

التأويل المعرفي الوجودي للعبادة "منهم ونحوهم نطيفي"

د. خنجر حمية ♦

أخذت العبادات حيزاً أساسياً من اهتمامات المسلمين وجهدهم المعرفي على مدى تاريخ الفكر الإسلامي، حيث تشكل لدى الفقهاء وعلماء الشريعة فهم للعبادة في سياق التصور الكلي الشامل للإسلام كعقيدة وكشريعة انطلاقاً من الفهم العام للوحي، وبذلك بات التعامل مع النص يهدف بالدرجة الأولى إلى أمرين:

الأول: تحديد طبيعة العبادات من حيث حقيقتها وشكلها وشروطها ..

الثاني: بيان مغزاها ودلائلها وغاياتها ومقاصدها.

إلا أن النظرة إلى العبادة في الإطار الديني أعم من أن تقتصر على النظرة الفقهية، إذ يمكن مقاربة مفهوم العبادة معرفياً وجودياً انطلاقاً من رؤية العرفاء التي تقوم على مبدأ التمييز بين الظاهر والباطن في الشريعة وهو ما يتناوله البحث في ما يلي.

١ _ العبادة من منظور الفقهاء وعلماء الشريعة:

احتل التراث المرتبط بالعبادات أو الفروع الشرعية حيزاً مهماً من اهتمام المسلمين، وحاز القدر الأكبر من جهدهم المعرفي، وشغل التفكير المتصل بهم التشريعات المقننة لها، والمحددة لشروطها ولقواعدها ولضوابط تنظيمها، مكانة مهمة وأساسية في سلم اهتماماتهم الفكرية، وانشغالاتهم المعرفية وحركتهم العقلي على مر الزمن وتعاقب الأيام.

ولم يكن يضاهي عندهم أهمية هذا النشاط أي نشاط آخر على الإطلاق، حتى ذاك الذي انشغل ببلورة أصول العقيدة وترسيخ المبادئ التي يقوم عليها الإيمان، أو الذي اتصل بشكل أو باخر بتتنظيم قضايا السياسة والتدبير وببلورة شؤون الاجتماع ومسائله.^(١)

ولقد شكل هذا الاهتمام كذلك نقطة المركز في كل النتاج الفقهي الغزير، المتمادي، المتشعب والممتد الجوانب والاهتمامات، والذي أخذت تترسخ دعائمه شيئاً فشيئاً، وتبلور أسسه وأصوله وقواعد وقوانينه ومناهجه وأساليب النظر فيه، على ضوء التطور الذي أصاب مجمل التكوين الثقافي لل المجتمع العربي الإسلامي، وفي سياق تطور آليات التفكير وطرائق التأمل ومناهج النظر، وراحت تتسع موضوعاته وتعقد بتعقد الظروف والواقع وتشعب الأسئلة والهواجس، لكنه بالرغم من ذلك كله بقي في جوهره قائماً على مبدأ أساسى واحد، يتلخص في ضرورة تكوين ترسيمه واضحة للكيفية التي ينبغي على المسلم أن يبني نظام حياته وفقها وعلى أساسها، في خصوص ما يرتبط منها بالجانب الشخصي من سلوكه، أعني ذاك الذي يرتبط في جوهره بعلاقة المسلم بربه كتعبير عن طاعته له وانصياعه لإرادته وامتثاله لأوامره.^(٢)

ولقد اندرج فهم الفقهاء وعلماء الشريعة للعبادة بشكل عام في سياق تصورهم الكلي الشامل للإسلام كعقيدة وكشريعة، أعني كدين يراد منه توجيهه التفكير والتأمل، وتحديد معالم رؤية للعالم وللوجود، تستند إلى الوحي كمعطى لغوي وستلهم روحه، وبناء الشخصية الإنسانية في عموم ما تتشكل منه من عناصر ومكونات، وتحديد طبيعة السلوك العام للإنسان تجاه ذاته وتتجاه ربها، وتتجاه المجتمع الذي يرتبط به ويعيش فيه ويتعامل معه، على ضوء تشريعات رسمت معالها وملامحها بدقة، على شكل تعاليم كتابية مدونة ومقروءة، تكفل في مجموعها

الاتزان والاستقامة والفالح، وتقود الإنسان إلى الانسجام التام مع المطلق، وإلى تحصيل سعادة فردية مزدوجة، أعني دنيوية وأخروية، وإلى توفير الطمأنينة الروحية والاستقرار النفسي والسلام الداخلي.^(٢)

ولقد كان يعني الفقيه بالدرجة الأولى من هذا المعنى، سواء منه ما كان نصاً، أم ما كان سلوكاً له، صفة التشريع - كفعل النبي (ص) وقريره... إلخ - دلالاته المباشرة والعلفوية التي تقود إليها قوانين اللغة - التي دون بها هذا التراث - ونظامها العام، وتساعد على فهمها وإدراكتها الأعراف السائدة والسياقات الاجتماعية، وقرائن الأحوال ونظام الثقافة ومستوى الفكر.

ولم يكن ينشغل هؤلاء في الواقع بالاستغراب على تلمس دلالات النص خفية غير واضحة، لا تساعد على فهمها ضوابط اللغة وشروطها، ولا بالبحث عن آفاق من المعاني والأبعاد لا يستبطنها النص ولا يحيل إليها سياقه العام، أو توحى بها القرائن والأحوال، أو الظروف والملابسات التي تحيط به وتحفه.

من هنا نشأ الاهتمام المتزايد - في ما أزعم - لعلماء الشريعة بالنظام العام للغة الوحي، واستجذرت الرغبة بتنقين قواعدها، وتنظيم أصولها، وترسيخ صورة قوانينها وبنائها الداخلية، باعتبارها آلة تتلمس بواسطتها أبعاد النص ومعانيه، وآفاقه وغاياته، ودلالاته وإيحاءاته، ولجهة أنها "الجسد" الذي يحمل مقاصد المشرع ومراميه، ويستوطن إرادته فتلتازم عندهم الانشغال بالمعنى والدلالة مع الاهتمام بآلياتهما اللغوية، وطرائق فهمهما، ومع الانشغال بالوسيلة التي بها ينال مقصود المشرع ومراده ويدركان.

ولقد كان نمط كهذا من التعامل مع النص واضحًا من حيث وظيفته وهدفه، وهو كان يقصد بالدرجة الأولى إلى أمرتين يسهل إدراكتهما ووعيهما:

الأول: تحديد طبيعة العبادات من حيث حقيقتها وشكلها وشروط إنجازها، والضوابط التي تكفل وقوعها على وجه الصحة من المسلم المستقيم، الملزم تجاه إسلامه، والمفسدات التي تبطلها.

الثاني: بيان مغزاها ودلالاتها، وأبعادها المادية والمعنوية، وأهدافها التي تتحققها وتقود إليها، والغايات والمقاصد التي شرعت من أجلها مما يمكن استيعابه في حدود دلالة النص اللغوية، وإيحاءاته المباشرة العفوية، الظاهرة، البينة الواضحة، وهذا يعني أن الفقيه لا يرى مشروعية لفهم - في أي تصور - لشكل العبادة أو صورتها أو

دلالاتها وآفاقها خارج الدلالة اللغوية المباشرة للنص، أعني دلالة العبارة وبمعزل عن الإطار العام لشروطه اللغوية، ولا يتلزم بأية آفاق أو دلالات خفية ووراء لغوية، ولا بمعانٍ ورموز وإشارات متحجبة مغمورة أو بعيدة مستوردة، تقع خارج إطار الفهم المباشر المتصق، ويحتاج وعيها واستيعابها إلى شروط خاصة، ويتوقف فهمها وإدراكتها على أسباب لا تنتمي إلى اللغة ولا ترتبط بها.^(٤)

في هذا السياق بالذات، يمكن الحد الفاصل بين شغل الفقيه ورؤيته وفهمه، ومنهجه وطريقته في التعاطي مع النص وقراءته واستلهامه، وبين طريقة العارف أو الصوفي، ذلك أن الأخير لا يجادل في أهمية الدلالة اللغوية للنص، أو دلالة العبارة، وضرورة استيعابها والانشغال بها وتحديدها والوقوف عليها، ولا يناقش في ضرورة الاهتمام بضوابط اللغة والعناية بأساليبها العامة وقواعدها، كشرط ضروري لسلامة التشریعات التي تكفلت رسم صورة العبادة وحدودها، وشروطها وعناصرها، وهيئتها وشكلها العام، وبيّنت علل تشریعها، وما تتخطى عليه من المقاصد والمعانی، والدلالات والأفاق.

إنما هو يجادل - في الواقع - في صحة الاقتصار على ما فهمه أهل الظاهر من مقاصد النص فيما يرتبط منه بالعبادة في خصوص موردنـا، وفي الاكتفاء منه بالمبادر العفوـي مما يشير إليه من المعانـي، ويحيل عليه من الدلالـات والأفاق، ويناقش في صوابـية الطريقة التي يعتمدونـها، والأدوات التي يتولـونـها في محاولة تلمسـ واكتـنـاه جوـهر العـبادـة وروحـها، وإدراكـ دلـالـاتـها العمـيقـة ومـغـازـيهاـ. ويـتـلـخـصـ المـوقـفـ هـذـاـ فـيـ حـقـيقـتـهـ،ـ فـيـ أـنـ العـارـفـ يـتـنـكـرـ عـلـىـ وجـهـ الدـقـةـ لـلـادـعـاءـ المـركـزـيـ،ـ فـيـ كـلـ جـهـدـ فـقـهـيـ ظـاهـريـ بـمـحـدـودـيـةـ مـثـلـ هـذـهـ الأـفـاقـ وـالـدـلـالـاتـ وـالـمعـانـيـ وـتـنـاهـيـهاـ وـانـحـصارـهاـ^(٥).

٢- التأويل المعرفي والوجودي للعبادة عند العرافاء:

أ- في التأويل العرفاني بشكل عام تم تأسيس المنهج:

"اللغة الرمز الإشارة: القرآن، وشائبة الكلام الوضعي والكلام الإلهي".
وال موقف السابق في الحقيقة نابع من رؤية عامة للنص القرآني، وكيفية تدبر معانـيـةـ وـاستـلهـامـ أـسـرـارـهـ،ـ وـاكتـنـاهـ أـبعـادـهـ وـآفـاقـهـ،ـ وـمنـ قـاعـدـةـ أـسـاسـيـةـ يـرـتكـزـونـ إـلـيـهاـ،ـ

تخرج اللغة القرآنية - على وجه الخصوص - من إطار الرؤية العامة التي ترى في اللغة جملة ألفاظ وتركيب تتشكل في نسق وضعى، يقود في الاصطلاح إلى جملة محتملات من المعانى والدلالات، وفق هذه القاعدة لا تعود اللغة القرآنية جملة عبارات تدل على المعنى المراد للمتكلم والمقصود، بحسب ما لها من وضع لغوى واصطلاح وبما لها من دلالة ظاهرة، بل مجموعة رموز وإشارات تحيل على آفاق وجودية لا تشاهى، وعلى أسرار روحية لا تحد، وعلى ملالات معنوية وإلهية لا تتحصر.. وعلى أبعاد نفسية وأخلاقية لا توصف ولا تقيد، وبعبارة أخرى هي تحيل على الوجود على نوع مراتبه وتعدد مستوياته في الآفاق وفي الأنسس^(٦)، وإذا كان ظاهر العبارة القرآنية يستند في جوهر دلالته على لغة إنسانية تتركب من حروف وكلمات وجمل.. وتستمد آفاقها الدلالية من قوة الوضع، والاصطلاح، فإن باطن العبارة يحيل على لغة إلهية وجودية، تتركب من حروف وجودية وكلمات وجمل كذلك، وتتبدى في مجموع عناصر هذا العالم ومركباته في الآفاق والأنسس، وتستمد آفاقها الدلالية من قوة العلم الإلهي وثبوته ودوماهه. ومن ثبوت أعيان المكبات وماهياتها فيه^(٧).

وتشكل اللغة في مستوى ظاهر العبادة مظهراً للغة الإلهية، ورمزاً يحيل عليها ويشف عنها، وليس تجلي اللغة الإلهية في مستوى ظاهر عبارة القرآن، إلا كتجليها في مستوى الوجود العام سواء بسواء، فالقرآن مظهر لفظي للكلام الإلهي، كما أن مستويات الوجود ومراتبه كافة مظهره كذلك، ورمزه الذي يشي به ويدل عليه، ويكشف عنه.

