الفصل الخامس:

التصوف

إن الفرائض والعبادات التي كتبها الإسلام على المسلمين يومياً، تعدّ جد قليلة إذا قيست بما فرضته اليهودية التقليدية على اليهود، وبالرغم من ذلك يرى الغرب في الإسلام ديناً قائماً على قوانين الشريعة، بحيث ينبغي على عالم الدين الإسلامي، في الوقت ذاته، أن يكون عالماً في الفقه، أو بالدرجة الأولى ضليعاً في الفقه، ذلك أن الإسلام يحدد للمسلم مسار يومه كله، نهاره وليله.

هذه الملاحظة صحيحة، لا سيما إذا نظرنا إلى مسار الحياة اليومية للمسيحي المعاصر: ذلك أن المسيحي اليوم، لا يؤدي بين قداس الأحد وقداس الأحد التالي له أية فرائض تلزمه إياها الكنيسة، بل إنه يمكنه أداء قداس الأحد مساءالسبت إن شاء (بالتقديم) دون حاجة إلى رخصة تدعوه للتقديم، أما الشعيرتان الأخريان المفروضتان على المسيحي: الصوم وتناول القربان أو العشاء الرباني أو السري، خاوي المعدة، فقلّما يؤدّيان، أو قل إنهما ذهبا ضحية التقدمية العقلانية الحديثة.

على العكس من ذلك، تجد حياة المسلم اليومية تخضع لنظام دقيق منذ الفجر إلى العشاء، ليس هذا النظام بسبب مواقيت الصلاة وإقامتها غي أوقاتها المحددة فقط، وليس ذلك بسبب تناول ما أحلّه اللّه من الطعام والشراب فحسب، بل إن الأمر أبعد من ذلك.

وليس القرآن الكريم هو وحده المعوّل عليه في تبيين معالم نظام الحياة اليومية للمسلم، فالقرآن يذكر في هذا الصدد نحو أربعين أو خمسين حكماً مفروضاً يلتزم به المسلم التزاماً، وأغلب ما يرد هذا في أحوال الأسرة وشؤون الميراث، أما تفاصيل الحياة اليومية للمسلم مفصلة فمصدرها الذي احتفل بها وفصَّلها هو السنّة النبوية: أي أقوال الرسول وأفعاله، وما أقره من قول أو فعل[1]، فالسنّة النبوية هي المثلى التي يحتذيها المسلم.

ويبين الفصلُ الرابعَ عشرَ من هذا الكتاب (الشريعة أو علوم الحقوق الإسلامية) أهمية معنى السُّنَّة للمسلم حتى في المجالات التي لا يطرقها علم الحقوق في الغرب، مثل قواعد السلوك أو الأمور الخاصة باللياقة[2].

وهذا من الأهمية بمكان، ذلك أن الإسلام يبسط جوانبه الروحية على أمور الحياة والمعاملات، منطلقاً من وظيفته بصفته الدين الذي رضيه الله لهذه الأمة ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾ (آل عمران، الآية ١٩)، ويتطلب هذا، أن يتقرب المسلمون إلى الله في صلواتهم، كما ينبغي أن تكون الصلاة: خشوعاً وتفكراً في عظمة الله، لا مجرد سجود وركوع وقيام، كأنَّ ذلك عملٌ رتيب (روتيني)، محتشدين لأدائها احتشاداً روحياً، غير منصرفين إلى الاهتمام العقيم بالمظهر دون الجوهر، فتتحقق بذلك البركات المرجوة والتوازن بين الفعل وبين الغاية التأملية، وبين العمل والصلاة.

هذا التوازن أو الاستواء المنشود للإنسان الذي عليه أن يسعى للآخرة سعياً مطلقاً، والذي عليه في الوقت ذاته أن يسعى في الأرض ويمشي في مناكبها كما أمر الله، حققه الرعيل الأول من المسلمين، ابتداءً بالرسول الأمين، والخلفاء الأربعة الراشدين، وأمهات المؤمنين، وكثير من أعلام الصحابة والصحابيات.

