الفصل الخامس

التصوف

مقدمات عامة

معناه - مصادره - مراحله

- تمهيد ·
- أصل كلمة تصوف ·
- تعريف التصوف ·
- مصادر التصوف ·

الفصل الخامس

التصوف

مقدمات عامة

معناه ـ مصادره ـ مراحله

● **تمهيـــد :**

يمثل التصوف أحد فروع الفلسفة الإسلامية ، على الرغم من وجود فروق بين العقل الذى هو أداة الفلسفة والقلب الذى هو أداة التصوف إلا أن هناك نقاط تلاقى بينهما ، وذلك يبدو واضحا فى مراحل تطور التصوف عند أصحاب القول بوحدة الوجود أو وحدة الشهود أو الحلول أو الاتحاد ، وغير ذلك مما يعرف بالتصوف الفلسفى - وليس معنى ذلك انقطاع الصلة بينهما « أى بين الفلسفة والتصوف » فى مراحله الأخرى واتجاهاته الأخلاقية والعبادة والزهد وغير ذلك ، والفلسفة كما سبق تعريفها عند الكندى معرفة الحق والعمل به ، والحق الأول هو الله .

وفى هذا الفصل سوف نشير بإيجـاز إلى بعض المسـائل الخاصة بالتصوف ، من أصل الكلمـة ومعنى التصوف ، ومصادره الإسلامية والأجنبية ، ثم نعرض لمراحله وتطوره ، وفى الفصل الذى يليه سوف نعرض للاتجاه الأخلاقى عند الصوفية حيث إن الأخلاق تعم كل مراحل التصوف ، وأن الأخلاق هى الأساس الأول الذى يقوم عليه التصوف بمختلف اتجاهاته - لذا نفرد لها فصـلا مستقلا لأهميتها ونشير إلى أهم ملامح هذا الاتجاه الأخلاقى ، ثم ننهى الفصل بالإشارة إلى الأخلاق عند الغزالى وهذين الفصلين يمثلان القسم الثانى من هذه الدراسة وهو الدراسات الروحية فى الفلسفة الإسلامية .

* * *

أصل كلمة تصوف

لقد اختلف المؤرخون فى أصل كلمة « تصوف » كثيرا وذلك للاختلاف فى مصادر التصوف ، فمنهم من يرجع الكلمة إلى أصل يعتمد فيه على المصدر الذى يقول به للتصوف ، إذ تعددت مصادر التصوف بين إسلامية أو أجنبية على اختلاف مصادرها .

وأيضا يرجع الاختلاف فى تحديد أصل كلمة تصوف ، إلى المراحل المختلفة التى مر بها التصوف ، وإلى اختلاف اتجاهات الصوفية عبر هذه المراحل .

ومن أجل ذلك لا نجد تعريفا واحدا لأصل كلمة « تصوف » بل نجد عدة تعريفات نوجزها فيما يلى :

١ - يعرض الكلاباذى فى كتابه « التعرف لمذهب أهل التصوف » لعدة معانى لتسمية الصوفية صوفية ، وهى المعانى التى اشتق منها معنى التصوف - فذكر أن الصوفية سميت صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها ، وقال بشر بن الحارث : « الصوفى من صفا قلبه لله »[١] فهو يهتم هنا بالجانب الباطنى الذى عليه الصوفية من صفاء القلب ونقاء السريرة .

٢ - زعم آخرون أن الاسم مشتق من الصف الأول انتسابا إلى أولئك الذين كانوا يحافظون على الصلوات فى جميع أوقاتها ويأتوا مبكرين إلى المساجد ليكونوا فى الصف الأول . يقول الكلاباذى : « وقال قوم : إنما سموا صوفية لأنهم فى الصف الأول بين يدى الله عز وجل بارتفاع هممهم إليه ، وإقبالهم بقلوبهم عليه ، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه »[٢] .

٣ - يرى السراج أن اسم الصوفية مشتق من الصوف ، بوصفه اللبسة الغالبة على هؤلاء ، وأنه اسم قديم وجد بعد الإسلام[٣] .

---

(١) الكلاباذى التعرف لمذهب اهل لتصوف ص٢١

(٢) الكلاباذى التعرف لمذهب اهل التصوف ص ٢ وأيضا د. عمر فروخ التصوف فى الإسلام ص٢٢

(٣) نقلا عن كتاب تاريخ التصوف الإسلامى د عبد الرحمن بدوى ص٧

٤ - يرى الكلاباذى بأن الاسم يعبر عن ظاهر أحوالهم ، فهم قوم تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان ، وساحوا فى البلاد ، وأجاعوا الأكباد ، وأعروا الأجساد ، لم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من ستر عورة وسد جوعة .

فلخروجهم عن الأوطان سموا غرباء ، ولكثرة أسفارهم سموا سياحين ، ومن سياحتهم فى البرارى وإيوائهم إلى الكهوف عند الضرورات سماهم بعض أهل الديار « شكفتية » والشكفت بلغتهم الغار والكهف - وأهل الشام سموهم « جوعية » لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة ، كما قال النبى ﷺ : « بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه » .

وقال السرى السقطى ووصفهم فقال : أكلهم أكل المرضى ونومهم نوم الغرقى ، وكلامهم كلام الخرقى .

ومن تخليهم عن الأملاك سموا فقراء ، قيل لبعضهم : من الصوفى ؟

قال : الذى لا يَملك ولا يُملك ، يعنى لا يسترقه الطمع .

قال آخر : هو الذى لا يملك شيئا وإن ملكه بذله[١] .

٥ - ومنهم من قال : إن الاسم مشتق من « الصُّفَّة » إشارة إلى أن أصل التصوف متصل بأهل الصفة ، وهم اسم أطلق على بعض فقراء المسلمين فى صدر الإسلام ، كانوا ممن لا بيوت لهم ، فكانوا يأوون إلى صفة بناها الرسول خارج المسجد بالمدينة[٢] .

٦ - رأى البعض أن الاسم يشتق من « صوفة » رأى المتصوفة أن أول من انفرد بخدمة الله عند بيته الحرام رجل كان يقال له صوفة ، واسمه الغوث ابن مر بن أد . - فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه فى الانقطاع إلى الله .

وقال البعض إنه كان قوم فى الجاهلية يقال لهم صوفة انقطعوا إلى الله وقطفوا الكعبة ، فمن تشبه بهم فهم الصوفية[٣] .

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٢ .

(٢) نيكولسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة د. أبو العلا عفيفى ص٦٦

(٣) نقلا عن كتاب د. عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٢٣ .

٧ - ومن الباحثين الغربيين « حوزيف فون هارمر » من رد كلمة صوفيه إلى أصل يونانى ، هى كلمة « سوفيا » اليونانية التى تعنى الحكمة

لكن المستشرق « نولدكه » رد على هذا الزعم إذ لاحظ أن السيغما السين اليونانية ، تقلب عند التعريب سينا لاصادا[١] فنحن نقول فى فيلوسفيا فلسفة لافلصفة

وهذه التعريفات وغيرها قد وجه إليها اعتراضات ولعل الغالب الذى اطمأن إليه مؤرخو الفلسفة الإسلامية أن كلمة «تصوف» مشتقة من «الصوف» الذى هو لباس العباد[٢]. ويقول الكلاباذى : وإن جعل مأخذه من الصوف استقام اللفظ وصحت العبارة من حيث اللغة[٣].

* * *

تعريف التصوف

من الصعب أن نعثر على تعريف جامع مانع بلغة المناطقة للتصوف ، حيث تعددت التعريفات ، وذلك لأن لتصوف مذهب وطريقة مرنة ومتغيرة ، ونقطة بدايته كانت من الزهد والورع ، ثم انتهى أكبر درجات المبالغة والغلو فى أشكال عقيدة وحدة الوجود ، ولقد ظهرت بين هاتين النقطتين « البداية والنهاية » أنواع وأقسام من ألوان العقائد المتنوعة والطرق الفكرية الخاصة ، والميول المتباينة والأقوال المتضاربة بحيث يمكن أن نقول : إن القول الصحيح هو ما قاله الصوفية أنفسهم : « الطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق».

ويعدد السهروردى فى كتاب « عوارف المعارف » مئات التعريفات فى ماهية التصوف والصوفى والعارف والعرفان والمعرفة كما أن الهجويرى فى « كشف المحجوب » أيضا ينسب سلسلة من تعريفات التصوف إلى رؤساء الصوفية[٤].

---

(١) نيكولسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٦٧

(٢) د. عمر فروخ التصوف فى الإسلام ص٢٤

(٣) الكلاباذى التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٥

(٤) د قاسم غنى تاريخ التصوف فى الإسلام، ترجمة صادق نشأت ص٢٧١

ولقد أشار إلى تلك الصعوبة « نيكولسون » فى كتابه « فى التصوف الإسلامى وتاريخه » فذكر أن هناك العديد من التعريفات فى المصادر الفارسية والعربية ، وأنه من الصعب أن نعثر على تعريف واحد للتصوف ، وذكر الكثير من التعريفات سواء فى أصلها باللغة الفارسية وترجمها إلى العربية أو التعريفات التى وضعت باللغة العربية ، وبلغت جملة تلك التعريفات التى ذكرها ثمان وسبعون تعريفا[1] .

وفيما يلى سوف نعطى نماذج للتعريفات التى تمثل أهم اتجاهات التصوف الإسلامى :

١ - اتجاه يربط التصوف بالزهد والعبادة ، وهى تمثل الجانب العملى المتمثل فى الشعائر والعبادات الدينية وأدائها على الوجه الأمثل الذى يحقق معانيها الروحية .

والصوفية قدموا الكثير من التعريفات التى تدور حول هذه المعانى نذكر منها على سبيل المثال ما ذكره الكلاباذى من أقوال الصوفية التى تعرف معنى الصوفى والتصوف ، مثل قول أبو على الروذبارى عندما سئل عن الصوفى فقال : من لبس الصوف على الصفاء ، وأطعم الهوى ذوقه الجفاء ، وكانت الدنيا منه على القفا ، وسلك منهاج المصطفى .

وسئل سهل بن عبد الله التسترى من الصوفى ؟ فقال : من صفا من الكدر ، وامتلأ من الفكر ، وانقطع إلى الله من البشر ، واستوى عنده الذهب والمرر .

وسئل أبو الحسن الثورى ما التصوف ؟ فقال : ترك كل حظ للنفس[2] .

وهذه المعانى تعنى التخلى عن الدنيا وعزوف النفس عنها، والزهد فيها ، وتقوم على معانى الصفاء والفناء عن النفس وكبح جماحها ومحاربة أهوائها واتباع السنة، والانقطاع إلى الله ، والزهد فى الدنيا ومتاعها - ودوام التفكر ، وكل أولئك أمور ينبغى أن تتحقق فى الصوفى[3] .

---

(١) نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٢٧ - ٤١ .

(٢) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٥ .

(٣) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص ١١ ، ١١١ .

٢ وهناك اتجاه يربط التصوف بالسلوك الأخلاقى ، حيث إنه على الرغم من كثرة التعريفات ، وكل تعريف قد يشير إلى بعض جوانبه دون البعض الآخر ، ولكن يظل أساس واحد للتصوف لاخلاف عليه ، وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام[١] .

فمن أقوالهم التى تحقق المعنى الأخلاقى للتصوف وتبين مدى أهميته ، يعرف معروف الكرخى التصوف فيقول « التصوف الأخذ بالحقائق ، واليأس مما فى أيدى الخلائق » وقول إبى محمد الجريرى « التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى ، والخروج من كل خلق دنى » وما ذكره رويم من الخصال التى يبنى عليها التصوف وذلك فى قوله : « التصوف مبنى على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والاختصار ، والتحقق بالبذل والإيثار ، وترك التعرض والاختيار » وما عرف به الجنيد التصوف فى قوله : هو أن « يميتك الحق عنك ويحييك به » وفى قوله أيضا : « التصوف ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع » .

وأيضا يقول أبو الحسين الثورى : « ليس التصوف رسما ولا علما ، ولكنه خلق ، لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة ، ولو كان علما لحصل بالتعليم ، ولكنه تخلق بأخلاق الله ، ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم » . ويقول أيضا : « التصوف الحرية والكرم وترك التكلف والسخاء »[٢] .

وهذه التعريفات وغيرها مما يؤدى هذا المعنى الأخلاقى ويحققه ، يجعل من التصوف علما للأخلاق ، وأن يكون سلوك المتصوف سلوكا أخلاقيا ، ولقد نص الصوفية على مكارم أخلاقية خاصة رأوا وجوب التحلى بها ومن بينها - كما سبق أن أشرنا - الحرية والكرم .

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١١ .

(٢) هذه التعريفات وردت فى الرسالة القشيرية وأيضا ورد الكثير من التعريفات التى تحقق المعنى الأخلاقى للتصوف

وانظر أيضا د. محمد مصطفى حلمى الحياة الروحية فى الإسلام ص١١١ ونيكولسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ٢٧ ٤١

يقول ابن عربى :

إن التصوف تشبيـــه بخالقنـا ... لأنه خلـق فانظر ترى عجبـا
كيف التخلـق والمكر الخفى له ... فى خلقه وبهذا القدر قد حجبا
وذمه فى صفات الخلق فاعتبروا ... فيه فذا مثل العقل قـد ضربا
كذلك الخلق المذموم يرجع محـ ... ـمودا إذا هو الرحمن قد نسبـا
إن التصوف أخـــلاق مطهرة ... مع الإلّه فلا تعدل به نسبـا[1]

ولأهمية ذلك الجانب الأخلاقى فى التصوف فسوف نتحدث فيما بعد عنه بشىء من التفصيل .

٣ - اتجاه يربط تعريفات التصوف والصوفى بالمعرفة والمشاهدة ، وهذا الاتجاه يعتمد على الجانب النفسى والعقلى للتصوف ، والتجربة التى يخوضها الصوفى ، وأيضا الغاية التى يرمى إليها المتصوف ، وإن كانت هذه النقطة تعم الاتجاهات جميعـا ، إذ تتعـدد الأهداف والغايات ، وكذلك طرق الوصول إليها .

وهناك الكثير من التعريفات التى تدور حول هذا المعنى ، فلقد قال الخراز: « التصوف هو أن يكون صافيا من ربه ومليئا بالأنوار ويكون فى عين اللذة من الذكر » .

وأيضا قال الجنيد : « المعرفة : الانقطاع إلى الله » .

وسئل ابن عطاء : ما بداية هذا العمل ؟ وما هى نهايته ؟ أجاب : بدايته المعرفة ،ونهايته التوحيد .

وقال سمنون المحب : المحبة هى أصل وقاعدة الطريق إلى الله ، والأحوال والمقامات كلها بالنسبة إلى المحبة لهو ، وأى محل يعرف فيه الطالب جدير أن يتطرق إليه الفنـاء ولا يليق أن يكون محـلا للمحبة مادامت ذاته باقية » .

ويلخص الكنانى وسيلة التصوف وغايته فى قوله : « التصوف هو الصفوة والمشاهدة » .

---

(١) نقلا عن كتاب د. محمد كمال جعفر التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص٥

ويقول ذو النون فى تعريف العارف : العارف هو من ازداد خشوعا كل ساعة ، لأنه يزداد كل ساعة قربا » .

ويقول الشبلى : « الصوفى هو الذى لا يرى فى النشأتين سوى الله »[1].

وهذه التعريفات تعبر عن حال الصوفى الذى يسلك طريقه إلى الله ، ويعزف عن الدنيا وعلائقها ، وعن النفس ومطالبها ، ويخلص قلبه بدوام الذكر والعبادة والشوق إلى الله والانقطاع إليه .

ولعل خير ما يعبر عن حالهم ما ذكره ذو النون حين قال : رأيت امرأة ببعض سواحل الشام ، فقلت لها : من أين أقبلت رحمك الله ؟

قالت : من عند أقوام تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا .

قلت : وأين تريدين ؟

قالت : إلى رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله .

قلت : صفيهم لى : فأنشأت تقول :

قوم همومهم إلى الله قد علقت ... فما لهم همم تسمو إلى أحد
فمطلب القوم مولاهم وسيدهم ... يا حسن مطلبهم للواحد الصمد
ما إن تنازعهم دنيا ولا شرف ... من المطاعم واللذات والولد
ولا للبس ثياب فائق أنق ... ولا لروح سرور حل فى بلد
إلا مسارعة فى إثر منزلة ... قد قارب الخطو فيها باعد الأبد
فهم رهائن غدران وأودية ... وفى الشوامخ تلقاهم مع العدد[2]

* * *

(١) نقلا عن كتاب د. قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٢٧٦ - ٢٨٢ ، انظر أيضا نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه حيث أورد الكثير من التعريفات

(٢) الكلاباذى : التعرف إلى مذهب أهل التصوف ص٢٦

مصادر التصوف

لقد ظهرت أفكار جديدة فى التصوف منذ أواخر القرن الثانى الهجرى ومنتصف القرن الثالث ، هذه الأفكار لم تكن موجودة من قبل إذ كان التصوف فى بدايته يقتصر على الزهد والعبادة لكن ظهرت أفكار جديدة مثل الحب والمعرفة والفناء والبقاء وغير ذلك من الأفكار التى لم يعهدها الناس من قبل ، ولذا أوصى الصوفية بعدم البوح بمثل هذه الأفكار وعدوها أسرار بين الله والصوفى الذى لا يجوز له أن يبوح بهذه الأسرار ، وهذه الأفكار الجديدة مثل وحدة الوجود قد لاقت معارضة عند الفقهاء وغيرهم ممن ليسوا من الصوفية ، وعدوا هذه الأفكار خروجا عن العقيدة الإسلامية وأنها بدعة بل كفرا ، وما مصير الحلاج إلا مثل لجزاء من باح بتلك الأسرار وأذاع تلك الأفكار التى عدها الفقهاء خروج عن الدين وحكموا على صاحبها بالكفر والقتل .

ولقد كان هناك رد فعل لوجود مثل هذه الأفكار الجديدة على الباحثين الغربيين فردوا التصوف كله إلى عناصر ومصادر أجنبية غير مبالين بما ينتج عن ذلك من إشكالات « فمثلا اعتقد بعضهم أن التصوف إنما هو رد فعل للفكر الإيرانى المغلوب أمام الدين السامى الفاتح وغضوا الطرف عن الاشكال ، إذ أن بعض رواد التصوف كانوا من مواطن سوريا ومصر ومن أصل عربى صميم ولا يوجد لهم أى علاقة بالتفكير الآرى والعنصر الإيرانى » .

وعدت جماعة أخرى منشأ التصوف العقائد البوذية ، فى حين غفلوا عن أن التأثير الهندى فى الحضارة الإسلامية يرجع إلى العهود التالية ، وكذلك عدوا الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وحكمة العرفاء والإشراقيين السابقين للإسلام مصدرا للتصوف ، وكل منها يصطدم باشكال ، وأما الصوفية أنفسهم فيقولون: إن منشأ التصوف هو القرآن والحديث ليس إلا ، ولقد اتضح لمن تصفح تاريخ التصوف مقدار ما ذهب إليه مشايخ التصوف إلى مثل هذه التنبؤات وكيف أنهم اتخذوا القرآن والحديث محوراً لجميع عقائدهم وكانوا حينما لا يجدون فى القرآن مستندا يوافق مشاربهم يعمدون إلى التأويل ، ولا

يعدون ما يفهم من القرآن مفهوما حقيقيا ، بل إنهم ذهبوا إلى أن الإسلام الحقيقى الواقعى إنما هو التصوف ليس إلا »[1].

