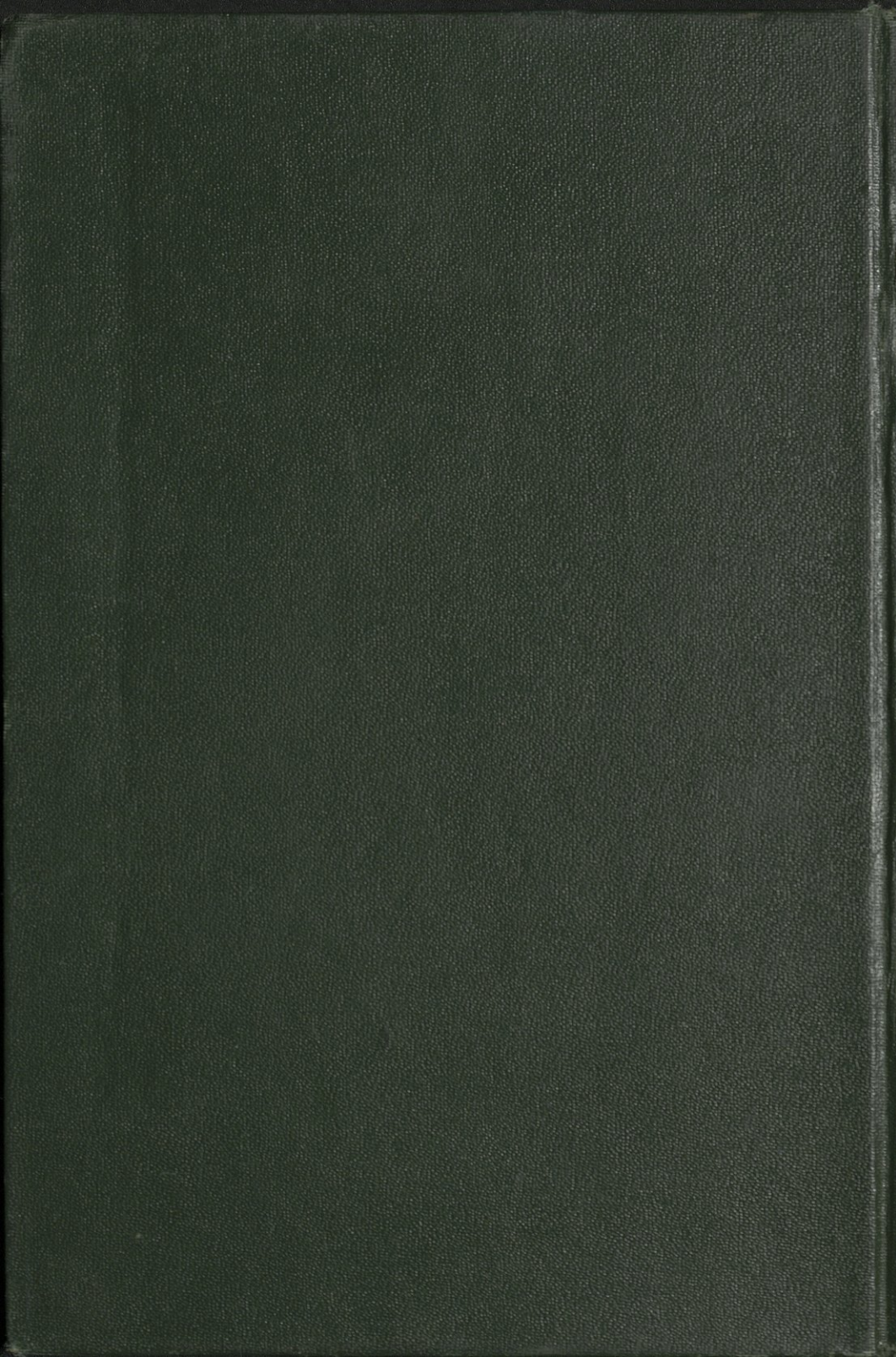
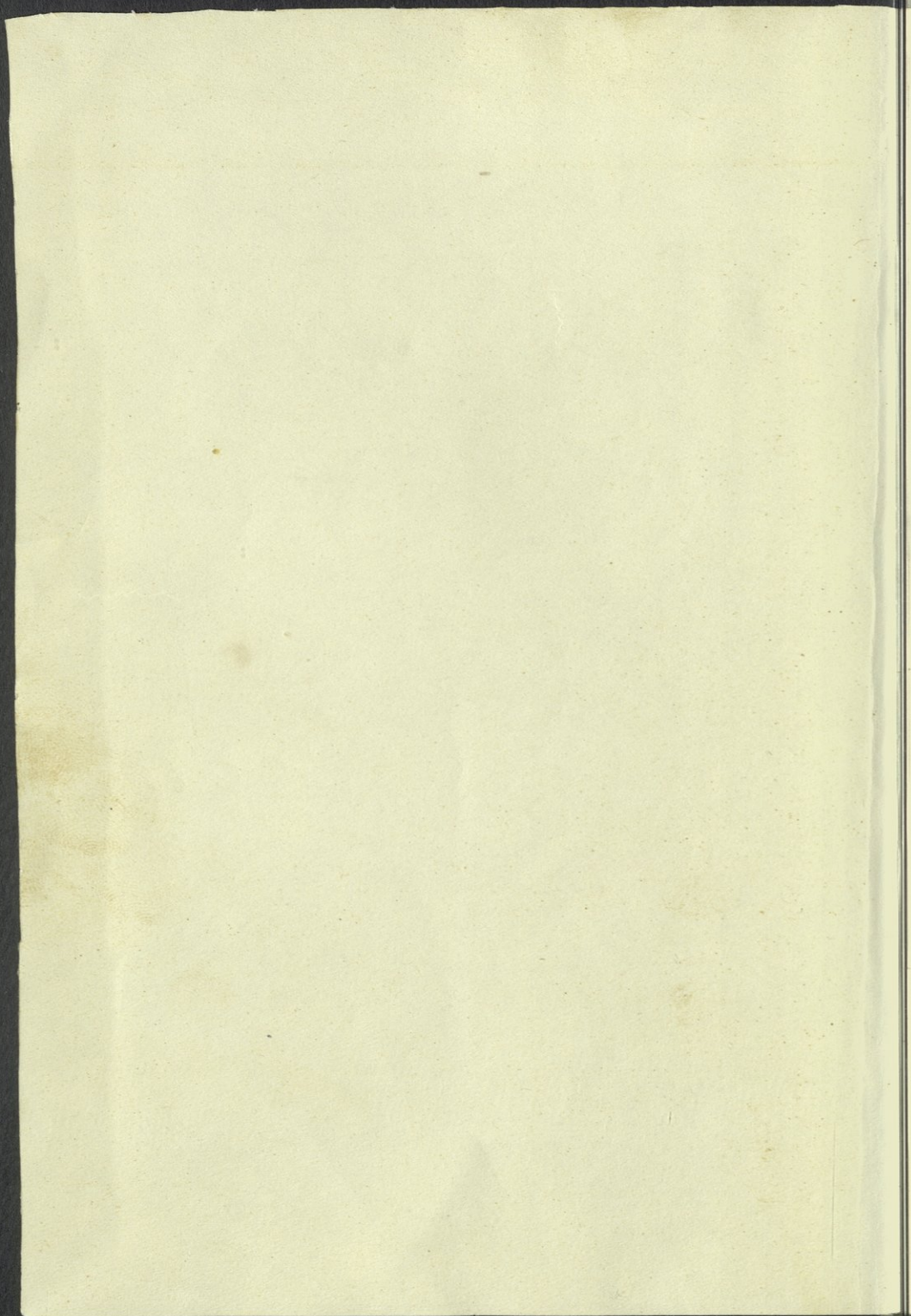
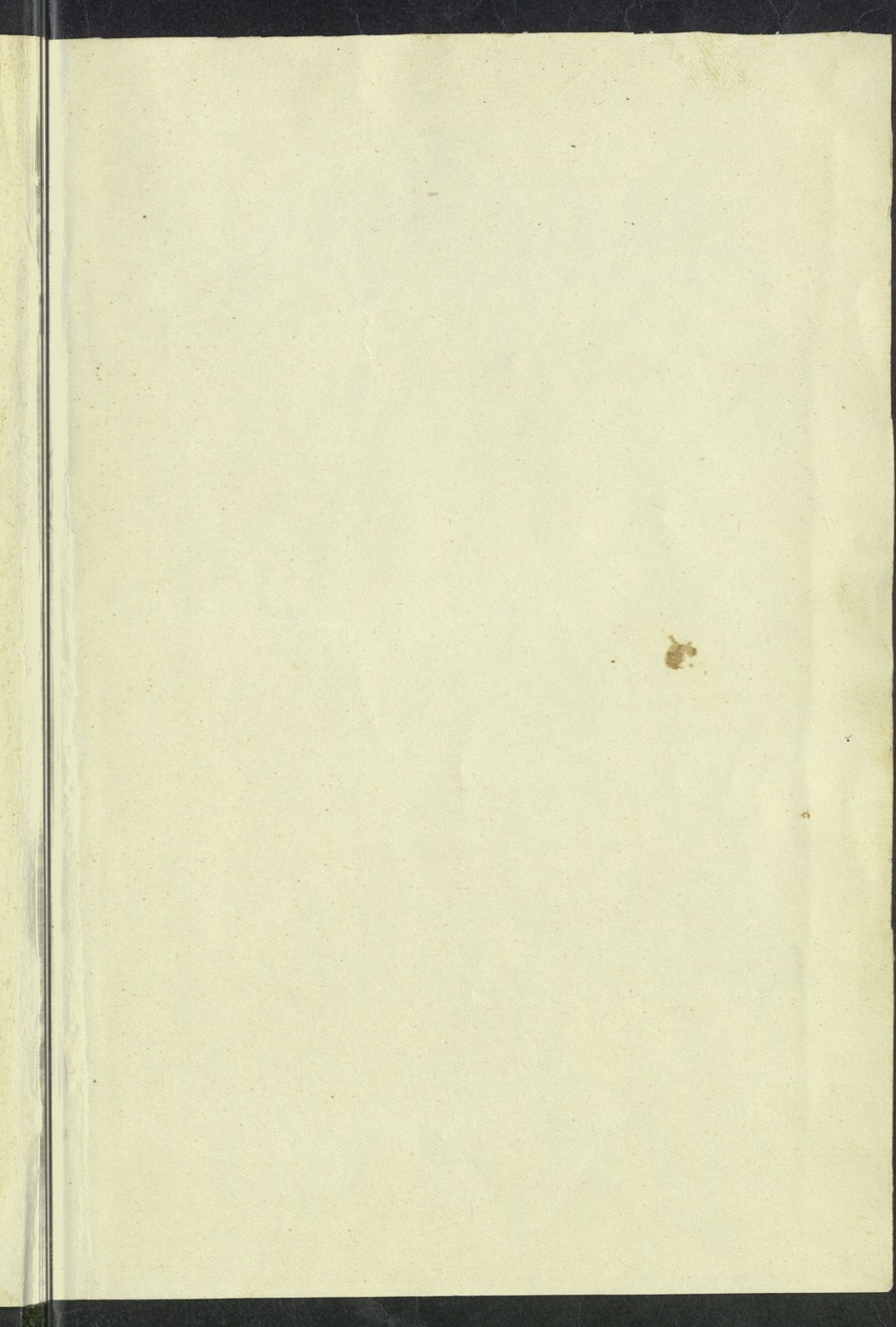


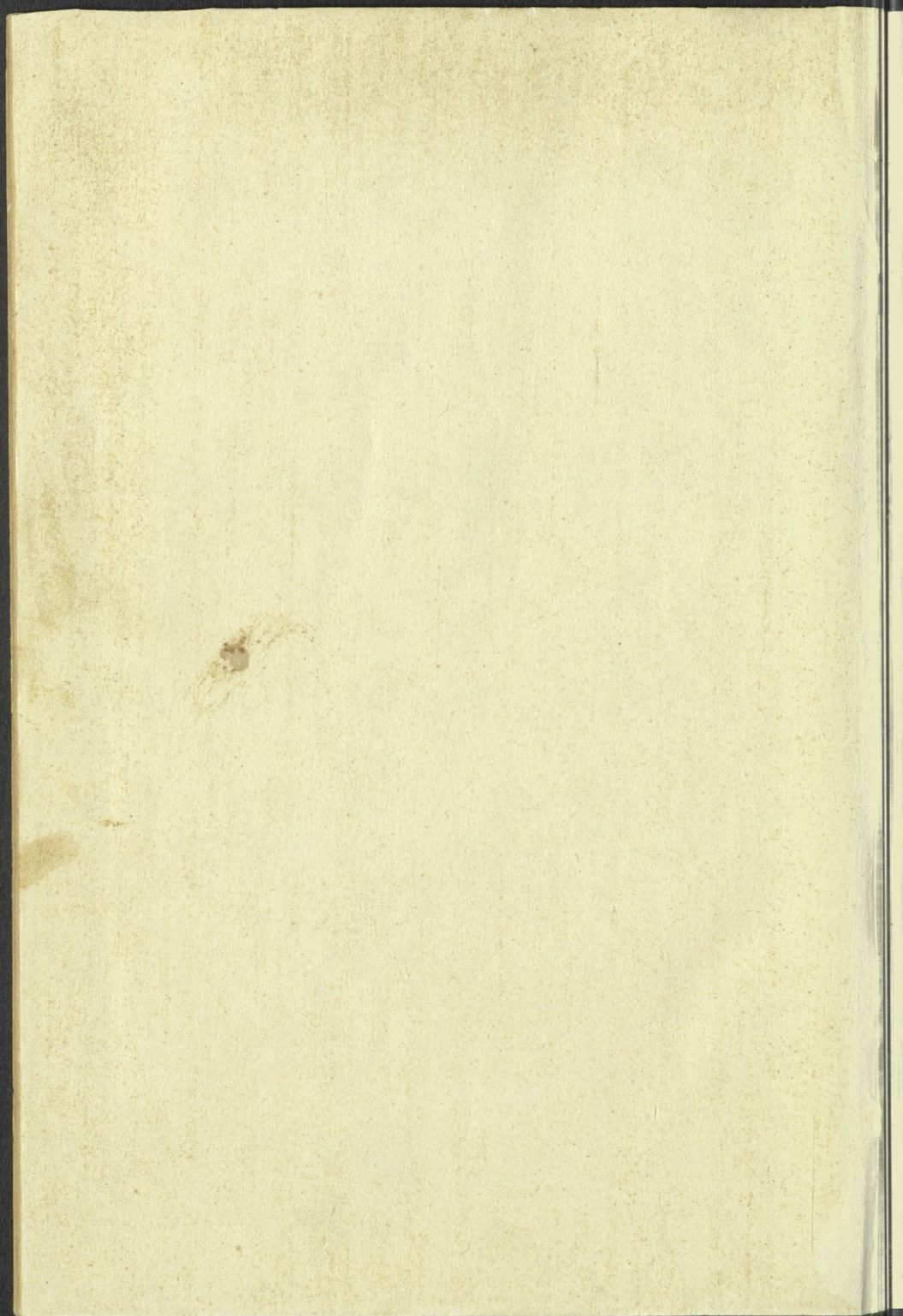


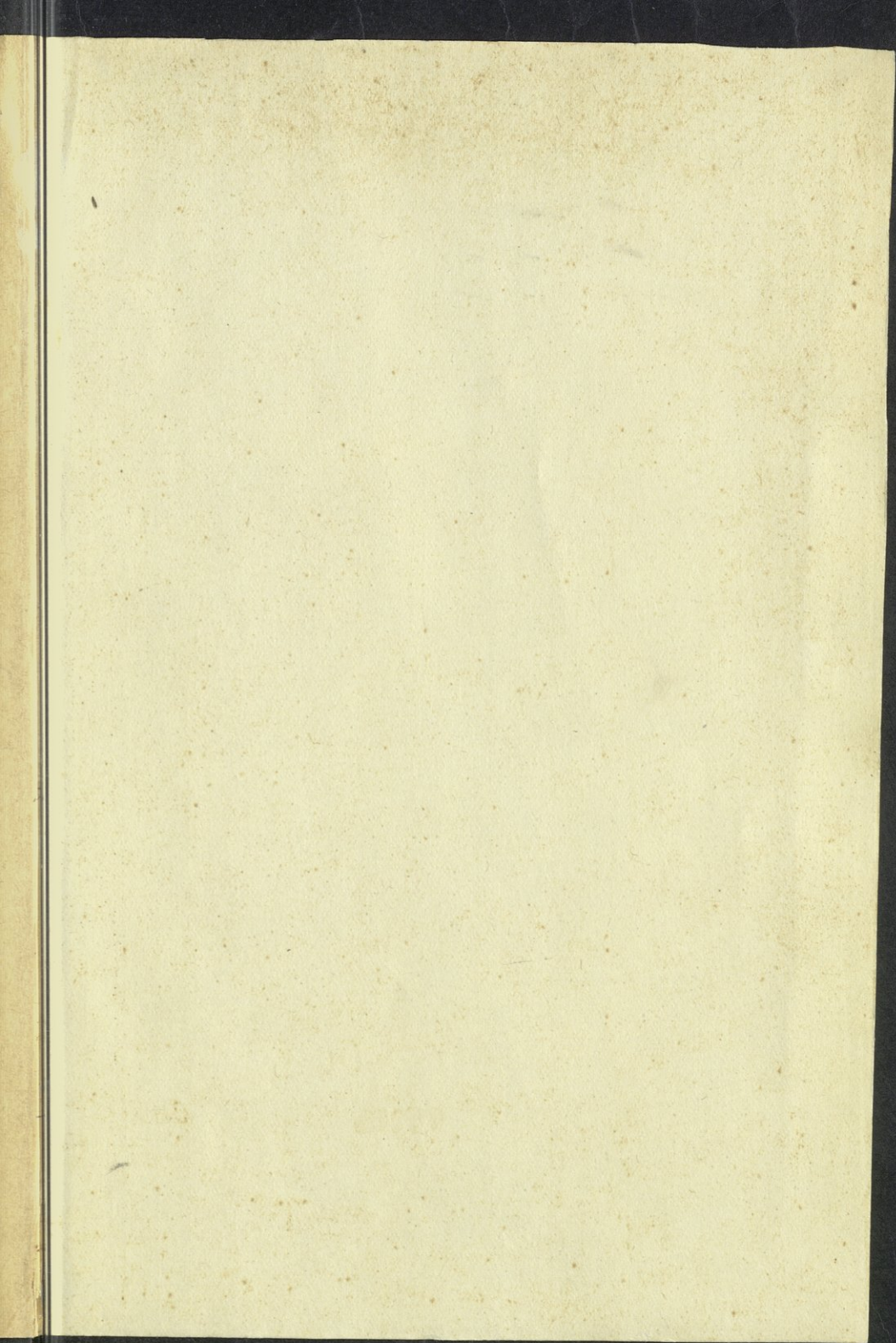
07

AMERICAN UNIVERSITY
LIBRARY
OF BEIRUT









297.48
H65hA
C.1

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

يشرف على إصدارها: الدكتور محمد عبد الوادى ، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين ، سكرتيرها العام

الحياة الروحية في الإسلام

تأليف

الدكتور محمد مصطفى حامى

مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

١٩٦٤م — ١٩٤٥م

77318

ملتزموا الطبع والنشر اصحاب
دار احياء الكتب العربية
عيسى البسابي الحلبي وشركاه





بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يمتاز العصر الذى نعيش فيه بأنه عصر مادى بلغت فيه الحضارة المادية مبلغاً كبيراً من التقدم لعله لم يتهياً لها مثله فى عصر آخر . وأصبحت حياة الأفراد والجماعات فى هذا العصر خاضعة فى جل نواحيها لهذه المعايير التى تقوم كل شىء بما يؤدى إليه من منفعة عاجلة . وقد صحب هذا التقدم المادى تقدم آخر فى الحياة الفكرية التى تشعبت نواحيها ، وتنوعت ألوان الإنتاج القيم فيها : فن مناهج ونظريات علمية إلى مذاهب وأنظار فلسفية ؛ ومن دراسات وبحوث اجتماعية إلى آثار وروائع أدبية . على أن هذه النهضة مهما تكن واسعة النطاق بعيدة الآفاق ، وهذه الثمرات مهما يكن بعضها مفيداً نافعاً ، وبعضها الآخر جميلاً رائعاً ، فإن هناك ناحية ليست أقل من هذا كله نفعاً ، ولا أدنى روعة ، لم يعن بها الباحثون العناية التى تستحقها ، ولم يحاولوا فى درسها المحاولة العلمية التى تعين على كشف حقائقها ودقائقها ، والإبانة عما تنطوى عليه من معانى الحق والخير والجمال ، وكلها مثل عليا لا بد منها للإنسان الراقى الذى يريد أن يحيا حياة سعيدة . وهذه الناحية هى الحياة الروحية التى صورتها ودعت إليها الأديان ، وكان يحياها السالف الصالح من الأنبياء والزهاد والعباد والصوفية الذين ظهروا فى مختلف العصور ، وكان لظهورهم أبعاد

الآثار في التسمي بالنفس الإنسانية عن حضيض المادة والصعود بها إلى عالم الروح . وقد ظهرت أول صورة لهذه الناحية في الإسلام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، وظهرت لها صور أخرى في حياة الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم في حياة الزهاد والصوفية . غير أننا لانكاد نجد من الباحثين عندنا من يعنى بها ، أو يقبل عليها ، أو يحمل نفسه مشقة البحث فيها على وجه سائق يجلبها إلى النفوس ، ويظهر من خلاله أن حياة قوامها تطهير النفس وجلاء القلب ، ودعامتها النظر إلى الكون بعين الوحدة التي تزول معها التفرقة بين أفراد الإنسان ، وغايتها المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية ، حياة هذا شأنها خليفة بأن تتضافر جهود الباحثين على دراستها ، جديرة بأن ينظر فيها الناس ويتأثروا مثلها العليا في القول والعمل ، ولا سيما في عصر كهذا العصر الذي اجتاحت فيه المادة كل شيء ، وأصبحت فيه الحياة تقوم تقويماً مادياً ضاعت في ثناياه المثل الروحية . وأكبر الظن أننا لم نكن في وقت أحوج إلى هذه الحياة الروحية ومثلها ومعاييرها منا في هذا الوقت الذي استحوطت فيه حياة الأفراد والجماعات إلى تهالك على الترف الحسى ، وإيمعان في شهوة الغلبة والسيطرة .

فإذا كانت تلك هي قيمة الحياة الروحية ، فقد رأيت أن أقدم لأبناء هذا الجيل صورة عامة لنشأة الحياة الروحية وتطورها في الإسلام ، وأن أعرض عليهم الأصول التي أقيمت عليها والخصائص التي امتازت بها ، محاولاً في ذلك كله أن ألم بأبرز الشخصيات وأهم المذاهب والنزعات . ومن هنا جاء هذا الكتاب في قسمين : أولهما تاريخي يعرض للمصادر المختلفة التي استقيت منها الحياة الروحية الإسلامية سواء في ذلك مصدرها الإسلامي الأول الذي صدرت عنه في بداية

عهدا بالظهور ، أو المصادر الفارسية والهندية والمسيحية والأفلاطونية الجديدة .
التي كان لها آثارها في الحياة الروحية على تعاقب العصور الإسلامية ؛ ثم هو يتناول
الأنوار التي اختلفت على هذه الحياة الروحية ، وما كان لها في كل طور من صور
نظرية وعملية . وأما القسم الثاني فقد حاولت فيه أن أدرس أصول الحياة الروحية
ومناهجها التي اصطنعها أصحابها في رياضاتهم ومجاهداتهم العملية ، وفي أدواقهم
ومواجيدهم النفسية ، وفي مكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية . ومن هذين القسمين
يتضح أن الذي أعنيه بالحياة الروحية في هذا الكتاب هو الوجدانيات التي تعد
أساسا للتصوف ومجما لبنائه في الإسلام .

ولعلمي بهذا الكتاب أكون قد وُفقت بعض التوفيق إلى سد الفراغ الذي
يوجد في المكتبة العربية ، ويرجع وجوده إلى أن أكثر ما كتب عن هذه الناحية
إنما كتبه المستشرقون أمثال الأستاذ لويس ماسينيون في الفرنسية ، والأستاذ
رينولد نيكولسن في الإنجليزية ، وما كتبه غير هذين العالمين الجليين في غير
الفرنسية والإنجليزية من اللغات الأوربية . أما ما كتب في العربية عن هذه الناحية
الروحية للحياة الإسلامية فلا يكاد يكون شيئا يذكر بالقياس إلى هذه الأسفار
الضخمة والبحوث القيمة التي أخرجها علماء الإسلاميات من المستشرقين . ولعل
أكثر ما تقع عليه أيدينا في هذا الصدد لا يتجاوز إلا قليلا كتب الطبقات التي
خلفها مترجمو الصوفية أنفسهم ، والتي تحدثنا عنهم في أكثر الأحيان حديثا مختلطا
مضطربا مشوبا بشوائب الخيال ، وإلا الآثار المنثورة والمنظومة التي خلفها أصحاب
المذاهب من الصوفية المتحققين ، واصطنعوا فيها من الرمز والإشارة ما يخفى معه
المعنى الذي تنطوى عليه ألفاظهم وعباراتهم ، بحيث لا تكون قراءتها سائغة ،

ولا فهمها ميسوراً للسواد الأعظم من القراء فضلاً عن عامة المثقفين الذين ليسوا من أصحاب الأحوال وأهل الذوق في شيء . فكل أولئك اعتبارات حملتني على وضع هذا الكتاب ، ودفعتنى إلى أن أتوخى فيه التبسيط والتيسير مع محافظة على الحقائق ومراعاة لمنهج البحث العلمى . وبهذا أرجو أن أكون قد أديت واجبي نحو هذه الناحية القيمة المغمورة من نواحي تراثنا الإسلامى ، كما أرجو أن يكون فى الكشف عن المعانى الروحية التى انطوت عليها هذه الناحية ، والمثل العليا التى حققتها على أيدي السلف الصالح ما يعين على كبح جماح الشهوة ، وكسر حدة المادة ، ويمكن الخلف من الاستجابة لهذا الدعاء الروحى الصادق الذى رددته السلف ما

محمد مصطفى ملى

القاهرة فى { ١٩ جمادى الأولى سنة ١٣٦٤
أول مايو سنة ١٩٤٥ }

القسم الأول

نشأة الحياة الروحية وتطورها

- ١ -

الزهد والتصوف مرآة الحياة الروحية

الحياة الروحية هي هذه الحياة التي يخضع فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس ، وكشف حجاب الحس ، وتصفية القلب وتفقيته من أدران الشهوة والهوى ، وقطع العلائق المادية التي تفسد عليه صلته بربه ، وصلته بأشباهه ؛ ثم هي بعد هذا كله تأمل في الكون ، ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة سبيلها الفناء عن النفس البشرية ، وقوامها البقاء في الذات الإلهية ، والاتحاد بالحقيقة العلية ، والتحقق بمعرفتها معرفة يقينية لا يأتينا الشك من بين يديها ولا من خلفها .

نشأت هذه الحياة الروحية أول ما نشأت في الإسلام من التقشف والورع والتعبد والزهد والتقوى وغير ذلك من مظاهر الانصراف عن الدنيا ، والإقبال على الدين مما كان عاماً شائعاً بين المسلمين في حياتهم الأولى ، وهي هذه الحياة التي كان فيها النبي وأصحابه مثلاً علياً يتأثر بها المسلمون في القول والعمل . ولكنها ما لبثت أن اختلط بها بعد ذلك عناصر أجنبية عن الإسلام : منها الديني الخالص ؛ ومنها الفلسفي

البحث ؛ وفيها ماهو مزاج من الدين والفلسفة . وقد ظلت هذه العناصر الأجنبية تختلط بالحياة الروحية الإسلامية ، وتعمل عملها في نفوس الذين كانوا يحبونها على تعاقب العصور واختلافها ، حتى تطورت الحياة الروحية وأخذت صوراً متنوعة ، تتفق مع ما كانت عليه في بدايتها من بعض الوجوه ، وتختلف عنه من وجوه أخرى : فبعد أن كانت غاية المسلمين من المقبلين على الدين ، المعنيين بشئون القلب ، هي مجرد الزهد في متاع الدنيا وجاهاها ابتغاء الظفر برضوان الله ؛ إذا بهذا الزهد يصبح وسيلة من الوسائل التي يستعان بها على تحقيق غاية أخرى أعز منه وأمنع ، وأزوع منه وأمتع ، ألا وهي مطالعة وجه الله ، ومشاهدة جماله الأزلي ؛ ثم أصبحت هذه الغاية بعد ذلك شيئاً آخر لا يقنع فيه الإنسان بالمطالعة ، ولا يقف فيه عند حد الرياضة والمجاهدة ، وإنما هو يتجاوز هذا كله إلى الغاية القصوى والغرض الأسمي الذي إذا حققه الإنسان فقد وصل إلى مقام الفناء عن نفسه والاتحاد بربه . وهنا تستحيل الحياة الروحية من مجرد رياضة للنفس ومجاهدة لدواعي الحس إلى نظام روحي ، أو فلسفة دينية قوامها مذهب روحي .

والتأمل في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، يلاحظ أن التصوف رياضاته ومجاهداته ، وبأذواقه ومواجيده ، وبما انكشف عن قلوب أهله من الحجب ، وما كشف لهم من الحقائق ، هو المرآة الصادقة التي تنعكس على صفحتها الصور المختلفة التي اتخذتها هذه الحياة الروحية في مختلف العصور الإسلامية ؛ ومعنى هذا بعبارة أخرى أن دراسة التصوف الإسلامي دراسة تحليلية تاريخية ، هي التي تعيننا على معرفة الحياة الروحية في الإسلام ، واستكناه أسرارها ، وكشف العناصر التي تتألف منها ، والعوامل الإسلامية والأجنبية التي أعانت على نشأتها

وتطورها ، والدعائم النظرية والعملية التي أقيمت عليها ، والمنازع الميتافيزيقية والأخلاقية التي نزعت إليها : فما لاشك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التي يتألف منها التراث الديني والعقلي والشعوري للإسلام ، خضع كما خضع غيره من مظاهر الحياة الإسلامية لعوامل النشوء والارتقاء ، ولقتضيات السمو والانحطاط مما كان له أثره في جعله أولاً طريقة للعبادة وتهذيب النفس ، يقصد بها إلى التقرب من الله ، والفرار من عذاب النار التي أعدها للكافرين ، والظفر بشواب الجنة التي أعدها للمتقين ؛ ومما كان له ثمرته بعد ذلك في جعله علماً له موضوعه ومنهجه وغايته ، وله ما يميزه في هذا كله عن غيره من العلوم بصفة عامة ، وعن العلوم الدينية الأخرى بصفة خاصة ، وعن علم الفقه بصفة أخص . وإذا كان ذلك كذلك فقد تعين إذًا على الباحث الذي يريد أن يتعرف تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، وقيمة المعاني التي انطوت عليها ، وحقيقة المثل العليا التي دعت إليها ، أن يعرض لتاريخ التصوف الإسلامي ، ولما اختلف عليه من العصور ، وأحاط به من الظروف ، وأن يلتمس العناصر المختلفة التي انبثت فيه ، وتألفت منها ألفاظه ومعانيه ، وأن يتبين الصور المتعاقبة التي كانت له في مختلف العصور ، وما عسى أن يكون بين هذه الصور وبين صورته الأولى من أواصر تختلف قوة وضعفًا ، وتباين قريبًا وبعيدًا ، وتتفاوت ظهوراً وخفاءً ، وذلك كله على وجه يكشف عن أبرز شخصياته وأهم مؤلفاته التي تركت في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية آثاراً باقية ، ووجهتها إلى أمثل طريق وأجل غاية .

بداية الحياة الروحية في الإسلام

يمكن أن تتخذ بداية الحياة الروحية في الإسلام من حياة النبي وأصحابه ،
 وما كانوا يأخذون به أنفسهم من زهد في الدنيا ، وإعراض عن زخرفها وجاهها ،
 وإقبال على الله عز وجل بقلوبهم ، وجهاد في سبيل الله بكل ما أوتوا من قوة الإيمان
 وحرارة اليقين : فتحدث محمد الذي كان يقضى فيه الأيام والليالي وحيداً معزلاً
 للناس في غار حراء قبل أن يهبط عليه الوحي ، وحياة أبي بكر وعمر وعثمان وعلى ،
 وسيرة بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي ، وسلوك أبي بن كعب وقيم
 الدار وأبي ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان ومصعب بن عمير ، وما كان يأخذه
 أولئك وهؤلاء وكثير غيرهم من الصحابة أنفسهم من تعبد وترهد وتقشف
 ومجاهدة للنفس ومعاينة للشيطان وجهاد في سبيل الله ، كل أولئك يمكن أن يعد
 بذورا أولى انبثقت منها دوحة الحياة الروحية التي تمت بعد ذلك وزكت ، وامتدت أغصانها
 وأينعت ، فإذا هي تنشر ظلالها ، وتؤتي أكلها في حياة التابعين ، وغير التابعين من
 جاءوا بعد ، وكانت لهم شدة عناية بأمر الدين . ولعلنا إذا نظرنا فيما كان يركن إليه محمد
 من العزلة عن الناس ، والخلوة إلى نفسه يتصفحها ، وإلى السكون يتأمله ، وإلى
 مبدع السكون يستطعمه ، ووازننا بين هذه الحال وبين أحوال الزهاد والعباد الذين
 ظهروا بعد ، وعرفوا باسم الصوفية ، استطعنا أن نتبين في يسر وجه الشبه بين
 حياة النبي وبين حياة الصوفية ، واستطعنا أيضاً أن نرد طريقة هؤلاء القوم بما

تشتمل عليه من رياضات ومجاهدات ، ومن أذواق ومواجيد ، وما تنتهى إليه من كشف للحقائق ، ومعرفة للدقائق ، إلى مصدرها الأول في هذه الحياة الروحية الخالصة التي كان يحياها محمد ، والتي تجرد فيها عن كل شيء ، وانكشف له فيها وجه الحق في كل شيء ، فإذا هو يعرف الله الواحد الأحد ، وإذا هو يقرأ باسم ربه الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم . وها هي ذى أقدم الروايات وأوثق الأخبار التي رويت عن حياة النبي الأولى وسيرته التي سارها في رياضة نفسه ، قد صورت لنا نبي الإسلام في صورة ، إن لم تكن هي صورة الصوفي الذي عُرف بعد ذلك بهذا الاسم ، فهي على الأقل قريبة منها من وجوه كثيرة ، ومشملة على كثير من البذور التي أُلقيت بأدى الأمر في قلوب العباد والزهاد ، ثم في قلوب الصوفية وأهل الكشف والعرفان بعد ذلك ، وتعهدها أولئك وهؤلاء بالتغذية والتنمية حتى ترعرعت وأينعت ، فكانت منها هذه الرياضات والمجاهدات التي أخضع الصوفية أنفسهم لها ، وهذه الأذواق والمواجيد التي اختلفت على نفوسهم وعرضت لبواطنهم ، وهذه المذاهب الصوفية المختلفة التي دارت حول الله والإنسان والعالم ، وهذه الصور المتعاقبة للحياة الروحية . وقد أضيف إلى هذا كله مع الزمن عناصر غريبة عن الإسلام ، بعضها فارسي أو هندي ، وبعضها الآخر يوناني أو مسيحي ، حتى بدا التصوف ، وبدأت معه الحياة الروحية - لكثرة ما اختلط بهما من هذه العناصر الغريبة - كأنهما مذهبان مخالفان لتعاليم الإسلام ، بعيدان عن أن يرد أحدهما أو كلاهما إلى مصادر إسلامية ، والواقع أنهما مستمدان في الأصل من حياة النبي الأولى ، مؤيدان بكثير مما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة .

تحنث محمد في الجاهلية :

وحسبنا هنا أن ننظر في حياة محمد التي كان يقضيها متحنثاً في غار حراء^(١)، وفيما كان يخضع له نفسه من مجاهدة وعزلة عن الناس ، وأن نوازن بين هذه الحياة وبين حياة الطبقات المختلفة من الزهاد والعباد والصوفية ، وما اصطنعت كل طبقة من ألوان الرياضات والمجاهدات ، حسبنا هذا لتبين مبلغ الشبه بين الحياتين ، ونستيقن من أن تحنث محمد في غار حراء إنما هو البذرة الأولى التي نبت منها زهد الزهاد ، وعبادة العباد ، وتصوف الصوفية : فهناك في ذلك الغار الهادئ الوادع ، البعيد عن ضجيج الحياة المادية ، وعجيج الممعنين في أفانيتها ، وألوان الترف والنعيم فيها ، كان يتحنث محمد مرة في كل عام كلما أقبل شهر رمضان ، يقيم طوال هذا الشهر مزوداً بالقليل من الزاد مسرحاً طرفه في أرجاء الوجود . متأملاً بعين قلبه كل ما امتلأ به الكون من آيات صنع الله . هنالك كان يحيا محمد حياة روحية خالصة لا تشوبها شائبة من شوائب الحياة المادية ، ولا يفسدها عليه شيء من متاع الدنيا أوجاهها . لقد ظل محمد على هذه الحال من الاعتزال والتحنث في غار حراء الذي كان يعود إليه كلما عاوده شهر رمضان ، حتى صفت نفسه ، ودق حسه ، وصقلت مرآة قلبه ، وتهيأ له أن يرى الرؤيا الصادقة ، وإذا بأنوار الحقيقة تشرق في أعماق نفسه ، وإذا هو يعمن في الحق والخير واليقين بقدر ما يعمن غيره من المتعلقين بأسباب الحياة المادية في الباطل والشر والشك . وما قىء كذلك حتى أشرف على

(١) يراجع معنى التحنث ووصفه في كتاب الدكتور هيكمل باشا : « حياة محمد » الطبعة الأولى .

الأربعين ، وهنا كان قد أتيح له من صفاء الروح ونقاء السريرة ما صار معه أهلاً لأن يهبط عليه الملك الذي أخذ يضمه ويرسله مرة ومرة ومرة ، وهو في كل مرة يأمره بأن يقرأ ، ومحمد يجيبه بقوله : « ما أنا بقارى » ، حتى أمره الملك أخيراً أن : « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » . هنالك قرأ محمد هذه الآيات البينات ، وكانت قراءته لها فاتحة عهد جديد في حياته الروحية ، وبداية حياة جديدة في تاريخ الديانات ، وإنها لحياة انطوت على أسنى معانى الجهاد والصبر ، وأرقى مبادئ الأخلاق ، وأقوى دعائم الإيمان واليقين .

فهذه الحياة التى كان يحياها محمد ، والتى كانت سبيله إلى هبوط الملك عليه ، وسبيل قلبه إلى إشراق نور الوحي فيه ، إذا أنعمنا النظر فيها ، وحللناها إلى عناصرها التى تألفت منها ، ومعانيها التى انطوت عليها ، وإذا وازنا بينها وبين حياة الزهاد والعباد الذين ظهروا في صدر الإسلام من ناحية ، وبينها وبين حياة الصوفية الذين ظهروا بعد ذلك من ناحية أخرى ، رأينا أن التصوف وهو الاسم الجامع لطوائف أولئك وهؤلاء وتعاليمهم ، وما يعمدون إليه من رياضات ومجاهدات يرمون بها إلى تنقية النفس وتصفية القلب ، وما يصطنعون في تهذيب نفوسهم من محاسبة ومراقبة ، وما ينتهون إليه بعد هذا كله من إلهام مشرق ، ليس من شك في أنه وجد بذوره الأولى في هذه الحياة الروحية الصافية التى كان قوامها عند محمد ذلك التحنن الذى كان يأخذ به نفسه في غار حراء ، والذي كانت ثمرته اليانعة لديه هذا الوحي المتألق بآيات النبوة البينات ، الفياض بمحائق التوحيد ودقائق العرفان .

أليست حياة محمد هذه بما فيها من تحنن وخلوة واكتفاء بالقليل من الزاد ، صورة أولى للحياة التى كان يحياها الزهاد والعباد والصوفية بعد ذلك ، ويخضعون

فيها أنفسهم لرياضات ومجاهدات ، ويختلف فيها على أنفسهم أذواق ومواجيد ، وكلها عندهم سبيل إلى كشف الحقيقة ؟ أليس هذا التأمل الذي كان يعنى فيه محمد ، ويغيب فيه عن كل شيء حتى عن نفسه أساساً لهذه الأذواق والمواجيد الصوفية ، ولما يعرض فيها لسالك طريق الله من غيبة وسكر ومحو وفناء ؟ وعلى الجملة أليس التصوف من حيث هو رياضة ومجاهدة ، وذوق ووجد ، وكشف ومشاهدة ، واتصال بالمصدر الأول الذى صدر عنه الكون وكل ما فى الكون من آيات الحق والخير والجمال ، مرآة صادقة تتجلى على صفحاتها هذه الصورة الرائعة لهذه الحياة الروحية النقية التى كان يحياها محمد فلكت عليه نفسه ، وامتلأ فيها قلبه بنور الإيمان وإشراق اليقين ؟ بلى ! إن محمداً قد وجد فى تحنثه ما يجده الصوفية فى مجاهداتهم ورياضاتهم : وجد فيه سبيلاً إلى تصفية نفسه ، وتنقية قلبه ، وراحة روحه ، ووسيلة تعينه على أن يخلو إلى نفسه ، ويتفكر فيما بينه وبين نفسه تفكيراً متصلاً فى الحقائق التى انطوى عليها الوجود .

على أن معترضاً قد يعترض فيقول : إن هذه الحياة الروحية التى كان يحياها محمد متحنثاً فى غار حراء ، لم تكن حياته نبياً ولا رسولاً ، بل ولا مسلماً ، وإنما هى حياته عربياً جاهلياً ، عاش كما كان يعيش بعض العرب الجاهليين من المتحنثين الذين كانوا يعبدون الله على ملة إبراهيم حنيفاً ، وتحنث كما كانوا يتحنثون . وهذا يعنى أن حياة الزهاد والعباد والصوفية التى جعلنا منها صورة حياة محمد الروحية مردودة إلى أصلها فى الجاهلية لا فى الإسلام . ولكن هذا الاعتراض يرد عليه بأن هذه الحياة التى كان يحياها محمد متحنثاً فى غار حراء ، ومتحنثاً على نحو ما كان يتحنث المتحنثون من بعض الجاهليين ، إنما كانت إرهاباً لنبوته ، وتمهيداً لرسالته :

حفياته نبياً مرسلًا ، لم تكن إذن إلا امتداداً لحياته عربياً متحنناً . وها هي ذى لحظات تحننه قد أشرقت بنور الوحي والإلهام ؛ ونستطيع أن نقول إنه لولا ماتهما في هذه اللحظات لنفس محمد من تزكية وجلاء ، لما اختار الله أن يبعث فيها محمداً بهذه الرسالة العظمى التي غيرت وجه التاريخ ، وتغير معه وجه الحياة .

وإذا كان ذلك كذلك فما أخلق هذه الحياة الروحية المحمدية أن يكون لها خطرها في التاريخ الروحي للإسلام ، وما أجدرها بأن يحسب لها كل حساب ، بل يحسب لها كل الحساب ، عندما نريد أن نحدد بداية الحياة الروحية في الإسلام . وها هي ذى حياة الزهاد والعباد والصوفية التي سنعرض لها فيما يلي ، تنطق بأنها ليست في مجلتها وفي أكثر تفاصيلها إلا ترديداً جديداً لهذا اللحن الروحي الذي أنشده محمد عليه الصلاة والسلام ، لأول مرة في تاريخ الإسلام .

حياة محمد النفسية في الإسلام :

ولو سلمنا جدلاً مع المعارضين بأن رد الحياة الروحية الإسلامية إلى هذا التحنن الذي جعل منه محمد رياضة لنفسه ، معناه رد هذه الحياة إلى أصل جاهلي لا إسلامي ، فإننا واجدون مع ذلك في حياة محمد النبي الذي تحققت نبوته ، وتمت رسالته ، عنصراً نفسياً يصح أن نتخذ منه أساساً لأذواق الصوفية ومصدراً أول لمواجيدهم : فقد روى عن النبي أنه عرضت له حالة من تلك الحالات النفسية التي تشبه الوجد وما يحصل في الوجد من غيبة الإنسان عن نفسه وعما يحيط به . وحدث أن دخلت عائشة زوج النبي وهو في تلك الحال ، فلما رآها سألتها : من أنت ؟ ... فأجابته قائلة : أنا عائشة ... فسألتها النبي ثانية : من عائشة ؟ ... فأجابته بقولها :

ابنة الصديق ... ولكن النبي عاد فتساءل مرة أخرى : ومن الصديق ؟ ... فكان
الجواب : هو محمد ... ولكن عند ما سأله النبي بقوله : من محمد ؟ لزممت الصمت ،
لأنها علمت عندئذ أن النبي لم يكن في حالة عادية . فهذه القصة إن صحت ، كانت
دليلاً كافياً على أن لأذواق الصوفية ومواجيدهم ، ولما يأخذ عليهم نفوسهم من
أحوال الغيبة والمحو والسكر والفناء التي سنعرض لها في موضعها من هذا الكتاب .
مصدرها في حياة محمد النبي العربي المسلم فضلاً عن حياة محمد العربي الجاهلي الذي
تحنث قبل الإسلام ، وقبل أن يتحقق بالنبوة .

