

32

مفتاح البصيرة

في جذور الجدليات المعرفية والخلافات المناسكية

للفقه والعرفان والفلسفة

© جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م

ISBN : 978 - 614 - 426 - 135 - 4

- ❖ الكتاب: مفتاح البصيرة في جذور الجدليات المعرفية والخلافات المناسكية للفقهِ
والمرفان والفلسفة
❖ المؤلف: الدكتور محمد حامد مغيثي المرندي
❖ الطبعة: ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م
❖ عدد النسخ: ٥٠٠٠ نسخة

الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمال

ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - ٠١/٥٤١٢١١

تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ - E-mail : almahajja@terra.net.lb

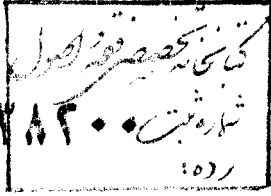
E-mail & FB: info@daralmahaja.com

www.daralmahaja.com



مفتاح البصيرة

في جذور الجدليات المعرفية والخلافات المناسكية
للفقه والعرفان والفلسفة



تأليف

الدكتور محمد حامد مغيثي المرندي

جامعة القديس يوسف - كلية العلوم الدينية
معهد الدراسات الإسلامية المسيحية
بيروت

ذي القعدة ١٤٢٢هـ - تشرين الأول ٢٠١٢م

دار المحجة البيضاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: ٤٨].

إلى أُمِّي الغالية.. التي أرضعتني لبناً ممتزجاً برحيق العشق والتضحية
لتعجن بالحب والوفاء والتفاني كياني ووجودي...

إلى أبي الحبيب.. الذي علّمني الصدق والإخلاص في الأخلاق والعمل...

إلى الثّسرين العملاقين المحلّقين عالياً في سماء معرفتي؛

آية الله العظمى السيد أحمد الخوانساري والعلامة السيد محمد حسين

الطباطباني.

يا من تحلّقان بكل عظمة وكبرياء سوياً دائماً وأبداً عالياً وبعيداً في آفاق

سماء العلم والمعرفة..

ويا شامخين بظلكما الذي لا بدّ من التفيوّ تحته..

أهدي هذا العمل المتواضع آملاً منكم أن توفوا لي الكيل

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ حُبَّكَ، وَحُبَّ مَنْ يَحُبُّكَ، وَحُبَّ كُلِّ عَمَلٍ يُقَرِّبُنَا إِلَيْكَ».

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد صلى الله عليه واله وعلى عترته الطيبين الطاهرين وبعد اني لاحظت شظرا من هذا الكتاب المسمى بمفتاح البصيرة الجامع لمعتقدات الدين كتيبه ولدي وقرة عيني الجامع الدكتور محمد حامد المغيث حفظه الله تبارك وتعالى وبلغه ناه فوجدته حسن التجميع والأسلوب والتي اسئل الله جل جلاله ان يبلغه مقصده وجعله حافظا لشرعيته سيد المرسلين انه ولي التوفيق في يوم العشرين من شهر صفر المنظر ١٣٣٣ هـ مطابقا ٢٤ دى ١٣٩٠ شمسيه
 العبد عبد المغيث المرثدي

تقريظ

آية الله الشيخ عباس المغيبي المرندي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه
محمد ﷺ وعلى عترته الطيبين الطاهرين.

وبعد... إني لاحظت شطراً من هذا الكتاب المسمّى
بمفتاح البصيرة الجامع للمعتقدات الدينية، والذي كتبه ولدي
وقرة عيني الحاج الدكتور محمد حامد المغيبي حفظه الله تبارك
وتعالى وبلغه مناه، فوجدته حسن التعبير والأسلوب، وإني أسأل
الله جلّ شأنه أن يبلغه مقصده، وجعله حافظاً لشريعة سيد
المرسلين، إنه ولي التوفيق.

في يوم العشرين من شهر صفر المظفر ١٤٣٣ المطابق ١٤
كانون الثاني ٢٠١٢ ميلادي.

العبد عباس المغيبي المرندي

بسم الله

عرضي ان تحریر و مستطیر این کتاب است آنگاه فیض آسود
 آید که در محمد حامد مفتی سرنوبین مؤلف ممتاز کتاب مفتاح
 البصيرة که در فقه و فلسفه و عرفان نگاشته اند را
 معرفی کنم ایشان در طول چند سال در دوره درسی رسائل
 و کتب این بن بست که نمودند که در نهایت ذکاوت
 و دقت و درک مطالب پیچیده اصولی و فقهی دوری نبیند
 بودند و آن بینه ایشان برایم آنگاه بود امیدوارم که
 طلاب علوم دینی و دانشجوگان از که به حافز استفاه
 کامل را بیرون دهند و در عین حال هم از مزایای آن بهره
 مند گردند

در تاریخ ۵/۷/۹۱ / ۹۱ ذی القعدة الحرام
 ۱۴۳۳
 محمد

تقريظ

سماحة حجّة الإسلام حسين العسكري الهمداني

بسمه تعالى

إنّ هدفي من تدوين هذه الكلمات هو التعريف بجانب الأستاذ المحترم الدكتور محمد حامد المغيثي المرندي مؤلّف كتاب (مفتاح البصيرة) في الفقه والفلسفة والعرفان الذي حضر طوال عدّة سنوات دورة دروس الرسائل والمكاسب لديّ، ولمست فيه قمّة الذكاء والدقّة في فهم المواضيع المعقدة في الأصول والفقه، وكان مميّزاً في الدروس، واستشرفت له مستقبلاً جيداً، أمل من طلاب العلوم الدينية وطلاب الجامعات أن يستفيدوا جيداً من هذا الكتاب.

حسين عسكري الهمداني
 أستاذ حوزة القائم العلمية في چيدر
 ٩ ذو القعدة الحرام ١٤٣٣ هـ
 ٢٦/٩/٢٠١٢ م

المقدمة

باسمك اللهم يا ديان يا برهان

منذ أعوام كثيرة مضت بدأت تقدح في فكري أول شرارة لفكرة إجراء بحث حول مفهوم كيفية التعايش بين الدين والدنيا. وقد توهجت تلك الشرارة ناراً بعد أن تعرّفت على أستاذي ومعلّمي الفاضل (الأب سمير خليل سمير اليسوعي) الذي أشعلها بأنفاسه الدافئة، وكان لإرشاداته التي منّ وتفضّل بها عليّ الفضل الأكبر في تمخّض هذه الفكرة في أعماق تفكيري لتتكشّف البحوث والنقاشات التي أجريناها سوياً عن تشكيل الإطار العام للموسوعة التي بين أيديكم في أولى مجلداتها والتي تمثل مقدمة لهذا البحث الشامل.

الخطوة الأولى والتساؤل المنبثق عنها:

تحت تأثير السيادة المطلقة للأسلوب العصري العقلاني البحت في المدارس الفكرية في زمننا الحاضر الذي بات يعاني من تضائل بريق مبادئ سامية من الاقتداء والتمسك بتعاليم الدين والأخلاق الحميدة، وتراجع أهمية مفاهيم معنوية كالعشق والعرفان والسلوك وغيرها إلى درجة اختفى معها حتّى الحيّز المكاني الشاغر الذي كانت تشغله في يوم من الأيام على قائمة المعرفة الشمولية (الهولستية) فإنّ السيطرة التامة للحدّات بكل قسوتها قد غيرت من الرؤية المعنوية السائدة تجاه كافة نواحي الحياة، والتي كان هدفها حتى الماضي القريب: إعداد الأرضية المناسبة لبناء المستقبل، لتحلّ محلّها

في الوقت الحاضر رؤية جديدة تشكّل ذروة ما تصبو إليه من توظيف مساعي الإنسان وهمته العالية المتسامية لمجرد الحصول على لقمة العيش بعيداً عن التفكير في المستقبل.

إنّ الإنسان صار يحيا حياته اليوم وكأنه يسير تائهاً هائماً على وجهه يطوي الأرض التي تحت قدميه في صحراء جرداء قاحلة، جاهلاً الجهة التي يقصدها؛ أمّا التساؤل التالي الذي كان يشغل تفكيره عبر قرون متمادية فقد فُقد بريقه شيئاً فشيئاً دون أن يحصل على جواب بشأنه وهو: هل الدّين وسيلة أم غاية وهدف؟ وأيهما الذي يجب أن يُفتدى به الآخر كي يصبح الإنسان مؤهلاً للتقرّب؟ وهل الدّين من حيث المبدأ يُعدُّ من المفاهيم المنطقية المتهاطقة التي لا تملك القابلية لتكون مقبولة بين جميع أوساط وشرائح المجتمع الإنساني، أم أنه ظاهرة يمكن أن تكتسب صبغة عرفانية وفلسفية وفقهية، غاية ما تصبو إليه هو إضفاء نور وبهاء على وجود الإنسان وكيانه، وليس اختزال أو تكبير لماهيته، وهي في الواقع الغاية التي ينبغي أن لا نقطع عن ترديدها في أسماع وجودنا والتي يمكن اختصارها في العبارة التالية: ﴿لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾ [الصفات: ٦١].

أمّا الرؤية الأخرى فهي التي يحرص أتباعها على تجنّب النسيان، فهم يرون في الماضي ألقاً وبهاءً مقترناً بحالة من المعنوية. فهم لا يخفون، لا بل يجاهرون بما يشعرون به من أسف على الماضي ونمط المعيشة الذي كان سائداً فيه، ويتحسّرون على التقاليد والجماليات التي كان يتّسم بها والتي اكتسحتها وشوّهت معالم صورتها الجميلة ودمّرتها أنماط المعيشة العصرية. ولا يفتأ هؤلاء يردّدون قائلين: «واحسرتاه! واحسرتاه!» مسببين للكثيرين حالة من الاضطراب والانفعال لما يظهرونه من حسرة دائمة ومستمرة على الماضي المشرق والشوق إليه حيث إنهم لا زالوا متوقعين فيه، وتمثّل فكرتهم دون باقي الناس في أنّ البشر قد تحولوا إلى مخلوقات عديمة

المشاعر والأحاسيس الإنسانية، وصاروا يتمادون في ذلك إلى درجة الإيمان بموت الصفات والمميزات البدائية وزوالها بعد أن كان الإنسان يملكها في العصور الماضية.

ذهب الوفاء ذهاب أمس الذاهب والناس بين مخايل ومآرب
يفشون بينهم المودة والوفا وقلوبهم محشوة بعقارب

الخطوة الثانية:

تمهيداً للدخول في صلب البحث يجب أولاً تعريف الدين باعتباره ظاهرة إنسانية (أو على أدنى تقدير ظاهرة ذات صبغة إنسانية) من منظور عرفاني وفلسفي وفقهي، على أن نتعرف بداية على مفهوم الدين من حيث علاقته الوجودية بالعرفان والفلسفة والفقهاء بوصفها من صلب مكوناته أو لكونها أعراضاً له متمازجة مع جوهره بكل دقة وعناية؛ أو بوصفها ألواناً قام الإنسان بتلوين جبهة الدين بها لتكون بمثابة الأدوات التي يستخدمها بين يديه.

وتسهيلاً لإيضاح الأمر قمت وبإشراف وإرشاد مباشر من قبل أستاذي العزيز، بتقسيم مقدمة الموسوعة إلى أربعة أبواب كالتالي:

الباب الأول عبارة عن استعراض شامل للجذور والعوامل التاريخية والبيئية التي كانت وراء ظهور وتكامل الرؤى الفلسفية والكلامية والعرفانية والفقهية الخالصة، بغض النظر عن تمازجها مع بعضها البعض. ويستثنى من ذلك الفصل الرابع من هذا الباب والذي يبحث في أسس وقواعد (الحكمة المتعالية) باعتبارها حصيلة المزج بين الفلسفة والعرفان الشيعي، وذلك من حيث البُعدين الجغرافي والمعرفي (الإبيستيمولوجي) كما يبحث هذا الفصل عن جذور تلك الأسس والقواعد ويحاول التعرف عليها.

أما بالنسبة للفصول الأربعة الأخرى من هذا الباب فيتناول كل من الفصول الأول والثاني والخامس منها دراسة تاريخ الفلسفة والكلام والفقه الشيعي في محاولة للتعرف على قواعدها وجذورها، في حين يناقش الفصل الثالث من الباب نفسه العرفان بصورة مطلقة بغض النظر عن وجهات نظر كل من الفكرين الشيعي والسني.

أما فيما يتعلق بالترتيب الذي وضعته لفصول الكتاب، فقد تطرقت بداية إلى بحث كل من الفلسفة والكلام من خلال رؤية شيعية خالصة، وذلك قبل الدخول في أية مواضيع أخرى، ليكون تمهيداً للإفادة من ذلك في الفصل الرابع. والفصل الثالث من هذا الباب يبحث في موضوع العرفان برؤية شيعية وسنية على حد سواء. بعد ذلك يأتي الفصل الرابع حيث يتناول دراسة وبحث موضوع الحكمة المتعالية الذي يُعدّ نتاجاً من تركيب الفلسفة والكلام ووفق الرؤية الشيعية، والعرفان وفق الرؤية الشاملة الشيعية والسنية. من ثم يأتي الفصل الخامس في نهاية الباب الأول وهو يتناول بحث ودراسة علم الفقه والإطار الذي نشأ فيه من حيث البعدين الزماني والمكاني.

أما بالنسبة للباب الثاني فهو يبحث في (العرفان والتصوّف) من خلال نافذة الأسماء، والجذور التاريخية، والعوامل المؤثرة فيهما وتأثيراتهما، وأوجه الاختلاف التي يميزان بها من خلال تعاملهما مع سائر المدارس الفكرية والثقافات الأخرى. هذا إلى جانب تطرقه إلى دراسة العلاقة التي تربط بين العرفان والتصوّف والحدود التي تفصل بينهما. ومن ثم يتناول بالبحث والتدقيق التصوّف باعتباره نظاماً إلى جانب مراحل تكامل الصوفي.

بعد ذلك يأتي الفصل الثالث الذي يناقش التصوّف من منظور المتصوّفة وما يستخدمونه من تعاريف فيما بينهم سواء كانت منهجية أم إبيستمولوجية،

أو تعاريف تركز على أسس مثالية منطقية، أو تعاريف تمّ وضعها على ضوء النتائج التي جاءت بها هذه العملية، وهي جميعها تعاريف يُنظر من خلالها للتصوّف باعتباره الجوهر الأصيل للدين والعامل الذي من خلاله يتأثر الدين بالمدارس الفكرية الأخرى ومنها الفكر الشيعي على وجه التحديد أو يؤثر عليها.

أما الباب الرابع فيتناول بحث ودراسة ماهية فلسفة العرفان عبر رؤية تقييمية للموضوع.

أتمنى أن تكون هذه المقدمة كافية لتوضيح ما تتضمنه المجلدات التي سيتم طبعها لاحقاً بعون الله ومشيبته والتي هي ما زالت في طور التأليف والإعداد في الوقت الحاضر. كما أرجو أن تحظى باهتمام القارئ الكريم وأن يُحكّم على ما جاء فيها بما تقتضيه الحكمة والفضل بعيداً عن المجاملات العاطفية.

ختاماً أجد من الضرورة بمكان أن أتقدّم بخالص شكري وتقديري لكلّ من ساهم في إنجاز هذا البحث، ومنهم الأخ الفاضل السيد مهدي سلماسي الذي ساهم بشكل فاعل ومن دون أن يوفّر جهداً في سبيل إنجاز الكتاب، والذي لولا مساهمته ومساعدته التي قدمها لي بكل رحابة صدر هو وعقيلته الكريمة الفاضلة التي من جانبها تولّت القيام بمهمة الطبع وتنظيم الصفحات، لما أمكن لي إتمام هذا العمل بالشكل الذي تجدونه بين أيديكم. كما أتوجه بفائق الشكر والامتنان لأساتذتي الأفاضل كل من العلماء السادة: آية الله الحكيم وآية الله موسويان وآية الله العسكري الذين لم يألوا جهداً في تقديم كل أشكال النصح والإرشاد طوال مدة إعداد الكتاب، والتي كان لها بالغ الأثر في إغناء محتواه.

أما بالنسبة لوالدي العزيز فلا تسع هذه الأسطر القليلة أن أعبر من خلالها عمّا في نفسي من حب وتقدير وامتنان تجاهه، وإنّي على علم بأنني

لن أوفيه حقّه مهما فعلت، وليس في وسعي التعبير عن مدى اعتزازي به وامتناني له لما أثناني به، بكل رحابة صدر، من ينبوع علمه وسعة رؤيته من إرشادات وآراء في سبيل إنجاز هذا العمل.

كما لا يفوتني تقديم خالص الشكر والامتنان والتقدير لأساتذتي الكرام في (جامعة سنت جوزيف) وعلى رأسهم قداسة الأب سمير خليل سمير إلى جانب كل من: الدكتور سلمانيان والدكتورة نايلة طيارة. كما أتقدم بشكر خاص لأخي الكريم والعزيز الدكتور موسى قصير لما بذله من جهد ومشقة متحملاً عبء مراجعة وتصحيح وطبع هذا الأثر في بيروت، داعياً الباري تعالى للجميع دوام التوفيق والنجاح والصحة والسلامة.

وأخيراً وليس آخراً يجدر بي أن لا يفوتني التعبير وبكل صدق واعتزاز وإجلال عن خالص حبي وتقديري وشكري لأسرتي المتمثلة في زوجتي العزيزة وابنتي الغالية على ما أبدوه من تفهّم لظروفي، وعلى صبرهم ومؤازرتهم لي من خلال توفير أجواء مناسبة للعمل في البيت، والتي لولاها لما كان في مقدوري إنجاز الكتاب بشكله هذا.

اختتم هذه المقدمة بالقول: «لو انتظرت حتى اكتمال الكتاب لما كنت قد فرغت من كتابته أبداً» وكلّي أمل في أن يكون ما ذكرته في هذا العمل عن التصوّف والفقه والفلسفة بشكل عام يُشكّل خطوة تساعد في تعريف القارئ العربي وغير الشيعي بتفاصيل وجذور التصوّف والعرفان، والأسباب التي كانت وراء ظهورهما واستمرار حياتهما كمدرستين فكريتين في الأوساط الفقهية والفلسفية الإيرانية، وكذلك التعرف على ما يتردّد على لسان الإيرانيين من الأسرار والرموز العرفانية. عسى أن يحظى هذا الجهد المتواضع بقبوله جلّ جلاله، وأن يشفع لهذا الحقير المسكين في جنّة الله التي توصف كالتالي:

«إِنَّ اللَّهَ جَنَّةٌ لَيْسَ فِيهَا حُورٌ وَلَا قِصُورٌ وَلَا لَبَنٌ وَلَا عَسَلٌ، هُنَاكَ
حَيْثُ يَتَجَلَّى لَنَا رَبُّنَا ضَاحِكًا مُسْتَبْشِرًا».

والسلام على من يخدم الحقّ لذات الحقّ...

ويسعى لنشر التوحيد والعدل المطلق...

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً...

محمد حامد مغيثي المرندي

ذو القعدة - ١٤٣٢هـ.ق

سبتمبر/ أيلول ٢٠١١م

الباب الأول

تعريف وتاريخ

الفصل الأول: الفلسفة

الفصل الثاني: علم الكلام

الفصل الثالث: العرفان

الفصل الرابع: الحكمة المتعالية

الفصل الخامس: الفقه

الفصل الأول:

الفلسفة

ما هي الفلسفة؟

الفلسفة حسب تعبير (أفلاطون) هي: «تلك اللذة السامية والثمينة»^(١) التي، حسب ما يعبر عنها (ويل ديورانت) تكون عند أي طالب علم: «مقبولة طالما لم تهبط به ضرورات الحياة المادية من مقام الفكر الشامخ إلى أرض المواجهة الاقتصادية المنحطة». هناك الكثير منّا بالتأكيد ممن قضى ربيع عمره في أيام ذهبية أدرك خلالها معنى ما يقوله (أفلاطون). حين كان حينها يعيش حقيقة بسيطة ممزوجة بالخطأ، أفضل في نظرنا من الملذات الجسدية والملوثات المادية.

كنا دوماً نسمع في داخلنا نداءً خفياً يدعونا إلى عشق الحكمة، وكنا نتصور مثل (براونينغ Browning) بأن: «للحياة معنى واحداً، وأن حياتنا بتفاصيلها ليست سوى وسيلة للعثور على ذلك المعنى». كما كنا مثل (ميتيا) في (الأخوة كارمازوف) من: «الذين لا يحتاجون إلى الألوف المؤلفة، بل هم يريدون فقط جواباً لأسئلتهم»^(٢).

(١) ويل ديورانت، تاريخ الفلسفة: المجلد ١.

(٢) ويل ديورانت، تاريخ الفلسفة: المجلد ١.

نعم.. فقد أراد الإنسان، ومنذ القدم، أن يتعرّف على العالم الذي يعيش فيه ويشكّل جزءاً منه، وأن يزيد من معرفته له واستئناسه به. وأن يمتلك فهماً وتفسيراً لكل ظاهرة من ظواهر العالم، وكيف كانت بدايته، وماذا سيكون مصيره.

لقد شكّلت هذه الرغبة حافزاً للسعي الدائم والمستمرّ الذي كانت نتيجته ما سُمّي بـ(الفلسفة) وكانت تلك الرغبة ذاتها هي السبب والسرّ الأساسي في ظهور المباحث الفلسفية وبقائها واستمرارها.

وبذلك يكون الإنسان قد وضع، وبكل عزم، أولى خطواته في طريق الفلسفة، ولا يزال يسير فيه ليتعرّف من خلاله على العالم المحيط به، وحسب التعبير الجميل لـ (الملاً صدرا): «الفلسفة هي البحث عن الكمال واستكمال النفس الإنسانية، من خلال معرفة الموجودات على حقيقتها، والحكم على وجودها من خلال التحقيق والبرهان، وضمن إطار قدرات الإنسان وليس من خلال التقليد والظن. بتعبير آخر: هي التنظيم العقلي للعالم حسب قدرات الإنسان، من أجل الوصول إلى خالق العالم العظيم»^(١) من أجل إيجاد عالم في الذهن شبيه ومناظر للعالم العيني الذي خلقه الله.

ويرى البعض بأنّ مثل هذا السعي الذي يقوم به الإنسان هو عديم الجدوى. كما إنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ الإنسان بخصائصه الحالية لن يحصل على فائدة تذكر من جهوده هذه، لكنه حتى لو أراد رفض الفلسفة، فإنّه يتوجب عليه الإطلاع عليها، حسب رأي (أرسطو) الذي يقول: «حتى لو كانت الفلسفة غير قادرة على الرد على جميع الأسئلة التي تدور في خلدنا، إلّا أنّ بإمكانها، على أقلّ تقدير، طرح أسئلة من شأنها تحفيزنا على مزيد

(١) الأسفار: الطبعة الجديدة، المجلد ١، ص ٢٠.

من الدراسة للعالم، وإظهار كل ما هو عجيب وغريب مستتر تحت غطاء أشياء عادية للغاية في حياتنا اليومية^(١).

علم المعرفة:

في خضمّ هذا الجهد والسّعي أدرك العلماء بأنّ عليهم قبل كلّ شيء تقييم قواهم الإدراكية والمعرفية والتعرّف عليها من جديد، والإطلاع على مدى قدراتها، وإلى أي مدى يمكن الاعتماد عليها والثقة بها. وكانت النتيجة إضافة فرع جديد لأفكار البشر ولفروعه ومجالاته الدراسية. وشكّل ذلك نقطة البدء لدراسة المعرفة، أو علم المعرفة أو الـ (إبيستمولوجيا Epistemology). والبحث فيه.

وينحصر التركيز في دراسة هذا الفرع أو الاختصاص على (ذهن) الإنسان بوصفه وسيلة إدراكه وأداته. إنّ البحث في هذا العلم يدور في الواقع حول مدى قدرات الإنسان الإدراكية والمعرفية، وهل من الممكن أن تصل هذه القدرات إلى مستوى يمكن معه الاعتماد عليها، وتجعل الإنسان قادراً على إقامة علاقات سليمة بينه وبين العالم الخارجي؟ أم أنّ قدرات الإنسان الفكرية تتحرّك ضمن نطاقٍ لا جدوى منه، وتدور حول نفسها في دائرة مغلقة دون أن تجد أي منفذ لها إلى الخارج؟

مذهب الشك:

إذا سلّمنا بأنّ قوى الإدراك عندنا لا تربطنا ببيئتنا الخارجية، نكون في الحقيقة قد وضعنا نهاية لكل ما بذلناه من جهودٍ ومساعٍ، ولقضيّنا على كل ما نحمله من آمالٍ وأمنيات. آنذاك سوف يتحول الإنسان إلى كائن أسير داخل حدود ذهنه، وتغلق جميع طرق الخروج من حدود الذهن في وجهه، دون أن تنفتح من جديد.

(١) راسل، قضايا الفلسفة: ص ٢٩.

ونتيجة لذلك تكون كل الفلسفات والأفكار محصلة لنشاط الذهن، وتتحول في الواقع إلى مجرد أساطير وحكايات لا أساس لها في الواقع. وبالنتيجة ستكون قضية علم الإنسان وفضله نتاجاً لا يساوي شيئاً سوى التسلية التي لا طائل منها:

أولئك الذين أصبحوا مهبطاً للفضل والآداب
أضحوا في مجلس الكمال مشجعاً للأصحاب
لم يجدوا طريقاً للخروج من هذا الليل المظلم
فقالوا: الخروج أسطورة. واستسلموا للنوم^(١)

إنَّه (مذهب الشكّ Scepicism) وأتباع هذا المذهب (لا يعرفون لجهل الإنسان حدّاً ولا نهاية) ويعيشون في شك مطلق.

يقول (أصحاب الشكّ المطلق): «إنّ العلم لا يدخل ضمن حدود قدرات البشر، حتى أنهم لا يعتقدون بما يعتقد به (سقراط) من الأمور اليقينية، وإنّ أدنى مستوى يصفونه به هو (إنّه لا يعرف شيئاً) بل إنَّهم يقولون بصراحة كاملة: ليس هناك أي دليل يستدل منه على أنّ الإنسان يستطيع أن يدعي قدرته على القيام بعمل»^(٢).

في الفلسفة القديمة كان (البيرونيون Pyrrhonists) (أتباع بيرون الإيلياي ٣٠٠ ق.م) يولون أهمية كبيرة لنظرية الشك هذه، وكانوا يقولون: «الجاهل المطلق هو الإنسان الذي لا ينغص عليه حياته أي شك» و«السعيد الحقيقي هو الإنسان الذي لا يجزم أيّ كلام»^(٣).

وهناك من كانوا ولا يزالون يضعون لمساحة الشكّ حدوداً معينة، أمثال

(١) منسوب إلى عمر الخيام.

(٢) والدكولبه، مقدمة على الفلسفة: ص ٢٤٩.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٥٠.

(ديفيد هيوم) الذي يطلق عليه عادة لقب (الفيلسوف الشكّاك). ورغم أنّه هو من أطلق على نفسه هذا اللقب، لكن شكّه كان محدّداً بنوع خاص من العلم، وهو العلم الذي يعتمد على النظر العقلاني، في حين أنّ (هيوم) هذا لا يشك مطلقاً في وجود عالم خارجي، وفي العلم الناتج عن التجربة^(١).

لكن إذا سلّمنا بوجود طريق نحو العالم الخارجي، بمعنى أنّ كيان البشر لديه تلك القابلية والقدرة التي تمكّنه من التعرّف على العالم المحيط به من الخارج، وتجعله قادراً على إقامة علاقة حقيقية بينه وبين ذلك العالم؛ عندئذ يمكن أن يكون هناك أمل في الحصول على نتيجة من تلك الجهود والمساعي.

ولكن هنا يتبادر إلى الذهن التساؤل التالي: هل أنّ المسير والاتجاه الذي يربط الإنسان بعالمه الخارجي هو طريق واحد فقط؟ أم أنّ هناك عدداً من الطرق؟ وإذا كانت الطرق متعددة، فهل يمكن الثقة بها كلها وبنفس القدر؟ أم أنّ واحداً منها فقط هو جدير بالثقة ويمكن الاعتماد عليه؟ أم أنّ كلّاً من تلك الطرق يمكن الاعتماد عليه بنسبة معينة وضمن حدود خاصة؟

على أساس هذه المقولات ينقسم العلماء والباحثون إلى مجموعات مختلفة أهمها: المشائين، الإشراقين، المتكلمين، العرفاء، والفقهاء^(٢).

فلسفة المشاء - المشائين:

من المسلّم به أنّ عقل الإنسان وفكره كان أحد الطرق المعروفة التي اتفق عليها البشر. وكان على هذا الأساس أن قامت ونشأت أكثر الفلسفات الكبيرة والمذاهب الفكرية. عادة ما يطلق لقب (الفيلسوف) على الإنسان

(١) المصدر السابق: ص ٢٥١.

(٢) إضافة إلى فئات فكرية أخرى مثل: الحسيين، العقلين. وقد أعرضنا عن تناولهم بالتفصيل لعدم ارتباطهم بموضوع الرسالة.

الذي يعمل على تفسير العالم وفهمه على أساس العقل والفكر، والذي يعتبر أنّ العقل يمتلك الكفاءة اللازمة للقيام بذلك، وأنّ العقل في سعيه هذا هو غني عن الاستعانة بالمصادر الأخرى كالوحي والإيمان، أو الاعتماد عليها. ومثل هذه الفكرة أو النظرة تسمى (الفلسفة)^(١). وقد أطلق المفكرون الإسلاميون على النمط الذي ذكرناه من الفكر أيضاً اسم (الفلسفة) مع إضافة صفة (المشأء) حيث عرف أتباع هذا المذهب الفكري بـ(فلاسفة المشأء)^(٢). ومن مشاهير هذا النمط الفكري والمذهب الفلسفي: الفارابي (٢٥٧ - ٢٢٩هـ) وابن سينا (وفاة ٤٢٨هـ) وأرسطو (٢٨٥ - ٢٢٢ ق.م) المفكر اليوناني المقتدر الذي كان أول من دوّن وأسّس هذا النظام الفكري، ويكنّ أتباع هذا المذهب الفلسفي كل الاحترام لآرائه وبحوثه، ويقومون بشرح وتفسير عقائده.

أما بالنسبة للمفكرين الإسلاميين من أتباع هذا المذهب الفكري فينبغي الإشارة إلى ملاحظتين جديرتين بالذكر:

أولاً - «ليس من المناسب أن نعتبر الحكماء المسلمين مقلّدين فقط للفلاسفة اليونانيين، فتاريخ تعقل حكماء الإسلام الإيرانيين يحكي عن جهد كبير بذلوه في سبيل شقّ طريقهم الصعب. في حين أنّ مترجمي الفلسفة اليونانية جمعوا كمية كبيرة من الأباطيل، وبهذه الأباطيل سدّوا على الحكماء الإسلاميين طريق معرفة الفلسفة اليونانية. وعليه فقد اضطر الحكماء إلى أن يعيدوا ترميم فلسفات أفلاطون وأرسطو. لهذا لم تكن أياً من شروحهم على الأفكار اليونانية شروحاً توضيحية؛ بل شروحاً انتقادية او ابتكارية»^(٣).

(١) معرب كلمة (فيلوسوفيا) اليونانية والتي تعني (حب العلم).

(٢) المشأئين Perioateric من السير والانتقال، ويُقال: إنّ سبب التسمية هو أنّ (أرسطو) كان يسير خلال التدريس. لهذا أطلق على تلامذته وأتباع مذهبه الفكري بالمشأئين.

(٣) إقبال اللاهوري، مسيرة الفلسفة في إيران: ص ٣٢ - ٣٣.

ثانياً - كانت لهم بحوث مستقلة بشأن القضايا الفلسفية الهامة من قبيل: الماهية، الوجود، الجعل، الوحدة وكثرة الوجود. وكذلك حول: مبدأ العالم، ذاته وصفاته، وظهور الموجودات، وكيفية صدورها. كل تلك البحوث لا ترتبط بعقائد فلاسفة اليونان ولا تعتمد عليها في بحوثهم.

فلسفة الإشراق - الإشراقيون:

وهناك صنف آخر من المفكرين لم يكتفوا بالاستدلالات والبحوث العقلية والفكرية؛ بل كانت لديهم إلى جانب هذه البحوث العقلية والجهود الفكرية استنتاجات باطنية وذوقية وإشراقات وإفاضات ناتجة عن السلوك والجهاد المعنوي الداخلي، واعتبروا أنّ العقل والفكر ليس كافياً دون السوانح النورية والإشراقات الباطنية.

وقد عرف هذا النمط من التفكير في معجم الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين بـ(فلسفة الإشراق) كما عرف أتباعه بـ(الإشراقيون). وقد عدّ معظم فلاسفة الإسلام أنّ (شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي) الذي عُرف بـ(شيخ الإشراق) و(الشيخ المقتول) (٥٤٩ - ٥٨٧هـ) هو من أحيا هذا المذهب وعمل على نشره، ثم جاء بعده مفكرون واصلوا طريقته وأسلوبه من أمثال: (قطب الدين الشيرازي) المعروف بالعلامة الشيرازي (٦٢٤ - ٧١٠هـ) والشهرزوري (المتوفى في الثلث الأخير من القرن السابع).

لقد بنى (شيخ الإشراق) وأسس مذهبه هذا أو مدرسته تلك على تراث الفلاسفة والمفكرين القدامى من الهند وإيران وبابل ومصر واليونان، واعتبر معظمهم من المتألهين وأصحاب الذوق وأصل السير والسلوك الباطني.

ولمزيد من التعرف على هذا الموضوع، ننقل مقتطفات من كلامه في مقدمة أهم كتبه (حكمة الإشراق) حيث يؤكد بعد حمد الله والثناء عليه، أنّهم قد أصرّوا على أن يقدم للآخرين الحقائق التي حصل عليها من تلقاياته

الذوقية نتيجة خلواته، والأحوال السانحة نتيجة التحاقه بالعالم الربوبي والعقول الملكوتية، ويقول:

«كل باحث يمتلك قبساً من نور الله قليلاً كان أم كثيراً، وكل ساع سينال حظاً من الذوق كاملاً كان أو ناقصاً. لهذا فإنَّ العلم والوعي ليس حكرًا على فئة خاصة لتغلق أبواب عالم الملكوت من بعدهم، وينحسر عن العالمين. بل إنَّ الرحمن والواهب للعلم الذي هو بالأفق المبين لن يتخلَّى عن إفاضة العلوم الغيبية^(١). وأسوأ العصور هو العصر الذي أغلق فيه باب الاجتهاد والسعي، وانقطعت فيه سيرة الفكر، وأوصدت فيه أبواب المكاشفات وطرق المشاهدات.

قبل تأليف هذا الكتاب وحين تأليفه، وكلِّما برز أمامي عائق يحول بيني وبين استمرار العمل، كنت أكتب كتباً بطريقة (المشائين) تشتمل على تلخيص قواعدهم وأصولهم، مثل: كتاب (التلويحات اللوحية والعرشية) وهو رغم صغر حجمه، إلاَّ أنه يشتمل على خلاصة قواعد كثيرة. ومن بعده كتاب (اللّمحات) وكتباً أخرى تتعلق بمرحلة شبابي.

لكن هذا الكتاب يشكل طريقاً وأسلوباً آخر، يتجاوز أسلوب المشائين، وهو أقرب للفهم، وأكثر تنظيماً وضبطاً، ويسهل تعلُّمه وتعليمه. ولم أتعلم هذا الأسلوب في المرحلة الأولى بالجهد الفكري؛ بل بالذوق والكشف الحاصل من التمرين والمجاهدة؛ ومن ثم سعت إلى العثور على الحجة والاستدلال، بحيث أنني حتى لو كنت قد صرفت النظر عن الحجة، لم يكن يوجد هناك أيّ عامل يوقعني فيما وقعت فيه من الشك والترديد.

ثم يضيف: «إنَّ هذه الطريقة مقبولة لدى جميع السائرين في طريق الحقّ، وقد استخدم هذا الأسلوب وتم استلهامه من ذوق الحكماء الربانيين

(١) إشارة إلى الآية: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْئِ الْيَمِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾﴾ [التكوير: ٢٣-٢٤].

في العهد القديم من تعاليم هرمس الحكيم، أبو الحكماء وأمثال فيثاغورس (القرن السادس الميلادي) واتباع دقلس (القرن الخامس الميلادي) وحتى أفكار افلاطون».

ويتابع قائلاً: «إنَّ كلام هؤلاء الحكماء كان مبطناً وأيَّ إشكال واعتراض قد يرد عليه، إنَّما يرد على ظاهر كلامهم، وإلاَّ فإنَّ مقاصدهم الأساسية لا تقبل النقد، فأساساً المبطن لا يتحمل الإيراد والإشكال.

وأساس (الثور والظلمة) في الشرق، والذي هو الأساس في طريقة وأسلوب الحكماء الإيرانيين من أمثال جاماسب وفرشاوستر، وبوذرجمهر، ومن سبقهم من الحكماء كانت قائمة على هذه الطريقة، وهنا يجب توضيح أنَّ هذه الأصول لا علاقة لها مطلقاً بعقائد الكفار المجوس والملحدنين المانويين».

ثم يوجه تحذيراً للحكماء المشائين، وخاصة لإبن سينا، أن لا يرفعوا مكانة (أرسطو) إلى حدِّ يشكل تجاسراً وإهانة لمكانة أساتذته الذين ذكروهم.

ثم يُعدّد طبقات ومراتب الحكماء والعلماء ويقول: «منهم من توغلوا وتبحروا في فرعي (البحث) و(الذوق) معاً، أو تبحروا في أحدهما، أو إنَّهم لم يبلغوا مثل هذه المرحلة».

ثم يعتقد أنَّ أولوية وتقدم أيّاً منهم يعود إلى الترتيب التالي: «كان هناك في كل زمن شخص منهم قد توغل في كلا الاختصاصين لينال بذلك الرئاسة في تلك المرحلة ويصبح (خليفة الله) فإن لم يكن يوجد في حينها مثل ذلك الشخص، كانت الرئاسة والقيادة تعود لمن كان منهم متوغلاً في العلوم الذوقية، ولكن متوسطاً في العلوم البحثية. فإن لم يوجد مثل ذلك الشخص، كان عنوان (خليفة الله) والرئاسة يعطى للمتوغل في العلوم الذوقية وإن لم يكن عالماً في العلوم البحثية. وعليه فإنَّ الرئاسة والخلافة الإلهية لا تكون

للمتبحر في العلوم البحثية فقط. لأنَّ الخلافة الإلهية تستدعي وجود (تلق) واتصال مباشر.

وليس المقصود بهذه الخلافة والرئاسة السلطة والقدرة الظاهرية؛ بل إنَّ الإمام والقائد المتأله قد يمتلك أحياناً القدرة والسلطة الظاهرية والعلنية، وقد يكون بعيداً عن القدرة الظاهرية، وخفياً عن الأنظار.

وحسب تعبير الناس فإنَّ هذا الشخص هو (القطب) وصاحب الرئاسة حتى لو كان في نهاية الأمر مجهولاً أو مغموراً. والعصر الذي يتولى فيه (القطب) تدبير الأمور يكون عصر الثور، أما إذا لم يستلم زمام الأمور؛ كان ذلك العصر عصر الظلمات.

وحول تعاليمه الخاصة يقول: «كتابي هذا - حكمة الإشراق - لمن يريد الحكمة الذوقية والبحثية معاً. أما من لا يعرف شيئاً من الحكمة الذوقية، ولا يبحث عنها، ويكتفي بالحكمة البحثية؛ فلن يستفيد منه، لأنَّ الكلام في هذا الكتاب موجه للـ(المتألهين) أو لمن هم في الحد الأدنى (طلّاب التأله) دون غيرهم.

ويستفيد من هذا الكتاب من نال من الغيب (بارقة) في الحد الأدنى، وأضحت فيه ملكة؛ وإلا فلن يبصر ما فيه، ولن ينال منه شيئاً.

أما طّلاب البحث الخالص فعليهم بطريقة المشائين، وليس لنا كلام معهم في قواعد الإشراق، ذلك لأنَّ عمل الإشراقيين لا يصح إلاّ بـ(السوانح الثورية) وهي في الحقيقة جزء من قواعد الإشراق، وعلى أساسه تشكلت (السوانح الثورية) إلى الحد الذي إذا برز معه ترديد وشك في أصل من الأصول؛ انطلقت النفوس من الأجساد، والتحقّت بالمبادئ العقلية والثورية لتزيل ذلك الشك والترديد.

وكما إنَّ بعض العلوم الواقعية مثل: الهيئة، والعلوم الطبيعية قد بنيت

قواعدها على أساس مشاهدة المحسوسات وتحصيل اليقين من حالاتها؛
فإننا بدورنا قد شاهدنا من العوامل الروحانية أشياء بنينا علومنا على
أساسها.

ومن كان محروماً من هذه الطريقة لن ينال حظاً من الحكمة؛ بل
سيبقى ألعوبة للشكوك والأوهام^(١).



(١) من مقدمة كتاب حكمة الإشراق، في ماهية الفلسفة ومذهب الإشراق. وهل يختلف هذا المذهب عن مذهب العرفان والتصوف؟ إنه أمر قابل للبحث.

الفصل الثاني:

علم الكلام

تعريف وتحديد:

أسلوب المتكلمين و(علم الكلام) هو نمط فكري وأسلوب تحقيق من نوع آخر، يأخذ به جمع من علماء العالم، وجمع من المفكرين المسلمين. وهو كأسلوب المشائين يعتمد على قيمة العقل والاستدلالات العقلية، إلا أنه يختلف عن أسلوب المشائين في أنه يقيّد مسيرة العقل بالشرع، ويعيق نيّله لحقائق العالم.

يقول (المحقّق اللاهيجي) في مقدمة شرحه على تجريد (الخواجة نصيرالدين الطوسي) في الفرق بين الكلام والفلسفة: «من الأفضل أن لا نربط الفرق بين الكلام والفلسفة بموضوعيهما؛ بل علينا اعتبار أن موضوع هذين العلمين هو (الوجود بما هو موجود) وأن نربط الفرق بينهما بقانون البحث ومبادئ الأدلة وقياساتها. ذلك لأنّ مبادئ الأدلة الكلامية يجب أن تكون مرتكزة على قوانين مطابقة للمسائل المثبتة عن طريق الظواهر الشرعية، خلافاً لمبادئ الفلسفة التي لا تهتم بتطابق تلك القوانين أو عدم تطابقها مع ظواهر الشرع، إنّما تهتم فقط بتطابقها مع القوانين العقلية. أما إذا صادف وأن تطابقت النتائج الحاصلة من المبادئ الفلسفية مع ظواهر الشرع فإنّ

ذلك سيكون أفضل. وإن لم تتطابق فإنهم يأولون ظواهر الشرع بما يتطابق مع قوانين العقل»^(١).

إنَّ هدف مواضيع (علم الكلام) هو إثبات العقائد الدينية والدفاع عن أحقيتها، في حين أنَّ الفيلسوف لا يحدّد هدفاً مسبقاً، ولن يقبل إلاّ بنتيجة تحقيقه.

ويعرّف (علم الكلام) عادةً بأنّه: «العلم الذي يجعل الإنسان قادراً على إثبات عقائده الدنيئة عبر إيراد الحجج ودفع الشُّبهات»^(٢).

ورغم الاشتراك والتشابه الكبير في الموضوع والمسائل والمواضيع بين الكلام والفلسفة، خاصة في المراحل اللاحقة، لكن الميزة الأساس في مباحث ومسائل أهل الكلام هو السعي وراء هدف وغرض خاص، وهو إثبات العقائد الدنيئة واتباع ظواهر الشرع.

فعلى سبيل المثال، كان أبو الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥هـ) يرى بأنَّ نظرية (جوهر الفرد) هي أكثر تلائماً مع المباني الشرعية، من نظرية أرسطو (الهيولى والصورة) ذلك لأنَّ الهيولى الذي يقبل به أرسطو كان (قديماً) بينما الجواهر يمكن مطابقتها مع (الحدوث) بعد شيء من التصرّف. من قبيل أنّ الأعراض في خلق وفناء دائم، ولن يبقى أيّ عرض في زمانين. والجواهر أيضاً مرتبطة في وجودها بالأعراض، بدليل أنّ أيّ جوهر لا يمكن أن يكون واقعياً إذا خلا من الأعراض. وعليه فإنَّ الجوهر والعرض هما دوماً بحاجة إلى محدثٍ وخالق. ومن ناحية أخرى فإنَّ الجواهر غريبة عن بعضها البعض، ولا يوجد ارتباط ذاتي بينها، والله هو الذي يوجد الحوادث من خلال وصل الأجزاء مع بعضها، وينفيها بالفصل بينها.

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: الطبعة الحجرية، المقدمة.

(٢) شرح المواقف: ٢٣/١. وتعريفات الجرجاني: ص ٨٠ و١٦٢.

وقد تبع رأي (أبو الهذيل) هذا كلُّ من: (أبو الحسن الأشعري) وتلميذه (الباقلاني) وروّجا له، وواجهها معارضيه بشدّة، وأقاما الأدلّة على قدر استطاعتهما، وقد ثبتت مثل هذه النظريات في وجه فلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا.

كان هذا نموذجاً من طريقة عمل المتكلّمين الذين استخدموا حتى مسائل العلوم الطبيعية في إثبات العقائد الدينية ودفع الشبهات.

وممّن كان لهم دور بارز في تأسيس هذا الأسلوب الفكري في الإسلام من المشاهير نذكر: هشام بن الحكم (وفاة ١٩٩هـ) والحسن البصري (١١٠ - ٢٠١هـ) وواصل بن عطاء (٨٠ - ١٢١هـ) وأبو الهذيل العلاف، وإبراهيم نظام (١٦٠ - ٢٢١هـ) والجاحظ (١٥٩ - ٢٥٦هـ) وأبو الحسن الأشعري (٢٢٤ - ٢٦٠هـ) والباقلاني (وفاة ٤٠٣هـ) والجويني (٤١٩ - ٤٧٨هـ) والغزالي (وفاة ٥٠٥هـ) والايحي (وفاة ٧٥٦هـ) والخواجه نصير الدّين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢هـ).



الفصل الثالث:

العرفان Mysticism

سرد تاريخي ومكاني:

العرفان هو من أكثر الأساليب والطرق والمذاهب الفكرية شيوعاً بين الشعوب المختلفة، ويمثل المذهب الذي يسعى إلى كشف حقائق العالم والوصل بين الإنسان والحقيقة ليس من خلال العقل والاستدلال، إنما من خلال (الذوق) و(الإشراق) و(الوصول) و(الإتحاد) مع الحقيقة. وهناك تعاليم وأعمال خاصة للوصول إلى هذه المراحل. وتبرز آثار هذا النمط من الفكر بين الشعوب المختلفة وفي كل المراحل التاريخية و(حتى توجد آثار عن صور مبسطة وابتدائية لهذه الطريقة في الأديان والمذاهب القديمة والبدوية أيضاً)^(١).

المواصفات الأساسية للعرفان:

بصرف النظر عن تاريخ ظهور هذا المذهب وتأثيره وتأثره، وذكر العديد من المواضيع عن التصوّف والعرفان في الكتب التحقيقية المختلفة، فإننا نركز هنا على بعض المواصفات الأساسية لهذا المذهب مما له صلة بالموضوع الرئيسي لهذه الرسالة. فمن خلال ملاحظة المذاهب والتوجهات

(١) قيمة التراث الصوفي: ص ١.

العرفانية في العالم والعرفان الإسلامي، يمكننا أن نذكر المواصفات الأساسية التالية لهذا المذهب:

الف) العمل هو أصل الحركة وأساسها:

هذا المذهب الفكري لا يعتمد على العلم فقط؛ بل يعتبر العمل أصلاً وأساساً، وأنَّ العلم بذاته نتيجة ومحصول للعمل. وللوصول إلى المعرفة العرفانية لا بُدَّ من قطع عدَّة مراحل، واعتماد السير والسلوك، وطبَّ مراتب ودرجات. ومن هنا جاء تقسيم العرفان إلى قسمين: العرفان العملي والعرفان النظري.

١ - العرفان العملي:

يعني تنفيذ برنامج سلوكي دقيق ومتعب جداً من أجل العبور من مراحل ومنازل معينة، وبلوغ مقامات وأحوال أعلى. ويتأتَّى كل ذلك من خلال السير في طريق تحصيل المعرفة العرفانية أو الوعي العرفاني، والوصول إلى (التوحيد) و(الفناء) والذي يعبر عنه بـ(الطريقة).

٢ - العرفان النظري:

يعني مجموعة التعبيرات التي يستخدمها العرفاء، من إدراكات وتلقّيات شهودية تحصل لهم بحثاً عن الحقيقة، وعن حقيقة العالم والإنسان. وحسب تعبير الأستاذ الشهيد المطهري: «إنَّ العرفان في مقطعه هذا يشبه الفلسفة الإلهية في مقام تفسير الوجود وتوضيحه. وكما تطرح الفلسفة الإلهية لنفسها موضوعاً ومبادئ ومساائل، فإنَّ العرفان بدوره يطرح نفسه موضوعاً ومساائل ومبادئ؛ لكن الفلسفة تعتمد المبادئ والأصول العقلية دون غيرها في استدلالاتها، في حين أنَّ العرفان يعتمد على المبادئ والأصول الكشفية أساساً لاستدلالاته، ويوضحها بلغة العقل. والاستدلال العقلي الفلسفي يبدو كالأمور التي كتبت بلغتها الأصلية، فيما الاستدلال العرفاني يبدو

كالأمور التي ترجمت من لغة أخرى. أي أنّ العارف - حسب ادعائه - يوضح بلغة العقل ما شهد به بقلبه ووجوده كله^(١).

في هذا المجال لا بُدّ من التركيز على أمر ما، وهو علاقة لغة البيان المتعارف أو ما يسمّيه المطهري (لغة العقل) مع الحقائق العرفانية التي سنبحث فيها أكثر من خلال الأقسام الرئيسية لهذه الرسالة.

هذه القضايا أدت إلى تكوّن فرقة اجتماعية هي (فرقة الصوفية والعرفاء) كما أدت إلى استخدام مصطلح (الصوفية) و(المتصوّفة) من منظار اجتماعي، في وقت استخدم مصطلح (العرفاء) من منظار ثقافي^(٢). ومذهب العرفان أو مدرسة العرفان هذه لا ترتبط بدين أو بمذهب محدّد، بل كانت من الناحية العملية علماً وثقافة خاصة، كما عدّ العرفاء فئة وجمعية خاصة.

ويتولى قيادة هذه المدرسة وإرشادها فرد خاص يقبل به أتباع المدرسة العرفانية، ولديهم مراتب ودرجات ونظم ومقررات تتلاءم مع البرامج والمراحل، والمعابد والمجامع الخاصة؛ بل وحتى مع الأزياء الخاصة، والهيئة الخاصة في الرأس والوجه، والتصرّفات والعادات الخاصة في المعاشرة؛ بل وحتى لغة خاصة للتفاهم ولتبادل الأفكار والتعبير عن التجارب والمشاهدات. حيث سنتطرق إلى بعض منها خلال المراحل القادمة من البحث.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ (محي الدين أبو بكر محمّد بن علي بن عربي الحاتمي الطائي ٥٦٠ - ٦٢٨هـ) الذي يُعدّ أهم وأعظم شخصية في العرفان الإسلامي، والذي عرف فيما بعد باسم (ابن عربي) و(الشيخ الأكبر) كان هو من وضع القواعد الأولى للعرفان النظري كنظام ونظرية خاصة بمبادئه

(١) المطهري، العلوم الإسلامية بين الكلام والعرفان: ص ٧٦ - ٧٧.

(٢) المطهري، العلوم الإسلامية بين الكلام والعرفان: ص ٧٠.

ومقدماته ومسائله الخاصة. فقد بلغ هذا الشخص بالعرفان مرحلة جديدة، وأمضى عمره في سبيله، وحرّر في هذا المعنى أكثر من مائتي كتاب صغير وكبير، وأضحى شخصية مدهشة دفعت البعض إلى اعتباره (الولي الكامل) و(قطب الأقطاب) فيما اعتبره مخالفة (ملحداً) و(كافراً).

ومن تلك القواعد النظرية:

أ - وحدة الوجود:

فالأمر والتعاليم التي كان ينطق بها أمثال (بايزيد) و(الحلاج) ويربطونها بحالات (سكرهم) وينبرون إلى تفسيرها وتأويلها خلال حالاتهم العادية، جاءت مع (ابن عربي) مبنية على أسس محكمة وقواعد ثابتة. حيث فسّر وبين (وحدة الوجود) بأفضل وأكمل وجه ودافع عنها، واستفاد في دفاعه هذا من جميع الطرق الممكنة، ومنها: الكشف والشهود، والإشراق والإلهام الشخصي. إضافة إلى مباني الحكمة المشائية والإشراقية والقرآن والحديث وكلام العرفاء، والأفكار النابعة من تعاليم الأديان الأخرى كالمسيحية واليهودية والأفلاطونية الجديدة وغيرها.

فكتابه الكبير (الفتوحات المكية) يشكل موسوعة عرفانية كاملة، فيما يشكل كتابه المتميز الآخر (فصوص الحكم) دورة في التعاليم. ورغم أنه صاغ هذا الكتاب الأخير بصورة موجزة، لكنه يُعدّ كتاباً جامعاً وشاملاً ودقيقاً. وهو يذكر في مقدمة كتابه هذا بأنه تلقاه عام (٦٢٧هـ) خلال رؤيا رأى فيها نبي الإسلام ﷺ وأنّ ما كتبه فيه هو ما كان قد أملاه عليه النبي ﷺ وأنه لم يكن سوى مجرد مترجم وناقل لتلك الرؤيا والكاشف لها فقط.

ب - الاعتقاد بحقيقة العالم:

أي الاعتقاد بحقيقة العالم الخارجي والوحدة الواقعية لهذه الحقيقة؛

وأنَّ لهذه الحقيقة ظاهراً ومظاهراً، وأنَّ الكثرة في الظاهر والمظاهر. وأنَّ له باطناً وفيه الحقيقة المحضة بوحدتها الكاملة المنزَّهة عن أية تفرقة وكثرة. وأنَّ للإنسان أيضاً حواشي في الظاهر، هي على اتصال بظاهر العالم، وعلى علاقة مع التفرُّقات والكثرات؛ وله في الباطن حقيقة يستطيع الوصول من خلالها إلى حقيقة العالم والإتحاد معها. وأنَّ الإنسان ينال شهود الحقيقة بعين الباطن، ويحصل له ذلك في مرحلة ما بعد التخلص من التعلقات الظاهرية. وأنَّ ما جاء في كلام العرفاء من أنَّ العالم هو شيء من الوهم والخيال، إنَّما هو في مقام مقارنة هذا الظاهر وهذه المظاهر مع تلك الحقيقة الكلية والباطن الواحد، وإلَّا فليس هناك أيُّ تشابه أو تجانس بين كلامهم وعقائد (المتألهين).

ج - الاعتقاد بأصالة الارتباط الحضورى والشهودى بين الإنسان والحقيقة بالتزامن مع قبول العلوم الحسولية والإرتسامية:

إنَّهم يعتبرون العشق والعقل متنافسين، وكل منهما له قيمته وقدراته في ساحته الخاصة به، ولا ينبغي للإنسان أن يقيّد نفسه في ساحة العقل التي هي عالم ظاهر الموجودات ومظاهرها. أي أن لا تشكل العلوم الرسمية والمعلومات الحسولية حجاباً يحجبه عن بلوغ شهود الحقيقة، وأن تكون سبباً لغروره وغفلته. وأساساً فإنَّ أيَّ شيء يحمل مثل تلك الصفة، أي يختلط بالريب والرياء، ويسبب الكبر والغرور والإعجاب بالنفس، يكون مذموماً أيّاً كان، علماً أو مالاً أو امرأة أو ولداً.

وستتناول في الفصول القادمة اعتقاد العارف بواقعية العالم والعالم المادى، وقبوله بالعلوم المرتبطة بالعالم وتقديرها، ندرج هنا أبيات شعر لـ(المولوي) على سبيل المثال:

ما لم يكن عقل الانسان عقل قيادة وزعامة

فهو له بمثابة الجناح والريش
 قَرَعُ باب العلم من دون مفتاح الحكمة
 ليس صواباً فالنفس وراء ذلك
 العلم هو كخاتم سليمان، فالعالم ظاهره
 والملاحم والجملة، والعلم روحه
 الكشف عن سرّ الخليقة فوق فهم البشر
 فالبشر حائر في فهم هذا الفن

وبما أنّ هذه العلوم الشكلية والجهود الفكرية ترتبط بعالم الظاهر فقط،
 لذا لا ينبغي أن تكون مغرية وخادعة في نظر الإنسان بحيث يظنّ أنّها كل
 شيء وليس هناك غيرها .

يقول (ابن الفارض) العارف العربي الشهير (وفاة ٦٢٢هـ):

«ولا تك ممّن طيَّشته دروسه
 بحيث استقلَّت عقله واستفرَّته
 فثمَّ وراء النقل علمٌ يدقُّ عن
 مدارك غايات العقول السليمة»^(١).

أي لا تجعل أو لا تدع العلوم النقلية تقيّدك وتغرّك إلى حدّ يجعلك
 تقيّد قدرتك العقلية والمعرفية بصورة لا تسمح لها بالولوج إلى ساحة التعبير
 والظهور. في حين أنّ هناك علوماً ومعارف دقيقة لم تبلغها حتى العقول
 السليمة. إذاً خذ بالنقل إلى حدّ ما، وأعط العقل فرصة ليعمل حسب
 استطاعته، ولا تغفل عن أنواع العلوم الأخرى التي لم تبلغها إدراكات
 العقول السليمة أيضاً.

(١) سعيد الدّين قرغاني، مشارق الدراري، شرح تائية ابن الفارض: ص ٤٧٤.

د - هناك حقيقة واحدة وعينية هي التي يهدف أي عارف إلى الوصول إليها والاتحاد معها والفناء فيها:

لغرض القبول بهذه الحقيقة الواحدة والعينية نلجأ إلى الاستفادة من تعبير الكاتب والفيلسوف الإنجليزي (ستيس)^(١) في كتابه (التصوّف والفلسفة): «سنجد أنّ (الوحدة Unity) أو (الواحد One) يشكّلان التجربة والمفهوم الرئيسي لثبتيّ صنوف العرفان، رغم أنّ بعض (الطرق) أقل أو أكثر تأكيداً وتركيزاً عليها، وقد يذكر بصراحة في بعض الأحيان. أنّ (الوحدة) هي الشيء الذي يمكن إدراكه أو تلقيه بصورة مباشرة. وبعبارة أخرى إذا أمكن الفصل بين التجربة والتعبير فالأمر ذو صلة بالتجربة وليس بالتعبير».

قد تطلق تعابير مختلفة على (الوحدة) وهذه التعابير تستند أو تعود عادة إلى المحيط الثقافي والأرضية الاقتصادية للعارف. ولمّا كان إدراك الوحدة في الأحوال العرفانية يرافقه إحساس انبساط روحي وتبرّك وتيمّن ونجاة ونزاهة، وهي كلها ليست جزءاً من التعبير؛ بل إنّها نتائج عاطفية لتلك الحالات؛ لهذا اعتبرها العرفاء المتدينون (ملكوتية Divine) وقلّما حصل العرفاء المسيحيون والمسلمون على مثل تلك الحال ورأوها، وندر أن حصلت لليهود منهم. واعتبروا تلك الوحدة هي عين الوجود الربوبي الواحد لله، دون تفرقة وتشتت.

والعرفاء المتمردون وغير الفلاسفة مثل: القديسة (تيريزا) و(زوزو) اللذين تخطيا إلى أبعد من ذلك عندما اعتبروا أنّ حالهما هو (الاتحاد مع

(١) Walter Terence Stace ولد عام ١٨٨٦م، نال شهادة الدكتوراه في الأدب عام ١٨٩٢م من جامعة دبلن عن كتابه وتحقيقه المتميّز (فلسفة هيغل) وكان (ستيس) من أتباع أصالة الطبيعة والتجربة، لكنه كان مع ذلك مولعاً بالتحليل والفلسفة النظرية. أهم وآخر كتبه (التصوف والفلسفة). توفي عام ١٩٦٧م (من مقدمة المترجم). قام بترجمة هذا الكتاب إلى الفارسية (بهاء الدّين خرمشاهي) وطبع في (دار سروش) عام ١٩٧٩م.

الله). واعتقداً أنّ من المسلّم به أنّها تجربة بلا فصل وحضورية، دون الاعتراف بوجود عنصر من التعبير فيه.

والعرفاء الفلاسفة مثل (إكهارت) و(رويسبروك) أضافوا تعابير أضيق على ذلك عن علم ودراية وإدراك، معتبرين (الربوبية) حالة أعلى درجة من حالة (الألوهية) وأضافا قائلين: «لقد أطلق فلوطين على هذه الوحدة مصطلح (الواحد) و(الخير). وفي عرفان الهندو القدامى كما يبدو من (الأوبانيشاد) اعتبروه (برهمن) أي الواحد الذي لا ثاني له، أو (النفس الكلّية Universal Self). أما العارف الهندي المتجدد (راماكريشنا) فقد اعتبره (برهمن) أحياناً، و(الإلهة كالي Kali) غالباً. أما العرفاء الغربيون المعاصرون ومنهم (ريتشارد موريس باك) فلم يطلقوا أية تعابير وتسميات إلهية خاصة».

وإذا كان لا بدّ من تعبير ديني لتلك (الوحدة) فهو حسب قاعدة العرفان الأفاقى الذي يعتبر أنّ (كلّ شيء واحد) تكون النتيجة القهرية لذلك: (كل شيء هو الله، أي القول بوحدة الوجود)^(١).

ولا يحتاج إثبات كون هذه (الوحدة) محوراً أساسياً في العرفان الإسلامي إلى الإتيان بأدلة وشواهد كثيرة من النصوص المعتمدة، لأنّ ذلك سيكون في الواقع بمثابة توضيح للواضح، ولن يعود بأية فائدة. لذلك نكتفي بإدراج نصّين صغيرين في هذا الشأن:

النص الأول: للشيخ محمود الشبستري (وفاة ٧٢٠ أو ٧٤٠هـ) حيث

يقول:

حضرة الحق لا (ثنية) فيه
فليس في حضرته (أنا) و(نحن) و(أنت)
ف (أنا) و(نحن) و(أنت) و(هو) كلها واحد

(١) التصوف والفلسفة: ص ٥٩. ٦٠.

وليس بينها في (الوحدة) أي فرق
 إن كانت مع الوجه الباقي وإلا فهي مالكة
 ويبقى السلوك والسير والسالك واحداً^(١).

النص الثاني: لجنيد (وفاة ٢٩٧ أو ٢٩٨) الذي سمع الحديث: «كان الله ولم يكن معه شيء»^(٢). فقال: «الآن كما كان»^(٣).

والعلامة (محمد إقبال اللاهوري) اعتبر أن نداء (حسين بن منصور الحلّاج) عندما قال: «أنا الله» فيه شبه وتطابق مع تعاليم وأتباع مذهب (دانتا) وأنه نفس (أوهم برهما سمي (Aham Brahma Asmi)^(٤).

وجاء في (اوبانيشاد): «أنت رجل، أنت أنسة، أنت صبي، أنت رجل عجوز متكىء على عصا، أنت ظهرت ووجهك متجه صوب كل ناحية، أنت زنبور داكن اللون، أنت ببغاء ذو عيون وردية، أنت سحابة تحمل عاصفة، أنت البحار والفصول، أنت من ليس له بدء ولا ختام، كل العوالم منبثقة عنك»^(٥).

هـ- العلاقة الممتازة بين الإنسان والحقيقة الكلية للعالم، وإمكانية (وصول) الإنسان و(اتحاده) و(فناؤه) في تلك الحقيقة و(بقائه) معها:

يظهر هذا الأمر بصورة واضحة وجلية في المذاهب والمدارس العرفانية الرئيسية مع اختلاف في التعابير.

فالأقوام البدائية كانت في مرحلة عبادة (التوتم Totemism) والاعتقاد

(١) شيخ محمود شبستري، ديوان گلشن راز.

(٢) منسوب إلى الرسول ﷺ.

(٣) ولا يزال الآن كما كان، أي أنه ليس سوى تلك الحقيقة الواحدة، وليس في الدار غيره ديار. نقد النصوص: ص ٦٧.

(٤) آريانور، سير الفلسفة في إيران: ص ٨٧.

(٥) حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، خليل البحر: ص ٢٢.

(بالأرواح Animism) وكانت تؤمن بحقيقة هي بمنزلة روح العالم، وتسعى طوال عمرها للوصول إلى تلك الحقيقة بشتى الوسائل. وفي الديانة (الشمسية Shamnism) كانت هناك طقوس وآداب هدفها الوصول إلى الله. وكانت طوائف (إلياكوت) في (سيبيريا) تمارس رقصاً وطقوساً خاصة، ويعتقد أفرادها أنّهم عندما يغلب عليهم السكر والوجد يصلون إلى الجاذبية وإنكار النفس، وفي تلك الحال يبلغون (الاتصال) بالله.

وفي العرفان الهندي ورد في تعاليم (أوبانيشاد): «عندما يتأمل الرجل العارف والمناجي جيداً في الوجود الثوراني والوجود القاهر والعقل المطلق الذي هو عين (برهما) فإنه يطلب ما هو أسمى من الخير والشّر، وينزّه نفسه من كل الشهوات والأهواء النفسانية، وعندما يفوز بإدراك (الوحدة النهائية) كما يصبّ النهر في البحر، ويفقد اسمه وشكله، ليصبح عين البحر. والرجل العارف العاقل عندما يتحرّر من قيد اسمه وشكله، فإنه يُستهلك ويفنى فيما وراء ذلك في الذات الثورانية للعقل المطلق. ومن يدرك البرهما أي الوجود الفائق المتعالي؛ يصبح بذاته برهما»^(١).

وكان اليونانيون القدامى أيضاً يحملون مثل هذا الاعتقاد، فأداب (الرموز والأسرار Mysteries) التي تنسب إلى (ديونيزوس Dionysus) تضمّنت إلى حدّ ما أفكاراً عرفانية متحرّرة من التعلّقات الفردية ومن اتصال الإنسان بالله واتحاده معه.

«والمراسم المنسوبة (أورفه) أو (أرفيوس Orpheus) تنبىء عن الميول العرفانية لدى اليونان، فالجمعية المنسوبة له يرتدي أفرادها ملابس بيضاء، ويجتنبون تناول اللحوم. وتنعكس في مبادئهم وتعاليمهم ألحان قديمة من تردّدات (ناي) المولوي، ومن قصة الرّوح الغريبة التي وردت عند أفلاطون

(١) Bhak Uta- Gita نقلًا عن: زرّين كوب، قيمة ميراث الصوفية: ص ٢٠ - ٢١.

والتي انسلخت عن ديار المعرفة، ونجد فيها اشتياق تلك الرُّوح إلى العودة إلى منزلها السابق. وقد وردت الأفكار نفسها مكررة لدى الحكيم اليوناني الذي نظمها بلغة شاعرية^(١).

وقد عثر في المقابر على ألواح (أورفيوسية) تحمل نصّاً لتلقين الأموات، جاء فيها: «قل إنِّي ابن من عبدوا الأرض والسماء، لكن عنصري هو من السماء فقط».

وجاء في لوح آخر: «السلام عليك يا من تكبّدت العناء... وكنت إنساناً وأضحيت رباً».

وجاء في لوح ثالث: «أيها السعيد المغفور له، أنت ستكون إلهاً بدلاً من أن تفنى»^(٢).

«الأورفيوسيون هم فرقة من المرتاضين، يعتبرون الشراب (رمزاً Symbol) وقد انتقل هذا المعتقد فيما بعد إلى الشعائر المسيحية. وذلك (السُّكر) الذي كان يبحث عنه (الأورفيوسيون) كان (سُّكر الجاذبية) أي الإتحاد مع الله، وكانوا يعتقدون أنّهم من خلاله يحصلون على المعرفة العرفانية التي لا يمكن الحصول عليها بالطرق العادية. وقد أدخل (فيثاغورس) هذا العنصر العرفاني إلى الفلسفة اليونانية. وكان (فيثاغورس) مصلح المذهب الأورفيوسي، كما كان (أورفيوس) نفسه مصلح الديونوسية. والعناصر الأورفيوسية. دخلت فلسفة أفلاطون عن طريق الفيثاغورسية، ونفذت عبر (أفلاطون) إلى الجزء الأساس من الفلسفة الدينية لمرحلة ما بعد أفلاطون»^(٣).

(١) المصدر السابق: ص ٢٣ - ٢٤.

(٢) راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة، نجف دريابندي: ج ١، ص ٥٥.

(٣) راسل، تاريخ الفلسفة الغربية: ص ٥٦.

وفي مكان آخر يقول (راسل): «يرى الأورفيوسيون أنّ الحياة في هذا العالم ليست سوى عناء وملل. فنحن مربوطون بعجلة تسير حول الحياة والموت حركة لا نهاية لها، وحياتنا الحقيقية في النجوم، لكننا علقنا في الأرض، ولا نستطيع التحرُّر من هذه العجلة إلا من خلال تزكية النفس وتطهيرها وترويضها، وعندئذٍ سنجد حلاوة الالتحاق بالحق»^(١).

وتظهر هذه العقيدة بوضوح في تعاليم (الأفلاطونية المتجددة) حيث يكتب الدكتور (زرين كوب) عن ذلك قائلاً: «فلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠م) الذي بنى مع أستاذه (أمونيوس ساكاس) الفلسفة الأفلاطونية المتجددة، استطاع أن يقدِّم المعارف الإلهية الأفلاطونية بشكل أقوى وأوضح، وبذلك بلغ بالعرفان اليوناني قمة كماله.

فقد اعتبر (فلوطين) العالم بمنزلة فيض من وجود الله، وهو يشبه الشمس، والإنسان يعيش وجوده في الحقيقة ضمن مجموعة الوجود واللاوجود، ولن يجد النجاة الحقيقية إلا إذا (اتَّحد) مع الله عبر طريق المعرفة»^(٢).

وفي تعاليم (هرمس Hermes) أيضاً نجد أنّ للإنسان جوهرًا إلهيًا، وأنّ الإنسان قادر على بلوغ مرتبة إلهية من خلال المعرفة، وعندها يتَّحد ويتَّصل بجميع الكائنات^(٣).

ويبرز ذلك بوضوح في كلام عرفاء الغرب المسيحيين، فها هو (هنري زوزو) العارف الألماني (وفاة ١٣٦٦م) يقول: «عندما تفقد النفس الإنسانية وعيها، وتحلِّق في هذه الظلمة المحيرة، تتحرَّر من كلّ موانع الإتحاد

(١) المصدر السابق: ص ٦٠.

(٢) قيمة ميراث الصوفية: ص ٢٢ - ٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٤ - ٢٥.

والأغراض الفردية، وعندها تجد طريقها إلى ساحة الله، وتذهل من خلال التحاقها بالله»^(١).

و(ذهول الفردية Loss of individuality) هذا يقرّه ويؤكدّه العرفان المسيحي واليهودي، وهو (الفناء) في مصطلحات العرفاء الإسلاميين.

ويقول (إكهارت Meister Eckhart) العارف والمثاله الدومنيكي (١٢٢٧ - ١٢٦٠م): «تخفي الروح في هذا الوادي، وتزول هويتها»^(٢).

ويقول (ستيس): «إنّ الحال أو المقام الذي يسمّيه العرفاء المسلمون (الفناء) كان معروفاً في أوساط العرفاء اليهود أيضاً، لكنه لم يبرز دون قناع إلا نادراً»^(٣).

ومن بين المصادر غير الإسلامية أعجبنى هذا النموذج البوذي:

يقول المفسّر والمحقّق البوذي الكبير (الدكتور ت. سوزوكي) (١٨٧٠ - ١٩٦٦م): «إنّ قالب الفردية، أي شخصيتي، قد حظّ في ذلك العرش المرتفع في لحظة (ساتوري Satori)^(٤) ونحلة - تعادل حالة الإشراق - تجلّت فيها وانشطرت. وليس بالضرورة أن أتحد مع وجود أوسع منّي، أو أن انجذب فيه. لكنّ فرديتي التي هي محدودة، والتي انحلت وتحلّلت من وجودات منفردة أخرى بالكامل، ها هي تتحلّل في شيء لا يوصف، شيء له وجود يختلف بالكامل مع وجودي الذي أنست به»^(٥).

(١) التصوّف والفلسفة: ص ١١٣.

(٢) المصدر السابق: ١١٥.

(٣) المصدر نفسه: ص ١١٧.

(٤) وهي كلمة يابانية استخدمها البوذيون غير اليابانيين بمعنى الإشراق والتّنور (Ghtenment .Enli).

(٥) التصوّف والفلسفة: ص ١١٨.

أما موضوع (الفناء) و(البقاء) في تعاليم العرفاء والصوفيين الإسلاميين فلا حاجة لتوضيحه وذكر شواهد ونماذج عنه، لكن رغم ذلك ندرج أدناه نماذج من كلام العرفاء:

نبدأ بكلام للخواجة عبد الله الانصاري (٣٩٦ - ٤٨١هـ): «الميدان التاسع والتسعون الفناء: من ميدان معاينة ميدان الفناء. قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لُهُ الْخُكْرُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨] الفناء هو العدم، ويكون العدم بثلاثة في ثلاثة: البحث عن التلقي، ومعرفة الإنفناء في المعرفة، ورؤية الإنفناء في الرؤية (نارسا).

ماذا يجد الذي (لم يكن) في الذي (لم يزل)؟ ومتى يتحد الحق الباقي بالرسم الفاني؟ ومتى يرتبط الجزاء بعدم الجزاء؟ فكل ماعدها بين ثلاثة: لم يكن بالأمس، الضائع اليوم، الفاني غداً.

إذاً فالكل عدم إلا هو، إلا أن يكونوا موجودين به، وبناءً على ذلك فالوجود كله هو؛ فالمطر عندما بلغ البحر سال، والنجمة عندما اختفت في النهار سالت، لقد التحقا بالمولى.

الميدان المائة (البقاء) من ميدان (الفناء) إلى ميدان (البقاء) قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [طه: ٧٣] الله تعالى دون غيره، تقطعت العلائق واضمحلت الأسباب، وبطلت التقاليد والعادات، وتلاشت الحدود وفنت الأفهام... والحق واحد باقٍ بذاته.

ثم يضيف: «أما الحب فثلاثة مقامات: الأول الصدق، والوسط الوجود، والآخر الفناء»^(١).

أما (المنصور الحلاج) الذي قتل عام ٣٠٩ فيقول:

(١) من رسالة مائة ميدان، للخواجة.

مزجت روحك في روحي كما تخرج الخمرة في الماء الزلال
فذا مسك شيء مسني فذا أنت أنا في كل حال
وهذا الفناء له عدة مراحل هي كالتالي:

١ - الفناء الأفعالي، باعتبار أي فعل من الله وليس من فاعل آخر.
وبعبارة أخرى نفي أي فاعل سوى الحق تعالى. وهي مرتبة المحو.

٢ - الفناء الصفاتي، باعتبار أن الأوصاف الكمالية لأي موصوف هي
وصف لله. أي نفي كل موصوف بصفات الكمال سوى الله. وهي مرتبة
الطمس.

٣- الفناء الذاتي، بنفي ذات الوجود عما هو مولى الحق تعالى. وهي
مرتبة المحق، وهي مرتبة (حقّ اليقين) ذاتها.

سئل الشيخ أبو الحسن الخرقاني: أين رأيت الله؟ قال: «حيث لم أر
نفسى»^(١).

رأي الهالك في وجهه وجود وعدم
وجود في عدم إنها طرفة عدم
الفناء في الوجود عقيدتي
والضياع في الضياع ديني
الضياع كالظل من الشمس
أو كرائحة الورد في ماء الورد

ويقول (مولوي):

«وليس لأحد طريق إلى حظيرة الكبرياء إلا عندما يكون فانياً
فما هو معراج الفلك؟! إنه هذا العدم، والعدم هو مذهب
العاشقين ودينهم

إنَّ السترة الحلبية والحذاء الريفي هما محراب إياز من ضراعته في طريق العشق».

ونقل عن (أبو سعيد أبو الخير) قوله: «الحجاب بين العبد والله هو ليس السماء والأرض، وليس العرش والكرسي، وإنما هو ظنك وأنايتك، فانتزعهما لتصل إلى الله»^(١).

ويقول (حافظ الشيرازي):

ليس هناك من حائل بين العاشق والمعشوق
فأنت الحائل يا حافظ فانهض

وقال (الشبستري) في (گلشن راز): «الفناء والوصول عبارة عن رفع التعین».

أي أنَّ ما قيل ويقال: أفرغ نفسك من نفسك، ودع عنك نفسك واعبرها، وكن فانياً وعلماً، وتغلب على وجود ذاتك، فكل الأمور متفرعة من اعتبارك لذاتك ووجودك. وليس المراد هو ما يتبادر إلى الفهم من أنك كنت وجوداً وأن اسع لتجعل من وجودك ذاك عدماً، إنما المراد هو ظهور الحق تعالى على هيئة الكثرات والتعینات، مثل الفقاعات والأمواج التي تظهر فوق البحر، حيث يختفي البحر وراء تلك الأمواج والفقاعات، ويبدو وكأنَّ الأمواج والفقاعات غير البحر، في حين أنَّ الحقيقة هي أنه ليس هناك سوى البحر، لكن الوهم يوحي لك أنَّ هناك غيره، ولا يظهر البحر لناظر بوحدته فقط إلا إذا اختفت الأمواج والفقاعات عن البحر، ولا يدرك الناظر أنَّ هذه الأشكال من أمواج ورذاذ هي مجرد إحياءات لا حقيقة لها. فالعدم كله رسم لهذا البحر، وكل ما أقوله غير هذا ليس بذي فائدة، فإذا ماج البحر الكلي، فمن الذي سيبقى مكانه ويقف في وجهه. فلهذا قال: «كان

(١) أسرار التوحيد: ص ٢٤٩.

تعيّناً انفصل عن الوجود» أيّ أنّ العدم منه، وهلاك الغير، والخلو من الذات، كلها عبارة عن نهوض (التعيّنات) من الوجود المطلق وهو (الحقّ) ذلك لأنّ ظهور الوحدة الحقيقية متوقف عليه.

ما دمت موجوداً فالله خفي
كن خفياً ليصبح الحقّ عياناً
فإذا سقط النقاب عن جماله
شعت كلّ ذرّة فيك كالشمس

وإذا ارتفع (التعيّن) الذي كان يقاد أو يساق بالغيرية؛ اتضح أنّه لم يكن من أحد سوى الحقّ، لا أن يصبح الحقّ عبداً، ولا أن يصبح العبد إلهاً، حيث يكون الحلول والاتحاد ﴿وَتَعَلَّىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾^(١).

وللتعرف أكثر على مفهوم الفناء نورد فيما يلي مقاطع من نصوص (حديقة الأسرار) للشبستري حول هذا الموضوع:

التعيّن نقطة وهمية على العين
إنّ صفت عينك أضحت عين
طريق السالك لم تكن سوى خطوتين
لكنّها كانت مليئة بالمهالك
الأولى: التخلّي عن هاء الهوية
الثانية: كتابة صحراء الوجود
في هذا المشهد أضحي الواحد جمعاً وأفراد
وأضحيت واحداً في عين الأعداد

ويقول أيضاً:

الوحدة كالبحر لكنه بحر دماء
تتصاعد منه آلاف الأمواج المجنونة

(١) شرح حديقة الأسرار: ص ٢٥٩.

أنظر إلى قطرة المطر من البحر
 كيف أخذت عدة أشكال وأسماء
 بخار وسحاب ومطر وجناب وورد
 نبات وحيوان وإنسان كامل
 كلها كانت في البدء قطرة
 ومنها تمثّلت كلّ هذه الأشياء
 فالعالم من عقل ونفس وكواكب وأجرام
 كلها كانت كالقطرة تلك في البدء
 وإذا حلّ الأجل فالكواكب والنجوم
 يضيع الوجود كله في العدم
 وكالأمواج المتتالية يطمس العالم
 يقيناً كأن لم تغنّ بالأمس
 تخلّص من خيالك ولو لمرة
 عندها تنال القرب للحظة
 يبقى غير الحقّ في الدار وفي الديار
 يكون الوصال عند التخلّي عن الخيال
 إذا غادر الغير كان الوصال
 لا تقل لعلّه يتجاوز حدّه
 فلا هو واجب ولا الواجب أضحي هو
 كل من أضحي في المعاني فائقاً
 لن يقول أنّ هذا قلب الحقائق

و- الاعتقاد بالرياضة الرُوحية والمجاهدة:

«المجاهدة هي حمل النفس على المشاقّ البدنية، ومخالفة الهوى على

كلّ حال»^(١).

(١) من كتاب مصطلحات الصوفية لابن عربي.

أجمعت المدارس العرفانية على أن نيل الكمالات المعنوية لا يكون إلا في ظل السعي والجهد المستمر والشاق، وأن المتنعمين لا يمكن أن يسيروا نحو المحبوب، لأنَّ طريق الحقيقة طويل ومليء بالتضاريس ومحفوف بالمخاوف والمهالك، وبعبارة موجزة فإنَّ على سالك هذا الطريق أن ينسى نفسه، وأن يخوض غمار الماء والنار، دون إيباء وتردد من أيِّ امتحان وابتلاء، عليه أن يصبر ويصمد في مواجهة الحوادث التي تعجز السماوات والأرض عن تحمُّلها، وأن يستسهل العيش في البيت الخرب الذي لا خبز فيه ولا ماء؛ بل ضياع وقلق، وعارٌ وسوء صيت، ودمع دام وقلب مشتعل. أن يستهسل كل ذلك؛ بل أن يسعى إليه . . .

نذكر في هذا المجال أبياتاً للشاعر العطار (٥١٣ - ٦٢٨هـ) أوردها في كتابه العرفاني القيم (منطق الطير):

«تكلّم الهدهد الهادي في ذلك الزمان
وكأنه عاشق لا يقيم للروح أيّ حساب
فقال: إن تقل بترك الروح، تصبح عاشقاً
سواء كنت زاهداً أو فاسقاً
وإن يُعاد قلبك روحك، فانثر الروح
يأتيك الطريق حتى نهايته
الروح سدّ في الطريق، فكن للروح نائراً
واطرح الحجاب بعد ذلك، وأحسّن النظر
وإن يقل لك عن الإيمان تخلّ
وإن يقل لك عن الروح تخلّ
فانثر هذا وذاك، وقل
بترك الإيمان، وكذا عن الروح تخلّ
إن يقل منكراً: إنَّ هذا أمرٌ منكراً، فقل:
إنَّ العشق أعلى مكانة من الإيمان والكفر

وأيّ شأن للعشق مع الكفر والإيمان؟
 وأيّ شأن للعاشقين مع الجسد والرُّوح؟
 إنّ العاشق يشعل النار في كل بيدر
 ويوضع المنشار على رأسه، وهو لائذ بالصمت
 لا بُدَّ للعشق من الألم والغصّة
 ولا بُدَّ للعشق من المشاكل والصعوبات
 فيا أيُّها الساقى إملأ الكأس بدم الكبد
 فإنّ عدمته، فلتستعره من آلامنا
 إذ لا بُدَّ للعشق من آلام تمرّق الحجب
 فمرّق حجاب الرُّوح أحياناً وخطّه أحياناً
 وذرة عشق تفوق جميع الآفاق
 وذرة ألم تفضل جميع العشاق
 والعشق لبّ الكائنات على الدوام
 ولكن لا يكون العشق تاماً بلا إيّلام

لذلك لا مناص من التضحية بكل شيء في هذا الطريق والتخلّي عنه،
 ولا بُدَّ من الإقلال من النوم والطعام، وزيادة ساعات الأعمال المعنوية، ولا
 بُدَّ من إقلال تربية الجسد وتحصيل راحته في طريق تربية الرُّوح، والتخلّي
 عن الملذّات والشهوات، ومحاربة الأهواء النفسانية، وهو الجهاد الأكبر،
 واحتقارها والتخلّي عنها، ونبد الجاه والمقام، والهرب إلى الحقّ، وعدم
 الاهتمام بتكريم الآخرين وتطميعهم له، والتخلّي عن الاسم والشأن والحرمة
 والمكانة الاجتماعية، وإفراغ الباطن من العلائق والمشاكل، وترك الوسواس
 والخواطر، وهي كما تبدو رياضة صعبة.

ونورد فيما يلي نموذجاً عن الرياضة الرُّوحية وتأثيرها في الكمال
 المعنوي للإنسان، وذلك من أشعار (مثنوي مولوي):

كن كالحديد حديداً لا لولن له

في الرياضة كن مرآة لا خلل فيها
صَفَّ نفسك من أوصافك
حتى ترى ذاتك صافية طاهرة



موت الجسد في الرياضة حياة
عناء هذا الجسد يمنح الرُّوح سموًا
ما لم يرَ الباقيون أنفسهم سالكينَ
فسيبقى جسدهم ساكنًا وهالكا
فلماذا رياضات الدراويش هذه
لأنَّ بلاء الجسد بقاء لروحنا
إصبر في الجهاد والعناء
شيئاً فشيئاً سترى البقاء في الفناء



قلِّ البحث عن الماء واعطش قليلا
ليتفجَّر ماؤك من فوق وتحت
حيثما كان الألم يتوجه الدواء
وحيثما كان الفقر تتوجه أنت.

عرفاء الإسلام يطبقون برنامج رياضتهم الرُّوحية مع الإسلام، ويسعون
لخوض المعاناة ضمن إطار الأعمال والواجبات الدينية، ولَمَّا كانت الأعمال
الواجبة في الإسلام محدودة، وليست فيها جوانب صعبة ومرهقة، فالصلاة
الواجبة مثلاً لا تتجاوز سبعة عشر ركعة في اليوم كله، ومن يضره الضوء أو
يخشى الضرر منه يمكنه أن يتيّم، ومن كان تصعب عليه الصلاة وقوفاً يمكنه
الجلوس، والمرضى ومن لا يطيق الصوم يمكنه الإفطار، والزكاة تجب على
من يزيد ماله عن حدِّ استهلاكه، والحج لا يجب إلَّا على المستطيع بدنياً
ومالياً، وهو واجب لمرة واحدة في العمر، ويجوز للمسلم أن يتلذذ

بالأطعمة والأشربة، ويجوز للمسلم أن يتناول ما لذّ وطاب من الطعام الحلال، وله أن يرتدي الملابس النظيفة والثمينة، وأن يمتلك بيتاً واسعاً، وأن يتزوج بإمراة، بل وله أن يتزوج أربع نساء زواجاً دائماً في وقت واحد.

فكيف يمكن وضع برنامج رياضة روحية مع شريعة سهلة وتكاليف مفيدة ومحدودة بالسعة والإمكانية والاستطاعة؟ العرفاء قاموا بتحديد الموضوع منذ البداية، ولمطابقة برامجهم الشاقة مع الدين الإسلامي استفادوا من المستحبات والمندوبات، لذلك ألزموا أنفسهم بأداء النوافل إلى جانب الفرائض، وبزيادة النوافل والمستحبات وضعوا برنامج عبادة مرهق لهم. على سبيل المثال: قاموا بصيام عدة أشهر إضافة إلى شهر رمضان، وجعلوا طعامهم على الإفطار قليلاً من الخبز اليابس مع قليل من النوم والراحة، والتزموا بتلاوة القرآن لعدة ساعات، وبأداء مئات الركعات المستحبة، وتكرار العديد من الأذكار والأدعية.

وفي بعض الأحيان تجاوزوا ذلك، إلى القيام بأعمال لعلّ فقهاء الإسلام على حقّ في تحريمها تحت عنوان (التعبّد بما لم يشرّع الله) أي عبادة الله من خلال مراسم وضعية، وهو أمر لا يخلو من إشكال، ويعتبر أمراً خارجاً عن السنّة، ويتخذ عنوان (البدعة) وهو ما يحرمه المتشرّعون والفقهاء الملتزمون بظواهر النصوص والمصادر الدينية. ومن ذلك ما نقرأه حول أبو بكر الشبلي (٢٢٥ - ٢٤٧هـ):

«عندما بدأ مجاهدة نفسه كان لسنوات طويلة يضع الملح في عينيه لثلاثين يوماً، وقيل أنّه وضع في عينيه خلال هذه المدة ٢١ كيلوغراماً من الملح»^(١).

«وكان لديه سرداب سفلي، كان ينزل إليه، ويأخذ معه عصا، وكلّما

(١) تذكرة الأولياء: ص ١٦٤.

أصابته غفلة قلبية كان يضرب نفسه بها حتى كانت تنكسر تلك العصا أحياناً، فكان يضرب بيده ورجله على الحائط عقاباً»^(١).

وقال الشيخ أبو سعيد أبو الخير (٢٥٧ - ٤٤٠هـ) لمريد تحت شجرة: «أيها الشاب هذه الشجرة التي تراها قد شهدت ثمانين ختمة قرآن لشخص كان متديلاً منها»^(٢).

في العرفان والتصوّف كما قال النبي محمد ﷺ: «أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ»^(٣). فمشكلة الإنسان الأساسية هي نفسه، وترويضها وقتلها يمثل التسلّط والتغلّب على جميع الطواغيت والفراغنة والوحوش والسباع. لذا لا بُدَّ من مقاومة ما تريده النفس، والابتعاد عن وساوسها والتخلّص منها، ولا بُدَّ في هذا الطريق من الصمود والاستقامة حتى يستسلم ذلك الياغي والطاغي ويضحى مسلماً! ولحظة تسليم النفس هي لحظة عظيمة جداً، وتشكل في الحقيقة ولادة جديدة للإنسان بمعناها الحقيقي. ويعبّر عنها العرفاء: (الموت الاختياري) ويقولون بأنّ هذه هي الحالة المقصود بها من العبارة المعروفة: «موتوا قبل أن تموتوا»^(٤).

