المجمع 9 (2015/1436)، 123-156

تقنيات التوفيق والتقريب في بُنْية التَّنظير الصّوفي عند أبي القاسم القُشَيْرِيّ

عرين سلامة قدسي*

(1) تمهيد

يُعَدّ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت: 1072/465) مرجعية هامة في التأليف الصوفي الهادف إلى جسر الهوة بين التصوف وبنية الدين الرسمي، أو إلى التوفيق بين الحقيقة والشريعة. أما رسالته الشهيرة التي وُضعت للتعريف بالتصوُّف، **الرسالة في علم التصوف** فتمثّل أحد تجليات المشروع التوفيقي الذي شهده تاريخ الفكر الديني في الإسلام خلال القرون الوسطى المبكرة.[1] وقبل الخوض في تفاصيل هذا المشروع، أقول إنَّ تنظير القشيري لعناصر الحياة الصوفية كما تشكّلت في عصره، وصياغته الشاملة لأهم اصطلاحات التصوف، ونظرياته ومرويات أعلامه يتسمان بالفرادة والخصوصية. فالقشيري، وإن بدا شديد الحرص على امتداد مؤلَّفِهِ في ابتكار آليات مختلفة تعينه في عملية التوفيق المذكورة، لا يتورع عن الخوض في عدد لا بأس به من "الموضوعات الساخنة" التي تتصل بنظريات واصطلاحات ذات "حساسية" دينية معينة من بين تلك التي راجت آنذاك في الأوساط الصوفية. وقد وجدنا القشيري يصرّح منذ مطلع رسالته بأنّ مؤلَّفه موجه حصرًا إلى "جماعة الصوفية ببلدان الإسلام"؛ بيد أنّ هذا يُضاف، في رأينا، إلى الوسائل التي لجأ إليها الرجل في مخاطبة التيار المعادي للتصوف، ذلك الذي بدأ يختطّ له مساحة كبيرة داخل المناخ الديني الإسلامي في عصر القشيري.

تخبرنا المصادر التي توثق لهذا العصر بأن القرن الخامس بدأ يشهد بروز فئةٍ من المنتسبين للتصوف دعا أصحابها إلى ترك العبادات، والتنصّل من الأصول الشرعية عند تحقيق المكاشفات العلوية. ورغم أن الراجح أنَّ هذه الفئة لم تمثل إلا جانبا محدودا هامشيا في الحياة الدينية الوسطوية، فإن مؤلفي التصوف، والقشيري أبرزهم، لم يتورعوا عن التصريح بهذا الإشكال الذي يهدد اسم التصوف. والقشيري ينبّه في مطلع رسالته إلى ضرورة إقصاء هؤلاء من دائرة التصوف، مؤكدا أنَّ دافعه الأبرز لتأليف النص كان شعوره بالغيرة على المؤسسة الصوفية أن يظنّ الظانون

---

* محاضرة في جامعة حيفا.

[1] راجع ترجمة القشيري مثلا في: عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1992)، ج5، ص155- 159؛ وكذلك: مادة "القشيري" في دائرة المعارف الإسلامية: Halm, *"Al-Ḳushayrī" EI2*, vol.5, pp.526- 527؛ وكذلك: قاسم السامرائي، "أربع رسائل في التصوف لأبي القاسم القشيري"، **مجلة المجمع العلمي العراقي**، المجلد السابع عشر، 1969، ص 259- 261.

بها السوءَ، فتسيرَ إلى الإفلاس، خاصة وقد انقرض كبار المتصوفة ممن وضعوا حدوده، وجمعوا فيه بين الشريعة وخلاصة الفكر الصوفي المعتدِل.[1]

تهدف هذه المقالة إلى تقصي التقنيات التي استعان بها القشيري في تقديم نص يراهن على التوفيق بين عناصر النظرية الصوفية التي عُرفت في عصره ومنظومة الدين الرسمي وذلك من خلال الوقوف المفصل عند بُنية الخطاب الخاص بمفهوم المعرفة الصوفية في **الرسالة القشيرية**. أما اختيار مفهوم المعرفة كنموذج لدراسة تقنيات التوفيق والتقريب عند القشيري فيرجع إلى أن مصطلح المعرفة بالله بات محورا رحبا للجدل حول ما أدخله التصوف الإسلامي إلى المشهد الديني الإسلامي. فبنية الدين الرسمي عرفت مصطلحي العلم والعلماء ورسخت دلالاتهما، أما المعرفة بالله فأضحى محورا خاصا بالتصوف وأصحابه ومنظّريه. وعلى ضوء ما يحمله مفهوم المعرفة من حقول دلالية ترتبط بجوهر مشروع التصوف الإسلامي، فإن الوقوف عنده لا بدّ سيثير قضايا كثيرة تخص عملية التوفيق التي حمل لواءها القشيري. أما تناولنا لبنية الخطاب المعرفي عند القشيري وآليات التوفيق فيه فسيتخذ منحيين: المنحى المضموني والمنحى المبنوي.

إذا تمعنا نص **الرسالة القشيرية** أمكننا تقسيمها إلى ما يلي:

(أ) المقدمة، وفيها يذكر القشيري سنةَ تأليفها، والغاية الرئيسية من وراء ذلك، مصرّحًا بأنه كتبها "إلى جماعة الصوفية"، واصِفًا الحال الذي وصله التصوف في عهده من مغالاة وإهمال للعبادات.[2] أما الدافع إلى تأليف **الرسالة**، فليس الخوف من أعداء التصوف، بل هي الغيرة "على هذه الطريقة أن يُذكر أهلُها بسوء".[3]

---

[1] انظر: أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية** (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1940)، ص 3. وقد يُقال هنا إنّ أقوال الكلاباذي (ت: 380-/990) في مطلع كتاب **التعرف لمذهب أهل التصوف** تُبطن أبعدَ من معناها المباشر [انظر: أبو بكر الكلاباذي، **كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق: أ.ج. آربري (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1933، ص 4)؛ فهي قد تلمّح إلى وجود هذه الظاهرة منذ ذلك الوقت، على أن الكلاباذي قد امتنع عن التصريح بها نظرًا لأنه وجّه كتابه أساسًا إلى غير المتصوفة، في حين أن الغاية الأولى للقشيري من تأليف رسالته كانت جمهور المتصوفة أنفسهم، فلم يتورّع عن ذكر المشكلة صراحةً ودون تبطين. وحتى إذا كانت ظاهرة ترك العبادات قد بدأت في عصر الكلاباذي وليس في عصر القشيري، فإنه مما لا شك فيه أنها بلغت درجةً أبعد وأخطر في عصر الأخير، الأمر الذي استدعى تأليف **الرسالة** (انظر: القشيري، **الرسالة**، ص 3).

[2] القشيري، **الرسالة**، ص 2- 3.

[3] ن.م.، ص 3.

(ب) البابان اللذان يلحقان المقدمة، يخصّصهما القشيري لمعالجة مفاهيم المتصوفة فيما يخصّ المبادئ العقائدية الأساسية في الإسلام (الأصول)، ومفهوم التوحيد.[1] والملاحظ أن التعرّض لهذه الموضوعات في مطلع **الرسالة** تحديدًا جاء في ظلّ تزايد الاتجاهات العاملة في الأوساط الصوفية، والقائلة بتحميل التوحيد الإسلامي معانيَ إضافية تتجاوز المدلول السني الأولي لها[2].

(ج) بعد البابين المذكورين أعلاه، يأتي القشيري بِـ "باب في ذكر مشايخ هذه الطريقة، ويضم ثلاثا وثمانين ترجمةً لمشايخ الصوفية حتى القرن الرابع للهجرة. وقد جهد القشيري في اختيار شخوص هذا الباب بما يخدم غايته في الوصل بين الشريعة والحقيقة، فهي كلها شخوصٌ ترتبط بمفاهيم جوهرية تعقد ما بين التصوف والإسلام السني. وليس من قبيل الصدفة، في هذا الصدد، أن يجتنب القشيري إثبات ترجمةٍ للحلاج مثلا.[3]

(د) في القسم الرابع من **الرسالة**، يتناول القشيري طائفة من الاصطلاحات الصوفية التي كانت ذائعة آنذاك في الأوساط الصوفية.[4]

(هـ) جزء يعرض فيه القشيري لأركان الطريق الصوفي كما يراها. وذلك بتقسيمها إلى مقامات (stations) وأحوال (states).

ورغم أنّ المؤلفات الصوفية المعروفة قد تعرّضت جميعها لمفهومي المقامات والأحوال، إلا أن الملاحظ هو أنها لم تشتمل على تعريفات ومضامين موحّدة لها، بل إن عدد هذه المقامات والأحوال متفاوتٌ من مؤلَّفٍ إلى آخر، كأنما كانت المسألة خاضعةً لرؤيا المؤلّف الخاصة فيما

---

[1] ن.م.، ص 3 - 8.

[2] حول التوحيد بمعناه الصوفي، راجع: رينولد آلن نيكولسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة: أبو العلا عفيفي (د.م.: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946)، ص117 وما تلاها. وانظر أقوال الجنيد في التوحيد الصوفي في: القشيري، **الرسالة**، ص148-150.

[3] يعرض محيي الدين ابن عربي في **الفتوحات المكية** لأمرين هامين في **الرسالة القشيرية**، هما: عدم ذكر الحلاج في قسم التراجم، وافتتاح الرسالة بالحديث عن مذهب الصوفية في التوحيد، وذلك بقوله: "وقد فعل مثل هذا القشيري في رسالته، حيث ذكر أولئك الرجال في أول رسالته، وما ذكر فيهم الحلاج للخلاف الذي وقع فيه حتى لا تتطرّق التهمةُ لمَن وقع ذكرُهُ من الرجال في رسالته، ثم إنه ساق عقيدَتَهُ [أي عقيدة الحلاج] في التوحيد في صدر الرسالة ليزيل بذلك ما في نفس الناس منه من سوء الطوية". محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1329هـ)، ج4، ص 214.

[4] القشيري، **الرسالة**، ص 33-49.

يتعلق بالتجزئة النظرية لطريق السالك.[1] وإننا نرى أن عملية التجزئة المذكورة ليست، في نهاية المطاف، أكثر من محاولةٍ عقيمة في جانبها العمليّ؛ لكنها تبدو ضرورية في تشييد المشروع الصوفي المؤسساتيّ. والذي يؤيّد لاجدوى هذه المحاولة أن كلّ مقامٍ وكلّ حالٍ يتضمن شيئا مما يُكتسب بقدرات الإنسان، وشيئا مما يُوهب له من الله بدون جهد شخصي. وسنقف عند تناول باب المعرفة على تأكيد القشيري قيام الأمرين جنبًا إلى جنبٍ، رغم بقاء المعرفة بمفهومها الكشفي الخاصّ مقتصرةً على الطبيعة الهبوية (أي التي تُعطى كهبة من الله) الإلهية فحسب.

(و) تلي الجزءَ الخاص بالمقامات والأحوال عدّةُ أبواب تُعنى بمسائل صوفية عامة، كمكانة المشايخ وكرامات الأولياء، في معنى الولي، وصية المؤلف لجمهور المريدين، علاقة المريد بشيخه، وطائفة الآداب التي من واجبه التمثّل بها.[2]

ويلزمنا قبل المباشرة بتناول الطرح المعرفي كما يتجلّى في **الرسالة القشيرية** أن نشير إلى المنهج الذي سنتخذه وسيلةً لتحصيل هذا الطرح. فالقشيري آلى على نفسه إطلاق لفظ "علم التصوف" في تسميته رسالَتَهُ: **الرسالة في علم التصوف**. ويعني ذلك أننا بصدد طورٍ جديد من أطوار التصوف الإسلامي، لم يعد فيه الأخير مجرد أفكارٍ ومفاهيم خُلُقية وروحية عامة يخوضها أفراد أو حتى جماعات لم تتشكل بعدُ في مؤسسة واضحة المعالم، كما أنه لم يعُد "مذهبًا" لأصحابه، كما يشير الكلاباذي في تسميته لكتاب **التعرف** في القرن الرابع. التصوف في منطق القشيري هو علم متكامل ذو ملامح ونُظُم معروفة، يُخالف، في جوهره، الفكرة الصوفية المبكرة الرافضة لكل منطق وكل علم باعتبارهما نقيضي المعرفة الكشفية التي لا مكان للعقل ولا لأدواته فيها.

من هنا، جاء تناول القشيري لمعنى المعرفة الصوفية، كما الحال في تناوله لكافة المفاهيم الصوفية، تناولا يغشاه الأسلوب المنطقي الواعي لدقائق مشروع الجمع بين الحقيقة والشريعة، وتقف في مركزه الحاجة إلى تعليم الناشئة من المريدين أركان الطريق، كما مثّل لها كبار الشيوخ من العصر المبكر للتصوف، وذلك على الرغم من أن المادة الأساسية التي تعتمد عليها رسالة القشيري هي طائفة كبيرة من الأقوال والروايات المنقولة عن أعلام المتصوفة في عهد المؤلف وقبله، وهي لا

[1] راجع: Reuven Snir, "*Bāb al-Maḥabba* (The Chapter on Love) in *al-Risāla al-Qušayriyya*: Rhetorical and Thematic Structure", *Israel Oriental Studies*, vol. 19 (1999), p.136, footnote no. 25.

[2] راجع: القشيري، **الرسالة**، ص 164-203.

تستند إلى رؤى خاصة به إلا في عدد محدودٍ جدًا من المواضع، بل إن اجتماع هذه الاقتباسات على نحوٍ ما أسلوبيًّا لا بد سيعيننا على تصوّر رؤى القشيري الخاصة بالنسبة للطرح المعرفيّ عنده. وسيكون لمؤلفاته الأخرى كتفسيره القرآن المسمى **لطائف الإشارات**، وكتاب **التحبير**، مكانٌ مساعِد في اقتفاء آثار القشيري فيما يخصّ مفهوم المعرفة من خلال نص **الرسالة**. ونحن نؤثر أن نبدأ تناول **الرسالة** مباشرة من الباب الخاصّ بالمعرفة الصوفية؛ إذ هو الموضع الذي من المفترض أن يرتكز فيه طرحُ القشيري لهذا المعنى، في حين أننا سنخصص لسائر المواضع التي تشتمل على ما يمكنه أن يُثري هذا الطرح، كما في القسم الذي يعرض فيه القشيري لطائفةٍ من المعاني والاصطلاحات التي جرى تداولها في الأوساط الصوفية، على سبيل المثال، فرعًا مستقلا، هو الفرع الثالث من هذا الباب.

