

دكتور أبو الوفاء الغنيمي لبقناراني

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف
كلية الآداب - جامعة القاهرة

مدخل إلى التصوف الإسلامي

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين، الهرماني - الجيزة

ت ٩٠٤٦٩٦ - القاهرة

« الطبعة الثالثة »

مزودة بفهارس للاعلام والفرق والطوائف والمذاهب

إهداء

إلى ابني محمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

لم يعد موضوع التصوف الاسلامى يجذب اليه الدارسين المتخصصين من المسلمين والمستشرقين فقط ، وانما هو يجذب اليه أيضا القارئ العادى الذى أصبح يحس بوطأة المذاهب المادية والعبثية المعاصرة على نفسه ، وبحاجته الى ما يرضى عقله ، ويشبع روحه ، ويعيد اليه ثقته بنفسه ، وطمأنينته التى بدأ يفقدها فى زحمة الحياة المادية وما فيها من ألوان الصراع العقائدى المختلفة ، وبهذا يحقق معنى إنسانيته .

وليس التصوف هروبا من واقع الحياة كما يقول خصومه ، وانما هو محاولة من الانسان للتسلح بقيم روحية جديدة تعينه على مواجهة الحياة المادية ، وتحقيق له التوازن النفسى حتى يواجه مصاعبها ومشكلاتها ، وبهذا المفهوم يصبح التصوف ايجابيا لا سلبيا ، ما دام يربط بين حياة الانسان ومجتمعه .

وفى التصوف الاسلامى من المبادئ الايجابية ما يحقق تطور المجتمع الى الامام ، فمن ذلك أنه يؤكد على محاسبة الانسان لنفسه باستمرار ليصحح أخطاءها ويكملها بالفضائل ، ويجعل نظرتة الى الحياة معتدلة فلا يتهالك على شهواتها وينغمس فى أسبابها الى الحد الذى ينسى فيه نفسه وربّه ، فيشقى شقاء لا حد له ، والتصوف يجعل من هذه الحياة وسيلة لا غاية ، يأخذ منها الانسان كفايته ولا يخضع لعبودية حب المال والجاه ، ولا يستعلى بهما على الآخرين ، وبهذا يتحرر تماما من شهواته وأهوائه وبارادة حرة .

وقد يكون على صفحات هذا الكتاب ما يوجه الانتباه الى قيم الاسلام الخلقية والروحية التى بنى عليها التصوف ، ورسم لمعالم فلسفة خاصة يحس الناس أنهم فى حاجة اليها .

وقد توخينا في هذا الكتاب تقريب مفاهيم التصوف ومذاهبه الى الأذهان ، وكذلك راعينا بقدر الامكان أن يكون أسلوبه سهلا واضحا .

ويشتمل الكتاب على ستة فصول ، جعلنا الفصل الأول منها بمثابة التمهيد ، فبحثنا فيه عن الخصائص العامة للتصوف عموما والتي رأينا أنها تنطبق على جميع أنواع التصوف في الحضارات المختلفة ومنها التصوف الاسلامي ، وشرعنا في الفصول التالية نطبق وجهة نظرنا هذه على المراحل المختلفة للتصوف الاسلامي .

وفي الفصل الثاني عرضنا للنظريات التي قيلت في عوامل نشأة التصوف وردھا الى مصادر أجنبية عن الاسلام ، وبيننا بشواهد كثيرة أن التصوف الاسلامي اسلامي النشأة ، ومردود أساسا الى القرآن والسنة وحياة الصحابة وأقوالهم .

ويعالج الفصل الثالث حركة الزهد في القرنين الأول والثاني ، وهي مرحلة سابقة على التصوف بمعناه الدقيق ، ووضحنا أيضا أن الزهد اسلامي تماما من نشأته خلافا لما ارتآه بعض الباحثين من المستشرقين ، كما أبنأ عن تطوره ومدارسه وخصائصه العامة .

أما الفصل الرابع فقد خصص للكلام عن التصوف لأول نشأته في الاسلام في القرنين الثالث والرابع ، وكيف تميز عن علم الفقه من ناحية المنهج ، وكشفنا فيه عن اتجاهين : أحدهما سني والآخر شبه فلسفي ، فالأول يربط أصحابه تصوفهم بالكتاب والسنة بوضوح ، والثاني يتضمن آراء في الاتحاد أو الحلول الذي يصل اليه الصوفي انطلاقا من حال الفناء ، وتحدثنا عن أبرز صوفية هذين القرنين من خلال الموضوعات الكبرى للتصوف لذلك العهد .

وقد استمر التصوف السني بعد ذلك في القرن الخامس ، وثبتت دعائمه تماما بمجىء الامام الغزالي ، ولذلك خصصنا الفصل الخامس من الكتاب لتصوفه ، وقدمنا له بالكلام عن بعض صوفية القرن الخامس من السنيين ، كالقشيري والهروي ، وقد حاولنا فيه اعطاء صورة متكاملة عن آراء الغزالي مبينين أهميتها في التصوف .

على أن القرنين السادس والسابع قد شهدا لونا آخر من التصوف

الفلسفى ، الذى مزج فيه أصحابه بين الأذواق الصوفية والانظار العقلية ، وقد قدموا نظريات فى الوجود قائمة على دعائم من الذوق ، ومصطبغة بصبغة فلسفية واضحة ، وهذا التصوف هو الذى تأثر فيه أصحابه بعناصر أجنبية عن الاسلام . وقد جعلنا هذا التصوف موضوعا للفصل السادس من هذا الكتاب .

الطرق المتأخرة الذين بدأوا في الظهور أيضا منذ القرنين السادس والسابع واستمر تصوفهم الى العصر الحاضر . وتصوفهم - في جملة - امتداد لتصوف الغزالي السني ، وقد تحدثنا فيه عن خصائص هذا التصوف بوجه عام ، وعن أبرز الطرق في العالم العربي وايران وتركيا والهند .

وارجو أن يكون هذا الكتاب محققا للفائدة التي نرجوها منه لدارسي
التصوف المتخصصين وقرائه العاديين على السواء ، وبالله التوفيق .

ابو الوفا الغنيمي التفتازاني

مقدمة الطبعة الثالثة

استقبل القارئ العربي هذا الكتاب استقبالا حسنا ، فقد طبع طبعتين الأولى عام ١٩٧٤ م والثانية عام ١٩٧٦ م ، وها نحن نقدم طبعته الثالثة للقراء .

ولا يخفى أننا نعيش في عصر يسوده الصراع بين المذاهب والأفكار ، وتسيطر فيه على المجتمعات كثير من المفاهيم المادية بالنسبة للإنسان والكون والحياة ، وتهتز فيه القيم الخلقية والروحية اهتزازا شديدا ، وهنا يصبح التصوف بمفهومه الايجابي ، أعنى من حيث هو تخلق وسلوك ، شيئا ضروريا لاحتاد التوازن بالنسبة للإنسان العصر فهو يمدد بالقيم الروحية التي دعا اليها الاسلام ، والتي يجب أن يتسلح بها في مواجهة الحاد العصر على اختلاف مذاهبه .

واذا كانت قضية التصوف الاسلامي واصلاحه مثارة الآن ، فقد نبهنا في جميع فصول هذا الكتاب الى ما يعد من التصوف صحيحا وايجابيا ، وما يعد منحرفا وسلبيا ، وذلك في أمانة وموضوعية ، وبيننا أن الأحكام العامة على التصوف ليست علمية ، كأن يقال انه فلسفة سلبية . أو أنه دخيل على الاسلام أو مستمد من الهند أو فارس أو من المسيحية أو اليونان ، ومثل هذه الأحكام العامة مما يتورط فيه بعض الذين يكتبون عنه من المستشرقين ، أو من الذين يتصدون للإصلاح الديني ولهم موقف مسبق من التصوف . ولهذا عنيانا في هذا الكتاب عناية خاصة ببيان مصدر التصوف من الاسلام ، وتتبعنا نشأته وتطوره عبر العصور المختلفة ، ودوره في اصلاح الفرد والنهوض بالمجتمع .

والله أسأل أن يحقق النفع الذي توخيناه من تأليف هذا الكتاب .

دكتور

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

تحريرا في ٥ ربيع الآخر ١٣٩٩ هـ

٤ مارس ١٩٧٩ م

محتویات الكتاب

تقديم ١

الصفحة

١

١ مقدمات :

٣ الخصائص العامة للتصوف

٨ اختلاف الغاية من التصوف

١٠ هل حالات التصوف سوية ؟

١١ مفهوم التصوف في الاسلام

١٧ نظرة اجمالية الى مراحل تطور التصوف

٢٠ أصل كلمة تصوف

٢٣

٢٣ مصدر التصوف في الاسلام

٢٥ هل التصوف الاسلامي من مصدر أجنبي

٣٤ تعقيب

٣٧ المصدر الاسلامي للتصوف :

الصفحة

٣٩	• • • • •	مصدر التصوف من القرآن
٤٣	• • • • •	حياة النبي وأخلاقه وأقواله
٥٠	• • • • •	حياة الصحابة وأقوالهم

٥٧ الفصل الثالث

٥٧	• • • • •	حركة الزهد في القرنين الأول والثاني
٥٩	• • • • •	مفهوم الزهد في الاسلام
٦٠	• • • • •	عوامل نشأة الزهد في الاسلام
٦٣	• • • • •	العامل الأول : القرآن والحديث
٦٨	• • • • •	العامل الثاني : الأحوال السياسية والاجتماعية
٧٢	• • • • •	مدارس الزهد :
٧٢	• • • • •	مدرسة المدينة
٧٤	• • • • •	مدرسة البصرة
٧٨	• • • • •	مدرسة الكوفة
٨٠	• • • • •	مدرسة مصر
٨١	• • • • •	من الزهد الى التصوف
٨٤	• • • • •	تطور الزهد على يد رابعة العدوية
٩٠	• • • • •	خصائص الزهد في القرنين الأول والثاني

٩٣ الفصل الرابع

٩٣	• • • • •	التصوف في القرنين الثالث والرابع
٩٥	• • • • •	تمهيد
٩٦	• • • • •	التمييز بين التصوف والفقه على أساس منهجي

الصفحة

٩٩	اتجاهان للتصوف
١٠٠	المعرفة
١٠٣	الأخلاق ومراحل الطريق الى الله
١٠٩	الفناء :
١١٣	الفناء في التوحيد
١١٧	الفناء والاتحاد
١٢٣	الفناء والحلول
١٣٢	الطمأنينة
١٣٥	الرمزية في التعبير
١٤٠	اجمال الخصائص العامة لتصوف القرنين الثالث والرابع

١٤٣

الفصل الخامس

١٤٣	التصوف السني في القرن الخامس
١٤٥	تمهيد
١٤٦	القشيري ونقده لصوفية عصره
١٤٩	الهروي وموقفه من أصحاب الشطح
١٥٢	الامام الغزالي والتصوف السني :
١٥٢	سيرة الغزالي ومصنفاته
١٥٩	ثقافته وأثرها على تصوفه
١٦٣	نقد الغزالي للمتكلمين والفلاسفة والباطنية
١٦٧	تصوف الغزالي
١٦٨	الطريق

الصفحة

١٧١	المعرفة
١٧٦	الفناء في التوحيد أو علم المكاشفة
١٨٠	التعبير عن علم المكاشفة رمزا
١٨١	المسعادة
١٨٣	تعقيب

١٨٥ الفصل السادس

١٨٥	التصوف الفلسفي
١٨٧	تمهيد
١٨٩	موضوعات التصوف الفلسفي وخصائصه
١٩٣	السهروردي المقتول وحكمة الاشراق
١٩٨	تصنيف وحدة الوجود :
٢٠٠	وحدة الوجود عند ابن عربي
٢٠٥	الوحدة المطلقة عند ابن سبعين
٢١٢	شعراء الحب الالهي ووحدة الشهود
٢١٣	ابن الفارض
٢٢٤	جلال الدين الرومي

٢٣٣ الفصل السابع

٢٣٣	تصوف أصحاب الطرق
٢٣٥	تمهيد
٢٣٦	أبرز الطرق منذ القرنين السادس والسابع
٢٤٦	تعقيب

الصفحة

٢٤٩	.	.	.	.	.	(الفرق والطوائف والمذاهب)
٢٥١	.	.	.	.	.	١ - الأعلام
٢٦٧	.	.	.	.	.	٢ - الفرق والطوائف والمذاهب
٢٧٧	.	.	.	.	.	ثبت المراجع
٢٧٩	.	.	.	.	.	المراجع العربية
٢٨٥	.	.	.	.	.	المراجع الأجنبية

الفصل الأول مقدمات

١ - الخصائص العامة للتصوف :

السؤال الذى يطرح نفسه فى البداية هو : ما هو التصوف ، وما هى الخصائص العامة التى اذا وجدت فى فلسفة من الفلسفات صح من جانبنا أن نصفها بأنها صوفية ؟

نقول - بصفة مبدئية - اجابه عن هذا السؤال : ان التصوف بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معينة فى السلوك يتخذهما الانسان لتحقيق كماله الاخلاقى ، وعرفانه بالحقيقة ، وسعادته الروحية .

على أن كلمة تصوف ، وان كانت من الكلمات السائعة ، الا أنها فى نفس الوقت من الكلمات الغامضة التى تتعدد مفهوماتها وتتباين أحيانا . والسبب فى ذلك أن التصوف حظ مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة فى عصور مختلفة ، ومن الطبيعى أن يعبر كل صوفى عن تجربته فى اطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار ، ويخضع تعبيره عنها أيضا لما يسود حضارة عصره من اضمحلال أو ازدهار .

ويبدو أن التجربة الصوفية واحدة فى جوهرها ، ولكن الاختلاف بين صوفى وآخر راجع أساسا الى تفسير التجربة ذاتها المتأثر بالحضارة التى ينتمى اليها كل واحد منهما (١) .

والتصوف نوعان : أحدهما دينى ، والآخر فلسفى : فالتصوف الدينى ظاهرة مشتركة بين الاديان جميعا ، سواء فى ذلك الاديان السماوية والاديان الشرقية القديمة . والتصوف الفلسفى قديم كذلك ، وقد عرف فى الشرق ، وفى التراث الفلسفى اليونانى ، وفى أوروبا فى عصرها الوسيط والحديث . ولم يخل العصر الحاضر عن فلاسفة أوروبيين ذوى نزعة صوفية مثل برادلى فى انجلترا وبرجسون فى فرنسا .

(١) يذهب الى هذا رأى الأستاذ ستيس (W.T.Stace) الأستاذ بجامعة برنستون سابقا ، وانظر كتابه :
Mysticism and Philosophy. Macmillan, London, 1961, P.34—35..

وكان التصوف الدينى يمتزج أحيانا بالفلسفة ، كما هو الشأن عند بعض صوفية المسيحية والاسلام . وكذلك كان يحدث امتزاج أحيانا عند فيلسوف من الفلاسفة بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية ، فقد لاحظ برتراند رسل فى بحث له عنوانه : « التصوف والمنطق » (Mysticism and Logic) (٢) ، أن من الفلاسفة من أمكنه الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية ، ورأى فى ذلك الجمع ، أو التوفيق بين النزعتين ، سمواً فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح (٣) ، فيقول ما نصه : « ان أعظم الرجال الذين كانوا فلاسفة شعروا بالحاجة الى كل من العلم والتصوف » (٤) ، اذ « العاطفة الصوفية هى الملهم لأعظم ما يكون للانسان » (٥) ، ويضرب رسل أمثلة لهؤلاء الفلاسفة فيذكر هرقليطس وأفلاطون وبارمنيديس .

وقد حاول بعض الباحثين المحدثين أن يحددوا الخصائص العامة المشتركة بين أنواع التصوف المختلفة ، ومن هؤلاء عالم النفس الأمريكى وليام جيمس William James ، فقد ذهب الى أن أحوال التصوف تتميز بأربع خصائص (٦) :

١ - أنها أحوال ادراكية (Noetic) ، اذ تبدو لأصحابها على أنها حالات معرفة ، وأنه يكشف لهم فيها عن حقيقة موضوعية ، وأنها بمثابة الإلهامات (revolutions) ، وليست من قبيل المعرفة البرمائية .

٢ - وهى أيضاً أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها (Ineffability) لأنها أحوال وجدانية (states of feeling) ، وما كان كذلك يصعب نقل مضمونة للغير فى صورة لفظية دقيقة .

(2) Russell (B) Mysticism and Logic, selected papers, The Modern Library, New York, 1917, pp. 26 - 55

(3) Mysticism and Logic, P. 16.

(4) Ibid, P. 16.

(5) Ibid, p. 29

(6) James (W.). The varieties of religious experience, Modern Library, mc., d 371 - 372.

٣ - وهي بعد ذلك أحوال سريعة الزوال (transiency) ، أي لا تستمر مع الصوفي لمدة طويلة ، ولكن أثرها ثابت في ذاكرة صاحبها على وجهه ما .

٤ - وهي أخيرا أحوال سلبية (passivity) من حيث أن الإنسان لا يحدثها بإرادته ، إذ هو في تجربته الصوفية يبدو كما لو كان خاضعا لقوة خارجية عليا تسيطر عليه .

وهناك باحث آخر هو بيوك (R. M. Bucke) يحدد سبع خصائص لاحوال التصوف وهي (٧) :

- | | |
|--------------------------|-----------------------------|
| ١ - النور الباطني الذاتي | (The subjective light) |
| ٢ - السمو الاخلاقي | (moral elevation) |
| ٣ - الاشراق العقلي | (intellectual illumination) |
| ٤ - الشعور بالخلود | (sense of immortality) |
| ٥ - فقدان الخوف من الموت | (Loss of fear of death) |
| ٦ - فقدان الشعور بالذنب | (Loss of sense of sin) |
| ٧ - المفاجأة | (suddenness) |

ويمكننا القول ان هذه الخصائص العامة التي ذكرها كل من جيمس وبيوك للتصوف موجودة في معظم أنواعه ، ولكنها ليست شاملة ، فهناك خصائص أخرى لا تقل في أهميتها عن تلك التي ذكرها كالشعور بالطمأنينة أو سعادة النفس أو الرضا ، والشعور بالفناء التام في الحقيقة المطلقة والشعور بتجاوز المكان والزمان ، وغير ذلك مما نجده لدى الصوفية .

على ان ثمة محاولة أخرى لحصر الخصائص الفلسفية للتصوف نجدها عند برتراند رسل . ذلك أن قد انتهى من تحليله لاحوال التصوف الى القول

(7) Stace : Mysticism and philosophy, p. 44.

بأن أربع خصائص تميز التصوف عن غيرها من الفلسفات في كل العصور ،
وفي كل أنحاء العالم ، وهي (٨) :

أولا : الاعتقاد في الكشف (intuition) أو البصيرة (insight) منهجا في
المعرفة ، مقابلا للمعرفة التحليلية الاستدلالية .

ثانيا : الاعتقاد في الوحدة (الوجودية) ، ورفض التضاد ، والقسمة
أيا كانت صورهما .

ثالثا : انكار حقيقة الزمان .

رابعا : الاعتقاد أن الشر محض شئ ، ظاهري ، ووهم مترتب على
القسمة والتضاد ، اللذين يحكم بهما العقل التحليلي .

ومن الملاحظ أن الخاصية الاولى التي يذكرها رسل ، وهي الاعتقاد بأن
الكشف ، أو الادراك المباشر الوجداني ، هو المنهج الصحيح للمعرفة ، عامة
بين الصوفية على اختلاف مذاهبهم وعصورهم . أما الخصائص الثلاث
الآخري فهي تصدق على الصوفية القائلين بوحدة الوجود (Pantheism) فقط،
وليس كل الصوفية قائلين بهذا المذهب .

وقد حاولنا من جانبنا أن نثبت للتصوف بوجه عام خمس خصائص
نفسية وأخلاقية وابستمولوجية ، نرى أنها أكثر انطباقا على مختلف أنواع
التصوف ، وهي :

١ - الترقى الاخلاقي (٩) : فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة ويهدف
الى تصفية النفس من أجل الوصول الى تحقيق هذه القيم ، وهذا يستتبع
بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضات نفسية معينة، وزهد في ماديات الحياة ،
وما الى ذلك .

(8) Mysticism and logic, p. 28—55.
وانظر أيضا بحثنا لنا عنوانه : نظرة الى الكشف الصوفي (عند رسل)
مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ .
(٩) هي الخاصية رقم ٢ في تصنيف ببيوك .

٢ - الفناء في الحقيقة المطلقة : وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق : والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته الى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو بانيتها ، كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة (١٠) ، وأنه قد فنيت ارادته في ارادة المطلق (١١) . وهنا قد ينطلق بعض الصوفية الى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة ، أو أنها حلت فيهم ، أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه بوجه ما : وقد لا ينطلق بعضهم الى القول بمثل هذه الآراء في الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وإنما يعودون من فنائهم الى اثبات الاثنينية أو الكثرة في الوجود .

وعلى هذا تكون خاصية الفناء منطبقة على صوفية الوحدة وغيرهم من الصوفية الذين لم يقولوا بها .

٣ - العرفان الذوقي المباشر : وهو معيار ابستمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات ، فإذا كان الانسان يعتمد الى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لادراك الحقيقة فهو فيلسوف ، أما اذا كان يؤمن بأن وراء ادراكات الحس واستدلالات العقل منهجا آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه كشفا أو ذوقا ، أو ما شابه ذلك من التسميات ، فهو في هذه الحالة صوفي (١٢) بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهذا الكشف الذي يذهب اليه الصوفية برهى أو آنى فهو سريع الزوال ، وهو أشبه شئ بالومضة السريعة المفاجئة (١٣) .

٤ - الطمأنينة أو السعادة ، وهي خاصية مميزة لكل أنواع التصوف ، ذلك أن التصوف يهدف الى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها ، واثبات نوع من التوافق النفسى عند الصوفي ، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفي متحررا من كل مخاوفه ، وشاعرا براحة نفسية عميقة ، أو طمأنينة ، تتحقق معها سعادته . وقد أشار الصوفية كذلك الى أن الفناء في المطلق والمعرفة به يحدثان في نفس الانسان سعادة لا توصف (١٤) .

-
- (١٠) هي الله عند صوفية المسلمين ، أو الكلمة (Logos) عند صوفية المسيحيين أو براهما في تصوف البرهمية ، وهكذا .
- (١١) هي الخاصية رقم ٤ في تصنيف جيمس .
- (١٢) يندرج هنا الخاصية رقم ١ عند جيمس ، والخاصيتان رقم ١ ، ٣ عند بيوك ، والخاصية رقم ١ عند برتراند رسل .
- (١٣) هنا إشارة الى الخاصية الثالثة عند جيمس ، والى الخاصية السابعة عند بيوك .
- (١٤) يمكن أن يندرج هنا ما ذكره بيوك في تصنيفه تحت أرقام ٤ ، ٥ ، ٦ .

٥ - الرمزية في التعبير ، ونعنى بالرمزية هنا أن لعبارات الصوفية عادة معنيين ، أحدهما يستفاد من ظاهر الالفاظ ، والآخر بالتحليل والتعمق ، وهذا المعنى الاخير يكاد يستتبع تماما على من ليس بصوفي وصعوبة فهم كلام الصوفية أو ادراك مراميهم ، راجع الى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بالفاظ اللغة ، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا (١٥) ، ولكل صوفي طريقة معينة في التعبير عن حالاته ، فالتصوف اذن خبرة ذاتية ، وهذا يجعل من التصوف شيئا قريبا من الفن ، خصوصا وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتي (introspection) أساسا ، وأى فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير ، ومن هنا توصف بأنها رمزية .

على أنه يجب أن يوضع في الاعتبار أن هذه الخصائص الخمس انما تصدق بالنسبة لاي تصوف في صورته الناضجة أو الكاملة ، اذ التصوف في أى حضارة قد يمر بمراحل مختلفة من التطور ، وعندئذ قد تنطبق بعض تلك الخصائص على بعض هذه المراحل دون البعض الآخر ، كما هو الشأن في التصوف الاسلامي مثلا في مراحلہ الاولى ، وكما سيتبين لنا فيما بعد .

ولعله يمكن الآن ، بعد أن عرضنا للخصائص الخمس التي رأينا أنها تميز جميع أنواع التصوف ، أن نضع تعريفا للتصوف أشمل من ذلك الذي ذكرناه له من قبل ، فنقول :

« التصوف فلسفة حياة تهدف الى الترقى بالنفس الانسانية اخلاقيا ، وتتحقق بواسطة رياضيات عملية معينة تؤدي الى الشعور في بعض الاحيان بالفناء في الحقيقة الاسمي ، والعرفان بها ذوقا لا عقلا ، وثمرتها السعادة الروحية ، ويصعب التعبير عن حقائقها بالفاظ اللغة العادية لانها وجدانية الطابع وذاتية » .

٢ - اختلاف الغاية من التصوف :

ذكرنا من قبل أن الخصائص الخمس للتصوف تصدق بالنسبة له في مرحلة نضوجه ، وهذا من شأنه أن يجعل الغاية من التصوف تختلف باختلاف مراحل تطوره ، فهناك من الصوفية من يقف بتصوفه عند حد

(١٥) هنا اشارة الى الخاصية الثانية عند جيمس .

الغاية الاخلاقية وهى تهذيب النفس وضبط الارادة والزام الانسان بالاخلاق
الفاضلة ، وهذا التصوف يتميز بأنه تربوى ، وتغلب عليه الصبغة العملية •

وهناك من يتجاوز هذه الغاية الاخلاقية الى غاية أبعد ، وهى معرفة
الله ، ويضع لتحقيق هذه الغاية من تصوفه شروطا خاصة ، ويعنى أصحاب
هذا التصوف خصوصا بالكلام عن مناهج المعرفة وأدواتها ، ويؤثرون من
بينها الكشف •

وهناك بعد هذا وذاك أنواع أخرى من التصوف تصطبغ بالصبغة
الفلسفية ، يهدف أصحابها الى اتخاذ مواقف من الكون محاولين فيها ايجاد
تفسير له ، وتحديد صلته بخالقه ، وصلة الانسان بالله • على أن المذاهب
الصوفية المصطبغة بالصبغة الفلسفية لا ينبغي أن تؤخذ على أنها مذاهب
فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة ، وانما هى مذاهب قائمة على أساس من الذوق
مهما بدت فى ثوب فلسفى • ذلك أن الصوفى قد يغيب فى لحظات معينة عن
شعوره بذاته ، فيشعر بأن العالم الخارجى لا حقيقية له بالقياس الى الله ،
ويرتب على ذلك فى بعض الاحيان مذاهب صوفية معينة (كمذاهب وحدة
الوجود والحلول والاتحاد) ، ولكنها كما قلنا لا تخرج عن كونها فى أساسها
مذاقات خاصة تجعل منها شيئا مختلفا تماما عن تلك البناءات الفكرية القائمة
على أساس الاستدلال العقلى الصارم عند الفلاسفة •

التصوف اذن ، أولا وقبل كل شىء ، تجربة خاصة ، وليس شيئا
مشاركيا بين الناس جميعا ، ولكل صوفى طريقة معينة فى التعبير عن حالاته ،
فهو بعبارة أخرى خبرة ذاتية (subjective) ، وهذا يجعل من التصوف شيئا
فريبا من الفن ، خصوصا وأن أصحابه يعتمدون على الاستبطان (Introspection)
فى وصف حالاتهم ، كما أنهم يلجأون - كما سبق أن ذكرنا أيضا - فى
تعبيرهم عن هذه الحالات الى أسلوب الرمز ، وذلك لاختفاء أذواقهم عن ليس
أهلا لها ، ولهذا نجد بعض صوفية الاسلام يقولون : ان عدد الطرق الى الله
بعدد الانفس ، تأكيداً منهم على الفروق الفردية بين الصوفية ، واستحالة
مطابقة تجربة لتجربة أخرى فى ميدان التصوف •

ومن طريف ما يروى فى التصوف الاسلامى من أن علومه كلها ذوق ، أن
تلميذا للصوفى المسلم المشهور محبى الدين بن عربى جاء يوما ليقول له : « ان
الناس ينكرون علينا علومنا ، ويطالبوننا بالدليل عليها » فقال له ابن عربى
ناصحا : « اذا طالبك أحد بالدليل والبرهان على علوم الاسرار الالهية ، فقل

له : ما الدليل على حلاوة العسل ؟ فلا بد أن يقول لك : هذا علم لا يحصل
الا بالخوق ! فقل له : هذا مثل ذاك ! « (١٦) •

وهذه الاجابة من ابن عربى تدل على عمق تحليله لاحوال التصوف ،
فهو يريد أن يقرر أن التصوف يتعلق بمجال العواطف الانسانية ، وهو مجال
لا يخضع - بلغة علماء النفس المحدثين - للقياس الكمي - وسبيل معرفته هو
المعاناة ولا شئ غيرها كما أنه لا يخضع أيضا لمنطق العقل واستدلالاته •

٣ - هل حالات التصوف سوية ؟ :

وهناك بعد هذا أمر آخر نحب أن نناقشه متعلق بالتصوف من ناحية
النفسية • وهناك في الحقيقة دراسات كثيرة حول هذا الموضوع قام بها
علماء نفس متخصصون في علم النفس الدينى ، نذكر منهم على سبيل المثال
لا الحصر : عالم النفس الأمريكى وليم جيمس (James(W.)) (١٧) ،
وليوبا (Leuba (James, H)) (١٨) ، وباستيد (Bastido (Roger) (١٩)
وأندرهيل (Underhill (Evolyn) (٢٠) ، وثولس (Thouless(Rober) (٢١) •

ولكن من الملاحظ أن كثيرين من علماء النفس الذين درسوا الظواهر
النفسية للتصوف دراسة علمية لم ينصفوا الصوفية ، ولعل هذا رجع الى

-
- (١٦) ابن عربى : التدبيرات الالهية ، طبعة نيبيرج ، ص
١١٤ - ١١٥ •
(١٧) أنظر كتابه •
The Varieties of religious experience, New York, 1932.
(١٨) أنظر كتابه :
Psychologie du mysticisme religieux, traduction française Par
Lucien Herr, 1295.
(١٩) أنظر كتابه :
Les Problèmes de la vie mystique, Paris 1931.
(٢٠) نشرت أندرهيل بحوثا كثيرة في التصوف ، منها هذا الكتاب
الذى يتعلق بالجانب النفسى للتصوف :
Mysticism: a study in the nature and development of man's
spiritual consciousness 1946
(٢١) له دراسة قيمة عنوانها :
An introduction to the Psychology of Religion, Cambridge 1928.

بعض الاخطاء المنهجية في الدراسة ، فهم كانوا يحصرّون أنفسهم في دائرة التجربة الحسية وحدها ، ولم يدققوا في فهم مصطلحات الصوفية التي عبروا بها عن أحوال وجدانية ذاتية خاصة لا تتصف بصفة العمومية . وفي رأينا أن الباحث لكي يحكم على هذا النوع من الحالات الصوفية حكما علميا فلا بد له أن يقوم بتجريبه ، أو يكون لديه استعداد معين لتذوقه . أما أن يصطنع علماء النفس في بعض الاحيان منهج الماثلة في دراسة حالات التصوف ، فهذا هو الخطأ بعينه لتعذر مماثلتهم للصوفي في حالاته الوجدانية الخاصة مماثلة حقيقية ، وهم ليسوا بصوفية . أضف الى ذلك أن أولئك العلماء لا يدرسون صوفية موجودين فعلا ، وانما يكتفون بتحليل ما خلفه الصوفية القدامى من آثار أدبية ، وهذا يعنى أن دراساتهم ليست دراسات تجريبية بمعنى الكلمة .

ومن أمثلة الاخطاء الشائعة عند بعض علماء النفس اعتبار بعض حالات التصوف حالات مرضية عقلية . والحقيقة أن ما يشعر به الصوفي في لحظات معينة يغيب فيها عن ذاته مؤقتا هو الذى يؤدي به الى القول بأن عالم الظواهر لا حقيقة له ، وهذا لا يبرر الحكم على الصوفي بأنه شخص مريض أو غير سوى لان المرض العقلي يصاحبه فقدان مستمر للشعور بالأننا ، والصوفي في كل حالاته لا يفقد استبصاره لذاته مطلقا ، ولو جعلنا منه شخصا مريضا لجعلنا كذلك من الشاعر والكاتب والفنان والموسيقي جميعا مريض لا لشيء الا لانهم يعانون مشاعر خاصة لا يعانيتها غيرهم من أفراد الناس العاديين .

٤ - مفهوم التصوف في الاسلام :

مر التصوف في الاسلام بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعا لكل مرحلة ، ووفقا لما مر به من ظروف ، مفاهيم متعددة ، ولذلك كثرت تعريفاته ، وكل تعريف منها قد يشير الى بعض جوانبه دون البعض الآخر . ولكن يظل هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف عليه ، وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الاسلام . ولعل هذا هو ما أشار اليه ابن القيم في « مدارج السالكين » قائلا : « واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق » ، وعبر عنه الكتانى بقوله : « التصوف خلق ، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء » (٢٢) .

(٢٢) مصطفى عبد الرازق : تعليق على مادة « تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية .

التصوف اذن في أساسه خلق ، وهو بهذا الاعتبار روح الاسلام لأن
أحكام الاسلام كلها مردودة إلى أساس أخلاقي .

ذلك أننا اذا نظرنا الى القرآن الكريم فسنجد قد جاءنا بأنواع مختلفة
من الأحكام الشرعية ، وهي تندرج بوجه عام تحت ثلاثة أقسام رئيسية :
العقائد والفروع من العبادات والمعاملات ، والأخلاق ، فلنوضح ما ينطوي
عليه كل قسم منها :

أما العقائد فتشمل الايمان بوجود الله الصانع القادر المختار ووحدانيته
وعبادته وحده لا شريك له ، والايمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر
والقدر خيره وشره .

وأما الأحكام الشرعية الفروعية التي تضمنها القرآن فتشمل أحكام
العبادات والكفارات والنفوذ والمعاملات المالية وأحكام الاسرة وأحكام الجرائم
والعقوبات المقررة عليها ، وأحكام الدولة ، وما الى ذلك مما هو متضمن في
كتب الفقه بالتفصيل .

بقيت بعد ذلك ناحية الأخلاق في القرآن ، فقد وردت في القرآن الكريم
آيات كثيرة تحث على مكارم الاخلاق ، كالزهد والصبر والتوكل والرضا
والمحبة واليقين والورع وما اليها ، مما يندب اليه كل مسلم ليكمل ايمانه .
وقد بين لنا القرآن أن الرسول (ص) هو الاسوة الحسنة لمن يريد التكمل
بهذه الفضائل في أرقى صورها .

والحقيقة أن أخلاق الاسلام هي أساس الشريعة بحيث اذا افترقت
أحكام الشريعة ، سواء في ذلك الاحكام الاعتقادية أو الاحكام الفقهية ، الى
الاساس الخلقى كانت صورية لا روح فيها ، أو هيكل فارغا من المضمون .

ان التدين ليس مجرد التمسك بشكليات الدين دون جوهره ، أو ادعاء
الدين لتحقيق مآرب ذاتية ، وانما التدين هو الفهم الواعي للدين والعمل به
بما يربط حياة التعبد بحياة المجتمع ، فلا ينعزل الدين ويتفوق أصحابه
بعيدا عن حقائق الحياة .

ان من أهم ما ينبغي أن يفهم عليه الدين أنه في جوهره أخلاق بين
العبد وربّه ، وبينه وبين نفسه ، وبينه وبين أسرته ، ثم بينه وبين أفراد
مجتمعه .

ولكى يتبين ذلك فى وضوح وجلاء أن أحكام الشريعة كلها مردودة الى أساس أخلاقى ، ننظر فى أحكام الايمان أولا :

ان الايمان بالله تعالى وبوحدانيته تنافيه أخلاق الحرص والجزع والخوف وعبادة المال واستغلال الانسان لأخيه الانسان ، وينافيه أيضا الاستناد الى الخلق دون الخالق ، وقهر اليتيم أو الضعيف ، وقساوة القلب وغلظته ، وانعدام الامانة ، وما لم يطرح الانسان من نفسه هذه الاخلاق المذمومة لا يكون ايمانه كاملا صحيحا .

ولعلك تدرك هنا عمق المعنى فى أحاديث الرسول (ص) مثل قوله :

« لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » .

« أكمل المؤمنين ايمانا أحسنهم خلقا » .

« خصلتان لا تجتمعان فى مؤمن : البخل وسوء الخلق » .

« لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب اليه من والده وولده والناس

أجمعين » .

ومن الملاحظ بعد هذا أيضا أن جميع عبادات الاسلام ومعاملاته ما لم تقم على أساس أخلاقى لا يكون لها قيمة أو فائدة ، ولا تكون مقبولة عند الله ، وخذ لذلك بعض الامثلة :

الصلاة : تجدها فى الاسلام طهارة للنفس ، وترقيقا للقلب ، وتحلية للانسان بفصائل الهيبة والخشوع والمشاهدة والمراقبة والمناجاة مع الله تعالى والانس به ، وبدون هذه المعانى تكون الصلاة هيكلا فارغا من المضمون .

وانظر الى الزكاة تجدها أيضا تطهيرا للنفس وتزكية للقلب ، وركنا من أركان العدالة الاجتماعية التى دعا اليها الاسلام ، ألم يقل الله تعالى لنبيه : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (٢٣) والم ينه الشارع عن المن بالزكاة على الغير ، وأمر بالابتعاد بها عن معنى الرياء ؟ .

(٢٣) سورة التوبة ، آية ١٠٣ .

وتأمل الصوم تجد له غايتين : الاولى صفاء النفس وضبط الارادة مما يمكن الانسان من التدرج في مدارج الكمال الاخلاقي ، فيحقق معنى انسانيته في هذه الحياة ، والثانية الترقى بالمجتمعات البشرية بعد الترقى بأفرادها أخلاقيا .

ولما كان في الصوم زهد وتقشف وصبر على الحرمان من مألوف الحياة ولذاتها التي يركن اليها أفراد البشر في أحوال الدعة والترف ، كان الصوم شعارا للمجتمعات الجادة التي تبني نفسها لا المجتمعات المترفة ، المجتمعات التي تحتل آلام الحرمان من اللذات والكماليات في سبيل بناء حياة أفضل ، وتحقيق تقدم اجتماعي أكمل .

والحج في الاسلام عبادة تهدف الى تهذيب الاخلاق أيضا ، فالحج في جوهره تقرب الى الله ، وعبودية تامة له ، وفيه عود الى الفطرة الاولى ، واشعار بالمساواة بين أفراد البشر حيث يقف الحجاج امام الخالق في رى واحد ، فلا تفرق معه بين فرد وآخر ، وفيه غير ذلك من المعانى الاخلاقية .

ومعاملات الاسلام أيضا لا بد لها من قواعد اخلاقية معينة يراعيها المسلم مع من يتعامل معه من أفراد مجتمعه فلا استغلال ولا احتكار ، ولا غش ، ألم يقل الرسول (ص) : « من غش أمتى فليس منى ؟ » وألم يقل أيضا : « التاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء » .

وقد سئل ابراهيم بن ادهم أحد كبار الزهاد في الاسلام عن التاجر الصدوق أهو أحب اليه أم المتفرغ للعبادة ؟ فقال : « التاجر الصدوق أحب الى لأنه في جهاد يأتية الشيطان من طريق المكيال والميزان ، ومن قبل الأخذ والعطاء فيجاهده » (٢٤) .

يتبين لك إذن أن جوهر الدين هو الاخلاق ، ولعلك تدرك بعد هذا عمق المعنى في قوله تعالى مخاطبا الرسول : « وانك لعلی خلق عظيم » (٢٥) ، وفي قوله (ص) : « انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

(٢٤) الغزالي : احياء علوم الدين ، القاهرة ١٤٣٤ هـ ، ج ٢ ، ص ٥٧ .
(٢٥) سورة القلم ، آية ٤ .

وقد رسم لنا الاسلام طريقة التحقق بالكمال الاخلاقي الذى دعا اليه فأمرنا بجهاد النفس بتخليتها عن مذموم الأخلاق ، وتحليتها بأضدادها من الأخلاق المحمودة . وقد ورد فى حديث الرسول (ص) أن جهاد النفس هو الجهاد الاكبر ، وهو الجهاد الذى لابد منه لجهاد الاعداء بالسلاح وهو الجهاد الاصغر .

ويجب أن نتنبه الى أن الاسلام حين يدعو الى جهاد النفس حريص كل الحرص على تكوين المواطن الصالح من أجل المجتمع الصالح ، لأنه اذا صلح الفرد صلح المجتمع ، واذا فسد الفرد فسد المجتمع .

ولا تتحقق الأخلاق الفاضلة للأفراد بمجرد سن القوانين وتوقييع العقوبات وانما تتحقق اذا توفرت الرغبة لدى الافراد فى التغيير ، قال تعالى : « ان الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (٢٦) ، وقال تعالى : « وأن ليس للانسان الا ما سعى » (٢٧) .

وثمره هذا الجهاد النفسى عائدة علينا بالمنفعة ، قال تعالى : « ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغنى عن العالمين » (٢٨) ، وقال تعالى : « قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها » (٢٩) .

أدرك صوغية الاسلام اهمية الاساس الاخلاقي للدين فجعلوا اهتمامهم موجها اليه ، وذهبوا الى ان أى علم من العلوم لا يقتزن بالخشية من الله والمعرفة به فلا جدوى منه ولا طائل تحته ، فما أكثر ما تجد من العلم فى الكتب بحيث يسهل عليك تحصيله ، أما الأخلاق فتحصيلها عسير لأنها تكون ثمرة ممارسة شاقة وصراع بين الانسان ونفسه الامارة بالسوء ليلزمها جادة الصواب . ولما بحثوا فى الاخلاق على هذا النحو الذى أشرنا اليه على اعتبار أنها جهر الدين ، أنشأوا بذلك علما مستقلا مكمل لعلمى الكلام والفقه ، فاعتبر عند المسلمين من العلوم الشرعية ، أى العلوم التى تستمد من القرآن والسنة . ولهذا عرفه ابن خلدون بقوله : (علم المتصوف من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة ، وأصله عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ،

-
- (٢٦) سورة الرعد ، آية ١١
 - (٢٧) سورة النجم ، آية ٣٩
 - (٢٨) سورة العنكبوت ، آية ٦
 - (٢٩) سورة الانعام ، آية ١٠٤

ومن بعدهم ، طريق الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة ، والانقطاع الى الله تعالى . والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاء ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف . فلما فشوا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس الى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية ، المتصوفة (٣٠) .

ومن هـذا يتبين لك أن التصوف في الاسلام ، كعلم ديني ، يختص بجانب الاخلاق والسلوك ، وهو روح الاسلام .

عل أن التمييز بينه وبين علم الكلام (الباحث في العقائد) وعلم الفقه (الباحث في الاحكام الفروعية العملية) تمييز اعتباري فقط ، وليس حقيقيا ، فالأصل في الشريعة أنها واحدة ، فعلم الفقه يستند الى علم الكلام استناد الفرع الى الاصل ، وعلم التصوف يستند الى علمي الكلام والفقه ، فلا بد للصوفي من علم كامل بالكتاب والسنة ، ولذلك يقول الشعراني في طبقاته :

« هو (أي علم التصوف) علم انفدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ، والتصوف انما هو زبدة عمل العبد باحكام الشريعة » (٣١) .

وانفصال هذه العلوم الثلاثة بعضها عن البعض الآخر ، واعنى بها الكلام والفقه والتصوف ، أمر ظهر في الاسلام في وقت متأخر (منذ القرن الثالث الهجري وما بعده) نتيجة التخصص العلمي الدقيق ، فسار كل علم في مساره الخاص على قواعد ومناهج خاصة . وتميز عن غيره بموضوعه ومنهجه وغايته . أما قبل ذلك فكان اسم الفقه يطلق ، ليس فقط على العمليات من الشرع ، وانما أيضا على الاعتقاديات والأخلاق ، يدلنا على ذلك ما ورد في كتاب « أبجد العلوم » . « علم الفقه » . قال في « كشف اصطلاحات الفنون » . علم الفقه ، ويسمى هو وعلم أصول الفقه بعلم الدراية أيضا على ما في « مجمع السلوك » ، وهو معرفة النفس ما لها وما عليها . هكذا نقسل عن أبي حنيفة . ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه ،

(٣٠) المقدمة ، المطبعة البهية ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ص ٣٢٨ .
(٣١) الشعراني . الطبقات الكبرى ، ١٣٤٣ هـ ، ج ١ ، ص ٤ .

والوجدانيات ، أى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية ، والعمليات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها ، فالأول علم الكلام ، والثانى علم الأخلاق والتصوف ، والثالث هو الفقه المصطلح وذكر الغزالي أن الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها . واسم الفقه فى العصر الاولى كان مطلقا على علم الآخرة ، ومعرفة دقائق النفوس ، والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا ، (٣٢) .

٥ - نظرة اجمالية الى مراحل تطور التصوف :

بعد أن حددنا مفهوم التصوف فى الاسلام بوجه عام يحسن أن نشير الى مراحل تطوره بايجاز :

والمرحلة الاولى فى نشأة التصوف هى التى تسمى بمرحلة الزهد ، وهى واقعة فى القرنين الاول والثانى الهجريين ، فقد كان هناك أفراد من المسلمين اقبلوا على العبادة بأدعية وقربات ، وكانت لهم طريقة زهدية فى الحياة تتصل بالماكل والملبس والمسكن ، وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة ، فآثروا لانفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك ، ونضرب لاولئك مثلا الحسن البصرى المتوفى سنة ١١٠ هـ ، ورابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ .

ومنذ القرن الثالث للهجرة نجد الصوفية وقد عنوا بالكلام فى دقائق أحوال النفس والسلوك ، وغلب عليهم الطابع الاخلاقى فى علمهم وعملهم ، فصار التصوف على أيديهم علما للاخلاق الدينية ، وكانت مباحثهم الاخلاقية تدفعهم الى التعمق فى دراسة النفس الانسانية ودقائق أحوال سلوكها ، وكانت تقودهم أحيانا الى الكلام فى المعرفة الذوقية وأداتها ومنهجها ، والى الكلام عن الذات الالهية من حيث صلتها بالانسان وصلة الانسان بها ، وظهر الكلام فى الفناء الصوفى خصوصا على يد البسطامى ، ونشأ من ذلك كله علم للصوفية يتميز عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية ، له لغته الاصطلاحية الخاصة التى لا يشارك الصوفية فيها غيرهم ، ويحتاج فهم مراميها الى جهد غير قليل . وقد ظهر هذا العلم (وهو كما أشرنا من قبل يعتبر من علوم الشريعة) بعد ظهور التدوين كما يشير اليه ابن خلدون قائلا : « فلما كتبت العلوم ودونت ، وألف الفقهاء فى الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من هذه الطريقة (أى الصوفية) فى طريقهم ، فمنهم

(٣٢) حسن صديق خان . أبجد العلوم ، ص ٥٥٩ - ٥٦٠ .

من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الاخذ والترك ، كما فعله
القشيري في الرسالة ، والسهورودي (البغدادي) في كتاب « عوارف المعارف »
فصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط (٢٣) .
ومن ناحية أخرى نجد بعض شيوخ التصوف في القرنين الثالث والرابع
الهجريين ، كالجنيد والسري السقطي والخراز وغيرهم ، يجمعون حولهم
المريدين من أجل تربيتهم فتكونت لأول مرة الطرق الصوفية في الاسلام ،
التي كانت آنذاك بمثابة المدارس التي يتلقى السالكون فيها آداب التصوف
علما وعملا .

وكان هناك في القرن الثالث الهجري أيضا نوع من التصوف يمثل
الحلاج الذي أعدم لمقاتله في الحلول سنة ٣٠٩ هـ ، ويبدو أنه كان متأثرا فيه
بمعاصر أجنبية عن الاسلام .

ثم جاء الامام الغزالي في القرن الخامس الهجري فلم يقبل من التصوف
إلا ما كان متمشيا تماما مع الكتاب والسنة ، وراميا الى الزهد والتقشف
وتهذيب النفس واصلاح أخلاقها . وقد عمق الغزالي الكلام في المعرفة الصوفية
على نحو لم يسبق اليه ، وحمل على مذاهب الفلاسفة والمعتزلة والباطنية ،
وانتهى به الامر الى ارساء قواعد نوع من التصوف معتدل يساير مذهب أهل
السنة والجماعة الكلامي ، ويخالف تصوف الحلاج والبسطامي في الطابع .

ومنذ القرن السادس الهجري أخذ نفوذ التصوف السني في العالم
الاسلامي يزداد بتأثير عظم شخصية الغزالي .

وظهر صوفية كبار كونوا لانفسهم طرقا لتربية المريدين منهم السيد
أحمد الرفاعي المتوفى سنة ٥٧٠ هـ ، والسيد عبد القادر الجيلاني المتوفى سنة
٦٥١ هـ ، ومن المعتقد أنهما متأثران بتصوف الغزالي .

ثم ظهر في القرن السابع الهجري شيوخ آخرون ساروا على نفس
الطريق ، أبرزهم أبو الحسن الشاذلي المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، وتلميذه
أبو العباس المرسى المتوفى سنة ٦٨٦ هـ ، وتلميذهما ابن عطاء الله السكندري
المتوفى سنة ٧٠٩ هـ ، وهم أركان المدرسة الشاذلية في التصوف ، ويعتبر
تصوفهم أيضا امتدادا لتصوف الغزالي السني .

على أنه منذ القرن السادس الهجرى أيضا نجد مجموعة أخرى من شيوخ التصوف الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة ، فجاءت نظرياتهم بين بين ، لاهى تصوف خالص ، ولا هى فلسفة خالصة ، نذكر من هؤلاء السهروردى المقتول صاحب « حكمة الاشراق » المتوفى سنة ٥٤٩ هـ ، والشيخ الاكبر محبى الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، وسلطان العاشقين الشاعر الصوفى المصرى عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، وعبد الحق بن سبعين المرسى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ، ومن هنا نحومهم فى التصوف ، وواضح أنهم قد استفادوا من عديد من المصادر والآراء الاجنبية كالفلسفة اليونانية ، خصوصا مذهب الافلاطونية المحدثه . وقد قدم لنا أولئك الصوفية نظريات عميقة فى النفس والاخلاق والمعرفة والوجود لها قيمتها من الناحيتين الفلسفية والتصوفية ، كما كان لها تأثيرها على من تلاهم من الصوفية المتأخرين .

وبظهور متفلسفة الصوفية الذين ذكرنا أصبح فى التصوف الاسلامى تياران : أحدهما سنى يمثلته رجال التصوف المذكورون فى رسالة القشبرى ، وهم صوفية القرنين الثالث والرابع الهجرى خصوصا ، ثم الامام الغزالى ، ثم من تبعهم من شيوخ الطرق الكبار ، وكان تصوف هؤلاء جميعا يغلب عليه الطابع الخلقى العملى ، والآخر فلسفى يمثلته من ذكرنا من متفلسفة الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة . وقد أثار متفلسفة الصوفية فقهاء المسلمين ، واشتدت الحملة عليهم لما ذهبوا اليه من القول بالوحدة الوجودية ، وكان أبرز من حمل عليهم ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ .

وهناك أمر هام تحب أن ننبه اليه ، وهو أن التصوف الاسلامى ، وإن كان قد تأثر فى مراحل معينة من تطوره بالفلسفة وأنظارتها ، واصطنع بعض اصطلاحاتها واصطبغ بصبغتها ، إلا أنه من حيث نشأته الاولى اسلامى . وقد أخطأ الكثيرون من المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الاسلامى - كما منرى فيما بعد - برده الى مصادر أجنبية عن الاسلام .

ومن الملاحظ بعد هذا أن بعض متفلسفى الصوفية قد حاول تأسيس طرق ، ولكن الطرق التى أسسوها لم يكتب لها الاستمرار فى الوجود فى العالم الاسلامى لما أثير حول عقيدة مؤسسيتها من شبهات ، وذلك كالطريقة الاكبرية التى أسسها ابن عربى الملقب بالشيخ الاكبر ، والطريقة السبعينية التى أسسها ابن سبعين المرسى . ولا كذلك الامر بالنسبة للطرق الاخرى التى كان يغلب على دعائها الاتجاه العملى التربوى ، كالطريقة الرفاعية ، والطريقة القادرية ، والطريقة الاحمدية (التى أسسها السيد أحمد البدوى) والطريقة

البرهامية (التي أسسها الشيخ ابراهيم الدسوقي) والطريقة الشاذلية ،
وما البها فقد اسنمرت الى يومنا الحاضر .

على أنه قد أصاب التصوف في عصوره المتأخرة (منذ القرن الثامن
الهجرى تقريبا الى العصر الحاضر) شىء من التدهور ، فاتجه أصحابه الى
الشروح والتلخيصات لكتب المتقدمين . كما عنى أصحابه من الناحية العملية
بضروب من الطقوس والشكليات أبعدهم في كثير من الاحيان عن جوهر
دعوتهم ، وكثر أتباع التصوف في عصوره المتأخرة ، ولكن لم يظهر من بين
هذه الكترة شخصيات لها ما لشخصيات التصوف الاولى من مكانة روحية
مرموقة ، ولعل هذا كان راجعا الى ما سيطر على العالم الاسلامى في عصوره
المتأخرة من ركود فكرى ابان عصر العثمانيين . وعلى كل حال فان انحراف
بعض الصوفية في بعض عصور التاريخ لا ينهض دليلا على فساد دعوتهم .

ولعله قد تبين لك بعد هذا العرض الموجز لمراحل التصوف الاسلامى أن
الخصائص العامة الخمس التي ذكرناها من قبل (٣٤) للتصوف لم تتوفر له
إلا في مرحلة معينة هي مرحلة النضوج وهي تبدأ من القرن الثالث الهجرى
وما بعده حين استحال التصوف الى علم للاخلاق الدينية يهدف الى الترقى
بالنفس الانسانية لتبلغ كمالها وعرفانها ، ولتفنى في الحقيقة المطلقة ، على
أساس من منهج الذوق لا العقل ، وأن الصوفية لجأوا في التعبير عن أحوالهم
الى مصطلحات خاصة ، أداروها فيما بينهم ، ولها معانيها التي لا تفهم
إلا بنوع تحليل وتعمق .

(٦) أصل كلمة تصوف :

يعلل القشيري في رسالته عدم تسمية الجيل الاول من المسلمين
باسم الصوفية قائلا (٣٥) انه بعد وفاة النبي (ص) كان المسلمون ممن
صحبوه يرون لانفسهم شرفا لا يدانيه شرف في أن يسموا بالصحاب ، وكذلك
الامر بالنسبة للجيل الذى تلاهم ، فكانوا يرون في اطلاق لفظ التابعين عليهم
شرفا ، فلم تظهر لذلك تسمية المقبلين على العبادة بالزماد والعباد والنسك
والبكاكين ثم الصوفية الا بعد جيل الصحابة والتابعين .

(٣٤) أنظر ص ٦ - ٨ من هذا الكتاب .
(٣٥) الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ، ص ٧ - ٨ .

وقد اختلف في اشتقاق كلمة « صوفى » (٣٦) ، وقد قيل : الظاهر من هذا الاسم أنه لقب اذ لا يشهد له من جهة العربية اشتقاق أو قياس ، وقيل : هو مشتق من الصفاء ، والى هذا يشير أبو الفتح البستي بقوله :
لتنازع الناس فى الصوفى واختلفوا فيه وظنوه مشتقا من الصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافى فصوفى حتى لقب الصوفى

وقيل انه مشتق من الصفو بمعنى الصفاء أيضا ، وقيل انه مشتق من الصف لان الصوفية فى الصف الاول أمام الله ، وقيل انه نسبة لاهل الصفة ، وكانوا قوما من فقراء المهاجرين والانصار بنيت لهم صفة فى مؤخرة مسجد الرسول ، وكانوا يقيمون فيها وكانوا معروفين بالعبادة ، وقيل انه مشتق من الصفة ، وقيل هو مشتق من اسم صوفة بن مرة أحد سدنة الكعبة فى الجاهلية ، وقيل من كلمة « سوفيا » اليونانية التى تعنى الحكمة ، وقيل غير هذا ، ولكن الدراسة العملية أثبتت أن هذه الوجوه كلها بعيدة ، والاصوب أن يقال ان اشتقاق كلمة صوفى هو من « الصوف » ، فيقال : تصوف الرجل اذا لبس الصوف ، وكان لبس الصوف شعارا للعباد والزهاد لاول نشأة الزهد ، وكثير من الصوفية أنفسهم يذهبون الى هذا الرأى الاخير ، ومنهم السراج الطوسى فى كتابه « اللمع » (٣٧) ، ويؤيده ابن خلدون وآخرون .

(٣٦) أنظر كتاب أستاذنا المغفور له الدكتور محمد مصطفى حلمى :
الحياة الروحية فى الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٨٣ - ٨٩ .
(٣٧) اللمع ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٤٠ ، ٤١ .

الفصل الثاني

مصدر التصوف في الإسلام

١ - هل التصوف الاسلامى من مصدر أجنبى ؟ :

منذ أوائل القرن التاسع عشر الى اليوم وآراء المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الاسلامى مختلفة في مسألة المصدر الذى يمكن أن يرد اليه هذا التصوف .

وقد كان أوائل المستشرقين أميل الى رد التصوف الى مصدر واحد .
أما المتأخرون منهم فهم أميل الى رفض فكرة المصدر الواحد .

وقد عبّر المستشرق الانجليزى رينولد نيكولسون في كتابه *The mystics of Islam* عن ذلك قائلا :

« برهن البحث الحديث على أن أصل الصوفية لا يمكن أن يرد الى سبب واحد محدود . ومن هنا لم يرتض باحث منصف هذه التعميمات الجارفة من أمثال أنها رد فعل العقل الآرى تجاه الدين السامى الفاتح ، أو أنها ليست الا نتاجا خالصا للفكر الفارسى أو الهندى .

« وأمثال هذه الاحكام ، وان يكن لها نصيب من الصحة ، تغفل البديهية التى تحتم لاقامة رابطة تاريخية بين (أ) و (ب) أنه لا يكفى أن نستدل بشبه أحدهما للآخر من غير أن نبين فى الوقت عينه :

١ - أن صلة (ب) الفعلية مع (أ) هى بحيث تجعل النسبة المفترضة جائزة .

٢ - ان الفرض المحتمل متفق مع جميع الحقائق المؤكدة المدعمة .

وهذه الآراء التى ذكرت لا تقوم لهذه الشروط ، فان لم تكن الصوفية شيئا غير أنها ثورة الروح الآرية فكيف نفسر الحقيقة التى لا سبيل الى الاطن فيها من أن بعض كبار رواد التصوف الاسلامى من أهل سوريا ومصر ؟ وأنهم عرب الجنس .

وكذلك يغفل المتحمسون للاصل البوذى أو الفيدي عن أن التيار الرئيسى للتأثير الهندى على الحضارة الاسلامية يرجع الى عهد متأخر ،

مع أن علم الكلام ، والفلسفة ، والعلم في الاسلام ، قد آتت بواكيرها الغضة فوق تربة تشربت الحضارة الهلينية .

والحق أن الصوفية شيء معقد ، ومن هنا لم يكن في الطوق أن يقدم حواب بسيط في السؤال عن أصلها « (١) » .

هذه القاعدة المنهجية التي ذكرها نيكولسون ذات دلالة عميقة . وسنرى أن المستشرقين ، باستثناء قلة قليلة ، كانوا يلتقون بالاحكام جزافا في مسألة نشأة التصوف غير متنبهين الى ما يمكن أن يوجه اليهم من نقد منهجي على أساس القاعدة التي يذكرها نيكولسون .

(أ) فهناك من المستشرقين (٢) من ذهب الى القول بأن التصوف من مصدر فارسي : ومن هؤلاء ثولك (Thouik) ، من قدماء المستشرقين في القرن التاسع عشر والذي ذهب الى أن التصوف الاسلامي مأخوذ من أصل مجوسي . وحجته في ذلك أن عددا كبيرا من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال ايران بعد الفتح الاسلامي ، وأن كثيرون من مشايخ الصوفية الكبار ظهروا في الشمال من اقليم خراسان ، وأن بعض مؤسسي فرق الصوفية الاوائل كانوا من أصل مجوسي .

ومنهم أيضا المستشرق دوزي (Dozy) في كتابه :

. Essai sur L' histoire de L' Islamisme .

فهو يرى أن التصوف جاء الى المسلمين من فارس حيث كان موجودا قبل الاسلام ، وأنه جاء الى فارس من الهند ، فقد ظهرت في رأيه في فارس منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن الله ، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته ، وأن الموجود الحقيقي هو الله ، وكل هذه المعاني يفيض بها التصوف الاسلامي .

ويمكننا الرد على وجهة النظر القائلة بأن التصوف من مصدر فارسي لان بعض كبار شيوخ التصوف من أصل فارسي (كمعروف الكرخي وأبي يزيد

(١) الصوفية في الاسلام ، الترجمة العربية للاستاذ شريفة القاهرة ١٩٥١ ، ص ١١ - ١٢ .

(٢) أنظر : مقدمة الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي لبعض أبحاث نيكولسون التي ترجمها الى العربية بعنوان : « في التصوف الاسلامي وتاريخه » القاهرة ١٩٤٧ ، ص ج ، وما بعدها .

البسطامي) ، بأن ازدهار التصوف لم يكن ثمرة لجهود أولئك فحسب ، وإنما أعان على ازدهار التصوف كذلك عدد ليس بالقليل من الصوفية العرب الذين عاشوا في سوريا أو مصر أو المغرب ، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر ، الداراني وذا النون المصري ومحيي الدين بن عربي وعمرو بن الفارض وابن عطاء الله السكندري (٣) ، بل إن بعض هؤلاء كان له أكبر الأثر فيما بعد في التصوف الفارسي كابن عربي .

ومن الملاحظ كذلك أن ظهور الكرخي والبسطامي كان بعد تحنث النبي وزهد الزهاد الأوائل ، ولا يمكن اغفال أثر حياة النبي وصحابته والزهاد الأوائل في تشكيل قواعد السلوك إلى الله عند من جاء بعد ذلك من الصوفية ، فربما كانوا أو عربا .

أما رأي دوزي القائل بوجود أفكار مثل صدور كل شيء عن الله ، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته ، وأن الموجود الحقيقي هو الله ، عند الفرس ، وباحتمل أن تكون هي مصدر التصوف في الإسلام ، فيرد عليه بأن مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا في وقت متأخر (منذ القرنين السادس والسابع الهجريين) ، وليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب . وإنما القائلون به قلة قليلة .

(ب) وهناك طائفة أخرى من المستشرقين رأوا أن التصوف من مصدر مسيحي : ويستند القائلون بهذا الرأي إلى حجتين : الأولى ما وجد من صلات بين العرب والنصارى في الجاهلية أو الإسلام . والثانية ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم في الرياضة والخلوة وبين ما يقابل هذا في حياة السيد المسيح وأقواله ، والرهبان وطرقهم في العبادة والملبس (٤) .

ومن الذين يذهبون إلى هذا الرأي في نشأة التصوف فون كريم (Von kremer) وجولدزيهر (Goldziher) ونيكولسون (Nicholson) وآسين بلاثيوس (Asin Palacios) وأوليري (O'leary) ، وغيرهم .

(٣) انظر كتابنا ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٥ - ١٦ .
(٤) الحياة الروحية في الإسلام ، ص ٤٤ .

فيذهب فون كريمير مثلاً في كتابه « تاريخ الافكار البارزة في الاسلام » الى أن الزهد الاسلامي نشأ بتأثير من الزهد المسيحي ، أما التصوف ففيه تنصران : أحدهما مسيحي ، والآخر هندي بوذي (٥) .

ويقول أوليري في كتابه « الفكر العربي ومكانه في التاريخ » ناقلاً عن فون كريمير : « ان هذا الفريق من الزهاد أو النساك كان ذا نمو محلي بين العرب تطورت به مؤثرات مسيحية مما قبل الاسلام ، ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية وفي صحراء سيناء ، ويحتمل حقاً أن الذي أوحى بالنسك الى النساك الاولين في الاسلام هو الدير المسيحية اما مباشرة ، أو من طريق ما ذكرناه من تحنث محمد » (٦) .

ويفهم من كلام أوليري أن تحنث محمد (ص) كان هو نفسه بتأثير من الزهد المسيحي ، ويقول نيكولسون أيضاً عن المؤثرات المسيحية : « من الجلى أن ميول الزهد والتأمل التي أشرت اليها كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية ، ومنها استمدت أسباب قوتها . فكثير من نصوص الانجيل ، ومن الاقوال المنسوبة للمسيح ، مقتبسة في أقدم تراجم الصوفية . والرهبانية المسيحيون كثيراً ما يظهرون في مقام المعلمين ، يولون النصيح والتسديد لزهاد مسلمين متنقلين . وقد رأينا أن ثوب التصوف - الذي منه جاء الصوفي - مسيحي الاصل ، ونذور الصوم عن الكلام ، والذكر ، ورياضات الزهد الاخرى ، لعلها أن ترد الى هذا الاصل نفسه . (وايضا) فيما يتصل بمذهب الحب الالهي » (٧) .

ويقرر جولد زيهر وجود تيارين متميزين في التصوف الاسلامي : الاول الزهد ، وهذا في نظره قريب من روح الاسلام ومذهب اهل السنة ، وان كان متأثراً الى حد كبير بالرهبانية المسيحية ، والثاني التصوف بمعناه الدقيق ، وما يتصل به من كلام في المعرفة والاحوال والمواجيد والاذواق ، وهذا الاخير متأثر بالافلاطونية المحدثه ، وبالبوذية الهندية . وقد اخذ بهذه التفرقة بين الزهد والتصوف كثير من الباحثين بعد جولد زيهر .

(٥) في التصوف الاسلامي وتاريخه المقدمة ، ص و .

(٦) الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمة دكتور تمام حسان ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٩٤ - ١٩٥ .

(٧) الصوفية في الاسلام ، ص ١٢ .

ونحن وان كنا لا نفكر وجه الشبه بين الزهد والتصوف الاسلاميين
ربين ما يقابلهما عند المسيحيين من زهد وتصوف ، الا أن وجه الشبه وحده
لا ينهض دليلا على أن الزهد أو التصوف الاسلامي من مصدر مسيحي .

ان نيكولسون نفسه في كتابه « تاريخ العرب الادبي » يعتقد أن
لا ضرورة للتحري. عن أصل مبادئ الصوفية خارج دائرة الاسلام ، ويعتبر
أن المسيحية على حين أنها أثرت في التصوف ، الا أنها ليست مصدرا له .
لان الزهد الذي قام عليه التصوف هو نفسه اسلامي .

ولا شك في، أن الشواهد التي سنذكرها فيما بعد من القرآن والسنة ،
وحياة النبي وحياة أصحابه . تثبت أن رياضات التصوف ، والحب الالهي
وغير ذلك ، مأخوذة من مصدر اسلامي بحيث يكون التماسها في المسيحية
تكلفا لا معنى له .

وجدير بالذكر أن الصلوات التي أشار إليها أوليري ونيكولسون بين
زهاد المسلمين وزهاد المسيحيين ورهبانهم بعد الاسلام ، يمكن أن ترد هي
نفسها الى مصدر اسلامي ، فقد امتدح القرآن الكريم حال الرهبان
والقساوسة في قوله تعالى : « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود
والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى ذلك
بان منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون وإذا سمعوا ما أنزل الى
الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا
آمنا فاكذبنا مع الشاهدين » (٨) .

ومع هذا فنحن لا نفكر تأثر بعض الصوفية المتفلسفين بالمسيحية ،
على نحو ما نجد عند الحلاج الذي استخدم في تصوفه اصطلاحات مسيحية
كالكلمة واللاهوت والناسوت وما إليها ، ولكن هذا لم يظهر الا في وقت متأخر
(أواخر القرن الثالث الهجري) بعد أن كان زهد الزهاد قد استقر في القرنين
الاول والثاني الهجريين وأصبح دعامة لكل تصوف لاحق .

ولذلك فان من الانصاف العلمي القول بأن مذاهب الصوفية في العلم ،
ورياضاتهم العملية ، ترد الى مصدر اسلامي . الا أنه بمرور الوقت وبحكم

(٨) سورة المائدة ، آية ٨٢ - ٨٣ .

التقاء الأمم واحتكاك الحضارات ، تسرب إليها شيء من المؤثرات المسيحية أو غير المسيحية ، فظن بعض المستشرقين خطأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن المسيحية .

(ج) وهناك من المستشرقين من رأى أخذ التصوف من مصدر هندي :

ويميل هؤلاء الى رد بعض نظريات التصوف الاسلامى وضروب معينة من الرياضات العملية الى ما يشابهها في تصوف الهنود . ومن هؤلاء ، نذكر هورتن (Horton) وهارتمان (Harimann) .

فهورتن (ويؤيده في نزعته هارتمان) يرى أن التصوف الاسلامى انما يستمد أصوله من الفكر الهندي ، وقد بذل هورتن في هذا الصدد من الجهد ما لم يبذله مستشرق آخر .

وقد أبان لنا الدكتور غيفي (٩) عن أن هورتن ارتأى بعد تحليله لتصوف الحلاج والبسطامي والجنيد أن التصوف الاسلامى في القرن الثالث الهجرى كان مشبعا بالافكار الهندية ، وأن الاثر الهندي هو اظهر ما يكون في تصوف الحلاج .

وفي بحث من بحوثه يحاول أن يؤيد النظرية نفسها ، أعنى أن التصوف من مصدر هندي ، عن طريق بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثا فيلولوجيا ، وهو يفتي الى أن التصوف الاسلامى هو بعينه مذهب الفيدانتا الهندية (١٠) .

(٩) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، المقدمة ، ص ج .
(١٠) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، المقدمة ، ص ح ، والفيدانتا سارا مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من الفيدا . والفيدا كتاب آرى مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية ومعنى الفيدا هو معرفة المجهول عن طريق الدين ، في حين أن معنى الفيدانتا هو تكميل الفيدا . ويشتمل كتاب الفيدا على أوراد تعبدية وأناشيد دينية ورقى سحرية . ويرجع تاريخ هذه المدرسة الى القرن الخامس بعد الميلاد ، ويعد مذهبها أكثر المذاهب تصويرا للديانة البرهمنية . ومالبت أن استحلال مذهب هذه المدرسة الى فلسفة نظرية في وحدة الوجود بحيث تقرر أن براهما في كل شيء وكل شيء في براهما .
(محمد مصطفى حلمي : الحباة الروحية ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٣٥) .

أما هارتمان فقد ساق حججا كثيرة لاثبات أن مصدر التصوف الاسلامى
هندي ، نذكر منها :

١ - أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربى ، كإبراهيم بن
أدهم ، وشقيق البلخلى ، وأبى يزيد البسطامى ، ويحيى بن معاذ الرازى •
٢ - أن التصوف ظهر أولا وانتشر فى خراسان •

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

٤ - أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الاثر الهندى (١١) •

٥ - أن الزهد الاسلامى الاول هندي فى نزعتة وأساليبه ، فالرضا
فكرة هندية الاصل ، واستعمال المخلاة والسبح عادات هندية •

بضاف الى ما تقدم التشابه بين عقائد الهنود فى وحدة الوجود والفناء
وعقائد متفلسفة الصوفية فيهما •

ولكن هذا التشابه فى رأى بعض المستشرقين ، مثل الاستاذ براون فى
كتابه « تاريخ الفرس الادبى » مبالغ فيه وسطحى أكثر من أن يكون
جوهريا •

ويقل أوليرى أيضا من شأن المؤثرات الهندية فى التصوف الاسلامى
قائلا : « وما يستحق الملاحظة أن الزاهد إبراهيم بن أدهم المتوفى عام ١٦٢هـ
يوصف عادة بأنه أمير بلخى ترك العرش ليصبح درويشا ، وعند الدراسة
الفاحصة على أى حال لا يبدو أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جدا ،
لان ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية ، ويوجد شبه سطحى
بين النرفانا (Nirvana) البوذية وبين الفناء الصوفى الذى يقصد به
استغراق النفس فى الروح الالهى • ان المذهب البوذى ليمثل النفس كأنها فقدت

(١١) لعله يشير هنا الى ما عقده البيرونى فى كتابه « تحقيق ما للهند
من مقولة مقبولة فى العقل أو مردولة » من مقارنات بين عقائد الهنود وعقائد
صوفية الاسلام •

فرديتها في الطمانينة التي في السكينة المطلقة على حين نجد المذهب الصوفي على الرغم من قوله بفقدان الفردية ، يعتبر الحياة الباقية في جوعرها تأملا وحديا للجمال الالهي . وثمة شبيه هندي للفناء ، ولكن ليس في البوذية ، وإنما فيما تقول به الفيدانتا من وحدة الوجود» (١٢) .

ويرد على أصحاب نظرية المصدر الهندي بما سبق أن قاله نيكولسون، وهو أن التشابه بين مذهب (أ) ومذهب (ب) لا يعنى بالضرورة أخذ أحدهما عن الآخر فالوصول الى نتيجتين متشابهتين قد يأتي نتيجة لتطبيق نفس المنهج ، أو الخضوع لظروف نفسية واحدة .

ومما هو جدير بالذكر أنني لم أعر على نصوص صريحة تدل على معرفة صوفية المسلمين بعقائد الهند ورياضاتهم الا عند الصوفي المتفلسف عبد الحق بن سبعين الاندلسي المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ، فهو ينقل في رسالة له في الذكر تسمى «الرسالة النورية» شيئا من صيغ الاذكار عند البراهمة (١٣) .

وهذا يعنى من ناحية أخرى أن الاثر الهندي لم يظهر عند صوفية الاسلام المتفلسفين كابن سبعين الا في القرن السابع الهجرى ، وذلك بعد أن كان التصوف الاسلامي قد استنقرت دعائمه تماما في القرون الستة السابقة .

(د) بقى بعد ذلك أن نناقش بعض المستشرقين الذين ذهبوا الى أن التصوف الاسلامي يرد الى مصدر يوناني :

والقائلون بهذا الرأي من المستشرقين كثيرون ، الا أنهم يعنون بالتصوف الآخذ من مصدر يوناني نوعا خاصا منه «هو التصوف الالهي الفلسفي (Theosophical mysticism) الذي بدأ في الظهور في القرن الثالث الهجرى على يد ذى النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ .

وقد تساءل أوليرى عن مصدر الكلام في الالهيات الذى نشأ في التصوف الجديد ، وانتهى الى القول بأن هذا المصدر كان الافلاطونية المحدثة ، كما برهن على ذلك الاستاذ نيكولسون في قصائده المختارة من ديوان « شمس

(١٢) الفكر العربى ومكانه في التاريخ ، ص ١٩٩ - ٢٠٠ .
(١٣) انظر كتابنا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ١٣٣ .

تبريز « المنشور في كمبردج سنة ١٨٩٨ م ، وكذلك براون في الفصل السادس عشر من كتابه « تاريخ فارس الادبي » .

ولكن أوليى يرى أن الأثر الذى تسرب الى الاسلام عند نقل الفلسفة اليونانية قد سبقه أثر غير مباشر عن طريق اللغتين السريانية والفارسية ، لأن المؤثرات الافلاطونية المحدثه كانت تعمل عملها بالفعل فى السورينى والفارس فى عصر ما قبل الاسلام . ولابد أن نذكر فى مقدمة الآثار المباشرة المتأخرة ما يسمونه « أوتولوجيا أرسطوطاليس » الذى يوصف بأنه أهم كتاب فى الافلاطونية المحدثه ، وأكثر كتبها التى ظهرت ذيوعا ، وهو ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الاخيرة من تاسوعات أفلوطين : وكان تصوف أفلوطين فلسفيا، كما أوضحت الافلاطونية المحدثه مذهباً لا هوتياً على يد يامبليخوس ووثنى حماة وأمثالهم . ويذهب أوليى بعد ذلك الى أنه من المحتمل أن أثراً من الكتب المنسوبة لديونيسيوس كان موجوداً فى الاسلام فى ذلك الوقت (١٤) ومهما يكن فقد أراد أوليى أن يثبت أخذ الصوفية منذ القرن الثالث وما بعده من هذا المصدر اليونانى .

يقول نيكولسون أيضاً أن التصوف الفلسفى الالهى أثر من آثار النظر اليونانى ، ولانما من الاعتراف بما فى التصوف من امتزاج الفكر اليونانى والدين الشرقى لا سيما الافلاطونية المحدثه والمانوية والغنوصية (١٥) .

