

مجلة جرش للبحوث والدراسات

Volume 7 | Issue 2

Article 2

2006

Sufism and Sufi Gratitude

Ali Al-Ashi

Africa World University, Sudan, AliAl-AjmiAl-Ashi@yahoo.com

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu>

 Part of the Islamic Studies Commons, and the Social and Behavioral Sciences Commons

Recommended Citation

Al-Ashi, Ali (2006) "Sufism and Sufi Gratitude," *Jerash for Research and Studies Journal*: مجلة جرش للبحوث والدراسات Vol. 7 : Iss. 2 , Article 2.

Available at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol7/iss2/2>

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Jerash for Research and Studies Journal by an authorized editor. The journal is hosted on Digital Commons, an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aaru.edu.jo, marah@aaru.edu.jo, u.murad@aaru.edu.jo.

التصوف والعرفان الصوفي (نظرات في أدوار التجاذب بين التصوف السني والتصوف الفلسفى)

علي بن العجمي العشني ♦

تاريخ قبول البحث : ٢٩/١٢/٢٠٠٣ م

تاريخ تقديم البحث : ٢/١١/٢٠٠٣ م

ABSTRACT

The actual beginning of sufism in Islam started at real utilization of the revealed verses to be imposed in and out by the good will and purity. Then the views of Sufism in knowledge and gnosticism and their methods in revelation and illuminism emerged. Some of them imitated the philosophers in an attempt to portray existentialism and divinity and applying tact and rationalism. This approach was confronted by many of the Imams of Sunnah as deviation from the religion and the aims of true Islam. Others who rationalized as much as they could and rejected whatever unacceptable respected it.

As it is difficult to classify this ideology of Sufism by tracing its roots and cleansing its mistakes, this study comes attempts to introduce it in order to clarify its meaning, development of idea, and differences between methods. The study is an introduction to this educational worshiping method which takes magnificent interest among Islamic schools of thinking. At the same time the study introduces the types of sufism, their development references, terminology, and pointing at some of its scholars since the era of Tabieen until the founders of Sufism doctrines.

ملخص

التصوف في الإسلام بدأ عملياً غايته إنفاذ نصوص الوحي والحرص على تطبيقها ظاهراً وباطناً بمعالجة النية والإخلاص وتهذيب النفوس، ثم ظهرت آراء المتصوفة في المعرفة والعرفان ومناهجهم في الكشف والإشراق، حتى جاري بعضهم الفلاسفة في محاولات لوضع تصورات للوجود والألوهية، وتحكيم الذوق والعقل، وهذا المدخل الأخير هو الذي واجهه كثير من أئمة السنة بحسبانه انحرافاً عن الدين ومقاصد الشرع الحنيف، وأحسن الظن به آخرون وبرروا له ما استطاعوا تبريره، ورددوا ما لا سبيل إلى قبوله.

ولما كان متعرضاً لتصنيف هذا الفكر الصوفي بتبع المتأثت وتقية الشوائب وتصحيح الانحرافات، فقد جاءت هذه المحاولة التعريفية بالفكر الصوفي الإسلامي، في سبيل الوقوف على مدللات المصطلح، وتطور المفهوم، واختلاف المذاهب، فالباحث لمحه تعريف بهذا المنهج التعبدي التربوي الذي ما يزال يشغل حيزاً متماماً بين مدارس الفكر الإسلامي، مع بيان أنواعه، ومراحل تطوره، ومصادره، ومصطلحاته، وبعض الأعلام الذين يرمزون لمسيرته منذ عهد التابعين إلى المشايخ المؤسسين للطرق الصوفية.

♦ أستاذ مساعد / رئيس تحرير مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية / جامعة أفريقيا العالمية / السودان.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد، فمن بديهيّات المعرفة لدى المسلم وحقائقها الأولى، أن يُعلم شمول الرسالة التي جاء بها محمد ابن عبد الله صلى الله عليه وسلم، وأنها جاءت لبيان منهج ربانيٍّ متكاملٍ هو ما أراده الحق تعالى للبشرية منذ هبط بآدم عليه السلام إلى أرض الفتن ودار البلاء.

ولما كانت رسالة الإسلام بهذا الشمول الذي يغطي جوانب الحياة البشرية كافة فقد كان طبيعياً أن يسْعَى صفة التعبد لله على مظاهر هذه الحياة كافة بل وجوانبها الخفية، ليكون كمال الإسلام بتكامل العلم والعمل، وبالمراقبة في أداء شعائره ومعاملاته وسلوكه.

وكما اهتم فقهاء الإسلام ببيان حكم الشرع في أداء الشعائر والمعاملات فيما عُرف بعلم الظاهر، كذلك اهتم جانب من أئمة الإسلام المصلحين بالجوانب التربوية التي تُعنى بباطن العلم دون إغفال لظاهره، وعلم الباطن المشار إليه يشمل أعمال القلوب كالمقامات والأحوال، مثل: الإيمان، واليقين، والمعرفة، والتوكُل، والمحبة، والتقوى، والمراقبة، والفكرة، والقرب، والشوق، والوجود، والوجل، والتعظيم، والإجلال، والهيبة، وكل ما يتعلق بأحوال النفس الإنسانية في علاقتها بالله تعالى.

وهذه الأحوال هي التي ارتكز عليها فكر التصوف الإسلامي، إذ جعل الأخلاق والسلوك مدار اهتمامه، ذلك أن الدين في حقيقته نهج أخلاقي بين العبد وربه من جهة، وبينه وبين نفسه من جهة ثانية، وبينه وبين أسرته ومجتمعه من جهة ثالثة.

ومن هنا لاحظ أن التصوف بكل مدارسه يأخذ خصوصية الاستقلال عن غيره من مدارس الفكر الإسلامي، وقد يختلف حوله قبولاً ورفضاً بحسب التزامه ضوابط الشرع وأصوله المحكمة، ومن جانب آخر هو علم متصل بباقي علوم الشريعة كالفقه وعلم العقيدة ومكمل لها.

والتصوف في الإسلام بدأ عملياً غايته إنفاذ نصوص الوحي والحرص على تطبيقها ظاهراً وباطناً بمعالجة النية والإخلاص وتهذيب النفوس بالورع والتقوى والزهد كما هو شأن الصحابة وأفاضل التابعين، ثم أصبح هذا التصوف يتطلع إلى ما يتجاوز هذا الترقى العملي الأخلاقي إلى التطلع إلى معرفة الله ومحبته من خلال رياضة النفس وتهذيبها، فظهرت آراء المتصوفة في المعرفة والعرفان ومناهجهم في الكشف والإشراق، حتى تمادى بعضهم في هذا الاتجاه إلى مجارة الفلاسفة في محاولات لوضع تصورات للوجود والألوهية، وتحديد صلة الإنسان بربه، وتحكيم الذوق والعقل، وهذا المدخل الأخير هو الذي واجهه كثير من أئمة السنة بحسبانه انحرافاً عن الدين ومقاصد الشرع الحنيف، وأحسن الظن به آخرون وبرروا له ما استطاعوا تبريره وردوا ما لا سبيل إلى قبوله.

وظل الفكر الصوفي حتى يومنا هذا مدرسة للتربية وتقويم السلوك وإصلاح النفوس وفق المنهج الذي وضعه أعلام التصوف من العلماء النساك والزهاد، كما ظل أيضاً مثاراً للجدل لما حوت كثيرة من أباطيل وانحرافات لا أصل لها في الدين، وإنما هو تشويش من الفلسفة، فات القديمة والعقائد السابقة المحرفة والمنسوخة.

ولما كان متعمراً تصنيف هذا الفكر الصوفي بتبع المثبت وتنقية الشوائب وتصحيح الانحرافات،

لذا جاءت هذه المحاولة التعرفيّة بالفَكُر الصوْفي الإِسْلَامي في سبيل الوقوف على مدلولات المصطلح، وتطور المفهوم، واختلاف المناهج دون التقييم الذي يحتاج إلى تصنيف دقيق، ووقف على أدق اختلافات المدارس الصوفية وهو ما لا يتيسر في بحث مختصر كهذا، ولكنها لمحّة تعريف بهذا المنهج التعبدي التربوي الذي ما يزال يشغل حيزاً متماماً بين مدارس الفكر الإِسْلامي.

وفي سبيل تحقيق ذلك نستعرض التصوف من خلال التعريف به لغةً ومفهوماً، وبيان أنواعه ومراحل تطوره، ومصادره ومصطلحاته، وبعض الأعلام الذي يرمزان لسيرته منذ عهد التابعين إلى المشايخ المؤسسين للطرق الصوفية.

راجين أن يكون ذلك مدخلاً لجهد أوسع في هذا الاتجاه.

أصطلاحات البحث.

أولاً- التصوف لغة:

لم يتفق أهل التصوف أو المتصوفة في تحديد الأصل الذي يمكن إرجاع لفظ التصوف والصوفي إليه، وبالتالي تبانت دلالات المعنى. ومن أهم الأصول والاشتقاقات المختلف عليها للتسمية:

١- الصفة: وأهل الصفة كانوا أضياف الإسلام، كانوا يبيتون في صفة مسجده صلى الله عليه وسلم وهي موضع مظلل من المسجد (١)، وهي هناء ملحق بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة كان مأوى لفقراء المهاجرين، وقيل: إن مرد التسمية أنهما كانوا يعرفون بذلك (٢) ففي الصحيح «أن أصحاب الصفة كانوا أناساً فقراء، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، وإن أربع فخامس أو سادس ... (٣)». ولكن التسمية هذه رُدت لأسباب منها:

- أن وجود هؤلاء الصحابة الفقراء بالمسجد كان لضرورة، فلما فتح الله عليهم لم يلزموا الصفة.
- أن دواعي اللغة تحمل الاشتغال من الصفة هو (صفي)، وليس صوفياً (٤).

٢- الصفاء: يرد بعض الصوفية هذه التسمية إلى الصفاء، إذ إن المعرفة الصوفية سببها تصفية النفس من متعلقات الدنيا (٥). ولكن هذا الاشتغال لا تسعفهم عليه اللغة أيضاً إذ النسبة إلى الصفاء صفوياً أو صفاوي أو صفائي وليس صوفياً.

(١) الفيروزآبادي، العلامة محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٧ م، ص: ١٠٧٠.

(٢) د. قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه إلى العربية صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت، ص: ٦٠ - ٦١.

(٣) آخرجه البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦ هـ)، الجامع الصنجي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط ١/١.

(٤) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧ هـ)، تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت، لبنان، ط ١/١، ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣ م، ص: ١٥٧.

(٥) د. زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ت.

١ - ٤٠ - ٤١ هـ.

٣- الصف الأول: حيث قام بعضهم: إن اشتقاق الصوفية من الصف الأول، لأنهم دائمًا في الصف الأول بين يدي الله عزّ وجلّ. والقول مردود لخطأ الاشتراك فالنسبة إلى الصف هي صفي وليس صوفياً (١).

٤- صوفة (الغوث بن هو): ونسبت اللقبة أيضًا إلى صوفة وهو رجل هجر جاهيلية العرب وانقطع في الكعبة لعبادة الله يدعى الغوث بن مرا ابن أخي تميم بن مر، وولده الذين ساروا سيرته عرفا بالصوفية (٢). وذلك ما ذكره أصحاب المعجم، وشرح اللغة العربية (٣).

٥- سوفيا اليونانية: وقال البعض إن أصل صوفي هو كلمة (سوفيا) اليونانية، وتعني الحكمة (٤). ثم تحرّفت السين إلى صاد (٥). ورد عليهم المعارضون بأن اشتقاق هذا الاسم لا يصح من مقتضى اللغة في أيّ معنى، لأن هذا الاسم ليس له جنس ليشتق منه (٦).

وقال صاحب الرسالة القشيري: «ليس يشهد لهذا الاسم من العربية قياس ولا اشتراك» (٧).

٦- الصوف: ينسب القسم الأكبر من علماء التصوف وشيوخه لفظ التصوف والصوفي إلى الصوف، وأنه كان لباس الأنبياء، ثم هو لباس صحابة النبي صلى الله عليه وسلم ونسبة التصوف إلى الصوف فيه حديث كثير لكثرة القائلين به وكثرة شواهد them، ومن هذه الشواهد ثبوت ارتداء الأنبياء عشرات الصحابة البدريين للصوف، وكذلك اشتهر أعلام التصوف بلبسه، كما أن صحة الاشتراك اللغوي يدعم هذا المذهب (١).

(١) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) (ت ٤٦٥ هـ) الرسالة القشيرية، مطبعة حسان، القاهرة، ط١، ١٩٧٤، ١٩٧٤، ٥٥٠/٢.

(٢) ابن الجوزي: ثلبيس إيليس، ص ١٥٦.

(٣) ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١ هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، د١٨، ٢٠٠/٩ . والفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص: ٢٦٢ - ١٠٧٢ ، والزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ)، أساس البلاغة، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٠، ص: ٢٦٢.

(٤) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص: ١٠٦٢ .

(٥) قاسم غني، مرجع سابق، ص ٦٧ - ٦٨ .

(٦) الهجوري، كشف المجهوب، تحقيق د. إسماعيل عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨٠، ص: ٢٣٠ .

(٧) القشيري، الرسالة القشيرية، ٥٥٠/٢.