(2) قراءةٌ في "باب المعرفة بالله"

تقع "المعرفة بالله" في منظومة الأحوال التي يثبتها القشيري قبيل قمة الطريق. وذلك أنها تلي البابَ الذي ينظر في أحوال المتصوفة عند موتهم، وتُتلى ببابي المحبة والشوق. من هنا، فإن المحبة الصوفية أعلى من المعرفة عند القشيري.[1]

[1] اختلف المتصوفة حول النظر في أسبقية المحبة أو المعرفة. ورغم ذلك، فالمقطوع به أن الأمرين يكملان بعضهما البعض في وسم نهاية الطريق الصوفي. وفي هذا الاختلاف يشير القشيري في باب المحبة إلى أن سمنون (توفي قبل الجنيد، أي قبل عام 297هـ، كما يقول القشيري: القشيري، **الرسالة**، ص 23) كان "يقدّم المحبة على المعرفة [بمعنى أن المحبة تسبق المعرفة، والمعرفة أعلى من المحبة عنده!]، والأكثرون يقدّمون المعرفة على المحبة". ن.م.، ص 161. والجدير بالذكر أنَّ السراج الطوسي لا يذكر المعرفةَ ضمن الأحوال التي يحصيها في كتابه؛ بيد أننا نجد لديه تناولاً للمحبة يسبق تناوله لأحوال الأنس، والطمأنينية، والمشاهدة، واليقين. وهذا يعني أنه نظر إلى المحبة كمقدمة لتحصيل المعرفة، تلك التي عبّر عنها بالمصطلحات المذكورة. راجع: أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع في التصوف**، تحقيق: رينولد نيكولسون (ليدن: بريل، 1914)، ص 54- 72. وقارن ذلك أيضًا بوضع الكلاباذي للمحبة قبل المعرفة في: الكلاباذي، **التعرف**، "قولهم في المحبة، ص 79- 80؛ و"قولهم في حقائق المعرفة"، ص 101- 102، وإن تمّ للكلاباذي تناول المعرفة في مطلع كتابه، قبل ذكره المقامات والأحوال مطلقًا. ونلقى الهجويري يفتتح كتابه بفصلٍ يعرض فيه للمعرفة بشكلٍ عام، وتقسيمها إلى معرفة إلهية وأخرى بشرية، أو تقسيمها إلى معرفة حقيقة ومعرفة شريعة...إلخ. ثم إنه يبدأ فصوله التي يخصصها لشرح المفاهيم الصوفية العامة بمعرفة الله، معنونًا هذه الفصول: "الكشف عن المحجوب الأول: معرفة الله"، ثم "الكشف عن المحجوب الثاني: التوحيد"، وهكذا وصولا إلى السماع الذي يضعه في الحدّ الحادي عشر من هذه السلسلة. راجع: Alī b. ʿUthmān al-Jullābī al-Hujwīrī, *The Kashf al-maḥjūb,* ed. and trans. Reynold A. Nicholson (London: Luzac, 1976), pp. 267- 420. أما المحبة، فيعالجها

ولما كان الأسلوب المبنويّ الذي اتبعه القشيري في أبوابه المختلفة الأداة الرئيسية التي سخّرها من أجل تثبيت غايته في الوصل بين الشريعة والتصوف، كما سنوضح لاحقًا، فإنه حريٌّ بنا أن نبدأ معالجتنا للرؤى المعرفية في هذا الباب بتناولٍ مبنويّ لأجزائه.

(3) **عناصر المبنى في باب "المعرفة بالله" وتحليلها**

يمكننا تقسيم باب المعرفة بالله في **الرسالة القشيرية** على النحو التالي:

أ. فاتحة قرآنية، وهي الآية 91 من سورة الأنعام (6): {وما قدروا الله حقَّ قدرِهِ}، يُلحقها القشيري بتفسيرٍ ينقله عن أحد كتب التفسير، وفيه يُذكر المصدر "معرفة": "جاء في التفسير: وما عرفوا الله حقّ معرفته".[1]

ب. حديث نبوي: "إنَّ دعامة البيت أساسُهُ، ودعامةُ الدين المعرفةُ بالله تعالى، واليقين، والعقلُ القامع. فقلتُ: بأبي أنتَ وأمي، ما العقلُ القامع؟ قال: الكفّ عن معاصي الله، والحرص على طاعة الله عزّ وجلّ".[2]

ج. تعريف القشيري الخاص للمعرفة الصوفية، وذلك بقوله إن:

> المعرفة على لسان العلماء هو العلم، فكل علم معرفةٌ، وكل معرفة علم، وكل عالمٍ بالله تعالى عارف، وكلّ عارف عالم. وعند هؤلاء القوم، المعرفةُ صفةُ من

الهجويري ضمن الباب الذي يكشف فيه المحجوب الخامس، وهو الصلاة بمفاهيمها الروحية، مشيرًا إلى أن "النتائج التي تُسفر عنها الصلاة تخصُّ أحوال المحبة" راجع: ن.م.، ص 304- 313. أما أبو طالب المكي (ت: 386هـ)، صاحب **قوت القلوب** فيصنّف المحبة بوصفها "نهاية الفضل العظيم". أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، تحقيق: باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج2 ، ص 86؛ بيد أنه يقول في موضعٍ آخر إن "المحبة من أشرف المقامات، ليس فوقها إلا مقام الخُلّة، وهو مقامٌ في المعرفة الخاصّة، وهي تخلّل أسرار الغيب، فيطلع على مشاهدة المحبوب". ن.م.، ص 126. ومنه نصل إلى أن المكي يضع الخلة في أعلى أحوال الطريق، مفسّرًا معناها على معنى المعرفة الشهودية التي نعرفها من المؤلفات الصوفية الأخرى، بيد أنه يُضيف إلى ذلك ضرورة اشتمالها على المحبة أيضًا: "فإذا جمع مقام معرفة تعرّف إلى مقام محبة محبوب أُعطيَ مقامًا من الخلة الذي وصفناه". ن.م.، ص128. وتوضيحًا للصيرورة الموصوفة عنده، نقول: معرفة ("معرفة تعرُّف") تليها "محبة مخصوصة"، تليها الخلة (والتي تضم معرفة تعرّف + محبة مخصوصة). ونطالع الغزالي، فنلقاه يقرر أنه لا يمكن تصوُّر حبّ إلا بعد معرفة وإدراك؛ ذلك أنّ الإنسان لا يحبّ إلا ما يعرف. راجع: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (د.م.، دار المنار، د.ت.)، ج 4، ص 254- 255.

[1] القشيري، **الرسالة**، ص 154، س 20.

[2] ن.م.، ن.ص.، س 23- 25.

> عرف الحقّ سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم تنقّى عن أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه، فحظي من الله تعالى بجميل إقباله، وصدَقَ اللهَ تعالى في جميع أحواله، وانقطع عنه هواجسُ نفسه، ولم يُصْغِ بقلبه إلى خاطرٍ يدعوه إلى غيره، فإذا صار من الخَلْقِ أجنبيًّا، ومن آفات نفسِهِ بريًّا، ومن المساكنات والملاحظات نقيًّا، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته، وحقَّ في كل لحظةٍ إليه رجوعُهُ، وصارَ مُحَدَّثًا من قِبَل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يُجريه من تصاريف أقداره، يُسمَّى عند ذلك عارفًا، وتُسمَّى حالتُهُ معرفةً. وفي الجملة، فبمقدار أجنبيته عن نفسه تحصل معرفتُهُ بربّهِ عزّ وجلّ.[1]

د. طائفة الأقوال التي يسوقها القشيري عن مشايخ الطريقة. ويشكّل هذا الجزء حصة الأسد من الباب كشأن سائر أبواب **الرسالة**. فالقشيري لم يصنع في **الرسالة** صنيعَهُ في كتاب **التحبير** مثلا، حيث ترتدُّ الغالبية العظمى من المادة المسوقة هناك إلى صاحب الكتاب نفسه إلى جانب اقتباساته بين الحين والآخر عن مشايخ الصوفية،[2] في حين يبدو القشيري في **الرسالة** مجرّدًا من أي فضلٍ اللهم إلا فضل الجمع والتبويب.[3] أمَا وقد شرع يجمع ويصنّفُ لغيره، فإنّ الأمر لا شكّ محسوبٌ مقصود، فضلا عن أن العملية لا تخلو بأي شكلٍ من الأشكال من رؤًى فكرية خاصة بالمؤلف، تتشكّل، إذا ما بُحِثَ عنها، من خلال أمرين مركزيين نعقد عليهما أهمية كبرى في استجلاء هذه الرؤى:

- أول هذين الأمرين يختصّ بطبيعة الأقوال والروايات التي يختارها القشيري مادّةً لقسم الروايات من كل باب، وهوية الشخصيات الصوفية التي ينقل عنها.
- وثاني الأمرين يتمثّل في النظام المبنويّ الخاصّ الذي التزمه القشيري على امتداد صفحات **الرسالة**. وهو يتعدّى في اعتبار أهميته، الناحيةَ الأسلوبية الخاصة بنصّ ما، إلى مفهومٍ

---

[1] ن.م.، ن.س.، ص 25- 33.

[2] راجع: القشيري، **التحبير في التذكير (شرح أسماء الله الحسنى)**، وضع حواشيه: عبد الوارث محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999).

[3] يميز Nicholson بين هذا الطابع العام الذي وسمَ **الرسالة**، وبين الطابع الذي وسم **كشف المحجوب** للهجويري، حيث يبدو المؤلَّف الثاني أكثر إمتاعًا من الأول نظرًا لأن صاحبه قد آثر إدراج تجاربه الشخصية في أثناء تناوله المسائل الصوفية المختلفة. راجع: Hujwīrī, *Kashf al-maḥjūb*, the introduction, p.VII.

جوهريّ يقف في بؤرة الحديث عن الرؤى والتصورات التي يمكن استشفافها من خلال نص الكتاب.

هـ. خاتمة مختارة بعناية يُنهي من خلالها القشيري الباب. وهنا ينقل القشيري قولا لمحمد بن الفضل[1] يعرّف فيه المعرفة: "المعرفةُ حياةٌ للقلب مع الله تبارك وتعالى"[2]. ولنا وقفةٌ عند هذه الخاتمة في السطور القادمة.

ولنأتِ على كلّ ركنٍ من أركان الباب المذكورة بشيْءٍ من التفصيل والمعالجة:

(I) قلنا إن القشيري يبدأ البابَ بإثباته الآية (91) من سورة الأعراف. والبادي أن إثباته لهذه الآية تحديدًا لم يكن لو لم تُذكر في تفسيرها كلمة المعرفة، والفعل "عرف". أما السياق الأصلي للآية فهو الإشارة الإلهية إلى إنكار قوم الرسول لأمر نبوّته بحجّة أن الله لا يكلّف البشرَ بهذا أصلا. وتقدير الله في الآية يحمل معنى تعظيمه، إذ المنكر بعثة الأنبياء لا يؤمن بالقدرة الإلهية. وقد وجدنا الفخر الرازي (ت: 604 هـ) يسوق إمكانات التفسير لجملة "وما قدروا الله حق قدره" في الآية ناقلا عن الأخفش النحوي (ت: 292هـ) فهمه لمعنى التقدير في الآية على أنه المعرفة والإدراك ("ما عرفوه حقّ معرفته").[3] هذا التفسير الأخير بعينه هو الأصلُ الذي دفع بالقشيري إلى اختيار هذه الآية لا لمضمونها الحقيقي الخاص بكفر الموصوفين فيها بأمر النبوّة، وما يتصل بهذا من معطيات.[4] ويظهر معنى الإحاطة المذكور عند القشيري في التفسير الذي وضعه للنص القرآني، وهو كتاب **لطائف الإشارات**، وتحديدا في تفسيره الآية نفسها.[5]

ومعنى هذا أن القشيري يأخذ بمفهوم القصور البشري عن إدراك الله. من جهةٍ أخرى، يجدر بنا الانتباه إلى نقطةٍ نراها هامة في هذا الصدد، وهي أن القشيري يستخدم كلمة "العلوم" في الاقتباس الذي سقناه عن **اللطائف**، وذلك بدلا من كلمة "المعرفة" التي يستخدمها في مطلع

---

[1] هو أبو عبد الله محمد بن الفضل البلخي. توفي عام 319 هـ. راجع: القشيري، **الرسالة**، ص 22.

[2] القشيري، **الرسالة**، ص 157، س 16-17.

[3] انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، قدم له: خليل الميس (بيروت: دار الفكر، 1993)، ج13، ص 77.

[4] حول احتمال "قدَرَ" معنى الإحاطة، راجع قول ابن منظور: "قَدَرْتُ لأمر كذا أقدِرُ له وأقدُرُ قدْرًا إذا نظرْتُ فيه ودبّرْتُهُ وقايسْتُهُ". ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، د.ت.)، ج5، ص 76؛ وانظر كذلك: محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس** (بيروت: دار صادر، 1966)، ج 3، ص 482.

[5] القشيري، **لطائف الإشارات**، تحقيق: إبراهيم بسيوني (القاهرة: دار الكاتب العربي، د.ت.)، ج 2، ص 183.

باب المعرفة من **الرسالة**. ونحن نرى إلى ذلك ما يمكنه أن يؤشر إلى أن معنى المعرفة في الموضع الأخير يجب أن يُحمل على معنى الإدراك العقلي المتّسم بالقصور بما يشابه تناوله عند الحارث المحاسبي والكلاباذي فيما تقدّم عصر القشيري. وإذا كان كلٌّ من المحاسبي والكلاباذي قد ذهب إلى نفي الإدراك العقلي الكامل لله، فإنهما، وعلى نحوٍ بدا غير متناقض، لم ينفيا حصول النوع الثاني من الإدراك، وهو ذلك الحاصلُ بالقلب والشهود الباطن. والمتوقع أن يجريَ هذا المفهوم عند القشيري أيضًا؛ على أننا قبل المضي في تناول أركان المبنى لباب المعرفة، نودّ العرض لظهور مصطلح "المعرفة" في النص القرآني. والذي ينحو بنا هذا المنحى اختيار القشيري لآية قرآنية لا تشتمل على أيٍّ من صيغ الجذر "عرف" مما يثير التساؤلات حول وجود آيات تشمل اللفظَ، وتحتمل التأويلَ الصوفيَّ معًا.

يظهر الفعل "عرف" في القرآن في أكثر من عشرين موضعًا، وذلك إلى جانب ظهور الجذر "عرف" بأوزان فعلية أخرى. وإذا نحن عدنا إلى هذه المواضع لوجدنا أنها تحتمل معانيَ تتفاوت بين الإدراك المجرد، والتمييز، والإيمان، والإقرار.[1]

وينبّه ابن قيّم الجوزية إلى حقيقة أن اللهَ قد اختار لنفسه صفةَ العالِم دون صفة العارف. كما أن النصَّ القرآني يربط بين الله وصفةِ العلم. أما لفظ "المعرفة" فلا نجده مقترنًا بالله مطلقًا، بل هو في معظم تردّداته مقترنٌ بمؤمني أهل الكتاب على نحوٍ خاصٍّ، أولئك الذين يصفهم ابن قيّم بأنهم يرجّحون "المعرفة على العلم جدًّا".[2] على أنه يشير فيما يلي ذلك إلى أن مفهوم "المعرفة" عند المتصوفة يختلف عنه في الاستعمال اللغوي والقرآني. فالمعرفةُ، وإن كانت، معنًى، لا تُستعمل إلا متعلّقةً بذات الشيء وليس بأحواله كما في العلم، وهي تكون وصفًا لما غاب عن القلب بعد إدراكه، فهي تؤدي عند المتصوفة دلالة العلم المقترِن بالله لا دلالة العلم وحده.[3]

---

[1] انظر، مثلا، الآية 89 من سورة البقرة؛ الآية 87 من سورة المائدة؛ الآية 93 من سورة النحل.

