البـاب الأول

الدراسات الحديثة لحقيقة التصوف الإسلامى

سنعالج فى كتابنا هذا المرحلة الثانية من مراحل الفكر الفلسفى فى الإسلام – وهى مرحلة التصوف – كيف نشأ كظاهرة قرآنية : ثم تطور إلى علم للإرادات ورياضة النفوس . وعرف فى مرحلة أولى باسم « الزهد » وفى مرحلة ثانية باسم التصوف ، ثم تطور إلى علم أخلاق من ناحية ، وفلسفة بحتة من ناحية أخرى .

إن أهمية الموضوع هو أنه تكون خلال التصوف أكبر علم نظرى وعملى وسم الحياة الإسلامية ، وهو علم الأخلاق ، وتدعمت نتائجه واستقرت ، أو بمعنى أدق سنرى خلال التصوف ، وفى ضوء تحليل متناسق متكامل له ، كيف نشأت الحياة الأخلاقية الإسلامية لدى أهل السنة والجماعة ، وهم جمهور المسلمين الكبير .

ونلاحظ أن التصوف ينقسم إلى الأقسام الآتية :

(ا) قسم سنى : بدأ زهداً ثم تصوفا وانتهى إلى الأخلاق ، ووضعه فى صورته الكاملة أبو حامد الغزالى ، وأصبح طريقاً من طرق أهل السنة والجماعة ؛ وأحياناً نراه كفرقة إسلامية تتميز فى نطاق أهل السنة والجماعة بمذهب خاص فى الفقه والعبادات وفى المسائل الاعتقادية النظرية .

نشرح هذا فنقول : بدأ التصوف باستنباط حياة زهدية من القرآن والسنة ،سنة الرسول ﷺ وسنة الصحابة ، ثم كان تصوفاً ، ثم أصبح التصوف علماً يقابله قواعد عملية . وقد احتضن الأشاعرة مذهب الخلف منذ أبى حامد الغزالى التصوف وأصبح جزءاً من حياة الخلف ، ولكن السلف المتأخرين هاجموا هذا المنزع الأخلاقى عند الأشاعرة ، وأنكروا أن يعتنق مذهب أهل السنة والجماعة صورة صوفية فى الحياة ، ولكنهم تناسوا أن التصوف عند أبى حامد الغزالى وعند المدرسة الأشعرية الكلامية إنما هو فى نطاق الكتاب والسنة .

(ب) قسم سلفى : توضح هذا الاتجاه لدى الكرامية ثم لدى الهروى الأنصارى ، عالم سلفى قديم ، اعتنق التصوف وخاض فيه ، ثم انبثق هذا التصوف عند ابن تيمية نفسه . فكتب أجمل

الصفحات فى التصوف – على طريقته ، ثم ظهر كاملاً ، متناسقاً عند تلميذه ابن القيم .

(حـ) قسم فلسفى : بدأ زهداً فتصوفا ففلسفة ، أو بمعنى أدق بدأ التصوف فى مرحلته الأولى يتخذ تصوراته وحقائقه من القرآن والسنة ، ثم انتقل إلى مرحلة التصوف ، فبينما كانت المرحلة الأولى مرحلة عملية . كانت المرحلة الثانية مرحلة عمل ونظر ، فتكلم الصوفية عن الأذواق والمواجيد وخطرات القلب ومراحل الطريق الصوفى . وأخذوا يحددون تفسيرات مقابلة لتفسيرات الفقهاء والمتكلمين للمعانى الدينية . ومضى التصوف فى السير فانقلب أخلاقاً عند أهل السنة والجماعة وفلسفة عند طائفة مزجوه بعلوم اليونان وبحكمة المشارقة الأقدمين ، والفيدا الهندى واليوجا وتراث الهند جميعه ، مزجوا هذا كله فى فلسفة ظاهرها إسلامى وباطنها غير إسلامى .

obeikandl.com

الفصل الأول

مناهج دراسة التصوف الإسلامى ومدارس البحث فيه

١ – مناهج دراسة التصوف الإسلامى :

أثار التصوف الإسلامى انتباه العلماء الأوربيين منذ القرن ١٩ من مستشرقين وعلماء تاريخ أديان وعلماء دين مقارن ثم علماء الاجتماع وعلم الانتروبولوجيا الاجتماعية ثم علم النفس ، ويدعونا هذا إلى التوقف لحظات مع المناهج التى يمكن تطبيقها فى نطاق التصوف ومدى إمكانية تطبيق مناهج هذه العلوم على التصوف .

١ – التصوف كظاهرة إجتماعية وتطبيق مناهج البحث الاجتماعية على التصوف : وقد دعا هذا علماء الاجتماع وعلماء الانتروبولوجيا الاجتماعية إلى بحثه كظاهرة اجتماعية نشأت فى بنية المجتمع الإنسانى وارتبطت بغيرها من الظواهر الإجتماعية كالدين والعادات والتقاليد بل والاقتصاد ، ولقد طبق عليه علماء هذه العلوم مناهجهم فرأى البعض فيه مجتمعاً تامًّا له كل خصائص المجتمعات وله بنية داخلية وبنية خارجية ، كما أن له أيضا لغته الخاصة به والتى تميزه عن غيره من المجتمعات ، ولاشك أن هذه دراسة طريفة تؤدى وأدت إلى أبحاث جديدة ومن المؤكد أن المجتمع الصوفى مجتمع خاص متمايز عن غيره من المجتمعات وله قوامه وله بنيته ، كما أن للديرية مثلا نفس النسق ولكننا نلاحظ أن التصوف ليس جمعيا فقط بل هو فردى أيضاً ، ثم نلاحظ ثانيا أن مناهج العلوم الاجتماعية هى مناهج استقرائية مادية بينما ينبغى أن نفصح للظواهر الروحية التى تنطلق من رجال التصوف مكانا فى دراستنا للتصوف إن التصوف أنتج فكرا كما أنتج فلسفة بجانب طقوسه وعاداته الاجتماعية .

غير أننى أؤكد أن تفسير التصوف اجتماعيًّا أو انتربولوجيًّا أو تطبيق مناهج علم الاجتماع أو الأنتربولوجيا أو تفسيره تفسيراً ماديًّا . كل هذا سيؤدى إلى نتائج مثمرة . ودراسات طريفة ولكنه لا يفسر التصوف كظاهرة اجتماعية وفردية روحية تفسيراً تامًّا!

٢ – التصوف كظاهرة سيكولوجية : ما لبث علم النفس أن أدلى بدلوه وحاول أن يحتضن التصوف ضمن أبحاثه وأن يرى فى التصوف ظاهرة نفسية ويحاول أن يفسر أحوال المتصوفة ومقاماتهم ومواجدهم تفسيراً سيكولوجيًّا ، ونحن نعلم أن مناهج علم النفس أصبحت كمناهج علم الاجتماع مناهج علمية مادية ولها مقاييس وأحكام قد لا تنطبق تماماً على التصوف ولا على المتصوفة ونعطى مثالاً هامًّا على هذا : إن حالة السكر والشرح والجذب تدخل فى البحث السيكلوجى فى نطاق الحالات الشاذة أو أن تكلمنا بلغة طبية ستعتبر من حالة الصرع أو فقدان الشعور المطلق أو حالات لاشعورية يتخبط فيها الصوفى تخبطاً مرضيًّا باثولوجيًّا ولكننا نرى الصوفية فى هذه الحالة ينطقون أو يتلفظون بنظريات ميتافيزقية وفيزقية وأخلاقية . إن كثيراً من أرق الشعر الصوفى قد انطلق من الصوفية وهم فى حالة الشطح أو الفناء أو خلع العذار بينما يفترض فى أصحاب حالة الصرع عدم القدرة على الإنتاج الفنى أو الخلقى أو الإبداع الروحى أو الجمالى . ولكن يمكن لى أن أقول أيضاً إن أبحاث علماء النفس قد أفادت الدراسات الصوفية وأغنتها ، ولكن من جانب واحد .

٣ – التصوف كظاهرة جمالية أو فنية : يتميز التصوف بتذوق الجمال تذوقاً لم نشاهده فى كثير من رجال هذا الفن البحتيين ، كما تميز أيضاً بفن السماع إلى الموسيقى والرقص بل إن الإسلام قد انتشر فى كثير من البلاد الإفريقية بواسطة سماع الطرق الصوفية التى توغلت من المغرب ومن مصر جنوباً وهى تحمل موسيقى صوفية كاملة كما تحمل معها أناشيد روحية أثارت الكثير من القبائل الإفريقية وجذبتهم إلى اعتناق الإسلام .

ولدى الباحثين ما يثبت أن التروبادور اللاتينيين قد حملوا الموسيقى العربية من الأندلس إلى البروفانس فى فرنسا خلال صوفية الإسلام . بل وجدنا أيضاً كيف نفذت الأغنية الصوفية العربية خلال سان خوان دى لاكروا ودخلت إلى أناشيد الكنيسة . وبعد : فهل التصوف هو فن جمالى أو هو تعبير موسيقى لاشك أن أبحاثاً من هذا النوع ستفيد الدراسات الصوفية وستغنيها . ولكن ليس التصوف كله سماعاً أو موسيقى أو فنًّا .

٤ – التصوف كظاهرة فلسفية : منهج البحث الفلسفى ، هذا المنهج يعتبر التصوف ظاهرة فلسفية حاولت تفسير الوجود بطريقة خاصة ، فبينما يلجأ الفلاسفة النظريون إلى العقل يلجأ الصوفية وفلاسفتهم إلى الذوق . ويضع التصوف فى الإطار الفلسفى لتاريخ الفلسفة ، ويستكشف مذاهب الصوفية فى الوجود والطبيعة والإنسان .

وسنحاول نحن فى دراستنا للتصوف أن نبحثه من الناحية الفلسفية مطبقين عليه نظريات تاريخ الفلسفة ومناهجها ولكننا سنلجأ إلى المناهج الأخرى كلما وجدنا الحاجة ماسة إلى الاستعانة بهذه المناهج .

وقد نشأ عن تطبيق هذه المناهج مدارس مختلفة قامت بدراسة التصوف كل من وجهة نظره . غير أنى أفضل توضيحاً وتسهيلاً للقارئ أن أقسم هذه المدارس التى قامت بدراسة التصوف تفسيراً جغرافيًّا .

٢ – مدارس البحث العلمى للتصوف :

خضع التصوف ومباحثه لأبحاث علمية وقامت بهذه الدراسة مدارس متعددة فى بلاد مختلفة :

١ – المدرسة الألمانية : وهى مدرسة تكاد تكون مدرسة فيلولوجية أى أنها تفسر الموقف التصوفى من ناحية تحليل مصطلحاته وتعبيراته فيلولوجيا وايتيمولوجيا ، والكلمة دائماً تعبير عن فكرة أو مذهب فلسفى أو كونى ، ورأس هذه المدرسة هو فون هامر . ومن الأمثلة الهامة الصارخة موقف المدرسة الألمانية الفيلولوجية من كلمة تصوف ، فهى تحاول أن تعرف أصل التصوف بتحليل الكلمة تحليلاً لغويًّا . هل أتت الكلمة من اليونانية أو اشتقت من اللغة السنسكريتية أو هى عربية فإن كانت قد أخذت من اليونانية فأصل التصوف يونانى وإن كانت أخذت من الجينوطُوفية أى الحكيم الهندى العارى فأصل التصوف هندى وإذا كانت الحكمة مأخوذة من العربية ، فالتصوف عربى إسلامى . وقد كان لنولديكه الألمانى أيضاً الكلمة الحاسمة فى التحليل الفيلولوجى حين أثبت أن كلمة التصوف مأخوذة من الصوف . وقد فعل هذا أيضاً فى ضوء تحليل لغوى والتحليل اللغوى بلا شك هام جدًّا ولابد من دراسة فيلولوجية وايتومولوجية للمصطلح الصوفى وتطوره . كل هذه الدراسات بالرغم من أخطائها المتعددة قد أغنت دراسة التصوف ، وألقت الأضواء على كثير من جوانبه .

٢ – المدرسة الإنجليزية : وقد حاولت تفسير التصوف على أنه ظاهرة من الظواهر الجزئية لتصوف عام ، والتصوف فى رأى هذه المدرسة هو تصوف عام مشترك بين مختلف الجماعات الإنسانية ، وقد قامت بهذه الدراسة المدرسة التى أقامها الأستاذ براون ثم تابعه نيكلسون وتلميذه أرتر جون أربرى . وقد قدمت هذه المدرسة للتصوف الإسلامى خدمات جليلة ، فقد قامت بنشر العدد الكبير من المخطوطات وحققتها تحقيقاً علميًّا ، كما نقلت من اللغة الإيرانية إلى اللغة الإنجليزية عدداً من الكتب الصوفية . غير أن ملاحظاتنا عن هذه المدرسة أن مؤسسها الأول الأستاذ براون كان يدرس نواحى الفكر الإسلامى

لأغراض استعمارية ؛ وحين توفر على دراسة الأدب ، الفارسى فى كتابه «تاريخ إيران الأدبى» كتب فصلاً من أقوم الفصول عن التصوف الفارسى وصلته بالتصوف الإسلامى عامة ، وكانت البحوث قبله قد أوحت إليه أن يبحث فى التصوف الفارسى باعتباره فارسيًّا فحسب . ولكن تبين له أن هذا خطأ شنيع . إذ لا يمكن فصل تاريخ التصوف الفارسى عن تاريخ التصوف الإسلامى العام ولم يكن براون برغم معرفته الواسعة بالتراث الإسلامى مخلصاً فى دراسته العلمية وإنما كان مبعوثاً أو بمعنى أدق جاسوساً للحكومة الإنجليزية فى هذه البلاد وقد استطاع أن يثير الحركة البابية وما أعقبها من حركة البهائية . ولاشك أن الباب والبهاء كانا تلميذين له هو – علمها الكثير من عناصر مذهبها ، وقد ثبت أن الأقدس وهو كتاب البهائية الدينى قد استند على مجموعة كتب محيى الدين بن عربى .

ولكن مالبثت الدراسات الصوفية فى هذه المدرسة أن اتجهت اتجاهاً علميًّا ولكنه غير محايد على يد الأستاذ نيكلسون . وقد تخلص نيكلسون من أوزار السياسة وانقطع لدراسة علمية نقدية للتصوف ، ولكنه كان يشعر بضغن كبير شديد على الإسلام والمسلمين ، وعذبه هذا الضغن وهذه الكراهية فى كتبه ، ولو تخلص منها لوصل إلى أقوم النتائج . وقد تبين له أولاً أن النصوص القديمة لم تنشر ؛ فحاول تحقيق هذه النصوص وقدم لنا نماذج جميلة فى نشرات علمية حديثة [1] . ثانياً : لاحظ أنه لابد من كتابة تاريخ التصوف الإسلامى متصلاً بغيره من نماذج التصوف المسيحى والهندى واليونانى بالذات – أى أنه حاول أن يصل بين كثير من رجال التصوف الأوائل وبين مذاهب خارجة عن الإسلام . ولكنه حين وصل إلى نضج فكرى عاد يبحث عن أصول التصوف الإسلامى ، وقرر أنه نشأ فى رحاب القرآن والسنة وتطور تطوراً إسلاميًّا خالصاً . وقد تابعه فى دراسة التصوف الأستاذان أربرى وأبو العلاء .