ونحن لا ننكر الأثر اليونانى على التصوف الإسلامى ، فقد وصلت الفلسفة اليونانية عامة ، والافلاطونية المحدثه خاصة ، الى صوفية الاسلام عن طريق الترجمة والنقل ، أو الاختلاط مع رهبان النصارى فى الرها وحران . وقد خضع المسلمون لسلطان أرسطو ، وإن كانوا قد عرفوا فلسفة أرسطو على أنها فلسفة اشراقية ، لأن عبد المسيح بن ناعمة الحمصى حينما ترجم الكتاب المعروف بـ « أوتولوجيا أرسطوطاليس » قدمه الى المسلمين على أنه لارسطو على حين أنه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين .

وليس من شك فى أن فلسفة أفلوطين السكندري التى تعتبر أن المعرفة مدركة بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس ، كان لها

(١٤) الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص ١٩٦ وما بعدها .
(١٥) أنظر : صوفية الاسلام ، ص ١٥ وما بعدها .

أثرها في التصوف الاسلامي فيما نجده من كلام متفلسفي الصوفية عن المعرفة . وكذلك ، كان لنظرية أفلوطين السكندري في الفيض « وترقب الموجودات عن الواحد أو الاول ، أثرها على الصوفية المتفلسفين من أصحاب الوحدة كالسهرودي المقتول ، ومحيي الدين بن عربي ، وابن الفارض ، وعبد الحق بن سبعين ، وعبد الكريم الجيلي ، ومن هنا نحوهم .

ونلاحظ بعد ذلك أن أولئك المتفلسفة من الصوفية نتيجة اطلاعهم على الفيلسفة اليونانية قد اصطنعوا كثيرا من مصطلحات هذه الفيلسفة مثل : الكلمة - الواحد - العقل الاول - العقل الكلي - العلة والمعلول - الكلي ... الخ (١٦) .

على أننا وإن كنا نعترف بما للفيلسفة اليونانية عامة ، والافلاطونية المحدثة خاصة ، من أثر على التصوف الاسلامي الا أننا لا نرد التصوف الاسلامي كله الى مصدر يوناني فالصوفية الاوائل لم يكونوا مقبلين على فلسفة اليونان اقبال علماء الكلام أو الفلاسفة المسلمين ، ولم يقبل بعض الصوفية على هذه الفيلسفة الا في وقت متأخر حينما عمدوا الى مزج أذواقهم التلبية بأنظارهم العقلية ، وذلك منذ القرن السادس الهجري وما بعده .

٢ - تعقيب :

ونحن بعد استعراض الآراء المختلفة التي قيلت في نشأة التصوف الاسلامي نحس أن ننبه الأذهان الى فرض يبدو معقولا ، وهو أن صوفية الاسلام فيما نرى لم يكونوا مجرد نقلة عن الفرس أو المسيحيين أو اليونان ، أو غيرهم ، لان التصوف متعلق أساسا بالشعور والوجدان ، والذفس الانسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والاجناس ، وما تصل اليه ...

وعلى ذلك فالتشابه بين التصوف الاسلامى وغيره من أنواع التصوف الاجنبية لا يعنى دائما وأبدا أخذه عنها ، وانما الأرجح بحسب ما وضحنا أن يكون التصوف الاسلامى صادرا عن بواطن المسلمين ، اذ معرفتهم كما يتولون هم أنفسهم ذوق وعيان ، ولا تتأتى عن طريق النقل والبرهان .

ولعل بعض المستشرقين قد دارت بأذهانهم مثل هذه الفكرة ، فقد عدل المستشرق الانجليزى نيكولسون عن موقفه فى مسألة نشأة التصوف ، ومال الى رده الى مصدره الاسلامى .

وقد بين الدكتور عفيفى فى مقدمته (١٨) التى كتبها لطائفة من الدراسات التى قام بها نيكولسون وترجمها هو بعنوان : « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » أن ثمة تحولا ظاهرا فى موقف نيكولسون من مسألة نشأة التصوف نراه فى المقال الذى نشره سنة ١٩٢١ فى « دائرة معارف الدين والاخلاق » تحت عنوان « التصوف » فانه يعترف فيه صراحة بمنزلة العامل الاسلامى من بين العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف . ولذلك أنكر النظرية الشائعة التى استند اليها فون كريمر وأمثاله فى ادعائهم أن التصوف مشتق من أصل هندي فارسي ، وهو قولهم ان أهم خصائص التصوف الاسلامى القول بوحدة الوجود ، وان كل متصوف اسلامى يدين بهذه العقيدة ، وقد نفى نيكولسون القول بوحدة الوجود حتى عن الحلاج الذى أثر عنه قوله : « أنا الحق » ، وعن عمر بن الفارض الذى روى عنه قوله : « أنا هي » ، بل عن أبى بزيد البسطامي الذى عرف عنه قوله : « سبحانى ما أعظم شأنى » . وذهب الى أن مزعب وحدة الوجود لم يظهر فى التصوف الاسلامى على حقيقته الا منذ زمن ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ .

ويقول نيكولسون ما نصه : « كل الافكار التى وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير اسلامية انما هي وليدة الزهد والتصوف للذين نشأ فى الاسلام وكانا اسلاميين فى الصميم » .

بل ان نيكولسون أنصف التصوف الاسلامى بعبارات قوية بليغة فى كتابه « تراث الاسلام » حيث قال مبينا تأثير الغرب المسيحى به :

(١٨) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، المقدمة ص س - ع .

« أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية من ناحيتها السيكولوجية والنظرية ، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين . ولكن الى أي مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكرى الاسلام ومتصوفيههم في القرون الوسطى عندما كانت أشعة الفلسفة والعلوم المنبثقة من المراكز الثقافية في أسبانيا تضيء جميع أوروبا المسيحية ، فهذه مسألة لا تزال رهين البحث والدرس التفصيلي . ولكن دين الغرب للمسلمين كان ولا شك عظيما ، بل قد يكون غريبا حقا أن رجلا مثل القديس توماس الاكوينى وايكهارت ودانتى لم يصل اليهم أثر من هذا المصدر ، فان التصوف كان الميدان الذى اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالاسلام اتصالا وثيقا » .

ومن المستشرقين الذين نظروا الى مسألة مصدر التصوف نظرة علمية منصفة ، الاستاذ ماسينيون (Massignon) وهو مستشرق فرنسى كرس جهودا علمية لدراسة التصوف الاسلامى ، وقد اتخذ لاثبات نظريته في التصوف منهجا علميا دقيقا هو بحث مصطلحات الصوفية وارجاعها الى مصادرها الأولى ، مظهرا بذلك العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف في الاسلام ، وكان لها تأثير في تكوينه وتطوره . وقد كتب في ذلك كتابه «بحث في أصول المصطلح الفنى للتصوف الاسلامى » *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* .

وانتهى من بحثه هذا الى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة :

الأول : القرآن وهو أهمها .

الثانى : العلوم العربية الاسلامية كالحديث والفقه والنحو وغيرها .

الثالث : مصطلحات المتكلمين الأوائل .

الرابع : اللغة العلمية التى تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرها وأصبحت لغة العلم والفلسفة .

وعلى هذا النحو مال طائفة من المستشرقين في آخر الامر الى اعتماد التصوف الاسلامى على نحو لم يكن عند المتقدمين منه شئ ، .

وأصبح بعض المستشرقين المعاصرين لنا يميلون الى الاخذ بالرأى القائل أن التصوف من مصدر اسلامى خالص ، وأن الأثر الاجنبى في محاله

محدود للغاية ، وأن تطوره يتبع خطا اسلاميا واضحا ، ومن أمثلة هؤلاء المستشرق الانجليزى المعاصر سبنسر ترمينجهام (Spencer Trimingham) فى كتابه « الطرق الصوفية فى الاسلام » حيث يقول :

« ان التصوف الاسلامى تطور طبيعى داخل حدود الاسلام ، ولا يمت - الا بصلة طفيفة - للمصادر غير الاسلامية ، مع أنه تلقى اشعاعات من الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها . وبالتالى فان نظاما صوفيا واسعا ومتطورا قد تكون (فى الاسلام) ، ومهما كان الدين الذى يدين به الافلاطونية المحدثة ، أو الغنوصية ، أو التصوف المسيحى ، فانه ينبغى علينا ان ننظر اليه بحق ، كما ننظر اليه الصوفية أنفسهم ، على أنه النظرية الباطنة (١٩) للاسلام ، والسر الذى تضمنه القرآن » (٢٠) .

على أن التصوف الذى يذكر ترمينجهام عنه أنه وصلته اشعاعات من التصوف المسيحى ، أو من الافلاطونية المحدثة أو الغنوصية ، هو نوع واحد من التصوف ، وهو الذى اصطلح على تسميته بالتصوف الفلسفى ، أما التصوف السنى الذى يمثله غالبية صوفية الاسلام ، فهو اسلامى النشأة والتطور . وهذا يقودنا الى الكلام عن المصدر الاسلامى للتصوف ، وسيتبين منه أن نظريات بعض متقدمى المستشرقين فى مصدره لم تكن صحيحة أو منصفة ، وأن الاثر الاجنبى فى ميدانه لم يظهر الا فى وقت متأخر من تاريخ الاسلام ، وأنه محدود للغاية ، وعند طائفة قليلة من رجاله .

٣ - المصدر الاسلامى للتصوف :

كان التصوف ، كما رأينا فيما سبق ، عند أول تكونه العلمى ، اخلاقا دينية ، فمن الطبيعى أن يكون مصدره الاول اسلاميا ، فقد استمد من القرآن

(١٩) ليس المقصود هنا مذاهب الباطنية من الشيعة ، وهى مذاهب تعتمد على تأويل النصوص الدينية تأويلات فلسفية ، وإنما المقصود هو أن التصوف علم للباطن ، بمعنى علم اصلاح باطن العبد ، بتخليته عن الاخلاق المذمومة وتحليلته بأضدادها من الاخلاق الحميدة ، وبذلك يكون التصوف خلقا وسلوكا متعلقا أساسا بباطن العبد . ومن هنا عرف التصوف بعلم الباطن لتعلقه بالجراحة الباطنة فى الانسان وهى القلب ، فى مقابل الفقه أو علم الظاهر الذى تجرى أحكامه على الجوارح الظاهرة ، والصوفى لا بد له من اصلاح الظاهر والباطن معا ، أو بعبارة أخرى لا بد له من الجمع بين الشريعة والحقيقة .

(٢٠) The sufi orders in Islam Oxford, 1971, P. 2-

والسنة ومن أحوال الصحابة وأقوالهم . على أن أحوال الصحابة وأقوالهم لم تكن لتخرج ٤: نطاق الكتاب والسنة ، وبذا يكون المصدران الأساسيان للتصوف في الحقيقة هما القرآن والسنة .

ومن القرآن والسنة استمد الصوفية أول ما استمدوا آراءهم في الاخلاق والسلوك ، ورياضاتهم العملية التي اصطنعوها من أجل تحقيق هدفهم من الحياة الصوفية .

وقد بين لنا الطوسي في « اللمع » (٢١) أن للصوفية تخصيصا بمكارم الاخلاق ، والبحث عن معالي الاحوال وفضائل الاعمال اقتداء بالنبي وصحابته ومن تبعهم ، وهذا كله - على حد تعبيره - « موجود علمه في كتاب الله عز وجل » (٢٢) .

ونظرة تحليلية الى التصوف نبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقا (٢٣) للسلوك الى الله ، يبدأ بمجاهدة النفس اخلاقيا ، ويتدرج السالك له في مراحل متعددة تعرف عندهم بالمقامات والاحوال ، وينتهي من مقاماته وأحواله الى المعرفة بالله ، وهي نهاية الطريق . ويعنى الصوفية بالمقام مقام العبد بين يدي الله فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات . ومن أمثلة المقامات عندهم التوبة والزهد والورع والفقر والصبر والرضا والتوكل وما الى ذلك .

(٢١) اللمع ، ص ٣١ .

(٢٢) اللمع ، ص ٣٢ .

(٢٣) الطريق لغة : السبيل الذي يطرق بالارجل ، وعنه استعير كل منسلك يسلكه الانسان في فعل محمود كان أو مذموما (الاصفهانى : مفردات غريب القرآن مادة «طرق») ، ويقال : الطريق والطريقة على سبيل الترادف (الفيروزابادى : القاموس المحيط ، مادة : «طرق») ، ويقال الطريقة بمعنى السيرة والحالة ، وطريقة الرجل : مذهبه (الشرقونى : أقرب الموارد ، مادة : «الطريقة») . وقد ورد اللفظان طريق وطريقة في القرآن الكريم ، قال تعالى : « مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق والى طريق مستقيم » (الاحقاف ٣٠) ، وقال تعالى : « اذ يقول أمثلهم طريقة ان لبثتم الا يوما » (طه ١٠٤) ، وقال تعالى : « وألو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا » (الجن ١٦) .

وقد شاع استخدام كلمتي طريق وطريقة عند الصوفية للإشارة الى مراحل السلوك الى الله ، وهما كما رأينا مردودتان الى القرآن .

أما الاحوال فهي ما يحصل بالقلوب ، أو تحل به القلوب ، من صفاء
الاذكار ، وليس الحال ، كما يقول الطوسي ، من طريق المجاهدات والعبادات
التي ذكرنا .

ومن أمثلة الاحوال عندهم المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء
والشوق والانس والطمأنينة والمشاهدة واليقين ، وغير ذلك .

وقد فرق الصوفية بين المقام والحال تفرقة دقيقة . فالمقام عندهم
يتصف بالثبوت ، أما الحال فزائل ، والمقام يحصل للسالك بكسبه وإرادته
على حين أن الحال وارد عليه دون تعمد منه ، وإلى هذا يشير القشيري في
رسالته بقوله : « والحال معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم (أى من
الصوفية) ، لا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو بسط أو قبض
أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج . فالاحوال مواهب والمقامات مكاسب ،
والاحوال تأتي من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل الجهود ، وصاحب
المقام ممكن في مقامه ، وصاحب الحال مترك عن حاله » (٢٤) .

(أ) مصدر التصوف من القرآن :

وجميع مقامات الصوفية وأحوالهم ، التي هي موضوع التصوف
أساساً مستندة إلى شواهد من القرآن الكريم .

وسنشير فيما يلي إلى آيات من القرآن الكريم التي تستند إليها
بعض تلك المقامات والاحوال ، وذلك على سبيل المثال لا الحصر .

تستند مجاهدة النفس ، التي هي بداية الطريق إلى الله إلى آيات مثل
قوله تعالى :

« والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين » (٢٥) .

ومثل قوله تعالى :

« وأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى ، فإن الجنة هي

المأوى » (٢٦) .

(٢٤) الرسالة القشيرية ، ص ٣٢ .

(٢٥) العنكبوت : ٦٩ .

(٢٦) النازعات : ٤٠ - ٤١ .

ومثل قوله تعالى :

« ان النفس لامارة بالسوء » (٢٧) .

ومقام مثل مقام التقوى يمكن أن يكون مستندا عندهم الى قوله تعالى :

« ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (٢٨) .

ومقام الزهد يستند عندهم الى آية مثل :

« قل متاع الدنيا قليل ، والآخرة خير لمن اتقى » (٢٩) .

والى آية مثل :

« ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » (٣٠) .

ومقام التوكل يستند عندهم الى مثل قوله تعالى :

« ومن يتوكل على الله فهو حسبه » (٣١) .

وقوله تعالى : « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » (٣٢) .

ومقام الشكر مستند من آية مثل : « لئن شكرتم لأزيدنكم » (٣٣) .

ومقام الصبر مستند الى آية مثل : « واصبر وماصبرك الا بالله » (٣٤) ،
ومثل : « وبشر الصابرين » (٣٥) .

أما مقام الرضا فمذكور في قوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه » (٣٦) .

-
- (٢٧) يوسف : ٥٣ .
 - (٢٨) الحجرات : ١٣ .
 - (٢٩) النساء : ٧٧ .
 - (٣٠) الحشر : ٩ .
 - (٣١) الطلاق : ٣ .
 - (٣٢) التوبة : ٥١ .
 - (٣٣) ابراهيم : ٧ .
 - (٣٤) النحل : ١٢٧ .
 - (٣٥) البقرة : ١٥٥ .
 - (٣٦) المائدة : ١١٩ .

ومقام الحياء يمكن أن يرد الى قوله تعالى : « ألم يعلم بأن الله يرى » (٣٧) .

وهناك مقامات أخرى منها مثلاً الفقر (بمعنى الافتقار الى الله) ، وهذا يستند عند الصوفية الى آية مثل « للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض » (٣٨) والى آية مثل : « والله الغنى وأنتم الفقراء » (٣٩) .

وهناك أيضاً مقام المحبة المتبادلة بين العبد والرب ، وهو مشار اليه بصراحة في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا من يردت منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » (٤٠) .

وكلام الصوفية في المعرفة الحاصلة عن التقوى والتخلق والالهام يرد عندهم الى آيات مثل :

« واتقوا الله ويعلمكم الله » (٤١) .
وقوله تعالى : « فوجد عبداً من عبادنا ، آتيناها رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً » (٤٢) .

أما الاحوال ، فمستندة أيضاً الى القرآن :
فهناك مثلاً حال الخوف الذي يستند الى قوله تعالى : « يدعون ربهم خوفاً وطمعا » (٤٣) .

وحال الرجاء الذي يستند الى آية مثل : « من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت » (٤٤) .

-
- (٣٧) العلق : ١٤
 - (٣٨) البقرة : ٢٧٣
 - (٣٩) محمد : ٣٨
 - (٤٠) المائدة : ٥٤
 - (٤١) البقرة : ٢٨٢
 - (٤٢) الكهف : ٦٥
 - (٤٣) السجدة : ١٦
 - (٤٤) العنكبوت : ٥

وحال الحزن الذى يستند الى قوله تعالى : « وقالوا الحمد لله الذى
أذهب عنا الحزن » (٤٥) .

بل ان بعض رياضات الصوفية العملية : وأهمها الذكر ، يمكن أن يجد
له مصدرا من القرآن الكريم ، فالذكر يستند الى قوله تعالى : « يا أيها الذين
آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا » (٤٦) .

ومعنى الولاية (مواالة الله بالطاعات) يستند الى قوله تعالى : « الا أن
أولياء الله لا خرف عليهم ولا هم يحزنون » (٤٧) .

والدعاء عند الصوفية - وهو رياضة عملية لها آدابها عندهم - يستند
الى شواهد قرآنية كثيرة ، مثل قوله تعالى : « وقال ربكم ادعوني أستجب
لكم » (٤٨) وقوله تعالى : « أمن يجيب المضطر إذا دعاه » (٤٩) .

ويطول الحديث لو أردنا رد كل معنى من المعانى النفسية أو الأخلاقية ،
التي يعبر عنها الصوفية بالاحوال والمقامات ، الى أصله من القرآن الكريم ،
ومن أراد زيادة في هذا الباب فعليه بالرجوع الى كتب الصوفية أنفسهم ،
كالرسالة القشيرية أو اللمع للطوسي أو الاحياء للغزالي .

مما سبق يتبين أن البذور الاولى للتصوف الاسلامي ، من حيث هو
علم للمقامات والاحوال ، أو بعبارة أخرى من حيث هو علم للاخلاق الانسانية
والسلوك الانساني موجودة في القرآن الكريم ، ومن هنا يكون التصوف من
حيث نشأته الاولى آخذا من القرآن .

وكما كان القرآن الكريم منبعاً استقى منه الصوفية تصوفهم ، كذلك
كانت حياة النبي التعبدية وأخلاقه وأقواله مصدرا من مصادر التصوف ،
وإذا ما يلي سنحاول بيان ذلك :

-
- (٤٥) فاطر : ٣٤
 - (٤٦) الأحزاب : ٤١
 - (٤٧) يونس : ٦٢
 - (٤٨) غافر : ٦٠
 - (٤٩) النمل : ٦٢

(ب) حياة النبي (ص) وأخلاقه وأقواله :

يمكننا التمييز في حياة النبي (ص) بين فترتين • حياته قبل أن يبعث رسولا ، وحياته بعد البعثة •

وفي كل فترة من هاتين الفترتين وجد الصوفية لانفسهم مصدرا غنيا فيما استمدوه من صنوف العلم وضروب العمل •

ونحن اذا تأملنا حياة النبي (ص) قبل نزول الوحي لوجدنا أنها تنطوي على معاني الزهد والتقشف والانقطاع والتأمل في الكون استكناها تحقيقته •

وكان النبي يتحنث (٥٠) في غار حراء كلما أقبل شهر رمضان ، مبتعدا عن صخب الحياة ، زاهدا في نعيمها وترفها ، متقللا في مأكله ومشربه ، ومتأملا في الجرد فأتاح له هذا كله صفاء القلب ، وكان تحنثه في غار حراء تمهيدا لخدمته ، حتى نزل عليه جبريل بالوحي ، فقال له : اقرأ ، فقال له الرسول ، ما أنا بقارىء ، حتى أمره جبريل بأن « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم » (٥١)(٥٢) •

لقد كانت حياة النبي في غار حراء بما فيها من تحنث وتقلل في المأكل والمشرب وتأمل في الكون ، صورة أولى للحياة التى سيحيها فيما بعد الزهاد والصوفية ، والتى أخضعوا أنفسهم فيها لضروب من الرياضات والمجاهدات والاحوال ، كالغيبية والفناء في مناجاة الله ، والتى هى ثمرة الخلوة ، وقد أشار الامام الغزالي الى استناد الصوفية في هذا المسلك الى عزلة النبي (ص) قائلًا : « الفائدة الاولى (للعزلة) التفرغ للعبادة والفكر

(٥٠) ورد في القاموس المحيط • « تحنث : تعبّد الليالى ذوات العدد أو اعتزل الأصنام » القاموس المحيط مادة • « حنث » وفي سيرة ابن هشام • « تقول العرب التحنث والتحنف ، يريدون الحنيفية ، فيبدلون الفاء من الثاء ، كما قالوا : جحف وجحث ، يريدون القبر (سيرة ابن هشام ، ج ١ ، ص ١٥٠) •
(٥١) العلق : ١ - ٥ •
(٥٢) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ •

والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق ، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى في أمر الدنيا والآخرة وملكوت السماوات والارض ، فان ذلك يستدعى فراغا ، ولا فراغ مع المخالطة ، فالعزلة وسيلة اليه . . فالعزلة أولى بهم (أى الصوفية) ولذلك كان صلى الله عليه وسلم ، في ابتداء أمره ، يتبتل في جبل حراء ، وينعزل اليه حتى قوى فيه نور النبوة ، فكان الخلق لا يحجبونه عن الله ، فكان ببيدنه مع الخلق ، وبقلبه مقبلا على الله تعالى « (٥٣) » .

ويقول السهروردي البغدادي في كتابه « عوارف المعارف » : « قال يحيى ابن معاذ رحمه الله : الوحدة منية الصديقين ، ومن الناس من ينبعث من باطنه داعية الخلوة وتنجذب النفس الى ذلك ، وهذا أتم وأكمل وأدل على كمال الاستعداد . وقد روى من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على ذلك .

» . . . عن عائشة رضى الله عنها قالت : أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم ، فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبيب اليه الخلا ، فكان يأتي حراء ، فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد ، ويتزود لذلك ، ثم يرجع الى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء . . الخ الحديث « (٥٤) » .

أما عن حياة النبي (ص) بعد نزول الوحي عليه فكانت ايضا متصفة بالزهد والتقل في المأكل والمشرب ، حافلة بالمعاني الروحية التي وجد فيها الصوفية منبعها فياضا لهم ، فقد كان النبي (ص) آخذا نفسه بالتقشف ، كثير العكوف ، على العبادة والتهجد ، حتى لقد نهاه القرآن عن ذلك في قوله تعالى : « طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشتكى » (٥٥) . وكان زهد النبي زهدا اختياريا فيقول الدكتور محمد حسين ميكل في كتابه « حياة محمد » : « لم يكن هذا الزهد ولا هذه الرغبة عن الدنيا تقشفا للتقشف ، ولا كانا من فرائض الدين ، فقد جاء في القرآن : « كلوا من طيبات ما رزقناكم » وفي الاثر :

(٥٣) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٠١-٢٠٢ .

(٥٤) السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، بهامش الاحياء ،

ج ٢ ، ص ٢٦٦ .

(٥٥) طه : ١-٢ .

« اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » ،
ولكن محمدا أراد أن يضرب للناس المثل الأعلى في القوة على الحياة قوة
لا يتطرق اليها ضعف ، ولا يستعبد صاحبها متاع أو مال أو سلطان أو أى
مما يجعل لغير الله عليه سيادة » (٥٦) .

وبروى عن كثرة تعبد الرسول (ص) أن عائشة قالت له - لما رآته
يقوم الليل حتى تنفطر قدماه - لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله
لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ فقال : أفلا أحب أن أكون عبدا شكورا ؟
وكان يأخذ نفسه بالاعتكاف ، روت عائشة أيضا : « أن النبي صلى الله
عليه وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى توفاه الله ، ثم
اعتكف أزواجه من بعده » . وروى أبو هريرة أنه « لما كان العام الذى قبض
فيه اعتكف عشرين يوما » .

رأى عن أخلاقه (ص) ، فقد بلغ فيها الكمال ، وقد قال الله تعالى عنه :
« وانك لعلى خلق عظيم » (٥٧) ، وسئلت عائشة عن خلقه فقالت : « كان خلقه
القرآن يرضى برضاه ، ويسخط بسخطه » .

وكانت نفسه منجذبة الى عالم الربوبية ، وكانت بطبيعتها شديدة
النفور عن اللذات الباطلة والسعادات الزائفة التى يمعن الناس فى الاخذ بها
والخضوع لها ، ولم يعرف عنه - حتى قبل بعثته - شىء مضاد للخلق
الكريم .

ولم يكن الرسول فى خلقه متكافئ ، وانما كان خلقه سجية وطبعاً ، وإلى
هذا الإشارة بقوله تعالى : « قل ما أسألكم عليه من أجر ، وما أنا من
المتكلفين » (٥٨) أى قل يا محمد : لست متكلفا فيما يبدو لكم من أخلاقى ،
لان المتكلف لخلق من الأخلاق لا يدوم له هذا التكلف طويلا ، بل يعود الى
طبعه الاصلى ، فالذى يتكلف الشجاعة وهو جبان سرعان ما يظهر على
حقيقته ، وهكذا الشأن فى جميع الاخلاق الاخرى .

(٥٦) حياة محمد ، ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٥٧) القلم : ٤ .

(٥٨) ص : ٨٦ .

وقال النبي (ص) : « أدبني ربي فأحسن تأديبي » ، وفي الحديث أن
أنله قد أمره أن يصل من قطعه ، ويعطى من حرمه ، ويعفو عن ظلمه .

وكان آية في الحلم ، فقد روى أنه يوم أحد لما شج وجهه ، شق ذلك
على صحابته ، فقالوا : لو دعوت عليهم ، فقال : انى لم أبعث لعانا ، ولكن
داعيا ورحمة ، اللهم أهد قومي فانهم لا يعلمون » .

ولما انتصر على أعدائه من قريش في فتح مكة ، لم يشك أعداؤه في أنه
سيستأصل شأفتهم ، فدا زاد على أن عفا وصفح ، وقال لهم : « ما تقولون
انى فاعل بكم ؟ قالوا : أخ كريم وابن أخ كريم ، قال : اذهبوا فانتم الطلقاء » .

وكان من خلقه الرحمة والشفقة لجميع الخلق ، ألم يقل الله تعالى :
« لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم : حريص عليكم بالمؤمنين
رؤوف رحيم » (٥٩) .

وقالت انسبذة خديجة بعيد نزول الوحي عليه : « أبشر ، فوالله
لا يحزبك الله أبدا ، انك لتصل الرحم ، وتحمل الكل (٦٠) ، وتكسب المعدوم ،
وتقرى الضيف . وتعين على نوائب الحق (٦١) » .

وعرف النبي بحسن العشرة للناس ، وقد وصفه على بن أبى طالب من
هذه الناحية ، فقال : « كان أوسع الناس صدرا ، وأصدق الناس لهجة ، والينهم
عريكة (٦٢) وأكرمهم عشرة » . وكان يمازح أصحابه ويخالطهم ويحادثهم ،
ويلطف الأطفال الصغار ، ويجيب دعوة من دعاه ، ويعود المرضى ، ويقبل
العذر » .

(٥٩) التوبة : ١٢٨ .

(٦٠) الكل : بالفتح ، مصدر ، اليتيم والضعيف (أقرب الموارد
للشرتونى ، مادة : « الكل ») .

(٦١) النوائب : الحوادث خيرا كانت أو شرا ، وقيل : الحوائج ،
الشرتونى . أقرب الموارد ، مادة : « النائية » .

(٦٢) لين العريكة : سلس الخلق (الشرتونى : أقرب الموارد ، مادة :
« العريكة ») .

ولا أدل على تواضعه من أن رجلاً دخل عليه فأصابته من هيبتة رعدة ،
فقال له : « هرن عليك فاني لست بملك ، انما أنا ابن امرأة من قريش تاكل
القديد » (٦٣) .

وكان النبي معروفاً بالحياء ، وهو فضيلة خلقية أساسية في الاسلام ،
فروى أبو سعيد الخدري ، قال : « كان النبي أشد حياء من العذراء في خدرها ،
وكان اذا كره شيئاً عرفناه في وجهه » . وقال تعالى مبيناً فضيلة الحياء فيه :
« ان ذلکم کان یؤدی النبی فیستحی منکم (٦٤) ، ولهذا كان « الحياء من
الايمان » ، على حد قوله (ص) ، وهو القائل أيضاً : « لكل دين خلق وخلق
الاسلام الحياء » .

وأما عطاؤه وجوده (ص) فقد كان فيهما المثل الأعلى ، فعن جابر قال :
« ما سئل رسول الله (ص) شيئاً قط فقال : لا ، فكان يعطى من سألته اذا
وجد ، والا وعده بالعطاء اذا أتاه مال » ولهذا قال حسان بن ثابت في مدحه :
ما قال لا قط الا في تشهده لولا التشهد (٦٥) لم تسمع له لا لا

ولا يمكننا في الواقع أن نتقصى هنا جميع أخلاقه ، ومن أراد زيادة
في هذا الشأن فعليه بكتب الحديث والسيرة ، أو بالكتب المتخصصة في ذكر
أخلاقه وأحواله ككتاب « الشفاء » للقاضي عياض .

وقد أجمل أحد صحابته ذكر أخلاقه وسلوكه مع الناس في قوله : « كان
رسول الله (ص) دائم البشر ، سهل الخلق ، لين الجانب ، ليس بفظ
ولا غليظ ، ولا سخاب (٦٦) ، ولا فحاش ، ولا عياب ولا مداح ، يتغافل عما
لا يشتهى ، ولا يؤيس منه . قد ترك نفسه من ثلاث : الرياء والاكتثار
وما لا يعنيه . وترك الناس من ثلاث : كان لا يذم أحداً ولا يعيره ، ولا يطلب
عورته ، ولا يتكلم الا فيما يرجو ثوابه ، اذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على
رؤوسهم الطير ، واذا سكنت تكلموا ، لا يتنازعون عنده » .

(٦٣) القديد : اللحم المجفف (الشرتونى : أقرب الموارد ، مادة :
« القديد ») وكان طعاماً لفقراء العرب .
(٦٤) الأحزاب : ٥٣ .
(٦٥) المقصود هنا قول : لا اله الا الله .
(٦٦) سخاب وصخاب بمعنى واحد ، والمقصود بذلك من
يحدث الصخب . (انظر أقرب الموارد ، مادة : « السخب ») .

وبهذه الاخلاق التي ذكرنا اكتسب النبي حب أصحابه له ، وإخلاصهم في الدعوة . وفي هذا يقول المستشرق الانجليزي المعاصر مونتجومري وات (Montgomery Watt) .

« لقد كسب (محمد) احترام الرجال وثقتهم على أساس ديني . من حيويته وأخلاقه ، كالمشجاعة والعزم والنزاهة . . . الخ وبالإضافة الى ذلك كان له من سحر السلوك ما أكسبه حبيهم ، وضمن تقانيهم فيه » (٦٧) .

وليس من شك في أن النبي كان المثل الاعلى للمسلمين جميعا بما فيهم الصوفية . لقوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا » (٦٨) .

هذا ، وتؤثر عن النبي ، بالإضافة الى ما تقدم ، اقوال كثيرة حافلة بالمعاني التي استنبطها الصوفية فيما بعد وطوروها في شكل نظريات ذوقية قائمة على أساس المعاناة والخبرة المباشرة .

فمن ذلك ما روى عنه من قوله : « انه ليغان (٦٩) على قلبي حتى استغفر الله تعالى في اليوم سبعين مرة » (٧٠) .

(٦٧) أنظر : Muhammad Prophet and Statesman, Oxford

Paperbacks, 1961, p. 221.

(٦٨) الأحزاب : ٢١ .

(٦٩) غين على قلبه غطى عليه أو غشى عليه . اقرب الموارد للشرطوني مادة : « غين » .

(٧٠) ليس المقصود باستغفاره استغفاراً عن الذنوب ، فالنبي بحسب العقيدة الاسلامية معصوم من الذنوب ، سواء ما كان منها كبائر أو صغائر ، وقد أعطانا القشيري في الرسالة تفسيراً لذلك حيث يقول : « كان (ص) أبداً في الترقى من أحواله ، فاذا ارتقى من حالة أعلى مما كان فيها ، فربما حصل له ملاحظة الى ما ارتقى عنها ، فكان يعدّها غيباً بالإضافة الى ما حصل فيها ، فأبداً كانت أحواله في التزايد ، ومقدورات الحق سبحانه من اللطائف لا نهاية لها » (الرسالة القشيرية ، ص ٣٢) ، وحاصل كلام القشيري أن أحوال الرسول كلها كمال ، وبعضها أكمل من البعض الآخر ، فاذا كان في الحال الاكمل ونظر منه الى الحال الأقل كمالاً ، عد الأخير غيباً بالنسبة للأعلى .

ودعا النبي الى الزهد فقال : « ازهد في الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس » .

وقال كذلك : « اذا أراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين ، وزهده في الدنيا ، وبصره بعيوبه » .

وقال كذلك : « اذا رأيتم من يزهد في الدنيا فادنوا منه ، فانه يلقي للحكمة » . وأشار النبي الى معنى الولاية في الحديث القدسي : « ان الله تعالى قال : من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب عبد الى بشيء أحب الى مما افترضته عليه ، وما يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه . فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، وان سألنى أعطيته ، ولئن استعاذنى لأعذته » .

وتحدث النبي عن معنى الشكر والصبر ، وما اليهما من المعاني الروحية ، فقال « الطهور شطر الايمان ، والحمد لله تملأ الميزان ، وسبحان الله والحمد لله تملآن ما بين السموات والأرض ، والصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء » .

وحدث عن التوكل والتسليم بقضاء الله فقال : « احفظ الله تجده أمامك . تعرف الى الله في الرخاء يعرفك في الشدة » . واعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك ، وأن ما أصابك لم يكن ليخطئك ، واعلم أن النصر مع الصبر ، وأن الفرج مع الكرب ، وأن مع العسر يسرا » .

وقد انطوت بعض أدعية الرسول (ص) على كثير من المعاني الصوفية ، وذلك نحو قوله : « اللهم لك أسلمت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ، واليك أنبت ، وبك خاصمت » وقوله : « اللهم اجعلنى شكورا ، واجعلنى صبورا ، واجعلنى فى عينى صغيرا ، وفى أعين الناس كبيرا » ، وقوله : « اللهم أعنى بالعلم وزينى بالحلم ، وكرمنى بالتقوى ، وجملنى بالعافية » ، وقوله : « اللهم انى أسألك الصحة والعفة والانابة وحسن الخلق والرضا بالقدر » .

فهذه الشواهد كلها تدل على أن تصوف الصوفية وما ينطوى عليه من النزعات الزهدية ، والمعاني الأخلاقية كالمقامات والأحوال ، وما يترتب عليها من ثمرات روحية ، قد وجد مادته الأولى في حياة النبي وأخلاقه وأقواله .

(ج) حياة الصحابة وأقوالهم :

كانت حياة الصحابة وأقوالهم أيضا منبعاً استقى منه الصوفية ، لأن حياتهم وأقوالهم حافلة بالشيء الكثير من الزهد والورع والتقشف والاقبال على الله . ولا يستطيع باحث منصف في تاريخ التصوف الاسلامي أن يغفل ما انطوت عليه حياة الصحابة وأقوالهم من المنازع الروحية ، والأذواق القلبية ، وذلك حينما يريد التعرف على الاسس التي قامت عليها حياة الصوفية الروحية .

لقد كان الصحابة في الحقيقة مقتدين بالنبي صلى الله عليه وسلم في أقواله وأحواله ، وقد امتدحهم القرآن في قوله تعالى : « والسابقون الاولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه » (٧١) .

وأشار الرسول الى علو منزلتهم ، فقال : « اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » .

ومن هنا نظر الصوفية الى الصحابة على أنهم قدوة في جميع معانيهم الظاهرة والباطنة على حد تعبير الطوسي في كتابه « اللمع » (٧٢) .

ونحن لا نستطيع هنا أن نذكر كل ما روى عن صحابة الرسول من الاقوال والاحوال التي جعلها الصوفية مصدراً لهم في حياتهم الروحية ، وحسبنا أن نشير الى بعض ذلك مما له دلالة على ما نحن بصددده :

فمما روى عن أحوال الصحابة اجمالاً قول أبي عتبة الحلواني : « الا أخبركم عن حال كان عليها أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام ؟ أولها : لقاء الله تعالى كان أحب اليهم من الحياة ، والثانية : كانوا لا يخافون عدواً قتلوا أم كثروا ، والثالثة : لم يكونوا يخافون عوزاً من الدنيا ، وكانوا واثقين برزق الله تعالى » (٧٣) .

(٧١) التوبة : ١٠٠ .

(٧٢) اللمع ، ص ١٦٦ .

(٧٣) اللمع ، ص ١٦٧ .

وكان أبو بكر الصديق زاهدا حتى ليروى عنه أنه كان يطوى (٧٤)
ستة أيام ، وكان لا يزيد على ثوب واحد ، وكان يقول : « اذا دخل العبد
العجب بشيء من زينة الدنيا مقتته الله حتى يفارق تلك الزينة » .

وتحدث عن التقوى واليقين والتواضع فقال : « وجدنا الكرم في التقوى ،
والغناء في اليقين ، والشرف في التواضع » . وتحدث عن المعرفة فقال : « من
ذاق من خالص المعرفة شيئا شغله ذلك عما سوى الله ، واستوحش من جميع
البشر » . وحكى عنه الجنيد (أحد كبار الصوفية) قال : أشرف كلمة في
التوحيد قوله أبي بكر سبحان من لم يجعل للخلق طريقا الى معرفته الا العجز
عن معرفته » .

وقد ذكر المحب الطبري روايات كثيرة عن تعبدته وأدعيته وبره وزهده
ورضاه وخوفه وورعه وتواضعه وحلمه ، وغير ذلك مما جعله الصوفية فيما
بعد أساسا لكلامهم في هذه المعاني (٧٥) .

وكان عمر بن الخطاب صافي النفس طاهر القلب ، حتى لقد قال عنه
النبي مخبرا عن ربه : « ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه » . وكان
عمر متقشفا حتى ليروى عنه أنه كان يخطب وهو خليفة وعليه قميص فيه
اثنا عشرة رقعة (٧٦) وتكلم عمر في معنى الرضا والصبر ، فقال في كتاب
وجهه الى أبي موسى الاشعري : « أما بعد ، فان الخير كله في الرضا ، فان
استطعت أن ترضى والا فاصبر » . وكان آية في التواضع حتى لقد روى عنه
قوله : « رحم الله امرئ أهدى الى عيوبى » .

وقد ذكر الطوسي عن اقتداء الصوفية بعمر ما نصه : « ولاهل الحقائق
أسوة وتعلق بعمر رضى الله عنه بمعاني خص بها . . من اختياره لبس
المرقعة ، والخشونة وترك الشهوات ، واجتناب الشبهات ، وإظهار الكرامات ،

-
- (٧٤) الطوى : الجوع ، ويطوى . يجوع . (أقرب الموارد للشرتوني .
مادة « الطوى ») .
(٧٥) المحب الطبري ، الرياض النضرة في مناقب العشرة ، القاهرة
١٣٢٧ هـ ، ١ د ، ص ١٣٢ وما بعدها .
(٧٦) اللمع ، ص ١٧٣ ، والمقصود أنه كان اذا قطع ثوبه رتق القطع ،
فلا يرميه ، وهو نوع من الاقتصاد الذى هو ضد الاسراف .

وقلة المبالاة من لائمة الخلق عند قيام الحق ، ومحق والباطل ، ومساواة
الاقارب والاباعد في الحقوق ، والتمسك بالاشد من الطاعات ، .

وقال طلحة بن عبد الله : « ما كان عمر بأولنا اسلاما ، ولا أقدمنا
مجرة ، ولكنه كان أزهدنا في الدنيا ، وأرغبنا في الآخرة » (٧٧) .

الشيخ الفقيه العلامة محمد باقر المجلسي في الكاشفات في إكمال علم

وقد قتل عثمان وهو يقرأ القرآن • وقد فلسف صوفية الاسلام حادث مقتله هذا فلسفة خاصة ، فيقول الطوسي في « اللمع » : « ومما يدل على تخصيصه (أى عثمان) بالتمكين والثبات والاستقامة ، ما روى عنه أنه يوم قتل لم يبرح من موضعه ، ولم يأذن لاحد بالقتال ، ولا وضع المصحف من حجره الى أن قتل رضى الله عنه ، وسال الدم على المصحف ، وتلطخ بالدم ، ووقع الدم على موضع هذه الآية : « فسيكفيكم الله وهو السميع العليم » (٨٠) •

والتمكين حال رفيع • سمعت أبا عمرو بن علوان يقول : سمعت الجنيد رحمه الله ليلة من الليالي ، وهو يقول في مناجاته الهى أتريد أن تخدعنى عنك بقربك ، أم تريد أن تقطعنى عنك بوصلك ، هيهات هيهات ! قلت لابی عمرو : ما معنى قوله : هيهات هيهات ! قال : التمكن (٨١) •

ويقول القشيري في رسالته عن معنى التمكن : « التمكن صفة أهل الحقائق ، فما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين ، لانه يرتقى من حال الى حال ، وينتقل من وصف الى وصف ، فاذا وصل تمكن » (٨٢) •

وهكذا رأى الصوفية أن عثمان بن عفان كان متحققا بالوصول الى الله ، وبمقام التمكن الذى جعله ثابتا لجارى الاقدار لا يزعزعه شيء مما حوله •

وقد روى عن عثمان أقوال لها دلالة صوفية ، منها قوله : « وجدت الخير مجموعا فى أربعة : أولها : التحبيب الى الله تعالى ، والثانى ، الصبر على أحكام الله تعالى ، والثالث : الرضا بتقدير اله عز وجل ، والرابع : الحياء من نظر الله عز وجل ، فكانه يتحدث هنا عن مقامات أربعة من مقامات السلوك ، وهى : المحبة والصبر والرضا والحياء من الله •

وأما على بن أبى طالب رضى الله عنه فله أيضا عند الصوفية منزلة خاصة رفيعة (٨٣) ، فقد قال عنه أبو على الروذبارى ، أحد كبار أوائل

(٨٠) البقرة : ١٣٧ •

(٨١) اللمع ، ص ٧٨ •

(٨٢) الرسالة القشيرية ، ص ٤١ •

(٨٣) الطوسي : اللمع ، ص ١٧٩ - ١٨٢ • وانظر أيضا عن مكانة على عند الصوفية مقدمتنا لكتاب وسائل الشيعة للحر العاملى ، القاهرة ١٩٦١ ، الجزء الثالث •

الصوفية : « ذاك امرؤ أعطى العلم اللدنى (أى العلم الذى هو من لدن الله ،
أى من عند الله) ، واللعلم اللدنى هو العلم الذى خص به الخضر عليه السلام .
فإن الله تعالى : « وعلمناه من لدنا علما » .

ويقول الطوسى فى « اللمع » : « ولأمر المؤمنين على رضى الله عنه
خصوصية من بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعانى جلية ،
وأشارات لطيفة ، وألفاظ مفردة ، وعبرة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان
والعلم ، وغير ذلك ، وخصال شريفة ، تعلق وتخلق به أهل الحقائق من
الصوفية » .

وكان على مثلاً بارزاً فى الزهد والتقشف والدعوة اليهما ، فقال لعمر
ابن الخطاب « إذا أردت أن تلقى صاحبك ، فرقع قميصك ، واخشف نعلك ،
وقصر أملك ، وكل دون الشبع » .

وقد قال عنه ابن عيينة إنه كان ازهد الصحابة ، وشهد له الامام
الشافعى بأنه كان عظيماً فى الزهد .

وقد صور الامام على حال مجاهدته لنفسه قائلاً : « ما أنا ونفسى
الا كراعى غنم ، كلما ضمها من جانب انتشرت من جانب » .

وسأل رجل علياً عن معنى الإيمان فقال له : « الإيمان على أربع دعائم :
على الصبر واليقين والعدل والجهاد » ، ثم شرع يصف كل مقام من هذه
المقامات على عشر ، وهنا يعلق الطوسى قائلاً : « إذا صبح ذلك فهو أول من
تكلم فى الأحوال والمقامات » .

ويقول الطوسى أيضاً : « ولعل رضى الله عنه أشبه ذلك كثير من
الأحوال والأخلاق والأفعال التى يتعلق بها أرباب القلوب وأهل الأشارات
وأهل المواجيد من الصوفية » .

ونحن لا نجد بذور الحياة الروحية الإسلامية مغروسة فى قلب النبى
وصحابته من الخلفاء الأربعة فحسب ، وإنما نجدتها أيضاً فى قلوب مساجد
من غير الخلفاء . فأهل الصفة من الصحابة مثلاً كان لهم أثر قوى فى تاريخ
الحياة الروحية الإسلامية ، حتى أن البعض يذهب إلى أن اسم التصوف
مشتق من اسمهم ، وقد كان أهل الصفة جماعة من فقراء المهاجرين والأنصار ،
لم يكن لهم أهل ولا مال ، فبنيت لهم صفة فى مسجد الرسول (الصفة مؤخرة

المسجد) انقطعوا فيها الى الله وعكفوا على العبادة ورياضة النفس والتجرد عن أعراض الدنيا وهم الذين نزل فيهم قوله تعالى مخاطبا الرسول : « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا » (٨٤) .

وقد وصف أبو نعيم الاصفهاني في كتابه « حلية الاولياء » أهل الصفة فقال : « هم قوم أخلاهم الحق من الركون الى شيء من العروض ، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجربين من الفقراء ، لا يأوون الى أهل ولا مال ، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا حال ، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا ، ولم يفرحوا الا بما أيدوا به من العقبى » (٨٥) .

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبهم ويجالسهم ويحث الناس على اكرامهم ومعرفة فضلهم وكان أبو هريرة من أشهر من سكن الصفة طيلة حياة النبي ولم يبرحها ، وقد ذكرت لنا كتب الطبقات الشيء الكثير عنه وعن زهده وتقشفه ، وأحواله وأحوال غيره من الصحابة الذين لزموا الصفة . وهناك طائفة أخرى من الصحابة أخبرها في الزهد والنسك معروفة ، نذكر منهم ، على سبيل المثال لا الحصر : معاذ بن جبل ، وعمران بن حصين ، وسلمان الفارسي ، وأبا ذر الغفاري ، وأبا عبيدة بن الجراح وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، وأنس بن مالك ، وعبد الله بن عمر ، وحذيفة ابن اليمان ، وبسال الحبشي ، وصهيب الرومي . ومن أراد أن يقف على أحوال هؤلاء وأقوالهم فعليه بالرجوع الى كتب مثل « حلية الاولياء » لأبي نعيم الاصفهاني ، و « الملح » للطوسي ، ونكتفي بهذا القدر من الكلام عن أحوال وأقوال الصحابة التي يمكن أن تكون مصدرا استقى منه صوفية الاسلام الذين جاؤا فيما بعد .

(٨٤) الكهف : ٢٨ .

(٨٥) الاصفهاني . حلية الاولياء ، ط السعادة ١٩٣٢ ، ج ١ ،

ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

الفصل الثالث

حركة الزهد في القرنين الأول والثاني

١ - مفهوم الزهد في الاسلام :

يعتبر الزهد عند مؤرخي التصوف مرحلة سابقة عليه ، ويحسن بادىء
ذى بدء تحديد مفهومه :

للاسلام مفهوم خاص للزهد ، فهو ليس رهبانية أو انقطاعا عن الدنيا ،
وانما هو معنى يتحقق به الانسان ، يجعله صاحب نظرة خاصة للحياة
الدنيا ، يعمل فيها ويكد ، ولكنه لا يجعل لها سلطانا على قلبه ، ولا يدعها
تصرفه عن طاعة ربه .

ولذلك ليس من شرط الزهد في الاسلام أن يكون مقترنا بالفقر ، بل
قد يتفق للانسان الغنى والزهد معا ، وكان عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن
عوف من كبار الاغنياء ، ولكنهما كانا زاهدين فيما يملكان ، فقد جهز عثمان
جيش العسرة واشترى بئر رومة من يهودى كان يمنع المسلمين عنها (١) ،
وكان لا يقوانى عن بذل ماله في سبيل المجتمع ، وكذلك كان عبد الرحمن بن
عوف يخرج عن تجارته وأرباحها اذا شعر بحاجة المسلمين اليها (٢) ، وقد
عرف أحد الصوفية الزهد الاسلامى بقوله : « أن تكون معرضا عما تملك ،
لا أن تكون معرضا عما لا تملك ، فان من لا يملك شيئا فيم يكون زاهدا ؟ »

ان الزهد في الاسلام معناه ارتفاع الانسان بنفسه فوق شهواتها ، وهذا
معناه أن يتحرر تماما من كل ما يعوق حريته .

وقيل لاحد الزهاد الاوائل ، وهو ابراهيم بن أدهم المتوفى ١٦١ هـ ، ان
للحم قد غلا سعره ، فقال : أرخصوه ؟ أى لا تشتروه ، وأنشد :
اذا غلا شيء على تركته فيكون أرخص ما يكون اذا غلا (٣)

وهذا الزهد مستمد من أدب القرآن ، وسنة النبى (ص) وصحابته ،
وقد رأينا أمثلة واضحة لذلك في الفصل السابق ، ولم يكن الزهد عند النبى

(١) انظر ص ٥٢ من هذا الكتاب .
(٢) الرياض النضرة ، ج ٢ ، ص ٢٨٨ .
(٣) الرسالة القشيرية ، ص ٦ .

وصحابه ليعنى انصرفا تاما عن الدنيا ، وانما كان يعنى الاعتدال أو المتوسط في الاخذ بأسبابها وملذاتها ، وهذا مشار اليه في قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » (٤) وفي قوله : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » (٥) وورد في الاثر أيضا : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

وكان صحابة الرسول نتيجة الزهد أقوياء على نفوسهم ، فلم يفتتنوا بمال أو جاه ، ومن أمثلة ذلك ما يروى عن عمر بن الخطاب من أنه حملت اليه كنوز كسرى فنظر اليها ، وقال : « اللهم أنى أعلم أنك تقول في كتابك الكريم : « سنستدرجهم من حيث لا يعلمون » (٦) ، وأمر بوضعها في بيت المال .

ولم يكن الزهد ليصرف المسلمين الاوائل عن حياة المجتمع ، بل كان يمددهم بطاقات روحية لا حصر لها تعينهم على حياة المجتمع ذاتها . فلم يكونوا عبادا للمال أو الجاه أو الشهوات ، لذلك حققوا العدالة الاجتماعية في أسمرها .

الزهد في الاسلام اذن منهج في الحياة ، قوامه التقلل من ملذات الحياة ، والانصراف الى الجاد من أمورها ، فتتحقق بذلك حرية الانسان المتمثلة في ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه بمحض ارادته ، مع قدرته في نفس الوقت على تحقيق تلك الشهوات ، والسير وراء هذه الاهواء ، ولكن يمنعه من ذلك ايمان قوى بالله وبثوابه وعقابه في الآخرة .

٢ - عوامل نشأة الزهد في الاسلام :

اختلفت آراء الباحثين من المستشرقين وغيرهم في العوامل التي أدت الى ظهور حركة الزهد في الاسلام ابان القرنين الاول والثاني الهجريين .

فيرى نيكولسون مثلا أن الزهد اسلامى النشأة ، ولكنه متأثر الى حد قليل بالمسيحية ، فيقول :

« ولكننا مع اعترافنا بأن المسيحية كان لها أثر في تشكيل التصوف في صورته الاولى ، لا نرى أن في أقوال متصوفة الزهاد من أمثال ابراهيم بن

(٤) البقرة : ١٤٣ .

(٥) القصص : ٧ .

(٦) الأعراف : ١٨٢ .

أدهم (المتوفى سنة ١٦١ هـ) وداود الطائي (المتوفى سنة ١٦٥ هـ) والفضيل ابن عياض (المتوفى سنة ١٦٧ هـ) وشقيق البلخي (المتوفى سنة ١٩٤ هـ) ما يدل على أنهم تأثروا بالمسيحية ، أو بأى مصدر أجنبي آخر ، الا قليلا .

« بعبارة أخرى يبدو أن هذا النوع من التصوف (يقصد الزهد الذى يعتبر تمهيدا للتصوف) كان - أو على الأقل من المحتمل أنه كان - وليدا لحركة الاسلام ذاته ، وأنه كان نتيجة لازمة لفكرة الاسلام عن الله » (٧) . أما جولدزيهر (Goldziher) فيرى أن ثمة تيارين في التصوف الاسلامى : الاول الزهد ، وهذا في نظره قريب من روح الاسلام ومذهب أهل السنة ، وإن كان متأثرا الى حد كبير بالرهبانىة المسيحية ، والثانى التصوف بمعناه الدقيق ، وما يتصل به من كلام في المعرفة والاحوال والمواجد والاذواق ، وهو متأثر من ناحية بالافلاطونية الحديثة ، ومن ناحية أخرى بالبوذية الهندية (٨) .

وعلى هذا فالزهد الاسلامى في رأى جولدزيهر متأثر الى حد كبير بالرهبانىة المسيحية .

وبذلك يرى هذان المستشرقان أن الزهد في الاسلام وليد عاملين أساسيين هما : الاسلام ذاته ، ثم الرهبانىة المسيحية ، مع اختلاف في مدى تأثير هذا العامل الاخير .

ويرى أستاذنا المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى (٩) أن عوامل نشأة الزهد في الاسلام أربعة ، وهى عنده على النحو التالى باختصار :

العامل الأول : تعاليم الاسلام نفسه ، فإن القرآن يحث على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها ، ويحقر من شأن هذه الدنيا ، ويعظم من شأن الآخرة ، ويدعو الى العبادة والتبذل وقيام الليل والتهجد والصوم ، ونحو ذلك

(٧) نيكولسون : نظرة تاريخية في أصل التصوف ، بحث نشر في مجموعة أبحاث نيكولسون التى ترجمها الدكتور عفيفى بعنوان في التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٣ .

(٨) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، المقدمة ، ص ز .
(٩) التصوف الثورة الروحية في الاسلام ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٦٥ وما بعدها .

مما هو صميم الزهد . والقرآن يصور الجنة والنار بصورة دفعت كثيرا من المسلمين الى التفانى في العبادة طلبا للنجاة . وألقت الرعب في قلوب آخرين خوفا من الوقوع في النار ، ففضوا الليالي في التوبة والاستغفار .

العامل الثاني : ثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعي وسياسي قائم .

العامل الثالث : الرهينة المسيحية ، وفي رايه ان العرب تأثروا قبيل الاسلام بالرهبان المسيحيين ، واستمر تأثيرهم في زهاد المسلمين بعد ظهور الاسلام ، وكان تأثير الرهينة في الناحية التنظيمية أكثر منه في ناحية المبادئ ، تلك المبادئ التي ظلت اسلامية في الصميم . وكثيرا ما نقرأ عن زيارات عباد المسلمين للرهبان في صوامعهم وأخذهم عنهم بعض تعاليمهم . من ذلك ما روى عن ابراهيم بن أدهم أنه قال : « تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان » .

العامل الرابع : الثورة ضد الفقه والكلام ، ويرجع هذا العامل في رايه الى ظروف اسلامية بحتة ، شأنه في ذلك شأن العاملين الاول والثاني ، وذلك أن أتقياء المسلمين لم يجدوا في فهم الفقهاء والمتكلمين للاسلام ما يشبع عاطفتهم الدينية ، فلجأوا الى التصوف (كذا) لاشباع هذه العاطفة .

ولعله قد تبين لك من الآراء السابقة اتفاق على أن الزهد من مصدر اسلامي أولا . ولكن الخلاف بين رأى منها وآخر هو في مدى تأثير المسيحية على نشأة هذا الزهد ، فبينما يميل نيكولسون والدكتور عفيفي الى التقليل من أهميته في تلك النشأة نجد جولدزيهر يؤكد أن له دورا كبيرا فيها ويضيف الدكتور عفيفي عاملين آخرين في نشأة الزهد هما ثورة المسلمين على النظام السياسي والاجتماعي ، وثورتهم على الفقه والكلام (وقد أشار نيكولسون أيضا الى العامل الثاني منهما في بعض بحوثه) (١٠) .

ونحن نوافق الدكتور عفيفي على العاملين الاولين في نشأة الزهد ، ومما نعاليم الاسلام ، وثورة المسلمين على النظام السياسي والاجتماعي (في العصرين الأموي والعباسي) ، ولكننا نرى أن الرهينة المسيحية لم تكن عاملا

(١٠) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ٤٦ .

من عوامل نشأة الزهد الاسلامى ، وكذلك فان ثورة المسلمين ضد الفقه والكلام لم تكن لها صلة بنشأة الزهد (١١) ، وان كان لها أوثق الصلة بنشأة التصوف منذ القرن الثالث الهجرى وما بعده . وفيما يلى نحاول بيان العاملين الرئيسيين فى نشأة الزهد فى رأينا ، وهما القرآن والسنة ، والاضاع السياسية والاجتماعية فى القرنين الاولين للهجرة .

العامل الأول : القرآن والحديث .

ان العامل الأول والاساسى فى نشأة الزهد فى رأينا هو ما جاء فى القرآن والسنة متعلقا ببيان حقارة الدنيا وزينتها ، وضرورة العمل الجاد من أجل الآخرة للظفر بثواب الجنة ، والنجاه من عذاب النار .

وحسبنا أن نسوق بعض الآيات والأحاديث الدالة على ذلك ، على سبيل المثال لا الحصر :

فمن الآيات التى تشير الى فناء الدنيا وضرورة الزهد فيها ، وقوله تعالى :

« اعلّموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » (١٢) .

« ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا وأطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون . أولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون » (١٣) .

(١١) كانت حركة التدوين وظهور علم الفقه وعلم الكلام فى وقت متأخر عن ذلك الذى نشأ فيه الزهد ، ويراجع فى ذلك مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٢٩ . وكذلك لم تظهر المباحث الكلامية المنهجية للطابع الا بظهور المعتزلة فى أوائل القرن الثانى الهجرى ، وكان الزهد قد نشأ وانتشر هنا وهناك فى العالم الاسلامى .

(١٢) الحديد : ١٩ .

(١٣) يونس : ٧ - ٨ .

« فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا • فإن الجحيم هى المأوى • وأما من
خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى • فإن الجنة هى المأوى » (١٤) •

ويعصور القرآن طبيعة الانسان فى الميل الى شهوات الدنيا ، قى مثل
قوله تعالى :

« قد أفلح من تزكى • وذكر اسم ربه فصلى ، بل تؤثر الحياة الدنيا
والآخرة خير وأبقى » (١٥) •

« كلا بل لا تكرمون اليتيم • ولا تحاضون على طعام السكين • وتاكلون
التراث (١٦) أكلا لما • وتحبون المال حباً جماً » (١٧) •

ويمتدح القرآن حال العباد المقبلين على الله تعالى فى مثل قوله تعالى :

« التائبون العابدون الحامدون السائحون (١٨) الراكعون الساجدون
الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر
المؤمنين » (١٩) « وانما يؤمن بآياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجداً وسبحوا
ربهم وهم لا يستكبرون • تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً
وعملاً ومما رزقناهم ينفقون » (٢٠) •

من هذه الآيات القرآنية التى ذكرنا ، وكثير غيرها ، يمكن أن
نستخلص ما يلى :

يصور القرآن الحياة الدنيا على أنها لعب ولهو ، وأنه لا دوام لها ، وهى
متاع الغرور • وعلى المؤمن أن يسعى الى لقاء الله ، فلا يؤثر الحياة الدنيا

(١٤) النازعات : ٣٧ - ٤٠ •

(١٥) الأعلى : ١٤ - ١٧ •

(١٦) التراث ما يخلقه الرجل لورثته ، أقرب الموارد للمشرتونى مادة

« تراث » •

(١٧) الفجر : ١٧ - ٢٠ •

(١٨) ساح أى مر فى الأرض ، والسائحون هم الذين يتحرون قول الله
تعالى : « أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون
بها » (الحج : ٤٦) ، والمقصود هنا الذين يأخذون العبرة من النظر فى الكون
وما خلق الله فيه من أشياء بالرحلة والسير فى البلدان (مفردات غريب القرآن
للأصفهاني مادة : « ساح ») •

(١٩) التوبة : ١١٢ •

(٢٠) السجدة : ١٥ - ١٦ •

ويطمئن اليها ، ويجعلها بديلا عن الآخرة ولما كان الانسان بطبعه مؤثرا للدنيا وملذاتها ، محبا للجاه والمال ، فان عليه أن لا يستسلم لذلك ، بل عليه بتزكية نفسه بالعبادة وسائر فروض الدين ، ونهيها عن هواها باستمرار ، فاذا فعل كانت الجنة مثواه .

والمؤمنون المقبلون على الله ، التائبون عن ذنوبهم ، العابدون له حق العبادة ، الشاكرون له على نعمه ، المعتبرون بما خلق في هذا العالم من مخلوقات ، الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ، والذين اذا ذكروا بآيات الله خروا سجداً لله وسبحوا بحمده ، وما ذلك الا لركة قلوبهم بالايمان ، وهم المتواضعون للناس ، وهم المكثرون من التجهد ، فتتجسأ في جنوبهم عن المضاجع ، وهم بعد هذا كله يدعون ربهم خوفاً من عذابه ، وطمعا خ جنته ، وهم الواثقون برزق الله تعالى ، توكلأ منهم عليه .

والزهد – في الاسلام – وكما سيأتي من أقوال الزهاد الاوائل ، لم يخرج عن هذه المعانى التى ذكرناها ، وبذلك يكون الاسلام مصدره ، وليس من مصدر أجنبي .

وحسبنا أيضا أن نشير بعد ذلك الى بعض الاحاديث النبوية (٢١) التى تحت على الزهد في الدنيا :

فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر » ، وقوله : « يقول العبد : مالى ، انما له من ماله ثلاث : ما أكل فافنى ، أو لبس فأبلى ، أو أعطى فافتنى (٢٢) ، وما سوى ذلك فهو ذاهب وتاركه للناس » ، وقوله لأصحابه : « أخشى عليكم أن تبسط الدنيا عليكم كما بسطت على من كان قبلكم ، فتنافسوها كما تنافسوها ، وتهلككم كما هلكتهم » .

وليس من شك في أن مثل هذه الاحاديث ، غيرها مما في معناها ، هى

(٢١) أنظر صحيح مسلم ، نظارة المعارف التركية ، ١٣٣٢ هـ ، ج ٨ ، ص ٢١٠ وما بعدها ، وأنظر أيضا عن الاحاديث الواردة في الزهد ، احياء علوم الدين للغزالي ، القاهرة ١٣٣٤ هـ ، ج ١ ، ص ١٨٩ وما بعدها .
(٢٢) فأقتنى ، بالتاء ، أى ادخر ثواب هذا لعة لآخرته ، وفي بعض الروايات فأقتنى : أى فأرضى الذى أعطاه . (صحيح مسلم ، ج ٨ ، ص ٢١١ ، هامش .)

لننتى دفعت زهاد المسلمين فى القرنين الاول والثانى من الهجرة الى الزهد فى الدنيا ، والعمل من أجل الآخرة ، والاكتفاء بالقليل من الطعام والملبس والمال ، والخوف المستمر من فتنة الدنيا ، والرغبة الاكيدة فى الظفر بالجنة .

ومن غريب أن المستشرق جولدزيهر يذكر كلاما عن الزهد الاسلامى بناقض ما ذكره له من قبل عنه ، حين يقول فى أول الفصل الذى عقده عن الزهد والتصوف فى كتابه « العقيدة والشريعة فى الاسلام » .

« كان الاسلام فى أول أمره تسوده فكرة اطراح العالم والزهد فيه ، وذلك فى نفس الوقت الذى غلبت فيه فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق . ولقد بينا أن تصور هلاك العالم ، والحساب الأخير يوم القيامة ، هى التى أثارت فى النبى الدافع لاداء رسالته النبوية ، كما بعث فى نفوس أولئك الذين اتبعوه ميولا واستعدادات للزهد والتقشف ، فأصبح من شعار المسلمين ازدراء حطام الدنيا ، والتهوين من شأنها » (٢٣) .

على أن الزهد فى الاسلام لم يكن يعنى ترك الدنيا بالكلية ، وإنما يعنى الاشتغال بها مع التهوين من أمرها ، فلا تكون معبودة للناس ، ومشغلا لتنافسهم عليها تنافسا يشيع بينهم البغضاء والحقد بدلا من المحبة والتعاون وقد أشار جولدزيهر الى أن النبى نفسه نهى بعض الصحابة عن المبالغة فى الزهد ، لان هذه المبالغة منافية لروح الاسلام ، فيقول : « وفى الحق كثيرا ما يصادفنا فى وثائق الفكر الدينى (الاسلامى) دلائل الاستنكار الدريج غير الخفى للزهد المتجاوز للحد المألوف لما تتطلبه أحكام الشرع .

وفى هذا المعنى استشهد باحدى تعاليم النبى ، المجانسة لندارية أرسطو ، وهى التوسط فى الامور ، فقد روى عنه : « ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ، ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه » . وقد ورد فى كتب الاحاديث أمثلة للزهد المتطرف بصورة تدل على استهجان النبى لها » (٢٤) .

ويسوق جولدزيهر (٢٥) أحاديث كثيرة للنبى تنهى عن صوم الدهر ، والسهر الدائم فى العبادة والعزوبة ، وغير ذلك .

(٢٣) العقيدة والريقة فى الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ ، ص ١٣٤ .
(٢٤) العقيدة والريقة ، ص ١٣٩ - ١٤٠ .
(٢٥) العقيدة والريقة ص ١٤١ .

وبالجملة « لا رهبانية في الاسلام » بالمفهوم المسيحي ، ولكن رهبانية
!لإسلام هي الجهد في سبيل الله كما ورد في الحديث : « لكل نبي رهبانية ،
ورهبانية هذه الامة الجهاد في سبيل الله » .

ويروى جولدزيهر أن مثل هذه الاحاديث القادحة في الرهبانية «ينبغي
أن لا يغرب عن البسال مظهرها الجدلي المقصود به نقد حياة الزهد في
المسيحية » .

ويفسر التناقض في أقوال جولدزيهر اذا عرفنا أنه حين يرى الزهد من
مصدر اسلامي ، يرى في نفس الوقت أن محمدا والزهاد قد استمدوه من
المسيحية أو من العهد الجديد ، وبهذا يكون الزهد مسيحيا في أصله ، وفي
أقواله ما يشعر بهذا (٢٦) ، وهو يستند الى رأى لمرجليوث ، قائلا : « وقد
أكمل أصحاب هذه النزعة (في الزهد) مذهبهم بما انتحلوه من شواهد
وعبارات من العهد الجديد ، اذ أن أقدم مؤلفات الزهد في الاسلام تحوى ، كما
أوضح الاستاذ مرجليوث ، شواهد خفية كثيرة منتحلة من أسفار العهد
الجديد » (٢٧) .

ويقول جولد زيهر أيضا أن المبادئ الخاصة بالتوكل في أحاديث النبي
توافق ما في الانجيل (انجيل متى الاصحاح ٦ ، ٢٥ : ٣٤ ، وانجيل لوقا ،
اصحاح ١٢ ، ٢٢ : ٣٠) .

ويضيف الى ما تقدم ان الزهاد من المسلمين حاكوا نساك النصرى
ورهبانهم فارتدوا الصوف الخشن (٢٨) .

والواقع أن جولد زيهر يغفل أن الاسلام جاء يعلن أنه يكمل الديانات
السابقة عليه ، والموافقة بين ما جاء به وما جاء في العهد الجديد ، ليس معناه
أخذ النبي من هذا المصدر ، وإنما معناه أن أصل الاديان واحد ، وإن اختلفت
في تفاصيل الاحكام .

وأما لبس زهاد المسلمين الصوف ، اظهار للتخشن ، فليس مردودا الى

(٢٦) العقيدة والشريعة ١٤٧ - ١٤٨ ، ١٥٣ .

(٢٧) العقيدة والشريعة ، ص ١٤٨ .

(٢٨) العقيدة الشريعة ، ص ١٥٣ .

التنسك المسيحي ، فنبي الاسلام كان يلبسه وكذلك صحابته (٢٩) . على أن بعض الزهاد في الاسلام كسفيان الثوري نهى عن اتخاذ شعارا للزهد لما في ذلك من حب الشهرة ، ومن تشبه بزهاد النصارى (٣٠) . وعدل صوفية الاسلام فيما بعد عن لبس الصوف ، وفي أقوالهم ما يدل على ذلك صراحة (٣١) .

مما سبق يتبين أن القول بأن الرهبانية المسيحية عامل من عوامل نشأة الزهد في الاسلام ، أو أن أثرها عليه كان كبيرا . غير صحيح ، وهو يستند الى القول بأن نبي الاسلام نفسه أخذ زهده من المسيحية ، وتابعه في هذا الأخذ زهاد المسلمين . ورأى كهذا ، فضلا عن غرابته ، بعيد عن الروح العلمية المنصفة ، لاختلاف زهد الاسلام عن زهد المسيحية في الطابع ، ولأن ما هو طبيعي أن يستمد زهاد المسلمين مبادئهم أول ما يستمدون من القرآن والسنة ، وليس من العهد الجديد ، أو أى مصدر آخر أجنبي .

العامل الثانى : الاحوال السياسية والاجتماعية :

كان للخلافات السياسية بين المسلمين منذ أواخر عصر الخليفة عثمان ابن عفان (ر) أثر في مجال الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية للمسلمين . وبدأت تظهر العصبية القبلية مرة أخرى (٣٢) ، واستمرت الخلافات السياسية في عصر الامام على بن أبى طالب ، وانقسم المسلمون بعد ذلك الى أمويين وشيعة وخوارج ومرجئة ، واستمر الصراع بين الأمويين وخصومهم رمنا طويلا .

وقد صدق المستشرق نيكولسون حين اعتبر مقتل عثمان بداية للاضطرابات السياسية التى أضرت بالاسلام ، قائلا : « لقد مزقت الحروب الاملية التى أعقبت هذه الفتنة (يقصد فتنة مقتل عثمان) الاسلام شر

(٢٩) أنظر صحيح البخارى « كتاب اللباس » ، القاهرة ١٣٤٣ هـ ، ج ٢ ، ص ١٦ - ١٧ ، واللمع ، ص ٢١ - ٢٢ ، وتلبيس ابليس ، ص ٢٠٦ ، والاحياء ، د ١ ، ٣٢٠ .

(٣٠) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٩ .

(٣١) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٩ ، ولطائف المنن !لسكفدرى ، ص ١١٥ .

(٣٢) قارن مقدمة ابن خلدون ، ص ١٠١ .

ممزق ، ولم يلتئم بعد الجرح الذى أحدثته هذه الحروب (٣٣) .

ولم يكن هذا الخلاف السياسى ليباعد عن الدين ، لان كل فريق من المتنازعين كان يلجأ الى نصوص الدين دائما ليؤيد موقفه ويبرره ، وهذا بدعو الى الاجتهاد فى فهم النصوص أو تأويلها تأويلا خاصا . عندئذ صار كل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها ، وعمد أصحاب كل فرقة الى اصطناع شعراء وعلماء مهرة ليستميلوا الناس الى جانبهم ، ولفق بعضهم الاحاديث المدعمة لمعتقداتهم ، فصار الامر متعلقا بالدين ومسائله الاعتقادية تعلقا كبيرا .

واستشعر بعض الصحابة خطورة هذا الجو المشحون بالخلافات والاضطرابات السياسية ، وآثروا أن يقفوا من الفرق المتنازعة موقف الحياد ، ولعلمهم فعلوا ذلك ايثارا للسلامة ، وابتعادا عن الفتنة ، وحبا فى حياة العزلة ، وهم بهذا كانوا يتجهون الى نوع من الزهد ، ويشير النوبختى الى ذلك قائلا : « من الفرق التى افترقت بعد ولاية على فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد ابن أبى وقاص ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، ومحمد بن مسلمة الانصارى ، وأسامة بن زيد بن حارثة ، فان هؤلاء اعتزلوا عن على ، وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه ودخلهم بيعته والرضا به ، فسموا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة الى الابد ، وقالوا لا يحل قتال على ولا القتال معه ، والاحنف بن قيس قالها لقومه . اعتزلوا الفتنة أصلح لكم (٣٤) » .

وعند حدوث الفتنة بين الحسن بن على والأمويين ، وتنازل الحسن لمعاوية ، أثر بعض أنصار الحسن الاعتكاف فى منازلهم ، والاشتغال بالعلم والعبادة ، ويقال ان هؤلاء أيضا كانوا أسلافا للمعتزلة من المتكلمين ، والى ذلك يشير الملطى بقوله : « وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على عليه السلام معاوية ، وسلم اليه الامر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك أنهم كانوا من أصحاب على ، ولزموا منازلهم ومساجدهم ، وقالوا : نشغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة » (٣٥) .

فأنت ترى من هذه النصوص أن اضطراب الاحوال السياسية كان من شأنه فى ذلك العصر أن يدفع بعض المسلمين منذ وقت مبكر الى ايثار حياة العزلة والعبادة تورعا عن الانغماس فى الفتن السياسية .

(٣٣) Nicholson; Lit. history of The Arabs, p. 190

(٣٤) النوبختى فرق الشيعة ، ص ٤ ، وقارن أيضا . ابن حزم .

الفصل ، ج ٤ ، ص ١٥٣ .

(٣٥) التنبيه فى الرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ٢٨ - ٢٩ .

فاذا عرفنا أن عصر الامويين (باستثناء فترة حكم عمر بن عبد العزيز) قد شهد مظالم كثيرة ، واضطهادات شديدة لخصومهم ، فإنه يكون من الطبيعي أن تقوى النزعة الى الزهد والعزلة عند أفراد كثيرين . ومن أمثلة ظلم بنى أمية مقتل الحسين بن علي في كربلاء ، وقد كان له صدى بعيد في المجتمع الاسلامي آنذاك ، واشتد جور بنى أمية بعده يوما بعد يوم . « وقد ندم جماعة من أهل الكوفة - التي كانت كالبصرة إحدى مراكز الزهاد في العهد الاول للإسلام - وسموا أنفسهم بالتوابين بعد استشهاد الحسين وذلك للخيانة التي صدرت منهم في حقه أو مفاسدتهم لأعدائه . ولتلافى ما صدر منهم سابقا زاولوا العبادة . وانزوت جماعة عن المجتمع المملوء بالشروع والمشاغبات طلبا لنجاة أنفسهم ، لانهم كانوا يرون عهد الخلفاء الاربعة قد انقضى ، وتسلبت من بعدهم على أرواح المسلمين وأموالهم أشقى الناس . أي أمراء بنى أمية الظالمون (٣٦) » وقاد قواد حركة التوابين هذه المختار بن عبيد الثقفي في عهد مروان ، وتمكن من هزيمة الامويين في بعض المارك ، ولكنه قتل سنة ٦٨ هـ في الكوفة (٣٧) .

