المواطنة والقيمة .. نحو مُفاعلة روحية

(التصوف نموذجاً)

د.مجـــدي محمـــد إبراهيـــم

كلية التربية بالعريش - جامعة قناة السويس

تمهيد:-

ليس إلا الإنسان..!!..

ليس إلا الإنسان؛ موجود جامع لحقائق الوجود ومعانيه .. مهمٌ للإنسان أن يعرف حقيقته قبل أن يقدم عليها، فهناك مصائر للأشياء والأحياء، قد تبدو الحقائق فيها من الأهمية بمكان، قد لا نعرف مصائرنا أحيانا كثيرة تجاه حقيقة بعينها وتجاه سلوك بعينه، وكأننا أطفال نحتاج إلى من يوجهنا الوجهة الصالحة والنافعة، وفي تلك الحالة يضمُنا شعور عنيف بتجاهل أنوار الحقيقة فينا، إذ تظلم علينا الدنيا وينطمس أمامنا "النور"، فلا نرى من الوقائع إلا الصور الخارجية ثم نحسبها حقائق، وهي في الأصل قشور واشكال وعناوين؛ كان الوهم قد نفها لنا، وكان السراب الخادع هو الذي صوّرها وكأنها حقائق..

قد تبدو الحقائق في كثير من الأحيان مظلمة لا نرى فيها سوى كل ما هو ناقص أبتر مقصور؛ لأننا لا نرى فيها إلا نسختها الظاهرة، مفصولة عن النسخة الباطنة التي تحمل كل حقائق الجوهر الإلهي ومعاينه.. هنالك مما لا شك فيه مصائر للأشياء والأحياء نحن لا ندري: ماذا ستؤول إليه..؟! وكيف تنتهي مصائرنا مع هذه الدنيا..؟!.. وقد نعلم من هذه المصائر كل شيء، ومع ذلك نذهب على الضد مما ستؤول إليه. لماذا..؟!.. لأننا كثيرا ما نتعامل مع "الحقائق" بروح مطموسة لا ندرك فيها وجه الحق الغائر المطمور في وعينا، ومتى انطمست فينا المدارك الروحية فنحن لا نعي من تلك الحقائق إلا قشورها الظاهرة ليس إلا.. لأننا كذلك لسنا قادرين على الوعي الذي يعطي فينا فهم الحقيقة ويزكيها، ويرفع تعاملنا معها إلى مستوى من الوعي "الجواني"، والإدراك الباطني..

والإنسان في نسخته الظاهرة؛ كمواطن في وطن، وكفرد في مجموع، من حقه أن يضيف إلى نسخته الظاهرة للمجتمع والناس والجماعة المحيطة به، مثل هاته النسخة الباطنة التي يشهد من خلالها فاعلية القيم محققة وفاعلة، ومن حقه أن يعوّل عليها كل

التمويل، فهو ليس إنسانا بشحمه ولحمه ودمه وأعصابه وخلاياه ومطالبه المادية وحاجاته المعيشية وكفى؛ بل بوجوده الروحي كذلك هو الإنسان..

ولئن كانت "المواطنة" قيمة؛ من حيث أن جميع الأفكار الكبرى حاملات القيم في المجتمع الإنساني كالحرية، والعدالة، والمساواة، والحق، والانتماء، والخير والجمال، نفترض فيها أن تكون قابلة للممارسة السلوكية، وأن تجئ حاضرة حضور الوعي الملازم للتطبيق العملي؛ فلأنها كذلك لا تتحقق ولا تتفعل بمجرد الأنساق المغلقة التي تقيم السدود والحواجز وتضع العراقيل والمعوقات ولا تعطي اعتبارا في المطلق لحقيقة الإنسان وجوهره الروحي.

وإذا كانت فكرة، كفكرة المساواة، تعني كل حقوق وواجبات المواطنة الكاملة في القانون والاجتماع والاقتصاد والسياسة والأحوال الشخصية، تلبية لمطالب الإنسان المادية؛ فهي أيضا في بعدها الروحي موصولة بقرارة القيم لأنها موصولة بحقيقة الإنسان وجوهره الروحي الثابت. ومادامت المواطنة موصولة بالقيم؛ وينبغي أن تكون؛ فلا بد أن تجئ مرهونة في تحققها على أرض الواقع بمفاعلة روحية، يبرز هذا؛ في قيمة المحبة للوطن والتعاطف مع أفراده وجماعاته، مع أشيائه ووقائعه، مع روابطه وعلاقاته، مع أرضه وسمائه، مع حجره وشجره ومدره، مع كل ما فيه ومن فيه .. فعلاقة الفرد بمجتمعه، من ثم، تبدو لنا ليست كعلاقة المواطن بوطنه.. قد يقهر المجتمع الفرد، وقد يسحقه، ويمسخه، ويضلله، ويشرده، ومع ذلك يظل ولاءه لوطنه "قيمة عظمى" يعيشها، ويتفاعل معها، ويحياها على ديدن الفاعلية؛ شعورا بفيض المحبة. فالعلامة الفارقة بين ولاء الفرد لمجتمعه والمواطن لوطنه، تتجلى في قيمة "الحب" .. في روحه .. والحب قيمة عليا من القيم الوجودية والإنسانية الكبرى، وليس هو بالزركشة الكلامية الفارغة من مضمونها .. هو سيد القيم جميعا، وعلى الإطلاق، إنه علاقة تجعل للإنسان معنى وقيمة ومدلولا في الواقع .. إنه الناي الذي يعزف عليه رجل الروح أنغامه الخالدة، ولم يكن "جلال الدين الرومي" ببعيد عنا نحن بصدده، حين اتخذ من الحب وطنا كليا، ومن معاناته الوجدانية بحثا عن روحانية هذا الوطن [1]:

"إنني أنشد صدرا مزقه الفراق، حتى أشرح له ألم الاشتياق!..

"فكل إنسان أقام بعيدا عن أصله، يظل يبحث عن زمان وصله.

"لقد أصبحت في كل مجتمع نائحا، وصرت قرينا للبائسين والسعداء.

- وقد ظن كل إنسان انه قد أصبح لي رفيقا، ولكن أحدا لم ينقب عما كمن في باطني من الأسرار..

ومن هنا؛ من هذه اللوعة المغامرة؛ ومع طغيان المجتمع على حق الفرد، ومع استلابه حريته، وأحيانا كثيرة حياته كلها، يظل هذا الفرد بقيمة الحب وحدها محبا لوطنه، عارفا لفضله، مسبحا بعطاياه؛ ينقله هذا الحب الجزئي إلى فضاء أرحب، وإلى أفق أوسع، وإلى أوبة علوية جديرة بنشاطه الروحي ونظرته الكلية؛ لأن حب الوطن هو في الأساس "قيمة روحية" إذا هي غابت؛ غابت عن المواطن، كل القيم الوجودية التي تدعم حركته في الحياة بكل ما هو إيجابي.

وغياب هذه القيمة عائق من عوائق تفعيل المواطنة .. إن سيدنا رسول الله، صلوات ربي وسلامه عليه، لينظر إلى جبل أحد في لوعة مغامرة أيضا، وفي لحظة كاشفة عن هذا الحب فيقول: "هذا جبل نحبه ويحبنا..!!..

إنه لينظر إلى جبل..!!.. جبل أصم أبكم، ليست له إرادة ولا عقل ولا حياة. بيد أنه تفاعل مع الأشياء؛ يحولها إلى حياة تعكس نشاطا روحيا لتوجهات الفاعل نفسه؛ مقدار ما تعكس في إفصاح منقطع النظير قيمة روحية نبيلة وعاطفة وطنية سامية في قلب كبير وعظيم..

هذه المحبة الجارفة، وهذا الفيض الرُوحاني، نلمسهما فيما يطرحه البحث عن كيفية تفعيل المواطنة إذا هي كانت روحية، وسنختار التصوف لنجري عليه تلك المفاعلة الروحية فيما تبدو من علاقة الصوفي بالمجتمع من جهة، ونظرته الباطنة إلى الوطن الروحي من جهة أخرى؛ ولعل سبب اختيارنا التصوف هنا، كونه يبرز هذه القيمة ويجلو تلك العلاقة بما توافرت لدى رجاله مثل هذه العاطفة الكبيرة والمحبة الجارفة عنوان التصوف بإطلاق.

منهجنا: هو الكشف بقدر المستطاع عن فاعلية القيم الروحية التي يشكلها التصوف أو تستقي منه، لتكون انعكاسا إيجابيا على المواطن، كفرد في مجتمع، ومن ثم على المجتمع بمؤسساته المختلفة وهيئاته المتنوعة. ولم تكن عنايتنا بالمواطنة كتطبيق (أي دراسة التطبيقات وحدودها)، بمقدار ما ستكون عنايتنا بها "كمبدأ، وكفكرة، حتى إذا ما جاءت هذه القيم موصولة بالمواطنة، كفكرة، ارتقينا مع الفكرة إلى عالم روحي خالص: عالم الوطن الكوني، الوطن الرُوحي، الذي يقوم عند

الصوفي على المحبة الخالصة لأبناء العالمين، ويستند على عاطفة سامية عميقة مؤسسة على تجربة شعورية باطنة ومباشرة، وعامرة في نفس الوقت بفيض المحبة والتجرد والتبتل.

لكن هذه القفزات السريعة تقتضينا السكون بعض الشيء إزاء مقارنات المواقف والأحكام التي تبنتها الصوفية من ناحية، أو التي ألصقها خصومهم بهم من ناحية أخرى، كموقف الصوفية من الدنيا (- الناس، المجتمع، الآخر) ذلك الموقف الذي يجعل نظرة الصوفي إليها نظرة عداء وكراهية فضلا عن كونها نظرة زهادة وخمود وانسحاب من واقع الحياة، وليست هي في الواقع نظرته المقصودة وغايته المرجاة، فمن السذاجة اعتبار التصوف هروبا من الحياة العامة، وضربا لقيم العمل والبناء والعمران. من أجل ذلك؛ جاءت عناصر هذا البحث تغطية للفكرة المطروحة بمقتضى المنهج على النحو التالي:-

أولا: المواطنة والقيمة....

ثانيا: إرادة القيمة....

ثالثا: التصوف .. وثورة الضمير

رابعا: التصوف في رأيين.

خامسا: المجتمع في حضور الصوفي.

سادسا: هذيان العالم.

سابعا: وطن مكوني في وجود روحي.

ونحن، من بعد، نؤمن بأن تفهمنا لهذا التراث الروحي (- التصوف) الذي اخترناه كنموذج، يحقق للمجتمع فوائد ليست بمستنكرة، وأهمها: تلك الطاقات الروحية المستلهمة من تراثنا الروحي: عقائده وأخلاقه وتهذيبه الروحي للأفراد، وإنها لطاقات لو تم تفعليها في أنفسنا ولم نستعر نظرياتها من الخارج، لظلت شخصيتنا المستقلة ومقوماتنا الذاتية لم تعصف بها رياح التلفيق والترقيع والذوبان في ثقافات الآخرين.

وليس معنى هذا مطلقا هو رفض هذه الثقافات.. كلا .. إذ إن قبول تلك الثقافات شيء، وتضييع الذات وتمييعها شيء آخر.. إن صراعنا مع الآخر مرده في الأصل إلى صراع داخل الذات العربية نفسها وشعورنا بالتمزق والانقسام راجع إلى اعوجاج فينا تفرضه غربتنا عن هويتنا. وشعورنا بالغربة عن ذواتنا مرده إلى افتقار الشخصية إلى استلهام ذلك التراث الروحي وقلة وعيها، أو عدمه؛ بقيمته وأصالته وإدراك مواطن الإيجابية فيه.

المواطنة والقيمة: (تعزيز النشاط الروحي والفعل العملي).

المواطنة من جهة، والقيمة من جهة ثانية، والعلاقة بينهما من جهة ثالثة، روافد ثلاثة تستقي من معين واحد؛ هو - وحدة القيم- موكولة على الضمير .. إذا أسقطنا العلاقة بين المواطنة والقيمة، أسقطنا بالتالي المفاعلة الروحية التي ينبغي أن تكون بينهما، فتنشأ لدينا أزمة في الضمير تمزق شخصية المواطن أشلاء متفرقة، فلا يدري إلى أين يتجه ولا إلى أين يسير؛ أإلى انعدام الفردية وزوال الحرية هنا، أم إلى تضخم الفردية وطغيان الأنانية هناك ..؟!!..

قوله في جانب وعمله في جانب آخر، خطابه الأيديولوجي في اتجاه وممارسته العملية التطبيقية في اتجاه آخر: هوة سحيقة بين الفكر النظري والواقع الفعلي تعانيها الضمائر المنقسمة المصابة بداء الفصام[٢].

وإذا تصورنا إلحاق القيمة بمفهوم المواطنة، فلا ريب يجئ تصورنا مسحوبا على ما ينبغي أن يكون بينهما من مفاعلة روحية؛ فشرط إلحاق القيمة بالمواطنة هو الذي يحتم تصورنا لها من حيث كونها مفاعلة تبرز النشاط الإنساني في تصوراته وتصديقاته، وفي مطالبه وحاجاته، وفي سائر حياته الظاهرة والباطنة. فالقيمة في الأساس إن هي إلا نشاط روحي يتخذ شكلا من أشكال النزوع المحسوس، فلا تنصرف نظرتنا فقط على شكلها هذا الملموس ما لم يكن وراءها مثل هذا النشاط الروحي، يدعمها، وينفعلها، ويربطها بأصول الوجود الروحي الذي تنطلق منه وتصدر عنه، وإن جاءت في طابعها المرئي هي كل شيء، وبدت في ظاهرها المحسوس مطالب إنسانية مشروعة.

وإذا نحن استعرنا التفرقة المنطقية القديمة بين التصور والتصديق، لنجريها على فعل المواطنة والقيمة، من حيث تفعيل العلاقة بينهما أو من حيث النقيض، أعني من حيث التعطيل؛ مع ما في هذه التفرقة من اختلاف يختلف حوله المختلفون في طرق الوصول إلى ما يرتأون صوابه؛ لقلنا إنه اختلاف ينشكل الواقع؛ حركته وصيرورته، وينعطى التصور حقه الذي يفضي في النهاية إلى الثقة المطلقة بمناشط القدرة الإنسانية في حركة مفهومة وواقعية لا يرتقي فيها التصور وكفى بل يرتقي فيها التصديق..

والفرق بين التصوّر والتصديق، أن الدلالة في التصوّر نظرية في حين تجيء الدلالة في التصديق عملية، فإذا نحن حكمنا على الأمور بحكم بعينه، على توافر الإجماع فيه، كان ذلك الحكم تصديقا، وإذا لم نحكم، ولم نجتمع إلا على خلاف، صار تصورا مرهونا بمن يتصوّر، مجرد تصوّر لا يخرج عن إدراك صاحبه..

يمكن للمرء أن يتصوّر الحقيقة- أية حقيقة- لكنه لن يكون إلا تصورا، مجرد تصور فقط، لن ينقلب تصديقا أبدا، بمعنى لن يتاح له القدرة على الحكم بصدد تلك الحقيقة، سلبا أو إيجابا، نفيا أو إثباتا، لأنها في تلك الحالة ليست مما ينال إلا بالتصوّر وكفى. أما التصديق، فالأمر فيه على خلاف، لأنه إذ ذاك يتطلب إدراكا حقيقيا، واقعيا، فعليا، مشهودا، يتاح لمن يقول به أن تكون بين يديه الوقائع يجريها فيحكم عليها كما لو كان يحكم على يقين جازم عنده لا يختل ولا يتزعزع قيد أنملة. ومن هنا؛ جاز أن يقال إن للتصديق- من ثم- علومه التي لاشك فيها، وللتصور كذلك مجالاته التي يسبح فيها.

وحقيقتنا التي نحن بصددها هي المواطنة، يمكننا أن نتصوّرها تجريديا، فلا يتسنى لنا الحكم عليها بغير مفاعلة من التصديق العملي. فالمواطنة على هذا، فعل عملي لا يكفي فقط تصوّره من منطلقات نظرية لمجرد التصور وكفى؛ ولكنه حق مشروع للفرد الذي يعيش في مجتمع يكفل له كافة الحقوق كما يطالبه بشتى الواجبات: "وأن المواطنة الكاملة أصبحت حقا لا تقبل دونه مثاليات وقيم المجتمع الدولي في القرن العشرين .. وإن عدم إقراره صراحة وبلا مواربة يثير القلق النفسي والاجتماعي والسياسي في أي مجتمع"[٣].

فإذا فرضنا سريان التصديق على المواطنة؛ فرضنا في الوقت نفسه تلبُس القيمة تلبُسا تجيء فيه القيمة تصديقا لتلك المواطنة، وتفعيلا لها على كافة المستويات: الاجتماعية والسياسية والحضارية، والروحية الكبرى؛ لأن هذا الفرض نفسه يصدقه الواقع ولا يكذبه، وتشهد عليه بطولات الإنسان وانتصاراته، وهزائمه وانكساراته، ووطنيته وخياناته، وارتفاعه إلى درجة التقديس مع القيم الوطنية، وارتكاسه في الحمأة مع التخلي عن هذه القيم.. "

ومن هنا؛ صارت المواطنة شئنا أم أبينا، بالإضافة إلى كونها حقا، هي في ذاتها قيمة، ولا يمكن تصورها مطلقا بغير أن تجيء قيمة من القيم الوجودية، يحملها الإنسان مبدأ

وأمانة في عموم ما يتصور ويصدق، وفي مجمل ما ينظر ويعمل، لأنها بالأساس إمكاناته إزاء منطلقاته الحضارية: (روحية ومادية سواء.

بيد أن الخلاف حولها؛ على الأساس النظري أو الواقع الفعلي، أحدهما أو كلاهما، ينصب على توظيف الآليات: آليات الصياغة الجديدة للمجتمع العربي المتجانس، والذي يقوم على المواطنة بغض النظر عن الدين والجنس والأصل. وتلك مسئولية العقل السياسي العربي المعاصر، كما يراها البعض[٤]، مسئولية جسيمة تتمثل في وضع نظرية متكاملة أصيلة تكفل صياغة المجتمع العربي المتجانس، والمفترض فيه أن يقوم على حفظ حقوق الأقليات الثقافية وكفالتها السياسية.

ليس الخلاف حول المواطنة قائما إلا على توظيف الآليات: كل ينطلق من تصوراته ويذمع في الوقت ذاته تطبيق هذه التصورات، ناهيك عن أن تكون مثل هذه التصورات منطلقة من تنشئة سياسية (political socialization) واجتماعية مصبوغة بأصباغ ترتد إلى كل ما في النفوس من شوائب غامضة ومرتكزات غائرة مظلمة، فتطبيقها مع رعاية التوظيف، على واقع بعينه، قد يلاقي الرفض المحقق في نهاية المطاف. وليس الرفض هنا معناه رفض الواقع الفعلي أو الأساس النظري لها؛ بقدر ما هو رفض أطروحات تغيب فيها فاعلية المطالب الروحية في الإنسان على التعميم؛ ورفض لغيبة تجلياتها في الواقع الفعلي.

وبمقتضي مشروعية مثل هذا التوظيف؛ توظيف الآليات، باعتبار المواطنة حقا مشروعا للمواطن؛ فإنها تمثل في البعد الاجتماعي، ثقافة إنسانية عامة ومفهوما حياتيا مشتركا، يأخذ شكل الديمقراطية علي اختلاف الأصعدة السياسية والاجتماعية في جميع المجتمعات الحديثة؛ إذ يجمع الباحثون علي وجوب الاعتراف بالكرامة المتساوية لجميع البشر في الحياة الاجتماعية؛ والتركيز علي المشترك الحياتي وترقية مفاهيمه وقوانينه، وجعل حفظها وممارستها حقا ذا شأن إلزامي في أوطان البشر قاطبة .. وهذا ما يسمي بالمواطنة (citizenship)، وبذلك تكون المواطنة هي أدب المصلحة العامة، غايتها الخير العام والسعي لإيجاد أفضل نموذج اجتماعي يصهر الميول المختلفة، ليجعلها تحقق مصلحة عامة، وهي ذات أبعاد ثلاثة[٥]:-

(١) البعد الأول: (قيمي): يتألف من مجموعة القيم المحركة (= الفاعلة)، والتي لا تصدق في الواقع إلا بالممارسات، وهي قيم "المساواة" و"الحرية" و"المسؤولية" و"الانتماء"، وهذا البعد هو الذي يعنينا في هذا البحث.

