مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية
يشرف على إصدارها الدكتور علي عبد الواحد وافي ، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين ، سكرتيرها العام

الحياة الروحية في الإسلام

تأليف
الدكتور محمد مصطفى حلمي
مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

١٣٦٤هـ — ١٩٤٥م

ملتزمو الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES

BP 15 .2 .H6 Halim
12/7/65
C
351

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية
يشرف على إصدارها: الدكتور على عبد الواحد وافى، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

الحياة الروحية في الإسلام

تأليف
الدكتور محمد مصطفى حلمى
مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م

ملتزمو الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابى الحلبى وشركاه

893.791
H56

45-39141

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يمتاز العصر الذى نعيش فيه بأنه عصر مادى بلغت فيه الحضارة المادية مبلغاً كبيراً من التقدم لعلّه لم يتهيأ لها مثله فى عصر آخر . وأصبحت حياة الأفراد والجماعات فى هذا العصر خاضعة فى جل نواحيها لهذه المعايير التى تقوّم 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 : فمن 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 جميلا زائعاً ، 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 يريد منها للإنسان الراقى الذى يريد أن يحيا حياة سعيدة . وهذه الناحية هى الحياة الروحية التى صورتها ودعت إليها الأديان ، وكان يحياها السلف الصالح من الأنبياء والزهاد والعباد والصوفية الذين ظهروا فى مختلف العصور ، وكان لظهورهم أبعد

الآثار فى التسامى بالنفس الإنسانية عن حضيض المادة والصعود بها إلى عالم الروح .

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

فإذا كانت تلك هى قيمة الحياة الروحية ، فقد رأيت أن أقدم لأبناء هذا الجيل صورة عامة لنشأة الحياة الروحية وتطورها فى الإسلام ، وأن أعرض عليهم الأصول التى أقيمت عليها والخصائص التى امتازت بها ، محاولا فى ذلك كله أن ألم بأبرز الشخصيات وأهم المذاهب والنزعات . ومن هنا جاء هذا الكتاب فى قسمين أولهما تاريخى يعرض للمصادر المختلفة التى استقيت منها الحياة الروحية الإسلامية سواء فى ذلك مصدرها الإسلامى الأول الذى صدرت عنه فى بدا

عهدها بالظهور ، أو المصادر الفارسية والهندية والمسيحية والأفلاطونيـة الجديدة التى كان لها آثارها فى الحياة الروحية على تعاقب العصور الإسلامية ؛ ثم هو يتناول الأطوار التى اختلفت على هـذه الحياة الروحية ، وما كان لها فى كل طور من صور نظرية وعملية . وأما القسم الثانى فقد حاولت فيـه أن أدرس أصول الحياة الروحية ومناهجها التى اصطنعها أصحابها فى رياضاتهم ومجاهداتهم العملية ، وفى أذواقهم ومواجيدهم النفسية ، وفى مكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية . ومن هذين القسمين يتضح أن الذى أعنيه بالحياة الروحية فى هـذا الكتاب هو الوجدانيات التى تعد أساسا للتصوف ومجمعا لبنائه فى الإسلام .

ولعلنى بهذا الكتاب أكون قد وُفقت بعض التوفيق إلى سد الفراغ الذى يوجد فى المكتبة العربية ، ويرجع وجوده إلى أن أكثر ما كتب عن هذه الناحية إنما كتبه المستشرقون أمثال الأستاذ لويس ماسينيون فى الفرنسية ، والأستاذ رينولد نيكولسن فى الإنجليزية ، وما كتبه غير هذين العالمين الجليلين فى غير الفرنسية والإنجليزية من اللغات الأوربية . أما ما كتب فى العربية عن هذه الناحية الروحية للحياة الإسلامية فلا يكاد يكون شيئاً يذكر بالقياس إلى هـذه الأسفار الضخمة والبحوث القيمة التى أخرجها علماء الإسلاميات من المستشرقين . ولعل أكثر ما تقع عليـه أيدينا فى هذا الصدد لا يتجاوز إلا قليلا كتب الطبقات التى خلفها مترجمو الصوفية أنفسهم ، والتى تحدثنا عنهم فى أكثر الأحيان حديثا مختلطا شطربا مشوبا بشوائب الخيال ، وإلا الآثار المنثورة والمنظومة التى خلفها أصحاب ـذاهب من الصوفية المتحققين ، واصطنعوا فيهـا من الرمز والإشارة ما يخفى معه ـنى الذى تنطوى عليـه ألفاظهم وعباراتهم ، بحيث لاتكون قراءتهـا سائغة ،

ولا فهمها ميسوراً للسواد الأعظم من القراء فضلا عن عامة المثقفين الذين ليسوا من أصحاب الأحوال وأهل الذوق فى شىء . فكل أولئك اعتبارات حملتنى 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 واجبى نحو هذه الناحية القيمة المغمورة من نواحى تراثنا الإسلامى ، كما أرجو أن يكون فى الكشف عن المعانى الروحية التى انطوت عليها هذه الناحية ، والمثل العليا التى حققتها على أيدى السلف الصالح مايعين على كبح جماح الشهوة ، وكسر حدة المادة ، ويمكن الخلف من الاستجابة لهذا الدعاء الروحى الصادق الذى ردده السلف ؟

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

محمد مصطفى حلمى

القسم الأول

نشأة الحياة الروحية وتطورها

— ١ —

الزهد والتصوف مرآة الحياة الروحية

الحياة الروحية هى هذه الحياة التى يخضع فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس ، وكشف حجاب الحس ، وتصفية القلب وتنقيته من أدران الشهوة والهوى ، وقطع العلائق المادية التى تفسد عليه صلته بربه ، وصلته بأشباهه ؛ ثم هى بعد هذا كله تأمل فى الكون ، ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة سبيلها الفناء عن النفس البشرية ، وقوامها البقاء فى الذات الإلهية ، والاتحاد بالحقيقة العلية ، والتحقق بمعرفتها معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها. نشأت هذه الحياة الروحية أول ما نشأت فى الإسلام من التقشف والورع والتعبد والزهد والتقوى وغير ذلك من مظاهر الانصراف عن الدنيا ، والإقبال على الدين مما كان عاماً شائعاً بين المسلمين فى حياتهم الأولى ، وهى هذه الحياة التى كان فيها النبى وأصحابه مُثلا عليا يتأثرها المسلمون فى القول والعمل . ولكنها مالبثت أن اختلط بها بعد ذلك عناصر أجنبية عن الإسلام : منها الدينى الخالص ؛ ومنها الفلسفى

البحت ؛ وفيها ماهو مزاج من الدين والفلسفة . وقد ظلت هـذه العناصر الأجنبية تختلط بالحياة الروحية الإسلامية ، وتعمل عملها فى نفوس الذين كانوا يحيونها على تعاقب العصور واختلافها ، حتى تطورت الحياة الروحيـة وأخذت صوراً متنوعة ، تتفق مع ما كانت عليه فى بدايتها من بعض الوجوه ، وتختلف عنه من وجوه أخرى: فبعد أن كانت غاية المسلمين من المقبلين على الدين ، المعنيين بشئون القلب ، هى مجرد الزهد فى متاع الدنيا وجاهها ابتغاء الظفر برضوان الله ؛ إذا بهذا الزهد يصبح وسيلة من الوسائل التى يستعان بها على تحقيق غاية أخرى أعز منه وأمنع ، وأروع منـه وأمتع ، ألا وهى مطالعة وجه الله ، ومشاهدة جماله الأزلى ؛ ثم أصبحت هـذه 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 الأسمى الذى إذا حققه الإنسان فقد وصل إلى مقام الفناء عن نفسه والاتحاد بربه . وهنا تستحيل الحياة الروحية من مجرد رياضة للنفس ومجاهدة لدواعى الحس إلى نظام روحى ، أو فلسفة دينية قوامها مذهب روحى .

والمتأمل فى تاريخ الحياة الروحيـة الإسلامية ، يلاحظ أن التصوف برياضاته ومجاهداته ، وبأذواقه ومواجيده ، وبما انكشف عن قلوب أهله من الحجب ، وما كشف لهم من الحقائق ، هو المرآة الصادقة التى تنعكس على صفحتها الصور المختلفة التى اتخذتها هـذه الحياه الروحيـة فى مختلف العصور الإسلاميـة ؛ ومعنى هـذا بعبارة أخرى أن دراسة التصوف الإسلامى دراسة تحليليـة تاريخية ، هى التى تعيننا على معرفة الحياة الروحيـة فى الإسلام ، واستكناه أسرارها ، وكشف العناصر التى تتألف منها ، والعوامل الإسلاميـة والأجنبيـة التى أعانت على نشأتها

وتطورها ، والدعائم النظرية والعملية التى أقيمت عليها ، والمنازع الميتافيزيقية والأخلاقية التى نزعت إليها : فما لاشك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التى يتألف منها التراث الديني والعقلى والشعورى للإسلام ، خضع كما خضع غيره من مظاهر الحياة الإسلامية لعوامل النشوء والارتقاء ، ولمقتضيات السمو والانحطاط مما كان له أثره فى جعله أولا طريقة للعبادة وتهذيب النفس ، يقصد بها إلى التقرب من الله ، والفرار من عذاب النار التى أعدها للكافرين ، والظفر بثواب الجنة التى أعدها للمتقين ؛ ومما كان له ثمرته بعد ذلك فى جعله علما له موضوعه ومنهجه وغايته ، وله مايميزه فى 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 إذاً على الباحث الذى يريد أن يتعرف تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، وقيمة المعانى التى انطوت عليها ، وحقيقة المُثل العليا التى دعت إليها ، أن يعرض لتاريخ التصوّف الإسلامى ، ولما اختلف عليه من العصور ، وأحاط به من الظروف ، وأن يلتمس العناصر المختلفة التى انبثت فيه ، وتألفت منها ألفاظه ومعانيه ، وأن يتبين الصور المتعاقبة التى كانت له فى مختلف العصور ، وما عسى أن يكون بين هذه الصور وبين صورته الأولى من أواصر تختلف قوة وضعفاً ، وتتباين قرباً وبعداً ، وتتفاوت ظهوراً وخفاء ، وذلك كله على وجه يكشف عن أبرز شخصياته وأهم مؤلّفاته التى تركت فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية آثاراً باقية ، ووجهتها إلى أمثل طريق وأجل غاية .

— ٢ —

بداية الحياة الروحية فى الإسلام

يمكن أن تتخذ بداية الحياة الروحية فى الإسلام من حياة النبى وأصحابه ، وما كانوا يأخذون به أنفسهم من زهد فى الدنيا ، وإعراض عن زخرفها وجاهها ، وإقبال على الله عز وجل بقلوبهم ، وجهاد فى سبيل الله بكل ما أوتوا من قوة الإيمان وحرارة اليقين : فتحنث محمد الذى كان يقضى فيه الأيام والليالى وحيداً معتزلاً للناس فى غار حراء قبل أن يهبط عليه الوحى ، وحياة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، وسيرة بلال الحبشى وسلمان الفارسى وصهيب الرومى ، وسلوك أُبَىّ بن كعب وتميم الدارى وأبى ذر الغفارى وحذيفة بن اليمان ومصعب بن عمير ، وما كان يأخذ به أولئك وهؤلاء وكثير غيرهم من الصحابة أنفسهم من تعبد وتزهد وتقشف ومجاهدة للنفس ومعاندة للشيطان وجهاد فى سبيل الله ، كل أولئك يمكن أن يعد بذورا أولى انبثقت منها دوحة الحياة الروحية التى نمت بعد ذلك وزكت ، وامتدت أغصانها وأينعت ، فإذا هى تنشر ظلالها ، وتؤتى أُكلها فى حياة التابعين ، وغير التابعين ممن جاؤا بعد ، وكانت لهم شدة عناية بأمر الدين . ولعلنا إذا نظرنا فيما كان يركن إليه محمد من العزلة عن الناس ، والخلوة إلى نفسه يتصفحها ، وإلى الكون يتأمله ، وإلى مبدع الكون يستطلعه ، ووازنا بين هذه الحال وبين أحوال الزهاد والعباد الذين ظهروا بعد ، وعرفوا باسم الصوفية ، استطعنا أن نتبين فى يسر وجه الشبه بين حياة النبى 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 فى هـذه الحياة الروحية الخالصة التى كان يحياها محمد ، والتى تجرد فيها عن كل شىء ، وانكشف له فيها وجه الحق فى كل شىء ، فإذا هو يعرف الله الواحد الأحد ، وإذا هو يقرأ باسم ربه الأكرم ، الذى علم بالقلم ، علّم الإنسان ما لم يعلم . وها هى ذى أقدم الروايات وأوثق الأخبار التى رويت عن حيـاة النبى الأولى وسيرته التى سارها فى رياضة نفسه ، قد صورت لنا نبى الإسلام فى صورة ، إن لم تكن هى صورة الصوفى الذى عُرِف بعد ذلك بهذا الاسم ، فهى على الأقل قريبة منها من وجوه كثيرة ، ومشتملة على كثير من البذور التى أُلقيت بادىء الأمر فى قلوب العباد والزهاد ، ثم فى قلوب الصوفية وأهل الكشف والعرفان بعد ذلك ، وتعهدها أولئك وهؤلاء بالتغذية والتنمية حتى ترعرعت وأينعت ، فكانت منها هذه الرياضات والمجاهدات التى أخضع الصوفية أنفسهم لها ، وهذه الأذواق والمواجيد التى اختلفت على نفوسهم وعرضت لبواطنهم ، وهـذه المذاهب الصوفية المختلفة التى دارت حول الله والإنسان والعالم ، وهذه الصور المتعاقبة للحياة الروحيـة . وقد أضيف إلى هذا كله مع الزمن عناصر غريبة عن الإسلام ، بعضها فارسى أو هندى ، وبعضها الآخر يونانى أو مسيحى ، حتى بدا التصوف ، وبدت معه الحياة الروحيـة ـ لكثرة ما اختلط بهما من هذه العناصر الغريبة ـ كأنهما مذهبان مخالفان لتعاليم الإسـلام ، بعيدان عن أن يرد أحدهما أو كلاهما إلى مصادر إسلامية ، والواقع أنهما مستمدان فى الأصل من حياة النبى الأولى ، مؤيدان بكثير مما ورد فى القرآن الكريم والسنة الشريفة .

تحنث محمد فى الجاهلية :

وحسبنا هنا أن ننظر فى حياة محمد التى كان يقضيها متحنثاً فى غار حراء[١]، وفيما كان يخضع له نفسه من مجاهدة وعزلة عن الناس ، وأن نوازن بين هـذه الحياة وبين حياة الطبقات المختلفة من الزهّاد والعباد والصوفيـة ، وما اصطنعته كل طبقة من ألوان الرياضات والمجاهدات ، حسبُنا هـذا لنتبين مبلغ الشبه بين الحياتين ، ونستيقن من أن تحنث محمد فى غار حراء إنمـا هو البذرة الأولى التى نبت منها زهد الزهاد ، وعبادة العباد ، وتصوف الصوفية : فهنالك فى ذلك الغار الهادىء الوادِع ، البعيد عن ضجيج الحياة المادية ، وعجيج الممعنين فى أفانينها ، وألوان الترف والنعيم فيها ، كان يتحنث محمد مرة فى كل عام كلما أقبل شهر رمضان ، يقيم طوال هذا الشهر مزوداً بالقليل من الزاد مسرحاً طرفه فى أرجاء الوجود . متأملاً بعين قلبه كل ما امتلأ به الـكون من آيات صُنع الله . هنالك كان يحيا محمد حياة روحية خالصة لا تشوبها شائبة من شوائب الحياة المادية ، ولا يفسدها عليه شىء من متاع الدنيا أو جاهها . لقد ظل محمد على هـذه الحال من الاعتزال والتحنث فى غار حراء الذى 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 فى أعماق نفسه ، وإذا هو يمعن فى الحق والخير واليقين بقدر ما يمعن غيره من المتعلقين بأسباب الحياة المادية فى الباطل والشر والشك . وما فتىء كذلك حتى أشرف على

---

(١) يراجع معنى التحنث ووصفه فى كتاب الدكتور هيكل باشا : «حياة محمد» الطبعة الأولى ، ص ٩٢ - ٩٦

الأربعين ، وهنا كان قد أتيح له من صفاء الروح ونقاء السريرة ما صار معه أهلا لأن يهبط عليه الملك الذى أخذ يضمه ويرسله مرة ومرة ومرة ، وهو فى كل مرة يأمره بأن يقرأ ، ومحمد يجيبه بقوله : « ما أنا بقارئ » ، حتى أمره الملك أخيرا 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 فى حياته الروحية ، وبداية حياة جديدة فى تاريخ الديانات ، وإنها لحياة انطوت على أسمى 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 الوحى فيه ، إذا أنعمنا النظر فيها ، وحللناها إلى عناصرها التى تألفت منها ، ومعانيها التى انطوت عليها ، وإذا وازنا بينها وبين حياة الزهاد والعباد الذين ظهروا فى 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 فى تهذيب نفوسهم من محاسبة ومراقبة ، وما ينتهون إليه بعد هذا كله من إلهام مشرق ، ليس من شك فى أنه وجد بذوره الأولى فى هذه الحياة الروحية الصافية التى كان قوامها عند محمد ذلك التحنث الذى كان يأخذ به نفسه فى غار حراء ، والذى كانت ثمرته اليانعة لديه هذا الوحى المتألق بآيات النبوة البينات ، الفياض بحقائق التوحيد ودقائق العرفان .

أليست حياة محمد هذه بما فيها من تحنث 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 هـذا التأمل الذى كان يمعن فيه محمد ، ويغيب فيه عن كل شىء حتى عن نفسه أساساً لهذه الأذواق والمواجيد الصوفيـة ، ولما يعرض فيهـا لسالك طريق الله من غيبة وسكر ومحو وفناء ؟ وعلى الجملة أليس التصوف من حيث هو رياضة ومجاهدة ، وذوق ووجـد ، وكشف ومشاهدة ، واتصال بالمصدر الأول الذى صدر عنه الكون وكل ما فى الكون من آيات الحق والخير والجمال ، مرآة صادقة تتجلّى على صفحتها هـذه الصورة الرائعة لهذه الحياة الروحيـة النقيـة التى كان يحياها محمـد فملكت عليه نفسه ، وامتلأ فيها قلبه بنور الإيمان وإشراق اليقين ؟ بلى ! إن محمداً قد وجد فى تحنثه مايجده الصوفيـة فى مجاهداتهم ورياضاتهم : وجد فيـه سبيلاً إلى تصفية نفسه ، وتنقية قلبه ، وراحة روحه ، ووسيلة تعينه على أن يخلو إلى نفسه ، ويتفـكر فيما بينه وبين نفسه تفـكراً متصلا فى الحقائق التى انطوى عليها الوجود .

على أن معترضاً قد يعترض فيقول : إن هـذه الحياة الروحيـة التى كان يحياها محمد متحنثاً فى غار حراء ، لم تـكن حياته نبياً ولا رسولاً ، بل ولا مسلماً ، وإنما هى حياته عربياً جاهلياً ، عاش كما كان يعيش بعض العرب الجاهليين من المتحنفين الذين كانوا يعبدون الله على ملة ابراهيم حنيفاً ، وتحنث كما كانوا يتحنثون . وهـذا يعنى أن حياة الزهاد والعباد والصوفيـة التى جعلنا منها صورة لحياة محمد الروحيـة مردودة إلى أصلها فى الجاهليـة لا فى الإسلام . ولـكن هذا الاعتراض يرد عليـه بأن هذه الحياة التى كان يحياها محمد متحنثاً فى غار حراء ، ومتحنفاً على نحو ما كان يتحنف المتحنفون من بعض الجاهليين ، إنما كانت إرهاصا لنبوّته ، وتمهيداً لرسالته :

فحياته نبياً مرسلاً ، لم تكن إذن إلا امتداداً لحياته عربياً متحنثاً . وها هى ذى لحظات تحنثه قد أشرقت بنور الوحى والإلهام ؛ ونستطيع أن نقول إنه لولا ماتهيأ فى هذه اللحظات لنفس محمد من تزكية وجلاء ، لما اختار الله أن يبعث فيها محمداً بهذه الرسالة العظمى التى غيرت وجه التاريخ ، وتغير معه وجه الحياة .

وإذا كان ذلك كذلك فما أخلق هذه الحياة الروحية المحمدية أن يكون لها خطرها فى التاريخ الروحى للإسلام ، وما أجدرها بأن يحسب لها كل جساب ، بل يحسب لها كل الحساب ، عندما نريد أن نحدد بداية الحياة الروحية فى الإسلام . وها هى ذى حياة الزهاد والعباد والصوفية التى سنعرض لها فيما يلى ، تنطق بأنها ليست فى جملتها وفى أكثر تفاصيلها إلا ترديداً جديداً لهذا اللحن الروحى الذى أنشده محمد عليه الصلاة والسلام ، لأول مرة فى تاريخ الإسلام .

حياة محمد النفسية فى الإسلام :

ولو سلّمنا جدلاً مع المعترضين بأن رد الحياة الروحية الإسلامية إلى هذا التحنث الذى جعل منه محمد رياضة لنفسه ، معناه رد هذه الحياة إلى أصل جاهلى لا إسلامى ، فإننا واجدون مع ذلك فى حياة محمد النبى الذى تحققت نبوّته ، وتمت رسالته ، عنصراً نفسياً يصح أن نتخذ منه أساساً لأذواق الصوفية ومصدراً أول لمواجيدهم : فقد روى عن النبى أنه عرضت له حالة من تلك الحالات النفسية التى تشبه الوجد وما يحصل فى الوجد من غيبة الإنسان عن نفسه وعما يحيط به . وحدث أن دخلت عائشة زوج النبى وهو فى تلك الحال ، فلما رآها سألها : من أنتِ ؟ ... فأجابته قائلة : أنا عائشة ... فسألها النبى ثانية : من عائشة ؟ ... فأجابته بقولها :

إبنة الصديق ... ولكن النبي عاد فتساءل مرةً أخرى : ومن الصديق ؟ ... فكان الجواب : حمو محمد ... ولكن عند ما سألها النبي بقوله : من محمد ؟ لزمت الصمت ، لأنها علمت عندئذ أن النبي لم يكن فى حالة عادية . فهذه القصة إن صحت ، كانت دليلاً كافياً على أن لأذواق الصوفية ومواجيدهم ، ولما يأخذ عليهم نفوسهم من أحوال الغيبة والمحو والسكر والفناء التى سنعرض لها فى موضعها من هذا الكتاب مصدرها فى حياة محمد النبي العربى المسلم فضلاً عن حياة محمد العربى الجاهلى الذى تحنث قبل الإسلام ، وقبل أن يتحقق بالنبوّة .

ولا يقف الأمر عند حد هذه الغيبة أو ذلك التحنث ؛ وإنما هو يتجاوزهما إلى شىء آخر لعله أعظم منهما خطراً وأبعد أثراً فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، وأدل منهما على هذه الروحانية التى طُبِعت بها حياة نبى الإسلام ، وأعنى بذلك مسألة الإسراء والمعراج اللذين ورد ذكرهما فى القرآن ، وأفاضت فى وصفهما كتب السيرة[1] : فقد روى أن محمداً كان ليلة الإسراء فى بيت أم هانىء وهى هند ابنة عمّه أبى طالب . وقد قصّت أم هانىء حديث الإسراء فقالت : « إن رسول الله نام عندى تلك الليلة فى بيتى فصلى العشاء الآخرة ، ثم نام ونمنا . فلما كان قبيل الفجر أهبَّنا رسول الله ؛ فلما صلى الصبح وصلينا معه قال : يا أم هانىء لقد صليت معكم العشاء الآخرة كما رأيت بهذا الوادى ، ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه ، ثم قد صليت صلاة الغداة معكم الآن كما ترين . فقلت له : يانبى الله ، لاتحدث بها الناس فيكذبوك ويؤذوك قال : والله لأحدثنهموه » . وقد اختلفت الآراء حول الإسراء

---

(١) تراجع تفاصيل الإسراء والمعراج فى كتاب الدكتور هيكل باشا : حياة محمد (الطبعة الأولى) ص ١٥٣ ـ ١٦٠ .

والمعراج ، هل كانا بالروح ، أم بالجسد ، أم بالروح والجسد جميعا : ففريق يرى أن الإسراء من مكة إلى بيت المقدس كان بالجسد ، وأن المِعراج إلى السماء كان بالروح ؛ وفريق آخر يرى أن الإسراء والمعراج كانا جميعاً بالجسد ؛ وفريق ثالث يرى أن الإسراء والمعراج كانا بروح محمد لابجسده . وكما يستدل أصحاب الرأى القائل بأن الإسراء كان بالجسد بما ذكر محمد أنه شاهده فى البادية أثناء مسراه ، فقد استدل أصحاب الرأى القائل بأن الإسراء والمعراج إنما كانا بالروح بما قالته عائشة وهو : « مافقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكن الله أسرى بروحه » . ولسنا هنا بصدد تفصيل القول فى الإسراء والمعراج ، وتحقيق الآراء التى دارت حولها ، وإنما يكفينا من هذه الآراء أن نقف عند الرأى القائل بأن الإسراء والمعراج كانا جميعاً بالروح : فهذا الرأى ، إن صح ، وصحت معه مقالة عائشة التى استند إليها أصحابه ، كان ذلك دليلا على مبلغ ما انتهى إليه محمد من صفاء القلب ، ونقاء الروح ، وإشراق البصيرة ، وامتلاء السريرة ، والقدرة الفائقة على التنقل بروحه فى ملكوت السموات والأرض ، والإحاطة بكل العوالم وما تشتمل عليه هذه العوالم من حقائق خفية ودقائق غيبية إحاطة يتسع لها هذا القلب الكبير الذى زال عن عينه الغيم ، وامتلأت بها هذه الروح النقية التى انكشفت من دونها حجب البين . وهذا من شأنه أن يعيننا على إثبات أن مايتحدث عنه الصوفية من مكاشفات وفتوحات ومشاهدات ، ومن ترق عن عالم الشهادة إلى عالمى الملكوت والجبروت ، ومن اتخاذهم من الروح أو ما يجرى 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 النبى وأقواله فى الحياة الروحية :

فإذا أضفنا إلى هـذه الحياة الروحية المحمدية ، ما كان يأخذ به محمد نفسه من تقشف فى الملبس والمأكل ومن عكوف على العبادة والتهجد حتى لقد نهاه الله عن المبالغة فى 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 فى ذلك كله فياضين بالمعانى التى يمكن أن تعد منبعاً لما أخضع الصوفية أنفسهم له من رياضات ومجاهدات ، ولما كانوا يتقلبون فيه من المنازل والمقامات ، التى هى عندهم سبيل العبد إلى تصفية نفسه ، وتنقية قلبه ، وعونه على الفناء عن نفسه ، وبقائه فى ربه ، وشهوده له ، واتحاده به ، على الوجه الذى سنفصله فى موضعه من القسم الثانى من هذا الكتاب . وحسبنا هنا أن نشير إلى قناعة النبى فى الملبس إذ كان يلبس ما وجد كتانا أو صوفا أو قطنا ، قميصا أو رداء أو إزاراً ؛ وإلى ما كان يأخذ به نفسه من تهجد واعتكاف واستغفار ؛ فقد روت عائشة « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقوم الليل حتى تنفطر قدماه ، فقلت له : لم تصنع هـذا يارسول الله وقد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر ؟ قال : أفلا أحب أن أكون عبداً شكورا» [١]؛ وروت أيضا «أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى ، ثم اعتكف أزواجه من بعده »[٢] ؛ وعن أبى هريرة رضى 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 الذى قبض فيه اعتكف عشرين يوما » .

يقول : « والله إنى لأستغفر الله وأتوب إليه فى اليوم أكثر من سبعين مرة »[١] .

وحسبنا كذلك أن نسجل دعوته إلى الزهد والتقرب بالنوافل والذكر والتوكل والصبر والتوبة ... وذلك إذ يقول مثلا : « ازهد فى الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما فى أيدى الناس يحبك الناس »[٢] ؛ « إذا أراد الله بعبد خيراً فقهه فى الدين وزهّده فى الدنيا وبصره بعيوبه »[٣] ؛ « إذا رأيتم من يزهد فى الدنيا فادنوا منه ، فإنه يلقى الحكمة »[٤] ؛ « إن الله تعالى قال : من عاد لى وليا فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب عبد إلىّ بشىء أحب إلىّ مما افترضته عليه ، وما يزال عبدى يتقرب إلىّ 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 استعاذ بى لأعذته »[٥] ؛ « الطهور شطر الإيمان ، والحمد لله تملأ الميزان ، وسبحان الله والحمد لله تملآن (أو تملأ) مابين 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 مرسلا .