[2] راجع: ابن قيم الجوزيه، **مدارج السالكين بين منازل "إياك نعبد وإياك نستعين"**، تحقيق: محمد عبد الحميد (القاهرة: د.ن.، 1375 ه)، ج 3، ص 335. ويشير التهانويّ إلى أن الله يُسمى عالمًا، ولا يُسمى عارفًا "إذ ليس إدراكه تعالى استدلاليًّا، ولا مسبوقًا بالعدم، ولا قابلاً للذهول". راجع: محمد التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (بيروت: مكتبة لبنان، 1996)، ج 2، ص 1584. ويعني هذا أن المعرفة في منظور الأخير تكون استدلالية، والله لا يُستدلّ على معرفته بشيء، كما أنها تكون مسبوقة بالجهل، وتقبل الذهول عند حصولها، والله في جميع هذه الحالات منزّه عن ذلك.

[3] راجع: ابن قيم، **مدارج السالكين**، ص 337- 338.

يتضح مما ذُكر أن الآية التي ساقها القشيري بدَتْ له الأنسب إذا ما أضفنا إلى اشتمال تفسيرها على لفظ المعرفة، معنى القصور البشري عن تحصيل المعرفة بالله الذي قد يتضمّنه تأويلها. وهو مضمونٌ كان لا بدّ للقشيري أن يفتتحَ به بابًا يعرض لأخطر موضوعات التصوف الأيديولوجي في وقته، كباب المعرفة بالله، محتاطًا في ذلك لِمَا قد يرد لاحقًا داخل الجزء الأبعد عن الوجهة السنية من الرسالة، وهو القسم الذي ساق فيه رواياتِ الشيوخ وأقوالَهُم.

(II) بعد الافتتاحية القرآنية، يسوق القشيري الحديثَ التالي: إنَّ دعامةَ البيتِ أساسُهُ، ودعامةُ الدين المعرفةُ بالله تعالى، واليقين، والعقل القامع. فقلتُ: بأبي أنتَ وأمي، ما العقلُ القامعُ؟ قال: الكفّ عن معاصي الله، والحرص على طاعة الله عزّوجلّ".[1] إن توظيف القشيري لأدب الحديث، فضلا عن النص القرآني، يدلُّنا بوضوح على أنه لم يأل جهدًا في استنباط القيم الصوفية من نصوصٍ هي بطبيعتها سُنِّيَّة. وهو، بذلك، يبيّن لأصحابه من الصوفية أن الحقيقة جزءٌ من الشريعة لا ينفصل عنها.

يتضمّن الحديث عناصرَ ثلاثةً يُنظَرُ إليها على أنها الدعائم الأساسية التي يقوم عليها الدين. أما هذه العناصر فهي: 1. المعرفة بالله 2. اليقين 3. "العقل القامع". ويبدو لنا أن العنصر الأخير هو الذي وُضع في مركز الحديث، إذ إنَّ الرسول يُعنى بشرحه بعد أن توجهت عائشة إليه بالاستفسار. من الواضح أنَّ ورود مصطلح "المعرفة بالله" في هذا الحديث هو الذي دفع بالقشيري إلى إثباته. ويُحتمل أن يكون هذا الحديث من وضع الصوفية؛ ذلك أنهم شاءوا البحث عن سندٍ مقنع في النصوص الشرعية لمصطلح المعرفة مقترِنًا بالله. ولما كان النص القرآني يخلو من هذا التركيب، صار من الضروري المباشرةُ بتعاطي أدب الحديث، والاستعانة به في هذا المضمار.

لوجود "العقل القامع" في مركز الحديث أهمية كبرى، إذ هو يُلقي بظلاله على العنصرين الآخرين. وإذا كنا كقراء قد تعاطينا مع مصطلحي "المعرفة بالله" ثم "اليقين" مع ما يوحيان به من إيحاءات صوفية خالصة في البدء، فإن متابعتَنا قراءةَ الحديث تعود فتشوش تلك الإيحاءات، وتخلق

[1] لم يُذكر هذا الحديث في الصحاح. على أننا نجده في مواضع أخرى، فقد أخرجه الديلمي في **فردوس الأخبار**: شيرويه بن شهردار الديلمي، **فردوس الاخبار بمأثور الخطاب المخرج على كتاب الشهاب**، تحقيق: فواز الزمرلي ومحمد البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، ج 2، ص 344. (وقد ورد الحديث هناك: "دعامةُ البيت وأساسه المعرفة بالله عزّوجلّ، واليقين، والعقل النافع، وهو الكفّ عن معاصي الله عزّوجلّ")؛ وكذلك في: أبو الحسن الكناني، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1979)، ج 1، ص 222 (وهناك ورد أيضًا "العقل النافع").

فضاءً آخر من الدلالة ذات الوجهة الأقرب إلى الشرع والسنة. ونظنّ أن العمل على تشويش التواصل بين القارئ والإيحاءات الصوفية كلما توغّلت أقوال المشايخ في إبرازها سيظلّ الشغلَ الشاغل للقشيري على امتداد نص **الرسالة**. أما الافتراض الذي يسند هذه الفكرة فهو أن مفهومي "المعرفة بالله" و"اليقين" اكتسيا معاني راحت تبتعد تدريجيًّا عن المفاهيم السنية المعتدلة في عصر القشيري. ومن هذا مثلا ذهابُ بعض المتصوفة إلى ترك العبادات مستدلّين بالآية (99) من سورة الحجر: {واعبدْ ربَّكَ حتى يأتيكَ اليقينُ}. وعليه، فقد ذهبوا إلى تأويل التركيب المستعمل فيها على أنه يعني: قم بالعبادات حتى إذا ما بلغتَ درجةَ اليقين، أو المعرفة، فأنتَ معفى من ذلك (تحمل "حتى" بموجب هذا التأويل معنى الغاية "إلى أنْ"، وليس معنى التعليل "كي يأتيَكَ". والفرق بين المدلولين جليٌّ).[1]

وإننا نرجح أن يكون التأويل الغير معتدل للعلاقة بين اليقين/ المعرفة والعبادات هو الدافع الأساسي لإثبات الحديث المشار إليه تحديدًا. يؤكد ذلك تفسير العقل القامع في نهاية الحديث على أنه الحرص على القيام بالطاعات[2].

(III) **تعريف القشيري للمعرفة الصوفية**: بإمكاننا القول إن تعريف القشيري للمعرفة يضم النقاط التالية:

(أ) تمييزه الواضح بين مصطلحي "العلم" و"المعرفة". فالعلم إدراكٌ عقليٌّ لأركان الدين وفرائضه، ثم القيام بها كاملةً. و"المعرفة" عند الفقهاء والمحدثين لا تتجاوز معنى العلم بالدين، والإيمان المطلق بالله. أما "المعرفة" عند الصوفية، فيشير القشيري إلى اشتمالها معنًى خاصًّا. وقول القشيري: "وعند هؤلاء القوم المعرفةُ صفةُ من عرفَ الحقَّ سبحانه بأسمائه وصفاته [...] فحظيَ من الله تعالى [...]" في نص التعريف، يبيّن بلا أدنى شكٍّ، كونَ هذه المعرفة الخاصة حالا موهوبًا، يحظى به المرء إذا ما قام بتطهير نفسه، وممارسة المجاهدات الزهدية.

---

[1] راجع مثلا: سليم بن عيد الهلالي، **بهجة الناظرين شرح رياض الصالحين** (الرياض: دار ابن الجوزي، 1994)، ج 1، ص 177.

[2] في الترجمة الإنجليزية للرسالة، تعبّر B. R. Von Schlegell عن لفظ "المعرفة بالله" كما يرد في الحديث بِـ "direct knowledge". راجع: ʿAbd al-Karīm aL-Qushayrī, *Principles of Sufism*, trans. B. R. Von Schlegell (Berkeley: Mizan Press, 1990), p. 316. وبرأينا، فإن الترجمة حرفية؛ بيد أنها لا تشير إلى ذلك الإيحاء المبطن الذي يسلُبُ مفهوم المعرفة في هذا الموضع دلالتَهُ الصوفية المرتهنة بالمُباشرة. وكان حريًّا بالمترجمة الامتناع عن ذكر صفة المباشرة للسبب الذي سُقناه.

وعنايةُ القشيري هنا بالعنصر العقلي (الجانب الزهدي) السابق لتقبُّل المعارف توازي ما نجده عند المحاسبي من التفاتٍ متكرر للعلوم الكسبية (أي العلوم التي يكتسبها الإنسان) كضرورةٍ تسبقُ تحصيلَ القرب من الله. والمحاسبي في كتابه **شرح المعرفة**، يقصُرُ معنى مصطلح "المعرفة" على الإلمام بأركان الإيمان، وهي اللبنةُ الأساسية في البُنْية الإسلامية بمنظورها السّنّيّ.[1]

(ب) يؤكد القشيري على ضرورة حصول أجنبية العارف عن نفسه أولا، وعن سائر الخَلْقِ، ثانيًا.

(ج) إن النتيجة التي يبلغها الواصل إلى مرتبة المعرفة، كما يُطلعنا القشيري في تعريفه، هي أن اللهَ يعرّف العارف بأسراره. تحصيل المعرفة بالأسرار الإلهية هو الذي دفع Arberry إلى القول بأن حال المعرفة من **الرسالة** يؤشر إلى اكتمال التحوّل عند السالك الصوفي من مرحلة المقامات إلى مرحلة الأحوال.[2]

والحقّ أننا لو أجرينا مسحًا شاملا لتعريفات القشيري في قسم الأحوال من **الرسالة**، لتنبّهنا إلى حقيقةِ أن أطول التعريفات التي يوردها في افتتاحيات أبوابه التي تتناول الأحوال، تأتي في الأبواب الأربعة التالية: باب المحبة (وفيه يعرّف القشيري هذا الحال في واحدٍ وعشرين سطرًا)؛[3] باب التوحيد (ويمتدّ فيه تعريف القشيري إلى اثني عشر سطرًا)؛[4] باب التصوف (وفيه يقع تعريف القشيري في أحد عشر سطرًا)؛[5] باب المعرفة بالله (ويقع فيه تعريف القشيري في عشرة سطور).[6] أما عناية القشيري بوضعِ تعريفٍ كلي للتصوف في "باب التصوف" فقد يرجع إلى خلو القرآن وأدب الحديث مما يُمكنه أن يُنقل في هذا الموضع. فالحاجةُ إلى التوسع في تناول معنى الموضوع كانت ماسَّةً، وهي بذلك قد فتحت للقشيري مجالا أوسع لتسجيل آرائه وأقواله. وأما استطرادُهُ في تعريف التوحيد، فيرجع إلى المكانة البارزة التي اكتسبها مفهومُ التوحيد في أوساط المتصوفة،

---

[1] انظر: الحارث بن أسد المحاسبي، **شرح المعرفة وبذل النصيحة**، تحقيق: صالح الشامي (دمشق: دار القلم، 1993)، ص 32. وقارنه بما جاء في: M. Smith, *An Early Mystics of Baghdad: A Study of the Life and Teachings of Ḥārith b. Asad al-Muḥāsibī* (New York: Ams Press, 1973), p. 102

[2] راجع: A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen and Unwin LTD, 1963), p. 78.

[3] القشيري، **الرسالة**، ص 157، س 34- ص 158، س 20.

[4] ن.م.، ص 148، س 5- 16.

[5] ن.م.، ص 138، س 19- 29.

[6] ن.م.، ص 154، س 25- 34.

خاصةً في ظلّ اكتسائه بمعانٍ تبتعد في حدّتها عن بساطة المعنى الإسلامي الأولي لها. ويبدو أن ما شهده القرنان الرابع والخامس للهجرة من تصوّرات تضاربت في بعضها مع ما أفرزه الطور المبكر للتصوف الإسلامي، قد دفعت بالقشيري دفعًا إلى إبراز معنى التوحيد في مضمونه التوفيقي من خلال تخصيصه جزءًا كاملا في مطلع **الرسالة** لتناول التوحيد، أو في الباب الذي يعرض فيه للتوحيد بوصفه أحد أبرز الأحوال الصوفية. ويبدو أنَّ الإشكال الذي وسم تناول المتصوفة لمفهوم الحب الإلهي هو الذي دفع القشيري إلى وضعه هذا التعريف المطوّل فضلا عن الباب المطول الذي خُصّص جزؤه الأعظم لنقل أقاويل المتصوفة ورواياتهم حول المحبة.

وخلاصة القول فيما تقدّم أن القشيري يضع مفهوم الأجنبية عن النفس وعن الغير في مركز تعريفه للمعرفة الصوفية. وهو لا ينفكّ يعقد ربطًا سببيًّا بين زهد الصوفي وحصوله على الأسرار الإلهية. ومعرفة أسماء الله وصفاته تظهر من خلال التعريف غير مساوية للدرجة الأعلى التي يبلغها العارف، حيث الحصول على الأسرار. فالأولى مرحلة استهلالية توازي الإيمان بما أخبرنا الله به في كتابه من صفاتٍ وأسماء؛ ولهذا يذكرها القشيري في مطلع التعريف: "وعند هؤلاء القوم، المعرفة صفةُ من عرف الحقَّ سبحانه بأسمائه وصفاته"؛ والثانيةُ مفاهيم غيبية تخصّ الله، وتتجاوز الصفات والأسماء النظرية المجردة؛ لذا أشار إليها القشيري في نهاية التعريف: "وصار مُحَدَّثًا من قبل الحقّ سبحانه بتعريف أسراره".

(IV) **أقوال الشيوخ ورواياتهم**: من يقرأ هذا القسم من باب "المعرفة بالله" يقف على نمطٍ من المعرفة الصوفية يُسبَقُ بالبعد عن الخَلْق، ويُتلى بالسكينة الممتزجة بالدهش والحيرة. والقشيري، وإنْ راعى في مواضع كثيرة التأكيد على ممارسة العبادات، فإنه تجاوزها في مواضع أخرى متناوِلا الجوانبَ الروحية للمسألة، كنقلِهِ عن أبي حفص النيسابوري (ت: 270/883-884م) قولَهُ: "منذ عرفتُ الله تعالى ما دخلَ قلبي حقٌّ ولا باطلٌ"[1]، والذي قد يُفهم على نحوٍ متطرف يُضرب فيه بالعبادات عرضَ الحائط. وقبل المضي في تدوين هذه النتائج، نودّ الالتفات برهةً إلى مسألة النظام المبنوي في هذا الجزء من الباب تحديدًا.

