أمنية الخلود

الدكتور عادل العوا

ألا أيهذا اللائمي أحضر الوغى

وأن أشهد اللذات، هل أنت مخلدي؟[1]

سؤال تمهيدي: ما الخلد، وما الخلود؟

في البدء كانت اللغة العربية، وهي لغة مبجَّلة قومياً ودينياً، وسائر اللغات الحيَّة مبجّلَة أيضاً ومجدية، ولكن بمعيار قومي وثقافي عالمي.

اللغة العربية ذاتها قديمة حديثة. فهي إذن خالدة بمعنَيين: خالدة بمعنى مزدوج، ألم تزدهر على صعيدَين هما: صعيد الدين والدنيا؟ وتحرص على قيمتين: **قيمة** الحياة العاجلة وقيمة **الحياة** الآجلة؟ بل إنها أنجبت مصدَرين لمعنى واحد، لفعل واحد. الفعل هو: خَلَد. والمصدران هما: الخُلْد، والخُلود. **يقال: خَلَد خُلْداً وخلوداً: إذا أقام بالمكان طويلاً. وإذا أبطأ الشيب** عن رأس إنسان مسّنٍ قالوا: خَلَد. ويقال كذلك للرجل إذا لم تسقط أسنانه من الهرم. والخوالد هي الأثافي، والجبال، والصخور. فالخُلود طول المكث والدوام. وهو استمرار البقاء في وقتين، أو في حياتين. الخُلْد: جنة. والخُلود: بقاء. وفي القرآن الكريم: ﴿ولدان مخلَّدون﴾، أي لايهرمون أبداً، ولايجاوزون الوصافة. والبقاءُ المتصل أبداً خلود دونما تغير أو تبدل، ولو كان **في أحد** داري النعيم أو الجحيم. فكل مالا يصيبه تغير أو فساد تصفه العرب بالخلود.

الخلود، من الناحية الفكرية والتاريخية والثقافية، مفهوم غني معقَّد. وسنختم مقالنا ببعض رأي خاص نطرحه بصدد هذا المفهوم. ولنا أن نستهل

كلامنا بتمييز دلالة الخلود وتحديدها بادئ ذي بدء. فهل الخلود بقاء ذات أو ماهية في الدنيا، أم هو استمرار وجود آخر في حياة تالية أخرى؟

إن نماذج تصور الخلود في إهاب بقاءٍ بعد الموت نماذج كثيرة شتى. ومن النافع الإشارة إلى بعضها في أجواء الثقافات الأسطورية والدينية والفلسفية. فالخلود قد يبدو، بصورة متواضعة، بقاءاً إنسانياً تاريخياً في الدنيا، بقاء ذِكْرٍ في ذاكرة الناس الأحياء والجماعات، وذكر الفتى عمره الثاني. ولذا يحسن بنا الإلماع إلى أمثلة عن ذلك. ونحن نختار الكلام على أنموذجين متميزين: أحدهما خالد عربي، إسلامي السمة والإجلال، هو مثال الإمام (علي بن أبي طالب)، والآخر خالد عربي علاَّمة، أشعري المذهب، وضعي الاتجاه، وهو (ابن خلدون). وبديهي أنهما يجاوزان في خلودهما عصر حياتهما الجسدية، ويتميزان بأصدق التقدير على مرّ الحقب اللاحقة إلى اليوم.

* * *

لننظر إلى معنى الخلود وإشكاليته.

إن معنى الخلود يتبع معنى الحياة. ولكن قيمة الحياة تتبع مفهوم الخلود.

وبعبارة أخرى: الخلود والحياة معنيان متلازمان. الخلود أمل ببقاء الحياة. والحياة ترجو الخلود لو أُتيح لها البقاء بالمعنى المادي، أو البيولوجي، أو الذاتي الكياني. الحياة تمتح معناها من شغفها بالبقاء والاستمرار. وطماحها هذا يدنيها من مطلب الخلود دون موت، بلا موت، لو كان ذلك مستطاعاً. بيد أن الإفلات من الموت متعذر محال. ووعي هذا المحال هو الدافع إلى تخيل الخلود.

ليس بغلوٍ عَدُّ مشكلة الخلود من أكثر مشكلات الفكر الإنساني أهمية، وأعظمها إثارة للإهتمام.

الحياة اليومية، وقيمها المعاشة، أمور محدودة لاتتخطى هوى الليل وقانون النهار. وهي خاضعة لسلطان الظروف، وملابسات التطور. وكلها تبتغي إرضاء المطالب الأرضية، والعمل على تأمين الضروريات والكماليات. ولكنْ لكل بدء نهاية، ولكل منطلق ختاماً، وقد قيل إن الأمور بتمامها، والأفعال بختامها، فهل ختام الوجود في الأرض نهاية كل وجود؟

لم يشأ فكر الإنسان، وهو يعي حتمية الموت، أن يقصر حياة الأرض على حياة الطبيعة والمجتمع، بل شاء تخطي الطبيعة الطبيعية فابتكر كوناً مرموقاً، وتخيل إمكانات خارقة هي إلى الممتنع أقرب، وافترض أن وراء عالَمنا البائس أو الغني، الشقي أو السعيد، وجوداً آخر ذا حالين: إما حال بقاء ذواتٍ بأعيانها، وذاكم هو تصور حياة الخلد في النعيم أو الجحيم، وإما حال بقاء قيم وماهيات وأفكار ماثلة في آثار وذكريات، وهي تنشد خلوداً في دار العاجلة دون الآجلة، في دنيا الناس الراهنة، وليس في مُقام الملائكة والأبد.

من ذلك أن فيلسوفاً حبس آفاق الفكر الإنساني في أسئلة محدّدة. أولها سؤال: ماذا نعلم؟ وثانيها: ماذا نعمل؟ وهما سؤالان عن نشاط الإنسان في مجالَي النظر والسلوك. وأتبعهما بسؤال ثالث خطر قائلاً: ماذا نأمل ونرجو؟ وهذا السؤال يجمع شَتات الدين والميتافيزياء والأخلاق. وإنما مشكلة الخلود هي ملتقى هذه الأنماط المعرفية الثلاثة بالدرجة الأولى. إنها التساؤل عن روابط المصير وصِلاته بالحاضر. وهي مما تعالجه جميع العقول في مسعاها للكشف عن المستقبل الإنساني خارج الزمان والمكان، بعد الزمان والمكان، أي في المطلق المحتوم والمجهول. ولولا تصور الناس الخلود على نحوٍ من الأنحاء لكان الموت الفيزيائي ختام الحياة، وبقيت الدنيا تعباً كلها، وتجدد قول (أبي العلاء):

تعب كلها الحياة فما أعجب إلا مـــــن راغـب فـي ازديـاد

الأرحام تـدفع، والأرض تبلـع، والدهر هو الخـالد البـاقي يأتـي خلوده على لا خلود الموجودات، وعندئذٍ يتبع الإنسان غرائزه الأقوى، وينشد المزيد من متعة الالـتذاذ، ولكنـه يقنط من الحـفاظ على خـير الدنـيا ونعـيمهـا أبداً، ولايرى إفلاتاً من اليأس إلا بالهلاك والفناء.