ولا يقف الأمر عند حد هذه الغيبة أو ذلك التحنث ؛ وإنما هو يتجاوزهما إلى
شيء آخر لعله أعظم منهما خطراً وأبعد أثراً في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ،
وأدل منهما على هذه الروحانية التي طُبعت بها حياة نبي الإسلام ، وأعني بذلك
مسألة الإسرائء والمعراج اللذين ورد ذكرهما في القرآن ، وأفاضت في وصفهما كتب
السيرة^(١) : فقد روى أن محمداً كان ليلة الإسرائء في بيت أم هانئ وهى هند ابنة عمه
أبي طالب . وقد قصّت أم هانئ حديث الإسرائء فقالت : « إن رسول الله نام عندي
تلك الليلة في بيتي فصلى العشاء الآخرة ، ثم نام ونمنا . فلما كان قبيل الفجر أهبنا
رسول الله ؛ فلما صلى الصبح وصليفاً معه قال : يا أم هانئ لقد صليت معكم العشاء
الآخرة كما رأيت بهذا الوادي ، ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه ، ثم قد صليت
صلاة الغداة معكم الآن كما ترين . فقلت له : يانبي الله ، لا تحدث بها الناس
فيكذبوك ويؤذوك قال : والله لأحدثنهموه . » وقد اختلفت الآراء حول الإسرائء

(١) تراجع تفاصيل الإسرائء والمعراج في كتاب الدكتور هيسكل باشا : حياة محمد (الطبعة
الأولى) ص ١٥٣ - ١٦٠ .

والمعراج ، هل كانا بالروح ، أم بالجسد ، أم بالروح والجسد جميعا : ففريق يرى أن الإسراء من مكة إلى بيت المقدس كان بالجسد ، وأن المعراج إلى السماء كان بالروح ؛ وفريق آخر يرى أن الإسراء والمعراج كانا جميعاً بالجسد ؛ وفريق ثالث يرى أن الإسراء والمعراج كانا بروح محمد لا بجسده . وكما يستدل أصحاب الرأي القائل بأن الإسراء كان بالجسد بما ذكر محمد أنه شاهده في البادية أثناء مسراه ، فقد استدلل أصحاب الرأي القائل بأن الإسراء والمعراج إنما كانا بالروح بما قالته عائشة وهو : « ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكن الله أسرى بروحه » . ولسنا هنا بصدد تفصيل القول في الإسراء والمعراج ، وتحقيق الآراء التي دارت حولها ، وإنما يكفيننا من هذه الآراء أن نقف عند الرأي القائل بأن الإسراء والمعراج كانا جميعاً بالروح : فهذا الرأي ، إن صح ، وصحت معه مقالة عائشة التي استند إليها أصحابه ، كان ذلك دليلاً على مبلغ ما انتهى إليه محمد من صفاء القلب ، ونقاء الروح ، وإشراق البصيرة ، وامتلاء السريرة ، والقدرة الفائقة على التنقل بروحه في ملكوت السموات والأرض ، والإحاطة بكل العوالم وما تشتمل عليه هذه العوالم من حقائق خفية ودقائق غيبية إحاطة يتسع لها هذا القلب الكبير الذي زال عن عينه الغيم ، وامتلاّت بها هذه الروح النقية التي انكشفت من دونها حجب البين . وهذا من شأنه أن يعيننا على إثبات أن ما يتحدث عنه الصوفية من مكاشفات وفتوحات ومشاهدات ، ومن ترق عن عالم الشهادة إلى عالم الملكوت والجبروت ، ومن اتخاذهم من الروح أو ما يجري مجراها من القلب والسر أدوات صادقة صالحة للإحاطة بجميع المعارف ، ليس كله وكثير غيره مما حفلت به حياة الصوفية وكتبهم إلا من قبيل الإسراء والمعراج بالروح .

أحوال النبي وأقواله في الحياة الروحية :

فإذا أضفنا إلى هذه الحياة الروحية المحمدية ، ما كان يأخذ به محمد نفسه من تقشف في اللبس والمأكل ومن عكوف على العبادة والتهجد حتى لقد نهاه الله عن المبالغة في ذلك بقوله : « طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى » ، وما كان يقبل عليه ، ويدعو إليه من تعبد وتزهد وتقشف وتقوى وخوف وصبر ورضا وشكر ، ألفينا كلامه وعمله في ذلك كله فياضين بالمعاني التي يمكن أن تعد منبعاً لما أخضع الصوفية أنفسهم له من رياضات ومجاهدات ، ولما كانوا يتقبلون فيه من المنازل والمقامات ، التي هي عندهم سبيل العبد إلى تصفية نفسه ، وتنقية قلبه ، وعونه على الفناء عن نفسه ، وبقائه في ربه ، وشهوده له ، واتحاده به ، على الوجه الذي سنفصله في موضعه من القسم الثاني من هذا الكتاب . وحسبنا هنا أن نشير إلى قناعة النبي في اللبس إذ كان يلبس ما وجد كتاناً أو صوفاً أو قطناً ، قميصاً أو رداءً أو إزاراً ؛ وإلى ما كان يأخذ به نفسه من تهجد واعتكاف واستغفار ؛ فقد روت عائشة « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقوم الليل حتى تنفطر قدماه ، فقلت له : لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ قال : أفلا أحب أن أكون عبداً شكوراً »^(١) ؛ وروت أيضاً « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى ، ثم اعتكف أزواجه من بعده »^(٢) ؛ وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) رواه البخاري ومسلم .

(٢) رواه أبو هريرة بلفظ آخر وزاد عليه قوله : « فلما كان العام الذي قبض فيه اعتكف

عشرين يوماً » .

يقول : « والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة » ^(١) .
وحسبنا كذلك أن نسجل دعوته إلى الزهد والتقرب بالنوافل والذكر والتوكل والصبر والتوبة ... وذلك إذ يقول مثلاً : « ازهد في الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس » ^(٢) ؛ « إذا أراد الله بعبده خيراً فقهره في الدين وزهده في الدنيا وبصره بعيوبه » ^(٣) ؛ « إذا رأيتم من يزهد في الدنيا فادنوا منه ، فإنه يلقي الحكمة » ^(٤) ؛ « إن الله تعالى قال : من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب عبد ليّ بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه ، وما يزال عبدى يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، وإن سألنى أعطيته ، ولئن استعاذنى لأعذته » ^(٥) ؛ « الطهور شطر الإيمان ، والحمد لله تملأ الميزان ، وسبحان الله والحمد لله تملآن (أو تملأ) ما بين السموات والأرض ، والصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء » ^(٦) ؛ « احفظ الله تجده أمامك ، تعرف إلى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة ، واعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك ، وما أصابك لم يكن ليخطئك ، واعلم أن النصر مع

(١) رواه البخارى .

(٢) رواه ابن ماجه والطبرانى والبيهقى فى « شعب الإيمان » .

(٣) رواه البيهقى فى « شعب الإيمان » عن محمد بن كعب مرسل .

(٤) رواه أبو يعلى فى « الترغيب والترهيب » ؛ وفى « الجامع الصغير » ورد بالنظ : « إذا رأيتم الرجل قد أعطى زهداً فى الدنيا وقلة منطق فاقربوا منه ، فإنه يلقي الحكمة » - رواه ابن ماجه وأبو نعيم فى « حلية الأولياء » والبيهقى فى « شعب الإيمان » .

(٥) رواه البخارى .

(٦) رواه مسلم عن أبى مالك بن عاصم الأشعرى .

الصبر ، وأن الفرج مع الكرب ، وأن مع العسر يسرا »^(١) ؛ « يا أيها الناس توبوا إلى الله واستغفروه ، فإنى أتوب فى اليوم مائة مرة »^(٢) . وحسبنا كذلك أن نسجل بعض أدعيته التى تنطوى على كثير من المعانى الصوفية كقوله : اللهم لك أسلمت ، وبك آمنت ، و عليك توكلت ، وإليك أنبت ، وبك خاصمت . « اللهم إني أعوذ بعزتك لا إله إلا أنت أن تغلبنى أنت الحى لا تموت ، والجن والإنس يموتون »^(٣) ؛ وقوله : « اللهم اجعلنى شكورا ، واجعلنى صبورا ، واجعلنى فى عيني صغيرا ، وفى أعين الناس كبيرا »^(٤) ؛ وقوله : « اللهم أعنى بالعلم ، وزينى بالحلم ، وكرمنى بالتقوى ، وجملى بالعافية »^(٥) ؛ وقوله : « اللهم إني أسألك الصحة والعفة والإنابة وحسن الخلق والرضا بالقدر »^(٦) .

فكل أولئك دلائل حق وشواهد صدق على أن عبادة العباد ، وزهد الزهاد ، وتصوف الصوفية ، وما ينطوى عليه هذا كله من المعانى الخلقية والمنازع الروحية ، قد وجد مادته الأولى فيما روى عن النبي من الأحوال ، وما أثر عنه من الأقوال .

(١) رواه الترمذى بلفظ آخر ورواه غير الترمذى بهذا اللفظ وهو مصدر بقوله : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كنت خلف النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا غلام إني أعلمك كلمات : « احفظ الله ... الخ » .

(٢) رواه مسلم عن الأعراب بن يسار المزنى .

(٣) رواه البخارى ومسلم .

(٤) أخرجه البزار وهو حديث حسن .

(٥) رواه الرافعى عن ابن عمر ، « كنز العمال » جزء أول .

(٦) رواه البزار والطبرانى عن ابن عمر .

حياة الصحابة وأقوالهم :

وحياة الصحابة حياة النبي حافلة بالأحوال والأقوال التي تدل دلالة واضحة على زهدهم وورعهم وتقشفهم وغير ذلك من مظاهر الإقبال على الله والإعراض عن الدنيا ، وكلها أمور لا يستطيع أن يغفلها أو ينكرها الباحث عند ما يريد أن يتبين مقومات الحياة الروحية في صدر الإسلام : فقد كان أبو بكر يطوى ستة أيام ، وكان لا يزيد على ثوب واحد ، وكان يأخذ بطرف لسانه ويقول : « هذا الذي أوردني الموارد » . وكان يقول أيضاً : « إذا دخل العبد العجب بشيء من زينة الدنيا مقتته الله حتى يفارق تلك الزينة » . وهو قد تحدث عن أثر التقوى وثمرتها اليقين والتواضع في حياته فقال : « وجدنا الكرم في التقوى ، والفناء في اليقين ، والشرف في التواضع » . وتحدث عن المعرفة التي تتذوق بالروح وأثرها في الحياة الروحية لمن يتذوقها فقال : « من ذاق من خالص المعرفة شيئاً ، شغله ذلك عما سوى الله ، واستوحش من جميع البشر » . وكذلك كان عمر بن الخطاب من صفاء الروح وطهارة القلب بحيث قال فيه النبي مخبراً عن ربه : « إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه » . وليس أدل على تقشف عمر من أنه كان يخطب وهو خليفة وعليه إزار فيه ثنتا عشرة رقعة ، وقيص فيه أربع رقاع دون أن يكون له غيرها ، ومن أنه كان يغسل ثوبه بيده . وليس أدل على ما كان يراه من أثر الرضى والصبر في نفس الخاضع لها الآخذ بهما مما كتبه إلى أبي موسى الأشعري وهو قوله : « أما بعد : فإن الخير كله في الرضا ، فإن استطعت أن ترضى وإلا فاصبر » ، ومن قوله : « وجدنا خير عيشنا الصبر » . وكان عثمان ابن عفان من رياضة نفسه على الزهد والتقشف ودوام التفكير في الله والدأب على النظر في كتاب

الله بحيث كان يقضى نهاره طاويا وليله محييا ، وبحيث لم يكن ليترك النظر في المصحف كل يوم وهو يقول : « هذا كتاب ربى ، ولا بد للعبد إذا جاءه كتاب سيده أن ينظر فيه كل يوم ليعمل بما فيه » ؛ وما فتى كذلك حتى قتل والمصحف بين يديه . وكان على بن أبى طالب زاهدا متقشفا صابرا حتى لقد كان يرقع قميصه ، فقيل له : يا أمير المؤمنين ! لم هذا ؟ فقال : « ليخشع القلب ويقتدى به المؤمن » ، وحتى قال عنه ابن عيينة إنه كان أزهد الصحابة ، وشهد له الإمام الشافعى بأنه كان عظيما فى الزهد ، والزاهد لا يبالى بأحد . ناهيك بما قاله على فى الصبر وهو : « الصبر يفاضل الحدثن ، والجزع من أعوان الشيطان » .

ونحن لا نجد بذور هذه الحياة الروحية مغروسة فى قلب النبى وقلوب صحابته من الخلفاء الأربعة فحسب ، وإنما نحن واجدوها أيضاً حية نامية فى قلوب كثير من الصحابة من غير الخلفاء . ويكفى أن نذكر هنا أهل الصفة وما كان لهم من أثر قوى فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية عامة ، وفى تاريخ التصوف الإسلامى خاصة ، حتى أن بعضهم ليذهب إلى أن كلمة « صوفى » قد أخذت من اسمهم كما سنعرض لذلك فى موضعه من هذا القسم حيث نتحدث عن التصوف والصوفية ، وعن الأصول المختلفة التى ترد إليها هاتان اللفظتان . وأهل الصفة هؤلاء قوم من فقراء المهاجرين والأنصار ، كانوا يفدون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس لهم أهل ولا مال ، فبنيت لهم صفة فى مؤخر مسجد النبى بالدينة ، انقطعوا فى صفتهم إلى الله ، وعكفوا على العبادة ، وأمعنوا فى رياضة أنفسهم على الزهد والتقشف ، فتجردوا عن أغراض الحياة الدنيا ، واتجهوا وجهة روحية خالصة ، حتى لقد وصفهم أبو نعيم الأصبهاني بقوله : « هم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شئ »

من العروض ، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء ، لا يأوون إلى أهل ولا مال ، ولا يلهمهم عن ذكر الله تجارة ولا حال ؛ لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا ، ولم يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى ... » (١) .

كان النبي يحبهم ويعطف عليهم وبجالسهم ؛ وكان أهل بيته يوالونهم ويخالطونهم إقتداءً به ، وسيراً على نهجه : فقد كان الحسن بن علي بن أبي طالب ، وعبد الله ابن جعفر ، ممن يرون في محبة أهل الصفة كمال الدين ، وفي مجالستهم تمام الشرف ، ويتقربون منهم اقتباساً من أخلاقهم وآدابهم . ولعل أبا هريرة هو أشهر من سكن الصفة طوال حياة النبي ، ولم يبرحها . ولقد أفاضت كتب الطبقات في وصف زهده وفقره وتقشفه ، وحفلت بكثير من أقواله التي تدل دلالة واضحة على هذه النزعة الروحية التي نزع إليها هو وأصحابه من أهل الصفة .

وثمة غير من ذكرنا من الصحابة طائفة أخبارها في النسك والزهد مشهورة ، حسبنا أن نذكر منهم تيميا الدارى الذى يعرف بكثرة تهجده ، ويروى عنه أنه كان يقضى ليله مرتلاً قوله تعالى : « أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ، سَوَاءٌ حَيَاتُهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ » (٢) ، أو قوله تعالى : « وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ، وَلَيُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ » (٣) ؛ وأبا ذر الغفارى الذى يحكى أنه كان يظل طوال نهاره يتفكر فيما هو صائر إليه ؛ وحذيفة بن اليمان الذى وصفه أبو نعيم بقوله : « سكن

(١) حلية الأولياء : ج ١ ، ص ٣٣٧ - ٣٣٨

(٢) سورة الجاثية : آية ٢١ .

(٣) نفس السورة : « ٢٢ .

عند الفاقة والعدم ، وركن إلى الإنابة والندم» (١) .

وينتهي بنا هذا كله إلى أن الحياة الروحية الإسلامية قد وجدت بدايتها في تحنث محمد العربي الجاهلي أولاً ، وفي حياة محمد المسليم والنبي المرسل ثانياً ، وفي نسك الصحابة وزهدهم بعد هذا وذاك ؛ كما ينتهى بنا إلى أن حياة الزهاد والعباد والصوفية ، ومنازعتهم في السلوك ، ومذاهبهم التي عبروا عنها في أقوال مشورة تارة وفي أشعار منظومة تارة أخرى ، كل أولئك ليس في الحقيقة إلا ترديداً لهذا اللحن الروحي الرائع الذي تغناه محمد لأول مرة في تاريخ الإسلام ، ورتله معه الصحابة هذا الترتيل الجميل الذي كان له صدها القوى في نفوس من استمع إليه واستجاب له من النساك والزهاد والفقراء والبكائين والصوفية الذين حفل بهم تاريخ الحياة الروحية الإسلامية على الوجه الذي سنبينه في موضعه بعد .

— ٣ —

مصادر الحياة الروحية الإسلامية

على أن مسألة المصدر الأول الذي استقيت منه الحياة الروحية الإسلامية ، أو المصادر المختلفة التي استمدت منها هذه الحياة بعض عناصرها ، كانت وما تزال موضعاً للبحث ، ومثاراً للخلاف في الرأي سواء بين القدماء أم بين المحدثين : ففريق يذهب إلى ما ذهبنا إليه من أن ذلك المصدر الأول إسلامي بحت . وأجناس شتى

(١) حلية الأولياء : ج ١ ، ص ٢٧٠ . وانظر أيضاً الطبقات الكبرى للشعراني : ج ١

ص ٢٦ - ٢٧ . والكواكب الدرية للمناوي : ج ١ ص ٥٠ .

من العلماء والباحثين يرَوْنَ أنه فارسيّ أو هنديّ أو مسيحيّ أو يونانيّ ، أو هو مزاج من هذا كله . وقد صور الأستاذ ماسينيون ما وقع فيه علماء الإسلاميات من حيرة حول هذه المسألة ، وما ذهبوا إليه من مذاهب مختلفة فيها ، وذلك في قوله : «... أما دراسة مصادر التصوف فإن الأمد بيننا وبين استكمالها ما يزال بعيداً . وقد حار علماء الإسلاميات الأول في تعليل ذلك الخلاف الكبير في العقيدة بين مذهب الوحدة (وهو المذهب الرئيسي في التصوف الإسلامي في أرق أدواره) وبين مذهب أهل السنة الصحيح : فذهبوا إلى أن التصوف مذهب دخيل في الإسلام مستمد إما من رهبانية الشام (وهذا رأى مركس Merx) ، وإما من أفلاطونية اليونان الجديدة ، وإما من زرادشتية الفرس ، وإما من قيда الهنود (وهذا رأى جونز Jones) . وقد بين نيكولسون Nicholson أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل في الإسلام غير مقبول . فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها إبان عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما ، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث ، وبما حل بالأفراد من نوازل ... »^(١) : فالأستاذ ماسينيون قد أظهرنا هنا على مبلغ اختلاف وجهات النظر في رد التصوف ، الذي هو عندنا أهم صور الحياة الروحية الإسلامية ، إلى مصادره . ولكنه أظهرنا من ناحية أخرى على أن هذا المصدر إسلامي ، وإن كان يرجع نشأة التصوف إلى عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما . وهذا ما لا نوافق عليه لاسيما وقد رأينا أن بداية الحياة الروحية كانت في حياة محمد العربيّ الجاهلي قبل أن تكون في حياة محمد النبي المرسل الذي نزل عليه القرآن وصدر عنه الحديث ؛ ناهيك بأن حياة الصحابة

(١) دائرة المعارف الإسلامية : مادة « تصوف ».

وغيرهم من النساك والزهاد والصوفية ليست عندنا إلا استمراراً لحياة روحية واحدة هي هذه التي شهدنا بعض آثارها في تحنث محمد قبل الاسلام ، وفيما كان يعرض له من أحوال ، ويصدر عنه من أقوال بعد أن نزل عليه القرآن .

ولكي يتبين وجه الحق في مسألة المصدر الأول الذي استمدت منه الحياة الروحية الاسلامية ، يحسن أن نعرض أهم ما قيل بهذا الصدد من آراء ، مناقشين كل رأى منها والأدلة التي يستند إليها ، ومبينين مبلغ ما يمتاز به كل منها من قوة أو ضعف :

المصدر الإسلامي :

أول من قال بأن مصدر الحياة الروحية إسلامي هم الصوفية أنفسهم سواء منهم أصحاب الأذواق والمذاهب وكتاب الطبقات . وقد ذهب مذهبهم فريق من المسلمين الذين ليسوا بصوفية ، ولكنهم مع ذلك يناصرون الصوفية ويعطفون عليهم كثيراً أو قليلاً : فأولئك وهؤلاء يرون أن حياة النبي وأصحابه التي صورناها آنفاً ، وأن الكتاب والسنة ، كل أولئك ، هو المصدر الحقيقي لكل ما تواضع عليه الزهاد والصوفية من قواعد الرياضة والمجاهدة ، وما انكشف لبصائرهم من أنوار الحقيقة في المشاهدة . فهم إذن يدعمون مذهبهم بأمرين : أحدهما ما أثر عن النبي من زهد ونسك وتعب ، وثانيهما بعض آيات القرآن وعبارات الحديث القدسي وغير القدسي . فأما ما يستندون إليه من الأخبار التي تروى عن زهد النبي وتقشفه ، فقد فرغنا من الإبانة عنه في الفقرة السابقة ، وهو في نظرنا أقوى دليل على أن

مصدر الحياة الروحية في الإسلام إسلامي بحت . وأما ما يؤيدون به مذاهبهم المختلفة في الأدواق التي ذاقوها ، وفي الحقائق التي كشفوها ، من آيات القرآن وعبارات الحديث ، فسنذكر أمثلة منه فيما يلي :

١ — فن آيات القرآن التي أيدوا بها مذهباً من مذاهبهم ماخاطب به الله رسوله في قوله عز وجل : « وما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى »^(١) : فهذه الآية الكريمة ، وإن كانت لا تدل في ظاهرها على أكثر من أن الله قد نصر المسلمين وأعز جندهم في حربهم على الكفار في غزوة بدر ، إلا أن الصوفية قد تأولوها تأويلاً حملوها فيه ما تحتل وما لا تحتل من المعاني التي ينطوى عليها مذهبهم في أن الله وحده هو الفاعل المطلق الذي يصدر عنه ويرد إليه كل فعل ، وأن العبد من الرب بمثابة القلم من الكاتب الذي يمسك به ويحركه ويجري به يده فيكتب ما يشاء .

ومنها قوله تعالى : « اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ »^(٢) ؛ وقوله تعالى : « فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا قَهْمَ وَجْهِ اللَّهِ »^(٣) : فالصوفية يتخذون من هاتين الآيتين دعامة يقيمون عليها مذاهبهم في وحدة الوجود ووحدة الشهود وتجلي الله في مخلوقاته .

ومنها قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ، أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ، يُجَاهِدُونَ فِي »

(١) سورة الأنفال : آية ١٧ .

(٢) سورة النور : آية ٣٥ .

(٣) سورة البقرة : آية ١١٥ .

سبيل الله ، ولا يخافون لومةَ لائم ، ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء ، واللهُ واسعٌ عليم » (١) : فهذه آية كريمة بنى الصوفية عليها مذهبهم في الحب الإلهي بنوعيه : حب الله للإنسان ، وحب الإنسان لله .

ومنها قوله تعالى : « أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا » (٢) : فقد أيد الصوفية بهذه الآية مذهبهم في الحقيقة المحدية التي هي عندهم التعيين الأول الجامع لكل التعينات العلوية والسفلية ، والتي أجملت فيها الموجودات منذ الأزل ، ثم فصلت بعد ذلك ، فكان من تفصيلها السموات والأرض .

ومن الآيات التي يستدلون بها لتأييد مذاهبهم في التوبة والصبر والتوكل والتأمل في صنع الله ومداومة الذكر والعبادة والزهد في الدنيا ، قوله تعالى في كتابه الكريم : « وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » ؛ « استغفروا ربكم ثم توبوا إليه » ؛ « يأيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً » ؛ « يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا » ؛ « إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » ؛ « ولن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور » ؛ « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين » ؛ « وتوكل على الحى الذى لا يموت » ؛ « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » ؛ « فإذا عزمتم فتوكل على الله » ؛ « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الأبصار ، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض » ؛ « واذا كر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلاً » (أى انقطع

(١) سورة المائدة : آية ٥٤ .

(٢) سورة الأنبياء : آية ٣٠ .

(إليه) ؛ « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » ؛ « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم » ؛ « واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض ، فأصبح هشيما تذروه الرياح ، وكان الله على كل شيء مقتدرًا » ؛ « اعملوا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ، ثم يهيج فتراه مصفرا ، ثم يكون حطاما ؛ وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » ؛ « يأبى الله أن وعد الله حق فلا تفرنكم الحياة الدنيا ولا يفرنكم بالله الغرور » .

٢ — ومن الأحاديث القدسية التي يوردها الصوفية ، ويردون إليها بعض مذاهبهم ، الأثر الذي أخبر فيه رسول الله على لسان الله فقال : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق في عرفوني » : فالصوفية يتخذون من هذا الحديث القدسي مصدراً لمذهبهم في الحب الإلهي الذي هو عندهم المبدأ الأول في خلق العالم ، اذ هم يرون أن الله كان ولا شيء معه ، وأحب أن يرى ذاته ، في شيء غير ذاته فخلق الخلق ، وكان العالم منه بمثابة المرأة المجلوة التي يرى فيها ذاته . وإنهم يفرعون على ذلك تفريعات عدة نجد لها منبثاً في تضاعيف مذهبهم في وحدة الوجود .

ومن الأحاديث القدسية أيضاً ما ورد على لسان الله عز وجل وهو قوله : « ... ولا يزال العبد يتقرب إلى التوافل حتى أحبه : فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي ينطق به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها : فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى ينطق ، وبى يعقل ، وبى يبطش ، وبى يمشي ... » : فهذا حديث قدسي وجد فيه أصحاب

الأذواق والمواجيد من الصوفية مجالا خصباً ومنبعاً فياضاً بمعاني الاتحاد الذي يقوم عندهم على فناء العبد في الرب ، أو الحب في المحبوب ، أو الخلق في الحق ، بحيث يصبح الإنسان في حالة روحية يشعر فيها أن ذاته من حيث هو محب قد غلبت عليها ذات محبوبة وهو الله ، فإذا بالذاتين تتحدان ، وتصبحان ذاتاً واحدة هي التي يصدر عنها كل ما يحسه الإنسان بجوارحه ، وكل ما يشعر به في جوانحه .

٣ - ومن الأحاديث غير القدسية التي وردت على لسان النبي ، وعدها الصوفية أساساً لكثير من رياضاتهم وأذواقهم ، قوله صلى الله عليه وسلم : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » : فهم يدعمون بهذا الحديث مذهبهم في أن الإنسان إذا عرف نفسه على أنها عدم ، فقد تهيأ له أن يعرف ربه على أنه وجود .

ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : « أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك » : فهذا الحديث يعد عندهم قواماً لما ينبغي أن يأخذه الإنسان نفسه من مجاهدة وكبح جماح على وجه تتخلل معه عن صفاتها المذمومة ، وتتخلل بالصفات الحمودة .

ومن الأحاديث النبوية التي يزعم الصوفية أنها تصفهم وتصور أحوالهم وتشير إلى منزلتهم بين الأنبياء والشهداء وعامة الناس ، وإلى مكانتهم عند الله ، قوله صلى الله عليه وسلم : « إن من عباد الله لأناساً ما هم بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل » . قال رجل : فمن هم ، وما أعمالهم ؟ لعلنا نجيبهم . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « قوم يتحابون بروح الله عز وجل من غير أرحام بينهم ، ولا أموال يتعاطونها بينهم . والله إن وجوههم لنور ، وإنهم لعلى منابر من نور ، لا يخافون إذا خاف الناس ، ولا يحزنون إذا حزن الناس » . قالوا : ثم قرأ : « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » .

فهذه النصوص مضافة إلى سيرة محمد التي سارها قبل الإسلام وبعده ، تبين لنا في وضوح وجلاء أن الحياة الروحية الإسلامية قد وجدت في حياة النبي ، وفي كتاب الله وسنة رسوله ، مصدرها الأول الذي استمد منه الزهاد زهدهم ، واستقى منه الصوفية أذواقهم ، ووجد فيه أولئك وهؤلاء ما يؤيدون به مذاهبهم .

نظرية المصدر الهندي :

على أن هناك فريقا من العلماء يذهب إلى أن مصدر الحياة الروحية في الإسلام هندي . ويعتمد هؤلاء في تأييد وجهة نظرهم على ما يلاحظ من أوجه الشبه بين بعض مظاهر التصوف النظرية والعملية في الإسلام ، وبين ما ورد في بعض الكتب الدينية الهندية من عقائد وأدعية وأناشيد ، وما يصطنعه فقراء الهنود وزهادهم من طرق في الرياضة والعبادة والتفكير والتذكر والمعرفة .

ويعد أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٥١ - ٤٤٠ هـ = ٩٦٢ - ١٠٤٨ م) خير من كتب عن الهند ، وأدق من وصف أحوالهم ، وعرض لعقائدهم وعلومهم ومذاهبهم الدينية والفلسفية ، لاسيما أنه كان عالماً باللغة السنسكريتية ، وعاش في الهند زمنا طويلا ، ووضع في ذلك كتباً أهمها : (تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مردولة) . ولم يقف البيروني في هذا الكتاب عند حد العرض والوصف ونقل النصوص ؛ بل تجاوز هذا كله إلى الموازنة والإبانة عن أوجه الشبه بين ما يعرضه من عقائد الهنود وحكمتهم وبين أنظار اليونان ومذاهبهم الفلسفية من ناحية ، وبينها وبين أذواق الصوفية المسلمين وأقوالهم وطرقهم في

الرياضة من ناحية أخرى . والذى يعنينا هنا هو أن تبين مع البيروني إلى أي حد يقع التشابه بين المذاهب الهندية في الرياضة والمجاهدة والعبادة والمعرفة وبين نظيراتها عند صوفية المسلمين ، وهو ذلك التشابه الذي اتخذ منه كثير من المستشرقين أساساً أقاموا عليه نظريتهم القائلة بأن مصدر التصوف الإسلامي هندي .

فمن الأشياء التي أبان البيروني عن وجه الشبه فيها بين حكماء الهند واليونان من ناحية ، وبين صوفية المسلمين من ناحية أخرى ، القول بأن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبهاً بها على غاية إمكانه ، يتحد بها عند ترك الوسائط ، وخلع العلائق والعوائق^(١) .

ومنها القول بالتناسخ الذي يدور حول تردد النفوس الباقية في الأجسام البالية ، وانتقالها من بدن إلى بدن ، وما يرتب على ذلك من قول بالحلول : فبعد أن أبان البيروني أن التناسخ هو من أخص خصائص الفلسفة الدينية للهنود ، وأنه في رأيه علم النحلة الهندية حتى أن من لم ينتحلها لم يك منها ، ولم يعد من مجلتها^(٢) ، نراه يقول : « . . . وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال : إن الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة . وهم يحيزون حلول الحق في الأمكنة كالسما والعرش والكرسي . ومنهم من يحيزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عن ذلك بالظهور الكلي . وإذا أجازوا ذلك فيه لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر »^(٣) .

(١) تحقيق ما للهند من مقوله : ص ١٦

(٢) نفس المرجع : ص ٢٢ - ٢٩

(٣) تحقيق ما للهند من مقوله : ص ٢٩

ومنها كيفية الخلاص من الدنيا ، وصفة الطريق المؤدى إلى هذا الخلاص ، وما يحصل عندئذ من المعرفة . وفى ذلك يقول البيرونى إن النفس مرتبطة فى العالم ، وإن لرباطها سببا ، وسبب الوثاق هو الجهل ، وخلاص النفس هو إذن بالعلم إذا أحاطت بالأشياء إحاطة تحديد كل مغن عن الاستقراء ناف للشكوك . واستشهد فى هذا المقام بقول صاحب كتاب (پاتنجل) وهو : « أفراد الفكرة فى وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشئ غير ما اشتغل به . ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب » ^(١) ، حتى يقول : « ومن بلغ هذه الغاية ، غلبت قوته النفسية على قوته البدنية ، فمنح الاقتدار على ثمانية أشياء ، بمحصولها يقع الاستغناء . . . » وعد هذه الأشياء الثمانية ^(٢) . وقد عقب البيرونى هنا بقوله : « وإلى مثل هذا أشارت الصوفية فى العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة ، فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان : قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف ، بها يعلم الغيب ، ويفعل المعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتكوين » ^(٣) .

ومنها اتحاد النفس بمقولها ، وما يؤدى إلى هذا الاتحاد فى طريق (پاتنجل) والصوفية . وأخص خصائص طريق (پاتنجل) هذا هو أن صاحبه لم يكن يرى أن إقامة الشعائر الدينية ، وأداء فروض العبادة ، هما سبيل الإنسان إلى السعادة ؛ بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله ، والتأمل المتصل فى الله : فإن الذكر والتأمل ينتهيان بمن يأخذ بهما ويروض نفسه عليهما ، إلى اتحاده بالله

(١) تحقيق ما للهند : ص ٣٤

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

وبالكون الذين ليسا إلا حقيقة واحدة : مذهب تصوفى روحى خالص ، قوامه الخلوة والانفراد عن كل شيء ، والزهد فى كل شيء ، والرياضة الروحية التى يفنى فيها الإنسان عن كل شيء حتى عن نفسه ، فإذا هو يستشعر فى هذا كله سعادة لا تتجاوزها سعادة ، وطمأنينة لا تعدلها طمأنينة^(١) . وقد كشف البيرونى عن أوجه الشبه بين طريق (پاتنجل) هذا وبين طريق الصوفية فقال : « وإلى طريق (پاتنجل) ذهبت الصوفية فى الاشتغال بالحق فقالوا : ما دمت تشير فلست بموحد حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك ، فلا يبقى مشير ولا إشارة . ويوجد فى كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد ، كجواب أحدهم عن الحق : وكيف لا أتحقق من هو أنا بالإنية ، ولا أنا بالأينية ؛ إن عُدت فبالعودة فرقت ، وإن أهملت فبالإهمال خففت وبالاتحاد أُلِّفْتُ ؛ وكقول أبى بكر الشبلى : اخلع السكل تصل إلينا بالسكلىة ، فتكون ولا تكون ، إخبارك عنا ، وفعلك فعلنا ؛ وكجواب أبى يزيد البسطامى وقد سئل : بم نلت ما نلت ؟ ... إني انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت إلى ذاتى فإذا أنا هو ... »^(٢)

وعلى هذا النحو ترى البيرونى يفيض فى وصف فلسفة الهند الدينية ، ومذاهبهم فى الله ، الموجودات الحسية والعقلية ، وتعلق النفس بالمادة ، وتناسخ الأرواح ، وطريق المعرفة والسعادة ، وكيفية الخلاص من الدنيا ؛ وهو فى كثير من هذه المواضع يقارن بين عقائد الهند والإسلام والنصرانية ومذاهب الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الجديدة والصوفية . ولعل أهم العقائد الهندية التى لعبت دوراً هاماً فى

(١) محاضرات فى الفلسفة العامة والفلسفة الشرقية ألقاها الدكتور محمد مصطفى حلمى بكلية أصول الدين : الطبعة الثانية سنة ١٩٣٧ م ، ص ١٤٩

(٢) تحقيق ما للهند : ص ٤٣

التصوف الإسلامى هى عقيدة تناسخ الأرواح ، وما تسلم اليه من مذهب فى الحلول ووحدة الوجود ، وفى اتحاد العقل والعقل والمعقول بحيث يصير هذا كله شيئاً واحداً .

وقد سار على نهج البيرونى طائفة من العلماء المستشرقين أمثال: هورتن Horten ، وبلو شيه Blochet ، وماسينيون Massignon ، وجولدزيهر Goldziher ، وبراون Brown ، وأوليرى O'leary ، وكثير غيرهم ممن يضيق المقام عن ذكرهم ، وتفصيل آرائهم فى تأثر التصوف الإسلامى بالمذاهب الهندية المختلفة . ويكفى أن نشير هنا إلى ما يراه الأستاذ ماسينيون من أن بحث الأطوار التى أدت إلى إدخال الذكر فى طرق الصوفية المتأخرين قد دل على تسرب بعض طرائق الهند إلى التصوف الإسلامى ؛ وإلى ما يراه الأستاذ براون من بعض أوجه الشبه الظاهرة بين المذاهب الصوفية فى صورها الأولى وبين بعض المذاهب الهندية لاسيما القيدانتا سارا^(١) ، ولو أنه ينظر إلى هذا التشابه على أنه مبالغ فيه ، إذ هو عنده سطحى أكثر من أن يكون جوهرىاً^(٢) ؛ وإلى ما يزعمه

(١) القيدانتا سارا مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من « القيدا » وهو كتاب أرى مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية . ومعنى « القيدا » هو معرفة المجهول عن طريق الدين فى حين أن معنى « القيدانتا » هو تكميل القيدا . ويشتمل كتاب « القيدا » على أوراد تعبدية وأنشيد دينية ورقى سحرية . ويرجع تاريخ مدرسة « القيدانتا » إلى القرن الخامس بعد الميلاد . ويعد مذهبها أكثر المذاهب تصوريا للديانة البرهمية . ولقد كانت عناية هذه المدرسة فى أول عهدها موجهة بصفة خاصة إلى شرح « القيدا » ، الآن مذهبها ما لبث أن استحال إلى فلسفة نظرية فيها عمق وطرافة . وأخص ما كان يمتاز به ذلك المذهب هو القول بوحدة الوجود ، وإنكار الوجود على كل الكائنات الجزئية فى ذاتها ، والاعتراف لها به على قدر ما فيها من عنصر إلهى مستمد من إلههم « براهما » : فليس طريق النجاة والسعادة فى الزهد والتعبد خصب ؛ وإنما هو أيضاً فى أن يعرف أن براهما فى كل شيء ، وأن كل شيء هو « براهما »

جولديزهر من أن قصة حياة إبراهيم بن أدهم الذي يقال إنه كان من الأمراء ، ولكنه تحلى عن الإمارة وآثر حياة الزهاد ، هي بعينها قصة بوذا ، وأن استعمال المساج مستمد من البوذية ؛ وإلى ماذهب إليه الأستاذ أوليرى من أنه لا ينبغي إغفال مايمتثل أن يكون للبوذية من تأثير على التصوف الإسلامى ، إذ شاعت التعاليم البوذية فى بلاد الفرس وما وراء النهر فى العصر الجاهلى ، ووجد بعض المعابد البوذية فى بلخ إحدى مدن خراسان . ومع ذلك فإن الأستاذ أوليرى يرى أن البحث الدقيق لا ينتهى إلى أن الأثر البوذى كان ذا خطر عظيم فى التصوف الإسلامى ، لاسيما أن التشابه الذى يوجد بين النيرفانا البوذية وبين الفناء الصوفى إنما هو تشابه سطحى : فالذهب البوذى فى النيرفانا هو المذهب الذى يصور النفس الإنسانية وقد فقدت فرديتها فى طمأنينتها المطلقة التى لا تشوبها شائبة من حس أو شهوة ؛ والمذهب الصوفى فى الفناء ، وإن كان يدعو كذلك إلى فقدان الفردية ، إلا أنه ينظر إلى البقاء الدائم على أنه يوجد فى المشاهدة الذوقية للجمال الإلهى . وهنا ينتهى الأستاذ أوليرى إلى أن هناك مقابلاً هندياً للفناء الصوفى ، غير أن هذا المقابل ليس فى البوذية ، وإنما هو فى وحدة الوجود التى جاءت فى الفيدا^(١) .

ولقد كان اشتراك التصوف الإسلامى مع الديانة البرهمنية فى عقيدة وحدة الوجود من أهم الدوافع التى حملت بعض الباحثين على اعتقاد أن مصدر التصوف التيوزوفى^(٢) لا يمكن أن يكون إسلامياً ، وذلك لما يلاحظ من تعارض بين وحدة الوجود وهى الفكرة الكبرى فى هذا التصوف وبين عقيدة الإسلام الرئيسية فى التوحيد . على أننا إذا أنعمنا النظر فى هذا التعارض ، ألفيناه ظاهرياً أكثر من أن يكون جوهرياً ،

(١) Arabic Thought and its Place in History : P.190—191

(٢) التصوف التيوزوفى هو التصوف الإشرافى الذى يدور المذهب الرئيسى فيه على اتحاد

وتبيننا أن ما انتهى إليه الصوفية من إثبات لوحدة الوجود ، ليس في الحقيقة إلا ضرباً جديداً من تذوق العقيدة الإسلامية في التوحيد ، وإلا لوناً مستحدثاً من ألوان التعبير عنها ، تأثر فيه الصوفية المتأخرون بما عرفوه وأسأغوه من حكمة الهند ودينهم ، وفلسفة اليونان وأنظارتهم ، وبغير هذا من ثقافات الأمم القديمة ذوات الحضارات الراقية التي اتصل بها المسلمون ألواناً مختلفة من الاتصال في عهود تاريخهم المتعاقبة ، وفي العهد العباسي بنوع خاص .

هذا هو مجمل الملاحظات والآراء التي يقدمها من ذكرنا من العلماء ، وهي ملاحظات وآراء بعضها صحيح من الناحية الموضوعية ، وبعضها الآخر ما يزال في حاجة إلى مزيد من التحقيق . ولكن ليس من بينها على أى حال ما يقوم دليلاً قاطعاً على أن نشأة التصوف الإسلامي ، فضلاً عن نشأة الزهد ، ترجع إحداها أو كليهما إلى مصدر هندي . ولعل كل ما هنالك من طرافة في هذه الملاحظات والآراء أنها تقارب بين بعض التعاليم النظرية والعملية في التصوف الإسلامي ، وبين ما يمكن أن يعد نظيراً لها أو شبيهاً بها في بعض المذاهب البراهمية والبوذية التي انطوت عليها الكتب والتعاليم المعروفة عن هاتين الديانتين الهنديتين . وليس من شأن هذا التقارب الذي يقرره بعض هذه الآراء أن ينفي ماسبق أن أثبتناه آنفاً وهو أن نشأة الحياة الروحية في الإسلام كانت إسلامية ، وأن مصدر الزهد الذي جنح إليه الزهاد الأولون هو حياة النبي ، كما أن منبع المصطلحات الصوفية والمذاهب التي أقيمت على أساس من الذوق والوجد هو الكتاب والسنة . وإلا فنحن لكي نثبت أن مصدر الحياة الروحية الإسلامية هندي ، برهمي أو بوذي ، مضطرون إلى أن نثبت أولاً أن بعض التعاليم البراهمية أو البوذية في الزهد والفقر والتفكر كانت شائعة في تلك البيئة العربية التي نشأ فيها محمد سواء قبل الإسلام أو بعده . وتلك نعلمى

مسألة مازال يعوزها الدليل المادي الذي لاشبهة فيه ولا غبار عليه ؛ وأكبر الظن أن المسلمين لم يعرفوا العقائد والفلسفة والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة مفصلة قبل أن يؤلف البيروني كتابه القيم (تحقيق ما للهند من مقوله) ، وهو ذلك الكتاب الذي يعد بحق أهم المراجع وأدقها وأوفاهها في ذلك الباب . ونحن نعلم أن البيروني انتهى من وضع كتابه هذا في الربع الأول من القرن الخامس للهجرة ، أي في وقت متأخر عن الوقت الذي كان قد بدأ يتحنث فيه النبي ، ويتقشف أصحابه ، ويكثر من بعدهم الزهاد والعباد ، بل وعن الوقت الذي بدأ الزهد يستحيل فيه إلى علم نظري وعملي له أذواقه ومجاهداته وحقائقه ومشاهداته ، يعرف تارة باسم علم التصوف ، وتارة أخرى باسم علم الباطن ، وأطواراً مختلفة بأسماء أخرى تدل على مبلغ ما عرض لموضوعه من اتساع النطاق ، ولذاهبه من امتداد الآفاق .