واذا كان المختار يمثل ثورة ايجابية ضد جور بنى أمية ، فإن كثيرين من المسلمين لم يكونوا قادرين على نصرته الحق ومواجهة الحكام المستبدين ، فلم يكن أمامهم الا الانسحاب من حياة المجتمع والتفرغ - في هذا الجو المشحون بالفتن - لحياة العبادة والزهد . صحيح أن هذا النوع من السلبية لا يعرفه الاسلام ، ولكن دعت اليه فيما يبدو ظروف سياسية واجتماعية كانت أقوى من أولئك الافراد . على أنه يمكن اعتباره من ناحية أخرى نوعا من الاحتجاج الصامت على سلطة الحكام .

اشد كان العصر الأموي بحق عصر اراقه الدماء ، وقد انتهكت فيه حرمة مكة والمدينة ، وعامل فيه عمال بنى أمية ، كعبيد الله بن زياد والحجاج الثقفي ، الناس معاملة قاسية للغاية ، وذهبت أرواح كثير من الأبرياء ، وعاش كثير من الناس في رعب ، فدعاهم هذا الى الزهد في الدنيا لأنه لم يعد لدنيا آنذاك في نظرهم قيمة .

يضاف الى ما تقدم أن حياة المسلمين الاجتماعية في العصر الأموي

(٣٦) قاسم غن : تاريخ التصوف في الاسلام ، ترجمة صائدة ، نشات ،

مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ م ، ص ٣٧ .
(٣٧) أنظر في تفصيل هذه الحركة : عبد النعم ماجد : التاريخ السياسي للدولة العربية ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثانية ١٩٦٠ م ، ص ١١٢ وما بعدها .

تغيرت كثيرا عما كانت عليه في عهد النبي (ص) والخلفاء الراشدين ، فقد فتح المسلمون بلدانا كثيرة ، وغنموا كثيرا ، وبدأ الثراء يظهر في المجتمع الاسلامي مقترنا بحياة الترف وما قد تستتبعه من انحراف خلقي ، وهنا وجد المسلمون من الاتقياء أن من واجبه دعوة الناس الى ما كان عليه السلف من تقلل وزهد وورع ، وعدم انغماس في الشهوات ، ومن أمثلة الدعاة الى ذلك الصحابي أبو ذر الغفاري الذي انتقد حياة الامويين المترفة ، وأساليبيهم في الحكم ، نقدا شديدا ، ودعا الى الاخذ باشتراكية الاسلام العادلة .

وظهر من الاتقياء الذي ناوأوا حكم الامويين أيضا سعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩٠ هـ ، وهو من التابعين .

شهد القرن الاول الهجري اذن ظهور حركة الزهد الاسلامية وانتشارها نتيجة لهذه الاضطرابات السياسية والتحولات الاجتماعية ، وقد أجاد نيكولسون تصوير ذلك قائلا :

« وقد انفرد القرن الاول في الاسلام بالعوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره . فالحروب الاهلية الطويلة الدامية (التي وقعت في عهد الصحابة وبنى أمية) والتطرف العنيف في الاحزاب السياسية ، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يملون ارادتهم وآرائهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا في اسلامهم ، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية (Theocracy) التي حاول المسلمون ارجاعها . كل أولئك عوامل حركت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها ، وحولت أنظارها نحو الآخرة ، ووضعت آمالهم فيها ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة وانتشرت على مر الايام ، فكان زهدا دينيا خالصا في بادىء الامر ، ثم دخل انيها بالتدريج بعض العناصر الصوفية حتى تحولت في النهاية الى أقدم صورة نعرفها للتصوف الاسلامي . وظلت هذه الحركة تحمل طابع مذهب أهل السنة الدقيق طيلة حكم بنى أمية ، أى نحو من قرن من الزمان (٦٦١ - ٧٥٠ م) ، وكان القائلون عليها من أشهر أتقياء المسلمين ، بل كان منهم القراء وأهل الحديث وعلماء الدين ، ومن هؤلاء جميعا استمدت قوتها وشبابها » (٣٨) .

(٣٨) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ٤٦ .

٣ - مدارس الزهد :

انتشرت حركة الزهد الإسلامية إبان القرنين الأول والثاني الهجريين في اتجاهات مختلفة :

(أ) مدرسة المدينة :

ففى المدينة (٣٩) ظهر زهاد كثيرون منذ وقت مبكر : تمسكوا بالقرآن والسنة وجعلوا الرسول (ص) قدوتهم فى زهدهم ، وظلوا كذلك حتى بعد انتقال الخلافة من المدينة الى دمشق ، أى على مذهب السلف ، وقاوم بعضهم كل أثر كان يأتىهم من قبل بنى أمية ، سياسيا كان أو غير سياسى ، ومن هؤلاء أبو عبيدة بن الجراح المتوفى سنة ١٨ هـ ، وأبو ذر الغفارى المتوفى سنة ٢٢ هـ ، وسلمان الفارسى المتوفى سنة ٣٢ هـ ، وعبد الله بن مسعود المتوفى سنة ٣٣ هـ ، وحذيفة بن اليمان المتوفى سنة ٣٦ هـ ، من الصحابة ، وسعيد ابن المسيب المتوفى سنة ٩١ هـ ، وسالم بن عبد الله المتوفى سنة ١٠٦ هـ ، من التابعين .

وقد ترجم الشعرائى لبعضهم وأورد أقوالا لهم فى الزهد ، نقتبئ منها أنهم كانوا يتقللون فى مآكلهم ومشربهم ، وتسيطر عليهم رغبة النجاة فى الآخرة ، وضرورة العمل الجاد من أجلها ، فمن ذلك ما ينقله الشعرائى عن أبى ذر من قوله : « لو أن صاحب المنزل (الله) يدعنا فيه (فى الدنيا) للأناة أمتعة ، ولكنه يريد نقلنا منه » (٤٠) ، وكان يظل نهاره يتفكر فيما هو صائر إليه ، ويرى تحريم ادخال ما زاد على نفقة اليوم ، وكان اذا دخل انسان الى بيته لا يجد فيه شيئا من أمتعة الدنيا . . ويروى الشعرائى أيضا أن حذيفة ابن اليمان كان يقول : « ليس خيركم الذين يتركون الدنيا للآخرة ، ولكن خيركم الذين يتناولون من كل منهما » (٤١) وكان كثير البكاء فى صلاته .

ومن أقوال أبى عبيدة بن الجراح : « ألا رب مبيض لثيابه مدنس نديفه ، ألا رب مكرم لنفسه وهو لها مهين ، فبادروا رحمكم الله السيئات انقديمات بالحسنات الحديثات ، فلو أن أحكم عمل من السيئات ما بينه وبين السماء ، ثم عمل حسنة لعلت فوق سيئاته حتى تغيرهن » (٤٢) .

(٣٩) التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ، ص ٨٧ .

(٤٠) الطبقات الكبرى ، ج ٢٢ ، ص ٢٢ .

(٤١) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٢٢ .

(٤٢) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٩ .

ويشير أبو عبيدة هنا الى ضرورة طهارة باطن العبد ، والتوبة من السيئات ، وهو يفتح باب الرجاء في الله حين يذكر أن حسنة واحدة تعلو فوق جميع السيئات .

ومما يروى عن عبد الله بن مسعود (٤٣) قوله : « حبذا المكروهان الموت والفقر » وقوله : « ما أصبحت قط على حالة فتمنيت أن أكون على سواها » .

وكان يقول لأصحابه : « أنتم أطول صلاة وأكثر اجتهادا من أصحاب رسول الله (ص) و هم كانوا أزهد منكم في الدنيا ، وأرغب منكم في الآخرة » .

ومن تابعي المدينة المشهورين بالزهد سعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩١ هـ ، وصفه ابن خلكان بأنه كان « سيد التابعين من الطراز الاول ، جمع بين الحديث والفقه والزهد والعبادة والورع » (٤٤) .

ومما يروى عن زهده في المال أنه عرض عليه نيف وثلاثون ألفا لياخذها ، فقال : لا حاجة لي فيها ولا في بنى مروان حتى ألقى الله فيحكم بيني وبينهم ! .

وكان يصف بنى أمية بالظلم ، ولم يبايع عبد الملك بن مروان ، فضرب خمسين سوطا ، وطاقوا به أسواق المدينة (٤٥) .

وكان سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أحد المشهورين بالزهد في المدينة أيضا وكان معاصرا لسعيد بن المسيب (٤٦) .

ومما يذكر عنه أنه كان متقللا في مأكله ، فقال عن نفسه : « دخلت على الوليد بن عبد الملك ، فقال : ما أحسن جسمك ، فما طعامك ؟ قلت : للكمك والزيت ، قال : وتشتيه ؟ قلت : أدعه حتى أشتيه ، فاذا أشتيته ، أكلته » ، وكان يلبس الصوف ، ويعمل بيديه .

-
- (٤٣) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٢٠ .
 - (٤٤) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٢٨ .
 - (٤٥) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٢٥١ .
 - (٤٦) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٢٤٨ .

وكان أيضا جريئاً في مواجهة حكم بنى أمية ، فذكر ابن خلكان أن سليمان بن عبد الملك دخل الكعبة فرأى سالماً فقال له : سلنى حوائجك ، فقال : والله لا سألت فى بيت الله غير الله » .

من هذا يتبين أن مدرسة المدينة كانت تنحو منحى سلفيا ، وتتمسك بما كان عليه النبى من زهد وورع ، ولم تفتتها التغيرات الاجتماعية فى العصر الاموى ، ولا غيرت من مبادئها تحت ارهاب حكام بنى أمية ، وزهدهما بذلك اسلامى خالص يلتزم بتعاليم الاسلام .

(ب) مدرسة البصرة :

يظهرنا الاستاذ لويس ماسينيون (Massignon) فى مقالته المعنونة « تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية ، على وجود مدرستين متميزتين للزهاد فى القرنين الاول والثانى الهجريين ، احدهما فى البصرة ، والاخرى فى الكوفة . ولنبدأ بالحديث عن مدرسة البصرة :

ويرى ماسينيون أن العرب الذين استوطنوا البصرة كانوا من بنى تميم ، وكانوا مفتورين على النقد لا يؤمنون الا بالواقع ، كلهم بالانحطاط فى النحو ، والواقع فى الشعر ، والنقد فى الحديث ، وكانوا على مذهب أصل السنة مع جنوح الى المعتزلة والقدرية ، وكان شيوخهم فى الزهد الحسن البصرى ، ومالك بن دينار ، وفضل الرقاشى ، ورباح بن عمرو القيسى ، وصالح المري ، وعبد الواحد بن زيد صاحب طائفة الزهاد فى عبادان (٤٧) .

وأبرز أولئك فى الزهد هو الحسن البصرى (٤٨) المتوفى سنة ١١٠ هـ ، وهو الحسن بن أبى الحسن أبو سعيد ، ولد فى المدينة سنة ٢١ هـ ، وكانت أمه مولاة لأم سلمة زوجة النبى (ص) ونشأ نشأة صالحة وتفق فى الدين ، وأخذ عن بعض الصحابة ، وتروى بعض الروايات ان الامام عليا (ر) قد شهد له بالعلم وأعجب به .

وقد وصف خالد بن صفوان الحسن البصرى فقال عنه : « كان أشبه الناس علانية بسريرة ، وسريرة بعلانية ، وآخذ الناس لنفسه بما يأمر به

(٤٧) دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ، مادة « تصوف » .
(٤٨) أنظر ترجمته فى وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ١٦٠ - ١٦١ ، وأنظر Massignon Recueil de textes inédits, concernant l'histoire de la mystique en pays de L'Islam , Paris 1929 , pp . 1 — 2

غيره ، يا له من رجل استغنى عما في أيدي الناس من دنياهم ، واحتاجوا الى ما في يديه من دينهم « (٤٩) » .

• وكان الحسن البصرى الى جانب علمه بالدين معروفا بالزهد والورع ، وكان لابد في رأيه من اقتران العلم بالزهد ، فيروى عنه الطوسى في « اللمع » : « قيل للحسن رحمه الله : أكثر الناس تعلم الآداب ، فما أنفعها عاجلا ، وأوصلها آجلا ؟ قال : التفقه في الدين ، فانه يصرف اليه قلوب المتعلمين ، والزهد في الدنيا يقرب من رب العالمين ، والمعرفة بما لله عليك يحويها كمال الايمان » (٥٠) » .

• وكان يقول كذلك : « انما الفقيه الزاهد في الدنيا ، البصير بذنبه ، المداوم على عبادة ربه عز وجل » (٥١) » .

• ومن أقواله في الزهد : « الدنيا دار عمل من صحبتها بالبغض لها والزهد فيها سعد بها ونفعته صحبتها ، ومن صحبتها برغبة ومحبة شقى بها ، وأسلمته الى مالا صبر عليه » .

• وكان زهد الحسن البصرى قائما على أساس الخوف من الله ، ولذلك يقول عنه الشعرائى في « الطبقات » ما نصه : « وكان قد غلب عليه الخوف حتى كان النار لم تخلق الا له وحده » .

• ويذكر ابن أبى الحديد في شرح « نهج البلاغة » ما نصه : « وكان الحسن البصرى لا يراه أحد الا ظن أنه حديث عهد بمصيبة ، وذلك من شدة حزنه وخوفه » .

• وروى عنه أيضا أنه ذكر في مجلسه أن رجلا سيخرج من النار بعد ألف عام ، فقال : « ليتنى ذلك الرجل ! » .

• ومن أقواله في الحزن : « يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده ، وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده ، أن يطول حزنه » .

(٤٩) العقد الفريد ، ج ٢ ، ص ٢٣٠ .

(٥٠) اللمع ، ص ١٩٤ .

(٥١) أنظر طبقات الشعرائى ، ج ١ ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

ويظهر أن الحسن البصري كان متابعاً في زهده هذا بعض الصحابة ،
على نحو ما يدل عليه : « أدركنا أقواماً كانوا فيما أحل الله لهم أزهد منكم
فيما حرم عليكم ، وهو يقصد بالأقوام من أدركهم من الصحابة . »

وكان الحسن البصري بالإضافة إلى ما تقدم يوصى بلزوم رياضة
الذكر من أجل تطهير النفس ، فقد قال رجل : أشكو اليك قساوة قلبي ، فقال :
أدن من مجالس الذكر .

يتبين مما تقدم أن زهد الحسن البصري كان قائماً على أساس الخوف
من الله ، والحزن والتفكير من أجل الوصول إلى الظفر برنسا الله تعالى وجنته
في الآخرة .

ومن أبرز زهاد البصرة كذلك مالك بن دينار المتوفى سنة ١٣١ هـ ،
الذي وصفه ابن خلكان بقوله : « كان عالماً زاهداً كثير الورع ، قنوعاً لا يأكل
إلا من كسبه . وكان يكتب المساحف بالاجرة » (٥٢) .

ومما ينسب إلى مالك بن دينار قوله : « من وافقني على التقلل فهو
معي ، والا فالفراق » ، وكان يقول في دعائه : « اللهم لا تدخل بيت مالك بن
دينار شيئاً » (٥٣) .

وذكر الشعراني أيضاً أنه كان يتقوت من عمل الخوص ، وكان بيته
خالياً ليس فيه غير مصحف وأبريق وحصير .

ومما ينسب إليه قوله : « إذا تعلم العبد العلم ليعمل به كثر علمه ،
وإذا تعلمه لغير العمل زاده فجوراً وتكبراً واحتقاراً للإمامة » . وفيه إشارة إلى
ضرورة الارتباط بين العلم والعمل ، وأن العلم بلا عمل ربما أدى إلى الاستعلاء
على الغير ، وأن العمل يدفع العلم نفسه إلى آفاق جديدة ، فيكثر العلم
وينمو .

ومن المعروفين بالزهد في البصرة (٥٤) أيضاً صالح المري الذي كان كثير
البكاء كان مفاصله تتقطع ، وكان يمشي مبهوتا إذا رأى المقبرة اليومين

(٥٢) وفيات الاعيان ، د ١ ، ص ٥٥٧ .

(٥٣) الطبقات الكبرى د ١ ، ص ٢٣ .

(٥٤) الطبقات الكبرى ، د ١ ، ص ٤٠ .

والثلاثة لا يعقل ولا يتكلم ، ولا يأكل ولا يشرب ، « ورباح بن عمرو القيسي المتوفى سنة ١٩٥٠ هـ (٥٥) الذى كان يقول : « انما الدنيا أيام قلائل ، لى نيف وأربعون ذنبا قد استغفرت الله عز وجل عن كل ذنب مائة ألف مرة ، وما ثم الا عفوه ومغفرته » . وكان يقول أيضا : « كما لا تنظر الابصار الضعيفة الى شعاع الشمس كذلك لا تنظر قلوب محبى الدنيا الى نور الحكمة » .

ومنهم أيضا عبد الواحد بن زيد المتوفى سنة ١٧٧ هـ (٥٦) . وقد نقل ابن الجوزى عنه فى كتاب « صفة الصفوة » قوله :

« يا اخوتاه ألا تبكون شوقا الى الله عز وجل . ألا أنه من بكى شوقا الى سيده لم يحرمه النظر اليه ، يا اخوتاه ألا تبكون خوقا من النار ، ألا أنه من بكى خوقا من النار أعاده الله منها . يا اخوتاه ألا تبكون ؟ بلى فابكوا على الماء البارد أيام الدنيا لعله أن يسقيكموه فى حظائر القدس مع خير الندماء والأصحاب النبیین والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا » .

ولعله قد تبين من أقوال بعض زهاد البصرة فى الزهد أنها كانت تدور حول معنى الخوف من عذاب الآخرة ، وهو الخوف الذى يستتبع العمل الدينى الجاد ، والانصراف عن ملذات الدنيا بالتقلل فى المأكل والمشرب ، وغير ذلك مما لا يخرج عن حدود زهد النبى وصحابته ، ولذلك فنحن لا نرى فى أقوالهم ما يدل - على تأثرهم « الى حد ما بثقافة الهند فى الناحية العملية المتمثلة فى تعذيب البدن بالصوم ونحوه لتطهير النفس ، والتخلص من آفاتهما ، والصعود بها الى عالمها العلوى » كما ذهب اليه الدكتور أبو العلا عفيفى (٥٧) ، فان الصوم وتطهير النفس من آفاتهما من الأمور التى دعا اليها الاسلام .

وكل ما نلاحظه على زهاد البصرة هو شيء من المبالغة فى الزهد والخوف ، وقد أشار ابن تيمية الى ذلك قائلا : « أول ما ظهرت الصوفية من البصرة ، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد من أصحاب الحسن . وكان فى البصرة من المبالغة فى الزهد والعبادة والخوف ، ونحو ذلك ، سالم يكن فى سائر الأمصار (٥٨) » . ويرجع ابن تيمية ذلك الى نوع من

(٥٥) انظر عنه Massignon , Recueil. etc, PP. 6 — 9

(٥٦) Massignon . Recueil. etc, P. 5.

(٥٧) التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ، ص ٨٧ .

(٥٨) الصوفية والفقراء ، المنار ١٣٤٨ هـ ، ص ٣ - ٤ .

التنافس بينهم وبين زهاد الكوفة قائلا : ان الامور الصوفية التي فيها زيادة في العبادة والاحوال خرجت من البصرة ، فافترق الناس في أمر هؤلاء الذين زادوا في أحوال الزهد والورع والعبادة على ما عرف من حال الصحابة . . والحقيقة أنهم في هذه العبادات والاحوال مجتهدون ، كما أن جيرانهم من أهل الكوفة مجتهدون في مسائل القضاء والامارة» (٥٩) .

(ج) مدرسة الكوفة :

وأما مدرسة الكوفة فكانت كما يقول ماسينيون من أصل يمني ، وتنزع نزعة مثالية بطبيعتها ، ويستهيئها الشواذ في النحر ، والخيال في الشعر ، والظاهر في الحديث ، وكان أصحابها ذوى نزعة الى التسييع والرجاء في العقائد (٦٠) ولا غرابة في ذلك فقد ظهر التسييع في الكوفة أول ما ظهر .

وقد ظهر من شيوخ الزهد في القرن الاول الهجرى بالكوفة الربيع بن خثيم ، المتوفى عام ٦٧ هـ في عهد معاوية . وذكر له الشعراى أقوالا في الزهد (٦١) ، منها قوله : « كن وصى نفسك يا أخى ، والا هلاكات » ، وقوله : « كل ما لا يبتغى به رحمة الله يضمحل » ، وقوله : « أنا احب أن آخذ لنفسى من المهنة » ، وكان يغلب عليه الخوف من الآخرة ، فيذكر الشعراى أنه كان اذا وجد غفلة من الناس يخرج الى المقابر ويقول : « يا اهل المقابر كنا وكنتم » ثم يحيى الليل كله ، فاذا أصبح كان كأنه نشر من قبره .

ومن زهاد هذه المدرسة سعيد بن جبير الذى مات مقتولا بواسطة سنة ٩٥ هـ (٦٢) ، وهو من التابعين ، وقد قتله الحجاج ، وفيه قال احمد بن حنبل : « قتل الحجاج سعيد بن جبير وما على وجه الارض احد الا وهو منتقر الى علمه » ، وأورد ابن خلكان حوارا مع الحجاج يتبين منه زهده وورعه وجراته في مواجهة الظلمة من الحكام ، فقد سأل الحجاج : « ما قولك في على أمو في الجنة أو هو في النار ؟ قال : لو دخلتها وعرفت من فيها عرفت أهلها ، قال : فما قولك في الخلفاء ؟ قال : لست عليهم بوكيل ، قال : ايهم اعجب اليك ؟ قال : أرضاهم لخالقي . . الخ » (٦٣) .

-
- (٥٩) الصوفية والفقراء ، ص ١٢ - ١٣ .
(٦٠) مادة « تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية .
(٦١) الطبقات الكبرى ، د ١ ، ص ٢٥ .
(٦٢) وفيات الاعيان ، د ١ ، ص ٢٥٦ - ٢٥٨ .
(٦٣) وفيات الاعيان ، د ١ ، ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، وانظر ايضا الطبقات الكبرى . د ١ ، ص ٢٤ .

ومنهم أيضا طاووس بن كيسان المتوفى سنة ١٠٦ هـ ، وهو من التابعين أيضا ، وكان كما وصفه ابن خلكان : « فقيها جليل القدر نبيه الذكر » وكان محبوبا من أهل البيت ، ووعظ عمر بن العزيز ، وعرف له مالك بن أنس فضله ومن أقواله : « أشد الناس عذابا يوم القيامة رجل أشركه الله تعالى في سلطانه فأدخل عليه الجور في حكمه » .

ومن أبرز زهاد الكوفة سفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هـ ، وقد « أجمع الناس على دينه وورعه وزهده وتقشفه وثقته » (٦٤) ويذكر أن الجنيد الصوفي كان على مذهبه في الفقه ، وأراد المهدي توليته القضاء فهرب منه زهدا وتورعا .

ويذكر من زهاد الكوفة كذلك سفيان بن عيينة ، وكان اماما عالما ثبتا زاهدا ورعا (٦٥) وتوفى بمكة سنة ١٩٨ هـ ، ومن أقواله « خصلتان يعسر علاجهما ، ترك الطمع فيما في أيدي الناس وإخلاص العمل لله » .

ويذكر ماسينيون من زهاد الكوفة المتأخرين عبدك الذي توفى في بغداد سنة ٢١٠ هـ (٦٦) ، ويذكر أنه كان من تعاليمه أن الدنيا حرام لا يحل الأخذ منها الا بالقوت ، وكان لا يأكل اللحم . وذكر أنه كان يقول ان الامامة بالتعيين موافقا في ذلك الشيعة (٦٧) .

ويتحدث الدكتور أبو العلا عفيفي عن أثر الثقافات الاجنبية على زهاد الكوفة فيرى أنهم تأثروا بالثقافة الآرامية التي كانت امتدادا للفكر الفلسفي الشرقي الذي تكون خلال القرون الستة الميلادية الاولى ، مستمدا مادته من الفكر اليوناني والفارسي ، أي أنه كان مزيجا من الفلسفة الارسطية والطب والكيمياء والميتافيزيقا الفارسية (٦٨) . ولكن هذا الاثر في رأينا لا يلاحظ في أقوال من ذكرنا من زهاد الكوفة في القرنين الاول والثاني الهجريين ، وربما يمكن التماسه عند جابر بن حيان الكوفي المعروف بالصوفي ، وزهده أقرب الى

(٦٤) وفيات الاعيان ، ج ١ ص ٢٦٣ ، والطبقات الكبرى ، ج ١ ص ٤٠ - ٤٣ .

(٦٥) وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٢٦٤ والطبقات الكبرى ، ج ١ ص ٤٧ - ٤٩ .

(٦٦) مقالة « تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية .

(٦٧) Massignon, Recueil etc, p. 11.

(٦٨) التصوف الثورة للروحانية في الاسلام ، ص ٨٨ .

زهد الفلاسفة ، وله مصنفات في المنطق والفلسفة والكيمياء ، وقيل انه كان من البرامكة ، وعاصر الرشيد ، وقيل انه كان صاحب جعفر الصادق . ولا تعرف سنة وفاته على التحديد ، وقيل انه عاش الى أوائل التاسع الميلادي (بعد ١٨٤ هـ) (٦٩) . وقيل انه من طبقة ذى النون المصري المتوفى سنة ٣٤٥ هـ في انتحال صناعة الكيمياء ، وتقلد علم الباطن ، والاشراف على كثير من علوم الفلسفة (٧٠) . ويعدده ماسينيون من مدرسة الزهد في الكوفة ، ولكنه فيما يبدو لنا كان صاحب زهد مستقل مختلف في الطابع عن زهد من ذكرناهم من زهاد هذه المدرسة .

(د) مدرسة مصر :

وهناك مدرسة أخرى للزهد في القرنين الاول والثاني الهجريين أغفلها المستشرقون ، وهي فيما يبدو لنا الى الآن سلفية الاتجاه كمدرسة المدينة . وقد دخل مصر منذ الفتح الاسلامي عدد من الصحابة ، كعمرو بن العاص ، وابنه عبد الله الذي كان معروفا بالزهد ، والزيير بن العوام ، والمقداد بن الاسود ، وقد ذكر السيوطي في « حسن المحاضرة » شيئا عن أخبارهم .

ويذكر من زهاد مصر في القرن الاول الهجري سليم بن عتر التجيبي ، وقد حكى عنه الكندي في كتاب « الولاة والقضاة » (٧١) أنه كان كثير العبادة وتلاوة القرآن ، وأنه كان يصدق فيه قول الله تعالى : « كانوا قليلا من الليل ما يهجعون » (٧٢) ، وقد ولي القضاء بمصر ، وتوفي سنة ٧٥ هـ بدمياط .

ومنهم عبد الرحمن بن حجية الذي ولي القضاء بمصر سنة ٦٩ هـ ، وتوفي سنة ٨٣ هـ (٧٣) ، وكان زاهدا في الدنيا عابدا ناسكا ، وعرف له ابن عباس علمه ، فقد روى ابن المغيرة « ان رجلا سأل ابن عباس عن مسألة ، فقال تسألني وفيكم ابن حجية » .

(٦٩) زكي نجيب محمود : جابر بن حيان ، سلسلة أعلام العرب ،

٣ ، ص ١٥ والفهرست لابن النديم ، ص ٥١٢ - ٥١٣ .

(٧٠) القفطي : اخبار العلماء الحكماء ، ص ١٢٧ .

(٧١) كتاب الولاة وكتاب القضاة ، تحقيق رفن جست ، بيروت

١٩٠٨ ، ص ٣٠٦ وما بعدها .

(٧٢) الذاريات : ١٧ .

(٧٣) الولاة والقضاة ، ص ٣١٤ وما بعدها .

وكان دخل ابن حجية ألف دينار في السنة ، فلا يحول عليه الحول وعنده شيء ، يفضل على أهله وأخوانه ، وهذا يدل على زهده . ومن أقواله : « ان القاضي اذا قضى بالهوى احتجب الله عز وجل منه واستقر » .

ومن الزهاد والذين أقاموا بمصر فترة طويلة نافع مولى عبد الله بن عمر (٧٤) ، وهو من كبار التابعين ، توفي سنة ١١٧ هـ وقيل ١٢٠ هـ . وقد بعثه عمر بن عبد العزيز الى مصر يعلم السنن ، فأقام بها زاهدا ناسكا .

ولعل أبرز زهاد مصر في القرن الثاني الهجري الليث بن سعد (٧٥) ، وهو شخصية جديرة بالدراسة ، وكان مشهورا بالزهد والنسك ، وهو مصري ، ولد بقلقشندة ، إحدى قرى الوجه البحري سنة ٩٤ هـ ، وتوفي بمصر سنة ١٧٥ هـ . ومع زهده كان ثريا سخيا كما يقول ابن خلكان ، وفقها مشهورا صاحب مذهب

ومنهم أيضا حياة بن شريح الفقيه المصري ، المتوفى سنة ١٥٨ هـ (٧٦) وذكر عنه أنه لزهده كان يأخذ عطاءه وقدره ستون دينارا ، ويتصدق به ، وأبو عبد الله بن وهب بن مسلم المصري المتوفى سنة ١٩٧ هـ بمصر ، وكان كما يصفه ابن خلكان أحد أئمة عصره ، وقد صحب مالك بن أنس ، وكان دائم الخوف من الله (٧٧) .

والواقع أن حركة الزهد في مصر في القرنين الاول والثاني الهجريين لم ندرس بعد دراسه كافية ، ونرجو أن تتاح لنا الفرصة مستقبلا لدراسة أكثر عمقا وشمولا لها تربطها بما تلاها من حركة التصوف المصري في القرن الثالث الهجري وما بعدها ، وهي الحركة التي كان على رأسها ذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ (٧٨) .

٤ - من الزهد الى التصوف :

لاحظ نيكولسون أن بعض متأخري الزهاد اقتربوا من التصوف ولكنهم

-
- (٧٤) أنظر ترجمته في وفيات الاعيان ، ج ٢ ، ص ١٩٨ .
(٧٥) أنظر ترجمته في وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٥٥٤ - ٥٥٥ .
(٧٦) أنظر وفيات الاعيان في ترجمة وهب بن مسلم ، ج ١ ، ص ٢١٣ .
(٧٧) وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٣١٢ - ٣١٣ .
(٧٨) أنظر عن التصوف المصري وخصائصه كتابنا ، ابن عطاء الله السكندري ، الطبعة الثانية ١٩٦٩ م ، ص ٦١ وما بعدها .

ثم يخرجوا عن دائرة الزهد ، اذ « في العصر المبكر (يقصد القرنين الاول والثاني الهجريين) لا يستطيع احد ان يفصل الزهد عن التصوف أو يميز بينهما ، بل ان كثيرا من المسلمين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الصوفية (حتى القرن الثالث الذي ظهرت فيه التفرقة بين الزهد والتصوف واضحة جلية) لم يكونوا في الحقيقة الا زهادا على حظ قليل جدا من التصوف .
فالاولى اذن أن نعتبر أوائل الصوفية منتمين الى حركة الزهد التي نحن بصدددها » (٧٩) .

وملاحظة نيكولسون هذه تصدق على زهاد يتردد ذكرهم في كتب التصوف . وتعتبرهم بعض كتب التراجم من الطبقة الاولى من طبقات الصوفية (٨٠) ، وحياتهم تقع في القرن الثاني والهجري ، ويمثلون في الواقع طورا انتقاليا ينتهي بانتهاء القرن الثاني تقريبا .

وقد ظهر من هؤلاء بخراسان ابراهيم بن ادهم المتوفى سنة ١٦١ هـ (٨١) الذي يمثل رجال الزهد في عصره وان اختلف عن أكثرهم بأنه كان من أبناء الملوك ، وكان أميرا من أمراء بلخ ، ولكنه - كما يقول نيكولسون - زهد في الحكم والملك ولبس الصوف ، وهام على وجهه في بلاد الشام يعيش من كسب يده من حراسة البساتين وغير ذلك ، سئل مرة : لم هجرت الناس ، فقال : « أمسكت بديني بين صدرى ، وفررت به من بلد الى بلد ، ارض ترفعنى وارضى تضعنى ، فمن رأتى ظننى راعيا أو مجنونا ، أفعل ذلك لعلى أصون دينى من وساوس الشيطان ، وأمر بايمانى سالما من باب الموت » .

ويروى عنه السلمى أقوالا كثيرة في معانى الصبر والصحة والزهد ، وغير ذلك (٨٢) ، ومن أقواله : « من عرف ما يطلب مان عليه ما يبذل ، ومن أطلق بصره طال أسفه ، ومن أطلق أمه ساء عمله ، ومن أطلق لسانه قتل نفسه » (٨٣) .

-
- (٧٩) في النصوص الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٨ .
(٨٠) انظر طبقات الصوفية للسلمى ، تحقيق الاستاذ نور الدين شريبة ، ص ٦ ، ٢٧ ، حيث يعتبر السلمى الفضيل بن عياض ، وابراهيم ابن ادهم ، من الطبقة الاولى من الصوفية ، وكذلك القشيري ، الرسالة ص ٨ .
(٨١) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٨ .
(٨٢) طبقات الصوفية ، ص ٣٢ وما بعدها .
(٨٣) طبقات الصوفية ، ص ٢٦ .

ومن أقواله أيضا : « اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات : أن تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة ، وأن تغلق باب العز وتفتح باب الذل ، وأن تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد ، وأن تغلق باب النوم وتفتح باب السهر ، وأن تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر ، وأن تغلق الامل وتفتح باب الاستعداد للموت » (٨٤) .

وواضح من هذه العبارات أنه سيطر عليه الخوف كما سيطر على سائر الزهاد الذين ذكرنا من قبل ، وضرورة العمل الجدى من أجل الآخرة ، والزهد فى ملذات الدنيا ، والمبالغة فى أخذ النفس بالاشد من الطاعات . ونلاحظ أيضا أن كلامه فى الزهد فيه عمق لم يكن فى عبارات غيره من زهاد عصره وما قبله .

ومن أولئك الزهاد الذين يذكرون أحيانا على أنهم من الطبقة الاولى من الصوفية ، الفضيل بن عياض (٨٥) ، وهو خراسانى أيضا ، توفى بمكة سنة ١٨٧ هـ . وكان قاطع طريق ثم تاب وزهد فى الدنيا ، ومن أقواله فى الزهد : « لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت على ولا أحاسب بها لكنت أتقدها كما يتقدر أحدكم الجيفة إذا مر بها أن تصيب ثوبه » . وتكلم عن معنى الرياء فقال : « ترك العمل الاجل للناس هو الرياء ، والعمل لاجل الناس هو الشرك » ، وتنسب له أقوال فى المعرفة نحو قوله : « أحق الناس بالرضا عن الله ، أهل المعرفة بالله عز وجل » ، وهو يقول فى الزهد : « أصل الزهد للرضا عن الله » .

ولعله من أوائل الزهاد الذين نبهوا الى أن اصلاح الباطن أهم من الوقوف عند ظواهر العبادات ، وذلك اذا يقول : « لم يدرك عندنا من أدرك بكثرة صيام ولا صلاة ، وانما أدرك بسخاء الانفس ، وسلامة الصدر ، والنصح للامة » .

وأورد له السلمى أقوالا كثيرة تدل أيضا على تعمقه فى فهم الزهد واصلاح النفس وتحليتها بالفضائل (٨٦) .

ويذكر القشيري أيضا داود الطائى المتوفى سنة ١٦٥ هـ بين أوائل

(٨٤) طبقات الصوفية ، ص ٢٨ .

(٨٥) طبقات الصوفية ، ص ٦ وما بعدها ، للرسالة القشيرية ، ص ٩ .

(٨٦) طبقات الصوفية ، ص ٩ وما بعدها .

الصوفية (٨٧) ، وهو أستاذ معروف الكرخي (٨٨) ، وينقل عنه أقوالا كثيرة في الزهد ، ومن أقواله : « صم عن الدنيا واجعل فطرك الموت ، وفر من الناس فرارك من السبع » ، (٨٩) .

على أن هناك شخصية من شخصيات الزهد كانت أكثر من أولئك الذين ذكرنا اقترابا من التصوف في أواخر القرن الثاني الهجري ، وأعنى بها شخصية رابعة العدوية ، وتحتاج منا الى رفقة عند تاريخ حياتها وآرائها ، لما كان لها من دور في تطور الزهد .

٥ - تطور الزهد على يد رابعة العدوية :

اسمها كما يورده ابن خلكان في ترجمة لها أم الخير رابعة بنت اسماعيل العدوية البصرية القيسية (٩٠) . وهى مثل رائع من أمثلة الحياة الروحية في الاسلام في القرن الثاني الهجري .

ومعلوماتنا عن تاريخ حياتها قليلة ، وبعضها ذو دلائل أسطورية . ولدت في البصرة ، وكانت مولاة لآل عتيك (٩١) . وروى بعض المترجمين لها أنها أدركت الحسن البصري . ولكننا نميل الى استبعاد ذلك لان رابعة توفيت سنة ١٨٥ هـ ، والحسن البصري توفي سنة ١١٠ هـ . ولما كانت قد عاشت كما يذكر المترجمون لها ثمانين عاما ، فلا يعقل أن تكون قد أخذت عن الحسن البصري وهى بنت خمس سنين أو نحوها (٩٢) . وفجأة تحولت رابعة من حياة عادية الى حياة دينية صوفية ، وأقبلت على الزهد والعبادة .

ومن أقوالها في الزهد ما يرويه الهجویری في « كشف المحجوب » (ترجمة نيكولسون) : « ولقد قرأت أن رجلا من أهل الدنيا قال لرابعة : سليني حاجتك ، فقالت « انى لاستحى أن أسأل الدنيا من يملكها ، فكيف أسألها من لا يملكها » (٩٣) .

-
- (٨٧) الرسالة القشيرية ، ص ١٢ .
(٨٨) طبقات الصوفية ، ص ٨٥ .
(٨٩) انظر البيان والتبيين أيضا ، ص ١٧ - ١٧١ .
(٩٠) وفيات الاعيان ، د ١ ، ص ٢٢٧ .
(٩١) وفيات الاعيان ، د ١ ، ص ٢٢٧ .
(٩٢) الحريفيش : الروض الفائق ، القاهرة ١٣٠٤ هـ ، ص ١١٧ .
(٩٣) كشف المحجوب ، ترجمة نيكولسون ، لندن ١٩١١ ، ص ٣٨ ، والبيان والتبيين للجاحظ تحقيق عبد السلام مارون الطبعة الثانية ١٩٦٨ ، د ٣ ، ص ١٢٧ .

ويروى عن رابعة أنها كانت تصلى الليل كله ، فاذا طلع الفجر نامت في مصلاها نومة خفيفة حتى يسفر الفجر ، ويروى أنها كانت اذا هبت من مرقدها قالت : « يانفس كم تنامين والى كم تنامين يوشك أن تنامى نومة لا تقومين منها الا لصرخة يوم النشور ، وكان هذا دأبها حتى ماتت » (٩٤) .

ونحن نجد عند رابعة أيضا اكثارا من البكاء والحزن شأنها في هذا شأن بعض من تقدمها من الزهاد ، فيذكر الشعراى عنها في طبقاته أنها كانت « كثيرة البكاء والحزن ، وكانت اذا سمعت ذكر النار غشى عليها زمانا ، وكان موضع سجودها كهية الماء من كثرة دموعها » .

وكانت رابعة معاصرة للزاهد المشهور سفيان الثوري . ويروى أنه قال عندها يوما : واحزناء ! فقالت : لا تكذب ، بل قل : واقلة حزناء ، لو كنت محزوننا ما تهيا لك أن تتنفس (٩٥) .

ولرابعة العدوية أقوال ماثورة في معان كثيرة سيتناولها الصوفية المتأخرون فيما بينهم .

فمن ذلك كلامها في التواضع اذ تقول : « ما ظهر من أعمالي فلا أعده شيئا » (٩٦) . وروى الجاحظ في « البيان والتبيين » أنه قيل لرابعة : « هل عملت عملا قط ترين أنه يقبل منك ؟ فقالت : ان كان شيء فخوفى من أن يرد على » (٩٧) .

ومن ذلك كلامها في الرياء اذ تقول : « أكتموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم » . فهي لا تحب أن يتظاهر الانسان بأعماله الحسنة .

وكانت رابعة تنهى عن تتبع عيوب الناس لان السالك الى الله لا بد أن يكون منصرفا الى تعرف عيوب نفسه ، وقد ذكر ابن أبى الحديد في « شرح نهج البلاغة » عنها انها كانت تقول : « اذا نصح الانسان لله أطلعه الله تعالى على مساوىء عمله فتشاغل بها عن ذكر مساوىء خلقه » . وهذا القول يذكرنا

-
- (٩٤) اليافعى : روض الرياحين ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، ص ١٠١ .
(٩٥) شذرات الذهب ، القاهرة ، ١٩٣١ ج ١ ص ٣١٩ .
(٩٦) الكشكول ، بولاق ١٢٨٨ هـ ، ص ١٣٤ .
(٩٧) البيان والتبيين ج ، ص ١٧٠ .

بما قاله بعدها ابن عطاء الله السكندري في حكمة من حكمه : « تشوفك الى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك الى ما حجب عنك من العيوب » (٩٨) .

وكانت رابعة ترى أن توبة العاصي خاضعة أولا واخيرا لارادة الله أو بعبارة أخرى للفضل الالهي ، وليست بإرادة الانسان ، فلو شاء الله لتاب على العاصي ، فقد قال رجل لرابعة ، اني أكثر من الذنوب والمعاصي ، فهل يتوب على أن ان تبت ؟ قالت : لا بل لو تاب عليك لتبت » (٩٩) .

وفكرة رابعة عن التوبة يمكن أن ترد الى مصدر قرآني هو قوله تعالى : « ثم تاب عليهم ليتوبوا ان الله هو التواب الرحيم » (١٠٠) .

ومن أقوالها في معنى الرضا ما أورده الكلاباذي في كتابه « التعرف » من أن سفيان الثوري قال عند رابعة : « اللهم أرض عني ، فقالت له : أما تستحي أن تطلب رضا من لست عنه براض (١٠١) ، وذلك إشارة منها الى الرضا الذي يجب أن يكون متبادلا بين العبد والرب مصداقا لقوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه » (١٠٢) .

نيكولسون (١٠٣) أن أهمية رابعة العدوية راجعة الى انها قد طبعت الزهد الاسلامي بطابع آخر غير هذا الذي رأيناه عند الحسن البصري وهو طابع الخوف ، فهي قد أضافت الى الزهد عنصرا جديدا هو الحب الذي يتخذ منه الانسان وسيلة الى مطالعة جمال الله الازلي . وكذلك ذهب استاذنا المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق في بحث له عن رابعة العدوية ايضا الى انها كانت أول من تغنى في رياض الصوفية بـنغمات الحب الالهي شعراً ونثراً ، ولم يكن طريق المحبة مبدءاً قبلها (١٠٤) .

وقد ذكر القشيري في رسالته عنها انها كانت تقول في مناجاتها :

« الهى أتحرق بالنار قلبا بحبك ! فهتف بها مرة هاتفاً : ما كنا نفعل هذا فلا
تظنى بنا ظن السوء » (١٠٥) •

ولم تكن رابعة تستهدف في طاعتها الله غاية من الغايات ، فلم تكن
تطمع في الجنة أو تخاف من عذاب النار ، وإنما كانت تطيع الله حباً له ، وهذه
المرتبة الروحية تعتبر من أسمى مراتب التصوف عند من جاء بعدها ، وقد
عبرت عنها رابعة بقولها :

تعصى الاله وأنت تظهر حبه هذا لعمري في القياس بديع
لو كان حبك صادقاً لأطعته ان الحب لمن يحب يطيع

ويروى أن سفيان الثوري قال لها يوماً : « لكل عقد (أى عقيدة أو إيمان)
شريطة (شرط) ولكل إيمان حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ قالت : ما عبدته خوفاً
من ناره ، ولا حباً لجنته فأكون كالأجير السوء ان خاف عمل ، بل عبدته حباً
له وشوقاً اليه » (١٠٦) •

ويروى عنها أيضاً أنها كانت تقول في مناجاتها : (١٠٧) « الهى اذا كنت
أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم ، واذا كنت أعبدك رغبة في الجنة
فأحرمنيها ، وأما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى يا الهى من
جمالك الازلى »

ويظهر أن حب رابعة لله كان من ذلك النوع الذى سيطر على كيانها الى
الحد الذى جعلها تنغيب عن ذاتها في كثير من الاحيان لحضورها مع الله تعالى
على نحو ما تشير اليه بقولها :

انى جعلتك فى الفؤاد محدثى وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيس

لرابعة أبيات أخرى من الشعر ، يبدو فيها أنها تعمقت في معنى الحب
الالهى وأنها تنزع فيه منزعا خاصا ، وهذه الابيات هى :

-
- (١٠٥) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٧ - ١٤٨ •
(٦٠٦) اتحاف المتقين ، ج ٩ ، ص ٥٧٦ •
(١٠٧) الحياة الروحية في الاسلام ، ١٨ •

أحبك حبين : حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى فشغلى بذكرك عن سواكا
وأما الذى أنت أهل له فكشفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذا وذاك

وقد فسر الامام الغزالى فى « الاحياء » هذه الابيات فقال : « ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لاحسانه اليها وانعامه عليها بحفظ العاجلة ، وبحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذى انكشف لها ، وهو أعلى الحبين وأقواهما ، ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال حاكيا عن ربه تعالى : « أعددت لى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » (١٠٨) .

وفى رأينا أن رابعة قسمت الحب الالهى فى هذه الابيات الى قسمين : الاول : هو ما تسميه « حب الهوى » وقد عرفت فى الشطر الثانى من البيت الثانى بأنه « شغلها بذكر الله عن سواه » والثانى هو ما تسميه « حب الله الذى هو أهل له » وهو « كشف الله لها الحجب حتى تراه » .

ولكن يعرض هنا سؤال وهو : كيف يكون الاشتغال بذكر الله عن سواه حباً للهوى مع أنه مقام رفيع للغاية ؟ .

الحقيقة هى أن ما تنقصه رابعة العدوية بحب الهوى على هذا النحو لا يصبح واضحاً الا على ضوء الحديث القدسى الذى يحكى فيه الرسول عن رب العزة قوله : « من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين » ، فهى تريد أن تقول ان اشتغالها بذكر الله عن سؤاله ، وهو حب الهوى ، شىء معلول أيضاً لان الله وعدما كما وعد غيرهما من المؤمنين على ذلك باعطائها أفضل ما يعطى السائلين ، وهى لا تطمع ولا ينبغي أن تطمع فى ذلك اطلاقاً ، بل هى تريد حباً منزهاً عن كل غرض ، مبرا عن كل حظ من حظوظ النفس يمكن تصويره ، فهى بذلك قد تخطت مقام سؤال الله او الطلب منه ، ثم تخطت مقام الاشتغال بذكر الله عن مسائلته أيضاً لأنه معلول ، واستقرت بعد هذا كله فى مقام حب الله بما هو أهل له ، وذلك حين انكشفت عنها الحجب

(١٠٨) احياء علوم الدين ، طبعة البابى الحلبي ، القاهرة ١٣٣٤ هـ ،
ج ٤ ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

لترى جمال الله • وعندئذ تسلم الله تعالى التسليم المطلق برؤية المنعم الوحيد عليها في الحبين الاول والثاني •

نخلص مما سبق كله الى أن رابعة العدوية كانت تمثل في القرن الثاني الهجرى تيار الزهد القائم على أساس حب الله تعالى ، على حين كان الحسن البصرى أبرز من مثل الزهد القائم على أساس الخوف من الله •

والى رابعة العدوية يرجع في الحقيقة الفضل في اشاعة لفظ الحب عند من جاء من بعدها من الصوفية بعد أن لم يكن طريق الكلام في الحب قبلها ممهداً • وفي رأينا أنها لم تكتف باشاعة لفظ الحب بل هي أول من تعرض بالتحليل لمعناه ، وبيان ما هو قائم منه على معنى الاخلاص ، وما هو قائم منه على طلب الاعواض من الله • وفي رأينا أيضا أن هذا النوع من التحليل ، الذى لا يخلو من دقة ، قائم عندهما على الذوق والمعاناة المباشرة أساسا •

يضاف الى ما تقدم أن رابعة قد تكلمت في كثير من المعانى الصوفية الدقيقة في غير موضوع الحب كالكلام في الزهد والحزن والخوف والتواضع وتصحيح الاعمال والرياء وعدم التشاغل بالخلق والتوبة والرضا ، وغير ذلك مما روى عنها وعرضنا لبعضه فيما سبق •

لذلك كانت رابعة العدوية في الحقيقة نقطة تحول هامة في الزهد الاسلامى المهد لظهور الصوفية والتصوف ، ومن هنا جاءت شهرتها ووصفها لهذا ابن خلكان قائلاً : « كانت (رابعة) من اعيان عصرها ، وأخبارها في الصلاح والعبادة مشهورة » (١٠٩) •

ولا أدل على مكانتها أيضا مما نقله ابن هبادة الرندى في شرحه للحكم العطائية من أنها « كانت احدى المحبين » ومن أن سفيان الثورى ، مع ما عرف عنه من الزهد والعلم ، كان يجلس بين يديها ، ويقول لها : علمينا مما أفادك الله من طرائف الحكمة ، وكانت تقول له : نعم الرجل أنت لولا أنك تحب الدنيا ، وكان يعترف لها ويسلم قولها (١١٠) •

(١٠٩) وفيات الاعيان • ج ١ ص ٢١٧ •
(١١٠) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٨٨ •

وقد نشرت بعض الدراسات المتخصصة عن رابعة العدوية ، وهي تكشف عن أهميتها ومكانتها في تاريخ الزهد والتصوف في الاسلام (١١١) .

٦ - خصائص الزهد في القرنين الأول والثاني :

نلاحظ مما سبق ذكره عن الزهد ومدارسه في المدينة والبصرة والكوفة ومصر وخراسان في القرنين الاول والثاني أنه يتميز بالخصائص التالية :

أولاً : أنه يقوم على أساس فكرة مجانية الدنيا من أجل الظفر بثواب الآخرة واتقاء عذاب النار ، متأثراً في ذلك بتعاليم القرآن والسنة ، وبالظروف السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع الاسلامي آنذاك .

ثانياً : أنه زهد ذو طابع عمل ، ولم يعن أصحابه بوضع القواعد النظرية له ، ومن وسائله العملية العيش في هدوء وبساطة تامة ، والتقليل من المأكول والمشرب والاكتثار من العبادات والنوافل والذكر ، مع المبالغة في الشعور بالخطيئة والخضوع المطلق لمشيئة الله ، والتوكل عليه ، وهو بهذا يهدف الى غاية أخلاقية .

ثالثاً : أنه كان يتخذ دافعاً له الخوف من الله ، وهو خوف يبعث على العمل الديني الجاد ، على أنه ظهر له دافع آخر في أواخر القرن الثاني عند رابعة ، وهو الحب لله المنزه عن الخوف من عقاب الله والطمع في ثوابه في آن معا ، وهو يعبر عن انكار الذات ، وعن التجرد في علاقة الانسان بالله .

رابعاً : أن زهد بعض المتأخرين من الزهاد خصوصاً في خراسان ، وعند رابعة ، يمكن ، لما تتميز به من تعمق في التحليل أن يعتبر مرحلة تمهيدية للتصوف . وأصحابه ، وإن كانوا يقتربون من التصوف لا يعدون صوفية

(١١١) من هذه الدراسات دراسة المستشرق الانجليزية مارجريت سميث عنوانها :

Rabia the mystic and her fellow saints in Islam, Cambridge, 1928

ودراسة للأمرحوم الاستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق نشرت في تعليقه على مادة « تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية .
ودراسة للاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، عنوانها : شهيدة العشق الالهى رابعة العدوية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، سلسلة دراسات اسلامية رقم ٨ .

بالمعنى الدقيق للكلمة ، وإنما يمكن اعتبارهم روادا أوائل لمن سيجىء بعدهم
من صوفية القرنين الثالث والرابع .

هذا ، ويعتبر نيكولسون الزهد « أقدم نوع من أنواع التصوف
الاسلامى » (١١٢) ، وهو يصف الزهاد أحيانا « بالصوفية الأولين » (١١٣) ،
ولكننا نرى أن مثل هذا الزهد لا ينطبق عليه من الخصائص الخمس التى
ذكرناها للتصوف من قبل (١١٤) الا خاصية واحدة هى الترقى الخلقى .
ولذلك فإن من الادق عدم اطلاق اسم الصوفية على زهاد المسلمين حتى أواخر
القرن الثانى . وذوثر أن نطلق عليهم ما أطلقته المصادر العربية القديمة عليهم
من تسميات ، كالزهاد والعباد والنساك والقراء وما الى ذلك (١١٥) .

(١١٢) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١١٢ .

(١١٣) صوفية الاسلام ، ص ٤ .

(١١٤) انظر ص ٧ - ٩ من هذا الكتاب .

(١١٥) قارن : تلبيس ابليس ، ص ١٧١ ، ١٧٥ . وجدير بالذكر أن
ابن الجوزى نقد السلمى فى اعتباره ابراهيم بن أدهم ، الفضيل بن عياض
من الصوفية ، ونقد الاصفهاني فى اعتباره الحسن البصرى وسفيان الثورى
وغيرهما من الصوفية ، ويقول : « فالتصوف مذهب معروف يزيد على الزهد »
(١٧٥) ، ويقول : الصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال ، وتوسموا
بسمات ، فاحتجنا الى أفرادهم بالذكر . والتصوف طريقة ابتدأوها الزهد
الكلى (ص ١٧١) .

وكلام ابن الجوزى يدل على تمييزه الدقيق بين التصوف والزهد على
أساس منهجى .

الفصل الرابع

التصوف في القرنين الثالث والرابع

١ - تمهيد :

من الصعب تحديد فواصل زمنية بين حركتي الزهد والتصوف في الاسلام ، اذ التطورات الفكرية لا تخضع بطبيعتها للتحديد الزمني الصارم ، وقد رأينا في الفصل السابق أن بعض متأخري الزهاد في القرن الثاني الهجري كانوا ينزعون الى التصوف ، واعتبرهم بعض كتاب التراجم من الصوفية .

ولكننا نلاحظ مع ذلك تحولا واضحا طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجري ، على وجه التقريب ، ولم يعد الزهاد في هذه الفترة يسمون بهذا الاسم ، وإنما عرفوا بالصوفية (١) . واتجهوا الى الكلام عن معاني لم تكن معروفة من قبل ، فتكلموا عن الأخلاق والنفوس والسلوك محددين طريقا الى الله ينترقى السالك له فيما يعرف بالمقامات والاحوال ، وعن المعرفة ومناهجها ، والتوحيد ، والفناء ، والاتحاد والحلول ، ووضعوا القواعد النظرية لهذا كله ، كما حددوا رسوما عملية معينة لطريقتهم ، وأصبحت لهم لغة رمزية خاصة لا يشاركون فيها سواهم .

وهنا ظهر التدوين في التصوف ، ومن أقدم من صنف فيه المحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣ هـ ، والخراز المتوفى سنة ٢٧٧ هـ ، والحكيم الترمذي المتوفى سنة ٢٨٥ هـ ، والجنيد المتوفى سنة ٢٩٧ هـ . وهم جميعا من صوفية القرن الثالث .

وبهذا يمكننا القول بأن القرن الثالث هو بداية تكون علم التصوف بمعناه الحقيقي ، كما أن الخصائص الخمس التي تحدثنا عنها في الفصل الاول بدأت تتجلى فيه بوضوح ، واستمر هذا التصوف كذلك في القرن

(١) عرف الاسم فيما يبدو قبل سنة ٢٠٠ هـ (الرسالة القشيرية ، ص ٧ - ٨ ، مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٢٨) ولكنه فيما يبدو انتشر في القرن الثالث الهجري ، يقول الهمداني : « ولم يكن السالكون لطريق الله ، في الاعصار السالفة ، والقرون الاولى يعرفون باسم التصوف ، وإنما الصوفي لفظ اشتهر في القرن الثالث »

Massignon : Recueil . . etc, p. 11.

الرابع ، بحيث يمكن أن نعتبر تصوف هذين القرنين تصوفا اسلاميا ناضجا اكتملت له كل مقوماته .

وقد أشار الدكتور أبو العلا عفيفي أيضا الى ذلك قائلا : « دخل التصوف بعد ذلك (أى بعد أن كان زهدا) في دور جديد هو دور المواجه والكشف والاذواق ، ويقع هذا الدور في القرنين الثالث والرابع اللذين يمثلان العصر الذهبي للتصوف الاسلامي في أرقى وأصفى مراتبه » (٢) .

٢ - التمييز بين التصوف والفقه على أساس منهجي :

أصبح التصوف منذ القرن الثالث متميزا على علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية .

ولا شك انه كان لحركة تدوين العلوم الشرعية التي سبقت تدوين التصوف أثر في ذلك ، على نحو ما يقول ابن خلدون : « فلما كتبت العلوم ودونت ، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله ، والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هذه الطريقة (يقصد طريقة الصوفية) في طريقهم ، فمنهم من كتب في الورع ، ومحاسبة النفس على الافتداء في الاخذ والترك . . . وصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط » (٣) .

ويصف ابن خلدون المقابلة بين علمي الفقه والتصوف ، قائلا : وصار علم الشريعة على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا ، وهو الاحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات ، وصنف مخصوص بالقوم (يقصد الصوفية) في القيام بهذه المجاهدة (يشير الى مجاهدة النفس) ، ومحاسبة النفس عليها ، والكلام في الاذواق والمواجه العارضة في طريقها ، وكيفية الترقى فيها من ذوق الى ذوق ، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك » (٤) وقد أطلق الصوفية منذ هذا العصر وما بعده تسميات خاصة

(٢) التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام ، ص ٩٢ .

(٣) المقدمة ، ص ٣٢٩ ، ومما يلاحظ أنه بدأ تدوين بعض السنن في وقت مبكر قبل نهاية القرن الاول الهجري في عهد عمر بن عبد العزيز المتوفى سنة ١٠١ هـ ، ولكن تدوينها بالمعنى الحقيقي يقع بين سنتي ١٢٠ هـ ، ١٥٠ هـ ، وكان تدوين الفقه كذلك أثناء القرن الثاني ، أما أصول الفقه فأول من صنف فيه الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ ، وأما علم الكلام فظهر التصنيف فيه في القرن الثاني أيضا خصوصا في العصر العباسي (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . ص ١٩٥ وما بعدها ، ٢٠٥ ، ٢٢٢ ، ٢٨٨) .

(٤) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٢٩ .

على علمهم ، فعرف بعلم الباطن (٥) ، وبعلم الحقيقة (٦) ، وبعلم الوراثة (٧) ، وبعلم الدراية ، في مقابل علم الظاهر وعلم الشريعة ، وعلم الدراسة ، وعلم الرواية .

وقد وضع الطوسي في (اللمع) الفرق بين علم الباطن وعلم الظاهر ، أو علم الدراية ، وعلم الرواية ، قائلا :

« ان علم الشريعة علم واحد ، وهو اسم واحد يجمع معنيين : الرواية والدراية ، فاذا جمعتهما فهو علم الشريعة الداعية الى الأعمال الظاهرة والباطنة . والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة ، وهي العبادات والأحكام ، مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وغير ذلك ، فهذه العبادات » .

« وأما الأحكام فالحدود والطلاق والعنق والبيع والفرائض والقصاص وغيرها ، فهذا كله على الجوارح الظاهرة » .

« وأما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب ، وهي المقامات والأحوال ، مثل التصديق والإيمان واليقين والصدق والاخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر . . . الخ » .

« فاذا قلنا : علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي على الجارحة الباطنة وهي القلب » .

(٥) المقصود عندهم بعلم الباطن علم اصلاح باطن العبد من الناحية الاخلاقية ولا علاقة لهذا العلم بمذاهب الباطنية من الشيعة .

(٦) لعل الصوفية استندوا في هذه التسمية الى حديث حارثة ، فقد سأل الرسول (ص) : كيف أصبت يا حارثة ؟ قال : أصبحت مؤمنا حقا ، فقال (ص) : لكل حق حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ فقال : عزفت نفسي عن الدنيا ، فاستوى عندي ذهبها ومدرها ، وكأني أنظر الى أهل الجنة في الجنة يتنعمون ، والى أهل النار في النار يعذبون . وكأني أرى عرش ربي بارزا . من أجل ذلك أسهرت ليلي وأظمت نهارى ، فقال له الرسول (ص) : يا حارثة عرفت فالزم ، لطائف المنن لابن عطاء الله السكندري ، ص ٩٧ وما بعدها .

(٧) لعل هذه التسمية تستند الى حديث : « العلماء ورثة الأنبياء ، للمع ، ص ٢٢ » .

« كما أنا اذا قلنا : علم الظاهر أشرنا الى علم الأعمال الظاهرة التي هي على الجوارح الظاهرة » (٨) .

ولعله قد تبين لك من كلام الطوسي أن الصوفية حين يسمون علمهم بعلم الدراية أو الباطن أو ما شابه ذلك من تسميات ، فانهم يميزون بين علمين : علم نظري بالأحكام ، وعلم بكيفية التحقق بها ذوقا وسلوكا ، فالأول هو الفقه أو الظاهر ، والثاني هو التصوف أو الباطن ، هذا فضلا عن أن العلم الأول تجرى أحكامه على جوارح الانسان الظاهرة ، على حين أن العلم الثاني تجرى أحكامه على الجارحة الباطنة في الانسان وهي القلب .

على أن هذا التمييز اعتباري ، ولا خلاف بين العلمين في الحقيقة ، فأحدهما ، وهو علم الباطن ، ثمرة للآخر وهو الظاهر . ومتى تحقق العبد بالعمل بأحكام الشريعة ، واتجه بقلبه نحو الله ، وسلك طريق الذوق في التجربة الدينية ، فقد حصل على ذلك العلم الباطن ، وإلى ذلك يشير الشعراني في (الطبقات الكبرى) بقوله : « (هو أي علم الباطن) علم انقذح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة . . والتصوف انما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة » (٩) .

ويصور القشيري في الرسالة العلاقة بين الشريعة والحقيقة تصويرا رائعا ، فيقول : (الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول . الشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة انباء عن تصريف الحق . فالشريعة أن تعبد الله والحقيقة أن تشهد ، والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر ، وأخفى وأظهر » (١٠) .

واعتبر الصوفية أن علمهم في يقينه أسمى من سائر العلوم التي تعتمد على العقل وبراهينه ، ولذلك يعرف عندهم بحق اليقين ، وهذا اليقين الذي تتميز به علومهم عياني ، أو كشفى ذوقي ، يتحقق به العبد متى سلك طريقهم (١١) .

(٨) اللمع ، ص ٤٣ - ٤٤ .

(٩) الطبقات الكبرى ، ص ٤ .

(١٠) الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ .

(١١) الرسالة القشيرية ، ص ٤٤ .

ولما كان الأمر كذلك ، فقد ذهب بعض الصوفية كالطوسي الى أن علوم الصوفية لا حـد لها ، على حين أن علوم الفقهاء محدودة لأنها علوم رسوم ، وفي ذلك يقول : « واعلم أن مستنبطات الصوفية في معاني هذه العلوم (يقصد علوم الشرع) ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغي أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء في معاني أحكام الظاهر ، لأن هذا العلم (التصوف) ليس له نهاية ، لأنه اشارات وبواد وخواطر وعطايا وهبات يغرقها أهلها من بحر العطاء ، وسائر العلوم لها حد محدود ، وجميع العلوم يؤدي الى علم التصوف . وعلم التصوف لا يؤدي الا الى نوع من علم التصوف ، وليس له نهاية ، لأن المقصود ليس له غاية ، وهو علم الفتوح يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه في فهم كلامه ومستنبطات خطبه ما شاء كيف شاء » (١٢) .

٣ - اتجاهان للتصوف :

يلاحظ الدارس للتصوف الاسلامي في القرنين الثالث والرابع ، أن التصوف أصبح طريقا للمعرفة بعد أن كان طريقا للعبادة .

وقد حفلت كتب التراجم والطبقات بأقوال الصوفية الذين عاشوا في هذين القرنين ، كالرسالة القشيرية ، واللمع للطوسي ، والتعرف للكلاباذي ، والطبقات للسلمي ، وغيرها ، وهي أقوال تظهرنا على بسواكير التصوف النظري .

ونحن نلاحظ ابان هذين القرنين اتجاهين واضحين للتصوف : الاتجاه الأول يمثله صوفية معتدلون في آرائهم ، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة ، وان شئت قلت : يزنون تصوفهم دائما بميزان الشريعة وكان بعضهم من علمائها المعروفين ، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي . والاتجاه الثاني يمثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء ، ونطقوا بعبارات غريبة ، عرفت بالشطحيات (١٣) ، وكانت لهم تصورات لعلاقة الانسان بالله كالاتحاد والحلول ، وتصوفهم لا يخلو من بعض المنازع الميتافيزيقية في صورة بسيطة .

(١٢) اللمع ، ص ٢٧ .

(١٣) « الشطح كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهو من زلات المحققين ، فانه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير اذن الهى » تعريفات الجرجاني ، مادة « شطح » .

وسنعرض فيما يلي لأبرز صوفية القرنين الثالث والرابع ، وهم قد تحدثوا جميعا في حقائق التصوف ، الا أننا سنصنفهم بحسب ما غلب على كل واحد منهم من الكلام في موضوعات التصوف الرئيسية لهذا العهد .

(أ) المعرفة :

لعل أول من تكلم في المعرفة معروف الكرخي ، المتوفى سنة ٢٠٠ هـ ، وهو من أوائل الصوفية ، ولعله أيضا أول من عرف التصوف ، فقد عرّفه بقوله : « التصوف الأخذ بالحقائق ، واليأس مما في أيدي الخلائق » (١٤) .

وهو يعنى بذلك أن التصوف هو علم الحقائق الذوقية التي تتكشف للصوفي في مقابل الرسوم الشرعية ، وهو أيضا الى جانب ذلك زهد فيما في أيدي الناس فالتصوف عنده زهد ومعرفة .

والتصوف عند معروف قائم على الشريعة ، وما تتطلبه من أعمال العبادات والطاعات ، غير أنه يكره الجدل النظري في مسائل الدين ، فيقدم العمل على ذلك ، يدلنا عليه ما أورده السلمى عنه قائلا : « اذا أراد الله بعبده خيرا فتح عليه باب العمل ، وأغلق عنه باب الجدل ، واذا أراد الله بعبده شرا أغلق عنه باب العمل وفتح عليه باب الجدل » (١٥) .

ويرى معروف ضرورة ارتباط العلم بالعمل ، فيقول : « اذا عمل العالم بالعلم استوت له قلوب المؤمنين ، وكرهه كل من في قلبه مرض » (١٦) .

ومن تحدثوا في المعرفة أيضا أبو سليمان الداراني (نسبة الى داران إحدى قرى دمشق) ، وقد توفى سنة ٢١٥ هـ . ومن أقواله : « لا يزهد في شهوات هذه الدنيا الا من وضع الله في قلبه نورا يشغله دائما بأمور الآخرة » (١٧) ، وهو يعبر هنا عن فكرة النور الذي هو أساس المعرفة الصوفية ، والذي يحصل في القلب .

(١٤) الرسالة القشيرية ، ص ١٢٧ .

(١٥) طبقات السلمى ، ص ٨٧ .

(١٦) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٦٢ .

(١٧) فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ٢٣٢ ، وفي

التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ٦ .

وقد ذكر عنه الطوسي في « اللمع » : « لو أعلم أن بمكة رجلا يفيديني في هذا العلم ، يعنى في علم المعرفة ، كلمة لحضرتي أن أمشي على رجلى ولو ألف فرسخ حتى أسمعها منه » (١٨) .

والحقيقة عنده مرتبطة بالشريعة ، يدلنا على ذلك قوله : « ربما يقع في قلبي النكتة (المسألة) من فكت القوم (يعنى الصوفية) أياما فلا أقبل منه (أى من قلبه) الا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنة » (١٩) .

وتروى لنا كتب التصوف أقوالا كثيرة لصوفية القرنين الثالث والرابع في المعرفة (٢٠) ، على أن أبرز وأسبق صوفي ، غلب عليه الكلام في المعرفة ، هو ذو النون المصري ، ولد في أخميم بصعيد مصر سنة ١٥٥ هـ وتوفي سنة ٢٤٥ هـ (٢١) ، ويصفه كتاب التراجم بأنه كان أوحده وقته علما وورعا وحالا وأدبا ، وترجع أهميته في التصوف الى أنه أول من تكلم في مصر في الأحوال ومقامات أهل الولاية (٢٢) ويصفه عبد الرحمن الجامي في « نفحات الأنس » بأنه رأس طائفة الصوفية (٢٣) فالكل قد أخذ عنه وانتسب اليه . ويرى ماسينيون أيضا أن شهرة ذو النون ترجع على الأخص الى أنه صنف الأحوال الصوفية (٢٤) .

ويتجه ذو النون الى ربط المعرفة بالشريعة ، فيقول : « علامة العارف ثلاثة : لا يطفى نور معرفته نور ورعه ، ولا يعتقد باطنا من العلم ينقص عليه ظاهرا من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل على هتك أسستار محارم الله تعالى (٢٥) » .

-
- (١٨) اللمع ، ص ٢٤٠ .
(١٩) الرسالة القشيرية ، ص ١٥ .
(٢٠) انظر على سبيل المثال : باب المعرفة من الرسالة القشيرية ، ص ١٤٠ - ١٤٣ ، اللمع للطوسي ، ص ٥٦ وما بعدها ، التعرف للكلاباذي ، ص ٦٣ - ٦٦ .
(٢١) انظر ترجمته في وفيات الأعيان ، د ١ ، ص ١٢٦ ، وطبقات الشعراني ، د ١ ، ص ٨١ - ٨٤ . وخطبة الأولياء ، د ٩ ، ص ٢٣١ وما بعدها ، وتعليق المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمي على مادة « ذو النون » بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .
(٢٢) النجوم الزاهرة ، د ٧ ص ٥٣ .
(٢٣) نفحات الأنس ، ص ٢٦ وما بعدها .
(٢٤) Massignon , Recueil. etc; P. 15.
(٢٥) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٣ .

وللمعرفة عنده غاية أخلاقية ، وهى أن يتشبه الانسانية ، بأخلاق الله على قدر الطاقة الانسانية ، والى ذلك الإشارة بقوله : « معاشره العارف كمعاشره الله تعالى ، يحتملك ويحلم عنك تخلقاً بأخلاق الله عز وجل » (٢٦) .

وكلما ازداد العارف معرفة بالله كان أكثر خشوعاً ، فيقول : « العارف كل يوم أخشع ، لأنه كل ساعة أقرب » (٢٧) ، وهو بالجملة منصرف الى الله تماماً ، فيقول : « ان العارف لا يلزم حالة واحدة ، انما يلزم ربه فى الحالات كلها » (٢٨) .

وأهمية ذى النون فى التصوف راجعة فى الحقيقة الى أنه كان أول من تكلم من الصوفية عن المعرفة بكلام دقيق ، فظهرت الخاصية العرفانية للتصوف عنده لأول مرة .

وهو يرى معرفة الله فضلاً من الله يهبه للعارف ، وبذلك يجعل هذه المعرفة مقابلة لمعرفة المتكلمين والفلاسفة التى من أخص خصائصها أنها مكتسبة بالعقل ، وقد أشار ذى النون الى ذلك حين سئل : بم عرفت ربك ؟ قال : « عرفت ربي بربي ، ولولا ربي لما عرفت ربي » (٢٩) .

وفى رسالة لذى النون عنوانها « الكلام على البسمة » نجده يقسم المعرفة على ثلاثة أقسام : « معرفة الله على ثلاثة أوجه : معرفة التوحيد ، وهى لعامة المؤمنين ، والثانية معرفة الحجة والبيان ، وهى للعلماء والحكماء والبلغاء ، والثالثة معرفة صفات الوجدانية والفردانية ، وهى لأولياء الله وأصفياؤه » (٣٠) .

وواضح أن هذه الأفكار المتعلقة بنظرية المعرفة ليس فيها بساطة تعابير الزهاد فى القرنين الأول والثانى ، وهى تمثل اتجاه التصوف الى منهج أكثر دقة وعمقا ، وإن شئت قلت : هى تحول واضح من الزهد الى التصوف من حيث هو فلسفة إبستمولوجية . ذلك أن تقسيم ذى النون للمعرفة يتضمن

(٢٦) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٢ .

(٢٧) طبقات السلمى ، ص ٢٦ .

(٢٨) طبقات السلمى ، ص ٣٦ .

(٢٩) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٢ .

(٣٠) محمد عبد المنعم خفاجى : التراث الروحى للتصوف الإسلامى

فى مصر ، ص ٤٠ .

القول بثلاثة مناهج للمعرفة متميزة : فهناك منهج النقل ، الذى يدرك العوام بواسطته التوحيد ، ومنهج العقل الذى يعتمد عليه الحكماء والفلاسفة ومن هنا نحوهم ، وهو الاستدلال وهناك أخيرا منهج الذوق المباشر ، وهو منهج الأولياء والصوفية .

وسنجد هذه التفرقة بين المعرفة الصوفية وغيرها عند من تلا ذا النون ، وكل ما فى الأمر أنها اكتسبت على أيدي المتأخرين من الصوفية ، كالغزالي وابن عربى ، مزيدا من الدقة والوضوح وقد فطن نيكولسون الى أهمية ذى النون فى التصوف من هذه الناحية ، فقال :

« فان ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ، ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف فى اللغة اليونانية كلمة «gnosis» التى معناها العلم بلا واسطة ، الناشئ عن الكشف والشهود . وقد عرفها هذا التعريف كثير من صوفية القرن الثالث . ولكن أول من بحث فى المعرفة بحثا نظريا دقيقا هو ذو النون المصرى الذى قال فيه الجامى انه كان شيخ هذه الطائفة ، عنه أخذوا واليه انتسبوا . ولا شك فى أن هذه مبالغة فى وصف ذى النون ، ولكن لها دلالتها فى الإشارة الى مكانته ، وقد رأى ذو النون أن غاية الحياة الصوفية الوصول الى مقام المعرفة الذى تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصوفى ادراكا ذوقيا لا أثر فيه للعقل ولا للرؤية ، وذلك لا يكون الا لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم » (٣١) .

(ب) الأخلاق ومراحل الطريق الى الله :

كان التصوف فى القرنين الثالث والرابع علما للأخلاق الدينية أساسا . ومن الطبيعى أن ترتبط الناحية الأخلاقية للتصوف لهذا العهد بالكلام فى النفس الانسانية وتصنيف قواها ، وبيان آفاتها وأمراضها وطريق الخلاص عنها . ولذلك يمكننا القول أيضا بأن التصوف آنذاك كان مطبوعا بطابع سيكولوجى الى جانب الطابع الأخلاقى . وان شئت قلت : ان مبحث الأخلاق عند الصوفية وقتئذ كان قائما على أساس تحليل النفس الانسانية لمعرفة أخلاقها الذميمة ، والتكامل الخلقى عندهم يكون باحلال الاخلاق الحمودة عندهم محل الأخلاق الذميمة .

(٣١) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٧٤ .

يقول القشيري في رسالته : « وانما أرادوا (أى الصوفية) بالنفس ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله . ثم ان العلوات من أوصاف العبد على ضربين : أحدهما يكون كسبا له كمعاصيه ومخالفاته، والثاني أخلاقه الدنيئة (الفطرية) فهي في أنفسها مذمومة ، فإذا عالجها العبد ونازلها تنتفى عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق » (٣٢) .

وقد بين السهروردي البغدادي في « عوارف المعارف » ذلك الارتباط الوثيق بين علم الأخلاق وعلم النفس عند الصوفية ، فيقول ان « الصوفية رزقوا سائر العلوم التي أشار اليها المتقدمون . ومن أعز علومهم علم النفس ومعرفتها ، ومعرفة أخلاقها » (٣٣) ، ويقول الطوسي في « اللمع » : « وللصوفية أيضا تخصيص في معرفة النفس وأماراتها وخواطرها ودقائق الرياء والشهوة الخفية والشرك الخفى » (٣٤) . ويقول الكلاباذي في « التعرف » : « فأول ما يلزمه (أى يلزم السالك لطريق الله) علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها » (٣٥) .

فأنت ترى من كل هذه الشواهد الارتباط الوثيق بين التصوف كعلم للأخلاق وعلم النفس ، فكان المتقدمون من الصوفية يجعلون علم النفس مندرجا تحت الأخلاق أو التصوف ، وان شئت قلت : كان علم النفس عندهم علما غائيا يهدف الى غاية أخلاقية هي تهذيب النفس بتعويدها الفضائل الأخلاقية على اختلافها ، فلم يكن علم النفس عندهم اذن مستقلا أو موضوعيا كما هو شأنه في العصر الحاضر .