(٤) رواه أبو يعلى فى « الترغيب والترهيب » ؛ وفى « الجامع الصغير » ورد بلفظ : « إذا رأيتم الرجل قد أعطى تزهدا فى الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه ، فإنه يلقى 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] ؛ « يأيها 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 ، وعليك توكلت ، وإليك أنبت ، وبك خاصمت . «اللهم إنى أعوذ بعزتك لا إله إلا أنت أن تغلنى أنت الحى لاتموت ، والجن والإنس يموتون »[٣] ؛ وقوله : « اللهم اجعلنى شكورا ، واجعلنى صبورا ، واجعلنى فى عينى صغيرا ، وفى أعين الناس كبيراً »[٤] ؛ وقوله : « اللهم أعنى بالعلم ، وزينى بالحلم ، وكرمنى بالتقوى ، وجملنى بالعافية »[٥] ؛ وقوله : « اللهم إنى 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 النبى 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 النبى صلى الله عليه وسلم فقال ياغلام إنى أعلمك كلمات : « احفظ الله ... الخ » .

(٢) رواه مسلم عن الأغر بن يسار المزنى .

(٣) رواه البخارى ومسلم .

(٤) أخرجه البزاز وهو حديث حسن .

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

(٦) رواه البزاز والطبرانى عن ابن عمر .

حياة الصحابة وأقوالهم :

وحياة الصحابة كحياة النبى حافلة بالأحوال والأقوال التى تدل دلالة واضحة على زهدهم وورعهم وتقشفهم وغير ذلك من مظاهر الإقبال على الله والإعراض عن الدنيا ، وكلها أمور لايستطيع أن يغفلها أو ينكرها الباحث عند ما يريد أن يتبين مقومات الحياة الروحية فى صدر الإسلام : فقد كان أبو بكر يطوى ستة أيام ، وكان لايزيد على ثوب واحد ، وكان يأخذ بطرف لسانه ويقول : «هذا الذى أوردنى الموارد» . وكان يقول أيضاً : « إذا دخل العبد العجب بشىء من زينة الدنيا مقته الله حتى يفارق تلك الزينة » . وهو قد تحدث عن أثر التقوى وثمرة اليقين والتواضع فى حياته فقال : « وجدنا الكرم فى التقوى ، والغناء فى اليقين ، والشرف فى التواضع » . وتحدث عن المعرفة التى تتذوق بالروح وأثرها فى 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 النبى 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 ، وقميص فيه أربع رقاع دون أن يكون له غيرهما ، ومن أنه كان يغسل ثوبه بيده . وليس أدل على ما كان يراه من أثر الرضى والصبر فى نفس الخاضع لهما الآخذ بهما مما كتبه إلى أبى موسى الأشعرى وهو قوله : « أما بعد : فإن الخير كله فى الرضا ، فإن استطعت أن ترضى وإلا فاصبر » ، ومن قوله : « وجدنا خير عيشنا الصبر » . وكان عثمان ابن عفان من رياضة نفسه على الزهد والتقشف ودوام التفكر فى الله والدأب على النظر فى كتاب

الله بحيث كان يقضى نهاره طاويا وليله محييا ، وبحيث لم يكن ليترك النظر فى المصحف كل يوم وهو يقول : « هذا كتاب ربى ، ولا بد للعبد إذا جاءه كتاب سيده أن ينظر فيه كل يوم ليعمل بما فيه » ؛ وما فتئ 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 عيينه 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 الحدثان ، والجزع من أعوان الشيطان » .

ونحن لا نجد بذور هذه الحياةِ الروحية مغروسة فى قلب النبى وقلوب صحابته من الخلفاء الأربعة فحسب ، وإنما نحن واجدوها أيضاً حيّة 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 بالمدينة ، انقطعوا فى صفتهم إلى الله ، وعكفوا على العبادة ، وأمعنوا فى رياضة أنفسهم على الزهد والتقشف ، فتجردوا عن أعراض الحياة الدنيا ، واتجهوا وجهة روحية خالصة ، حتى لقد وصفهم أبو نعيم الأصبهانى بقوله : « هم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شىء

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

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

وثمة غير من ذكرنا من الصحابة طائفة أخبارها فى النسك والزهد مشهورة، حسبنا أن نذكر منهم تميما الدارى الذى يعرف بكثرة تهجده ، ويروى عنه أنه كان يقضى ليله مرتلا قوله تعالى : « أم حَسِبَ الذين اجترحوا السيئات أن نجعَلَهُم كالذين آمنوا وعمِلُوا الصالحات ، سواء مَحيَاهم ومماتهُم ساء مايحكمون »[٢] ، أو قوله تعالى : « وخلق الله السموات والأرض بالحق ، ولِتُجزى كل نفسٍ بما كسَبت وهم لا يُظلَمُون »[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 »[1] .

وينتهى بنا هذا كله إلى أن الحياة الروحية الإسلامية قد وجدت بدايتها فى تحنث محمد العربى الجاهلى أولا ، وفى حياة محمد المسلِم والنبى المرسل ثانياً ، وفى نسك الصحابة وزهدهم بعد هذا وذاك ؛ كما ينتهى بنا إلى أن حياة الزهاد والعباد والصوفية ، ومنازعهم فى السلوك ، ومذاهبهم التى عبروا عنها فى أقوال منثورة تارة وفى أشعار منظومة تارة أخرى ، كل أولئك ليس فى الحقيقة إلا ترديداً لهذا اللحن الروحى الرائع الذى تغناه محمد لأوّل مرة فى تاريخ الإسلام ، ورتله معه الصحابة هذا الترتيل الجميل الذى كان له صداه القوى فى نفوس من استمع إليه واستجاب له من النساك والزهاد والفقراء والبكائين والصوفية الذين حفل بهم تاريخ الحياة الروحية الإسلامية على الوجه الذى سنبينه فى موضعه بعد .

— ٣ —

مصادر الحياة الروحية الإسلامية

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

(١) حلية الأولياء : ج ١ ، ص ٢٧٠ . وانظر أيضاً الطبقات الكبرى للشعرانى : ج ١ ص ٢٦ — ٢٧ . والكواكب الدرية للمناوى : ج ١ ص ٥٠ .

من العلماء والباحثين يرَوْن أنه فارسىّ أو هندى أو مسيحى أو يونانى ، 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 فى قوله : « ... أما دراسة مصادر التصوف فإن الأمد بيننا وبين استكمالها ما يزال بعيداً . وقد حار علماء الإسلاميات الأول فى تعليل ذلك الخلاف الكبير فى العقيدة بين مذهب الوحدة (وهو المذهب الرئيسى فى التصوف الإسلامى فى أرقى أدواره) وبين مذهب أهل السنة الصحيح : فذهبوا إلى أن التصوف مذهب دخيل فى الإسلام مستمد إما من رهبانيَّة الشام (وهذا رأى مركس Merx) ، وإما من أفلاطونية اليونان الجديدة ، وإما من زرادشتية الفرس ، وإما من ڤيدا الهنود (وهذا رأى جونس Jones) . وقد بين نيكولسون Nicholson أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل فى الإسلام غير مقبول . فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التى اختص بها متصوفة المسلمين نشأت فى قلب الجماعة الإسلامية نفسها إبان عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما ، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث ، وبما حل بالأفراد من نوازل . . . »[1] : فالأستاذ ماسينيون قد أظهرنا هنا على مبلغ اختلاف وجهات النظر فى رد التصوف، الذى هو عندنا أهم صور الحياة الروحية الاسلامية ، إلى مصادره . ولكنه أظهرنا من ناحية أخرى على أن هذا المصدر إسلامى ، وإن كان يرجع نشأة التصوف إلى عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما . وهذا ما لا نوافق عليه لا سيما وقد رأينا أن بداية الحياة الروحية كانت فى حياة محمد العربىّ الجاهلى قبل أن تكون فى حياة محمد النبى المرسل الذى 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 هى هذه التى شهدنا بعض آثارها فى تحنث محمد قبل الاسلام ، وفيما كان يعرض له من أحوال ، ويصدر عنه من أقوال بعد أن نزل عليه القرآن .

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

المصدر الإسلامى :

أول من قال بأن مصدر الحياة الروحية إسلامى 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 قليلا : فأولئك وهؤلاء يرون أن حياة النبى وأصحابه التى صورناها آنفاً ، وأن الكتاب والسنة، كل أولئك ، هو المصدر الحقيق لكل ما تواضع عليه الزهاد والصوفية من قواعد الرياضة والمجاهدة ، وما انكشف لبصائرهم من أنوار الحقيقة فى المشاهدة . فهم إذن يدعمون مذهبهم بأمرين : أحدهما ما أثر عن النبى من زهد ونسك وتعبد ، وثانيهما بعض آيات القرآن وعبارات الحديث القدسى وغير القدسى . فأما مايستندون إليه من الأخبار التى تروى عن زهد النبى وتقشفه ، فقد فرغنا من الإبانة عنه فى الفقرة السابقة ، وهو فى نظرنا أقوى دليل على أن

مصدر الحياة الروحية فى الإسلام إسلامى بحت . وأما ما يؤيدون به مذاهبهم المختلفة فى الأذواق التى ذاقوها ، وفى الحقائق التى كشفوها ، من آيات القرآن وعبارات الحديث ، فسنذكر أمثلة منه فيما يلى :

١ — فمن آيات القرآن التى أيدوا بها مذهباً من مذاهبهم ماخاطب به الله رسوله فى قوله عز وجل : « وما رَمَيتَ إذ رميتَ ولـكنَّ اللهَ رمى »[١] : فهذه الآية الكريمة ، وإن كانت لاتدل فى ظاهرها على أكثر من أن الله قد نصر المسلمين وأعز جندهم فى حربهم على الكفار فى غزوة بدر ، إلا أن الصوفية قد تأولوها تأويلا حملوها فيه ما تحتمل وما لا تحتمل من المعانى التى ينطوى عليها مذهبهم فى أن الله وحده هو الفاعل المطلق الذى يصدر عنه ويرد إليه كل فعل ، وأن العبد من الرب بمثابة القلم من الكاتب الذى يمسك به ويحركه ويجرى به يده فيكتب مايشاء .

ومنها قوله تعالى : « اللهُ نور السمواتِ والأرض »[٢] ؛ وقوله تعالى : « فأينما تولُّوا فثمَّ وجهُ الله »[٣] : فالصوفية يتخذون من هاتين الآيتين دعامة يقيمون عليها مذاهبهم فى وحدة الوجود ووحدة الشهود وتجلى الله فى مخلوقاته .

ومنها قوله تعالى : « يأيُّها الذين آمنوا من يرتدَّ منكم عن دينه فسوفَ يأتى اللهُ بقومٍ يُحبُّهم ويُحبُّونَهُ ، أذِلَّةٍ على المؤمنين أعزَّةٍ على الكافرين ، يُجاهدون فى

---

(١) سورة الأنفال : آية ١٧ .
(٢) سورة النور : آية ٣٥ .
(٣) سورة البقرة: آية ١١٥ .

سبيلِ الله ، ولا يخافون لومَةَ لائم ، ذلك فضلُ الله يؤتيه مَن يشاء ، واللهُ واسعٌ عليم »[١] : فهـذه آية كريمة بنى الصوفية عليها مذهبهم فى الحب الإلهى بنوعيه : حب الله للإنسان ، وحب الإنسان لله .

ومنها قوله تعالى : « أوَ لَم يَرَ الذين كفروا أن السمواتِ والأرض كانتا رَتقاً ففتقناهما »[٢] : فقد أيد الصوفية بهـذه الآية مذهبهم فى الحقيقة المحمدية التى هى عندهم التعين الأول الجامع لكل التعينات العلوية والسفلية ، والتى أجملت فيها الموجودات منذ الأزل ، ثم فصلت بعد ذلك ، فكان من تفصيلها السموات والأرض .

ومن الآيات التى يستدلون بها لتأييد مذاهبهم فى التوبة والصبر والتوكل والتأمل فى صنع الله ومداومة الذكر والعبادة والزهد فى الدنيا ، قوله تعالى فى كتابه الكريم: « وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » ؛ « استغفروا ربكم ثم توبوا إليه » ؛ « يأيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا » ؛ « يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا » ؛ « إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » ؛ « ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور » ؛ « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين » ؛ « وتوكل على الحى الذى لايموت » ؛ « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » ؛ « فإذا عزمت فتوكل على الله » ؛ « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض » ؛ « واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا » (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 والعشى 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 مقتدراً » ؛ « اعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ، ثم يهيج فتراه مصفرا ، ثم يكون حطاما ؛ وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » ؛ « يأيها الناس إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور » .

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

ومن الأحاديث القدسية أيضاً ما ورد على لسان الله عز وجل وهو قوله : « ... ولا يزال العبد يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه : فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يسعى بها : فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى ينطق ، وبى يعقل ، وبى يبطش ، وبى يمشى . . . » : فهذا حديث قدسى وجد فيه أصحاب

الأذواق والمواجيد من الصوفية مجالا خصبا ومنبعا فياضا بمعانى الاتحاد الذى يقوم عندهم على فناء العبد فى الرب ، أو الحب فى المحبوب ، أو الخلق فى الحق ، بحيث يصبح الإنسان فى حالة روحيـة يشعر فيها أن ذاته من حيث هو محب قد غلبت عليها ذات محبوبه وهو الله ، فإذا بالذاتين تتحدان ، وتصبحان ذاتاً واحدة هى التى يصدر عنها كل مايحسه الإنسان بجوارحه ، وكل ما يشعر به فى جوانحه .

٣ — ومن الأحاديث غير القدسـية التى وردت على لسان النبى ، وعدها الصوفيـة أساساً لـكثير من رياضاتهم وأذواقهم ، قولة صلى الله عليه وسلم : « من عرف نفسه فقـد عرف ربه » : فهم يدعمون بهذا الحديث مذهبهم فى 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 التى بين جنبيك » : فهذا الحديث يعد عندهم قواماً لمـا ينبغى أن يأخذ به الإنسان نفسه من مجاهدة وكبح جماح على وجه تتخلى معه عن صفاتها المذمومة ، وتتحلى بالصفات المحمودة .

ومن الأحاديث النبوية التى يزعم الصوفية أنها تصفهم وتصور أحوالهم وتشير إلى منزلتهم بين الأنبياء والشهداء وعامة الناس ، وإلى مكانتهم عند الله ، قوله صلى الله عليـه وسلم : « إن من عباد الله لأناساً ماهم بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل» . قال رجل : فمن هم ، وما أعمالهم ؟ لعلنا نحبهم . 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 ، لايخافون إذا خاف الناس ، ولا يحزنون إذا حزن الناس » . قالوا : ثم قرأ : « ألا إن إولياء الله لاخوفٌ عليهم ولا هم يحزنون » .

فهذه النصوص مضافة إلى سيرة محمد التى سارها قبل الإسلام وبعده ، تبين لنا فى وضوح وجلاء أن الحياة الروحية الإسلامية قد وجدت فى حياة النبى ، وفى كتاب الله وسنة رسوله ، مصدرها الأول الذى استمد منه الزهاد زهدهم ، واستق منه الصوفية أذواقهم ، ووجد فيه أولئك وهؤلاء ما يؤيدون به مذاهبهم .

نظرية المصدر الهندى :

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

ويعد أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى (٣٥١ ـ ٤٤٠ هـ = ٩٦٢ ـ ١٠٤٨ م) خير من كتب عن الهند ، وأدق من وصف أحوالهم ، وعرض لعقائدهم وعلومهم ومذاهبهم الدينية والفلسفية ، لاسيما أنه كان عالماً باللغة السنسكريتية ، وعاش فى الهند زمنا طويلا ، ووضع فى ذلك كتبا أهمها : (تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة) . ولم يقف البيرونى فى 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 فى

الرياضة من ناحية أخرى . والذى يعنينا هنا هو أن نتبين مع البيرونى إلى أى حد يقع التشابه بين المذاهب الهندية فى الرياضة والمجاهدة والعبادة والمعرفة وبين نظيراتها عند صوفية المسلمين ، وهو ذلك التشابه الذى اتخذ منه كثير من المستشرقين أساساً أقاموا عليه نظريتهم القائلة بأن مصدر التصوف الإسلامى هندى .

فمن الأشياء التى أبان البيرونى عن وجه الشبه فيها بين حكماء الهند واليونان من ناحية ، وبين صوفية المسلمين من ناحية أخرى ، القول بأن المنصرف بكليته الى العلة الأولى متشبها بها على غاية إمكانه ، يتحد بها عند ترك الوسائط ، وخلع العلائق والعوائق[1] .

ومنها القول بالتناسخ الذى يدور حول تردد النفوس الباقية فى الأجسام البالية ، وانتقالها من بدن إلى بدن ، وما يترتب على ذلك من قول بالحلول : فبعد أن أبان البيرونى أن التناسخ هو من أخص خصائص الفلسفة الدينية للهنود ، وأنه فى رأيه علم النحلة الهندية حتى أن من لم ينتحله لم يك منها ، ولم يعد من جملتها[2] ، نراه يقول : « . . . وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال : إن الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة . وهم يجيزون حلول الحق فى الأمكنة كالسماء والعرش والكرسى . ومنهم من يجيزه فى جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عن ذلك بالظهور الكلى . وإذا أجازوا ذلك فيه لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر »[3] .

---

(١) تحقيق ما للهند من مقوله : ص ١٦

(٢) نفس المرجع : ص ٢٢ ــ 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 كلى مغن عن الاستقراء ناف للشكوك . واستشهد فى هذا المقام بقول صاحب كتاب (پاتنجل) وهو : « إفراد الفكرة فى وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشىء غير ما اشتغل به . ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب »[1] ، حتى يقول : « ومن بلغ هذه الغاية ، غلبت قوته النفسية على قوته البدنية ، فمنح الاقتدار على ثمانية أشياء ، بحصولها يقعُ الاستغناء . . . » وعد هذه الأشياء الثمانية[2] . 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 تغيُّر واختلاف ، بها يعلم الغيب ، ويفعل المعجز ، وأخرى بشرية للتغيُّر والتكوين »[3] .

ومنها اتحاد النفس بمعقولها ، 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 اللذين ليسا إلا حقيقة واحدة : مذهب تصوفى روحى خالص ، قوامه الخلوة والانفراد عن كل شىء ، والزهد فى كل شىء ، والرياضة الروحية التى يفنى فيها الإنسان عن كل شىء حتى عن نفسه ، فإذا هو يستشعر فى هذا كله سعادة لاتجاوزها سعادة ، وطمأنينة لا تعدلها طمأنينة[1] . 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 بموحّدٍ 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 فُرِّقت ، وإن أهملت فبالإهمال خففت وبالاتحاد أُلِّفت ؛ وكقول أبى بكر الشبلى : اخلع الكل تصل إلينا بالكلية، فتكون ولا تكون ، إخبارك عنا ، وفعلك فعلنا ؛ وكجواب أبى يزيد البسطامى وقد سئل: بم نلت ما نلت ؟ . . . إنى انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحيةُ من جلدها ، ثم نظرت إلى ذاتى فإذا أنا هو . . . »[2]

وعلى هذا النحو نرى البيرونى يفيض فى وصف فلسفة الهند الدينية ، ومذاهبهم فى الله ، والموجودات 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 والعاقل والمعقول بحيث يصير هـذا كله شيئاً واحداً .

وقدسار على نهج البيرونى طائفة من العلماء المستشرقين أمثال: هورتن Horten، وبلوشيه 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 مايراه الأستاذ ماسينيون من أن بحث الأطوار التى أدت إلى إدخال الذكر فى طرق الصوفية المتأخرين قد دل على تسرب بعض طرائق الهنود إلى التصوف الإسلامى ؛ وإلى مايراه الأستاذ براون من بعض أوجه الشبه الظاهرة بين المذاهب الصوفية فى صورها الأولى وبين بعض المذاهب الهندية لاسيما الفيدانتا سارا[1] ، ولو أنه ينظر إلى هـذا التشابه على أنه مبالغ فيه، إذ هو عنده سطحى أكثر من أن يكون جوهرياً[2]؛ وإلى مايزعمه

---

(١) الفيدانتا سارا مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من «الفيدا» وهو كتاب آرى مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية. ومعنى «الفيدا» هو معرفة المجهول عن طريق الدين فى حين أن معنى «الفيدانتا» هو تكميل الفيدا . ويشتمل كتاب «الفيدا» على أوراد تعبدية وأناشيد دينية ورقى سحرية . ويرجع تاريخ مدرسة «الفيدانتا» إلى القرن الخامس بعد الميلاد . ويعد مذهبها أكثر المذاهب تصويرا للديانة البرهمية . ولقد كانت عناية هـذه المدرسة فى أول عهدها موجهة بصفة خاصة الى شرح «الفيدا»، الاأن مذهبها مالبث 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 مافيها من عنصر إلهى مستمد من إلههم « براهما » : فليس طريق النجاة والسعادة فى الزهد والتعبد فحسب ؛ وإنما هو أيضا فى أن يعرف أن براهما فى كل شىء ، وأن كل شىء هو « براهما »

(٢) Litterary History of Persia : V.I, P.419

جولدزيهر من أن قصة حياة إبراهيم بن أدهم الذى يقال إنه كان من الأمراء ، ولكنه تخلى عن الإمارة وآثر حياة الزهاد ، هى بعينها قصة بوذا ، وأن استعمال المسابح مستمد من البوذية ؛ وإلى مايذهب إليه الأستاذ أوليرى من أنه لاينبغى إغفال مايحتمل 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 لاينتهى إلى أن الأثر البوذى كان ذا خطر عظيم فى التصوف الإسلامى ، لاسيما أن التشابه الذى يوجد بين النيرڤانا البوذية وبين الفناء الصوفى إنما هو تشابه سطحى : فالمذهب البوذى فى النيرڤانا هو المذهب الذى يصور النفس الإنسانية وقد فقدت فرديتها فى طمأنينتها المطلقة التى لاتشوبها شائبة من حس أوشهوة ؛ 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 مقابلا هنديا للفناء الصوفى ، غير أن هذا المقابل ليس فى البوذية ، وإنما هو فى وحدة الوجود التى جاءت فى الڤيدا[1] .

ولقد كان اشتراك التصوف الإسلامى مع الديانة البرهمية فى عقيدة وحدة الوجود من أهم الدوافع التى حملت بعض الباحثين على اعتقاد أن مصدر التصوف التيوزوفى[2] لايمكن 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 جوهريا ،

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

(٢) التصوف التيوزوفى هو التصوف الإشراقى الذى يدور المذهب الرئيسى فيه على اتحاد العبد بالرب .

وتبينا أن ماينتهى إليه الصوفية من إثبات لوحدة الوجود ، ليس فى الحقيقة إلا ضرباً جديداً من تذوق العقيدة الإسلامية فى التوحيد ، وإلا لوناً مستحدثاً من ألوان التعبير عنها، تأثرفيه الصوفية المتأخرون بماعرفوه وأساغوه من حكمة الهند ودينهم، وفلسفة اليونان وأنظارهم ، وبغير هـذا من ثقافات الأمم القديمة ذوات الحضارات الراقيـة التى اتصل بها المسلمون ألواناً مختلفة من الاتصال فى عهود تاريخهم المتعاقبة ، وفى العهد العباسى بنوع خاص .

هذا هو مجمل الملاحظات والآراء التى يقدمها من ذكرنا من العلمـاء ، وهى ملاحظات وآراء بعضها صحيح من الناحيـة الموضوعية ، وبعضها الآخر مايزال فى حاجة إلى مزيد من التحقيق . ولـكن ليس من بينها على أى حال مايقوم دليلاً قاطعاً على أن نشأة التصوف الإسلامى ، فضلاً عن نشأة الزهد ، ترجع إحداهما أو كلتاهما إلى مصدر هندى . ولعل كل ماهنالك من طرافة فى هـذه الملاحظات والآراء أنها تقارب بين بعض التعاليم النظرية والعملية فى التصوف الإسلامى ، وبين مايمكن أن يعد نظيراً لها أو شبيها بها فى بعض المذاهب البراهمية والبوذية التى انطوت عليها الـكتب والتعاليم المعروفة عن هاتين الديانتين الهنديتين . وليس من شأن هـذا التقارب الذى يقرره بعض هذه الآراء أن ينفى ماسبق أن أثبتناه آنفاً وهو أن نشأة الحياة الروحية فى الإسلام كانت إسلامية ، وأن مصدر الزهد الذى جنح اليه الزهاد الأولون هو حياة النبى ، كما أن منبع المصطلحات الصوفيـة والمذاهب التى أقيمت على أساس من الذوق والوجد هو الـكتاب والسنة . وإلا فنحن لـكى نثبت أن مصدر الحياة الروحيـة الإسلامية هندى ، برهمى أو بوذى ، مضطرون إلى أن نثبت أولا أن بعض التعاليم البراهمية أو البوذية فى الزهد والفقر والتفـكر كانت شائعـة فى تلك البيئة العربيـة التى نشأ فيها محمد سواء قبل الإسلام أو بعده . وتلك لعمرى

مسألة مازال يعوزها الدليل المادى الذى لاشبهة فيه ولا غبار عليه ؛ وأكبر الظن أن المسلمين لم يعرفوا العقائد والفلسفة والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة مفصلة قبل أن يؤلف البيرونى كتابه القيم (تحقيق ما للهند من مقوله) ، وهو ذلك الكتاب الذى يعد بحق أهم المراجع وأدقها وأوفاها فى ذلك الباب . ونحن نعلم أن البيرونى انتهى من وضع كتابه هذا فى الربع الأول من القرن الخامس للهجرة ، أى فى وقت متأخر عن الوقت الذى كان قد بدأ يتحنث فيه النبى ، ويتقشف أصحابه ، ويكثر من بعدهم الزهاد والعباد ، بل وعن الوقت الذى بدأ الزهد يستحيل فيه إلى علم نظرى وعملى 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 ، ولمذاهبه من امتداد الآفاق .

وهب أننا سلمنا جدلا برأى من قال بالتشابه بين وحدة الوجود البراهمية وبين الاتحاد الصوفى ، أو برأى من قال بهذا التشابه بين النيرڤانا البوذية والفناء الصوفى ، فإننا لانستطيع مع ذلك أن نقرر لمجرد هذا التشابه أن الاتحاد أو وحدة الوجود أو الحلول عند الصوفية مستمد من العقائد المقابلة فى الديانة البراهمية ، ولا بأن الفناء أو الغيبة عن الحس والانسلاخ من النفس عند الصوفية مردود إلى النيرڤانا 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 ، لايعنى دائما أن أحد هذين المذهبين متأثر بالآخر أو مستمد منه ؛ وانما هو قد يعنى أيضاً أن نفوس الذاهبين إلى هذين المذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية واحدة ، الأمر الذى لابد معه من أن تنتهى هذه النفوس إلى نتيجة واحدة ، أو إلى نتائج متشابهة .