(4) **الجزء الخاص بأقوال الشيوخ في باب المعرفة بالله: مسألة النظام المبنوي**

يتفاوت قسم الروايات، من حيث الشكل والطول، بين الأبواب المختلفة داخل **الرسالة القشيرية**. بيد أنه يتسم في كل الأبواب بخاصّية واحدة هي خاصية التكثيف الواضح في صياغته.

[1] ن.م.، ص 155.

ولعلّ هذا التكثيف حصرًا هو ما يدعونا إلى فحص إشكالية التشويش الذي يعتوره ظاهريًّا. فإذا كان النظام المبنويّ الذي اتبعه القشيري في تقسيم هذه الأبواب إلى فاتحة قرآنية يتلوها شيء من أدب الحديث النبوي، فتعريفه الخاص، ثم القسم الجامع لأقوال المشايخ، نقول إذا كان هذا النظام مطّردًا في **الرسالة**، فإن قسم الشيوخ نفسه يوحي بأنه مشوش ومضطرب النظام. والسؤال الذي يتبدّى نصب أعيننا هو: هل عُني القشيري فعلا بتنظيم مادته الغزيرة في هذا الجزء على نحوٍ يمكن استجلاؤه عند قراءة الأبواب المختلفة من مقامات وأحوال؟

إنّ فحص كلّ رواية أو مقولة في هذا الجزء على حدة، وتحليل الدافع المفترض (إنْ وُجد دافعٌ مقصودٌ أصلا) لإثباتها في مكانٍ ما بالذات دون غيره هو مَهَمَّةٌ معقدة، ذلك أن أي نتائج ممكنة لن تكون، في حقيقة الأمر، سوى تخميناتٍ مجرّدة من الدلائل. لذلك، نقترح تناول الروايات بعد تقسيمها إلى مجموعات متجاورة، واستخلاص المناحي المضمونية التي تؤلف بينها، وهكذا حتى تقصّي كافة الروايات، والخلوص منها إلى تحديد أشكال الارتباط بين هذه المجموعات من الداخل، وعلاقة ذلك بتقنية نقل المضمون الذي يعالجه الباب بكافة أركانه. وبعد تمعّن الأقوال والروايات الواردة في هذا الجزء من الباب أمكننا تقسيمها إلى ما يمكن أن نطلق عليه بالوحدات الدلالية التالية:

(1-4) **روايات الوحدة الدلالية التمهيدية: الهيبة/ السكينة/ نفي العلاقة: الروايات 1-3**[1]

تأتي الروايات الثلاث الأولى بعد التعريف كي تدعم المطلع التوفيقي الذي كوّنه القشيري من خلال القرآن والحديث والتعريف الخاص به. أما الروايتان الأولى والثانية فيسوقهما القشيري عن أُستاذه وصهره أبي علي الدقاق (ت: 1014/405)، وفهما يظهر اهتمام الأخير بمفهومي الهيبة من الله، كلما ازدادت المعرفة، وحدوث السكينة في القلب لحظة انكشاف أنوار المعرفة. والمثير أن مقولة الدقاق الثانية توازي بين المعرفة والعلم في قوله إنَّ "المعرفة توجب السكينة في القلب كما أن العلم يوجب السكون، فمن ازدادت معرفتُهُ ازدادت سكينتُهُ".[2] والهيبة، أو الشعور بالتعظيم لله تعيدنا مجددا إلى مفهوم "العقل القامع" الذي ورد في الحديث (الركن الثاني من

[1] يُشار هنا إلى أننا اعتمدنا عند الإحالة إلى أرقام الروايات والأقوال إلى طبعة البابي الحلبي القاهرية للرسالة (1940) التي ترد بطبيعة الحال من غير أرقام؛ وقد آثرنا افتراض وجود هذا الترقيم كي يسهل لنا الإشارة إلى الوحدات الدلالية التي تناولناها في المقال.

[2] القشيري، **الرسالة**، ص 155، س 2- 3.

الباب)، حيث المعرفةُ بالله تكاد تساوي الإيمان الممزوج بالتعظيم، ذلك الذي تدعمه السلطة المطلقة لله.

وبعد هاتين الروايتين للدقاق، يسوق القشيري روايةً للشبلي، تؤكد على غياب كل مظاهر العلاقات مع العالم الخارجي عند العارف. وهو نتيجةٌ حتمية للسكينة التي يتسم بها العارفُ إثر تحصيله المعرفةَ، بل هي أخصّ خصائص العارف، في منظور الشبلي. والملاحظ إذن أن الروايات الثلاث المذكورة تتناغم دلاليًّا في إطارواحد، يشكّل أحدَ حدَّيْن يحوطان المضامين الخاصة داخل الباب، ليعيداها، كلما همّت بالتجاوز، إلى الدائرة التوفيقية. وسنقف فيما يلي على هذه المضامين التي تبدو بحاجة ماسّة إلى ما يضبط إمكانات التجاوز الكائنة فيها.

(4-2) روايات الوحدة الدلالية الثانية، والجنوح إلى التجاوز: الروايات 4-9

من المثير أن القشيري بعد اقتباسه مقولة الشبلي المذكورة أعلاه فإنه يسوق له مقولةً ثانية تخالف الأولى في تجاوزها الحادّ للوجهة التوفيقية. جاء في المقولة الرابعة ضمن هذا الجزء، على لسان الشبلي: "أولها [أي المعرفة!] الله تعالى، وآخرها ما لا نهاية له".[1] فالله، وفقًا لهذه المقولة، هو بداية المعرفة فحسب، في حين أن نهايتها مما لا يمكن التنبؤ به؛ إذ هو غير خاضع للإدراك العقلي. وهذه هي المرة الأولى التي يشرع فيها القشيري بتحويل الوجهة الدلالية التي صاغها منذ مطلع الباب، حيث الاتجاه العام كان يوازي بين المعرفة والحرص على طاعة الله. أما ما تشفّ عنه مقولة الشبلي فيبدو شيئًا أبعد من مجرد الطاعة والإيمان، شيئًا لا يُحتاج في تحصيله إلى ذاك العقل القامع الذي ذُكر سالفًا.

وما يدعم جنوح المقولة السابقة إلى تجاوز الرؤى التوفيقية التي بدأ بها القشيري بابه إلحاقها بمقولة أخرى تصنع الصنيع ذاته. ينقل القشيري مقولة أبي حفص: "منذ عرفتُ اللهَ تعالى ما دخلَ قلبي حقٌّ ولا باطل". والحق أن من يقرأ المقولة بمعزل عن سياقها الأصلي، فلن يتورع مطلقًا عن فهمها على النحو التالي: منذ بلغتُ حالَ المعرفة، لم أعدْ أميّز بين ما هو صوابٌ وما هو خطأ. فالتمييز بعض خصال العقل الذي يُعزَل جانبًا في خضمّ تجربة العرفان الصوفية. وافتقاد العارف للتمييز قد يحمله منطقيًّا على ترك القيام بالمحاسن، واقتراف المآثم لا لشيءٍ إلا لسقوط وعيه بذاته وأعماله. والبادي أن القشيري كان قد استشعر الطاقة الكامنة في هذه المقولة لتجاوز رؤاه التوفيقية، فسرعان ما ألحقَ المقولةَ بشرحٍ لها من عنده، يضبط تلك

[1] ن.م.، ص 155.

المقولة، ويقلب وجهتها إلى صالحه، مانحًا لها المشروعية التي لم تكن لتحظى بها فيما لو اكتفى القشيري بالوسائل التوفيقية التي اعتمدها فيما سبق هذه المقولة. أما خلاصة ما قاله القشيري في شرحِهِ المقولةَ من أنَّ دخول الحق والباطل إلى قلب العارف إشارةٌ إلى بقاء إحساسه بنفسه وقلبه. ولما لم يبق للعارف إحساسٌ بقلبه وما يلجه، فإنه كمن لا يدخل قلبه شيء؛ إذ هو باقٍ بالله لا يلتفت إلى ما عداه.

إن ما صنعه القشيري هنا يبدو مفيدًا بالنسبة لمن قرّر مسبقًا النظر في هذه الروايات نظرةً إسلامية خالصة. أما من شاء البحث عن مضامين صوفية مما يختصّ بالكشف والاتصال فهو لا بد سيجدها في هذا الموضع كما في أشباهه من المواضع التي قد يكتفي القشيري بإثبات الأقوال فيها دون الشرح.

وفي موضع تال من هذا الجزء ينقل القشيري مقولةً للواسطي (ت: بعد 932/320) تبدو بعيدة عن الدلالة التوفيقية: "لا تصحّ المعرفة وفي العبد استغناءٌ بالله وافتقار إليه".[1] ويتلوه بتفسيرٍ توفيقي يُرجع انعدام صفتي الاستغناء بالله والافتقار إليه إلى فناء العارف عن نفسه، فإذا به لا يحسّ شيئًا. والاستغناء بالله بعضُ صفاته التي يعدمها في حال الفناء. وبرأينا، فإن معنى القول قد يُفهم على نحوٍ آخر، وهو أن المعرفةَ لا تصلح إذا ما كان هناك عنصران اثنان، يقع أحدهما في مرتبة السمو والعظمة (الله)، فيما يقبع الآخر (الإنسان) في الحضيض مستضعَفًا مستعبَدًا للأول. بل إنها تحدث إذا ما صار العظيم والوضيع سواسيةً متقابلين. عندها فقط، يُنجَزُ المفهوم الصوفي القائل بصيرورة العارف والمعروف شيئًا واحدًا إذا ما ترقّت الذات البشرية صعودا باتجاه الله.

ونلاحظ هنا أن القشيري يتدخل من جديد، ويُقحم شرحًا من عنده لمقولة الواسطي المذكورة. فهو لا يتجنّب إثبات هذه الأقوال؛ لكنه يُثبتها ثم يمنحها معانيَ مسايرةً للشرع. والقشيري يتبع

[1] ن.م.، ص 155، س 16- 17. لاحظ أيضًا أنّ مؤلف **اللمع** يخصّص لأقوال الواسطي بابًا كاملا ضمن "كتاب تفسير الشطحيات والكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم" في: السراج، اللمع، ص 375 وما بعدها. ورغم أن الباب لا يطرق أكثر من مقولتين إشكاليتين للواسطي، (الأولى في الدعوة لترك ملاحظة الأنبياء عند بلوغ الحق: "إياك أن تلاحظ حبيبًا، أو كليمًا، أو خليلاً إن وجدتَ إلى ملاحظة الحق سبيلاً"؛ وتتصل الثانية بمكانة الأنبياء أيضًا: "صلِّ عليهم بالأوتار، ولا تجعلْ لها[أي للصلاة!] في قلبك مقدارًا") إلا أنه يذكر في نهاية الباب أن قياس ما قال على غير ذلك من أقوال الواسطي هو أمرٌ ضروري. وإدراج أقوال الواسطي هنا تؤكد الطبيعة الإشكالية التي نُسجت فيها أقواله الأمر الذي شجّع بعض الجماعات على تكفيره كما يلمّح لنا نص السراج.

طريقة وجدناها دلائل لها في أكثر من موضع من نصه؛ فهو يُلحق مقولةَ الواسطي الأولى بمقولةٍ ثانية للواسطي نفسه (وهي المقولة التاسعة في هذا الجزء) تمنح تفسير القشيري الشرعية التي كان يحتاجها.

تُختتم هذه الوحدة الدلالية بالحديث القائل "لا أحصي ثناءً عليك".[1] والحديث موجود في **سنن الترمذي**، كما في **صحيح مسلم**، و**سنن ابن ماجة**،[2] وغيرها. والأصل في معناه أن الإنسان لا يقوى على إحصاء نعم الله عليه، فهو دائمًا لا يبلغ الواجب في هذا الثناء. والواضح لنا أن إثبات الحديث في هذا الموضع قد جاء دعمًا للمفهوم الذي بلورته مقولتا الواسطي آنفتا الذكر، حيث شدة التواصل مع الله تُفقد الصوفي صفاته البشرية، وقدرته على الكلام: "خَرَسَ وانقَمَعَ" (المقولة التاسعة). كذلك كثرة النعم تُفقد الإنسان القدرةَ على ثناء المعطي/ الله. إن الأقوال التي سيقت فيما تقدّم، تشكّل، في رأينا، نموذجًا لوحدةٍ دلالية كاملة ومستقلة، تجنح فيها بعض المعاني نحو الإيغال والتجاوز في طرح تجربة العرفان الصوفية؛ بيد أن القشيري يجهد في تأطيرها على نحوٍ ملفت للنظر بالقيم السنية، متدخّلا في اكثر من موضع لكبح ما بدا له جامحًا من أقوال، وإلباسها شروحَهُ الخاصة.

ويعلق القشيري في نهاية هذه الوحدة الدلالية واصفًا ما سبق إثباته من أقوال وروايات بأنها "صفات الذين بعُدَ مرماهم، فأما من نزلوا عن هذا الحدّ فقد تكلموا في المعرفةِ وأكثروا".[3] هذا التعليق يرد مباشرةً بعد مقولة الواسطي:"من عرفَ اللهَ تعالى انقطع بل خرس وانقمع"، وذلك للتدليل على أن المعرفة الحقيقية يجدر بها أن تمنح العارفَ الصمتَ، أو حتى الخرس. ونرجّح أن يكون تعليق القشيري عائدا إلى مقولة الواسطي الأخيرة مبيّنا أن العارفين الذين يخرسون عند تلقيهم أنوار المعرفة هم ممن تمكنوا في أحوالهم، في حين أن الذين يذهبون إلى الوصف بالكلام بعد تحصيل التجربة، هم ممن لم يتمكنوا بعد في أحوالهم.

---

[1] القشيري، **الرسالة**، ص 155.

[2] راجع: محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الكبير**، تحقيق: بشار معروف (بيروت: دار الجيل، 1998)، ج5 ، ص 474-475 (روت الحديث عائشة قالت: "كنت نائمة إلى جنب رسول الله ففقدْتُهُ من الليل، فلمسْتُهُ، فوقَعَتْ يدي على قدميه وهو ساجد، وهو يقول: أعوذُ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيْتَ على نفسك")؛ وكذلك: ابن ماجة، **صحيح سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد الألباني (الرياض: مكتب التربية العربي، 1988)، ج 2، ص 327.

[3] القشيري، **الرسالة**، ص 155، س 21- 22.