ثانياً- التصوف في اصطلاح الصوفيين:

مثلاًما اختلف الصوفية حول مصدر تسمية التصوف والاشتقاق اللغوي لهذا اللفظ، كذلك اختلفوا في فهمهم لمعنى التصوف حتى إن الشيخ الواحد منهم يورد جملة من التعريفات. منهم من أصلها لأكثر من عشرين تعريفاً (٢)، ومنهم من جاوز بها الخمسين أو المائة (٣). بل قال صاحب «عوارف»: «أقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على الألف قول (٤)، وبالغ بعضهم فقال: «إنها زهاء الألفين» (٥).

ومن هذه التعريفات الكثيرة المتعددة نختار بعض الأمثلة لمعنى التصوف وتعريف من هو الصوفي؟ فالتصوف هو طريقة سلوكية قوامها التشفّف والزهد، والتخلّي عن الرذائل، والتخلّي بالفضائل لتزكى النفس، وتسمو الروح» (٦).

وعرّفه أحد شيوخ التصوف بأنه «تصفية القلب من موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقة» (٧).

(١) مصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ت، ص: ٥٧ وما يليها. وهذا الاشتراق هو اختيار جملة من أئمة أهل السنة ومن متقدمي المتصوفة: كالطوسي وأبي طالب المكي والسهوردي وأبن الجوزي وأبن تيمية وأبن خدون، ومن المتأخرین: مصطفى عبد الرزاق ود. ذكي مبارك ود. عبد الحليم محمود ود. قاسم غني، وثلاثة من المستشرقين كمرجلوس ونيكاسون وماسينيون، انظر في ذلك: إحسان إلهي ظهير، التصوف (المنشـا والمصدر)، نشر إدارة ترجمان السنة، لاہور، پاکستان، ط/١، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م، ص: ٣٤.

(٢) ومن هؤلاء: أبو منصور المرزوقي، والطوسي، والكلابيـي، والسهوردي، وأبن عجيبة الحسني. راجع: إحسان ظهير: التصوف، ص: ٣٦.

(٣) الشيربي، الرسالة الشيرية ٥٥١/٢ وما بعدها.

(٤) السهوردي، أبو حفص عبد القاهر بن عمر، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣ م، ص: ٥٧.

(٥) الكلابيـي، أبو بكر محمد، التعرف لذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠ م، ص: ١١.

(٦) صليبـا، جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م، ١ / ٢٨٢ - ٢٨٣.

(٧) التعريف للجنيـد، انظر في ذلك: عبد السلام الأسمـر الفيتوري، الوصـية الكـبرـى، ص: ٣٧.

ومن تعريفات التصوف أنه:

«علم القلوب الذي يجعل القلوب نيرة، سليمة صحيحة، وهو علم الباطن الذي يبحث على الاهتمام بالعبدات الباطنة كإخلاص النية، والتوجه بالعمل إلى الله تعالى، والتوكيل والصبر والمحبة والرضا. وكذلك هو عمل الأخلاق الذي يبحث على التعلی بالأخلاق الحميدة وترك الصفات الذميمة. وأيضاً هو علم الحقيقة الذي يزود صاحبه بعلم حقائق الوجود ويعطيه علماً باسمى وأعظم وأجل موجود وهو الخالق سبحانه وتعالى» (١).

والملحوظة العامة على تعريفات المتصوفين لعلم التصوف وحالة المتصوف أنها إسقاطات لتجارب ذاتية، فكل شيخ أو عابد أو زاهد يعرف التصوف بما يعيشه هو وما يتذوقه، وكل شيخ يسقط فهمه أو فلسنته الخاصة على هذا التعريف.

فنجد في هذه التعريفات ما يلتزم بأدب السنة، كما نجد فيها ما ينبع إلى غموض الفلسفة، أو يشطح إلى مقولات الاتحاد والحلول، كل ذلك حسب فهم من يعرف التصوف واعتقاده. كما نجد في مقابل هذه التعريفات، تعريف منكري التصوف للتصوف والصوفية، والذي يعرفونه جملة كطريقة أنشأها أعداء الإسلام لهدمه من الداخل، وعلى هذا يعتبرون الصوفية مجرد عمالء لأعداء الإسلام.

كما نجد من التعريفات ما يرتكز على الأصل اللغوي، وينتخب من اشتراكات اللغة ما يناسبه، فمثلاً بين من ينسبون التصوف إلى الصفاء، نجد الإمام التستري (٢) يعرف الصوفي بأنه: «هو الذي صفا من الكدر، وامتلاً من الفكر، وانقطع إلى الله عن البشر، واستوى عنده الذهب والمدر، والحرير والوبر» (٣).

(١) د. عبد الله حسن زروق، أصول التصوف (منهجية لدراسة التصوف)، سلسلة رسائل البعث الحضاري، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، الخرطوم، السودان، ط/٢، ١٩٩٦م، ص: ٢٢ - ٢٤ .

(٢) هو سهل بن عبد الله التستري، شيخ العارفين الصوفي الزاهد، له كلمات نافعة ومواعظ حسنة وقدم راسخ في الطريق، كان يبحث على طلب العلم وعند ما سئل إلى متى يكتب الرجل الحديث قال: حتى يموت ويصب باقي حبره في قبره، ومن كلامه : أصولنا ستة: التمسك بالقرآن والاقتداء بالسنة وأكل الحلال وكف الأذى والتربية وإداء الحقوق . توفي سنة ٢٨٣ هـ. انظر في ترجمته: الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط/٢، ١٤١٤هـ، ١٠، ١٣، ٣٠ / ١٩٩٤م، ابن العماد الحنبلي: عبد الحي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار السيرة، بيروت، لبنان، ط/٢، د.ت، ١٨٢/٢ .

(٣) الكلابي، التعرف لذهب أهل التصوف، ص: ٩ .

بينما الذين يردون اللفظ إلى الصوف فيعبر على لسانهم من يعرف التصوف أو الصوفي بقوله: «الصوفي من ليس الصوف على الصفا، وأطعم الهوى ذوق الجفا، وكانت الدنيا منه على القفا، وسلك منهاج المصطفى»^(١).

وهناك من يردّ لفظ التصوف إلى ما يجب أن يكون عليه التصوف فيقول: «التصوف هو الصدق مع الحق وحسن الخلق مع الخلق»^(٢).

وعلى هذا النحو نجد سائر تعریفات التصوف إنما هي انعکاس موقف قائلها من التصوف أولاً، ثم هي بيان لفهمه لأصل الاسم، ولروح هذا التصوف، فإن كل من أصحاب التجربة فإن تذوقه للصوفية وتجربته الذاتية تلقي بظلالها على هذا التعريف وهكذا.

تطور التصوف وأنواعه:

بالرغم من أن أكثر المتصرفية يردون التصوف إلى العهد النبوي الشريف، بل يجعلون له ميراثاً في سيرة الأنبياء السابقين، إلا أنَّ التصوف الإسلامي بمفهومه المعاصر كمذهب أو مسلك من مسائل العلم والعمل في الإسلام يمكن رده إلى ما بعد عهد الصحابة الكرام، إذ أكثر أئمته المؤسسين وأوائل المتكلمين في مضمونه - قبل أن يستقر اسمه وإطاره - هم من عباد التابعين ثم تطورت مفاهيمه من بعد وتشعبت مدارسه فمنها ما ظل متقيداً بصفاء المتبغ السنوي، ومنها ما شطح عن ذلك وتأه في دهاليز التفلسف والرمزي والإشارات المبهمة، وداخل كل مسلك كان هناك تمرحل لكل مرحلة منها رموزها وسماتها، ويندرس التصوف هنا من خلال مدرستيه السنوية والفالسفية كما يلي:

التصوف السنوي:

وهو الذي يغلب عند أئمته التقيد بالوحى والسنوة الشريفة، والاهتمام بالعلم ونشره، وبث الموعظ بين الناس مع اعتزالهم للفتن، وعدم النصح للحكام واعتزال مجالسهم دون تحريض عليهم حرصاً على وحدة الأمة.

وفي جوانب التربية نجد إكثاراً من مجاهدات النفس بالصوم والتحزن وغيرها.

(١) التعريف منسوب لأبي علي الروذباري (شيخ الإمام البيهقي)، انظر: المجمع الفلسفى، ٧٤٧/١.

(٢) عبد القادر الجيلاني، الفقية لطابي طريق الحق، دار الألياب، دمشق، دت، ١٦٠/٢.

ومع هذه الجوانب تظهر قليلاً من التجاوزات الناتجة عن قلة العلم والتبطل عن الكسب وغير ذلك. وهذا التصوف السنّي مر بمراحل يمكن ذكرها فيما يلي:

المراحل الأولى:

وهي التي بدأت بزهاد التابعين من العلماء العاملين كالحسن البصري(١) وعامر بن عبد الله بن الزبير(٢). وتضم هذه المراحل من تلذذوا على أيدي التابعين ومن تلامهم، ومن هؤلاء طلق بن حبيب(٣)، وبشر الحافي(٤)، ومالك بن دينار(٥)، وإبراهيم بن أدهم(٦)

(١) الحسن البصري، الحسن بن الحسن البصري، أول شخصية بارزة في الزهد في الإسلام، ولد في البصرة سنة (٤٣ هـ) حيث كان سيد التابعين من أهلها. كان جاماً عالماً فقيهاً ثقةً عابداً ناسكاً، فصحيحاً، واعظاً من الطراز الأول، آية في الزهد والمعونة والبيان، وقد غلب عليه الخوف حتى كان النار لم تخلق إلا له، ذا منزلة رفيعة عند الأميين وبين العلماء، توفي سنة (١١٠ هـ). انظر ابن سعد/ الطبقات الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م.

(٢) عامر بن عبد الله بن الزبير، الإمام الرياني أحد العباد، اشتري نفسه من الله ست مرات - سمع الأذان وهو يختضر فقال: خدوا بيدي. فقيل إنك علىيل. فقال: أسمع داعي الله ولا أجيئه! فأخذوا بيده حتى دخل مع الإمام في صلاة المغرب، فركع ركمة ثم مات. قال عنه الإمام مالك: كان عامر ر بما انصرف من العترة، فغيرض له الدعاء، فلا يزال يدعو إلى الفجر. انظر سير أعلام النبلاء (٢١٥/٥).

(٣) كان طيب الصوت بالقرآن برأ والديه من يخشى الله، لما كانت فتنة ابن الأشعث قال (طلق للناس): (اقتوها بالتقوى) فقيل له: صفت لنا التقوى. فقال: العمل بطاعة الله على نور من الله رجاء ثواب الله، وترك معاصي الله على نور من الله مخافة عذاب الله. سير أعلام النبلاء (٤١٤).

(٤) بشر بن الحارث بن عبد الرحمن المشهور بالحافي: إمام زاهد ولد سنة (٥٢٠ هـ)، رحل في طلب العلم، وكان يقول: «لا أعلم أفضل من طلب الحديث لمن أتقى الله وحسنست فيه نيتها، وأما أنا فأستغفر الله من طلبه ومن كل خطوة خطوط فيه». قال عنه إبراهيم الحربي: ما أخرجت بقداد أتم عقلأ منه ولا أحفلت لسانه، كان في كل شرفة منه عقل وما أعمق له غيبة لمسلم، مات سنة (٢٢٧ هـ). سير أعلام النبلاء (٤٦٩/١٠).

(٥) مالك بن دينار: يُكَفَّى بأبي يحيى التابعي، كان مولى لإمراة من بنى أسامة بن أبيه، لم تُعرف سنته مولده، كان قليل الحديث، ثقة، يكتب المصاحف، كان تلميذاً للحسن البصري، ويعُد حلقة مهمة في تطور التصوف الإسلامي؛ إذ يمثل مرحلة انتقال بين زهد الحسن البصري وبين تصوف رابعة المدوعة، ويؤكد على الجانب العاطفي الانفعالي في التصوف وعلى جانب الزهد في السلوك، توفي سنة (١٢١ هـ). انظر: ابن سعد/ الطبقات (٢٤٢/٢).

(٦) إبراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد بن جابر التميمي المعجل، وكتبه: أبو اسحاق، وهو عربي الأصل صريح النسب، وكانت اسرته تسكن الكوفة ثم انتقلت إلى بلخ واستقرت هناك. وقد ترك إبراهيم بن أدهم بلخا متوجهاً إلى العراق، حيث لقى فيها الإمام أبي حنيفة النعمان (ت ١٥٠ هـ)، وقد توجه إلى مكة حيث صحب فيها سفيان الثوري والفضيل بن عياض، ومن مكة رحل إلى الشام ومات فيها سنة (١٦١ هـ)، ودُفِن في جبلة قرب الладقية في سوريا. انظر: الأصفهاني: أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء، طبع دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٧، ٣٧٣ - ٣٨٨ ،

والجنيد بن محمد(١).

ونُمِّثَ لهذه المرحلة بأحد أعلامها الذي ينتمي إليه أكثر المتصوفة وهو الجنيد.