والكلام في الأخلاق ومعانيها كالمجاهدة والتوبة والصبر والرضا والتوكل والتقوى والخوف والرجاء والمحبة والذكر وغير ذلك ، والنفس وعللها والسلوك وآدابه ومراحله ، حظ مشترك بين صوفية القرنين الثالث والرابع جميعا ، وكتب طبقاتهم حافلة بالشئ الكثير من أقوالهم في ذلك .

ولعل من أوائل من تكلموا في هذه الناحية بشئ من التعمق ، الحارث ابن أسد المحاسبي ، وهو أحد الصوفية الذين جمعوا بين العلم بالشريعة

(٣٢) الرسالة القشيرية ، ص ٤٤ .

(٣٣) عوارف المعارف بهامش الاحياء ، د ١ ، ص ٢٤٤ .

(٣٤) اللمع ، ص ٣٢ .

(٣٥) التعرف ، ص ٨٧ .

وعُلوم الحقائق . وهو بصرى الاصل مات ببغداد سنة ٢٤٣ هـ (٣٦) . وصفه القشيري بأنه كان عديم النظر- في زمانه علما وورعا ومعاملة (٣٧) ، ووصفه الشعراى بقوله : « هو من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر وعلوم الاصول وعلوم المعاملات ، له التصانيف المشهورة ، عديم النظر في زمانه » وهو أستاذ أكثر البغداديين « (٣٨) ، وهو مؤسس مدرسة بغداد الصوفية التي انتمى اليها الجنيد المتوفى سنة ٢٩٨ هـ وأبو حمزة البغدادي المتوفى سنة ٢٨٩ هـ ، وأبو الحسين النوري المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، والسرى السقطى المتوفى سنة ٢٥٣ هـ ، وغيرهم .

وقد سمي المحاسبى بهذا الاسم لحاسبته لنفسه ، وله عدة رسائل في التصوف تدور حول تحليل الحياة الروحية (٣٩) ، وإخضاع الأعمال والأفكار للنقد والاختيار لمعرفة مدى صدقها ، ومراعاتها لحقوق الله ، وهذا هو هدفه من كتابه « الرعاية لحقوق الانسان » ، الذى يصفه ماسينيون بأنه أجمل كتاب عن حياة الباطن أخرجه الاسلام (٤٠) .

وينحو المحاسبى في تصوفه الى التحليل المنطقى ، يدلنا على ذلك قوله : « المحاسبة والموازنة في أربعة مواطن : فيما بين الايمان والكفر ، وفيما بين الصدق والكذب ، وبين التوحيد والشرك ، وبين الاخلاص والرياء » (٤١) ، وقوله في تحليل معانى الحزن : « الحزن على وجوه : حزن على فقد أمر يحب (الانسان) وجوده ، وحزن مخافة أمر مستقبل ، وحب لما أحب من الظفر بامر فيتأخر عن مراده ، وحزن يتذكر من نفسه مخالفات الحق ، فيحزن له » (٤٢) .

(٣٦) طبقات السلمى ، ص ٥٦ وقد كتب عنه الأستاذ عبد الحليم محمود دراسة باللغة الفرنسية كانت موضوعا لدرجة الدكتوراه من جامعة باريس ، ونشرت سنة ١٩٤٠ م .

(٣٧) الرسالة القشيرية ، ص ١٢ .

(٣٨) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٦٤ .

(٣٩) أهمها « الرعاية لحقوق الله » الذى نشرته مارجريت سميث ، في سلسلة جب التذكارية ، سنة ١٩٤٠ م ، وكتاب « القوم » الذى نشره أربرى ، القاهرة ١٩٣٧ م أنظر Massignon . Art. Al. Muhasibi Encyclopedia of Islam

Massignon . Recueil . etc, q 17 (٤٠)

(٤١) طبقات السلمى ، ص ٥٨ .

(٤٢) طبقات السلمى ، ص ٥٩ .

وكان يقول أيضا : « ما رأيت شيئا أحبط للأعمال ، ولا أفسد للقلوب ، ولا أسرع في هلاك العبد ، ولا أدوم للأحزان ، ولا أقرب للمقت ، ولا ألزم لمحبة الرياء والعجب من قلة معرفة العبد لنفسه ، ونظره في عيوب الناس » (٤٩) .

ومن شعره الذى يصور فيه أحوال سلوكه :

لا فى النهار ولا فى الليل لى فرح فما أبالى أطل الليل أم قصرا
لأننى طول ليلى هائم دنف وبالنهار أقاسى الهم والفكرا (٥٠)

ومن أقواله فى التخلق : « أربع من أخلاق الإبدال : استقصاء الورع ، وتصحيح الإرادة ، وسلامة الصدر للخلق ، والنصيحة لهم » (٥١) ، وقوله : « خمسة أشياء لا يسكن فى القلب معها غيرها : الخوف من الله وحده ، والرجاء لله وحده ، والحب لله وحده ، والأنس لله وحده » (٥٢) .

ويعتبر السرى السقطى صاحب مدرسة فى التصوف ، وكان له تلاميذ حملوا مذاهب صوفية البغداديين الى مواطن كثيرة من العالم الاسلامى ، فحملها موسى الانصارى المتوفى سنة ٣٢٠ هـ الى خراسان ، وحملها أبو على الروذبارى المتوفى بالفسطاط سنة ٣٢٢ هـ الى مصر (٥٣) ، وحملها أبو زيد الأدمى المتوفى سنة ٣٤١ هـ الى جزيرة العرب .

ويعتبر أبو سعيد الخراز من الصوفية المعنيين بالكلام فى مقامات الطريق الى الله وأحواله ، ويتجلى لنا هذا بوضوح من كتابه « الطريق الى الله أو كتاب الصدق » (٥٤) الذى عرض فيه لمقامات الاخلاص والصبر ، والورع والزهد والتوكل والخوف والحياء والشكر والرضا والشوق والأنس ، وقد توفى سنة ٢٧٩ هـ . ومنهم أيضا سهل القستري المتوفى سنة ٢٩٣ هـ ،

(٤٩) طبقات الشعرانى ، ج ١ ، ص ٦٤ .

(٥٠) طبقات الشعرانى ، ج ١ ، ص ٦٤ .

(٥١) طبقات السلمى ، ص ٥٩ .

(٥٢) طبقات السلمى ، ص ٥٤ .

(٥٣) طبقات السلمى ، ص ٣٥٤ .

(٥٤) نشره الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ، القاهرة ، مكتبة

دار العروبة .

الذى وصفه السلمى بأنه « أحد أئمة القوم وعلماهم والمتكلمين فى علوم الرياضيات ، والاخلاص ، وعيوب الأفعال » (٥٥) .

والواقع أن القرنين الثالث والرابع قد شهدا وضع قواعد السلوك الصوفى ، على نحو ما يشير اليه نيكولسون بقوله : « أما تقعيد القواعد وتنظيم رسوم الطريق الصوفى ، فانك تلمحهما واضحين كل الوضوح فى أقوال مشايخ ذلك العصر أينما قرأتهما . فانهم قسموا الطريق الى سلسلة من المراحل ، بل ميزوا بين أنواع مختلفة من الطرق . يقول يحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٣٥٨ هـ : « اذا رأيت الرجل يعمل الطيبات فاعلم أن طريقه التقوى . واذا رأيت يحدث بآيات الله فاعلم أنه على طريق الابدال (الأولياء) ، واذا رأيت يحدث بآلاء الله فاعلم أنه على طريق المحبين ، واذا رأيت عاكفا على ذكر الله فاعلم أنه على طريق العارفين » (٥٧) .

وشهد القرنان الثالث والرابع أيضا ظهور الطرق الصوفية (٥٨) فى صورتها الأولى ، فقد أنشأ حمدون القصار (٥٩) المتوفى سنة ٢٧١ هـ بنيسابور فرقة الملامتية (٦٠) أو القصارية ، ووجدت فرق أخرى كالطيفورية نسبة الى أبى يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ ، والخرافية نسبة الى أبى سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٧٩ هـ ، والنورية نسبة الى الحسين النورى المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، والحلاجية نسبة الى الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ .

وأصبحت كلمة « طريقة » (٦٢) عند صوفية القرنين الثالث والرابع المذكورين فى الرسالة القشيرية تشير الى مجموعة الآداب والأخلاق التى

-
- (٥٥) انظر ترجمته فى طبقات السلمى ، ص ٢٠٦ .
 - (٥٦) طبقات السلمى ، ص ٢٠٦ .
 - (٥٧) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٢٠ .
 - (٥٨) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٢٠ .
 - (٥٩) انظر ترجمته فى طبقات السلمى ، ص ١٢٣ - ١٢٩ .
 - (٦٠) تسمى كذلك نسبة الى لوم النفس ، انظر عنهم كتاب الدكتور أبو العلا عفيفى : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، القاهرة ١٩٤٥ م ، وعن سبب تسميتهم بهذا الاسم ، انظر ص ١٥ من هذا الكتاب وما بعدها .
 - (٦١) انظر ترجمته فى طبقات السلمى ، ص ١٦٤ - ١٦٩ .
 - (٦٢) وردت الكلمة فى القرآن (الأحقاف : ٣٠ ، النساء : ١٦٨ ، طه : ١٠٤ ، الجن : ١١ ، ١٦) .

يتمسك بها طائفة الصوفية (٦٣) ، ويجعل القشيري طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر (٦٤) . ويذكر أيضا كلمة طريقة بمعنى منهج الارشاد النفسى والخلقى الذى يربى به الشيخ مريده ، فيروى عن أبى على الدقاق قوله : « الشجرة اذا نبتت بنفسها من غير غارس فانها تورق لكن لا تثمر ، كذلك المرید اذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته. نفسا فنفسا فهو عابد هوام لا يجد نقاذا » (٦٥) .

وفى « الرسالة القشيرية » ما يوضح لنا أن أوائل الصوفية كانوا يستخدمون الى جانب اصطلاحى الطريق والطريقة اصطلاح السلوك (٦٦) ، أى السير فى الطريق ، وهذه الاصطلاحات كلها تعبر عندهم عن الجانب السيكولوجى الأخلاقى من التصوف الذى يتمثل فى تصور الطريق الى الله مكونا من مراحل هي المقامات والاحوال ، فالمقامات كالتوبة والصبر والرضا واليقين والمحبة والتوكل وما إليها ، والاحوال كالقبض والبسط ، والفناء والبقاء ، والهيبة والأنس ، وما إليها ، وهذه كلها فضائل واحوال نفسية وأخلاقية تأتى ثمرة مجاهدة النفس . يترقى فيها السالك للطريق حتى يصل الى مقام التوحيد أو المعرفة بالله ، وهو آخر مقامات الطريق (٦٧) .

ولعل مما له دلالة فى هذا الصدد أن صاحب كتاب « قوت القلوب » ، وهو أبو طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، وأحد كبار الصوفية الأوائل الذين تأثر بهم الغزالي ، وقد جعل عنوان كتابه فى الأصل : « طريق المرید الموصل الى مقام التوحيد » ، ويجعل المكي اسم الطريق دالا على معانى الشريعة الاسلامية والسنة ، ويجعله مرادفا للطريقة والسنة والصراط المستقيم والحجة والمنهاج والسبيل (٦٨) .

(ج) الفناء :

ظهر الكلام فى الفناء عند كثير من صوفية القرنين الثالث والرابع بوضوح ، وسنبداً بتحديد مفهومه عندهم بوجه عام :

-
- (٦٣) الرسالة القشيرية ، ص ٢ - ٣ ، ص ٧ .
 - (٦٤) الرسالة القشيرية ، ص ١٠ .
 - (٦٥) الرسالة القشيرية ، ص ١٨١ .
 - (٦٦) الرسالة القشيرية ، ص ١٨١ .
 - (٦٧) الى هذا المعنى يشير الجرجاني فى « التعريفات » بقوله : « الطريقة هي السيرة المختصة بالسالكين الى الله تعالى مع قطع المنازل والترقى فى المقامات » .
 - (٦٨) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، القاهرة ١٩٣٢م ج ٤ ص ٣ ، ٥ .

ان المتأمل فيما يذكره أولئك الصوفية عن الفناء له أكثر من معنى ، فهو يشير عندهم أحيانا الى معنى أخلاقي حين يعرفونه بأنه « فناء صفة النفس » (٦٩) ، أو أنه « سقوط الاوصاف المذمومة » (٧٠) ، فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات الحمودة ، وقيل أيضا أن الفناء يعنى الفناء عن الحظوظ الدنيوية » (٧١) .

وهم يعنون أيضا بالفناء فناء الانسان عن ارادته ، وبقاءه بإرادة الله ، والى هذا يشير الطوسي بقوله : « وأيضا الفناء هو فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك » (٧٢) ، ويشير القشيري اليه بقوله : « ومن شاهد جريان القدرة في تصارييف الأحكام يقال : فنى عن حسابان الحدثان من الخلق » (٧٣) . وهذا الفناء هو الذى سماه المتأخرون من الصوفية بالفناء عن ارادة السوى .

ومن معانى الفناء عندهم أيضا الفناء عن رؤية الأغيار . أو بعبارة أخرى الفناء عن شهو الخلق ، والى هذا يشير القشيري بقوله : « فاذا فنى (أى الصوفى) عن توهم الآثار من الأغيار ، بقى بصفات الحق ، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينيا ولا أثرا ولا رسما ولا طلا ، يقال انه فنى عن الخلق وبقي بالحق » (٧٤) . وهذا هو الذى أطلق عليه بعض المتأخرين من الصوفية الفناء عن شهود السوى .

وهناك خاصية معينة للفناء الصوفى من النحية السيكولوجية يذكرها الصوفية وهى ذهاب الحس والوعى ، فلا يعود الصوفى يحس بشئ من جوارحه ، ولا بنفسه ولا بالعالم الخارجى ، فيقول القشيري عن ذلك : « واذا قيل : فنى عن نفسه وعن الخلق ، فنفسه موجودة ، والخلق موجودون ، ولكنه لا علم لم بهم ولا به ، ولا احساس ولا خبر ، فتكون نفسه موجودة ، والخلق موجودون ، ولكنه غافل عن نفسه ، وعن الخلق أجمعين ، غير محس بنفسه ، وبالخلق » (٧٥) .

-
- (٦٩) اللمع ، ص ٤١٧ .
 - (٧٠) الرسالة القشيرية ، ص ٣٦ .
 - (٧١) التعرف ، ص ١٢٣ ، ١٢٥ .
 - (٧٢) اللمع ، ص ٤١٧ .
 - (٧٣) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ .
 - (٧٤) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ .
 - (٧٥) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ .

ويمكن القول ، بلغة علم النفس الحديث ، ان حالة الفناء هي الحالة الوجدانية التي يفقد فيها الشخص مؤقتا شعوره بالأنف ، وهي في اصطلاح الصوفية أيضا : « عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشئ من لوازمها » (٧٦) .

ويحاول القشيري تقريب الفناء الى الأذهان ، فيقول : وقد ترى الرجل يدخل على ذى سلطان أو محتشم فيذهل عن نفسه ، وعن أهل مجلسه هيبية ، وربما يذهل عن ذلك المحتشم حتى اذا سئل بعد خروجه من عنده عن أهل مجلسه وهيات ذلك الصدر ، وهيات نفسه ، لم يمكنه الاخبار عن شئ » (٧٧) .

ويستدل على هذا الحال من القرآن الكريم قائلا : قال تعالى « فلما رأيته أكبرته وتطعن أيديهن » (٧٨) ، لم يجدن (أى النساء) عند لقاء يوسف عليه السلام ، على الوهلة ، ألم قطع الأيدي ، وهن أضعف الناس ! وقبلن حاش لله ما هذا بشرا » (٧٩) ولقد كان بشرا ، وقلن « ان هذا الا ملك كريم » (٨٠) ، ولم يكن ملكا ، فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق ، فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه ، فلو تغافل عن احساسه بنفسه وأبناء جنسه ، فأى أعجوبة في ذلك ؟ (٨١) .

ويجعل القشيري تدرج الصوفي في الفناء على النحو التالي : الأول فناؤه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، ثم فناؤه عن شهود فناؤه باستهلاكه في وجود الحق (٨٢) .

ويعتبر الفناء عند الصوفية حالا عارضا لا يدوم للصوفي ، لأنه لو دام لتعارض مع أدائه لفروض الشرع ، فيقول الكلاباذي في « التعرف » : « وحالة الفناء لا تكون على الدوام ، لأن دوامها يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات ، وعن حركاتها في أمور معاشها ومعادها » (٨٣) .

(٧٦) عبد الكريم الجيلي : الانسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ ،

ج ١ ، ص ٤٩ .

(٧٧) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ .

(٧٨) سورة يوسف ، آية ٣١ .

(٧٩) سورة يوسف ، آية ٣١ .

(٨٠) سورة يوسف ، آية ٣١ .

(٨١) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ .

(٨٢) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ .

(٨٣) التعرف ، ص ١٢٧ .

والفناء عند الصوفية فضل من الله ، وموهبة للعبد ، وليس من الأفعال المكتسبة .

وينفى الكلاباذى عن الفناء الصوفى أيضا أنه حالة مرضية فيقول :
« وليس الفانى بالصعق ، ولا المعتوه ، ولا الزائل عنه صفات البشرية ،
فيصير ملكا أو روحانيا ، ولكنه فنى عن شهود حظوظه » (٨٤) .

ويختلف سلوك الصوفية في حال الفناء ، فبعضهم يعود منه الى حال البقاء ، فيثبت الاتينية بين الله والعالم ، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة ، وبعضهم الآخر ينطلق منه الى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، التى لا تفرقه فيها بين الانسان والله ، أو بين العالم والله ، ولذلك قيل أن الفناء مزلة أقدام الرجال فاما أن يثبت الصوفى فيه ، أو تنزل قدمه فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الاسلامية .

وهذا يفسر لنا لماذا حذر الطوسى في « اللمع » من الأخطار التى يمكن أن تقترب على حال الفناء ، فمن ذلك أن يظن الصوفى أن الفناء هو فناء البشرية ، فيصبح موصوفا بالالهية فالبشرية لا تزول عن البشر ، ولذلك « غلطت جماعة من البغداديين في قولهم انهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم الى معنى يؤديهم الى الحلول ، أو الى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام » (٨٥) .

والله تعالى لا يحل في القلوب ، ولكن « يحل في القلوب الايمان به ، والتصديق له ، والتوحيد والمعرفة (له) » (٨٦) .

من هنا يمكن تقسيم صوفية القرنين الثالث والرابع ، من حيث الفناء ، الى فريقين ، فريق يستمسك بالشريعة فيه ، فلا ينطلق الى مذاهب مخالفة - ولو في ظاهرها - للتوحيد ، وفريق ينطلق الى القول شطحا بالاتحاد أو الحلول ، ويمثل أبو القاسم الجنيد الفريق الأول خير تمثيل ، على حين يمثل البسطامى والحلاج الفريق الآخر ، وفيما يلى بيان ذلك :

(٨٤) التعرف ، ص ١٣١ .

(٨٥) اللمع ، ص ٥٥٢ .

(٨٦) اللمع ، ص ٥٤٢ .

١ - الفناء في التوحيد :

تحدث كثير من صوفية القرنين الثالث والرابع في معنى التوحيد ، وقيل ان أول من تكلم ببغداد فيه السرى السقطى المتوفى سنة ٢٥١ هـ ، وهو خال الجنيد وأستاذه (٨٧) وقيل ان أول من تكلم أيضا في علم الفناء والبقاء (٨٨) ، أبو سعيد الخراز ، وهو تلميذ للسقطى ، توفي سنة ٢٧٩ هـ .

ولكن أبا القاسم الجنيد ، ولا شك ، أعمق صوفية هذه الفترة كلاما عن التوحيد والفناء فيه ، وهو أعظمهم خطرا ، ولذلك يلقب بـ « شيخ الطائفة » ، وقد وصفه القشيري في الرسالة بأنه « سيد هذه الطائفة وامامهم » (٨٩) ، وأصل الجنيد من نهاوند ، ومولده ونشأته بالعراق ، وكان فقيها على مذهب أبي ثور ، وصحب خاله السرى السقطى ، كما صحب الحارث بن أسد المحاسبى ، وتوفى سنة ٢٩٧ هـ (٩٠) .

ويمثل الجنيد في تصوف عصره اتجاها معتدلا ، وإن شئت قلت : يمثل تصوف الفقهاء المستند الى الكتاب والسنة بشكل ظاهر ، ولعل في عبارته التالية ما يشير الى منهجه في التصوف : يقول الجنيد : « من لم يحفظ القرآن ، ولم يكتب الحديث ، لا يقتدى به في هذا الأمر (يقصد التصوف) لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة » (٩١) ، وهو يقول أيضا : « الطرق كلها مسدودة على الخلق الا على من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولزم طريقته ، فان طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه » (٩٢) .

وقد غلب على الجنيد الكلام في دقائق التوحيد ، وكتب تراجم الصوفية حافلة بالكثير من أقواله في هذا الصدد ، فمن ذلك ما يرويهِ القشيري عنه قائلا : « وسئل الجنيد عن التوحيد ، فقال : افراد الموحّد ، بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته ، بأنه الواحد الذى لم يلد ، ولو يولد ، بنفى الاضداد والانداد

-
- (٨٧) طبقات السلمى ، ص ٤٨ .
 - (٨٨) طبقات السلمى ، ص ٢٨٨ .
 - (٨٩) الرسالة القشيرية ، ص ١٨ .
 - (٩٠) طبقات السلمى ، ص ١٥٥ - ١٥٦ ، والطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٧٢ .
 - (٩١) الرسالة القشيرية ، ص ١٩ .
 - (٩٢) طبقات السلمى ، ص ١٥٩ .

والأشباه ، وما عبد من دونه ، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ،
« ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (٩٣)(٩٤) .

وكلام الجنيد هنا لا يخرج في معناه عن معنى التوحيد عند المتكلمين .
على أنه يتحدث عن التوحيد بمعناه الصوفي ، فيقول إن العقل عاجز عن
إدراكه ، لأنه « إذ تنفاحت عقول العقلاء في التوحيد تنفاحت إلى الحيرة » (٩٥) ،
وكان يقول كذلك : « أشرف كلمة في التوحيد ما قاله أبو بكر الصديق رضي
الله عنه : سبحانه من لم يجعل لخلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن
معرفته » (٩٦) ، ويقصر القشيري عبارة الصديق بأن المعرفة الصوفية بالله
ووجدانيته كسبية في الابتداء ، ولكنها ضرورية أو فطرية في الانتهاء ،
فالمعرفة الأولى أذن لا شيء بالقياس إلى المعرفة الضرورية ، كالسراج عند
طلوع الشمس وانبساط شعاعها عليه ، لا تعود له قيمة ، وهذا المعنى سيرد
عند الغزالي ، وعند غيره من متأخري الصوفية فيما بعد ، وهو أن المعرفة
بالله مركوزة في النفس الانسانية بالقوة ، كالبذر في الأرض ، أو الجوهر
في قعر البحر . أو في قلب المعدن (٩٧) ، وبالمجاهدة الصوفية يصل الإنسان
إلى التحقق بها . والتوحيد الحقيقي عند الجنيد ثمرة الفناء عن كل ما سوى
الله ، فيقول عن ذلك : « التوحيد الذي انفرد به الصوفية هو أفراد القدم
عن الحدث . والخروج عن الأوطان ، وقطع المحاب (أي ما يحبه الإنسان) ،
وترك ما علم وجعل . وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع » (٩٨) .

وهذا التوحيد عند هو توحيد الخاصة ، فيقول الطوسي في « اللمع » :
« سئل الجنيد رحمه الله عن توحيد الخاصة ، فقال أن يكون العبد شبعا بين
يدي الله عز وجل . تجرى عليه تصاريق تدبيره » (٩٩) وهذا لا يكون
إلا « بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له . . بذهاب حسه وحركته لقيام
الحق له فيما أراد منه » (١٠٠) .

-
- (٩٣) سورة الشورى ، آية ١١ .
(٩٤) الرسالة القشيرية ، ص ١٣٥ ، واللمع ، ص ٤٩ .
(٩٥) الرسالة القشيرية ، ص ١٣٥ .
(٩٦) الرسالة القشيرية ، ص ١٣٦ .
(٩٧) الرسالة اللدنية ، القاهرة ١٣٤٣ هـ ، ص ٢٤ .
(٩٨) الرسالة القشيرية ، ص ١٣٦ .
(٩٩) اللمع ، ص ٤٩ .
(١٠٠) اللمع ، ص ٤٩ .

وبهذا الفناء في التوحيد يتحقق للصوفي « الخروج من ضيق رسوم
الزمانية الى سعة فناء السرمدية » (١٠١) .

وواضح من كلام الجنيد أنه يشير الى توحيد من نوع خاص يقوم
على أساس من الفناء عن الارادة ، وعما سوى الله ، بذهاب الحس والحركة ،
مع الثقة التامة بأن الله يقوم للعبد بكل شيء ، وسنجد الصوفية فيما بعد
يديرين بينهم هذا المعنى من معاني التوحيد ، وهو الفناء عن السوى ،
ارادة وشهودا .

والفناء في التوحيد ، معرفة نظرية تحققت بها نفس الانسان في عالم
آخر قبل أن تتصل بالبدن في هذا العالم وهذه الفكرة عند الجنيد ، وعند غيره
من الصوفية المتأخرين كابن عطاء الله السكندري (١٠٢) شبيهة بفكرة
أفلاطون عن سبق وجود النفس الانسانية في عالم المثل قبل هبوطها الى
البدن ، وعن تحققها في ذلك العالم بالمعرفة الحقيقية (١٠٣) ولذلك قال أفلاطون
« العلم تذكر والجهل نسيان » ، فهو فطرى في النفس ، ولكن البدن حجبها
عنه . ويدلنا على أن الجنيد يرى التوحيد فطريا في النفس قوله : « (التوحيد)
أن يرجع آخر العبد الى أوله ، فيكون كما كان (في العالم السابق) قبل أن
يكون (في هذا العالم) » (١٠٤) ، ويرى الطوسي (١٠٥) أن ذلك مستند الى
قوله تعالى : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على
أنفسهم ألسنت بربكم ؟ قالوا : بلى ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا
غافلين » (١٠٦) .

(١٠١) اللمع ، ص ٤٩ .

(١٠٢) انظر كتابنا . ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ،

ص ١٥٨ ، ٢٧٠ .

Plato. The Dialogues, translated by B. Jowett, ed. (١٠٢)
Oxford 1953, Vol. I, Phaedo : 73 — 77, Vol. 3, Phaedrus :
249—251.

(١٠٤) اللمع ، ص ٤٩ .

(١٠٥) اللمع ، ص ٥٠ .

(١٠٦) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ والواقع أن الصوفية يأخذون في
تفسير هذه الآية برأى مؤداه - كما يذكر الفخر الرازي - أن الأرواح البشرية
موجودة قبل الأبدان ، وأن الاقرار بوجود الاله من لوازم ذواتها وحقائقها .
(مفاتيح الغيب ، المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، ج ٥ ،
ص ١٢٢ وما بعدها) .

والفناء في التوحيد ، الذي ظهر القول به عند الجنيد ، وتابعه فيه الصوفية السنيون : أمر يقره أشد خصوم الصوفية ، ويرون أنه يتمشى مع السنة ، فيقول سعد الدين النفثاراني : « ٠٠٠ اذ انتهى العبد في السلوك الى الله ، وفي الله ، يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تستمر ذاته في ذاته ، وصفاته في صفاته ، ويغيب عن كل ما سوى الله ، ولا يرى في الوجود الا الله ، وهذا الذي يسمونه (أى الصوفية) الفناء في التوحيد ، واليه الاشارة في الحديث القدسي : « لا يزال العبد يتقرب الى الله بالنوافل ٠٠٠ الخ » وبالجمله هو طريق علم وعرفان ، وشأن وكمال ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا عوج في بدايته ونهايته » (١٠٧) .

وكان الجنيد في الحقيقة شخصية هامة في تاريخ التصوف الاسلامي (١٠٨) . وترجع هذه الأهمية الى خصوبة آرائه ، والى أنه كان يجمع فيها بين الشريعة والحقيقة ، وأنه كان من أهل الرسوخ والتمكين ، لا من أرباب الأحوال والشطح ، فكان مؤثرا للصحو على السكر (١٠٩) ، وللبقاء على الفناء، وكان أستاذًا قديرًا يجمع حوله المريدين ليعلمهم التصوف، ويبصرهم بكمال العلم والعمل ، وله مدرسة مشهورة في التصوف (١١٣) ، سينهج نهجها فيما بعد الغزالي والشاذلي .

وإذا كان الجنيد يمثل الصوفية المتزنين في التعبير عن حقائق التوحيد، وكان مؤثرا للبقاء على الفناء، وللصحو على السكر ، وللفرق على الجمع (١١١)،

(١٠٧) اقتبسه الكمشخانوى في جامع الأصول ، ٨٠ .
 (١٠٨) قدم عنه الأستاذ على حسن عبد القادر دراسة بالانجليزية ، ونشر رسائله ، بعنوان : The life, personality and writings of Al. Junayd, G M. S. XIV, London 1962
 (١٠٩) أنظر عن الجنيد أيضا :

Arberry (A. J.) : Art. «Al-Djunaid», Encyclopaedia of Islam.
 (١١٠) من تلاميذه عمرو بن عثمان المكي المتوفى سنة ٢٩١ هـ ، وأبو محمد الجريري المتوفى سنة ٣١١ هـ ، وقد خلف الجنيد في مجلسه ، وأبو العباس بن عطاء الأدمي المتوفى سنة ٢٠٩ هـ أو ٣١١ هـ وبنان بن الحمال الواسطي الأصل المقيم بمصر والمتوفى سنة ٣١٦ هـ ، وأبو بكر الواسطي المتوفى بعد ٣٢٥ هـ ، وأبو على الروذباري الذي سكن مصر والمتوفى سنة ٣٢٢ هـ ، وأبو بكر الكتاني المتوفى سنة ٣٢٢ هـ ، وأبو يعقوب النهر جودي المتوفى سنة ٣٣٠ هـ وكثير غيرهم (طبقات السلمى ، ص ٢٠١ ، ٢٥٩ ، ٢٦٥ ، ٢٨٩ ، ٣٠٢ ، ٣٥٤ - ٣٥٥ ، ٣٧١ ، ٣٧٨) .
 (١١١) شاعت هذه المصطلحات في تصوف القرنين الثالث والرابع ،

فان ثمة صوفية آخرين ، غلبت عليهم أحوال السكر والفناء والجمع في حبهم لله ، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحيات ، وأداهم ذلك الى اعلان اتحادهم بالله ، أو حلول الحقيقة الالهية فيهم ، وأغلب الظن أنهم لم يقصدوا اتحادا أو حلولا حقيقيا ، ولكن عباراتهم ملتبسة ، وقد حكم عليهم بعض الفقهاء بالخروج عن العقيدة الاسلامية ، والتمس بعض الصوفية تأويلات لأقوالهم تجعلها متمشية مع الشريعة ، وتوقف البعض في الحكم عليهم .

وقد بين لنا ابن تيمية بنوع تحليل نفسى ، كيف انطلق بعض أولئك الصوفية من حال الفناء الى القول بالاتحاد أو الحلول ، قائلا :

« ولكن هذه الحال (أى الفناء) تعتري كثيرا من السالكين ، يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات، وقد يسمون هذا فناء واصطلاما، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات ، لا أنها فى أنفسها فنيت . ومن هنا دخلت طائفة فى الاتحاد والحلول ، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ، ويستغرق فى ذلك ، فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه الا الله ، ويفنى ذكره وشهوده لما سواه ، فيتوهم أن الاشياء قد فنيت ، وأن نفسه فنيت ، حتى يتوهم أنه هو الله ، وأن الوجود هو الله » (١١٢) .

٢ - الفناء والاتحاد :

ويمثل أبو يزيد البسطامي صوفية هذا الاتجاه الثانى للتصوف خير

فالسكّر عندهم غيبة بوارد قوى ، ويحدث اذا كوشف العبد بنعت الجمال الالهى ، والصحو رجوع الى الاحساس بعد الغيبة ، والجمع عندهم اثبات الحق وحده ، والفرق اثبات الخلق ، وقيل الفرق أو التفرقة شهود الأغيار لله ، والجمع شهود الأغيار بالله ، (الرسالة القشيرية ، ص ٣٨ ، ٣٥ - ٣٦) . ويصور الجنيد اختلاف أحوال الجمع والفرق والفناء والبقاء عليه قائلا : « الحقيقة تجمعنى ، والحق يفرقنى ، اذا قبضنى بالخوف أفناني عني ، واذا بسطنى بالرجاء ردنى على ، واذا جمعنى بالحقيقة أحضرنى ، واذا فرقنى بالحق أشهدنى غيرى ، فغطانى عنه ، فهو فى ذلك كله محركى غير مسكنى » (شرح الرندى على الحكم ، د ١ ، ص ٨١) . والفرق بين الجنيد وغيره من متأخري الصوفية من أصحاب وحدة الوجود أن الجنيد صريح فى اثبات الفرق بين الله والخلق ، على حين أن أصحاب وحدة الوجود يقولون : ما ثم غير ، ويرون الوجود واحدا لا تعدد فيه بوجه من الوجوه .

(١١٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ،

د ١ ، ص ١٥٤ .

تمثيل (١١٣) ، وهو الاتجاه الذى يخضع أصحابه كما سبق أن ذكرنا لأحوال الوجد والفناء ، فتصدر عنهم عبارات موهمة ومستشفعة الظاهر ، في تعبيرهم عن صلة الانسان بالله .

والبسطامى هو طيفور بن عيسى بن سروشان من أهل بلدة بسطام ، وكان جده سروشان هذا مجوسيا أسلم . وقد توفي أبو يزيد سنة ٣٦١ هـ (وقيل ٢٦٤ هـ) (١١٤) .

وقد اختلفت الآراء في أبى يزيد البسطامى اختلافا بيينا ، فقد رويت عنه أقوال من قبيل الشطحيات ، وربما دست عليه بعض هذه الأقوال (١١٥) ، فقد لاحظنا أن السلمى في « الطبقات » (١١٦) ، والطوسى في « اللمع » (١١٧) ، والقشيري في « الرسالة » (١١٨) قد ذكروا عنه أقوالا في التمسك بالكتاب والسنة ، وقياس أحوال المتصوف بالنسبة إليهما . وقد دافع الطوسى عنه في « اللمع » ، وبين أن ما نسب إليه من أقوال مستشفعة الظاهر لها تأويلات حسنة عند الصوفية ، ومنهم الجنيد (١١٩) .

وقد غلب على البسطامى في الحقيقة حال الفناء ، ولذلك تؤثر عنه فيه أقوال كثيرة ، منها قوله : (للخلق أحوال ، ولا حال للعارف لأنه محيت

(١١٣) يمكن أن يندرج تحت هذا الاتجاه أبو الحسين النورى المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، وأبو حمزة الصوفى المتوفى سنة ٣٥٤ هـ ، ومحمد بن موسى الواسطى الفرغانى المتوفى بعد سنة ٢٢٠ هـ ، وأبو بكر الشيبلى المتوفى سنة ٣٣٤ هـ ، وقد أورد الطوسى في اللمع كثيرا من الأقوال المنسوبة إليهم ، والتي تعد من الشطحيات ، وتفسيره أو تفسير الصوفية لها تفسير حسن ، اللمع ، ص ٤٧٨ وما بعدها .

(١١٤) طبقات السلمى ، ص ٦٧ ، وأنظر عن أقواله وأخباره : الذور من كلمات أبى طيفور ، تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوى شطحات الصوفية ، القاهرة ١٩٤٩ .

(١١٥) ويذهب الى ذلك أيضا نيكولسون ، وينقل عن الهروى قوله : « ان كثيرا من الأكاذيب قد انتحل باسم أبى يزيد ، مثل قوله « سعدت الى السماء وضربت قبتى بأزاء العرش » . وهو القول الذى بنوا عليه قصة معراج أبى يزيد التى يقصها العطار ، (في التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٢٣) .

- (١١٦) طبقات السلمى ، ص ٩٦ وما بعدها .
- (١١٧) اللمع ، ص ٥٧ ، ١٢٨ ، ١٤٤ - ١٤٥ ، ٢٩٨ - ٢٩٩ .
- (١١٨) الرسالة القشيرية ، ص ١٣ - ١٤ .
- (١١٩) اللمع ، ٤٥٩ - ٤٧٧ .

رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيببت آثاره بآثار غيره (١٢٠) ، وهذا لا يكون الا بانجذاب العارف الى الله بالكلية ، فلا يعود يشهد غيره ، فالعارف - كما يقول أبو يزيد - (لا يرى في نومه غير الله تعالى ، ولا في بقلته غير الله تعالى ، ولا يوافق غير الله تعالى ، ولا يطالع غير الله تعالى) (١٢١) .

ويتضمن الفناء عند أبي يزيد أيضا فناء الإرادة ، وروى عنه أنه « أراد أن لا يريد » ، ويقول ابن عطاء الله شارحا هذه العبارة : « واعلم أنه قال بعضهم : ان أبا يزيد لما أراد أن لا يريد ، لأن الله تعالى اختار له ، وللعباد أجمع عدم الإرادة معه ، فهو لا يختار معه شيئا ولا يريده ، فهو في ارادته أن لا يريد موافق لإرادة الله » (١٢٢) .

على أن أهم ما يتميز به فناء أبي يزيد هو سقوط ما سوى الله شهودا ، بحيث لا يعود الصوفي مشاهدا الا حقيقة واحدة هي الله ، بل لا يعود مشاهدا لنفسه ، لتلاشى نفسه في مشهوده ، وهو ما عبر عنه بمحو الرسوم ، وفناء الهوية ، وغيبة الآثار ، وعندئذ يتحد بالحق والى هذا الاتحاد (١٢٣) يشير بقوله : « خرجت من الحق الى الحق حتى صاح منى في : يا من أنت أنا ! فقد تحققت بمقام الفناء » (١٢٤) . ويشير اليه أيضا بقوله : « منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآة نفسي ، لأنني لست الآن من كفته . وفي قولي : « أنا ، و « الحق » انكار لتوحيد الحق ، لأنني عدم محض . فالحق تعالى مرآة نفسه ، بل انظر : ان الحق مرآة نفسي ، لأنه هو الذي يتكلم بلساني ، أما أنا فقد فنيت » (١٢٥) .

ويسرف أبو يزيد في التعبير عن حال فناءه واتحاده بمحبوبه ، فينطق بشطحيات غريبة نحو قوله : « انى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنى » (١٢٧) ،

-
- (١٢٠) الرسالة القشيرية ، ص ١٤١ .
(١٢١) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .
(١٢٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ص ١٢٠ .
(١٢٣) أنظر في أقوال أبي يزيد التالية : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ٢٤ - ٢٥ ، وقد نقلها نيكولسون عن تذكرة الأولياء ، لفريد الدين العطار .
(١٢٤) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٦٠ .
(١٢٥) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٦٠ .
(١٢٦) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٣٧ .

وقوله : « سبحانى ما أعظم شأنى » (١٢٦) ، وقوله : « خرجت من بايزيديتى
كما تخرج الحية من جلدها ونظرت فاذا العاشق والمعشوق والعشق واحد ،
لأن الكل واحد فى عالم التوحيد » (١٢٨) . وسئل ما هو العرش ؟ فأجاب :
أنا هو . وما هو الكرسي ؟ فأجاب : أنا هو . وما هو اللوح والقلم ، فأجاب :
أنا هو » (١٢٩) .

على أنه يجب أن يوضع فى الاعتبار أن مثل هذه العبارات قد نطق بها
صاحبها فى حالة نفسية غير عادية ، نتيجة معاناة من نوع خاص ، ولذلك
يلقى الطوسى ضوءا على الظروف النفسية المحيطة بالشطح قائلا : « الشطح
كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى » (١٣٠) ،
ويقول : « ان الشطح ، فى لغة العرب ، هو الحركة . يقال : شطح يشطح اذا
تحرك . . . فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة ، لأنها (عند الصوفية) حركة
أسرار الواصلين اذا قوى وجدهم ، فعبثوا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب
سامعها » (١٣١) .

ويؤكد الطوسى أن الصوفى فى حالة الشطح مغلوب على أمره تماما ،
ولذلك فهو معذور فيما يصدر عنه فى هذه الحالة من عبارات ، ويضرب مثلا
بالماء الكثير اذا جرى فى نهر ضيق ، فانه يفيض من حافته ، ويقال : شطح
الماء فى النهر ، فكذلك المريد الواصل اذا قوى وجدّه ، ولم يطق حمل ما يرد
على قلبه ، نطق بعبارات مستغربة مشكلة على فهم سامعها ، وعلى السامع
أن يسأل عنها من يعلم علمها ، ولا يسارع الى الإنكار (١٣٢) .

وقد لاحظ ماسينيون (١٣٣) ملاحظة دقيقة تتعلق بالشطح ، وهى أنه
يأتى عند الصوفى بصيغة المتكلم من غير شعور منه بذلك ، وهذا يعنى أنه فنى
عن ذاته ، وبقي بذات الحق ، فنطق بلسان الحق ، وليس بلسانه هو .

(١٢٧) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٤٠ .

(١٢٨) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٦٠ .

(١٢٩) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٧١ .

(١٣٠) اللمع ، ص ٤٢٢ .

(١٣١) اللمع ، ص ٤٥٢ .

(١٣٢) اللمع ، ص ٣٥٣ ، ٤٥٤ .

(١٣٣) Essai sur les origines du lexique technique de la

mystique musulmane, Paris 1922, P. 99

والعبارات التي ينطق بها الصوفي في مثل هذه الحالة لا ينطق بها في أحواله العادية لأن النطق بها يكفر قائلها .

ويؤيد ذلك ما يشير اليه الجنيد ، وهو أن الصوفي في الشطح لا ينطق عن ذاته وإنما عما يشاهد ، وهو الله ، وذلك فيما يروى عنه : « قيل للجنيد : ان أبا يزيد يقول : سبحانى سبحانى ! أنا ربى الأعلى ! فقال الجنيد : الرجل مستهلك في شهود الجلال ، فينطق بما استهلكه ، أذهله الحق عن رؤيته إياه ، فلم يشهد الا الحق ، فنعتة » (١٣٤) .

والشطح عند البسطامى ثمرة تجربة من نوع خاص ، كما لاحظ الاستاذ ستيس (Stace) . وقد وصف ستيس تجربة البسطامى بأنها شعور بالاتحاد (Unitary Conciousness) وهو الشعور الذى يتجاوز كل كثرة ، وهذه التجربة الصوفية معروفة جيدا عند دارسى موضوع التصوف ، وشائعة في كل أنواع التصوف في الحضارات المختلفة (١٣٥) : وهى تجربة تلاشى ما هو ظاهر ، وتحطم الاسوار التى تحد المتناهى حتى تقضى ذاتيته ، وتندمج في اللا متناهى ، و في محيط الوجود (١٣٦) .

ويستند ستيس في هذا الصدد الى عبارات للبسطامى مترجمة، مأخوذة من كتاب أربرى (Sufism : an account of the mystics of Islam . London, pp . 54 - ٥2)

ونصها بالعربية :

« ذكر عن أبى يزيد أنه قال : رفعتنى (الحق) مرة فأقامنى بين يديه ، وقال لى : يا أبا يزيد ان خلقى يحبون أن يروك . فقلت : زينى بوحدانيتك ، والبسنى أناانيتك ، وارفعنى الى أحديتك ، حتى اذا رآنى خلقك قالوا : رأيناك ، فتكون أنت ذلك ، ولا أكون أنا هناك » (١٣٧) .

Recueil de textes, p. 30.

(١٣٤)

(١٣٥) يرى ستيس وجه شبه بين البسطامى والصوفية ابتداء من أصحاب الأوبانيشاد حتى إيكهارت ، ويرى وجه شبه أيضا بينه وبين تنيسون وآرثر كويستلر في العصر الحديث ، أنظر :

Mysticism and Philosophy p, 57

Mysticism and Philosophy. pp 56—57

(١٣٦)

(١٣٧) اللمع ، ص ٤٦١ .

ويرى ستييس أن التجربة الصوفية تكمن في قول أبي يزيد : « ألبسني أنايبتك » ، وفي قوله • فتكون أنت ذلك ، ولا أكون أنا هناك » ، وهذه العبارة الأخيرة تعنى في رأيه (١٣٨) ، أن ذاتية أبي يزيد قد اختفت أو تلاشت في الذات الكلية ، الله ، بحيث لم يعد هناك « أنا » وإنما « أنت » فقط ويرى ستييس أيضا أن تجربة فقدان الفردية أو الذاتية (Individuality) في الوجود المطلق ، هي ما يطلق عليه اصطلاحا الفناء •

والسألة في رأينا لا تعدو مجرد شعور نفسى من البسطامى بالاتحاد ، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد . لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية (١٣٩) ، لذلك أصاب ستييس حين وصف تجربة البسطامى بأنها مجرد « شعور » بالاتحاد ، أو الفناء في المطلق •

١١ ١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١ ٠ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١

المعذر فيما نطق به من شطحيات ، وهو أيضا ما جعل صوفيا سنيا كعبد القادر الجيلانى - يقول : « لا يحكم الا على ما يلفظ به (الصوفى) في حالة الصحو ، وأما الغيبة فلا يقام عليها حكم (١٤٠) • على أن من الصوفية أنفسهم من يرى حال أصحاب الشطحيات كالبسطامى ناقصا ، ومن هؤلاء الجنيد اذ يقول : « ان أبا يزيد رحمه الله مع عظم حاله ، وعلو اشارته ، لم يخرج من حال البداية ، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية » (١٤١) •

وما يقوله الجنيد يعنى أن البسطامى كان من أرباب الاحوال المغلوبين على أمرهم ، وخاضعين للوجد ، ومن هذا شأنهم يظلون دائما في البدايات ، ولا يكونون قدوة لغيرهم ، وقد قال الصوفية : صاحب الحال لا يقتدى به ،

(١٣٨) Mysticism and philosophy, p. 57, p 115
(١٣٩) أنظر على سبيل المثال رد فخر الدين الرازى على الذين يقولون بحقيقة الاتحاد الخافى للعقيدة الإسلامية في التوحيد ، في كتابه « المسائل الخمسون » بمجموعة الرسائل ، القاهرة ، ١٣٢٨ هـ ، ٣٥٧ وما بعدها ، وجدير بالذكر أنه يرى « أبا يزيد عارفا بالله ، كبير الشأن ، بريئا عن الاتحاد والحلول » •

(١٤٠) أورده عبد الرحمن بدوى في كتابه « شطحات الصوفية » ،

والاكمل أن يكون الصوفي من أرباب التمكين لا الأحوال ، فالأحوال بداية ،
والتمكن نهاية •

وقد وصف ابن تيمية فناء البسطامي بأنه فناء قاصر ، فيقول : ان
« بعض ذوى الأحوال تمييز ، فقد يقول في تلك الحال : سبحانى ! أو : ما في
الجنة الا الله ، أو نحو ذلك من الكلمات التى تؤثر عن أبى يزيد البسطامي •
وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى » (١٤٢) •

وعلى كل حال فان أصحاب الشطحيات في رأينا ليسوا من الصوفية
الكمل ، وهذا هو رأى كثير من أهل التصوف المعتدلين •

وقد اعتبر نيكولسون أن أهمية أبى يزيد البسطامي في تاريخ التصوف
الاسلامى راجعة الى أنه أول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفى الدقيق ،
أى بمعنى محو النفس الانسانية وآثارها وصفاتها ، حتى ليتمكن أن يعد
هذا الرجل بحق أول واضع لمذهب الفناء (١٤٣) •

على أن نيكولسون أخطأ أحيانا في نسبة القول بوحدة الوجود
(Pantheism) الى البسطامي (١٤٤) ، فان مذهب وحدة الوجود لم يعسرف
التصوف الإسلامى قبل أن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ والحقيقة أن البسطامي
صاحب مذهب اتحادى قائم كما قلنا على أساس من الفناء ، أو بعبارات
أخرى على أساس من الشعور النفسى ، وفرق بين عبارات تصدر عن صوفى
كالبسطامي ، فنى عن كل شئ ، فلم يعد يستشعر وجودا سوى وجود الله ،
وبين مذهب صوفى فلسفى متكامل في طبيعة الوجود ، كمذهب أبى عربى ،
لا يرى الا حقيقة وجودية واحدة ، يطلق عليها اسم الله تارة ، واسم العالم
تارة أخرى (١٤٥) •

الفناء والحلول :

واذا كان الفناء قد أدى بالبسطامي الى القول بالاتحاد ، فانه قد أدى
بصوفى آخر ، هو الحلّاج الى القول بالحلول •

-
- (١٤٢) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ١٦٨ •
 - (١٤٣) في التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٢٢ - ٢٣ •
 - (١٤٤) في التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٢٤ •
 - (١٤٥) في التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٤١ •

والحلاج هو أبو المغيث الحسين بن منصور بن محمد البيضاوى ، أحد كبار الصوفية فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع ، وسمى بالحلاج لأنه كان يكتسب بحلج الصوف . ولد حوالى سنة ٢٤٤ هـ بالبيضاء فى فارس ، وقيل أنه مجوسى الأصل ، وقيل أيضا أنه من نسل الصحابى أبى أيوب ، ونشأ بالعراق وقد صاحب شيوخ التصوف فى عصره كسهل التستري ، وأبى عمرو المكي ، والجنيد (١٤٦) ولكنه انفصل عنهم وراح ينشر دعوته فى بلدان اسلامية عدة كخراسان والأهواز والهند وتركستان . وعند عودته من مكة الى بغداد سنة ٢٩٦ هـ التفت حوله سريعا تلاميذ عرفوا بالحلاجية .

وقد اتهم آنئذ بالشعوذة من جانب المعتزلة ، كما اتهمه الامامية والظاهرية بالكفر (١٤٧) .

ويقال ان السلطات فى عصره اتهمته بأنه كان يتآمر على الدولة (١٤٨) ، وأنه كان يدعو سرا الى مذهب القرامطة ، وكانوا خصوم الخلافة (١٤٩) وأغلب الظن أن السلطات خشيت منه لأنه كان يتمتع بشعبية ضخمة ، اذ التفت حوله الكثيرون ممن اعتقدوا ولايته ، وكراماته .

وقد صدرت فتوى من الفقيه داود الظاهرى ضد الحلاج ، فقبض عليه عام ٢٩٧ هـ ، وأودع السجن ، ولكنه فر منه ، الا أنه قبض عليه مرة ثانية فى سنة ٣٠١ هـ ، وصدرت ضده فتوى أخرى صدق عليها القاضى المالكي أبو عمرو (١٥٠) ، وحكم عليه بالاعدام ، فصلب وقطعت يداه ورجلاه ، وفصل رأسه ، وحرقت أشاؤه ، وألقيت فى نهر دجلة .

(١٤٦) طبقات السلمى ، ص ٣٠٧ ، وابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ، ص ١٨٣ وما بعدها ، والكواكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٧٥ - ٧٧ وانظر أيضا :

Massignon : Art. «Al. Halladj», Encyclopedia of Islam.

Ency. of Islam, Art. «Al. Halladj.» (١٤٧)

وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٨٤ . (١٤٨)

Ency. of Islam, Art. «Al — Halladj.» (١٤٩)

وقد لقي الحلاج مصيره في شجاعة فائقة وعذر قاتليه ، فقد ذكر أنه قال وهو مصلوب : « هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك وتقربا اليك ، فاعف لهم ، لو كشفت لهم ما كشفت لى لما قطعوا ما فعلوا » (١٥١) .

وقد اختلف الناس في الحلاج وعقيدته في حياته وبعد مماته اختلافا بينا ، وبالف أصحابه فيه فاعتقد بعضهم أنه رفع الى السماء كال المسيح ، واعتقد البعض الآخر يرجعته بعد أربعين يوما ، واتفق أن دجلة زاد في سنة مقتله فادعى أصحابه أن سبب ذلك اللقاء رماده فيه (١٥١) . هذا في الوقت الذي كفره فيه البعض ، وتوقف فيه آخرون كأبى العباس بن شريح (١٥٢) . وقد أنكر بعض معاصريه من الصوفية عليه صراحة ، ومن هؤلاء الجنيد ، وعمرو بن عثمان المكي ، وأبو يعقوب النهرجوري ، وعلى بن سهل الاصبهاني (١٥٣) . ويقول السلمى أيضا ان أكثر المشايخ قد ردوه (١٥٤) .

وقد ترك الحلاج عدة مصنفات ذكرها ابن النديم في الفهرست (١٥٥) ، وأبرزها كتاب « الطواسين » (عرف بهذا العنوان لأنه يبدأ فصوله بحرفي « طس ») ، وهو مكتوب باللغة العربية في نثر مسجوع ، وينقسم الى أحد عشر فصلا قصار شرح فيها الحلاج نظريته الخاصة في الولاية ، وصاغها صياغة فياضة بالعاطفة ، وأسلوب هذا الكتاب رمزي اصطلاحى شديد الخفاء حتى أن القارىء له ليتعذر عليه فهم مقصود مؤلفه فيه (١٥٦) . وقد نشره الأستاذ ماسينيون ١٩١٣ ، وكتب ماسينيون عنه أيضا بحثه المشهور « عذاب الحلاج - الشهيد المتصوف في الاسلام »

• *La passion d'Al — Halladj martyr mystique de l'Islam* .

ونشره في باريس سنة ١٩٢٢ ، كما نشر ديوانه سنة ١٩٣١ ، وكتاب « أخبار الحلاج » ، بالاشتراك مع بول كراوس ، باريس ١٩٣٦ (١٥٧) .

(١٥٠) على بن أنجب الساعى : أخبار الحلاج ، القاهرة (بحون تاريخ)

ص ١٠ - ١١ .

(١٥١) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٨٤ .

(١٥٢) أخبار الحلاج ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(١٥٣) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٨٤ .

(١٥٤) طبقات السلمى ، ص ٢٠٧ .

(١٥٥) الفهرست ، ص ٢٨٦ .

(١٥٥) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٣٢ ، ويتبين من

الطواسين أن الحلاج كان مشتغلا بأسرار الحروف .

Massignoi, Encyclopedia of Islam. Art. Al — Halladj.

واختلف المستشرقون الذين درسوا الحلاج في اتجاهاته المذهبية ، فذهب مولر (Muller) ودي هربلوت (d'Herbelot) إلى القول بأنه كان مسيحيا في السر ، ويتهمه ريسك (Roiske) بإدعاء الألوهية . ويصفه ثولك (Thoulk) بالتناقض ، وينسب إليه كريم (Kremer) القول بوحدة الوجود (monism) ، ويصفه كزانسكي (Kazanski) بأنه عصابي . وينعته براون (Brown) بأنه متآمر قدير وخطير .

ويروى ماسينيون أنه ، كجدلي وصوفي في آن معا ، حاول أن يوفق بين العقيدة الإسلامية والفلسفة اليونانية على أساس من التجربة الصوفية ، وهو في هذا سابق على الغزالي .

والواقع أن الحلاج ، كالبسطامي ، كان ممن غلب عليهم حال الفناء ، ولذلك صدرت عنه كما صدرت على البسطامي ، شطحيات مستشعنة الظاهر . إلا أن الحلاج كان بوجه عام في تعبيره عن أحواله أكثر دقة وعمقا من البسطامي ، ويبدو أنه متأثر فعلا بثقافات أجنبية (١٥٨) . كالفلسفة الهيلينية ، والأفكار الفارسية والشيوعية (١٥٩) والعقائد المسيحية (١٦٠) .

ويصف لنا الحلاج حال فنائه قائلا : « إذا أراد الله أن يوالى عبدا من عبادہ فتح عليه باب الذكر ، ثم فتح عليه باب القرب ، ثم أجلسه على كرسي التوحيد ، ثم رفع عنه الحجب ، فإليه الفردانية بالمشاهدة ، ثم أدخله دار الفردانية ، ثم كشف عنه الكبرياء والجمال ، فإذا وقع بصره على الجمال بقي بلا هو ، فحينئذ صار العبد فانيا ، وبالحق باقيا ، فوقع في حفظه سبحانه ، وبرى من دعاوى نفسه » (١٦١) .

(١٥٨) في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ١٣٠ وما بعدها .
(١٥٩) يرى الدكتور مصطفى كامل الشيبني أن هناك من الأدلة ما يثبت أن الحلاج كان داعيا اسماعيليا أو قرمطيا ، أنظر كتابه : الفكر الشيوعي والنزعات الصوفية ، بغداد ١٩٦٦ ، ص ٧٢ ، وأنظر الفهرست لابن النديم ، ص ٢٠٤ .

(١٦٠) التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ، ص ٨٢ - ٨٤ .
(١٦١) التمهيدات لعين القضاة الهمداني ، وأورده ماسينيون ، أنظر :

Recueil de textes, P63.

وفي معنى الفناء يقول الحلاج أيضا (١٦٢) :

عجبت منك ومنى	يا منية الممنى
أذنيته منك حتى	ظننت أنك أنى
وغبته في الوجد حتى	أفنيته بك عنى

وفي حال الفناء نطق الحلاج بعبارة المشهورة : « أنا الحق » (١٦٣) ،
كما نطق بمثل قوله (١٦٤) :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا
فاذا أبصرتنى أبصرته واذا أبصرته أبصرتنا

وقوله :

أنت بين القلب والشغاف تجرى مثل جرى الدموع من أجفاني
وتحل الضمير جوف فؤادى كطول الأرواح في الأبدان (١٦٥)

وواضح من هذا أن الحلاج يصرح بلفظ الحلول ، ويعنى به حلول
الطبيعة الالهية في الطبيعة البشرية ، أو بتعبير آخر اصطلاحى عنده ، حلول
اللاهوت في الناسوت .

ويتبين هذا أيضا من قوله (١٦٦) :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرا في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

ويتضمن الحلول عند الحلاج فناء الارادة الانسانية تماما في الارادة
الالهية بحيث يصبح كل فعل صادر عن الانسان صادرا عن الله . فالانسان
عنده « كما لا يملك أصل فعله ، كذلك لا يملك فعله » (١٦٧) .

-
- (١٦٢) المناوى : الكواكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٢٦ .
 - (١٦٣) الطواسين ، ٥١ ، ويقصد بها : « أنا صورة الحق » .
 - (١٦٤) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٨٤ .
 - (١٦٥) طبقات السلمى ، ص ٣٠٩ .
 - (١٦٦) تلبيس إبليس ، ص ١٨٢ .
 - (١٦٧) طبقات السلمى ، ص ٣١١ .

ويبدو في مذهب الحلاج في الحلول تناقض واضح ، فهو حيانا يقول
بالحلول مع الامتزاج ، وأحيانا أخرى ينفي الامتزاج ، ويعلم التنزيه صراحة ،
فهو يعلن الامتزاج قائلا (١٦٨) :

مزجت روحيك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني فاذا أنت أنا في كل حال

كما يعلن نفي الامتزاج قائلا :

« من ظن أن الالهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالالهية فقد كفر ، فإن
الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه
من الوجوه . ولا يشبهونه » (١٦٩) .

وهو يقول أيضا : « . . . وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك ،
غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها » (١٧٠) .
وقد لفت مثل هذا التناقض نظر ثورك ، كما أشرنا اليه من قبل (١٧١) ،
ولكنه قد يفسر بأن الحلاج كان خاضعا للفناء ، أو مذهب فلسفي متسق
بمعنى الكلمة ، حتى يتفادى مثل هذا التناقض . وقد يفسر مثل هذا التناقض
أيضا بأن الحلاج كان يتحاشى بعباراته التي ينزه فيها الله عن الامتزاج
بالبشرية سخط الفقهاء عليه في عصره .

وأغلب الظن أن الحلول عند الحلاج مجازي وليس حقيقيا . ويؤيد ذلك
عبارة ينقلها السلمى عنه ، وهي « ما انفصلت البشرية عنه ، ولا اتصلت
به » (١٧٢) ، وهذا قد يعنى عنده أن الانسان - الذي خلقه الله على
صورته - هو موضع التجلي الالهى ، فهو متصل بالله غير منفصل عنه بهذا
المعنى ، ولكن تجلى الله للعبد ، أو ظهوره من حيث صورته فيه ، ليس يعنى
اتصالا بالبشرية حقيقيا ، والحلاج هنا يشعرنا صراحة بالفرق بين العبد
والرب ، فليس قوله بالحلول اذن حقيقيا ، وإنما يشعرنا صراحة بالفرق بين

(١٦٨) الطواسين ، ص ١٣٤ .

(١٦٩) أخبار الحلاج ، ص ٢٨ .

(١٧٠) Massignon : Quatre textes relatifs à Hallaj, P.69.

(١٧١) انظر ص ١٥١ من هذا الكتاب .

(١٧٢) طبقات السلمى ، ص ٣١ .

العبد والرب ، فليس قوله بالحلول اذن حقيقيا ، وانما هو مجرد شعور نفسى يتم في حال الفناء في الله ، أو على حد تعبيره مجرد استهلاك الفاسوت في اللاهوت ، أو بعبارة أخرى فناؤه فيه ، وإلى هذا يشير بقوله : « أيها الناس انه (أى الله) يحدث الخلق تطفلا فيتجلى لهم ، ثم يستقر عنهم تربية لهم ، فلولا تجليه لكفروا جملة ، ولولا ستره لفتقوا جميعا ، فلا يديم عليهم احدى الحالتين ، لكى ليس يستقر عنى لحظة فأستريح ، حتى استهلكك ناسوتيتى في لاهوتيته ، وتلاشى جسمى في أنوار ذاته ، فلا عين لى ولا أثر ، ولا وجه ولا خبر » (١٧٣) .

وعلى ذلك فقول الحلاج بالحلول ثمرة وجد صوفي لا غير ، يدلنا على ذلك ما يقوله الطوسى : « سمعت عيسى القصار يقول : رأيت الحسين ابن منصور (الحلاج) حين أخرج من الحبس ليقتل ، فكان آخر كلامه : حسب الواجد افراد الواحد » (١٧٤) .

وربما كان نطق الحلاج بالحلول نتيجة الفناء أمرا لا إرادة فيه ، وهذا هو العذر الذى اعتذر به البعض عنه ، فالغزالي مثلا يشرح لنا ، من الناحية النفسية ، كيف يمكن أن تصدر عبارات مثل عبارات الحلاج أو للبسطامى عنهما دون أن تكون لهما فيها إرادة قائلها في « مشكاة الأنوار » :

« العارفون بعد العروج الى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود الا الواحد الحق » .

« لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانا علميا ، ومنهم من صار له ذلك ذوقا وحالا . وانتفت عنهم الكثرة بالكلية ، واستغرقوا بالفردانية المحضة ، واستهوت فيها عقولهم ، فصاروا كالمجهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ، ولا لذكر أنفسهم أيضا ، فلم يبق عندهم الا الله فسكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم ، فقال بعضهم : « أنا الحق » (يشير الى الحلاج) ، وقال الآخر : « سبحانى ما أعظم شأنى ، (يشير هنا الى البسطامى) ، وقال الآخر : « ما فى الجبة الا الله » يشير الى الحلاج) .

« وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا الى سلطان العقل ، الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن

(١٧٣) أخبار الحلاج ، ص ١٨ ، وقارن النص الذى أورده نيكولسون عن الطواسين (فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٢٣) .
(١٧٤) اللمح ، ص ١٧٨ .

ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل يشبه الاتحاد ، مثل قول العاشق في حال فرط العشق :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
(يشير هنا الى الحلاج) .

فلا يبعد أن يجف الإنسان مرآة فينظر فيها ، وأم ير المرأة قط فيظن أن الصورة التي رآها في المرآة متحدة بها ، ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمرة لون الزجاج ، فإذا صار ذلك مألوفاً ، ورسخ فيه قدمه ، استغرقه ، فقال :

رق الزجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر
« وفرق بين أن يقال : الخمر قدح وبين أن يقال : كأنه القدح .

« وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحال فناء ، بل فناء الفناء ، لأنه فنى عن نفسه ، وفنى عن فنائه ، فانه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ، ولا بعدم شعوره بنفسه ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه ، وتسمى هذه الحال بالاضافة الى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً ، وبلسان الحقيقة توحيداً ، ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار لا يجوز الخوض فيها » (١٧٥) .

ولهذا فان حلول الحلاج الذى يتم في حال الفناء عن شهود سوى يختلف تماماً عن مذهب وحدة الوجود (عند أبى عربى مثلاً) ، وقد نبه نيكولسون الى ذلك قائلاً : « ومن الخطأ أن نعتبر الأقوال التى صدرت عن بعض الصوفية دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود ، كقول أبى يزيد البسطامى : « سبحانى » ، أو قول الحلاج : « أنا الحق » ، أو قول ابن الفارض : « أنا هي » ، فان الصوفي لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله ، مهما صدر عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه . وهو اذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شيء في الله ، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شيء ، مخالفنا لكل مخلوق ، ولا يقصر بأن « الكل » هو الله . فالوحدة التى

(١٧٥) مشكاة الأنوار ، القاهرة ١٩٦٧ م ، ٤٠ - ٤١ .

(١٧٦) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٣١ .

يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود . ذد على ذلك أننا يجب ألا نخلط بين
فيض العاطفة الدينية ونظريات الفلسفة الالهية » (١٧٦) .

ويختلف الحلول عند الحلاج عن نظرية وحدة الوجود في أمرين : الاول
أن الحلاج يقول بالثنائية بين الطبيعة الالهية أو اللاهوت ، والطبيعة البشرية
أو الناسوت (١٧٧) . والثاني أنه كان حلوليا . يطلب محو صفاته التي
يشعر أنها عائق له دون الوصول الى الله ، وحلول الصفات الالهية محلها ،
وهذا معنى لا يرمى اليه أصحاب وحدة الوجود عندما يتكلمون عن الفناء ، بل
الفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل ، كان قد
حجبه عنه اشتغاله بانيته ، فليس الأمر في زعمهم تحول في الصفات
ولا صبرورة ولا حلول » (١٧٨) .

ويرتب الحلاج على قوله بالحلول قوله بقدم النور المحمدي ، وقد مهد
بذلك للصوفية المتأخرين من المتفلسفة في نظرياتهم في القطب أو الحقيقة
المحمدية أو الانسان الكامل .

ويجعل الحلاج لمحمد حقيقتين احدهما قديمة وهي النور الازلي الذي
كان قبل الاكوان ، ومنه استمد كل علم وعرفان ، والاخرى حادثة وهي محمد
باعتباره نبيا مرسلا وجد في زمان ومكان معينين ، ومن ذلك النور القديم
استمد كل الانبياء السابقين على محمد ، وكذلك جميع الاولياء اللاحقين عليه ،
ومن أقواله التي يشير بها الى هذا :

« طس : سراج من نور الغيب بدا وعاد ، وجاوز السراج وساد . قمر
تجلى بين الاقمار ، برجه في فلك الاسرار . سماه الحق « أميا » لجمع همته ،
« وحرما » لعظم نعمته ، « ومكيا » لتمكينه عند قربه » (١٧٩) .

(١٧٧) أخذ الحلاج هذين الاصطلاحين ، كما يقول نيكولسون ، عن
المسيحيين السريان الذين استعملوها للدلالة على طبيعتي المسيح (في التصوف
الاسلامي وتاريخه ص ١٣٤) الا أن الحلاج يشير بهما هنا الى الطبيعة
الالهية ، والطبيعة الانسانية بوجه عام .
(١٧٨) تعليقات الدكتور عفيفي على فصوص الحكم لابن عربي ،
ص ١٧ .
(١٧٩) الطواسين ، ص ٩ .

وهو يقول أيضا :

« أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من المقدم سوى نور صاحب الكرم . همتهم سبقت الهمم ، وجوده سبق العدم ، وأسمه سبق القلم ، لانه كان قبل الأمم » (١٨٠) .

وهو يقول أيضا :

« العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهريه ، الأزمان كلها ساعة من دهره » (١٨١) .

ويترتب على القول بقدم النور المسمى عند الحلاج ، القول بوحدة الأديان لأن مصدرها في هذه الحالة واحد . وهذه الأديان في رأيه أيضا قد فرضت على الناس لا اختيارا منهم ، ولكن اختيارا عليهم .

وقد ذكر عبد الله بن طاهر الأزدي قال : « كنت أخاصم يهوديا في سوق بغداد ، وجرى علي لفظي أن قلت : يا كلب : فمر بي الحسين بن منصور (الحلاج) ، ونظر لي شرزا وقال : لا تنبح كلبك ، وذهب سريعا ، فلما فرغت من المخاصمة قصدته ، فدخلت عليه ، فأعرض عني بوجهه ، فاعتذرت اليه فرفض ، ثم قال :

« يا بني الأديان كلها لله عز وجل شغل بكل دين طائفة لا اختيارا منهم بل اختيارا عليهم . فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه . وهذا مذهب القدرية ، والقدرية مجوس هذه الأمة ، واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان ، هي ألقاب مختلفة ، وأسماء متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف » (١٨٢) .

(د) الطمانينة :

الطمانينة عند صوفية القرنين الثالث والرابع تعنى سكون القلب وراحته ، وهي من خصائص تصوفهم ، وهي عندهم « حال رفيع » ، ولا تكون

(١٨٠) الطواسين ، ص ١١ .

(١٨١) الطواسين ، ص ١٣ .

(١٨٢) أخبار الحلاج ، ص ٣٩ .

الا « لعبد رجح عقله ، وقوى إيمانه ، ورسخ علمه ، وصفا ذكره ، وثبتت حقيقته (١٨٣) ، وهذا لا يكون الا في نهاية الطريق .

وقد ورد ذكر اطمئنان القلب في القرآن في مثل قوله تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية » (١٨٤) وقوله تعالى : « الذين آمنوا وتطهثن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب » (١٨٥) ، وقوله تعالى حاكيا عن ابراهيم : « قال رب أرني كيف تحيي الموتى . قال أولم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي » (١٨٦) .

وليس من شك في أن الصوفية يعانون في بداية طريقهم صراعا نفسيا يصاحبه الحزن والقلق ، أما في النهاية فهم يتحققون بهدوء القلب نتيجة لاستقرار الايمان بالله فيه وأنه مرجع الكل ، ومصدر كل نعمة ، ومنتهى كل أمل ، وبذلك يصدق توكلمهم عليه وحده ، فالمعرفة الحقيقية بالله يصاحبها اطمئنان كامل ، أو فرح حقيقي ، أو سعادة غامرة .

وقد بين لنا الطوسي في « اللمع » ، في باب خاص عقده عن حال الطمأنينة ، أن الطمأنينة على ثلاثة أقسام (١٨٧) :

الأول للعامّة ، الذين اذا ذكروا الله اطمأنوا الى ذكرهم له ، وأنه سوف يستجيب لدعائهم ، ويدفع عنهم الآفات ، وهو ما قال الله : « النفس المطمئنة » (١٨٨) ، أي المطمئنة بالايمان بأنه لا دافع ولا مانع الا الله .

والثاني للخاصة ، وهو ما اقترن بالرضا بقضاء الله ، والصبر على بلائه ، والاخلاص والتقوى والسكون ، لقوله تعالى : « ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » (١٨٩) ، وقوله تعالى : « ان الله مع

(١٨٣) اللمع ، ص ٩٨ .

(١٨٤) الفجر : ٢٧ - ٢٨ .

(١٨٥) الرعد : ٢٨ .

(١٨٦) البقرة : ٢٦٠ .

(١٨٧) ما يذكره الطوسي هنا ص ٩٩ مأخوذ باختصار من كلام

للواسطي .

(١٨٨) الفجر : ٢٧ .

(١٨٩) النحل : ١٢٨ .

الصابرين» (١٩٠) ، فاطمأنوا وسكنوا الى قوله : « مع » ، فكانت طمأنيتهم ممزوجة برؤية طاعتهم منهم .

والثالث لخاصة الخاصة ، وهو اطمئنان يختلف عن سابقيه ، فأصحابه يعلمون أن قلوبهم لا تقدر أن تطمئن الى الله ، أو تسكن معه ، هيبة له وتعظيما ، اذ هو غاية لا تدرك لأنه « ليس كمثله شيء » (١٩١) « ولم يكن له كفواً أحد » (١٩٢) ، وهم كفنائهم عن أنفسهم مأخوذون بجلال الله وجماله وعظمته ، فشغلهم ذلك عن رؤية أعمالهم ، وعن كل معنى اذ هم لله لا لشيء دونه .

ويشير الصوفية الى أن تحقق الصوفى بالطمأنينة يضيف عليه قوة نفسية ، ويجعل الغير يأنس به ، فيقول سهل بن عبد الله التستري : « اذا سكن قلب العبد الى مولاه ، واطمأن اليه ، قويت حال العبد ، فاذا قويت أنس بالعبد كل شيء » (١٩٣) .

ويشيرون كذلك الى أن اطمئنان القلوب يحدث من مداومة ذكر الله والمعرفة به . وقد سئل الحسن بن علي الدامغانى عن أقواله تعالى : « الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله » (١٩٤) . فقال : ان القلوب هشت من معرفة جلال الله تعالى وعظمته ، وبشت من معرفة رحمة الله وفضله ، وسكنت من معرفة كفاية الله وصدقه ، واستأنست من معرفة احسان الله ولطفه (١٩٥) .

وجدير بالذكر أن الصوفية يدخلون في اعتبارهم أن من أسباب الطمأنينة أن يجد الفرد كفايته في المجتمع ، فهم لم يكونوا يعيشون في فراغ ، ولذلك تجد صوفيا كأبى سليمان الدارنى يقول : « النفس اذا أحرزت قوتها اطمأنت » ، وسئل الشبلى عن معنى هذه العبارة ، « اذ عرفت من يقوتها (أى الله) اطمأنت » (١٩٦) ، ويقول أبو تراب النخشى (١٩٧) كذلك :

(١٩٠) الأنفال : ٤٦ .

(١٩١) الشورى : ١١ .

(١٩٢) الاخلاص : ٤ .

(١٩٣) اللمع ، ص ٩٨ .

(١٩٤) الرعد : ٢٨ .

(١٩٥) اللمع ، ص ٩٨ .

(١٩٦) اللمع ، ص ٩٨ .

(١٩٧) أحد صوفية القرن الثالث . توفي سنة ٢٤٥ هـ (الرسالة

القشيرية ، ص ١٧) .

« التوكل طرح البدن في العبودية ، وتعلق القلب بالربوبية ، والطمانينة الى الكفاية ، فان أعطى شكر ، وان منع صبر » (١٩٨) .

وقد يعبر بعض الصوفية عن الطمانينة أيضا بالفرح ، والفرح الحقيقي عندهم هو شهود الله تعالى في حركاتهم وسكناتهم ، ورؤية النعم الوحيد عليهم ، فأعمال طاعاتهم وعباداتهم ليست الا فضلا منه ورحمة ، وهذا مشار اليه في قوله تعالى : « قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون » (١٩٩) ، وهذا يقتضى منهم الفرح بما من الله اليهم ، لا الفرح بأعراض الدنيا ، فهذا الفرح الأخير وهم على التحقيق ، لأنه يستجلب بالتدريج هموما لا حصر لها ، والى هذا المعنى يشير سهل بن عبد الله التستري بقوله : « من فرح بغير مفروح به استجلب حزنا لا انقضاء له » (٢٠٠) .

خلاصة القول أن صوفية القرنين الثالث والرابع جعلوا حال الطمانينة مميزا لتصوفهم ويعتبر كلامهم فيه في رأينا ممهدا لنظرية الغزالي في السعادة الصوفية الحاصلة عن المعرفة بالله ، كما سنتبين فيما بعد .

(هـ) الرمزية في التعبير :

من أبرز ما يميز تصوف القرنين الثالث والرابع أيضا اصطناع أصحابه لأسلوب الرمز في التعبير عن حقائق التصوف .

ويظهرنا القشيري في «الرسالة» على الدوافع التي دفعت أولئك الصوفية الى اصطناع الرمزية في التعبير قائلا :

« اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها ، انفردوا بها عن سواهم ، وتواطوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها ، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم باطلاقها ، وهذه الطائفة (يقصد الصوفية) مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والاجماع والستر على من باينهم في طريقته ، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب ، غيرة منهم على

(١٩٨) الرسالة القشيرية ، ص ٧٦ .

(١٩٩) يونس : ٥٨ .