٣ – المدرسة الفرنسية : أو مدرسة التفسير الروحى المسيحى للتصوف الإسلامى . إنها بدأت باعتبار الحركة الصوفية الإسلامية حركة روحية ، ولكنها امتداد لرسالة المسيح فى العالم الإسلامى . وكل أبحاث المدرسة الفرنسية قطع فاتنة ولكنها خالية من التحليل والتركيب العلميين . وقد أوقعها هذا فى متناقضات عديدة وأهم ممثل لهذه الدراسات الروحية عند المسلمين لويس ماسينيون وكان ماسينيون كاتباً كاثوليكيا ممتازاً أكثر منه باحثاً منهجيا ، وعالماً محايداً . ولقد قدم لنا أبحاثاً كثيرة فى التصوف – وبخاصة كتابه المشهور La Passion d'Hallaj وكتبه الصغرى ومقالاته المتعددة ، بل إن دراسات ماسينيون فى الحلاج كونت حلقة مشهورة فى المجامع الكاثوليكية تسمى بالحلقة الحلاجية ، وهى تقرر أن المسيح ظهر فى الحلاج . وقيل لأنه أعلن : أنا الله ، أنا الحق . وكل هذا

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه (ترجمة الدكتور عفيفى) ص ٧٢ ما بعدها .

خطأ شنيع من ماسينيون . لم يقتل الحلاج – كما سنبين فيما بعد لأنه نادى بأنه الله وبأنه الحق ، وبأن ما فى الجبة إلا الله ، ولم يؤمن الحلاج بأن مسيح النصارى قد صلب ، بل إنه ينادى فى أشعاره التى نشرها ماسينيون بنفسه «وما قتلوه وما صلبوه» أنه آمن بأن المسيح هرب من الصلب وخاف منه ، ودعا الله أن ينقذه منه ، كما أعلن أيضاً أن إسماعيل الذبيح ، خاف من الذبح ، كما خاف أبوه إبراهيم أن يذبحه ، فدعا الله ، ففداه بكبش فذبحه . وتقدم الحلاج هو للصلب ، وتقدم الحلاج هو للذبح ، فهو المسيح الحقيقى ، لا مسيح النصارى الخائف ، وهو الذبيح الحقيقى ، الذى تطلب الذبح ، لا إسماعيل ، جد المسلمين ونبيهم الأكبر ، وهو الخائف أيضاً من الذبح . لم يفهم ماسينيون نصوص الحلاج ، وراح يتخبط فى فكرته عن تردد صورة المسيح فى الحلاج ، وبقى حبيساً لعقيدته الكاثوليكية . لقد قتل الحلاج لأسباب سياسية وأسباب فقهية . وسنعود إلى فحص المسألة – على نطاق أوسع فيما بعد .

وتابع ماسينيون فى أبحاثه الأستاذ كوربان فطبق نفس النسق الذى طبقه ماسينيون فى أبحاثه وقدم للباحثين دراسات قيمة فى التشيع الباطنى وفى السهروردى وفى غير هذا من موضوعات . ولم يكتب كوربان التاريخ الصحيح للفلسفة الإسلامية وللتصوف ، بقدر ما وضع نظرياته هو وآراءه ونزعته المسيحية ، غير أنه تميز عن ماسينيون بتطبيق التفسير الفينومولوجى – التفسير الظواهرى وهو تفسير أو منهج – إن صح تعبير منهج عليه – وضعه الفيلسوف الألمانى هوسيرل .

ويرى أصحاب مذهب الظواهر أنه إذا كان من الواجب تطبيق المنهج التجريبى بشقيه التاريخى والاستقرائى ، فى دراسة وتحليل «الظواهر» الإنسانية ، بقدر ما تسمح به الظواهر ، فإن من الممكن القول إن «الفينومينولوجيا» ، فى جوانبها الأساسية ، هى التى تبين لنا درجة هذا الالتقاء بين الظواهر الإنسانية وبين المنهج التجريبى .

وهذا يعنى فى «أسس» الفينومينولوجيا – كما أوضحها «هوسيرل» – ما يغنى – المنهج الاستقرائى والمنهج التاريخى ، حينما يوجهان تحليل «الحياة الاجتماعية» رغبة فى «فهم» التجربة الإنسانية ، مادية كانت أو غير مادية ، والوقوف على «دلالتها» أى حينما تتطلب منا «الموضوعية» أن نراعى فى تلك التجربة الإنسانية جميع عناصرها المكونة وفهم عواملها الرئيسية . بل إن فى أساس الفينومينولوجيا ما يوضح فلسفة التاريخ الماركسى ذاته ، ولكن دون الوقوف عند الزعم المسبق بوجود عنصر واحد مفسر . له الأولوية بصفة دائمة . . .

إن هذا الأساس الفينومينولوجى ينطوى قبل كل شىء فى فكرة «القصدية» كما أوضحها

«هوسيرل» والتى تعنى اتجاه الإنسان دائماً فى العالم الخارجى ووجود «تعلق» دائم بينه وبين العالم. وهذه القصدية تعنى شعور الإنسان، فى كل إدراك أو دراسة أو معرفة، أنه كان بإمكانه أن يدرك ويعرف جوانب أخرى من الموضوع غير تلك التى رآها وعرفها من قبل.

إن هذا يقتضى عدم الاقتصار على الوصف الساذج للموضوع، وبذلك يصبح الموضوع غنياً بالدلالات، ولكن بشرط: اعتبار سائر عناصر ذلك الموضوع تكون وحدة كاملة متكاملة. وهذا يعنى فى الأخير رفض كل «اختزال» أو تفسير مبسط للموضوعات الإنسانية، ذلك الاختزال الذى ربما كان العيب المشترك لكل من المذهب الطبيعى Naturalisme والمذهب التاريخى Historicisme ذلك أن المعرفة القصدية للظواهر الإنسانية خاصة تتسم بطابع البنيات، باعتبار أن العناصر المقصودة والمكونة للموضوع تكون «وحدة عضوية» يؤثر بعضها فى بعض، دون الزعم، غير المبرهن عليه، بوجود «أولوية» عنصر من تلك العناصر على سائر العناصر الأخرى بصفة دائمة. ولقد طبق كوربان هذا المذهب – كما قلت – ثم طبقه تلميذ ممتاز لى فى المغرب هو عبد المجيد الصغير فى بحث له تحت إشرافى «الدرقاوية فى شمال المغرب وغروب الفكر الصوفى». وهو يعلل هذا بقوله «هذا كل ما أخذنا من الفينومينولوجيا، لأنا رأينا فيه ما يغنى المنهج الاستقرائى الموضوعى والمنهج التاريخى، ويجعلها منهجين متكاملين فى تطبيقاتهم الإنسانية. وبدون ذلك الأساس يستحيل تطبيق المنهجين الأخيرين على الظواهر الإنسانية تطبيقاً مناسباً. بل بدون اعتبار لهذه النظرة المتكاملة لهذه المناهج لا يمكننا بتاتاً أن نفهم فى وحدة متكاملة، مفكراً إسلاميا ممتازاً كابن خلدون، إذ بدون ذلك لا يمكننا أن نعلم كيف يكتب ابن خلدون «مقدمته» فى التاريخ وتحليل الأوضاع المجتمعية والإنسانية المختلفة، ثم يكتب بعد ذلك كتابه «شفاء السائل»... فى موضوع التصوف ودلالة السلوك الصوفى وعلاقة المريد بشيخه... بطريقة ترقى بالكتاب إلى مصاف أمهات الكتب الصوفية... ولاتناقض بين «المقدمة» وبين «شفاء السائل» مثلما أنه لا تناقض فى ضرورة وصف الواقع «ممتلئاً» أى بعناصره المتداخلة عضويا، دون اختزال أو إهمال لعنصر أو لعناصر دون عناصر أخرى...

ولا شك أن تطبيق مذهب الظواهر – أو المنهج الظواهرى على التصوف يغنى دراسة الفكر الصوفى، ويقدم لنا أبحاثاً فاتنة. ولكن تطبيقه لدى كوربان أدى إلى وقوعه فى تصورات غريبة بل بعيدة عن الفكر الشيعى أو عن الفكر الصوفى. وقد لاحظ هذا مترجمو الكتاب والمعلقون عليه ومنهم مجموعة من علماء الشيعة الاثنى عشرية والإسماعيلية المعاصرين.

٤ – المدرسة الإسبانية : وهذه مدرسة كاثوليكية بحتة ، وهى تحاول أن تجد المسيحية فى أصول التصوف الإسلامى . ولم تكن المدرسة الإسبانية مدرسة محايدة على الإطلاق ، ولكنها قدمت لنا دراسات قيمة عن المنهج المقارن المؤثر والمتأثر والتأثير بين التصوف الإسلامى والتصوف المسيحى وأن التصوف الإسلامى تأثر بالمسيحية ثم أثر فيها ، ويرى أصحاب هذه المدرسة وعلى رأسهم الأب الكاثوليكى «أسين بلاسيوس» أن التصوف الإسلامى تأثر بالتصوف المسيحى ، ممثلاً فى الرهبان المسيحيين المنتشرين فى العالم الإسلامى ، ثم تَرك المسلمون ميراثاً صوفيا ضخماً انتقل وأثر فى التصوف المسيحى ، انتقل إلى سانت خوان دى لاكروا – وأثر فيه كما أثر فى دانتى ، بل إن أسين بلاسيوس توج أبحاثه ببحث عن أثر محيى الدين بن عربى وصوفية الأندلس عامة فى الكوميديا الإلهية لدانتى [١] وكما قلت إن هذه المدرسة لم تتسم بالحيدة وتنكبت أيضاً الحقيقة التاريخية فى كثير من المسائل . لا أنكر أن التصوف ظاهرة إنسانية عامة دخلت فى المسيحية وما قبل المسيحية من أديان ونحل ، ولكن لكل تصوف خصائصه وأبحاث أسين بلاسيوس لا تستند على كثير من المصادر التى كانت مخطوطة فى عهده ، ولم تكن فى متناول يده ، ثم إن هذا الحشو الكثير عن أثر محيى الدين بن عربى فى دانتى لا قيمة له ، فدانتى كما أثبت الدكتور حسن عثمان فى ترجمته الرائعة للكوميديا الإلهية له خصائصه النابعة عن تفكيره الشخصى وعن تأثره بالمسيحية تأثراً كاملاً [٢] . لاشك أن هناك أثراً سابقاً على دانتى فى كتبه ولكنه أثر غير واضح المعالم – ولكنى أجزم بأنه ليس هناك صلة بين دانتى وبين محيى الدين بن عربى ، إن كانت هناك صلة ، فإنها بين دانتى وبين ابن شهيد الأندلسى أو بين دانتى وبين المعراج النبوى وهى مشابهة لا أستطيع أن أقول بجزم إن نظرية التأثير والتأثر تسودها . إن هى إلا ترجيحات .

وغايتنا هو أن نبحث بحياد وموضوعية عن التصوف وتطوره ووضعه فى نسق فلسفى معين . وسنجد أمامنا خليطاً ومزيجاً عجيباً بعضه يمثل الإسلام ويسير بمقتضى الأصلين الكبيرين القرآن والسنة ، والبعض الآخر يخالف القرآن والسنة مخالفة كبيرة أو يفسر القرآن والسنة بطريقة غنوصية .

وهنا نتساءل هل يمكن اعتبار التصوف وحدة معينة منفصلة عن أجزاء الفلسفة الإسلامية ، أو بمعنى آخر هل يمكننا أن ننكر أن ما حدث فى التصوف الإسلامى فى المظهر الأسمى للحياة الروحية فى الإسلام هو هو ما حدث فى التفكير العقلى الإسلامى. انقسم قسمين: قسم أخذ بالكتاب والسنة ؛

(١) اسين بلاسيوس : ابن عربى حياته ومذهبه ترجمه عن الإسبانية الدكتور عبد الرحمن بدوى . وفى مقدمة المترجم تاريخ لحياة أسين بلاسيوس . وتبين لمنهجه وهو منهج سقيم عقيم يستند على الهوى الشخصى والتحزب .

(٢) الدكتور حسن عثمان مقدمته للجزءين الأولين من الكوميديا الإلهية ص ١–٥٠ .

وقسم لم يأخذ به ، وأخذ بمذاهب خارجة من الكتاب والسنة ، أو بمعنى أدق هل يمكننا أن نقول ؛ وهذا هو الحق ؛ إن التصوف قسمان . . . قسم سنى أو شيعى يقابل فى أصالته وتعبيره عن روح الإسلام علم الكلام . وقسم فلسفى أخذ من مختلف الثقافات ويقابل فلاسفة الإسلام المشائين . وكما نلاحظ أن فلاسفة الإسلام المشائين كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد لم يعيشوا فى العالم الإسلامى إلا كدوائر ملفوظة منفصلة عن تيار الفكر الإسلامى العام ، أنهم عاشوا وكتبوا ، ولكن لم يكن لكتاباتهم صدى وانتهت مجامعهم الفلسفية وعاش الكلام دائماً ، عقيدة يتعبد بها المسلمون حتى الآن . هل نرى نفس المسألة فى التصوف : إننا نجد فى مجتمعنا المعاصر صوفية أهل السنة والجماعة أو صوفية الشيعة ، ولا نجد فلاسفة من الصوفية . ونرى أن هؤلاء الصوفية المعاصرين سواء من الشكليين أو الحقيقيين يتصلون بأقطاب السنة الكبار فى مذاهبهم ، فنرى الشاذلية أو الجيلانية أو الخلوتية تستند على أبى حامد الغزالى أو عبد القادر الجيلانى ولا يتصل أحد فى عقائده بمحيى الدين بن عربى أو الحلاج . فهل أصبح التصوف السنى سمة من سمات المجتمع الإسلامى . وانتهت حلقات التصوف الفلسفى .

الفصل الثانى

أصول التصوف الإسلامى ومصادره

عرضنا لأنواع المدارس المختلفة التى حاولت دراسة الفكر الصوفى الإسلامى والتى وصلت بينه وبين أنواع أخرى سابقة من التصوف. وقلنا إن هذه المدارس فى جملتها لم تحاول وضع المسألة فى وضعها الصحيح وأن تلتمس أصله فى الوسط الإسلامى والبيئة الإسلامية . ومما لاشك فيه أن بعض هؤلاء الباحثين كانت لديهم إلى حد ما بعض الحيدة العلمية ، ولكن طغى عليهم تفكير سابق وعقائد سابقة ، لم يكن منهج البحث نظيفاً إذن . ومع أن عالمين منهم وهما نيكلسون وماسينيون ، قد عادا فى كثير من أبحاثهما إلى محاولة تتبع مصادر التصوف فى القرآن والسنة ، غير أن أبحاثهما الأولى والكثيرة لم تشر إطلاقاً إلى تطور المجتمع الإسلامى الصوفى نفسه عن القرآن والسنة .

وكما قلنا إن الأبحاث التى قامت بها المدارس الأوربية فى دراسة التصوف الإسلامى اتجهت إلى تتبع مصادر التصوف فى مختلف الثقافات التى أحاطت بالمسلمين ، ولكنها تجنب أو لم تحاول النفاذ إلى أعماق المسألة .

فالمدرسة الإنجليزية – لمشابهات عرضية – حاولت أن تلتمس أصول التصوف فى المسيحية وفى الأفلاطونية المحدثة ، وحاولت المدرسة الفرنسية أن تبحث عن أصله فى المسيحية والألمانية حاولت خلال تحليلاتها الفيلولوجية أن تبحث عن أصله فى البوذية وفى المدارس الإيرانية . وكذلك فعلت المدرسة الإسبانية – وهى كما قلت – شغلت شغلاً كاملاً بفكرة التأثير والمؤثر ، فالتصوف تأثر بالمسيحية ثم أثر فيها ، ولكنها تجنبت كما قلت المشكلة .