الجنيد بن محمد البغدادي:

عُرِفَ بِسَيِّدِ الطائفةِ وشِيخِ الطريقةِ، كَمَا جَمَعَ بَيْنِ عِلْمِ الشَّرِيعَةِ وِعِلْمِ الْحَقِيقَةِ، وَهُوَ مَتَّقِيدٌ بِالْكِتَابِ وَالسَّنَةِ وَهُوَ يَقُولُ فِي ذَلِكَ: (مَنْ لَمْ يَحْفَظْ الْقُرْآنَ، وَمَنْ لَمْ يَكْتُبْ الْحَدِيثَ، لَا يَقْتَدِي بِهِ فِي هَذَا الْأَمْرِ - التَّصُوفُ - لَأَنَّ عَلَمْنَا هَذَا مَقِيدٌ بِالْكِتَابِ وَالسَّنَةِ)(٢). وَأَكْثَرُ أَقْوَالِهِ تَحْضُرُ عَلَى الْإِتَّابَعِ وَالتَّزَامِ السَّنَةِ الشَّرِيفَةِ، وَمَنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ: (الْطَّرِقُ كُلُّهَا مَسْدُودَةُ عَلَى الْخَلْقِ إِلَّا مِنْ اقْتِنَى أَثْرَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاتَّبَعَ سُنْتَهُ، وَلِزْمٌ طَرِيقَتِهِ، فَإِنْ طَرِقَ الْخَيْرَاتِ كُلُّهَا مَفْتُوحَةٌ عَلَيْهِ)(٣).

والجنيد يجعل التوحيد أساس إيمانه والعمل، فلا عبادة بلا معرفة وتوحيد، وتوحيد الله عنده فطرة وجبلة في النفس، وهذا التوحيد عند الجنيد هو مقصود المعرفة البشرية، وإن ميز بين المعرفة العامة - معرفة عامة المؤمنين - والمعرفة الخاصة التي هي لأهل العرفان الذين هم أعلم الخلق بالله. كذلك تكلم الجنيد عن الفناء كثيراً، وهو عنده فناء عما سوى الله وسبيله هو الحب الإلهي والاستغراق فيه.

وكذلك يشمل الفنانة عند الجنيد بلوغ أعلى المقامات، فلا يكفيه أداء الفرائض ولا يشبع نهمته، فهو يتقرب إلى الله بالنواقل حتى يحبه، وذلك هو تحقيق قوله تعالى في الحديث القدسي الشهير: (إن الله قال: من عادى لي ولها فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلى بالنواقل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها...) (١) وقد تفرد البخاري (٢) بإخراجه دون بقية أصحاب الكتب (٣).

(١) الجنيد: أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد. ولد ببغداد، وسع الحديث درس الفقه وصاحب خاله السرى السقطي حتى صار شيخ زمانه وسيد الطائفة في التصوف. توفي ببغداد سنة (٢٩٧ هـ)، ومذهبه في التصوف مبني على الكتاب والسنة، وله كتاب مأثور في ذلك. (الذهبي/ سير أعلام النبلاء، ٦٦/١٤).

(٢) القشيري/ الرسالة القشيرية، ١٠٧/١.

(٣) السلمي: أبو عبد الرحمن، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مطبعة المدنى، القاهرة، مصر، ط/٢، ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م، ص: ١٥٩.

ونتهي إلى القول بأن الجنيد كان من العلماء الراسخين والأئمة العاملين وليس من أصحاب الشطح والأحوال، وكان يُعلم مريديه التصوف كما يُصرّهم بكمال العلم والعمل.

المراحلة الثانية:

وهي المراحلة التي شهدت ظهور الانحرافات العقدية لبعض مشايخ التصوف، وتمثل لذلك بالحلاج^(٤) الذي سنرجئ الحديث عنه لندرجه تحت التصوف الفلسفى، كما شهدت هذه المرحلة بالمقابل رفض مشايخ التصوف لهذه الانحرافات وردوهم عليها، وهذه الفترة وإن كانت نورًا لها بالأفكار والمذاهب لا بالأشخاص والقيد الزمني، ولكن رغم ذلك يمكن القول بأن هذه الفترة تمتد من أواخر عهد الإمام الجنيد - الذي ظهرت هذه الانحرافات في عصره - إلى عصر الإمام الغزالى^(٥) الذي كان أقوى وأبرز المتصدرين لأنحرافات الباطنية ودعاؤى الحلول والاتحاد، والذي تتمذ على يديه أيضًا

(١) آخرجه البخاري في صحيحه بسنده عن أبي هريرة، كتاب الرقاق، باب «التواضع» حديث رقم (٦٥٠٢) ص: ١٦٣٩، وذكر ابن رجب أن البخاري ثقى بإخراجه دون بقية أصحاب الكتب، انظر: ابن رجب الحنفي، جامع العلوم والحكم، حققه أبو عمرو وعماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م، حديث رقم ٢٨ ص: ٥١٢.

(٢) البخاري: هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة بن الأخفش بن برزد الجعفري بالولاء، الحافظ الإمام في علم الحديث صاحب الجامع الصحيح والتاريخ الكبير والصغير، ولد سنة ١٩٤ هـ ببخاري وتوفي سنة ٢٥٦ هـ بخررتق من قرى سمرقند رحمه الله تعالى. انظر في ترجمته ابن خلakan: قاضي القضاة شمس الدين أحمد بن محمد (ت ٦٨١ هـ)، وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م، ٤/١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م.

(٣) ابن رجب الحنفي، جامع العلوم والحكم، حققه أبو عمرو وعماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠ م (الحديث ٢٨) ص: ٥١٢.

(٤) الحلاج: هو الحسين بن منصور بن محمد البيضاوى، ولد سنة ٢٢٤ هـ، خالط الصوفية ومنهم النورى، قُتل سنة ٣٠٩ هـ بسبب أقواله في الاتحاد والقول بالحلول. انظر: ابن خلakan/ وفيات الأعيان، ٢/١٤١٢ - ١٤٦٠ .

(٥) الغزالى: هو أبو حامد محمد بن أحمد الطوسي الشافعى حجة الإسلام، ولد سنة (٤٥٠) هـ. تلقى العلم على إمام الحرمين الجويني، ولاه نظام الملك التدريس بمدرسته النظامية ببغداد، لجأ في آخر أمره إلى التصوف وأقبل على العبادة والسياحة وتلاوة القرآن. توفي رحمه الله سنة ٥٥٠ هـ. من أشهر مصنفاته إحياء علوم الدين والمنقد من الضلال وتوافت الفلسفة والاقتصاد في الاعتقاد وغيرها من المصنفات القيمة، انظر في ترجمته شذرات الذهب ١٣ - ١٢، وانظر ابن الجوزى، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، المنظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر، بيروت، لبنان، ط١، ١٣٥٩ هـ، ١٦٨٩ - ١٧٠ .

مشايخ المرحلة اللاحقة، وندرس من أعلام هذه المرحلة كلاً من الإمام القشيري(١) والإمام الغزالى.

١- الإمام القشيري:

إلى جانب ما عُرف به كفقيه وأصولي ومحدث، درس القشيري علم الكلام وبرع فيه، ثم أخذ الطريق الصوفى على يد جملة من علماء التصوف، ورسالته المسماة «الرسالة القشيرية» لقيت قبولاً بين أهل التصوف كما عرّفت بالصوفية وترجمت لذاهبيهم ومشايخهم.

وكان القشيري ملتزماً بأدب السنة بالرغم من أنَّ بعض شيوخه كانوا يميلون إلى التشيع(٢)، وبعضهم جارى بعض الصوفية في شطحاتهم(٤)، إلا أنه تجنب كل ذلك، فكان علمه ومذهبه محل قبول وحفاوة من أهل زمانه، كما أن الشمار التي خلفها للناس ظلت تشهد له بالعلم الصادق والعمل المخلص، فقد تلمند على يديه مجدد المائة الخامسة (الإمام الغزالى)، وهو الذي غرس فيه الرد على المغالين من الفلاسفة والباطنية والصوفية.

٢- الغزالى:

من أعلام التصوف السُّنِّي، ولسنا هنا بقصد ثبيت آرائه في المعرفة والكشف والإلهام، إذ سنقف معها في غير هذا الموضوع، وإنما أردنا الإشارة إلى موقع الغزالى نفسه في حركة تطور الفكر الصوفى وأبرز ما عُرف به في هذا الصدد.

تللمذ الغزالى على يد القشيري فكان أشعرى العقيدة، شافعى المذهب، صوفي المسلوك. والطريق الصوفى عنده هو الترقى الخلقي للنفس برياضة روحية عملية تتخلص من خلالها النفس من كل ما يعلق بها من شهوات الحس وأفاق التعلق بالدنيا، ووسائلها لذلك: الخلوة، والصمت، والجوع،

(١) القشيري: أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري الصوفى، صاحب كتاب الرسالة، المصنف الكلام على الصوفية وأحوالهم وأخلاقهم، ولد سنة ٤٣٧هـ، وكان يديم النظر في السلوك والتذكير، لطيف العبارة، طيب الأخلاق، يعتبر من شيوخ التصوف في خراسان. مات سنة ٤٦٥هـ. الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٢٧/١٨ .

(٢) أكثر من أخذ عنهم هو شيخه (أبو علي الدقاق) وأصبح القشيري ختناً له (زوج ابنته)، وقد هيأ له الدقاق ليخلفه على الطريقة، وفعلاً خلفه عليها بعد وفاته سنة ٤٠٥هـ. انظر سير أعلام النبلاء ٢٢٧/١٨ وما بعدها.

(٣) خالف القشيري شيخه عبد الرحمن السلمي في ميله نحو التشيع، المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٤) أنكر العلماء من أهل السنة شطحات الإمام عبد الرحمن السلمي (شيخ القشيري) في تفسيره حقيقة التفسير، فنأى القشيري بنفسه عمّا أنكر على شيخه في تفسيره (اطائف الإشارات). انظر المصدر نفسه والصفحة نفسها.

والسهر(١)، كل ذلك سبيلاً إلى المعرفة المطمئنة.

وهذه المعرفة عند الغزالى أداتها ووعاؤها هو القلب الذى بمقدار صفائته ونقاءه تتنزل عليه المعارف، بينما منهجه هو الكشف كمنهج ذوقي أساسه الإدراك الوجدانى، ويعبر الغزالى عن صفة الكشف بأساليب متباعدة فهو (نور ربانى) و (إلهام روحي) وغير ذلك، والكشف عند الغزالى موضوعه الذات العالية وصفاتها، وهو أرقى مناهج المعرفة.

و عموماً فإن تصوّف الغزالى يوضع في خانة التصوّف المُقيّد بالكتاب والسنة على سيرة شيخه الإمام القشيري، وعلى نهج زُهاد التابعين الذين جمعوا بين العلم بأحكام الشريعة ومجاهدة النفس بالزهد والتقوى والورع حتى يتحقق لها كمال الإيمان. كذلك يُحمد للإمام الغزالى تصديه القوى للفلاسفة(٢) والفرق الباطنية(٣) في دعاويها التي تناقض أصول الإيمان.

المرحلة الثالثة:

وهي مرحلة تأسيس الطرق الصوفية وضبط مناهجها، وفيها ظهرت المصطلحات الفامضية، وترسّخ علم الإشارات والماكاشفات، والذوق وما إلى ذلك. وفي هذه المرحلة أيضاً كثُر استخدام مصطلحات علم الظاهر والباطن، والزعم بإسقاط التكاليف الشرعية عن الأولياء بحججة الوصول، هذا عند بعض غالة الصوفية، أما أبرز أعلام هذه المرحلة والأكثر شهرةً وانتساباً لأهل السنة فهم:

(١) نظرة الجينوري: منهج التأويل في الفكر الصوفي، مكتبة ابن تيمية، المحرق، البحرين، ط١، ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٨ م، ص: ٢٦ - ٢٧ .

(٢) لمزيد من التوسيع طالع كتابه (نهاية الفلسفه)، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٧٢م.

(٣) بسط ذلك في مؤلفه قضايا الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الشقافية، الكويت، د.ت.

١- الشیخ عبد القادر الجیلانی (١):

کان له منهج متكامل في التصوُّف يجمع بين تعلم العلوم الشرعية وممارسة الرياضات الروحية، فجمع لأتباعه بين العلم والسلوك - وكان يدعوا أتباعه للتمسك بالقرآن واتباع السنة - فقد مرَّ بنا قريباً تعريفه المختصر للتتصوُّف بأنه: (الصدق مع الحق وحسن الخلق مع الخلق) (٢). وحدده أيضاً بأنه: (هو تقوى الله وطاعتة، ولزوم ظاهر الشرع، وسلامة الصدر، وسخاء النفس، وبشاشة الوجه، وبذل الندى، وكف الأذى، وتحمل الأذى والفقر، وحفظ حرمات المشايخ، والعشرة مع الإخوان، والتَّصْيِحة للأصغر والأكبر، وترك الخصومة، والإرهاق، وللإمامية الإيثار، ومجانية الأذخار، وترك صحبة من ليس من طبعهم المعاونة في أمر الدين والدنيا) (٣).

والجیلانی یأخذ بالخاطر والإلهام ولكن بعد عرضه على الكتاب والسنة، ويقول في ذلك: (.. فإن خطر خاطر أو وجد إلهام فاعرضه على الكتاب والسنة..) (٤) وعلى هذا فهو يقسم خواطر القلب إلى ستة أصناف هي:

- ١- خاطر النفس: ويأمر بتناول الشهوات ومتابعة الهوى المباح منه والجناح.
- ٢- خاطر الشيطان: يأمر بالكفر والشرك، والشك في الله، واقتراف المعاصي وتسويف التوبية.
- ٣- خاطر الروح: يرد بالحق والطاعة لله عز وجل، وكل ما عاقبه سلامه الدنيا والآخرة وما يوافق العلم.

٤- خاطر الملك: هو كخاطر الروح في حاله وماله، فهما محمودان لا يعدمهما خصوص الناس.