ويقول الشيخ أبو سعيد: «الوحشة كلّها من النفس، فإن لم تقتلها قتلتك»^(٥).

وقال (المولوي) في تفسيره للحديث النبوي الشريف: «قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، مجاهدة العبد هواه»^(٦):

(١) المصدر السابق: ص ١٦٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٢٩.

(٣) كنوز الحقائق: ص ٤.

(٤) المنهج القويم: ج ١، ص ٢٩٢. لكن مؤلف (اللؤلؤ الموضوع) لم يعتبره حديثاً.

(٥) أسرار التوحيد: ص ٢٤٢.

(٦) أحاديث مثنوي: ص ١٤ - ١٥.

أيُّها الملك قد قتلنا الخصم الخارجي
 وبقي لنا خصم أشدَّ في الداخل
 قتله لا يكون بالعقل والدهاء
 أسد الباطن ليس كالأرنب
 هذه النفس جهنم، وجهنم أفاعٍ
 ومن لا يعجز في مواجهة البحار
 البحور السبع لا زالت لها شراباً
 ولم تكفها ولم تتحرَّق لمتحرق
 تناولت العالم كله لقمة ونادت
 المعدة صارخة: هل من مزيد
 عندما عدنا من القتال الخارجي
 توجهنا نحو القتال الداخلي
 قد رجعنا من الجهاد الأصغر
 لنجاهد مع النبي الجهاد الأكبر
 أسأل الحقَّ قوة تشقَّ البحار
 لا شقَّ بالأبرة جبل القاف
 ليس أسداً من يشقَّ الصفوف
 إنّما الأسد من يشقَّ نفسه
 ليضحي أسد الله بعونه
 ويتخلَّص من نفسه ومن فرعونه
 من أراد تحقيق هذه الأمنية
 عليه أن يكون موسى الذي يقتل الأفاعي.

ز - (السعي) في العلاقة التي تربط بين (الاستطاعة)
 و(الجابية):

في الختام لا بُدَّ من الإشارة إلى أنّ الصوفي لا يرى في كل هذه

الجهود والمساعي بلوغ القمة، ورغم أن مجاهدة النفس وترويضها أمر لازم وضروري في هذا الطريق، إلا أنه ليس كافياً، بل إنَّ (الجاذبية) و(العناية) الإلهية هي الفعّالة وحلّالة المشاكل. كما إنَّه لا يرى مانعاً من إمكانية أن تدرك السالك منذ البداية جذبة إلهية وعناية غيبية دون أن يطوي كل هذه المراحل والمدارج، فيبلغ بها درجة المعرفة والشهود لذات الحق.

«ويطلق الصوفيون على طريق السالك مصطلح (الترقي) لأنَّه خلاله ينتقل ويرتقي من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا. كما يطلقون على طريق المجذوب مصطلح (التدلي) لأنَّه قد تعلّق بشجرة العناية واقترب من الحق دون أن يتسلّق المراتب الدنيا. ومن خلال التدليّ هذا يحصل السالك على دلالة الآثار والأسماء والصفات وصولاً إلى ذات الحق، في حين أنَّ المجذوب يدرك مع بداية سيره ذات الحقّ بسبب الكشف الذي يأتيه من رعاية الحقّ، وبعد ذلك يرشد من معرفة الذات إلى شهود الصفات ومعرفة الأسماء والآثار. وعليه فإنَّ نهاية طريق السالك هي بداية طريق المجذوب، وبداية سير السالك هي نهاية سير المجذوب».

على أيّ حال فإنّ طريقة الصوفية تعتمد على المجاهدة والسلوك، وهي تعتبر أنّ الوصول إلى الحقّ هي الخطوة الأخيرة للطريقة. لكن هناك صوفيون يرون استناداً إلى الجاذبية بأنّ الوصول إلى الحقّ هو الخطوة الأولى للسير. وترى هذه الجماعة أنّ معرفة أهل الجاذبية، أي الكشف والشهود هي أفضل من معرفة أهل السلوك أي التحقيق والطلب.

وعلى هذا الأساس فإنّ الذين اعتبروا السلوك أساساً، كالقشيري والسلمي والغزالي، ربما كانوا يؤمنون بأنّ الكشف لا يحصل دون مجاهدة النفس، في حين أنّ (الشاذلي) و(ابن عطاء الله الإسكندراني) وغيرهما من محققي الصوفية اعتقدوا أنّ سبب الوصول إلى الحقّ هي (العناية) الإلهية، ولا تأثير في هذا المجال لسعي السالك ومجاهدته، ذلك لأنّ سلوكه ينتهي

بالوصول وبالمعرفة والشهود بلا واسطة، وهو ما يسمّيه الصوفيون (السالك المجذوب).

أما الذي يصل إلى الحقّ من أول خطوة بسبب عناية إلهية، ثم يطوي طريق سلسلة المراتب عائداً من دون مجاهدة، فإنّهم يسمّونه بعد وصوله إلى الحقّ: (المجذوب السالك) فالطريق الذي يسلكه (السالك المجذوب) هو طريق (من الخلق إلى الحقّ) ويُسَمَّى (السير من الخلق إلى الحقّ) لكن إذا طواه (المجذوب السالك) (من الحقّ إلى الخلق) فإنّه يُسَمَّى عندئذ (السير من الحقّ إلى الخلق).

ويعتقد الباحثون في الصوفية أنّ (المجذوب السالك) هو الجدير بتقديم الإرشاد والمشیخة والقيادة، وهو الذي اختصّ بالعناية الإلهية، وهو المَطَّلَع على طريقة رسم المنازل. بينما يعتقد البعض أنّ (السالك المجذوب) يصلح للمشيخة والقيادة أيضاً^(١).

ومهما كان الأمر فإنّ تلك الجاذبية والعناية رغم أنّها تُعدُّ أساساً للعمل والعامل الرئيسي، لكنّها لا ينالها أحد دون حساب؛ بل لا بُدَّ من وجود جوهر طاهر يكون أصلاً لتلقّي الفيض. و(الموت الإرادي) هو الذي يُعدّ الأرضية لحصول العناية. نقرأ في هذا المجال كلاماً آخر للمولوي:

ذرة من ظلّ عناية أفضل
من ألف سعي مليء بالطاعة
إذا خلع الشيطان لبنة الطاعة
ينفذ حتى لو كانت مائتي لبنة
حول (موتوا قبل الموت) كان
فبعد الموت تأتي الغنائم

(١) قيمة ميراث الصوفية: ص ٢ - ١٣١.

لا ثقافة تنفع سوى الموت
ولا وصول إلى الله أيها المحتال
عناية واحدة خير من مائة اجتهاد
الجهد خوف من مائة طريقة فساد
تلك العناية موقوفة على الممات
جرّبوا هذا الطريق الثقة
حتى موته لا يكون دون عناية
دون عناية يحلّ التشتت والضياع

العشق:

«إذا تمّ العشق فهو الله»^(١)

أدين بدين الحب أنّي توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني
رغم أنّ العشق من القضايا الأساسية في العرفان، إلا أنّ العرفاء
يظهرون عجزهم عن تعريفه وتحديدته. فهذا (ابن عربي) الذي يعتبر العشق
دينه وإيمانه نجده يقول عن العشق: «كل من يعرف العشق لم يعرفه، ومن لم
يتجرّع من كأسه لم يعرفه، ومن يقول لقد ارتويت من كأسه لم يعرفه، لأنّ
العشق شراب لا يروي أحداً».

أيّ أنّه لا يمكن تعريفه لا بعد تجربة شخصية فريدة، ولا عن طريق
العشق الذي لا نهاية له ولا ينتهي فيه الإنسان إلى حدّ، ولا يروي
عطشه.

وفي (الفتوحات المكية) يقول: «قلوب محبّي الله منفطرة، لقد رأوا
جلال الخالق وعظمتته بنور قلوبهم، أبدانهم في هذا العالم، وأرواحهم

(١) شرح المثنوي للسبزواري: ص ١٢.

ملكوتية، وعقولهم سماوية، هائمة بين صفوف الملائكة، وتشاهد عين اليقين، ويعبدونه بوسع قدرتهم، ليس طمعاً بالجنة ولا خوفاً من النار؛ بل محبةً وعشقا له^(١).

الملاحظات الأخيرة من كلام (محي الدين) تعني: يعبدونه ما وسعهم ذلك، وعبادتهم تلك ليست طمعاً في الجنة، وليست خوفاً من النار؛ بل لأنهم يحبونه، وذلك هو المؤثر الأساس للعبادات والرياضات العرفانية.

ففي طليعة العرفان الرسمي الإسلامي - باستثناء كلام المعصومين الذين هم في وضع خاص - نجد (رابعة العدوية) المتوفاة عام (١٣٥هـ أو ١٨٠هـ) إحدى النساء العارفات في العهد الأوّل لتفتح العرفان الإسلامي تقول: «إلهي إن كانت عبادتنا لك خوفاً من النار، فأحرقني بالنار! وإن كانت عبادتنا طلباً للجنة، فحرّم عليّ الجنة. وإن كانت عبادتنا لك، فلا تبخل عليّ بجمالك الباقي!».

وتقول أيضاً: «إلهي ما قسمته لي من الدنيا فأعطه لأعدائي! وما قسمته لي من الآخرة فأعطه لأحبابي! وتكفيني أنت»^(٢).

هذا الأمر لا يزال مطروحاً اليوم في العرفان الإسلامي، وهو أنّ العبادة والرياضة مهما كانت فهي قليلة، وكل هدف سوى الله فهو لا شيء مهما كان من الدنيا أو الآخرة، ولا يعدو ذلك كونه عشقاً وتعلّقاً، ولا يمكن أن يكون غير ذلك.

إنّ العشق عينه الذي قال عنه (عين القضاة) العارف المعروف (٤٩٢) - (٥٢٥هـ) وشهيد طريق العشق والعرفان (الذي لا وجه له) و(ماحي كل قبلة):

(١) الفتوحات المكية: ج ١، ص ١١١.

(٢) تذكرة الأولياء: ج ١، ص ٧٤.

«كل ما هو موجود فهو (قبلة) واعلم بأن وجهه متّجه نحو تلك القبلة، إمّا عبر وجهه نفسه أو عبر معناه. وهل العشق لا وجه له ليكون هو ماحي كل قبلة . . . ومن هنا قيل:

ليست القبلة سوى جمال المحبوب جاء العشق ومحي كل قبلة كانت»^(١)

هذا العشق هو عشق الكمال، وهو تعلق بالجلال والجمال، وهو عشق واع؛ إنّه وعي للكمال والجلال الإلهي. لكن لو أردنا أن نعرف منشأ ونوع هذا الوعي، فإنّ ذلك يُعدُّ بحثاً آخر. لكن على أيّ حال ما دام الأمر فاقداً للإطلاع على الجمال والكمال؛ فلن يكون فيه مثل ذلك التعلق والعشق. والعرفاء يعتبرون أنّ هذا الجمال وعشق الجمال هو منشأ وجود العالم. ذلك لأنّ من لوازم الجمال البروز والتجلّي، ومن لوازم التجلّي المرآة والمظهر ومكان التجلّي. كما إنّ من لوازم الجمال العشق حتى لو لم يكن هناك عاشق آخر؛ بل أن يعشق الجميل جماله.

وعلى ضوء استعراض (عبد الرّحمن الجامي) (٨١٧ - ٨٩٨هـ) لقصة النبي يوسف وزليخا، فإنّ عشق الجمال أمر قابل للتفسير، من جهة، كما إنّه يربط بين العشق والاعتقاد ب (وحدة الوجود).

يقول (الدكتور قاسم غني): «إنّ أكبر عامل قوي أقام التصوّف على أساس العشق والمحبة هو الاعتقاد بوحدة الوجود. ذلك لأنّ العارف عندما يعتبر أنّ الله حقيقة سارية في كل الأشياء، وأنّ كلّ ما سواه هو عدم، وهذا يعني أنّه لا يرى سوى الله، وأنّه يعتبر أنّ الكل هو المعشوق، والعاشق ستّار حيّ للمعشوق، والعاشق ميت».

ومن الطبيعي أنّه يعشق كل شيء، ومسلّكه ومذهبه سلام شامل ومحبة لجميع الموجودات.

(١) رسالة اللوائح: ص ٢.

يقول (الشيخ سعدي): «أرى العالم غضاً لأنَّ العالم غضٌّ به، وأعشق كل العالم فالعالم كله منه».

لكن عالم المحبة والعشق عند خواص الصوفية أوسع وأسمى من العشق الذي يتحدث عنه (سعدي) لأنَّ هناك فرقاً بين المعشوق الذي (كل العالم منه) والمعشوق الذي (كل العالم هو)^(١).

يقول الجامي:

أروي لك عن الحبيب حكاية مكشوفة
الكل منه وإن دقت النظر فالكل هو
جماله يسطع من كل ذرّات الكون
حجابك هو كل ما تتوهمه في رأسك

ومن ناحية أخرى فإنَّ طليعة المثنوي التي حملت قصيدة المولوي الخالدة اعتبرت أنَّ العشق على علاقة بالإنفصال والبعد، وعشق الإنسان بعالم القدس وحديقة الملكوت يعبر عنه من خلال عشق الناي إلى حقل القصب. والعشق يعني الشوق المتحرِّق لموجود بعيد عن أصله، وهو يبحث عن يوم الوصال. ولعلَّ من الأفضل أن نستمع لذلك على لسان الناي من خلال تعابير (مولوي) السماوية:

إصغ إلى الناي وهو يروي
ويشكو من البعد ما حلَّ به
اقتطعونني من حقل القصب
فانتحب عليَّ كل رجل وإمرأة
تمزَّق صدري من الفراق
لأروي تفاصيل آلام الاشتياق
كل من صار بعيداً عن أصله

(١) تاريخ التصوف في الإسلام: ص ٦ - ٣٢٥.

يعود ويبحث عن يوم وصاله^(١)

وفي تعاليم الجمعية المنسوبة إلى (أورفيوس) في اليونان القديمة ورد: «صدي قديم من ألحان صوت (ناي) المولوي، يعكس قصة الرُّوح الغربية التي انفصلت عن ديار الحبيب في تعابير أفلاطون. ويظهر الحكيم اليوناني بلغة شاعرية وبتكرار اشتياق تلك الرُّوح للعودة إلى منزلها القديم»^(٢).

يقول (الدكتور قاسم غني) في بحث المحبة: «يستنتج من الطريقة التي يفكر بها العارف بشأن المحبة والعشق أنَّ العشق غريزة إلهية وإلهام سماوي يستطيع الإنسان بمساعدته أن يعرف نفسه، ويطلع على مصيره. فالرُّوح صادرة عن الله، وقبل خلق الدُّنيا كانت في الله، وعندما ارتبطت بالبدن أضحت الرُّوح بحكم الغريب البعيد عن أسرته ووطنه الذي يفكر دوماً بمقره الأساس وموطنه الحقيقي، وقد عبّرت عن هذا الموضوع جميع قصص العشق الصوفية أمثال: قصّة ليلى والمجنون، يوسف وزليخا، وامق والعذراء، شيرين وفرهاد، سلامان وابسال وغيرها، كل حسب ذوقه وحاله وحسب أسلوب الفن الأدبي للشاعر، وبأشكال مختلفة، واستعملوا الآف الاستعارات أمثال: الوردة والبلبل، الشمع والفراشة وغيرها».

وشبّهت الرُّوح الصادرة عن الله بالطائر البعيد عن زوجه أحياناً، وبالناي الذي قطع من حقل القصب، الذي يتفهم الفراق الحزين الذي يُبكي كل رجل وامرأة حيناً. وحيناً بالصقر الذي وقع أسيراً في فخ الدُّنيا، أو بالببغاء المسجون في القفص، أو بطائر العنقاء الذي كان نصيبه خرابة تنته، أو سمكة رميت على اليابسة، أو الملك الذي تحوّل إلى متسوّل، وأمثال

(١) المشوي، بداية الدفتر الأوّل.

(٢) قيمة ميراث الصوفية: ص ٢٤.

هذه التشبيهات التي تحكي كلَّها عن أحد أصول حكمة الإشراف لأفلوطين، أي الأصل هو (طيران الواحد نحو الواحد) أو ما يُسمِّيهِ الصوفيون بحركة وميل كلِّ ذرَّة نحو جنسها وأصلها. وأنَّ الإنسان هو عبارة عن الشيء الذي يحب الحصول على صفات المحبوب والمعشوق الحقيقي أي الله، ليتمكن من الانمحاء فيه، وليصير (هو).

وأساس عبارة أنَّ (الإنسان هو الشيء الذي يحب) شبيهة بمقولة (أوغوستينوس القديس) الذي قال: «الإنسان عبارة عن الشيء الذي يُحِبُّه، فإنَّ أحبَّ الإنسان حجراً؛ كان في حكم الحجر. وإذا أحبَّ إنساناً؛ كان إنساناً. وإذا أحبَّ الله؛ فإنَّني لا أجرؤ على القول ماذا سيكون، لأنَّني لو قلت أنه سيصبح الله؛ فقد يرمونني»^(١).

إنَّه نفس الكلام الذين تجرأ على قوله عرفاء مسلمون مثل: (حسين بن منصور الحلاج) الذي عرَّضه قوله ذاك إلى الكثير من الصعاب والعقوبات، ومنها: الرجم!

ننهي هذا البحث بنظرة أخرى إلى العشق، وهي أنَّ العشق والجاذبية هي حقيقة جارية وسارية في العالم، يجب اعتبارها قوَّة حاکمة على جميع عناصر العالم وأجزائه، أو في الحدِّ الأدنى كخاصية ذاتية وعامة لهذه الأجزاء والعناصر.

وإذا كان التضادَّ أساس مهم في منطق الديالكتيك، فإنَّ العشق والجاذبية لها نفس تلك الأهمية في مدرسة العرفان «ونفس هذه الجاذبية والعشق يسريان بشكل غير مرئي لكي يحيى عالم الوجود، ويبقيه قائماً، ويجعل سلسلة الموجودات مترابطة مع بعضها البعض، بحيث لو ظهر أي

(١) تاريخ التصوُّف في الإسلام: ص ٢٢٨ - ٢٤٠. مقتبس من: عرفاء الإسلام، نيكلسن:

خلل وضعف في هذا الترابط، سوف تتفكك سلسلة الوجود، وسيفقد نظام عالم الوجود قوامه واستمراريته»^(١).

يقول (المولوي):

أمواج العشق تلفُّ الأفلاك
لولا العشق لأصاب العالم الملل
من دون العشق لما انمحي الجماد في النبات
ولا كانت الناميات ضحّت من أجل الأرواح

(الملاً حسين الكاشفي) علّق على هذا البيت قائلاً: «إنه إشارة إلى مقولة الحكماء إنَّ كلَّ متحرّكٍ يمتلك ميلاً يسبق الحركة، وهو يُسبّب حركته تلك، وهو الذي يوجه حركته المعيّنة والخاصّة، وذلك الميل الطبيعي والذاتي لن يسكن إلا بغلبة قاهر، إنّه أثر العشق الذي سرى فيه».

«الطباع ليس لها عمل سوى الإنجذاب الذي يُسمّيه الحكماء بالعشق:

والمحققون يقولون بالحركات الأربعة: الكمية والكيفية والأينية والوضعية. وإنَّ هناك سواها ميل وحركة موجودة من مبدأ الخلق إلى نهاية العالم، وهو فوران السير الوجودي والاقترضاء الذاتي الذي أظهر جميع أعيان الموجودات من حيّز القوّة إلى حيّز الفعل. ويدلُّ على هذا المعنى قول: (فأحببت أن أعرف)^(٢).

وأخيراً: كلُّ بيان أوردته في شرح العشق، ورغم أنّ تفسير اللسان موضح لكن العشق دون لسان أوضح، عندما أصل إلى العشق أخجل منه.

أحببت أن اختتم هذا البحث بهذه الأبيات، لكنني لم أستطع غضّ الطرف عن الأبيات الجميلة المنقولة عن (رابعة العدوية) حيث تقول:

(١) رسالة المولوية، جلال الدّين الهماثي: ج ١، ص ٤٠٧.

(٢) لبّ اللباب للمثنوي: ص ٢٩٠ - ٢٩١.

أحبُّك حبِّين: حبُّ الهوى وحبّاً لأنَّك أهل لذاكا
فأمّا الذي هو حبُّ الهوى فشغلي بذكرك عمّن سواكا
وأمّا الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

ولجمال هذه الأبيات وسموّ معانيها لن أتطرق لتوضيحها لأنّه قد يؤثّر

سلباً. لكنني أورد رباعية:

شغلت قلبي وروحي بك
ما دمت موجوداً فعلت أم لم تفعل
بذلت كلّ ما أملك لأجلك
أنا الذي أقلقت وجودك



الفصل الرابع:

الحكمة المتعالية

ظروف النشأة والبيئة التي نشأت فيها:

في النصف الأول من القرن الحادي عشر للهجرة دخل الفكر الإسلامي مرحلة جديدة بعد أن تفتّق النبوغ الفكري والشوق العارم الذي غمر كيان (محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي) المعروف بـ (الملاً صدرا) و(صدر المتألهين) المتوفى عام (١٠٥٠م) لتنبثق إلى الوجود حركة فكرية واسعة وشاملة، غطت بظلالها على كلّ ما كان قد جاء به من سبقه. ويعبّر الأستاذ (الشهيد مرتضى المطهري) عن تلك الحركة بالعبارات التالية:

«تشكل فلسفة الملاً صدرا تقاطعاً من جهة تلتقي فيه أربعة تيارات هي: الحكمة المشائية لأرسطو وابن سينا، وحكمة الإشراق للسهروردي، والعرفان النظري لمحبي الذين بن عربي، والمعاني والمفاهيم الكلامية، لتشكل ما يمكن تشبيهه بأربعة روافد تتلاقى لتشكل نهراً جارفاً. ومن جهة أخرى تمثل (صورة) تضاف بعد سلسلة من الأفعال وردود الأفعال إلى أربعة عناصر مختلفة لتمنحها طبيعة وواقعاً جديدين مختلفين عن طبيعة المواد التي تدخل في تركيب الصورة. إنّ فلسفة الملاً صدرا تُعدُّ بمثابة قفزة في (المعارف) العقلية الإسلامية حدثت بعد سلسلة من الحركات المتواصلة والتدرجية»^(١).

(١) الشهيد مطهري، خدمات متقابل إسلام وإيران: ص ٥٨٦ - ٥٨٧.

وفي نفس المجال يقول (السيد جلال الدين الاشتياني): «هناك الكثيرون في بلادنا يؤيدون فلسفة الملاً صدرا الشيرازي التي تعدّ مدرسة جديدة في عالم الفلسفة، وتتميّز بجمعها للخصائص التي تختصّ بها مختلف مدارس الحكمة والفلسفة في بوتقة واحدة هي فلسفة الملاً صدرا. فبالكاد تجد فيلسوفاً باحثاً في الفلسفة المشائية في غنى عن مدرسة الملاً صدرا الفلسفية، وإنّ أيّ فيلسوف مؤيد للحكمة الذوقية والإشراقية يجد غايته المنشودة في هذه الفلسفة. فقد قوّم الملاً صدرا وبشكل رائع الكثير من قواعد المشائية، كما إنّه أوضح بالدليل والبرهان الكثير من قواعد الإشراق بعد ما كانت آلت إليه هذه المدرسة الفلسفية من إعراض المتبحّرين في هذا المجال بسبب ما كان يسودها من نقص في الأدلة. كما أكد الملاً صدرا أيضاً على ضرورة أن يقوم العارف المتذوّق بالبحث عن القواعد الكشفية والشهودية في هذه الحكمة، في حين يتوجب على المتكلّم المعارض للحكمة والعرفان أن يبحث عن الردّ على ما يرواد ذهنه من تساؤلات في علم الكلام في هذا الإطار الفلسفي بصورة تخلو من أية شوائب وأوهام، وبشكل يتطابق مع نصوص الشرع وظواهره»^(١).

هذا وكان (صدر المتألهين) قد مرّ عبر حياته العلمية والمعنوية بثلاث

مراحل هي:

المرحلة الأولى:

مرحلة تحصيل العلم والفلسفة والكلام والعرفان النظري، حيث أنّه من خلال دأبه ومثابرته وجهده نجح في تعلم (المعارف) والعلوم السائدة في ذلك العصر، فنال بذلك إعجاب واهتمام كبار علماء وحكماء ذلك العصر، وذاع صيته في كل مكان. وفي أخرج مرحلة من مراحل حياته حين كان

(١) مجموعة رسائل السبزواري، المقدّمة: ص ٣٦ - ٣٧.

مهتداً فيها من كلّ الجوانب بالإصابة بغرور الشباب واللهاث وراء المملدّات والانخداع بالأضواء والجاه والمقام، فنظراً لما كان يملكه من جوهر مضيء وذات مستعدة، تمكن في تلك المرحلة بالذات من الاستغناء عن المملدّات والأهواء محرراً نفسه من قيود التباهي والتفاخر بالعلم والمعرفة وحب الجاه والمقام.

وقد أشار بنفسه في مقدمة تفسيره لسورة (الواقعة) إلى هذا الموضوع، عندما قال بصورة موجزة: «في الماضي كنت منهمكاً في الدراسة والبحث، غارقاً في مطالعة كتب الحكماء والفضلاء، حتى وصل بي الحال إلى حدّ صرت معه أتصوّر بأنّي قد أصبحت شيئاً مميّزاً!! لكنني فتحت بصيرتي وراجعت نفسي بدقّة، فلاحظت بأنّي - رغم دراستي لنزر يسير من المبدأ والمعاد - ما زلت خالي الوفاض من العلوم الحقيقية، والحقائق ذات الصلة بتلك (الرؤية) الجليّة والواضحة التي لا يمكن الوصول إليها إلّا من خلال الذوق والوجدان»^(١).

ومن هنا ظهر لديه ولع بالمكاشفات العرفانية، حيث بدأ يشعر بالتوتر، وصار في خضم هذا التوتر يتحسّر على ما مضى من عمره، ويستغفر الله عزّ وجلّ على إهداره لتلك الثروة الغالية في الجدالات والنقاشات الكلامية والفلسفية، ليخطو أولى خطواته في المرحلة التالية من حياته.

المرحلة الثانية:

مرحلة العزلة والاختلاء مع النفس والابتعاد عن الآخرين؛ مرحلة الهروب من الشهرة ومن (أروقة المدرسة وحجراتها وجدل القيل والقال) حيث أمضى (صدر المتألّهين) ١٥ عاماً من عمره الغالي في العزلة

(١) من مقدّمة الأسفار.

والإنفرادية وترويض النفس وتعويدها على تحمُّل الصعاب، كما ملأ معظم وقته بالعبادة، ليدخل بعدها في ثالث مرحلة من مراحل حياته.

المرحلة الثالثة:

مرحلة إفاضة الفيض والتدريس والتأليف، ولكن بثروة كبيرة من العلم والفكر مصحوبة بالعرفان. يقول (الملاً صدرا) عن هذه المرحلة من عمره: «إثر جهاد طويل وترويضٍ شاقٍّ للنفس توهَّج باطني واشتعل، وكان نتيجة ذلك التوهَّج والاشتعال الباطني أن أضيئت واصطقت أمامها أنوار عالم الملكوت وأسرار عالم الجبروت، وصارت تستلم إشعاعات من ألطاف الله ورعايته، فتوصلت بواسطتها إلى فهم أسرار ورموز لم أكن قد عرفت شيئاً منها من قبل، وتمكنت من إيجاد حلول لمسائل ومشاكل لم يكن في وسعي الحصول عليها بهذه الصورة بواسطة البراهين؛ لا بل إنَّ كل ما كنت قد توصلت إليه حتى ذلك اليوم عن طريق الأدلة والبراهين، رأيت كله بصورة جلية من خلال شهود عيان ساعدوني في النجاح والوصول إلى ذات الحقيقة»^(١).

إنَّ النتيجة المتناغمة للأدلة والبراهين من ناحية، والشهود العيان من الناحية الأخرى، أوجدت تعاليم امتزج فيها العقل والاستدلال والكشف والشهود والأصول ومبادئ الدِّين بصورة أهَّلتها للاستخدام في مسيرة التكامل الإنساني. وقد انتشر هذا الأسلوب بواسطة المولعين بتعاليم (الملاً صدرا) من أمثال: الملاً محسن الفيض الكاشاني (المتوفى ١٠٩١هـ) وآغا محمَّد البيدآبادي (المتوفى ١١٩٧هـ) والملاً علي النوري (المتوفى ١٢٤٦هـ) والحاج الملاً هادي السبزواري (١٢١٢ - ١٢٨٩هـ).

(١) المصدر السابق.

الفصل الخامس:

الفقه

تعريف الفقه:

أنقل هنا تعريف الفقه كما ورد في كتاب (معالم الدين) وهو كتاب دراسي في الحوزات العلمية: الفقه في اللغة يعني الفهم، والفهم الحسن. وفي مصطلح الفقهاء يعتبر الفقه: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية^(١) من أدلتها التفصيلية. وكل تعريف ينبغي أن يكون جامعاً لإفراجه مانعاً لأغياره. فلنر هل يمتلك هذا التعريف هذه الخصوصية؟

توجد في التعريف المذكور شروط علينا البحث فيها، وهي:

١ - العلم بالأحكام.

٢ - الشرعية.

٣ - الفرعية.

٤ - الأدلة.

٥ - الأدلة التفصيلية.

١ - العلم بالأحكام: بما أن الفقه هو العلم بالأحكام، إذا فالعلم بالذرات

(١) الأحكام الفرعية هي الأحكام التي ترتبط مباشرة بكيفية عمل المكلف.

والأشخاص، كالعلم بزيد وحسن وأحمد، والعلم بصفات أولئك كالكريم والشجاع، والعلم بأعمالهم كالكتاب والخياط، تعدّ أموراً خارجة عن تعريف الفقه.

٢ - الشرعية: وهو الشرط الثاني في تعريف الفقه، وبهذا الشرط تكون الأحكام غيرالشرعية، كالأحكام العقلية المحضة والأحكام اللغوية، خارجة عن تعريف الفقه.

٣ - الفرعية: وهو الشرط الثالث في التعريف، وبواسطته يخرج العلم بأحكام أصول الدّين عن تعريف الفقه مثل: وجوب الاعتقاد بمبدأ الخلق، والعلم بصفاته، والاعتقاد بالنّبوة والإمامة والمعاد وغيره؛ فهي تُسمّى بالأحكام الشرعية الأصولية، ويعود أمر البحث فيها إلى علم الكلام. وبهذا الشرط فإنّ العلم بأحكام أصول الفقه، مثل حجية ظواهر الكتاب والسنة والخبر العدل وما شابه ذلك، لا يعتبر جزءاً من علم الفقه، إنّما من أصول الفقه، وهي خارجة عن تعريف الفقه.

٤ - الأدلة: بهذا الشرط يُعدّ علم من قام بترتيب علمه دون دليل، خارجاً عن تعريف الفقه، كعلم الملائكة بالأحكام، وعلم الأنبياء من خلال الوحي.

٥ - الأدلة التفصيلية: بهذا الشرط يخرج العلم المقلّد للمسائل والأحكام الشرعية عن تعريف الفقه، ذلك لأنّ علم المقلّد لا يأتي من الأدلة التفصيلية على الاحكام العملية؛ بل ينشأ عن دليل إجمالي، يأخذ المقلّد أحكامه من المجتهد في ظلّ ذلك الدليل الإجمالي، ودليله الإجمالي هو: هذا ما أفتى به المفتي، وكل ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقّي، فهذا هو حكم الله في حقّي.

الإشكالات الواردة على تعريف الفقه:

أ - ماهو المراد من الأحكام التي ذكرت في التعريف؟ هل المراد بها هو بعض الأحكام أم جميعها؟ أياً كان المراد فهو لا يخلو من إشكال:

فإن قلت: المراد هو بعض الأحكام، كان ردّي عليك هو: إن تعريف الفقه لن يكون مانعاً للأغيار دون مصداقية ذلك، لأنّه يشملهم. فبعض الأحكام الفرعية يمكن استنباطها عبر الأدلة حتى لو لم يبلغ المستنبط درجة الاجتهاد، حتى لو استنبطها من خلال التعلّم ومزاولة العلوم الدنيّة، فاستنبط بعض الأحكام من الأدلة التفصيلية. في حين أنّ مثل هذا المستنبط لا يسمّى فقيهاً حسب الإصطلاح.

وإن قلت: إنّ المراد هو جميع الأحكام. لأجبتك: ليس جامعاً للأفراد، ذلك لأنّه في هذه الحال إذا لم نقل إنّ جميع الفقهاء سيكونون خارج تعريف الفقه، فإنّ أكثرهم سيكون خارج التعريف، ذلك لأنّهم بالفعل لا يعرفون كل الأحكام أو معظمها أو بعضها.

ب - استعمل في تعريف الفقه كلمة العلم، فقيل: هو العلم بالأحكام... والمأخذ هو أنّ معظم المسائل الفقهية قائمة على الظنّ لا على العلم، ذلك لأنّ أكثر الأحكام الفقهية مبنية غالباً على أدلة ظنيّة الدلالة والسند، مثل ظواهر الكتاب، فكل ما هو عدا نصوص الكتاب هي أدلة أحكام ذات دلالة ظنيّة. وعليه فإنّ العلم في تعريف الفقه يعني مع هذا الشرط أنّ جميع المسائل والأحكام هذه ظنيّة خارجة عن تعريف الفقه.

وللجواب على الإشكال الأول حول الأحكام نقول: إنّ هذا الإشكال ليس وارداً حول بعض الأحكام ولا حول كل الأحكام.

بداية لنتناول بعض الأحكام. ستقولون: إنّ تعريف الفقه ليس طارداً

وليس مانعاً للأغيار، ذلك لأنَّ جمعاً من المقلّدين المّطلّعين على بعض المسائل الفقهيّة يدخلون في التعريف.

نقول: إنّ كلامكم هذا مردود، لأنّه لا يخرج عن حالتين: إمّا أنّنا وإياكم لا نقول بالمجتهد المتجزّي، أو نقول بذلك^(١).

فإذا كنّا نرفض قبول المتجزّي، عندئذ يكون كلُّ من اكتسب علماً، قادراً على استنباط بعض الأحكام من خلال اجتهاده، وبذلك لن يكون هناك اختلاف بينه وبين المجتهد الكامل والمطلق، ذلك لأنّ قدرته الاستنباطية ستمكّنه من استنباط جميع الأحكام، ما يعني أنّ المقلّد لا يمكن أن يحصل على هذه القدرة أبداً، مهما بلغ من مدارج العلم، وعليه فإنّ المقلّدين خارجين عن تعريف الفقه.

وعلى فرض قبول التجزّي نقول: إنّ علم المتجزّي في الأحكام التي تمكّن من استنباطها يدخل ضمن الفقه، وليس فيه أيّ إشكال، ذلك لأنّ التفقه على سبيل الحقيقة صادق، والمتجزّي بشكل عام هو مجتهد وفقهه نسبة للمعلومات الفقهيّة والاستدلالية التي لديه، رغم إنّ عنوان المقلّد ينطبق عليه أيضاً نسبة للأحكام التي لم يمتلك القدرة على استنباطها.

والآن نعود إلى (العلم بالأحكام) الذي جاء في تعريف الفقه. والحديث جاء عن الأحكام كلها، خاصة أنّ (الأحكام) جمع معرّف بـ(الألف واللام). وقد ثبت في علم الأصول أنّ جمع المعرّف يدلُّ على

(١) المتجزّي هو الذي بلغ درجة من العلم تمكّنه من استنباط جزء من الأحكام الفقهيّة بالاستناد إلى الوثائق والأدلة التفصيلية لها. وللأصوليين رأيين في إمكانية ذلك: فئة ترفض قبول التجزئة قائلة بأنّه إذا حصل الإنسان على ملكة الاجتهاد، عندئذ سيكون في استطاعته استنباط كل الأحكام. وفئة توافق على إمكانية وجود مجتهد متجزء يقوم باستنباط بعض الأحكام من أدلتها، ويتبع المجتهد المطلق في باقي الأحكام. وعندئذ تكون المسائل التي استنبطها اجتهاداً داخلاً في الفقه.

العموم والاستغراق، فيقال: تعريف الفقه ليس له عكس، أي أنه ليس جامعاً لإفراده، ذلك لأنّ جمعاً من المجتهدين قد خرجوا من ذلك التعريف، لأنّهم لا يمتلكون العلم بالفعل بالأحكام الفقهية.

فنقول: إنّ إشكالكم هذا مردود أيضاً، ذلك لأنّ المراد بالعلم بجميع الأحكام هو الاستعداد والقدرة على ذلك، وليس الفعل، بحيث أنّ المجتهد يمتلك ملكة الاستنباط، وعند الحاجة يمكنه الرجوع إلى مآخذ الأحكام، واستخراج الحكم الشرعي وتحصيله.

ويطلق مصطلح العلم عرفاً على مثل هذا الاستعداد والقدرة كما هو شائع. فيقال مثلاً: فلان عالم بالنحو. والمراد بذلك أنّه يمتلك القابلية، وهو صاحب رأي وملكة في الأحكام والمسائل المتعلقة بالنحو، وليس المراد أنّه يستحضر ويمتلك بالفعل وبالتفصيل كل تلك الأحكام والمسائل.

أما جوابنا على الإشكال الثاني الذي يقول إنّ كلمة العلم قد استخدمت في التعريف، وأنّ أكثر المسائل الفقهية ظنيّة، فنقول: العلم يطلق بمعناه الأعم على ترجيح أحد الطرفين، رغم احتمال الطرف الآخر أيضاً. وعليه يكون العلم شاملاً للظن أيضاً، وهذا المعنى للعلم شائع ورائج في استعمالات العلماء، خاصة بالنسبة للأحكام الشرعية^(١).

الحكم الشرعي:

في تعريف الفقه جاء (العلم بالأحكام الشرعية) فنلنق نظرة إجمالية على الحكم الشرعي. الحكم الشرعي هو عبارة عن القانون الصادر عن الله تعالى لتنظيم الحياة المادية والمعنوية للبشر، ولا فرق في أن يكون قد جعل الحكم مرتبطاً مباشرة بفعل المكلف، أو بأشياء أخرى ترتبط به.

(١) معالم الدّين للشيخ حسن بن زين الدّين، الطبعة الحجرية بخط حسن بن علي التبريزي: ص ٨١ - ٩١.

الخطابات الشرعية في الكتاب والسنة ليست عين الحكم؛ بل إنها كاشفة وحاكية عنه. فقد عرّف قداماء الأصوليون الحكم بالخطابات الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين، وذلك خطأ؛ لأنه كما قيل فإنّ الخطاب كاشف عنها، والحكم مدلول ومعنى للخطاب. كما إنّ الحكم الشرعي لا يتعلّق دوماً بفعل المكلف؛ بل يتعلّق أحياناً بالمكلف نفسه، أو بأشياء أخرى ترتبط بالمكلف. فكما قيل فإنّ الهدف من وضع القوانين وجعل الأحكام هو تنظيم الحياة المادية والمعنوية للناس، وهذا الهدف يتعلّق بفعل المكلف من ناحية مثل: صلّ، صمّ، حجّ وغير ذلك، فإنه متعلّق بالمكلف نفسه أيضاً، أو بالأشياء الأخرى المرتبطة بحياة المكلف مثل: الأحكام التي تنظّم العلاقة الزوجية، وتجمع المرأة والرجل مع بعضهما في ظلّ شروط خاصة، أو تنظم علاقة الملكية فيعتبر فلان مالكا للشيء؛ هذه الأحكام لا تتعلّق بأفعال المكلفين. فالزوجية^(١) حكم شرعي يرتبط بالمرأة والرجل، والملكية حكم شرعي يرتبط بأموالهما وأملاكهما. لهذا فإننا نصرف النظر عن تعريف الآخرين للحكم الشرعي، ونعرّفه على الشكل الذي مرّ^(٢).

بعض الأصوليين عرّفوا الحكم بالشكل التالي: إنّه خطاب الشارع (يعني خطاب الله) المتعلّق بأفعال المكلفين. وهذا التعريف ناقص في بعض جوانبه، وعليه إشكال أيضاً. ومما يشكل عليه أنّه يشمل بعض الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين التي ليست أحكاماً، مثل: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] في حين أنّ من الممكن أن يرد الحكم دون وجود خطاب إلهي مثل: فعل رسول الله ﷺ وتقريره الذي يشكّل حجّة ودليلاً على الحكم، رغم أنّه لا يحتوي على خطاب إلهي.

(١) سنستعرض الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية في فصل آخر.

(٢) اقتباساً من مباحث الحكم عند الأصوليين، محمد سلام مذكور: هامش ص ٥٥. والمعالم

الجديدة، آية الله الصدر: ص ٩٩.

الإشكال الآخر هو ما ذكر سابقاً، ويرد هنا عينا. لهذا قام آخرون بتعريف الحكم بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير. والاقتضاء^(١) أو الحكم الاقتضائي هو الحكم الذي جاء الطلب فيه مطلقاً ويشمل الوجوب والندب والحرمة والكراهية، ويختص بالتخيير والإباحة، ذلك لأن المراد من التخيير هنا هو تخيير المكلف بين القيام بالأمر أو تركه.

وهذا التعريف لا يشمل الأحكام الوضعية التي تشكل جزءاً من الأحكام الشرعية الفرعية، من قبيل: الصحة، البطلان، الفساد، الشرطية، المانعية والسببية. مثلاً هناك قانون يقول أن رؤية هلال شهر رمضان سبب في وجوب الصيام؛ وأن القرابة سبب في الإرث؛ وأن قتل الولد لأبيه مانع من الإرث. وبهذا نجد أن هذا التعريف ليس جامعاً.

لهذا قام آخرون بوضع تعريف أكثر كمالاً منه، فقالوا: الحكم هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو بالتخيير، أو الوضع.

يبدو للوهلة الأولى أن هذا التعريف أكثر اكتمالاً، لكن الإشكال نفسه يرد عليه، حيث أن الأحكام لا ترتبط بالأفعال دون غيرها؛ بل تتعلق بالذوات والأشياء الأخرى المرتبطة بالمكلفين.

كان حجة الإسلام (الغزالي) أول عالم عرّف الحكم على أنه: «خطاب

(١) الاقتضاء أو الأحكام الاقتضائية تشمل جميع الأحكام التكليفية عدا الإباحة، بمعنى أن معظم الأحكام التكليفية أو المولوية اقتضائية، ونحن نعلم أن الاقتضاء ليس علة لثبوت الحكم، فعندما يبرز مانع أمام تأثير مقتضى الحكم وفعليته، لن يكون هناك حكم تكليفي. مثلاً قتل النفس اقتضاء حرام، لكن في حال الدفاع عن النفس أو العرض أو المال يصبح قتلها مباحاً طبق الشروط، وينتفي وجود المانع من أمام تأثير المقتضي. والأحكام الثانوية تقع في طول الأحكام الأولية، وتحمل هذه الخاصية، أي أن اقتضاء آخر جاء ليحقق أحكاماً أخرى.

الله المتعلّق بأفعال المكلفين». ولعلّ هذا التعريف كان صحيحاً ومقبولاً في مذهبه القديم، أي عندما كان أشعرياً، وحيث كان الأشاعرة ينظرون إلى القرآن على أنّه كلام الله (كلام نفسي) وليس (كلاماً لفظياً). ولا يسع المجال هنا لذكر تفصيل ذلك.

على أيّ حال، فإنّ الذين جاؤوا بعد (الغزالي) رغم أنّهم كانوا لا يعتقدون أنّ الكلام نفسي، لكنّهم اتبعوه في تعريف الحكم.

وقصد الأشاعرة بقولهم إنّ الكلام النفسي صادر عنهم، أن يصحّحوا ويبرّروا نسبة القرآن إلى الله، لأنّ الكلام اللفظي أمر حادث، في حين أنّ صفات الباري تعالى يجب أن تكون قديمة وعين ذاته، والحدوث لا يكون لحضرة الباري.

إذا اعتبرنا أنّ الكلام من صفات الفعل وليس من صفات الذات، حينها يُحلّ الإشكال، ولا حاجة لهذه التمحّلات التي لا داعي لها والبعيدة عن الفهم الصحيح.

على أيّ حال فإنّ هذه المسألة الكلامية لا تتّضح ببضعة كلمات؛ بل تبحث في علم الكلام. وقد خاض (المحقّق القمي) فيها من خلال كتابه (قوانين الأصول) وخاض فيها غيره أيضاً في كتبهم الأصولية، وهو أمر خارج عن بحثنا.

الحكم التكليفي والحكم الوضعي:

بناءً على ما قيل في تعريف الحكم الأخير، تبين أنّ الحكم على

قسمين:

١ - حكم تكليفي.

٢ - حكم وضعي.

١ - الحكم التكليفي: هو الحكم الشرعي المرتبط مباشرة بأفعال

الإنسان المكلف، والذي يوجه ويصحح سيرة الإنسان في جوانبها المختلفة من حياته الشخصية إلى العبادية والأسرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وينظّمها جميعاً، مثل: حرمة شرب الخمر، وجوب الصلاة، ضرورة الإنفاق على بعض أفراد الأسرة، إباحة إحياء الأراضي الموات وإدارة الأرض البور. والحكم الوضعي هو قسم آخر من الأحكام الشرعية التي لا ترتبط مباشرة بالإنسان وسيرته وما يقول؛ بل إنَّها قوانين تسنّ لمعالجة وضع محدّد يؤثر في سيرة الإنسان وأعماله بشكل غير مباشر، مثل: الأحكام التي تنظم العلاقة الزوجية وتضبطها، حيث تضع هذه الأحكام قوانين تنظم علاقة معينة وصحيحة بين الرجل والمرأة، تترك أثراً غير مباشر على أعمالهما وسلوكهما. ومن خلالها يتحمّل كلٌّ من المرأة والرجل تكاليف من خلال ارتباطهما الزوجي.

جاء في (الأصول العامة للفقه المقارن)^(١): الحكم الوضعي عبارة عن الاعتبار الشرعي أو أيّ حكم مجعول شرعي لا يتضمّن الاقتضاء أو التخير.

وقال البعض: الحكم الوضعي على أنواع ثلاث: السببية والشرطية والمانعية. بينما اعتبرها البعض على خمسة أنواع فأضافوا عليها: العلية والعلامة. واعتبرها آخرون على تسعة أنواع فأضافوا إليها: الصحة والفساد والرخصة والعزيمة. والحقّ أنّها لا تحدّد بعددٍ معيّن^(٢).

ومن الأمثلة على الأحكام الوضعية: الصحة، الفساد، البطلان، السببية، الشرطية، المانعية، العلامة، أو تعيين المقدار مثل: الكرّ، الجزئية، القضاء، الأداء، النيابة، التولية وغير ذلك.

(١) الأستاذ السيّد محمّد تقي الحكيم: ص ٨٦.

(٢) الحكم الوضعي هو خطاب الله تعالى الذي يعدّه سبب شرط أو مانع أو صحة. (مباحث الحكم عند الأصوليين، محمد سلام مذكور: ص ١٣١).

هناك علاقة وثيقة بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، حيث لا يوجد حكم وضعي إلا ووجدت إلى جانبه أحكام تكليفية. فالزواج مثلاً هو حكم شرعي وضعي توجد إلى جانبه عدّة أحكام تكليفية مثل: وجوب الإنفاق على الزوجة، وجوب تمكين الزوجة لزوجها وغير ذلك. وكذلك الملكية فإنها حكم شرعي وضعي توجد إلى جانبه أحكام تكليفية متعدّدة مثل: حرمة تصرف الآخر به إلا بإذن المالك، وحرمة غصبه وغير ذلك.

أقسام الحكم التكليفي:

ينقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أنواع: الوجوب، الحرمة، الاستحباب، الكراهة، الإباحة.

(أ) الوجوب: الوجوب هو الحكم الشرعي الذي طلب فيه الشارع القيام بمتعلّقه مثل: وجوب الصلاة. وخلاصة: الوجوب عبارة عمّا لا يجوز تركه.

(ب) الحرمة: وهو حكم شرعي تكليفي آخر، طلب الشارع فيه من المكلف عدم القيام به وترك متعلّقه. وخلاصة: الحرام عبارة عن ما يحرم فعله.

(ج) الاستحباب أو الندب: وهو نوع آخر من الحكم الشرعي التكليفي الذي يُشجّع الشارع فيه المكلف على القيام به وحرصه عليه، دون أن يلزمه. والخلاصة: إنّ المندوب هو ما يستحسن فعله.

(د) الكراهة: وهو نوع من الحكم الشرعي التكليفي الذي يحذّر فيه الشارع المكلف من القيام به دون إلزام. والخلاصة: إنّ الكراهة عبارة عن ما يستقبح فعله، أو يستحسن تركه.

(هـ) الإباحة: نوع من الحكم الشرعي التكليفي الذي أبقى بواسطته الشارع الباب أو الطريق مفتوحاً أمام المكلف، وأعطاه حرية الاختيار

والإنتخاب لفعل الأمر أو تركه، وكلاهما واحد في حساب المولى.
والخلاصة: إنَّ المباح هو كلُّ ما يكون فعله وتركه جائزاً^(١).

نماذج من الأحكام الوضعية:

كما ذكرنا من قبل هناك اختلاف بين الأصوليين في كيفية وضع الأحكام الوضعية وعددها. لكننا نشير هنا إلى أهمها، وتتناول بالبحث قليلاً في أيِّ حكم منها يحتاج إلى الشرح والتوضيح.

الأحكام الوضعية الهامة هي: العلية، السببية، الشرطية، المانعية، الصحة، البطلان، الفساد، الزوجية، الملكية. وستحدث فيما يلي عن بعضها:

أ) العلة: وهي مناط الحكم. وقد عرّف (الغزالي) العلة على الشكل التالي: «العلّة هي الشيء الذي ينسب المشرّع حكماً إليه، ويجعله منوطاً به، ويجعله علامة على الحكم»^(٢).

وصرّح (الشهيد) قائلاً: «علل الشرائع المعرفات» كما إنَّ علل الأحكام هي المعرفات والعلامات عليها.

لذلك قيل: إنَّ ما يقصده الأصوليون من العلة ليس المصطلح الفلسفي لها. فالعلّة في المصطلح الفلسفي هي ما يستوجب المعلول، أيّ أنّ المعلول يوجد بسببها، وبانعدامها ينتفي المعلول، كما إنَّ المعلول لا يتخلّف عن العلة. وتركب العلة من وجود المقتضي والشرط وعدم المانع.

(١) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن. محمد معروف الدواليبي، المدخل لعلم أصول الفقه: ص ٤١٤. آية الله الشهيد السيّد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة: ص ١٠١.

(٢) المستصفي: ج ٢، ص ٥٤. والمواقفات للشاطبي: ص ٢.

في حين أنّ ما يقصده الأصوليون من العلة هو ما يجعله الشارع علامة على الحكم.

ويقول (الغزالي) في هذا المجال أيضاً: «العلّة الشرعية هي العلامة والإمارة، والمناسبة التي يجعلها الشارع بين الحكم وعلته.»

وحسب (الدكتور مذكور)^(١) فإنّ العلة وصف ظاهر ومضبوط يتّخذها الشارع علامة للحكم مع وجود صلة بين العلة والحكم. والمراد من (مضبوط) هو أنّه لا يتغيّر مع اختلاف الأشخاص والأحوال والمحيط؛ بل يبقى ثابتاً وقائماً مثل: السُّكر الذي هو العلة لحرمة الخمر.

وقد فرّق البعض بين العلة الشرعية والسبب الشرعي؛ فاعتبروا أنّ علة الحكم، هي عندما يرتبط الحكم بشيء ما، ويكون قابلاً للتعلُّق والإدراك، وسبب الحكم يكون إذا ارتبط الحكم بشيء، ولم يكن قابلاً للتعلُّق أو الإدراك. مثلاً: الإسكار علة حرمة الخمر، ورؤية هلال شهر رمضان هو سبب الصيام. لأنّ المناسبة والعلاقة بين شهر رمضان ووجوب الصيام مجهولة عندنا.

كذلك فإنّ زوال الشمس سبب لوجوب صلاة الظهر، وغروب الشمس سبب لوجوب صلاة المغرب. لأنّ العقل لا يدرك العلاقة بين حلول الأوقات ووجوب الصلوات أو الصيام.

والمراد من العلامة أو الإمارة أو المعرّف الذي استعمل في تعريف العلة الشرعية هو تلك العلامة أو... التي متى ما وجدت كان خطاب الشارع موجهاً إلى المكلف دون أن تؤثر تلك العلامة في الحكم. لذلك قالوا: إنّ العلة هي الشيء الذي يوجد الحكم معه، وليس ما يوجد الحكم

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين: ج ١، ص ١٢٦.

به. ولا فرق بين السبب الشرعي والعلّة الشرعية^(١). وقد قسّموا العلة إلى أربعة أقسام^(٢).

(ب) السبب: هناك اختلافات كثيرة في وجهات النظر بين الأصوليين في تعريف السبب، والفرق بينه وبين العلة. وما علينا أن ندركه في هذا الموجز هو أن كثيراً من الأصوليين قد عرفوا السبب على الشكل التالي: إنّه الوصف الظاهر والمعين الذي جعله الشارع علامة للحكم^(٣).

يلاحظ من خلال هذا التعريف أنّ السبب هو أعمّ من العلة، ذلك لأنّه على ضوء تعريف العلة فإنّ الصلة بين العلة والحكم ليست موجودة، في حين أنّها لا توجد كذلك في تعريف السبب.

نذكر فيما يلي عدة أمثلة لحالات فيها صلة، وأخرى ليست فيها صلة بين العلة والحكم، لعلّ ذلك يساعد أكثر على فهم صحيح للموضوع.

الإسكار الذي يعني العملية التي تؤدي إلى السكر بفعل عامل محدّد، وهو وصف مناسب لحكم حرمة الخمر، لذا فهو علة.

السفر الذي هو وصف مناسب لحكم الإفطار، هو علة.

القتل المتعمّد العدواني هو وصف مناسب لوجوب القصاص، وهو علة.

كذلك الأمر بالنسبة لعقد البيع الذي يستصدر لغرض نقل الملكية، وعقد الزواج الذي يعقد من أجل أن يصبح التمتع حلالاً، كلاهما علة. والصلة بين العلة والحكم في هذه الموارد ظاهرة وجليّة، لكن دلوك الشمس

(١) مصادر التشريع الإسلامي: ص ٤٢.

(٢) راجع تفصيل ذلك في الأصول العامة للفقه المقارن، السيّد محمّد تقي الحكيم: ص ٢٠٨، ٢١٢.

(٣) محمّد سلام مذكور، مباحث الحكم عند الأصوليين: الطبعة الثانية، ص ١٤٦.

أي زوالها والذي هو سبب وجوب صلاة الظهر لا توجد هناك صلة بينهما أو لا تتضح الصلة بينهما عندنا .

كما إنَّ رؤية هلال شهر رمضان أو حلول شهر رمضان سبب لوجوب الصوم، لكن لا صلة بينهما أو هي مجهولة عندنا .

وأشهر الحج والعمرة سبب لوجوب الحج والعمرة للمستطيع^(١)، ولا صلة بينهما أو أنها مجهولة عندنا .

وهناك آخرون عرّفوا السبب بأنه: هو كل شيء جعل المشرع الإسلامي وجوده علامة على وجود المسبّب، وعدم وجوده علامة على عدم وجود المسبّب. وهو على أنواع: أحياناً يكون السبب سبباً للحكم التكليفي، فالوقت هو الذي يشكل السبب في وجوب إقامة الصلاة: ﴿أَقْرِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨] ورؤية هلال شهر رمضان هي السبب في وجوب الصوم: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] وبلوغ حدّ النصاب سبب في وجوب الزكاة، وعقد البيع سبب لإثبات الملكية أو انتقالها، وعقد النكاح سبب لحليّة الاستمتاع، وإيقاع الطلاق سبب لزوال الحليّة.

وقد يكون إيجاد السبب مقدوراً للمكلّف كما في الموارد المذكورة، وقد لا يكون مقدوراً له كالموت الذي هو سبب حصول الوارث على الإرث.

(ج) الشرط: هو وصف ظاهر ومحدّد تتوقف عليه صحة المشروط، لكنّ وجوده لا يوجبه. أيّ أنّ وجوب الشرط لا يؤثر في وجوده. وبتعبير آخر فإنّ الشرط هو أمر خارج عن حقيقة المشروط، وبعدهم يلزم عدم وجود المشروط، لكن بوجوده لا يلزم وجود المشروط. فمثلاً: الزوجية شرط في

(١) وهي: شؤال، ذي القعدة، ذي الحجة.

إيقاع الطلاق، وطالما لم تحصل الزوجية، فلن يكون هناك معنى للطلاق. لكن وجود الزوجية لا يعني لزوم وجود الطلاق. كذلك فإنَّ الوضوء شرط في صحة الصلاة، وعندما لا توجد الطهارة لا تصح الصلاة، لكن وجود الوضوء لا يستلزم وجود الصلاة^(١).

أما المقصود من اعتماد وجود الحكم على الشرط هو أنَّ الوجود الشرعي للحكم لا يتحقَّق وتترتَّب عليه الآثار الشرعية، إلَّا عندما يتحقَّق الشرط أو الشروط. مثلاً: وجود الصلاة الصحيحة والمجزية يتوقف على وجود الشرعية لها من قبيل: طهارة البدن، ولباس المصلِّي، وستر العورة واستقبال القبلة^(٢).

والفرق بين السبب والشرط هو أنَّ السبب يستلزم وجود المسبَّب، أما الشرط فلا يستلزم وجود المشروط. وهذا هو معنى قولهم: إنَّ السبب يستلزم المسبَّب. أما الشرط فإنَّ عدم وجوده يستلزم عدم وجود المشروط، وبوجوده لا يستلزم وجوده ولا وجود المشروط ولا عدم وجود المشروط. وقد يقال أنَّ المُسبَّب يرتبط بذاته بالسبب، بينما المشروط يرتبط في عدمه بالشرط.

(د) المانع: المانع في اللغة هو الحائل بين شيئين. وفي المصطلح الشرعي هو الشيء الذي يمنع من تحقُّق الحكم، أو الذي يمنع من تأثير المقتضي في السبب. والخلاصة: إنَّ وجود المانع يستلزم عدم الحكم أو عدم تأثير المقتضي. مثلاً: قد يتحقَّق السبب الشرعي أحياناً، لكن وجود المانع يمنع تنفيذ الحكم، كما في القتل المتعمَّد الذي يشكل سبباً في تنفيذ حكم القصاص، لكن عندما يكون القاتل هو والد المقتول، لا ينقُذ

(١) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه: ص ١١٨ - ١١٩. والأصول العامة للفقه المقارن: ص ٢١١.

(٢) الأستاذ مدكور، مباحث الحكم عند الأصوليين: ص ١٤٤. والأحكام المختلفة للشرط: ص ١٤٥ - ١٤٩.

القصاص. ويمكن أن يُعدَّ المانع ضدَّ السبب، لأنَّ السبب يقتضي وجود الحكم، بينما المانع يقتضي عدم الحكم. لذلك سمَّاه (الشاطبي): «المانع هو السبب ضدَّ السبب المقتضي للوجود»^(١).

هـ) الصحة والفساد: الصحة وصف لقيام المكلف بالعمل كما طلب منه الشارع، بحيث يكون أداؤه شاملاً لجميع الأجزاء والشروط الشرعية. وإذا لم يؤدِّه كما طُلب منه، أو أحلَّ بركن من الأركان أو شرط من الشروط؛ وصف ذلك العمل بالبطلان والفساد.

الصحة والفساد أو البطلان يشمل أحكاماً وأقساماً كثيرة لا يسع لهذا الموجز التطرُّق إليها. وللتحقيق في هذه المواضيع يمكن الرجوع إلى الكتب التالية: (كفاية الأصول) للمحقِّق الخراساني (أصول الفقه) للمظفر، (الأصول العامة للفقه المقارن) لمحمد تقي الحكيم (أصول الفقه) لأبو زهرة (المدخل لعلم أصول الفقه) لمعروف الدواليبي وكتب أخرى تناولت بحث السبب والشرط والعلَّة.

موضوع علم الفقه:

موضوع الفقه هو فعل المكلف أو الموضوع الخارجي، من حيث ثبوت حكم من الأحكام الشرعية له، ذلك لأنَّ الأحكام والمسائل الفقهية تدور حول محور أفعال المكلفين أو الموضوعات الخارجية، وتتصل بأعمال كل مكلف وأقواله من صلاة وصوم وزكاة وحجّ، إلى البيع والإجارة والرهن والوكالة، إلى الحدود والتعزيرات والقصاص والديّات وغيرها. أو حول الموضوعات الخارجية كما لو قيل: الخمر حرام، وعصير العنب المغلي حرام ونجس، وسائر أحكام النجاسات والمطهرات التي ترتبط بفعل المكلف أحياناً ولا ترتبط به أحياناً أخرى.

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين: الطبعة الثانية، ص ١٥٠. نقلاً عن موافقات الشاطبي.

يقوم الفقيه في ظلّ ملكة الاجتهاد باستنباط حكم فعل المكلّف من الأدلة التفصيلية من وجوب وحرمة وحلّية وصحة وبطلان وسائر الأحكام التكليفية والوضعية، ويمكن القول بأنّ موضوع الفقه هو فعل المكلّف أو الموضوع الخارجي، ومحموله حكم الشارع الذي يشكل المسائل الفقهية^(١).

فائدة علم الفقه:

يشتمل علم الفقه في أقسامه المختلفة على جميع نواحي الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدنيويّة والدينيّة للإنسان، وهدفه هو إصلاح وتربية وتزكية الفرد والمجتمع. وكثير من أحكامه العبادية قد سنّت لتربية الفرد وبنائه وتنمية روحياته. كما إنّ كثيراً من أحكامه الأخرى قد سنّت من أجل إصلاح المجتمع وإيجاد العدالة الاجتماعية وحفظ حقوق الأُمَّة الإسلامية.

وقد راعت الأحكام الفقهية دوماً المصلحة الفردية والاجتماعية. وحيثما تعارضت المصلحة الفردية مع المصلحة العامة؛ رجحت المصالح العامة على المصالح الفردية حتى يصل الأمر إلى أن يضحّي الفرد بنفسه من أجل مجتمعه.

يقول حجّة الإسلام (محمّد الغزالي) (وفاة ٥٠٥هـ): «إنّ الأحكام الفقهية سنّت من أجل الحفاظ على خمس مصالح تشكل خلاصة الحاجات الرُّوحية والجسدية للأفراد وهي:

مصلحة الدّين، مصلحة النفس، مصلحة العقل، مصلحة الناموس (العرض) ومصلحة المال».

إذا نظرنا إلى الفقه كلّه نجد أنّ جميع أحكامه ومقرراته تضمن حفظ

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين، الطبعة الثانية: ص ٣٨ - ٣٩. واصطلاحات الأصول للمشكيني.

وبقاء هذه المصالح. ولا يمكن أن نجد قانوناً في العالم يمتاز بمثل هذه الشمولية والسعة، لا في الأديان الأخرى، ولا في الحقوق العرفية للدول.

وهناك حديث شريف مروى عن الرسول الأكرم ﷺ مؤداه أن النبي موسى عليه السلام كان ينظر إلى الدنيا بعينه اليسرى، في حين كان النبي عيسى عليه السلام ينظر إليها بعينه اليمنى، وأما أنا فلي عينان أنظر بكلتيهما.

هذا الحديث يشير إلى الجوانب المختلفة والكاملة والشاملة للأحكام والقوانين الإسلامية، التي لا سابق لها في قوانين الأديان الأخرى، ولن تتحقق في غيرها، فهي متناسبة مع حاجات المجتمعات البشرية لكل عصر وزمان. وهذا ما يمكن إدراكه جيداً من خلال المطالعة الدقيقة لأحكام الفقه الإسلامي، خاصة الأحكام الكلية والعامّة، والأحكام الثانوية للإسلام، وأحكام المعاملات.

مرتبة علم الفقه:

جاء في الأصل الذي ورد في كتاب (معالم الدين)^(١) حول مرتبة علم الفقه بين سائر العلوم:

أصل: أعلم أنّ بعض العلوم متقدّمة على البعض الآخر، إما لجهة تقدّم موضوعها، أو لجهة تقدّم غايتها وفائدتها، أو لاشتغالها على مبادئ علوم متأخرة، أو بسبب آخر لا مجال لذكره هنا.

ومرتبة علم الفقه باعتبارها الثالثة متأخرة عن مرتبة العلوم الأخرى. ذلك لأنّ علم الفقه يحتاج إلى سائر العلوم، وسائر العلوم غنيّة عنه.

أما تأخر علم الفقه عن علم الكلام فعلة هي أنّ الفقه يتحدّث عن

(١) للشيخ حسن بن زين الدين، الطبعة الحجرية القديمة: ص ٢٤.

كيفية التكليف، وهذا متوقف على معرفة التكليف والمكلف وتحقيقه، وعلم الكلام يتولى ذلك.

أما تأخر علم الفقه عن علم أصول الفقه فهو واضح، ذلك لأن علم الفقه ليس علماً ضرورياً وقابلاً للفهم لجميع الأفراد. بل إنه بحاجة للاستدلال والبرهان؛ وعلم أصول الفقه يتحدث عن كيفية الاستدلال. وبهذا يتبين تأخر علم الفقه عن المنطق أيضاً، ذلك لأن المنطق يبحث في صحة وسقم الاستدلال وكيفيته.

أما تأخر علم الفقه عن علم اللغة والنحو والصرف، فعلته أن من مآخذ علم الفقه: الكتاب والسنة. وحاجة الفقه إلى علوم الكلام الثلاثة لفهم الكتاب والسنة أمر واضح. فهي علوم يجب تعلّمها قبل التفرغ للفقه.

ويضيف (صاحب المعالم) قائلاً: «سنبحث في فرصة أخرى مستوى الحاجة لتلك العلوم لتحصيل علم الفقه. وقد تناول بحث شروط الاجتهاد في آخر كتاب المعالم»^(١) وتحدّث عن هذه الحاجة ومقارنها بالتفصيل.

في المقصد الأول من كتاب (المعالم)^(٢) يوجد أصل آخر يتحدث فيه عن تقدّم وفضيلة علم الفقه على سائر العلوم، فيقول: «لما ثبت أن كمال العلم يكون في ظلّ العمل به، يتبين بوضوح أن علم الفقه هو أشرف وأسمى العلوم بعد معرفة الباري عزّ وجلّ، ذلك لأن العلاقة بين علم الفقه وأعمال الناس أكثر وأشدّ من أيّ علم آخر. فمن خلال علم الفقه تُعرّف أوامر الله تعالى ويمثل بها، وتعرف نواهي الله ويجتنب عنها».

(١) بين الشيخ ميزان الحاجة لهذه العلوم بالتفصيل في بحث شروط الاجتهاد المطلق: ص ٢٢٤

(٢) الطبعة الحجرية القديمة، بخط علي بن الحسن التبريزي: ص ١٨.

كما إنَّ المعلومات التي يحصل عليها الإنسان من خلال الفقه، وهي الأحكام والقوانين الإلهية فهي أسمى المعلومات بعد المعرفة بالله تعالى.

كما إنَّ الفقه هو الذي ينظم شؤون حياة الناس، وهو السبب في كمال النوع الإنساني وتطوره.

التاريخ الإجمالي للفقه، وكتابة الفقه عند الشيعة^(١):

شهد فقه الشيعة طوال تاريخه تحولات عميقة، وكان يتكيف دوماً مع المجتمع في تطوره وتكامله.

وقد استفاد الفقه في ظلّ التجدد والتحوّل، والأهم من ذلك أنه كان متقدماً عن المجتمع دوماً بخطوة. مروراً من فقه محدّثي الصدر الأوّل الذين وضعوا حدوده في: الأصول الأربعمئة، والكافي، ومن لا يحضره الفقيه. وعبوراً نحو فقه الشيخ الطوسي الذي حمل مواصفات ومظهراً آخر، ثم الانتقال من الإخبارية إلى الاجتهاد، وتحوّل فقه الشيخ الطوسي على يد (ابن ادریس) المقتدر في (السرائر) و(ابن زهرة) في (الغنية) وتحوّل الفقه من عهد صاحب السرائر إلى صاحب الشرائع، ثم العلامة، ثم الشهيد، ثم الجواهر. كل تلك التحوّلات والقفزات أثبتت التجدد بمعناه الواسع لكلمة الفقه.

ولا شكّ في أنّ الفقه مثل أية ظاهرة أخرى قد شهد تطورات وتحولات واسعة، وسيشهد المزيد من ذلك في المستقبل، لأنّه حيّ ويجب أن يبقى حياً، وكلّ حيّ متطور ومتحوّل.

لقد مرّ الفقه في تاريخه بالكثير من التقلّبات، إلّا أنّ المهم في هذا

(١) مصادر هذا البحث هي: الفهرست لابن النديم، رجال النجاشي، تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور يوسف موسى، تاريخ الفقه الشيعي لأصف، الأرض في الفقه الإسلامي للطباطبائي، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام للصدر، النجم الثاقب للنوري، الذريعة للطهراني، وسائل الشيعة للحرّ العاملي.

التاريخ، بل هو أهم شيء فيها، هو إثبات وتوضيح ديناميكية الفقه بشكل واضح ومبرهن، وتحديد علله وعوامله بصورة كافية، لكن للأسف الشديد لا توجد لحدّ الآن دراسة دقيقة وعلمية منظمة في هذا المجال.

وللبحث في تاريخ فقه الشيعة علينا أن نجد بداية حلقات التطور والتحول الكبرى التي مرّ بها، ثم نصل بعضها ببعض الآخر، ونربط بين كل ظاهرة فقهية وظاهرة أخرى، وكل ما له صلة بالفقه ويحيط به ويؤثر فيه ويختلط معه، ويساهم أحياناً في حل بعض الأسرار، وفك العقد، من أجل أن يجد المجتمع طريقه، ولتزاح من أمامه بعض المشاكل التي تكبّل يديه ورجليه في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وإذا تمكّننا من العثور على فلسفة ذلك في الفقه الماضي المتحرّك، سيشكل ذلك مرشداً جيداً لفقه المستقبل.

إذاً فدراسة الفقه دون دراسة الظروف والملابسات والمحيط المرافق والمؤثر فيه لن تكون مفيدة، ولن تساعد في فتح الطريق أمامنا. ومن بين تلك العوامل عنصرَي الزمان والمكان، والشخصية المستقلّة للفقهاء؛ حيث أنّ هذه العوامل تلعب دوراً البنّاء والمثمر، وسيكون لها مثل هذا الدور في المستقبل أيضاً.

وسوف نتحدث فيما يلي عن دور كل من هذه العوامل الثلاثة، أي: الزمان والمكان وشخصية الفقيه.

١ - الزمان:

ليس المقصود من الزمان انقضاء الساعات والدقائق والليل والنهار، إنّما هو التحوّل الذي يجري خلال فترة زمنية معيّنة بسبب العوامل التي تؤثر في الفقه بصورة واضحة وجليّة، وتقوده نحو طريق جديد. أما الهدف من ذلك التغيّر والتحوّل فهو العثور على إجابة لسؤال محدّد، وحلّ مشكلة،

وتلبية حاجة ربما تكون سبباً في الحيلولة دون تطور المجتمع، ودفعه نحو طريق مسدود. وبالنتيجة تمنع الفقه من أن يكون قانوناً نموذجياً يتطلع إلى المستقبل ويمسك بنبض المجتمع، ويقوده الى حضارة ومدنية تسير بخطى متسارعة في مسيرة التطور والرقي.

وهناك عدة عوامل تجعل الفقه متحركاً ومتجدداً، منها: العرف، وحاجة المجتمع الملحة، وأمور أخرى ستتم مناقشتها في مكان آخر مناسب.

إذاً فالزمان هو الذي دفع الفقه إلى الإبداع والتحرك، ونقله في مسيرته من عصر الصدوقين إلى عصر القديمين^(١)، ثم إلى عصر الشيخين، وبعدهما إلى ابن إدريس وابن زهرة، ثم إلى المحقق والعلامة، ثم إلى الشهيدين. وكل هؤلاء كانت لهم مدارس فقهية اختلفوا بها كانت تختلف عن بعضها البعض، كما كان لكل مدرسة منها خصوصياتها ومميزاتها التي تميزها عن باقي المدارس. وكان العنصر الأساس للفقه هو النشاط والتحرك والتحول من موضع لآخر، وهي خصوصية لها أهميتها الكبرى من حيث أنها هي التي ترسم الطريق لنا وللأجيال القادمة، وتجعل من الفقه نموذجاً وأسوة لكل المهتمين بالفقه.

٢ - المكان:

للمكان أيضاً دور هام وفاعل في تفعيل الفقه وتحريكه، لأنه يمثل البيئة التي يعيش فيها البشر، والتي لها من دون شك تأثير بالغ الأهمية على تطور الفقه. فالبيئة المحيطة بالبشر هي كل ما يحيط بالمجتمعات الإنسانية من مراكز اجتماعية وثقافية وعلمية واقتصادية وسياسية وغيرها، مما له تأثير بارز في مسيرة تحول الفقه التي ليس في مقدور أحد الوقوف بوجهها. فالفقه مدينة تأخذ

(١) المراد بالصدوقين: علي بن بابويه القمي (متوفى ٢٨١هـ) وابنه محمد بن علي (متوفى

٤٢٩هـ) والمراد بالقديمين: ابن أبي عقيل، وابن جنيد.

لونها الخاص بها من البيئة التي تحيط بها، فعندما ينتقل الفقه إلى العراق والكوفة فإنه يتخلّى عن لونه ليتلوّن بلون آخر. وعندما هاجر فقه الشيعة من مدينة قم - مركز المحدثين الكبار - إلى بغداد ليحلّ في محيطه الجديد ضمن إطار مدينة أخرى وثقافة أخرى، فإنه اكتسب آداباً وعادات وتقاليد أخرى جديدة لم يكن قد جرّبها من قبل، وكانت له حاجات ومتطلّبات أخرى، كما اتخذ لنفسه لوناً آخر، وهذا أمر طبيعي لا مجال لإنكاره.

٣ - شخصية الفقيه:

رغم أنّ الزمان والمكان والبيئة المحيطة هي التي تصوغ شخصية الفقيه، إلّا أنّه ينبغي لنا أن نولي شخصية الفقيه قدراً من الأهمية تجعله أحد العناصر المؤثرة المطلوب تقييمها.

فقابليات الفقيه الفكرية، وعمق فكره، ودقة نظره، واهتمامه بمختلف أبعاد حياة الناس وحاجاتهم، وآراؤه البناءة، وتطلّعاته، وأخلاقه وغير ذلك من المقومات الشخصية لها بالتأكيد أثر بالغ الأهمية في تحريك الفقه وتفعيله. فعلى سبيل المثال: كانت شجاعة الشيخ الطوسي وجرأته هي التي مكّنته من سدّ الطريق أمام المحدثين، وفتح طريق جديد وواسع للفقه، ووضع الفقه في رداء جديد يقبى الإنسان من تقلّبات الزمن ويصونه من لسعات الحوادث. ولعلّ الزمان والمكان ساعدها على ذلك، لكنّ شخصيته العظيمة هي التي غيرت الفقه. ذلك لأنّ فقهاء آخرين كثر عاشوا في عصره، لكن هذه المعجزة لم تحصل على أيديهم، بل إنّ نبوغ الشيخ الطوسي وعظمته كانت هي التي حرّكت الفقه وأعطته زخماً إلى الأمام.

والآن بعد أن أشرنا إلى العوامل المؤثرة في تطوير الفقه، سنتطرّق إلى عرض نبذة موجزة عن الفقه من الناحية التاريخية، ونذكر العصور والمراحل المختلفة لفقه الشيعة من خلال المدارس والتوجهات والحوزات العلمية.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أننا عندما ننسب الفقه إلى مدرسة خاصة، كأن نقول مثلاً (مدرسة قم) فإنَّ ذلك ليس معناه أنَّ فقه الشيعة قد تمركز في تلك المرحلة أو ذلك العصر في هذه المدرسة دون غيرها؛ بل المراد من ذلك هو أنَّ هذه المدرسة قد أدَّت دوراً هاماً في تفعيل الفقه. كما إنَّ هناك مدارس عديدة كانت قد لعبت دوراً مهماً في تكوين فقه الشيعة وتطويره. إنَّ البحث في هذا المجال يتطلَّب بحثاً واستقراءً كاملاً، وتقديم إحصاءات دقيقة، لكننا في هذه العجالة نكتفي بالإشارة إلى أهم وأشهر تلك المدارس:

أهم مدارس فقه الشيعة:

أهم الحوزات العلمية طوال تاريخ الفقه هي:

- ١ - مدرسة المدينة المنورة: بدأت من صدر الإسلام، واستمرَّت حتى أواسط القرن الثاني (حياة الإمام الصادق عليه السلام).
- ٢ - مدرسة الكوفة: بدأت هذه المدرسة في النصف الثاني من القرن الثاني، واستمرَّت حتى الربع الأول من القرن الرابع، أي زمن بدء الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ).
- ٣ - مدرسة قم وري: بدأت في الربع الأول من القرن الرابع، واستمرَّت حتى النصف الأول من القرن الخامس، أي زمن السيّد المرتضى (٤٤٦هـ) والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ).
- ٤ - مدرسة بغداد: بدأت من منتصف القرن الخامس، واستمرَّت حتى احتلال هولاءكو لبغداد.
- ٥ - مدرسة الحلة: بدأت من سقوط بغداد، واستمرَّت حتى عهد الشهيد الثاني.

وستحدث فيما يلي وبصورة موجزة عن كل من هذه المدارس الفقهية الشيعية.

العصر الأول، مدرسة المدينة:

المراد منها هو فقه الشيعة في عهد الصحابة والتابعين ممن كانوا في المدينة المنورة منذ بدء ظهور المجتمع الإسلامي في المدينة، والذي استمرّ بدءاً من هذا العصر حتى زمن الإمام الصادق عليه السلام.

في تلك الحقبة التاريخية كانت المدينة المنورة القاعدة الأولى لنشر الأحكام الإسلامية والفقه، فلا غرو أن تنطلق أول مدرسة فقهية منها، حيث شرع فقهاء الشيعة الأوائل من الصحابة والتابعين بتدريس الفقه والبحث والتحقيق والتفكير فيه، وكان السابقون في هذا المضمار هم: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام والسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام والإمامين السبطين الحسن المجتبي والحسين الشهيد عليهما السلام الذين زوّوا العلم والفقه من الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله مباشرة. وتلاههم الفقهاء الشيعة التالية أسماؤهم من الصحابة: ابن عباس، سلمان المحمّدي (الفارسي)، أبو ذرّ الغفاري، أبو رافع إبراهيم وآخرون، إلى جانب جمع غفير من التابعين من شيعة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ممن حفظوا السُنّة النبوية وبثّوها.

يقول (الذهبي) في (ميزان الاعتدال): «كان التشيع منتشرأ في أوساط التابعين، وكان التابعون كثر، وإذا قررنا ردّ أحاديثهم، ستمحى كثير من الآثار النبوية»^(١). ومنع (عمر) تدوين السُنّة في أوساط أهل السُنّة، واستمرّ ذلك المنع حتى عهد (عمر بن عبد العزيز) لكن بعض فقهاء الشيعة قاموا بتدوين السُنّة الشريفة في مجموعات، وكان أمير المؤمنين علي بن أبي

(١) ميزان الاعتدال: ج ١، ص ٥.

طالب ﷺ أوّل من دوّن السُنّة النبوية في كتاب اسمه (الجامعة) أملاه عليه رسول الله ﷺ وخطّه علي ﷺ بيده.

يقول (ابن شهر آشوب): «جمع سلمان الفارسي أيضاً مجموعة من الأحاديث النبوية، وألف علي بن أبي رافع الذي كان من صلحاء الشيعة ومن أتباع أمير المؤمنين ﷺ الخاصين كتاباً في فنون الفقه، من قبيل: باب الوضوء، باب الصلاة، وسائر الأبواب، حيث ينظر الجميع إلى هذا الكتاب بعين الاحترام. كذلك سعيد بن المسيب، الذي كان أحد فقهاء المدينة السبعة، وقاسم بن محمّد بن أبي بكر».

ويقول (ابن حجر) عن هذه المدرسة وعن الإمام الصادق ﷺ: «كان الناس ينقلون علومه حيثما ارتحلوا، وقد ذاع سيطه العلمي في كل مكان، وقد روى عنه أئمة عظام مثل: يحيى بن سعيد، ابن جريح، مالك، أبو حنيفة، شعبة وأيوب السجستاني»^(١).

إذاً كانت المدينة في زمن الإمام الباقر والإمام الصادق ﷺ مدرسة لفقه الشيعة ومركزاً كبيراً يشعُّ بنور التعقُّل على أقطار العالم.

ولو أردنا أن نُعدّد الفقهاء الشيعة ومؤلفاتهم خلال ذلك العصر لن تتسع هذه الرسالة الموجزة لذكرهم جميعاً، لذا نحيل القارئ المحترم إلى المصادر التالية: أعيان الشيعة، رجال الكشي، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ومقدمة البهجة المرضية ليطلع منها على تفاصيل ذلك.

وتشكّل فقه الشيعة في ذلك العصر على أساس مصدرين هما: الكتاب والسُنّة. فيما كان القياس جارياً حينها في مدرسة فقه أهل الجماعة أو السُنّة، دون أن يجد له مكاناً في فقه الشيعة. ولم يكن الاجتهاد لازماً

(١) ابن حجر، الصواعق المحرقة: ص ١٩٩.

حينها، بسبب إمكانية مراجعة الإمام. فيما كان الاجتهاد متداولاً بشدّة بين أهل السُنّة من خلال القياس والاستحسان والرأي.

العصر الثاني، مدرسة الكوفة:

في أواخر حياة الإمام الصادق عليه السلام انتقلت مدرسة فقه الشيعة من المدينة إلى الكوفة. وكان ذلك بداية عصر جديد للفقه في مدينة كبيرة كالكوفة كانت مركزاً للتجارة، فضلاً عن كونها مركزاً للتعامل الفكري بين الناس من مختلف المدن والأمصار.

ويذكر (البراقى) في كتابه (تاريخ الكوفة) أسماء (١٤٨) صحابياً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ممّن هاجروا إلى الكوفة واستقروا فيها، هذا عدا عن آلاف العلماء الآخرين ممّن أمضوا حياتهم في هذه المدينة ومارسوا الفقه والعلوم الإسلامية الأخرى^(١).

كما يذكر (ابن سعد) في طبقاته السيرة الذاتية لـ (٨٥٠) شخصاً من التابعين ممن اختاروا السكن في الكوفة^(٢).

وكان خلال هذه الفترة التي تزامنت مع عهد حكم أبو العباس السفّاح، أن انتقل الإمام الصادق عليه السلام من المدينة المنورة إلى الكوفة ليقوم فيها عامين عمل خلالهما على نشر فقه آل محمد صلى الله عليه وآله^(٣).

وهذا (حسن بن علي الوشاء) يصف لابن عيسى القمي ما كان يجري في مسجد الكوفة وما كان يلقيه الإمام الصادق عليه السلام من دروس في ذلك العهد فيقول: «لقد شاهدت في هذا المسجد تسعمائة من العلماء كان

(١) تاريخ الفقه الشيعي: ص ٣٣ نقلاً عن البراقى. تاريخ الكوفة: ص ٤٠٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٢، نقلاً عن البراقى. تاريخ الكوفة: ص ٣٨٢.

(٣) ابن سعد، الطبقات: ص ٦.

جميعهم يشيرون في دروسهم ومباحثهم إلى إرشادات وتعليمات الإمام الصادق عليه السلام حيث كانوا يروون عنه قائلين: حدثني جعفر بن محمد.

وكان من بين الذين تتلمذوا على يد الإمام الصادق عليه السلام بعض من كبار فقهاء الكوفة، نكتفي هنا بذكر عدد من أبرزهم ممن نقلوا الحديث عنه وهم: إبان بن تغلب الذي روى ثلاثين ألف حديث عن الإمام الصادق عليه السلام ومحمد بن مسلم الكوفي الذي روى أربعين ألف حديث عن كل من الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام وهناك الحافظ أبو العباس الهمداني الكفي المتوفى عام (٣٣٣هـ) وهو مؤلف كتاب عن الرواة الذين روا عن الصادق عليه السلام حيث شرح الكفي في كتابه هذا سيرة حياة أربعين ألف راوٍ ممن نقلوا الحديث عن الإمام^(١). هذا كله عدا عن عدد من عوائل الكوفة المعروفة بتشيّعها ممن كانت تنسب للإمام الصادق عليه السلام وكان فيها علماء بارزون؛ ومن هذه الأسر: آل أعين، وآل حيّان التغلبي، وآل عطية، وعائلة الدرّاج وغيرها من العوائل المعروفة في الكوفة والتي ذاع صيتها في علوم الفقه والحديث.

وإثر تهافت الناس والعلماء على الإمام واستحسانهم له، بدأ المنصور الدوانيقي يشعر بالخطر من ذلك، فبادر إلى دعوة الإمام للمجيء إلى بغداد وما تبع ذلك من أحداث يطول شرحها وسرد مجرياتها ولا يسع المجال للتطرّق إليها هنا.

إنّ علماء الشيعة المتقدّمون من معاصري الأئمة الأطهار عليهم السلام كتبوا أكثر من ستة آلاف كتاب حول الأحاديث المروية عن طريق أهل البيت عليهم السلام ممّا جاء ذكره في كتب الرجال، فضلاً عن أنّ الشيخ الحرّ العاملي قد سجلها هو الآخر في نهاية الفائدة الرابعة من كتاب (وسائل الشيعة)^(٢).

(١) تاريخ الفقه الشيعي: ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٥. وسائل الشيعة: ج ٣، ص ٥٢٣.

وهناك من بين هذا الكم الهائل من الكتب أربعمئة كتاب ورسالة عرفت باسم (الأصول الأربعمئة) حظيت بشهرة واسعة ومكانة خاصة؛ لكن هذه الكتب لاقت - وللأسف - مصيراً مؤسفاً ومحزناً لا مجال لذكره هنا.

وهكذا يبدو لنا جلياً بأن غالبية من كتبوا في الفقه والحديث منذ أممٍ بعيد حتى عصر غيبة الإمام المهدي المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) كانوا من أصحاب الأئمة عليهم السلام ممن خلفوا وراءهم بعد رحيلهم عن الدنيا ثروة عظيمة من الآثار القيّمة، ولكن ومع الأسف لم يصلنا سوى القليل جداً من تلك الآثار والثروة الهائلة.

وخلال هذه المرحلة التاريخية انتشرت رواية الأحاديث وتدوينها على نطاق واسع لم يسبق له مثيل في أيّ عصر، ولا عند أتباع أيّ من المذاهب الأخرى. فهناك على سبيل المثال - وليس الحصر - هشام الكلبي الذي كتب ما يزيد عن مائتي كتاب ورسالة، وابن شاذان مائة وثمانون كتاباً، وابن أبي عمير أربعة وتسعون كتاباً، وابن دول مائة كتاب^(١). كما إن صاحب كتاب الذريعة قام بسرد السيرة الذاتية لمائتي مؤلف من تلاميذ الإمام الصادق عليه السلام هذا عدا عن مؤلفين آخرين تتلمذوا على يد باقي الأئمة (سلام الله عليهم)^(٢).

لقد تميّزت مدرسة الكوفة الفقهية باهتمامها بجمع وتدوين الأحاديث. كما تميّز عن باقي المدارس الفكرية بتحديدتها لمعايير موثقة من قبل الأئمة عليهم السلام لاستنباط الأحكام بشكل صحيح.

كان الرواة والمحدّثون يقومون برحلات إلى مختلف المناطق من أقصاها إلى أدها طلباً للحديث، أما في حالة عدم إمكانية الالتقاء بالإمام

(١) الذريعة: ج ١، ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ج ٦، ص ٣٠١، ص ٣٧٤.

شخصياً للاطلاع على آرائه، أو عندما كان هذا الأمر في غاية الصعوبة، كان الناس يراجعون المبعوثين الموفدين من قبل الإمام إلى تلك المناطق لغرض الاستفتاء.

وبذلك يكون الإمام الصادق عليه السلام قد رسم إطاراً دقيقاً للتعرف على الأحكام بواسطة الروايات، شأنه في ذلك شأن باقي الأئمة عليهم السلام ممن وضعوا إلى جانب ذلك أسساً وقواعد تساعدهم في ذلك، كالاستصحاب، والبراءة، والتخيير، والاحتياط، وقاعدة اليد، والطهارة، والعرف السائد في فهم المصطلحات بشكل دقيق، وغير ذلك من الأسس والقواعد التي جاء شرحها في كتب الفقه والأصول لمن أراد معرفة المزيد من المعلومات عنها؛ أما بالنسبة للقاعدة الأخيرة وهي (العرف السائد) فستناولها بالبحث بشكل كامل في الفصل المناسب لذلك.

العصر الثالث، مدرسة (قم) و(الري):

ظهرت هذه المدرسة في زمن الغيبة الصغرى عام ٣٢٩هـ واستمرت لغاية النصف الأول من القرن الخامس للهجرة. فانتقلت بذلك حركة التدريس والبحث وتعليم الفقه والمعارف الإسلامية الأخرى وتعلمها خلال تلك الحقبة الزمنية إلى مدينتي قم والري، حيث برز فيها أساتذة كبار كان لهم بالغ الأثر على الفقه الشيعي.