وفق هذا المنظور تصبح أجزاء العالم ومكونات عناصره ومركباته في مستوى الوجود الآفاقى والأنفسى جملة حروف وكلمات وجمل، توأزي حروف القرآن، وكلماته وجمله القرآن لكن تلك وجودية وهذه لفظية، وتصبح وظيفة الكلام اللفظي القرآني والكلام الوجودي وظيفة إشارية، أي تصبح رمزاً تحيل على ما يتجلى فيه من الكلام الإلهي، ويشف عن الأسرار المتزللة من مرتبة علم الحق، والمنبسطة على صفحة الكون، والمتجلية في مراتب العالم والوجود.

وإذا كانت وظيفة الكلام - اللغة، أو الكلام - الوجود وظيفة رمزية، فذلك لا يعني بحال أن العلاقة بينها وبين ما ترمز إليه هي علاقة انفصال، بل ارتباط واتصال، ذلك أنه إذا كان المرموز إليه هو المقصود إيصاله وتأديته، فإن ذلك لا يتم

إلا بالرمز ومن خلاله، ولا يتؤدي لها هنا إلى الباطن من غير عبور من الظاهر، واستناد إليه. إن الظاهر في الحقيقة هو طريق الباطن وأنته، والوسيلة التي بها يتؤدي إليه، وهو الرمز الذي يحيل عليه والإشارة التي تكشف عنه.

وإذا كانت اللغة العبارة قاصرة عن أن تستوعب جلال الكلام الإلهي وسعته، فإن اللغة الإشارة تقوم بذلك، وتكشف عن صدى الكلام الإلهي في مستويات الوجود كافة آفاقية كانت أو أنفسية، وتحيط بمراتب التجليات وبمعاناتها، وأسرارها الإلهية. فاللغة القرآنية إذن ذات وجهين أو مستويين؛ مستوى العبارة، وهو الذي تقوم على أساسه الدلالة الوضعية المستمدّة من قانون الوضع، والاصطلاح مغزاها ومضمونها، ومستوى الإشارة: وهو الذي تستند إليه الدلالة الوجودية^(٨)، المستمدّة من نظام الوجود ومن ثبات الكلام الإلهي وسعته حقيقتها وجوهرها.. والعارف لا تقف همته عند دلالة العبارة، ولا يكتفي بما تحيل عليه من المعاني، أو توحى به من الأبعاد، بل يتخطى ذلك إلى دلالة الإشارة، ويستفرق في تأمل ما تكشف عنه من الآفاق الوجودية والأسرار الإلهية والتجليات والمعنى، فتشكل بما تتركب منه من رموز وإشارات، أعني من حروف وكلمات صدى للكلمات الإلهية المنسطة على مدى الكون، والمتجلي في صورة حروفه وكلماته وجمله، أو عناصره ومركيباته.

والتعبير هنا بالإشارة يحيل على بعدين^(٩): الأول: أن الإشارة يستعاوض بها عن العبارة عند تحقق البعد، إذ الإشارة نداء للذى لا يبلغه الصوت، بعد المسافة فيشار إليه بما يراد منه فيفهم، أو للقريب ذى العلة؛ كما هو الحال في الأصم يكون قريباً من المتكلم لكن قريبه لا تقع به الفائدة، لأنه لا يصل إليه الصوت، فيشار إليه مع القرب، وإذا كان هذان البعدان مما تتقوم بهما دلالة الإشارة بالمعنى الحسي، فهما كذلك مما تتقوم بهما بالمعنى الوجودي؛ بمعنى أن الإشارة مدخل الكلام الإلهي وأساسه، للبعد القائم بين الله والعبد من جهة، وبسبب العلة المانعة - وهي النقص المستولي على الإنسان والأعراض التي تصيبه - عن فهم الكلام الإلهي من جهة أخرى. لكن هذين البعدين الموجبين لتحقيق دلالة الإشارة في النص القرآني إنما يتحققان في حق غير العارفين. أما العارف فإنه لقريبه، ولزوال الموانع التي تحول بينه وبين التتحقق بالكلام الإلهي؛ فإن الإشارة بخصوصه عبارة، أو بعبارة أدق اعتبار - أي جواز من ظاهر ما تدل عليه العبارة إلى باطن ما تفيده الإشارة - ويصبح مؤدى الإشارة ومدلولها ومعناها حمل ما لا تبلغه العبارة أو تصل إليه.^(١٠)

يكشف ما مر من تحليل عن وجود مستويين للكلام، الكلام المحسّد بمادة لفظية والكلام المجرّد عنها، والثاني يشكل من الكلام جوهره وماهيته وحقيقة، والأول صورته وشكله. ولذا كان الكلام في الجوهر والماهية واحداً، وهو الكلام الإلهي المنبسط على الكون المتجلّي في كل مراتب الوجود، فإن الكلام في شكله وصورته متعدد، لأنّه عبارة عن الألفاظ حينما ينطق بها وتتلقّط، فتتعدد بتنوع المتكلّمين؛ لكن هذه المقابلة بين الكلام المجرّد والكلام المحسّد مقابلة وجودية، وثمة بينهما مقابلة معرفية، يستوجبها ويقتضيها ما يسبّبه كل واحد من هذين الكلامين في مستوى الفهم والإدراك، ذلك أن التفاوت بين مستوى الكلامين هذين يستوجب تفاوتاً فيما يتعلق بهما من الإدراك والفهم. وما يراه العرفاء هنا، هو أن ما يتعلق بالكلام الجوهر المتجرّد عن المادة اللفظية هو العلم، أما ما يتعلق بالكلام الصورة فهو الفهم^(١١)، ولأجله وحده الكلام الجوهر والكلام الإلهي، لم يكن يتعلق بالكلام الإلهي إلا العلم، فهو يعلم - ولا يدرك - عن طريق الاتصال بمصدره الأصلي، فيتبصر العارف كل المعاني والأسرار والمقاصد التي يقصدها المتكلّم من كلامه، سواء تجلّى هذا الكلام الإلهي في الوجود، أو في النص المكتوب المقرؤ أو المتلّو. فالعارف يفهم إذن القرآن وهو متلبّس بالألفاظ على ضوء علمه بالكلام الماهية، أعني بالكلام الإلهي، لكن كيف يتم ذلك؟

إن الصورة أو المادة - أعني اللغة في شمولها - تشكّل في كل كلام عائقاً بين الكلام وبين فهمه وإدراكه، لما تحتمله من الاشتراك والمجاز، ومن إمكانيات دلالية متعددة متّوّعة، ويشكّل الحس كذلك عائقاً آخر، حيث يتم تلقي الكلام بالأذن أو بالعين في حالة القراءة، وقد يعلم السامع أو القارئ مراد المتكلّم، فيتحقق له الفهم، أعني فهم مراده مع احتمال الكلام اصطلاحاً لمعانٍ متعددة، وإن لم يعلم مراد المتكلّم من بين تلك الوجوه من المعاني على اليقين والتفصيل؛ فلا يقال: إنه فهم، بل علم مدلولات الكلام كلها، لكن تتحقّق العلم لهما، إنما هو لعلمه بالاصطلاح^(١٢)، لكن هذا العلم بالمعنى والدلائل في إطار الكلام - النص المقرؤ أو المكتوب - ليس هو العلم المتعلّق بالكلام الماهية، أعني بالكلام الإلهي، ذلك أن اللغة الوضعية يتعلّق بها مستويان من المعرفة والإدراك؛ الأول: هو إدراك مراد المتكلّم من كلامه علم التعيين، من بين ما يدل عليه الكلام بحسب الاصطلاح، أو يتحتمله من المعاني والمقاصد، وهذا هو الفهم.

والثاني: هو إدراك محتملات المقاصد التي يدل عليها الكلام في الاصطلاح، وذلك يتحقق عندما لا يتغير عند السامع من اللغة الوضعية مراد المتكلم، ويبقى متعددًا في تحديد مقصوده من بين محتملات المعاني يدل عليها الكلام بحسب الاصطلاح، فهذا هو العلم. والوسيط في كلا هذين المستويين من الإدراك هو اللغة؛ وهي الوسيلة التي منها يتادي السامع إلى المعنى، سواء كان هو مراد المتكلم على اليقين، أو ما تقتضيه اللغة بحسب الوضع والاصطلاح من محتملات المعاني، ويحتاج ذلك بالضرورة إلى آلة هي الأذن أو العين في المقام، فيشكل ذلك بمجملة عائقاً أمام إدراك المقاصد على التعين.

لكن الأمر في خصوص العلم المتعلق بالكلام الإلهي مختلف تماماً، إذ الكلام هذا في مستوى الوجود لا يشكل اللفظ فيه أو اللغة عائقاً بين الكلام والسامع، ولا تمثل الآلة - الأذن أو العين - عائقاً كذلك بين الكلام والمتلقي. إن الإدراك هنا يتم من غير آلة من خلال توحد الملتقي بالكلام؛ إنه العلم المباشر والسماع عن الوجود الحق الذي تتجلى فيه الحقيقة على قلب العارف.

إذ "الكلام الذي لا يكون في مواد يعلم، ولا يقال فيه: يفهم فيتعلق به العلم من السامع الذي لا يسمع بالآلة، بل يسمع - بعلم - بحق مجرد عن الآلة، إذ الكلام في غير مادة، فلا يسمع إلا بما يناسبه" (١٢).

فالعلم هذا إذن يتجاوز اللغة كوسيط، ويتحلى الحاجة إلى الآلة، وينفتح على الكلام الإلهي في شموله وعمومه وكليته وانبساطه وتجليه، سواء تجسد هذا الكلام في حروف اللغة الوضعية وكلماتها وألفاظها، أو تجسد في صورة عناصر العالم ومركيباته، وهي حروفه وكلماته وألفاظه؛ ويتحقق العارف حينها بالكلام الإلهي في تنزله وتدرجه، وفي مراتب تجلياته تحققأً عينياً، وينكشف له هذا الكلام وما فيه من الأسرار اكتشافاً شهودياً. لكن مثل هذا النمط من التصور لمعنى الكلام الإلهي يقتضي تطابق تجليات الكلمة الإلهية في العوالم، بمعنى أن القرآن إذا كان التجلي اللفظي للكلام الإلهي في آخر مراتب تنزله، فإن كائنات العالم الأفافي وصوره هي كذلك الكتاب، الذي تجلى فيه هذا الكلام في صورة العناصر والمركبات، أعني في صورة حروف العالم الأفافي وكلماته، ليشكل هذا التنزل آخر مراتب تجليه في عالم الأفاق. ويوازي كلا هذين التجليين للكلام الإلهي تجل ثالث في مستوى الوجود الأنفسي، أو صورة العالم الأنفسي الإنساني لتشكل عناصر هذا العالم كذلك

ومركباته، أعني حروفه وكلماته، آخر مراتب تنزله في عالم الأرواح والأنفس.

وإذا كان للكلام الإلهي مثل هذه المراتب في التزل، فإن الانشغال بتأمل كلمات القرآن وحروفه وتراسيمها وبتدبرها، أو تأمل كلمات عالم الشهادة وحروفه - أنفساً وأفافاً - باعتبارها رموزاً وإشارات، سوف يقود المتأمل في مدارج التصعد، ليروا في كل مرتبة من مراتب تصعده وترقيه المنزلة التي توازي مرتبته، من مراتب تجلی الكلام الإلهي وتزله، فتكون قصياً مراتب التزل هي دنيا مراتب الترقى والتصعد، ودنيا مراتب التزل، هي قصياً مراتب التصعد، وهي المرتبة التي يتحقق فيها العارف في الكلام الإلهي، فلا يتلقى إلا عن الحق؛ فموافقة مراتب التزل هذه إذن لا تتم إلا بالدرج في مدارج العلم، وذلك لا يتحقق إلا بالتجدد والتنزه، وهو لا يتم إلا بالعبادة، وسيأتي الكلام عنها.

