

د. عبد القادر النفثاني

جامعة الزيتونة - تونس

إذا كانت الحرية تشكّل المطلب المقدّس لجميع الأمم والشعوب منذ أقدم العصور، والمقصد الأسنى الذي تُزهِق من أجله المُهْج وتقدّم في سبيله عديد التّضحيات، والحقّ الأمثل الذي تذود عنه الأنفس، والمُنية التي تسعى إلى ترسيخها عديد الأقلام، وذلك بوصفها الأفق الذي يشعر فيه المرء حقًا بالكيان وجمال الوجود، والإطار الذي تتجلّى فيه معالم المطلق والإنسانية المثلى، فإنّها تُمثّل في الفكر الصوفي أيضًا أساس الفلسفة الصوفية برمّتها، بل هي المنطلق والغاية معًا، فلا معنى لمدلّول "الصّوفي" إن لم يكن حرًا، ولا قيمة "للتجربة الصّوفية" إن لم يتمتّع فيها السّالك بلذّة الحرية ونشوة النصر والوصل والتحرّر من قيود العالم ومن نزغ الهوى وسلطة النفس الأمّارة بالسوء. وإذا كانت الحرية كذلك في منظور بعضهم تعني رفض الحتميّة وإملاءات الفكر الجبري، وغياب مفاهيم الاضطرار والقسر، والوعي بامتلاك إمكان القدرة على الفعل والاختيار، والايّمان بأنّ الفعل الحرّ هو فعل متحرّر من السببيّة والعليّة يصعب التنبؤ به قبل وجوده فإنّها في الفكر الصوفي ذات مدلول مميّز ومغاير إذ الإنسان حرّ ومريد وقادر على الاختيار وعلى القيام بالفعل أو تركه ولكن دون أن يكون ذلك تحدّيًا لمدلّول حرية الذات الإلهيّة التي تظلّ دوما حرّة حريّة مطلقة وتمتّع بكلّ صفات الجلال والكمال والقدرة والعظمة، وهي التي تسيّر الأشياء كما تريد وتفعل ما تشاء ولا تسأل عما تفعل وهم يسألون، وإذا ما أرادت شيئًا فإنّها تقول له كن فيكون. وإذا كانت الحرية أيضًا لا تخصّ عند بعضهم الآخر إلّا العبيد فحسب لفقدانهم إيّاها، مقارنة مع الأحرار الذين لم يفقدوا شيئًا منها، فهم يمارسونها حقًا طبيعيًا بدون استئذان من أحد، فإنّها في المنظور الصوفي ذات مدلول مميّز كذلك، إذ أنّها تخصّ الأحرار والعبيد معًا،

تخصّ الأحرار لأنّهم يرون أن الحرية الحق لا معنى لها خارج حدود العبوديّة، وحرّيّتهم رهينة بمدى التزامهم بأدب الخنوع والتعبد، وهي تخصّ العبيد أيضا بما أنّهم يطلبونها للتملّص من وسم المفهوم، وللتنعم أيضا بأريج عطرها، ولكنّهم يدركون في الوقت ذاته أن أريج عطر الحرية يكمن في قيد العبوديّة، ولا معنى للحرية أيضا خارج هذا الإطار المميّز (العبوديّة)، ولذلك هم يتمنّون أن يظلّوا إلى الأبد عبيدا لربّ العبيد فهناك تكمن الحرية وهناك يمكن أن يستنشقوا عبير الإطلاق ويتذوّقوا طعم الوجود وتفتح بصيرتهم على الآيات في الأنفس والآفاق.

إنّ دلالة الحرية في تصوّر الصوفي إذن هي دلالة لافتة للنظر حقّا ومثيرة للإهتمام، ذلك أنّها تحاول أن تجمع بين المتناقضات، وتجعل منها صرحا متكاملا تام البناء، ولا قيمة لأيّ عنصر فيها أو مفهوم في غياب نقيضه، ولا ريب أن هذا الفهم يمثل في الواقع طرحا جديدا ومميّزا حقيقيا بالتأمّل والدراسة، إذ تتهاوى فيه الحدود بين المصطلحات، وتأتلف المتناقضات مع بعضها بعضا في سياق تشييد صرح مفاهيمي جديد أساسه اتّساق المعنى وجمال الرؤية .

كيف يمكن إذن أن تكون الحرية في العبوديّة والعبوديّة حرية ؟ وكيف يمكن للمفهومين المتناقضين أن يتكاملا وكلاهما غير الآخر؟ وكيف يمكن أن تتغيّر المفاهيم لدى الحرّ بحيث لا يرى حرّيته إلّا وهي كامنة في بوتقة العبوديّة ؟ ثمّ إذا كان الأمر كذلك في عالم الحرية الصوفية فبأيّ درب أو سبيل يمكن الوصول إلى ذلك وبأيّ معنى يمكن لنا أن نوّسس نمط التفاهم والتواصل ؟ وعلى أيّ أساس يمكن تشييد صرح الخطاب والتخاطب في المجال الصوفي عموما خاصّة إذا ما تهاوت الحدود بين المفردات القرية والبعيدة، وأصبح الوجد سيّد الأمر وأساس الكلمات، والتعبير بالمتناقضات أبلغ الأساليب وأجودها ؟

إضافة إلى ذلك وإذا ما رمنا تحديد الماهية والبحث عن المفهوم الأنسب للحرية ألا يمثل ذلك تقويضا لمدلول الحرية ذاتها في عالمها النظري وبخسبا لحقيقتها واستنقاصا لجلال قيمتها ؟ ألا تتطلب الحرية تمردا على كل حد يروم ترويضها ؟

ثم ألا يمكن أن تكون الحرية أيضا في جانب آخر من جوانبها عامل دفع نحو الإبداع وضممان فاعلية نحو التميز بما أن حضورها يفترض بداهة وجود أجواء حرّة وأطر مناسبة تتمظهر أو تتجلى فيها معالم الفعل الخلاق، ويتطلب حضورها أيضا وجود ثقافة متشعبة بفلسفة الحرية تسهم في دوام نبض القلوب وإحياء إنسانية الإنسان كي تظلّ دوما في جمال عطائها المميز وإبداعها الذي لا ينضب ؟

إنّها جملة من الأسئلة التي تفرض ذاتها في بداية هذا العمل، وسنحاول تبين الإجابة عنها ونحن نرصد تجليات دلالة الحرية في تأويلاتها الصوفية العميقة .
في العبودية تكمن الحرية :

إن ما يميّز الفكر الصوفي ويجعل أطروحاته حقيقة بالاهتمام ولافتة للنظر هو تمرد بعض المفاهيم والمعاني المعتمدة عن سياقها المعتاد وعن دلالاتها المحددة، إذ نلفى النقيض دالاً على نقيضه والمرادف مصطلحا باهتا يفقد أحيانا الجاذبية والإضافة المطلوبين، ومن ثمّة فإن سبر أغوار هذا البحر يحتاج منا إلى إعادة تأسيس للبنى الفكرية بل وإلى التسلّح بوعي رصين يتقبل تألف المتناقضات وتكامل المتضادات دون استغراب أو تعجّب .

إن هذا الأمر ينطبق حقيقة على مفهومي العبودية والحرية فكلاهما من مجال دلالي خاص ومفهوميّ مغاير وكلاهما نقيض للآخر ولكننا نلفاهما متلازمين في المنظور الصوفي متكاملين ولا معنى لأحدهما في غياب الآخر، ولعلّ هذا في الواقع ينبئ بأول نسمات الحرية، فالصوفيّة يميلون إلى التحرّر من رقّ الكلمات ومن أسر معانيها المحددة، وإلى تحطيم أسوار الدلالات لينطلقوا من

هناك إلى أفق الذوق وسحر المعنى ورحاب الوجد، فيضيفوا حينها إلى معاني الكلمات معانٍ وإلى جمال المصطلحات جمالاً ويفتحوا أفقا تتسع فيه الرؤية ولا يضيق فيه معنى العبارة¹.