(٢) البعد الثاني: (نظمي): يتألف من مجموعة النظم السياسية، والحقوقية، أي الحقوق والواجبات التي تشرّع بعضها بعضاً بكفالة السلطة السياسية، تمارس في إطار (الأمة- الدولة)؛ كالحقوق السياسية للمواطن: اختيار الحاكم المسئول أمام الأمة، واختيار أعضاء المجالس التمثيلية، والتشريعية منها على وجه الخصوص، وحق العزل الذي يتمتع به المواطن اعتماداً على طبيعة المركز القانوني لرئيس الدولة، وحق ترشيح وتولي الوظائف؛ هذا فضلاً عن الحقوق العامة للمواطنة[٦].

(٣) البعد الثالث: (سلوكي): يتألف من مجموعة ممارسات المواطنين الفعلية ضمن مشاركتهم في الحياة الجماعية؛ من حيث كون المواطنة تعدّ مشاركة سلوكية في الحياة العامة للبلد المعين، محلياً، وقومياً، وعالمياً، تأخذ أشكالاً مختلفة كالانتخابات والعرائض، والإسهامات التشاركية في جمعيات محلية هي من موجبات الحياة الجماعية.

ومن هنا؛ فعناصر ثقافة المواطنة في المعنى الاجتماعي للكلمة، هي قيم، ونظم، وسلوكيات اجتماعية صادقة تتغير وفق الزمان والمكان، وتبني وتكتسب وتنتقل لتستمر وتتطور؛ وتسمح ثقافة المواطنة لكل واحد أن يكون معترفاً باختلافه، وأن يكون هذا الاعتراف بالاختلاف متبادلاً بين الجميع، أي الاعتراف بالآخر بشكل متساو تماماً[٧].

لكن هذا؛ لا ينفي إرادة القيم ولا يقدح في فاعليتها، فليست عناصر ثقافة المواطنة في المعنى الاجتماعي للكلمة تزعزع قيمة واحدة من القيم الباقية، ولكنها تطرق عليها؛ بل وينبغي أن تطرق عليها على الدوام، فلا يمكن لمجتمع ما أن يعيش بغير قيم، إذ القيم هي الإنسان، لا تنفصل عنه. ولما كانت المواطنة شعوراً بالانتماء يلزم عنه المشاركة المواطنية، صارت مصدراً للهوية الجماعية، وللشعور القومي في التضامن والتكافل مع القدرة على تصعيد المصالح الخاصة، والتعالي على الهويات النوعية؛ فبمقتضى هذا "المصدر" يتم تنظيم الفروقات المختلفة والصراعات الداخلية، وتسويتها وتحويلها إلى مساحة (اجتماعية- سياسية) ذات بعد أوسع وأشمل هي (الأمة)، حيث يصل فيها التصعيد إلى حد الاستشهاد للذود عنها[٨].

هنا تكمن "الوطنية" التي هي جوهر المواطنة ومستندها الأساسي من حيث القيمة، ولبابها الحقيقي كذلك، إذ تصبح في هذه الحالة قيمة إنسانية عليا، تنعكس على المجتمع بالإيجاب بمقدار ما تعكس شعورا قوميا ملآنا بالحركة والفاعلية والنشاط، وحرية التوجه والممارسة على وفاقه.

لست معنيا من تلك الأبعاد الثلاثة السابقة في هذا البحث؛ إلا بالبعد الأول فقط، البعد القيمي، وذلك لأنه يمثل "المبدأ" الذي تستند إليه سائر الأبعاد التالية للمواطنة، ناهيك عن أن هذا "المبدأ" نفسه يجعل "المواطنة" في بعدها القيمي والروحي تستند على "الوطنية"، فمن المهم جدا عندي التفرقة هنا بين "المبدأ" و"الممارسة"، المبدأ شيء، والممارسة شيء آخر. قد تعني الممارسة، ممارسة المبدأ ذاته واقعا رهن التطبيق من حيث كون هذا المبدأ "حقا" للمواطن ليس يقبل مزايدة. وقد لا تعني شيئا فيما لو أنعزل المبدأ ومورست حروفه وقشوره سطحا خارجيا لا ينفذ إلى لباب التطبيق؛ ليجيء مجرد ألفاظ تلوكها الألسنة وترددها الأشداق في الندوات والمؤتمرات ثم ينفض كل إلى حال سبيله..!!..

ووجود فراغ بين "المبدأ" وتطبيقاته لا يحقق فاعلية المواطنة ولا يعطي في الواقع تجربتها الحقيقية؛ فلا المساواة، ولا الحرية، ولا المسئولية، ولا الانتماء، ولا جميع الأفكار الكبرى حاملات القيم تستطيع أن تدرك لها معنى إذا أنعزلت عن الواقع وتجردت عن الممارسات الفعلية في صميم الحركة الواقعية.

إرادة القيمة: (فردية مطلقة وإيمان قلبي).

وليس من شك؛ أن اختلاف المختلفين في طرق الوصول إلى ما عساهم يرتأون صوابه إزاء المواطنة والقيمة، كما ذكرنا سلفا، ليس هو الذي يحدده قبول أو رفض تطبيق المبدأ وإلحاقه بالقيمة، واختلاف الناس بصدده حول "الإرادة" من عدمها، بل يحدده الأفذاذ من الأفراد، وتحدده الإرادة الفردية؛ فإرادتنا للقيمة هي التي تحدد فاعلية المواطنة فينا. وغيبة هذه الإرادة بالطبع من غيبة الفاعلية الروحية بين المواطنة والقيمة.

في كتاب أصدره مركز الدراسات المستقبلية، بمركز معلومات مجلس الوزراء (مصر) بعنوان: "أجنحة الرؤية : نحو نسق إيجابي للقيم الاجتماعية"، يحلق بالمجتمع المصري إلى آفاق الرؤية المستقبلية لمصر (٢٠٣٠)، يشير مثلا إلى أهم القيم السائدة بين المصريين منذ حقبة التسعينيات وحتى الآن، وهي: تراجع قيمة الإحساس بالأمن، وانتفاء

قيمة العدالة؛ وغموض القيم الوطنية العامة، وتراجع قيمة القدوة، والعلم والتفكير العلمي، والعمل والأسرة، والانتماء للوطن"[٩].

ولعل أكثر ما يلفت النظر في هذه التراجعات القيمية هو تراجع القيم مطلقا وتدهورها وانحلالها على وجه العموم من ناحية. لكن اللافت للانتباه من جانب آخر هو: غموض القيم الوطنية العامة. وهذه القيم الغائبة؛ من جزاء قتل الإرادة وشلل العزيمة، تشي بغموض وفقدان الإرادة الوطنية التي هي في الأساس تكرس غيبة الإحساس بفاعلية القيم بالجملة فضلا عن التفصيل؛ إن هذه الغيبة لتضرب في صميم الواقع الإنساني المترهل وتكشف بالضرورة عن مناخ ملوث يتنفسه الناس على المستوى الاجتماعي والسياسي، إن لم يكن في الغالب على جميع المستويات؛ الأمر الذي تصاب فيه قطاعات المجموع العربي العريض بالتمزق والانقسام والتشتت والتجزيئية الغارقة في الاستقتال المادي والمعنوي"[١٠].

إن إرادتنا للقيمة لا تساق قسرا بإكراه المجموع؛ بل تنبعث تلقائيا من الداخل؛ مع تراكم الوعي، بين طوايا النفس الشاعرة بوجوب العلاقة الوطيدة بين المواطن ووطنه. والقيمة بكل ما تحمله من معنى، ومن روح، ومن تخلق، ومن حركة، ومن فاعلية، لا يحددها المجتمع، بل يحددها الفرد، الفذ، القادر على خلق القيم، وممارستها، والرقابة عليها، وتطبيقها على واقعة المعيش بعد حياته الفردية.

الفرد وحده هو المسئول، لا المجموع، عن سقوط القيمة وغيابها أو عن حضورها وفاعليتها. قد يلام الفرد على تقصيره من قبل الجماعة، غير أن لوم الجماعة له إنما يقع من خارج. أما لومه لنفسه؛ فمن قبل نفسه التي لا يستطيع أن يخرج عنها بحال في حين قد يخرج؛ لو أراد؛ عن إرادة المجموع. لن ينضام الفرد مطلقا مادام رقيبا على نفسه ولو اشتد لوم الجماعة عليه، ولو استطاع في كل الأحوال أن يجد الرقابة من باطن ضميره إلى حيث يرتفع بالرقابة في محيط يعلو على الضمير ليشمل الكون كله. فالرقابة التي هي من داخل الضمير مدفونة في أعماقه تكمن في استعداده: في التلقي لمجموعة القيم العلوية لتقييم ما عساه يصلح للحياة الحقة لا ما عساه يندفع بهذه الحياة في غير كرامة إلى مالا يمتد بعد وجوده المحدود. ومن أجل ذلك؛ فلن تفيد رقابة الجماعة في شيء ما لم يكن هناك بناء للشخصية على المستوى الفردي، وبناء الشخصية إن هو إلا "القيم" تنغرس في

أعماق تلك الشخصية وترسخ، لتكون منها بمثابة الدم واللحم، بمثابة الحياة تتولاها مجموعة تلك القيم لتسير عليها راضية قانعة.

عندما كان "غاندي" زعيم الهند شابا يافعا، تطلع حوله فرأى المجتمع الهندي إذ ذاك مغرقا في التهاون والتخبط وقلة الشعور بالمسئولية، فكتب يقول: "لو وجد في الهند إنسان واحد طاهر القلب كامل الإيمان لتحررت الهند من حكم الإنجليز"[11].

وهي عبارة ضخمة المعنى كبيرة المضمون داعية للدهشة والإعجاب، إذ كيف يستطيع فرد واحد أن تؤدي طهارة قلبه من بين مائتي مليون يومذاك إلى خلاص الأمة ؟!..

لاشك أن إيمان غاندي بالقوى الباطنة في هذا الفرد، الفذ، لهو الذي دفعه إلى مثل هذا القول، ولم يكن قولا مناقضا لواقع عاشه أو حياة تمثلها: "فعندما سافر إلى بريطانيا، جلب ماعزته معه؛ وظل يقتات من حليبها. ومن الطماطم والبرتقال. ولا مراء في أن قدسيته ونضوجه الفكري قد كانا يرتبطان بالنسبة للملايين من أبناء وطنه في أنه ما كان يتناول إلا "الحلال" من الطعام"[12].

والحلال من الطعام مصدر الطهارة القلبية التي أشارت إليها عبارة غاندي السالفة بمقدار ما هي (أي الطهارة القلبية) مصدر إيمانه المطلق بالفرد الواحد وبقوة تأثيره في الجماعة، فيما لو استقام وأخلص على فعل الطهارة المطلقة والقلب المضحي من أجل الأمة تضحية كاملة لا تقف عند حد. فإن إخلاص رجل واحد في أمة كاملة، لو وجد، لحرز تلك الأمة ورفعها إلى مصاف الأمم العظيمة"[13].

هناك يقتدر الفرد، من فوره، لو تمكن على "البناء"، بناء ذاته أولا، ثم بناء أمته تباعا، أن يسير الجماعة لا بالكلمة النظرية والخطاب الأيديولوجي فحسب، بل بالعمل والسلوك والفاعلية التطبيقية؛ ولم تكن بطولة "غاندي" الروحية سوى حشد قوى النفس ودفعها إلى أقصى درجة يمكن أن تكون عليها قوة التأثير الروحية"[14].. إن الكلمة في هذه الحالة قد تخرج مندفعة من باطن متزع بالحركة، والفعل، والحياة، والتعبير الصادق المخلص، لتدل على الحال الذي عليه صاحبه؛ فكل كلام في هذه الحالة يبرز، لابد أن يجيء وعليه كسوة القلب الذي منه برز، فيما تشير إليه حكمة ابن عطاء الله السكندري[15]، وتلك الحال لابد أن يكون صاحبها على ديدن القوة لا على تعود الضعف؛ على تعود المجاهدة لا على تعود الخذلان، فإن أفضل ما يعتاده المرء قدرته على

الترقي مع الرعاية والعناية والمراقبة، وعلى التجرد المنوطة به حركة الحياة الروحية يختارها طواعية لا كرها في غير تثريب.

التصوف .. وثورة الضمير:

يمثل التصوف في الجماعة الإسلامية ثورة روحية ضد الظلم والبغي والعدوان والاستبداد: الظلم الذي تقرر منذ البداية من أولى الأمر في الجماعة الإسلامية. والبغي الذي توارث على امتداد فترات الضيم والهوان التي عرفها طغيان الإنسان للإنسان؛ أو بغيه هو نفسه لنفسه على نفسه. والعدوان الذي أصاب المجموع العريض من قطاعات وشرائح مجتمعية كان هدفها أن تسحق بعضها بعضا من أجل التنافس على كل رخيص زائل مرذول. والاستبداد بالعلم (كما في حالة الفقهاء والمتكلمين)، وبالفكر، وبالرأي، وبالثروة، وبالجاه، وبالسلطان، وبكل ما يملك الإنسان ويدعي امتلاكه؛ وهو منه جد فقير.

لم يجنح "ماسينيون" بعيدا عن الصواب، ولم يحلق برأيه في خيال لم يكن الواقع الإسلامي إذ ذاك يختلج به حين قال: "والواقع أن منشأ النزوع إلى التصوف هو "ثورة الضمير" على ما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين، وإنما تنصب أولا وقبل كل شيء على ظلم الإنسان نفسه. وتقترن برغبة في الكشف عن الله بأي وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل."(١٦).

والصوفية، من ثم، إذا كانوا جنحوا إلى العزلة وآثروا الفقر ليتفرغوا، ويتجردوا، وينفردوا بأنفسهم كيما يتقرأوا القرآن، على حد وصف "ماسينيون"، فإنما كانوا يفعلون ذلك لالتماس القربى من الله في الصلاة؛ نجاة من فساد عمّ المجتمع والناس، وكاد يتلف البقية الباقية من الضمير الحي اليقظ؛ لكأنما كانت هذه العزلة، لا كما يصورها البعض، هروبا من واقع الحياة ومن تبعاتها، ولا هي كانت انسحابا من معمعان الجماعة الإسلامية؛ بمقدار ما كانت في المقام الأول ثورة على الواقع الظالم والمجتمع البغيض .. وكثيرا ما تجيء الثورة عزلة، وتكون العزلة في الأساس تعبيرا عن ثورة باطنة قادمة وليست هروبا من تبعات..!.

ربما تكون الثورة هنا لها ما يبررها من الاستبداد العلمي والفكري من قبل الفقهاء والمتكلمين ضد الصوفية: أسخطهم أن يروا أناسا يتحدثون عن نشدان الضمير ويحتكمون إلى قضائه الباطن، في حين أن شريعة القرآن تحاسب على الأعمال الظاهرة

وتعاقب الناس على آثامهم ولا حيلة لها مع النفاق في الدين، ولذلك حاولوا أن يبينوا أن حياة الصوفية لا محالة مفضية بهم إلى الزيغ، لأنهم يقولون إن النية مقدمة على العمل وإن السنة خير من الفرض وإن الطاعة خير من العبادة "[17].

على أن هذا الاستبداد هو في ذاته محرك داخلي للثورة يمثل ضغطا على الضمير؛ وفي مثل هذه الحالة، يحاول الضغط الداخلي الجامح إذابة نفسه في شكل ثورة، فإن لم تكن، فمزلة قوية يدخرها الصوفي لما هو أعمق وأنبل. وحينما يضغط المجتمع بكل آفاته وأمراضه على ضمير الفرد، ينفلت هذا "الضمير" طالبا النجاة بملاذ آمن يستجمع فيه قواه، شاحذا صاحبه: "مكامن قوى النفس الروحية وانفتاحها على إيحاءات العالم العلوي"[18]؛ فاللجوء إلى الله، في رحاب الله، هو في حد ذاته ثورة من ضمير الإنسان على الإنسان نفسه، ولكن على الإنسان في ماديته، (في طينته)، وفي كل ما تمثله تلك المادية من شرور جارفة تسبب له الظلم والبغي والاستبداد والعدوان: ماديته وأمراضه وأطماعه وآفاته وتسلطه وأهواؤه وأوهامه وسماديره إلى آخر ما يتصور ويطمع ويحقق من مظالم وأطماع.. فالإنسان في هذه العزلة يستبدل قوة بقوة، وجانبا بجانب، ويضرب وجودا بوجود: يضرب وجوده المادي بوجوده الروحي، وذاته السفلي بذاته العليا، وجانبه الشرير بجانبه الخير المستنير، ولا يستطيع أن يكشف لذات نفسه تلك الحقيقة بغير عزلة يتقرب فيها إلى خالقه ومولاه .. عزلة تمهيدية لفورات داخلية ستكون ذات شأن فيما بعد، وستصبح محط أنظار كبار العقول والقلوب، وسيبتهل لها عقل الإنسان ووجدانه في خشوع وجلال: يستوحيها ويتأملها ويودعها عقله وقلبه وسائر جوانحه الباطنة الخفية ليعيش فيها أو بها أو عليها، لا لشيء إلا لأنها تجربة فريدة ونادرة.

إن ثورات الرجال الأول لتتجلى تباعا في رجال الروح عبر مراحل زمنية متباينة؛ فسيرة الحسن البصري في عبره وعظاته تجلت في السيرتين الكبيرتين الرائعتين اللتين كتبهما المتصوفان الكبيران الحارث ابن أسد المحاسبي (الوصايا)، والغزالي (المنقذ من الضلال)، وسيرة هذين القطبين الكبيرين تجلت فيما بعد في أقطاب كثر وعظماء كثر أثروا الحياة الروحية وقادوا الناس إلى معرفة الله؛ الأمر الذي يؤكد أن كل متصوف كبير هو في حد ذاته يمثل ثورة باطنة اضطرب بها ضميره، وليست تجارب الصوفية إلا معاناة يقاسي فيها المتصوف ثورة الضمير مع كل ما في الضمير من ثورة

على ما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر على ما يصدر بالفعل عن الآخرين مقدار ما تنصب أولا على ظلم الإنسان نفسه لنفسه.

كان التصوف حالة فردية تقود إلى تجربة وجدانية، ولم يدون إلا في النادر، ولم يكتسب المكانة الراسخة بين المسلمين، وكان قليلا ما يلاقي القبول، وبخاصة من علماء الشريعة، ولما جاء الغزالي: عزز الصوفية في تعاليمه، وطبقها على الشرع، وطبق الشرع عليها، وزاد في تكريمها، فيما يشير (ماكدونالد Macdonald)[19]، حتى صارت الصوفية ذات المكانة العليا بين عموم السنيين، وأعانه على ذلك، ما كان يمتاز به من حرارة الإيمان و بلاغة البيان وبراعة الأسلوب وقوة الحُجة وتدفق العبارة ومقاساة التجربة.. فإذا التصوف بعد الغزالي يكتسب المكانة الراسخة و يحقق شرعية القبول.