وحدة الكلام الإلهي (القرآن، الوجود والإنسان):

ولا ينبغي أن يتوهם من الكلام السابق أن الموازاة بين القرآن والوجود - آفاقياً كان أو أنفسياً - هي موازاة معرفية، بل وجودية، لكون العالمين هذين والكتابين - كما يحلو للعارف أن يعبر - هما الكتابين اللذين على صفحتهما ظهرت أعيان صور الموجودات من النفس الإلهي، كما ظهرت حروف اللغة التي تتشكل الكلمات الإلهية منها. وفق هذا المنظور لا يعود القرآن نصاً لغويًّا يتعدد معناه وفق ضوابط وأصول وقواعد موضوعة قائمة في بنية اللغة. القرآن هنا هو كلام الله، كما الوجود كلامه؛ وفهمه واستيعابه وإدراك مغاراته لا يتم من خلال اللغة، بل بالاستماع إلى المتلجم عبر مجاله كلامه المختلفة في مراتب الوجود ومستويات النص وبلا وسيلة وبلا توسط محل أو آلة. وإذا كان الكلام يتجلّ في عالمي الآفاق والأنفس كما يتجلّ في النص القرآني، فإن الاستماع إلى هذا الكلام يقتضي الاستفرار في تأمل أمكنة تجليه، أعني القرآن وفي عالمي الآفاق والأنفس، لأن الحق تعالى يتلو من كتاب الآفاق، كما يتلو من كتاب الأنفس، لكونهما نسختين للكلام الإلهي متطابقتين، يحتوي القرآن إجمال معانيهما وأسرارهما وقصصيهما^(١٤). هذا التوازي القائم بين القرآن والوجود يقتضي - كما أسلفنا - وحدة مراتبهما، باعتبارهما مظاهرتين لتجلی الكلام الإلهي وتزله، وأشياء الوجود كلها وفق منظور العارف ذوات مراتب أربع: الظاهر والباطن والحد والمطلع، والعالم الآفافي منا له ظاهر، هو ما ندركه بالحس وهو عالم الملك والشهادة، وباطن، هو الأرواح التي تمسك الأجسام أو الصور الحسية وقيمها، وهو

عالم الغيب والملائكة، وله حد وهو ما به يتميز، وهو عالم البرزخ وله مطلع هو غايته ومنتها، وهو عالم الأسماء الإلهية^(١٥). ومراتب العالم الآفافي هذه لا تقوم على الانفصال بل على الاتصال، فكل مرتبة من هذه المراتب، كذلك ظاهر وباطن واحد ومطلع، ويكون باطن كل مرتبة هو ظاهر المرتبة التي بعدها، وحد كل مرتبة مطلع التي تليها، وهكذا^(١٦). ويوضح هنا توازي مراتب عالم الآفاق، هذا مع مستويات النص القرآني التي أرشد إليها الحديث النبوى: "ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع... إلخ".

وظاهر القرآن في هذا التقسيم الرباعي هو الوقوف على دلالة اللغة؛ أما النفاد إلى ما وراء ذلك، والوقوف على دلالة النص وفهمه - كما ترَّى على رسوله - فهو دلالة الباطن. والاستفرار في تأمله كما حمله جبريل - وهو ينتمي إلى المرتبة الثالثة من عالم الآفاق (عالم الجبروت) - هو دلالة الحد. أما تأمله في مرتبة العلم بالكلام الإلهي فهو دلالة المطلع؛ وكما تتحقق هذه المراتب في عالم الآفاق وفي النص القرآني، فهي تتحقق في عالم الأنفس سواء بسواء، إذ الإنسان أربعة أنواع، كذلك تتواءز مع مراتب الوجود ومع مستويات النص، فهناك: أهل الظاهر وأهل الباطن وأهل الحد وأهل المطلع، وانقسامهم إلى ذلك إنما هو انقسام لهم بحسب مراتبتهم في العلم؛ فإذا وقفت همتهم عند الظاهر فهم أهله، وإنما فهم أهل الباطن إذا تعدوا ذلك إلى تأمل الكلام الإلهي في مرتبة الباطن، وإنما فهم أهل الحد، أو أهل المطلع حينما يتعلق علمهم بالكلام الإلهي في أرفع مراتب تجليه وأولها^(١٧).

وإذا كان العالم الآفافي يشكل الصورة الكاملة الفصلية لما يتجلى من الكلام الإلهي من الأسرار والمعاني، فالعالم الأنفيسي هو صورة إجمال ذلك، والقرآن في موازاتهما هو الصورة الجامعة لإجمال ما يتضمنه عالم الأنفس، ولتفصيل ما يحتويه عالم الآفاق.

ولأجله، فإن تدرج المعرفة ينبغي أن يبدأ من عالم الأنفس، بأن يتأمل العارف إجمال ما يحتويه هذا العالم من الأسرار والمعاني، ثم يتدرج ليتأمل تفصيل هذه المعاني والأسرار في عالم الآفاق، تم يتبصر تفصيل هذه الأسرار وإجمالها في صورة جامعة هي الصورة القرآنية، والعلم بالأسرار في هذه المرتبة الجامعة، هو غاية العلم ومنتها وهو مرتبة الإحاطة بالكلام الإلهي، وما يحتويه من المعاني والأسرار إجمالاً وتفصيلاً، فتصبح العوالم هذه المدى الذي يصدق فيه صدى الكلام

الإلهي، وينتشر في إجمال ما تحتوي عليه من أسرار وتفاصيله، فتدرك الذات وفق هذا التدرج أسرار الوجود ومغزاه، لا على نحو إدراك الموضوع، كما يقول دلتاي^(١٨)؛ إنما عن طريق تبصر مفزي الوجود الإنساني واكتناه، ثم الوصول إلىوعي كلام الله في العالم، فالذات هنا تثير العالم الموضوعي؛ حيث ينكشف لها معنى الوجود الإنساني وتستثير به، ومعنى الكون باعتبارهما مجل الوجود الإلهي وجوهره، لكن كل كشف عن المعنى يأتي - كما سيبين - نتيجة لنشاط روحي ونتيجة لتجربة نفسيه متكاملة، وبعبارة نتيجة لتجربة العقل المتكامل، ويترتب على ذلك وينتج عنه إدراك الوجود؛ أي إثارته وإبراز مغزاه وانكشافه. والتعبير هنا بالنتيجة تسامحي، ذلك أن المعرفة كما تبصر وليم جيمس ليست نتيجة فعل، بل هي نفسها الفعل، ولا يمكن للمعرفة أن تكون غير ذلك ما دامت ابتدأً روحياً.

بـ العبادة المعرفة والوجود:

العبادة كظهور وكبصর (المعنى الباطن للعبادة).

قلنا فيما مضى: إن الذي يعني الفقيه، أو علماء الشريعة من النص المتكلف لبيان التشريعات المرتبطة بالعبادة، هو دلالتها الظاهرة المباشرة التي تفرضها قوانين اللغة والاصطلاح والتواضع، وتكشف عنها سياقات الألفاظ، ولأن الفقيه يعنيه بالدرجة الأولى أن تقع العبادة على وجه الصحة من المكلفين، وإن تحقق الامتثال للأمر الإلهي بوجوب الإتيان بها والتزامها، فإنه من جانب آخر يركز اهتمامه على شكل العبادة وصورتها، والشروط الالزمة فيها والأوصاف، والأركان التي تقوم جوهرها، والعناصر التي تتشكل منها حقيقتها كشعيرة^(١٩) وطقس، لكن الأمر عند العارف في العبادة مختلف تماماً، وهو شأنه هنا كشأنه فيما يرتبط من النص بغير العبادة، أعني أنه لا تغريه الدلالة المباشرة للنص، ولا تعنيه بما هي دلالة قائمة على اللغة، إنه يتتجاوز ذلك كما مر في التأسيس المنهجي، ويتعامل مع النص كجملة رموز؛ أعني

مع مستوى دلالة الإشارة منه لامع مستوى دلالة العبارة، ويتعاطى معه كآلة تكشف له حقيقة ما ترمز إليه، وتشي به من الأسرار الباطنة المحتاجة والمعاني المغمورة المستترة، والأفاق والدلالات الخفية، وفي خصوص العبادة، فإن ما دل على تشريعها من النصوص وحدد شروطها وبين شكلها وصورتها، فإنه إنما دل على ذلك بما له من دلالة لغوية مباشرة، لكن النفاد إلى باطنها يكشف عما يحتجب وراء شكل العبادة من أسرار ومعانٍ، وأفاق روحية، والذي يعني العارف من العبادة المتسرعة، هو هذا

الجانب بالدرجة الأولى، وهو كما يتعامل مع النص كجملة رموز وإشارات، تكشف عن معانٍ تختفي وراء حجاب اللفظ، فإنه يتعامل كذلك مع العبادة في شكلها وصورتها، كجملة رموز وإشارات تختفي وراءها، وفي جملة ما تترك منه من عناصر معانٍ وأسرار ترتبط، لا بالجانب الشكلي الجسدي الظاهر للعبد، إنما بالجانب النفسي الداخلي، أعني بالجانب الروحي المعنوي. والعبادة بهذا المعنى لا تقود إلى مجرد الامتثال والطاعة كفاية وحيدة أخيرة نهائية، إنما إلى ما هو أتم وأكمل وأرفع وأعلى، أعني إلى بلوغ تطهر داخلي نفسي، وتجرد أخلاقي وترق في مدارج الكمال، والتجرد، والتقدس والتزه والتكميل والتعالي من جهة، وإلى التتحقق بالكلام الإلهي والاستغراق في تأمل ما يشف عنه من معانٍ وأسرار في مرتبة إجمالها في العالم النفسي للعبد أولاً، ثم في مرتبة تفصيلها في العالم الآفاقي، ثم في مرتبة إجمالها وتفصيلها في القرآن الجامع لهما، لتكون الغاية النهائية لمثل هذا التدرج والترقي هنا الذي تستوجهه العبادة، وتقتضيه وتؤدي إليه وتقود العبد نحوه، هي مشاهدة الحق في مدارج تنزله، ومنازل تدرجها مشاهدة ذوق ووجودان، ليتحقق العارف عندها أن كل ما في الوجود على - تعدد مستوياته - كلمات الله التي لا تنفذ ولا تنتهي.^(١٩)

فلا يقع اهتمام العارف إذن على العبادة التي في جانبها الشكلي المادي، إنما في جانبها المعنوي، أعني فيما تقتضيه العبادة على المستوى الداخلي النفسي، وما تتركه في العالم الروحي للعبد من أثر، وما تحدثه من حركة أو تغيير^(٢٠)، ويصبح الشكل بالنسبة إليه رمزاً إلى ما يشكل من العبادة جوهرها وماهيتها، أو تجسداً مادياً لما يشكل من العبادة مفراها الأعمق، ومعناها الأغنى الذي لا تستقيم عبادة من دونه، ولا تتم في قانون العارف وفلسفته، أعني العبادة كممارسة تطهيرية، وكعروج روحي وكترق معنوي وتكامل نفسي، وتدرج أخلاقي^(٢١)؛ وفق هذا التصور يمكن أن نفرض تميزاً بين العبادة كممارسة شعائرية وطقس، و فعل جسدي عضوي، وصورة وشكل، وبين العبادة كجملة رموز وإشارات تكشف عن فعل نفسي، وحركة معنوية داخلية جوانبه، وهيئة عروج روحية وترق. لكن التمييز هذا لا يكشف عن علاقة انتقال بين العبادة كشكل والعبادة كمعنى أو كمضمون، أعني بين العبادة كظاهر والعبارة كباطن، ذلك أن الظاهر هنا كما هو في الكلام سواء بسواء - وقد مر الحديث عنه - طريق الباطن وألتـه ورمـز يوحـي به ويدـل عليه، ويـكشف عنه، ولا يـتأدى إلى الباطـن إلا من خـلال الظـاهر وعـبرـه، ولا يـنال المرـمـوز إـلـيـه إـلـا بـتوـسلـ

الرمز، ولا المشار إليه إلا بتوسط المشير، فالعلاقة إذن هنا هي علاقة اتصال وارتباط وتلازم، لكن الفرق بين العارف وبين أهل الظاهر أن الأول لا يكتفي من العبادة بما يشكل شكلها وصورتها، أعني لا يكتفي بإنجازها كطقوس، إنما هو يتسلل إلى المضمون، والظاهر إلى الباطن، والفعل الجسدي كإشارة إلى فعل نفسي يوازيه ويتطابقه، فمن يكتفي بالعبادة كشكل يقنع من العبادة بأدنى مراتبها والعارف هو الذي يتأنى منها إلى ما هو أرقاها وأسمها، وأعلاها مرتبة وأرفعها درجة، أعني تلك الجامعة بين الظاهر والباطن، بين الإشارة وما تشير إليه، بين الشكل وما يحتويه في باطنها وسره^(٢٢).