على هذا الأساس إذن قرّر الصوفية أنه في محض العبودية تكمن الحرية وفي الحرية تتجسّم كل معاني العبودية، ولأرب أن هذا يتجلّى من خلال تتبع تعريفاتهم في هذا الشأن والتي تحيل أغلبها إلى تماهي المفهومين وانسجام دالتهما رغم ما يبدو منهما ظاهرياً من تقابل وتضاد، يورد القشيري تأكيداً لهذا المعنى قوله لأستاذه الشيخ أبا علي الدقاق في رسالته فيذكر: "واعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية، فإذا صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رقّ الأغيار حريته"²، أمّا الغزالي فإنه لا يبتعد كثيراً عن هذه الرؤية في ربط مفهومي العبودية والحرية رغم تنافرهما فهو يقول في معرض حديثه عن الصدق: "وإنما العبد الحق - لله عز وجل - من أعتق أولاً من غير الله تعالى فصار حرّاً مطلقاً، فإذا تقدّمت هذه الحرية صار القلب فارغاً فحلّت فيه العبودية لله فتشغله بالله وبمحبه وتقيد باطنه وظاهره بطاعته فلا يكون له مراد إلا الله تعالى، ثم تجاوز هذا إلى مقام آخر أسمى منه يستمى الحرية وهو أن يعتق أيضاً عن إرادته لله من حيث هو بل يقنع بما يريد الله له من تقرب أو إبعاد فتفنى إرادته في إرادة الله تعالى، وهذا عبد عتق عن غير الله فصار حرّاً، ثم عاد وعتق عن نفسه فصار حرّاً، وصار مفقوداً لنفسه موجوداً لسيّده ومولاه إن حرّكه تحرّك وإن سكنه سكن وإن ابتلاه رضي، لم يبق فيه متسع لطلب والتماس واعتراض، بل هو بين يدي الله

¹ قريباً من هذا المعنى يقول النفري في موقف "ما تصنع بالمسألة": "كلّما اتّسعت الرؤية ضاقت

العبارة "كتاب المواقف، تصحيح آرثر يوحنا آربري، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت، ص: 51

² القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوّف، تحقيق وإعداد معروف زريق وعلى عبد الحميد بلطه

جي، دار الجيل بيروت الطبعة الثانية: 1410 هـ / 1990 م، ص: 219

كالميت بين يدي الغاسل وهذا منتهى الصدق في العبودية لله تعالى¹، وكذلك ابن عربي فإنه لا يخالف بدوره هذا التوجه الصوفي العام في سياق تعريفه للحرية إذ يقول في الفتوحات المكية: "الحرية عند القوم من لا يستره كون إلا الله فهو حر عن ما سوى الله فالحرية عبودة محققة لله فلا يكون عبدا لغير الله الذي خلقه ليعبده فوفى بما خلق له فقليل فيه (نعم العبد إنه أواب) أي رجاء إلى العبادة التي خلق لها"².

لا ريب أن هذا التمازج والتكامل بين المفهومين أي بين مفهومي العبودية والحرية رغم تنافرهما بحسب المتعارف بين الخلق يحفزنا في الواقع على العودة إلى تبين حقيقة المدلول والوقوف على التصور العميق لكلا المصطلحين في المنظور الصوفي لندرك مدى التقارب والتماهي بين مفهومين كلاهما غير الآخر.

فأما العبودية فهي عندهم لا تعني الوسم المشين المعروف ولا السلب المقيت لحرية الإرادة والاختيار والإطلاق وإنما هي مقام شريف ومطلوب وسمه مدح وتميز، بل أن الله عز وجل كما يقول السراج الطوسي ما سمي المؤمنين باسم أحسن من اسم العبد إذ يقول (وعباد الرحمن) الفرقان 63، (نبي عبادي) الحجر 49 لأنه اسم سمي به ملائكته فقال (عباد مكرمون) الأنبياء 26 ثم سمي به أنبياءه ورسله عليهم السلام فقال (واذكر عبادنا) ص 45 (واذكر عبادنا) ص 17 وقال (نعم العبد) ص 30 وقال لحبيبه وصفته صلى الله عليه وسلم (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) الحجر 99³، وعلى هذا النهج أيضا سار القشيري مقررا

¹ الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية 1409هـ/ 1989م، ج: 4 ص: 410

² ابن عربي: الفتوحات المكية دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1414هـ/ 1994م، ج: 3 ص: 410،

³ الطوسي (أبونصر عبدالله بن علي السراج): اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ضبط وتصحيح كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1421هـ/ 2001م، ص: 372

شرف التسمية (العبودية) وعظم شأن "العبد" إذ يقول في هذا الإطار: " سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول : ليس شيء أشرف من العبودية، ولا إسم أتم للمؤمن من الإسم له بالعبودية، ولذلك قال سبحانه في وصف النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج - وكان أشرف أوقاته في الدنيا - " سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام"¹ وقال تعالى: " فأوحى إلى عبه ما أوحى"²، فلو كان اسم أجمل من العبودية لسمّاه به"³.

بناء على هذا تبدو العبودية في المنظور الصوفي مرآة شريفة وصفة محمودة يسعد بها كل من بلغ مقامها وحرص على تمثيلها والاتصاف بها واستيفاء أحكامها، بل وتتجلى أيضاً غاية مطلوبة وشرفا يسعى إليه، واختياراً مفضلاً لدى الأنبياء إذ روي في هذا السياق عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " لَقَدْ هَبِطَ عَلَيَّ مَلَكٌ مِنَ السَّمَاءِ مَا هَبِطَ عَلَيَّ نَبِيٌّ قَبْلِي ، وَلَا يَهْبِطُ عَلَيَّ أَحَدٌ مِنْ بَعْدِي ، وَهُوَ إِسْرَافِيلُ وَعِنْدَهُ جِبْرِيلُ ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ ، ثُمَّ قَالَ: أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ إِلَيْكَ أَمْرُنِي أَنْ أُخْبِرَكَ إِنَّ شِئْتَ نَبِيًّا عَبْدًا ، وَإِنْ شِئْتَ نَبِيًّا مَلِكًا ، فَتَنَظَّرْتُ إِلَى جِبْرِيلَ فَأَوْمَأَ جِبْرِيلُ إِلَيَّ أَنْ تَوَاضَعَ ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ: نَبِيًّا عَبْدًا ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ أَنِّي قُلْتُ نَبِيًّا مَلِكًا ، ثُمَّ شِئْتُ لَسَارَتِ الْجِبَالُ مَعِيَ ذَهَبًا."⁴ كما يروى أيضاً في هذا المعنى فيما تذكره عائشة أنها " قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى قَامَ حَتَّى تَفْطُرَ

¹ الاسراء : 1

² النجم : 10

³ القشيري : الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص : 200

⁴ الطبراني في المعجم الكبير الباب الثاني الجزء التاسع، والسنن الكبرى للبيهقي ، الباب : 7 ، الجزء:

7 ، ص : : 48.

رَجُلَاهُ قَالَتْ غَائِشَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَصْنَعُ هَذَا وَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ فَقَالَ يَا غَائِشَةُ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا¹.