ويبدو أنه من الصعب أن نرد التصوف الإسلامى إلى عامل واحد سواء أكان إسلاميا أم غير إسلامى - وقد يكون هذا القول حكما مسبقا قبل أن نعرض للمصادر ، لكن هذا الحكم يلق اعترافا من دارسى التصوف فى مراحله المختلفة ، فهو وإن بدأ إسلامى النشأة إلا أنه قد تأثر شأنه فى ذلك شأن العلوم الإسلامية بالثقافات الأجنبية ، وإذا كان المصدر الإسلامى يعد أهم مصدر للتصوف إلا أن هذا وإن كان يصدق فى المراحل الأولى للتصوف ، إلا أنه يمكن القول إنه فى المراحل التالية كان بجانب المصدر الإسلامى مصادر أجنبية أخرى مهما يكن الخلاف حول مدى تأثرها فلقد كان لها بعض التأثير خاصة فى المراحل المتأخرة للتصوف .

لكن هذه المصادر الأجنبية لم تخلق التصوف الإسلامى من العدم ، « فلو فرضنا أن الإسلام لم يفصل بأى وجه من الوجوه بالمذاهب والفلسفة وبعقائد الملل الأخرى وآرائها ، لظهر مع ذلك نوع من التصوف فى الإسلام ، لأنه كانت فى الإسلام نفسه بذور كامنة من التصوف أى أن التأثيرات الفكرية التى أشاعتها الشعوب المسلمة فى العالم الإسلامى لم تكن إلا محركة ودافعة لتلك الميول المختلفة التى كانت موجودة فى الإسلام نفسه ، وحتى المؤثرات الأجنبية التى لم يتقبلها الصوفية قد أوجدت بدورها رد فعل فكريا آخر أى أن الأفكار والآراء المأخوذة من المصادر غير الإسلامية إذا كانت قد صادفت قبولا عند الصوفية أخذت بدورها التصوف الإسلامى ، وإذا لم يتقبلوها فإنها لم تخل من فائدة فى هذه الحالة أيضا ، وسواء أموجبا كان الفكر الحديث أم سالبا ، فإنه أوجد تأثيرا خاصا »[2].

وسنعرض فيما يلى لأهم المصادر التى قال بها طوائف من المستشرقين على اختلاف فيما بينهم على رد التصوف إلى مصادر مسيحية أو فارسية أو هندية أو يونانية ، على أننا سوف نتوسع فى المصدر الإسلامى لأنه يمثل

---

(١) د قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٨٩ .

(٢) د قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٩١ ، ٩٢ .

الأساس الأول والأهم للتصوف الإسلامى ، وفيما عدا ذلك من مصادر كان له قليل الأثر ، وسوف نشير إلى تلك المصادر فيما يلى :

١ - **المصدر المسيحى** : هناك طائفة من المستشرقين رأوا أن التصوف مستمد من مصدر مسيحى مستندين إلى ما وجد من صلات بين العرب والنصارى فى الجاهلية والإسلام ، حيث كان يعيش بعض النصارى فى الجزيرة العربية ، وأيضا ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم فى الرياضة والخلوة ، وبين ما يقابل هذا فى حياة السيد المسيح وأقواله ، والرهبان وطرقهم فى العبادة والملبس[١] .

وأيضا التشابه فى بعض المظاهر مثل استعمال الخرقة فى مقابل ما يستعمله الرهبان من ثوب على الكتفين ، واستعمال السبحة والخيط الأزرق والأسود للدلالة على إنهاء الصوم .

وكذلك لبس الصوف وهو من عادة رهبان النصارى[٢] .

وأيضا التشابه فى الموضوعات ، مثل محاسبة النفس ، فلقد ذكر مرجليوث ورود استعارات كثيرة من الإنجيل فى أقوال المحاسبى[٣] .

أيضا زعم قوم أن الحب فى التصوف الإسلامى مأخوذ من الحب المسيحى[٤] .

وهذه الادعاءات يمكن الرد عليها ، فالزهد والتقشف ما الذى يمنع من أن تساير طبيعة الحياة العربية فى الجاهلية ، وقد كانت وقتئذ حياة خشنة لاحظ لها من الترف ، ولا أثر فيها لنعومة بحيث يمكن أن يقال : إن حياة الزهاد والصوفية فى الإسلام ، إنما هى استمرار لهذه الحياة الخشنة البعيدة عن الزخرف والنعيم ، والتى كان يحياها العرب الجاهليون بصفة عامة ، والتى كانت تصطبغ عند بعضهم بصبغة الخلوة والانقطاع عن الناس إلى التفكر والتقرب من الآلهة يلتمسون عندهم الخير والحكمة ؟

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٧ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص٣٢ .

(٣) د. قاسم غنى : تاريخ التصوف الإسلامى ص٩٥

(٤) د. عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٣١ .

ويمكن أن يقال فى الرد على من قال بأن لبس الصوف يرجع إلى أصل نصرانى ، إنه قد روى كثير من الأحبار التى تثبت أن لبس الصوف كان مما جرى عليه النبى فى حياته ، ووردت الأخبار والآثار التى تؤيد لبس النبى للصوف ، وتصور حياته فى الزهد والتواضع ، وعلى هذا يمكن أن نستخلص أن الصوفية إنما لبسوا الصوف اقتداء بما كان عليه النبى فى ملبسه ، كما اقتدوا به فى غير ذلك من حياتهم الروحية وبواطنها .

وأكبر الظن أن الزهاد والصوفية المسلمين الذين تأثروا بحياة المسيح أو حياة الرهبان ، وضمنوا أقوالهم عناصر نصرانية ، إنما جاءوا فى وقت متأخر عن الوقت الذى نشأت فيه الحياة الروحية الإسلامية لأول مرة فى تاريخ الإسلام ، ولعلهم لم يبدأوا يفعلون ذلك إلا بعد أن كان النبى قد أثنى على الرهبان والقسيسين بناء على ما ورد فى حقهم من آيات القرآن الكريم التى تثبت المودة بين النصارى والمسلمين ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ الَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَارَىٰ ، ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ . وَإِذَا سَمِعُوا مَآ أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ ، يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّٰهِدِينَ ﴾(١) .

أيضا الزهد والفقر والذكر فقد وردت آيات من القرآن وأيضا الأحاديث التى تحث عليها ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ السَّمَآءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ ، وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴾(٢) .

وأيضا قول النبى ﷺ : « إن مما أخاف عليكم من بعدى ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها » والأمثلة على ذلك كثيرة ، وهذه دلالة على أن الزهد الذى أخذ الزهاد والصوفية به أنفسهم ، أصلا فى كتاب الله وسنة رسوله .

---

(١) المائدة : آية ٨٢ ٨٣ .

(٢) الكهف : آية ٤٥ .

وكذلك الفقر فقد ورد فيه ما يثبت إكبار الله من شأن الفقراء مثل قوله تعالى : ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ ، يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ ، لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا ﴾[1] .

كذلك كانت حياة محمد تطبيقا لتوجيهات القرآن فى إيثار الفقر على الغنى .

كذلك الذكر فلقد أمر الإسلام أن يذكر الإنسان ربه كما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ وَلاَ تَكُن مِّنَ الغَافِلِينَ ﴾[2] .

وأيضا قول النبى ﷺ : « إن لله ملائكة سيارة فضلاء ، يتبعون مجالس الذكر ، فإذا وجدوا مجلسا فيه ذكر قعدوا معهم ، وحف بعضهم بعضا بأجنحتهم حتى يملئوا ما بينهم وبين السماء الدنيا »[3] .

وأيضا ما زعمه البعض من أن الحب فى التصوف الإسلامى مأخوذ من الحب المسيحى ، لأن عنصر الحب مفقود فى القرآن ،هذا الزعم مردود وخاطىء ، فلقد جاء فى القرآن الكريم : ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ، وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[4] .

كذلك القول بورود بعض الاستعارات من الإنجيل فى أقوال المحاسبى ، يمكن الرد على ذلك بأن الصلة بعيدة ، وقد تكون من باب توارد الخواطر ، لأن جميع العباد والزهاد قد أوصوا بتلك المعانى من غير أن يكون مقتبسًا من الآخر[5] .

---

(١) البقرة : آية ٢٧٣ . (٢) الأعراف : آية ٢٠٥ .

(٣) د.محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص ٥٦ - ٦٤ ولقد أوجزنا رأيه .

(٤) آل عمران : آية ٣١ ، د.عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٣١ .

(٥) د.قاسم غنى : تاريخ التصوف الإسلامى ص٩٥ ، ٩٦ .

والخلاصة أن مذاهب الصوفية ترجع فى أصلها إلى مصدر إسلامى ، غير أنها بمرور الزمن ، وبحكم اتصال الأمم ، واحتكاك العقائد قد دخلت فيها عناصر نصرانية ، فتشابهت المذاهب الصوفية والتعاليم النصرانية ، وظن أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن النصرانية ، والواقع أن مرجعهم الأول هو كتاب الله وسنة رسوله ، وأما الأمور الأخرى فقد ظهرت بعد ذلك ، أى بعد وضع حجر الأساس للحياة الروحية فى الإسلام[1] .

٢ - **المصدر الفارسى** : هناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن التصوف من مصدر فارسى ، ومن هؤلاء « ثولك » « Thoulk » الذى ذهب إلى أن التصوف الإسلامى مأخوذ من أصل مجوسى ، وحجته فى ذلك أن عددا كبيرا من المجوس ظلوا على مجوسيتهم فى شمال إيران بعد الفتح الإسلامى ، وأن كثيرين من مشايخ الصوفية الكبار ظهروا فى الشمال من إقليم خراسان ، وأن بعض مؤسسى فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسى .

ومنهم أيضا المستشرق « دوزى » « Dozy » فهو يرى أن التصوف جاء إلى المسلمين من فارس حيث كان موجودا قبل الإسلام ، وأنه جاء إلى فارس من الهند ، فقد ظهرت فى رأيه فى فارس منذ لحظات بعيدة فكرة صدور كل شىء عن الله ، والقول بأن العالم لا وجود له فى ذاته ، وأن الموجود الحقيقى هو الله ، وغير ذلك من المعانى التى يفيض بها التصوف الإسلامى[2] .

وفى الحقيقة أن هناك شيوخ من المتصوفة كانوا من الفرس وتركوا أثرا لا يمحى فى الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة ، ومنهم معروف الكرخى ٢٠١هـ - وأبو اليزيد البسطامى ٢٦١هـ - لكن هذا لا يجعل ازدهار الحياة الروحية فى الإسلام ، واصطباغ التصوف بالصبغة العلمية يرجع إلى الفرس ،وثمرة من ثمارهم ، بل هو أيضا ثمرة من ثمار الجهود التى بذلها كثير من صوفية العراق ومصر والشام وهم ليسوا من الفرس ، فقد كان أبو سليمان

---

(١) د . مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٦٥ .

(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٦ .

الدارانى المتوفى ٢١٥هـ صوفيا عربيا عراقيا ، وكان ذو النون المصرى المتوفى ٢٤٥هـ صوفيا مصريا ، وكثير غيرهما[١] .

أما رأى دورى القائل بوجود أفكار مثل صدور كل شىء عن الله ، والقول بأن العالم لا وجود له فى ذاته ، وأن الموجود الحقيقى هو الله ، عند الفرس ، ويحتمل أن تكون هى مصدر التصوف فى الإسلام ، فيرد عليه بأن مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا فى وقت متأخر (منذ القرنين السادس والسابع الهجريين) وليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب ، وإنما القائلون به قلة قليلة[٢] .

ومنهم من يرجع هذا المصدر الفارسى فى التصوف الإسلامى إلى الصلات الاجتماعية والثقافية والدينية التى كانت بين العرب والفرس فى عصور مختلفة ، وكان لها وجود قبل الإسلام .

لكن الأستاذ براون ، وهو من أكبر الباحثين فى تاريخ الفرس وحياتهم العقلية والأدبية والاجتماعية ، يقول : « إن جهلنا بما كان شائعا من الأفكار فى العهود الساسانية من شأنه أن يجعل دراسة هذه المسألة دراسة معتمدة على المنهج التاريخى المقارن أمرا عسيرا جدا » وهذا يعنى بعبارة أخرى : أن الأثر الفارسى فى الحياة العربية إبان العصر الجاهلى لم يكشف عنه بعد ، كشفا واضحا صريحا يكفى لإثبات أن الحياة الروحية الإسلامية قد استمدت من مصدر فارسى .

أما فى العصر العباسى فلقد كان الأثر الفارسى واضحا إذ كان هذا العصر حافلا بحملة العلم وأصحاب النحو وأهل الحديث والتفسير والمتكلمين وغيرهم من الصفوة الممتازة ، كان سوادهم الأعظم من الفرس الذين عاشوا فى ظل الإسلام[٣] .

---

(١) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٥١ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف ص٢٧

(٣) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص ٥٠ .

وقارن د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص ٢١ .

وهناك شبه ظاهر بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبعض التعاليم والمذاهب الصوفية ، فالزهد فى التصوف الإسلامى يشبه الزهد والرهبنة فى الديانة المانوية ، كما يشبه الزهد والنهى عن ذبح الحيوان فى الديانة المزدكية ، وعقائد الشيعة وغلاتهم فى حق الملك الإلَهى ، وفى حلول الله فى الإمام ، تكاد تكون صورا جديدة لعقائد فارسية قديمة .

ولقد وجدت هذه العقائد من يتلقاها بالقبول ، وتأثر بها عن قصد أو غير قصد[1] .

ولقد كان لزرادشت أثره فى الفكر الإسلامى ، حيث عرف العرب كتابه « الأبستاق » ولقد أكد ديوارنت أن له أصولا فى الفيدا الهندية ، كما أكد راسل أن الفلسفة الدينية عند المتصوفة جميعا هى مزيج من العقائد الفارسية القديمة .

ولقد قامت مناقشات بين المانوية المتأثرة بالزرادشتية ، والتى تقول بعالمين عالم الخير وعالم الشر ، وبين المسلمين .

ولقد كان « مانى » يشفى الناس بالمعرفة ويرى ما أكدته النظريات الفلسفية لدى الصوفية عامة فى أن الخلاص النهائى نحو مملكة السماء ذات الضوء الحقيقى لن يكون إلا بالطهرة الخالصة والتحرر الخالص من قيد الجسد[2] .

وعلى كل فإن وجوه الشبه لا يدل على أن المصدر الأول للتصوف الإسلامى كان فارسيا ، بل يدل على أن الصلات الثقافية والدينية التى نشأت بين العرب والفرس ، وقد انضووا جميعا تحت لواء الإسلام ، قد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد ، واحتكت التعاليم والمذاهب ، ويدل على مشاركة العرب والفرس فى دعم الحياة الروحية فى الإسلام ، والتى بدأت إسلامية المنشأ واختلطت بعد ذلك وتفاعلت مع حضارات وأفكار أخرى[3] .

---

(١) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٥٢ ، ٥٣ .

(٢) د. عبد القادر محمود : الفلسفة لصوفية فى الإسلام ص١٩ ، ٢٠ .

(٣) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٥٣ .

٣ - **المصدر الهندى** : أشار بعض المستشرقين إلى الأثر الهندى فى التصوف الإسلامى ، أمثال « وليم جونز » الذى قارن بين مذهب وحدة الوجود فى التصوف الإسلامى المتأخر وبين مذهب الفيدانتا ، كما قارن بين قصائد جلال الدين الرومى وحافظ الشيرازى وبين الجيتاجوفندا ، ثم تلاه ثولك ثم الفرد كريمر ثم روزن وجولدتسهر وماكس هورتن وأخيرا مورنيو[١] .

ولقد ساق هارتمان حججا كثيرة لإثبات أن مصدر التصوف الإسلامى هندى نذكر منها :

١ - أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربى، كإبراهيم بن أدهم ، وشفيق البلخى ، وأبى يزيد البسطامى .

٢ - إن التصوف ظهر أولا وانتشر فى خراسان .

٣ - أن تركستان قبل الإسلام مركز تلاقى الديانات والثقافات الشرقية والغربية ، فلما دخل أهلها فى الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة .

٤ - أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندى « لعله يقصد البيرونى » .

٥ - أن الزهد الإسلامى الأول هندى فى نزعته وأساليبه ، فالرضا فكرة هندية الأصل ، واستعمال المخلاة والسبح عادات هندية[٢] .

ويضاف إلى هذا ما يراه الأستاذ ماسينون من إدخال الذكر فى طرق الصوفية قد دل على تسرب بعض طرائق الهنود إلى التصوف الإسلامى ، وإلى ما يراه الأستاذ براون من بعض أوجه الشبه الظاهرة بين المذاهب الصوفية فى صورها الأولى وبعض المذاهب الهندية ، لاسيما الفيدانتا سارا ، ولو أنه ينظر إلى هذا التشابه على أنه مبالغ فيه[٣] .

ويعتقد جولدزيهر أن صوفية القرن الثانى الهجرى قد حاكوا قصة إبراهيم

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص٣٥ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٣٠ ، ٣١ .

(٣) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٤٤ .

ابن أدهم ابن الأمير البلخى الذى طلق الدنيا وتزيا بزى الدراويش وبلغ درجة أكابر الصوفية برياضته الطويلة ، وتلك صورة طبق الأصل لما كانوا قد سمعوه عن حياة بوذا[1] .

ومن أوجه الشبه بين البوذية وبين طرق التصوف مسألة المقامات التى يرقى فيها السالك بالترتيب والتدريج من مقام إلى آخر حتى يصل إلى مقام الفناء ، ويوجد فى طريق البوذيين ثمانية مقامات ، أى أن طريق السلوك هو عبارة عن ثمان مراحل ، كما يمر أهل السلوك من المسلمين فى سلوكهم الطريقة بمراحل مختلفة ، ولو أن جزئيات شروط السلوك وخصوصيات مقامات الطريق يختلف بعضها عن بعض ، إذ من المسلم به أن عوامل الزمان والمكان والدين والأصل وسائر الخواص الأخرى صبغت منها بصبغة خاصة ، ولكنهما مشتركان فى الأصول ، ويمكن الحدس بأنهما لابد قد نبعا ونشآ من أصل واحد[2] .

ويلجأ الفريقان كل منهما بطريقته إلى حصر الفكر الذى يسميه الصوفية «المراقبة » ، ويسميه البوذية « ديانا » .

وهناك قرائن مهمة تدل على أن الرياضة والمراقبة والتجريد العقلى وترك العلائق نتيجة لتأثير البوذية وإن كان هناك فرقا أساسيا ومعنويا واضحا بين الطريقتين كذلك التربية الأخلاقية وتصفية الباطن[3] .

وأكبر الذين تحدثوا عن الأثر الهندى فى التصوف الإسلامى وعرض لأوجه الشبه بين الاثنين هو « البيرونى » والذى اعتمدت عليه آراء المستشرقين فى الغالب ، فلقد أشار فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة » إلى أوجه الشبه والمقارنة بين عقائد الهنود وعقائد صوفية الإسلام ، ونشير فيما يلى إلى بعض ما ذكره البيرونى :

لقد أفاض البيرونى : فى دقة وصف الفلسفة الهندية الدينية من الاعتقاد

---

(١) د . قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٢٢٢ .

(٢) د . قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٢٣١ .

(٣) د . قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

بالله ، والموجودات العقلية والحسية وتعلق النفس بالمادة ، والأرواح وتناسخها ، ومواضع الجزاء من الجنة والنار ، وكيفية الخلاص من الدنيا ، وقارن بين عقائد الهند وصوفية الإسلام .

ومما ذكره البيرونى القول بالتناسخ الذى يدور حول تردد النفوس الباقية فى الأجسام البالية ، وانتقالها من بدن إلى بدن ، وما يترتب على ذلك من قول بالحلول ، فبعد أن أبان البيرونى أن التناسخ هو من أخص خصائص الفلسفة الدينية للهنود ، نراه يقول : « .. وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال : إن الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة ، وهم يجيزون حلول الحق فى الأمكنة كالسماء والعرش والكرسى ، ومنهم من يجيزه فى جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عن ذلك بالظهور الكلى وإذا أجازوا ذلك فيه لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر »[1].