المشكلة أن التصوف اسم طارئ على الإسلام ناشئ فى الملة حادث فيها ، ولكن هل تساوى كلمة التصوف أو مصطلح التصوف الحياة الروحية فى الإسلام ، وكثيراً ما هاجم أهل السلف الحياة الروحية فى الإسلام لأنها وسمت باسم التصوف وسأعرض فى الفصول المقبلة صورة من أجمل الصور لم يتنبه إليها الباحثون عن الحياة الروحية عند المسلمين ، ماكان يتصور أن ابن تيمية السلفى المتحجر القلب – كما ظن الكثيرون خطأ – له جانب فكرى صوفى ، ولكننى سأثبت أن له تصوفاً ، بل نجد

تلميذه الكبير ابن قيم الجوزية يكتب فى التصوف وفى خطرات القلب والضمير وفى مقامى البقاء والفناء ، بل يعتبر ابن تيمية الهروى الأنصارى ، أعظم زهاد الإسلام ومفكريهم فى حياة القلب . وإننا لنجد ابن تيمية يكتب مجلدين كاملين فى التصوف الخالص ، ويمجد الجنيد ورابعة العدوية ، ويبرئهما من كل أقوال حلولية . ثم يدافع عن أبى يزيد البسطامى نفسه . حدث كل هذا ولكن السلف المتأخرين جميعاً بعده كرهوا اسم التصوف .

ولقد قسم ابن خلدون الحياة الروحية فى الإسلام إلى أقسام ثلاثة : الزهد – والتصوف – والتصوف الفلسفى – وتابعه جولدتسيهر فى هذا التقسيم والمشكلة التى نريد حلها هل تأثر الزهد بعوامل خارجية ؟ ثم هل تأثر التصوف بعوامل خارجية أيضاً ؟ ثم ما هو التصوف الفلسفى ؟ فلنجمل المسائل ونقول هل لم ينبثق الزهد فى الإسلام عن القرآن والحديث ، والتكلم عن الواردات والخاطرات والوساوس والفناء والبقاء والصحو والمحو ، هل صدر عن الإسلام وعن القرآن أم لم يصدر ؟ ثم التصوف الإسلامى ؟ هل هو دين أم فلسفة ؟

وما رأى المستشرقين عامه فى الزهد ، وسنبحث هذا بالتفصيل حين نتكلم عن نشأة الزهد وتطوره ، وهل أخذ من الديرية ، أولاً وبالذات ، إن المستشرقين استندوا فى هذا على تحليل متأخر لكلمة التصوف . وإنى أضع الملاحظات الآتية : الملاحظة الأولى سنجد حين نبحث أصل الكلمة أنه مأخوذ على أرجح فى رأى هؤلاء من الصوف والصوف لباس رهبان المسيحيين المنتشرين فى الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده . ولكن هل من العدالة فى شىء أن نقول إن الزهد الإسلامى – المرحلة الأولى من مراحل الحياة الروحية أخذ من رهبان المسيحية لأن التصوف وهو المرحلة الثانية من مراحل الحياة الروحية الإسلامية مأخوذ من التصوف والصوف لباس الرهبان .

إن من الثابت أن كلمة التصوف استخدمت إما فى أواخر القرن الثانى وإما فى بدء القرن الثالث ، أما حركة الزهد فقد وجدت فى الجاهلية كما وجدت فى عهد النبى عليه السلام كما وجدت فى أيام الأمويين ، وقد نسى هؤلاء المستشرقون والباحثون فى أصل الزهد أن أول كلمة أطلقت على مجموعات الزهاد وأول كلمة أطلقت على أول حلقة زهدية هى حلقة أبى الحسن البصرى (هى المعتزلة) ، سمى بها هؤلاء الذين زهدوا فى الجاه والمال والمنصب وعاشوا عيشة خاصة بعيدة عن المجتمع ونزوات الناس . ثم خرجت من حلقة الحسن البصرى الطوائف الآتية : الزهاد والعباد والنساكون والبكاؤون ، وأتت كلمة التصوف أخيراً بل إن كثيرين من الزهاد كانوا يتحرجون من أن يدعوا بالصوفية ، يقول محمد بن سيرين «كان النبى ﷺ يلبس الكتان وكان المسيح يلبس الصوف وأحب إلينا أن نقتدى بنبينا» ولم يرد

أيضاً عن الحسن البصرى أنه لبس الصوف كزى خاص ولم يرد أيضاً عن الصحابة أنهم كانوا يلبسون الصوف – كزى متميز – ومع أن عمر بن الخطاب حين بكى محمداً ﷺ فى موته قال : لبست الصوف وأردفت خلفك وأخذت مدعاة الضعيف ودعوت الخادم ، مع أنه قال هذا فإننى أعتقد أن الصوف كان لباس العامة من العرب ، لباسهم الشائع فى أغلب الأحوال ، كان الأغنياء فقط يلبسون الديباج والخز ، وحين آمنت العرب بمحمد ﷺ لم يغير العرب ملبسهم فبقوا على لباس الصوف ، ولكن لم يكن الصوف إشارة خاصة معينة لطائفة معينة ، ثم من المحتمل وهذا ما أرجحه أن يكون الأثر الوارد عن عمر موضوعا ، وقد اشتهر الصوفية فى عهد من عهودهم بل فى كثير من عهودهم بالوضع وضع كثير من الصوفية قبل السلمى – صاحب طبقات الصوفية – كثيراً من الأحاديث . وقبلها مشيخة الصوفية بدون أن يتحروا صحتها – وأبو حامد الغزالى وفعل نفس أبى حامد الغزالى الشىء فى كتابه «الإحياء» . إن هذا الكتاب ملىء بالأحاديث الضعيفة . ومع أنه لا ضير على زهاد المسلمين أن يأخذوا من المسيحية بعض طقوسها ، ولا شىء عليهم أن يتشبهوا بالمسيح ، وقد أخذ مكانه الممتاز فى كتابهم الإلهى ، إلا أنه لم يحدث فى عهد الصحابة أو التابعين وطبقاً لما لدينا من نصوص ووثائق ، أنهم أخذوا من الديرية المسيحية ، وسنعود إلى الموضوع عودة أكبر بعد قليل .

الملاحظة الثانية : وهى أن مصدر التصوف هو الأفلاطونية المحدثة ، ومما لا شك فيه أننا نجد فى كتابات بعض الصوفية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين بعض الآثار الأفلاطونية المحدثة . ثم نجد عند محيى الدين بن عربى الكثير من ذلك : ومحيى الدين بن عربى ليس على الإطلاق فى تصوفه الفلسفى صوفيًّا مسلماً . إنما يشبه فى التصوف ابن سينا فى الفلسفة ، فابن سينا – فيلسوف الإسلام كما يدعى هو امتداد للفلسفة اليونانية – كذلك محيى الدين بن عربى إنما هو فيلسوف متصوف لا يمثل الإسلام السنى أو الشيعى فى شىء . إن تصوفه ينتهى بسرعة خطيرة إلى مذهب فلسفى يضعه فى نسق الفلسفة العام لا الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص .

إنه ليس رجل دين إطلاقاً ، ولا رجل زهد ولا تصوف بل ، هو فيلسوف غنوصى صناعى ممتاز ، مجمع موفق متسق ، نراه يقول :

كنت قبل اليوم أنكر صاحبى إذا لم يكن دينى إلى دينه دان
لقد صار قلبى قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبـــان
وبيت لأوثـان وكعبـة طـائـف وألواح تـوراة ومصحـف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركـائبـه فـالحب دينى وإيمانى

إن هذه المحبة ليست محبة دينية ، إنما هى وحدة وجود ، وفلسفة فقط أوحين يقول : «لقد خلقنى وخلقته ، ولقد أوجدنى وأوجدته» ، هذا فيلسوف لا يمت إلى الإسلام ، وإن كان هو يدعى أن تصوفه هو الإسلام وحده ، وهو الذى حوى كل ما قبله من ديانات ، وأن المسيحية أخطأت خطأها الكبير حين قالت : إن الله هو المسيح ، بينما الوجود واحد أو الوجود إله .

وسندرس ابن عربى على أنه فيلسوف فى نسق الفلاسفة الغنوصيين كأفلوطين وفيلون وأمونيوس ساكاس . ولكن التصوف فى مرحلته الثانية هو محاولة تفسيرية وأعنى بها محاولة لتفسير القرآن على الطريقة الذوقية – وأعتقد أن هذه المرحلة لم تأخذ من المسيحيين ولا من الأفلاطونية المحدثة ، اللهم إلا قليلاً ، ولكنها أخذت ، وهذا هو الشىء الغريب ولم يتنبه إليه الباحثون ، أخذت من موسى القرآن ، أى أخذت من اليهودية القرآنية .

الملاحظة الثالثة : يذكر بعض المستشرقين وبخاصة رجال المدرسة الفرنسية أن التصوف أخذ من المسيحية وأنه امتداد لها ، وأعطى الحلاج صورة لهذا التأثير ، فهو مسيح آخر فى العالم الإسلامى : وكما قال أتباع المسيح عليه السلام إن المسيح ذهب على جبل الجلجثة فى بستان آلامه على الصليب . كذلك ذهب الحلاج فى بغداد إلى بستان المسيح على نفس الصليب ، ولكن نسى ماسينيون رأس المدرسة الفرنسية وصاحب هذه الفكرة أن الحلاج لم يقتل لأنه أعلن الاتحاد بالله ؛ لقد تركه المسلمون – كما قلت من قبل فى إيجاز – سنوات طويلة ينادى فى سوق بغداد وهو فى شطحه مخلوع العذار : أنا الله وأنا الحق ، وسبحانى ما أعظم شانى ، وما فى الجبة إلى الله . لقد تركوه فى شطحه وحالات سكره ومحوه ، بل تركوه أيضاً وهو يتكلم بهذا فى حال صحوه . ولكن الوزير حامد بن عبدالعزيز قتله ، أو طلب من الفقهاء الفتوى بقتله لسبب سياسى أو بمعنى أدق لاتهامه بالقرمطة أو بالإسماعيلية ، وخوفاً من أن يكون داعية لها . ثم إنه فى الفترة الأخيرة من حياته نادى بإيقاف ركن من أركان الإسلام العملية وهو الحج – نادى الحلاج بالحج بالهمة ، والحج بالهمة نوع من المعراج الصوفى تنتقل فيه النفس من مكان إلى مكان مخترقة الحجب واصلة إلى مبدرتها الأخيرة ، وحتى حين نادى بهذا ، لم يقتله المسلمون ، ولكنه حين ابتنى كعبة فى بيته ، ودعا المسلمين إلى أن يحجوا إليها ، تقدم سيف الشرع إليه فقتله وقد أشار إلى قتله بسبب هذا معظم مؤرخى التصوف ، بل إننا نجد محيى الدين ابن عربى يذكر هذا هو وأبو الحسن الششترى فى تخميسه المشهور لقصيدة محيى الدين بن عربى :

شهدت حقيقتى وعظيم شأنى مجردة عن إدراك العيان
فقال مترجماً عنى لسانى أنا القرآن والسبع المثانى

إلى أن قال :

كحلاج المحبة إذ تبدت حقيقته وعنه الباب سدت
وكعبته بفأس الشرع هدت [1]

أفتى الفقهاء بقتله لأنه أبطل الحج ، وتوقف الصوفية فى قتله مع اعترافهم بأنه أفشى أسرار الله ، وقال له الشبلى كلمته المشهورة : إن الله أطلعك على سر من أسراره فأذعته ، فأذاقك طعم الحديد . والسبب الثانى لقتله أنه طلب من المسلمين أن ترفع إليه هو الزكاة والصدقة ، ورأى حامد بن عبد العزيز خطراً على الدولة أن تسلب أموال المنافع العامة ثم إنها أيضاً دليل على قرمطيته أو إسماعيليته ، فلم يقتل الحلاج إذن لأنه نادى بأنه الله فى ساعات سكره أو فى ساعات صحوه أو فى مقام خلع العذار ، وهو أن تتبدى له حقيقة الحقائق ، فيشطح بها ، بل تركوه يشطح فى الأسواق ، حتى إن دخل فى الحياة العلمية وحاول إبطال قواعد العبادات . قتلته الدولة ، وقد نادى آخر الأمر وهو على الصليب أو على الخشبة قال :

نـــديمى غير منسوب إلى شىء من الحيف
سقانى مثل ما يشرب كفعـل الحر بـالضيف
فلما دارت الكـــاس دعا بـالنطع والسيف

وعاد هنا إلى التمييز بينه وبين النديم ، وأنه ليس واحداً ثم نادى والسياف يتقدم إليه «حسب الواحد إفراد الواحد» ، ونطق بالشهادتين معلناً عودته – وهو فى طريق الموت – إلى عقيدة التوحيد .

الملاحظة الرابعة : وهو أن أصل التصوف فارسى أخذ من الاثنينية . وأخذ بالذات من مذهب المندائيين من المغتسلة البطائحية الحسيحية ، وأن هذا يتمثل فى أبى يزيد البسطامى ومعروف الكرخى ، وقد سبق أن قلت إن نيكلسون قال بأثر المغتسلة فى معروف الكرخى ، وخاصة أن أباه كان مجوسيًّا وأسلم ، وذكرت شاهد نيكلسون فى أنه قال : غضوا أبصاركم إن الكونين من ذكر وأنثى – والنص الصحيح أنه قال : غضوا أبصاركم ولو على شاة أنثى ، ألهمته هذه الفكرة الآية القرآنية (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم) . كذلك قيل إن أبا يزيد البسطامى أخذ من الأديان الثنوية ، ولكن لا أجد أثراً واضحاً يثبت هذا .

الملاحظة الأخيرة : وهى أن المدرسة الألمانية تنكبت أيضا المصدر الصحيح للتصوف ، ومن الأمثلة على هذا تحليل فون هامر لكلمة التصوف تحليلا فيلولوجيا ، فيقول : إن الكلمة مأخوذة من

(١) الشترى : الديوان ص ٨٠ .

جيمنو صوفيا ، وهى كلمة يونانية معناها الحكيم الهندى العارى ، وقد أطلق اليونان الكلمة على نوع من فقراء الهنود كانوا يتجولون عراة الأجسام ويعيشون عيشة زاهدة . تصور فون هامر أنه ما دامت الكلمة مشتقة من جيمنو صوفيا ، فإن التصوف متأثر بالمذاهب الهندية «والاشتقاق خاطئ كما سنرى بعد» فلم تؤخذ كلمة صوفى أو تصوف ، باعتراف باحثين من المدرسة الألمانية نفسها ، من جيمنو صوفيا ، فإذا كان التحليل الفيلولوجى خاطئاً ، فالنظرية التى قامت عليه خاطئة أيضاً .