وجملة القول أن الأثر الهندى فى التصوف الإسلامى ، أو فى أى مظهر من مظاهر الحياة الروحية أو العقلية الإسلامية، كان مايزال ضعيفاً حتى إشراف القرن العاشر للميلاد على النهاية (أواخر القرن الرابع للهجرة) ، لاسيما إذا قيس بالأثر الأفلاطونى الجديد ، أو بآثار النصارى من النساطرة واليعاقبة فى تاريخ الحضارة الإسلامية . وهذا ينتهى بنا الى أنه إذا كان ثمة تشابه بين التصوف الإسلامى فى أية صورة من صوره 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 تحنث نبيهم ، وزهد أصحابه وتقشفوا ، 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 هندى، 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 يحدثنا به التاريخ من وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب

فى مختلف العصور ، كما يستدلون بأن فريقاً كبيراً من شيوخ الصوفية الأفذاذ الذين ظهروا فى العهود الأولى للتصوف كانوا من الفرس . غير أن اتصال العرب بالفرس ، وإن كان صحيحاً من الناحية التاريخية ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نتبين فى وضوح وجلاء أن العقائد الدينية الفارسية ، والأنظار الفلسفية ، قد انتقلت عن طريق هـذا الاتصال فى صورة واضحة الى العرب ، وتغلغلت فى نفوسهم وعقولهم تغلغلا قوياً يمكن أن يقال معه إن التصوف بصفة خاصة كان أثرا من آثاره ، وثمرة من ثمراته . وها هوذا الأستاذ براون، وهو من أكبر الباحثين فى تاريخ الفرس وحياتهم العقلية والشعورية والأدبية والاجتماعية ، يقول فى هذا الصدد : « إن جهلنا بما كان شائعا من الأفكار فى العهود الساسانية من شأنه أن يجعل دراسة هذه المسألة دراسة معتمدة على المنهج التاريخى المقارن أمراً عسيراً جداً »[1] . وهـذا يعنى بعبارة أخرى أن الأثر الفارسى فى الحياة العربية إبّان العصر الجاهلى لم يكشف عنه بعد، كشفاً واضحاً صريحاً يكفى لإثبات أن الحياة الروحية الإسلامية قد استمدت من مصدر فارسى ، بخلاف ما كان عليه ذلك الأثر الفارسى فى الإسـلام ، وفى العصر العباسى بنوع خاص: فقد كان ذلك العصر حافلا بكثير من حملة العلم وأصحاب النحو وأهل الحديث والتفسير والمتكلمين وغيرهم من الصفوة الممتازة، الذين كان سوادهم الأعظم فرسا عاشوا فى ظل الإسلام . يضاف الى هذا أن الصلات الإجتماعية والسياسية بين الفرس والمسلمين وقتئذ ، كانت من القوة والوثاقة بحيث لا يمكن إنكار ما أنتجت هـذه الصلات من آثار قيمة فى الحيـاة العربية الإسلامية على اختلاف نواحيها .

أما أن التصوف الإسلامى مستمد من مصدر فارسى لأن فريقا كبيرا من شيوخ الصوفية كان من الفرس، فذلك مالا نستطيع أن نقر عليه القائلين به : صحيح أنه كان من

---

(١) Litteray History of Persia : V.I, P.419

صوفية الفرس من ترك أثراً لا يمحى فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة، وفى تطور التصوف واستحالته إلى علم بصفة خاصة . ومن هؤلاء معروف الكرخى المتوفى سنة ٢٠٠ أو ٢٠١ هـ ، وأبو يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ . ولكن ليس أقل من هذا صحة أن ازدهار الحياة الروحية الإسلامية ، واصطباغ التصوف فيها بالصبغة العلمية ، لم يكن أثراً من آثار صوفية الفرس وحدهم ، وإنما هو كذلك ثمرة يانعة من ثمرات هذه الجهود الرائعة التى بذلها كثير من صوفية العراق ومصر والشام : فقد كان أبو سليمان الدارانى المتوفى سنة ٢١٥ هـ صوفيا عربيا عراقيا من واسط بين الكوفة والبصرة ؛ وكان ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ صوفيا مصريا يقال إنه وُلد من أبوين نوبيين أو قبطيين . ولهذين الصوفيين ، وكثير غيرهما من الصوفية غير الفرس الذين يضيق المقام عن ذكرهم ، نفحات صادقة ، وصفحات مشرقة ، فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ؛ ولعل هذه الصفحات ، وتلك النفحات ، ليست أقل خطراً فى ترقية التصوف الإسلامى ، مما كان لنظيراتها عند صوفية الفرس ؛ بل ولعل من صوفية العرب أنفسهم من كان له أثر كبير فى صوفية الفرس. ويكفى أن نذكر فى هذا المقام محيى الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، وشرف الدين عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، وقد كان كلاهما عربيا أصيلا ، أو منحدرا من أصل عربى على الأقل ، كما كان لكل منهما فضل كبير فى إقامة التصوف التيوزوفى على دعائم قوية فيها طرافة روحية وجدة فلسفية ؛ ناهيك بما كان لأولهما من أثر قوى فى تصوف كثير من صوفية الفرس أمثال العراقى المتوفى سنة ٦٨٦ هـ ، وأوحدالدين الكرمانى المتوفى سنة ٦٩٧ أو سنة ٦٩٨ هـ ، وعبد الرحمن الجامى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ ؛ وناهيك أيضا بما تلقاه مؤلفات هذا الشيخ الأكبر بصفة عامة

وكتابه (فصوص الحكم) بصفة خاصة ، من عناية متصوفة الفرس بدراستها وشرحها فى الأيام الأخيرة[١] .

وهذا ينتهى بنا الى أن مصدر التصوف الإسلامى الأول ليس فارسيا ، وأنه إن صح أن لصوفية الفرس أثراً فى الحياة الروحية الإسلامية ، فإنما كان ذلك بعد الإسلام ، وبعد أن كان تحنث النبى ، وتعبد الصحابة والتابعين ، وزهد الزهاد ، قد تجمع كله ، واستحال الى علم لقواعد السلوك ، وبواطن القلوب ، وأسرار النفوس . هنالك أخذ صوفية الفرس بنصيبهم فى 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 شبها ظاهرا بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبين بعض التعاليم والمذاهب الصوفية الإسلامية : فالزهد فى التصوف الإسلامى يشبه الزهد والرهبنة فى الديانة المانوية[٢] ، كما يشبه الزهد والقناعة والنهى عن ذبح الحيوان فى الديانة المزدكية[٣] . وعقائد الشيعة وغلاتهم فى حق الملك الإلهى ، وفى حلول الله فى 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 فى (الآثار الباقية) .

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

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

ومع هذا كله ، فإن أيا من ألوان هذا التشابه لا يدل دلالة قوية على أن المصدر الأول للتصوف الإسلامى كان فارسياً . ولعله إن دل على شىء فإنما يدل على أن الصلات الثقافية والدينية التى نشأت بين الفرس والعرب ، وقد انضووا 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 ، فى دعم هذه الحياة الروحية الإسلامية فى مختلف صورها التى وجدت بذورها الأولى فى أرض الجزيرة العربية حيث كان تحنث النبى وزهد أصحابه ، وتعبد العباد وتصوف الصوفية الذين كان كلهم من العرب ، ووقع أن شاركوا المانوية والمزدكية فى زهدهم ، وتأثروا بالزرادُشتية فى بعض عقائدهم .

نظرية المصدر النصرانى :

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

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهى للدكتور محمد مصطفى حلمى : ص ٢٨٨ .

هذا الفريق مذهبه بما كان يوجد من صلات بين العرب والنصارى سواء فى الجاهلية أو فى الاسلام ، وبما يلاحظ من أوجه الشبه الكثيرة بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم فى الرياضة والخلوة والتعبد ، وبين ما يقابل هذا كله فى حياة المسيح وأقواله ، وأحوال الرهبان والقسيسين وطرقهم فى العبادة واللباس . ومن هؤلاء الباحثين ڤون كريمر Von Kremer ، وجولدزيهر Goldziher ، ونلدكه Nöldeke ، ونيكلسون Nicholson ، وڤنسنك Wensinck ، وآسين پالاسيوس Asin Palacios ، وأندريه Andrae ، وأوليرى O'leary . ويكفى أن نشير هنا الى ما يذهب إليه بعض هؤلاء العلماء فى هذا الصدد : فڤون كريمر ينظر الى التصوف الإسلامى ، والى بعض الأقوال المأثورة عن الصوفية ، على أنهما ثمرات نمت ونضجت فى بلاد العرب تحت تأثير جاهلى ، حيث كان كثير من العرب الجاهليين نصارى ، وكان كثير من هؤلاء النصارى قسيسين ورهباناً . وجولدزيهر يستند الى ما تقرره النصرانية من إيثار الفقر والفقراء على الغنى والأغنياء ، فيزعم أن ما ورد فى 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 فى 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 القبيل 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 شيء تعبدتم ؟ قالوا : خوفنا الله من النار فخفنا منها . فقال : حق على الله أن يؤمنكم ماخفتم . ثم جاوزهم ومر بآخرين أشد عبادة منهم ، فقال : لأى شيء تعبدتم ؟ قالوا : شوّقنا الله إلى الجنان وما أعد فيها لأوليائه ، فنحن نرجو ذلك . فقال : حق على الله أن يعطيكم مارجوتم . ثم جاوزهم ومر بآخرين يتعبدون ، فقال : ما أنتم ؟ قالوا : نحن المحبون لله ، لم نعبده خوفاً من ناره ، ولا شوقاً إلى جنته، ولكن حباً له ، وتعظيما لجلاله . فقال : أنتم أولياء الله حقاً ، معكم أُمرت أن أقيم ، فأقام بين أظهرهم . قال أبو طالب المكى : وفى لفظ آخر أنه قال للأولين : مخلوقاً خفتم ومخلوقاً أحببتم ؛ وقال لهؤلاء : أنتم المقربون[1] : 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 لانتكر مايوجد 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 دليلا على أن مصدر الحياة الروحية فى جملتها وتفاصيلها نصرانى : صحيح أن كثيراً

---

(١) قوت القلوب : ج ٣ ، ص ٨٢

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

الخلوة والانقطاع عن الناس إلى التفكر والتقرب من الآلهة يلتمسون عندهم الخير والحكمة ؟ بل وما الذى يمنع أيضاً من أن يكون مرجع الحياة الروحية الإسلامية هو هذه الحياة التى كان يحياها قوم فى الجاهلية يعرفون ببنى صوفة[1] ، انفردوا لخدمة 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 ، وها هو ذا تحنث محمد الذى صورناه فى موضعه من هذا القسم[2] ، 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 مر بن أد بن طابخة سمى بهذا الاسم لأن أمه ما كان يعيش لها ولد ، فنذرت لئن عاش لتعلقن فى رأسه صوفة ، ولتجعلنه ربيط الكعبة يخدمها . 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 بنى صوفة ، لأنهم أول من انفرد بخدمة الله تعالى عند بيته الحرام (مفردات غريب القرآن للأصفهانى مادة « صوف » ص ٢٩٢ — ٢٩٣) ؛ فلعل الصوفية نسبوا إليهم تشبها بهم فى النسك والتعبد (أساس البلاغة للزمخشرى) .

(٢) أنظر ص ١٢ — ١٥ من هذا الكتاب .

والحكمة »[1] . فإذا كان محمد نفسه قد اصطنع هذا التحنث ، ووجد فيه عونا صادقا على تصفية نفسه ورياضتها على التفكر والانقطاع إلى العبادة ، فقد ترتب على ذلك أن يكون زهاد المسلمين وصوفيتهم أدنى إلى التشبه بنبيهم فى تحنثه، منهم بالاقتداء برهبان النصارى فى رهبانيتهم .

ومثل هذا يمكن أن يقال فى الرد على من قال بأن لبس الصوف يرجع إلى أصل نصرانى : فقد روى كثير من الأخبار التى تثبت أن لبس الصوف كان مما جرى عليه النبى فى حياته : فمن ذلك ماحدث به اليافعى من أنه جاء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار ويلبس الصوف . ويؤيد هذا الأثر وغيره من الآثار التى تثبت لبس النبى الصوف ، وتصور حياته فى الزهد والتواضع ، ماورد فى رثاء عمر للنبى 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 »[2] . فإن صح ماورد على لسان النبى أو ورد عنه من أنه كان يلبس الصوف ، استطعنا عندئذ أن نستخلص أن الصوفية إنما لبسوا الصوف اقتداء بما كان عليه النبى فى ملبسه ، كما اقتدوا به فى 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 ، ص٩٢ .

(٢) إحياء علوم الدين : ج ١ ، ص ٣٢٠ .

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

حقاً إن من الزهاد والصوفية من كان يحيا حياة الرهبان ، بل ويتأثر حياة المسيح نفسه ؛ ومن هذا القبيل ماورد فى كتاب (الكامل) للمبرد من أن راهبين قدما من الشام إلى البصرة ، فقال أحدهما للآخر : ألا نذهب لزيارة الحسن البصرى فإن حياته كحياة المسيح . ومنه أيضاً ما ذكره الذهبي عن أبى نصر السراج الطوسى صاحب كتاب (اللمع فى التصوف) وهو قول هذا الأخير إنه خرج مع أبى عبد الله الروذبارى ليلقيا راهبا كان فى وقتهما ، فلما أقبلا عليه فى ديره سألاه : ما الذى حبسك هنا ؟ قال الراهب : أسرتنى حلاوة قول الناس لى ياراهب . غير أن هذه الأمور 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 فى الإسلام دون الجاهلية . وأكبر الظن أن الزهاد والصوفية المسلمين الذين تأثروا حياة المسيح أو حياة الرهبان ، وضمنوا أقوالهم عناصر نصرانية ، إنما جاءوا فى وقت متأخر عن الوقت الذى نشأت فيه الحياة الروحية الإسلامية لأول مرة فى تاريخ الإسلام ، ولعلهم لم يبدأوا يفعلون ذلك إلا بعد أن كان النبي أثنى على الرهبان والقسيسين بناء على ماورد فى حقهم من آيات القرآن الكريم التى تثبت المودة بين النصارى والمسلمين ، وذلك فى قوله تعالى: « لتجدنَّ أشد الناس عداوة للذين آمنوا ، اليهود والذين أشركوا ، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا ، الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم

لايستكبرون . وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين . »[١]

وأما مايزعمه بعض المستشرقين من أن الفقر والزهد فى الدنيا والذكر أمور أخذها الصوفية المسلمون عن النصرانية ، فذلك مالا سبيل إلى موافقتهم عليه ، لاسيما أن من آيات القرآن وأحاديث النبى مايدل دلالة واضحة قوية على أن لهذه الأمور مصدراً إسلامياً صريحاً : فقد زهَّد القرآن فى الدنيا وحث على التقلل منها ، وذلك فى قوله تعالى : « واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ، فاختلط به نبات الأرض ، فأصبح هشيما تذروه الرياح ، وكان الله على كل شىء مقتدرا . »[٢] ؛ وفى قوله تعالى: « إعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم ، وتكاثر فى الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج ، فتراه مصفراً ، ثم يكون حطاماً ، وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور »[٣] ؛ وفى قوله تعالى : « يا أيها الناس إن وعد الله حق فلا تغرَّنكم الحياة الدنيا ، ولا يغرنكم بالله الغَرور »[٤] ؛ وكما يدل على ذلك أيضاً قول النبى صلى الله عليه وسلم : « إن مما أخاف عليكم من بعدى مايفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها »[٥] وقوله : « لو كان لى مثل أحد ذهباً ، لسرنى ألا تمر علىّ ثلاث ليال وعندى منه

---

(١) سورة المائدة : آية ٨٢ ـ ٨٣

(٢) سورة الكهف : آية ٤٥

(٣) سورة الحديد : آية ٢٠

(٤) سورة فاطر : آية ٥

(٥) رواه البخارى ومسلم .

شيء إلا شيء أرصده لدين »[١] ؛ وقوله أيضاً : « الدنيا سجن المؤمن ، وجنة الكافر »[٢] ؛ وقوله أيضاً : « إزهد فى الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس »[٣] : فكل أولئك آيات وأحاديث واضحة المعانى ، صريحة الدلالة على أن للزهد الذى أخذ الزهاد والصوفية به أنفسهم ، أصلا فى كتاب الله وسنة رسوله . وكذلك الفقر فقد ورد فيه مايثبت إكبار الله من شأن الفقراء مثل قوله تعالى : « للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله ، لايستطيعون ضرباً فى 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 ورضوانا ، وينصرون الله ورسوله ، أولئك هم الصادقون »[٥] ؛ هذا إلى حياة محمد نفسه ، فقد عف فيها عن الغنى ، وآثر عليه الفقر ، وكان فى استطاعته أن يكون غنياً ، ولكنه لم يرد ذلك لنفسه ، بل هو قد زهد فى المال وانصرف عن الحياة الدنيا وجاهها ، وكان فى 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 التى تسرّبت إلى الحديث ؛ بل الصحيح هو أن يكون محمد فى حياته وفى أحاديثه ، قد سار على نهج القرآن ، ودعى إلى مادعى إليه الله من هذه المثل العليا فى القول والعمل ، وفى 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 الذى ينبغى 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 تشبها بالرهبان . وكذلك مايذهب إليه نيكلسون من أن الصمت والذكر اللذين يصطنعهما الصوفية فى رياضتهم مأخوذان عن النصرانية ، مردود عليه بأن صمت يوم إلى الليل ، وإن كان قد نهى عنه النبى لأنه من نسك الجاهلية[1] ، إلا أن الإسلام أمر بأن يذكر الإنسان ربه فيما بينه وبين نفسه ، كما يدل على ذلك قوله تعالى : « واذكر ربك فى نفسك تضرعاً وخيفة ، ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ، ولا تكن من الغافلين »[2]. فإذا لاءمنا بين هذه الآية الكريمة ، وبين مانهى عنه النبى من صمت يوم إلى الليل ، وجدنا أن ذكر الله على الوجه الذى تأمر به الآية يمكن أن يكون منطوياً على معنى الصمت ، ولكنه صمت فى لحظات ، مختلف عن ذلك الصمت الذى كان يشمل اليوم إلى الليل فى نسك الجاهلية ، ونهى عنه الرسول فى الإسلام . والآيات والأحاديث التى تدعو إلى الذكر ، وتعظم من شأن الذاكرين وأجرهم ، كثيرة يكفى أن نثبت منها قوله تعالى : « فاذكرونى أذكركم ، واشكروا لى ، ولا تكفرون »[3] ؛ وقوله تعالى :

---

(١) عن على رضى الله عنه قال : حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يتم بعد احتلام ، ولا صمات 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 وأصيلا ، هو الذى يصلى عليكم وملائكته ، ليخرجكم من الظلمات إلى النور ، وكان بالمؤمنين رحيما »[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 ملأ ذكرته فى ملأ 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 بأجنحتهم حتى يملأوا مابينهم 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 المكى وغيره وأثبتناها آنفاً : فنحن إذا أنعمنا النظر فى الكتاب والسنة ، ألفيناها حافلين بالنصوص الصريحة التى تدل دلالة بينة 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 لايمنع 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 ـ ٤٣

(٢) رواه البخارى ومسلم .

(٣) رواه مسلم .

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

الروحى ، ومثل القول بالكلمة التى هى فى النصرانية واسطة بين الله والخلق ، والتى اصطنعها بعض الصوفية فى التعبير عن نظرياتهم فى 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 وأشباهها لم تظهر إلا بعد أن كان المسلمون قد اختلطوا بالنصارى ، وأخذوا يحاورونهم ويجادلونهم فى العقائد ، فكان طبيعياً أن ينتشر بعض هذه العقائد النصرانية، وأن يعمل عمله فى البيئة الإسلامية، ويتردد صداه فى أقاويل الصوفية ومذاهبهم فى الحب الإلهى ، وفيما يتصل به من اتحاد بين الرب والعبد ، ومن حلول الرب فى 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 الذى 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 ينتهى بنا إلى أن مذاهب الصوفية ترجع فى أصلها إلى مصدر إسلامى ؛ غير أنها بمرور الزمن ، وبحكم اتصال الأمم ، واحتكاك العقائد ، قد دخلت فيها عناصر نصرانية ، فتشابهت المذاهب الصوفية والتعاليم النصرانية ، وظن أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن النصرانية ، والواقع أن مرجعهم الأول هو كتاب الله وسنة رسوله ، وأما الأمور الأخرى فقد ظهرت بعد ذلك ، أى بعد أن كانت قد وضعت الأحجار الأساسية التى أقيم عليها صرح الحياة الروحية الإسلامية، وجلها إن لم يكن كلها أحجار مركبة من مواد إسلامية .

نظرية المصدر اليونانى :

ومهما يكن من تأثر المسلمين بالحضارات الدينيـة والعقلية القديمة ، فإن تأثرهم بالفلسفة اليونانية عامة ، وبالأفلاطونية الجديدة خاصة ، كان أشد وأقوى : فقد كانت الثقافة اليونانية هى الثقافة المسيطرة على العقول والنفوس فى الشرق منـذ فتوح الإسكندر ، وظلت كذلك حتى كان المسلمون الذين أقبلوا على حضارات غيرهم من الأمم القديمة ، يقتبسون منها ، ويتأثرون بها ، مما أعانهم عليـه النساطرة واليعاقبة من النصارى ، والصابئة من الوثنيين ، وغير أولئك وهؤلاء من اليهود وأتباع زرادشت : فهنالك فى أخريات عهد بني أمية ، وفى العصر الذهبى لحـكم بنى العباس، امتلأ الجو بالعقائد الدينيـة ، والأنظار الفلسفية ، والمباحث العلمية ، وغير ذلك من ألوان الحياة العقلية والروحية . وهنالك 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 الروحيـة ، 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 وورعا فحسب ؛ وإنما كان هـذا كله من خصائص بعض النفوس التى عرفت كيف تـكبح جماحها وسط هذه الحيـاة 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 ، ويرمى من وراء هذا كله إلى نجاة النفس وسعادتها اللتين تتحققان بتحقق المعرفة الذوقية .

أما كيف وقف العرب على الثقافة اليونانية ، فإن التاريخ يحدثنا بأن ذلك كان عن طريق النصارى الذين انبثت منهم فرقتان فى بلاد العرب : إحداهما فرقة النسطورية التى انتشرب فى الحيرة ، والأخرى فرقة اليعقوبية التى انتشرت فى 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 فى الفلسفة منبعاً يستمدون منه الدليل المنطق والحجة العقلية . على أن الفلسفة اليونانية التى عرفها السريان من النساطرة واليعاقبة والوثنيين ، والتى نقلوها الى لغتهم أولا ، ثم الى اللغة العربية بعد ذلك ، لم تكن كلها فلسفة عقلية خالصة من طراز فلسفة أرسطوطاليس الذى عرف المسلمون كتبه ، وتأثروا مذهبه لا سيما فلاسفتهم أمثال الكندى والفارابى وابن سينا ، وإنما كانت هذه الفلسفة فى آخر عهدها نوعا جديدا من الفلسفة ، لا هو بالعقلى الخالص ، ولا هو بالدينى البحت ، بل هو مزاج من النظر العقلى والإلهام الروحى ؛ وهذا هو ما تمثله الأفلاطونية الجديدة . وليس من شك فى أن الأثر الذى تركته الفلسفة اليونانية بنوعيها العقلى والذوق كان عظيما : فبقدر ما تأثر الفلاسفة الإسلاميون بأرسطو ، تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون وأفلوطين ، ومد كل فريق أيديهم الى ذلك التراث الفلسفى الذى خلفه اليونان ، يلتمسون فيه ما يغذى مذاهبهم ، ويؤيد مزاعمهم .

والمسلمون وإن لم يعرفوا الشىء الكثير عن شخص أفلوطين ، إلا أنهم عرفوا مذهبه ، ولو أن هذا المذهب وصلهم بادىء ذى بدء معزوا خطأً الى أرسطو ، وذلك عن طريق كتاب (أتولوچيا أرسطو) الذى نقله الى العربية عبد المسيح بن ناعمة الحمصى . ومهما يكن من شىء فقد عرف المسلمون مدرسة أفلوطين ، وأطلقوا عليها اسم « مذهب الإسكندرانيين » ، وذكره الشهرستانى فأطلق عليه لقب

(الشيخ اليونانى) وقد ظل الحرانيون وبعض الفرق النصرانية والإسلامية زمانا طويلا يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بعناصر من مذهب فيثاغورس ، كما كانوا يدرسون الى جانب ذلك بعض مذاهب الرواقيين والمذهب الأفلاطونى الجديد . والذى يعنينا هنا هو أن نلاحظ مع فريق من مؤرخى الفلسفة والتصوف فى الإسلام ، أن مذهب الأفلاطونية الجديدة قد فعل فعله وآتى أكله فى حياة الفكر والروح الإسلاميين ، وأن الصوفية بنوع خاص قد وجدوا فى هذا المذهب منهلا عذبا يردونه ، ويروون منه شجرة أذواقهم الروحية، ومواجيدهم النفسية، ومكاشفاتهم الباطنية . وها هو ذا كتاب (أثولوچيا أرسطوطاليس) الذى يصور مذهب الأفلاطونية الجديدة تصويرا صادقا ، يظهرنا على أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر ، وإنما هى تدرك بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس من ناحية ، وعن العالم المحسوس من ناحية أخرى ؛ وهذا بعينه ما ذهب إليه الصوفية من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحس أو العقل ، بل هى تحصل بنور يقذفه الله فى قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه ، وفنى عما سوى ربه ، واستغرق فى الذات الإلهية استغراقا تزول معه التفرقة ، ويحصل فيه الاتحاد والجمع . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن سبيل المعرفة عند الصوفية هى بعينها سبيلها عند الأفلاطونية الجديدة : الذوق والوجد، ومايعين على الذوق والوجد، من رياضات ومجاهدات وعبادات . يضاف الى هذا أن العبارة التى كانت مكتوبة على معبد دِف وهى : « إعرف نفسك بنفسك » ، والتى اتخذ منها سقراط شعاراً لفلسفته ، قد وصلت إلى المسلمين مصطبغة بصبغة 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 يتجاوزه الى صميم مذهب الأفلاطونية الجديدة فى فيض الموجودات من الواحد الذى هو الله ، وتسلسل بعض هذه الموجودات من بعض : فالمتأمل فى مذاهب الصوفية فى وحدة الوجود ، وما يجرى مجراها من المذاهب الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية ، يلاحظ أنه قد انبث فى تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلوطينى : فالله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية ، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود فى مذهب الأفلاطونية الجديدة. وأول فيض من الله هو العقل الأول الذى تستمد منه كل الموجودات وجودَها ، ويصدر عنه كل ما سواه من الفيوضات الأخرى . وهذا كلام نجد له نظيراً عند محيى الدين بن عربى فى وحدته الوجودية ، وفى نظريته فى الحقيقة المحمدية التى يعدها أول فيض من الذات الإلهية ، ويعد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها ؛ وعند عمر بن الفارض فى وحدته الشهودية ، وفى مذهبه فى القطبية وهى عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التى كانت أول تعين فاضت منه وصدرت عنه التعينات الأخرى من روحية ومادية[1] ؛ وعند شهاب الدين السهروردى الحلبى المقتول فى حكمته الإشراقية التى يجعل فيها من الله نوراً للأنوار، فياضاً بالأنوار القاهرة وهى النفوس والعقول ، وبالجواهر الغاسقة وهى الأجسام[2] . فهذه أمثلة على مبلغ الأثر الذى تركته الأفلاطونية الجديدة فى التصوف الإسلامى ، وهو أثر لا سبيل الى إنكاره أو محاولة الغض من شأنه .