على أنه قد لا تفيد هذه الشرعية من وجهة نظر صوفية بحتة ما لم يكن هاهنا ثورة كاسحة مدمرة لكل ما هو سلبي من فساد الجانب السلبي في الإنسان: شروره ونواقصه وآفاته وأوهامه ودناياه، وما لم تكن هذه الثورة منطلقة في البدء والمنتهي لا من عقله القاصر المحدود، بل من ضميره الحي المفتوح! الشيء نفسه الذي يجعلنا، من ثم، نرى إن أزمة الإنسان العربي المعاصر هي هي لم تزل أزمة الإنسان العربي القديم: "أزمة ضمير تلفان"، ضمير لا يستطيع أن يتجاوز ذاته ليثور عليها، وعلى نواقصها، وعوالقها، وعوائق احتجازها مع المادة. إن الأزمة الحاضرة كالأزمة الماضية في القيم سواء:

إنسان تتحكم فيه الرغبات الموبوءة فيصرف قواه خانعا مستسلما لتحقيقها والنيل منها في غير مقاومة .. ومظالم تستقبله صباح مساء فلا يريها من نفسه شمما ولا أباءا .. وأوهام تتسلط عليه، وهو ذليل، فلا تتأكد إنسانيته نحوها ولو بالرفض الداخلي .. وشرور وحماقات وأطماع تعتريه في كل حال فلا يقف إزاءها وقفة صادقة مع النفس كاشفة عن معدن القوة فيه .. وجهالة ووخامة وبلادة وعنت تعصف بآدميته فلا تستنفر فيه قواه الباطنة كيما يؤدي إزاءها فريضة الإصلاح .. وطغيان يلم به من كل حدب وصوب ليتناول جوانب حياته كلها فلا يشعر الآخرين إلا بالعدمية لا كأنه موجود ..!!..

هذا الإنسان النكرة؛ النسخة المكررة عبر الدهور والأزمان، لا قيمة له ولا فائدة منه لا للوطن، ولا للعرف، ولا للجماعة، ولا للكرامة الأدمية، ولا لشيء من ذلك كله أو غير ذلك كله؛ وجوده كعدمه، وحضوره كغيابه سواء. ليس هذا الإنسان هو في القيم التصوفية مطلوبا، وإنما المطلوب هو الإنسان "صاحب الضمير" الذي يحقق في ضميره حياة

قائمة على الثورة الروحية، ليس فقط ثورة على الآخرين؛ ولكن أيضا ثورة على نفسه هو: أول معركة يخوضها المتصوف هي لاشك ضد نفسه. وأول حرب يريد أن ينتصر فيها تتمثل في حربه على نفسه؛ يظل يعاركها بأقسى ألوان العراك، ويجاهدها بشتى أنواع الجهاد، إلى أن ينتصر عليها فتنقاد إليه طيعة راضية؛ حتى إذا ما تحرر من نفسه، أمكنه أن يقود ذاته إلى حيث يملك منها الزمام نحو الغاية يرومها ويتطلع إليها غير غافل ولا سهيان..

هنالك في هذا الرحاب العلوي يكتشف الإنسان ذاته فيجئ إيمانه بها جديرا بأن يكون فوق كل إيمان، إيمانه بأن وجوده الروحي أبقى وأعظم وأخلد من وجوده المادي، وأن قيمته الكبرى إنما تكون في إعلاء هذا الوجود على كل وجود سواه؛ إيمانه بذاته حين تتحرر هذه الذات من العبث والغفلة، وحين تتحرز من التلبس بطينة الأرض واهتمامات الأرض ومطالب الأرض؛ رغبة منه على الدوام في الكشف عن الله في ذاته. والجانب الإلهي في الإنسان لا ينبغي أن يظلم ويغور في حين يظهر منه ذلك الجانب الترابي بعوالقه الأرضية واهتماماته الأرضية..

إن الذين كشفوا عن الله فحملوا الشعلة المقدسة وأناروا للبشرية جوانب غموضها هم أهل فكرة علوية وجهاد كبير: أحبوا الحقيقة خالصة (الحقيقة الكلية)، وعبروا عن هذا الحب، واتصلوا بها عن طريق الوحي والإلهام، وكأنهم جميعا فردا، فذا، واحدا، يتجدد ظهوره مع دورات الزمن، أوكأنهم روحا واحدة تتقمص في كل زمان صورة جديدة من صور الإنسان الكامل"[٢٠].

هم، في الحق، أصناف عديدة في كل ملة، وكل دين، وكل نحلة، وكل ثقافة، يمثلون الظواهر الروحية التي تدرك الحقيقة إدراكا يفوق إدراك الطور البشري العادي؛ ولم يكن الهدف الذي يهدفون إليه ويكرسون حياتهم له إلا هدف الوصول إلى الحقيقة، أو الاتصال بها عن طريق حالة روحية يدركونها إدراكا ذوقيا مباشرا[٢١]: يملك الصوفي وعيا داخليا منطوئا بوظائف الخبرة التبصرية التي تفوق دقة الإحساس وتدل على فهم تصوفي لنظام كوني غير محدود، يدفع النفس دفعا إلى تجاوز عالم الحس والعقل تدركه النفس بالذوق، أو تدركه في النفس حاسة متعالية كونية (Cosmic Transcendental sense)، كما يقول الصوفية، وكما يصفها علماء النفس

المحدثون أيضا، ولم يهتد الصوفية أنفسهم إلى معرفة كنهه هذه الحاسة الغريبة، ولا إلى موضعها من الحياة الروحية، وهي قديمة في التأملات البشرية[٢٢]..

ومن هذا التصور يمكننا التأكيد، اعتمادا على هذه الحاسة الكونية المتعالية عند الصوفية، على أنها هي أساس فكرة المواطن العالمي (Cosmopolite) أو الشخص الذي يعتبر العالم كله وطنا له، فهي هنا أكثر اتساقا ودلالة على الحالة الروحية الصوفية، من (citizen of the world). فالصوفي الكبير الذي يكون في مستطاعه، حين يمتلك هذا الوعي التبصري، أن يدرك الحقيقة بمقتضى تلك الحاسة؛ لهو وحده الذي يستطيع أن يشعر بالمواطنة الكونية ويعيش فيها، ولها، لأنه ملهم، ولأن التصوف في الأساس، كما يشير برتراند رسل (Bertrand Russell) هو الملهم لما هو أفضل ما في الإنسان[٢٣].

وكما وجدت هذه الفكرة عند الصوفية؛ وجدت كذلك قديما في الفلسفة الرواقية، فقد ابتدعوا منذ أقدم العصور فكرة المواطنة، ومؤداها أن يعتبر الإنسان الكرة الأرضية كلها وطنا له؛ فتلك الفكرة هي فكرة العالمية (Cosmopolitanism)؛ والعالمية الرواقية تمثل وحدة معنوية تشبه فكرة المتصوفة عن الوطن الكوني في الوجود الروحي كما سيأتي تفصيله، ولكن هذه الوحدة المعنوية لدي الرواقية تجمع بين الآلهة والبشر، وأساسها الإتحاد في الجوهر، والفكرة في الغالب لا تتضمن في أصلها معني سياسيا؛ فإن المدن التي يقيم بها الناس تنطوي علي فروق تقضي علي المساواة. أما المدينة الإلهية، ففيها تتساوي جميع الكائنات الناطقة، إنهم لم يقولوا فقط بإمكان تحقق هذه الجماعة المعنوية في مدينة فاضلة، لم يقولوا بمثل هذا أبدا لأنهم ليسوا من دعاة المدينة الفاضلة أو اليوتوبيا، بل أوجبوا الخضوع للنظم المتواضع عليها كما هي بغير اعتراض، ومن أجل ذلك لم يحتجوا علي نظام الرق..! .. ومع هذا أثرت فكرتهم في مشرعي القانون الروماني؛ فانتهوا إلي إصلاح المجتمعات بتحريم كل هياج سياسي.

ومن المؤكد أن فكرتهم عن العالمية قد نشأت عن أصلين من أصول مذهبهم؛ الأول: يقول إن الكون واحد نشأ عن إله واحد، وينظمه قانون واحد، ويكون نظاما واحدا. والثاني: يقول إن الناس وإن خالف بعضهم البعض في أمور غير جوهرية، متفقون في

طبيعة أساسية واحدة وهي "العقل" الذي يشارك فيه الناس جميعا؛ ولهذا ارتدوا من حيث هم كائنات ناطقة إلي ماهية واحدة، ومن ثم وجب أن يألفوا "وطنا واحدا"، وأضحي تقسيم العالم إلي دول متحاربة متنابذة تناقضا لا يساير طبيعتهم العاقلة؛ ومن هنا قالوا إن الحكيم الرواقي ليس مواطنا في دولة ما، بل هو مواطن عالمي[٢٤].

وإذا كانت هذه هي فكرة الرواقية التي اكتشفوها منذ القدم عن المواطن العالمي أو عن "العالمية" فهي من جهة أخري ليست غريبة ولا بالبعيدة اليوم حين نقول إن العالم أصبح في عصرنا قرية عالمية (Global Village) صغيرة، أو مجتمعا واحدا اختصرت التكنولوجيا مسافاته، ولربما كانت هي نفسها الفكرة التي عرفت بـ (العولمة Globalization)، مع الفارق طبعا، ومع تعدد أبعادها الحديثة، ولعل أهمها: ذلك البعد السياسي فيما يعرف "بالكوزموبانية" وهي سياسة تعتبر العالم كله، أو الكرة الأرضية كلها؛ ميدانا صالحا للنفوذ السياسي، ومن ثم تسعي العولمة إلي توحيد المعايير الحضارية والاقتصادية بين الدول؛ ومثل هذا التوحيد لابد أن يكون لصالح الدول العظمي بكل تأكيد. ومن أغرب الألفاظ المنحوتة حديثا في المواطنة كلمة "الوطنية" في مقابل "العولمة"؛ الأمر الذي يؤكد مع المقارنة أن المفاهيم القديمة لا تموت، وأن الفكر في جذوره ومبادئه يبقي، وإن استحدثت صوره واستجدت مع الأيام أشكاله وعناوينه.

ولئن كان ظهر تشابه بين الصوفية والرواقية في اعتناق فكرة المواطن العالمي؛ فالفرق بينها أظهر من أن يحتاج إلي دليل؛ هو هو الفرق نفسه بين الوجود الروحي الذي يستند علي مضمون عقائدي كتابي يغذيه فينطلق منه؛ وبين مضمون آخر تحكمه تأملات عقلية بشرية يعتمد عليها الحكيم والفيلسوف نظريا وكفي؛ ولا يعتمد عليها المتصوف الذي تتشكل منطلقاته العملية والشعورية من عقيدة سماوية يدين لها بكل بالولاء ويصدر عنها فيما يؤمن من عقائد وآراء. ولم ينهج الرواقية منهج المتصوفة الذوقي، ولم ينهج المتصوفة منهج الرواقية العقلي؛ فالتشابه لا يلغي المضمون؛ وإن أجاز في النظر التقاء الظواهر الفكرية.

لست معنيا - كما أسلفت فيما سبقت إليه الإشارة - بالتطبيق مقدار عنايتي بالمبدأ، أعني مبدأ المواطنة، فالتطبيق له مجالاته وبحوثه وحقوقه العامة والخاصة[٢٥]؛ أما المبدأ؛

فهو الذي يجعلنا نركز هنا على المواطنة من حيث كونها شعورا لدى الصوفي العظيم الذي: "يرى الفعل الإلهي في كل حركة كونية من حبة الرمل في الصحراء إلى السماء المرصعة بالنجوم"[٢٦]..

أمثال هذا الصوفي العظيم، من القادرين على حمل الشعلة المقدسة، وانتقالها من رجل إلى رجل من خلال العلم الروحي؛ هم الزاد المذخور للإنسانية، هم زاد الوطن، وزاد الإيمان بكل قيمة كبيرة. وفي هذا المطلب تتمثل الحياة عندهم، ومن أجله يبذلون كل عزيز لديهم بما في ذلك أرواحهم؛ ولسنا في حاجة إلى ذكر أمثلة من تاريخ الاضطهاد الديني[٢٧]، الذي لا قي فيه الصوفية ضروب المحنت والاضطهاد من معاصريهم، بل لاقوا حتفهم شنقا أو صلبا أو إحراقا، مما كان شاهدا أصيلا على نماذج الدفاع الروحي ووهب الحياة فداء لهذا الوجود الأمين[٢٨].

وما كانوا كذلك إلا لأنهم زاد الإنسان، أحبوا أوطانهم حين أحبوا إنسانيتهم، ووسعوا من امتدادهم فكانوا هداة ومصابيح: غيروا مجرى التاريخ لأنهم فاعلين؛ بحثوا عن "الله" لا في الخارج، بل في ذواتهم، في جوانيهم، في بواطنهم، وحينما انكشفت لهم أسراره فيهم، أذلتوا من قبضة الجماعة لأنهم كانوا قد أصبحوا مستقلين استقلالا ذاتيا، كلما سيطروا على المعايير والنواميس الجماعية؛ فلم تعد الجماعة لأمثال هؤلاء، من قبل، مطمحا ولا غاية، ولكنهم انعزلوا عنها، وعن مراقبتها، وهيمنتها، ليمسكوا ظافرين- بالحقيقة الغائبة عن مدارك هذه الجماعات فكان استقلالهم الذاتي يزيد كلما زادت سيطرتهم على المعايير والنواميس الجماعية.

والواقع أنهم يحاولون إذ ذاك أن يحولوا الجماعة ذاتها عن نواميسها كيما تعتنق أفكارهم الخاصة وعقائدهم الجديدة[٢٩].. إن هؤلاء الفاعلين من كبار الصوفية، ومن على شاكلتهم من الأشخاص الاستثنائيين (الأنبياء، الأولياء، والمفكرين الكبار الذين غيرت عقائدهم مجرى التاريخ؛ هم في الحق الذين قلبوا بمثل ثوراتهم الروحية والفكرية، قيم الجماعة، وغيروا عقائد الجماعة، وخلقوا قيما جديدة أكثر حرية من قيم المجتمع التقليدية ومعتقداته القديمة البالية.

إن أولئك الذين لا يتوحدون مع النمط الجماعي ولا يتأقلمون بسهولة مع معتقدات الجماعة ونواميسها، ويشذون في الغالب عنها، كانوا أكثر فائدة للجماعة من الإنسان

النمط: يخلو من التجربة إذ يخلو من المعاناة، يخلو من الهم إذ يخلو من الاهتمام، ويسير سير السوائم إلى حيث يقرّبه هوى المجموع..!.

التصوف في رأيين:-

لاحظنا في الفقرة السابقة أننا جمعنا في نظرة شاملة ما من شأنه أن يحيط بتصورات الصوفي إزاء المجتمع انطلاقا من ثورة الضمير، وما يكشف عن اهتماماته الخاصة بالفكرة الكونية التي يصبو إليها.. لكن هذه الكليات تحتاج إلى تفاصيل؛ وقبل الوقوف على المجتمع في حضور الصوفي هنالك رأيان في التصوف من حيث انعكاساته على المجتمع، ومن حيث تأثير الصوفية على الجماعة، نحبا أن نعرضهما بموضوعية وأمانة.

الرأي الأول: (التصوف ظاهرة سلبية)؛ هو لأناس يعتبرون التصوف مادة تخلف واستكانة، لا يساهم في حلول الأوضاع المتردية في مثل هذا الواقع تحياه أمتنا العربية، فهو ما كان، ولن يكون أبدا، في اعتقادهم، طريق خلاص من وضعنا الراهن، لكونه طريق استسلامي، هروبيا، يشجع على خمود المشاعر وانهيار القوى في وقت نحن فيه بمسيس الحاجة للروح الوثابة والمشاعر الثائرة والفكر النيّر والحلول التي تخلصنا من مشاكل التخلف التي نرزح تحت وطأتها صباح مساء.. هذا فضلا عن أن كثيرين من معتنقي هذا الطريق(= الصوفية) عجزة مفلسون أعوزهم العيش على ما يحبُون، ومن ثم جهلوا "الاتصال العلي" الذي يربط بين المعلولات وعللها، وفقدوا عقولهم أو يكادون، فصوّروا نواميس الكون على الوجه الذي يشتهون؛ تماما كما أعوزتهم القدرة على الضرب في زحمة الحياة، والظفر من الدنيا بأوفى نصيب؛ فالتمسوا في عالم الخيال تحقيق ما يشتهون[٣٠]..!!..

هذا في عموم ما يطلق على الصوفية من تلفيقات؛ لا فرق فيها بين صوفيّ ودعيّ، فإذا كان هناك أدعياء وعجزة ومفلسون، فهناك أيضا صوفيون حقيقيون أقوياء لهم من الصلابة والقوة والغنى والتأثير ما ليس لأحد ممن يطلقون مثل هذه الآراء على عواهنها جهلا أو ظلما أو تعديا وافتراءا؛ أو شططا مقرونا بالهوى المغرض لا يقبله إنصاف البحث العلمي المحقق النزيه..!.

الرأي الثاني: (التصوف ظاهرة إيجابية مؤثرة وفعالة): هو لفريق يرى في التصوف "قلب الإسلام"، وأن مستقبل العالم الإسلامي سيكون حتما للتيار الصوفي، وأن حل مشاكلنا الحياتية المعاصرة لن يكون إلا في يد التصوف، وأن لب القضية التي تعيشها الأمة ومصيبتها الكبرى يرجع إلى "حب الدنيا وكراهية الموت"؛ والذي يعالج هذه القضية هو علم التصوف بمعناه الراقي، وليس التصوف الهزلي، تصوف الأدعياء الذي يمارسه البعض اليوم، فالتصوف الراقي هو الذي يعتني بتطهير القلوب وصفائها و يخلصها من حب الدنيا وكراهية الموت، ويربطها بالله عز وجل، فالتصوف بهذا المعنى هو القادر على حل جميع مشكلاتنا وأزماتنا الاقتصادية والاجتماعية والسلوكية؛ لأن هذا المعني من التصوف هو الذي أخرج لنا صلاح الدين الأيوبي ونور الدين زنكي، والذي يقرأ تاريخ الاثنين يجدهما نتاج مدرسة التصوف[٣١]..

ومن هذا الفريق من يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حين يرى أن التصوف هو الذي يقي السياسة، على وجه الخصوص من الفساد، إذ يوفر لها ثوابت نقية، ويسمح بالجمع بين "معانقة الحق ومخالطة الخلق"، أو هو الرباط الروحي والممارسة السياسية. إن فساد السياسة، حسب هذا الرأي[٣٢]، راجع إلى فساد "التجربة الصوفية"؛ بمعنى الإخفاق في حمل النفس على مراد الله، والفشل في تجربة التخلية والتحلية، إما بسبب راجع إلى السالك نفسه أو إلى المنهج، أو الطريقة التي أختارها، وأساس الفساد في التجربة السياسية أن تكون مقطوعة الصلة بتجربة صوفية من الأساس، أو انقطاع عنها بعد وصل كان في البداية؛ هنالك يقل رجوع السياسي لذاته من حين إلى آخر لتعهدها والرجوع بها إلى العهد الأول: عهد الترويض... إن التجارب القريبة والبعيدة تدل على أن فساد السياسة والبنيات الحزبية لم ينتج من نقص في البرامج والمؤسسات والقوانين فقط، بل إنه راجع في الجزء الأعظم منه إلى فساد السياسيين وافتقارهم إلى تجربة صوفية حقيقة سابقة، أو توقفهم عن ترويض النفس ومجاهدتها حتى لا نقع في أمراض السياسة؛ والتي على رأسها هوى متبع، وإعجاب بالرأي، ودنيا مؤثرة، وسقوط في المفسدات الكبرى للسياسة وفي مقدمتها حب الجاه والتسلط"[٣٣].

ولئن كان هذا الرأي يبدو غارقا في التصور البعيد عن الواقع باعتماده إلحاق فساد السياسة بفساد في التجربة الصوفية؛ فهو عندنا أقرب إلى الواقع لو كان صاحبه ركز على فاعلية الوجود الروحي في الإنسان: تزكيته، وتحليته، والمضاء به إلى التماس

المصائر النهائية فيما تؤول إليه طبائع الأشياء والأحياء؛ من طريق العمل الإيجابي يكفل للنفس البقاء؛ فالعمل، أو عدمه، هو الذي يعد النفس للفناء في حالة عدمه، أو يكفل لها الحياة المستقلة في رحاب البقاء في حالة وجوده الإيجابي. ومبدأ العمل الذي يكتب للنفس البقاء هو: "احترامي للنفس في، وفي غيري من الناس"(٣٤)..