كان ذلك الرعيل من السابقين الأولين، رجالاً ونساءً، وبدون تحفظ، يتقي الله حق تقاته، مضحياً نفسَه ومالَه في سبيل الله، طالباً للآخرة ساعياً لها سعيها، زاهداً فيما في أيدي الناس، مميتاً للشهوات، هذه الغاية التي يجتهد الصوفي لنيلها «الموت قبل الموت».

ولم يؤثر عن مؤمني الرعيل الأول أنهم تسموا بالصوفية، أو أنهم قالوا إنهم يجدون ما يجد الصوفي.

إن كل مسلم مؤمن ينبغي أن يبتغي هدفاً رئيساً: أن يذكر اللّه ذِكراً كثيراً، بلسانه وقلبه، مستحضراً الذات الإلهية في أقواله وأفعاله، معتقداً موقناً في سرّه وعلانيته، أنه سبحانه الحقيقة الكبرى التي عليه أن يراعيها في حياته اليومية، وفي كل أموره الدينية والدنيوية، بهذا يكون المسلم صوفياً.

على أن الصوفية تريد أن تسلك طريقاً أخرى: الطريق الباطني الموصل إلى المعرفة والكشف، فتزول الحجب عن الحقائق والأسرار، ويفنى المخلوق في الخالق فتتحقق له الوحدة الصوفية. ونرى الطريقة النقشبندية الصوفية، وهي جماعة سنّية، تصف الطريق إلى هذه الغاية مثلاً، على النحو التالي:

- التزام الشريعة لنظافة الظاهر.
- التزام الطريقة (النقشبندية) للوصول إلى الوحدة الداخلية.
- التوسُّل بالمعرفة إلى القرب من الذات الإلهية.
- الاتحاد بالذات الإلهية، عن طريق الحقيقة[٣].

المُشكل هنا في هذا السلم الدرجتان الثالثة والرابعة، فهما درجتان في الفلسفة التأملية، طالما حاول متصوفو اليهودية والمسيحية أيضاً ارتقاءهما. هكذا نرى، مثلاً، نيكولاوس فون كوئس يصف هدف اللاهوت التصوفي بأنه «اتحاد لا ونعم، تجاوز الخيار في: إما... أو للفلسفة كلها، والتخلي التلقائي عن المعرفة العقلية لذلك الغيهب، الذي يتجلّى الغيرُ الجائز فيه المستحيلُ، في ثوب اللازم الضروري حقاً»[٤]،

إن درجة المعرفة الموصلة إلى القرب من اللّه مشكلة في حد ذاتها، لأنها تمثل المحاولة القاصرة، العاجزة عن تخطي أو تجاوز حدود إدراكنا الحسي القائم على التوسل بالعقل والوحي، بواسطة طريق غير عقلي: أي الحدس والتخمين أو الانجذاب والكشف بتجلّي النور، نور الإشراق[٥]. هذه المحاولة يمكن فهمها

---

(٥) الإلهي: (المترجم).

كرد فعل للخيبة التي يصطدم بها كل تَوَّاق إلى معرفة الحقيقةِ، بفضل النقد الموضوعي الصارم للمعرفة ـ سواء كان ذلك النقد وفق منهج كانْت أوفيتجن شتاين أو بُوبِر ـ حقيقةِ استطاعتنا على كل حال، أن نفهم أنه يمكننا أن نفهم عدم إمكان الإحاطة بغير المفهوم، أما غيرُ المفهوم ذاتُه، فذلك ما لا يمكن أن نفهمه، وبمعنى آخر: إن الفلسفة الصادقة الأمينة، يجب عليها ألا تقتحم متاهات الأنطولوجيا أو علم الوجود، مكتفية في ذلك بالاقتصار على تناول نظرية المعرفة.