ثم يجد نيكلسون أستاذا صوفيا لأبى يزيد البسطامى (المتوفى سنة ٢٦١ هـ) ، اسمه أبو على السندى فيقول : إنه من السند ، ولابد أنه متأثر بالمذاهب الهندية وأنه علمه عقيدة الفناء الصوفى ، فيما يعرف باسم «مراقبة الأنفاس» وهى طريقة هندية بوذية . ذكرها البسطامى تحت اسم «عبادة العارف بالله» وسأعود إلى بحث هذا فيما بعد[1] وقد سبقه فى هذا بعض مؤرخى الإسلام القدامى كأبى الريحان البيرونى فى مقارناته الجميلة فى كتاباته

لماذا لا تبحث المسألة بحثا موضوعياً فنقول : إن الزهد نشأ فى هذا المجتمع الإسلامى – كما ينشأ فى كل مجتمع آخر – تحت تأثير عوامل نفسية دينية وسياسية واقتصادية ، ونبحث هذه الظاهرة فى بيئتها نفسها ، ونتجه إلى أصولها النظرية فى مآخذها الحقيقية ، كل ظاهرة فى مجتمع من المجتمعات إنما تستمد حقيقتها من هذا المجتمع وتتبلور فى نطاقه ، ثم تأتى العوامل الخارجية بلا شك . وكذلك الزهد نشأ فى المجتمع الإسلامى مستنداً على القرآن والسنة ، ثم مضى فى طريقه إسلامياً ، ثم اتسع وأصبح علما على طائفة ، ولما تكونت الطائفة أو الفرقة نشأ أولا نزاع بينها وبين طائفة من الفقهاء ، أخذ الفقهاء بظاهر الشريعة وأخذ الزهاد والسالحون والبكاؤون والقصاص بحقيقة ما وراء الظاهر ، بالباطن ، فنشأ نزاع بين الزهاد والفقهاء وتعمق الزهاد فى زهدهم وتناولوا القرآن وراء الفهم العقلى . فنشأ طريق جديد ، طريق متذوق المعرفة أو ذواقة القرآن . فاختلفوا ثانيا مع هؤلاء الذين يحكمون العقل فى تفسير الأمور أى المتكلمين ، فوقع النزاع بين الصوفية والمتكلمين ، ومعنى هذا أن القرآن كان مركز الدائرة تناولته تفسيرات ثلاثة :

١ – التفسير الفقهى ٢ – التفسير العقلى ٣ – التفسير الذوقى .

ثم انتهى التصوف إلى الفلسفة كما انتهى الكلام إليها . فرأينا فلاسفة صوفيين متأخرين ، كما نرى متكلمين أو فلاسفة متكلمين متأخرين . وقد اختلف هؤلاء الفلاسفة الصوفيون أيضا عن الفلاسفة العقليين ، حينما تناول العقليون الوجود من ناحية عقلية ، فبحثوا الوجود من حيث هو وجود بالعقل ، واتجه فلاسفة الصوفية إلى تجربة صوفية أولا ، ثم حاولوا أن يفسروها فلسفيا . أى أن يضعوها فى نسق

(١) نفس المصدر ص ٧٥ .

فلسفى ، وبينما استمد الأولون من العقل كل فلسفتهم ، استمد الآخرون من الذوق والإشراق مناهجهم ، على أننا – ونحن نضع هذه الملاحظات العامة ، لا يفوتنا أن نذكر أن التصوف لا التصوف الفلسفى انتهى إلى إقامة علم جديد . هو علم الأخلاق ، على يد أكبر صوفية أهل السنة بل أكبر شخصية فكرية إسلامية وهو الإمام أبو حامد الغزالى ، ومع ما احتمل الغزالى من هجمات عنيفة عليه سواء من الفلاسفة أو من المتكلمين أو من علماء السلف أنفسهم ، فقد بقى علم الأخلاق الذى أقامه حتى اليوم يسود المجتمع الإسلامى ، وكذلك انتهى إلينا نوع من التصوف العجيب ، تصوف فى نطاق السلف بالمعنى الضيق للسلف ، انتهى هذا إلى مذهب أخلاقى تصوفى بل جمالى أحيانا ، الله فيه محسوس ، والصلة بينه وبين الخلق صلة محسوسة . تنتهى مدارج السالكين فى هذا المذهب إلى رؤية الوجه الجميل ، الوجه الإلهى ، الرؤية السعيدة المشهورة لدى علماء السلف . بل إن الصلة هى أشد وأقوى ، إنها حوادث تحدث فى ذات الله ، فى الجسم الكبير ، فى المرآة أليس هذا هو الآحادية المادية وهذا ما أسميه بمذهب الحب السلفى مبتدئا بالهروى الأنصارى إلى حد ما والكرامية ومختتما بابن قيم الجوزية ، وكما عاش التصوف السنى على يد أبى حامد الغزالى حتى الآن ، وصبغ أغلبية المجتمع الإسلامى الحاضر ، عاش أيضا التصوف السلفى فى مجتمع إسلامى كبير وكما أن كيمياء السعادة للغزالى فى كل بيت من بيوت أهل الإسلام فى الباكستان والهند ، وكتاب إحياء علوم الدين فى معظم بيوتنا فى مصر والمغرب ، فكذلك كتب ابن تيمية وابن قيم الجوزية ، وهى تحتوى التصوف السلفى ما زالت محفوظة فى بيوت السلف من أهل نجد وكثيرين من أتباع السلف فى مصر والشام والعراق والمغرب . ولقد تعود الباحثون فى التصوف أن يبدءوا أبحاثهم فى التصوف بتحليل كلمة تصوف . مع أن هذا البحث ينبغى أن يوضع مكانه بعد الزهد ، وبعد أن نشرح حقيقة الزهد ، إلا أننا متابعة للتقليد السائد نبحثها الآن :

الفصل الثالث

اشتقاق كلمة التصوف

اختلف الباحثون القدامى فى التصوف فى منشأ الكلمة هل هو اسم مشتق أم اسم جامد يقول أقدم مؤرخ للتصوف : السراج الطوسى (توفى عام ٣٧٨ هـ) فى كتابه اللمع فى باب الكشف عن اسم الصوفية ولم سموا بهذا الاسم ولم نسبوا إلى هذه اللبسة يقول : إن سأل سائل فقال : قد نسبت أصحاب الحديث إلى الحديث ، ونسبت الفقهاء إلى الفقه ، فلم قلت الصوفية ولم تنسبهم إلى أحد ولا إلى علم ، ولم تضف إليهم حالاً ، كما أضفت الزهد إلى الزهاد ، والتوكل إلى المتوكلين والصبر إلى الصابرين فتقول لك : بأن الصوفية لا تنفرد بنوع من العلم . ولم ترتسم برسم من الأحوال والمقامات دون رسم ، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفا ومستأنفا ، وهم مع الله تعالى فى الانتقال من حال إلى حال مستجلين للزيادة ، فلما كانوا فى الحقيقة كذلك ، لم يكونوا مستحقين اسما دون اسم . فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالا دون حال ، ولا أضفتهم إلى علم دون علم ، لأنى لو أضفت إليهم فى كل وقت حالا ، هو ما وجدت الأغلب عليه من الأحوال والأخلاق والعلوم والأعمال وسميتهم بذلك، لكان يلزم ، أن نسميهم فى كل وقت باسم آخر ، وكنت أضيف إليهم فى كل وقت حالا دون حال على حسب ما يكون الأغلب عليهم ، فلما لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر لبسهم ، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء ، ويكثر فى ذلك الروايات والأخبار ، فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة ، كان ذلك اسما مجملا عاما مخبرا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق . ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة هذه فقال « وإذ قال الحواريون » الآية وكانوا قوما يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك ، ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التى كانوا بها مترسمين ، فكذلك الصوفية عندى »[1] .

نستخلص من نص صاحب اللمع أن اسم الصوفية مشتق من الصوف ، والسبب فى هذا أنهم — كما رأينا — لم ينفردوا بنوع خاص من العلم ، بل إليهم مجاع العلوم كلها . كما أنهم لم يختصوا بحال من

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ٤ .

الأحوال إذ الأحوال واردة عليهم دائماً ، أو بمقام من المقامات ، إذ أنهم ينتقلون من مقام إلى مقام ، أو بمعنى أدق لا نستطيع أن نقول عن الصوفى إنه السكير لأنه فى حالة السكر ، أو الصاحى لأنه فى حالة الصحو أو المبسوط ، لأنه فى حالة البسط ، أو المقبوض لأنه فى حالة القبض ، إنها واردات ترد عليهم الواحدة بعد الأخرى ، ولا نستطيع أن نقول إنه المتوكل لأنه فى مقام التوكل . أو أنه محب لأنه فى مقام الحب . إذا أن الصوفى لا يقيم أبدا فى مقام واحد ، بل عليه أن ينتقل — بعد فترة — من مقام إلى مقام «الصوفى ابن وقته» تعبير صوفى أجمع عليه الصوفية ، أى لا يشغل الصوفى إلا بما فيه من حال ، وما فيه من مقام ، ثم ينتقل إلى وقت ثان وهكذا . ولذلك كان من الأولى أن ينسب إلى الملبس ، هذا الملبس هو الذى ميزهم عن السراج عند غيرهم من طوائف المسلمين ، ومع أن صاحب اللمع سيحاول أن يثبت فيما بعد أن اسم الصوفية قديم ، وأنه ليس حادثا عند المسلمين ، بل كان عند العرب فى الجاهلية ، إلا أن النص الذى يعطيه يقول :

«أضفت الزهد إلى الزهاد والتوكل إلى المتوكلين والصبر إلى الصابرين» أليست هذه هى مراحل الزهد ومراحل التصوف . وإذا كان الاسم قديما ، وليس بحادث فلماذا لم ينسب إلى الزهاد ، ويعممهم حين ظهر الزهد فى صدر الإسلام ، ولماذا لم يصبح شائعاً فى إطلاقه عليهم ، ولماذا لم ينسب إلى المتوكلين والصابرين والراكعين والساجدين والبكائين ؟

والمؤلف الثانى الذى يبحث الاسم هو الكلاباذى (توفى عام ٣٨٠ هـ) فى كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف» يرى الكلاباذى أن الباحثين أيضا اختلفوا فى تفسير التصوف ، فطائفة قالت إنهم سموا صوفية لصفاء أسرارهم ونقاء آثارهم وقال بشر بن الحارث : الصوفى من صفا قلبه لله — وقال بعضهم : الصوفى من صفت لله معاملته . فصفت له من الله عز وجل كرامته . وذهب آخرون إلى أنهم إنما سموا صوفية لأنهم فى الصف الأول بين يدى الله عز وجل بارتفاع همهم إليه وإقبالهم بقلوبهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه . وذهب آخرون : إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد محمد ﷺ . وقال قوم إنما سموا صوفية للبسهم الصوف . ويرى الكلاباذى أن من نسبهم إلى الصفة والصوف ، فإنه عبر عن ظاهر أحوالهم ، وذلك أنهم قوم تركوا الدنيا فخرجوا عن بلادهم ، وهجروا أصدقاءهم وساحوا فى البلاد ، وأجاعوا أكبادهم ، وأعروا أجسادهم» ولم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من ستر عورة وسد جوعة فلخروجهم عن الأوطان سموا غرباء ، ولكثرة أسفارهم سموا سياحين. ومن سكناهم فى البرارى وإيوائهم فى الكهوف ، سماهم بعض أهل الديار شكفتيه والشكفت فى لغتهم الغار والكهف . وأهل الشام سموهم جوعية لأنهم لا ينالون من الطعام إلا قدر ما يقيم الصلب للضرورة ، كما قال محمد ﷺ «بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه» قال

السرى السقطى ووصفهم فقال : أكلهم أكل المرضى ، ونومهم نوم الغرق ، وكلامهم كلام الخرق . ومن تخليهم عن الأملاك سموا فقراء– وقيل لبعضهم من الصوف ، قال : الذى لا يملك ولا يملك ، يعنى لا يسترقه الطمع ، وقال آخر : هو الذى لا يملك شيئا ، وإن ملكه بذله ، ومن لبسهم وزيهم سموا صوفية ، لأنهم لم يلبسوا لحظوظ النفس ، ما لأن لمسه وحسن منظره . وإنما لبسوا لستر العورة بالخشن من الشعر والغليظ من الصوف ، ثم هذه كلها أحوال أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ فإنهم كانوا فقراء غرباء مهاجرين ، أخرجوا من ديارهم ، كان لباسهم الصوف « ثم نسبوا إلى صوف الملبس وسموا بأهل الصفة » حتى إن كان بعضهم يعرق فيا يلبسه من صوف ، فيفوح منه ريح الضأن إذا أصابه المطر . حتى قال عيينة بن حصين للنبى « إنه ليؤذينى ريح هؤلاء ، أما يؤذيك ريحهم » فنهاه الرسول عن هذا– ثم إن الصوف لباس الأنبياء وزى الأولياء . قال أبو موسى الأشعرى عن النبى ﷺ « إنه مر بالصخرة من الروحاء سبعون نبيا حفاة عليهم العبأ يؤمون البيت العتيق » وقال الحسن البصرى : كان عيسى عليه السلام يلبس الصوف والشعر . ويأكل من الشجر ويبيت حيث أمسى . وقال أبو موسى الأشعرى : كان النبى ﷺ يلبس الصوف ويركب الحمار ويأتى مدعاة الضعيف ، وقال الحسن البصرى : لقد أدركت سبعين بدريا ما كان لباسهم إلا الصوف . فلما كانت هذه الطائفة وصفت بصفة أهل الصفة ، فيا ذكرنا ، ولبسهم وزيهم زى أهلها سموا صفية وصوفية »[1] .

إن النص الذى بين أيدينا لا يعنى إطلاقا– كما فهم البعض– أنه ينسب الصوفية إلى أهل الصفة اشتقاقاً . إنما ينسب الكلام الصوفية إلى الصوف . ويرى أن هذا ظاهر لباسهم ، ويطلق عليهم اسماً آخر وهو صفية نسبة إلى صفة– ويذكر أن الكلمة لا يمكن أن تكون مشتقة من الصفاء والصفة كما ذهب بعض الصوفية ، لأن النسبة إليها تكون صفوى أو صفائية ، وإن أضيفت إلى الصف أو الصفة ، كانت صفية أو صفية . ويجوز أن تكون من الأخيرة ، ثم قدمت الواو على الفاء فى لفظ الصوفية وزيادتها فى لفظ الصفية من تداول الكلمة . ثم يجزم جزماً أخيراً بأن كلمة التصوف مأخوذة من الصوف ، وأنه يستقيم اللفظ بذلك وتتضح العبارة . ولكن– وهذا هو الشىء الهام فى رأى الكلاباذى وفى كتابه– إنه يرى أن الكلمة لم تطلق على الزهاد والعباد وعلى أصحاب محمد ﷺ بالذات .

وأما القشيرى (توفى عام ٤٦٥ هـ) صاحب الرسالة فيقرر أن الكلمة كلمة جامدة ، وأنها تجرى على غير قياس . وأنه لا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس ، وأن اشتقاق الكلمة من

(١) الكلاباذى : التعرف ٥٠٠–٨ .

الصفاء أو الصفة فبعيد فى مقتضى اللغة . أما اشتقاقه من الصوف فهو صحيح لغويا ، ولكن الصوفية لم يختصوا بلبسه . ومن العجيب أن مؤرخ الصوفية الكبير ينكر أن الكلمة اشتقت من الصوف .[١] ويجعلنا هذا نشك حقًّا فى مشكلة لبس زهاد المسلمين للصوف .

أما ابن خلدون فيرى أنه مأخوذ من الصوف ، ولكنه وضع شرطا وهو إذا سلمنا بأن الكلمة مشتقة من الصوف ، يقول إنهم فى الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف [٢] .

ولكننا نرى تفسيراً آخر لأصل كلمة « التصوف » يقدمه لنا السراج الطوسى . فيورد لنا رواية : أنه قبل الإسلام ، خلت مكة فى وقت من الأوقات ، حتى كان لا يطوف بالبيت أحد ، فكان يأتى من بلد بعيد رجل « صوفى » يطوف بالبيت وينصرف . وأن أهل الفلاح والفضل كانوا ينسبون إلى هذا الرجل [٣] ويردد أبو نعيم (المتوفى عام ٤٣٠) « صاحب الحلية » نفس القصة — فيقرر أن اشتقاق التصوف من حيث الحقائق التى أوجبت اللغة على أربعة أوجه : الصوفانة وهى بقلة قصيرة تنبت فى الصحراء ، أومن صوفة ، وهى كانت فى الدهر الأول تجيز الحاج — وتخدم الكعبة ، أو من صوفة القفا — وهى الشعرات النابتة فى متأخره ، أو من الصوف المعروف على ظهور الضأن . وهنا يقرر السراج الطوسى أن صوفة كانت قبيلة فى الجاهلية انقطعت لإجازة الحج وخدمة الكعبة .