لقد استشفَّ الصوفية إذن من خلال هذه النصوص وغيرها أن درجة العبودية هي درجة عالية وقد فضّلها النبي عليه الصلاة والسلام على غيرها لجلال قدرها ولعظيم أدبها ولشذى عطرها المميّز أيضا، ولو لم تكن كذلك ما كانت طلبا له عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام، وما كانت رجاء أيضا ومراما للصوفية يحرصون على التحلي بها وعلى تمثّل خصائصها بوصفها صفة تحرّرها ممّا سواه عز وجلّ، وتمخّضهم "لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ"²، إذ بذلك يكونوا فعلا عبّادا أحرارا ولدتهم أمّهاتهم أحرارا، وظلّوا على ما هم عليه بأن خرجوا من الدنيا قبل أن يخرجوا منها، يقول السراج الطوسي مؤكّدا هذا المعنى في اللّمع : "العبد لا يكون في الحقيقة عبدا حتى يكون قلبه حرّا من جميع ما سوى الله عزّ وجلّ فعند ذلك يكون في الحقيقة عبدا لله"³، إضافة إلى هذا فالعبودية عند الصوفية لا تعني الاسترقاق المعهود ولا الأسر والقيود والكُبول⁴، وإنّما هي : "زينة العبد فمن تركها تعطلّ من الزينة"⁵ بمعنى آخر من تجرّد من لبوس العبودية فقد تجرّد من حقيقته ورام الانسلاخ عن ماهية وجوده، بل ولم يتحلّ بما تستلزمه العبودية ولم يتزيّن بجمالية آدابها، وهو في ذاك المرام والتنصّل من حقيقة الوجود وأساس

¹ صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة رقم :

18، حديث رقم : 2820

² البينة : 5

³ الطوسي (أبو نصر عبد الله بن علي السراج) : اللّمع في تاريخ الصوّف الإسلامي، ص : 372

⁴ الكُبول : جمع الكُبل أي القيد

⁵ القشيري : الرسالة القشيرية في علم الصوّف، ص : 199

البعثة يتملص من عبودية رب العباد ليكون آبقا والنبى عليه الصلاة والسلام يقول : " أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ فَقَدْ بَرَّئْتُ مِنْهُ الذِّمَّةُ"¹

بل ويكون أسيرا لسلطة أخرى أيضا يحسب أنه مالِكُها بينما الواقع يؤكّد خلاف ذلك فهي التي تملكه وتملي عليه نمطا سلوكيا معينًا، ومن ثمة فلن يستنشق لشذى الحرية عبيرا ولا للانعتاق سبيلا، وذلك مقارنة مع العبودية المثلى أين يمكن للمرء أن يسلم إلى ربه كلّ ويفوض إليه أمره ويترك الاختيار ليشهد الأقدار فيكون في عبوديته حرًا وفي تسليمه مميّزا وفي طاعته نغم العبد الأواب، خاصة إذا ما أيقن أنّ حرّيته عن الله غير صحيحة وأنّه لا فكاك له من ذلك، ولا مناص من ترك العبودية التي في صميمها أو في جوهرها يكمن حقًا معنى الحرية يقول ذو النون المصري: "العبودية أن تكون أنت عبده في كل حال، كما أنّه ربك في كلّ حال"²، أي أن العبد يجدر به أن يعي أنّه عبد لمولاه، ولا يمكن له أن يخرج عن هذا الطور، ولا أن يتمرد على مقتضى القدرة والقهرية، وعليه تحقيق به أن يعمل على تمثّل التزامات العبودية وآدابها في كل حال، ما دام الرب القادر القاهر إلهه في كل الأحوال.

على هذا الأساس إذن يمكن القول إنّ العبودية في السياق الصوفي تؤسّس حرية فريدة ومميّزة ومستقلّة عن رقّ الأغيار والنعوت ذلك أنّها توجّه القصد أو تمخّض السريرة إليه وحده عز وجلّ فلا معبود سواه ولا مستمدّ لها إلّا منه، وإن زاغت إلى غير ذلك وتوجّهت إلى غير أصلها كانت أسيرة نعتها فاقدة للحرية لا أمل لها في الخلاص، وإن ظنّت حيازتها (أي حيازتها للحرية) في لحظة ما من لحظات وجودها فإنّما هي حيازة لحرية نسبية أو صورية لا معنى لها لارتباطها بالآخر المخلوق وبالأغيار والنعوت، بينما حرية العبودية لله وحده هي حرية حقيقية تستمدّ جوهرها من الأصل، ووجودها من المبدأ الأوّل (الله عز

¹ صحيح مسلم ، كتاب الايمان ، باب تسمية العبد الآبق كافرا رقم : 31 ، حديث رقم : 69

² القشيري : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، ص : 198

وجلّ) ولعلّ هذا الأمر هو الذي دعا ابن عربي إلى القول : " إضافة الإنسان بالعبودية إلى ربّه أو إلى العبوديّة أفضل من إضافته بالحرّية إلى الغير بأن يقال : حرّ عن رقّ الأغيار فإن الحرّية عن الله ما تصحّ فإذا كان الإنسان في مقام الحرّية لم يكن مشهوده إلّا أعيان الأغيار لأنّ بشهودهم تثبت الحرّية عنهم وهو في هذه الحال غائب عن عبوديته وعبودته معاً، فمقام العبوديّة أشرف من مقام الحرّية في حق الإنسان"¹.

إنّ التحقّق بالعبوديّة المحضّة إذن هو تحقّق بالحرّية أيضاً، وهو يقين جازم أو إيمان قويّ بأنّ مانح الوجود ومعطي الإمكان ومضفي القيمة هو الله عز وجلّ وحده لا شريك له، ولعلّه من هنا تتجلّى لنا في الواقع جدليّة العبوديّة والتوحيد تجلياً يؤكّد تلازمهما إذ لا معنى للعبوديّة إن لم يفرد الإلاه بالصمديّة والوحدانيّة وبعدم المثليّة، ولا معنى للتوحيد إن لم يخضع العبد لمقتضيات العبوديّة، وكذلك العلاقة بين الإخلاص والعبوديّة هي علاقة جدليّة أيضاً ومتينة وأساسيّة فلا معنى لحقيقة أحدهما في غياب الآخر، ولا إمكان لأحدهما أيضاً في غياب الآخر، وكأنّ العبوديّة بهذا المنظار

تؤسّس لمفهوم جديد لعلاقة الإنسان بربّه، علاقة تتحدّ فيها معاني العبوديّة والتوحيد والإخلاص والصدق والخنوع لتشيّد أفقا طلقا وصرحا متينا هو صرح الحرّية والانعتاق والتحرّر ممّا سوى الله عز وجلّ والخلاص من كل أنواع السّلط المصطنعة والأغيار المتحكّمة.

ضمن هذا الأفق إذن يمكن الحديث كذلك عن العبد الصادق المخلص الموحد الذي إذا تمثّل مقام العبوديّة التمثّل التام واللازم كان ذلك أشرف حال له، حيث يتمكّن من شهود الربوبيّة ومن مداومة المراقبة الإلاهية، يقول

¹ ابن عربي : الفتوحات المكيّة ، ج : 2 ، ص : 371 ، راجع أيضا الشبلي سعيد : الإنسان والحرّية عند محي الدين بن عربي ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة سوربة دمشق الطبعة الأولى 2007 ، ص : 292، 293

القشيري: "وقيل: العبودية شهود الربوبية"¹، وشهود الربوبية هنا عبادته عز وجل حق العباد كأن المرء يراه فإن لم يكن يراه فليدرك أنه تعالى يراه .

لا ريب أن هذا المستوى من التبعد الخالص والتحرر التام من كل ما سوى الله عز وجل والرضا بما أعطى والشكر على ما أنعم وحبّه الحب الخالص لأنه أهل لذلك، هو حقاً مستوى عبادة الأحرار الذين عناهم الإمام علي رضي الله عنه حينما تحدّث قائلاً : "إنّ قوما عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار وإنّ قوما عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد وإنّ قوما عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار"²

وهو أيضاً مستوى أهل المكاشفات والمشاهدات و من لهم حقّ اليقين الذين عناهم القشيري ووسّمهم بخاصة الخاصة حينما تحدّث عن الاختلاف بين العبادة والعبودية والعبودية³ قائلاً :

"سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق، رحمه الله يقول: العبودية أتم من العبادة، فأولاً عبادة، ثم عبودية، ثم عبودة فالعبادة للعوام من المؤمنين، والعبودية للخواص، والعبودة لخواص الخواص.

وسمّته يقول العبادة لمن له علم اليقين، والعبودية لمن له عين اليقين، والعبودة لمن له حق اليقين، وسمّته يقول العبادة لأصحاب المجاهدات، والعبودية لأرباب المكابدات، والعبودة صفة أهل المشاهدات، فمن لم يدّخر عنه نفسه فهو صاحب عبادة، ومن لم يرضَ عليه بقلبه فهو صاحب عبودية، ومن لم يخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة"⁴.