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

---

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

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

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

على أننا وإن كنا نعترف للفلسفة اليونانية عامة ، والأفلاطونية الجديدة خاصة ، بهذا الأثر الخصب المنتج فى تاريخ التصوف الإسلامى ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نقرر أن هذا الأثر قد بدأ يعمل عمله فى أول عهد التصوف بالظهور . وإنما الشىء الذى نقبله ، وتنطق به طبيعة المذاهب الصوفية المختلفة ، هو أن ما ظهر من هذه المذاهب فى العهود الأولى للحياة الروحية الإسلامية حين كان الزهد والتقشف طابعا لها ، وما ظهر منها فى الوقت الذى بدأ فيه التصوف يأخذ شكلا علميا 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 فى مذاهبهم ، أو لم يعرفوا كيف يستغلونها ويلائمون بينها وبين أذواقهم ومن هنا كانت الصبغة الإسلامية الخالصة هى الغالبة على حياة الزهاد الأولين وأقوالهم، وعلى رياضات الصوفية المتقدمين ومذاهبهم . أما من جاء بعد ذلك من الصوفية الذين خطوا بالتصوف خطوات واسعة فى سبيل التقدم والازدهار ، وجعلوا منه علما هو أشبه ما يكون بفلسفة روحية للدين الإسلامى ، فأولئك هم التيوزوفيون (الصوفيون الالهيون المتفلسفون)[1] الذين نجد فيما تركوا من آثار منثورة ومنظومة صدى للتعاليم والاصطلاحات الفلسفية ، وذلك على نحو ما نتبينه من خلال مؤلفات محيى الدين ابن عربى لا سيما كتاباه الجليلان (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) ، ومؤلفات السهروردى المقتول بصفة عامة ، وكتاباه القيمان (حكمة الإشراق) و (هياكل النور) ، وديوان عمر بن الفارض ، وأشعار عفيف الدين التلمسانى 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 فى الحياة الروحية ، إلا بعد أن كان قد تم نقل الفلسفة اليونانية فى العصر الذهبى لحكم بنى العباس ، وبعد أن شاعت أقاويل الفلاسفة فى الصانع ، وفى النبوة ، وفى صدور الموجودات وترتيبها ، وفى 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 الذى تقع فيه حياة الصوفية الذين ضربنا بمؤلفاتهم ومذاهبهم الأمثال . وهنا يحسن أن نورد ما ذكره الأستاذ نيكلسون فى 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 إلى الفرس ، إلا أنه لا مناص من الاعتراف بما فى التصوف من امتزاج الفكر اليونانى والدين الشرقى لا سيما 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 »[1]. 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 يلتمس 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 . وها هو ذا الغزالى ، وقد كان متكلما وفيلسوفا وعالما 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 صوفيا ، وصوفيا مسلما بنوع خاص ، يقيم أذواقه

---

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

ورياضاته ومذاهبه الروحية على أساس من الكتاب والسنة . وليس أدل على ذلك من كتابه الخصب (إحياء علوم الدين) ، فإنه مرآة صادقة تدل على أن الغزالى الصوفى ، وإن كان الكثير من كتبه حافلاً بالآثار الفلسفية اليونانية ، إلا أن الروح الإسلامى كان عليه أغلب ، ورجوعه الى كتاب الله وسنة رسوله كان فى مذهبه الروحى أكثر وأخصب. وليس أدل على ذلك أيضا ، من أن الغزالى رفض رأى الاتحادية[1]، وهو رأى أقره ابن سينا مرة فى كتاب[2] ، ورفضه مرة أخرى فى كتاب آخر[3] . والاتحاد وما يتفرع عليه من مذاهب فى الحلول ووحدة الوجود ووحدة الشهود ، إنما هو المحور الرئيسى الذى دارت حوله أقوال الصوفية المتفلسفين ، والذى كان الكلام فيه محتاجاً الى الاستعانة بالأنظار والاصطلاحات الفلسفية على الوجه الذى نتبينه من خلال مذاهب السهروردى المقتول وابن عربى وابن الفارض وابن سبعين .

على أن الأستاذ ماسينيون يرى أن الفلسفة اليونانية تسربت إلى العالم الإسلامى، وأخذ سلطانها يزداد باطراد منذ أيام الأدرية القرامطة القدامى والرازى الطبيب الى عهد ابن سينا ، وأنه كان من نتيجة ذلك أن استحدثت فى القرن الرابع للهجرة مصطلحات ميتافيزيقية أدق مما كان يوجد قبل ذلك ، يفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية ، وأن ثمت معانى 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 فى تطور التصوف[1] . 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 نواحى الفلسفة اليونانية ، فإن ذلك التأثر لا يكاد يكون شيئا إذا قيس إلى تأثر الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا وإخوان الصفاء . وهذا ينتهى بنا الى نتيجتين : الأولى أن تأثر الحياة العقلية الإسلامية بالفلسفة اليونانية عند أول عهد هذه بالتسرب الى العالم الإسلامى، كان أشد وأقوى من تأثر الحياة الروحية . وهذه النتيجة تسلمنا إلى النتيجة الثانية وهى أنه على الرغم من ظهور بعض العناصر الفلسفية فى أقوال فريق من الصوفية المتقدمين كذى النون المصرى ، فإن هذه العناصر لم تشع بين الصوفية ، ولم تتأثر بها أذواقهم ومذاهبهم تأثرا قويا ظاهرا إلا فى ذلك الدور المتأخر الذى بدأ الصوفية فيه يمزجون علمهم وفنهم بهذه العناصر الفلسفية ، فكان من ذلك ما نجده من تصوف تيوزوفى وحكمة إشراقية هما أدنى ما يكونان الى الأنظار الفلسفية منهما الى الأذواق الصوفية ، أو هما قد مزجا بين ما هو من حظ العقل وما هو من حظ القلب ، وأخرجا لنا من ذلك نسقا واحدا مؤتلف العناصر متسق الأجزاء .

تعقيب على هذه النظريات :

يبقى بعد هذا أن نتساءل قائلين : ألا يصح أن يكون التصوف فى أول نشأته نتاجاً تلقائياً مستقلا عن كل العوامل الدينية والفلسفية الأجنبية ؟ والحق أن قولا

---

(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 هى هى بعينها فى كل أفراد الإنسان ، وهى هى التى إذا خضعت فى هذا الإنسان أو ذاك لألوان بعينها من المجاهدات والرياضات ، وصلت فى هذا الإنسان أو ذاك الى درجة واحدة من الصفاء الروحى والنقاء القلبى . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن التصوف من حيث هو رياضة للنفس الإنسانية التى هى حظ مشترك بين أفراد الإنسان جميعا ، يصح أن ينتهى عند المعتنقين لدين من الأديان ، إلى عين النتائج التى ينتهى إليها عند المعتنقين لدين آخر من هذه الأديان : وذلك لأن وسائل التصفية وطرق التهذيب التى يصطنعها أولئك وهؤلاء واحدة ، كما أن الغايات العليا التى يرمى إليها أولئك وهؤلاء واحدة هى الأخرى : فإذا كان ذلك كذلك ، وكانت النفس الإنسانية هى هى النفس الإنسانية فى كل زمان وكل مكان ، فما الذى يمنع إذاً من أن يكون التصوف الذى ظهر فى الإسلام ، هو هو بعينه التصوف الذى أخذ صورا متعددة فى الديانات الهندية والفارسية والنصرانية ، وفى الفلسفة اليونانية ؟ وما الذى يمنع أيضا من أن يكون التصوف الإسلامى قد نشأ بعيدا عن كل المؤثرات الدينية والفلسفية الأجنبية ، وأن يكون هذا التشابه الملحوظ بينه وبين البراهمية والمانوية والنصرانية والأفلاطونية الجديدة ، آتيا من أن زهاد المسلمين وصوفيتهم قد أخضعوا أنفسهم لطائفة من القواعد والأحكام التى تقرب كثيرا أو قليلا من تلك التى أخضع لها نساك البراهمية وزهاد المانوية ورهبان النصرانية وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة أنفسهم ؟ الحق أن الأستاذ نيكلسون مصيب كل الإصابة إذ يقرر أن الاتفاق الواقع بين عقيدتين ، لا يعنى أن إحداهما قد تولدت من الأخرى، بل هو يعنى أن كلتيهما قد تكونان نتيجتين لسبب واحد[1] .

---

(١) Mystics of Islam : P. 30

والذى يقرأ هـذا الكتاب الرائع الذى وضعه ڤوجان 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 يعتنقون أديانا مختلفة ، وينتسبون إلى أمم متباينة ، ويعيشون فى عصور متباعدة ، والذين لايمكن أن يكون قد نشأ بينهم أى سبب من أسباب الاتصال الخارجى : فكثير من أقوال متصوفة المسيحيين أمثال إكهارت Eckhart ، وتولر Tauler ، والقديسة تريزا St.Thérése ، لو قد ترجم لسار سيرة أقوال صوفية المسلمين[1] . 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 »[2] . وهـذا التشابه أو ذاك لايعنى أن أبا على قد أخذ عن أبى سعيد ، ولا أن أبا 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، ويشتد ذلك التشابه حتى يخيل لمن يقرأ أقوال الفريقين أنّ أحدهما قد اتصل بالآخر ، وتأثر به ، وأخذ عنه ، والواقع أنه ليس ثمة شيء من ذلك .

وجملة القول أننا إذا أردنا أن نكون لنا رأياً فى مصدر التصوف ، يلائم نشأته وطبيعته ، فقد وجب علينا إذاً أن نتجنب الوقوع فى الخطأ الناشئ من النظر إلى التصوف على أنه فى جملته وتفاصيله مذهب دينى أو فلسفى له حدوده التى تجعل منه شيئاً مصطبغاً بصبغة نزعة معينة من النزعات ، أو متأثراً بعامل من العوامل الأجنبية ، دينية كانت هذه العوامل أو فلسفية ؛ وإنما ينبغى أن ننظر إليه على أنه طائفة متعددة من الطرق التى تصطنع فى رياضة النفس ، وكشف الحقيقة ، وتجلى أنوارها فى أعماق النفوس التى وإن تعددت بتعدد أفرادها فإن تعددها لا يعنى مطلقاً أنها تختلف من حيث طبيعتها فى 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 فى 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 فى عصور متأخرة عن العصر الذى ألقيت فيه البذرة الأولى للحياة الروحية فى قلب المسلم الأول وهو محمد صلى الله عليه وسلم .

وهذا ينتهى 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 النبى نفسه من زهد وورع وعكوف على العبادة : فتأثرهم حياة النبى الروحية ـ لا تأثرهم بالديانات والفلسفات الأجنبية ـ هو الذى جعل منهم زهاداً وصوفية لأول مرة فى تاريخ الحياة الروحية فى الإسلام .

— ٤ —

النساك والزهاد والعباد

رأينا مما تقدم كيف كانت الحياة الروحية التى كان يحياها النبي مثلا أعلى يتأثره الصحابة ويتحققون بما ينطوى عليه من معانى العبادة والزهد فى 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 فى أعقاب النبي وأصحابه من التابعين الذين عرفوا بالنسك والتعبد ، وامتازوا فى حياتهم بالتقلل والتزهد : فأويس بن عامر القرنى، وعامر بن عبدالله بن عبد قيس البصرى ، ومسروق بن عبد الرحمن أبو عائشة الكوفى، والربيع بن خيثم ، وهرم بن حيان ، والحسن بن أبى الحسن أبو سعيد البصرى ، وكثير غيرهم ممن حفلت كتب الطبقات بذكر أخبارهم ووصف أحوالهم وإثبات أقوالهم فى النسك والزهد والعبادة ، كانوا جميعاً من التابعين الذين ساروا على نهج النبي وأصحابه، وكان لهم أثرهم الخصب المنتج لأحسن الثمرات فى تغذية الحياة الروحية الإسلامية وتنمية بذورها . ومن هؤلاء التابعين فريق يعرف باسم النساك ، وفريق آخر باسم الزهاد ، وفريق ثالث باسم العباد ، وفريق رابع باسم البكائين ، وهى أسماء وإن اختلفت فى ظاهرها إلا أنها تدل جميعاً على معنى واحد هو شدة العناية بأمر الدين ، وقلة الإقبال على الدنيا ، وكثرة الذكر لله ، ودوام التفكر 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 فى التعبد والتزهد ، بل كان لكل منهم نظام حياته الروحية الخاص به ، وطريقته فى العبادة التى وإن اختلفت عن طريقة غيره من أشباهه ، إلا أنها كانت مثلها فى أنها وسيلة معينة على بلوغ الغاية التى كان يطمح إليها كل ناسك أو زاهد أو عابد ، وهى هذه الحياة الروحية التى لاتشوبها 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 يمنى ، كما يقول الأستاذ ماسينيون ؛ وكانت مطبوعة بطابع مثالى ؛ أولعت بالشواذ فى النحو ؛ وتغنت الحب العفيف (الأفلاطونى) فى الشعر ؛ وأخذت بالظاهر فى الحديث ، وبمذهب الشيعة مع نزعة مرجئة فى العقائد ؛ شيوخها من أهل الزهد والعبادة : الربيع بن خيثم المتوفى سنة ٦٧ هـ ، وجابر بن حيان ، وكليب الصيداوى ، ومنصور بن عمار[1] ،

---

(١) يلاحظ أن منصور بن عمار وأبا العتاهية وعبدك قضوا الشطر الثانى من حياتهم فى بغداد التى كانت وقتئذ عاصمة الدولة الإسلامية ، والتى أصبحت مركزاً للحركة الصوفية بعد عام ٢٥٠ هـ على نحو ماسنبينه عند الكلام على التصوف والصوفية فى القرنين الثالث والرابع للهجرة .

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

وفى نفس الوقت الذى شاع فيه الزهد والنسك بين عباد الكوفة والبصرة ، ظهرت طائفة من الزهاد والنساك فى بلاد أخرى من المملكة الإسلامية أمثال : ابراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦١ هـ ، وتلميذه شقيق البلخى المتوفى سنة ١٩٤ هـ ، وكان ظهورهما فى بلاد خراسان .

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

مسلم. على أن أكثر المسلمين إقبالاً على الدين ، وأشدهم اتصالا بالنبى والتفافاً حوله ممن عاشوا فى الجيل الأول قد تميزوا عن غيرهم من عامة المسلمين باسم الصحابة إذ لم يكن ثمة أفضل وأشرف من صحبة رسول الله ، ولا أدل على كمال الدين فى مسلمى ذلك الجيل من أن يقال عن الواحد منهم إنه من الصحابة . ولما كان الجيل الثانى ، وكان الزهد والتقوى مايزالان عامين فى المسلمين ، وكان فريق منهم أشد تمسكا بالدين وأكثر خضوعاً لأحكامه ، سمى من صحبوا الصحابة بالتابعين . على أن الإسلام مالبث أن نشر لواءه على كثير من البلاد التى فتحها المسلمون ، وفى هذه البلاد المفتوحة وجد العرب أنفسهم أمام ألوان من الحضارات وضروب من الترف تغريهم وتفتنهم ، وهنا أقبل الكثيرون منهم على هذا الترف ، وأمعنوا فى مخالطة الدنيا ، وخلوا بين أنفسهم وبين شهواتها ، وإذا بهم يحيون حياة ناعمة رقيقة تختلف كل الاختلاف عن حياتهم الأولى التى كان أخص خصائصها الخشونة وشظف العيش . وكان إلى جانب هؤلاء الممعنين فى الترف المادى ، قوم أمعنوا فى الحياة الروحية ، فزهدوا فى الدنيا ، وتقشفوا فى 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 والنساك والفقراء . وتسموا بالصوفية بعد ذلك ، ولكن تسميتهم بالصوفية مختلف فى أمر تاريخها : هل عرفت لأول مرة فى 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 نرجىء الخوض فيها الى أن نبين الخصائص الروحية التى امتازت بها حياة الزهاد والعباد والفقراء الذين ظهروا فى القرنين الأولين للهجرة .

خصائص الحياة الروحية للزهاد :

ولعل أول مايلاحظه المتأمل فى 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 طلعته والاستمتاع بجمال 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 ، لنتبين 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 مثلا صادقاً للحياة الروحية التى كان يحياها الزاهد المسلم فى القرن الأول وفى شطر من القرن الثانى للهجرة ، والتى كان قوامها عنده الزهد فى الدنيا ، والإعراض عن جاهها ، والإقبال على الله ، والتوكل عليه والخوف منه ، والتفكر دائم فيما بينه وبين نفسه ، والتصفح المتصل لما تنطوى عليه نفسه . وليس أدل على سيرة الحسن فى حياته الروحية من هـذه الصورة التى يصوره فيها أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهانى المتوفى سـنة ٤٣٠ هـ ، وذلك فى قوله : « حليف الخوف والحزن ، أليف الهم والشجن ، عديم النوم والوسن ، أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن ؛ الفقيه الزاهد ، المتشمر العابد ؛ كان لفضول الدنيا وزينتها نابذاً ، ولشهوة النفس ونخوتها واقذاً »[1] : فالحسن البصرى لم يحاول قتل النفس أو كبح جماحها فحسب ، بل هو التمس أيضاً تصفية القلب وتنقيته عن طريق التأمل والتفكر ، فكان تأمله وتفكره مضافا إليهما زهده وتقشفه أساساً أقيمت عليه حياته الروحية . لقد كان الحسن البصرى زاهداً فى هـذه الدنيا مزدرياً لها . وكان يعبر عن زهده بالحزن الدائم الذى هو فى رأيه خير ما يعين على تنمية العمل الصالح . وكان خائفا إلى أبعد حـدود الخوف الذى لم يكن يرى شيئاً أقدر منه على تغذية التقوى . وليس أدل على إمعانه فى الخوف ، وإذعانه لسلطانه ، من أن الشعرانى قال عنه : « كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له »[2] ؛ 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 حفلت كتب التراجم والطبقات كحلية الأولياء لأبى نعيم الأصبهانى ، والطبقات الكبرى للشعرانى ، والكواكب الدرية للمناوي ، بكثير من أقوال الحسن التى صبغ فيها الحياة الروحية بصبغة الزهد والتفكر والحزن : فمن ذلك قوله فى الزهد : « الدنيا دار عمل ، من صحبها بالبغض لها والزهد فيها سعد بها ونفعته صحبتها ، ومن صحبها برغبة ومحبة شقى بها ، وأسلمته إلى ما لا صبر له عليه » ؛ وقوله فى التفكر : « التفكر يدعو إلى الخير والعمل به ، والندم على الشر يدعو إلى تركه ؛ وليس ما يفنى ، وإن كثر ، يعدل ما يبقى ، فاحذر هذه الدار الصارعة الخادعة ، التى قد تزينت بخدعها وغرت بغرورها » ؛ ومن ذلك قوله فى الحزن والخوف : « إن المؤمن يصبح حزيناً ، ويمسى حزيناً ، ولا يسعه غير ذلك : لأنه بين مخافتين : بين ذنب قد مضى لا يدرى ما الله يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لا يدرى مايصيبه فيه من المهالك » ؛ وقوله فيما يجنيه المؤمن من ثمرات اليقين فى المعرفة والقناعة فى المأكل والمشرب عن طريق الحزن : « إن المؤمن يصبح حزيناً ، ويمسى حزيناً ، وينقلب باليقين فى الحزن ، ويكفيه ما يكفى العنيزة الكف من التمر والشربة من الماء » ؛ وقوله فى تبرير الحزن : « يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده ، وأن القيام بين يدى الله تعالى مشهده ، أن يطول حزنه » ؛ وقوله فى أثر الحزن فيما يصدر عن الإنسان من عمل صالح : « طول الحزن فى الدنيا تلقيح العمل الصالح »[٢].

والمتأمل فى الحياة الروحية التى كان يحياها الحسن البصرى ، وفى أقواله

---

(١) الكواكب الدرية : ج ١ ، ص ٩٨

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

فى الزهد والخوف والحزن والتفكر ، وهى عنده دعائم هذه الحياة الروحية، يلاحظ أن زاهد البصرة الأكبر لم يزهد 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 فى الزهد والخوف ، وإن كان الحسن يخالف الخوارج فيما عدا ذلك من معتقداتهم : فقد وصف أبو حمزة الخارجى أصحابه فقال : « أنضاء عبادة ، وأطلاح سهر »[1] ؛ ناهيك بما حدث به أبو حمزة الخارجى أيضاً عن أصحابه ، وهو أنه كلما مر أحدهم بآية فى ذكر الجنة ، بكى شوقاً إليها ؛ وإذا مر بآية فى ذكر النار ، شهق شهقة كأن زفير جهنم بين أذنيه . ومهما يكن من شىء فقد كان الحسن البصرى مؤسساً للمذهب البصرى

---

(١) أنضاء جمع نضو : وهو المهزول من الإبل وغيرها . وأطلاح جمع طليح : وهو الخالى الجوف من الطعام ؛ والطلح كالطليح : المهزول والراعى المعي . يقال هو طلح نساء أى يتتبعهن . 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 مولاه فاستوصفه أمره فقال : « ما أتيته بطعام فى نهار قط ، ولا فرشت له فراشاً بليل قط » .

فى الزهد القائم على الخوف ، والتفكر الموصل إلى الإيمان ، والحزن والبكاء اللذين يصفيان النفس ، ويؤديان بالإنسان الى الظفر برضوان الله ، ونعيم جنته .

الزهد مع الحب : رابعة العدوية :

وكما طبع الحسن البصرى الحياة الروحية الإسلامية فى القرن الأول للهجرة بطابع الزهد مع الخوف والحزن ، فقد طبعتها كذلك رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥هـ بهذا الطابع إذ كانت فى حياتها زاهدة عابدة خائفة حزينة باكية ؛ غير أنها زادت على هذا كله عاملا جديداً كان له آثار خصبة قوية فى توجيه الحياة الروحية وجهة جديدة ، وذلك أن رابعة لم تصدر فى زهدها وعبادتها عن الخوف والحزن فحسب ، كما كان يصدر الحسن البصرى وغيره من زهاد عصره ؛ بل هى 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 الذى يتخذ فيه من الله موضوعاً يشتاق اليه الإنسان ، ويقبل عليه ، لا خوفاً من ناره ، ولا طمعاً فى جنته ، بل ابتغاء لوجهه ، واجتلاء لطلعته .

فأما دوام حزنها وبكائها ، وشدة خوفها ، فذلك ما يدل عليه قول الشعرانى 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 »[1] ؛ ويدل عليه أيضاً ما يروى

---

(١) الطبقات الكبرى : ج ١ ، ص ٧٢

عنها أنها سمعت ذات مرة سفيان الثورى يقول : « واحزناه ! » فقالت له : « واقلة حزناه ! ولو كنت حزيناً ما هناك العيش »[١] .

وأما حبها لله ، وتوجيهها للحياة الروحية الإسلامية فى سبيل هذا الحب ، فذلك ما يدل عليه قول معالى أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا وهو : « . . . وعند ما كان التصوف فى سذاجته لعهد رابعة ، لم يكن الحديث فى أمر المحبة الصوفية طريقا معبداً . وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف فى رياض الصوفية بنغمات الحب شعراً ونثراً . وجدير بمولاة آل عتيك التى كانت من فضلاء عصرها وأزكاهم فطرة وأسماهم نفساً وأشدهم عزوفاً عن الدنيا وزخارفها ، أن يكون انقطاعها إلى الله قد وجه نفسها الشاعرة وجهة حب إلهى فغنت بأناشيده . . . . »[٢] . وقد حاول معالى الأستاذ أن يربط بين الحزن والحب عند رابعة فقال : « . . . وليس هذا الحزن العميق فى نفس السيدة رابعة إلا مظهر ما كانت تفيض به نفسها الشاعرة من الحب العميق : فالسيدة رابعة هى السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن فى هيكل التصوف الإسلامى ؛ وهى التى تركت فى الآثار الباقية نفثات صادقة فى التعبير عن محبتها وعن حزنها . وإن الذى فاض به الأدب الصوفى بعد ذلك من شعر ونثر فى هذين البابين لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية إمام العاشقين والمحزونين فى 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 لمعالى الأستاذ مصطفى عبدالرازق باشا على مادة تصوف : المجلد الخامس ، ص ٢٩٦ـ٢٩٧

(٣) نفس المرجع ص ٢٩٧ـ٢٩٨

تفحات هذا الحب الإلهى الذى فاضت به نفس رابعة ، فملك عليهـا كل عواطفها ، وجعلها لا تتغنى إلا به ، ولا ترد كل شىء إلا إليه : فمن ذلك أبياتها التى تخاطب فيها ربها فتقول :

أحبك حبين : حب الهوى ... وحباً لأنك أهـل لذا كا
فأما الذى هو حب الهوى ... فشغلى بذكرك عمن سوا كا
وأما الذى أنت أهـل له ... فكشفك لى الحجب حتى أرا كا
فلا الحمد فى ذاك ولا ذاك لى ... ولـكن لك الحمد فى ذا وذا كا

وقد عقب الغزالى على هذه الأبيات بقوله : « ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليهـا وانعامه عليها بحظوظ العاجلة ، وبحبه لـما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذى انـكشف لها ، وهو أعلى الحبين وأقواهما ؛ ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسـلم حيث قال حاكيا عن ربه تعالى : « أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر »[1] .

ومن ذلك أيضاً قولها :

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى ... وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس ... وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى

وقولهـا :

تعصى الإله وأنت تظهر حبه ... هـذا لعمرى فى الفعال بديع
لو كان حبك صادقاً لأطعته ... إن المحب لمن يحب يطيع

(١) إحياء علوم الدين : ج ٤ ، ص ٢٦٦ — ٢٦٧

ولعل أهم ما يلاحظ على هـذه الأبيات 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 ، وأخضعتها لنوع آخر من الزهد دعامته حب الله وطاعته والأنس به والإقبال عليه والشوق إليه : فهى قد قسمت الحب فى أبياتها الأربعة الأولى الى نوعين : أحدهما حب الهوى ، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عمن سواه ؛ والآخر حب الله لذاته ، وهو هـذا الحب الذى كانت غايته عندها مطالعة جمـال 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 هـذا النوع الثانى من الحب هو الذى كانت تؤثره رابعة ، وتأخذ نفسها به ، كما يدل على ذلك قولها فى إحدى مناجاتها : « إلهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم ؛ وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنيها ؛ 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 خوفا من ناره ، ولا حباً لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حباً له وشوقا 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 اليه ، إلا أن رابعة كانت بدعا بين هؤلاء الزهاد والعباد : ذلك بأنها كانت أسبقهم الى استعمال لفظة الحب استعمالا صريحا ، وتوجيهه الى الله هذا التوجيه الرائع القوى الذى تعبر عنه آثارها المنظومة والمنثورة ،

وتأثرها فيه بما ورد فى القرآن الكريم وهو قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا من يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ، ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم »[1] . ومعنى هذا أن لفظة الحب ظلت مختفية من معجم المصطلحات الصوفية ، حتى كانت رابعة ، وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة ، فإذا هى تفتح بها فتحاً جديداً فى 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 ماسنبينه فى موضعه من الحديث عن التصوف والصوفية فى القرنين الثالث والرابع .

— ٥ —

التصوف والصوفية

ظل الزهاد والعباد يحيون حياتهم الروحية التى صورناها عند كل من الحسن البصرى ورابعة العدوية طوال القرنين الأولين للهجرة ؛ وأخذوا ينتشرون هنا وهناك فى 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 الثانى للهجرة على نهايته ، وإذا بزهد أولئك الزهاد يتطور ويأخذ صورة العلم المنظم

(١) سورة المائدة آية ٥٤ .

تنظيما ساذجا بسيطا فى أول الأمر ، ثم دقيقا مضبوطا بعد ذلك ، إذ أصبح الزهاد والعباد والنساك والفقراء ، يعرفون باسم الصوفية ، وأصبحت طريقتهم التى تؤلف بين قلوبهم ، وتربط بين أفرادهم ، وتدعو إلى مذاهبهم فى مختلف نواحى الحياة الروحية النظرية والعملية ، تعرف باسم التصوف . ومعنى هذا أنه كما كانت حياة النبى وأصحابه هى البذرة الأولى التى نبت منها زهد الزهاد ، فقد كان زهد هؤلاء الزهاد هو البذرة الثانية التى نبت منها تصوف الصوفية . ويؤيد هذا ما أثبته ابن خلدون وهو أن التصوف علم من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة الإسلامية ، وأن أصله يرجع إلى ما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، من اتباع طريق الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة[1] . فلما اتسعت الفتوح الإسلامية ، واتصل العرب بغيرهم من الأمم التى كانت لها حضارات ، وامتازت حياتها بكثير من ألوان الترف والنعيم ، فتنهم ما رأوا من هذه الألوان ، وفشى بينهم الإقبال على الدنيا ، وانطلقت أنفس على سجيتها منصرفة عن الدين ، مهملة لأحكامه ، ممعنة فى الاستزادة من المتاع ، وذلك فى القرن الثانى للهجرة ؛ هنالك اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، بعد أن كانوا يعرفون قبل ذلك باسم الزهاد تارة ، والعباد تارة أخرى ، والنساك والفقراء والبكائين أطواراً . والغالب أن تكون تسميتهم بالصوفية والمتصوفة راجعة إلى لبس الصوف الذى اختصوا به ، وذلك لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب : فالصوفى من هذه الناحية نسبة

---

(١) مقدمة ابن خلدون : ص ٣٢٨ .

إلى الصوف كما أن المتصوف مأخوذ منه أيضاً ، إذ يقال تصوف إذا لبس الصوف ، كما يقال تقمص إذا لبس القميص . وهنا يلاحظ معالى أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا أن لفظ الصوفى والمتصوف أطلق بادىء الأمر مرادفا 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[1] . وهذا يبين لنا أن التصوف فى 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 فى القرنين الأولين للهجرة . ولكنه مالبث بعد ذلك أن زاد على معنى الفقر والزهد بعض المعانى التى تختلف كثيراً أو قليلاً عن معناهما ، وذلك مع احتفاظه بهما على أنهما أساسان ضروريان من الأسس التى أقيم عليها بناؤه ، والتى كانت تقوى وتتجدد كلما تقدم الزمن ، وتطورت الحياة ، وعاش الصوفية فى أجواء مختلفة عن ذلك الجو الذى كان يعيش فيه الزهاد الأولون من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم . ولكى يتبين لنا كيف نشأ التصوف من الفقر والزهد ، ثم كيف تطور بعد ذلك حتى أخذ صوراً جديدة ، وأصبح متصلاً بالفقر والزهد من وجه ، ومختلفا عنهما من وجه آخر ، يحسن أن نقف عند هذه الألفاظ الثلاثة وقفة قصيرة نكشف فيها عن المعنى الذى يشترك أو يختلف فيه كل منها عن الآخر ، لاسيما أن فى ذلك مايعيننا على بيان ماهية التصوف وهو موضوع حديثنا فى هذه الفقرة .