من أهم الأسباب التي أدت إلى انتقال مدرسة أهل البيت عليهم السلام من العراق إلى مدينة قم: الضغوط الشديدة التي مارسها العباسيون ضد علماء الشيعة، والتي أجبرتهم على النزوح عن وطنهم، واللجوء إلى إيران ليسكنوا في مدينتي قم والري اللتان كانتا خاضعتان لحكومة آل بويه المعروفين بتشييعهم وحبهم لأهل البيت عليهم السلام.

ومن كبار من اشتهر من علماء هذه المدينة كل من:

- ١ - علي بن إبراهيم، شيخ وأستاذ الكليني، مؤلف العديد من الكتب التي منها كتاب (قرب الإسناد).
 - ٢ - الشيخ الكليني المعروف باسم ابن بابويه الذي كان معاصراً لابن بابويه والد الشيخ الصدوق، حيث توفي كلاهما في عام ٣٢٩هـ المشهور بكونه عام وفاة العلماء. من أهم آثار الكليني موسوعة الحديث المعروفة باسم كتاب (الكافي).
 - ٣ - ابن قولويه، جعفر بن محمد وهو من تلاميذ الشيخ الكليني والذي تتلمذ الشيخ المفيد على يده.
 - ٤ - عائلة ابن بابويه: كان ابن بابويه والد الشيخ الصدوق من كبار علماء المذهب. وكان أبنائه من كبار المحدثين في حوزة قم حيث ذكر الشيخ الطوسي في كتابه (الغيبة) اثنين من أبنائه هم: علي بن بابويه (علي بن حسين) والآخر هو الشيخ الصدوق (محمد بن علي) وابنه الآخر فهو (أبو عبد الله حسين بن علي بن حسين)^(١). ويعدُّ كتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق ثاني أكبر موسوعة للفقه والحديث. أما بالنسبة للمميّزات التي تميّز مدرسة قم والريّ عن غيرها من المدارس الفقهية فهي كالتالي:
- ١ - اهتمامها الخاص والواسع بالحديث وتدوينه.
 - ٢ - كان الفقه في هذا العصر يعتمد على نصّ الأحاديث فقط، وقلّما كان يوجد من يبدي رأياً حولها، أو أن يكون هناك نقد وتحليل لحديث ما، فقد كان الفقه يمرُّ بأولى مراحل نموّه واتساعه.
 - ٣ - في هذا العصر لم يكن البحث الفقهي يتجاوز إطار الفروع الفقهية المذكورة في الأحاديث، فلم يكن هناك مجال للتفريع والافتراض

لأشكال مختلفة لمسألة فقهية واحدة. وكانت فتاوى الفقهاء والمحدثين في هذا العصر هي نفس نصوص الأحاديث التي كانوا يرفعون سلسلة أسنادها من البداية، وربما كانت أحياناً تُضاف بضعة مصطلحات لا تتعدى الواحد أو الاثنین لنص الحديث.

العصر الرابع، مدرسة بغداد:

خلال القرن الخامس الهجري انتقلت مدرسة (قم) و(الري) إلى بغداد لأسباب نوجزها كالتالي:

١ - ضعف الحكومة العباسية والذي كان سبباً في حدوث انفراج أدى إلى تحرر الفقه الشيعي من الرقابة الصارمة والضغط الشديد الذي كان مفروضاً عليه، ما أدى إلى انفراج وتوفر مجال للظهور.

٢ - ظهور شخصيات علمية كبيرة كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي والسيد الشريف المرتضى وآخرين لهم نفس جلاله مكانتهم العلمية وقاعدتهم السياسية، سعوا في التدريس والبحث ونشر الفقه.

وفي ما يلي أشهر الفقهاء الذين ينتمون لهذه المدرسة:

١ - الشيخ المفيد الذي كان في طليعة من ساهموا في عملية تطوير علم الفقه خلال هذه المرحلة حيث يعود له الفضل في تعليم وتربية نخبة من التلاميذ من بينهم: الشيخ والسيد. ممن تمكّنوا من تحقيق تحولات كبيرة في أسلوب الاستدلال الفقهي. ومن تلامذته أيضاً:

٢ - الشيخ الطوسي الملقّب بشيخ الطائفة، الذي يعود له الفضل الأكبر من خلال ما بذله من جهود في بلورة التحوّل الكبير الذي وضع الشيخ المفيد لبناته الأساسية ليصل إلى درجة الكمال والذي كان لمساعي الآخرين دور كبير في تحقيقه.

مميّزات مدرسة بغداد:

لقد فتحت المدرسة البغدادية باباً جديداً أمام المجتهدين تمكّنوا من خلاله القيام بنقد وتحليل الروايات. فالمدارس التي سبقت هذه المدرسة كانت تكتفي فقط بنقل الحديث، وكانت تفرض قيوداً على نفسها ضمن ذلك الإطار، حتى تأسست هذه المدرسة التي نجحت في فكّ هذا الحصار، وتمّ استنباط أصول وقواعد من الأحاديث تساعد الفقيه في استنباط الحكم الشرعي. وكان في هذا العصر أن ظهر الاجتهاد بالأسلوب الشيعي واتخذ شكله الحقيقي، فقد تمّ وضع أصوله وقواعده وأحكامه وتفرّعت له فروع، وشهد هذا المذهب وللمرة الأولى حالة تطابق مع الأصول.

هناك من الباحثين من يرى باشتراك المدارس الفقهية التي مرّ ذكرها جميعاً بصفة مشتركة هي اكتفاؤها بالكتاب والحديث فقط في فهم الحكم الشرعي، وعدم تجاوزهما مطلقاً. أما المدرسة البغدادية فهي مدرسة جديدة تأسست لتفتح عهداً جديداً في علم الفقه دون أن يشوبها أيّ انحراف عن جادة الصواب.

وكان في هذا العهد أيضاً أن دخلت أصول الفقه في عالم التشيع وأصبحت بالنسبة للمجتهدين بمثابة الأدوات التي تجنّبهم الوقوع في الخطأ. لقد ألّف كلٌّ من: الشيخ المفيد والسيد الرضي والشيخ الطوسي كتاباً حول هذا الموضوع؛ فالمفيد كتب (التذكرة بأصول الفقه) أما السيد فقد كتب (الذريعة إلى أصول الشريعة) في حين كتب الأخير كتاب (عدة الأصول).

إنّ المدرسة البغدادية قد حرّرت الفقه الشيعي من النطاق الضيق الذي كان محصوراً فيه والذي لم يكن سوى التقيّد بنصوص الروايات، لتفتح أمامه سبيلاً لتفريع الفروع، شأنه في ذلك شأن المدارس الفقهية الأخرى. وقد أعطى الشيخ الطوسي في كتبه الفقهية، ومنها (النهاية) و(المبسوط) زخماً جديداً للفقه الشيعي من خلال توجيهه وجهة جديدة، فاتحاً أمامه آفاقاً

جديدة. وفي كتابه الآخر، وهو (الخلاف) اهتم بالاختلاف بين المذاهب، والتقابل والتقارن بين مختلف الآراء الفقهية.

ويمكننا ملاحظة هذا الأمر لدرجة ما في كتاب (الانتصار) للشريف المرتضى. وقد اكتسبت الكثير من المسائل الفقهية لأهل السُّنة لوناً آخر، ووجدت لنفسها طريقاً إلى فقه الشيعة بواسطة الشيخ الطوسي.

وقد حظيت مدرسة الشيخ الفقهية بتأييد وقبول الأوساط العلمية الشيعية وبقيت من دون أية معارضة أو رفض أو انتقاد، كما إن تلامذته وأتباعه استمروا في انبهارهم من عظمتهم وشموخه العلمي على مدى قرن من الزمن، ولهذا لم يتجرأ أحد على إبداء رأي واجتهاد يتناقض مع اجتهاده، ولم يفعلوا أي شيء جديد فيه غير نقل فتاويه وشرح أقواله، وكان التمسك بهذا الأسلوب التقليدي الذي سار عليه العلماء وتلاميذ الشيخ سبباً في إطلاق اسم عصر المقلّدة، أو دورة المقلّدين على تلك الحقبة الزمنية التي امتدّت بعد الشيخ الطوسي على مدى قرن ونيف من السنين.

بعد ذلك بدأ عدد من كبار الفقهاء بنقد ودراسة آراء الشيخ الطوسي، منهم: ابن زهرة (المتوفى عام ٥٨٥هـ) في كتاب (الغنية) ومحمد بن إدريس (المتوفى عام ٥٩٨هـ) في كتاب (السرائر) وكان ذلك بداية لعهد جديد تفتّحت فيه أبواب الاجتهاد بعد أن كانت مغلقة، حيث أعاد هؤلاء الفقهاء الحركة والنشاط والحيوية لعلم الفقه لينتقوه من حالة الركود والسكون التي كان يواجهها على مدى قرون طويلة.

العصر الخامس، مدرسة الحلة:

تأسست مدرسة الحلة في النصف الثاني من القرن السابع الهجري بعد سقوط بغداد بيد هولاكو المغولي. وقبل احتلالها من قبل المغول كان هناك فقهاء كبار ومحققون عظام في مدرسة بغداد، وكانت تقام في كل زاوية من

زواياها جلسات العلم والأدب. ولكن بعد سقوط الدولة العباسية وسيطرة المغول بقيادة هولاكو على بغداد؛ بادر أهالي الحلة إلى إيفاد مبعوث إلى أمير جيش المغول طالبين منه الأمان للحلة. فمنحهم هولاكو الأمان بعد أن اطمأن من ولائهم وصدقهم، لتبقى الحلة في مأمن مما حلّ بباقي مدن العراق من مصائب ومحن إثر احتلال المغول لها. فما كان من فقهاء وأساتذة وطلاب مدرسة بغداد إلا الهجرة إليها لتمثّل هذه الهجرة البداية لتأسيس مدرسة الحلة الفقهية التي بدأت بممارسة نشاطها العلمي بكلّ عظمة وشموخ.

وقد شهدت هذه المدرسة تخرُّج وظهور فقهاء كبار من أمثال: المحقّق الحليّ والعلامة الحليّ وغيرهم ممّن بذلوا الكثير من الجهد في سبيل تطوير أساليب الفقه والأصول، وإعادة إحياء الاجتهاد وتنظيم أبواب الفقه.

كان المحقّق الحليّ المتوفى عام (٦٧٦هـ) عالماً مقتدرًا وباحثاً قلّ نظيره في مجال العلوم الإسلامية من فقه وأصول وكلام وأدب وغيرها. ولهذا العالم الكبير مؤلّفات في غاية القيمة والأهمية في الفقه والأصول منها: كتاب (شرائع الإسلام) الذي يُعدُّ من أهمّ وأضخم الكتب في هذا المجال؛ ويُقال بأنّ هذا الكتاب يضم بين ١٢ إلى ١٣ ألف مسألة فقهية، وقد جمعت فيه دورة كاملة من فقه الإمامية. ومن كتب المحقّق الحليّ الأخرى: (المختصر النافع) و(المعتبر) و(نكت النهاية) و(المعارج) وغيرها من المؤلّفات القيّمة.

وقد سلك العلامة الحليّ، وهو تلميذ المحقّق الحليّ، نفس النهج الذي سار عليه أستاذه، وبذل جهداً كبيراً و متميّزاً في سبيل نشر الفقه، وله الكثير من التاليفات في الفقه التفريعي والتطبيقي والبحثي ممّا يُعدُّه بأكمله من أهم مصادر الفقه الشيعي. ومن هذه الكتب نذكر على سبيل المثال لا الحصر: مختلف الشيعة، تذكرة الفقهاء، تبصرة المتعلّمين، منتهى المطالب،

قواعد الأحكام، تحرير الأحكام الشرعية، إرشاد الأذهان، نهاية الأحكام وتلخيص المرام^(١).

ومن علماء مدرسة الحلة الفقهية أيضاً: فخر المحققين نجل العلامة الحلبي، وابن نما، وابن أبي الفوارس، والشهيد الأوّل، وابن طاووس، وابن ورام، وغيرهم من فطاحل علماء الفقه وعباقرة رجال الفكر.

إنّ مدرسة الحلة يمكن اعتبارها امتداداً لمدرسة بغداد، حيث أدت دوراً مهماً في تنظيم وتنسيق الأفكار الفقهية المشتتة وغير المنتظمة لمدرسة بغداد، عبر ترتيبها وتنسيقها، وهو ما يمكن إدراكه بشكل جليّ من خلال إجراء مقارنة بسيطة بين شرائع الإسلام للمحقّق والمبسوط والنهاية للشيخ الطوسي.

وبالرغم من اتساعه وغناه الثقافي، إلّا أنّ التراث الفقهي للشيخ الطوسي كان مشتتاً وفاقداً للانسجام والنظام المطلوب، وكان الشيخ قد نقل الكثير من العناصر الحيّة من الفقه السنيّ إلى فقه الشيعة، إلّا أنّ كلّ ذلك لم يكن قد امتزج مع النظام الجديد. هنا كان لكلّ من الفقيهين الكبيرين المحقّق الحلبي والعلامة الحلبي دوراً بارزاً وكبيراً في لمّ شتات ذلك التراث الكبير وتدوينه وإعطائه نظاماً وترتيباً وتنسيقاً أخرجته من حالة التشتت التي كان فيها. وتبدو هذه الميزة جليّة وواضحة في كتب المحقّق الحلبي على وجه التحديد كالشرائع، والمعتبر، والمختصر النافع، ونكت النهاية.

وقد تابع تلاميذ العلامة - وخاصة منهم ابنه فخر المحققين في كتاب إيضاح الفوائد - طريقه، حيث استبدلوا عملية نقل استدالات فقهاء السنة بالفتاوى والاستدلالات الفقهية الشيعية.

(١) النجم الثاقب، النوري: الطبعة الثانية، الباب الثاني: ص ٢٣١.

كما اهتم الشهيد الأول بدوره بتبسيط الفقه، وتعدّ كتبه من أهم مصادر الفقه الشيعي ومنها: الألفية، النلفية، القواعد والفوائد، البيان، الدروس الشرعية، ذكرى الشيعة، واللمعة الدمشقية.

ورغم أنهم كانوا يأتون أحياناً بأشياء جديدة إلا أنّ من أعقبه - أي الشهيد الأوّل - من العلماء استمروا في السير على نهجه لفترة تقرب من قرن ونصف القرن. ومن أشهر هؤلاء العلماء: فاضل مقداد المتوفى عام (٨٢٦هـ) مؤلف كتاب (كنز العرفان في فقه القرآن) و(التنقيح الرائع)؛ وأحمد بن محمّد بن فهد الحلّي الشهير بابن فهد المتوفى عام (٨٤١هـ) الذي ألف عدداً من كتب الفقه، والشهيد الثاني زين الدّين بن علي بن أحمد العاملي المتوفى عام (٩٦٦هـ) وهو مؤلف كل من (الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية) و(مسالك الإفهام في شرح شرائع الإسلام) والعديد من المؤلفات الأخرى.

العصر السادس، مدرسة العهد الصفوي الفقهية:

استمرّت هذه المدرسة منذ عام (٩٠٧هـ) لغاية عام (١١٣٥هـ) وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام على ضوء الخط الفكري الذي كان سائداً فيها. وهذه الأقسام الثلاثة هي:

أ - مدرسة المحقّق الكرّكي: وهو علي بن حسين بن عبد العالي المتوفى عام (٩٤٠هـ) والذي يعرف أيضاً باسم المحقّق الثاني. ويُعدّ من كبار علماء الشيعة ممّن أدوا دوراً مهماً في مسيرة تكامل الفقه الشيعي، وذلك للجهود الجبّارة التي بذلها من أجل تثبيت دعائم هذا الفقه، وإدخال الاستدلال المنطقي الدقيق فيه، بحيث أنّ غالبية فقهاء العهد الصفوي كانوا متأثرين بأسلوبه الفقهية.

ب - مدرسة الأردبيلي الفقهية: وهو المحقّق أحمد بن محمّد المتوفى عام

(٩٩٣هـ) مؤلف كتابي: (مجمع القاعدة والبرهان) و(زبدة البيان). كان له أسلوب مستقل في الفقه، وأوجد مدرسة فقهية خاصة به؛ وكان يعتمد في أسلوبه على الفكر والاجتهاد التحليلي والتدقيقي من دون أن يكون له شأن بشهرة الفقهاء وفتاوى وآراء من سبقه منهم. وقد تأثر مجموعة من الفقهاء بمدرسته.

ج - مدرسة الإخباريين: مع نهاية القرن الرابع وبدايات القرن الخامس للهجرة سُحقت مدرسة أهل الحديث من قبل المتكلمين والأصوليين الشيعة (أي مدرسة بغداد الفقهية) إلا أن عدداً قليلاً من مؤيديهم بقوا مشتمتين بصورة متفرقة هنا وهناك. واستمرَّ الحال على ذلك المنوال حتى بدايات القرن الحادي عشر عندما أعيد إحياء هذه المدرسة من جديد على يد (الملاً محمّد أمين الاسترآبادي) المتوفى عام (١٠٣٦هـ).

عرفت هذه المدرسة باسم المدرسة الإخبارية، وتميّزت بإنكارها لأسلوب الاجتهاد والتفكير العقلي في الفقه، شأنها في ذلك شأن مدرسة المحدثين في القرنين الثالث والرابع، وكانت تدعو إلى الفقه الذي يستند على ظاهر الأحاديث. وفي كتابه الموسوم بـ(الاحتجاج بالعقل) يرفض الاسترآبادي أصول الفقه ويشنّ هجوماً عنيفاً عليه.

وبدأ من العقد الرابع للقرن الحادي عشر تمكّن التيار الإخباري من النفوذ في (النجف) وباقي المراكز العلمية، وكان له الكثير من المؤيدين المعروفين في إيران. وغالباً ما كانت حوزة أصفهان العلمية، التي كانت تُعدّ أكبر مركز لعلماء الدّين والفقه في ذلك العصر، تحت سيطرة الأصوليين والمجتهدين رغم أنّ بعضاً منهم كانوا يميلون إلى المدرسة الإخبارية وعلى رأسهم المجلسي الأوّل على سبيل المثال.

ومنذ نهايات هذا القرن حدثت صدمات بين المدرستين الإخبارية

والأصولية، انتهت مع العقود الأولى للقرن الثاني عشر بتغلّب المدرسة الإخبارية على جميع المراكز العلمية الشيعية في إيران والعراق، لتحكم قبضتها على الفقه الشيعي. واستمرّ الوضع على هذا المنوال على مدى عدّة عقود لغاية النصف الثاني من هذا القرن عندما انهزم الإخباريون أمام التيار الأصولي. ومن أشهر من ينتمون إلى مدرسة الإخباريين: (الملاّ محسن الفيض الكاشاني (المتوفى عام ١٠٩١م) الذي ألف ما يزيد عن مائة وخمسين كتاباً منها على سبيل المثال: الوافي، ومعتصم الشيعة، ومفاتيح الشرائع. ويوسف بن أحمد البحراني (المتوفى عام ١١٨٦م) مؤلف: الحدائق الناضرة. ومحمد بن حسن الحرّ العاملي (المتوفى عام ١١٠٤م) مؤلف كتاب: وسائل الشيعة.

العصر السابع، مدرسة وحيد البهبهاني الفقهية:

في النصف الثاني من القرن الثاني عشر للهجرة ظهر عالم كبير تميّز بعبقرية خاصة في الاستدلال والتفكير العقلي، إنّه: وحيد البهبهاني، محمد باقر بن محمّد أكمل المتوفى عام (١٢٠٥هـ) صاحب عدد كبير من المؤلفات والكتب الفقهية. وقد نجح في أن يزيل المدرسة الإخبارية التي سيطرت على مدى سنوات طويلة وبدون منافس على الفقه الشيعي، لينشئ على أنقاضها مدرسته الأصولية الخاصة به.

وكان لوحد البهبهاني تلاميذ كانوا يعدّون من نخبة التلاميذ حافظوا على أسلوبه بكلّ أمانة واتقان، وساروا بالفقه الشيعي وفق مبدأ الاجتهاد. من أهم هؤلاء: بحر العلوم مؤلف كتاب المصابيح، وجواد الحسيني العاملي مؤلف كتاب مفتاح الكرامة، وكاشف الغطاء جعفر بن خضر مؤلف كتاب كشف الغطاء، والسيّد علي بن محمّد علي الطباطبائي مؤلف كتاب رياض المسائل، والميرزا القميّ مؤلف كتب: الجامع وغنائم الأيام ومنهاج الأحكام، وأسد الله الشوشتری الكاظمي مؤلف كتاب مقابس الأنوار،

والملاً أحمد النراقي مؤلف كتب: مستند الشيعة ومناهج الأحكام، ومحمد حسن بن محمد باقر صاحب كتاب جواهر الكلام.

العصر الثامن، مدرسة الشيخ الأنصاري الفقهية:

مع ظهور الشيخ الأنصاري المتوفى عام (١٢٨١هـ) ظهرت مدرسة جديدة في الفقه. فقد أحدث أسلوبه الاستدلالي الدقيق وتحقيقاته في الأصول والفقه تغيّرات جذرية في علم الفقه.

لقد عمل الشيخ مرتضى الأنصاري على توسيع نطاق الأصول العلمية إلى درجة عميقة، وأخرجها من خلال التحليل والتدقيق والتحقيق من حالتها السابقة إلى شكل فني ودقيق للغاية يركز على أسس وقواعد راسخة وقوية، ثم أحدث لها تفرعات بناءً على تلك القواعد الأصولية. وما زالت مدرسة الشيخ الأنصاري هي السائدة اليوم في الأوساط العلمية الشيعية، ولم يحدث إلى يومنا هذا أيّ تغيّر في الشكل العام الذي وضع أسسه وقواعده، وما زالت تلك القواعد هي الأسس التي يركز عليها فقه الشيعة وأصولها في الوقت الحاضر. إنّ مؤلفات الشيخ الأنصاري وكتبه، مثل: مجموعة رسائل فرائد الأصول والمكاسب وباقي رسالاته في الفقه هي محور الدراسة والبحث والتحقيق والمطالعة في الحوزات العلمية اليوم، كما إنّ الفقهاء المعاصرين جميعاً يسيرون على الأسلوب الذي وضعه هذا العالم الكبير.

طريقة كتابة الفقه وتقسيماته:

إنّ التآليف والكتب الفقهية لقدماء العلماء والفقهاء، من أهل السّنة والشيعة على حدّ سواء، قد قسّمت مبادئ الفقه إلى قسمين رئيسيين هما: العبادات والمعاملات. فهم كانوا يدرجون مختلف مواضيع وفروع الفقه تحت هذين العنوانين الرئيسيين، وأوضح مثال على ذلك: كتابي اللمعة

وشرح اللمعة للشهيدين الأول والثاني حيث يلاحظ اتباعهما لنفس الأسلوب في التأليف.

بعد ذلك جاء العالم الشافعي الكبير حجة الإسلام الغزالي ليحدث تغييراً في أسلوب كتابة الفقه، وذلك من خلال كتابه إحياء علوم الدين. فقد أعاد تقسيم الأخلاقيات والأحكام الفقهية إلى أربعة مجاميع رئيسية هي: العبادات، العادات، المنجيات، والمهلكات.

وتحت تأثير هذا الأسلوب الجديد في تقسيم مواضيع الفقه، قسّم العلماء الذين جاؤوا بعد (الغزالي) الفقه إلى أربعة مجاميع تتمثل في: العبادات، المعاملات، المناكحات، والجنائيات. وهناك نوع آخر من التقسيمات جاء في كتب علماء آخرين مثل: سلار بن عبد العزيز المتوفى عام (٤٤٨هـ) في كتاب المراسم، وأبو الصلاح الحلبي، حيث قسّم هؤلاء الفقه إلى ثلاثة مجاميع رئيسية هي: العبادات، المحرّمات، والأحكام.

أما المحقق الحلّي المتوفى عام (٦٧٦هـ) فقد قسّم أبواب الفقه في كتاب (الشرائع) إلى أربعة أقسام هي: العبادات، العقود، الإيقاعات، والأحكام.

وقد بيّن الشهيد الأول في كتابه (القواعد والفوائد)^(١) خلفيّة التقسيم الرباعي حيث قال ما مضمونه: «الفقه، إمّا أن يرتبط بالجهات الرُّوحية والأخروية، أو أن يرتبط بالجهات المعيشية الدنيوية وتنظيمها. فالقسم الأول هو العبادات، بينما الثاني الذي نجد من يسمّيه بالمعاملات، ينقسم إلى قسمين: قسم يضمّ الأحكام التي تترتّب على تعهّات لفظية من قبل الأفراد المكلفين، وآخر يضمّ الأحكام التي لا تترتّب على مثل تلك التعهّات. والقسم الأخير يُقال له الأحكام، وهو يشمل مباحث القضاء والجزاء

(١) نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، طبع دار مكتبة آية الله المرعشي للنشر: ص ٧.

(العقوبات) والإرث. أمّا القسم الأوّل فينقسم بدوره إلى قسمين: قسم منه يتعلّق بالتعهدات من طرفين ويُسمّى العقود، وقسم يتعلّق بالتعهدات من طرف واحد ويُسمّى الإيقاعات».

أما الملاً محسن الفيض الكاشاني (وفاة ١٠٩١هـ) فقد رتبّ المواضيع الفقهية بشكل آخر لطيف في كتابين تحت عنوان (مفاتيح الشرائع) و(الوافي)؛ فهو يقسمها إلى قسمين رئيسيين هما:

(١) العبادات، وهذه تشتمل على أبواب الطهارة والصلاة والزكاة والخمس والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) السياسات، وهي تشتمل على الأبواب التالية:

أ - الأحوال الشخصية: وهي الأحكام ذات الصلة بالأسرة، وتشتمل على النكاح والطلاق والإرث والوصية.

ب - الأحكام المدنية أو الحقوقية: وهي تلك التي لها صلة بالمعاملات والتبادلات والعقود كالبيع والإيجار والرهن والكفالة والضمان والحوالة والشراكة.

ج - الأحكام الجنائية: وهي التي ترتبط بالجرائم والجنح بمختلف أنواعها وأقسامها، والعقوبات الجزائية المترتبة عليها كالحدود، والتعزيرات، والقصاص، والديّات. والهدف من تشريع هذا النوع من الأحكام هو صيانة المصالح الإسلامية الخمس المتمثلة في النفوس والدين والعقول والنواميس والأموال، والتي تمثّل مجموعة القيم الإنسانية السامية في بعديها المادي والمعنوي^(١).

(١) لقد ورد شرح هذه القيم الإنسانية السامية، وبعبارة أخرى المصالح الإسلامية الخمسة، في كتاب مقارنة وتطبيق الحقوق الجزائية العامة في الإسلام، طبع وزارة الإرشاد الإسلامي: ص ٧٣، ٧٩. من تأليف علي رضا فيض.

د - أحكام المرافعات: وهي القضاء، والشهادة، وأداء القسم (اليمين) وإقامة الدعوى، وكل ما له صلة بكل من هذه الاختصاصات.

هـ - الأحكام السياسية: وهي ذات الصلة بنظام الحكم، وأصوله ومبادئه، وهي تشمل على التعاليم ذات الصلة بالولاية والموالي والطرق المتبعة في صيانة حقوق الأشخاص والمجتمعات.

و - الأحكام الدولية: وهي ذات الصلة بأسلوب التعامل والسياسة المتبعة من قبل الحكومة الإسلامية مع الدول والحكومات، والطريقة التي يتعامل بها المسؤولون في النظام الإسلامي مع أتباع المذاهب الأخرى، وتوضيح الأحكام الفقهية ذات الصلة بحسن علاقات الدولة الإسلامية مع باقي الدول في زمن السلام أو الحرب، وكذلك حسن العلاقة بين المسلمين والكفار الذين يعيشون تحت مظلة المسلمين.

ز - الأحكام الاقتصادية والمالية: وهي الأحكام ذات الصلة بحقوق المحرومين والمستحقين والمستضعفين، وحدود ثروات وممتلكات الأغنياء، وطريقة استيفاء الحقوق المالية الواجبة منهم وإنفاقها في ما هو مقرر لها أن تنفق فيه.



الباب الثاني

العرفان والتصوف

الفصل الأول: العرفان من خلال نافذة الأسماء والاستخدامات

الفصل الثاني: الصوفية

الفصل الثالث: المدارس الفكرية الأجنبية التي كان لها تأثير

على التصوف الإسلامي

الفصل الرابع: التصوف والتشيع

الفصل الخامس: المناحي الفكرية ومدارج التصوف الإسلامي

الفصل الأول:

العرفان من خلال نافذة الأسماء والاستخدامات

الأسماء:

سنحاول في هذا القسم من الكتاب البحث عن دلالات للأسماء والمصطلحات التي سميت بها ظاهرة (العرفان) أو التي استخدمت للتعبير عنه. كما نسعى أيضاً إلى إيضاح نقاط ربما لم تكن موضع اهتمام في السابق، قد تفيد في أن نقرب إلى فهم مشترك وشامل لما تعطيه تلك الأسماء والمصطلحات من مفاهيم ودلالات مختلفة عن ظاهرة العرفان^(١).

لو أمعنا النظر في مختلف الأطر اللغوية - الثقافية، وركّزنا انتباهنا عليها للاحظنا أنّ هناك مصطلحات وأسماء تؤخذ في المعاجم الثنائية اللغة

(١) طبعاً هذا هو الهدف الرئيسي من البحث. إلا أنّ هناك عدد من الفوائد التي تدخل ضمن هذا البحث لا بأس من التعرف عليها، منها: دراسة (العرفان) من زاوية كونه مصطلحاً. إنّ معرفة المصطلحات المرادفة للعرفان وما هو مرتبط به منها: والتعرف على نوع العلاقة التي تربط بينها من شأنه أن يوضح لنا بعضاً من نقاط الغموض والإبهام التي تحيط بهذا الموضوع. إنّ الهدف من وراء فصل الأسماء عن الاستخدامات ليس فقط من أجل أن يكون هناك نظام وترتيب شكلي وصورى لهذه الدراسة، إنّما هو من أجل دراسة ظاهرة العرفان من مختلف الزوايا والجوانب من أجل التوصل إلى أدلة كافية من مختلف الجوانب تساعدنا في التعرف على كيفية ظهور العرفان، وكذلك في التعرف على ما ينطوي عليه من معانٍ.

على أنها مرادفة لكلمة (عرفان)، أو أنها تُستخدم أثناء الترجمة على أنها تعطي معنى العرفان، أو يعطون العرفان معنى لها.

ولو سلّمنا بحقيقة أنّ الترجمة هي عمل من سماته، دائماً أو أحياناً، أنّ فيه الكثير من المرونة والتسامح في استخدام المترادفات - كأن يستخدم مصطلح mysticism مثلاً ليعطي مفهوم العرفان - في حالة كهذه يجب أن لا يساورنا شكّ وترديد يجعلنا عاجزين عن قبول أنّ جميع هذه المصطلحات تشير إلى شيء واحد من حيث المفهوم؛ ومن جانب آخر من الممكن أيضاً أن يكون لمصطلح واحد عدد من الاستخدامات المتباينة، إلا أنّ المقصود من كلّ تلك الاستخدامات هو التعبير عن شيء واحد. كما يلاحظ بأنّ مشكلة المترادفات هذه ينحصر وجودها ضمن إطار لغوي - ثقافي محدد كالإطار اللغوي الثقافي الإسلامي. ربما لا يكون هناك تطابق كامل ومن كافة الجوانب بين مصطلحين معينين، إنّما يكون لكلّ منها مفهوم يختلف عن مفهوم المصطلح الآخر، إلا أنّ ذلك لا يمنع من أن يكون أحدهما مصداقاً للآخر، أو أن يصبح ذلك حائلاً أمامنا يمنعنا من اللجوء إلى الميزات والخصائص المفهومية التي يتميِّز بها كلّ من المصطلحين من أجل استخلاص مصداق مشترك بينهما. فعلى سبيل المثال: كلمة (إنسان) و(بشر) وكلمة (human) المترادفة معهما في الإنجليزية؛ لا أحد يعارض كون المصطلحات الثلاثة تعطي معنى لشيء واحد، إلا أنّنا في نفس الوقت لا ننكر خصائص كلّ منها من حيث المفهوم، بل ربّما تُستخدم الخصائص التي ينفرد بها كل مصطلح في التعريف بالإنسان من زاوية خاصة.

ويكفي في هذا الصدد أن نأخذ بعين الاعتبار كلّاً من الإطار الثقافي - اللغوي للغرب المسيحي، والإطار الثقافي - اللغوي للشرق الإسلامي فقط؛ وذلك لأنّ اليهودية تابعة للإطار الثقافي اللغوي للغرب المسيحي في

عدد من المواضيع التي منها العرفان، وتُستخدم نفس التعبيرات والمصطلحات بالضبط.

بالنسبة للشرق الإسلامي فهو يشتمل على إطارين رئيسيين ومهمّين للعرفان هما: الإطار الإيراني - الفارسي والإطار العربي. حيث أنّهما يستخدمان لغة مشتركة في موضوع العرفان.

أما فيما يتعلّق بالشرق غير الإسلامي فهناك عدد من الأطر الثقافية - اللغوية المهمة للعرفان مثل: الإطار الهندي - السنسكريتي (الذي يشتمل على الديانات الهندوسية، البوذية، الجاينا Jaina والسيخية). وهناك أيضاً الإطار الزرادشتي - الفارسي، والإطار الصيني (الذي يشتمل على مذاهب الـ (تاو Tao) والبوذية الصينية واليابانية، مثل عقيدة الـ (زن Zen).

وقد تجنّبنا الخوض في هذه الأطر لسببين هما:

أولاً: إنّ هذا البحث ليس ذا صلة وثيقة وقريبة من موضوع دراسة العرفان بحيث تقتضي توسيع نطاق البحث ليشتمل التحقيق في تلك الأطر.

ثانياً: أساساً لا يوجد هناك فرق بين العرفان والدين في الأطر اللغوية - الثقافية الشرقية، وخاصة منها الإطار الهندي - السنسكريتي. وهناك ملاحظة تجدر الإشارة إليها في هذا الصدد وهي أنّ هناك مذاهب مثل: الهندوسية والبوذية يمكن اعتبارها أنماطاً من العرفان الديني، وليس أدياناً تشتمل على العرفان. وأديان كهذه، أولاً وبالذات تعرض طريقاً أو طرقاً للنجاة ليس فيها مصطلح خاص يُعبّر عن ظاهرة العرفان، إنّما تُستخدم مصطلحات عامة من أمثال: (دهارما Dharma) أو (دهاما Dhamma) والتي تعني الدين أو القانون والواجب؛ و(يوغا Yoga) بمعنى (القيد) وبمعنى أعمّ التحكم والسيطرة على الذهن والنفوس؛ و(مارغا Marga) والتي تعني الطريق والنهج؛ و(دارسانا Darsana) التي تعني (الرؤية) أو (النظرة).

وفي اللغة السنسكريتية تُستخدم لفظة (جنانا Jnana) للتعبير عن (المعرفة) بمفهومها اللغوي العام؛ و(جنانا مارغا Jnana Marga) للتعبير عن الطريق العرفاني الذي يركز على المعرفة (في مقابل طريق العمل وطريق العشق). أما الـ(عرفان) والـ(تصوّف) فتُستخدم فيها مصطلحات على شاكلة (الباطنية) و(طريق الذكاء) و(الدَّرْوَشَة) و(السير والسلوك) وكلمات على هذه الشاكلة أقل ما تشير إليه هو العرفان بصورة عامة وشكله الأصلي، وهي تُستخدم في حالات وتحت ظروف خاصة. وهناك مصطلحات مثل (التصوّف) هي ذات صلة بشكل أو بآخر بالعرفان والتصوّف على حدٍ سواء.

أما في إطار الغرب المسيحي فهناك ما لا يقل عن خمسة مصطلحات تُستخدم للتعبير عن العرفان وهي عبارة عن: (mysticism) والتي تُستخدم بنفس الجذور في مختلف اللغات الأوروبية مع بعض التغييرات؛ (Gnosticism) بـ(g صغيرة)؛ (gnosis) (وهذه أيضاً بـ g صغيرة) (sufism) التي تُستخدم للعرفان الإسلامي تارة، وتارة أخرى للعرفان بصورة مطلقة؛ (contemplation) والتي يبدو أنه كان استخدامها منتشرًا على نطاق واسع قبل أن يأتي مصطلح (mysticism) للتعبير عن العرفان^(١).

والآن لننتقل ونلقي نظرة على (العرفان) من خلال نافذة كل واحدة من هذه المصطلحات لنرى ما هو مفهوم هذه الكلمة من خلال تلك النوافذ، وما هي الصفات والخصائص التي يعرف كل واحد منها بواسطتها.

العرفان:

كلمة (عرفان) هي من مصدر مادة (عَرَفَ) واسم الفاعل لهذا المصدر هو (عارف) وله مصدر آخر هو (معرفة). ومادة عرف ومشتقاتها قريبة جداً من حيث المعنى من مادة عَلِمَ ومشتقاتها؛ إلا أن هناك فروقاً دقيقة للغاية

بينهما ربما كانت سبباً في اختيار مادة عَرَفَ للتعبير عن ال(عرفان). فالفرق الأوّل هو أنّ مادة عرف ومشتقّاتها تُستخدم لنوع أو درجة أو مرتبة خاصة من العلم^(١) الذي يتطلب تحليلاً وفكاً للرموز^(٢)؛ وبتعبير آخر العلم الذي يتضمّن حركة من السطح باتجاه العمق، ومن الظاهر صوب الباطن، ومن هذا الجانب من الستار إلى الجانب الآخر منه. وقد استخدم العرفان بمعناه اللغوي في كتاب (نهج البلاغة) حيث جاء فيه: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَظْهَرَ مِنْ آثارِ سُلْطَانِهِ، وَجَلالِ كِبْرِيائِهِ، ما حَيْرَ مُقَلَّ الْعُيُونِ مِنْ عَجَائِبِ قُدْرَتِهِ، وَرَدَعَ حَظْرَاتِ هَمَاهِمِ النُّفُوسِ عَنْ عِرْفَانِ كُنْهِ صِفَتِهِ...»^(٣). يلاحظ في هذا الاستخدام اختيار مادة (عرف) لغرض إدراك عمق حقيقة الصفات الإلهية، وهو شاهد على ما ذكرناه.

وجاء نفس الاستخدام في عدد من آيات القرآن الكريم أيضاً، حيث يقول الله تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٨٣] أو الآية الكريمة: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩] أو الآية الكريمة: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠] أو الآية الكريمة: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]. يلاحظ أنّه في جميع هذه الآيات جاء استخدام مادة (عرف) لتعطي معنى المعرفة بالشيء، معرفة عميقة وباطنية ليس في مقدور أيّ كان إدراكها.

وبناءً على ذلك فإنّ استخدام مادة (عرف) كاسم للتعبير عن العرفان له دلالة على أنّ المعرفة العرفانية هي معرفة عميقة وباطنية لا تكون واضحة وجليّة لأيّ كان من الناس.

(١) راغب الأصفهاني، أبوالقاسم الحسين، المفردات في غريب القرآن، طهران، المكتبة المرتضوية: ص ٣٣١.

(٢) American Heritage Dictionary, U.S. Houghton Mifflin company, 3rd edition, 19920, V.10.

* (٣) نهج البلاغة: الخطبة ١٨٦.

أما الميزة الأخرى التي تتميز بها مادة (عرف) فهي استخدامها بصورة خاصة في بعض المواضيع المعرفية، مثل: (الله) والذي لا يمكن أن يكون له صلة بمادة (علم) مطلقاً. فلا يُقال مثلاً: (علمتُ الله) أنما يُقال: (عرفتُ الله). ومن المستبعد أن يكون ذلك تouxياً لهتك الحرمة وحفظ مكانة الله عزَّ وجلَّ. ربَّما كانت هناك - كما يقولون - ميزة في مادة (عرف) جعلتها بسيطة ومناسبة للاستخدام في المواضيع الجزئية والخاصة^(١).

أمَّا الميزة الأخرى التي تختصُّ مادة (عَرِفَ) بها فهي أنها تعبَّر عن حالة من العلم بعد الجهل^(٢)؛ أو بعد النسيان؛ وقد يكون لهذا السبب لا يُقال لله: (عارف) إنَّما يُقال له: (عالم) حيث أنَّ إلهيَّات الأديان التوحيدية تؤمن بأنَّ علم الله أزلي وغير مسبوق بجهل، وهذه الأديان أساساً لا تجيز استخدام التعابير التي تعطي معنى ومفهوم الجهل والنسيان بشأن الله^(٣).

إنَّ اختيار مصطلح ال(عرفان) اسماً لهذه الظاهرة وقبولها بصورة عامة، ربَّما مهَّد لنا الطريق لاستنتاج أمرين على ضوء وجهة نظر من اختاروا هذا الاسم واستخدموه؛ وهذان الأمران هما:

أولاً: إنَّ موضوع المعرفة العرفانية هو أمرٌ خاص وواضح مثل كلمة: (الله).

ثانياً: إنَّ المعرفة العرفانية ليست من فئة العلوم المتعارف عليها والتي تأتي بعد جهل، إنَّما هي معارف ترافق الإنسان بصورة دائمة، ولا يحجبها ويخفيها سوى غبار الغفلة. وأحياناً يطلق على هذه المعارف اسم: (المعرفة الوجدانية).

(١) دامادي، سيّد محمَّد، المصدر السابق: ص ١.

(٢) دهخدا، علي أكبر، لغت نامه، طهران، مؤسسة انتشارات وچاب دانشگاه، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، الجزء الأوَّل: ص ١٥٨.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢.

وهناك خصائص أخرى وتفاصيل دقيقة لمادة (عرف) المذكورة في فقه اللغة، يبدو أنه لا صلة لها بالعرفان.

أمّا بشأن المفهوم الذي كان مقصوداً من وراء اختيار مصطلح العرفان، فبصورة عامة لو أردنا الخوض في الجانب التاريخي لهذا الموضوع فإنّ كلّ ما سنقوله سيكون من دون جدوى. ولكن من خلال نظرة عابرة على أدب الإطار الشرقي الإسلامي يمكن أن ندرك بوضوح بأنّ استخدام كلمة (العرفان) إنّ ما أدّى إلى ظهور حالة ثانوية، كان الهدف منه إيصال مفاهيم مثل: (العمق) و(الرمزية) و(اللطافة) و(الظرافة) وربّما كان المقصود منه أيضاً التعبير عن (وجدانية) العرفان، وعدم ارتباطه (بوسيط).

وكمثال على ذلك نورد الأمثلة التالية التي يلاحظ فيها أنه إلى جانب استخدام مصطلح (العرفان) بمعناه اللغوي، فإنّ المراد منه أيضاً إيصال جميع المفاهيم التي ذكرناها أو جزء منها:

إنّ العرفاء ينادون الدرويش المتألم بالملك

حتى لو لم يكن لديه كسرة خبز

يلاحظ هنا أنّ الشاعر يشني على معرفة العارف ويزنها بمعيار ثقيل؛ في حين إنّ الآخرين يرون ظاهرها الصغير، ويحكمون عليها من خلال ذلك.

إنّ ما يؤنس قلوب العرفاء هو الكلام الجديد والظريف

وليس ذلك الذي لا أساس له

هنا أيضاً نجد الشاعر يشني على العرفاء ويمتدحهم لما يتحلّون به من معرفة رفيعة المستوى وعميقة تجعلهم من الطرفاء، وتمكّنهم من قول الظريف من الكلام.

وبنفس الطريقة فإنّ استخدام مصطلح (العرفان) أيّاً كان القصد منه، وكذلك استخدام مادة (عرف) كقريئة له، دليل على الحضور المهم

والجوهري للـ(معرفة) في العرفان، طبعاً بالخواص المفهومية الخاصة لمادة (عَرَفَ) أي (العمق) و(الرمزية) و(اللطافة) و(الظرافة) وربما (الوجدانية) أيضاً.

التصوّف:

(التصوّف) هو المصطلح الآخر الذي يستخدم في الإطار الشرقي الإسلامي للتعبير عن العرفان. إنّ مصطلحات (التصوّف) و(الصوفي) و(المتصوّف) باستخداماتها التي كانت شائعة في الماضي، وإلى ما قبل حوالي قرنين من الآن بالتحديد، كان يفهم منها العرفان والعارف من دون أيّ تمايز بينهما. وكان الأمر كذلك في الغرب أيضاً، حيث كان يستخدم هذا المصطلح للتعبير عن (العرفان الإسلامي) بوصفه نمطاً خاصاً من العرفان.

وكان هناك من يعارض استخدام هذا المصطلح بدلاً من العرفان في الإطار الشرقي الإسلامي، معتبرين أنّ عدم فصلهما أمراً غير محبذ. حيث يرى هؤلاء أنّ (التصوّف طريقة سير وسلوك عملية تابعة من العرفان. أما العرفان فهو مفهوم عام أكثر عمومية وشمولية يشتمل على التصوّف والمذاهب الأخرى. وبعبارة أخرى، فإنّ العلاقة بين التصوّف والعرفان، من حيث المنطق، هي النسبة بين العموم والخصوص يأتي كحد وسط بين هذين الأثنين)^(١).

كما إنّ هناك أيضاً من يرون بأنّ التصوّف والمتصوّفة هو عنوان اجتماعي يرمز إلى ثقافة العرفان والتصوّف^(٢).

وفي القرن الأخير على وجه الخصوص ولأسباب معيّنة، اشتدّ الميل

(١) المصدر السابق: ص ٢ - ٤.

(٢) المطهري، مرتضى، المصدر السابق: ص ١٨٦.

إلى إطلاق مصطلح (التصوّف) و(الصوفي) على نوع خاص ومحدّد من العرفان. وقد اعتبر هذا التوجه مصطلح (العارف) عنواناً عاماً وغير محدّد بفرقة معيّنة^(١). وظهرت في الآونة الأخيرة تيارات تنتقد التصوّف، وتفضل إطلاق مصطلح (العارف) بقدرسية أكثر على فئة خاصة من الفقهاء العرفاء، أو العرفاء من ذوي الميول للسنة، أو من هم أكثر تجاوباً مع العرف الديني السائد، أو أهل الولاية.

أمّا بشأن جذور هذا المصطلح فهناك اختلاف كبير في وجهات النظر، يجعل من المستبعد إعطاء دلالة ذات قيمة في مسألة التعرّف على العرفان، أو حتى التعرّف على انطباعاتهم عن العرفان. وقد شخّص (جلال الدّين همائي) في مقدمة كتاب (مصباح الهداية ومفتاح الكفاية) ما لا يقل عن (٢٠) قولاً في هذا الشأن، ويعزي جذورها إلى عشرة أقوال. واللطيف أنّ هذه الأقوال غير مرتبطة ببعض إلى درجة لا يمكن معها العثور على أيّ وجه مشترك بينها.

وبناءً على ذلك فإنّ هناك عشرة آراء أساسية توضح اشتقاق كلمة التصوّف وهي:

- رأي يقول بأنّ الكلمة غير مشتقة من أيّة مادة في اللغة العربية، إنّما هي اسم جامد تمّ اختياره كلقب يطلق على جماعة معيّنة.
- ورأي آخر يرى أنّ الكلمة مشتقة من الكلمة اليونانية (Soph) أو (Sophia) التي تعني (الحكمة).

(١) منوچهر صادقي سها، يعطي أمثلة تدل على الفرق بين التصوف والعرفان، أو بين الصوفي والعارف، وفي نهاية الأمر يرى بأنّ النسبة بين العموم والخصوص تأتي كحدّ وسط بين هذين الاثنین. راجع صدوقي سها، منوچهر، الفوائد، طهران، انتشارات آفرینش، ٢٠٠٤: ص ٢١٩ - ٢٢٤.

- وإِنَّهَا مشتَقَّةٌ من كلمة (صِفَّة) وهي اسم لقسم من مسجد النَّبِيِّ ﷺ كان أصحاب النبي ﷺ من الفقراء والزَّهَّاد يقيمون فيه، وقد أُطلق الاسم عليهم لإقامتهم هناك وعبادتهم فيه.
- وفي التاريخ أَنَّهَا اسم لقبيلة كانت تقوم على خدمة الكعبة، وقد أُطلق هذا الاسم على أهل العرفان تعبيراً عن خدمتهم لكعبة القلب وطريق الله.
- وإِنَّهَا كلمة مشتَقَّةٌ من (صوفان) وهي أيضاً اسم قبيلة (ربما كانت بني صوفة) وهي مأخوذة من (صفا) و(صفوة) لكي تعطي مفهوم تصفية الرُّوح والنفس بواسطة التَّصَوُّف، أو أَنَّهَا تدلُّ على إخلاص العارف في المحبَّة وتشدِّده وصلابته في إيمانه.
- وإِنَّهَا مأخوذة من (مصافاة) لكي تعبّر عن تقبُّل التربية والتزكية الإلهية من قبل العارف.
- وإِنَّهَا مشتَقَّةٌ من (صوفانة) وهي عبارة عن نبات قصير، وقد اشتقَّ منها التَّصَوُّف ليدلَّ على تواضع العارف أو قناعته.
- وإِنَّهَا مأخوذة من (الصف) لكي تشير إلى تسابق العارف إلى طريق الحقيقة.
- وأخيراً، هي مأخوذة من (الصوف) لكي تدلُّ على ما كان يلبسه الصوفيون الأوائل من ملابس مصنوعة من الصوف. وهي تشير في الواقع إلى ما يتحمَّله الصوفية من صعوبات في ترويض النفس وترك الملذَّات الدنيوية^(١).
- إِنَّ أياً من هذه الأقوال ليس نسبة قبولها بنفس الدرجة، وهي أيضاً لن تشكل أيّ عون لنا يساعدنا في دراستنا الحالية.

(١) الكاشاني، عز الدِّين محمود، مصباح الهداية ومفتاح الكفاية، المصدر السابق: ص ٦٣ - ٨٢.

حتى أنّ القول الأخير والذي يحظى بنسبة أكبر من الاهتمام والتأييد، لا يحمل شيئاً أكثر من كونه يعبر عن ذوق أدبي وحسن طبع مقارنة ببقية الأقوال.

كما لا يمكن العثور في التصوّف على شيء يؤكّد أيّاً من هذه الاحتمالات. كما لا يمكن في هذا الإطار تشخيص أو التعرّف على أي عرف عام أو خاص يمكن من خلاله التوصل إلى سبيل يؤدّي إلى انبثاق ذهنية معيّنة يكون بالإمكان الاستفادة منها في تفسير استخدام هذا المصطلح.

إلّا أنّ هناك نقطة يمكن استنباطها من كل هذه الاحتمالات والأقوال بشأن التصوّف، وهي أنّ هذا المصطلح كان دائماً يعبر عن طريق ومسلك خاص، على عكس (العرفان) الذي تقصد (غاية) منه. هذه النقطة يمكن فهمها بصورة أفضل إذا ما علمنا بأنّ الانطباعات الناجمة عن مصطلح (العرفان) يمكن تقسيمها إلى مجموعتين هما:

١ - مجموعة تأخذ بعين الاعتبار تجربة الغاية من العرفان وتعاليمه الغائية.

٢ - المجموعة الأخرى هي تلك التي تنظر إلى تجربة الطريقة والتعاليم ذات الصلة بالطريقة في العرفان.

ومن الاستخدامات التي كانت منتشرة على نطاق واسع في إطار الشرق الإسلامي، وخاصة إبان فترة القرون الوسطى، يمكن استنتاج أن يكون مفهوم العرفان في هذا الإطار أقرب ما يكون إلى (عملية السير والسلوك) و(الطريق العرفاني). هذا الأمر يجب أن يفهم بالمقارنة مع إطارات تعرّف العرفان من حيث التجربة العرفانية والتعاليم الغائية له (سنتعرف على هذا النموذج لاحقاً).

وبناءً على ذلك إذا شئنا أن نحكم بحزم على الموضوع نقول، بأنّ

اسم التصوّف لا يدلُّ على العرفان بأن يعرفه ضمن هذا الإطار بكونه (طريقة) و(سيرة وسلوك) أكثر من أن يكون مجرد تجربة للإتحاد مع الله من دون وسيط، أو أن يشكل المعرفة الشهودية للحقيقة. أما إذا لم نرد الدقة الزائدة عن الحد، وأردنا أن نقيّم الموضوع على أساس أشهر نظرية حول اشتقاق التصوّف، فإضافة إلى اعتبار العرفان (طريقاً) يجب أن نعرف من خلال دلالات استخدام مادة التصوّف للعرفان، بأنّ هذا الطريق يشمل على (ترويض) و(تصفية) و(تزكية النفس). وبذلك يتّضح لنا من دراسة وتحليل هذا الاسم الذي يطلق على العرفان، أنّ هناك بعداً مهماً آخر للعرفان هو (كونه طريقاً للنجاة) وأنّ له ميزة مهمة هي (كونه يستلزم التزكية).

Mysticism:

لم يمض وقت طويل على استخدام هذا المصطلح للتعبير عن العرفان، بمفهوم الإطار الغربي المسيحي. حيث تُطلق كلمة (mysticism) وهي مرادفة للكلمة الألمانية^(١) (mystik) على (تجربة التعامل والعلاقة بين الإنسان والله من دون وسيط)^(٢). وفي اللغة الألمانية تُستخدم كلمة (mystizismus) وهي كلمة مشتقة من نفس الجذور للتعبير عن مستوى آخر من الأمور التي تمتاز برمزيّتها وسريّتها، فهم بذلك يفصلونها عن العرفان. ومن تلك الأمور مثلاً الميل نحو (العلوم الغريبة Occultism)، والسحر، والتنبؤ بالغيب، والتنجيم^(٣). بالإضافة إلى ذلك فإنّهم يستخدمون مصطلح (ميسْتيسيزم)^(٤) للتعبير عن

(١) يرجى الانتباه إلى أنّ هذه الكلمة هي غير كلمة (mystic) الإنجليزية التي لها مفهوم وصفي.

(٢) Jones, Rufus, Encyclopaedia of Religion and Ethics, New York, Charles Scribner's Sons, V.9, P.83.

(٣) mer, Bettina, Mysticism insaivism and Christianity, New Delhi, D.K., 1997, P.40.

(٤) لسنا الآن بصدد استخدامات العرفان، إنّما الغرض من تناول هذا الموضوع أن نأخذ بعين الاعتبار المفهوم الحالي للاميسْتيسيزم) في الإطار الغربي المسيحي.

(التعاليم الإلهية ما وراء الطبيعية بشأن الاتحاد الكامن للنفس مع الواقع المطلق؛ أي الله)^(١).

ولكن هل أن معرفة سبب اختيار هذا المصطلح لتسمية العرفان يساعدنا في توضيح طبيعة العرفان من وجهة نظر هذا الإطار؟ يبدو أن بالإمكان الحصول من هذا الطريق على بعض الدلالات القليلة وغير المؤكدة، لكنّها مهمة في نفس الوقت. ولهذا الغرض نتناول بالبحث والتحليل جذور وتاريخ تطور مصطلح (مستيسيزم).

إنّ كلمة (mysticism) مأخوذة من الحالة الوصفية لـ (mystic) مضافاً إليها (ism). وكلمة (mystic) هي تحوير لكلمة (mistik) في الإنجليزية الوسيطة، المأخوذة بدورها من المصطلح اللاتيني (mysticus) المأخوذة من (mystikos) اليونانية، وهذه الأخيرة (كما يُظنُّ) ناتجة من تركيب (mystos) مع أداة الوصف (kios) و (ic).

وتعني كلمة (mystos) (الضم لعضوية) أو (إدخال شخص ما في شعائر دينية) وهي مصدر متأني من مادة (myein) التي معناها (غلق العين والشفاه) أو بتعبير آخر (المشاهدة والتظاهر بعدم المشاهدة والمعرفة والتظاهر بعدمها). وكلمة (mystos) هذه، وأصلها (myein) هي نفسها التي إذا تبعنا أصل كلمة (mystery) (سرّ أو غموض) سنصل إليها. أيّ أنّ كلمتي (mystic) و (mystery) هما من أصل واحد، وطبعاً لكلّ منهما خط تاريخي مختلف عن الآخر. وعلى ذلك فإنّ منشأهما وأصلهما يعود إلى مفهومي (الحفاظ على السرّ) و(السريّة)^(٢).

(١) Jones, Rufus, op. cit.

(٢) Gove, P.B. webster's Third New International Dictionary of The English Language Unabridged, a Merriam Webster Chicago, Merriam Webster Imcorporation, 1993, p.1497.

وبذلك إذا كان الاختيار - المتأخر نسبياً - لمصطلح (mistic) للد(عارف) و(myticism) للد(عرفان) في تعبير هذا الإطار الثقافي اللغوي مبني على أساس جذور وأصل هذا المصطلح من حيث المفهوم (والذي هو كذلك على ضوء الشواهد التاريخية والاستخدامية^(١) التي تدلُّ على ذلك) فإنَّ خاصية (الحفاظ على السِّر) و(السُّرية) و(معرفة السِّر) يجب أن تكون ذات أهمية جوهرية^(٢).

أما إذا نظرنا إلى الموضوع من منظار تاريخي، فمن المحتمل أنَّ الفرق السُّرية اليونانية كانت تُستخدم مصطلح (myein) أو (muein)^(٣) بمعنى (البقاء مع الإلتزام بالصمت) في إشارة إلى سُّرية (مراسم الاعتناق initiation). وفيما بعد استخدموا الصمت العرفاني (للتأمُّل الصامت) وكان ذلك بوجه خاص في الفكر الأفلاطوني الحديث. ولكنَّ هذا التأمل لا يزال غير متطابق مع الاستخدام الحالي للمصطلح... وكذلك الأمر بالنسبة للمصطلح المسيحي الأول (mustikos) الذي لا يتطابق هو الآخر مع المصطلح المعاصر، لأنَّه يشير إلى المفهوم المعنوي الذي كان المسيحيون قد اكتشفوه في ظلِّ الوحي تحت المعنى الظاهري والبدائي للنصوص المقدسة.

وكان مصير نظرية (جميع المظاهر العينية لها معانٍ باطنية) أنَّها اتسعت لتشمل جميع الحقائق المعنوية (مثل الطقوس المقدسة ومنها على وجه الخصوص (العشاء الرباني Eucharist)، وحتى الطبيعة بوصفها مظهرًا للجلال الإلهي).

(١) سيتم تناول هذه الشواهد في موضوع استخدامات العرفان.

(٢) إنَّ الباحثين في مجال العرفان عادة ما يهتمون بهذه الدلالة اللفظية أكثر من غيرها. وعلى سبيل المثال يوصى بقراءة ما يلي: شيميل، آن ماري، السابق: ص ٣٦.

و Leuba, James H, op. cit, p.1.

Inge, W.R, Christian Mysticism, op. Cit, p. 2-3.

(٣)

Eliade, Mircea, op. cit, V. 115, p. 24.

ولكنها مع ذلك لم تكن تحمل على الإطلاق تلك الميزة الخاصة
بالكامل التي جعلنا نربطها بمصطلح (mystical) بسهولة .

وخلال الفترة بين القرنين الرابع والخامس، امتزج المدلول اليوناني
للد(صمت) و(السرية) في المفهوم المسيحي للعرفان .

إنَّ النظرية العرفانية لدى (ديونيسيوس المزيّف)^(١) عالم الإلهيات
والعارف السوربائي المعروف، كانت تشتمل على معرفة لمعنى (أمر مطلق
غير قابل للوصف ineffable absolute) في ما وراء المدلولات الإلهية . ولكن
حتى بالنسبة له فإنَّ (الرؤية العرفانية mystical insight) كانت في الأساس
عائدة للجماعة المسيحية، ولم تكن مرتبطة برأي شخص أو بتجربة نفسية .
في المقابل فإنَّ هذا المعنى الآفاقي المتمثّل في المصير الذي وصلت إليه
المسيحية الغربية، كان بفعل تأثير (أغوسطين) يميل إلى اعتبار أنَّ الأمر
العرفاني هو شيء له علاقة بحالة الذهن من الناحية النفسية .

وقد وصف (جين ديغرسون Jean Degersonk) الرئيس الفخري لجامعة
السوربون^(٢) في القرن الخامس عشر، الإلهيات العرفانية بأنَّها معرفة الله
بصورة تجريبية والتي تتأتّى عبر قبول العشق الذي يؤدّي إلى الوحدة .

نشاهد هنا تنافساً في الاستخدام الحديث بشأن العلم المتأتّي من
الاتحاد بالواقع المتسامي، والذي يتجاوز حدود المستويات العادية
للتجربة^(٣) .

وهناك تساؤل يدعو الإنسان لفكرة تطرح نفسها في هذه المرحلة وهي:
لماذا ابتعد مصطلح (ميستيك) و(ميسيسيزم) في زمن ما عن أصله المفهومي

. Dionysius the areopagite (fl. the) (١)

. The fifteenth century chancellor of Sorbon (٢)

. Eliade, Mircea, op. cit V. o, P. 5-6 (٣)

(مفهوم السرية والكتمان) ثم رجع مرة ثانية من جديد إلى هذا الأصل. إلا أن الأمر المرتبط بموضوعنا هو أن هذا المصطلح الذي يستخدم اليوم يحمل نفس المفهوم الأوّل الخاص به. فإذا سلّمنا بأنّ الناس لا يضعون ولا يستخدمون المصطلحات عبثاً، عندئذٍ سيكون بإمكاننا وإلى حدّ ما أن نخمّن ماهية انطباع الغرب المسيحي بشأن العرفان، من خلال هذا الاختيار الجديد للمصطلحات. ربما ليس من الصعب الإذعان بحقيقة أنّ (السرية) و(الكتمان) و(حفظ السر) كانت دائماً وعلى ضوء هذا الوضع تمثل الخصائص المهمة لهذا المفهوم للعرفان.

إلا أنّ هذه المفاهيم ليست سوى مفاهيم وصفية يحب أن تعود إلى شيء مثل (المعرفة). وعلى ضوء الحالة التاريخية الجديدة لمصطلح (mysticism) فإنّ هذا النوع من المعرفة هو (معرفة الله من دون واسطة). وعلى ذلك فإنّ أقلّ ما يمكن تلقّيه من كلمة (mysticism) نفسها هو مفاهيم (المعرفة) و(السريّة).

قد يكون من المبكر جداً سبر أغوار الخاصيّة الجوهرية للعرفان واكتشافها؛ بل علينا أن ننتظر الدراسات اللاحقة، ومن بينها معرفة إلى أيّ مدى يؤيد استخدام مصطلح (ميسيتيسيزم) هذا التلقّي والانطباع. وهناك تساؤل آخر في هذا الشأن يدعو إلى التفكير والتأمل وهو: لماذا استخدمت ثقافة الغرب المسيحي مصطلح (ميستيك) و(ميسيتيسيزم) للتعبير عن هذه الظاهرة؟ وهل أنّ هناك مادة غير ال (ميستيك) و(ميسيتيسيزم) يمكنها أن تعبّر عن خصائص العرفان حسب المفهوم الذي يقبله هذا الإطار؟ وإذا كان موجوداً (يبدو حسب الظاهر أنّ مصطلح (غنوستيسيزم Gnosticism) يعبّر عن هذا المدلول) فما هو المفهوم أو التأكيد الموجود في مصطلح (myticism)؟

Gnosticism:

ال(غنوستيسيزم) مصطلح آخر يستخدم في الإطار اللغوي الثقافي للغرب

المسيحي، وهو ومشتقاته التي هي عبارة عن (gnosis) و (gnostic) بال (g) الصغيرة) يعادل بشكل أو بآخر مصطلح الـ (myticism) (أو أن بإمكانه ذلك). ويبدو أنه ليس بالمقدور التأكيد على انتشار استخدام هذا المصطلح من حيث التعبير الاصطلاحي له في مدلولات (الميسيتيزم) بقدر درجة الصلة والقرب التي تربط بين المصطلحين من حيث المعنى. ورغم أن المعاجم والقواميس ثنائية اللغة، وكذلك الترجمة تعطي للمصطلحين معنى العرفان^(١)، إلا أنه في الترجمة والمعاجم الأكثر تخصصاً، وكذلك في ثقافة الغرب المسيحي نفسها، فإن أكثر ما ينظر إليه في مصطلح (gnosticism) هو المفهوم اللغوي للكلمة، أي المعرفة الباطنية، وهو يستخدم بهذا المفهوم وليس بمفهومه الاصطلاحي، أي الـ (عرفان).

ويتألف مصطلح (gnosticism) من تركيب (gnostic) مع (ism) و (gnostic) باستخدامها كنكرة مأخوذة من الأصل اليوناني (gnostikos) والمأخوذ بدوره من (gnostos) الذي يعني (المعلوم Knownm) أو من (gignoskein) الذي يعطي المعنى المصدرى (العلم بالشيء) والذي حين يتركب مع (ikos) الوصفية و (ic) يعطي مفهوم (الشؤون ذات الصلة) أو (العلم) على وجه الخصوص. هذا (العلم) الذي تدلُّ عليه كلمة (gnosis) ليس أي علم كان، إنما يقصد منه (معرفة الحقيقة المعنوية من دون واسطة)^(٢). كما إنه إذا كان (gnosis) يشترك في الجذور مع مصطلح (Jnana) في اللغة السنسكريتية، فإن ذلك أيضاً يؤيد كون المعرفة التي يُشار إليها بهذا

(١) انظر البعلبكي، منير، المورد، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩١: ص ٣٩٢. وكذلك راجع: الموسوي، سيد محمود، معجم مصطلحات العرفان الإسلامي، طهران، مؤسسة السهروردي للبحوث والنشر، ٢٠٠٣: ص ١٣٨. وراجع أيضاً بريجانيان، ماري، معجم مصطلحات الفلسفة والعلوم الاجتماعية، طهران، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، ١٩٩٢: ص ٣٥١.

(٢) Gove, P.B, op. cit, P.971

المصطلح ليس معرفة ذهنية فقط؛ لأنَّ (jnana) لها دلالة على فكر عميق وباطني.

أمَّا من الناحية التاريخية فإنَّ هذه المادة هي ذات صلة بالفرقة الغنوصية (gnostic) التي كانت موجودة قبل المسيحية بقليل واستمرت بعدها بقليل. هذه الفرقة كانت باطنية المسلك وتؤيِّد مبدأ السريَّة، كما كانت تؤكد على أنَّ المادة شرٌّ يجب الخلاص منه بهذا النوع من المعرفة بدلاً من الإيمان لوحده، وكان لهذا الأسلوب من الفكر أو العقيدة أن اعتبرت الكنيسة أنَّ (الغنوصيين) من المرتدِّين عن الدِّين. كما إنَّهم كانوا يؤدِّون طقوساً وأعمالاً خاصة بهم. إنَّ المعرفة بالأسرار الإلهية التي تنادي بها وتؤكِّد عليها (الغنوصية) تتأتَّى عن طريق التجربة الخاصة من خلال وحي من نوع خاص، أو بواسطة التشرف باعتناق سنَّة باطنية سريَّة ذات صلة بوحي من هذا القبيل^(١). ورغم هذا

(١) Gove, P.B, op. cit, V.5, p.566.

قبل بضعة عقود من ذلك كانت (الغنوصية) تُعدُّ واحدة من الأديان؛ وكانت أساطير هذا الدِّين تقول بأنَّ الله الخالق هو المعروف وهو غير الله غير المعروف، وأنَّ خلق العالم جاء نتيجة وقوع خطأ حصل نتيجة هبوط وانفصال عن الألوهية، وأنَّ على الإنسان أن ينقطع عن ظاهر الوجود والطبيعة إلى الله؛ كما تؤمن هذه العقيدة بأنَّ السبب في الشقاء هو عدم المعرفة وليست المعصية (كيسبل، كيلز، تعاليم الديانة الغنوصية منذ بدايتها لغاية القرون الوسطى: ص ١٦).

وتعزى نشأة هذه الديانة إلى أوجه الاختلاف بين إيران، والثقافة الهيلينية اليهودية، والمسيحية المحرَّفة، وفي بعض الأحيان الثنوية الأفلاطونية، حيث أطلقوا على ذلك التوجه العرفاني اسم (غنوسيسزم gnosis) أو (غنوستيسزم Gnosticism). ولكن يجب القول هنا بأنَّ الـ(غنوستيسيزم) الفلسفي يتميِّز بخصائص يشترك فيها حيث تواجد في مختلف مناطق العالم مثل: إيران ومصر وفلسطين وسوريا وبلاد ما بين النهرين، وكان له وجود فاعل منذ حدود قرنين قبل الميلاد لغاية ثلاثة قرون بعد الميلاد. وهذا الدِّين مبني على ستة مبادئ أو أصول هي كالتالي:

١ - أصل المعرفة الباطنية (الكشف، الشهود، الإشراق) وهذا الأصل هو من أنواع أصول المعرفة.

٢ - أصل معرفة طريق النجاة، ويتمثَّل في المعرفة الباطنية لله، معرفة حقيقة الرُّوح =

التقارب في المفهوم بين هذا المصطلح والعرفان، إلا أن الترابط التاريخي للـ (gnosticism) مع (الغنوصية gnosticism) مضافاً إلى ذلك النظرة السلبية للكنيسة تجاه هذه الفرقة، ربما كانت من العوامل التي حالت دون انتشار كلمة (gnosticism) لتحلّ محلّ (mysticism) في الإطار اللغوي الثقافي للغرب المسيحي رغم قبول هذا الإطار للعرفان.

وإذا نظرنا إلى العرفان من هذا المنظار، لأمكننا تفتيق هذه المادة مع مفهوميها التاريخي، والتعرف على ثلاثة عناصر هي: (المعرفة المباشرة للحقيقة) و(سريّة هذه المعرفة) هذا إلى جانب شكل من أشكال (الطقوس والعبادات) حيث يمكن من خلال العنصر الأول الوصول إلى غاية العرفان.

والجسد، معرفة أسرار العالم العلوي، وأصل الحاجة إلى منقذ من فوق يكون وسيلة للنجاة وفي نفس الوقت غاية النجاة.

٣ - الأساس في علم المعرفة هو أن تكون المعرفة الباطنية مرموزة وشخصية، لتكون المعرفة سريّة نتيجة لذلك.

٤ - أصل كون جسم الإنسان مخلوقاً من قبل الخالق الباري، في حين إنّ روحه هي عبارة عن جمرة إلهية أصبحت أسيرة في الجسم بعد سقوط صوفيا (الحكمة) وهبوطها من العالم العلوي.

٥ - شكل من أشكال ثنوية معرفة العالم، والذي على أساسه يتألف العالم من قطبين متضادين هما: الخير والشر. ويقع العالم المادي في هذه التركيبة في قطب الشرّ ووجوده هو معلول معصية ارتكبت في العالم العلوي. إنّ الشرّ أمر وجودي يختلف مبدؤه عن مبدأ الخير.

٦ - شكل من الأشكال الثنوية لمعرفة الله، والذي على أساسه يوجد هناك اثنان من الآلهة وليس الله واحداً: أحدهما الله الذي خلق العالم (دميورج) وهو منشأ الشرّ؛ في حين الآخر هو إله غير معروف منزّه (هو أبو الصمت، وروح العالم، وعناوين من هذا القبيل).

على ضوء ما تقدّم لم تكن توجد هناك ديانة غنوصية مستقلة، إنّما كان هذا العنوان يطلق عبر التاريخ على مجموعات متباينة. وعلى ذلك فإنّ من الأصحّ القول بأنّ (الغنوصية) هي توجه فلسفي وعرفاني، له تأثير واضح على المسيحية واليهودية والمانوية وبعض من التيارات العرفانية.

إيلخاني، محمد، مذهب الغنوصية، مجلة المعرفة، الدورة الثانية عشرة، العدد ١ و٢.

في حين يمكن عبر العنصر الثالث (الطقوس والعبادات) التوصل إلى طريق العرفان. أما العنصر الثاني (سرية العرفان) فهو يعتبر الرابط بين العنصرين الأول والثالث.

gnosis:

هذا المصطلح أيضاً يستخدم ليعطي مفهوم العرفان. إلا أن أكثر ما يُراد منه هو المفهوم اللغوي للكلمة أي (المعرفة الباطنية والسرية). مصطلح (gnosis) لا يستخدم حتى بقدر المعنى المصطلح للـ (gnosticism) للعرفان. وبناءً على ذلك لا يمكن توقع وجود دلالة له على العرفان، إلا بقدر ما يوصله مصطلح (gnosticism) عنه.

sufism:

ليس للاسم (صوفيسم) عند إطلاقه على العرفان أي مفهوم سوى أنه يعرف الغرب المسيحي على التصوف بوصفه نوعاً خاصاً من العرفان ينسب بشكل أو بآخر للإسلام.

إلا أن مصطلح (sufism) بـ (s صغيرة) قد يستخدم أحياناً لمطلق العرفان حتى أنهم يصنعون منه مصطلحات مركبة مثل: العرفان العملي (practical sufism) والعرفان النظري (theoretical sufism)^(١). ربما أمكن أن نعد ذلك نوعاً من التسامح في الاستخدام أو شيئاً من هذا القبيل.

ويستخدم كلٌّ من مصطلحي (sufism) أو (Sufisim) بالـ (S الكبيرة) للدلالة على التصوف (بمفهوم خاص)^(٢).

وقد يكون الأمر طبيعياً إذا ما فهموا التصوف ضمن نطاق مفاهيم

(١) الموسوي، سيّد محمود، المصدر السابق: ص ٢٤١.

(٢) Gove, P. B, op. cit. P.2285.

وانطباعات إطار الغرب المسيحي عن العرفان^(١). ومهما يكن الأمر لا يمكن في هذا البحث الحصول على دلالة خاصة من كلمة (sufism) على طبيعة وخصائص العرفان كما يراها الغرب المسيحي.

theosis و theosophy:

إنَّ (ثيوسُفي) ليس في الحقيقة اسماً مشهوراً للعرفان، إلاَّ أنَّ هناك نقاط تستوجب التطرُّق إلى كلِّ من (theosophy) و (theosis) حيث أنَّ الترجمات والقواميس ثنائية اللغة تعطي لهذين المصطلحين معنى العرفان^(٢). إلاَّ أنَّ ذلك ليس بالمفهوم العام الشمولي، فالأمر ليس بشكل يُراد به من هذين المصطلحين العرفان كمصطلح. ومن جانب آخر هناك معانٍ أخرى لهذين المصطلحين هي كالتالي: الحكمة الإلهية^(٣)، الإشراق، عقيدة الألوهية، التأله والحكمة ويطلق عليها (theosophy) وكذلك التأله والفناء في الله ويطلق عليها (theosis)^(٤). ومن هذا النزر اليسير يتَّضح بأنَّ هذين الاسمين لا يعطيان دلالة

(١) المصدر نفسه.

(٢) البعلبكي، منير، المصدر السابق: ص ٩٦٣. الموسوي سيّد محمود، المصدر السابق: ص ٣٤٢. بريجانيان، ماري، المصدر السابق: ص ٨٩٧.

(٣) (Theosophy) عادة ما تكتب بالـ (T) الكبيرة، هي اسم لتيار ديني حديث الظهور نسبياً، ظهر في أميركا عام (١٨٧٥م) ويرتكز على نوع من الثيوسُفي التلفيقي وفيه اقتباس كبير من الفلسفة الهندوسية، وهو مستمرٌّ إلى حدِّ الآن على شكل نهضة دينية (Gove, P. B. op. cit, P. 2371). وكانت البانية لهذه الحركة سيّدة تُدعى بيلافاتسكي (Helena Beallavatske 1831- 1891). بالتعاون مع مساعدتها (العقيد اولكوت Colonel Olcott) وهناك شخص ثالث كان له دور في تأسيس هذه الحركة الدّينيّة وتناميها وهي السيدة (آني بيسانت Annie Beasant 1847-1933) والتي قامت بنشاط واسع للتبشير بالحركة في الهند. ومهما كان اسم هذه الحركة، إلاَّ أنَّها لا تمثّل (الـثيوسُفي) بالمفهوم الذي بحثناه هنا. أنظر:

Kapoor, Subodh, The Hindus Encyclopaadia of Hindustan, Cosmo, Publications, New Delhi, 2000, P. 1040.

(٤) الموسوي، سيّد محمود، المصدر السابق: ص ٣٤٢. ماري بريجانيان، المصدر السابق.

دقيقة على ظاهرة العرفان، إنَّما لهما دلالة على شيء ذو صلة بالعرفان. وقد عرّف الـ(ثيوسُفي) كالتالي: إنَّها مجموعة من التعاليم ذات الصلة بالله، والكون، والنفس، تستند إلى شهود لواقع ما وراء الإحساس، من قبل أشخاص أذكيا بصورة غير عادية، وهي تمنح معرفة أسمى ممَّا يمنحه لنا الدِّين التاريخي أو الفلسفة التجريبية أو العلم؛ وأنَّ من يتعرّف عليه يكتسب القدرة على التغلب على الطبيعة وتحديد مصيره بنفسه. وتحقيقاً لهذا الغرض فإنَّه يقدّم نظاماً سرّياً وباطنياً من الفكر يعمل بمثابة وسيلة للنجاة، وأحياناً يكون مصحوباً بالعرفان، والألوهية والسحر^(١). يتضح من ذلك بأنَّ الـ(ثيوسُفي) له صلة بالدِّين والفلسفة (وبتعبير أدقّ بالحكمة) من جهة، ومن جهة أخرى بالعرفان. ربما لن يكون بالمقدور حالياً إبداء رأي صريح بشأن علاقة هذه الظاهرة بالعرفان. لأنَّ الرأي الدقيق حول هذا الموضوع يستوجب استنباط نتيجة نهائية بشأن الخصوصيات الجوهرية ومحاور العرفان وأبعاده الرئيسية. أما بالنسبة لخصائص ومحاور الـ(ثيوسُفي) فهي كالتالي:

- ١ - مجموعة من التعاليم اللاهوتية ما وراء الطبيعية بشأن الله، الكون والإنسان، والعلاقة بينها.
- ٢ - تعليم إمكانية الاتصال والارتباط مع الله من دون وسيط.
- ٣ - تجربة المواجهة مباشرة مع الواقع، وما وراء الإحساس (الحقيقة).
- ٤ - تعليم ديني - سلوكي لوسائط الفيض.
- ٥ - تعليم التعرّف على المعرفة الدِّينية بشأن اعتبار ومدى إمكانية الثقة بتقارير أهل الشهود.

(١) وكذلك:

Steiner, Rudolt, Theosophy, Translated, by Chatherine Gove, P. B., op. cit, P. 2371,

Creeger, U.S. Anthroposophic Press, 1994, P. 18.

- ٦ - مبدأ معرفة الأصالة والقيمة الأعلى للمعرفة الناشئة عن طريق الشهود أو تقارير أهل الشهود.
- ٧ - مبدأ أو أصل معرفة النجاة والسلوك الخاص بضرورة التعلق بنوع من النظم أو العقائد الباطنية.
- ٨ - رؤية ذات نظرة وحدوية تسعى إلى إعطاء تفسير لجميع الظواهر الكلية والجزئية، وذلك من خلال الثور المكتسب من معرفة الله.
- ٩ - أصل أو مبدأ سلوك السريّة.
- ١٠ - مبدأ علم المعرفة اللازمة للتعرف على السرّ.
- ١١ - أصل علم المعرفة سرّية الحقيقة.

هناك أيضاً بعضاً من هذه الخصائص والمحاور والأبعاد لها تقارب كبير مع الخصائص والمحاور مع الخصائص والمحاور والأبعاد التي تنسب إلى العرفان. هذه الحقيقة يمكن تفسيرها على شكلين:

الأول: إنّ ال(ثيوسُفي) هو مفهوم يستعمل العرفان بشأنه.

الثاني: ال(ثيوسُفي) كتيار يُعدّ مؤشراً على نوع خاص من العرفان.

في هذه الدراسة، حتى لو كان يساورنا شكّ وترديد في استخدام ال(ثيوسُفي) كمفهوم للعرفان (وربما لم يكن ذلك عبثاً) ورغم المميزات التي يمكن ملاحظتها فيه، يبدو أنّ بالإمكان وبسهولة اعتبار ال(ثيوسُفي) نوعاً من العرفان، أو مصداقاً عليه. وفي هذه الحالة تكون الاستفادة من دلالات هذا الاستخدام من أجل التعرف على ماهية العرفان رهناً بدراسة الاستخدامات المصدقية للعرفان. إلّا أنّه نظراً لعدم إمكانية اعتبار ال(ثيوسُفي) اسماً من أسماء العرفان، لذلك لا يمكن الاستفادة من الدلالات اللغوية والجذرية لهذا المصطلح للتعريف بالعرفان.

وقبل أن يستخدم مصطلح (mysticism) على نطاق واسع في إطار

الغرب المسيحي للتعريف بظاهرة العرفان، كان مصطلح (Contemplation) يتولى هذه المهمة. ويرى بعض الباحثين في موضوع العرفان بأنّ التعريف الذي جاء به (توماس أكويباس) الذي حاول الإتيان بتعريف شامل لمصطلح (contemplation) يضمّ آراء المسيحيين وغير المسيحيين تحت مقولة واحدة، هو أفضل وأشمل وأوسع تعريف ممكن لهذا المصطلح^(١).

يبدو أنّ (توماس أكويباس) يعرف ظاهرة العرفان في تعريفه هذا. فإذا كان هذا الانطباع صحيحاً فإنّ العرفان من وجهة نظره هو عبارة عن (شهود الحقيقة البسطاء)^(٢).

واليوم لم يعد هذا الاستخدام لهذه الكلمة شائعاً. وإذا ما اعتبرنا ذلك الاستخدام التاريخي أمراً مؤكداً، عندئذٍ يجب أن نعرف أيّاً من مفاهيم مصطلح (contemplation) كان سبباً في أن يقترن هذا المصطلح بالعرفان لفترة من الزمن؟

إنّ مفهوم مصطلح (Contemplation) هو (التوجّه والتأمل) وهو يستخدم للحالات التالية:

التوجه والتركيز على الأمور المعنوية باعتبارها شكلاً من العبادة الفردية؛ حالة العلم العرفاني بوجود الله أو حضوره، وبتعبير آخر: معرفة الله بصورة عفوية وعن طريق الانجذاب؛ عمل الذهن في حالة أخذ شيء بعين الاعتبار عن علم وانتباه؛ التّحديق في حالة من التوجه والقصد؛ توقع شيء ما^(٣).

إنّ بعضاً من هذه المعاني التي من الواضح أنّها تعبّر عن مفهوم يُعدّ

(١) Veliath, S. J. Cyril, The Mysticism of Ramanuja, Delhi, Munshiram Mon Oharlal Pub, (1) P. 17, 1993.

(٢) هو نفس التعريف الشهير للعرفان الذي ينقل عن (توماس أكويباس) والذي مفاده أنّ العرفان هو عبارة عن (معرفة الله عن طريق التجربة). Scholem, Gershom, op. cit, P. 4. وستتناول هذا التعريف بالتفصيل في الفصل الثاني.

(٣) Gove, P. B., op. cit, P. 491

كنواة رئيسية واحدة، قريبة جداً من مفهوم (meditation) ونحن نعلم بأنَّ أساليب من هذا النوع عادة ما تُستخدم لأنواع العرفان. ومن المحتمل أن يكون ذلك سبباً في استخدام مصطلح (contemplation) للتعبير عن العرفان. إذا كان هذا التخمين صحيحاً، عندئذ يجب اعتبار (الجلوس بتوجه) أو (الرؤية الباطنية) من المميّزات البارزة للعرفان من وجهة نظر هذا الإطار اللغوي الثقافي. وفي هذه الحالة فإنَّ حالة (الجلوس بتوجه) هذه ستكون من الخصائص ذات الصلة بالطريقة (ذات الصلة بالطريق العرفاني). كما إنَّه ليس بالضرورة أن تكون هذه التسمية دلالة على (الجلوس بتوجه) التي هي من المحاور التي تلفت الانتباه أكثر من غيرها لأيِّ سبب كان.



الفصل الثاني:

الصوفية

الصوفية والإسلام:

الإسلام هو قوّة هذه الأمة، وجامع شعوبها في وحدة تامة رغم اختلاف أعراقهم ولغاتهم. والقرآن لواؤها، ومنه ومن السيرة النبوية الشريفة انبثقت جذور الصوفية الإسلامية التي اعتمدت على الإشارات والرموز والدلالات المبتنية على انفعالات نفسية غامضة، وهو ما تختلف فيه عن القرآن الذي نزل بلغة عربية ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [طه: ١١٣] لا غموض فيها ولا رموز، هداية لكلّ البشر على اختلاف ميولهم.

يقول (الإمام موسى الصدر): «الآيات القرآنية أنزلت على الطريقة المألوفة للتفاهم، وهي الطريقة التي تعتمد على الدلالة الوضعية التي يتكلم بها جميع الناس، ولا تعتمد أصلاً على الطريقة الرمزية والدلالات العقلية الغامضة، ولا على علم الأعداد وحروف الجمل ومقاطع الأبجدية».

ثم يقول: «إنّ كلام الله هو كالحقيقة العينية، أو هو الحقيقة بعينها، له جوانب من الدلالة ومراحل من التفسير، لكلّ منها مقصود للقاتل وحجّة على المستمع وطريق للمؤمن»^(١).

(١) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المقدمة: ص ١٠.

ويقول (الدكتور عبد الرحمن بدوي)^(١): «وآفة التصوّف هي آفة كلّ علم إنساني؛ أعني: الإنحراف عن روحه والابتعاد عن الغاية منه، وإساءة فهم مقاصده. فكما إنّ آفة الفقه والقانون هي التزام الشكل وإطراح المقصود، وآفة العلوم الطبيعية إساءة استخدامها من أجل التدمير والاستطلاع الزائف، وآفة التاريخ توهم إمكانية عودة الماضي وتكراره، كذلك فإنّ آفة التصوّف هي اتخاذ المظهر في اللباس والبوادر بدلاً من السلوك المطابق في روحه لمبادئ التصوّف والتعلّق بالمجاهدات الخارجية، بينما الباطن خرب يتهاوى في هاوية الرذائل، والتبطل، وعدم السعي لابتغاء العيش، والتنعم على حساب الآخرين ومن ثمار جهودهم»^(٢).

ليس التصوّف الزهد والتقشف والإعراض عن مباحج الدُّنيا وزخارفها والانقطاع إلى عبادة الله تعالى والفناء في حبه، والاتصال المباشر به دون وسيط، وبلا كهنة ولا أئمة أو أحبار أو رموز تمثلها لوحات وتمائيل وطقوس خلقها الماضي ولا زالت معنا حتى يومنا هذا فقط؛ إنّما هو التعمّق في العلم الفكري الروحاني والإرشاد الرُّوحي من أجل تبيان العوامل التي يتألف منها كيان الإنسان، ومعرفة وجوده ومسلكه العقلي والروحاني التي تشكل استمرارية وجوده في هذا الكون.

ويضيف (الدكتور بدوي) قائلاً: «التصوّف يقوم على أساس تأكيد المطلق أو الوجود الحقّ أو الوجود الواحد الأحد الذي يحتضن كلّ الموجودات في حضنه، والذي بالإمكان الاتصال به اتصالاً مختلفاً في المراتب، حتى يصل المرء إلى مرتبة الاتحاد التام بحيث لا يبقى إلّا (هو)».

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي: مفكّر مصري معاصر يعتبر من أعظم من كتب في الفكر الشيعي والتاريخ الإسلامي. له مؤلفات عدّة قيّمة أثرت المكتبة العربية، منها: مذاهب الإسلاميين، تاريخ التصوّف الإسلامي، شخصيات قلقة في الإسلام، وغيرها. بلغ عدد مؤلفاته (٣٢) كتاباً لغاية عام (١٩٧٨م) وهي تُعدُّ مصادر دقيقة وصادقة.

(٢) تاريخ التصوّف الإسلامي، تصدير عام: ص ١.

كما يقول (هنري كوربان)^(١): «التصوّف باعتباره شاهداً للدين الصوفي في الإسلام، هو ظاهرة روحية لم يعرف قدرها. فهو أولاً وقبل كل شيء ثمرة لرسالة النبي الروحانية، وجهد مستمر للعيش في أنماط الوحي القرآني عيشة شخصية عن طريق الاستبطان. فالمعراج النبوي، الذي تعرّف به الرسول على الأسرار الإلهية، يظلّ النموذج الأول الذي حاول بلوغه جميع المتصوّفين الواحد تلو الآخر. فالتصوّف هو شهادة لا تنكر، واعتراض ساطع من الإسلام الروحاني ضدّ كلّ نزعة حاولت حصر الإسلام بالشرعية وظاهر النص. ولقد توصل في تفاصيله إلى تنمية تقنية روحانية (Asces) خلقت بتقدّمها ودرجاتها وحاصلها ميتافيزيقيا كاملة عرفت باسم العرفان. نستنتج من ذلك بأنّ ثنائية الشريعة والحقيقة، هي أمر أساسي لحياة وعقيدة الصوفية، أو قل، ليكون الكلام أدقّ وأتمّ: تلك الثلاثية (بدلاً من الثنائية) المكوّنة من الشريعة (النص الظاهر للوحي) والطريقة (النهج الصوفي) والحقيقة (الحقيقة الروحية) هي بمثابة إنجاز تحقيق شخصي»^(٢).

أما (ابن خلدون) فيعبّر عن التصوّف بقوله: «هذا العلم من الشريعة الحادثة في الملة، وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحقّ والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله، تعالي والإعراض عن زخرف الدُّنيا وزينتها، والزهد في ما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف.