٥- خاطر العقل: تارةً يأمر بما تأمر به النفس والشيطان، وتارةً يأمر بما تأمر به الروح والملك،

(١) الشیخ عبد القادر الجیلانی: (٤٧٠ - ٥٦١ هـ): مؤسس الطريقة القادرية، كان العُبَادَ والزَّهَادَ ومن أعلام التتصوُّف، حفظ القرآن ودرس علومه، ودرس الفقه والحديث، وأخذ التتصوُّف عن شیخه حمَّاد الدُّبَاسِ، عاصر الفزالي وکان بيغداد أثناء تدریس الفزالي بها وربما أخذ عنه أوتأثر به. انظر شذررات الذهب لابن العماد، ٤/١٩٨، وأيضاً: الذہبی سیر أعلام النبلاء (٤/٤).

(٢) سبقت إحالته عند تعريف التتصوُّف.

(٣) الجیلانی: فتوح الغیب، جمع: محمد سالم بواب، دار الألباب، دمشق، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٣ م، مقالة (٥٧)، ص: ١٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ص: ٢٢.

تحقيقاً لصفة الاختيار التي توجب الجزاء والعقاب.

٦- خاطر اليقين: هو روح الإيمان ومورد العلم يرد من المولى تعالى ويصدر عنه فضلاً منه لخاصة الأولياء المؤمنين الصدّيقين والشهداء والأبدال، ينقدح بالعلم اللذّي للمحبوبين الفنانين بالله فيه، فهم في نعيم لا نفاذ له وسرور لا غاية له ولا منتهى (١).

الفناء عند الجيلاني:

تحدّث الجيلاني في مفهوم الفناء كثيراً، وهو عنده فضلٌ من الله عز وجل، وموهبة للعبد، وإكرامٌ منه له، واختصاصٌ له به، وليس هو من الأفعال المكتسبة، وإنما هو شيء يفعله الله عز وجل بمن اختصّه لنفسه وأصطنعه له.

ويقول في مقالته السادسة والخمسين من فتوح الغيب: (إذا هنيَ العبد عن الخلق والهوى والنفس والإرادة والأمانِي دنيا وأخرى، ولم يرد إلا الله عز وجل، وخرج الكل عن قلبه، وصل إلى الحق، وأصطفاه واجتباه، وأحبه وحبيبه إلى خلقه، وجعله يحبه ويحب قريبه، وينعم بفضله ويتقرب في نعمه عليه أبواب رحمته، وواعده بألا يلقها عنه أبداً، فيختار العبد حيئذَ الله ويتدبر بتدييره..) (٢).

٤- الشیخ أبو الحسن الشاذلی (٣):

شيخ الطائفة الشاذلية، والذي حفظ عنه قوله: (إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسّك بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك: إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها

(١) الجيلاني، الخاتمة، ٤٨٢/٢، وانظر بروفيسور شوقي بشير: الشیخ عبد القادر الجيلاني حياته وأثاره، دار إبحي للنشر، السُّدَّان، ط١/٢٠٠١م، ص: ٢٠١ - ٢٠٢.

(٢) الجيلاني / فتوح الغيب، ص: ٨٩ - ٩٠.

(٣) علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلی: شیخ الطائفة الشاذلية، الضرير الزاهد، نزيل الاسكندرية، وصفه الشعراوی في طبقاته بقوله: «كان كبير المقدار على النار، له عبارات فيها رموز، وكان قطب الزمان، والحاصل في وقته لواء أهل العيان، حجة الصوفية وعلم المحدثين وزين المارفين، أستاذ الأكابر وزمزم الأسرار ومعدن الأنوار». مات الشاذلی في سهراء عيداب في طيرقه إلى الحجج سنة ٦٥٦ هـ. انظر: الشعراوی عبد الوهاب (ت ٩٧٣ هـ)، الطبقات الكبرى، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د٢، ٤/٤.

(٤) الطبقات الكبرى (٢/٤).

في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة^(٤). إلا أنه رغم هذا المبدأ المقبول نُقلت عنه أقوال وأحوال تخالف هذا القول، وتدخل في دائرة البدع والشطحات الصوفية^(١)، ونحسب الإمام الشاذلي بريء من نسبتها إليه.

٣- الشيخ أحمد الرفاعي^(٢):

وينسب له أتباعه كثيراً من الكرامات، منها قولهم: «أنه لما حجَّ سنة ٥٥٥ هـ، وقف تجاه الحجرة النبوية، وقال: السلام عليكم يا جدي. فقال عليه أفضل الصلاة والسلام: عليك السلام يا ولدي. وسمع ذلك كل من في المسجد النبوي، ومدّ له رسول الله صلى الله عليه وسلم يده الشريفة من قبره فقبّلها في ملأ يقرب من تسعين ألف رجل، ثم قالوا: وإنكار هذه الكرامة كفر»^(٣). والحق أن تصديق ذلك جهل ونقص عقل، والشيخ الرفاعي بريء من مثل هذه المزاعم، ولكنها مبالغات الأتباع وشطحاتهم.

وقد ناظر الشيخ ابن تيمية هذه الطائفة، وله معهم مساجلات في ردّ شطحاتهم ودعائهم^(٤). وفي هذه المرحلة وُضفت أصول الطرق الصوفية ومناهجها، كما رُفع شعار الالتزام بالكتاب والسنة مع وجود بعض الشطحات التي تشد عن هذا الشعار، كذلك ظهرت القصائد وما صحبتها من مظاهر الوجود والسكن، وأيضاً ظهرت مصطلحات الصوفية وتکاثرت كالكشف والفناء والأسرار والحقائق والمشاهدة وغيرها.

وشكلت هذه المرحلة مع سبقتها ما يُعرف بالتصوّف السنّي الذي هو عند أهل السنة مجاهدة النفس وترويضها، وهو عبادة وتطهير للنفس، وهو بهذا المعنى أصيل في الإسلام، يستمد من الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في تخففه من الدنيا وزهده فيها، واقتداء صاحبته - رضي الله عنهم - به في ذلك.

(١) كقوله عندما سُئل عن شيخه «كنت أنتسب إلى عبد السلام بن مثييش، وأنا الآن لا أنتسب إلى أحد بل أعم في عشرة أبّر محمد وأبّو بكر وعمر وعثمان وعلي وعبير ويكائيل وزرائيل وإسراويل والروح الأكبر» المصدر نفسه، ٦/٢ .

(٢) أحمد بن علي بن بحر الرفاعي: شيخ زايد، مؤسس الطريقة الرفاعية، وتسمى الأحمدية، ولد بالعراق سنة (٥٠٠ هـ)، وتفقه وتصوف، فانضم إليه خلق كثير وهو مغربي الأصل، مات سنة (٥٨٧ هـ). انظر في ترجمته: النهيبي، سير أعلام النبلاء، ترجمة رقم (٢٨)، ٢١/٧٧ - ٨٠، وانظر ابن خلkan: وفيات الأعيان ١/١٧١ .

(٣) انظر: محمد أبو الهوى الرفاعي: قلادة الجوادر في ذكر الرفاعي وأتباعه الأكابر، طبعة بيروت، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠ م، ص: ١٠٤ .

(٤) ابن تيمية: شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨ هـ)، مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، الرياض، ط١، ١٣٨١ هـ، ٤٤٥/١١ .

التصوف الفلسفى:

لم يستمر التصوف على نقاشه السُّنِّي طويلاً، إذ ظهرت منذ منتصف القرن الثالث فلسفات صوفية أو مذاهب صوفية متفلسفة، فظهرت مقولات الحلول والاعتقاد، وصارت لأئمة الصوفية آراء في الكلاميات والقضايا الفلسفية، واتخذوا لهم موقف في مسألة يطرحها الفلاسفة أو المتكلمون.

وصارت لهم نظريات في الوجود والمعرفة وأصبحوا أشبه بالفلاسفة، واختلط تصوفهم بالفلسفة.

والتصوف الفلسفي تشكلَّ من مزج بعض المتصوفة بين الذوق والنظر العقلي والتعبير عن ذلك بمصطلحات الفلسفة المستمدَّة من التأثر بحضارات الهنود واليونان والفرس واليهود والمسيحيين وخلافهم، مما ينأى بصاحب كل فلسفة عن نقاط المنبع بمقدار ابتعاده عن الأصل الإسلامي، وبمقدار تأثيره بهذه التيارات الدخيلة على فكر الإسلام.

وندرس هنا التصوف الفلسفي لا من خلال تمرحل تاريخي، وإنما من خلال فكر بعض أعلامه البارزين، ونتنخب منهم: الحجاج، وابن عربي (١)، والسمورودي (٢)، وابن سبعين (٣).

(١) ابن عربي: هو مجذبي الدين بن عربي (٥٦٠ هـ - ١٢٨ هـ)، له قدر عظيم عند الصوفية، ومن لقبه سلطان العارفين، وهو اللقب الذي حمله قبله أبو يزيد البيسطامي المتوفى عام (٣٦١ هـ - ٧٨٤ م)، وكذلك لقب بالشيخ الأكبر، وعلى هذا عرف طريقة ابن عربي بالطريقة الأكبرية. واشتهر ابن عربي (يدون أداة التعريف تمييزاً له عن القاضي أبي بكر بن العربي المتوفى عام ٥٢٣ هـ). كان غزير التأليف له عشرات التصانيف، منها تفسير (الجمع والتفصيل في أسرار مeani التزيير) وكتاب (التفوحات المكية) و (مطلع أهلة الأسرار والعلوم) وغيرها من الكتب، وعشرات الرسائل التي جمعت في كتاب (رسائل ابن عربي). انظر: الشمراني، الطبقات، ١٦٢/١، شذرات الذهب، ١٩٠/٥٠.

(٢) السمورودي: هو شهاب الدين أبو الفتوح السمورودي، ولد سمورود عند زنجان بغرق العجم عام (٥٤٩ هـ). تلمنَّد على الشيخ مجذ الدين الجيلي فipur في الحكمة وأصول الفقه، وناظر فقهاء دمشق فرمي بالزنقة، واخْفُوا عليه صلاح الدين الأيوبي فأتمَّ ابنته يقتله فقتل عام (٥٨٧ هـ) وقيل طلب إلى الأمير عزله وحرمانه الأكل والشرب حتى الموت، لقب بالشيخ المقتول تمييزاً له عن أبي حفص عمر السمورودي الصوفي البغدادي صاحب كتاب (عوارف المalarف) المتوفى سنة (٦٢٨ هـ). قال عنه النهيبي «كان أحمق ملائشأً منحلاً». انظر في ترجمته: النهيبي، سير أعلام النبلاء ٢٠٧/٢١.

(٣) هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين بن نصر بن فتح بن سبعين الإشبيلي المرسي، ولد سنة (٦١٤ هـ) في رققطة من أعمال مرسية هي الأندلس، عربي الأصل، درس العلوم الدينية على مذهب مالك، والعلوم المقلية والفلسفية والمرجانية والأداب على يد أبي اسحاق إبراهيم بن محمد الدهاق، أثر الزهد والتصوف على حياة الترف وعُرِف في التصوف بطريقته السبعينية. توفي في مكة سنة (٦٦٩ هـ). انظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٢٢٩/٥.

١- الحلأج:

وهو أول من قال بالحلول، وهي فكرة لم يعرفها الفكر الإسلامي من قبل لا فلسفةً ولا تصوفاً، وجوهر هذه النظرية هو «حلول الالهوت في الناسوت»^(١) وهو قول كما نرى يشابه قول النصارى في عيسى - عليه السلام - بادعاء امتزاج الطبيعة الإلهية بالطبيعة البشرية فيه وما يعبرون عنه باتحاد الالهوت بالناسوت.

وقد جسد الحال تصوره لمبدأ الاتحاد بأقوال كثيرة منها قوله: «أنا الحق». والاتحاد عند الحال يعني قمة المعرفة بالله والفناء فيه، ويعبر عن ذلك شعراً بقوله:

فی دُنْویٰ و بِهِ از جت روحک روحی
آنک آنی و مَا نَأْنَا نَأْنَت کِم

وعن فكرة حلول اللاهوت في الناسوت ذات الأصول المسيحية نجد الحالج يحاول أن يوجد لها أساساً إسلامياً الله قد خلق آدم على صورته (كما في الحديث)^(٣). واعتبر الحالج ذلك دليلاً على المحية والتكرير من الله لبني آدم، وصاغ ذلك شعراً أيضاً فقال:

سـ بـ حـانـ مـنـ أـظـهـرـ نـاسـوـتـهـ
ثـمـ بـدـاـ فـيـ خـلـةـ ظـاهـرـأـ
حـتـىـ لـقـدـ عـاـيـنـهـ خـلـةـ

وَفِكْرَةُ حَلُولِ الْلَّاهُوتِ فِي النَّاسِ وَإِنْ نُسْبِتْ إِلَى الْحَلَاجَ - فِي الْفَكْرِ الْإِسْلَامِيِّ - فَإِنَّ مَفْهُومَ الْأَتْهَادِ نَفْسَهُ يُنْسَبُ إِلَيْهِ أَيْضًا، فَمَنْ أَقَوَالَهُ: (مَا فِي الْجَبَّةِ إِلَّا اللَّهُ) وَقَوْلُهُ: (سَبِحَانِي مَا أَعْظَمُ شَأْنِي). وَالْقَوْلُ بِالْأَتْهَادِ ردٌّ عَلَيْهِ الْأَئِمَّةِ مِنَ الْمَتَصُوفَةِ وَغَيْرِهِمْ بِالرَّفِضِ، وَإِذَا كَانَ الدِّفَاعُ عَنْ بَعْضِ الْقَاتِلِينَ بِالْفَنَاءِ بُنِيَ عَلَى سَكْرِهِمُ الصَّوْفِيِّ الَّذِي يَعْفُى مِنَ الْمَؤَاخِذَةِ، فَإِنَّ الْمَدَافِعِينَ عَنِ الْحَلَاجَ مِنَ الْمَتَصُوفَةِ لَا

(١) عرفان عبد الحميد فتاح: *نشأة الفلسفة الصرافية وتطورها*, المكتب الإسلامي, بيروت, ١٣٩٤ هـ، ١٩٧٤ م، ص: ٢٠١.