ولكن ما لبث أن قدم لنا — عدو الصوفية الكبير ابن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧ هـ) نفس هذه القصة ، وهو بصدد تحليل رائع لمختلف الآراء فى أصل كلمة تصوف .

يذهب ابن الجوزى إلى أن الصوفية من جملة الزهاد ، فكل صوفى فى رأيه زاهد ، ولكن ليس كل زاهد صوفيا . انفرد الصوفية بصفات وأحوال ، وتسموا بسمات تفصلهم عن بقية الزهاد ، وإن كان ابتداء أمرهم « الزهد الكلى » ويرى ابن الجوزى أن النسبة كانت فى زمن البعثة إلى الإسلام والإيمان ، فكان يقال « مسلم مؤمن » ثم حدث اسم زاهد وعابد . ونشأ بعدهم أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد ، والانقطاع إلى العبادة ، ووضعوا أصول طريقة تفردوا بها ، وأخلاقا تخلقوا بها . أى وضعوا نظاما معينا ، يسيرون على مقتضاه ، وسلوكا معينا يتبعونه ، وآراء ونظريات يطلقونها . وتسموا باسم « الصوفية » . وانتسبوا فى هذا إلى رجل جاهلى اسمه الغوث بن مر ، وكان يطلق عليه صوفة . وكان

(١) القشيرى : الرسالة : ص ١٢٦ .
(٢) ابن خلدون : المقدمة ج ٣ ص ١٠٦٣ .
(٣) الطوسى : اللمع ص ٤٢/٤٣ .

صوفة أول من انفرد بخدمة الله عند بيته – الكعبة . ويبدو أن سلالة هذا الرجل تولوا إجازة الناس للحج ، وخدمة البيت ، فأصبح اسم صوفة علما على من انفرد بخدمة الله (١) .

ويبدو أن الطوسى وأبا نعيم وابن الجوزى قد استندوا على نص هام عن صوفة – أورده ابن هشام فى السيرة يقول: كانت صوفة تدفع بالناس من عرفة وتجيز لهم ، إذا نفروا من منى ، فإذا كان يوم النفر أتوا لرمى الجمار ، ورجل من صوفة يرمى للناس ، ما يرمون ، حتى يرمى ، فكان ذوو الحاجات المستعجلون يأتونه ، فيقولون له : قم فارم – حتى نرمى معك . فيقول : لا والله حتى تميل الشمس ، فيظل ذوو الحاجات الذين يحبون التعجيل يرمونه بالحجارة ويستعجلونه بذلك ، ويقولون له : ويلك : قم فارم . فيأبى عليهم ، حتى إذا مالت الشمس قام فرمى ، ورمى الناس معه . وكان آخرهم الذى قام عليه الإسلام – كرب بن صفوان (٢) .

وهنا نتساءل – هل يمكن أن ننسب التصوف إلى هذه القبيلة الجاهلية اليمنية التى انفردت بخدمة الكعبة ؟ وبخاصة أن مستشرقا يهوديا يذكر أن كلمة صوفة بالعبرية معناها «الحارس» أو البصير فى الشؤون الدينية . وقد قام الباحث العراقى الدكتور كامل الشيبى بفحص المسألة فحصا رائعاً . وإن كان الشيبى لم ينته إلى أن الطوسى وابن الجوزى قد سبقا أبا نعيم فى إيراد هذه الرواية ، إلا أنه تتبع تاريخ الكلمة . وأورد نصوصاً هامة عنها لدى الطبرى مأخوذة من ابن الكلبى أقدم حجة فى تاريخ الجاهلية ، ثم لدى الأزرقى صاحب تاريخ مكة . بل تنبه الدكتور الشيبى إلى أن الزمخشرى صاحب القاموس المحيط قد أشار إلى احتمال أخذ الصوفية لقبهم من الجاهليين (٣)

نعود إلى صوفة نفسها . أجمعت المصادر على أن أول من سمى صوفة هو رجل يمنى اسمه الغوث ابن مر بن طانجة وسمى الغوث صوفة ، لأنه ما كان يعيش لأمه ولد ، فنذرت أمه لئن عاش ، لتعلقن برأسه صوفة ولتجعلنه ربيط الكعبة ، ففعلت ، فقيل له صوفة ولولده من بعده» هذه هى القصة التى أوردها ابن الجوزى عن صوفة (٤) وقد حققتها المصادر الأخرى السابقة . ويرى الدكتور الشيبى أن صوفة جاءت إذن من الصوف الذى علق برأس الغوث . بوصفه ضحية الله ، أو حملا من هدى الكعبة ، أو ضأن الله . تتبع فكرة «ضأن الله» فى التراث الإسلامى والجاهلى . ثم ربط تحليله لكلمة

---

(١) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ١ ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٦٠/١٦١ .

(٣) ابن هشام السيرة ج ١ ص ١١٣ .

(٤) الدكتور كامل الشيبى مجلة كلية الآداب العراقية عام ١٩٦٢ ص ١ / ٧ .

صوفة باعتبارها تعنى «ضأن الله» بفكرة الذبيح عند إبراهيم وإسماعيل وإسحاق والفكرة ذكية بلا شك ، وإن كانت تعود فى نهاية الأمر إلى اشتقاق الكلمة ظاهريا من الصوف وباطنيا من فكرة التضحية بالذات . وكلتاهما تتحقق فى التصوف .

ولكن إذا كان الإسلام قد لحق ببنى صوفة ، وعرف المؤرخون اسم شيخ هذا البطن الذى لحق به الإسلام ، فأين ذهب البطن بعد ذلك ، هل تمزق بنو صوفة – القبيلة أو البطن — شذر مذر . وعفا عليهم التاريخ ، إن الاسم يظهر – كما هو وارد فى كتب الطبقات منسوبا إلى محدثين ومؤرخين وخوارج وشيعة ومعتزلة – وقد أورد الدكتور الشيبى نفسه عدداً لا بأس به من أسماء هؤلاء الذين تسموا بالصوفى ، ولم يكونوا منقطعين إلى الله أو منفردين بخدمته فى المعنى الباطنى لكلمة صوفة – فهل يعنى هذا أن بطن بنى صوفة اليمنى الأزدى – عاش فى الإسلام ، وأنه انتقل إلى الكوفة بالذات ، وأن أبا هاشم الكوفى الصوفى (المتوفى عام ٢٣٠ هـ) كان ينتمى إلى هذا البطن ، نسبا وفعلا ، وأن غيره انتسبوا أيضا إلى هذا البطن من ناحية القرابة فقط من أمثال الرواة والمؤرخين والمتكلمين ، وهل يحل هذا أيضاً أسطورة جابر بن حيان الكيميائى أو مشكلة وجوده فعلا . لقد كان من أهم أسباب إنكار وجوده — وقد قيل إنه عاش فى القرن الثانى الهجرى إطلاق اسم الصوفى عليه ، باعتبار أن الاسم لم يظهر فى هذا القرن على الإطلاق ، ولكن نحن هنا أمام اسم قبيلة أو بطن أو فخذ . فهل يمكننا أن نذهب إلى أن جابر بن حيان كان واحداً أيضاً من هذه القبيلة أو من هذا البطن أو من هذا الفخذ أو من حواليهم ، كما أن صاحب اللمع يذكر أن الحسن البصرى قال رأيت صوفيا فى الطواف أعطيته شيئاً فلم يأخذه وقال : معى أربعة دوانيق فيكفينى ما معى . فهل كان هذا الصوفى أيضا من هذا القبيلة التى اشتهر عنها الطواف والسعى وسدانة الكعبة [1] . كل هذه تساؤلات واحتمالات تحتاج إلى بحث أعمق فى تاريخ القبائل اليمنية وهجراتها .

ولا ضير بعد ذلك أن يتخذ الصوفية – على وجه الخصوص كلمة التصوف ، نسبة إلى صوفة ، إلى المنفرد بالله بجانب الكعبة . فيختصون بها ، حين تتعمم المسائل ، وتضعف الروابط القبلية . وأن يكون صوفية الإسلام هم القبيلة الإسلامية الزاهدة مقابلة فى هذا لصوفة الجاهلية ، القبيلة الجاهلية الزاهدة . ومن العجب أن ابن تيمية – وهو مؤرخ دقيق للتراث الإسلامى يرى أن اسم التصوف لم يشتهر إلا بعد القرون الثلاثة الأولى .

ولقد تهافتت نسبة التصوف كما قلنا – إلى أهل الصفة ، كما تهافتت نسبتها إلى صوفانة – بقلة

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ٤٢ .

رعناء– كان الصوفية يحترئون بها فى رحلاتهم . ويرى ابن الجوزى أو ينتهى إلى القول بأن احتمال نسبته إلى الصوف– هو أقوى الاحتمالات . وأن الاسم ظهر قبل المائتين (١)

وقد لاحظنا أن جميع التخريجات السابقة قد حاولت أن تثبت أن الاسم مشتق . غير أن القشيرى شعر بقلق وهو يذكر أن الصوفية لم يختصوا بلبس الصوف ، ولذلك يقرر أنه «ليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق– والأظهر أنه كاللقب» .

وقد ذهب أكبر عالم إسلامى نقدى هو أبو الريحان البيرونى (المتوفى عام ٤٤٠ هـ) إلى هذا الرأى . يقول البيرونى إن «الصوفية– وهم الحكماء . فإن «سوف باليونانية– هى الحكمة وبها سمى الفيلسوف «بيلاسوفا» أى محب الحكمة– ولما ذهب فى الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا ، باسمهم ، ولم يعرف اللقب بعضهم ، فنسبهم للتوكل إلى الصفة ، وأنهم أصحابها فى عصر النبى ﷺ ، ثم صحف بعد ذلك ، فصير من صفوف التيوس ، وعدل أبو الفتح البستى عن ذلك أحسن عدول فى قوله :

تنازع الناس فى الصوفى واختلفوا قدما وظنوه مشتقا من الصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافى فصوفى حتى لقب الصوفى (٢)

ثم يعرض لنا البيرونى آراء الهنود ، ويرى أن الصوفية يتفقون معهم فى كثير من آرائهم (٣) وقد دعا هذا فون هامر– كما قلت من قبل– إلى القول بأن الكلمة «تصوف» وصوفية منسوبة إلى الحكماء الهنود القدامى المعروفين باسم جيمنو صوفيا– وهو اسم يونانى أطلقه اليونان على هؤلاء الهنود العراة الذين كانوا يقضون حياتهم فى السياحة ، متأملين فى الله .

ولكن نولدكه يناقش رأى فون هامر ، ويرى أنه أخطأ لدواع لغوية ولدواع تاريخية ، ويرى أن أقرب تفسير للكلمة هو اشتقاقها من الصوف .

---

(١) ابن الجوزى : تلبس إبليس ص ١٦٢

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ج ١ ص ٢٤ / ٢٥ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٥ / ٦ .

الفصل الرابع

النتائج الخطيرة

المترتبة على تحليل الكلمة

إن موضوع تحليل كلمة التصوف من الخطورة بمكان . ولعل هذا ما جعل المؤرخين القدامى يشعرون جميعا بقلق كبير ، وهم بصدد تحليلها . وقد رأينا القشيرى نفسه – وهو مؤرخ الصوفية النزيه – يحاول أن يلقى الغموض على كل ما قيل فى تحليل الكلمة ، ويرى أنها فى الأغلب لقب .

وسأحاول أن أعرض للنتائج المترتبة على تحليلات الكلمة ، لأن كل تحليل من هؤلاء سيربط الكلمة بنظرية هامة فيها . ذهب البعض من القدامى إلى أن الكلمة مشتقة من الصوف ، وبينما يذهب ابن خلدون – كمثال من الأقدمين – إلى أنهم فعلوا هذا لكى يتميزوا بأنفسهم عن غيرهم من رجال الدين – فقهاء ومحدثين ومتكلمين – فى لبس الثياب الفاخرة ، يذهب نولدكه وتابعه جماعة كبيرة من المستشرقين إلى أن زهاد المسلمين اتخذوا الصوف لبسا لهم تشبها برهبان النصارى المنتشرين فى العالم الإسلامى ، بل كانوا منتشرين من قبل فى الجزيرة العربية ، وكان الأعراب يهتدون بهم ، ويحترمون زهدهم ، ووردت أخبار هؤلاء الرهبان فى أشعار العرب الجاهليين . ثم مدحهم القرآن « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون » ويرى هؤلاء أيضاً أن جماعة من علماء المسلمين – تنبهوا إلى هذا – بحيث نرى حماد بن أبى سليمان يعاتب فرقداً السبخى فى البصرة على لبسه الصوف ، ويطلب منه أن يضع عنه نصرانيته هذه (١) .

وقد ذهب مجموعة من المستشرقين إلى أن التصوف فى نشأته كان مسيحيا .

ولقد سبق أن قررت خطأ هذا الرأى . وقلت : إذا كان الزهاد فى الجاهلية ، وفى صدر الإسلام – أى فى القرنين الأول والنصف الأول من القرن الثانى – قد أخذوا لبس الصوف عن الرهبان المسيحيين ، فلماذا لم يتسموا باسم الصوفية منذ ذلك الوقت – لقد رأينا اصطلاحات متعددة تطلق على

(١) نيكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٦٦ / ٦٧ .

من تركوا الدنيا ، ولجأوا إلى العبادة فى الجاهلية والإسلام ومن الأمثلة عليها – الحنفاء – المعتزلة – القصاص – الزهاد – التوابون – البكاؤون ، ثم نرى كلمات أخرى فيما بعد – كالجوعية – والشكفتية . . . وفى وقت معاصر لظهور التصوف نرى لفظ الملامتية . فلم يكن مصطلح التصوف رباطا عاما يصل بين كل تلك الطوائف التى تمثل هذه الحياة الروحية الباطنية الأولى فى العالم الإسلامى . حقًّا إن حياة المسيح الزاهدة استهوت قلوب الزهاد الأولين من المسلمين ، ولكنهم فعلوا هذا بناء على أخبار قرآنية وعلى إيمانهم بنبوة عيسى عليه السلام ، ولكننا لا نجد أبدًا أثرا خاصا معينا يثبت نفاذ الرهبانية المسيحية كنظام إلى التصوف فى نشأته . وقد أنكر القرآن الرهبنة من حيث ذاتها ، وفسق الكثير من رجالها « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم – إلا ابتغاء رضوان الله – فما رعوها حق رعايتها ، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم ، وكثير منهم فاسقون » والنص واضح فى التحريم . بالرغم من التفسيرات المتعددة التى وضعها متأخرو الصوفية والتى تذهب إلى أن الرهبنة « بدعة حسنة » ابتغى الرهبان من وضعها « رضوان الله » ولكنهم ما رعوها حق رعايتها ، فضلوا وفسقوا . ولكن ينقض هذا تماماً الحديث الصحيح « لا رهبانية فى الإسلام » ولا يمكن أبداً أن يكون الصوفية والزهاد غافلين عن هذا . كما أنه ورد الحديث الآخر « رهبانية أمتى الجهاد » ولذلك كما سنرى بعد – وضع الصوفية « المرابطة فى الثغور » شرطا من شروط التصوف . إن المستشرقين وبعض الباحثين يتصيدون عبارة أو عبارات شاردة عن مقابلة هذا الصوفى أو ذاك لراهب من الرهبان ويقيمون عليها نظريات خطيرة تفسر بدء هذه الحركة الكبيرة الروحية فى الإسلام . ومن العجب أنهم يفعلون هذا فى كل نواحى الفكر الإسلامى ، فأهل السنة – فى نظرهم – أخذوا إثبات الصفات من المسيحية ، فقدم القرآن عندهم – يشبه « قدم المسيح » . والمعتزلة أعداء أهل السنة أخذوا نفى الصفات من المسيحية ، والشيعة أخذت فكرتها فى قداسة الإمام من المسيحية ، . . . وهكذا بحيث تكون الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامى جميعه فى نظر هؤلاء المستشرقين – ذيلا للمسيحية .