---

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

بين الفقر والزهد والتصوف :

بين الفقر والزهد والتصوف معنى جامع ، ولـكنها مع ذلك مختلفة ، إذ التصوف غير الفقر وغير الزهد ، والزهد غير الفقر وغير التصوف . ولبيان هـذا نقول مع السهروردى مؤلف (عوارف المعارف) إن التصوف اسم جامع لمعانى الفقر ومعانى الزهد ، ولـكن بزيادة أوصاف وإضافات بدونها لا يكون الصوفى صوفياً ، ولو كان زاهداً وفقيراً : فإذا تأملنا ماعرف به أبو محمد الجريرى التصوف وهو قوله : «التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى، والخروج عن كل خلق دنى»، تبينا أن التصوف هنا ينطوى على معنى هو حصول الأخلاق وتبديلها ، وأنه بهذا يكون فى مرتبة فوق مرتبة الزهد ومرتبة الفقر . ويؤيد هـذا ماقيل من أن « نهاية الفقر مع شرفه هى بداية التصوف » . ومن هنا يمـكن أن يقال بعبارة أخرى إن الفقر أساس من أسس التصوف ، إذ لا يمكن أن يكون الصوفى 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 هـذه الناحية طريق من طرق الوصول إلى التصوف ، كما أنه لا يلزم من وجود الفقر وجود التصوف ، ولا أن يكون كل متحقق بالفقر صوفياً ؛ ولـكن لابد لـكل صوفى من أن يكون متحققاً بالفقر . وإذا تأملنا أيضاً ما عرف به الجنيـد التصوف وهو قوله : « التصوف هو أن يميتك الحق عنك ، ويحييك به» ، تبينا أن أخص خصائص المتحقق بالتصوف هو أن يفنى عن نفسه ، ويبقى بربه ، بحيث لا يكون قائماً فى الأشياء ، ولا مريداً لها ، أو منصرفا عنها بإرادته هو ، بل يكون كذلك بإرادة الله . وهذا مخالف لما عليه كل من الفقير والزاهد : فالفقير والزاهد إنما يقومان فى الأشياء بنفسيهما ، ويريدان لها ، أو ينصرفان

عنها بإرادتهما : فهما من هذه الناحية مختلفان عن الصوفى فى أنهما يعملان إرادتهما، ويأخذان نفسيهما بالفقر والزهد ، ويصدران عن دوافع نفسية تدفعهما إلى الفقر والزهد ، فى حين أن الصوفى فان عن نفسه ، مسقط لإرادته وتدبيره ، لايعنيه مراد نفسه بقدر مايعنيه مراد ربه ، ولا يصدر فى أحواله وأفعاله عن إرادته الفردية بقدر ما يصدر عن مقتضيات المشيئة الإلهية . وهذا مابينه السهروردى إذ عرف الصوفى 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[1] .

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 الذى يمهد النفس الإنسانية للتحقق بالأحوال الروحية المشرقة ، والنفحات القلبية الصادقة التى هى قوام التصوف ، وسبيل الصوفى إلى كشف الحقيقة . ومثل الفقر والزهد فى هذا كمثل الفقراء والزهاد الذين كان ظهورهم ممهداً سبيل الحياة الروحية الإسلامية لمن جاء بعدهم من طبقات الصوفية .

تاريخ كلمة صوفى وأصلها :

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

---

(١) عوارف المعارف : ص ٤٤ .

الملة الإسلامية قبل ذلك ؛ وفريق ثالث يزعم أنه لفظ جاهلى عرفه العرب قبل الإسلام . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف ، فإن أوثق المصادر الصوفية تظهرنا على أن أول من أطلق عليه اسم الصوفى هو أبو هاشم الكوفى المتوفى سنة ١٥٠هـ ، وقد كان عربياً من الكوفة ، قضى معظم حياته فى الشام[١] ، وتأثر فى حياته ما كان يؤثره النبى والصحابة من بساطة فى العيش ، وإعراض عن زخرف الدنيا وغرورها ، كما تأثر بما ورد فى القرآن عن المعصية والحساب ، وما أعد للمتقين من ثواب وللكافرين من عذاب . وقد صور القشيرى تاريخ الأسماء التى أطلقت على العاكفين على الحياة الروحية فى مختلف أطوارها فقال : « إن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتسم أفاضلهم فى عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ لا أفضلية فوقها ، فقيل لهم الصحابة . ولما أدركهم أهل العصر الثانى ، سمى من صحب الصحابة بالتابعين ، ورأوا ذلك أشرف تسمية . ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين . ثم اختلف الناس ، وتباينت المراتب ، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد . ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعى 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 ، وفقر 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 هـذا الاسم علماً لهم يتميزون به من عامة المتدينين ، ومن علماء الدين أو الفقهاء المعنيين بظاهر الأحكام فى الشرع .

وكما اختلفت الآراء حول التاريخ الذى 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 العربيـة ولا قياس ؛ ومن قائل إنه من الصفاء أو الصفو ، أو من الصفّ ؛ ومن قائل إنه من الصُفَّة أو من الصِفَة ؛ ومن قائل إنه من الصوفانة[1] ، أو إنه نسبة إلى الصوف الذى اختص القوم بلبسه ، واتخذوا منه رداءهم مخالفين بذلك الجماهير فيما يقبلون عليـه من لبس فاخر الثياب . ولكى يتبين لنا وجه الحق فى هـذه 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 يتهيأ 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 الرأى القائل بأن الصوفى من الصف لأن الصوفية فى الصف الأول بين يدى الله عز وجل بارتفاع هممهم ، وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم ، فهو رأى ، وإن كان صحيحاً من الناحية المعنوية ، إلا أنه خاطىء من الناحية اللغوية : إذ النسبة إلى الصف هى صَفّى لا صوفى .

وأما الرأى القائل بأن الصوفى إنما سمى كذلك نسبة إلى الصُفَّة التى نسب إليها قوم من فقراء المهاجرين والأنصار[2] ، فإنه يظهرنا على مبلغ الملاءمة بين الحياة التى

---

(١) الصوفانة بقلة زغباء قصيرة .

(٢) انظر ص ٢٢–٢٣ من هذا الكتاب .

كان يحياها أهل الصفة والحياة التى يحياها الصوفيـة فيما أخذ به أولئك وهؤلاء أنفسهم من زهد فى الدنيا ، وعكوف على العبادة ، وانقطاع إلى الله تعالى : فهو من هـذه الناحية مستقيم مع طبيعة الحياتين ؛ ولـكنه مع ذلك لا يمكن أن يستقيم من الناحية اللغوية : لأن النسبة إلى الصفة هى صُفّى لا صوفى .

ومثل هـذا يقال فى رأى من قال بأن الصوفى من الصَّفَة استناداً إلى ماينطوى عليه التصوف من معنى الاتصاف بالصفات المحمودة ، وترك الصفات المذمومة ، إذ لو كان ذلك صحيحاً ، لترتب عليه أن تـكون النسبة إلى الصفة هى صِفَتى 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 الغذاء[1] ، إلا أنه لايمكن أن يكون صحيحاً من الناحية اللغوية أيضاً : إذ لو كانت النسبة إلى الصوفانة أو الصوفان صحيحة لقيل 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 ، فضلا عما فى ذلك من وجه سائغ فى الاشتقاق ، ومن أنه هو الذى ذهب إليـه كبار العلماء من الصوفية وغير الصوفية أمثال السراج الطوسى صاحب (اللمع) ، وزكريا الأنصارى شارح (الرسالة القشيرية) ، وابن تيمية ، وابن خلدون . وحسبنا أن نثبت هنا ماذكره صاحب (اللمع) فى هذا الصدد ، لنتبين منه كيف يعلل هـذا

---

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

العالم الصوفى الكبير نسبة الصوفية إلى ظاهر لباسهم وهو الصوف ، ويؤثرها على غيرها من النسب الأخرى ، فقد قال : « . . . فلما أضفتهم (الصوفية) إلى ظاهر اللبسه كان ذلك اسماً مجملا عاما 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 اللبسه ، فقال عزّ وجل : « وإذ قال الحواريون ... » الآية ؛ وكانوا قوما يلبسون البياض ، فنسبهم الله تعالى إلى ذلك ، ولم ينسبهم الى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التى كانوا بها مترسمين ؛ فكذلك الصوفية عندى ـ والله أعلم ـ نسبوا إلى ظاهر اللباس ، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التى هم بها مترسمون : لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصديقين ، وشعار المساكين المتنسكين . وقيل فى 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 فى ذلك من تحقق بالخشونة ، وصح معه ما ذكره صاحب (اللمع) عن تسمية أصحاب عيسى بالحواريين ، وما يلاحظ فى نسبة الصوفى إلى الصوف من ملاءمة لقواعد اللغة ، كان هذا كله دليلا على مبلغ ما فى هذا الرأى من صحة ووجاهة ، ومن رجحان فى نظر العقل .

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

ما هو مفتقر فى 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 سمى الفيلسوف « پيلا سوپا » أى محب الحكمة. ولما ذهب فى الإسلام قوم الى قريب من رأيهم سموا باسمهم ، ولم يعرف اللقب بعضهم، فنسبهم للتوكل الى الصُّفَّة ، وأنهم أصحابها فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم . ثم صحف بعد ذلك ، فصير من صوف التيوس، وعدل أبو الفتح البستى عن ذلك أحسن عدول فى قوله :

تنازع الناس فى الصوفى واختلفوا قدماً وظنوه مشتقاً من الصوف

ولست أنحل هـذا الاسم غير فتى صافى فصوفى حتى لقب الصوفى»[1]

وقد ذهب مذهب البيرونى طائفة من الباحثين المحدثين ، زعموا أن التصوف الإسلامى سـواء فى اسمه أم فى منهجه وموضوعه ، إنمـا هو أثر من آثار الفلسفة اليونانية . وحسبنا أن نذكر من هؤلاء الباحثين العلامة ڤون هامر (Von Hamer) .

ولعل أهم ما يلاحظ على هـذا المذهب أنه يخلط بين التصوف الذى هو رياضة ومجاهدة وذوق ومشاهدة ، وبين الفلسفة التى هى نظر عقلى واستدلال منطق . يضاف الى هـذا أن نوع الحياة التى كان يحياها الصوفية ، وما كانت تمتاز به من بساطة لا أثر فيهـا 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 القائل 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 .

اتخذوا منه لباسهم ، مقتدين فى ذلك بمن كان يلبسه من الأنبياء وغير الأنبياء من السلف الصالح. وها هو ذا علم التصوف كما سنصوره فى الفقرة التالية ، لم يكن فى 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 التى يدل عليها لبس الصوف أقوى وأوثق .

معنى الصوفى والتصوف :

على أن الخلاف حول كلمة « صوفى » ، لم يقف عند حد تاريخها وأصلها ، وإنما هو يتجاوز ذلك الى تحديد معنى الصوفى والتصوف : فقد تعددت أقوال الصوفية أنفسهم ، وتباينت ألفاظهم فى شأن هذا التحديد ؛ ولكنها على تعددها وتباينها وكثرة قائليها يمكن أن يستخلص منها ضابط يجمع معانيها ، إذ الألفاظ وإن كانت مختلفة ، إلا أن معانيها متقاربة . وحسبنا هنا أن نذكر بعض ما قيل فى هذا الصدد مكتفين بالقدر الذى يظهرنا على ما ينبغى أن يتوفر فى الصوفى من الصفات ، وفى التصوف من المعانى :

١ — فقد عرف بشر بن الحارث الحافى «الصوفى» بقوله : « الصوفى من صفا قلبه لله » ؛ وعرفه بندار بن الحسين بقوله : « الصوفى من اختاره الحق لنفسه فصافاه ، وعن نفسه فبراه ، ولم يرده الى تعمل وتكلف بدعوى » ؛ وعرفه أبو على الروذبارى بقوله : « الصوفى من لبس الصوف على الصفا ، وأطعم الهوى ذوق الجفا ، وكانت الدنيا منه على القفا ، وسلك منهاج المصطفى » ؛ وعرفه

سهل بن عبد الله التسترى بقوله : « الصوفى من صفا من الكدر ، وامتلأ من الفكر ، وانقطع الى الله من البشر ، واستوى عنده الذهب والمدر »[١] .

والمتأمل فى هذه التعريفات يلاحظ ما تقوم عليه من معانى الصفاء والفناء عن النفس وكبح جماحها ومحاربة أهوائها واتباع السنة والزهد فى جاه الدنيا ومتاعها والانقطاع إلى الله ودوام التفكر : فكل أولئك أمور ينبغى أن تتحقق فى الصوفى، ولو أن واحداً من هذه التعريفات لا يجمعها كلها على وجه يجعل منه تعريفا جامعا مانعا كما يقول المناطقة .

٢ — ومثل هذا يمكن أن يلاحظ فى كثرة ما ورد من تعريفات التصوف التى يكفى أن نثبت منها تعريف معروف الكرخى وهو قوله : « التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما فى أيدى الخلائق » ؛ وتعريف أبى محمد الجريرى وهو قوله : « التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى ، والخروج من كل خلق دنى » ؛ وما ذكره رُوَيم من الخصال التى يبنى عليها التصوف وذلك فى قوله : « التصوف مبنى على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقق بالبذل والإيثار ، وترك التعرض والاختيار » ؛ وما عرف به الجنيد التصوف فى قوله : « هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به » ؛ وفى قوله أيضا : « التصوف ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع »[٢] .

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

---

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

(٢) وردت هذه التعريفات وكثير غيرها فى (الرسالة القشيرية : ص ١٢٦ — ١٢٧) .

وإسقاط للتدبير والاختيار ، وإقبال على الذكر ، وخضوع لسلطان الوجد ، وأخذ النفس بالأعمال التى لا تنافى تعاليم الكتاب والسنة. غير أن للجنيد تعريفا لعله أجمع من هـــذه التعريفات لأكثر ما أشارت إليه من المعانى والصفات ، وإليك هذا التعريف : « التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الأخلاق الطبيعية ، وإخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدواعى 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 فى الشريعة »[1] .

ولعل أول هذه التعريفات هو تعريف معروف الكرخى الذى أخذ يتشكل منذ أواخر القرن الثانى للهجرة بأشكال مختلفة ، ويعبر عنه بعبارات متنوعة ، ولكنها مردودة إلى أصلها فى قول معروف وهو أن التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق .

— ٦ —

التصوف علم لبواطن القلوب

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

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

الشرعية ، على نظام علمى . فلما نشأ التدوين ، كان أول ماعنى به الباحثون هو علم الشريعة الذى يبحث عن الأحكام العملية الظاهرة . ومن هنا وضع الفقهاء كتباً ورسائل فى الفقه وأصوله ، وفى الكلام ومسائله ، وفى غير هذا وذاك مما يتصل بالقرآن والحديث، وكلها علوم تدور حول محور رئيسى واحد هو أصول الدين وأحكام الشرع . ولكن لم يكن الفقهاء هم الذين ينزعون وحدهم هذا المنزع العلمى ؛ بل كان إلى جانبهم الصوفية الذين كان يعنيهم 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 فى حاجة إلى علم ينتظم رياضاتهم وأذواقهم ، ويصور حياتهم الروحية وما ينبغى أن يختلف فيها على نفس السالك من مقامات وأحوال ، ويحقق ما تطمح إليه نفوسهم من نقاء القلب ، وصفاء الروح ، وكمال الدين . هنالك اصطبغت الحياة الروحية الإسلامية التى قامت فى 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 الذى ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه .

علم الشريعة علمان : ظاهر وباطن :

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

اشتمل على مايتعلق بهم من مراقبات ومحاسبات ، ورياضات ومجاهدات ، وأحوال ومقامات ، وما إلى ذلك من الأمور الكثيرة التى نراها منبثة فى تضاعيف أقوالهم ومعارفهم . كتب الفقهاء كتبهم فدونوا فيها الأحكام الظاهرة التى استخلصوها من القرآن والحديث . وكتب الصوفية كتبهم فأودعوها مواجيدهم التى ذاقوها ، وحقائقهم التى كشفوها ، ومذاهبهم التى أقاموها على أساس من القرآن والحديث أيضاً . واختلف فقه الفقهاء وتصوف الصوفية ، ومنشأ هذا الاختلاف راجع إلى أن الفقه هو علم الأحكام الظاهرة فى العبادات والعادات والمعاملات ، على حين أن التصوف هو علم الرياضات النفسية ، والمواجيد القلبية ، والأحكام الباطنية ، وشرح الاصطلاحات التى تدور بين أصحاب هذا العلم فى ذلك كله . وبعبارة أخرى نقول إن علم الشريعة صار علمين : أحدهما علم الأعمال الظاهرة التى تجرى على أعضاء الجسم وجوارحه فى العبادات ، كالطهارة والصلاة والصوم والزكاة؛ وفى الأحكام والمعاملات كالحدود والعتق والبيوع والفرائض والقصاص ؛ وثانيهما علم يعنى 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 فى ذلك من كان مع رسوم العبادة من القراء[1] ، أو من كان مع رسوم العلم من الفقهاء . وهكذا أصبح للصوفية علم له موضوعاته ومناهجه وغاياته التى تختلف عن موضوعات علم الفقه ومناهجه وغاياته . وهكذا أيضاً كتب بعضهم فى هذه الموضوعات ، وأبان عن هذه المناهج والغايات فى كتب خاصة : فكتب المحاسبى (الوصايا) و (الرعاية) و (فصلا

---

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

فى المحبة)؛ وكتب الكلاباذى (التعرف لمذهب أهل التصوف) والطوسى (اللمع) وأبو طالب المكى (قوت القلوب) والقشيرى (الرسالة) . ومن هؤلاء من كتب فى موضوع بعينه كالورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الأخذ والترك ؛ ومنهم من كتب فى موضوعات عدة ، حتى كان الغزالى فكتب كتابه الجليل (إحياء علوم الدين) ودوّن فيه أحكام الورع والاقتداء ، وبين آداب القوم وسننهم ، وشرح اصطلاحاتهم وإشاراتهم التى أودعوها أقوالهم المنثورة والمنظومة ، مما أدى إلى أن صار التصوف علماً مدوّناً منظماً ، بعد أن كان طريقة فى العبادة فقط ، وبعد أن كان العلم محصوراً فى دائرة التفسير والحديث والفقه والأصول والكلام ، وما إلى ذلك من العلوم التى 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 يحط من شأن الفقهاء وعلمهم ، بالقياس إلى الصوفية وعلمهم ، فإن ذلك لم يمنع الصوفية من أن يأخذوا بحظ من علم الفقهاء : فقد حدثنا السهروردى فى (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 التى اجتمعت فى هذه القلوب : فهم قد أخذوا بحظ من علم الدراسة (الذى يقوم على النقل والعقل) ، فأفادهم ذلك إذ وقفوا منه على الأحكام الظاهرة للعبادات فعلموها 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 توقفهم على المعنى الحقيقى للدين ، وهو ذلك المعنى الذى لا يدل على شىء 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 فى الدين ، بحيث أن من كان أفقه فى الدين وأعرف بأصوله ، كانت نفسه أسرع إجابة ، وقلبه أشد انقياداً لأصول الدين ، وأقوى إذعاناً لأحكامه . ومن هنا نلاحظ مع السهروردى أن علماء الصوفية عرفوا علم الأوامر والنواهى ، وأقاموا دعائمه ، وذلك بترسمهم خطى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الاستقامة ، مستعينين على تشييد صرح هذا العلم بما منحوا من زهد فى 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 ، ويؤثلوا بناءه على أساس متين من أحكام الشرع فى الأوامر والنواهى ، 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 التى منحوها وحرمها غيرهم ، على دعائم من أصول الدين ، وأحكام الشرع . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن علوم الوراثة (الصوفية) مستخرجة من علوم الدراسة (الفقه وغيره من العلوم النقلية والعقلية) ، وأن مثل علوم الوراثة فى استخراجها من علوم الدراسة كمثل الزبد فى استخراجه من اللبن : فكما أنه لولم يكن لبن لما كان زبد ، فكذلك لو لم تكن علوم دراسية لما كانت علوم وراثية. وهذا يعنى بعبارة أدق أن علوم الصوفية اشتركت مع علوم غيرهم فى المرتبة الأولى من مراتب العلم وهى مرتبة علم اليقين الذى يعطيه الدليل بتصور الأمور على ماهى عليه ، وامتازت عليها بمرتبتين أخريين : إحداهما مرتبة عين اليقين وهو ماتعطيه المشاهدة والكشف ، والأخرى مرتبة حق اليقين وهو فناء العبد فى الحق (الله) ،

والبقاء به علماً وشهوداً وحالا[1] . وهنا يمكن القول بأن التصوف من حيث هو علم للباطن ، وطريق من طرق العبادات ، يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها فى القلوب ، ويقابل من هذه الناحية علم الفقه الذى 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 ، أوعلم الأسرار ، أوعلم الأحوال والمقامات ، أوعلم السلوك ، أوعلم 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 للجرجانى : مادة « حق اليقين ») .

خصائص التصوف فى القرنين الثالث والرابع :

يلاحظ المتأمل فيما خلفه صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة من الآثار ، أنه كان للتصوف وقتئذ خصائص نفسية وأخلاقيـة وميتافيزيقية ، ولو أن حظه من الخصائص الأخلاقية كان فى أوائل هذه الفترة أوفر وأظهر إلى الحد الذى جعل معالى أستاذنا الجليل مصطفى عبد الرازق باشا يعد التصوف فى أول عهده بالتـكون العلمى، علماً للأخلاق الدينية الإسلامية ومعانى العبادة ، مستدلاً على ذلك بمـا قاله ابن القيم المتوفى سنة ٧٥٦ هـ فى (مدارج السالـكين) : « واجتمعت كلمة الناطقين فى 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 سمى علم الباطن ، كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح ، ولهذا سمى عـلم الظاهر » ؛ وبقول الـكتانى : « التصوف هو الخلق ، فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء » ؛ وبقول من قال : « علم السلوك هو معرفة النفس مالها وما عليها من الوجدانيات[1] ، ويسمى بعلم الأخلاق ، وعلم التصوف »[2] .

على أننا وإن كنا نوافق معالى الأسـتاذ على أن الطابع الأخلاق هو الذى كان غالباً على التصوف فى أول تـكونه العلمى ، فإننا نلاحظ من ناحية أخرى أن الطابع النفسى لم يكن أقل شأنا من الطابع الأخلاق ، كما أن كثيراً من المسائل الصوفيـة التى طبعت بهذا الطابع أو ذاك قد انطوت فى قرارها على كثير من المعانى الميتافيزيقية

---

(١) الوجدانيات هى الأخلاق الباطنة والملـكات النفسية .

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

التى ظهرت بادئ ذى بدء غامضة ساذجة ، ثم أخذت تتضح وتدق رويداً رويداً ، حتى تهيأ لها من عوامل النمو ما أعانها على أن تظهر بعد ذلك ظهوراً قوياً عند من جاء من الصوفية المتفلسفين فى القرنين السادس والسابع للهجرة : فتحليل النفس الإنسانية، وبيان الأحوال التى تعرض لها ، وترتيب المقامات التى 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 يلى ، كل أولئك يكفى من غير شك لإظهارنا على أن التصوف لم يكن علماً للأخلاق الدينية الإسلامية فحسب ؛ وإنما كان كذلك علماً للنفس الإنسانية ، وللمنازع الميتافيزيقية التى تنزع إليها هذه النفس ، وترمى من خلالها إلى التحقق بالفناء عن وجودها ، والاتحاد بالذات الإلهية ، على نحو مايظهرنا أبو يزيد البسطامى والحسين بن منصور الحلاج وأمثالهما من أصحاب الأذواق وأرباب الأحوال .

وكما كان الحب طابعاً للزهد الذى عرف عند رابعة العدوية فى القرن الثانى ، فقد كان هذا الحب أيضاً من أخص خصائص التصوف عند صوفية القرنين الثالث والرابع : فأقوال معروف الكرخى على قلتها وقصرها ، تبين لنا أنه قبل اللفظتين اللتين كان يدور حولها الجدل فى مدرسة بغداد ، وهما الطمأنينة (= المعرفة) والمحبة . وقد اصطنع الجنيد لفظة المحبة ، وقال فيها كلاما يعده صوفية وقته خير ماقيل فى تحديدها. وكذلك استعمل ذو النون المصرى هذه اللفظة فى غير تردد ، وقد ظل التصوف مطبوعاً بطابع الحب طوال القرن الثالث ، حتى كان الحسين بن منصور الحلاج الذى ترك فى 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 المحاسبى قد وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة

تحدث فيها عن أصل حب العبد للرب ، وأن هـذا الحب منة إلهية أودع الله بذرتها فى قلوب محبيه ، كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحبوب ، وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد[1] .

ونظرة فى (التعرف لمذهب أهل التصوف) للكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ هـ ، و (قوت القلوب) لأبى طالب المكى المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، و (كشف المحجوب) للهجويرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ أو سنة ٤٦٤ هـ ، و (الرسالة) للقشيرى المتوفى سنة ٤٦٥ هـ ، و (إحياء علوم الدين) للغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، و (محاسن المجالس) لابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦ هـ ، تكفى لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين بإثبات أقوال من سبقهم من صوفية القرنين الثالث والرابع فى المحبة الإلهية ، وكلها بمثابة المواد الأولية التى اعتمد عليها الصوفيون المتأخرون فيما أسسوه من مذاهب ، وما نزعوا إليه من منازع .

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

صوفية القرنين الثالث والرابع :

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

---

(١) أنظر تفصيل تاريخ مسألة المحبة فى كتابنا (ابن الفارض والحب الإلهى : ص ٩٤ ـ ١٠٠).

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

وقد روى أن أول من تكلم فى علوم التوحيد والورع ببغداد هو أبو الحسن السرى السقطى المتوفى عام ٢٥٣ هـ ، والذى كان تاجراً ، ولكنه انصرف عن التجارة ، وعكف فى بيته على العبادة ، وانقطع عن الناس . وترجع أهميته فى تاريخ التصوف الإسلامى إلى أنه أول من تكلم ببغداد فى الحقائق والتوحيد من ناحية[١] ، وإلى ما يقال من أنه أول من تكلم فى المقامات والأحوال من ناحية أخرى[٢] .

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

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

---

(١) تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار النيسابورى (طبعة ليدن ١٩٠٩ م) : ج ١ ، ص ٢٧٤ .

(٢) كشف المحجوب : ص ١٦٠ .

موت التقى حيـاة لا نفاد لهـا قد مات قوم وهم فى الناس أحياء

وقد كان أبو سليمان الدارانى المتوفى سـنة ٢١٥ هـ ممن تحدث عن الحب المتبادل بين الله وبين أوليائه ؛ وعن المعرفة التى كانت عنـــده أدنى إلى الصمت منها الى الـكلام . وعنده أن العارف إذا فتحت عين بصيرته أغمضت عين بصره ، بحيث لا يرى شيئا سوى الله . وكذلك القلب حين يبكى لأنه فقد ربه ، فإن الروح تبتهج لأنها وجدته .

ومن أعظم صوفية القرن الثالث خطراً فى تاريخ الحياة الروحية الإسـلامية ، أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ هـ . عرض لنا فى صورة رائعة الأطوار التى تختلف على نفس الصوفى فى طريق الحياة الروحية ، وما ينكشف لها من حقائق ، ويتجلى عليهـا من معارف . قال عنه القشيرى إنه كان عديم النظير علما وورعا ومعاملة وحالا ، وعده واحداً من الخمسة الذين جمعوا بين العلم والحقائق ، وكان أربعتهم الآخرون الجنيد ، ورويم ، وابن عطاء ، وعمرو بن عثمان المـكى[1] . وقد كان المحاسبى يرى أن من صح باطنه بالمراقبة والإخلاص، فقد زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة .

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

---

(١) الرسالة القشيرية : ص ١٢ .

حب الله ورسوله ، والزهد فى الدنيا ، والسير على منهج ما ورد فى الكتاب والسنة ، والخوف من أن ينكص الإنسان على عقبيه مسايرة لأهوائه وشهواته ، أسساً يقوم عليها مذهبه فى التصوف . ويؤيد هـذا ما ذهب اليه فى قوله : « إن من علامات المحب لله عز وجل ، متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم فى 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 حظا 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 فى الروع لا يدانيه أى ضرب من ضروب المعرفة الأخرى سواء فى موضوعه أومنهجه . وبغير المعرفة الحاصلة عن هـذا 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 ربى بربى ، ولولا ربى ما عرفت ربى » .

وكما كانت لذى النون نظرية فى المعرفة ، فقد كانت له كذلك نظرية فى المحبة : فهو يرى أن ثمة حبا متبادلا بين العبد المحب وبين الرب المحبوب ، وأن هـذا 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 يبوح بشيء من أسراره لمن لا يعرفون من الحب غير معناه المادى الحسى .

وقد ترك ذو النون بنظريتيه فى المحبة والمعرفة وغيرهما مما يضيق المقام عن ذكره ، آثاراً قيمة تردد صداها فى نفوس كثير من صوفية المشرق ومذاهبهم أمثال أبى محمد سهل بن عبد الله التسترى المتوفى عام ٢٧٣ أو ٢٨٣ هـ ، وأبى تراب النخشبي 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 أيضا ، وكان له كلام فى الفناء[١] .

على أن هناك صوفيا آخر انتهى فى أذواقه الى الفناء عن نفسه والاستغراق فى ربه والاتحاد به ؛ وهذا الصوفى هو أبويزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ ، والذى عبر عن فنائه واتحاده فى ألفاظ وعبارات أخص ما تمتاز به أنها من قبيل الشطحات[٢] الجريئة المسرفة فى بعد الخيال وغموض المعنى بحيث لا يكاد القارىء 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 شانى » ؛ وقوله متحدثا عن الله وعما دار بينه وبينه بصدد فنائه عن نفسه واتحاده به : « رفعنى

---

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

(٢) الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة 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 ألفاظا وعبارات موهمة الظاهر ، تستشكل ظواهرها ، ويقف الناس منها مواقف يتفاوت حظها من الإنكار والتحسين والتأويل ؛ ولكنها على أى حال ألفاظ وعبارات صدرت عن أصحابها فى وصف ما يخضعون له من الوجد الغالب على نفوسهم .

مرة فأقامنى بين يديه ، وقالى لى : يا أبا يزيد ! إن خلقى يحبون أن يروك : فقلت : زينى بوحدانيتك ، وألبسنى أنانيتك ، وارفعنى الى أحديتك ، حتى إذا رآنى 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 أطير فى هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت الى هواء مثل ذلك مائة ألف ألف مرة ، فلم أزل أطير الى أن صرت فى ميدان الأزلية ، فرأيت فيها شجرة الأحدية ـ ووصف أرضها وأغصانها وثمارها ـ ثم قال : فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة » : فكل أولئك أقوال تظهرنا على أن أبا يزيد إنما يصف حاله فى الفناء وقد فقد فيها إنيته وتحقق بالاتحاد مع الذات الإلهية . يضاف إلى هذا أن أبا يزيد كان أول من استحدث لفظة « السكر » التى كان لها إلى جانب ألفاظ « الحب » و « المحبة » و « العشق» أكبر أثر فى التصوف الإسلامى[1] .

ومن الصوفية المعاصرين لأبى يزيد ، يحيى بن معاذ الرازى المتوفى عام ٢٥٨ هـ . كان كأبى يزيد من الآخذين أنفسهم بالفناء ، الخاضعين لسلطان الوجد والسكر . كتب إلى أبى 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 فى التصوف ، كما كان فى نظر البعض أول من صرح بحبه لله فى عبارات واضحة وخطاب مباشر . وإن كانت رابعة العدوية فى رأينا أسبق منه إلى

---

(١) كشف المحجوب ص ١٨٤ .

هذا اللون الصريح من ألوان التعبير عن الحب . ومهما يكن من شيء فقد كان يحيى بن معاذ صاحب مذهب فى الحب ، وكان حبه منطويا على فضيلتى الخضوع والاستسلام لله ومن شأن هاتين الفضيلتين أن يردصاحبهما 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 لاتزيد بالبر ، ولا تنقص بالجفاء . ولم يكن كلامه مقصوراً على المحبة والسكر فحسب ، وإنما هو يتناول المعرفة أيضاً : معرفة الحق التى 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 توثقا ينتهى به الى معرفته بالله . ومع أن يحيى بن معاذ كان من هؤلاء الصوفية الذين صبغوا التصوف 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 لعمرى أهم الأسس التى أقيمت عليها الحياة الروحية لمن ظهر من الزهاد والنساك والفقراء إبّان القرنين الأولين للهجرة ، فضلا عن حياة الصحابة فى صدر الإسلام .

وبقدر ما كان أبو يزيد البسطامى ويحيى بن معاذ الرازى آخذين بالفناء ممعنين 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 أبى يزيد وبين مذهب الجنيد كالفرق بين السكر الذى هو غيبة بوارد قوى يرد على قلب العبد ، ويملك عليه نفسه حتى يغيبه عنها وعن كل شىء ، وبين الصحو الذى يحصل عقب السكر ، ويرجع فيه العبد الى الإحساس بعد الغيبة وزوال الإحساس ، فيميز بين الأشياء ، ويعرف المؤلم منها واللذ ، ويختار المؤلم فى موافقة الحق . ولا ترجع أهمية الجنيد فى تاريخ التصوف الى مذهبه هذا فحسب ، وإنما هى ترجع أيضا 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 إلى ذلك المذهب الذى ابتدعته رابعة العدوية فى الحب الإلهى ، وهو أن يحب الله لا خوفا 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 عندها واحدة ، كما يدل على ذلك قول على بن الموفق فى مناجاته لربه : « اللهم إن كنت تعلم أنى أعبدك خوفا من نارك فعذبنى بها ؛ وإن كنت تعلم أنى أعبدك حباً منى لجنتك فاحرمنيها ؛ وإن كنت تعلم أنى إنما أعبدك حباً منى لك ، وشوقا الى وجهك الكريم ، فأبحنيه وافعل بى ما شئت » : فالتقارب بين هذه المناجاة وبين ما سبق إثباته من نظيراتها عند رابعة ، أوضح وأظهر من أن يحتاج الى تعليق[1] .

---

(١) أنظر ص ٧٨ من هذا الكتاب .

وممن كان لهم شأن فى تاريخ التصوف ، وتأسيس مذهب من أهم مذاهبه فى ذلك العصر ، أبو صالح حمدون القصار النيسابورى المتوفى سنة ٢٧١ هـ ، والذى انتشر منه مذهب الملامتية أو الملامية ، وهو مذهب سمى أصحابه بهـذا الاسم نسبة إلى الملامة أو الملام لأنهم كانوا لايظهرون ما ببواطنهم على ظواهرهم ، ويعمدون إلى التستر والاستخفاء وراء مظاهر تستدعى أن ينعى الناس عليهم ، ويغضوا من شأنهم ، ولـكنهم لايعنيهم من ذلك شىء ، بل الذى يعنيهم هو الاجتهاد فى تحقيق كمال الإخلاص ، ووضع الأمور فى مواضعها ، والاكتفاء بما بينهم وبين الله من تحبب وتودد ، وما بينهم وبين أنفسهم من موافقة إرادتهم وعلمهم لإرادة الله وعلمه ، بحيث لا ينفون الأسباب ولا يثبتونها إلا فى 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 القـرن الرابع ، ألفيناه حافلاً بالشخصيات الصوفية الفذة ، والمذاهب الروحية النظرية والعملية القيمة ، التى انتشرت فى أنحاء مختلفة من العالم الإسلامى :

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

---

(١) التعريفات للجرجانى : مادة « ملامية » .

(٢) كشف المحجوب : ص ١٨٣ ـ ١٨٤ .

إلى جزيرة العرب . وقد صحب الروذبارى الجنيد والنورى وابن الجلاء ، وكان كما يقول عنه القشيرى أظرف المشايخ وأعلمهم بالطريقة[١] . وظهر التصوف بمدينة نيسابور على يد أبى على محمد بن عبدالوهاب الثقفى المتوفى سنة ٣٢٨هـ ، وقد كان إمام وقته، وصحب أباحفص وحمدون القصار[٢]. وحوالى أواخر القرن الرابع كانت شيراز بنوع خاص حافلة بكثير من الصوفيـة الذين رفعوا فيها لواء الحياة الروحيـة ، وغذوا بأذواقهم ومذاهبهم تعاليمها .

وإذا عدنا إلى بغداد مرة أخرى ، وجدنا فيها طائفة صالحة من صوفيـة القرن الرابع ، يكفى أن نذكر منهم أبا بكر الشبلى المتوفى سنة ٣٣٤ هـ[٣]، والذى كان شيخ وقته حالاً وظرفاً وعلماً ؛ وأبا محمد عبد الله المرتعش المتوفى ببغداد سنة ٣٢٨ هـ والذى صحب أبا حفص وأبا عثمان ولقى الجنيد[٤] ؛ والخلدى المتوفى سنة ٣٤٨هـ ، والذى 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 هـذا التأسيس فحسب ؛ بل هو يتجاوزه إلى شىء آخر : ذلك أن الصوفية أخذوا منذ النصف الثانى للقرن الثالث الهجرى ينظمون

---

(١) الرسالة القشيرية: ص٢٦.

(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 ، وكمال العمل : فكان من هذه الطرق : السقطية نسبة إلى السرى السقطى ، والطيفورية نسبة إلى أبى يزيد طيفور البسطامى ، والجنيدية نسبة الى 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 ، نتبين من خلالها إلى أى حد ، وعلى أى وجه ، اصطبغت الحياة الروحية الإسلامية فى هذين القرنين بالصبغة العلمية والعملية ، وكيف تضافرت جهود هؤلاء الصوفية على توجيه الحياة الروحية هذه الوجهة النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التى ظهرت كثيراً أو قليلا عند من استعنا بذكرهم على تكوين تلك الصورة .

على أن هناك صوفياً من صوفية القرنين الثالث والرابع ، لعله أقواهم شخصية ، وأعظمهم خطراً ، وأبعدهم أثراً فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية سواء فى عصره أوفيماتلاهمن 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 آثرنا أن نقف وقفة خاصة عند الصراع الذى نشب وقتئذ بين الفقهاء والصوفية ، ووقفة أخرى عند مذهب الحلاج .

الصراع بين الفقهاء والصوفية :

تبينا عند الكلام على انقسام علم الشريعة إلى ظاهر وباطن أن الصوفية وهم أهل الباطن كانوا ينظرون إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر وأرباب رسوم ، فى 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 يمعنون فى الباطن ، ويسرفون فى التحدث عما فى هذا الباطن من ضمير يستلهمونه المعرفة من ناحية ، والحكم على الأعمال من ناحية أخرى ، فأحنقهم ذلك عليهم لما بينه وبين تعاليم القرآن من مخالفة : فقد قال الصوفية بالمعرفة الباطنة الحاصلة عن طريق القلب ، فى حين قال القرآن بالمعرفة الآتية عن طريق الاعتبار والاستبصار ؛ واحتكم الصوفية إلى الضمير وما يوحيه من حكم على هذا الفعل بأنه خير ، وعلى ذاك الفعل بأنه شر ، فى حين أن شريعة القرآن تقوم الناس وأفعالهم بحسب الظاهر ، وتعاقب المسىء على إساءته ، وتثيب المحسن على إحسانه . ومن هنا عمد الفقهاء إلى الإبانة عن الزيغ والضلال فى 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 فى

---

(١) انظر ص٩٢ - ٩٣ من هذا الكتاب .

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

معاملاتهم وعباداتهم بالرسائل المشهورة التى ألفها ابن أبى الدنيا المتوفى عام ١٨١ هـ ، ثم بعيون التواليف مثل كتاب (قوت القلوب) لأبى طالب المكى المتوفى عام ٣٨٦هـ.[١]

ومهما يكن من شىء فقد شهد النصف الثانى من القرن الثالث للهجرة بداية الصراع بين الفقهاء والصوفية : فهنالك سيق إلى المحاكمة أمام قضاة بغداد كل من ذى النون المصرى ، والنورى ، وأبى حمزة ، والحلاج ؛ ولم يكد 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 ٢٤٤هـ ؛ ونشأ فى واسط بالعراق . وحوالى عام ٢٦٠ هـ ، أى عند ما كان فى السادسة عشرة من عمره ، اتصل بسهل بن عبد الله التسترى فى تستر بالأهواز ، وقضى فى خدمته عامين ، ثم اتصل بعمرو المكى فى البصرة . وفى عام ٢٦٤ هـ دخل بغداد حيث تتلمذ 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 داوود الإصفهانى الظاهرى 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

---

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

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

ويرجع الحكم على الحلاج بالإعدام إلى مقالته المشهورة « أنا الحق » ، وهى هذه المقالة التى أعلن فيها اتحاده بالذات الإلهية ، وزعم أنه أصبح وهذه الذات شيئا واحداً ، كما يرجع الى ازدياد مريديه والملتفين حوله ممن كانوا يعتقدون فيه القدرة على إحياء الموتى ، وإبراء المرضى ، واختراق الأستار ، وكشف الأسرار ، وغير ذلك من ألوان الكرامات وخوارق العادات التى كان يخشى منها على عقيدة هؤلاء المريدين من أن يعتقدوا فيه الألوهية . يضاف الى هذا ما كان بينه وبين القرامطة وهم خصوم الخلافة الألداء من صلات سرية ، وما كان يعلنه من أن الحج ليس فرضاً من فروض الإسلام التى ينبغى أن يقوم بأدائها المسلم ، بل إن هذا الحج الظاهر الذى ينتقل فيه الإنسان من بلده الى تلك الأراضى المقدسة فى الحجاز ، يمكن أن يستعاض عنه بحج آخر روحى يستطيع الإنسان الذى صفت نفسه ، ودق حسه ، أن يستشعر فيه انتقال الكعبة اليه ، وطوافها حوله ، بدلا من انتقاله اليها ، وطوافه حولها فى ذلك الحج 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 ، بعبارات لا يكاد يسمعها من يأخذها على ظاهرها حتى يستشنعها ، وينسب قائلها الى العقائد المضلة ، والبدع

المزيفة ؛ ولو قد فهمها على حقيقتها وأوغل فى باطنها ، لعلم أن صاحبها برىء مما ينسب إليه . ومن الأقوال التى تصور رأى الفريق الأول ما أثبته ابن النديم من أن الحلاج محتال مشعبذ ، يتعاطى مذاهب الصوفية ، وينتحل ألفاظهم ، ويدعى كل علم وهو صفر من ذلك[1] . 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 لقى من أذى واضطهاد إلا لأنه باح بسر الاتحاد بين ذاته وبين الذات الإلهية . وحسبنا أن نذكر من هؤلاء الشاعرين الصوفيين الفارسيين العظيمين : جلال الدين الرومى الذى أثنى عليه ، وفريد الدين العطار الذى لقبه بشهيد الحق .

وللحلاج آثار كثيرة ذكر منها ابن النديم سبعة وأربعين مصنفاً تصور مختلف النواحى لمذهبه ، ويكفينا أن نذكر منها : كتاب الأحرف المحدثة والأزلية والأسماء الكلية ، وكتاب الأصول والفروع ، وكتاب سر العالم والمبعوث ، وكتاب العدل والتوحيد ، وكتاب علم البقاء والفناء ، وكتاب مدح النبى والمثل الأعلى ، وكتاب هو هو . على أن أهم مصنفاته ، وأقربها الى تناول أيدينا ، هو كتاب (الطواسين) الذى جمعه وصححه ونشره بالعربية والفارسية وعلق عليه بالفرنسية الأستاذ الكبير لويس ماسينيون ، وهذه النصوص الأربعة التى تنسب الى الحلاج ، والتى أذاعها الأستاذ ماسينيون ، وشاركه فى ذلك تلميذه المرحوم الأستاذ بول كراوس .

---

(١) الفهرست : ص ٢٦٩ .

مذهب الحلاج :

لعل من أبرز ما يصور لنا المذهب الصوفى للحلاج هو هذه النظريات التى نسجها ، وعبر عنهـا شعراً تارة ونثراً تارة أخرى حول المسائل الثلاث التالية : حلول الذات الإلهية أو اللاهوت فى الذات البشرية أو الناسوت ؛ وقدم الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى الذى فاض بكل أنواع الكمال العلمى والعملى ، وكان واسطة فى خلق العالم ؛ وتوحيد الأديان ، وأنها جميعاً مستمدة من منبع إلهى واحد .

فأما نظرية الحلاج فى الحلول فقد صـورها الإصطخرى وهو أحد معاصريه المتأخرين بقوله : « الحسين بن المنصور المعروف بالحلاج من أهل البيضاء ؛ وكان رجلا حلاجا ينتحل النسك ؛ فما زال يرتقى به طبقاً عن طبق حتى انتهى به الحال إلى أن زعم أن من هذب فى الطاعة نفسه ، وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه ، وصبر على مفارقة اللذات ، وملك نفسه فى منع الشهوات ، ارتقى به إلى مقام المقربين ، ثم لا يزال يتنزل فى درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه ؛ فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذى كان منه عيسى بن مريم ، فيصير مطاعا فلا يريد شيئاً إلا كان من كل ما ينفذ فيه أمر الله ، وأن جميع فعله حينئذ فعل الله ، وجميع أمره أمر الله » . وهذا يعنى أن الحلاج اعتنق عقيدة حلول الله فى الإنسان ، واستحالة الإرادة الإنسانية إلى إرادة إلهية بحيث يصبح كل ما يصدر عن الإنسان من فعل ، فعلا لله . وعقيدة الحلول هذه هى إحدى العقائد الرئيسية عند غلاة الشيعة . وقد اتخذ منهـا الحلاج أساساً بنى عليه مذهبه فى حلول اللاهوت فى الناسوت ، أو حلول المحبوب فى المحب ، أو حلول الرب فى العبد ، كما يدل على ذلك قوله :

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

وقوله مخاطباً محبوبه وهو الله :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى　　مثل جرى الدموع من أجفانى
وتحل الضمير جوف فؤادى　　كحلول الأرواح فى الأبدان

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

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

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

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

وقوله فى مخاطبة ربه : « . . . وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لاهوتيتك ، غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتى غير ممازجة لها[1] » ؛ وقوله أيضاً :

---

(١) Quatre Textes Relatifs à Hallaj : P.51

« 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 حلولى ينظر إلى اللاهوت والناسوت ، أو الرب والعبد ، أو المحبوب والمحب ، على أنهما شيئان متمايزان فى ذاتهما وحقيقتهما ، بقدر ما كان هناك حلوليا واتحاديا معا ، يرى أن الذات الإلهية يمكن أن تحل فى الذات الإنسانية على وجه تمتزج فيه الذاتان بحيث تصيران ذاتا واحدة . ومع ذلك فنحن نستطيع أن نوفق بين مايذهب إليه الحلاج فى هاتين الناحيتين اللتين تبدوان لأول وهلة كأنهما متناقضتان : فالحلاج حلولى ، وحلولى صريح فى أغلب نواحى مذهبه ، يرى أن اللاهوت يمكن أن يحل فى الناسوت إذا تهيأ لهذا الأخير حظ من الفناء النفسى ، والصفاء الروحى : فهنالك يحل الروح الإلهى فى الروحى الإنسانى على نحو مايحل 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 بعبارة أخرى من عبارات الحلاج هو أن الإنسان من حيث حقيقته 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 خاصاً من كتابه (الطواسين) ، وهو ذلك القسم الذى جعل عنوانه (طاسين السراج) ،

---

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

(٢) سورة البقرة : آية ٣٤ .

وأظهرنا من خلاله على أن لمحمد صلى الله عليه وسلم صورتين مختلفتين : صورته نوراً أزليا قديما ، كان قبل أن تكون الأكوان ، ومنه استمد كل علم وعرفان ؛ وصورته نبياً مرسلاً ، وكائنا محدثا ، تعين وجوده فى زمان ومكان محدودين ، وهو هنا إنما صدر فى رسالته التى أداها ، ودعوته التى دعى إليها ، وكماله الذى تحقق به فى العلم والعمل ، عن ذلك النور الأزلى القديم الذى صدر عنه ، واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين ، والأولياء اللاحقين . وقد وصف الحلاج ذلك النور المحمدى ، وبين ماتنطوى عليه النعوت التى نعت بها سراجه الفياض من المعانى الروحية ، فقال : « طس سراج من نور الغيب ، بدا وعاد ، وجاوز السراج وساد ، قمر تجلى من بين الأقمار ، برجه فى فلك الأسرار ، سماه الحق « أميا » لجمع همته ، و « حرميا » لعظم نعمته ، و « مكيا » لتمكينه عند قربه »[1] ؛ وبين كيف استمدت أنوار النبوة من ذلك النور المحمدى الذى هو أقدم من كل هذه الأنوار ، فقال : « أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر ، وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم ؛ همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم »[2] ؛ وأظهر كيف أن العلوم كلها قطرة من بحر علمه ، فقال : « فوقه غمامة برقت ، وتحته برقة لمعت وأشرقت ، وأمطرت وأثمرت ، العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره »[3] ؛ 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 فى النبوة فأظهر أنه الآخر، وذلك فى قوله : « الحق به وبه الحقيقة ، هو الأول فى الوصلة ، هو الآخر فى النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة »[١] : فكل أولئك نصوص صريحة الدلالة على نظرية الحلاج فى الحقيقة المحمدية، وعلى أن هذه النظرية عند هذا الصوفى الجليل الشأن كانت تدور على طائفة من المعانى الرئيسية التى كان قوامها قدم النور المحمدى ، وسبقه فى الوجود على كل ما فى الكون ، وفيض أنوار العلم والحكمة والنبوة من سراجه الوهاج ، سواء أكانت هذه النبوة نبوة محمد المبعوث نفسه ، أم نبوة غيره من الأنبياء السابقين عليه .

وقد لعبت هذه النظرية دوراً هاما فى تاريخ التصوف التيوزوفى بعد الحلاج : فنحن نجدها فى صور مختلفة ، ومعبراً عنها بألفاظ وعبارات متنوعة ، عند كل من محيي الدين بن عربى ، وعمر بن الفارض ، وعند غيرهما من الصوفية الذين اصطبغ تصوفهم بصبغة فلسفية .

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

---

(١) كتاب الطواسين : ص١٣ .

(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 يهوديا أو نصرانياً أو مسلماً ، فلا محل إذن لأى اختلاف بين الأديان من حيث الحقيقة . أما ذلك الاختلاف الواقع بين الأديان فإنه ليس اختلافا 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 : محيى الدين بن عربى ، وعمر بن الفارض ، وجلال الدين الرومى ، وعبد الكريم الجيلى ، وكثير غيرهم من كتاب الصوفية وشعرائهم الذين كان لمؤلفاتهم وأشعارهم أعمق الآثار ، وأطيب الثمرات ، فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية .

— ٧ —

التصوف طريق للمعرفة والسعادة

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

والمسائل الدينيـة بحثاً عقلياً يستند إلى الدليل والبرهان ، كانت أذواق الصوفيـة الباحثين فى حركات القلوب ، والآخذين بتصفية النفوس ، تدق وتنضبط ، وتتضح معالمها ، وتتبين مسالـكها ، وتتعين غايتها القصوى التى لم تصبح عبادة الله خوفاً من ناره وطمعا فى جنته ، أو حب الله ابتغاء لوجهه الـكريم ، كما كان ذلك شأنها عنـد زهاد القرنين الأولين للهجرة ، ولا تصفحا لبواطن القلوب ، والتماساً لآثار العبادة فى الأرواح ، كما كان ذلك هو الشأن فى 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 هـذه الذات ، وتحققا بالسعادة من طريق الإيمان القلبى والمعرفة الذوقية . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن التصوف الذى كان فى القرنين الأولين طريقاً من طرق العبادة يتسمى باسم الزهد أو الفقر أو النسك ، وكان فى القرنين الثالث والرابع علما للباطن يتناول الأحكام الشرعية فى العبادات من ناحيـة آثارها فى قلوب المتعبدين ، ويختلف من هذه الناحية عن علم الظاهر الذى كان الفقهاء يقفون فيه عند ظواهر العبادات ورسومها ، قد أصبح فى القرن الخامس للهجرة طريقا ذوقياً ، ومنهجاً روحياً ، يوصل إلى المعرفة ، ويستعان به على تحقيق السعادة ، الأمر الذى ترتب عليه أن أصبح التصوف هنا مخالفا لعلم الـكلام ، بعد أن كان هناك مخالفاً لعلم الفقه .

التصوف فى القرن الخامس : الغزالى وحياته الروحية :

وتاريخ التصوف الإسلامى فى القرن الخامس حافل بالـكثير من الشخصيات والمذاهب الصوفيـة التى ظهرت فيه ؛ ولـكننا لن نعرض هنا إلا لأبى حامد الغزالى (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) ومذهبه من بين هذه الشخصيات والمذاهب : إذ ليس من شك

فى أن شخصيته كانت من الجلال والقوة ، ومذهبه كان من العمق والدقة ، بحيث استوعبا عصره الذى عاش فيه ، وسيطرا على قلوب معاصريه ، وأثرا فيمن جاء بعده من أهل السنة ، حتى أصبح للتصوف خطره العظيم فى الحياة الروحيـة الإسلامية ، بعد أن كان الـكثيرون 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 الـكتاب والسنة . ولم تـكن هذه النظرة ناشئة عما كان يدعو إليه الصوفية من بعض التعاليم المنطوية على التحرر من التقاليد ، وإسقاط التـكاليف فحسب ؛ وإنما هى ناشئة أيضاً عما كان هنالك من امتزاج بين بعض التعاليم والمذاهب الصوفية وبين بعض العقائد الشيعية والاسماعيلية الباطنية . وظل التصوف زمانا منظوراً إليه هـذه النظرة حتى كان الغزالى ، فإذا هو يدعو الناس إلى الرجوع إلى دينهم الصحيح ، ويرغبهم فى التصوف ، ويبين لهم أن هـذا هو الطريق الحق الموصل إلى معرفة الحق . ولقد أعان الغزالى على أداء رسالته هذه ، ما كان يمتاز به من حرارة الإيمان ، وبلاغة البيان ، وبراعة الأسلوب ، وقوة الحجة .

نشأ الغزالى طموحا إلى العلم ، فدرس التصوف وعكف على طريقه بعد أن استوعب مذاهب المتكلمين والفلاسفة . وبعـد أن اشتغل بالتدريس فى المدرسة النظاميـة ، أحس فى أعماق نفسه أزمة روحية ، وأخذ نفسه بالانصراف عن الحياة الدنيا وشواغلها ، والعـكوف على الخلوة والتعبد ، حتى أن دروسه التى عاود إلقاءها بعـد هـذه الخلوة ، كانت مشبعة بروح التصوف . ومن هنا انصرف الغزالى عن المذاهب الـكلامية والفلسفية ، وأقبل على طريق الصوفيـة فحذقه علما ، وتحقق به عملا . واستطاع الغزالى بما كان له من المهارة الفائقة ، والفطرة الصافية الصادقة ، والبصيرة

المتألقة المشرقة ، أن يدخل كثيراً من تعاليم الصوفية وأذواقهم إلى علم التوحيد السنى ، 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 علما إلى جانب مافيه من العمل ؛ وجعل منه بنوع خاص طريقا إلى المعرفة اليقينية ، وسبيلا إلى السعادة الحقيقية . وقد تلقى أهل السنة من المسلمين هذا التصوف بالقبول الحسن ، وأحلوه محلا رفيعا 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 ، فألفى هذا كله ناقصا ، ووجد أن واحداً من هؤلاء المتكلمين لم يتجاوز الحط على فيلسوف بعينه ، أو التجريح لمذهب بعينه . ويدل 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 ، لايظن الاغترار بها بعاقل عامى ، فضلا عمن يدعى دقائق العلوم ؛ فعلمت أن رد المذهب

قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عماية ، فشمرت عن ساق الجد ، فى تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ . »[١] ومن هنا حصل الغزالى 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 فى حقه كافيا ، ولا لدائه الذى كان يشكوه شافياً[٢] .