وكون الصوفي لا يقنع بقبول هذا النوع من عدم المعرفة أو جهلِ العلم المتحصَّل وقصوره عن علم الـ «ما لا يُعلم»، إنما يجب النظر إليه في ضوء الآيةَ السابعة من سورة آل عمران، حيث تحذر من التكبّر المكابِر والاغترار، فما كان اللّه سبحانه ليقرر فيها ما قرره دون سبب وجيه أو حكمة إلهية: ﴿**هو الذي أنزلَ عليك الكتابَ منه آيات بيّنات هنّ أم الكتاب، وأُخَر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاءَ الفتنة وابتغاء تأويله. وما يعلم تأويله إلا اللّه. والراسخون في العلم يقولون: آمنّا به، كل من عند ربنا. وما يذّكّر إلا أولوا الألباب**﴾ صدق اللّه العظيم.

هذا نص صريح واضح في تحريم الحدس والتخمين، وهو ناظر في ذلك إلى حقيقة أن الوحي الإلهي في القرآن، يخاطب الناس بلسانهم، أي بنظام لغوي طور الإنسان مفاهيمه، وأن هذا النظام مهيأ لتوصيل حقائق الغيب أو ما وراء الطبيعة، عن طريق خصائصه الحافلة بالمجاز وضروب التصوير من تشبيه واستعارة وكناية وتورية، وغير ذلك.

وبكلمات مبسطة: إننا مطالبون ـ كما بيَّنت الآيات الصريحة صوناً لنا من التخبط في متاهات التلاعب اللفظي عديم الجدوى ـ بأن نتواضع فلا نخوض في تأويل الآيات التي تتناول ما وراء الطبيعة أو الغيبيات، مثلما كففنا عن البحث في الميتافيزيقا أو مسائل ما وراء الطبيعة في الفلسفة أصلاً.

وخير مثال لهذا، ما تمخّض عنه الاتجاه الباطني للتصوف الإسلامي من المعرفة، في المؤلفات الأخاذة للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، الأندلسي

المولد (١١٦٥ - ١٢٤٠ ميلادية) والتي وصفها بعضهم بأنها الغنوصية والأفلاطونية الحديثة في ثوب إسلامي[٥].

وخير نمط يمثل هذا كتابات ابن عـربي في مجالات علم الفلك، وعلم الآخرة، وعلم الحروف، والدفاع عن نظرية «النور المحمدي» دفاعاً قائماً على الحب الجارف[*]. والنبي الكريم، الذي دَفع عن نفسه إبان حياته ما نسبه إليه الصوفية بعد قرون من انتقاله إلى الرفيق الأعلى دفعاً، نراه لدى الصوفية أول مخلوق خلقه اللّه، في جوهره النوراني، شمس الوجود، فسبَّحت اسمه جاعلة إياه عالِم الأسرار علم اليقين، والنموذجَ الأوليَّ الكاملَ للأنوار، في عالم الأفكار[٦].

لقد ألجأ السعي الدؤوب والمجاهدة للوصول إلى هذا الإشراق النوراني، بعضَ المتصوفة إلى غياهب ظلاميّةِ تصوفِ الأعداد، وتورط البعض الآخر في مجاهدة تتغيّا فهم كل المخلوقات وحُبِّ تلك المَخلوقات، تورطاً أفضى إلى عقيم المحاولات التي ترمي إلى التوفيق بين كافة الديانات[**].

إن الصوفية، ابتداءً من جلال الدين الرومي[٧] إلى فرثيوف شعون، يذهبون إلى أن الأديان كلها في مقام واحد، وذلك باعتبار النظر إليها نظرة جزئية، لهذا يقبل فرثيوف شعون مثلاً التثليث المسيحي، مستنداً في ذلك إلى ابن عربي نفسه، وذلك باعتبار الثالوث كما يلي: ما فوق الوجود، والكينونة، والكون الموجود أي أن الوجود هو الآب، والحكمة والكمال هي الروح القدس، والإرادة هي الابن.