أنا لا أنكر أن التصوف – فى دوره الفلسفى – أخذ يتلمس تدعيم آرائه ونظرياته من مختلف الثقافات ، مسيحية ويهودية وغنوصية ويونانية وهندية وفارسية ، ولكن فى مرحلة نشأة الزهد – ونشأة التصوف – بقى الاثنان إسلاميين – وفى مرحلة التطور انقسم – كما قلت – إلى قسمين قسم مسلم بحت ، وقسم فلسفى ابتعد عن الإسلام .

أما القول بأن الكلمة جامدة ، وأنها أخذت من Sofia – بمعنى الحكمة ، وأن الصوفى هو الحكيم ، وأنها أطلقت أول الأمر على من عنى بعلوم الأوائل ، وأضيفت إلى جابر بن حيان الكيميائى ،

بحيث يذكر القفطى – مؤرخ الفلسفة العتيق فى العالم الإسلامى عن جابر بن حيان الصوفى أنه كان متقدما فى العلوم الطبيعية بارعاً منها فى صناعة الكيمياء – وأنه كان على اطلاع على كثير من أهل الفلسفة وأنه «كان متقلدا للعلم المعروف وهو مذهب المتصوفين من أهل الإسلام كالحارث بن أسد المحاسبى وسهل بن عبد الله التسترى ونظرائهم (١)» فإنها ستثير إشكالات متعددة .

لقد ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن الكلمة أطلقت أول الأمر على حركة زنادقة الزهاد ، فعرفوا باسم زنادقة الصوفية . وتعبير زنادقة الصوفية يطلق على مجموعة من الأفراد – تخلوا عن الحياة – وعاشوا طبقاً لنظام معين ، واختلطت عقائدهم الإسلامية بعقائد الثنوية الفارسية وبخاصة المتدائية والصابئة . وأن هذه الطائفة كانت شيعية ، وازدهرت فى الكوفة ثم انتقل آخر ممثليها إلى بغداد – وهو عبدك الصوفى (٢) (المتوفى سنة ٢١٠ هـ) .

وأنا لا أنكر أبداً – وجود صلات بين الصوفية والشيعة من ناحية ، ووجود صلات بين أنواع من التصوف وأنواع من التشيع . وقد رأينا فى الجزء الثانى من كتابى – كيف حاول الغلاة أن يتسموا بالزهد ، وأن يطلقوا عبارات باطنية وصوفية ، وأن يذكروا معرفتهم بالاسم الأعظم ، مما سنجده بعد فى عقائد بعض الصوفية . لا إنكار لهذا كله . ولكن الزهد الشائع والتصوف الشائع لم يكن هذا . كان الزهد الإسلامى يسير فى طريقه مستندا على الكتاب والسنة ، كما كان التصوف الإسلامى يسير فى طريقه أيضاً مستنداً على الكتاب والسنة . والأمر فى التصوف يشبه تماماً الأمر فى بقية العلوم الإسلامية من كلام وحديث وتفسير . . . هناك دائماً تياران أحدهما يمثل الإسلام والآخر لا يمثله .

كان للغنوصية أثرها فى التفسير والحديث وكذلك أثرها فى الكلام – ولكن كان هناك دائماً تفسير نقى وحديث نقى ، وكلام نقى . وسنوضح نحن فى خلال عرضنا لهذا النوع أو لذاك .

وذهب بعض الباحثين من الأوربيين أنه ما دامت الكلمة ، قد استمدت من كلمة سوفيا اليونانية ، فهذا يدل أيضاً على أثر الفلسفة اليونانية فى رجالها – وأن هؤلاء الصوفية إنما كانوا تلامذة للأفلاطونية المحدثة وبخاصة غنوصها العنيف الذى استتر فيه حين نقل إلى العالم الإسلامى فى كل الغنوصات الشرقية .

وصلت هذه الأفلاطونية المحدثة خلال كتاب «أثولوجيا أرسطاطاليس» كما هو معلوم الآن ومقرر فى تاريخ الدراسات الفلسفية الإسلامية . ولكن الجديد – هو أن كتاب أثولوجيا – أوتاسوعات أفلوطين»

(١) القفطى : إخبار الحكماء ص ١١١ .

(٢) Massignon: Ency, of Islam ART Tasawuf.

لم تصل كما هى – بل أثبت البحث العلمى أن كثيراً من الآراء الغنوصية الشرقية قد اختلطت بها . وأثر هذا المزيج الغنوصى العجيب – غنوص الأفلاطونية المحدثة وغنوص المذاهب الإيرانية فى العالم الإسلامى ، وأثر بالتالى فى الصوفية ، ثم ظهرت مجموعة الكتب المنسوبة إلى ديونيسيوس الأريوباغى وقد كثرت أبحاث مؤرخى الفلسفة فى ديونيسيوس هذا ، فذهب البعض إلى أنه شخصية أسطورية ، وذهب البعض الآخر إلى أنه شخصية حقيقية . وقد قيل إنه اعتنق النصرانية على يد القديس بولس . والنقد الداخلى لكتابات ديونيسيوس يثبت أنها قد كتبت فى هذا العهد . وقد انتهت الأبحاث فى هذه المجموعة الديونيسيوسية إلى أن كاتبها راهب سورى وهو اصطفن بارصيدله ، أو أنها استندت على كتبه . وأيا ما كان الأمر ، فقد عرفت هذه الكتابات فى العالم الإسلامى ، ثم نقلت إلى العربية ، كما نقلت إلى اللاتينية . وأسست علم التصوف المسيحى فى العالم المسيحى . أما فى العالم الإسلامى : فقد عرفت معرفة تامة ، وكانت إحدى كتب الصابئة ، وللصابئة فى العالم الإسلامى دور كبير . وقد ذهب « مركس » إلى القول بأن التصوف الإسلامى يعود كله إلى كتابات ديونيسيوس . ويخصص نيكلسون المسألة ويرى أن التصوف من ناحيته الثيوسوفية أى المتصلة بالمعرفة – هو وليد الفلسفة اليونانية إلى حد كبير . ويضيف إلى هذا أن ذا النون – الصوفى المصرى كان أثراً من آثار حكمة ديونيسيوس ، بل إنه يتكلم بلغته . وسنرى عند بحثنا لذى النون المصرى إلى أى حد – تتضح صحة دعوى نيكلسون أوعدم صحتها (١)

إن الخطأ الأكبر الذى وقع فيه نيكلسون أنه استند على شعراء الفرس المتأخرين فى تاريخه للتصوف . إن هؤلاء قد أنطقوا الصوفية المتقدمين بأحاسيسهم هم وعباراتهم هم . وقد تأثر التصوف المتأخر – بلا شك – بالثقافة اليونانية ، بل بكل الثقافات ، من آرامية وهندية وفارسية ، إن الكثيرين منهم أطلقوا على لسان الرسول محمد ﷺ وعلى لسان ابن عمه على بن أبى طالب فلسفة يونان وحكمة فارس وآراء بوذا ، فما كانوا يتورعون إذن أن يفعلوا هذا بكبار الصوفية القدامى ، نسبوا إليهم أحوالهم هم وخطرات قلوبهم هم . اختلطت المسائل فى التصوف . وحاول كل من الصوفية أن يبرر تجربته الشخصية ، ومعاناته الداخلية ، بأن ينسبها إلى الأقدمين .

ونأتى أخيراً إلى النظرية الهامة التى أقيمت على أخذ الكلمة من صوفيا . وهى أنها تعبير أو ترجمة للجيمنوصوفيا – وأن الجيمنوسوفيست اسم أطلقه اليونان على نوع من الهنود العراة كانوا يتنقلون من مكان إلى مكان فى سياحة دائمة ، يتأملون فى الله ويعيشون فيه ، ونتج عن هذا أن التصوف يرتبط

(١) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٧ .

بالبوذية خاصة وبالأديان الهندية عامة .

وقد كان البيرونى – من الأقدمين – أول من تنبه إلى أثر التراث الهندى فى التصوف أو تشابه الأمر بين الهنود والنصرانية والتصوف .

يرى البيرونى أن المسيحية والتصوف أخذت كلتاهما فكرة الحلول والاتحاد من الهنود . (١) ولا ينكر أحد أبدا أن فكرة الحلول والاتحاد منشؤها الهند . وأثبت البحث العلمى الأوربى الحديث أن جانبا كبيرا من تعاليم المسيحية فى الحلول إنما منشؤه هندى . ولا جدال أيضا فى أن يكون دخول فكرة الحلول والاتحاد إلى التصوف عن طريق الهند . فالفكرة غير إسلامية ، وإن كنت أرى – أنه من الممكن أن تكون فكرة الاتحاد نتيجة خاطئة لمقدمات روحية أو فكرية نشأت فى العالم الإسلامى . وسأقدم نموذجا من رأيى – حين أقوم بتحليل تصوف الحلاج . على أنه إذا ثبت أن هناك تيارا هنديا دخل إلى التصوف ، يحمل فى ثناياه ، فكرة الاتحاد ، فلا ضرر علينا من ذكره .

والبيرونى هو أول من ينبهنا إلى أن الأديان الهندية القديمة – والسمنية والبراهمة بخاصة – كانت مزدهرة فى خراسان وفارس والعراق والموصل إلى حدود الشام (٢) ويقرر نيكلسون أن البوذية قد سادت خراسان وفارس الشرقية قبل الفتح الإسلامى بألف عام . ويرى أنه كان لا بد إذن أن تؤثر فى نمو الصوفية فى هذه الأرجاء (٣) ، ويذكر أن صوامع بوذية كانت مزدهرة فى مدينة بلخ ، ومدينة بلخ كانت موطنا كبيرا وهاما من مواطن التصوف الإسلامى . ويعنى هذا أن الدين الزراد شتى حين قيامه وفى سيره الظافر فى فارس وفى كثير من أجزاء الهند ، لم يستطع القضاء تماما على الروح الهندى والبوذى على الخصوص . وقد تنبه البيرونى نفسه إلى أنه حين نجم زرادشت من أذربيجان ودعا ببلخ إلى المجوسية ، وراجت دعوته عند الملك كشتاسب ، وقام بنشرها ابنه اسفنديار فى بلاد المشرق والمغرب قهرا وصلحا ، وأقام بيوت النار من الصين إلى الروم ، وفعل الملوك بعده نفس الأمر فى فارس والعراق – انجلت السمنية دين الهند القديم عنها إلى مشارق بلخ (٤) فكأن البوذية والأديان الهندية الأخرى بقيت متناثرة فى بعض أجزاء فارس وأثرت الأفكار البوذية والهندية فى خفية وسرت فى بطء فى بعض عناصر التصوف – هذا بالرغم من أن المسلمين أنكروا البوذية ، واعتبروا معتنقيها وثنيين لا يجوز

---

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة – ص ٥ ، ٦ .

(٢) البيرونى : تحقيق ج ١ ص ١٥ .

(٣) نيكلسون : الصوفية فى الإسلام ص ٢٣ – ٢٤ .

(٤) البيرونى : تحقيق ج ١ ص ١٦ .

مخالطتهم . وهنا نأتى إلى السؤال الهام : هل أثرت البوذية والأديان الهندية الأخرى فى نشأة التصوف ، ثم فى تطوره حتى القرن الرابع الهجرى . أنا لا أنكر أبدا أن الصوفية المتأخرين من شعراء فارس ، والصوفية الفلاسفة فى المشرق والمغرب قد تأثروا بكل الثقافات الأجنبية وخلطوها بعقائدهم الدينية ، ولكن هل تم هذا فى التصوف البحت . إننا نرى فكرة النقطة نقطة الباء «نقطة الوجود» ، مركز الوجود ، فى التصوف الإسلامى تصل إلى التصوف حتى ، أقاصى المغرب من الهند [1] ونرى شعراء الصوفية يستخدمونها ، فيتكلمون عن نقطة الوجود ، ونقطة الباء .

نقطة الباء كن إذا شئت تسمو
أو فدع ذكر قربنا يا مولاه

ونجد صوفيا عارما كابن سبعين يستخدم كلمة «البد» والبد – فكرة هندية قديمة . ولكن حدث هذا كله حين تطور التصوف إلى فلسفة بحتة ، وأخذ من كل الثقافات التى تحيط به .

وأيا ما كان الحال – فهاك النماذج التى أعطاها لنا البيرونى تدعيما لفكرته القائلة بأن التصوف الإسلامى أخذ عن التراث الهندى القديم ، أو على حد قوله تشابه التصوف والهنود .

النموذج الأول : الحلول والاتحاد

وقد ذكرنا من قبل أن البيرونى يذهب إلى أن أصل فكرة الحلول هندى ، وأن هذه الفكرة دخلت إلى أعماق المسيحية ، كما انتشرت لدى أصحاب هذا المذهب من صوفية الإسلام .

أما الاتحاد ووحدة الوجود ، فإن البيرونى يرى أن الطبيعيين اليونان والهنود يتفقون فى تفسير الوجود بالوحدة «أن الأشياء كلها شىء واحد» وأن ظهوراتها إنما عن كمون أو عن كون وجودها بالقوة . وأن الإنسان لم يتميز عن الأحجار والجماد إلا بالقرب من العلة الأولى بالرتبة ، وإلا فهو هو . وأن الوجود الحقيقى للعلة الأولى فقط ، لاستغنائها بذاتها فيه ، وحاجة غيرها إليه ، وأن ما هو مفتقر إلى الوجود إلى غيره ، فوجوده كالخيال ، غير حق . إن الحق هو الواحد الأول فقط . أو بمعنى أدق . إن الوجود شىء واحد فقط ، وأن العلة الأولى تتراءى فيه ، بصورة مختلفة وتحل قوتها فى أجزائه بأحوال متباينة ، توجب التغاير ، مع الاتحاد به فى حقيقة الأمر . ويرى البيرونى أن اليونان قد ذهبوا إلى أن من يتجه إلى العلة الأولى – متشبهاً بها على غاية طاقته وإمكانه ، فإنه يتحد بها ، وذلك حين يترك ما بينه وبينها من وسائط ويخلع كل العلائق والعوائق .

---

(١) البيرونى : تحقيق ج ١ ص ٢٣ .

ويرى البيرونى أن الهنود هم منشأ هذا القول وأنهم يذهبون فى الوجود إلى أنه شىء واحد . وينقل نصوصا من كتبهم المقدسة تقول : إن جميع الأشياء عند التحقيق إلهية ، لأن بشن أى الله —جعل منه أرضا ليستقر الحيوان عليه ، وجعل من الأرض ماء ليتغذى الحيوان ، وجعل منها ناراً وريحا لينميه وينشئه ، وجعل قلبا لكل حيوان ، ومنح الذكر والعلم وضديهما . ففى الناس جميعا قوة إلهية بها تعقل الأشياء بالذات .

ويرى البيرونى أن هذه آراء يذهب إليها الصوفية لتشابه الموضوع وأن من الصوفية من يجيز حلول الحق فى الأمكنة كالسماء والعرش والكرسى ومنهم من يجيزه فى جميع العالم : الحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عن ذلك ، بالظهور الكلى ، وإذا أجازوا ذلك ، لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر [1] » .