فالسياسي قبل كل شيء هو إنسان؛ ووجوده الروحي لا ينفصل عن وجوده المادي وحياته العملية؛ فتزكيته وتحليته لتسخير هذا الوجود الأخير بالثوابت النقية من الأهمية بمكان. أما التجربة الصوفية في ذاتها، فلها شروط وأركان ومقاصد وتوجهات، قد ينفصل فيها؛ وهذا من المؤكد؛ الوعي الصوفي عادة عن الوعي العادي الجماعي المألوف، وقد يلزم فيها إلى جانب عنصري الاصطفاء والتوفيق الإلهي؛ العزلة عن الجماعة؛ فإلحاقها – من ثم هنا بالسياسة أمر فيه عسف كبير.

وبالجملة، فلا يخرج عن هذين الرأيين مجمل الذين أنكروا على التصوف وتنكروا له (رفضا)، أو قدروا له قيمته (قبولا) في الحياة الإنسانية على التعميم، وما أعجب بداهة (ستيس W.T.stace) في النفاذ إلى حقائق الأشياء..؟!.. كان طرح السؤال نفسه : هل ينحو التصوف بالفعل نحو جعل حياة الناس أفضل أم لا..؟!.. إذ يرى أولا أنه لا غناء ولا نفع في إجابة على سؤال كهذا السؤال، لكونه سؤلا يتوازي مع السؤال الآتي: هل كانت للدين آثار طيبة في العالم أم لا - بمقدار ما يتميز الدين عن التصوف - أم كان ضارا أكثر منه نافعا..؟!..

فمن المقرر أن أولئك الذين لا يؤمنون بحقيقة أي دين، كالشكاك وغير المؤمنين، يميلون إلى القول بأن الدين لم يجعل حياة الناس أفضل مما هم عليه أخلاقيا، بل إنه في الواقع أضرهم أما المؤمنون بالدين؛ فإنهم يأخذون بوجهة النظر المضادة. وفي اعتقاده: إنه لم يتأسس رأي من الرأيين على مسح شامل غير متحيز للوقائع، بل هما معا قد تأسسا على الميول والأفكار المتصورة مقدما للدفاع أو الهجوم على الدين.

وما يقال عن الدين من هذه الجهة؛ يقال عن التصوف: فأولئك الذين يكرهونه سينظرون إليه نظرة سيئة على أنه؛ نزعة هروبية(!!)، أو أننا لا نجد له آثارا طيبة؛ لا قليلا ولا كثيرا، في حياة الناس. أما أولئك الذين يفضلونه، فسيقولون أنه يجعل حياة الناس أفضل: فقد أصبح بعضهم، بفضله، قديسين ممن كانت لهم آثار طيبة لا حصر لها،

كما أن التصوف أدخل طموحات نبيلة تسربت إلى جميع الحضارات، لكونه ينطوي على "الحب" الذي هو دافعه المطلق لجميع الأعمال الخيرة؛ وأن نزعته، من ثم، لابد أن تكون نحو الخير مهما لطخت هذه النزعة المثالية من شرور وضعف وحماقات الطبيعة البشرية[٣٥].

المسألة إذن عند "ستيس"، فصلا بين الرأيين، بين من يقبلون التصوف ومن يرفضونه، أو بين من يدفعون عنه أو يهجمون عليه، إنما هي مسألة ولاء فكرى، روحي وعاطفي، تتأسس على ميول وأفكار متصورة مقدما، وليست بمسألة مسح شامل غير متحيز للوقائع؛ ولاهي بمسالة كشف الحقائق الغائبة عن مدارك المحجوبين.. إن هذين الرأيين هما بمثابة التمهيد، يدخلنا مباشرة إلى موقف الصوفي من المجتمع من جهة، ثم موقفه هو نفسه أخيرا من الوطن الكلي والقرار الكوني، فالذين يقبلون التصوف يرونه دعامة حب، قوة روحية فعالة في المجتمع، والذين يرفضونه يرونه مادة تخلف ومرض وتتوقع وانغلاق..!..

وليس هذا فقط، بل الأمر أخطر من ذلك بكثير؛ إذ إن هذا الموقف نفسه بين القبول والرفض، ليأخذ التصوف كما لو كان فكرة نرفضها إذا شئنا ونقبلها إذا شئنا، وليس هو بالحياة الروحية التي تجرى في واقع ملآن بالحركة والحياة. يغيب عن هؤلاء أن التصوف جماعات متنامية متزايدة لا تنقطع ولا تندثر عبر العصور في مختلف العقائد والثقافات والديانات؛ منها السقيم والهزيل، ومنها القوى والصحيح، ومنها ما كان يلعب دورا اجتماعيا وتنمويا وسياسيا، ومنها ما تم اقتصاره إلى ظاهرة احتفالية[٣٦]، ومنها ما يدعو إلى التسامح والمحبة والإخاء، ويتمسك بهذا كله ويطبقه على حياته قبل أن يتفوه به، ومنها ما هو غليظ الطبع بليد الإحساس يدعو بحاله قبل مقاله إلى المعاداة والتباغض.

ويحدثنا التاريخ عن حركات صوفية انقلابية موغلة في الثورة والحراك السياسي الجارف، وتشهد بلاد المغرب شيوخا من أمثال ابن العريف (ت٥٣٧) وأبي بكر المايورقي، وأبي الحكم بن برجان، وأبي القاسم ابن قسى، وكانت لهذا الأخير مواهب نادرة جذبت إليه كثيرا من أولئك الذين أطلق عليهم فيما بعد اسم "المريدين"، فكانوا في الظاهر طائفة دينية أو فرقة صوفية، ولكنهم في الحقيقة أداة سياسية استخدمها ابن قسى في تحقيق مطامعه في محاربة المرابطين والوصول إلى منصب الحكم، كانت غايته الانتقام

للأسلاف المسلمين من أولئك الذين خنقوا الحرية الدينية والسياسية حقبة غير قصيرة من الزمن، وكان مع قرأته لكتب الغزالي ودفاعه عن آرائه يختص "مريديه" بجلسات سرية يدبر معهم أساليب الثورة ضد المرابطين[٣٧]؛ لكأنما كان "مبدأ" المواطنة لديه: البحث عن الحرية سياسيا واجتماعيا، ودينيا قبل ذلك كله، حتى إذا لم يجدها متاحة باللين والهوادة وسماحة التعاطي؛ أخذها عنوة بالثورة والسفك والاغتصاب..!!.

والصوفية، من بعد، هم أنفسهم إزاء تمثلهم للحقيقة الدينية الإعتقادية شأنهم شأن سائر ملايين البشر، ليسوا قديسين ولا منزهين عن الخطأ والانحراف: منهم العارف والجاهل، ومنهم الذكي والغبي، ومنهم كبير النفس وصغيرها، ورفيع الحس ووضيعه[٣٨]، ومنهم الوطني والخائن، ومنهم العفيف والفاجر، ومنهم صاحب التجربة والمعزول عنها. ومنهم من يطلب الكمال ومن لا يعرف كمالا يطمح إليه ؛ لا لشيء إلا لأنهم أناس، فيهم الخير والشرير، قد يهديهم التصوف إذا تمسكوا بفضائله، ويغريهم التمرد إذا انسلخوا عن أخلاقه .. وكم جاهد رواد الحياة الروحية وأقطابها الأول في وضع القواعد والشروط فيما ينبغي أن يسير علي خطاه مريد و التصوف من معالجة نفوسهم وجهادها عبر مسيرة الطريق الشاقة المضنية؛ وتجاوز عقباتها وقطع مفاوزها، وشددوا في ذلك أيما تشديد[٣٩].

المجتمع في حضور الصوفي :-

لاشك يصدر "مبدأ" الوطنية من أعماق كل المجتمعات الأولية المجتمعة، وذلك لأنه مبدأ للإتحاد، عرفه الأقدمون، فكانوا يعبدون الوطن، حتى لقد قال أحد شعرائهم إن الموت في سبيله حلو، وعليه رونق ورواء[٤٠].

عندما كان الهنود الحمر يعذبون أنفسهم بطقوس وممارسات شاقة لحشد قواهم الروحية بالصيام والسهد تهميدا لشن هجوم؛ كانوا يعتقدون أنهم يكتسبون بهذه الطقوس قوة غامضة، مبهمة، توقظ لديهم مكامن النفس السحرية لتمكنهم من خلق المعجزات. لقد علق أحد الذين شاهدوا هذه الطقوس فقال: إن المرء لا يمكنه أن يتصور أن هناك أسلوبا لتمهيد عمل مهم أسوء من الأسلوب الذي يقوم به هؤلاء الحمر الخرق. في الحقيقة المشاهد ذاته هو القاصر عن الفهم وهو الأخرق وليس الهنود الحمر.. إن هؤلاء المتوحشين كانوا مثالين على طريقتهم الخاصة، فهم كانوا على بينة بأن ينابيع القوى

الروحية: الشجاعة، والثقة بالنفس، والروح القتالية العالية، لها مفعول يفوق مفعول القوة المجردة[٤١]، الطبيعية (- قوة ميتافيزيقية)..

ونحن لو نظرنا إلى تلك الينابيع الروحية بأركانها الثلاثة، سنجدها أساسا لقيام المجتمعات الأولية، ومصدرا وأساسا كذلك لنمو مبدأ الوطنية في جميع المجتمعات المتقدمة والحديثة والمعاصرة.. إن هذه الوطنية إنما تكون في الحرب كما تكون في السلم، ويمكن أن تصطبغ بالصوفية دون أن يشوب دينها حساب: تعم بلدا كبيرا، وتثير أمة بأسرها، وتجذب خير ما في النفوس. تكونت ببطء وخشوع، كما يتكون الشهد من الأزهار، من ذكريات وآمال، وشعر وحب، وشيء من كل ما تحت السماء من جمال روحي. لكي توجد العاطفة الوطنية العميقة عمق الأنانية القلبية، لابد من عاطفة سامية، محاكية للحالة الصوفية[٤٢].

أين هذه العاطفة ؟!..

لاشك أنها عند كل الناس بغير استثناء. هي جزء أساسي من تكوين الإنسان، لكنها موجودة بدرجات متفاوتة عند الناس جميعا، غير أنها مطمورة عند من يحاول حجبها ومنعها من الظهور، فضلا عن جحدها وإنكارها رأسا، وهي مع ذلك عارمة طاغية لدى الصوفي الكبير: "إن التجربة الصوفية كامنة في جميع الموجودات البشرية"[٤٣]، لا لشيء إلا لأنها مفاعلة روحية: انفعال باطني مجذوب إلى الملأ الأعلى؛ تعلق دائم بالمغيب المحجوب..

صحيح أن هذا النزوع الباطني العميق يوجد عند المتصوف كما أنه يوجد عند الفيلسوف الكبير، وأن: "وحدة التصوف مع رجل العلم تشتكل أعلى مكانة مرموقة يمكن إنجازها في عالم الفكر. وصحيح كذلك أن الجمع - فيما يقول رسل (Russell) - في روحانية عجيبة بين النزعة العقلية أو العلمية، والمنازع الوجدانية العاطفية في التصوف؛ شيء معهود مألوف لدى أعاظم رجال الفلسفة الروحية؛ كفيثاغوريس، وبارمنيدس، وأفلاطون، واسبينوزا، وغيرهم ممن وقفوا على وحدة التصوف مع رجل العلم"[٤٤]..

صحيح ذلك كله؛ غير أن هذه الحالة العاطفية لدى الصوفي الكبير تتخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته؛ لأنها هي في ذاتها حالة الإنسان الذي يتجاوز كل حدود بشرية ويكمل بذلك فعل الله[٤٥]؛ بما في هذا تخطي الشرور واعتبارها وهما؛

والاتصال بالحقيقة الكلية واعتقاد خيريتها في ذاتها، ومن هنا صارت كل الأشياء في نظر الصوفي الكبير خيرة، وصحيحة، وعادلة يراها بعنوان الذوق، لا العقل، ويتحدث، كما كان(اسبينوذا Spinoza) يتحدث، عن وحدة الحقيقة والكمال[٤٦].

الصوفي الكبير هو: الذي يحس بالحقيقة تنحدر فيه من منبعها قوة فعالة، فلن يستطيع أن يمنع نفسه عن نشرها؛ كالشمس لا تستطيع إلا أن تسكب نورها، ولكن نشر هذه الحقيقة لن يكون بالكلام وحده. ذلك أن "الحب" الذي استحوذ على الصوفي الكامل ليس هو حب الإنسان لله فحسب، بل هو حب الله لجميع البشر. فمن خلال الله، وبالله؛ يحب الإنسانية كلها حبا إلهيا[٤٧]. وتلك هي وحدة الحقيقة والكمال التي كان اسبينوذا يتحدث عنها، وتلك هي أيضا الحالة الصوفية التي تنغمر فيها العاطفة الوطنية العميقة.

من هذه المحبة الفياضة الجارفة وانطلاقاتها؛ وانطلاقا كذلك من تلك العاطفة الوطنية العميقة، وانطلاقا من محاكاتها للحالة الصوفية: ينشر الصوفي رسالته ولا يتخلى عن دوره في المجتمع، وإن بدا للناس انعزاليا غارقا في ذاتية غريبة وأنانية، لا تفيد المجتمع في شيء بل يتغاير بها عن الجماعة المحيطة به.

على أن علاقة الصوفي بمجتمعه تفرض علينا بداية مثل هذه التساؤلات: هل فعلا يبدو الصوفي معزولا عن المجتمع لا يشاركه نهضته، إن وجدت، ولا يمارس قيمه وعاداته ولا يخالطه حياته ؟! هل الصوفي يتفر من الناس ولا يباشرهم، ولا يهمه إلا إرضاء ذاته بما يستتته من شئون التعبد والإغراق في الأوراد والأذكار؟! وإذا كان التصوف في الأصل ظاهرة وجدانية فردية فما الدور الذي لعبه في المجتمع حين تحول من ظاهرة فردية إلى ظاهرة جماعية ؟!. وهل بالفعل يمكن للمتصوف، وهو في ارتياده للمجهول وكشفه لغوامض هذا الوجود كما يزعم، إلا يحب أن يشارك الأغيار فيما ظفر به واهتدى إليه ؟!. هل هو يرشد الناس أم يخذلهم، وإلى من يتوجه بخطابه إذا هو انعزل وفقد بالكلية تعامله مع الجماعة ؟! أين هو شعور الصوفي بوطنه وبواجباته حول مجتمعه، وأين تكمن تفعيل هذه العاطفة الوطنية السامية عنده ؟!..

هذه افتراضات مطروحة على ساحة البحث أجبنا عن أكثرها فيما قدمناه، ومن شأنها أن تجيب بصورة عامة عن علاقة الصوفي بالمجتمع ونظرته إليه، وهي نظرة تبدو للمتعجل سلبية إلى حد ما، لكن هذه النظرة السلبية تجعلنا نتساءل تباعا: إذا لم يكن

للتصوف تأثير في المجتمع.. فما الذي حدا بعلماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى بعثه كظاهرة اجتماعية نشأت في بنية المجتمع الإنساني وارتبطت بغيرها من الظواهر الاجتماعية كالدين والعادات والتقاليد، بل والاقتصاد ؟!.. ألم يطبق هؤلاء العلماء مناهجهم على التصوف فوجدوا فيه مجتمعا تاما له كل خصائص المجتمعات، وله بنية داخلية وبنية خارجية، وله تمايزه الخاص من حيث اللغة والطقوس والعادات ؟!..

صحيح أن مناهج العلوم الاجتماعية مناهج استقرائية مادية لم تفصح للظواهر الروحية التي تنطلق من رجال التصوف مكانا في دراستها. وصحيح أنها أغفلت ثمار الفكر الصوفي وفلسفته بمقدار ما تناولت جانبا واحدا ركزت عليه، وأهملت الظاهرة الفردية للتصوف. وصحيح أنها لم تستطع تفسير التصوف، من كل الجهات؛ كظاهرة اجتماعية وفردية روحية تفسيرا تاما[٤٨].. ولكن مع ذلك كله، ألم يكن التصوف بنية حية ذا مجتمع حي، جذب الباحثون المختصون إلى كشف النقاب عن خصائصه وملامح مؤسساته الاجتماعية ؟!.. ألم يكن الصوفي حاضرا في مجتمع..؟! ثم ألم يكن المجتمع حاضرا في وعي الصوفي ؟!.. إنما الواقع يشهد قيام جماعات صوفية متعددة، كما يشهد المجتمع نفسه وجود طوائف صوفية تشكل شرائح بعينها وتفرض موازينها وقيمها عليه، وفكرة الزهد نفسها، كعمل إنساني؛ لا يمكن أن تتميز على وجه الدقة إلا من خلال بعد اجتماعي بمعنى أن الزاهد حين ينعزل عن المجتمع عزلة مؤقتة، يريد أن يحقق شيئا لهذا المجتمع ذا قيمة نافعة، كما هو الحال في عزلة الأديب، والفنان، والمصلح، والمفكر، والعالم، وكل ذي رسالة تنعكس بالإيجاب على المجتمع الذي يعيش فيه:" وحتى في الزهد ذي الطبيعة الدينية، كان هناك الأمل اللاشعوري، الخفي على أدنى تقدير، في أن ينال المرء إعجاب الآخرين به من خلال إتباعه سلوكية تختلف عما هو مألوف، سلوكية متميزة وشاقة تكسبه قوة في عيون المحيطين به"، ولا يقدح هذا عند صاحب هذا الرأي - تور آندريه - في الانتقاص من قيمة التعبد الزهدي، إنما الأمر كله يرجع إلى أن :" صيغة العمل الإنساني يمكن أن تتحدد من خلال قيم اجتماعية واعتبارات معينة حتى وإن كان هذا الإنسان زاهدا يسكن في مغارة بقلب الصحراء"[٤٩].. لكأنما العمل الإنساني في المجمل يخضع لضوابط وقيود اجتماعية؛ وهذا غير صحيح بالمرة، وبخاصة عند رجال التصوف، وعارفيه، وممثلي القوة الروحية فيه.

غير أن هذا الرأي من جهة أخرى تنقضه فكرة الإخلاص من الأساس. فأعمال الصوفي لا تتوجه إلى المجتمع لينال بها إعجاب الآخرين، ولكن وجهته وغايته إلى الله، فهو إذا أنعزل فمن أجل البحث عن الله، وإذا خرج من عزلته إلى الجماعة، فمن أجل الله كذلك لا من أجل إعجاب الآخرين .. وماذا يكون الآخرون بالنسبة إلى بصيرة الإيمان والإيقان؟! لا شيء..!!.. كالهباء في الهواء إن فتشتهم لم تجدهم شيئا..»[٤٩].

الإخلاص هو الفكرة المحورية في العمل والعبادة، وفي أخذ الدنيا أو تركها، والبعد الاجتماعي ليس كل شيء في الوجود الإنساني، ليس هو الحقيقة الوحيدة تستوعبها مقاصد الوجود الروحي للمتصوف، إنما المجتمع جزء من كل. وهذا الوجود العام هو الذي تتطلبه حقيقة الصوفي الروحانية. ومن منطلق الوجود الروحي؛ الحقيقة الباقية فيه. يبحث الصوفي عن نفسه ويثور على ذرات المجموع، ويرفض أن يكون نسخة آدمية نمطية مكررة، كسائر النسخ الآدمية والأنماط البشرية. لا يرضيه إلا أن يكون هو هو نفسه، يركن إلى العزلة ليفتش في أغواره عن تلك الحقيقة الوجودية الباقية فيه، فهو من إرادته لهذه الحقيقة ينعزل، ومن معرفته بخفاياها، والتطلع إلى نداءاتها فيه يكتشف ذاته؛ ذاته الواعية وعيا بعيدا عن وعي المجتمع.