(٢) كما في، مصطفى، الشير، شرح ديوان الحلاج، مطبعة النهضة، بيروت، لبنان، ط١/١٩٧٤م، ١٨٥/١.

(٢) نص الحديث: «لهم أنت أعلم على صورته» آخرجه الإمام مسلم بن الحجاج التیسّابوري، في صحيحه ، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢١ هـ .
 كتاب الجنۃ وصفة نعیمها وأهلها - باب يدخل الجنۃ أقوام أفتدها الطبری، حديث رقم (٧٥٧)، ص: ١٩٥، وأخرجه البیهقی فی
 كتاب الاسماء والصفات، بتحقيق الحاشدی، عبد الله بن محمد، مکتب السوادی، جدة، ط١، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٣، وورد هذا الحديث بطريق
 متعددة وبما يلفظ آخری، وهذا الحديث مروي عن أبي هریرة -رضي الله عنه- وقد تكلم فيه علماء العقيدة ومنهم من أثره.

(٤) الشير: شرح ديوان الحلاج، ١٥٠/١.

يزالون يدفعون عنه تهمة الزندقة على استحياء(١)، بعد أن استقر عند المسلمين بطلان دعواه التي بلغ درجة رفضها قتل صاحبها، وما جرأ أن يقول بها من بعده أحد.

وتتجدر الإشارة إلى أنَّ هناك من صنف تصوُّف الحلاج في خانة التصوُّف شبه الفلسفى، وهو تصنيف لم نأخذ به في هذا البحث، لأنَّ التصوُّف الشَّيْء هو تصوُّف محمد المعلم في تقييده بالأصول الشرعية، وكل فكر صوفي جانبه وتأثر بالفلسفات والعقائد القديمة، لا نرى إلا إدراجه تحت مسمى التصوُّف الفلسفى مهما اختلفت طرق التعبير عنه.

٢- السهروردي:

هو مؤسس المدرسة الإشرافية في الفكر الصوفي الإسلامي، وقد نحى بها منحى فلسفياً ظاهراً.

وقد سجَّل السهروردي فلسفته الإشرافية في مؤلفه المسمى (حكمة الإشراق)، والإشراق كما شرحه السهروردي هو حكمة كشفية ذوقية تجم عن فيضان الأنوار العقلية على النفوس عند تجردها.

وهي بهذا المفهوم تحتاج إلى الرياضيات التي أسهب في بيانها المتأخرون كالغزالى، وهي كذلك عودة إلى الأصل الروحاني بالتحرر من رقيقة المادة عن طريق الرؤيا نتيجة الرزد والتقطُّف مع الانضباط الفلسفي (٢).

والفلسفة الإشرافية للسهروردي تقوم على مبدأين هما: النور والظلمة، ويقسم النور إلى: نور محض نور عارض، وكذلك يقسم الظلمة إلى جوهر غاسق وهيئة ظلماتية.

ويدعم السهروردي فلسفته بنصوص القرآن التي يتراولها لخدمة أغراضه كقوله تعالى «الله نور السموات والأرض». مثل نوره كمشكاةٍ فيها مصباح المصباح في زجاجةٍ الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ لا شرقيةٍ ولا غربيةٍ يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي

(١) في الدِّفاع عن مقولات الحلاج انظر: الشيخ الحفيان، الشيخ عبد المحمود بن الشيخ الجيلى، نظرات في التصوُّف الإسلامي، مطبوعات مشيخة الطريقة السمانية، شركة مطابع السودان للعملة المحدودة، الخرطوم، ط/١، ١٩٩٨م، ص: ٢٦٧ وما بعدها.

(٢) انظر: نظرة الجبورى: منهج التأويل في الفكر الصوفي، ص: ٣٤ - ٣٥.

الله لنوره من يشاء» (١).

حيث أسس السهروري على ذلك أن الله هو نور الأنوار، أو صدور الكثرة عن الوحدة. ومثلاً يرتب السهروري الوجود في سلم متصاعد نحو نور الأنوار ومتذبذب نحو الظلام العرضي، كذلك يجعل المعرفة على ذات المثال حيث تفيض من نور الأنوار نحو النور الأدنى أو باتجاه الظلمة، فنظريته أو فلسفته هي وجودية معرفية: أي جامعة لنظرته في الوجود والمعرفة معاً.

ومفهومه للمعرفة الفيوضية يشبه إلى حد كبير مفهوم الأفلوطينية في ترتيب العقول وتلقينها عن الأعلى حتى تبلغ العقل الفعال الذي يصفه بأنه روح القدس وأخر الأنوار الكونية، والذي تتلقى عنه العقول المجردة بحسب استعدادها هي للتلقى (٢).

٣- ابن عربى:

البعد الفلسفى فى فكر ابن عربى مثلك نظرية حول وحدة الوجود، فالموجودات عنده مهما تعددت وتكاثرت وباختلاف مراتبها، ليست هي في حقيقتها سوى صور وتجليات للموجود والمطلق، ويزعم بأنَّ الموجودات كلها شيء واحد وجودها الحقيقي هو جود الحق تعالى ووجودها الظاهر الزائل وهو عينها (٣)، كذلك يعبر عن هذا المفهوم بقوله: (الحق المنزه هو الخلق المشبه) (٤)، والفرق بين الموجودين هو أنَّ وجود الحق واجبٌ بينما وجود الخلق ممكن.

إذاً لا موجود عن ابن عربى إلا الله ولا موجود سواه، ووجود الخلق إنما هو وجود به حكمة الإمكان إن شاء الله أوجده وإن شاء لم يوجده.

وقد عبر ابن عربى عن فلسفته هذه من خلال مؤلفاته العديدة وأشهرها الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وقصصه، ورسائله، وعبر عن آرائه شعراً أيضاً في ديوانه الذي يحمل اسمه.

(١) سورة النور، الآية (٣٥).

(٢) د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروري، مطبعة أحمد مخيم، ط/١٩٥٩، ١/٢٨٧ - ٢٨٨ (بتصريف).

(٣) ابن عربى، محيى الدين، فصوص الحكم، عَلَى عَلِيهِ دُ. أَبُو الْمَلَأِ عَفِيفِي، دار الْكِتَابِ الْمَرْبِي، بَيْرُوت، لِبَنَانٍ، ١٩٤٦، ١م، ص: ٢٤ - ٢٥ .
(٤) المصدر نفسه، ص: ٦، وص: ١٨ .

ففي الفتوحات يقول: «ما في الوجود إلا الله ونحن وإن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به»^(١)، وفي ديوانه عَبْر عن ذلك قائلاً:

إنَّ الْوُجُودَ وَجُودَ الْحَقِّ لَيْسَ لَهُ فِيهِ شَرِيكٌ كَمَا جَاءَ فِي الْأَثْرِ^(٢)

وتعملُ ابنُ عَرَبِي في مفهومِ الفناء وهو عندَه فناءُ شعور، أي أن تستقرِّق الإنسان فكرة عدم انتسابه لغير الله، ورتبه إلى أنواعٍ ومنازلٍ:

أولها- فناءُ العبد عن المخالفات والمعاصي، أي التوبة الصادقة.

ثانيها- فناءُ عن الأفعال، فلا ينسبها إلا لله.

ثالثها- فناءُ عن صفاتِ الخلق، فلا يرى نفسه إلا بالنحو الذي يريده الله.

رابعها- فناءُ عن الذات بشهوده، الذي هو شاهدُ الحق.

خامسها- الفناء عن كلِ العالم بشهودِ الحق.

سادسها- الفناء عمّا سوى الله بالله نفسه.

سابعها- أن يفني عن صفاتِ الحق ونسبها.

وهكذا يتدرج مفهومه للفناء حتى يبلغ الاتحاد^(٣).

وملخص هذه المنازل هو:

أ- الفناء عن إرادة السوي - أي الفناء الظاهري.

ب- الفناء عن شهود السوي - أي الباطني.

ج- الفناء عن شهود السوي - وهو مقام الفناء في الله والتوجُّه به^(٤).

(١) ابن عَرَبِي، محبِي الدِّين، الفتوحاتُ الْمُكَيَّةُ، دارُ صادر، بيروت، لبنان، د.م.ت، (٢٦٣/١).

(٢) ابن عَرَبِي، محبِي الدِّين عبد الله محمد بن علي (ت ٦٣٨هـ) ديوان ابن عَرَبِي، مكتبة المشي ببغداد، د.م.ت، ص: ٨٠ .

(٣) انظر: د. حسن الفاتح قريب الله: فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية (القاهرة)، حل، ١٩٩٧هـ، ١٤١٧م، ص: ١٣٥ - ١٣٧ .

(٤) المصدر نفسه، ص: ١٣٥ - ١٣٧ .

ومن هذه المفاهيم وجد ابن عربي رفضاً للكثير من أفكاره التي اعتبرت من دعوى الحلول التي نادى بها الحال من قبل، وكذلك مفهومه عن الإنسان الكامل الذي اعتبر دعوة إلى توحد الأديان^(١). ورغم كل هذه المآخذ لا تزال مؤلفات ابن عربي ذخيرة للفكر الصوفي ولا يزال هو نفسه واحداً من أبرز أعلام التصوف الإسلامي لا يتجاوز الحديث عنه من يقدر أو من يناؤه.

٤- ابن سبعين:

هو من فلاسفة وحدة الوجود شأن ابن عربي، غير أنه توغل في مفهومه للوحدة حيث أنكر وجود ما سوى الله حتى سمي مذهبه بالوحدة المطلقة، فكانه يفسّر قوله تعالى «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»^(٢) تفسيراً حرفياً ظاهرياً، فهو يرى أن الله تعالى هو حقيقة الموجودات وأن الوجود الحقيقي لله وحده، وباقى الموجودات تستمد وجودها منه، فوجودها هو عين وجوده وهي ليست زائدة عليه.

ولا يخرج عن إطار هذه الفكرة التي ثبت أن وحدة الوجود مطلقة^(٣). وعموم القول في التصوف الفلسفى أنه ظهر في فترة التأثر بالفلسفات القديمة وبمقائد اليهود والنصارى، وكثرت دعاوى الكرامات وبعض الرذائل والفواحش التي تروى في مقام الكراهة^(٤)، وأدعاء الولاية، كما كثر أدعاء التقى المباشر للعلم الديني كقول البسطامي^(٥): (أخذتم دينكم ميتاً عن ميت).

(١) د. أبو الوafa الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة، ط/٢، ١٩٧٦م، ص: ٢٠٣.

(٢) سورة الحديد، الآية (٣).

(٣) التفتازاني (د. أبو الوafa الغنيمي): ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، (١٩٧٣)، ص: ١٩١.

(٤) الشعراني: الطبقات (١/٢٤٦/٢٤٣/١٢٩).

(٥) البسطامي: هو سلطان العارفين أبو يزيد مليحور بن عيسى البسطامي، أحد الزهاد من الصوفية الأوائل، له كتاب نافع، ومن أقواله «لو نظرتم إلى من أعطى من الكرامات حتى يطير، فلا تقرروا به حتى تروا كيف هو عند الأمر والنهي وحفظ الحدود والشرع»، وجاء عنه أشياء مشكلة لا مساغ لها، الشأن في ثبوتها عنه، وأنه قالها في حالة الدهشة والسكر والنبيه والمحو، فيطوى ولا يُفتح به، إذ ظاهرها إلحاد مثل «سبحانني» و«ما في الجبة إلا الله» و«ما المحدثون؟ إن خاطئهم رجل عن رجل، فقد خاطبنا القلب عن الرب». انظر في ترجمته: النهبي، سير أعلام النبلاء، ترجمة رقم (٤٩)، ٨٦، ٨٩-١٣.

أما نحن فنأخذ عن الحي الذي لا يموت^(١)). وكقول ابن عربي: (والله ما كتبت في الفتوحات المكية حرفاً إلا عن إملاء إلهي أو إلقاء ريناني أو نفث روحاني أو روح كيناني)^(٢).

وفي ظل هذه المقولات الفلسفية والجادلات الكلامية، ظهرت الفرق المبتدعة والبدع الاعتقادية كالتشيّع والتجلُّ والمرجئة والقدرية، وكل ذلك بسبب البعد عن الكتاب والسنّة^(٣).

انتصار التصوف السني على التصوف الفلسفي:

منذ القرن الرابع الهجري بدأ التصوف السني مواجهة عنيفة لأنحرافات التصوف الفلسفي وما جاء به من مقولات، وكان للإمام الغزالى دوراً بارزاً في هذا المواجهة التي قادها من بعده تلاميذه من أكابر الصوفية^(٤)، حتى حُسِّمَ الموقف لصالح التصوف السني الذي واصل ازدهاره، بينما انحسر التصوف الفلسفي في القرن الثامن الهجري، ولم يبق منه إلا شطحات لا تزال متوارثة في الفكر الصوفي حتى عصرنا هذا.