ولست أنكر أنه كان لمذهب وحدة الوجود مصدر أجنبى —هندى أو يونانى— يجانب مصادره الإسلامية الأخرى ، وتطور الفكر الكلامى عند بعض متكلمى الإسلام من غير أهل السنة والجماعة . ولكن إن مذهب وحدة الوجود مذهب متأخر نجده عند محيى الدين بن عربى (سنة ٦٣٨هـ — ١٢٤٠م) ولا نجد فى نظرية الحلول عند الحلاج أثرا هنديا ، اللهم إلا إذا كان هذا الأثر غير مباشر ، أخذه الحلاج عن المسيحية المتأثرة بالبوذية وغيرها من مذاهب هندية . وسيتضح لنا فى بحثنا عن الحلاج—إلى أى مدى تأثر هذا الصوفى بالمصادر الخارجية .

النموذج الثانى : قدم الأرواح والنفوس والتناسخ

يرى البيرونى أن ما ذهب إليه الهنود واليونان من أن الأرواح والنفوس كانت قائمة بذواتها قبل التجسد بالأبدان معدودة متعارف وتتذاكر ، وأنها تكتسب بالخيرورة ، ما يحصل لها من الاقتدار على تصاريف العالم . . . كل هذا أثر فى صوفية الإسلام عنده . ثم عرض لفكرتى التناسخ وتردد النفوس عند اليونان والهنود ، ثم انتهى إلى أن «إلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال : إن الدنيا نفس نائمة ، والآخرة [2] نفس يقظانة» . وقد تجنب البيرونى الصواب فى مقارنته هذه . فليس لهذا القول من أقوال الصوفية صلة بالتناسخ ، إنما هو إشارة إلى حديث «الناس نيام ، فإذا ما ماتوا انتبهوا» .

أما ما يذهب إليه البيرونى أن النفوس والأرواح قديمة ، وجدت فى عالم آخر فكرة هندية أثرت فى المسلمين فهو بعيد ، إننى أرى أن هذه الفكرة وردت عند اليونان وبخاصة أفلاطون ، وكان أفلاطون

(١) نفس المصدر ص ٤٤ .

(٢) البيرونى : تحقيق . . . ج ١ ص ٤٤ .

أقرب إلى صوفية الإسلام ، فى مواطن تأثيره المتعددة فى العالم الإسلامى ، وبخاصة فى مركز الأفلاطونية الكبير : الصابئة الحرنانية على أننا لا نجد فكرة قدم الأرواح لدى متصوفة الإسلام حتى القرن الثالث ، اللهم إلا إذا تعسفنا فى تفسير النصوص ، وحملناها ما لا تحتمل . ولم يذهب الصوفية الأوائل إلى التناسخ ، بل أنكروا هذه الفكرة أشد إنكار – كما قلت من قبل إن فكرة التناسخ ظهرت لدى طوائف من غلاة الشيعة . ولم يكونوا هؤلاء صوفية بالمعنى الدقيق لكلمة صوفى .

النموذج الثالث : الخلاص من الدنيا والطريق إليه

يعرض البيرونى لنظرية الهنود فى كيفية الخلاص من الدنيا . إن الهنود يذهبون إلى أنه إذا كانت النفوس مرتبطة فى العالم ولرباطها سبب ، فإن خلاصها من الوثاق يكون بضد ذلك السبب ، أما سبب الوثاق فهو الجهل . فطريق الخلاص إذن هو العلم . والعلم هنا كلى أى أن تحيط النفس بالأشياء إحاطة تحديد كلى مميز بدون أن تستند على الاستقراء ، وأن يكون علمها يقينيا فوق الشك . وبهذا تعقل ذاتها وما لها من شرف الديمومة وما للمادة من خسة التغير والفناء فى الصور ، فإذا عرفت النفس أنها أبدية ثابتة وأن المادة فانية متغيرة ، حصلت على حقيقة المعرفة وأعرضت عن المادة ، وعادت إلى جوهرها النقى . ويورد البيرونى من كتاب باتنجل الهندى ما يؤيد عرضه لنظرية الهنود فى كيفية خلاص النفس من المادة . ثم يقرر « وإلى مثل هذا إشارات الصوفية فى العارف ، إذا وصل إلى مقام المعرفة ، فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان : قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف ، بها يعلم الغيب ويفعل المعجز . وأخرى بشرية للتغير والتكوين » ، ويرى أيضا أن هذا ما ذهبت إليه النصارى (١).

ولست أود أن أخوض فى الأثر والمؤثر والمتأثر هنا ، إن البيرونى نفسه لا يذهب صراحة إلى أن الصوفية أخذوا فكرتهم مباشرة من الهنود أو من النصارى ، بل استرعاه التشابه بين الطوائف الثلاث : الهنود والنصارى والصوفية .

النموذج الرابع : نظرية العشق الصوفية

إن البيرونى يرى أيضا أن نظرية الحب أو العشق الصوفى لها آثار هندية . إن تحديد الصوفية للعشق : إنه الاشتغال بالحق عن الخلق « إنما نجده فى كيتا كيف ينال الخلاص من بدد قلبه ولم يفرده لله ، ولم يخلص عمله لوجهه ، ومن صرف فكرته عن الأشياء إلى الواحد ثبت نور قلبه كثبات نور السراج الصافى الذهن فى كن لا يزعزعه فيه ريح » (٢).

(١) البيرونى : تحقيق ج ١ ص ٥١ – ٥٣ .

(٢) البيرونى : تحقيق ج ١ ص ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٨ .

النموذج الخامس : توقيت ساعة الموت

عرض لنا البيرونى فكرة الخلاص من الدنيا عند الهنود ، وبين لنا كيف أنهم يذهبون إلى أن الأبدان شباك الأرواح ، وأنها ممانعة للجسد حتى تتخلص النفس من قالبه بالمعرفة ، وهنا تعرف لحظة انفصالها الدائم عنه ، ويعقب «وإلى قريب من هذا يذهب الصوفية ، فقد حكى فى كتبهم عن بعضهم : إنه وردت علينا طائفة من الصوفية ، وجلسوا بالبعد عنا ، وقام أحدهم يصلى ، فلما فرغ ، التفت وقال لى : يا شيخ : تعرف هنا موضعاً يصلح لأن نموت فيه ، فظننت أنه يريد النوم ، فأومأت إلى الموضع ، وذهب وطرح نفسه على قفاه ، وسكن ، فقمت إليه وحركته ، وإذا أنه قد برد» بل إن البيرونى يذهب إلى وجود مشابهة بين فكرة الهنود عن الخوارق التى يقوم بها البرهمى ، وبين تفسير المفسرين للآية «إنا مكنا له فى الأرض» أن بعض المفسرين من ذوى المنازع الصوفية يرون أن التمكن للصوفية خاصة ، وأنه يعنى أنه إن شاء طويت له الأرض ، وإن شاء مشى على الماء والهواء ، لا يقاومه فى قصده شىء [1] » .

النموذج السادس : نظرية الفناء

يعرض البيرونى لنظرية الفناء عند الهنود ، ويقدم لنا آراء الفرق الهندية فيها . ثم يورد لنا نصوصا من كتاب يا تنجل عنها ، ويقرر أن هذا الطريق أثر فى صوفية الإسلام فيقول : «وإلى طريق يا تنجل ذهبت الصوفية فى الاشتغال بالحق فقالوا : ما دمت تشير فلست بموحد حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك ، فلا يبقى مشير ولا إشارة» بل إنه يرى أن كلام الصوفية فى الفناء – أدى بهم إلى القول بالاتحاد – وهو يشبه فى هذا كلام الهنود فيقرر أن أحد الصوفية أجاب عن الحق بما يأتى «كيف لا أتحقق من هو أنا» بالأنية ولا أنا بالاينية . إن عدت ، فبالعودة فرقت ، وإن أهملت فبالإهمال خففت ، وبالاتحاد ألفت . بل إن البيرونى يصل أبا بكر الشبلى بفكرة الفناء الهندى ، أوعلى الأقل ، يرى ثمت مشابهة بين قوله : «اخلع الكل ، تصل إلينا بالكلية ، فتكون ولا تكون ، إخبارك عنا ، وفعلك فعلنا» وبين فكرة الفناء الهندية . وكذلك يرى نفس المشابهة بين هذه الفكرة الأخيرة وجواب أبى يزيدالبسطامى حين سئل – بم نلت ما نلت – فقال : إنى انسلخت من نفسى ، كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت إلى ذاتى ، فإذا أنا هو ، ونفس المشابهة بين تفسير بعض الصوفية لقول الله : «فقلنا

---

(١) البيرونى : تحقيق ج ١ ص ٦٢ ، ٦٣ .

اضربوه ببعضها » وهذا التفسير هو : إن الأمر بقتل الميت لإحياء الميت إخبار أن القلب لا يحيا بأنوار المعرفة إلا بإماتة البدن بالاجتهاد ، حتى يبقى رسما لا حقيقة له ، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات » وكذلك يرى البيرونى أن فكرة مقامات النور والظلمة هى فكرة هندية ، فقد ذهب الصوفية إلى أن بين العبد والله ألف مقام من مقامات النور والظلمة ، وأن على السالك أن يقطع مقامات الظلمة حتى يصل إلى مقامات النور . فإذا وصل إلى مقامات النور ، لم يكن له رجوع عنها . وهى عند البيرونى تشبه تماما أقوال الهنود (١) .

* * *

كانت أقوال البيرونى اعترافا من مفكر مسلم بأن التصوف قد اتصل بالتراث الهندى ، وأن هذا التراث قد أثر فى مجموعة من متصوفة الإسلام ، أو على الأقل قد تشابه الاثنان . ومن المؤكد أن فكرتى الحلول ووحدة الوجود غريبتان عن الروح الإسلامية ، وأن التصوف السنى – والمعبر عن روح الإسلام – قد أنكر هاتين الفكرتين ، ومن المرجح أن يكون مأخذ هاتين الفكرتين هنديا ، ولكننى أشك كل الشك فى محاولة وصل الزهد والتصوف فى نشأتهما بالتراث الهندى . كان أمام المسلمين نماذج قرآنية وحديثية تدعو إلى الزهد ، كما تدعو إلى التصوف ، فتابعوا هذه النماذج . وعلى افتراض وجود النماذج الهندية لدى المسلمين ، فقد كانت بعيدة عن روح الزاهد المسلم والمتصوف المسلم .

حقًّا – لقد نقل إلى اللغة العربية فى القرن الثانى الهجرى بعض الكتب البوذية ومنها على الأخص كتاب « بيلاوهر وبوداسف » وكتاب البد . كما ابن النديم فى الفهرست (٢) . وقد قلت من قبل إن كتاب البد أثر فى بعض فلاسفة الصوفية المتأخرين كابن سبعين والششترى . كما أن السمنية قد عرفت فى وقت متقدم فى العالم الإسلامى وحاربها مفكرو الإسلام – متكلمون وفقهاء وصوفية . ولكن المستشرق اليهودى جولدتسيهر ذهب إلى النتيجة السريعة وهى « أن الفكرة الدينية المسماة بالزهد التى صادفت الإسلام السنى ، والتى لا تتفق مع السمات المألوفة التى نعرفها فى التصوف الإسلامى ، تكشف عن آثار قوية تدل على تسرب المثل الأعلى للحياة عند الهنود إلى الإسلام » ومن العجب أن ينكر هذا المستشرق اليهودى على الإسلام السنى وجود فكرة الزهد فيه ، وأنه كان عليه أن يتصيدها من الهنود ، ومن العجب أن ينكر مفكر على دين – أى دين كان – انبثاق فكرة الزهد فى تعاليمه ، حتى ولو كان هذا الدين حسيا ماديا كالدين اليهودى . أنا لا أنكر – كباحث فى تاريخ الأديان – حتى على اليهودية وجود

(١) البيرونى : تحقيق . . . ج ١ ص ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٢٤ ، ٢٢٥ .

جانب زهدى وصوفى ووجود زهاد صوفية فيها . ولكن جولد تسيهر أعماه التعصب المقيت على الإسلام ، يرى أن كل ما فيه من روحية إنما هى مستمدة إما من اليهودية والمسيحية وإما من البوذية وإما من الأفلاطونية المحدثة .

وأخذ يعطى الأمثلة على أثر البوذية فى الزهد من أقوال شاعر من الزنادقة وهو أبو العتاهية – حين يقول :

يا من ترفع للدنيا وزينتها ليس الترفع رفع الطين بالطين
إذا أردت شريف الناس كلهم فانظر إلى ملك فى زى مسكين

ويرى جولد تسيهر : أن هذا ليس إلا بوذا (١) .

وفى الحقيقة أن أبا العتاهية لم يكن مفكراً ينبثق فيه روح الإسلام . ولم يكن زهده معبراً عن الزهد الإسلامى . كان أبو العتاهية شاعراً غنوصيا ، آمن بكل ما هو غير إسلامى وأخذ يروجه فى شعره . وذكر جولد تسيهر أيضاً أبا العلاء المعرى ، وأورد آراء فون كريمر التى كشفت عن وجود عناصر هندية فى الآراء الدينية الاجتماعية السائدة فى عصر أبى العلاء ، والتى تركت آثارها العميقة فى طريقة حياة أبى العلاء وشعره الفلسفى ، والأمر فى أبى العلاء هو هو نفس الأمر فى أبى العتاهية . لم يكن أبو العلاء المعرى فيلسوفاً وإنما ضمن شعره بعض اللمحات التشاؤمية وبعض الخطرات الفلسفية . ولم يكن زاهداً – أو متصوفاً – بالمعنى المعروف لمصطلح الزهد أو التصوف الإسلاميين .

ثم يحاول جولد تسيهر أن يؤيد فكرته عن تأثر الفكر الصوفى بالهنود . فيرى أن الهنود لم يؤثروا فى المسلمين فقط من وجهة النظر الفلسفى البحت ، بل أيضا خلال تجربة حسية ، وذلك عن طريق الجيمنوسوفيت الهنود ، ويقرر أن هؤلاء الرهبان الرحل من الهنود ، الرهبان السائحين ، وصلوا فى سياحتهم فى العصر الأموى إلى الشام ، ثم كانوا على كثب من المسلمين فى العراق فى أوائل عهد الخلفاء العباسيين (٢) . ويستند جولد تسيهر فى هذا على الجاحظ (توفى عام ٢٢٥ هـ) .

وهاكم ملخصا لرواية الجاحظ عن رهبان الزنادقة نقلا عن أحد الخوارج الصفرية وهو أبو شعيب القلال . رهبان الزنادقة سياحون ، كأنهم جعلوا السياحة بدل تعلق النسطورى فى المطامير ومقام الملكانى فى الصوامع ، ومقام النسطورى فى المطامير» أى أن أبا شعيب القلال يرى أن هناك أنواعا من الرهبان رهبان الزنادقة يسيحون فى الأرض للعبادة ، بينما رهبان المسيحين – نساطرة وملكانية –

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١٤٢ .

(٢) نفس المصدر.