إن يقين الصوفية أنهم أوتوا القدرةَ غيرَ المحدودة للنفاذ إلى معرفة الحقائق[***]، التي لا تدركها وسائل المعرفة المعتادة[****]، بحيث تتجلى لهم الحقائق كشفاً، فيشاهدون عياناً يفضي وشيكاً إلى الاغترار بالاصطفاء، خاصة أن المعارف المكتسبة عن طريق الحدس، لا يمكن التحقق من صدقها أو زيفها. ولا ريب في أن هذا اليقين قد أدى في كثير من الأحوال إلى تقديس الأشخاص.

(*) لدى العارف: (المترجم).

(**) الدين السماوي والأديان الوضعية: (المترجم).

(***) العلم الوهبي: (المترجم).

(****) العلم الكسبي: (المترجم).

إن الذين يصفون أنفسهم بأنهم «مشايخ طريق أهل اللّه» أو «رجال الحقيقة الباطنية» والتعبيران كلاهما من تعبيرات ابن عربي، جذبوا إليهم في طريقهم بوصفهم أقطاباً أو أولياء أو من مشايخ المولوية أو رجال الهيبة والجلال، أو دراويشَ من أهل اللّه أحفادِ المرابطين، الكثيرَ من المريدين، لكن أيضاً كثيراً من السذج البسطاء المؤمنين بمعجزات هؤلاء، الطامعين في كراماتهم والمفتونين بالهالة التي تحيط بهم.

إن قباب الأضرحة في المغرب مثالٌ شاهدٌ على ذلك، بل لقد تحولت هذه الظاهرة في بعض الحالات إلى التوسل بهؤلاء الأولياء، ليكونوا شفعاء، كأنهم يملكون لغيرهم ضراً أو نفعاً. أما ثالثة الأثافي، فهي الدرجة الرابعة في الترقي المشار إليها لدى الطريقة النقشبندية آنفاً، نعني ما يسمونه مقام الحقيقة والاتحاد بالذات الإلهية والفناء فيه، ذلك أن هذا مزلق خطير قد يفضي إلى الزعم بأن اللّه والطبيعة شيء واحد، وأن الإنسان والكون المادي ليسا سوى مظهر للذات الإلهية. فالذي يبوح منهم في حالة الصحو، بحقائق رآها في حالة المحو، مما لا يجوز البوح به، لا يقع في التناقض فحسب، بل يتردى أقرب ما يكون إلى القول بوحدة الوجود، بأسرع مما يظن: فكل شيء هو الربوبية والعدمية هي اللّه والموجودات كلها هي اللّه، واللّه وما خلق ومن خلق شيء واحد، اللّه ليس موجود، لكنه أيضاً ليس ليس موجوداً.

وهذه الصورة من التصوف بلغت ذروتها المؤسفة في أشعار الصوفي حسين منصور الحلاج، الغارق في بحر العشق الإلهي (٨٥٧ - ٩٢٢)، لا يفيق من نشوته التي تشهد بها أشعاره، والتي لا تزال حتى اليوم تهز قلوباً، حيث يقول:

أنا من أهوى ومن أهوى: أنا ... نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

وقولته الشهيرة أيضاً: «ما في الجبة إلا اللّه، وتجرؤه في قوله كذلك:

مُزِجَتْ روحُك في روحي كما ... تمزجُ الخمرةُ بالماء الزلال

فإذا مسَّك شيءٌ مسَّني ... فإذا أنت أنا، في كل حال

هذه الأقوال ونظيرها للحلاج مبثوثة في أقواله، كأنما كان يسعى إلى حتفه الذي أراده عامداً بظلفه، ومن ثمة يمكن المرء أن يفهم سبب قتله، حيث استفز بأقواله أهل السنّة، الذين رأوه يجدف تجديفاً، لا سيما حيث وصف تديّنهم بأنه كفر، حيث قال ما معناه:

(١) أرى ربي بعين قلبي، فأقول له: من أنت؟ فيقول لي: أنت.

(٢) إنني أنكرُ دينَ اللّه، فهذا فرض علي، وأما إنكار العامة له فخطيئة.