ولو ظل الصوفي في مجتمعه مجرورا نحو ما يريده المجتمع منه من أوهام المطالب الواهنة الواهية؛ لا نسحق وانمحق، وتلاشى كما تتلاشى القطرة في خضم عظيم .. لكنه يأبى إلا أن يكون هو نفسه هذا الخضم العظيم، لا القطرة التائهة في محيط سحيق.

إنما الذي يبعث الصوفي على توخي الحياة الزهدية، هو ضبط السلوك الفردي أولا؛ فهو لا يستطيع أن يفعل شيئا لهذا المجتمع ولا أن يقوم نحوه برسالته الإصلاحية بغير - ثورة - يحدثها هو في نفسه؛ فالتغيير الذي يريد أن يحدثه الصوفي في المجتمع لابد أن ينطلق بداية من تغيير قد حدث فعلا في نفسه هو أولا، ومن قواعد وأحكام وضوابط كانت منطبقة سلفا على نفسه...

إن وحدة القيم هي التي تحكم منطلقات الصوفي الشعورية والسلوكية. وإحساسه بالتغيير الدائم والتوتر المستمر أورثاه ثورة خفية باطنة لا يسكن معها إلى عادة ولا يخضع لتقليد .. إنه لا ينفرد في مغارة بالصحراء بعيدا عن الجماعة ليحقق متعة ذاتية وكفى، متعة ذاتية تنعكس عليه وحده ولا تنعكس على غيره. ومن المؤكد أن

هناك متعة يحصلها الصوفي من جزاء خلوته بعيدا عن مخالطة الناس؛ بيد أنها المتعة التي يستوحي فيها قيما جديدة ينفجر خلالها كيانه كله؛ فلا يأبى إلا تطبيقها على واقعات الحياة. ومن ثم، صارت رسالته الكبرى: "قلب القيم Reversal of Values"، على حد تعبير نيتشه مع فارق الدلالة[٥٠]؛ وصارت من هنا متعته الحقيقية إرادة الإصلاح من طريق تغيير "قيم" هذا المجتمع؛ بل فضحها، وتعطيلها، وتبديلها بقيم أخرى روحية، وعلوية، ونبيلة؛ ولكن ثابتة على التزوحن والنبل والعلو..

هذيان العالم :-

يتحتم على الصوفي أن يختلي ليحقق إشباعا روحيا كيما يخضع حريته لقيود معينة من محض اختياره. هذه الحرية لا يفرضها عليه مجتمع، ولا يمليها عليه أحد، كائنا من كان، ثم يروح ليفتش في أعماقه تلبية لنزوعه الروحي وقواه الباطنة، فلا يجد لهما فاعلية إلا في العزلة يختارها طواعية فيكره نفسه على الزهد وما يتبعه من ألوان المعاناة والحرمان.

وليس هذا بالأمر الدائم في حياته، وإنما بالقدر الذي يكفي لكي يشعره هو شخصيا بأنه قد أدى فرضا وأشبع رغبة عارمة في باطنه: استفراغ قلبه لله تعالى، ولا يتم له ذلك إلا بالقضاء على "الربانية"، الربانية التي تتسلط عليه من الناس، ومن المجتمع، ومن نفسه، ومن كل ما هو سوى الله، وهذا ما عبر عنه "ابن عربي" حيث قال: "إذا أردت الدخول إلى حضرة الحق ... لا يصح لك ذلك؛ وفي قلبك ربانية لغيره"[٥١].

ليست عزلته مرضا أو انطوائية نفسية عقيمة، ولكنها ضرب من الرقابة الذاتية على تطبيق ما ينبغي تطبيقه تلقائيا من قواعد وأحكام وفروض خلال معرفته بأخلاق المراقبة واستلهام الضمير وما ينشط له من تطبيق عملي، يشبع فيها رغبته الطبيعية الخالصة في أن يتحرز مما سوى الله[٥٢]، عسى أن يكون بمثل هذا التحرر جديرا بصحبة الله والأنس معه في كل حال.

إن العزلة التي يتوخاها الصوفي إرضاء لرغبته ليست قدحا في نسبته إلى المجتمع، ولاهي ركلا لاهتماماته الاجتماعية، فهو إذا كان يقطع النظر عن الواقع الذي يعيش فيه، وعن الوجود المادي المحدود، فلأنه يمد نظره إلى واقع آخر يتمثله، وإلى وجود آخر غير محدود يراه بقلبه؛ فيمعن النظر فيه حتى لكأنه يعيش له ولأجله.. إنه يريد أن يتخلص

من "هذيان العالم". فالمجتمع الذي يلاحظه الصوفي غارق في هذا الوجود المادي المحدود، بكل ظواهره ومظاهره وضلالاته واهتماماته الدنيا، ومن هنا يرفض الصوفي كل هذه المظاهر والظواهر والضلالات والاهتمامات التي يراها خبثا باطلة، يرفض البعد الحسي السطحي مما هو ظاهر للناس، لأنه يشهد بعدا روحيا أعمق. والحياة الاجتماعية ليست هي كل الحياة ولكنها بعض الحياة. والمجتمع بكل أنظمته ومؤسساته لا يعنيه غير إشباع الجانب الحسي الرخيص، كما لا يعنيه من الفرد غير الانقياد إلى هذا الجانب وحده وإن قضى على ذاته النورانية الواعية وحقيقته الباطنة الأصلية.

ولما كان العالم الإنساني غارقا في الهذيان، وفي الدعوى والضلالات التي تبعد عن المقصد الأصلي من الحياة، صار الإنسان الذي احتواه هذا العالم، وضمنه المجتمع، وفرض عليه معتقداته واتجاهاته لا يعلم أنه غارق في حياة وهمية إلا عندما يفارق هذا المجتمع، وينعزل عنه ويتكشف له عالم آخر سواه، وإلا حين يتخلص من الهذيان، وهنا تبدو العزلة مشروطة، لأن قصد الصوفي من الخلوة والابتعاد عن الناس: أن لا يكون في قلبه شريك لله، وليس المقصود مجرد الاختفاء والعزلة. ليس المقصود أن ينعزل الصوفي ليغتنم في انعزاله وهما جديدا يضاف إلى أوهام قديمة، ولكن المقصود هو التخلص من آثار الوهم المتسلط دوما مما كان يرى ويحس ويشاهد من آفات ومصائب وزواجر ونواهي؛ المقصود هو التخلص من "هذيان العالم"، لا الخلوة لمجرد الخلوة وكفى؛ فكم من مختل بنفسه، ينقل معه العالم إلى خلوته. وكم من إنسان يحيا في المجتمع لكنه خالي القلب من صور المخلوقات[٥٣].

فإن المراد من العزلة - كما يقول ابن عربي - ترك الناس ومعاشرتهم، وليس المراد من ترك الناس، ترك صورهم؛ وإنما المراد أن لا يكون قلبك، ولا أذنك معهم وعاء لما يأتون من فضول الكلام، فلا يصفو القلب من "هذيان العالم"[٥٤].

وواضح أن تعويل ابن عربي على سلامة "القلب" من اختراق الأغيار هو أساس ما يقال هنا عن احتكار النمط الاجتماعي للفرد. فحفظ القلب عن الطوارق والخيالات الفاسدة التي يتلقاها فيما لو استسلم لهذيان العالم، هو مناط تفرده وتميزه واستقلاله وانتماءه لهويته الحقيقية. ففرق؛ وفرق كبير؛ بين أن نكون آلات يستخدمها المجتمع الذي يمثل سلطة ضاغطة على الفرد، وبين أن نكون أصحاب قلوب متفردة لا تجد لها قرارا بين أوطان الجماعات بل قرارها الوحيد هنالك على أرض الحقيقة الأصلية في الوجود الكلي العام الكامل الذي لا يمثل المجتمع إلا قطرة في بحره، وجزءا من كله، وشعاعة من نوره الباهر العظيم.

وطن كوني في وجود روحي :-

وغنيٌ عن البيان؛ إن الغربة التي يستشعرها كثيرا ممّن استلبهم المجتمع خصائص انتماءاتهم الأصلية إلى وجودهم الروحي، إنما هي غربة روح تئن بحنين جارف إلى عالمها الباقي .. الغريب الحق: من دامت غربته أبدا لا يستقر فيها على قرار، ولا يشعر مطلقا بشيء من استقرار إلا حين يسكن الوطن الخالد الذي لا غربة فيه: وطن الروح الدائم والقرار الأخير.

الروح في غربتها مطوية تحت كثافة هذه الظلمانية الواصبة ما لم يكن فيها نزوع إلى قرار يطرب له الحال؛ مع فراق الروح لجسد مبتلي بالمخاطر والأهوال: مخاطر المادة وأهوال العناصر الترابية. وغربة الوطن المادي لا معنى لها إذا قيست بغربة الوطن الروحي الذي تسكنه تلك النفوس الشاردة. إنما الغربة الغريبة هي غربة قلوب عن وطنها الروحي .. والوطن إذا لم يكن وطنا روحيا تقطنه الأرواح وتظل فيه من الوحشة طيلة ملازمتها للأبدان، فلا تسعد ولا تشعر بالسعادة قيد أنملة، ولا تنال من حنين الأوبة حالا ولا مقاما.

كان أبو حيان التوحيدي صوفيا بالكلمة لا بالتجربة، فكتب "الإشارات الإلهية" وهو يتمنى أن يكون من أصفياء الله، ربما كان شعوره بالغربة مدعاة له إلى اللجوء إلى هذا الرحاب: رحاب الروح الشارد إلى وطن كوني؛ وهو في تلك الصرخات المتوالية يرمي إلى التخلص من الوطن المادي، ومن كل وطن يربطه بالمادة من قريب أو من بعيد :-

"فالغريب من في غربته غريب..!!".

هذه غربة روح لا غربة جسد. غربة الغريب هذا معناها: قد صارت الغربة نفسها غريبة عنه، ذلك لأنه ارتفع فوق معنى الغربة عن الوطن إلى معنى الغربة عن الغربة، بعد أن صارت الغربة نفسها وطنا له. وهذا يؤذن بأنه في حركة متطورة ديناميكية مستمرة؛ لأنه إن حيّ حالة واستشعر كل معناها، ارتفع فوقها إلى مقام آخر، لأن الاقتصار هنا والتوقف معناه ركود وتعطيل، (ركود يؤدي إلى السكون، والسكون توقف وتعطيل. والركود السكوني هو والوطن المادي سواء[٥٥]): "قد قيل : الغريب من جفاه الحبيب. وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب. بل الغريب من تغافل عنه الرقيب، بل الغريب من حاباه الشريب (أي النديم). بل الغريب من نودي من قريب، بل الغريب من هو في غربته غريب، بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له في الحق نصيب.. يا

هذا!.. الغريب الذي لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا طلل له فينشر، ولا عذر له فيعذر، ولا ذنب له فيغفر، ولا عيب له فيستر.. وأغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيدا في محل قربه..."(٥٦)..

صرخات عميقة شاحبة تعزف على وتر القلق والتوتر ألحانا سرمدية، فلا يستقر أنينها إلا حين تلتمس موطنا كليا عاما روحيا، وإن كان صاحبها غريبا: "لم يتزحزح عن مسقط رأسه، ولم يتزعزع عن مهب أنفاسه".. غربة روحية في أوطان مادية تقلق الروح فلا تستقر في أجساها أبدا، بل تتململ، فلا تلوذ بغير ملاذها الأمين في قرارها الأخير..

"بل الغريب من هو في غربته غريب"..!!..

هذه الغربة قد تستحيل بالفعل إلى استيطان؛ والاستيطان نوع من الوطن الثاني الذي يفوق الوطن الأول، لهذا كان على "التوحيدي" تعبيرا عن هذا الاغتراب، أن يعلو على الوطن الثاني وهو الغربة، فيصبح غريبا فيه، فيكون غريبا في الغربة نفسها. فالغريب في الغربة نفسها غريب عن روحه، عن وطنه الكلي، عن حقيقته الأصلية وهويته الحقيقية.

إنما التعبير عن هذا المعنى، لمفهوم الغريب يكمن، كما يرى د. عبد الرحمن بدوي في مقدمة الإشارات، في العلاء والتطور الديناميكي والحيوي، فالغريب هو الذي قد صار غريبا في وطنه، فاستحالت (أي تحولت) معه الغربة إلى استيطان، وذلك هو أغرب الغرباء، لأنه بعيد في محل قربه، فالغربة إنما تأتيه من باطنه، إذ عليه أن يسلو عن الموجود، والموجود هنا يشمل كل شيء: الموجود بالمعنى المادي. والموجود بالمعنى الروحي. والموجود بالمعنى الميتافيزيقي.

يسلو عن الأول: بالزهد عن الحياة والعزوف عن الدنيا. ويسلو عن الثاني: بالعلاء المستمر في معراج التطور الروحي. وفي هذا المعنى الثاني يتجلى الطابع الحركي الديناميكي الذي يميز تحليل التوحيدي لهذه الأحوال الوجودية المتازة الخاصة بالغريب. ويسلو عن الثالث: أي المعنى "الميتافيزيقي" عن طريق تأمل فكرة الفناء: الفناء الفردي على هيئة الموت للأحياء، والفناء العام على هيئة الانطواء للوجود الكلي في حضن الوجود الواحد، الشامل، الوجود الكوني الذي يصل إليه بمعراج الروح. والغريب بهذه المعاني عند التوحيدي كائن يعلوه الشحوب ويغلبه الحزن، فهو كما يقول عبد الرحمن بدوي: النموذج الأعلى للوجودي الحق. فهو من إن حضر كان غائبا، وإن غاب كان حاضرا(٥٧).

على أننا لا نجرى مجرى الدكتور بدوي في تخريجه لفكرة الغريب عند التوحيدي تخريجا وجوديا محضا وكفى، بل نجرى الفكرة هنا لتكون هوية حقيقية بانتماء الكائن إلى وجوده الروحي الكلي العام، وهو وجود أصلي، باحثا عن وطن شامل يضمنه غير هذا الوطن المادي .. فلم يكن التوحيدي في تلك الصرخات المتوالية وجوديا فقط بمقدار ما كان يرمي إلى التخلص من الوطن المادي بكل علائقه وأغياره؛ إلى التخلص من كل وطن مادي لا تجد الروح فيه مثواها الأخير: روحيتها، وحقيقتها الأصلية؛ لأن الروح الموصوفة بالتطور في الحركة، والتدرج في العروج إلى حيث بغيتها ـ وبغيتها معرفة حقيقتها الأصلية وموطنها الكلي؛ فلا تشعر مطلقا بغربته ـ لهي هي روح لا تبتغي الاستقرار الآمن في وطنها المادي، ولا حتى وطنها الروحي على السواء، وذلك لأنها تحيا حالة من "العروج" الدائب الواصب المستمر.

ومن شأن العروج وحده أن يجعلها في "توتر" دائم وفي ربكة جوانية؛ لكنها ربكة جوانية علوية أو بالتعبير النبوي يجعلها في حالة "غين باطني". بيد أنه "غين أنوار" لا "غين أغيار"؛ ويلزم عن غين الأنوار "توتر"؛ فقد كان صلى الله عليه وسلم يقول: "إنه ليغان على قلبي فاستغفر الله في اليوم سبعين مرة"؛ أتراه يستغفره من "غين الأغيار"؟!. لا والله .. بل من "غين الأنوار": غين الأغيار علائق مادية وكزازات نفسانية تستشعرها الروح على الدوام حين تغترب عن وطنها المادي، وغين الأنوار علوي هو؛ فيه تتوتر الروح لأنها في حالة عروج دائم، لكنها وإن كانت تشعر على الدوام بغربتها، فلن يزول عنها شعور الغربة هذا ما بقيت تحت وطأة الأجساد. وبفراق الجسد للروح تتحرر من حبسها فيه، فتتحرر تباعا من الغربة؛ فإن الشعور هنا بالفناء يعطي الروح نورا لترى ما لم تكن تراه وهي حبيسة في أخلاط الكثافة الظلمانية (= غين الأغيار بالتعبير النبوي): كثافة الأجساد التي كانت تعيق رؤيتها وتحيطها بالغشاوة والحجاب. هذا الذي أوجب رسول الله ـ صلوات ربي وسلامه عليه ـ منه الاستغفار لأمته. أما استغفاره هو فمن "غين الأنوار" لا من "غين الأغيار"؛ لأن هيئته ليست كهيئة أحد غيره.

وإذا شئت فانظر في الحديث الشريف من أنه كان صلوات الله عليه يواصل الصوم، فأراد أصحابه عليهم السلام أن يواصلوا مثلما كان يواصل، فشق عليهم مواصلة الصوم، فنهاهم عليه السلام أن يواصلوا، وقال قولته الشريفة: "أني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني" .. وفي معناه أيضا: "إن لي هيئة ليست كهيئتكم". فمن المؤكد أن هذه

الهيئة النبوية المباركة لها استعداداتها التي لا تتساوي معها استعدادات أحد غيره، ولو كان هذا الغير من صحابته عليهم كرائم الرضوان، فهو يستغفر من غين الأنوار وهو يواصل الصوم لأنه يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه؛ وليس من حق أحد في خصوصياته مع ربه صلوات ربي وسلامه عليه أن يستوي معه.

بالطبع؛ لم يكن مقصد التوحيدي هو هذا الذي عرضناه، وإنما الذي عرضناه هو تخريج فكرة التوحيدي في الغربة خلافا للتخريج الذي أعتمده الدكتور بدوي: تخريجه كان وجوديا فلسفيا بحتا، وتخريجنا صوفيا روحيا في الأساس. على أن المرء لم يفقد شعوره بالغربة إلا بالموت؛ فلئن كان الشعور بالغربة هنا "حالة من العروج الروحي" فهو في الحقيقة شعور - مجرد شعور- لم يتحقق إلا بالموت. هذا الذي من شأنه أن يقهر شعور الغربة كما يقهر كل شعور سواه؛ لكن الشاعر بغربته مادام على قيد الحياة يحيا "الحالات الروحية" ويعيش شعورها النابض وحساسيتها المفرطة، ويتذوق ما فيها من صنوف القبض والبسط، والشدة والرخاء، والخوف والرجاء، والطمأنينة والاضطراب، فهو إلى الشعور بالغربة وإلى العروج صعدا في منازلها أقرب منه إلى الاستيطان في موطن يؤويه، حتى ولو كان هذا الموطن روحيا فضلا عن كونه ماديا. وإذا كنا لم نشأ أن نجري مجري الدكتور بدوي في تخريجه لفكرة الغريب تخريجا وجوديا محضا فلأننا اعتمدنا الفكرة كما تقدم لتكون هوية حقيقية بانتماء الكائن إلى وجوده الروحي الكلي العام، وهو وجود أصلي، ليكون تخريجنا من واقع التجربة الصوفية لا من واقع الفلسفة الوجودية ونستدل على ذلك مرة أخرى: بما كان القشيري (ت ٤٦٥ هـ) ذكره في تفسير الآية الكريمة: " إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد"[٥٨] ؛ قال: "لرادك إلى معاد" في الظاهر.. إلى مكة، وقد كان الرسول عليه السلام كثيرا ما يقول: "الوطن، الوطن" فحقق الله سؤله، هذا ما يدل عليه ظاهر الآية من مفهوم ظاهري.