(٢٠٠) شرح الرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٧ .

أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ،
أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم .
واستخلص لحقائقها أسرار قوم « (١) » .

ويتبين من كلام القشيري أنه أصبحت للصوفية في القرنين الثالث
والرابع لغة اصطلاحية خاصة ، اتفقوا عليها فيما بينهم ، بحيث
يفهمونها هم ، ولا يفهمها غيرهم ، بل انها مبهمة على من ليس بصوفي ، لأن
هذه اللغة تعبر عن أسرار وحقائق ذوقية وهبها الله للصوفية ، وهم
يخشون أن تشيع هذه الحقائق وتلك الأسرار بين من ليسوا أهلها .
وينبه القشيري هنا أيضا إلى أن الصوفية كانوا يسترون معانيهم عن
الأجانب عنهم ، ولعله يقصد بذلك الفقهاء الذين بدأت خصومتهم للصوفية
منذ القرنين الثالث والرابع تشتد ، كما بدأ صراعهم مع الصوفية واضحا من
خلال محاكمات ذى النون المصري (٢٠٢) والنوري (٢٠٣) وأبى حمزة (٢٠٤)
والحلاج (٢٠٥) وغيرهم (٢٠٦) .

ويبين لنا الطوسي في «اللمع» أيضا معنى الرمز عند صوفية القرنين
الثالث والرابع ، قائلا : « الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر ،
لا يظفر به الا أهله » (٢٠٧) .

وهذا يعنى أن عبارات الصوفية لهذا العهد لها في الغالب معنيان :
أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق ،
وهو المعنى الخفى ، ولذلك قال القنادر : (٢٠٨)

(٢٠١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ . وأنظر أيضا كلاما عن نفس
المعنى في التعرف للكلاباذي ، ص ٨٨ - ٨٩ .
(٢٠٢) سعى الفقهاء به الى المتوكل ، فاستحضره من مصر ، ولكنه
أدرك مكانته ورده مكرما (وفيات الأعيان ، د ١١ ، ص ٢٦ لللمع، ص ٤٩٣) .
(٢٠٣) أنكر عليه غلام الخليل ، واتهمه بالزندقة ، واستدعاه الخليفة
الموفق عدة مرات للتحقيق فيما نسب اليه (اللمع ص ٤٩٣ - ٤٣٩) .
(٢٠٤) اتهمه الفقهاء بالحلول (اللمع ، ص ٤٩٥) .
(٢٠٥) أنظر ص ١٤٩ من هذا الكتاب .
(٢٠٦) أنظر في صراع الفقهاء مع صوفية القرنين الثالث والرابع ، لللمع ،
ص ٤٩٧ وما بعدها ، والطبقات الكبرى للشعراني ، د ١ ، ص ١٣ - ١٤ .
(٢٠٧) لللمع ، ص ٤١٤ .
(٢٠٨) القنادر هو من صوفية القرنين الثالث والرابع ، توفي سنة ٢٢٤ هـ

Recueil P. 71 أنظر

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكنوا هيهات منك اتصاله .

وقد يطلق على الرمز عند الصوفية الإشارة في مقابل العبارة ، فالإشارة عندهم ، ما يخفى عن المتكلم كسفه بالعبارات للطاقته (٢٠٩) ، وهى كناية وتلويح ، وإيماء لا تصريح «(٢١٠) .

وقال أبو علي الروذبارى : « علمنا هذا إشارة ، فإذا صار عبارة خفى » (٢١١) ، ويقصد الروذبارى أن علوم الصوفية لا يمكن التعبير عنها بالفاظ اللغة العادية وإذا اضطر الصوفى الى التعبير عنها بهذه الألفاظ خفى معناها على الغير .

ولما كانت علوم الصوفية متعلقة بالقلب ، فقد نبهوا الى نوعين من الكلام : كلام يخرج من القلب الى القلب فيحدث أثره ، وكلام يخرج من اللسان الى الأذان ولا يتجاوزها ، ولهم في هذا عبارات طريفة :

فمن ذلك ما رواه أبو نعيم قائلًا : « كان قاص يجلس قريبًا من مجلس محمد بن واسع (٢١٢) ، فقال يوما وهو يوبخ جلساءه : ما لى أرى القلوب لا تخشع ، وما لى أرى العيون لا تدمع ، وما لى أرى الجلود لا تقشعر ! فقال محمد بن واسع ، ما أرى القوم أوتوا الا من قبلك ، ان الذكر اذا خرج من القلب وقع على القلب » (٢١٣) .

وقبل لحمدون القصار : « ما بال كلام السلف أنفع من كلامنا ؟ قال : لأنهم تكلموا لعز الاسلام ، ونجاة النفوس ، ورضا الرحمن ، ونحن نتكلم لعز النفس ، وطلب الدنيا ، وقبول الخلق » (٢١٤) .

ويرى الصوفية أن العلوم الذوقية التى تنكشف لهم ترد عليهم أول ما ترد مجملّة ، فلا تتبين لهم تفاصيل معانيها ، فإذا وعوها ، وتصرفت أذهانهم فيها بالاعتبار والتأمل تبين لهم ذلك ، وظهر موافقتها للشريعة ،

(٢٠٩) اللمع ، ص ٤١٤ .

(٢١٠) شرح الرندى على الحكم ، د ١ ، ص ٧٩ .

(٢١١) اللمع ، ص ٤١٤ .

(٢١٢) من أوائل الزهاد ، وانظر ترجمته فى الطبقات الكبرى ، د ٢ ،

ص ٢١ - ٢٢ .

(٢١٣) شرح الرندى على الحكم ، د ١ ، ص ٢١ - ٢٢ .

(٢١٤) شرح الرندى على الحكم ، د ٢ ، ص ٢٣ .

فالنطق بالعبارات عن مثل هذه العلوم ، فضلا عن صعوبته ، فانه يتم أحيانا على غير ارادة منهم ، ودون أن يعرفوا وجهه على التحقيق ، وهذا يجعله رمزيا شديدا الخفاء ، والى ذلك يشير القشيري بقوله : « وأصحاب الحقائق يجرى بحكم التصرف عليهم شيء لا علم لهم به على التفصيل ، وبعد ذلك يكشف لهم عن وجهه ، فربما يجرى على لسانهم شيء لا يدرون وجهه ، ثم بعد فراغهم من النطق به يظهر لقلوبهم برهان ما قالوه من شواهد العلم (يقصد الشريعة) » (٢١٥) .

ولذلك اشترط الصوفية قبل التعبير عن حقائق التصوف عرضها أولا على الكتاب والسنة ، واليه يشير صوفي مثل رويم بقوله : « أصح الحقائق ما قارن العلم » (٢١٦) ، وعندئذ يؤذن للصوفي في الكلام عنها ، لأنه عندئذ يتكلم بالصواب ، واليه الإشارة ، بقول الجنيد : « الصواب كل نطق عن إذن » (٢١٧) . وهذا الاذن عندهم مشار اليه في قوله تعالى : « لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا » (٢١٨) ، وفي رأينا أن ما ميز صوفية القرنين الثالث والرابع وغيرهم من الصوفية من رمزية في التعبير عن حقائق التصوف راجع أساسا الى أنهم حاولوا أن ينقلوا تجربة نفسية فائقة الى الغير في لغة الأشياء المحسوسة ، ولذلك كانت كل كلمة عندهم رمزا تستخدم لا لغرضه المألوف وانما للتعبير عن حقيقة تفوق الحس (٢١٩) ، وألفاظ اللغة موضوعة أصلا لمحسوسات ، ومن هنا بدا كلامهم غريبا على السامعين ، ومن هنا جاء الإنكار عليهم من خصومهم ، فيقول الكلاباذي : « اصطاحت هذه اللطائف على ألفاظ في علومها ، تعارفوها بينهم ورمزوا بها ، فأدركه صاحبه ، وخفى على السامع الذي لم يحل مقامه ، فاما أن يحسن ظنه بالقائل فيقبله ويرجع الى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنه ، أو يسوء ظنه به فيهوس قائله ، وينسبه الى الهذيان » (٢٢٠) .

وقال بعض المتكلمين لأبي العباس بن عطاء « ما بالكُم أيها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السامعين ، وخرجتم عن اللسان المعتاد ،

(٢١٥) أورده ابن عباد الرندي في شرح الحكم ، د ٢ ، ص ٤٩ .

(٢١٦) شرح الرندي على الحكم ، د ٢ ، ص ٥٠ .

(٢١٧) شرح الرندي على الحكم ، د ٢ ، ص ٢٢ .

(٢١٨) سورة النبأ ، آية ٣٨ .

(٢١٩) قارن : Bowra (C. M.) : The heritage of symbolism ،

(٢٢٠) التعرف ، ص ٨٨ .

هل هذا الا طلب للتمويه ، أو ستر لعوار المذهب ، فقال أبو العباس : ما فعلنا ذلك الا لغبرتنا عليه لعزته دأينا ، كيلا يشر بها غير طائفتنا » (٢٢١) .
ولا ينبغي النظر الى اصطلاحات الصوفية أو رموزهم على أنها مجرد ألفاظ ، بل هي تدل على المعاني التي وضعت لها في حالة حركية (dynamic) ، وتصور اتجاه الانفعالات والأفكار التي تعتلج بها نفس المتصوف تصويراً حياً ، فهي بمثابة أدوات توقظ مشاعر سامعيها بمعنى الكلمة ، بشرط أن يكونوا من أهل الذوق لها .

وهذه الخاصية ، وهي تعذر التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة (ineffability) ، موجودة في كل أنواع التصوف وقد درس الأستاذ ستيس هذه المسألة بتعمق في كتابه « التصوف والفلسفة » (Mysticism and philosophy) وذلك في فصل خاص عنوانه « التصوف واللغة » (٢٢٢) (Mysticism and language) وهو يعرض فيه النظريات المختلفة التي قيلت في تفسير ذلك . ويرى ستيس أن تعذر التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة راجع أساساً الى أن اللغة مصبوبة في قالب العقل ، والصوفي بالضرورة يعيش في العالم المكاني - الزماني حيث قوانين المنطق ، ولما كانت تجربته تنقضي الى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير ، فهو حين ينتهي من تجربته ، ويريد أن ينقل مضمونها الى الغير ، من خلال عملية تذكر لها ، تخرج الكلمات من فمه فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات ، وهنا يتهم اللغة بالقصور ، ويعلن أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه (٢٢٣) .

وبعد ما ذكره ستيس، قول الحلاج : « التوحيد خارج عن الكلمة حتى

بالمقولات ، والمواجيد بالمقولات كفر على حكم التعريف « (٢٢٧) ،
و كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة « (٢٢٨) .

٤ - اجمال الخصائص العامة لتصوف القرنين الثالث والرابع :

لعله قد تبين الآن من خلال حديثنا عن صوفية القرنين الثالث والرابع ،
أنه قد اكتملت لديهم عناصر التصوف بمعناه الحقيقي .

فهم قد تحدثوا عن الأخلاق ، والسلوك والترقى فيه ، والمعرفة الذوقية
المباشرة بالله ، والفناء في الحقيقة المطلقة ، الله والتحقيق بالطمأنينة أو
السعادة ، كما لجأوا الى الرمزية في التعبير عن حقائق التصوف .

وهذا يعنى أن للخصائص الخمس العامة التي ذكرناها في بداية
كتابنا (٢٢٩) تنطبق على تصوفهم تماما .

الا أنه يجب التنبيه الى أن الطابع الغالب عليهم - مع ذلك - هو الطابع
النفسي الأخلاقي ، فكانت عنايتهم موجهة أساسا الى الأخلاق والسلوك ، أما
المنازع الميتافيزيقية التي ظهرت عند بعضهم ، فقد ظهرت في صورة ، ولم
تظهر بعد ذلك ظهورا قويا الا عند متفلسفة الصوفية منذ القرن السادس
الهجرى وما بعده . وقد رأينا أن كلامهم في الفناء عن شهود السوى ، وما يعقبه
عند بعضهم كالنظامى من قول بالاتحاد ، أو عند الحلّاج من قول بالحلّول ،
ليس من قبيل النظريات الفلسفية فيما بعد الطبيعة ، التي تعالج علاقة
الانسان بالله ، أو علاقة العالم بالله (٢٣٠) .

ولذلك أصاب نيكولسون حين قال : « وقد وضع صوفية القرنين الثالث
والرابع نظاما كاملا في التصوف من ناحيتيه النظرية والعملية ، ولكنهم لم
يكونوا فلاسفة ، ولم يعنوا الا قليلا بالمشكلات الميتافيزيقية » (٢٣١) .

وكذلك يجب أن يوضع في الاعتبار أن الخصائص الخمس-التي تنطبق
على تصوف القرنين الثالث والرابع بوجه عام ، قد لا تنطبق كلها على تصوف

(٢٢٧) المواقف ، ص ٦٠ .

(٢٢٨) المواقف ، ص ٥١ .

(٢٢٩) انظر ص ٧ - ٩ من هذا الكتاب .

(٢٣٠) انظر ص ١٤٨ ، ص ١٥٤ - ١٥٧ من هذا الكتاب .

(٢٣١) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٢١ .

صوفي معين في هذه الفترة ، فان بعض صوفيتها غلب عليهم ، كما رأينا ،
الكلام في ناحية معينة من نواحي التصوف دون النواحي الأخرى •

وبالجملة ، نستطيع القول بأن القرنين الثالث والرابع قد شهدا اكتمال
التصوف الاسلامي ، وأن صوفيته كما قال الدكتور أبو العلا عفيفي ، يمثلون
العصر الذهبي للتصوف الاسلامي في أرقى وأصفى مراتبه • وهم لا شك
رواد لكل من سيجيء بعدهم •

الفصل الخامس
التصوف السني في القرن الخامس

١ - تمهيد .

رأينا في الفصل السابق اتجاهين متميزين للتصوف عند صوفية القرنين الثالث والرابع ، أحدهما سني ، يتيقّد أصحابه فيه بالكتاب والسنة ، ويربطون أحواله ومقاماته بهما ، والآخر شبه فلسفي ، ينزع أصحابه فيه إلى الشطحيات ، وينطلقون من حال الفناء إلى إعلان الاتحاد أو الحلول .

وقد استمر الاتجاه الأول أثناء القرن الخامس الهجري ، بوضوح ، على حين اختفى الاتجاه الثاني أثناءه ، وإن كان قد عاود الظهور ، في صورة أخرى ، عند أفراد من متفلسفة الصوفية في القرن السادس ، وما بعده .

واختفاء الاتجاه الثاني في القرن الخامس راجع في رأينا إلى غلبة مذهب أهل السنة والجماعة الكلامي - الذي انتصر له أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ (١) على ما سواه من المذاهب ، ومحاربته الغلو الذي ظهر في التصوف على يد كل من للبسطامي والحلاج ، وأصحاب الشطح عموما ، وكل أنواع الانحرافات الأخرى التي بدأت تظهر في ميدان التصوف .

ولذلك اتخذ التصوف في القرن الخامس اتجاهها اصلاحيا واضحا ، على أساس من ارجاعه إلى حظيرة الكتاب والسنة ، ويعتبر القشيري والهروي من أبرز صوفية هذا القرن الذين نحوا بالتصوف هذا المنحى السني ، وسينهج نهجهما في الاصلاح الامام الغزالي في النصف الثاني من هذا القرن ، ويكتب بذلك الانتصار للتصوف السني ، فينتشر على نطاق واسع جدا في العالم الاسلامي ، وتستقر عائلته زمنا طويلا في المجتمعات الاسلامية .

(١) نقد أبو الحسن الأشعري مذاهب المنحرفين من الصوفية القائلين بالحلول والادبحة ورؤية الله في الدنيا ، وذلك في مقالات الاسلاميين ، استانبول ١٩٢٠ ، ج ١ ، ص ٥ ، وتابعه في ذلك مدرسته ، وممن هاجموا هذه المذاهب بحجج قوية الفخر الرازي في « المسائل الخمسون » ، مجموعة الرسائل ، ص ٣٥٧ وما بعدها .

٢ - القشيري ونقده لـصوفية عصره :

القشيري شخصية هامة من شخصيات التصوف الاسلامي في القرن الخامس ، وترجع أهميته (٢) الى ما كتب عن التصوف والصوفية في القرنين الثالث والرابع ، من ذوى الاتجاه السنّي ، فحفظ بذلك أقوالهم ، ودرأهم في التصوف من ناحيتيه النظرية والعملية .

ولد القشيري ، واسمه عبد الكريم بن هوازن (٣) سنة ٢٧٦ هـ ، بالاستوا ، بنواحي نيسابور ، وهو من أصل عربي ، ونشأ بنيسابور ، وكانت مركزا هاما من مراكز العلم في عصره . وهناك التقى بشيخه أبي على الدقاق المتوفى سنة ٤١٢ هـ ، وهو صوفي بارز ، فحضر مجلسه ، وأخذ عليه طريق التصوف ، وأشار عليه شيخه بتحصيل علوم الشريعة أولا ، فدرس الفقه على الفقيه أبي بكر محمد بن أبي بكر الطوسي المتوفى سنة ٤٠٥ هـ ، والكلام وأصول الفقه على أبي بكر بن فورك المتوفى سنة ٤٠٦ هـ ، وتتلّمذ أيضا على أبي اسحق الاسفراييني المتوفى سنة ١٤٨ هـ ، ونظر كذلك في كتب الباقلائي ، ومن هنا تمكن القشيري من العلم بعقيدة أهل السنة والجماعة كما استقرت على يد الأشعري وتلاميذه ، وقد كان القشيري من أكبر المدافعين عن هذا المذهب في عصره ضد عقائد المعتزلة والكرامية والجسمة والشيعة ، وقد لقي في ذلك عنتا شديدا حتى أنه سجن أكثر من شهر بأمر طغرل بك بتدبير من وزيره الذي كان معتزليا رافضا ويصور القشيري هذه الفتنة التي بدأت سنة ٤٤٥ هـ في رسالة له عنوانها « شكاية أهل السنة » (٤) . وقد وصف ابن خلكان القشيري بأنه « جمع بين الشريعة والحقيقة » (٥) . وقد توفي القشيري في سنة ٤٦٥ هـ (٦) .

(٢) لا يقل عنه في الأهمية أيضا صوفيان آخران هما السلمى صاحب « الطبقات » المتوفى سنة ٤١٠ هـ ، والهجويري صاحب « كشف المحجوب » المتوفى بعد سنة ٤٨١ هـ ، وقد تتلمذ القشيري - فيما يذكر عنه - على السلمى ، كما أن الهجويري التقى به وبأخته في بعض مسائل التصوف (أنظر مقدمة الدكتور (فير) محمد حسن للرسائل القشيرية ، باكستان ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م ، ص ٩ ، ص ٢٣) .

(٣) أنظر عن تاريخ حياته وفيات الأعيان . ج ١ ، ص ٣٧٦ - ٣٧٨ .

(٤) أنظر الرسائل القشيرية ، ص ١ - ٣٩ .

(٥) وفيات الأعيان ، ص ٣٧٦ .

(٦) كتب عنه زميلنا الدكتور ابراهيم بسيوني بحثا كان موضوعا لدرجة الدكتوراه لم ينشر بعد ، وعثر على مخطوطات له في الاتحاد السوفيتي ، ونشر تفسيره للقرآن المعروف بـ « لطائف الاشارات » مؤخرا .

والمثال في « الرسالة القشيرية » يلاحظ في وضوح اتجاه القشيري لتصحيح التصوف على أساس عقيدة أهل السنة ، فيقول : « اعلّموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة (الصوفية) بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل ، وعرفوا ما هو حق القدم ، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم ، ولذلك قال سيد هذه الطريقة الجنيد ، رحمه الله : التوحيد أفراد القدم من الحدث . وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ولأنح الشواهد ، كما قال أبو محمد الجريري ، : من رحمه الله لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهد زلت به قدم الغرور في مهواة التلف » (٧) .

وينطوي كلامه هذا على انكار ضمنى على صوفية الشطح ، الذين نطقوا بعبارات توهم الخلط بين صفات الألوهية وأخصها القدم ، وصفات البشرية وأخصها الحدوث ، الا أنه يصرح في موضع آخر بنقدهم قائلاً : « وادعوا أنهم قد تحرروا عن رق الأغلال ، وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه وهم محو (أى في حال الفناء) ، ليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية ، وبقوا بعد فناهم عنهم بأنوار الصمدية . . . الخ » .

وينقد القشيري صوفية عصره أيضا لتمسكهم بلباس الفقراء والصوفية مع مخالفة لباسهم في نفس الوقت لفعالهم (٨) ، وينبه الى أن صحة الباطن ، مع التمسك بالكتاب والسنة ، أهم من ظاهر اللباس ، فيقول : « يا أخى لا يغرنك ما ترى (عند صوفية عصره) من ظاهر الرسم ، وموجود الاسم ، فعند مطالبة الحقائق يفتضح أهل الرسوم . . . وكل تصوف لا يقارنه بالتنظف والتعفف فهو مخرقة وتكلف ، وكل باطن يخالفه ظاهر باطل لا باطن ، . . . وكل توحيد لا يصححه الكتاب والسنة فهو تلحيد لا توحيد ، وكل معرفة لا يقارنه ورع واستقامة فهو مخرفة لا معرفة » (٩) .

ويعطينا القشيري صورة أخرى عن انحرافات صوفية القرن الخامس في عبارات أخذه ، قائلاً : « ان المحققين من هذه الطائفة (الصوفية) انقرض أكثرهم ، ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة الا أثرهم ، كما قيل :

-
- (٧) الرسالة القشيرية ، ص ٢ .
 (٨) الرسالة القشيرية ، ص ٣ .
 (٩) الرسائل القشيرية ، ص ٦١ - ٦٢ .

أما الخيام فأنها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نساؤها
« حصلت الفترة في هذه الطريقة ، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة ،
مضى الشيوخ الذين كان بهم اعتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم
وسنتهم اقتداء ، وزال الورع وطوى بساطة ، واشتد الطمع وقوى رباطه ،
وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة
ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام . ودانوا بترك الاحترام وطرح
الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ،
وركضوا في ميدان الغفلات ، وركنوا الى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي
المحظورات . الخ » (١٠) .

وقد يكون في كلامه هذا شيء من المبالغة ولكنه على أى حال يدلنا على
أن التصوف في عصره بدأ ينحرف عن مساره الأول من ناحية العقيدة ، أو من
ناحية الأخلاق والسلوك ، على السواء .

ولذلك يعلن القشيري أنه كتب رسالته غير منه على هذه الطريقة ، فهو
لا يريد أن يذكر أحد أهلها بسوء ، مستندا الى انحراف بعض الأدعياء لها ،
فهى على حد تعبيره بمثابة « سلوى عن الشكوى » ، مما كان عليه تصوف
عصره (١١) .

وواضح مما تقدم أن اصلاح التصوف في رأى القشيري لا يكون
الا بارجاعه الى عقيدة أهل السنة والجماعة ، والاقتداء في ذلك بالصوفية
السنيين الذين ذكرهم في رسالته من أهل القرنين الثالث والرابع .

وسنجد أن القشيري في هذا الصدد كان ممهدا للغزالي الذى انتمى الى
نفس مدرسته الأشعرية ، والذى تبنى نفس فكرته تلك فيما بعد ، وسار في
اتجاه المحاسبى والجنيد وأضربهما ، وحمل على أصحاب الشطحيات .

(١٠) الرسالة القشيرية ، ص ٢ - ٣ .

(١١) الرسالة القشيرية ، ص ٣ .

٣ - الهروى وموقفه من أصحاب الشطح :

وثمة صوفي آخر من صوفية القرن الخامس هو الهروى ، ويستند تصوفه بوضوح أيضا الى عقيدة أهل السنة (١٢) ، كما يعتبر من أصحاب الاتجاه الاصلاحى للتصوف ، ومن المنكرين على أصحاب الشطحيات من أمثال البسطامى والحلاج .

والهروى أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى ، ولد بهراة من أعمال خراسان ، عام ٣٩٦ هـ ، وكان - كما يقول ماسينيون - من أبرز فقهاء الحنابلة ، ومؤلفاته فى التصوف قيمة (١٣) . ولما كان الهروى حنبليا فقد اشتدت خصومته لمذهب الأشاعرة .

وأهم ما كتب الهروى فى التصوف كتابه « منازل السائرين الى رب العالمين » ، وهو كتاب موجز شيق يصف فيه مقامات الطريق الصوفى أو منازل ، ويجمع لها بدايات ونهايات ، ويقول « ان العامة من علماء هذه الطائفة اتفقوا على أن للنهايات لا تصح الا بتصحيح للبدايات ، كما ان الأبنية لا تقوم الا على الأساسات ، وتصحيح البدايات هو اقامة الأمر على مشاهدة الاخلاص ، ومتابعة السنة » (١٤) .

(١٢) ينتمى الهروى الى الحنابلة ، وهم من السنة والجماعة ، غاية ما فى الأمر أنهم أكثر تعويلا على الحديث ، ولا يتأولون النصوص الدينية ، خلافا للأشعرية وليس هناك فى رأينا ما يبرر اعتباره ممثلا لنوع من التصوف خاص بيسميه زميلنا الدكتور عبد القادر محمود (فى كتابه الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٠٠ وما بعدها) بالتصوف السلفى ، فان لفظ السلفية أطلق فيما بعد على ابن تيمية وتلاميذه ، وهم السلف المتأخرون . والمحاسبى من قبل الهروى يدرج فى عداد السلف ، (الشهرستانى : الملل والنحل ، بهامش الفصل ، ١ د ، ص ٩٢ - ٩٣) لأنه دافع عن عقائد السلف ، ويقصد بهم الصحابة ومن تابعهم ، بالأدلة العقلية ، وألف فيها . لذلك فان مذهب أهل السنة والجماعة يشمل الهروى وغيره ممن اتخذوا اتجاهه من قبله ، وهذا لا ينفى أنه توجد تحت هذا المذهب الواحد اتجاهات مختلفة بالنسبة لاستخدام التأويل أو عدم استخدامه .

Recueil detextes, p 90

(١٣)

(١٤) منازل السائرين ، طبع مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة

١٣٢٨ هـ ، ص ٣ .

وقد كتبت شروح كثيرة على « منازل السائرين » من أهمها شرح ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ المعروف بـ « مدارج السالكين » ، وشرحاً للخمى المتوفى سنة ٦٥٠ هـ ، والفاركاوى المتوفى سنة ٧٩٥ هـ ، وقد نشرهما الأب دى بوركى (منشورات المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ، ١٩٥٤ م) .

والهروى صاحب نظرية فى الفناء فى التوحيد شبيهة بنظرية الجنيد (١٥) . وقد شرحها ودافع عنها ابن القيم فى « مدارج السالكين » ونبه الى الفرق بينها وبين الاتحاد ووحدة الوجود . ويرى الهروى للفناء درجات ثلاث يشر إليها بقوله : « الفناء . اضمحلال ما دون الحق علما ، ثم جحدا ، ثم حقا » (١٦) . فالفناء الأول يشير الى اضمحلال المعرفة وتلاشيها فى المعروف وهو الله ، فيغيب الصوفى بمعرفته عن معرفته ، والفناء الثانى يشير الى جحد السوى فى حال الغيبة ، وهو جحد أو انكار غير حقيقى ، فقد يغيب الصوفى عن العالم دون أن ينكر وجوده وهنا الفرق بين الاتحادية والهروى كما يقول ابن القيم : « فالاتحادى يجحد السوى بالكلية ، فيقول : ما ثم غير بوجه ما » (١٧) .

والفناء الثالث هو الاضمحلال الحقيقى ، فبعد فناء الصوفى عن شهود السوى ، يفنى عن الفناء نفسه ، ويقول ابن القيم ان هذا « الفناء فى التوحيد هو فناء خاصة المقربين » (١٨) .

ويقارن ابن القيم بين فناء الهروى وفناء أصحاب وحدة الوجود قائلا : « فاما الفناء عن وجود السوى ، فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وأنه ما ثم غير ، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء فى الوحدة المطلقة ، ونفى التكثير والتعدد عن الوجود بكل اعتبار ، فلا يشهد غيرا أصلا ، بل يشهد وجود العبد عين وجود الرب ، بل ليس عندهم فى الحقيقة عبد ورب .

» وأما الفناء عن شهود السوى ، فهو الفناء الذى يشير اليه أكثر الصوفية المتأخرين ، ويعدونه غاية ، وهو الذى بنى عليه أبو اسماعيل الانصارى (الهروى) كتابه (يقصد منازل السائرين) ، وجعله الدرجة

-
- (١٥) يذكر الهروى الجنيد فى صدر المنازل ، ص ٣ ، وينقل عبارات له .
(١٦) منازل السائرين ، ص ٣ .
(١٧) ابن القيم ، مدارج السالكين ، القاهرة ١٩٥٦ م ، ١ ، ص ١٤٩ .
(١٨) مدارج السالكين ، ١ ، ص ١٥٣ .

الثالثة في كل باب من أبوابه ، وليس مرادهم فناء وجود ما سوى الله في الخارج ، بل قناؤهم عن شهودهم وحسهم ، فحقيقته غيبة أحدهم عن سوى مشهوده ، بسل غيبته أيضا عن شهوده ونفسه ، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته ، وبمذكوره عن ذكره ، وبموجوده عن وجوده ، وبمحبوبه عن حبه ، وبمشهوده عن شهوده . وقد يسمى حال مثل هذا سكرًا واصطلامًا ومحوار جمعًا» (١٩) .

وينقد الهروي باعتباره صاحب اتجاه سني ، صوفية الشطح، فيقول: « ومنهم (من الصوفية المنحرفين) من لم يميز مقامات الخاصة وضرورات العامة ، ومنهم من عد الشطح المغلوب مقامًا ، وجعل لبوح الواجد (صاحب الوجد) ورمز المتمكن (الصوفي الراسخ) سببًا عامًا ، وأكثرهم لم ينطق عن الدرجات » (٢٠) .

ويؤثر الهروي مقام السكينة المنبعثة من الرضا عن الله ، وهي مانعة من الشطح ، فيقول : « الدرجة الثالثة (من درجات السكينة) السكينة التي تثبت الرضى بالقسم ، وتمنع من الشطح الفاحش ، وتقف صاحبها على حد الرتبة (٢١) » ، وهو يعني هنا بالشطح الفاحش ، « مثل ما نقل عن أبي يزيد ونحوه ، بخلاف الجنيد وسهل (التستري) وأمثالهما ، فانهم لما كانت لهم هذه السكينة لم تصحر منهم الشطحات . ولا ريب أن الشطح سببه عدم السكينة ، فانها اذا استقرت في القلب منعت من الشطح وأسبابه » (٢٢) كما يعني بحد الرتبة ، وقوف الصوفي « عند حده من رتبة العبودية ، فلا يتعدى مرتبة العبودية وحدها » (٢٣) . ولما كانت هذه السكينة « لا تنزل في رأى الهروي . الا على قلب نبي أو ولي » (٢٤) ، فانه ينفي بذلك صراحة أن يكون البسطامي أو الحلاج موصوفين بالولاية ، لما أشر عنهم من شطحيات فاحشة .

(١٩) مدارج السالكين ، د ١ ، ص ١٥٤ - ١٥٥ .
(٢٠) منازل السائرين ، ص ٣ ، وعبارته هنا شبيهة بعبارة الجنيد حين وصف البسطامي بأنه لم يخرج عن حال البداية (أنظر ص ١٤٧ من هذا الكتاب) .

- (٢١) منازل السائرين ، ص ٢٢ .
(٢٢) مدارج السالكين ، د ٣ ، ص ٥١٢ .
(٢٣) مدارج السالكين ، د ٣ ، ص ٥١٢ .
(٢٤) مدارج السالكين ، د ٣ ، ص ٥١٢ .

٤ - الامام الغزالي والتصوف السني :

ويعتبر الامام الغزالي أكبر مدافع في الاسلام عن التصوف السني ، وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنة والجماعة ، وعلى الزهد والتقشف وتربية النفس واصلاحها . ويتفق الغزالي في هذا مع صوفية الاتجاه الاول في القرنين الثالث والرابع . والذين أشرنا اليهم في الفصل السابق ، ومع القشيري والهروي وغيرهم من السابقين عليه الذين ينتمون الى نفس الاتجاه . على أن الغزالي أعظم هؤلاء جميعا من ناحية شخصيته وثقافته وتصوفه وعلمه ، وهو يعد بحق من أعظم صوفية الاسلام ، وأثره على التصوف من بعده كبير للغاية .

(أ) سيرة الغزالي ومصنفاته :

الامام الغزالي هو محمد بن محمد بن أحمد الملقب بأبي حامد (٢٥) ، والمعروف لعلو مكانته بـ (حجة الاسلام) ، كان والده - فيما يذكر بعض المترجمين له يشغل بغزل الصوف ، ولهذا عرف صوفينا بالغزالي (بتشديد الزاي) وان كان قد عرف أيضا بالغزالي (من غير تشديد الزاي) نسبة الى بلدة تسمى غزالة ، كما نقل عن السمعاني في كتاب (الانساب) .

وقد ولد بطوس من أعمال خراسان عام ٤٥٠ هـ (وقيل ٤٥١ هـ) ، ويذكر السبكي أنه تربى تربية صوفية في بيت صديق لوالده متصوف ، هو وأخوه ، بعد وفاة والده (٢٦) .

وقد تتلمذ الغزالي في صباه على أحد فقهاء طوس ، وهو أحمد الرازكاني ، ثم سافر الى جرجان ليأخذ عن الامام أبي نصر الاسماعيلي وعاد بعد ذلك الى طوس ، ثم قدم نيسابور ، واختلف الى دروس أحد الأئمة المشهورين من المتكلمين الأشعرية هو أبو المعالي الجويني الملقب بـ (امام الحرمين) وقد جد واجتهد حتى برع المذهب والخلاف والجدل والأصليين (علم الكلام وأصول الفقه) ، والمنطق ، وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك ، وفهم

(٢٥) انظر في ترجمته : وفيات الأعيان ، د ١ ، ص ٥٨٦ - ٥٨٨ ، وطبقات الشافعية للسبكي ، د ٤ ، ص ١٠١ - ١٧٢ ، واتحاف السادة المتقين للزبيدي ، د ١ ، ص ٢ - ٥٣ ، وكتاب سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ، جمع وتحقيق عبد الكريم العثمان ، دار الفكر بدمشق .
(٢٦) طبقات الشافعية ، د ٤ ، ص ١٠٢ .

كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد عليهم وابطال دعاويهم ، وصنف في كل فن من هذه العلوم كتباً أحسن تأليفها) ، وكل ذلك (في مدة قريبة) حتى (صار من الأعيان المشار اليهم في زمن أستاذه (الجويني) » (٢٧) ، على حد تعبير ابن خلكان .

وظل الغزالي ملازماً أستاذه الجويني الى أن توفي هذا الأخير سنة ٤٧٨ هـ ، فخرج من نيسابور الى العسكر ، ولقى الوزير المشهور نظام الملك ، فأكرم وفادته وعظمه وبالح في الاقبال عليه ، وقد أدرك نظام الملك مكانة الغزالي ، وتروى في ذلك رواية مؤداها أنه قد جرت بينه وبين بعض العلماء بحضرته مناظرة في عدة مجالس فظهر الغزالي عليهم جميعاً . وعندئذ اشتهر اسمه وعهد اليه نظام الملك بالتدريس في مدرسته ببغداد ، وهي المعروفة بالنظامية ، فقدم بغداد سنة ٨٤ هـ ، وألقى بها دروسه فأعجب بها أهل العراق .

وكان الغزالي ابان هذه المراحل من حياته قد حصل كثيراً من العلوم وتعمق فيها ، ومن بين هذه العلوم الفلسفة ، ولعله أقبل على دراستها لكي يزيل ما بدأ يساوره من شكوك ابان تدريسه ، ولكنه لم يتوصل من تلك العلوم على اختلافها الى ما فيه راحة نفسه واستبد به القلق النفسي الى حد أدى به الى أزمة عنيفة ، وصفها لنا وصفا شيقا في كتابه « المنقذ من الضلال » ، الذي يشبه كتاب القديس أوغسطين « الاعترافات » Confessions .

وكان من نتائج هذه الأزمة أن انصرف الغزالي عن تدريس ما كان يدرسه من العلوم ، وأقبل على العزلة عن الناس ، مع أنه كان قد أصاب في التدريس شهرة واسعة وحقق لنفسه من الجاه والنفوذ ما يصبو اليه العاديون من الناس .

ولم يحمل الغزالي على هذا في رأينا الا صدقه مع نفسه ، اذ كان يعلم منها أنه لم يدفعه الى طلب العلوم الدينية وتدريسها الا طلب الجاه وانتشار الصيت ، فاستحقر حاله هذا ، وطلب الخلاص عن الرياء .

(٢٧) وفيات الأعيان ، ج ١ ص ٥٨٦ .

ويعصور لنا الغزالي أزمته تلك قائلا :

« ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق (التعلقات الدنيوية) ، وقد أهدقت (أحاطت) بى من الجوانب ، ولاحظت أعمالى وأحسنها التدريس ، فإذا أنا مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة . ثم تفكرت في نيتى في التدريس فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أننى على شفا جرف هار (٢٨) ، وأنى قد أشفيت على النار إن لم اشتغل بتلافي الأحوال .

« فلم أزل أفكر فيه مدة ، وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ، ومفارقة تلك الأحوال يوما ، وأحل العزم يوما ، وأقدم فيه رجلا ، وأؤخر عنه أخرى ، لا تصفو لى رغبة في طلب الآخرة بكرة الا ويحمل جند الشهوة حملة فيفتريها عشيية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلالها الى المقام ، ومنادى الايمان ينادى الرحيل ، الرحيل فلم يبق من العمر الا القليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل ، ثم يعود الشيطان فيقول : هذه حالة عارضة وإياك أن تطاوعها فانها سريعة الزوال .

« فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريبا من ستة أشهر . . وفي هذا الشهر جاوز الامر حـد الاختيار الى الاضطرار ، اذ أقفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يوما واحدا تطييبا لقلوب المختلفين الى ، فكان لا ينطق لسانى بكلمة ، ولا أستطيعها البتة ، ثم وورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب ، بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لى شربة ، ولا ينهضم لى لقمة . وتعدى (الأمر) الى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى الى المزاج ، فلا سبيل اليه بالعلاج ، الا بأن يتروح السر عن الهم الملم .

« ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختياري ، التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له » (٢٩) .

(٢٨) الجرف ما تجرفه السيول ، وأكلته من الأرض ، ومنه المثل : « فلان يبني على جرف هار ، لا يدري ماليل من نهار » أقرب الموارد للشرتونى ، مادة « الجرف » .

وهكذا نشأت النزعة الى التصوف عند الغزالي . وكانت هذه المرحلة من حياته الروحية بمثابة الاستعداد النفسي لسلوك طريق التصوف ، وهي مرحلة تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك والقلق والكآبة والحزن العميق والخوف من المجهول ومحاولة ادراك حقيقة الكون وكشف المحجوب ، واحساسات أخرى غامضة تنتهي كلها بالاتجاه الى الله .

كان الاتجاه الى الله اذن هو الدواء الشافي لأزمة الغزالي ، وهو يصور لنا شفاءه قائلا : « فأعزل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا وفيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين . ولم يكن كل ذلك بتنظيم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » (٣٠) .

أصبح الغزالي يستضيء في سلوكه بنور الايمان ، ولكنه ظل يبحث عن الحقيقة في المذاهب المختلفة التي كانت موجودة في عصره ، وذلك في استقلالية فكرية أراد أن يرتفع بها ، على حد تعبيره هو ، من خضيض التقليد الى يفاع (٣١) الاستبصار ، واتخذ لنفسه قاعدة منهجية عبر عنها بقوله : « ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم » (٣٢) ، وهي قاعدة تذكرنا بالقاعدة الأولى من قواعد منهج الفيلسوف الفرنسي المحدث ديكارت التي تجعل من بداهة الفكرة ، أو وضوحها وتميزها ، أساسا ليقينها (٣٣) .

ثم حصر الغزالي بعد ذلك طالبى الحق في عصره في أربعة أصناف :

-
- (٢٩) المنقذ من الضلال ، بهامش الانسان الكامل للجيلي ، ص ٣٢ - ٣٣ .
(٣٠) المنقذ من الضلال ، ص ٧ .
(٣١) اليفاع التل المشرف ، أو ما ارتفع من الأرض ، أقرب الموارد للشرتوني مادة « اليفاع » .
(٣٢) المنقذ من الضلال ، ص ٤ .
(٣٣) Discours de la methode, O'uvres de Descartes, Ed. Joseph Gibert, p 26.

المتكلمين والباطنية (أو التعليمية) والفلاسفة والصوفية ، ونقد المتكلمين والباطنية من الشيعة والفلاسفة في « المنقذ من الضلال » وقد نقدهم أيضا في « احياء علوم الدين » وانتهى الى أن الصوفية هم أرباب الحق مبينا أن حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله . وابتدأ الغزالي بتحصيل علم الصوفية من مطالعة كتبهم ، وكلام مشايخهم حتى يقف على كنه مقاصدهم العلمية ، فحصل ما أمكنه تحصيله من طريقهم بالتعلم والسماع ، ولكنه ظهر له أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . فعلم يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، وتبين له أن لا مطمع في سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، ورأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافي عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود ، والاقبال بكنه المهمة على الله .

أقبل الغزالي بعد ذلك على حياة من نوع جديد ، وهي حياة الزهد والعبادة والتكامل الروحي والاخلاقي والتقرب الى الله . وفي سنة ٤٨٨ هـ خرج من بغداد (٣٤) وقصد الى الحج ، ولما انتهى من الحج ذهب الى الشام سنة ٤٧٩ هـ ، وأقام بدمشق يدرس بزاوية الجامع في الجانب الغربي منه ، وانتقل منها الى بيت المقدس ، واجتهد في العبادة ، وقيل انه قدم مصر وأقام بالاسكندرية مدة ، ثم عاد الى طوس واشتغل بالكتابة . ويقول ابن خلكان انه « ألزم بالعود الى نيسابور والتدريس بها بالمدرسة النظامية ، فأجاب الى ذلك بعد تكرار المعاولات ، ثم ترك ذلك وعاد الى بيته في وطنه ، واتخذ خانقاه (بيتا) للصوفية ومدرسة للمشغلين بالعلم في جواره ، ووزع أوقاته على وظائف الخير من ختم القرآن ومجالسة أهل القلوب ، والعقود للتدريس الى أن انتقل الى ربه (٣٥) ، وكان ذلك في يوم الاثنين رابع عشر من جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ .

(٣٤) ألقى بعض الباحثين شكاً على دوافع خروج الغزالي من بغداد ، فقال بعضهم دفعل الى ذلك الخوف من الباطنية خصوصا بعد اغتيالهم نظام الملك ، ويرى ماكدونالد أنه كان لاضطراب الأحوال سياسيا بعد وفاة نظام الملك (سيرة الغزالي ، ص ١٧ - ٢٢) .
(٣٥) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٥٨٧ .

ولقد كان الامام الغزالي مفكرا خصب الانتاج واسع الثقافة ، وهو قد ألف عددا ضخما من الكتب والرسائل قدرها بعض شراح الاحياء بما يقرب من ثمانين ، وهى فى مجالات عدة كالفقه وأصوله وعلم الكلام والأخلاق والجدل والفلسفة والتصوف (٣٦) وسنشير هنا فقط الى أبرزها .

ففى مجال الفلسفة نجده قد ألف كتابه المشهور « مقاصد الفلاسفة » ليعرض فيه علومهم الطبيعية والالهية عرضا موضوعيا وذلك طبقا لمذهب ابن سينا فى الجملة (٣٧) ، وكتاب « تهافت الفلاسفة » الذى يفقد فيه مذاهبهم مبينا ما فيها من التناقض والقصور ، والظاهر أنه ألفه قبل مغادرة بغداد سنة ٤٨٨ هـ ، وهو قد كفرهم كما هو معلوم فى مسائل ثلاث ، وهى قولهم بقدوم العالم ، وانكار علم الله بالجزئيات ، وانكار الحشر الجسمانى .

وفى مجال علم الكلام نجد له كتابا تشهد له بالتعمق فى مباحثه مثل « الاقتصاد فى الاعتقاد » و « الجامع العوام عن علم الكلام » ، وهو كمتكلم يعتبر من أئمة الأشعرية من أهل السنة .

وللغزالي أيضا كتاب مشهور فى علم المنطق هو « معيار العلم » .

ونحن واجدون للغزالي فى مجال الفقه الوسيط والبسيط والوديع والخلاصة . أما فى مجال أصول الفقه فله كتاب مشهور هو « المستصفى » .

أما كتبه ورسائله فى التصوف فكثيرة أهمها « احياء علوم الدين » ، وقد أبان فيه بالتفصيل عن مذهبه فى التصوف رابطا اياه بالفقه والأخلاق الدينية . و « المنقذ من الضلال » الذى صور فيه حياته الروحية أجمل تصوير ، و « منهاج العابدين » ، و « كيمياء السعادة » و « الرسالة اللدنية » و « مشكاة الأنوار » ، و « المضمون به على غير أهله » ، و « المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى » ، وغير ذلك .

(٣٦) أنظر ما نقله عبد الكريم العثمان عن الزبيدى متعلقا بمصنفات الغزالي فى كتابه سيرة الغزالي ، ص ١٨٨ وما بعدها ، وهى مرتبة بحسب حروف الهجاء . وقد نشر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى كتابا عن مصنفات الغزالي .

(٣٧) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، الترجمة العربية ، ص ٢٤٧ .

وقد وصف ابن خلكان (٣٨) كتب الغزالي بأنها (كثيرة وكلها نافعة) ،
 ووصف (احياء علوم الدين) بأنه (من أنفس الكتب وأجملها) . وقد
 عكف الناس على كتبه قديما وحديثا لما عرفوه عن مصنفها من علو المكانة ،
 ولما وجدوا فيها من الفائدة المحققة ، وتأثروا بها . فكانت فتحا جديدا في
 تاريخ الحياتين الفكرية والروحية في الاسلام .

وقد عرف المدرسيون (The Scholastics) في أوروبا الغزالي وفلسفته ،
 وذلك من خلال ما ترجم من بعض كتبه في العصر الوسيط ، فقد ترجم
 جنديسالفو (Gundisalvo) « مقاصد الفلاسفة » الى اللاتينية ، ونشر في
 فينيسيا (venico) سنة ١٥٠٦ م . وترجم كالونيموس (Calonymus)
 كتابه « تهافت الفلاسفة » الى اللتينية أيضا . وترجم من مؤلفاته الى
 العبرية نفس الكتابين اللذين ذكرناهما ، وبعض رسائل أخرى قصيرة ،
 وترجمت أجزاء من «احياء علوم الدين» الى بعض اللغات الاوربية كالانجليزية
 والاسبانية . وترجم هومس (Homes) إلى الباني (Albany) «كيمياء السعادة»
 الى الانجليزية ، سنة ١٨٧٣ م . وترجمه دى فيلد (de Field) في لندن
 سنة ١٩١٠ م . وترجم باربييه دى مينارد (Barbier de Minard) « المنقذ
 من الضلال » الى اللغة الفرنسية ، ونشره في « المجلة الآسيوية » (Journal
 Asiatique) سنة ١٨٧٨ م ، وترجمه أيضا شمويذرز (Schmoelders)
 الى اللغة الفرنسية ، كما ترجمه دى فيلد الى الانجليزية سنة ١٩٠٩ م .
 وعنى بلاتيووس (Palacios) بدراسته وبترجمة كثير من فصول كتبه الأخرى
 الى الأسبانية ، كما ترجمت رسالته « أيها الولد » الى الألمانية ، ترجمها
 هامر برجستال (Hammer Purgstall) ونشرت في فينيا سنة ١٨٢٨ م ،
 وترجمها شيرز (Scheros) الى الانجليزية ، ونشرت في بيروت ١٩٣٣ م ،
 وترجمها محمد بن شنب الى الفرنسية سنة ١٩٠١ م ، ونشرت في « المجلة
 الافريقية » (Revue Africaine) ، وترجمها المستشرق الاسباني لاتور
 (Lator) الى الاسبانية . ونشرت في بيروت سنة ١٩٥٥ (٣٩) .

أما الدراسات التي كتبت عن الغزالي في أوروبا والشرق فأكثر من أن
 تحصى ، وقد ذكر منها المستشرق الاسباني هرناندس (Hernandez)

(٣٨) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٥٨٧ .

Hernandez (M. C.) : Historia de la filosofia Española, (٢٩)

Filosofia Hispano — Musulmana, Madrid, 1957.

أربعين دراسة (٤٠) تتناول مختلف نواحي حياة الغزالي وفكره ، وأثره في الفكر الاسلامي والأوروبي .

وقد أبدى كثير من الدارسين في الغرب اعجابهم بالغزالي الفيلسوف والمتصوف حيث أنه لا يزال الى يومنا هذا صاحب أفكار حية .

وقد وصفه ماكدونالد (Macdonald) في المقال الذي كتبه عنه في دائرة المعارف الاسلامية بأنه « أكثر المفكرين الذين أنجبهم الاسلام أصالة ، وأكبر علماء العقائد فيه » (٤١) .

(ب) ثقافته وأثرها على تصوفه :

كان الغزالي ذا ثقافة واسعة عميقة ، فقد أحاط بثقافات عصره على اختلافها واستطاع أن يتمثلها تمثلاً غريباً ، ويتبين ذلك بوضوح من مطالعة مصنّفاته .

والغزالي كفقيه ينتمي الى الشافعية ، وكمتكلم الى الأشعرية ، وهو الى جانب تمكنه من العلوم الشرعية ، متمكن أيضاً من الفلسفة والمنطق ، حتى أن بعض النقاد يعتبرون علمه بالفلسفة لا يقل عن علم الفلاسفة أنفسهم بها ، وليس من شك في أن عرضه لمذاهب الفلاسفة في « المقاصد » ، ونقده لهم في « التهافت » يدلان على علم واسع بالفلسفة اليونانية ، وإحاطة بحقائق مذاهبها .

على أنه يجب أن يوضع في الاعتبار دائماً أن الغزالي ليس فيلسوفاً مع

في الفلسفة الإسلامية ، بل هو الفيلسوف المتصوف ، كما أن

والغزالي مع نقده للمتكلمين ، يظل في رأينا ، حتى بعد تصوفه ، متكلماً أشعري العقيدة ، ينظر الى علم الكلام على أنه فرض كفاية (٤٣) ، إذ

هو يقيم تصوفه على أساس دائم من الفقه وعلم الكلام معا ، وفقده للمتكلمين يتعلق أساسا بمنهجهم ، وليس بالعقائد الإسلامية التي يشتغلون بإثباتها والدفاع عنها ، والقي هي أساس كل تصوف .

وقد أثر الغزالي التصوف السني الذي يقوم على أساس عقيدة أهل السنة والجماعة ، وأبعد عن ميدانه كل أثر للنزعات الغنوصية على اختلافها ، والتي تأثر بها فلاسفة الإسلام ، والاسماعيلية من الشيعة . وإخوان الصفا وغيرهم ، وأبعد عن ميدانه كذلك الهيئات أرسطو وما علق بها من نظرية الفيض والاتصال ، بحيث يمكن القول فعلا بأن تصوفه إسلامي الاتجاه .

والغزالي يعلن إعجابه ببعض صوفية القرنين الثالث والرابع من قوى الاتجاه السني ، فهو يأخذ عن الحارث المحاسبي ، ويعجب به إعجابا كبيرا . على نحو ما يذكر ابن عباد الرندي في « شرح الحكم » قائلا : « ألف . . . الامام أبو عبد الله الحارث المحاسبي كتابا سماه « النصائح » جمع فيه من معائب النفس وشروها جملة شافية ، ونبه فيه على سنن دارسة عافية ، مما كان عليه سلفنا الصالح رضوان الله تعالى عليهم . مع التفتيش والتفقد والنظر فيما يصلح به أعمالهم وأحوالهم وأنفسهم ، والمحافظة على تطهير الأسرار والقلوب ، والمبالغة في الحذر من محقرات الذنوب .

« وقد نقل الامام الغزالي قدس الله سره ، منه فصلا في كتابه (يقصد الاحياء) ، واعتمد فيه ذكره بلفظه ونص خطابه ، وبعد أن أثنى على مؤلفه بما هو أهله ، أبان للجاهل به علمه وفضله ، فقال في حقه : « والمحاسبي رحمه الله تعالى حبر الأمة في علم المعاملة ، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار العبادات » (٤٤) .

ولعل هذا يفسر لنا غلبة الطابع النفسي الخلقى على تصوف الغزالي ، فهو معنى في تصوفه كالمحاسبي وغيره من صوفية القرنين الثالث والرابع ، بالنفس الإنسانية وآفاتهما ، وكيفية الترقى بها أخلاقيا ، وتصوفه في الجملة تربسوى .

ويذكر الغزالي نفسه أنه حين اتجه الى التصوف قرأ أول ما قرأ كتب صوفية القرنين الثالث والرابع كما وقف على أقوالهم ، وظهر له أن التصوف

(٤٤) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٣٩ .

تجربة أساسا ، فليس يكفي الانسان أن يقرأ كتب الصوفية ليصير صوفيا .
وهو يذكر من هؤلاء الذين قرأ كتبهم ، أو وقف على أقوالهم أبا طالب المكي
صاحب « قوت القلوب » ، والحارث المحاسبى ، والجنيد ، وغيرهم (٤٥) .

وهو يرى أن حاصل طريقة هؤلاء في التصوف قطع عقبات النفس ،
والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تخلية
القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله ، وهو يرى كذلك أن الصوفية
هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ،
وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الاخلاق ، وذلك لأن حركاتهم
وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء
نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به (٤٦) ولا كذلك الشأن بالنسبة
لتصوف أصحاب الشطح عنده ، وما تخيلوه من اتحاد أو حلول أو وصول
فهو يرى نطقهم بالشطحيا خطأ لا يليق بالعارفين الكمل . ويشير في « المنقذ
من الضلال » الى ذلك قائلا : « ثم يترقى الحال (بالصوفي) من مشاهدة
الصور والامثال الى درجات يضيق عنها نطاق النطق . ولا يحاول معبر أن
يعبر عنها الا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه . وعلى
الجملة ينتهى الامر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ،
وطائفة الوصول . وكل ذلك خطأ ، وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب
« المقصد الأسنى » ، بل الذى لا يسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على
أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر (٤٧)

ويرى الغزالي في « الاحياء » (٤٨) أن ضرر الشطح بالنسبة لعوام الناس
عظيم ، وهو يظهرنا على نوعين من الشطح ، الاول الدعاوى الطويلة العريضة
في العشق مع الله ، والوصال ، الذى يستغنى به بعض المفتونين عن الأعمال
الظاهرة ، فينتهون الى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة ،
ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذى صلب لاجل اطلاقه كلمات
من هذا الجنس ، ويستشهدون بقوله : « أنا الحق » ، وبما حكى عن أبى يزيد

-
- (٤٥) المنقذ من الضلال ، ص ٣٠ .
(٤٦) المنقذ من الضلال ، ص ٣٥ .
(٤٧) المنقذ من الضلال ، ص ٣٦ .
(٤٨) احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٣٢ .

البسطامي من قوله : « سبحانى سبحانى » ، ويرى الغزالي أن « هذا من الكلام عظيم ضرره في العوام ، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوى ، فان هذا الكلام يستلذه الطبع اذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات والاحوال ، فلا تعجز الاغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم » ! على أن الغزالي يلتمس العذر للبسطامي ، ويؤول شطحياته كقوله : « اننى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنى » ، على أنها على سبيل الحكاية عن الله عز وجل ، والفروع الثانى من الشطح كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة ، وفيها عبارات هائلة ، وليس وراءها طائل ، وذلك اما أن تكون غير مفهومة عند قائلها ، بل يصدرها عن خبط في عقله وتشويش في خياله لقلة احاطته بمعانى الكلام ، ولعدم ممارسته لعلم الشريعة ، وعدم قدرته على التعبير ، ولا فائدة من هذا الجنس من الكلام الا أنه يشوش القلوب ، ويدهش العقول ، ويحير الأذهان . . . !

الغزالي اذن - حتى مع التماسه العذر للبسطامي أو العلاج أحيانا - صريح في الانكار على تصوف أصحاب الشطح ، اذ « ربما يسبق لسان الصوفى (من أصحاب الشطح ، في هذه الدهشة فيقول : « أنا الحق » فان لم يتضح له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك » ، ويرى الغزالي أنه بهذه العين « نظر النصراني الى المسيح ، فراوا اشراق نور الله قد تلالاً فيه فغلظوا فيه ، كمن يرى كوكبا في مرآة أو في ماء فيظن الكوكب في المرآة أو في الماء ، فيمد يده اليه ليأخذه » (٤٩) .

ويفضل الغزالي التعبير عما يتوهم أنه اتحاد أو حلول بلفظ القرب ، المشار اليه في الحديث القدسي : « ولا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى ينطق به » ، وهذا - كما يقول الغزالي : « موضع يجب قبض عنان القلم فيه ، فقد تحزب الناس فيه الى قاصرين مالوا الى التشبيه الظاهر ، والى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة الى الاتحاد ، وقالوا بالحلول حتى قال بعضهم « أنا الحق » ، (يشير الى العلاج) . . . وأما الذين انكشف لهم استحالة التشبيه والتمثيل ، واستحالة الاتحاد والحلول ، واتضح لهم مع ذلك حقيقة السر ، فهم الأفلون » (٥٠) .

(٤٩) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٣٥٠

(٥٠) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٦٣

ومع أن الغزالي يتجه في التصوف كما رأيت اتجاها خالصا ، إلا أن ثقافته الفلسفية قد أكسبته قدرة على الشرح والتحليل والموازنة في معالجته لمسائل التصوف ، كما أكسبته مهارة في نقد ما يخالف التصوف السني من مذاهب ، وإثبات ما يريد إثباته من قضاياها ، وقد لاحظ ماكدونالد ذلك فقال « انه اكسب التصوف مكانة راسخة عند أهل السنة المسلمين » (٥١) .

(ج) نقد الغزالي للتكلمين والفلاسفة والباطنية :

لابد لنا قبل أن نشرع في بيان أهم آراء الغزالي في التصوف من أن نمهد لذلك بتحديد موقفه في إيجاز من أصحاب المذاهب المعاصرة له التي رأى بعد فحصها الانصراف عنها إلى التصوف ، وهي مذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية .

١ - أما بالنسبة للمتكلمين ، فقد كان المتكلمون في عهد الغزالي يستمدون أدلتهم من كتب الفلاسفة لتأييد مذاهبهم الكلامية ، أو لتفنيد مذاهب خصومهم من المتكلمين أو الفلاسفة وغيرهم ، وكان علم الكلام أو العقائد الدينية قد صار ممتزجا بالفلسفة عند المتأخرين حتى اختلط الأمر فظن البعض أنهما علم واحد ، على نحو ما يذكر ابن خلدون في مقدمته (٥٢) .

وهو يذكر أن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم بصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علوم الفلاسفة ، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بغافل عامي فضلا عن يدعى حقائق العلوم ، ذلك أن رد المذهب قبل فهمه ، والاطلاع على كنهه ، رمى في عمية (٥٣) .

وهو يبين قصور منهج المتكلمين قائلا : « ولكنهم (يعني المتكلمين) اعتمدوا في ذلك (في الرد) على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد ، أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار . وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في جنب ما لا يسلم الضروريات شيئا

Art. • Al Ghazali, • Encyclopædia of Islam. (٥١)

(٥٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٢٧ .

(٥٣) المنقذ من الضلال ، ص ١٠ - ١١ .

أصلا ، فلم يكن الكلام في حقى كافيا ، ولا لدائى الذى كنت أشكوه
شافيا» (٥٤) .

يضاف الى ما تقدم أن الغزالى يرى أن كثرة الجدل فى الدين على
طريقة المتكلمين ، وإضاعة العمر فى التفريعات الدقيقة لعلومهم ، مما يعوق
الانسان الذى يريد المتكمل الروحى والوصول الى حقائق المعرفة (٥٥) .

٢ - وقد حمل الغزالى على الفلسفة حملة شديدة ، فهو بعد أن فرغ
من دراسته لعلم كلام واستيعاب مذاهب المتكلمين ، شرع يدرسها وعكف
على الامام بمذاهبها ، وبلغ فى ذلك فيما يبدو مبلغا بعيدا لأنه ارتأى أنه
لا يمكن أن يقف انسان على فساد علم من العلوم الا بالوقوف على منتهى
ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه
صاحب العلم نفسه من الاغوار البعيدة ، وفى هذه الحالة فقط يمكنه ادعاء
فساد العلم (٥٦) .

وبعد ما تعمق الغزالى فى دراسة الفلسفة ذكر أنها لم توفق الى تحقيق
ما كان بصبو هو اليه من كشف للحقيقة ومعرفة لليقين على وجه لا شبهة
فيه ، ورأى الغزالى أن فى الفلسفة خداعا وتلييسا ، وتحقيقا وتخبيلا ،
وأغلب الفلاسفة موصوم بالالحاد والكفر ، وهم يتفاوتون فيما بينهم من
حيث القرب أو البعد من الحق (٥٧) .

ولكن هناك من العلوم التى اشتغل بها الفلاسفة ما لا يخالف الدين ،
فالرياضيات مثلا «ليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيا وإثباتا» (٥٨)
بل هى فى رأيه «أمور برهانية لا سبيل الى مجادتها بعد فهمها ، ومسائل
المنطق أيضا لا شيء منها ينبغى أن ينكر ، وكذلك الطبيعيات التى هى
البحث فى الأجسام المفردة والمركبة كالمعادن والنبات والحيوان ، ومنها أيضا
علم الطب ، فلا شيء منها يخالف الدين اذا استثنينا قول الفلاسفة بالسببية،
وانكارهم أن الطبيعة كلها خاضعة لإرادة الله (لعل الغزالى يفسح هنا مكانا
للقول بخوارق العادات) . أما الالهيات فيرى الغزالى أن فيها أكثر أغاليط

(٥٤) المنقذ من الضلال ، ص ٩ .

(٥٥) احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٣٦ ، ص ٨٦ .

(٥٦) المنقذ من الضلال ، ص ١٠ .

(٥٧) المنقذ من الضلال ، ص ١١ .

(٥٨) المنقذ من الضلال ، ص ١٣ .

الفلاسفة ، وهم في رأيه لم يقدرُوا على الوفاء فيها بالشروط التي اشترطوها في المنطق .

وينتهي الغزالي الى تكفير الفلاسفة في مسائل ثلاث (٥٩) : أولها القول بقديم العالم ، فقد قال أرسطو بقديم المادة ، وأن العالم قديم أزلي ، وتابعه في ذلك بعض فلاسفة الاسلام الذين قالوا ان العالم محدث من حيث أنه موجود بعلة ، ولكنه قديم من حيث أنه فائض عن الله فهو متأخر عن الله بالذات والمرتبة ، وليس متأخرا عنه بالزمان . وبعبارات أخرى رأى الغزالي أن جمهور الفلاسفة اتفق على أن العالم قديم لم يزل موجودا مع الله غير متأخر عنه بالزمان ، كوجود العلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم الباري على العالم تقدم بالذات والمرتبة لا بالزمان (٦٠) .

وقد بسط الغزالي ردوده على الفلاسفة في هذا الشأن في « تهافت الفلاسفة » (٦١) .

والمسألة الثانية التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة هي قولهم بأن الله يعلم الكلّيات ولا يعلم الجزئيات (٦٢) ، فقد ذهب بعض الفلاسفة الى أن الله لا يعلم الا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات المقسمة بانقسام الزمان الى ماكان وما يكون ، وما هو كائن . أما ابن سينا فقد قال ان الله يعلم الأشياء كلها علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ، والله يعلم الأشياء بعلم كلي . فيعلم الانسان المطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل ، وانما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات لأنها تتغير ، ولو كان يعلمها لتغير علمه لأن العلم تابع للمعلوم ، فاذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان الباري محلا للحوادث ، وقد فند الغزالي أيضا آراء الفلاسفة في هذا الشأن بأدلة عقلية في التهافت .

والمسألة الثالثة التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة انكارهم حشر الأبدان (٦٣) ، فقد قال الفلاسفة أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها

(٥٩) المنقذ من الضلال ، ص ١٧ .
(٦٠) تهافت الفلاسفة ، المطبعة الكاثوليكية في بيروت ، ١٩٦٢ م ،

ص ٤٨ .

(٦١) تهافت الفلاسفة ، ص ٤٩ وما بعدها .

(٦٢) انظر تفصيل هذه المسألة في التهافت ، ص ١٦٤ وما بعدها .

(٦٣) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٣٥ وما بعدها .

الفناء ، وهى التى تبقى بعد الموت فى سعادة روحانية ، ولكنه يخالفهم فى انكارهم الجنة والنار الجسمائيتين ، ويرى كذلك امكان الجمع فى الآخرة بين السعادتين الروحية والجسمانية فيقول :

« وذلك (البعث) ممكن بردها (أى النفس) الى أى بدن كان ، من مادة البدن الاول أو من غيره أو مادة استؤنف خلقها ، فانه هو (أى الانسان) بنفسه لا ببدنه » (٦٤) .

مما سبق يتبين لنا أن الغزالي لا يجحد فضل الفلسفة تماما ، فهو قد أرتأى أنها تتقف الناس ، ومن مباحثها مالا يتعارض مع الدين كالرياضيات التى يعترف الغزالي اعترافا صريحا بأنها علم صحيح ، وكذلك الفلك المبني عليها . فهى جميعا أمور برهانية لا سبيل الى مجادتها ، وكذلك المنطق ، ولم ينكر الغزالي من الطبيعيات الا بعض مسائل أرتأى أنها تخالف الدين : أما مذهب أرسطو كما نقله الفارابى وابن سينا فكثير الأخطاء (٦٥) ، وقد رأى واجبا عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم ومذاهبهم ، وقد قام بهذا متخذا سلاح أرسطو نفسه وهو المنطق ، لأنه رأى أن قوانين الفكر الاساسية التى يقررها المنطق لا سبيل الى انكارها .

٣ - وأما الباطنية أو التعليمية ، وهم فرقة من غلاة الشيعة الاسماعيلية ، فقد هاجمهم الغزالي أيضا هجوما عنيفا ، وكانت لهم فى عصر الغزالي شهرة ، وكان بعض أصدقاء الغزالي قد انتمى اليهم ، وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالافتقار عن الامام المعصوم وهو المعلم عندهم ، ويرد عليهم الغزالي قائلا ان المعلم المعصوم عندنا هو النبى محمد (ص) فان قالوا أن النبى ميت يرد عليهم بأن معلمهم الذى يزعمونه غائب . وهو بالجملة يفند مذاهبهم ويرد عليهم ردودا أصولية قوية مبينة أن الائمة قد يخطئون ، خصوصا وأن ادعاء العلم الباطنى على طريقة غلاة الشيعة لا دليل عليه فقد قال (الرسول ص) نفسه : « أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » (٦٦) .

-
- (٦٤) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٤٦ .
(٦٥) المنقذ من الضلال ، ص ١٧ .
(٦٦) المنقذ من الضلال ، ص ٢٤ - ٢٥ .

وقد رد الغزالي على الباطنية في مؤلفات خصصها لهذا الغرض مثل كتاب « المستظهرى » ، و « القسطاس المستقيم » ، و « حجة الحق » .

وقد كان الباطنية في عصره يفسدون الشباب ، ولهذا اهتم الغزالي بالرد عليهم لما كان يمكن أن يكون في مذاهبهم لو انتشرت من خطر التحلل الاجتماعى .

وبالجملة فان الباطنية في رأى الغزالي شأنهم شأن الفلاسفة والمتكلمين لم يكونوا من أصناف الطالبين الذين استطاعوا الوصول الى الحق .

(د) تصوف الغزالي :

بعد أن فحص الغزالي مذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية انتهى الى ايثار طريق التصوف ، واعتبر الصوفية وحدهم أرباب الحق . ويصف الغزالي طريقة الصوفية بأنها تتم بعلم وعمل ، وحاصل علمهم التخلق . وكان طلبه لعلم الصوفية من كتبهم أيسر عليه بكثير من العمل ، ثم ظهر له بعد ذلك أن أخص خواص الصوفية ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال .^{٦٧} الصفات . فالتصوف في رأيه اذن تجربة ومعاناة حقيقية . ويضرب بعزالي لذلك مثلاً قائلاً : « فكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبغ وأسبابهما وشروطهما ، وبين أن يكون (الانسان) صحيحاً وشبعان ، وبين أن يعرف حد السكر . . وبين أن يكون سكران ، بل السكران لا يعرف حد السكر . . والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد للصحة .

« فكذاك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها ، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا » (٦٧) .

فالصوفية اذا على حد تعبير الغزالي نفسه « أرباب أحوال لا أصحاب أقوال » (٦٨) .

أقبل الغزالي بكنهه همته على طريق الصوفية ، وانتهت بذلك أزمته الروحية التى عاناها ، وكان الغزالي بذلك صادقاً مع نفسه ، فلم يخدعها ،

(٦٧) المنقذ من الضلال ، ص ٣١ .

(٦٨) المنقذ من الضلال ، ص ٣١ .

واثبت بذلك قوة الانسان التى لا يتطرق اليها ضعف فى السيطرة على شهواته وأهوائه ، فضرب بذلك مثلاً رائعاً لكل من يريد التكمل الخلقي والروحى .

والتأمل فيما كتب الغزالى عن التصوف يرى أنه جعل منه علماً بمعنى الكلمة ، فهو يكتب فيه بأسهاب وعمق ، ويحدد قواعده فى دقة منهجية . ويضع آدابه العملية فى صورة مفصلة . ولا نجد لهذا كله مثيلاً عند من تقدمه الصوفية .

ويمكننا القول بأن الغزالى يتصور طريقاً الى الله بدايته مجاهدة النفس ، ثم تترقى النفس بالمجاهدة فى مقامات هذا الطريق وأحواله لتصل فى النهاية الى الفناء والتوحيد والمعرفة والسعادة . وفيما يلى بيان ذلك :

١ - الطريق :

إذا كان الغزالى قد سجل تطور حياته الروحية فى «المنقذ من الضلال» ، فانه قد سجل وصفه لطريق التصوف فى « احياء علوم الدين » ، بحيث يمكن القول ان هذا الكتاب كله - على ضخامته - وصف لطريق السالك الى الله من حيث بداياته ومراحله المختلفة ونهاياته .

ويجعل الغزالى « احياء علوم الدين » مكوناً من أربعة أقسام رئيسية (٦٩) هى : العبادات ، والعادات ، والمهلكات ، والمنجيات . ويجعل تحت كم قسم عشرة كتب أو فصول . ويشمل قسم العبادات الكلام عن العلم وقواعد العقائد والعبادات . وآداب تلاوة القرآن ، والأذكار والدعاء وترتيب الأوراد . ويشمل قسم العادات الآداب المتعلقة بالأكل ، والزواج ، والكسب ، والحلال والحرام ، والصحة ، والعزلة ، والسفر ، والسماع . والوجد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

أما قسم المهلكات فيعنى به الغزالى كل ما يتعلق بالنفس وشهواتها الحسية وآفاتنا المعنوية كالغضب والحقد والحسد والبخل والرياء والغرور وما الى ذلك . ويأتى بعد ذلك القسم الرابع الأخير الذى يسميه بالمنجيات ، ويقصد الغزالى بها ما يعرف عند الصوفية بالمقامات والاحوال ، ويعرض فيه للتوبة والصبر والشكر والخوف والرجاء والفقر والزهد والتوحيد والتوكل

(٦٩) انظر مقدمة احياء علوم الدين ، ج ٣ - ٤ .

والمحبة والشوق والأنس والرضا ، ويتحدث فيه أيضا عن معانى النية والصدق والاخلاص والمراقبة والمحاسبة والتفكر والموت .

ويرى الغزالي أن هذا الترتيب كالضرورة ، فعلم المعاملة ينقسم الى ظاهر وباطن ، والظاهر هو العلم بأحوال الجوارح ، والباطن هو العلم بأعمال القلوب ، ومايجرى على الجوارح اما عادة وعبادة ، كما أن الوارد على القلوب من أخلاق النفس فيه ما هو محمود ، وهو المنجيات ، وما هو مذموم وهو المهلكات ، فكان المجموع بذلك أربعة أقسام .

ويبين الغزالي أيضا أهمية معرفة هذه الاقسام الاربعة لسلالك الطريق الصوفي قائلا : « والعلم بآفات الطريق وغوائله ، وجميع ذلك قد أودعناه ككتب « احياء علوم الدين » (الأربعة) ، فيعرف (السالك للطريق) من ربح العبادات شروطها فإراعيها وآفاتها فيتقيها ، ومن ربح العبادات أسرار المعاش ، وما هو مضطر اليه فيأخذه بأدب الشرع ، وما هو مستغن عنه فبعرض عنه ، ومن ربح المهلكات يعلم جميع العقبات المانعة من طريق الله ، فان المانع من الله الصفات المذمومة في الخلق ، فيعلم المذموم ، ويعلم طريق علاجه ، ويعرف من ربح المنجيات الصفات المحمودة التي لا بد وأن توضع خلفا للمذمومة بعد محوها . . وأصل ذلك كله أن يغلب حب الله على القلب ، ويسقط حب الدنيا معه حتى تقوى به الارادة ، وتصح به النية ، ولا يحصل ذلك الا بالمعرفة التي ذكرناها » (٧٠) .

ويقول الغزالي أيضا أن طريق الصوفية راجع الى « تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار (للمعرفة) » (٧١) .

وبهذا يتبين أن الغزالي يرى غاية الطريق الصوفي الترقى الخلقى بالمجاهدة للنفس ، وإحلال الاخلاق المحمودة محل المذمومة ، حتى يصل السالك الى المعرفة بالله ، فمدار الطريق عنده اذن على الخلق .

ويصف الغزالي رياضة النفس أخلاقيا بأنها طب القلوب ، وهو مقدم عنده على طب الأبدان ، لأن أمراض الأبدان تؤدي فقط الى فوات هذه الحياة ، أما أمراض القلوب فتفتوت على الانسان حياة الأبد ، وهذا النوع من طب القلوب « واجب تعلمه على كل ذي لب ، اذ لا يخلو قلب من القلوب عن أسقام

(٧٠) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٣٥٤ .

(٧١) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٧ .

لو أهملت تراكمت وترادفت العلل وتظاهرت ، فيحتاج العبد الى تائق في معرفة عللها وأسبابها ، ثم الى تشمير في علاجها واصلاحها ، فمعالجتها هو المراد بقوله تعالى : « قد أفلح من زكاه » (٧٢) ، واهمالها هو المراد بقوله : « وقد خاب من دساها » (٧٣)(٧٤) .

ويظهرنا الغزالي على الوسائل العملية للرياضة الصوفية ، فمنها ضرورة التزام السالك بالآخذ عن شيخ ، فيقول عن ذلك : « فكذاك المريد يحتاج الى شيخ وأستاذ يقتدى به لا محالة ليهديه الى سواء السبيل ، فان سبيل الدين غامض وسبيل الشيطان كثيرة ، فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان الى طريقه » (٧٥) و « ليتمسك بشيخه تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد ، بحيث يفوض أمره اليه بالكلية ، ولا يخالفه » (٧٦) .

ولابد للشيخ المربي من أن يراعى الفروق الفردية بين المريدين ، فلا يشير عليهم بنمط واحد من الرياضة ، والى ذلك يشير الغزالي بقوله : « فكذاك الشيخ المتبوع الذي يطب نفوس المريدين ، ويعالج قلوب المسترشدين ، ينبغي أن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص ، وفي طريق مخصوص ، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم . وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم ، فكذاك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم . بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد ، وفي حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بذيقته من الرياضة ، ويبين على ذلك رياضته » (٧٧) .

ويشير الغزالي على المريد السالك بالتمزام الخلوة والصمت والجوع والسهرة ، وهذا من أجل اصلاح قلبه ليشاهد به ربه ، وفائدة الخلوة عنده ، تفريغ القلب عن الشواغل الدنيوية التي تشكل العقبات الرئيسية في الطريق اذ ليس سلوك الطريق الا قطع العقبات ، ولا عقبة على طريق الله تعالى

(٧٢) سورة الشمس ، آية ١٠ .

(٧٣) سورة الشمس ، آية ١٠ ، ومعنى دساها دسها في المعاصي ، فأبدل من إحدى السينات ياء نحو تظنيت وأصله تظننت ، مفردات غريب القرآن للأصفهاني مادة : « دسى » .