(٣) ليقتلني الحكام، لأن حياتي موتي، فعدمي في كوني وكوني في عدمي.

لا يعني ما ذكرنا هنا أن التصوف الإسلامي لا بد أن يشطح هذا الشطح المفرط المؤدي إلى ما عرفنا لدى الحلاج وأمثاله.

إن للتصوف صوراً أخرى نعرفها في طريقة الشيخ محيي الدين عبد القادر الجيلاني (المتوفي عام ١١٦٦ م)[٩] والتي تلقى تقديراً عميقاً، ليس فقط لدى أتباعه (الطريقة القادرية) الموجودة حتى اليوم، كذلك التقدير الذي يلقاه فريد الدين العطار (حوالي: ١١٣٦ ـ ١٢٢٠)[١٠] وتصوفه، كذلك المؤلفات الرئيسة لأبي حامد الغزالي (توفي عام ١١١١ م)[١١]، الذي يعدّ بلا منازع أكبر متصوف مسلم سني.

ولا بد من التنبيه إلى أن التصوف لا يقتصر على الجانب الروحي المحض، فيما ينسب إلى التصوف أيضاً ما يقوم به القوم من نحيب وأنين، ورقص معين مصحوب بذكر اللّه، أو الإنشاد أو ترديد اسم من أسماء اللّه تعالى، أو مقطع من الاسم في إيقاع جماعي، فينقلب الأمر أحياناً إلى الضد، فيخرّ الذاكر صريع غيبوبة يفنى فيها «كالمنوم مغناطيسياً» أو تنتابه حالة من الوجد فيصيح بالمنكر من الأصوات والأقوال، في سفافة وابتذال [١٢]. وقد تنقلب طاعة المريد لشيخه إلى طاعة عمياء، خرساء بكماء.

ولقد أفسد بعضَ الطرقِ الصوفيةِ تورطُه في الأنشطة السياسية، كما حدث في عصور التدهور والانحطاط مثلاً عند احتضار السلطنة العثمانية وتورط الطريقة

البكتاشية في السياسة، كذلك ما حدث في المغرب أيام الاحتلال الفرنسي، حيث مالأت الوزّانية المغربيةُ سلطات الاحتلال.

أما الموقف العدائي الذي يقفه السنّيون التقليديون من المتصوفة، فيمثله الإمام أحمد بن تيمية (المتوفي عام ١٣٢٨ م)، وهو موقف يستند إلى ما مر من انتقادات للصوفية[١٣] .

لكن الحق الذي لا مراء في اتضاحه أيضاً أن التصوف الإسلامي كانت له أيادٍ بيضاءُ في نشر التقوى بين طبقات الشعب، فتعمَّقَهُم الإسلامُ القائمُ على التقوى إيماناً وتوكلاً على اللّه، لا الإسلامُ المستندُ إلى القوانين العقلية... بمعنى آخر: لقد كان للتصوف من هذه الزاوية أكثر من قطب مواجه في مقابلة خطر الانسياق وراء قانونية الدين أو الدين القائم على القانون. ويجب أن يُعْتَرفَ كذلك بالفضل للطرق الإسلامية، التي مكّنت للإسلام أن يستمر بقاؤه تحت أقسى الظروف المعروفة، كما في الاتحاد السوفيتي سابقاً، وكما في ألبانيا[١٤].

وهكذا يستطيع من يعرض للمتصوفة أن يحكم لهم أو عليهم، مقيّماً لما أسدوه من أيادٍ بيضاءَ، أو لما خاضوا فيه من مشكل حتى على العلماء، يستوي في ذلك مَنْ دينُه الإسلام، أو غير الإسلام: مثل المعلم إيكارت، ويوحنا الصليبي، وإنجيلوس سيلزيوس، وتريزافون أفيلة، إلى جانب الحسن البصري، والجنيد، ويحيى السهروردي [١٥].