¹ القشيري : الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص : 199

² الإمام علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، دار ومكتبة الهلال ، الطبعة الأولى سنة 2005، ج : 4، ص : 564

³ العبودة : الطاعة والخنوع والاسترقاق

⁴ القشيري : الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص : 197، 198

إنّ هذا التفصيل أو التقسيم الذي يميل إليه الصوفية عادة بين العباد ومراتب التعبد هو يعكس حقاً مدى السير الذي يبلغه السالك ومدى التميز الذي يتسم به مقارنة مع غيره، وهو تحفيز في ذات الوقت للعابدين على نيل أو بلوغ مراقي الواصلين، ولعلّ هذا يذكّرنا أيضاً بمرتبة سنّية وعالية من مراتب التعبد أشار إليها النفري في كتابه المواقف هي مرتبة "العبدانية" حيث يقول عنها : "أوقفني في العبدانية وقال لي أتدري متى تكون عبي إذا رأيتك عبداً لي منعوتاً عندي بي لا منعوتاً بما منّي ولا منعوتاً بما عني، هنالك تكون عبي فإذا كنت هنالك كذلك كنت عبد الله وإذا كنت عبد الله لم يغب عنك الله، وإذا كنت منعوتاً بسوى الله غاب عنك الله فإذا خرجت من النعت رأيت الله فإن أقمت في النعت لم تر الله. وقال لي العبدانية أن تكون عبداً بلا نعت فإن كنت بنعت اتّصلت عبدانيتك بنعتك لا بي وإن اتّصلت عبدانيتك بنعتك لا بي فأنت عبد نعتك لا عبي"¹.

على هذا الأساس إذن يمكن القول إنّ العبد لا يمكن أن يكون عبداً لله ومُسْتَرْقاً إلى غيره، وإذا ما رام نيل شرف العبوديّة لله حقاً فلا يمكن أن يكون كذلك ما لم يكن حرّاً، بعيداً عن الأغيار والنعوت لا بعد مسافة ومكان وإنّما بُعد تحرّر واستقلال، وما لم يكن متوجّهاً بكلّه إلى الله عز وجلّ، حيث لا يشهد غيره ولا يعبد سواه، أي أن يكون إخلاصه محضاً وخنوعه صادقاً لا يشغله التفات إلى ما سواه ولا تشوبه شائبة تعكّر صفو الوصل واللقاء، وبذلك فحسب يمين الله تعالى عليه بيمينه ويُعرّفه إياه عرفاناً يجعل الملكوت الأكبر من ورائه والملك الأعظم تحت قدميه كما قال النفري : "وقال لي قل لسريرتك تقف بين يدي لا بشيء ولا لشيء أجعل الملكوت الأكبر من وراءك وأجعل الملك الأعظم تحت رجلك"².

¹ النفري : كتاب المواقف، تصحيح آرثر يوحنا آربري، مكتبة المتنبّي، القاهرة، د.ت، ص: 110،

111.

² النفري : كتاب المواقف، تصحيح آرثر يوحنا آربري، مكتبة المتنبّي، القاهرة، د.ت، ص: 111،

إنّه من هذا الباب أيضا يمكن الحديث عن تلازم العبوديّة الحرّة بالمعرفة، فإذا ما صدق العابد في عبادته وتحلّي برداءيّ الإخلاص والتوحيد، وأوقف السريرة إليه وحده عز وجلّ كان الكرم الإلهي كبيرا والمنّ الرحماني وفيرا بحيث تزال الحجب ولا يمنع العارف من معرفة ربّ المعارف ولا من التّنعّم بأريج عطائه أو من التعلّق به دون سواه، يقول صاحب المواقف في هذا الإطار : "وقال لي قل للعارفين وقل لقلوب العارفين قفوا لي لا للمعرفة، أتعرف إليكم بما أشياء من المعرفة وأثبت فيكم ما أشياء من المعرفة فإن وقفتم لي حملتم معرفة كل شيء وإن لم تقفوا لي غلبتكم معرفة كل شيء فلم تحملوا لشيء معرفة"¹.

إنّ التمثّل الصادق إذن لشروط العبوديّة هو السبيل الأمثل لنيل الكرم والجود الإلهيين، وللوفاء بشروط الحضرة الربّانيّة، وهو الطريق الأسلم أيضا لبلوغ مقام الحرّيّة التي يقول الجرجاني في تعريفها : "الحرّيّة في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رقب الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب حرّيّة العامة عن رقب الشهوات، وحرّيّة الخاصّة عن رقب المراتد لفناء إرادتهم من إرادة الحقّ، وحرّيّة خاصّة الخاصّة، عن رقب الرّسوم والآثار لانمحاقهم في تجلّي نور الأنوار"².

إنّ هذا التقسيم أو التراتبيّة التي يوردها الجرجاني في بيانه لمدلّول الحرّيّة عند أهل الحقيقة لتكاد تتوافق في الواقع مع تلك التراتبيّة التي قرّرها القوم في شأن العبوديّة³ وهو ما يوحى بالتطابق المفهومي بين مصطلحي الحرّيّة والعبوديّة عند الصوفيّة، هذا التطابق الذي خاله بعضهم صعبا ومستحيلا لتعارض المدلولين، بينما هو في السياق الصوفي تطابق توافقي وتكاملي يتم

¹ المصدر نفسه ، ص : 99

² الجرجاني (أبو الحسن علي بن محمد بن علي) : التعريفات، الدار التونسية للنشر، ص : 46

³ انظر في هذا مثلا مراتب العبوديّة التي أوردها القشيري والنفري الآنف الذكر .

عن تحرّز عميق من الحدود التي ترسمها المصطلحات في سبيل تشييد صرحي الذّوق والمعنى، ويعكس أيضا حقيقة أساسيّة هي كمون الحرّيّة في محض أو في صميم العبوديّة.

ضمن هذا السياق إذن لكي يكون المرء حرا لا بد أن يكون عبدا للإلاه عزّ وجلّ، مستوفيا الشروط والآداب اللاّزمة للحضرة الربانيّة العالية، ولكي يكون حرّا أيضا لا بدّ من التحرّز ممّا سوى الله عز وجلّ و خصوصا من أسر الشهوات ومطالب اللّذات وعبوديّة الهوى، ذلك أن النفس عادة ما تميل أو تنساق لدواعي الشيطان وتتخلّى بالصفات المذمومة من أنانيّة وغضب وحقد ورياء وكبرياء وغيره، وتتخلّى عن أمّهات الفضائل من حكمة وشجاعة وعقّة وعدالة، وتتناسى واعظ الموت وما يؤدّي إليه من اتّزان والتزام بمعايير الأخلاق والقيم والحقّ فتزيغ عن مسار ربّها وتضلّ وتضلّ، ولذلك خلق بالمرء أن يهذّب اللّذات ويحرص على أن لا يملكه شيء وإن كان يملك الدّنيا، ولكن إن ركن إلى شيء وسرى إلى قلبه حبّه وفرح به، ثمّ حزن عليه عند فقدّه، فقد أكّد عبوديّته لذلك الشيء فعلا، ونفى عن ذاته الحرّيّة، ذلك المطلب الأسمى والمقصد الأسمى للرجال الذين ولدتهم أمّهاتهم أحرارا ولم تلهمهم تجارة ولا بيع ولا دينار¹ عن ذكر الله ولا عن التوجّه إليه عزّ وجلّ ولا عن التّنعّم بأريج قربه ووصله، يقول الغزالي في هذا المعنى : "كل من كان عبداً لغير الله فهو عابد صنم، أي قطعه ذلك عن الله تعالى آداء حقّه فهو كعابد صنم، وهو شرك إلاّ أنّ الشرك شركان: شرك خفيّ لا يوجب الخلود في النار وقلّما ينفك عنه

¹ ورد في الحديث قوله صلى الله عليه وسلّم : " عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ تَعَسَّ عَبْدُ الدِّينَارِ وَالدِّزْهَمِ وَالْقُطَيْفَةِ وَالْحَمِصَةِ إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ وَإِنْ لَمْ يُعْطَ لَمْ يَرْضَ " صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير ، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله رقم 69 ، حديث رقم

المؤمنون فإنه أخفى من ديب النمل، وشرك جلي يوجب الخلود في النار نعوذ بالله من الجميع"¹.