أما إذا تصور الفـكر وجوداً بعد الحياة في صـورة كون بأي شكل من الأشكال، فذاكم هو منطلق أمل بالبقـاء. وإذا كان البقاء المتصور لامحدوداً، لانهائياً، أصبح خلوداً. وهو في الحق أمل رهان على مجرد إمكان. إنه اعتقاد باستمـرار الوجود، أو بعودة إلى الوجود، في مكان وزمـان لاحقين، ويكون الانموذج الأول تصـور الخلود الذاتي العـيني. ويكون الانموذج الآخـر تصور الخلود في هـيأة قيمـة أو فكرة أو ذكرى تتـوارثها الأجـيال، وتهتف بـها آثار باقـية، مـجدِّدة تـقدير الحـضارة ومـشاعـر التـاريخ المادحـة مجـد الأبرار، أو القادحة عار الأشرار والفجّار.

* * *

لنتمهل قليلاً بإزاء المعطيات التاريخية: اسطورية ودينية وفلسفية.

لقد منحتنا المعتقدات الأسطورية أولاً صوراً مختلفة عن مشتهى البقاء الأبدي أو الخلود.

حكى (هـوميروس) عـن بطله (آخـيل) قولَـه: «أفضّـِل كـثيـراً جداً أن أخضع في دنـياي لسيدٍ علـى أن أكون ملكاً على الأمـوات». ورأى (بيندار) PINDARE أن «الأخطاء الـتي يقتـرفها المرء فـي الدنيا سـيُدينهـا تحت الأرض حاكم جبّار».

ويقول أحد سكـان (بولينزيا): «النفس نفخة ريـح. وعندما رأيت أني

على وشك الموت ضغطتُ على أنفي لأحفظ نَفَسي داخل بدني. ولكنني لم أضغط ضغطاً كافياً. وهاأنا ذا مَيْت». ولعل الاعتقاد في خلود النفس إنما نشأ عن هذه الفكرة. إن هنود (تسكاورا) يرون أن جميع الهنود الطيبين يصعدون عند موتهم «إلى عالَم جد بعيد من الأرواح بين النجوم حيث يجدون نساءاً حسناوات لاتلحقهن أبداً كهولة ولابَدَانة. ويجدون أرضاً بهيجة للصيد زاخرة دائماً بالغزلان، لاينقص عددها مهما يكثر صيدها. أما الأشرار فيذهبون إلى مكانٍ طعامُهم فيه نادر، وغذاؤهم على الثعابين»[٢].

وفي الهند اتخذ الأمل في الخلود هيأة التناسخ. وقد انتشر غرباً حتى بلغ إيطاليا حيث نجد (فيثاغورس) يقول: «لاتضرب هذا الكلب لأني تعرفتُ فيه على صوت صديقي الذي توفي». وعند هذا الفيلسوف الرياضي أن الروح المفارقة لجسدها تحيا حياة هانئة بعد تجليها في تجسدات متعاقبة عِبْر أجساد بشر وعجماوات جزاءاً وفاقاً لأخطائها السالفة. وتبقى دار الأموات تحت الأرض على الدوام.

إننا نعرف أن آلهة الإغريق آلهة سعيدة خالدة، لأنها تعيش في ذروة الاولمب تتجاذب أطراف الحديث، وهو كما نتصور حديث ممتع غير مملّ، وتتناول أثناء حديثها مالذَّ وطاب من طعام وشراب، كالبشر المترفين تماماً. ولكن الآلهة الاولمبية لاتموت لأنها احتست رحيق الخلود. وهي آلهة لطيفة، أو عاجزة، لاتتدخل في عالَم الإنسان والأشياء، أي لاتبالي بنا، فهل نبالي بها نحن؟

وقد وجد الفراعنة أن الخلود بعد الموت يستلزم رفع المِسَلاَّت، وبذر الأنصاب، وتشييد الأهرام وتزويدها بالأثاث والأدوات، والمأكولات والمقتنيات، وحتى بالخادمات وربما بالزوجات، للاستمتاع في الدار الآخرة، دار البقاء والخلود. ويمثل هذه الدار الآخرة، ملكوتِ السماء، تؤمن ديانات

شتى، وإن تفاوتت الصيغ والتفاصيل. فبعضها يحسب الخلود رجوعاً إلى الإضمحلال السعيد، والتلاشي في اللامحدود، في اللاصورة، في وجود النيرفانا، أو في إمكانات التناسخ مسخاً، أو فسخاً، أو رسخاً[٣]. وثمة من يرى أن الحياة الخالدة حياة النفس والبدن، أو رجعة أحدهما، أو استرارُهما معاً. ويرى (نيتشه) أن الخلود هو كوننا يَمضي مرة، ثم يعود هو ذاته بأناسيه، وأرضه، ومشكلاته، وحتى بالمطربين الهواة من نجوم التلفاز ووسائل الإعلام: كل أولئك سيعود مرة ثانية، ثم ثالثة، فرابعة، وهكذا، عوداً أبدياً متكرراً. وفي هذه الإعادة خلود تكرار واجترار يبلغ الغاية من السخف والإملال.

وفي مجال المعتقدات الدينية نعرف جميعاً إلحاف الديانات السماوية على فكرة الخلود وقيمة الخلود، ودور الخلود.

اليهودية تقرّ بخلود الروح بوجه عام، وإن لم تُعن كثيراً بذكر تفاصيل الحياة الآخرة، ويسعى فقهاؤها إلى **إنقاذ** النفوس الخاطئة من **خلودها في** العذاب بعد الممات. وقد بشّر السيد المسيح بمجيء ملكوت الله حيث لن تكون نهاية العالم عَدَماً، بل إن ملكوت السموات سيبقى بقاءاً غير محدود. ونهاية العالَم هي أيضاً القيامة التي فيها سيُدين الله أو يعفو، والإنسان ينتظر الملكوت كما ينتظر الحارث الحصاد. ومن المعلوم أن الآخرة في الإسلام خير من الأولى وأبقى. ونحن نجد الاعتقاد بخلود نعيم في الجنة، أو خلود جحيم في النار، وكلاهما يدل على معنى بقاء الأشياء على حالتها من غير اعتراض فساد ينال منها أو طارىء. قال تعالى: ﴿أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾. وقال: ﴿أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾[٤].

أما الفلاسفة فإنهم خصوا مفهوم الخلود بمصير الروح بالدرجة الأولى. وعندهم أن الروح بالاصطلاح هي النفس قبل امتزاجها بالجسد، أو

بعده أيضاً. وخلودها هو إحدى المشكلات الفلسفية العويصة التي يسعى علماء النفس المعاصرون إلى تجنب معضلتها برفضهم تصور الجسد بلا روح، أو روح بلا جسد، وذهابُهم، مع بعض العلماء المعاصرين، إلى أن في المادة طاقة وفي الطاقة مادة معاً. فالروح والجسد صنوان متلازمان. ونحن ندع لطلاب الفلسفة الجامعيين متعة العناء بفحص خلود الروح وحدها عند (أفلاطون)، واضطراب رأي (أرسطو) بصددها، وتوسع المتكلمين في المسيحية والإسلام للإقناع بأن مصائر البشر محدّدة حتمية: فخلود المؤمنين في النعيم، والكافرين في الجحيم. وأما الفاسقون، ومنهم المعتزلة، فهم بين بين.