وإنه لمن خَطَلِ الرأي أن يظن البعضُ اليوم أن التصوف في عصر العقلانية اليومَ لا دور له، فالعكس هو الصحيح... إن الطرق الصوفية القديمة، خاصة النقشبندية، التي كان لها في استانبول حتى عام ١٩٢٠ أربعُمائةٍ وخمسون تكيةً، لا تزال حيةً نشيطة كأخواتها من الطرق الصوفية الأحدث نشأة منها.

كما أسهمت الحركة التيجانية التي أسسها الجزائري أحمد تيجاني في مستهل القرن التاسع عشر في نشر الإسلام في غرب إفريقيا، ومقر هذه الطريقة الأحمدية التيجانية اليوم مدينة فاس وهي، قبل الطريقة المرادية، تعد أقوى جماعة سياسية في السنغال حالياً.

وعلى أية حال، فقد يبدو مفاجئاً للبعض أن كثيرين من رجالات الغرب، خاصة في فرنسا، قد عرفوا الطريق إلى الإسلام من خلال التصوف، ولعل أشهرهم الفرنسي رينيه جينون، الذي صَدَرَ كتابه «أزمة العالم الحديث» عام ١٩٤٧ وقد حقق حتى الآن سبع طبعات[١٦]، كذلك الإنجليزي مارتين لينجز، الذي هداه الشيخ العلوي الجزائري إلى هذا الطريق[١٧]، على أنّ من بين أولئك الأوروبيين الذين اعتنقوا الإسلامَ فئةٌ، مثل شارلز ـ أندريه جيليز، غُرِّرَ بها فاسترسلت في تخرصات فائلةٍ، ليس لها عليها برهان، وما أنزل اللّه بها من سلطان[١٨]، ولا يسع المسلم حيالها إلا أن يعجب لمبلغ علم بعض المعاصرين، باللّه وخلق اللّه!

إنك إن تفقَّدتَ ركن الكتب التي تبحث في الغيبيات وأسرار الروح في المكتبات، تصطدم عيناك بكتاب إدريس شاه عن التصوف، وإذا دخلتَ متجراً يحرص على بيع الأسطوانات الراقية، اصطدمتَ بأسطوانات مسجلة عليهاموسيقى خاصة بهذه أو تلك من الطرق الصوفية[١٩].

وليس الإسلام وحده هو الذي يشهد هذه الموجة الجديدة المتحولة إلى شواطىء المتصوفة، تلك الموجة تعيشها اليهودية والمسيحية كلتاهما، فازدهار سوق التصوف اليهودي (القَبَلانية السرية لدى الأحبار) يكاد يكون في نيويورك مضارعاً لازدهار سوق هذا التصوف في القدس، كذلك تزحف الموجة الرئيسة في العالم المسيحي، والتي تنادي (بالتغيير الكنسي من القاعدة)، فهي إنما تتجه نحو التصوف.

أما الخلفية الكامنة وراء هذا الاتجاه، فتتمثل في الشك المتزايد باستمرار، ليس فقط في العقلانية باعتبارها طريقة منهجية، ولكن في عقلانية العلوم الغربية وأنظمة المجتمع الغربي، ذلك أنها عقلانية لَقِحَتْ فأنتجت شؤم الاستراتيجية النووية، وتخريب الطبيعة، وتخلف الشعوب الضعيفة، ولم تفلح في تجنيب البشرية، أهوال النازية (التي ذاقها ضحايا معسكر التعذيب وإبادة اليهود في هولو كاوست) مثلاً.

إن الجيلَ الصاعدَ قد فضح زيف الأيديولوجية التقدمية المزعومة لما يسمى بالثامن والستين (السبعينات)، وبيَّن أنها محضُ مبالغات يُرثى لها.

لقد أَعَدَّتْ تلك الانتفاضةُ للثورة على علمية علم الفيزياء المجهريةِ (الدقيقةِ) والتي تُرى بالعين المجردة، ولنعد بالذاكرة إلى بعض المصطلحات التي سادت في مطلع القرن العشرين مثل: نظرية الكم، ونسبية عدم الوضوح، أَعَدَّتْ تلك الانتفاضةُ إلى تجاوز علم الطبيعة التقليدي، إلى حدود منتظمة للمعرفة، فاصطدمت بما وراء ذلك: بالغامض الغيبي[٢٠].