وهب أننا سلمنا جدلاً برأى من قال بالتشابه بين وحدة الوجود البراهمية وبين الاتحاد الصوفي ، أو برأى من قال بهذا التشابه بين النيرفانا البوذية والفناء الصوفي ، فإننا لانستطيع مع ذلك أن نقرر لمجرد هذا التشابه أن الاتحاد أو وحدة الوجود أو الحلول عند الصوفية مستمد من العقائد المقابلة في الديانة البراهمية ، ولا بأن الفناء أو الغيبة عن الحس والانسلاخ من النفس عند الصوفية مردود إلى النيرفانا البوذية ؛ بل إنه ستظل هناك فروق جوهرية بين هذه وتلك ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن انتهاء مذهبين إلى نتيجة واحدة ، أو إلى نتيجتين متشابهتين ، لا يعني دائماً أن أحد هذين المذهبين متأثر بالآخر أو مستمد منه ؛ وإنما هو قد يعني أيضاً أن نفوس المذهبين إلى هذين المذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية واحدة ، الأمر الذي لا بد معه من أن تنتهي هذه النفوس إلى نتيجة واحدة ، أو إلى نتائج متشابهة .

وجملة القول أن الأثر الهندي في التصوف الإسلامي ، أو في أى مظهر من مظاهر الحياة الروحية أو العقلية الإسلامية ، كان ما زال ضعيفاً حتى إشراف القرن العاشر للميلاد على النهاية (أواخر القرن الرابع للهجرة) ، لاسيما إذا قيس بالأثر الأفلاطوني الجديد ، أو بآثار النصراني من النساطرة واليعاقبة في تاريخ الحضارة الإسلامية . وهذا ينتهى بنا الى أنه إذا كان ثمة تشابه بين التصوف الإسلامى فى أية صورة من صورته الأولى وبين بعض التعاليم البراهمية والبوذية ، فليس معنى هذا أن الصوفية أخذوا عن هذه أو تلك ، وتأثروا بها فيما عكفوا عليه من زهد وعبادة ورياضة ومجاهدة ، وما عمدوا اليه من تأسيس علم ذوقى روحى موضوعه الحقيقة العلية وغايته المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية ؛ وإنما معناه أن تلك العناصر الهندية من نظرية وعملية قد شاعت بين الصوفية بعد أن كان قد تمحنت نبيهم ، وزهد أصحابه وتشفوا ، بل وبعد أن كان قد ظهر زهادهم وعبادهم ، واستحال هذا كله الى علم لسلوك طريق الله يعرف باسم علم التصوف ، فوجد فريق من الصوفية فى تلك التعاليم الهندية ما يصلح غذاء لتصوفه . ومن هنا ظن فريق من الباحثين أن بعض المذاهب والأذواق الصوفية مستمد من مصدر هندی ، والواقع أن هذه المذاهب والأذواق قد نسجت لأول مرة من خيوط إسلامية بحته ؛ غير أن بعضها اصطبغ بصبغة هندية ، فى حين أن بعضها الآخر اصطبغ بصبغة فارسية ، أو نصرانية ، أو يونانية ، على الوجه الذى سنبينه من خلال ما سنذكره عن بقية المصادر الأخرى للحياة الروحية الإسلامية .

نظرية المصدر الفارسى :

والذين يذهبون الى أن للتصوف الإسلامى مصدراً فارسياً ، يستدلون على ذلك بما يحدثناه التاريخ من وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب

في مختلف العصور ، كما يستدلون بأن فريقاً كبيراً من شيوخ الصوفية الأفذاذ الذين
 ظهروا في العهود الأولى للتصوف كانوا من الفرس . غير أن اتصال العرب بالفرس ،
 وإن كان صحيحاً من الناحية التاريخية ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نتبين في وضوح
 وجلاء أن العقائد الدينية الفارسية ، والأنظار الفلسفية ، قد انتقلت عن طريق هذا
 الاتصال في صورة واضحة الى العرب ، وتغلغلت في نفوسهم وعقولهم تغلغلاً قوياً
 يمكن أن يقال معه إن التصوف بصفة خاصة كان أثراً من آثاره ، وثمره من ثمراته .
 وها هوذا الأستاذ براون ، وهو من أكبر الباحثين في تاريخ الفرس وحياتهم العقلية
 والشعورية والأدبية والاجتماعية ، يقول في هذا الصدد : « إن جهلنا بما كان شائعاً
 من الأفكار في العهود الساسانية من شأنه أن يجعل دراسة هذه المسألة دراسة معتمدة
 على المنهج التاريخي المقارن أمراً عسيراً جداً »^(١) . وهذا يعني بعبارة أخرى أن
 الأثر الفارسي في الحياة العربية إبّان العصر الجاهلي لم يكشف عنه بعد ، كشفاً واضحاً
 صريحاً يكفي لإثبات أن الحياة الروحية الإسلامية قد استمدت من مصدر فارسي ،
 بخلاف ما كان عليه ذلك الأثر الفارسي في الإسلام ، وفي العصر العباسي بنوع
 خاص : فقد كان ذلك العصر حافلاً بكثير من حملة العلم وأصحاب النحو وأهل الحديث
 والتفسير والمتكلمين وغيرهم من الصفوة الممتازة ، الذين كان سوادهم الأعظم فرساً عاشوا
 في ظل الإسلام . يضاف الى هذا أن الصلات الاجتماعية والسياسية بين الفرس
 والمسلمين وقتئذ ، كانت من القوة والوثاقة بحيث لا يمكن إنكار ما أنتجت هذه
 الصلات من آثار قيمة في الحياة العربية الإسلامية على اختلاف نواحيها .

أما أن التصوف الإسلامي مستمد من مصدر فارسي لأن فريقاً كبيراً من شيوخ
 الصوفية كان من الفرس ، فذلك ما لا نستطيع أن نقر عليه القائلين به : صحيح أنه كان من

صوفية الفرس من ترك أثرًا لا يحصى في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة ،
وفي تطور التصوف واستحالاته إلى علم بصفة خاصة . ومن هؤلاء معروف الكرخي
المتوفى سنة ٢٠٠ هـ أو ٢٠١ هـ ، وأبو يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ هـ . ولكن
ليس أقل من هذا صحة أن ازدهار الحياة الروحية الإسلامية ، واصطبغ التصوف فيها
بالصبغة العلمية ، لم يكن أثرًا من آثار صوفية الفرس وحدهم ، وإنما هو كذلك ثمرة
يانعة من ثمرات هذه الجهود الرائعة التي بذلها كثير من صوفية العراق ومصر
والشام : فقد كان أبو سليمان الداراني المتوفى سنة ٢١٥ هـ صوفيا عربيا عراقيا من
واسط بين الكوفة والبصرة ؛ وكان ذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ صوفيا
مصريا يقال إنه وُلد من أبوين نوبيين أو قبطين . ولهذين الصوفيين ، وكثير غيرهما
من الصوفية غير الفرس الذين يضيق المقام عن ذكرهم ، نفحات صادقة ، وصفحات
مشرقة ، في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ؛ ولعل هذه الصفحات ، وتلك النفحات ،
ليست أقل خطراً في ترقية التصوف الإسلامي ، مما كان لنظيراتها عند صوفية
الفرس ؛ بل ولعل من صوفية العرب أنفسهم من كان له أثر كبير في صوفية الفرس .
ويكفي أن نذكر في هذا المقام محي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، وشرف الدين
عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، وقد كان كلاهما عربيا أصيلا ، أو منحدرا من
أصل عربي على الأقل ، كما كان لكل منهما فضل كبير في إقامة التصوف التيزوقي
على دعائم قوية فيها طرافة روحية وجدة فلسفية ؛ ناهيك بما كان لأولهما من أثر قوي
في تصوف كثير من صوفية الفرس أمثال العراقي المتوفى سنة ٦٨٦ هـ ، وأوحد الدين
الكرماني المتوفى سنة ٦٩٧ هـ أو سنة ٦٩٨ هـ ، وعبد الرحمن الجامي المتوفى
سنة ٨٩٨ هـ ؛ وناهيك أيضا بما تلقاه مؤلفات هذا الشيخ الأكبر بصفة عامة

وكتابه (فصوص الحكم) بصفة خاصة ، من عناية متصوفة الفرس بدراساتها وشرحها في الأيام الأخيرة^(١) .

وهذا ينتهى بنا الى أن مصدر التصوف الإسلامى الأول ليس فارسيا ، وأنه إن صح أن لصوفية الفرس أثراً في الحياة الروحية الإسلامية ، فإنما كان ذلك بعد الإسلام ، وبعد أن كان تحنت النبي ، وتعبد الصحابة والتابعين ، وزهد الزهاد ، قد تجمع كله ، واستحال الى علم لقواعد السلوك ، وبواطن القلوب ، وأسرار النفوس . هنالك أخذ صوفية الفرس بنصيبهم في تلك الحركة الروحية النظرية والعملية ، كما أخذ صوفية العرب بحظهم منها ؛ وهنالك اختلط العرب والفرس ، وامتزجت عقائدهم ، وتشابهت مذاهبهم ، وتضافرت جهودهم ، فكان من ذلك كله هذا الازدهار الذى ظفر به علم التصوف .

على أن ثمة شبيها ظاهرا بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبين بعض الآلهام والمذاهب الصوفية الإسلامية : فالزهد في التصوف الإسلامى يشبه الزهد والرهينة في الديانة المانوية^(٢) ، كما يشبه الزهد والقناعة والنهى عن ذبح الحيوان في الديانة المزدكية^(٣) . وعقائد الشيعة وغلاتهم في حق الملك الإلهى ، وفي حلول الله في الإمام ، تكاد تكون صورا جديدة لعقائد فارسية قديمة . ولقد شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم ، ووجدت من الشيعة من اعتنقها وتعصب لها ، ومن الصوفية من تلقاها بالقبول ، وتأثر بها عن قصد أو عن غير قصد .

(١) Litterary History of Persia: V. I, P.419 - 420

(٢) نسبة الى مانى مؤسسها الذى ولد سنة ٢١٥ أو سنة ٢١٦ م ، كما يقول البيرونى في (الآثار الباقية) .

(٣) نسبة إلى مؤسسها مزدك الذى ولد سنة ٤٨٧ م .

ومذهب الصوفية في الحقيقة المحمدية ، وأنها أول مخلوق خلقه الله ، ومنه تفرعت كل المخلوقات الأخرى علوية وسفلية ، تشبه إلى حد بعيد ما ورد في الكتاب الزرادشتي المعروف باسم (زند أفستا) وهو أن هرمز إله الخير في ديانة زرادشت لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقا مباشرا ، بل خلقه بواسطة الكلمة الإلهية ^(١) .

ومع هذا كله ، فإن أيًّا من ألوان هذا التشابه لا يدل دلالة قوية على أن المصدر الأول للتصوف الإسلامي كان فارسياً . ولعله إن دل على شيء فإنما يدل على أن الصلات الثقافية والدينية التي نشأت بين الفرس والعرب ، وقد انصوبوا جميعاً تحت لواء الإسلام ، قد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد ، واحتكت التعاليم والمذاهب ، وتفاهمت العقول والنفوس ، وشارك العرب من ناحية ، والفرس من ناحية أخرى ، في دعم هذه الحياة الروحية الإسلامية في مختلف صورها التي وجدت بذورها الأولى في أرض الجزيرة العربية حيث كان تحنث النبي وزهد أصحابه ، وتعبد العباد وتصوف الصوفية الذين كان كلهم من العرب ، ووقع أن شاركوا المانوية والمزدكية في زهدهم ، وتأثروا بالزردشتية في بعض عقائدهم .

نظرية المصدر النصراني :

وكما ذهب فريق من الباحثين إلى أن في الحياة الروحية الإسلامية طائفة من العناصر التي ترجع إلى أصول فارسية وهندية ، فقد ذهب فريق آخر من هؤلاء الباحثين إلى أن ثمة عناصر روحية أخرى يمكن أن ترد إلى أصول نصرانية . ويؤيد

(١) ابن الفارض والحب الإلهي للدكتور محمد مصطفى حامى : ص ٢٨٨ .

هذا الفريق مذهبه بما كان يوجد من صلات بين العرب والنصارى سواء في الجاهلية أو في الاسلام ، وبما يلاحظ من أوجه الشبه الكثيرة بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم في الرياضة والخلوة والتعبد ، وبين ما يقابل هذا كله في حياة المسيح وأقواله ، وأحوال الرهبان والقسيسين وطرقهم في العبادة واللباس . ومن هؤلاء الباحثين قون كريم Von Kremer ، وجولديهر Goldziher ، ونلدكه Nöldeke ، ونيكلسون Nicholson ، وفسنك Wensinck ، وآسين بالاسيوس Asin Palacios ، وأندريه Andrae ، وأولييري O'leary . ويكفى أن نشير هنا الى ما يذهب إليه بعض هؤلاء العلماء في هذا الصدد : فقون كريم ينظر الى التصوف الإسلامى ، والى بعض الأقوال المأثورة عن الصوفية ، على أنهما ثمرات نمت ونضجت في بلاد العرب تحت تأثير جاهلي ، حيث كان كثير من العرب الجاهليين نصارى ، وكان كثير من هؤلاء النصارى قسيسين ورهباناً . وجولديهر يستند الى ما تقرره النصرانية من إظهار الفقر والفقرى على الغنى والأغنياء ، فيزعم أن ما ورد في الحديث النبوى من هذا المعنى مستمد من النصرانية ؛ وهذا يسلم بطبيعة الحال إلى أن الفقر وهو من أخص خصائص الحياة الروحية الإسلامية إنما يرد إلى مصدر نصرانى . ونلدكه يرى أن لباس الصوف نصرانى . وكذلك ما يصطنعه الصوفية من صمت وذكر فإنه عند نيكلسون مأخوذ عن النصرانية .

هذا فيما يتعلق بالحياة الروحية من حيث هى زهد وطريقة في العبادة والرياضة واللباس ؛ أما فيما يتعلق بها من حيث هى مذاهب تصور منازع أصحابها الفلسفية واتجاهاتهم الروحية والعملية معاً ، فإن هناك طائفة من القصص والأقوال التى تروى عن المسيح مما ورد فى كتب الصوفية أنفسهم ، ويمكن أن يؤخذ على أنه مصدر لبعض المذاهب الصوفية الإسلامية : فمن هذا القليل ما يروى عن المسيح أنه مر على

طائفة من العباد قد احترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية ، فقال : ما أنتم ؟ فقالوا : نحن عباد . قال : لأى شىء تعبدتم ؟ قالوا : خوفنا الله من النار فحفظنا منها . فقال : حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم . ثم جاوزهم ومر بأخرين أشد عبادة منهم ، فقال : لأى شىء تعبدتم ؟ قالوا : شوقنا الله إلى الجنان وما أعد فيها لأولياؤه ، فنحن نرجو ذلك . فقال : حق على الله أن يعطيكم ما رجوتم . ثم جاوزهم ومر بأخرين يتعبدون ، فقال : ما أنتم ؟ قالوا : نحن المحبون لله ، لم نعبده خوفاً من ناره ، ولا شوقاً إلى جنته ، ولكن حباً له ، وتَعْظيماً لجلاله . فقال : أنتم أولياء الله حقاً ، معكم أُمِرْتُ أن أقيم ، فأقام بين أظهرهم . قال أبو طالب المكي : وفى لفظ آخر أنه قال للأولين : مخلوقاً خفتم ومخلوقاً أحببتم ؛ وقال لهؤلاء : أنتم المقربون ^(١) : فهذه القصة يمكن أن ينظر إليها بعض الباحثين على أنها مصدر للنظرية الصوفية الكبرى فى الحب الإلهى الذى سيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية ، وصدر فيه فريق منهم عن خوف من النار ، وفريق آخر عن طمع فى الجنة وشوق إليها ، وطائفة عن إقبال على الله لذاته ، وشوق إلى مطالعة جماله ، بصرف النظر عما أعد للكافرين من عذاب النار ، وللمقربين من ثواب الجنة .

على أننا وإن كنا لانفكر ما يوجد من أوجه الشبه بين حياة الزهاد ولباسهم وبعض تعاليم الصوفية وطرقهم فى العبادة ومذاهبهم فى الحب الإلهى ، وبين حياة الرهبان ولباسهم وبعض ما أثر عن المسيح وحوارييه من أقوال فى المحبة وغير المحبة من شئون الحياة الروحية ، فإننا لانستطيع مع ذلك أن نتخذ من أوجه الشبه هذه دليلاً على أن مصدر الحياة الروحية فى مجملتها وتفصيلها نصرانى : صحيح أن كثيراً

من العرب الجاهليين كانوا نصارى ، كما كان كثير من هؤلاء النصارى قسيسين
ورهبانا . وصحيح أيضاً أنه كان ممن مال إلى الرهبنة من العرب من يبني الأديرة :
فقد روى عن حنظلة الطائي أنه فارق قومه وتنسك ، وبني ديراً بالقرب من شاطئ
الفرات حيث ترهب فيه حتى مات . وكذلك قيل عن قس بن ساعده إنه كان يتقفر
القفار ، ولا تسكنه دار ، يتحصى بعض الطعام ، ويأنس بالوحوش والهوام . وصحيح
أيضاً أنه يروى عن أمية بن أبي الصلت أنه لبس المسوح تعبداً ، وأن لكل من
قس وأمие نثراً وشعراً طبعاً بطابع ديني ، واضطبعوا بصبغة الزهد في الدنيا والنظر في
الكون . وصحيح بعد هذا كله وفوق هذا كله أن القسس والرهبان كانوا يبنون
هنا وهناك في أسواق العرب ، يعظون ويبشرون ويتحدثون عن البعث والحساب ،
والجنة والنار ، كما يدل على ذلك كثير من آيات القرآن التي تتحدث عنهم وتحكى
أقوالهم وتفند مذاهبهم ، وتصور إلى أي حد كانت تعاليمهم منتشرة بين العرب :
فهذا كله صحيح لاشبهة فيه ولا غبار عليه ؛ ولكن الذي ليس بصحيح هو أن
نجعل منه أساساً يبنى عليه القول بأن زهد الزهاد ، وتصوف الصوفية من المسلمين ،
ومذاهب أولئك وهؤلاء في الرياضة والمجاهدة والوجد والمشاهدة ، إنما هي
أشياء اقتبسها المسلمون عن النصارى ، وعن الرهبان بنوع خاص . ولست أدري لم
يقصر الباحثون أنظارهم على حياة المسيح وأقواله ، والرهبان وأحوالهم ، حين يحاولون
أن يلتمسوا للحياة الروحية الإسلامية مصدراً في النصرانية ؛ وما الذي يمنع من
أن نساير طبيعة الحياة العريية في الجاهلية ، وقد كانت وقتئذ حياة خشنة لاحظ لها
من ترف ، ولا أثر فيها لنعومة ، بحيث يمكن أن يقال إن حياة الزهاد والصوفية في
الإسلام ، إنما هي استمرار لهذه الحياة الخشنة البعيدة عن الزخرف والنعيم ، والتي
كان يحياها العرب الجاهليون بصفة عامة ، والتي كانت تصطبغ عند بعضهم بصبغة

الخلوة والانتقطاع عن الناس إلى التفكر والتقرب من الآلهة يلتمسون عندهم الخير والحكمة ؟ بل وما الذى يمنع أيضاً من أن يكون مرجع الحياة الروحية الإسلامية هو هذه الحياة التى كان يحياها قوم فى الجاهلية يعرفون ببني صوفة^(١) ، انفردوا بخدمة الله عند بيته الحرام ؟ وقد يعترض معترض فيقول إنك بهذا تنسب الحياة الروحية الإسلامية إلى قوم فى الجاهلية ، بدلا مما يردها إليه غيرك من الباحثين من أصول فى حياة المسيح والرهبان والقسيسين ، وكلا الرأيين مخالف لما تتمسك به من أنها ترجع إلى أصول إسلامية . على أنه ليس على الحياة الروحية الإسلامية ضير من أن تكون بذورها الأولى قد وجدت فى أرض الجزيرة العربية إبان العصر الجاهلى ، ثم نمت وترعرعت فى ظل الإسلام ، مثلها فى هذا كمثل غيرها من ألوان الحياة الدينية والعقلية والأدبية . وكيف لا ، وما هو ذا تحث محمد الذى صورناه فى موضعه من هذا القسم^(٢) ، يحدثنا التاريخ بأنه « كان من عادة العرب الجاهليين ، إذ كان مفكروهم ينقطعون للعبادة زمناً فى كل عام ، يقضونه بعيداً عن الناس فى خلوة ، يتقربون إلى آلهتهم بالزهد والدعاء ، ويتوجهون إليها بقلوبهم يلتمسون عندها الخير

(١) بنو صوفة نسبة إلى رجل فى الجاهلية يسمى صوفة بن صر بن أد بن طابخة سمي بهذا الاسم لأن أمه ما كان يعيش لها ولد ، فنذرت لئن عاش لتعلقن فى رأسه صوفة ، ولتجعله ريط الكعبة يخدعها . وكانت إجازة الحج من عرفة إلى منى ، ومن منى إلى مكة لصوفة هذا . وظلت الإجازة فى عقبه حتى أخذتها عدوان ، وظلت فى عدوان حتى أخذتها قريش . وقد ذهب بعضهم فى أصل النسك إلى أن النساك ينسبون إلى بني صوفة ، لأنهم أول من انفرد بخدمة الله تعالى عند بيته الحرام (مفردات غريب القرآن للأصفهاني مادة « صوف » ص ٢٩٢ - ٢٩٣) ؛ فلعلى الصوفية تسبوا إليهم تشبها بهم فى النسك والتعبد (أساس البلاغة للزمخشري) .

(٢) أنظر ص ١٢ - ١٥ من هذا الكتاب .

والحكمة»^(١). فإذا كان محمد نفسه قد اصطنع هذا التحنث ، ووجد فيه عوناً صادقاً على تصفية نفسه ورياضتها على التفكير والانتطاع إلى العبادة ، فقد ترتب على ذلك أن يكون زهاد المسلمين وصوفيتهم أدنى إلى التشبه بنبينهم في تحنثه، منهم بالافتداء برهبان التصارى في رهبانيتهم .

ومثل هذا يمكن أن يقال في الرد على من قال بأن لبس الصوف يرجع إلى أصل نصراني : فقد روى كثير من الأخبار التي تثبت أن لبس الصوف كان مما جرى عليه النبي في حياته : فمن ذلك ما حدث به الياقنى من أنه جاء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار ويلبس الصوف . ويؤيد هذا الأثر وغيره من الآثار التي تثبت لبس النبي الصوف ، وتصور حياته في الزهد والتواضع ، ماورد في رثاء عمر للنبي وهو قوله : « ... بأبى أنت وأمى يارسول الله ، لو لم تجالس إلا كفؤاً لك ما جالستنا ، ولو لم تنكح إلا كفؤاً لك ما نكحت إلينا ، ولو لم تواكل إلا كفؤاً لك ما واكلتنا : فلقد والله جالستنا ، ونكحت إلينا ، وواكلتنا ، ولبست الصوف ، وركبت الحمار ، وأردفت خلفك ، ووضعت طعامك على الأرض ، ولعقت أصابعك ، تواضعاً منك »^(٢). فإن صح ماورد على لسان النبي أو ورد عنه من أنه كان يلبس الصوف ، استطعنا عندئذ أن نستخلص أن الصوفية إنما لبسوا الصوف اقتداء بما كان عليه النبي في ملبسه ، كما اقتدوا به في غير ذلك من مظاهر حياتهم الروحية وبواطنها . وهذا ينتهى بنا إلى دحض الزعم القائل بأن لبس الصوف عند صوفية

(١) حياة محمد للدكتور محمد حسين هيكل باشا : الطبعة الأولى سنة ١٣٥٤ هـ ، ص ٩٢ .

(٢) إحياء علوم الدين : ج ١ ، ص ٣٢٠ .

المسلمين مردود إلى مصدر نصراني ، لا سيما أن لبس الصوف كان من عادة العرب على العموم بحكم بيئتهم واحتراف معظمهم لمهنة الرعي .

حقاً إن من الزهاد والصوفية من كان يحيا حياة الرهبان ، بل ويتأثر حياة المسيح نفسه ؛ ومن هذا القبيل ماورد في كتاب (السكامل) للمبرد من أن راهبين قدما من الشام إلى البصرة ، فقال أحدهما للآخر : ألا نذهب لزيارة الحسن البصري فإن حياته كحياة المسيح . ومنه أيضاً ما ذكره الذهبي عن أبي نصر السراج الطوسي صاحب كتاب (اللمع في التصوف) وهو قول هذا الأخير إنه خرج مع أبي عبد الله الروذباري ليلقيا راهبا كان في وقتها ، فلما أقبلا عليه في ديره سألاه : ما الذي حبسك هنا ؟ قال الراهب : أمرتني حلاوة قول الناس لي ياراهب . غير أن هذه الأموز وما إليها ، وإن كانت تدل من ناحية على وجود صلة أو وجه شبه بين حياة الزهاد والصوفية وبين حياة المسيح والرهبان ، إلا أنها تدل كذلك من ناحية أخرى على أن اقتداء الزهاد والصوفية بالرهبان إنما كان في الإسلام دون الجاهلية . وأكبر الظن أن الزهاد والصوفية المسلمين الذين تأثروا حياة المسيح أو حياة الرهبان ، وضمنوا أقوالهم عناصر نصرانية ، إنما جاءوا في وقت متأخر عن الوقت الذي نشأت فيه الحياة الروحية الإسلامية لأول مرة في تاريخ الإسلام ، ولعلهم لم يبدؤوا يفعلون ذلك إلا بعد أن كان النبي أثنى على الرهبان والقسيسين بناء على ماورد في حقهم من آيات القرآن الكريم التي تثبت المودة بين النصارى والمسلمين ، وذلك في قوله تعالى : « لتجدنَّ أشدَّ الناس عداوةً للذين آمنوا ، اليهود والذين أشركوا ، ولتجدنَّ أقربهم مودةً للذين آمنوا ، الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم

لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا فكتبنا مع الشاهدين . » ^(١)

وأما ما يزعمه بعض المستشرقين من أن الفقر والزهد في الدنيا والذكر أمور أخذها الصوفية المسلمون عن النصرانية ، فذلك مالا سبيل إلى موافقتهم عليه ، لاسيما أن من آيات القرآن وأحاديث النبي ما يدل دلالة واضحة قوية على أن لهذه الأمور مصدراً إسلامياً صريحاً : فقد زهد القرآن في الدنيا وحث على التقلل منها ، وذلك في قوله تعالى : « واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ، فاختلط به نبات الأرض ، فأصبح هشيماً تذروه الرياح ، وكان الله على كل شيء مقتدراً . » ^(٢) وفي قوله تعالى : « إعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم ، وتكاثر في الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج ، فتراه مصفراً ، ثم يكون حطاماً ، وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » ^(٣) ؛ وفي قوله تعالى : « يا أيها الناس إن وعد الله حق فلا تغرّبكم الحياة الدنيا ، ولا يغرنكم بالله الغرور » ^(٤) ؛ وكما يدل على ذلك أيضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن مما أخاف عليكم من بعدى ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها » ^(٥) وقوله : « لو كان لي مثل أحد ذهباً ، لسرني ألا تمر على ثلاث ليال وعندي منه

(١) سورة المائدة : آية ٨٢ — ٨٣

(٢) سورة الكهف : آية ٤٥

(٣) سورة الحديد : آية ٢٠

(٤) سورة فاطر : آية ٥

(٥) رواه البخاري ومسلم .

شيء إلا شيء أرصد له دين»^(١) ؛ وقوله أيضاً : « الدنيا سجن المؤمن ، وجنة الكافر »^(٢) ؛ وقوله أيضاً : « إزهد في الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس »^(٣) : فكل أولئك آيات وأحاديث واضحة المعاني ، صريحة الدلالة على أن الزهد الذي أخذ الزهاد والصوفية به أنفسهم ، أصلاً في كتاب الله وسنة رسوله . وكذلك الفقر فقد ورد فيه ما ثبت إكبار الله من شأن الفقراء مثل قوله تعالى : « للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ، لا يستطيعون ضرباً في الأرض ، يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ، تعرفهم بسيماهم ، لا يسألون الناس إلحافاً »^(٤) ؛ ومثل قوله تعالى أيضاً : « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً ، وينصرون الله ورسوله ، أولئك هم الصادقون »^(٥) ؛ وهذا إلى حياة محمد نفسه ، فقد عفا فيها عن الغنى ، وآثر عليه الفقر ، وكان في استطاعته أن يكون غنياً ، ولكنه لم يرد ذلك لنفسه ، بل هو قد زهد في المال وانصرف عن الحياة الدنيا وجاهها ، وكان في ذلك مثلاً أعلى يقتديه من اتبعه وآمن بدينه . ومن هنا لم يكن صحيحاً قول جولدزيهر بأن مدح الفقر وإيثاره على الغنى ، كان من العناصر النصرانية التي تسربت إلى الحديث ؛ بل الصحيح هو أن يكون محمد في حياته وفي أحاديثه ، قد سار على نهج القرآن ، ودعى إلى ما دعى إليه الله من هذه المثل العليا في القول والعمل ، وفي الإعراض عن زينة الدنيا ، والإقبال على

(١) رواه البخارى ومسلم

(٢) رواه مسلم

(٣) رواه ابن ماجه وغيره ، وهو حديث حسن .

(٤) سورة البقرة : آية ٢٧٣

(٥) سورة الحشر : آية ٨

التقوى والعمل الصالح . يضاف إلى هذا أن النظر إلى الفقر والفقراء على هذا الوجه ، ليس من حظ النصرانية وحدها ، وإنما هو حظ مشترك بينها وبين غيرها من الديانات السماوية من إسلام ويهودية : فكل هذه الديانات مجمعة على أن المقياس الذي ينبغي أن يقاس به الإنسان ، ليس ماله ولا جاهه ، بل هو تقواه وعمله الصالح . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه إذاً أن تسقط دعوى القائلين بأن الزهاد والصوفية قد آثروا الفقر على الغنى تأثراً بالنصرانية ، أو تشبهاً بالرهبان . وكذلك ما يذهب إليه نيكلسون من أن الصمت والذكر اللذين يصطنعهما الصوفية في رياضتهم مأخوذان عن النصرانية ، مردود عليه بأن صمت يوم إلى الليل ، وإن كان قد نهى عنه النبي لأنه من نسك الجاهلية^(١) ، إلا أن الإسلام أمر بأن يذكر الإنسان ربه فيما بينه وبين نفسه ، كما يدل على ذلك قوله تعالى : « واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ، ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ، ولا تكن من الغافلين »^(٢) . فإذا لاءمنا بين هذه الآية الكريمة ، وبين ما نهى عنه النبي من صمت يوم إلى الليل ، وجدنا أن ذكر الله على الوجه الذي تأمر به الآية يمكن أن يكون منطوياً على معنى الصمت ، ولكنه صمت في لحظات ، يختلف عن ذلك الصمت الذي كان يشمل اليوم إلى الليل في نسك الجاهلية ، ونهى عنه الرسول في الإسلام . والآيات والأحاديث التي تدعو إلى الذكر ، وتعظم من شأنذاكرين وأجرهم ، كثيرة يكفي أن نثبت منها قوله تعالى : « فاذكروني أذكركم ، واشكروا لي ، ولا تكفرون »^(٣) ؛ وقوله تعالى :

(١) عن علي رضي الله عنه قال : حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يتم بعد احتلام ، ولا صمت يوم إلى الليل » (رواه أبو داود بإسناد حسن) .

(٢) سورة الاعراف : آية ٢٠٥

(٣) سورة البقرة : آية ١٥٢

« يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً ، وسبحوه بكرة وأصيلاً ، هو الذى يصلى عليكم وملائكته ، ليخرجكم من الظلمات إلى النور ، وكان بالمومنين رحيماً »^(١) ؛ وقوله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدى بى ، وأنا معه إذا ذكرنى ، فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وإن ذكرنى فى ملاء ذكرته فى ملاء خير منه »^(٢) ؛ وقوله صلى الله عليه وسلم أيضاً : « إن لله ملائكة سيارة فضلاء ، يتبعون مجالس الذكر ، فإذا وجدوا مجلساً فيه ذكر قعدوا معهم ، وحف بعضهم بعضاً بأجنتهم حتى يملأوا ما بينهم وبين السماء الدنيا »^(٣) .

ومثل هذا يمكن أن نوجهه فى الرد على من قال بأن نظرية الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى مستمدة من مصدر نصرانى ، كتلك القصة التى رواها أبو طالب المكي وغيره وأثبتناها آنفاً : فنحن إذا أنعمنا النظر فى الكتاب والسنة ، ألفيناها حافلين بالنصوص الصريحة التى تدل دلالة بيّنة على أن هذه النظرية الصوفية الكبرى قد استمدت عناصرها الرئيسية من كتاب الله وسنة رسوله . وقد سبق أن أثبتنا بعض هذه النصوص فى موضعها من الحديث عن المصدر الإسلامى للحياة الروحية فى الإسلام^(٤) .

على أن هذا لا يمنع من أننا نلتقى فى ثنايا بعض النظريات الصوفية فى الحب الإلهى ببعض الألفاظ والعبارات والعقائد التى هى من أصل نصرانى ، مثل القول باللاهوت والناسوت ، وحلول الأول فى الثانى إذا بلغ هذا درجة معينة من الصفاء

(١) سورة الاحزاب : آيات ٤١ - ٤٣

(٢) رواه البخارى ومسلم .

(٣) رواه مسلم .

(٤) أنظر ص ٢٧ و ٢٩ - ٣٠ من هذا الكتاب .

الروحي ، ومثل القول بالكلمة التي هي في النصرانية واسطة بين الله والخلق ، والتي اصطنعها بعض الصوفية في التعبير عن نظرياتهم في الحقيقة المحمدية باعتبارها أول مخلوق خلقه الله ، أو أول تعين للذات الإلهية فاضت منه بقية التعينات الأخرى من روحية ومادية . غير أن هذه العناصر النصرانية وأشباهاها لم تظهر إلا بعد أن كان المسلمون قد اختلطوا بالنصارى ، وأخذوا يحاورونهم ويجادلونهم في العقائد ، فكان طبيعياً أن ينتشر بعض هذه العقائد النصرانية ، وأن يعمل عمله في البيئة الإسلامية ، ويتردد صدهاء في أقويل الصوفية ومذاهبهم في الحب الإلهي ، وفيما يتصل به من اتحاد بين الرب والعبد ، ومن حلول الرب في العبد . وهذا ملائم لطبيعة الأشياء ، ولسنة النشوء والارتقاء ، إذ لا يمكن ، وقد تطور التصوف ، واستحال إلى علم له مناهجه ومذاهبه ، ومنازعه الروحية المصطبغة بصبغة فلسفية ، أن يظل الصوفية بمعزل عن هذا الجو الذي امتلأ بالأفكار والعقائد النصرانية ، وما يدور حولها من حوار وجدل بين المسلمين والنصارى ، دون أن يكون له أثر فيما صدر عنهم من أقوال ، وما ذهبوا إليه من مذاهب ، لاسيما إذا كانت هذه الأقوال والمذاهب تدور حول مسائل تتصل من قريب أو من بعيد بالعقائد .

وهذا ينتهي بنا إلى أن مذاهب الصوفية ترجع في أصلها إلى مصدر إسلامي ؛ غير أنها بمرور الزمن ، وبمجم اتصال الأمم ، واحتكاك العقائد ، قد دخلت فيها عناصر نصرانية ، فتشابهت للمذاهب الصوفية والتعاليم النصرانية ، وظن أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن النصرانية ، والواقع أن مرجعهم الأول هو كتاب الله وسنة رسوله ، وأما الأمور الأخرى فقد ظهرت بعد ذلك ، أي بعد أن كانت قد وضعت الأحجار الأساسية التي أقيم عليها صرح الحياة الروحية الإسلامية ، وجلبها إن لم يكن كلها أحجار مركبة من مواد إسلامية .

نظرية المصدر اليونانى :

ومهما يكن من تأثير المسلمين بالحضارات الدينية والعقلية القديمة ، فإن تأثيرهم بالفلسفة اليونانية عامة ، وبالأفلاطونية الجديدة خاصة ، كان أشد وأقوى : فقد كانت الثقافة اليونانية هى الثقافة المسيطرة على العقول والنفوس فى الشرق منذ فتوح الإسكندر ، وظلت كذلك حتى كان المسلمون الذين أقبلوا على حضارات غيرهم من الأمم القديمة ، يقتبسون منها ، ويتأثرون بها ، مما أعلنهم عليه النساطرة واليعاقبة من النصارى ، والصابئة من الوثنيين ، وغير أولئك وهؤلاء من اليهود وأتباع زرادشت : فهناك فى أخريات عهد بني أمية ، وفى العصر الذهبى لحكم بني العباس ، امتلأ الجو بالتأثر الديني ، والأنظار الفلسفية ، والمباحث العلمية ، وغير ذلك من ألوان الحياة العقلية والروحية . وهناك أيضاً ازدهرت الحياة الإسلامية ، وازدهرت معها الحياة الروحية ، وكان التصوف من حيث هو علم للباطن يقابل الفقه الذى هو علم للظاهر، مرآة يتجلى على صفحتها ازدهار هذه الحياة الروحية ، وذلك على الرغم من تقدم الحياة المادية ، وإمعان الناس وقتئذ فى الترف والنعيم . ولم يكن قوام الحياة الروحية فى ذلك الحين كما كان فى الصدر الأول للإسلام زهداً وفقراً وفحشاً ؛ وإنما كان هذا كله من خصائص بعض النفوس التى عرفت كيف تكبح جماحها وسط هذه الحياة المادية الناعمة ، وعرفت أيضاً كيف تتخذ منه ومن غيره من العناصر الفلسفية وغير الفلسفية ، دعائم تؤسس عليها علما ذوقيا يبحث فى أحوال النفوس وبواطن القلوب ، ويضع قواعد الرياضة والمجاهدة ، ويرى من وراء هذا كله إلى نجاة النفس وسعادتها اللتين تتحققان بتحقيق المعرفة الذوقية .

أما كيف وقف العرب على الثقافة اليونانية ، فإن التاريخ يحددنا بأن ذلك كان عن طريق النصارى الذين انبثت منهم فرقتان في بلاد العرب : إحداهما فرقة النسطورية التي انتشرب في الحيرة ، والأخرى فرقة اليعقوبية التي انتشرت في غسان وسائر قبائل الشام : فلقد كان هؤلاء النصارى يحملون معهم طرفاً من الثقافة اليونانية ، وذلك لأنهم كانوا يريدون أن يدافعوا عن عقائدهم ويؤيدوها أمام الوثنيين . ومن ثم وجدوا في الفلسفة منبعاً يستمدون منه الدليل المنطقي والحجة العقلية . على أن الفلسفة اليونانية التي عرفها السريان من النساطرة واليعاقبة والوثنيين ، والتي نقلوها إلى لغتهم أولاً ، ثم إلى اللغة العربية بعد ذلك ، لم تكن كلها فلسفة عقلية خالصة من طراز فلسفة أرسطوطاليس الذي عرف المسلمون كتيبه ، وتأثروا مذهبه لا سيما فلاسفتهم أمثال الكندي والفارابي وابن سينا ، وإنما كانت هذه الفلسفة في آخر عهدها نوعاً جديداً من الفلسفة ، لا هو بالعقلي الخالص ، ولا هو بالديني البحت ، بل هو مزاج من النظر العقلي والإلهام الروحي ؛ وهذا هو ما تمثله الأفلاطونية الجديدة . وليس من شك في أن الأثر الذي تركته الفلسفة اليونانية بنوعها العقلي والنوقي كان عظيماً : فبقدر ما تأثر الفلاسفة الإسلاميون بأرسطو ، تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون وأفلوطين ، ومد كل فريق أيديهم إلى ذلك التراث الفلسفي الذي خلفه اليونان ، يلتمسون فيه ما يغذى مذاهبهم ، ويؤيد مزاعمهم .

والمسلمون وإن لم يعرفوا الشيء الكثير عن شخص أفلوطين ، إلا أنهم عرفوا مذهبه ، ولو أن هذا المذهب وصلهم بادی ذی بدء معزواً خطأ إلى أرسطو ، وذلك عن طريق كتاب (أتولوجيا أرسطو) الذي نقله إلى العربية عبد المسيح بن ناعمة الحمصي . ومهما يكن من شيء فقد عرف المسلمون مدرسة أفلوطين ، وأطلقوا عليها اسم « مذهب الإسكندرانيين » ، وذكره الشهرستاني فأطلق عليه لقب

(الشيخ اليوناني) وقد ظل الحرايون وبعض الفرق النصرانية والإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بعناصر من مذهب فيثاغورس ، كما كانوا يدرسون الى جانب ذلك بعض مذاهب الرواقيين والمذهب الأفلاطوني الجديد . والذي يعنينا هنا هو أن نلاحظ مع فريق من مؤرخي الفلسفة والتصوف في الإسلام ، أن مذهب الأفلاطونية الجديدة قد فعل فعله وآتى أكله في حياة الفكر والروح الإسلاميين ، وأن الصوفية بنوع خاص قد وجدوا في هذا المذهب منهلًا غنياً يردونه ، ويروون منه شجرة أذواقهم الروحية ، ومواجيدهم النفسية ، ومكشفاتهم الباطنية . وها هو ذا كتاب (أتولوجيا أرسطوطاليس) الذي يصور مذهب الأفلاطونية الجديدة تصويراً صادقاً ، يظهرنا على أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر ، وإنما هي تدرك بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس من ناحية ، وعن العالم المحسوس من ناحية أخرى ؛ وهذا بعينه ما ذهب إليه الصوفية من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحس أو العقل ، بل هي تحصل بنور يقذفه الله في قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه ، وفي عما سوى ربه ، واستغرق في الذات الإلهية استغراقاً تزول معه التفرقة ، ويحصل فيه الاتحاد والجمع . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن سبيل المعرفة عند الصوفية هي بعينها سبيلها عند الأفلاطونية الجديدة : الذوق والوجد ، وما يعين على الذوق والوجد ، من رياضات ومجاهدات وعبادات . يضاف الى هذا أن العبارة التي كانت مكتوبة على معبد دِف وهي : « إعرف نفسك بنفسك » ، والتي اتخذ منها سقراط شعاراً لفلسفته ، قد وصلت إلى المسلمين مصطبغة بصيغة أفلاطونية جديدة ، فعرفها الصوفية ، واستغلوها وقربوا بينها وبين الحديث القائل : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، واتخذوا منها ومن هذا الحديث أساساً لكثير من أذواقهم ومشاهداتهم .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزهُ الى صميم مذهب الأفلاطونية الجديدة في فيض الموجودات من الواحد الذى هو الله ، وتسلسل بعض هذه الموجودات من بعض : فالتأمل في مذاهب الصوفية في وحدة الوجود ، وما يجرى مجراها من المذاهب الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية ، يلاحظ أنه قد انبث في تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلوطيني : فالله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفس الجزئية ، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في مذهب الأفلاطونية الجديدة. وأول فيض من الله هو العقل الأول الذى تستمد منه كل الموجودات وجودها ، ويصدر عنه كل ما سواه من الفيوضات الأخرى . وهذا كلام نجد له نظيراً عند محي الدين بن عربى في وحدته الوجودية ، وفي نظريته في الحقيقة المحمدية التى يعمدها أول فيض من الذات الإلهية ، ويعمد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها ؛ وعند عمر بن الفارض في وحدته الشهودية ، وفي مذهبه في القطبية وهى عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التى كانت أول تعين فاضت منه وصدرت عنه التعينات الأخرى من روحية ومادية^(١) ؛ وعند شهاب الدين السهروردى الحلبى المقتول في حكمته الإشرافية التى يجعل فيها من الله نوراً للأنوار ، فياضاً بالأنوار القاهرة وهى النفوس والعقول ، والجواهر الفاسقة وهى الأجسام^(٢) . فهذه أمثلة على مبلغ الأثر الذى تركته الأفلاطونية الجديدة في التصوف الإسلامى ، وهو أثر لا سبيل الى إنكاره أو محاولة الغض من شأنه .

والصوفية في تعبيرهم عن أذواقهم ومواجيدهم ، وعمما ينكشف لهم في هذه الأذواق والمواجيد من الحقائق يصطنعون اصطلاحات تواضعوا على بعضها ، وجعلوا

(١) ابن الفارض والحب الإلهى : ص ٢٥٨ - ٢٦٤ وص ٢٧٧

(٢) انظر ما سبأى بعد من حديث عن حكمة الإشراق .

صنها رموزاً وإشارات يسترون وراءها حقائقهم ضناً بها على من ليس منهم ، ويستمدون بعضها الآخر من معجم الاصطلاحات الفلسفية الذي كان يتسع نطاقه ، وترداد محتوياته ، بقدر ما كانت تشيع المذاهب الفلسفية ، وتتسع معرفة العالم الإسلامي بالثقافة اليونانية . ومن ثم عمد كثير من الصوفية المتأخرين إلى إدخال كثير من هذه الاصطلاحات الفلسفية في مذاهبهم ، وحاولوا أن يلائموا بينها وبين أذواقهم ، وكانت ثمرة ذلك طائفة من المذاهب الصوفية التي عبر عنها أصحابها تعبيرات يخيل إلينا معها أننا إزاء مذاهب فلسفية أكثر مما نحن إزاء مذاهب صوفية أقيمت على أساس من الذوق الروحي والوجد الشخصي . ومن هذه الاصطلاحات الفلسفية المثل أو المعاني الأزلية ، والحقيقة ، وحقيقة الحقائق ، والكلمة ، والعلة والمعلول ، والفيض ، والوحدة والكثرة ، والعقل الأول ، والعقل السكلي : فكل أولئك وكثير غيره مما يضيق المقام عن ذكره ، اصطلاحات فلسفية استمدها الصوفية من أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية الجديدة ، ونجدها منبثة هنا وهناك في مذاهبهم التي يتحدثون فيها بلسان الذوق عن الذات الإلهية ، والحقيقة المحمدية ، والعرفة ، والعالم وعلاقته بالله ، وصدور الموجودات فيه عن ذات واحدة هي عينه وهو عينها .