(3-4) روايات الوحدة الدلالية الثالثة: الروايات 9-57

يمكن للمتمعن في روايات هذه الطائفة أن يلحظ بعد تقصٍّ دقيق أنها قد تأتلف في ذهاب الجزء الأكبر منها إلى وصف الجانب الخُلُقي للمعرفة دون طرق باب المضامين الروحية لحقيقة العرفان. ونعني بالجانب الخُلُقي للمعرفة كل ما يخصّ صفات العارفين، وعلاماتهم، ومجموعة الخصال التي يجدر بهم الاتسام بها، وذلك في مقابل الزهاد والسالكين في الطريق. وحتى ما سيق عن الحسين بن منصور الحلاج هنا (المقولتان التاسعة عشرة والعشرون) لا يُغيّر شيئا في الإطار الدلالي لهذه الوحدة مقارنةً بأقواله الجمة حول المعرفة الصوفية في الكتب والمصنفات الأخرى.[1] ومقولتا الحلاج المذكورتان تصفان فراغ قلب الصوفي مما سوى الله، وهو مفهومٌ ينسجم والجانب الخلُقي المذكور.[2]

تبدأ الوحدة الثالثة بالتأكيد على اقتران صفة الخوف بالمعرفة: "من كان بالله أعرف كان له أخوف" (المقولة العاشرة). وهي مقولة لا تكاد تقول شيئًا حول المضمون الصوفي لتجربة الوصول المعرفيّ، بقدر ما تعمل على تغليفها بالمضامين الخلُقية المسايرة للشرع، شأنها في ذلك كشأن المطلع التمهيدي الذي وضعه القشيري لما سمّيناه بالوحدة الدلالية الثانية. وتستوقفنا هنا مقولتان متتاليتان يسوقهما القشيري في بداية هذه الوحدة (رقم 11 وَ 12)؛ ذلك أن تناقضًا حادًّا يسِمُهُما على نحوٍ صريح. ويذهب القائل في الأولى إلى ترجيح فكرة قصر الأمل والتبرّم بالدنيا، فيما تعقد الثانية ربطًا سببيًّا بين تحصيل المعرفة وصفاء العيش في الدنيا. وقد يؤول القارئ المقولةَ الثانية على أن المعرفة تحمل صاحبها على التلذذ بالحياة، يعني الحياة مع الله، واستطابة العيش، العيش قريبًا من الله وليس العيش الدنيوي الزاخر بالمُلِذَّات الحسية. وبهذا يستوي معناها مع معنى الأولى دونما أي تناقض. ونؤثر هذا التأويل نظرًا لتأكيده باستمرار في الأقوال الأخرى[3].

---

[1] انظر، مثلا: الحسين بن منصور الحلاج، **ديوان الحلاج** (كولونيا: منشورات الجمل، 1997)، ص 53؛ وكذلك **أخبار الحلاج (أو مناجيات الحلاج)**، اعتنى بنشره وتصحيحه وتعليق الحواشي عليه: ل. ماسينيون وب. كراوس (باريس: مطبعة القلم، 1936)، ص 28.

[2] نتساءل في هذا السياق إذا ما اعتُبر الحلاج في نظر القشيري ضمن من "نزلوا عن الحدّ" في تعبيره، خاصة وأنه يثبت أقواله بعد تعليقه المشار إليه فيما تقدم؟

[3] راجع على سبيل المثال الأقوال التالية: "من عرف الله تعالى ذهب عنه رغبة الأشياء وكان بلا فصل ولا وصل"؛ "العارف لا يكون لغيره لاحِظًا ولا بكلام غيره لافظًا، ولا يرى لنفسه غير الله تعالى حافظًا"؛ "العارف أنس بذكر الله تعالى

يتردد في هذه الوحدة مفهوما الحيرة والدهش. وهي مفاهيم تتصل مباشرةً بالوجهة الخلقية عند المتصوفة البالغين مرتبة المعرفة. نجد ذلك في مقولة سهل بن عبد الله: "المعرفةُ غايتُها شيئان: الدهش والحيرة" (مقولة 21) كما في قول ذي النون: "أعرفُ الناس بالله تعالى أشدّهم تحيُّرًا فيه" (مقولة 22).

والحقُّ أن هذه الصفات تملك أن تقول الكثير في إطار المحبة الإلهية. يقول الشيخ أبو علي الدقاق في باب المحبة من **الرسالة**: "المحبة لذة ومواضع الحقيقة دهشٌ".[1] وفي هذا التزاوج بين المحبة والمعرفة حياة الفكر الصوفي المؤسس في لبه على جدلية العاطفة الجامحة/ الإدراك الذوقي. وإذا كان منظّرو التصوف قد ميّزوا بين العارف والمُحِبّ، أو بين المعرفة والمحبة، وتوسّعوا في القول بالسابق منهما على الآخر، فإنَّ الأقوال والروايات التي سيقت على لسان مشايخ الصوفية وأعلامها، لا تزال تُطلعنا على حالٍ متشابهة لا اختلاف فيها، كما أن التجربةَ نفسها في حال المعرفة وفي حال المحبة، قد تكون بطبيعتها مما لا يمكنه التفرُّد في واحدةٍ دون الأخرى، الأمر الذي يبرر ذهاب الباحثين إلى القول بوجود حالةٍ نفسيةٍ واحدة عند الحديث عن المحبة والمعرفة في الفكر الصوفي.[2]

إلى جانب المعاني التي تختصّ بالجانب الخُلُقي للتصوف، نجد تردّدًا للروايات التي تنشد التأكيد على ضرورة الالتزام بالعبادات. وتبرز في هذا السياق شخصية الجنيد الذي ينقل عنه القشيري في خمسة مواضع من هذه الوحدة. والملاحظ أنه في ثلاثة منها يُلحق قولَ الجنيد بقولٍ آخر لأبي يزيد البسطامي يؤكد الفكرةَ التي أودعها الأول مقولاته المنقولةَ. وقد مرّ معنا في الباب السابق تناول نظرية الجنيد للتوحيد بمعانيه المختلفة، والتي لم تكن لتناقض الصورة التي رُسمت له في أذهان الناس، سواء من المتصوفة أو من غيرهم، صورةَ الصوفي المعتدل التي تزخر الأقوال المنسوبة إليه بالمضامين الإسلامية التوفيقية[3]. وتبدو الحالُ واحدةً عند أبي يزيد البسطامي، ذلك الذي عُرفت أقوال له كثيرة في الشطح دون أن يُسهم هذا في لفظه خارج الإطار الإسلامي مقارنةً بسلفه الحلاج.[4]

فأوحشه من خلقه، وافتقر إلى الله تعالى فأغناه عن خلقه، وذلّ لله تعالى فأعزّه في خلقه"؛ وكذلك خاتمة الباب التي تؤيد التأويل المذكور بقوة "المعرفة حياة للقلب مع الله".

[1] القشيري، **الرسالة**، ص 159، س 7- 8.

[2] راجع: محمد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحبّ الإلهي** (القاهرة: دار المعارف، 1971)، ص 235.

[3] راجع ترجمته في: القشيري، **الرسالة**، ص 20- 21.

[4] "الشطح" لغةً هو الحركة. أما في المصطلح الصوفي، فهو تعبيرٌ عما تشعر به النفسُ عندما تصبح في الحضرة الإلهية. ويأتي ذلك عادةً نتيجة وجدٍ عنيفٍ لا يتمكن صاحبُهُ من كتمانه، فيعيش مأزقًا حادًا بين إذاعة سره، وضعفه إزاء

من بين الأقوال التي يحتجّ بها القشيري في تأكيده ضرورة الالتزام بالعبادات، حتى في أسمى نهايات الطريق الصوفي، وهي المعرفة، قولُ الجنيد حين واجهه أحدهم بوصفه رؤى بعض الأقوام ممن "يقولون إن ترك الحركات من باب البرّ والتقوى" فأجابه قائلا: "إنّ هذا قولُ قومٍ تكلّموا بإسقاط الأعمال، وهو عندي عظيم، والذي يسرق ويزني أحسن حالا من الذي يقول هذا، فإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله تعالى، وإلى الله تعالى رجعوا فيها، ولو بقيتُ ألف عام لم أُنقِص من أعمال البرّ ذرة"[1]. أما قولُ أبي يزيد الذي يُثبَت مباشرةً بعد مقولة الجنيد المذكورة، فيمكن النظر إليه على أنه نموذجٌ تطبيقيٌّ لمفهوم اللُّحمة المشار إليه بين تحقيق الوصول في التصوف، والحفاظ على مظاهر الشرع. يقول أبو يزيد وقد سئل: "بماذا وجدتَ هذه المعرفة؟": "ببطنٍ جائعٍ وبدنٍ عارٍ"[2]. صحيحٌ أن جوابه هذا يلمّح إلى الزهد في تعذيب البدن بتجويعه وتعريته استعارةً عن كافة مظاهر المجاهدة الظاهرة والباطنة للجسد والنفس معًا؛ على أن الفكر الإسلامي، وإنْ اختُلف في مسألة استدعائه هذه المظاهرَ، يؤكد على العمل والزهد في أبسط معانيه الدالة على التواضع والتقوى. من هنا، كان لمقولة أبي يزيد أهمية التأشير إلى العمل، سواء كان القصد منها مغرِقًا في مفهومه الزهدي الخاص بالتعذيب، أو لم يكن بأكثر من زهد العبّاد الصالحين فيما أرهص لنشوء التصوف في التاريخ الإسلامي.

شدة الوجد التي ترغمه على الإذاعة. راجع: رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1999)، ص497- 498. وتجدر الإشارة هنا إلى أن أول تعرُّضٍ للمصطلح كان عند أبي نصر السراج في **اللمع**، حيث يعرّفه بقوله: "الشطح معناه عبارةٌ مستغربةٌ في وصفِ وجدٍ فاضَ بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته". السراج، **اللمع**، ص 375 وليس بغريب أن نجد تناول الشطح في أحد أهم المؤلفات الصوفية ذات الوجهة التوفيقية؛ ذلك أن الحاجة إلى إعادة النظر في بعض الأقوال الصوفية المتطرفة، وإرجاعها إلى الطبيعة العنيفة للتجربة الروحية دون الكفر أو القول بالحلول وغيره من مظاهر القذف للمتصوفة، كانت من أهم ما اختصّت به مؤلفات معتدلي الصوفية. وفي **كتاب التعريفات**، نرى الجرجاني يذهب إلى اعتبار الشطح "من زلات المحققين، فإنه دعوى حقّ يُفصِح بها العارف؛ لكن من غير إذنٍ إلهي". علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات** (بيروت: مكتبة لبنان، 1969)، ص 130. فالمشكلة ليست في مضمون الشطح عنده، بل في عدم توفر الإذن للنطق بها أصلا. عن معنى الشطح، والاعتبارات التي حيكت حوله عند الفئات المختلفة من متصوفة وفلاسفة وفقهاء، راجع: C. Ernst, "Shaṭḥ", *EI2*, vol. 9, pp. 361- 362.

[1] القشيري، **الرسالة**، ص 156، س 3- 6. والمقولة ذاتها تُساق في ترجمة الجنيد عند القشيري، حيث تقترن بالتتمة التالية: إلا أن يُحال بي دونها". ن.م.، ص 20، س 23.

[2] ن.م.، ص 156، س 6- 7.

علاوةً على ما ذُكر، فإن القشيري ينقل عن ذي النون المصري في هذه الوحدة فقط ثماني مرّات.[1] وإذا كان بعض الباحثين قد ذهب إلى القول بما لذي النون من مكانةٍ كبرى في صياغة تجربة العرفان عند المتصوفة، وتوطيد ركائزها الأولى، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى الوقوف على الأقوال التي تمّ للقشيري اختيارها من بين طائفة الأقوال الكبيرة التي نُسبت إلى هذه الشخصية.

يسوق أبو نعيم الإصفهاني، على سبيل المثال، المقولةَ التاليةَ عن ذي النون: "إياكَ أن تكونَ في المعرفةِ مدّعِيًا، وتكون بالزهد محترِفًا، وتكون بالعبادة متعلِّقًا". فلما سئل أن يفسر هذا، قال: "أمَا علمتَ أنكَ إذا أشرْتَ في المعرفةِ إلى نفسِكَ بأشياء وأنتَ مُعَرًّى من حقائقها كنت مدّعيًا؟ وإذا كنتَ في الزهد موصوفًا بحالةٍ، وبك دون الأحوال كنتَ محترِفًا، وإذا علقت بالعبادةِ قلبَكَ وظننتَ أنك تنحو من الله بالعبادة لا بالله كنتَ بالعبادةِ متعلّقًا".[2]

والذي يعنينا في قوله هذا الجزء الذي يشير فيه ذو النون إلى تجنّب التعلق بالعبادة. وهو يقصد بذلك أنَّ على الإنسان ألا يُحمِّل مظاهر العبادة مهمّة الوصول إلى الله، فالله لا يُتَوَصّل إليه إلا إن أراد هو ذلك للإنسان. وهذا بعينه هو معنى أحد أهم الأقوال المنسوبة لذي النون في شأن المعرفة، ذلك الذي لا يجد القشيري بدًّا من إثباته في باب المعرفة: "عرفتُ ربي بربي، ولولا ربي لما عرفتُ ربي".[3] بهذا المفهوم، فإن ترك التعلق بالعبادة، أو الاستنكاف عن النظر إليها كطريقٍ أوحد لتحصيل القربات، وإن لم يبدُ في جوهره مناقِضًا للمضامين المؤكِّدة على العبادات ومظاهر الشريعة، فإنه، في رأينا، يشكّل محاولةً جادة لتحويل موضع البؤرة من هذه العبادات إلى أحوال الاتصال المعرفيّ، في مضمونها الصوفي.

وتزخر الصفحاتُ التي خصصها الأصبهاني لذي النون بالروايات والأقوال التي نُقلت عنه، يصوّر بعضُها صفات العارفين بالله وحالَ قربهم منه. ومن ذلك يقول: "[...] ثم خصّ الله خصائص من خلقه، فعرّفهم حكمته، فنظروا من أعين القلوب إلى محجوب فساحت أرواحهم في ملكوت السماء، ثم عادت إليهم بأطيب جنى ثمار السرور، فعند ذلك صيّروا الدنيا معبرًا، والآخرة منازلاتهم وقلوبهم

[1] راجع الأقوال التالية: 16، 17، 22، 33، 41، 44، 52.

[2] أبو نعيم الإصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 9، ص 363.

[3] وقارن هذه المقولة بمقولة أبي يزيد البسطامي: "عرفتُ اللهَ بالله؛ وعرفتُ ما دونَ الله بنور الله عزّ وجلّ". أبو عبد الرحمن السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق: نور الدين شريبة، 1953)، ص 72.