من الملاحظ إذن أنه إذا كانت العبودية الحق تستلزم وجود الحرية مما سوى الله تعالى فإن الحرية تقتضي بدورها العبودية الخالصة لله سبحانه وهو ما يوحى بجدلية مترابطة بين المصطلحين رغم تناقضهما المعلوم، ولعل هذا ما يجعل في الواقع من الطرح الصوفي طرحاً متميزاً وحقيقاً بالتنويه والاهتمام، يقول أحد الباحثين في هذا الصدد: "كان لصوفية الإسلام مفهوم للحرية يحق لنا أن نفخر به، وهم يستمدونه أساساً من الكتاب والسنة ... ذلك أن الإنسان في رأيهم لا يكون حرّاً بالمعنى الحقيقي للحرية إلا إذا ارتفع فوق شهواته وأهوائه بإرادته - أي بفعل حرّ - وهم يعيرون على الإنسان تمرّقه الروحي بين اللذة والألم، فنحن في العادة نفرح حين تقبل علينا الدنيا بأسبابها، وقد يحدث أن تزول عنا هذه الأسباب على الرغم منّا فنألم لذلك الألم، وتصبح حياتنا بين تعاقب الفرح والألم عذاباً لا يطاق، ولو سكن الإنسان منّا وثبت، فلم يشتد فرحه بما يقبل عليه من أسباب الدنيا، وخضع لكم وقته كما يقول الصوفية، لم يحزن قطّ لوجود زوالها عنه، وهذا هو المعنى المشار إليه عندهم في قوله تعالى: {لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ}"²

لا ريب أن هذا المعنى الذي يميل إليه الصوفية في تقرير "الحرية" هو معنى إيجابي حقاً ذلك أنه يعيد للإنسان آدميته ويحرّره من رق الأغيار والعلائق الظاهرة والباطنة ومن الدنيا وأسبابها، فيكون لله عبداً ولغيره حرّاً بل ويكون

¹ الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية 1409هـ/ 1989م، م: 3، ص:

250

² الحديد: 23

³ الشافعي [أيمن]: 11k - www.ghrib.net/vb/archive/index.php/t-123.html

إنسانا كاملا متحلّيا برداء الإخلاص متخلّيا عمّا يشوب سيره وتوجّهه إلى الله تعالى.

إنّه بهذا تصوّر حقّا يكون الإنسان في حياته إيجابيا، ثابتا في حياته، مريدا وفاعلا في اختياراته، خلّاقا ومبدعا، غير خاضع لهواجس الضعف والهوان أو المذلّة والعصيان، بل مرتويا من معين الحرية، متشبعا بأدابها، مجسما ثمارها على أرض الواقع، وعابدا الله سبحانه عبادة لا تقبل العتق أو الارتداد وبإخلاص وصدق أكيد أي بمعنى متحرّرا من كل طمع أو رياء أو خنوع أو ميل لما سواه عز وجلّ، وبهذا تتجلّى الفلسفة الصوفية للحرية فلسفة تقدّمية تمخّض الإنسان إلى التحرّر من الأغيار والأسباب ومن سلطتي الهوى والنفس وتدفعه إلى تمثّل القيم وتجسيم مقتضيات الخير والمحبة والعطاء، فالحرية الحقّّة إذن ليست "تلك الفكرة المجردة المحلّقة بأجنحة فلسفية في فضاء المثاليات، والصّارمة لحبال المودة مع الواقع، بل هي الحرية ذات المضمون الفاعل في تحقيق التحرّر داخل النفس البشرية، وذات المحتوى المنطلق لخلق أجواء الحرية التي تكرم الإنسان وتقّده ما دام فاعلا في الحياة منقّبا عن كنهها وأسرارها"¹.

على هذا الأساس إذن فإن الحرّ الحقيقي هو الذي كملت فيه أخلاقه وسلوكه، وصدقت مع الله حقيقته، وأخلصت لله سريره، وتمثّل القول القرآني الحكيم: "وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ"²

وهو أيضا ذلك الذي تعالى عن حاجاته علوّ استقلال وتحرّر فلم يملكه شيء ولم يتوجّه بقلبه ووعيه إلاّ إليه سبحانه، أي بمعنى فنّي عمّا سواه ليخفي به عز

¹ الزهري [خالد]: 23k - www.tariqa.org/ishara/n26/zahri.php

² البينة: 5

وجل¹، وهذا الفناء لا يعني الانسلاخ عن الدنيا وتقويض العلائق والأواصر وما هو كائن بالفعل، وإنما هو تأسيس لدرب التواصل مع الحق و بناء لمفهوم الكمال وتشديد لصرح الحرية تشييدا يقوّض كل أشكال الحصر والتقييد والتضييق التي تروم سلب الكائن حريته وأمله في أن يكون طليقا وحرّا كما ولدته أمّه.

ضمن هذا الأفق يمكن القول إنّ الكائن الحرّ هو كائن مميز جسّم الحرية الذاتية فتحرّر من النفس ومن دواعيها وشواغلها، وحقّق الحرية الغيريّة فتحرّر من كلّ الارتباطات والأواصر التي قد تشغله عن الله تعالى وهو في سعيه التحرري هذا يصبو في الواقع إلى التحلّي بسمة العدم كي لا يكون مرتبطا بوجود ولا محتاجا لأيّ تواصل مع غير الله تعالى، وإلاّ كان فقيرا إلى غيره مكبّلا بسلطة لا فكاك منها، فلكي تكون في السياق الصوفي إذن يجب أن لا تكون، أي أن الكينونة الحرّة يقتضي تحقّقها قطع العلائق كلّها وإزالة العوائق من القلب والتوجّه بكنه الهمة إلى المطلق سبحانه، ولا ريب أن هذا الأمر يمرّ عبر اجتياز تجربة أو سلوك طريق هو الطريق الصوفي إلى الحرية .

الطريق إلى الحرية :

لئن كان الطريق إلى الحرية يشير عند بعضهم إلى النضال والمقاومة وتقديم التضحيات الجسام، فإنّه في المنظور الصوفي يشير بدوره إلى نفس المقومات تقريبا ولكن بتصوّر مغاير أي أن النضال والمقاومة والتضحيات هي معان ثابتة ولكن توجّه إلى مجاهدة النفس الأتّارة بالسوء أساسا بما أنّها كما يقول الغزالي : "أضرّ الأعداء وبلاؤها أصعب البلاء وعلاجها أعسر الأشياء ودأؤها أعضل

¹ سئل الجنيد عن التصوّف فقال : "هو أن يملك الحق عنك، ويحييك به" القشيري : الرسالة القشيرية في علم التصوّف، ص: 280

الدَّاء ودواؤها أشكل الدَّواء¹ وهي أيضا "عدوّ من داخل واللصّ إذا كان من داخل البيت عزّت الحيلة فيه"² فضلا عن كونها كذلك : "عدوّ محبوب والإنسان عمّ عن عيب محبوبه لا يكاد يبصر عيبه"³.