على أننا وإن كنا نعترف للفلسفة اليونانية عامة ، والأفلاطونية الجديدة خاصة ، بهذا الأثر الخصب المنتج في تاريخ التصوف الإسلامي ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نقرر أن هذا الأثر قد بدأ يعمل عمله في أول عهد التصوف بالظهور . وإنما الشيء الذي نقبله ، وتنطق به طبيعة المذاهب الصوفية المختلفة ، هو أن ما ظهر من هذه المذاهب في العهود الأولى للحياة الروحية الإسلامية حين كان الزهد والتقشف طابعاً لها ، وما ظهر منها في الوقت الذي بدأ فيه التصوف يأخذ شكلاً علمياً إلى جانب صبغته العملية ، يدل دلالة واضحة على أن الصوفية المتقدمين ، والزهاد الأولين ، لم يكونوا قد وقفوا بعد على الآثار الفلسفية اليونانية ، أو أنهم وقفوا عليها ولم يريدوا

إدخالها في مذاهبهم ، أو لم يعرفوا كيف يستغلونها ويلائمون بينها وبين أذواقهم .
ومن هنا كانت الصبغة الإسلامية الخالصة هي الغالبة على حياة الزهاد الأولين وأقوالهم ،
وعلى رياضات الصوفية المتقدمين ومذاهبهم . أما من جاء بعد ذلك من الصوفية الذين
خطوا بالتصوف خطوات واسعة في سبيل التقدم والازدهار ، وجعلوا منه علما هو
أشبه ما يكون بفلسفة روحية للدين الإسلامي ، فأولئك هم التيوزوفيون (الصوفيون
الاهليون المتفلسفون)^(١) الذين نجد فيما تركوا من آثار منشورة ومنظومة صدى للتعالم
والاصطلاحات الفلسفية ، وذلك على نحو ما تبينه من خلال مؤلفات محي الدين
ابن عربي لا سيما كتاباه الجليلان (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) ،
ومؤلفات السهروردي المقتول بصفة عامة ، وكتاباه القيان (حكمة الإشراق)
و (هياكل النور) ، وديوان عمر بن الفارض ، وأشعار عفيف الدين التلمساني
ونجم الدين بن إسرائيل ، ورسائل عبد الحق بن سبعين : فكل أولئك شواهد صدق
على أن صوفية المسلمين لم ينظروا إلى الفلسفة اليونانية بصفة عامة ، وإلى الأفلاطونية
الجديدة بصفة خاصة ، على أنهما مصدر يمكن أن يستقى منه بعض العناصر الروحية ،
أو الملائمة لطبيعة مذاهبهم في الحياة الروحية ، إلا بعد أن كان قد تم نقل الفلسفة
اليونانية في العصر الذهبي لحكم بني العباس ، وبعد أن شاعت أقوال الفلاسفة في
الصانع ، وفي النبوة ، وفي صدور الموجودات وترتيبها ، وفي غير ذلك من المسائل
الفلسفية الكثيرة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه إذا أريد أن يتخذ من الفلسفة
اليونانية مصدراً لبعض العناصر والمذاهب الصوفية ، فإن ذلك لا يكون إلا منذ القرن
السادس للهجرة ، وهو القرن الذي تقع فيه حياة الصوفية الذين ضربنا بمؤلفاتهم
ومذاهبهم الأمثال . وهنا يحسن أن نورد ما ذكره الأستاذ نيكلسون في هذا الصدد

(١) أنظر صفحة ٣٦ من هذا الكتاب .

وهو قوله : « إن التصوف التيوزوفى بنوع خاص أثر من آثار النظر اليونانى . وإذا لم يكن فى استطاعتنا فيما يتعلق بالظروف التاريخية أن نرد أصل التصوف الى الهند أو الى الفرس ، إلا أنه لا مناص من الاعتراف بما فى التصوف من امتزاج الفكر اليونانى والدين الشرقى لاسيما الأفلاطونية الجديدة والنصرانية والغنوسطية . أما الأثر المباشر للأفكار الهندية فى التصوف ، فلا سبيل إلى إنكار أنه كان قويا ، غير أنه بالقياس الى أثر النظر اليونانى والسريانى كان بعد ذلك ، وكانت له قيمة ثانوية »^(١) . فإذا لاحظنا هنا أن الأستاذ نيكلسون يتحدث عن التصوف التيوزوفى ، وأثر النظر اليونانى فيه ، وعرفنا أن هذا النوع من التصوف ظهرت صورته الأولى ساذجة بسيطة عند ذى النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، ودقت هذه الصورة ووضحت ، وطبعت بطابع فلسفى بعد ذلك فى القرن السادس للهجرة ، انتهينا الى أن التصوف التيوزوفى لم يلمس مقوماته من مصدر يونانى إلا فى وقت متأخر . ولسنا بهذا ننكر الأثر اليونانى فى المذاهب الصوفية التى ظهرت قبل ذلك القرن ، وإنما الذى نعنيه هو أن ذلك المصدر اليونانى لم يكن فى حياة التصوف الإسلامى التى عاشها فى ظل القرون الخمسة الأولى للهجرة ، شيئاً بالقياس الى المصدر الإسلامى . وما هو ذا الغزالى ، وقد كان متكهما وفيلسوفاً وعالماً بمذاهب فلاسفة اليونان ، وله فى بسط المذاهب الفلسفية كتاب هو (مقاصد الفلاسفة) ، وفى تفنيد هذه المذاهب والرد على أصحابها ودحض حججهم كتاب آخر هو (تهافت الفلاسفة) ؛ ولكنه فيما سلك من طريق الصوفية ، وما ذهب إليه من مذاهب ذوقية ، وما أسداه الى الحياة الروحية من خير عظيم ، إنما كان فى هذا كله صوفياً ، وصوفياً مسلماً بنوع خاص ، يقيم أذواقه

(١) Nicholson: Origin and Development of Sofism : Joral of the Royal Asiatic Society; 1906, P. 303-320

وربانياته ومذاهبه الروحية على أساس من الكتاب والسنة . وليس أدل على ذلك من كتابه الخصب (إحياء علوم الدين) ، فإنه مرآة صادقة تدل على أن الغزالي الصوفي ، وإن كان الكثير من كتبه حافلاً بالآثار الفلسفية اليونانية ، إلا أن الروح الإسلامية كان عليه أغلب ، ورجوعه الى كتاب الله وسنة رسوله كان في مذهبه الروحي أكثر وأخصب . وليس أدل على ذلك أيضاً ، من أن الغزالي رفض رأى الاتحادية^(١) ، وهو رأى أقره ابن سينا مرة في كتاب^(٢) ، ورفضه مرة أخرى في كتاب آخر^(٣) . والاتحاد وما يتفرع عليه من مذاهب في الحلول ووحدة الوجود ووحدة الشهود ، إنما هو المحور الرئيسي الذي دارت حوله أقوال الصوفية المتفلسفين ، والذي كان الكلام فيه محتاجاً الى الاستعانة بالأنظار والاصطلاحات الفلسفية على الوجه الذي نتيبته من خلال مذاهب السهروردي المقتول وابن عربي وابن الفارض وابن سميعين .

على أن الأستاذ ماسينيون يرى أن الفلسفة اليونانية تسربت إلى العالم الإسلامي ، وأخذ سلطانها يزداد باطراد منذ أيام الأدريّة القرامطة القدامى والرازي الطيب الى عهد ابن سينا ، وأنه كان من نتيجة ذلك أن استحدثت في القرن الرابع للهجرة مصطلحات ميتافيزيقية أدق مما كان يوجد قبل ذلك ، يفهم منها أن الروح والنفس جواهر غير مادية ، وأن ثمت معاني عامة وسلسلة من العلل الثانية وغير ذلك ، وأن هذه المصطلحات قد اختلطت باللاهوت المنحول على أرسطو وبمثل أفلاطون وفيوضات

(١) مقاصد الفلاسفة : ص ٧٤

(٢) النجاة : ص ٤٠٢ و ٤٨١

(٣) الاشارات : ص ١١٨

أفلوطين ، وأنه كان لهذا كله أثر بالغ في تطور التصوف^(١) . وهذا حق لا شبهة فيه ولا غبار عليه ؛ إلا أن أثر الفلسفة والمصطلحات اليونانية كان بصفة عامة أسبق إلى أنظار الفلاسفة الإسلاميين وعقولهم منه إلى أذواق صوفية المسلمين وقلوبهم . ومهما يكن من تأثر فريق من الصوفية المتقدمين ببعض نواحي الفلسفة اليونانية ، فإن ذلك التأثير لا يكاد يكون شيئاً إذا قيس إلى تأثر الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء . وهذا ينتهي بنا إلى نتيجتين : الأولى أن تأثر الحياة العقلية الإسلامية بالفلسفة اليونانية عند أول عهد هذه بالتسرب إلى العالم الإسلامي ، كان أشد وأقوى من تأثر الحياة الروحية . وهذه النتيجة تسلمنا إلى النتيجة الثانية وهي أنه على الرغم من ظهور بعض العناصر الفلسفية في أقوال فريق من الصوفية المتقدمين كذى النون المصري ، فإن هذه العناصر لم تشع بين الصوفية ، ولم تتأثر بها أذواقهم ومذاهبهم تأثراً قوياً ظاهراً إلا في ذلك الدور المتأخر الذي بدأ الصوفية فيه يمزجون علمهم وفهمهم بهذه العناصر الفلسفية ، فكان من ذلك ما نجد من تصوف تيوزوفى وحكمة إشرافية هما أدنى ما يكونان إلى الأنظار الفلسفية منهما إلى الأذواق الصوفية ، أو هما قد مزجا بين ما هو من حظ العقل وما هو من حظ القلب ، وأخرجنا لنا من ذلك نسقاً واحداً مؤتلف العناصر متسق الأجزاء .

تعقيب على هذه النظريات :

يبقى بعد هذا أن نتساءل قائلين : ألا يصح أن يكون التصوف في أول نشأته نتاجاً تلقائياً مستقلاً عن كل العوامل الدينية والفلسفية الأجنبية ؟ والحق أن قولاً

(١) دائرة المعارف الإسلامية : مادة « تصوف » .

كهذا لا يبعد أن يكون صحيحا وملائما لطبيعة الأشياء الى حد ما ، إن لم يكن كذلك إلى حد بعيد : فالنفس الإنسانية هي هي بعينها في كل أفراد الإنسان ، وهي هي التي إذا خضعت في هذا الإنسان أو ذاك لألوان بعينها من المجاهدات والرياضات ، وصلت في هذا الإنسان أو ذاك الى درجة واحدة من الصفاء الروحي والنقاء القلبي . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن التصوف من حيث هو رياضة للنفس الإنسانية التي هي حظ مشترك بين أفراد الإنسان جميعا ، يصح أن ينتهى عند المعتنقين لدين من الأديان ، إلى عين النتائج التي ينتهى إليها عند المعتنقين لدين آخر من هذه الأديان : وذلك لأن وسائل التصفية وطرق التهذيب التي يصطنعها أولئك وهؤلاء واحدة ، كما أن الغايات العليا التي يرمى إليها أولئك وهؤلاء واحدة هي الأخرى : فإذا كان ذلك كذلك ، وكانت النفس الإنسانية هي هي النفس الإنسانية في كل زمان وكل مكان ، فما الذي يمنع إذاً من أن يكون التصوف الذي ظهر في الإسلام ، هو هو بعينه التصوف الذي أخذ صورا متعددة في الديانات الهندية والفارسية والنصرانية ، وفي الفلسفة اليونانية ؟ وما الذي يمنع أيضا من أن يكون التصوف الإسلامي قد نشأ بعيدا عن كل المؤثرات الدينية والفلسفية الأجنبية ، وأن يكون هذا التشابه الملحوظ بينه وبين البراهمية والمناوية والنصرانية والأفلاطونية الجديدة ، آتيا من أن زهاد المسلمين وصوفيتهم قد أخضعوا أنفسهم لطائفة من القواعد والأحكام التي تقرب كثيرا أو قليلا من تلك التي أخضع لها نساك البراهمية وزهاد المناوية ورهبان النصرانية وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة أنفسهم ؟ الحق أن الأستاذ نيكلسون مصيب كل الإصابة إذ يقرر أن الاتفاق الواقع بين عقيدتين ، لا يعنى أن إحداها قد تولدت من الأخرى ، بل هو يعنى أن كليهما قد تسكونان نتيجتين لسبب واحد (١) .

والذى يقرأ هذا الكتاب الرائع الذى وضعه ثوجان Vaughan وعنوانه (ساعات مع المتصوفة Hours with Mystics) يلاحظ فى سهولة ويسر كثيراً من أوجه الشبه العجيبة ، سواء فى المادة أو فى الصورة ، بين أقوال المتصوفة الذين يعتقدون أدياناً مختلفة ، وينتسبون إلى أمم متباينة ، ويعيشون فى عصور متباعدة ، والذين لا يمكن أن يكون قد نشأ بينهم أى سبب من أسباب الاتصال الخارجى : فكثير من أقوال متصوفة المسيحيين أمثال إكهارت Eckhart ، وتولر Tauler ، والقديسة تريزا St. Thérèse ، لو قد ترجم أسرار سيرة أقوال صوفية المسلمين ^(١) . وإذا تركنا التشابه الواقع بين أقوال الصوفية المعتنقين لديانتين مختلفتين ، إلى التشابه الواقع بين الصوفية والفلاسفة ، وجدنا من ذلك قصة يروى فيها أن كلا من أبى سعيد ابن أبى الخير الصوفى الفارسى وأبى على بن سينا الفيلسوف المعروف ، قد التقى أحدهما بالآخر ، وتحدث أحدهما إلى الآخر ؛ وبعد أن افترق كل منهما عن صاحبه قال أبو سعيد عن أبى على : « إنه يعلم ما أشاهد » ، على حين قال أبو على عن أبى سعيد : « إنه يشاهد ما أعلم » ^(٢) . وهذا التشابه أو ذاك لا يعنى أن أباً على قد أخذ عن أبى سعيد ، ولا أن أباً سعيد قد أخذ عن أبى على ، أو أن أحداً من صوفية المسلمين قد أخذ عن واحد من صوفية المسيحيين ، أو أن واحداً من صوفية المسيحيين قد أخذ عن واحد من صوفية المسلمين ؟ بل هو قد يعنى أن أولئك وهؤلاء ، قد تشابه نوع الحياة التى كانوا يحيونها ، وطابع الظروف التى خضعوا لها ، والوسائل التى استعانوا بها ، والغايات التى طمحوا إليها ، ثم عبروا عن مذاهبهم التى كانت ثمرة

(١) Litterary History of Persia : V.I, P. 421

(٢) نفس المرجع : ج ٢ ، ص ٢٦٤

لهذا كله ، فجاءت عباراتهم متشابهة ، وألفاظهم متقاربة ؛ وقد يقوى هذا التقارب ، ويشدد ذلك التشابه حتى يحيل لمن يقرأ أقوال الفريقين أن أحدهما قد اتصل بالآخر ، وتأثر به ، وأخذ عنه ، والواقع أنه ليس ثمة شيء من ذلك .

وجملة القول أننا إذا أردنا أن نكون لنا رأياً في مصدر التصوف ، يلائم نشأته وطبيعته ، فقد وجب علينا إذاً أن نتجنب الوقوع في الخطأ الناشئ من النظر إلى التصوف على أنه في جملة ، وتفصيله مذهب ديني أو فلسفي له حدوده التي تجعل منه شيئاً مصطبغاً بصبغة نزعة معينة من النزعات ، أو متأثراً بعامل من العوامل الأجنبية ، دينية كانت هذه العوامل أو فلسفية ؛ وإنما ينبغي أن ننظر إليه على أنه طائفة متعددة من الطرق التي تصطنع في رياضة النفس ، وكشف الحقيقة ، وتجلي أنوارها في أعماق النفوس التي وإن تعددت بتعدد أفرادها فإن تعددها لا يعنى مطلقاً أنها تختلف من حيث طبيعتها في هذا الإنسان أو ذاك . هذا فيما يتعلق بالتصوف من حيث هو طرق لرياضة النفس ، ووسائل تعين على تصفيتها ؛ أما فيما يتعلق به من حيث هو مذاهب روحية في كشف الحقائق ، ومعرفة الدقائق ، وتفسير الوجود ، فذلك مالا يمكن أن ننكر تسرب بعض العناصر الأجنبية إليه ، ولو أن تسربها إلى أقوال صوفية المسلمين ومذاهبهم كان في عصور متأخرة عن العصر الذي ألفت فيه البذرة الأولى للحياة الروحية في قلب المسلم الأول وهو محمد صلى الله عليه وسلم .

وهذا ينتهي بنا إلى أن زهاد المسلمين وصوفيتهم الأولين إنما كانوا من صفاء النفس ، وجلاء القلب ، وطهر السريرة ، والقدرة على كشف الحقيقة إلى حد بعيد ، لأنهم أخذوا أنفسهم بما كان يأخذ به النبي نفسه من زهد وورع وعكوف على العبادة : فتأثرهم حياة النبي الروحية - لانتأثرهم بالديانات والفلسفات الأجنبية - هو الذي جعل منهم زهاداً وصوفية لأول مرة في تاريخ الحياة الروحية في الإسلام .

النسك والزهاد والعباد

رأينا مما تقدم كيف كانت الحياة الروحية التي كان يحياها النبي مثلاً أعلى يتأثره الصحابة ويتحققون بما ينطوي عليه من معاني العبادة والزهد في الدنيا والإعراض عن جاهها ومتاعها والإقبال على الله ؛ وها نحن أولاء نرى أن حياة النبي وحياة أصحابه ، وما ضربه كل منهم من الأمثال على رياضة النفس ومجاهدة الشهوة والهوى والعمل على تنمية بذور الإيمان والتقوى ، قد كان كل أولئك أسوة حسنة ، وقدوة صالحة اقتدى بها ، واهتدى بهديها من جاء في أعقاب النبي وأصحابه من التابعين الذين عرفوا بالنسك والتعب ، وامتازوا في حياتهم بالثقل والتزهد : فأويس بن عامر القرني ، وعامر بن عبد الله بن عبد قيس البصري ، ومسروق بن عبد الرحمن أبو عائشة الكوفي ، والربيع بن خيثم ، وهرم بن حيان ، والحسن بن أبي الحسن أبو سعيد البصري ، وكثير غيرهم ممن حفلت كتب الطبقات بذكر أخبارهم ووصف أحوالهم وإثبات أقوالهم في النسك والزهد والعبادة ، كانوا جميعاً من التابعين الذين ساروا على نهج النبي وأصحابه ، وكان لهم أثرهم الخصب المنتج لأحسن الثمرات في تغذية الحياة الروحية الإسلامية وتنمية بذورها . ومن هؤلاء التابعين فريق يعرف باسم النسك ، وفريق آخر باسم الزهاد ، وفريق ثالث باسم العباد ، وفريق رابع باسم البكائين ، وهي أسماء وإن اختلفت في ظاهرها إلا أنها تدل جميعاً على معنى واحد هو شدة العناية بأمر الدين ، وقلة الإقبال على الدنيا ، وكثرة الذكر لله ، وذوام التفكير فيه والركون إليه ، والتوكل عليه .

زهاد القرنين الأولين للهجرة :

على أن المعنيين بأمر الدين ، الآخذين أنفسهم بهذه الحياة الروحية من التابعين ، ومن جاء بعد التابعين من طبقات الصوفية الذين سنعرض لهم بعد ، لم يكن يجمعهم نظام عام ، أو تربط بينهم طريقة واحدة في التعمد والتزهد ، بل كان لكل منهم نظام حياته الروحية الخاص به ، وطريقته في العبادة التي وإن اختلفت عن طريقة غيره من أشباهه ، إلا أنها كانت مثلها في أنها وسيلة معينة على بلوغ الغاية التي كان يطمح إليها كل ناسك أو زاهد أو عابد ، وهي هذه الحياة الروحية التي لا تشوبها شائبة من شوائب الحياة الدنيوية . ومع ذلك فقد كانت هناك مدرستان انضوى تحت لواء كل منهما فريق من هؤلاء النساك والعباد والزهاد ، وكانت إحدى هاتين المدرستين تعرف باسم مدرسة الكوفة ، وتعرف الأخرى باسم مدرسة البصرة . ولم يكن حظ هاتين المدرستين من الاشتغال بالفقه ، والحديث ، وعلوم اللغة ، والشعر ، وعلم الكلام بأقل من حظهما من العمل على رياضة القلب ، ومجاهدة النفس ، وكبح جماحها : فقد كان مرد مدرسة الكوفة إلى أصل يعني ، كما يقول الأستاذ ماسينيون ؛ وكانت مطبوعة بطابع مثالي ؛ أولعت بالشواذ في النحو ؛ وتغنت الحب العفيف (الأفلاطوني) في الشعر ؛ وأخذت بالظاهر في الحديث ، وبمذهب الشيعة مع نزعة مرجئة في العقائد ؛ شيوخها من أهل الزهد والعبادة : الربيع بن خيثم المتوفى سنة ٦٧ هـ ، وجابر بن حيان ، وكليب الصيداوى ، ومنصور بن عمار^(١) ،

(١) يلاحظ أن منصور بن عمار وأبا العتاهية وعبسك قضاوا الشطر الثاني من حياتهم في بغداد التي كانت وقتئذ عاصمة الدولة الإسلامية ، والتي أصبحت مركزاً للحركة الصوفية بعد عام ٢٥٠ هـ على نحو ماسنينة عند الكلام على التصوف والصوفية في القرنين الثالث والرابع للهجرة .

وأبو العتاهية ، وعبدك . وأما مدرسة البصرة فهي — كما يقول الأستاذ ماسينيون أيضاً — ترجع إلى أصل تيمى ؛ طبعت بطابع التحقيق والنقد ؛ وأولمت بالمنطق في معالجة مسائل النحو ، وبالتحقيق في الشعر ، وبالنقد والتمحيص في الحديث ؛ وأخذت بمذهب أهل السنة مع نزعة معتزلية وقدرية في العقائد ؛ شيوخها من أهل الزهد والعبادة : الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ ، ومالك بن دينار المتوفى سنة ١٨١ هـ ، والفضل الرقاشي المتوفى سنة ١٢٩ هـ ، ورباح ابن عمرو القيسي ، وصالح ابن بشر المري المتوفى سنة ١٧٢ هـ ، وعبد الواحد بن زيد المتوفى سنة ١٧٧ هـ .

وفي نفس الوقت الذي شاع فيه الزهد والنسك بين عباد الكوفة والبصرة ، ظهرت طائفة من الزهاد والنسك في بلاد أخرى من المملكة الإسلامية أمثال : ابراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦١ هـ ، وتلميذه شقيق البخى المتوفى سنة ١٩٤ هـ ، وكان ظهورها في بلاد خراسان .

هؤلاء الزهاد والعباد الذين ظهوروا إبان القرنين الأول والثاني للهجرة ، واستمر ظهورهم بعد ذلك تحت اسم الصوفية ، كانوا بمثابة الفروع المتعددة لهذه الشجرة المباركة التي نجد أصلها الثابت في حياة النبي ، وجذعها المستقيم في حياة الصحابة ، والتي تعهدتها النفوس الزكية ، والقلوب النقية على مر العصور حتى زكت ونمت ، وامتدت أغصانها ، وازدهرت أوراقها ، فنشرت ظلالها الوارفة ، وأخرجت ثمارها الياضعة ، أذواقاً روحية ، وفتوحات إلهية . ومعنى هذا أن الزهد في الدنيا ، والإقبال على العبادة ، والخضوع لأحكام الدين ، كل أولئك كان شائعاً بين المسلمين ، غالباً عليهم في صدر الإسلام . ولما كانت حياة المسلمين الأولين ، بحكم بدائيتها وخشونتها ، أبعد مانكون عن أسباب الحضارة والرفقة ودواعي الترف والنعمومة ، فقد ترتب على ذلك ألا يكون الوصف بالزهد ، والتقشف والفقر ، والخشونة في العيش مميزاً لمسلم على

مسلم. على أن أكثر المسلمين إقبالاً على الدين ، وأشدّهم اتصالاً بالنبي والتفافاً حوله ممن عاشوا في الجيل الأول قد تميزوا عن غيرهم من عامة المسلمين باسم الصحابة إذ لم يكن ثمة أفضل وأشرف من حجة رسول الله ، ولا أدل على كمال الدين في مسلمي ذلك الجيل من أن يقال عن الواحد منهم إنه من الصحابة . ولما كان الجيل الثاني ، وكان الزهد والتقوى ما يزالان عامين في المسلمين ، وكان فريق منهم أشدّ تمسكاً بالدين وأكثر خضوعاً لأحكامه ، سمي من صحبوا الصحابة بالتابعين . على أن الإسلام مالبث أن قشر لواءه على كثير من البلاد التي فتحها المسلمون ، وفي هذه البلاد المفتوحة وجد العرب أنفسهم أمام ألوان من الحضارات وضروب من الترف تغريهم وتقننهم ، وهنا أقبل الكثيرون منهم على هذا الترف ، وأمعنوا في مغالطة الدنيا ، وخلوا بين أنفسهم وبين شهواتها ، وإذا بهم يحيون حياة ناعمة رقيقة تختلف كل الاختلاف عن حياتهم الأولى التي كان أخص خصائصها الخشونة وشظف العيش . وكان إلى جانب هؤلاء الممعنين في الترف المادى ، قوم أمعنوا في الحياة الروحية ، فزهدوا في الدنيا ، وتشفقوا في العيش ، وتقللوا من المأكل والمشرب والملبس بحيث كان الفقر أظهر سماتهم ، وأدل صفاتهم على كمال دينهم ، وخروجهم عن هذه الحياة المادية المترفة إلى حياة روحية قوامها العناية الفائقة بأمر الدين ، والمراعاة الصادقة لأحكام الشريعة . ومن هنا تسمى هؤلاء القوم باسم الزهاد والعباد والנסاك والفقراء . وتسموا بالصوفية بعد ذلك ، ولكن تسميتهم بالصوفية تختلف في أمر تاريخها : هل عرفت لأول مرة في القرنين الأولين للهجرة ، أم أن ظهورها كان قبل ذلك أو بعده ؟ مسألة تعددت فيها النصوص وتباينت الروايات وتضاربت حولها آراء القدماء والمحدثين . ولهذا يحسن أن نرجى الخوض فيها إلى أن نبين الخصائص الروحية التي امتازت بها حياة الزهاد والعباد والفقراء الذين ظهروا في القرنين الأولين للهجرة .

خصائص الحياة الروحية للزهاد :

ولعل أول ما يلاحظه المتأمل في الحياة الروحية لهؤلاء القوم ، أنها كانت مطبوعة بطابع الزهد ، خاضعة لسلطان الحزن والبكاء اللذين يدلان دلالة واضحة على مبلغ شعورهم بالألم الناشئ عن المعصية والخوف مما يترتب على المعصية من عذاب . وإلى جانب هذا الزهد المصحوب بالحزن والبكاء الناشئ عن الخوف ، كان زهد آخر مصحوب بحزن وبكاء أيضاً ، ولكنه ليس هذا الحزن والبكاء الذى مصدره الخوف ، وإنما هو حزن وبكاء مصدره الضيق بكثرة ما تراكم على النفس من الحجب التى تحول بينها وبين مشاهدة الله واجتلاء طمعه والاستمتاع بمجال ذاته الأزلى : فالحياة الروحية التى كان يحياها الزهاد والعباد فى الكوفة والبصرة والمدينة وفى بلاد خراسان إبان القرنين الأولين للهجرة ، كان يتقسمها الزهد مع الخوف من عذاب النار والطمع فى ثواب الجنة من ناحية ، والزهد مع حب الله لذاته وابتغاء لمطالعة وجهه من ناحية أخرى . وحسبنا أن ننظر فى حياة الحسن البصرى ، وفيما أثر عنه من الأقوال ، لنقتبين الصورة الأولى لهذا النوع من الزهد ، وفى حياة رابعة العدوية ، وما ينسب إليها من أقوال وأشعار ، لنقف على الصورة الثانية له .

الزهد مع الخوف : الحسن البصرى :

فالحسن البصرى (٢١ هـ - ١١٠ هـ) يعد بحق مثلاً صادقاً للحياة الروحية التي كان يحياها الزاهد المسلم في القرن الأول وفي شطر من القرن الثاني للهجرة ، والتي كان قوامها عنده الزهد في الدنيا ، والإعراض عن جاهها ، والإقبال على الله ، والتوكل عليه والخوف منه ، والتفكير الدائم فيما بينه وبين نفسه ، والتصفح المتصل لما تنطوى عليه نفسه . وليس أدل على سيرة الحسن في حياته الروحية من هذه الصورة التي يصوره فيها أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ، وذلك في قوله : « حليف الخوف والحزن ، أليف الهم والشجن ، عديم النوم والوسن ، أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن ، الفقيه الزاهد ، المتشمر العابد ؛ كان لفضول الدنيا وزينتها نابذاً ، ولشهوة النفس ونخوتها واقذاً »^(١) : فالحسن البصرى لم يحاول قتل النفس أو كبح جماحها فحسب ، بل هو التمس أيضاً تصفية القلب وتنقيته عن طريق التأمل والتفكير ، فكان تأمله وتفكيره مضافاً إليهما زهده وتقشفه أساساً أقيمت عليه حياته الروحية . لقد كان الحسن البصرى زاهداً في هذه الدنيا مزدرباً لها . وكان يعبر عن زهده بالحزن الدائم الذي هو في رأيه خير ما يعين على تنمية العمل الصالح . وكان خائفاً إلى أبعد حدود الخوف الذي لم يكن يرى شيئاً أقدر منه على تغذية التقوى . وليس أدل على إيمانه في الخوف ، وإذعانه لسلطانه ، من أن الشعراني قال عنه : « كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تحرق إلا له »^(٢) ؛ ومن أنه

(١) حلية الأولياء : ج ٢ ، ص ١٣١ - ١٣٢

(٢) الطبقات الكبرى : ج ١ ، ص ٣١ - ٣٢

عوتب على تخويفه الناس بمواعظه ، فقال : « إن من خوفك حتى تلقى الأمن ، خير ممن أمنك حتى تلقى الخوف »^(١) . وقد حفلات كتب التراجم والطبقات كحلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني ، والطبقات الكبرى للشعراني ، والكواكب الدرية للمناوي ، بكثير من أقوال الحسن التي صبح فيها الحياة الروحية بصيغة الزهد والتفكير والحزن : فمن ذلك قوله في الزهد : « الدنيا دار عمل ، من صحبها بالبنص لها والزهد فيها سعد بها ونفعتها صحبتها ، ومن صحبها برغبة ومحبة شقى بها ، وأسلمته إلى ما لا صبر له عليه » ؛ وقوله في التفكير : « التفكير يدعو إلى الخير والعمل به ، والندم على الشر يدعو إلى تركه ؛ وليس ما يفنى ، وإن أكثر ، يعدل ما يبقى ، فاحذر هذه الدار الصارعة الخادعة ، التي قد تربت بخدعها وغرت بغرورها » ؛ ومن ذلك قوله في الحزن والخوف : « إن المؤمن يصبح حزينا ، ويمسى حزينا ، ولا يسعه غير ذلك : لأنه بين مخافتين : بين ذنب قد مضى لا يدرى ما الله يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لا يدرى ما يصيبه فيه من المهالك » ؛ وقوله فيما يجنيه المؤمن من ثمرات اليقين في المعرفة والقناعة في المأكل والمشرب عن طريق الحزن : « إن المؤمن يصبح حزينا ، ويمسى حزينا ، وينقلب باليقين في الحزن ، ويكفيه ما يكفي العنيزة الكف من التمر والشربة من الماء » ؛ وقوله في تبرير الحزن : « يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده ، وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده ، أن يطول حزنه » ؛ وقوله في أثر الحزن فيما يصدر عن الإنسان من عمل صالح : « طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح »^(٢) .

والتأمل في الحياة الروحية التي كان يحياها الحسن البصري ، وفي أقواله

(١) الكواكب الدرية : ج ١ ، ص ٩٨

(٢) نفس المرجع : ج ١ ، ص ٩٧ ؛ وحلية الأولياء : ج ٢ ، ص ١٣٢ - ١٣٣

في الزهد والخوف والحزن والتفكير ، وهى عنده دغائم هذه الحياة الروحية ، يلاحظ أن زاهد البصرة الأكبر لم يزهّد لأن الزهد عنده هو المثل الأعلى الذى كان يطمح إلى تحقيقه لذاته ، وإنما هو قد اتخذ من الزهد وسيلة تعينه على الخلاص من شر ، والحصول على خير . ولم يكن هذا الخير شيئاً آخر غير ثواب الجنة ، كما أن ذلك الشر لم يكن شيئاً آخر غير عذاب النار : فهو قد زهد إذاً لأنه كان يرى أن كل نعيم دون الجنة حقير ؛ وهو قد خاف وحزن لأنه كان يعتقد أن كل بلاء دون النار يسير . وليس أدل على هذا من قوله الذى يخاطب فيه الإنسان : « ابن آدم ! نفسك نفسك ، إنما هى نفس واحدة ، إن نجت نجوت ، وإن هلكت هلكت ، ولم ينفعك من نجا ؛ وكل نعيم دون الجنة حقير ، وكل بلاء دون النار يسير » . وهنا يلاحظ وجه شبه قوى بين مذهب زهاد الخوارج وبين مذهب الحسن البصرى في الزهد والخوف ، وإن كان الحسن يخالف الخوارج فيما عدا ذلك من معتقداتهم : فقد وصف أبو حمزة الخارجى أصحابه فقال : « أنضاء عبادة ، وأطلاح سهر »^(١) ؛ ناهيك بما حدث به أبو حمزة الخارجى أيضاً عن أصحابه ، وهو أنه كلما مر أحدهم بآية في ذكر الجنة ، بكى شوقاً إليها ؛ وإذا مر بآية في ذكر النار ، شهق شهقة كأن زفير جهنم بين أذنيه . ومهما يكن من شيء فقد كان الحسن البصرى مؤسساً للمذهب البصرى

(١) أنضاء جمع نضو : وهو الهزول من الإبل وغيرها . وأطلاح جمع طلع : وهو الخالى الجوف من الطعام ؛ والطاح كالطليح : المهزول والراعى المعى . يقال هو طلع نساء أى يتبعهن . ويعنى أبو حمزة بقوله هذا أن أصحابه قد عكفوا على العبادة ولازموا السهر حتى هزلت أجسامهم ، وخلت أجوافهم ، كما يدل على ذلك أن زياد قتل أحدهم ، ثم دعا مولاة فاستوصفه أمره فقال : « ما أتيت به طعام فى نهار قط ، ولا فرشت له فراشاً بليل قط » .

في الزهد القائم على الخوف ، والتفكير الموصول إلى الإيمان ، والحزن والبكاء اللذين يصفيان النفس ، ويؤديان بالإنسان الى الظفر برضوان الله ، ونعيم جنته .

الزهد مع الحب : رابعة العدوية :

وكما طبع الحسن البصري الحياة الروحية الإسلامية في القرن الأول للهجرة بطابع الزهد مع الخوف والحزن ، فقد طبعها كذلك رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥هـ بهذا الطابع إذ كانت في حياتها زاهدة عابدة خائفة حزينة باكية ؛ غير أنها زادت على هذا كله عاملاً جديداً كان له آثار خصبة قوية في توجيه الحياة الروحية وجهة جديدة ، وذلك أن رابعة لم تصدر في زهداها وعبادتها عن الخوف والحزن فحسب ، كما كان يصدر الحسن البصري وغيره من زهاد عصره ؛ بل هي قد صدرت عن ذلك الخوف والحزن : الخوف من النار ، والحزن مما يحتاج الى الاستغفار ، وعن الحب : حب الله لما يخصها به من نعمه وآلائه ، وحبه لذاته ، وهذا هو الحب الذي يتخذ فيه من الله موضوعاً يشواق اليه الإنسان ، ويقبل عليه ، لا خوفاً من ناره ، ولا طمعاً في جنته ، بل ابتغاء لوجهه ، واجتلاء لطلعته .

فأما دوام حزنها وبكائها ، وشدة خوفها ، فذلك ما يدل عليه قول الشعراني عنها وهو أنها : « كانت رضى الله عنها كثيرة البكاء والحزن . وكانت إذا سمعت ذكر النار غشى عليها زماناً . وكانت تقول : استغفارنا يحتاج الى استغفار وكان موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من دموعها »^(١) ؛ ويدل عليه أيضاً ما يروى

(١) الطبقات الكبرى : ج ١ ، ص ٧٢

عنها أنها سمعت ذات مرة سفيان الثوري يقول : « واحزنناه ! » فقالت له : « واقلة حزنناه ! ولو كنت حزيناً ما هناك العيش » (١) .

وأما حبها لله ، وتوجيهها للحياة الروحية الإسلامية في سبيل هذا الحب ، فذلك ما يدل عليه قول معالي أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرزاق باشا وهو : « . . . وعند ما كان التصوف في سداخته لعهد رابعة ، لم يكن الحديث في أمر المحبة الصوفية طريقاً معبداً . وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف في رياض الصوفية بنفحات الحب شعراً ونثراً . وجدير بمولاة آل عتيك التي كانت من فضلاء عصرها وأزكاهم فطرة وأسمهم نفساً وأشدهم عزوفاً عن الدنيا وزخارفها ، أن يكون انقطاعها إلى الله قد وجه نفسها الشاعرة وجهة حب إلهي فغنت بأناشيده . . . » (٢) . وقد حاول معالي الأستاذ أن يربط بين الحزن والحب عند رابعة فقال : « . . . وليس هذا الحزن العميق في نفس السيدة رابعة إلا مظهر ما كانت تفيض به نفسها الشاعرة من الحب العميق : فالسيدة رابعة هي السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف الإسلامي ؛ وهي التي تركت في الآثار الباقية نفثات صادقة في التعبير عن محبتها وعن حزنها . وإن الذي فاض به الأدب الصوفي بعد ذلك من شعر ونثر في هذين البابين فهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية إمام العاشقين والمحزونين في الإسلام » (٣) .

ونحن إذا تصفحنا كتب التصوف وطبقات الصوفية ، ألفيناها حافلة بكثير من

(١) الطبقات الكبرى : ج ١ ، ص ٧٢

(٢) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) : تعليق لمعالي الأستاذ مصطفى

عبد الرزاق باشا على مادة تصوف : المجلد الخامس ، ص ٢٩٦-٢٩٧

(٣) نفس المرجع ص ٢٩٧-٢٩٨

نفحات هذا الحب الإلهي الذي فاضت به نفس رابعة ، فملك عليها كل عواطفها ، وجعلها لا تتغنى إلا به ، ولا ترد كل شيء إلا إليه : فمن ذلك أبياتها التي تخاطب فيها ربها فتقول :

أحبك حبين : حب الهوى وجباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذاك ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وقد عقب الغزالي على هذه الأبيات بقوله : « ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وانعامه عليها بمحظوظ العاجلة ، وبجبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها ، وهو أعلى الحبين وأقواهما ؛ ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال حاكياً عن ربه تعالى : « أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » (١) .

ومن ذلك أيضاً قولها :

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجلوس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي
وقولها :

تعصى الإله وأنت تظهر حبه هذا لعمرى في الفعال بديع
لو كان حبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يحب يطيع

ولعل أهم ما يلاحظ على هذه الآيات هو أن رابعة العدوية قد أخرجت فيها الحياة الروحية الإسلامية عن هذا الزهد الذى كان قوامه ، عند الحسن البصرى وعند غيره من زهاد عصره ، الخوف من عذاب النار والشوق إلى ثواب الجنة ، وأخضعها لنوع آخر من الزهد دعامته حب الله وطاعته والأنس به والإقبال عليه والشوق إليه : فهي قد قسمت الحب في آياتها الأربعة الأولى الى نوعين : أحدهما حب الهوى ، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عمن سواه ؛ والآخر حب الله لذاته ، وهو هذا الحب الذى كانت غايته عندها مطالعة جمال الذات الإلهية . وليس من شك فى أن أعلى الحبين هو حب الله لذاته حباً مجرداً عن الهوى ، منزهاً عن الغرض إلا أن يكون هذا الغرض مشاهدة الله ومعاينة جماله الأزلى . وليس من شك أيضاً فى أن هذا النوع الثانى من الحب هو الذى كانت تؤثره رابعة ، وتأخذ نفسها به ، كما يدل على ذلك قولها فى إحدى مناجياتها : « إلهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم ؛ وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فأحرمنيها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى » ؛ وكما يدلنا عليه أيضاً قصتها مع سفيان الثورى ، وقد سألها عن حقيقة إيمانها ، فأجابته بقولها : « ما عبدته خوفاً من ناره ، ولا حباً لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه » ؛ وكما يدل عليه بعد هذا كله قولها : « محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه » .

ومن هنا نرى أنه وإن كان غير رابعة من زهاد عصرها وعباده ، قد انطوت حياتهم الروحية على معنى حب الله والشوق إليه ، إلا أن رابعة كانت بدعا بين هؤلاء الزهاد والعباد : ذلك بأنها كانت أسبقهم الى استعمال لفظة الحب استعمالاً صريحاً ، وتوجيهه الى الله هذا التوجيه الرائع القوى الذى تعبر عنه آثارها المنظومة والمنثورة ،

وتأثرها فيه بما ورد في القرآن الكريم وهو قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ، ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم »^(١) . ومعنى هذا أن لفظة الحب ظلت مخفية من معجم المصطلحات الصوفية ، حتى كانت رابعة ، وكانت أقوالها المنظومة والمنشورة ، فإذا هي تفتح بها فتحاً جديداً في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية . ومن ثم أخذت لفظة الحب تشيع بين الزهاد والعباد المعاصرين لرابعة ، وتظهر ظهوراً واضحاً قوياً عند الصوفية الذين تعاقبوا بعد ذلك ، على نحو ماسنينيه في موضعه من الحديث عن التصوف والصوفية في القرنين الثالث والرابع .

— ٥ —

التصوف والصوفية

ظل الزهاد والعباد يحيون حياتهم الروحية التي صورناها عند كل من الحسن البصري ورابعة العدوية طوال القرنين الأولين للهجرة ؛ وأخذوا ينتشرون هنا وهناك في أنحاء مختلفة من المملكة الإسلامية إبان هذين القرنين ، دون أن يكون لهم نظام عام يجمعهم ، أو طريقة مشتركة تؤلف بينهم . وظلت هذه حالهم حتى أشرف القرن الثاني للهجرة على نهايته ، وإذا بزهد أولئك الزهاد يتطور ويأخذ صورة العلم المنظم

(١) سورة المائدة آية ٥٤ .