وأيضا مما أثاره البيرونى طريق الخلاص الذى نرى أثره فى النظرة الصوفية فى الإسلام عن كيفية الخلاص ، وما يحصل عندئذ من المعرفة يقول البيرونى: « إن النفس مرتبطة بالعالم وأن لرباطها سببا ، وسبب الوثاق هو الجهل ، وخلاص النفس هو إذن بالعلم إذا أحاطت بالأشياء إحاطة تحديد كلى مستغن عن الاستقراء ناف للشكوك واستشهد فى هذا المقام بقول صاحب كتاب (باتنجل) وهو أن (إفراد الفكرة فى وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشىء غير ما اشتغل به ، ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق) ، ومن بلغت نفسه الغاية منح الاقتدار ... وإلى مثل هذا أشارت الصوفية فى العارف فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ، ويفعل المعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتكون »[2].

ومما أشار إليه البيرونى اتحاد النفس بمعقولها ، وما يؤدى إلى هذا الاتحاد فى طريق (باتنجل) والصوفية ، وأخص خصائص طريق (باتنجل) هو أن صاحبه لم يكن يرى أن إقامة الشعائر الدينية ، وأداء فروض العبادة ، هما

---

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٢٩ ، وأيضا د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص٣٤ .

سبيل الإنسان إلى السعادة ، بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله ، والتأمل المتصل فى الله : فإن الذكر والتأمل ينتهيان بمن يأخذ بهما ويروض نفسه عليهما إلى اتحاده بالله وبالكون اللذين ليسا إلا حقيقة واحدة وهذا مذهب تصوفى روحى خالص ، قوامه الخلوة والانفراد عن كل شيىء ، والزهد فى كل شىء ، والرياضة الروحية التى يفنى فيها الإنسان عن كل شيىء حتى عن نفسه ، فإذا هو يستشعر فى هذا كله سعادة لا تعدلها سعادة ، وطمأنينة لا تعدلها طمأنينة[1] .

وأشار البيرونى إلى محو الإشارة عند الوصول وهو ما يماثل الفناء عند الصوفية « ما دمت تشير فلست بموحد ، حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة » .

(وكيف لا أتحقق من هو بالأية ولا أنا بالأنية .. إن عدت فبالعودة فرقت ، وإن أهملت فبالإهمال خففت ، وبالاتحاد ألفت) وهو هو ما قاله وأكده البسطامى لمدرسة الحلاج (إنى انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت إلى ذاتى فإذا أنا هو)[2] .

كما أكد البيرونى قوة النسب بين الصوفية المسيحية والإسلامية والهندية (لتقارب الأمر عند جميعهم فى الحلول والاتحاد) (وتشابههم فى أن الطريق إلى الامتزاج هو المعرفة ، وانحصار الإنسان فى نفسه وتمركزه فى المطلق ، فإذا بحثنا عن أخطر نظرية أخذها الجانب الصوفى فى الإسلام عن المصدر الهندى وجدناها نظرية وحدة الوجود ، إنها أساس جوهر الفيدا ، فالإلّه (براجاباتى) هو خالق وخلق ، والعالم فيها لم ينشأ من عدم،وإنما أجزاؤه أبعاض الإلّه » .

ولاشك أن ابن عربى فى مدرسة وحدة الوجود ، وسوابق بذورها فى مدرسة الحلاج ولواحقها ، حتى عبد الكريم الجيلى وما بعده قد تأثر بالمصدر الهندى الذى أنطق الانبثاق الرواقى والفيوضات والصدور عند الأفلاطونية[3] .

---

(١) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٤٢ ، ٤٣ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند ص٤٣ وأيضا د. عبد القادر محمود . الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص١٣ .

(٣) د. عبد القادر محمود : الفلسفة لصوفية فى الإسلام ص١٤ .

ويرى أحد الباحثين أن البيرونى لا يقول بوجود تأثير وتأثر ، إنما يتحدث عن وجود شبه ويعقد مقارنات ، ولعل السبب فى هذا أن يعلم علم اليقين أن الصوفية المسلمين ، وبخاصة الحلاج والشبلى والبسطامى لم يكونوا على علم بمذاهب الهنود الصوفية ولا على اتصال حى بها ، بل يرى أنه أول من تحدث من المسلمين من هذه المذاهب وكتب عنها ، وأول من عرفهم بياتنجل والكيتاوبا سديو وسانك[1] .

ويقلل أوليرى من شأن المؤثرات الهندية فى التصوف الإسلامى، قائلا : « ومما يستحق الملاحظة أن الزاهد إبراهيم بن أدهم المتوفى ١٦٢هـ يوصف عادة بأنه أمير بلخى ترك العرش ليصبح درويشا ،وعند الدراسة الفاحصة على أى حال لا يبدو أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جدا لأن ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية ، ويوجد شبه سطحى بين النرڤانا البوذية والفناء الصوفى الذى يقصد استغراق النفس فى الروح الإلَهى[2] .

هناك فرق أساسى بين النرڤانا وبين الفناء الصوفى ، ولقد وضحه أحد الباحثين ، فذكر أن للنرڤانا معانى متعددة : الانعدام والإمحاء والسكون ، ثم التبرد والانتعاش والراحة والصفاء ، ولاشك فى أن الكلمات الثلاث الأولى أقرب إلى ما يقصده البوذى بتلك الكلمة أو إذا كان بوذا ينكر « الواحد المتعالى » وينكر النفس جملة فلم يكن بد من أن تنطوى النرڤانا على فكرة ذات شقين كلاهما سلبى فى بابه :

١ - حال من الاضطراب والتشاؤم ينتج منهما اعتقاد بأن هذا الوجود إنما هو عذاب وشقاء .

٢ - حال سلبية من النعيم النفسانى يراها البوذى خيرا من كل وجود مهما يكن تامًا .

وهذا الرأى فى طلب السعادة والرضا يخالف التصوف الإسلامى من وجوه :

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص٣٨ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٣١ .

١ - إنه إنكار لله وللنفس وللحياة الأخرى .

٢ - إنه هروب من الحياة وشقائها بينما يبنى التصوف الإسلامى بلوغ السعادة على الاتصال بالله .

٣ - إن البوذى يقف فى « النرفانا » عند الفناء أو عند إمحاء شخصيته الفردية من الوجود ، بينما يتقدم المتصوف المسلم وراء هذا الحد خطوة جديدة إلى البقاء فى الله ، نعنى بذلك أن شخصيته تصبح جزءا فى شخصية الألوهية[١] .

وجملة القول إن الأثر الهندى فى التصوف الإسلامى ، كان لا يزال ضعيفا حتى إشراف القرن العاشر الميلادى على النهاية أى آخر القرن الرابع الهجرى - وإن وجود تشابه من بعض التعاليم البراهمية والبوذية وبين التصوف الإسلامى ، فليس معنى ذلك أن الصوفية قد أخذوا عن هذه أو تلك ، وإنما معناه أن تلك العناصر الهندية من نظرية وعملية قد شاعت بين الصوفية بعد أن تكون التصوف فى مراحله الأولى ورسخت أقدامه ، ولقد أخذ الصوفية من مصدرهم الأول وهو تحنث النبى وزهد أصحابه وقد ظهر منهم زهاد وعباد ، واستحال كل ذلك إلى علم لسلوك طريق الله يعرف باسم علم التصوف ، فهذه المذاهب والأذواق قد نسجت لأول مرة من خيوط إسلامية بحتة ، غير أن بعضها اصطبغ بصبغة هندية ، فى حين اصطبغ بعضها الآخر بصبغة فارسية أو نصرانية أو يونانية[٢] .

٤ ـ **المصدر اليونانى** : يذهب الكثير من المستشرقين ، إلى الأثر اليونانى فى التصوف الإسلامى ، ويعنون به مرحلة التصوف الإلَهى الفلسفى[٣] .

ويرى نيكولوسون أن أثر المسيحية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والبوذية عامل لا سبيل لنا إلى إنكاره فى تكوين التصوف الإسلامى ، وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة فى الأوساط التى عاش فيها الصوفية[٤] .

---

(١) د. عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٤٠ ، ٤١ وانظر أيضا د. قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٢) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٤٩ .

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٣٢ .

(٤) نيكولوسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٧٢ .

ولقد عرف المسلمون الثقافة اليونانية عن طريق النصارى الذين ترجموها إلى لغتهم السريانية ومنها إلى العربية ، وهذه الفلسفة التى نقلوها لم تكن عقلية خالصة ، وإنما كانت هذه الفلسفة فى آخر عهدها نوعا جديدا من الفلسفة لاهو بالعقلى الخالص ،ولا هو بالدينى البحث ، بل هو مزاج من النظر العقلى والإلهام الروحى ، وهذا هو ما تمثله الأفلاطونية الجديدة ، ولقد تركت هذه الفلسفة بشقيها العقلى والروحى أثرا كبيرًا فبقدر ما تأثر الفلاسفة الإسلاميون بأرسطو ، تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون وأفلوطين ، ومد كل فريق أيديهم إلى ذلك التراث الفلسفى اليونانى ، يلتمسون فيه ما يغذى مذاهبهم ، ويؤيد مزاعمهم[1] .

ولعل أقدم من يصح الاستشهاد به فى هذا المقام فيثاغورس (القرن السادس ق٠م) فلقد كان له اتجاه صوفى مع تقشف عرف به ، وكان له رأى فى اتصال النفس بالملأ الأعلى ذكره ابن أبى أصيبعه هو « ٠٠ أن فوق عالم الطبيعة عالما روحانيا نورانيا لا يدرك العقل حسنه وبهاءه ، وأن النفس الزكية تشتاق إليه ، وأن كل إنسان أحسن تقويم نفسه بالتبرىء من العجب والتجبر والرياء والحسد وغيرها من الشهوات الجسدانية فقد صار أهلا أن يلحق بالعالم الروحانى ويطلع على ما شاء من الحكمة الأزلية ، وأن الأشياء الملذة للنفس تأتيه حينئذ إرسالا كالألحان الموسيقية إلى حاسة السمع فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلبا »[2] .

وقد ساعد التفلسف الصوفى رأى كزانوفانس (٥٧٠ - ٤٨٠ق) الذى كان يرى أن الله هو النظام الأزلى للعالم ، بل يرى الله نفسه هو العالم ، ولم يكن الله عنده روحا فقط بل جارى قومه اليونان فى اعتقادهم« المادى» من أن الله هو هذه الطبيعة الحية المفكرة ، فهو إذن « شمولى » يرى الله غير متناه ، بمعنى أنه ليس ثمة ماعداه ٠

كذلك اعتقاد أفلاطون بالنفس الكلية أو « نفس الكل » وكذلك تعليله اتصال النفس (العاقلة) بالجسد ثم أخذه بفكرة التناسخ[3] .

(١) د٠مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٦٧ ٠

(٢) نقلا عن د٠عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٣٣ ٠

(٣) نفس المرجع ص٣٣ - ٣٤ ٠

ولقد كانت الأفلاطونية المحدثة هى التى أثرت أكثر من غيرها فى التصوف الإسلامى ، فلقد وجد الصوفية فى هذا المذهب ما يشبع منازعهم الروحية والذوقية ومواجيدهم النفسية ومكاشفاتهم الباطنية ، والذى يتأمل أقوال أفلوطين والتى نسبها المسلمون إلى أرسطو عن طريق أخطاء المترجمين الذين قاموا بالترجمة ونسبة كتاب أثولوجيا لأرسطوطاليس وهو من عمل أفلوطين ، وليس لأرسطو ، وهو الكتاب الذى يصور بدقة مذهب الأفلاطونية الجديدة ، ويبين ما فى المذهب من مناحى صوفية أثرت فى صوفية المسلمين .

فالحقيقة العليا عند أفلوطين لا تدرك بالفكر ، وإنما هى تدرك بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس من ناحية ، وعن العالم المحسوس من ناحية أخرى ، وهذا بعينه ما ذهب إليه الصوفية من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحس أو العقل ، بل هى تحصل بنور يقذفه الله فى قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه وفنى عما سوى ربه ، واستغرق فى الذات الإلَهية استغراقا تزول معه التفرقة ، ويحصل فيه الاتحاد والجمع ، وعلى هذا فسبيل المعرفة عند الصوفية هى بعينها سبيلها عند الأفلاطونية المحدثة : الذوق والوجد ، وما يعين على الذوق والوجد من رياضات ومجاهدات وعبادات[1] .

ونجد أقوالا لأفلوطين يتحدث فيها عن حالة الوجد وهى التى يسقط فيها كل شىء من الموجودات ولا يكون شىء من الأغيار موجودا فتكون لنفس حينئذ فى حالة الفناء والطمس والمحو ، أى تزول كل المظاهر الخارجية ، يقول أفلوطين : « إنى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا فى ذاتى راجعا إليها خارجا من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلَهى ذو حياة فعالة»[2] .

ويحدد أفلوطين ثلاث مراتب للسلوك والوصول إلى الله ، وهى مقامات السير والسلوك ، والمحبة والمعرفة - ومقامات السير والسلوك عبارة عن طلب

---

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٦٨ ، ٩٦ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ص١٤٩ - ١٥٠ .

الحقيقة والمجاهدة للوصول إليها ، وهذا مقام كسبى ، والمحبة حالة تظهر للطالب نتيجة مشاهدة جمال الحقيقة ، والمعرفة التامة هى الوصول إلى الحقيقة التامة وهذه مرحلة الكمال ، لأن الكمال هو غاية الوجود ، وكل موجود يميل إلى هذا الكمال الذى هو النجاة من أسر عالم الكثرة والمادة والعودة إلى الموطن الأصلى أى الاتصال بالمبدأ الكلى[1] .

ويذكر أفلوطين إمكانية ترقى النفوس الجزئية إلى بلوغ عالم الكمال ، لكن ليس كل النفوس الجزئية كذلك فمنها ما تبقى حائرة بين النفس الكلية والمادة ، أو تفنى تماما فى عالم المادة ، ولهذا فإن النفوس الجزئية على ثلاثة أنواع :

النوع الأول : النفوس السماوية التى تعيش من أجل العقل ومن أجل الله وتتمتع دائما بالسعادة الأبدية وهى مستغرقة فى مشاهدة الله .

النوع الثانى : النفوس المذبذبة مثل : الملائكة والشياطين ، فالملائكة منجذبون إلى الخير والشياطين منساقون إلى الشر .

النوع الثالث : النفوس البشرية التى لها مبدأ سماوى ولكنها هابطة فى الأجسام وهذا الهبوط هو عقاب مؤقت ، ولو بذلت النفس الهمة ووجهت أفعالها نحو الخير لأصبح من الممكن أن تنال المشاهدة الإلَهيـة ، وغاية الحياة والكمال المطلوب هما العود إلى المبدأ أو حصول التمتع الأبدى[2] .

ولقد وجدت هذه الأفكار قبولا لدى الصوفية ، وتمثل غاية المتصوف وهى الوصول إلى الله والاتحاد به كما قال أصحاب وحدة الوجود .

وتمثل عقيدة وحدة الوجود الأصل المهم فى مذهب أفلوطين ، ووحدة الوجود تعنى أنه لا شىء إلا الله وأن كل شىء غير الله ليس إلا مظاهر خارجية وأحوالا لله - فالحقيقة واحدة ومنشأ الوجود هو هذه الحقيقة الواحدة ، وجميع الموجودات نفحات من مبدأ الأحدية صدرت عنه بطريق التجلى والفيض والانبعاث ، فأول شىء صدر عن الله هو العقل ، والنفس صدرت عن العقل ، وهكذا تصدر الموجودات عن طريق الفيض عن الواحد وهو الله ، وتتسلسل هذه الموجودات بعضها من بعض .

(١) د . قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص١٤١ .

(٢) د . قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص١٤٢ .

« والمتأمل فى مذاهب الصوفية فى وحدة الوجود ، وما يجرى مجراها من المذاهب الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية ، يلاحظ أنه قد انبث فى تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلوطينى فالله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية ، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود فى مذهب الأفلاطونية الجديدة ، وأول فيض من الله هو العقل الأول الذى تستمد منه كل الموجودات وجودها، ويصدر عنه كل ما سواه من الفيوضات الأخرى ، وهذا كلام نجد له نظيرا عند محيى الدين بن عربى فى وحدته الوجودية ، وفى نظريته فى الحقيقة المحمدية التى يعدها أول فيض من الذات الإلَهية ، ويعد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها ، وعند عمر بن الفارض فى وحدته الشهودية ، وفى مذهبه فى القطبية ، وهى عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التى كانت أول تعين فاضت منه وصدرت عنه التعينات الأخرى من روحية ومادية ، وعند شهاب الدين السهروردى المقتول فى حكمته الإشراقية التى يجعل فيها من الله نورا للأنوار فياضا بالأنوار القاهرة وهى النفوس والعقول ، وبالجواهر الفاسقة وهى الأجسام »[1].

وعلى الرغم من ذلك الأثر الأفلوطينى على أصحاب التصوف الفلسفى ، إلا أن متصوفى الإسلام لا يقرون أفلوطين على قبول الوثنية التى تلقاها أتباعه ، والتى أخذها فيما بعد النصارى ، ولا فى ما اخترعه أتباعه من الخرافات المبنية على الوثنية ، ثم هم يخالفونه أيضا فى قبوله تعدد الآلهة ، وكذلك يخالفونه فى قبول نظرية التنسخ ، ويفترقون عنه فى فهم « الاتصال » فهو عند أفلوطين كما هو عند الهنود سلبى غير شخصى ، بينما هو عند متصوفى الإسلام إيجابى شخصى[2].

ويلاحظ أنه نتيجة لاطلاع المتفلسفة من الصوفية على الفلسفة اليونانية ، فقد اصطنعوا كثير من المصطلحات الفلسفية مثل الكلمة - الواحد - العقل الأول - العقل الكلى - العلة والمعلول الكلى . . . الخ .

ويلاحظ أيضا أنه على الرغم من الاعتراف بأثر الفلسفة اليونانية عامة

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٦٩ ، ٧٠ .

(٢) د. عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٣٦ .

والأفلاطونية خاصة على التصوف الإسلامى ، إلا أنه يمكن القول بأن ذلك الأثر كان فى وقت متأخر منذ القرن السادس الهجرى وما بعده ، أما أوائل الصوفية مثل أوائل المتكلمين لم يقبلوا على فلسفة اليونان[1] .

٥ - **المصدر الإسلامى** : فيما سبق عرضنا لوجهات النظر التى ترجع التصوف إلى مصادر أجنبية ، وأن الطريق الصوفى وما فيه من مجاهدة للنفس وزهد فى الدنيا والأحوال والمقامات ، بل وغاية التصوف كل ذلك مستعار من خارج الإسلام ، سواء يرجع إلى مصدر واحد أو عدة مصادر .

لكن الصوفية أنفسهم لا يرضون بذلك ، بل يرجعون التصوف وما فيه إلى مصدر إسلامى ، وكأنما يريدون بذلك أن يجعلوا له مبررا مشروعا من الدين - فالقرآن الكريم زاخر بالمعانى التى وجد فيها الصوفية تعبيرا صادقا عن طريقهم وأحوالهم ومواجيدهم وأذواقهم ، فهم ينهلون من ذلك المعين مهما اختلفت مشاربهم .

ولقد عول الصوفية كثيرا على القرآن ، وقالوا بأن آيات القرآن لها ظاهر وباطن ، ومن ثم أباحوا لأنفسهم تفسيره وتأويله بما يتفق وآراءهم وأحوالهم ، دون أن يهملوا المعنى الأصلى ، ويدافع ابن عطاء الله السكندرى عن تفسير الصوفية فيقول : إن تفسير الصوفية بالرغم من كونه قد يبدو غريبا ، إلا أنه ليس إحالة أو تبديلا للمعنى الأصلى ، فقد يكون كذلك إذا قال الصوفية لا معنى للآية إلا هذا - وهم لم يقولوا ذلك ، بل يبقون المعنى الأصلى على ما هو عليه ، ويفهمون إلى جانب ذلك معانى أخرى يشاء الله أن تنفتح لها قلوبهم[2] .