وبعد أن فرغ الغزالى من دراسة علم الكلام ، واستيعاب مذاهب المتكلمين ، أخذ يدرس الفلسفة ، وعكف على الإلمام بجملة مذاهبها ، ولعله بلغ من ذلك مبلغاً كبيراً : 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 الغزالى 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 ، وتحقيق وتخييل ، وما يلزم أصحابها على كثرة أصنافهم من وصمة الكفر والإلحاد ، وإن كان بين بعضهم وبين البعض الآخر تفاوت عظيم فى البعد عن الحق والقرب منه[٤] .

على أن الغزالى لم يكن يرمى من وراء نقده للفلسفة ، وتجريحه لمذاهبها ، مجرد هذا التجريح أو ذلك النقد ؛ وإنما هو يرمى إلى إثبات عجز العقل الذى 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 فى 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 ، وتصفيتها من شوائب الحس وأدران المادة بالرياضات والمجاهدات : فهو هنا قد نفى عن العقل القدرة على معرفة الحقيقة ، ثم أثبت هذه القدرة للقلب الذى كان عنده مستطيعاً 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 الغزالى فى حركته هـذه ، وفى دعوته التى تسامى فيها بالتصوف إلى نظرية فى المعرفة وطريق إلى السعادة ، يقبل عليهما أهل السنة منذ عهد الغزالى ، فذلك ما سنبينه من خلال تصنيفه للعلوم ، وذكره أصناف الطالبين لهـا ، وذلك فيما يلى :

الغزالى وتصنيف العلوم وأصناف الطالبين :

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

فأما المتكلمون ، وإن كانت غاية علمهم هى حفظ العقيدة من تشويش أهل البدع ، إلا أن أدلتهم كانت فى نظر الغزالى ضعيفة ، كما أن آراءهم كانت عرضة لأن يعتورها الشك . وأما الفلاسفة فإن الغزالى لا يجحد ما لفلسفتهم من فضل فى تثقيف العقول لا سيما القسمان الرياضى والطبيعى منها ؛ ولكنه أنكر من الطبيعيات ما فيها من مسائل مخالفة للدين ، كما نظر إلى مذهب أرسطو فى 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 بقدم العالم ، وبأن الله لا يعلم إلا الكليات فلا يعنى بالجزئيات ، وأن الأجساد لا تبعث وإنما الأرواح وحدها هى التى لا يجوز عليها الفناء ؛ كل أولئك طوائف من الفلاسفة ، وكلهم فى رأى الغزالى كفرة أو زنادقة . وأما الباطنية وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم وهو المعلم عندهم ، فقد انتقد الغزالى طريقتهم ، وبين أوجه الفساد فيها ، ووضع كتباً عدة فى الرد عليهم مثل كتاب (المستظهرى) وكتاب (القسطاس المستقيم) ، وكتاب (حجة الحق) ، ولهذا فهو لم يذكر شيئا له خطر عن طريقة هذه الطائفة ، ولا فى تجريح مذهبهم فى كتابه (المنقذ من الضلال) . ومهما يكن من شىء فقد كان الباطنية كما كان الفلاسفة والمتكلمون عند الغزالى أصنافا للطالبين الذين لا يستطيعون الوصول إلى الحق خالصاً من كل شبهة ، مبرءاً عن كل شائبة .

يبقى بعد هؤلاء ، الصوفية وهم الذين أحس الغزالى فى أعماق نفسه ميلا عظيما إلى طريقهم ، وإقبالا قويا على مذهبهم الذى يعد نفسه مديناً له بأعز ما لديه ، وأشرف ماوصل إليه ، ألا وهو تمكين العقيدة فى 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 مافى بعضها من ضعف ، وما فى بعضها الآخر من عجز أو كفر ، أقبل بهمته 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 المكى ، وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلى وأبى يزيد البسطامى ، حتى وقف على كنه مقاصدهم العلمية ، وعرف أن طريق العلم عندهم ليس التعلم ، بل الذوق والحال وتبدل الصفات[٢] . ناهيك بما ظهر له من أنه لامطمع له فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور ، والإنابة 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 الغزالى :

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

وأفراد الإنسان ليسوا عند الغزالى سواء فيما ينبغى أن يحصلوه من العلم ، ولا فيما ينبغى أن يسلكوه من طريق فى تحصيل ذلك العلم : فهناك إنسان عامى لم يخلص بعد من قيود الحس ، وهذا يجب عليه أن يكتفى بالقرآن والحديث ، وألا يتجاوز نصوص الكتاب إلى الفلسفة ، لأن النظر العقلى فى أمور الدين هو — على حد تعبير الغزالى — بحر عظيم ينبغى ألا ينزله العامى . وواجب العامى التمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، لأن تأويل العامى يشبه خوض البحر ، وعلى من لايحسن السباحة ألا يقترب من مزالق الشطوط . وهناك إنسان آخر يأخذ نفسه بالتعلم والاستدلال ، ولكنه قد يقع فى الشكوك . وهناك إنسان ثالث لايقف عند ظاهر النصوص ، ولا يقنعه النظر العقلى والاستدلال المنطقى ، وإنما هو يتجاوزهما إلى نوع آخر من العلم

يقذفه الله فى القلب ، وفيه يشهد الحق بنور اليقين . ومعنى هـذا بعبارة أخرى من عبارات الغزالى نفسه أن للإيمان أو اليقين ثلاث مراتب هى :

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

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

٣ — إيمان العارفين ويقينهم الذى يشهدون فيه الحق دون حجاب ، ومثلهم فى ذلك كمثل من دخلوا الدار وفيها رجل ، فرأوه بأعينهم . والعارفون الواصلون إلى هذه المرتبة من الإيمان واليقين هم أحباب الله الذين يتلقون علما لدنيا ، لا يستطيع العلماء المعتمدون على الاستنباط العقلى أن يصلوا إليه ، أو يطلعوا عليه . وسبيلهم فى التحقق بهذا اليقين هو التجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال على الله بكنه الهمة ، أى سلوك طريق الصوفية وإخضاع النفس لأحكامه فى الرياضة والمجاهدة : فهنالك فى 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 يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها . وقد بلغ الغزالى نفسه هذه المرتبة السامية ، وتحقق فيها بأمتع المشاهدات ، وأروع النفحات .

وجملة القول أن المعرفة اليقينية عند الغزالى ليست معرفة العوام ، ولا معرفة المتكلمين والفلاسفة ، وإنما هى معرفة الصوفيـة التى تبنى على أساس من الذوق الروحى والكشف الإلهى . وهذه المعرفة تقع فى قلوب خواص الأولياء بلا واسطة

من حضرة الحق ، مثلها فى هـذا كمثل علم النبوة الذى أشار إليه تعـالى فى قوله : « وآتيناه من لدنا علماً » ؛ غير أنها تختلف عن هـذا العلم فى أنها إلهام ونفث فى الروع لا يدرى العبد كيف حصل له ، ولا من أين جاء إليه ، فى حين أن معرفة الأنبياء وحى يحصل للنبى عن طريق الملك ؛ ومع ذلك فإن كلا من النبى والولى موقن بأن العلم فى الحالين إنما يأتى من الله .

السعادة عند الغزالى :

وكما يرتب على كل نوع من المعرفة نوع من اللذة والسعادة ، فقد رتب الغزالى على نظريته فى المعرفة نظرية فى السعادة ، انتهى فيهـا إلى أن لذة الإنسان وسعادته إنما تـكونان فى معرفة الله أكثر وأمتع مما تـكونان فى معرفة أى شىء آخر . وهو يدلل على نظريته هذه بضرب من التحليل النفسى والترتيب المنطق ، فيرى أن سعادة كل شىء هى لذته وراحته ، وأن لذة كل شىء تـكون بمقتضى طبعه ، وطبع كل شىء هو ما خلق له : فلذة العين فى مشاهدة الصور الحسنة ، ولذة الأذن فى سماع الأصوات الرخيمة . وكذلك سائر الجوارح ، لـكل منها لذة يحدثها فى نفس المدرك ما يمتاز به الشىء المدرك من صفة محببة . أما القلب وهو طريق المعرفة اليقينية فإن لذته تحصل من معرفته لله ، وهى المعرفة التى خلق القلب لها ، واختص بها من دون الجوارح . وليس من شك فى أن اللذة الحاصلة من معرفة الله أعظم من اللذة الحاصلة من معرفة أى شىء آخر ، إذ كلما كان موضوع المعرفة أجل 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 تهيأله الاتصال بالملك الأعظم فعرفه ، وأنس به ، ودنى منه ! الحق أنها لذة لا تعدلها لذة أخرى ، لأن الله هو أشرف ما فى الوجود ، وليس فى 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 أجل من منظر حضرته ؛ وبان معه أيضاً أن ذلك راجع إلى أن لذات شهوات الدنيا متعلقة بالنفس فى اتصالها بالبدن وتدبيرها له ، وأن هذه اللذات تبطل بالموت ، فى حين أن لذة معرفة الربوبية لأنها متعلقة بالقلب ، والقلب لا يهلك بالموت ، فهى من هذه الناحية أدوم وأبقى من غيرها ، ولا تبطل بالموت ، بل إنها فى الموت تكون أشد وأقوى ، إذ أن ما ينكشف للقلب من الأنوار فى الموت أكثر سناء ، وأوفر بهاء ، لأنه عندئذ يكون قد خرج من الظلمات إلى النور[1] .

على أن الغزالى لا يرى أن عين القلب تستطيع معرفة الله ومشاهدة جمال حضرته فى الموت فقط أو فيما يشبه الموت فى حال النوم ؛ وإنما هو يرى أنها تنفتح كذلك فى 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 ، فهنالك تنفتح عين القلب ، ويصبح الإنسان قادراً على أن يبصر فى اليقظة مايبصره فى النوم ؛ وهنالك يشاهد الحقائق العليا ، والمناظر الجميلة الجليلة التى لا يمكن شرحها ووصفها ،

---

(١) كيمياء السعادة (طبعة مصر سنة ١٣٤٣ هـ) : ص ١٨ — ١٩ .

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 آلاما[١] .

هـذه خلاصة نظرية الغزالى فى السعادة التى ترتب على المعرفة ، كما يصورها فى رسالته الصغيرة الجليلة معاً (كيمياء السعادة) ، وهى هذه الرسالة التى نتبين منهـا أن الغزالى اتخذ من عنوانها تعبيراً صادقا 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 تلتمس 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 الغزالى بالتصوف إلى أن جعل منه نظرية ذوقية فى المعرفة ، وطريقة روحية تؤدى إلى السعادة ، وكيف كانت هذه الطريقة وتلك النظرية على ما بينه الغزالى فى (المنقذ من الضلال) ، و (كيمياء السعادة) ، و (الرسالة اللدنية) ، و (إحياء علوم الدين) ، وفى غير هذا كله من كتبه الكثيرة ، سبيلا 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 ـ ٤ .

- ٨ -

بين التصوف والفلسفة الإلٰهية

وقف الغزالى الصوفى فى القرن الخامس ذلك الموقف الذى رأيناه فيه يضعف أدلة المتكلمين العقلية ومذاهب الفلاسفة النظرية ، ويبين من خلاله أن العقل عاجز عن إدراك الحقيقة ، وأن الذوق وحده هو الذى 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 الإلٰهية بعلمهم الذوق وفهم الروحى ، فتكلموا فى النبوات والشرائع ، وحقائق الموجودات العلوية والسفلية ، وتركيبها وصدورها عن موجدها ، وتحدثوا عن الاتحاد بين الرب والعبد ، وحلول الحق فى الخلق ، وعن التجلى ووحدة الوجود ووحدة الشهود ، وغير ذلك من المسائل العديدة التى تناولوها فى مؤلفاتهم ، وعبروا عن مذاهبهم فيها شعراً تارة ، ونثراً تارة أخرى . ويرجع هذا الامتزاج بين التصوف من ناحية وبين مسائل الكلام والفلسفة الإلٰهية من ناحية أخرى ، إلى ما كان قد شاع فى ذلك الحين من مذاهب المتكلمين والفلاسفة فى 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 التى انبثت فيه ، واختلطت به . هنالك أخذ الصوفية يتكلمون فى هذه المسائل الكلامية والفلسفية ، ولكن

على منهجهم الذوق الذى أخص خصائصه أنه لايستند إلى نص ، ولا يعتمد على نظر؛ وهنالك استحال هـذا التباعد الذى كان بين التصوف والفلسفة فى القرن الخامس الى نوع من التقارب بينهما فى القرنين السادس والسابع ، وكانت آيات هـذا التقارب ما يظهرنا عليه السهروردى المقتول فى حكمته الإشراقية ، وابن عربى فى وحدته الوجودية ، وابن الفارض فى حبه الإلهى ووحدته الشهودية ، وكثير غيرهم من صـوفية 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 ، ولمـا وراءه من المدارك والمعـارف ؛ 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 بهممهم 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[1] ، وإما على الإنسان الـكامل الذى تحقق من كمال العلم والعمل بحظ جعله أهلا لأن يكون فى أعلى مراتب الصوفية وهى مرتبة رأس

---

(١) انظر ص ١١٦ـ١١٨ من هذا الـكتاب.

العارفين : فالقطب من هـذه الناحية لا يدانيه أحد فى 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 فى هذا كمثل الشيعة إذ قالوا بترتيب النقباء بعد الإمام . وقال الصوفية بغير هذا وذاك 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 فى هذه المقالات وأمثالها ، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم فى طريقتهم[٢] .

وكما قال قوم من الصوفية بالكشف والتجلى ، 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 التى عرفت فى ذلك الوقت .

فإذا أردنا أن نستخلص موضوعات التصوف التى كانت تدور عليها مذاهب الصوفية فى القرنين السادس والسابع ، رأينا أن هذه الموضوعات يمكن أن تجمل على الوجه التالى :

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

---

(١) مقدمة ابن خلدون : ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٢) نفس المرجع : ص٣٣٢.

والسرور ، وكالقبض والبسط ، وكالهيبة والأنس . وما يزال المريد 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 صدورها عن موجدها وتكونها . وهذا الكشف يحصل للسالكين نتيجة لما يأخذون به أنفسهم من مجاهدة وخلوة وذكر . فهنالك 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 الواقعات قبل حصولها ، وأن يتصرف بهمته وقوى نفسه فى الموجودات السفلية بحيث تصير طوع إرادته ، على وجه 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 البسطامى فى قوله : « سبحانى ما أعظم شانى » ، والحلاج فى قوله : « أنا الحق »[1] .

والصوفية فيما تكلموا فيه من هذه الموضوعات ، قد اصطنعوا منهجاً ذوقياً ، وأسلوبا رمزيا، يقصر عن تذوقهما وإدراك ماينطويان عليه من لم يشاركهم فى طريقهم: ذلك بأن البرهان والدليل لا ينفعان فى هذه الطريق ، لاسيما أن مايعرض لأصحابها فيها إنما هو من قبيل الوجدانيات التى لاتخضع للعقل من ناحية ، والتى يعبر أصحابها عما ينكشف لهم ويتجلى عليهم فيها من الحقائق ، بألفاظ مبهمة ، وعبارات غامضة يدلون بها على غير ماتدل ظواهرها من ناحية أخرى . وبين أيدينا مؤلفات السهروردى المقتول ومحيي الدين بن عربى وديوان ابن الفارض لاسيما تائيته الكبرى وخمريته ، 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 واضعيها عن الرمز وما يستتبعه من غموض وإبهام . ويكفى أن نذكر فى هذا الصدد شرح سعيد الدين الفرغانى المسمى (منتهى المدارك) على تائية ابن الفارض الكبرى، فقد قدم له بمقدمة فى صدور الوجود عن الفاعل وترتيب الموجودات ، لانكاد نمضى فى قراءتها حتى نحس أننا ننتقل مع واضعها من ألفاظ وعبارات مبهمة ملغزة إلى أخرى أشد إبهاما وأقوى إلغازا . ومهما يكن من شىء ، فقد حفلت مصنفات الصوفية ودواوينهم والشروح التى وضعت عليها فى القرنين السادس والسابع ، بذكر هذه الموضوعات التى أوجزناها آنفا ، 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 ـ ١٠٤ و ١١٢ من هذا الكتاب .

أن يتبين ماتنطوى عليه من المعانى النفسية والأخلاقية ، وما تنزع إليه من المنازع الميتافيزيقية ، مما يدل على أن القرنين السادس والسابع قد شهدا حصول التدانى بين التصوف والفلسفة ، وتفتحت فيهما الأبواب التى تسربت منها العناصر الفلسفية وغير الفلسفية إلى أذواق الصوفية ومذاهبهم الروحية . ولكى يتبين لنا هذا كله ، يحسن أن نقف وقفات قصاراً عند بعض الشخصيات والمذاهب الصوفية التى ظهرت إبان هذين القرنين ، والتى تعد بحق مرآة صادقة تتجلى على صفحتها صورة التصوف الفلسفى أو الفلسفة الصوفية .

السهروردى المقتول : حكمة الإشراق :

وأول من نقف عنده هو شهاب الدين أبو الفتوح السهروردى المعروف بالشيخ المقتول ، والملقب بالمؤيد بالملكوت . ولد بسهرورد عند زنجان من عراق العجم ، وذلك عام ٥٤٩ هـ . وتتلمذ على الإمام مجد الدين الجيلى فأخذ عنه الحكمة وأصول الفقه . وله مع فقهاء حلب مناظرات فى عدة مسائل ؛ غير أن الفقهاء ثاروا به ، وشنعوا عليه ، ورموه بالإلحاد والزندقة ، وأحنقوا عليه صلاح الدين الأيوبى الذى جاراهم فكتب إلى ابنه الظاهر (سلطان حلب) يأمره بقتل السهروردى ، فصدع بالأمر . ويقال إن الظاهر أمر به فقتل سنة ٥٨٧ هـ ، وفى رواية أخرى إن السهروردى عند ما علم بأن فقهاء حلب أفتوا بقتله ، طلب إلى الظاهر أن يحبس فى مكان ، ويمنع من الأكل والشرب حتى يموت ، ففعل به ذلك[1] . ومن هنا جاء تعريفه بالشيخ المقتول ، وكان تميزه به عن أبى حفص عمر السهروردى الصوفى البغدادى مؤلف (عوارف المعارف) والمتوفى سنة ٦٣٨ هـ .

---

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

أقبل السهروردى 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 ، والتى جمع فيها إلى براعة الأنظار العقلية ، روعة التعاليم الصوفية ، ولطافة الأذواق الروحية . وقد عمد فى هذه المؤلفات إلى الرمز والإشارة ، والتكلم بلسان الذوق ، مما خفيت معه المعانى التى انطوت عليها أقواله وتعاليمه ، وأدى إلى أن شكك معاصروه فى عقيدته وإيمانه ، وحرض فقهاء حلب على الإفتاء بإباحة دمه . ومع ذلك فقد حدثنا ابن خلكان بأنه حينما كان يشتغل بالعلم فى حلب ، وجد أهلها مختلفين فى أمر السهروردى : ففريق يسىء به الظن ، وفريق يعتقد فيه الصلاح ، ويعده من أهل الكرامات .

وترجع أهمية السهروردى فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، لا إلى أنه كان صوفيا من طراز الصوفية الأولين ، ولا إلى أنه كان فيلسوفا روحيا يصطنع النظر العقلى الخالص على نحو ما يصطنعه الفلاسفة الخلص ؛ بل هى ترجع إلى مذهبه فى حكمة الإشراق ، وهو ذلك المذهب الذى نزع فيه منزعا وسطا بين التصوف المعتمد على الذوق ، وبين الفلسفة المستندة إلى النظر ، كما يدل على ذلك قوله فى بيان الطريق الذى حصل به ما حصل من حكمة الإشراق : « . . . ولم يحصل لى أولا بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ، ما كان يشككنى فيه مشكك . . . »[1] .

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

---

(١) حكمة الاشراق : ص ١٦ ـ ١٩ .

و (هياكل النور) ، و (الغربة الغربية) . وأجل هذه الآثار شأناً ، وأبعدها أثراً فى تاريخ الفكر والروح الإسلاميين هو كتابه (حكمة الاشراق) . وينقسم هذا الكتاب إلى قسمين : قسم تناول فيه المؤلف المنطق ، وجعله من القسم الثانى بمثابة المقدمة ، إذ عرض فيه لأمور هى مقدمات لمطالب فى القسم الثانى ؛ وقسم خصصه للأنوار الإلهية . والقسم الثانى هو أهم القسمين من غير شك : فقد اشتمل على مقالات خمس : المقالة الأولى منها فى النور وحقيقته ، ونور الأنوار وما يصدر عنه ؛ والمقالة الثانية فى ترتيب الوجود ؛ والمقالة الثالثة فى كيفية فعل نور الأنوار ، والأنوار القاهرة ؛ والمقالة الرابعة فى تقسيم البرازخ ، وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها ؛ والمقالة الخامسة فى المعاد والنبوات والمنامات . وها هنا فى هذه المقالات الخمس رموز وإشارات يدل بها السهروردى فى لغة مجازية خاصة على الحقائق التى عرض لها فى حكمته الاشراقية : فهو يأخذ بالتقابل بين النور والظلمة ، ويرمز إلى الروحانى 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 الغاسق ، وإلى عالم الأجسام بعالم البرازخ .

يبقى بعد هذا أن نلم إلمامة موجزة بمذهب السهروردى فى (حكمة الإشراق) . ولعل أول ما يلاحظ فى هذا المذهب أنه يلعب فى الفلسفة دوراً يشبه الدور الذى تلعبه المذاهب الصوفية الخالصة فى العلوم الدينية الإسلامية ، مثله فى هذا كمثل الفلسفتين الإلهية والطبيعية فيما تلعبان فى الفلسفة من دور يشبه الدور الذى 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 الفلسفى والاستدلال العقلى ، والآخر طريق

الذوق الروحى والوجد الصوفى . والذين يسلكون الطريق الأول، إذا كانوا يؤمنون بتعاليم الإسلام ويؤيدون عقائده بالدليل العقلى ، فهم المتكلمون ؛ أما إذا لم يكونوا كذلك ، أى إذا كانوا يصطنعون النظر العقلى 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 الإشراق 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 لملتمس فريق من أصدقائه طلب إليه أن يكتب كتاباً يذكر فيه ما حصل له بالذوق فى خلواته ومنازلاته[1] ؛ 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 عبدالله التسترى ، 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 ـ كما يقول الشيرازى ـ 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

(١) حكمة الاشراق : ص ١٣ ـ ١٥ .

فى التأله ؛ وحكيم متوغل فى البحث ضعيف فى التأله . وأعلى هذه المراتب هى من غير شك مرتبة الحكيم الإلهى المتوغل فى التأله والبحث ، وذلك لما يمتاز به على غيره من بقية الحكماء من الكمال والشرف والعلم بنوعيه الذوقى والعقلى . وهذا الحكيم إن وجد بصفتيه الإلهية والبحثية ، كانت له الرياسة فى وقته ، وإلا فلمن يلونه فى الرتبة . أما ماذا يعنى السهروردى 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[1] » .

ومثل طلاب الحكمة كمثل الحكماء فيما لهم من مراتب : فهناك طالب للتأله والبحث ؛ وطالب للتأله فحسب ؛ وطالب للبحث فحسب . وأجود الطلاب عند السهروردى هو طالب التأله والبحث ، كما أن أرقى الحكماء هو الحكيم الإلهى المتوغل فى التأله والبحث . ومن هنا قال السهروردى إنه كتب كتابه (حكمة الإشراق) لطالبى التأله والبحث ؛ أما الباحث الذى لم يتأله ، أو الطالب الذى لم يطلب التأله ، فليس له فى هذا الكتاب نصيب . وهنا يبين السهروردى الفرق بين الفلسفة الخالصة وبين حكمة الاشراق : فهو يشترط فى أقل درجات من يقرأ كتابه ، أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهى 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 الإشراقية سوانح نورية ودعائمها هى الذوق ومشاهدة الروحانيات

---

(١) حكمة الاشراق : ص ٢٤ .

فى الخلوات والمنازلات . ومن هنا نستطيع أن نقول إن حكمة الإشراق ليست تصوفا خالصا ، ولا فلسفة بحتة ، وإنما هى شىء بين بين .

محيي الدين بن عربى : وحدة الوجود :

وثمة صوفى آخر من صوفية القرنين السادس والسابع ، لم يكن مذهبه الصوفى أقل حظا من مذهب السهروردى فى الاصطباغ بالصبغة الفلسفية ، والتأليف بين الذوق الروحى والنظر العقلى . وهذا الصوفى هو محمد بن على بن أحمد بن عبد الله الذى يكنى أبا بكر ، ويلقب بمحيي الدين ، ويعرف بالحاتمى ، وبابن عربى بدون ألف ولام كما اصطلح على ذلك أهل المشرق تمييزاً له عن القاضى أبى بكر بن العربى ، فى حين أنه كان يعرف فى المغرب بابن العربى . ولد بمرسيا فى الأندلس سنة ٥٦٠ هـ . وبعد أن درس الحديث والفقه فى إشبيلية ، ارتحل إلى الشرق سنة ٥٩٨ هـ ، وزار بلاداً كثيرة منها مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى ، وأخيراً استقر بالشام حيث توفى بدمشق سنة ٦٣٨ هـ .

ولابن عربى عدد ضخم من المصنفات المنثورة والمنظومة يبلغ المائتين ، ويذكر منه بروكلمان فى كتابه (تاريخ الأدب العربى) ما يزيد على مائة وخمسين مصنفاً . ومن هذه المصنفات : (الفتوحات المكية) وهو أجلها شأنا ، وأشملها لنواحى مذهبه المختلفة ؛ و (فصوص الحكم) وهو لا يقل فى قيمته التصوفية والفلسفية عن سابقه إن لم يكن أدل منه على براعة هذا الصوفى فى مزج التصوف بالفلسفة ؛ و (ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق) وهو ديوان شعر صور فيه ناظمه حاله فى الحب الإلهى ، وما عاناه فى هذا الحب من تباريح الجوى ، وتكاليف الضنى ، وما انتهى إليه فى هذا كله من فتوحات إلهية ، وإلهامات روحية . وإنه ليصطنع

فى هـذا الديوان وفى كثير غيره من مصنفاته العديدة ، أسلوب الرمز والإشارة ، إيثاراً لستر حاله ، وضناً على أسراره أن يقف عليها من ليس أهلا لهـا ، ولا قادراً على تذوقها . وليس من شك فى أن مصنفاتِ ابن عربى الـكثيرة ، وبراعته الفائقة فيها ، وقدرته العجيبة على التأليف بين عناصر مختلفة منها ما هو فلسفى، ومنها ما هو دينى ، وفيها ألوان مختلفة من هـذا وذاك ، كل أولئك قد جعل من ابن عربى صوفياً خليقاً بلقب « الشيخ الأكبر ، والـكبريت الأحمر » .

على أن ثورة الفقهاء على الصوفية ، وهى هـذه الثورة التى شهدنا نشأتها فى النصف الثـانى من القرن الثالث ، ووقفنا على إحدى صورها المروعة فيما وقع للحلاج[1] ، قد اتسع نطاقها ، واشتد أوارها حول ابن عربى ومذهبه فى وحـدة الوجود ، وفيما يرتب على هـذا المذهب من نتائج تنافى تعاليم الإسلام : فقد أثارت مؤلفاته ثائرة الفقهاء ، واتهمه كثير منهم بالـكفر والضـلال ، وإذاعة المذاهب المضلة فى الحلول والاتحاد ، حتى لقد كان من جراء ذلك أن هم الناس بقتله فى مصر. ومن أشد الناعين عليه بعد مماته ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، وابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ، وابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ، وإبراهيم البقاعى المتوفى سنة ٨٥٨ هـ ، وكثير غيرهم ممن يضيق المقام عن ذكرهم . ولعل أحداً من هؤلاء الخصوم لم يفعل بابن عربى ومذهبه ما فعل البقاعى : فقد أفرد كتابين أحدهما (تنبيه الغبى على تـكفير ابن عربى) والآخر (تحذير العباد ، من أهل العناد ، ببدعة الاتحاد) لجمع المطاعن على الرجل ، والإبانة عمـا فى عقيدته من انحلال ، وما فى مذهبه من

---

(١) انظر : ص ١١٠ ـ ١١٢ من هذا الـكتاب .