عند ربّهم، فأول ابتداء نعمة الله على من اختصّه الله من خلقه إهاجة النفوس على مناظر العقول، فعند ذلك قام لها شواهد من المعرفة تقف به عند العجز والتقصير، وهما حالان يورثان الهمّ ويحثّان على الطلب، ولن تغنى النفس إلا بالعلم بالله".[1]

ومن هذه الأقوال كثيرٌ، لم يختر منه القشيري إلا ما وجده مناسبًا في موضع نرى أنه قد خصّصه عمدًا، ومنذ البدء للقضايا الخلقية العملية المتصلة بالمعرفة الإلهية. ومما اختار القشيري لذي النون مقولة رقم (17): "معاشرةُ العارف كمعاشرة الله يحتملك ويحلم عنك تخلُّقًا بأخلاق الله عز وجلّ"[2]. وهنا، لا بدَّ لنا من الإشارة إلى هذه المقابلة الرمزية بين الله والعارف، إذ الأخير يتخلّق بأخلاق الله تدليلا على فنائه فيه. ولا نشكّ في احتواء هذه المقولة على مكنونٍ دلاليٍّ يقبل التأويلات المتطرفة لفهمه، وخاصة ما أشرنا إليه من مقابلةٍ رمزية تكاد توازي بين العارف وربه. بيد أن الجلي لنا هو أن القشيري قد ارتأى إثبات المقولة في هذه الوحدة الدلالية تمشّيًا وما تشتمل عليه من إشارةٍ واضحة للأخلاق من حلمٍ وفتوّة.[3]

في سياق تناولنا لأقوال ذي النون من الوحدة الدلالية الثالثة، تستوقفنا المقارنة التي يُجريها صاحبُنا هذا بين العارف والزاهد. يقول في أحد الأقوال المسوقة عنه: "الزهّاد ملوك الآخرة وهم فقراء العارفين". والمقارنةُ بين الأمرين لا تقتصر على ذي النون، بل لأبي يزيد قولٌ آخر يُجري فيه المقارنة نفسها، يقول: "العارفُ طيّار والزاهدُ سيّار" (مقولة رقم 26)، فضلا عمّا تضمّه المقولةُ التالية لأبي سليمان الداراني من تلميحٍ واضح للمقارنة المذكورة: "إنَّ الله تعالى يفتحُ للعارف وهو على فراشه ما لا يفتح لغيره وهو قائمٌ يصلّي" (مقولة 39).

أما مقولة ذي النون فترجّح العارفين على الزهّاد، بل وتصوِّرُ الأُخَرَ فقراء للأُوَلِ، رغم أنهم سيظلون ملوكًا للآخرة لطمعهم الدائم في الظفر بما فيها من جنة. وفي هذا دليلٌ على الوجهة المخالفة إزاء الآخرة عند جمهور العارفين.

---

[1] الإصفهاني، **حلية الأولياء**، ج 9، ص 393.

[2] يورد الإصفهاني هذه المقولة على النحو التالي: "معاشرة العارف كمعاشرة الله يحتمل عنك ويحكم [لعل الصواب: يحلم عنك!] تخلُّقًا بأخلاق الله الجميلة". ن.م.، ج 9، ص 363.

[3] تكثر أقوال مشايخ المتصوفة التي لا تبرح تؤكد الجانب الخُلقي في الفكر الصوفي، كقولهم: "التصوف هو الخُلُق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في التصوف". عن أهمية الأخلاق في التصوف، راجع: القشيري، **الرسالة**، "باب الخلق"، ص 120-122؛ وكذلك: ابن قيم ، **مدارج السالكين**، "منزلة الخلق"، ج 2، ص 304- 327.

وتشبيه أبي يزيد للزاهد بأنه سيّار وللعارف بأنه طيّار فيه من التصوير الشعري الشيء الكثير؛ ذلك أن سير الزاهد لا بدّ أن يبلغ حدًّا واضح المعالم ينتهي عنده طريقه، وذاك إشارة للثواب الأخروي. أما طيران العارف، فلا حدّ واضحًا ينتهي عنده، أو كما قال الشبلي في الوحدة الدلالية الثانية تعريفًا للمعرفة: "أولها الله تعالى وآخرها ما لا نهايةَ له". وتأتي مقولة الداراني كي تؤكد من جديد وضعَ البؤرة على حال الاتصال المعرفي دون العبادات ومظاهر الزهد الأخرى. وهي تنسجم مع سابقاتها في تعديل الاتجاه العام السائد في هذه الوحدة، والذي يؤكد على أهمية الفروض، والتحامها بتحصيل المعارف.

والذي يُقال في هذا الصدد هو أن ما أشرنا إليه في الفقرة السابقة من أقوال كان من شأنها أن تأتيَ على المعنى التوفيقي الذي جهد القشيري في إيداعه هذا الباب أسوةً بباقي أجزاء **الرسالة**، لولا أن توسّم الأخيرُ الأمرَ فاستعانَ عليه بسرد الأقوال في نظامٍ ما يستلّ ما في بعضها من تطرّف، يُعينه على ذلك الطابع المرن داخل هذا النوع من النصوص.

وفي هذا السياق، لا يُخيَّلُ لنا أن القارئ نسي عند وصوله هذه الأقوال كل ما سيق سابقًا من قرآنٍ وحديث وتعريفٍ للقشيري، ثم أقوال جنحت إلى التأكيد على العبادات وترك إسقاط الأعمال. بل إن البحر الواسع من المضامين التوفيقية لا يزال يُرافق القارئ حتى يبلغ نهاية النص، وهو إن قرأ بعض ما لا يقبل الوجه التوفيقي، فإنه لا يَعْلَقُ في ذاكرته طويلا إزاء ما يكتنفه من مظاهر التوفيق المطردة باستمرار. نمثّل لذلك بنصٍّ قصير للإصفهاني، ينقل فيه القولَ التالي لذي النون: "العارفُ متلوّث الظاهر صافي الباطن، والزاهدُ صافي الظاهر متلوّن الباطن"[1]. ونعتُهُ العارفَ بأنه "متلوّث الظاهر" قابلٌ للفهم بعيدًا عن المنحى التوفيقيّ، كما تكشف لنا المقارنة مع الزاهد الذي ينمّ مظهره عن عبادةٍ متواصلة، وجهادٍ دؤوب لا ينقطع إلا بالموت. والحقّ أن تمييز ذي النون بين متضادين: ظاهرٍ ملوّث، وباطنٍ صافٍ عند العارف يكفي كي يُطلعَنا على مضمونٍ مغرقٍ في ابتعاده عن التوفيق بين الشرع (الظاهر) والتصوف (الباطن)[2]. أما الإصفهاني، فيورد بعد هذا القول مقولةً أخرى تعدّل ما جاء في المقولة السابقة. ويبدو فيها ذو النون زاهدًا محرّضًا على الطاعة والعبادة: "إنَّ المؤمن إذا

[1] الإصفهاني، **حلية الأولياء**، ج 9، ص 371.

[2] وقارن هذه المقولة بمقولةٍ أخرى لذي النون يوردها القشيري قبيل نهاية باب المعرفة بالله، وفيها يقول: "علامةُ العارف ثلاثةٌ: لا يُطفئ نورُ معرفتِهِ نورَ ورعه، ولا يعتقد باطنًا من العلم ينقض عليه ظاهرًا من الحكم، ولا تحملُهُ كثرةُ نعم الله عزّ وجلّ عليه على هتك أستار محارم الله تعالى". القشيري، **الرسالة**، ص 157.

آمن بالله واستحكم إيمانُهُ خافَ اللهَ، فإذا خافَ الله تولّدت من الخوف هيبةُ الله، فإذا سكن درجة الهيبة دامت طاعتُهُ لربّه"[1]. ونفترض جدلا أن الإصفهاني لو شاء إثبات المقولة التي سُقناها أعلاه، حول امتناع التعلّق بالعبادة فيما يلي قوله: "العارف متلوّث [...]" لَحَدث إشكالٌ كبير في فهم رؤيا ذي النون للعبادات ومكانها من الوصول الصوفي. ولسنا هنا بصدد تناول النظام في مؤلَّفٍ على شاكلة **حلية الأولياء**، فهو بلا شك قد اجتاز مراحل طويلة من النسخ والتعديل؛ بيد أننا استعملنا هذا المثال نموذجًا لأهمية النظام في نص القشيري، مع العلم بالفرق الجوهري بين النصين، فضلا عن ادعائنا وجود نظامٍ مبنويٍّ ما داخل الأقسام التي تختصّ بجمع الأقوال وتصنيفها، في أبواب **الرسالة** المختلفة.

كنّا قد أشرنا فيما تقدّم إلى أنّ الوحدة الدلالية الثالثة تبدأ بالتأكيد على اقتران الخوف بالمعرفة. ونحن نلحظ في نهايتها عودةً إلى التأكيد على حفظ الشريعة. وسنكتفي باعتبار هذا الجزء مكمّلا للوحدة نفسها دون الحاجة إلى إفرادها في وحدة مستقلّة، إذا التأكيد على الشريعة واقعٌ في مطلعها أيضًا. من روايات هذا الجزء قول أبي سعيد الخراز: "المعرفة تأتي من عين الجود وبذل المجهود" (رقم 54)، ومقولة ذي النون المصري: "علامة العارف ثلاثة: لا يُطفئ نورُ معرفته نورَ ورعه، ولا يعتقد باطنًا من العلم ينقض عليه ظاهرًا من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله عزّ وجلّ عليه على هتك أستار محارم الله تعالى" (رقم 52)[2]، وشرح الجنيد لمقولة ذي النون: "العارف كان ههنا فذهب" قائلا: "العارف لا تحصره حالٌ عن حال، ولا يحجبه منزلٌ عن التنقل في المنازل، فهو مع أهلِ كلّ مكان بمثل الذي هو فيه يجد مثلَ الذي يجدون وينطق بمعالمها لينتفعوا بها" (رقم 55). ويستثيرنا شرحُ الجنيد هذا لمقولةٍ تصف العارف بأنه "كائنٌ بائنٌ" كما في وصف يحيى بن معاذ (مقولة رقم 51)، وهو قد يعني بذلك اعتزال العارف عن المجتمع، أو قد يشي بنعته كمن لا يلوي على شيء لتسلّط الحال عليه. وشرح الجنيد يكسو المقولةَ دلالةً واحدة هي، في منظورنا، مغايرة للمقصد الأصلي من ورائها. وملخّص الشرح أن العارف لا يبرح يتنقّل بين الناس، ناطقًا بمعالم أحواله، قاصدًا من وراء ذلك نفع الناس. وذاك معنى التصوف الاجتماعي الذي ذهبنا إليه في تناولنا المحاسبي والكلاباذي سابقًا.

[1] الإصفهاني، **حلية الأولياء**، ج 9، ص 371.

[2] نجد المقولةَ ذاتها في موضع آخر من **الرسالة**: القشيري، **الرسالة**، ص 11. والغريب أنها وقعت هذه المرة بلسان سري السقطي معرّفًا فيها التصوف عمومًا وليس المعرفة حصرًا.

(4-4) الخاتمةُ: المعرفةُ حياةٌ

إذا كان لا بدّ من ختم الباب بمقولةٍ أو رواية تنتهي عندها خلاصة المضامين التي بثّها القشيري أجزاء بابه المختلفة، فليس أفضل من شيءٍ يترك للباحثين عن التوفيق أثرًا حادًّا يشفع لكلّ ما استُعرض في قلب الباب إدراجَهُ هناك. ينقل القشيري عن محمد بن الفضل قولَهُ: "المعرفةُ حياةٌ للقلب مع الله تبارك وتعالى".[1]

أشرنا فيما تقدّم إلى أنَّ التعريف الذي يصوغه القشيري للمعرفة بالله يقوم على اعتبار الأخيرة "صفة مَنْ عرف الحقّ" (راجع أعلاه). والمتحقّق في تعريف القشيري كاملا يتنبّه إلى أن طائفة الأوصاف التي يعزوها للعارفين لا يمكن أن تُنعتَ معًا بأقل من كونها حياة كاملة، يعيش فيها الصوفي متنصِّلا من ذاته، متخلِّقًا بأخلاق الله. من هنا، جاءت الخاتمة متناغمة ورؤيا القشيري التي تغشى تعريفَهُ التمهيدي للمعرفة في مطلع الباب.

فضلا عن ذلك، فإن الموازاة بين المعرفة والحياة قد تلمّح إلى ضرورة الحفاظ على العبادات، من حيث هي مركز الحياة الإسلامية الصحيحة. وقد يدفع إلى هذا التأويل استعمالُ القائل كلمة "حياة" بدلا مما يمكنه أن يؤدي نفس مفادها فيما لو فُهمت على معنى السعادة المجرّد، ككلمة "نعيم"، أو "قرب"، أو "تواصل" أو ما شابه ذلك[2]. من جهةٍ أخرى، قد تحمل كلمة "حياة" إذا ما تعمّقنا إيحاءاتها مفهومَ التكامل في حياة الصوفي من دمجٍ بين الشريعة والحقيقة. فالأمران معًا يشكّلان لبنة الحياة

---

[1] ن.م.، ص 157، س 15- 16. وقارن ذلك بقصة داود عليه السلام الذي أوحى الله إليه: "يا داود، أتدري ما معرفتي؟ قال: لا. قال: حياة القلب في مشاهدتي". التهانوي، **كشاف**، ج 2، ص 1584. وكذلك قول ذي النون في **تذكرة الأولياء**:

الخوفُ أمْرَضَنِي والشَّوْقُ أحْرَقَنِي والحبُّ أصْفَدَنِي واللهُ أحْيَانِي

(فريد الدين العطار، **تذكرة الأولياء** (ليدن: بريل، 1905)، ج 1، ص 134).

والغريب أن القشيري يكرّر المقولة نفسها فيما سبق هذا الموضع (القشيري، **الرسالة**، ص 157، س 12- 13). على أن باب المعرفة في طبعة بيروت **للرسالة** ينتهي عند مقولة الخراز التي ترد بعد الموضع الأول لقول محمد بن الفضل. والتي يعرض فيها الخراز للبكاء عند العارفين (مقولة رقم 57). راجع: القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق: زريق وبلطجي (بيروت، 1990)، ص317. ونرى في هذا المقام أن نثق بالطبعة المصرية القديمة؛ لأننا وجدنا في الثانية مواضع كثيرة تمّ للمحققَيْن تغيير التسلسل الأصلي للموضوعات فيها، الأمر الذي يدفعنا إلى التحفظ منها، وإجراء المقارنات مع غيرها من الطبعات عند النظر فيها.

[2] ورغم ذلك، فإنَّ توظيف كلمة "حياة" صار رائجًا في المؤلفات الصوفية المتأخرة للتدليل على إحدى المنازل العليا في طريق الصوفي، يضعها ابن قيم الجوزيه قبل منزلة المعرفة، وبعد منزلة المعاينة مباشرة. راجع: ابن قيم، **مدارج السالكين** (الإمارات: وزارة العلوم والشؤون الإسلامية، 1981)، ص593- 615.