والذى يقرأ مصنفات الصوفية نجد استدلالاتهم تقوم على القرآن الكريم

---

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٧٢ - ٧٥ ، وأيضا د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ٣٤ .

(٢) د. كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص١٩١ .

وانظر أيضا المحاسبى : معاتبة النفس ص٣١ - ٣٣ حيث ذكر أن لكل آية ظهر وبطن وحد ومطلع أما ظهرها فتلاوتها أما بطنها فتأويلها أما حدها فمنتهى علمها وأما مطلعها فمجاوزة حدها بالغلو والتعمق .

والسنة النبوية ، ونذكر منها على سبيل المثال التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى والذى عرض لمذهبهم وأقوالهم فى الأحوال والمقامات وغير ذلك مستدلين على ذلك كله بالآيات القرآنية .

وكذلك الرسالة القشيرية للقشيرى والذى ترجم فيها لأعلام الصوفية وأقوالهم ، واستمدادهم الأدلة من لقرآن الكريم دليلا على أقوالهم فى الزهد والمجاهدة والتقوى وغير ذلك من الآراء النظرية والمقامات والأحوال .

وكذلك آداب المريدين لأبى النجيب ضياء الدين السهروردى ، واستدل على كل أدب ذكره من القرآن الكريم ، وهذه مجرد إشارة لبعض مصنفات الصوفية التى رجعوا فيها فى المقام الأول إلى القرآن الكريم .

ويرى « ماسينون » فى كتابه « بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى » أن خصائص التصوف الإسلامى نجدها فى مجملها فى القرآن ، وذكر الكثير من المعانى الصوفية والاستدلال عليها من القرآن ، كالنار والنور للدلالة على الله - حجب النور والظلمة ، الكأس ، الشراب ، السلام ، وأيضا آيات تتعلق بالسلوك الصوفى[1].

ولقد تحول نيكولسون فى نظريته فى التصوف الإسلامى ورده إلى عوامل أجنبية إلى القول صراحة بمنزلة العامل الإسلامى وأهميته من بين العوامل الاخرى التى ساعدت على نشأة التصوف ، وأنه من الخطأ رد التصوف إلى عامل واحد ، وأن ذلك مضيعة للوقت ، وأدرك أن التعاليم الإسلامية نفسها ، وتفسير الصوفية المسلمين لعقيدة التوحيد تفسيرا خاصا جعلهم أشبه بالقائلين بمذهب وحدة الوجود ، كل ذلك كان له أثره فى تشكيل البحوث النظرية فى التصوف الإسلامى[2].

(أ) القرآن الكريم :

ونشير فيما يلى إلى بعض الآيات القرآنية التى تستند إليها جميع مقامات الصوفية وأحوالهم :

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى . تاريخ التصوف الإسلامى ص٤٩ - ٥٥ حيث ذكر الكثير من المعانى الصوفية والاستدلال عليها من القرآن الكريم والتى أوردها ماسينون .

(٢) د. أبو العلا عفيفى : مقدمته للترجمة التى قام بها لكتاب نيكولسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه .

تستند مجاهدة النفس التى هى بداية الطريق إلى الله إلى آيات قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ المحْسِنِينَ ﴾(١).

ومحاسبة النفس ، وهى تمثل أهمية خاصة فى الطريق الصوفى مثل قوله تعالى : ﴿ .. وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا اللهُ مُبْدِيهِ .. ﴾(٢).

والزهد يمثل أساسا هاما فى التصوف ، ولقد كان مرحلة سابقة على التصوف ، وملازما له طوال مراحله - والإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة دعوة يؤكدها القرآن فى أكثر من موضع ، مثل قوله تعالى : ﴿ اعْلَمُواْ أَنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى الأَمْوَالِ وَالأَوْلاَدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِى الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ ، وَمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَآ إِلاَّ مَتَاعُ الغُرُورِ ﴾(٣).

ودعوة القرآن إلى التهجد والذكر: ﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلاً . وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلاً طَوِيلاً ﴾(٤).

والدعوة إلى الصبروالاستغفار : ﴿ فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ ﴾(٥).

ومقام التقوى فى قوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمْ وَاخْشَوْاْ يَوْمًا لاَّ يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ وَلاَ مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ، فَلاَ تَغُرَّنَّكُمُ الحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلاَ يَغُرَّنَّكُم بِاللهِ الغَرُورُ ﴾(٦).

ومقام التوكل يستند إلى قوله تعالى : ﴿ .. وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ .. ﴾(٧).

---

(١) العنكبوت : آية ٦٩ .
(٢) الأحزاب : آية ٣٧ .
(٣) الحديد : آية ٢٠ .
(٤) الإنسان : آية ٢٥ - ٢٦ .
(٥) غافر : آية ٥٥
(٦) لقمان : آية ٣٣ .
(٧) الطلاق : آية ٣

ومقام الشكر مستمد من قوله تعالى : ﴿ .. لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ .. ﴾[1].

ومقام الرضا مذكور فى قوله تعالى : ﴿ .. رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ .. ﴾[2].

ومقام المحبة مذكور فى قوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِى اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِى سَبِيلِ اللهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَآءُ ، وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[3].

وحال الخوف يستند إلى قوله تعالى : ﴿ .. يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا .. ﴾[4].

وحال الرجاء يستند إلى قوله تعالى : ﴿ مَن كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لآتٍ .. ﴾[5].

وحال الحزن الذى يستند إلى قوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ .. ﴾[6].

والذكر فى قوله تعالى : ﴿ .. وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ .. ﴾[7].

ويستدلون على أن الله هو الفاعل المطلق فى الكون بقوله تعالى : ﴿ .. وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى .. ﴾[8].

وعلى وحدة الوجود ووحدة الشهود يستدلون بقوله تعالى : ﴿ اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ .. ﴾[9] - وقوله تعالى : ﴿ .. فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ .. ﴾[10].

---

(١) إبراهيم : آية ٧ .
(٢) المائدة : آية ١١٩ .
(٣) المائدة : آية ٥٤ .
(٤) السجدة : آية ١٦ .
(٥) العنكبوت : آية ٥ .
(٦) فاطر : آية ٣٤ .
(٧) الكهف : آية ٢٤ .
(٨) الأنفال : آية ١٧ .
(٩) النور : آية ٣٥ .
(١٠) البقرة : آية ١١٥ .

(ب) حياة النبى وأخلاقه وأقواله :

ولقد كانت حياة النبى ﷺ مصدرا أساسيا استمدوا منه ما يقيمون عليه مذهبهم ، فلقد اتخذوا من حياة النبى قبل البعثة وتأمله وتعبده وانقطاعه للعبادة فترة كل عام فى شهر رمضان ، حتى نزل عليه جبريل عليه السلام بالوحى ، قدوة فى السلوك من تقشف فى المأكل والملبس ، والرياضات والمجاهدات والأحوال والتفرغ للعبادة والذكر وما يحدث نتيجة للانقطاع والخلوة ، من غيبة وفناء فى مناجاة الله ، ولقد أشار الإمام الغزالى إلى اسناد الصوفية فى هذا المسلك إلى عزلة النبى ﷺ ، فقال : « الفائدة الأولى (العزلة) التفرغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى فى أمر الدنيا والآخرة وملكوت السماوات والأرض ، فإن ذلك يستدعى فراغا ، ولا فراغ مع المخالطة ، فالعزلة وسيلة إليه ، فالعزلة أولى بهم (أى الصوفية) ولذلك كان ﷺ ، فى ابتداء أمره ، يتبتل فى جبل حراء ، وينعزل حتى قوى فيه نور النبوة ، فكان الخلق لا يحجبونه عن الله ، فكان ببدنه مع الخلق ، وبقلبه مقبلا على الله تعالى »[1].

وكانت حياته ﷺ بعد النبوة تطبيقا عمليا لتوجيهات القرآن ، وكان كما قالت عنه عائشة عندما سئلت عن خلقه فقالت : « كان خلقه القرآن يرضى برضاه ، ويسخط بسخطه » ولقد امتدحه القرآن بقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[2].

ولقد أجمل أحد صحابته ذكر أخلاقه ﷺ وسلوكه مع الناس فى قوله : « كان رسول الله ﷺ دائم البشر ، سهل الخلق ، لين الجانب ، ليس بفظ ولا غليظ ، ولا سخاب (أى لا يحدث الصخب) ، ولا فحاش ، ولا عياب ولا مداح ، يتغافل عما لا يشتهى ، ولا يؤيس منه ، قد ترك نفسه من ثلاث : الرياء والإكثار ومالا يعنيه ، وترك للناس من ثلاث : كان لا يذم

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ٢ ص٢٠١ - ٢٠٢ .

(٢) القلم : آية ٤ .

أحدا ولا يعيره ، ولا يطلب عورته ، ولا يتكلم إلا فيما يرجو ثوابه ، إذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على رؤوسهم الطير وإذا سكت تكلموا ، لا يتنازعون عنده »[1].

ولقد رأى الصوفية فى هذه الأخلاق نموذجا يحتذى ، وقدوة يقتدى بها ، وهى توافق الأخلاق التى تناسب أحوالهم .

ولقد اعتمد الصوفية على أقوال النبى ﷺ فى أحاديثه القدسية وغير القدسية ، ووجدوا فى هذه الأقوال ما يشبع منازعهم ومشاربهم .

فمن الأحاديث القدسية التى يوردها الصوفية ، ويردون إليها بعض مذاهبهم ، الأثر الذى أخبر فيه رسول عن لسان الله فقال : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبى عرفونى » . فالصوفية يتخذون من هذا الحديث القدسى مصدرا لمذهبهم فى الحب الإلهى الذى هو عندهم المبدأ الأول فى خلق العالم، إذ هم يرون أن الله كان ولا شىء معه،وأحب أن يرى ذاته ، فى شىء غير ذاته فخلق الخلق ، وكان العالم منه بمثابة المرآة المجلوة التى يرى فيها ذاته ، وإنهم ليفرعون على ذلك تفريعات عدة نجدها فى تضاعيف مذهبهم فى وحدة الوجود .

ومن الأحاديث القدسية ما ورد على لسان الله عز وجل وهو قوله : « .. ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه : فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يسعى بها ، فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى ينطق ، وبى يعقل ، وبى يبطش ، وبى يمشى .. » وقد وجد فى هذا الحديث أصحاب الأذواق والمواجيد من الصوفية مجالا خصبا ومنبعا فياضا بمعانى الاتحاد الذى يقوم عندهم على فناء العبد فى الرب، أو المحب فى المحبوب ، أو الخلق فى الحق ، بحيث يصبح الإنسان فى حالة روحية يشعر فيها أن ذاته من حيث هو محب قد غلبت عليها ذات محبوبه وهو الله ، فإذا بالذاتين تتحدان ، وتصبحان ذاتا واحدة هى التى يصدر عنها كل ما يحسه الإنسان بجوارحه ، وكل ما يشعر به فى جوانحه .

---

(١) نقلا عن د . أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٤٧ .

ومن الأحاديث غير القدسية قوله ﷺ : « أعدى أعدائك نفسك التى بين جنبيك » فهذا الحديث يعد عندهم قواما لما ينبغى أن يأخذ به الإنسان نفسه من مجاهدة وكبح جماح على وجه تتخلى معه عن صفاتها المذمومة ، وتتحلى بالصفات المحمودة .

ومن الأحاديث التى يزعم الصوفية أنها تصفهم وتصور أحوالهم وتشير إلى منزلتهم بين الأنبياء والشهداء وعامة الناس ، وإلى مكانتهم عند الله .

قوله ﷺ : « إن من عباد الله لأناسا ما هم بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل » . **قال رجل** : فمن هم ؟ وما أعمالهم ؟ لعلنا نحبهم . **قال رسول الله ﷺ** : « **قوم يتحابون بروح** الله عز وجل من غير أرحام بينهم ، ولا أموال يتعاطونها بينهم ، والله إن وجوههم لنور ، وإنهم لعلى منابر من نور ، لا يخافون إذا خاف الناس ، ولا يحزنون إذا حزن الناس » . قالوا : ثم قرأ : « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون »[1].

ولقد كان النبى ﷺ قدوة ومثلا أعلى لجميع المسلمين ومن بينهم الصوفية ، الذين اعتمدوا على حياة النبى ﷺ من قبل البعثة وبعدها ، وعلى أخلاقه ﷺ ، وعلى أقواله ، ولقد أوردنا أمثلة للدلالة على ذلك .

(جـ) حياة الصحابة :

لقد كانت حياة الصحابة وأقوالهم منبعا استقى منه الصوفية ، وذلك لأنه كان يغلب عليهم التقشف والزهد والعبادة والذكر والخوف ، وغير ذلك مما عول عليه الصوفية ، وجعلوا الصحابة قدوة لهم ، ولقد كان الصحابة مقتدين بالنبى ﷺ وامتدادا لحياته ، ولقد أشار النبى إلى علو منزلتهم وإلى ضرورة الاقتداء بهم ، فقال : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » .

ومن هنا نظر الصوفية إلى الصحابة على أنهم قدوة فى جميع معانيهم الظاهرة والباطنة على حد تعبير الطوسى فى كتابه اللمع[2].

---

(١) الأحاديث المذكورة والتعليق عليها نقلا عن كتاب د . مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٣٨ - ٣٩ .

(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٥٠ .

ومما روى عن أحوال الصحابة إجمالا قول أبى عتبة الحلوانى : « ألا أخبركم عن حال كان عليها أصحاب رسول الله ﷺ :

أولها : لقاء الله تعالى كان أحب إليهم من الحياة .

والثانية : كانوا لا يخافون عدوا قلوا أم كثروا .

والثالثة : لم يكونوا يخافون عوزا من الدنيا ، وكانوا واثقين برزق الله تعالى » .

وكان أبو بكر الصديق زاهدا حتى ليروى عنه أنه كان يطوى ستة أيام ، وكان لا يزيد على ثوب واحد ، وتحدث عن التقوى واليقين والتواضع فقال : « وجدنا الكرم فى التقوى ، والغناء فى اليقين ، والشرف فى التواضع » وتحدث عن المعرفة فقال : « من ذاق من خالص المعرفة شيئا شغله ذلك عما سوى الله ، واستوحش من جميع البشر » وقال الجنيد أحد كبار الصوفية أشرف كلمة فى التوحيد قولة أبى بكر : « سبحان من لم يجعل للخلق صريقا إلى معرفته إلا العجز عن معرفته » .

وكذلك كان عمر بن الخطاب متقشفا حتى ليروى عنه أنه كان يخطب وهو خليفة وعليه قميص فيه اثنا عشرة رقعة » وتكلم فى معانى الرضا والصبر فقال : « أما بعد فإن الخير كله فى الرضا ، فإن استطعت أن ترضى وإلا فاصبر » .

ويرى الصوفية أنه قد ظهر على يد عمر خوارق العادات من المكاشفات والكرامات ، وأنه قد بلغ أعلى درجة من درجات الصديقين ، فلقد كان يخطب من على منبره فى المدينة ، فصاح فى وسط خطبته : «يا سارية الجبل» ، وسارية فى عسكر على باب نهاوند ، فسمع صوت عمر رضي الله عنه عندئذ ، وأخذ نحو الجبل ، وظفر بالعدو ، وقيل لسارية : كيف علمت ذلك ؟ فقال : سمعت صوت عمر رضي الله عنه يقول : « يا سارية الجبل » .

أما عثمان بن عفان رضي الله عنه فلقد روى عنه الكثير من زهده مع كثرة ماله وإنفاقه فى وجوه الخير والنفع العام للمسلمين ، وكذلك كثرة تعبده وتلاوته القرآن ، وذكر المحب الطبرى شيئا كثيرا عن أخلاقه كالحياء والجود والزهد والخوف والورع والتواضع والشفقة وحسن الصحبة للناس وغير ذلك .

ولعلى بن أبى طالب منزلة كبيرة عند الصوفية ، فلقد روى أنه قد أعطى العلم اللدنى (أى العلم الذى هو من لدن الله أى من عند الله) .

ويقول الطوسى فى (اللمع) .. « ولأمير المؤمنين على بن أبى طالب رضي الله عنه خصوصية من بين أصحاب رسول الله ﷺ بمعانى جليلة ، وإشارات لطيفة ، وألفاظ مغردة ، وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان والعلم ، وغير ذلك ، وخصال شريفة ، تعلق وتخلق به أهل الحقائق من الصوفية » .

ويقول الطوسى أيضا : « ولعلىّ رضي الله عنه أشباه ذلك كثير من الأحوال والأخلاق والأفعال التى يتعلق بها أرباب القلوب وأهل الإشارات وأهل المواجيد من الصوفية » .

وكذلك أهل الصفة من الصحابة كان لهم أثر قوى فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، حتى أن البعض يذهب إلى أن اسم التصوف مشتق من اسمهم ، وهم الذين كانوا يعيشون فى مؤخرة مسجد رسول الله ، ولا أهل ولا مال لهم ، انقطعوا للعبادة ورياضة النفس والتجرد من الدنيا[1] .

وبعد هذا العرض الموجز للمصدر الإسلامى ، يمكن القول بأن هذا المصدر يعد الأساس الأول للتصوف خاصة فى مراحله الأولى ، وإن اختلطت به مصادر أخرى أجنبية فى مراحله المتأخرة ، ومع ذلك يحاول الصوفية أن يوجدوا أساسا إسلاميا لتلك المراحل المتأخرة والحالات التى تعد غير مألوفة ومعتادة لدى غير الصوفية ، والتى لا تتفق مع ظواهر النصوص .

لكن يلاحظ مع هذا الاتجاه الذى قام به المتصوفة لإيجاد مبررا مشروعا للتصوف من القرآن والسنة والصحابة ، إلا أنه يمكن القول بأن هناك فرق بين ما توحى به ظواهر النصوص وما ذهب إليه الصوفية ، وأيضا هناك بعض المغالاة من جانب الصوفية فى تطبيق بعض التعاليم القرآنية وذلك لأن دعوة الإسلام متمثلة فى الوسطية ، وعلى سبيل المثال فلقد دعى القرآن إلى الزهد ، لكنه طالب بالاعتدال والأخذ بنصيب من الحياة الدنيا وإن كان يؤثر الآخرة على

---

(١) النصوص التى وردت عن الصحابة والتعليق عليها نقلا عن كتاب الدكتور أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٥٠ - ٥٥

الدنيا ، إلا أنه لم يدع إلى إماتة الذات ، أما الصوفية فلقد غالوا فى تصبيق الزهد والتقشف ، والإعراض عن الدنيا .

وأيضا نرى العقيدة الإسلامية واضحة فى التنزيه المطلق لله تعالى ونفى المثلية عنه تعالى ، والحلول والاتحاد ، وكذلك الأحاديث النبوية تؤكد ذلك ، وهذه المعانى يأخذ بها الصوفية أصحاب وحدة الوجود والشهود والاتحاد والحلول ، وحاولوا أن يأولوا النص القرآنى مما يتفق ومذاهبهم .

إلا أن هذا التأويل قد جر عليهم محاربة الفقهاء والمتكلمين الذين رفضوا ذلك المنهج الذى سلكه الصوفية ، والذى يقوم على فكرة الظاهر والباطن ، وأن لكل ظاهر باطن ، وهم (أى الصوفية) أهل الباطن ، لذا اهتموا بالباطن وإصلاحه وعولوا عليه كثيرا ، إذ هو الأساس عندهم ، فقدموا النية على العمل ، وتركوا الجدل والمناقشة والمراء فى الدين ، ونادوا بالعزلة والخلوة والزهد ، وما يحدث نتيجة لذلك من الغيبة والفناء والسكر وغير ذلك ، من القول بوحدة الوجود والشهود أو الاتحاد والحلول ، كل ذلك عده الفقهاء خروج عن الدين ، وإبطال للعقيدة ، وهدم للشريعة ، إلى آخر الاتهامات التى وجهوها إليهم ، وأصدروا الفتاوى بكفر بعضهم وخروجهم عن الملة ، ولقد كان مصير الحلاج والسهروردى تجسيدا لهذه المعارضة .