فلا يهمل العارف إذن من العبادة جانب الشكل، ولا يتسامه في الممارسة الطقسيّة للعبادة، ولا يتجاوز عما تقع منها في دائرة الشعائر، غاية الأمر أن ما يقصده العارف بالعبادة شيء يقع وراء الجانب الشكلي الطقسي، وأن ما يبغيه وبهدف إليه ليس من سُنُخ الحركة المادية الحسية وجنسها، إنه شيء وراء ذلك كله، لكنه لا يبلغ ذلك ولا ينتهي إليه ولا ينجزه إلا بطقس شعائري، وبحركة وأوضاع تكون آلة وطريقاً ووسيلة تقوده إلى مقصوده، وتبليغ به الغاية التي يطمح إليها، وتؤديه إلى النهاية التي يستشرفها. أعني يستغل الشكل هنا لبلوغ ممارسة نفسية تطهرها وللولوج إلى فعل تجرد روحي، ولتحقيق الانسجام التام مع الوجود والاستفراد الكلي في تأمل تنزلات الكلام الإلهي، وانبساطه في صور عالمي الآفاق والأنفس، فيتتم بذلك الباطن - أو اعتبار الباطن - الظاهر ويكمله، ويرتقي به ويسمو، ويصبح عندها الوقوف على الظاهر من غير تجاوز إلى ما يحتاج خلفه، ويقوم وراءه ترك للاعتبار المأمور به في كثير من الآيات **«فاعتبروا يا أولي الألباب»**، واهمال لما يشكل من العبادة جوهرها وحقيقةتها، وترك لما تقود إليه من دلالات روحية، وتشف عنده من آفاق وجودية، وتوحي به من عوالم روحية تأمليّة^(٢٣).

ويحيل هذا النمط من الفهم للعبادة - كتطهر - في الواقع على علاقة ذات طرفين، إذ ترتبط العبادة من جهة بالوجود ومن جهة أخرى بالمعرفة، إن الممارسة العبادية تقود العارف صعوداً في مدارج المعرفة والوعي، وفي منازل العلم والشهود، وهو، في كل مرتبة من مراتب تصدّعه هذه، يواقي مرتبة من مراتب تنزّل الحق في مجالِ ظهوره، ومنازل بروزه، وتتفتح أمام الوعي من خلال التبصر بما هو أدنى إلى الحق من مراتب ظهوره آفاق أشمل من المعاني والأسرار الإلهية، فتكون الحركة بين

المعرفة والوجود بتوسط العبادة تعاكسية، وبحيث يوافي العابد في كل مرتبة من مراتب تصعده في سلم المعرفة مرتبة من مراتب تجلي الحق، وانبساط كلامه في مستوى الآفاق والأنفس، بحيث تكون - كما قلنا سابقاً - دنيا مراتب تجلي الكلام الإلهي، وهي أدناها إلى الحق، قصياً معارج النفس، وأعلى منازل ترقّيها، قصياً مراتب التجلي - وهي أبعدها عن الحق في سلم النزل - أدنى منازل ترقّي النفس في عروجها وأول مراحل اكتشاف الأسرار الإلهية والمعاني بالنسبة إليها. ومثل هذه العلاقة المزدوجة للعبادة لا تتصور إلا إذا اعتبرنا الأخلاق جوهر العبادة، إذ الأخلاق هي شرط المعرفة في الأصل، وهي آلة التجرد. إن العبادة التي تتجزّ مقصداً بالنسبة لأولئك الذين لم ترتفع بهم المعرفة فوق حدود ظاهر الشريعة، من خلال تأديتها كطقوس وشعيرة وحركة جسد وأفعال، تشكل بالنسبة للمتبحرين، المعتبرين وسيلة تأمل وطريقة تبصر ونفذ إلى الخفي المستتر وراء الشكل المادي من الدلالات والمعاني، والمقاصد والأسرار، ويقصدون منها مداها الأرحب والأبعد غوراً والأعمق مدي، والبواطن التي لا تكشف عنها العبادة إلا لأمثالهم، ويؤدونها كممارسة نفسية تقود العابد في مراقي الأخلاق الفاضلة ومراتب الصفات الحميدة، ومنازل التطهير المعنوي والتجرد من رذيل الأخلاق وفاسد الصفات والملكات.

ولأجل ذلك، شكل التركيز على الطابع الأخلاقي للعبادة نقطة مركبة في النسق العام للرؤى العرفانية والعرفان أساساً نبت في دائرة الأخلاق، كما التصوف، وفي ربوع الحياة الذهنية لأنقياء الصدر الأول للإسلام، وتجاربهم الروحية، ثم تبلورت مفاهيمه وطرائقه وأنماط التأمل فيه، في سياق التجلي العملي للفضيلة الأخلاقية، وللقيم التي رسخها الإسلام في نفوس بنية وعقله أتباعه، فلا غرو إذن أن يكون الطابع الأخلاقي هو الفالب في كل تظير عرفاني، والحاضر في كل تأمل روحي وممارسة عبادية^(٢٤).

من هنا انصبت عناية العرفاء على النفس أكثر من أي شيء آخر، فاعتنوا بشؤونها وأوضاعها، واستغرقوا في تلمس أمراضها وأحوالها، وأسباب ترقّيها وارتفاعها وعكفوا على تبصر عللها وأمراضها، وأشكال سقمها وشقائصها، وكيفية علاجها وإصلاحها، ولقد ظهر ذلك بوضوح تام في معالجتهم للعبادة، من حيث حقيقتها ومعناها، دلالاتها ومفزاها رمزها وأسرارها، وأفاقها وأبعادها، غایاتها ومقاصدها باعتبارها ممارسة أخلاقية، وسلوكاً روحيّاً وتطهيراً قبل أن تكون تجربة

طقس وحركة جسد، أو هيئة قصد منها تنظيم العبودية، وتأكيد الالتزام والطاعة والانقياد على صورة حركة حسية وشكل^(٢٥).

"في تساوق الشكل والمغزى في العبادة" في سر الترتيب الشكلي للطقس العبادي :

وإذ كانت العبادة تستبطن معاني وأسراراً دلالات، وتحيل على آفاق روحية معرفية، ووجودية، تقود إلى تبصر مستويات الكلام الإلهي، وتزلاته في صورة الوجود ومعناه، وفي مستوى آفاقه وأنفسه، فهي مرآة إذن تشف في كل وضع من أوضاعها، وفي كل حركة من حركاتها، وفي كل شكل أو صورة من أشكالها أو صورها، عن معنى أو دلالة أو مستوى من مستويات التوتر الوجودي، أو مراتب ترقى بالنفس، أو عن جملة الحراك الداخلي الجوانبي للذات المعتبرة والمتصدرة؛ من هنا جاءت عنابة العارف ليس فقط ببيان لزوم التساوق بين صورة العبادة ومضمونها، أو بالأحرى "سرها"، أو بين الرمز وما يرمز إليه على نحو إجمالي، بل بتأكيد أن تشريع العبادة وفق أوضاع، وحالات جسدية، وحركات فعل وانفعال وأجزاء وشروط وهيئة صورة، إنما هو لسر يرتبط بمقصدها، وغايتها وبما تؤول إليه، وتجزءه. إن اختلاف مثل هذه الأوضاع والأشكال الحسية والهياكل والصور قصد منه في أصل التشريع أن يرمز إلى أحوال نفسية ومقامات، وأن يشير إلى أوضاع داخلية وأوصاف يتلبس بها العارف، ويجتازها في مراحل ترقيه وتجرده، وإلى مستويات وجودية ومراتب معرفية تيرها نفسه وتستثير بها وتستشرفها وتتفتح عليها وتحقيقها، إن كل وضع حسي أو شكل، أو فعل أو حركة رمز على وضع نفسي روحي أو حال أو مقام، وإشارة إلى آفاق ومستويات وجودية، وإلى مراتب مختلفة للكلام الإلهي. يتلازم هنا على نحو الدوام. إذن الرمز وما يرمز إليه، والإشارة وما تكشف عنه وتشير إليه، كل شكل حسي أو صورة أو فعل علامة على مقام نفسي أو مستوى وجودي يشف عنه، وهو مدخله ومرأته.

والعارف يبذل جهداً تأويلاً مضاعفاً في سياق محاولة تقديم تبرير متناسق للالتزامات والإكراهات أو ما يسمى بالتكليف الشرعية وفروع الإيمان، وهو يجد أنه من الضروري، ليس فقط محاولة الكشف عن ما تحيل عليه العبادة من أسرار، بل كذلك محاولة تحديد السر الذي من أجله تمت صياغة التشريعات المرتبطة بالعبادة على صورة محددة، وأوضاع، وبيان العلة التي اقتضت شكلاً محدداً وهيئة للتكميل

العبادي، لا تدعوهماً ولا تتجاوز عنهمـا.

وإذا كان العارف^(٢٦) يعتقد أن جوهر مثل هذا السر يكمن في وظيفة العبادة الرمزية، فإن محاولة صياغة مثل هذا الأمر تستلزم الأسلوب المباشر، المنفتح على الجوانـي والشخصـي، والداخـلي - النفـسي، أعني الأسلوب المتجه إلى الشـعور، إلى الوعـي الداخـلي، والمعـاني الباطـنة الملتصـقة.

إن العارف يبتعد عن - وبل ينفر من - استعمال لغـة الفـقيـه أو المـتكلـم في مجال تحـديد السـر الكـامـن وراء تـشـريع العـبـادـة وفق هـيـئة مـحدـدة ثـابـتـة، ويـبتـعد عن منهـجـه في التـعلـيل، وفي التـفـسـير والـشـرح، بالرـغم من أن الإـرث المـعرـفي الفـقـهي والـكلـامي المـرـتـبط بـهـذه النـاحـية من التـكـالـيف كـبـير وـمـتـشـعـبـ، جـوـهـري وأـسـاسـيـ في إـطـارـ النـظـامـ المـعـرـفـيـ المـتـشـكـلـ عـلـىـ هـامـشـ النـصـ الـدـينـيـ وـمـنـ وـحـيـهـ، إنـ العـارـفـ يـغـرـيـهـ الأـسـلـوبـ المـباـشـرـ المـتـوجـهـ إـلـىـ الـقـلـبـ وـالـوـجـدـانـ، وـالـمـلـتصـقـ بـالـشـعـورـ وـالـجـوـانـيـ الـانـفعـالـيـ، وـهـوـ يـزـهـدـ بـمـنـطـقـ التـصـورـاتـ وـالـأـحـكـامـ الـعـقـلـيـ، وـبـلـغـةـ الـاسـتـدـلـالـ وـالـحجـاجـ، وـالـبـرهـانـ وـالـاسـتـنـتـاجـ الـقـائـمـ عـلـىـ نـظـامـ الـعـقـلـ، وـأـسـسـهـ، وـالـمـلـقـلـةـ بـالـأـحـكـامـ الـنـظـرـيـ وـالـتـنـاسـقـ الشـكـلـيـ الـمـنـطـقـيـ وـالـعـقـلـيـ. وـالـمـوـقـفـ هـذـاـ نـابـعـ فـيـ الـأسـاسـ مـنـ الـاعـتـقادـ المـتـرـسـخـ فـيـ الـعـرـفـانـ أـوـ التـصـوـفـ، بـأـنـ مـثـلـ هـذـاـ النـمـطـ المـباـشـرـ مـنـ الـخـطـابـ هوـ الـوـسـیـلـةـ الـوـحـيـدـةـ الـمـثـلـ لـلـتـبـيـبـ عـمـاـ يـخـتـبـرـ الـعـارـفـونـ مـنـ تـجـارـبـ روـحـيـةـ، وـمـاـ يـعـيشـونـهـ مـنـ نـواـعـ، وـمـاـ يـضـطـرـبـ فـيـ دـاـخـلـهـ مـنـ بـوـارـقـ وـلـعـاتـ، وـمـعـانـ وـحـقـائـقـ، وـمـاـ تـسـتـشـرـفـهـ نـفـوسـهـ وـتـمـتـلـئـ بـهـ قـلـوبـهـ مـنـ مـكـاشـفـاتـ، وـمـاـ يـنـفـتـحـ أـمـامـ بـصـيرـتـهـ مـنـ عـوـالـمـ وـآـفـاقـ، وـهـوـ أـفـضـلـ مـاـ يـعـتـمـدـ عـلـيـهـ كـذـلـكـ فـيـ مـوـارـدـ الـخـبـرـةـ الـدـينـيـةـ، وـمـجـالـاتـ تـأـمـلـ الـوـجـودـ فـيـ جـوـهـرـهـ الـحـيـ الـمـتـدـفـقـ، حـيـثـ يـفـقـدـ الـجـهـدـ التـنـظـيـريـ، وـلـغـةـ الـعـقـلـ وـأـسـلـوبـ الـحجـاجـ الـعـقـلـيـ الـبـرـهـانـيـ فـعـالـيـتـهـ، وـيـصـبـعـ عـدـيـمـ الـجـدـوىـ وـالـأـثـرـ.