ليبقى الأصل في التصوف أنه طاعة الله وتقرُّب إليه بالزهد والإعراض عن الدنيا دن حاجة إلى نظريات الفلسفه، لأنَّ عرفانه يأتي إشراقياً وفيضاً من الله على القلوب الصافية.

مصطلحات العرفان الصوفي:

اهتمَّتْ أئمة التصوف بالتعرف والعرفان، ودارت نظرياتهم ومقولاتهم كثيراً حول العرفان، وتناولوا ذات الألفاظ وإن تباين تعريفهم لها، وتناولوا جانباً من هذه الاصطلاحات الصوفية.

أولاً- القلب:

تعريفه عندهم غير تعريفه العضوي التشريحى الذى يعرّقه به حكماء الطب، وبخلاف المعنى الذى نجده عند علماء الشريعة فى تفسيرهم للتصوف والذى يجعله مرادهاً لمعنى العقل حيناً، ومستودعاً للإيمان حيناً آخر، فإلى ذلك فقد منح المتصوفة هذا اللفظ معانٍ اصطلاحية خاصة بأدبهم وفلسفتهم.

(١) الشعراوى: الطبقات . ٥/١

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية . ٤٥٦/٢

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠ م، ٧/٥.

(٤) بعد رفض الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ) لأقوال الحجاج في الاتحاد والحلول، كان لائحة الأشعرية وتلاميذه الدور البارز في مواجهة فلاسفة المتصوفة، ومن هؤلاء الأعلام: الإمام القشىري، ثم الإمام الغزالى، ثم تلاميذه من بعده وبالخصوص الشيخ عبد القادر الجيلاني والشيخ أحمد الرفاعى.

فالفاظ: (القلب والروح والسرّ) ترد في مقام كونها أدوات للمعرفة الكشفية^(١)، مع خلاف حول تطابق معاني هذه الألفاظ وتبانينها.

فالغزالى مثلاً في تعريفه للقلب يقول: «هو اللطيفة الريانية الروحانية التي لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وهو حقيقة الإنسان، والمدرك العالم العارف منه، وهو المخاطب والمعاقب، والمعاتب والمطالب»^(٢).

وهو بهذا يرادف معنى الروح التي علِّمُها عند الله «قل الروح من أَمْرِ رَبِّي»^(٣)، كما يرادف معنى النفس، وهو كذلك يساوى أحد معاني العقل الذي يعرّفه الغزالى بمعنىين هما: صفة للعلوم التي محلّها القلب، والمدرك للعلوم، فيكون القلب مرادف لمعنى العقل حسب التعريف الثاني^(٤).

أماً صاحب عوارف المعرف فيميز بين القلب والروح. ويقسم الروح إلى روح سماوي من عالم الأمر، وروح حيواني من عالم الخلق^(٥). وقال غيره في ذات المعنى «الروح روحان: روح به حياة الخلق، وروح به ضياء القلب»^(٦). وحول صلة الروح بالقلب يرى أيضاً أن القلب بقدر صلته بالروح العلوى فهو أداة الإلهام الصوفى ومهبطه، وبقدر صلته بالنفس فإنه يعلوه الكدر نتيجة الآثام والشهوات والمعاصي التي مصدرها النفس مما يحجب عنه الرؤية الصوفية. وأما الجرجانى^(٧) فيرى أن القلب قد يسمى

(١) ناجي حسين جودة "المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة"، دار الجيل، بيروت، لبنان ط١، ١٩٩٢، ص: ١٤٥.

(٢) الغزالى، أبو حامد (ت ٥٥٥ هـ): إحياء علوم الدين، مطبعة عيسى البابى الحلى، القاهرة، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٧م، ٢/٣.

(٣) سورة الإسراء، الآية (٥٥).

(٤) الكردى، راجح عبد الحميد: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، ص: ٦٦١.

(٥) السهروردي: عوارف المعرف، ص ٤٤، وانظر أيضاً: الجرجانى، السيد الشريف علي بن محمد (ت ٨١٦ هـ)، التعرifات، نشر الشؤون الثقافية العامة، العراق، دمت، ص: ١١٧.

(٦) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨ هـ)، لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق د. فوقيه حسين محمود، طبع الدار القومية، مصر، دمت، ص: ٢٩٣.

(٧) الجرجانى: السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجانى، ولد سنة (٧٤١ هـ) وذكر السيوطي أن ميلاده كان سنة (٧٠٤ هـ)، كان إماماً في جميع العلوم المقلالية والتقليلية مصنفاً في جميع أنواعها، شرح «الموافق في علم الكلام» لابن حجر العسقلانى (ت ٧٥٦ هـ)، وله حاشية على الكشاف وحاشية على تجرید الاعتقاد الطوسي وغيرها من المصنفات الحسان، توفى رحمه الله سنة (٨١٦ هـ) بشيراز، انظر في ترجمته: الشوكانى، محمد بن علي (ت ١٢٥٠ هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تحقيق د. حسن عبد الله القمرى، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١٩هـ، ١٩٨٨م، ترجمة رقم (٣٢٨) ص: ٤٨٩ - ٤٩١. وانظر السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١ هـ)، كتاب بفتح الوعاء في طبقات الغوين والتحف، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ لطبع ولا عدد، ص ٣٥١.

بالصدر لمناسبتها للنفس وقد يسمى بالفؤاد لمناسبتها للروح»(١).

ثانياً-البصيرة:

البصيرة لها منزلتها كأداة للمعرفة عند الحدسيين والإشراقيين عامة وعند إشرافي الصوفية في الفكر الإسلامي خاصة. ومعنى البصيرة عند الصوفية والعلماء يتراوح أحياناً مع المصدر الذي تتباه وهو الحدس والإلهام حتى إننا نجدها تعرّف أحياناً بما يعرفان به، بكونهما: «نور القلب الذي به يستبصر..»(٢). في حين يعرّف الحدس أو الإلهام بأنه «نور يقذف في القلب»(٣) وهو تداخل بين الفرع وأصله.

لل بصيرة تعريفات عدة ترتبط بينهما وبين العقل، أو بينها وبين القلب، كما تبين دلالة اشتقاها من البصر.

ثالثاً-العرفان:

تعدد معاني العرفان عند الفلاسفة، فمنها ما يقترب من المفهوم الصوفي ومنها ما يبتعد عنه. فهو مثلاً: العلم بأسرار الحقائق الدينية، وهو أرقى من العلم الظاهر. وقد عرف بهذا المعنى عند أهل الحضارات القديمة والعوائد السابقة للإسلام. وأطلق المذهب العرفاوي أو الغنوسي على القائلين بقدرة العقل البشري على معرفة الحقائق الإلهية(٤)، كما أطلق الفلاسفة لفظ العرفان أيضاً على نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا(٥).

أما في اصطلاح الصوفية فإن المعرفة والعرفان هي علم لا يقبل الشك، لأن المعلوم هو ذات الله وصفاته. فاما معرفة الذات، فهي أن يعلم أن الله تعالى موجود واحد، فرد ليس كمثله شيء، وأما

(١) الجرجاني: التعريفات، ص: ١١٧ .

(٢) الزمخشري: الكشاف عن حقائق التزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط/١، ١٣٩٧ هـ، ١٩٧٧ م، ٤٢/٢ .

(٣) الفزالي: الإحياء، ١٨/٣ .

(٤) يقابل هذا المذهب مذهب اللا أدرية والذين ينكرون العلم نفياً أو إثباتاً، جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ٧٣/٢ .

(٥) المصدر نفسه، ٧٣/٢ .

معرفة الصفات، فهي أن يعلم أنه تعالى حيٌّ عالمٌ، مریدٌ، سميعٌ، بصيرٌ، متكلِّمٌ، إلى غير ذلك من صفاته تعالى (١).

والصوفية يميزون بين العلم والعرفان، فالعرفان عندهم هو معرفة الحق سبحانه، وهو أسمى وأرفع من كل علم ومعرفة، بخلاف أهل الظاهر الذين يعتبرون العلم أعمق وأخص من المعرفة، إلا أن الصوفية يمنحون هذا العرفان قدسية لشرف ارتباطه بالذات والصفات الإلهية، رغم إقرارهم بأنَّ معرفة العبد لربه تظل قاصرة لا تبلغ درجة العلم والإحاطة لأنَّ مصادرها شواهد الخلق ووسائل الاستدلال بينما تظل الذات الإلهية بعيدة عن قدرة البشر على الإحاطة بها وإدراك كنهها، بل هم مننوعون عن التفكير في هذا الكنه وممنوعون لأنَّ يجعلوا الذات مرمىً لتفكيرهم، ومأمورو أن يجعلوا الخلق وسيلةً تفكير لإدراك الخالق.

والعرفان بمعناه الصوفي يتداخل مع مفاهيم الفناء ومعانيه، والحب والشوق والذوق والتي تشكل حلقات حتى ترتقي بصاحبها إلى منزلة العرفان الذي يحقق بدوره إعراضًا عمًا سوى الله وفناءً في ذات الله، أي انشغالًا به عمًا سواه (٢).

رابعًا- المحبة والشوق:

هما منازلان من منازل الحب الإلهي عند الصوفية وهذا الحب أو المحبة عند الصوفية هو وسيلة لتنقية القلب من حب غير الله، وهذا الصفاء هو تهيئة القلب لتأقي المعرفة الربانية التي يفيض نورها على قلوب الأتقياء الأصفياء.

وإذا كان لفظاً الحب والشوق من أشهر ألفاظ الصوفية في التعبير عن صفاتهم بربهم، فإنَّ ألفاظ الحب الإلهي ومصطلحاته كثيرة، وإن كانت متفايرة المعاني أو تعبر عن الارتفاع في منازل هذا الحب، ومن ذلك ما ذكره الإمام ابن القيم في منازل هذا الحب ودرجاته حيث ذكر منها:

١- منزلة المحبة: وهي صفاء المودة، واجتماع إرادات القلب على المحبوب.

٢- منزلة الشوق: وهو من آثار المحبة، وهو اهتياج القلب إلى لقاء المحبوب.

٣- منزلة الوجود: هو ما يرد على القلب من واردات المحبة والشوق والإجلال والتعظيم، وأسمى منه عند الصوفية المواجهة التي هي ثمرة الأوراد وموالاتها، وأسمى من كل ذلك درجة الوجود وهي الظفر

(١) المصدر نفسه، ٣٩٣/٢.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١ هـ): مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥ هـ، ١٩٥٦ م، ٤١٧/٢ - ٤١٨ .

بحقيقة المطلوب. وأدنى من الوجود التواجد لأنه يأتي تصنعاً(١).

والوجود لغة من الحزن. والوجود الصوفي يقصد به انقطاع الصوفي عن أوصافه البشرية(٢).

٤- هنرلذ الذوق: رغم إطلاقه في اللغة على الحاسة التي تدرك بها الطعم من حلو ومالح ومرّ وحامض، والذي أطلقه اللسان (٣). ورغم إطلاقه عند الفلسفة على القوة الإدراكية التي تدرك لطائف الكلام ومحاسنته الخفية، أو على ميل النفس إلى أشياء معينة كتذوق الأعمال الفنية أو الأدبية أو قدرتها على الحكم على هذه القيم من خلال إحساسها وتجاربها الذاتية(٤)، إلا أن التذوق عند الصوفية، هو ذلك النور العرفاني الذي يقدّره الله في قلب أوليائه فيفرقون به بين الحق والباطل، دون أن ينقلوا ذلك عن كتاب(٥) أو نحو ذلك.

وكذلك يأخذ المصوفة بأن الذوق هو الالتذاذ بأداء الشعائر والعبادات. ومن ذلك ما أخرجه البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ثالث من كنْ فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحبُ إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا الله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار)(٦).

وكذلك يمنحك بعض الصوفية مصطلح الذوق معاني عديدة، كما قيل الكثير في علاقته بباقي منازل الحب.

ودرجات الحب الإلهي ومقاماته تتراوح درجات أخرى تجاوزناها وأشارنا إلى أكثرها ترددًا في أدبيات الصوفية(٧).

خامساً- الفناء:

هذا المصطلح نجد له حضوراً عند أكثر طوائف الصوفية وأغلب شيوخ التصوف، غير أنَّ هذا لا يعني اتفاقاً حول مدلول اللفظ ومعناه الاصطلاحي، وإنما يتباين مفهومه، فمنه ما يُحمد، ومنه ما يُذم، ومنه ما يُغضى عنه.. فالمحمود فناء العبد في ذات الله خوفاً، ورجاءً، وتوكلًا عليه، واستعانةً به، والتفاتاً إليه بحيث يبقى دين العبد ظاهراً وباطناً كله لله ... وأما عدم الشعور والعلم بحيث لا يفرق صاحبه

(١) انظر في ذلك: المصدر نفسه، ٦/٢ وما بعدها.

(٢) انظر: صليلي: المعجم الفلسفى، ٥٥١/٢

(٣) المصدر نفسه، ٥٩٧/١ .

(٤) المصدر نفسه، ٥٩٧/١ - ٥٩٨ .

(٥) الجرجاني: التعريفات، ص ١٧ .

(٦) آخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان، حديث رقم (١٦)، ص ٢٤ .

(٧) انظر: ابن القيم: مدارج السالكين، ٦/٣ وما يليها.