لقد اتُّهم (سقراط)، أمجد الفلاسفة، بأنه شرير يفسد الشباب، ولايعترف بالآلهة التي أقرتها الدولة، ويستبدل بها معبودات جديدة. ولما اعتُقل وحوكم أجاب عن بعض التهم، وتحدى مهازل القضاء الدنيوي، مؤمناً بحياة أخرى سعيدة جائزة: فيها يسود العدل والحكمة وحرية التعبير. ولما قضى الحكّام بموته خاطبهم قائلاً: «أيها الأثينيون! لن تَفيدوا بقتلي إلا أمداً قصيراً. وستدفعون له ثمناً... ولو صبرتم قليلاً لظفرتم بما تبتغون بطريق طبيعية. فلقد طعنتُ في السنّ كما ترون، ودنوت من أجَلي، وأنا مُشْفٍ على الموت. لقد حكمتم بموتي وحسبتم أنكم خالصون من متّهِمكم بقتله كي لاينغّص عليكم عيشكم. إنكم مخطئون. إن ثمة بارقةً قويةً من الأمل تبشّر بأن الموت خير: فإحدى اثنتين: إما أن يكون الموت عَدَماً وغيبوبة تامة. وإما أن يكون تغيراً وانتقالاً للنفس من هذا العالَم إلى عالم آخر.. وفي الموت نفع لانزاع فيه.. إنه ليلة لايزعج نعاسَ المرء فيها شيء، حتى ولا الأحلام.. فإذا كان الموت كهذا فأنعِم به. وليس الخلود إذن إلا ليلةً واحدة! أما إذا كان الموت ارتحالاً إلى مكان آخر، فأي خير أعظم من أن يبلغ الرجل ذلك العالَم

ويلقى فيه قضاةً بمعنى الكلمة الصحيح... حيث سائر أبناء الله الذين عَمَروا حياتهم بأقوم الأخلاق. ألا ماأعظمها غبطة لاتُحدّ تلك التي أجدها في نقاشهم ومحاورتهم لأنهم في ذلك العالَم لن يقضوا على أحد بالموت من أجل هذا. كلا ولاريب. هذا فضلاً عمّا يصادفه الناس في ذلك العالَم من سعادة عزّت على هذه الدنيا، فإن صحّ مايقال فهم ثمة خالدون»(٥).

هكذا يؤمن كبير المدرسة السقراطية بحياة خالدة أخرى بعد الموت، ويرى أن فيها عدلاً يمحو ظلم الدنيا، وقضاةً يحكمون بالحق، وحواراً أخراً بين أكفياء لايخشون لوماً ولايخافون عقاباً أو اعتقالاً أو سجناً وكأنه يستبدل بنقائص الدنيا سعادة تعويضية مرتجاة.

ومن المفكرين المعاصرين من يطرح إشكالية البقاء بعد فناء العاجلة من زاوية سوسيولوجية ـ فلسفية فيرى أن التغاضي عن واقع الجسد الانساني لدى حصر الاهتمام بالنفس أو الروح إنما يقتل صلة المرء بالآخر، وهي الصلة المميزة التي تهب المرء وجوده الخاص. فبالجسد يكون حضور الإنسان في نظر الآخر. وأكبر صعوبة تنجم عن مذهب خلود الروح تكون لدى افتراض إمكان بقاء الإنسان دون إمكان أن يتجلى للآخرين لفقدان جسده الذي هو رمز تحققه. وبالجسد ينجز المرء ماسيذكره الآخر عنه، وهذا الآخر سيذكر عنه أنه كان موجوداً، وأن موته سبيل استخلاص مغزى الوجود.

النظرية القيمية

هكذا يمضي مفهوم الخلود إذن من الأسطورة واللاهوت إلى الفلسفة، حافلاً بدقائق المعاني، وقشيب الألوان. وفي أيامنا الحاضرة تزدهر نظرية معاصرة تطمح إلى بلوغ معرفة مشخصة موضوعية تسمى المعرفة القيمية، أو فلسفة القيم، وهي تربط المعاني الذهنية بالأطر العلمية النفسية والاجتماعية، فتدرك مثلاً أن الخلود الذي يُشغف به البشر كافة إنما هو قيمة متميزة تلتقي

في كوكبتها كمالات المزايا والخصال، ونهايات المجد والأهداف. فهي حصيلة تاريخ ثقافي خصب، متماسك العناصر والأواصر، وهي تنعت الأشخاص والوقائع والعقائديات (= الايديولوجيات) بنعوت مرموقة مبتغاة فنقول على سبيل المثال: فلان خالد، أمة خالدة، وشعب خالد، ورسالة خالدة، وحضارة خالدة.

والأمر في الثقافة العربية، تليدها وطريفها، عين الأمر الإنساني في كل آن ومكان. الخلود عندنا مشفوع بتراث جهد كبير، ودأب مديد، وتطور عميق مفيد. وسنقتصر على التمثيل لحياته التاريخية الثَّرة بكلام وجيز، وتلميح مقتضب، يتناول شخصيتين عربيتين خالدتين، لايرتاب أحد في خلودهما: أولاهما تمثل قيماً دينية جليلة أكثر ماتمثّل. وهي شخصية أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب). والأخرى شخصية أشعرية المذهب، وهي متميزة بالتفوق العلمي الرائد الحصيف، ونعني شخصية العلاّمة، فيلسوف التاريخ، ورائد البحوث الاجتماعية الدقيقة (ابن خلدون).

إن شخصية العبقري الامام (علي بن أبي طالب) أسمى من أن تحيط بأصالتها كلمات معدودات، في وقت محدود وجيز. فقد شغل في التاريخ العربي ـ الإسلامي منزلة فريدة في نظر المسلمين عامة، وفي نظر أتباعه ومن تلاهم بوجه خاص. وقد جعلته مكانته الرفيعة موضع الاهتمام في حياته، وبعد انتقاله إلى الملأ الأعلى، على قَدْر سواء. ومابرح يُحاط بالتقدير والإجلال من وجهات نظر شتى. وقد خوطب بعبارات سيدنا /مولانا/ أمير المؤمنين/ يعسوب الدين، واليعسوب أمير النحل. وقد جرت العادة بأن تَعقب ذكرَ اسمه عبارة (رضي الله عنه) أو (كرّم الله وجهه) أو (عليه السلام).

لقد جمع السيد (الشريف الرضي)، في النصف الثاني من القرن

الهجري الرابع، ماتفرق من خطبه، وأوامره، وكتبه، ورسائله، وحكمه، ومواعظه في الكتاب الشهير المسمى «نهج البلاغة». وليس من الغلو أن نعدّ فحوى هذا الكتاب مما يقع في الرتبة الثالثة بعد منزلتي القرآن والحديث، وتأثيرهما المتصل البالغ. وقد وصف الواصفون كلام (علي بن أبي طالب) بأنه «دون كلام الخالق، وفوق كلام المخلوق».