(١) المستشرق الفرنسي هنري كوربان أعظم من كتب عن المذهب الشيعي، فقد عمل أستاذاً في جامعة (طهران) وجامعة (قم)، ثم انتقل إلى جامعة السوربون في باريس وعمل أستاذاً في الفلسفة الإسلامية. كان يجيد اللغتين العربية والفارسية وله مؤلفات عدة في المذهب الشيعي.

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ٢٨٣.

فلما انتشر حبّ الدُّنيا خلال القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدُّنيا، اختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة^(١).

إنّ التصوّف عبارة عن تطهير النفس بالمجاهدة والجهاد الرُّوحي، والصعود إلى الله تعالى عن طريق المقامات والمشاهدة. وأساسه التقشّف والزهد، وهو يقوم على ذكر الله والاتصال به مباشرة دون وسيط. وقد اعترض بعض المفكرين على هذه الفكرة فقالوا: «إنّ الاتصال المباشر من دون وسيط يتنافى وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] كما يتعارض مع عقيدة التوحيد بنفي الصفات عن الله تعالى التي أطلقتها المعتزلة، أصحاب العدل والتوحيد، إذ كيف يمكن اتصال الموجود، المحدود وجوده بزمن، باللانهاية».

يقول (الجنيد بن محمد): «التصوّف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع أتباع»^(٢).

أما المستشرق الفرنسي (لويس ماسينيون) فيقول: «إنّ التصوّف ثورة على ما يصيب الإنسان من مظالم، وتقترب هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأية وسيلة»^(٣).

ويردّ (نيكلسون) المستشرق الإنجليزي على (ماسينيون) قائلاً: «هذا القول لا يثبت عند التحليل العلمي، ليس لأنّه يسلب التصوّف إيجابيته الحيوية فحسب، ولكن يحول بينه وبين مصدره الأصيل وهو القرآن الكريم

(١) الفرق بين المتصوف والصوفي. قال الإمام عبدالقادر الجيلاني: «المتصوف المبتدي والصوفي المنتهي. المتصوف الشارع في طريق الوصل. والصوفي من قطع الطريق ووصل إلى من إليه القطع والوصل. المتصوف متحمّل والصوفي محمول. حمل المتصوف كلّ ثقل وخفيف، فحمل حتى ذابت نفسه وزال هواه وتلاشت إرادته، فصار صافياً، فسُمّي صوفياً» كتاب الغنية لطالبي الحق: المجلد ٢، ص ١٦٠.

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي: ص ١٥.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية: المجلد ٥، ص ٢٦٩.

والسنة المطهرة، ذلك لأنه منذ ظهور الإسلام والأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وإقراءهما^(١).

إنَّ التصوُّف في مفهومه الفكري وممارسته العملية ومن حيث المسالك الروحية التي اعتنقها الصوفيون ليس وجهة نظر فلسفية أو علمية أو هوساً دينياً أو هروباً من مسؤوليات الحياة الاجتماعية والاقتصادية فحسب؛ إنما هو إيمان راسخ بالحب الإلهي والفناء فيه نتيجة قمع النفس ومنعها من الانغماس في الملذات الجسدية، وجعلها طاهرة نقيّة لتحقيق مشاهدة الخالق عزّ وجلّ أو لقائه.

يقول بعض المفكرين المسلمين، إنَّ التصوُّف الصحيح المستقيم، هو مرتبة (الإحسان) التي تلي مرتبة الإسلام والإيمان. والإحسان في أصول التصوُّف. وفي الحديث النبوي الشريف: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»^(٢). وهذه الأحوال الثلاث، أي الإسلام والإحسان والإيمان، هي مراتب للسلوك الصوفي، والهدف منها التقرب من الله تعالى.

وعليه فإنَّ مراحل الوصول إلى الله تعالى تتمثل في: الإسلام، الإيمان، والإحسان. فمن اعتمد العبادة وحدها، فهو في مقام الإسلام أو الشريعة، والشريعة هي الدين. وإذا انتقلت العبادة إلى القلب وتحققت باليقين والإخلاص فهو في مقام الإيمان. وإذا وصل العابد إلى مرتبة الشعور بوجود الله، أي المشاهدة الروحية، فهو في مقام الإحسان. ولذلك يُقال بأنَّ «الشريعة أن تعبد، والطريقة أن تقصده، والحقيقة أن تشهده»^(٣).

إنَّ المشاهدة عند الصوفية لا تعني النظر الحسيّ الجسماني بالعين؛ بل

(١) أحمد الشرباصي، الغزالي والتصوُّف الإسلامي: ص ١٦٩.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: المجلد ٥، ص ٢٧٣.

(٣) الغزالي والتصوُّف الإسلامي: ص ١٦٤.

تكون حاضرة في قلب الإنسان فيقولون: «فلان يشاهد الحال أو يشهد الوجد والحب وهو ما كان الغالب ذكره وإن كان غائباً عنه، أي ما يستولي على قلب صاحبه»^(١). وعندما يقول الصوفيون بمشاهدة الله تعالى، فإنهم يعنون بذلك معرفته بقلوبهم، والشعور بوجوده عزوجل. أما المشاهدة الحسية البصرية فهي غير ممكنة بعد نفي الصفات عن الله تعالى.

وهنا لا بُدَّ لنا من تصحيح خطأ يقع فيه حتى كبار علماء التاريخ، وهو مفهوم أو لقب (متصوّف) و(صوفي). فالمتصوّف هو التلميذ عند سلوكه الطريق على يد مرشده، أي عند بدء رحلته للوصول إلى الحقّ. أما الصوفي فهو المرید بعد أن أنهى رحلته وأخذ الخرقه الصوفية، وأصبح صوفياً مستقلاً قد يرجع إلى شيخه للاستشارة فقط.

إنّ المعرفة في القلب، أي المشاهدة، هي معرفة مباشرة من دون براهين، وهي تدرك بالعقل وليس بالحس، وتُسمّى عند الصوفيين (كشفاً) وهي لذلك تعرف (بالعرفان) وعند المسيحيين (بالغنوص) أي رؤية الحقّ مباشرة عن طريق القلب لا عن طريق البحث والبرهان، أو العقل والحس.

يقول (الدكتور بدوي): «والغنوص يقوم على أساس أنّ الإنسان لا يستطيع بقواه العادية الوصول إلى المعرفة العليا، لذلك فهو يكون في حاجة إلى مصدر عالٍ لإيصالها إليه. ولا يستطيع المرء تحصيل الاستعداد للاتصال بهذا المصدر إلّا إذا تطهّر قلبه. يقول (فالتيوس) وهو أكبر الغنوصيين: من كان له قلب مطهّر يشعّ بالنور، فإنّه سيكون هو من يظفر برؤية الله»^(٢).

ويضيف قائلاً أيضاً: «والحقّ أنّ التصوّف يقوم في جوهره على أساسين

هما:

١ - التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب.

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي: ص ٢١. (بتصرف).

(٢) الغزالي والتصوّف الإسلامي: ص ١٦٣.

٢ - إمكانية الاتحاد بين الصوفي والله .

بالنسبة للأساس الأول، وهو التجربة الصوفية، فيجب القول بأنه ملكة خاصة غير العقل المنطقي، وتتمثل في أن يتم بها هذا الاتصال، وفيها تتحد الذات والأحكام، وتقوم فيها اللوائح واللوامع مقام التصورات والأحكام والقضايا في المنطق العقلي. والمعرفة فيها مُعاشة، لا متقالة، ويغمر صاحبها شعور عارم بقوى تضطرم وتغمره كفيض من النور الباهر، ويبدو له أيضاً أن هناك قوى عالية قد غزته وشاعت في كيانه الروحي، وهو لهذا يسميها (واردات) و(نفحات علوية) وفي مرتبة أدنى تدعى (خواطر). ومن هنا يشعر صاحب هذه التجربة، بإثراء في كيانه الروحي، وتحرر في أفكاره وخواطره، وانطلاق لطاقات حييسة عميقة الغور في نفسه.

أما الأساس الثاني فضروري جداً في مفهوم التصوف، وإلا كان مجرد خلال دينية يقوم في توكيد المطلق أو الوجود الحق، أو الموجود الواحد الأحد الذي يحتضن جميع الموجودات في حضنه، وبالإمكان الاتصال به اتصالاً متبايناً في المراتب، حتى يصل المرء إلى مرتبة الاتحاد التام، بحيث لا يبقى إلا (هو). ومن هنا كان طريق التصوف سلماً صاعداً ذا درجات نهايتها عند الذات العليا، وكان سفرأ يرقى في معارج حتى ذروة الاتحاد^(١).

ذلك أن التصوف الإسلامي منذ (رابعة العدوية) في الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة، قد قام على أساس منهج استبطان كامل للنفس في علاقتها بالله، وعلى أساس محاولة اتحاد بالمطلق، أو على الأقل، إيجاد صلة قرب به وعشق له تسمح، إذا ما تعالت، بالاتحاد مع الذات. والتطور في هذا السبيل واضح مستقيم بدءاً من فكرة العشق الإلهي عند (رابعة العدوية) في النصف الثاني من القرن الثاني حتى عبارة (الحلاج) الشهيرة:

(١) تاريخ التصوف الإسلامي: ص ١٨ - ١٩.

«أنا الحق» في نهاية القرن الثالث. وقد كان تحليل أحوال النفس مطلباً أساسياً لهذا التصوّف منذ البداية، وهو ما نجده عند (رابعة) وعند (المحاسبي) و(الكرخي) و(البسطامي) و(الجنيد) و(الحلاج)^(١).

وبالرغم من أنّ معظم المؤرخين المسلمين وبعض المستشرقين ذكروا بأنّ الصوفيين قد حصروا نشاطهم في عبادة الله والتسليم المطلق لمشيئته، لكن الواقع هو أنّ بعضاً من أهل التصوّف قد تركوا آثاراً مهمة على الفكر الإسلامي، منهم: الحكيم الترمذي^(٢)، وأبو القاسم الجنيد بن محمد^(٣)، والحارث بن أسد المحاسبي^(٤)، وأبو عبد الرحمن السلمي^(٥)، وسهل بن عبد الله التستري^(٦)، وعبد القادر الجيلاني^(٧)، والحسين بن منصور الحلاج^(٨)، وشهاب الدّين أبي حفص عمر السهروردي^(٩)، وأبو حامد الغزالي^(١٠) وغيرهم ممّن تناولوا الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي والدّين بعلم ومعرفة واسعة، وحاولوا تفسير الأفكار الفلسفية والمناهج الأخلاقية والرّوحيّة التي اعتمدها أهل التصوّف في فلسفتهم ومسلكهم الدنيوي والدّيني.

ويعتبر (أبو حامد الغزالي) أنّ الدّين الإسلامي والسُنّة الشريفة من

(١) المصدر نفسه: ص ١٩ - ٢٠.

(٢) الردّ على المعطّلة، معهد المخطوطات في القاهرة، الرقم ٢/٢٨٥. العقل والهدى، مخطوطة رقم ٢/٢٨.

(٣) رسائل الجنيد في ألوهية التوحيد، معهد المخطوطات، مخطوطة رقم ٢٢٦/١.

(٤) شرح المعرفة وبذل النصيحة، معهد المخطوطات، رقم ١/٢٨٠ ومخطوطة العقل وفهم القرآن.

(٥) حقائق التفسير وطبقات الصوفية.

(٦) كتاب التفسير.

(٧) كتاب الغنية لطالبي طارق الحق.

(٨) كتاب الطواسين وديوان شعر.

(٩) عوارف المعارف.

(١٠) إحياء علوم الدّين، المنقذ من الضلال.

أسس التصوّف، والكيان الأول في منهجه وقاعدة مسلكه، فيقول في كتابه (ميزان العمل): «إعلم أنّ سالك سبيل الله تعالى قليل، والمدّعي فيه كثير، ونحن نعرّفك علامتين له. العلامة الأولى هي أن تكون جميع أفعاله الاختيارية موزونة بميزان الشرع، موقوفة على حدّ توقيفاته إيراداً وإصداراً، إقداماً وإحجاماً. إذ لا يمكن سلوك هذا السبيل إلّا من خلال التلبّس بمكارم الشريعة كلها، ولا يصل فيه إلّا من واطب على جملة النوافل. فكيف يصل إليه من أهمل الفرائض؟ والسالك لسبيل الله يعرض عن الدُّنيا إعراضاً ولو ساواه الناس كلهم لخرب العالم»^(١).

هناك بعض المفكرين، كالدكتور بدوي، الذين يرون بأنّ التصوّف الإسلامي قد وجد بدايته وبذوره في روح القرآن الكريم، كما وجدها في حياة وأقوال النبي ﷺ والصحابة. ويقول (الدكتور الشرقاوي): «إنّ تحثّ محمد ﷺ في غار حراء، إنّما هو البذرة الأولى التي نبت منها زهد الزهّاد، وعبادة العباد، وعلى الجملة، تصوّف الصوفية»^(٢).

أما المفكر (السيّد حسين نصر) فيرى بأنّ أساس ومصدر حكمة التصوّف الإسلامي ينبعان من الإسلام، فيقول في هذا الصدد: «التصوّف كطريق للتحقيق الرُّوحاني وبلوغ مقام الولاية والعرفان، جانب جوهرى في الوحي الإسلامي، وهو في الواقع قلبه أو بُعدُه الداخلي أو الباطني».

ثم يقول: «إلّا أنّ حقيقة التصوّف وعقائده ومناهجه الأساسية، ترجع إلى مصادر الوحي وترتبط ارتباطاً وثيقاً بروح الإسلام وصورته كما يردان في القرآن الكريم الذي يعتبر التجسّد الأكمل له. إنّ الصوفي الأول والأكمل

(١) الغزالي والتصوّف الإسلامي، أحمد الشرباص: ص ١٦٦.

(٢) محمّد الشرقاوي، الصوفية والعقل: ص ٢٣.

الذي عرف كيف يندمج في التصوّف ويعيش حياة سالك الطريقة الذي هو النبي محمّد ﷺ»^(١).

ثم يطلعنا (الدكتور بدوي) على أنّ المستشرق الفرنسي (ماسينيون)^(٢) وهو أعظم باحث في التصوّف الإسلامي، يؤكد على أنّ التصوّف الإسلامي منبعه وأساسه القرآن فيقول: «إنّ هذه الدراسات تجعلنا قادرين على أن نؤكد بأنّ التصوّف الإسلامي في أصله وتطوره، صدر عن مواصلة تلاوة القرآن والتأمّل فيه وممارسته. فالتصوّف الإسلامي قام على أساس التلاوة المستمرة والقراءة الشاملة لهذا النصّ المعتر مقدساً، ومنه استمد خصائصه المميزة والمتمثلة في التلاوة المشتركة وبصوت مرتفع وإقامة مجالس الذكر المنظمة التي تتلى فيها آيات القرآن»^(٣).

أما الصوفي والمؤرخ المعروف (عبد الكريم القشيري) فيقول: «إنّ التصوّف ليس شيئاً زائداً على ما في القرآن أو سنّة رسول الله ﷺ بل هو تجسيد لجانب عظيم من الإسلام أهمل نتيجة توغل الفقهاء بعد السلف الصالح في فروع الفقه، ونتيجة إهمال الجانب السلوكي الذي كان عليه أصحاب رسول الله والسلف الصالح».

ويقول أيضاً: «إنّ الصوفية اعتمدوا الآيات القرآنية لشرح المقامات

(١) ثلاثة حكماء مسلمين: ص ١١٣.

(٢) المستشرق لويس ماسينيون من كبار العلماء ومن المتبحّرين في الصوفية الإسلامية على وجه التحديد. ولد عام ١٨٨٣م في بلدة (Nogent Sur Mame) من ضواحي باريس، ودرس في المدرسة الوطنية اللغات الشرقية، ثم في جامعة السوربون. في عام ١٩٠٦م ذهب إلى القاهرة ليلتحق بالمعهد الفرنسي فيها. بعد ذلك وفي عام ١٩٠٧م توجه إلى العراق. انضم خلال الحرب العالمية الأولى إلى جيش النبي في فلسطين، وبعد الحرب نال عضوية المجمع العربي في باريس. توفي عام ١٩٦٢م.

(٣) تاريخ التصوّف الإسلامي: ص ٤٧.

الصوفية تدليلاً على أن القرآن الكريم والحديث هما أساس معتقداتهم ومصادر فلسفتهم»^(١).

كان (القشيري) يبدأ شرحه لكل مقام ببيان الآيات القرآنية التي يستند إليها هذا المقام الصوفي، وإن لم يجد آية صريحة ذكر أحاديث^(٢).

وفيما يلي بعض من تلك الآيات نوردها على سبيل المثال فقط لا

الحصر:

مقام التوبة: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التور: ٣١].

مقام المجاهدة: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩].

مقام التقوى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَفْقَرُكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

مقام الزهد: ﴿قُلْ مَنْعَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى﴾ [النساء: ٧٧].

مقام الرجاء: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ﴾ [العنكبوت: ٥].

مقام الخلق: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

ويشير (الدكتور ماجد فخري) وهو مفكر لبناني معاصر، إلى اختلافات

كثيرة ومهمة بين الدين الإسلامي والصوفية، فيقول من دون مواربة أو إبهام:

«إنَّ التَّصَوُّفَ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ مَحَاوَلَةٌ لِبُلُوغِ اللَّامْتِنَاهِي وَالانْدِمَاجِ بِهِ، إِمَّا

عَنْ طَرِيقِ تَجَانُّسِ الطَّبِيعَةِ - كَمَا فِي الْمَسِيحِيَّةِ - أَوْ عَنْ طَرِيقِ الْفَنَاءِ الذَّاتِيِّ

وَالرَّجُوعِ إِلَى حَالِ الْوَحْدَانِيَّةِ الْبَدَائِيَّةِ الْخَالِصَةِ، كَمَا فِي الْبَرَهْمِيَّةِ الْبُودِيَّةِ^(٣)

يَتَنَافَى مَعَ الْعَدِيدِ مِنَ التَّعَالِيمِ الدِّينِيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ. فَهَنَّاكَ أَوْلَا مَفْهُومِ التَّسَامِيِّ

الْإِلَهِيِّ الْمَطْلُوقِ الَّذِي عَبَّرَ عَنْهُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ فِي الْآيَةِ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

(١) الرسالة القشيرية: ص ٢٠.

(٢) تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي: ص ٥٥.

(٣) R. C. Zachner, Hindu and Muslim Mysticism P.67.

[الشرى: ١١]. فهذا المفهوم يتعارض مع فكرة الاتصال الحميم بالله. وهناك ثانياً الشعائر الدينيّة بقيودها وأشكالها الصارمة التي لا تترك مجالاً لاحتمال وصول سهل غير مشروط إلى الحقيقة القصوى. ثم هناك ثالثاً، المفهوم الإسلامي للوحدة، أو الاستمرار في حياة الإنسان بين هذا العالم والعالم الآخر، ممّا يصعب معه الفصل الحاسم بين الوجود المتناهي والوجود غير المتناهي، عن طريق التخلّي عن هذا العالم. فالمسلم المؤمن مدعوٌ لأن يتقبّل هذا العالم الذي هو (دار فناء) وأن يتعلّق به بمقدار ما هو مدعوٌ إلى نشدان العالم الآخر الذي هو (دار بقاء) وإلى التعلّق به^(١).

ثم يتابع (الدكتور فخري) قوله: «على أن القرآن والحديث يرسمان لصلة الله بالإنسان وللحياة الآخرة، صورة أخرى تختلف عن الصورة التي مرّ ذكرها اختلافاً شديداً، فهنا يوصف الله بأنه أقرب إلى المؤمن (من حبل الوريد) وبأنه كلّّي الوجود وكلّي العلم، بحيث يعلم كلّ أعمال الإنسان، ويقرأ جميع أفكاره. أما الخيرات الزائلة في هذه الحياة، فتوصف بأنها لا تعدّ شيئاً بالنسبة إلى الخيرات الدائمة في الحياة الآخرة»^(٢).

من المهم والمفيد توضيح نظرة الشيعة إلى التصوّف ونفورهم منه؛ فالصوفي يطلب الاتصال المباشر بالله تعالى من دون وسيط، وهذا لا يعني التنكر أو التغاضي عن أركان الإسلام والتخلّي عن فروضه؛ بل يعني الاعتراف بالأحوال والتجربة الشخصية التي اعتنقها الصوفي في سبيل معرفة الله، منها: الشوق والفناء في حبّ المولى للبقاء معه دون مفارقة أو غياب. والشيوعي، بإخلاصه للأئمة المعصومين، وهم من آل البيت الذي يقُدّسه، يتلقّى منهم التوجيه والتعليم اللذين يربطانه بالعالم الرُّوحاني، ولأنّه لا يمكنه

(١) راجع القرآن الكريم، سورة الأعراف: آية ٣، وسورة البقرة: آية ١٨١، وسورة الحج: آية

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ٣٢٣.

الاتصال بالله إلا بواسطة الإمام؛ لهذا يرفض الاتصال المباشر بالله عزَّ وجلَّ.

فليس مستغرباً أن يطالعا (الدكتور إبراهيم هلال) الشيعي بقوله أنه لا يوجد تصوّف إسلامي، بل صوفية أدخلت على الإسلام فيقول: «لا يفوتنا أن ننبّه إلى أن الإسلام ليس له تصوّف؛ بمعنى أنه دين غير مستعدٍ للتصوّف، وما لصق به من هذا التصوّف، الذي يدعى أنه إسلامي، إنما هو تشويه لصق بالإسلام على شاكلة ما لصق بالأديان الأخرى من الثقافات الأجنبية. فالتصوّف في أصله وفي معناه متأخر، وهو استيراد أجنبي وليس من الإسلام في شيء»^(١).

أما المفكر اللبناني الشيعي (سميح عاطف الزين) فيهاجم الصوفية بقسوة متناهية فيقول: «أيّها الصوفيون لا يحقّ لكم أن تعتبروا القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مصادر لتصوّفكم، ونعلن أن مصادر تصوّفكم هي غريبة عن الإسلام وتعاليمه، وأنّ تعاليمكم ومعتقداتكم قد كانت دخيلة على الإسلام وعلى بلاد المسلمين لأسباب عديدة ومتنوعة، كان وسيبقى أهمها على الإطلاق: الدسّ على الإسلام والنيل من المسلمين لإضعاف شوكتهم وإبعادهم عن عقيدتهم»^(٢).

إنّ علماء السنة وفقهائهم ينكرون على الصوفية الحلول والاتحاد بالله، ويصفونهم بالإلحاد والكفر، ثم يأخذون عليهم لباسهم الخاص كرهبان النصارى، وأنّهم انصرفوا عن علم القرآن والحديث إلى المواعظ وإقامة الذكر والغناء والرقص، ويقولون: إنهم تعلّقوا بترك طيب الطعام ولذيذ الشراب، وأنهم ينظرون إلى الدنيا ولذاتها نظر العدو، وكلّمًا باعدوا عنها تقربوا إلى الجنة وإلى الله.

(١) التصوّف الإسلامي بين الدّين والفلسفة: ص ٢٩.

(٢) الصوفية في نظر الإسلام: ص ٣٣.

البيئة الاجتماعية والاقتصادية التي نشأ فيها التصوف الإسلامي:

لو أردنا دراسة التصوف الإسلامي بعمق وسبر جميع أغواره من أجل التعرف على أسباب نشأته والعوامل التي ساعدت على انتشاره، علينا معرفة البيئة التي نشأ فيها والتي كونت الظروف الاجتماعية والسياسية في ذلك الوقت.

كانت حياة العرب البدو قبل الإسلام مهددة على الدوام بالفقر والخوف وعدم الاستقرار. أما الفقر فسببه اعتمادهم على غزارة الأمطار التي كانت توفر لهم المراعي، فإذا احتبس المطر؛ ندر العشب ونضبت الينابيع. وإذا أقبل القيظ؛ جفت المراعي وهلكت القطعان. أما الخوف فلأنه لم يكن أمامهم في ظل ظروف كهذه سبيل سوى الانقياد إلى قانون تنازع البقاء، وذلك باللجوء إلى الغزو وشنّ الغارات وما يتبعها من نهب وسلب وسبي وأسر وافتقاد للأمن. ومن هنا جاء قول (ابن خلدون): «رزق البدو في ظلال رماحهم».

خلال الحقبة الزمنية التي نشأ فيها التصوف الإسلامي وانتشر، كان النزاع الفكري والسياسي في الأمة الإسلامية الفتية على أشده، حيث كثرت حالات التمرد والانتفاضات والثورات كالحركة القرمطية، وثورة الزنج، والنزاع الدموي المتواصل بين أهل الحكم الأمويين والعباسيين ثم مع آل البيت العلويين، ثم تغلغل الدعوة الاسماعيلية في طبقة العمال والفلاحين. ثورات سياسية وفكرية كادت، في مراحل عديدة، أن تززع كيان الأمة الإسلامية وتقضي عليها.

وفي هذا الصدد يقول (محمد تقي المدرسي): «إنّ الحروب الطويلة والخلافات السياسية والتطرف في الأحزاب السياسية وما عاناه المسلمون من تعسف الحكام المستبدّين، عوامل حرّكت في نفوسهم رغبة في الابتعاد عن متاع الدنيا وحوّلت أنظارهم نحو الآخرة ووضعت أمالهم فيها».

كما يقول: (الدكتور أبو العلا عفيفي): «نشبت داخل نفوس المسلمين

ثورة داخلية تمثلت في نزاع بين نفسٍ لا تزال على إيمان غض قوي، ودنيا مقبلة عليهم بشهواتها ومباهجها. وكان الطريق الوحيد للتخلُّص من هذا المأزق هو الفرار من الحياة وما فيها من ملذّات، ورياضة النفس على الطاعات والمجاهدات»^(١).

في العهد العباسي، تغلغت وطغت روح الترف والفساد والتهافت على المتع والملذّات، كسرب المسكرات واقتناء الجواري والغلمان مما كان يرد من جميع البلدان المجاورة ويباع في أسواق النخاسة للخلفاء والأمراء وقادة الجيوش وأصحاب الجاه والمقام المتنفيين في الدولة، تماماً كما لو كانوا سلعاً استهلاكية. ويُقال أنّه كان في قصر الخلفية الأمين محمد بن هارون الرشيد (١٩٣ - ١٩٨) ما يزيد عن ألف جارية وغلّام.

وفي وصفه للوضع الاجتماعي والفكري الذي كان سائداً في ذلك الوقت يقول الصوفي (حارث بن أسد المحاسبي): «رأيت زماناً مستصعباً قد تبدّلت فيه شرائع الإيمان، وانتقضت فيه عرى الإسلام، وتغيّرت فيه معالم الدّين، واندرست فيه الحدود، وذهب الحقّ وباد أهله، وعلا الباطل وكثر أتباعه، ورأيت فتناً متراكمة يحير فيها اللبيب، ورأيت هوى غالباً وعدواً مستكلباً، وأنفساً والهة عن التفكير محجوبة، قد جلّلتها الرياء، فعميت عن الآخرة، فالضماير والأحوال في عصرنا، بخلاف أحوال السلف وضمايرهم»^(٢).

يقول (ماسينيون): «إنّ الاستعداد للتصوّف ينشأ في العادة من ثورة باطنية تخامر النفوس، فيثور أصحابها على المظالم الاجتماعية ولا يقفون عند مقاومة غيرهم؛ بل يبدأون بجهد أنفسهم وإصلاح خطيئاتهم»^(٣).

(١) العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي: ص ١٣٥.

(٢) الوصايا والنصائح: ص ٤٦.

(٣) محمّد كرد علي، الإسلام الحضارة العربية.

أما المستشرق (نيكلسون) فيقول: «فالحروب الأهلية الطويلة الدامية التي وقعت في عهد الصحابة وبنو أمية، والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية، وما عاناه المسلمون من تعسف الحكام والمستبدين الذين كانوا يملون إراداتهم وآرائهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا في إسلامهم، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية التي حاول المسلمون إرجاعها، كل تلك شكّلت عوامل حرّكت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها، وحوّلت أنظارهم نحو الآخرة ووضعت آمالهم فيها»^(١).

في جو كهذا مضطرب اجتماعياً، ومشحون بالفساد وانعدام الأخلاق والقيم الروحية، انقسم المجتمع الإسلامي إلى فئة الأثرياء الذين يسكنون القصور ويملكون العشرات من الحواري والغلمان، وغالبية من الفقراء لم يكن الفرد منهم يحصل على لقمة العيش إلا بشق النفس. فنتج عن هذا التفاوت في المعيشة صراع اجتماعي، كان من الطبيعي أن يتحول إلى صراع سياسي وصادم عسكري، فكانت الثورات بين أفراد الشعب الواحد.

إنّ الظلم والجور والفقير الذي كان مستشرياً في جنوب العراق، لا سيّما الكوفة وسواها، والذي نتج عنه قيام ثورة الزنج وانطلاق الفرقة القرمطية، شجع، بالإضافة إلى التصوف، على انتشار العقيدة الإسماعيلية، وهي رجوع الإمام الغائب محمد بن إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق، وقالوا بأنه: «يملاً الأرض قسطاً وعدلاً، ويستتبّ السلام والأمن فيشرب الثور والأسد من وعاء واحد، والذئب يرعى مع الغنم، وبظهوره ينتهي دور الإمامة وتأتي شريعة جديدة تعمّ العالم وتنسخ ما قبلها من شرائع، وهو صاحب الكشف والقيامة»

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص ٤٦.

انتشرت هذه العقيدة انتشاراً واسعاً بواسطة دعاة الإسماعيلية^(١)، الذين كانوا يشجعون الفقراء والمظلومين على اعتناق هذه العقيدة والانخراط في صفوفها، وذلك بمنحهم الأمل بانتهاء عهد الجور والظلم، وحلول عهد الأمن والعدل.

في القرن الثالث الهجري انتشر التصوف في العراق وفارس، وخاصة في خراسان، أما في البلاد الإسلامية الأخرى، كبلاد الشام ومصر والجزيرة العربية، فكان انتشاره غير ملحوظ إلا في المغرب العربي والأندلس حيث قامت بعض الرباطات الصوفية التي استعملت كحصون للدفاع عن الثغور.

أما في مصر وبعض بلدان شمال أفريقيا، فقد كان انتشار التصوف محدوداً ومقتصرًا على بعض الفرق الصغيرة التي كانت تجوب الشوارع لا هم لها سوى الرقص والغناء، وذلك لأن الحكم الفاطمي الاسماعيلي الشيعي الرافض للتصوف كان هو الذي يحكم فيها. فقد كانت عقيدة الفاطميين تتمثل في عبادة الله مباشرة من دون وسيط، وهذا يتخطى مفهوم الإمامة الذي هو الركن الأساسي في المذهب الشيعي من جهة أن الإمام هو نائب الله على الأرض وحلقة اتصال المؤمن بالله تعالى.

الاسم الصوفي:

إن أول ما يثار حول التصوف الإسلامي هو اسمه ومصدر اشتقاقه، وهي مشكلة قديمة تناولتها معظم كتب التصوف الإسلامي، مثل: كتاب (اللمع في التصوف) للسراج الطوسي، وكتاب (الطبقات الصوفية) لأبي عبد الرحمن السلمي، ثم (الرسالة القشيرية) لعبد الكريم القشيري النيسابوري

(١) قيل إن عدد دعاة الإسماعيلية في البلاد الإسلامية في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (٣٨٦ - ٤١١هـ) حيث كان (ختكين الضيف) داعي الدعاة، كان يفوق الألف وأربعمائة داعياً كانوا يتلقون علمهم في دار الحكمة في القاهرة.

الذي كتبها عام (٤٣٧هـ)^(١). كما إنَّ من المفكرين المعاصرين الذين تناولوا هذا الموضوع هم: الدكتور عبد الرحمن بدوي، وأبو العلا عفيفي، وعبد الكريم الأعمس وغيرهم. أما المستشرقون فمنهم: نولدكه، فون هامر، ماسينيون ونيكلسون.

وحول اسم الصوفية يقول (أبو نصر السراج الطوسي): «إنَّ اسم الصوفية محدث ولم يوصف به أحد من أصحاب رسول الله ولا من بعدهم. وما يعرف الناس إلاَّ العبَّاد والزَّهاد والسيَّاحين والفقراء^(٢). وما قيل لأحد من أصحاب الرسول ﷺ (صوفي) فنقول، وبالله التوفيق: الصحبة مع رسول الله حرمة وتخصيص، فلا يجوز أن يغلب عليها اسم أو علم، على أنَّه أشرف من الصحبة التي هي أجلُّ الأحوال لشرف رسول الله وحرمة»^(٣).

ويشير المؤرخ العراقي (جواد علي) إلى قبائل استوطنت محلة تقع بالقرب من بلدة (بصرى الشام) و(درعا) أطلق عليها اسم (الصوفة) في القرن الأول قبل الميلاد. وكانت لغة هذه القبائل خليطاً من العربية والآرامية، وكانوا قبائل رُحَّل خاضعين لحكم الروم^(٤).

وإذا تقدَّمتنا في التاريخ لوجدنا (ابن إسحاق) يقول: «أنَّه قبل الإسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات حتى كان لا يطوف بالبيت أحد، وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف»^(٥).

(١) تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي: ص ٥.

(٢) أطلق أهل الشام اسم الفقراء على الصوفيين استناداً لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتَهُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥] كما يشار في معظم كتب التصوف والتاريخ إلى المتصوفة من سگان الزوايا والخوانق باسم الفقراء.

(٣) اللمع في التصوف: ص ٤٢.

(٤) مفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: المجلد ٣، ص ١٤٢.

(٥) تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي: ص ٦٣.

كما يقول بعض المؤرخين أنه: «قبل الإسلام كان (صوفة) وهو (أخزم بن العاص بن عمرو بن مازن بن الأسد) قد تصدق بآبن له على الكعبة يخدمها، وكانت له الإفاضة بالناس على الموقف حيث يصطف الناس، فيقول صوفة: أجزوا أيها الناس. فيجزون»^(١).

كذلك يصرح (عبد الرحمن بن الجوزي) قائلاً: «كانت الإجازة بالحج للناس، من عرفة إلى منى، إلى (الغوثن بن مرة) ثم صارت له في ولده، ويُقال له (صوفة) لأنَّ أمه علقت برأسه صوفة لأنها لم تلد إلا البنات... فهؤلاء انقطعوا إلى الله تعالى وقطنوا الكعبة، فمن تشبه بهم، فهم الصوفية، وهم من ولد (الغوثن بن مرة) أخي (تميم بن مرة)»^(٢).

وقال (ابن الكلبي): «والغوثن بن مرة - وهو الربيط - هو صوفة، كانت أمه نذرت، وكان لا يعيش لها ولد، لئن عاش لتربطن برأسه صوفة ولتجعلته ربيط الكعبة، ففعلت وجعلته خادماً للبيت حتى بلغ، ثم نزعتة فسُمي الربيط»^(٣) هذه المرأة كانت من قبيلة (جرم) تزوجها (أخزم بن العاص بن عمرو بن الأسد) فنذرت إن ولدت غلاماً أن تصدق به على الكعبة عبداً يخدمها»^(٤).

ويفهم أنَّ كلمة (صوفة) لم تكن اسم علم، إنما هي لفظة أطلقت على من كان يتولى البيت - الكعبة - أو قام بشيء في خدمته، أو بشيء من أمر المناسك، فهم من رجال الدين الذين تخصصوا بالإجازة للناس في مواسم الحج، ولعلمهم كانوا يضعون على رأسهم صوفة على هيئة عمامة أو عصاية

(١) أخبار مكة: ص ١٨٦.

(٢) سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام: ص ١٨. (بتصرف).

(٣) جمهرة النسب: ص ١٨٩.

(٤) أخبار مكة: ص ١٨٧.

أو عطر ليكون علامة على أنهم من أهل بيت دين وشرف، فعرفوا بآل الصوفة والصوفية^(١).

ويروى أنه عندما استولى (أبو القاسم بن فرج الصناديقي) على اليمن، وكان قرمطياً وأحد دعاة (عبدان) الذي أرسله داعياً إلى اليمن، بنى داراً سمّاها (دار الصفوة) وكان يتّخذ من الأولاد ويسكنهم هذه الدار ويسمّيهم أولاد الصوفة أو المتصوّفة.

وينتهي (الدكتور عبد الرحمن بدوي) هذه المقولات التي هي أشبه ما تكون بأساطير بعيدة عن الحقيقة والوقائع التاريخية بقوله: «ولعل أقدم ما وصلنا من مؤلّفات ذكرت اسم الصوفي والصوفية، كتاب (البيان والتبيين) للجاحظ المتوفى عام (٢٥٠هـ أو ٢٥٥هـ) إذ يذكر بأنّ الصوفية من النسّاك، ويورد أسماء من عرف بالفصاحة منهم»^(٢).

وقال فريق من المؤرخين: «إنّ الصوفية تعني الصفة، وهي زاوية أقامها رسول الله الكريم، خارج مسجد الصفاء في المدينة، وكان بعض المهاجرين الذين لم تؤمّن لهم البيوت في المدينة مثل: أبو ذر الغفاري، سلمان الفارسي، عمّار بن ياسر، صهيب الرومي، بلال بن رباح الحبشي، عبد الله بن الأسد المخزومي، حذيفة بن اليمان، عكاشة بن محسن الأسدي، خباب بن الأرت وأبو لبابة الأنصاري وغيرهم يأوون إليها اتقاءً من البرد والحرّ، وهؤلاء هم الذين نزلت فيهم الآية الكريمة: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَاقًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَاِنَّ اللَّهَ بِوَعْدِهِ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٧٣]».

(١) الروض الأنف: المجلد ١، ص ٨٢.

(٢) تاريخ التصوّف الإسلامي: ص ٨.

لكن المفكر (سميح الزين) ينفي هذا الوصف للصوفي فيقول: «التصوّف لا يمكن ارجاع أصله إلى الصفة، وأبسط الأمور الدالة على ذلك هو الدليل اللغوي، إنّ النسبة هي إلى الصفة (صفي) وليس (صوفي)»^(١).

وقيل: إنّ اسم الصوفية أطلق على من كان عند الصلاة في المسجد، يجلس في الصف الأول بعد الرسول الكريم. كما قيل: إنّها منسوبة إلى كلمة (صوفيا) اليونانية ومعناها الحكمة. وذلك لأنّ الصوفية يطلبون الحكمة الإلهية^(٢).

ويفند (ابن تيمية) هذه الأقوال فيقول: «إنّه لا يصحّ بالنسبة لـ(أهل الصفة) لأنّه لو كان كذلك لقال: (صفي) ولا يصحّ بالنسبة لـ(الصف المقدم بين يدي رسول الله) لأنّه لو كان كذلك لقال: (صفي) ولا يصحّ لـ(الصفوة) من خلق الله لأنّ هؤلاء غير مشهورين ولا معروفين عند أكثر النّسّاك، لأنّه لو نسب النّسّاك إلى هؤلاء لكان هذا النسب في زمن الصحابة وتابعيهم أولى»^(٣).

ويزعم بعض المفكرين أنّ الصوفية منسوبة إلى (الصفاء) لأنّ المتصوّفة يطهرون نفوسهم حتى تصفى وتنقى.

وفي هذا الشأن يقول (أبو الفتح البستي):

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا فيه وظنّوه مأخوذاً من الصوف
لست أنحل هذا الاسم غير فتى صافئ فصفي حتى سمّي الصوفي^(٤)
وجاء في (دائرة المعارف الإسلامية): «إنّ لفظ صوفي مشتقّ من
الصفاء أو الصفو، والمراد صفو قلوب المتصوّفة وانسراح صدورهم
ورضاهم بما يجيز به الله عليهم، ثم أنّهم مع الله في صفاء لا يشوبه شاغل».

(١) سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام: ص ١٧.

(٢) الغزالي والتصوّف: ص ١٤٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٤٨.

(٤) الغزالي والتصوّف الإسلامي، أحمد الشرباصي: ص ١٤٨.

وفي كتابه (اللّمع في التصوّف) يطلق (أبو نصر السراج) على المتصوّفة اسم الصوفية نسبة إلى لبس الصوف، لأنّ الصوف هو الغالب عليهم، وهو لبس الأنبياء والأصفياء والصدّيقين وشعار المتنسّكين. ولكن (عبد الكريم القشيري) طعن في هذا القول على أساس أنّ المتصوّفة لم يختصّوا بلباس الصوف دون غيره من الأقمشة مختلفة الأشكال والأنواع والألوان.

وقال بعض الرواة: «إنّ الصحابة: أبا ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وعمّار بن ياسر وحذيفة بن اليمان كانوا يلبسون الصوف، وكانوا أتقياء وزاهدين في الدّنيا، وهم من أوائل الصّفوة ورؤاد التصوّف. والواقع أنّ هؤلاء الأتقياء لم يكونوا وحدهم من الزاهدين في الدّنيا، وكانوا يلبسون الصوف من بين أصحاب الرسول الكريم، فقد قال (الحسن البصري): (أدرت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف). والبديون هم المسلمون الذين حاربوا مع النبي في موقعة بدر وهم يمثلون أجمعين الصّفوة الماجدة الرائدة من صحابة الرسول الكريم.

إنّ أوائل الزاهدين المتقشّفين في الإسلام والذين يطلق على بعضهم اسم الصحابة يتميّزون عن المتصوّفة ببعض الصفات الخاصة، كحبهم لله تعالى والمرتبط بحبهم للرسول الكريم، والذي يختلف عن حبّ المتصوّفة المباشر لله تعالى دون مرشد أو وسيط.

فهذه (رابعة العدوية) لم تتخطّ الأئمة والكهنة والأخبار فقط في حبّها المباشر لله؛ إنّما تخطّت الرسول الكريم، فهي التي قالت عندما سألها النبي في المنام: «أتحبيني يا رابعة؟» فكان جوابها: «ومن لا يُحبّك يا رسول الله، ولكن قلبي ملئ بحبّ الله فلا مكان لك فيه».

ويقول المستشرق (رينولد نيكلسون): «ولكن مهما اختلفت الآراء في تسمية الصوفية، وفي منشأها أو تاريخها، أو في الصفات التي تجعل

الإنسان ينتمي إلى هذه الفئة من المؤمنين، فإنَّ الصوفية ليست مجرد لبس الصوف والزهد والتقشُّف والعبادة، إنّما الصوفيون هم قوم صفت قلوبهم من أدران البشرية وآفات النفس، وتحرَّروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحقِّ. فلما تركوا كلَّ شيء، ما سوى الله، صاروا لا مالكين ولا مملوكين. الصوفية كراهية الدُّنيا ومحبة المولى»^(١).

وكما يقول المستشرق الفرنسي (ماسينيون): «إنَّ اسم الصوفي بالفارسية هو (بشمينة بوش) ومعناه لابس الصوف. والزهاد والمسلمون القدماء الذين كانوا يلبسون الصوف قد استمدوا هذه العادة من الرهبان النصارى»^(٢).

وقيل: إنَّه عندما قدم (حمّاد بن سلمة) (توفي عام ١٦٨هـ) إلى البصرة قال لفرقد السبخي الذي تبدَّى أمامه في ثوب من الصوف: (دع عنك هذه الشارة النصرانية)^(٣). ويقول (الدكتور بدوي) في هذا الشأن: «وهذه الثياب التي كانت من الصوف كان يطلق عليها. فيقول: يجب أن يلاحظ أولاً، كما قال (القشيري)^(٤) أنَّ الصوفية المسلمين لم يختصوا اسم زيّ الرهبان»^(٥). لكنَّه يعترض على الرباطات بين لبس الصوف وبين التأثير بالرهبان النصارى بلبس الصوف، بل كان الأغلب عليهم لبس المرقعات، وهي ثياب مؤلفة من قطع مختلفة الأشكال ومن أنواع الأقمشة والألوان، كما كان البعض يلبس الجلود بفرائها، وخصوصاً جلود الأغنام والماعز^(٦).

أمَّا (السراج الطوسي) فيقول: «إنَّ الصوفي (يحيى بن معاذ الرازي)

(١) التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلاء عفيفي: ص ٣٢.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: الطبعة ٤، ص ٦٨٠.

(٣) العقد الفريد، لابن عبد ربّه: المجلد ٣، ص ٣٤٨.

(٤) الرسالة القشيرية: ص ١٢٦.

(٥) تاريخ التصوف الإسلامي: ص ١١.

(٦) تاريخ التصوف الإسلامي: ص ١٢.

(توفي عام ٢٥٨هـ) كان في بداية أمره يلبس الصوف والخلقان، ثم كان في آخر عمره يلبس الخبز واللين^(١). ثم يقول مضيفاً أيضاً: «آداب الفقراء في اللباس أن يكونوا مع الوقت، إذا وجدوا الصوف أو اللبد أو المرقع لبسوا، وإذا وجدوا غير ذلك لبسوا». ومن هذا نرى أنه لا محلّ للربط بين ثياب الرهبان وبين فكرة تأثر الصوفية المسلمين بها^(٢).

وقيل: «إنَّ اسم الصوفية مشتقٌّ من الصفا، بمعنى أنهم صفوا من الشرور وأقذار الدنيا وشهواتها. كما نسبوهم إلى (الصفوانة) وهي نوع من البقل»^(٣).

ويقول (القشيري): «إنَّ تسمية التصوّف غلبت على هذه الطائفة فيقال: رجل صوفي، وللجماعة: صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يُقال له: متصوّف، وللجماعة: المتصوّفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق. والأظهر فيه أنه كاللقب»^(٤).

أما المستشرق الألماني (ثيودور نولدكه Th. Noldeke) فقد أوضح في مقال نشره في (مجلة الجمعية المشرقية الألمانية) عام (١٨٩١م) بأنَّ كلمة (سوفوس Sophos) اليونانية غير معروفة في الآرامية، ولهذا يصعب العثور عليها في العربية نقلاً عن الآرامية.

من ناحية أخرى، نجد في الآرامية وفي العربية الكلمات (سوفسطائي) و(فيلوسوفس) والحرف اليوناني (O) قد عُرِّبَ إلى (س) كما هو الحال في معظم أو في كلِّ حالات تعريب الكلمات اليونانية، فهي تحتوي على حرف

(١) اللّمع في التصوّف: ص ١٨٨.

(٢) تاريخ التصوّف الإسلامي: ص ١٣.

(٣) المصدر نفسه: ص ٩.

(٤) الرسالة القشيرية: ص ١٢٦.

ال(س) لكننا لا نعثر عليها معرّبة إلى حرف ال(ص) فلو كانت كلمة صوفي مشتقة من كلمة يونانية، لكانت (الصاد) التي في أولها شاذة تماماً. ومن جانب آخر، لا يوجد هناك أيّ دليل حقيقي على أنّ كلمة (صوفي) مشتقة من (سوفوس Sophos) اليونانية، بينما اشتقاقها من كلمة صوف العربية تقرّه اللغة العربية ومصادرها.

«ويشير الجاحظ إلى فرقة صغيرة شبه شيعية من الصوفية الذين أصلهم من الكوفة كان آخر رؤسائها (عبدك الصوفي) المتوفى في بغداد حوالي سنة (٢١٠هـ) واقتصر اسم الصوفي آنذاك على من في الكوفة. ولكن بعد مرور ٥٠ سنة، كان هذا الاسم يطلق على صوفية العراق (في مقابل الملامتية خراسان). وبعد ذلك بقرنين أطلق اسم الصوفية على كل الصوفية المسلمين»^(١).



(١) البيان والتبيين، الجاحظ: المجلد ١، ص ١٤٩.

الفصل الثالث:

المدارس الفكرية الأجنبية التي كان لها تأثير على التصوف الإسلامي

تقول المستشرقة (شيمل A. Schimmel): «خلال القرن التاسع عشر، أصبحت المصادر التاريخية والنصوص الصوفية مطبوعة وفي متناول اليد في بلاد الشرق وفي أوروبا، وبذلك أصبح في مقدور العلماء صياغة أفكارهم الخاصة عن مصدر التصوف الإسلامي وتطوره المبكر. غير أن معظم تلك المصادر المتاحة كانت متأخرة جداً، ونادراً ما كانت تحتوي على معلومات موثقة تتعلق بالمراحل الأولى للحركة الصوفية في الإسلام، وهذا هو السبب الذي دفع الباحثين إلى أن يقرّوا بحقيقة أن التصوف يجب أن يكون نبتة أجنبية نبتت في صحراء الإسلام القاحلة. هذا الدين الإسلامي الذي كانت معرفتهم به يسيرة، كما إنهم ما كانوا يكتنون له أيّ تقدير، فضلاً عن أنه لم يكن - في نظرهم - جديراً بأن تنبثق عنه أية حركة روحية سامية وفائقة»^(١).

ويقول المستشرق (نورمان دانييل Norman Daniel): «رغم المحاولات الجادة والمخلصة التي بذلها بعض الباحثين الغربيين في العصور الحديثة

(١) Mystical Dimensions of Islam, P.12. محمد الشرقاوي: ص ١٩.

للتحرُّر من مواقف الكتَّاب المسيحيين التقليديين من الإسلام، لكنَّهم لم يتمكنوا من أن يتجرَّدوا كلياً عنها كما كانوا يتوهمون»^(١).

أما المفكر الإنجليزي (برنارد لويس) فيقول: «لا تزال آثار التعصُّب الدِّيني الغربي ظاهرة في مؤلَّفات عدد من العلماء المعاصرين، ومستترة في الغالب وراء تلك الحواشي المرصوفة في أبحاثهم العلمية»^(٢).

كما يقول المستشرق الإنجليزي (آربري A. Arberry): «وتلك التصحيحات التي تطلق على التصوِّف الإسلامي في الغرب أمر لا قيمة له. من ناحيتي أودَّ أن أطلب هدنة لمدة جيل، على الأقل، نتوقف خلالها عن مثل هذه الافتراضات»^(٣).

وإذا رجعنا في بحثنا إلى عهد الخلفاء الراشدين، الذي دام أربعين سنة بعد الهجرة، لوجدنا أنَّ الخلفاء الأربعة بذلوا غاية جهدهم في جمع القبائل متعدِّدة المشارب، تحت مظلة الإسلام، كما اهتموا بنشر علوم تلاوة القرآن وتفسيره، وتنظيم دراسة الشريعة على ضوء ما أنزل بالقرآن الكريم والسُّنة الشريفة، ثم جدَّوا واجتهدوا في إرساء قواعد اللغة العربية التي اعتمدت في ذلك الوقت (لهجة مضر) لأنَّ بها نزل القرآن، حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] وكان ذلك قبل أن ترد الأفكار والعقائد الغربية كاليونانية والمسيحية إلى الفكر الإسلامي.

أمَّا في العهد الأموي، فقد استعادت المدارس اليونانية والمؤسسات المسيحية نشاطها العلمي، بعد أن كان تقلَّص خلال الفتوحات الإسلامية، فكان تجمُّع التيارات الثقافية والفكرية اليونانية واليهودية والبابلية والمصرية في مدرسة الإسكندرية، ومنها انطلقت إلى مدارس أنطاكية، ونصيبين، ودير

(١) The Arabs and Medieval Europe P.13.

(٢) العرب والتاريخ: ص ١٣.

(٣) An Introduction to the Hsitory of Sufism, P.56.

قنسرين، والرّها حيث ترجمت إلى السريانية وانتشرت في بلاد الشام ومصر وفارس^(١).

ثم انضمت إلى هذه التيارات العقائدية والفكرية: العقائد النسطورية واليعقوبية^(٢) المسيحية الشرقية، إذ انفصل النسطوريون واليعقوبيون عن الأرثوذكس الناطقين باليونانية، وانتشروا في الإمبراطورية الفارسية بفضل تشجيع الفرس، حيث احتفظوا بلغتهم السريانية، وأسسوا العديد من الكنائس والمدارس، ونشروا العلوم الفلسفية واللاهوتية المسيحية^(٣).

ثم كانت مدينة (حرّان) موطن (الصابئة) أتباع (يوحنا المعمدان) الذين نادوا بالهرمسية وعبدوا الأفلاك. أما في الشرق فكانت مدرسة (جندي شابور) الشهيرة التي أسّسها (كسرى أنوشيروان) وجمع فيها العديد من الفلاسفة اليونانيين والفرس والمسيحيين.

وفي خضم هذه التيارات الفكرية والعقائد المختلفة المصادر والاتجاهات والغايات، انطلقت العقيدة الصوفية تنهل من جذور التقشّف والزهد التقليدي الإسلامي، فكان من الطبيعي أن تتأثر هذه العقيدة بتلك الحضارات والأفكار السابقة.

لقد عُرف (الدكتور عبد الرحمن بدوي) بخبرته الواسعة بالدراسات الغربية، وخصوصاً آراء ونزعات المستشرقين، فقال عنهم: «فمنهم من بدأ بحكم سابق، هو أنّ العقلية السامية عاجزة عن الفنون والعلوم. أولاً: لفقرها في الخيال. وثانياً: لافتقارها للترقيقات الروحية والمرونة العقلية

(١) المصدر نفسه: ص ١٥. (بتصرّف).

(٢) انتشرت الفرقة النسطورية في (الحيرة) فيما انتشرت اليعقوبية في (غسان) وسائر قبائل الشام.

(٣) ثلاثة حكماء مسلمين، سيّد حسين نصر: ص ١٥. (بتصرّف).

واللغوية. ومنهم من تأثر بأصوله ونزعاته الدنيئة، يهودية كانت أم مسيحية، فراح يلتمس المشابهة الظاهرة أو الخفية ليثبت وجود تأثير أو تأثر^(١).

التأثير اليوناني:

يقول المستشرق الإنجليزي (رينولد نيكلسون): «إنَّ كتاب (إثولوجيا) وهو ملخص لمذهب (الأفلاطونية المحدثة) الذي انتشر انتشاراً واسعاً في بلاد الشام ومصر التي كانت مركزاً مهماً من مراكز التصوف، كما إنَّ المذهب الأفلاطوني المستحدث وصل إلى الإسلام عن طريق (حرّان) في بلاد (ما بين النهرين) التي كانت مركزاً مهماً للوثنيين المعروفين باسم الصابئة»^(٢).

ويقول الدكتور (مصطفى حلمي): «إنَّ كتاب (إثولوجيا) لأرسطوطاليس، وهو كتاب الأفلاطونية المحدثة، يبيّن لنا بأنَّ الحقيقة العليا لا تُدرك بالفكر إنّما بالمشاهدة في الغيبة عن النفس من جهة، وعن العالم المحسوس من جهة أخرى، وهذا بعينه ما ذهبت إليه الصوفية من أنّ المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحسّ والعقل، بل تحصل بنور يقذفه الله في قلب العبد بعد أن يكون خلص من شوائب نفسه. ومن عرف ربه واستغرق في الذات الإلهية استغراقاً تزول معه التفرقة ويحصل فيه الاتحاد والجمع، فالتشابه واضح في طريق المعرفة بينهما»^(٣).

(١) تاريخ التصوف الإسلامي: ص ٤٠ - ٤١.

(٢) Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921. الصابئة من أتباع (يوحنا المعمدان) قدموا بعد اختلافهم مع اليهود إلى مدينة (حرّان) الواقعة ما بين النهرين في العراق وأسّسوا فيها مدرسة كبيرة تدرس فيها الفلسفة اليونانية وفلسفة (هرمس) الفيلسوف البابلي، وكانوا يعبدون الأفلاك. راجع كتاب: أصول الصابئة (المندائيين) للمفكّر الصابئي عزيز سباهي. وكتاب: تاريخ الصابئة المندائيين، لمحمّد عمر حمادة.

(٣) ابن الفارض والحبّ الإلهي: ص ٧١.

ويستطرد (الدكتور حلمي) قائلاً: «اقتبست الصوفية من الفلسفة اليونانية، خصوصاً من أفلاطون وأرسطو (الأفلاطونية المحدثة) معاني الأزلية والحقيقة، وحقيقة الحقائق، والحكمة، والعلة والمعلول، والفيض، ووحدانية الوجود، والكثرة، والعقل الأول والعقل الكلّي والمعرفة، وعبرت عنها بلسان الذوق عن الذات الإلهية ومعرفة العالم بالله، وصدور الموجودات فيه عن ذات واحدة هي عينه وهو عينها»^(١).

وكتاب (إثنولوجيا) أرسطوطاليس يحوي، بالإضافة إلى مقتطفات من التاسوعات الأفلوطينية نظرية تسلسل مراتب الوجود الكوني، وهي إبداع الله تعالى للعقل من نوره، والعقل فاض على النفس الكلّية، والنفس فاضت على الهيولي وهي المادة والصورة، أي جميع ما أوجده المولى في الكون.

إنّ فلسفة الفيض نجدها في فلسفة (ابن عربي) من خلال نظريته في وحدة الوجود والحقيقة المحمّدية التي كانت أول تعيّن للنبي محمّد ﷺ فاضت منه التعيّنات الأخرى من الذات الإلهية. كذلك نجد فلسفته في الحكمة الإشراقية عند (شهاب الدّين السهروردي) الذي جعل من الله نوراً للأنوار فاض بالأنوار القاهرة، وهي العقول والنّفوس والأجسام. هذه النظريات في الفيض تؤكد تأثير الفلسفة اليونانية المحدثة على التصوّف الإسلامي.

يقول (الدكتور ماجد فخري): «إنّ مذهب الصدور أو الفيض يتعارض تعارضاً تاماً مع العقيدة الإسلامية القائلة بآله متعالٍ ليس كمثله شيء يصرف شؤونه باستقلال وجبروت»^(٢) ولا يخضع في أفعاله لاضطرار أو إلزام. وعليه قاس العقول بأزلية العالم الذي ينطوي على ضرب من الإلزام، سواء من

(١) المصدر نفسه: ص ٨٥.

(٢) قال الإمام الأوّل علي بن أبي طالب عليه السلام: «الجبروت هو علم العظمة».

حيث قياس العالم الذي يفيض عن الله على مصدره، أو من حيث استحالة تنكُّب الله عن خلق العالم، مادام هذا العالم أزلياً، حتى لو أراد»^(١).

وتختلف العقيدة الصوفية اختلافاً جذرياً عن الفلسفة اليونانية في تعريف العقل، حتى قال بعض المفكرين، إنَّ الصوفية أعداء العقل. أما المعتزلة، أصحاب العدل والتوحيد فكانوا أول من اعتنق من المسلمين الفلسفة اليونانية، وقالوا بالتوحيد، بنفي الصفات عن الله تعالى، ونادوا بأنَّ الإنسان مخيَّر في أعماله وليس مجبراً، وقالوا بالعقل المطلق وبأنَّهم يرفضون الإيمان، الركن الأول والأساسي في الإسلام، إذا لم يقبله العقل، وإنَّ العقل هو ثاني الله وإرادته على الأرض، وهذا يتعارض مع تجاهل الصوفية للعقل.

ومن المستغرب أنَّ الصوفي (حارث المحاسبي) يقول عن العقل: «ما ذلك إلاَّ لأنَّه نور وضعه الله طبعاً وغريزة. فالعقل نور في القلب»^(٢).

كما يقول الصوفي (علي المحاسبي) بأنَّ العرفان هو بديل عن العقل، لأنَّ من أسباب تجاهل الصوفية للعقل أنَّه لا يدرك الألوهية.

أما الحكيم (الترمذي) فيقول عن العقل: «وهو عامٌّ في جميع الأدميين ويتميزون فيه بتمايزهم في الخلقة البدنية»^(٣).

أما الصوفي (سهل التستري) فيصف العقل كالتالي: «إنَّه عقل في عقل إلى عقل، وهو يزداد بالتجارب والاختبار»^(٤) ثم يقول: «وهو الذي يعرف ما لم يكن بدليل ما قد كان، ويصير حكيماً بالتجارب»^(٥).

(١) دراسات في الفكر العربي: ص ٣٧.

(٢) العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي: ص ١٠٤.

(٣) نواذر الأصول: ص ٢٥٦.

(٤) التراث الصوفي: المجلد ٢، ص ٣٧٦.

(٥) نواذر الأصول: ص ٨٧.

ويقول (الدكتور محمد الشرقاوي): «إنَّ الصوفية تثبت بأنَّ العقل غريزة واستعداد، أو وسيلة لتحصيل العلم، ولا يذهبون مذهب المتكلمين أو الفلاسفة عندما يرون بأنَّ العقل هو معرفة»^(١).

ثم يسترسل (حارث المحاسبي) الصوفي في وصف العقل بالقول: «وقد زعم قوم أنَّ العقل معرفة خلقها الله ووضعها في عباده، يزيد ويتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضارّ، والذي عندنا - أي العقل - غريزة والمعرفة عنه تكون»^(٢).

وأما (الدكتور الشرقاوي) فيضيف على قوله السابق قائلاً: «ويتعرّض الصوفية لظاهرة ضرورية من ظواهر العقل الغريزي هي ظاهرة الاستدلال؛ فلولا الاستدلال، وهو حركة عقلية، لما عرفنا بأنَّ هناك عقلاً، وأنَّ الإنسان يتعلّم أسماء الأشياء، ثم نراه بعد ذلك يفرّق بين هذه الأشياء تفرقة يستدلّ فيها بما كان قد تعلّم، فعملية الاستدلال عملية عقلية ظاهرية تدلّ على أنَّ وراءها عقلاً غريزياً باطناً».

ويقول (الحارث المحاسبي): «لولا الاستدلال بالعلم الذي سمعه من أسماء الأشياء ثم رأى الأشياء، لعرفها برؤية ولم يعرفها باسم ولا تفصيل بين معانيها، فلم يعرف العاقل أسماء الأشياء إلّا بالتعلّم، فعرف بعقله الأشياء وفصل بين معانيها»^(٣).

إذاً، من الواضح، بأنَّ العقل عند الصوفية غريزة لا يُعرف إلّا بفعاله وهو الدالّ على المنافع والمضارّ، ويعقل بقصد غاية وهي الاستدلال على الأشياء حسب مظاهرها، لذلك فهو لا يحيط علماً بالإلهيات والمعرفة اللدنية، التي هي نور الله يقذفه في قلب عبده، ولهذا نجد اختلافاً كبيراً بين

(١) الصوفية والعقل: ص ١٦٠.

(٢) العقل وفهم القرآن، تحقيق القوتلي: ص ٢٠٥.

(٣) الصوفية والعقل: ص ١٦٠ - ١٦١. (بتصرف).

تحديد العقل عند الصوفية بأعمال ظاهرية واستدلالات عملية تظهر الحواس، وبين كونه ثاني الله وإبداعه وإرادته على الأرض كما تقول الفلسفة اليونانية والمعتزلة.

من الواضح ممّا تقدّم أنّه، بالرغم من التباعد والاختلاف بين الصوفية والفلسفة اليونانية، بالنسبة للعقل، إلاّ أنّه لا ريب في أنّ الفلسفة اليونانية تركت آثاراً كبيرة على التصوّف الإسلامي.

وحول هذا الموضوع يقول (الدكتور الشرفاوي): «إنّ المعرفة في كتاب (إثولوجيا) اليوناني لا تُدرك بالفكر، إنّما بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس من جهة، وعن العالم المحسوس من جهة أخرى، وهذا ما ذهب إليه الصوفية من أنّ المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحسّ أو العقل؛ بل تحصل بنور يقذفه الله في قلب العبد بعد أن يكون قد خلس من شوائب نفسه عمّا سوى ربّه، واستغرق في الذات الإلهية استغراقاً تزول معه التفرقة ويحصل فيه الاتحاد والجمع»^(١).

أما (الدكتور مصطفى حلمي) فهو يُحدّد القرن السادس الهجري بكونه الحقبة التاريخية التي تأثر فيها التصوّف الإسلامي بالفلسفة اليونانية حيث يقول في هذا الشأن: «إذا أردنا تحديد التاريخ الذي صارت فيه الفلسفة اليونانية مصدراً لبعض العناصر والمذاهب الصوفية فإنّ ذلك لن يكون إلاّ منذ القرن السادس للهجرة، وهو القرن الذي عاش فيه ابن عربي وأمثاله»^(٢).

إنّ حلول اللاهوت في الناسوت، أي الاتحاد بالله، له جذور في فلسفة أرسطوطاليس حين تحدّث عن اتحاد الصورة بالمادة. وفي هذا الصدد يقول (الدكتور الحفني): «يزعم بعض المتصوّفة أنّ الحقّ اصطفى أجساماً حلّ بها

(١) التصوّف الإسلامي: ص ٦٧.

(٢) الحياة الرُوحية في الإسلام: ص ٧٢.

بمعنى الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية، وهذه الأجسام اصطفاها الله تعالى أجساماً لأوليائه وأصفيائه، اصطفاها لطاعته وخدمته، وزينها بهدايته ويّن فضلها على خلقه»^(١).

ويقول المفكر اللبناني (سميح عاطف الزين): «مهما كان الحال، فإنّ الحلول، أو الاتحاد، أو وحدة الوجود، بالإضافة إلى التناسخ والتقمُّص، أفكار تعدّ جميعها نوعاً من الأوهام والافتراضات التي لا تقوم لا على أساس علمي ثابت ولا على قواعد دينية معروفة»^(٢).

التأثير المسيحي:

لقد كان التأثير المسيحي على التصوّف الإسلامي محدوداً وقد اقتصر على علاقة النّسّاك والرهبان النصارى بالإسلام، لكن تلك العلاقة لم تترك أثراً ملحوظاً في الفكر الصوفي الإسلامي لانزواء النّسّاك في صومعاتهم والرهبان في أديرتهم وانقطاعهم عن الحياة العامة والفكرية.

وفي الجاهلية انتشرت مناسك وأديرة للنصارى في بلاد العرب، خصوصاً في بلاد الشام ونجران واليمن، وكان يقطنها نّسّاك متقشّفون زاهدون يعبدون الله، عُرف عنهم العلم في الطب ومعالجتهم للفقراء. وكان اليونانيون قد أطلقوا اسم (المحلّة) على هذه المناسك والأديرة التي كانت بيوت اختلاء وعبادة، وكان بعضها مدارس لتعليم أصول الدّين المسيحي.

والناسك - وهو مفرد نّسّاك - هو الذي ينعزل عن الناس في الكهوف والأماكن النائية، كقمم الجبال، متّخذاً صومعة^(٣) يقضي أوقاته فيها في التأمل والعبادة ولبس الخشن من الثياب ويعيش حياة زهد وتقشّف..

(١) معجم المصطلحات الصوفية: ص ٨٢.

(٢) الصوفية في نظر الإسلام: ص ١٢٠.

(٣) كلمة مشتقة في الأصل من كلمة (صومعة) الحبشية.

أما الراهب فهو الذي يسكن الدير، وكان يدعى (الأبيل) وهي كلمة مشتقة من (Abilo) السريانية ومعناها الزاهد المتقشف. كذلك الدير هي أيضاً لفظة من أصل سرياني مشتقة من (Dayr) وتعني مسكن الرهبان. كان الراهب يلبس جبة سوداء من الصوف ويشدُّ على خصره حزاماً من الجلد. ومن أشهر الأديرة (دير السوا) في الحيرة بالعراق، حيث كان يجتمع فيه النصارى ليعقدوا الأحلاف ويقسموا الأيمان على التعاضد والإخلاص للمسيحية.

وكانت الأديرة قبلة للنصارى الذين انتشروا بصورة واسعة في البلاد الإسلامية بعد انتشار المسيحية فيها واعتناق العديد من القبائل الكبيرة لها، حيث اعتنقتها: (غسان) و(طي) و(تنوخ) وفي العراق: (تغلب) و(بكر) و(لخم). إلا أن تأثيرها على الفكر الإسلامي بقي محدوداً، واقتصر على ترجمة كتب الفلسفة اليونانية في مدارس حرّان، ودير قنسرين والرها وأنطاكية وشم الإسكندرية حيث كان لحركة الترجمة هذه أثر كبير في إدخال الفلسفة اليونانية إلى الفكر الإسلامي.

ومن المسلم به والطبيعي أن يكون الصوفيون قد اطلعوا على أحوال الرهبان وطرق معيشتهم وأفكارهم اللاهوتية ونمط حياتهم في الصومعات والأديرة، لكن الرسول الكريم ﷺ قال: «لا رهبانية في الإسلام» وذلك لأنَّ الرهبانية تعدّ من البدع اليهودية، فأراد الرسول إبعاد المسلمين عنها.

وقد وردت في القرآن الكريم آيات عن الرهبان والرهبانية لم يعن الله بها الذمّ والتقريع؛ بل انتقاداً للذين اتبعوا ومارسوا الرهبانية على أنهم ما رعوها حقّ رعايتها، وأدخلوا عليها بدعاً كالتثليث والقول بأنَّ المسيح ابن الله والسجود أمام الصليبان والصور.

وممّا جاء من الآيات في القرآن الكريم عن الرهبانية ما يلي:

١ - ﴿بَنَاتِهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَجْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُونَ أَمْوَالَ

النَّاسِ بِالْبَطْلِ وَيَصُدُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُفْقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ [التوبة: ٣٤].

٢ - ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرُكَ إِنَّكَ لَبِئْسَ لِمَنْ هُمْ قَسِيصٌ وَرَهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢]

٣ - ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَابِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد: ٢٧].

أما قول الرسول الكريم ﷺ: «لا رهبانية في الإسلام، عليكم بالجهاد» فقد ذكره (ابن الأثير) حيث يقول: «هي رهبنة النصارى وأصلها من الرهبة، أي الخوف. كانوا يرهبون بالتخلي عن أشغال الدنيا وترك ملاذها والزهد فيها والعزلة عن أهلها وتعمد مشاقها، فنهاها النبي ﷺ عن الإسلام ونهى المسلمين عنها حين قال: «عليكم بالجهاد فإنه رهبانية أمتي»^(١).

والواقع أن المسلمين أطلقوا لقب (راهب) على من اشتهر بشدة التقوى. ومن بين من كانوا يلقبون بهذا اللقب الصحابي الكبير (أويس القرني) الذي كان يلقب بـ (راهب الأمة) «والمرداد، أحد كبار شيوخ الاعتزال كان يُسمى (راهب المعتزلة) وأبو بكر المخزومي كان يلقب (راهب قریش) والدارمي كان لقبه (راهب الكوفة)»^(٢).

وعن الرهبان المسيحيين وعلاقتهم بالتصوف يقول المستشرق الإنجليزي (رينولد نيكلسون): «والرهبان المسيحيون كثيراً ما يظهرون في

(١) تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي: ص ١٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٠٤.

مقام المعلمين، ويولون النصح والتسديد للزهاد المسلمين المتّقين، وقد لاحظنا كيف أنّ ثوب الصوف - الذي منه جاء الصوفي - مسيحي في الأصل، ونذر الصوم عن الكلام، والذكر، ورياضات الزهد ربّما تعود كلّها إلى هذا الأصل نفسه. وكذلك في ما له صلة بمذهب الحبّ الإلهي».

ثم يقول: «من الجلي أنّ ميول الزهد والتأمل، التي أشرت إليها، كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية، ومنها استمدت أسباب قوتها. فكثير من نصوص الإنجيل ومن الأقوال المنسوبة للمسيح ﷺ مقتبس من أقدم تراجم للصوفية»^(١).

أما المستشرق (غولدتسيهز)^(٢) فيقول: «لا رهبانية في الإسلام بالمعنى المسيحي، وإنّ النبي نهى عن المبالغة والتجاوز في الزهد وترك الدنيا».

ثم يقول: «ومن الحقّ أنّه كثيراً ما تصادفنا في وثائق الفكر الديني دلائل الاستنكار الصريح غير الخفي للزهد الزائد عن الحدّ المألوف الذي تتطلبه أحكام الشريعة».

ثم يشير إلى الحديث الشريف: «كلّ نبي رهبانية، ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله»^(٣).

ويقول (الدكتور أسعد السحمراني) في كتابه (التصوّف): «إنّ نظام الرهبنة عند المسيحيين يأتي في مقدمة مظاهر تأثير المسيحية على التصوّف الإسلامي، وهو يقوم على احتقار البدن وهجر الدنيا والانعزال عن الناس

(١) The Mystics of Islam، ترجمة مشربية: ص ١٢.

(٢) غولدتسيهز، مفكّر يهودي مجري الجنسية، درس علوم الدين في الأزهر الشريف، ثمّ التحق لمدة طويلة بالإمام محمّد عبده. (العقيدة والشريعة في الإسلام: ص ١٢٩).

(٣) العقيدة والشريعة في الإسلام: ص ١٢٩.

في الأديرة والصومعات المقامة في مناطق نائية، والامتناع عن الزواج، والرضا بالقليل من اللباس والطعام»^(١)

ويضيف (السحمراني) قائلاً: «إنَّ المسألة المهمة هي ما عرف بالحلولية، أي بحلول اللاهوت في الناسوت. فالمسيح هو كلمة وعقل حلّ في عيسى الإنسان، وبهذا المعنى يكون المسيح قد بدأ وظهر أو تجلّى في شخص عيسى، وفكرة الحلول تفيد بأنَّ عيسى إنسان إلهي وصورته الخارجية صورة إنسان، وطبيعته الداخلية تنتمي للإله، فهو من طبيعتين امتزجتا وصارتا طبيعة واحدة، إنَّه مركب من الناسوت واللاهوت. هذا وقد برزت هذه الحلولية عند (الحلاج) و(أبي يزيد البسطامي) ما حمل علماء المسلمين على رميهم بالكفر»^(٢).

كان جواب العلماء المسلمين على عقيدة الحلول كالتالي: «إنَّ الله تعالى لا يحلّ في القلوب؛ إنَّما يحلّ في القلوب الإيمان به والتصديق له، والمعرفة والتوحيد، وهذه أوصاف مصنوعاته من جهة صنعه لها، لا هو بصفاته أو ذاته يحلّ فيهم»^(٣).

لكن بعض المستشرقين مثل: (فون كريمر) و(نولدكه) و(جب) و(غولدتسيهز) و(جوليان بالدك) اجتهدوا في التدليل وإثبات نظرية المصدر المسيحي في نشأة التصوف الإسلامي^(٤) حيث يصرّح (الدكتور عبد الرحمن

(١) التصوف، أسعد السحمراني: ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٤.

(٣) الدكتور عبد المنعم الحفني، مصطلحات الصوفية: ص ٨٢.

(٤) طبيعة المسيح في المذاهب المسيحية الثلاثة: الملكانية، النسطورية واليعقوبية تتلخّص بما يلي:

١ - المذهب الملكاني: يعتقد هؤلاء بأنَّ الله ثالث ثلاثة، أي أنَّ الصورة الإلهية هي الأب والابن والروح القدس. يقوم هذا المذهب بعملية المزج بين الثلاثة معتقداً بأنَّ الجوهري هو الله، والملكوت هو جسد المسيح، والكلمة هي العنصر الثالث. اتحد =

بدوي) في هذا الصدد قائلاً: «إنَّ هؤلاء المستشرقين قد استمدّوا الأدلة التي يستندون إليها من التالي:

١ - التشابه في بعض المظاهر، مثل: استعمال الخرقة ضمن ما يستعمله رهبان النصارى.

٢ - التشابه في استعمال بعض الكلمات السريانية والآرامية مثل: لاهوت، ناسوت، رحموت، رهبوت، رباني وروحاني ونحوها.

٣ - التشابه في بعض الأفكار والمواضيع مثل: محاسبة النفس.

٤ - اختلاط المسلمين بالنصارى العرب في مناطق عديدة قبل الإسلام كالحيرة، الكوفة، دمشق ونجران، وفي مناطق عديدة أخرى بعد الدعوة الإسلامية.

٥ - ما يرويه الصوفية الأوائل من أقوال ينسبونها إلى السيد المسيح ﷺ^(١).

يقول (فون كريمر): «هناك عنصران متباينان في التصوّف الإسلامي:

٢ - المذهب النسطوري: إنّ المسيح إنسان، وأنّ مريم إنسان جزئي، ولا يلد الإنسان الجزئي إلّا إنساناً جزئياً مثله، وحدثت النعمة الإلهية فاتصل اللاهوت بهذا الإنسان الجزئي، كما اتصل من قبل بسائر الأنبياء، ولكن صلته بالمسيح كانت أكثر دواماً واستقراراً.

٣ - المذهب اليعقوبي: إنّ المسيح جوهر واحد، منه الإنسان والاله، أي الناسوت واللاهوت. اتّحداً اتحاداً كاملاً في شخص المسيح.

المراجع: المذهب الملكاني، المذاهب الصوفية في الإسلام ومدارسها، عبد الكريم قاسم: ص ٣٨.

المذهب النسطوري: الفلسفة الصوفية في الإسلام، عبد القادر محمّد: ص ٣٤.

المذهب اليعقوبي: المذاهب الصوفية في الإسلام ومدارسها، عبد الكريم قاسم: ص ٣٨.

(١) تاريخ التصوّف الإسلامي: ص ٣٣ - ٣٤.

الأول مسيحي رهباني، والثاني هندي بوذي وهو ظاهر في: الحارث المحاسبي، وذوالنون المصري، والجنيد بن محمد^(١).

أما (غولد تسيهز) فيقول: «توجد ناحيتان للتصوف هما: الزهد والتقشف. والزهد وثيق الصلة بروح الإسلام ومذهب أهل السنة، وإن كان متأثراً إلى حد كبير بالرهبانية المسيحية، وإن محمداً والزهاد قد استمدوه من المسيحية أو من العهد الجديد»^(٢).

ثم يضيف (غولد تسيهز) إلى قوله السابق قائلاً: «إن المبادئ الخاصة بالتوكل في أحاديث النبي تتوافق مع ما في إنجيل متى ٢٥/٦ - ٢٤ ولوقا ١٢/٢٢ - ٣٠» ثم يقول: «إن الزهاد المسلمين حاكوا النساك النصارى ورهبانهم فارتدوا الصوف الخشن»^(٣).

ويرى المستشرق المعروف (جب H. A. Gibb) بأن «التصوف الإسلامي تأثر بالتصوف المسيحي والغنوصية، خصوصاً بأوضاع الرهبنة الصوفية للكنيسة الشرقية»^(٤).

أما المستشرق (نيكلسون) فيقول: «من الواضح أن ميول الزهد والتأمل كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية، ومنها استمدت قوتها. فكثير من نصوص الإنجيل ومن الأقوال المنسوبة للمسيح عليه السلام مقتبس من أقدم تراجم الصوفية الإسلامية»^(٥).

ويشير المستشرق (جوليان بالدك J. Baldick) بقوة إلى «أن التصوف الإسلامي قد انبثق، بشكل خاص، من الروحية المسيحية؛ فكلمة صوفي،

(١) التصوف الإسلامي، محمد الشراوي: ص ٧٤.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام: ص ١٣٤.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٣٥.

(٤) Studies on the Civilization of Islam, P.208.

(٥) The Myatica of Islam, P.12.

والفكر والتأمل في الله، والأذكار والأوراد، ومبدأ الولاية بدلاً من القدسية (Sainthood) والتوكل، جميعها اقتبسها المتصوفة المسلمون من المسيحية»^(١).

وهناك مفكرون ردّوا على هذا الادّعاء عن تأثير المسيحية في نشأة التصوّف الإسلامي، منهم: (الدكتور قاسم غني) الذي يقول: «إنّ الصوفية يرون بأنّ من الإهانة والاحتقار لأنفسهم أن تكون أقوالهم ومعتقداتهم وأفعالهم مقبسة من الوثنيات اليونانية، أو الهندوسية، أو البوذية، أو أن تكون تقليداً للمسيحية»^(٢).

ومن المؤكد أنّ التأثير المسيحي على التصوّف الإسلامي يتجلّى واضحاً في الدعوة إلى المحبّة التي أخذها الصوفيون عن المسيحية، فقد كانت أبرز التعاليم التي قال بها السيّد المسيح (الحبّ الإلهي) وهو مذهب (رابعة العدوية) الذي عرف باسم (العشق الإلهي).

أما المستشرق (ديلاسي أوليري De Lacy O'Leary) فينهي هذا الجدل بقوله: «إنّه مفعم بأوهام ملققة وادّعاءات لا تمتّ إلى الواقع بصلة. ومن الأمور التي تبرهن على التحيز في دراسة المستشرقين، والذي أخشى أن يكون قد فعله عدد غير قليل منهم، هو أنّ كلّ ما يتصوّرونه أمراً حسناً في الإسلام ينسبونه إلى مصدر أجنبي، وكأنّهم لا سبيل أمامهم سوى أن يلتمسوا أصلاً أو آخر غير إسلامي. ولا توجد صورة غير أمينة لبحث علمي أكثر سوءاً من هذا التعصب الطائفي الأعمى»^(٣).

التأثير اليهودي:

لا يبدو هناك تأثير يهودي بارز في التصوّف إلّا في القول بالاتحاد، إذ

(١) An Interoduction to Islam, P.9-15.

(٢) تاريخ التصوّف الإسلامي: المجلد ١، ص ١٤.

(٣) الفكر العربي ومكانه في التاريخ: ص ٣٣.

أعطى اليهود لله تعالى أوصافاً حسّية تجعله، عزّ وجلّ، شبيهاً بالإنسان، وهو ما سمّوه بفكرة الاتحاد، والذي يتمثل في تصوّرهم لله تعالى على هيئة البشر، حيث يقولون في هذا الصدد: «إنَّ الله فرغ من عمله في خلق العالم في اليوم السادس، فاستراح في اليوم السابع، وأنَّ الرّبَّ بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه. ومن هذا التشبيه اليهودي لله بالإنسان يصلون إلى القول باتحاد المخلوق بالخالق»^(١).

ويقول (الدكتور طلعت غنّام): «إذا فحصنا الإسرائيليات في علم الحديث، لوجدنا أنّ ما وضعوه كان يمسّ التشبيه والتجسيم حتى قرن مسائل ونظريات الاتحاد من المسلمين»^(٢).

أما (الشهرستاني) فيقول في هذا الشأن: «إنَّ الإسلام وجد التوراة مليئاً بالمشابهات، مثل الصورة والمشافهة، والتكلّم جهراً، والنزول من طور سينا انتقالاً، والاستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً»^(٣). وقالوا: إنّ للتوراة ظاهراً وباطناً. واستدلوا على ذلك بشواهد من المنهج الصوفي.

ويؤكد (غولدسيهز) وهو يهودي، نظرية: «أنَّ اليهود وضعوا الكثير من الأحاديث التي تُسمّى بالإسرائيليات، وأنَّ نظرية التشبيه والتجسيم لدى اليهود تشبه نظرية الاتحاد والحلول في الفلسفة الإسلامية. إلّا أنّ أهل التصوف يعترضون على هذه الأدلة بحجّة أنّها ليست كافية، وأنَّ التشبيه والتجسيم والتكلّم جهراً إنّما دخلت على الصوفية لكي يتولّد انطباع لدى الناس بأنَّ الصوفية قد خرجت عن المنهج الإسلامي»^(٤).

(١) أسعد السحمراني، التصوف: ص ٥٦. (بتصرّف).

(٢) أضواء على التصوف: ص ١١٦.

(٣) الملل والنحل: المجلد ١، ص ٢١٢.

(٤) عبد الكريم قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها: ص ٢٦. (بتصرّف).

التأثير الفارسي:

كان تأثير الفكر الفارسي على الفلسفة الإسلامية، ولا سيَّما العقيدة الصوفية، قليل الأهمية، إلا أنَّ ذلك لم يمنع بعض المستشرقين، كالألماني (ثولوك) والهولندي (دوزي) و(فردريك داتش) و(رينان) من القول بأنَّ التصوُّف الإسلامي ظهر في فارس منذ أحقاب بعيدة.

فها هو (دوزي) يقول: «إنَّ التصوُّف قد جاء إلى المسلمين من فارس القديمة التي كان موجوداً فيها قبل البعثة المحمَّديَّة، وأتَّه جاء إلى هذه البلاد من الهند. فقد ظهرت في بلاد فارس ومنذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كلِّ شيء عن الخالق، ورجوع كلِّ شيء إلى الله، والقول بأنَّ العالم لا وجود له في ذاته، وأنَّ الموجود بحق هو الله. وكلَّ هذه معانٍ يفيض بها التصوُّف الإسلامي»^(١).

ويؤكد (ابن الفارض) نظرية تأثير الفكر الفارسي على الصوفية حين يقول: «والمأمل بظاهر النظر يدرك، لأول وهلة، أنَّ مذهب الصوفية في الحقيقة المحمَّديَّة، وأنَّ محمداً هو أول مخلوق خلقه الله، ومنه تفرَّعت كلَّ المخلوقات الأخرى علوية كانت أم سفلية. وهذه العقيدة تشبه إلى حدِّ بعيد ما ورد في الكتاب الزرادشتي المعروف باسم (زندا أستا) وهو أنَّ (هرمن) إله الخير في ديانة زرادشت، لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً، بل خلقه بواسطة الكلمة الإلهية»^(٢).

من جانبه يقول (الدكتور عبد الرحمن بدوي): «إنَّ نظرة هؤلاء إلى العقلية السامية عموماً - والعربية خاصة - هي أنَّها فقيرة في الخيال وفي إدراك الحقائق والدقائق الرُّوحية، ومن ثم كانت عاجزة عن إبداع فكر روحي

(١) مقدمة في التصوُّف الإسلامي وتاريخه: ص ٩. التصوُّف الإسلامي، الشرقاوي: ص ٥٢.

(٢) مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبِّ الإلهي: ص ٨٢.

ومنهج تنسكي مثل هذا التصوف، فقاموا بإرجاع التصوف الإسلامي إلى ردة فعل عنصرى ولغوى وقومى من جانب الشعوب الآرية المقهورة التي غلب عليها سلطان العرب المسلمين، وهم جميعهم يعتقدون فكرة سمو الآرية على السامية ويفسرون بالعقلية الآرية، كما تصوّروا كثيراً من الظواهر الحضارية والفكرية والعقائدية في تاريخ الإسلام^(١).

ويشير (الدكتور طلعت غنّام) إلى بعض التوافق بين النزعات الفارسية القديمة والتصوف الإسلامي فيقول: «على أنّ هناك شبهة قوياً بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبعض التعاليم والمذاهب الصوفية الإسلامية، فهي تشبه إلى حدّ كبير الزهد والرهينة في الديانة (المانوية) كما تشبه الزهد والقناعة والنهي عن ذبح الحيوان في الديانة (المزدكية) وتشبه أيضاً عقائد الشيعة في حقّ الملك الإلهي وفي حلول الله في الأما»^(٢).

«شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم على يد من أسلم من الفرس بعد أن تفتحت الدولة الإسلامية وامتدت أطرافها في كلّ مكان، وكان من أهم أطرافها تلك البلاد الفارسية»^(٣).

ويرى بعض المستشرقين بأنّ معظم مشايخ التصوف الكبار كانوا من الفرس، كإبراهيم بن الأدهم، أبي يزيد البسطامي، معروف الكرخي، شفيق البلخي، حاتم الأصم، سهل التستري، أبي القاسم الجنيد، الحكيم الترمذي، أبي عبد الله الحلال، أبي حامد الغزالي وشهاب الدّين السهروردي. ولم يكن من العرب إلّا ذو النون المصري وهو نوبى من صعيد مصر، رابعة العدوية، محيي الدّين بن عربي، سليمان الداراني الدمشقي،

(١) تاريخ التصوف الإسلامي: ص ٢، ص ٢٢.

(٢) أضواء على التصوف: ص ٧٩.

(٣) مصطفى حلمي، القيم الروحية: ص ٤٣.

ابن الفارض والفضل بن عياض بن بشر التميمي . وبالرغم من أن معظم مشايخ المتصوفة كانوا من أصل فارسي، إلا أن تأثير الفكر الفارسي لم يتعد النهج المسلكي الحياتي للمتصوف .

يقول المؤرخ (أحمد الشرباصي): «كما إن هناك من يقول إن البيئة الفارسية كان لها تأثير في التصوف الإسلامي، ويستدل على ذلك بوجود ألفاظ فارسية في المصطلحات الصوفية مثل: (قلندر) بمعنى الفاني بالله تعالى، أو غير المهمم بالدنيا، و(صاحبدل) بمعنى المتيقن و(خرقه بوشان) بمعنى لابسو الثوب الخاص بالدرائش، و(الكشكول) بمعنى المتسول»^(١).

إن مصدر التصوف الإسلامي الأول لم يكن فارسياً كله بالرغم من ما كان للصوفية الفرس من أثر واضح على الحياة الروحية الإسلامية، خصوصاً بعد الإسلام حين نشطت حركة الترجمة في العصر العباسي، وكان معظم من اشتغل في ذلك الوقت بالعلوم والفلسفة والتفسير، من الفرس الذين عاشوا في ظل الإسلام، بالإضافة إلى عمق الأواصر الاجتماعية والسياسية بين الفرس والمسلمين العرب في أوائل العصر العباسي.

ويُعدّ المستشرق الألماني (ثولوك F.A.D Thuluck) أول من قال من المستشرقين في كتابه (Theologia Panthelstica Sufism Sire) الذي نشر سنة ١٨٢١م بأن التصوف الإسلامي مستمد من أصل مجوسي^(٢).

وفي هذا الصدد يقول (الدكتور أبو العلا عفيفي): «وقد استدلل (ثولوك) على رأيه هذا بأن عدداً كبيراً من المجوس في شمال إيران ظلوا بعد الفتح الإسلامي على مجوسيتهم، وأن كثيراً من كبار مشايخ الصوفية المسلمين ظهوروا في الشمال من إقليم خراسان، وأن الأفكار الهندية التي

(١) الغزالي: ص ١٥١.

(٢) محمّد الشرقاوي، التصوف الإسلامي: ص ٥١.

نسمع صداها في أقوال بعض متصوفة المسلمين، قد تسرّبت إليهم عن طريق هذا الجزء من إيران. وقد عزّز (ثولوك) رأيه هذا بقوله: إنَّ مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي أو على علم بالمجوسية. وهذه دعاوى قد برهن البحث العلمي على تفاهتها وبطلانها»^(١).