لعل هذه التأويلات لمساندة تلك الأفكار الأجنبية تدل على نفوذ عناصر أجنبية فى التصوف الإسلامى ، ومحاولة إيجاد سند مشروع من القرآن والسنة لمساندة تلك الأفكار .

وسوف نرى من خلال العرض الموجز لمراحل التصوف أمثلة لتلك المعالاة والاتجاهات التى طرأت على التصوف من خلال مراحل تطوره المختلفة .

* * *

مراحل التصوف

لقد مر التصوف الإسلامى بعدة مراحل متنوعة ، وكان لكل مرحلة ما يميزها ، وذلك يرجع إلى ظروف وعوامل كان لها دورها فى تحديد اتجاه يغلب على كل مرحلة ، وأيضا يرجع إلى تنوع غاية المتصوف من التصوف فى كل

مرحلة ، ولا يعنى تعدد المراحل وتنوعها أن كل مرحلة مقطوعة الصلة بما قبلها ، وأن كل مرحلة تعد نهاية من سبقها من مراحل وبداية لما يليها ، بل يعنى غلبة اتجاه على اتجاه آخر ، وأن مراحل التصوف متصلة بعضها ببعض اتصالا عضويا ، فمرحلة الزهد والعبادة وهى تمثل المرحلة الأولى تسرى فى كافة المراحل ، حيث إن المتصوف عموما هو الذى يعرض عن الدنيا ويزهد فيها ولا يكون أسيرا لها ، ودائم الذكر والعبادة .

وسوف نحاول فيما يلى أن نشير بإيجاز وبالقدر الذى يسمح به المجال إلى كل مرحلة من هذه المراحل ، حتى نعطى فكرة موجزة على بداية التصوف وتطوره .

* * *

١ - الزهد والتصوف

يعد الزهد مرحلة سابقة على التصوف وملازمة له فى كافة مراحله ، ولقد كان للإسلام مفهوم خاص للزهد ، فهو ليس رهبانية أو انقطاعا كليا عن الحياة ، وانصرافا تاما عن الدنيا ، وإنما كان يعنى الاعتدال والتوسط فى الأخذ منها بقدر ، والإقبال على الدنيا بحذر ، بحيث لا تستغرقه الدنيا أو يكون عبدا لها ، بل يملك الدنيا وتملكه الدنيا : « الزهد فى الإسلام إذن منهج فى الحياة ، قوامه التقلل من ملذات الحياة ، والانصراف إلى الجاد من أمورها ، فتتحقق بذلك حرية الإنسان المتمثلة فى ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه بمحض إرادته ، مع قدرته فى نفس الوقت على تحقيق تلك الشهوات - والسير وراء هذه الأهواء ، ولكن يمنعه من ذلك إيمان قوى بالله وبثوابه وعقابه فى الآخرة»[١] .

ولقد قيل فى معنى الزهد معانى كثيرة ، فالأصل فى معنى الزهد هو : « الإعراض عن الشىء لاستقلاله واحتقاره وارتفاع الهمة عنه »[٢] .

ولقد ذكر القشيرى فى رسالته الكثير من المعانى وأقوال الصوفية فى معانى الزهد منها قول سفيان الثورى : « الزهد فى الدنيا قصر الأمل ، ليس بأكل الغليظ ، ولا بلبس العباء » .

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٦٠ .

(٢) ابن رجب : جامع العلوم والحكم ص ٢١٠ .

ويقول السرى السقطى : « إن الله سبحانه ، سلب الدنيا عن أوليائه وحماها عن أصفيائه ، وأخرجها من قلوب أهل وداده ، لأنه لم يرضها لهم » .

وقيل الزهد من قوله سبحانه وتعالى : ﴿ لِكَيْلاَ تَأْسَوْاْ عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلاَ تَفْرَحُواْ بِمَآ آتَاكُمْ . . ﴾[1].

فالزاهد لا يفرح بموجود من الدنيا ، ولا يتأسف على مفقود منها .

وقال أبو عثمان : « الزهد أن تترك الدنيا ثم لا تبالى بمن أخذها » .

وقال الدقاق : « الزهد أن تترك الدنيا كما هى ، لا تقول : أبنى بها رباطا أو أعمر مسجدا » .

وقيل : الزهد عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف .

ويقول رويم : « الزهد هو استصغار الدنيا ، ومحو آثارها من القلب » .

وسئل الشلبى عن الزهد فقال : « أن تزهد فيما سوى الله »[2].

وهذه الأقوال التى أوردناها كأمثلة تبين مفهوم الزهد عند الصوفية ، ويبدو فى هذا المفهوم المغالاة فى الإعراض عن الدنيا واحتقارها وعدم الرغبة فيها ، والإقبال على الآخرة ، ولقد كانت هناك عدة عوامل أدت إلى الزهد - منها ما يرجع إلى تعاليم الإسلام نفسه من قرآن وسنة ، وسلوك النبى ، والأحوال السياسية والاجتماعية ، ونشير بإيجاز إلى تلك العوامل .

العامل الأول : القرآن والحديث : لقد جاء فى القرآن والحديث ما يدل على حقارة الدنيا وضرورة إيثار الآخرة على الدنيا ، وأن ذلك سبيل النجاة فى الآخرة من العذاب .

وهناك الكثير من الآيات التى تحمل هذا المعنى نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ اعْلَمُواْ أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ

---

(١) سورة الحديد : آية ٢٣ .

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية ص٣٨١ وما بعدها .

وَتَكَاثُرٌ فِى الأَمْوَالِ وَالأَوْلاَدِ ، كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِى الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ ، وَمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَآ إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾[1] .

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُواْ بِالحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّواْ بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ . أُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾[2] .

وهذه الآيات وغيرها تدعو إلى الإقلال من الدنيا ، حيث إنها دار الغرور واللهو وأنه لا دوام لها ، وأن على المؤمن أن يقبل على دار الخلود والبقاء وهى الآخرة ، وأن يسعى إلى لقاء الله ، وأن يؤثر ذلك على الدنيا ، والإقبال على الله يعنى ترك الدنيا وملذاتها ، وأن لا يستبد حب الدنيا فى قلبه[3] .

ولقد كثرت الأخبار عن زهد النبى ﷺ ، ونجد ذلك واضحا فى كتب السيرة التى تؤكد زهد النبى فى طعامه ولباسه وسائر أسباب الحياة .

وهناك أقوال كثيرة نذكر منها على سبيل المثال ، ما ذكر **عن ابن عباس** : « أن النبى ﷺ ، كان يبيت الليالى المتتابعة طاويا ، وأهله لا يجدون عشاء ، وكان عامة خبزهم الشعير » .

وعن أنس بن مالك : « أن فاطمة عليها السلام ، جاءت بكسرة خبز إلى النبى ﷺ فقال : ما هذه الكسرة يا فاطمة ؟

قالت : قرص خبزته فلم تطب نفسى حتى أتيتك بهذه الكسرة .

فقال : أول طعام دخل فم أبيك منذ ثلاثة أيام » .

وعن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ : « كانت تأتى عليه أربعة أشهر ما يشبع من خبز بر »[4] .

---

(١) الحديد : آية ٢٠ . (٢) يونس : آية ٧ - ٨ .

(٣) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٦٤ .

(٤) ابن سعد الطبقات حـ١ ص ٤ نقلا عن كتاب د عبد الرحمن بدوى تاريخ التصوف الإسلامى ص٨ ١ وما بعدها

ولقد رد جولدزيهر مدح النبى ﷺ للفقر وإيثاره على الغنى إلى عناصر نصرانية ، وهذا ليس صحيحا : « بل الصحيح هو : أن يكون محمد فى حياته وفى أحاديثه ، قد سار على نهج القرآن ، ودعا إلى ما دعا إليه الله من هذه المثل العليا فى القول والعمل ، وفى الإعراض عن زينة الدنيا ، والإقبال على التقوى والعمل الصالح »[1].

ومن أقواله ﷺ : « الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر » .

العامل الثانى : الأحوال السياسية والاجتماعية : يرجع نيكولسون ظهور الزهد إلى عدة عوامل منها الحروب الأهلية الدامية ، والتى وقعت فى عهد الصحابة وبنى أمية والتطرف العنيف فى الأحزاب السياسية وازدياد التراخى والاستهانة فى المسائل الخلقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدين الذين يملون إرادتهم وآراءهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا فى إسلامهم ، كل تلك عوامل حركت فى نفوس الناس الزهد فى الدنيا ومتاعها[2].

لقد كانت تلك الأحداث وما تلاها من جور لحكام بنى أمية ، وما حدث من انتهاكات لحرمة مكة والمدينة ، ومعاملة الناس بالشدة والقسوة ، وأحداث القتل وسفك الدماء ، كل ذلك أثر فى المتدينين الحقيقيين من المسلمين وأقلقهم جميعا بحيث ظنوا أن يوم القيامة ونهاية الزمان قد أزفا ، وأن الدنيا توشك أن تتلاشى ، وأن هذه الإحساسات والتأثيرات النفسية الشديدة لم يكن من الممكن أن تكون عديمة الأثر[3].

ولقد انتشرت حركة الزهد الإسلامية إبان القرنين الأول والثانى الهجريين ، وأخذت اتجاهات مختلفة .

ولقد كانت حياة هؤلاء الزهد (خاضعة لسلطان الحزن والبكاء للذين يدلان دلالة واضحة على مبلغ شعورهم بالألم الناشىء عن المعصية والخوف وما يترتب على المعصية من عذاب ، وكان هناك زهد آخر مصحوب يحزن

---

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٦٢ .

(٢) نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٤٦ .

(٣) د. قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٣٧ وما بعدها .

وبكاء مصدره الضيق بكثرة ما تراكم على النفس من الحجب التى تحول بينها وبين مشاهدة الله واجتلاء طلعته والاستمتاع بجمال ذاته الأزلى .

فالحزن والبكاء المصحوب بالخوف كان سمة الزهد والحياة الروحية التى كان يحياها الزهاد والعباد فى الكوفة والبصرة والمدينة وفى بلاد خراسان إبان القرنين الأولين للهجرة - كذلك الزهد مع حب الله لذاته وابتغاء لمطالعة وجهه من ناحية أخرى ، ولقد كان الحسن البصرى ممثلا للاتجاه الأول ، ورابعة العدوية ممثلة للاتجاه الثانى[1] وسوف نشير إليهما بإيجاز :

الحسن البصرى (١١٠هـ) : يعد أول شخصية بارزة فى الزهد ، ومن أهم الشخصيات التى اهتمت بذكرها المصادر ، وتعددت الفرق التى تسند إليه مذاهبها ونظرياتها ، وترددت أقواله كثيرا .

ومما ورد عنه مواعظه فى ذم الدنيا ، وذلك بأسلوبه البليغ ، مثل قوله : « يا ابن آدم بع دنياك بآخرتك تربحهما جميعا ، ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعا »[2].

ويرتبط بذم الدنيا الدعوة إلى التقليل منها ومن متعها إلى أقل درجة ، وذلك بالفقر والزهد والتقشف ، ويسوق لبيان ذلك نماذج من سير الأنبيـاء : « فأما محمد ﷺ فشد الحجر على بطنه من الجوع ، وأما موسى عليه السلام فرؤيت خضرة البقل من صفاق بطنه من هزاله ، ما سأل الله تعالى يوم آوى إلى الظل - إلا طعاما يأكله من جوعه . . »[3].

وأيضا دعوته إلى محاسبة النفس والشعور العميق بالمسئولية ، وهذه المحاسبة تكون بالرجوع إلى كتاب الله ، ومراجعة ما فيه مع ما يفعله الإنسان ، قال الحسن : « رحم الله رجلا خلا بكتاب الله ، فعرض عليه نفسه ، فإن وافقه حمد ربه ، وسأله الزيادة من فضله ، وإن خالفه ، أعتب وأناب ، وراجع من قريب »[4].

---

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٨٧ - ٨٨ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص١٦٠ .

(٣) المرجع السابق : ص١٦٢ .

(٤) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص١٦٣ .

وعلى الإنسان أن يبدأ بإصلاح نفسه قبل أن يأمر بإصلاح عيوب الآخرين ، قال الحسن : « لا يستحق أحد حقيقة الإيمان ، حتى لا يعيب الناس بعيب هو فيه ، ولا يأمر بإصلاح عيوبهم حتى يبدأ بإصلاح ذلك من نفسه . . »[١].

وكان الغالب على نفسية الحسن البصرى الميل إلى الحزن والهم ، يقول الحسن : « إن المؤمن يصبح حزينا ، ويمشى حزينا ، ولا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين : بين ذنب قد مضى لا يدرى ما الله يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لايدرى ما يصيب فيه من المهالك »[٢].

وهذا يدل على إخلاصه فى العمل وخوفه ، ولقد كان محزونا دائما حتى قيل عنه : « ما كنا نراه إلا كأنه حديث عهد بمصيبة » .

وسيصبح باب الحزن من الأبواب الرئيسية عند المتصوفة على أساس أن الحزن من أوصاف أهل السلوك،ويؤيد الصوفية ذلك بحديث نبوى يقول « إن الله تعالى يحب كل قلب حزين » . كما يروون أن رسول الله ﷺ كان متواصل الأحزان ، دائم الفكرة .

وكان الحسن البصرى يخلو مع إخوانه وأتباعه من النساك والعباد فى بيته مثل مالك بن دينار ، وثابت البنانى ، ومحمد بن واسع ، وعبد الواحد بن زيد فيقول : هاتوا انشروا النور ، فيتكلم عليهم فى هذا العلم من علم اليقين والقدرة وفى خواطر القلوب وفساد الأعمال وسواس النفوس[٣].

رابعة العدوية : من الشخصيات الهامة فى التصوف الإسلامى رابعة العدوية ، فلقد كثر حولها الجدل وتنوعت الأخبار والمصادر عنها ، وهى رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية ، ولقبها ابن خلكان بأم الخير وذكر أنها مولاة آل عتيك ، وذكر ماسينون فى كتابه فى أصول المصطلحات الصوفية : أنها كانت فى أول أمرها تعزف بالمعازف ثم تابت ، وقد خلفت مقطوعات تعبر عن

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص١٦٤ .
(٢) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص١٧١ .
(٣) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص١٧٢ .

حدة عشق مؤثرة وقضت حياتها بالبصرة وكأنها مسجونة ، وبها ماتت فى سن لا تقل عن ثمانين سنة ، وذلك فى ١٨٥هـ[١] .

ولقد كانت رابعة فى حياتها زاهدة عابدة خائفة حزينة باكية ، لكنها زادت على هذا كله عاملا جديدا كان له آثار خصبة قوية فى توجيه الحياة الروحية وجهة جديدة ، وهو الحب : حب الله لما يخصها به من نعمه وآلائه ، وحبه لذاته ، وهذا هو الحب الذى يتخذ فيه من الله موضوعا يشتاق إليه الإنسان ، ويقبل عليه ، لا خوفا من ناره ، ولا طمعا فى جنته ، بل ابتغاء لوجهه[٢] .

وتعد رابعة هى أول من تكلم فى الحب الإلهى ، واستعملت فى غير تهيب كلمة الحب فى العشق الإلهى معتمدة على ما جاء فى القرآن[٣] .

ولقد ذكر ابن القيم فى « مدارج السالكين » معانى المحبة ولوازمها : « فإنها صفاء المودة ، وهيجان إرادات القلب للمحبوب ، وعلوها وظهورها منه لتعلقها بالمحبوب المراد ، وثبوت إرادة القلب للمحبوب ولزومها لزوما لا يفارق ، ولإعطاء المحب محبوبه لبه وأشرف ما عنده وهو قلبه »[٤] .

وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف فى رياض الصوفية بنغمات الحب شعرا ونثرا ، وجدير بمولاة آل عتيك التى كانت من فضلاء عصرها وأزكاهم فطرة وأسماهم نفسا وأشدهم عزوفا عن الدنيا وزخارفها أن يكون انقطاعها إلى الله قد وجه نفسها الشاعرة وجهة حب إلهى فغنت بأناشيده فى مثل قولها :

أحبك حبين ، حب الهوى ... وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى ... فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له ... فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ، ولا ذاك لى ... ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

ولقد ذكر القشيرى فى الرسالة أنها كانت تقول فى مناجاتها : « إلهى ،

---

(١) لويس ماسينون ومصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ص٦٨ .
(٢) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٩٢ .
(٣) لويس ماسينون ومصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ص٦٨ .
(٤) المرجع السابق ص٧٥ .

تحرق بالنار قلبا يحبك ، فهتف بها مرة هاتف : ما كنا نغفل هذا ، فلا تظنى بنا ظن السوء » .

وفى عوارف المعارف للسهروردى، قالت رابعة : « كل مطيع مستأنس » وأنشدت :

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى وأبحت جسمى من أراد جلوس
فالجسم منى للجليس مؤانس وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيس

وكانت تنشد :

تعصى الإله وأنت تظهر حبه ؟ هذا لعمرى فى الفعال بديع
لو كان حبك صادقا لأطعته إن المحب لمن يحب يطيع[1]

ويلاحظ أن رابعة قسمت الحب فى أبياتها الأربعة الأولى إلى نوعين : أحدهما حب الهوى ، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عمن سواه ، و لآخر حب الله لذاته،وهو هذا الحب الذى كانت غايته مطالعة جمال الذات الإلهية ، وهذا النوع الثانى هو الذى آثرته رابعة وأخذت نفسها به ، ويدل على ذلك قولها فى إحدى مناجاتها : « إلهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم ، وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فأحرمنيها ، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى » .

وكما يدلنا عليه أيضا قصتها مع سفيان الثورى ، وقد سألها عن حقيقة إيمانها فأجابته بقولها : « ما عبدته خوفا من ناره ، ولا حبا لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبا له وشوقا إليه » . وكما يدل عليه قولها : « محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه »[2].

وفى هذا تعبر رابعة عن الحب الخالص لله تعالى وأنه لا يقوم على العوض من الله فهى لا تطمع فى جنة ولا تخاف من نار .

ولقد تكلمت رابعة فى كثير من المعانى الصوفية الدقيقة غير موضوع

---

(١) ماسينون ومصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ص٧٥ - ٧٧ .
(٢) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٩٤ ، ٩٥ .

الحب ، كالكلام فى الزهد والحزن والخوف والتواضع وتصحيح الأعمال والرياء وعدم التشاغل بالخلق والتوبة والرضا وغير ذلك .

ويلاحظ أن خصائص الزهد فى القرنين الأول والثانى الهجريين تتميز بالخصائص التالية :

أولا : أنه يقوم على أساس الإعراض عن الدنيا من أجل نيل الثواب فى الآخرة وإتقاء عذاب النار ، متأثرا فى ذلك بتعاليم القرآن والسنة .

ثانيا : أنه زهد ذو طابع عملى ، ولم يعن أصحابه بوضع القواعد النظرية له ، ويقوم على الإقلال من الدنيا ، والإكثار من العبادة والذكر والمبالغة فى الشعور بالخطيئة .

ثالثا : إنه كان يتخذ دافعا له الخوف من الله ، وهو خوف يبعث على العمل الدينى الجاد ، وفى أواخر القرن الثانى الهجرى اقترن الخوف بدافع آخر هو الحب .

رابعا : يعد زهد بعض المتأخرين من الزهاد كرابعة العدوية مرحلة تمهيدية للتصوف ، ويعدون روادا أوائل لمن سيجىء بعدهم من صوفية القرن الثالث والرابع[1] .