وكـيـفـ كـانـ، فالـتـعلـيلـ الـعـرـفـانـيـ لـتـشـريعـ الـعـبـادـةـ يـسـتـندـ فـيـ جـوـهـرـهـ عـلـىـ فـهـمـ لـلـنـبـوـةـ تـفـتـرـضـهـاـ آـلـيـةـ خـلاـصـ لـلـنـفـوسـ، وـوـسـیـلـةـ إـصـلاحـ لـلـأـرـوـاحـ وـلـلـقـلـوبـ^(٢٧)ـ، وـمـدـخـلـ إـلـىـ تـوـيـرـ الـبـاطـنـ بـحـقـائـقـ عـالـمـ الـأـلوـهـيـةـ وـأـسـرـارـ عـالـمـ الـمـلـكـوتـ وـالـجـبـروـتـ. وـهـيـ شـائـنـهاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ النـفـسـ، كـشـأنـ الطـبـابـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـجـسـدـ، وـمـثـلـ النـبـيـ فـيـ ذـلـكـ كـمـثـلـ الـطـبـيبـ سـوـاءـ بـسـوـاءـ. وـالـلـهـ سـبـحـانـهـ لـمـ كـانـ عـالـمـاـ بـالـأـسـبـابـ الـكـامـلـةـ الـمـتـاحـةـ الـمـوجـبةـ لـصـلـاحـ النـفـسـ وـاـسـتـقـامـتـهاـ وـتـرـقـيـهاـ وـارـتـفـاعـهاـ وـتـتـورـهاـ وـإـشـرافـهاـ، وـمـحـيـطـاـ بـمـاـ يـجـبـهاـ الـانـهـيـارـ وـالـسـقـوطـ، وـالـغـفـلـةـ وـالـجـهـلـ وـالـظـلـمـةـ وـالـاضـطـرـابـ وـالـتـشـتـتـ، فـيـانـهـ أـنـزـلـ عـلـىـ

أنبيائه من الشرائع والأحكام والتكاليف ما يوجب ذلك، وفصل صورتها وهيئتها، وشروطها وأجزاءها وأوضاعها وأوقاتها وأمكانتها على أكمل وجه وأتم صورة، لتقود إلى ما يحقق في الإنسان كمال ذاته، وامتلاء نفسه وصفاء قلبه وإشراق روحه بالمعاني الغيبية المقدسة، ولتصبح ذاته مساحة لحضور صدى الكلام الإلهي وتردده، فيأخذ الحق بذلك بيد العبد لطفاً منه به إلى رحاب قدسه وفضاء نوره وعالمه تجرده وأنسنه^(٢٨).

وكما لا يضن الطبيب على الناس بما ينفعهم من الأدوية، فلا يضن الأنبياء عليهم كذلك بما يصلحهم من الشرائع، مما نزله الله على نفوسهم، وأوحى به إليهم وبلغهم إياه، ويأخذ بيدهم في دروب الفضيلة من التكاليف، وينير أمامهم طرق المعرفة والوعي من الأوضاع الشرعية، ولو كان ثمة ما يتحقق ذلك خارج إطار هذه الشرائع المقررة لما ضنوا على الناس به، ولما سكتوا عنه، ولأرشدوهم إليه، وألزموهم بفعله، وبينوه لهم. فما قرروه إذن، هو كمال ما يجب من العبادات، وما أذاعوه في الناس من تكاليف هو ما يلزم الناس اتباعه والقيام به، أو ما بينوه من صور الأوضاع الشرعية وهيئتها وأجزائها وشرائطها، ومن الترتيب الخاص والظرف، كذلك هو الكفيل بدفع الإنسان في مراتب التزكية على الوجه الأتم، وفي مدارج المعرفة والوعي والتبصر، والتحقق بالمعاني الإلهية والأسرار في كل مستويات الوجود ومراتبه^(٢٩).

وسوف نحاول في الصفحات التالية تلمس مثل هذا المنهج في التعاطي مع العبادة، وفق التصور العرفاني العام للكلام ومستوياته، وللاعتقاد بما تتحققه العبادة من شروط نفسية وروحية تقود إلى تلمس مستويات هذا الكلام وآفاقه. والتحقق بمنازل تدرجه وتجليه في جميع مراتب الأكون، سوف نفعل ذلك مركزين على محاولة القاضي القمي بناء تأويل معرفي وجودي للعبادة في كتابه الأساس "شرح توحيد الصدوق".

جـ- تأويل الزكاة كنموذج للتأويل المعرفي الوجودي للعبادة:

الزكاة في اللغة: النماء والزيادة والقرب والصلاح والطهارة، سميت بها الصدقة الواجبة شرعاً لأنها تقتضي زيادة الثواب وتوجبها، أو لأن الصدقة تزيد المال وتنميه، ولأنها مما يتقرب بها إلى الله بالطاعة والإمتثال، ولأنها تطهر المال من حقوق الله وحقوق الناس، وتطهر القلب من البخل وحب المال والجشع، وما شابه ذلك من رذيل الصفات، ولأنها مما يصلح شأن الفقراء بدفعها وإنفاقها، أو مما يصلح به مال

الأغنياء، لجهة أن الله كلف أهل الصحة والكمامة القيام بشؤون أهل الفاقة وال الحاجة، وحقيقة على الله أن يمنح رحمته من منح حقه لمن يحتاجه وأنفقه في سد فاقة المفتاق.

ويترتب على فعل الزكاة منافع ومقاصد بينها الشرع وحدودها وأوضاع معالها، ففي أدائها مثلاً شكر لنعم الله، وطعم في الزيادة، ورحمة لأهل الحاجة من الضعفاء وقوة للفقراء وعون لهم على أمور دينهم ودنياهم، وهي عظة لأهل الدنيا وعبرة يستدلون بها على ما في الفقر من الهوان والضمة، وتثير فيهم الإحساس بالخوف من أن ينقلب حالهم من الغنى إلى العوز والفقير والفاقة^(٣٠).

وللزكاة هذه في الشريعة شروط وأقسام، ولها صورة وأوضاع، عنى الفقهاء جداً ببيانها وتوضيحيها وتفصيلها وشرحها^(٣١). والعارف يأخذ كل ذلك مأخذ التسليم ولا يجادل في شيء منه، وهو - كما أسلفنا - لا يقف ملياً، لا عند الدلالة المباشرة للنصوص التي تكلفت التشريع للعبادة، ولا عند صورة العبادة وهيئتها وشروطها وأوضاعها، لجهة أن ذلك هو ظاهر الشريعة، وهم لا ينشغلون بالظاهر إلا بمقدار ما يتأدى إلى الباطن، ويكشف عن ما هو محجوب وراءه من الأسرار والمعاني، فانشغالهم به كآلة أو إشارة ورمز وطريق، أو بعبارة كطرف لمعادلة يحيل كل طرف منها على الآخر، ويرتبط به في علاقة جدلية؛ يدل الرمز ويكشف عن المرموز إليه، ويحيل الأخير على الأول ويتوصله. إنها علاقة تشبه علاقة المرأة بالصورة التي تتحقق بها وتتجلى فيها.

وتحمة شيء لم يقع عند الفقيه موضع عناية تذكر من أصناف الزكاة أو أنواعها، وهي ما يكون مجالها أو موضوعها النفس لا المال ولا الأعيان ولا الرؤوس ولا الأبدان، وهذه الزكاة هي عند العارف من أعظم أصناف الزكاة وأعلاها شأناً وأرفعها منزلة وأجلها مكاناً لعلو موضوعها وتقدمه، إذ النفس فوق البدن والمال جميعاً وأعلى، فاقتضى ذلك أن ينصب اهتمام العارف عليها، لأن العارف أعطى النفس من الاهتمام ما جعله أكثر تبصراً بأحوالها، وعلمها بشؤونها وأوضاعها، فحرى به إذن أن يكون أول من يعالجها وينشغل بأسباب صلاحها، وبما يرتبط بذلك من الأفعال والأحكام^(٣٢). وعلى أي حال، فإن أهل الشريعة يعنيهم من الزكاة أن تقع من المكلف على وجه الصحة، بأن تستوفي أركانها وتستجمع شروطها، ما يرتبط من ذلك بالهيئة والصورة أو المعنى والدلالة، على النحو الذي شرعت وفقهت وقفت

على أساسه، ذاك هو شرط قبولها بنظر الفقيه، وهو الذي يقتضي ترتيب الآثار الشرعية عليها، ويتحقق غايتها ومقصدها، ويرفع عن مؤديها ما يقع على عاتقه من مسؤولية يفرضها انتماًءه إلى الدين، والتزامه بشرعيته وقوعاته بأسمه وأصوله وبمبادئه، لكن الأمر عند العارف يتجاوز ذلك ويزيد عليه: إذ الزكاة عندهم - بعد القيام بما يقتضيه الشرع، ويوجبه من الأوضاع والشروط - تطهير الباطن من رذيلة البخل، وتزويه النفس عن قذارة الشح الذي أشار القرآن إليه وإلى ضرورة التزه عنه بقوله: «وَمَنْ يَوْقُ شَحْ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (الحشر، آية ٩) ليتحقق بذلك للعارف ما لا يعد ولا يحصى من الأوصاف الحميدة والخصال، وليزول عنه ما يقابلها من الأوصاف الرديئة والرذائل، ولينال ما لا يتأهلي من المعارف والحقائق، ولينكشف له ما لا يحد من البوارق والإشراقات والمشاهدات والمكاشفات^(٢٢)، فيتحقق بذلك فوزه وفلاحه.

ولقد دلل الله تعالى - حسب العارف - على مثل هذه الآثار والمقاصد بقوله: «مَثُلُ الَّذِينَ يَنْفَقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمُثُلُ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سَنَبَلَةٍ مائَةَ حَبَّةٍ، وَاللَّهُ يَضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ» (البقرة، آية ٢٦١).

وإذا كانت دلالة الآية هذه، حسب الظاهر، تكشف عن إرادة زكاة المال من أصنافها، وتقرر ما يترتب على بذلك من الثواب المضاعف والأجر الجزيء، أو ما يصيب المال المزكى من الزيادة والنماء، فإنها تنطوي - بنظر العارف - على دلالة أعمق^(٢٣)، وترقى إلى آفاق أوسع وأرحب، وإن من طريقة القرآن في التعبير أن يقرر أمراً حسياً ليشير من خلاله إلى مقصود معنوي أو روحي؛ على نحو الرمز والتمثيل، وقد جرى على مثل هذه الطريقة هنا، فشبه فعل الزكاة بالحبة، للإشارة إلى وحدة هذا العمل ومحدوديته، وشبَّه ما يترتب على فعل الزكاة من أثر بسنابل سبع تتبعها الحبة وتخرجها، على نحو الإيماء للدلالة على ما يترتب على هذا الفعل من الصفات الحميدة الأصول، وعبرَ بمائة حبة تخرجها السنابل، وتنطوي عليها للإشارة إلى ما تحتويه الصفات الأصول من الفضائل الفروع، ومن الملكات والأوصاف الحميدة المضاعفة والخصال التي لا تعد آثارها ولا تحصى نتائجها.