(٧٤) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٤٢ .

(٧٥) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٦٥ .

(٧٦) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٦٥ ، وانظر أيضا ص ٥٥ .

(٧٧) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٥٣ .

الا صفات القلب التي سببها الالتفات الى الدنيا(٧٨) . ويشير الغزالي الى أن اصطناع الخلوة مردود الى اعتزال النبي في غار حراء . و أما الصمت فهو أيضا ذو فائدة للسالك من الناحية الروحية ، لأن الكلام يشغل القلب ، وشره القلوب الى الكلام عظيم ، فالصمت كما يقول الغزالي « يلقح العقل ، ويجلب الورع ، ويعلم التقوى ، ولكن الغزالي لا يعنى بالصمت الامتناع عن الكلام نهائيا ، وانما يعنى عذه ألا يتكلم المرید الا بقدر الضرورة »(٧٩) .

أما عن الجوع ففائدته لسالك تنوير القلب ، وهو جوع يتدرج فيه السالك ، وهو يهذب شهوات البدن ، وأما عن السهر فانه « يجلو القلب ويصفيه وينوره فيضاف ذلك الى الصفاء الذي حصل من الجوع ، فيصير القلب كالنور والدرى والمرآة المجلوة ، فيلوح فيه جمال الحق ، والسهر نتيجة الجوع ، فان السهر مع الشبع غير ممكن ، والنوم يقسى القلب ويميته ، الا اذا كان بقدر الضرورة »(٨٠) .

وقد تأثر صوفية الطرق فيما بعد بقواعد السلوك التي وضعها الغزالي في هذا الصدد ، خصوصا الشاذلية(٨١) ، وبهذا يكون أثر الغزالي فيمن جاء بعده غير قاصر على نظريات التصوف ، وانما هو يتجاوزها الى آدابه العملية .

٢ - المعرفة :

يتميز الغزالي عن سبقه من الصوفية بأنه ، جعل التصوف طريقا الى المعرفة بالله ، ووضح المعالم والحدود . وهو قد أفاض في مصنفاته المختلفة في التصوف ، وأبرزها « احياء علوم الدين » ، في الكلام عن المعرفة الصوفية من حيث أدائها ومنهجها وموضوعها وغايتها ، مقارنة بينها وبين معرفة غير الصوفية من النظائر المعتمدين على مناهج العقل . والغزالي في هذا كله يستخدم ثقافته المنوعة ، ومن هنا يمكن اعتبار نظريته في المعرفة نظرية

(٧٨) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٦٦ .

(٧٩) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٦٦ .

(٨٠) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٦٥ .

(٨١) قارن ما ورد في كتابنا ابن عطاء الله السكندري وتصوفه عن الرياضات العملية للتصوف عند الشاذلية ، ص ١٦٧ وما بعدها .

متكاملة اذا قورنت بما خلفه السابقون عليه فيها من أقوال متفرقة (٨٢) ،
كما اعتبرت هذه النظرية تطورا ملحوظا في التصوف الاسلامي .

ويرى الغزالي أن أداة المعرفة الصوفية هي القلب وليست الحواس ،
ولا العقل ، والقلب عنده ، ليس تلك اللحمانية المعروفة ، المودعة من الجانب
الأيسر من صدر الانسان ، وانما هو اللطيفة الربانية الروحانية التي هي
حقيقة الانسان ، وقد يكون لها بالقلب الجسماني تعلق . الا أن عقول الناس
تحيرت في ادراك وجه العلاقة بينهما (٨٣) .

وهو يرى أن القلب كالمرآة ، والعلم هو انطباع صور الحقائق في هذه
المرآة ، فاذا كانت مرآة القلب غير مجلوة ، فانها لا تستطيع أن تعكس حقائق
العلوم ، والذي يجعل مرآة القلب تصدأ في رأى الغزالي هو شهوات البدن ،
« والاقبال على طاعة الله ، والاعراض عن مقتضى الشهوات ، هو الذى يجلو
القلب ويصفيه » (٨٤) .

ويرى الغزالي أن المعرفة بالله فطرية (٨٥) ، وهى مركوزة في القلب ،
« فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق ، لانه أمر ربانى شريف » وهو
محل الأمانة التى حملها الله له ، وهى المعرفة والتوحيد .

ويسوق مثالا محسوسا يبين فيه كيف يكون القلب أداة للمعرفة
الصوفية ، فيقول : « لو فرضنا حوضا محفورا في الارض احتمل أن يساق
اليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ،
ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أكثر وأغزر ، فذلك القلب مثل
الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الانهار ، وقد
يمكن أن تساق العلوم الى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار

(٨٢) يذكر الغزالي نفسه أن ما يذكره من حقائق التصوف في « احياء
علوم الدين » هو بمثابة تفصيل لما أجمله السابقون عليه ، وحل لما عقدوه ،
وترتيب لما بددوه ، ونظم لما فرقوه ، ويزيد على ذلك بتحقيق أمور اعتاصت
على أفهام السابقين عليه ، ولم يتعرض لها أحد منهم في الكتب (احياء علوم
الدين ، ج ١ ، ص ٤) . والغزالي ليس مبالغا فيما يذكره عن نفسه ، فان
أصالته بالنسبة للسابقين عليه ليست موضع انكار .

(٨٣) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٣ .

(٨٤) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٢-١٣ ، وقارن كيمياء السعادة

ص ٥١٦ .

(٨٥) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٢ .

بالمشاهدات ، حتى يمتلك علماء ، ويمكن أن تسد هذه الانهار بالخلوة والعزلة
وغض البصر ، ويعتمد الى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى
تتفجر ينابيع العلم من داخله « (٨٦) » .

وبعطينا الغزالي صورة أخرى للمعرفة الحاصلة في القلب ، فيذكر أنها
كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود ، وقد يتأخر ، وإن عاد فقد يثبت ، وقد
يكون مختطفا (٨٧) .

وواضح أن منهج المعرفة عنده وعند غيره من الصوفية يغاير منهج
المتكلمين والفلاسفة فيها ، وقد أفاض الغزالي في المقارنة بين المنهجين . وهو
يرى أن منهج المعرفة الصوفية هو الكشف .

والمنهج الذي اصطنعه الصوفية ويعرف عندهم بالكشف منهج ذوقي
خاص ، وهو ادراك وجداني مباشر يختلف عن الادراك الحسي المباشر
والادراك العقلي المباشر ، أو الحدس . ويعرف الطوسي الكشف قائلًا :
« الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى عين » (٨٨) .

ويقابل الكشف المباشر ذلك عند الغزالي الاستدلال العقلي الذي ينتقل
فيه الذهن من معنى الى معنى ، أو من مقدمات الى نتائج ، عند المتكلمين
والفلاسفة ، فالمعرفة « قد تحصل لبعض القلوب بالهام الهى على سبيل
المبادأة والمكاشفة ، ولبعضهم بتعلم واكتساب » (٨٩) ، فالصوفية « انكشف
لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ،
بل بالزهد في الدنيا ، والتبرى من علائقها ، وتفرغ القلب من شواغلها ،
والاقبال بكنه الهممة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له » (٩٠) ،
و « كل حكمة تظهر من القلب بالمواطبة على العبادة من غير تعلم ، فهي بطريق
الكشف والالهام » (٩١) .

(٨٦) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٧ .

(٨٧) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٧ .

(٨٨) اللمع ، ص ٤٢٢ .

(٨٩) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٧ .

(٩٠) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٦ .

(٩١) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٢٠ .

ويعرف الغزالي الكشف أحيانا بالنور ، على نحو ما جاء في وصفه
لبيان كيفية وصوله الى اليقين بعد الشك : « ولم يكن ذلك بنظم دليل
وترتيب كلام (يشير الى الاستدلال العقلي) ، بل بنور قذفه الله في الصدر ،
وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة
المجردة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة » (٩٢) .

ويعتبر الكشف عند الغزالي أرقى مناهج المعرفة . وهو يقسم العارفين
من حيث معرفتهم ومناهجهم فيها الى ثلاثة درجات (٩٣) .

فهناك انسان عامي منهجه في المعرفة التقليد المحض ، وهناك المتكلم
الذي منهجه الاستدلال العقلي ، ودرجته في رأى الغزالي قريبة من درجة
العامي ، وهناك بعد هذا وذلك العارف الصوفي الذي منهجه المشاهدة بنور
اليقين .

وهو يمثل لمناهج هؤلاء قائلا : ان العامي اذا أخبره من هو أهل الثقة
بأن رجلا في الدار ، صدقه ، ولم يخطر بباله خلاف ذلك والمتكلم مثله كمن
سمع كلام رجل في الدار فاستدل بذلك على وجوده فيها ، والصوفي مثله كمن
دخل الدار فشاهد الرجل فيها ، وهذه المشاهدة هي المعرفة الحقيقية .

وعلى ذلك فإيمان الصوفية ينطوي فيه إيمان العوام والمتكلمين ، ثم
يتميز الصوفية بعد ذلك بمزية استحالة الخطأ : لأن مشاهدتهم توجب
اليقين .

ويحرص الغزالي على أن يميز كشف الصوفية ووحى الانبياء حتى
لا يخلط الناس بينهما ، فيقول في كتابه « احياء علوم الدين » ما نصه : اعلم
أن العلوم التي ليست ضرورية – وانما تحصل في القلب في بعض الاحوال –
تختلف الحال في حصولها ، فتارة تهجم على القلب كأنها ألقيت فيه من حيث
لا يدري وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم :

« فالذي يكتسب لا بطريق الدليل وحيلة الاكتساب يسمى الهاما ،
والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا .

(٩٢) المنقذ من الضلال ، ص ٧ .
(٩٣) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ١٣ – ١٤ .

« ثم الواقع في القلب بغير حيلة واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد كيف حصل له ومن أين حصل ، والى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك .

« والأول يسمى الهاما ونفثا في الروع ، والثاني يسمى وحيا وتختص به الانبياء ، والأول يختص به الاولياء والاصفياء . والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء .

« فاذا علمت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف الى العلوم الالهامية دون العلوم التعليمية ، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلل وتحصيل ما صنفته المصنفون والبحث عن الاقاويل والادلة المذكورة بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل من ذلك كان الله هو المتولى لقلب العبد والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم ، (٩٤) .

ويستفاد من كلام الغزالي هذا أن معرفة خواص الله من أولياء التصوف تنتم بلا واسطة من حضرة الحق ، ولكنها تختلف عن معرفة النبوة من حيث أنها الهام أو نفث في الروع لا يدري الصوفي كيف حصل له ولا من أين جاء اليه ، على حين أن معرفة الانبياء وحى يحصل للنبي ويدري النبي سببه ، وهو نزول الملك عليه . ومع ذلك فان كلا من النبي والولي موقن بأن العلم في الحالين هو من الله تعالى .

ويرى الغزالي أن موضوع المعرفة الصوفية ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة ، فيقول : « وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله ، فيه كمال الانسان ، وفي كماله سعادته ، وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال ، (٩٥) ، على أن الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات ، اذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله . فما يتجلى من ذلك القلب هو الجنة بعينها عند قوم ، وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق (٩٦) .

وغايات المعرفة عند الغزالي هي التخلق ، والحب لله ، والفناء فيه ، والسعادة .

-
- (٩٤) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٦ .
 - (٩٥) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٨ .
 - (٩٦) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٣ .

ذلك أن المعرفة عنده ، وعند من تقدمه من الصوفية كالقشيري (٩٧) ، تهدف الى غاية أخلاقية ، لأنها متوقفة على طهارة القلب ونقاؤه ، «والمعرفة علامة الهداية» (٩٨) كما يقول الغزالي ، وكلما زادت زاد التخلق والصفاء .

- ويجعل الغزالي حب الله ثمرة لمعرفته ، اذ « لا يتصور محبة الا بعد معرفة وإدراك اذ لا يحب الانسان الا ما يعرفه » (٩٩) . و « لا يستحق المحبة بالحقيقة الا الله سبحانه » (١٠٠) ، و « من أحب غير الله ، لامن حيث نسبته الى الله ، فذلك لجهله وقصوره في معرفة الله » (١٠١) .

وفيما يلي نتحدث في شيء من التفصيل عن الغايتين الأخريين وهما
الفناء والسعادة .

٣ - الفناء في التوحيد أو علم الكاشفة :

نظيرنا الغزالي (١٠٢) على أن العارف لا يرى الا الله تعالى ، ولا يعرف

شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ، ويذمل عن الفعل من حيث أنه سماء وأرض وحيوان ، وشجر ، بل ينظر الى ذلك كله من حيث أنه صنع الواحد الحق . فكل العالم اذن تصنيف الله تعالى ، فمن نظر اليه من حيث أنه فعل الله ، وعرفه من حيث أنه فعل الله ، وأحبه من حيث أنه فعل الله ، لم يكن ناظرا الا في الله ، ولا عارفا الا بالله ، ولا محبا الا لله .

ومن هذا حاله « هو الموحد الحق الذي لا يرى الا الله ، بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث أنه عبد الله ، فهذا هو الذي يقال فيه انه فني في التوحيد ، وأنه فني عن نفسه ، واليه الاشارة بقول من قال : كنا بنا ففنيينا عنا ، فبقينا بلا نحن » (١٠٣) .

بهذا الوضوح يصف الغزالي تجربة الفناء في التوحيد الذي هو ثمرة المعرفة ، ويعيب على غيره ممن لم يحسن التعبير عنها قائلا : « فهذه أمور (أى الأمور المتعلقة بالفناء) معلومة عند قوى البصائر ، أشكلت لضعف الافهام عن دركها ، وقصور قدرة العلماء بها عن ايضاحها ، وبيانها بعبارة مفهومة موصلة للغرض الى الافهام ، أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيه ، فهذا هو السبب في قصور الافهام عن معرفة الله تعالى » (١٠٤) .

على أن الغزالي من ناحية أخرى يرى أن التعبير عن حقائق التوحيد التي تنكشف في حال الفناء بالفاظ اللغة يوقع صاحبه في اشكالات لا حصر لها ، فيؤثر لذلك الامساك عن الخوض فيها ، فجدده يقسم علوم التصوف الى قسمين الاول التصوف كعلم للمعاملة ، وهذا هو ما دونه في الاحياء ، والثانى التصوف كعلم المكاشفة ، وهذا لا رخصة في ايداعه الكتب (١٠٥) .

ويرى الغزالي أن الواصل الى المكاشفة قد خاض لجة الحقائق (١٠٦) ، وعبر ساحل الاصول والاعمال ، واتحد بصفاء التوحيد ، وتحقق بمحض الاخلاص ، فلم يبق فيه منه شيء أصلا ، بل خمدت بشريته ، وفنى التفاته الى صفات البشرية بالكلية ، وليس المقصود فناء جسده وإنما فناء قلبه ، وليس المقصود بالقلب ذلك اللحم والدم بل السر اللطيف ، « وهذا (الفناء) مقام من مقامات علوم المكاشفة ، منه نشأ خيال من ادعى الحلول والاتحاد ، وقال : « أنا الحق » (يشير هنا الى الحلاج) .. وهو غلط محض يضاهى غلطا من يحكم على المرأة بصورة الحمرة اذا ظهر فيها لون الحمرة من مقابلها » (١٠٧) .

والغزالي يحوم في الحقيقة فيما يسميه بعلم المكاشفة حول مشكلة الواحد والكثير ، وهى مشكلة ميتافيزيقية أيضا يحاول أن يقدم لها حلا على أساس شعورى لا عقلى من قوله بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة للأشياء فيمكن أن ندرك الشيء الواحد على أنه كثير ، كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد . فالوحدة ليست وجودية . وإنما شهودية ، وإذا هى شعور يتم عند الصوفى في حال الفناء .

-
- ١٠٤) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٧٦ .
 - ١٠٥) احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٤ ، ص ١٩ .
 - ١٠٦) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ .
 - ١٠٧) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ .

ويعقد الغزالي في « الاحياء » فصلا عن حقيقة التوحيد ، يعرض فيه نظريته في هذا الصدد (١٠٨) ، وهو يقسم التوحيد الى أربعة مراتب : الأولى أن يقول الانسان لا اله الا الله بلسانه وقلبه غافل عن معنى قوله ، وهذا توحيد المنافقين ، والثانية أن يصدق بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين ، وهذا أمر اعتقاد العوام ، والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق . وهو مقام المقربين ، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار ، والرابعة أن لا يرى في الوجود الا واحدا ، وهي مشاهدة الصديقين ، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد .

ويرى الغزالي هذه المرتبة الرابعة أعلى المراتب لأن الموحد هنا « لم يحضر في شهوده غير الواحد ، فلا يرى الكل من حيث أنه كثير ، بل من حيث أنه واحد ، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد » (١٠٩) .

ويفترض الغزالي أن معترضا عليه قد يقول : « كيف يتصور أن لا يشاهد (الصوفي) الا واحدا ، وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة ، وهي كثيرة ، فكيف يكون الكثير واحدا ؟ » (١١٠) .

ويجيب على هذا الاعتراض قائلا في عبارات واضحة للغاية : « اعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات ، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب فقد قال العارفون : افشاء سر الربوبية كفر ، ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة . نعم ذكر ما يكسر سورة (١١١) استبعادك ممكن ، وهو أن الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ، ويكون واحدا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار .

وهذا كما أن الانسان كثير ان التفت الى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد ، اذ تقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد . وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه ، وتفصيل روحه وجسده وأعضائه . والفرق بينهما أنه في حالة الاستغراق . . مستغرق بواحد ليس فيه تفريق ، وكأنه في عين الجمع ، والملتفت الى الكثرة في تفرقة .

(١٠٨) احياء علم الدين ، ج ٤ ، ص ٢١٢ .

(١٠٩) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢١٢ .

(١١٠) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢١٢ .

(١١١) سورة الشىء شدته ، أقرب الموارد للنترنت « مادة سورة » .

فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة ، فهو باعتبار من الاعتبارات واحد ، وباعتبارات آخر سواء كثير . . ومثال الانسان وان كان لا يطبق الغرض ولكنه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحدا» (١١٢) .

وينبه الغزالي المعترض الى خطأ الانكار فيقول : « فأمثال هذه المكاشفات لا ينبغي أن ينكرها المؤمن لافلاسها عن مثلها ، فلو لم يؤمن كل واحد الا بما يشاهده من نفسه المظلمة وقلبه القاسي لضاق مجال الايمان عليه ، هذه أحوال تظهر بعد مجاوزة عقبات ونيل مقامات كثيرة أدناها الاخلاص واخراج حظوظ النفس» (١١٣) .

يتبين مما سبق أن الغزالي حريص كل الحرص على الملاءمة بين الفناء والعقيدة الاسلامية في التوحيد ، فهو لا ينطلق كأصحاب وحدة الوجود الى القول بأنه ما ثم غير ، وانما يجعل الوحدة التي تتم في حال الشهود غير منافية للكثرة ، ويميز بين وجود الله ووجود العالم .

وقد كان الغزالي من هذه الناحية ذا أثر واضح على الشاذلية الذين لم يخرجوا عن حدود الفناء في التوحيد الذي أشار اليه الغزالي (١١٤) . بل أن نيكولسون يرى أنه أوصد بنظريته في التوحيد الباب أمام وحدة الوجود فيقول : « أما الغزالي نفسه فقد تشبث دائما بنقطتين جوهريتين لم تجرح من أجلهما عقيدته في الاسلام الاولى تقديسه للشرع ، والثانية وجهة نظره في الالهية ، فانه أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود بقوله مع أهل السنة ان الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث ، وأنه بمقدار ما يتحقق في النفس الانسانية من صفات الكمال الالهية ، يكون استعدادها لمعرفة الله ، وأن العبد عبد ، والرب رب ، ولن يصير أحدهما الآخر البتة» (١١٥) .

ويشير الأستاذ ستيس أيضا الى حقيقة نظرية « الفناء في الله » عند الغزالي Absorption in God فهو يذكر أن الغزالي ، في هدوء فلسفي ،

(١١٢) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢١٣ .

(١١٣) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٣٠٥ .

(١١٤) قارن الفصل الذي كتبناه عن شهود الأحدية عند ابن عطاء الله السكندري في كتابنا : ابن عطاء الله السكندري وتصوره ، ص ٢٨٧ وما بعدها .

(١١٥) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ٨٤ .

ينكر تفسير هذه التجربة على أنها تقتضى الوحدة مع الله (١١٦) ، ويراهم بالتاكيد متفقة مع الأثنينية (dualism) ، ومذهبه في الفناء ذا طابع سيكولوجي . ويرى ستيس أن « الوصف السيكولوجي (للفناء) لا يقتضى من تلقاء نفسه أى نظرية منطقية أو وجودية في الوحدة أو الكثرة ، لأن كلا النظرتين تتسق معه . . وهو (أى الغزالي) يذكر أن الفناء غيبة الوجود الفردى للذات فقط (١١٧) » .

وعلى ذلك فالغزالي يعطى تفسيراً (interpretation) لتجربة الفناء مغايراً لتفسير البسطامي والحلاج ، مع أن التجربة واحدة .

التعبير عن علم المكاشفة رمزا :

يتفق الغزالي مع غيره من الصوفية في أن التعبير عن حقائق التوحيد صعب للغاية ، ولا تصلح له اللغة العادية . ومع أن أسلوب الغزالي بوجه عام واضح ، إلا أن ذلك في نطاق علم المعاملة ، أما علم المكاشفة ، فليس إلى تدوينه من سبيل ، وإذا اضطر الصوفي إلى التعبير عنه لم يعبر إلا رمزا ، وفي ذلك يقول الغزالي : « والمقصود من هذا الكتاب (يقصد أحياء علوم الدين) علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب ، وإن كانت هي غاية مقصد الطالبين ومطمح نظر الصديقين ، وعلم المعاملة طريق إليه ، ولكن لم يتكلم الأنبياء صلوات الله عليهم مع الخلق إلا في علم الطريق والارشاد إليه ، وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والاجمال علما منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال . والعلماء ورثة الأنبياء ، فما لهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسى والاقتداء » (١١٨) .

ويرى الغزالي أن علم المكاشفة علم خفى لا يعلمه إلا أهل العلم بالله ، ولذلك فإن أصحابه يستخدمون رموزا خاصة ، ولا ينبغي التحدث فيه خارج نطاق أهله (١١٩) ، ويقول الغزالي : « وأمثال هذه المعارف التي إليها

Mysticism and Philosophy, 116. (١١٦)

Mysticism and Philosophy, P. 228 (١١٧)

(١١٨) أحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٤ .

(١١٩) أحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ١٩ .

الاشارة ، لا يجوز أن يشترك الناس فيها ، ولا يجوز أن يظهرها من انكشف له شيء من ذلك لمن لم ينكشف له « (١٢٠) .

ولعل الغزالي بهذا يريد أن يبعد نفسه وغيره من الصوفية عن مثل أخطاء البسطامي والحلاج اللذين عبرا عن حقائق التوحيد بعبارات موهمة ، اذ الصوفي قد يترقى من مشاهدته الى درجات « يضيق عنها نطاق النطق ، ولا يحاول معبر أن يعبر عنها الا اشتمل لفظه على خطأ صريح » (١٢١) وعلى من لا يسته تلك الحالة أن لا يزيد في نظر الغزالي على قوله :

وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر (١٢٢)

٥ - السعادة :

تعتبر السعادة غاية نهائية للطريق الصوفي عند الغزالي . وهي ثمرة المعرفة بالله .

وقد خصص الغزالي رسالة لنظرية السعادة هي رسالة « كيمياء السعادة » . كما عرض لهذه النظرية بالتفصيل أيضا في مواضع متفرقة من « الاحياء » .

ويتميز الغزالي عن سبقه من الصوفية بأن جعل من السعادة نظرية متكاملة ، ولم يكن من قبله قد تناولوها بالتفصيل ، وانما تحدثوا عنها من خلال حالي اللطمائية والرضا كما سلفت اليه الاشارة .

وهو يرى أن طريق السعادة هو العلم والعمل به ، والى ذلك الاشارة بقوله : « اذا نظرت الى العلم رأيته لذيذا في نفسه ، فيكون مطلوبا لذاته ووجدته وسيلة الى دار الآخرة وسعادتها ، وذريعة الى القرب من الله تعالى ، ولا يتوصل اليه الا به وأعظم الاشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الابدية ، وأفضل الاشياء ما هو وسيلة اليها ، ولن يتوصل اليها الا بالعلم والعمل . ولا يتوصل الى العمل الا بالعلم بكيفية العمل ، فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم » (١٢٣) .

-
- (١٢١) المنقذ من الضلال ، ص ٣٦ .
(١٢٢) المنقذ من الضلال ، ص ٣٦ .
(١٢٣) احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ١٢ .

ونظرية السعادة عند الغزالي قائمة على نوع من التحليل النفسي .
وهو يرتب على كل نوع من أنواع المعرفة نوعا من اللذة أو السعادة (١٢٤) .

وسعادة كل شيء في رأيه هي لذته وراحته ، ولذته تكون بمقتضى طبيعته ، وطبع كل شيء ما خلق له هذا الشيء . فلذة العين مثلا في الصور الحسنة ، ولذة الأذن في الاصوات الطيبة ، وهكذا الشأن في سائر الجوارح ، كل جارحة منها لها لذة معينة .

ولذة القلب الخاصة معرفة الله ، وهو مخلوق لها ، واللذة ثمرة المعرفة لأن الانسان اذا عرف شيئا لم يعرفه من قبل فرح به ، كالشطرنج مثلا اذا عرفه الانسان لم يتركه ولم يكن له عنه ضجر ، فكذلك الأمر بالنسبة لمعرفة الله اذا وقعت في القلب فرح العارف بها ولم يصبر عن المشاهدة .

ويرى الغزالي أن أجل اللذات وأعلماها معرفة الله ولا يتصور أن يؤثر الانسان عليها لذة أخرى الا اذا حرم من هذه اللذة (١٢٥) . وذلك لانه اذا كان المعروف أجل كانت المعرفة أكبر ، واذا كانت المعرفة أكبر ، كانت اللذة أكبر فيقول عن ذلك : « وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر ، ولذلك فان الانسان اذا عرف الوزير فرح ، ولو علم بالملك لكان أعظم فرحا . وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى ، لان شرف كل موجود به ومنه ، وكل عجائب العالم آثار صنعته ، فلا معرفة أعز من معرفته ، ولا لذة أذل من لذة معرفته ، وليس منظر أحسن من منظر حضرته » (١٢٦) .

ويضاف الى ما تقدم أن اللذات المتعلقة بالجوارح الظاهرة تبطل بالموت ولا كذلك اللذة أو السعادة الحاصلة من معرفة الله ، فانها لا تبطل أبدا ، بل انها في الموت تكون أقوى لخروج الانسان من الظلمات الى النور (١٢٧) .

والانسان لا ينعم فقط بمعرفة الله حال الموت ، وانما هو ينعم أيضا بها في حال اليقظة حين يصبح قادرا على أن يبصر ما يبصره في النوم ، فيشاهد الحقائق العليا ، وينكشف له عالم الملائكة ، وذلك لا يتهيا له الا بالانصراف عن شواغل المادة والحس واللذات الفانية (١٢٨) .

-
- (١٢٤) كيمياء السعادة ، ص ٥٢٠ - ٥٢١ .
 - (١٢٥) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ١٦٤ .
 - (١٢٦) كيمياء السعادة ، ص ٥٢٠ - ٥٢١ .
 - (١٢٧) كيمياء السعادة ، ص ٥٢١ .
 - (١٢٨) كيمياء السعادة ، ص ٥١٦ - ٥١٨ .

فالكيميااء الحقيقية (١٢٩) في خزائن الله ، ومحلها قلوب الاولياء
للعارفين ولا تتحقق الا بان ترجع من الدنيا الى الله ، وسبيلها الاقتداء بالنبي
(ص) ، وكل من يطلبها من غير هذا الطريق فقد ضل ، وتوهم أنه غنى
وهو مفلس (١٣٠) .

٦ - تعقيب :

لعله قد وضح الآن كيف جعل الغزالي من التصوف طريقا واضحا المعالم
الى المعرفة والفناء في التوحيد والسعادة . وهو كصوف قد اكتملت له كل
خصائص التصوف التي ذكرناها في الفصل الاول من هذا الكتاب .

ويرى نيكولسون أن الغزالي « أعطى للاسلام معنى جديدا عندما اعترف
صراحة بموقف الصوفية » . وقد أصبح الاسلام ديننا صوفيا الى حد كبير
منذ ذلك الحين ، (١٣١) .

وكذلك يرى دي بور أن الغزالي بسط التصوف « ووضعه على أساس
واسع وصار التصوف عند جمهور المسلمين ، منذ أيام الغزالي ، دعامة يقوم
عليها صرح العلم ، وتاجا على مفرقه » ، (١٣٢) .

على أن نيكولسون مع اعترافه بهذه الاهمية للغزالي في التصوف
الاسلامي ، يصدر عليه حكما غير صحيح قائلا : « ويمكن القول بأن نسبة
الغزالي الى الاسلام أقوى من نسبته الى التصوف الاسلامي ، وبأنه ليس
من صوفية المسلمين بالمعنى الحقيقي ، لأنه ليس من أصحاب وحدة
الوجود » ، (١٣٣) .

ووجه الخطأ في كلام نيكولسون هنا هو أنه اعتبر القول بوحدة
الوجود من خصائص التصوف الاسلامي ، وهذا غير صحيح ، فان الصوفية

(١٢٩) المقصود بالكيميااء عند القدماء صناعة تحويل المعادن الى ذهب
أو فضة ، والغزالي يطلق الكيميااء هنا على تحويل الانسان من الخلق الرديء
الى الخلق الطيب ، هذه الكيميااء ، لا الكيميااء الظاهرية ، هي الجديرة
بالانسان .

(١٣٠) كيميااء السعادة ، ص ٥٠٢ .

(١٣١) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ٨٤ .

(١٣٢) تاريخ للفلسفة في الاسلام ، الترجمة العربية ، ص ٢٤٧ .

(١٣٣) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ٨٤ .

حتى عصر الغزالي لم يعرفوا هذا المذهب ، ومع ذلك يعتبرهم نيكولسون صوفية ، ولم يعرف هذا المذهب في التصوف الاسلامي - كما يقول نيكولسون نفسه في موضع آخر (١٣٤) الا بمجى ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ .

وهذا هو الذى دعانا الى اعتبار حال الفناء ، لا وحدة الوجود ، مميزا للتصوف الاسلامي وغيره ، لانه ظاهرة مشتركة بين الصوفية جميعا ، وبعضهم ينطلق منه الى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، على حين يراه البعض الآخر ، ومنهم الغزالي ، متفقا مع القول بالاثنيينية بين الله والعالم .

وترجع أهمية الغزالي في التصوف الاسلامي الى عدة أمور أهمها أنه أثار بقوة مشكلة الشك واليقين ، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليدا ، أو جدلا نظريا كما هو الشأن عند المتكلمين ، وانما جعلها تجربة ذوقية أساسا ، وحدد معالم هذه التجربة تحديدا لم يسبق اليه ، فأعطى للاسلام في عصره وبعد عصره ذوقا جديدا وعمقا بعيدا . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كان الغزالي صوفيا ايجابيا عنى بشئون عصره (١٣٥) ، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة ، ونقدها نقدا علميا دقيقا ، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الاسلامية في عصره وبعده لو تركت وشأنها .

وأمر آخر يثير الاعجاب بالغزالي ، وهو أنه مفكر عاش آراءه ، فلم يكن ثمة فجوة بين ما يعتقد وما يسلك ويعتبر تصوفه صورة لحياته ، وحياته صورة لتصوفه ، وكان في كل مراحل تطوره الروحي صادقا مع نفسه صدقا لا يتطرق اليه شك في نظرنا .

(١٣٤) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ١٣١ .
(١٣٥) هناك ناحية من نواحي الغزالي لم يلق عليها بعد الضوء الكافي وهي نقده لمجتمعه في عصره ، ففي « الاحياء » يتحدث بالتفصيل عن فئات المجتمع آنذاك وينقدها نقدا بناء ، وذلك في فصل عنوانه : « بيان أصناف المغترين وأقسام فرق كل صنف » (الاحياء ، ص ٣٣٤ - ٣٥٦) ، وهو فصل ممتع ، ومن هذه الفئات التي نقدها الغزالي أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين والوعاظ والزهاد وعلماء اللغة ، وأدعياء التصوف ، والمغرورون من الصوفية كاهل الشطح منهم ، والأغبياء ، وعوام الخلق ، وغيرهم ، وهو في نقده لهذه الفئات يصور أوضاعها الاجتماعية وقيمها الخاطئة .

الفصل السادس

التصوف الفلسفي

١ - تمهيد :

التصوف الفلسفى فى الاسلام تصوف آخر يختلف فى الطابع عن ذلك
التصوف السنى الذى ارتأيناه عند الغزالى وعند غيره ممن تقدمه من
الصوفية السنيين .

والمقصود بالتصوف الفلسفى التصوف الذى يعمد أصحابه الى مزج
أذواقهم الصوفية بأنظارتهم العقلية ، مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحا
فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة .

وقد ظهر هذا التصوف فى الاسلام بوضوح منذ القرنين السادس
والسابع الهجريين ، وهما القرنان اللذان شهدا ظهور أقطابه ، واستمر بعد
ذلك عند أفراد من متفلسفة الصوفية حتى عصر ليس ببعيد .

ولما كان هذا اللون من التصوف ممتزجا بالفلسفة ، فانه قد تسربت
اليه بذلك فلسفات أجنبية متعددة ، يونانية وفارسية وهندية ومسيحية ،
وذلك لا ينفى أصالته ، لأن صوفيته تمثلوا هذه الثقافات وحافظوا فى نفس
الوقت على استقلاليتهم فى مذاهبهم باعتبارهم مسلمين ، وهذا يفسر لنا
جهودهم فى الملاءمة بين المذاهب الأجنبية عنهم والاسلام ، وهى جهود
واضحة فى مصنفتهم ، كما يفسر لنا أيضا وجود تلك المصطلحات
الفلسفية الأجنبية فى مصنفتهم والتي غيروا كثيرا فى معانيها الأصلية بما
يتلاءم ومذاهبهم الصوفية الاسلامية .

وثمة طابع عام يطبع هذا التصوف الفلسفى ، وهو أنه تصوف
غامض ، ذو لغة اصطلاحية خاصة ، ويحتاج فهم مسائله الى جهد غير
عادى ، ولا يمكن اعتباره فلسفة حيث أنه قائم على الذوق ، كما لا يمكن
اعتباره تصوفا خالصا ، لأنه يختلف عن التصوف الخالص فى أنه معبر عنه
بلغة فلسفية ، وينحو الى وضع مذاهب فى الوجود أساسا ، فهو اذن بين بين .

وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب
سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية ، كما عرفوا الفلسفة الأفلاطونية
المحدثة ، ونظريتها فى الفيض أو الصدور (emanation) والفلسفة المعروفة

بالهرمسية (Hermeticism) وكتاباتهما التي ترجمت الى العربية (١) ، ووقفوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية . وعلى فلسفة فلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهما . وتأثروا بمذاهب غلاة الشيعة من الاسماعيلية الباطنية ، وبرسائل اخوان الصفا . وهذا كله الى جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعية من فقه وكلام وحديث وتفسير ، فهم اذن ذو طابع ميسوعى ، وثقافتهم ذات مكونات متعددة متباينة أحيانا .

وقد استهدف متفلسفة الصوفية فى الاسلام لهجوم الفقهاء دائما لما أعلنوه من قول بالوحدة الوجودية ، ونظرية القطبية . ووحدة الاديان . وما يترتب على ذلك كله من آراء ونتائج ارتأى الفقهاء أنها مخالفة للعقيدة الاسلامية .

وسنحاول فيما يلى الحديث عن أهم ما تناوله الصوفية المتفلسفون فى تصوفهم من موضوعات ، وخصائص تصوفهم بوجه عام ، وذلك قبل أن نتناول أبرزهم بالدراسة .

(١) الفلسفة الهرمسية منسوبة الى هرمس الذى يعتقد أنه ادريس النبى أو أخنوخ ، وشخصيته مختلف فيها ، وأصبح هرمس عند المسلمين مؤسس العلوم والفلسفة خصوصا الطب والفلسفة والكيمياء والفلك والتنجيم ، ويرد ذكره كثيرا فى المصادر الاسلامية ، انظر مثلا الشهرستاني ، الملل والنحل بهامش الفصل ، ٢٠ ، ص ١٤٥ ، الفهرست لابن النديم ، ص ٥٠٨ . والفلسفة الهرمسية فلسفة قديمة لعبت دورا هاما فى الفكر الهلنى المتأخر بالاسكندرية ، وترجع كتاباتها الى حوالى القرن الثانى الميلادى ، ويعتقد أن كتابها كانوا كهنة مصريين أتقنوا اليونانية أو يونانيين متمصرين (نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ، دار المعارف ١٩٦٢ ، ص ٨٩) ، وتعتبر هذه الفلسفة مزيجا من الأفلاطونية والحكمة المصرية وبعض الاساطير اليونانية ، واتجاهها العام هو العودة الى القديم ، وأصحابها يعظمون أفلاطون وفيثاغورس ، ويفضلون الوحي والالهام فى المعرفة على البحث العقلى الاستدلالى ، ويدعمون آراءهم بربط الفلسفة بالشرق وأنبيائه (نفس المرجع ، ص ٨٩ - ٩٠ ، ٩٢ - ٩٣) . وقد عرف المسلمون الفلسفة انهرمسية بعد فتح مصر والشام ، ووقفوا على بعض مؤلفاتها ولكن بعد أن عمل فيها التفكير اليهودى عمله (أبو العلا عفيفى : تعليق على فصوص الحكم لابن عربى ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٤٥) وقد ذكر دكتور سيد حسين نصر المؤلفات الهرمسية التى عرفها المسلمون فى بحثه :

Hermes and the Hermetic writings in the Islamic world, in Islamic Studies, Beirut 1967, PP. 69—71.

ويعتبر السهروردى المقنول وابن سبعين على وجه الخصوص من المتأثرين بالهرمسية .

٢ - موضوعات التصوف الفلسفى وخصائصه :

يلاحظ الباحث فى التصوف الفلسفى أن عناية أصحابه كانت متجهة أساساً الى وضع نظريات فى الوجود على دعائم من الذوق ، ينطلقون منها الى تلوين كل مسائل تصوفهم الأخرى بلونها .

وقد حصر ابن خلدون(٢) فى مقدمته أربعة موضوعات رئيسية عنى بها هؤلاء المتفلسفة من المتأخرين(٣) وهى :

(أ) المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال .

(ب) الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة والروح ، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وترتيب الأكوان فى صدورهم عن موجدتها وتكونها .

(ج) التصرفات فى العالم والأكوان بأنواع الكرامات أو خوارق العادات .

(د) صدور الألفاظ الموهمة للظاهر والتى تعرف بالشطحيات ، وهى العبارات التى تستشكل ظواهرها ، والناس بالنسبة لها بين منكر ومستحسن ومتأول .

فأما عن المجاهدات والأذواق الحاصلة عنها كالمقامات والأحوال فيتفق فيها أولئك الصوفية مع غيرهم ممن تقدمهم وهى على حد تعبير ابن خلدون « أمر لا مدفع فيه لأحد ، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها عين السعادة »(٤) .

وأما الكشف عن حقائق الوجود المدركة عنه ، فيذكر ابن خلدون(٥) أن أولئك الصوفية من المتفلسفة اصطنعوا فيه الرياضة بأمانة القوى الحسية ، وتغذية الروح العاقل بالذكر ، حتى يحصل للنفس ادراكها الذى لها من

-
- (٢) يذكر من هؤلاء ابن عربى وابن سبعين وابن الفارض وعفيف الدين التلمسانى ونجم الدين بن اسرائيل (المقدمة ، ص ٣٣١) .
- (٣) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٢ .
- (٤) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٢ .
- (٥) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٢٩ - ٣٣٠ .

داتها ، فاذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركهم ، وأنهم كشفوا حقائق الوجود كلها . ويتحفظ ابن خلدون هنا فيقول ان مثل هذا الكشف لابد أن يكون ناشئاً عن الاستقامة ، والاستقامة للنفس كالانحسار للمرأة فيما ينطبع فيها من الأحوال . ويذكر أن المتأخرين من المتفلسفة لما عنوا بهذا النوع من الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية . الا أنهم أغمضوا للغاية لأن كلامهم أولاً من قبيل الأذواق والأجيد بحيث أن من لم يشاركهم طريقتهم لا يفهم شيئاً من مرامي كلامهم ، وهذه الأذواق بطبيعتها غير خاضعة للدليل والبرهان ، فهي وجدانيات، ولأنهم تعمّدوا الالغاز باستخدام اصطلاحات فلسفية لا يشاركهم فيها غيرهم . وكلامهم بوجه عام « لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه » (٦) . ويضرب ابن خلدون أمثلة لمذاهبهم في الوجود وصدوره عن موجدته وترتيبه ، والحقيقة المحمدية ، والوحدة الوجودية المطلقة ، والاصطلاحات المستخدمة فيها .

ويعارضهم ابن خلدون في قولهم بالوحدة ، مبيناً أنها مترتبة عندهم على تفسير خاطئ للفناء ، فيقول : « وهم في هذا يفرون من التركيب والكترة بوجه من الوجوه ، وإنما أوجبها (أى الوحدة) عندهم الوهم والخيال . . مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون ان المرید عند الكشف ربما بعرض له توهم هذه الوحدة ، ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه الى التمييز بين الموجودات ، ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق ، وهو مقام العارف المحقق . ولابد للمريد عندهم من عقبة الجمع ، وهى عقبة صعبة ، لأنه يخشى من وقوفه عندها فتخسر صنعته » (٧) .

وواضح أن ابن خلدون هنا ، باعتباره من أهل السنة ، يخطئ صوفية الوحدة لأنهم قالوا بها انطلاقاً من حال الفناء والجمع ، وهو متفق في نقده لهم مع الغزالي وغيره من متصوفة أهل السنة .

أما ما يذكره متفلسفة الصوفية من التصوف في عالم الأكرامات بالكرامات ، فيميل ابن خلدون الى اقرارهم عليه ، فالكرامات كالاخبار بالغيبات والتصرف في الكائنات أمر صحيح غير منكر ، وان مال بعض

(٦) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٠ .

(٧) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٩ .

العلماء كأبى اسحق الاسفرايينى الى انكارها ، وليس ذلك فى رأيه من الحق (٨) .

ولكن المتفلسفة من الصوفية يعتبرون التصرف فى الأكوام مبنياً على علم خاص عندهم هو علم الاسماء والحروف ، وقد ألف فيه ابن عربى وابن سبعين وغيرهما ، والفرق بينهم وبين السنيين المعاصرين لهم كالتشاذلية كبير ، فابن عطاء الله السكندرى مثلاً يضع مذهباً فى الزهد والكرامات ، ويعتبر أنها غير دالة على كمال التصوف (٩) . ولذلك نجد ابن خلدون نفسه يمتدح رجال الرسالة القشيرية من ذوى الاتجاه السنى من هذه الناحية لاقتدائهم بالصحابه قائلًا : « وقد وقع للصحابه وأكابر السلف كثير من ذلك (أى من الكرامات) ، وهو معلوم مشهور . . . وسلف المتصوفة من أهل « الرسالة » (يقصد الرسالة القشيرية) أعلام الملة . . . لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ، ولا هذا النوع من الإدراك (الخارق) ، إنما همهم الاتباع واقتداء ما استطاعوا ، ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به ، بل يفرون منه ، ويرون أنه من العوائق والمحن » (١٠) .

ثم يوجه ابن خلدون بعد ذلك رأيه بالنسبة للعبارات المشكلة التى تصدر عن متفلسفة الصوفية ، فيقول : « وأما الالفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحيات ، ويؤاخذهم بها أهل الشرع ، فاعلم أن الانصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطلقوا عنها بما لا يقصدونه ، وصاحب الغيبة غير مخاطب ، والمجبور معذور . فمن علم منهم فضله واقتدائه حمل (كلامه) على القصد الجميل ، فإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها (يقصد أن الصوفى لا يكون فى حال وعيه ليضع عبارته فى صورة مرتبة) ، كما وقع لأبى يزيد (البسطامى) وأمثاله . ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر ، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه . وأما من تكلم بمثلها ، وهو حاضر فى حسه ، ولم يملكه الحال ، فمؤاخذ أيضاً . ولهذا أفقى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج لأنه تكلم فى حضور ، وهو مالك جاله ، والله أعلم (١١) .

(٨) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٢ .

(٩) أنظر كتابنا عن ابن عطاء الله ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ، ص ٧٦ ، ص ٨٦ .

(١٠) المقدمة ، ص ٣٣٣ .

(١١) المقدمة ، ص ٣٣٣ .

ويقارن ابن خلدون في مقدمته أيضا بين أولئك المتأخرين من الصوفية المتفلسفين والاسماعيلية من الشيعة القائلين بالحلول والهيئة الاثمة ، ويرى أن وجه الشبه بين الفريقين ظاهر ، خصوصا في مسألة القول بالقطب الذى هو رأس العارفين عندهم ، والابدال ، فهذا في رأيه مشابه لما يقوله الاسماعيلية في الامام والنقباء . وكذلك لباس خرقة التصوف الذى يجعله أولئك للصوفية أصلا لطريقهم ، والمرفوع عندهم الى الامام على ، فهذا في رأيه أيضا أثر من آثار التشيع (١٢) .

ولعله قد تبين لنا الآن من كلام ابن خلدون أن التصوف الفلسفى له خصائص معينة :

فمنها أنه تصوف يعتمد أصحابه كغيرهم من الصوفية الى اصطناع المجاهدات النفسية ، من أجل الترقى الخلقى وهذا هو عين السعادة ، وأنه تصوف يجعل الكشف منهجا للمعرفة بالحقائق ، وأن أصحابه تحققوا بالفناء ، كما أنهم أغمضوا في تعبيرهم عن حقائق هذا التصوف ، فهم رمزيون من هذه الناحية ، وهذه الخصائص العامة تصدق على تصوفهم كما قد تصدق على أى تصوف آخر .

الا أن أولئك المتفلسفة زادوا على المتصوفة السنيين بأمور : أولها : أنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود بسطوها في كتبهم أو أشعارهم ، ولا يمكن أن توصف عباراتهم فيها بأنها من قبيل الشطح الذى لا يسأل عنه أصحابه ، وثانيها : أنهم أسرفوا في الرمزية اسرافا الى حد بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير ، وثالثها : اعتدادهم الشديد بأنفسهم وبعلمهم ، وهو اعتداد ان لم يلازمهم كلهم ، فقد لازم أكثرهم على الأقل .

٣ - السهروردى المقتول وحكمة الاشراق :

يعتبر السهروردى المقتول من أوائل متفلسفة الصوفية في الاسلام ، واسمه أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك ، ويلقب بشهاب الدين ويوصف بالحكيم . وهو من أهل القرن السادس الهجرى فمولده بسهرورد حوالى سنة ٥٥٠ هـ ومقتله بأمر صلاح الدين الأيوبي ، في حلب سنة ٥٨٧ هـ (١٣) .

(١٢) المقدمة ، ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

(١٣) أنظر ترجمته في وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ٣٤٠ - ٣٤٨ ،

من هنا عرف بالمقتول تمييزاً له عن صوفيين آخرين هما أبو النجيب السهروردي المتوفى سنة ٥٦٣ هـ ، وأبو حفص شهاب الدين السهروردي البغدادي المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، وهذا الأخير هو مؤلف كتاب « عوارف المعارف » .

وكان السهروردي كثير الترحال في طلب العلم ، فتتلمذ في مدينة مراغة من أعمال أذربيجان على فقيه ومتكلم مشهور هو مجد الدين الجيلي ، أستاذ فخر الدين الرازي ، وتتلمذ بأصفهان على ابن سهلان الساوي صاحب كتاب « البصائر النصيرية » في المنطق ، وصاحب الصوفية وتجرد وزهد ، وقدم حلب وتتلمذ فيها على الشريف افتخار الدين ، وحاز لديه مكانة أحنقت عليه فقهاء حلب ، فشنعوا عليه ، فأحضره الملك الظاهر ابن صلاح الدين صاحب حلب في ذلك الحين ، وعقد له مجلساً من الفقهاء والمتكلمين ، فظهر عليهم بحججه فإذا بالملك يقربه ويقبل عليه . ولكن الحانقين على السهروردي كتبوا إلى صلاح الدين يحذرونه من فساد عقيدة ابنه بصحبته السهروردي ، ومن فساد عقائد الناس إن هو أبقي عليه ، فكتب صلاح الدين إلى ابنه بقتله ، فاستفتى ابنه فقهاء حلب ، فأفتوا بقتله ، فقتل خنقاً بحلب سنة ٥٨٧ هـ ، وله من العمر ثمان وثلاثون سنة (١٤) .

وكان السهروردي المقتول متعمقا في الفلسفة ، فيقول عنه صاحب « طبقات الأطباء » انه كان « أوحده أهل زمانه في العلوم الحكيمة ، جامعاً للعلوم الفلسفية بارعاً في الأصول الفقهية ، مفرط الذكاء ، فصيح العبارة » (١٥) .

وقد خلف جملة مصنفات ورسائل (١٦) منها « حكمة الاشراق » ،

وبحثاً عن حياته للمرحوم أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمي ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، م ١٢ ، د ٢ ، ديسمبر ١٩٥٠ ، وقد تخصص زميلنا الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان في دراسة السهروردي المقتول ، ونشر هياكل النور له ، القاهرة ١٩٥٧ ، وعنى بدراسته أيضاً المستشرق كوربان (Corbin) ونشر عدة مصنفات له .

(١٤) أنظر : محمد مصطفى حلمي ، حكيم الاشراق وحياته الروحية ، ص ٦٧ - ٦٨ ، ووفيات الأعيان ، د ٢ ، ص ٣٤٨ .

(١٥) وفيات الأعيان ، د ٢ ، ص ٣٤٦ .

(١٦) أنظر عنها مقدمة هياكل النور للدكتور أبو ريان ، ص ١٣ - ١٧ ،

وماسينيون : Recueil—etc. P. 113

و « التلوينات » ويبدو فيه أرسطى الاتجاه ، و « هياكل النور » ،
و « المقاومات » و « المطارحات » ، و « الألواح العمادية » ، وبعض أدعية .
على أن أهمها في تصوير مذهبه هو « حكمة الاشراق » الذى تضمن آراءه في
التصوف الاشراقى . وأسلوب السهروردى في مصنفاته بوجه عام أسلوب
رمزى شديد الخفاء .

والسهروردى المقتول عارف بالفلسفة الأفلاطونية والمثائية
والأفلاطونية المحدثة ، وبالحكمة الفارسية ، وبمذاهب الصابئة ، وبالفلسفة
الهرمسية ، وهو يذكر هرمس كثيرا في مؤلفاته . ويعتبره من رؤساء
الاشراقين ويصفه بأنه « والد الحكماء » (١٧) ، وهو يذكره مع أغاثيرموس
وأستليبوس وغيثا ورس باعتبارهم من حجج العلوم المستورة جنبا الى
جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء الفرس . وبرى كوربان أن هرمس

أحد وجوه كبيرة ثلاثة تتحكم في سير مذهب السهروردى الاشراقى ، والوجهان
الآخران هما أفلاطون وزرادشت (١٨) .

ونلاحظ أيضا أنه عارف بمذاهب الفلسفة الاسلامية ، وعلى الاخص
بمذهبى الفارابى وابن سينا . وهو وإن كان ينقد فلاسفة الاسلام الذين
ينعتهم بالمشائين (١٩) فإنه ولا شك متأثر بهم .

وعرف السهروردى طائفة من صوفية القرنين الثالث والرابع ، وهو
يمتدح أبا يزيد البسطامى الذى يطلق عليه « سيار بسطام » ، والحلاج الذى
يصفه بأنه « فتى البيضاء » (٢٠) ، وأبا الحسن الخرقانى وهو صوفى
اتحادى فارسى (٢١) توفى سنة ٤٢٥ هـ وهؤلاء عنده أهل الاشراق الفارسى
الاصيل .

(١٧) حكمة الاشراق ، طبع طهران ١٣١٦ هـ ، ص ١٠ .

(١٨) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قببسى ،
بيروت ١٩٦٦ ، ج ١ ، ص ٣٠٤ ، وقد بينا أثر الهرمسية عليه في بحث لنا
عنوانه « ابن سبعين وحكيم الاشراق » بالكتاب التذكارى عن السهروردى
المقتول الذى يصدره المجلس الاعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية .
(١٩) مجموعة في الحكمة الالهية ، نشر كوربان ، استانبول ١٩٤٥ ،
ص ٥٠٥ ، ص ١٤٧ - ١٥٦ .

(٢٠) مجموعة في الحكمة الالهية ، ٥٠٣ - ٥٠٤ ، وأنظر كلاما له عن
الحلاج في

Roueil , et P, 112, p. 113

(٢١) أنظر شيئا عن آرائه في كتاب نيكولسون « صوفية الاسلام »
الترجمة العربية للأستاذ نور الدين شريعة ، ص ٨٥ وما بعدها .

وهكذا كان السهروردي المقتول منوع الثقافة ، وحكمته الاشراقية تتألف في الحقيقة من عناصر متعددة ، وهو يرى أنه أحياء بها الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان الى أفلاطون يدورون عليها ، ويستخرجون منها حكمتهم ، وهي الخميرة الأزلية (٢٢) .

وعرفت حكمة السهروردي بالحكمة الاشراقية نسبة الى الاشراقى الذى هو الكشف ، وقد تعرف أيضا عنده ، كما عرفت عند ابن سينا من قبله ، بالحكمة المشرقية ، نسبة الى المشاركة الذين هم أهل فارس ، وحكمتهم ذوقية تعتمد على الاشراق وهو ظهور الأنوار العقلية ولعانها وفيضانها في النفس عند تجردها ، وقد كان اعتماد الفارسيين - كما يقول قطب الدين الشيرازى - فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذلك قدماء اليونانيين ، عدا أرسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير (٢٣) .

ويشير السهروردي الى أن حكمة الاشراق عنده مؤسسة على الذوق ، قائلاً : « ولم يحصل لى (أى ما تضمنه كتابه حكمة الاشراق) بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه ، حتى لو قطعت للنظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككنى فيه مشكك » (٢٤) .

وللسهروردي نظرية فى الوجود ، عبر عنها بلغة رمزية على أساس نظرية الفيض (٢٥) ، ولا يمكن اعتبارها نظرية صوفية فى وحدة الوجود بالمعنى الدقيق لانه يعدد العوالم الفائضة عن الله ، أو نور الأنوار الذى يشبه الشمس التى لا تفقد من نوريتها شيئاً رغم اشعاعاتها المستمرة (٢٦) ، وهناك فى رأيه عوالم ثلاثة فائضة : عالم العقول ، وعالم النفوس ، وعالم الأجسام ، فالأول : يشمل الأنوار القاهرة ومن جملتها العقل الفعال أو روح القدس ، والثانى : يشمل النفوس السدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الانسانية ، والثالث : هو عالم الأجسام العنصرية أى أجسام ما تحت فلك

-
- (٢٢) المطارحات ، القسم الطبيعى ، الفصل السادس .
(٢٣) كوربان : مقدمة مجموعة فى الحكمة الالهية ، ص ١٧ ، وتاريخ الفلسفة الاسلاميه ، ص ٣١٠ .
(٢٤) حكمة الاشراق ، ص ١٦ - ١٩ .
(٢٥) عرض لهذه النظرية فى الفصل الثالث من الهيكل الرابع ، هياكل النور ، ص ٦٢ - ٦٣ .
(٢٦) هياكل النور ، ص ٦٧ .

القمر ، والأجسام الأثرية أى أجسام الأفلاك السماوية(٢٧) ، ولكن السهروردي يضيف إليها في « حكمة الاشراق » عالم المثل المعلقة ، بناء على تجربته الصوفية(٢٨) ، وعالم المثل هذا متوسط بين العالم العقلي للأنوار المحضة ، وبين العالم المحسوس ، وهو مدرك بالمخيلة النشطة ، وهو ليس عالم المثل الأغلاطونية . وعبرة المعلقة هذه تعنى أن هذه المثل ليست حالة في قوام مادي ، بل ان لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة في المرآة ، وفي عالم المثل المعلقة نجد كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع ، ولكن بحال لطيفة ، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذي يشكل عتبة لدخول عالم الملكوت(٢٩) .

ويوضح قطب الدين الشيرازي ترتب هذه العوالم عند الاشراقيين ، فيذكر أن العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول ، وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية ، وهي عالم الأفلاك والعناصر ، وإلى الصور الشبحية ، وهو عالم المثل المعلق(٣٠) .

والنفس الانسانية عند حكيم الاشراق لا تصل الى عالم القدس ولا تتلقى أنوار الاشراق الا بالرياضة والمجاهدة ذلك أنها من جوهر الملكوت ، وانما يشغلها عن عالمها (يقصد عالم الملكوت) هذه القوى البدنية ، فاذا قويت النفس بالفضائل الروحانية ، وضعف سلطان القوى البدنية ، وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتلخص أحيانا الى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس ، وتتلقى منه المعارف(٣١) .

وهكذا تصل النفس عند السهروردي بالرياضة الى نوع من الفناء عن المتعلقات الدنيوية ، وعندئذ تتصل بعالم القدس ، وتتحقق لها المعرفة والسعادة ، فيقول : « لذة كل قوة انما تكون بحسب كمالها وإدراكها ، وكذا ألها . ولذة كل شيء وألمه بحسب ما يخصه ، فللشم ما يتعلق بالمشومات ، وللذوق ما يتعلق بالمدقوقات وللمس ما يتعلق باللموسات ، وكذا نحوها ، فلكل ما يليق به ، وكمال الجوهر العاقل الانتعاش بالمعارف من معرفة الحق

(٢٧) مقدمة الدكتور أبو ريان لهياكل النور ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢٨) حكمة الاشراق ، ص ٢٢٢ .

(٢٩) تاريخ الفلسفة الاسلامية لكوربان ، د ١ ، ص ٣١٩ .

(٣٠) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، د ١ ، ص ٣١٨ ، هامش ٢ .

(٣١) هياكل النور ، ص ٨٥ .

والعوالم والنظام ، وبالجمله أمر المبدأ والمعاد ، والتنزه عن القوى البدنية ،
ونقصه في خلاف هذا ، وتتعلق لذاته وأله بهما « (٣٢) ، فالنفوس الفاضلة
عنده تتحقق بمشاهدة أنوار الحق والانغماس في بحر النور ، ولا تنقضي
سعادتها (٣٣) .

وعلى الرغم مما قد يبدو في كلام السهروردي من اتفاق ظاهري مع
الصوفية الخالص على ضرورة اصطناع المجاهدة والترقي الخلقي للوصول
الى الفناء ، والمعرفة بالله ، واللذة أو السعادة ، الا أنه يختلف عنهم في
اعتباره الحكمة البحثية ضرورية للوصول الى أعلى المراتب الانسانية (٣٤) ،
ويشير بها الى الفلسفة المشائية . ويتبين لنا ذلك من تقسيمه لمراتب
الحكماء ، فهناك حكيم الهى متوغل في التآله عديم البحث ، وهو كأكثر الأنبياء
والأولياء من الصوفية كأبى يزيد البسطامى وسهل التستري والحلاج ،
وحكيم بحات عديم التآله ، وهو كالمشائين من أتباع أرسطو من المتقدمين ،
وكالفارابى وابن سينا من المتأخرين ، وحكيم الهى متوغل في التآله والبحث ،
ولم يصل الى رتبته الا السهروردي نفسه . وهذا الحكيم المتوغل في التآله
والبحث له الرياسة في وقته ، وهو « القطب » وهو لا يعنى برياسته التغلب ،
فقد يكون خفيا أو في غاية الخمول ، وهو أيضا « خليفة الله » ولا يخلو منه
العالم (٣٥) .

وليس من شك في أن ما يذهب اليه السهروردي من أن مقام الحكيم
المتوغل في التآله والبحث أعلى من مقام الأنبياء ، يعد سببا كافيا لهجوم
فقهاء عصره عليه . وقد هاجمه ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٧ هـ أيضا متهما
اياه بادعاء النبوة ، على نحو ما يتبين من قوله : « فالواحد من هؤلاء (يقصد
من متفلسفة الصوفية) يطلب أن يصير نبيا ، كما كان السهروردي المقتول
يطلب أن يصير نبيا ، وكان قد جمع بين النظر والتآله ، وسلك نحوا من

(٣٢) هياكل النور ، ص ٨٠ .

(٣٣) هياكل النور ، ص ٨٢ .

(٣٤) أوجب السهروردي على السالك بطريقته أن يقرأ « التلويحات » ،
وهو كتاب على طريقة المشائين ، قبل « حكمة الاشراق » ، فيجمع بذلك بين
البحث والتآله (مجموعة في الحكمة الالهية ، ص ١٩٢ . وحكمة الاشراق ،
ص ١٥) .

(٣٥) حكمة الاشراق ، ص ٢ ، وقارن : الحياة الروحية في الاسلام ،

ص ١٤٠ - ١٤١ .

مسلك الباطنية ، وجمع بين فلسفة الفرس واليونان ، وعظم أمر الأنوار ، وقرب دين المجوس الأول ، وكان له يد في السحر والسيما ، فقتله المسلمون على الزندقة بحلب في زمان صلاح الدين « (٣٦) » .

تصوف وحدة الوجود :

ولم يظهر مذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة pantheism في التصوف الاسلام الا بمجى الصوفى الأندلسى المتفلسف محيى الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٢٨ هـ .

وقد كانت لهذا المذهب فى الاندلس مميزات سبقت ظهوره ، وقد عنى المستشرق الاسبانى أسين بلاثيوس بقتبع المدارس الصوفية الفلسفية السابقة على ابن عربى والتي كانت تنحو نحو وحدة الوجود فى الأندلس وذلك فى بحثه المعنون « ابن مسرة ومدرسته » (٣٧) . وقد تناول بلاثيوس فى بحثه هذا الفكر الاسلامى فى المشرق ثم فى المغرب فى القرون الثلاثة الأولى من الاسلام ، وتحدث فيه بعد ذلك عن حياة ابن مسرة (٢٦٩ - ٣٨١ هـ) ونظريته الأنباذوقية المنحولة (Pseudo—Empedocles) ، وعن آرائه المختلفة فى النفس والعقل والصدور ، وعن آرائه الأخرى الميتافيزيقية والكلامية ، ثم يعقب ذلك دراسة مدرسته وأثر أفكاره فى المتأخرين من مفكرى الأندلس ، وعلى الأخص ابن عربى .

والواقع أن تعاليم ابن مسرة أثرت فى جميع الصوفية الأندلسيين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة .

وقد ظهر لابن مسرة فى أسبانيا تلاميذ كثيرون اعتقدوا آراءه على مر العصور (٣٨) . كان لمدرسته أتباع فى القرن الرابع فى عصر ابن حزم ، منهم اسماعيل الرعينى . ويبدو أن أثر هذه المدرسة قد امتد الى ألمرية (Almeria) وفعل فعله فى صوفيها فى القرن الخامس الهجرى على نحو ما يشير اليه

(٣٦) أورده أبو المعالى الشافعى السلامى فى كتابه « غاية الامانى فى الرد على النبهانى » ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، ج ٢١ ص ٤٤٠ .

(٣٧) Ibn Masarra y su escuela, Obras Escogidas, Madrid, 1946, t 1, P. 1 - 216.

وأنظر عنه أيضا : Massignon : Recueil—etc. PP. 70 - 71.

(٣٨) Ibn Masarra y su escuela; P. 140.

بلاثيوس (٣٩) . وأصبحت المرية مركزا هاما من مراكز الصوفية القائلين بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة ، فظهر فيها محمد بن عيسى الألبيري الصوفي ، وأبو العباس بن العريف ، صاحب كتاب « محاسن المجالس » ، والذي أنشأ طريقة جديدة مقننة بالفرقة التيوزوفية التي نجدها عند مدرسة ابن مسرة ، وكان له تلاميذ كثيرون نشروا طريقته في بلاد أخرى من الأندلس ، منهم أبو بكر الميورقي ، وابن برجان في أشبيلية ، وهو أستاذ ابن عربي ، وابن قسي في نواحي الجوف (٤٠) ، وابن قسي هذا هو الذي قاد المريدين في ثورتهم على المرابطين .

ومن صوفية الأندلس ذوى الاتجاه الفلسفي أيضا أبو عبد الله الشاذلي ومن تلاميذه أبو اسحق بن دهاق المتوفى سنة ٦١١ هـ ، وابن أحمى ، وقد انتسب الصوفي الأندلسي المتفلسف عبد الحق بن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ، والمعاصر لابن عربي الى ابن دهاق . وتعتبر المدرسة الشاذلية ، أيضا ، التي يقول أصحابها بالوحدة الوجودية ، امتدادا لمدرسة ابن مسرة .

وقد انتقل تصوف وحدة الوجود من الأندلس والمغرب الى المشرق على يد ابن عربي ، وابن سبعين ، اللذين استقر بهما المطاف في المشرق حيث نشرتا تعاليم هذا النوع من التصوف (٤١) .

وتصوف وحدة الوجود هو التصوف المبني على القول بأن ثمة وجودا واحدا فقط هو وجود الله ، أما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة . فالوجود اذن واحد ، لا كثرة فيه .

على أن من أصحاب وحدة الوجود ، كابن عربي ، من يفسح المجال القول بوجود الممكنات أو المخلوقات على نحو ما ، ومنهم من يطلق القول بالوحدة ، ويمعن في ذلك الى الحد الذي يجعله لا يثبت الا وجود الله فقط ، وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة ، وعلى رأسهم ابن سبعين .

Ibid, P. 142.

(٣٩)

Ibid, P. 143 et. Suiv.

(٤٠)

(٤١) انظر كتابنا ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، بيروت ، دار

الكتاب اللبناني ١٩٧٣ ، ص ٧٢ وما بعدها .

وفيما يلي نعرض لهاتين الصورتين من صور الوحدة :

٥ - وحدة الوجود عند ابن عربي :

ابن عربي (٤٢) هو أبو بكر محمد بن علي بن أحمد بن عبد الله الطائى الحاتمى ، ولد فى مرسية (Murcia) فى جنوب شرق الأندلس سنة ٥٦٠ هـ ، فى بيت جاء وثروة وعلم . وقد انتقل فى الثامنة من عمره الى أشبيلية مع أهله حيث بدأ طلب العلم ودرس القرآن والحديث والفقه فى قرطبة على بعض تلاميذ الفقيه الأندلسى المعروف ابن حزم الظاهرى . وقد التقى بفيلسوف قرطبة المعروف ابن رشد . وحينما بلغ الثلاثين من عمره ارتحل الى بلدان كثيرة فى الأندلس والمغرب . وأخذ عن مشايخ صوفيتها وأبرزهم أبو مدين الغوث التلمسانى ، وتردد بين الحجاز واليمن والشام والعراق ودخل مصر فترة ، واستقر به المقام فى دمشق سنة ٦٢٠ هـ الى أن توفى بها سنة ٦٣٨ هـ حيث يوجد ضريحه الى الآن .

كان ابن عربي من عظماء مفكرى الاسلام ، وقد تأثر به بعض مفكرى أوربا مثل دانتي كما أثبتته المستشرق الاسبانى ميغل آسين بلاثيوس (٤٣) فى بحث له ، وتأثر به جميع الصوفية الذين جاءوا بعده فى الشرق والغرب على السواء . ويذكر عنه أنه ألف خمسمائة مصنف فى التصوف ذكر منها بروكلمان فى « تاريخ الأدب العربى » أكثر من مائتين ، ومعظمها مخطوط ، وأشهر كتبه « الفتوحات المكية » (٤٤) وهو موسوعة ضخمة فى التصوف ، و « قصوص الحكم » الذى نشره مع تعليقات مستفيضة المرحوم الدكتور

(٤٢) كتب عنه أستاذنا المغفور له الدكتور أبو العلا عفيفى بحثا بالانجليزية كان موضوعا لدرجة الدكتوراه عنوانه :

The mystical philosophy of Myhyiddin Ibnul Arabi, Cambridge, 1939.

وانظر تعليقا له على مادة « ابن عربي » بدائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ، وكذا مقدمة قصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ١٩٤٦ م ، وكتب بلاثيوس كتابا عن حياته ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة . (٤٣) أنظر بحثه :

La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia, Madrid, 1943.

(٤٤) طبع الفتوحات بمطبعة بولاق الأميرية ، ويطلع الآن بتحقيق الدكتور عثمان يحيى ومراجعة أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور ، وقد صدر منه جزءان ، القاهرة ١٩٧٢ .

أبو العلا عفيفي ، و « ترجمان الأشواق » وهو ديوان شعر في الحب الإلهي ،
وأسلوب ابن عربي في مصنفاته بوجه عام رمزي شديد الخفاء من حيث
المعنى .

وقد عرف ابن عربي لعلو مكانته بـ « الشيخ الأكبر » ، وعرفه بعض
المدرسين في أوروبا مثل ريمون لل .

وابن عربي كما سبق أن ذكرنا هو أول واضح لمذهب وحدة الوجود
Pantheism في التصوف الإسلامي وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية
أساسا ، وهو يقول معبرا عن مذهبه هذا باختصار : « سبحانه من خلق
الأشياء وهو عينها » (٤٥) .

وذلك أن القائلين بوحدة الوجود ، ومنهم ابن عربي ، لا يؤمنون
بخلق من العدم (creation ex nihilo) ، أي لا يؤمنون بأن العالم وجد من
العدم في زمان ، وهو ما يعرف عند غير أصحاب وحدة الوجود بخلق العالم .

ويؤمن ابن عربي في نظريته في الوجود بالفيض (emanation) وهو
يعنى بالفيض أن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني . ويفسر
ابن عربي وجود الموجودات بـ « التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال
وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور » (٤٦) .

ويقتضى مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عدم القول بالممكن في مقابل
الراجب أعني الممكن بمعنى الموجود المتغير الحادث ، والذي إذا نظر إليه من
حيث هو ، وكان معدما (والممكن هو ما كان وجوده بغيره ويتصور فيه
الرجود والعدم) وذلك على الرغم مما يسميه بالاعيان الثابتة (الموجودات
الممكنة) لأن هذه الاعيان الثابتة ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات
بالقوة لا بد لها من أن توجد بالفعل وهي ما يسميه الفلاسفة بواجب الوجود
بالغير (واجب الوجود بالغير مرتبة وسط بين الممكن والواجب) وهي التي
يكون وجودها ضروريا بغيرها (٤٧) .

(٤٥) الفتوحات ، القاهرة ١٢٩٣ هـ ، ج ٢ ، ص ٦٠٤ .

(٤٦) مقدمة الفصوص ، ص ٢٨ .

(٤٧) The mystical philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi, pp. 9 - 10.

وبهذا يقول ابن عربي بمرتبتين هما الضروري والامتنع . وابن عربي في هذا الصدد متسق مع منطق مذهبه لأنه اذا اعتبر العالم ممكنا ترتب عليه أن العالم وجد في زمان وأنه غير موجوده ، وكان هذا مخالفا لمذهبه الذي يقرر فيه أن الوجود واحد في الحقيقة متكثرا وكثرا وهميا . واستمع الى ابن عربي قائلا : « ثم السر الذي فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجود الا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها » (٤٨) .

وبين ابن عربي الحكمة من خلق الخلق فيفسر الحديث القدسي : « كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني » بأن الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق عامة والانسان خاصة ليعرف وليرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسمائه أو بعبارة أخرى شاء الحق أن يرى تعيينات أسمائه في مرآة العالم أو الوجود الخارجى فظهر في الوجود ما ظهر . وعلى النحو الذى عليه وكشف بذلك عن الكنز المخفى الذى هو الذات المطلقية المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها في اطلاقها وتجردها بل في تقييدها وتعيينها (٤٩) .

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

فرق وجمع فان العين واحدة وهى الكثرة لا تبقى ولا تذخر

خلاصة القول أن وجود الممكنات في رأى ابن عربي هو عين وجود الله ، وليس تعدد الموجودات وكثرتها الا وليد الحواس الظاهرة والعقل الانسانى القاصر هو الذى يعجز عن ادراك الوحدة الذاتية للأشياء ، فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفات وأسمائها لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات ، اذا نظرت اليها من حيث ذاتها قلت هى الحق ، واذا نظرت اليها من حيث صفاتها قلت هى الخلق (٥٠) .

(٤٨) نصوص الحكم ، ص ٩٦ .

(٤٩) الفصوص ، ص ٤٨ وما بعدها .

(٥٠) مقدمة الفصوص ، ص ٢٤ .

ولابن عربى نظرية فى « الانسان الكامل » أو الحقيقة المحمدية تقوم على أساس من مذهبه فى وحدة الوجود ، فالانسان الكامل عند ابن عربى هو الكون الجامع ، فلما شاء الله أن « يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره اليه(٥١) » ظهر الانسان الكامل الذى هو عند ابن عربى عين جلاء مرآة العالم . ويفرق ابن عربى فى الانسان الكامل بين ناحيتين : الاولى خاصة به باعتباره انسانا حادثا . والاخرى خاصة به باعتباره أزليا أبديا ، ولذلك يصف ابن عربى الانسان الكامل قائلا : « هو الانسان الحادث الأزلى ، والنشء الدائم الأبدى »(٥٢) .

ويرى ابن عربى أن قيام العالم بالانسان الكامل « ولا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الانسان الكامل » . والانسان الكامل أو الحقيقة المحمدية بتعبير آخر هى مصدر جميع الشرائع والنبوات ومصدر جميع الأولياء أو أفراد الانسان الكامل (الذين هم الأولياء من الصوفية) . وواضح هنا أنه متأثر بفكره الحلاج عن قدم النور المحمدى . ولا نعرف أحدا تحدث فيها فى التصوف قبل الحلاج ، كما أنه متأثر فيها بالأفلاطونية الحديثة وغيرها من المصادر الفلسفية التى وقف عليها .

ويذهب ابن عربى بعد ذلك الى القول بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بالانسان الكامل أو الحقيقة المحمدية ، إذ مصدر الأديان عنده كما رأينا واحد وهو الحقيقة المحمدية ، فالدين كله واحد ، وهو الله . والعارف على التحقيق هو من عبد الله تعالى فى كل مجلى من مجاليه . وإن شئت قلت : العبادة الصحيحة هى أن ينظر العبد الى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هى الله ويقول ابن عربى فى أبيات له معبرا عن نظريته هذه :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى إذا لم يكن دينى الى دينه دافى
لقد صار قلبى قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

(٥١) فصوص الحكم ، ص ٤٨ .

(٥٢) فصوص الحكم ، ص ٥٠ .

وبيت لأوثان وكعبة طائف والواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

ويقول كذلك :

عقد الخلائق فى الاله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

وهذا فى رأينا من الغلو الذى لا مبرر له ، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفساد، فكيف يعلن جمعه لهذه المتناقضات فى عقيدة واحدة؟ وقد كان أثر ابن عربى على من جاء بعده من الصوفية عموما عظيما ، وكانت له مدرسة فى التصوف ، من أبرز تلاميذه فيها صدر الدين القونوى (٥٣) المتوفى سنة ٦٧٢ هـ ، والذى أصبحت له بعد ابن عربى مكانة بارزة فى طريقة شيخه المعروفة بـ « الأكبرية » (٥٤) وهو قائل أيضا كأستاذة بوحدة الوجود ، وعنى ابن تيمية بالرد عليه كما رد على مذهب شيخه (٥٥) . والقونوى هو أستاذ عفيف الدين التلمسانى الشاعر والصوفى المتفلسف ، ومما يؤسف له أن آراء القونوى وتلميذه العفيف لا تزال مجهولة الى الآن لأن مصنفاتهما لا تزال مخطوطة .

ومن متأخرى أصحاب وحدة الوجود المتأثرين بابن عربى عبد الكريم ابن ابراهيم الجبلى المتوفى سنة ٨٣٢ هـ ، وهو صاحب نظرية فى الانسان الكامل أو الكلمة الالهية شبيهة بنظرية الحلاج فى قدم النور الحمدي ، ونظرية القطبية عند ابن عربى (٥٦) وقد عرض لها فى مصنفاته وأبرزها « الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل » .

(٥٣) أنظر ترجمته فى طبقات الشعرائى ، ج ٢ ، ص ١٧٧ .
(٥٤) كتبنا عنها بحثا مطولا فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٩ م ، بعنوان « الطريقة الأكبرية » .

(٥٥) استهدف ابن عربى لهجوم الفقهاء عليه فى عصره وبعد عصره ، ومن أشد خصومه ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، وقد اختلفت الآراء فى ابن عربى اختلافا بينا ، ووجد له من بين الفقهاء أنفسهم أنصارا ، أنظر فى تفصيل ذلك بحثنا المشار اليه آنفا (هامش ٢) .

(٥٦) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

وقد امتد أثر ابن عربي كذلك الى تصوف كثير من شعراء الصوفية من الفرس أمثال فخر الدين العراقي المتوفى سنة ٦٩٦ هـ ، وأوحد الدين الكرمانى المتوفى سنة ٦٩٧ هـ أو ٦٩٨ هـ ، وعبد الرحمن الجامى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ (٥٧) .

ويعد عبد الغنى النابلسى المتوفى سنة ١١٤٣ هـ من تلاميذ ابن عربي المتأخرين وشراحه المعجيين به ، وهو صاحب « ديوان الحقائق ومجموع الرقائق » (٥٨) . ويعتبر الأمير عبد القادر الجزائرى المتوفى سنة ١٨٨٣ م مؤلف كتاب « المواقف » من تلاميذ ابن عربي كما يبدو من كتابه هذا ، وهو كتاب جدير بالدراسة ويقع فى ثلاثة أجزاء ، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٨ .

٦ - الوحدة المطلقة عند ابن سبعين :

يعتبر ابن سبعين (٥٩) أكثر إمعانا من ابن عربي فى نفى الكثرة وإطلاق الوحدة ، ولذلك عرف مذهبه بالوحدة المطلقة (٦٠) .

وابن سبعين هو عبد الحق بن ابراهيم محمد بن نصر ، وهو صوفى أندلسى متفلسف (٦١) ، كما عرف فى أوروبا بأجوبته على أسئلة الامبراطور فردريك الثانى حاكم صقلية ، وهو يكنى بابن سبعين (لأنه كان يكتب اسمه هكذا : ابن هـ ، وهى الدارئة أو حرف العين الذى يساوى سبعين فى حساب الجمل ، ولذلك كان يعرف ابن سبعين أيضا بابن دارة ، وهو اسم لأحد الفرسان) ، ويلقب بقطب الدين ، ويعرف أحيانا بأبى محمد ، وهو

-
- (٥٧) الحياة الروحية فى الاسلام ، ص ٤١ .
(٥٨) أنظر بحثنا على الطريقة الاكبرية ، وماسينيون :
Recueil—etc. p. 112, p. 113
(٥٩) كتبنا عنه بحثا عنوانه « ابن سبعين وفلسفته الصوفية » كان موضوعا لدرجة الدكتوراه من جامعة القاهرة (سنة ١٩٦١ م) ونشر مؤخرا ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧٣ .
(٦١) استعمل ابن سبعين نفسه هذا المصطلح بالنسبة لمذهبه فى الرسالة الفقيرية وغيرها ، ابن سبعين وفلسفته ، ص ٢١٤ .
(٦١) أنظر عن حياته : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٢١ وما بعدها .

من أصل عربي . ولد سنة ٦١٤ هـ - ١٢١٧ م - ١٢١٨ م في وادي رقوطه من أعمال مرسية ، ودرس العربية والآداب على جماعة من شيوخها ، ونظر في العلوم الدينية على مذهب مالك ، وفي العلوم العقلية ، وفي الفلسفة . وقد ذكر من بين أساتذته ابن دهاق المعروف بابن المرأة المتوفى سنة ٦١١ هـ ، وهو شارح الارشاد للجويني . ولما كان ابن سبعين قد ولد سنة ٦١٤ هـ ، وتوفى أستاذه هذا سنة ٦١١ هـ ، فإنه من الواضح أنه لم يتتلمذ عليه الا عن طريق مطالعة مصنفاته ، وكذلك الشأن بالنسبة لأستاذين آخرين يذكرهما مترجموه وهما اليوناني المتوفى سنة ٦٢٢ هـ ، والحراني المتوفى سنة ٥٢٨ هـ ، وهما من علماء الحروف والأسماء . ويظهرنا تلميذ لابن سبعين هو شارح « رسالة العهد » على أن أستاذه قد حصل على الأوائل والأواخر بمحض الاطلاع على الكتب المصنفة فيها وليس عن طريق الأساتذة .

وقد نشأ ابن سبعين في أسرة نبيلة ، وكان أبوه حاكما للمدينة ، وكذلك كان أجداده من أهل الحسب والرياسة ، ويذكر بعض ترجميه أنه نشأ مترفا في ظل عز ونعمة ، وهذا يفسر اعتداده بنفسه ، ويبدو أنه ابتعد فيما بعد عن اللهو والترف والرياسة الدنيوية ، وزهد وتصوف ، والتف حوله المريدون .

وقد هاجر ابن سبعين من مرسية حوالي سنة ٦٤٠ هـ قاصدا شمال افريقيا ومعه فريق من تلاميذه ، وقيل ان سبب هجرته كلمة كفر صدرت عنه يقول فيها : « لقد تحجر ابن آمنة واسعا بقوله : لا نبي بعدى » مشيرا الى أن النبوة مكتسبة ، وهذا غير صحيح بالنسبة له ، ولعله هاجر لأسباب سياسية منها ضعف دولة الموحدين وانتهاء عهد الحرية الفكرية في الأندلس ، أو لهجوم بعض الفقهاء عليه وعدم تمكنه لذلك من نشر دعوته بالأندلس . وانتهى المطاف بابن سبعين الى مدينة سبتة ، وكان حاكمها آنذاك ابن خلاص ، وقد أقام فيها فترة مع أتباعه داعين الى طريقتهم ، وهناك أعجبت به امرأة موسرة وتزوجته وأنفقت عليه من مالها وشيدت له منزلا وزاوية . وفي سبتة عكف ابن سبعين على مطالعة كتب التصوف وتدريسها فمالت اليه العامة . وفي أثناء اقامته فيها أيضا بعث اليه الامبراطور فردريك الثاني (١١٩٤ - ١٢٥٠ م) بأسئلته الفلسفية الأربعة التي تدور حول فلسفة أرسطو ، ويبدو أن حاكم سبتة تبين من اجابة ابن سبعين على أسئلة الامبراطور أنه فيلسوف ، فأجبره على مغادرة المدينة ، فخرج منها الى

العدوة ، ومنها الى بجاية ، وأقام بهذه المدينة فترة ثم دخل قابس في تونس ، ولكنه لقي فيها عداء شديدا من فقييه يدعى أبا بكر بن خليل السكوني ، فقرر ابن سبعين الهجرة نهائيا الى المشرق ، وتوجه أولا الى القاهرة حوالي سنة ٦٤٨ هـ ، الا أن فقهاء المغرب كانوا قد أرسلوا رسولا الى مصر يحذر أهلها منه مدعيا أنه ملحد قائل بوحدة الخلق والمخلوق ، ولحل هذا هو السبب في أن أهل مصر لم يحسنوا استقباله ، وناصبه قطب الدين القسطلاني المتوفى سنة ٦٨٦ هـ العداء في مصر وألف في الرد عليه ، وهنا لم يجد ابن سبعين بدا من الهجرة الى مكة ، وكان حاكمها أبو نؤمى من الأشراف ، فأحسن وفادته . ومما يفسر لنا هجرة ابن سبعين من مصر الى مكة أنه كان متهما بالتشيع ، وكانت مصر بعد صلاح الدين الأيوبي تحارب كل دعوة شيعية ، ولذلك ذكر ابن سبعين نفسه أن الظاهر بيبرس سلطان مصر كان يطلبه ، ونجده يختفي تماما من مكة حين خرج اليها الظاهر بيبرس حاجا سنة ٦٦٧ هـ .

وقد صادف ابن سبعين في مكة راحة وطمأنينة ، فانصرف الى نشر دعوته ، وألف فيها بعض رسائله ، وكتب بيعة أهل مكة للسلطان زكريا ابن أبي حفص ملك أفريقيا . وفي مكة أيضا راسله نجم الدين بن اسرائيل تلميذ ابن عربي . وكانت لابن سبعين صلات طيبة أيضا بملك اليمن المظفر شمس الدين يوسف . الا أن وزير هذا الملك كان كما يقول ابن سبعين حشويا ولذلك كان يكرهه . على أن فقهاء مكة مالبثوا أن تالبوا عليه في السنتين الأخيرتين من حياته ، ففكر في الهجرة الى الهند ، ولكن هجرته لم تتحقق . وقد توفي ابن سبعين في مكة سنة ٦٦٩ هـ = ١٧٢٠ م ، وقيل انه مات منتحرا ، ولكن رواية انتحاره مفتقرة الى أدلة ، وقيل ان وزير ملك اليمن دس له السم، وأغلب الظن أنه مات موتا طبيعيا خصوصا وأن روايات انتحاره أو موته مسموما مما روجه خصومه ، وكانوا كثيرين أثناء حياته وبعد مماته .

وقد خلف ابن سبعين واحدا وأربعين مصنفا تقريبا (٦٢) ، تتناول

(٦٢) انظر عن مصنفاته كتابنا السابق ذكره ، ص ٨٧ - ١٤٧ .

تصوفه من ناحيتيه النظرية والعملية ، وتختلف طولا وقصرا ، وكثير منها مفقود . وقد نشر الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى رسائله المحفوظة في الخزانة التيمورية بعنوان : « رسائل ابن سبعين » . الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ م ، وهي رسائل هامة في الابانة عن مذهبيه ، ونشر الأستاذ شرف الدين بالنقايا رسالة « جواب صاحب صقلية » ، بيروت ١٩٤١ . على أن أهم مصنفات ابن سبعين وهو كتابه « بد العارف » (البد عنده بمعنى المعبود) لم ينشر بعد ، ويعد كاتب هذه السطور للنشر الآن .

وأسلوب ابن سبعين في مصنفاته على اختلافها رمزى شديد الخفاء والتعقيد ، وهو يستخدم أحيانا في كتبه رموزا على طريقة علماء الحروف والأسماء تعبيرا عن مذهبيه ، وهو معدود من المشتغلين بهذا العلم ، وصنف فيه بعض مصنفاته .

وثقافة ابن سبعين كما تبدو من مصنفاته واسعة متنوعة ، فهو قد عرف مذاهب فلاسفة اليونان ، والفلسفات الشرقية القديمة كالهرمسية والفارسية والهندية ، ووقف على مذاهب فلاسفة المشرق كالفارابى وابن سينا ، وفلاسفة المغرب كابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، وله المام واضح بما تضمنته رسائل اخوان الصفا ، ومعرفة دقيقة بمذاهب المتكلمين خصوصا الأشعرية ، وعلمه بمذاهب التصوف دقيق ، ويتبين هذا كله من نقده ان تقدمه من فلاسفة ومتكلمين وصوفية ، وهو الى جانب ما تقدم عميق المعرفة بمذاهب الفقه الاسلامى .

وينتمى ابن سبعين ، كما سبق أن ذكرنا ، الى طريقة الشاذلية التى تنسب الى الشاذلى الاشبيللى ، وهو أستاذ ابن دهاق ، وهذه الطريقة تمزج التصوف بالفلسفة ، وتعتبر امتدادا لمدرسة ابن مسرة (٢٦٩ - ٣١٩ هـ) الذى تأثر به صوفية الأندلس ، خصوصا المتفلسفة منهم ، ويذكر ابن سبعين ابن مسرة وتلاميذه في مصنفاته وان كان ينقدهم نقدا شديدا . وكذلك عرف ابن سبعين فلسفة ابن عربى ولكنه يصفها بأنها مخموجة (أى عفنة) ، ومن ثم لا يعتبر منتقيا الى مدرسة ابن عربى كما ذهب الى ذلك بعض الباحثين .

وقد خلف ابن سبعين طريقة صوفية تعرف بالسبعينية ، وكان لاتباعها زى خاص انتقده الفقهاء ، وسندها غريب ، فقد أورد تلميذه

الششتري في هذا السند هرمس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والاسكندر الأكبر والحلاج والنفري والحبشي وقضيب البان والشوذى والسهروردي المقتول وابن الفارض وابن قسى وابن مسرة وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وأبا مدين (التلمساني) وابن عربي والحرائي وعدى بن مسافر وابن سبعين ، وهى بهذا طريقة تلفيقية تجمع بين مذاهب شتى منها ما هو اسلامى ومنها ما هو يونانى أو شرقى قديم . ويبدو أن هذه الطريقة استمرت الى عصر ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، فقد هاجم ابن تيمية بعض أتباع هذه الطريقة في مدينة الاسكندرية حين وفد اليها ، وألف في الرد عليهم رسالة خاصة هى : « كتاب المسائل الاسكندرية في الرد على الملحدة الاتحادية السبعينية » ومن المنتمين الى السبعينية أبو الحسن الششتري ويحيى بن سليمان البلنسى وابن أبى واطيل وهم من تلاميذ ابن سبعين ، الا أن الششتري فيما يبدو قد استقل في حياة أستاذه بطريقة خاصة به هى الششترية وذلك حين أقام بمصر .

وابن سبعين صاحب مذهب في التصوف الفلسفى يعرف بالوحدة المطلقة ، والفكرة الأساسية فيه بسيطة ، وهى أن الوجود واحد وهو وجود الله فقط ، أما سائر الموجودات الاخرى فوجودها عين وجود الواحد ، فهى غير زائدة عليه بوجه من الوجوه ، والوجود بذلك في حقيقته قضية واحدة ثابتة .

ويعرف هذا المذهب في تفسير الوجود بالوحدة المطلقة لأنه يختلف عن المذاهب الصوفية الأخرى في وحدة الوجود التى تفسح مجالا للقول بالممكنات على وجه ما ، وهذه الوحدة المطلقة ، أو الوحدة النقية الخالصة ، أو الاحاطة على حد تعبير ابن سبعين نفسه تكاد تعزى عن وصف الوحدة نفسه لافراط أفرادها ، ولكونها أنكرت كل النسب والاضافات والأسماء ، فهى بذلك منزهة عن المفهومات الانسانية التى يمكن أن تخلع عليها (٦٣) .

ويحل ابن سبعين الألوهية في هذا المذهب المحل الأول ، فوجود الله المطلق هو أصل ما كان وما هو كائن أو سيكون ، أما الوجود المادى المشاهد فيرد عنده الى ذلك الوجود المطلق الروحى ، وبهذا يكون مذهبه في تفسير الوجود روحيا لا ماديا .

(٦٣) ابن سبعين وفلسفته ، ص ١٩١ .

ويشبهه ابن سبعين الوجود أحيانا بالدائرة ، ومحيطها هو الوجود المطلق ، أو الواسع ، أما الوجود المقيد أو الضيق ، فهو داخل الدائرة ، والحق أنه لا خلاف بين الوجودين الا من حيث الوهم لأن ماهيتهما واحدة ، وعلى ذلك فأنت تبصر المطلق في المقيد ، والوحدة بينهما مطلقة . وفي أحيان أخرى يتصور ابن سبعين وجود الله الواجب والوجود الممكن بمنزلة المادة والصورة .

وعلى الجملة لا يثبت ابن سبعين الا وجودا واحدا لا اثنتين معه ولا كثرة بوجه من الوجوه .

ويلتمس ابن سبعين لمذهبه هذا أدلة من القرآن يتناولها على نحو فلسفى خاص ، منها على سبيل المثال قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » (الحديد : ٣) ، وقوله تعالى : « كل شيء هالك الا وجهه » (القصص : ٨٨) ، ويستدل على مذهبه أحيانا ببعض الأحاديث ، ومنها الحديث القدسي : « أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل . . . الخ » ، ولكن ابن تيمية ، الى جانب أنه يبطل قول ابن سبعين بالوحدة

كما أن حديث العقل الذى يستند اليه موضوع .

ويبنى ابن سبعين على قوله بالوحدة المطلقة مذهباً خاصاً فى المحقق أو المقرب ، وهو مذهب شبيه بمذهب الحقيقة المحمدية أو القطب عن بعض متفلسفة الصوفية كابن عربى وابن الفارض ، أو مذهب الانسان الكامل عند عبد الكريم الجيلى ، والمحقق عنده هو أكمل أفراد الانسان ، وهو المتحقق بالوحدة المطلقة ، وهو متميز عن كل من سبقه ، ويجعل ابن سبعين هذا المحقق حاوياً لكمالات كل من الفقيه والأشعرى والفيلسوف والصوفى ، ويزيد عليهم بعرفانه الخاص الذى هو علم التحقيق وهو الباب الى النبى ، وهو المدير للعالم من حيث حقيقته الروحانية المتحدة بالنبى ، والكل يستقمد منه ، والى ذلك يشير تلميذه شارح رسالة العهد بقوله : « والوصول الى الله لا يكون الا بالنبى ، والنبى لا يعرف الا بالوارث . . . والوارث هو المحقق ، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون اليه بالضرورة ، وهذا هو معنى قوله

العالم عليه « (٦٤) ويستفاد من هذا النص أن ابن سبعين يشير بالمحقق الى ذاته هو .

وأصالة ابن سبعين الفلسفية هي في مقارنته بين مذاهب المحقق ومذاهب غيره من الفقهاء والأشعرية والفلاسفة والصوفية ، وقد تناول ذلك بالتفصيل في « بد العارف » ، وهو يبطل مذهب أولئك جميعا بالقياس الى مذهب المحقق الذى هو الوحدة المطلقة ، وهذا ما يعنيه ابن سبعين حين يشير الى ما يسمى عنده بالمراتب الخمس أو للرجال الخمسة .

وقد أدى مذهب ابن سبعين في الوحدة المطلقة الى هدم المنطق الأرسطى ، فابن سبعين يحاول جاهدا وضع منطق جديد اشترقى في « بد العارف » ليحل محل ذلك المنطق الذى يقوم على تصور الكثرة . ويبين لنا أن منطق الجديد ، وهو ما يمكن أن يسمى بمنطق المحقق ، ليس من جنس ما يكتسب بالنظر العقلى ، وانما هو من قبيل النفحات الالهية التى يبصر بها الانسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم ، فهو اذن منطق ذوقى ، ومن أهم النتائج التى وصل اليها ابن سبعين في منطقته هذا أن حقائق المنطق فطرية في النفس الانسانية ، وأن الالفاظ المنطقية الستة (الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والشخص) تشعر بالكثرة الوجودية ، فهي محض وهم ، والمقولات العشر كذلك ، وان اختلفت وتباينت فانما تشير الى الوجود الواحد المطلق ، فهو اذن يحمل المقولات على الوجود الواحد ، والى ذلك يشير بقوله : « ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة ويطلق عليها الوجود والشئ الواحد والأمر بالترادف ؟ » . وبذلك يجعل ابن سبعين المقولات العشر جنسا واحدا ، أو تحت جنس واحد ، وهو يختلف في هذا مع ابن رشد الذى ذكر في « تلخيص ما بعد الطبيعة » (٦٥) أن أرسطو أيضا قد ناقض أولئك الذين قالوا بأنها تحت جنس واحد في المقالة الأولى من السماع . والدليل على أن ابن سبعين يجعل المقولات تحت جنس واحد قوله : « فلا موضوع الا واحد وهو الجوهر الموطن لجميع المقولات (التسع) المتقدم عليها بالطبع ، وهو الجنس

(٦٤) شرح رسالة العهد ، بمجموعة رسائل ابن سبعين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٢١ - ١٢٢ .
(٦٥) بد العارف ، نسخة خطية بمكتبة جاز الله ، لوحة ٥ .

العالي، (٦٦) • وهكذا يطبق ابن سبعين مذهبه في الوحدة في مجال المنطق الأرسطي ليثبت دائما أن كل مباحث هذا المنطق التي تشعر بالكثرة في الوجود وهم على التحقيق ، أو يتناول بعض هذه المباحث لتبدو متمشية مع مذهبه هو •

ويمد ابن سبعين مذهبه في الوحدة المكلفة الى مجالات أخرى من البحث الفلسفي ، فهو يرى النفس والعقل مثلا لا وجود لهما بذاتيهما ، وانما وجودهما من الواحد ، والواحد لا يتعدى ، فهما لا يخرجان عن قضية الوجود الواحد ، والأخلاق عنده ملونة بلون الوحدة المطلقة ، فالخير واللذة والسعادة في التحقق بهذه الوحدة ، والخير والشر لا فرق بينهما من حيث الحقيقة الوجودية ، لأن الوجود قضية واحدة . وهو الخير المطلق ، فمن أين يتأتى الشر في الوجود ؟ أضف الى ذلك أن ابن سبعين يرى أن المحقق لا يطلق عليه سعيد لأنه عين السعادة ، وعين الخير ، وعين الجود ، ومما يلفت النظر عنده أيضا أن الرياضات العملية التي يتوصل بها الى اكتساب الأخلاق خاضعة لتصوره للوجود ، فذكر المحقق مثلا يكون بصيغة «لاموجود الا الله» بدلا من «لا اله الا الله» والذاكر في هذا الذكر هو المذكور حقيقة ، والمقامات والأحوال التي هي ثمرة الذكر لا تخرج عن نطاق الوحدة ، وكذلك الخلوة والعزلة والصوم والدعاء ، بل والسماع أيضا ، جميع ذلك عنده ينتهي بالسالك أو المسافر الى زوال الاضافة والتحقق بالوحدة المطلقة •

٧ - شعراء الحب الالهى ووحدة الشهود :

كان الشعر الصوفي وسيلة من وسائل تعبير الصوفية عن أحوالهم ومواجيدهم وقد روى شعر عن بعض زهاد القرنين الأول والثاني ، وصوفية القرنين الثالث والرابع في كتب التراجم والتصوف والأدب •

والحب الالهى في الحقيقة لم يصبح موضوعا رئيسيا للشعر الا من عصر رابعة العدوية ، فقد تغنى الصوفية بعدها به ، واعتبروه مقاما من مقامات السلوك ، أو حالا من أحواله ، ومن هؤلاء يحيى بن معاذ الرازى

(٦٦) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٥٥ •

المتوفى سنة ٢٥٨ هـ ، والذي ذكر عنه ماسينون أنه أول من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب (٦٧) ، والحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ ، الذي ترك في مسألة المحبة ، آثارا بعضها منظوم وبعضها منثور (٦٨) .

على أن بعض المتأخرين من الصوفية غلبت عليهم عاطفة الحب الالهى ، وعبروا عنه في أشعارهم تعبيرا فلسفى الطابع ، وأدى بهم الحب الى شهود الوحدة في الوجود شهودا ذوقيا ، ويعتبر عمر بن الفارض أبرز صوفية العرب في هذا الميدان ، وهو لم يعبر عن حبه الا شعرا ، كما يعتبر جلال الدين الرومى أبرز شعراء الحب في التراث الصوفى الفارسى ، وهما لم يقصدا بالشعر الصناعة الشعرية من حيث هي ، وانما وجداه وسيلة أكثر ملاءمة للتعبير عن حقائقهم تعبيرا عاطفيا ، وشعرهما رمزى الطابع ، وهما وان استخدما ألفاظ الغزليين في الحب الا أن هذه الألفاظ عندهما ، وعند غيرهما من شعراء الحب من العرب أو الفرس رموز وإشارات الى حقائق صوفية تدق على أفهام من ليسوا من أهل الذوق والمشاهدة .

(أ) ابن الفارض :

يعتبر شرف الدين عمر بن أبى الحسن على المعروف بابن الفارض أبرز صوفية الحب الالهى في تاريخ الاسلام ، لأنه وهب حياته لهذا الحب ، وجعله المحور الرئيسى لأشعار ديوانه الذى خلفه لنا ، ومن هنا عرف بسلطان العاشقين .

ويعتبر ابن الفارض من أبرز الصوفية الذين أنجبتهم مصر ، فهو مصرى المولد ، وإن كان والده حموى الأصل ، والسبب في أنه عرف بابن الفارض أن والده كان فقيها متخصصا في علم الفرائض ، وهو علم يعرف به

Lexique, etc, p. 238

(٦٧)

(٦٨) ذكرنا بعض هذه الأشعار عند كلامنا عن الحلاج في هذا الكتاب ،

كيفية قسمة التركة على مستحقيها ، وإثبات الفروض للنساء على الرجال (٦٩) ، وكان المتخصص في هذا العلم يسمى فارضا .

ولد شاعرنا بالقاهرة سنة ٥٧٦ هـ (٧٠) بعد قدوم والده اليها من حماة وتوليته نيابة الحكم بها ، وقيل انه عرض على والده منصب قاضى القضاة فامتنع عن توليه ، وزهد بعد ذلك في المناصب فاعتزلها وآثر الانقطاع الى العبادة في قاعدة الخطابة بالجامع الأزهر ، وظل كذلك الى أن توفي (٧١) .

ويحدثنا ابن العماد في « شذرات الذهب » بأن ابن الفارض نشأ تحت رعاية أبيه في عفاف وصيانة وعبادة وديانة بل زهد وقناعة ، وأنه أخذ علم الحديث عن ابن عساكر والحافظ المنذرى ، ثم حبيب اليه بعد ذلك - ولعل هذا بتأثير من والده - سلوك الصوفية ، فتزهد وتجرد (٧٢) .

ومن طريف ما يروى عن سبب زهد ابن الفارض أنه دخل الجامع يوما لصلاة الجمعة والخطيب يخطب ، فوجد شخصا يغنى ، فأنكر عليه بقلبه ونوى تأديبه ، فلما انقضت الصلاة خرج ابن الفارض ، فناداه ذلك الشخص ، وأنشده :

قسم الله الأمر بين عباده فالصب ينشد والخلى يسبح
ولعمري التسبيح خير عبادة للناسكين وذا لقوم يصلح

واتجه ابن الفارض بعد ذلك الى حياة العبادة والتأمل (٧٣) ، كان من أبرز وسائلها عنده السياحة ، وتعنى السياحة عند الصوفية الخروج الى

(٦٩) كتب عنه أستاذنا المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمى بحثا كان موضوعا لدرجة الدكتوراه (سنة ١٩٤٠) عنوانه : ابن الفارض والحب الالهى ، كشف فيه عن حياته ومذهبه في الحب الالهى ، انظر الطبعة الثانية لهذا البحث ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ .

- (٧٠) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٨٤ .
- (٧١) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٨٤ .
- (٧٢) شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ١٤٩ .
- (٧٣) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٤٤ .

أماكن نائية ، والعودة منها مرة أخرى الى المدينة ، فهي بمثابة الرحلات التي يقصد منها تهذيب النفس وتكميل الروح بعيدا عن ضجيج المجتمع . وكانت سياحة ابن الفارض المفضلة في وادي المستضعفين بجبل المقطم . وفي أحد الأيام عاد من سياحته ودخل الى المدرسة السيوفية بالقاهرة فوجد على بابها شيخا بقالا بشره بأنه سوف يفتح عليه ، قائلا له : « يا عمر أنت ما يفتح عليك في مصر ، وإنما يفتح عليك بالحجاز في مكة شرفها الله فاقصدها ، فقد آن لك وقت الفتح » .

ولهذا نجد ابن الفارض يغادر مصر الى الحجاز حوالي سنة ٦١٣ هـ ، وهناك أيضا ينقطع من حين الى حين بأودية مكة ، ويفتح عليه بكثير من المعارف والأسرار (٧٤) ، ويعبر عن ذلك الفتح بقوله :

يا سميرى روح بمكة روى شاديا ان رغبت في اسعادي
كان فيها أنسى ومعراج قدسى ومقامى المقام والفتح بسادى

وقضى ابن الفارض في أرض الحجاز خمسة عشر عاما كان يحيا فيها حياة روحية خالصة ، أساسها الزهد والسياسة والطواف بالحرم والصلاة فيه ، وكان في هذه الفترة يأنس بالوحش ويستوحش من الناس على نحو ما يعبر بقوله :

وجنبنى حبيك وصل معاشرى وحببنى ما عشت قطع عشيرتى
وأبعدنى عن أربعى بعد أربع شبابى وعقلى وارتياحى وصحتى

فلى بعد أوطانى سكون الى الفلا
وبالوحش أنسى اذ من الانس وحشتى

ظل سلطان العاشقين في مكة حتى سنة ٦٢٨ هـ ، ثم عاد الى مصر ، إلا أن ذلك الفتح انقطع عنه ، فأثار ذلك في نفسه لوعة على ما فات من أيامه ، وفي ذلك يقول :

(٧٤) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٤٨ .

يا أهل ودى هل لراجى وصلكم طمع فينعم بـاله استقرواها
مذنبتم عن ناظرى لى أنه ملأت نواحي أرض مصر نواحا
واذا ذكرتكم أميل كأننى من طيب ذكركم سقيت الراحا
واذا دعيت الى تناسى عهدكم ألفت أحشائى بذاك شحاحا

ويعود عودة ابن الفارض الى مصر عرف الملك الكامل الأيوبي بمكانته (٧٥) ، فقد كان يوما في مجلسه الذى كان يعقده للعلم والأدب ، فتذاكر الحاضرون في هذا المجلس القوافى الشعرية الصعبة ، فقال الملك : من أصعبها الياء الساكنة ، وطلب ممن في المجلس أن يذكر كل منهم ما يحفظه من هذه القافية ، فلم يتجاوز أحدهم عشرة أبيات ، وهنا قال الملك أنه يحفظ منها خمسين بيتا قصيدة واحدة وذكرها • الا أن القاضى شرف الدين كاتب سر الملك قال انه يحفظ منها مائة وخمسين بيتا وأنشد قصيدة ابن الفارض التي مطلعها :

سائق الأظعان يطوى البید طى منعما عرج على كثنبان طى

ولما سأل الكامل عن ناظم هذه القصيدة قيل له انه ابن الفارض ، فأرسل كاتب سره يحمل الى ابن الفارض ألف دينار لينفقها على الفقراء الواردين عليه ، فأبى ابن الفارض قبولها ، فدعا هذا الكامل الى أن يقوم بزيارته ، فقصده اليه ومعه بعض خواصه ، لزيارته بالجامع الأزهر ، ولكن ابن الفارض لم يكذب يحس بقدمهم عليه حتى خرج من الباب الآخر الذى بظاهر الجامع . وسافر الى الاسكندرية • وهذه الرواية ان دلت على شيء فانما تدل على شدة زهد ابن الفارض في المال ، وإيثاره الابتعاد عن أصحاب الجاه •

ولم يقض ابن الفارض في مصر بعد عودته من مكة أكثر من أربع سنوات اذ توفي في سنة ٦٣٢ هـ ، ودفن بالقرافة بسطح المقطم تحت المسجد

(٧٥) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٥٢ •
(٧٦) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٥٣ - ٥٥ •

المعروف بالعارض ، ولا يزال ضريحه موجودا الى الآن ، أما المسجد الحالى الذى به الضريح فيرجع تاريخه الى سنة ١٨٨٩ م (٧٧) .

وكان حب الفارض لله ثمرة معاناة حقيقية ، يقول الصوفية : « من ذاق عرف » ويعنون بذلك أن معارفهم وأسرارهم ، ومقاماتهم وأموالهم ، فوق خالص ، ولا بد لمن يريد الحكم عليها من تجربة صادقة ويقول ابن الفارض نفسه :

لا يعرف الشوق الا من يكابده ولا الصبابة الا من يعانىها

والحب الالهى ليس فى رأينا شطحا أو خيالا ، وانما هو ثمرة حقيقية للايمان القوى والتدين العميق ، وينعكس أثره على حياة الفرد تهذيبا ، وعلى حياة المجتمع ارتقاء .

ولا ينبغي أن يتبادر الى الذهن أن الصوفية قد ابتدعوا الحديث عن هذا الحب ، إذ أنه يستند الى شواهد قرآنية صريحة :

فقد ذكر الله تعالى الحب المتبادل بين العبد والرب فى قوله تعالى :
« يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعززة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » (٧٧) .

ويربط الله بين الحب وقوة الايمان فى قوله تعالى : « والذين آمنوا أشد حبا لله » (٧٨) .

ويربط تعالى بينه وبين حب الرسول وطاعته فى قوله : « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله » (٧٩) .

(٧٧) المائدة : ٥٤ .

(٧٨) البقرة : ١٦٥ .

(٧٩) آل عمران : ٣١ .

وقد اعتبر ابن الفارض الحب لله عين الحياة ، فيقول :

ان الغرام هو الحياة فمت به صبا فحقتك أن تموت وتعذرا(٨٠)

ويقول أيضا :

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل

فما اختاره مضنى به وله عقل
وعش خاليا فالحب راحتته عنا . وأوله سقم وآخره قتل
ولكن لدى الموت فيه صباية حياة لمن أهوى على بها الفضل
نصحتك علما بالهوى والذي أرى مخالفتي فاختر لنفسك ما يحلو
ان شئت أن تحيا سعيدا فمت به شهيدا والا فالغرام له أهل
فمن لم يمت في حبه لم يعيش به

ودون اجتناء النحل ما جنت النحل(٨١)

وعلى ذلك فالمرت بالحب حياة ، والحياة بدون حب موت .

ولعل ما يقصده ابن الفارض من أن حب الله هو الحياة ، ان هذا
الحب هو أسمى عاطفة في الانسان ، وكأنما خلق قلبه له ، وان اتصال القلب
بمحبوبه وهو الله حياة لهذا القلب ، وانقطاعه عنه موت له على أن فائدة
هذا الحب لا تقتصر على الانسان كفرد ، وانما هي تتعداه الى المجتمع كله ،
حين يصبح الحب مصدرا لكل فضيلة اجتماعية أيضا ، ذلك أن الحب الالهى
يستتبع محبة الرسول (ص) ، ومحبة الأسرة ، ومحبة المجتمع ، وهنا
يتسع الحب في المجتمع بدلا من الصراع ، ويسود التفاؤل بدلا من التشاؤم ،
وبذا يصبح الحب الالهى بما يستتبع من أنواع الحب الأخرى بابا للخير
كله ، فهو اذن حياة للفرد ، وحياة للمجتمع . ولا كذلك الأمر اذا ساد
الصراع وعم التشاؤم ، فى ذلك موت للفرد وللمجتمع معا .

(٨٠) ديوان ابن الفارض، القاهرة طبع حجر سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ٦١ .
(٨١) الديوان ، ص ٤٩ .

ومن شأن الحب الالهي عند ابن الفارض وعند غيره من الصوفية أن يقتترن بحال الفناء . ويصور الصوفية حال الفناء بأنه الحال الذي يغيب فيه الصوفي عن ادراكه لذاته لفنائه في المحبوب وهو الله ، ولا يعود في هذه الحالة يشعر بنفسه ولا بشيء من لوازمها . وقد أشار الغزالي الى ذلك بقوله : « وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحال فناء ، بل فناء الفناء ، لأنه فنى عن نفسه ، وفنى عن فنائه ، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ، ولا بعدم شعوره بنفسه ، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه ! » (٨٢) . على أن الصوفي لا يستمر له الفناء بل يعود منه الى الحال المقابل له وهو البقاء ، فيشعر بذاته وبالعالم الخارجى .

ويرى ابن الفارض أن تحقق المحب بشهود محبوبه وهو الله لا يكون الا مع الفناء عما في الحياة الدنيا من زخرف وجاه ، بل وعما في الحياة الأخرى من جنة ونعيم ، وعن جميع أوصافه وأهوائه وأغراضه ، وعندئذ يكون خالصا لله لا لشيء دونه واستمع الى ابن الفارض قائلا على لسان محبوبه :

فلم تهونى ما لم تكن فى فانيما ولم تفن ما لم تجتلى فيك صورتي
فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره فؤادك وادفع عنك غيك بالتى
وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن
وها أنت حى ان تكن صادقا مت
هو الحب ان لم تقض لم تقض مأربا
من الحب فاختر ذاك أو خل خلتي (٨٣)

ويعرف هذا الفناء عند ابن الفارض وغيره من الصوفية بالفناء عن شهود السوى ، على أنه ينبغى التنبيه الى أنهم لا يقصدون به فناء ماسوى الله في الخارج، وإنما هو عندهم فناء عن شهودهم له ، وما ذلك الا لاستغراقهم في ذكر المحبوب وشهوده فغابوا عما سواه بالكلية .

(٨٢) مشكاة الأنوار ، ص ٤١ .

(٨٣) الديوان ، ص ١٩ .

وثمة فناء آخر عند ابن الفارض يعرف بالفناء عن ارادة السوى ،
ومعناه أن يفنى في مراد محبوبه ، فلا يعود له التفات الى مراده هو أو مراد
غيره ، ويتحد عندئذ مراده بمراد محبوبه ، والمقصود هنا المراد الدينى
الأمرى لا المراد الكونى .

وهو يشير الى فناء ارادته في ارادة المحبوب قائلا :

وكننت بها حيا فلما تركت ما أريد ارادتنى لها وأحببت (٨٤)

ويصبح المحب في هذه الحالة راضيا عن محبوبه تمام الرضا ، مسلما
له قياده ، فيخاطب محبوبه قائلا :

وعن مذهبى فى الحب مالى مذهب وإن ملت يوما عنه فارقت ملتى
ولو خطرت لى فى سواك ارادة على خاطرى سهوا قضيت بردتى
لك الحكم فى أمرى فمما شئت فاصنعى

فلم تك الا فيك لا عنك رغبتى (٨٥)

وفى هذا المعنى يقول ابن الفارض أيضا :

تبه دلالة فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاك
ولك الأمر فاقض ما أنت قاض فعلى الجمال قد ولاكا
وتلافى ان كان فيه ائتلافى بك عجل جعلت فداكا
وبما شئت فى هواك اختبرنى فاختبارى ما كان فيه رضاكا (٨٦)

ويرتب ابن الفارض على الفناء أو الجمع القول بالوحدة القائمة على
الشهود ، والقول بالقلبية ، ووحدة الأديان .

(٨٤) الديوان ، ص ٢٢ .

(٨٥) الديوان ، ص ١٧ .

(٨٦) الديوان ، ص ٥٧ .

أما قوله بالوحدة - ويعبر عنها أحيانا بالاتحاد - فلا يعنى « اتحادا بمعنى أن وجودا خاصا اتحد بالوجود الحق الواحد ، ولكنه اتحاد بمعنى شهود هذا الوجود الحق الواحد المطلق ، وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه « الحال الموحدة التى تزول فيها الكثرة ويشهد فيها السالك كل شئ بعين الوحدة » (٨٧) وهذا الجمع هو الذى عناه أبو سعيد الخراز بقوله : « معنى الجمع أنه أوجدتهم نفسه فى أنفسهم ، بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له » (٨٨) وهذا يعنى أنه أوجد نفسه فى أنفس السالكين وأفناهم بوجوده عن وجودهم . ويعبر ابن الفارض عن الاتحاد المقترتب على الفناء بقوله :

وجاء حديث فى اتحادى ثابت روايته فى النقل غير ضعيفة
يشير بحب الحق بعد تقرب اليه بنفل أو أداء فريضة
وموضع تنبيهه الإشارة ظاهر لكنت له سمعا بنور الظهيرة (٨٩)

وهو يشير هنا الى الحديث القدسى : « ولا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحبته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها . . . الخ » .

وفى بداية الاتحاد يشهد ابن الفارض الله أولا متجليا فى كل مظاهر الوجود المتعددة ، فيقول :

جلت فى تجليها الوجود لناظرى ففى كل مرئى أراها برؤية (٩٠)
ثم يترقى عن هذا الحال الى القول بأنه صار ومحبوبته شيئا واحدا ، ويتلاشى عندئذ وجوده فى وجودها ، فيقول :
وأشهدت غيبى اذ بدت فوجدتنى هنالك اياها بجلوة خلوتى (٩١)

(٨٧) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

(٨٨) التعرف ، ص ١٢١ .

(٨٩) الديوان ، ص ٤٢ .

(٩٠) الديوان ، ص ٢٣ .

(٩١) الديوان ، ص ٢٣ .

فاذا عاد الى الصحو بعد السكر (٩٢)، لم يكن هناك أيضا الا المحبوبة،
أو الله ، (ولكن مع الشعور بالتميز بينه وبينها) فيقول :

ففى الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى اذ تحسنت تجسنت

وهذه الوحدة التى أدركها ابن الفارض ليست من قبل وحدة الوجود
عند ابن عربى ، وفى ذلك يقول الدكتور محمد مصطفى حلمى : « ان هذا
المذهب (مذهب ابن الفارض) لم يكن اتحاديا بمعنى أن الاتحاد فيه عبارة
عن وحدة الوجود كما زعم ابن تيمية ودى ماتييو وغيرهما من القدماء
والحديثين ، بل كان واحديا بمعنى أن الاتحاد فيه مرادف للشهود الذى هو
حضور الذات وانكشافها لعين السالك . وفرق ما بين وحدة الوجود ووحدة
الشهود كفرق ما بين الحقيقة الواقعة فى ذاتها مستقلة عن حس الانسان
وشعوره وعقله وبين الحقيقة من حيث تكون ادراكا فى حالة خاصة: وتحت تأثير
شعور معين . ان ابن الفارض لم يكن خارجا على الكتاب والسنة لأن فناءه
الذى كان سبيله الى ادراك الوحدة لم يكن فناء عن وجود سوى ، ولكنه
فناء عن شهوده وادراكه » (٩٣) .

هذا عن وحدة ابن الفارض ، أما عن نظريته فى القطبية ، فيرى أن
القطب هو الروح الحمدي أو الحقيقة الحمديّة ، وهو قطب معنوى ، وهو
مصدر كل علم وعرفان بالنسبة للأنبياء والأقطاب . ويتحدث ابن الفارض
فى « التائية » بلسان الجمع مع الحقيقة الحمديّة ، لا بلسانه هو ، قائلا :

وروحى للأرواح روح وكل ما

ترى حسنا فى الكون من فيض طينتى (٩٤)

ويقول كذلك :

وكلهم عن سبق معنأى دائر بدائرتى أو وارد من شريعتى

-
- (٩٢) قارن ما ذكره نيكلسون عن أحوال ابن الفارض فى السكر
والصحو فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٢٣ .
(٩٣) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٣٢٩ .
(٩٤) الديوان ، ص ٢٧ .
(٩٥) الديوان ، ص ٢٧ .

وانى وان كنت ابن آدم صورة فلى فيه معنى شاهد بأبوتى(٩٥)

وبذلك تكون الحقيقة المحمدية حقيقة قديمة جامعة ، وعنها تفيض
الموجودات كلها فيقول أيضا :

ولولاي لم يوجد وجود ولم يكن شهود ولم تعهد عهود بـذمة
فلا حى الا عن حياتى حياته وطوع مرادى كل نفس مريدة(٩٦)

والواقع أن ابن الفارض ، ومن قبله الاسماعيلية والحلاج ومعاصره
ابن عربى ، متأثرون جميعا بنظرية الفيض فى الأفلاطونية المحدثة ،
فالحقيقة المحمدية تشبه العقل الأول الصادر عن الواحد فى فلسفة أفلوطين
السكندرى الذى قال بوجود نبي واحد ، خلقه الله على صورته ويظهر فى
صورة جديدة فى كل زمان(٩٧) . ويرى الدكتور حلمى أن مثل هذه الآراء قد
تكون مردودة الى مصدر زرادشتى أقدم ، فيقول : « ورد فى أحد كتب الديانة
الزردشتية وهو (زند أفتا) أن الصفى والولى والكلمة الذكية ، كل
أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار .
وهذا يعنى أن (هرمز) وهو اله الخير فى هذه الديانة ، لم يخلق الأشياء
الروحية والمادية التى يتألف منها الكون خلقا مباشرا ، وإنما هو قد خلقها
بواسطة الكلمة الالهية . وواضح هنا ما يوجد من أوجه الشبه بين هذه
العقيدة الزرادشتية فى الخلق بواسطة الكلمة السابقة فى وجودها على كل
شئ وبين نظرية ابن الفارض فى القطب أو الروح المحمدى . ومن يدرى
فلعل هذه العقيدة الزرادشتية قد انتقلت فيما انتقل من تراث الفرس
القديم الى المسلمين وإلى النصارى الذين أظلم حكم الاسلام ، فعملت
عملها ، وآتت أكلها عند الشيعة قولا بالنور المحمدى ، وعند الاسماعيلية
قولا بالعقل الأول ، وعند المسيحيين قولا بالكلمة وعند الصوفية قولا بالقطب
أو الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية »(٩٨) .

(٩٦) الديوان ، ص ٣٩ .

(٩٧) انظر بحث الدكتور أبو العلا عفيفى : نظريات الاسلاميين فى
الكلمة ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، م ٢ ، ج ١ ، ١٩٣٤ ، ص ٤٧ .

(٩٨) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

وكما رتب الحلاج وابن عربي على القول بقدم النور المحمدي القول
بوحدة الأديان ، نجد سلطان العاشقين عمر بن الفارض أيضا ينتهي من
حبه وفنائه الى القول بأن الأديان مختلفة من حيث الظاهر ، أما من حيث
حقيقتها وجوهريتها فهي واحدة ، ومهما اختلفت صور العبادة فيها ،
فهي تدعو الى عبادة اله واحد ، وعنده أن الأديان الثلاثة وهي اليهودية
والمسيحية والاسلام منتظمة في سلك واحد هو سلك التنزيل الالهي ، وكذلك
المجوس أيضا عبدوا نور الذات الالهية متوهمين أنه النار ، فيقول :

وان نار بالتنزيل محراب مسجد	فما بار بالانجيل هيكل بيعة
وأسفار توراة الكليم لقومه	يناجي بها الأخبار في كل ليلة
وما زاعت الأبصار من كل ملة	وما زاعت الأفكار في كل نحلة
وان عبد النار المجوس وما انطفت	كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيرى وان كان قصدهم	سواى وان لم يظهروا عقد نيتي
رأوا ضوء نوري مرة فتوهموه	نارا فضلوا في الهدى بالأشعة

على أن كلام ابن الفارض في هذا الصدد وان بدا أنه يعبر عن نزعة
انسانية في الارتفاع عن التعصب لدين معين الا أننا لا نوافق عليه لمخالفته
صراحة للعقيدة الاسلامية ، فعباد الأصنام والنار وغيرهم من أصحاب الملل
المخالفة للتوحيد ، لا يمكن أن ندرجهم في عداد أصحاب الملل الصحيحة ،
وتأويل ابن الفارض لمعتقداتهم تأويل مسرف .

(ب) جلال الدين الرومي :

يعتبر جلال الدين الرومي (٦٠٤ - ٦٧٢ هـ) أعظم شعراء الصوفية
من الفرس صحيح أنه قد ظهر في فارس شعراء صوفيون قبله وبعده ،
ولكنه فاقهم جميعا من حيث شعره وما تضمنه من المعاني الصوفية العميقة .

ومن الشعراء الذين سبقوه (٩٩) أبو سعيد بن أبي الخير الخراساني

(٩٩) انظر التصوف وفريد الدين العطار للدكتور عبد الوهاب عزام ،
القاهرة ١٩٤٥ م ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٣٥٧ - ٤٤٠ هـ) الذى نظم رباعيات كثيرة فى الشعر الصوفى ، وعبد الله الأنصارى المتوفى سنة ٤٨١ هـ ، وله ديوان فى الشعر للصوفى ، ومجد الدين سنائى الغزنوى المتوفى سنة ٥٤٥ هـ ، والذى نظم المثنوى المعروف بحديقة الحقيقة ومنظومات آخر ، ويصف دكتور قاسم غنى ديوانه هذا بأنه «يعتبر من حيث اللفظ والمعنى أحد النماذج الرائعة النادرة فى اللغة الفارسية ، وهو أحسن مثال للشعر من حيث الجزالة والأسلوب» (١٠٠) ، وفريد الدين العطار المتوفى سنة ٥٨٦ هـ وله نحو أربعين منظومة . ولما جاء جلال الدين الرومى شيخ شعراء الصوفية ، استولى على الأمد (١٠١) .

وممن جاء من الشعراء الكبار بعد الرومى محمود شبسترى الذى يعتبر ديوانه « كلشن راز » (حديقة السر) من المنظومات الفارسية المشتمة على العقائى العرفانية (١٠٢) . والشاعر حافظ الشيرازى المتوفى سنة ٧٩١ هـ « الذى فاق الشعراء طراً بجمال شعره ودقته وإن لم يبلغ فى الشعر الصوفى الصريح وفى الفلسفة مبلغ كبار الشعراء » (١٠٣) . وعبد الرحمن الجامى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ ، والذى يعد آخر شعراء الصوفية العظام .

ويصف المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام شعر أولئك الصوفية من الفرس فيقول : « وبلغ شعراء الفرس فى هذه السبيل غاية لم يدركها شعراء أمة أخرى ، فأخرجوا المعانى الظاهرة والخفية والجليلة والدقيقة فى صور شتى معجبة مطربة . وقد فتح عليهم فى هذا فتحة عظيمة ، فكان شعرهم فيضاً تضيق به الأبيات والقوافى والصحف والكتب حتى ليمسك القارىء أحياناً حائراً كيف تجلت لهم هذه المعانى وكيف استطاعوا أن يشققوا المعنى الواحد الى معان شتى ، ثم يخرجوا كل واحد منها فى صور عجيبة كأنها أزهار المرج ونباته تزدهم فى العين ألوانها وأشكالها وماؤها واحد وترابها واحد » (١٠٤) .

-
- (١٠٠) تاريخ التصوف فى الاسلام ، ص ٦٧٤ .
 - (١٠١) التصوف وفريد الدين ، ص ٤٢ .
 - (١٠٢) تاريخ التصوف فى الاسلام ، ص ٨٧٦ .
 - (١٠٣) التصوف وفريد الدين العطار ، ص ٤٣ .
 - (١٠٤) التصوف وفريد الدين العطار ، ص ٤٢ .

ونعود الى جلال الدين الرومى فنعرف به وبآرائه :

جلال الدين الرومى (١٠٥) هو جلال الدين محمد بن محمد البلخى ثم القونوى . ولد فى بلخ سنة ٦٠٤ هـ ، ولقب بالرومى نسبة الى أرض الروم حيث قضى معظم حياته . وكان أبوه محمد فقيها من أتباع المذهب الحنفى ، لقب لمكانته بسلطان العلماء ويعرف أيضا بسلطان ولد ، وقد ترك بلخ بصحبة أسرته عام ٦٠٩ هـ ، وكان جلال الدين فى الخامسة من عمره ، وتنقلت الأسرة من مدينة الى مدينة ، وفى نيسابور التقت بفريد الدين العطار ، وتذكر بعض الروايات أنه أخذ الطفل جلال الدين بين ذراعيه ، وتنبا له ببلوغ المرتبة العليا من التصوف . ثم ذهبت الأسرة بعد ذلك الى بغداد ثم مكة ، وانتقلت بعد ذلك الى ملطية حيث أقامت أربع سنين ، ثم الى لارندا (قرمان الآن) حيث أقامت سبع سنين ، ثم تركت لارندا الى قونية التى كانت عاصمة للسلطان علاء الدين السلجوقى الذى كان من سلاجقة آسيا الصغرى ، وقد توفى والد الشاعر فى هذه المدينة سنة ٦٢٨ هـ .

وقد تلقى جلال الدين علومه على أبيه ، ثم على أحد أصدقاء أبيه ، وهو برهان الدين محقق الترمذى ، وروى عن جلال الدين أنه ذهب الى الشام بناء على نصيح أستاذه هذا ، وأنه أقام هناك سنوات ، وكان فى دمشق حينذاك الصوفى الكبير محيى الدين بن عربى ، ولا تذكر الرواية شيئا عما إذا كان قد التقى بابن عربى . وتولى الرومى التدريس فى مدينة قونية بعد وفاة أستاذه برهان الدين محقق .

وكان فى هذه الفترة من حياته واعظا وفقيها ، ولم يكن يشغل بنظم الشعر كما أنه لم يكن قد اتبع طريقة الصوفية . وكان التقاؤه بشمس الدين التبريزى وهو شاعر صوفى متجول سنة ٦٥٢ هـ نقطة تحول فى حياته ، أقبل بعده على حياة الزهد والتصوف وانصرف عن التدريس ونظم الشعر ، وقد تلازما معا ملازمة تكاد تكون كلية ، وقد نظم الرومى ديوانا يخلد فيه ذكرى أستاذه عنوانه : « ديوان شمس تبريز » ، وقد توفى جلال الدين

(١٠٥) اعتمدنا هنا فى سيرته على ما ذكره صديقنا المرحوم الدكتور محمد عبد السلام كفاى فى مقدمته لترجمة ديوان المثنوى ، بيروت ١٩٦٦ ، ج ١ ، ص ١ - ٨ .

الرومي سنة ٦٧٢ هـ بقونية • ويعتبر الرومي صاحب طريقة صوفية مشهورة تعرف بالجلالية (١٠٦) ، أو المولوية (١٠٧) ، ولا تزال موجودة الى الآن في تركيا وسوريا •

ويعتبر ديوان جلال الدين الرومي المعروف بـ « المثنوى » أعظم آثاره ، وقد كتبت عليه شروح كثيرة فارسية وتركية وعربية • وترجم المثنوى أو أجزاء منه الى اللغات الأوروبية (١٠٨) •

(١٠٦) رحلة ابن بطوطة ، القاهرة ١٩٥٨ م ، ج ١ ، ص ١٨٧ •
(١٠٧) Art. « Tarika », Ency. of Islam : Massignon ، وانظر أيضا عن هذه الطريقة وتاريخها :

Trimingham : The sufi orders in Islam, London 1971, pp. 60 - 62.

(١٠٨) ترجم ثلث المجلد الأول منه الى الألمانية سنة ١٨٤٩ رزن في ليبزج ، وأعاد جورج رزن ابن المترجم نشره في سنة ١٩١٣ م ، وترجم سير جيمس ردهاوس المجلد الأول من المثنوى الى الإنجليزية شعراً ونشرت هذه الترجمة في لندن سنة ١٨٨١ • وترجم هوينفيلد مختارات من المثنوى باجزائه الستة الى اللغة الإنجليزية يبلغ عددها ثلاثة آلاف وخمسمائة بيت ، ونشرت في لندن سنة ١٨٨٧ م وأعيد نشرها سنة ١٨٨٧ م ، وترجم المستشرق الانجليزي ويلسون المجلد الثاني من المثنوى الى الإنجليزية ، ونشرت ترجمته في لندن سنة ١٩١٠ م •

ولم يترجم المثنوى الى الإنجليزية كاملاً الا على يد المستشرق الانجليزي نيكولسون ، وقد حقق النص وألحق بالترجمة مجلدين يشتملان على شروح وتعليقات وبلغت المجلدات المشتملة على النص وترجمته وشروحه ثمانية مجلدات نشرت في سلسلة جب التذكارية بين عامي ١٩٢٥ و ١٩٥٠ ، وقضى نيكولسون في هذا العمل خمسة وعشرين عاماً كاملاً •

وقد نشر المستشرق الانجليزي أربري ، وهو تلميذ لنيكولسون ترجمة انجليزية لقصص المثنوى ، ونشرت بلندن في مجلدين بين عامي ١٩٦١ ، ١٩٦٣ ، وهي ضمن مجموعة الكتب التي تنشرها هيئة اليونسكو للتعريف بالأعمال الأدبية الهامة للأمم المختلفة بعنوان :
Unesco Collection of Representative Works

(انظر : مقدمة الدكتور كفافي لترجمة المثنوى ، ج ١ ، ص ٥٤ - ٥٦) •
ويذكر الدكتور كفافي دراسات عديدة كتبت عن جلال الدين الرومي بالانجليزية أو الألمانية ودراسات أخرى ظهرت عنه مؤخراً في الهند وإيران (نفس المرجع ، ص ٥٧ - ٦٤) •

وكان المرحوم الدكتور كفافي معنياً بترجمة المثنوى الى العربية ، أثناء زمالتي له بجامعة بيروت العربية في الفترة من ١٩٦١ - ١٩٦٤ ، وكان يقرأ على ما يترجمه أحياناً فحبيب الى جلال الدين وشعره ، وأخرج منه جزئين فقط في بيروت الأول سنة ١٩٦٦ ، والثاني سنة ١٩٦٧ •

ويعتبر الرومي من الصوفية أصحاب الفناء الذي يؤدي الى فظرة
واحدية الى الوجود ، ومن أقوال الرومي في هذا الفناء :

« وما معنى علم التوحيد ؟ ان تحرق نفسك أمام الواحد » .
فاذا كنت تريد أن تشرق مثل النهار ، فاحرق كيائك (المظلم)
كالليل واصهر وجودك في وجود راعي الوجود كما ينصهر النحاس في
الاكسير أنك قد أحكمت قبضتك على « أنا » و « نحن » وما كل هذا الخراب
الا من التثنية » (١٠٩) .

والصوفي في حال الفناء يقول « أنا » غير مشير بها الى ذاته هو ، و يفرق
بين أن يشير الانسان بقوله « أنا » مؤكدا ذاتيته الانسانية وغروره ، وبين
أن يقول « أنا » مشيرا الى الذات الالهية ، فقول أنا الأول لعنة ، وقول أنا
الثاني رحمة ، فيقول :

ان قول « أنا » في غير وقتها لعنة (على قائلها) . وأما قولها في وقتها
فرحمة عليه .

فقول المنصور « أنا » (يقصد الحلاج) كان رحمة محققة وأما قول
فرعون « أنا » فكان لعنة ، فتأمل ذلك .

(لضمان صدق) الاعلام .

فما قطع الرأس ؟ انه قتل النفس (الحيوانية) بالجهاد وترك القول
بتأكيد الذات الانسانية » (١١٠) .

ويقتضى الفناء عند الرومي أيضا الفناء عن الارادة ، فيقول :

« أستم أنتم الذين قلتم : « ان (وجودنا الذاتي) ضحية مسذولة

ومهما نكن عقلاء أو مجانين فانا سكارى ذلك الساقى وتلك الكاس •
وانا لنحنى الرؤوس لارادته ومشيتته • ونهب الأرواح الحلوة رهنا
(محبته) ، (١١١) •

ويرتبط الفناء عنده بالمعرفة ، فهي ثمرته ، وهي معرفة مباشرة لاتعتمد
على العقل النظرى والدراسة • والى هذا الاشارة بقوله مخاطبا علماء الكلام:

« هل عرفتم أسماء بلا مسمى

هل قطفتم وردا من الواو والراء وادال

أنتم تسمون اسمه اذهبوا فابحثوا عن حقيقة المسمى

لا تنظروا الى القمر فى الماء ، بل الى القمر فى السماء

ان أردتم أن تترفعوا عن الأسماء والحروف

فترفعوا أنتم عن الانية أبدا

تظهروا من جميع صفات النفس

حتى تتروا وجودكم النورانى

نعم : ترون فى قلوبكم على النبى •

دون كتاب ، ودون معلم أو مرشد » (١١٢) •

ويؤدى الفناء عند جلال الدين الى شهود الوحدة واسقاط الكثرة ،
فيعلن عن ذلك قائلا :

« خلعت الاثنينية ورأيت العالمين واحدا •

عن واحد أبحث ، وواحد أعرف ، وواحد أرى ، وواحد أناذى •

لقد انتشيت بجام (١١٣) الحب فالعالمين قد فنيا من ادراكى •

(١١١) الاثنوى ، ج ٢ ، ص ٢٥٩ •

(١١٢) صوفية الاسلام لنيكولسون ، ترجمة الاستاذ نور الدين

شريعة ، ص ٧١ - ٧٢ •

(١١٣) الجام اناء من فضة ، أقرب الموارد للشرتونى مادة « الجام » •

ولست مشغولا بغير تساقى الشراب ومناقلته ،(١١٤) .

ونلاحظ بعد ذلك أن جلال الدين الرومي يؤمن بالحقيقة المحمدية أو النور الأزلى الذى يستمد منه جميع الأنبياء والأولياء عرفانهم ، وهو يعبر عن ذلك فى المثنوى(١١٥) و « ديوان شمس تبريز » تعبيرا عاطفيا لا فلسفيا ، وحسبنا أن نشير الى أبيات له على سبيل المثال تتضمن فكرته تلك :

يقول جلال الدين :

يظهر الجمال الخاطف كل لحظة فى صورة

فيحمل القلب ويختفى

فى كل نفس يظهر ذلك « الصديق » فى ثوب جديد

فشيخا تراه تارة وشابا تارة أخرى

ذلك الروح الغواص على المعانى

قد غاص الى قلب الطينة الصلصالية

انظر اليه وقد خرج من طينة الفخار

وانتشر فى الوجود

ظهر بصورة نوح وأغرق الدنيا بدعاء منه

أما هو فنجا بسفيقته

وظهر بصورة ابراهيم فى قلب النار التى تحولت وردا من أجله

ثم هام على وجهه فى الأرض زمنا

ليمتع ناظريه بما يرى

وظهر بصورة عيسى الذى صعد الى قبة السماء

وأخذ يسبح لله

(١١٤) صوفية الاسلام ، ص ٩٣ .

(١١٥) أنظر الجزء الثانى ، ص ١٠٣ وما بعدها .

فهو الذى يأتى ويذهب
فى كل كون تشاهده
وفى نهاية المطاف ظهر بصورة عربى
ودان له ملك العالم
ما ذلك الذى يتغير ؟ وما معنى التناسخ
ذلك الجميل فتان القلوب قد ظهر
بصورة سيف فى كف على
وأصبح البتار فى زمانه
لا ! لا ! بل هو الذى ظهر فى صورة انسان
وصاح « أنا الحق »
ليس منصور هو الذى صلب على الدار
ولو ظن الجاهلون خلاف ذلك
لم ينطق الرومى ولن ينطق بكلمة كفر
فلا تكذبه أو تنكر عليه
كل مكذب كافر مصيره النار » (١١٦) .

يتبين مما سبق أن جلال الدين الرومى شاعر غلبت عليه عاطفة
الحب فأدت به الى الفناء ، وشهود الوحدة فهو من هذه الناحية شبيه بابن
الفارض ، ومهما كان فى شعره من تعمق فلسفى ، ومهما صدر عنه من
عبارات تشعر بالوحدة ، الا أن هذه الوحدة عنده ليست من قبيل وحدة
الوجود عند ابن عربى التى توجد بين الحق والخلق ، أو بعبارة أخرى ترى

(١١٦) ديوان شمس تبريز ، ج ١ ، ١٢٨٠ هـ ، ص ١٩٩ ، وعنوان
القصيد « المستزاد فى ظهور الولاية المطلقة العلوية » والنص المثبت هنا منقول
عن بحث لنيكولسون ، وقد ترجمه الدكتور أبو العلا عفيفى ، (فى التصوف
الاسلامى وتاريخه ، ص ١٠٥ - ١٠٦) .

الله عين كل شيء . وقد نبه الى ذلك كل من هونفيلد في مقدمة المثنوى ، وهو أحد المتخصصين في دراسة الرومي ، ونيكولسون ، فيقول نيكولسون :

« وليس الغزالي « المتكلم » ، ولا جلال الدين « الشاعر » ، من القائلين بوحدة الوجود . ولكن هذا حكم ربما لا يوافقني عليه بعضكم ممن قرءوا في ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومي تلك القصائد التي يصف فيها اتحادها بالله بعبارات مشعرة بوحدة الوجود ، وهي عبارات فهمتها أنا نفسي بهذا المعنى في وقت لم أكن أعلم فيه من تاريخ التصوف ما أعلمه الآن ، ولكننا رأينا في حديثنا عن ابن الفارض أن الصوفي عندما يصل الى مقام الاتحاد الصوفي يفنى عن نفسه ويشعر أن هويته هي هوية الوجود الشامل الذي هو الله . وهكذا كان جلال الدين الرومي الذي يرى أن عينه عين كل شيء ، فيقول :

أنا سرقة اللصوص ، أنا ألم العصا

أنا السحاب وأنا الغيث ، أنا الذي أمطرت في المروج !

ولكن الاعتقاد في مثل هذا الوجود الشامل لا يستلزم بالضرورة الاعتقاد في وحدة الوجود القائلة بأن كل شيء هو الله ، أو أن الله عين كل شيء (١١٧) .

(١١٧) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ١٥٢ .

الفصل السابع
تصوف اصحاب الطرق

١ - تمهيد :

إذا كان التصوف الفلسفى قد ازدهر فى الاسلام كما رأينا فى الفصل السابق إبان القرنين السادس والسابع ، فإن هذين القرنين قد شهدا أيضا استمرارا للتصوف السننى عند الغزالى ، وازدهارا له ، وانتشارا واسعا فى العالم الاسلامى على أيدي شيوخ الطرق الصوفية الكبار .

وقد سبق أن ذكرنا أن الغزالى رأى أن طريق الصوفية لا يخرج عن تقديم المجاهدة ومحو الصفات الذميمة ، وقطع العلائق كلها ، والاقبال بكثرة الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب العبد ، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم . وقد رجع هذا الطريق الى تطهير محض من جانب السالك وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار (١) ، وأنه عنى بوضع قواعد السلوك وآدابه على نحو مفصل مثل علاقة المريد بالشيخ ، والعزلة بالخلوة ، والجوع والسهر والصمت والذكر ، وما إليها (٢) ، وقد كان لتصوره للطريق على هذا النحو ومراحلة ورياضاته ووسائلها العملية أثر كبير على من جاء بعده ، من شيوخ الطريق الذين أعجبوا به وبربطه بالتصوف بعقيدة أهل السنة ، وبمنهجه العملى فيه ، ولم يخرج مفهوم الطريق عندهم فى الجملة عن مفهوم الغزالى له ودخل التصوف السننى منذ ذلك الوقت مرحلة عملية استمرت حتى العصر الحاضر وهى لا تقل فى أهميتها عن مراحله السابقة ، إذ استحال التصوف الى فلسفة حياة بالنسبة لقطاع كبير من الناس فى المجتمع الاسلامى ، وأصبح جميعا له نظم وقواعد ورسوم خاصة ، بعد أن كان حظ أفراد يظهرون بين حين وآخر هنا وهناك فى العالم الاسلامى دون أن يكون بينهم ربط .

وأصبحت لفظة « طريقة » عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون الى شيخ معين ، ويخضعون لنظام دقيق فى

(١) أنظر ص ١٨٧ ، ص ٢٠٤ من هذا الكتاب .

(٢) أنظر ص ٢٠٤ - ٢٠٦ .

السلوك الروحي ، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والربط والخانقاوات ،
أو يجتمعون اجتماعات دورية في مناسبات معينة . ويعقدون مجالس العلم
والذكر بانتظام .

واختلفت أسماء الطرق في العالم الاسلامي باختلاف أسماء مؤسسيها ،
وهي في حقيقة الأمر تهدف الى غاية واحدة ، والخلافات التي كانت ولا تزال
بين الطرق في الرسوم العملية فقط ، كالزى والأوراد والأحزاب التي
يرردها الاتباع وما الى ذلك . فهي أشبه شيء بمدارس تتحد غايتها في
التعليم الروحي وتختلف وسائلها العملية فيه باختلاف المعلم الذي يجتهد
في أن يضع لتلاميذه قواعد ورسوما خاصة يرى أنها أفعل في تعليمهم .
والحقيقة أن الغاية القصوى من الطريق الصوفي عندهم جميعا كانت ولا تزال
تتمثل في غاية خلقية هي انكار الذات والصدق في القول والعمل والصبر
والخشوع ومحبة الغير والتوكل وغير ذلك من الفضائل التي دعا
الاسلام اليها .

٢ - أبرز الطرق في القرنين السادس والسابع :

(أ) من كبار شيوخ الطرق المتأخرة (٣) ، الشيخ عبد القادر الجيلاني
مؤسس « الطريقة القادرية » ، ولد في جيلان سنة ٤٧٠ هـ ، ورحل الى بغداد
سنة ٤٧٨ هـ ، ودرس فقه الحنابلة ، وسلك طريق الصوفية ، واشتغل
بالوعظ في بغداد سنة ٥٢١ هـ وحاز شهرة كبيرة ، وكان يرتدى زى العلماء ،
وقد نشر تلاميذه طريقته في بلدان اسلامية عدة كاليمن وسوريا ومصر ،
وانتشرت فيما بعد في الهند (٤) ، وفي تركيا وأفريقيا وأصبحت من الطرق
الكبرى ، وقد ذكر ترمذها أن عبد القادر الجيلاني ظل بطريقته فذة ملهما
للملايين حتى يومنا هذا (٥) ، وقد توفي الجيلاني سنة ٥٦١ هـ ودفن

(٣) قولنا : « الطرق المتأخرة » يعنى الطرق التي توالى في الظهور
منذ القرن السادس . وهذا للتمييز بينها وبين الطرق الصوفية التي ظهرت
في صورتها الاولى البسيطة في القرن الثالث ، قارن ص ١٢٨ من ذا الكتاب .

The Sufi Orders In Islam, pp. 40 - 44, p. 97.

(٤)

Ibid, P. 41.

(٥)

ببغداد(٦) ، ولا تزال طريقته موجودة في مصر(٧) والسودان وفي كثير من بلدان آسيا وأفريقيا .

ويشبهه عبد القادر الجيلاني الغزالي من حيث أنه كان فقيها عالما بالأصول والفروع(٨) ، يربط التصوف بالكتاب والسنة ، ولهذا امتدحه ابن تيمية . وينسب للجيلاني قوله : « . . . ما دمت تراعى نفسك فأنت محبوب عن ربك »(٩) ، وقوله : « علامة حب الآخرة الزهد في الدنيا ، وعلامة حبه تعالى الزهد فيما سواه »(١٠) .

وهو يرى كالغزالي خطأ الحلاج فيقول : « عثر الحسين الحلاج فلم يكن في زمنه من يأخذ بيده »(١١) .

وقد وصف الشيخ علي بن الهيثي (١٢) طريقته في التصوف فقال : « وكانت طريقته تجريد التوحيد مع الحضور في موقف العبودية »(١٣) ، وذكر عدى بن مسافر(١٤) عن خصائصها أيضا ما نصه : « طريقته الذبول تحت مجارى الأقدار بموافقة القلب والروح واتحاد الباطن والظاهر ، وانسلاخه من صفات النفس »(١٥) ، ومثل هذه الأقوال يشير الى أن منهج القادرية خلقى في أساسه .

(٦) كتبت في مناقبه كتب كثيرة فذكر منهما : بهجة الأسرار ، القاهرة ١٣٠٤ هـ ، وانظر في ترجمته المناوى : الكواكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٨٨-٨٩ الشعراني : الطبقات الكبرى ، ص ١٠٨-١٠٩ .
(٧) يوجد لها حاليا بجمهورية مصر العربية فرعان هما القادرية القاسمية ، والقادرية الفارضية ، أنظر بحثا لنا عنوانه : الطرق الصوفية في مصر ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، م ٢٥ ، ج ٢ ١٩٦٨ ص ٧٢ .
ص ٨٨ .

(٩) الكواكب الدرية ، ص ٩٠ .
(١٠) الكواكب الدرية ، ص ٩٠ .
(١١) الطبقات الكبرى للشعراني ، ج ١ ، ص ١٠٨ .
(١٢) من صوفية العراق ، ومعاصر للجيلاني ، توفي سنة ٥٦٤ هـ (الطبقات الكبرى ج ١ ، ص ١٢٥-١٢٦) .
(١٣) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١١٠ .
(١٤) صوفى معاصر للجيلاني توفي سنة ٥٥٨ هـ (الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢٦) .
(١٥) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١١٠ .

(ب) وهناك معاصر آخر لعبد القادر الجيلاني من كبار شيوخ العراق ، وأعنى به الشيخ أحمد الرفاعي مؤسس « الطريقة الرفاعية » ، وهو منسوب الى بنى رفاع ، وهم قبيلة من العرب ، وسكن أم عبيدة بأرض البطائح ، وبها مات سنة ٥٧٨ هـ (١٦) . والتف حوله طائفة من المريدين عرفوا بالرفاعية أو البطائحية (١٧) وانتشرت طريقته كالطريقة القادرية على نطاق واسع ، ولا تزال منتشرة الى الآن في مصر (١٨) وبلدان اسلامية أخرى . وقد أدخلها الى مصر تلميذه أبو الفتح الواسطي (١٩) الذي أقام بالاسكندرية وتوفي ودفن بها سنة ٥٨٠ هـ . وقد وصف ابن خلكان الرفاعي بقوله : « كان رجلا صالحا فقيها شافعي المذهب » (٢٠) ، وأشار الشعراني الى منزلته في التصوف قائلا : « انتهت اليه الرياسة في علوم الطريق ، وشرح أحوال القوم . وكشف مشكلات منازلهم . وتخرج بصحبته جماعة كثيرة وتعلمذله خلائق لا يحصون » (٢١) .

وله كلام كثير في التصوف أورده الشعراني (٢٢) . فمن أقواله في الزهد : « الزهد أساس الأحوال المرضية والراتب السنية ، وهو أول قدم القاصدين الى الله عز وجل ، والمنقطعين الى الله . والراضين عن الله . والمتوكلين على الله ، فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده » (٢٣) .

ومن أقواله في المعرفة : « المشاهدة حضور بمعنى قرب مقرون بعلم اليقين ، وحقائق حق اليقين » (٢٤) ، وكان يقول : « لسان المحبة يدعو الى الذوبان والهيمن ، ولسان المعرفة الى الفناء والمحو » (٢٥) .

(١٦) انظر الطبقات الكبرى للشعراني ، ج ١ ، ص ١٢١ وما بعدها ، ومن الكتب التي جمعت أخباره ومناقبه كتاب « قلادة الجواهر » لأبي الهدى الصيادي ، بيروت ١٣٠١ هـ .

(١٧) الكواكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٧٥ ، وانظر أيضا :

(١٨) الطرق الصوفية في مصر ، ص ٧٣ .

(١٩) أنظر ترجمته في الطبقات الكبرى للشعراني ، ص ١٧٦ .

(٢٠) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٦٨ .

(٢١) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢١ .

(٢٢) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢١ وما بعدها .

(٢٣) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢١ .

(٢٤) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢١ .

(٢٥) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢ .

ويذكر له ابن خلكان أبياتا في الحب الالهى يقول فيها(٢٦) :

إذا جن ليلى هام قلبي بذكركم أنوح كفا نوح الحمام المطوق
وفوقى سحاب يمطر الهم والأسى وتحتى بحار بالأسى تتدفق
سلوا أم عمرو كيف بات أسيرها تفك الأسارى دونه وهو موثق
فلا هو مقتول ففى القتل راحة ولا هو ممنون عليه فيطلق

(ج) وثمة طريقة أخرى من طرق القرنين السادس والسابع وهى « الطريقة السهروردية » ، التى ترجع الى أبى النجيب السهروردى (٤٩٠ - ٥٦٣ هـ) (٢٧) ، وابن أخيه شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردى البغدady (٥٣٩ هـ - ٦٣٢ هـ) (٢٨) ، وهذا الأخير هو مؤلف الكتاب « عوارف المعارف » ، وهو كتاب يتضمن آداب هذه الطريقة ، وهو يعتبر مؤسسها الحقيقى ، ويعتبر معلما عظيما امتد أثر تعاليمه ليس فقط الى تلاميذه وانما الى كل شيوخ التصوف فى عصره وكان السهروردى البغدady سنيا فى اتجاهه ، وتأثر به سعدى شيرازى من الفرس (٢٩) . وقد عنى السهروردى فى كتابه بالكلام عن الرياضات العملية ، كحياة الربط والخلوة والسماع ، الى جانب عنايته بالبحث فى المقامات والأحوال والمعرفة وغير ذلك .

(د) وفى القرن السابع الهجرى نشطت حركة الطرق فى العالم الاسلامى نشاطا ظاهرا فى المشرق والمغرب على السواء . ففى المغرب ظهرت « الطريقة الشاذلية » وانتقلت منه الى مصر ، ومن مصر الى أقطار اسلامية عدة .

والطريقة الشاذلية هى المنسوبة الى أبى الحسن الشاذلى ، وهو صوفى بارز سنى الاتجاه ، وأصله من شاذلة بتونس ، ووفد الى مصر ومعه

(٢٦) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٦٨ .
(٢٧) أنظر ترجمته وبعض أقواله فى الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢٠ - ١٢١ . وفى وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٣٧٦ .
(٢٨) أنظر ترجمته فى وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٨٠ .
(٢٩) The Sufi orders in Islam, P. 38.