شرح «نهج البلاغة» كثيرون. منهم (ابن أبي الحديد) والشيخ (محمد عبده). ومازال في القول متسع يتيح لنا النظر من زاوية جديدة إلى مضمون هذا الكتاب الخالد، وندعوها وجهة النظر القيمية التي تحاول استخلاص المعالم الأساس للحكمة النهجية الممثلة لفكر عربي - إسلامي المنطلق والغاية معاً. ذلك أن هذه الحكمة تتطلع إلى النجاح والنجاة: النجاح في الدنيا للنجاة في الآخرة بارتباط وثيق، لايفصل مالقيصر عمّا لله، بل تشمل عقائديته على هذا النحو مشاغل العقل النظري والعقل العملي، وتَعقّد صِلات الفكر بالواقع، والفلسفة بالتطبيق. وقد اخترنا الاقتصار على إلماعه مقتضبة إلى بعض قيم «النهج» في موضوعات الدين والسياسة، أو واجبات الأمير، أمير المؤمنين.

ففي مجال القيم الدينية، يوصي (صاحب النهج) بطلب الحكمة أولاً، لأنها ضالّة المؤمن، ويدعو إلى الأخذ بها ولو من أهل النفاق. يقول: «الحكمة ضالّة المؤمن، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق. خذ الحكمة أنى كانت. فإن الحكمة تكون في صدر المنافق فتَلجْلج في صدره حتى تخرج فتسكن إلى صواحبها في صدر المؤمن»(٦). وحين تقرّ الحكمة في صدر المؤمن تغدو «لُمْظَة في القلب كلما ازداد الإيمان ازدادت اللُمْظة». فهي إذن حياة وحركة، أي إيمان.

ومن النافع تَتَبُّعُ تفاصيل مضمون الإيمان لو توافر في اجتماعنا الحاضر

متسع. ولذا فإننا نكتفي ببيان استخلاص قيم السلوك والعمل في الدنيا بنسبتها إلى قيمة الآخرة حيث الخلود أبد الآبدين هو الغاية الأسمى. وحيث وجه الله.

يقول: إن الدنيا «منتهى بصر الأعمى، لايبصر وراءها شيئاً. والبصير ينفُذها بصرُه، ويعلم أن الدار وراءها. فالبصير منها شاخص. والأعمى إليها شاخص. البصير منها متزوّد. والأعمى لها متزوّد». «وليس من شيء إلا ويكاد صاحبه يشبع منه ويملّه إلا الحياة». ومن هنا الأمر الآتي: «الدنيا حلوة خضِرة، عُجّلت للطالب، والتبست بقلب الناظر. فارتحلوا عنها بأحسن مابحضرتكم من الزاد. ولاتسألوا فيها فوق الكفاف. ولاتطلبوا منها أكثر من البلاغ»(٧).

أجل، إن الحياة حاضر لايدوم، والآخرة مستقبل محتوم. وإنما يقاس اليوم بالغد، والعاجلة بالآجلة، والراهن بالمصير. ونحن نقرأ القول الآتي: «الموت آكل لايشبع، وشارب لاينقع»(٨). ولذا وجب العمل الصالح قبل الموت. وباتت التقوى هي سبيلَ الفلاح. وضدُها الفجور. والتقوى على صعيد العمل طاعة الله. والعبادة طريقها. ومن العبادة الإمامة. وللإمامة شأو رفيع، ودور متميز. فهي قطب العمل السياسي، ومرجع التدبير الاجتماعي والأخلاقي.

لنسمع النداء الآتي: «ياأيها الناس! إنما الدنيا دار مَجَاز، والآخرة دار قرار. فخذوا من ممرّكم لمقرّكم. وأخْرِجوا من الدنيا قلوبكم قبل أن تخرج منها أبدانكم. ففيها أُختُبرتم، ولغيرها خلقتم»(٩).

جاء في «النهج»: «إن الله بعث رسله بما خصّهم به من وحيه، وجعلهم حُجَّة له على خلقه. وإن الأئمة من قريش. غُرسوا في هذا البطن من هاشم. لاتصلح على سواهم. ولاتصلح الولاة من غيرهم». وإن الأرض

«لاتخلو من قائم لله بحجَّة، إما ظاهراً مشهوراً، أو خائفاً مغموراً»[١٠]. وإن أحق الناس بأمر السلطة السياسية «أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه فإذا شغب شاغب استُعتب. فإن أبى قوتل. ولعمري لئن كانت الإمامة لاتنعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك من سبيل. ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها. ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار»[١١].

السياسي الأول، الحقيقي، لايطلب الرئاسة، ولاحمل الأمانة، منافسةً في سلطان، ولا التماساً لشيء من فضول الحُكام، جاء في إحدى الخطب: «اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسةً في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحكام. ولكن لنردَّ المعالم من دينك، ويُظهر الاصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك، وتُقام المعطَّلة من حدودك»[١٢].

بين الإمام القائد والرعية صلات تآزر متبادل. لهم عليه حق العدل. وله عليهم واجب الطاعة والجهاد. والجهاد باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصّة أوليائه. وهو لباس التقوى. مَن تقاعس عنه لقي التنديد الآتي: «ياأشباه الرجال، ولارجال! حلوم الأطفال، وعقول ربَّات الحجال»[١٣]. ومن هنا كان الذم الذي لقيه القدامى من أهل العراق وأهل الشام سواء بسواء. أما والي مصر (الأشتر النخعي) فقد فاز بتوصيات رائعة منها مايلي: «إعط [الرعية] من عفوك وصفحك مثلَ الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه. فإنك فوقهم. ووالي الأمر عليك فوقك. والله فوق مَن ولاّك». «فإن الله يُذل كل جبّار، ويُهين كل مختال»[١٤].

ونختم بنبذة عن القيم الاجتماعية المثلى في «نهج البلاغة». «أيها الناس، إنه لايستغني الرجل، وإن كان ذا مال، عن عشيرته، ودفاعهم عنه بأيديهم وألسنتهم. وهم أعظم الناس حيطة من ورائه، وألَمُّهم لشعثه، وأعطفهم عليه عن نازلة نزلت به»[١٥]. وهذا التكافل الاجتماعي يقتضي

تعاوناً، وتوادّاً، يحمي من المنافرة والفتن والمفاخرة، ويوصل إلى السلامة بسفن النجاة. تقول إحدى الخطب: «أيها الناس، شقّوا أمواج الفتن بسفن النجاة.. وعرّجوا عن طريق المنافرة، وضعوا تيجان المفاخرة»(١٦). والسبيل إلى تلك النجاة أداء الفرائض، ومجانبة الرذائل، والتحلي بالفضائل. وهذا هو الأمثل والأسمى.