مع الله ظاهرًا وباطنًا[1]. وهذا التأويل بطبيعة الحال لا تُنكر فائدته في الجمع بين الأمرين خاصة في نهاية الحديث عن أحد أخطر الموضوعات الملتحمة بعلم الباطن تحديدًا.

وتقف هذه الخاتمة في تناقضٍ بادٍ مع مقولةٍ سقناها أعلاه، هي تلك المنقولة عن أبي حفص النيسابوري، يقول فيها: "منذ عرفتُ الله ما دخل قلبي حقٌّ ولا باطل". وفي التفسير الذي أورده القشيري نفسه لهذه المقولة، نجد تلميحًا لمعنى الحياة بالقلب أو الحياة مع الله: "فإذا لم يكن مشتغلا إلا بربّه تعالى لم يكن راجعًا إلى قلبه، وكيف يدخل المعنى قلبَ من لا قلبَ له، وفرقٌ بين من عاش بقلبه، وبين من عاش بربّه عزّ وجلّ".

والتناقض المذكور لا يبرح الفكر الصوفي عمومًا، ذلك الذي يقوم على تنصُّل كلي للذات البشرية مما يحوطها أو حتى ما يدخل في تكوينها. والصوفي الواصل يفقد كلّ إدراك لذاته، من حيث هي ذاتٌ في الداخل، كما يفقد إدراكه لها من حيث هي متعلقة بغيرها من ذوات وأشياء وعواطف مجردة. من هنا، جاء تلاشي الإحساس عند أبي حفص بقلبه وما يدخله. وعلى نحوٍ آخر، يبقى القلب محورًا للتجربة الصوفية التي تكاد تعادل تجربة العرفان نفسها. ونرى أن مرجع هذا التناقض هو فكرة وجود الشيء مع التجرّد من الإحساس به، كما في حدوث الذكر، وتجرّد الذاكر عن الإحساس به، أو حدوث المحبة، وزوال إحساس المحبّ بالمحبة عينها لتسلّط إحساسه بالمحبوب عليه.

ومهما يكن من أمرٍ، فإن القلب ما يزال نقطة اللقاء بين العاشقيْن، أو هو نقطة التماسّ بين العارف والمعروف. وتجربة العرفان، بما تشتمل عليه من مظاهر خُلُقيّة وعملية، فضلا عن النتائج الماهية غير المقطوع بنهاياتها، كلّ ذلك ليس إلا حياة كاملة يعيشها القلب مع الله. ولعلّ الأدعى في هذا المقام أن يُحفظ مفهوم الهبة الإلهية فيُقال: حياة كاملة يعيشها القلب بالله.

وقد يُعتقد أننا نُلبس هذه المقولة/ الخاتمة ثوبًا يبدو فضفاضًا عليها، وذلك لمحاولتنا التوغّل في فهم دلالاتها، وأهمية إثباتها في مكانها هذا؛ على أن ما يُجيز لنا الأمر افتراضنا المسبق وجودَ نظامٍ مبنويٍّ عام يخطّ مسار الروايات المثبتة في جزء الأقوال من الباب، فضلا عن وجود نظريات متشابهة حول توظيف الخاتمة في أبواب أخرى من **الرسالة**.[2]

[1] يعقد ابن قيم الربط بين الحياة في مفهومه، والأخلاق. يقول: "وكلّما كانت هذه الأخلاق في صاحبها أكمل كانت حياتُهُ أقوى وأتمّ. ولهذا كان خُلُق الحياء مشتقًّا من الحياة اسمًا وحقيقةً". ن.م.، ص 597.

[2] راجع تناول Snir لخاتمة باب المحبة من **الرسالة القشيرية** في: Snir, *Chapter on Love*, pp.157- 159.

وجديرٌ بالملاحظة هنا قولُهُ "حياة للقلب" بدلا من حياة للإنسان مثلا. أما بعض الأقوال الصوفية التي تصف تجربة الوصول، فلا تتمنّع عن استعمال مفهوم حياة الإنسان مع الله، وذلك بالتأكيد على ضرورة إماتة الجسد فعليًّا، لا استعاريًّا فحسب.[1] كذا، تكتسب المقولة/ الخاتمة في باب المعرفة دلالةً أعمق تُسهم جوهريًّا في تعديل بعض تلك المفاهيم التي جعلت تنادي بالانتحار أملا في تحقيق الوصول المطلق. وهي مفاهيم بدأت تتشكّل في عهد الكلاباذي والسراج، كما يشير الأخير إلى ذلك بوضوح في كتاب **اللمع**.[2]

(5) مفهوم المعرفة بالله في سائر أجزاء الرسالة

(1.5) المعرفة / العبادة

في البابين اللذين يتلوان مقدّمة **الرسالة**، يتردّد استعمالُ القشيري لمصطلح "المعرفة" موازيًا في مضمونه للعبادة والإيمان، أو مقترِنًا مع التوحيد بمدلوله الإسلامي الظاهر. ومن هذا نقلُ القشيري عن روَيْم، وقد "سُئل عن أول فرضٍ افترضه اللهُ عز وجلّ على خلْقِهِ ما هو، فقال: المعرفة لقوله جلّ ذكرُهُ {وما خلقتُ الجنّ والإنسَ إلا ليعبدونِ} قال ابن عباس: إلا ليعرفونِ".[3] ثم نقله عن أبي الطيب المراغي قوله: "للعقلِ دلالة، وللحكمة إشارة، وللمعرفة شهادة، فالعقلُ يدلّ، والحكمة تشير

---

[1] كما في سوق القشيري القول التالي للنصرأباذي: "محبةٌ توجب حقنَ الدماء، ومحبة توجب سفكَ الدماء". القشيري، **الرسالة**، باب المحبة، ص159. أو إيراده البيت التالي الذي يدخل ضمن إحدى قصص الحب المذكورة في كتب الحب العربي:

من ماتَ عشقًا فليمُتْ هكذا لا خيرَ في عشقٍ بلا موتِ

(ن.م.، ص 161. والبيت يرد ضمن حكايةٍ مثيرة لجارية قتلت نفسها في مجلس الخليفة. وحديث العشق المنسوب إلى النبي شائعٌ في هذا النوع من المؤلفات: "من عشق فكتم وعفّ وصبر فمات فهو شهيد"، أو "من عشق فعفّ فمات دخلَ الجنة". جعفر بن الحسين السراج القارئ، **مصارع العشاق** (بيروت: دار بيروت، 1958)، ج1 ، ص 103.

ثم إن ارتباط هذه الفكرة الرائجة في المؤلفات الصوفية بأخبار الانتحار في أدب الحب هو مما لا مجال للشك فيه. وفي أدب الحب، تُساق قصص "من قتل نفسه بسبب العشق" في شيء الإعجاب رغم موقف الدين تجاه قتل النفس. وتتنوع دوافع العشاق المنتحرين بين تحقيق الخلاص من ألم الحب، أو للتأكيد على الوفاء والإخلاص، أو عقابًا على خيانة، أو انتقامًا لخطأ وقع فيه أحد الطرفين...إلخ. راجع: خليل الشيخ، **الانتحار في الأدب العربي** (بيروت: المؤسسة العربية، 1997)، ص 15-16.

[2] راجع على سبيل المثال: السراج، اللمع، 427.

[3] القشيري، **الرسالة**، ص 4، س 4- 5.

والمعرفة تشهد أنّ صفاء العبادات لا يُنال إلا بصفاء التوحيد".[1] والحقُّ أن تناول القشيري لكافة مظاهر الحياة الصوفية فيما يلي هذين البابين سيظلّ بلا شك ملتحمًا بالعبادات. وحتى في معالجته أرفع الأحوال من محبة وشوق، وتوحيد لا يستنكف القشيري عن ذلك، وإنْ بدتْ محاولاته فيها شبه مستحيلة. من هنا، كان طرح القشيري لثنائية الشريعة والحقيقة بعد تناول طويل لعدد كبير من الاصطلاحات الدائرة في الأوساط الصوفية مرتجِيًا فيه خلقَ اللُّحمة بين الأمرين، إذ كلاهما، في نظره، واجبٌ بأمر بالله.[2] أضف إلى ذلك، فإن القشيري يعمد في تناوله لمصطلحي "الجمع" وَ"الفرق" الدالين على حياة الإنسان مع الخالق وحياته مع الخَلْق، إلى القول بوجود حالةٍ ثالثة تعقب حال الاستهلاك بالله وفناء الإحساس بما سواه (الجمع) يُطلق عليها "الفرْق الثاني"، وفيها يرجع الإنسان إلى حياته الأولى في أوقات العبادات فحسب، فهو فرْقٌ مؤقت تستدعيه ضرورة الحفاظ على الشريعة.[3]

(2.5) المعرفة / المشاهدة

هل يجب أن يسبِقَ وصولَ الصوفيِّ إلى الكشف مراحلُ طويلة من الرياضات والمجاهدات؟ يتعرض القشيري لهذه المسألة مجيزا تحصيل المعارف دون طلب الرياضات؛ لكنه يشير إلى أن من بلغه ذلك سرعان ما يرجع للمواظبة على المجاهدات.[4]

(3.5) خصائص التجربة المعرفية

المشاهدة: يضع القشيري منازل ثلاثًا تصف معراج الصوفي صوبَ غايته القصوى، هي: المحاضرة، المكاشفة، والمشاهدة. أما منزلة المشاهدة فتخالف ما تقدمها من حيث استنادُها إلى شيء ينأى عن البرهان العقلي، كما في المحاضرة، وعن العلم الذي هو عقليٌّ محض أيضًا ("نعت البيان")، كما في المكاشفة. وإذا كانت المحاضرة والمكاشفة مما يمهّد للوصل الإلهي، فإن الله فيهما ما يزال "وراء

[1] ن.م.، ص 4، س 9- 10.

[2] راجع في هذا قوله: "واعلمْ أن الشريعة حقيقةٌ من حيث أنها وجبت بأمره، والحقيقة أيضًا شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه أيضًا وجبت بأمره". ن.م.، ص 4، ص 46.

[3] راجع: ن.م.، ص 39.

[4] يُشار هنا إلى أن أبا حفص السهروردي، مؤلف كتاب **عوارف المعارف**، عُرف بتقسيمه أنماط الصوفية إلى أربع فئات، بحيث تؤهل فئتان منها لدرجة المشيخة. أما الفئة الأرقى عنده فهي فئة المجذوبين المتداركين بالسلوك. عن هذا الموضوع راجع: A. Salamah Qudsi, " Institutionalized *Mashyakha* in the Twelfth Century Sufism of ʿUmar al-Suhrawardī", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 36 (2009), pp. 386-390.

الستر"، كما يقول، الأمر الذي يشي بحصول الانكشاف التام الذي لا يتخلله أي انقطاع لحظةً بلوغ منزلة المشاهدة: "تتوالى أنوار التجلّي على قلبه من غير أن يتخلّلها سترٌ وانقطاع".[1] أما الموضع الذي يختصّ بحدوث المشاهدة فيه، فهو، عند القشيري، السّرّ. وذلك إزاء موضع المحبة الذي هو الروح، وموضع المعرفة الذي هو القلب. ويشير القشيري إلى أن السرّ أشرف من الروح، في حين أن الروح أشرف من القلب.[2] ويعني ذلك ضمنًا أنه يضع المشاهدة في قمة هذه الأحوال، تليها المحبة ثم المعرفة. فالمعرفة غيرُ المشاهدة، في هذا السياق، تمامًا كما أن السر هو غير القلب. ولسنا نرى إلى هذا التمييز بأكثر من رموزٍ تتماسّ في التدليل على مسمياتها، بدليل اختلاف المتصوفة أنفسهم في تعريف العناصر المختلفة التي تتموضع فيها مظاهر التجربة الروحية من قلبٍ ونفْسٍ (بتسكين الفاء) ونَفَسٍ (بفتح الفاء)، وسرٍّ وشاهد.[3] هذا الاختلاف عينه يشير إلى خلوّ الفكر الصوفي عمومًا من أي نظريةٍ متماسكة توضح الفرق بين هذه العناصر، والوظائف الخاصة بكلٍّ منها. لذا، لا غرو أن نجد استعمال القلب مقترنًا بالمعرفة تارةً، أو مقترنًا بالسر، تارةً أخرى في باب "المعرفة بالله" من **الرسالة.**[4]

اليقين: ما يستوقفنا هنا إدراج اليقين بين مجموعة المقامات لا الأحوال عند القشيري، وذلك في مقابل الكلاباذي الذي وجدناه يعرض لليقين ضمن طائفة المفاهيم المتصلة بالوصل والكشف، معرِّفًا إياه بأنه علم القلوب المقابِل للعلم العقلي. صحيح أننا لا نستطيع الجزم في تمييز الكلاباذي بين المقامات والأحوال على نحوٍ واضح، وضوحه عند القشيري؛ على أنّ السراج، معاصِر الكلاباذي لا يبدو متردّدًا في إيراده اليقين بوصفه حالا من الأحوال، بل هو آخر الأحوال التي يذكرها في "كتاب الأحوال والمقامات".

---

[1] القشيري، **الرسالة**، ص 43.

[2] راجع: ن.م.، ص 48.

[3] يشير Nicholson إلى أنّ فهم الروابط والعلاقات القائمة بين كلٍّ من القلب (Heart)، والروح (Spirit) والسر في الفكر الصوفي هو مما يصعب القيام به. فضلاً عن أن القلب عندهم يحمل مفهومًا إدراكيًّا أكثر منه عاطفيًّا، وذلك بوصفه مهيّئًا لإدراك جواهر الأشياء، وتعمّق الطبيعة الإلهية. راجع: R. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge and Kegam Paul, 1963), p. 69. ويبدو أن ثمة متصوفةً ذهبوا أبعد من هذا، فميزوا بين القلب والفؤاد على أن يكون "الفؤاد مقدم القلب، وما استدقّ منه، والقلب أصلُهُ وما اتسع منه". أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، ج 2، ص 85.

[4] قارن مثالاً على ذلك بين قول أبي الطيب السامري: "المعرفةُ طلوعُ الحقّ على الأسرار"، القشيري، **الرسالة**، ص 156، وقول محمد بن الفضل الذي يُختتم به الباب: "المعرفةُ حياةٌ للقلب مع الله". ن.م.، ص 157.