بين نفسه وغيره ولا بين الرب والعبد مع اعتقاده الفرق، ولا بين شهوده ومشهوده، بل لا يرى السوي ولا غيره، فهذا ليس بمحمود ولا وصف كمال، ولا هو مما يرغب فيه ويؤمر به، ولكنَّه رعنونَةٌ وذلةٌ^(١). والفناء أكثر ما يُنسب إلى حالة السكر التي يعيشها المتصوّف حين تصريحة به، وهو فناء سببه قوة الوارد وضعف المورد فلا يذمُ صاحبه^(٢). ومن هنا اعتذر بعضهم عما يجلب الملامة من قولِ بكونه في حال السكران الذي لا يُلام، فقال:

إذا لم تدق مغنى شراب الهوى دعنا
فبالله يا خالي الحشا لا تعنّنا
إذا غلبت أشواقنا ربها صحنا
 وإن لم نطق حمل التواجد توحّدنا
فقد رفع التكليف في سكرنا عنا^(٣)

فقل للذى ينهى عن الوجود أهله إذا
لم تدق ما ذاقت الناس في الهوى
وسلم لنا فيما أدعينا فإننا
وتهتز عند الاستماع حواسنا
فلا تالم السكران في حال سكره

ويُعدُّ البسطامي أول من استخدم لفظ الفناء بمدلوله الصوفي، أي فناء النفس الذاتية في الوجود الكلي (الله تعالى)^(٤).

ومفهوم الفناء اتخذ بعداً فلسفياً يؤكّد تأثير أصحاب التصوّف الفلسفي بالأفكار والعقائد القديمة كالترفانا الهندوسية^(٥) وغيرها.. وذلك يمثل له بمفهوم البسطامي للفناء الذي هو فناء يفضي إلى الاتحاد الكامل. يؤخذ ذلك من أقواله المأثورة: (رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال: يا أبي يزيد! إنَّ خلقِي يحبون أن يرونك، فقلت: زيني بوحدانيتك، وألبسني أنايتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رأني خلقك قالوا: رأيناك، ف تكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك)^(١).

(١) قريب الله د. حسن الفاتح: فلسفة وحدة الوجود: ص: ٧٣ - ٧٤.

(٢) ابن القيم مدراج السالكين، ج ١، ص: ١٥٤.

(٣) د. عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، دار المعارف بمصر، ص: ١١٩ - ١٢١.

(٤) الجبورى: منهاج التأويل، ص: ٢٩.

(٥) الترفانا الهندوسية تعنى أن الروح جزء اقتبس من النور الأصلي، ثم انفصمت في عالم شتى، فلما تخلص منها عاد وامتنع باصله النور. راجع: محمد الحافظ التجانى: أهل الحق العارفون بالله السادة الصوفية، مطبعة الشرق، القاهرة، مذ (١٣٦٨هـ) ص: ١٩٣.

ورغم كل هذه الانحرافات التي نالت من مفهوم الفناء نتيجة لشطحات فلاسفة الصوفية، إلا أن المفهوم كان له أنصار من أهل التصوف السُّنِّي وضعيه في إطار مقبول ومن ذلك قول الإمام ابن تيمية^(٢): (الفناء ثلاثة أنواع: نوع للكاملين من الأنبياء والأولياء، نوع للقاصرين من الأولياء والصالحين، نوع للمنافقين الملحدين المُشَبَّهين). فأما الأول: فهو الفناء عمّا سوى الله، بحيث لا يحب إلا الله ولا يعبد إلا الله ولا يتوكلا عليه ولا يطلب غيره.. وهذا معنى قولهم «إلا من أتى الله بقلب سليم»^(٣). قالوا هو السليم مما سوى الله أو مما سوى عبادة الله أو مما سوى إرادة الله أو مما سوى محبة الله، فالمعنى واحد، وهذا المعنى عن شهدوا السوى، وهذا يحصل لكثير من السالكين، فإنهم ظاهرون.. وأما المعنى الثاني: فهو الغنى عن شهدوا السوى، وهذا يحصل لكثير من السالكين، فإنهم لفطر انجداب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته، وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد وترى غير ما تقصد، لا يخطر بقلوبهم غير الله بل لا يشعرون به، كما قيل في قوله تعالى «وأصبح فؤاد أم موسى فارغا»^(٤) قالوا فارغاً من كل شيء إلا من ذكر موسى، وهذا كثير يعرض لمن دهمه أمر من الأمور: إما حب وإما خوف وإما رجاء، يبقى قلبه منصرفاً عن كل شيء، إلا عمّا قد أحبه أو خافه أو طلبه، بحيث يكون عند استغراقه في ذلك لا يشعر بغيره، فإذا قوي على صاحب الفناء هذا فإنه يغيب بموجده عن وجوده، وبشهوده عن شهوده، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفة عن معرفته.. وإذا قوي هذا وضعف المحب حتى اضطراب في تمييزه فقد يظن أنه هو محبوبه، .. وهذا الموضوع زلل فيه أقوام وظنوا أنه اتحاد، وأن المحب يتحد بالمحبوب حتى لا يكون بينهما فرق في نفس وجودهما، وهذا غلط، فإنَّ الخالق لا يتحد به شيء أصلًا.. ولكن يتحد المراد والمحبوب والمكره، ويتفقان في نوع الإرادة والكره ففيجب هذا ما يحب هذا.. وأما النوع الثالث مما قد يُسمى فناء فهو أن يشهد أن لا موجود إلا الله، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوقات، فلا فرق بين الرب والعبد، فهذا فناء أهل الضلال والإلحاد الواقعين في الحلول والاتحاد^(١). وبعد أن فصل ابن تيمية القول في الأنواع الثلاثة، انتهى

(١) الطوسي (عبد الله بن علي السراج): المجمع، حققه وقدم له وخرج أحاديثه د. عبد الحليم محمود وله عبد الباقى سرور، مطبعة السعادة بمصر، مل / ٤٦١، ص: ٤٦٠ .

(٢) ابن تيمية: هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد الله بن أبي القاسم ابن تيمية الحراني ثم الدمشقي الحنبلي، تقي الدين أبو العباس، ولد سنة ٦٦١ هـ، تفقه وتمهر وتميز وفاق الأقران وتوسع في المقول والمعقول، انكر عليه بعض أهل زمانه بعض مقالاته، وأوذى في ذلك وسجين حتى توفي في سجنها سنة ٧٢٨ هـ، من مصنفاته «مجموع الفتاوى» و«السياسة الشرعية في إصلاح الراسى والرعية» و«منهج السنة النبوية» وغيرها، انظر في ترجمته: الشوكاني، البدر الطالع، ص: ٨٣، وانظر: محمد بن حسن بن عقل موسى، المختار المصون من أعلام القرن، دار الأندرس الخضراء، جدة.

ط/١ - ١٤١٥ - ١٩٩٥ م / ٢٨ - ٤٩ .

(٣) سورة الشعراء، الآية (٨٩).

(٤) سورة القصص، الآية (١٠).

إلى أن النوع الأول من «الفناء الذي عليه أتباع الأنبياء هو الفناء المحمود»^(٢). ويمضي في تأويل الفناء على هذا النحو الذي يلزمه بأدب أهل السنة والجماعة.

فالفناء إذاً في مفهومه الستني فضل من الله على الإنسان، وموهبة منه له^(٣). وفي مقام الفناء قد يذكر الصوفي الله ويستفرق في الذكر، فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله ويفنى ذكره وشهوده لما سواه فيتوهم أن الأشياء قد فنت وأن نفسه فنت.. وعندها لا يشهد غير الله ولا يفكر في أحد سواه ولا يشغل نفسه إلا به^(٤).

وكما رأينا فإن مصطلحات الصوفية يتكون أكثرها من ألفاظ مألوفة معروفة ولكنهم يلبسونها معانٍ اصطلاحية خاصة بهم.

والمصطلحات التي مثناها بها يتبادر استخدامها بين أهل التصوف الستني وأهل التصوف الفلسفى، حتى أن أكثر ما أخذ على أهل التصوف الفلسفى لم يكن عن استحداث ألفاظ ولا عبارات، وإنما اشتطاط التأويل وغموض الإشارات.

وقد حاولنا هنا أن نحلق مع كل لفظ في مدلولاته الاصطلاحية في جميع مذاهب التصوف الستنية والفلسفية، متخد़ين من ذلك مدخلاً إلى مدارسة مصادر المعرفة الصوفية ومنابعها.

مصادر العرفان الصوفى: مصدريّة الكشف والإلهام:

قبيل البحث في مصادر المعرفة الكشفية نقف على مفهوم الكشف والإلهام كمصدر للمعرفة عند القائلين به. ونشير في هذا المقام إلى أن القائلين بمفهوم الكشف عموماً من صوفية أو فلاسفة إشراقيين أو حدسيين لا ينفون جملة وجود مصادر أخرى للمعرفة. وإنما يعتبرون تلك المصادر من حس وعقل وتجربة مصادر محصورة في مجال محمد للمعرفة هو عالم الشهادة^(١)، كما أنها تعتمد

(١) ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨ هـ)، العبودية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ط/١، ١٤٠١ هـ، ١٩٨١ م، ص: ٤٤ - ٤٧ .

(٢) المصدر نفسه، ص: ٤٧ .

(٣) التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: ١١٢ .

(٤) ابن تيمية: مجموع الرسائل الكبرى، طبع مطبعة صبيح، القاهرة، ١٩٦٦ م، ١ / ١٥٤ .

على الوسائل كإعمال النظر أو استخدام الحواس أو إجراء التجربة. ذلك خلاف نور الفيض أو العرفان المقدّوس في القلب دون كسب أو نظر. كما أن هذه المعرفة الكشفية تخترق - عند الصوفية تحديداً - عوالم الغيب في حدود ما يأذن الله للمakashف.

وإذاً كانا قد أخذنا باعتبار الإلهام والكشف مصدرًا من مصادر المعرفة فإن البعض يعتبر آلة هذه المعرفة من قلب وبصيرة هي التي تقوم مقام المصدر المعرفي شأن العقل والحواس(٢).

ولكنا في هذا البحث نعتبر الكشف والإلهام نفسه هو المصدر المعرفي على وزن الوحي الذي لم يعتبر وعاءً ووسيلة (الملّك) هو المصدر، وكذلك في هذا المقام أخذنا بأن الإلهام هو مصدر المعرفة وليس القلب أو البصيرة إذ لا يعود كلاهما أن يكون وسيلة أو وعاءً للمعرفة الإلهامية والكشفية.

مصادر العرفان الصوفي وأصوله:

ما دام الحديث حول الإشراق الصوفي تحديداً فيلزمنا أن ننبعه في هذا المقام إلى قدم مفهوم إشراقية المعرفة وعراقتها، الذي عرفته الفلسفات اليونانية والهندية والفارسية القديمة، والكثير من الحضارات والأديان السابقة للاسلام حتى أثيرت قضية تأثر الصوفية بتلك الفلسفات.

أولاً:- أصول الإشراق الصوفي: الإشراق كمصدر معرفي وطريق للمعرفة اليقينية ليس وفقاً على متصوفة الإسلام، بل قديم (١). ربما كان أول من تحدث عنه هو أفلاطون الذي يرى أن هذه المعرفة تعود إلى النفس العارفة التي هي من عالم المثل، ولكن نسبت هذه المعرفة بحلولها في البدن، وارتباطها بتقييدات عالم الحس والعقل، وهذه الحجب والقيود تزول بالرياضنة والتفكير حتى تعود النفس بعد التصفية إلى حقيقتها المدركة، ولهذا اشتهر بقوله: «المعرفة تذكر والجهل نسيان».

كذلك نجد هذه النظرية الإشراقية موجودة عند الفلسفة كالفارابي وابن سينا وفلسفه الصوفية(٢) وهؤلاء الفلاسفة يردون هذه المعرفة إلى العقل الفعال الذي يشرق بالمعرفة على العقل المستفاد، والعقل الفعال عندهم هو آخر سلسلة العقول الفلكية وهو مصدر العلم اللدني، كما أن هذا العقل، الفعال، حسب هذا المذهب يعود إلى الخالق، سبحانه(٣).

ومن جانب آخر نجد الإمام الغزالى يقف موقفاً مخالفاً للإشراقيين الفلاسفة وللأفلاطونية، حيث يعتبر أن المعرفة الإشراقية مصدرها اللوح المحفوظ، وأن الذات العارفة تسير في سبيل المعرفة اللدنية بالعمل والعبادة والتقوى، حتى يفتح الله عليها أنوار بصيرة الباطنة على اللوح المحفوظ الذي تتجلى فيه المعرفة اللدنية.

والغزالى لا ينكر دور العقل - أو القلب كما يسميه - في المعرفة بانفتاحه على عالم الشهادة، بل هو عنده - وسيلة التصفية بالتعلم واكتساب العلوم الشرعية(١).

^{١١} انظر في ذلك: عبد الحليم محمود، أبحاث في التصوف، طبعة مضمونة للمنقذ من الضلال للإمام الفزالي، طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دمّت، ص ٣٤.

(٢) راجع المعنى عند الزنيدى، عبد الرحمن بن زيد، مصادر المعرفة في الفكر الدينى والفلسفى، مكتبة المؤيد، الرياض، ط/١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ص: ٢٢٩.

(١) المصدر نفسه ص ٢٣٩ .
 (٢) كالسمهورودي صاحب النظرية الإشراقية في المعرفة .
 (٣) انظر : د. الكدوبي : نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، ص ٦٦٦ .