ولأن أحد المقاصد التي يقود إليها كل فعل عبادي وينتهي، هو أثره الأخلاقي، المعنوي والروحي، شرط هؤلاء في صحة كل زكاة أن لا يلزم من إيقاعها من المفاسد بمقدار ما توجبه من الفضائل، ولأجل ذلك حذر هؤلاء من أن يقع البادل، وهو ينفق،

في المن في العطاء. وحقيقة المن أن يرى الباذل نفسه متفضلاً على من يعطيه محسناً إليه، وعلامة المن أن يتوقع منه شكرأً، أو أن يستذكر تقصيره في شكر استتكاراً يزيد على ما كان من حاله قبل الصدقة. وإذا لزم مثل ذلك عن فعل الزكاة بطلت، وزال أثرها وانتفت فائدتها^(٢٥). وعلاج مثل هذا الداء سهل يسير لمن عرف معنى الإحسان على حقيقته وتبصر دلالته، إذ ليس الإحسان الإنفاق ولا البذل، يعني ليس صفة للباذل المتصدق، المنفق والمعطي، إنما هو صفة للمتصدق عليه، القابل. فهو المحسن في الحقيقة بقبول حق الله من الباذل، إذ سر الزكاة - كما مر - تطهير القلب من رذيلة البخل وتزكيته وتنزييه عن قذارة الشح، فإذا قبل الفقير الصدقة من باذلها فقد أخذ منه ما به تتحقق طهارته ويزول شح نفسه، فللأخذ الفضل إذن عليه أن ظهره وزكاه. وإلى ذلك أشار الله تعالى - بحسب العارف - مخاطباً نبيه(ص): «خذ من أموالهم صدقة تزكيهم وتطهرهم بها» (التوبية، الآية ٩). فحسب فعل التطهير إلى النبي(ص) وهو القابل، لا إلى المتصدق الباذل والمعطي. وإذا كان الجانب الأخلاقي يشكل عنصراً جوهرياً في معنى الزكاة ودلائلها وفي تأويلها، فإن الجانب المعرفي الوجودي هو العنصر الجوهري الآخر، وكما ينشغل العارف بتحليل الأثر الأخلاقي، أو الروحي النفسي لفعل العبادة، فهو ينشغل كذلك ببيان الآفاق المعرفية الوجودية التي تقود إليها وتكشف عنها، لكن تلك بنظرهم مرتبة فوق مرتبة الأخلاق، ومقام مترتب على مقامها ومنزلة تعلو منزلتها، وهي التي سماها الله بالبر في قوله تعالى: «لن تنالوا البر حتى تنقوا مما تحبون» (آل عمران). وإذا كان ظاهر البذل في الآية إنفاق المال، فهو في دلالته الأعمق والأغنى إنفاق الإنسان نفسه - وهي أحب شيء إليه وأعزها لديه - وإنفاقها قتلها، وقتلها، بحسب مدلوله المعنوي، تزكيتها وتطهيرها. يرشد إلى ذلك قوله تعالى: «ولا تحسين الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياه عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله»، إذ معناها وسرها وتأويلها عند العارف: أن من قتل نفسه في سبيل الله معنى، بأن طهرها وزكاه، نال في الدنيا المعرف والحقائق والماضيات والمشاهدات، واطلع على عالمي الملوك والجبروت، وشاهد الحق في مظاهره الآفاقية والأنفسية، وبلغ أعلى المراتب وأرفع الدرجات.. وصار قلبه مرآة مجلوة تعكس فيها أنوار الألوهية، وتركت نفسه إلى عالم العقول القدسية والنفوس المطهرة الروحانية^(٣٦). والحرص على تحصيل مثل هذه المرتبة هو الذي اقتضى - حسب العارف - تشريع الزكاة في

المعدن والنبات والحيوان، ذلك أن الأول منها - بحسب تطابق عالمي الآفاق والأنفس وانسجامها - يقع في مقابل الروح المعدني في الإنسان، والثاني (النبات) في مقابل الروح النباتي، والثالث (الحيوان) في مقابل الروح الحيواني؛ فتكون طهارة كل روح وارتقاوتها وتورها بإخراج زكاة ما يقابلها من هذه الأشياء في عالم الآفاق^(٣٧).

وعلى أي حال، فمراتب آثار الزكاة، أو ما تقتضيه الزكاة يستوجب انتظام الخلق إلى مراتب؛ كذلك كما أشرنا إلى ذلك فيما مضى عند الحديث على العبادة بشكل عام، ونزيد هنا أن منازل الخلق ومراتبهم تتفاوت بحسب تفاوت مراتبهم في المعرفة والترقي، وإذا كانت ما تقود إليه الزكاة وتحقيقه من آثار معرفية وجودية أعلى منزلة مما تقود إليه من آثار أخلاقية تطهيرية، وكانت الأخيرة ركيزة للأولى، وشرطًا أساسياً يقود إليها، فإن الذين يبلغون من خلال فعل الزكاة إلى آثارها المعرفية الوجودية أرفع درجة إذن ممن يبلغون بها آثارها الأخلاقية التطهيرية والمعنوية النفسية، وعليه: فعبادة هؤلاء لا تقع على نسق واحد، بل تدرج في المنزلة والمكانة، وتتفاوت في السمو والرقة، وتستبطن الأعلى منها ما لا تستطنه الأدنى من المعاني والأسرار، وتحقق ما لا تتحققه من الأغراض والمقاصد والغايات والأهداف، ويصدق ذلك على الزكاة وعلى كل عبادة.

وأرقى ما يبلغه العارفون من آثار الزكاة المعرفية، هو إدراك الوجود منزهاً عن كل تقييد، ومجرداً عن أية إضافة، ومشاهدته واحداً في مراتب تجلياته وأفاق تزلاته وفي صور مظاهره، لا فرق في ذلك بين ما وجبت فيه الزكاة من الأعيان وبين غيرها من الموجودات، بسيطة كانت أو مركبة^(٣٨)، فيعاين الوجود عند ذلك كوحدة مشهودة للمذكي على نحو جلي واضح، بأن تتعكس على صفحة قلبه حقيقة الحق في مرآة مظاهرها الآفاقية، وتتبدي في مجمل ما تتركب منه في مستوى وجودها الآفافي والأنفسي وتصبح عندها صورة العالم مرآة ينعكس على صفحتها صدى الكلام الإلهي، فيوجب ما لا يعد ولا يحصى من الأسرار والمعاني الغيبية، مما تفيض به نفس العارف ويمتلئ قلبه^(٣٩).

وقراءة سريعة لتأويل العارف لتشريع الزكاة على الكسر العشري تحيلنا على رؤية للوجود في قوسي صعوده ونزوله، وعلى فهم خاص لمكانة الإنسان في الوجود ولجوهر فعله، تجسد بالفعل مصداقاً للرؤبة العامة لمعنى التأويل وحقيقةه عند العارف ومجال ممارسته^(٤٠). وبالإجمال، فإن سر وقوع الزكاة مطلقاً على الكسر

العشري قائم على مطابقة ذلك للنسبة التي ضاعف الله وفقها الحسنات، حيث جعل كل حسنة عشرة أمثالها في مقام الجزاء والإثابة، فيعدل هذا الكسر - في نمائه عشرة أمثاله في المجازة - الواحد، فكان البادل حين بذلك، أعطى الكل لله، وبراً نفسه من نسبة الملك، فيثاب حينئذ بسبعة وسبعين، استناداً إلى قوله تعالى:

﴿مِثْلُ الَّذِينَ يَنْفَقُونَ أَمْوَالَهُمْ... كَمْثُلْ حَبَّةٍ... إِلَخ﴾، وهذا هو سر اختصاص الكسر العشري بالزكاة مطلقاً عندهم.

وأما جريان زكاة الغلات على وجه الخصوص على الكسر العشري فقد قالوا: إن سره مبني على افتراض أن في الإنسان جزءاً من النبات، كما في إشارة النبي (ص): "أكرموا عمتكم النخلة"^(٤١). وهذا الجزء واحد من عشرة، لجهة أن الإنسان مركب - حسب رأيهم - من عشرة أجزاء، هي العقل والنفس والهيوان والصورة والجسم والأعراض والمعدن والنبات والحيوان والصورة الإنسانية، فله من النبات إذن نصيب العشر بالتكون والخلقية والوضع الإلهي، فجرت الزكاة من الغلات على عشر، ليطابق ذلك ما في الإنسان من جزء النبات.

لكن إذا كان هذا هو سر جريانها على الكسر العشري مطلقاً أو في الغلات خصوصاً، مما هو سر كون نصاب الزكاة فيما سوى الغلات ربع العشر فحسب؟ يركز العارف هنا علىربط مثل هذا التشريع للزكاة برؤية للعالم في قوسى صعوده وزروله، وبسر في العدد أربعين، استناداً إلى خبر مفاده: "إن الله جعل الزكاة في كل ألف خمسة وعشرين درهماً، لأنه خلق الخلق فعلم غنيهم وفقيرهم، وقوفهم وضعيفهم فجعل من كل ألف خمسة وعشرين مسكيناً، ولو لا ذلك لزادهم الله، لأنه خالقهم، وهو أعلم بهم"، مفترضين أنه كما يزيد العمل الواحد الذي يصعد من الخلق إلى الحق عشرة أمثاله في مقام الجزاء، أو سبعة وسبعين، استناداً إلى قوله تعالى: «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها» (الأنعام: الآية ٦٠)، وإلى قوله: «مثل الذين ينفقون أموالهم» (البقرة: الآية ٢٦١)، فكذلك الأنوار التي تتنزل من السماء والحقائق التي تقبل إلى النشأة الدنيوية، ينتشر نورها إلى حد يمكن أن يستضيء بها من الحقائق الأرضية ما يناسبها في نوره واستضاءته^(٤٢).

والعلاقة - بحسب العارف - بين قوسى الصعود هذين والنزول تعاكسية، ذلك أن الأعمال لما كانت من سفح النشأة المادية فهي ضعيفة النور فقيرة، لكنها كلما

تصعدت ازدادت نوراً وبهاءً، واستضاءت بما تمر به من العوالم النورانية. أما الأنوار المتأذلة، فإنها لما كانت من سنسخ النشأة الروحانية فقد غلت عليها النورانية في عالمها، لكنها كلما تزلت من معدن ظهورها وتفرقت تشعب نورها وتفرقت أضواؤها إلى أن تبلغ في تزلتها مرحلة تغلب عليها فيها الظلمة، وتطفي على ذاتها الكثرة والتفرق.

واستناداً إلى ذلك، يرى هؤلاء أنه كلما غلت النورانية في مستوى العمل قويت نسبته إلى المبدأ الأعلى وضعفت علاقته بالدار الدنيا، وكلما غلت الظلمة في مستوى النور قويت نسبته إلى الجهة الدنيوية، وضعفت علاقته بمبدئه^(٤٢).

يقول القاضي القمي: "فالواحدة من جهة الخلق إذا صعدت إلى الله ارتأشت، وإذا قربت من عالم الأمر اشتدت نورانيتها فصارت عشرة، أو سبعين، أو سبعين. والواحدة من عالم الأمر إذا تزلت إلى عالم الخلق انتشرت، وتفرق نورها، فعم وانتشر وابسط ضوؤها ليعم بعضها كل العوالم الوجودية، وبعضها أمم من الأمم، وبعضها جماعة.. إلى أن ينتهي النور إلى مرتبة يستضيء به الأربعون، لا أقل من ذلك"^(٤٤).

وبسبب تور الأعمال في تلك التصاعد، هو أن كل عمل متتصعد لا بد أن يمر على كل سماء من السبع، وعلى العرش الكرسي، فإذا قبل فيها ولم يرد إلى صاحبه استئنار، واكتسب بسبب هذه العوالم ضياءً ونماءً، فتنورها إذاً ليس من نفسها، بل بسبب أن العوالم المذكورة خلقت في الأصل من أنوار متنوعة مختلفة في الإضاءة متفاوتة في النورانية، فإذا صارت هذه الأعمال من جنسها صعدت إليها، فإذا قبلت في كل مرتبة من مراتب تصاعدتها، وفي كل عالم من عوالم ارتقائها وارتفاعها ازدادت نوراً على نور، إلى أن يتضاعف نورها عشرةً أمثالها بحسب عدد العوالم التي مرت بها.

والعلاقة عند أهل الحقيقة بين قوسي نزول الأنوار وصعود الأعمال ليست تعاكسية فحسب، بل كذلك تكاملية، بمعنى أن إحداهما تستدعي الأخرى وتوجبها، ذلك أنه إذا شرع نور من أنوار عالم الأمر متآصل في النورانية بالهبوط من عالمه إلى العالم السفلي كان نزوله تدريجياً، لضيق العالم السفلي عن ظهور النور فيه دفعة واحدة، ولعدم سعة فيه تطيق شروق الضوء عليه فجأة، ولأنه يلزم التدرج بمقدار طبيعة التفاوت بين طبيعة العالم الصادر عنه والنازل إليه، فمن الضروري

إذن أن تكون المادة المتعينة لشروع ذلك النور فيها، القابلة لمثل هذا الظهور، متحركة بحركة صعودية بإزاء الحركة النزولية ومحاذاتها، لتصبح مستعدة بالتصاعد لموافقة ذلك النور في منتهى مسافتיהם، بحيث تكون عليا درجات تصدع المادة هي قصيا درجات تنزل النور، فيتحقق عند التلاقي قاب قوسين أو دائرة من خطين.