وإليكم، أخيراً، لمحة عن حكمة (أمير المؤمنين) التي أوصى بها ابنه (الحسن) وصيةً جامعة رائعة: «مَن أمِن الزمان خانه. ومَن أعظمه أهانه. ليس كل مَن رمى أصاب. إذا تغيّر السلطان تغيّر الزمان. سَلْ عن الرفيق قبل الطريق، وعن الجار قبل الدار. إياك أن تذكر في الكلام مايكون مضحكاً، وإن حكيت ذلك عن غيرك. وإياك ومشاورة النساء، فإن رأيهن إلى أفن، وعزمهن إلى وَهن.. ولاتملك المرأة من أمرها ماجاوز نفسها. فإن المرأة ريحانة.. وليست بقَهرمانة»(١٧).

هكذا تمضي ترجمة القيم العليا إلى تعاليم وقواعد، ومواعظ ونصائح، وكلها يمتح معياره من معيار انتسابه إلى الغاية الأخيرة، إلى مشتهى خلود الاتقياء والأنقياء.

لنتريث الآن في الكلام على العبقري الفذّ الآخر، وهو (عبد الرحمن ابن محمد) المعروف بـ (ابن خلدون). ولنرَ مآل مابقي خالداً من قيم القرن الهجري الأول.

لقدكثرت البحوث والدراسات التي تناولت التعريف بهذا العلامة الشهير، شخصاً وفكراً، وتأثيراً. وقد حدّثنا هو ذاته عن ذاته في ترجمته سيرة حياته، ونهج سلوكه، وقد تقلبت صروف الأيام من حوله، وتفاوتت في حلّه وترحاله، وفي شجون أهله وشؤون فكره. وأوضح هو أصالته في ميدان التاريخ، فهماً وتدقيقاً، وتحليلاً وعبرة، أي فلسفة نقدت مساوىء

السابقين، وقرّبت الحقيقة إلى أفهام العالِمين. فجاءت بنبوغه مذهباً مبتكراً، وطريقة مبتدعة، مجاوزاً بثمار جهده المعرفة التقليدية، مفترعاً قيماً إنسانية حضارية. وهذا ماأسماه علم العمران البشري، والاجتماع الإنساني، ووصفه بقوله: «كأنه مستنبط النشأة». «ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جَعَلنا سَنَّ بِكره، وجُهينة خبره»(١٨).

جنح (ابن خلدون)، بمثل جنوح أبيه، من السياسة إلى العلم. وأتقن، بادئ ذي بدء، العلوم القرآنية واللغوية والفلسفية. ولم يغفل مباحث السحر والطلسمات. وأعلن إنصرافه إلى تحصيل المعرفة، وقِنية الفضائل، متنقلاً بين دور العلم وحلْقاته. وبذا لم يكن إلهامه كسلاً، ولاإشراقاً محضاً، دون سابق جهد ودأب وإلحاف.

طوّف في البلاد العربية من أندلسها ومغربها إلى مشرقها، وشغل مناصب رفيعة في سلك الإدارة والقضاء. يقول: «وأنا مع ذلك عاكف بعد انصرافي من تدبير الملك غدوةً إلى تدريس العلم أثناء النهار، لاأنفك عن ذلك». وإذا ماطال عليه إغفال العلم أعرض عن الخوض في أحوال الملوك، وبَعَث الهمة على المطالعة والتدريس(١٩).

عهد إليه سلطان مصر (الظاهر برقوق) التدريسَ في الأزهر، وعَمَلَ القضاء المالكي، فأخلص في الأمرين. وأتْبَع العلمَ بمطلب العمل. ووصف جهده القضائي بقوله: «قمتُ بما دفع السلطان إلي من ذلك المقام المحمود، ووفّيت جهدي بما أمنّي عليه من أحكام الله. لاتأخذني في الحق لومة لائم، ولايزعُني عنه جاه ولاسطوة، مسوّيا في ذلك بين الخصمين، آخذاً بحق الضعيف من الحكَمين، معرِضاً عن الشفاعات والوسائل من الجانبين. وأنا في ذلك محتسب عند الله مامُنيت به من هذا الأمر، ومعرِض عن الجاهلين. ولم يكن ذلك من شأن مَن رافقته من القضاة»(٢٠)!

احتسب (ابن خلدون) عند الله مآثره السلوكية، ومامُني به من خصومات ظالمة. وهو في هذا مابرح مؤمناً إيمان السابقين والمعاصرين له من المسلمين. ولكنه يفترق عمن سبقه وعاصره بنبوغ عقلي، وامتياز علمي، عبّر بهما عن ذروة جديدة من ذرى التطور القيمي العربي. فكان رائداً فذّاً، ثم خالداً في ميادين فلسفة التاريخ، ومفهومات الحضارة والعمران.

ينحدر (ابن خلدون) بجدل منتظم، مثلما انحدر (افلاطون) من عالَم المثل، ينحدر من عالم الإيمان بالله إلى السعي لاستقراء إرادة الله في وجود الوجود. فالله وحده خالق الكون، وموجِد الحياة، والبشر. وبإرادة الله ينشأ عمران الأرض، وصيرورة الأمم. فقد يسّر الله للناس سبل القوت والأرزاق. وكتب عليهم الآجال والمدد والآعمار. وجعل الأيام دولاً صائرة تِبع نواميس شاملة ثابتة. ولامناص من أن يحاول الإنسان فهمها فهماً سوياً، فهم الطبيعة والتاريخ فهماً انتقادياً، فهماً موضوعياً جهد المستطاع، فهماً استخلص (ابن خلدون) منه قوانين الحضارة، ومعاني العمران. والعمران عنده أشبه بالنمط المثالي الذي تخيله (ماكس فيبر) في عصرنا، وهو معيار يصنعه الذهن لينطلق الفكر إلى فهم الكائن الموجود، نشداناً لتحديد ماينبغي أن يكون.

لنضرب على ذلك مثلاً المحاور التي بها يوضح (ابن خلدون)، على الصعيد الاجتماعي، والقيمي، رجحان التآنس على التوحش، وحال الحضارة على حال البداوة. والبدو عنده أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر. وهم مستودع العصبية القبلية. «ولكن أجيال البداوة الأعرق أكثر توحشاً»[٢١]. وهم يكتفون بالمقدار الضروري للعيش، دون الكمالي. وأهل الحضر يستكثرون من الأقوات، والملابس، والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للتحضر. ثم تزيد أحوال الرفه والدَّعة، فتجيء عوائد الترف البالغةُ مبالغَها في التأنق في علاج القوت، واستجادة الطبخ،

وانتقاء الملابس الفاخرة، وأنواعها، من الحرير والديباج»(٢٢).

أما شؤون الدولة فإنها تنهض على دِعامة العصبية. ثم ترقى في المدن والأمصار وعوائد الكسب بالصنائع والإتجار. ويعظم قدر الدولة كلما أمعنت في الحضارة، لأن «أمور الحضارة من توابع الترف. والترف من توابع الثروة والنعمة. والثروة والنعمة من توابع الملك ومقدار مايستولي عليه أهل الدولة». ولكن حذار، ثم حذار «إن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها. وتتسع أحوالهم بالجاه أكثر من اتساعها بالمال. فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا، وخَرْجُها في أهل الدولة».