فهو إذن يخالف الفلسفه في عدم اعتبار وجود العقل الفعال كوسيله بين الولي وربه، ويختلف الأفلاطونية إذ لم يعتبر هذه المعرفة ذاتية مكتنزة في النفس، وإنما هي عنده من الله يقذفها في نفس الولي دون وسيط.

ثانياً- متابع المعرفة الصوفية: المعرفة الصوفية عند أهلها ربانية المصدر والمقصد، فهي تبتفتى معرفة الله وتترجى منه مددأً يقذفه في قلب المتتصوف بعد أن يهين نفسه لذلك عبر طريق شاق من مغابله الهوى والذكر والتفكير والاشغال بذكر الله وحبه عمّا سواه^(٢)، لذا نجد الصوفي زاهداً في وسائل الحس والعقل غير واثق في قدرتها على تحقيق معرفة يقينية. وربما نجده زاهداً فيها لتعلقه بصاحب الغيب والسرّ اللدني، وهو يطمح إلى هذه المعرفة الغبية التي لن يحصلها عقل ولا حواس. والتعبير عن طبيعة هذه المعرفة وأصلها يختلف من متتصوف إلى آخر، وربما للطبيعة الذوقية لهذه المعرفة يكون التعبير عنها مختلفاً باختلاف الذوق والمعايير أو التجربة الصوفية^(٣).
فبعض الصوفية يعبر عنها بأنها هي: الدين، لأنها مبنية على أركانه من حق وعدل وصدق^(٤). ومنهم من يعتبرها السبيل الوحيد لمعرفة الله تعالى إذ يعجز العقل والحس عن تحقيق هذه المعرفة، فالله لا يعرف إلا بالله^(٥).

وبعض الصوفية يرى أصول هذه المعرفة هي قيم أصيلة في هذا الدين كالدعوه إلى الزهد والإعراض عن الدنيا، وهذا الأصل له شواهد من سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم وسير الأصحاب والتابعين رضوان الله عنهم أجمعين.

وأيضاً وصفت بأنها من الله تعالى وكل ذلك أو أكثره هو في دائرة المقبول الذي يقابله شطط عند بعض المتتصوفة الفلسفه لا يقبله أهل السنة، ومن ذلك وضع الولي في مقام أرفع من النبي، وإلهام الأولياء في منزلة أرفع من وحي الأنبياء، وأيضاً وضع العرفان الصوفي في مقام أرقى وأسمى من الإيمان، وتشبيه المعرفة الصوفية بالنار، والإيمان بالنور وهكذا.

وأخطر من كل ما سبق أن بعض منحرفي التصوف الفلسفى بلغ منزلة إسقاط تكاليف الشرع عن نفسه، وهو ما أنكره أئمة التصوف السنتى^(٦).

(١) للاستزادة في ذلك انظر: الغزالى: الإحياء، ٨٦/١ .

(٢) انظر: عبد الحليم محمود: أبحاث في الصوف، ص ٢١٦ .

(٣) التجربة الصوفية: المعايشة الذاتية للمتصوف، وهي تجربة ذوقية تختلف عن مفهومها عند الفلسفه التجريبين.

(٤) عبد المحسن الحسين، المعرفة عند الحكم الترمذى، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دمت، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٥) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ومكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٠، م، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٦) الجنيد من أشد المنكريين لهذا القول ويعتبره أشد من ارتكاب كبيرة السرقة والزنا، انظر: الرسالة القشيرية، ص ١٥٦ .

الخاتمة:

يمكن أن نخلص من هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

- التصوف مدرسة ومنهج من مناهج التربية والمعروفة والعبادة في الإسلام له مسالكه المقيدة بالكتاب والسنّة، فإن تجاوزت ذلك بعض طوائفه كانت في عداد الفرق الضالة التي تصدى لها أئمة السنّة والجماعة.
- انقسم التصوف إلى سُنِّي متقيّد بأصول العقيدة والشريعة، وآخر فلسي متبع لشطحات الفلسفه وأباطيلهم. ولم تأخذ بالتصوف الذي يقوم بوجود تصوف شبه فلسي.
- التصوف السُّنِّي مدرسة للزهد والإعراض عن الدنيا طمعاً فيما عند الله من مقامات الآخرة، وبهذا المفهوم يكون مشايخه معلمين مصلحين، وهداة إلى الطريق القويم.
- التباين بين مدارس التصوف السنّي إنما هو اختلاف في التأويل والإشارات التي تتعلق بجوانب التربية والأخلاق التي توليه الطوائف الصوفية عناية كبيرة.
- التصوف باعتباره تراثاً في التربية الأخلاقية والسلوك الإيماني، لا يمكن الاستغناء عنه، كما لا يمكن الاستغناء عن تراث الفقه في معرفة الأحكام الظاهرة.
- الكثير من الشطحات والانحرافات التي شابت التصوف السنّي، نتجت عن جهل الأتباع، وما نسب إلا قليلاً لكتاب المشايخ مع ترجيح حسن الظن بهم في تأويل إشاراتهم الغامضة.
- الصوفية تجمع بينهم الألفاظ ثم يتباينون في تأويل هذه الألفاظ، حتى يتمايز أهل التصوف السنّي عن أصحاب الاتجاه الفلسفى.
- المحبة والشوق ومنازلهم عند الصوفية تدرج حتى تبلغ منزلة الفناء.
- الفناء من أكثر المصطلحات جدلاً وتبايناً عن الصوفية؛ إذ هي منزلة استفرار في الحب عند أهل السنّة، بينما هي مدخل إلى الاتحاد والحلول عن أهل التصوف الفلسفي.
- المعرفة الصوفية تستمد وجودها من مصادر ذوقية كالكشف والإلهام.
- الشطح في الذوق يأتي من محاولة تقديمها على مصادر الشرع الأساسية من كتاب وسنة.
- جزء من تباين المذاهب الصوفية ناتج عن اختلاف التجربة الذاتية لمشايخ الصوفية وانطلاق كل شيخ في تصوراته للمعرفة عن ذوقه الخاص وتجربته الذاتية.
- وأخر ما نهتم به هو يقيننا بأنَّ التصوف في منابته السنّية القوية وتراث مشايخه الأفاضل، ما يزال يشكّل مورداً معرفيًّا مهمًا ومنهجاً تربويًّا لا غنى عنه في إصلاح النفوس وتطهير القلوب من أدران الهوى ومخاطر الركون إلى ماديات الحياة الدنيا، ولنا ذخيرة ثرة في تراث أئمة الأعلام المجتهدين في هذا السبيل كالقشيري والغزالى، والمؤسسين الأوائل للطوائف الصوفية التي لا يزال أثرها متداً إلى يومنا هذا، معاهدهم ودورهم منارات لتعليم القرآن والفقه والذكر عصمة لكثير من الشباب من مؤشرات الحضارات الضاللة المنحرفة والمروجة لثقافة الانحلال وإلهاء القلوب، ومحوا كل مظاهر الإيمان والتدين.

فهرس المراجع:

- (١) أبو ريان، د. محمد علي، *أصول الفلسفة الإشراقية*، عند شهاب الدين السهروردي، مطبعة أحمد مخيم، ط١/١٩٥٩م.
- (٢) إحسان الهي ظهير، *التصوف (المنشأ والمصدر)*، نشر إدارة ترجمان السنة، لاہور، باکستان، ط١، ١٤٠٦ھ، ١٩٨٦م.
- (٣) ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٧٩ھ)، تبیس إبلیس، دار القلم، بیروت، لبنان، ط١/١٤٠٣ھ، ١٩٨٣م.
- (٤) ابن تيمية، تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨ھ)، العبودية، دار الكتب العلمية، بیروت، لبنان، ط١/١٤٠١ھ، ١٩٨١م.
- (٥) ابن رجب الحنبلی، جمع عبد الرحمن بن محمد العاصمي التجدي، الرياض، ط١/١٣٨١ھ.
- (٦) ابن منظور، أبو الفرج زین الدین عبد الرحمن بن أَحْمَدَ، جامع العلوم والحكم، حققه أبو عمر وعماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ١٤٢٠ھ - ٢٠٠٠م.
- (٧) ابن عربی، محیی الدین عبد الله محمد بن علی (ت ٦٢٨ھ)، فصوص الحكم، علق عليه د. أبو العلا عفیفی، دار الكتاب العربي، بیروت، لبنان، ١٩٤٦م.
- (٨) ابن قیم الجوزی، شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أبي بکر (ت ٧٥١ھ)، مدارج السالکین بین منازل إیاک نعبد وإیاک نستعن، تحقیق محمد حامد الفقی، مطبعة السنة المحمدیة، القاهرة، ١٣٧٥ھ، ١٩٥٦ھ.
- (٩) ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (ت ٧١١ھ)، لسان العرب، دار صادر، بیروت، لبنان، د.ت. ٢٠٠/٩.
- (١٠) البخاری، أبو عبد الله محمد بن إسماعیل (ت ٢٥٦ھ)، الجامع الصحیح، دار الفکر، بیروت، لبنان، ط١/١٤٢١ھ، ٢٠٠٠م.
- (١١) التفتانی، د. أبو الوفا الفنیمی، مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة، ط٢/١٩٧٦م.
- (١٢) الجبوری، نظرۃ: منهج التأویل في الفكر الصوفی، مکتبۃ ابن تیمیة، المحرق، البحرين، ط١/١٤٠٩ھ، ١٩٨٨م.
- (١٣) الجرجانی، السيد الشیریف علی بن محمد (ت ٨١٦ھ)، التعیریفات، طبعة مصطفی البابی الحلبی، القاهرة، ١٣٥٧ھ، ١٩٣٨م. وطبع آخری نشر الشؤون الثقافية العامة، العراق، د.ت.
- (١٤) جودة، ناجي الحسين، المعرفة الصوفية، (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)، دار الجيل، بیروت، لبنان، ط١/١٩٩٢م.
- (١٥) الجویتی، إمام الحرمين أبو المعالی عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨ھ)، لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق د. فرقیة حسین محمود، طبع الدار القومیة، مصر.
- (١٦) الجیلانی، عبد القادر (ت ٥٦١ھ): فتوح الغیب، جمع: محمد سالم بواب، دار الألباب، دمشق، ١٤١٣ھ، ١٩٩٣م.
- (١٧) الحسینی، عبد المحسن، المعرفة عند الحکیم الترمذی، دار الكتاب العربي، بیروت، لبنان.
- (١٨) الحفیان، الشیخ عبد المحمود بن الشیخ الجبلی، نظرات في التصوف الإسلامي، مطبوعات مشیخة الطریقة السمانیة، شركة مطابع السودان للعملة المحددة، الخرطوم، ط١/١٩٩٨م.
- (١٩) الرفاعی، محمد أبو الهدی: قلادة الجواهر في ذکر الرفاعی وأتباعه الأکابر، طبعة بیروت، ١٤٠٠ھ، ١٩٨٠م.
- (٢٠) زوق، د. عبد الله حسن، *أصول التصوف (منهجية لدراسة التصوف)*، سلسلة رسائل البعث الحضاري، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، الخرطوم، السُّودان، ط٢/١٩٩٦م.
- (٢١) الزمشیری، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨ھ)، أساس البلاغة، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٠م.
- (٢٢) الزنیدی، عبد الرحمن بن زید، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفی، مکتبۃ المؤید، الرياض، ط١/١٤١٢ھ، ١٩٩٢م.
- (٢٣) السلمی، أبو عبد الرحمن، طبقات الصوفیة، تحقيق نور الدين شریبیة، مطبعة المدنی، القاهرة، مصر، ص٣/٢، ١٤٠٦ھ، ١٩٨٦م.
- (٢٤) السهروردي، أبو حفص عبد القاهر بن عمر، عوارف المعرفة، دار الكتاب العربي، بیروت، لبنان، ط١/١٤٠٣ھ، ١٩٨٣م.
- (٢٥) الشعراوی، عبد الوهاب (ت ٩٧٣ھ)، طبقات الکبری، المکتبة التوفیقیة، القاهرة، د.ت.
- (٢٦) الشیبی، کامل مصطفی: شرح دیوان الحالج، مطبعة النهضة، بیروت، لبنان، ط١/١٩٧٤م.

- (٢٧) صليبا، جميل، المعجم الفلسفى، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
- (٢٨) الطوسي (عبد الله بن علي السراج)، المعلم، حققه وقدم له وخرج أحاديثه د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مطبعة السعادة بمصر، ط١٠ / ١٩٦٠ . وطبعه ثانية، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ومكتبة المشي، بغداد، ١٩٦٠م.
- (٢٩) الفزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٧هـ.
- (٣٠) غني، د. قاسم، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه إلى العربية صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- (٣١) فتاح، عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.
- (٣٢) الفيروزاتبادي، العلامة محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢/١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
- (٣٣) قريب الله، د. حسن الفاتح، فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية (القاهرة)، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧ .
- (٣٤) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوانن، (ت ٤٦٥هـ)، الرسالة القشيرية، مطبعة حسان، القاهرة، ط١/١ ، ١٩٧٤م.
- (٣٥) الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، ط١/١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.
- (٣٦) الكلابذى، أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
- (٣٧) مبارك، د. زكي: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- (٣٨) محمود، د. عبد الحليم، أبو مدين الغوث، دار المعارف بمصر.
- (٣٩) مصطفى عبد الرزاق: التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان.
- (٤٠) الهجوري: كشف المحجوب، تحقيق د. إسعاد عبد الهادي قدليل، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.