يقيمون فى الأديرة ، سواء فى المطامير أو الصوامع . ويتميز السياح من رهبان الزنادقة بأنهم «لا يسيحون إلا أزواجا ، فمتى ما رأيت واحدا منهم ، رأيت صاحبه ، والسياحة عندهم ألا يبيت أحدهم فى منزل ليلتين» ويقرر أنهم يسيحون على أربع خصال : القدس والطهر والصدق والمسكنة . أما القدس عندهم فهو كتمان ذنبه وإن سئل عنه . وأما الطهر فعدم قرب النساء ، وأما الصدق فهو عدم الكذب . وأما المسكنة فهو ألا يأكل إلا من المسألة ، أى سؤال الناس ، وما طابت أنفس الناس له ، فلا يأكل من كسب نفسه ، وإنما من كسب الآخرين ، حتى يكون على الآخرين غرم مكسبهم ومأثمه ، إذا لم يكن هذا الكسب عن طريق حلال . ويورد أبو شعيب القلال قصة راهبين من هؤلاء دخلا الأهواز واتهم أحدهما بأنه سرق حجرا نفيسا من امرأة ، وكان الراهب قد رأى ظليما يلتقط هذا الحجر ويلتقمه ، ولكنه أخفى ما رآه ، حتى لا يقتل الحيوان . وتعرض هو وزميله للضرب المبرح ، وكاد أصحاب المرأة أن يقتلوهما حتى أدركهما رجل يعقل أساليب الزنادقة . ورأى الظلم يتردد . فطلب من أصحاب المرأة قتل الظليم ، وفعلوا ووجدوا الحجر النفيس فى أحشائه [1] .

هذى هى القصة التى أوردها الجاحظ ، ومن الواضح أن هذين الراهبين «مانويان» . ولكن جولد تسيهر – وهو بصدد إثبات فكرة معينة تسيطر عليه – ذهب إلى أن هذه التسمية غير دقيقة ، وأنه لا يمكن أن تقتصر على رهبان المانوية وحدهم . ويقرر أن هؤلاء القوم إن لم يكونوا من السادو الهنود أو من الرهبان البوذيين ، فهم على الأقل ممن يتشبهون بهم وينهجون منهجهم . ثم ينتهى جولد تسيهر[2] إلى هذه النتيجة الجريئة حقًا : ومن هذه النواحى وبسبب مثل هذه المشاهدات والتجارب وصنوف المخالطة تأثرت حركة التصوف الإسلامى فى بدايتها تأثرا يكشف لنا ، بسبب نزعتها الأصيلة ، عن صلتها الوثيقة بالأفكار الهندية ، ويمكننا مثلا أن ندلل على أثر البوذية ، بكثرة ما ورد فى المؤلفات الصوفية عن استشهادها بمثال الملك القوى الذى يذر ملكه الدنيوى بعيدا نابذا العالم وما فيه» ثم يعطى جولد تسيهر مثالاً لهذا بقصة الصوفى إبراهيم بن أدهم (المتوفى ما بين سنتى ١٦٠ ، ١٦٢ هـ) وكيف ترك هذا الصوفى البلخى ملك أبيه وثروته ، وهجر قصر أبيه ، وخرج سائحا عابدا . وذهبت دائرة المعارف الإسلامية إلى تأييد نفس الفكرة عن إبراهيم بن أدهم – وفعل نفس الشىء نيكلسون . وقد حاول ألفردفون كريمر من قبل أن يثبت هذا . وكذلك ريتشارد هارتمان وماكس هورتن . بل إن هورتن ذهب إلى أن التصوف هو مذهب الفيدانتا الهندى وأن هذا المذهب وصل إليه عن طريق ميثرا أومانى والكبالا

(١) الجاحظ : الحيوان ج ٤ ص ٤٥٧ – ٤٦٠ .

(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

اليهودية والغنوصية بوجه عام ، كما يبين أن فكرة المحاسبة التى نراها عند الحارث المحاسبى ذات أصل هندى ، كما أن فكرة الرضا فكرة بوذية . ويكاد يتفق جميع المستشرقين على أن فكرة « الفناء » وحال الفناء المشهور عند الصوفية بوذى أو هندى الأصل . كما أن استخدام الصوفية للمسابح عادة هندية (١) كما يربط جولد تسيهر « الخرقة الصوفية » كرمز للاندماج فى الطريقة الصوفية بطرق الاندماج فى جماعة البيكشو الهندية حيث يتسلم المريد أيضاً ثوباً دليلاً على معرفته بقواعد وآداب البيكشو . يذهب كريمر إلى أن الأشكال الكثيرة للرياضيات الدينية المتعلقة بالذكر فى الجماعات الصوفية ، وكذا الوسائط التى تستخدم للوصول إلى الانجذاب والنشوة – أى نظام التنفس – ذات أصل هندى (٢) .

إن مناقشة هذه الآراء سيأتى فى موضعها فى ثنايا هذا الكتاب ، بل إنه يحتاج إلى إفراد مصنف خاص لها . ولكننى أضع الآن – فى ردودى عليها الملاحظات العامة الآتية : إننى لا أنكر الأثر الهندى فى التصوف فى القرن الرابع الهجرى وبعده حين نشأ التصوف الفلسفى ، ولكن حركة الزهد والتصوف نشأت إسلامية خالصة ، حقا إن المسلمين عرفوا الهند منذ وقت مبكر ، بل إن المستشرقين لم يتنبهوا إلى وجود طوائف هندية كثيرة العدد فى فارس حين دخلها الإسلام – ومن الأمثلة على هذا طائفة الزط . وقد ذكرهم البلاذرى فى فتوح البلدان – وذكر « أنهم كانوا فى جند الفرس ، ممن سبوا وفرضوا له ، من أهل السند ، ومن كان سبيا من أولى الغزاة ، فلما سمعوا بما كان من أمر الأساورة أسلموا وأتوا أبا موسى ، فأنزلهم البصرة كما أنزل الأساورة (٣) » . كان هناك إذن من أهل السند جماعة كبيرة أتوا إلى أبى موسى الأشعرى – وأسلموا فأنزلهم البصرة . ثم شاركوا فى الفتوح يقاتلون المشركين ، وكان لهم أمر فى الغزوات الأولى ، ويبدو أنهم انضموا للأشعث فى ثورته على الحجاج . ولما قضى الحجاج على ثورة الأشعث « أتى بخلق من زط الهند » وأسكنهم فى ضواحى البصرة ، ويبدو أنهم تناسلوا وكثر عددهم وكان لهم شأن فى أيام المأمون والمعتصم (٤) .

أود من هذا أن أوضح أن الاتصال ما بين العرب وبين الهند تم فى الفتوحات الأولى ولكن هؤلاء الزط قد اعتنقوا الإسلام ، وحاربوا فى جيوش المسلمين ، ولم نسمع عن بوذية متغلغلة فيهم : إن من المحتمل أن لإهمال الدولة لهم فى عصور تالية – قد انقلبوا إلى السلب والنهب وإلى التكدية من ناحية ، وإلى الفتن السياسية من ناحية أخرى ، ولكن لم نسمع أبدا أنهم نشروا مذهبا دينيا معينا .

---

(١) نيكلسون : الصوفية فى الإسلام ص ٢٢ .

(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة ص ١٤٦ .

(٣) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٣٦٨ .

(٤) الجاحظ : البخلاء ص ٣٢١ .

ونيكلسون نفسه ، وكان من أكبر الحاقدين على الإسلام ، وممن حاولوا أن يهاجموه بكل وسيلة ممكنة ، يعترف « بأن العامة من المسلمين ينظرون فى كراهية إلى أشياع بوذا ويرونهم وثنيين ، فليس من الغريب ولا من المحتمل أن يعقدوا معهم أواصر صلة »[1] فإذا كان الجمهور من المسلمين يرون البوذيين وثنيين ، فكيف يجرؤ صوفى إذن أن يعتنق آراءهم وأن يعقد الصلات الروحية بينه وبينهم .

أما مشكلة رهبان الزنادقة وأنهم أثروا فى بدء التصوف . فهى مغالطة جزئية . وأود أن أوضح أن رهبان الزنادقة ما كانوا بوذية . إن الزنادقة عند الجاحظ وعند كتاب المسلمين عامة يعنى المجوس – أى أصحاب الاثنين – من زرادشتية ومانوية ومزدكية وديصانية . ولم يكن يفوت على الجاحظ هذا – وهو كاتب دقيق ، عرف الفرس كما عرف الهند – وهذا مما دعا جولد تسيهر إلى أن يبرر خطأه هو فيقرر أن تسمية الجاحظ لهم « برهبان الزنادقة تسمية غير دقيقة . ولكنها على الرغم من ذلك لا يمكن أن تقصر على المانويين وحدهم [2] » . إن جولد تسيهر يبتسر المسائل ابتسارا ويحاول – جهده – أن يخطئ مفكرا نافذ البصيرة كالجاحظ ، لكى يحول النصوص ويفسرها ويخضعها لفكرة سابقة تسيطر عليه ، وهى أنه ليس فى تراث المسلمين ما هو أصيل . إن كل ما فى التراث الإسلامى – فى نظره – إنما هو مأخوذ : إما من المسيحية ، وإما من البوذية والغنوصية والفلسفة اليونانية .

ثم إننا نتساءل : ما هو أثر هؤلاء الرهبان من الزنادقة فى المسلمين : سياحتهم . نحن لا نعرف فى تراث الصوفية نظام السياحة المحددة باثنين . ولم نسمع أن صوفية الإسلام كانوا يتنقلون على هذا السياق العجيب ، بأن يكون الواحد منهم قريبا من الآخر ، بحيث إذا رأيت الواحد منهم رأيت الآخر على كثب منه . ولم يمتنع صوفية الإسلام عن الزواج ، كما كان يمتنع هؤلاء . ولم يحرم صوفية الإسلام نحر الذبائح ، كما كان يحرمه هؤلاء . أما أن صوفية الإسلام ، كانوا يسيحون كما كان يسيح هؤلاء ، فما أغرب المقارنة حينئذ بين الاثنين ، كان جولد تسيهر يريد أن يقول ، إن الإسلام أخذ فكرة الصلاة من الهند والسند واليهودية والمسيحية ، لأن كلا من هؤلاء يصلون أيضا . وإن الإسلام أخذ فكرة الصوم من كل هؤلاء ، ولأن هؤلاء يصومون أيضا . وأخذ فكرة العبادة من كل هؤلاء ، لأن هؤلاء يتعبدون أيضا » .

إن فكرة السياحة فكرة قرآنية ، أخذها الصوفية من الكتاب ، الذى ذكر السائحين والسائحات ، والعابدين والعابدات ، والمخبتات والمخبتين ، والذين يتفكرون فى خلق السموات والأرض ، وتتجافى

(١) نيكلسون : الصوفية فى الإسلام ص ٢٣ .

(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة ص ١٤٣ .

جنوبهم عن المضاجع ، أخذ الصوفية بفكرة السياحة وغيرها من أساليب الصوفى من القرآن حين استخدموا منهج الاستنباط فى كل مصطلح قرآنى – فدخلوا فى أعماق المصطلح ، وحاولوا بكل ما يستطيعون تحقيقه فى أنفسهم . أما خصال هؤلاء الرهبان : القدس والطهارة والصدق والمسكنة ، وانتقالها إلى الصوفية ، فهو من أعجب الأمور التى يذكرها هذا المستشرق اليهودى كأن الإسلام كدين لم يعرف القدس والطهارة والصدق والمسكنة . وانتظر رواد الحياة الروحية فى الإسلام وصول هؤلاء الرهبان من الزنادقة ، لكى يتعلموا منهم خصال القدس والطهر والصدق والمسكنة .

أما أن فكرة المحاسبة عند الحارث المحاسبى فكرة هندية فتجن واضح على البحث العلمى . كان الحارث المحاسبى أحد متكلمى أهل السنة ، ولم يخرج عن نطاقها . وفكرته فى المحاسبة إسلامية بحتة ، استند فيها على نظرية الحساب الإلهى من ناحية ونظرية النفس اللوامة القرآنية من ناحية أخرى . أما فكرة الرضا فهى أيضا متخذة من تصورات قرآنية بحتة . أما فكرة الفناء ، فسنرى أيضا أنها نشأت قرآنية واختلفت أشد الاختلاف مع الفناء الهندى أو الفيدانتى . وسنعود إلى بحث هذه الموضوعات فى أماكنها .

ولست أقصد بهذا أن العالم الإسلامى أغلق منافذه فى وجه التيارات الخارجية . أبدا ، إنها دخلت وعرفها المسلمون ، ولكن لم تكن لهم حاجة إليها . ولست أقصد بهذا أنها لم تؤثر فى بعض مفكريه – إنها فعلت ، ولكن ليس فى الدائرة الإسلامية التى تمثل الإسلام أصدق تمثيل الإسلاميين ، كما أثرت فى غلاة الشيعة . وقد كان هؤلاء جميعا لا يمثلون الإسلام فى شىء ، إنما كانوا يمثلون مؤامرة خطيرة على الإسلام .

أما تشبيه إبراهيم بن أدهم ببوذا ، فإنه من أخطاء المستشرقين ، أخذوه عن متأخرى مؤرخى التصوف من الإسلاميين ممن حملوا حياة إبراهيم بن أدهم وأقواله ما لم يحتمل . كان إبراهيم ابن أدهم رجلا غنيا ، فاعتبره المتأخرون أميرا ثم ملكا ، ثم نزل عن ملكه وعرشه حين دعاه صوت داخلى . فهو إذن بوذا . ولا نعرف فى تاريخ الإسلام الحقيقى أن ملكا أو أميرا أو حاكما تولى إمارة خراسان من أسرة إبراهيم بن أدهم . إن إبراهيم بن أدهم كان ثريا من ثراة المسلمين فى خراسان ، ثم زهد فى غناه وقصره حين استمع صيحات قرآنية تدعوه إلى الله ، فترك الدنيا وتخلى عن قصره ، وذهب إلى الخلوات زاهدا . ولكن إذا ما دعا داعٍ إلى الجهاد ، أسرع إلى الثغور للمرابطة ، أى للجهاد الحربى فى سبيل الإسلام . وسنة المرابطة وضعها إبراهيم بن أدهم للصوفية من بعده . شتان ما بينه وما بين الحكيم الهندى العارى الذى تخلى عن كل مطمع ، وخرج هائما لا يستر جسده إلا قطعة من قماش تخفى

عورته ، ولا شأن له بالدنيا ومن فيها . وقد حاول المستشرقون أن يحملوا من شتات أقوال إبراهيم بن أدهم وشذراته المتفرقة مذهبا فى الحياة الدائمة السرمدية ، وقاربوا بينها وبين أقوال بوذا . . . عجبا –كأن لم يتكلم الإسلام عن الحياة الدائمة السرمدية ، حياة السلام الأبدية ، الخالية من اللغو والتأثيم ، حياة السلام فى مملكة الله .

أما أن أبا يزيد البسطامى قد تأثر بالفناء عن طريق البوذية ، فهذا خطأ أيضا . إن الفناء مرحلة أولى يتبعها البقاء ، والحالتان تتكاملان ، ولم تعرف الفلسفة الهندية فكرة البقاء على الإطلاق . ثم إن مدرسة الشام ، وهى بعيدة عن خراسان وعن بلخ ، وعن الآثار الهندية تكلمت عن فكرة الفناء قبل أن تتكلم عنها مدرسة خراسان ، فهل تركت البوذية –خراسان– موطنها الأصيل بما فيها من زهاد وصوفية ، وقفزت قفزة مفاجئة إلى الشام ، فأثرت فى صوفيتها ، ثم كرت راجعة إلى خراسان ، لتؤثر فى مرحلة تالية فى زهادها وصوفيتها .

أنا لاأنكر أبدا –كما رددت كثيرًا– أن العوامل الفكرية الخارجية قد أثرت فى التصوف فى مراحل متعددة ، ولكن لا أستطيع أبدا– كباحث محايد –أن أنكر ، نشأة حياة روحية أصيلة عند المسلمين –منذ البدء– تستند على مصدريهم الكبيرين : الكتاب والسنة .

وسأنتقل الآن إلى مسرح الجزيرة العربية ، حيث نشأ الشعب العربى الأصيل ، متتبعاً نشأة الزهد فيه وتطوره إلى التصوف .