ولكن الترف والنعمة يؤذنان بخراب المِصر، فيعظم الغلاء في الأسواق، وتُزيد المكوسُ السوءَ ضِغثاً على إبالّة. وينتقل المجتمع ـ الدولة من طور الاستيلاء على الملك، إلى طور استبداد الحاكم بقومه، والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويستعين باصطناع الرجال على جَدْع أنوف أهل عصبيته. ثم يأتي طور رابع يكون فيه صاحب الدولة قانعاً بما بنى أولوه، مكتفياً بالتقليد والإتّباع، إلى أن يستفحل طور الإسراف والتبذير وإتلاف ماجمع الأولون من المال في سبيل الشهوات والملاّذ والسخاء على البِطانة. وفي هذا الطور تهرم الدولة، ويشيخ المجتمع، حتى يأذن الله بفجر جديد، فيه عود عن الظلم، وعود إلى العدل. وبالعدل دوام الملك لولا أن قانون تعاقب الدول، وحلول بعضها محل بعض، قانون سرمدي أبداً.

على هذا النحو نجد النماء الثقافي العربي الإسلامي يواكب تغير الزمان عبر القرون. فبينما نصّ «نهج البلاغة» على المبتغى الديني في الحياتين، وأنه مرجع السعادتين، وغرض النشأتين، كما يقول (الراغب الأصفهاني)، فإن «مقدمة» (ابن خلدون)، وواضعها مسلم أشعري المذهب لاينسى نصيب

الدنيا، فيطلب علماً موضوعياً بالكون والصيرورة والتاريخ. ويتجلى إلهامه الذي نعته بأنه إلهام إلهي، يتجلى في إهاب بحوث علمية متقدمة رائدة يصوغها عقل إنساني موسوعي البصر، نافذ البصيرة. متحدياً حقيقة هذا الوجود البشري بشعوبه وأممه، وحضاراته، وحتى بأقاليمه ومناخه واقتصاده وسياساته وعاداته. وبهذا يصبح نظر التقويم الديني المستمر تقويماً نامياً موَّشحاً بثروة جديدة هي ثروة التنقيب العلمي الذي تشغل فيه الاهتمامات الدنيوية حظاً أوفى مما كانت عليه في القرن الهجري الأول.

وبقول آخر: كان حافز الإيمان هو الحافز الأقوى للسلوك الفردي والجمعي. وكان المطلب الأخلاقي هو السبيل إلى الخلود: فالأعمال بالنيات، ومطلب الشهادة أو النصر، بل الشهادة للنصر، هو الدافع للتضحية العقائدية ونشر القيم المرموقة. وبيّن أن من طبيعة كل قيمة أنها تسعى للذيوع. فكان من ذلك نشأة الدولة العربية الإسلامية في أول الأمر على أسس العقيدة كما شاء مؤسسوها الأولون. وجلا (ابن خلدون) هذه النشأة من الناحية الاقتصادية باكتفائها بالمغارم الشرعية وقال إنها دولة قليلة الوزائع، لأن مقدار الزكاة من المال قليل. ولكن (ابن خلدون) لم يعمّم هذا النوع من النشأة على كل مكان وزمان. وإنما حمله بحثه العلمي الرائد على استقراء التجربة الإنسانية التي عرفها، فميّز الدولة المبنية على القيمة الأخلاقية وسنَن الدين عن دولة أخرى تعتمد التغلب والعصبية، مروراً من البداوة إلى الحضارة، ومن التوحش إلى التأنس، ومن الضروري إلى الكمالي، وهي ذات نفع كبير للمجتمع والعمران البشري إلا إذا اختل فيها ميزان العدل، واضطربت وقائع الاقتصاد، وعمّ الجور والظلم، فيكون إنهيار يعقبه دور دولة ناشئة أخرى، ثم تليها ثالثة، فرابعة...، وهكذا دواليك.

ظلت العقائدية الدينية اذن قيمة رئيسة منذ فجر الإسلام. ولكن منازع

قيمية جديدة، كان بعضها الطريف كامناً الكمون كله أو بعضه، مالبثت أن تفجّرت مُواكِبة تطور التاريخ البشري العام. وقد فطن (ابن خلدون)، وهو يستجيب لخصائص عصره، لهذه المنازع، وأبرز في عنوان «كتاب العبر» ألفاظاً قومية مثل كلمات (العرب) و (العجم) و (البربر) ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. وهذا يعني اهتماماً بالشؤون القومية إلى جانب العناية بالإسلام ديناً ودنيا. وبينما كان الحافز السائد يستهدف بلوغ الإيمان والتقوى، وكانت شؤون السياسة أو الإمامة لدى بعض الناظرين دينية، بل قبلية، هاشمية، قرشية، غدا العلم ومغزى التاريخ مرجعاً. وأصبح للحياة المجتمعية قانون يرسم مسيرتها وتطورها. وبينما كانت النظرة إلى المجتمع الإسلامي نظرة إلى مجتمع واحد موّحد خالد لاتنتقل دولته إلى سواه، صارت الدول تنظيمات حتمية موقوتة ذات أعمار تشاد على القوة الغالبة في الغالب، وتتلاشى إذا استفحل الظلم والترف، وعمّ التبذير والاستغلال. وبذا ينتقل مركز التقويم من عقائدية الدين إلى ايديولوجيات الحضارة، ومن الإيمان إلى العمران، وليصبح مفهوم الخلود قيمة دنيوية إضافية.

* * *

المفارقة وحلّها.

لننظر الآن، في وقفة أخيرة، إلى حقيقة مفهوم الخلود.

إنه مفهوم خارق، مفارق، غيبي، لايوجد بذاته في عالمنا الرباعي الأبعاد. إنه لفظ لاواقع له بمعناه الرئيسي.

ألسنا نقرأ، ونسمع، ونكرر القول الشائع: «كل حال يزول»، فما بال الخلود يريد أن يُزيل الزوال، ويُفني الفناء، ويُبقي البقاء، وهو يُضاد مانقرأ، ومانسمع، ومانقول؟

تلكم هي المفارقة التي تستلزم حلاً. وحلّها كامن في مصدرها.

وللخلود مصادر كثيرة نصطفي منها اثنين: الأول هو أن الخلود مفهوم ينشأ عن ردة فعل ضد الموت وجوداً، وضد الموت قلقاً، وضد الموت مصيراً. والرأي الآخر هو أن الخلود يصدر عن الحب، عن الرغبة في دوام الحب. والحب إما عشق، وهو حب إنسان إنساناً، وإما محبة وهو حب صوفي بين عبد وسيد، أو مخلوق وخالق.

التصور الأول يرى أن معنى الخلود ينبثق عن مشكلة الموت.

ذكر فيلسوف ألماني أول، وهو (كانت): «إن أية روح نقية مستقيمة لايستطيع أن تقنع بفكرة انتهاء كل شيء حال الموت، فيمتنع عليها السمو بالفكر إلى أمل وجود مستقبل آت».