تنظيماً ساذجاً بسيطاً في أول الأمر ، ثم دقيقاً مضبوطاً بعد ذلك ، إذ أصبح الزهاد والعباد والنسك والفقراء ، يعرفون باسم الصوفية ، وأصبحت طريقتهم التي تؤلف بين قلوبهم ، وتربط بين أفرادهم ، وتدعو إلى مذاهبهم في مختلف نواحي الحياة الروحية النظرية والعملية ، تعرف باسم التصوف . ومعنى هذا أنه كما كانت حياة النبي وأصحابه هي البذرة الأولى التي نبت منها زهد الزهاد ، فقد كان زهد هؤلاء الزهاد هو البذرة الثانية التي نبت منها تصوف الصوفية . ويؤيد هذا ما أثبتته ابن خلدون وهو أن التصوف علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة الإسلامية ، وأن أصله يرجع إلى ما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، من اتباع طريق الحق والهداية ، وأصلها المكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة^(١) . فلما اتسعت الفتوح الإسلامية ، واتصل العرب بغيرهم من الأمم التي كانت لها حضارات ، وامتازت حياتها بكثير من ألوان الترف والنعيم ، فتنهم ما رأوا من هذه الألوان ، وفشى بينهم الإقبال على الدنيا ، وانطلقت أنفس على سجيئتها منصرفة عن الدين ، مهمة لأحكامه ، ممعنة في الاستزادة من المتاع ، وذلك في القرن الثاني للهجرة ؛ هنالك اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، بعد أن كانوا يعرفون قبل ذلك باسم الزهاد تارة ، والعباد تارة أخرى ، والنسك والفقراء والبكائين أطواراً . والغالب أن تكون تسميتهم بالصوفية والمتصوفة راجعة إلى لبس الصوف الذي اختصوا به ، وذلك لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب : فالصوفي من هذه الناحية نسبة

إلى الصوف كما أن المتصوف مأخوذ منه أيضاً ، إذ يقال تصوف إذا لبس الصوف ، كما يقال تقمص إذا لبس القميص . وهنا يلاحظ معالي أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا أن لفظ الصوفي والمتصوف أطلق بادی الأمر مرادفاً للزاهد والعابد والفقير ؛ وأنه لم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين ، ومراعاة أحكام الشريعة ، فإن الفقر والزهد ولبس الصوف مظهر ذلك ^(١) . وهذا يبين لنا أن التصوف في أول عهده بالظهور على مسرح الحياة الروحية الإسلامية ، لم يكن مختلفاً عن الفقر والزهد وما إليهما مما كان شائعاً بين الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف الصالح في القرنين الأولين للهجرة . ولكنه مالبث بعد ذلك أن زاد على معنى الفقر والزهد بعض المعاني التي تختلف كثيراً أو قليلاً عن معناهما ، وذلك مع احتفاظه بهما على أنهما أساسان ضروريان من الأسس التي أقيم عليها بناؤه ، والتي كانت تقوى وتتجدد كلما تقدم الزمن ، وتطورت الحياة ، وعاش الصوفية في أجواء مختلفة عن ذلك الجو الذي كان يعيش فيه الزهاد الأولون من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم . ولكي يتبين لنا كيف نشأ التصوف من الفقر والزهد ، ثم كيف تطور بعد ذلك حتى أخذ صوراً جديدة ، وأصبح متصلاً بالفقر والزهد من وجه ، ومختلفاً عنهما من وجه آخر ، يحسن أن نقف عند هذه الألفاظ الثلاثة وقفة قصيرة نكشف فيها عن المعنى الذي يشترك أو يختلف فيه كل منها عن الآخر ، لاسيما أن في ذلك ما يعيننا على بيان ماهية التصوف وهو موضوع حديثنا في هذه الفقرة .

(١) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) : المجلد الخامس ، ص ٢٧٩ .

بين الفقر والزهد والتصوف :

بين الفقر والزهد والتصوف معنى جامع ، ولكنها مع ذلك مختلفة ، إذ التصوف غير الفقر وغير الزهد ، والزهد غير الفقر وغير التصوف . ولبيان هذا نقول مع السهروردي مؤلف (عوارف المعارف) إن التصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد ، ولكن زيادة أوصاف وإضافات بدونها لا يكون الصوفي صوفياً ، ولو كان زاهداً وفقيراً : فإذا تأملنا ما عرف به أبو محمد الجريري التصوف وهو قوله : «التصوف هو الدخول في كل خلق سني، والخروج عن كل خلق دني»، تبين أن التصوف هنا ينطوي على معنى هو حصول الأخلاق وتبديلها ، وأنه بهذا يكون في مرتبة فوق مرتبة الزهد ومرتبة الفقر . ويؤيد هذا ما قيل من أن «نهاية الفقر مع شرفه هي بداية التصوف» . ومن هنا يمكن أن يقال بعبارة أخرى إن الفقر أساس من أسس التصوف ، إذ لا يمكن أن يكون الصوفي صوفياً إلا بعد أن يتحقق بالفقر ، وإلا بعد أن يأخذ نفسه بترك الأشياء لا للأعواض الموعودة ، بل للأحوال الموجودة ، على حد تعبير صاحب (عوارف المعارف) : فالفقر من هذه الناحية طريق من طرق الوصول إلى التصوف ، كما أنه لا يلزم من وجود الفقر وجود التصوف ، ولا أن يكون كل متحقق بالفقر صوفياً ؛ ولكن لا بد لكل صوفي من أن يكون متحققاً بالفقر . وإذا تأملنا أيضاً ما عرف به الجنيد التصوف وهو قوله : «التصوف هو أن يمتك الحق عنك ، ويحييك به» ، تبين أن أخص خصائص المتحقق بالتصوف هو أن يفنى عن نفسه ، ويبقى بربه ، بحيث لا يكون قائماً في الأشياء ، ولا مريداً لها ، أو منصرفاً عنها بإرادته هو ، بل يكون كذلك بإرادة الله . وهذا مخالف لما عليه كل من الفقير والزاهد : فالفقير والزاهد إنما يقومان في الأشياء بنفسيهما ، ويريدان لها ، أو ينصرفان

عنها بإرادتهما : فهما من هذه الفاحية مختلفان عن الصوفي في أنهما يعملان إرادتهما ،
ويأخذان نفسيهما بالفقر والزهد ، ويصدران عن دوافع نفسية تدفعهما إلى الفقر
والزهد ، في حين أن الصوفي فإن عن نفسه ، مسقط لإرادته وتديره ، لا يعنيه مراد
نفسه بقدر ما يعنيه مراد ربه ، ولا يصدر في أحواله وأفعاله عن إرادته الفردية بقدر
ما يصدر عن مقتضيات المشيئة الإلهية . وهذا ما بينه السهروردي إذ عرف الصوفي
بأنه من كان دائم التصفية للقلب عن شوب النفس ، مستعيناً على هذه التصفية بدوام
افتقاره إلى مولاه : فهو قائم بربه على قلبه ، وقائم بقلبه على نفسه^(١) .

ومن هنا نتبين أن التصوف أرقى من الفقر والزهد ، وإن كان منطوياً عليهما ،
ومستنداً إليهما ؛ ونتبين أيضاً أن الفقر والزهد بمثابة المدخل إلى أبواب التصوف ،
أو التمهيد الذي يمهد النفس الإنسانية للتحقق بالأحوال الروحية المشرقة ، والنفحات
القلبية الصادقة التي هي قوام التصوف ، وسبيل الصوفي إلى كشف الحقيقة . ومثل
الفقر والزهد في هذا كمثل الفقراء والزهاد الذين كان ظهورهم ممهداً سبيل الحياة
الروحية الإسلامية لمن جاء بعدهم من طبقات الصوفية .

تاريخ كلمة صوفي وأصلها :

اختلفت الآراء وتباينت وجهات النظر حول التاريخ الذي ظهرت فيه كلمة
« صوفي » : ففريق يرى أن هذا الاسم اشتهر قبل المائتين من الهجرة ، أي أنه اسم
استحدث بعد عهد الصحابة والتابعين ؛ وفريق آخر يذهب إلى أنه قد عرف في

(١) عوارف المعارف : ص ٤٤ .

الملة الإسلامية قبل ذلك ؛ وفريق ثالث يزعم أنه لفظ جاهلي عرفه العرب قبل الإسلام . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف ، فإن أوثق المصادر الصوفية تظهرنا على أن أول من أطلق عليه اسم الصوفي هو أبو هاشم الكوفي المتوفى سنة ١٥٠ هـ ، وقد كان عربياً من الكوفة ، قضى معظم حياته في الشام^(١) ، وتأثر في حياته ما كان يؤثره النبي والصحابة من بساطة في العيش ، وإعراض عن زخرف الدنيا وغرورها ، كما تأثر بما ورد في القرآن عن المعصية والحساب ، وما أعد للمتقين من ثواب وللكافرين من عذاب . وقد صور القشيري تاريخ الأسماء التي أطلقت على الكفين على الحياة الروحية في مختلف أطوارها فقال : « إن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى حبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ لا أفضلية فوقها ، فقليل لهم الصحابة . ولما أدركهم أهل العصر الثاني ، سعى من حب الصحابة بالتابعين ، ورأوا ذلك أشرف تسمية . ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين . ثم اختلف الناس ، وتباينت المراتب ، فقليل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد . ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعي بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً ، فانفرد خواص أهل السنة والمراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف ؛ واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة^(٢) . ومنذ ذلك الحين شاع اسم التصوف والصوفية ، وصار علماً يطلق على من يحيون حياة روحية فيها زهد الزهاد ، وعبادة العباد ، وفقير الفقراء ؛ وفيها أشياء أخر أضيفت إلى هذا كله ، وعرف المتحققون بها باسم الصوفية

(١) نفحات الأنس (طبعة ناسوليز) : ص ٣٤ .

(٢) الرسالة القشيرية : ص ٧ - ٨ .

بحيث صار هذا الاسم علماً لهم يتميزون به من عامة المتدينين ، ومن علماء الدين أو الفقهاء المعنيين بظاهر الأحكام في الشرع .

وكما اختلفت الآراء حول التاريخ الذي ظهرت فيه كلمة « صوفى » ، فقد اختلفت كذلك حول الأصل الذى ترد إليه هذه الكلمة : فمن قائل إن الظاهر فى هذا الاسم أنه لقب ، إذ لا يشهد له اشتقاق من جهة العربية ولا قياس ؛ ومن قائل إنه من الصفاء أو الصفو ، أو من الصف ؛ ومن قائل إنه من الصُّفَّة أو من الصِّفَّة ؛ ومن قائل إنه من الصوفانة^(١) ، أو إنه نسبة إلى الصوف الذى اختص القوم بلبسه ، واتخذوا منه رداءهم مخالفين بذلك الجماهير فيما يقولون عليه من لبس فاخر الثياب . ولكى يتبين لنا وجه الحق فى هذه الأقاويل ، يحسن أن نقف وقفة قصيرة عند كل منها : فأما القول بأن الصوفى مشتق من الصفاء أو الصفو ، فقول صحيح من الناحية المعنوية وفاسد من الناحية اللفظية ، إذ هو على الرغم من انطوائه على معنى الصفاء الذى يهيماً لقلب الصوفى ، فإنه لا يتمشى بحال ما مع أبسط قواعد الاشتقاق اللغوى : لأن النسبة إلى الصفاء هى صفوى ، كما أن النسبة إلى الصفو هى صفوى لا صوفى .

وكذلك رأى القائل بأن الصوفى من الصف لأن الصوفية فى الصف الأول بين يدى الله عز وجل بارتقاء همهم ، وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم ، فهو رأى ، وإن كان صحيحاً من الناحية المعنوية ، إلا أنه خاطئ من الناحية اللغوية : إذ النسبة إلى الصف هى صَفَى لا صوفى .

وأما رأى القائل بأن الصوفى إنما سمي كذلك نسبة إلى الصُّفَّة التى نسب إليها قوم من فقراء المهاجرين والأنصار^(٢) ، فإنه يظهرنا على مبالغ الملاءمة بين الحياة التى

(١) الصوفانة بقلة زغباء قصيرة .

(٢) انظر ص ٢٢-٢٣ من هذا الكتاب .

كان يحياها أهل الصفة والحياة التي يحياها الصوفية فيما أخذ به أولئك وهؤلاء أنفسهم من زهد في الدنيا ، وعكوف على العبادة ، وانقطاع إلى الله تعالى : فهو من هذه الناحية مستقيم مع طبيعة الحياتين ؛ ولكنه مع ذلك لا يمكن أن يستقيم من الناحية اللغوية : لأن النسبة إلى الصفة هي صُفَى لا صوفى .

ومثل هذا يقال في رأى من قال بأن الصوفى من الصَّفة استناداً إلى ما ينطوى عليه التصوف من معنى الاتصاف بالصفات المحمودة ، وترك الصفات المذمومة ، إذ لو كان ذلك صحيحاً ، لترتب عليه أن تكون النسبة إلى الصفة هي صِفتى لا صوفى . وأما رأى من قال بأن الصوفى نسبة إلى الصوفانة أو الصوفان الذى هو نبت ، فإن دل على معنى الزهد والإقلال من الطعام الذى ينطوى عليه التصوف ، لما فى ذلك من المناسبة بينه وبين اقتصار الصوفية على ما يجرى مجرى الصوفان فى قلة الغناء فى الغناء^(١) ، إلا أنه لا يمكن أن يكون صحيحاً من الناحية اللغوية أيضاً : إذ لو كانت النسبة إلى الصوفانة أو الصوفان صحيحة لقل صوفانى لا صوفى .

يبقى بعد هذا، الرأى القائل بأن الصوفى أدنى إلى أن يكون لقباً منه إلى أى شىء آخر ، إذ لا يشهد له اشتقاق أو قياس من جهة العربية . وهو رأى يدحضه الرأى القائل بأن الصوفى نسبة إلى الصوف : لأن لباس الصوف كان يكثر فى الزهاد ، فضلاً عما فى ذلك من وجه سائع فى الاشتقاق ، ومن أنه هو الذى ذهب إليه كبار العلماء من الصوفية وغير الصوفية أمثال السراج الطوسى صاحب (اللمع) ، وزكريا الأنصارى شارح (الرسالة القشيرية) ، وابن تيمية ، وابن خلدون . وحسبنا أن ثبت هنا ما ذكره صاحب (اللمع) فى هذا الصدد ، لتبين منه كيف يعال هذا

(١) المفردات فى غريب القرآن : مادة « صوف » .

العالم الصوفي الكبير نسبة الصوفية إلى ظاهر لباسهم وهو الصوف ، ويؤثرها على غيرها من النسب الأخرى ، فقد قال : « ... فلما أضفتهم (الصوفية) إلى ظاهر اللبس كان ذلك اسماً مجملاً عاماً مخبراً عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة . ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبس ، فقال عز وجل : « وإذ قال الحواريون ... » الآية ؛ وكانوا قوماً يلبسون البياض ، فنسبهم الله تعالى إلى ذلك ، ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التي كانوا بها مترسمين ؛ فكذلك الصوفية عندى — والله أعلم — نسبوا إلى ظاهر اللباس ، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها مترسمون : لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصديقين ، وشعار المساكين المتنسكين . وقيل في تسمية أصحاب عيسى بالحواريين ، إنهم كانوا قصارين يغسلون الثياب ، أى يحورونها ، وهو التبييض . : فإن صح أن الأنبياء وغير الأنبياء من السلف الصالح كانوا يلبسون الصوف ، وأن الصوفية كانوا يتخذون منه ثيابهم لما في ذلك من تحقق بالخشونة ، وصح معه ما ذكره صاحب (اللمع) عن تسمية أصحاب عيسى بالحواريين ، وما يلاحظ في نسبة الصوفي إلى الصوف من ملائمة لقواعد اللغة ، كان هذا كله دليلاً على مبلغ ما في هذا الرأى من صحة ووجاهة ، ومن رجحان في نظر العقل .

وثمة رأى آخر ، مختلف كل الاختلاف عما قدمنا من الآراء ، ذهب فيه البيرونى إلى أن لفظة « صوفى » إنما ترجع إلى لفظة « سوفيا » اليونانية ومعناها « الحكمة » : فقد ذكر البيرونى في معرض الكلام عن مذاهب الحكماء من اليونان والهند ، واشترك أولئك وهؤلاء في مقالة واحدة ، أن منهم من كان يرى الوجود الحقيقى لليلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه ، وحاجة غيرها إليها ؛ وأن

ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره ، فوجوده كالخيال غير حق ، والحق هو الواحد الأول فقط . وقد عقب على ذلك بقوله : « وهذا رأى السوفية ، وهم الحكماء : فإن « سوف » باليونانية الحكمة ، وبها سمي الفيلسوف « پيلاسويا » أى محب الحكمة . ولما ذهب في الإسلام قوم الى قريب من رأيهم سموا باسمهم ، ولم يعرف اللقب بعضهم ، فنسبهم للتوكل الى الصفة ، وأنهم أصحابها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم . ثم صحف بعد ذلك ، فصير من صوف التيوس ، وعدل أبو الفتح البستي عن ذلك أحسن عدول في قوله :

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا قدماً وظنوه مشتقاً من الصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافي فصوصي حتى لقب الصوفي^(١)

وقد ذهب مذهب البيروني طائفة من الباحثين المحدثين ، زعموا أن التصوف الإسلامى سواء فى اسمه أم فى منهجه وموضوعه ، إنما هو أثر من آثار الفلسفة اليونانية . وحسبنا أن نذكر من هؤلاء الباحثين العلامة فون هامر (Von Hamer) . ولعل أهم ما يلاحظ على هذا المذهب أنه يخلط بين التصوف الذى هو رياضة ومجاهدة وذوق ومشاهدة ، وبين الفلسفة التى هى نظر عقلى واستدلال منطقى . يضاف الى هذا أن نوع الحياة التى كان يحياها الصوفية ، وما كانت تمتاز به من بساطة لا أثر فيها لتعقيد الحضارة ، ومن خشونة لا تشوبها شائبة من نعومة أو ترف ، وما كانت تنزع إليه من مثل أعلى قوامه الزهد والفقر والنسك والتقشف ، كل أولئك يكفى من غير شك لأن يرجح الرأى الفائل بأن الصوفية لم يتسموا بهذا الاسم نسبة الى « سوفيا » اليونانية ، بل إنهم سموا كذلك نسبة الى الصوف الذى

(١) تحقيق ما للهند من مقولة : ص ١٦ .

أخذوا منه لباسهم ، مقتدين في ذلك بمن كان يلبسه من الأنبياء وغير الأنبياء من السلف الصالح . وها هو ذا علم التصوف كما سنصوره في الفقرة التالية ، لم يكن في أول نشأته إلا علماً لبواطن القلوب وأسرار النفوس ، والتماس الحقيقة العلية من ثنايا ما يختلف على النفس الإنسانية من مقامات ، وما يعرض لها من أحوال . وأكبر الظن أن هذا وحده كاف لأن يفرق بينه وبين الفلسفة اليونانية من ناحية ، ولأن يجعل صلته بالخشونة التي يدل عليها لبس الصوف أقوى وأوثق .

معنى الصوفي والتصوف :

على أن الخلاف حول كلمة « صوفي » ، لم يقف عند حد تاريخها وأصلها ، وإنما هو يتجاوز ذلك إلى تحديد معنى الصوفي والتصوف : فقد تعددت أقوال الصوفية أنفسهم ، وتباينت ألفاظهم في شأن هذا التحديد ؛ ولكنها على تعددها وتباينها وكثرة قائلها يمكن أن يستخلص منها ضابط يجمع معانيها ، إذ الألفاظ وإن كانت مختلفة ، إلا أن معانيها متقاربة . وحسبنا هنا أن نذكر بعض ما قيل في هذا الصدد مكتفين بالقدر الذي يظهرنا على ما ينبغي أن يتوفر في الصوفي من الصفات ، وفي التصوف من المعاني :

١ — فقد عرف بشر بن الحارث الخافي « الصوفي » بقوله : « الصوفي من صفا قلبه لله » ؛ وعرفه ببنار بن الحسين بقوله : « الصوفي من اختاره الحق لنفسه فصافاه ، وعن نفسه فبراه ، ولم يردّه إلى تعمل وتسكف بدعوى » ؛ وعرفه أبو على الروذباري بقوله : « الصوفي من لبس الصوف على الصفا ، وأطعم الهوى ذوق الجفا ، وكانت الدنيا منه على القفا ، وسلك منهاج المصطفى » ؛ وعرفه

سهل بن عبد الله التستري بقوله : « الصوفي من صفا من الكدر ، وامتلأ من الفكر ، وانقطع الى الله من البشر ، واستوى عنده الذهب والدر »^(١) .

والتأمل في هذه التعريفات يلاحظ ما تقوم عليه من معاني الصفاء والفناء عن النفس وكبح جماحها ومحاربة أهوائها واتباع السنة والزهد في جاه الدنيا ومتاعها والانتقطاع الى الله ودوام التفكير : فكل أولئك أمور ينبغي أن تتحقق في الصوفي ، ولو أن واحداً من هذه التعريفات لا يجمعها كلها على وجه يجعل منه تعريفا جامعاً مانعاً كما يقول المناطقة .

٢ — ومثل هذا يمكن أن يلاحظ في كثرة ما ورد من تعريفات التصوف التي يكفي أن نثبت منها تعريف معروف الكرخي وهو قوله : « التصوف الأخذ بالحقائق ، والياس مما في أيدي الخلائق » ؛ وتعريف أبي محمد الجريري وهو قوله : « التصوف هو الدخول في كل خلق سني ، والخروج من كل خلق ذني » ؛ وما ذكره رؤيم من الخصال التي يبنى عليها التصوف وذلك في قوله : « التصوف مبني على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقق بالبذل والإيثار ، وترك التعرض والاختيار » ؛ وما عرف به الجنيد التصوف في قوله : « هو أن يميئك الحق عنك ويحييك به » ؛ وفي قوله أيضاً : « التصوف ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع »^(٢) .

فهذه التعريفات تعبر عما ينطوي عليه التصوف من المعاني الأخلاقية ، والأحوال النفسية من فناء العبد عن نفسه وبقائه بربه ، ومن تحقق بالفقر والافتقار ،

(١) وردت هذه التعريفات وكثير غيرها في (التعرف لمذهب أهل التصوف : ص ٥ - ٩) .

(٢) وردت هذه التعريفات وكثير غيرها في (الرسالة القشيرية : ص ١٢٦ - ١٢٧) .

وإسقاط للتدبير والاختيار ، وإقبال على الذكر ، وخضوع لسلطان الوجد ، وأخذ النفس بالأعمال التي لا تنافي تعاليم الكتاب والسنة. غير أن للجنيذ تعريفا لعله أجمع من هذه التعريفات لأكثر ما أشارت إليه من المعاني والصفات ، وإليك هذا التعريف : « التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الأخلاق الطبيعية ، وإخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدواعي النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بالعلوم الحقيقية ، واستعمال ما هو أولى على الأبدية ، والنصح لجميع الأمة ، والوفاء لله على الحقيقة ، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة » ^(١) .

ولعل أول هذه التعريفات هو تعريف معروف الكرخي الذي أخذ يتشكل منذ أواخر القرن الثاني للهجرة بأشكال مختلفة ، ويعبر عنه بعبارات متنوعة ، ولكنها مردودة إلى أصلها في قول معروف وهو أن التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلق .

التصوف علم لبواطن القلوب

يحدثنا تاريخ العلوم في الإسلام بأن أحكام الشريعة في العهود الإسلامية الأولى لم تكن مدونة أو منظمة على نحو علمي ؛ بل كانت هذه الأحكام سواء ما كان منها متعلقا بالعبادات والمعاملات والعقائد ، تتلقى من صدور الرجال . ولكن ما لبث الناس بعد ذلك أن نظروا في أمور الدين ، واستخلصوا ما يتصل بها من الأحكام

(١) ورد هذا التعريف في كتاب (التعرف لمذهب أهل التصوف : ص ٩) .

الشرعية ، على نظام علمي . فلما نشأ التدوين ، كان أول ما عني به الباحثون هو علم الشريعة الذي يبحث عن الأحكام العملية الظاهرة . ومن هنا وضع الفقهاء كتباً ورسائل في الفقه وأصوله ، وفي الكلام ومسائله ، وفي غير هذا وذلك مما يتصل بالقرآن والحديث ، وكلها علوم تدور حول محور رئيسي واحد هو أصول الدين وأحكام الشرع . ولكن لم يكن الفقهاء هم الذين ينزعون وحدهم هذا المنزع العلمي ؛ بل كان إلى جانبهم الصوفية الذين كان يعينهم باطن الأحكام الشرعية ، بقدر ما كان يعنى الفقهاء ظاهر هذه الأحكام . نظر الصوفية إلى ما عكف عليه الفقهاء من تأليف الكتب والرسائل ، وإلى ما كان لهم من أخبار وأقوال ، وأحوال ومذاهب ، فوجدوا أن هذا كله متفرق لا يجمعه كتاب ، وإذا هم يرون أنهم في حاجة إلى علم ينتظم رياضاتهم وأذواقهم ، ويصور حياتهم الروحية وما ينبني أن يختلف فيها على نفس السالك من مقامات وأحوال ، ويحقق ما تطمح إليه نفوسهم من نقاء القلب ، وصفاء الروح ، وكال الدين . هنالك اصطبت الحياة الروحية الإسلامية التي قامت في أول الأمر على دعائم عملية من زهد الزهاد ، وعبادة العباد ، وفقر الفقراء ، بصبغة علمية . وهنالك أيضاً استحال هذا كله إلى علم يعرف باسم التصوف ، له مناهجه ومنازعه ، وموضوعاته وقواعده ، واصطلاحاته ومذاهبه . وقد اختص الصوفية بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه .

علم الشريعة علمان : ظاهر وباطن :

انقسم علم الشريعة إذن إلى قسمين متميزين : قسم اختص به الفقهاء وأهل الفتيا في الأحكام العامة والعبادات والمعاملات ؛ وقسم اختص به الصوفية وأهل الباطن ،

اشتمل على ما يتعلق بهم من مراقبات ومحاسبات ، ورياضات ومجاهدات ، وأحوال ومقامات ، وما إلى ذلك من الأمور الكثيرة التي نراها منبثة في تضاعيف أقوالهم ومعارفهم . كتب الفقهاء كتبهم فدونا فيها الأحكام الظاهرة التي استخلصوها من القرآن والحديث . وكتب الصوفية كتبهم فأودعوها مواجيدهم التي ذاقوها ، وحقائقهم التي كشفوها ، ومذاهبهم التي أقاموها على أساس من القرآن والحديث أيضاً . واختلف فقه الفقهاء وتصوف الصوفية ، ومنشأ هذا الاختلاف راجع إلى أن الفقه هو علم الأحكام الظاهرة في العبادات والمعاملات ، على حين أن التصوف هو علم الرياضات النفسية ، والمواجيد القلبية ، والأحكام الباطنية ، وشرح الاصطلاحات التي تدور بين أصحاب هذا العلم في ذلك كله . وبعبارة أخرى نقول إنه علم الشريعة صار علمين : أحدهما علم الأعمال الظاهرة التي تجري على أعضاء الجسم وجوارحه في العبادات ، كالطهارة والصلاة والصوم والزكاة ؛ وفي الأحكام والمعاملات كالحدود والعق والبيوع والفرائض والقصاص ؛ وثانيهما علم يعني بأحوال القلب وجوانحه ، ويدل على الأعمال الباطنة ، ويبين الطريق إليها ، وكيفية التحقق بالكمال فيها . ومن هنا نظر الصوفية إلى أنفسهم على أنهم أرباب الحقائق وأهل الباطن ، ونظروا إلى غيرهم على أنهم أهل ظواهر وأهل رسوم ، سواء لديهم في ذلك من كان مع رسوم العبادة من القراء^(١) ، أو من كان مع رسوم العلم من الفقهاء . وهكذا أصبح للصوفية علم له موضوعاته ومناهجه وغاياته التي تختلف عن موضوعات علم الفقه ومناهجه وغاياته . وهكذا أيضاً كتب بعضهم في هذه الموضوعات ، وأبان عن هذه المناهج والغايات في كتب خاصة : فكتب المحاسبي (الوصايا) و (الرعاية) و (فصلا

(١) القراء هم أهل التنسك والتعبد سواء أكانوا يقرأون القرآن أم لا ؛ ومهمتهم مقصورة على ظاهر العبادة دون أرواح المعارف وأعمال القلوب .

في المحبة) ؛ وكتب السكلا بآذی (التعرف لمذهب أهل التصوف) والطوسي (التمع) وأبو طالب المكي (قوت القلوب) والتشيري (الرسالة) . ومن هؤلاء من كتب في موضوع بعينه كالورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك ؛ ومنهم من كتب في موضوعات عدة ، حتى كان الغزالي فكتب كتابه الجليل (إحياء علوم الدين) ودون فيه أحكام الورع والاقتداء ، وبين آداب القوم وسننهم ، وشرح اصطلاحاتهم وإشاراتهم التي أودعها أقوالهم المنشورة والمنظومة ، مما أدى إلى أن صار التصوف علماً مدوناً منظماً ، بعد أن كان طريقة في العبادة فقط ، وبعد أن كان العلم محصوراً في دائرة التفسير والحديث والفقه والأصول والكلام ، وما إلى ذلك من العلوم التي توجه كل عنايتها إلى الظاهر دون الباطن .

على أن الصوفية وإن اختلف علمهم عن علم الفقهاء ، وكان نظرهم إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم مما يحيط من شأن الفقهاء وعلمهم ، بالقياس إلى الصوفية وعلمهم ، فإن ذلك لم يمنع الصوفية من أن يأخذوا بحظ من علم الفقهاء : فقد حدثنا السهروردي في (عوارف المعارف) أن علوم الصوفية نشأت من أن نفوسهم قد أحكمت أساس التقوى ، وزهدت فيما اشتملت عليه الدنيا من عرض زائل ، وزخرف حائل ، فسالت أودية قلوبهم بما انصب فيها من مياه العلوم التي اجتمعت في هذه القلوب : فهم قد أخذوا بحظ من علم الدراسة (الذي يقوم على النقل والعقل) ، فأفادهم ذلك إذ وقفوا منه على الأحكام الظاهرة للعبادات فعملوها وعملوا بها ؛ ثم تميزوا على غيرهم من علماء الدين بعلم آخر خاص بهم ، مقصور عليهم ، وهذا العلم هو علم الوراثة (التصوف) ، وقد اختص به العلماء الزاهدون المتقون الذين فقهوا الدين فقهاً أبان لهم عن قواعده وأصوله إبانة توفقههم على المعنى الحقيقي للدين ، وهو ذلك المعنى الذي لا يدل على شيء آخر غير الانقياد والخضوع : فإذا كان الدين بهذا

المعنى مشتقاً من الدون ، وكان كل شيء اتضع فهو دون ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الدين عبارة عن أن يخضع الإنسان نفسه لربه ، وينقاد لما أمر به ، وأن تكون أفضل مراتب العبادة الفقه في الدين ، بحيث أن من كان أفقه في الدين وأعرف بأصوله ، كانت نفسه أسرع إجابة ، وقلبه أشد انقياداً لأصول الدين ، وأقوى إذعائاً لأحكامه . ومن هنا نلاحظ مع السهروردي أن علماء الصوفية عرفوا علم الأوامر والنواهي ، وأقاموا دعائمه ، وذلك بترسيم خطى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاستقامة ، مستعينين على تشييد صرح هذا العلم بما منحوا من زهد في الدنيا ، وحب للآخرة ، وما تهيأ لهم من صفاء السرائر ، ونقاء الضمائر . والصوفية فيما عرفوا من هذا كله ، وما تهيأ لهم منه قد استطاعوا أن يرفعوا لواء علمهم الخاص بهم ، ويؤثروا ببناءه على أساس متين من أحكام الشرع في الأوامر والنواهي ، فكان ذلك سبيلهم إلى تأسيس ما منحوه من علومهم الخاصة بهم كعلم الحال ، وعلم الخواطر ، وعلم اليقين ، وعلم الإخلاص ، وعلم النفس وأخلاقها وشهواتها ، وغير ذلك من العلوم الوجدانية الذوقية التي منحوها وحرمها غيرهم ، على دعائم من أصول الدين ، وأحكام الشرع . وهذا يعني بعبارة أخرى أن علوم الوراثية (الصوفية) مستخرجة من علوم الدراسة (الفقه وغيره من العلوم النقلية والعقلية) ، وأن مثل علوم الوراثة في استخراجها من علوم الدراسة كمثل الزبد في استخراجها من اللبن : فكما أنه لو لم يكن لبن لما كان زبد ، فكذلك لو لم تكن علوم دراسية لما كانت علوم وراثية . وهذا يعني بعبارة أدق أن علوم الصوفية اشتركت مع علوم غيرهم في المرتبة الأولى من مراتب العلم وهي مرتبة علم اليقين الذي يعطيه الدليل بتصور الأمور على ما هي عليه ، وامتنازت عليها بمرتبتين أخريين : إحداهما مرتبة عين اليقين وهو ماتعطيه المشاهدة والكشف ، والأخرى مرتبة حق اليقين وهو فناء العبد في الحق (الله) ،

والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً^(١). وهنا يمكن القول بأن التصوف من حيث هو علم للباطن ، وطريق من طرق العبادات ، يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها في القلوب ، ويقابل من هذه الناحية علم الفقه الذي يعنى من تلك العبادات بظواهرها ورسومها ، قد انطوى من ناحية أخرى على البحث عن المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية وطريق الوصول إليهما مما عكف الصوفية عليه ، ووجهوا كل عنايتهم إليه ، حتى جعلوا من التصوف طريقاً يوصل إلى المعرفة ، ويؤدى إلى السعادة ، ويقابل طريق أصحاب النظر من المتكلمين . وقد نشأ عن ذلك أن كثرت الأسماء التى تدل على علم التصوف ، والتى يصوره بعضها فى صورة العلم المقابل لعلم الفقه والباحث عن الباطن كتسميته بعلم القلوب ، أو علم الأسرار ، أو علم الأحوال والمقامات ، أو علم السلوك ، أو علم الطريقة ؛ ويصوره بعضها الآخر على أنه علم مقابل لعلم الكلام وباحث عن المعرفة الذوقية المختلفة عن المعرفة النظرية أو العقلية ، كأن يسمى علم المعارف ، وعلم المكاشفة ، وعلم الحقيقة : فأما صورته الأولى التى يبدو فيها علماً للباطن فإنها تظهر عند صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة ، فى حين أن صورته الثانية التى تجعل منه علماً للمعرفة والسعادة فإنها تظهر عند صوفية القرنين الخامس والسادس للهجرة ، كما سنبين هذا كله من خلال حديثنا عن بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التى ظهرت فى تلك القرون ، والتى كان ظهورها عاملاً قوياً أعان على صبغ التصوف بعد ذلك بالصبغة الفلسفية .

(١) قيل « علم اليقين » ظاهر الشريعة ، و « عين اليقين » ظاهر الإخلاص فيها ، و « حق اليقين » المشاهدة فيها . (التعريفات للبرجاني : مادة « حق اليقين ») .

خصائص التصوف في القرنين الثالث والرابع :

يلاحظ المتأمل فيما خلفه صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة من الآثار ، أنه كان للتصوف وقتئذ خصائص نفسية وأخلاقية وميتافيزيقية ، ولو أن حظه من الخصائص الأخلاقية كان في أوائل هذه الفترة أوفر وأظهر إلى الحد الذي جعل معالي أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا يعد التصوف في أول عهده بالتكوين العلمى ، علماً للأخلاق الدينية الإسلامية ومعانى العبادة ، مستنداً على ذلك بما قاله ابن القيم المتوفى سنة ٧٥٦ هـ في (مدارج السالكين) : « واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق » ؛ وبقوله أيضاً : « إن هذا العلم مبنى على الإرادة ، فهى أساسه ، ومجمع بنائه ؛ وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة ، وهى حركة القلب ، ولهذا سى علم الباطن ، كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح ، ولهذا سى علم الظاهر » ؛ وبقول الكتانى : « التصوف هو الخلق ، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء » ؛ وبقول من قال : « علم السلوك هو معرفة النفس مالمها وما عليها من الوجدانيات ^(١) ، ويسمى بعلم الأخلاق ، وعلم التصوف » ^(٢) .

على أننا وإن كنا نوافق معالي الأستاذ على أن الطابع الأخلاق هو الذى كان غالباً على التصوف في أول تكونه العلمى ، فإننا نلاحظ من ناحية أخرى أن الطابع النفسى لم يكن أقل شأنًا من الطابع الأخلاقى ، كما أن كثيراً من المسائل الصوفية التى طبعت بهذا الطابع أو ذاك قد انطوت في قرارها على كثير من المعانى الميتافيزيقية

(١) الوجدانيات هى الأخلاق الباطنة والملكات النفسية .

(٢) تعليق لمعالى الأستاذ على مادة « تصوف » فى الترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية .

التي ظهرت بادئ ذي بدء غامضة ساذجة ، ثم أخذت تتضح وتدق رويداً رويداً ، حتى تهيأ لها من عوامل النمو ما أعلنها على أن تظهر بعد ذلك ظهوراً قوياً عند من جاء من الصوفية المتفلسفين في القرنين السادس والسابع للهجرة : فتحليل النفس الإنسانية ، وبيان الأحوال التي تعرض لها ، وترتيب المقامات التي تختلف عليها ، وتمثل الغاية القصوى على أنها فناء العبد عن نفسه ، وبقاؤه بربه ، واتحاده به مما تحدث عنه صوفية القرنين الثالث والرابع الذين سنضرب الأمثال ببعضهم فيما يلي ، كل أولئك يكفي من غير شك لإظهارنا على أن التصوف لم يكن علماً للأخلاق الدينية الإسلامية فحسب ؛ وإنما كان كذلك علماً للنفس الإنسانية ، وللمنازع الميتافيزيقية التي تنزع إليها هذه النفس ، وترى من خلالها إلى التحقق بالفناء عن وجودها ، والاتحاد بالذات الإلهية ، على نحو ما يظهروا أبو يزيد البسطامي والحسين بن منصور الحلاج وأمثالهما من أصحاب الأذواق وأرباب الأحوال .

وكما كان الحب طابعاً للزهد الذي عرف عند رابعة العدوية في القرن الثاني ، فقد كان هذا الحب أيضاً من أخص خصائص التصوف عند صوفية القرنين الثالث والرابع : فأقوال معروف الكرخي على قلتها وقصرها ، تبين لنا أنه قبل اللفظتين اللتين كان يدور حولهما الجدل في مدرسة بغداد ، وهما الطمأنينة (= المعرفة) والمحبة . وقد اصطنع الجنيد لفظة المحبة ، وقال فيها كلاماً يعده صوفية وقته خير ما قيل في تحديدها . وكذلك استعمل ذو النون المصري هذه اللفظة في غير تردد ، وقد ظل التصوف مطبوعاً بطابع الحب طوال القرن الثالث ، حتى كان الحسين بن منصور الحلاج الذي ترك في مسألة المحبة وما يتصل بها من فناء وبقاء ، واتحاد وحلول ، آثاراً باقية ، ونفحات صادقة . وليس أدل على عناية صوفية ذلك الوقت بالمحبة وما يتفرع عليها ، من أن أحدهم ، وهو المحاسبي قد وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة

تحدث فيها عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهية أودع الله بذرتها في قلوب محبيه ، كما تحدث عن اتحاد الحب بالمحبوب ، وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد^(١) .

ونظرة في (التعرف لمذهب أهل التصوف) للكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠ هـ ، و (قوت القلوب) لأبي طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، و (كشف المحجوب) للهجویری المتوفى سنة ٤٥٦ هـ أو سنة ٤٦٤ هـ ، و (الرسالة) للقسري المتوفى سنة ٤٦٥ هـ ، و (إحياء علوم الدين) للغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، و (محاسن المجالس) لابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦ هـ ، تكفي لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين بإثبات أقوال من سبقهم من صوفية القرنين الثالث والرابع في المحبة الإلهية ، وكلها بمثابة المواد الأولية التي اعتمد عليها الصوفيون المتأخرون فيما أسسوه من مذاهب ، وما نزعوا إليه من منازع .

ولكي يتبين لنا ما كان يمتاز به التصوف في القرنين الثالث والرابع من الخصائص النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التي أشرنا إليها آنفاً ، يحسن أن نقف وقفات قصاراً عند بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التي تمثل هذه الخصائص تمثيلاً صادقاً .

صوفية القرنين الثالث والرابع :

لم يكن ظهور الصوفية في هذين القرنين مقصوراً على البصرة والكوفة ، كما كان ذلك شأن الزهاد والعباد في القرنين الأولين ؛ وإنما هو يتجاوز الكوفة والبصرة

(١) أنظر تفصيل تاريخ مسألة المحبة في كتابنا (ابن الفارض والحب الإلهي : ص ٩٤ - ١٠٠) .

إلى بغداد وغيرها من بلاد المملكة الإسلامية كفارس ومصر والشام وجزيرة العرب : فقد انتشر الصوفية في هذه الأنحاء من العالم الإسلامي ، وكان لهم مشايخ وطوائف وطرق ينتسب إليها المریدون في مختلف البلاد . غير أن مذهبهم لم يصب من النمو والازدهار في أي من البلاد ، ما أصاب في بغداد التي كان نموه فيها سريعاً ، وحظه من الصبغة العلمية عظيماً .

وقد روى أن أول من تكلم في علوم التوحيد والورع ببغداد هو أبو الحسن السري السقطي المتوفى عام ٢٥٣ هـ ، والذي كان تاجراً ، ولكنه انصرف عن التجارة ، وعكف في بيته على العبادة ، وانقطع عن الناس . وترجع أهميته في تاريخ التصوف الإسلامي إلى أنه أول من تكلم ببغداد في الحقائق والتوحيد من ناحية^(١) ، وإلى ما يقال من أنه أول من تكلم في المقامات والأحوال من ناحية أخرى^(٢) .

وروى أيضاً أن أول من تكلم في اصطلاحات الصوفية من صفاء الذكر ، وجمع الهمة ، والمحبة والعشق ، والقرب والأنس ، هو أبو حمزة محمد بن إبراهيم الصوفي البغدادي المتوفى عام ٢٦٩ هـ ؛ فهو من هذه الناحية لم يسبقه أحد إلى الكلام في هذا ، على المنابر ببغداد .

ولعل معروفاً الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ أو سنة ٢٠١ هـ ، هو أول من عرف التصوف وذلك في قوله : « التصوف الأخذ بالحقائق ، واليأس مما في أيدي الخلائق » سكر معروف بحب الله سكرًا كان يرى أنه لن يفيق منه إلا بقاء ربه ، كما كان يرى أن فناء الأتقياء بقاء ، وموتهم حياة :

(١) تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار النيسابوري (طبعة ليدن ١٩٠٩ م) : ج ١ ،

ص ٢٧٤ :

(٢) كشف المحجوب : ص ٢٦٠ .

موت التقى حياة لا نفاذ لها قد مات قوم وهم في الناس أحياء
وقد كان أبو سليمان الداراني المتوفى سنة ٢١٥ هـ ممن تحدث عن الحب المتبادل
بين الله وبين أوليائه ؛ وعن المعرفة التي كانت عنده أدنى إلى الصمت منها إلى
الكلام . وعنده أن العارف إذا فتحت عين بصيرته أغمضت عين بصره ، بحيث
لا يرى شيئا سوى الله . وكذلك القلب حين يبكي لأنه فقد ربه ، فإن الروح تبتهج
لأنها وجدته .

ومن أعظم صوفية القرن الثالث خطراً في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ،
أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣ هـ . عرض لنا في صورة رائعة
الأنوار التي تختلف على نفس الصوفي في طريق الحياة الروحية ، وما ينكشف لها من
حقائق ، ويتجلى عليها من معارف . قال عنه القشيري إنه كان عديم النظير علماً
وورعاً ومعاملة وحالاً ، وعده واحداً من الخمسة الذين جمعوا بين العلم والحقائق ، وكان
أربعهم الآخرون الجنيد ، ورويم ، وابن عطاء ، وعمرو بن عثمان المسكي^(١) . وقد
كان المحاسبي يرى أن من صح باطنه بالمراقبة والإخلاص ، فقد زين الله ظاهره بالمجاهدة
واتباع السنة .

ومنهم أبو الفيض ذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، والذي يصح أن يقال
إن الخصائص التيوزوفية للتصوف قد ظهرت عنده في صورتها الأولية لأول مرة في
تاريخ الحياة الروحية الإسلامية : فقد أوضح ذو النون معالم الطريق الروحي إلى الله ،
وصنف الأحوال والمقامات الصوفية . وكان مدار الكلام عنده على أربع : حب
الخليل ، وبغض القليل ، واتباع التنزيل ، وخوف التحويل : فهو هنا قد جعل من

حب الله ورسوله ، والزهد في الدنيا ، والسير على منهج ما ورد في الكتاب والسنة ، والخوف من أن ينكص الإنسان على عقبه مسaire لأهوائه وشهواته ، أسساً يقوم عليها مذهبه في التصوف . ويؤيد هذا ما ذهب اليه في قوله : « إن من علامات الحب لله عز وجل ، متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم في أخلاقه وأفعاله ، وأوامره وسننه » . والتوبة عنده توبتان : توبة العوام وتكون من الذنوب ، وتوبة الخواص وتكون من الغفلة .

والمعرفة عند ذى النون على ضروب ثلاثة : معرفة عامة المؤمنين ؛ ومعرفة المتكلمين والحكماء ؛ ومعرفة خواص الأولياء المقربين الذين يعرفون الله بقلوبهم ، وهى أرقاها وأوفرها حظاً من اليقين : ذلك بأنها معرفة مباشرة للذات الإلهية ، وما لها من صفات الوحدة ، إذ هى لا تحصل عن طريق من طرق التعلم أو الاستدلال ، وإنما هى إلهام أو نفث في الروح لا يدانيه أى ضرب من ضروب المعرفة الأخرى سواء فى موضوعه أو منهجه . وبغير المعرفة الحاصلة عن هذا الإلهام ، لا يمكن أن تعرف الذات الإلهية إلا من طريق صفات السلوب ، لا سيما أن كل ما يتصوره وهم الإنسان فإن الله بخلافه . وليس أدل على أن المعرفة اليقينية عند ذى النون هى المعرفة التى يفيضها الله على قلب عبده ، من قول ذى النون نفسه وقد سئل عن كيفية معرفته ربه فأجاب : « عرفت ربي بربي ، ولولا ربي ما عرفت ربي » .