أما في السر والإشارة، فإنه "فرض عليك القرآن" أي يسر لك قراءة القرآن، والمعاد هو الوصف الذي كانت عليه روحك قبل حلول شجنك - أي سجنك ولوعة حبك - من ملاذعات القرب ومطالعات الحق"؛ والتأويل الروحي الذي يقدمه القشيري هو المراد بعودة الروح إلى الوطن الحقيقي وأوبتها مرة أخرى إلى عالم الخلود في حضن الطبيعة الكلية"[٥٩]. تأمل عودة الروح إلى الوطن الحقيقي وأوبتها إلى عالمها في حضن الطبيعة الكلية، تجد جوهر

الفكرة هنا التي نهدف إليها: العودة إلى رحاب الوطن الكلي، وطن الروح والحقيقة الأصلية الباقية.

ملاذعات القرب ومطالعات الحق هذه: هي غاية الغايات من معاريج الصوفية، هي التي كمنت فيها تصوراتهم وأنداء خيالاتهم عن الوطن الروحي، وعن النظرة الكلية الشاملة لما عساهم يطلعون به من كشف شامل لحقيقة علوية، يتوصل إليها الجوهر الإنساني بمقتضى عاطفته الشعورية، وبدونها (أي ملاذعات القرب ومطالعات الحق) يكون "الاغتراب"، إذ تصبح الروح مسجونة داخل الجسد، بعد أن كانت متحررة في عالم غير هذا العالم؛ فهي في سجنها الجسدي مغتربة، وهي في سجنها الجسدي داخل المادة (= الوطن المادي) مسجونة مغتربة أيضا، والسجن غربة واغتراب، لأنه انحصار وانحسار: انحصار فيما يلمسه الإنسان و يحسه ويباشره ويعانيه. وانحسار داخل هذه الانحصارات التي لا فكاك له منها ..!!.

في هذه الحالة يصبح الوعي الإنساني كله سجين لحظاته الحاضرة، يعيش فيها وبها، ومن أجلها، ثم يزعم أنه يعيش الدائم الأبدي، ولكنه في الحقيقة مسجون داخل اللحظة الحاضرة محبوس فيما هو مفكر فيه. من أجل هذا تكون غربته من المؤكد هي في باطنه: الغربة تأتيه من الباطن، وهي ليست شيئا سوى هذا السجن المفروض عليه من قبل ذاته.

ولنقف عند هذه الفكرة وقفة تأصيلية فلسفية ثم نعود إلى "ملاذعات القرب ومطالعات الحق" هذه مرة أخري، فمن المؤكد الذي لا يحتاج عندنا إلى تنبيه أن فكرة اعتبار الجسد سجن للنفس، إنما هي - على حد تعبير "فرانز روزنتال" - فكرة بالغة القدم، رعاها في رأيه علي الخصوص، الغنوصيون في كل أشكالها الممكنة القديمة، تلك هي الفكرة القائلة بأن الجسد الإنساني هو سجن للنفس، وأن العالم سجن للإنسان، وأن الموت يعني التحرر من ذلك السجن، وهو إنجاز يرغب فيه بإخلاص كل المؤمنين الحقيقيين.

لقيت هذه الفكرة قبولا واسعا عند المسلمين الأتقياء الذين عبروا عنها بأشكال مختلفة، وفي أماكن متعددة. وعلاقة هذه الفكرة بالفلسفة الإغريقية واضحة تماما من خلال الملاحظة المنسوبة إلى فيثاغورس الذي قال عندما رأي رجلا بدينا: "لماذا أنت منشغل إلى هذا الحد برفع جدران جسمك..!!"[٦٠].

والواقع أن هذه الفكرة أقدم بكثير مما يقوله أو يستشهد به المستشرق الألماني "فرانز روزنتال"؛ لا لأنها ترجع إلي فيثاغورس اليوناني وكفي، ولكن لأنها ترجع إلي الكتابات الهرميسية، نسبة إلي الإله اليوناني المصري المعروف بـ"هرميس"[٦١]، المثلث الحكمة أو المثلث العظمة (Hermes Trismestus). وقد كان لهذه الكتابات أثر بالغ في تشكيل الحياة الروحية المسيحية، وتشكيل العقلية الإسلامية الفلسفية والصوفية إلي حد ما. وتتفق كلها في شيء واحد هو: "تصوير النفس الإنسانية بأنها إذا تخلصت من قيود البدن وصفت من كدوراته، أمكنها أن تتصل بعالمها العلوي وتحظي بالحضرة الإلهية، أو بالقرب من العقل الإلهي الذي هو أبوها، وأبو العقول كلها، وهو الذي يوحي إليها بحكمته وأسراره..."[٦٢].

ومن الظاهر جدا إن هذا الأثر نفسه هو الذي يشكل مفهوم الوطن الروحي الذي يلجأ إليه المتصوف بعد فقدان القرار في الأوطان المادية، وقلة قناعاته الدائمة في الاستقرار فيها؛ إذ الصوفي تشده نفسه دائما إلي ما هو أعلي، وأرقي، وإلي ما هو أدم، وأبقي، وهو لا يبالي بما هو مشدود فيه مما ليس يبقيه..!!.. لكن هذا الأثر نفسه من جهة أخري ليس هو المحرك الأوحد لهذا المطلب الروحي فيما لو نظرنا لا إلي قدم الفكرة نفسها بل إلي مضمونها الجواني، واتصال هذا المضمون بالمصدر الذي تشكله والعقيدة الدينية التي تنطلق منها حركة المضمون؛ إن التشابه في الأفكار ليس هو العامل الأوحد الذي يحدد لنا منطلقات مثل هذه الأفكار، ولا هو بالعامل الأوحد الذي يحدد معطياتها العملية. إنما التشابه، كمطلب إنساني، ربما يكون معمولا به في كافة الحضارات والثقافات المختلفة، لا لشيء إلا لأن مطلب الروح إنساني وعام في المقام الأول، لكنه في الوقت عينه لا يلغي المضمون الديني ولا يطعن في العقيدة التي يلتزمها من يدينون لها بالولاء: "كل ينطلق من عقيدته الخاصة المخصوصة وتفكيره الديني والروحي، وبخاصة فيما تعطيه التجربة الروحية من مقومات".

وأهم مقوماتها - ولو فيما نراه نحن - التعويل كل التعويل علي "حركة المضمون" الجواني، وإن كان هنالك تشابه بينه وبين غيره من مضامين كثيرة مختلفة ومتباينة، وذلك لأنها (أي حركة المضمون هذه) تجربة خاصة بوعي أصحابها والقائمين عليها، وخاصة بضوابط تحكمها عقائدهم التي ينطلقون منها ويصدرون في الوعي والرأي

والتفكير عنها، لا عن انطلاقات الآخرين، وتصورات الآخرين، وعقائد الآخرين: خصوصية العقيدة وامتيازها هنا هي الأولي بالعناية والأحرى بالاعتبار.

فإذا رأينا فكرة ما تتكرر في عقائد مختلفة، كتابية كانت أم غير كتابية، فلا يعني تشابهها مطلقا أن الفكرة في العقيدة الأقدم قد أثرت بالضرورة فيما تأتي به العقيدة الأحدث من أفكار. وأنه من أجل ذلك يتحتم علي السابق أن يؤثر بنفس الكيفية في اللاحق، مادامت الأفكار تشابهت بين هذه وتلك. فمثل هذا الحكم يكشف عن تعسف لا يتسع له البحث العلمي النزيه، بمقدار ما يكشف عن ذاتية غارقة في التعصب لكل ما هو قديم، وبغير مبرر..! إلا أن يكون مبرره الوحيد العودة إلي مرجعية بعينها، وإثبات فكرة موجهة في أذهان أصحابها، وهدم ما من شانه أن يكون جديدا معبرا عن عقائد أصحابه وتصورات أهله ومعطياتهم الإبداعية. أولئك الذين جادوا بأنفس الجهود المبذولة في سبيل الحفاظ علي كيانهم واستقلالية مصدرهم الروحي والفكري.

تلك هي الفكرة التي أردنا أن نقف عندها وقفة قصيرة لأنها تتصل بسجن الروح في الجسد، وتتشابه هنا مع ما يقوله المتصوفة، فلزم التنويه. فلنعد ثانية إلي ما كنا بصدده مما تعطيه عبارة القشيري التي ذكرها في تفسيره من موحيات حول تخريجه التأويلي للآية فنقول: لولا ملاذعات القرب ومطالعات الحق، لكان "الاغتراب" حقيقة لا مجازا، وواقعا مفصولا عن كل خيال سابح في غير تحقيق .. لا ريب كانت هذه العاطفة عن هذا التصور أو ذاك الخيال أوسع من أن تضيق .. لكنها استوعبت كل شيء، وفوق كل شيء، بمدارك ذوقية راقية، فنقلت الصوفي نقله جوهرية ظاهرة من حب جزئي محدود إلى فضاء أرحب، وإلى أفق أوسع، وإلى معراج روحي جدير بمثل هذا النشاط الإنساني غير المحدود.

ملاذعات القرب ومطالعات الحق هذه: هي الغاية التي جعلتهم يتلوعون بحرقة داخلية طالبة خلاص" الذات"، بمقاسات التجربة وعناء الاتصال، كانوا يذوبون شوقا إلى تخليص الجوهر الإنساني من النقائص الترابية ويجتهدون في ذلك غاية الاجتهاد، ولم تكن الشعلة الوهاجة تنير لهم سدف الطريق سوى تلك العاطفة، فشعراء الحب الإلهي أمثال جلال الدين الرومي، وفريد الدين العطار، والحلاج، وابن الفارض، وابن عربي، وغيرهم من الذين ملك الحب عليهم أقطار قلوبهم، كانت أنفاسهم قد جادت بأطيب المعاني التي تهتز لها قلوب

الجلاميد، فحملت أناشيدهم أصدق الإشارات التي تصوّر أهوال القلوب وتباريح الجوى في سبيل الاتصال بالمحبوب والاتحاد به والفناء فيه:-

"طلبت المستقرّ بكل أرض
فلم أرَ لي بأرض مستقرا
أطعت مطامعي فاستعبدتني
ولو أني قنعت لكنت حرّا"

هكذا؛ كان يردد "الحسين بن منصور الحلاج" في حيوية روحية نادرة .. لقد كان نوره يسري في الناس ممن يشاركونه المعرفة ويشاطرونه المعاناة، كأكثر سراية هذا "النور"، الذي يعرفه المخلصون من عباد الله؛ إنه لنور الروح يبث الحيوية فيمن يقترب منه ويلقاه .. إن قوة هذا الرجل الروحية لم يخطئها "نيكولسون" حين قال: "وإننا لنتبين قوة هذا الرجل وحيويته الروحية من الأثر العظيم الذي كان له في نفوس الأجيال التي أعقبته"(٦٣).

إن النور الذي يشعّ في الذات لهو نور الحال يناجيه، متصلا بنور الحقيقة الساطعة في داخل الذات الإنسانية كلما ارتقت وتهذبت واستطال فيها النور واستضاء، حتى عمّ الوجود بأسره وتمم الحقيقة بسطوعه الذاتي، أو تمم الذات بسطوع الحقيقة فيها؛ لارتباط الذات في وجودها بكل ما هو دائم راقٍ وكل ما هو ثابت مستقر في جميع الأحوال. إنه نور الحقيقة المشرق من باطن، تدركه اللطيفة الربانية المدركة للحقائق النورانية، وبخاصة تلك "الأنوار" التي تهيئ هذه اللطيفة إلى أتمّ اللحظات وأعمّها استعدادا كيما يتصل فيها الوعي الصوفي بمصدره، ومصدره هو الوجود الأصلي. إن الحلاج ليصرخ باحثا عن تلك اللحظة الفريدة، لحظة الاتصال الواعي (وعيا صوفيا لا وعيا عاديا)، لحظة شروق الكشف. هذه اللحظة التي يبحث فيها عن ربّ الأرباب وجملة الكل، وهي بحث عن "يقين" بين شغاف القلب، عن تجريد التوحيد، عن توحيد الكيان بتوحيد الإيمان .. والنور والإيمان من بعد لا ينفصلان، فالإيمان نور، والنور الذي تحيا به القلوب إيمان.

إنه لبحث عن "اليقين" وتوكيد في الوقت نفسه لهذا اليقين مع الشغف الواصب في البحث عنه وفيه، غير أنه من المؤكد يقين موجود لا مفقود، هو اتصال اللطيفة الباطنة

بالخالق: رفع البقية الباقية بالكلية بينه وبين حقيقة ما يرى وما يشاهد، وإنه ليبتهل فيقول[٦٤]:

بيني وبينك أنيُ ينازعني ... فارفع بإنيك إنيَ من البين

هذا ما يفعله المتصوف دائما: إزالة الأنا تحقيقا لليقين وطلبا للاتصال: "وإزالة الأنا، بكل أبعادها الاجتماعية والثقافية تتطلب جهدا ومثابرة لقهر المعوقات الذهنية والعادات المألوفة، هذه الإزالة لا بد أن تتشكل في الوعي الصوفي لا الوعي العادي، إذ الوعي العادي يتصف بالمحدودية ويشكل جزءا من الوجود من شأنه أن يفصلنا عن أصل وجودنا، وعن طريق الوعي الصوفي (- اللاوعي؛ بمعنى الفناء في الحقيقة المطلقة) فقط، يمكن أن نتوصل إلى النفس الكونية الحقيقية، هذا ما كان يقصده جلال الدين الرومي حين قال: "كل إنسان أقام بعيدا عن أصله، يظل يبحث عن زمان وصله"[٦٥]؛ وهذا هو مفهوم الوطن الروحي الكوني، وهو ما أراده الحلاج حين طلب المستقر بكل أرض فلم يزله، فيما طلب، بأرض مستقرا. إن طلب الحلاج رفع "الأنية" هو السبب الباطني المباشر في قتله، ومن هنا قال السهروردي: "بهذه البقية التي طلب الحلاج رفعها تصرف الأغيار في دمه..!!"[٦٦].

لكأنما كانت هذه البقية لا ترفع كاملة إلا بالموت، أما وحال المحب على قيد الحياة فلا ترفع كلها بل يرفع بعضها، لأن المعرفة الحقة إذا استمكنت في قلوب الأولياء، يرفع الله تعالى بعض الحُجب فيريهم نور ذاته وصفاته، عز وجل، من وراء الحجاب ليعرفوه تعالى، ولا يرفع الحجب بالكلية لكيلا يحترق الرائي على حد تعليق الغزالي[٦٧].

قال بعضهم بلسان الحال:

ولو أني ظهرت بلا حجاب ... ليتمنت الخلائق أجمعينا

ولكن الحجاب لطيف معنى ... به تحيا قلوب العاشقينا

والحلاج طلب رفع الحجاب كاملا، ومن أجل ذلك، صدقت عبارة السهروردي فيه: بهذه البقية التي طلب الحلاج رفعها تصرف الأغيار في دمه، فحكموا عليه بالصلب..!.

لا تخلو التجربة الصوفية من لوعة مغامرة، وحرقة باطنة، وغصة علوية دائمة وكامنة، لكأنما بالفعل تشعر فيها روح المتصوف بالسجن، غير أنه سجن روحي داخل بدن مادي، وليس هو بالطبع بالسجن الجسدي الذي كان التوحيدي فيما تقدم يستشعره

غربة تأتيه من الباطن. فلئن كانت السجون الروحية شيئا يختلف عن السجون الجسدية، فإن هذه السجون الروحية بما فيها من لوعات وحرقات وغصص، لتتضمن التجربة الصوفية باعتبارها ضربا من الحياة التي تنغمر فيها التجربة الحسية، بيد أنها مع ذلك تظل تعطي القيمة الإدراكية الواعية للأصل الذي ينطلق منه جوهر الإنسان ليعبّر عن ذات نفسه، وبطريقته الخاصة، وهو في نفس الوقت، يقدم صورة عن طبيعة الإدراك الروحاني لتلك القيمة ومفهوماتها الباطنة.

إنها لصورة وعي مدرك، لكنه غير محدود بحدود ما تعيه المدارك المحدودة، يتصل بجوهر الإنسان وأصل معدنه العلوي ليقول له شيئا غير مألوف عن تجربة صاحبه، ومن ثم كانت أهمية هذه التجربة الروحية المغايرة خطوة جريئة بالغة تعبيرا عن وعي غير عادي، وغير محدود في هذا الإنسان المحدود، وكانت أهمية لفت الأنظار إليها في الواقع باعتبارها تجربة حية وحسية (بمعني إنها واقعية) ليس يمكن رفضها بالمطلق لأن دلالتها في الواقع موجودة لا مفقودة، وليس يمكن قبولها بالمطلق، فيما لو احتكمنا في تقييمها علي ما يأخذه العقل بمفرده من أحكام التقييم، لكن درجة مصداقيتها تتحدد من حيث كونها موجودة لأناس كانوا يعيشون بين أظهرنا، ولا يزالون، ولا يمكن أن نعدهم مفقودين عن واقعات الناس وتجاربهم الحياتية أو نتحدث عنهم كما لو كنا نتحدث عن أساطير..!!.

فمن هذه الزاوية يمكن اعتبار التجربة الصوفية موضوعية إلي درجة كبيرة، وأن: "الشعور بالحقيقة الواقعية هو جزء من التجربة الصوفية نفسها"، وهو الشيء الذي كان طرحه وأكد عليه (ستيس W.T.stace) منذ زمن[٦٨]، كما أيده الدكتور محمد إقبال وهو يناقش "وليم جيمس" حول تصوراته للتجربة الحسية والتجربة الروحية[٦٩].

إن شيئا جوهريا باطنا تعطيه تجربة المتصوف الروحية، ولا يزال هو موضع الإعجاب في كل شخصية صوفية كبيرة يستهدفها بحث المحققين، ولا يزال مكمن سعادة المتصوف، إذ كان يقينا في المطلق تعطيه التجربة وينكشف فيها لا في غيرها، ويرتبط بواقع معاش بالطريقة التي يختارها المتصوف لنفسه، وعيا بمصائر وجوده، ورهنا بمواطن الحق الذي يعرف فيها ذاته، يعرف حقيقته الأصلية وينال من اليقين ما لا يمكن أن يناله خارج تلك التجربة الروحية النادرة، والفاعلة..!!.

الباحثون عن الله، ليسوا بالضرورة أن يكونوا أهل شك فيما يبحثون عنه، بل هذه ضرورة تحتمها حيرة المعرفة، إنها لوعي أعلى من كل وعي عادي، ويقين أصدق من كل يقين موجود، ولأنهم كانوا أهل يقين، فقد كانوا كذلك أهل تجربة مع الواحد فيها يقين الكشف المطلق وطلب رفع الحجاب بالكلية..!!.

لكن؛ كيف يتأتي البحث عن هذا اليقين المغيب المجهول؟!.. وما هو المكان الذي ينشده الباحث عن اليقين ليتوافر لبني الإنسان نشدان الكمال؟!.. إنه لبحث فوق حدود الزمان والمكان. نعم ..! لكن .. إلا زمان الإنسان الباحث ومكانه .. هو في الداخل، في الشعور، في أعمق الأعماق. إنه "المستقر" الذي يطلبه الحلاج، على أرض الحقيقة. الباطن الذي ينفرد به هو وحده ولا يشاركه فيه أحد غيره ممن سواه. الوطن الذي يبحث عنه، كما كان التوحيدي يبحث، في غير هذه الأرض. الأوبة العلوية الدائمة التي لو تم رفع الحجاب عنها بالكلية لكان قرار الطامحين إليها هو غاية المرام.

لقد طلب الحلاج المستقر بكل أرض، فلم يجد لنفسه بأرض قرارا، لا لأنه كان شاعرا بالغربة في كل أرض وكفى، ولا لأنه كان مطيعا لهوى استعبده من جزاء التنقل بين الأمكنة، ولا لأنه لم يكن قانعا بالاستقرار على أرض واحدة دون غيرها؛ ولكن لأنه لم يجد أرض الحقيقة التي أرادها لنفسه، فرد هذه الغيبة الفانية، أو الفناء الغائب إلى "مطامع في النفس" كان أطاعها فلم يتحرر منها، فتحول، من فوره، من فضاء الحرية إلى ذل الاستعباد؛ الأمر الذي دعاه إلى طلب الاستقرار..!!. ولو كان قنع بأرض الحقيقة وحدها فاستقر فيها راضيا، لكان حرا كما قال. إن هذه المطامع التي أطاعها فاستعبدته لترمز إلى كل ما في مدارك الوعي العادي المحدود، والمفصول في الوقت نفسه عن "المستقر" المطلوب.