جملة من تلاميذه ومريديه ، واستوطنوا مدينة الاسكندرية ، وكان ذلك حوالي سنة ٦٤٢ هـ ، ثم كونوا مدرسة صوفية مشهورة بها ، وكان أبرز من وفد مع الشاذلى الى مصر من تلاميذه الشيخ أبو العباس المرسى ، وهو الذى خلفه فى قيادة أتباع الطريقة فى حياته وبعد مماته ، وظل قائما عليها حتى توفى بالاسكندرية سنة ٦٨٦ هـ ، فخلفه عليها أبرز من تلقى دعوته من تلاميذه المصريين ، ونعنى به ابن عطاء الله السكندرى (٣٠) .

وكان تصوف الشاذلى والمرسى وابن عطاء الله . وهم أركان المدرسة الشاذلية مبتعدا عن تيار مدرسة ابن عربى ومذهبها فى وحدة الوجود فلم يكن واحد منهم قائلا بهذا المذهب . وعلى قدر بعدهم من ابن عربى نجد قريهم من تصوف الغزالى المتقيد بالكتاب والسنة (٣١) ، وتأثرهم به . ويكفى هنا أن نشير الى بعض أقوال الشاذلى والمرسى التى يرويها ابن عطاء الله فى « لطائف المنن » لنتبين منزلة الغزالى فى ذموسهم جميعا ، وانهم كانوا يدعون مريديهم الى الاقتداء به وانتهاج سنته وطريقته :

فكان الشاذلى يقول لمريديه : « اذا عرضت لكم الى الله حاجة فتوسلوا اليه بالامام أبى حامد الغزالى » (٣٢) . ويقول أيضا ناصحا : « كتاب الاحياء (للغزالى) يورثك العلم ، وكتاب القوت (للمكى) يورثك الفور » (٣٣) وكان أبو العباس المرسى يقول عن الغزالى : « لنا لنشهد له بالصديقية العظمى » (٣٤) .

وقد ذكر ابن عطاء الله الامام الغزالى فى مواضع كثيرة من مصنفاته معظمها له ومبجلا ، اقتداء بشيخه ، كما تأثر به فى بعض نواحي مذهبه . وتتخلص تعاليم الطريقة الشاذلية فى أصول خمسة هى : تقوى الله

(٣٠) درسنا حياته ومذهبه بالتفصيل فى بحث لنا كان موضوعا للماجستير عنوانه « ابن عطاء الله للسكندرى وتصوفه » ، الطبعة الثانية ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٦٩ .

(٣١) أورد الشعرانى فى الطبقات قول الشاذلى لمريده : « اذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف ، وقل لنفسك : ان الله قد ضمن لى العصمة فى جانب الكتاب والسنة ، ولم يضمنها لى فى جانب الكشف ، ج ٢ ، ص ٤ .

(٣٢) لطائف المنن ، ص ٦٢ .

(٣٣) لطائف المنن ، ص ٦٢ .

(٣٤) لطائف المنن ، ص ٦٢ .

في السر والعلانية ، واتباع السنة في الأقوال والأفعال ، والاعراض عن الخلق
في السر والعلانية والاقبال والادبار ، والرضا عن الله في القليل والكثير ،
والرجوع الى الله تعالى في السراء والضراء (٣٥) .

وأبرز تعاليمها كذلك القول باسقاط التدبير(٣٦) وهو الأصل الذي
يبني عليه الطريق كله ، وهو المبدأ الذي عمقه ابن عطاء الله وجعله مذهباً
كاملاً في التصوف (٣٧) .

لم يترك الشاذلي مصنفات في التصوف ، ولا تلميذه أبو العباس
المرسي ، وكل ما خلفاه جملة أقوال في التصوف ، وبعض الأدعية والاحزاب ،
وكان ابن عطاء الله هو أول من جمع أقوالهما ووصاياهما وأدعيتهما وترجم
لهما ، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشاذلية ، ولولاه لضاع هذا التراث ،
ثم كان الى جانب ذلك أول من صنف مصنفات كاملة في بيان آداب الطريقة،
والتعريف بها ، وبقواعدها لكل من جاء بعده(٣٨) .

وقد كان للطريقة الشاذلية أثر كبير في العالم الاسلامي ، فانتشرت
في كل اتجاه ، ووصلت الى الأندلس ، وأبرز ممثليها هناك في القرن الثامن
ابن عباد الرندي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ ، شارح الحكم العطائية(٣٩)، ووصلت

(٣٥) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ٥٩ .
(٣٦) المقصود بالتدبير هنا النظر في عواقب الأمور أو ما ستؤول اليه
المستقبلا ، وهذا من شأن الخالق وحده ، وعلى الانسان أن يعمل في اللحظة
الحاضرة ليوفيها حقها ولا يتشغل بنفسيا بالمستقبل بما يعوقه عن العمل
الايجابي ، قارن كتابنا ، ص ١٢٩ وما بعدها .
(٣٧) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ٥٩ .
(٣٨) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ٥٩ .
(٣٩) كتبنا عنه بحثاً مطولاً عنوانه : ابن عباد الرندي حياته
ومؤلفاته ، صحيفة معهد الدراسات الاسلامية في مدريد ، م ٦ ، ١ - ٢
(ظهر في سنة ١٩٦٠) .

شرقا الى الملايو ، كما انتشرت في الشمال الافريقي في غرب أفريقيا ولا تزال واسعة الانتشار في مصر (٤٠) وغيرها من بلدان العالم العربى .

(هـ) ومن الطرق الصوفية المصرية المعاصرة للشاذلية « الطريقة الاحمدية » التى أسسها السيد أحمد البدوى (٥٩٦ هـ - ٦٧٥ هـ) الذى ارتحل من المغرب الى مكة ثم منها الى مصر وأقام بها منذ حوالى سنة ٦٣٤ هـ وأقام فى طنطا (طنطا حاليا) يدعو الناس الى طريق الله (٤١) . ولما توفى خلفه على قيادة الطريقة تلميذه عبد العال الأنصارى المتوفى سنة ٧٣٣ هـ .

وطريقة السيد أحمد البدوى ملتزمة بالكتاب والسنة ، فقد قال عن ذلك : « وطريقتنا هذه فى التصوف مبنية على الكتاب والسنة والصدق والصفاء وحسن الوفاء وحمل الأذى وحفظ العهود » .

وهو يقول أيضا : « احسنكم أخلاقا أكثركم ايمانا بالله » ، ويقول : « اذكر الله بقلب حاضر وإياك الغفلة عن الله فانها تورث القسوة فى القلب » .

ومن أجمل أقواله لتلاميذه : « من لم يكن عنده علم لم تكن له قيمة فى الدنيا ولا فى الآخرة ، ومن لم يكن عنده حلم لم ينفعه علم . ومن لم يكن عنده سخاء لم يكن له من ماله نصيب . ومن لم تكن عنده شفقة على خلق الله لم تكن له شفاعة عند الله ، ومن لم يكن له صبر لم يكن له فى الأمور سلامة . ومن لم تكن عنده تقوى لم تكن له منزلة عند الله . ومن حرم هذه الخصال فليس له منزلة فى الجنة » (٤٢) .

(٤٠) من فروعها الحالية بمصر : القاسمية والمدنية والاسلامية والحنوشية والقواقجية والفيضية ، والادريسية ، والجهرية والوفائية والعزمية والحامدية والمحمدية والفيضية والهاشمية ، الطرق الصوفية فى مصر ص ٧٣ .

(٤١) أنظر ترجمته فى الطبقات الكبرى للشعرانى ، ج ١ ، ص ١٥٨ وما بعدها ، وأنظر المادة التى كتبها عنه فولرز بدائرة المعارف الاسلامية . (٤٢) من الكتب التى تحدثت عن مناقبه وذكرت أقواله هذه وغيرها ، الجواهر السننية فى الكرامات الاحمدية ، وأنظر عن أقواله هذه وغيرها ، ص ٥٦ من هذا الكتاب .

وبذلك ينحو البدوى فى التصوف منحى اخلاقيا شأنه فى ذلك شأن
سائر أصحاب الطرق الأخرى ، وقد قدر لطريقته انتشار واسع فى مصر منذ
عصره الى الآن (٤٣) ، وقد وصفه فولرز (Vollers) فى المادة التى كتبها
عنه بدائرة المعارف الاسلاميه بأنه : « أكبر أولياء مصر ومحل تقديس أهلها
منذ قرون » (٤٤) .

(و) وثمة طريقة أخرى مصرية معاصرة للاحمدية ، وحظيت أيضا
فى مصر بانتشار واسع ، هى « الطريقة البرهامية » التى أسسها الشيخ
ابراهيم الدسوقى القرشى توفى سنة ٦٧٦ هـ ، ودفن بدسوق وهو مصرية
الأصل والمولد ، وقد ترجم له الشعرانى فى طبقاته ترجمة مطولة (٤٥)
وانتشرت طريقته فى مصر (٤٦) وفى خارجها فى سوريا والحجاز واليمن
وحضر موت (٤٧) .

وكان الدسوقى أيضا كسابقيه يؤكد على ضرورة الالتزام فى التصوف
بأداب الشريعة ، وفى ذلك يقول : « الشريعة أصل ، والحقيقة فرع ،
فالشريعة جامعة لكل علم مشروع ، والحقيقة جامعة لكل علم خفى ، وجميع
المقامات مندرجة فيهما » (٤٨) .

والظاهر أنه كان من أصحاب الفناء عن شهود السوى ، يدلنا على ذلك
قوله توبة الخواص محو لكل ما سوى الله تعالى » (٤٩) .

(٤٣) تفرعت عنها طرق كثيرة بعضها يكون ما سمي بالبيت الكبير
وهى : المرازقة والكناسية والامبابية والمنافية والاسلامية ، وبعضها يكون
ما يسمى بالبيت الصغير وهى : الحلبية والشعبية والتقيانية والحمدية
والزاهدية . وهناك طرق منتشرة حاليا بجمهورية مصر العربية (الطرق
الصوفية فى مصر ، ص ٧٣) .

(٤٤) Encyclopedia of Islam, Art. « Ahmed Al-Badawi »

(٤٥) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٤٣ - ١٥٨ .

(٤٦) تفرعت عنها الشهاوية والشرنوبية والسعيدية الشرنوبية .

(٤٧) The Sufi orders in Islam, p. 36.

(٤٨) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٤٤ .

(٤٩) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٤٤ .

ومن شعره (٥٠) في الحب الالهي المؤدى الى الفناء وشهود الوحدة :

تجلى لى المحبوب فى كل وجهة	فشاهدته فى كل معنى وصورة
وخاطبنى منى بكشف سرائرى	فقال أتدرى من أنا قلت منيتى
فأنت منائى بل أنا أنت دائما	إذا كنت أنت اليوم عين حقيقتى
فقال كذلك الأمر لكنه اذا	تعينت الأشياء كنت كنسختى
فأوصلت ذاتى باتحادى بذاته	بغير حلول بل بتحقيق نسبتي
فصرت فناء فى بقاء مؤبد	لذات بديمومة سرمدية

الى أن يقول معبرا عن فكرة الحقيقة المحمدية أو القطبية :

وما شهدت عينى سوى عين ذاتها	وأن سواها لا يلم بفكرتى
بذاتى تقوم الذات فى كل ذروة	أجدد فيها حلة بعد حلة
نعم نشأتى فى الحب من قبل آدم	وسرى فى الأكوان من نشأتى
أنا كنت فى العلياء مع نور أحمد	على الدرة البيضاء فى خلويتى
أنا كنت فى رؤيا الذبيح فداؤه	بلطف عنايات وعين حقيقة
أنا كنت مع أديس لما أتى العلا	وأسكن فى الفردوس أنعم بقعة
أنا كنت مع عيسى على المهد ناطقا	وأعطيت داودا حلاوة نعمة
أنا كنت مع نوح بما شهد الورى	بحارا وطوفانا على كف قدرة
أنا القطب شيخ الوقت فى كل حالة	أنا العبد إبراهيم شيخ الطريقة

(ز) وقد ظهرت فى غير العالم العربى طرق صوفية كثيرة لا يتسع المجال هنا للحديث عنها جميعا ، ففى فارس نشطت حركة تصوف الطرق أيضا إبان القرنين السادس والسابع ، فظهرت « الطريقة الكبراوية » (٥١)

(٥٠) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٥٨ .
(٥١) أنظر عنها : The Sufi orders in Islam, pp. 55 - 58.

المنسوبة الى نجم الدين كبرى (٢٤٠ هـ - ٦١٨ هـ) واليهما ينتسب فريد الدين العطار ، وتفرعت عنها فروع كثيرة في القرون التالية ، وفي تركستان ظهر أحمد اليسوى صاحب « الطريقة اليسوية » وتوفي سنة ٥٦٢ هـ ، وقد لعب دورا في صبغ القبائل التركية بصبغة الاسلام كما يقول ترمنجهام (٥٢) وظهرت « الطريقة الششتية » في وسط آسيا وكان لها تأثير في الهند ومؤسسها هو معين الدين حسن ششتى ، ولد في سجستان حوالى سنة ٣١٧ هـ ، وتوفي سنة ٦٢٣ هـ .

(ح) واستمرت الطرق في الظهور والانتشار في العالم الاسلامى ، ابان القرون التالية ، ففي القرن الثامن ظهرت « النقشبندية » لمؤسسها بهاء نقشبند البخارى (٧١٧ هـ - ٧٩١ هـ) ، وقد انتشرت في بلدان اسلامية عدة (٥٣) ، « والطريقة الخلوتية » ، وهى طريقة فارسية في سندها ، ونشرها في مصر مصطفى كمال الدين البكرى ، المتوفى سنة ١١٦٢ ، ويرد في اسنادها أبى النجيب السهروردى مؤسس السهروردية ، وهى منتشرة في مصر (٥٤) . وانتشرت كذلك في تركيا « الطريقة اليكتاشية » التى أسسها حاج بكتاش المتوفى سنة ٧٣٨ هـ وهى فرع من اليسوية (٥٥) الى جانب « الطريقة المولوية » المنسوبة لجلال الدين الرومى والتى ذكرناها من قبل ، وقد استخدم أصحابها الموسيقى والغناء على مجالس الذكر وقد عرف مريدوها في أوروبا آنذاك بالدرأويش الراقصين Whirlnig derwishes (٥٦) .

Ibid: p. 58. (٥٢)

Ibid: p. 62 et Suiv. (٥٣)

وأنظر أيضا كتاب الطرق الصوفية الذى حققناه في آخر بحثنا عن الطرق الصوفية في مصر ، ص ٧٦ .

(٥٤) كتاب الطرق الصوفية ، ص ٨٢ - ٨٤ . ومن الطرق الخلوتية الموجودة بمصر الآن : السمانية والضيفية والغنيمية والسباعية والحدادية والحبيبية والروانية والمسلمية والهرأوية والمصلحية .

The Sufi orders in Islam, P. 81. (٥٥)

Ibid, p. 62. (٥٦)

٣ - تعقيب :

وهكذا ظهرت طرق صوفية متعددة في العالم الاسلامي . وانتشرت فيه على نطاق واسع (٥٧) ، ولا يزال بعضها يمارس نشاطه في عصرنا هذا ، ولكن الطرق الصوفية في القرون المتأخرة ، خصوصا منذ عصر العثمانيين ، تدهورت عن ذي قبل وذلك لأسباب حضارية ولم تصدر عن صوفية هذه الفترة مصنفات مبتكرة ، وانما صدرت عنهم في الجملة شروح وتلخيصات لكتب المتقدمين من الصوفية ، وانصرف أتباع هذه الطرق شيئا فشيئا الى الشكليات والرسوم ، وابتعدوا عن العناية بجوهر التصوف ذاته. وسيطرت على جماهير المتقربين الى تلك الطرق الأوهام والمبالغة في التحدث بمناقب الأولياء وكراماتهم التي لم يكن يأبه لها المحققون من أوائل شيوخ التصوف، ولم يكونوا يعتبرونها دالة على كمال العلم والعمل . ومن هنا استهدفت الطرق لنقد شديد في العصور الحديثة من المصلح الديني محمد بن عبد الوهاب وأتباعه .

على أن ثمة نشاطا ايجابيا للطرق كالكادرية والشاذلية والتيجانية ظهر في العصر الحديث ، فان مريدي هذه الطرق هم الذين سعوا في نشر الاسلام ووفقوا اليه في أفريقيا ، وفي ذلك يقول كوبولاني (Coppolani) ان هؤلاء تارة في هيئة تجار ، وطورا في هيئة مبشرين ، وكانوا يهدون الى الاسلام الأقوام الفيتيشيين ، وتجدهم يبنون زوايا جديدة في هذه الأقطار الواسعة الشاسعة الممتدة من شمال أفريقيا الى أقصى أقاصى السودان (٥٨)

(٥٧) حاول ماسينيون حصر الطرق في مقاله الذى كتبه بعنوان « طريقة » بدائرة المعارف الاسلامية ، وهو يذكر عددا ضخما منها ، ومن المصادر التى عنيت بالطرق الصوفية المتأخرة خصوصا شمال افريقيا كتاب ديبونت وكوبولاني :

Octave Depont & xavier Coppolani : Les confreries religieuses musulmanes, Alger, 1897.

على أن كتاب ترمنجهام الذى صدر فى لندن سنة ١٩٧١ يعد أوفى ما كتب فى رأينا عن الطرق الصوفية فى الاسلام ، وهو يتتبع الطرق حتى العصر الحاضر ، ونقوم بترجمته الآن .

(٥٨) أنظر تعليقات الأمير شكيب أرسلان على كتاب ستودارد : حاضر العالم الاسلامي ، القاهرة ١٣٥٣ هـ ، مجلد ٢ ، ص ٣٩٢ .

ولا شك في أن منهج الطرق في التهذيب الروحي والخلقى ذو فاعلية قوية لأنه يتجه الى وجدان الانسان أساسا ، وكان الأستاذ محمد عبده مؤمنا بفاعلية هذا المنهج في التربية والاصلاح الدينى والاجتماعى ، فقد قال يوما للسيد رشيد رضا : اذا يئست من اصلاح الأزهر ، فاننى أنتقى عشرة من طلبة العلم ، واجعل لهم مكانا عندى فى عين شمس أربيهم فيه تربية صوفية مع اكمال تعليمهم ، وكان اقترح على السيد جمال الدين الأفغانى هذا الاقتراح أيام كانا ينشئان « العروة الوثقى » فى باريس . ويعقب السيد رشيد رضا على ذلك قائلا : « ولو تم للأستاذ الامام هذا على الوجه الذى يريده ، لكان أعظم أعماله فائدة » (٥٩) .

(٥٩) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام ، القاهرة ١٣٥٠ هـ - ١٩٣١ م ، ج ١ ، ص ١٣٠ .

الفهارس

- ١ - الأعلام
- ٢ - الفرق والطوائف والمذاهب

١ - الأعلام

(١)

- الاب دى يوركى ١٥٠
 ابراهيم عليه السلام ١٣٣ ٢٣٠
 ابراهيم بيسيونى (الدكتور) ١٤٦
 ابراهيم بن أدهم ١٤ ٣١ ٢٢ ٥٩ ٦٠ ٦٢ ٨٢ ٩١
 ابراهيم بيومى محكور (الدكتور) ٢٠٠
 ابن أبى الحديد ٧٥ ٨٥
 ابن أبى واطيل ٢٠٩
 ابن أحلى ١٩٩
 ابن اسرائيل (نجم الدين) ١٨٩ ٢٠٧
 ابن باجة ٢٠٨
 ابن بركان ١٩٩
 ابن تيميه (تقى الدين) ١٩ ٧٧ ١١٧ ١٢٣ ١٩٧ ٢٠٤ ٢٠٩
 ٢١٠ ٢٢٢ ٢٣٧
 ابن الجوزى ٨٩ ١٠٧
 ابن حجره (عبد الرحمن) ٨٠ ، ٨١
 ابن حزم (الاندلسى) ٧٩ ١٩٨ ٢٠٠
 ابن حنبل (الامام أحمد) ٧٨
 ابن خلاص ٢٥٢
 ابن خلون ١٥ ١٧ ٢١ ٢٦ ٧٢ ٧٨ ١١١ ١١٢ ١١٣
 ١٦٣ ١٩٦ ١٨٩ ١٩٠ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤
 ابراهيم الدسوقي ٢٠
 ابن خلكان ٧٣ ٧٤ ٧٦ ٧٨ ٧٩ ٨١ ٨٤ ١٤٦ ١٥٨
 ٢٣٨ ٢٣٩ ١٨٣ ١٨٨ ١٨٩ ٢٨٩ ٢٩٠
 ابن دهاق (أبو اسحق بن المرأة) ٢٠٦ ٢٠٨ ٢٥٤
 ابن رشد ٢٠٠ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢٥٨
 ابن سبعين (عبد الحق) ١٩ ٣٢ ٣٤ ١٩١ ١٩٥ ٢٠٨-٢٠٥
 ١٩٩ ٢٠٩-٢١٠ ٢١١-٢١٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٥٠-٢٥٩

ابن سينا ١٦٦ ١٨٨ ١٩٤ ١٩٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢٥٤ ٢٥٥
 ابن شنب (محمد) ١٩٠
 ابن طفيل ٢٠٨ ٢٠٩
 ابن عباس (رضى الله عنه) ٨٠
 ابن عربى (محيى الدين) ٩ ١٠ ١٩ ٢٧ ٣٤ ١٢٣ ١٣٠
 ١٩١ ١٩٨ - ٢٠٥ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢٢٤ ٢٤١
 ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ - ٣٥٠ ٣٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٧
 ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٤ ٢٨٠ ٢٩١
 ابن العريف (أبو العباس) ١٩٩ ٢٤٣
 ابن عساكر ٢٦١
 ابن عطا الله السكندرى ١٨ ٢٧ ٨٦ ١١٥ ١٩١ ٢٤٠ ٢٤١
 ١٣٧ ١٤٢ ٢٠٦ ٢١٧ ٢٣٢ ٢٩١ - ٢٩٣
 ابن العماد (الحنبلى) ٢١٤
 ابن الفارضى (عمر) ١٩ ٢٧ ٣٤ ١٣٠ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١٣ الى
 ٢٢٤ ٢٦٠ - ٢٧٢ ٢٨٠
 ابن فورك (أبو بكر) ١٧٥
 ابن قسى ٢٠٩ ٢٥٥
 ابن القيم ١١ ١٥٠ ١٨٠
 ابن مسرة ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٨ ٢٠٩
 ابن المغيرة ٨٠
 ابن النديم ١٢٥ ١٥٠ ٢٢٨
 ابن هشام ٥٠
 أبو اسحق الاسفرايينى ١٧٥ ٢٣٢
 أبو أيوب (رضى الله عنه) ١٤٨
 أبو بكر (رضى الله عنه) ٥١ ١٣٥
 أبو بكر الميوقى ٢٤٣
 أبو تراب النخشبى ١٦١
 أبو ثور (الامام) ١٣٤
 أبو الحسن الخرقانى ١٩٤
 أبو حمزة (الصوفى البغدادى) ١٣٦ ١٤٩ ١٦٣
 أبو حنيفة (الامام) ٢٠
 أبو ذر الغفارى (رضى الله عنه) ٥٥ ٧١ ٧٢
 أبو ريان (الدكتور محمد على) ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٩

أبو زيد الآدمي ١٢٧
 أبو سعيد الخدري ٥٤
 أبو طالب المكي ١٦١ ١٣٠ ١٩٣
 أبو عباس بن شريح (رضى الله عنه) ١٢٥
 أبو العباس بن عطاء الآدمي ١٣٨ ١٣٩
 أبو العباس المرسى ١٨ ٢٤٠ ٢٤٦ - ٢٩٣
 أبو عبد الله بن وهب بن مسلم ٨١
 أبو عبيدة بن الجراح (رضى الله عنه) ٥٥ ٧٢ ٧٣
 أبو العلا عفيفي (الدكتور) ٣٠ ٣٥ ٦١ ٦٢ ٧٧ ٧٩ ٢٠١
 ٩٢ ١١٢ ١٢٨ ١٥٧ ١٦٩ ٢٢٩ ٣٤٤ ٢٤٥
 ٢٧٠ ٢٨٠
 أبو عمرو بن عثمان المكي ١٣٩ ١٤٨ ١٥٠
 أبو عمرو بن علوان ٦١ ٦٢
 أبو الحسن الشاذلي ١٨
 أبو عمرو المالكي (القاضي) ١٤٩
 أبو الفتح البستي ٢١
 أبو الفتح اللواسطي ٢٨٩
 أبو مدين التلمساني ٢٠٩ ٢٥٥
 أبو نصر الاسماعيلي ١٨٣
 أبو نعيم الاصفهاني ٥٥ ١٣٧ ١٦٥
 أبو نعيم ٢٥٣
 أبو هريرة (رضى الله عنه) ٥٢ ٦٤
 أبو يعقوب النهرجوري ١٣٩ ١٥٠
 أحمد البدوي (السيد) ١٩ - ٢٤ ٢٤٢ - ٥٠
 الاحنف بن قيس ٧٩
 ادريس عليه السلام (أخنوخ) ٢٢٨ ٢٩٧
 آبري ٢٢٧ ١٣٨ ١٤٥ ١٦٨ ٢٧٥
 آرثر كويستلر ١٤٥
 أرسطو ٣٣ ٣٩ ٧٦ ١٦٦ ١٨٢ ١٨٧ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٢٨
 ٢٤١ ٢٥٢ ٢٥٥ ٢٥٨
 أسامة بن زيد بن حارثة ٦٩
 استقليوس ١٩٤
 الاسكندر الأكبر ٢٠٩

اسماعيل الرعيني ٢٤٢
 الاشعري (أبو الحسن) ٦٠
 الاشعري (أبو موسى) ١٧٣ ١٧٥
 الأصبهاني (علي بن سهل) ١٢٥
 الأصفهاني (الراغب) ٤٥ ٧٣ ٢٠٤
 أغاثيرمون ١٩٤
 اقتحار الدين (الشريف) ٢٣٥
 الكتاني ١١
 أبي حنيفة ١٦
 أحمد الرفاعي ١٨
 أفلاطون ٤ ١٨٧ ١٩٤ ١٩٥ ٢٠٩
 أفلوطين ٣٣ ٣٤
 البائي ١٩٠
 أم سلمة ٨٦
 أندرهيل ١٠ ١٣
 أنس بن مالك ٥٥
 الأنصاري (عبد المال) ٢٢٥
 أوغستين (القديس) ١٥٣
 أوليري ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣١ ٣٣ ٣٩
 أيكهارت ٣٦ ١٤٥

(ب)

باربييه دي مينارد ١٥٨
 بارميندس ٤
 باستيد ١٢
 الباقلائي ١٧٥
 باورا ١٦٦
 البخاري ٧٧
 برادلي ٣
 براون ٣١ ٣٣
 برجسون ٣
 برهان الدين محقق القرمذي ٢٧٤
 بروكلمان ٢٠٠

بزرجمهر ٢٣٦

برتراند رسل ٤ ٥ ٦

البسطامي (أبو يزيد) ١٧ ١٨ ٢٦ ٢٧ ٣٠ ٣١ ٣٥ ١١٢

١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤

١٤٥ ١٤٩ ١٥١ ١٦٢ ١٨٠ ١٩٤ ١٩٧ ٢١٩

٢٣٣ ٢٣٧ ٢٤١

بكتاش (حاج) ٢٤٥

البكري (مصطفى كمال الدين) ٢٩٨

بلاثيوس (آسين ميغل) ٢٧ ١٥٨ ١٩٨ - ٢٠٠ ٢٤٤ ٢٤٥

بلال الحبشي ٥٥

البلنسي (يحيى بن سليمان) ٢٥٥

بنان الحمال الواسطي ١٣٩

بول كراوس ١٥١

البسوني ٢٥١

البيريوني ٣٦

بيوك ٥ ٧ ٨ ٩

(ت)

التبريزي (شمس الدين) ٢٧٤

التجيبى (بن عنز) ٩٣

الترمذي (الحكيم) ١١٢

ترمنجام (سبنسر) ٣٧ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٨٧ ٢٩٧ ٢٩٨

التفتازاني (سعد الدين) ١١٦

التلمساني (غفيف الدين) ٢٠٠ ٢٠٤

تمام حسان الدكتور ٣٣

تنيسون ١٤٥

توماس الاكوينى ٣٦

(ث)

الشققي (الحاج) ٨١ ٩١

شولس ١٠

شلك ٢٦ ١٢٨ ١٥٤

(८)

جابر بن حیان ۷۹ ۹۳

جابر بن حیان ۹۳

جابر بن عبد الملك ٥٥

الاحظ ٩٩ ١٠٠

۲۲۶ حاکم

الجامي (عبد الرحمن) ١٠١ ٢٠٥ ٢٢٥ ٢٧٣

الحرجاني ۱۱۷ ۱۲۹

الحارثي (أبو محمد) ١٤٧ ١٧٦

٨٠ حنفی الصادق (الامام)

حلال الدين الرومي ٢٢٤ الى ٢٣٢

۳۴۷ جمال الدين الافغانى

حنـديـالـفو ١٥٨

الجنيد (أبو القاسم) ١٨ ٣٠ ١٠٥ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥

١٥٠	١٤٨	١٦١	١٥١	١٤٨	١٢٥	١٢٢	١١٦
-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----

193 1A1 1V9 1VA 1V0 177

جولڈزیہر ۲۷ ۲۸ ۶۱ ۶۲ ۶۶ ۶۷ ۷۷

الجويني (أمام الحرمين أبو المعالي) ١٥٢ ١٥٣ ٢٠٦

الجيلاني (عبد القادر) ١٨ ٢٢ ١٤٦ ٢٣٦ الى ٢٣٨

٢٥٧ ٢٥٠ ٢٤٩ ٢١٠ ٢٠٤ ٣٤

الجيلي (مجد الدين) ٢٣٥

جیمس ردهاوس ۲۷۵

(7)

حارثة ۱۱۳ ۱۱۴

حافظ الشیرازی ۲۷۲

الحافظ المنذرى ٢٦١

الحشيش ٢٠٩

حذيفة بن اليمان ٥٥ ٧٢ ٨٤

الحر العاملى ٦٢

الحسرة اني ٢٠٦ ٢٠٩

حسان بن ثابت ۵۵

الحسن البصري ١٧ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٨٤ ٩٩ ١٠١ ١٠٤
١٠٧

الحسن بن علي (الامام) ٨٠

الحسن بن علي الدامغاني ١٦١

حسن صديق خان ٢١

حسن قببسي ٢٣٦

الحسين بن علي (الامام) ٨٠

الحلاج (الحسيني بن منصور) ١٨ ٣٠ ٣٥ ١١٢ ١٢٣ ١٢٤

١٥٢ ١٢٦ - ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٦

١٣٩ ١٤٠ ١٤٥ ١٤٩ ١٦٣ ١٨٠ ١٩١ ١٩٤

١٩٧ ٢٠٣ ٢٢٤ ٢٢٨ ٢٣٧ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٦

٢٧٩ ٢٨٨

الحواني (أبو عتبة) ٥٩

حمدون القصار ١٠٨ ١٣٧

حياة بن شريح ٨١

(خ)

خالد بن صفوان ٧٤

خديجة (رضي الله عنها) ٥١ ٥٣

الخراز (أبو سعيد) ١٨ ١٠٧ ١١٣ ١٢٨ ١٣٤ ٢٦٨

الخراساني (أبو سعيد بن أبي الخير) ٢٢٤

الخضر (عليه السلام) ٦٢

خفاجي (الاستاذ محمد عبد المنعم) ١٢١

(د)

الدراني (أبو سليمان) ٢٧ ١٠٠ ١٦١

دانتي ٤٢ ٢٠٠

داود الظاهري ١٤٩

الدسوقي (ابراهيم) ٢٤ ٢٩٥ - ٢٩٧

الحقاق (أبو علي) ١٢٩ ١٧٤

دوزي ٢٦ ٢٧

دي بور ١٨٨ ١٢٢

دي بونت ٢٩٨

دی فیلد ۱۵۸
 دیکارت ۱۸۶
 دی ماتئو ۲۶۹
 دی مریلوت ۱۵۱
 دیونسیوس ۳۳

(ذ)

ذو النون المصری ۲۷ ۳۲ ۸۱ ۱۰۱ ۱۳۶ - ۱۲۲ ۱۶۳

(ر)

رابعة العدوية ۱۷ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۲۱۲
 الراذکانی (أحمد) ۱۵۲
 الرازی (یحیی بن معاذ) ۳۱ ۲۱۲
 الرازی (فخر الدین) ۱۳۸ ۱۴۶ ۱۷۳ ۲۳۵
 رباح بن عمرو القیسی ۷۴ ۷۷
 الربیع بن خثیم ۷۸
 رسل (براتراند) ۴ ۵ ۶
 الرشید (الخلیفة) ۹۳
 رشیدرضا ۲۴۷
 الرفاعی (الامام أحمد) ۲۲ ۲۳۸ - ۲۹۰
 رغن جست ۹۳
 الرندی (ابن عباد) ۸۹ ۲۴۱ ۱۳۹ ۱۴۲ ۱۶۲ ۱۶۴ ۱۶۵
 ۱۶۶ ۱۹۲ ۲۹۳
 الروفباری (أبو علی) ۱۳۷ ۱۲۷ ۱۳۹ ۱۶۴
 روزن (جورج) ۲۲۷
 رویم ۳۸
 ریک ۱۲۶
 ریمون لل ۲۰۱

(ز)

الزبیدی ۱۸۲ ۱۸۸
 الزبیر بن العوام ۹۳

زرادشت ١٩٤

زكريا بن أبي حفص ٢٥٣

زكي نجيب محمود (الدكتور) ٩٣

(س)

سارية ٦٠

سالم بن عبد الله بن عمر ٧٢ ٧٣

الساوي (علي بن سهلان) ٢٣٥

السبكي (تاج الدين) ١٨٢

ستودارد ٢٩٩

ستيس ٣ ١٢١ ١٢٢ ١٣٩ ١٧٩ ٢١٧

السري السقطي ١٨ ١٠٦ ١٠٧-١١٣ ١٣٤

سعد بن أبي وقاص ٦٩

سعد بن أبي مالك ٦٩

سعدى شيرازى ٢٣٩

سعيد بن جبير ٧٨

سعيد بن المسيب ٧١ ٧٢ ٧٣ ٨٥

سفيان بن عيينة ٧٩ ٩٢

سفيان الثوري ٦٨ ٧٩ ٨٥ ٨٧ ١٠٢ ١٠٥ ١٠٧

سقراط ١٨٧ ٢٠٩

السكوني (أبو بكر بن خليل) ٢٠٧

السلامي (أبو المعالي الشافعي) ٢٤١

سلطان العلماء (سلطان ولد) ٢٧٣

سلمان الفارسي ٥٥ ٧٢

السلمي (أبو عبد الرحمن) ٨٢ ٨٣ ١٠٠ ١١٨ ١٢٠ ١٢٣

١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٩

١٤١ ١٤٨ ١٥٠ ١٥٣ ١٥٤ ١٧٤

سليمان بن عبد الملك ٧٤

سمعان (الراهب) ٧١

السمعاني ١٨٢

السمعاني ١٨٢

سنائي (مجد الدين) ٢٢٥

السهروردي (أبو النجيب) ١٩٣ ٢٣٩-٢٤٥ ٢٩٨

السهروردي (البغداد) ١٨ ٤٤ ١٠٤ ١٩٣ ٢٣٥ ٢٩٠ ٢٩١
 السراج الطوسي ٢١
 السهروردي (المقتول) ١٩ ٣٤ ١٩٢ - ١٩٧ ٢٠٩ - ٢٤١ ٢٥٥
 سهل بن عبد الله التستري ١٠٧ ١٢٤ ١٣٥ ١٥١ ١٩٧ ٢٤١
 سيد حسين نصر (الدكتور) ٢٢٩
 السيوطي ٩٣

(ش)

الشاذلي (أبو الحسن) ٢٣٩ ٢٩١ - ٢٩٣
 الشافعي (الامام) ٦٣ ١١٣
 الشبلي (أبو بكر) ١٤١ ١٦١
 الشرتوقي ٤٥ ٥٤ ٥٦ ٥٩ ٧٣ ١٨٤ ١٨٦ ٢١٥ ٢٧٨
 شرف الدين (القاضي) ٢٦٣
 شريعة (الاستاذ نور الدين) ٣٠ ٩٦ ١٠١ ٢٣٧ ٢٧٨
 الششتري (أبو الحسن) ٢٠٩
 الشعراني ٧٢ ٧٥ ٧٦ ٧٨ ٩٨ ١٠٥ ٩١ ٩٩ ١١٥
 ١١٩ ١٢٤ ١٢٦ ١٦٤ ٢٤٩ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩
 ٢٩٢ ٢٩٤ ٢٩٥
 شقيق البلخي ٣١ ٦٩
 شكيب أرسلان ٢٤٦
 شمويلدرز ١٥٨
 الشهرستاني ١٤٩ ٢٢٨
 الشوزي (الاشبيلي) ١٩٩ ٢٠٩ ٢٥٥
 الشيرازي (قطب الدين) ١٩٦ ٢٢٥
 شيرز ١٥٨

(ص)

صادق نشأت ٨١
 صالح المري ٧٦٧٤ - ٨٩
 صهيب الرومي ٥٥
 صلاح الدين الايوبي (السلطان) ١٩٢ ١٩٣ ١٩٨ ٢٠٧
 صوفة بن مرة ٢٦
 الصيادي (أبو الهدى) ٢٨٩

(ط)

									الطائي (داود) ٩٨ ٦٩
									طاووس بن كيسان ٧٩
									الطبري (المحب) ٦١ ٥٩
									طغرليك ١٧٥
									طلحة بن عبد الله ٦٠
									الطوسي (أبو بكر محمد بن بكر) ١٧٤
٩٩	٩٧	٧٥	٥٥	٥٤	٥١	٣٨	٢١		الطوسي (السراج)
١٢٩	١٢٠	١١٨	١١٤	١١٠	١٠٧	١٠٤	١٠١		
١٤١	١٣٧	١٣٦	١٣٣	١٣٠	١٧٣	١٣٦	١٣٢		
		٢٠٩	١٦٤	١٦٠	١٥٥	١٤٤	١٤٢		

(ظ)

الظاهر بن صلاح الدين ٢٣٥
الظاهر بيبرس ٢٥٣

(ع)

									عائشة (رضى الله عنها) ٥٢ ٥١
									عبد الحليم محمود (الامام الاكبر) ١٢٧ ١٢٣
٢٥٣	٢٤٤	١٨٨	١٤٦	٢٠٨	٩٠				عبد الرحمن بدوي (الدكتور)
									٢٥٧
									عبد الرحمن بن عوف (رضى الله عنه) ٥٩
									عبد السلام هارون (الاستاذ) ٩٩
									عبد القادر الجزائري (الامير) ٢٠٥
									عبد القادر محمود (الدكتور) ١٤٩
									عبد الكريم العثمان ١٨٨ ١٨٢
									عبد الله بن طاهر ١٥٩
									عبد الله بن عباس (رضى الله عنه) ٥٥
٩٤	٦٩	٥٥							عبد الله بن عمر (رضى الله عنه)
									عبد الله بن عمرو بن العاص ٨٠
									عبد الله بن مسعود ٧٣ ٧٢ ٥٥
									عبد المسبح بن ناعمة ٣٣

عبد الملك بن مروان ٧٣
عبد المنعم ماجد (الدكتور) ٨١
عبد الواحد بن زيد ٧٤ ٧٧ ٩٠
عبد الوهاب عزام (الدكتور) ٢٢٤ ٢٢٥
عبيد الله بن زياد ٨١
عثمان بن عفان (رضى الله عنه) ٥٢ ٥٣ ٥٩ ٦٨ ٧٩
عثمان يحيى (الدكتور) ٢٤٥
عدى بن مسافر ٢٥٥ ٢٨٨
عز الدين المقدسى ١٢٦
علاء الدين السلجوني ٢٧٤
علي بن أبي طالب (رضى الله عنه) ٥٣ ٥٤ ٦٨ ٧٤ ٧٩ ٨٠
٢٣٣ ٢٧٩ ٨٦
علي بن أمجد الساعى ١٤٩
علي بن الهيثم ٢٣٧
علي حسن عبد القادر (الدكتور) ١٣٨
عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) ٥١ - ٥٢ ٦٠ ٨١
عمر بن عبد العزيز (الخليفة) ٧٩ ٨١ ٩٤ ١١٣
عمران بن حصين ٥٥
عمرو بن العاص ٨٠
عيسى القصار ١٥٥

(غ)

الغزالي (الامام أبو حامد) ١٧ ١٨ ١٩ ٤٣ ٨٨ ١٠٦ ١٤٥
١٤٨ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ - ١٨٤ ١٨٧
١٩٠ ٢٠٩ ٢٣٢ ٢٣٥ ٢٣٧ ٢٤٠ ٢٥٥ ٣٨٠
٣٨٥ ٢٨٨ ٢٩١ ٢٩٢
غلام الخليل ١٦٣

(ف)

الفارابي ١٦٦ ١٨٨ ١٩٤ ١٨٧ ٢٠٨
الفاركاوى ١٥٠
فخر الدين العراقي ٢٥٠
فرديك الثانى (الامبراطور) ٢٠٥ ٢٠٦

فريد الدين العطار ١٠٦ ٢٢٤ ٢٢٥ ١٤٣ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤
 ٢٩٧
 فضل الرقاشي ٧٤
 الفصيل بن عياض ٨٣ ٩٦ ٩٧ ١٠٧
 فولرز ٢٤٣
 فون كريمير ٢٧ ٢٨ ٤١ ١٥١
 فبثاغورس ١٩٤
 فير محمد حسن (الدكتور) ١٧٤
 الفيروز آبادي ٤٥

(ق)

قاسم غني (الدكتور) ٨١ ٢٢٥
 القاضى عياض ٥٥
 القسطلاني (قطب الدين) ٢٠٧
 القشيري ١٨ ٢٠ ٥٣ ٨٣ ٨٦ ٩٨ ١٠٤ ١٠٥ ١١٠
 ١١١ ١١٣ ١١٨ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٨ ١٤٥ ١٧٦
 ١٤٦ - ١٤٨ ١٥٢ ١٤١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٥ ١٧٤
 الى ١٧٨ ١٨٢ ٢١٢
 قصنيب النيسان ٢٠٩
 القفطي ٩٣
 اقتاد ١٦٤
 القنوي (صدر الدين) ٢٠٤

(ك)

كلونيموس ١٨٩
 الكامل الأيوبي (الملك) ٢١٦
 الكتاني (أبو بكر) ١٤ ١٣٩
 الكرمانى (أوحد الدين) ٢٠٥
 كزانسكى ١٢٦
 كسرى ٦٨
 الكلاباذي ١٠٤ ١١١ ١١٢ ١٣٨ ١٣٢ ١٣٣ ١٦٣ ١٦٦
 الكمشخانوف ١٣٨
 الكندي ٩٣

كوبولاني ٢٤٦ ٢٩٩
كوربان ١٩٤ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩

(ج)

لاتور ١٥٨
اللمى ١٥٠
اللبث بن سعد ٨١
ليويا ١٠

(م)

مارجريت سميث ٩٠ ١٢٤
ماسيفيون ٣٦ ٧٤ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ١٠١ ١٠٥ ١٢٠ ١٢٥
٢١٣ ٢٤٦ ١٤٤ ١٤٨ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٤
١٧٨ ٢٣٦ ٢٥٠ ٢٥٩ ٢٧٤ ٢٩٨
ماكديونالد ١٥٩ ١٩١ ١٩٥
مالك بن أنس (الامام) ٨١ ٢٠٦ ٢٥١
مالك بن دينار ٧٤ ٧٦
التسوكل ١٦٣
المحاسبي (الحرث بن أسد) ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٦٠ ١٦١ ١٩٢
١٩٣
محمد بن عبد الوهاب ٢٩٩
محمد بن عيسى الالبيري ٢٤٢
محمد بن مسلمة الانصارى ٦٩
محمد بن واسع ١٣٧
محمد حسين هيكل (الدكتور) ٤٤
محمد عبد السلام كفاي (الدكتور) ٢٧٣ ٢٧٥ ٢٧٦
محمد عبده (الامام) ٢٤٧ ٣٠٠
محمد مصطفى حلمي (الدكتور) ٢٥ ٣٦ ١١٩ ٢٢٢ ٢٣٥ ٢٦٠
٢٦٩ ٢٧٠
محمد يوسف موسى (الدكتور) ٧٥
محمد سبيستري ٢٧٢
مختار بن عبيد الثقفي ٨١

مرجليوث ٧٧
 مروان (الخليفة) ٧٠
 مسلم ٧٤ ٧٥
 المسيح عليه السلام ٣٢ ١٣٣ ١٥٠ ١٥٧ ١٩٥
 مصطفى عبد الرازق (الشيخ الاكبر) ١٤ ٩٠ ١٠٥
 مصطفى كامل الشيبى ١٥١
 المظفر (الملك شمس الدين يوسف) ٢٥٣
 معاذ بن جبل (رضى الله عنه) ٥٥
 معاوية (ابن أبى سفيان) ٧٠ ٧٨
 معروف الكرخى ٢٦ ٢٧ ٨٤ ١٠٠ - ١١٨ ١٢٦
 معين الدين حسن ششتى ٢٤٥
 المقداد بن الاسود (رضى الله عنه) ٩٣
 الملطى ٨٠
 المناوى (عبد الرؤوف) ١٥٢ ٢٨٧
 المهدي (الخليفة) ٩٢
 موسى الانتصارى ١٢٧
 الموفق (الخليفة) ١٦٣
 مولر ١٢٦

(ن)

الغابلسى (عبد الغنى) ٢٠٥
 نافع (مولى بن عمر) ٨١
 نجم الدين كبرى ٢٤٥
 نجيب بىلدى ٢٢٨
 نصير مروة ٢٣٦
 نظام الملك ١٨٣ ١٨٧
 النفسرى ١٣٩ ٢٠٩
 نقشبندى (بهاء الدين) ٢٩٧
 النوبختى ٦٩
 نوح عليه السلام ٢٧٩
 النورى (أبو الحسين) ١٣٦ ١٢٨ ١٤٠ ١٦٣
 نيكولسون (رينولد) ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٢ ٣٣ ٣٥
 ٦٠ ٦٢ ٧١ ٨١ ٨٢ ٨٤ ٨٦ ٩١ ١٠٨ ١٢٣

١٤٧	١٤٣	١٤١	٢٣٢	٢٢٧	١٨٤	١٨٣	١٤٠
٢٣٧	٢٢٣	٢٢٢	٢١٧	١٦٩	١٥٧	١٥٥	١٤٨
				٣٨٠	٣٧٨	٢٧٥	٢٦٩

(ه)

						٣١	٣٠	هارنمان
						١٥٨		هامر برجستان
						١٧٤	٨٤	الهجویری
								هرقلیطس ٤
						٢٠٩	١٩٤	هرمس
								هورتن ٢٣٠
								هرناندس ١٥٨
١٥٢			١٥١-١٥٠	١٤٩	١٤٥			الهروی
				١٥٢	١١			الهمدانی
								هورتف ٣٠

(و)

								وات (مونتجومری) ٤٨
١٦٠	١٤١	١٣٩						الواسطی (أبو بكر محمد بن موسى)
			١٢	٩	١٠	٥	٤	وليام جيمس
								الوليد بن عبد الملك ٨٥
								وهب بن مسلم ٩٤
								ويلسون ٢٧٥

(ی)

								اليافعى اليمنى ٩٩
								يالتقاي (شرف الدين) ٢٥٣
								يامبليخوس ٣٩
٢٥٩	١٢٨	٥١	١٠٨					يحيى بن معاذ الرازى
								اليسوى (أجمد) ٢٤٥ ٢٠٦

٢ - الفروق والطوائف والمذاهب

(أ)

١٢٣	١٢٢	١٢٠	١١٧	١١٢	١١١	٩٥	٩	٧	الاتحاد
٢٢٠	١٨٤	١٦٣	١٦٢	١٦١	١٤٩	١٣٠	١٢٥		
					٢٣١	٢٢٢	٢٢١		
									الاتحادية ١٤٩
									الاتحادية السبعينية ٢٠٩
					٢٢٩	١٨٤	١٨٠	١١٠	٧
						٢٤٢	١٩		الاحمدية (الطريقة)
							٢٠٨	١٨٩	اخوان الصفا
						٢٤٢			الادريسية الشاذلية (الطريقة)
								١٨٨	الاساطير اليونانية
								٢٤١	اسقاط التدبير
					٢٢٤	٢٢٣	١٩١	١٨٩	الاسماعيلية
									الاشراقبيون
					٢١٠	٢٠٨	١٨٩	١٥٩	الأشعرية ١٤٨
									أصحاب الاوبانيشاد ١٤٥
									الافلاطونية ١٩٤
٦١	٢٨	٣٧	٣٥	٣٤	٣٣	٢٨	١٩		الافلاطونية المصححة
								٢٠٣	١٩٤
								٢٠٥	٢٠٤
									الاكبرية (الطريقة)
									المرية (مدرسة) ١٩٨
									الامامية ١٢٤
									الامبابية الامحدية (الطريقة) ٢٤٤
								٧٤	٧٣
								٧١	٧٠
								٢١٠	٢٠٤
								٢٠٣	١٣١
١٤٧	١٤٦	١٤٥	٧٤	٧١	٦١	٢٨	١٨		أهل السنة
١٩٠	١٧٩	١٦٣	١٦٠	١٥٧	١٥٢	١٤٩	١٤٨		
									٢٣٥

أهل الصفة ٢١ ٥٤ ٥٥
أهل الفتوة ١٠٨

(ب)

الباطنية ١٨ ٩٧ ١٥٩ ١٦٣ ١٦٧ ١٩٨
الباطنية من الشبهة ٣٧ ٩٧ ١٥٦
البرامكة ٨٠
براهما (البرهمية) ٧ ٣٢
البرهامية (الطريقة) ٢٠ ٢٤٣ - ٢٤٤
البطائحية أنظر الرفاعية
البصيرة ٦
البكتاشية (الطريقة) ٢٤٤
البوذية الهندية ٢٨ ٣٢ ٦١
البيومية ٢٤٢

(ت)

التشيع ٧٨ ١٢٧ ١٩١ ٢٠٧
الترقى الاخلاقي ٦
التصوف الاشراقي ١٩٥
التصوف الالهى الفلسفى ٣٢ ١٩٧
تصوف البرهمية ٦
التصوف الدينى ٣ ٤
التصوف السلفى ١٧٨
التصوف السننى ١٨ ٣٨ ٤٣ ١٤٥ ١٤٧ ١٤٨ ١٦٠ ٢٣٢
التصوف الفارسى ٢٥
التصوف الفلسفى ٣ ٩ ١٩ ٣٦ ١٤٧ ١٨٥ ١٨٧ - ٢٣٢
٢٣٥
التصوف المسيحى ٣٥ ٣٦
التصوف المصرى ٧٩ - ٨٠
تصوف الهندود ٢٥
التقيانية الامحدية (الطريقة) ٢٤٤
التوحيد ٩٥ ١٠٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٩ ١٢٢ ١٥٦
١٤٧ ١٧٩ ١٦٨ ١٧٦ ١٧٨ ١٧٩

التيجانية (الطريقة) ٢٤٦

(ج)

الجوهريّة الشاذليّة (الطريقة) ٢٤٢

(ح)

الحامدية الشاذلية (الطريقة) ١٠٦

الحب الالهى ٢٩ ٣٤ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٢٠١
٢١٢ ٢٣٢ ٢٣٩ ٢٤٥

الحبيبية الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤

الحدادية الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤

الحقيقة المحمدية ١٥٨ ٢٣١ ٢٠٢ ٢٠٣ - ٢٠٥ ٢١٠ ٢٢٧
٢٢٨ ٢٤٤

حكماء الفرس ١٩٤

حكمة الاشراق ٢٣ ١٩٥ ١٩٩

الحكمة البحثية ١٩٨

الحكمة الفارسية ١٩٥

الحكمة المشرفية ١٩٦

الحكمة المصرية ١٨٨

الخلاجية (الطريقة) ١٠٨ ١٤٩

الحلبية الاحمدية (الطريقة) ٢٤٥

الحلول ٧ ٩ ١٨ ٩٥ ١١٠ ١١١ ١١٧ ١٤٣ ١٢٥-١٣٦

١٦٣ ١٤٠ ١٤٤ ١٦١ ١٦٣ ٢١٤ - ١٨٤ ١٩٣

الحمودية الاحمدية (الطريقة) ٢٤٢

الحنابلة ١٤٩ ٢٣٨

الحدوشية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢

الحنفى (المذهب) ٢٢٥

(خ)

الخرافية (الطريقة) ١٠٨

الخلوتية (الطريقة) ١٠٥

(ر)

الرفاعية (الطريقة) ٢٤٠ ٢٣٨ ١٩
الرمزية ٨ ٩ ١١٢ ١٥٠ ١٦٢ ١٣٦ ١٣٧ ١٧٩ ١٩٢
١٩٤ ١٩٦ ٢٠٠ ٢٠٨
الرهاينة المسيحيون ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣٧ ٦٨
رهبانية الاسلام ٦٨
الرواقية ١٨٨

(ز)

الزهد ١٢ ١٧ ٢٨ ٢٩ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٣ ٦٥ ٦٦ ٦٧
الزاهدية الاحمدية (الطريقة) ٢٤٤
الزادشتية ٢٢٣ ٢٢٤

(س)

السباعية الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤
السبعينية (الطريقة) ١٩ ٢٠٩ - ٢١٠
السحر ١٩٩
السطوحبة الاحمدية (الطريقة) ٢٤٢
السعادة ٥ ٧ ٨ ١٦٢ ١٣٥ ١٧٥ - ١٨١ ٢٢١ ١٩٢
١٩٨ ٢١٣ ٢١٤
السعيدية الشرنوبية البرهامية (الطريقة) ٢٤٢
السلامية الاحمدية (الطريقة) ٢٤٢
السلامية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢
السلف ١٥ ٧١ ٧٢ ١٠ ١٤٦ ١٤٧
السمانية الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤
السهروردية ٢٤٤

(ش)

الشافعية (المذهب) ١٩١ ٢٣٩
الشرنوبية البرهامية (الطريقة) ٢٤٣
الششتريية (الطريقة) ٢٠٩

الششتية (الطريقة)	٢٤٤
السطح	٩٩ ١١١ ١١٥ ١٢٤ ١١٨ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢
١٤٥	١٥١ ١٦١ ١٦٢ ١٨٤ ٢٣٠ ١٩٤ ١٩٥
الشعبية الاحمدية (الطريقة)	٢٤٢
الشهاوية البرهامية (الطريقة)	٢٤٢
شهود الوحدة	٢٧٨ ٢٨٠ ٢٤٣
الشوذية (الطريقة)	٢٠٨ ٢١٠
الشيعية	١٤٦

(ص)

الصائبية (مذاهب)	١٩٧
الصوفية السنيون	١١٦ ١٤٧ ١٩٣ ١٩٥
صوفية المسيحية	٤ ٧
صوفية الوحدة	٨ ١٩٣

(ض)

الضييفية الخلوتية (الطريقة)	٢٤٤
-------------------------------	-----

(ط)

الطرق الصوفية	١٠٦ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦
الطمانينة	٥ ٨ ١٣٢ ١٣٤ ١٣٥ ١٨١
الطيفورية (الطريقة)	١٠٨

(ظ)

الظاهيرية	١٢٥
-----------	-----

(ع)

عباد الاصنام	٢٢٧
العزمية الشاذلية (الطريقة)	٢٤٢

(غ)

الغنوصية ٣٣ ٣٧ ٣٨ ١٠٣
الغنيمية الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤

(ف)

الفرغلية الاحمدية (الطريقة) ٢٤١
الفتهاء ١٨ ٣٠ ٩٠ ٩١ ٩٤ ١١٢ ١١٧ ١٢٨ ١٦٤
١٨٤ ١٨٨ ١٩١ ٢١٤ ٢١١ ٢١٣ ٢١٤
الفكر الفارسي ٢٥ ٨٠ ١٩٣ ١٩٥ ١٩٨ ٢١٤
الفكر الهلني ٣٠ ١١٥ ١٩٤
الفكر الهندي ٢٥ ٢٩ ٣٠ ١٩٣ ١٩٥ ٢١٤
الفلاسفة ١١ ٤٠
الفلاسفة المسلمون ١٨ ٣٤ ١٥٦ ١٦٠ ١٦٤ ١٦٦ ١٦٧ ٢٠١
٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٤ ٢١٧
فلاسفة اليونان ٢١٤
الفلسفة الارسطية ٨٠
الفلسفة الاشراقية ٣٣
الفلسفة الانلاطونية ٢٣٦
الفلسفة المسيحية ١٩٣
الفلسفة اليونانية ٤ ١٩ ٢٢ ٣٣ ٣٤ ٨٠ ١٢٧ ١٦٠
١٨٦ ١٩٨
الفناء ٥ ٧ ٨ ٩ ١٠ ٢١ ٣١ ٩٥ ١٠٩ ١١٠
١١٢ ١١٣ ١١٦ ١١٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٥٠ ١٦٧
١٦٩ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨٤ ١٨٩
١٩٠ ١٩٢ ١٩٧ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢٩ ٢٢٠ ٢٢٨
الفناء والاتحاد ٩٥ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٥ ١١٩ ١٢٣
١٢٧ ١٢٩ ١٣٠
الفناء في التوحيد ١٢٩ ١٣٠ ١٤٠ ١٤٩ ١٥٠ ١٨٠ ١٨٤
الفناء عن الحظوظ ١١٠
الفناء والحلول ١٤٨ ١٥٩ ١١٧ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠
الفناء عن ارادة السوى ١١٠ ١١٥ ١١٨ ١١٩ ٢٠٨ ٢١٠
٢٢٨

الفناء عن شهود السوى ١١٠ ١١٥ ١١٨ ١١٩ ٢٠٨ ٢١٠
٢٢٨ ١٤١ ١٤٩ ١٥٠ ٢١٨ ٢٤٣
الفناء عن وجود السوى ١٥٠ ٢٢٢
الفيداتنا الهندية ٣٠ ٣٢ ٣٣
الفيض أو الصدر ٣٤ ١٨٧ ٢٠١ ١٩٦ ٢٠٠
الفيضية التاذلية (الطريقة) ٢٤٢

(ق)

القادرية (الطريقة) ١٩ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٢٢
القادرية الفارضية (الطريقة) ٢٣٨
القادرية القاسمية (الطريقة) ٢٤٢
القاسمية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢
القاوقجية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢
القدرية (مذهب) ١٣٢
القصارية (مذهب) ١٣٢
القصارية (انظر الملامتية) ١٠٨
القطبية ١٥٨ ١٨٨ ١٩١ ٢٠٤ ١٨٨ ٢٤٤
القرامطة ١٢٤

(ك)

الكبراوية (الطريقة) ٢٤٤
الكثرة ٧
الكرامية ١٤٦
الكشف ٦ ٧ ٩
الكلمة ٧ ٢٩
الكناسية الاحمدية (الطريقة) ٢٣٨

« ل »

اللاهوت : ٢٩

« م »

المالكية (المذهب) ٢٠٥
المانوية ٣٣

المتكلمون ٤٣ ٦٢ ١٠٣ ١٥٦ ١٦٠ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤
١٦٨ ١٠٧ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٩٣

المثل الافلاطانية ١٩٧

المثل المعلقة ١٩٧

المجسمة ١٤٦

المجوس ٢٦ ١٩٠

المحقق (المقرب) ٢١٠ ٢١١

المحمدية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢

مدرسة البصرة (في الزهد) ٧٣ ٧٨

مدرسة خراسان (في الزهد) ٩٦ ٩٧ ٩٠

مدرسة الكوفة (في الزهد) ٧٨ ٨٠ ٩٠

مدرس الحينة (في الزهد) ٧٢ ٧٤

مدرسة مصر (في الزهد) ٨٠ ٨١ ٩٠

المدرسيون ١٥٧ ٢٠٣

المدنية الشاذلية (الريقة) ٢٤٢

المراتب الخمس ٢١١

المرآة الاحمدية (الطريقة)

المرجئة ٦٢

المروانية الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤

المسلمية الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤

المشاعون من فلاسفة الاسلام ١٩٥ ١٩٨

المشتاعون من أتباع أرسطو ١٩٩

المشائية ٢٣٦ ١٩٨

المصلحية الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤

المعتزلة ١٨ ٦٣ ٧٠ ٧١ ٧٤ ١٢٥ ١٤٦

الملاطية (الطريقة) ١٠٩

الموحدون ٢٠٧

المولوية (الطريقة) ٢٢٦ ٢٤٤

«ن»

الناسوة ٢٩

النرفانا (البوذية) ٣١

النصارى ٦٦ ٦٧ ١١١ ١٣٠ ١٣٢ ١٦٢ ٢٢٧

النصرانية (المسيحية) ١٣٥ ١٨٩

النورية (الطريقة ١٠٩
النقشبندية (الطريقة) ٢٤٥

« هـ »

الهاسمية المدنية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢
الهرافية الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤
هرمس ١٨٨
الحرسية ١٨٨ ١٩٤ ٢١٠

« و »

وثنيو حماة ٣٢
وحدة الاديان ١٣٢ ١٣٩ ١٨٩ ٢٠٤ ٢٠٣ ٢٠٤
وحدة الشهود ٢١٣ ١٢٩
الوحدة المطلقة ١٥٠ ٢٠٠ ٢٠٥ ٢٠٥
وحدة الوجود ٦ ٧ ٩ ٢٧ ٣٢ ٣٣ ٣٥ ١١ ١٣١
١٢٤ ١٥٠ ١٥١ ١٧٩ ١٨٤ ١٨٩ ١٩٦ ١٩٩
٢٢٢ ٢٣١ ٢٣٢ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١
٢٣٢ ٢٠٤
وحدة الوجود عند ابن عربي ١٢٣ ١٣٠ ١٩٩ ٢٠٠
الوقائية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢

« ي »

اليسوية (الطريقة) ٢٤٤
اليهودية ١٣٢ ٢٤٤

مراجع الكتاب

(أ) المراجع العربية :

- ١ - الأصفهاني (أبو نعيم) : حلية الأولياء ، ط . السعادة ١٩٢٢ م .
- ٢ - ابن تيمية : الصوفية والفقراء ، المنار ١٣٤٨ هـ .
- ٣ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- ٤ - ابن الجوازي : تلبيس إبليس ، مطبعة السعادة ، ١٣٤٠ هـ .
- ٥ - ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٦ - ابن خلدون : المقدمة (بدون تاريخ) .
- ٧ - ابن خلكان : وفيات الأعيان ، بولاق ١٢٩٩ هـ .
- ٨ - ابن سبعين : يد العارف ، نسخة خطية بمكتبة جاز الله رقم ١٢٧٣ .
- ٩ - ابن سبعين : جواب صاحب صقلية ، نشر شرف الدين ياللقايا ، بيروت ١٩٤١ م .
- ١٠ - ابن سبعين : الرسائل ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٥ م .
- ١١ - ابن عباد الرندي : شرح الحكم العطائية ، بولاق ١٢٧٨ هـ .
- ١٢ - ابن عربي : فصوص الحكم ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦ م .
- ١٣ - ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ١٤ - ابن العماد : شذرات الذهب ، القاهرة ١٩٣١ م .
- ١٥ - ابن الفارض : الديوان ، القاهرة طبع حجر ١٣٢٢ هـ .
- ١٦ - ابن القيم : مدارج السالكين ، القاهرة ١٩٥٦ م .
- ١٧ - ابن النديم : الفهرست ، طبعة المكتبة التجارية (بدون تاريخ) .
- ١٨ - أبو طالب المكي : قوت القلوب ، القاهرة ١٣٣٢ هـ .
- ١٩ - أبو العلا عفيفي (الدكتور) : التصوف الثورة الروحية في الاسلام ، القاهرة ١٩٦٢ م .

- ٢٠ - **أبو العلا عفيفي (الدكتور)** : تعليق على مادة « ابن عربي » دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية .
- ٢١ - **أبو العلا عفيفي (الدكتور)** : المقدمة والتعليقات على فصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ١٩٤٦ م .
- ٢٢ - **أبو العلا عفيفي (الدكتور)** : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة القاهرة ١٩٤٥ م .
- ٢٣ - **أبو العلا عفيفي (الدكتور)** : نظريات الاسلاميين في الكلمة ، مجلة كلية الآداب ، م ٢ ، ج ١ ، ١٩٣٤ م .
- ٢٤ - **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني** : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، الطبعة الثانية ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة ١٩٦٩ م .
- ٢٥ - **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني** : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ م .
- ٢٦ - **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني** : الطرق الصوفية في مصر ، مجلة كلية الآداب ، م ٢٥ ، ج ٢ ، ١٩٦٨ م .
- ٢٧ - **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني** : الطريقة الأكبرية ، بحث نشر بالكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٩ م .
- ٢٨ - **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني** : نظرة الى الكشف الصوفي ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ م .
- ٢٩ - **أبو الهدى الصيادي** : قلادة الجواهر ، بيروت ١٣٠١ هـ .
- ٣٠ - **أوليري (دي لاسي)** : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمة الدكتور تمام حسان ، القاهرة ١٩٦١ م .
- ٣١ - **بهاء الدين العاملي** : الكشكول ، بولاق ١٢٨٨ هـ .
- ٣٢ - **الجاحظ** : البيان والتبيين ، بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون . الطبعة الثانية ١٩٦٨ م .
- ٣٣ - **الجرجاني** : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ٣٤ - **جلال الدين الرومي** : المثنوى ، وترجمة الدكتور محمد عبد السلام كفاي ، جزءان ، بيروت ١٩٦٦ - ١٩٦٧ م .

- ٣٥ - **الجنيد (أبو القاسم) :** الرسائل ، نشر الدكتور على حسن عبد القادر ، لندن ١٩٦٢ م .
- ٣٦ - **جولد زيهر :** العقيدة والشريعة في الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتب الحديثة ببغداد ، الطبعة الثانية ١٩٥٩ م .
- ٣٧ - **الجيلي (عبد الكريم) :** الانسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ٣٨ - **الحريفيش :** الروض الفائق ، القاهرة ، ١٣٠٠ هـ .
- ٣٩ - **حسن صديق خان :** أبجد العلوم .
- ٤٠ - **الحلاج (الحسين بن منصور) :** الطواسين ، نشر ماسينيون ، باريس ١٩١٣ م .
- ٤١ - **الخراز :** كتاب الصدق ، بتحقيق الأستاذ الأكبر الدكتور محمد عبد الحليم محمود ، القاهرة مكتبة دار العروبة .
- ٤٢ - **الخفاجي (حسن راشد المشهدي) :** النفحات الأحمدية ، القاهرة ١٣٢١ هـ .
- ٤٣ - **خفاجي (محمد عبد المنعم) :** التراث الروحي للتصوف الاسلامي في مصر (بدون تاريخ) .
- ٤٤ - **الرازي (فخر الدين) :** التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٤٥ - **الرازي (فخر الدين) :** المسائل الخمسون ، مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٤٦ - **الزبيدي :** اتحاف السادة المتقين .
- ٤٧ - **زكي نجيب محمود (الدكتور) :** جابر بن حيان ، سلسلة أعلام العرب (٣) .
- ٤٨ - **السبكي (تاج الدين) :** طبقات الشافعية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٤٩ - **ستودارد (أو ثروب) :** حاضر العالم الاسلامي ، ترجمة عجاج نويهض وتعليقات المرحوم الأمير شكيب أرسلان ، القاهرة ١٣٥٢ هـ .
- ٥٠ - **السلامي (أبو المعالي الشافعي) :** غاية الأمانى في الرد على النبهاني ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- ٥١ - **السلمي (أبو عبد الرحمن) :** طبقات الصوفية ، تحقيق الأستاذ نور الدين شريفة ، مكتبة الخانجي ، الطبعة الثانية ١٩٦٩ م .

- ٥٢ - **السهروردي البغدادي** : عوارف المعارف بهامش الاحياء ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ٥٣ - **السهروردي (المقتول)** : حكمة الاشراف ، طهران ١٣١٦ هـ .
- ٥٤ - **السهروردي (المقتول)** : مجموعة في الحكم الالهية ، نشر كوربان ، استامبول ١٩٤٥ م .
- ٥٥ - **السهروردي (المقتول)** : هياكل النور ، تحقيق الدكتور محمد على أبو ريان ، القاهرة ١٩٥٧ م .
- ٥٦ - **الشطنوفى** : بهجة الأسرار ، القاهرة ١٣٠٤ هـ .
- ٥٧ - **الشعراني (عبد الوهاب)** : الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .
- ٥٨ - **الشهرستاني** : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٥٩ - **الطبرى (المحب)** : الرياض النضرة في مناقب العشرة ، القاهرة ١٣٢٧ هـ .
- ٦٠ - **الطوسي (السراج)** : اللمع ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٩٦٠ م .
- ٦١ - **عبد الرحمن بدوي (الدكتور)** : شهيدة العشق الالهى ، مكتبة النهضة المصرية ، سلسلة دراسات اسلامية رقم ٨ .
- ٦٢ - **عبد الرحمن بدوي (الدكتور)** : شطحات الصوفية ، القاهرة ١٩٤٩ م .
- ٦٣ - **عبد الصمد زين الدين** : الجواهر السنية في الكرمات الاحمدية .
- ٦٤ - **عبد الكريم العثمان** : سيرة الغزالي وأقوال المقدمين فيه . دار الفكر بدمشق .
- ٦٥ - **عبد المنعم ماجد (الدكتور)** : التاريخ السياسى للدولة العربية ، مكتبة الأنجلو ١٩٦٠ م .
- ٦٦ - **عبد الوهاب عزام (الدكتور)** : التصوف وفريد الدين العطار ، القاهرة ١٩٤٥ م .
- ٦٧ - **الغزالي (أبو حامد)** : احياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ٦٨ - **الغزالي (أبو حامد)** : تهافت الفلاسفة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٢ م .
- ٦٩ - **الغزالي (أبو حامد)** : الرسالة اللدنية ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .

- ٧٠ - **الغزالي (أبو حامد) : كيمياء السعادة ،** بمجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٧١ - **الغزالي (أبو حامد) : مشكاة الأنوار ،** القاهرة ١٩٠٧ م .
- ٧٢ - **الغزالي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ،** بهامش الانسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ٧٣ - **فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ،** نشر نيكولسون ١٩٠٥ - ١٩٠٧ م .
- ٧٤ - **قاسم غنى (الدكتور) : تاريخ التصوف في الاسلام ،** ترجمة صائق نشأت ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ م .
- ٧٥ - **القشيري (عبد الكريم) : الرسالة القشيرية ،** القاهرة ١٣٣٠ هـ .
- ٧٦ - **القشيري (عبد الكريم) : الرسالة القشيرية ،** نشر الدكتور فير محمد حسن ، باكستان ١٣٨٤ هـ : ١٩٦٤ م .
- ٧٧ - **الانطى : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ،** القاهرة ١٩٢٦ م .
- ٧٨ - **الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ،** القاهرة ١٩٦٠ م ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه سرور .
- ٧٩ - **الكمشخانى : جامع الأصول ،** القاهرة ١٣٣١ هـ .
- ٨٠ - **الكندى : كتاب الولا وكتاب القضاة ،** تحقيق رفن جست ، بيروت ١٩٠٨ م .
- ٨١ - **كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الاسلامية ،** الجزء الأول ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى ، بيروت ١٩٦٦ م .
- ٨٢ - **ماسينيون : مادة « تصوف » دائرة المعارف الاسلامية ،** الترجمة العربية .
- ٨٣ - **الحاسبى (الحارث بن أسد) : الرعاية لحقوق الله ،** بتحقيق مارجريت سميث ، سلسلة جب ١٩٤٠ م .
- ٨٤ - **محمد رشيد رضا (السيد) : تاريخ الأستاذ الامام .** القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ١٩٣١ م .
- ٨٥ - **محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : آثار السهروردي المقتول ،** مجلة كلية الآداب ، م ١٣ ، ج ١ ، مايو ١٩٥١ .

- ٨٦ - محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : ابن الفارض والحب الالهى ،
الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ م .
- ٨٧ - محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : حكيم الاشراق وحياته الروحية .
مجلة كلية الآداب ، م ١٢ ، ج ٢ ، ديسمبر ١٩٥٠ م .
- ٨٨ - محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : الحياة الروحية فى الاسلام :
القاهرة ١٩٤٥ م .
- ٨٩ - مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تعليق على مادة تصوف
بدائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية .
- ٩٠ - مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تمهيد لتاريخ الفلسفة
الاسلامية ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٦ م .
- ٩١ - مصطفى كامل الشيبى (الدكتور) : الفكر الشيعى والنزعات
الصوفية . بغداد ١٩٦٦ م .
- ٩٢ - اللطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع . واستانبول
١٩٣٦ م .
- ٩٣ - المناوى (عبد الرؤوف) : الكواكب الدرية ، الجزآن الأول والثانى ،
المطبعة التيجانية ، (بدون تاريخ) .
- ٩٤ - نجيب بلدى (الدكتور) : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ،
دار المعارف ١٩٦٢ م .
- ٩٥ - انفورى : المواقف والمخاطبات ، نشر آربرى ، القاهرة ١٩٣٣ م .
- ٩٦ - النويختى : فرق الشيعة ، نشر ريتز ، لبيزج ١٩٣١ م .
- ٩٧ - نيكولسون (رينولد) : الصوفية فى الاسلام ، ترجمة الأستاذ
نور الدين شريعة ، القاهرة ١٩٥١ م .
- ٩٨ - نيكولسون (رينولد) : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، مجموعة
أبحاث عنونها المترجم الدكتور أبو العلا عفيفى بهذا العنوان
القاهرة ١٩٤٧ م .
- ٩٩ - الهروى : منازل السائرين ، طبع البابى الحلبي ، القاهرة ١٢٢٨ هـ .

المراجع الأجنبية

(ب) في الانجليزية :

- (100) Abdel Qadir (Dr. Ali) : The life, personality and writings of Al-junaid, Lonodon 1962.
- (101) Affifi (Dr. A.) : The Mystical Philosophy of Muhyid - Din Ibnul Arabi, Cambridge 1939.
- (102) Al Hujwiri : The Kashf Al-Mahjub, translated by R. Nicholson, Leyden 1911.
- (103) Arberry (A.J.) : Art. « Al Djunaid », Encyclopeda of Islam.
- (104) Bowra (C.M.) : The heritage of symbolism, London 1953.
- (105) Brown : The Dervishes or Oriental Spirituatism, London 1868.
- (106) James (W.) : The Varieties of religious experience, London, 1935.
- (107) Macdonald : Art. « Al Ghazali », Encyclopedia of Islam.
- (108) Margaret Smith : Rabia the mystic and her fellow Saints in Islam, Cambridge 1928.
- (109) Nicholson (R.) : Literary history of the Arabs, Cambridge 1930.
- (110) Russell (Bertrand) : Mysticism and Logic, Selected papers The Modern Library, New York, 1957.
- (111) Sayyed Hossein Nasr : Islamic Studies, Beirut, 1967.
- (112) Stace : Mysticism and Philosophy, Mac Millan, Lonodon 1961.
- (113) Thouless (R.) : An Introduction to the Psychology of Religion, Cambride 1928.

- (114) Trimingham (J.S.) : The Sufi orders in Islam. London, 1971.
- (115) Underhill (E.) : Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual Consciousness. London, 1949.
- (116) Vullers, Art.: « Ahmed Al Babawi », Encyclopedia of Islam.
- (117) Watt (M.) : Mohammed. Prophet and statesman. paper-backs, London 1961.

(ج) في الفرنسية :

- (118) Bastide (R.) : Les problèmes de la vie mystique, Paris 1931.
- (119) Leuba (J.) : Psychologie du Mysticism religieux. t. f. par Lucien Herr, 1925.
- (120) Massignon : Art. « Hallaj », Encyclopedie de l'Islam.
- (121) Massignon : Art. « Al-Muhasibi », Encyclopedie de l'Islam.
- (122) Massignon : Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris 1922.
- (123) Massignon : La passion d'Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam, Paris 1922.
- (125) Massignon : Art. « Tarika », Encyclopedie de l'Islam.
- (126) Massignon : Art. « Tasawwuf », Encyclopedie de l'Islam.
- (127) Octave Depont & xavier Coppolani : Les Confréries religieuses musulmanes, Alger, 1897.

(د) في الأسبانية :

- (128) Hernandez (M.C.) : Historia de filosofia Espanola. Filosofia Hispano - Musulmana, Madrid 1957.
- (129) Palacias (Asin) : Ibn Masarra y su Escuela Obras Escogidas, Madrid 1946.

رقم الايداع بدار الكتب المصرية

١٥٥٤ / ١٩٧٩ م

الترقيم الدولى

٦ - ٨٥ - ٧٢٥٧ - ٩٧٧

To: www.al-mostafa.com