وكما كانت لدى النون نظرية فى المعرفة ، فقد كانت له كذلك نظرية فى المحبة : فهو يرى أن ثمة حبا متبادلا بين العبد المحب وبين الرب المحبوب ، وأن هذا الحب من شأنه أن يوصل الإنسان الى الاتحاد بربه اتحاداً يشعر فيه باستغراق ذاته فى ذات الله . وهذا هو الحب الإلهى الذى كان يرى ذو النون أنه يجب على من تحقق به

ألا يتحدث عنه ، أو ييوح بشيء من أسرار له لا يعرفون من الحب غير معناه المادى الحسى .

وقد ترك ذو النون بنظريته فى المحبة والمعرفة وغيرها مما يضيق المقام عن ذكره ، آثاراً قيمة تردد صداها فى نفوس كثير من صوفية المشرق ومذاهبهم أمثال أبى محمد سهيل بن عبد الله التستري المتوفى عام ٢٧٣ أو ٢٨٣ هـ ، وأبى تراب النخشبى المتوفى عام ٢٤٥ هـ ، وأبى عبد الله بن الجلاء الذى كان من أكابر مشايخ الشام ، وسمع من ذى النون وصحبه ، وأبى سعيد أحمد بن عيسى الخراز المتوفى عام ٢٧٧ هـ ، والذى صحب ذا النون أيضاً ، وكان له كلام فى الفناء^(١) .

على أن هناك صوفياً آخر انتهى فى أدواقه الى الفناء عن نفسه والاستغراق فى ربه والاتحاد به ؛ وهذا الصوفى هو أبو يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ ، والذى عبر عن فئائه واتحاده فى ألفاظ وعبارات أخص ما تمتاز به أنها من قبيل الشطحات^(٢) الجريئة المسرفة فى بعد الخيال وغموض المعنى بحيث لا يكاد القارئ يقف عليها ، ويأخذها على ظاهرها ، حتى يحكم عليها بمنافاتها لتعاليم الشرع ، وعلى قائلها بالكفر والضلال . ومن هذا القبيل قوله : « لا إله إلا أنا فاعبدونى سبحانى ما أعظم شأنى » ؛ وقوله متحدثاً عن الله وعماد بينه وبينه بصدد فئائه عن نفسه واتحاده به : « رفعتى

(١) الرسالة القشيرية : ص ١٤ و ١٧ و ٢٠ و ٢٢ - ٢٣

(٢) الشطح عبارة عن كلمة عليها راحة رعونة ودعوى ، وهو من زلات المحققين ، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهى بطريق يشعر بالنباهة (التعريفات مادة « شطح ») . ومن هنا كانت الشطحات ألفاظاً وعبارات موهمة الظاهر ، تستشكل ظواهرها ، ويقف الناس منها مواقف يتفاوت حفظها من الإنكار والتحسين والتأويل ؛ ولكنها على أى حال ألفاظ وعبارات صدرت عن أصحابها فى وصف ما يخضعون له من الوجد الغالب على نفوسهم .

مرة فأقامني بين يديه ، وقال لي : يا أبا يزيد ! إن خالق يحبون أن يروك ؛ فقلت : زيني بوحدانيتك ، وألبسني أنانيتك ، وارفعني الى أحديتك ، حتى إذا رأي خلقك قالوا رأيناك ، فتكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هناك » ؛ وقوله عن تلبسه بالصورة الإلهية ، وصيرورته الى الوحدانية : « أول ما صرت الى وحدانيته صرت طيراً جسمه من الأحدية ، وجناحاه من الديمومة ، فلم أزل أطيّر في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت الى هواء مثل ذلك مائة ألف ألف مرة ، فلم أزل أطيّر الى أن صرت في ميدان الأزلية ، فرأيت فيها شجرة الأحدية - ووصف أرضها وأغصانها وثمارها - ثم قال : فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة » : فكل أولئك أقوال تظهرنا على أن أبا يزيد إنما يصف حاله في الفناء وقد فقد فيها إنيتّه وتحقق بالاتحاد مع الذات الإلهية . يضاف إلى هذا أن أبا يزيد كان أول من استحدث لفظة « السكر » التي كان لها إلى جانب ألفاظ « الحب » و « المحبة » و « العشق » أكبر أثر في التصوف الإسلامي ^(١) .

ومن الصوفية المعاصرين لأبي يزيد ، يحيى بن معاذ الرازي المتوفى عام ٢٥٨ هـ . كان كأبي يزيد من الآخذين أنفسهم بالفناء ، الخاضعين لسلطان الوجد والسكر . كتب إلى أبي يزيد ذات مرة فقال إنه سكر لكثرة ما شرب من كأس المحبة ، فرد عليه أبو يزيد بقوله : إن غيرك قد شرب بحار السموات والأرض ، ولما تنقع غلته بعد ، ولكنه ما يزال يخرج لسانه ويصيح طالباً المزيد . ولقد كان يحيى أول من ألقى دروساً عامة في التصوف ، كما كان في نظر البعض أول من صرح بحبه لله في عبارات واضحة وخطاب مباشر . وإن كانت رابعة العدوية في رأينا أسبق منه إلى

هذا اللون الصريح من ألوان التعبير عن الحب . ومهما يكن من شيء فقد كان يحيى بن معاذ صاحب مذهب في الحب ، وكان حبه منطويا على فضيلتي الخضوع والاستسلام لله ومن شأن هاتين الفضيلتين أن يرد صاحبهما كل شيء الى الحقيقة العلية ، وألا يجعل للشر وجوداً ، إذ الحقيقة العلية أو الذات الإلهية خير محض ، والشر لا يمكن أن يصدر عن الخير . وحقيقة المحبة عند يحيى بن معاذ لا تزيد بالبر ، ولا تنقص بالجفاء . ولم يكن كلامه مقصوراً على المحبة والسكر فحسب ، وإنما هو يتناول المعرفة أيضاً : معرفة الحق التي كانت عنده خيراً وأبقى من معرفة الخلق ، ولهذا كان يرى أن الفوت أشد من الموت : لأن الفوت انقطاع عن الحق ، والموت انقطاع عن الخلق . وهو يعنى بهذا أن الذى يحصل فى الفوت هو تقطع الأسباب بين الإنسان والله ، وجهل الإنسان بالله ، فى حين أن الذى يحصل فى الموت هو انقطاع الصلة بين الإنسان والخلق ، وتوثقها بينه وبين الحق توثقاً ينتهى به الى معرفته بالله . ومع أن يحيى بن معاذ كان من هؤلاء الصوفية الذين صبغوا بالتصوف بالصبغة العلمية التى شهدنا بعض آثارها عنده وعند غيره من المتقدمين عليه أو المعاصرين له ، فإنه كان ما يزال يتأثر طريقة الزهاد الأولين فى الزهد ، كما يدل على ذلك ما ذكره فى بعض أقواله من أن قوام الزهد ثلاثة أشياء : القلة والخلوة والجوع ، وتلك لعمري أهم الأسس التى أقيمت عليها الحياة الروحية لمن ظهر من الزهاد والنساك والفقراء إبان القرنين الأولين للهجرة ، فضلاً عن حياة الصحابة فى صدر الإسلام .

وبقدر ما كان أبو يزيد البسطامى ويحيى بن معاذ الرازى آخذين بالفناء بمعنيين فى السكر الذى يحصل للعبد إذا اشتد به الحب وغلب عليه الوجد ، فقد كان أبو القاسم الجنيد المتوفى سنة ٢٩٧هـ ، مؤثراً للصحو على السكر ، إذ هو يرى أن الإنسان يكون فى حال الصحو واعياً بما يجرى فى نفسه ، بخلافه فى حال السكر فإنه غائب عن نفسه ،

غير مسئول عما يصدر عنه . ومن هنا كان الفرق بين مذهب أبي يزيد وبين مذهب الجنيد كالفرق بين السكر الذى هو غيبة بوارد قوى يرد على قلب العبد ، ويملك عليه نفسه حتى يغيبه عنها وعن كل شيء ، وبين الصحو الذى يحصل عقب السكر ، ويرجع فيه العبد الى الإحساس بعد الغيبة وزوال الإحساس ، فيميز بين الأشياء ، ويعرف المؤلم منها والممد ، ويختار المؤلم فى موافقة الحق . ولا ترجع أهمية الجنيد فى تاريخ التصوف الى مذهبه هذا فحسب ، وإنما هى ترجع أيضاً الى أنه كان يذيع التعاليم الصوفية ويعلمها ، ولكن فى دائرة محدودة ، وبين فئة خاصة من أصحابه ومريديه . ولم تشع لفظة الحب وما يتصل بها من فناء وبقاء واتحاد عند صوفية القرن الثالث على الوجه الذى شهدنا بعض آثاره عند من ذكرنا فحسب ، بل إن الأمر هنا يتجاوز هذه الألفاظ الى ذلك المذهب الذى ابتدعته رابعة العدوية فى الحب الإلهى ، وهو أن يحب الله لا خوفاً من ناره ، ولا طمعاً فى جنته ، ولكن ابتغاء لوجهه الكريم واجتلاء لجماله الأزلى : فقد ظهر مذهب هذه الزاهدة العاشقة ظهوراً واضحاً عند على بن الموفق المتوفى سنة ٢٦٥ هـ ، ولم يكن ظهوره مقصوراً على المعنى الذى قصدته رابعة من حبها هذا المنزه عن الهوى والغرض ، وإنما هو يتجاوز المعنى الى الألفاظ والعبارات التى تكاد تكون عندهما واحدة ، كما يدل على ذلك قول على بن الموفق فى مناجاته لربه : « اللهم إن كنت تعلم أنى أعبدك خوفاً من نارك فعذبني بها ؛ وإن كنت تعلم أنى أعبدك حباً منى لجنتك فاحرمنيها ؛ وإن كنت تعلم أنى إنما أعبدك حباً منى لك ، وشوقاً الى وجهك الكريم ، فأجنيه وافعل بى ما شئت » : فالتقارب بين هذه المناجاة وبين ما سبق إثباته من نظيراتها عند رابعة ، أوضح وأظهر من أن يحتاج الى تعليق ^(١) .

(١) أنظر ص ٧٨ من هذا الكتاب .

وممن كان لهم شأن في تاريخ التصوف ، وتأسيس مذهب من أهم مذاهبه في ذلك العصر ، أبو صالح حمدون القصار النيسابوري المتوفى سنة ٢٧١ هـ ، والذي انتشر منه مذهب الملامية أو الملامية ، وهو مذهب سعى أصحابه بهذا الاسم نسبة إلى الملام أو الملام لأنهم كانوا لا يظهرون ما بيواطنهم على ظواهرهم ، ويعمدون إلى التستر والاستخفاء وراء مظاهر تستدعي أن ينعى الناس عليهم ، ويغضوا من شأنهم ، ولكنهم لا يعينهم من ذلك شيء ، بل الذي يعينهم هو الاجتهاد في تحقيق كمال الإخلاص ، ووضع الأمور في مواضعها ، والاكتفاء بما بينهم وبين الله من تحبب وتودد ، وما بينهم وبين أنفسهم من موافقة لإرادتهم وعلمهم لإرادة الله وعلمه ، بحيث لا ينفون الأسباب ولا يثبتونها إلا في محل يقتضى نفيها أو ثبوتها^(١) . ومن هنا كان حمدون القصار يؤثر أن يكون مظهره مظهر المسيئين على أن يبعده تعظيم الناس عن الله^(٢) .

فإذا انتقلنا من القرن الثالث إلى القرن الرابع ، ألفيناه حافلاً بالشخصيات الصوفية الغدة ، والمذاهب الروحية النظرية والعملية القيمة ، التي انتشرت في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي :

بحوالى أواخر القرن الثالث الهجرى ، حمل أصحاب السرى السقطى وتلاميذه مذاهب الصوفية البغداديين إلى مواطن كثيرة من المملكة الإسلامية : فحملها موسى الأنصارى المتوفى بمرور عام ٣٢٠ هـ إلى خراسان ؛ وحملها أبو على أحمد بن محمد الروذبارى المتوفى بالفسطاط عام ٣٢٢ هـ إلى مصر ؛ وحملها أبو زيد الآدمى المتوفى عام ٣٤١ هـ

(١) التعريفات للجرجاني : مادة « ملامية » .

(٢) كشف المحجوب : ص ١٨٣ - ١٨٤ .

إلى جزيرة العرب . وقد صحب الروذبارى الجنيد والنورى وابن الجلاء ، وكان كما يقول عنه القشيري أظرف المشايخ وأعلمهم بالطريقة^(١) . وظهر التصوف بمدينة نيسابور على يد أبي على محمد بن عبد الوهاب الثقفي المتوفى سنة ٣٢٨ هـ ، وقد كان إمام وقته ، وصحب أباحفص وحمدون القصار^(٢) . وحوالى أواخر القرن الرابع كانت شيراز بنوع خاص حافلة بكثير من الصوفية الذين رفعوا فيها لواء الحياة الروحية ، وغدوا بأذواقهم ومذاهبهم تعاليمها .

وإذا عدنا إلى بغداد مرة أخرى ، وجدنا فيها طائفة صالحة من صوفية القرن الرابع ، يكفي أن نذكر منهم أبا بكر الشبل المتوفى سنة ٣٣٤ هـ^(٣) ، والذي كان شيخ وقته حالاً وظرفاً وعلماً ؛ وأبا محمد عبد الله المرتعش المتوفى ببغداد سنة ٣٢٨ هـ والذي صحب أبا حفص وأبا عثمان ولقى الجنيد^(٤) ؛ والخلدي المتوفى سنة ٣٤٨ هـ ، والذي كان أول من كتب فى تاريخ الصوفية وحكاياتهم^(٥) .

نشأة الطرق الصوفية :

على أن نمو التصوف وازدهاره فى القرنين الثالث والرابع لم يقف عند حد تأسيس مذاهبه وكثرة مشايخه الذين أعانوا على هذا التأسيس فحسب ؛ بل هو يتجاوز به إلى شيء آخر : ذلك أن الصوفية أخذوا منذ النصف الثانى للقرن الثالث الهجرى ينظمون

(١) الرسالة القشيرية: ص ٢٦ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) » » : ص ٢٥ .

(٤) » » : ص ٢٦ .

(٥) الفهرست لابن النديم : ص ١٨٣ .

أنفسهم طوائف وطرقاً يخضعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة ، وكان قوام هذه الطرق طائفة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد يسلكهم ويبصرهم على الوجه الذى يحقق لهم كمال العلم ، وكلال العمل : فكان من هذه الطرق : السقراطية نسبة إلى السرى السقطى ، والطيفورية نسبة إلى أبى يزيد طيفور البسطامى ، والجنيدية نسبة إلى الجنيد ، والخرازية نسبة إلى أبى سعيد الخراز ، والنورية نسبة إلى أبى الحسين النورى ، والملامتية أو القصارية نسبة إلى حمدون القصار .

* * *

هذه صورة عامة لما كان عليه التصوف ومذاهبه وطرقه فى القرنين الثالث والرابع ، تبين من خلالها إلى أى حد ، وعلى أى وجه ، اصطبغت الحياة الروحية الإسلامية فى هذين القرنين بالصبغة العلمية والعملية ، وكيف تضافت جهود هؤلاء الصوفية على توجيه الحياة الروحية هذه الوجهة النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التى ظهرت كثيراً أو قليلاً عند من استعنا بذكرهم على تكوين تلك الصورة .

على أن هناك صوفياً من صوفية القرنين الثالث والرابع ، لعله أقوام شخصية ، وأعظمهم خطراً ، وأبعدهم أثراً فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية سواء فى عصره أو فيما تلاه من العصور ؛ وهذا الصوفى هو الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩هـ . ولا ترجع أهمية الحلاج إلى آثاره الروحية فحسب ، وإنما هى ترجع أيضاً إلى هذه الثورة العنيفة التى أثارها على نفسه ومذهبه من جانب الفقهاء ، ولهذا أثرنا أن نقف وقفة خاصة عند الصراع الذى نشب وقتئذ بين الفقهاء والصوفية ، ووقفة أخرى عند مذهب الحلاج .

الضراع بين الفقهاء والصوفية :

تبيننا عند الكلام على انقسام علم الشريعة إلى ظاهر وباطن أن الصوفية وهم أهل الباطن كانوا ينظرون إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر وأرباب رسوم ، في حين أنهم كانوا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أهل البواطن وأرباب الحقائق^(١) . وكما نظر الصوفية إلى الفقهاء هذه النظرة ، فقد نظر الفقهاء إلى الصوفية نظرة مقابلة كلها سخط على الصوفية ، وتكفير لهم ، وتجريح لمذاهبهم : ذلك بأن الفقهاء نظروا فيما خلفه الصوفية من أقوال ، وما أثر عنهم من أحوال ، فإذا هم يرون هؤلاء القوم يعمنون في الباطن ، ويسرفون في التحدث عما في هذا الباطن من ضمير يستلهمونه المعرفة من ناحية ، والحكم على الأعمال من ناحية أخرى ، فأحنتهم ذلك عليهم لما بينه وبين تعاليم القرآن من مخالفة : فقد قال الصوفية بالمعرفة الباطنة الحاصلة عن طريق القلب ، في حين قال القرآن بالمعرفة الآتية عن طريق الاعتبار والاستبصار ؛ واحتكم الصوفية إلى الضمير وما يوحيه من حكم على هذا الفعل بأنه خير ، وعلى ذلك الفعل بأنه شر ، في حين أن شريعة القرآن تقوم الناس وأفعالهم بحسب الظاهر ، وتعاقب المسئء على إساءته ، وتثيب المحسن على إحسانه . ومن هنا عمد الفقهاء إلى الإبانة عن الزبغ والضلال في قول الصوفية بأن النية مقدمة على العمل ، وأن السنة خير من الفرض ، وأن الطاعة خير من العبادة^(٢) . ولكن هذا لم يمنع أهل السنة من الإقبال على المعتدلين من الصوفية ، والرضا عنهم ، والاهتداء في

(١) انظر ص ٩٢ - ٩٣ من هذا الكتاب .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : مادة « تصوف » .

معاملاتهم وعباداتهم بالرسائل المشهورة التي ألفها ابن أبي الدنيا المتوفى عام ١٨١ هـ ، ثم بعيون التواليف مثل كتاب (قوت القلوب) لأبي طالب المكي المتوفى عام ٣٨٦ هـ. (١)

ومهما يكن من شيء فقد شهد النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة بداية الصراع بين الفقهاء والصوفية : فهناك سيق إلى المحاكمة أمام قضاة بغداد كل من ذى النون المصرى ، والنورى ، وأبى حمزة ، والحلاج ؛ ولم يكده يشرف ذلك القرن على نهايته حتى كان عدد الزنادقة قد زاد زيادة محسوسة ، وحتى كان لهذا كله أثره فى حياة الدولة الإسلامية ، ومبلغ حظها من استتباب الأمن ، واستقرار النظام العام .

الحسين بن منصور الحلاج :

ولد الحسين بن منصور الحلاج فى مدينة البيضاء إحدى مدن فارس عام ٢٤٤ هـ ؛ ونشأ فى واسط بالعراق . وحوالى عام ٢٦٠ هـ ، أى عند ما كان فى السادسة عشرة من عمره ، اتصل بسهل بن عبد الله التستري فى تستر بالأهواز ، وقضى فى خدمته عامين ، ثم اتصل بعد ذلك بعمرى المكي فى البصرة . وفى عام ٢٦٤ هـ دخل بغداد حيث تعلم على الجنيد . وحياته حافلة بالرحلات المتعددة إلى البلاد المختلفة التى اتصل فيها بغير من ذكرنا من أئمة عصره فى التصوف . وقد حج إلى مكة ثلاث مرات فى حياته . وفى عام ٢٩٧ هـ أصدر ضده ابن داود الإصفهاني الظاهري فتواه التى كان من أثرها أن قبض على الحلاج للمرة الأولى ، ولكنه فر من السجن عام ٢٩٨ هـ ، واختبأ بسوس فى الأهواز . وفى عام ٣٠١ هـ قبض عليه للمرة الثانية ، وظل مقبوضا عليه ثمانى سنوات فى سجون بغداد المختلفة ، حتى إذا كان عام ٣٠٩ هـ ، كانت

محاكمته للمرة الثانية ، وهى المحاكمة التى انتهت فى الثامن عشر من ذى القعدة سنة ٣٠٩ هـ بفتوى إِدانتِهِ ، والحكم عليه بالإعدام ، وتنفيذ هذا الحكم على وجه ضرب معه بالسياط ، وقطعت يداه ورجلاه ، وفصل رأسه ، ثم حُرقت أشلائه بالنار ، وأُقيمت بعد ذلك فى مِياه دجلة .

ويرجع الحكم على الحلاج بالإعدام إلى مقالته المشهورة « أنا الحق » ، وهى هذه المقالة التى أعلن فيها اتحادَه بالذات الإلهية ، وزعم أنه أصبح وهذه الذات شيئاً واحداً ، كما يرجع إلى ازدياد مريدِهِ والمتفنين حوله ممن كانوا يعتقدون فيه القدرة على إحياء الموتى ، وإبراء المرضى ، واختراق الأستار ، وكشف الأسرار ، وغير ذلك من ألوان السكرامات وخوارق العادات التى كان يخشى منها على عقيدة هؤلاء المريدين من أن يعتقدوا فيه الألوهية . يضاف إلى هذا ما كان بينه وبين القرامطة وهم خصوم الخلافة الألداء من صلات سرية ، وما كان يعلنه من أن الحِج ليس فرضاً من فروض الإسلام التى ينبغى أن يقوم بأدائها المسلم ، بل إن هذا الحِج الظاهر الذى ينتقل فيه الإنسان من بلده إلى تلك الأراضى المقدسة فى الحجاز ، يمكن أن يستعاض عنه بحِج آخر روحى يستطيع الإنسان الذى صفت نفسه ، ودق حسه ، أن يستشعر فيه انتقال الكعبة إليه ، وطوافها حوله ، بدلا من انتقاله إليها ، وطوافه حولها فى ذلك الحِج الظاهر المعروف .

على أن الذين كتبوا عن الحلاج بعد مماته ، مختلفون فى رأيهم فى الرجل ، وحكمهم على عقيدته ومذهبه : ففريق يرى أنه كافر أو زنديق خارج على تعاليم الكتاب والسنة ؛ وفريق آخر يرى أنه لم يكن كذلك ، وإنما هو ولى من أولياء الله المقربين ، عبر عن درجته فى القرب ، ومنزلته من الله ، بمبارات لا يكاد يسمعها من يأخذها على ظاهرها حتى يستشعرها ، وينسب قائلها إلى العقائد المضلة ، والبدع

المزيفة ؛ ولو قد فهمها على حقيقتها وأوغل في باطنها ، لعلم أن صاحبها برىء مما ينسب إليه . ومن الأقوال التي تصور رأى الفريق الأول ما أثبتته ابن النديم من أن الحلاج محتال مشعبد ، يتعاطى مذاهب الصوفية ، وينتحل ألفاظهم ، ويدعى كل علم وهو صفر من ذلك ^(١) . أما الذين أعجبوا به ، ولم يحنقوا عليه ، فقد كان سوادهم الأعظم من الصوفية الذين نظروا إليه على أنه كان ولياً من أولياء الله ، وأنه لم يلق ما لقي من أذى واضطهاد إلا لأنه باح بسر الاتحاد بين ذاته وبين الذات الإلهية . وحسبنا أن نذكر من هؤلاء الشاعرين الصوفيين الفارسيين العظمين : جلال الدين الرومي الذي أثنى عليه ، وفريد الدين العطار الذي لقبه بشهيد الحق .

وللحلاج آثار كثيرة ذكر منها ابن النديم سبعة وأربعين مصنفاً تصور مختلف النواحي لمذهبه ، ويكفي أن نذكر منها : كتاب الأحرف المحدث والأزلية والأسماء الكلية ، وكتاب الأصول والفروع ، وكتاب سر العالم والمبعوث ، وكتاب العدل والتوحيد ، وكتاب علم البقاء والفناء ، وكتاب مدح النبي والمثل الأعلى ، وكتاب هو هو . على أن أهم مصنفاته ، وأقربها إلى تناول أيدينا ، هو كتاب (الطواسين) الذي جمعه وصححه ونشره بالعربية والفارسية وعلق عليه بالفرنسية الأستاذ الكبير لويس ماسينيون ، وهذه النصوص الأربعة التي تنسب إلى الحلاج ، والتي أذاعها الأستاذ ماسينيون ، وشاركه في ذلك تلميذه المرحوم الأستاذ بول كراوس .

(١) الفهرست : ص ٢٦٩ .

مذهب الحلاج :

لعل من أبرز ما يصور لنا المذهب الصوفي للحلاج هو هذه النظريات التي نسجها ، وعبر عنها شعراً تارة ونثراً أخرى حول المسائل الثلاث التالية : حلول الذات الإلهية أو اللاهوت في الذات البشرية أو الناسوت ؛ وقدم الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي الذي فاض بكل أنواع الكمال العلمي والعملي ، وكان واسطة في خلق العالم ؛ وتوحيد الأديان ، وأنها جميعاً مستمدة من منبع إلهي واحد .

فأما نظرية الحلاج في الحلول فقد صورها الإصطخري وهو أحد معاصريه المتأخرين بقوله : « الحسين بن المنصور المعروف بالحلاج من أهل البيضاء ؛ وكان رجلاً حلاجياً ينتحل النسك ؛ فما زال يرتقى به طبقة عن طبقة حتى انتهى به الحال إلى أن زعم أن من هذب في الطاعة نفسه ، وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه ، وصبر على مفارقة الذات ، وملاك نفسه في منع الشهوات ، ارتقى به إلى مقام المقربين ، ثم لا يزال يتنزل في درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه ؛ فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم ، فيصير مطاعاً فلا يريد شيئاً إلا كان من كل ما ينفذ فيه أمر الله ، وأن جميع فعله حينئذ فعل الله ، وجميع أمره أمر الله » . وهذا يعني أن الحلاج اعتنق عقيدة حلول الله في الإنسان ، واستحالة الإرادة الإنسانية إلى إرادة إلهية بحيث يصبح كل ما يصدر عن الإنسان من فعل ، فعلاً لله . وعقيدة الحلول هذه هي إحدى العقائد الرئيسية عند غلاة الشيعة . وقد اتخذ منها الحلاج أساساً بني عليه مذهبه في حلول اللاهوت في الناسوت ، أو حلول المحبوب في الحب ، أو حلول الرب في العبد ، كما يدل على ذلك قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
 فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا
 وقوله مخاطباً محبوبه وهو الله :

أنت بين الشفاف والقلب تجري مثل جرى الدموع من أجفاني
 وتحمل الضمير جوف فؤادي كخلول الأرواح في الأبدان

على أن الحلاج في تعبيره عن هذا الخلول ، كان متردداً بين إثبات الامتزاج بين
 روحه وبين روح محبوبه وهو الله من ناحية ، وبين نفي هذا الامتزاج من ناحية
 أخرى : فأما إثباته لهذا الامتزاج فيدل عليه قوله :

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
 فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال

فهو هنا يصور خلول روح محبوبه في روحه في صورة الامتزاج الذي يحصل بين
 الخمر والماء على وجه يصيران معه شيئاً واحداً ، كما يعبر تعبيراً صريحاً عن أنه يستحيل
 وهذا المحبوب إلى شيء واحد بحيث أن أحدهما إذا مسه شيء فقد مس الآخر .
 ولكنه ينفي هذا الامتزاج في نصوص أخرى منها قوله :

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

وقوله في مخاطبة ربه : « . . . وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك ، غير
 ممازجة لها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها ^(١) » ؛ وقوله أيضاً :

« من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهية ، فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه ^(١) » : فهو هنا حلولي ينظر إلى اللاهوت والناسوت ، أو الرب والعبد ، أو المحبوب والمحب ، على أنهما شيئان متمايزان في ذاتهما وحقيقتهما ، بقدر ما كان هناك حلوليا واتحاديا معا ، يرى أن الذات الإلهية يمكن أن تحل في الذات الإنسانية على وجه تتمزج فيه الذاتان بحيث تصيران ذاتا واحدة . ومع ذلك فنحن نستطيع أن نوفق بين ما يذهب إليه الحلاج في هاتين الناحيتين اللتين تبدوان لأول وهلة كأنهما متناقضتان : فالحلاج حلولي ، وحلولي صريح في أغلب نواحي مذهبه ، يرى أن اللاهوت يمكن أن يحل في الناسوت إذا تهيأ لهذا الأخير حظ من الفناء النفسى ، والصفاء الروحى : فهناك يحل الروح الإلهى فى الروحى الإنسانى على نحو ما يحل الروح الإنسانى فى البدن الإنسانى ؛ وهنالك أيضا يصدر الإنسان فى أفعاله عن الإرادة الإلهية لا عن إرادته الإنسانية ، دون أن يترتب على ذلك أن يكون الإنسان عين الله ، أو أن يكون الله عين الإنسان . ومعنى هذا بمباراة أخرى من عبارات الحلاج هو أن الإنسان من حيث حقيقة إلهى ، لاسيما أن الله خلق الإنسان على صورته ، وأنه من أجل ذلك أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم كما يدل على ذلك قوله تعالى : « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر ، وكان من الكافرين » ^(٢) .

وأما نظرية الحلاج فى النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، فقد أفرد لها قسما خاصا من كتابه (الطواسين) ، وهو ذلك القسم الذى جعل عنوانه (طاسين السراج) ،

Quatre Texte Relatifs à Hallej : P. 69. (١)

(٢) سورة البقرة : آية ٣٤ .

وأظهرنا من خلاله على أن لمحمد صلى الله عليه وسلم صورتين مختلفتين : صورته نوراً أزلياً قديماً ، كان قبل أن تكون الأكوان ، ومنه استمد كل علم وعرفان ؛ وصورته نبياً مرسلأً ، وكائنأً محدثأً ، تعين وجوده في زمان ومكان محدودين ، وهو هنا إنما صدر في رسالته التي أداها ، ودعوته التي دعى إليها ، وكماله الذي تحقق به في العلم والعمل ، عن ذلك النور الأزلي القديم الذي صدر عنه ، واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين ، والأولياء اللاحقين . وقد وصف الحلاج ذلك النور الحمدي ، وبين ما تنطوي عليه النعوت التي نعت بها سراج الفياض من المعاني الروحية ، فقال : « طس سراج من نور الغيب ، بدا وعاد ، وجاوز السراج وساد ، قر تجلى من بين الأتقار ، برجه في فلك الأسرار ، سماء الحق « أُمياً » لجمع همته ، و « حرمياً » لعظم نعمته ، و « مكياً » لتمكينه عند قربه » ^(١) ؛ ويبين كيف استمدت أنوار النبوة من ذلك النور الحمدي الذي هو أقدم من كل هذه الأنوار ، فقال : « أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر ، وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم ؛ همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم » ^(٢) ؛ وأظهر كيف أن العلوم كلها قطرة من بحر علمه ، فقال : « فوقه غمامة برقت ، وتحتة بركة لمعت وأشرقت ، وأمطرت وأثمرت ، العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره » ^(٣) ؛ وتحدث عن حقيقة محمد من حيث القرب من الله والاتصال

(١) كتاب الطواسين : ص ٩ .

(٢) نفس المرجع : ص ١١ .

(٣) نفس المرجع : ص ١٣ .

به فأبان أنه الأول ، وعن مكانته في النبوة فأظهر أنه الآخر ، وذلك في قوله : « الحق به وبه الحقيقة ، هو الأول في الوصلة ، هو الآخر في النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة »^(١) : فكل أولئك نصوص صريحة الدلالة على نظرية الحلاج في الحقيقة الحمديّة ، وعلى أن هذه النظرية عند هذا الصوفي الجليل الشأن كانت تدور على طائفة من المعاني الرئيسيّة التي كان قوامها قدم النور الحمدي ، وسبقه في الوجود على كل ما في السكون ، وفيض أنوار العلم والحكمة والنبوة من سراج الوهاج ، سواء أ كانت هذه النبوة نبوة محمد المبعوث نفسه ، أم نبوة غيره من الأنبياء السابقين عليه .

وقد لعبت هذه النظرية دوراً هاماً في تاريخ التصوف التيوزوفي بعد الحلاج : فنحن نجد لها في صور مختلفة ، ومعبراً عنها بألفاظ وعبارات متنوعة ، عند كل من محي الدين بن عربي ، و عمر بن الفارض ، وعند غيرهما من الصوفية الذين اصطبغ تصوفهم بصبغة فلسفية .

وأما نظرية الحلاج في توحيد الأديان ، وأن هذه الأديان إن هي إلا أسماء لحقيقة واحدة ، وفروع لأصل واحد ، فإنها تتلخص في أن الأديان كلها لله ، شغل بكل دين طائفة ، لا اختياراً منهم ، بل اختياراً عليهم ؛ وأن من لام أحداً بظلم ما هو عليه ، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا في رأى الحلاج مذهب القدرية ، والقدرية عنده مجوس هذه الأمة ؛ وأن اليهودية والنصرانية والإسلام ، وغير ذلك من الأديان ، إنما هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف^(٢).

(١) كتاب الطواسين : ص ١٣ .

(٢) Recueil de Textes Inédits : P. 58-59

وهذا يعنى بعبارة أخرى أنه مادام الله هو الذى تجرى مشيئته على عباده بما يشاء ، وما دام هو الذى يقضى على هذا الإنسان أو ذاك بأن يكون يهودياً أو نصرانياً أو مسلماً ، فلا محل إذن لأى اختلاف بين الأديان من حيث الحقيقة . أما ذلك الاختلاف الواقع بين الأديان فإنه ليس اختلافاً فى الأصل والجوهر ، وإنما هو اختلاف فى الاسم والمظهر ، والحق أن جميع الأديان أسماء متعددة لمسمى واحد ، ومظاهر متغايرة لحقيقة واحدة .

وكما ظهرت نظرية الحلاج فى الحقيقة المحمدية عند من جاء بعده من الصوفية ، فكذلك كان شأن نظريته فى وحدة الأديان : فقد أخذت صوراً روحية رائعة ، واصطبغت بألوان فلسفية زاهية عند كل من : محي الدين بن عربى ، وعمر بن الفارض ، وجلال الدين الرومى ، وعبد الكريم الجليل ، وكثير غيرهم من كتاب الصوفية وشعرائهم الذين كان لمؤلفاتهم وأشعارهم أعماق الآثار ، وأطيب الثمرات ، فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية .

التصوف طريق للمعرفة والسعادة

تبيننا فى الفقرة السابقة كيف اختلف علم الصوفية عن علم الفقهاء ، وكيف كان الفقهاء خصوصاً للصوفية . وها نحن أولاء ننتقل فى تاريخ التصوف الإسلامى إلى مرحلة لم يكن فيها هذا العلم مخالفاً لعلم الفقه فحسب ، بل هو مخالف أيضاً لعلم الكلام سواء من حيث المنهج والغاية : فبقدر ما كانت تتسع أنظار الباحثين فى الأصول

والمسائل الدينية بحثاً عقلياً يستند إلى الدليل والبرهان ، كانت أذواق الصوفية الباحثين في حركات القلوب ، والآخذين بتصفية النفوس ، تدق وتنضبط ، وتنضج معالمها ، وتبين مسالكها ، وتعين غايتها القصوى التي لم تصبح عبادة الله خوفاً من ناره وطمعا في جنته ، أو حب الله ابتغاء لوجهه الكريم ، كما كان ذلك شأنها عند زهاد القرنين الأولين للهجرة ، ولا تصفحاً لبواطن القلوب ، والتماساً لآثار العبادة في الأرواح ، كما كان ذلك هو الشأن في القرنين الثالث والرابع للهجرة ؛ وإنما أصبحت تلك الغاية شيئاً آخر وراء هذا كله وأسمى منه ، أصبحت معرفة ذوقية للذات الإلهية ، وإقراراً من جانب القلب بتوحيد هذه الذات ، وتحقيقاً بالسعادة من طريق الإيمان القلبي والمعرفة الذوقية . وهذا يعني بعبارة أخرى أن التصوف الذي كان في القرنين الأولين طريقاً من طرق العبادة يسمى باسم الزهد أو الفقر أو النسك ، وكان في القرنين الثالث والرابع علماً للباطن يتناول الأحكام الشرعية في العبادات من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين ، ويختلف من هذه الناحية عن علم الظاهر الذي كان الفقهاء يقفون فيه عند ظواهر العبادات ورسومها ، قد أصبح في القرن الخامس للهجرة طريقاً ذوقياً ، ومنهجاً روحياً ، يوصل إلى المعرفة ، ويستعان به على تحقيق السعادة ، الأمر الذي ترتب عليه أن أصبح التصوف هنا مخالفاً لعلم الكلام ، بعد أن كان هناك مخالفاً لعلم الفقه .

التصوف في القرن الخامس : الغزالي وحياته الروحية :

وتاريخ التصوف الإسلامي في القرن الخامس حافل بالكثير من الشخصيات والمذاهب الصوفية التي ظهرت فيه ؛ ولكننا لن نعرض هنا إلا لأبي حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) ومذهبه من بين هذه الشخصيات والمذاهب : إذ ليس من شك

في أن شخصيته كانت من الجلال والقوة ، ومذهبه كان من العمق والدقة ، بحيث استوعب عصره الذي عاش فيه ، وسيطرا على قلوب معاصريه ، وأثرا فيمن جاء بعده من أهل السنة ، حتى أصبح للتصوف خطره العظيم في الحياة الروحية الإسلامية ، بعد أن كان الكثيرون قد أخذوا أنفسهم بالازورار عنه ، والنفور من أهله ، وتوجيه المطاعن إليه ، وإلقاء الشبهات على تعاليمه : فقد كان ينظر إلى التصوف وقتئذ على أنه زندقة ، وخروج على تعاليم الكتاب والسنة . ولم تكن هذه النظرة ناشئة عما كان يدعو إليه الصوفية من بعض التعاليم المنطوية على التحرر من التقاليد ، وإسقاط التكاليف فحسب ؛ وإنما هي ناشئة أيضاً عما كان هنالك من امتزاج بين بعض التعاليم والمذاهب الصوفية وبين بعض العقائد الشيعية والاسماعيلية الباطنية . وظل التصوف زمانا منظوراً إليه هذه النظرة حتى كان الغزالي ، فإذا هو يدعو الناس إلى الرجوع إلى دينهم الصحيح ، ويرغبهم في التصوف ، ويبين لهم أن هذا هو الطريق الحق الموصل إلى معرفة الحق . ولقد أعان الغزالي على أداء رسالته هذه ، ما كان يمتاز به من حرارة الإيمان ، وبلاغة البيان ، وبراعة الأسلوب ، وقوة الحجة .

نشأ الغزالي طموحاً إلى العالم ، فدرس التصوف وعكف على طريقه بعد أن استوعب مذاهب المتكلمين والفلاسفة . وبعد أن اشتغل بالتدريس في المدرسة النظامية ، أحس في أعماق نفسه أزمة روحية ، وأخذ نفسه بالانصراف عن الحياة الدنيا وشواغلها ، والعكوف على الخلوة والتعبد ، حتى أن دروسه التي عاود إلقاءها بعد هذه الخلوة ، كانت مشبعة بروح التصوف . ومن هنا انصرف الغزالي عن المذاهب الكلامية والفلسفية ، وأقبل على طريق الصوفية فحذقه علماً ، وتحقق به عملاً . واستطاع الغزالي بما كان له من المهارة الفائقة ، والفتوة الصادقة ، والبصيرة

المتألفة المشرقة ، أن يدخل كثيراً من تعاليم الصوفية وأذواقهم إلى علم التوحيد السننى ، وأن يؤلف بين هذا العلم وتلك الأذواق والتعاليم . ولم يكن الغزالى يقف فى حياته الروحية عند الحد الذى يجعل من التصوف مجرد طريقة فى العبادة والخلوة والتقرب من الله ، والخضوع لأحكام الرياضة والمجاهدة فحسب ؛ وإنما هو يقبل هذا كله ، ويعمل به ، ويخضع نفسه له ، ويدعو غيره إليه ؛ ثم هو يزيد على هذا كله شيئاً آخر : ذلك أنه جعل من التصوف علماً إلى جانب مافيه من العمل ؛ وجعل منه بنوع خاص طريقاً إلى المعرفة اليقينية ، وسبيلاً إلى السعادة الحقيقية . وقد تلقى أهل السنة من المسلمين هذا التصوف بالقبول الحسن ، وأحلوه محلاً رفيعاً إبان القرنين الخامس والسادس للهجرة .

الغزالى بين علم الكلام والفلسفة والتصوف :

كان المتكلمون إلى عهد الغزالى يستقون من كتب الفلاسفة أكثر الأدلة التى كانوا يصطنعونها فى تأييد مذاهبهم ، أو فى تفنيد مذاهب خصومهم سواء أكان هؤلاء الخصوم من المتكلمين أنفسهم أم من الفلاسفة . وقد نظر الغزالى فيما كان للمتكلمين من طعن فى الفلسفة ، ورد على الفلاسفة ، ودحض لمذاهبهم ، فألقى هذا كله ناقصاً ، ووجد أن واحداً من هؤلاء المتكلمين لم يتجاوز الخط على فيلسوف بعينه ، أو التجريح لمذهب بعينه . وبدل على ذلك قوله : « إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم ؛ ولم يكن ما جاء فى كتب المتكلمين إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بعامل عامى ، فضلاً عما يدعى دقائق العلوم ؛ فعلمت أن رد المذهب

قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عماية ، فشمرت عن ساق الجد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ . » ^(١) ومن هنا حصل الغزالي علم الكلام وعقله ، وطالع كتب المحققين من أهله ، وصنف فيه ما أراد أن يصنف ؛ ولكنه ما لبث أن وجده علما وافيا بمقصوده ، غير واف بمقصوده هو ، وأنه لم يكن في حقه كافيا ، ولا لدائه الذي كان يشكوه شافيا ^(٢) .

وبعد أن فرغ الغزالي من دراسة علم الكلام ، واستيعاب مذاهب المتكلمين ، أخذ يدرس الفلسفة ، وعكف على الإلمام بجملة مذاهبها ، واملأه بلغ من ذلك مبلغا كبيرا : ذلك بأنه كان يعلم أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلم أهل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقا ^(٣) . وهنا يحدثنا الغزالي عن دراسته للفلسفة ، وأنها لم توفق إلى تحقيق ما كان يصبو إليه من كشف للحقيقة ، ومعرفة لليقين ، على وجه لا شبهة فيه ولا غبار عليه ، وذلك لما وقف عليه فيها من خداع وتلبيس ، وتحيل ، وما يلزم أصحابها على كثرة أصنافهم من وصمة الكفر والإلحاد ، وإن كان بين بعضهم وبين البعض الآخر تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه ^(٤) .

على أن الغزالي لم يكن يرمى من وراء نقده للفلسفة ، وتجريحه لمذاهبها ، مجرد هذا التجريح أو ذلك النقد ؛ وإنما هو يرمى إلى إثبات عجز العقل الذي يصطنعه

(١) المنقذ من الضلال (طبعة دمشق سنة ١٣٥٣) : ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢) نفس المرجع : ص ٧٨ - ٨٠ .

(٣) نفس المرجع : ص ٨٢ .

(٤) نفس المرجع : ص ٨٣ .

الفلاسفة في حججهم وأدلتهم عن كشف الحقيقة اليقينية من ناحية ، وتقرير أن هناك طريقاً آخر غير طريق العقل أقدر منه على تبديد ظلمة الشك بنور اليقين ، وهو طريق الصوفية ، الذى يعتمدون فيه على القلب ، ويدركون فيه الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد أخذ النفس بالطاعة والإخلاص ، وتصفيها من شوائب الحس وأدران المادة بالرياضات والمجاهدات : فهو هنا قد نفي عن العقل القدرة على معرفة الحقيقة ، ثم أثبت هذه القدرة للقلب الذى كان عنده مستطيماً لها ، قادراً على تحصيل السعادة منها ، بقدر ما كان العقل قاصراً عن إدراكها ، عاجزاً عن تذوقها على الوجه الذى تتحقق معه السعادة القصوى ، والبهجة العظمى .

أما كيف وفق الغزالي في حركته هذه ، وفي دعوته التى تسامى فيها بالتصوف إلى نظرية في المعرفة وطريق إلى السعادة ، يقبل عليهما أهل السنة منذ عهد الغزالي ، فذلك ما سنبينه من خلال تصنيفه للعلوم ، وذكره أصناف الطالبين لها ، وذلك فيما يلي :

الغزالي وتصنيف العلوم وأصناف الطالبين :

عرض الغزالي في أكثر من كتاب من كتبه لتصنيف العلوم ، وأصناف الطالبين لكل علم منها ، وما عسى أن يكون بينها من علوم استدلالية كسبية ، وعلوم إلهامية وهيبية . ولكننا لن نقف هنا إلا عند ما ذكره في هذا الصدد في كتابه (المنقذ من الضلال) ، وهو الكتاب الذى يصور حياة مؤلفه الروحية أصدق تصوير ، ويعبر عما اختلج في نفس صاحبه من خلجات ، وما أشرقت به من لمعات ، أدق تعبير . فأصناف العلوم وطلابها تخلص عنده في أربعة : المتكلمون ، والفلاسفة ، والباطنية ، والصوفية .