وذهب ألماني آخر هو (نيتشه) إلى أن لاخلود إلا الخلود في الأرض. وهذا هو العود الأبدي المتكرر كما ذكرنا من قبل، وشعاره هو أن على المرء أن يحيا حياة تمكّنه في كل لحظة من أمنية أن يعود ليعيشها مرة أخرى. ويخلُص فيلسوف ألماني ثالث، هو (هيديجر)، إلى أن وعي المرء حتمية الموت، موتِه، يُورثه قلقاً. وقلقه دوار رهيب لابرء له، ولا إفلات منه. وما الناس إلا «أموات في إجازة». ولامناص في الحياة من سلوك صبر وتجلد، أو متعة ولا مبالاة، إلى أن يستنزف المرء مَعين وجوده، أو تستنزف حياتُه معينَه، فيذهب سدى. وهذه عدمية فيها بقاء، أي خلود، خلودُ فناء(٢٣).

ابتكر منظّرون تقسيمات زمانية مريحة تبعث الأمل، منها النظرية الألفية، والنظرية المئوية. المسيحية ترى أن أمراً مفيداً جَللاً يقع في رأس كل ألف عام مما يعدّون. وروى المسلمون حديث «أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَن يجدّد لها دينها». وقد أخذ الباحثون بهاتين النظريتين واستخلصوا أسماء أعلام متميزين وُصفوا بأنهم خالدون. ومن المفكرين مَن وَسّع التقويم ليشمل أفكاراً وعقائد وفرقاً ومؤسسات، قاصراً الخلود على

مذهب، أو فرقة، كمفهوم الفرقة الناجية ذات العقائدية الخالدة.

الخلود بلغة الزمان هو اللازمان. ومفهومه إبتكار عقلي لدى الفلاسفة والمتكلمين. الفلاسفة يحارون أمام إشكالية خلود النفس أو المادة أو لاخلودهما؛ والمتكلمون يتحدثون عن خلود خالق النفوس والكون، ويرون أن بقاء الله أبد الآبدين صفة تَعدلها، وتُتمها، صفة أنه باقٍ موجود من الأزل إلى الأبد.

وثمة التصور الآخر إلى جانب انبثاق معنى الخلود من ابتكار عقلي.

وهذا التصور الجديد إبداع عاطفي مردّه إلى القلب. والقلب منبع الحب. وللحب صنوف أهمها اثنان: حب جنسي هو العشق. وحب صوفي هو المحبة. وكلا الحبين يودّ أن لايفنى أبداً. وفيهما كليهما مطلب خلود.

لقد حسب (أفلاطون) أن الحب الشهوي قوة تتيح نشاط الفلسفة. ومن هنا جاء الحب الأفلاطوني، وأُلحق به معنى الحب العذري. ومن الجلي أن الحياة الجنسية مشتركة بين الأحياء. ولكنها لاتسمو لدى الإنسان إلا بالحب. وهذا الحب العاشق هِبة من هناك، من اللامعلوم، نفحة خلود تولّد أمنية خلود. فليس بمقبول، ولا معقول، ولا مفهوم، في نظر من يُحب، أن ينصرم حبل الحب الصادق، والعشق الولِه. ولانُدحة من الإيمان ببقاء الحب، بعودته، باستمراره بعد فراق أو وفاة. وبهذه الشحنة العاطفية الجارفة يؤمن الأحبة بعودة لقاء، أو إتصال، أو وصال.

الحب، بعبارة بسيطة، اسم لصفاء المودة. وهو غليان القلب، وثورانه، واهتياجه إلى لقاء المحبوب. حين يحب البعير يَبرُك فلا يقوم. وكذا يقيم المحبوب في قلب المحب فلا يبرح يذكر محبوبه فيحضر في قلبه. وهذا الحضور ضرب من الخلود ماخلد القلب المحب.وإنما الشواهد على انبثاق مطلب الخلود من الحب أو العشق أكثر من أن تحصى. هذه حكاية (تريستان)

و (ايزولت) تعانقا خالدين بعد الموت ومثيلاتها في الآداب العالمية. وهذه حكايات الغرام المبثوثة في أدبنا وواقعنا حارّةً متجددة. ولكنها في ثقافتنا لاتكاد تفصل حبنا في الدنيا عن مصيرنا الأبدي.

ينسب (أحمد بن حجلة)، صاحب «ديوان الصبابة»[٢٤]، إلى الإمام (الشافعي) الخبر القائل: «الميّت عشقاً شهيد». ويُذكر أن (ابن الليث)، قاضي مصر، كان يكتب في فتيا فسمع جارية تقول:

تـــــرى الحـكـومـة يـا سيـدي عـلـى مَـن يـعـشـقُ أن يـقـتـلا؟

فرمى القلم بيده صائحاً: كلا. وعن (ابن عباس) قوله: الهوى آله معبود. فقيل له: أتقول ذلك؟ فقال: نعم. أليس الله تعالى يقول: ﴿أفرأيت مَن اتخذ الهه هواه﴾. وكان (المهدي) يردّد قوله: «أشتهي أن أصلي على جنازة عاشق مات في الحب. وكأن (شيبان العذري) لسان حال (تريستان) إذ قال:

لـو حُزَّ رأسـي فـي مـحبتـهـا لطار يهوي سريعاً نحوها رأسي

وأخيراً، إننا واجدون في خزانة الحب الصوفي أغنى كنوز الإيمان بالخلود.

مَن ذا الذي يُصدّق عاشقاً يقول:

يهيم فـؤادي، ماحييتُ، بذكرها ولو أنني قدمتٌ، جاوبها الصدى

إلا إذا كان هذا العاشق متصوفاً. ذلك أن المتصوفة أولي الكرامات يأملون بخوارق مابعد الموت. يقول (الشبلي) الصوفي:

إن المحـبـين أحـيـاء، ولـو دُفـنـوا في التـرب،أو غرقوا في الماء،أوحُـرقوا
أو يُقتلوا بسيوفٍ وسط معركةٍ، أو حتف أنفٍ، وإن أضناهم الفَرَق
لو يسمعون منادي الحب صاح بهم يوماً، للبّاه مَن بالحب يحترق[٢٦]

ويفلسف المتصوفة عشقهم طلباً للبقاء، بعد الفناء، حتى يفنى الفناء ذاته، ويبقى الخلود.

يحكي (ابن طفيل) السلوك الإنساني الأمثل على مراحل ثلاث. أولاها مرحلة الزهد. وتليها مرحلة التشبه بحركة الأجسام السماوية بقطع شهوات الحس والتخيل لمشاهدة واجب الوجود في غيبوبة عن مشاغل الدنيا. وآخرها مرحلة التشبه بذات الله من حيث العلم بهذه الذات، وإطّراح أوصاف الجسمانية، فتغيب جميع الذوات عن ذاته أولاً، وهذا هو الفناء الصوفي. ثم يقوده الفناء إلى الفناء عن نفسه، وهذا هو فناء الفناء، أي الخلود.

ويصطلح الصوفية على جمع الفناء والبقاء في مقام واحد. إنه فناء عن الخلق، وبقاء بالحق. وهذا المطلب قيمة خلاص يرجو بها المتصوف الإفلاتَ من هويته البشرية الفردية أو الجزئية، ليتصل، ويتحد، ويذوب، ويفنى، في كيان هو الكيان الأرفع الخالد الدائم الباقي، الكيان الإلهي، تعجز عن الإفصاح عن غبطته لغة الناس، بل لغة الرسوخ بالذات، لأن التصوف محبة، والمحبة تُعاش ولاتُقال.