إنّ الطريق إلى الحرّية إذن هو طريق نضال ومجاهدة و مقاومة للهوى والنفس الأمّارة ودواعيها وهو جهاد أكبر⁴ أيضا كما يميل بعضهم إلى وصفه تبعا لما ورد في الأثر مقارنة مع جهاد العدوّ بالقوّة، وعلى هذا الأساس خُلق بالسّالك أو الطالب لمرام الحرّية أن يسعى ويبذل المجهود لنيل المرام (الحرّية) وذلك عبر الاندراج في الطريق الصوفيّ أو ما يسمّى أيضا بالمسلك التزكوي أو المعراج الروحانيّ الذي يتألّف عادة من مقامات⁵ وأحوال⁶ وكلاهما حالات نفسيّة يشعر بها المرء في سياق سلوكه الدّرب وتحرّره من العلائق، ويقوم أيضا على ثلاث مراحل هامة هي : (التخلّي عن الرذائل - التخلّي بالفضائل -

¹ الغزالي : منهاج العابدين إلى الجنّة ، دار الكتب العلميّة ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى 1409هـ/

1988م ، ص : 53

² المصدر نفسه ، ص : 53

³ المصدر نفسه ، ص : 53

⁴ ورد في الأثر: " رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر"، وهو حديث منكر وسنده ضعيف

كما ذكر ذلك الألباني في كتابه السلسلة الضعيفة المختصرة ، مكتبة المعارف الرياض ج : 5 ص :

478

⁵ المقامات : هي "المنازل الرّوحية التي يمرّ بها السّالك إلى الله فيقف فيها فترة من الزمن مجاهدا في

إطارها حتّى يهتئ الله سبحانه وتعالى له سلوك الطريق إلى المنزل الثاني لكي يتدرّج في السموّ

الرّوحي من شريف إلى أشرف" عفيف التلمساني : مقدّمة كتاب منازل السّائرين إلى الحقّ المبين

للهروي ، مركز الدّراسات والأبحاث الإقتصاديّة والاجتماعيّة تونس ، دار التركي للنشر 1983 ، ص

17 :

⁶ الأحوال : هي "النسمات الرّوحية التي تهب على السّالك فتنتعش بها نفسه لحظات خاطفة ثم تمرّ

تاركة عطرا تشوّف الرّوح للعودة إلى تنسّم أريجها ، وذلك مثل الأنس بالله" عفيف التلمساني :

المصدر السّابق ، ص : 18

التجلي أي تجلي الحقائق وإشراق المعارف والشعور بالحرية واستنشاق عيبرها المميز، وتكون هذه المرحلة الأخيرة عادة نتيجة للمرحلتين السابقتين).

إن الطريق الصوفي إذن كما تبين هو طريق مجاهدة والتزام ومقاومة لدواعي النفس والشيطان وحرص على التحرر من الأسباب والعلائق والأغيار لأنه كما يقول المحاسبي: "متى سيطرت النفس بهواها على القلب فسد العمل وأهدرت ثمرته وأصبح صورة بلا روح وشجرة بلا ثمر"¹.

بناء على هذا يبدو مقام الحرية مقاما عزيزا في الواقع يحتاج بلوغه بداية إلى تهذيب النفس وقسرها على سلوك سواء السبيل، وإلى التزام الآداب التزكية والتربوية التي تهين المرء إلى الترقّي في مدارج السالكين، وكأن الحرية هذا المبتغى الأسمى الذي يفترض معناه الظاهري التحرر من كل القيود والالتزامات والشروط يفرض أو يشترط تحققه جملة من الالتزامات والضوابط وهو ما يذكرنا بذلك التناقض المتألف وبتكامل المتضادات التي طالما سجلناها في الفكر الصوفي، بمعنى آخر إن الحرية هذا الأفق المطلق يتطلب وجوده أو تجليه سجن النفس وجبرها على انتهاج نمط معين من السلوك التربوي على اعتبار أن ذلك هو السبيل الأمثل للإستقامة والخلاص والحرية والنجاة، ولا ريب أن هذا يتم بمنازلة النفس والانتصار عليها وكبح جماحها وذلك لكي تسهل عملية القسر والتطويع والتهذيب.

مع العلم أنه للفوز بذلك المقام الأسنى تحقيق المرء أن يدرك أن الطريق إلى الحرية هو طريق إلى العبودية أيضا، بناء على تكامل المفهومين وعلى التلازم الوثيق بينهما أو على الجدلية الرابطة بين الدالتين والتي سبق تقريرها وتوضيحها، ولذلك عليه أن يتحلى بأدب العبودية لله عز وجل كي يكون حرا، وأن يتخلى في سيره عما يشوب تلك العبودية الخالصة تخليا حرا لا جبر أو

¹ المحاسبي : آداب النفوس ، دراسة وتحقيق عبدالقادر أحمد عطا ، دار الجيل بيروت ، الطبعة الثانية

1408هـ / 1987م ، ص: 30

إرهاق فيه، حينها تتجلى الواردات واللطائف والإشارات ويبدو مقام الحرية أفقا رحبا تتنعم الروح بظلاله متى شاءت وكيفما تشاء، بل ويمسي مقصدا سنيا تشدّ الرّحال إليه وتصبو الأنفس إليه كذلك، وتشوّف الأرواح إلى تسمّ أريج عطره، يقول الغزالي في هذا الإطار متحدّثا عن المسلك الصوفي الواجب اعتماده والذي هو عبارة عن رحلة روحية إلى مقام الحرية أيضا: " الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلّها، والإقبال بكلّ الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة، وانكشف له سرّ الملكوت، وظهرت له الحقائق، وليس عليه إلّا الاستعداد بالتصفية المجردة، وإحضار النية، مع الإرادة الصادقة والتعطّش التام، والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة، إذ الأولياء والأنبياء انكشفت لهم الأمور، وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها، لا بالتعلّم بل بالزهد في الدنيا والإعراض والتبرّي عن علائقها، والإقبال بكلّ الهمة على الله تعالى"¹، أمّا ابن عربي فيقول بدوره في إطار حديثه عن الطريق الصوفيّ إلى السموّ الروحانيّ، والذي يتمّ من خلاله حقّا العطاء وتتجلى المنة الإلهية تجليّا يخلف الهداية إلى السبيل²، ويحقّق التحرّر المنشود: "من أراد أن يكون قلبه بيت الحقّ جلّ جلاله وعلا كما أخبر سبحانه على التنزيه ونفي التشبيه فليعتمد إليه ويميط عنه كل أذى من كبر وعجب وما ذكرناه من الأوصاف المذمومة شرعا وعادة، فإذا أطاق عنه هذه الأوصاف غسله بماء الإخلاص والمراقبة وفرشه بالذلّ والافتقار"³، ثم يواصل

¹ الغزالي: ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف بمصر الطبعة الأولى: 1946م، ص: 222

² يقول الله تعالى: "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ" العنكبوت: 69

³ ابن عربي: مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى 1325هـ/1907م، ص: 160، 161

فيقول: "وأسرج فيه الأخلاق الإلهية السماوية حتى غمسه النور وأشرق زواياه وأقام على بابه بوابين التوحيد والأدب ينتظرون نزول الرحمان كما وعد"¹.

إن المتأمل في قولي الغزالي وابن عربي يلحظ تركيزهما في سياق تقريرهما الطريق إلى الحرية والمعرفة على جملة من المقامات هي بمثابة المنازل الضرورية لبلوغ المبتغى من ذلك مثلاً²: الزهد وهو مقام شريف وأساسي في الطريق إلى الحرية إذ لا يمكن أن يتحرر السالك من الدنيا وعلائقها ما لم يكن زاهدا فيها، وما لم يكن عارفاً أيضاً بحقيقة الدنيا أي شيء هي، إن هي إلا أسر للكيان في قيد الشهوة واسترقاق للذات في بوتقة اللذة، ولعب ولهو كما قال عز وجل "اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مضعفاً ثم يكون خطلاً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور"³، ولا يمكن أن يتحرر المرء أيضاً ما لم يكن مؤثراً الحياة الآخرة مخالفاً دعوات الهوى والنفس، يقول أبو طالب المكي في هذا المعنى: "فمن نهى نفسه عن الهوى فإنه لم يؤثر الدنيا وإذا لم يؤثر الدنيا فهذا هو الزهد، كانت له الجنة التي هي ضدّ الجحيم، التي هي لم ينه نفسه عن الهوى بإيثاره الدنيا فصارت الدنيا هي طاعة الهوى وإيثاره في كل شيء فينبغي أن يكون الزهد مخالفة الهوى من كل شيء"⁴. ويذكر ابن عربي أيضاً في السياق ذاته: من ليس ينفك عن حاجاته أبداً... كيف التحرر والحاجات تطلبه

¹ المصدر نفسه ، ص : 161

² سنكتفي بذكر بعض الأمثلة فحسب نظرا لضيق المقام ولاتساع المبحث .