فأما المتكلمون ، وإن كانت غاية علمهم هي حفظ العقيدة من تشويش أهل البدع ، إلا أن أدلتهم كانت في نظر الغزالي ضعيفة ، كما أن آراءهم كانت عرضة لأن يمتورها الشك . وأما الفلاسفة فإن الغزالي لا يحدد ما لفلسفتهم من فضل في تثقيف العقول لا سيما القسمان الرياضى والطبيعى منها ؛ ولكنه أنكر من الطبيعيات ما فيها من مسائل مخالفة للدين ، كما نظر إلى مذهب أرسطو في الإلهيات الذى نقله الفارابى وابن سينا على أنه عدو الإسلام : فالدهريون الذين جحدوا الصانع ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً ؛ والطبيعيون الذين استدلوا من عجائب الصنع والحكمة على وجود قادر حكيم ؛ ولكنهم ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، وإلى إنكار الآخرة والثواب والعقاب ؛ والإلهيون الذين قالوا بقدوم العالم ، وبأن الله لا يعلم إلا الكليات فلا يعنى بالجزئيات ، وأن الأجساد لا تبعث وإنما الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء ؛ كل أولئك طوائف من الفلاسفة ، وكلهم في رأى الغزالي كفر أو زنادقة . وأما الباطنية وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم وهو المعلم عندهم ، فقد انتقد الغزالي طريقهم ، وبين أوجه الفساد فيها ، ووضع كتباً عدة في الرد عليهم مثل كتاب (المستظهرى) وكتاب (القسطاس المستقيم) ، وكتاب (حجة الحق) ، ولهذا فهو لم يذكر شيئاً له خطر عن طريقة هذه الطائفة ، ولا في تجريح مذهبهم في كتابه (المنقذ من الضلال) . ومهما يكن من شيء فقد كان الباطنية كما كان الفلاسفة والمتكلمون عند الغزالي أصنافاً للطالبيين الذين لا يستطيعون الوصول إلى الحق خالصاً من كل شبهة ، مبرءاً عن كل شائبة .

يبقى بعد هؤلاء ، الصوفية وهم الذين أحس الغزالي في أعماق نفسه ميلاً عظيماً إلى طريقهم ، وإقبالاً قوياً على مذهبهم الذى يعد نفسه مديناً له بأعز ما لديه ، وأشرف ما وصل إليه ، ألا وهو تمكين العقيدة في قلبه ، ومعرفة الحقيقة بذوقه الروحى ،

وعلمه اللدنى . ومن هنا نرى الغزالى يفيض فى (المنقذ من الضلال) فى وصف طريق الصوفية ، وما عنَّ له من إقبال عليه ، وانصراف عن غيره من طرق العلم : فهو يحدثنا بأنه بعد أن فرغ من علوم المتكلمين والفلاسفة والباطنية ، ووقف على ما فى بعضها من ضعف ، وما فى بعضها الآخر من عجز أو كفر ، أقبل بهمة على طريق الصوفية ، فإذا هو يعلم أن ذلك الطريق إنما يتم بالعلم والعمل ، وأن حاصل عملهم قطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله ^(١) . وما فتئ يعكف على قراءة كتبهم مثل (قوت القلوب) لأبى طالب المكي ، وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلى وأبى يزيد البسطامى ، حتى وقف على كنه مقاصدهم العلمية ، وعرف أن طريق العلم عندهم ليس بالتعلم ، بل الذوق والحال وتبديل الصفات ^(٢) . ناهيك بما ظهر له من أنه لا مطمع له فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور ، والإجابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ^(٣) .

ومن هنا ينتهى الغزالى إلى أن سيرة الصوفية هى أحسن السير ، وطريقتهم هى أصوب الطرق ، وأخلاقهم هى أزكى الأخلاق ، إذ جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة الذى ليس وراءه على وجه الأرض نور يستضاء به ^(٤) .

(١) المنقذ من الضلال : ص ١٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص ١٢١ - ١٢٣ .

(٣) نفس المرجع : ص ١٢٥ .

(٤) نفس المرجع : ص ١٣١ .

المعرفة عند الغزالي :

كان نقد الغزالي لمذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية ، وإظهاره أوجه النقص أو الفساد والكفر في طريقة كل فريق في المعرفة ، وإكباره من شأن طريق الصوفية من الناحيتين العلمية والعملية ، سبيل هذا الصوفي العظيم إلى وضع نظريته في المعرفة التي تتصل بها اتصالاً وثيقاً نظرية أخرى في السعادة : فالمعرفة على ما يحدثنا به في كتابه (إحياء علوم الدين) هي معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات ، إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله ، والكون كله من أفعاله . وما يتجلى للقلب من المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه ، وصفاته الباقيات ، وأفعاله وحكمته في خلق الدنيا والآخرة ، هو الجنة بعينها عند قوم ، وسبب استحقاق الجنة عند أهل الحق . وعلى قدر ما تتسع معرفة الإنسان بذلك كله ، تكون سعة نصيبه من الجنة .

وأفراد الإنسان ليسوا عند الغزالي سواء فيما ينبغي أن يحصلوه من العلم ، ولا فيما ينبغي أن يسلكوه من طريق في تحصيل ذلك العلم : فهناك إنسان عامي لم يخلص بعد من قيود الحس ، وهذا يجب عليه أن يكتفي بالقرآن والحديث ، وألا يتجاوز نصوص الكتاب إلى الفلسفة ، لأن النظر العقلي في أمور الدين هو - على حد تعبير الغزالي - بحر عظيم ينبغي ألا ينزله العامي . وواجب العامي التمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، لأن تأويل العامي يشبه خوض البحر ، وعلى من لا يحسن السباحة ألا يقترب من مزالي الشطوط . وهناك إنسان آخر يأخذ نفسه بالتعلم والاستدلال ، ولكنه قد يقع في الشكوك . وهناك إنسان ثالث لا يقف عند ظاهر النصوص ، ولا يقنعه النظر العقلي والاستدلال المنطقي ، وإنما هو يتجاوزها إلى نوع آخر من العلم

يقذفه الله في القلب ، وفيه يشهد الحق بنور اليقين . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات الغزالي نفسه أن للإيمان أو اليقين ثلاث مراتب هي :

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

٢ — إيمان العلماء الذي يصلون إليه عن طريق الاستنباط ، كأن يسمعوا فلانا يتكلم ، فيستنبطون أنه في الدار .

٣ — إيمان العارفين و يقينهم الذي يشهدون فيه الحق دون حجاب ، ومثلهم في ذلك كمثل من دخلوا الدار وفيها رجل ، فأروه بأعينهم . والعارفون الواصلون إلى هذه المرتبة من الإيمان واليقين هم أحباب الله الذين يتلقون علما لدنيا ، لا يستطيع العلماء المعتمدون على الاستنباط العقلي أن يصلوا إليه ، أو يطلعوا عليه . وسبيلهم في التحقق بهذا اليقين هو التجافي عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال على الله بكنه المهمة ، أى سلوك طريق الصوفية وإخضاع النفس لأحكامه في الرياضة والمجاهدة : فهناك في نهاية هذا السلوك يزول عن عين القلب كل حجاب ، ويفتح من دون البصيرة كل باب ؛ وهنالك يشهد العبد الرب شهودا عينيا ، ويحيط بذاته إحاطة كاملة تندرج فيها معرفته بكل الحقائق معرفة يقينية لا يأتينا الشك من بين يديها ولا من خلفها . وقد بلغ الغزالي نفسه هذه المرتبة السامية ، وتحقق فيها بأمتع المشاهدات ، وأروع النفحات .

وجملة القول أن المعرفة اليقينية عند الغزالي ليست معرفة العوام ، ولا معرفة المتكلمين والفلاسفة ، وإنما هي معرفة الصوفية التي تبنى على أساس من الذوق الروحي والكشف الإلهي . وهذه المعرفة تقع في قلوب خواص الأولياء بلا واسطة

من حضرة الحق ، مثلها في هذا كمثل علم النبوة الذي أشار إليه تعالى في قوله : « وآتيناه من لدنا علماً » ؛ غير أنها تختلف عن هذا العلم في أنها إلهام ونفث في الروع لا يدري العبد كيف حصل له ، ولا من أين جاء إليه ، في حين أن معرفة الأنبياء وحى يحصل للنبي عن طريق الملك ؛ ومع ذلك فإن كلا من النبي والولي موقن بأن العلم في الحالين إنما يأتي من الله .

السعادة عند الغزالي :

وكما يرتب على كل نوع من المعرفة نوع من اللذة والسعادة ، فقد رتب الغزالي على نظريته في المعرفة نظرية في السعادة ، انتهى فيها إلى أن لذة الإنسان وسعادته إنما تكونان في معرفة الله أكثر وأمتع مما تكونان في معرفة أى شيء آخر . وهو يدل على نظريته هذه بضرب من التحليل النفسى والترتيب المنطقى ، فيرى أن سعادة كل شيء هي لذته وراحته ، وأن لذة كل شيء تكون بمقتضى طبعه ، وطبع كل شيء هو ما خلق له : فلذة العين في مشاهدة الصور الحسنة ، ولذة الأذن في سماع الأصوات الرخيمة . وكذلك سائر الجوارح ، لكل منها لذة يحدثها في نفس المدرك ما يمتاز به الشيء المدرك من صفة محببة . أما القلب وهو طريق المعرفة اليقينية فإن لذته تحصل من معرفته لله ، وهي المعرفة التي خلق القلب لها ، واختص بها من دون الجوارح . وليس من شك في أن اللذة الحاصلة من معرفة الله أعظم من اللذة الحاصلة من معرفة أى شيء آخر ، إذ كلما كان موضوع المعرفة أجمل وأشرف ، كانت المعرفة نفسها أدق وألطف ، وكانت اللذة الحاصلة منها أقوى وأروع . وإذا كان الإنسان يستشعر لذة من معرفة الوزير ، ويستشعر لذة أكبر إذا أتيحت له معرفة الملك ،

فكيف باللذة التي يستشعرها إذا تهيأ له الاتصال بالملك الأعظم فعرفه ، وأنس به ، ودنى منه ! الحق أنها لذة لا تعدلها لذة أخرى ، لأن الله هو أشرف ما في الوجود ، وليس في الوجود ما هو أشرف منه ، بل كل موجود يعظم به ، ويستمد شرفه منه . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد بان إذن أن ليس ثمة معرفة أعز من معرفة الله ، ولا لذة أعظم من لذة معرفته ، ولا منظر أجمل من منظر حضرته ؛ وبان معه أيضاً أن ذلك راجع إلى أن لذات شهوات الدنيا متعلقة بالنفس في اتصالها بالبدن وتديرها له ، وأن هذه اللذات تبطل بالموت ، في حين أن لذة معرفة الربوبية لأنها متعلقة بالقلب ، والقلب لا يهلك بالموت ، فهي من هذه الناحية أديم وأبقى من غيرها ، ولا تبطل بالموت ، بل إنها في الموت تكون أشد وأقوى ، إذ أن ما ينكشف للقلب من الأنوار في الموت أكثر سناء ، وأوفر بهاء ، لأنه عندئذ يكون قد خرج من الظلمات إلى النور ^(١) .

على أن الغزالي لا يرى أن عين القلب تستطيع معرفة الله ومشاهدة جمال حضرته في الموت فقط أو فيما يشبه الموت في حال النوم ؛ وإنما هو يرى أنها تنفتح كذلك في حال اليقظة ، وذلك عند من أخلص الجهاد والرياضة ، وتخلص من الشهوة والغضب وسائر الأخلاق المذمومة : فإذا خلا العبد إلى نفسه ، وعطل طريق الحواس ، وفتح عين باطنه وسمعه ، ودأب على ذكر الله بقلبه لا بلسانه ، حتى يصبح ولا خبر له من نفسه ولا من العالم ، ولا شيء يملك عليه باطنه غير مشاهدة الذات الإلهية ، فهناك تنفتح عين القلب ، ويصبح الإنسان قادراً على أن يبصر في اليقظة ما يصره في النوم ؛ وهناك يشاهد الحقائق العليا ، والمناظر الجميلة الجليلة التي لا يمكن شرحها ووصفها ،

وينكشف له ملكوت السموات والأرض ، إذ أن حجاب القلب عن مطالعة ذلك العالم راجع إلى أنه لم يكن قد فرغ بعد من شغل الحواس ، والاشتغال بالعالم المادى ، والإقبال على ما فيه من لذات حسية لا تلبث أن تعرض له حتى تزول ، وكثيراً ما تعقب له آلاماً^(١) .

هذه خلاصة نظرية الغزالي في السعادة التى ترتب على المعرفة ، كما يصورها في رسالته الصغيرة الجليلة معاً (كيمياء السعادة) ، وهى هذه الرسالة التى نتبين منها أن الغزالي أخذ من عنوانها تعبيراً صادقاً عن كيمياء السعادة الباطنية التى تقابل الكيمياء الظاهرية : إذ كما توجد الكيمياء الظاهرية فى خزائن الملوك لا فى خزائن العوام ، فكذلك كيمياء السعادة لا تكون إلا فى خزائن الله سبحانه وتعالى ، ولا تلتبس إلا من حضرة النبوة ، وكل من طلبها من غير هذه السبيل فقد أخطأ الطريق . ومن هنا كان لا بد لمن يريد أن يظفر بهذه السعادة ، أن يتعرى من كل صفات النقص ، ويتزيا بكل صفات الكمال^(٢) .

وهكذا نتبين كيف تسامى الغزالي بالتصوف إلى أن جعل منه نظرية ذوقية فى المعرفة ، وطريقة روحية تؤدى إلى السعادة ، وكيف كانت هذه الطريقة وتلك النظرية على ما بينه الغزالي فى (المفقذ من الضلال) ، و (كيمياء السعادة) ، و (الرسالة الدنية) ، و (إحياء علوم الدين) ، وفى غير هذا كله من كتبه الكثيرة ، سبيلاً إلى الاستعاضة عن العقل وأدلته التى يصطنعها المتكلمون والفلاسفة ، بالذوق الذى يركن إليه الصوفية ، ويتخذون منه أداة صالحة تعين على تحقيق المثل الأعلى فى المعرفة اليقينية الصادقة ، والسعادة الروحية الرائعة .

(١) كيمياء السعادة: ص ١٥ .

(٢) نفس المرجع- : ص ٣ - ٤ .

بين التصوف والفلسفة الإلهية

وقف الغزالي الصوفي في القرن الخامس ذلك الموقف الذي رأيناه فيه يضعف أدلة المتكلمين العقلية ومذاهب الفلاسفة النظرية ، ويبين من خلاله أن العقل عاجز عن إدراك الحقيقة ، وأن الذوق وحده هو الذي يستطيع ذلك الإدراك . ولكن القرن السادس لم يكد يظل الناس ، حتى كانت قد ظهرت طائفة من غلاة الصوفية الذين وإن لم يعدلوا عن الذوق والوجد إلى العقل والنظر إلا أنهم خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم الذوق وفهم الروحي ، فتكلموا في النبوات والشرائع ، وحقائق الموجودات العلوية والسفلية ، وتركيبها وصدورها عن موجدتها ، وتحدثوا عن الاتحاد بين الرب والعبد ، وحلول الحق في الخلق ، وعن التجلي ووحدة الوجود ووحدة الشهود ، وغير ذلك من المسائل العديدة التي تناولوها في مؤلفاتهم ، وعبروا عن مذاهبهم فيها شعراً تارة ، ونثراً تارة أخرى . ويرجع هذا الامتزاج بين التصوف من ناحية وبين مسائل الكلام والفلسفة الإلهية من ناحية أخرى ، إلى ما كان قد شاع في ذلك الحين من مذاهب المتكلمين والفلاسفة في الصانع ، وصدور الموجودات عنه ، وما إلى ذلك من عوالم الأرواح وشئون الآخرة ، فكان طبيعياً إذن أن يتطور موضوع التصوف ، وأن يتفرع على هذا الموضوع من المسائل ، ويدور حوله من المذاهب ، ما يلائم طبيعة العناصر التي انبثت فيه ، واختلطت به . هنالك أخذ الصوفية يتكلمون في هذه المسائل الكلامية والفلسفية ، ولكن

على منهجهم الذوق الذى أخص خصائصه أنه لا يستند إلى نص ، ولا يعتمد على نظر ؛ وهناك استحال هذا التباعد الذى كان بين التصوف والفلسفة فى القرن الخامس الى نوع من التقارب بينهما فى القرنين السادس والسابع ، وكانت آيات هذا التقارب ما يظهرنا عليه السهروردى المقتول فى حكمته الإشرافية ، وابن عربى فى وحدته الوجودية ، وابن الفارض فى حبه الإلهى ووحدته الشهودية ، وكثير غيرهم من صوفية ذينك القرنين ، من انطواء مذاهبهم على كثير من العناصر والمنازع الفلسفية .

خصائص التصوف وموضوعاته فى القرنين السادس والسابع :

لعل أهم ما يلاحظ على التصوف فى القرنين السادس والسابع للهجرة ، أن عناية قوم من الصوفية قد انصرفت حينئذ إلى كشف حجاب الحس ، ولما وراءه من المدارك والمعارف ؛ وأن طرقهم فى الرياضة والمجاهدة ، وإماتة القوى الحسية ، وتغذية الروح العاقل بالعبادات والذكر ، قد اختلفت ؛ وأنهم كانوا يقولون إن أهل المجاهدات يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ، فيتصرفون بهمهمهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية بحيث تصير طوع إرادتهم . ولقد كان الصوفية فى ذلك وفى غيره متأثرين بمذاهب الاسماعيلية ، فاختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم ، وظهر فى كلام الصوفية القول بالقطب الذى يدل عندهم إما على الحقيقة المحمدية التى كانت قبل أن يكون الخلق^(١) ، وإما على الإنسان السكامل الذى تحقق من كمال العلم والعمل بحظ جعله أهلاً لأن يكون فى أعلى مراتب الصوفية وهى مرتبة رأس

(١) انظر ص ١١٦-١١٨ من هذا الكتاب.

العارفين : فالقطب من هذه الناحية لا يدانيه أحد في مقامه من المعرفة ، حتى يقبضه الله إلى جواره ، فيورث مقامه لأحد غيره من أهل العرفان ، وهذا ما تقول به الرافضة . وقال الصوفية بترتيب الأبدال بعد هذا القطب ، ومثلهم في هذا كمثل الشيعة إذ قالوا بترتيب النقباء بعد الإمام . وقال الصوفية بغير هذا وذلك مما أشار إليه ابن خلدون ، وبين ما يقابله من مذاهب الشيعة والرافضة^(١) . ومن هنا انتدب كثير من الفقهاء وأهل الفتيا للرد على هؤلاء المتأخرين من الصوفية في هذه المقالات وأمثالها ، وشمّلوا بالنكير سائر ما وقع لهم في طريقهم^(٢) .

وكما قال قوم من الصوفية بالكشف والتجلي ، فقد قال آخرون بالوحدة المطلقة ؛ وقال فريق ثالث بالحلول والاتحاد ؛ وجاء كلام فريق رابع مزيجاً من هذا كله ، ومن عناصر أخرى استمدت من عقائد الشيعة والاسماعيلية الباطنية ، وغير ذلك من العناصر الدينية والفلسفية المختلفة التي عرفت في ذلك الوقت .

فإذا أردنا أن نستخلص موضوعات التصوف التي كانت تدور عليها مذاهب الصوفية في القرنين السادس والسابع ، رأينا أن هذه الموضوعات يمكن أن تجمل على الوجه التالي :

١ — المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصيل تلك الأذواق التي تصير مقاماً يترقى منه إلى غيره . وبيان ذلك أن المريد لا بد له في مجاهدته وعبادته من أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هو ثمرة لتلك المجاهدة . والأحوال التي تعرض لنفس المريد إما أن تكون نوعاً من العبادة يرسخ ، ويصير مقاماً للمريد ، وإما ألا تكون نوعاً من العبادة ، بل صفة حاصلة للنفس كالخزن

(١) مقدمة ابن خلدون : ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

(٢) نفس المرجع : ص ٣٣٢ .

والسرور ، وكالقبض والبسط ، وكالهيبة والأنس . وما يزال المرید يترقى من مقام إلى مقام ، حتى ينتهى إلى مقام التوحيد والعرفان الذى لا يصل إليه إلا أهل الذوق والعيان .

٢ — الكشف ، ومدار الكلام فيه على الحقيقة المدركة من عالم الغيب ، كالصفات الربانية ، والعرش والكرسى ، والملائكة والوحى والنبوة والروح ، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وترتيب الأكوان فى صدورهما عن موجدتها وتكونها . وهذا الكشف يحصل للسالكين نتيجة لما يأخذون به أنفسهم من مجاهدة وخلوة وذكر . فهناك ينكشف لهم حجاب الحس ، ويطلعون على عوالم من أمر الله اطلاعا لا يستطيعه من لا يزال مقيداً بقيود الحس . ويرجع هذا الكشف إلى أن العبد إذا انصرف عن الحس الظاهر إلى الحس الباطن ظهرت روحه على نفسه المتلبسة ببدنه ، وتلقى حينئذ المواهب الربانية ، والعلوم اللدنية .

٣ — التصرفات فى العالم والأكوان بأنواع الكرامات . ومصدر هذه الكرامات هو ما يحصل للصوفى المتحقق وقد انكشف حجاب حسه ، وغلب سلطان روحه ، وقربت ذاته فى تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى : هنالك يستطيع من وصل إلى هذه الدرجة من الكشف أن يدرك من حقائق الوجود ، وأن يعرف كثيراً من الوقعات قبل حصولها ، وأن يتصرف بهيمته وقوى نفسه فى الموجودات السفلية بحيث تصير طوع إرادته ، على وجهه لا يستطيع أن يدركه أو يعرفه أو يتصرف فيه غيره ممن لم يتحقق بمثل ما تحقق به هو من كشف حجاب الحس .

٤ — الشطحات ، وهى ألفاظ وعبارات موهمة الظاهر ، صدرت عن كثير من أئمة الصوفية . وهى لما يستشكل من ظواهرها قد جعلت الناس فيها بين منكر

ومحسن ومتأول . ومن هذا القبيل ما أثبتناه عند الكلام على أبي يزيد البسطامي في قوله : « سبحانى ما أعظم شأنى » ، والحلاج في قوله : « أنا الحق »^(١) .

والصوفية فيما تكلموا فيه من هذه الموضوعات ، قد اصطنعوا منهجاً ذوقياً ، وأسلوباً رمزياً ، يقصر عن تدقيقهما وإدراك ما ينطويان عليه من لم يشار إليهما في طريقهم . ذلك بأن البرهان والدليل لا ينفعان في هذه الطريق ، لاسيما أن ما يعرض لأصحابها فيها إنما هو من قبيل الوجدانيات التى لا تخضع للعقل من ناحية ، والتى يعبر أصحابها عما ينكشف لهم ويتجلى عليهم فيها من الحقائق ، بألفاظ مبهمه ، وعبارات غامضة يدلون بها على غير ما تدل ظواهرها من ناحية أخرى . وبين أيدينا مؤلفات السهروردي المقتول ومحي الدين بن عربي وديوان ابن الفارض لاسيما تأنيته الكبرى وخبرته ، وكلها شواهد تنطق بما غرق فيه هؤلاء الصوفية من بحار الذوق ، وما أغرقوا فيه من إلغاز ورمز . يضاف إلى هذا أن الذين شرحوا هذه الأشعار وتلك المؤلفات لم يكونوا أبعد من واضعها عن الرمز وما يستتبعه من غموض وإبهام . ويكفى أن نذكر في هذا الصدد شرح سعيد الدين الفرغانى المسمى (منتهى المدارك) على تأنيته ابن الفارض الكبرى ، فقد قدمه بمقدمة فى صدور الوجود عن الفاعل وترتيب الموجودات ، لانكاد نمضى فى قراءتها حتى نحس أننا ننتقل مع واضعها من ألفاظ وعبارات مبهمه ملغزة إلى أخرى أشد إبهاماً وأقوى إلغازاً . ومهما يكن من شيء ، فقد حفلت مصنفات الصوفية ودواوينهم والشروح التى وضعت عليها فى القرنين السادس والسابع ، بذكر هذه الموضوعات التى أوجزناها آنفاً ، وأفاضت فى تصوير ماعن لأصحابها من أذواق ومواجد ، وما كان لهم حولها من مذاهب . ويستطيع من يتدبر هذه المصنفات ، ويمحص شروحها ،

(١) انظر ص ١٠٣ — ١٠٤ و ١١٢ من هذا الكتاب .

أن يتبين ما تنطوى عليه من المعاني النفسية والأخلاقية ، وما تنزع إليه من المنازع الميتافيزيقية ، مما يدل على أن القرنين السادس والسابع قد شهدا حصول التبدل بين التصوف والفلسفة ، وفتحت فيهما الأبواب التي تسربت منها العناصر الفلسفية وغير الفلسفية إلى أذواق الصوفية ومذاهبهم الروحية . ولكي يتبين لنا هذا كله ، يحسن أن نقف وقفات قصاراً عند بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التي ظهرت إبان هذين القرنين ، والتي تعد بحق مرآة صادقة تتجلى على صفحتها صورة التصوف الفلسفي أو الفلسفة الصوفية .

السهروردي المقتول : حكمة الإشراق :

وأول من نقف عنده هو شهاب الدين أبو الفتوح السهروردي المعروف بالشيخ المقتول ، والملقب بالمؤيد بالملكوت . ولد بسهرورد عند زنجان من عراق العجم ، وذلك عام ٥٤٩ هـ . وتلمذ على الإمام مجد الدين الجيلي فأخذ عنه الحكمة وأصول الفقه . وله مع فقهاء حلب مناظرات في عدة مسائل ؛ غير أن الفقهاء ثاروا به ، وشنعوا عليه ، ورموه بالإلحاد والزندقة ، وأحنقوا عليه صلاح الدين الأيوبي الذي جازاهم فكتب إلى ابنه الظاهر (سلطان حلب) يأمره بقتل السهروردي ، فصعد بالأمر . ويقال إن الظاهر أمر به بقتل سنة ٥٨٧ هـ ، وفي رواية أخرى إن السهروردي عند ما علم بأن فقهاء حلب أفتوا بقتله ، طلب إلى الظاهر أن يحبس في مكان ، ويمنع من الأكل والشرب حتى يموت ، ففعل به ذلك^(١) . ومن هنا جاء تعريفه بالشيخ المقتول ، وكان تمييزه به عن أبي حفص عمر السهروردي الصوفي البغدادى مؤلف (عوارف المعارف) والمتوفى سنة ٦٣٨ هـ .

(١) معجم الأدباء : ج ١٩ ، ص ٣١٤ - ٣١٦ .

أقبل السهروردي على الحكمة القديمة ، فوعى حقائقها ، وفطن إلى دقائقها ، وعنى منها بأقوال حكماء الفرس واليونان بصفة خاصة . وليس أدل على سعة ثقافته الفلسفية من مؤلفاته العديدة الحافلة بالآراء القيمة ، والتي جمع فيها إلى براعة الأنظار العقلية ، روعة التعاليم الصوفية ، ولطافة الأذواق الروحية . وقد عمد في هذه المؤلفات إلى الرمز والإشارة ، والتكلم بلسان الذوق ، مما خفيت معه المعاني التي انطوت عليها أقواله وتعاليمه ، وأدى إلى أن شكك معاصروه في عقيدته وإيمانه ، وحرص فقهاء حلب على الإفتاء بإباحة دمه . ومع ذلك فقد حدثنا ابن خلكان بأنه حينما كان يشتغل بالعلم في حلب ، وجد أهلها مختلفين في أمر السهروردي : ففريق يسمى به الظن ، وفريق يعتقد فيه الصلاح ، ويعده من أهل الكرامات .

وترجع أهمية السهروردي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، لا إلى أنه كان صوفيا من طراز الصوفية الأولين ، ولا إلى أنه كان فيلسوفا روحيا يصطنع النظر العقلي الخالص على نحو ما يصطنعه الفلاسفة الخالص ؛ بل هي ترجع إلى مذهبه في حكمة الإشراق ، وهو ذلك المذهب الذي نزع فيه منزعا وسطا بين التصوف المعتمد على الذوق ، وبين الفلسفة المستندة إلى النظر ، كما يدل على ذلك قوله في بيان الطريق الذي حصل به ما حصل من حكمة الإشراق : « . . . ولم يحصل لي أولا بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ، ما كان يشككني فيه مشكك . . . » (١) .

وللسهروردي آثار منظومة ومثورة تدل كثرتها على ما كان عليه من ثقافة فلسفية ، وذوق مصقول ، وحكمة مشرقة . ومن هذه الآثار : (حكمة الإشراق) ،

و (هيا كل النور) ، و (الغربة الغريبة) . وأجل هذه الآثار شأنًا ، وأبعدها أثرًا في تاريخ الفكر والروح الإسلاميين هو كتابه (حكمة الاشراق) . وينقسم هذا الكتاب إلى قسمين : قسم تناول فيه المؤلف المنطق ، وجعله من القسم الثاني بمثابة المقدمة ، إذ عرض فيه لأموه هي مقدمات لمطالب في القسم الثاني ؛ وقسم خصصه للأنوار الإلهية . والقسم الثاني هو أهم القسمين من غير شك : فقد اشتمل على مقالات خمس : المقالة الأولى منها في النور وحقيقته ، ونور الأنوار وما يصدر عنه ؛ والمقالة الثانية في ترتيب الوجود ؛ والمقالة الثالثة في كيفية فعل نور الأنوار ، والأنوار القاهرة ؛ والمقالة الرابعة في تقسيم البرازخ ، وهياتها وتركيباتها وبعض قواها ؛ والمقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات . وها هنا في هذه المقالات الخمس رموز وإشارات يدل بها السهروردي في لغة مجازية خاصة على الحقائق التي عرض لها في حكمته الاشرافية : فهو يأخذ بالتقابل بين النور والظلمة ، ويرمز إلى الروحاني بالنير ، وإلى المادى بالظلم ، وإلى العقول بالأنوار ، وإلى عقول الأفلاك بالأنوار القاهرة ، وإلى النفوس الإنسانية بالأنوار المجردة ، وإلى الله بنور الأنوار ، وإلى الجسم بالجوهر المظلم أو الفاسق ، وإلى عالم الأجسام بعالم البرازخ .

يبقى بعد هذا أن نلم إلمامة موجزة بمذهب السهروردي في (حكمة الاشراق) . ولعل أول ما يلاحظ في هذا المذهب أنه يلعب في الفلسفة دوراً يشبه الدور الذي تلعبه المذاهب الصوفية الخالصة في العلوم الدينية الإسلامية ، مثله في هذا كمثل الفيلسوفين الإلهية والطبيعية فيما تلعبان في الفلسفة من دور يشبه الدور الذي يلعبه علم الكلام بين العلوم الدينية الإسلامية . ومعرفة الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها وحكمتها حظ مشترك بين علم الكلام والفلسفة والتصوف ؛ غير أن هذه المعرفة تحصل من طريقين : أحدهما طريق النظر الفلسفي والاستدلال العقلي ، والآخر طريق

الذوق الروحي والوجد الصوفي . والذين يسلكون الطريق الأول، إذا كانوا يؤمنون بتعاليم الإسلام ويؤيدون عقائده بالدليل العقلي ، فهم المتكلمون ؛ أما إذا لم يكونوا كذلك ، أى إذا كانوا يصطنعون النظر العقلي وحده ، فهم الحكماء المشاؤون . والذين يسلكون الطريق الثانى ، إذا كانوا من المؤمنين بتعاليم الإسلام ، والمتأولين لنصوصه وأحكامه ، والملائمين بين هذه الأحكام والنصوص على وجه ما من أوجه الملاءمة ، فهم الصوفية ؛ أما إذا لم يكونوا كذلك ، أى إذا كانوا يصطنعون الذوق ، ويعرض فى مذاهبهم ما ينافى نصوص الشرع وأحكامه ، فهم الحكماء الإشراقيون . ومن هنا كانت حكمة الإشراف فلسفة روحانية تذهب فى المعرفة مذهباً ذوقياً قوامه أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوى ، كما يدل على ذلك ما يحدثنا به السهروردى نفسه من أنه كتب كتابه (حكمة الاشراق) إجابة لملتبس فريق من أصدقائه طلب إليه أن يكتب كتاباً يذكر فيه ما حصل له بالذوق فى خلواته ومنازلاته^(١) ؛ وأن المنهج الذى اصطنعه هو ذوق إمام الحكمة أفلاطن الذى يلقبه السهروردى بصاحب الأيد والنور .

والحكماء عند السهروردى مراتب : حكيم إلهى متوغل فى التأله عديم البحث ، وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية أمثال أبى يزيد البسطامى، وسهل بن عبد الله التستري ، والحسين بن منصور الحلاج ؛ وحكيم بحاث عديم التأله وهو كالمشائين من أتباع أرسطو فى المتقدمين وكالفارابى وابن سينا فى المتأخرين ؛ وحكيم إلهى متوغل فى التأله والبحث ، وهو - كما يقول الشيرازى - أعز من الكبريت الأحمر ، ولم يصل إلى رتبته سوى السهروردى نفسه ؛ وحكيم إلهى متوغل فى التأله متوسط فى البحث ؛ وحكيم إلهى متوغل فى التأله ضعيف فى البحث ؛ وحكيم متوغل فى البحث متوسط

في التأله ؛ وحكيم متوغل في البحث ضعيف في التأله . وأعلى هذه المراتب هي من غير شك مرتبة الحكيم الإلهي المتوغل في التأله والبحث ، وذلك لما يمتاز به على غيره من بقية الحكماء من الكمال والشرف والعلم بنوعيه الذوق والعقلي . وهذا الحكيم إن وجد بصفتيه الإلهية والبحثية ، كانت له الرياسة في وقته ، وإلا فلن يلونه في الرتبة . أما ماذا يعنى السهروردي بهذه الرياسة ، فذلك ما يدل عليه قوله : « ولست أعنى بهذه الرياسة التغلب ؛ بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً ، وقد يكون خفياً ، وهو الذى سماه الكافة « القطب » ، فله الرياسة وإن كان فى غاية الخمول ^(١) » .

ومثل طلاب الحكمة كمثل الحكماء فيما لهم من مراتب : فهناك طالب للتأله والبحث ؛ وطالب للتأله فحسب ؛ وطالب للبحث فحسب . وأجود الطلاب عند السهروردي هو طالب التأله والبحث ، كما أن أرق الحكماء هو الحكيم الإلهي المتوغل في التأله والبحث . ومن هنا قال السهروردي إنه كتب كتابه (حكمة الإشراف) لطالبي التأله والبحث ؛ أما الباحث الذى لم يتأله ، أو الطالب الذى لم يطلب التأله ، فليس له فى هذا الكتاب نصيب . وهنا يبين السهروردي الفرق بين الفلسفة الخالصة وبين حكمة الإشراف : فهو يشترط فى أقل درجات من يقرأ كتابه ، أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي بحيث يصبح ورود هذا البارق ملكة له ؛ أما من لم يكن كذلك ، وأراد البحث وحده ، فعليه بطريقة المشائين . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الفلسفة الخالصة تصطنع العقل ، وتقوم على البحث والنظر ، فى حين أن قوام الحكمة الإشرافية سوانح نورية ودعائمها هي الذوق ومشاهدة الروحانيات

في الخلوات والمنازلات . ومن هنا نستطيع أن نقول إن حكمة الإشراق ليست تصوفاً خالصاً ، ولا فلسفة بحتة ، وإنما هي شيء بين بين .

محي الدين بن عربي : وحدة الوجود :

وثمة صوفي آخر من صوفية القرنين السادس والسابع ، لم يكن مذهبه الصوفي أقل حظاً من مذهب السهروردي في الاصطباغ بالصبغة الفلسفية ، والتأليف بين الذوق الروحي والنظر العقلي . وهذا الصوفي هو محمد بن علي بن أحمد بن عبد الله الذي يكنى أبا بكر ، ويلقب بمحيي الدين ، ويعرف بالحاتمي ، وبابن عربي بدون ألف ولام كما اصطاح على ذلك أهل المشرق تمييزاً له عن القاضي أبي بكر بن العربي ، في حين أنه كان يعرف في المغرب بابن العربي . ولد بمرسيا في الأندلس سنة ٥٦٠ هـ . وبعد أن درس الحديث والفقه في إشبيلية ، ارتحل إلى الشرق سنة ٥٩٨ هـ ، وزار بلاداً كثيرة منها مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى ، وأخيراً استقر بالشام حيث توفي بدمشق سنة ٦٣٨ هـ .

ولابن عربي عدد ضخم من المصنفات المنشورة والمنظومة يبلغ المائتين ، ويذكر منه بروكلمان في كتابه (تاريخ الأدب العربي) ما يزيد على مائة وخمسين مصنفاً . ومن هذه المصنفات : (الفتوحات المكية) وهو أجملها شأنًا ، وأشملها لنواحي مذهبه المختلفة ؛ و (فصوص الحكم) وهو لا يقل في قيمته التصوفية والفلسفية عن سابقه إن لم يكن أدل منه على براعة هذا الصوفي في مزج التصوف بالفلسفة ؛ و (ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق) وهو ديوان شعر فيه ناظمه حاله في الحب الإلهي ، وما عاناه في هذا الحب من تبايرج الجوى ، وتكاليف الضنى ، وما انتهى إليه في هذا كله من فتوحات إلهية ، وإلهامات روحية . وإنه ليصطنع

في هذا الديوان وفي كثير غيره من مصنفاته العديدة ، أسلوب الرمز والإشارة ، إشاراً لستر حاله ، وضناً على أسراره أن يقف عليها من ليس أهلاً لها ، ولا قادراً على تذوقها . وليس من شك في أن مصنفات ابن عربي الكثيرة ، وبراعته الفائقة فيها ، وقدرته العجيبة على التأليف بين عناصر مختلفة منها ما هو فلسفي ، ومنها ما هو ديني ، وفيها ألوان مختلفة من هذا وذاك ، كل أولئك قد جعل من ابن عربي صوفياً خليقاً بلقب « الشيخ الأكبر ، والكبريت الأحمر » .

على أن ثورة الفقهاء على الصوفية ، وهي هذه الثورة التي شهدنا نشأتها في النصف الثاني من القرن الثالث ، ووقفنا على إحدى صورها المروعة فيما وقع للحلاج^(١) ، قد اتسع نطاقها ، واشتد أوارها حول ابن عربي ومذهبه في وحدة الوجود ، وفيما يرتب على هذا المذهب من نتائج تنافي تعاليم الإسلام : فقد أثارت مؤلفاته ثائرة الفقهاء ، وآتهم كثير منهم بالكفر والضلال ، وإذاعة المذاهب المضلة في الحلول والاتحاد ، حتى لقد كان من جراء ذلك أن هم الناس بقتله في مصر . ومن أشد الناعين عليه بعد مماته ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، وابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ، وابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ، وإبراهيم البقاعي المتوفى سنة ٨٥٨ هـ ، وكثير غيرهم ممن يضيّق المقام عن ذكرهم . ولعل أحداً من هؤلاء الخصوم لم يفعل بآبن عربي ومذهبه ما فعل البقاعي : فقد أفرد كتابين أحدهما (تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي) والآخر (تحذير العباد ، من أهل الغناد ، بيدعة الاتحاد) لجمع المطاعن على الرجل ، والإبانة عما في عقيدته من انحلال ، وما في مذهبه من

(١) انظر : ص ١١٠ - ١١٢ من هذا الكتاب .

كفر وضلال ؛ وأيد هذا كله بذكر الكتب وأسماء مؤلفيها ، وإثبات النصوص وقائلها^(١) . ومع ذلك فقد وفق ابن عربي إلى طائفة صالحة من المقبلين عليه ، المدافعين عنه ، المعجبين به : فقد كان منهم مجد الدين الفيروزبادي ، وقطب الدين الحوي ، وصلاح الدين الصفدي ، وشهاب الدين عمر السهروردي ، وفخر الدين الرازي ، وجلال الدين السيوطي الذي ألف كتابا في الدفاع عن ابن عربي سماه (تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي) ، وعبد الرازق القاشاني ، وعبد الغني النابلسي .

وابن عربي مثال صادق من الأمثلة التي يصح أن تتخذ دليلا على مبلغ ما وقع بين الفلسفة والتصوف من التزاوج إبان القرنين السادس والسابع : فهو وإن كان صوفيا من أصحاب الأذواق ، يصطنع ما يصطنعه هؤلاء من رياضات ومجاهدات ، ويؤثر ما يؤثر من ذوق تنكشف فيه الحقيقة ، فقد انطوى كثير من مؤلفاته على كثير من المعاني الفلسفية ، والمنازع الميتافيزيقية ، التي يخيل إلينا ونحن نقرأها ، أن كلامه فيها أدنى إلى أن يصدر عن صاحب نظر عقلي واستدلال منطقي منه إلى أن يصدر عن صاحب ذوق ووجد وحال^(٢) .

وأما مذهب ابن عربي الذي أقيم على دعائم ذوقية ، وانطوى على كثير من المعاني الفلسفية ، وأحنق عليه الفقهاء ، فهو مذهب وحدة الوجود : فقد ذهب إلى أن الوجود كله واحد ، وأن وجود المخلوقات عين وجود الخالق ، لا فرق بينهما من حيث الحقيقة . أما ما يظن أنه فرق بين وجود الخالق ووجود المخلوق، فيرى ابن عربي أنه أمر يقضى به الحس الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الحقيقة على ما هي عليه

(١) ابن الفارض والحب الإلهي : ص ٨٣ - ٨٥ .

(٢) نفس المرجع : ص ١٦٢ - ١٦٣ .

في ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعاً . ويدل على ذلك قوله : « سبحانه من خلق الأشياء وهو عينها »^(١) ؛ وقوله في هذين البيتين :

... ياخالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهى كونه فيك فأنت الضيق الواسع^(٢)

وإذا كان وجود الحق هو عين وجود الخلق ، فقد فسر ابن عربي الفرق بينهما بأنه راجع إلى أن الإنسان لا ينظر إليهما من وجه واحد ، وإنما ينظر إليهما باعتبارهما حقاً من وجه ، وخلقاً من وجه آخر ؛ ولو نظر إليهما بعين واحدة ، ومن وجه واحد ، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة ، لاستطاع أن يدرك حقيقتيهما الذاتية الواحدة التي لا كثرة فيها ولا تفرقة ، كما يدل على ذلك قوله في هذه الآيات :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدر به إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العين واحدة وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر^(٣)

وهكذا نتبين مع ابن عربي أن وحدته الوجودية إنما تعنى إسقاط الأثنائية والكثرة في الوجود العيني ، إذ أن حضرة الجمع قد استوعبت كل شيء ، وألفت كل تفرقة ، بحيث تكون كل الأشياء من عين واحدة ، بل تكون عبارة عن هذه

(١) الفتوحات المكية : ج ٢ ، ص ٦٠٤ .

(٢) فصوص الحكم (طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ) : ص ١٣٩ .

(٣) نفس المرجع : ص ٦٩ .

العين الواحدة ، إذ الكل من حيث الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة ؛ مثله في هذا كمثل الواحد من بقية الأعداد إذ يتكرر فيها على أشكال متكررة .

ولابن عربي نظريتان أخريان تتفرعان على مذهبه العام في وحدة الوجود : إحداهما نظريته في الحقيقة المحمدية ، والأخرى نظريته في وحدة الأديان .

فأما نظريته في الحقيقة المحمدية فتتلخص في أن الحقيقة المحمدية التي يسميها ابن عربي بالقطب حيناً ، وبروح الخاتم حيناً آخر ، هي المنبع القديم الفياض بأنواع السكالات العلمية والعملية التي تحققت في الأنبياء من لدن آدم حتى محمد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وتحققت من بعد محمد في أتباعه من الأولياء وأفراد الإنسان الكامل . وتذكرنا هذه النظرية بما سبق ذكره في حديثنا عن الحلاج ونظريته في النور المحمدي^(١) .