يتّصل بتناول القشيري لليقين في بابه المذكور تقسيمُهُ الثلاثي لأنواعه في قسم الاصطلاحات من **الرسالة**، نعني بذلك طرحه لعلم اليقين وعين اليقين، وحقّ اليقين[1]، وكلها اصطلاحات أُخذت من النص القرآني.[2] ونقرأ في التفسير الذي يُثبته القشيري لهذه الاصطلاحات تقسيمًا أشبه بذلك الذي يقسّم فيه حال الكشف إلى محاضرةٍ فمكاشفة فمشاهدة.[3] وقد ذهبنا إلى هذه المشابهة، لما يسبق "حقّ اليقين"/ "المشاهدة" من أحوالٍ يسندها العلم والعقل، في حين يجري كلٌّ من المشاهدة أو حقّ اليقين (وهما في الواقع وصفان لحالٍ واحدة) مجرى الذوق والعيان الباطن للذات الإلهية العظيمة. ولعلّ المعنى الذي يحمله مصطلح "علم اليقين" والذي قد يوازي الإيمان الديني العقلي، هو الذي حمل القشيري على سوْق باب اليقين في موضع المقامات، وتجنّب سوْقه في موضع الأحوال لِما يشتمل عليه مصطلح "حقّ اليقين" فيه من دلالات يكفي أن تقترن بالأحوال الأخرى كي تستعيد حدّتها الأولى، تلك التي لم يدخر القشيري جهدًا لإخمادها واستلابها إياها.

التوحيد: يُعتبر التوحيد بمعناه الصوفي أحد المظاهر الأساسية لمفهوم المعرفة عند المتصوفة المسلمين. وفيما يبتعد القشيري عن عقد الصلة بين التوحيد والمعرفة في تعريفه للتوحيد، فإن الأقوال التي يزخر بها قسم الأقوال من باب "التوحيد" تؤكد كلها الصلة المذكورة.[4] غير أننا نقرأ للقشيري في هذا القسم فقرةً من تأليفه، يعرض فيها لمقولة الجنيد: "أشرفُ كلمةٍ في التوحيد ما قاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه: سبحانَ من لم يجعلْ لخلْقِهِ سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته" متناوِلا من خلال شرحه مفهومَ المعرفة الصوفية والمعنيّ من العجز عنها. يقول:

> ليسَ يُريدُ الصِّدّيقُ رضِيَ اللهُ عَنْهُ أنَّهُ لا يُعْرَفُ [بمعنى أن الله لا يُعرفُ، أو قد نَقْرَأ أنَّه، أي الصوفي، لا يَعرِفُ اللهَ!]؛ لأنَّ عِنْدَ المحقَّقِين العجزَ عجزٌ عنِ المَوْجُودِ دونَ المعلوم كالمقعدِ عاجِزٌ عن قُعُودِهِ؛ إذْ ليسَ بِكَسْبٍ لَهُ ولا فعلٍ. والقعود موجودٌ فيه، كذلكَ العَارِفُ عاجزٌ عن معْرِفَتِهِ، والمَعْرِفَةُ مَوْجُودةٌ فيه؛ لأنها ضروريَّةٌ. وعند هذه

---

[1] ن.م.، ص 47.

[2] تظهر كلمة "اليقين" في ثمانية مواضع من النص القرآني، في موضعين منها بصورة "حقّ اليقين" (آية 95 من سورة الواقعة، وآية 51 من سورة الحاقة)، وفي موضع واحد بصورة "عين اليقين" (آية 7 من سورة التكاثر)، وفي موضعٍ واحدٍ أيضًا بصورة "علم اليقين" (آية 5 من سورة التكاثر).

[3] انظر: القشيري، **الرسالة**، ص 47.

[4] من هذا قول سهل: "فالقلوب تعرفه والعقول لا تُدركه، ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير إحاطةٍ ولا إدراك نهاية". ن.م.، ص 149. والملاحظ أن أقوال الجنيد في التوحيد تحظى بحصة وافرة في هذا الباب.

الطائفةِ المعرفةُ بِهِ سُبْحَانَهُ في الانْتِهَاءِ ضروريَّةٌ، فالمعرفةُ الكسبيَّةُ في الابتداءِ وإنْ كانَتْ معرفةً على التَّحْقيقِ فلم يعدَّها الصدّيقُ شيئًا، بالإضَافةِ إلى المعرفة الضَّرُوريَّةِ كالسّراجِ عندَ طلوعِ الشَّمْسِ، وانْبِسَاطِ شعاعِهَا عليْهِ[1].

والمتمعِّن في هذه الفقرة المركبة لا شكّ سيتنبّه إلى الفكرة القائلة بأن العجز من حيث هو غيابٌ للشيء من الداخل، ليس إلا إقرارًا بوجوده بفعل الخارج. والمثال الذي يُؤتى به في الفقرة هو المقعد الذي تراهُ قاعدًا على الدوام. فالقعود، بهذا المعنى "موجودٌ فيه"؛ بيد أنه من جهةٍ أخرى، يتّصف بالعجز عن القعود نفسه من حيث هو مريضٌ لا تقوى أعصابُهُ على تحريك جسده قيامًا أو قعودًا. وبمثل ذلك، فإن معرفةَ الله موجودةٌ عند الصوفي، ذلك أن اللهَ نفسَهُ عرّفه إياها، الأمر الذي يفترض جدلا أن الصوفي ما زال عاجزًا عن تحقيق هذه المعرفة بقواه الذاتية.

ولتوضيح هذه المقاربة التي يركن إليها القشيري بين الصوفي العارف والإنسان المقعد، نُجمل أركانها العامة:

	الحالة	السبب	طبيعة العجز	النتيجة
I	المُقعد	حالة القعود ناتجة عن سببٍ خارجيٍّ (مرض، صدمة نفسية، حادث...إلخ).	المقعد عاجز عن أي حركة، ومن ذلك قيامُهُ بعملية القعود نفسها.	العجز عن القعود (ذاتيًا) ⇩ القعود
II	الصوفي/ العارف	المعرفة ناتجة عن الإرادة الإلهية، ولا تُكتسب بإرادة الإنسان.	الصوفيُّ عاجزٌ عن تحصيل معرفة الله بقواه الذاتية.	العجز عن المعرفة (ذاتيًا) ⇩ "المعرفة الضرورية"

يطلق القشيري على المعرفة التي توهب للإنسان، كما توهَب للمقعد علّةُ القعود[2] "بالمعرفة الضرورية"،[3] وهي مما يُحَصّله الصوفي "في الانتهاء"، أي في نهاية معراجه الروحي. هذا النوع من

[1] ن.م.، ن.ص.

[2] مع التدليل على الفرق الماهي بين إيجابية الهبة الإلهية وسلبية الحرمان في القعود عن الحركة. وهو فرقٌ يدفعنا إلى الأخذ على القشيري هذه المقارنة منذ البدء.

[3] "المعرفة الضرورية" هو مصطلح هام في علم الكلام الإسلامي. فالعلوم التي ينكشف عليها البشر تنقسم إلى نوعين: علوم ضرورية وعلوم كسبية، أما الضرورية فلا يُحتاج عند تحصيله إلى استدلال وبراهين. حول هذا المصطلح في

المعرفة، في رأينا، يضم المعرفة ذات الطابع الحاليّ الموهوب، وذلك في مقابل ما يسمّيه القشيري "المعرفة الكسبية" التي يحصّلها الصوفي "في الابتداء"، أي في مراحل الزهد الأولى، حيث مفهوم المعرفة لا يتجاوز شدة الإيمان، والحرص على تهيئة النفس لمقابلة حبيبها حين يجود عليها باللقيا. أما قول القشيري في نهاية الفقرة المسوقة أعلاه إن "المعرفة الكسبية في الابتداء وإنْ كانت معرفة على التحقيق [....] كالسراج عند طلوع الشمس وانبساط شعاعها عليه"، فنرجّح أن تكونَ الغايةُ منه التمييز بين نوعي المعرفة المذكورين: "المعرفة الكسبية" و"المعرفة الضرورية" بمفاضلة الثاني عن الأول. يقول في تأويلنا: المعرفة الكسبية التي لا تكون إلا في ابتداء الطريق، يمكن اعتبارها معرفة أساسية؛ على أن أبا بكر لم يعتبرها أساسية إذا ما قورنت (وهنا، نؤثر أن نحمل كلمة "بالإضافة" في قوله "بالإضافة إلى المعرفة الضرورية" نفس دلالة كلمة "مقارنةً"، أو "في مقابل"، أو ما شابه ذلك) مع المعرفة الضرورية. وتنجلي هذه المفاضلة بتشبيه المعرفة الكسبية بالسراج (القنديل)، والمعرفة الضرورية بالشمس؛[1] ذلك أن السراج يكتسب أهميته وقتَ الظلمة، حيث لا نورَ إلا نوره. أما إذا طلعت الشمس، وبددت بنورها الظلمات، فإن نور السراج يفقد كلّ أهمية كانت له، وتصير فائدته إلى الاندثار تمامًا كما تفقد المعرفة الكسبية مكانتها، إذ تبسط أنوارُ المعرفة الضرورية شعاعاتها عليها. والسؤال الذي يُثيرنا هنا: ما مصيرُ "المعرفة الكسبية"/ السراج عند سطوع أنوار "المعرفة الضرورية"/ الشمس؟

لعلّ الإجابة الطبيعية تُنذر بتلاشي كلّ من فقد وظيفته الماهية، بيد أن تساؤلنا لم يُصَغْ أصلا ترقّبًا لإجابةٍ ممكنة، بقدر ما جاء وسمًا لاستشعارنا ابتعاد القشيري، ولو إلى حين، عن الغاية التوفيقية المعلنة منذ البدء، في تغييبه المتدرّج للمراحل الكسبية عند الصوفي تشبيهًا له بالسراج الذي عدم الوظيفةَ فالمكانةَ فالكيانَ. وقد يُقال إن هذا ليس تغييبًا بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هو إعلاءٌ لمكانة الهبات الإلهية في مقابل الخفوت الذي حلّ بالكسب الذاتي.

تاريخ الفكر الإسلامي انظر: Binyamin Abrahamov, "Necessary Knowledge in Islamic Theology", "*British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 20 (1993), pp. 20-32.

[1] قارن تشبيه المعرفة بنور الشمس هنا بقول ذي النون المصري: "المعرفة الحقيقة بالله هي أن يُنيرَ اللهُ قلبَكَ بنور المعرفة الخالص، كالشمس لا تُرى إلا بنورها". العطار، **تذكرة الأولياء**، ج 1، ص 127.

(4.5) ما بعد المعرفة والمشاهدة

فإذا ما بلغ الصوفي حالَ العرفان، أو المشاهدة، سألنا: ما الذي يكون له بعد ذلك؟ أتظلُّ المعرفةُ المتصلة بالمحو الكلي لسانَ حاله حتى ليبلغ به الحالُ حافة القبر؟ أم هي لحظةٌ عابرةٌ يعود بعدها إلى ما قبل المحو، يمارس حياة البشر، ويطمح إلى تحقيق لذة اللقاء من جديد؟ يعرض القشيري قبيل نهاية رسالته إلى سؤالٍ هام يتصل بالولي، أو العارف، "هل يجوز أن يكون وليًّا في الحال، ثم تتغير عاقبتُهُ؟". ويلي هذا التساؤل التعليق التالي للقشيري:

> قيل مَنْ جعلَ مِنْ شَرْطِ الوِلايَةِ حُسْنَ الموافَاةِ لا يجوّزُ ذلكَ، ومَنْ قالَ إنَّهُ في الحَالِ مُؤَمَّنٌ على الحقيقةِ، وإنْ جازَ أنْ يتغيّرَ حالُهُ بعد لا يبعد أن يكونَ وليًّا في الحالِ صدّيقًا ثم يتغيّر. وهذا الذي نختارُهُ نحنُ.[1]

ومعنى هذا أن القشيري يتبنّى رأي القائلين بتغيّر الحال على العارف البالغ درجةَ الولاية، ونكوصه عما أبلغه الله من قربى وصل. إن وصول العارف إلى هذا الحدّ لا يعصمه من القيام بالعبادات، كما راح القشيري يؤكد في كل مناسبة سنحت له، بل هو عند الوصول لا يتكلّف ذلك، إذ تسيّره الإرادة الإلهية رغم ما حلّ به من محوٍ يغيّبه تمامًا عن نتائج فعاله.[2]

(6) إجمال

كان لنا في هذا المقال أن وقفنا عند تقنيات التقريب التي استعان بها القشيري في طرحه مفهوم المعرفة بالله. وقد حاولنا الإجابة عن السؤال: لماذا لم يترك القشيري الأقوال والمرويات الصوفية التي تتضمن الكثير من "التجاوز" لمنظومات الفكر الديني الرسمي، بل وجدناه يثبتها على امتداد صفحات رسالته؟ ويتّصل بهذا سؤال آخر: إذا كان مشروع القشيري الأبرز يتمثل في الجمع بين الحقيقة والشريعة، فما مكانُ محاولاته الكثيرة للجمع بين الرؤى المتنافرة لأهل الحقيقة أنفسهم ضمن هذا المشروع؟ فالقشيري لم يألُ جهدًا في الجمع بين العديد من الآراء المتضاربة حول مسألةٍ ما داخل الأوساط الصوفية عينها، كما في حسمه مسألة الاختلاف في أفضلية الدعاء أو السكوت، أو في تعرُّضه للاختلاف حول اعتبار الرضا مقامًا أو حالا.

إن النظر في موضوع المعرفة يشكّل محورا هاما في طرح آليات التقريب والتوفيق عند القشيري وذلك نظرا لوعورة هذا الجانب في إطار عملية التنظير الصوفي المبكر. أما تناول القشيري للموضوع

---

[1] القشيري، **الرسالة**، ص 176، س 1- 3.

[2] انظر: ن.م.، ص 41.

في باب المعرفة نفسه فيتسم بجهد توفيقي واضح، وذلك إلى جانب إثباته بعض المرويات التي يمكن وسمها بالتجاوز. ومع هذا؛ فالقشيري يُظهر قدرة فذة في الاستعانة بتقنيات أسلوبية ومبنوية مكّنته من تخفيف حدة التجاوز، وتهميش المضامين "الجريئة" التي تتضمنها بعض الأقوال.

وقد حملنا تناولنا المفصل لقسم الأقوال في باب المعرفة تحديدا على تحديد وحدات دلالية كان لبنائها الداخلي دور هام في عملية التوفيق التي نشدها القشيري. وفيما يخص أراء القشيري الخاصة، فقد وجدناه يبثّها بين الفينة والأخرى طي رسالته، ويبدي جانبا كبيرا من الحذر في ذلك. ويمكن الاطلاع على وصيته للمريدين التي أثبتها في آخر نص **الرسالة** كي نقع على كثير من هذه الآراء. يعّرف القشيري العارف في هذه الوصية بقوله: "لا يخالفهم في الظاهر لا في أكل ولا صوم ولا سكون ولا حركة بل يخالفهم بسره وقلبه"، أو قوله في موضعٍ تالٍ من الوصية: "واعلم أن تقديم معرفة رب البيت على زيارة البيت واجب".[1] هكذا يتبدى لنا خطاب التوفيق عند القشيري شديد الانفتاح على ما راج في عصره من مفاهيم ونظريات، حتى في أكثر المفاهيم الصوفية تركيبا وتعقيدا، وهو مفهوم المعرفة بالله.

[1] ن.م.، ص 200؛ 201.