* * *

٢ - التصوف فى القرنين الثالث والرابع

بعد القرن الثانى الهجرى مقدمة للتصوف الحقيقى ، والذى بدأ يبلغ مرحلة النضج والكمال فى القرن الثالث وازداد تكامله بحيث يمكن القول بأن التصوف الحقيقى قد بدأ منذ القرن الثالث الهجرى .

ولقد واكب ذلك مرحلة تدوين العلوم ، وأول ما عنى به الباحثون هو علم الشريعة الذى يبحث عن الأحكام العملية الظاهرة ، ومن هنا وضع الفقهاء كتبا ورسائل فى الفقه وأصوله ، وفى الكلام ومسائله ، وغير هذا فيما يتصل بالقرآن والحديث ، ولقد كان بجانب ذلك الصوفية الذين وجدوا أن أخبارهم

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٩٠ ، ٩١ .

وأقوالهم وأحوالهم ومذاهبهم متفرقة لا يجمعها كتاب ، ورأوا أنهم فى حاجة إلى علم ينتظم رياضاتهم وأذواقهم ، ويصور حياتهم الروحية وما ينبغى أن يختلف فيها على نفس السالك من مقامات وأحوال ، ويحقق ما تطمح إليه نفوسهم من نقاء القلب ، وصفاء الروح ، وكمال الدين ، هنالك اصطبغت الحياة الروحية الإسلامية التى قامت أول الأمر على دعائم عملية من زهد الزهاد وعبادة العباد وفقر الفقراء بصبغة علمية ، وهنالك أيضا استحال هذا كله إلى علم يعرف باسم التصوف له مناهجه ومنازعه وموضوعاته وقواعده واصطلاحاته ومذاهبه[1] .

وهكذا وضع الصوفية علمهم الذى يعنى بالباطن وسموه علم الباطن فى مقابل علم الظاهر ، وقد وضح الطوسى فى اللمع الفرق بين علم الباطن وعلم الظـاهر ، أو علم الدراية وعلم الرواية قائـلا : « إن علم الشريعة علم واحد ، وهو اسم واحد بجمع معنيين : الرواية والدراية ، فإذا جمعتهما فهو علم الشريعة الداعية إلى الأعمال الطاهرة والباطنة ، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة وهى العبادات والأحكام ، مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج .. أما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب ، وهى المقامات والأحوال ، مثل التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر .. الخ »[2] .

ويمكن أن نميز بين اتجاهين فى هذه المرحلة :

الاتجاه الأول : يمثله صوفية معتدلون ، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة ، ويزنون تصرفاتهم دائما بميزان الشريعة ، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقى[3] ويمثله الجنيد .

والاتجاه الثانى : يمثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحات ، والشطح كما يعرفه الجرجانى أنه عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب ، وهو زلات المحققين ، فإنه دعـوى حق يفصح بهـا العارف لكن من غير إذن

---

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحيه ص١١٥ - ١١٦ .

(٢) نقلا عن كتاب د. أبو الوفا لتفتازانى مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٩٧

(٣) نفس المرجع ٩٩ .

إلهـى » ويبدو أن هذه العبارة لا تنكر ظاهرة الشطح فى ذاتها بل الخطأ الوحيد فيها هو أن أصحابها يفصحون عنها دون إذن إلهـى ، وأصحاب هذا الرأى إنما يريدون التوفيق بين الاعتراف بصحة الشطحات وبين إنكار ما يدل عليه ظاهرها مما استبشعه أهل السنة وخصوم الصوفية[1] ويمثل هذا الاتجاه أبو اليزيد البسطامى وأبو الحسين الحلاج وكان لهما تصور لعلاقة الإنسان بالله كالاتحاد والحلول .

وسوف نتحدث عن هذين الاتجاهين باختصار فيما يلى :

من خلال الإشارة إلى الشخصيات الصوفية الهامة التى تمثل كلا من الاتجاهين وهم الجنيد : ممثل الاتجاه الأول ، والبسطامى والحلاج : ممثلان للاتجاه الثانى .

الجنيد : هو سيد هذه الطائفة وإمامهم - كما يذكر القشيرى - أصله من نهاوند ، ومنشؤه ومولده بالعراق - وكان فقيها على مذهب « أبى ثور » وكان يفتى فى حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنة،صحب خاله السرى ، والحارث المحاسبى ، ومحمد بن على القصاب - ومات سنة سبع وتسعين ومائتين[2] .

ويحدد الجنيد منهجه فى التصوف والذى يقوم على الكتاب والسنة ، ولا يخرج عنهما فيقول : « من لم يحفظ القرآن ، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به فى هذا الأمر (أى التصوف) لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة » .

وقال أيضا « مذهبنا هذا : مقيد بأصول الكتاب والسنة » .

وقال الجنيد : « علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله ﷺ[3] ،ووفقا لهذه الأقوال فإنه يزن السلوك والأعمال بميزان الكتاب والسنة ، فما وافقهما كان مشروعا ويقر بصحته ، وما خالفهما كان باطلا ومرفوضا ، لذا يرفض قول من قال بأن أهل المعرفة بالله ، يصلون إلى ترك الحركات (أى الأعمال) من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل ، أى أن هؤلاء يقولون بإسقاط التكاليف ،

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص٢٢ - ٢٣ .

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص١٣٢ .

(٣) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص١٣٤ - ١٣٥ .

ويعقب الجنيد على قولهم بقوله : « إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال ، وهو عندى عظيمة ، والذى يسرق ويزنى أحسن حالا من الذى يقول هذا ، فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى ، وإليه رجعوا فيها ، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بى دونها »[1].

ولقد غلب على الجنيد الكلام فى التوحيد وكتب تراجم الصوفية حافلة بذلك ، ونذكر على سبيل المثال ما ذكره عنه القشيرى من آراء فى التوحيد ، يذكر الجنيد معنى التوحيد « هو إفراد القدم من الحدث »[2] أى أن الله وحده الذى ينفرد بالقدم وغيره حادث ، وفى هذا تفرقة جوهرية بين الله والمخلوقات ، فالله وحده القديم ، وغيره هو الحادث ، وهذا يشير إلى ما يجب فى حق الله تعالى وتنزهه عن مشابهة مخلوقاته وتباينه عنهم ، ولعل هذا المعنى يبعد عن معانى الاتحاد والحلول ، إذ يقوم على التفرقة الحاسمة بين الله الذى ينفرد بالقدم وبين مخلوقاته الحادثة .

ويؤكد الجنيد هذا المعنى وهو مخالفه الله تعالى لمخلوقاته ، وأن ذلك أول ما يجب على العبد اعتقاده ، فيقول : « إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة (أى اعتقادها) : معرفة المصنوع صانعه ، والمحدث كيف كان إحداثه ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث ، ويذل لدعوته ، ويعترف بوجوب طاعته ، فإن من لم يعرف مالكه لم يعترف بالملك لمن استوجبه»[3].

ويقول أيضا : التوحيد : علمك وإقرارك بأن الله فرد فى أزليته ، لاثانى معه ، ولاشىء يفعل فعله »[4].

وفى هذا إقرار بوحدانية الله تعالى ، ونفى الشريك عنه ، واختلافه ذاتا وصفاتا وأفعالا عن ذوات وصفات وأفعال المخلوقين .

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص١٣٣ .

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية ص٣٤ .

(٣) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص٣٦ .

(٤) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص٤١

وأيضا يؤكد الجنيد أن الله هو الفاعل الوحيد المطلق فى الكون ، وأن هذا معنى التوحيد ، ويقول : سئل بعض العلماء عن التوحيد ؟ فقال : هو اليقين فقال السائل : بين لى ما هو ؟ فقال : هو : معرفتك ، أن حركات الخلق وسكونهم ، فعل الله عز وجل ، وحده لا شريك له ، فإذا فعلت ذلك فقد وحدته »[1].

وينفى الجنيد أن يكون معنى المعية مع الله تعنى المصاحبة أو المجاورة أو المداناة ، بل تعنى النصرة والتأييد والعلم والإحاطة ، فلقد سأل ابن شاهين الجنيد عن معنى : مع ، فقال : مع ، على معنيين : مع الأنبياء بالنصرة والكلاءة ، قال الله تعالى : ﴿ .. إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾[2] ، ومع العامة بالعلم والإحاطة ، قال تعالى : ﴿ .. مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ .. ﴾[3] فقال ابن شاهين : مثلك يصلح أن يكون دالاً للأمة على الله[4].

وعن العلم الإلهى يقول الجنيد : « تفرد الحق بعلم الغيوب ، فعلم ما كان ، وما يكون ، وما لا يكون : أن لو كان كيف كان يكون »[5].

ويعلى الجنيد من شأن التوحيد والتفكير فيه ، وأنه لا يدانيه شىء ، وأن المجالس التى تعقد حول فكرة التوحيد والتفكير فيه هى أشرف المجالس ، يقول الجنيد: « أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفكرة فى ميدان التوحيد »[6].

والتوحيد الحقيقى عند الجنيد ثمرة الفناء عن كل ما سوى الله فيقول عن ذلك « التوحيد الذى انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث ، والخروج عن الأوطان ، وقطع المحاب (أى ما يحبه الإنسان) وترك ما علم وجهل ، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع .

وهذا التوحيد هو توحيد الخاصة ، فيقول الطوسى فى«اللمع » : « سئل

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص٤٦ . (٢) طه : آية ٤٦ .
(٣) المجادلة : آية ٧ . (٤) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص٥١ .
(٥) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص٥٤ .
(٦) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص٥٥ .

الجنيد رحمه الله عن توحيد الخاصة ، فقال : أن يكون العبد شبحا بين يدى الله عز وجل ، تجرى عليه تصاريف تدبيره ، وهذا لا يكون إلا بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له ، بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه .

وبهذا الفناء فى التوحيد يتحقق للصوفى « الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية » .

وواضح من كلام الجنيد أنه يشير إلى توحيد من نوع خاص يقوم على الفناء عن الإرادة ، وعما سوى الله ، بذهاب الحس والحركة ، مع الثقة التامة بأن الله يقوم للعبد بكل شىء[1] .

وترجع أهمية الجنيد إلى خصوبة آرائه ، وأنه كان يجمع فيها بين الشريعة والحقيقة ، وأنه كان من أهل الرسوخ والتمكين ، لا من أرباب الأحوال والشطح ، فكان مؤثرا الصحو على لسكر والبقاء على الفناء ، وللفرق على الجمع ، والفناء فى التوحيد الذى قال به الجنيد وتابعه فيه الصوفية السنيون ، أمر يقره أشد خصوم الصوفية ، ويرون أنه يتمشى مع السنة[2] .

وإذا كان الجنيد يقول بالفناء فى التوحيد ، فإن صوفيا آخر يقول بالفناء والاتحاد ، وهو أبو يزيد البسطامى .

أبو اليزيد البسطامى : هو أبو يزيد بن طيفور بن عيسى البسطامى ، كان جده مجوسيا ثم أسلم ، وقيل : إنه مات سنة إحدى وستين ومائتين ، وقيل : أربع وثلاثين ومائتين[3] .

ولقد اختلفت الروايات عن البسطامى ، فلقد أورد السراج فى « اللمع » الكثير عن الشطحات التى رويت عن البسطامى ، بينما يذكر القشيرى فى « الرسالة » أنه كان متمسكا بالكتاب والسنة ، وسوف نذكر أمثلة لذلك :

فمما ذكر عن شطحات أبى يزيد أنه قال : « رفعنى (أى الله) مرة

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١١٤ ، ١١٥ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١١٦ .

(٣) القشيرى : الرسالة القشيرية جـ١ ص ١٠٠ .

فأقامنى بين يديه وقال لى : يا أبا يزيد ! إن خلقى يحبون أن يروك فقلت : زينى بوحدانيتك ، وألبسنى أنانيتك، وارفعنى إلى أحديتك - حتى إذا رآنى خلقك » قالوا : رأيناك - فتكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هناك » .

وقد حكى أيضا عنه أنه قال : « أول ما صرت إلى وحدانيته ، فصرت طيرا جسمه من الأحدية ، وجناحاه من الديمومية ، فلم أزل أطير فى هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف مرة ، فلم أزل أطير إلى أن صرت فى ميدان الأزلية ، فرأيت فيها شجرة الأحدية ، ثم وصف أرضها وأصلها وفرعها وأعضاءها ثم قال : فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة » .

قال الشيخ رحمه الله (أبو نصر السراج) سمعت ابن سالم يقول فى مجلسه يوما : « فرعون لم يقل ما قال أبو يزيد رحمه الله لأن فرعون قال : أنا ربكم الأعلى ، والرب يسمى به المخلوق فيقال : رب دار ورب بيت وقال أبو يزيد رحمه الله : سبحانى ! سبحانى ! » ،وسبوح وسبحان اسم من أسماء الله تعالى الذى لا يجوز أن يسمى به غير الله تعالى .

وسمعت (السراج) ابن سالم أيضا وهو يحكى فى مجلسه عن أبى يزيد رحمه الله أنه قال : « ضربت خيمتى بإزاء العرش - أو عند العرش » .

وهناك مصادر أخرى غير السراج ذكرت شطحات أبو يزيد منها : « قال أبو يزيد يخاطب الله : كنت لى مرآة فصرت أنا المرآة » .

قال أبو يزيد : أشرف الحق على أسرار العالم فشاهدها خالية منه ، غيرَ سرِّى فإنه منه ملاء فخاطبنى معظما لى بأن قال : كل العالم عبيدى غيرك » .

« تا الله إن لوائى أعظم من لواء محمد ﷺ : لوائى من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم من النبيين »[1].

ويتضمن الفناء عند أبى يزيد الانجذاب إلى الله بالكلية ، فلا يعود يشهد

---

(١) هذه النصوص منقولة من كتاب : شطحات الصوفية للدكتور عبد الرحمن بدوى ٢٨ وما بعدها .

غيره ، فالعارف ، كما يقول أبو يزيد : (لا يرى فى نومه غير الله تعالى ، ولا فى يقظته غير الله تعالى ، ولا يوافق غير الله تعـالى ، ولا يطالع غير الله تعالى) .

ويتضمن الفناء أيضا عند أبى يزيد فناء الإرادة ، أى لا يريد شيئا ولا يختاره لأن الله تعالى اختار له .

وأهم ما يتميز به فناء أبى يزيد : هو سقوط ما سوى الله شهودا ، بحيث لا يعود الصوفى مشاهدا إلا حقيقة واحدة هى الله ، بل لا يعود مشاهدا لنفسه ، لتلاشى نفسه فى مشهوده . وهو ما عبر عنه بمحو الرسوم ، وفناء الهوية ، وغيبة الآثار ، وعندئذ يتحد بالحق وإلى هذا الاتحـاد يشير بقـوله : « خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى : يا من أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء » . ويسرف أبو يزيد فى التعبير عن حال فنائه واتحاده بمحبوبه فينطق بشطحيات غريبة نحو قوله : إنى أنا الله لا إلـه إلا أنا فاعبدنى »[1] .

ويذكر القشيرى أقوالا عن أبى اليزيد تبين تمسكه بالكتاب والسنة مما ينفى عنه هذه الشطحات ، فلقد قيل إن أبا اليزيد لم يخرج من الدنيا حتى استظهر القرآن كله .

وقيل إنه رأى رجلا قد أشهر نفسه بالولاية ، وكان زاهدا قد رمى ببصاقه تجاه القبلة فى المسجد ، فانصرف أبو اليزيد ولم يسلم عليه ، وقال هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله ﷺ ، فكيف يكون مأمونا على ما يدعيه ؟

ولقد قال أبو اليزيد هممت أن أسأل الله تعالى أن يكفينى مؤنة الأكل ومؤنة النساء ، ثم قلت : كيف يجوز لى أن أسأل الله هذا ولم يسأله رسول الله ﷺ إياه ؟ فلم أسأله - ثم إن الله سبحانه وتعالى كفانى مؤنة النساء ، حتى لا أبالى استقبلتنى امرأة أو حائط[2] .

ولقد شرح الجنيد طائفة من الشطحات التى وردت على لسان أبى اليزيد

---

(١) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١١٩

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص١ ١ .

وحللها بحيث ينفى ما يوهمه ظاهرها ، إذ رأى أن الحال القصوى التى بلغها أبو يزيد قد أفضت به إلى التفوه بعبارات قل من يستطيع فهمها ، ويعرف معناها ويدرك مستقاها ، ومن لم يسبر غورها يرددها وينكرها[١] .

فعلى هذا يكون ما نطق به أبو اليزيد فى حـال الفناء والغيبة لا يحكم به إنما يحكم على ما يلفظ به الصوفى فى حالة الصحو ، على ما يذكر عبد القادر الجيلانى .

وقد يكون ما ذكر عن البسطامى من شطحات لا يعدو مجرد شعور نفسى بالاتحاد ، لكن لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية[٢] .

* * *

الحلاج : ولد الحسين بن منصور الحلاج فى ٢٤٤هـ وتوفى ٣٠٩هـ ومسقط رأسه الطور فى الشمال الشرقى من البيضاء ، فى مقاطعـة فارس بإيران ، وكانت البيضاء ، مكانا أوغل فى العروبة ، ولد فيها النحوى الكبير سيبويه[٣] .

ويحتل الحلاج مكانة كبيرة فى فلسفة التصوف الإسلامى فهى أخطر أثرا وشأنا من مكانة أى صوفى آخر ، فلقد وقف نفسه على التصوف ورسالة التصوف ، فقد عاش آراءه حتى صلب بها ، وكان من أسعد الصوفية بهذا الصلب الذى عجل بخلاصه من حجابه الجسدى[٤] .

وليس بوسعنا فى هذا المجال سوى أن نشير إلى بعض آرائه وأقواله والتى تمثل مذهبه فى الفناء والحلول .

لقد كان الحلاج عابدا زاهدا خاشعـا ، فلقد عاش فى البصرة عيشة الزهد ، فكان يصوم رمضان كله دائما ، وكان فى يوم عيد الفطر يلبس السواد

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص٢٨ .

(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٢٢ .

(٣) ماسينون : المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب : شخصيات قلقة فى الإسلام ص٦٣ .

(٤) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٣٢٦ .

ويقول : « هذا لباس من يرد عليه عمله » وهو موقف نفسى غريب ونوع من الدلال فى الخشوع لله[1] .

ولقد أخذ الحلاج نفسه بأصعب المجاهدات والرياضات ، ولقد ذهب إلى مكة للحج وبقى بها عاما فى صوم وصمت دائمين ، وهذه الخلوة جعلته يجلو مرآة قلبه ويصفى نفسه ، ويتذوق ، ويعبر عن تذوقه الباطن ، بكلمات وجدية وعبارات شوقية إلَهيـة ، « هذه الخلوة هى رجاء عذب يتذوقه المرء بالذوق الباطن ، وهى وحدة فى صمت ، فمن شأنها أن تعين على كلمة جوهرية فى قلب الزاهد العابد ، قال : « لو ألقى مما فى قلبى ذرة على جبال الأرض لذابت » .

وبعد أن عاد من مكة ورجع إلى الأهواز ، بدأ الوعظ فى الناس ، ولقد أثار ذلك حفيظة البعض من الصوفية ، وممن تقلدوا الوزارة ، وأعلن الحجاج دعوته الذى يقوم على منهج الاستبطان الصوفى الكلى ، فهو ينشد ويريد أن يجد كل إنسان الله فى داخل نفسه[2] .