كفر وضلال ؛ وأيد هـذا كله بذكر الكتب وأسماء مؤلفيها ، وإثبات النصوص وقائليها[١] . ومع ذلك فقد وفق ابن عربى إلى طائفة صالحة من المقبلين عليه ، المدافعين عنه ، المعجبين به : فقد كان منهم مجد الدين الفيروزبادى ، وقطب الدين الحموى ، وصلاح الدين الصفدى ، وشهاب الدين عمر السهروردى ، وفخر الدين الرازى ، وجلال الدين السيوطى الذى ألف كتابا فى الدفاع عن ابن عربى سماه (تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى) ، وعبد الرازق القاشانى ، وعبد الغنى النابلسى .

وابن عربى مثـال صادق من الأمثلة التى يصح أن تتخذ دليلا على مبلغ ما وقع بين الفلسفة والتصوف من التزاوج إبان القرنين السادس والسابع : فهو وإن كان صوفياً من أصحاب الأذواق ، يصطنع ما يصطنعه هؤلاء من رياضات ومجاهدات ، ويؤثر ما يؤثرون من ذوق تنكشف فيه الحقيقة ، فقد انطوى كثير من مؤلفاته على كثير من المعانى الفلسفية ، والمنازع الميتافيزيقية ، التى يخيل إلينا ونحن نقرأها ، أن كلامه فيها أدنى إلى أن يصدر عن صاحب نظر عقلى واستدلال منطق منه إلى أن يصدر عن صاحب ذوق ووجد وحال[٢] .

وأما مذهب ابن عربى الذى أقيم على دعائم ذوقية ، وانطوى على كثير من المعانى الفلسفية ، وأحنق عليه الفقهاء ، فهو مذهب وحـدة 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 عربى أنه أمر يقضى به الحس الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الحقيقة على ما هى عليه

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهى : ص ٨٣ ـ ٨٥ .

(٢) نفس المرجع : ص ١٦٢ ـ ١٦٣ .

فى ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعاً . ويدل على ذلك قوله : « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها »[١] ؛ وقوله فى هذين البيتين :

ياخالق الأشياء فى 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 عربى 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 حقيقتهما الذاتية الواحدة التى لا كثرة فيها ولا تفرقة ، كما يدل على ذلك قوله فى هذه الأبيات :

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

وهكذا نتبين مع ابن عربى أن وحدته الوجودية إنما تعنى إسقاط الأثنينية والكثرة فى الوجود العينى ، إذ أن حضرة الجمع قد استوعبت كل شىء ، وألغت 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 فى هذا كمثل الواحد من بقية الأعداد إذ يتكرر فيها على أشكال متكثرة .

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

فأما نظريته فى الحقيقة المحمدية فتتلخص فى أن الحقيقة المحمدية التى يسميها ابن عربى بالقطب حيناً ، وبروح الخاتم حيناً آخر ، هى المنبع القديم الفياض بأنواع الكمالات العلمية والعملية التى تحققت فى الأنبياء من لدن آدم حتى محمد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وتحققت من بعد محمد فى أتباعه من الأولياء وأفراد الإنسان الكامل . وتذكرنا هذه النظرية بما سبق ذكره فى حديثنا عن الحلاج ونظريته فى النور المحمدى[١] .

وأما نظرية ابن عربى فى 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 مجلًى للحق يعبد فيه ، وأنكر ما يعبد من الصور من حيث هى أعيان ، وعبد الله فى تلك الصور من حيث هى مجال يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيقى[٣] . ومن هنا كانت العبادة الباطلة هى أن يقف العبد عند مجلى واحد يقصر عليه عبادته من دون بقية المجالى ، ويتخذ من هذا المجلى معبوداً يسميه إلهاً ، كما أن العبادة الصحيحة هى أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هى حقيقة الإله الواحد . وقد عبر ابن عربى عن نظريته

---

(١) أنظر ص ١١٦ ـ ١١٨ من هذا الكتاب .

(٢) أنظر ص ١١٨ ـ ١١٩ من هذا الكتاب .

(٣) فصوص الحكم : ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨ .

هذه فى نصوص كثيرة من كتبه العديدة ، حسبنا هنا أن نثبت منها أبياته الرائعة التى تصورها أجمل تصوير :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالدين ديني وإيماني[1]

عمر بن الفارض : الحب الإلهى :

وهذا شاعر صوفى من شعراء القرنين السادس والسابع ، يمكن أن يتخذ من شعره مرآة صادقة تنعكس على صفحتها حياته الروحية الشخصية ، وصورة لهذا التصوف الذى اختلطت به العناصر الفلسفية ، فجعلت منه أذواقا ومذاهب لها خصائصها الميتافيزيقية إلى جانب دعائمها الروحية . هذا الشاعر هو أبو حفص شرف الدين عمر بن الفارض الحموى الأصل ، المصرى المولد والدار والوفاة . ولد بالقاهرة عام ٥٧٦ هـ ، وتوفى بها عام ٦٣٢ هـ ، وقضى خمسة عشر عاماً من حياته فى الحجاز سائحاً بأودية مكة ، حيث نعمت روحه بما أتيح لها من الفتح الإلهى ، والكشف الروحى .

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 تهيأ له من صفاء النفس ، وجلاء عين البصيرة ، وعلى أن الحب قد ملك عليه كل قلبه ، وغيبه عن كل شىء إلا عن محبوبه

---

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

الذى لاق 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 حماكا

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 وحكمى على الكل

وكل فتى يهوى فإنى إمامه وإنى برىء من فتى سامع العذل

ولى فى الهوى علم تجل صفاته ومن لم يفقهه الهوى فهو فى جهل

وقوله :

قل للذين تقدموا قبلى ومن بعدى ومن أضحى لأشجانى يرى

عنى خذوا وبى اقتدوا ولى اسمعوا وتحدثوا بصبابتى 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 أرجائه جمالا معيناً بصورة حسية ، بل هو جمال مطلق فياض بكل صور الحسن المعينة . ومن هنا كانت محبوبته التى هتف باسمها هتافا طويلا ، وردد أنشودة حبها ترديداً جميلا ، ذاتاً أخص

خصائصها الجمال المطلق الذى يصدر عنه ، ويفيض منه ، كل مافى الكون من آيات الحق والخير والجمال .

ومعنى هـذا أن ابن الفارض اتخذ من الذات الإلهية موضوعا لحبه . وقد مرت نفسه فى طريق هـذا الحب بأطوار متعاقبة ، انتهى منها إلى أرقاها وهو طور الفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبته ؛ وهنالك فى ذلك الطور يحدثنا الشاعر عن حبه الإلهى حديثا نتبين من خلاله إلى أى حد يمكن أن تنطوى الأذواق الصوفية ، والعواطف القلبية ، على منازع فلسفية : فقد انتهى شاعرنا فى حبه إلى مذهب فلسفى فى الوحدة التى وإن كانت عنده حالا من أحوال النفس ، إلا أنها تشبه كثيراً أو قليلا وحدة الوجود التى يقررها ابن عربى بين الله والعالم . وقد فصلنا القول فى حب هذا الشاعر الصوفى العظيم ، وحللناه إلى عناصره النفسية والفلسفية ، وبينا نتائجه الأخلاقيـة والاجتماعية ، وموقف خصومه وأنصاره منه وذلك فى كتابنا (ابن الفارض والحب الإلهى) ؛ ولهذا آثرنا الاكتفاء هنا بهذه الإشارة ، ومن أراد زيادة فى هذا الباب ، فليرجع إلى ذلك الكتاب .

عبد الحق بن سبعين : الوحدة المطلقة :

ويشارك من ذكرنا من الصوفيـة فى القول بالوحدة المطلقة والاتحاد ، صوفى أندلسى آخر ، هو قطب الدين أبو محمد عبد الحق بن سبعين المولود بمرسيا عام ٦١٣ هـ والمتوفى بمكة عام ٦٦٧ هـ . قال عنه الشيخ عبد الرءوف المناوى فى طبقاته : « درس العربية والآداب فى الأندلس ، ثم انتقل إلى سبته ، وانتحل التصوف على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم ، وعكف على مطالعة كتبهم ، وجد واجتهد ، وجال فى بلاد

المغرب ، ثم رحل وحج وشاع ذكره وكثرت أتباعه على رأى أهل الوحدة المطلقة ، وأملى عليهم كلاما فى العرفان على رأى الاتحادية ، وصنف فى ذلك أوضاعا كثيرة تلقوها عنه ، وأثبتوها فى البلاد »[1] . وقد اتفق أكثر المترجمين على أن ابن سبعين كان من زهاد الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود أو أنه كان صوفياً متفلسفاً متزهدا . 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 لاطمعا فى جنته ، بل ابتغاء لوجهه الكريم ، وشوقا إلى ذاته العلية : فقد قال ابن سبعين لأبى الحسن الششترى 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 ، كأنهم فى موقفهم من أقواله بين ميال إليها ، ومنكر لها . ولعل ذلك كان راجعاً إلى إغرابه وغموض عباراته كما يدل عليه ماذكره ابن دقيق العيد من أنه جلس معه فى ضحوة إلى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاما تعقل مفرداته ، ولا تفهم مركباته[2] . ولم يكن ابن سبعين فى هذا بدعا بين الصوفية المتفلسفين ، بل كان شأنه فيه كشأن السهروردى المقتول ، وابن

---

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

(٢) جلاء العينين : ص ٥١ .

عربى ، وابن الفارض ، وعفيف الدين التلمسانى ، وصدر الدين القونوى ، 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 فى النصف الثانى من القرن الثالث[١] ؛ وإلى أن الغزالى قد استطاع بما أوتى 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 الغزالى من الصوفية الذين مزجوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم وفنهم ، كانت لهم مذاهب فى الاتحاد والحلول والتجلى ووحدة الوجود والحب ووحدة الشهود ، وغير ذلك مما نظر فيه الفقهاء ، فإذا هم يجدونه منافياً لتعاليم الإسلام ، منتهيا بالمعتنقين له إلى الكفر والزندقة والإلحاد . ومن هنا شهد القرن السابع للهجرة ، وما تلاه من القرون ، سلسلة من الخصومات بين الفقهاء والصوفية ، كانت تقوى وتعنف حينا ، وتهدأ ثورتها وتخف حدتها حينا آخر ، ولكنها كانت على كل حال مثاراً للقيل والقال ، ومنبعا فياضا بالشكوك والشبهات تاقى على حياة الصوفية وأذواقهم ومذاهبهم ، وما يرتب على هذا كله من نتائج لها خطرها من حيث العقيدة الإسلامية والأحكام الشرعية . ولقد كانت مذاهب الاتحادية ، وما يناسبها من اعتناق الحلول

---

(١) انظر ص ١١٠ ـ ١١١ من هذا الكتاب .

(٢) انظر ص ١٢١ ـ ١٢٢ من هذا الكتاب .

ووحدة الوجود ، هى المحور الرئيسى الذى كانت تدور عليه هـذه الشبهات ، وتوجه إليه تلك الشكوك .

ولعل أشد خصوم الصوفية نعيا عليهم ، وإرجافا بمذاهبهم ، هو الفقيه الحنبلى تقى الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ : فقـد أثار ثورة عنيفة على تعاليم الصوفية ، وكتب عدة رسائل نقد فيها مذاهبهم ، وأبان عن أوجه مخالفتها للمعقول والمنقول . ومن هـذه الرسائل ما كتبه إلى النصر المنبجى ، ونقض فيـه مذاهب الصوفية فى الحلول والاتحاد ووحدة الوجود بصفة خاصة . وحوالى سـنة 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 والصوفيـة ، وأخذت أشكالا مختلفة على أيدى كثير من الفقهاء ، وفى كثير من الـكتب والرسائل التى وضعت فى الحط على هذا الصوفى أو ذاك ، أوفى تجريح هذا المذهب أو ذاك . وليس أدل على ذلك من هـذا الخلاف الذى وقع بين الفقهاء والصوفية من ناحية ، وبين الفقهاء وبين أنفسهم من ناحية أخرى ، حول مذهبى ابن عربى وابن الفارض ؛ فقد نسبهما البعض إلى الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، وطعن فى سلوكهما وخلقهما ، واتهمهما بأكل الحشيش وتدخينه ؛ ونفى عنهما البعض الآخر هـذا كله ، وبرأهما منه . ومهما يكن من شىء فقد كان ابن تيمية القائد الأول لحركة الطعن التى وجهت فيها سهام التـكفير والتشنيع إلى أصحاب الأذواق والمواجيـد ، وليس كل من جاء بعده من خصوم الصوفية إلا آخذا عنه ، سائراً على نهجه ، متأثرا بمبادئه كثيراً أو قليلا .

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

لمذاهب الصوفيـة ، 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 أصلين باطلين يخالفان دين الإسلام واليهود والنصارى مخالفتهما 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 بوحده الوجود كمثل النصارى وغالية الشيعة فى القول بالاتحاد والحلول ، إلا أن هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص الذى يؤلهون فيـه المسيح أو عليا ، وأولئك يقولون بالحلول المطلق العام ، وفى هـذا من الـكفر والضلال ما هو أعظم مما فى قول اليهود والنصارى[٢] . وثانى الأصلين الباطلين اللذين ترد إليهما مذاهب الاتحادية فى نظر ابن تيمية ، هو الاحتجاج بالقدر على فعل المحظور ، والقدر — كما يقول ابن تيمية — يجب الإيمان به ، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونهيه ، ووعده ووعيده[٣] .

وعلى هذا النحو من النقد والتجريح ، سار ابن تيمية ، وسار من بعـده السواد الأعظم من خصوم الصوفيـة ، 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 تـكون أدعى إلى تغيير وجه الحقيقة منها إلى الـكشف عنه .

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ١ ، ص ٦٦ — ٦٧ .
(٢) نفس المرجع والجزء : ص ٦٨ .
(٣) نفس المرجع والجزء : ص ٧٢ .

الطرق فى القرنين السادس والسابع :

على أن حظ التصوف فى القرنين السادس والسابع من الناحية العملية ، لم يكن بأقل من حظه من الناحية النظرية التى تصورها هذه المذاهب التى ألممنا بطرف منها: فالطرق التى نشأت فى النصف الثانى من القرن الثالث[1] ، وكان قوامها طائفة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد ، قد ظهر كثير منهـا فى 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 هـذه الطرق ما يكفى لإظهار الصور العملية التى أخذها التصوف إلى جانب صوره النظرية فى ذلك الحين : فهناك القادرية نسبة إلى أبى صالح عبد القادر الجيلى المتوفى سنة ٥٦١ هـ، ومحور السلوك والعبادة فى هذه الطريقة هو الترديد الدائم والذكر المتصل لإسم الله ؛ والرفاعية نسبة الى أحمد بن أبى الحسين الرفاعى المتوفى سنة ٥٧٠ هـ ، والذى كان قد انتهت إليه الرياسة فى علوم الطريق ، وشرح أحوال القوم ، وكشف مشكلات منازلاتهم ، وإليه كان أمر تربية المريدين بالبطائح ، وتتلمذ له وتخرج عليه ، طائفة صالحة من المريدين . ويعمد أفراد هـذه الطريقة إلى طعن أنفسهم بالمدى ، وأكل النار ، وازدراد الأفاعى ، وغير ذلك من الأمور العجيبة التى يفسرون قدرتهم على فعلها بأن النفس وقد ملك عليها ذكر الله كل سبيل ، تصبح فى حالة غيبة تفارق فيها البدن ، وتصعد إلى الملأ الأعلى حيث تتصل ببارئهـا ، ويصير البدن كأنه خلو من الحياة ، فلا يحس ما يولده أكل النار ، وازدراد الأفاعى ، والطعن بالمدى ، من الآلام . وهناك غـير الرفاعية والقادرية من الطرق ، السهروردية نسبة الى أبى حفص

---

(١) أنظر ص ١٠٨ ـ ١٠٩ من هذا الكتاب .

عمر السهروردى صاحب (عوارف المعارف) المتوفى سنة ٦٣٨ هـ . وقد أخطأ الأستاذ أوليرى حين ظن أن الطريقة السهروردية منسوبة الى صوفى بغدادى هو شهاب الدين السهروردى 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 السكندرى 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 السكندرى 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 ٥ .

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

التصوف بعد القرن السابع : شروح وملخصات :

على أن هذه الحركة الروحية الخصبة المنتجة فى الناحيتين النظرية والعملية ، لم تكد تدنو من نهاية القرن السابع حتى كان قد أصابها شىء من الفتور والقصور لاسيما فى الناحية النظرية ، وهى التى يعبر فيها عن الحقيقة فى مذاهب ذوقية ، ولكنها مصطبغة بصبغة فلسفية ، كتلك التى شهدنا بعضها عند السهروردى المقتول ، وابن عربى ، وابن الفارض ، وابن سبعين : فالذين جاءوا من الصوفية بعد القرن السابع ، لا يكادون يضيفون شيئاً جديداً إلى ماقاله المتقدمون ؛ ومصنفاتهم لاتكاد تزيد على أنها إما شروح وملخصات على كتب الأقدمين ومذاهبهم ، وإما ترديد لتعاليم السلف وأقواله ، دون أن يكون فى ذلك الترديد شىء من الابتكار أو التجديد : ففى القرن الثامن مثلا نجد عبد الرزاق القاشانى المتوفى سنة ٧٣٩هـ ، ونجد له مصنفات كثيرة ، ولكنها على كثرتها ليست إلا شروحا لمذهب ابن عربى فى كتابه (فصوص الحكم) ولمذهب ابن الفارض فى قصيدته (التائية الكبرى) ، أو تعبيراً جديداً عن مذهب الأول فى وحدة الوجود ، إن اختلف عن عباراته فى الصورة والمظهر ، فهو لايختلف عنها فى

اللب والجوهر . وفيما بين القرنين الثامن والتاسع نجد عبد الكريم الجيلى مؤلف (الإنسان الكامل) وهو كتاب ، وإن كانت له قيمة تصوفية وفلسفية كبرى ، إلا أن صاحبه كان متأثرا فيه كل التأثر بمذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، بل ومتأثرا منهجه وألفاظه وعباراته ، ومنتهيا إلى مثل نتائجه وغاياته . وفى القرن العاشر نجد عبد الوهاب الشعرانى المتوفى سنة ٩٧٣ هـ ، وهو من أتباع محيى الدين بن عربى ، غير أن مصنفاته العديدة مزيج من الأذواق الروحية والأنظار العقلية ، ومن أشياء أخرى هى أدنى ما تكون إلى الأساطير الخيالية منها إلى الأمور الواقعية . وكثير من هذه المصنفات ليس إلا ملخصات لبعض مؤلفات ابن عربى ، أو تعقيبات على مذهبه فيها . ومن هذا القبيل كتابه (الكبريت الأكبر ، فى بيان علوم الشيخ الأكبر) فهو تلخيص لكتاب (الفتوحات المكية) لابن عربى ، وكتابه (اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر) ، فهو إما تلخيص لبعض المذاهب الصوفية السابقة، ولمذهب ابن عربى بنوع خاص ، وإما عرض لها وتعقيب عليها . وفيما بين القرنين الحادى عشر والثانى عشر نجد عبد الغنى النابلسى المتوفى سنة ١١٤٣ هـ ، وهو من أتباع ابن عربى أيضاً . وضع كثيراً من المصنفات المنثورة والمنظومة ، ولكنه على كثرة ماوضع ، لم يتجاوز فى مذهبه حدود الدائرة التى رسمها ابن عربى فى وحدة الوجود . ولقد كان النابلسى ، كما كان القاشانى من قبله ، متأثرا بمذهب ابن عربى 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 عربى أدنى منهما إلى الإبانة عن حقيقة مذهب ابن الفارض فى ألفاظه ومعانيه ، وما انبث من العناصر المختلفة فيه . ويرجع هذا إلى أن النابلسى

بنوع خاص قد رسخت فى ذهنه فكرة هى أن ابن الفارض تلميذ لابن عربى ، الأمر الذى ترتب عليه أن فهم شعر ابن الفارض فى حدود هذه الفكرة ، وحمله من معانى وحدة الوجود ما يطيق وأكثر مما يطيق ، فجاء شرحه لديوان ابن الفارض تعبيرا عن مذهب الشاعر المصرى ، ولكن فى ألفاظ وعبارات هى من مقومات مذهب الصوفى الأندلسى[1] .

— ٩ —

تدهور بعد ازدهار

للتصوف بعد هذه الأدوار التى شهدنا فيها ازدهاره من الناحيتين العلمية والعملية دور أخير أصابه فيه كثير من التدهور والانحطاط ، وامتزج فيه بهذه الحياة الروحية الراقية التى وقفنا على بعض صورها الرائعة ، كثير من عناصر الغرور وحب الظهور ، والميل إلى السيطرة على عقول السذج من العامة ، والجرى وراء الزلفى عند أصحاب النفوذ والسلطان ؛ هذا إلى ما تسرب إليه من ضروب المخرقة ، 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 الذى ترتب عليه أن خرجت الحياة الروحية عن معناها الذى ينبغى أن تدل عليه ، وانحرفت عن غايتها التى ينبغى أن تسعى إليها . وقد صور بعضهم التصوف فى صورة تبين من ناحية ما أصاب فى عهوده الأولى من نمو وازدهار ، وتظهر من ناحية أخرى ما أصابه فى

(١) ابن الفارض والحب الإلهى : 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 سقما فصار لقما ، وكان قناعة فصار فجاعة ، وكان تجريدا فصار تريدا » . وهذه الصورة على مافيها من إسراف ومبالغة قد يبعثان على السخرية والضحك ، إلا أنها تكشف لنا عن وجه التغير فى التصوف وأساليبه الراقية التى اصطنعها السلف ، وغاياته السامية التى قصدوا إلى تحقيقها .

على أن هذا لايعنى أن الحياة الروحية الإسلامية أصبحت فى جملتها وتفاصيلها ما انتهى إليه أمر التصوف فى عهده الأخير ؛ بل هو يعنى أن الذى غلب على هذه الحياة هو ذلك الانحراف عن السنة القويمة التى 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 التى كانت وما تزال تظهر من حين إلى حين ، ولو أن أصحابها يؤثرون التستر والاستخفاء على الظهور والادعاء .

— ١٠ —

خاتمـــــة

من كل ماتقدم من حديث عن نشأة الحياة الروحية وتطورها فى الإسلام، نتبين كيف نشأت هذه الحياة أول مانشأت تحنثا عند محمد العربى الجاهلى؛ وزهدا فى الدنيا، وإعراضا عن جاهها، وتصفية للنفس، وتساميا بالقلب إلى غاية روحية سامية عند محمد النبى العربى؛ ثم زهدا وتقشفا وورعاً وإقبالا على العبادة عند الصحابة والتابعين، وغيرهم من طبقات الزهاد والنساك والفقراء والصوفية؛ وأن هذه الحياة الروحية كانت تقوم فى عهودها الأولى على دعائم إسلامية بحتة؛ وقد ظلت كذلك حتى اصطبغ التصوف بالصبغة العلمية 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 المعانى الفلسفية التى تنطوى عليها، والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية التى تنزع إليها.

على أن هذا كله لايمنع من أن نقرر هنا أن المنبع الأول الذى استقت منه الحياة الروحية الإسلامية أصولها ومناهجها وغاياتها، كان اسلاميا قوامه حياة النبى وأصحابه، ومرجعه كتاب الله وسنة رسوله. وأما ماظهر من مذاهب منافية لتعاليم الإسلام، فقد كان راجعا إما إلى إسراف بعض الصوفية فى التأثر بالأنظار الفلسفية، أو إلى مغالاة بعض الفقهاء فى إلقاء الشبهات على هذه المذاهب وعقيدة أصحابها. ومهما يكن

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

ولما كان بحثنا فى الحياة الروحية الإسلامية ، يتناول هـذه الحياة من الناحيتين التاريخية والموضوعية ، وكنا قد فرغنا من دراسة الناحية التاريخية على الوجه الذى تقدم فى هذا القسم الأول ، فقد آثرنا أن نفرد للكلام عن الناحية الموضوعية قسما ثانيا نتحدث فيه عن الأصول والمناهج النظرية والعملية للحياة الروحية ، ونكشف عن مختلف المعانى والمنازع النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية لهذه الحياة ، وذلك فى جزء ثان من هـذا الكتاب نرجو أن يكون ظهوره قريباً ، والله الموفق لما فيه السداد .

فهـــرس

(الموضوع)	(الصفحة)
مقـــدمة	٣ — ٦
١ — الزهد والتصوف مرآة الحياة الروحية	٧ — ٩
٢ — بداية الحياة الروحية فى الإسلام	١٠ — ٢٤
تحنث محمد فى الجاهلية	١٢ — ١٥
حياة محمد النفسية فى الإسلام	١٥ — ١٧
أحوال النبى وأقواله فى الحياة الروحية	١٨ — ٢٠
حياة الصحابة وأقوالهم	٢١ — ٢٤
٣ — مصادر الحياة الروحية الإسلامية	٢٤ — ٦٦
المصدر الإسلامى	٢٦ — ٣١
نظرية المصدر الهندى	٣١ — ٣٩
نظرية المصدر الفارسى	٣٩ — ٤٣
نظرية المصدر النصرانى	٤٣ — ٥٤
نظرية المصدر اليونانى	٥٥ — ٦٣
تعقيب على هذه النظريات	٦٣ — ٦٦

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

(الموضوع)	(الصفحة)
٧ – التصوف طريق للمعرفة والسعادة	١١٩ – ١٣١
التصوف فى القرن الخامس : الغزالى وحياته الروحية	١٢٠ – ١٢٢
الغزالى بين علم الكلام والفلسفة والتصوف	١٢٢ – ١٢٤
الغزالى وتصنيف العلوم وأصناف الطالبين	١٢٤ – ١٢٦
المعرفة عند الغزالى	١٢٧ – ١٢٩
السعادة عند الغزالى	١٢٩ – ١٣١
٨ – بين التصوف والفلسفة الالهية	١٣٢ – ١٥٩
خصائص التصوف وموضوعاته فى القرنين السادس والسابع	١٣٣ – ١٣٧
السهروردى المقتول : حكمة الإشراق	١٣٧ – ١٤٢
محيى الدين بن عربى : وحدة الوجود	١٤٢ – ١٤٧
عمر بن الفارض : الحب الإلهى	١٤٧ – ١٤٩
عبد الحق بن سبعين : الوحدة المطلقة	١٤٩ – ١٥١
نقد الفقهاء لمذاهب الصوفية	١٥١ – ١٥٣
الطرق فى القرنين السادس والسابع	١٥٤ – ١٥٦
التصوف بعد القرن السابع : شروح وملخصات	١٥٦ – ١٥٨
٩ – تدهور بعد ازدهار	١٥٨ – ١٥٩
١٠ – خاتمة	١٦٠ – ١٦١

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

يشرف على إصدارها : الدكتور على عبد الواحد وافى ، رئيس الجمعية — والدكتور عثمان أمين ، سكرتيرها العام

يشترك فيها أعلام الباحثين فى الفلسفة والاجتماع. تستأنف النهضة العلمية فى الشرق وتجعل مسائل الفلسفة فى متناول الجميع ضرورية لكل مثقف وباحث .

ظهر منهـــا :

١ — فيلسوف العرب والمعلم الثانى : لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا
الرئيس الفخرى للجمعية ووزير الأوقاف

٢ — الأسرة والمجتمع : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب

٣ — شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عثمان أمين
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب

٤ — الحياة الروحية فى الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حلمى
مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب

الكتاب التالى :

الملامتية والصوفية وأهل الفتوة : للأستاذ الدكتور أبى العلا عفيفى
رئيس قسم الفلسفة بجامعة فاروق

بعض الكتب التى ستظهر من بعـــده :

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 الاجتماعى : 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 مدكور
عضو الشيوخ ومدرس الفلسفة بكلية الآداب سابقاً

بين الفلسفة والأدب : للأستاذ على أدهم
بإدارة الثقافة العامة بوزارة المعارف

الجمال فى الطبيعة والفن : للأستاذ محمود الخضيرى
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

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
C28(946)M100			

893.791 H56

893.791 H56

Hilmi

Al-hayat al-ruhiyyat fi al-islam.

BINDER
R-106

JUL 29 '47

AUG 19 1947

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE
CU58885951
893.791 H56 Hayah al-ruhiyah fi