أما المستشرق (آربري Arberry) فيعلّق على رأي (ثولوك Thuluck) بقوله: «أنّه بالغ التفاهة من وجهة نظر المعايير العلمية الحديثة، وإنَّ نظريته لم تلق دعماً أو تأييداً يذكر، وبالتالي فإنّه نفسه تخلّى عنها لافتقارها إلى البرهان، ولكونها تتبنّى نظرية أخرى مؤدّاهَا أنّ التصوف الإسلامي مستمدٌّ من حياة العزلة العربية (Monasticism) ثم ادّعى بأنّ التصوف الإسلامي قد انبثق وتطور عن حياة (محمّد) الرّوحية الخاصّة، وإنّ المادة التي اعتمد عليها هذا الرجل كانت مستقاة من المصادر الفارسية أساساً»^(٢).

ويقول المستشرق الإنجليزي (نيكلسون): «كان (معروف الكرخي) من أصل فارسي، ولكن الكلام في الأحوال والمقامات وما إلى ذلك من المسائل التي هي من صميم التصوف، لم يظهر إلّا عند رجال أتوا بعده من أمثال (أبي سليمان الداراني) و(ذي النون المصري) اللذان عاشا في الشام ومصر، ولم تجر في عروقهما نقطة واحدة من الدم الفارسي على الأرجح»^(٣).

ومن العوامل التي ربما تكون أثّرت على بعض المستشرقين الذين قالوا بالتأثير الفارسي على التصوف الإسلامي، التوافق بين (الحقيقة المحمّدية) التي تنصّ بأنّه أوّل مخلوق خلقه الله، ومنه تفرّعت كلّ المخلوقات الأخرى علوية كانت أم سفلية، وهو ما يشبه إلى حدّ بعيد ما ورد في كتاب الزرادشتيين المعروف باسم (زندا أفتستا) من أنّ (هرمن) إله الخير في ديانة

(١) التصوف الإسلامي وتاريخه: المقدّمة.

(٢) Arberry, An Introduction to the History of Sufism, P.32.

(٣) نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوّره: ص ١٣.

زرادشت^(١) «لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً؛ بل خلقه بواسطة الكلمة الإلهية»^(٢).

التأثير الصيني:

يرجع بعض المؤرخين منشأ الصوفية إلى الصين، وبالتحديد إلى زمن

(١) الزرادشتية: هم أتباع الحكيم (زرادشت بن يورشب) المولود في (أذربيجان) وكان مقر الطائفة في اصطخر من فارس. هم يؤمنون بأنَّ الثور والظلام هما أصلان متضادان وكذلك (نيردان وهرمن)، وهما مبدأ موجودات العالم، خلقهما الله الذي لاشريك له، وهو خالق الثور والظلام، ومنهما الخير والشر، والصلاح والفساد. له كتاب هو (زندا أفتستا) يقسم العالم إلى روحاني وجسماني ويقول بأنَّه سيظهر في آخر الزمان رجل اسمه (أشيرلوكا) أي الرجل العالم، ينشر الدين والعدل وتنقاد له الملوك وينتصر الدين والحق ويعم في عصره الأمن والعدل، وتزول المحن وتخدم الفتن.

المانوية: أتباع الحكيم (ماني بن فاتك). ولد (ماني) في مدينة (حران) العراقية عند الصابئة المندائيين، وأخذ العلم عن شيوخها، ثم غادرها إلى (خراسان) حيث أسس (مذهب المانوية) الذي يؤمن بأنَّ العالم مصنوع من أصلين أزليين هما: الثور والظلمة يقتسمان الخير والشر والصلاح والفساد. ظهر (ماني) في عهد الملك (سابور الأول) (٢٤١ - ٢٧٣م) لكنه قتل على يد الملك (بهرام) الذي خلفه عام ٢٧٣ م. تأثرت المانوية بالمسيحية وعقائد الصابئة، ومن فروضها الدعاء للتحق، وترك الكذب والسرقة وعبادة الأوثان.

المزدكية: هم أتباع (مزدك) الذي ظهر عام ٤٨٤ م في عهد الملك (قباد) والد (كسرى أنوشيروان) باني مدرسة (جندي شابور). و(أنوشيروان) لقب أطلقه عليه الكهنة، ويعني (الروح الخالدة). وهو الذي جعل (الزرادشتية) ديناً للدولة، وأباح الاشتراكية في الزوجات والمال. تقول (المزدكية) إنَّ أركان الكون ثلاثة هي: الماء والأرض والنار. كما إنَّهم واصلوا تعاليم ماني.

المرقونية: يؤمن هؤلاء بأصلين هما: الثور والظلمة. إلى جانب المعدل الجامع ثالثاً وهو دون الثور في الرتبة وفوق الظلمة. والثور في عقيدتهم هو الله تعالى، كما إنَّهم يؤمنون بأنَّ الهدف من الزواج هو انتاج الأولاد أي الذرية فقط، عدا ذلك يكون حراماً.

الديصانية: هم أتباع (ديصان) الذين يؤمنون بأصلين هما: الثور الذي يفعل الخير قصداً واختياراً، والظلام الذي يفعل الشر طبعاً واضطراباً. كما يقولون بأنَّ الثور حي عالم قادر منه الخير والحسن، والظلام ميت وعاجز.

(٢) الدكتور محمّد الشراقوي، التصوف الإسلامي: ص ٥٦. (بتصرف).

الفيلسوف الصيني (كونفوسوس) الذي عرف عنه قوله: «كل شيء يخسره الإنسان بالإمكان تعويضه إلا الوقت. فالبارحة قد مضت وحذفت من عمره، والمستقبل أمل يرجوه، وليس هناك من حاضر».

يقول المفكر اللبناني (سميح عاطف الزين): «عاش في الصين بلاد (كونفوسوس) أي في القرن السابع قبل الميلاد، رجل يقال له (لاؤتسته) كان من ذوي الاتجاه الصوفي البارز، يرفض متع البشر، ويريد الإصلاح في بني قومه. فلما يئس منهم، ارتحل عنهم فصادف في طريقه رجلاً كتب إليه كتاباً أودع فيه تعاليمه الصوفية التي تقوم على ترك العمل وشؤون الحياة والتخلي عن الشهوات وحاجات الجسم كي يستطيع الإنسان الاتصال بـ (التأوي) - وهو القدرة الغيبية التي يجب الإيمان بها - ولكي يحقق ارتباط الـ (تأوي) هذا، عليه . . . تزكية النفس وتطهيرها من شهوات الدنيا وملذات الجسد والاستغناء عن التكلف في إتيان الفضائل، وعند ذلك يحصل الاتحاد بالتأوي»^(١).

ويؤكد هذه النظرية (الدكتور عمر فروخ) بقوله: «إنَّ هناك صلة وثيقة بين التصوف الإسلامي وبين فلسفة الحياة الصينية. فقد اشترك العرب والصينيون في تسمية هذا المذهب طريقاً أو طريقة، ونظروا جميعهم إلى الحياة على أنها سفر. ويرى متصوفة الإسلام أنَّ الله هو علَّة الوجود، وإليه يتوق الوجود، وأنه ليتجلَّى للمتصوف في ما خلق. وهكذا رأى الصينيون في (تأوي) واتفقوا جميعهم على أنَّ العلة الأولى لا تُدرك بالحواس ولا توصف بالتشبيه. والطرفان، لبلوغ العلة الأولى لهما رياضة خاصة ذات مراتب هي عبارة عن المقامات. فتزكية النفس وتطهيرها عند الصينيين. والذي يشبه مقام التوبة والورع عند المسلمين، كما يشبه الإشراق الصيني الكشف عند صوفية المسلمين، والاتحاد والاتصال يشبه الفناء»^(٢).

(١) الصوفية في نظر الإسلام: ص ٣٤. (بتصرف).

(٢) عمر فروخ، التصوف الإسلامي.

إنَّ التوافق بين التعاليم الصوفية الإسلامية ومذهب (التأوي) الصيني، هو تطهير النفس من شهوات الدُّنيا ثم اتحادها مع (التأوي) حيث يدرك الإنسان الموجودات بمفهومها الرُّوحي، فيتحرَّر من القوانين الطبيعية ومن تسلُّط النفس الشهوانية التي تدفعه إلى الانغماس في ملذَّات الجسد والبعد عن الله تعالى.

تعود الفلسفة الصينية إلى قرون عديدة قبل الإسلام، فهي ليست من الإسلام؛ بل دخلت إلى البلاد الإسلامية في أزمان لاحقة، ولهذا لا يمكن القول بأنَّ المسلمين أخذوا عن أهل الصين تعاليم وفلسفة يمكن أن تؤثر على دينهم أو معتقداتهم وخصوصاً التصوُّف.

التأثير الهندي:

إنَّ التصوُّف الهندي بجميع نزعاته واتجاهاته وما يسودها، ولسوء الحظ، من بعض الممارسات الغريبة البعيدة عن الدِّين والتصوُّف، ما زال معنا حتى وقتنا الحاضر، وقد برز في معتقدات البراهمة والبوذية الهندية نتيجة عدم استقرار الأحوال السياسية في الهند والمتاعب الاقتصادية والفقير الذي كان ولا يزال يعمُّ تلك البلاد، والأصحَّ أن نقول: تلك القارة الكبيرة.

فالمتاعب الاقتصادية والعوز والفقير الدائم والاضطرابات السياسية، كلها عوامل دفعت بالهنود إلى أن يسلكوا حياة التقشُّف والزهد والابتعاد قسراً عن الملذَّات الجسدية ما جعلهم، من هذه الناحية، يتوافقون مع التصرُّف الصوفي الإسلامي.

هناك شبه بين عقيدة البراهمة الهندية وعقيدة التصوُّف الإسلامية من ناحية أنَّ كلاهما يدعوان إلى تخليص النفس من سيطرة الجسد، ثم السعي إلى الاتحاد بالرُّوح الكلِّية أي (براهما) وهو الله.

إنَّ البراهمة الهندية تتفق مع الصوفية الإسلامية في عقيدة وحدة الوجود

والهداية، وفي تخليص النفس من ملذّات الجسد، ثم السموّ بها إلى الله عزوجل، لمشاهدة وجود الله تعالى، والتي هي مشاهدة بالروح والإحساس، وليس بالبصر الجسماني، أو الاتحاد أو الكشف.

أما عن وحدة الوجود، فيقول (أبو ریحان البيروني)^(١): «إنّ عقيدة البراهمة تذهب في الوجود إلى أنّه شيء واحد». أما بالنسبة للهداية فيقول البراهمة: «إنّ الهداية لا يصل إليها العقل بمنطقه، وإنّ الوصول إلى الحقائق لا يتأتّى إلاّ بالبصيرة المحضة».

ويقول المفكر الهندي (Radha Krishna) نقلاً عن المؤرخ (Stutfield): «إنّ الفكر الصوفي الهندي قد عبر إلى أفريقيا وأوروبا الغربية، وازدهر في الأفلاطونية، ثم انتقل إلى الفكر المسيحي عبر الراهب المتنسك والعرفاني المتمسك (بوحدة الوجود) المدعو (Dionysus the Areopagitc)^(٢)».

كما يقول مفكرون هنود آخرون: «إنّ أصل كلّ شيء هو (Brahman) وهو نفسه الذي يحفظها، وهي تنتهي إليه في النهاية، وأنّ (Hiranya Garbha) هو الروح العالمية أو (Logos) وهو العقل الإلهي الذي حلّ في العالم بأمر من (Brahman) الذي جاءت كلّ الأشياء بواسطته. وإنّ (Brahman) هو أيضاً (Atman) أي النفس التي في داخل كلّ حيّ، وإذا عرف الإنسان حقيقتها وجد السعادة وتوحّد مع المطلق. وإنّهم يعيشون حياة الزّهاد لتخلّص نفوسهم من الأجساد»^(٣).

(١) أبو ریحان محمد بن أحمد البيروني وُلد عام ٣٥١هـ في (خوزستان) وتوفي عام (٤٤٠هـ). ذهب مع (السلطان محمود الغزنوي) إلى الهند حيث تعلّم هناك اللغة السنسكريتية وألف كتاب (تحقيق ما للهند من مقولة في العقل ومرذولة) استعرض فيه عقائد ومذاهب الهند، وكان لكتابه هذا تأثير كبير على إدخال الحكمة الهندية في التصوف الإسلامي.

(٢) Mysticism and Catholicism, P. 540.

(٣) التصوف الإسلامي، محمّد الشرقاوي: ص ٩٥.

ويؤمن الهنود أيضاً بمذهب (مفهوم Rta) أو النظام في الكون، وأنّ على الإنسان أن يعيش حسب هذا القانون. كما معروف عنهم أنّهم يؤمنون (بوحدة الوجود) وأنّ كلّ الأشياء هي مظاهر للمطلق الواحد، كما إنّهم يؤمنون بالمشير الدوراني للكون حيث يدمّر في نهاية كل دورة ويخلق من جديد^(١).

يختلف المفكرون والمؤرخون، والمستشرقون منهم على وجه الخصوص، في مدى تأثير الفلسفة الهندية على التصوّف الإسلامي. فهناك من المستشرقين مثل: (هورتن) و(بلوشيه) و(غولدتسيهر) و(برون) من يرى بأنّ التصوّف الإسلامي تأثر كثيراً بالفلسفة الهندية، ويستدلّ هؤلاء في تأييد وجهة نظرهم بأوجه الشبه الموجودة بين بعض مظاهر التصوّف في الإسلام وفي ديانات الهند كالزهد، والعبادة، والذكر، والفناء، ووحدة الوجود. أما المستشرقان (ماسينيون) و(أوليري) فيقولان بأنّ الفلسفة الهندية قد تلاقت مع التصوّف الإسلامي في الوقائع المسلكية وبعض المقامات، ولكن ليس في فكر العقيدة وجوهرها.

ويقارن المستشرق (السير وليام جونز Sir W. Johnes)^(٢) بين مذهب وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي وبين مذهب (الفيدانتا) وهذه الكلمة^(٣) على الأخصّ قد وردت في قصائد (جلال الدّين الرومي) الذي كان شغوفاً بها.

أما (آربري Arberry) فيرفض وجهة نظر (وليام جونز) مدّعياً بأنّ (جونز)

(١) Eastem Religion and Westem Thought, Radha Krishna.

(٢) السير وليام جونز، كان أول من ترجم شعر الشاعر الصوفي الفارسي حافظ، والذي تأثر بأشعاره الكثير من المستشرقين الناطقين بالإنجليزية.

(٣) Vedanta: هي كلمة سنسكريتية تعني ذروة كتب الفيدا (Vedas) المقدّسة عند الهندوس. وكلمة (فيدا) تعني المعرفة المقدّسة. أما الفيدانتا، فهي واحدة من ستة مذاهب فلسفية تعني الخلاص. والمذهب الفيدانتي يقول بنوع من (وحدة الوجود) ويرى بأنّ المعرفة هي طريق الخلاص والسعادة ومعرفة Brahman والذات الإلهية المطلقة في كل شيء وكل شيء فيه.

بنى نظريته على معرفته بالشعراء المتصوفة من الفرس فحسب، وليس على دراسة النصوص الصوفية الأساسية باللغة العربية، وهذه النصوص هي التي يمكن أن تقدم أساساً موثقاً لبناء معرفتنا بمصدر التصوف^(١).

وكان (ماكس هورتن Max Horten) من أوائل من قالوا بالأصل الهندي. وقد واجه رأيه هذا اعتراضاً شديداً من قبل المستشرق (آربري Arberry) الذي قال بأن الأساليب التي اصطنعها (ماكس هورتن) للبرهنة على نظريته أثارت موجة من النقد ضده. «فعندما يقول هورتن بأن الحلاج كان مفكراً (براهماتياً) فإن ذلك دليل على أنه لم يقرأ ما كتبه (ماسينيون) عن أن الحلاج كان موحداً، فضلاً عن أنه إثبات على أن الغرض من كتابات (هورتن) كان جدلياً»^(٢).

يقول الدكتور (أبو العلاء عفيفي): «إن هورتن حاول أن يثبت، بعد تحليل تصوف الحلاج والبسطامي والجنيد، أن التصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري كان مشعباً بالأفكار الهندية، وإن التأثير الهندي يتجلى أكثر ما يتجلى في حالة الحلاج. وينتهي إلى أن التصوف الإسلامي هو بعينه مذهب (الفيدانتا) الهندي في التصوف الإسلامي».

وحول نظرية المصدر الهندي وأثر المصادر الأجنبية بشكل عام يقول (آربري Arberry): «ليس كافياً أن نصرح بأن مبدأ الفناء الصوفي مأخوذ من (دايانا باتنجلي Dhyana of Patanjli) وينتهي الأمر. فقبل أن تكون مثل هذه النظرية مقبولة، علينا أن نبرهن على صحة بعض الأمور المهمة التي من أهمها: إن الانتقال الفعلي لهذه الأفكار كان ممكناً ومتحققاً في تلك الفترة من التاريخ التي تربط بين الهند والإسلام»^(٣).

(١) An Introduction to History of Sufism, P.14.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٥٢.

أما المستشرق (ديلاسي أوليري O'leary) فيقول: «هناك ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية، كما يوجد شبه سطحي بين (النيرفانا Nirvana) البوذية وبين الفناء الصوفي الذي يقصد به استغراق النفس في الرُّوح الإلهي.

فالمذهب البوذي يمثل النفس وكأنَّها فقدت فرديتها في الطمأنينة التي في السكينة المطلقة، في حين نلاحظ بأنَّ المذهب الصوفي، وبالرغم من قوله بفقدان الفردية، إنّما يعتبر الحياة الباقية في جوهرها تأملاً وجدياً للجمال الإلهي، وثمة شبه هندي للفناء، ولكن ليس في البوذية، إنّما في ما تقول به (الفيدانتا) عن وحدة الوجود»^(١).

البوذية هي مذهب ديني هندي نشأ على يد (بوذا) وهو ابن ملك، تخلّى عن العرش واعتزل زخارف الدُّنيا حتى يتحقّق له الفناء الرُّوحي المطلق، أي (النيرفانا). ولغرض تحقيق ذلك يتوجب على الإنسان تطهير نفسه من دنس البدن، حتى ترقى في الكمال وصولاً إلى انفصال الرُّوح عن عالم الأبدان واتحاده بالرُّوح الكلية للعالم بما سمّوها (النيرفانا)^(٢).

إنَّ الأساس الذي تركز عليها (نيرفانا) هو فناء الأفعال السيئة بالتعبّد والابتعاد عن الحياة الدنيوية حتى تصل إلى فناء الشخصية وانعدام الوجود بالوجود الذاتي.

يقول (أبو الفتح الشهرستاني) عن البوذية: «وسُنَّتْهم الحثُّ على الأخلاق الحسنة، ومنع أضرارها، وهي: الكذب، والحسد، والحقد، واللجاجة، والبغي، والحرص، والبطر»^(٣).

أما (أبو ريحان البيروني) فيقول: «إنَّ المذهب البوذي الهندي قوامه

(١) الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة تمام حسان: ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٢) أسعد السحمراني، التصوّف: ص ٤٨.

(٣) الملل والنحل: المجلد ٢، ص ٢٦٢.

الاختلاء والانفراد عن كل شيء، والزهد في كل شيء، والرياضة الروحية، فيستشعر من هذا كله سعادة لا تتجاوزها سعادة، وطمأنينة لا تعادلها طمأنينة».

إنّ الاتصال المؤثر للفلسفة الهندية بالفكر الإسلامي لم ينشأ إلا بعد كتاب (أبي ریحان البيروني) الذي تخطى حدّ الوصف ونقل النصوص إلى تحليل وتفسير الفلسفة الهندية وعلاقتها بالفلسفة اليونانية التي تشكل القاعدة الأساسية للفلسفة الإسلامية، والاختلاف بينها وبين فلسفة التصوف الإسلامي.

والمعروف أنّ (البيروني) وضع كتابه في أوائل القرن الخامس للهجرة بعد أن كان التصوف الإسلامي قد نشأ وانتشر في البلاد الإسلامية لمدة تزيد عن مائتي عام، وبعد موت معظم الصوفية الأوائل. فقد توفي (البيروني) عام (٤٤٠هـ) في حين كان (أبو يزيد البسطامي) توفي عام (٢٣٤هـ) و(الجنيد) عام (٢٩٧هـ) و(الحلاج) عام (٢٤٤هـ) و(أحمد الغزالي) عام (٢٩٧هـ) أما الصوفية المعروفة الذين عاشوا بعد وفاة (أبو ریحان البيروني) فكانوا: شهاب الدين السهروردي (توفي عام ٥٨٧هـ) وجلال الدين الرومي (توفي عام ٥٦١هـ).

وبهذا يكون الصوفية الأوائل ممن ذكرناهم، لم يطلعوا على كتاب (أبي ریحان البيروني): (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومردولة).

من المعقول أن تتوافق المظاهر النظرية والعملية في التصوف الإسلامي مع العقيدة البوذية، مثل: طرائق الزهد والمعرفة والذكر والفناء ووحدة الوجود، إلا أنّ ذلك لا يعني التأثير الكبير الذي يقول به بعض المستشرقين، وقلة من فلاسفة المسلمين. ويؤيد هذه النظرية المستشرق (أوليري) إذ يقول: «إنّ التشابه الموجود بين الـ(نيرفانا) البوذية والفناء الصوفي الإسلامي هو مجرد تشابه سطحي يجب أن لا يؤخذ به. فالمذهب البوذي في الـ(نرفانا) هو الذي يصوّر النفس الإنسانية وقد فقدت فرداتها في طمأنينتها المطلقة التي لا تشوبها شائبة من حسّ أو شهوة. أما المذهب الصوفي الإسلامي في

الفناء، وإن كان يدعو كذلك إلى فقدان الفردية، إلا أنه ينظر إلى البقاء الدائم على أنه يتأتى من المشاهدة الذوقية للجمال الإلهي»^(١).

لقد استشهد (أبو ریحان البيروني) كثيراً بكتاب (باتنجلي Patanjali) الشهير، فنراه يقول: «إنَّ النفس مرتبطة في العالم، وإنَّ لرباطها سبباً، وسبب الوثاق هو الجهل، فخلاص النفس إذاً بالعلم» ثم يقول: «إفراد الفكرة من وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما كان منشغلاً به. ومن أراد الله أراد الخير، ومن بلغ هذه الغاية علت قوته النفسية على قوّته البدنية»^(٢).

ثم يستطرد (البيروني) بالقول: «وإلى طريق (باتنجلي) ذهب الصوفية في الاشتغال بالحق، فقالوا: ما دمت تشير فلست بموحد حتى يستولي الحق على إشارتك بإفنائها عنك، فلا يبقى مشير ولا إشارة. ويوجد في كلامهم ما يدلُّ على القول بالاتحاد، كجواب أحدهم عن الحق: وكيف لا أتحقّق من هو أنا بالأنيّة ولا أنا بالأيّنيّة؟ إن عدت فبالعودة فُرقت، وإن أهملت بالإهمال خففت والاتحاد ألفت. كقول أبي بكر الشبلي: إخلع الكلّ تصل إلينا بالكلية، فتكون ولا تكون أخبارك عنّا وفعلك فعلنا. وكجواب أبي يزيد البسطامي، وقد سُئل: بم نلت ما نلت؟ فقال: إنّي انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحيّة من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا (هو)»^(٣).

ويقول (عبد الرحمن بدوي): «إنَّ البيروني كان يعلم علم اليقين أنّ الصوفية المسلمين وبخاصة: الحلاج والشبلي والبسطامي. لم يكونوا على علم بمذاهب الهند الصوفية ولا على اتصال حيّ بها، بل يرى أنه أوّل من تحدّث من المسلمين عن هذه المذاهب وكتب عنها»^(٤).

(١) طلعت غنّام، أضواء على التصوّف: ص ٧٤.

(٢) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة من العقل ومرذولة: ص ٢٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) تاريخ التصوّف الإسلامي: ص ٣٨.

كما يقول (الدكتور مصطفى حلمي) عن طريقة (باتنجلي) «إنَّ صاحبه لم يكن يرى أنَّ إقامة الشعائر الدِّينية وأداء فرائض العبادة هما سبيل الإنسان إلى السعادة؛ بل السعادة عندة هي الذكر الدائم لإسم الله، والتأمل المتّصل في الله». ثم يقول: «إنَّ اتّحاده هو بالله وبالكون اللذين ليسا إلا حقيقة واحدة. إنَّه مذهب تصوّفي خالص، قوامه الخلوة والانفراد عن كلِّ شيء، والرياضة الرُّوحية التي يفنى فيها الإنسان عن كلِّ شيء، وحتى عن نفسه»^(١).

«أما عقيدة التناسخ الموجودة في المذاهب الهندية، والتي مفادها أنَّ الأرواح لا تموت؛ بل تنتقل من كائن حيِّ إلى كائن حيِّ آخر، فالأرواح الخيرة تنتقل من حسن إلى أحسن، والشريرة تنتقل من بدن الإنسان إلى الحيوان. هذه العقيدة الهندية مرفوضة من قبل الشريعة الإسلامية، والمذهب الصوفي لا يعترف بها مطلقاً».

ولا بُدَّ من الإشارة هنا - ولو باقتضاب وللمعرفة فقط إذ لا علاقة له بالتصوف الإسلامي - إلى مذهب (اليوغا) الذي يمارسه قلة من المسلمين. حول هذا الموضوع يقول (الأستاذ محمد الهبلي النيال): «إنَّ مذهب (اليوغا) تصوّف هندي، وأتباعه يعذبون أنفسهم في سبيل الظفر بسكينة المعرفة، ولطبقتهم مقامات منها:

- موت الشهوة وتحرير النفس من رغباتها، وتمنّي الخير للكائنات جميعاً.
- القناعة والنظافة والتقوى.
- إيقاف كلِّ حسٍّ لدى الإنسان عن طريق تعويد الجسد على وضع معيّن كي يتفرّغ العقل للتأمل.
- تأمل الغيبوبة بحيث يمحي من الذهن كل تفكير.

(١) محاضرات في الفلسفة العامّة والشرقية: ص ١٤٩.

• تكرر المقطع (أوم) وهو مثل الذكر عند الصوفية».

إنَّ مذهب (اليوغا) كما يبدو هو في الواقع طريقة صوفية هندية غايتها التسلُّط على النفس وتحريرها من رغباتها، وذلك لا يكون إلا بتسلُّط الإرادة المطلق على النفس، والإرادة هي وليدة العقل.

قد يستغرب القارئ من أنَّ بعض المفكرين، والهنود منهم على الخصوص، يقولون بأنَّ التصوُّف الإسلامي هو الذي أثر على ديانة الهند الكبرى وعلى التصوُّف الهندي، وليس العكس، كما يقول معظم المفكرين المسلمين والمستشرقين.

فها هو المفكّر الهندي (Tara Chand) يقول: «إنَّ التصوُّف الإسلامي، وعلى عكس ما انقده في أذهان بعض المستشرقين، هو الذي أثر على تصوُّف الهنود منذ القرن الهجري الأول، وهو القرن الذي وصل فيه المسلمون العرب إلى شواطئ الهند الجنوبية، كتجار ورعاة، وسكنوا في المدن الساحلية الجنوبية في جماعات كبيرة، وقد رحّب بهم مواطنو تلك الموانئ حيث كانت سمعتهم في الفتح والمجد قد سبقتهم وهيات لهم مكانة لائقة في نفوسهم»^(١).

ثم يقول: «وبما أنَّ الإسلام دين دعوة، وكلُّ مسلم داعية، فقد بدأ المسلمون يدعون، من ذلك الوقت إلى دينهم، ومنذ ذلك الحين نما التأثير الإسلامي بسرعة متزايدة»^(٢).

كان شمال الهند منذ القرن الثامن الميلادي لغاية القرن الخامس عشر بؤرة انتشرت منها الديانات الهندية الكبرى، مثل: (البوذية) و(الجينية Jainism) والمدارس الفلسفية والنحل والمذاهب المختلفة. ثم انتقلت تلك

(١) Influence of Islam on Indian Culture, Lahore, 1922.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٢ - ٣٣.

النشاطات إلى الجنوب خلال القرن الثامن عشر. وفي ذلك الوقت ظهرت مذاهب (Visnu) و(Siva)؛ فعَمَّت المدارس الصوفية الجنوب كافة، واشتهر من شيوخها (مرشدون) أُطلق عليهم لقب (Guru) و(كشانكرا Sankara) و(رامانوجا Ramanuja) وغيرهما؛ كما انتشرت أيضاً عقائد تنادي إلى تكثيف عرى الحب المتبادل بين الله والعبد، وتقول أنَّ الحب وحده الذي يوصل الإنسان إلى الله ويمكِّنه من مشاهدة جمال ذاته، وأنَّ الزهد والعبادة والصوم دون محبَّة لا جدوى منها، ولن تثمر عن أيِّ شيء. لذلك عُرِّفت هذه المدارس الصوفية بديانة الحب والمحبَّة^(١).

يقول (Tara Chand): «وهناك مؤشرات في الفكر الهندي منذ القرن التاسع الميلادي فصاعداً تؤكد وبقوَّة على التأثير الإسلامي، كما إنَّ التأكيدات المتزايدة على التوحيد، والعبادات المشوبة بالعاطفة، والتسليم الذاتي لله، ومبدأ تجليل (الشيخ المربي Guru bakfi) إلى جانب انحلال النظام الطبقي الصارم، وعدم التمييز في العبادة بين الناس، تُعدُّ كلُّها مؤشرات على مدى التأثير الإسلامي المبكر والعميق على التدين والتصوف الهندي»^(٢).

ويضيف هذا المفكر الهندي قائلاً: «لذلك جاء المصلح (رامانوجا Ramanuja) في وقت كانت الجماعات الإسلامية قد استقرت بالفعل على شاطئ (كورومندل) في جنوب الهند، وكان صوفيتهم وأولياؤهم مثل: (Wali) يبشرون بالإسلام بين الهندوس، حيث دخل عدد كبير منهم بالفعل في هذا الدِّين»^(٣).

أما القواعد التي تربط المرشد (Guru) بالتلميذ، فمنها أنَّ على التلميذ أن

Hindu Refomers of the South. (١)

Influence of Islam on Indian Culture, P.112. (٢)

المصدر نفسه: ص ١٤٤. (٣)

يعتبر المرشد أكثر من والدِّله، وأن يمنحه الطاعة التامة، ويحرص على أن يحترمه ويجلِّله طوال حياته، إلى درجة يعطي للمعلم منزلة كمنزلة الله تعالى. علماً أن هذه القواعد مستعارة من نظرة المريد إلى شيخه في التصوف الإسلامي.

ثم برز مرشدان تركا بصمات كبيرة على التصوف الهندي هما (رامندا Ramanda) رئيس المدرسة الصوفية المحافظة، و(كبير Kabir) رئيس المدرسة الصوفية المتحررة. ولا يفوتنا أن نذكر هنا (Guru Nank) مؤسس طائفة (السيخ) التي تتوسط الطريق بين الإسلام والهندوسية. وفي هذا الشأن يقول (Tara Chand): «إنَّ (Nank) كان من غلاة الصوفية، وقد أخذ معظم تعاليمه من القرآن، واتخذ من النبي محمداً ﷺ قدوة له، وكان يقول: (لا إله إلا الله، و(نانك) خليفته الذي نطق بالحق».

ومن الواضح الذي لا شكَّ فيه هنا أن الدين الإسلامي، وتبعاً لذلك التصوف الإسلامي لاحقاً، كان لهما تأثير كبير وقوي على التصوف الهندي، إلا أنه يجب أن لا ننسى في الوقت نفسه بأنَّ الحكمة الهندية تركت بصمات واضحة على التصوف الإسلامي الذي تغلغت فيه، ويكفي أن نشير إلى عقيدة (وحدة الوجود) التي نادى بها (ابن عربي) والفناء والاستغراق في السعادة القصوى وغيرها من العقائد والعبادات والسلوكيات التي اعتنقتها ومارستها الصوفية الإسلامية.



الفصل الرابع:

التصوف والتشيع

ما هي علاقة التصوف بالمذهب الشيعي؟ وهل يوجد ثمة توافق بينهما؟ وهل يلتقيان في أصولهما العقائدية، أو حتى في الممارسات الدينية؟

إنَّ الإجابة على هذه الأسئلة تتطلب من الباحث الخوض في عقائد الشيعة وأفكارهم الفلسفية، ثم دراسة تاريخ نشأة التصوف الإسلامي، وكذلك دراسة العقائد التي اعتنقها الشيعة والممارسات التي رفضوها، ومنها على وجه الخصوص عبادة الله تعالى من دون وسيط التي اعتبروها محاولة لإلغاء دور الإمامة، والتي تُعدُّ الركن الأول والأساس عند الشيعة.

يقول (الدكتور طه حسين): «إنَّ الشيعة الذين لا يعدلون بعلي بن أبي طالب أحداً، يتمسكون بمعتقدهم ويذودون عنه ويتفانون في سبيله، لأنهم يفكرون بذلك تفكيراً دينياً يصدر عن إيمان يتغنون به رضوان الله»^(١).

أما عن مفهوم كلمة (تشيع) فيقول المستشرق (هنري كوربان): «كلمة تشيع (من شيعة) تعني مجموعة تألفت على فكرة الإمامة في شخص علي بن أبي طالب وفي خلفائه من بعده، كمفتتحين لدور الولاية الذي يلي دور الإمامة».

(١) طه حسين، الفتنة الكبرى.

الشيعة هي تشييع الإنسان لشخص أو مذهب، فيصبح من أتباعه وأنصاره، وإن دعت الحاجة يذود عنه بكل ما يملك من قدرة مادية أو روحانية. غلب اسم الشيعة على أتباع الإمام الأول علي بن أبي طالب حتى صار لهم اسماً خاصاً، فهم شيعة علي أو الشيعة.

عندما شعر النبي ﷺ بدنو المنية منه كان عليه، لحفظ مستقبل الدين الجديد والمسلمين، اختيار شخصية تجتمع فيه الصفات الحميدة الكاملة التي من أبرزها وأرسخها: الدين الإسلامي، لتمثّل فيها القيادة الروحية والسياسية والمرجعية الفكرية.

وكان من بين الشخصيات المرشحة لهذا الدور علي بن أبي طالب، ولكن شاءت الأقدار أن تكون البيعة لأبي بكر الصديق. فكان أن استلم أبو بكر قيادة المسلمين والتفت حول علي بن أبي طالب أتباعه ومريدوه، فكانوا أقلية ضمن الإطار الإسلامي، تطالب بحققها في توليه الحكم وتدفع ثمناً باهظاً لاستعادة هذا الحق.

ليس هناك من داع لبحث نشأة وعقائد التصوّف والأسباب التي ساهمت في ظهوره، لأنّ ذلك تناولناه سابقاً في هذه الدراسة، وجُلّ ما يهمّنا الآن هو بحث علاقة التصوّف الإسلامي بالمذهب الشيعي.

يقول (الدكتور كامل مصطفى الشبيبي)^(١): «من الأمور التي لم يلتفت إليها الباحثون: توافق المتصوّفة والشيعة»^(٢).

ومن دون أدنى شك، فإنّ (أبو نصر السراج الطوسي) يُعدّ أول من قال بهذا التوافق، وذلك في كتابه (اللمع في التصوّف) فهو يقول بهذا الشأن:

(١) باحث عراقي وُلد في الكاظمية، ثمّ نال شهادة الدكتوراه من جامعة كمبردج في بريطانيا، ومن أبرز مؤلفاته: الصلة بين التصوّف والشيعة.

(٢) الصلة بين التصوّف والشيعة: المجلد ٢، ص ٣٣٩.

«إنَّ الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام هو ابن عمّ النبي صلى الله عليه وآله وصهره، كما إنَّه رأس الإسناد الصوفي والمأخذ المباشر، يعلم الباطن عنه وهو سيّد الفتوة الصوفية^(١). وأنَّ الصوفية أخذوا عن علي عليه السلام. وبذلك يربط مصدر العلم الصوفي بمصدر علم الإمام علي».

ثم يقول: «وينفرد (أي الإمام علي) عن جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله بكلام ذو معانٍ جليّة، وإشارات لطيفة، وألفاظ متفرّدة، وعبارات فيها بيان للتوحيد والمعرفة والإيمان والعلم وغير ذلك، وخصال شريفة أخرى تعلّق بها أهل الحقائق في الصوفية»^(٢).

ويقول (الإمام موسى الصدر): «إنَّ ثنائية الشريعة والحقيقة غير واردة عند المسلمين بمختلف فرقهم المعروفة. فالشريعة في الإسلام هي الحقيقة المطلقة الإلهية، ومن يتبغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه. أما اتصال كبار الصوفية في سلسلة أقطابهم ببعض أئمة الشيعة، واعتبار البعض الآخر، كالإمام محمد الجواد، قادة للشريعة وليس أئمة للحقيقة وأقطابها، فلا تقع مسؤولية آراء كهذه إلّا على القائلين بها»^(٣).

«وما مثنوية الشريعة والحقيقة، إلّا نتيجة لمثنوية الجسم والروح التي هي قاعدة أساسية للتصوف، ومن نتائجها أنّ تضعيف الجسم والرياضات الجسدية هي أسباب لتقوية الروح وتكاملها. في حين أنّ الإسلام يكرّم الجسد ويعتبره نعمة من الله، ويمنع الرهبنة، ويعتمد على اتحاد الجسد والروح وتفاعلهما ومقارنة الدنيا والآخرة»^(٤).

(١) الفتوة أن تؤثر الخلق على نفسك في الدنيا والآخرة، وأن لا ترى لنفسك فضلاً على غيرك.

(٢) اللمع في التصوف: ص ١٧٩.

(٣) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المقدّمة: ص ٢٤.

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٤.

ويقول (هنري كوربان): «والحاجات الجسدية، والرغبات الطبيعية آثار نعمة الله ومن لطائف خلق الله، تكرم بالصيانة عن الوقوع في المحرمات، وتقدس بالشكر على النعمة. والآداب الإسلامية تأمر بإقتران الأكل والشرب والتمتع الجسدي بالشكر لله. إنَّ هذه الآداب والأحكام، لا تنطبق على التصوُّف الذي ينبع من معارضة الجسم للروح، ويتكامل بالمجاهدة ومحاربة النفس والامتناع عن رغبات الجسد قدر الإمكان»^(١).

وعن (الإمام) عند الشيعة و(القطب) عند الصوفية يقول (الإمام موسى الصدر): «مفهوم الإمام والولي عند الشيعة الاثني عشرية، يناقض كلياً مفهوم القطب عند الصوفية. فالإمام قدوة كاملة، في حين الوالي هو الحاكم، بما للكلمتين من معنى وآثار ونتائج وأهمية. أما القطب، بمعناه الظاهري عند الصوفية، فهو المرئي الذي يأخذ بيد السالك خطوة خطوة في طريقه الوعر الشائك المحدق بالأخطار والانحرافات كي يوصله إلى الكمال الإنسانية. ويباشر القطب، وهو الإنسان الكامل، هذه العملية بواسطة أنصاره ومعاونيه ويسلك هو ويسير معهم في نفس الطريق»^(٢).

ويضيف (الإمام الصدر) إلى ما قاله سابقاً ويقول: «أمَّا المعاني العميقة للقطب فهي أنه الإنسان الكامل وإمام الزمان ومظهر النبي ومُجَلِّي ذات الله، يقصده السالك ويراه في حال مخاطبة الله حينما يقول: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفَاتِحَةُ: ٥] حيث أنه مرآة صادقة لذات الله. وهذان المعنيان يختلفان عن معنى الإمام والولي ودورهما طريقاً وغاية. فلا حقيقة مغايرة للشريعة، خفية عن أذهان الناس ولا طرق خاصة بكلِّ سالك، ولا عملية قيادة مباشرة ولا مظاهر وتجليات»^(٣).

(١) المصدر نفسه: ص ٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٥.

(٣) المصدر السابق.

وعن علاقة الشيعة بالتصوف، موضوع هذا الفصل، يختم (هنري كوربان) هذا البحث بقوله: «إنَّ طرح هذا السؤال صراحة هو على الأقل تجنُّب الإساءة. فليس وجود التصوف الشيعي هو ما يوفّر الجواب، بوصفه تصوّفاً شيعياً، ليس أكثر. لا يكفي أن يفصح أحد الشيعة اللاهوتيين عن تحفّظات وأحياناً أكثر تجاه التصوف لكي يصنّف في عداد الفقهاء المعادين للتصوف، وبالعكس ذلك على أنّ كثيراً من الرُّوحانيّين الشيعة يتكلّمون تماماً بلغة الصوفيين، ومع ذلك هم ليسوا بصوفيين، إنهم لا ينتمون لأية طريقة؛ بل إنّ (المُلاً صدرا الشيرازي) وهو من الأسماء الكبيرة بين (النيوصوفيين) أو (الصوفيون الجدد) في إيران كان قد دُفِع إلى تأليف كتاب ضدّ متصوّفي زمانه، في حين أنّه كان هو نفسه يرى بعض زملائه يعيرون عليه تصوّفه»^(١).

ثمّ أنّه يوجد هناك اختلاف ملحوظ بين عقيدة الإمام الغائب، أي المنتظر، وهو عند الشيعة الاثني عشرية محمد ابن الإمام الحسن العسكري، وبين القطب الصوفي. فإنّ فحوى عقيدة الإمام الغائب تتمثّل في ظهور المصلح الكامل الذي يأتي بالنظام الأكمل، ويعمّم العدالة ويملأ الأرض أمناً وعدلاً بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً. وحول هذا الموضوع يقول (الإمام موسى الصدر): «الإمام المنتظر في المذهب الشيعي شخص واحد غير كليّ، فلا ينطبق على قطبٍ في كلّ زمان، ولا علاقة له بالدور الذي يقوم به القطب، ولا هو بانتظار كشف الحقائق وبواطن الأحكام بواسطته؛ وإنما تنفيذ الأحكام الإسلامية على يد الذي استخلفه الله في الأرض»^(٢).

ويقول (ابن خلدون): «كما قالته الشيعة في النقباء، حتى أنّهم لمّا أسندوا لبس خرقة التصوف»^(٣) ليجلوها أصلاً طريقتهم ونحلتهم، وقفوه على

(١) الشيعة الاثني عشرية: ص ٩٧.

(٢) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ٢٨.

(٣) عبارة عن ارتباط يعقد بين الشيخ، أي المرشد، وبين المرشد، كما إنّه عبارة عن تحكيم من =

الإمام علي عليه السلام وهو من هذا المعنى وألاً (رضي الله عنه) لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة ولا لبوس ولا حال»^(١).

يقول (الدكتور الشيببي): «ومن الأمور التي لم يلتفت إليها الباحثون توافق المتصوفة والشيعة في إسباغ العصمة على الأنبياء والأئمة، فيأتي الربط واضحاً بين عقائد الشيعة بالإمامة وعقيدة المتصوفة بالأولياء، وبين الشفاعة الإمامية وشفاعة أولياء الصوفية»^(٢).

إنَّ الاختلاف الجذري بين التشيع والتصوف هو في (الإمامة) التي تعتبر الركن الأساسي والرئيسي في التشيع. فالإمام نائب الله على الأرض، له العصمة والتأويل، وهو صلة الشيعي مع الله تعالى. أما (القطب) الصوفي فهو يساعد السالك في اجتياز المصاعب والمخاطر إلى الوصول إلى الحق، ولكن لا عصمة له ولا يحق له التأويل.

وتقول الباحثة (إنعام أحمد قدوح) عن العلم اللدني حسب الرؤية الشيعية: «العلم اللدني هو العلم الذي يأتي من علام الغيوب (الله تعالى) على نحو الإلهام أو الوحي، فيحصل للنفس من لدن النفس لا من خارجها، واكتساب وجد واجتهاد، فهو علم من لدنه تعالى، وهو بخصائصه ووجوهه، تعتقد الشيعة أنه من خاصة أئمتها المعصومين» ثم تقول: «إنَّ الرسول صلى الله عليه وآله كان يستقي علمه من الله تعالى بالوحي، وقد ترك أهل بيته خلفاء له على الأئمة، والخليفة المنصوب يجب أن يكون مثالاً لمن خلفه للهداية والإصلاح، وحاكياً لخصاله وفعاله، لا سيّما وأنَّ الخلف حكيم بصير،

المريد للشيخ في نفسه وفيها معنى المبايع، وهي عتبة الدخول في الصحبة بحيث يأخذ الشيخ على المريد عهد الوفاء بشرائط الخرقة أو يعرفه بحقوقها. إنعام أحمد قدوح، التشيع والتصوف الحافظية: ص ٨٨.

(١) ابن خلدون، المقدمة: ص ٣٢٣.

(٢) العلاقة بين الشيعة والتصوف: المجلد ٢، ص ٣٢٥.

مأربه في التحليف صلاح الأمة، وإنما أشار إلى الخليفة بأمرٍ من فاطر الخليفة^(١) والعالم بضمائرهم وسرائرهم، فلا بُدَّ، والحالُ هذه، من أن يكون علمه من نوع علم النبي ﷺ لدنياً، وإذا دلَّ الدليل على أنَّ الوحي منحصر بالنبي ﷺ فلا بُدَّ أن يكون هذا العلم إلهامياً، فلو كان أهل بيت الرسول ﷺ على غير شاكلة الرسول ﷺ في العلم والعرفان والتماثل والفضائل، لما صلحوا أن يخلفوا وينوبوا عنه في تعليم الأمة، وتفسير الكتاب، وسياسة الناس على ما يفترضه الدِّين والقرآن الكريم^(٢).

وتقول الشيعة إنَّ الله تعالى أنزل على النبي القرآن الكريم، وفيه من الآيات ما يحتاج إلى تفسير وتأويل، فوجب أن يكون علم تأويله وتفسيره مستمدّاً من الله تعالى، لأنَّ علم الناس يجمع بين الخطأ والصواب.

يقول (جمال الدِّين بن يوسف الحلبي): «إنَّ حصر الخلافة في الأئمة - كما في الاعتقاد الشيعي - أنبأنا عن انحصار علم القرآن الكريم فيهم، كما يدلُّنا على أنَّ علمهم من يوم وفاة الرسول ﷺ إلى يوم الساعة واحد، لا يعتره تغيير ولا تبديل، ولا زيادة ولا نقصان، فلا بُدَّ، والحالة هذه، من أن نعتقد بأنَّ هذا العلم الساري على نهج واحد مستند إلى علام الغيوب (الله) سبحانه من دون أن يتوسط في تعليمه الناس، لأنَّ مثله لا يكون علم الناس أبداً»^(٣).

لا بُدَّ من أن نوضح، ولو باقتضاب، أنَّ العلم اللدني عند أهل

(١) حيث تعتقد الشيعة أنَّ الإمام منصوب عليه من المولى سبحانه، وهذا الأمر يرتبط بموضوع العصمة عند الإمام، لأنَّ العصمة أمرٌ من القلب والنفس، ولا يعلم خفايا النفس سوى الله تعالى، وعليه ينبغي أن يكون التعيين من الله الذي يعلم أنَّ الإمام معصوم من الخطأ، فالله تعالى أوحى إلى الرسول ﷺ الذي عيّن علياً خليفة له في خطبة الوداع عند غدِير خم.

التشيع والتصوف: حاشية ص ٩٥.

(٢) التشيع والتصوف: ص ٩٥.

(٣) الألفين في إمامة علي بن أبي طالب أمير المؤمنين: ص ٥٢.

التصوّف، وهو أحد الأسباب التي جعلتهم يتجاهلون العقل، إذ اعتبروا أنّ العقل لا يدرك الألوهية، وهي نور يطلقه الله مباشرة في قلب الإنسان. يتعلّم الصوفي العلم اللدني من الله تعالى مباشرة من غير واسطة بالمشاهدة والمشاهدة حتى قال بعضهم بتخطّي الإمام وحتى النبي. وهذه (رابعة العدوية) تقول لرسول الله الكريم عند رؤيته في المنام وسؤاله لها: «هل تحبينني يا رابعة؟» قالت: ومن لا يُحبّك يا رسول الله، ولكنّ قلبي مليء بحبّ الله، فلا مكان لك فيه».

يقول (عبد المنعم الحفني): «العلم اللدني الصوفي، هو معرفة ذات الله وصفاته علماً يقينياً من مشاهدة وذوق ببصائر القلوب، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]»^(١).

أما (السراج الطوسي) فيقول: «إنّ هذا العلم، أي العلم اللدني الصوفي، ليس له نهاية، لأنّه إشارات وكوادر وخواطر وعطايا وهبات يغترفها أهلها من بحر العطاء، وسائر العلوم لها حدود، وجميع العلوم تؤدّي إلى التصوّف، وعلم التصوّف لا يؤدّي إلّا إلى نوع من التصوّف، وليس له نهاية لأنّ المقصود ليس له نهاية»^(٢).

ويقول (أحمد توفيق): «نلاحظ أنّ التصوّف في رأي الغزالي والسراج الطوسي هو جمع بين الدّين والعلم، لا بل دمج العلم بالدّين، وربط بين الإيمان والعقل والحياة، إذ الإنسان بفطرته قادر على كشف أسرار الحياة ومكونات العلم، ما ظهر منها في عالم الشهادة بالبحث والعقل، وما خفي عنها في عالم الغيب بالدلالة والإلهام»^(٣).

نلاحظ ممّا تقدّم، أنّ العلم اللدني الصوفي يحصل للمتصوّف مباشرة

(١) معجم المصطلحات الصوفية: ص ١٨٨.

(٢) اللع في التصوّف: ص ١٤٠.

(٣) التصوّف الإسلامي تاريخه ومدارسه: ص ١٧٠.

وبغير واسطة، وذلك من خلال معرفة الله، عزَّ وجلَّ، معرفة يقينية تتمّ بالذوق والعبادة والرياضة الرُّوحية.

إنَّ الفرق واضح بين علم الصوفية اللدني غير المحصور بعددٍ معيّن من المشايخ والأولياء، وبين العلم اللدني الشيعي الذي ينحصر في اثني عشر إماماً من آل البيت. لقد أعطي الأئمة هذا العلم لاختصاصهم بخلافة النبي الكريم في قيادة وإرشاد المسلمين. أما الصوفية، فهم كبقية الناس، يحصّلون علومهم بالاجتهاد والكسب، فالله تعالى لم ينصحهم بهذا العلم. أما الإمامة باعتقاد الشيعة، فهي منصب إلهي يختاره الله تعالى ويأمر النبي أن يأمر الناس باتباعه والعمل بمشورته والخضوع لأمره.

إنَّ العصمة في الاعتقاد الشيعي وأهميتها في مسلكهم الرُّوحي، لا تقابلها العصمة عند الصوفية التي يصفها المؤرخ (عبد المنعم الحفني) بقوله: «إنَّها إثبات الحفظ لشيوخهم، فيكون محفوظاً وليس معصوماً. والمحفوظ هو الذي حفظه الله من المخالفات في القول والفعل والإرادة، فلا يقول ولا يفعل، إلَّا ما يرضي الله، ولا يريد إلَّا ما يريد الله. ولا يقصد إلَّا ما أمر الله به»^(١).

«وممَّا لا يقبل الجدل أنَّ العصمة في الاعتقاد الشيعي، وهي غائبة في التصوف الإسلامي، مرتبطة ارتباطاً كاملاً بمهمة الإمام التي أعطيت له في خلافة النبي وإتمام رسالته بتفسيرها وتأويل ما أشكل على المسلمين فهمه منها، ولهذا يجب أن يكون معصوماً مدركاً لليقين، لأنَّ مصدر المعاصي التي تصدر عن الإنسان هو النقص في اليقين الذي يحظى به الأئمة والأنبياء والذي يعصمهم عن الآثام»^(٢).

(١) معجم المصطلحات الصوفية: ص ٢٤٩.

(٢) مقتطفات من أقوال الإمام الخميني في الأربعين حديثاً.

وقد جاء التشيع في (فارس) من تأثير عربي، وانتشر بين الحرفيين من سكان المدن وطبقة الفلاحين التي كانت في حالة دائمة من القلق والعصيان والثورات طوال عهود كثيرة في فارس، وفي العهد الصفوي أعلن رسمياً المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للدولة.

وكانت الدولة الصفوية قد رفعت في عهد (الشاه إسماعيل) لواء التصوف الشيعي أملاً في احتواء هذه الجماعات القلقة ذات الأصل الفارسي التي وجدت في تصوف الدولة أملاً في القضاء على الفساد والأوضاع الرديئة التي كانت تسود البلاد.

نشأ صراع بين الفقهاء الذين وجدوا في التصوف ما يناقض مذهب الإمامية عقيدة وسلوكاً، وكان يتزعمهم (الإمام الحرّ العاملي) الذي نشر رسالته (الاثني عشرية) في الرد على الصوفية، وأظهر فساد عقيدتهم وتناقضها مع الفكر الشيعي والإمامية.

وكانت الضربة القاضية حين تمكن شيخ الإسلام (محمد باقر بن تقي) من استصدار أمر من (الشاه) بطرد جميع الصوفية من (أصفهان) ليصدر بعد ذلك فتواه الشهيرة بتكفير الصوفية ووضع كتابه (عين الحياة) الذي أعلن فيه عن رأيه في التصوف وأصحابه وأسباب حملته عليهم^(١).

ثم أصدر (آية الله شهاب الدين النجفي المرعشي) في مدينة (قم)^(٢) بياناً اعتبر فيه: «إن مصيبة الصوفية هي من أعظم المصائب التي تهدمت بها أركان الإسلام»^(٣).

(١) كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التشيع والتصوف: ص ٢٤٤ - ٢٤٦.

(٢) قم مدينة جنوبي طهران تعتبر أكبر مركز ديني وثقافي في إيران، وفيها مدارس تحوي الآلاف من الطلبة المسلمين، معظمهم من الشيعة، يدرسون الشريعة الإسلامية خصوصاً المذهب الشيعي. وكتابه هو (إحقاق الحق).

(٣) محمّد تقي المدرّسي، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي.

من جانبه يهاجم المفكر الفارسي (الملاً صدرا الشيرازي) توفي عام ١٠٥٠هـ) الصوفية بقوله: «تركوا العلم والعرفان، ورفضوا العمل بمقتضى الحديث والقرآن، وعطلوا ما أعطاهم الله تعالى من المشاعر والمدارك عن أعمالها في سبيل الهداية والإرشاد، مستغرقين في بحار اللذات، وأسرى في أيدي الظلمات، ومع ذلك ادّعى فيهم جمع من السفهاء والحمقاء علم المعرفة والفناء»^(١).

ثم يقول: «إنهم البطالون الذين يشتغلون بالشهوات وأكل الحرام والشبهات، وهم مفلسون من العقل والرشاد»

لا بُدَّ من أن نشير إلى انتشار التصوف في شمال فارس بعد اجتياح المغول عام (٦٥٤هـ) لخراسان بما فيها (قلعة ألموت) مركز الإسماعيلية النزارية. يقول (هنري كوربان): «ولقد دمرت قلعة ألموت، شأنها في ذلك شأن باقي المعاقل الإسماعيلية في إيران بواسطة المغول - سنة ٦٥٤هـ - ولكن هذا الحدث لا يعني أبداً نهاية الإسماعيلية المتطورة في (ألموت) إذ أنها لم تفعل أكثر من الدخول في العمل السري لابسة خرقة الصوفية».

ثم يقول: «وهكذا فإنَّ الإسماعيليين ينظرون إلى عدد كبير من أساتذة الصوفية على أنَّهم جماعتهم مبتدئين بالسنتي (توفي عام ٥٤٥هـ) الذي كان شمس الدين التبريزي حجة له، وعزيز النسفي (القرن السابع) وقاسم أنواري (توفي عام ٨٣٧هـ) وغالباً ما يتردّد المرء أمام نصّ من النصوص، أهو صوفي ذو صبغة إسماعيلية، أم إسماعيلي ذو صبغة صوفية»^(٢).

من المعروف أنَّ التصوف لم ينتشر في أيِّ بلد عرف الوجود الشيعي، عدا إيران، لمدة محدودة. والدليل على ذلك، الدولة الفاطمية في مصر

(١) كسر أصنام الجاهلية: ص ٣.

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ١٥٨ - ١٥٩.

وشمال أفريقيا، وبلاد الشام عندما كانت تحت النفوذ الفاطمي، التي لم يعرف فيها التصوف إلا بعد الاحتلال الأيوبي عندما طغى المذهب السني الشافعي على المذهب الإسماعيلي الشيعي.

عندما استقرَّ المذهب الشيعي في إيران وانتهى عهد الدولة الصفوية، غادرت بقايا أهل التصوف إيران إلى الهند مع مشايخهم ليعودوا صوفيين يمارسون معتقداتهم بحرية تامة.

رفض التشيع بأئمتة وعلمائه وجمهوره عقيدة التصوف، وذلك لعدم وجود دلالة شرعية أو روحية لقبولها كعقيدة دينية، فلم يشر إليها الكتاب الكريم ولم يجنّبها الرسول أو الصحابة.

وكما قلنا سابقاً، كان الاعتقاد الشيعي في وجوب الاعتماد الكلي والرجوع إلى الأئمة في جميع الأحكام والمهمّات، فاعتبروا الإمام، الذي نص عليه الله تعالى بواسطة النبي، هو واسطتهم إلى الله وهو نائبه على الأرض، الأمر الذي يتناقض مع عقيدة الصوفية بالاتصال بالله دون وسيط حتى الأنبياء.

يقول المستشرق (نيكلسون) عن عبد الله الأنصاري: «كان هناك شيعيان اثنان فقط لا أكثر من بين ألفي شيخ صوفي عرفتهم»^(١).

ويقول المؤرخ المصري (أحمد أمين): «إنَّ الصوفية اتصلت بالتشيع اتصالاً وثيقاً، وأخذت فيما بعد عنه فكرة المهدي (الإمام المهدي المنتظر) وصاغت صياغة جديدة وسمّته قطباً، وكوّنت مملكة الأرواح على غرار مملكة الأشباح، وعلى رأس هذه المملكة القطب وهو الذي يدير الأمر في كلِّ عصر، وهو عماد السَّماء، ولولاه لوقعت على الأرض. ويلى القطب النجباء وهم اثنا عشر نقيباً».

(١) محمّد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية: ص ١٨٩.

لكنَّ المفكر (سميح عاطف الزين) يرفض ما قاله (أحمد أمين) جملة وتفصيلاً ويقول: «إنَّ المتصوِّفة الذين كان معظمهم على مذهب السُّنَّة، لا يمكن أن ينسبوا القطب، وهو شيخهم الأكبر، إلى (الإمام المهدي المنتظر) الذي هو عقيدة شيعية تقول برجوع الإمام المهدي المنتظر من غيبته ليحلَّ السلام والعدل في الأرض بعد أن ملئت ظلماً وجوراً. فالمؤرخ أحمد أمين لم يوفق بهذه النظرية الغربية غير المنطقية».

كما يهاجم (سميح عاطف الزين) الصوفية بقسوة وشدَّة، ويرميهم بالكفر والزندقة، فهو يقول على سبيل المثال: «وهاتان الناحيتان، أي الناحية الفكرية والناحية العملية من التصوف^(١)، ينكرهما الإسلام جملة وتفصيلاً. لأنَّ التفكير الذي يوصل صاحبه إلى الاعتقاد بحلول الله فيه أو الاتحاد بالله أو بتحقيق الجمع به - سبحانه وتعالى - أو بوحدة الوجود بينه وبين الله - عزَّ وجلَّ - إنما هو تفكير كفر وإلحاد. كما إنَّ اتباع الطرق والأساليب التي من شأنها قتل فطرة الإنسان، والقضاء على خصائصه كمخلوق مميّز، هي أيضاً من القبائح التي يمقتها الإسلام عقيدة ومنهجاً. لذلك كانت كلمة (صوفي) في عصور اليقظة والقوَّة الإسلامية تعتبر مرادفة لكلمة (زنديق) وعنواناً على الإلحاد والبعد عن الحقِّ والإيغال في الباطل»^(٢).

ويمكننا أن ننهي هذا الفصل عن إنكار الشيعة للعقيدة الصوفية بقول المستشرق (هنري كوربان) الذي يعتبر أعظم من كتب في المذهب الشيعي: «ولكن واقع الأمر هو أنَّ العدد الأكبر من متصوِّفي القرون الطويلة ينتمون إلى العالم السُّني، وأكثر من هذا، فإنَّنا نلاحظ في العالم الشيعي تكتماً حول

(١) الناحية الفكرية تهدف إلى الاتصال بالله، والناحية العملية تقوم على المجاهدات والرياضات وما تنطوي عليه من أساليب ووسائل متنوعة يقوم بها الصوفية.

(٢) الصوفية في نظر الإسلام: ص ٢٩.

الصوفية يصل إلى حدّ الإنكار، ليس من جانب الـ (Mollas) الرسميين الذين يمثلون الشريعة وحدهم، وإنما من جانب الرُّوحانيّين الذين يستندون في عقيدتهم إلى تعاليم الأئمة أيضاً، فهم يتكلّمون بلغة الصوفية، ويبشّرون بنفس الميتافيزيقيا اللدنية، إلا أنّهم لا يقبلون الصوفية، ويبدون تحفظاً شديداً تجاهها»^(١).



(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٨٤.

الفصل الخامس:

المناحي الفكرية ومدارج التصوّف الإسلامي

يقول (أبو نصر السراج الطوسي) عن الصوفية: «هم العلماء بالله، وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى، المتحقّقون بما استعملهم الله عزّ وجلّ، الواجدون بما تحقّقوا، الفانون بما وجدوا، لأنّ كل واحد يفنى بما وجد»^(١).

إنّ أمنية الصوفي وهدفه الأوحد، والغاية القصوى الطاغية على عقله ونفسه والتي تستأثر بمشاعره واندفاعه، تتحوّل دون هوادة وكلل إلى جهد متواصل مضني، قوامه الزهد والتقشّف وعبادة المولى، سبحانه وتعالى، في سبيل الوصول إلى الله ومشاهدته والاتحاد معه والحلول به والفناء في حبه.

بالإضافة إلى ذلك، يجد الصوفي نفسه محاطاً بقوى فاعلة لا يدركها الحسّ، تتحكم في تدبير الكون، وتتسلّط على مسيرة حياة الإنسان الدنيوية والروحية. هذه القوى الفاعلة هي: العقل والنفس والروح.

وطالما كان الوصول إلى الله تعالى هو غاية الصوفي الوحيدة وهدفه؛ فإنّ التوسّع في موضوع الله له فائدة في هذه الدراسة المقتضبة.

(١) اللمع في التصوّف: ص ٢٧.

يصف الصوفي (عبد الكريم القشيري النيسابوري)^(١) الله عزَّ وجلَّ بقوله: «الحروف آياته، ووجوده إثباته، ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه عن خلقه، ما تصوّر في الخيال فهو بخلافه، كيف يحلُّ به ما منه بدأه، أو يعود إليه من هو أنشأه؟ لا تقابله الظنون، قربه كرامته، وبعده إهانتة، علوّه من غير توغّل، ومجيئه من غير تنقّل، هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، القريب والبعيد، الذي ليس كمثل شيء وهو السميع البصير»^(٢).

والفيلسوف اليوناني (سقراط) (٩٩٣ ق.م - ٩٦٤ ق.م) يقول: «للكون صانع حكيم وعقل مدبّر، لا يفعل جزافاً ولا يحكم بالهوى، بل كلّ شيء عنده بمقدار وخاضع في وجوده وفي سيره لتدبير عقل إلهي في ظل العناية الإلهية».

و يصف (فيلون) الفيلسوف اليهودي الإسكندراني (٣٥ ق.م - ٤٤ م) الله تعالى بقوله: «هو إله مفارق للعلم، فوق الجوهر وفوق الفكر، خارج عن الزمان والمكان، لا يقبل الكيف ولا يحده العقل، على كلّ شيء قدير وإلاً لم يكن إلهاً، فالأصل في الألوهية الفعل والقدرة والتأثير. هو خالق هذا العالم ومصدر الخير في الوجود، لا نهاية لكماله ولا يمكن وصفه إلاّ بطريق السلب. وإذا كان لا بُدَّ من وصفه، فكل ما يوصف به، أنه موجود بلا كيف ولا صفة»^(٣).

ثم يضيف قائلاً أيضاً: «وغاية الإنسان إنّما هي الوصول إلى الله

(١) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري: لقب قشيري هو نسبة إلى (قشير) وهي بطن من سعد القشيرية القرطانية. وُلد عام ٣٧٦هـ في (أسوا) في فارس وتوفي عام ٤٦٥هـ في (نيسابور) عاصمة خراسان. أخذ العلم عن محمّد علي الطوسي والشيخ الدقاق حسن بن علي. له العديد من المؤلفات منها: الرسالة القشيرية، آداب الصوفية، التوحيد النبوي وغيرها.

(٢) الرسالة القشيرية: ص ٤٣.

(٣) محمّد عبد الرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ٢٢٤.

والإتحاد به والفناء بحبّه. وهذا الإتحاد يتمّ في أعماق الرّوح لدينا بنوع من التجدّد الداخلي والإشراق النفسي والطمأنينة المطلقة والسكينة العظمى، وهي حالة لا يمكن تحديدها بالألفاظ، إذ يضيق عنها نطاق النطق، وإنّما تعرف بالذوق والكشف، وفيها لا يبقى شاهد ومشهود ولا عارف ومعروف. هناك البهجة العظمى والسعادة القصوى»^(١).

أما الشيخ الإسكندراني (أفلوطين) (٢٠٥م - ٢٧٠م) الذي تركت فلسفته آثاراً مهمّة على الفكر الإسلامي خصوصاً الفيض الإلهي، فيقول: «الوجود الحقيقي إنّما هو وجود الله بأسمى ما له من كمال الربوبية، فكلّ شيء إنّما صدر عن الله إلى الله يعود، لأنّه مبدأ كلّ وجود. إنّّه الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأيّ وصف لتفاهة الأوصاف وقلة شأنها وهوان أمرها. هو أعلى من كلّ شيء وعلّته، فإنّه معلول له والصفات كلها دونه وهو فوقها جميعاً ومصدرها جميعاً وعلّتها جميعاً. هو الكائن الذي لا صفة له من صفات الحوادث، فهو لا يمكن نعتة ولا يمكن إدراكه ولا تحيط به الأفهام والعقول فهو: الغني بذاته، المكتفي بذاته، القائم بذاته، البسيط المطلق الذي لا أوّل إلاّ هو سابق عليه، ولا واحد إلاّ استعاد وحدته منه. هو لا شيء لأنّه فوق كلّ شيء، فليس من الممكن أن يتميّز شيء عن شيء إلاّ أن يتبيّن فيه وجود معيّن، وهو كلّ شيء لأنّه مبدأ جميع الأشياء ومنه ينبثق كلّ شيء فهو الأشياء جميعاً لأنّه يحويها بالقوّة دون أن يكون واحداً منها»^(٢).

يقول الإمام الأوّل (علي بن أبي طالب عليه السلام): «ما رأيت شيئاً إلاّ رأيتُ الله قبله»^(٣) وقال أيضاً: «لو كُشف الغطاء ما ازددت يقيناً»^(٤).

(١) المصدر نفسه: ص ٢٢٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣٣.

(٣) نهج البلاغة: ص ٢٨٨.

(٤) غرر الحكم للآمدي: حرف اللام، لو.

وقال أمير المؤمنين أيضاً: «لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان»^(١).

ويضيف الإمام علي عليه السلام عن الله تعالى: «أول الذين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، شهادة كل صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصفه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه»^(٢).

أما (أبو نصر الفارابي) فمن صومعته في (حلب) يقول: «فالأوّل (الله) هو الذي عنه وجد الوجود. ومتى وجد للأول الوجود، الذي هو لزوم، فضرورة أن توجد عنه سائر الموجودات على ما هي في الوجود الذي بعضه مشاهد بالحسّ وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه، إنّما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أنّ وجود غيره فائض عن وجوده هو»^(٣).

ويقول (ابن عربي): «الله هو حدّ الحقّ، فهو الساري في مسمّى المخلوقات والمبدعات، هو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود، فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبّر له وهو الإنسان الكبير».

ثم يقول: «ما من وجود إلاّ الله، ونحن وإن كنّا موجودين فإنّما وجودنا به، فمن كان وجوده في غيره، فهو في حكم العدم»^(٤).

(١) أحمد قدوم، التشيع والتصوّف: ص ١٦٦.

(٢) نهج البلاغة: ص ٢٣١.

(٣) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ٤١٧.

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية.

ثم يضيف: «فإنه المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده. فإنَّ الإله المطلق لا يسعه شيء لأنَّه عين الأشياء وعين نفسه»^(١).

ثم يقول: «فلا تصحَّ العبودية المحضة التي لا تشوبها ربوبية أصلاً إلاَّ للإنسان الكامل وحده. ولا تصحَّ ربوبية لا تشوبها عبودية بوجه من الوجوه إلاَّ لله تعالى، فهو الإنسان المألوه المطلق، والله سبحانه هو الإله المطلق»^(٢).

ويقول الوالي الموحد الأمير (السيد جمال الدِّين عبد الله التنوخي)^(٣) في وصف الله تعالى: «الله لا يزيد في ألوهيته طاعة من أطاعه، ولا ينتقص من ربوبيته معصية من عصاه، بل هو قدرة لاهوتية أزلية، ربُّ الأرباب وغاية الغايات وإله الآلهة. لا معبود إلاَّ هو ولا ربَّ إلاَّ هو، ولا غاية إلاَّ هو ولا إله إلاَّ هو. هو كلَّ شيء ولا يخلو منه زمان، ولا من نوره مكان، حاكم الكون المعبود».

وقال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ١-٤].

يقول بعض المفكرين المسلمين أنَّ هناك ثلاث طرق من شأنها أن تفضي إلى إثبات وجود الله:

- الحشوية الذين قالوا أنَّ معرفة وجود الله تثبت بالسمع لا بالعقل، أي أنَّ الإيمان به يكفي.

(١) فصوص الحكم: المجلد ١، ص ٢٢٦.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية: المجلد ٢، ص ٦٠٣.

(٣) الأمير السيِّد عبد الله التنوخي وُلد في قرية عبيه عام (٨٢٠هـ) وتوفي عام (٨٨٤هـ) يرجع نسبه إلى ملك الحيرة اللخمي النعمان بن المنذر. كان عالماً كبيراً في علوم الدِّين، وله مؤلفات عدَّة.

(٤) الصمد هو المآب، وكلَّ شيء يرجع إليه.

- المعتزلة الذين قالوا بإمكان التدليل على وجود الله بالعقل وذلك بالحدوث أو الجواز.
- يزعم المتصوفة أن المعرفة بالله شيء يلقي من النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب. وهذه الفكرة هي وقف على فئة من الناس. وأن الله كائن بلا كيان، بل كيانه منه بمعنى عدم وجود الكيان من لا شيء. والعقل ثاني الله وإرادته على الأرض، علّة العلل، مدبر الكون وسيّد المخلوقات وكلّ الأشياء تخضع لسلطانه، قوته لا تحدّ ولا يعدلها شيء في الأرض أو السماء، فهي كل شيء ولولاها لم يكن شيء في الكون.

يقول (الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا): «الكون خاضع لنظام شامل ولمجموعة من القوانين لا تتخلّف ولا يمكن تفسيرها إلّا بالعقل الظاهر تبرزه الحواس. والعقل يستوعب ويُحلّل ويُفسّر الظاهر، وهو التعبير الفلسفي عن معنى الله».

كما يقول فلاسفة اليونان: «نقدّس العقل إلى حدّ تكذيب ما لا يتفق معه ولو أيّده الحسّ. شاهد الحسّ يخطيء وشاهد العقل معصوم عن الخطأ، فما يخالف العقل فهو غير موجود ولو شهد الحسّ بوجوده. أساس المعرفة العقل لا الحسّ، فإنّ الحواسّ تختلف باختلاف الأفراد؛ بل باختلاف الحالات في الفرد الواحد»^(١).

الصوفيون لا يعتمدون العقل وسيلة للمعرفة، ويعتبرون العقل عاجز عن الإحاطة بكنه الحقائق الإلهية، وأنّ وراء طور العقل سور أساسه الحدس الدّيني يدرك به الإنسان ما لا يدركه العقل. «العقل محدود المعرفة لا يدرك الحقّ، ونحن نسعى إلى الوصول إلى الحقّ».

(١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ٧٥.

ثم إنّ منهج الصوفية يقوم على مقامات وجدانية وانفعالات نفسية تهدف إلى عبادة الله عزّ وجلّ، والفناء في حبه دون وسيط، حتى أنّهم تخطوا الأئمة والأنبياء. الحبّ الجارف الطاغي على فكرهم وأعمالهم دون قيد أو حدود، واندفاعهم النفسي المطلق بحبّ الله، لا يخضع للعقل وأحكامه، بالرغم من أنّه إرادة الله على الأرض ونعمته على من يرضاه من عباده.

يقول (الدكتور كمال جعفر): «يقول بعض المفكرين المسلمين أنّ التصوّف الإسلامي عدو للعقل. الواقع أنّ الصوفية ليسوا أعداء للعقل بما هو عقل، ولكنهم أعداء حصر نطاق المعرفة الإنسانية على هذا العقل الغريزي وأن يصلح في تحصيل المعرفة بالله، فإنّه لا يصلح في تحصيل المعرفة بالله ولا للعلم به. العقل الغريزي ينتهي - في رأي الصوفية - عند إثبات وجود البارئ وضرورة نسبة الكمال إليه بمخالفته للحوادث وسموّه عن المثلثة. أما استشعار حضوره والتمتّع بلطفه الخفي والإملاء بقربه فليس لهذا سبيل إليه»^(١).

وهاجم الإمام (ابن تيمية) العقل بقوله: «إنّ العقل بلغة المسلمين كلهم ليس ملاكاً من الملائكة، ولا جوهرأ قائماً بنفسه، بل هو العقل الذي في الإنسان. ولم يسمّ أحد من المسلمين قط أحداً من الملائكة عقلاً، ولا نفس الإنسان الناطقة عقلاً؛ بل هي لغة اليوناني»^(٢).

وتصف (الصوفية) العقل بأنّه يمنع صاحبه من المعاصي أو من التورط في المهالك أو ما لا يليق به، ويدعى (الحجر) لأنّ الإنسان في منعة به من ما تدعوه إليه نفسه. ثم يدعى (الناهي) لأنّه ينهى عن القبائح. ثم يقولون أنّ كلّ الشرور ناشئة عن الجهل، وجميع الفضائل والكمالات مبعثها العلم، فلا فضيلة إلّا بالعلم، والعلم وليد المعرفة.

(١) من التراث الصوفي: المجلد ١، ص ١٣٧.

(٢) الرسالة السبعينية: ص ٣١.

العقل الكلبي، والكلبي من كلمة الكل، تقول (المعتزلة) عنه بأنه العقل الأعلى أبدعه الله من نوره، علة العلل، خالق كل شيء، مدبر كل شيء وعاقل كل شيء، النور الإلهي الذي كان قبل الكائنات والوجود. أما العقل الجزئوي، أي الأدنى، فهو للاستدلال، ويُستدل عليه باختبارات الحواس وما تعكسه من معقولات الفكر بالمقارنة والتمييز، والاتصال بأمور الدنيا وشؤونها والتعاطي بأحوالها، أي العقل الذي يدبر أعمال الإنسان ويستنتج ما حصل أو قد يحصل ويميز بين الخير والشر وبين القبيح والجميل.

أما (أبو حامد الغزالي) الصوفي فيقول: «إن وراء الإدراك الحسي والعقلي إدراكاً أصح وأمن وأدعى للثقة. فالمدارك الحسية والعقلية معاً لن تستطيع أن تكشف ما يصبو إليه المؤمن في بحثه عن اليقين، خصوصاً وأن أدلة العقول متعارضة. لأن العقل في الأصل، لن يكون مستقلاً في إحاطته بالأمور جميعاً، ولن يكشف الغطاء عن تلك المعضلات التي لا يمكن الإقرار بعدم جدواها من ناحية مبدئية، فهي من الأسس العقلية والحسية عند الإنسان التي تمكن منها الإيمان بالدرجة التي لم تعد تسمح له بالتسليم دون مناقشة»^(١).

ويقول (الدكتور محمد الشرقاوي)^(٢): «إن ما يلفت النظر هو أن لفظ (العقل) في صيغة الاسمية لم يرد مطلقاً في القرآن الكريم، ولكن وردت مشتقاته في صيغة العقلية مثل: عقلوا، يعقلون، نعقل ويعقل، وردت قرابة الخمسين مرة»^(٣).

ومن الآيات التي فيها مشتقات العقل:

• ﴿أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٧]

(١) الفيلسوف الغزالي، عبد الأمير الأعمس: ص ١١٢.

(٢) محمد الشرقاوي، أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية دار العلوم في جامعة القاهرة.

(٣) الصوفية والعقل: ص ٥٤.

• ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤].

• ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠].

وكذلك في الحديث فقد رفض (ابن الجوزي) ورود لفظ العقل فيه إذ يقول: «من الأحاديث الموضوعية: أحاديث العقل كلها كذب»^(١).

كما رفضه (البُستي) إذ يقول: «لست أحفظ عن رسول الله خبراً صحيحاً في العقل»^(٢).

بعض أصحاب الحديث يعارض ما قاله البُستي وابن الجوزي، فيقول (الطبراني) في حديث نسبه إلى عائشة أم المؤمنين. قال رسول الله ﷺ: «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل. فأقبل، ثم قال له: أدبر. فأدبر. ثم قال الله عز وجل: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك. بك أخذ، وبك أعطي، وبك أئيب وبك أعاقب».

وفي حديث عن (أبي سعيد الخدري) أن الرسول ﷺ قال: «لكلّ شيء دعامة، ودعامة المؤمن عقله، فبقدر عقله تكون عبادته».

إنّ إشارات بعض مفكري الصوفية إلى العقل هي مجرد أقوال شخصية فردية لا تشكّل اعترافاً يُعتمد عليه، كقول (الحارث المحاسبي): «جوهر الإنسان العقل، وجوهر العقل توفيق الله»^(٣).

أو ما يقوله (ذو النون المصري): «ما خلق الله تعالى على عبد من عبيده خلعة أحسن من العقل، ولا قلّده قلادة أجلّ من العلم به. إنّ مفتاح العبادة الفكرة، والفكرة عن هذا العقل تكون»^(٤).

(١) المنار المنيف في الصحيح والضعيف: ص ٣٨.

(٢) الفرقان: ص ٩١.

(٣) السلمي، طبقات الصوفية: ص ٥٩.

(٤) عبد الحميد محمود، ذو النون المصري: ص ١٥٣.

أما الصوفي (سهل التستري) فيقول: «لا يصلح الكون إلا بالعقل»^(١).

ويشير الصوفية إلى أن القلب والفؤاد واللبّ لهما نفس مميزات العقل، ما يخلق تناقضاً وتداخلاً في المعنى واختلافاً في التفسير والتباساً في تحديد معنى أقوالهم وهدفها.

ويعتمد مفكرو الصوفية، في أقوالهم عن القلب، على ما ورد في القرآن الكريم كقوله تعالى:

- ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٩٣].
- ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].
- ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨].

ويقول الصوفية، إن من أهم ما يتمتع به القلب من وظائف الإيمان وما يتعلق به من تقوى وورع قال تعالى: ﴿قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَاللَّيْلِ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

ويقول الصوفي (الحكيم الترمذي): «واسم القلب اسم جامع يقتضي مقامات الباطن كلها، وفي القلب مواضع منها»^(٢).

ويقول الغزالي: «القلب ليس هو العضو في داخل الجسم»^(٣) بل هو تلك البصيرة التي تشبّث بأسمى ما وصلت إليه النبوة في اتصالها بالوحي في شخص محمّد، لأنّ العقل في الأصل غير كاشف للغطاء عن جميع المعضلات؛ في حين أنّ النبوة كاشفة لكلّ غطاء»^(٤).

(١) من التراث الصوفي: المجلد ٢، ص ١٧٥.

(٢) رسالة الفرق بين القلب والصدر واللب: ص ٣٣.

(٣) المنقذ من الضلال: ص ١٤٤.

(٤) المصدر السابق: ص ١٠٨.

«فالقلب، عند تحقّق كمال معرفته، تفيض عنه السعادة التي لا وجود لتحصيلها إلّا بالارتقاء إلى أعلى عليّين، حيث اللانهاية، وحيث تتساوى معرفة النّبوة بمعرفة القلب، إذ ينتفي الزمان والمكان، فيصبح القصد من القرب ما ينفي البعد، إذ ذاك يتحقّق المقصود بظهور الحقّ»^(١).

ويقول (الدكتور كمال جعفر): «القلب عند الصوفية هو الجهاز المتكامل للإنسان، وهو مجموع الطاقات البشرية كلها من روحية وعقلية وإرادية»^(٢).

«سار الصوفية على النهج القرآني في جعل القلب محل الكشف والإلهام، أداة المعرفة، المرآة التي تتجلّى فيها معاني الغيب، وتنزل عليها الحكم، فهو باختصار تلك القوّة الخفية التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً جليّاً لا يخالطه الشكّ. جعل الله تعالى القلب محل الإيمان والفهم والتدبير. فالقلب في القرآن هو العقل الذي يعقل عن الله»^(٣).

يقول (ابن عربي): «فقد ثبت أنّ القلب رئيس البدن، وهو المخاطب في الإنسان، وهو العقل الذي يعقل عن الله، وهو الملك المطاع الذي قال فيه رسول الله ﷺ: إنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد، وإن فسدت فسد الجسد، ألا وهي القلب»^(٤).

وكذلك اعتمد الصوفيون القرآن الكريم في إبراز (اللب) كنظر للعقل، وحتى أنّ بعضهم يضعه في مرتبة أعلى من مقام العقل.

فها هو (الحكيم الترمذي) يقول: «إنّ اللب هو العقل ولكن بينهما

(١) الغزالي، ميزان العمل: ص ٣٠.

(٢) التراث الصوفي: المجلد ١، ص ٢٢١.

(٣) الدكتورة سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: ص ٩١٧.

(٤) مواقع النجوم: ص ١٤٤.

فرق، كالفرق الذي بين نور الشمس ونور السراج. ولا ينفي أن هناك شبهاً ظاهراً بين اللب والعقل، وهو أن كلاهما نور، والأنوار لا يستوي سلطانها، بل يتفاعل أحدهما على الآخر، لأنّ (اللب) هو موضوع نور التوحيد، ونور التفريد هو الثور الأتم والسلطان الأعظم»^(١).

كما يقول الصوفي (الحارث المحاسبي): «إنّ اللب والعقل وأنوار الإيمان والتوحيد تنتقل بالإدراك الإنساني من مرحلة إلى مرحلة حتى تنتهي إلى مقام (اللب) الذي يطلق عليه الصوفية (عقل الهداية) أو (عقل الإيمان) أو (كمال العقل) عن الله»^(٢).

وذكرت كلمة (اللب) في القرآن الكريم مرّات عدّة، إلا أنها ذكرت في صيغة الجمع أي (أولو الألباب) ومن هذه الآيات:

- ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَتَّوَلَى الْآلِيبِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الطلاق: ١٠].
- ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ٩].
- ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠].
- ﴿أَفَسَوْفَ يَعْلَمُونَ إِنَّمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٩].

[١٩]

من الواضح هنا من الآيات القرآنية أنّ (اللب) اختصّ (بالتذكّر) كما اختصّ القلب بالفقه على أن يكون مؤمناً، وأولو الألباب هم المؤمنون بنصّ القرآن الكريم، ولهذا يفترض وجود علاقة بين القلب، في مرحلة من مراحلها، وبين اللب. يقول (الحارث المحاسبي) في تفسير الآية: ﴿لِيَذَبَّوْا

(١) رسالة الفرق بين القلب والصدر واللب: ص ٧٢.

(٢) العقل وفهم القرآن: ص ٢١٩.

ءَابَتَيْهِ وَيَلْتَذَكَّرُ أَوْلُوا الْأَلْبَابِ ﴿﴾ [ص: ٢٢٩]: «أَنَّ سَبْحَانَهُ قَدْ أَخْبَرَ بِأَنَّهُ أَنْزَلَهُ لِلتَّفَكُّرِ فِيهِ وَالتَّذَكُّرِ، وَخَصَّ بِالتَّفَكُّرِ أَهْلَ الْعُقُولِ وَبِالتَّذَكُّرِ أَوْلِيَ الْأَلْبَابِ»^(١).

قلنا سابقاً أنّ التصوّف هو عبارة عن عبادة الإله المباشرة من دون وسيط، ونشدان صفاء النفس وتطهيرها من غرور الدُّنيا وبهرجها، ونزوات الجسد، والسعي إلى الحب الإلهي والفناء في حبِّ الله تعالى. إذًا، النفس الطاهرة النقيّة، الخالية من الأدران، هي التي تسعى إلى التخلُّص من الدُّنيا وشرورها، وتسلك الطريق إلى الاتصال بالمولى عزَّ وجلَّ، ومشاهدته.

النفس إذًا، هي العامل الأول والأساسي في التصوّف وخلاص الإنسان الرُّوحي، وكما قلنا، فإن كانت طاهرة نقيّة، تمكّن الإنسان من السير في الطريق الصحيح إلى معرفة المولى والاتصال به، وإن كانت شريرة فاسدة، قادتته إلى التهلكة والضياع الرُّوحي.

يقول (الموحدون الدروز) عن النفس: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَبْدَعَ مِنْ نوره العقل، وعندما كان العقل، ظهر الضدّ (إبليس) بغير مراده، بل ظهر كرهاً، وهو ظلمة محضة. احتار العقل وطلب المعونة من الله، فكانت النفس، وصار مكانها بين نور العقل الشعشعاني وظلمة الضدّ أي إبليس. فإذا انحازت النفس إلى نور العقل؛ حصل الخير ومنه الحب والفرح والتسامح. وإذا جذبتها ظلمة الضدّ؛ صار الغضب والبغض والحسد».

ويصف (الشيخ زين الدّين عبد الغفّار تقي الدّين) النفس بقوله:

أنت جوهره في القلب ساكنة	في الكون مشرقة من غير إدراك
لولاك ما خلق الرحمن من أرضٍ	ولا تكوّنت الأفلاك لولاك
صوني عن الجسم لا تهوي فناه	ولو كان اتحادك به والقلب مثواك
واستبدليه ولا ترضي بوحشة	تحضي بقدس إلهنا في أنس مولاك

فكم لك بفراق الجسم من فرج والموت حقاً وفي الإيمان محياك
ثم يقول: «فهذه النفس الناطقة نقطة الحياة خرجت من محكم الإرادة
الإلهية الأزلية. دفعها سرّ التأييد الإلهي في جوهر نور الإبداع الذي هو
العقل الكلّي^(١)، تحملت في سرّ الجوهرين، الثور والظلمة. أعني نور العقل
وظلمة الضدّ، والضدّ هو إبليس، ثم برزت من بينهما مخلوقة من الطبايع
الولية والضدية بحركة المادة الإلهية. ثم برزت في العلل الروحانية، أعني
النفس والكلمة»^(٢).

«الجسم حجاب النفس ومنه تظهر أفعالها، ولا تدرك إلاّ منه، ولا
تعرف إلاّ به، ولا غنى لها عنه، ولا تنتقل منه إلاّ إليه، ولا قيد لها عن
الموت، ولا حجاباً قدّامها عن النقلة ولا مسافة لها عند الرحلة؛ بل هي
نقطة حياة لا يعنىها زمن كان ولا يكون، ولا يحدها جسم الكون، إذا نقلت
نزلت، وإذا فارقت اتصلت، كذا إن كان الجسم قريباً. كذا إن كان بعيداً،
فمساف القرب والبعد سواء، لأنّها روحانية الضياء، والعقل علّة وجودها
وفيه مستقرّها»^(٣).

ومن أقوال (الشيخ زين الدّين عبد الغفّار تقي الدّين): «النفس صورة
روحانية مجردة بغير أجسام فهي نقطة الحياة، ولهذا نرى النفس واسطة بين
حاشيتين، فترى حرارة العقل ملاصقة المعصية، وبرودة الحلم ملاصقة
الجهل، وقوة الثور ملاصقة الظلمة، وسكون التواضع ملاصق الاستكبار،
لأنّ هذه صورة الإبداع والامتزاج والتركيب في جوهر النفس الناطقة، وهو
على ترتيب إبداعها في العقل الكلّي. وصار كلُّ طبع مذموم ملاصقاً أصله

(١) عقيدة الفيض اليونانية: الله أبداع من نوره العقل، والعقل فاض على النفس، التي فاضت
على الهيولى وهي المادة والمخلوقات.

(٢) مخطوطة النقط والدوائر: ص ٣٨.

(٣) المصدر نفسه.

ومضاده . لذلك إذا قوّي طبع من طبائع العقل؛ بطل فعل طبائع الضدّ، وإذا قوّيت طبائع الضدّ أضعف أصله من طبائع العقل . فالعقل ينبوع الخيرات وال ضدّ ينبوع الشرور والمحرمات»^(١) .

كما يقول (سقراط): «إنّ النفس الناطقة لها وجود مستقلّ سابق على البدن، وحقائق شريفة سامية حصلت فيها على الحقائق الإلهية، ولن ينالها الموت عند موت البدن؛ بل ستبقى لتنال جزاء ما قدّمت يداها في الحياة الدُّنيا، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر . هذا هو قانون العدالة الإلهية» .