وبدأ الحلاج فى شطحاته ، فصرح برغبته فى أن يموت كافرا بشريعة الإسلام ، وأقام فى بيته كعبة مصغرة ، وفى الليل كان يصلى عند القبور (قبر ابن حنبل) ، وفى النهار يظل يلقى على قارعة الطريق فى بغداد بالأقوال الغريبة : فكان يصيح فى الأسواق وهو فى حالة من الجذب والطرب « يا أهل الإسلام : أغيثونى ! فليس (أى الله) يتركنى ونفسى فآنس بها ، وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها ، وهذا دلال لا أطيقه ، ثم أراد دعوة المؤمنين إلى القضاء على هذا العار ، عار إنسان يجرؤ على القول بأنه اتحد بالألوهية ، بأن يقتلوه ، فصاح بهم فى جامع المنصور« اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى · اقتلونى تؤجروا وأسترح · · ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى ، وفى بعض النسخ يزاد : وتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد »[3] .

ويرى « نيكولسون » أن نظرية الحلاج إشارة إلى المذهب القائل بثنائية

---

(١) ماسينون : المنحى الشخصى لحياة الحلاج ص٦٥ .

(٢) نفس المرجع ص٦٦ .

(٣) ماسينون : المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ص٦٩

الطبيعة الإلهيـة « اللاهوت والناسوت » ، وهما اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحيين السريان الذين استعملوهما للدلالة على طبيعتى المسيح ، والحلاج يصف اتحاد اللاهوت بالناسوت - أو الروح الإلهى بالروح الإنسانى - بأنه حلول - ولقد أثر عنه أبيات يصف فيها روحه والروح الإلهى بأنهما محبان يتناجيان فى حالة مزج تام كما فى قوله :

مزجت روحك فى روحى كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شىء مسنى فإذا أنت أنا فى كل حال

وقول :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا[1]

لكن الحلاج ينفى فى نصوص أخرى هذا الامتزاج منها قوله :

أنا عين الحق فى الأشياء فهل ظاهر فى الكون إلا عيننا
أنا سر الحق ما الحق أنا بل أنا حق ففرق بيننا

وقوله فى مخاطبـة ربه : « .. وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لاهوتيتك، غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك مسئولية على ناسوتيتى غير ممازجة لها ، وقوله أيضا : « من ظن أن الإلهيـة تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهيـة ، فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه»[2] .

ووفقا لهذا المعنى أنه ينظر إلى الرب والعبد على أنهما متمايزان ، وإن كان يرى حلول اللآهوت فى الناسوت بحيث تصيران ذاتا واحدة ، وقد يبدو فى ذلك تناقض لكن يمكن التوفيق بين هاتين النظرتين « فالحلاج حلولى ، وحلولى صريح فى أغلب نواحى مذهبه ، يرى أن اللآهوت يمكن أن يحل فى الناسوت إذا تهيأ لهذا الأخير حظ من الفناء النفسى ، والصفاء الروحى ، فهنالك يحل الروح الإلهى فى الروح الإنسانى ، على نحو ما يحل الروح

(١) نيكولسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص١٣٤
(٢) د. مصطفى حلمى الحياة الروحية ص٤١ ، ١٤٢

الإنسانى فى البدن الإنسانى ، وهنالك أيضا يصدر الإنسان فى أفعاله عن الإرادة الإلهية لا عن إرادته الإنسانية دون أن يترتب على ذلك أن يكون الإنسان هو الله ، أو أن يكون الله عين الإنسان ، ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات الحلاج : هو أن الإنسان من حيث حقيقته إلهى ، لا سيما أن الله خلق الإنسان على صورته ، وأنه من أجل ذلك أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم ، كما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾[1].

ولقد ذهب نيكولسون إلى أن الأقوال التى صدرت عن الحلاج أو البسطامى أو ابن الفارض لا تعنى القول بوحدة الوجود ، « فإن الصوفى لا يدين بالقول بوحدة الوجود مادام يقول بتنزيه الله ، مهما صدرت عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه ، وهو إذا راعى جانب التنزيه يشاهد الله فى كل شىء ، ولكنه فى الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شىء ، مخالفا لكل مخلوق ، ولا يقر بأن « الكل » هو الله ، فالوحدة التى يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود »[2].

ويقول الحلاج بقدم النور المحمدى ، فهو يرى أن لمحمد ﷺ حقيقتين :

إحداهما قديمة : وهى النور الأزلى الذى كان قبل الأكوان ومنه استمد كل علم وعرفان .

والأخرى حادثة وهى محمد باعتباره نبيا مرسلا وجد فى زمان ومكان معينين ، ومن ذلك النور القديم استمد كل الأنبياء السابقين على محمد ، وكذلك جميع الأولياء اللاحقين عليه ، ومن أقواله فى ذلك :

« طس : سراج من نور الغيب بدا وعاد ، وجاوز السراج وساد ، قمر تجلى بين الأقمار ، برجه فى فلك الأسرار ، سماه الحق « أميا » لجمع همته «وحرميا » لعظم نعمته ، « ومكيا » لتمكينه عند قربه » .

---

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص١٤١ ، ١٤٢ والآية ٣٤ من سورة البقرة .

(٢) نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص١٣١ .

وهو يقول أيضا :

« أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، وجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم » .

وهو يقول أيضا :

« العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره »[1].

ولقد ترتب على هذا أن الحلاج يوحد بين الأديان ، حيث يرى كما سبق القول : إن محمدا هو النور القديم الذى استمد منه الأنبياء السابقين عليه وكذلك جميع الأولياء اللاحقين عليه ، فالأديان كلها فروع لأصل واحد ، وهى كلها لله ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا منهم ، بل اختيارا عليهم ، وأن من لام أحدا ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا فى رأى الحلاج مذهب القدرية ، والقدرية عنده مجوس هذه الأمة ، وأن اليهودية والنصرانية والإسلام ، وغير ذلك من الأديان ، إنما هى ألقاب مختلفة وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف[2] .

ولقد غلب على صوفية القرنين الثالث والرابع الاتجاه الأخلاقى ، فلقد تحدثوا عن الأخلاق ، والسلوك والترقى فيه ، والواقع أن هذا الاتجاه الأخلاقى قد ساد كل الاتجاهات الصوفية ، ولأهميته سنفرد له دراسة فى الفصل الأخير من هذا الكتاب .

وهناك اتجاه آخر غلب عليه المعرفة ويمثله ذو النون المصرى (٢٤٥هـ) وهو يعد من أهم من تحدث فى المعرفة وغيرها من المقامات والأحوال ، وأصله من النوبة ثم نزل بأخميم من صعيد مصر وأقام بها .

---

(١) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٣١ ، ١٣٢ .

(٢) د . مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص١٤٤ - ١٤٥ .

ويقسم ذو النون المعرفة ثلاثة أقسام : الأول : حظ مشترك بين جميع المسلمين والثانى : معرفة خاصة بالفلاسفة والعلماء والثالث : (وهو العلم بصفات التوحيد) خاص بالأولياء الذين يرون الله بقلوبهم ولما سئل ذو النون : كيف عرف ربه ؟ أجاب : « عرفت ربى بربى ولولا ربى لما عرفت ربى »[1].

ومعرفة الله بذلك لا تعرف عن طريق الاستدلال بل تعرف عن طريق الإلهام ، فهى معرفة مباشرة للذات الإلهية .

ويتجه ذو النون المصرى إلى ربط المعرفة بالشريعة ، فيقول : علامة العارف ثلاثة : لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يعتقد باطنا من العلم ينقض عليه ظاهرا من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل على هتك أستار محارم الله تعالى » .

وللمعرفة عنده غاية أخلاقية ، وهى أن يتشبه الإنسان بأخلاق الله بقدر الطاقة الإنسانية ، وأشار إلى ذلك بقوله : « معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى ، يحتملك ويحلم عنك تخلقا بأخلاق الله عز وجل » .

وكلما ازداد العارف معرفة بالله كان أكثر خشوعا ، فيقول : « العارف كل يوم أخشع لأنه كل ساعة أقرب ، وهى بالجملة منصرف إلى الله تماما ، فنقول : « إن العارف لا يلزم حالة واحدة ، إنما يلزم ربه فى الحالات كلها »[2].

ومن أهم ما يميز التصوف فى القرنين الثالث والرابع اصطناع أصحابه لأسلوب الرمز فى التعبير عن حقائق التصوف ، وهو ما يسميه الكلاباذى بعلم الإشارة والذى يختص بالمشاهدة والمكاشفة حيث لا يمكن التعبير عن ذلك إلا بالإشارة « وعلوم المشاهدات والمكاشفات ، تختص بعلم الإشارة ، وهو العلم الذى تفردت به الصوفية ، وإنما قيل : علم الإشارة ، لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار ، لا يمكن لعبارة عنها على التحقيق ، بل تعلم

---

(١) نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٧ ، ٨ ولقد اهتم به نيكولسون .

(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٠١ ، ٢٠٢ .

بالمنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات » .

ويشير الكلاباذى إلى صعوبة علم الإشارة على من لم يجاهد مجاهدة الصوفية ويكابد مكابدتهم ، ويتذوق مذاقهم ، ويصل إلى ما وصلوا إليه من مقامات وأحوال « كذلك اصطلحت هذه الطائفة (الصوفية) على ألفاظ فى علومها تعارفوها بينهم ورمزوا بها ، فأدركه صاحبه وخفى على السامع الذى لم يحل مقامه ، فأما أن يحسن ظنه بالقائل فيقبله ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنه ، أو بسوء ظنه به فيهوس قائله وينسبه إلى الهذبان »[1] .

ومما يميز التصوف فى القرنين الثالث والرابع أن الصوفية قد أصبحوا طبقة خاصة ، أى : أصبحت لهم - فيما يقول أحد الباحثين المعاصرين خصوصيات حزبية ومقررات ورسوم وآداب طائفية ، ودخلت كل طائفة تحت رعاية شيخ ومرشد وقطب ، وكان الشيخ أو المرشد له سلطة كاملة على مريديه ، يراقب أعمالهم[2] - أى نشأت فى هذه الفترة الطرق الصوفية ، فقد أنشأ حمدون القصار (٢٧١هـ) بنيسابور فرقة الملامتية أو القصارية ، ووجدت طرق أخرى كالطيفورية نسبة إلى أبى يزيد البسطامى (٢٦١هـ) والخرازية نسبة إلى أبى سعيد الخراز(٢٧٩هـ) والتورية نسبة إلى الحسين المنورى (٢٩٥هـ) ، والحلاجية نسبة إلى الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ)[3] .

وفى هذه الفترة (القرنين الثالث والرابع) أعطى المتصوفة أهمية للتفكر والتدبر وإمعان النظر والعبادة أكثر من القيام بالرياضات الشاقة والزهد ، فلم تكن حياة الزهد التى عدها صوفية القرن الثانى مناطا للنجاة سوى وسيلة ومقدمة لبلوغ غرض اسمى وأعلى عند صوفية القرنين الثالث والرابع[4] .

* * *

(١) الكلاباذى : التعرف إلى مذهب أهل التصوف ص٨٧ - ٨٩ .

(٢) د . قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٨٣ - ٨٤ .

(٣) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٠٨ .

(٤) د . قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٨١ .

٣ ـ التصوف فى القرن الخامس

ذكرنا فيما سبق أن أحد الاتجاهات الرئيسية التى تميز بها التصوف الإسلامى فى القرنين الثانى والثالث هو الاتجاه السنى الذى يعتقد أصحابه فيه بالكتاب والسنة ، وفى القرن الخامس نما هذا الاتجاه وظهر بصورة أوضح ، ولعله واكب فى ذلك انتصار مذهب أهل السنة والجماعة فى علم الكلام ، ومحاربة الغلو الذى ظهر فى التصوف على يد كل من البسطامى والحلاج .

ولقد اتجه التصوف فى القرن الخامس اتجاها إصلاحيا ، على أساس رجوعه إلى الكتاب والسنة[١] وشهد هذا القرن أبرز الصوفية الذين انتصروا للتصوف السنى كالقشيرى والهروى والغزالى ، وسوف نتحدث عن الإمام أبو حامد الغزالى الذى يعد خير ممثل لهذا الاتجاه ، وسوف نكتفى بمجرد الإشارة حيث إن مجال الدراسة محدود لا يسمح إلا بذلك القدر[٢] .

الغزالى : يعد أبو حامد الغزالى من الشخصيات الهامة فى الفكر الإسلامى عامة وفى التصوف خاصة ، ولقد كثرت وتنوعت مصنفاته فى مجالات عديدة ، وقد لاقت اهتماما كبيرا من المفكرين الإسلاميين والمستشرقين على حد سواء - ولقد ولد بطوس وتقع حياته الفنية بالجانب العلمى فيما بين ٤٥٠ - ٥٠٥هـ ، وتتلمذ على أكبر علماء العصر وهو الإمام الجوينى ، وكذلك تربى على يد صوفى كان صديقا لوالده ، وتعمق الغزالى فى كل علوم عصره ، ويشهد على ذلك مصنفاته فى مجالات العلوم المختلفة ، وتولى التدريس فى المدرسة النظامية ، حتى زهد التدريس واعتزله ، وفضل التصوف وأن يعيش عيشة المتصوفة - ولقد سجل الغزالى أزمته الروحية فى كتابه « المنقذ من الضلال » حيث حكى رحلته من الشك إلى اليقين ، وكيف تلاطمت به الأمواج إلى أن وصل إلى شاطىء الأمان ، وهو الاتجاه إلى الله ، ولم يكن ذلك على حد تعبيره بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور يقذفه الله تعالى فى

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٤٥ .

(٢) سوف نتحدث فى الفصل الأخير عن الأخلاق عند الغزالى بشىء من التفصيل .

الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة »[1] .

ولقد آثر الغزالى التصوف السنى الذى يقوم على الكتاب والسنة ، بعيدا عن أثر النزعات الغنوصية على اختلافها ، وكذلك بعيدا عن نظريات الفيض والاتصال ، ويمكن القول : بأن تصوفه إسلامى الاتجاه .

ولقد أعجب الغزالى ببعض صوفية القرنين الثالث والرابع من ذوى الاتجاه السنى ، فهو يأخذ عن الحارث المحاسبى ويعجب به إعجابا كبيرا على نحو ما يذكر ابن عباد الرندى فى (شرح الحكم) ، فلقد ألف المحاسبى كتابا أسماه (النصائح) قد نقله الإمام الغزالى بلفظه ونص خطابه فى كتابه (الإحياء) وبعد أن أثنى الغزالى على المحاسبى بما هو أهل له قال فى حقه : « والمحاسبى رحمه الله حبر الأمة فى علم المعاملة ، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار العبادات »[2] .

وسوف نشير إلى رحلة الغزالى الروحية واتجاهه إلى التصوف كسبيل للمعرفة الصادقة اليقينية .

فلقد بدأ الغزالى شكه فى الثقة بالمحسوسات أى الحواس الخمسة التى تنقل المعرفة ، فالحس مصدرا للمعرفة ، وكذلك عدم الثقة فى أحكام العقل ، بل ما الذى يمنع أن تكون حالة اليقظة امتدادا لحالة النوم المليئة بالخيالات ، أو تكون حالة الدنيا كلها نوم بالإضافة إلى الآخرة إذ قال رسول الله ﷺ : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » .

ويتابع الغزالى رحلته الشكية إلى أن مَنَّ الله عليه باليقين ، وهو النور الذى يقذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف[3] .

ويستعرض الغزالى العلوم الأخرى خلاف التصوف كعلم الكلام والفلسفة ، والباطنية القائلون بالمعرفة عن طريق الإمام المعصوم ، ويبين قصور

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٧ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٦٠ .

(٣) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٢٩ - ٣٢ .

تلك العلوم عن الوصول إلى المعرفة ، ناقدا لتلك العلوم نقد العالم بها ، والمحلل لها والمدقق فيها ، فهو يرى أن علم الكلام مثل الدواء لا يصلح إلا للمريض الذى يحتاج إليه ، فهو عند الحاجة وعلى قدرها ، أما ما عدا ذلك فمذموم ، وحتى ذلك المحمود منه لا يشفى غليله .

وكذلك الفلسفة منها ما يذم ومالا يذم وما يكفر به قائله وما لا يكفر به قائله ، وما يبتدع فيه ومالا يبتدع ، ولقد صنف الغزالى الفلاسفة ووصف كافتهم بالكفر ، من دهريين وطبيعيين والهيين الذين اتهمهم بمخالفة المسلمين فى إنكار حشر الأجساد ، وأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات ، والقول بقدم العالم ، ومن المعروف أن الغزالى قد ألف كتابين : **أولهما** : ليبين مذاهب الفلاسفة وآراءهم وسماه « مقاصد الفلاسفة » ، **ثم ثنى بكتاب آخر** : سماه « تهافت الفلاسفة » هاجمهم فيه وبين سقوط آرائهم .

كذلك عارض الباطنية وله كتاب سماه « فضائح الباطنية»[1].

وانتهى الغزالى إلى طريق الصوفية الذى وجد فيه ضالته المنشودة ولنتركه يتحدث عن ذلك الطريق وعمن أخذ عنهم فيقول : « ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم (يقصد الكلام والفلسفة ومذهب التعليم عند الباطنية) أقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقهم إنما تتم بعلم وعمل ، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقهم المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله ، وكان العلم أيسر على من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل « قوت القلوب » لأبى طالب المكى رحمه الله وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشلبى وأبى يزيد البسطامى قدس الله أرواحهم وغير ذلك من كلام مشايخهم »[2] .

ويعلى الغزالى من شأن الصوفية،فهم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق . وجميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة .

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٣٥ - ٦٧ .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٦٨ .

وطريقهم يقوم على تطهير القلب عما سوى الله ، والفناء بالكلية فى الله ، ووصولهم إلى حال لا يمكن التعبير عنها ، بل إن محاولة التعبير عنها خاطئة ، لكنها ليست حال الحلول أو الاتحاد[1] .

ويقول الغزالى أيضا أن طريق الصوفية راجع إلى « تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار المعرفة»[2] .

وتحتل المعرفة مكانا هاما فى التصوف عند الغزالى والمقصود بها معرفة الله تعالى ، ولقد تحدث أكثر من مرة وفى أكثر من مؤلف من مؤلفاته عن المعرفة عند الصوفية من حيث موضوعها ومنهجها وغايتها ، مقارنا بينها وبين المعرفة العقلية عند العقليين .

يرى الغزالى أن أداة المعرفة الصوفيـة هى القلب وليست الحواس أو العقل .

والغزالى يرى أن القلب كالمرآة ، والعلم هو انطباع صور الحقائق فى هذه المرآة ، فإذا كانت مرآة القلب غير مجلوة ، فإنها لا تستطيع أن تعكس حقائق العلوم ، والذى يجعل مرآة القلب غير مجلوة هو الانشغال بشهوات الدنيا « وتحتاج أن تعرف فى ضمن ذلك أن القلب مثل المرآة ، واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا ، لأن فيه صورة كل موجود ، وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما فى إحداهما فى الأخرى ، وكذلك تظهر صور باقى اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغا من شهوات الدنيا ، فإن كان مشغولا بها كان عالم الملكوت محجوبا عنه »[3] .

ويعطى الغزالى مثالا يبين كيف يكون القلب أداة المعرفة الصوفية ، فيقول : « لو فرضنا حوضا محفورا فى الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار ، تفتح فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أكثر وأغزر ، فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٧٦ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٣ ص١٧ .

(٣) الغزالى : كيمياء السعادة ص١٢٤ .

مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات ، حتى يمتلىء علما ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله »[1].

وهذا المنهج يغاير منهج المتكلمين والفلاسفة الذى يقوم على العقل واستدلالاته والانتقال من المقدمات إلى النتائج أما منهج الصوفى فهو يقوم على الإلهام الإلَهى ، والذى هو تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها ، والعلم الحاصل عن الإلهام يسمى علما لدنيا والعلم اللدنى هو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى ، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فرغ لطيف[2].

وعن طريق الإلهام يحدث للصوفى الكشف ، ويصفه الغزالى أحيانا بالنور الذى يقذفه الله فى قلب الصوفى ، على نحو ما حدث للغزالى نفسه عند انتقاله من الشك إلى اليقين .