بيد أن المرء يخرج بانطباع مؤداه أن كثيراً من الشباب يريد لِيَصَحِّحَ خطأَ هذا التطور الذي اتضح، وذلك بالارتماء في أحضانِ نقيض العقلانية، حيث يتلمس فيها ملجأً يعصمه، مستسلماً تمام الاستسلام لأساطيرَ جديدةٍ، عملاً بالشعار: «إنه جِدٌّ بديع، أن تسمع فتطيع»[٢١].

أما «أويجن بيزر»، فيرى وراء هذا الارتماء آليةً أخرى: لقد تخلص الإنسان الحديث من عقدة تحمل الذنب الموروثة بوسائلَ، منها «التبرئةُ الجماعيةَ المستندةُ إلى تراكيبَ معينةٍ» مثل الصفات والخصال الحميدة لعلم الأخلاق، لكن الخلاص لم يتحقق للإنسان الحديث بهذا، فقد حل محل عقدة الذنب والخطيئة الأولى عقدةٌ أشدُ استحكاماً تتمثل في أزمة الوجود. لقد أدت هذه الأزمة إلى طغيان الأعشاب الشيطانية على الساحة الدينية، فَتَغَلَّبَ الروح المناهضُ للعقل، مع جنوح مؤدٍّ إلى السلفية والعودة إلى الأصول الأولى، أو إلى الصوفية، أو إليهما معاً.

يُستَخْلَصُ من هذا، كما يقول كارل رانر، أن «المسيحي سيكون في المستقبل إما صوفياً، وإما بدون عقيدة»[٢٢]، ولست أرى الأمر كما يرى، فالسؤال عندي ينبغي أن يكون كما يلي: «هل يمكن للصوفي الذي يؤمن بنظرية الأَحَدِيّة، ومبدأ الفيض، الموروثيْنِ عن الأفلاطونية الجديدة، أن يظل في الوقت نفسه مسيحيًّا يؤمن بالثالوث، وبالتصوير المسيحي لعملية الخلق نفسها؟! على أن هناك خياراً ثالثاً منطقياً، إلى جانب البديل الذي عرضه كارل رانر، ألا وهو أن يُسلم المسيحيون، وبهذا لا تنقطع الصلة بين العقلانية والتصوف.

الملاحظات الهامشية للمؤلف:

(١) أمثلة توضح مفهوم «السنة النبوية» يجدها القارىء في كتاب المسلم الألماني: أحمد فون دنفر «يوم في صحبة النبي» طبع لايكستر ١٩٨١ (بالانجليزية).

(٢) انظر في هذا كتاب «الحلال والحرام في الإسلام» للدكتور يوسف القرضاوي رقم ١٩ من منشورات الاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية بالكويت، الترجمة الألمانية: باماريا، ميونخ ١٩٨٩.

(٣) كسافير يعقوب: الطرق الصوفية للدارويش في تركيا اليوم: مقالة بالدورية (سِيِيدو) فرانكفورت، العدد ٦/٥ الصفحات ١٢٩ ـ ١٥٧ لعام ١٩٩٠.

(٤) مقالة بعنوان: التناقض الظاهري للتصوف: جريدة زيورخ الجديدة (تسيريشر تسايتونج) بتاريخ ١٩٨٨/٤/٢٨، صفحة ٤١.

(٥) توطئة لهذا ارجع الى: أصول الاعتقاد لابن عربي باريس ١٩٨٥، ومقالة تلمان ناجل «ابن عربي والأشعرية في الكتاب الصادر تكريماً لعبد الجواد الفلاتوري في كولونيا ١٩٩١ صفحة ٢٠٦ وما يليها.