حركة كل نور إذن هي بروزه في مكان هذه المادة، وظهوره من بواطن هذه المرتبة القابلة المستعدة، وكلما قطع النور منزلأً من منازلها تحركت هي لقبول ظهور نور أتم من الأول و فعل أكمل.

أما سبب توزع الأنوار عند تنزليها وتفرعها وتنوعها وانبساطها عند تدرجها، فهو أن العوالم الوجودية بأكملها إنما تقوم بخليفة، وكل سماء وما فوقها على التدريج صورته، ثم إن خلفاء الله وأولياءه يتقاوتون بحسب مراتبهم ودرجاتهم، إلى أن ينتهيوا إلى ما لا أكمل منه لانتهاء الحدود الخلقية بالضرورة، وهذه المرتبة من مراتب التصدع هي منبع كل مراتب الوجود وعوالمه، وأصلها وأساسها ومبدؤها، وهي القريبة التي لا أقرب منها والكاملة التي لا أكمل منها، وهي التي تستضيء بضوئها كل عوالم النور، وتلبس من نورها حلية الظهور والشهود. وكما تستثير العوالم الوجودية بنوره تستثير بمن اكتسب منه كذلك، وانتسب إليه بالقرب. وليسى النور المبدأ نور الأنوار، ولتسمى الأنوار المتزللة منه المستيرة بنوره: الأنوار النازلة.

وأقل ما ينير الواحد من هذه الأنوار، سواء منها الأصل أو الفرع، أربعون من الأجرام العنصرية، وهو منها، أي واحد من الأربعين، ذلك أن الجهات الخلقية على وجه الحصر أربع، والجهات المستيرة للمؤمن الأقلية النور من كل جهة عشرة أبدان، مع ذلك المؤمن الذي هو بمنزلة المركز، فيكونون مع ذلك النور المركز أربعين.

والجهات هذه، وإن استارت بمركزها، لكن الغالب عليها الظلمة بسبب كدوره ذواتها، ولأجل ذلك تركن إلى مبدئها، وتعلق بزخارفه وتسعى لاكتساب منافعه.

أما الشخص المترور الذي يقع كالمراكز بالنسبة إلى هذه الجهات، فالغالب عليه الإقبال على الله والتجافي عن دار الدنيا، فيلزمه الفقر وتسكنه الفاقة، ولأجله تحقق وجود واحد فقير في الأربعين، وهو بالنسبة إليها كالقلب بالقياس إلى الأعضاء الآخر، يصل فيضه إليها وتحيا ب حياته، وهي توصل إليه جزءاً مما اكتسبته من خالص الغذا.

وكما يجري هذا المبدأ في أدنى مراتب النور يجري في المراتب الأخرى، إلى أن

يصل الأمر إلى نور الأنوار ومبداً كل نور.

يقول القمي: "وكذلك للنور في كل نزول من مادة من المواد العرشية أو الكرساوية، أو السماوية... إلخ، أربعة ظهورات في مادتها موجبة لإضاءة أربع جهات، تحصل من كل واحدة منه هذه الظهورات حياة لما حولها من الأشخاص وما يناسبها من الأجناس، إلى أن ينتهي إلى الأربعين الذي هو المظهر الأصلي لذلك النور، فأقل ما يكون للأنوار النازلة إلى هذا العالم تسعة وثلاثين شعاعاً، على معنى أنه إذا قرر الله ظهور نور من الأنوار، وقضى أن يظهر آثاره في هذه الدار، فأدنى مراتب النور في الإضاءة لما حولها وأقلها في الإفادة، هو ما يستضيء بنوره، ويستفيد من ضوئه هذا العدد من أشخاص نوعه، فيكون هذا العدد من توابع ذلك النور وفروعه، ومما يحيا بحياته ويوجد بنور وجوده... ويتدرج ذلك إلى أن ينتهي إلى نور الأنوار الذي خلقت العوالم بتبنته، واستارت الأكوان بنوره، مصداقاً لقوله: "لولاك لما خلقت الأفلاك" (٤٥).

واستناداً إلى مثل هذه الرؤية لقوسي صعود الأعمال وتنزل الأنوار، علل أهل الحقيقة وقوع الزكاة على الكسر العشري، مفترضين أن إخراج ربع العشر من الأجناس الزكوية لأنه أقل نسب الأشعة إلى النور الأصلي، وأدنى مراتب تبعية الأشخاص إلى الكامل منها، فكما يحصل بالنور الأصلي حياة ما يحيط به مما يتبعه، ويحصل به في عالم الكون والوجود، وكذلك يحصل بربع العشر زكاة ما سوى الغلات من الأجناس الزكوية، لأنه كالواحد المركز في الأربعين الذين يحيطون به، ويستضيئون بضوئه، ويستيرون بنوره ويوجدون بوجوده، فكما يزكي أولئك بوجود هذا الواحد فيهم، يزكي المال بهذا الجزء سواء بسواء.

زكاة الأعضاء والقوى:

اتضح معنى الزكاة في الأجناس الزكوية التي حددها الشرع وبينها، واتضح السر الذي تتطوي عليه وتشتمل، فما هو معنى وقوع الزكاة في الأعضاء والقوى، - ظاهرة باطنية - ؟ و ما هو سر مثل هذه الزكاة ومغزاها ومقصدها وغايتها عند أهل الحقيقة؟

في الواقع ترتبط طريقة تأويل أهل الحقيقة لزكاة الأعضاء والقوى برؤيتهم الأخلاقية والمعرفية، وتتصل معالجتهم لها بنظرتهم إلى الوجود بشكل عام. ولو

تلمسنا ذلك في حدود تأويلهم لزكاة الأعضاء الظاهرة والقوى، لتبدى ذلك بوضوح تام. والأعضاء الظاهرة عندهم بتمامها لها جهتاً قبض وبسط، أو بعبارة أوضح فعل وامتاع، وتقع الزكاة في كل قوة على معنيين؛ باعتبار كل جهة من الجهات، وتحقق مقصدين^(٤٦).

فالعين مثلاً، زكاتها النظر بالعبرة والغض عن الشهوات، والأولى تعنى النظر في السماوات والأرض، والأفاق والأنفس، والسلوك من خلال ذلك في ملوك السماوات والأرض، والدرج نحو بلوغ مرتبة المتحقق، بأن لا يرى الناظر سوى الحق، ليكون مصداقاً للخبر: "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده وفيه..."^(٤٧). وهذه زكاة العين بحسب ما لها من اقتدار البسط أو الفعل.

أما زكاتها بحسب ما لها من اقتدار الترك أو القبض، فهو أن لا تطمح إلى الشهوة أو تطمع فيها، لترقى بذلك إلى مرتبة يغمض فيها صاحب النظر عينه عن نفسه وعما سوى الله، وأن يمتنع عن مشاهدة غير الحق.

وزكاة الأذن كذلك زكاتان، استماع العلم والحكمة، والإعراض عما يضاد ذلك، والأولى زكاتها بحسب ما لها من اقتدار البسط، والثانية زكاتها بحسب ما لها من اقتدار القبض.

ومعنى الأولى: البحث عن العلم بحقائق الأشياء واستماع النصيحة والموعظة، وما شاكل ذلك، مما فيه التأدب والتتغلل، ليترقى السامع بقرب النوافل والفرائض إلى أن يصير محبوباً، فيصير الله سمعه، فلا يسمع إلا به ومنه، ويصل إلى مرتبة يقول عندها: "الخلق خاضع لك حتى لا يُرى نور إلا نورك، ولا يُسمع صوت إلا صوتك". ومعنى الثانية: الامتناع عن استماع رديل القول، وما لا طائل وراءه من الكلام، وتطهير الأذن عن سماع ما سوى الحق^(٤٨).

وزكاة اللسان على معنيين كذلك؛ الأولى - وهي زكاة البسط - النصح للمسلمين بإرشادهم إلى مصالح دينهم ودنياهم، وإيقاظ الغافلين من رقدة غفلتهم وتذكيرهم بمواضع الرشد في أمورهم، وهذه فائدة للغير، أما ما يحقق فائدة لصاحب اللسان، فكثرة التسبيح والذكر على شرط موافقة اللسان للقلب، إلى أن يتصل ذلك في النفس فيتحد اللسان والقلب، ثم يترقى ليتحد الذاكر والذكر المذكور.

والثانية - وهي زكاة القبض - هي منع اللسان عن رديل القول وفاسد الكلام والنطق بالسوء، ليتدرج بعدها إلى مرتبة لا ينطق معها حتى بالأمور المباحة، ثم إلى

مرتبة يصمت فيها عن غير ضرورة، ثم إلى مرتبة يصمت فيها عن ذكر غير الله. و Zakah al-id kathluk Zakah qibz wa Zakah basht، و Zakah al-bisht tattahiq baliymani minhem، بـأن يطلقها في البذل والسخاء، وبـأن يشغلها بالعلم وبالعمل المتعلق بمنافع الناس في طاعة الله. أما زكاة القبض، فهي تقع بـاليسرى بـأن يقبضها عن الشرور والأثام، والأعمال الشائنة المسيئة، فـيترقى المرء قبضاً وبسطاً، إلى أن يصل إلى مرتبة يليق معها أـن يقول: "أـنا يـد الله المـسوـطة عـلـى عـبـادـه، بـالـرـحـمـة وـالـنـعـمـة" (٤٩).

وزكاة الرجل زكاتان كذلك، زكاه قبض وزكاه بسط، والأولى هي السعي في حقوق الله من زيارة الصالحين إـحـراـزاً لـثـوابـه، ورغبة في بلوغ درجة الصالحين وإـدخـالـاً لـلـسـرـورـ إلى قـلـبـ من يـزارـ، وـمـنـ جـمـلـةـ حقوقـ اللهـ السـعـيـ إلىـ مـجـالـسـ الذـكـرـ، وهـيـ مواضعـ العـبـادـةـ ومـدـارـسـ الـعـلـمـ وـالـحـكـمـةـ...ـ وـالـأـماـكـنـ التيـ يـذـكـرـ فـيـهاـ اللهـ بـالـتـسـبـيـحـ وـالـتـهـلـيلـ، لـقـوـلـ النـبـيـ: "ـرـوـحـواـ إـلـىـ رـيـاضـ الجـنـةـ، فـقـيـلـ: وـمـاـ رـيـاضـ الجـنـةـ؟ـ قـالـ: خـلـقـ الذـكـرـ" (٥٠). وـمـنـ حقوقـ اللهـ كـذـلـكـ السـعـيـ إـلـىـ الـجـهـادـ سـوـاءـ مـنـهـ الأـكـبـرـ أـمـ الـأـصـفـ. أما زكاة القبض، فالامتناع عن السعي إلى معاـقـلـ الفتـةـ وـمـوـاـضـعـ الـفـسـادـ وـالـتـهـمـةـ، وـالـابـتـاعـ عنـ ماـ كـرـهـ اللهـ تـعـالـىـ السـعـيـ إـلـيـهـ.

ثم إن العبد يتـرقـىـ قـبـضاـ وبـسـطـاـ، بـالـعـمـلـ بـالـعـدـلـ وـالـتـوـسـطـ، إـلـىـ أـنـ يـلـغـ مـرـتـبـةـ لاـ يـضـعـ قـدـمـهـ عـنـهـاـ عـلـىـ شـيـءـ إـلـاـ نـزـلتـ عـلـيـهـ الـبـرـكـةـ وـسـرـتـ فـيـهـ الـحـيـلـةـ.

وكـماـ تـجـريـ الزـكـاـةـ عـلـىـ مـثـلـ هـذـهـ الـمـعـانـيـ فـيـ الـأـعـضـاءـ وـالـقـوـىـ الـظـاهـرـةـ، تـجـريـ فـيـ الـبـاطـنـةـ سـوـاءـ بـسـوـاءـ. وـهـيـ الـخـيـالـ وـالـفـكـرـ، وـالـقـلـبـ وـالـعـقـلـ وـالـسـرـ؛ـ وـتـكـونـ زـكـاتـهاـ عـلـىـ وـجـهـ الإـجـمـالـ، حـصـرـ فـعـلـهـاـ فـيـ الـحـقـ، بـأـنـ لـاـ يـتـوـجـهـ الإـنـسـانـ بـمـثـلـ هـذـهـ الـأـعـضـاءـ إـلـاـ إـلـيـهـ، فـيـكـونـ الـحـقـ هـمـهـ وـشـفـلـ فـكـرـهـ، وـعـمـلـ عـقـلـهـ وـحـيـاةـ سـرـهـ...ـ مـصـداـقاـ لـقـوـلـ الشـاعـرـ: أـلـاـ كـلـ شـيـءـ مـاـ خـلـاـ اللـهـ بـاطـلـ" (٥١).