وأما نظرية ابن عربي في وحدة الأديان ، فقد ذهب فيها الشيخ الأكبر مذهب الحلاج أيضاً^(٢) ، إذ انتهى مثله إلى أن الدين كله لله ، وزاد عليه أن العارف المكمل هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلى للحق يعبد فيه ، وأنكر ما يعبد من الصور من حيث هي أعيان ، وعبد الله في تلك الصور من حيث هي مجال يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيقي^(٣) . ومن هنا كانت العبادة الباطلة هي أن يقف العبد عند مجلى واحد يقصر عليه عبادته من دون بقية المجالى ، ويتخذ من هذا المجلى معبوداً يسميه إلهاً ، كما أن العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال الحقيقة ذاتية واحدة هي حقيقة الإله الواحد . وقد عبر ابن عربي عن نظريته

(١) أنظر ص ١١٦ — ١١٨ من هذا الكتاب .

(٢) أنظر ص ١١٨ — ١١٩ من هذا الكتاب .

(٣) فصوص الحكم : ص ٢٤٦ — ٢٤٨ .

هذه في نصوص كثيرة من كتبه العديدة ، حسبنا هنا أن تثبت منها أبياته الرائعة التي صورتها أجمل تصوير :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان
وييت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالدين ديني وإيماني^(١)

عمر بن الفارض : الحب الإلهي :

وهذا شاعر صوفي من شعراء القرنين السادس والسابع ، يمكن أن يتخذ من شعره مرآة صادقة تنعكس على صفحتها حياته الروحية الشخصية ، وصورة لهذا التصوف الذي اختلطت به العناصر الفلسفية ، فجعلت منه أذواقاً ومذاهب لها خصائصها الميتافيزيقية إلى جانب دعائها الروحية . هذا الشاعر هو أبو حفص شرف الدين عمر بن الفارض الحموي الأصل ، المصري المولد والدار والوفاة . ولد بالقاهرة عام ٥٧٦ هـ ، وتوفي بها عام ٦٣٢ هـ ، وقضى خمسة عشر عاماً من حياته في الحجاز سائحاً بأودية مكة ، حيث نعمت روحه بما أتيح لها من الفتح الإلهي ، والكشف الروحي .

ولابن الفارض حياة صوفية روحية ، فيها رياضة ومجاهدة ، وأذواق وأحوال ؛ وله آثار شعرية رائعة ، فيها نفحات فياضة بالحب ، ولمعات مشرقة بأنوار القلب ، وكلها شواهد صدق ، وأدلة حق ، على مبلغ ما تهياً له من صفاء النفس ، وجلاء عين البصيرة ، وعلى أن الحب قد ملك عليه كل قلبه ، وغيبه عن كل شيء إلا عن محبوبه

(١) ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق : ص ٣٩ - ٤٠ .

الذى لاقى فى سبيل الاتصال به ، والاتحاد معه ، ما يحتمل وما لا يحتمل من أهوال
وتباريح ، أفاض فى وصفها فى ديوانه الذى جعل من ناظمه شاعرا خليقاً بأن يمنح لقب
« سلطان العاشقين » و « إمام المحبين » ، كما يدل على ذلك قوله مخاطباً محبوبه :

كل من فى حماك يهواك لكن أنا وحدى بكل من فى حماك
إلى أن يقول :

يحشر العاشقون تحت لوائى وجميع الملاح تحت لواكا
وكما يدل عليه قوله أيضاً متحدثاً عن منزلته فى الحب :

نسخت بحبى آية العشق من قبلى فأهل الهوى جندى وحكى على الكل
وكل فتى يهوى فإنى إمامه وإنى برىء من فتى سامع العذل
ولى فى الهوى علم تجل صفاته ومن لم يققه الهوى فهو فى جهل
وقوله :

قل للذين تقدموا قبلى ومن بعدى ومن أضحى لأشجاني يرى
عنى خذوا وبى اقتدوا ولى اسمعوا وتحدثوا بصبابتي بين الورى

على أن حب شاعرنا لم يكن من هذا اللون الذى يتقيد فيه المحبون بقيود الحس ،
ويندفعون مع شهوات النفس ، ويتخذون موضوع حبهم من هذه الصورة الحسنة أو
تلك ، وإنما هو عاشق قد أخذ نفسه بالمجاهدة والتصفية ، وقلبه بالرياضة والتنقية ، بحيث
انصرف عن العالم المادى بما فيه من زينة زائلة ، وزخارف حائلة ، وأقبل على عالم
أروع من هذا العالم وأمتع ، عالم ليس الجمال الذى يشيع فى أرائه جمالا معيناً بصورة
حسية ، بل هو جمال مطلق فياض بكل صور الحسن المعينة . ومن هنا كانت
محبوبته التى هتف باسمها هتافاً طويلاً ، وردد أنشودة حبها ترديداً جميلاً ، ذاتاً أخص

خصائصها الجمال المطلق الذي يصدر عنه ، ويفيض منه ، كل ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال .

ومعنى هذا أن ابن الفارض اتخذ من الذات الإلهية موضوعاً لحبه . وقد مرت نفسه في طريق هذا الحب بأطوار متعاقبة ، انتهى منها إلى أرقاها وهو طور الفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبته ؛ وهناك في ذلك الطور يحدثنا الشاعر عن حبه الإلهي حديثاً تبين من خلاله إلى أي حد يمكن أن تنطوى الأذواق الصوفية ، والعواطف القلبية ، على منازع فلسفية : فقد انتهى شاعرنا في حبه إلى مذهب فلسفي في الوحدة التي وإن كانت عنده حالا من أحوال النفس ، إلا أنها تشبه كثيراً أو قليلاً وحدة الوجود التي يقررها ابن عربي بين الله والعالم . وقد فصلنا القول في حب هذا الشاعر الصوفي العظيم ، وحللناه إلى عناصره النفسية والفلسفية ، وبيننا نتائجه الأخلاقية والاجتماعية ، وموقف خصومه وأنصاره منه وذلك في كتابنا (ابن الفارض والحب الإلهي) ؛ ولهذا آثرنا الاكتفاء هنا بهذه الإشارة ، ومن أراد زيادة في هذا الباب ، فليرجع إلى ذلك الكتاب .

عبد الحق بن سبعين : الوحدة المطلقة :

وبشارك من ذكرنا من الصوفية في القول بالوحدة المطلقة والاتحاد ، صوفي أندلسي آخر ، هو قطب الدين أبو محمد عبد الحق بن سبعين المولود بمرسيا عام ٦١٣ هـ والمتوفى بمكة عام ٦٦٧ هـ . قال عنه الشيخ عبد الرؤوف المناوي في طبقاته : « درس العربية والآداب في الأندلس ، ثم انتقل إلى سبته ، وانتحل التصوف على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم ، وعكف على مطالعة كتبهم ، وجد واجتهد ، وجال في بلاد

المغرب ، ثم رحل وحج وشاع ذكره وكثرت أتباعه على رأى أهل الوحدة المطلقة ، وأملى عليهم كلاماً فى العرفان على رأى الاتحادية ، وصنف فى ذلك أوضاعاً كثيرة تلقوها عنه ، وأثبتوها فى البلاد^(١) . وقد اتفق أكثر المترجمين على أن ابن سبعين كان من زهاد الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود أو أنه كان صوفياً متفلسفاً متزهداً . ويدل على رسوخ قدمه فى الفلسفة رسائله إلى فردريك الثانى التى دار البحث فيها حول قدم العالم ، وطبيعة النفس ، وغير ذلك من المسائل الفلسفية ، مما يبين علمه الدقيق الواسع ، وإلمامه الشامل بالمذاهب الأرسطوطاليسية والأفلاطونية الجديدة .

ولابن سبعين مذهب فى الحب الإلهى ، يظهرنا على أنه كان يتأثر فى ذلك الحب مذهب رابعة العدوية التى كانت تعبد الله لا طمعاً فى جنته ، بل ابتغاء لوجهه الكريم ، وشوقاً إلى ذاته العلية : فقد قال ابن سبعين لأبى الحسن الششتري وقد سأله عن وجهته : « إن كنت تريد الجنة فشأنك ومن قصدت ، وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إلينا » .

وموقف الناس من ابن سبعين بين مكفر ومقلد ، كما أنهم فى موقفهم من أقواله بين ميلإليها ، ومنكر لها . ولعل ذلك كان راجعاً إلى إغرابه وغموض عباراته كما يدل عليه ما ذكره ابن دقيق العيد من أنه جلس معه فى ضحوة إلى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ، ولا تفهم مركباته^(٢) . ولم يكن ابن سبعين فى هذا بدعاً بين الصوفية المتفلسفين ، بل كان شأنه فيه كشأن السهروردي المقتول ، وابن

(١) اقتبس ابن الألوسى فى جلاء العينين : ص ٥١ .

(٢) جلاء العينين : ص ٥١ .

عربي ، وابن الفارض ، وعفيف الدين التلمساني ، وصدر الدين القونوي ، وكثير غيرهم ممن كانت مقالاتهم مثاراً لشكوك رجال الدين ، وموضعا لمطاعنهم .

نقد الفقهاء لمذاهب الصوفية :

سبقت الإشارة إلى ما أثاره بعض المذاهب الصوفية من ثائرة الفقهاء في النصف الثاني من القرن الثالث^(١) ؛ وإلى أن الغزالي قد استطاع بما أوتي من صفاء الروح وجلاء القلب ، وذكاء العقل ، وقوة الإيمان ، أن يهدئ هذه الثائرة ، ويحبب التصوف إلى نفوس أهل السنة على وجه تكاثر معه عدد المقبلين منهم على طريق الذوق الموصل إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية^(٢) . على أن من جاء بعد الغزالي من الصوفية الذين مزجوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم وفهمهم ، كانت لهم مذاهب في الاتحاد والحلول والتجلى ووحدانية الوجود والحب ووحدانية الشهود ، وغير ذلك مما نظر فيه الفقهاء ، فإذا هم يجدونه منافياً لاعتناك الإسلام ، منتهياً بالمعتنقين له إلى الكفر والزندقة والإلحاد . ومن هنا شهد القرن السابع للهجرة ، وما تلاه من القرون ، سلسلة من الخصومات بين الفقهاء والصوفية ، كانت تقوى وتتعنف حيناً ، وتهدأ ثورتها وتخف حدتها حيناً آخر ، ولكنها كانت على كل حال مثاراً للقول والقال ، ومنبعاً فياضاً بالشكوك والشبهات تلقى على حياة الصوفية وأذواقهم ومذاهبهم ، وما يرتب على هذا كله من نتائج لها خطرهما من حيث العقيدة الإسلامية والأحكام الشرعية . ولقد كانت مذاهب الاتحادية ، وما يناسبها من اعتناق الحلول

(١) انظر ص ١١٠ - ١١١ من هذا الكتاب .

(٢) انظر ص ١٢١ - ١٢٢ من هذا الكتاب .

ووحدة الوجود ، هي المحور الرئيسى الذى كانت تدور عليه هذه الشبهات ، وتوجه إليه تلك الشكوك .

ولعل أشد خصوم الصوفية نعياً عليهم ، وإرجافاً بمذاهبهم ، هو الفقيه الحنبلى تقي الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ : فقد أثار ثورة عنيفة على تعاليم الصوفية ، وكتب عدة رسائل نقد فيها مذاهبهم ، وأبان عن أوجه مخالفتها للمعقول والمنقول . ومن هذه الرسائل ما كتبه إلى النصر المنبجى ، ونقض فيه مذاهب الصوفية فى الحلول والاتحاد ووحدة الوجود بصفة خاصة . وحوالى سنة ٧٢٦ هـ ، أصدر فتواه التى أعلن فيها تحريم زيارة الأضرحة ، وما يتوجه به العامة إلى الأولياء من دعاء لهم ، وتوسل بهم . ومنذ ذلك الحين اشتدت الخصومة بين الفقهاء والصوفية ، وأخذت أشكالاً مختلفة على أيدي كثير من الفقهاء ، وفى كثير من الكتب والرسائل التى وضعت فى الخط على هذا الصوفى أو ذاك ، أوفى تجريح هذا المذهب أو ذاك . وليس أدل على ذلك من هذا الخلاف الذى وقع بين الفقهاء والصوفية من ناحية ، وبين الفقهاء وبين أنفسهم من ناحية أخرى ، حول مذهبي ابن عربى وابن الفارض ؛ فقد نسبهما البعض إلى الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، وطعن فى سلوكهما وخلقهما ، واتهمهما بأكل الحشيش وتدخينه ؛ ونفى عنهما البعض الآخر هذا كله ، وبرأهما منه . ومهما يكن من شئ فقد كان ابن تيمية القائد الأول لحركة الطعن التى وجهت فيها سهام التكفير والتشنيع إلى أصحاب الأذواق والمواحييد ، وليس كل من جاء بعده من خصوم الصوفية إلا آخذاً عنه ، سائراً على نهجه ، متأثراً بمبادئه كثيراً أو قليلاً .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد رأينا أن نقف هنا عند قدر من نقد ابن تيمية

لذهاب الصوفية ، يكفى لإظهارنا على صورة ما لتلك الحركة التى أثارها ذلك الفقيه المتكلم المتفلسف : فهو قد نظر إلى ابن عربى ، وصدر الدين القونوى ، وابن الفارض ، وابن سبعين ، وعامر البوصيرى ، ونجم الدين بن إسرائيل ، وعفيف الدين التلمسانى ، على أنهم من القائلين بوحدة الوجود التى يصدرون فيها عن أصليين باطلين يخالفان دين الإسلام واليهود والنصارى مخالفتهم للمعقول والمنقول : أحدهما الحلول والاتحاد ، وما يقاربهما من وحدة الوجود ، وهو مذهب القائلين بأن الوجود واحد ، لا فرق فى ذلك بين الوجود الواجب للخالق والوجود الممكن للمخلوق^(١) ؛ ومثل القائلين بوحدة الوجود كمثلى النصارى وغالية الشيعة فى القول بالاتحاد والحلول ، إلا أن هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص الذى يؤلهون فيه المسيح أو عليا ، وأولئك يقولون بالحلول المطلق العام ، وفى هذا من الكفر والضلال ما هو أعظم مما فى قول اليهود والنصارى^(٢) . وثانى الأصلين الباطليين اللذين ترد إليهما مذاهب الاتحادية فى نظر ابن تيمية ، هو الاحتجاج بالقدر على فعل المحذور ، والقدر - كما يقول ابن تيمية - يجب الإيمان به ، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونهيه ، ووعدته ووعيده^(٣) . وعلى هذا النحو من النقد والتجريح ، سار ابن تيمية ، وسار من بعده السواد الأعظم من خصوم الصوفية ، وكلهم ناع مرجف ، ولعل منهم من أسرف فى نعيه وإرجافه ، فخرج عن حدود القصد والاعتدال ، وتجاوز ما كان ينبغى أن يقف عنده من النقد المنزه عن الغرض والهوى ، المبرأ عن سوء الفهم ، أو سوء النية ، أو غير ذلك من العوامل التى كثيراً ما تكون أدعى إلى تغيير وجه الحقيقة منها إلى الكشف عنه .

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٢) نفس المرجع والجزء : ص ٦٨ .

(٣) نفس المرجع والجزء : ص ٧٢ .

الطرق في القرنين السادس والسابع :

على أن حظ التصوف في القرنين السادس والسابع من الناحية العملية ، لم يكن بأقل من حظه من الناحية النظرية التي تصورها هذه المذاهب التي ألمنا بطرف منها : فالطرق التي نشأت في النصف الثاني من القرن الثالث^(١) ، وكان قوامها طائفة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد ، قد ظهر كثير منها في القرنين السادس والسابع ، وكثر عدد المنتسبين إليها ، وتعددت أساليب الرياضة بتعدد هذه الطرق ، كما اختلفت أسماؤها باختلاف أسماء من تنسب إليهم . وحسبنا أن نذكر من هذه الطرق ما يكفي لإظهار الصور العملية التي أخذها التصوف إلى جانب صورته النظرية في ذلك الحين : فهناك القادرية نسبة إلى أبي صالح عبد القادر الجيلاني المتوفى سنة ٥٦١هـ ، ومحور السلوك والعبادة في هذه الطريقة هو التردد الدائم والذكر المتصل لإسم الله ؛ والرفاعية نسبة إلى أحمد بن أبي الحسين الرفاعي المتوفى سنة ٥٧٠ هـ ، والذي كان قد انتهت إليه الرياسة في علوم الطريق ، وشرح أحوال القوم ، وكشف مشكلات منازلهم ، وإليه كان أمر تربية المريدين بالباطح ، وتلاميذه وتخرج عليه ، طائفة صالحة من المريدين . ويعمد أفراد هذه الطريقة إلى طعن أنفسهم بالمدى ، وأكل النار ، وازدرداد الأفاعى ، وغير ذلك من الأمور العجيبة التي يفسرون قدرتهم على فعلها بأن النفس وقد ملك عليها ذكر الله كل سبيل ، تصبح في حالة غيبة تفارق فيها البدن ، وتصعد إلى الملاء الأعلى حيث تتصل بيارئها ، ويصير البدن كأنه خلو من الحياة ، فلا يحس ما يولده أكل النار ، وازدرداد الأفاعى ، والطعن بالمدى ، من الآلام . وهناك غير الرفاعية والقادرية من الطرق ، السهروردية نسبة إلى أبي حفص

(١) أنظر ص ١٠٨ - ١٠٩ من هذا الكتاب .

عمر السهروردي صاحب (عوارف المعارف) المتوفى سنة ٦٣٨ هـ . وقد أخطأ الأستاذ أوليري حين ظن أن الطريقة السهروردية منسوبة إلى صوفي بغدادى هو شهاب الدين السهروردي الذى كان من أصحاب وحدة الوجود ، وحكم عليه بالإعدام فى عهد صلاح الدين سنة ٥٨٧ هـ^(١) ؛ وهناك أيضاً الطريقة الشاذلية نسبة إلى أبى الحسن على بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، والذى أفرد له ابن عطاء الله السكندري فى كتابه (لطائف المنن) ترجمة مفصلة قال فيها عنه : « إنه قطب الزمان ، والحامل فى وقته لواء أهل العيان ، حجة الصوفية ، علم المهتدين ، زين العارفين ، أستاذ الأكابر ، زمزم الأسرار ، ومعدن الأنوار ، القطب الغوث الجامع أبو الحسن على الشاذلى رضى الله عنه » ؛ وقد قال عنه ابن دقيق العيد : « ما رأيت أعرف بالله من الشيخ أبى الحسن الشاذلى رضى الله عنه »^(٢) . وللشاذلى تلاميذ كثيرون يقال إن أجل من أخذ الطريق عنه منهم هو أبو العباس أحمد المرسى المتوفى سنة ٦٨٦ هـ . ومن أعظم تلاميذ هذا الأخير تاج الدين بن عطاء الله السكندري المتوفى سنة ٧٠٧ هـ . وثمة طريقتان أخريان ، إحداهما فارسية ، والأخرى عربية : فأما الفارسية فهى الطريقة المولوية التى أسسها جلال الدين الرومى صاحب الديوان الكبير المعروف باسم (المثنوى) ، والمتوفى سنة ٦٧٢ هـ . وتعرف هذه الطريقة أحياناً باسم طريقة الدراويش الراقصين ، لأن أفرادها يصطنعون الغناء والموسيقى والرقص فى مجالس أذكارهم ؛ ويعد المنتسبون إلى المولوية أوسع الدراويش أفقا ، وأرقاهم عقلا ، وأكثرهم تسامحا . وأما الطريقة العربية فهى البدوية نسبة إلى أبى العباس أحمد البدوى المتوفى سنة ٦٧٥ هـ .

(١) Arabic Thought and its Place in History : P.197

(٢) الطبقات الكبرى : ج ٢ ، ص ٥٠ .

وبلاحظ هنا أن لكل طريقة نوعاً من الأذكار والأوراد والأحزاب ، يرددها المريدون سواء في مجالسهم أو فيما بينهم وبين أنفسهم ؛ وأن من وسائل التهذيب والتعليم فيها ما يشبه الدروس الخاصة التي يقدم فيها النصيح والإرشاد والوعظ إلى أبناء كل طريقة ؛ وأن من هذه الدروس ما يكون في بعض الكتب والرسائل والقصائد التي يضعها شيخ الطريقة نفسه ، أو تكون قد وضعت من قبله ، ووجد أن في إقبال مريديه عليها ، واستماعهم إليها ، ما يحقق لهم كمال العلم والعمل .

التصوف بعد القرن السابع : شروح وملخصات :

على أن هذه الحركة الروحية الخصبية المنتجة في الناحيتين النظرية والعملية ، لم تكد تدنو من نهاية القرن السابع حتى كان قد أصابها شيء من الفتور والقصور لاسيما في الناحية النظرية ، وهي التي يعبر فيها عن الحقيقة في مذاهب ذوقية ، ولكنها مصطبغة بصبغة فلسفية ، كذلك التي شهدنا بعضها عند السهروردي المقتول ، وابن عربي ، وابن الفارض ، وابن سبعين : فالذين جاءوا من الصوفية بعد القرن السابع ، لا يكادون يضيفون شيئاً جديداً إلى ما قاله المتقدمون ؛ ومصنفاتهم لا تكاد تزيد على أنها إما شروح وملخصات على كتب الأقدمين ومذاهبهم ، وإما ترديد لتعاليم السلف وأقواله ، دون أن يكون في ذلك الترديد شيء من الابتكار أو التجديد : ففي القرن الثامن مثلاً نجد عبد الرزاق القاشاني المتوفى سنة ٧٣٩ هـ ، ونجد له مصنفات كثيرة ، ولكنها على كثرتها ليست إلا شروحات لمذهب ابن عربي في كتابه (فصوص الحكم) ولمذهب ابن الفارض في قصيدته (التائية الكبرى) ، أو تعبيراً جديداً عن مذهب الأول في وحدة الوجود ، إن اختلف عن عباراته في الصورة والمظهر ، فهو لا يختلف عنها في

اللب والجوهر . وفيما بين القرنين الثامن والتاسع نجد عبد الكريم الجيلي مؤلف (الإنسان الكامل) وهو كتاب ، وإن كانت له قيمة تصوفية وفلسفية كبرى ، إلا أن صاحبه كان متأثراً فيه كل التأثر بمذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، بل ومتأثراً منهجه وألفاظه وعباراته ، ومنتهياً إلى مثل نتائجها وغاياته . وفي القرن العاشر نجد عبد الوهاب الشعراني المتوفى سنة ٩٧٣ هـ ، وهو من أتباع محي الدين بن عربي ، غير أن مصنفاته العديدة مزيج من الأذواق الروحية والأنظار العقلية ، ومن أشياء أخرى هي أدنى ما تكون إلى الأساطير الخيالية منها إلى الأمور الواقعية . وكثير من هذه المصنفات ليس إلا ملخصات لبعض مؤلفات ابن عربي ، أو تعقيبات على مذهبه فيها . ومن هذا القبيل كتابه (الكبريت الأكبر) في بيان علوم الشيخ الأكبر) فهو تلخيص لكتاب (الفتوحات المكية) لابن عربي ، وكتابته (اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكبر) ، فهو إما تلخيص لبعض المذاهب الصوفية السابقة ، ولمذهب ابن عربي بنوع خاص ، وإما عرض لها وتعقيب عليها . وفيما بين القرنين الحادى عشر والثاني عشر نجد عبد الغنى النابلسى المتوفى سنة ١١٤٣ هـ ، وهو من أتباع ابن عربي أيضاً . وضع كثيراً من المصنفات المنشورة والمنظومة ، ولكنه على كثرة ما وضع ، لم يتجاوز في مذهبه حدود الدائرة التي رسمها ابن عربي في وحدة الوجود . ولقد كان النابلسى ، كما كان القاشانى من قبله ، متأثراً بمذهب ابن عربي إلى أبعد حد . وليس أدل على مبلغ تأثرهما هذا من أن شرح القاشانى لتائية ابن الفارض الكبرى المسمى (كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر) وشرح النابلسى على ديوان ابن الفارض المسمى (كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض) كانا إلى عرض مذهب ابن عربي أدنى منهما إلى الإبانة عن حقيقة مذهب ابن الفارض في ألفاظه ومعانيه ، وما انبث من العناصر المختلفة فيه . ويرجع هذا إلى أن النابلسى

بنوع خاص قد رسخت في ذهنه فكرة هي أن ابن الفارض تلميذ لابن عربي ، الأمر الذي ترتب عليه أن فهم شعر ابن الفارض في حدود هذه الفكرة ، وحمله من معاني وحدة الوجود ما يطبق وأكثر مما يطبق ، فجاء شرحه لديوان ابن الفارض تعبيراً عن مذهب الشاعر المصري ، ولكن في ألفاظ وعبارات هي من مقومات مذهب الصوفي الأندلسي (١) .

- ٩ -

تدهور بعد ازدهار

للتصوف بعد هذه الأدوار التي شهدنا فيها ازدهاره من الناحيتين العلمية والعملية دور أخير أصابه فيه كثير من التدهور والانحطاط ، وامتزج فيه بهذه الحياة الروحية الراقية التي وقفنا على بعض صورها الرائعة ، كثير من عناصر الغرور وحب الظهور ، والميل إلى السيطرة على عقول السذج من العامة ، والجري وراء الزلفى عند أصحاب النفوذ والسلطان ؛ هذا إلى ما تسرب إليه من ضروب المخرفة ، وألوان الشعبذة ، حتى لقد خالف كثير من المنتسبين إلى بعض الطرق الصوفية ما سار عليه السلف الصالح من سنن الزهد والعبادة ، وأصول المجاهدة والرياضة ، الأمر الذي ترتب عليه أن خرجت الحياة الروحية عن معناها الذي ينبغي أن تدل عليه ، وانحرفت عن غايتها التي ينبغي أن تسعى إليها . وقد صور بعضهم التصوف في صورة تبين من ناحية ما أصاب في عهوده الأولى من نمو وازدهار ، وتظهر من ناحية أخرى ما أصابه في

(١) ابن الفارض والحب الإلهي : ص ٥٦ - ٥٧ ، ص ٦٢ - ٦٥ .

عهوده الأخيرة من تدهور وانحلال ، فقال : « كان التصوف حالا فصار كاراً ،
وكان احتسابا فصار اكتسابا ، وكان استتارا فصار اشتهارا ، وكان اتباعا للسلف
فصار ابتياعا للعلف ، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور ، وكان تقشفا فصار
تكلفا ، وكان تخلقا فصار تملقا ، وكان سقا فصار لقا ، وكان قناعة فصار فجاعة ،
وكان تجريدا فصار ثريدا » . وهذه الصورة على ما فيها من إسراف ومبالغة قد يبعثان
على السخرية والضحك ، إلا أنها تكشف لنا عن وجه التغير في التصوف
وأساليبه الراقية التي اصطنعها السلف ، وغاياته السامية التي قصدوا إلى تحقيقها .

على أن هذا لا يعني أن الحياة الروحية الإسلامية أصبحت في جملتها وتفصيلها
ما انتهى إليه أمر التصوف في عهده الأخير ؛ بل هو يعني أن الذي غلب على هذه
الحياة هو ذلك الانحراف عن السنة القويمة التي وضع حجرها الأساسى الزهاد الأولون ،
وأقام صرحها من جاء بعدهم من الصوفية ؛ ومع ذلك فإن الحياة الروحية لم تعدم
بعض النفوس الصافية ، والقلوب الطاهرة ، والبصائر المشرقة التي كانت وما تزال
تظهر من حين إلى حين ، ولو أن أصحابها يؤثرون التستر والاستخفاء على الظهور
والادعاء .

خاتمة

من كل ما تقدم من حديث عن نشأة الحياة الروحية وتطورها في الإسلام، نتبين كيف نشأت هذه الحياة أول منشآت تحثنا عند محمد العربي الجاهلي؛ وزهدا في الدنيا، وإعراضا عن جاهها، وتصفية للنفس، وتساميا بالقلب إلى غاية روحية سامية عند محمد النبي العربي؛ ثم زهدا وتقشفا وورعا وإقبالا على العبادة عند الصحابة والتابعين، وغيرهم من طبقات الزهاد والنساك والفقراء والصوفية؛ وأن هذه الحياة الروحية كانت تقوم في عهودها الأولى على دعائم إسلامية بحتة؛ وقد ظلت كذلك حتى اصطبح التصوف بالصبغة العالمية فدون، ونظمت مسائله، ونسقت أبوابه، وهنالك دخلت عناصر أجنبية إلى الإسلام، وتسرب فيما تسرب منها إلى الحياة الروحية، عقائد دينية، وأنظار فلسفية، وألفاظ اصطلاحية، استمدت من مختلف الثقافات الهندية والفارسية واليونانية والنصرانية. وقد ترتب على ذلك أن أصبح للأذواق القلبية، والمكاشفات الروحية، كثير من المعاني الفلسفية التي تنطوي عليها، والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التي تنزع إليها.

على أن هذا كله لا يمنع من أن نقرر هنا أن المنبع الأول الذي استقت منه الحياة الروحية الإسلامية أصولها ومناهجها وغاياتها، كان إسلاميا قوامه حياة النبي وأصحابه، ومرجمه كتاب الله وسنة رسوله. وأما ما ظهر من مذاهب منافية لتعاليم الإسلام، فقد كان راجعا إما إلى إسراف بعض الصوفية في التأثر بالأنظار الفلسفية، أو إلى مغالاة بعض الفقهاء في إلقاء الشبهات على هذه المذاهب وعقيدة أصحابها. ومهما يكن

من شيء فقد وقفنا من خلال هذا العرض التاريخي على صور روحية رائعة ، ومثل
عليها صادقة ، لعل أقل ما توصف به أنها تصلح قدوة صالحة ، وأسوة حسنة ، لو دأب
أبناء هذا الجيل على دوام النظر فيها ، تخفت كثيراً من غلواء هذه الحياة المادية التي
بسطت سلطانها على النفوس والعقول ، وأفقدت المقاييس الصحيحة ما كان ينبغي أن
يكون لها من أسس نفسية ، ودعائم أخلاقية ، وغايات روحية ، ولصفت نفوسهم ،
ودقت أذواقهم ، وركت قلوبهم على وجه يصبحون معه أقدر على تذوق ما في الحياة
من آيات الحق والخير والجمال .

ولما كان بحثنا في الحياة الروحية الإسلامية ، يتناول هذه الحياة من الناحيتين
التاريخية والموضوعية ، وكنا قد فرغنا من دراسة الناحية التاريخية على الوجه الذي
تقدم في هذا القسم الأول ، فقد آثرنا أن نفرّد للكلام عن الناحية الموضوعية قسماً
ثانياً نتحدث فيه عن الأصول والمناهج النظرية والعملية للحياة الروحية ، ونكشف
عن مختلف المعاني والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية لهذه الحياة ، وذلك في
جزء ثانٍ من هذا الكتاب نرجو أن يكون ظهوره قريباً ، والله الموفق لما فيه
السداد .

فهرس

(الموضوع)	(الصفحة)
مقدمة	٣ - ٦
١ - الزهد والتصوف مرآة الحياة الروحية ✕	٧ - ٩
٢ - بداية الحياة الروحية في الإسلام	١٠ - ٢٤
تحت محمد في الجاهلية	١٢ - ١٥
حياة محمد النفسية في الإسلام	١٥ - ١٧
أحوال النبي وأقواله في الحياة الروحية	١٨ - ٢٠
حياة الصحابة وأقوالهم	٢١ - ٢٤
٣ - مصادر الحياة الروحية الإسلامية	٢٤ - ٦٦
المصدر الإسلامي	٢٦ - ٣١
نظرية المصدر الهندي	٣١ - ٣٩
نظرية المصدر الفارسي	٣٩ - ٤٣
نظرية المصدر النصراني	٤٣ - ٥٤
نظرية المصدر اليوناني	٥٥ - ٦٣
تعقيب على هذه النظريات	٦٣ - ٦٦

(الصفحة)	(الموضوع)
٦٧ — ٧٩	٤ — النسك والزهاد والعباد
٦٨ — ٧٠	زهاد القرنين الأولين للهجرة
٧١	خصائص الحياة الروحية للزهاد
٧٢ — ٧٥	الزهد مع الخوف : الحسن البصري
٧٥ — ٧٩	الزهد مع الحب : رابعة العدوية
٧٩ — ٩١	٥ — التصوف والصوفية
٨٢ — ٨٣	بين الفقر والزهد والتصوف
٨٣ — ٨٩	تاريخ كلمة صوفي وأصلها
٨٩ — ٩١	معنى الصوفي والتصوف
٩١ — ١١٩	٦ — التصوف علم لبواطن القلوب
٩٢ — ٩٧	علم الشريعة علمان : ظاهر وباطن
٩٧ — ٩٩	خصائص التصوف في القرنين الثالث والرابع
٩٩ — ١٠٨	صوفية القرنين الثالث والرابع
١٠٨ — ١٠٩	نشأة الطرق الصوفية
١١٠ — ١١١	الصراع بين الفقهاء والصوفية
١١١ — ١١٣	الحسين بن منصور الحلاج
١١٤ — ١١٩	مذهب الحلاج

(الصفحة)

(الموضوع)

١١٩ - ١٣١ ٧ - التصوف طريق للمعرفة والسعادة

١٢٠ - ١٢٢ — التصوف في القرن الخامس : الغزالي وحياته الروحية

١٢٢ - ١٢٤ التصوف بين علم الكلام والفلسفة والتصوف

١٢٤ - ١٢٦ الغزالي وتصنيف العلوم وأصناف الطالبين

١٢٧ - ١٢٩ المعرفة عند الغزالي

١٢٩ - ١٣١ السعادة عند الغزالي

١٣٢ - ١٥٩ ٨ - بين التصوف والفلسفة الالهية

١٣٣ - ١٣٧ خصائص التصوف وموضوعاته في القرنين السادس والسابع

١٣٧ - ١٤٢ السهروردي المقتول : حكمة الإشراق

١٤٢ - ١٤٧ محي الدين بن عربي : وحدة الوجود

١٤٧ - ١٤٩ عمر بن الفارض : الحب الإلهي

١٤٩ - ١٥١ عبد الحق بن سبعين : الوحدة المطلقة

١٥١ - ١٥٣ نقد الفقهاء لمذاهب الصوفية

١٥٤ - ١٥٦ الطرق في القرنين السادس والسابع

١٥٦ - ١٥٨ التصوف بعد القرن السابع : شروح وملخصات

١٥٨ - ١٥٩ ٩ - تدهور بعد ازدهار

١٦٠ - ١٦١ ١٠ - خاتمة

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

بشرى على بدران: الدكتور على عبدالواحداني، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

بشارك فيها أعلام الباعثين في الفلسفة والجمع. تستأنف النهضة العلمية في الشرق وتجهل مسائل الفلسفة في تناول الجميع ضرورة لكل متقف وباحث. ظهر منها :

- ١ - فيلسوف العرب والمعلم الثاني : لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا الرئيس الفخرى للجمعية ووزير الأوقاف
- ٢ - الأسرة والمجتمع : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي أستاذ الاجتماع بكلية الآداب
- ٣ - شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عثمان أمين مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب
- ٤ - الحياة الروحية في الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حامى مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب

الكتاب التالى :

- الملاطمية والصوفية وأهل الفتوة : للأستاذ الدكتور أبى الملا عفيفى رئيس قسم الفلسفة بجامعة فاروق

بعض الكتب التى ستظهر من بعده :

- الحياة الأخلاقية : للأستاذ الدكتور منصور فهمى باشا مدير جامعة فاروق الأول
- الفلسفة العلائية : للأستاذ الدكتور طه حسين بك المستشار الفنى لوزارة المعارف سابقاً

التشريع والإصلاح الاجتماعي

: للأستاذ محمد العشماوى بك

المستشار الملكى لوزارة الأشغال

فلسفة التاريخ

: للأستاذ محمد شفيق غربال بك

المستشار الفنى لوزارة المعارف

التصوف وفريد الدين العطار

: للأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام

عميد كلية الآداب

الفلسفة والعلوم العربية

: للأستاذ أمين الخولى

الأستاذ بكلية الآداب

بين الفلسفة والدين

: للأستاذ الدكتور ابراهيم بيومى مذكور

عضو الشيوخ ومدرس الفلسفة بكلية الآداب سابقا

بين الفلسفة والأدب

: للأستاذ على آدم

إدارة الثقافة العامة بوزارة المعارف

الجمال فى الطبيعة والفن

: للأستاذ محمود الحضرى

المدرس بكلية الآداب

الحب والكراهية

: للدكتور أحمد فؤاد الإهوانى

مدرس الفلسفة بوزارة المعارف

فرويد وعلم النفس

: للأستاذ محمد مظهر سعيد

مفتش الفلسفة بوزارة المعارف

التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام

: للدكتور توفيق الطويل

مدرس الفلسفة بجامعة فاروق الأول

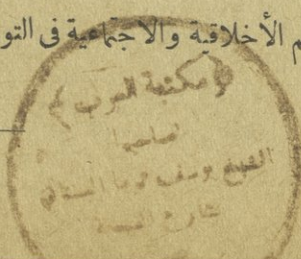
سقراط

: للأستاذ على حافظ

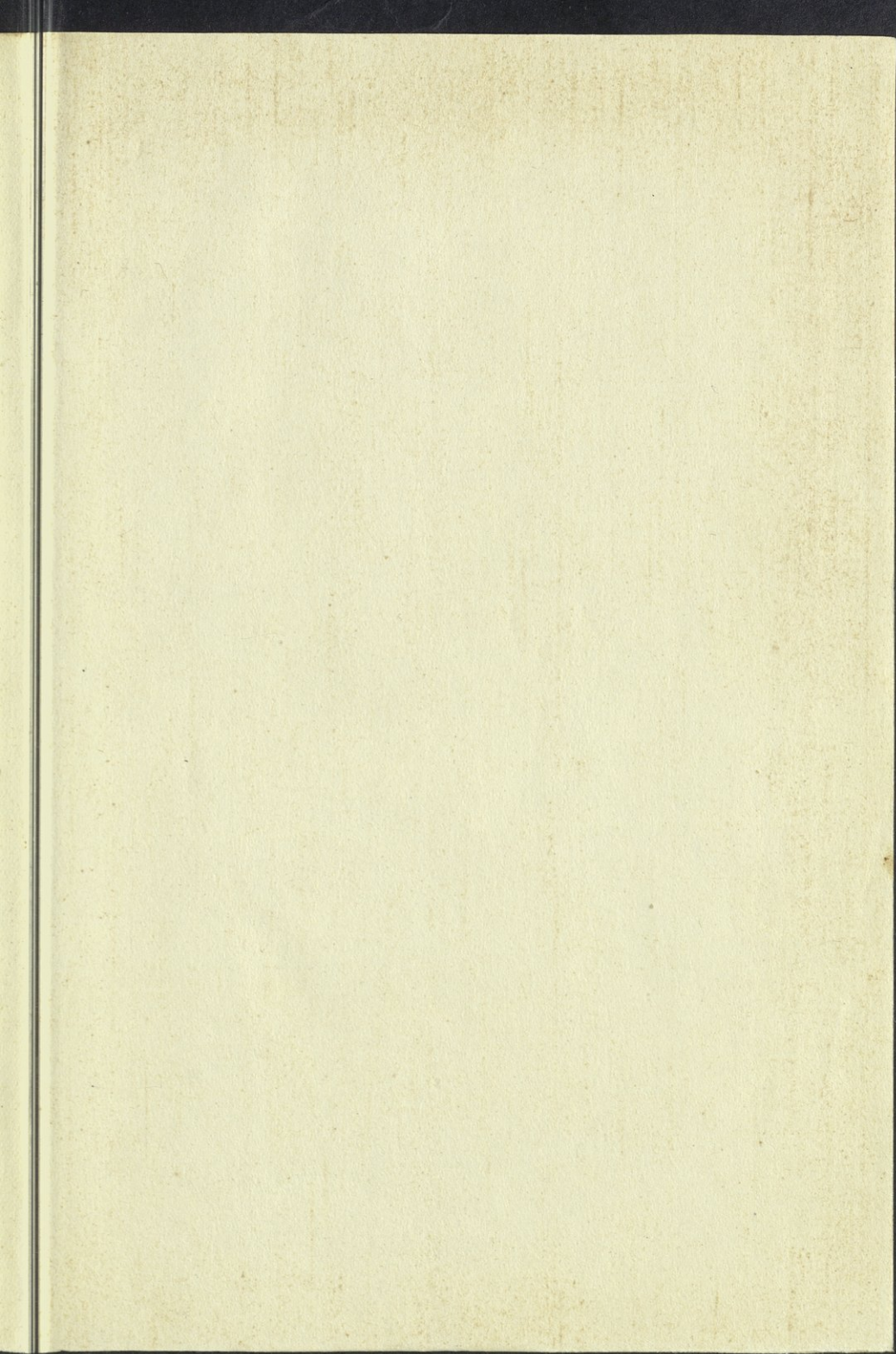
المدرس بجامعة فاروق الأول

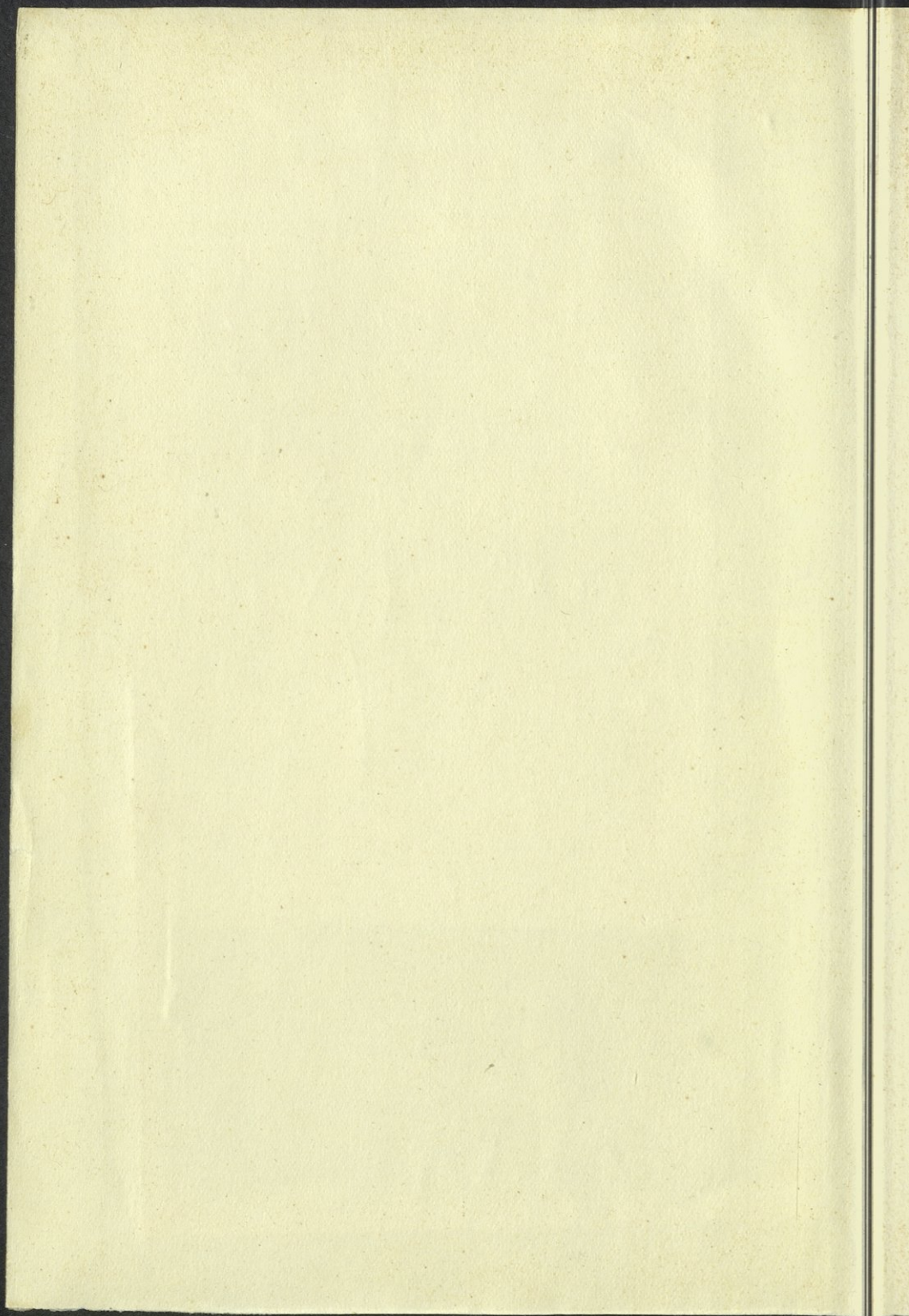
النظم الأخلاقية والاجتماعية فى التوراة : للدكتور فؤاد حسنين

مدرس الآداب السامية بجامعة فؤاد



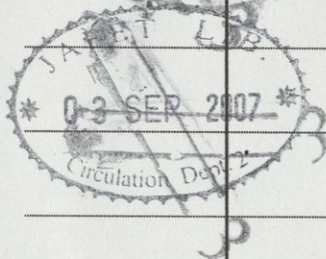








DATE DUE



297.48:H65hA:c.1

حلمي، محمد مصطفى

الحياة الروحية في الإسلام

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01010922

297.48
H65hA
C.1