(٦) بل إن فرثيوف شعون يذهب إلى أبعد من ذلك فيجعل النبي محمد (ﷺ) مضارعاً للعقل الأول، الذي لولاه لما خلق الخلق، قارن كتابه: محاولة لفهم الإسلام، ميونخ ١٩٨٨.

(٧) توطئة سريعة يجدها القارىء في «أشعار جلال الدين الرومي» مختارات من ديوانه طبع شتوتجارت ١٩٦٤.

(٨) الحلاج: أشعار صوفية طبع باريس ١٩٨٥.

(٩) عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب، كولونيا ١٩٨٥.

(١٠) برند عمانوئيل فايشر: أسرار الليل (مناجاة ليلية) لفريد الدين العطار، طبع ميونخ ١٩٨١.

(١١) إلى جانب مؤلفه الرئيس «إحياء علوم الدين» نشير أيضاً إلى كتابه المشهور «الاقتصاد في الاعتقاد» وكتاب «مشكاة الأنوار» في التصوف (يشك البعض في نسبة هذا الكتاب وكتاب معارج القدس إلى الغزالي: تعليق المترجم).

(١٢) يستطيع القارىء الخروج بصورة مفصلة عن «الذكر» وحلقاته في مصر اليوم من التحقيق الصحفي الذي أجراه توماس روس ونشره في جريدة فرانكفورت العامة (ألجماينه) بتاريخ ١٩٨٦/٧/٢٢، ص ٧.

(١٣) قارن أصول الاعتقاد لابن تيمية، الواسطية وباريس ١٩٨٦ تحقيق: هنري لاوست.

(١٤) نحيذ قراءة الدكتورة أنا ماري شمل «الأبعاد الصوفية للإسلام»: تاريخ التصوف الاسلامي ميونخ ١٩٩٢ الطبعة الثالثة (طبعة مميزة).

(١٥) قارن: كورت رُوه: تاريخ التصوف الغربي، ميونخ ١٩٩٠.

(١٦) رينيه جينون: أزمة العالم الحديث: باريس ١٩٨١، الطبعة الانجليزية المنقحة: أزمات العالم الحديث.

(١٧) قارن: مارتين لينجز «وَلِيٌّ مسلم من القرن العشرين» لندن ١٩٦١، وجون كارتجني: الشيخ العلوي: باريس ١٩٨٤.

(١٨) مثال لذلك: شارلز ـ أندريه جيليس: مريمُ في الإسلام: باريس ١٩٩٠.

(١٩) قارن: ألفونس هرت: موسيقى الطرق الصوفية: مقالة في مجلة «فونو ـ فوروم» العدد ٤ لعام ١٩٩١ م، ومن كُتُب إدريس شاه نشير فقط إلى: «الصوفية: رسالة الدراويش، وحكمة السَّحَرة، الطبعة السابعة، ميونخ ١٩٩٠.

(٢٠) من المجدي حقاً قراءة البحوث التي كتبها كل من (١) جاستون باخِلارد بالفرنسية: الروح العلمي الجديد، باريس ١٩٣٤، (٢) هنري أتلان: بحقٍ وبغير حق: انتقاد العلم والأساطير، باريس ١٩٨٦ (٣) هانز ـ بيتر درر (ناشرا) الطبيعة وما وراء الوجود المادي طبع برن ١٩٨٩.

(٢١) مارسيل رايش ـ رانيكي: «إنه حقاً بديع: أن تسمع فتطيع: الالتجاء إلى أحضان التصوف: مشكلة جيل جديد: مقالة في جريدة فرانكفورت العامة (ألجماينه) الملحق الفكري للعدد ٢٤٨ بتاريخ ١٩٨٦/١٠/٢٥.

(٢٢) أويجن بيزر: الأصولية التقليدية والتصوف: المسيحية في تناقضها مع العصر الحديث: مقالة في جريدة (دي بريسه = أقوال الصحف) الصادرة في فيينا في ١٨ و١٩ مارس ١٩٨٩.

obeikandl.com