صاح (الحلاّج):

أنا من أهوى، ومَن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتُه، أبصرتني ... وإذا أبصرتّه، أبصرتنا[٢٧]

وهو يقول:

مُزجت روحك في روحي كما ... تُمزج الخمرة في الماء الزلال

فإذا مسّك شيء مسّني ... فإذا أنت أنا في كل حال

ويعلن (ابن عربي):

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبُه، فالحب ديني وإيماني

ونختم ببعض من أبيات (عبد الكريم الجيلي)، صاحب «الإنسان الكامل، في معرفة الأواخر والأوائل».

أنا الموجود والمعدوم والمَنفي والباقي
أنا المحلول والمعقود والمشروب والساقي
أنا الكنز... أنا الفقر أنا خلقي وخَلاّقي
فلا تشرب بكاساتي ففيها سم درياقي
ولاتُثبت وجوداً لي ولاتنفيه... يا باقي
ولاتجعلك غيراً لي ولاعيناً لآماقي
ولا أجلٌ، ولا عُمْرٌ ولا فانٍ، ولا باقي[٢٨]

وصفوة القول:

يشترك الناس والعرب في حب الحياة، وكره فراقها، إلا لغرض أسمى، وقيمة أعلى، هي قيمة البقاء، أي الحياةُ مرة أخرى، مرات أخرى، دونما نهاية، وإلى الأبد. والأبدية معنى يرادف معنى الخلود. والبقاء في غير الدنيا بقاء في أحد داري سعادة أو شقاء، نعيم أو جحيم. والاحتمالان كلاهما وقف على البشر في نظر المؤمنين الذين يتربصون خلوداً في الآجلة، ويأملون، ويوقنون.

أما الآخرون فهم المتعجلون يكتفون بشهوة خلود في الدنيا، وبه يفخرون. وهم لم ينسوا مطلب الخلود ذاته لأن هذا المطلب أمنية إنسانية، أمنية الناس كافة. فإذا فاتهم القبول الديني لما بعد الحياة الدنيا، اقتصروا على العاجلة، ووجدوا أن الخلود خلود في ذاكرة التاريخ الإنساني، وأنه تقدير مجتمعي لايزول إلا بامحائه من مشاغل التربية، ومختزن الحضارات.

وقد ألمعنا إلى انموذج خالدين عربيين متميزين: أحدهما يمثل المنزع الإيماني الصافي الوحيد. والآخر منزع الإلهام المشفوع بجهد الاستقراء والبحث والملاحظة مما ينهض به عقل الإنسان.

أما القلب البشري فإن صلته بالخلود هي الصلة الأولى، والأكثر عمقاً وطرافة وشمولاً. إنها الحب بوجهيه: عشق الجسد وعشق الروح، حب الشهوة وحب الله. وفي الحالتين يود المرء، ذكراً وأنثى، الفوز بالبقاء، بقاءٍ متعة يمتزج فيه العاشقان روحاً وجسداً، وبقاءٍ سمو وانصهار تفنى فيه الهويتان في كون واحد وأبدي. ومايلبث الفكر أن يرجع بالتصور القهقرى، فينتقل لانهاية بقاء المستقبل إلى تصور لانهاية بقاء البدء أو الأزل.

الخلود تضخم الشعور بالأنا وفرط تفخيمها ولو بإسقاطها على الآخر. إنه صدى حب الذات، وعشق الآخر من خلال الذات. وكلاهما يود لو يدوم. وذاك بالاجمال أمنية حفل بها تراثنا القومي بمثل اهتمام التراث البشري العام. غير أنها في الحق أمنية غريبة لأنها تبتغي المطلق. وفي المطلق تمحّي الفوارق، وتذوب المعاني، ويتحد الضد بضده، ويزول التميز، ويتلاشى كل مفهوم إلا مفهوم البقاء، أي أمنية الخلود، وتبقى هي أُمنيةً حلوة محبّبة.

الحواشي

(١) طرفة بن العبد: المعلقة (يحيى بن علي التبريزي: شرح القصائد العشر دمشق ١٣٥٢هـ ص ٨٢).

(٢) ول ديورانت: مباهج الفلسفة ـ ترجمة أحمد فؤاد الاهواني ـ القاهرة ١٩٥٦ ج ٢ ص ٢٥٥ .

(٣) النسخ: انتقال الروح لدى انقطاع تعلقها بالبدن إلى التعلق ببدن آخر في الرحم. والمسخ: تحول الإنسان إلى الحيوانية، كأن يمسخ الناس قردة وخنازير. والنسخ: انتقال الروح وتعلقها بجسم نباتي. والرسخ: انتقال الروح وتعلقها بجسم معدني وجماد.

(٤) سورة البقرة الآية ٨٢ والآية ٨١ .

(٥) محاورات افلاطون (الدفاع): ترجمة زكي نجيب محمود ـ القاهرة ١٩٤٥ ص ١٠٩

(٦) الشريف الرضي: نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. شرح محمد عبده بيروت بلاتا ج٤ ص ٨ .

(٧) المصدر السابق ج١ ص ٩٦ .

(٨) المصدر السابق ج١ ص٢٢٤ .

(٩) المصدر السابق ج٢ ص ١٨٣ .

(١٠) المصدر السابق ج٢ ص٢٧ و ج٤ ص ٣٧ .

(١١) المصدر السابق ج٢ ص٨٦ .

(١٢) المصدر السابق ج٢ ص ١٣ .

(١٣) المصدر السابق ج١ ص ٧٠ .

(١٤) المصدر السابق ج٣ ص ٨٥ .

(١٥) المصدر السابق ج١ ص ٦٢ .

(١٦) المصدر السابق ج١ ص ٤٠ .

(١٧) المصدر السابق ج٣ ص٥١ القهرمان: الوكيل أو أمين الدخل والخرج.

(١٨) ابن خلدون: المقدمة ـ تحقيق علي عبد الواحد وافي ط٢ القاهرة ١٩٦٥ ص ٤١٧

(١٩) ابن خلدون: التعريف بابن خلدون غرباً وشرقاً.

(٢٠) المصدر السابق ص ٢٥٤ ـ ٢٥٨ .

(٢١) المقدمة ص ٦٠٨ .

(٢٢) المقدمة ص٥٧٩ .

(٢٣) ا. فشزل: الخلود ـ دلالته الميتافيزيائية والانتربولوجية ـ الترجمة الفرنسية بقلم ج. كوفينه باريز ١٩٥٧ ص ١١٤ ومابعد .

(٢٤) أحمد بن حجلة: ديوان الصبابة ـ على هامش كتاب داود الانطاكي: تزيين الأسواق ص٣ .

(٢٥) داود الانطاكي: تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق ـ القاهرة ط٣ / ١٣٢٨هـ ص ٤ .

(٢٦) المصدر السابق ص ٢٤ .

(٢٧) أبو منصور الحسين (الحلاّج): الطواسين نشر ماسينيون ص ١٢٠ .

(٢٨) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل القاهرة بلاتا ج١ ص٧ .