ولـقـوـلـ الـآـخـرـ:

إنـماـ الـكـوـنـ نـقـوـشـ أـوـ خـيـالـ أوـ عـكـوسـ فـيـ مـرـايـاـ أوـ ظـلـالـ

(١) شناخت وبوزورث: تراث الإسلام، ج ١، ص ٩٦ وبعدها . والمحمساني، المبادئ الشرعية والقانونية، ص ٤١ وبعدها . ويقارن: جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ٢٠-٣٠ و

defi.pp30-35. Berque, lIslam au

(٢) أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية وتاريخية، الفكر العربي الإسلامي، ص ٦٨ وبعدها، وص ٧٤-٧٦ .

(٣) أركون، تاريخية، (م.س) ص ٧٥-٧٦ . ويقارن: الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ٧٩-٧٨ .

(٤) أركون: تاريخية... (م.س.)، ص ٨٢-٨٣ . وهو يقدم هنا تحليلًا مستوعباً لطبيعة الإلزامات الشرعية والإكراهات، من خلال تحديد طبيعتها ودلالتها، وأفاقها اللاهوتية والثيولوجية. ويلاحظ كتاباه التاليان:

An Introduction to Islam low, p: 28. and: Origions of Mohammadan, Ju-
risprudence, Oxford 1959.

(٥) يلاحظ حول التقابل بين هذين النمطين من الانشغال مؤلف أرنا لدايز : Grammaire et Theologie chez Ibn Hazm, Paris, 1956، وهو يركز هنا على ما اصطنعه ابن حزم من التفريق بين التأويل والتفسير.

ويقارن: Corbin , En Islam Iranien, V1, ch3,p4

(٦) يتتبه هنا كوربيان جداً للفرق بين التأويل الذي يستند إلى نظام المجاز والاستعارة، والتأويل القائم على الرمز، يلاحظ حول ذلك عنده: En Islam Iranien, V1, ch4

وهو يفترض أن الرمز في التأويل العرفاني - الصوفي لا يفقد قيمته، أو بعبارة أخرى: وظيفته، أنه شيء تم العودة إليه دوماً، إن فعل الوعي يستلزم سبره من جديد والعودة إليه باستمرار وتبصره، إن التأويل بنظره حركة دائبة وجدلية للوعي بين الرمز، وما يرمز إليه. الاستعارة تتجاوز المعنى الحرفي وتنطحه... لكن التأويل يستند إليه وينفذ منه، ويستشف من خلاله ما هو أكمل وأتم وأرقى مما هو بالفعل واقعيته، لا ما يحييه الفهم المباشر كذلك. لاحظ:

Corbin, Hermeneutique Spirituelle Comparee, pp71 -176.

(٧) الفتوحات، (م. س)، ج ٤، ص ٢٥. التأويل في اللغة: هو رد الشيء إلى أصله،

وهو هنا مستخدم بهذا المعنى، إنه إرجاع الحدث التاريخي، وجملة التحولات المشهودة إلى حدث وراء تاريخي، يشكل الحدث التاريخي مرآته. يلاحظ حول ذلك: Corbin, En Islam Iranien, V1, ch5.

(٨) إن مستويات التأويل مستويات متراقبة، ومتدخلة هنا، وهذا ما يميز هذا النمط من التأويل عن تأويل ابن رشد مثلاً. إنه تأويل يحيل على تضاد بين مستويات المعنى. يلاحظ: Corbin, En Islam, V1, ch5.

(٩) لاحظ حول ذلك بتفصيل: أبو زيد: فلسفة التأويل، الفصل الثالث.

(١٠) الفتوحات، ج ١، ص ١٨٩.

(١١) يختلف تقويم مثل هذه المراتب مثلاً عند جعفر كاشفي: إنه يجعل مراتب العلم هكذا: تفسير، تأويل، تفهم. والأخير عنده أعلى مراتب الإدراك العرفاني. يلاحظ: . CORBIN, EN ISLAM, V1, CH5

الفتوحات ج ٤، ص ٢٥

(١٢) الفتوحات، ج ٤، ص ٢٥.

(١٣) فتوحات، ج ٤، ص ٥.

(١٤) ابن عربي: موقع النجوم، ص ٦٧-٦٨. ويلاحظ تحليل كوربان: لتقسيم سويدنر للكلام الإلهي إلى مستويات ثلاثة: سماوي، روحي، وطبيعي، استناداً إلى اعتقاده بوجود، سماوات ثلاث: عليا، وسطى ودنيا، إذ كل سماء هنا هي صدى لأحد مستويات الكلام الإلهي، والأدنى تحيل إلى الأعلى وتستبطنه.

CORBIN, POUR UNE MORPHOLOGIE DE LA SPIRITUELITE SHITE, ERNOS JAHRBUSH, ZURICH 1961 P;57. HERMEMEUTIQUE ET PERSPECTIVE.

(١٥) يقسم القاضي القمي العوالم الآفاقية إلى ثلاثة: الملك والملكون والجبروت، ويفعل عالم الأسماء الإلهية، ويفترض في قبال ذلك أن لكل شيء كلمة إلهية تحفظه وتحيط به. لاحظ: شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٤٢.

(١٦) فتوحات، ج ١، ص ٥٤. ويلاحظ: تحليل كوربان لتفريق ملا صدرا بين الكلام الإلهي في مستوى عالم الخلق وفي مستوى عالم الأمر في: Corbin, En Islam Iranien, V1, ch

(١٧) يلاحظ حول كون العالم الأنفسي صورة مختصرة للكون الجامع، وحول

تحليل فكرة تطابق العوالم CORBIN,EN ISLAM IRANIEN V1, CH4.

- (١٨) رديائيف، العزلة والمجتمع، ص ٧٦ .
- (١٩) حيدر الآملي، أسرار الشريعة، ص ٢٢٠ - ٢٢١ . والقمي: شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٦٥٥ .
- (٢٠) شرح توحيد الصدوق، ج ١ ، ٦٥٥ .
- (٢١) شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٦٥٥ .
- (٢٢) أركون: الأدلة والسياسة، ص ٣٥ وبعدها .
- (٢٣) آملي: أسرار الشريعة، ص ٢٣٠ . وأركون: الإسلام والسياسة، ص ٣٦ .
- (٢٤) الآملي : أسرار الشريعة، ص ٦٦ . والحيط الأعظم، مخطوط ورقة رقم ١١٣ .
- (٢٥) يلاحظ: المكي: قوت القلوب، ص ١١٣ و ١٢٦ . والشهروري: عوارف المعرف، ص ٢٢٣-٢٢١ هامش الإحياء . والقشيري: الرسالة، ص ٣٢ . والكاشاني، عز الدين: مصباح الهدى، ص ٣٩٦ ٣٩٩ كمثال .
- (٢٦) الآملي: نص النصوص، ص ٢٧٢ .
- (٢٧) نص النصوص، ص ٢٧٤ .
- (٢٨) الغزالى: الإحياء، ج ٢ ، ص ٤٩ . والفيض الكاشانى: محاسن الأخلاق، ص ٥٤ . والآملي أسرار الشريعة، ص ٣٦ .
- (٢٩) حول أن الإخلال بشكل العبادة يجعلها عقيمة، وبلا ذات جدوى، ويفقدتها قيمتها الرمزية الإشارية، يلاحظ: فرغانى: منهاج العباد، مخطوط آيا صوفيا، رقم ٢٢٧٢ ، ورقة ١١ . والقاضى النعمان: تأويل الدعائم، ص ٥١ ، والقمي: شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٥٧٦ . والآملى: الحيط الأعظم، مخطوط مرعشى، ورقة ١١٢ ، وحول إن الزيادة في شكل العبادة يفسرها، يلاحظ: شرح توحيد الصدوق: ج ١، ص ٦٧١ . والغزالى: الإحياء، ج ٢ ، ص ٤ . والآملي: أسرار الشريعة، ص ٩٦ .
- وكما أن لترتيب أوضاع العبادة ولتنظيم هيئتها وأجزائها غرضًا يرتبط بما تقود إليه العبادة في سرها وجوهرها فكذلك ترتيب العبادات فيما بينها كالصلوات، وفرض إيقاعها في أزمنة وأمكنة مخصوصة له غرض يرتبط بنفس هذه الغاية، ويتصل بها . يلاحظ حول ذلك: الرازى: مرصاد العباد، ص ٩٦ . والقمي: ج ١ ، ص ٥٧٩-٥٧١ . والآملي: أسرار الشريعة ، ص ٧٨ . وفرغانى: منهاج العباد، ورقة ٢١ .

ورقة ٥٣.

- (٢٠) يلاحظ: الغزالى: الإحياء، ج ١، ص ٢٠٨ . والكاشانى: المحسن، ص ٢٥٧
٢٦٨ . والقمى: شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٦٥٣-٦٥٤ . والصادق: مصباح
الشريعة، ط دانشكاه، الباب الثانى والعشرون. والأملى: أسرار الشريعة، ص ٢١٥ .
- (٢١) ابن عربى: الفتوحات، ج ٦، ص ٩٩٣ ، وشرح توحيد الصدوق : م س، ج ١،
ص ٦٥٤ .
- (٢٢) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص ٦ . والقمى: شرح توحيد الصدوق، ج ١،
ص ٦٥٥ .
- (٢٣) الأملى: أسرار الشريعة، ص ٢١٥ وبعدها.
- (٢٤) شرح التوحيد، ج ١، ص ٦٥٥ ، والأملى: أسرار الشريعة، ص ٢١٥
والفرغانى: منهاج العباد، ورقة ٧٥ و ٨٣ .
- (٢٥) قال تعالى معبراً عن ذلك: «وَلَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمُنْ وَالْأَذْى»، ويلاحظ
حول الآية وتأويلها: الأملى: أسرار الشريعة، ص ٢١٥ .
- (٢٦) ويؤكد العارف على أن النبي أشار إلى مثل هذا الأثر لزكاة النفس في دعاء
له يقول فيه: " اللهم اجعل لي نوراً في قلبي، ونوراً في سمعي، ونوراً في بصري،
ونوراً في لحمي، ونوراً في دمي، ونوراً في عظمي، ونوراً في يدي، ونوراً في
خلقي ... "، وهو هنا يبين مثل هذه المكانة ليرشد غيره إلى السعي إليها وبحثهم على
تحصيلها، وليعلمهم نيلها فيحرصوا على فعلها. يلاحظ حول ذلك: أسرار الشريعة
ص ٢١٦ وبعدها.
- (٢٧) أسرار الشريعة، ص ٢١٧ وبعدها.
- (٢٨) أسرار الشريعة، ص ٢٢٠ .
- (٢٩) أسرار الشريعة، ص ٢٢١ .
- (٤٠) القاضي القمي: شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٦٥٥ .
- (٤١) يلاحظ: السيوطي، الدر المنثور، هامش الفتاوی الحديثة - لابن حجر ط
القاهرة . والفتوحات المکية، ج ١، ص ١٢٦ .
- (٤٢) القمي: شرح التوحيد، ج ١، ص ٦٥٨ .
- (٤٣) القمي : شرح التوحيد، ج ١، ص ٦٥٨ بتوسيع.
- (٤٤) القمي ج ١، ص ٦٥٩ .

- (٤٥) القمي: ج١، ص٦٦١، ونور الأنوار هنا هو الحقيقة المحمدية، وهي أول مراتب تجلی الكلام الإلهي وتزله، وهي حقيقة الحقائق، وهي المظهر الأتم الأكمل الذي تجلی فيه الحق بكامل صفاته وأسمائه، وهو حقيقة القرآن. بينما نور الأنوار عند السهروردي، وفي حکمة الإشراق عموماً هو الحق تعالى.
- (٤٦) الصادق: مصباح الشريعة، باب "في الزكاة". القمي: شرح التوحيد، ج١، ص٤٦٥. والآملي: أسرار الشريعة ص٢١٨.
- (٤٧) القمي: م.س، ج١ ص٦٦٥.
- (٤٨) القمي: م.س، ج١، ص٦٦٥.
- (٤٩) القمي: م.س، ج١، ص٦٦٦.
- (٥٠) الترمذی: السنن، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٢٢٥.
- (٥١) دیوان لبید، نشرة الخالدی، ص١٤٨.