³ الحديد : 20

⁴ المكي (أبو طالب) : قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تحقيق وتقديم محمود إبراهيم محمد الرضواني ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1422هـ

/ 2001م ، ج : 2 ، ص : 706

فهو الفقير إلى الأشياء أجمعها ... فالفقر مذهبه والفقر مكسبه¹

بناء على هذا إذن فإن الطريق إلى الحرية هو طريق شاق ومضن وليس طريقا سهلا ومعبدا، إذ يتطلب اجتيازه التغلب على النفس وكبح جماحها والتعالي على الدنيا وعلائقها، والزهد في متاعها، هذا فضلا عن التحلي بجملته من الخصال الأخرى هي بمثابة المدارج اللازمة للسائرين أيضا، ولكن مفهومها في ظل هذا المسار التحرري يكتسي دلالات خاصة ومعان معينة، وذلك مقارنة مع المفهوم المعتاد، فمقام الرضا مثلا يسمي علامة على الترفع والإيثار والتسليم بالقدر والمشية الإلهية، وعلامة أيضا على التحرر من دعوات النفس وصد ميولاتها الطبيعية، وكذلك المحبة تضحي ذات مفهوم مميز إذ لا يمكن أن تكون خالصة لله تعالى ما لم تكن موجهة إليه وحده، وما لم يكن العبد حرا مما سواه أيضا، بحيث يتوجه بقصده وكيانه إلى عزيز متكبر متعال لا يقبل الشريك في المحبة، ولا يريد أن يكون بيته (القلب) محلا لغيره أو محلا لشريك معه، بمعنى آخر على المحب أن يتحرر من أسر العلائق والمشاكل تحررا يهيئ لتجلي الحق سبحانه، وبهذا التصور يسمي مسار المحبة أيضا مسار تحرر وجهاد ومقاومة، لا يورث شرف النسبة فحسب أي شرف الانتماء إلى زمرة المحبين العاشقين المتيمنين لجلال الحضرة الربانية، بل ويورث أيضا لذة النصر والتحرر من قيود المادة وعالم ما سوى الله.

أما المعرفة هذا المقام الأسنى فتكتسي بدورها في ظل هذا المنحى التحرري دلالة خاصة، إذ تعبر عن بلوغ مراتب عليا من التميز، وعن قطع مسافات مهمة في الطريق إلى الحرية، وذلك من خلال تطهير القلب والذات وترويض النفس والسريرة، وعدم الالتفات إلى هواجس القطع والنسيان وإلى خواطر الدعة والعصيان، بحيث يكون العارف أجنبيا عن نفسه ولكن حرا طليقا في مستوى تقبل المعارف والإلهامات اللدنية، يقول القشيري في هذا المستوى : "عند

¹ ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج : 3 ، ص : 410

هؤلاء القوم المعرفة: صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم تنقّى عن أخلاقه الرديئة وأفاته، ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه فحظي من الله تعالى بجميل إقباله وصدق الله في جميع أحواله، وانقطعت عنه هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فإذا صار من الخلق أجنبياً ومن آفات نفسه برياً، ومن المساكنات والملاحظات نقياً، ودام في السرّ مع الله تعالى مناجاته، وحقّ في كل لحظة إليه رجوعه وصار محدّثاً من قبل الحقّ سبحانه بتعريف أسرارهِ فيما يجريه من تصاريّف أقداره يسمّى عند ذلك عارفاً وتسمّى حالته معرفة، وبالجملّة بمقدار أجنبيّته عن نفسه تحصيل معرفته برّه¹.

إنّ الطريق إلى المعرفة إذن هو طريق إلى الحرّية أيضاً بما أنّهما يسلكان نفس المسلك ويعتمدان نفس المقومات ويأملان بلوغ نفس المرام تقرّيباً، وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ المقامات والأحوال تلك المنازل الروحية التي يمرّ بها السالك في طريقه إلى ربّه، وفي طريقه إلى السعادة والخلود، هي ذات المنازل أو المدارج تقرّيباً التي يعتمدها السائرون في طريقهم إلى الحرّية، ولذلك فإنّ هذا المسلك يحتاج بدوره إلى شدّة وهمّة أكيدتين لبلوغ المراتب العلية و" لتحقيق مسمّى الإنسان الكامل الذي تحرّر من كل الأغيار الباطنة والظاهرة ليخلص لله وحده ويكون في مستوى تمثيل كلمة الإخلاص علماً وعملاً إنّها حقيقة الحرّية التي دعت إليها الأديان السماوية، ألم يقل الله تعالى في القرآن الكريم: 'وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين؟' ألم يقل السيّد المسيح في الإنجيل: لا يستطيع الإنسان أن يدخل ملكوت الله إذا كان عبداً لسيدَيْن؟!"²

¹ القشيري: الرسالة القشيرية في علم الصوف، ص: 311، 312
² www.islamic-sufism.com/article.php?id=79 - 26k

إنَّ ما يمكن ملاحظته في هذا المستوى أن جلَّ المقامات والأحوال تقريبا تتخذ في مسار الطريق إلى الحرية جملة من المعاني تمخضها من الدلالة على مراتب السير وعلى مدى التعمق في التجربة الصوفية إلى الإشارة على كونها علامات مضيئة في السعي إلى الله ومحطات ضرورية للتنعم بأريج عطر الحرية، ولهذا فإن من تخطى كلَّ العقبات وتحرر من كلِّ الدواعي والخواطر والمساكنات كان حقيقا بالحرية، وأهلا لأن يكون من زمرة الأحرار الذين حافظوا على العهد وحرصوا على أن يكونوا دوما كما ولدتهم أمهاتهم أحرارا .

في تشويه المفهوم وأد للحرية :

لعلَّ من أخطر العوامل المقوِّضة لمفهوم الحرية في المجال الصوفي هو سوء فهم المدلول وتشويه حقيقته، والإنزياح به عن المسار المحدد له والذي على أساسه تمَّ بناء صرح المعنى، بمعنى آخر حينما تصبح الحرية دالة على الفوضى والتمرد، وعلى العشوائية وكسر التنظيم والتقييد الإجتماعيين، ورمزا لإطلاق العنان للشهوات ولعدم الالتزام بالمعايير والأحكام والقيم، حينها تُغتال الحرية حقًا وتُسمي كلمة جوفاء، وظلا مفرغا لا معنى له ولا قيمة ولا ظليل ولا يُغني من لهيب الأسر أو الحياة شيئا.

إنَّ الحرية إذن حينما تُفْتَقِد مسارها الصحيح، وتزاح عن مدلولها اللازم، يشوّه مفهومها فيُضِلُّ المؤمنون بها ويُضِلُّون، ولعلَّ هذا ما سقط فيه بعضهم إذ وجّه معناها في السياق الصوفي إلى غير ما يلزم، ومن ثمة اعتبر الحرية عند القوم دلالة على التمرد على ضوابط الشريعة، وعلامة على عدم الالتزام بمستلزمات التكليف والتنضّل من كلِّ الضوابط والأحكام الدينية، خاصة إذا ما ظنَّ أحدهم أنَّه بلغ الغلى والمقام الأسنى الذي يمكنه من تجاوز الظاهر والتملّص من كلِّ الأحكام والعبادات وظنَّ أيضا أنَّه تجاوز رِقَّ العبودية إلى فضاء الحرية، وهذا في الواقع محض افتراء وضلال وشوّه فهم لمقام الحرية الذي هو أسمى من ذلك بكثير ذلك أنَّه يفيد التحرر من عبادة العباد والأغيار

إلى عبادة ربّ العباد والأغيار كما قال جعفر بن أبي طالب في حديثه عن الإسلام أمام ملك الحبشة النجاشي : " أيها الملك، كنّا قوماً أهل جاهليّة نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منّا الضعيف، فكنا على ذلك، حتى بعث الله إلينا رسولاً منّا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنّا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكفّ عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات، وأمرنا أن نعبد الله وحده" ¹.