والمطلوب هو الاستقرار على أرض الحقيقة، والتحرر مما سواها، ولن يتاح هذا مطلقا بما يتوهمه الإنسان من مطالب وعيه المحدود، وإنما يتاح بوعي آخر هو الوعي الصوفي العالي (وعي التجربة الروحية والفناء في الحقيقة الإلهية المطلقة) الذي يتمكن فيه بمقتضى عاطفة المحبة من ذلك الاستقرار في وطن كلي .. إن بحثه عن هذا الوطن نزوع روح رفرافة وتقيظ حس رهاف. وطن الصوفي وزاده المذخور لاشك هو رحابه الأعلى يستولي على وعيه بالمطلق ويمحو كل وعي سواه محدود بحدود الزمان والمكان، أو حدود الأوطان المحدودة..

الخلاصة: يمكننا في المجمل استخلاص نتائج البحث في هذه النقاط التالية:-

أولا: مواطنة الصوفي؛ لم يكن بالمستطاع أن نحدد المواطنة تحديدا دقيقا، وبخاصة فيما نحن بصدده من اتخاذ التصوف نموذجا لها، بغير أن نتمكن من معرفة موقف الصوفية من المجتمع، وهو العنوان الذي جعلناه دالا على هذا الموقف، (المجتمع في حضور الصوفي) فمن خلال هذا الموقف يتبين لنا درجة إسهام الصوفية في المجتمع والحياة الاجتماعية أو درجة عزوفهم عنها في الحالة التي تجيء فيها هذه الحياة معبرة عن السلب والقهر والظلم والتردي وسائر الآفات؛ ليكون لهم مجتمعهم الخاص ومواطنتهم الروحية التي يعيشون في ظلالها ويعتبرون العالم كله وطنا لهم يشاركهم فيه كافة خلق الله؛ وبالتالي فالمواطنة لا تتحدد مطلقا بغير المرور على هذا العنصر وتحليله إلى مركباته وتفريق أجزاؤه بعضها عن بعض كيما تتضح لنا مواطنة الصوفي: ماذا عساها تكون ؟!..

ثم نتلفت فإذا بنا أمام إسهامات عديدة لجماعات لا تحصى، وفي مجالات ليست محدودة؛ ثم إنهم من بعد ليتخذون العالم كله وطنا لهم؛ إذ يرتفعون فوق حدود الزمان والمكان؛ ويحضنون الكون كله في عاطفة فياضة نبيلة يجود بها منطق الوجدان الشاعر بوحدة القصد في ضمير المتصوف، وهي وحدة توحيدية مدركة لوحدة الكون، بكل ما فيه ومن فيه، تستند على وعي الصوفي بوجوده الروحي وتروم إدراكا علويا يتجاوز الحدود والقيود إلى ما فوقها، وإلى ما بعدها، وإلى حيث تروم من مدارك وأذواق تتجلى لهاته اللطيفة الربانية المتوثرة في أعمق أعماقه الباطنة. إن هذه الوطنية الروحية لهي أجل الأفكار وأرشدها إلى تقدير الأمم الأخرى: ثقافتها، وحضارتها، واتجاهات التفكير فيها، وإشاعة السلام فيما بينها، وانتشار التسامح بين أبنائها؛ وذلك لأن هذه "الزوجية" ليست ملكا لأحد- كائنا من كان- ولا هي مقصورة على شعب دون شعب، ولا أمة دون أمة، ولا عقيدة دون عقيدة، ولكنها "ذوق" للإنسان رفيع مشترك بين جميع الأمم والحضارات والثقافات.

غير أن هناك "مضمون" يحكمها تستقر عليه؛ وإني لأعني بالمضمون هو ذلك التراث الثقافي والحضاري الخاص بالمصدر الداخلي الذي تستقي منه الجماعة البشرية مواردها الثقافية والروحية بعيدا عن الأفكار المنقولة والآراء المستوردة من ثقافات الآخرين؛ للمضمون هو خصوصية ذاتية تنطلق منها رؤية صاحبها وتوجهاته العملية والمعرفية. فما

يقال عن مضمون الثقافات اليونانية؛ ليس هو ما يقال عن "مضمون" الثقافة الإسلامية، وما يقال عن هذه، لا يقال عن "مضمون" الثقافات الأوروبية؛ نقطة انطلاق الرؤية؛ ومركز التوجه، ووحدة القصد، هي التي أعني هاهنا بالمضمون. ولكن يبقى "الذوق" المشترك العام في توجهات الروح فيما لو نحن قطعنا النظر بعيداً عن "حركة المضمون"، الجُوّاني، الداخلي، ونظرنا فقط إلى "الروح الإنساني العام"، إذ ليس في مصلحة الإنسان بصفة عامة، "والمواطن" على وجه الخصوص، أن نصرف النظر عن تلك "الروح العامة"؛ فينقطع بتلك النظرة القاصرة مثل هذا التعاور البناء الذي يخدم الإنسانية؛ ليتفشى مع الانقطاع كل عامل هادم لذوق الإنسان، طامس لبصيرته المستنيرة؛ يكفينا أن نذكر دعائم الإرهاب المحلي والدولي من أين جاءت..؟!. ويكفي أن نرى الآن أن صراعاً دائماً بين الشرق والغرب لا ينقطع لإهمال تلك "الوطنية الروحية" التي لا قرار لها إلا "الروح الإنساني العام".

يكفي أن نطلب التسامح، والسلام، والتواد، والتراحم، والمحبة، والوئام، وعدم تحقير الآخرين أو استعبادهم، والتعاون معهم على الخير والمشاركة والفضيلة، ومحبتهم لأجل المنازع الإنسانية؛ من هذه الفكرة "العالمية" التي تخدم روح "المواطن" في هذا الوجود وتنعكس بالإيجاب على مصلحة الإنسان؛ يكفي أن نطلب هذا كله فلا نجد منه إلا الأسماء والعناوين والزركشات المتمنقة البراقة؛ والعالم الإنساني من حولنا يحترق ..!!..

من أجل ذلك؛ فالذين يطالبون بتحقيق السلام على أرض الواقع وشيوع التسامح بين أبناء العالمين، هم أكثر الناس إنسانية وأشدهم محبة للآخرين وأقواهم في الحقيقة على التفاهم وإقامة الحوار الهادف البناء؛ فيما لو جاء هذا كله مرتكزاً على "دعامة روحية" لا سياسية وكفى؛ لأن السياسة مصلحة هي في الغالب مادية، وهي لعبة تجيء في المطلق بغير قيمة؛ هي من المؤكد "فن الكذب"، والضحك على خلق الله بالباطل الذي لا صدق فيه ولا حقيقة..!!.

ثانياً: العمل؛ الصوفي الكبير: هو ذلك الذي يندفع وراء العمل الإيجابي الذي يكفل له الحياة المستقلة في رحاب البقاء، في حالة وجوده الإيجابي، أي الحالة التي ينفتح فيها على الملأ الأعلى. والأعمال التي تمنح النفس البقاء هي ذات "المبدأ" الروحي والوجهة التذوقية، إذ المبادئ في الغالب قد تغيب فيها التوجهات العليا والمنطلقات الأصيلة لتأتي كيفما اتفق، إلا أن يكون "المبدأ" الروحي هو حاكمها؛ وهو قائدها، وهو حاميها

من مغبة الوقوع في براثن الانحراف. والصوفي الكبير: هو وحده الذي يتخذ من المبادئ أصولا روحية يعتمد عليها، فبدلا من أن تكون المبادئ عقلية أو خلقية تجيء عند الصوفي الكبير روحية خالصة؛ هي بمثابة الركائز لكل التوجهات العقلية والخلقية؛ وبدلا من أن تجيء قرارات الحياة عقلية خالصة تكون عند الصوفي الكبير روحية في الصميم؛ لأن من شأن الصوفي أن يحترم "حق الحياة" في كل حي؛ يحترم ذاته ويقدرها، ويقدس فيها "النفخة الإلهية"؛ ويحترم ذوات الآخرين بمقدار ما يحترم ذاته؛ بل وفوق ما يحترم ذاته، أو إن شئت قلت: إن احترامه لذاته يجعل ذوات الآخرين جميعهم مقدمة عليه؛ فهو يري الناس جميعا أفضل منه في جميع الصفات، وأخير منه في جميع الخصال، وأكرم منه في جميع المطالب، وأحسن منه في جميع المدارك؛ لأنه يحترم حق الحياة في الكائن الحي؛ وحق الحياة في الآخر الحي، لا من أجل حق الحياة وكفي، ولكن من أجل واهب هذه الحياة للأحياء.

فإذا كان الصوفي يحترم حق الحياة في الكائن الحي، فمن باب أولي أن يحترم حق الحياة في الإنسان عموما، حقه في الحقوق والواجبات، علي كافة مطالبها وفي جميع مستوياتها وعلي اختلاف أصعدة العدالة فيها، ومن هنا قامت مواطنته علي خصوصية عقيدته في الكون والإنسان والحياة، وعلي اتساع نظرته الشاملة المحيطة بأسرار الله في خلقه وفي أرضه؛ إن الله أمره بالتدبر فضلا عن كونه وهبه المدارك الروحية الخالصة، وتلك خصوصية قد يغفل عنها كثيرون ممن يحقرون حق الحياة في الآخر الحي؛ فضلا عن تحقيرها تباعا في الآدميين، لكن الصوفي الكبير وحده يجتدها (- مواهب الخصوصية الروحية) لخدمة مآربه الكبرى؛ فلا يغفل في المطلق عن خصوصية الإدراك الروحي، ولا عن مواهب هذا الإدراك في تلك الخصوصية.

إن هذا الإدراك وحده ليؤهله كيما يكون قادرا علي تخطي حدود الزمان والمكان؛ لأنه إذ ذاك :"يتخطي - كما قال برجسون - الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته"؛ لأنه كان تعود دوما أن يتخطي، وأن يتجاوز، وأن يرتفع؛ وأن يفعل ذلك كله في معاناة وتجربة: يتخطي الحدود والقواطع؛ ويرتفع فوق حدود الزمان والمكان؛ ويتجاوز حدود الوطن المحدود إلي حيث الكون كله؛ يتجاوز حدود الأرض المحدودة إلي حيث العالم كله؛ لكنه عالم غير العالم وأرض غير الأرض هو عالم الروح والضمير؛ وطن الصوفي في قلبه، وفي روحه، وفي ضميره، وطن الصوفي في الباطن، وفي الداخل، وفي سر

السر، وبين شغاف الفؤاد، كما جاء في وصف "ذي النون المصري" حين يقول: "... فلو رأيتهم (- الصوفية الكبار؛ الأولياء، العارفين) لرأيت قوما أزعجهم الهمّ عن أوطانهم، وثبتت الأحزان في أسرارهم"..؛ فهؤلاء الذين أزعجهم الهمّ العلوي عن أوطانهم هم أهل الهموم المكنونة؛ خلقت من لباب المعرفة حتى إذا ما وصلت المعرفة إلي قلوبهم؛ سقاهم ربهم سرّ السرّ من مؤانسة سرّ محبته؛ فهاموا بالشوق علي وجوههم هاموا إلي ماذا ..؟!.. هاموا إلي الهرب من المواطن والمساكن والأعلاق؛ إلي أن يتفرقوا في الشواهق والمغانص والآكام؛ هكذا... في عبارة ذي النون المصري كما أوردها عنه أبو نعيم الأصفهاني صاحب حلية الأولياء[٧٠].

ثالثا: التحرّر؛ إن الصوفي ليفرّ من المجتمع لما يجد في نفسه مثل هذه اللوعة المغامرة التي تحرق حُجُب الفواصل الزمنية وتنتهي تلك النهاية التي تجعله يعشق الكون كله، ويهيم هيام العاشقين مع ما في الكون كله، وينعلو ويرتفع ليمسك بالحقيقة مجرّدة في يقين المؤمن المكاشف؛ وإذا وصل إلي هذه الدرجة فقد وصل في الوقت نفسه إلي ما من شأنه أن يجعله متحرّرا عن كل ما هو سوي الله؛ وهذا التحرّر نفسه يمنح النفس إدراكية التواصل الروحي لنيل المزيد؛ لأن هذا التحرّر من المؤكد هو نفسه عين العبودية؛ وما العبودية التي هي سرّ الخلق كما هي سرّ معرفة الله؛ إلا التحرّر من عبادة السوي .. إن عبادة الأحرار هذه لتجعل الصوفي يتعاطف مع الكون كله، ويتناغم مع ما في الكون كله، وينفعل جوانيا مع ما في الكون كله من أشياء وأحياء.

إن عبادة الله تحرر، وطاعته تحرر؛ ومعرفته تحرر؛ تحرّر يمنح العبد اكتشاف حقيقته الأصلية؛ كما يمنحه الحرية في العبودية، يمنحه الحرية في نفس الوقت الذي ينزع فيه الفرد نزوع الإدراك الباطني نحو معرفة الأشياء والأحياء.

قد يخفي الصوفي نوازعه الروحية عامدا متعمدا لا يبوح بها أبدا لأحد، ولا يعطي لأحد فكرة عنها أبدا، إنه ليتستر تحت ستار الرمز والإشارة؛ وأحيانا كثيرة يتستر تحت ستار الجفاف والتعقيد والالتواء، وإنه ليلبس ثوبا غير ثوبه وقناعا غير قناعه تخفيا أن ينكشف ما عنده من لواعج محرقة وأنات غاصة ولوعات مخامرة؛ بيد أنه لا يستطيع إلا أن ينطلق بعيدا عن واقع تعج به نزهات المجموع ممن حجبتهم ظواهر ما يسمعون، وفصلتهم بوادي ما يلمسون، واستعبدتهم شواهد ما يبصرون؛ عن حقائق "الحرية الروحية" ومعانيها العالية فيما يشهدوه دوما في غير انقطاع أهل الذوق والبصيرة.

رابعا: الجهاد؛ كل التصوف كله في الإسلام؛ فيما لو تفهمنا حقيقته، يمضي بنا إلي جهاد روحي وجهاد فكري نحن أحوج ما نحتاج إليهما حفاظا علي الكرامة الآدمية، ولا أقول العربية أو الإسلامية.

فإذا كانت كلمة "الجهاد" تعني اليوم في عقول الغرب معني الإرهاب، فيطلب من المسلمين أن يشطبوها من قاموس العقيدة المهجور ..!.. فإن الفكرة الأولي التي يقوم عليها أساس "التصوف في الإسلام" هي "المجاهدة": "والمجاهدة نوعان: إما داخلية توجه إلي النفس لتصلحها، وإلي الضمير لتوقظه، وإلي القلب لتغذيه بالمعارف الإلهية. وإما خارجية، تستهدف جهاد الأعداء وتحرير المقدسات والأراضي المغتصبة واسترداد كرامة الإنسان قبل كرامة الوطن".. ولا تقوم للثانية قائمة ما لم يكن الجهاد الأكبر سبيلا لكشف القمة واستنفارا للهمم وإكراها للنفوس علي التضامن والتآلف والتوحد والخيرية في الأقوال والأعمال.

الهوامش والمراجع:-

(١) جلال الدين الرومي: المثنوى؛ ترجمة وشرح د. إبراهيم الدسوقي شتا - طبعة المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة سنة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م، الكتاب الخامس: ص ٤٥، وأيضا د. محمد سعيد رمضان البوطي: "شخصيات استوقفتني" - دار الفكر- دمشق سنة ١٩٩٩م؛ ص١٣٨.

(٢) د. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي- دار الشروق- القاهرة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م؛ ص ١٢٦، وله أيضا قارن: قيم من التراث- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٩٩م؛ ص ١٠٢-١٠٣.

(٣) د. سعد الدين إبراهيم: المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر؛ ضمن كتاب التراث وتحديات العصر في الوطن العربي- مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥م؛ ص ٤٩٤.

(٤) السيد يسين: العقل السياسي العربي في عصر العولمة- (مقال بجريدة الأهرام المصرية بتاريخ ٢٠٠٩/٩/٢م). ولا شك أن الخلاف حول المواطنة من حيث توظيف الآليات وتوجيه الأفكار، لا يلغي روح الأمة الواحدة التي تعتمد على صحوة العقل العربي، وترتكز على يقظة الضمير القومي . وفي هذا الصدد يري د. مصطفى الفقي: إن نشوء الدولة القومية الحديثة في الفكر السياسي، قد اقترن بالخروج من إطار المسألة الدينية إلى إطار المسألة الوطنية.. ويضرب مثالا على ذلك بما عبر عنه "فرح أنطون" في مقدمة كتابه "ابن رشد وفلسفته": من نظرة علمانية (Secularism) فاصلة بين الدين والدنيا، حيث قال السيد فرح أنطون: "إن أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق، الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فساروا يطلبون وضع أديانهم جانبا في مكان مقدس محترم، ليتمكنوا من الاتحاد اتحادا حقيقيا، ومجاراة التمدن الأوروبي الجديد، لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم (تجديد الفكر القومي- الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٩٩م؛ ص٧٦).

(٥) د. ماري شهرستان: المواطنة http: \\ eiabat . goole. com ، العدد التاسع، آذار(٢٠٠٦م) (أبريل) - ص٥.

(٦) د. عروس الدبير: مفهوم المواطنة بين المحلية وعالمية الدين- بحث ضمن كتاب "العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي- دار أويا للنشر والتوزيع- طرابلس- ليبيا سنة ٢٠٠٠م ؛ص ٢٠٦ وما بعدها.

(٧) د. ماري شهرستان: المواطنة http: \\ eiabat . goole. com ، (٢٠٠٦) (أبريل)؛ ص٥.

(٨) د. ماري شهرستان: المرجع السابق؛ (ص٧ من ١٠).

(٩) د. علي الدين هلال: ما هي مكانة الإبداع والتجديد في ثقافتنا ؟- (مقال بجريدة الأهرام المصرية بتاريخ ٢٠٠٩/٩/٥م).

(١٠) نازك الملائكة: التجزيئية في المجتمع العربي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت، لبنان ـ سنة ١٩٧٤م، ص ١٦.

(١١) نازك الملائكة: المرجع السابق؛ ص ٦٦.

(١٢) تور آندريه: التصوف الإسلامي؛ ترجمة د.عدنان عباس علي، منشورات الجمل ٢٠٠٢م، ص٦٦.

(١٣) نازك الملائكة: التجزيئية في المجتمع العربي؛ ص٦٦.

(١٤) تور آندريه: التصوف الإسلامي؛ ص ٩٩.

(١٥) شرح الرندي على الحكم العطائية، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن الشريف ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٩٩م، جـ٢؛ ص ٤٠.

(١٦) ماسينيون: التصوف: بحث ضمن كتاب الإسلام والتصوف ـ لجنة ترجمة دار المعارف ـ دار الشعب، القاهرة سنة ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م؛ ص ١٨.

(١٧) ماسينيون: المرجع السابق، ص ١٨.

(١٨) تور آندريه: التصوف الإسلامي، ص ٧٠ وص ١٠٠.

(19) Macdonald, (D): Art " AL-Ghazali" Encyclopedia of Islam, vol 11 (2), London, 1927,(p.p146-148).

(٢٠) د. أبو العلا عفيفي: التصوف: الثورة الروحية في الإسلام ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٣م؛ ص١٠.

(٢١) مجدي إبراهيم: مشكلة الموت عند صوفية الإسلام ـ مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة سنة ٢٠٠٤م، ص٣٢٨.