أما (الدكتور السحمراني) فيقول: «ومن فلسفة أفلاطون أنّ البدن سجن النفس، والإنسان الحكيم هو من استطاع تخليص نفسه في الحياة الدُّنيا من قيود هذا السجن بقهر الشهوات، وتحكيم العقل والإرادة، ما يؤدي إلى نظام قاسٍ من الزهد والتقشُّف، مع العلم أنّ الخلاص النهائي للنفس لا يكون إلّا بالموت، حيث تعود من جديد إلى ألم المثل . فمحاولة تزكية النفس ونصرتها في صراعها مع البدن بالزهد، وفق المذهب الأفلاطوني، هي تقارب إلى حدّ بعيد، ذلك التركيز عند الصوفيين على النفس وإهمال البدن . لأنّ انتصار النفس سبيل إلى الفضيلة، واتباع البدن وشهواته طريق إلى الرذيلة»^(٢) .

يقول (أفلوطين) الشيخ الاسكندراني: «النفس ليست ذات طبيعة جسمانية، كما يقول الماديون، إنما هي ذات طبيعة روحية خالصة، تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن . كيف لا، وهي تنتمي إلى عالم العقول، وهو عالم أبدي شريف لا يدخل في مقولة الزمان، ولا يقبل التغيير والفساد» .

(١) مخطوطة النقط والدوائر .

(٢) التصوّف: ص ٤٩ - ٥٠ .

قلنا سابقاً أنّ النفس هي العامل الأول والأساس في تكوين وتحديد إمكانيات وصول المتصوّف إلى هدفه، وهو الاتصال بالحقّ. فإذا فسدت النفس؛ أقفلت الطريق وسدّت المسالك على المرید. لذلك، نرى التعمّق في بحث موضوع النفس وأهميتها في تطوير وتوجيه التصوّف.

ويقول (الشيخ زين الدّين عبد الغفّار تقي الدّين) أيضاً: «على الإنسان معرفة نفسه، وهو أن يعرف ما هي ولماذا خلقت، فهي تقبل الجهل كما تقبل العقل، وهي بين نور العقل وظلمة الضدّ، وخلقت للعبادة والتوحيد وفي لغتها هي نور وظلمة. وطبايع العقل قوّة النور وسكون التواضع وبرودة الحلم. وطبايع الضدّ هي المعصية والشراسة والنزاقة، ولا يأتيها الشرُّ إلّا من قبل ذاتها»^(١).

وفيما يلي بعض ممّا قاله الفيلسوف البابلي (هرمس) عن النفس: «واعلمي يا نفس علم اليقين، واستمعي استماع المقبلين، ولا يغيبنّ عنك أنّ مهلكات الأمور ثلاثة أجناس: أولها: كفر الشّرك وسائر أنواعه، والظلم وسائر أنواعه، والتلذذ وسائر أنواعه. وجامع هذه الأجناس وسائر أنواعها كلها أصل واحد وهو: حبّ الدّنيا».

«يا نفس إنّما ربّبت الدّنيا على المعاني المختلفة التي هي خيرٌ وشرٌّ، ونعيمٌ وبؤسٌ، وشدّةٌ ورخاءٌ تنبّهاً لك وإيقاظاً ومثالات تعملين عليها لتكسبي بذلك هدياً إلى العقول المضيئة المنيرة، والعلم التام الثابت الذي هو الحكمة والمعرفة بحقائق الأشياء»^(٢).

وقد تحدّث بعض المفكرين المسلمين عن الرّوح والنفس، وكان حديثهم نوعاً من الخلط بينهما حتى اعتبروها شيئاً واحداً، إلّا أنّ (ابن قيم

(١) مخطوطة النقط والدوائر.

(٢) الصحف الموسومة بالشرعية الرّوحانيّة في علوم اللّطيف والبسيط والكثيف: ص ٣٣.

الجوزية) فرّق بينهما بقوله: «إن الرُّوح جسم نوراني علويّ يسري في أعضاء الجسد ويمنحه الحسّ والحركة الإرادية. بينما النفس، هي مصدر المعرفة العقلية، وعلمها ينبع من ذاتها ولا تحتاج إلى إدراك هذه الذات لأيّ شيء آخر غيرها»^(١).

ويقول معظم العلماء المسلمين بأنّ الرُّوح تفتى وتموت مع الجسد، أما النفس فتبقى كي تحاسب على أعمالها، الخير له الثواب وللشرّ العقاب. الرُّوح والمعرفة حقيقتها، خصوصاً بعثها للحياة في الجسد، لم يتمكن الإنسان من إدراكها، ولم تستطع العقول من تحديدها وفهمها، ولهذا يقول الله تعالى: ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] وبذلك صرف، عزّ وجلّ، الإنسان عن التفكير في الرُّوح.

ويعتبر الصوفية إنّ النفس تظهر في سبع أحوال، لا بد من أن تتخطاها كي تتمكن من سلوك الطريق إلى الحق^(٢). وهذه الأحوال هي:

- ١ - النفس الأمّارة، وهي سريعة الميل إلى الشهوات.
 - ٢ - النفس اللوامة، وهي طريقة حالة المحبّة.
 - ٣ - النفس الملهمة، وهي حالة العشق.
 - ٤ - النفس المطمئنة، وهي حقيقة حالة الوصلة.
 - ٥ - النفس الراضية، وهي ولاية حالة الفناء.
 - ٦ - النفس المرضيّة، وهي ولاية حالة الفناء.
 - ٧ - النفس الكاملة أو الصافية، وهي ذات الكلّ في حالة البقاء.
- وتعتبر الصوفية إنّ النفس تمرّ بالأحوال التالية:
- ١ - تطهيرها من الشهوات.

(١) سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام: ص ١٠١.

(٢) إسماعيل بن محمّد سعيد، تعليمات القادرية والفتوحات الربانيّة: ص ٣٤.

٢ - إبدال الشهوات بالمحبة .

٣ - الانغماس في العشق .

٤ - الوصول إلى المولى تعالى .

٥ - الفناء في حب الله عز وجل .

٦ - الحيرة .

٧ - البقاء الدائم بالتوحيد بأن لا إله إلا الله .

ويقول (أحمد بن عبد الرحمن الرطبي)^(١): «إن واجبك يا أخي، أن تصارع النفس، وهذا هو الجهاد الأعظم حتى النهاية، عسى أن تتخلص النفس من الصفات المكروهة وتستبدلها بالصفات الحسنة. وفيما يلي الصفات التي تتصف بها أنواع ومراحل النفس:

١ - النفس الأمارة: الجهل، البخل، الطمع، الكبرياء، الغضب، الجشع، الحسد، قلة الاكتراث، سوء الخلق، الحقد، الاستهزاء والاستهتار بالغير. لذلك ينبغي عليك أن تكافح من أجل الانتقال إلى المرحلة الأخرى وهي:

٢ - النفس اللوامة: اللوم، التخمين النظري، الغرور والعبث، حب الظهور، التسلط، الرياء. هذه أمراض لا شفاء لها إلا بالذكر المتواصل والنضال لقهرها حتى تنتقل إلى:

٣ - النفس الملهمة: وهي النفس التي تتصف بالكرم، الرضى، القناعة، المعرفة، الصبر، التواضع، الحلم، المسامحة والعفو. والشاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ [مؤد: ٥٦] ولهذا لا يلوم شيء من خلقه. عليك بالصلاة والذكر حتى الفجر حتى تنتقل إلى:

(١) منحة الأصحاب في الرسائل المدغانية: ص ٦٩، ص ٩٨.

٤ - النفس المطمئنة: بدءاً من هذه المرحلة تصبح النفس في هدوء ومن صفاتها: التحرّر، التوكل، اللطف، الحبّ، العرفان بالجميل، الإطمئنان بالأجل المحتوم، والصبر عند حلول النكبة. عندئذ يكون المرید قد وصل إلى مرحلة النفس المطمئنة والتي سيكون في مقدوره الانتقال منها إلى:

٥ - النفس الراضية: في هذه المرحلة تكون النفس راضية، وتُصَف بالصفات التالية: التخلّي عن كلِّ شيءٍ إلا الله، الولاء، ومخافة الله، وجميع ما له علاقة بالدُّنيا بدون استنكار أو اعتراض، لأنّه يكون قد اندمج في تأمل الجمال المطلق، وانغمر في بحر نعمة الله تعالى. عليك البقاء في هذه المرحلة حتى يضمحل فناؤك الانتقالي، وتصبح في مرحلة البقاء، فتنتقل إلى:

٦ - النفس المرضية والتي من صفاتها: حدة الذهن، التخلّي عن كلِّ شيءٍ عدا الله، اللطف والحنان على كلِّ مخلوق والصفح عن أخطائهم وغمرهم بالحبّ، ثم تعظيم حبّ الخالق للمخلوق. وبذلك تكون النفس رجعت من عالم الغيب إلى عالم الشهادة لتقدّم إلى الناس ما أنعم الله به عليها من عطفه وحنانه، وتنتقل إلى:

٧ - النفس الكاملة أو الصافية: وهي النفس التي تجمع كلّ الصفات الحسنی الموجودة في الأحوال السابقة، فتصبح بذلك كاملة ويطلق عليها اسم (القهار) وهي أنقى الصفات. والقهار هو أحد أسماء القطب الذي يزود الطامح بالأنوار الإلهية، والعطايا الرُّوحية، والأخبار السارة، وغبطة المعرفة التي تنير قلوب الطامحين، وهذا من معطيات القطب وليس من متابعة الذكر.

إنّ الصوفي ينظر إلى النفس الكاملة على أنّها المؤهلة لسلوك الطريق للوصول إلى الحق، على أنّ عليها أن تلتزم الشريعة في سيرها وسلوكها.

وفي هذا الشأن يقول (أحمد بن عبد الرحمن الرطبي): «تمسك بعزم يا أخي بالشرعية، لأنه لا يمكنك سلوك الطريق إلا من خلال الشرعية، ولا يمكن الاقتراب من الحقيقة إلا من خلال الطريقة. فالشرعية هي الجذر، والطريقة هي الغصن، والحقيقة هي الثمرة التي لا يمكنك الوصول إليها إلا بواسطة الجذر والغصن. فكل من يتبع الطريقة بدون الإيمان بأحكام الشرعية فهو زنديق»^(١).

كان (الشيخ عبد القادر الجيلاني) يدعو إلى الالتزام بالشرعية وبكل ما أمر به الرسول الكريم، واجتناب ما نهى عنه ويقول: «المسلم المتقي يأخذ الشرع بيده، يلتزم الشرعية ولا يفارقها، يعمل بقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] طر إلى الحق، عزَّ وجلَّ بجناحي الكتاب والسنة. ما لنا حاجة خارجة عن دائرة الشرع»^(٢).

ثم يقول: «عليكم بحفظ الصوم والصلوات الخمس في أوقاتها، وحفظ حدود الشرع جميعها، وإذا أدبتم الفروض فانتقلوا إلى النفل»^(٣).

يقول (الجنيد بن محمد): «مذهبنا هذا مقيّد بأصول الكتاب والسنة»^(٤).

أما (السراج الطوسي) فيقول عن الصوفية: «هم العلماء بالله، وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى، المتحققون بما استعملهم عزَّ وجلَّ»^(٥).

وإذا أردنا الخوض في اللاهوتية الصوفية وذلك ما يدعونه (الغوثة)

(١) منحة الأصحاب في الرسائل المدغانية: ص ٤١، ص ٥٣.

(٢) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ص ٣٥، ص ٣٥.

(٣) النوافل هي العبادات الإضافية على فروض الشرعية.

(٤) الرسالة القشيرية: ص ٢٠.

(٥) اللمع في التصوف، ص ٢٦.

والغوث هو القطب، أو صاحب الوقت، ويُعرف (بالمرجعية الإلهية) نجد أنَّ علماء الصوفية يضعونها في الإطار الفكري التالي: «إنَّ كلَّ مرحلة بين الناسوت والملكوت هي الشريعة. وكل مرحلة بين الملكوت والجبروت هي الطريقة، وكل مرحلة بين الجبروت والألاهوت هي الحقيقة»^(١) وتفسير هذه المراحل هو كما يلي^(٢):

١ - عالم الناسوت: هو الظاهرة المادية للعالم. لا يدرك بواسطة الحواس، ويسمّيه (أبو حامد الغزالي) (عالم الملك والشهادة).

٢ - عالم الملكوت: عالم السلطة، أي سيادة الدولة وهو العالم الرُّوحي الخفي، والعالم الملائكي، ويدرك بالبصيرة والمقدرة^(٣).

٣ - عالم الجبروت: عالم القوة أو القدرة والسيطرة والذي يدرك بمشاركة الطبيعة الإلهية، وهو عالم الأسماء والخواص الملائكية.

٤ - عالم اللاهوت: عالم الربوبية، لم يدرك، وهو ظاهرة اندمجت بالتوحيد الأبدي.

أما الشيخ (عبد القادر الجيلاني) فيحدّد هذه اللاهوتية الصوفية كما يلي^(٤):

١ - الناسوت: الحالة الطبيعية التي يعيشها الإنسان في اقتفائه أحكام الشريعة.

٢ - الملكوت: طبيعة خاصة بالملائكة. وللوصول إليها، ينبغي على الطالب أن يسلك الطريقة، وهي السبيل إلى تطهير النفس.

(١) إسماعيل بن محمّد سعيد، الفتوحات الربّانية: ص ٤.

(٢) الطرق الصوفية في الإسلام «J. S. Trimmingham»: ص ١٦٠.

(٣) الرُّوحية: يصفها شهاب الدّين السهروردي بـ(باطن الكون) و(عوارف المعارف): ص ٦٢.

(٤) الطرق الصوفية «J. S. Trimmingham»: ص ١٦١.

٣ - الجبروت: طبيعة القوة، ولكي يدركها المرید عليه أن يقتفي سبيل المعرفة .

٤ - الفناء: الاستغراق في حبّ الله تعالى وهو الحقيقة، أي عالم الغيب غير المخلوق .

مراتب الصوفية: (القطب - الشيخ - المرید)

١ - القطب:

يبدأ الترتيب الصوفي لمراتب القوى التي يتطلبها السير في الطريق الموصلة إلى الله سبحانه وتعالى، بالقطب والغوث، وهو رأس الهرم، صاحب الوقت ومرآة الحقّ، هو واحد من آدم إلى يوم القيامة، لم يتلقَّ من قطب سبقه، بل هو القطب الواحد، وهو رسول حيّ بجسمه في هذه الدار الدُّنيا^(١).

ويقول (ابن عربي) في هذا الشأن: «لا يكون في الزمان إلا واحد يُسمّى الغوث والقطب، وهو الذي ينفرد فيه الحقّ ويخلو به دون خلقه، فإذا فارق هيكله المنور؛ انفرد الحقّ بشخص آخر، لا ينفرد بشخصين في زمان واحد، وذلك العبد عين الله في كل زمان، لا ينظر الحقّ في زمانه إلا إليه، وهو الحجاب الأعلى»^(٢) ..

«القطب، هو عبد الله الجامع، فهو المبعوث بجميع الأسماء تخلّقاً وتحققاً. هو مرآة الحقّ ومجلي النعوت المقدسة، ومجلي المظاهر الإلهية وصاحب الوقت»^(٣).

(١) الدكتورّة سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: ص ٩١٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٧٣.

(٣) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

ويعبّر (الإمام موسى الصدر) عن مفهوم القطب كالتالي: «وأما القطب بمعناه الظاهري عند الصوفية، فهو المربي الذي يأخذ بيد السالك خطوة فخطوة في طريقه الوعر الشائك المحقق بالأخطار وبالانحرافات لكي يوصله إلى الكمالات الإنسانية. ويباشر القطب، وهو الإنسان الكامل، هذه العملية بواسطة أنصاره ومعاونيه، ويسلك معهم نفس الطريق. أما المعاني العميقة للقطب فهي أنّه الإنسان الكامل، وإمام الزمان ومظهر النبي ومجلي ذات الله، يقصده السالك ويراه في حال مخاطبة الله حينما يقول: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] حيث أنّه مرآة صادقة لذات الله»^(١).

وفي التفريق بين القطب والإمام يقول (الإمام موسى الصدر) أيضاً: «هذان المعنيان يختلفان عن معنى الإمام والولي ودورهما طريقاً وغاية، فلا حقيقة مغايرة للشريعة، خافية عن أذهان الناس، ولا طرق خاصة بكل سالك ولا عملية مباشرة ولا ظاهر ولا تجليات»^(٢). وبذلك يرفض (الإمام موسى الصدر) القول بأنّ مقام القطب عند الصوفية هو كمقام الإمام عند الشيعة.

وتعتبر الصوفية أنّ القطب هو (الإنسان الكامل) وهو أعلى المقامات التي يمكن أن يصل إليها السالك، فتكون نفسه هي النفس الكاملة، وصار نور الحقّ الذي يُرى منه الله تعالى.

ويصف (الدكتور أبو العلا عفيفي) الإنسان الكامل بقوله: «فالإنسان الكامل إذًا، هو المرموز إليه بآدم^(٣) وهو الجنس البشري في أعلى مراتبه، لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والرُّوحي والمادي إلّا فيه».

ثم يضيف قائلاً: «لا تصدق الحقيقة إلّا على أعلى مراتب الإنسان،

(١) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المقدمة: ص ٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٥.

(٣) يشير أبو العلا عفيفي إلى القول: «إنّ الله خلق آدم على صورته، أي على الصورة الإلهية».

وهي مرتبة الأنبياء والأولياء، وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبي محمد، لا محمد النبي المبعوث؛ بل الحقيقة المحمّديّة أو الرّوح المحمّدي، هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات^(١).

ثم يقول أيضاً: «الإنسان الكامل هو الحافظ للوجود والسبب في استمراره. أما سبب استمرار الوجود فلأنّ العلة إذا وجدت وُجد معلولها، وإذا انعدمت انعدم معلولها الخاص، فإذا زال الإنسان من العالم، وهو المقصود بالذات من خلق العالم، لزم أن يزول العالم^(٢)» والقطب هو الإنسان الكامل.

يقول العالم الصوفي (عبد الكريم الجيلي) بعد أن يستند إلى الحديث النبوي الشريف: «خلق الله آدم على صورته^(٣)»: «إنّ الإنسان هو على صورة الله، أو هو نسخة الحقّ، فإذا تقدّس الله تعالى بذاته وتعالى عن أوصاف الخلق وما هم عليه من الذلّة والنقص، فإنّ ذلك ينسحب على مطلق الإنسان. أما (الإنسان الكامل) فقد وصل إلى المرتبة الأخيرة والمقام الأعلى الذي يتجلّى فيه الله عليه بذاته، ولذلك (فالإنسان الكامل) هو صورة كمال الذات الأزلي والتخليد، وخليفة الله الذي أشارت إليه الآيات^(٤) وهو الذي يكون الركوع والسجود له، فهو مقابل الحقّ ونسخة الله^(٥)».

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي: ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) هو الصوفي المشهور عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم بن محمّد الجيلي وكنيته قطب الدّين، وُلد عام ٧٦٧هـ في (جيلان) من فارس، وتوفي في بغداد عام ٨٢٠هـ. وله قبر يُزار حتى اليوم. كان من متصوفة الشيعة. من مؤلفاته التي تبلغ ٣٢ كتاباً: الكهن، الرقيم، المناظر الإلهية، الكملان الإلهية وغيرها.

(٤) ذكر هذا الحديث ابن حنبل في (المسند): الجزء الثاني، ص ٣٤٤؛ وصحيح مسلم: ص ١١٥.

(٥) يقصد الجيلي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة:

آية ٣٠] عبد الكريم الجيلي، الفكر الصوفي: ص ٨٥ - ٨٦.

وعن القطبية يقول (عبد القادر الجيلاني): «القطبية هي قمة السعي للوصول إلى الحقّ وهو طريق طويل شائك، والقطب أعلى السالكين، وهو حامل لواء العزّ، وممتطي سيف القدرة، وحاكم دست الوقت، وولي عهد التولية والعزل، فلا مرقى للأولياء فوق مرقاه»^(١).

ويقول (شهاب الدّين بن حفص السهروردي): «القطب موضع نظر الله تعالى في كل زمان، على درجته الرّوحية العالية، لا ينسلخ من وجوده الزماني، بل هو يعيش بين الناس، ويؤدي بظاهره ما يؤدّونه من حقوق، وبهذا المعنى يكون القطب (كائن) ولكنّه من بعد ذلك مخفي للحقائق التي ينفرد بها، فلا مرقى للعوام من الخلق لمعرفة حقائق باطنه وخزائن قلبه، فهو بهذا (باطن) عنهم»^(٢).

وفي (الفتوحات المكية) يقول (ابن عربي): «القطب هو كبير القوم، ومهبط الرحمة ومصدر الكرامات، لا يتعوّد صاحبها، حتى يخلفه غيره. وإنّ للأولياء عند الصوفية ثلاث مراتب:

١ - القطب الواحد وهو النبي محمد ﷺ.

٢ - القطب الثاني هو القطب الإنساني، بمعنى أنّ الأرض لا تخلو من رسول حي، منهم: إدريس وعيسى. وكلاهما من المرسلين القائمين بالدّين الحنيف. والخضر وهو ركن الحجر الأسود وأحد أركان بيت الدّين.

٣ - القطب الثالث هو قطب الغوث، الذي لا يكون منه الزمان إلّا واحد، ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة، من جهة المقام كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وعمر بن عبد العزيز، وهو واحد لا يتعدّد.

(١) ديوان الجيلاني: مقالة في وصف القطب، البيتان ١٤ و١٦.

(٢) عوارف المعارف: ص ٢٥٥.

ويقول (الشيخ أبو علي الدقا): «الفكر الصوفي يتحول إلى الحقيقة المحمدية، أي النور المحمّدي الذي انبثق منه الكون وتجلّى في آدم والأنبياء والرسل، وهو (الإنسان الكامل)، والإنسان الكامل هو القطب».

ويقول المفكر (عبد الرحمن الوكيل): «أما عن مهمة القطب، كما في الاعتقاد الصوفي، فهي الخلافة العظمى من الحق، وأطبقت في جميع الوجود جملة وتفصيلاً، حينما كان الرّبُّ إلهاً كان هو خليفة في تصريف الحكم وتنفيذه في كلِّ من له عليه ألوهية الله تعالى، فلا يصل إلى الخلق شيء كائناً ما كان من الحقِّ إلّا بحكم القطب، فلا تكون مرتبة في الوجود للعارفين والأولياء خارجة عن ذوقه، فهو المتصرّف في جميعها لأربابها، به يرحم الوجود، وبه يبقى الوجود، وفي بقاء الوجود رحمة لكلِّ العباد، ووجوده في الوجود حياة لروحه الكلية، وتنفس نفسه يمدّ الله بها العلوية والسفلية، ذات مرآة مجردة يشهد منها كل قاصد مقصده. نرى إنّ القطب ليس ضمن مهماته، كإمام الشيعة، رعاية أمور المسلمين الدنيّة والسياسية، ولا عن اجتهاد، ولا يحقّ له العصمة أو التأويل، ولا تعتبره الصوفية الوسيط بينها وبين الله كما تعتبر الشيعة الإمام، ولم ينص عليه من قطب سابق كالإمام، بل عيّن من بعض المتصوّفة»^(١).

أما (ابن تيمية) فيختلف عن غيره من المفكرين في وصفه للقطب فيقول: «إنّ من قال بأنّ القطب ينطق علمه من علم الله، وقدرته عن قدرة الله فيعلم ما يعلمه الله، ويقدر على ما يقدر عليه الله، فإنّ هذا كفر قبيح وجهل صريح»^(٢).

ويمكننا أن ننهي تعريف القطب بما قاله (الدكتور الحفني): «يرى

(١) هذه هي الصوفية: ص ٢٥٩.

(٢) مختصر الفتاوي المصرية: ص ١٩٩.

الصوفية أنّ القطب هو أكمل إنسان متمسكاً في مقام الفردية، أو الواحد الذي هو موضع نظر الله في الأرض في كلّ زمان ومكان، وعليه تدور أحوال الخلق، وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنية والظاهرة سريان الروح في الجسد، ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل»^(١).

٢ - الشيخ:

كان أوائل الصوفية يعتمدون على التجربة الحياتية أكثر من اعتمادهم على الروحانيّة الفكرية. وكان شيوخهم يرشدون المريدين إلى طريق الحقّ بدلاً من إلقاء المواعظ وتلقين التعاليم الدنيّة، فكانوا مرشدين وليسوا معلّمين.

يقول (أبو حامد الغزالي): «المعرفة عند الصوفي لا تكتسب بالعلم؛ بل بالنشوة والخبرة والتغيير الداخلي (الروحي). إذاً العلم يخلف الخبرة ولا يتقدّمها»^(٢).

يقول الشاعر الصوفي الفارسي (جلال الدين الرومي) في (المثنوي):
 «إنّ الشيوخ هم هؤلاء الذين كانت أرواحهم غرقى في بحر الجود قبل أن يُخلق هذا العالم، وحين اعترض الملائكة على ذلك الخلق، أخذوا يسخرون في الخفاء من الملائكة. إنّ الشيوخ قد أبصروا الشتاء إبان الصيف اللاهب، وشاهدوا الظلال في شعاع الشمس، فالسماء نشوى بما يُدار في كأسهم من شراب، والشمس من جودهم ترفل في وشي الذهب»^(٣).

إنّ الشيخ يدبّ السالك (المريد) على طريق الوصول إلى قرب الخالق،

(١) معجم المصطلحات الصوفية: ص ٢١٧.

(٢) الطرق الصوفية في الإسلام Trimingham: ص ٣.

(٣) المثنوي، ترجمة محمّد كفاي: المجلد ٢، ص ٣٤.

وهو الدليل والعارف بمسالك الطريق، وهو المرشد الروحي إلى طريق الحق، يتولى تربية المرید ويرشده في طريق وصوله إلى الله تعالى.

ويقول (الشيخ عبد القادر الجيلاني): «لا بُدَّ لكلِّ مرید من شيخ، فالمشايخ هم الطريق إلى الله والأدلاء عليه والباب الذي يدخل منه إليه»^(١).

ويستند (الشيخ عبد القادر) في ذلك على الحديث النبوي الشريف: «استعينوا على كلِّ صنعة بصالح أهلها». والشيخ هو صالح أهل الطريق إلى الحق، فلا بد من الاستعانة به.

ولا تعتمد علاقة الشيخ بالمرید على مصالح وزخارف أقوال أو نظريات شخصية هدفها الكسب والمنفعة المادية أو السياسية أو الاجتماعية؛ إنّما تعتمد الصدق والإخلاص في طلب العلم، والتقرُّب إلى الله طلباً للهداية، وطمئنة النفس والعبادة الصادقة للمولى عزَّ وجلَّ.

ويضيف (الجيلاني) قائلاً: «ولا ينبغي للشيخ أن يأمل من الله عوضاً في تأديب المرید، بل يؤدِّبه ويربِّيه موافقةً لله وأداءً لأمره، وقبولاً لهديته. فالمرید الذي جاء للشيخ من غير تخيير ولا استجلاب، هو هدية من الله، فعليه قبوله والإحسان إليه بتربيته».

كما يقول (ابن عربي): «على المرشد (الشيخ) أن يعلم ويعمل، فهو كالشمس تضيء لغيرها وهي مضيئة عن نفسها. ومن يعلم ولا يعمل فهو كالمسنن الذي يشحذ غيره ولا يقطع، أو كذبالة المصباح تضيئه لغيرها وهي تحترق. وعلى المرشد أن يقتدي بصاحب الشرع ﷺ فلا يطلب على إفادة العلم أجراً، ولا يقصد به جزاء ولا شكراً؛ بل يعلم لوجه الله تعالى وطلباً للتقرُّب إليه، ولا يرى لنفسه منة عليهم، وإن كانت المنَّة لازمة عليهم؛ بل

(١) الغنية لطالبي طرق الحق: المجلد ٣، ص ١٢٦٩.

يرى الفضل لهم إذ هذبوا قلوبهم لكي تتقرب إلى الله تعالى . ولا يطلب الأجر إلا من الله تعالى ، وكما قال عز وجل: ﴿وَيَقْوِر لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ [هود: ٢٩] .

«على المعلم أن يكون عاملاً بعلمه ، فلا يكذب قوله فعله ، لأن العلم يدرك بالبصائر ، والعمل يدرك بالأبصار ، وأرباب الأبصار أكثر . فإذا خالف العمل العلم منع الرشد ، وعلى المرشد أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه ، فلا يلقي إليه ما لا يبلغه عقله ، فينفره أو يخبط عقله»^(١) .

يقول (الشيخ أحمد زروق)^(٢) : «وكما جاء علم الشريعة مروياً عن الثقة ، ولا يتصدّر نشره إلا المأذون بعد اختيار ، كذلك علم القوم يتسلسل من شيخ إلى شيخ ، ولا يصح لأحد تلقين غيره إلا بإذن من شيخه»

«وتتعدّد أنواع الإجازات التي تحدّد مؤهلات الشيخ . فمنهم المجاز بإعطاء العهد . ومنهم شيخ البدايات الذي لا يستطيع أن يتابع المرشد مرحلة بأكملها ، بل يحيله إلى مرشد آخر ، ومنهم المجاز بتسليم زاوية ، حتى نصل إلى أعلى المشايخ وهو الشيخ صاحب منهج التسليك ، وهذا الأخير يدخل حلقة من مشايخ السلسلة ، تبدأ من الرسول إلى الشيخ صاحب المنهج ، ثم تنتشر بين مرثديه وأتباعه على شكل إجازات»^(٣) .

«الطريق صعب ، متشعب المسالك ، كثير المنحنيات ، مليء بالصعاب ، يتربّص بسالكه أعداء أشداء في حاجة إلى جهاده . ومن هؤلاء الأعداء

(١) الفتوحات المكية: ص ٧٥.

(٢) أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى الفاسي ، ولد في المغرب عام ٨٤٦هـ وتوفي في طرابلس الغرب عام ٨٩٤هـ ، يزيد عدد مؤلفاته عن ٣٠ كتاباً منها: البدع التي يفعلها فقراء الصوفية وغيره . سمي زروق لأنّ جدّه كان أزرق العينين . الموسوعة الصوفية: ص ١٩٢ .

(٣) سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي: ص ٢٢٧ . (بتصرف) .

الشیطان والنفس والهوى. لذلك لا بُدَّ، لمن يسلك هذا الطريق الصعب، من مرشد يأخذ بيده، وهو الشيخ»^(١).

أما المفكر المصري (محمود المنوفي) فيقول: «الشيخ المسلك هو ذلك الذي سلك الطريق على يد شيخ وأصل، فرقي في المقامات من مقام التوبة إلى مقام المشاهدة، ثم عاد بعد اعتلاء تلك المقامات، ليقيم الشريعة ومسلک الناس في مراحل الطريقة، يفتح لهم، بإذن الله، أبواباً ومنافذ يشرفون منها على أضواء الحقيقة»^(٢).

«وواجب الشيخ أن يتعرّف على أحوال مريديه ويتفقدّهم، ويتابع ظروفهم. من ناحية أخرى، ينبغي عليه ألا يتفاخر بالمشيخة أو لقب شيخ، فقد لا يكون شيخاً ولا سيّداً عند الله تعالى فيقع الفاعل في الكذب. أما التلميذ، فهو مأمور بالأدب معه، فلا يناديه باسمه فقط من غير لفظ سيادة أو مشيخة أو نحوهما»^(٣).

على الشيخ أن يكون على معرفة بالعلوم الشرعية والإرشادات والمعاني الصوفية، بحيث يجمع بين الشريعة والحقيقة، كما قال (الجنيد بن محمد): «علمنا مضبوط بالكتاب والسنة، فمن لم يحفظ الحديث ويكتبه، ويحفظ الكتاب العزيز، ويتفقه في الدين ومصطلح الصوفية، لا يُقتدى به»^(٤).

وعن الصفات المطلوبة في الشيخ (المرشد) يقول (الجنيد بن محمد): «لا يستحق أن يكون شيخاً حتى يأخذ حظه من كلّ علم شرعي، وأن يتورّع عن جميع المحارم، وأن يزهّد في الدنيا، وألا يشرع في مداواة غيره إلا بعد

(١) الدكتور سعيد عاشور، كتاب السيّد أحمد البدوي: ص ١٨٣.

(٢) المدخل إلى التصوّف الإسلامي: ص ١٦١.

(٣) عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في آداب العبودية.

(٤) قلائد الجواهر، عبد القادر الجيلاني: ص ١٧.

فراغه من مداواة نفسه، وحتى يكون على علم يهدي به العباد، فإذا مرض مريده بسبب شبهة في علم التوحيد داواه، وإذا تحيّر في مسألة من مسائل الفقه أفتاه، ويشترط أن تكون لديه القناعة بالغنى عن الناس، وأن يخاف ويخشى من المعاصي والأدناس، وأن يلزم العمل بالكتاب والسنة، ويزن أقواله وأفعاله بميزان الشريعة والطريقة، فإن رأيت منه شيئاً مخالفاً للشرع فاتركه، حتى وإن كان ذا حالٍ صحيح، فما عليك من رده بحكم الشرع عن بأس ولا تأخذه مرشداً»^(١).

يقول الدكتور (عرفان فتاح): «والمعروف إنَّ أوائل الصوفية، لم يرتبطوا في رياضتهم الروحيةً بهدي شيخ واحد بعينه؛ بل كانوا يسترشدون في ارتياد مقامات السلوك بأكثر من واحد، حيث يروى عن (أبي يزيد البسطامي) أنَّه تتلمذ وأخذ في (سوريا) وحدها عن أكثر من (١١٣) شيخاً، كما يروى عن (الجنيد البغدادي) أنَّه أخذ عن (٢٠٠) شيخ، إلاَّ أنَّه اكتشف بأنَّ من بين هذا الجمع الكبير، هناك سبعة فقط يستحقون أن يكونوا أئمةً يقلّدون ويُتبعون»^(٢). وكان لكلِّ شيخ خليفة أو خلفاء يساعدونه في إدارة الزاوية والأوقاف، ويجمعون الهبات، ويشرفون على إقامة حفلات المولد والأعياد. ثم عند وفاة الشيخ يخلفونه في منصبه، فتكون لهم السجادة، وهي دليل مشيختهم، ومراقبة المريدين وتعليمهم ورئاسة حلقات الذكر. وظائف يحرمون منها خلال حياة الشيخ، ولكن يرثونها بعد وفاته».

وكان لقب (خليفة) يطلق على نواب الشيخ في مصر وبلاد الشام وإيران. أما في بلاد المغرب فعُرفوا بلقب (مقدم) وفي تركيا (شليبي مُلا) أو (ده ده)، وعند المولوية لقبهم (المحب) أو (العشيق).

(١) الرسالة القشيرية: ص ٩٠.

(٢) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها: ص ١٤٦.

٣ - المرید:

قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: ٥٢] المرید اسم فاعل من (أراد) والإرادة هي الصفة التي تطلق على هذا الفعل، وهي بدء طريق السالكين وأول منزلة للقاصدين إلى الله عزَّ وجلَّ^(١). والمرید هو من أراد الوصول إلى معرفة الحق.

«ويطلق على المرید اسم (السالك) لأنه يسير في الطريقة حسب إرشادات شيخه، فيسلك طريقه كما يرسمه له شيخه حتى يصل إلى غايته»^(٢) التي هي الوصول إلى الحق.

المریدون يصفهم أهل الشام بالفقراء، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ أَفْقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥] والحديث النبوي الشريف: «يدخل فقراء أمّتي الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام».

يقول (القشيري): «المرید، على موجب الاشتقاق من له إرادة، كما إنَّ العالم من له علم، لأنه من الأسماء المشتقة. ولكن المرید، في عرف هذه الطائفة (الصوفية) من الإرادة له، فمن لم يتجرّد عن إرادته لا يكون مریداً، كما إنَّ الإرادة هي التجرد لله في السلوك إلى كمال التوحيد»^(٣).

المرید هو من أراد الوصول إلى معرفة الحق أو إلى الله تعالى.

«الوصول إلى معرفة الحق في المنهج الصوفي، قائم على سلوك معيّن يبدأ بالإرادة الذاتية للفرد الذي يريد الوصول مروراً بتقنية معيَّنة على مستوى الإرادة (تحرير الإرادة من النفس وسلطانها بتسليمها إلى الغير - المجاهدات

(١) الرسالة القشيرية: ص ٢٠١.

(٢) عامر النجار، الطرق الصوفية في مصر: ص ٢٦.

(٣) الرسالة القشيرية: ص ٢٠١.

والرياضات) وصولاً إلى أدب الحضرة الإلهية، ويصبح المرید مؤهلاً للتلقّي»^(١).

يقول (الدكتور عبد الحلیم محمود): «ويمكن أن نلخص خطوات المرید نحو الطريق في خطوات ثلاث تبدأ بالتوبة: ﴿وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١]. والخطوة الثانية هي أخذ العهد من الشيخ بطاعة الله ورسوله والسير في الطريق.

أما الخطوة الثالثة فهي التلقين، وهو تعليم الشيخ للمرید كيفية الذكر، نطقاً وبدءاً، أي مرحلته الأولى. ويتجدد التلقين كلما قطع المرید مرحلة من مراحل القرب من الله سبحانه وتعالى»^(٢).

كما يقول (القشيري): «لا ينبغي للمرید أن يعتقد في المشايخ العصمة، بل الواجب أن يذرهم وأحوالهم، فيحسن لهم ويراعي الله تعالى وحده فيما عليه من الأمر، والعلم كافيه في التفرقة بين ما هو محمود وما هو ملعون»^(٣).

أما الصوفي (الشيخ حداد) فيقول: «إذا أردت أيها المرید أمراً، وبدا لك أن تسأله عن شيء، فلا يمنعك إجلاله والتأدب معه عن طلبه منه وسؤاله عنه، وتسأله المرة والمرتين والثلاث، فليس السكوت عن السؤال والطلب من حسن الأدب»^(٤).

وعن صفات المرید يقول (القشيري): «من صفات المرید التحبب إليه بالنوافل، والخلوص من نصيحة الأمة، والأنس بالخلوة، والصبر على

(١) الدكتورة سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: ص ٧٢٣.

(٢) كتاب السيد البدوي: ص ١٨.

(٣) معلول الرسالة القشيرية: المجلد ٢، ص ٧٣٤.

(٤) الرسالة القشيرية: المجلد ٢، ص ٧٣٤.

مقاساة الأحكام، والإيثار لأمره، والحياء من نظره، وبذل المجهود في محبوه، والتعرض لكل سبب يوصل إليه، والقناعة بالخمول^(١)، وعدم القرار بالقلب إلى أن يصل إلى الرب^(٢).

من أهم الأخلاقيات التي يجب على المرید أن يتحلّى بها هي آدابه مع شيخه، ويمكن أن نعدّها كالتالي: (٣):

١ - الطاعة المطلقة الظاهرة والباطنة، أي يمثل المرید لرأي شيخه في الظاهر، ولا يعترض عليه في الباطن.

٢ - الجلوس بين يدي الشيخ بأدب، وانتباه واحترام.

٣ - اطلاع الشيخ على جميع أحواله وما يشعر به من شك في بعض الأمور التي لا يفهمها حتى يتسنّى للمرشد هديه إلى الصواب، وإرشاده إلى ما فيه الخير والابتعاد عن الشرّ.

٤ - خدمة الشيخ الدائمة، فلا يردّ له طلباً، بل يسارع إلى ما يطلبه منه، ليس للمرید الصادق هم ولا ذهب ولا مال بالإضافة إلى شيخه.

٥ - حسن الظنّ والثقة التامة في المرشد. فإذا رأى المرید من تصرفات ينفر منها، قال في نفسه: ربما كان ذلك لجهلي وعدم إدراكي ما حدث.

عندما يصل المرید إلى حال يمكنه معها مواصلة الطريق إلى الحقّ، سيكون الوقت قد حان له عندئذٍ ليفارق الشيخ وينقطع عنه حتى لا يكون في قلبه ما يشغله غير العبادة والفناء في حبّ الله، عند ذلك يبدأ المرید في

(١) قوت القلوب، محمّد بن علي بن أبي طالب المكي: المجلد ١، ص ١٩٤.

(٢) الرسالة القشيرية: ص ٢٠٢.

(٣) عبد القادر الجيلاني، الفتح الربّاني والفيض الرّحماني: ص ١٠٨ - ١٠٩. كتاب عبد القادر كيلاني، محمد درنيقة.

التقرب إلى الله بمجاهدات خاصة، فيهديه الله إلى السبيل الخاص إليه. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [التكوير: ٦٩] (١).

بعد وصول السالك إلى الغاية ونهاية الطريق، عليه أن يتخلى عن آثار النفس، خصوصاً الأمانة بالسوء، لأنها الخطر الكامن والمخفي على البقاء الإلهي الذي ينشد، بعد الطريق الشائك المنهك الذي سلكه للوصول إلى الحق.

قال (عبد القادر الجيلاني) عن النفس الأمانة بالسوء: «النفس السيئة طبعت على الغفلة والشك والشرك والرغبة والرغبة والشهوة والغضب فهي نافرة ناشزة كارهة» (٢) ثم يقول: «وتركن إلى الشهوات، وتفرح بالمطالب والراحات فرحاً يظلّ يجري في العروق كما يجري السم حتى يميت القلب» (٣).

انتساب المريد إلى الطريقة:

في انتساب المريد إلى الطريق الصوفي، يقول الشيخ (ضياء الدين الكمشخاني) صاحب كتاب (جامع الأصول): «إعلم أن الأخذ والانتساب إلى الطريق يكون على أربعة أقسام: أولها، أخذ المصافحة والتلقين للذكر، ولبس الخرقة والعذبة للتبرك أو للنسبة أيضاً فقط. وثانيها، أخذ رواية وهو قراءة كتبهم من غير حل لمعانيها وهو يكون للتبرك أو للنسبة أيضاً فقط، وثالثها، أخذ دراية وهو حل كتبهم لإدراك معانيها فقط أيضاً. ورابعها، أخذ تدريب وتهذيب وترف في الخدمة بالمجاهدة لمشاهدة والغناء في التوحيد والبقاء، وهو المراد العزيز وجوده، وعلى هذا المعول أكثر الطرق. ويصح

(١) يوسف محمد طه زيدان، الطريق الصوفي: ص ١٥٥. (بتصرف).

(٢) أدب النفس: ص ٢١٢.

(٣) آداب المريدين: ص ٣٨.

الانتساب أيضاً بالاتباع والمشاركة، ولو في شيء يسير مع المحبة لهم، كتلاوة حزب من أحزابهم»^(١).

ويختلف انتساب المرید إلى الطريقة بين طريقة وأخرى، ليس في الجوهر، بل في طرق وقواعد الانتساب. وبما أن الطرق الصوفية كثيرة، ومعظمها تفرّع عن الطرق الرئيسية كالقادرية والشاذلية، فسأحاول الاكتفاء بشرح طريقة الانتساب والطقوس التي كانت متّبعة في الطرق الرئيسية فقط:

البكتاشية: تبدأ بإدخال المرید بواسطة شيخ الطريقة أو خليفته بمراسم تدعى (إقرار عيني) وعندها يطلق لقب (محب) على المرید ويلقّن المبادئ الأولية كالأوراد والأذكار. ثم بعد تقدمه في الدراسة والتلقين يلبس عمامة الطريقة، وبعد أن يكتمل علمه، تقام الحفلة النهائية حيث يرتدي الخرقة من يد شيخه، ويعطى سجادة الصلاة (والطبل والقدومي) والحزام، والعمامة والعصا^(٢).

الشاذلية: انضمام المرید إلى الطريقة يحصل بواسطة الشيخ أو خليفته، ويدعى بـ (الآخذ عنهم). وتبدأ العملية بالمصافحة، ثم تلقينه الأوراد والذكر، وارتدائه الخرقة، والذؤابة وهي عمامة يتدلى طرفها فوق الأذن، وذلك دليل على انضمامه إلى الطريقة. ثم تتلى عليه (الرواية) وهي تلقين مبادئ العلوم الصوفية، ويدرب على (الدراية) وهي درس الممارسات والقواعد الصوفية. والمرحلة الأخيرة هي (التهديب) بواسطة المجاهدة التي تقود إلى المشاهدة، وتنتهي بالفناء بالتوحيد والبقاء به^(٣).

المولوية: لهم طريقة خاصة ومختلفة لانتساب المرید إلى طريقتهم، إذ

(١) التفتازي، عن الطرق الصوفية في مصر: المجلد ٢٥، ص ٦٩.

(٢) الطرق الصوفية في الإسلام Trimingham: ص ١٨٨.

(٣) أحمد محمّد عبّاد، المفاهير الأولية من ذخائر الشاذلية: ص ١١٦.

تبدأ بإرساله إلى مطبخ الزاوية حيث يعمل تحت إشراف رئيس الطباخين لمدة ألف يوم، وفي الوقت نفسه يلقن الأوراد والأذكار، وبعد انصرام مدة خدمته في المطبخ، يمثل لامتحان أمام لجنة من الصوفية، يرأسها (الشلبي) فتقرر أهليته للانتماء إلى الطريقة.

الخلواتية: للخلواتية كذلك طريقة خاصة لانضمام المرید إلى الطريقة التي يرتأياها، وهي تبدأ بالتلقين حيث يهمس الشيخ في أذن المرید كلمة (لا إله إلا الله) ويطلب منه إعادتها ١٠١ و ١٥١ و ٣٠١ مرة في اليوم، ثم يرسل المرید إلى الخلوة، ولكن عليه أن يبقى على اتصال بشيخه الذي يراقب تقدمه في علوم الصوفية. ثم في المرحلة الثانية يهمس الشيخ بأذن مریده (يا الله، يا هو، يا حق، يا حي، يا قيوم ويا قهار) ثم يرسله إلى الخلوة لمدة ستة أشهر أو أكثر، وبعد ذلك يعتبر أنه جاز ما يدعونه (تكميل السلوك) ويطلق عليه لقب (السالك).

القادرية: أما بالنسبة للتقليد المتبع في الطريقة القادرية فهو يبدأ بأن يجلس المرید ملاصقاً ركبتيه ركبتي الشيخ واضعاً يده اليمنى بيد شيخه، ثم يقرأ الفاتحة ويقول الشيخ لمریده: (استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو، الحي القيوم وأتوب إليه، وأشهد أن الطاعة تجمعننا والمعصية تفرقنا، وأن العهد عهد الله ورسوله، وأن اليد بيد شيخنا، الشيخ عبد القادر الجيلاني، وعلى ذلك فإنني أحلّ الحلال وأحرم الحرام، وألزم الذكر والطاعة بقدر المستطاع، ورضيت شيخنا المشار إليه شيخاً لي، وطريقته طريقة لي، والله على ما نقول وكيل).

ثم يُردّد الشيخ ثلاث مرّات: (يا واحد، يا ماجد، أنفحننا بنفحة منك) ثم يقرأ آية المبايعه، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيكُ يَبَايعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايعُونَكُ اللَّهُ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]

ثم يتلو الشيخ على مریده كلمة التوحيد: (لا إله إلا الله) ويوصيه

بالوصايا اللازمة من تقوى الله وطاعته، ثم يقدم الشيخ للمريد كأساً من الماء، ويقرأ: ﴿سَلِّمْ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨] ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً حَلَقًا لِّرَحْمَةٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الاسراء: ٨٢] ثم يقرأ الفاتحة وسورة الإخلاص ثلاث مرّات، ويشرب المريد الكأس، ومن وقت ذلك يعدّ قادرياً^(١).

الخرقة والمرقعة: من انتساب المريد إلى الطريقة انبثق العهد والبيعة. فالعهد هو رباط بين رجلين تحاببا في الله وتعاهدا على طاعته (إنها لبيعة الله وفي الله وبالله)^(٢). ومن أقواله عزّ وجلّ: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ١٨] ثم قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

(الخرقة)^(٣) هي دليل المبايعة، والدخول في الطريقة، والارتباط بين الشيخ (المرشد) والمريد، والدليل على تسليم المريد نفسه لشيخه كي يرشده ويهديه ويعرفه الطريق إلى الحقّ، فيستسلم لرأيه في جميع تصرفاته ومسلكه، فيكون لبس الخرقة دليلاً على التسليم والإقرار من المريد بدخوله في حكم الشيخ ومبايعته التامة.

يقول (الدكتور عامر النجار): «البيعة أشدّ وأوثق من الإيمان». ويستند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [التحل: ٩١].

يقول بعض المفكرين المسلمين، إن الصوفية تعتمد في لبس الخرقة على حديث نبوي، ويؤكد ذلك (أبو الحسن الهويجري) بقوله: «إن لبس

(١) الحاج سعيد القادري، الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية: ص ٢٩. (بتصرف).

(٢) عامر نجار، الطرق الصوفية في مصر: ص ٢٨.

(٣) رداء من الصوف يغلب عليه اللون الأزرق.

المرقعة شعار المتصوّف، ولبس المرقعات سنّة، ومن هنا قال الرسول ﷺ: «عليكم بلبس الصوف؛ تجدوا حلاوة الإيمان في قلوبكم».

ثم يستطرد بقوله: «فإذا لم يكن المرید يملك الإيمان الحقيقي، فإنّه لن يشعر قط بحلاوة، وتكون خرقة الصوف مجرد خرقة الصوف لا غير، لا معنى ولا جوهر لها. ولهذا يقول الصوفية: وشروط لبس المرقعة كلبس الكفن، لأنهم يقطعون الأمل من لذّة الدنّيا، ويظهرون قلوبهم من راحتها، ويبقون عمرهم كلّ على خدمة الحقّ جلّ جلاله»^(١).

أما (ابن زروق) فيقول: «لباس المرقعة أعذر على دفع الكلف، وأذهب للكبر، وأقرب للحقّ، مع الاقتداء بعمر، إذ لبسها مع وجود غيرها، لصالح قلبه، ألا تراه حين ألبس غيرها قال: (أنكرت نفسي)»^(٢).

عندما يخلع الشيخ الخرقة على المرید يعتبر ذلك رمزاً على أنّ المرید قد انخلع من إرادة نفسه وفنى في الشيخ، ولم يعد له في نفسه اختيار^(٣).

ويقول (نيكلسون): «وللصوفية في إلباس المرید الخرقة فلسفة معيّنة، حيث يرمز لبسها إلى جملة من الأمور منها: الانسلاخ من الإرادة الذاتية بالفناء في إرادة الشيخ»^(٤).

ويقول (شهاب الدّين السهروردي) عن لبس الخرقة: «ولا يكون هذا إلّا لمرید حصر نفسه مع الشيخ وانلسخ من إرادة نفسه وانفنى في الشيخ بترك اختيار نفسه. فالتألف الإلهي يصير بين الصاحب والمصحوب امتزاج وارتباط بترك الاختيار»^(٥).

(١) كشف المحجوب: ص ٢٥٢.

(٢) قواعد التصوّف: ص ٨٨.

(٣) عبد الحميد فتّاح، نشأة الفلسفة الصوفية: ص ١٤٧.

(٤) الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق: ص ٧٨.

(٥) عوارف المعارف: ص ٧٠.

ويقول (ابن عربي) عن الخرقَة الصوفية: «فلم نزل نلبسها للمريد كما لبسناها، فننزع عن المريد جميع الأخلاق الرديئة مع الخرقَة التي نلبسها له»^(١).

إنَّ بعضاً من شيوخ الطرق يرجعون بسلسلة خرقتهم إلى الإمام الأول علي بن أبي طالب عليه السلام. ويقول (ابن خلدون) في مقدمته: «إنَّ الصوفية نقلوا نظامهم عن التشيع، حتى أنَّهم لما أسندوا الناس خرقَة التصوِّف ليجعلوها أصلاً لطريقتهم ونحلَّتهم، رفعوها إلى علي عليه السلام»^(٢).

كلام (ابن خلدون) و(الهويجري) وغيرهما من المؤرخين في إسنادهم الخرقَة الصوفية إلى الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وبعض صحابته به مبالغة شديدة وبعيد عن الواقع التاريخي ومنافٍ للحقيقة. فالرسول الكريم صلى الله عليه وآله لم يكن، بالرغم من زهده وتعفُّفه عن المادة، متقشِّفاً، ومن أقواله: «إذا منَّ الله عليك بنعمة، يحب أن يراها عليك». والمرقعة ليست نعمة، والرسول لا يحتاج إلى التقشُّف وقهر النفس لكسب رضى الله تعالى. أما عمر بن الخطاب، فقد كان زاهداً متقشِّفاً. كما يُعدُّ كلُّ من: أبو عبيدة عامر بن الجراح، وسلمان الفارسي، وأبو ذرَّ الغفاري وغيرهم من الزهاد المسلمين التقليديين، ولكن الزهد والتقشُّف لا يعنيان التصوِّف، الذي من فروضه الرئيسية العبادة المباشرة من دون وسيط، فعمر كان يعبد الله بواسطة القرآن الكريم وبواسطة حبِّه لرسول الله صلى الله عليه وآله. أما الإمام علي عليه السلام الذي يرجعون معظم سلاسل الشيوخ إليه، فلم يُعرف عنه الزهد والتقشُّف، كما إنَّ شيعته لا تحبِّذ التصوِّف؛ بل ينهون عنه، وبعضهم يعدُّه بدعة كفر.

بالنسبة للخرقَة فإنَّها ليست عقيدة؛ بل هي دليل حسي على انضمام

(١) الثَّور المظهر: ص ٤.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ص ٤١٣.

المريد إلى الطريقة، مثلما لبسُ العمامة يدُلُّ على علماء الدين المسلمين، ولبسُ الصليب يدُلُّ على النصارى، والقلنسوة على اليهودية. فالخرقة دليل وليست عقيدة.

وكان خلال القرن الحادي عشر الميلادي أن أخذت المرقعة في الانتشار بدلاً من الخرقة، خاصة في مصر وبلاد الشام، وذلك في العهد الأيوبي بعد أن حلَّ المذهب الشافعي السُّنِّي محل العقيدة الاسماعيلية الشيعية. فقد شجَّع الأيوبيون الصوفية على الاستيطان في البلاد التي كانت تحت سلطتهم، كما بنوا لهم الخوانق والزوايا.

يقول (الهويجري) (توفي عام ٤٦٥هـ): «عندما ينضمُّ المريد إلى الطريقة، تُفرض عليه آداب عملية وممارسات وأوراد لمدة ثلاث سنين. السنة الأولى تكرِّس لخدمة الناس، والثانية لخدمة الله، أما الثالثة فهي تخصص لمراقبة نفسه. وبعد تجاوزه لهذه السنوات بنجاح تخلع عليه الخرقة، وهي كناية عن خرقة من الصوف تشبه الكفن، وبذلك يكون المريد قد استغنى عن ملذَّات ومتع الدُّنيا وكرَّس حياته لخدمة الله»^(١).

هناك ثلاثة عناصر جوهرية في تأهيل المريد للانضمام إلى الطريقة هي: التلقين، الذي يتمثل في ترديد الكلمة وتكرارها للمريد. وهو يُعدُّ بمثابة ممارسة أولية للأوراد وأساس الذكر.

وأخذ العهد، وهو الميثاق لعقد البيعة التي تمثل قسماً بالطاعة للشيخ الذي يعتبر القدوة التي سيعتق منهجها. وتكون المبايعة بالمصافحة باليد.

أما أخذ الخرقة - موضوع هذا الفصل - فقد أسند إلى قوله تعالى: ﴿وَلِبَاسُ الْقَوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الاعراف: ٢٦].

(١) كشف الحقائق: ص ٥٤. (بتصرف).

والخرقة كان يُشار إليها بـ(خرقة الإرادة) وقد عرفت في المشرق وليس في المغرب، حيث أنها كانت تمثل لباس الفقراء المتسولين، وليس رمزاً للتصوّف، إلا عند قلة معظمهم من الخلواتية. وخرقة (التبرُّك) التي تشير إلى سلسلة البركة، وهي تسلسل الشيوخ من مؤسس الطريقة حتى رسول الله الكريم أو أحد الصحابة المقربين، كأبي بكر وعمر وعلي. وإلى جانب الخرق الرئيسية، برزت طرق ثنوية، كخرقة الصحبة، والخدمة، والتعليم والترية^(١).

وكان صوفية (فارس) و(تركيا) يرتدون بالإضافة إلى الخرقه حزاماً يشدّون به خصرهم ويسمّونه (ربط الأحزمة). أما الصوفية العرب فلم يُعرف عنهم ارتداء الأحزمة.

أما فيما يتعلّق بعمائم الصوفية فإنها كانت تتباين في الشكل واللون. فالعمامة البكتاشية كانت باثنتي عشرة طية، والقادرية بستّ طيّات، أما المولوية فكانت مخروطة الشكل ومن اللباد. وبالنسبة للون، فقد عرفت القادرية في (تركيا) باللون الأسود، وفي (مصر) كان اللون الأخضر هو السائد. «وكانت السبحة، على اختلاف أنواعها وعدد حباتها، تعتبر بركة ورمزاً لأهمية مقام شيخ الطائفة، الذي يرثها عن سلفه، وتحفظ بصندوق عند (شيخ السبحة)»^(٢).



(١) الطرق الصوفية في الإسلام Trimningham : ص ١٩٣. (بتصرّف).

(٢) محمّد العبدري، مدخل الشرع: المجلد ٢، ص ٨٣.

الباب الثالث

التصوّف من الداخل
(من وجهات نظر متفرقة)

التصوّف من الداخل

تعريف التصوّف:

بعد أن تناولنا موضوع تسمية التصوّف وأوضحنا ظاهره الخارجي، نصل إلى موضوع آخر هو تعريف التصوّف، حيث تواجهنا فيه مجموعة كبيرة من التعاريف جمع (نيكلسون) من بينها ثمانية وسبعين تعريفاً. إلا أنّ غالبية هذه التعاريف ذات طابع أدبي وبلاغي، ولا تعطي تعريفاً علمياً دقيقاً للتصوّف.

وفيما يلي نذكر بعضاً من تلك التعاريف:

- ١ - سُئِلَ (الجُنَيْد) عن التصوّف، فأجاب قائلاً: التصوّف أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة.
- ٢ - وقال: التصوّف عنوة لا صلح فيها.
- ٣ - وقال: التصوّف هو ذكر في محفل يصاحبه السماع، وهو عمل متّبع.
- ٤ - وقال: الصوفية هم أهل بيت واحد، لا يدخل فيهم غيرهم.
- ٥ - وقال: الصوفي هو كالأرض القبيح والديء يجري من عليها ولا ينمو منها سوى الجمال.
- ٦ - وقال: الصوفي هو كالأرض يسير عليه الطاهر وغير الطاهر، وهو كالغيمة التي تلقي بظللها على كل شيء، وكالقطرة التي تروي كل شيء.

- ٧ - وقال (سهل بن عبد الله): الصوفي هو الذي يهدر دمه ويبيح ممتلكاته.
- ٨ - وقال (النوري): نعتُ الصوفي السكون عند العدم والإيثار عند الوجود.
- ٩ - وقال (الشبلي): التصوّف الجلوس مع الله بلا هم.
- ١٠ - وقال: الصوفي منقطع عن الخلق وملتحق بالحق. وكما يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَصْطَفَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ [طه: ٤١] ثم يقول: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣].
- ١١ - وقال: الصوفيون هم أطفال مرتمون في أحضان الحق.
- ١٢ - وقال: التصوّف هو صاعقة حارقة.
- ١٣ - وقال: التصوّف هو وقاية من الوجود المادي.
- ١٤ - وقال (الجريري): التصوّف هو مراقبة الأحوال ولزوم الأدب.
- ١٥ - وسئل (ذو النون) عن التصوّف، فأجاب قائلاً: أهل التصوّف هم قوم آثروا الله عز وجل على كل شيء، فأثرهم الله على كل شيء^(١).
- ١٦ - وسئل (عمرو بن عثمان المكي) عن التصوّف، فأجاب قائلاً: التصوّف أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى به في الوقت.
- ١٧ - وسئل (سمنون) عن التصوّف، فأجاب قائلاً: هو أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء^(٢).
- ١٨ - وسئل (رؤيم) عن التصوّف، فأجاب قائلاً: التصوّف استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد^(٣).
- ١٩ - وقال (أبو يعقوب المزايلي): حالٌ تضحلٌ فيه معالم الإنسانية^(٤).

(١) السراج، اللمع: ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) الرسالة القشيرية: ص ١٢٧.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٢٨.

(٤) السراج، اللمع: ص ٢٥.

٢٠ - وقال (رؤيم بن أحمد البغدادي): أساس التصوّف ثلاث خصال: التمسك بالعوز والفقير، إظهار الجود ونكران الذات، ترك استعراض النفس واختيار شيء ما^(١).

٢١ - وقال (معروف الكرخي): التصوّف الأخذ بالحقائق، واليأس ممّا في أيدي الخلائق^(٢).

٢٢ - وقال (عبد الواحد بن زيد): الصوفية هم القائمون بعقولهم على همومهم، والعاكفون عليها بقلوبهم، والمعتصمون بسيّدهم من شرّ نفوسهم^(٣).

٢٣ - وسئل (ذو النون المصري) عن الصوفي فأجاب قائلاً: الصوفي من لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب.

٢٤ - وقد لخص (السراج) تعاريف الصوفية بصورة إجمالية كالتالي: «الصوفية هم العلماء بالله وبأحكام الله، العاملون بما علّمهم الله تعالى، المتحقّقون ممّا استعملهم الله عزّ وجلّ، الواجدون بما تحقّقوا، الفانون بما وجدوا، لأنّ كلّ واجدٍ قد فني بما وجد»^(٤).

ويعود تاريخ هذه التعاريف التي عرّفت بها الصوفية إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين، وهي تستند على الأسلوب العلمي للصوفية وليس فيها أية إشارة مطلقاً لموضوع المعرفة والعرفان الصوفي، كما يلاحظ عدم تطرّق أيّ منها لمواضيع كالاتحاد والحلول ووحدّة الوجود بين الله والصوفي. وكما قال (ماسينيون) فإنّ هذه التعاريف هي في الحقيقة مجرد عبارات أدبية

(١) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(٢) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٦ - ٢٧.

(٤) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

ومواضيع اعتقادية، ليست لها أية صلة بمعنى ومفهوم كلمة صوفي وتاريخ ظهورها^(١).

حقيقة التصوف:

إنَّ التصوف يرتكز في الحقيقة على قاعدتين أساسيتين هما:

التجربة الباطنية المباشرة بين (العبد) و(الله).

إمكانية (الاتحاد) بين (الصوفي) و(الله).

بالنسبة للقاعدة الأولى والمتمثلة في التجربة الباطنية للصوفيين، فهي تلك الملكة النفسية والقابلية الخاصة التي تنشأ بواسطتها العلاقة المباشرة بين (العبد) و(الله) وهي غير العقل المنطقي.

وهذه القابلية الخاصة هي التي يتم بواسطتها الاتحاد بين (الذات) و(الموضوع) وتحلّ فيها (الرموز) و(التألّؤات) بدلاً من (التصورات) و(الأحكام) و(قضايا) المنطق العقلي. إنَّ المعرفة في هذه الملكة النفسية تحصل بشكل (أني) وليس مع مرور (الزمن) وهناك إدراك قوي يشبه السيل الجارف الذي يغوص فيه من يمتلك مثل تلك القابلية ويشعل فيه ناراً حارقة

(١) لوي ماسينيون، بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي، باريس، ١٩٥٤م: ص١٥٦.

يرى المترجم في هذا الشأن بأنّ جميع هذه التعاريف إنّما هي دليل واضح على حقيقة أنّ التصوف في الإسلام كان قد نشأ في بداياته بالاعتزال السياسي والزهد الإنساني، وكان يمثل نهضة أخلاقية وإنسانية، كانت تسعى في بداية الأمر إلى إنقاذ البعد الإنساني للإسلام ومفاهيمه الإنسانية من مستنقع الخلافة العفن والقاتل الذي ظهر بعد انقلاب السقيفة، ونفي الصورة الأشرافية، البدوية، العربية، الخشنة، الدموية، المحتالة، الناهبة، السائسة والإجرامية التي انطبعت في أذهان الناس عن الله والإسلام ومحوها، وقد نجحت إلى حدّ ما في تصوّري في مسعاها هذا، ومن جانب آخر فإنّ هذه التعاريف توضح لنا بأنّ التصوف في مبادئه وقواعده الأولى وبدايات ظهوره وحضوره، كان خالصاً وبسيطاً وصادقاً، ولم يكن متلوّناً بأية صبغة أجنبية أو تعقيد أو رموز على الإطلاق.

ملتهبة يسبح فيها، وينجرف في ما يشبه نهراً من النور الباهر أو الأمواج العاتية العالية التي تأخذه إلى الأعماق.

في حالة كهذه يشعر الصوفي بأنّ هناك قوى فائقة أقوى منه تتصارع معه وتستقرّ داخل إطار وجوده المعنوي. ولهذا السبب يعدّها الصوفي (واردات) و(نفحات علوية) ويدعوها في المرتبة الأوطأ بال(خواطر). ومن هنا يشعر صاحب هذه التجربة الباطنية بأنّه ضمن حدود وجوده المعنوي من دون أية واسطة، ويرى أفكاره وذكرياته متحرّرة، ويشعر بتحرّر قوى طاهرة ونجيبة متجذّرة في روحه. وقد تقترن هذه الحالات أحياناً مع تجلّيات نفسية غير عادية، كان يراوده شعور بأنّه يسمع أصواتاً، أو يتصور بأنّه يحلم برؤيا خارقة، أو أنّه يحسّ بمشاعر معيّنة تجتذبه. وربما يترأى له بأنّ هذه الحالات تزداد شدّة في وجوده، فيتعرّض بسببها إلى الإصابة بحالات غير عادية وغير طبيعية كما لو كان مصاباً بمرض الإغماء أو الجنون المتناوب، وقد يلجأ أحياناً إلى وسائل إصطناعية، كالموسيقى (أو السماع حسب تعبير الصوفيين) والرقص أو حركات الجسم المنتظمة وتسارعها واشتدادها بشكل مختلف، وذلك طلباً للمساعدة من أجل الوصول إلى حالات كذلك. ولهذا السبب يلاحظ بأنّ الحالات والمقامات الرُوحية والنفسية التي من هذا القبيل تُعدّ من الأمور التي تؤدّي دوراً رئيسياً في التصوّف.

ويوجد في هذه التجربة الباطنية عامل سالب وناهٍ يتمثل في محاولة الكشف عن الجوانب الدقيقة للرياء والشهوة والشرك الخفي والوساوس الشيطانية والنفس الأمّارة والأفكار المذمومة.

أما القاعدة الثانية وهي إمكانية الاتحاد بين الصوفي والله، فهي تُعدّ أمراً ضرورياً في مفهوم ومعنى التصوّف، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان التصوّف مجرد أخلاق دينية.

وترتكز هذه القاعدة - أي الثانية - على مبدأ الاعتماد المطلق أو حقيقة

الوجود أو الموجود الواحد والأحد الذي تلتحم في حضنه كافة الموجودات؛ حيث أنّ التلاحم والالتحاق به يعتمد على الاختلاف في المراتب. وهذا التلاحم هو من القوة بحيث يبلغ الإنسان به مرحلة الاتحاد الكامل بشكل لا يبقى من (هو) سوى (هو). وبناءً على ذلك فإنّ طريقة التصوّف تعتبر كسلّم صعود ذو درجات متباينة، نهايتها هي بلوغ (الذات العليّة) وهي تشكل رحلة متعدّدة المعارج يعرج من خلالها الإنسان حتى يصل إلى ذروة اتحاد الإنسان بالله.

نسبة تطابق حقيقة التصوّف مع التصوّف الإسلامي:

حيثما كان هناك حديث عن نسبة تطابق حقيقة التصوّف - التي أوضحناها - مع التصوّف الإسلامي، نلاحظ بأنّ التصوّف الإسلامي إجمالاً كان منذ بداية ظهوره في القرن الثاني للهجرة مبنياً على هاتين القاعدتين؛ وذلك لأنّ التصوّف الإسلامي منذ عصر (رابعة العدوية) - أي النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة - كان يركز أساساً على أسلوب معرفة النفس والعلاقة التي تربطها بالله، وكذلك على محاولة تحقيق الاتحاد المطلق بين الذات والموضوع، أو على أدنى تقدير خلق علاقة صداقة وحب معه تصل إلى مرحلة الاتحاد بالذات كلما ارتقت نحو مراتب أعلى.

وبالطبع، فإنّ التحوّل في هذا الطريق يُعدّ أمراً بديهياً وواضحاً، وهو يتمثّل في تجاوز فكرة (العشق لله) عند (رابعة العدوية) في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، وصولاً إلى صرخة (أنا الحقّ) الشهيرة التي أطلقها (الحلاج) في نهاية القرن الثالث للهجرة. إنّ التحوّل الذي طرأ على الحالات النفسية منذ البداية، كان هو المطلب والهدف الرئيسي للتصوّف الإسلامي.

وهذا الهدف يبدو جلياً عند (رابعة العدوية) و(المحاسبى) و(الكرخي) و(البسطامى) و(الجنيّد) و(الحلاج) ومن بعدهم كلّ من: (المكي) و(الهروي)

و(الغزالي) و(ابن عربي) و(ابن سبعين) حيث أنه اكتسب لديهم عمقاً وجذوراً ودقة خاصة، ووصل الأمر إلى أن يصبح من خلال تحليل حالاته النفسية وظواهر حياته الدنيوية، من أهم مصادر التصوّف وكتبه.

مميزات طريق الصوفي:

هنا يُقال: إنَّ موضوع تحليل حالات النفس هو من المواضيع التي تناولها الفلاسفة أيضاً. فعقيدة (وحدة الوجود) التي هي من عقائد الأفلاطونيين الجدد وباقي المدارس الفلسفية متأية من تأثير هذا التحليل. إذاً، كيف يمكن لنا أن نعيد التمييز بين (الصوفية) و(الفلاسفة) بالاستناد إلى هذا التحليل، أو كيف يمكن لنا أن نفصل (التصوّف) عن (الكلام والإلهيات)؟ إنَّ الجواب على هذا التساؤل هو: أنَّ فصل (الصوفية) عن (الفلاسفة الإلهيين) يكون كالتالي:

إن أداة المعرفة عند الصوفيين هي الملكة أو الغريزة النفسية الخاصة التي يُطلق عليها اسم (الوجدان) أو (الذوق Intuition) أو (العيان). في حين أنَّ (العقل) و(البرهان العقلي) هما الأدوات الرئيسيتان لبلوغ درجة المعرفة لدى الفلاسفة الإلهيين.

وهذا النوع من المعرفة هو الذي بواسطته يفرّق الصوفية بين علم الظاهر وعلم الباطن. فالمقصود بعلم (الظاهر) من وجهة نظرهم هو (علم الشريعة) لكونه مرتبطاً بالممارسات الظاهرية، مثل الأعمال البدنية التي تؤدّيها جوارح الجسم والمتمثلة في العبادات والأحكام الشرعية.

أما بالنسبة لعلم الباطن فهو كلّ ما له صلة بالممارسات الباطنية ومنها ما يقوم به القلب والمتمثّل في (مقامات) التصوّف، وحالات النفس كالتصديق، والإيمان، واليقين، والصدق، والإخلاص، والمعرفة، والتوكّل، والمحبة، والرّضا، والذّكر، والشّكر، والتّوبة، والخشوع، والتّقوى،

والمراقبة، والفكر، والاعتبار، والخوف، والرَّجاء، والصَّبْر، والقناعة، والتَّسليم، والتَّفويض، والقُرْب، والشُّوق، والوجد، والوجل، والحزن، والنَّدْم، والحياء، والخجل، والتَّعظيم، والإجلال والهيبة^(١).

إنَّ (علم النفس) عند الفلاسفة وعلماء النفس ليس بالمعنى الذي ذكرناه طبعاً، ولا يحمل في طَيَّاته المعاني المُشار إليها.

أما عند الصوفيين فإنَّ (علم النفس) هو من محاور علم الباطن، كما إنَّ علم النفس الصوفي هو عبارة عن دراسة حالات النفس وعلاقتها بالله سبحانه وتعالى.

و(المشاهدة) عند الصوفيين لها نفس المعنى وهي تُعدُّ جزءاً من علم النفس؛ لذلك يقولون: فلان شاهد (العلم) وفلان شاهد (الوجد) وفلان شاهد (الحال) وما يقصدون به من تلك المشاهدة هو ما يتواجد في قلب الإنسان، وهو ما يصبح له حضور نفساني إثر كثرة الذكر، كما لو كان الصوفي يراه رغم أنَّه غائب. وبذلك فإنَّ كلَّ ما يستولي ذكره على قلب الصوفي يراه رغم غيابه، وإنَّ كلَّ ما يستولي ذكره على قلب الصوفي يشاهده^(٢).

ربما أمكن اعتبار مصطلح (Erlebnis) الألماني أقرب مصطلح أوروبي لكلمة (المشاهدة).

إنَّ المعرفة التي يبلغها الصوفي هي المعرفة المباشرة من دون واسطة، أي تلك العارية عن أية مقدمة أو قضية أو برهان.

هذه المعرفة هي معرفة تفوق مستوى إدراك العقل، ولهذا السبب نجد أنَّ الصوفيين قد أطلقوا عليها اسم (الكشف). فهم يؤمنون بأنَّ هذا النوع من المعرفة هو (علم الصُّدِّيِّين) وأنَّ كلَّ من ينال هذه المعرفة سيكون من

(١) أبو نصر السَّراج، اللمع: ص ٢٣ - ٢٤.

(٢) الرسالة القشيرية: ص ٤٤.

(المقربين) ويكون قد بلغ درجة (أصحاب اليمين)^(١). وهذه تُعدُّ من وجهة نظرهم مواهب وكرامات وأفضال من عند الله، وأنَّ مثل هذه الحالة لا تحصل للإنسان إلاَّ بعد تطهير وتزكية القلب، حينئذٍ تنهمر عليه الأنوار الإلهية من جانب الله عزَّ وجلَّ كالمطر، وعندما يصل الإنسان إلى هذه الدرجة يُقال له: (العارف). وقد خصَّ (ابن سينا) في كتابه (الإشارات والتنبيهات)^(٢). إشارات وتنبيهات للعارف هي في نقطة الذروة من حيث الإيجاز وثراء المعنى.

إنَّ المعرفة بمعناها هذا هي مرادفة لما كان يسمَّى في العصر المسيحي في اليونان بـ(غنوص). وقد جاء ذكر هذا المصطلح في تأليفات من كانوا يعرفون بطائفة (الغنوصيين) وهي تشير لديهم إلى مشاهدة الحقِّ بشكل مباشر وليس عن طريق البحث والبرهان. إنَّ أساس فكرة الغنوص هو أنَّ الإنسان لا يمكنه بلوغ درجات عالية من المعرفة بواسطة قواه العادية؛ لذلك هو بحاجة إلى مصدر بالغ في السموِّ والتفوّق من أجل بلوغ الحقِّ، ولن يكون بوسع الإنسان بلوغ ذلك المصدر العالي.

يقول (فالتينوس) وهو من أبرز الغنوصيين اليونانيين: «إنَّ من يملك قلباً طاهراً؛ يصبح نورانياً. وهو الذي يحظى بتوفيق مشاهدة الله».

وبنفس الشكل، وفيما يتعلق بـ(وحدة الوجود) فإنَّ الفرق بين الصوفية والفلاسفة يتمثل فيما يلي: إنَّ ما يقصده الصوفية من (وحدة الوجود) أساساً ومنذ البداية هو بلوغ حالة الاتحاد بين الذات والموضوع؛ ليس هذا فقط إنَّما يُضاف إلى ذلك معرفة الوجود الموحد؛ أي ما معناه أنَّ الله هو الكلُّ في الكلِّ، وهذا هو الغاية والهدف من النهج الذي ساروا عليه منذ البداية. ولو أردنا أن نوضح ذلك نقول: بأنَّ ما يهَمُّ الصوفي في إيمانه بوحدة الوجود

(١) أبو طالب المكي، قوت القلوب: ج ١، ص ١٧٣، القاهرة، ١٣١٠هـ.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ج ٣، ص ٣٧٥ - ٣٩٥، طهران، ١٣٧٩هـ، مطبعة الحيدري.

هو الاتحاد بالذات الإلهية أو الذات الواحدة؛ أما الفيلسوف الإلهي الذي يؤمن بوحدة الوجود، فإنَّ المهمَّ لديه هو التعرّف على ترتيب الوجود وتركيبته وصدوره من مصدر واحد في صدور متتابعة تصبح جارية من بعضها البعض عبر مراحل متعاقبة. فوحدة الوجود إذًا من وجهة نظر الفيلسوف الإلهي هي عبارة عن نظرية الوجود؛ أما عند الصوفي فهي الأساس الذي تركز عليه تجربة اتحاد الذات والموضوع.

الفيلسوف يسعى إلى أن يدرك الوحدة؛ في حين الصوفي يرى بأنَّها المقدمة والأرضية والطريق الذي يجب عليه أن يقطعه كي يمنح العينية للوحدة عبر تجربته الذاتية والباطنية.

الفيلسوف يرى في وحدة الوجود مجرد نظرية ذهنية؛ أما الصوفي فيعيش من خلالها تجربة حيّة، ذلك لأنَّ الصوفي يرى بأنَّ التصوُّف يُعدُّ نوعاً من العمل والممارسة؛ وليس علماً نظرياً ذهنياً خالصاً.

الفيلسوف هو من يقوم بإثبات نظرية وحدة الوجود إثباتاً عقلياً؛ أما الصوفي فإنَّ الذي يقوم به ليس ذلك بما تعنيه عبارة إثبات وحدة الوجود بشكل نظري، إنّما يتوجب عليه أن يأخذه بصورة عينية ممن يمتلك العلم الإلهي (وهو الله سبحانه وتعالى) ليجرِّبه بعد ذلك بصورة حيّة.

دور التصوُّف في المجتمع:

إنَّ البعد العملي للتصوُّف يفرض علينا الحديث عن الدور الاجتماعي للتصوُّف الإسلامي، وهو الدور الذي أوضحه (ماسينيون) في مقدمة كتابه (بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوُّف الإسلامي)^(١).

يقول (ماسينيون): «إنَّ الأساس الذي يعتمد عليه التصوُّف في معرفة

L. Massignon, Essai sur les origines du lexique Technique de la mystique musulmane, (١)

النفس - وحسب تعبير الغزالي الذي يرى بأنّه نفس الأساس الذي أحيى الإسلام وعلومه - يعطي انطباعاً بأنّ الصوفية يبدون كما لو أنّهم أطباء نفسيين يشفون الآخرين من آلامهم ومحنهم». لأنّ الصوفيّين، على حدّ تعبير (المحاسبى) في كتاب (المحبّة) وبفضل بركة نور الحكمة الإلهيّة، كانوا يشخصون بأبصارهم إلى الأماكن التي ينمو فيها علاج الآلام ودوائها، وأنّ الله هو الذي علّمهم طريقة معالجة تلك الآلام. فبدأوا بشفاء قلوب المتألّمين، ثم جاءتهم تعليمات بأن يتعاطفوا مع قلوب المتألّمين والمتعبين وشفائها. فالتصوّف إذاً ليس مجرد حالات روحانية متسلسلة أو صفات صيدلانية، إنّما هي عبارة عن علاج قام الطبيب المعالج بتجربته على نفسه أولاً، ومن ثمّ بادر إلى معالجة الآخرين به. وهو حسب تعبير (أبو الحسين النوري) ليس مجرد نصوص وعلوم نظرية، إنّما هو عبارة عن (أخلاق) أي قاعدة وقانون للحياة. أو كما قال (الجنيّد) أيضاً: «ما أخذنا التصوّف عن القيل والقال، لكن عن الجوع (الصيام) وترك الدُّنيا وقطع المألوفات والمستحسنات...»^(١).

من هنا تتجلّى لنا الأهمية الاجتماعية للتصوّف الإسلامي؛ تلك الأهمية النابعة من القيم الأخلاقية الإسلامية الذاتية الطاهرة. هل أنّ مشايخ التصوّف الإسلامي (وكما يتصورون هم) بإمكانهم، وباستخدام حياتهم الباطنية، الحصول على أدوات يعالجون بها آلام القلوب الحائرة وجراح المجتمع والناس الناجمة عن انتشار الرذائل الأخلاقية التي يمارسها الأعضاء غير الصالحين في المجتمع؟ إنّ الوسيلة الوحيدة التي في مقدورنا اتخاذها في بحثنا عن التجارب الباطنية التي كان للصوفية المسلمين التوفيق في بلوغها، هي البحث في النتائج التي تمخّضت عنها تلك التجارب من الناحية الاجتماعية. أقصد بذلك قيمة تلك النتائج على الصعيد الاجتماعي، والدور الذي من الممكن أن تؤدّيه طريقة التصوّف في حياة الناس، وأثرها العلاجي على هيكلية

(١) الرسالة القشيرية: القاهرة، ١٩٥٩م، مطبعة الحلبي، ص ٢٠.

المجتمع، من دون أن نسعى إلى التعمُّق في العظمة المفاجئة، والغرابة التي تنشأ من هذه العقول في حالات الوجد، والتي يشعر بعض الصوفيِّين بفخر بعد بلوغها زاعمين أنَّهم قد التحقوا بالله ولم يعودوا بحاجة إلى رحمة الخلق.

إنَّ قوَّة التصوُّف الإسلامي الأزلية ليست في الاجتناب والابتعاد المؤلم الذي يدفع بالشخص المحبِّ والواله إلى الصراخ والنداء فيه^(١)، إنَّما تكمن في الشوق الخارق وغير الطبيعي الذي ينتاب الصوفي للتضحية في سبيل إخوانه؛ وفي الحماس والوجد الصوفي المتسامي في طلب الشهادة، بما يشبه الحالة التي كانت تنتاب (الحلاج) عندما يقول^(٢): «إنَّ الصوفي هو خادم للآخرين مثلما هو خادم لنفسه؛ الصوفي يكتشف عيوب نفسه من أجل أن يداويها في نفسه والآخرين كذلك لكي يبلغ بنفسه وبالآخرين القمم السامية للحياة المعنوية ليجعل منها نموذجاً يقتدى به، فرفاقه ليسوا هم فقط الذين في هذه الطريقة؛ إنَّما الأُمَّة بأسرها هم في نفس النهج؛ والصوفي يستهلك زوجه في عشق الله لكي يصبح شفيعاً للآخرين عند الله؛ والصوفي يطلب الشهادة ليكون شاهداً على الحق والحقيقة».

وكم هو جميل ردُّ (الحلاج) حين سُئل وهو على المشنقة: «ما هو تعريف التصوُّف؟» قال: «هو ما ترونه!»^(٣) أي الشهادة في سبيل الحق!

لهذا نجد (الحلاج) يدعو للأُمَّة الإسلاميَّة جمعاء يوم الوقوف في عرفات، حين كان الحجيج منهمكون بالدُّعاء والتضرُّع لله ليغفر لهم ولعوائلهم ولأقربائهم ما اقترفوه من معاصٍ وذنوب؛ كذلك نرى (ابن سبعين)

(١) ابن عجيبة، الفتوحات: ص ٤٦.

(٢) ماسينيون، عذاب الحلاج: ص ٣٠٣، و ص ٧٦٨.

(٣) ابن الجوزي، مرآة الزمان؛ مدرج في: ماسينيون، بحث في نشأة المصطلح الفني في

التصوُّف الإسلامي: باريس، ١٩٥٤م، ص ٤٣٩.

يتصرّف بنفس الأسلوب عندما كان يسلمّ على المؤمنين والكافرين على حدّ سواء من دون تفریق بينهم.

دور الصوفية في نشر الإسلام:

إنّ الصوفية، وخاصة من ينتمي منهم لطريقة منتظمة، كان لهم دور مهمّ في نشر الإسلام خارج حدود العالم الإسلامي. وما حصل في (الهند) يُعدّ مثلاً بارزاً على ذلك يمكن الإشارة إليه. يقول (ماسينيون) في هذا الشأن: «لن نبالغ لو قلنا إنّ الإسلام لم ينتشر في الهند عبر الحروب؛ بل بفضل الصوفية الذين كانوا هناك، وكذلك بفضل مجموعة من أكبر طرقهم كالجشنية والشطارية والنقشبندية» لأنّ «التفاهم الاجتماعي بين الفاتحين والمغلوبين لم يكن ممكناً إلاّ بواسطة من كانوا يهبون من دون مقابل، ويعطون من دون أن يأملوا في نيل أيّ شيء»^(١).

وللتصوّف الإسلامي في (الهند) دور كبير في إحلال السلام بين مختلف الطوائف الفكرية أو العقائدية أو الاجتماعية في هذا البلد مترامي الأطراف. هذه الحقيقة يمكن مشاهدتها بصورة جليّة من خلال تصوّف (باباكيور) (وفاة: ٩٧٩هـ/١٥٧١م) في (جوالبور) أو من خلال ما أسسه (كبير) (وفاة: ٩٢٤هـ/١٥١٨م) في الهند، والذي تأثر به مذهب (السيخ) لتنتج من تركيب طريقة (كبير) في التصوّف الإسلامي والعرفان الهندي ديانة (السيخ) ومن هنا نلاحظ بأنّ (تانك) مؤسس هذه الديانة المتوفى عام (٩٤٦هـ/١٥٣٩م) يذكر عدداً من قصائد الصوفي الإسلامي (فريد شكر غنجي) في كتابه المسمى (آدي غرانته Adi Granth) الذي يقُدّسه السيخ.

من جانب آخر كان للطرق الصوفية دور كبير في انتشار الإسلام في

(١) ماسينيون، بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوّف الإسلامي: باريس، ١٩٥٤م،

الصحراء الجنوبية لأفريقيا السوداء التي تشتمل على كل من: السنغال ومالي والنيجر وكينيا وغانا ونيجيريا وتشاد. ومن هذه الطرق الصوفية على وجه الخصوص: التيجانية والسنوسية والشاذلية.

إنّ الزوايا والرباطات التي أقامها مشايخ هذه الطرق تحوّلت إلى مراكز للتبليغ والدعوة الإسلامية بين الشعوب الوثنية التي كانت تقطن غرب القارة الأفريقية ووسطها، خاصة وأنّ الصوفيين كانوا قد امتزجوا مع مختلف طبقات وشرائح المجتمع ومع جماهير الناس العاديين والفقراء في تلك البلاد، الأمر الذي كان له بالغ الأثر، ولعب دوراً مهماً في استمالتهم للإسلام. وكان الصوفيون في نظر تلك الشعوب قدوة ونموذجاً حياً للزهد والعفاف. إضافة إلى ذلك فإنّ أتباع تلك الطرق الصوفية كانوا ناشطين في تقديم الخدمات الاجتماعية، وكانت نشاطاتهم تقع ضمن إطار فعل الخير والإحسان للناس ورعاية مبادئ المساواة والأخوة.

«إنّ تلك القدوات الإنسانية الحسنة التي نشأ منها الصوفيون المسلمون، وخرج من بين جنباتها مشايخ الطرق الجشنية والشاطرية والنقشبندية، كان لها دور مهم للغاية في بسط الدين الإسلامي الحنيف وانتشاره في القارة السوداء. فقد تعلّم هؤلاء اللغة التي كان يتكلم بها أهالي تلك الديار، وامتزجوا في حياة عامة الناس.

نقول: هذه القدوة السامية كانت نفسها التي اجتذبت أعداداً كبيرة من الهندوس وسگان (ملاوي) للإسلام. إنّ بيان هذه الحقيقة ليس بسبب التعصب والتأييد لأولئك المحاربين المسلمين الذين كانوا يتحدثون بالعربية وكانوا غرباء عن أهل تلك الديار»^(١).

وضمن نفس السياق حريّ بنا هنا التذكير بدور الصوفية في الجهاد،

(١) ماسينيون، المصدر السابق: ص ١٥.

والمرابطة في الثغور الاسلامية لحمايتها ضد المعتدين على حدود دار الإسلام، والتصوف الاسلامي نشأ وتطور واستمر الى عهد قريب مجاهداً أو مرابطاً، والرباطات هي قلاع حربية حصينة، كانت في أصلها وتطورها (خانقاهات) للصوفية المرابطين فيها للجهاد ضد أعداء المسلمين؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر نشير هنا إلى (عبادان) - هي مدينة آبادان الحالية - التي تُعدُّ أول رباط كان المتطوعين من مدينة البصرة يرابطون فيه دفاعاً عن حدود البلاد الإسلامية. حيث أنَّ العديد من كبار مشايخ الصوفية من أمثال: مقاتل بن سليمان (المتوفى عام ١٥٨هـ)^(١) وحمام بن سلمة^(٢) (المتوفى عام ١٦٧هـ) وبُشر الحافي^(٣) كانوا مرابطين فيها.

وهناك أيضاً رباط (منستير) في تونس (القرن الثاني للهجرة) ورباط الفتح (العاصمة الحالية للمملكة المغربية) والمئات من رباطات و خانقاهات الصوفية الأخرى كانت كلُّها عبارة عن حصون منيعة وقلاع حربية؛ وكذلك زاوية الصوفية في (مراكش) التي كان هي الأخرى واحدة من تلك الرباطات.

وهناك أيضاً الكثير من الرباطات العائدة إلى كبار مشايخ الصوفية مثل: (رباط عباد) بالقرب من (تلمسان) في الجزائر والذي يقع فيه قبر (سيدي بن مدين) ورباط (تافرطست) القريب من صحراء (سبو) في المغرب والذي يضم جامعاً ومقبرة لأميرين من (بني مرين) ورباط (تسكيدلت) إلى الجنوب من مدينة (وهران) الجزائرية وهي عبارة عن مقبرة لعدد من الأولياء من (بني أزناس)^(٤).

(١) تاريخ بلخ، النسخة المخطوطة، باريس، رقم ١١٥، المخطوطات الفارسية القديمة: الورقة ٥٢أ.