إنّ الحرّية في المنظور الصوفي إذن هي ليست حرّية الفوضى والعبثيّة وإنّما هي حرّية الالتزام، والتحرّر من رقّ الأغيار والعلائق والإخلاص لله وحده وإفراده بالتوحيد والعبادة والخنوع، وخلع ما يعبد من دونه، ولا ريب أن هذا الوهم الذي قد يميل إليه بعضهم ويحاول أن يلصقه بالقوم قد تنبّه إليه شيوخ الصوفيّة وحذّروا من مزالقه فقد قال القشيري مثلاً: "واعلم أن حقيقة الحرّية في كمال العبوديّة، فإذا صدقت لله تعالى عبوديّة خلصت عن رقّ الأغيار حرّيته، فأما من توهم أن العبد يسلم له أن يخلع وقتاً عذار العبوديّة، ويحيد بلحظه عن حدّ الأمر والنهي وهو مميّز في دار التكليف، فذلك انسلاخ من الدّين" ²، واتباع أيضاً للشيطان وانسياق لدعواته وإغوائه كما قال سبحانه وتعالى "وَأَثُلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ" ³ أما السراج الطوسي فقد تطرّق بدوره إلى هذا الموضوع وأشار إلى القوم الذين غلطوا في

¹ ابن هشام: السيرة النبويّة، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1415هـ/1995م، ص: 373.

² القشيري : الرسالة القشيرية في علم التصوّف، ص: 219

³ الأعراف : 175

تقرير مدلولي الحرية والعبودية فقال: "فُظِنَتِ الفرقة الضّالة أن إسم الحرية أتمّ من إسم العبوديّة للمتعارف بين الخلق : أنّ الأحرار أعلى مرتبة وأسنى درجة في أحوال الدّنيا من العبيد فقاست على ذلك فضلت وتوهّمت أن العبد ما دام بينه وبين الله تعالى تعبّد فهو مسمّى باسم العبوديّة فإذا وصل إلى الله فقد صار حرّاً، وإذا صار حرّاً سقطت عنه العبوديّة، وإنّما ضلّت هذه الفرقة لقلّة فهمها وتضييعها لأصول الدّين"¹ ثمّ يواصل صاحب اللّمع فيقول في نفس السّياق : "خفيت على هذه الفرقة الضّالة أن العبد لا يكون في الحقيقة عبدا حتّى يكون قلبه حرّاً من جميع ما سوى الله عزّ وجلّ، فعند ذلك يكون في الحقيقة عبدا لله"².

على هذا الأساس إذن فإنّ الحرية في المنظور الصّوفي هي تحرير القلب والوجدان ممّا سوى الله لأنّه بذلك تتحقّق فعلا العبوديّة المثلى ويتجلّى الإخلاص في أبهى صوره، فتندفع الرّوح مبدعة وخلاقة بما أنّها آمنت أنّ النّفع والضّرّ بيده وحده سبحانه، وأنّ العطاء والإمساك بيده وحده أيضا، وأنّه هو الوحيد المستحقّ للعبادة والخنوع والامتثال.

إنّه بهذا الفهم تسمي الحرية ذات دلالة إيجابيّة، والطريق إليها طريقا إلى الشّعور بالحرية والتغلّب على النفس وسبيلا إلى الانتصار على الدّواعي والهواجس والعلائق والمساكنات، وعلامة أيضا على التّكريم الإلهي للإنسان، فالله سبحانه وتعالى أكرم عبده وأراده أن يكون سيّدا للكون لا يستعبده شيء ولا تسترقّه سلطة سواء أكانت مادّية أو معنويّة، أي بمعنى يريد أن يكون عبده حرّاً ممّا سواه ليتوجّه إليه وحده بالعبادة والطاعة، و يريد أن يكون عبده أيضا حرّاً من دعوات ذاته ونفسه مرتفعا عنها لكي يكون الإخلاص صادقا لا تشوبه شائبة، وإذا ما تحقّق هذا المبتغى كان المرء حقّا حرّاً في عبوديّته، واصطبغ مدلول

¹ الطوسي (أبو نصر عبد الله بن علي السّراج) : اللّمع في تاريخ الصّوف الإسلامي، ص : 372

² المصدر نفسه ، ص : 372

الحرية الدينية أمسها وصوابها في ضوء مقاصد الشريعة

د. سعد الدين صالح دداش

جامعة الإمارات العربية المتحدة

مقدمة:

الحرية أصل من أصول الشريعة الإسلامية المعتمدة، ومن مبادئها الأساسية التي نادى بها، فقد أعلنت الشريعة الحرية وقررتها في أروع مظاهرها، فقررت حرية التفكير، وحرية الاعتقاد، وحرية الرأي، وذلك لأنه لا يتصور قيام مجتمع متماسك يسعى للنهوض والتقدم بدون حرية، ولهذا لاقى موضوع الحرية من اهتمام العلماء والقادة والمفكرين الحظ الأوفر من الدراسة والبحث، حتى عدّها بعض العلماء مقصداً من مقاصد الشريعة¹، وكان من أسس الاعتقاد لدى المسلمين الأخذ بمبدأ الاقتناع والاختيار الحرّ للدين دون إكراه، لأن إكراه الإنسان على الدخول في عقيدة معينة أودين معين قد يزيده ذلك كراهة له ونفوراً، وهو كان حقاً في ذاته، ومن الآيات القرآنية التي أكدت هذه الحقيقة قوله تعالى: (لا إكراه في الدين)، إذ من أركان الإيمان التصديق القلبي والإذعان في النفس، وذلك يتنافى والإجبار أو الإكراه، والإيمان اختيار مطلق، ورضا تام بما يستقر عليه قلب الإنسان.

هذا وقد جاءت آيات القرآن الكريم ناطقة بتكريم هذا الإنسان، يقول الحق سبحانه: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً)²، ومن المظاهر الجليلة لتكريم الإسلام لهذا الإنسان أن أعطاه حق الحرية والاختيار، لكن ضمن

¹ - هو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، في كتابه مقاصد الشريعة، طبعته الشركة التونسية للتوزيع،

1978م، صفحة 130.

² - سورة الإسراء: 70.

ضوابط وحدود، إنها الحرية التي تنبع من تحمل للمسؤولية والتبعات لكل ما يصدر عن هذا الإنسان، فهو حر وفي نفس الوقت مكلف بتحمل تبعات اختياره.

وهذا الذي نقول هو محل وفاق وإجماع بين كافة الديانات السماوية، حيث جاء الرسل الكرام برسالة واحدة في جوهرها، هي إخلاص العبادة لله الواحد القهار، ووجوب التحلي بمكارم الأخلاق، وقد أدوا - عليهم السلام - رسالة ربهم وبلغوها على أكمل وجه وأتمه.

وكان قدوتهم وإمامهم وخاتمهم محمد ﷺ، قد سار على هذا النهج الذي سار عليه الرسل السابقون، وكانت دعوته تقوم على التبشير والإنذار ولم تقم على القهر والإجبار، وقد مضى في هذا النهج بأمر ربه سبحانه وتعالى.

هذه العقيدة في جوهرها وحقيقتها تمثل دين الفطرة، كما قال سبحانه وتعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)¹

هذه الفطرة ليس بمقدور الإنسان أن يعيش بدونها، وهي لا تحرسها القوانين أو اللوائح، وإنما يحرسها اقتناع الإنسان بها والإذعان لها، ومتى اقتنع الإنسان بعقيدته وأذعن لها فإنه يشعر معها بالحرية التي لا يعوقها سوى حرمان الله عز وجل.

وهذه الفطرة متى استقرت في النفس عاش الإنسان لأجلها وكره لأجلها وحارب وسالم لأجلها وضحي بحياته لأجلها.

ونقول بادئ ذي بدء؛ إن من المقرر شرعا، والمجمع عليه؛ أن حرية الاعتقاد لم يتركها الله سبحانه مطلقا بحيث يعتقد كل إنسان كما يشاء، بل

¹ - سورة الروم: 30.