(٢٢) أ.و.ف تومليين: فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحليم سليم، ومراجعة على أدهم ـ دار المعارف د/ت، ص ١٣٠، وأيضا د. أبو العلا عفيفي : التصوف؛ الثورة الروحية في الإسلام، ص ٢٠،٢١

23) Russell(B):Mysticism and logic, London, Penguin Books, Second Edition, 1954,(P.16).

(٢٤) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها ـ دار النهضة العربية ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة سنة ١٩٧٦م ص٩٢ـ ٩٣. ولسنا نعدم في مجال التأصيل الفلسفي للفكرة إستمراريتها كحق مشروع من أقرب حقوق الإنسان؛ ثم تطورها على يد كبار الفلاسفة؛ فقد تطورت فكرة "المواطنة العالمية" على يد "كانط" في الكتاب الكبير الذي ظهر بعد "مشروع السلام الدائم"؛ وهو كتاب "ميتافيزيقا الأخلاق"، والذي يعتبر تتويجا للمذهب النقدي حقا؛ ـ فيما يشير إليه الدكتور عثمان أمين ـ وأفاض "كانط" في الكلام عن "الحق الدولي" بما لا يخرج عما كان أثبته في مشروعه للسلام الدائم؛ من أن (حق المواطنة العالمية Weltburgerrecht)؛ إنما هو حق جوانيٌ أصيل في نظرية "الحق العام" التي هي التتويج والذروة لبناء الفلسفة النقدية؛ وقد ترجم

د.عثمان أمين الكلمة إلي الفرنسية (Le droit Cosmolitique) (محاولات فلسفية: مكتبة الأنجلو المصرية: الطبعة الثانية؛ القاهرة سنة ١٩٦٧م؛ ص٢٨٩.

(٢٥) فيما يتصل بالحقوق السياسية للمواطن، والحقوق العامة والحقوق الخاصة، وحرية المواطن، وحدود المواطنة. انظر د. عروس الدبير: مفهوم المواطنة بين المحلية وعالمية الدين؛ بحث ضمن كتاب العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي؛ الصفحات ٢٠٦، ٢١٣، ٢١٥.

(٢٦) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة؛ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدلولي - القاهرة ١٩٩٧م؛ ص ٦، وص ٤١١.

(٢٧) نحيل القارئ هنا إلى وثيقة نفيسة رائعة وقليلة الأمثال صدرها الشعراني في مقدمة الطبقات، الكبرى (جـ١، ص ١٣، ١٤، ١٥) وفي مقدمة اليواقيت والجواهر(جـ١، ص ١٤، ١٥) فساقت إلينا شواهد العظمة الروحية في التصوف، وملاقاة الأذى من الناس، وطغيان الاضطهاد الديني على هؤلاء القوم من الفقراء (راجع: عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى- مكتبة صبيح- القاهرة د/ت، واليواقيت والجواهر؛ مطبعة المشهد الحسيني؛ القاهرة سنة ١٩٦٢هـ المقدمة).

(٢٨) السراج الطوسي: اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور- دار الكتب الحديثة- القاهرة سنة ١٩٦٠م، راجع الفصل الخاص بالأذى الذي لاقاه شيوخ الصوفية (ص ٤٩٧)

(٢٩) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي ١٩٩٩م؛ ص ١٢٦، ويقول أركون: "ما كان ممكننا لأي فقيه أو متكلم أو فيلسوف طيلة العصور الوسطى حتى فجر الحداثة أن يفكر في المواطنة بالمعنى الذي نعرفه حاليا... ويشرح معنى المواطنة" ليقصد بها ذلك الفضاء الذي يتساوي فيه جميع المواطنين بغض النظر عن أصلهم العرقي أو دينهم أو مذهبهم أو جنسهم .. هذا فيما يخص عنده مستوى ما لا يمكن التفكير فيه؛ بسبب مانع يعود إلي محدودية العقل ذاته أو انغلاقه في طور معين من أطوار المعرفة (نفس المرجع: ص١٠). وهذا عندي غير صحيح؛ فإن فكرة "المواطنية" (Nationality) تنبثق عن روح التسامح العليا التي جاء الإسلام ليبثها بين أهله حين يكون هناك تعامل مع أصحاب الديانات الأخرى، وفرق؛ وفرق كبير؛ بين أن تكون "الفكرة" موجودة، وبين أن يكون التعبير عنها مفقودا أو محجوبا. وفكرة التسامح بل فكرة المواطنية، وإشعاعاتها اللفظية، استخدمت في التصوف خاصة في نصوص الحلاج، وابن عربي، والجيلي، وابن الفارض، من حيث أن الدين لا يتصل بوطن ولا قومية ولا عنصرية ولا عرقية ولا مذهبية، بل الأديان فيما يذكر الحلاج كلها لله عز وجل: شغل بكل دين طائفة لا اختيارا منهم بل اختيارا عليهم. فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه؛ فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وأن اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان؛ إنما هي ألقاب مختلفة وأسامي متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف..." (انظر: ل:

ماسينيون وب. كراوس: أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، مطبعة القلم، باريس سنة ١٩٣٦م؛ ص ٣٩، ٤٠، وأيضا:

Nicholson (R): studies in Islamic, Cambridge, 1953,(P.150)

هذا ليس مفهوما للتسامح بالمعنى التقليدي اللفظي، بل مفهوم معاصر للمواطنة، وللتعايش السلمي ينبثق من قلوب عارفة بحقيقة الجوهر الإنساني المطلوب إطلاقه من شتى القوميات العرقية والخلافات المذهبية ومن شتى القيود والحدود.

(٣٠) من أنصار هذا الرأي: توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٨٨م؛ ص ٦٧، وله أيضا راجع: فلسفة الأخلاق؛ ص ٩٩ وما بعدها؛ وأيضا: د. عدنان عباس علي، في مقدمة ترجمته لكتاب "التصوف الإسلامي" لتور آندريه، ص ٥، وأيضا: محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية ٢٠٠٦، ص ٤٨٧- ٤٨٨.

(٣١) د. عمار علي حسن: الصوفية والسياسة في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ٢٠٠٩، ص ١٠- ١١، وهذا الرأي للداعية اليمني علي زين العابدين بن عبد الرحمن الجفري.

(٣٢) المرجع السابق، وهو رأي محمد يتيم، ص١١.

(٣٣) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٣٤) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ومراجعة عبد العزيز المراغي، ود. مهدي علام- لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة ١٩٦٨م؛ ص١٣٧.

(٣٥) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، الترجمة العربية، ص ٤٠٩. وفيما يتصل بمسألة اعتبار التصوف حيلة أنانية للهروب من مسؤوليات الحياة، وتبعات الواجبات الأخلاقية تجاه أخوانهم من البشر، وإيثار الاستمتاع بالغبطة والتأمل على حياة المشاركة الجماعية والمساهمة في حل مشاكل الناس وتخفيف معاناتهم وآلامهم؛ يرفض "ستيس" هذا الاتهام ويرى أنه تعصب من النقاد الغربيين ضد صوفية الشرق، وبخاصة الهنود. فإن عزلة "بوذا" مثلا لم تكن عزلة دائمة بمقدار ما كانت فترة مؤقتة وصل فيها عن طريق حشد قوى النفس إلى تجربة "وعي الاستنارة"؛ ثم هبط إلى الناس ليرشدهم إلى طريق الخلاص. كما يضرب المثل "بغاندي" الذي هو النموذج الأعلى للعقلية الهندية، وما كان له من نشاط روحي وسياسي واجتماعي في طول البلاد وعرضها، فلا يمكن مع هذا كله، أن نسمي هذا النشاط "أنانية". (التصوف والفلسفة؛ ص ٢١ وص ٤٠٢- ٤٠٤).

(٣٦) أهتم "سبنسر ترمنجهام" (J.s.Trinmigham) في كتابه "الطرق الصوفية في الإسلام" بدراسة جماعات التصوف المتفرقة بين أرجاء العالم، وأثر الطرق الصوفية في العالم الإسلامي؛ ونشرها لمبادئه وعقائده، وتعريف العالم كله بسماحة الإسلام وآدابه وقيمه

الأخلاقية ونشرها لمبادئ الإخاء والحب الكامل بين أبناء العالمين، ودرس كثيرا من الطرق الصوفية؛ كالكبروية والشطرية والنقشبندية والمولوية، كما درس الطرق التي ظهرت في شمال أفريقيا، وبعض البلاد الإسلامية المتفرقة؛ كالسنوسية والقادرية والتجانية في وسط وغرب أفريقيا، والمهدية في السودان، والنقشبندية والمولوية في آسيا الصغرى والقوقاز وشبه القارة الهندية. وفرق "سبنسر ترمنجهام" بين شيوخ ونساك الطرق الصوفية الحقيقيين، وبين المبتدعين من أتباع هذه الطرق ممن انحرفوا في السلوك وأبعدوا عن صحيح الدين، ولم يكن لهم هم كما قال سوي الأكل والرقص والصياح..!.

Trinmigham,(J-s):The Sufi orders in Islam, Allen and Andwin, London,1970, p.p.83-84,p.p.148-149.

(٣٧) د. أبو العلا عفيفي: أبو القاسم ابن قسي، وكتابه: "خلع النعليين"- مجلة كلية الآداب- الإسكندرية؛ المجلد الحادي عشر- سنة ١٩٥٧م؛ ص ٥٦. العنصر الخاص بـ"ابن قسي الثائر": ص٥٧.

(٣٨) عباس العقاد: الفلسفة القرآنية- منشورات المكتبة العصرية- بيروت ١٩٤٧م، ص ١٨١.

(٣٩) على سبيل المثال لا الحصر راجع: الشعراني: قواعد الصوفية، دار جوامع الكلم؛ القاهرة د.ت، ص ٣٥. وما بعدها. وأيضا الشيخ زروق: قواعد التصوف تحقيق عبد المجيد خيالي- دار الكتب العلمية سنة ٢٠٠٥م؛ ص ١١٢ وما بعدها، وله أيضا انظر: عدة المريد الصادق، تحقيق الصادق الغرياني- ليبيا ١٩٩٦م، ص ٢٨ وما بعدها.

(٤٠) هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدايم- دار العلم للملايين- بيروت ١٩٤٥م؛ ص ٢٨٦.

(٤١) تور أندريه: التصوف الإسلامي ؛ الترجمة العربية ؛ ص٦٠.

(٤٢) هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين؛ ص ٢٨٦.

(٤٣) ولترستيس : التصوف والفلسفة، الترجمة العربية؛ ص ٢٩٨.

(44) Russell(B) : Mysticism and logic, (p.12).

(٤٥) هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين، ص ٢٢٣.

(46) Russell (B):Mysticism and logic,P.31.

(٤٧) هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين؛ ص٢٤٤. وتجدر الإشارة هنا: إلى أن العزلة التي يعيش فيها المتصوف إنما هي فترة مرحلية، هي خدمة للمجتمع، يحرز فيها المتصوف موقعا روحيا مرموقا، يشيع عنده الرغبة التي يتولاها لديه شغفه بالعالم الأعلى، ثم يعود أدراجه إلى موقعه في المجتمع بين الناس يتفرغ لتربية المريدين والأتباع ويلقي الدروس الدينية، التي كان الكثير من الصوفيين يلقونها، تماما كما كان يفعل مشاهير علماء السنة النبوية.. (تور أندريه: التصوف

الإسلامي؛ ص١٠٦) فما يكاد الصوفي يهبط من السماء إلى الأرض، حتى يشعر بالحاجة إلى أن يمضي إلى الناس يعلمهم، يجب أن يبلغهم- فيما يقول برجسون- أن العالم الذي ندركه بالعين، وإن كان حقيقيا، فإن ثمة عالما آخر غيره. وليس هذا العالم بالمحتمل أو الممكن فحسب، كما قد يؤدي إليه البرهان العقلي، بل إنه يقيني يقين التجربة (منبعا الأخلاق والدين؛ ص٢٤٤).

وقد طرق الدكتور إقبال هذه الفكرة وأماط عنها اللثام حين نظر إلى الحالة الصوفية فوجدها (موضوعية) لدرجة كبيرة، ولا يمكن أن تعد مجرد عزلة في تيه الذات الخالصة (تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص٢٦)، فالصوفي لا ينعزل لمجرد الانعزال، بل ينعزل للتزكية والتهذيب، وإذا هبط من عزلته قلب القيم البالية رأسا على عقب، ولا ننسى أن الصوفية كانوا وقفوا بالمرصاد أمام الاستبداد بكل أشكاله وألوانه، وبخاصة ذلك الاستبداد العلمي الذي كان فجر هوة سحيقة بين القول النظري والخطاب الأيديولوجي من جهة، والممارسة العملية وفاعليات الواقع من جهة ثانية، إذ جعل المعرفة معزولة عن التطبيق، فلم يرض الصوفية عن سلوك العلماء الدنيويين الذين باعوا الغالي بالرخيص، والذين كانوا أنفقوا جل وقتهم في التنقيب عن المعرفة من دون بذل جهد يذكر لتطبيقها في الحياة العملية (تور آندريه: التصوف الإسلامي ، ص١٠٦-١٠٧).

لكأنما كان هدفهم الأول من الحياة الاجتماعية هو التعليم والإرشاد وتحويل العبادة إلى مقاصد جليلة وأهداف إيجابية، ومن هنا كانت جهودهم في تعليم الدروس الدينية مطلبا مأثورا عن سلف العباد الصالحين، لكنهم مع ذلك، أفصحوا عن تجاربهم الذاتية من خلال ما صاغوه من أقوال وشذرات مأثورة، لكأنما وزنوها بخالص الذهب.

(٤٨) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠ ، ص٢١.

(٤٩) تور آندريه: التصوف الإسلامي ، ص٦١ . وعبارة: "كالهباء في الهواء إن فتشتهم لم تجدهم شيئا"، هي للصوفي الكبير الإمام أبي الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦ هـ) حين قال: إنا لننظر إلى الله ببصر الإيمان والإيقان، فأغنانا عن الدليل والبرهان، وإنا لا نرى أحدا من الخلق؛ فهل في الوجود أحد سوى الملك الحق؟!.. وإن كان ولابد، فكالهباء في الهواء إن فتشتهم لم تجدهم شيئا)(ابن عجيبة الحسيني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم- مطبعة السعادة- القاهرة سنة ١٩٨١م، ص٥٦).

(٥٠) (قلب القيم Reversal of values): ركيزة المذهب النيتشوي للأخلاق، وهي عملية فضح القيم الأخلاقية التي تقدم لنا على أنها منبعثة من حب الخير والخوف من الشر، بينما ليست هي في الأصل سوى تعبير عن روح العبودية والذل والضعف والمهانة عند من أسسوها

وألبسوها براءة الخيرية (يوسف الصديق: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة- الدار العربية للكتاب- تونس ١٩٧٥؛ ص١٨٦-١٨٧).

(٥١) ابن عربي: رسالة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عبد الكريم النمري- دار الكتب العلمية- بيروت ٢٠٠٧م، ص١٢٥.

(٥٢) تور أندريه: التصوف الإسلامي ، ص ٦٢، ٦٣، ١٠٦، ١٠٧.

(٥٣) سعيد الشبلي: الإنسان والحرية عند محيى الدين بن عربي- دار علاء الدين- دمشق ٢٠٠٨م، ص ١٨٢-١٨٣.

(٥٤) ابن عربي : رسالة الأنوار، ص ١٢٥.

(٥٥) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، تحقيق وتقديم، د. عبد الرحمن بدوي- مطبعة جامعة فؤاد الأول- القاهرة سنة ١٩٥٠م؛ ص ٣٨.

(٥٦) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، ص ٤٠؛ وأيضا: د. زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي، الفصل الخاص بـ" غربة الروح بين أهلها"، ص ١٠٢.

(٥٧) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية ومقدمة د. عبد الرحمن بدوي: ص٣٩.

(٥٨) سورة القصص: آية ٨٥.

(٥٩) أبو القاسم القشيري: لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٣م، مجلد ٢، ص ٨٢- ٨٤.

(٦٠) فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام؛ دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي- ترجمة د. رضوان السيد، ود. معن زيادة، - دار المدار الإسلامي- بيروت، لبنان- الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٧م ص١٥٩- ١٦٠.

(٦١) أبو الوفاء المبشر بن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم- تحقيق د. عبد الرحمن بدوي- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- الطبعة الثانية- بيروت سنة ١٩٨٠م ص ٧-١١. ويقول بن فاتك عن "هرميس": هو أدريس النبي (صلوات الله عليه وسلامه)، ويتحكلم في فصل عن شيء من أخباره تحت عنوان (حكم أرميس وآدابه) ومن أهم ما يذكره في هذا الفصل: "ولد هرميس الهرامسة بمصر في مدينة منف منها. وهو باليونانية "أرميس" . فقيل :"هرميس". ومعني "أرميس": عطارد. ويسمي أيضا عليه السلام عند اليونانيين "طرميس"، وعند العرب "إدريس"، وعند العبرانيين "خنوخ"؛ وهو ابن بارد بن مهائيل بن قنيان بن أنوش بن آدم عليهم السلام. وكان قبل الطوفان الكبير الذي غرق الدنيا، وهو الطوفان الأول. وكان بعده طوفان آخر غرق أهل مصر فقط (راجع مختار الحكم: ص ٧). ومعني كلمة (هرميس الهرامسة أي ملك الأسود الجسورة القوية).

وهرميس، وهو- عليه السلام- إدريس النبي المثلث؛ وكلمة المثلث تعني أنه مثلث (بالنبوة والحكمة والملك)، وهو معروف بالمثلث الحكمة". (المصدر نفسه: ص١١)، ومن حكمه المختارة قوله: "وليكن همكم مصروفا إلي الله رب السماء والأرض- سبحانه !- وارفعوا إليه صلواتكم ودعاءكم بصفاء من ضمائركم، وعلي غير شوب من خواطركم. واجتهدوا أن تناجوه بقلوب سليمة واعتقادات مستقيمة، يسمع منكم، ويستجب لكم، ويبلغكم آمالكم، ويفتح لكم أبواب الرشد في مساعيكم ومتوجهاتكم، ويعصمكم من أفكار السوء، ويحفظ أنفسكم من المكاره، وينجكم من فخاخ الآثام، ويرد عنكم المخاوف، ويكبت رؤوس أعدائكم تحت أقدامكم." (مختار الحكم ومحاسن الكلم: ص١٥).

(٦٢) د. أبو العلا عفيفي: الأثر الفلسفي الإسكندري في قصة حي بن يقظان- مجلة كلية الآداب- جامعة فاروق الأول- المجلد الثاني- القاهرة سنة ١٩٤٤م، ص١، ص٥.

(٦٣) (رينولد أ.) نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي- لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة ١٩٥٦م، ص ١٢٢.

(٦٤) الهجويري: كشف المحجوب، ترجمة محمود أحمد ماضي أبو العزايم، وآخرين، وتحقيق وتقديم د. إبراهيم الدسوقي شتا، دار التراث العربي، القاهرة ١٩٧٤م؛ ص ٢٢٦.

(٦٥) هالة العوري: جلال الدين الرومي؛ بستان الحب وسلطان العاشقين- مجلة الدوحة- المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث- قطر- السنة الأولى- العدد الثامن- جمادي الأول ١٤٢٩هـ يونيو ٢٠٠٨م، ص٨، ص ١٠.

(٦٦) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل- دار الكتب العلمية- بيروت ١٩٨٣م، جـ١، ص ٧٦.

(٦٧) الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا- مكتبة الجندي- القاهرة ١٩٧٣م؛ ص٤٤.

(٦٨) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة؛ الترجمة العربية؛ ص ١٩٢.

(٦٩) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام؛ ص٢٨-٣٣.

(٧٠) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء- دار الكتب العلمية- بيروت لبنان- الطبعة الأولى سنة ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م؛ الجزء التاسع؛ ص٢٨٥- ٢٨٦.