(٢) الذهبي، الاعتدال: ج ١، ص ٢٧٨.

(٣) الغزالي، كيمياء السعادة عن ترجمة ريتز للعربية: ص ١٧١. وحول تاريخ بلخ أنظر: فضائل بلخ: ص ٨٩، مطبعة عبد الحي حبيبي، طهران، ١٩٧١م.

(٤) G. Marcias, Note sur les ribatsen berberie, in Melange Rene Basset, Parise 1925, P.395- (٤)

أما في المشرق الإسلامي فقد بنى (نور الدين زنكي) خانقاهاً في حلب سنة ١٥٤٣م؛ كما كان لمحي الدين ابن عربي دور مهم في إثارة سلاجقة الروم ضد الصليبيين^(١).

البُعد الإنساني العالي للتصوّف الإسلامي:

يمتاز التصوّف الإسلامي عن باقي الأديان والمذاهب في العالم، ببعده الإنساني العالمي. فطالما كان الإسلام، وباعتراف كلّ البشر، ديناً متفتحاً بذاته، لا يقرُّ بوجود اختلاف بين إنسان وآخر من حيث السلالة البشرية (أو ما يطلق عليه العنصر) أو اللغة، أو الزمان، أو المكان، فإنّه جدير بالصوفيين المسلمين أن تكون لهم أيديولوجية إنسانية واسعة نابعة من الإسلام، فهم قد خطوا خطوات تجاوزت حدوداً أبعد ممّا وضعها الإسلام لهم، وخاطبوا جميع الناس بمختلف أديانهم ومذاهبهم.

كان (أبو يزيد البسطامي) يدعو لجميع الناس في هذه الأرض، وكان يسأل الله جلّ وتعالى أن ينزل رحمته على جميع البشر، وكان يتمنّى أن يشفع للناس أجمعين، ليس للمذنبين من أبناء الأُمَّة الإسلامية فقط؛ إنّما لجميع المذنبين من مختلف الأديان الموجودة على وجه الأرض، وكان يُحبّ أن يعاقب ويتعرّض هو للعذاب بدلاً عن جميع المذنبين؛ لذلك كان يسعى إلى توسيع نطاق وجوده لكي يحيط به نار العذاب بشكل لا تنفذ النار إلى خارج حدود وجوده!.

ومن أقوال (البسطامي) الشهيرة في هذا الشأن:

«مرّ البسطامي بمقبرة اليهود فقال: (معذورون) ومرّ بمقبرة المسلمين فقال: (مغرورون)»^(٢)!

(١) انظر: ترجمة كتاب أسين بلاثيوس تحت عنوان ابن عربي حياته ومذهبه، القاهرة، ١٩٦٥م.

(٢) السراج، اللمع: ص ٣٩١.

كما مرّ البسطامي على مقابر اليهود فقال: «هب لي هؤلاء اليهود! ما هؤلاء حتى تعذبهم؟ كُفّ! عظام جرت عليهم القضايا؛ أعف عنهم»^(١)!

وقال (أبو يزيد): «يا ربّ! إن كانت مشيئتك قد اقتضت أن تعذب بالنار شخصاً ممّن خلقت، فيا إلهي وسّع نطاق ودائرة وجودي في النار إلى حدّ لا يكون للآخرين موضع فيها»^(٢).

ما النار؟! لأستندنّ إليها غداً وأقول: اجعلني لأهلها فداءً أو لأبلغنهم أنّ ما الجنة إلاّ لعبة صبيان، ما هؤلاء حتى تعذبهم»^(٣)!

لو اختارني الله شفيعاً بين أوّل الخلق وآخره، فذلك لن يكون كثيراً عليّ، فهو في نهاية الأمر يكون قد جعلني شفيعاً للّقمة من طين»^(٤).

وها هو (ابن عربي) يذكر في قصائد شهيرة له هذا البعد الإنساني:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحبّ أنّي توجّهت ركائبه فالدين ديني وإيماني
وهذا (جلال الدين الرومي) أيضاً يشير إلى الإنسانية في الكثير من
قصائده منها على سبيل المثال:

أيها المسلمون ما التدبير
وأنا نفسي لا أعرف نفسي
فلا أنا مسيحي

(١) ماسينيون، مجموعة نصوص غير منشورة: ص ٣٠ - ٣١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣١ - ٣٢.

(٣) ابن عربي، ترجمان الأشواق: بيروت، ١٣١٢هـ، ص ٣٩ - ٤٠.

(٤) المصدر نفسه.

ولا أنا يهودي
 ولا أنا مجوسي
 ولا أنا مسلم
 ولا أنا شرقي ولا أنا غربي
 ولا أنا برّي ولا أنا بحري
 ولا أنا من عناصر الأرض والطبيعة
 ولا أنا من الأفلاك والسّموات
 ولا أنا من التراب ولا أنا من الماء
 ولا أنا من الهواء ولا أنا من النار
 لست من الهند ولا من الصين
 ولا بلغاريا ولا من سقس
 ولا من العراق ولا من أرض خراسان
 عنواني لا عنوان، مكاني لا مكان
 لست جسماً ولا روحاً، لكوني أنا روح الأرواح
 ولكوني أخرجت الثنائية، رأيت العالمين عالماً واحداً
 أراه واحداً
 أبحث عنه واحداً
 أعرفه واحداً وأدعوه واحداً^(١)

وضمن السياق نفسه نجد (ابن فارض) يقول في قصيدته التائية التي

تعرف باسم (نظم السلوك):

وَمَا عَقَدَ الزُّنَّارَ حُكْمًا سَوَىٰ يَدِي وَإِنْ حُلَّ بِالإِقْرَارِ بِي فَهِيَ حَلَّتِ
 وَإِنْ نَارَ بِالتَّنْزِيلِ مِحْرَابُ مَسْجِدِ فَمَا بَارَ بِالإِنْجِيلِ هَيْكَلُ بَيْعَةٍ

(١) رضا قلبي خان هدايت، شمس الحقائق، مختارات من الديوان الكامل لشمس التبريزي: طبع تبريز، ١٩٣٧م، ص ٢٥٧. قارن مع الديوان الكامل لشمس التبريزي: طبع الهند، ص ٤٦٠. فهو يحتوي على زيادات عن النصّ أعلاه كما يختلف عنه.

وَأَسْفَارُ تَوَرَاةِ الْكَلِيمِ لِقَوْمِهِ يُنَاجِي بِهَا الْأَخْبَارُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ
وَأَنْ حَرَّ لِلْأَحْجَارِ فِي الْبِدِّ عَاكِفٌ فَلَا وَجْهَ لِلْإِنْكَارِ بِالْعَصْبِيَّةِ^(١)

وهكذا أنشأ الصوفية المسلمون، وبأعلى درجة ممكنة، ذلك (المجتمع المفتوح Societe Ouverte) الذي تحدّث عنه (بورغسون) في كتابه الشهير (منبع الدّين والأخلاق) ومنحوه العينية، وذلك بانفتاحهم على جميع التجارب الدّينيّة التي خاضها الإنسان، وتكيّفهم مع التيارات المعنوية الأخرى في العالم، وعلمهم بعلاقة الأخوة الإنسانية العامة التي تربط بين جميع الناس في كافة الأزمنة والأماكن.

هل ظهر التصوّف الإسلامي بتأثير عوامل أجنبية؟

لقد أولى الباحثون الأوروبيون خلال القرن الماضي ومع بداية القرن الحالي أهمية كبيرة للدور الذي لعبته العوامل الخارجية والعناصر الأجنبية في ظهور التصوّف الإسلامي. وكانت هناك دوافع كثيرة دفعتهم إلى البحث في هذا الموضوع يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١ - التأثير الإيراني:

ما زال بعض الباحثين متمسكين بالرأي القائل بأنّ: الأمم السامية عاجزة عقلياً عن الفنون والعلوم، وليس عندهم هذا الخيال الواسع، وأنّهم يفتقرون إلى التدقيقات الروحية والمرونة العقلية واللغوية. ولهذا رأوا أنّ ما نشأ داخل الأديان السامية من تصوّف إنّما يرجع بالأصل إلى الشعوب الآريّة المقهورة التي غلب عليها سلطان الساميين، وعلى رأس من قال بهذه المقولة. وفي مقدمة من طرحوا هذه النظرية (غوبينو Gobineau)^(٢) و(فريدريك

(١) انظر: شرح الكاشاني على القصيدة الثابتة لابن فارض: طباعة حجرية، ١٣١٩هـ، ص ٤٦٣ - ٤٦٤، الآيات: ٧٣٢ - ٧٣٥.

(٢) Gobineau, Trois ans en Asie, 1859, Les Relegions et Les Philosphies dans L'Asie Centralé 1865.

دلش^(١) و(رنان)^(٢) و(بول لاغارد) وأخيراً (ريتسيشتاين)^(٣) و(إينوسترانسن)^(٤) و(بلوشيه Blochet) و(سي. إي. براون)^(٥)؛ فهؤلاء كلهم يؤمنون بتفوق العنصر الآري على العنصر السامي في القدرة على التعقل والإحساس الآري، ويرون بأن هذا التفوق العقلي والفكري يتجلّى من الدور الذي لعبه الإيرانيون في الحضارة والثقافة والفكر والعقائد والتاريخ الإسلامي.

وهؤلاء اعتنقوا فكرة سمو الآرية على السامية، ويفسرون بالعقلية الآرية كما تصورها كثيراً من الظواهر الحضارية والعقائدية في تاريخ الإسلام.

أما الفئة التي تحاول الربط بين التصوّف الإسلامي والفكر الآري فهم أيضاً ضمن هذه المجموعة، وعلى رأسهم (هنري كوربن) الذي يسعى جاهداً إلى الربط بين التصوّف الإسلامي للسهروردي المقتول والعرفان الزرادشتي^(٦)

٢ - التأثير المسيحي واليهودي:

هناك من المستشرقين من تأثر بأصوله ونزعاته الدينية يهودية كانت أو نصرانية، فراح يتلمّس المشابهة الظاهرية أو الخفية ليثبت وجود تأثير وتأثر بينهما. إنَّ كلاً من (غيجر)^(٧) و(كوفمن)^(٨) و(ميركس)^(٩) و(فينسينك)^(١٠)

(١) F. Delitzsch, Die Grosse Tauscnng.

(٢) E. Renan: Historie generale et systeme comparedes langues semeziques.

(٣) Reti Reitzenstein: Das Iranische Erlosungsmysterian, Poimandres, leipzig. Paris. 1904.
zum antiken synkretismus aus, Iran und Schader. Studien Giechenland.

(٤) Inistranzev: Iranian Influence on Moslem literature. Travel BY G.K. Nariman, Bombay. 1918.

(٥) C. E. Browne: Literary History. of Persia.

(٦) . H. Gorban: Islam Iranian vol. 2. Paris.

(٧) Giger: Was hat Mohmmad aus dem Judenthum aufgenommen? 1833.

(٨) D. Kaufmann; Geschichte der Attibutenlehre in der judischen Religion. 1877.

(٩) Ad. Merx; Grundinen der sufik, 1892.

(١٠) Wensinck; book of the dove, Introduction. Leiden.

و(هيرشفيلد)^(١) و(غولدزيهر)^(٢) يقولون إنَّ (التصوف) عند المسلمين ذو أصول يهودية؛ في حين يعتقد كل من (بيكر)^(٣) و(أسين بالاثيوس)^(٤) وإلى حدِّ ما (نيكلسون)^(٥) بأنَّ التصوف الإسلامي ذو أصول وتأثير مسيحي.

إنَّ كلاً من هذين الفريقين له أدلَّةٌ يثبت من خلالها صواب نظريته، منها: الشبه الموجود في بعض الطقوس الظاهرية مثل: ارتداء الصوفيين المسلمين للخرقة، وكذلك ارتداء الرهبان لعباءة الكتف (Scapulaire) وحمل السبحة (حيث كان جنيد أول من قام بهذا العمل) وصوم الصوفي بدءاً من (الخيط الأسود) حتى طلوع الصباح (الخيط الأبيض) والذي جاء ذكره في (تلمود) اليهود أيضاً، إضافة إلى لبس الصوف.

الشبه الموجود في بعض المواضيع كمحاسبة النفس.

الشبه اللغوي بين بعض الكلمات الآرامية المركبة مثل: ناسوت، رحموت، رهبوت، لاهوت، جبروت، ربّاني، روحاني، نفساني، جثماني، شعشعاني، وحدانية، فردانية، رهبانية، عبودية، ربوبية، ألوهية، وكيفية.

اختلاط العرب المسلمين والمسيحيين في: الحيرة والكوفة ودمشق ونجران. وعلى الأخص بين القبائل العربية التي انتشرت فيها المسيحية بعد الإسلام، مثل قبائل: بنو تغلب، قضاة، وتنوخ. وهناك روايات تشير إلى أنّ بعض الصوفيين من أوائل المسلمين، من أمثال: عبد الواحد بن زيد، والعتابي وأبو سليمان الداراني. كانوا يستشيرون الرهبان المسيحيين في بعض الأمور الدنيئة^(٦).

(١) Hert. Hirschfeld; Juelische Elemente. 1878. New Resarches. 1902.

(٢) Goldziher; vorlesungen Uber den Islam. P. 87- 13302. 2. Aufl. 1925.

(٣) C. H. Becker; Der Islam. III 347- 399. Islamstudien 432- 449. Leipzig. 1924.

(٤) Asin Palacios; Bosquejo El. Islam, Cristianizadi, Madrid. 1934-5.

(٥) Nicholson; Article on «suffi» in: Enc. Of Religion and Ethics. New York. 1928.

(٦) انظر ابن عربي، محاضرات الأبرار: ج ٢، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

ما نقله الصوفية عن أوائل المسلمين من أقوال تنسب إلى سيدنا عيسى بن مريم عليه السلام (١):

مواظب رهبان وذكر فعالهم وأخبار صدقٍ عن نفوس كوافر
مواظب تشفيننا فنحن نحوزها وإن كانت الأنبياء عن كل كافر
مواظب برّ تورث النفس عبرة وتتركها ولهاء حول المقابر
مواظب إن تسأم النفس ذكرها تهيج أحزاننا من القلب ثائر
فدونك يا ذا الفهم إن كنت ذا نهى فبادر فإنّ الموت أول زائر (٢)

كان (إبراهيم بن جُنيد) قد شاهد هذه الأبيات خلف كتاب لمحمد بن حسين البرجلاني، ومن المحتمل جداً أنّ الكتاب هو (الرهبان) للبرجلاني (وفاة ٢٣٨هـ).

في كتاب (حلية الأولياء، الجزء العاشر: ص ١٥١) يروي أبو نعيم أنّ شخصاً قال لعبد الله بن الفرج العابد: «يا أبا محمّد! هؤلاء الرهبان يتكلّمون بالحكمة وهم أهل كفر وضلالة فمم ذلك؟ (أي: ما الذي تحصل عليه منهم؟) قال: ميراث الجوع! آه! متّعت بك! ميراث الجوع! آه! متّعت بك» (٣).

نستخلص ممّا ذكر بأنّ الصوفية المسلمين لم يكونوا يرون إشكالاً في

(١) هذه الأقوال قام بجمعها آسين بالاثيوس في مجموعة طبعت تحت عنوان: الآباء

الشرقيون. Login D. Lesu graphia Partrologia Orientalis.

(٢) أبو نعيم، حلية الأولياء، فصل عبد الله محمّد بن إسحاق. على نقيض ما يقوله ماسينيون في: بحث في نشأة المصطلح الفني... (٧٢ الملحق رقم ١٠): ج ١، ص ١٥١. هذا الشخص ليس هو محمّد بن فرج العابد. كما إنّ وقع في خطأ في فهمه لكلامه (فدونك يا ذا الفهم...). لذلك نجده قد أخطأ في الترجمة الفرنسية: sit U sais Tinterdire le mal، فقد وقع في خطأ عندما قرأ مصطلح (نُهَى) على شكل (نُهَى) ولذلك وقع في خطأ كهذا (فالشعر بالعربية هو: فدونك يا ذا الفهم، إن كنت ذا نُهَى...).

(٣) أنظر أبو نعيم، حلية الأولياء: ج ١، ص ١٥١ (كما أشير إليه في هامش سابق) هذا الشخص لم يكن محمّد بن فرج العابد، إنّما كان أبو عبد الله محمّد بن إسحاق.

سماع نصائح وعبر الرهبان والأخبار التي تحكي عن رضاهم المعنوي، وفي الاستفادة من تلك العبر والأخبار رغم كونها صادرة من أناس مسيحيين، وكانوا يقولون بأنهم كانوا يشاهدون في كتب الصوفية المسلمين وطبقات الصوفية الكثير من الأخبار عن ما كان يقوم به الرهبان المسيحيون من ترويض للنفس والصبر على الصعاب.

٣ - التأثير الهندي:

أما القول الثالث فهو أنّ التصوّف الإسلامي قد تأثر بالعرفان الهندي؛ وأول من أشار إلى هذا الموضوع في الغرب هو (ويليم جونز)^(١) الذي قارن بزعمه بين مذهب (وحدة الوجود) في التصوّف الإسلامي المتأخر وبين مذهب (الفيداناتا) الهندي العرفاني؛ كما قارن بين قصائد مولانا جلال الدين الرومي، وحافظ الشيرازي، وغيت غوبندا الهندي. ثم جاء من بعده كل من (تولك) و(ألفريد كريمر)^(٢) و(روزن) و(غولدزيهر)^(٣) و(ماكس هورتن)^(٤) وأخيراً (مورينو) الذين تحدثوا هم الآخرين بدورهم عن ذلك.

أما في بلاد المشرق فقد كان (أبو ریحان البيروني) في طليعة من تناولوا هذا الموضوع فهو أول من قام بإجراء مقارنة بين التصوّف الإسلامي والعرفان الهندي، وتوصل إلى أوجه شبه بين المذاهب الهندية والصوفيين وطرق الصوفية المسلمين، فضلاً عن توصله إلى أوجه شبه كثيرة بين أقوال (باتنجلي) الهندي وأقوال كل من: (البسطامي) و(الحلاج) و(الشبلي).

يقول (البيروني) في كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة) ما يلي: «وإلى

(١) W. Jones; Asiatic Researches III, 333. Sqq. 376. London, 1803.

(٢) A. Kremer; Cultur geschichtliche streifzuge auf dem Gebiete des Islam. 1873; English Translation in: Khuba Bukh; Civilization, vol. 1, PP. 112-120, Calcutta, 1929.

(٣) Goldziher; Vorlesugen Uber den Islam, PP. 87- 133; 2. AUFI; 1925.

(٤) M. Horten; Insische stromungen.

طريق (باتنجلي) ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحقّ، فقالوا: (ما دُمّت تشير فلستَ بموحدٍ حتى يستولي الحقّ على إشارتك بإفنائها عنك، فلا يبقى مشير ولا إشارة). ويوجد في كلامهم ما يدلُّ على القول بالاتحاد، كجواب أحدهم عن الحقّ: (وكيف لا أتحقّق من هو أنا بالـ (إنّيّة) ولا أنا بـ (أينية)؟! إن عدت فبالعودة فُرقْتُ، وإن أهملتُ فبالإهمال خففتُ وبالاتحاد ألفتُ).

وكقول (أبي بكر الشبلي): (إخلع الكلّ تصل إلينا بالكلّية، فتكون ولا تكون، إخبارك عنّا وفعلك فعلنا).

وكجواب (أبي يزيد البسطامي) وقد سُئل بم نلتَ ما نلتَ؟ قال: (إنّي انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرتُ إلى ذاتي فإذا أنا هو).

وقالوا في قول الله تعالى: ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ [البقرة: ٧٣]: (إنّ الأمر بقتل الميِّت لإحياء الميِّت إخبارٌ أنّ القلب لا يحيى بأنوار المعرفة إلّا بإماتة البدن بالاجتهاد، حتى يبقى رسماً لا حقيقة له، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات).

وقالوا: (إنّ بين العبد وبين الله ألفُ مقام من النور والظلمة، وإنّما اجتهاد القوم في قطع الظلمة إلى النور، فلمّا وصلوا إلى مقامات النور لم يكن لهم رجوع)^(١).

لقد أجرى (البيروني) مقارنة بين ما جاء في كتاب (غيتا Gita) بشأن (الغوص في الفكر) من جهة، وما يقوله الصوفية في تحديد العشق بكونه (الاشتغال بالخلق عن الحق)^(٢) ومن ثم يذكر موضوع (قبض الحواس) المذكور في كتاب (باتنجلي) لغرض توضيح الشبه بينه وبين ما هو مذكور في

(١) أبو ریحان البيروني، تحقيق ما للهند، طبعة إدوارد سخاو، لايبزيك، ١٩٢٥م.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٧.

كتب الصوفية، فيقول نقلاً عن الصوفية: «قد حكى في كتبهم عن بعضهم: إنّه وردت علينا طائفة من الصوفية، وجلسوا بالبعد عنّا، وقام أحدهم يُصليّ، فلمّا فرغ التفت، وقال لي: يا شيخ! تعرف ها هنا موضعاً يصلح لأن نموت فيه؟! فظننت أنّه يريد النوم، فأومأتُ إلى موضع، وذهب وطرح نفسه على قفاه وسكن، فقمّت إليه وحركته، وإذا أنّه قد برد». وقالوا في قول الله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الكهف: ٨٤]: «أنّه إن شاء طويت له، وإن شاء مشى على الماء والهواء يقاومانه فيه ولا تقاومه الجبال في القصد»^(١).

هناك أوجه تقارب بين هذه المعتقدات وبين ما ذكره صاحب كتاب (باتنجلي) كالتالي: «إنّ توجه الفكر بكامله صوب وحدانية الله يفصل الإنسان عمّا سواه، وكلّ من أحبّ الله سيحبّ الخير لجميع الخلق من دون استثناء، كما إنّ كلّ من يهتمّ بنفسه فقط دون غير نفسه، لن يضيع ولا لحظة واحدة، وإنّ من يصل إلى هذا المقام تغلّب قواه النفسانية على قواه الرّحمانية وبلغ ثمانية أشياء ليصل بذلك إلى مقام الاستغناء... أول الأشياء الثمانية تلك هو: القدرة على تلطيف الجسم إلى درجة يتمكن معها من الاختفاء عن الأبصار. ثانيها: القدرة على تخفيف الجسم بصورة يصبح لا فرق عنده وضع قدمه سواء على الشوك أو الطين والوحل. الثالث: القدرة على إظهار نفسه كبيراً وضخماً إلى حدّ يعرض نفسه على هيئة غريبة ومخيفة. الرابع: القدرة على التحكم بإرادة البشر. الخامس: القدرة على بلوغ ما يبتغيه من العلم. السادس: القدرة على تزعم أية فئة أو طائفة يريد. السابع: تواضع من هم دونه وإطاعتهم لأوامره. الثامن: قطع مسافات طويلة وشاقة».

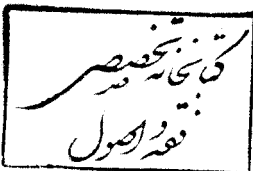
وبعد أن ينقل (البيروني) هذه الأمور يقول: «وإلى مثل هذا إشارات الصوفية في العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة؛ فإنّهم يزعمون أنّه يحصل له

روحان: قديمة لا يجري عليها تغيّر أو اختلاف، بها يعلم الغيب، ويفعل المعجز! وأخرى بشرية للتغير، والتكوين، ما يبعد عن مثله أقاويل النصارى»^(١).

ولكن بالرغم من كلّ ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ (البيروني) يسعى فقط إلى توضيح أوجه الشبه بين المذاهب العرفانية الهندية والصوفيين المسلمين والمقارنة بينهما، ولا يقصد مطلقاً الحديث عن التأثير والتأثر بين المذهبيين.

وقد يكون السبب في ذلك أنّه كان يعلم تماماً بأنّ الصوفية المسلمين ومنهم أشخاص على شاكلة (الحلاج) و(الشبلي) و(البسطامي) لم يكن لديهم أدنى معرفة بمذاهب الصوفيين الهنود، كما لم تكن هناك أية صلة بين الجانيين، فالبيروني هو في الواقع أول مسلم تحدّث عن تلك المذاهب وعن كتبها، كما يُعدُّ أيضاً أوّل من عرف المسلمين بالمدارس العرفانية الهندية وهي: (باتنجلي) و(غيتا) و(باليديو) وأخيراً مدرسة (سانغ) العرفانية، وهو لا يعير أية أهمية للمعلومات التي وصلته ممّن سبقه من المؤلّفين المسلمين الذين سبقوه مثل: (زرقان) و(المسمعي) و(الإيرانشهري) عن المذاهب الهندية.

صحيح هناك إمكانية للعثور على روابط مباشرة كانت تربط بين (الهند) والعالم الإسلامي خلال الحقبة الزمنية الواقعة بين الأعوام (١٠٠ - ١٨٠هـ) في البصرة، إلّا أنّ هذه الروابط كانت تقتصر على التبادلات العلمية فقط مثل: تبادل الزيجات الفلكية (التقاويم الكونية) التي كان (الفراري) ترجمها عام (١٥٤هـ/ ٧٧١م) أو علوم الرياضيات، وخاصة علم الأعداد والحساب والهندسة، وبعضاً من العلوم الطبية^(٢). ولكن لم يحصل خلال هذه



(١) المصدر السابق: ص ٣٤.

(٢) ابن النديم، الفهرست: طبع فلوجل، ص ٢٤٦.

التبادلات العلمية أيّ نوع من تبادل المعارف الدنيّة والعرفانية على الإطلاق. حتى أنّ (جرير بن حازم الأزدي) لم يحظ بالنجاح عندما بادر إلى نشر مذهب ال(سمنية) وهو مذهب الشك في المعرفة، لأنّه كان يتعارض مع آراء ومعتقدات المتكلمين والمفكرين المسلمين في ذلك العصر؛ ولهذا السبب نلاحظ أنّ التاريخ لم يذكر شيئاً عنه سوى اسمه فقط، وأنّ مذهب السمنية هو مذهب الشك في المعرفة، من دون أن يكون له أيّ مكان في أوساط الفكر الإسلامي.

إلاّ أنّه سرعان ما توقفت هذه الارتباطات العلمية لأنّه على حدّ تعبير (ماسينيون): «المذاهب الهندية كانت بذاتها تمتلك بعداً إلحادياً ووثنيّاً معقداً في شؤون ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا) هذا فضلاً عن اعتقادها بوجود تسلسل للعلّة والمعلول (كرنا وسانسرا) لم يكن يتلاءم مع عقيدة الإسلام التوحيدية، والتي كانت تجزم بما لا يقبل الشك بأنّ الله حيّ أزليّ، ومتعالٍ وواحد. كما إنّ من تعرّف من المترجمين العرب على المعارف اليونانية على الساحة العلمية، بات في متناول يده مذهب أكثر وضوحاً وتلاؤماً وقرباً من الإسلام، وأكثر كمالاً ممّا كان موجوداً من المذاهب الهندية؛ حيث أنّ هذا المذهب كان يدعو إلى البحث عن العلل والأسباب، ويتحدّث عن ذات حيّة لا متناهية، ويدعو إلى إله واحد (رغم أنّه لم يكن يصرّح بذلك) وإلى نظام ومنظّم أكثر تفوقاً، وإلى محرّك كان في البداية وقبل كلّ شيء. ومن جانب آخر فإنّ هذا المذهب الجديد كان يعلم تقويماً فلكياً - كونياً (غير متجانس مع الأيام الفلكية للهنود) وكذلك طرقاً قصيرة للحساب والهندسة والمنطق الصوري المبتني على البحث عن النحولات والقضايا والعلل الخاطئة، كما كان يؤيد نمطاً من الفلسفة السياسية يركز على المساواة والأخلاق الجماعية والاجتماعية التي تهدف إلى وحدة المجتمع (بدلاً من تشتيت الناس وتفريقهم إلى قبائل وطوائف) وحتى أنّه كان في حالات الضرورة يقوم بإعطاء تبريرات للصلاة والصوم والحجّ والعبادات الجماعية فضلاً عن تأييده لها، في حين

أنَّ المذاهب الهندية لم تكن تملك في جعبتها شيئاً لتقدمه في هذا الصدد، وكانت تدعو فقط للعبادات الفردية المستحبة»^(١).

إنَّ التأثير والتأثر المتبادل بين المذاهب العرفانية الهندية والإسلام ينبغي البحث عنه في الهند، كما إنَّ الفضل في هذا التبادل يعود للمبليغين والدعاة المسلمين في بلاد الهند ممَّن حطُّوا الرحال وأقاموا هناك بغية نشر الإسلام في تلك البلاد.

ويمكن تصنيف الدعاة المسلمين في الهند إلى فئتين:

أ - الصوفية التقليديين: ومن هذه الفئة تلاميذ (مالك بن دينار - وفاة ١٢٧هـ) الذين أدوا دوراً جديراً بالإشادة والثناء في نشر الإسلام بين أهالي (مويلا) في (كرناغر) و(مديج). كما ينبغي أن لا يفوتنا هنا ذكر ما بذله كلُّ من: (الحلاج - وفاة ٣٠٩هـ) في التبليغ للإسلام بين طائفتي (ددوالا) و(بنغارا) في منطقة (غوجارات) و(نرشاه - وفاة ٤٣١هـ) بين قوم (لبيي) في (ترشوبولي) وكذلك (يوسف الدين السندي - القرن السابع للهجرة) بين طائفة (موماتا) في (كوتش).

ب - القرامطة: في عهد هارون الرشيد بدأ الاسماعيليون باللجوء إلى بلاد (السند) حيث شرعوا في حدود عام (٢٠٠) للهجرة في الدعوة للإسلام في منطقة (مُلتان) ولا يزال (داوديوترا) يُشاهد في (خيربور) إلى يومنا هذا. وساهم عدد آخر منهم بفاعلية في نشر الإسلام بين الهنود، منهم على سبيل المثال: (عبد الله الحرازي - وفاة ٤٦٠هـ) بين طائفة (البهرة) في (غوجارات) (ناصر خسرو - وفاة ٤٧٣هـ) بين القبائل، وكوهن والأفريديون والاسماعيليون الجدد من أمثال: (همانورستجر - وفاة ٥٣٥هـ) و(صدر الدين - وفاة ٣٤٨هـ) بين الخوجة في غوجارات.

(١) ماسينيون، المصدر السابق: ص ٨٣ - ٨٤.

إلا أن هذا الموضوع هو بحث آخر ليست له صلة على الإطلاق بتأثير وتأثر التصوف الإسلامي في مرحلة ظهوره (القرون الأربعة الإسلامية الأولى). وإذا أردنا الخوض في موضوع العوامل التي تأثر بها التصوف الإسلامي في الهند، فينبغي أن نتناول الأمر منذ بداية القرن السابع للهجرة (١٣ الميلادي) وهي فترة ظهور (معين الجشتي - وفاة ٦٣٤هـ) في (البنغال) و(فريد شكرغنجي - وفاة ٦٤٤هـ) في (باكبتن) (وهو جد السادة الكيلانيين) و(جلال سرخ بوش - وفاة ٦٩٠هـ) في اوتش (بهوليور) (وهو جد السادة البخارائيين) و(محمد كيسودراز) في (بلغوم) و(أبو علي القلندري - وفاة ٧٢٥هـ) في (بنبت) و(علي الهمداني - وفاة ٧٩١هـ) و(عبد الله شطاري - وفاة ٨١٨هـ) في كشمير.

٤ - التأثير اليوناني:

وآخر الاتجاهات في بيان التأثيرات الأُممية على التصوف الإسلامي القول المزعوم بتأثير يوناني وبخاصة التأثير (الهيلينستي) (أي التأثير اليوناني الذي يأتي عقب فتح الإسكندر للشرق سنة (٣٣١) قبل الميلاد حتى القرن السادس بعد الميلاد) والذي يسمّيه (ماسينيون) التوفيق الهلينيستي أو التوفيق الشرقي بناءً على الجانب السحري والصنعوي إلى جانب الأفكار (المتافيزيقية) و(الغنوصية) و(الأفلاطونية المحدثة) والتي أوجدت ما يعرف أحياناً باسم (الفلاح اليوناني Syncretismhellenisti qui) أو (الفلاح الشرقي) حسب ما أسماه (ماسينيون).

إنّ المجال يبدو مناسباً الآن للحديث عن حالات مماثلة من التأثير والتأثر بين التصوف الإسلامي والعرفان اليوناني، خاصة وأنّ هناك في متناول اليد نصوص مترجمة من اليونانية إلى العربية تعود لنهاية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي).

الباحث المصري الكبير (الأستاذ عبد الرحمن بدوي) الخبير في مجال

الوثائق التاريخية (والمعروف عنه إجادته للغة اللاتينية، وقراءة النصوص اليونانية) وعبر خمسة فصول من كتابه (أفلاطون عند العرب) بيدي معارضته لوجهة نظر البعض ممن يؤيدون التأثير اليوناني على التصوف الإسلامي، مستنداً في ذلك على الاستدلال التالي:

١ - كتاب (إثولوجيا أرسطو)^(١): وهو أهم نصّ في هذا الباب هو كتاب (إثولوجيا أرسطوطاليس) وهو كما نعلم فصول ومقتطفات، منتزعة من العقائد الأفلاطونية، وفيه نظريات الفيض والواحد التي لعبت دوراً خطيراً في التصوف الإسلامي، خصوصاً عند (السهروردي المقتول) و(ابن عربي) وفيه نظرية (الكلمة) أو ال(لوغوس).

ولا شكّ في تأثر الصوفية المسلمين ابتداءً من القرن الخامس الهجري بما في (إثولوجيا) من آراء، وإنّما الخلاف هنا هو: هل وصل تأثيره إلى التصوف الإسلامي مباشرة، أو عن طريق كتب الاسماعيلية، وكلها حافلة بالتأثر به.

٢ - الكتب المنسوبة إلى (هرمس) تأتي في المقام التالي من حيث الأهمية بعد (إثولوجيا أرسطو) حيث قام (ماسينيون) بإعداد وعرض قائمة بهذه الكتب^(٢) بالعربية أيضاً. وقد خصصنا في كتاب تحت عنوان (الإنسانية في الفكر العربي)^(٣) فصلاً كاملاً لتأليفات هرمس؛ كما ذكرنا في كتاب آخر عنوانه (مختار الحكم للبشر بن فاتك)^(٤) بعضاً من النصوص التي تنسب إليه إلى جانب شرح لسيرته الذاتية.

(١) عبد الرَّحْمَن بدوي، أفلاطون عند العرب: الطبعة الأولى، ١٩٥٥م، والطبعة الثانية، ١٩٦٦م، القاهرة.

(٢) عبد الرَّحْمَن بدوي، مذاهب الإسلاميين: ص٢، بيروت ١٩٧٣م.

(٣) القاهرة، ١٩٤٧م.

(٤) مدريد، ١٩٥٨م.

و(هرمس) شخصية بارزة التأثير على كلِّ من: (السهورودي القليل) و(ابن عربي) الأول في فكرة (الطباع التام) خاصة، والتي تأثر بها كلُّ الإشراقيين بعد السهورودي، الطباع التام هو (النوس) ويُسمَّى أيضاً (الروجانية) و(الطبيعة الكريمة).

٣ - ومن النصوص المهمة المنسوبة إلى (هرمس): (رسالة هرمس في معادلة النفس) التي نشرناها في كتابنا (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) (القاهرة، ١٩٩٥م) فهي مناجاة للنفس وتحليل لها، وتأنيب للنفس الأمانة، ودعوة للنفس من أجل التطهّر والتقديس. ومن السهل أن نجد أصداء لها ومشابه في مناجاة الصوفية المسلمين.

٤ - ثم إنَّ هناك فصولاً منحوّلة لأفلاطون وسقراط وغيرهما من الفلاسفة اليونانيين معظمها آداب وأقوال أخلاقية، وكلها تتشابه في بعض آرائها مع الأقوال المنسوبة إلى كبار الصوفية المسلمين في كتب طبقات الصوفية المختلفة (القشيري، السلمي، الشعراني، والهروي) وطبقات الأولياء (للعطار) ونفحات الأنس (للجامي) وغيرها، وقد ذكرنا قسماً كبيراً منها في أعمالنا التالية:

أ - مختار الحكم للمبشر بن فاتك (مدريد، ١٩٥٨).

ب - أفلاطون في الإسلام (طهران، ١٩٧٤).

ج - مختارات (صوان الحكمة لأبي سليمان السنجري) أو (السجستاني) (طهران، ١٩٧٤).

د - نوادر الفلاسفة لِحُتَيْن (طهران، ١٩٧٤).

٥ - وبالرغم من كل ما ذكر، لم يثبت أنّ الكتب المنحوّلة على (ديونسيوس) قد أثرت في التصوّف الإسلامي، وذلك لعدّة أسباب منها: أنّ تلك الكتب لم تترجم إلى العربية إلّا بعد القرن السادس الهجري، وأنّها لا يوجد لها ذكر في أيّ كتاب إسلامي في التصوّف أو

في غيره، فضلاً عن عدم وجود ذكر لأيّ مترجم قام بترجمتها إلى العربية إلا في تأليفات عدد من الكتاب المسيحيين المتأخرين مثل: أبو البركات، وأبناء عسّال المسيحي (القرن السابع الهجري).

لهذا ينبغي أن نستبعد الكتب التي تنسب إلى (ديونسيوس الأريوفاغي) من أيّ تأثير في التصوّف الإسلامي^(١)، ومن المعلوم تاريخياً أنّ أصول الفلسفة اليونانية قد أثرت على تطور المسيحية في بداياتها الأولى بعد المسيح ﷺ منذ أن ترجمها وتأثر بها (جان أسكوت أرجين) في القرن التاسع الميلادي. فالتصوّف كان ظهوره إسلامياً بحثاً إلا أنّه تأثر بعوامل أجنبية خلال مسيرة تحوله وتكامله.

والآن وبعد كلّ ما قيل، ما هي النتيجة التي نخلص إليها بشأن مزاعم بعض الباحثين الأوروبيين من أنّ التصوّف الإسلامي قد تأثر خلال بدايات ظهوره بعوامل أجنبية؟ النتيجة هي أنّ كلّ ما قيل وذكر من آراء وأقوال في هذا الصدد هو عارٍ عن الصحة، والدليل على ذلك هو النصوص والوثائق المنشورة والمعروفة في هذا الشأن.

من هذا المنطلق بدأت موجة القول بتأثر التصوّف الإسلامي بعوامل أجنبية تنحسر من بعد سنة (١٩٢٠) فحتى الذين قالوا بذلك ما لبث بعضهم أن عدل عن رأيه. ومن هؤلاء الذين تراجعوا عن أفكارهم حول أصل التصوّف: (رينولد نيكلسون) الذي يعتبر من أكبر الباحثين في التصوّف بعد ماسينيون؛ وكان له دور كبير في البحوث ذات الصلة بالتصوّف الإسلامي.

فبعد أن ذهب في البحث الذي كتبه ونشره عام (١٩٠٦) تحت عنوان:

(١) وكما يرى كلّ من مركس: ص ١٨ - ٢٤. وهايدلبيرغ ورينولد نيكلسون، تبعاً لها لبريغ، الذي يرى نفس الشيء في مقالة بشأن جذور التصوّف وتحولاته نشرها في JRAS عام ١٩٠٦م: ص ٣١٥ - ٣١٧.

(نظرة تاريخية في أصل التصوّف وتطوره)^(١) عن تأثير الثقافة اليونانية ومنها على وجه الخصوص آراء الأفلاطونيين الجدد، وما ينسب إلى (ديونيسيوس) و(الصابئة المندائيين) و(استيفان برصديل السرياني) وعدد من المذاهب الهندية بشأن ظهور التصوّف الإسلامي تراجع عن قوله بقول آخر يقول فيه: «إننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوّف بمعناه الدقيق؛ استحال علينا أن نردّ أصله إلى عامل هندي أو فارسي».

موقف الفقهاء والمتكلمين من الصوفية:

يعبر الصوفية عن الظاهر بالباطن وعن الشريعة بالحقيقة، كما إنهم يعتبرون العلم الباطن سلوكاً نفسياً مقترناً بمحاسبة النفس وإدراك الحالات الروحانية واكتساب الدرجات الإنسانية، وبكلّ ما يبرز منهم في هذا السبيل من تصرّفات وأقوال وأفعال وملبس؛ ومن ثمّ يعرفون هذه السيرة وصورها بكونها من واجبات الحياة الدنيّة، وبكونها أفضل قدوة للإنسان المؤمن، والأنموذج الأمثل والخالص للسلوك في الحياة الإنسانية. وبناءً على ذلك فإنّ من الطبيعي لمن لا يطوون هذه السبل ولا يقبلون بهذا النمط من الفكر في فهم الدين والحياة النموذجية، أن يتحاملوا على الصوفية.

موقف المتكلمين:

في البداية نتناول بالذكر الانتقادات التي يوجهها المتكلمون للتصوّف والصوفية:

(١) رينولد. أ. نيكلسون، نظرة تاريخية في أصل التصوّف وتطوره، مقالة منشورة في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية JRAS عام ١٩٠٦م: ص ٣٠٣ - ٣٤٨. كما قام أبو الغلا عفيفي بترجمة هذه المقالة في كتاب (في التصوّف الإسلامي). يتضمن هذا الكتاب مجموعة محاضرات وبحوث للأستاذ العلامة نيكلسون، قام عفيفي بترجمتها إلى العربية وأرفقها بعدد من الملاحق، طبع القاهرة، ١٩٥٢م، أنظر: ص ١ - ١٤.

١ - الخوارج:

إنَّ الانتقاد الرئيسي الذي يوجهه الخوارج للصوفية يتمثل في أنَّهم في جميع الأحوال كانوا منقادين ومطيعين لسلطان زمانهم حتى لو كان سلطاناً ظالماً، وأنَّهم يؤمنون بأنَّ النية أفضل من العمل.

٢ - الشيعة:

بداية نلاحظ أنَّ (الإمام السَّجَّاد زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام) قد انتقد (الحسن البصري) الذي كان يلقي موعظة في الناس في (منى). فقد جاء في (احتجاج الطبرسي) أنَّ الإمام (علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام) مرَّ على (الحسن البصري) وهو يعظ الناس بمني فقال عليه السلام: «يا هذا، أسألك عن الحال التي أنت عليها مقيم، أترضاها لنفسك فيما بينك وبين الله تعالى إذا نزل بك الموت»؟ قال: لا. فقال عليه السلام: «أفتحدِّث نفسك بالتحوُّل والانتقال عن الحال التي لا ترضاها لنفسك إلى الحال التي ترضاها»؟ فأطرق (الحسن البصري) ملياً ثم قال: إنِّي أقول ذلك بلا حقيقة. فقال عليه السلام: «أفترجو نبياً بعد محمَّد صلى الله عليه وآله وسلم تكون لك معه سابقة»؟ قال: لا. فقال عليه السلام: «أفترجو داراً غير الدار التي أنت فيها ترد إليها فتعمل فيها»؟ قال: لا. فقال عليه السلام: «أرأيت أحداً به مسكة عقل رضي لنفسه من نفسه بهذا»؟ قال: لا. قال عليه السلام: «إنَّك على حال لا ترضاها، ولا تحدِّث نفسك بالانتقال إلى حال ترضاها على حقيقة، ولا ترجو نبياً بعد محمَّد صلى الله عليه وآله وسلم ولا داراً سوى التي أنت فيها فتردَّ إليها وتعمل فيها، وأنت تعظ الناس!» ثم انصرف عليه السلام عنه؛ فسأل (الحسن البصري) عنه، قيل له: إنَّه علي بن الحسين. فقال: هو من أهل بيت علم، وارتفع عن الوعظ^(١). وفي موضع آخر في نفس الكتاب^(٢) أنَّ الإمام عليه السلام انتقد (الحسن البصري) قائلاً: «إنَّ الله خلق العباد ووكلمهم بشؤونهم».

(١) الطبرسي، الاحتجاج: ج ٢، ص ٤٣، النجف، ١٩٦٦م.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٦٢.

ويخلص (ماسينيون) من هذه العبارات إلى أنّ (الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام) قد حمل على التصوّف! وهي نتيجة غريبة لا يمكن التوصل إليها من خلال النصوص التي يستند عليها في استنتاجه، لأنّ كلام الإمام موجّه إلى (الحسن البصري) شخصياً، ولا صلة له بالموعظة التي كان يلقيها على الناس. فهو يخاطب (الحسن البصري) سائلاً إيّاه فيما لو كان يعمل بما يقوله ويعظ الناس به. هذا أولاً؛ أما ثانياً فيتمثل في ردّ (الحسن البصري) على الإمام، وهو ردّ متوقع من كلّ مؤمن يخشى الله ويخضع لذاته ولا يفخر بنفسه، وهذا بالضبط هو الموقف الذي يتّخذه أي صوفي واقعي.

من جانب آخر فإنّ ما عثرنا عليه في المصادر الأخرى مثل (حلية الأولياء)^(١) يتناقض تماماً مع ما استنتجته (ماسينيون)^(٢) وذلك لأنّنا نلاحظ في هذه المصادر بأنّ الإمام عليه السلام هو بحدّ ذاته رمز للزهد والعبادة، ويتصدّق بالكثير ولكن في الخفاء. لكننا عثرنا أيضاً على أقوال كثيرة تنسب للإمام جعفر الصادق عليه السلام يتحامل فيها على التصوّف والصوفية. هذه الأقوال وآراء أخرى من الإمام ينقلها صاحب كتاب (حديقة الشيعة في ردّ الصوفية) وبدوره نقلها (عبّاس بن رضا القمي) في كتاب (سفينة بحار الأنوار ومدينة الحكم والآثار) ومنها هذا الحديث الذي ينسب إلى (الإمام جعفر الصادق عليه السلام) عندما سُئل عن حال (أبو هاشم الكوفي الصوفي) فأجاب قائلاً: سُئل أبو عبد الله يعني جعفر الصادق عليه السلام عن حال أبي هاشم الكوفي فقال عليه السلام: «أنّه كان فاسد العقيدة جداً، وهو الذي ابتدع مذهباً يقال له التصوّف وجعله مفرّاً لعقيدته الخبيثة»^(٣).

ومثل هذه العبارات رويت عن (الإمام الرضا عليه السلام) أيضاً حيث روي

(١) حلية الأولياء: ج ٣، ص ١٣٣ - ١٤٦.

(٢) ماسينيون، بحث في نشأة المصطلح الغني: ص ٤٢١.

(٣) الشيخ عبّاس القمي، سفينة البحار: ج ٢، ص ٥٧، طبعة حجرية، عام ١٣٥٥ هـ.

عنه عليه السلام أنه قال: «لا يقول بالتصوّف أحداً إلا لخدعةٍ أو ضلالةٍ أو حماقةٍ، وأما من سمّى نفسه صوفياً للتقيّة فلا إثم عليه»^(١).

كما ينقل صاحب (سفينة البحار) أقوالاً تنسب إلى (الملاً صدرا الشيرازي - وفاة ١٠٥٠ق) ينتقد فيها الصوفية عبر كتابه (كسر أصنام الجاهلية)^(٢) ويتحامل عليهم ويهاجمهم. ويمكن تلخيص هذه الانتقادات كالتالي: «تركوا العلم والعرفان، ورفضوا اكتساب العمل بمقتضى الحديث والقرآن، وعظّلوا ما أعطاهم الله تعالى من المشاعر والمدارك عن أعمالها في سبيل الهداية والرشاد، وحرّموا ما رزقهم الله افتراءً عليه بصرفها في غير ما خلق الله لأجله بسبب الجهل والفساد، وافتروا على الله حرمتها ليستعملوها في غير ما أراد لها الله، الصوفية مسجونون في بحر المملذات وفي قبضة الظلمة، وفي نفس الحال فإنّ بينهم مجموعة من السفهاء والجهلة يزعمون امتلاكاً لعلم المعرفة ولديهم الحق في المشاهدة، وأنهم قد بلغوا في قدراتهم حدود الوصول والتقرب والمشاهدة، ومن خلال لقاء الله السرمدي يبلغ الفوز، عبر الوصول إلى مقام الفناء يحصلون على البقاء الأبدي، قسماً بالله هم لا يعرفون شيئاً من هذه المعاني السابقة سوى أسمائها»^(٣).

ويرى (الملاً صدرا) أنّ أخطاء الصوفيين هي على قسمين: الأول أنّ بعضاً منهم منشغلون بالمجاهدة النفسانية من دون أن تكون لهم معرفة راسخة وقوية بالله وصفات البارئ والكتب السماوية والرسول الإلهيين والمعاد، وكذلك من دون معرفة بالنفس الإنسانية ودرجاتها، لا من حيث العلم ولا من حيث العمل. أما الثاني فهو يتمثل في أنّ النزر اليسير ممّا يطلقون عليه تسمية (خوارق العادات) ويعتبرونها من (الكرامات) إذا ما تحقّق فإنّه لا

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٨.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٥٩. وكسر أصنام الجاهلية: ص ٣.

تكون له أصالة إنما هو حصيلة الشعوذة والحيل التي يعرفها المشعوذون والمحتالون والرمّالون جيداً^(١).

كما يهاجم (الملاً صدرا) شطحيات الصوفيين ويرى بأنّ استماع المسلمين إليها فيه ضررٌ لهم، لأنّ الصوفية يزعمون بأنّ تلك الشطحيات هي أنين ناجم عن عشقهم لله، والغاية منها هي نيل وصاله، أو أنّهم يزعمون قائلين: هي كلمات غامضة وغير مفهومة ظاهرها يشرح القلب وعبارات هائلة، إلاّ أنّه لا يكمن أيّ فساد خلفها؛ فهذه العبارات تمنح الجرأة للقلب وتخيف العقول.

وما هو (الملاً محسن الفيض - وفاة ١٠٩١هـ) وهو تلميذ (الملاً صدرا) يحمل على الصوفية كالتالي: «هناك بعض من الصوفية يزعمون: بأنّهم قد بلغوا درجة من التصوف والألوهية بحيث أنّ بمقدورهم أن يقوموا بكلّ ما يرغبون فيه، زاعمين أنّ دعاءهم يسمع في الملكوت، وأنّ نداءهم يجاب في الجبروت، وهم يسمّون بالشيخ والدرويش، ويرمون الناس في الاضطراب والتشويش. ومن هنا ينفذ (التشويش والاضطراب في عقول الناس، ويبدأون بالمغالاة في عقائدهم، ويمدّون أرجلهم إلى أبعد من بساطهم البشري، ويزعم بعضهم بأنّ بإمكانهم الإخبار بالغيب، ويقولون: مساء البارحة قتلت ملك الروم! أو هزمت ملك الهند، ودحرت جيش النفاق، أو طرحت فلاناً من الناس أرضاً. ويقصدون بفلاناً شيخاً على شاكلتهم من مشايخ التصوف»^(٢).

وهناك في كتاب (حديقة الشيعة) الذي ينسب إلى (المقدّس الأردبيلي - وفاة ٩٩٣هـ)^(٣) فصول طويلة مخصصة للتحامل على الصوفية. يقسم

(١) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق: ج ٢، ص ٦١.

(٣) المقدّس الأردبيلي، هو أحمد بن محمّد الأذربايجاني (وفاة ٩٣٣هـ) حديقة الشيعة طهران، =

(المقدّس الأردبيلي) مذاهب الصوفية إلى أربعة أقسام هي: ١ - الحلولية
٢ - الاتحادية ٣ - العشاقية ٤ - الأصلية. كما يقول بأن غالبية علماء
الشيعة من أمثال: (الشيخ المفيد) و(ابن بابويه) قد تحدثوا عن الصوفية:
«هذان الإثنان يُعدّان هذه الطائفة الضالة الغلاة حلوليون كانوا أم
اتحاديون»^(١).

ويصف (المقدّس الأردبيلي) الصوفية المتأخرين القائلين بالاتحاد على
وجه الخصوص من أمثال: (محيي الدّين ابن عربي) و(عبد الرزاق الكاشاني)
و(الشيخ عزيز النسفي) بالكفر والزندقة، كما إنّه يفتح في كتابه فصلاً آخر
يحمل من خلاله على (الملامتية) وآخر على (الإلهامية) وآخر على
(التلقينية). ويُعدّ كتابه في الهجوم على الصوفية في نفس درجة (تلبيس
إبليس) الذي تمّ تأليفه من قبل السُنّة؛ فهو ينقل عن مؤلف كتاب (بيان
الآيانات) أنّ الحلول والاتحاد هما من عقائد الصابئة والمسيحيين على وجه
الخصوص^(٢). ويربط بين الباطنية والصوفية برباط وثيق^(٣).

ومن المواد التي يستند (المقدّس الأردبيلي) من خلالها على موقف
علماء الشيعة الأوائل الرافض للتصوّف قوله: أنّ (الشيخ المفيد) كتب كتاباً
تحت عنوان (الردّ على الحلاج)^(٤). و(الشيخ المفيد) هو (أبو عبد الله
محمد بن محمد العكبري المتوفى عام ٤١٣هـ/١٠٢٢م) ويُعدّ كتابه في الردّ
على (الحلاج) ضمن عداد الكتب المفقودة. إلّا أنّ (ابن حمزة) تلميذ

من دون تاريخ، دار مكتبة شمس للنشر: ص ٥٦٤ - ٦٠٦. لقد قمنا بمراجعة المخطوطة
رقم ٢٣٥٢ من هذا الكتاب في المكتبة المركزية بجامعة طهران والتي تختلف عن النسخة
المطبوعة اختلافاً كبيراً.

(١) المصدر نفسه: ص ٥٦٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر نفسه: ص ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٥.

(٤) المصدر نفسه.

(الشيخ الطوسي - وفاة ٤٦٠هـ) ذكر ذلك في كتاب (الهادي إلى النجاة من جميع المهلكات) وغيره من الكتب.

في الواقع هنالك فرق كبير بين موقفي كلٍّ من (الملاً صدرا ٩٧٩ - ١٠٢٠هـ) و(أحمد الأردبيلي - وفاة ٩٩٣هـ) في هجومهما على التصوف والصوفية، رغم أنَّهما كانا معاصرين أحدهما للآخر. فالملاً صدرا لا يهاجم أصول التصوف، إنَّما يحمل على بعض من أشباه الصوفية من معاصريه ممَّن كان يطلق عليهم اسم (البطالين) وهم أناس ليسوا أهل رياضة ومجاهدة مع النفس، ولا يهتمون بالاختلاء والتزام الصمت؛ إنَّما هم منشغلون بالشهوات وأكل المحرمات^(١). فهو يرى بأنَّ هؤلاء من الضالِّين والفاقدين للعقل ممَّن يزعمون الكرامات والأعمال الخارقة، حيث يُعدِّد (الملاً صدرا) أخطاءهم وعيوبهم قائلاً: «أولاً: هؤلاء ضعفاء العقل لا تستوعب قلوبهم العلم ولا يملكون ما يؤهلهم لاستلام الأنوار القدسية. وثانياً: أنَّ هؤلاء مع قلة عقلهم منهمكون في السعي وراء الملذَّات والمتع وأرواحهم مليئة بالشهوات ويمضون حياتهم في أكل المشبوه وتناول الطعام على موائد الظالمين والسارقين وقطاع الطرق الذين يجوبون البوادي والقفار، ولا يعرفون شيئاً عن الحلال والحرام. وثالثاً: إنَّهم عاجزون عن إدراك الحقائق وينكرون درجات علم الحكماء وطرقهم، ويرون بأنَّ العلم هو حجاب، وأنَّ العلماء منهم بعيدون عن الله^(٢). ورابعاً: أنَّ هذه الاستار والحجب الظلامية جعلتهم محرومين من العلوم الحقيقية والمعارف الربانية، وهم سعداء بالمعتقدات الخرافية التي يتداولها العامة من الناس ويقولون: إنَّ العلم حجاب، والشريعة هي لأهل الحجاب، وليست لمن بلغوا الحق! الشريعة هي قشرة، ما لم تقشر وتُزال لن يكون بالإمكان بلوغ الأسرار، وأنَّ فلاناً من الشيوخ

(١) الملاً صدرا، كسر أصنام الجاهلية: ص ٥، طهران، ١٩٦٢م.

(٢) المصدر السابق: ص ١٦.

قد كَلَّمَ اللهُ أكثر من مرّة، بل مرات عديدة وما شابه ذلك من الأقاويل الفارغة والكلام الباطل الذي لا معنى له، مما يشغلون به أنفسهم في البداية، ويستمتعون بتكراره، وينالون بواسطته إعجاب واستحسان العامة، ويبلغون به نشوة غير صحيحة، وشطحيات لا معنى لها وترهات أخرى من هذا النوع تصدر عن تصاعد أبخرة المعدة وعن أحلامهم المضطربة، تلك الترهات الفارغة عديمة المعنى للآخرين»^(١).

وبناءً على ما ذكر فإنّ (الملاً صدرا) يستنكر على أدعياء التصوّف الكذّابين هؤلاء تصرّفاتهم وكلامهم، ولا ينكر أصول التصوّف نفسه، والسبب في ذلك هو أنّه (وكما سنرى في الفصل القادم) يدافع عن التصوّف الحقيقي ويبيّن مفاهيمه؛ فهو يوضح لنا بأنّ التصوّف الحقيقي هو أساس المعرفة الجوهرية للنفس ودنياها ومبدئها ومعادها حين يقول: «ليست هناك عند الله مرتبة أفضل من معرفة ذاته وصفاته وأفعاله، وهذا العارف هو الذي يُعدّ عارفاً ربّانياً، ومن كان علمه أكثر فهو الأكثر معرفة والأقرب لله، في حين إنّ من يبدأ بترويض النفس ومجاهدتها، قبل استكمال المعرفة وتقويتها، من خلال أداء العبادات الشرعية فهو ضالٌّ ومضلٌّ ومخدوع ومخادع، وإنّ مجالسته والحضور في مجالسه وبين مرّيديه، يقتل القلب، ويدمر الدّين وفيه ضررٌ لعقائد المسلمين»^(٢).

ولكن مع كل ذلك فإنّ (الملاً صدرا) ينفي بعض المظاهر التي يقوم بها الصوفيون وعلى رأسها الشطح، لأنّه يرى بأنّ ما يقصده الصوفية من الشطح يتمثل في شيئين: «الأول: المزاعم الطويلة والعريضة بشأن عشق الله ووصاله، وهو عشق يغني الصوفي عن أداء الأعمال الظاهرية والعبادات الجسمانية، إلى حدّ يدفع جماعة من الصوفية إلى الزعم بالاتحاد، وأنّ

(١) المصدر نفسه: ص ١٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٠ - ٢١.

الحجاب الأكبر قد أزيل عنهم ما جعلهم قادرين على رؤية الباري جلّ وعلا، ويتمادون في مزاعمهم إلى حدّ الخطاب الشفهي والحوار!!^(١). كلام كهذا من وجهة نظر (الملاً صدرا) له ضرر كبير ومن شأنه أن يقضي على عقائد المسلمين. «النوع الثاني: هو الشطح؛ وهي عبارة عن كلمات وعبارات غير مفهومة، ظاهرها جميل وعباراتها هائلة، ليست هناك آية طائلات كامنة خلفها على حدّ تعبيرهم، تجعل القلب قلقاً والعقل مضطرباً والذهن حائراً»^(٢).

وينتهي كلام (الملاً صدرا) حول ترويض النفس فيقول: بأنّ الهدف المبتغى من ترويض النفس هو تحصيل المعارف الإلهية والعلوم البرهانية، وأنّ خاتمة المعارف الإلهية هي (المكاشفة) وأنّ العلم الأسمى من بين علوم المكاشفة هو معرفة الله سبحانه وتعالى، وهي الهدف النهائي والغائي... وأنّ فضائل العلوم الأخرى تتحقّق من خلال المعارف الإلهية^(٣).

والعارف هو العالم الذي بلغ مرحلة المكاشفة، فهو يشعر بلذة معرفة الله بشكلٍ يوحى كما لو أنّه كان «في جنة عرضها السماوات والأرضين، يجوب في حديقتها ويتناول من ثمارها خالداً فيها»^(٤). وأنّ جميع أقطار ملكوت السماوات والأرضين ساحة للعارف يصول ويجول فيها.

ويواصل (الملاً صدرا) تبيان الملذّات المعنوية التي يشعر بها العارف، تماماً كما يشرح ويبسّط (ابن سينا) أحوال العارف في نهاية قسم الإلهيات من كتابه (الإشارات والتنبيهات).

(١) المصدر نفسه: ص ٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٤، ٤٥.

(٤) المصدر نفسه: ص ٤٨.

نخلص ممّا ذكر بأنّ (الملاً صدرا) يدعو إلى التصوّف النظري (Le mysticism speculative) والذي يمكن ملاحظة نموذج أولي منه لدى (أفلاطون) حيث أنه يحمل على التصوّف المنقطع عن العلم، ويرفض الترهات المذكورة في العادات الخارقة والشطحيات التافهة التي لا معنى لها. أما (المقدّس الأردبيلي) فهو يهاجم التصوّف بكل ما فيه.

٣ - السُّنَّة:

كان أهل السُّنَّة من أشدّ من هاجم التصوّف والصوفية من بين الفرق الإسلامية. فمن أولى النصوص في تناول أدينا اليوم من التي يتحامل فيها السُّنَّة على الصوفية هو ما جاء في كتاب (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع) لأبو حسن الملطي (وفاة ٣٧٧هـ) فهو يهاجم من يسميهم (الرُّوحانيّة) بشدّة إلى جانب تحامله على جميع فروع الصوفية قائلاً: «ومنهم الرُّوحانيّة، وهم أصناف، وإنّما سمّوا الرُّوحانيّة؛ لأنّهم زعموا أنّ أرواحهم تنظر إلى ملكوت السماوات، وبها يعاينون الجنان - أي: الجنات - ويجامعون الحور العين، وتسرح أرواحهم في الجنة.

وسمّوا أيضاً (الفكرية) لأنّهم يتفكرون - زعموا - في هذا حتى يصلون إليه، فجعلوا الفكر بهذا غاية عبادتهم، ومنتهى إرادتهم، ينظرون بأرواحهم في تلك الفكرة إلى هذه الغاية فيتلذذون بمخاطبة الله لهم، ومصافحته إيّاهم، ونظرهم إليه - زعموا - ويتمتعون بمجامعة الحور العين، ومفاكهة الأبقار، على الأرائك متكئين، ويسعى عليهم الولدان المخلّدون بأصناف الطعام، وألوان الشراب، وطرائف الثمار... وأنّهم يفكرون بالندم على معصية أثناء ارتكابهم لها، ثم يستغفرون الله ويتوبون إليه عن معصيتهم تلك. من البديهي طبعاً بأنّ الشيطان هو الذي أدخل هذا الوهم إلى مخيلتهم، ولذلك لأنّه ما فاز بملدّات الجنة إلّا من دخلها يوم القيامة، وهو ما وعد به الله عباده المؤمنين من الرجال والنساء».

ويقول: «ومنهم صنف من (الرُّوحانيّة) زعموا أنّ حُبَّ الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم وإرادتهم حتى يكون حُبُّه أغلب الأشياء عليهم؛ فإذا كان كذلك عندهم: كانوا عنده بهذه المنزلة، وقعت عليهم الحُخلة من الله، فجعل لهم السرقة، والزنا، وشرب الخمر، والفواحش كلها على وجه الحُخلة التي بينهم وبين الله لا على وجه الحلال، كما يحلّ للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذنه، ومنهم: رياح وكليب. كانا يقولان بهذه المقالة ويدعوان إليها»

إنَّ هؤلاء يكذبون، فأين هؤلاء الحمقى من (إبراهيم خليل الله) الذي يطلب منه يوم القيامة أن يشفع للناس.

«ومنهم صنف من (الرُّوحانيّة) زعموا أنّه ينبغي للعباد أن يدخلوا في مضمار الميدان حتى يبلغوا إلى غاية السبقة، من تضمير أنفسهم وحملها على المكروه، فإذا بلغت تلك الغاية؛ أعطى نفسه كلّ ما تشتهي وتمنّى، وإنَّ أكل الطيبات كأكل الأراذلة من الأطعمة، وكان الطيب والخبيث عنده بمنزلة، وكان العسل والخل عنده بمنزلة! فإذا كان كذلك؛ فقد بلغ غاية السبقة، وسقط عنه تضمير الميدان، وأتبع نفسه ما اشتته. ومنهم صنف يقولون: إنّ ترك الدنيا إشغال للقلوب، وتعظيم للدنيا، ومحبة لها، ولمّا عظمت الدنيا عندهم: تركوا طيب طعامها، ولذيذ شرابها، ولين لباسها، وطيب رائحتها؛ فأشغلوا قلوبهم بالتعلّق بتركها، وكان من إهانتها مواتات الشهوات عند اعتراضها حتى لا يشتغل القلب بذكرها، ويعظم عنده ما ترك منها. قال: ورياح وكليب كانا يقولان هذه المقالة»^(١)

ورغم أنّ (الملطي) لم يأت على ذكر الصوفية هنا، ولم يُحدّد اتباع هذه المعتقدات، ولم يذكر سوى أسماء (رياح) و(كليب) إلاّ أنّه يستشفّ من

(١) أبو الحسن الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع: ص ٩٢ - ٩٣، القاهرة،

كلامه بأنَّ هذه الأقوال تعبّر عن معتقدات بعض من غلاة الصوفية، ممّن حمل عليهم (السراج) الذي يُعدّ من أكبر المدافعين عن التصوّف والصوفية، فهو ينهال بالهجوم عليهم لأنّهم من الصوفيين الذين كانوا أخطأوا في فهم التصوّف، ولذلك فهم ليسوا صوفية واقعيين؛ إنّما يُطلق عليهم مصطلح (أشباه الصوفية)^(١). وستتناول (أشباه الصوفية) هؤلاء بالشرح لاحقاً.

لقد توفي (الملطي عام ٣٧٧هـ) في حين رحل (السراج) عن الدنيا عام ٣٧٨هـ) أي بعد مضي عام على وفاة الملطي؛ فهما كانا معاصرين أحدهما للآخر. وبطبيعة الحال كان لا بُدّ للملطي أن يشير إلى الرُّوحانيّة بنفس ما أشار إليهم السراج، أي بتسميتهم بـ(أشباه الصوفية) ويقصد الذين وقعوا في خطأ فادح في فهم التصوّف.

أما أوسع هجوم من جانب أهل السُنّة على التصوّف والصوفية هو ما قام به (أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧هـ) في كتابه المشهور (تلبيس إبليس)^(٢). وها نحن نلخص المآخذ التي أخذها أهل السُنّة (بالمعنى الواسع جداً) على التصوّف والصوفية، كما يذكرها (ابن الجوزي):

- ١ - إنَّهم انصرفوا عن العلم إلى العمل، وانصرفوا عن علم القرآن والحديث إلى المواعظ والنصائح.
- ٢ - إنَّهم قالوا بالحلول.
- ٣ - إنَّهم تجاوزوا الحدود في أمور العبادات (الطهارة والصلاة) وتجاهلوا.
- ٤ - إنَّهم دعوا إلى الخروج عن الأموال والتجرّد عنها.

(١) السراج، اللمع: ص ٤ - ٩.

(٢) ابن الجوزي، تلبيس إبليس: الأبواب ١٠، ١١، ص ١٥٥ - ٣٧٢.

- ٥ - إنَّهم اتخذوا ملابس خاصة، مثل: لبس الصوف ولبس الخرق والمرقات.
- ٦ - إنَّهم اتخذوا أوضاعاً خاصة في الطعام.
- ٧ - إنَّهم اصطنعوا السماع والرقص واستدعاء الوجد.
- ٨ - إنَّهم أولعوا بصحبة الأحداث والنظر إلى المُرْد.
- ٩ - إنَّهم دعوا إلى التوكل وقطع الأسباب، وترك الاحتراز في الأموال وترك التداوي.
- ١٠ - إنَّهم آثروا الوحدة والعزلة والانفراد عن الناس، وفضلوا عدم الزواج على الزواج، ودعوا إلى ترك طلب الأولاد حين الزواج.
- ١١ - دعوا إلى السياحة لا إلى مكان معروف ولا إلى طلب علم، وأكثرهم يخرج على الوحدة ولا يستصحب زاداً، ويدَّعي بذلك الفعل التوكل.
- ١٢ - الشطح والدعاوي وادعاء الكرامات والمخاريق والشعوذة.
- ويستشهد على خروج الصوفية عن السُنَّة في هذا بما وقع لبعضهم من وقائع تدلُّ على إنكار الفقهاء وأهل الدِّين عليهم ذلك، فيذكر أنَّ (ذا النون المصري) أنكر عليه سلوكه وآراءه (عبد الله بن عبد الحكم) وكان رئيس قضاة مصر، وهجره لذلك علماء مصر ورموه بالزندقة. وأخرج (أبو سليمان الداراني) من دمشق لأنَّه كان يزعم: أنَّه يرى الملائكة وأنَّهم يكلمونه. وشهد قوم على (أحمد بن أبي الحواري) أنَّه يفضِّل الأولياء على الأنبياء، فهرب من دمشق إلى مكة. وأنكر أهل بسطام على (أبي يزيد البسطامي) ما كان يقول، حتى إنَّه ذكر للحسين بن عيسى أنَّه يقول: «لي معراج كما كان للنبي ﷺ معراج». فأخرجوه من (بسطام) وأقام بمكة سنتين، ثم رجع إلى (جرجان) فأقام بها إلى أن مات (الحسين بن عيسى) ثم رجع إلى بسطام.
- قال السلمي: «وحكى رجل عن (سهل بن عبد الله التستري) أنَّه يقول:

إِنَّ الملائكة والجنّ والشياطين يحضرونه. وإِنَّه يتكلّم معهم. فأنكر ذلك عليه العوام حتى نسبوه إلى القبائح، فخرج إلى البصرة فمات بها. قال السلمي: وتكلّم الحارث المحاسبي في شيء من الكلام والصفات، فهجره أحمد بن حنبل، فاخفى، إلى أن مات^(١). وكذلك يذكر أنّ علماء عصر الحلاج اتفقوا على إباحة دمه.

وكما يلاحظ فإنّ (ابن الجوزي) وهو من المتشدّدين على التّصوّف على عمومه كان موقفه يستند إلى أنّ التّصوّف علمٌ مستقلٌّ عن الفقه. وسلوك يتجاوز الظاهر والرسوم الظاهرة التي يتقيّد بها. فأهل التّصوّف الحقيقي لا يتفقون في بعض ما ذهب إليه (ابن الجوزي) ويتفقون معه في البعض الآخر. ومن يتصور الإسلام على النحو الذي ذكره (ابن الجوزي) فمن الطبيعي أن يتحامل على أهل التّصوّف الحقيقي والمتقيّدين أصلاً بكتاب الله وسُنّة نبيه ﷺ وسُنّة أصحابه (رضوان الله عليهم) وإجماع الأمّة، ومن الطبيعي أن يرى في التّصوّف خروجاً على السُنّة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر يلاحظ أنّ هناك إشارات إلى بعض الصوفية في بعض من انتقاداته، كما إنّ بعضاً من المدافعين عن التّصوّف اعتبروهم خارجين عن طريق وآداب الصوفية، ومنحرفين عن مذهب التّصوّف، أو كما يعبر عنها (السراج) (أخطاء ارتكبتها بعض الصوفية) كما سرى ذلك لاحقاً بالتفصيل.

ثم جاء (ابن تيمية) (المتوفى عام ٧٢٨هـ/١٣٢٨م) ليقول آراء في الصوفية بعضها معتدل وبعضها الآخر في شكل إنكار:

يعرّف (ابن تيمية) مصطلح التّصوّف حيث يذكر معناه ويقول: «إنّ هؤلاء الصوفية نُسبوا إلى ظاهر اللبسة؛ وهي لباس الصوف، فقد قيل في

(١) المصدر السابق: ص ١٦١ - ١٦٢.

أحدهم صوفي وليس طريقهم مقيداً بلباس الصوف، ولا هم أوجبوا ذلك، ولا عقلوا الأمر به، ولكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال»^(١).

أما الأمور التي أنكرها (ابن تيمية) على بعض أهل التصوّف:

يقول (ابن تيمية) في كتابه (مختصر الفتاوى المصرية ص ٥٧١) أنه قد انتسب إلى الصوفية طوائف من الزنادقة وغيرهم كالحلاج مثلاً، فإن أكثر المشايخ أنكروه وأخرجه عن الطريق، مثل: (الجنيدي بن محمد) شيخ الطائفة وغيره، كما ذكر (أبو عبد الرحمن السلمي) في (طبقات الصوفية) و(الحافظ أبو بكر الخطيب) في (تاريخ بغداد).

ثم بيّن الخلاف في الحكم عليهم فقال: «وقد تنازع الناس في طريقهم، فطائفة ذمّت الصوفية والتصوّف وقالوا: إنهم مبتدعون خارجون عن السنّة (مثل: ابن الجوزي وأضرابه) وطائفة غلت فيهم وادعوا أنهم أفضل الخلق وأكملهم بعد الأنبياء».

وقد فصل في هذا الخلاف فقال: «والصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله تعالى كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله فمنهم المذنب والتقّي، وقد صارت الصوفية ثلاث طبقات: صوفية الحقائق، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسوم. فأما صوفية الحقائق فهم الذين وصفناهم وهم الذين يجتهدون في طاعة الله، وأما صوفية الأرزاق فهم الذين وقفت عليهم الخوارق والوقوف، فلا يشترط في هؤلاء أن يكونوا من أهل الحقائق، وأما صوفية الرسوم فهم المقصودون والمقتصرون على التشبّه بهم في اللباس والآداب الوضعية، فهم بمنزلة الذي يقتصر على زيّ أهل العلم»^(٢). كما يرفض (ابن تيمية) ما كان

(١) ابن تيمية، الفتاوى المصرية: ص ٥٧١، القاهرة، ١٩٤٩م.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٧١ - ٥٧٢.

(ابن الجوزي) قد رفضه من أشياء وهي: السماع^(١) والرقص^(٢). والحزن^(٣) والوجد والحال وغيرها.

لكنه يقرُّ بكرامات الأولياء ويقول عن ذلك: «وكرامات الأولياء حقٌّ باتفاق أئمة أهل الإسلام والسُّنة والجماعة، وقد دلَّ عليها القرآن في غير موضع، والأحاديث الصحيحة، والآثار المتواترة عن الصحابة والتابعين وغيرهم.»

وأما عن المواجد والتواجد عند الصوفية فقد أقرَّها بقوله: «إذا كانت أسبابها مشروعة وصاحبها صادقاً عاجزاً عن دفعها كان محموداً على ما فعله من الخير وما ناله من الإيمان، معذوراً فيما عجز عنه وأصابه بغير اختياره، وهم أكمل ممَّن لم يبلغ منزلتهم لنقص إيمانهم وقسوة قلوبهم ونحو ذلك من الأسباب التي تتضمَّن ترك ما يحبه الله أو فعل ما يكرهه الله. ولكن من لم يزلَّ عقله مع أنَّه قد حصل له من الإيمان ما حصل لهم أو مثله أو أكمل منه فهو أفضل منهم. وهذه حال الصحابة رضي الله عنهم وهو حال نبيِّنا ﷺ فإنَّه أسرى به إلى السماء، وأراه الله ما أراه، وأصبح كبائت لم يتغير عليه حاله، فحاله أفضل من حال موسى ﷺ الذي خرَّ صعقاً لما تجلَّى ربه للجبل، وحال موسى حال جليلة عليَّة فاضلة؛ لكن حال محمَّد ﷺ أكمل وأعلى وأفضل»^(٤).

أما عن مقامات أهل التَّصوُّف وأحوالهم فيقول عنها: «أعمال القلوب التي قد تسمَّى المقامات والأحوال وهي من أصول الإيمان وقواعد الدِّين مثل: محبة الله ورسوله، والتوكُّل على الله، وإخلاص الدِّين له، والشكر له،

(١) المصدر نفسه: ص ٥٩١ - ٥٩٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٩٥.

(٣) المصدر نفسه: ص ٥٩١.

(٤) المصدر السابق: ص ٥٧٠ - ٥٧١.

والصبر على حكمه، والخوف منه، والرجاء له، وما يتبع ذلك، هذه الأعمال جميعها واجبة على جميع الخلق المأمورين في الأصل باتفاق أئمة الدين^(١). وهذه المقامات للخاصة خاصتها وللعمامة عامتها^(٢).

«وأهل البدع من المعتزلة والجهمية وأتباعهم فقط لا يقبلون بتلك الكرامات، إلا أن الكثير ممن يدعون الكرامة أو يقولون بأن في مقدورهم أن يكونوا من أهل الكرامات هم كذابون أو أن يكونوا قد اشتبه عليهم الأمر. علماً أن هذه الكرامات لا تُعدُّ دليلاً على عصمة أصحابها أو وجوب اتباع كل ما يقولونه، فهناك بعضاً من الخوارق كالكشف وغيره بإمكان الكفار والسحرة أن يقوموا بها بمساعدة الشياطين... ولهذا فإن أئمة الدين متفقون على أنه إذا كان هناك شخص يدعي الكرامة والقدرة على التحليق في الجو والمشي على الماء، فإنه ليس من صاحب ولاية، وليس ممن أثبت إسلامهم، إلا إذا كانت أفعاله تتطابق مع ما أمر به الله أو نهى عنه»^(٣).

وذلك لأن «حب الله والتوكل عليه والإخلاص له، كلها خير، وهي تُعدُّ من الحسنات المطلوبة عند الأنبياء والرسل وأحباء الله والشهداء واللائقين»^(٤).

ويقول أيضاً: «الحق هو أن الخضر ميت، وثانياً أن المسلمين ليسوا بحاجة للخضر، لأنهم قد أخذوا دينهم عن نبي الإسلام» ويؤكد على أن كل ما يُقال عن الخضر إما أنه كذب أو أنه يرتكز على الوهم والخيال^(٥).

وهو يرفض كذلك قول من يقول بأن: «القطب له علم وقدرة إلهية، وأنه يحيط علماً بكل ما يعلمه الله، وأنه قادر على كل ما يقدر عليه الله».

(١) المصدر نفسه: ص ٥٧٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٨٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ٦٠٠.

(٤) المصدر نفسه: ص ٥٨٩.

(٥) المصدر نفسه: ص ١٩٩.

ويقول: «هذا كفر مقيت وجهل واضح»^(١). وكذلك: «القائل بأفضلية الأولياء على باقي الخلق! فإنَّ كذب هذا القول هو أوضح عند الناس من أن يكون موضع شك، لا بل هو كلام بديهي بطلانه، وذلك لأنَّ الرُّسل هم أفضل الأنبياء، والأنبياء أولو العزم مثل: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمَّد (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين) هم أفضل من سائر المسلمين، ومحمد ﷺ هو سيّد أبناء آدم»^(٢). لأنَّ «هناك ثلاث صفات كانت مجتمعة في كلِّ من كان رسولاً هي: الرسالة، والنُّبوة، والولاية. وأنَّ كلِّ من كان نبياً كان يملك صفتين فقط من تلك الصفات الثلاثة، ومن كان ولياً فإنَّه يملك صفة واحدة»^(٣).

إلى هنا يلاحظ بأنَّ هجوم (ابن تيمية) على الصوفية خفيف ومعتدل لأنَّ التصوُّف الذي يقصده هنا ليس التصوُّف الذي بدأه (الحلاج) وكان كلُّ من: (ابن عربي) (وفاة ٦٢٨هـ/ ١٢٤٠م) و(الصدر القونوي) (وفاة ٧٢٩هـ/ ١٣٢٩هـ) و(عفيف التلمساني) (وفاة ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) في ذروته. أقصد بذلك التصوُّف الذي يؤمن بوحدة الوجود والحلول. هذا النوع من التصوُّف هو الذي تعرَّض إلى هجوم عنيف من قبل (ابن تيمية) واصفاً أتباعهم بالحلولية والاتحادية حيث يقول بأنَّ: «هؤلاء هم فئتان: فئة تؤمن فقط بحلول الله، أو اتحاده في بعض الأشياء أو أنواع المشايخ؛ أما الفئة الثانية فهي التي تعمم الاتحاد والحلول حيث يؤمن هؤلاء بأنَّ الله له حلول في جميع الظواهر، أو أنَّه يتَّحد فيها، كما يقول مجموعة من الجهميَّة وأتباعهم من الفرقة الاتحادية من أمثال: أصحاب ابن عربي وابن سبعين وابن الفارض والتلمساني والبلبلياني وغيرهم»^(٤).

(١) المصدر نفسه: ص ٥٦٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) انظر كذلك ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، الرسالة السابعة، الوصية الكبرى: ج ١،

ص ٢٩٢، القاهرة، ١٩٦٦م.

من أعنف هجمات (ابن تيمية) على هؤلاء جاء في الرسالة التي كتبها للشيخ (نصر المنبجي). فهو يتحامل بشدة على القائلين بالاتحاد العام أو الحلول المطلق مؤكداً على: «أنّ لا أحد ينطق بمثل هذا الكلام إلا إذا كان ينكر وجود الصانع، لأنّ هؤلاء يؤمنون بأنّ عين وجود الحقّ، هو عين وجود المخلوقات، وعلى ذلك لا يمكن تصور أن يكون قد خلق غيره، فضلاً عن أنّه لا يمكن تصور أن يكون هو ربّ العالمين، ولا أن يكون في غنى في حين يكون الآخرون غيره محتاجين»^(١).

وفي هجومه على (ابن عربي) يركز (ابن تيمية) على كتابه (فصوص الحكم) مستنداً في رفضه هذا على بعض المواضيع المذكورة في هذا الكتاب، فهو يقول: بأنّ (ابن عربي) يقول بوحدة الوجود، مستنداً في ذلك إلى مبدئين: الأوّل إنّ (المعدوم) هو شيء ثابت في (العدم). والثاني، وجود الظواهر هو عين وجود خالقها، وليس هناك أي شيء سواه: «وهذا هو نفس ما اخترعه ابن عربي، وبذلك انفصل عن جميع المشايخ والعلماء السابقين، وعقيدته هذه هي عقيدة باقي الفرق الاتحادية، ولكن ابن عربي في نفس الوقت هو أقربهم للإسلام، وهناك كلام يقوله في مواضيع كثيرة، فهو مثلاً: يفرّق بين الظاهر ومن أظهر الظاهر (أي المظاهر) ويقرّ معترفاً بالأمر والنهي والتشريفات الدنيئة التي يؤمن بها، كما إنّهُ يقرّ ويعترف بالسلوك النفساني والمبادئ الأخلاقية والعبادية التي يؤمن بها، وقد وضع قواعد للسلوك النفساني والمبادئ الأخلاقية والعبادية التي كان يأمر بها باقي المشايخ، ولهذا السبب يلاحظ أنّ الكثير من العابدين ينهجون نهجه رغم أنّهم لا يفهمون حقائقها...»^(٢).

«أما رفيقه (الصدر الرومي) الذي كان فيلسوفاً، فقد كان بعيداً كل

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل: ج ١، ص ١٧٢، طبعة رشيد رضا، القاهرة.

(٢) المصدر السابق.

البعد عن الشريعة والإسلام، ولهذا نجد أنّ (الفاجر^(١) التلمساني) الملقب بالعفيف يقول: «كان شيخي الأول متزلزلاً ومتردداً». ويقصد بذلك (الصدر الرومي) وذلك لأنّ (الصدر) هو الذي أخذ (التلمساني) أستاذاً في التصوّف عنه وتلمذ على يده، ولم يدرك (ابن عربي).

«يقول (الصدر الرومي) في كتاب (مفتاح غيب الجمع والوجود) ومعظم كتبه الأخرى بأنّ الله تعالى هو الوجود المطلق والمعين، بنفس الصورة التي يضع من خلالها فرقاً بين الحيوان المطلق والحيوان المعين، أو الجسم المطلق والجسم المعين. وأنّ المطلق يوجد خارج المطلق فقط، وأنّ (المطلق) لن يوجد إلّا في الأعيان الخارجية! ومعنى كلامه هذا هو أنّ الله تبارك وتعالى ليس له وجود مستقلّ حقيقي وثبوتي إلّا ذلك الوجود القائم بالمخلوقات. لذلك يقول هو وشيخه بأنّ الله سبحانه وتعالى لا يُرى مطلقاً، وأنّ الله في الواقع ليس اسماً وصفة، ويصرّح بأنّ وجود الكلب والخنزير والبول والغائط، هو عين وجوده (معاذ الله أن يكون الله كما يزعمون).

«أما بالنسبة للفاجر التلمساني (العفيف التلمساني) فهو الأسوأ في هذا الفريق وأشدّهم كفراً؛ فهو لا يضع فرقاً بين الوجود والثبوت كما وضع (ابن عربي) كما إنّه لا يضع فرقاً بين المطلق والمعين كما وضع (الصدر الرومي). فهو يرى بأنّه أساساً ليست هناك أية حقيقة وأيّ وجود أو حدّ فاصل في أيّ حال من الأحوال؛ طالما كان العبد تحت ستار الحجاب لا يرى شيئاً؛ ومتى ما رفع عنه هذا الحجاب، فإنّه لن يرى إلّا ما كشف عنه له. وعلى ذلك يتصور بأنّ كافة المحرّمات هي حلال، إلى درجة ينقل عنه أشخاص ثقة أنّه كان يقول: «الأمّ والبنت والغريب هم واحد، وليس في ذلك ما هو محرّم علينا، والذي يقول: إنّ ذلك حرام فذلك يعود إلى أنّ على بصره حجاب، ونحن نقول له:

(١) استخدم ابن تيمية كلمة (الفاجر) بدلاً من (العفيف) وهو اللقب الذي عرف به التلمساني.

بلى! إنه حرام لكم! وكان يقول: «إنَّ القرآنَ كلُّه شرك، وليس فيه شيء عن التوحيد، والتوحيد هو في كلامنا نحن!»

كما يقول أيضاً: «أنا لست مقيِّداً بشريعة واحدة!» واقتصر كلامه الجيد على القرآن يقود إلى الجنة في حين أنَّ كلامنا يوصل إلى الله! وقد شرح أسماء الله الحسنی على ضوء معتقده هذا، ولكن كما مرَّ ذكره، لحم خنزير في طبق من الصيني! وكان هو من أسَّس ووضع عقائد فرقة (النصيرية). والحقيقة في رأيه هي أنَّ الحقَّ كالبحر والأجزاء الموجودة يمكن تشبيهها بأموج البحر^(١).

«أما بالنسبة لابن سبعين، فهو الآخر يقول بوحدة الوجود في كتبه (بُدِّ العارف)^(٢) و(الإحاطة)^(٣) وهو لا يؤمن بشيء سواه».

«وهذا (ابن الفارض) أيضاً يقول بنفس هذه العقيدة في خاتمة كتابه (نظم السلوك)^(٤)، لكنَّه لم يصرِّح فيما لو كان يؤمن بعقيدة التلمساني أم عقيدة الرومي أم ابن عربي، إلَّا أنَّ عقائده هي أقرب ما تكون لعقائد التلمساني. وأنا لم أشاهد فيها شيئاً سوى الكفر؛ كفر قريب من كفر التلمساني الذي لم يتجرأ أحدٌ على أن يأتي بمثله، وكذلك الكفر الذي أتى به شخص آخر يُقال: إنه من مشايخ شيراز يُدعى (البلياني)^(٥). وهناك عدد من العلماء والمشايخ يُنسبون إلى هذه القرية منهم: محمد بن مسعود بن محمد بن خواجه إمام مسعود بن محمَّد بن علي بن أحمد بن عمر بن اسماعيل بن الشيخ أبو علي الدقاق

(١) المصدر السابق.

(٢) سنطبع هذا الكتاب قريباً.

(٣) انظر كذلك كتابنا (رسائل ابن سبعين) القاهرة، ١٩٦٥م.

(٤) يُقصد بذلك القصيدة الثانية.

(٥) المنسوب إلى بليان، وهي قرية من قرى كازرون جنوب غربي إيران، وتقع على مسافة ٨ كيلومترات إلى الجنوب من مدينة كازرون. انظر قاموس الجغرافيا الإيرانية (فرهنگ جغرافياي ایران): ج٧، ص ١١٨ طهران، ١٩٥١م.

البلياني الكازروني . قال عنه (ابن الجوزي): إنه من مشايخ (الجُنَيْد البلياني) توفي عام ٧٥٨هـ . كان له إثنين من الأبناء هما : محمد ونسيم الدين اللذان توفيا عام ٨٠١هـ^(١) . وقد نشأ كلٌّ من محمّد ونسيم الدّين ، الثلاثة الذين مرّ ذكرهم من العلماء والمحدثين^(٢) .

خلاصة الكلام أنّ (ابن تيمية) لا يحمل على التّصوّف بسبب التّصوّف نفسه؛ إنّما يهاجم ما يعتبره تحريفاً في التّصوّف الصائب والحقّ من وجهة نظره . وإنّ موقف (ابن تيمية) هذا ليس بعيداً عن موقف كل من السراج والسلمي وباقي أتباع ومحبيّ التّصوّف .

وإذا عرّجنا على (الأندلس) فسوف نجد فيها (الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠هـ) يقول منكرأ على أذعاء التّصوّف في كتابه (الاعتصام) في بعض أمور هي :

- ١ - الاستناد إلى الرؤيا في استخراج الأحكام الشرعية .
- ٢ - اجتماع الصوفية للذكر بصوت مرتفع ، ثم الغناء والرقص والمبالغة في التواجد في الرقص والزمير والضرب على الصدور .