ويعتبر الكشف عند الغزالى أرقى مناهج المعرفة ، وهو يقسم العارفين من حيث معرفتهم ومناهجهم فيها إلى ثلاث درجات :

فهناك إنسان عامى منهجه فى المعرفة التقليد المحض ، وهذا لم يخلص بعد من قيود الحس ، وهذا يجب عليه أن يكتفى بالقرآن والحديث ، وألا يتجاوز نصوصهما ، بل عليه أن يتمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، لأن تأويل العامى يشبه خوض البحر ، وعلى من لا يحسن السباحة ألا يقترب من مزالق الشطوط .

وهناك المتكلم الذى منهجه الاستدلال العقلى ، ودرجته فى رأى الغزالى قريبة من درجة العامى .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٣ ص١٧ .

(٢) الغزالى : الرسالة اللدنية ص١١٦

وهناك العارف الصوفى ، الذى لا يقف عند ظاهر النصوص ، ولا يقنعه النظر العقلى والاستدلال المنطقى ، وإنما هو يتجاوزهما إلى نوع آخر من العلم قذفه الله فى القلب ، وفيه يشهد الحق بنور اليقين .

ويمثل الغزالى لهذه المناهج الثلاثة كما يلى :

١ - إيمان العوام المستند إلى الخبر ، وهؤلاء العوام يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كأن يقال لهم : إن فلانا فى الدار فيؤمنون بما يسمعون .

٢ - إيمان العلماء الذين يصلون إليه عن طريق الاستنباط كأن يسمعوا فلانا يتكلم ، فيستنبطون أنه فى الدار .

٣ - إيمان العارفين والذين يصلون إلى درجة اليقين حيث يشاهدون الحق بلا حجاب ، ومثلهم كمثل من دخل الدار وفيها رجل فرأوه بأعينهم .

وسبيل تحقيق هذا اليقين هو التجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال على الله بكنه إلهى ، أى : سلوك طريق الصوفية وإخضاع النفس لأحكامه فى الرياضة والمجاهدة ، وفى نهاية هذا الطريق يزول عن عين القلب كل حجاب ، ويفتح من دون البصيرة كل باب ، وهناك يشهد العبد الرب شهودا عينيا[1].

ويميز الغزالى بين كشف الصوفية ووحى الأنبياء فيقول : « اعلم أن العلوم التى ليست ضرورية - وإنما تحصل فى القلب فى بعض الأحوال - تختلف الحال فى حصولها ، فتارة تهجم على القلب كأنها ألقيت فيه من حيث لا يدرى وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم .

« فالذى يكتسب لا بطريق الدليل وحيلة الاكتساب يسمى إلهاما والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا » .

« ثم الواقع فى القلب بغير حيلة واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدرى العبد كيف حصل له ومن أين حصل ، وإلى ما يطلع معه على السبب الذى منه استفاد ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك » .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٢ص١٣ - ١٤ ، وأيضا د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص١٥٨ - ١٥٩ .

« والأول : يسمى إلهاما ونفثا فى الروع ، والثانى : يسمى وحيا وتختص به الأنبياء، والأول يختص به الأولياء والأصفياء ، والذى قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء »[1].

ويرى الغزالى أن موضوع المعرفة الصوفية ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة ، فيقول : « وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله ، فيه كمال الإنسان ، وفى كماله سعادته ، وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال »[2].

وغايات المعرفة عند الغزالى هى لتخلق والحب لله والفناء فيه والسعادة .

ذلك أن المعرفة عنده ، تهدف إلى غاية أخلاقية ، لأنها متوقفة على طهارة القلب ونقائه « والمعرفة علامة الهداية » كما يقول الغزالى وكلما زادت زاد التخلق والصفاء .

ويجعل الغزالى حب الله ثمرة لمعرفته ، إذ « لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه » و « لا يستحق المحبة بالحقيقة إلا الله سبحانه » و « من أحب غير الله ، لا من حيث نسبته إلى الله ، فذلك لجهله وقصوره فى معرفة الله »[3].

* * *

٤ ـ التصوف الفلسفى
فى القرنين السادس والسابع

لقد كان التصوف السنى سائدا فى القرن الخامس ومثله الإمام الغزالى ، وفى القرنين السادس والسابع اتخذ التصوف طابعا آخر ، حيث مزج الصوفية أذواقهم ومواجيدهم الصوفية بأنظارهم العقلية ، مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٢ ص١٦ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٣ ص١٣ .

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى . المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٧٦

فلقد امتزج التصوف بالفلسفة ، وتبعا لذلك تطور موضوع التصوف ، وتفرع عن ذلك المسائل التى تلائم طبيعة العناصر التى اختلطت به ، وتكلم الصوفية فى مسائل فلسفية بمنهجهم الذوقى .

ولقد ذكر ابن خلدون الموضوعات التى تناولها الصوفية المتفلسفون ، وحصرها فى أربع مواضع هى :

أحدها : الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التى تصير مقاما ويترقى منه إلى غيره .

وثانيها : الكلام فى الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة وحقائق كل موجود غائب أو شـــاهد ، وتركيب الأكوان فى صدورها عن موجدها وتكونها .

وثالثها : التصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات .

ورابعها : ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها فى اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها .

ويحدد ابن خلدون موقفه من كلامهم فى هذه الموضوعات ، فيذكر أن كلامهم فى المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجيد « فأمر لا مدفع فيه لأحد وأذواقهم فيه صحيحة » وكذلك يقر بالكرامات « وأما الكلام فى كرامات القوم وإخبارهم بالمغيبات وتعرفهم فى الكائنات فأمر صحيح غير منكر » أما « الكلام فى الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه » « وأما الألفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع ، فاعلم أن الإنصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه ، وصاحب الغيبة غير مخاطب (أى غير مؤاخذ بما يصدر عنه وغير مكلف) »[1].

والصوفية المتفلسفون قد شاركوا غيرهم من أصحاب الاتجاهات الأخرى

(١) ابن خلدون : المقدمة ص٤٤٧ - ٤٤٨ .

فى التصوف فى المجاهدات النفسية من أجل الترقى الخلقى الذى هو عين السعادة ، وأنهم جعلوا الكشف منهجا للمعرفة بالحقائق ، وأن أصحابه تحققوا بالفناء .

إلا أن أولئك المتفلسفة زادوا على المتصوفة السنيين بأمور :

أولها : أنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود بسطوها فى كتبهم أو أشعارهم .

وثانيها : أنهم أسرفوا فى الرمزية إلى حد بدأ معه كلامهم غير مفهوم للغير .

وثالثها : اعتدادهم الشديد بأنفسهم وبعلومهم ، وهو اعتداد إن لم يلازمهم كلهم ، فقد لازم أكثرهم على الأقل[1] .

وسوف نتحدث عن واحد من الصوفية الممثلين لهذا الاتجاه الفلسفى ونكتفى بمجرد الإشارة والتى تكفى لإعطائنا فكرة موجزة عن التصوف الفلسفى من خلال عرض بعض آراء لواحد من أقطابه .

* * *

محيى الدين بن عربى

ولد ابن عربى فى مرسية (جنوبى شرق الأندلس) فى ٥٦٠هـ ، ونشأ فى أسرة غنية كثيرة التدين ، وعاش منذ نشأته عيشة صوفية ، وكثر تطوافه فى العالم الإسلامى خارج الأندلس، فذهب إلى أفريقية،ثم ذهب إلى بلاد المشرق مكة وبغداد والقاهرة واستقر به المقام فى دمشق حيث توفى ٦٣٨هـ[2] .

ولقد اشتهر ابن عربى بغموض أسلوبه ، ولقد نصح القدماء الناس طلبا للسلامة ، وصونا للصوفية من أن يتجنى عليهم من ليس منهم ، أن يكفوا عن قراءة كتبهم أو يخوضوا فى أقوالهم ، وقد تردد هذا النصح بوجه خاص

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٩٢
وايضا قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٦٨٤ وما بعدها
(٢) د. عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص١٦٣ ١٦٥

فى النهى عن مطالعة كتب ابن عربى لما اشتهر به غموض أساليبه واستغلاق معانيه ، لا تزهيدا للناس فى قراءتها ، أو إنكارا عليه فيما كتبه ، وإن حدث ذلك أحيانا ، بل حرصا على ألا يساء فهم مقصوده وحماية لعقيدة القارئين من أن تتسرب إليها شكوك هم فى غنى عنها ، بسبب قراءتهم لكلام رجل لا يفهمون أغراضه[1].

ولقد ثار الفقهاء على الصوفية ، واشتدت ثورتهم بصفة خاصة على محيى الدين بن عربى ومذهبه فى وحدة الوجود وما يترتب على هذا المذهب من نتائج تنافى تعاليم الإسلام ، واتهمه كثير منهم بالكفر ، وألفت الكتب ضده .

ومع ذلك فلقد كانت هناك طائفة أعجبت بابن عربى ودافعت عنه، وعلى سبيل المثال فلقد ألف جلال الدين السيوطى كتابا فى الدفاع عن ابن عربى سماه « تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى »[2].

ومذهب ابن عربى يقوم على فكرة أساسية تدور حولها كل أفكاره وفلسفته الصوفية ، وهى فكرة وحدة الوجود التى ملكت عليه زمام تفكيره فصدر عنها وعاد إليها فى كل ما قاله وأحس به ، وهى أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات - وهى قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها[3] ، ومعنى هذا أن الوجود واحد هو وجود الله ، أما التكثر المشاهد فى العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة .

ويقول ابن عربى مؤكدا هذا المعنى « .. ما ثم إلا هو .. وما هو إلا هو .. وهو من حيث الوجود عين الموجودات . فالمسمى محدثات هى العلية لذاتها وليست إلا هو .. وإن الحق (الله) المنزه هو الخلق (العالم) المشبه » « أعلم أن المقول عليه « سوى الحق » أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص ، وهو ظل الله » . « فكل ما ندركه فهو وجود الحق فى

---

(١) د . أبو العلا عفيفى : مقدمة تحقيق فصوص الحكم لابن عربى ص١٥ .

(٢) د . مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص١٨٠ .

(٣) د . أبو العلا عفيفى : مقدمة فصوص الحكم ص٢٤ .

أعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيـان الممكنات ، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل ، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق ·· وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقى ، وهذا معنى الخيال ، فالله عين الأشياء وعين الوجود ·· فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمبدعات ، ولو لم يكن الأمر كذلك ماصح الوجود فهو عين الوجود ، فهو على كل شىء حفيظ ، ·· فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته ··· فالعالم صورته ، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير»[1] .

فابن عربى فى هذه النصوص يحـاول أن يشرح العـلاقة بين الحق والخلق ، ويلجأ فى شرحه إلى التشبيه والتمثيل واستعمال ألفاظ المجاز الغامضة مثل السريان فى الوجود ، فللحق وجود حقيقى وهذا له فى ذاته ، ووجود إضافى وهو وجوده فى أعيان الممكنات ، وهذا بالنسبة له كالظل الذى يمتد على سائر الموجودات فيعطيها وجودها باسم الله (الظاهر) فالعالم ظل إذا نظرت إليه من حيث عينه وباطنه وجوهره المقوم له ، وهو نفس الرحمن الذى تفتحت فيه صور الوجود من أعلاه إلى أسفله ، إذ أن نفس الرحمن يحتوى صور جميع الموجودات بالقوة كما يحتوى نفس الإنسان بالقوة جميع ما يصدر عنه من حروف وكلمات ·

ولكن الخلق (عالم الظاهر) فى تغير مستمر وتحول دائم ، أما الحق فهو على ما عليه منذ الأزل · وخلق العالم عند ابن عربى لا يقصد به إيجاد العالم من عدم ولا إحداثه فى زمن معين ، وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلى الإلهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدد من الصور ، وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر أبدا ، لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى[2] .

ويبين ابـن عربى الحكمـة من خلق الخلق فيفسر الحـديث القدسـى :

(١) ابن عربى : فصوص الحكم ص٧٦ ، ٧٨ ، ١ ١ ، ١٠٣ ، ١١١

(٢) د أبو العلا عفيفى : مقدمة فصوص الحكم ص٢٧ ، ٢٨

« كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فيه عرفونى » بأن الحق تعالى شاء أن يظهر للخلق عامة والإنسان خاصة ليعرف وليرى نفسه فى صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه أو بعبارات أخرى شاء الحق أن يرى تعينات أسمائه فى مرآة العالم أو الوجود الخارجى فظهر فى الوجود ما ظهر ، وعلى النحو الذى عليه وكشف بذلك عن الكنز الخفى الذى هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها فى إطلاقهـا وتجردها بل فى تقييدهـا وتعيينهـا .

فالحقيقة الوجودية عند ابن عربى واحدة ، والتفرقة بين الذات والـممكنات تفرقة اعتبارية ، والعقل القاصر هو الذى يفرق بينهما تفرقة حقيقية يقول ابن عربى :

فرق وجمع فإن العين واحدة وهى الكثرة لا تبقى ولا تذر

خلاصة القول : إن وجود الممكنات فى رأى ابن عربى هو عين وجـود الله ، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة والعقل الإنسانى القاصر هو الذى يعجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء ، فالحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات ، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت : هى الخلق »[1] .

ومذهب ابن عربى فى وحدة الوجود يفترق عن رأى الحـلاج فى الحلول ، أى حلول اللاهوت فى الناسوت ، وذلك لأن ابن عربى اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة ، إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتا ، وإذا نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتا ، فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان ، لا فى الإنسان وحده ، بل فى كل موجود من الموجودات ، مرادفتان لصفتى الباطن والظاهر أو لكلمتى الجوهر والعرض .

---

(١) ابن عربى : فصوص الحكم ص٤٨ ، د. أبو العلا عفيفى : مقدمة فصوص الحكم ص٢٤ ، د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٠٢ .

والإنسان هو أكمل تجليات الحق ، لأنه « المختصر الشريف » و « الكون الجامع » لجميع حقائق الوجود ومراتبه ، هو العالم الأصغر التى انعكست فى مرآة وجوده كل الكمالات العالم الأكبر ، لذا استحق دون سائر المخلوقات أن تكون له الخلافة عن الله .

ومن هنا جاءت فكرة « الإنسان الكامل » أو الحقيقة المحمدية فالإنسان الكامل وهو المرموز إليه بآدم ، هو الجنس البشرى فى أعلى مراتبه والتى اجتمعت فيه كمالات الوجود العقلى والروحى والمادى ، والإنسان الكامل ، وإن كان مرادفا للجنس البشرى فى معظم أقوال ابن عربى ، لا يصدق إلا على مراتب الإنسان وهى مرتبة الأنبياء والأولياء ، وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبى محمد ﷺ .

ويفرق ابن عربى فى الإنسان الكامل بين ناحيتين : الأولى : باعتباره إنسانا حادثا ، والأخرى : خاصة به باعتباره أزليا أبديا ؛ لذلك يصفه بأنه هو الإنسان الحادث الأزلى والنشء الدائم الأبدى ، وأن قيام العالم بالإنسان الكامل ، ولا يزال العالم محفوظا به « فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش والعلامة التى بها يختم بها الملك على خزانته ، وسماه خليفة من أجل هذا ، لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن » والإنسان الكامل مصدر الشرائع والنبوات ومصدر جميع الأولياء أو أفراد الإنسان الكامل[1] .

ويترتب على قول ابن عربى بوحدة الوجود وقوله بالحقيقة المحمدية ، القول بوحدة الأديان حيث إن مصدرها هو الحقيقة المحمدية فالدين كله واحد وهو الله ، الذى لا تحصره صورة ولا يحده عقل أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة فى كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة فى كل ما يحب ، إن العارف الكامل فى نظره هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وكل من عبد غير هذا أو أحب غيره فقد جهل حقيقة ما عبد وما أحب - فالمعبود هو الجوهر الأزلى القديم المقوم لجميع صور الوجود ، والعابد هو الصورة المتقومة بهذا

---

(١) ابن عربى : فص حكمة الهية فى كلمة آدمية ص٤٨ وما بعدها وص٢١٤ وأيضا مقدمة د. أبو العلا عفيفى ص٣٦ ، ٣٧ .

الجوهر ، فكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه ، ويفسر ابن عربى قوله تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوٓاْ إِلاَّ إِيَّاهُ . . ﴾[1] أى حكم وقدر أزلا أنكم لا تعبدون إلا الله مهما تكن صور معبوداتكم .

ويقول ابن عربى :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى ... إذا لم يكن دينى إلى دينه دانى

لقد صار قلبى قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب دينى وإيمانى

ويقول أيضا :

عقد الخلائق فى الإله عقائدا ... وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

وهذا ينفى واقع تباين العقائد الدينية والصحيح والفاسد ، ويجمع بين هذه المتناقضات فى عقيدة واحدة ، وفى هذا غلو لا مبرر له[2] .

وهذه باختصار أهم ملامح مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود وما ترتب عليه من القول بالحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل والقول بوحدة الأديان - ولقد كان لابن عربى تأثير فيمن جاءوا بعده من الصوفية ، وأصبحت له مكانة كبيرة ، وامتد أثره إلى شعراء الصوفية الفرس وغيرهم ، لذا قد اكتفينا به كنموذج للتصوف الفلسفى ووحدة الوجود ، وإن كان هناك من هو أمعن منه فى القول بوحدة الوجود ونفى الكثرة وإطلاقه ، وهو ابن سبعين الذى عرف مذهبه بالوحدة المطلقة ، والفكرة الأساسية عنده هى القول بالوحدة المطلقة ، وهى أن الوجود واحد هو وجود الله فقط ، أما سائر الموجودات الأخرى

---

(١) الإسراء : آية ٢٣ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٠٣ ، ٢٠٤ ، د. أبو العلا عفيفى : مقدمة فصوص الحكم ص٣٢ - ٣٥ والفصوص ص١٩١ - ١٩٦ .

فوجودها عين وجود الواحد ، فهى غير زائدة عليه بوجه من الوحوه ، والوجود بذلك فى حقيقته قضية واحدة ثابتة[١].

كذلك كان هناك ابن الفارض الذى هو أبرز صوفية الحب الإلهى ، والذى خاض تجربته ، وعانى وجاهد ، وصاغ معاناته ومجاهداته شعرا ، وكان الحب عنده هو ثمرة تلك المعاناة ، ورأى أن الحب هو عين الحياة ، واقترن الحب عنده بالفناء فى مراد المحبوب ، وترتب على القول بالفناء القول بالوحدة وحدة الشهود ، والقول بالحقيقة المحمدية أو (القطعية) ووحدة الأديان[٢].

ولقد ازدهر التصوف السنى فى هذين القرنين (السادس والسابع) وظهرت بصورة أوضح الطرق الصوفية ، وأصبحت لفظة (طريقة) عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة من أفراد الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين ، ويخضعون لنظام دقيق فى السلوك الروحى ، ويحبون حياة جماعية فى الزوايا والربط والخانقات ، أو يجتمعون اجتماعات دورية فى مناسبات معينة ، ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام[٣].

ومن أشهر هذه الطرق :

- « الطريقة القادرية » ومؤسسها عبد القادر الجيلانى (٥٦١هـ) .
- والرفاعية نسبة إلى أحمد بن أبى الحسين الرفاعى (٥٧٠هـ) .
- والسهروردية نسبة إلى السهروردى (٦٣٨هـ) .
- والطريقة الشاذلية نسبة إلى أبى الحسن على بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلى (٦٥٦هـ) .

* * *

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف ص٢٠٩ وأيضا كتابه عن ابن سبعين .

(٢) د. مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى (نشرة دار المعارف) وأيضا ابن الفارض : سلطان العاشقين ، ضمن سلسلة أعلام العرب .

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف ص٢٣٥ .