ولا ينكر (الشاطبي) أحوال أهل التّصوّف الحقيقي بشكل عام؛ بل يرى أنّ من الواجب أن توزن أحوالهم بميزان الشرع ، فإن وافقته كانت صحيحة ؛ وإلّا كانت بدعة . ويورد أنّ (أحمد بن حنبل) لم ينكر على (الحارث المحاسبي) سلوكه هو والصحابة ، و(الحارث المحاسبي) هو من كبار الصوفية المقتدى بهم^(٣) .

(١) انظر كذلك بشأن نوع العلاقة التي كانت تربطهما بأبيهما (الدرر الكامنة) لابن حجر: ج ٤ ، ص ٢٥٧ ، طبع الهند .

(٢) انظر السخاوي ، الضوء اللامع : ج ١٠ ، ص ٢١ - ٢٢ . وللبلياني هذا قصيدة ، راجع : ص ٦٨ .

(٣) الشاطبي ، الاعتصام : ج ١ ، ص ٢٢٠ ، القاهرة ، التجارية .

الباب الرابع

فلسفة العرفان

(التصوُّف من منظار خارجي)

الفصل الأول: فلسفة العرفان

الفصل الثاني: رفض العرفان وقبوله

الفصل الثالث: التعرُّف على ماهية العرفان

الفصل الرابع: الشريعة والعرفان

الفصل الأول:

فلسفة العرفان

يقول (أبو طيب السامري): «العارف فوق ما يُقول»^(١).

تعريف فلسفة العرفان:

منذ عرف الإنسان العالم المحيط به، تولدت لديه عقيدة (إيديولوجية) معينة ليس مهماً إن كانت كاملة أو ناقصة، أو مدوّنة أم غير مدوّنة؛ كما كان لديه رأي وإيمان من نوع معين بشأن العالم والإنسان وما حققه من إنجازات وما بذله من جهود. من هذا المنطلق، بدأ الإنسان بالتعامل مع الفلسفة منذ اليوم الذي بدأ يترافق فيه مع الفكر.

تعدّ الفلسفة محاولة للتعرف على العالم من خلال تشخيص الواقع عن الأسطورة، والصواب عن الخطأ، كما حاولت الفلسفة التعرف على الإنسان أيضاً، وهي تسعى دائماً إلى تنظيم وتعيين قوانين لكلّ شيء كانت تتعامل معه كالتاريخ والسياسة والأخلاق وغيرها. وعلى هذا الأساس كان من الطبيعي أن يكون للفلسفة تعامل مع (فلسفة العرفان) منذ اليوم الذي كان لها فيه تعامل مع العرفان. وما يشير إليه (ابن سينا) في بداية النمط التاسع عندما

(١) الرسالة القشيرية، الباب ٤٨.

يقول: «هناك من يقبل به - أي العرفان - وهناك آخرون لا يقبلونه» هو نفسه فلسفة العرفان.

إنَّ طرح موضوع كهذا تحت عنوان: (هل العرفان والمواضيع ذات الصلة به هي مقولة يمكن القبول بها أم لا؟) معناه من الناحية المبدئية هو (هل أن العرفان ومواضيعه هذه تركز على حقيقة وواقع؟ أم أنَّها محض خيالٍ من صناعة الذهن؟) وهذا الأمر بالذات يُعدُّ بمثابة التمهد للدخول في بحث فلسفة العرفان.

من المؤكد أنَّه كان هناك على مدى التاريخ من دافعوا عن العرفان مثلما كان هناك من أنكروه ورفضوه. إنَّ فلسفة العرفان بذاتها وبالتحديد هي طرح مثل هذا التقييم في حقل محدّد ومستقل، ونقده ودراسته باستخدام معايير قابلة للقبول.

إنَّ (فلسفة العرفان) هي محاولة لإخراج العرفان من غموض الفردية والخصوصية، ومنحه نوعاً من البساطة المتأتية من العمومية والإطلاق. ربما تكون محاولة من هذا النوع نابعة من طباع الجرأة وحبّ الجاه اللتان تعتبران من خصائصنا وأخلاقنا وجزءاً ممَّا يدور في أفكارنا نحن البشر، والتي تدفعنا إلى ضمّ كلِّ شيء تحت مظلة قوانينها وسلطتها، بما في ذلك أحاسيسنا. كما إنَّ حاجتنا إلى التفاهم مع الآخرين، حتى في ما يتعلّق بالأحاسيس، هي التي تدفعنا إلى اتخاذ تصرّف كهذا، أي التعميم في مختلف المواضيع والمسائل.

يقول (ستيس) في مقدمة كتابه (التصوّف والفلسفة): «إنَّ الهدف من تأليف هذا الكتاب، هو دراسة طبيعة العلاقة التي تربط بين ما صرنا نسمّيه الآن (الحال أو التجربة العرفانية) وبين أهمّ المواضيع ذات الصلة بالفلسفة؛ طبعاً هذا إذا كانت هناك ثمة علاقة أصلاً»^(١).

ويبدو أن ما يقصده (ستيس) بد(أهم المواضيع ذات الصلة بالفلسفة) هو المبادئ التي تتقبلها الفلسفة وتثبتها، والمعايير الفلسفية التي يتفق بشأنها المفكرون الذين ينتمون إلى مدرسة فكرية واحدة.

المصاعب:

إنَّ من يضع أولى خطواته في هذا الدرب عن سابق علم ودراية لن يكون خافياً عليه ما قد يواجهه من مصاعب مستترة فيه؛ كما إنَّ الحالات والأمور العرفانية بكلِّ ما تتضمنه من أحاسيس ومشاعر ووجدٍ ولهفة ليس من السهل إدراكها وتفسيرها وفق معايير العقل، مثلما ليس من السهولة الاستدلال ضمن نطاق الاستدلالات الفلسفية على حقائق تستند إلى أسس وقواعد لا تنطبق عليها معايير التناهي والتقيد - على حدِّ زعمهم - ويكون الحكم عليها وفق منطق العشق والعرفان قابلاً للإنكار والاستهانة.

ولكن مع ذلك، فإنَّ الصعوبة لم تكن يوماً سبباً لإيقاف العقل والفكر البشريين المفعمين بالأمل والطموح، وتجميدهما في حالة من اليأس والخنوع عندما يكونان على وشك تحقيق أملهما وطموحهما، ولم تكن كذلك سبباً في أن لا يتولد انطباع بإنَّ الجِدِّ والسعي في هذا المجال ربما كان من دون جدوى.

من هذا المنطلق يبدو أنَّه ليس من المنطق والحكمة أن يتجرأً فكرنا ويسمح لنفسه بالتدخل في مواضيع صعبة من هذا الطراز، فحتى العلم بغير المعلوم يكون له قيمة، وإنَّ «ما لا يدرك كله، لا يُترك كله» كما إنَّ التبرير الذي جاء به (برتراند راسل) بإمكانه أن يبيث الأمل في المساعي الفلسفية، فهو يقول: «رغم أنَّ بإمكان الفلسفة الردَّ على كافة الأسئلة التي لا نحبُّ أن تكون موجودة، إلاَّ أنَّ بإمكانها طرح أسئلة تثير اهتمامنا أكثر فأكثر تجاه دراسة العالم، وأن تبرز لنا ما هو كامن من العجب والغرابة تحت ظواهر

عادية للغاية، وما هو مختبىء تحت أمور تُعدُّ من ضمن الأمور والشؤون العادية واليومية المألوفة للغاية»^(١).

ولكن كواقع يجب أن لا نتجاهل حقيقة كون العرفاء لا يحبّذون تدخل العقل في حدود العرفان. فهناك كتاب لمؤلف مغمورٍ ومجهولٍ عنوانه (حجاب الجهل)^(٢) مكتوب في أوروبا ويعود تاريخ كتابته إلى القرن الرابع عشر الميلادي، يؤكد على ضرورة أن لا يقرأه من لم يعقد العزم على الماضي قُدماً في هذا الدرب حتى نهايته. وجاء في الكتاب بيّانه لم يكتب للـ(فضوليين فارغي البال) سواء كانوا علماء أم لم يكونوا، وإنّ على هؤلاء الفضوليين فارغي البال أن (لا يكون لهم شأن بهذا الكتاب). كما يعترض الكتاب على (فضول المحقّقين في عالم العلم والأدب وغيرهما، وكذلك من لهم شوق ولهفة للحصول على شهرة يعلو صداها في الآفاق، والمتملّقين)^(٣).

كما إنّ لعرفاء المسلمين أيضاً وصايا كهذه، فما هو (شيخ الإشراق) يرى في مقدمة كتابه (حكمة الإشراق) أنّ الاستفادة من هذا الكتاب تليق بمن يتّصف بالحكمة الذوقية فيقول: «تليق مراجعة هذا الكتاب لمن يكون قد وصلت إليه ولو بارقة صغيرة من الغيب تحولت لديه إلى ملكة، وإلّا فإنّه لن يفيد في شيء».

أما بالنسبة للملأ صدرًا فيقول بعد كثير من الاستغفار على تضييعه وإهداره لجزء من حياته وعمره في النقاشات الفلسفية والجدالات الكلامية، بيّانه في نهاية المطاف، وبفضل نور الإيمان الذي دخل قلبه وبتأييد من الله عزوجل قد استنتج وبوضوح: «حقيقة عقم قياسات

(١) مسائل الفلسفة، ترجمة بزرگمهر: ص ٣٢.

(٢) The Cloud Of Unknowing.

(٣) التصوّف والفلسفة: ص ٧.

الفلاسفة وأهل المجادلات الكلامية وعدم جدواها وعدم استقامة صراطها»^(١).

عندما يكون تعامل علماء من أمثال (شيخ الإشراق) و(الملاً صدرا) مع الفلسفة واقعاً تحت تأثير التوجهات العرفانية التي تحتقر العقل، وتحاول إظهار عجزه، رغم قبولهم الجزئي لمبادئ الفلسفة وقواعدها، فما الذي يمكن توقعه من أمثال: (ابن عربي) و(ابن الفارض) و(أبو سعيد) و(العطار) و(المولوي جلال الدين الرومي)؟! و

إنَّ العرفاء يقرّون بقدرة العقل على الإدراك، لكنَّهم في نفس الوقت يرون بأنَّ العقل هو مثل العاقل الذي يسعى وراء التعلُّم والحصول على دليل. في حين أنَّ الفيلسوف يسعى فقط إلى الاستناد إلى العقل وإلى المبادئ والقواعد التي يصنعها العقل، لا إلى التعاليم التي هي خارج نطاق العقل. فها هو المولوي كعارف، يقيّم العقل بالأبيات التالية:

هل عقل الإنسان قادرٌ على تعلّم حرف دون الاستعانة بمعلم
لو أمكن للعلم والمهنة أن يكونا من دون وجود للعقل
لأمكن للمهنة أن تظهر بمنأى عن العقل
في هكذا أمور ومواضيع لو أمكن للعقل غير المتمرّس أن
يتكامل لوحده

لكان (الفخر الرازي) مؤهلاً لحفظ أسرار الدّين والتبخر فيه
إلّا أنّ لا أحد بوسعه إدراك هذا العلم ما لم يكن قد تذوّقه من
قبل

لذلك فإنَّ نهاية أوهام العقل وخيالاته هي المزيد من الحيرة
لكن (ستيس) باعتباره فيلسوفاً (وليس عارفاً) يحاول تبرير محاولات

الإنسان في مجال ما يسمّى بـ(فلسفة العرفان) من خلال رؤية تجريبية وتحليلية، لكن من دون أن يسعى إلى إظهار نفسه كالمبتخر في الجوانب الثقافية للعرفان، فهو يعتبر التحليل من أدوات (الفلسفة النظرية Peculative Philosophy) وهو يريد اتخاذه كخطوة تمهيدية إلى الطريق الذي يأخذه إلى كشف الحقيقة.

يقول (ستيس) في هذا الصدد: «العرفان، شأنه شأن سائر المواضيع الأخرى، بإمكانه تحفيز الرغبة النظرية أو العملية للإنسان. أما بالنسبة للرغبة العملية فهي لمن لديه شوق إلى سلوك طريقة العرفان. في حين أنّ الرغبة النظرية، سواء كانت تجاه العرفان أو تجاه أي شيء آخر، فهي لمن لديه شوق للتعلّم فقط ويحترم العلم لذات العلم. إنّ المؤلف المغمور المجهول الذي سبق ذكره يطلق مصطلح (الفضول) على الدافع القوي الذي يملكه شخص كهذا. كان من الممكن إنّ يسمّيه أرسطو (الإعجاب) ولكن على أية حال فإنّ الفضلاء في عصرنا الحاضر ليس لديهم أدنى شك بشأن حق وحقانية العقل النظري في مواجهة أي تحقيق وبحث يريد إجراءه في أي مجال كان»^(١).

لكن المشكلة مازالت قائمة، وهي: هل بالإمكان حيثما كان الحديث عن المشاهدة والرؤية، إصدار الحكم والتحقيق من دون هذه المشاهدة؟ إنّ حاسة الشمّ ضرورية لفهم العطور وإدراكها، كما إنّ فهم وإدراك الألوان يتطلب وجود حاسة البصر. وقياساً على ذلك، هل يحقّ لمن يفتقد هذه الحواس والجوارح أن يتحقق ويبيدي رأياً في موضوعات كهذه؟ لا بل إنّ هذه الإشكالية تكون أكثر غموضاً وتعقيداً إذا تعلق الأمر بالمواضيع ذات الصلة بالعرفان، وذلك لأنّ الأمر إذا كان متعلقاً بالعطر واللون فإنّ من

(١) التصوّف والفلسفة: ص ٨.

الممكن تشخيص طبيعتها والتعرّف عليها حتى من دون مشاهدة، واكتساب المعرفة بشأنها عن طريق الأجناس والفصول أو الأجزاء التي تدخل في تركيبتها، أما فيما يتعلق بالمواضيع العرفانية فالأمر مختلف. فالطريق للوصول إلى معارف ومواضيع على شاكلة (الوحدة) أو (الفناء) وأمثالهما يكون مغلقاً، ذلك لأنّ أهم ما فيها هو العينية المطلقة التي لا يتّسع الظرف الذهني لها بأيّ شكلٍ من الأشكال.

إلاً إذا ارتأينا أن نغضّ الطرف عن حدود العرفان العملي والاستلام الحضوري والحالات والمقامات ذات الصلة بها، وأن نقيم الصلة مع العرفان النظري من خلال تعابير العرفاء، وبذلك نكون قد أقمنا جسراً بين الفلسفة والعرفان، وأوجدنا نوعاً من التفاهم بينهما، وإن كان نسبياً ومحدوداً.

نتيجة ورأي:

في نهاية المطاف يبدو أنّ الفلاسفة وغير العرفاء مجبرون على الخوض في المواضيع العرفانية، ولكن بالشروط التالية:

أولاً - بالنظر للغموض والإشكالية التي تحوم حول البحوث والدراسات التي تدور حول مواضيع العرفان، فإنّ من الضروري لهؤلاء مواصلة أبحاثهم ودراساتهم والمضي فيها قدماً أكثر فأكثر بمزيد من الدقة وبرؤية واضحة، وأن لا يغفلوا عن جانب الحذر والتأني، فأبى إهمال واستعجال مهما كان بسيطاً وصغيراً سيؤدّي إلى إبعادنا عن الحقيقة والواقع، وجرّنا إلى متاهات نحن في غنى عنها.

أما بشأن حالات الغموض والإشكاليات في المواضيع التي يدور البحث حولها، فنقدم للقارئ فيما يلي نموذجين من هذه الإشكاليات:

• أحد هذه الإشكاليات هو أنّ الفيلسوف والباحث غير المطلع لا يكون

في احتكاك مباشر مع التجارب العرفانية، إنّما يتعامل مع التعبيرات التي تدلُّ عليها فقط، والتي يقول (ستيس) بشأنها إنّها مجبر على «أخذ السير والأحوال العرفانية من مصدرٍ ثانٍ».

• الإشكالية الأخرى هي أنّ علاقاتنا الفكرية ومعاييرنا الذهنية والمنطق واللغة العادية، غير واضحة وجلية من خلال تلك التجارب؛ بل هي كذلك مع التعبيرات أيضاً.



الفصل الثاني:

رفض العرفان وقبوله

منذ اليوم الذي عُرف فيه العرفان كطريق ونهج خاص، وهو يواجه إما الرفض من قبل بعض المفكرين الإسلاميين، أو القبول من قبل آخرين منهم. فهناك من لديهم شغف كبير به إلى حدّ أنّهم يعتبرونه الطريق الوحيد للخلاص، في المقابل توجد فئة أخرى ترى بأنّه أهم عامل يؤدّي إلى التحريف والانحراف.

وجاء في (اللمع) - وهو أحد النصوص العرفانية القديمة - لأبو نصر سراج الطوسي (المتوفى عام ٣٧٨هـ) في هذا الشأن ما يلي: «ذهب البعض في فضيلة العرفان إلى درجة الإفراط والغلو، ورفعوه إلى منزلة أسمى مما يستحقها، في حين اعتبره البعض الآخر نوعاً من اللهو واللعب واللاأبالية والجهل. وهناك آخرون يرون أنّ العرفان هو حصيلة التقوى والزهد ولبس الصوف والتشدّد في نمط التحدّث وارتداء الملابس وغير ذلك. أما البعض الآخر فقد تمادى أكثر من اللازم في الطعن والسبّ إلى درجة أنّهم اتهموا فيها العرفاء بالزندقة والضلال»^(١)

ما زال هناك تباين في وجهات النظر بين الشرق والغرب حول هذا الموضوع. فقد قام المفكرون الإسلاميون، من المتقدّمين والمؤرخين على

(١) كتاب اللمع: ص ٢١.

حدّ سواء، بتأليف كتب عديدة حول تعليم ونشر مبادئ التصوّف والعرفان. وفي المقابل هناك أيضاً تأليفات في رفض تلك المبادئ وإنكارها سنتناولها بالبحث والتفصيل في الفصول القادمة.

وكان (ابن سينا) هو الذي أثار الجدل بشأن رفض العرفان أو القبول به، مؤكداً على أنّ غير العارفين هم الذين يمثلون الفئة الراضية لأسرار التصوّف والعرفان، في حين نالت القبول والاحترام من قبل العارفين.

إنّ ما يتطلب الدراسة والتحليل في هذا القسم من البحث بالتحديد هو كيفية التشخيص بين (طالب العرفان) والتعرّف على السبب والدافع وراء تقبّله للعرفان والحالات العرفانية كواقع وحقيقة من جانب، ومن الجانب الآخر (راض العرفان) والسبب وراء عدم تقبّل من ينتمون لهذه الفئة للعرفان كواقع.

بالنسبة لنا فنحن مجبرون على تقسيم الموضوع إلى قسمين منفصلين ليكون في مقدورنا أن نتناوله بصورة واضحة من خلال رؤيتين؛ ولما كان الطرف المدّعي يواجه صعوبات أكثر في إثبات مدّعاها للطرف المنكر لكونه هو الذي يجب عليه إقناع الأخير بأدلة وبراهين كافية، وكذلك لحاجتنا إلى تقديم مزيد من الإيضاح والتفسير للحقائق العرفانية ضمن سياق الدفاع عنها، سنبدأ أولاً باستعراض موقف مؤيدي العرفان، ثم سنتطرّق إلى نقد ودراسة إشكاليات المنكرين له.

القسم الأول

الدفاع عن حقانية العرفان وعينيّته

إنّ الدفاع عن حقانية العرفان وعينيّته، وتأييد واقعيّته يأتي في بعض الأحيان من جانب أشخاص يُعدّون من فئة العرفاء وأهل الاستطراب والوجد. وقد يكون هذا الدفاع من جانب أشخاص رغم كونهم من

المدافعين عن العرفان، إلا أنهم ينفون اتباعهم لأي نوع من أنواع السلوك العرفاني، ولا يُعدّون من فئة العرفاء وأهل الوجد. وسنتطرق فيما يلي إلى مناقشة الدفاع عن كل من هذين الفريقين:

دفاع العرفاء عن العرفان:

(أ) العرفاء والاستدلال:

العرفاء أساساً ليسوا أهل احتجاج، ومن صفاتهم: ثقتهم وإيمانهم الراسخ بشهودهم وآرائهم، ولا يساورهم أي شك أو ترديد مطلقاً في ما يملكون، وفي وجهات نظرهم، ويعزّون إنكار المنكرين إلى عدم اطلاع هؤلاء وقلة علمهم. وقد يرون في بعض الأحيان أنّ المنكرين لا يستحقون التخاطب معهم، وأنّهم ليسوا جديرين بذلك، فالموضوع في رأيهم هو أسمى شأناً من أن يدور حوله قيل وقال وجدال بالألفاظ، ولو كان الأمر يخص (الحال) أو (المقال) فإنّه لن يكون هناك مجال لنقاش بشأنه. ولما كان الأمر (لقاء) فما الحاجة لل(كلام)!

من البديهي عندما يستدعي الأمر عرضاً للتجربة والشهود العيينين في مكان ما، فإنّ الثقة القلبية سوف تكون أعلى درجة وشأناً من أن تكون هناك حاجة إليها في النقاش والاستدلال، وإنّ الاستدلال في موقف كهذا هو بمثابة البحث عن الشمس في الصحراء القاحلة من خلال نور الشمعة!

بعد أن يئس من الكتاب والقرطاس ومن الجاه والسلطان، والتجأ للعزلة والاختلاء مع نفسه مدّة من الزمن، نلاحظ بأنّ (الغزالي) يصرّح قائلاً: «أثناء هذه الخلوات، انكشفت لي أمور لا يمكن عدّها وإحصاؤها واستقصاؤها. وسأكتفي بذكر المقدار الذي بالإمكان ذكره، والذي يمكن للآخرين الاستفادة منه، وهو التالي: لقد علمت علم اليقين أنّ السلوك والتسابق في طريق الحقّ مختصّ بالصوفيين؛ فسيرتهم من أحسن السير،

وطريقهم هو الأكثر صواباً من بين سائر الطرق، وأخلاقهم هي الأطيب من بين سائر الأخلاق. فإذا ما جُمع في مكان واحد عقل كافة العقلاء، وحكمة كافة الحكماء، وعلم ومعرفة كافة العلماء والعارفين بأسرار الشريعة، وأرادوا استبدال ولو جزء صغير من سيرة وأخلاق الصوفية بها مجتمعة لما تمكنوا، وذلك لأنَّ جميع حركات وسكنات وظاهر وباطن الصوفية مشتقٌّ من شعاع أنوار النبوة التي ليست هناك أنوار أكثر بهاءً وسطوعاً منها»^(١).

ويقول أيضاً: «وحالة كهذه لن تتأتَّى للسائر في هذا النهج إلا من خلال الذوق. أما إذا لم يؤت أحدٌ حظاً من هذا الذوق، ففي مقدوره باكتساب التجربة والخبرة والإنصات إلى حديث أهل الذوق الوصول إلى اليقين، شريطة أن يصاحبهم ويخالطهم أكثر، لكي يصل إلى كنه هذه الحقيقة بواسطة قرائن الأحوال. ومن يجالس أهل الذوق فإنَّه سيحظى بالإيمان من خلال هذا الطريق»^(٢).

هذا هو دليل العارفين في الدفاع عن العرفان، وهو ما شاهدوه بعين اليقين ولمسوه بكلِّ كيانهم ووجودهم بحيث لم يتبقَّ لهم أيُّ مكان للشك والترديد بشأنه.

ولكنَّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن الآن هو: لماذا إصرارهم على ذلك؟ وما الدافع الذي يدفعهم للجدل والتبليغ ونشر أفكارهم والتعاليم التي تختص بها مدرستهم؟ أنهم يردّون على هذا التساؤل بالقول بأنَّ لا دافع يدفعنا إلى ذلك سوى إبلاغ الحقيقة وإظهار النعمة، فضلاً عن الشعور بالعطف والشفقة على من لا يعلمون، ولا شيء غير ذلك. نحن نشعر بالمسؤولية تجاه من أغمضوا أعينهم عن رؤية الحقيقة وإدراكها، ويمنّون أنفسهم بعمرٍ من الوهم والعبث واللاشيء والخيال.

(١) المنقذ من الضلال: ص ٧٥، طبعة بيروت.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧٧.

الأميركي (ستيس) - الذي يعرف أيضاً بالرمز (ن.م.) - يتحدث بشأن شعوره العرفاني، وما يشعر به من شفقة على من لا يعلمون فيقول: «لقد تيقنت في تلك اللحظة بالذات وبشكل تام من أنني تمكنت من مشاهدة الأشياء على حقيقتها، فامتلاً قلبي ألماً وحزناً بعد أن علمت بواقع الأوضاع التي ترزح البشرية تحتها، وكيف أن الناس يمضون حياتهم بين كل تلك الأشياء والأحوال، من دون أن يعلموا بها. هذه الفكرة تستحوذ على تفكري وتدفعني للبكاء»^(١).

ويبرر (الغزالي) عودته إلى الناس وما أقدم عليه من تأليف وتدريس بعد سلوكه العرفاني كالتالي: «لكنني الآن أدعو الناس إلى علم يحقر ويحقر الجاه والمقام الظاهريين في نظرهم، وينقذهم من الولع بها، والله شهيد على نيّتي هذه. إنني أريد الإصلاح لنفسي أولاً ثم للآخرين، ولا علم لي هل سأحظى بالتوفيق في ذلك، أم أنني سأموت وتبقى هذه الأمنية في نفسي»^(٢).

كما إن أمثال هؤلاء يرون أنفسهم موكلين من الله تعالى للقيام بمهمة نشر تلك المبادئ والدعوة والتبليغ لها، حيث يلاحظ مثل هذا الكلام في أقوال الكثير من العرفاء.

وفي هذا الشأن يقول (الملاً صدرا) في مقدمة أسفاره: «إن الرحمة الإلهية والعناية الربانية تقتضي عدم إهمال أي من أمور الناس الضرورية أيّاً كان مقامهم وأياً كانت منزلتهم، وأن لا يُبخل بأي مفيد فيه مصلحة للعباد. لذلك وجب عدم بقاء مفاهيم كُشِفَ عنيّ حجابها كهذه مستورة في الخفاء، وأن لا تبقى هذه الإفاضات من عالم الأسرار والأنوار الواصلة من نور

(١) التصوّف والفلسفة: ص ٦٧.

(٢) المنقذ من الضلال: ص ٩٤.

الأنوار، مخفية عن الآخرين. لذلك ألهمني الله بأن لا أبخل بذلك الزلال الصافي الذي جرّعني إيّاه، عن من يبحث عن جرعة منه يريد لها كي يحيى مع كل جرعة يتجرّعها، ولكي يستنير به قلب كل من يتعرّض لشعاع ذلك النور»^(١).

ويقول (محي الدين بن عربي) في مقدمة أثره الشهير (فصوص الحكيم): «في رؤيا مُبشّرة جئتني في العشرة الأخيرة من شهر محرّم الحرام من عام (٦٢٧هـ)^(٢) بدمشق المحروسة، حلمت برسول الله يحمل كتاباً في يده ويقول لي: هذا كتاب (فصوص الحكيم) خذه للناس لكي يفيدوا منه. قلت: سمعاً وطاعة لله ولرسوله ولأولي أمرنا، كما أمرت».

ولو كان هؤلاء يشاهدون الناس وهم ينكرون الحقائق الجلية والواضحة التي شاهدها هم وأدركوها، ويتجاهلون كلّ هذا العطف والإرشاد، لتنحوا جانباً مغلقين أفواههم ومانحين لنفسهم الحقّ في أن يقولوا:

لا تقل للمدّعي أسرار العشق والعريضة...!!

حتى يموت بغير أن يدري في ألم عجبه ووجهه لنفسه...!!^(٣).

وهم كانوا يرون بأنّ الجهل وعدم المعرفة هما السبب والعامل الوحيد الذي يدفع المنكرين للرفض والإنكار وإظهار العداوة والخصومة معهم؛ حتى إنّ (ابن سينا) أيضاً يؤيد هذه الفكرة في نهاية النمط التاسع من كتابه (الإشارات) عندما يقول في مستهلّ هذا النمط بأنّ درجات ومقامات العرفان ينكرها من لا يعرفون شيئاً عنها، ويؤكد مرة أخرى في نهاية النمط نفسه بالقول: «إنّ مضمون هذا الفن (العرفان) هو مدعاة سخرية واستهزاء

(١) مقدمة الأسفار: ج ١، ص ٨.

(٢) قال رسول الله ﷺ: «انقطع الوحي وبقي المبشّرات؛ ألا وهي نوم الصالحين والصالحات...» جامع الأخبار، بحار الأنوار: ج ٥٨، باب ٤٤، حقيقة الرؤيا.

(٣) ديوان حافظ الشيرازي، ترجمة إبراهيم الشواربي: الغزل رقم ٤٤٥، ص ٣٢٨.

للغافلين، من دون أن يدركوا كم هي غالية من ثروة وعبرة للعارفين. ولهذا، فإنّ من يستمع لهذه المطالب من دون أن يستسيغها، يجب عليه أن يشعر بالتشاؤم فقط من نفسه، وليحاول البحث عن نقص يعاني هو منه».

لقد تحدّث العرفاء بالتفصيل حول هذا الموضوع، وكمثال على ذلك نورد فيما يلي مقتطفاً من ما قاله (الشيخ روزبهان بقلي الشيرازي) (٥٢٢ - ٦٠٦ ق.) من أثره المعروف (شرح الشطحيات): «لقد جاءت تلك الطيور اللاهوتية (العرفاء) بسرّ اللاهوت في بيت الناسوت، وتكلّمت بلسان الناسوت بدلاً من اللاهوت، لقد تحدثت؛ عن نفسها تحدثت؛ ولنفسها تحدثت».

أقوالها نبعت من الحقيقة البكر. تلك البكر رجعت إلى الحجلة القريبة من البكر (منه بدأ وإليه يعود). أولئك السكارى تحدّثوا، فليجلس غير السكارى. آه... إنّ أسرار الأزلية نطقها الحقّ بلسانهم؛ وفي مرآة الإنسان تجلّى جمال ذو الجلال؛ لأنه كان هو من آثار الحق.. هذا الذي لا حبل له؛ أولئك شاهدوا وهؤلاء سمعوا والمريدون فرّوا منه ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]. إنّ الذين بقوا من الدهر انشغلوا بالطعن والعزف؛ تصوّروا بأنّ ذلك هو الإيمان، ولم يعلموا بأنّه الطغيان بعينه! هم، لا جرم، صاروا مصيدة البلاء للمتلهفين، حتى صاروا هباءً في هباء. هؤلاء الطرفاء الجاهلون، عبروا وهم يجرون في دم أصحاب الرّوح الخفيفة، وسلّموا أولئك الطاهرين ليد الأوباش غير الطاهرين، لكي يؤذوا بضجيجهم الملوك الصائبين! منذ البداية وحتى النهاية، ومن شدّة حسدهم سلّموا الأنبياء والأولياء العابدين للدراعة والمنديل للدم! آه من هؤلاء الناقصين! ألم تر ما فعل إبليس بآدم؟!... ألم تر ما فعل فرعون الفلسفي بموسى؟!... ألم تر ما أتى به الخوارج عن علم من فعل خطأ بأسد الفلاة، المظلل على لواء الكرم، سيد فرسان الغيب، مزيل آفات الريب، أخو المصطفى؟ ألم تر ما فعله أهل الظاهر بحارث المحاسبي ومعرفة

الكرخي، وسري القسطي؟! ... آه من هؤلاء الطرفاء الذين لا عقيدة لهم! ... واحسرتا لو كنت موجوداً لكنك لهم زاجراً بعقل، أو واعظاً بعلم، لكي يرفعوا أيديهم عن عرسان المولى، ولم يدوروا حول علمه الغامض... مازالت هناك بقية باقية من أولئك المدبرين، ما زالوا يطعنون في وقائع أولياء الحق... أجل:

كيف بمقدورك أن تعرف لغة الطيور طالما أنك لم تلتق سليمان أبداً؟^(١)

(ب) العرفان هو نهاية الطريق للبشر:

في دفاعهم الذي يرتكز على الاستدلال، وعلى ضوء النقص الموجود في علم البشر، يرى العرفاء بأنَّ العرفان هو الملاذ الوحيد لخلاص الإنسان من ظلام الجهل، والحيرة، والشعور بالتفاهة، لا بل إنَّهم يعدّونه مفتاح الحلّ لمشاكل الإنسان الباحث عن الحقيقة بعد وصول الفلسفة إلى طريق مسدود. وبتعبير آخر:

إنَّ الإنسان مصابٌّ بالجمود بالدرجة الأولى، وهو أسير جهل مرگّب فيما يتعلق بمعرفته لنفسه وللعالم، وكيفية وقيمة ارتباطه مع العالم. وذلك بسبب التعاليم والتلقينات التي أخذها من سنن وعادات وتقاليد الأسرة والبيئة. وهو لا يعلم بأنَّه لا يعلم، إنَّما يتوهم بأنَّه يعلم. وما أن تجاوز هذه المرحلة، أو بتعبير آخر بدأ الحركة، فمن دون أدنى شك سيكون مقام (الشك) أول مقام له. أما بالنسبة للمقام الذي يليه، فإذا ما نجح في بلوغه بالفعل، فسيكون مقام (اليقين). وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الناس من حيث المعرفة إلى ثلاث فئات كالتالي:

١ - من هم في مرحلة (الجهل المرگّب) أو (اليقين التقليدي من دون أي دليل).

(١) شرح الشطحيات: ص ٢٢ - ٢٧.

٢ - من هم في مقام (الشك).

٣ - من هم في مقام (اليقين) لكنّه اليقين المستدلّ والتحقيقي .

من البديهي طبعاً أنّ الغالبية العظمى من الناس كانت وما زالت دائماً ضمن الفئة الأولى، أي في حالة من السكون والجمود التام، غير مهتمين أو شاعرين بقلق بشأن ما يدور حولهم، ومن دون أن يشعروا بأيّ نوع من الأذى والعذاب من ناحية معرفتهم أو عدم معرفتهم؛ هذه الراحة وهذا الهدوء الذي يحيون فيه هو تحت ظل حالة: (لا يعلمون، ولا يعلمون بأنّهم لا يعلمون) !!

لكن هناك أقلية لا تبقى وفيّة لحالة الجمود والسكون هذه، وتبتعد عن موقعها التقليدي . وهذه الخطوة التي يستلزم اتخاذها التخلّي عن المعتقدات الموروثة والتقليدية، تكون سبباً في إبعاد هذه الأقلية عن ركيزتها التي تبعث على السكون والطمأنينة، لتصاب بحالة من الشك والترديد والحيرة والاضطراب قبل أن تجد لنفسها ركيزة جديدة تستند إليها، إلا أنّ هذه الفئة في نفس الوقت لن تكون نفس أولئك الأناس السابقين الجامدين والخامدين دون حركة، فهم لا يدورون حول أنفسهم في حلقة مفرغة! إنّما يصبحون أكثر تكاملاً عندما يحطمون جدار (الجهل المركب) من جهة، ويجتازون الجدار الثاني المحيط بهم والمتمثل في (عدم العلم وعدم العلم بعدم العلم) من جهة ثانية، فهم اليوم باتوا (يعلمون بأنّهم لا يعلمون).

في المرحلة السابقة كان هناك جهلٌ مستترٌ في جهلٍ آخر، لكنّهم الآن اكتشفوا ذلك الجهل المستتر واضعين إياه على طبق من العلم والمعرفة؛ إنّهم اليوم يبحثون عن العلاج بواسطة ألم المعرفة .

لكن هؤلاء الأبناء المضطربين الذين بادروا إلى إحراق التقاليد الموروثة عن سابق علم، والقضاء عليها جميعها، لا يبقى أمامهم طريق سوى التشرّد وعدم الاستقرار، وتحمل الصعاب والمحن والاضطراب! .

هؤلاء المنفصلون عن التقاليد يمثلون تلك القلة القليلة الصاحبة بكلّ ما في أعماقها من اضطراب، والمحرومة من أيّ نوع من الصراخ وسط حشد من النائمين! لكنّهم مع ذلك ما زالوا غير مصابين باليأس من محاولتهم؛ إنهم يسعون إلى رفع خطوة تجعلهم يتجاوزون هذه المرحلة؛ إنّها المرحلة التي يتواصل فيها مع بعض كلّ من يخطون في عالم التفكير، ولكن بدءاً من هذه المرحلة وما يليها ينفصلون عن بعضهم البعض لينقسموا مبدئياً إلى قسمين رئيسيين: أحدهما يتحرّك من هذه المرحلة، أما القسم الآخر فهم يمثلون أولئك الذين يبقون في مكانهم يراوحون؛ هؤلاء هم الذين أخفقوا في سعيهم ومحاولتهم للتحرُّر والحركة، فهم يدركون أنّ الطريق مسدودٌ في وجههم من جميع الجهات؛ فهم، من جانب، يرون العالم غير قابل للاختراق والنفوذ وبعيد المنال ومعقداً، ومن جانب آخر يكتشفون بأنّ قدرة العقل والفكر والحواس والإدراك لدى الإنسان محدودة وعاجزة وخداعة. إنّ أقصى حدّ من العلم البشري الذي يمكنهم الوصول إليه هو هذا الحدّ الذي باستطاعتهم فيه أن يدركوا مدى جهلهم!

بعبارة أخرى: التحرُّر من الجهل المركّب هو آخر حالة تحرُّر يمكن للإنسان بلوغها. وهذه هي المزية الوحيدة التي يمتاز بها عن باقي الكائنات الحيّة: يصبح معلوماً لديه أن لا معلوم لديه.

قد وصل علمي لحدّ علمت فيه أنّي لا أعلم لكنّ الذين يتجاوزون هذه المرحلة يصلون إلى درجة من الإدراك البشري بحيث يتولد لديهم فيه إيمان بقدرتهم على الإفادة ممّا حققوه من إنجاز في وضع أسس لبناء جديد يصونهم ويقيهم من الوقوع في مخالب الشك والترديد. ويقسم هؤلاء أنفسهم أيضاً إلى قسمين: الإلهيون والماديون.

بالنسبة للفئة الأولى فإنّ العالم من وجهة نظرهم ليس محدداً بالمادة وحدها؛ بل هم يؤمنون بالحقائق غير المادية أيضاً. أما الفئة الثانية فيرون

بأنَّ العالم كله مادي فقط . ولكن مهما يكن الأمر فإنَّ الفئتان ترتكزان في معتقداتهما على قواعد وأسس معيَّنة، وتؤسسان نظامهما الفكري من قاعدة فكرية معينة، شأنهم في ذلك شأن (ديكارت) الذي يبدأ من القاعدة الفكرية القائلة: (أنا أفكر، إذأ أنا موجود) أو كـ(برتراند راسل) الذي يركز في آرائه على: (المعتقدات الغريزية) حيث يقول: «علماً بأنَّ إيماننا بوجود العالم الخارجي المستقلّ ليس حصيلة الاستدلال والبرهان. هذا الإيمان ينشأ لدينا بمجرد أن نجد أنفسنا قادرين على التعلُّل، وهو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح (الإيمان الغريزي)».

ثم يصل إلى نظام فكري أساسه أنَّ الإيمان الغريزي عند بعضنا هو أقوى ممَّا هو عند آخرين، كما إنَّ البعض الآخر خلطوا بين عقائد أخرى ليست في الواقع غريزية، إنَّما تعتبر غريزية، وذلك بمقتضى العادة وعلى أساس مبدأ التداعي الذهني.

وعلى ضوء ذلك ينبغي على الفلسفة أن تضع سلسلة من الدرجات للعقائد الغريزية، على أن توضع أقواها وأكثرها طمأنينة على رأس قائمة تلك الدرجات، بحيث يشكل مجموع هذه الدرجات منظومة واحدة منسجمة الأجزاء. والسبب في ذلك هو أنَّه: «ليس هناك أيّ سببٍ يُبرِّر رفض عقيدة غريزية معيَّنة، إلَّا إذا كانت تتعارض مع عقائد غريزية أخرى. وعلى ذلك يجب خلق حالة من التناغم بينها إذا أمكن، عندئذ سوف يكون في المقدور القبول بمجموعة النظام الغريزي»^(١).

ومن المبادئ المهمة المستخدمة في أنواع الفلسفة باعتبارها أصولاً متداولة وتعدُّ من الركائز المهمة للأنظمة الفلسفية نذكر فيما يلي الأصليين التاليين:

(١) مسائل في الفلسفة: ص ٣٩ - ٤٠.

١ - أصل امتناع التناقض، والذي كان ولا يزال يشار إليه دائماً بوصفه (أصل الأصول) و(أم القضايا) فقد تناوله بالبحث والتحليل كل من (أرسطو) في الـ (ألف الصغرى) و(إبن سينا) في بدايات إلهيات (الشفاء) و(صدر المتألهين) في مباحث العقل والمعقول، فضلاً عن باقي الفلاسفة بقديمهم وجديدهم، وهو يُعدُّ من المبادئ المهمة في الفلسفة.

٢ - أصل إثبات الواقع، ويُعدُّ قبول أو رفض هذا الأصل الحدّ الفاصل بين الواقعية (الرياليسم) والنموذجية (الأيدياليسم).

يقول (العلامة الطباطبائي) بشأن هذا الأصل: «لا يساورنا أيّ شكٍ وترديد، ومن المفروض أن لا يكون لدينا شيء من الشك والترديد، في أنّ أول خطوة نخطوها بعد إطفاء أغاني السفسطة هو أن نتواجه مع واقع الأشياء، وأن يكون تعاملنا مع واقع الوجود. بمعنى أن نثبت أصل الواقع ونحاول البحث بغريزتنا التي لا يمكن زحزحتها عن مختلف أشكال الواقع. أي أن نكون على علم بوجود (واقع) ما»^(١).

وإذا تمكن أحد من بناء نظامه الفكري على هذا الأساس، فإنّه سيحظى بنوع من الرضا الباطني والراحة الفكرية، ويخلد إلى وسادة من العقائد والمعتقدات، ويتحرّر من الشك والحيرة، ويتوصل إلى إيمان ومعتقدات جديدة بالثقة. سوف يجد نفسه وقد تمكن من العثور على تفسير للعالم ولنفسه، ولعلاقة العالم به، ويتخذ من خلال هذا التفسير أساساً يبني ويؤسس عليه طريقاً ونمطاً لمعيشته، ويصبح عارفاً بموقعه في العالم وبمصيره الذي سيؤول إليه، سواء كان ذلك من خلال نظرة إلهية، أو مادية؛ على أيّ حال سيكون قد حصل على نتيجة يرضى ويسعد بها من نشاطه الفكرية.

(١) أصول الفلسفة وأساليب الواقعية: ج٣، ص٢٤.

ولكن ماذا سيكون الحلّ إذا لم تنجح تلك المبادئ العقلية وقواعد وأسس الاستدلال الفكري والفلسفي في إرضائه وإسعاده، ومنحه الراحة والطمأنينة؟ هنا ربما يطرح السؤال التالي نفسه: هل من الممكن أن تكون أسس وقواعد ومبادئ كهذه موضع شك وترديد لمن يعطي الحق للعقل في أن يتوصل إلى كنه العالم؟ كيف بالإمكان الشعور بالشك والترديد في النتائج التي يتوصل إليها العقل والفكر وعدم الثقة والاطمئنان بها؟

على أيّ حال، ربما يكون واقع الأمر أنه ليس في مقدور الإنسان تلبية حاجته في التوصل إلى الحقيقة، ضمن حدود العقل. وكما لوحظ عملياً، فإنّ العقل والإدراك البشريين كانا في السابق وعلى مدى قرون طويلة قد قبلا بالأمر، حتى حان الموعد وأميط اللثام عن الحقيقة فجأة، ليصاب الغرور البشري وتعصبه الفكري بالإحباط والخجل والحياء وأن يراوده شعور بالمهانة من جرّاء هذا الكشف. هذا الاحتمال بشأن المباني الفكرية هو لوحده يكفي ليثبّط عزيمة الباحثين عن الحقيقة وليضعهم في مواجهة نوع جديد من الاضطراب والتشويش.

وفي حالة كهذه هل يلزم فكّ الخيوط من جديد بغية إعادتها إلى قطن في خطوة تُعدّ تراجعاً إلى الوراء إلى مرحلة الشك والترديد والحيرة السابقة؟ أم من المفروض السير في طريق آخر؟ من المؤكد بأنّه طالما كان الإنسان عنده أمل ويتوقع النجاة، فإنّ عليه أن يفضّل الحركة على السكون. وعلى هذا الأساس فإنّ من الطبيعي أن يختار الطريق الآخر الذي هو ما وراء طريق العقل، أي العرفان والتصوّف. وبذلك يكون العرفان هو الحلّ والعلاج النهائي الذي يطرحه من أخفقوا حين سلكوا طريق العقل والمعرفة، مثلما لم يكن في مقدور (الغزالي) أن يقتنع ويكتفي بالعلوم الظاهرية، ليتخلى عنها فيما بعد ويختار العزلة والاختلاء بنفسه، ليجد في نهاية الأمر أنّ التصوّف هو الذي في مقدوره أن يروي عطشه الباطني.

حول هذا الموضوع يقول الأستاذ (الدكتور زرین كوب): «إنَّ التَّصَوُّفَ هو في الحقيقة الملاذ للذين أخفقوا؛ أخفقوا بسبب الدُّنيا؛ وبسبب العلم. كان (يوسف بن حسين الرازي) يقول: إنَّ الدُّنيا والعلم كلاهما طاغيان. والنجاة من طغيان العلم طريقه العبادة، في حين أنَّ النجاة من طغيان المال هو الزهد.

كان هناك في أوساط الصوفية أشخاص كانوا يهربون من الدُّنيا؛ يهربون من دنياهم المبتذلة ومن ما يحملونه من أثقال لاجئين للتصوُّف. فهذا (إبراهيم أدهم) و(شبلي) قد تركوا سلطتهم وإمارتهم ودولتهم والتجأوا إلى التصوُّف. كما إنَّ (شقيق البلخي) التجأ إلى (الخانقاه الصوفية) تاركاً وراءه مشاغله التجارية والقييل والقال. وهناك أيضاً (أبو محمد السبكي) الذي كان في بدايته قاطع طريق، لكنَّه تاب ولبس رداء الصوفيين. و(الشيخ أحمد جنده بيل)^(١) تخلَّى عن شرب الخمر وارتكاب المعاصي ليلتجىء إلى التصوُّف.

وهناك من كانوا يشعرون بالإخفاق من المعرفة والعلم والنقاش والجدل والقييل والقال في المدرسة، فيلتجئون إلى (الخانقاه) هرباً من ذلك. وفي الواقع فإنَّ بعض الصوفيين شغلوا أنفسهم بالعلم والحديث في بداية الأمر لكنهم شعروا بالملل منه وتركوه. فعلى سبيل المثال: كان (يوسف بن أيوب الهمداني) من فطاحل عصره في علوم الفقه والحديث والأصول، لكنَّه ترك ذلك كله واتجه إلى المجاهدة وترويض النفس. وكان مجلسه في (المدرسة النظامية) كله وعظ وزهد، كما إنَّ له حكاية معروفة مع (ابن السقا)^(٢).

إضافة إلى ذلك فإنَّ كلاً من: أبو عبد الله الترمذي، وأبو علي الثقفي

(١) بالفارسية (أحمد زنده بيل Ahmad Zhendeh Peel).

(٢) قيمة تراث الصوفية: ص ٢٠٦. راجع أيضاً جامع الأسرار، سيّد حيدر الأملي: ص ٤٨٨ وما يليها.

(٣٢٨هـ) وأبو سعيد أبو الخير كانوا في بداية الأمر يهتمون بتحصيل العلم والدراسة والبحث، لكنهم تخلّوا عنها فيما بعد، حتى قيل بأنهم دفنوا ما كانوا يملكون من الكتب في التراب.

إنَّ (الملاً صدرا الشيرازي) يصرِّح بالقول عن نفسه في مقدمة الأسفار أنَّ بإمكانه أن يكتشف كلَّ ما هو غامض من البرهان وأن يعرفه، كما إنَّه يقوي موارد التريديد في العقل والاستدلال بنور من الباطن.

ج) العرفان والتصوُّف ومقام الإحسان والتيقن من الدِّين:

إنَّ الدفاع الآخر الذي يحتجُّ به العرفاء، هو ذلك الذي يستند إلى مصادر الدِّين، حيث أنَّ هؤلاء العرفاء يعتبرون أنَّ أصول معتقداتهم وأعمالهم مستوحاة من الإسلام؛ لا بل إنَّها مأخوذة من الإسلام بعينه.

في هذا الصدد نتناول أحد النصوص العرفانية القديمة وهي (اللمع) لأبو نصر السراج الطوسي، حيث يقول في هذا الشأن: «طَلِبَ مِنِّي أَنْ أَبْدِي رَأْيِي حَوْلَ التَّصَوُّفِ الَّذِي تَبَايَنَتْ وَجِهَاتُ نَظَرِ النَّاسِ بِشَأْنِهِ، حَتَّى وَصَلَ الْأَمْرَ بِيَعْضَهُمْ إِلَى دَرَجَةِ الْغَلْوِ وَالْمَبَالِغَةِ فِي الْمَدِيحِ وَالْقَدْحِ، كَمَا أَرَادُوا مِنِّي أَنْ أَكْتُبَ شَرْحاً عَنِ أَصُولِ مَذْهَبِ التَّصَوُّفِ بِالِاسْتِنَادِ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَالِاِقْتِدَاءِ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالسَّيْرِ عَلَى نَهْجِ وَأَخْلَاقِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَأَوْلِيَاءِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، عَلَى أَنْ اسْتَدَلَّ وَأَبْرَهَنَ عَلَى مَا أَقُولُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، لَكِي يَحَقَّ الْحَقُّ وَيَمْحَقَ الْبَاطِلُ... وَيَتَمَيَّزُ الصَّوَابُ عَنِ السَّقِيمِ... لِأَنَّ ذَلِكَ هُوَ مِنْ عُلُومِ الدِّينِ»^(١).

ويواصل بحثه كالتالي: «في رأيي - والله أعلم - أنَّ العلماء القائمين بالقسط والذين هم ورثة الأنبياء، ويعملون بما جاء في كتاب الله، متمسكين

(١) اللمع: ص ٢١.

بالتبعية لنبي الإسلام، ومقتدين بالصحابة والتابعين والعباد الصالحين، ينقسمون إلى ثلاث فئات ومجموعات هي: أصحاب الحديث، والفقهاء، والصوفية... كذلك لدينا أنواعاً كثيرة من العلوم منها: علم الدين الذي هو على ثلاثة أنواع هي: علم القرآن، وعلم السنن والبيان، وعلم حقائق الإيمان. وهذه الأقسام الثلاثة من العلوم هي في يد الفئات الثلاث التي مر ذكرها من العلماء. كما إنَّ علوم الدين بشكلٍ عام تستحصل من ثلاثة مصادر هي: آيات كتاب الله، خبر جاء من رسول الله ﷺ حكمة مستنبطة تكون قد نزلت على قلب أحد الأولياء الإلهيين.

إنَّ الأساس الذي يركز عليه هذا القول هو (حديث الإيمان) والذي مفاده أنَّ جبرئيل عليه السلام كان سأل النبي الأكرم ﷺ عن ثلاثة أصول هي:

١ - الإسلام والإيمان

٢ - الإحسان

٣ - الظاهر والباطن والحقيقة

على هذا الأساس يكون للإسلام ظاهر فقط، في حين أنَّ الإيمان له وجهان هما ظاهر وباطن، أما حقيقة الإحسان فهي ظاهر وباطن، وهو المقصود من الحديث النبوي الشريف: «الإحسان هو أنَّ تعبد الله كأنَّك تراه فإنَّ لم تكن تراه فإنه يراك» وهذه الفئات الثلاث من العلماء مختلفون عن بعضهم من حيث العلم والعمل، ولل بعض الأفضلية على البعض الآخر من حيث الدرجة والفضيلة. وكما يقول سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١]. كما إنَّ رسول الإسلام ﷺ قال: «الناس كأسنان المشط متساوون، ولا فضل لواحد على الآخر إلا في العلم والتقوى».

وبناءً على ذلك إذا وقع التباس على أحدٍ في أصول وفروع الدين

والحقوق والحقائق وحدودها وأحكامها، فلا سبيل أمامه من حيث الظاهر والباطن سوى الرجوع إلى أحد المصادر الثلاث التالية: أصحاب الحديث، الفقهاء، والصوفية... وكل فئة من الفئات المذكورة الثلاث مزود بنوع معين من العلم والعمل والحقيقة والحال. كما إنَّ كلاً منهم في حدِّ ذاته له علم وعمل ومقام ومقال وفهم ومكان وفقه وبيان خاص به؛ من عرفه أصبح عارفاً، ومن لم يعرفه لم يصبح عارفاً؛ وما من أحدٍ في استطاعته الوصول إلى تلك الدرجة من الكمال التي تؤهله للتبحر في جميع تلك العلوم والأعمال والأحوال. إذًا فإنَّ نيل أيِّ مقام مرتبط بمشيئة الله جل وعلا».

ثم يتطرق إلى ذكر العلوم والأعمال ذات الصلة بأصحاب الحديث والفقهاء، معتبراً الصوفية متماشين معهم في المعتقدات، ومتوافقين مع علومهم ومفاهيمهم وتقاليدهم، ويرى بأنَّه يتوجب على الصوفية مراجعة أصحاب الحديث والفقهاء إذا كان هناك ما لا يعرفونه في تلك المواضيع، وإذا كان هناك اختلاف في الآراء، وجب اتخاذ جانب الحيطة والعمل بالأحسن والأولى والأكمل.

لكنَّه يتابع قوله مضيفاً بأنَّ الصوفية قد تجاوزوا مرحلة أصحاب الحديث والفقهاء، فهم قطعوا شوطاً كبيراً ووصلوا إلى درجات عالية في هذه العلوم، فضلاً عن وصولهم إلى درجات أعلى في حقائق الطاعات والأخلاق الحسنة لم يحظ بها الفقهاء وأصحاب الحديث. ثم يذكر نماذج من اختصاصات الصوفية مثل: قطع الصلة بكلِّ ما من شأنه منعهم من التواصل مع الله سبحانه وتعالى والذي هو غاية مطلوبهم ومقصودهم، والقناعة والتقشف في الملبس والمفرش والمأكل وغيرها، والتواضع والإيثار، والإخلاص، والتوجُّه إلى الله والصبر والثبات ومقاومة أهواء النفس، ورعاية الأسرار والمراقبة والاستمرار على نفي الخواطر والعبادة بطمأنينة وتوجه، والسعي للسير على خطى الأولياء والأصفياء، والتضحية

والقضاء على أهواء النفس، وترجيح الموت على الحياة، والذلة على العزّة، والبلاء على الراحة، ومعرفة النفس ووساوسها ومكائدها، واستمرار الافتقار والتسليم والتفويض، والتبرّي من الحول والقوة والتي علمها كلها موجود في كتاب الله وسنة رسوله، وبإمكان من يمتلكون الجدارة أن يفهمونها، ولا مجال لإنكارها من قبل العلماء الباحثين، فهذه لا ينكرها سوى المتمسكين بالظاهر، ومن يطلبون الجاه والمقام والمنزلة ممّن لا يرون غير ظاهر الكتاب والآثار والأخبار. ثم يزعمون بأنهم يتخلّون عنها ويسلكون طريقاً آخر إرضاء للنفس. ثم يأتون بأدلة وبراهين على ذلك من كتاب الله والسنن والآثار، والتي يمكن مشاهدتها في غالبية النصوص العرفانية.

بعد مضي عدّة قرون جاء العارف الجزائري الشهير (الشيخ أحمد علوي المتوفى عام ١٩٣٤م) واستند بنفس المضمون الذي يقول: استناداً إلى حديث الإيمان، فإنّ للإسلام بكلّ ما للكلمة من معنى ثلاث درجات هي: الإسلام بمفهوم أكثر تحديداً معناه التسليم والإذعان، الإيمان، والإحسان. ويشير (الشيخ العلوي) إلى أنّ هناك مجال للاجتهاد في كلّ درجة من تلك الدرجات الثلاث. وكما إنّ درجة الإسلام تبلورت على شكل المذاهب الأربعة، وتبلورت درجة الإيمان في النهضة التي شهدتها علم الكلام، فإنّ درجة الإحسان تحولت إلى فرع من فروع الدّين ذو نظام متكامل بفضل اجتهاد (الجنيد البغدادي) وباقي مشايخ الصوفية.

لقد اعتبر (الشيخ السيد حيدر الأملي) (من كبار عرفاء القرن الثامن للهجرة) أنّ التصوّف هو الشريعة بعينها، مستنداً في ذلك إلى مجموعة من الروايات عن نبي الإسلام والأئمة المعصومين، وهو يرى بأنّ الشرع يشتمل على ثلاث مراحل هي: الشريعة والطريقة والحقيقة. كما يرى بأنّ الفرق بين هذه المراحل هو في النسب والدرجات. وتأييداً لفكرته يستدلّ بالحديث النبوي الشريف:

«الشريعة هي أقوالي، والطريقة هي أفعالي، والحقيقة هي أحوالي، والمعرفة هي ثروتي، والعقل هو أصل ديني، والحب هو أساسي، والشوق هو مركبي، والخوف هو صاحبي، والحلم هو سلاحي، والعلم هو في ما معي، والتوكل هو غطائي، والقناعة هي كنزي، والصدق هو منزلي، واليقين هو مأواي، والفقر هو فخري، وهي ما تجعلني أعلى منزلة من باقي الرسل».

ويضيف (الأملي) معلقاً على الحديث النبوي الشريف قائلاً: «فعلى من أراد أن يكون جديراً باتباع نبيّه أن يتّصف على قدر استطاعته بجميع هذه الصفات أو ببعضها، وأن لا يجعلوا من يملكونها موضع رفض أو إنكار. ذلك لأنّ جميع تلك الأوصاف ومع اختلاف أوضاعها ترجع لحقيقة واحدة لا غير هي الشرع النبوي، والوضع الإلهي، كما مرّ ذكره. وهذه الدرجات الثلاث هي في الواقع ما تقتضيه الدرجات الأخرى التي هي بمثابة الأصل لتلك الدرجات الثلاث، لأنّ الشريعة هي في الواقع من مقتضيات (الرسالة) في حين أنّ الطريقة هي مقتضى (النبوة) والحقيقة هي مقتضى (الولاية). ذلك لأنّ الرسالة ليست سوى الدعوة والتبليغ لما اكتسبه الشخص عن طريق النبوة، من أحكام وسياسة، وتحل بالأخلاق، وتعلّم الحكمة، وهذه هي الشريعة بعينها. أما النبوة فهي عبارة عن إظهار الحقائق المتأتية من ناحية الولاية مثل: التعريف بذات الحقّ وأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه، والتي تشجع العباد على التحلّي بأوصاف الحقّ وتخلّقهم بأخلاقه، وهذه هي الطريقة بعينها. والولاية هي عبارة عن مشاهدة ذات وصفات وأفعال الحقّ، في مظاهر الكمال، وفي مجالي تعيّنات الحقّ أزلاً وأبداً، فهذه هي الحقيقة بعينها. وكلّ هذه ترجع إلى حقيقة واحدة هي حقيقة الإنسان التي يتّصف بتلك الصفات، أو إلى شخص واحد كأولي العزم من الأنبياء، لسبب أنّهم هم من يملكون تلك الصفات. والمقصود من ذلك هو أنّ الشرح الإلهي والحالة النبوية، هما حقيقتان تشتمل على هذه الدرجات؛ أي: الشريعة،

والطريقة، والحقيقة. وهذه الأسماء تصدق على تلكما الحقيقتين باعتبارها أسماء مترادفة، طبعاً مع الأخذ بنظر الاعتبار مختلف الجوانب^(١).

وبعد أن يذكر بعض الأدلة في تأييد أقواله السابقة، يتابع قائلاً: «واعلم إذا ما تحقَّق هذا الأمر وثبُت، فإنَّ جميع درجات الناس، سواء الخواص منهم أو العوام أو خواص الخواص، لن تكون خارج واحد من الحالات الثلاث التالية: حالة البداية، الوسط، والنهاية. والدليل على ذلك هو أنه رغم أنَّ الدرجات غير قابلة للحصر بسبب تباين المظاهر والأشخاص، إلَّا أنَّها تنحصر في هذه الدرجات الثلاث من حيث الأنواع والأجناس. وبعبارة أخرى رغم أنَّ الدرجات لا تقتصر وتتحدَّد في عددٍ معيَّن من حيث الجزئيات والتفاصيل، لكنَّها تنحصر في هذه الدرجات الثلاث من حيث الكليات والمجموع.

فالشريعة على هذا الأساس، هي الاسم الذي يطلق على الحالة الإلهية والشرع النبوي من حيث كونها هي البداية، أما الطريقة فهي الاسم الذي يطلق على حالة الوسط، في حين أنَّ الحقيقة هي اسم الحالة النهائية.

وبالرغم من كثرة الدرجات، إلَّا أنَّها في الأصل لا تخرج عن الدرجات الثلاث المذكورة. وعلى ذلك فإنَّ (الشرع) هو الاسم الجامع لها جميعاً، وإنَّ الدرجات المذكورة مرتَّبة على هذا الشرع، والدليل على ذلك هو أنَّ مرحلة البداية هي مرحلة العوام، والمرحلة الثانية هي مرحلة الخواص، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة خاص الخاص.

إنَّ المكلفين والعقلاء ليسوا خارج هذه الدرجة، وعلى ذلك يمكن القول بأنَّ هذه الدرجة بصورة عامة تشتمل على جميع الدرجات الثلاث المذكورة، أي: الشريعة والطريقة والحقيقة. وهي توفي للجميع حقهم. وبناءً

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص ٧ - ٣٤٨.

على ذلك فإن تلك الدرجات ستكون حقاً وصواباً كلٌّ في محلّه. وهذا هو ما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨] فوالله لو لم تكن في القرآن آية غير هذه الآية، لكانت هي وحدها كافية للبرهنة على صواب هذه الدرجات والاختلاف في أحكامها. كما إن الله سبحانه وتعالى يقول في محكم كتابه الكريم أيضاً: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّبُهَا﴾ [البقرة: ١٤٨]. وكذلك الآية الكريمة: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨] والعديد من الآيات الأخرى... وبناءً على ذلك نقول بأن الدرجات الثلاث: الإسلام والإيمان والإيقان؛ والوحي والإلهام والكشف؛ والنبوة والرسالة والولاية؛ والأقوال والأفعال والأحوال؛ وأهل هذه الدرجات والجديرين بها يتطابقون مع بعضهم تماماً... وعلى ذلك لَمَّا كان لا يجوز إنكار أقوال الأنبياء والمؤمنين والعاملين بها، فإن إنكار أفعال وأحوال الأنبياء والموصوفين بتلك الأفعال والأحوال والقائمين على درجاتهم غير جائز أيضاً. بمعنى أنه لو كان لا يجوز إنكار الشريعة والتي هي من درجات الأنبياء، فإن إنكار الطريقة، والتي هي الأخرى من درجاتهم، غير جائز أيضاً. وكذا إنكار الحقيقة التي هي أعلى منزلة وشرفاً من الدرجتين اللتين سبقتها، هو غير جائز أيضاً^(١).

وهناك الكثير من الأدلة من النصوص المختلفة سوف نصرّف النظر عن التطرّق إلى المزيد منها تجنّباً لإطالة الموضوع بلا جدوى.

ما من شك في أنّ من يراجع كتب ومصادر العرفان والتصوّف سوف يجد الكثير من المحاولات التي لا تهدف إلى شيء سوى البرهنة على تطابق العرفان والتصوّف مع مبادئ الدّين الإسلامي، وإثبات عينية الاثنيين. لذلك

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص ٣٥٠ - ٣٥٢.

نجد بأن النصوص العرفانية مليئة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وإنَّ تعاليم العرفاء والصوفية تقوم على إرشادات القرآن وإشارات المعصومين وقصص الأنبياء الإلهيين وسيرتهم. إلا أنَّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا هو: إلى أي مدى يمكن اعتبار العرفان والإسلام مرتبطين ببعض؟ هذا التساؤل هو في حدِّ ذاته يُعدُّ موضوعاً أساسياً سنتناوله بالبحث والتفصيل في فصلٍ مستقلٍّ تحت عنوان (العلاقة بين العرفان والشرع، والشرعية من وجهة نظر العرفاء والصوفية).

(د) ملاحظات وآراء:

١ - التصوُّف والمجتمع: إنَّ التصوُّف في الواقع هو أكثر ما يكون نتاج لصفة عامة كامنة في باطن كلِّ إنسان، وهذا النتاج وفي مختلف المجتمعات ينبع على صور وأشكال متنوعة، ولكن ذات أصول واحدة تقريباً، من باطن وجوهر أناسٍ لا يوجد إحياناً أيّ نوع من الارتباط والتأثير والتأثر بينهم. ولكن بالرغم من ذلك نلاحظ أنَّه في كل مجتمع هناك نوع من التآلف والتطابق بين معتقدات وتقاليد وآداب ذلك المجتمع وبين نوع التصوُّف السائد فيه، وهذا التآلف والتطابق يبرز بأشكال وصور خاصة.

٢ - التصوُّف والإسلام: لقد كانت هناك ومن دون شك، خلفيات للتصوُّف الإسلامي في معارف الإسلام وتعاليمه، وإلَّا فإنَّه ما كان ليتبوأ تلك المكانة التي حظي بها في فترة قريبة من عصر صدر الإسلام وبتلك السهولة.

ويعبّر المستشرق (ماسينيون) عن رأيه في هذا الموضوع قائلاً: «إنَّ البذور الحقيقية للتصوُّف كانت في القرآن، وهي كانت كافية ومؤثرة لدرجة لم تكن هناك حاجة للجلوس على مائدة أجنبية غريبة، والقول بأنَّ آية بيئته دينية تدعو أتباعها إلى الالتزام بالتقوى والتأمل والتفكير والإخلاص مؤكدة لهم على ضرورة ذلك، تكون مؤهلة لتظهر فيها روح التصوُّف. وبناءً على

ذلك فإنَّ التصوُّف ليس حصراً على قوم أو لغة أو طبيعة محدَّدة، إنّما هو عبارة عن ظاهرة روحية غير محدَّدة وغير مقيَّدة بالحدود المادية للغة أو القومية. إذاً التصوُّف الإسلامي تعود جذوره إلى القرآن الذي يتلو المسلمون آياته ويتفكرون فيها ويعملون بما جاء فيها من فرائض وواجبات، وبها نما وكبر وتطور»^(١).

وفي هذا الشأن بالذات يؤيد (المؤلف) وجهة نظر (الأستاذ الشهيد مطهري) ويرى بأنَّها تبدو أكثر منطقية من غيرها، حيث يقول: «إنَّ القرآن الكريم وفي مسألة التوحيد لم يشبه مطلقاً الله والخليفة ببناء البيت والبيت، إنّما هو يصف الله بكونه خالق وبارئ العالم، وفي نفس الوقت يصرِّح بأنَّ ذاته القدسية موجودة في كلِّ مكان ومع كلِّ شيء، حيث: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَؤُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] و﴿وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾ [الواقعة: ٨٥] و﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] وآيات عديدة في هذا الشأن. ومن البديهي أنَّ آيات كهذه تدعو الأفكار إلى السير في اتجاه توحيد أسمى وأعلى منزلة من ذلك الذي يدعو إليه عامة الناس. وجاء في حديث (الكافي) أنَّ الله جل وعلا كان على علم بأنَّه سيظهر في آخر الزمان أناس متعمِّقون في التوحيد، ولهذا أنزل الآيات الأولى من سورة (الحديد) وسورة الإخلاص.

أما بشأن السيرة والسلوك وطبَّ مراحل التقرب من الحق، حتى آخر المنازل، فيكفي أن نلقي نظرة على مجموعة من الآيات ذات الصلة بـ(لقاء الله) و(رضوان الله) و(الوحي) و(الإلهام) والتحدُّث مع الملائكة، وغير الأنبياء - كالسيدة مريم - ومن تلك الآيات على وجه الخصوص آية معراج الرسول الأكرم ﷺ. وقد جاء في القرآن ذكر: النفس الأمانة، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة. كما يقول الله عزوجل في القرآن الكريم عن

(١) تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي: ج ١، ص ٢٤٤.

العلم (الإفاضي) وال(الذني) والهداية التي تكون حصيلة المجاهدة: ﴿وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِيْنَا لِنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩].

لقد اعتبر القرآن الكريم أنّ تزكية النفس هي الطريق الوحيد للفلاح والنجاح: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقَهَا﴾ [٩] وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا﴾ [١٠] [الشمس: ٩-١٠].

كما يشير مراراً وتكراراً إلى أنّ الحب الإلهي هو فوق كلّ أنواع الحبّ والعلاقات الإنسانية. كما تحدّث عن تسبيح وحمد ذرّات العالم كلها، وهو قد عبّر عنها بما معناه أنّكم أيها البشر إذا أكملتكم (تفقيهمكم) فإنكم ستدركون وتفهمون ذلك التسبيح والحمد. إضافة إلى ذلك يشير القرآن الكريم إلى الجوهر الإنساني بتعبير (النفحة الإلهية).

هذه كلها وغيرها من الأمور تكفي لثلهم وتمنح معنوية عظيمة هائلة بشأن الله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، وخاصة بشأن العلاقة بين الإنسان والله جلّ شأنه.

وكما أشير سابقاً، ليس المهم في هذا الأمر كيف استفاد العرفاء المسلمون من ثروات معنوية هائلة كهذه، وهل أنّهم استغلّوها بصورة صحيحة أم بصورة خاطئة؛ إنّما الحديث يدور حول وجهات النظر المغرضة التي تقدّمها مجموعة من الغربيين أو المتأثرين بالثقافة والفكر الغربي، ممّن يهدفون إلى تقديم صورة مشوّهة عن الإسلام فحواها أنّ الإسلام يفتقد إلى المحتوى من الناحية المعنوية. الحديث هو عن تلك الثروة العظيمة التي يحتويها الإسلام والتي كانت أفضل مصدر للإلهام في العالم الإسلامي. ولنفترض أنّ عرفاء المصطلح لم يتمكنوا من الإفادة من تلك الثروة العظيمة بصورة صحيحة، فإنّ هناك أشخاصاً غيرهم ليسوا من أصحاب الشهرة في هذا المجال، تمكنوا من ذلك.

إضافة إلى ذلك هناك روايات وخطب وأدعية واحتجاجات إسلامية،

وتراجم لسير رجال كبار ممَّن تربوا تحت ظلَّ الإسلام، يتبيَّن من خلالها أنَّ ما كان موجوداً في عصر صدر الإسلام كان مجردَّ زهدٍ سطحي، وعبادة لم يكن يؤمل منها أجر وثواب. إنَّ الروايات والخطب والأدعية والاحتجاجات تتضمَّن مفاهيم ومعانٍ سامية للغاية. كما إنَّ التراجم والسير الذاتية للشخصيات الإسلامية التي هي من الطراز الأول تحكي لنا عن سلسلة من المشاعر المتأججة والارتباطات النفسية، والإضاءات القلبية، وحالات من الحرقه والالتهاب، والعشق المعنوي، والتي سنذكر لكم واحدة منها:

جاء في (الكافي): بعد أدائه لفريضة الصبح، لمح رسول الله ﷺ شاباً شاحب اللون، عيناه مغمورتان في حدقتيهما، نحيل الجثة. كان الشاب في حالة لم يكن يشعر فيها بشيء، وغير قادر على حفظ تعادله، فسأله الرسول ﷺ: «كيف أصبحت؟ وكيف حالك؟» قال الشاب: أصبحت موقناً. ردَّ عليه رسول الله ﷺ: «وما علامة يقينك؟» فأجابه الشاب: إنَّ يقيني هو السبب في شعوري بالحزن، أقضي ليالي ساهراً قائماً طوال الليل في العبادة، وأمضي أيامي عطشاناً صائماً، وهو الذي يجعلني معزولاً عن الدنيا وما فيها، ووصل بي الحال كما لو أنني أرى عرش الله المقام لمحاسبة الناس وهم محشورون، وأنا وسطهم، وكأني أرى أهل الجنة يتنعمون في نعيمها، وأهل النار يتذوقون العذاب، كأني أسمع الآن صوت اشتعال النار في جهنم!.

فالتفت رسول الله ﷺ لأصحابه وقال: «هذا الشخص هو عبدٌ نور الله قلبه بنور الإيمان». ثم قال للشاب: «ابق على حالك، وحافظ عليه، لكي لا يُسلب منك» فقال الشاب: أدع لي الله أن يرزقني الشهادة. ولم يمض وقت طويل حتى وقعت غزوة بدر، فشارك الشاب واستشهد فيها^(١).

(١) سفينة البحار: ج ٢، ص ٧٣٢، مادة (اليقين).

إنَّ سيرة حياة وحالات وكلمات ومناجاة الرسول الأكرم ﷺ تفيض بالشغف والإثارة المعنوية والإلهية، وهي مملوءة بالإشارات العرفانية. وما أكثر استشهاد العرفاء بأدعية النبي الأكرم واستنادهم إليها. إنَّ أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام والذي يرجع غالبية العرفاء والصوفية شجرة أنسابهم إليه، كانت كلماته ملهمة للمعنوية والمعرفة؛ لكن المجال هنا لا يسع وللأسف لذكر ولو جزءٍ يسير منها.

وتعتبر الأدعية الإسلامية، وخاصة أدعية الشيعة، خزانة من المعارف الإسلامية، والأمثلة على هذه الأدعية هي: دعاء كميل، دعاء أبو حمزة الثمالي، المناجاة الشعبانية، وأدعية الصحيفة السجادية. حيث تتضمن هذه الأدعية أسمى الأفكار المعنوية.

والآن ومع وجود كلِّ هذه المصادر هل يجوز لنا البحث عن مصدر خارجي؟... المستشرقون يقومون فعلاً بذلك، فهم يبحثون عن مصادر ملهمة للمعنوية العرفانية، متجاهلين الإسلام، هذا المحيط الواسع الهائل من المعرفة والأفكار. هل بإمكاننا أن نرفض أو ننكر هذا الكنز الكبير الذي يتضمن: القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، والخطب والاحتجاجات، والأدعية والسير، لمجرد فقط إثبات صحّة فرضيات بعض من المستشرقين ومن يسيرون على نهجهم من الشرقيين؟

لقد ظهر في الآونة الأخيرة ولحسن الحظ أشخاص من أمثال (نيكلسون) الإنجليزي و(ماسينيون) الفرنسي قاموا بإجراء دراسات كثيرة حول العرفان الإسلامي، قبل جميعنا ما تمخّضت عنه من نتائج. يعترف هؤلاء الباحثون وبصراحة بأنَّ المصدر الرئيسي للعرفان الإسلامي هو: القرآن والسنة النبوية. وفيما يلي مقتطفات ممّا يقوله (نيكلسون) نختم بها هذا الموضوع:

«يلاحظ أن القرآن الكريم يقول: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣] و﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣] و﴿كُلٌّ مِّنْ عَلَيَّاهِ فَانِ﴾ [الرحمن: ٢٦] و﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] و﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعَلَهُ مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ فَنَسُوهُ وَخُنَّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] و﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] و﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [الثور: ٤٠]. من المؤكد أن بذرة التصوف وجذوره كانت موجودة في هذه الآيات، وبالنسبة للصوفيين الأوائل فإن القرآن لم يكن مجرد كلام من الله سبحانه وتعالى، إنما كان يعتبر أيضاً وسيلة للتقرب إليه. والصوفيون يسعون من خلال العبادة والتعمق في آيات القرآن الكريم، وخاصة تلك التي تتسم بنوع من الغموض، كتلك التي لها صلة بالمعراج، أن يوجدوا في أنفسهم تلك الحالة الصوفية الخاصة برسول الله ﷺ^(١).

كما يقول أيضاً: «إن أكثر مكان جاء ذكر أصول الوحدة والتصوف فيه هو القرآن الكريم، كما إن النبي الأكرم ﷺ ينقل عن الله سبحانه وتعالى قوله: «لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل، حتى أحببته. فإذا أحببته صرت أذنه التي يسمع بها وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها». ويلاحظ تكرار هذا الحديث القدسي في غالبية النصوص العرفانية»^(٢).

٣ - الصوفية والتأويل: من المؤكد أن أكثر ما يطابق العرفاء والصوفيون أصول ومبادئ عقائدهم وأعمالهم من خلاله مع الدين الإسلامي هو (تأويل) ظاهر الكتاب والسنة. كما إنهم يستندون في تأييد تلك المبادئ

(١) تراث الإسلام، مجموعة مقالات لمستشرقين عن الإسلام: ص ٨٤.

(٢) الخدمات المتقابلة بين إيران والإسلام: ص ٦٣٧ - ٦٤٢، كما إن هذا الحديث قد جاء مع بعض من الاختلاف في المصادر التالية:

جامع أحاديث الشيعة: ج ٧، ص ٩٩. أصول الكافي: ج ٢، ص ٣٥٢. محاسن البرقي: ص ٢٩١. صحيح البخاري: ج ٨، ص ١٣١. وكذلك يراجع أنس التائبين والجامع الصغير: ج ١، ص ٧٠.

والمعتقدات إلى ما يقرب من (٤٠٧) آيات من القرآن الكريم^(١) تتطابق مفاهيمها بصورة مباشرة أو غير مباشرة مع تلك المبادئ والأصول، كما إنَّ بإمكانهم أحياناً ومن خلال مقولة (باطن القرآن) الاستفادة من مزيد من الآيات وكذلك السُّنة وسيرة المعصومين.

إنَّ ما يستندون إليه في هذا الشأن هو الأحاديث المنقولة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار وأقوال الصحابة والكبار، وأكثر ما يستندون إليه في هذا الصدد هو الحديث النبوي الشريف: «إنَّ للقرآن ظهراً، وبطناً، ولبطنه بطناً، إلى سبعة أبطن»^(٢). ولا يقتصر استخدام التأويل على تطبيق تلك العقائد والمبادئ مع القرآن على الصوفيين فقط، إنَّما تستخدمه غالبية الفرق والمذاهب الإسلامية لغرض تقوية مبادئها الاعتقادية وتطبيقها مع القرآن الكريم. فهناك تفاسير للقرآن من تأليف العرفاء، منها: (تفسير القرآن العظيم) لسهل التستري، وكذلك ما يعرف بتفسير (كشف الأسرار) والمعروف أيضاً بـ(تفسير الخواجه عبد الله الأنصاري) من تأليف الإمام أحمد المييدي. إنَّ تفاسير وتأويلات كهذه هي من الكثرة بحيث أدَّت إلى ظهور فرع علمي خاص اسمه (علم المستنبطات).

وعن هذا العلم يقول (أبو نصر السراج) في كتابه (اللمع): «المستنبطات هي عبارة عن علم استنباط أهل الفهم المتحقِّق من ظاهر وباطن كتاب الله عزَّ وجلَّ، وكذلك من ظاهر وباطن أعمال وأقوال رسول الله ﷺ وعملهم بها ظاهراً وباطناً. وعندما يقوم هؤلاء بتطبيق ما تعلَّموه بصورة عملية، فإنَّ ربَّ العالمين سيتفضَّل عليهم بما لم يكونوا قد تعلَّموه. كما يعرف هذا العلم بـ(علم الإشارة) أيضاً، وهو العلم الذي يتأتَّى عندما يرفع الله عزَّ وجلَّ الحجاب عن قلوب المختارين من عباده من خلال

(١) رقم الآيات هو من نيكلسون، كتاب الملاء صدرا للكاتب هنري كوربن: ص ٢٦٠.

(٢) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ج ٣، ص ٧٢.

هذا العلم، ويلقي في قلوبهم بواسطته كل ما هو مستور ومكنون من معاني ولطائف، وأسرار وغرائب وعجائب الحكم الكامنة في معاني القرآن الكريم، وفي أخبار وأحوال رسول الله الكريم ﷺ^(١).

إنَّ الصوفية يعتبرون تأويلاتهم موهبة أنعم الله بها على قلوبهم أكثر من كونها منتسبة إلى اجتهاد شخصي. ويقول (ابن الفارض) في هذا الشأن: وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً عليّ بعلم ناله بالوصية^(٢) والصوفية كانوا أيضاً يعتقدون من خلال ما يصرّحون به من أقوال بأنَّ ما يقوله يجب أن يدرك بتأويل وتفسير خاص، وهذا الأمر يستوجب نوراً وصفاءً باطنياً خاصاً، لا يتأتى من الدراسة والنقاش، إنّما هو محصلة المجاهدة والترويض، كما جاء في الحديث النبوي الشريف: «من عمل بما علم؛ ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم»^(٣).

كما إنَّ الناس يختلفون من حيث الثور الحاصل عن العمل حيث أنّهم يتبوؤن درجات مختلفة اعتماداً على ما يقومون به من عمل أو فعل، وأنَّ ذلك يستوجب وجود تباين في درجة إدراك حقيقة قرآنية معيّنة والاستفادة منها. وبناءً على ذلك فإنَّ تأويل حقيقة معيّنة، وباطن آية ما، ليس في عرضها الظاهر، إنّما هو يقع في طولها، وهذا الطول له درجات ومراتب لا تحصى ولا تعدّ، يحظى كل شخص بوحدة منها اعتماداً على حاله وكماله. وهناك درجات ربما لن يتمكن أيّ إنسان من الوصول إليها.

يقول (مولانا جلال الدين البلخي):

لا تظنّ أنّ كلام القرآن هو ظاهر

(١) اللمع: ص ١٤٧.

(٢) القصيدة التالية: إنّ علياً بما أوتي من علم تعلّمه من نبيّ الإسلام كان يكشف مبهمات القرآن بالتأويل.

(٣) اللمع: ص ١٤٧.

فهنالك تحت الظاهر باطنٌ قاهر أيضاً
وتحت ذلك الباطن بطن أخرى
يحتار فيها الفكر والنظر
وتحت الباطن ذاك بطن ثالثة
يتيه فيها كلّ الحكماء
والبطن الرابعة لم يره أحد من نبيه
غير الله الذي ليس كمثلته شيء
وإلى البطن السابعة أيها الكريم
فخذ العبرة من هذا الحديث المعتمد^(١)

وبناءً على التوضيحات أعلاه فإنّ موضوع (الاختلاف في مستنبطات أهل الحقيقة) يمكن تبريره بسهولة. كما يقول (أبو نصر سراج الطوسي) في هذا الشأن:

«إنهم (أهل الحقيقة) أيضاً مختلفون في مستنبطاتهم، شأنهم في ذلك شأن أهل الظاهر، وذلك من شأنه أن يؤدي إلى إصدار حكم خاطيء. أما العلم بالباطن فإنّه لن يؤدي إلى حكم خاطيء، لأنّ ذلك مرتبط بالفضائل والمحاسن والمكارم والأحوال والأخلاق والمقامات والدرجات... حيث أنّ كلّاً يتحدث بالتناسب مع وقته وحاله ووجده. ومن أقواله يستفيد أهل الطاعات، وسادة القلوب، والمريدون، والمتحققون، كلّ تبعاً لاختلافه واختصاصه ودرجاته... وعلى هذا الأساس، ورغم أنّ ما يقوله مختلف، مثلما أوقاته وأحواله مختلفة، إلّا أنّه كلّه جميل وحسن، وأنّ كلّ كلام يصدر عنه يوجد من هو جدير به، وينال فائدة ونعمة ورحمة ربّ العالمين»^(٢).

(١) المثنوي: الدفتر ٣.

(٢) اللمع: ص ١٥٠ - ١٥٢.

هـ) وحدة الوجود:

من البراهين الأخرى التي يستدلّ بها لإثبات وتأييد حقانية العرفان حقيقة (وحدة الوجود) وهي واحدة من أهم المبادئ الاعتقادية للعرفاء. وفي إثباتهم لهذه الحقيقة يستند العرفاء على الكشف والشهود أيضاً، حيث يقول (المولوي جلال الدين البلخي):

قال: إنَّ البرهان في باطني هو رוחي وفي باطن الرُّوح مستترٌ برهاني كما يقول (الغزالي): «إنَّ العرفاء يرتفعون من حضيض المجاز ليحلّقوا صاعدين إلى ذروة الحقيقة، وبعد اكتمالهم يرون في هذا المعراج رأي العين بأنَّ لا شيء في الوجود ولا هناك دار سوى الله، وما عدا ذلك فهو الهلاك بعينه إلّا وجهه؛ وهذا الهلاك ليس محددًا بزمنٍ معينٍ إنّما هو أزلي وأبدي. كما إنّ لكلّ شيء وجهان: وجه متّجه صوبي أنا، ووجه آخر متّجه صوب الله؛ الأول هو العدم من حيث المكانة والمنزلة، أما الثاني فهو الوجود. وبالنتيجة لا يوجد سوى الله ووجهه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [التقصص: ٨٨] أزلياً وأبدياً. ولذلك فإنَّ العرفاء ليسوا في حاجة لكي ينتظروا حتى يوم القيامة ليسمعوا نداء: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غانر: ١٦] فهذا النداء لا ينقطع عن أذانهم أبداً، وهم لا يستنبطون من (الله أكبر) بأنّه (أكبر) من كلّ شيء، حاشا!! أن يكون في دار الوجود أحدٌ غيره ليكون هو أكبر منها جمعياً. إنّ الغير لا يمكن له مطلقاً أن يحتلّ درجة المعية للحق»^(١).

أما بشأن إثبات برهان (وحدة الوجود) فمن الضروري بداية الانتباه إلى النقاط المهمة التالية:

طبيعة اعتقادات العرفاء بشأن وحدة الوجود الموجود: يرى الكاتب بأنَّ

(١) مشكاة الأنوار: ص ١١٣ - ١١٥.

أفضل بيان في هذا الشأن من ناحية العرفان الفطري هو ما جاء في آثار ونصوص الحكمة المتعالية، ولذلك نشير إلى مقتطفات من هذه النصوص:

حول الشكل الذي تسري فيه حقيقة الوجود في الموجودات المتعيّنة والحقائق الخاصة يقول (صدر المتألهين): «إعلم أنّ الأشياء لها ثلاث درجات في مقام الوجود:

الدرجة الأولى: ذلك الوجود الخالص الذي وجوده ليس مرتبطاً بالغير وليس مقيداً بأيّ قيد؛ وهو ما يعبر عنه العرفاء بمصطلحات (الهوية الغيبية) و(الغيب المطلق) و(الذات الأحدية)؛ وهذا لا يمكن تعيينه باسم ولا نعته بنعت؛ كما إنّه ليس مرتبطاً بمعرفة وإدراك. إنّ كلّ ما له اسم يُعدُّ من المفاهيم العقلية والوهمية، في حين يُعدُّ كلّ ما هو مرتبط وله علاقة بالمعرفة والإدراك مرتبطاً بالغير، أما الوجود فهو ليس كذلك، لأنّه كان قبل كلّ شيء وهو مثل ما هو دون أيّ تغيير أو انتقال؛ فهو بناءً على ذلك، (غيب محض) و(مجهول مطلق) إلّا إذا لم يكن مجهولاً من حيث الزاماته وآثاره. إذاً هو ليس مقيداً بأيّ تعيين حسب ذاته القدسية؛ كما إنّه ليس مطلقاً ليكون وجوده مشروطاً بقيود ومختصات كالفصول والمواصفات؛ وإنّ ملحقات ذاته هي ظروف ظهوره فقط وليست أسباب وجوده، والتي تستلزم أن تكون ذاته ناقصة، وقد تعالى سبحانه عن ذلك علواً كبيراً. وهذا الإطلاق هو أمرٌ سلبي يلزمه سلْبُ جميع الأوصاف والأحكام والنعوت من كُنْه ذاته؛ ومن موجباته أيضاً أن لا يكون محدداً أو مقيداً بأيّ وصف أو اسم أو تعيين أو غير ذلك؛ حتى أنّه يجب أن لا يكون مقيداً بعدم التقيّد بهذه السلبيات لكونها جميعاً أمور اعتبارية عقلية.

الدرجة الثانية: الوجود العائد لغيره، والذي هو نفسه الوجود المحدّد بوصف زائد، والمنعوت بأحكام محدّدة، كالعقول والنّفوس، والأفلاك والعناصر والمركبات كالإنسان والحيوان، والشجر والجماد، والكائنات

الخاصة الأخرى كالوحي والنُّبوءة. ففي حكاية (موسى والراعي) المذكورة في (مثنوي) مولانا (جلال الدين) نقرأ أنه في نهاية الأمر يجبر (موسى) على القبول بأصالة طريق الراعي».

في الفصول الأخيرة من هذا الكتاب سنتطرق إلى الحديث بإسهاب أكثر عن صفات وأخلاق العارف الذي هو نفسه الإنسان البالغ المتكامل في مدرسة العرفان. والآن نختم موضوع الدفاع عن العرفان والعرفاء لتتناول موضوع التحامل على العرفان والعرفاء، حيث سننقل معتقدات وآراء وأدلة الطرفين لنبدي وجهة نظرنا في نهاية الأمر.

القسم الثاني

رفض العرفان والعرفاء والتحامل عليهم

بقدر ما كان هناك مدافعون ومتعاطفون مع العرفان والعرفاء، كان هناك في الواقع معارضون له ومتحاملون عليه أيضاً. وسنحاول في هذا القسم قدر الإمكان دراسة جوانب هذا الرفض والإنكار. ولكن لكون هذه المعارضة تأتي من جانب مجموعات متباينة، وبطبيعة الحال تكون هناك فروق بينها من حيث نوع الإشكال المأخوذ وشكله، كان لا بُدَّ لنا من أن نقسّم هؤلاء المعارضين إلى عدد من الفئات والطبقات لتتناول كلاً منها بالبحث والدراسة بصورة منفصلة.

وبناءً على ذلك قمنا بتقسيم هذا الرفض والإنكار بالاستناد إلى المجموعات المتحاملة إلى كل من الطبقات التالية:

أ - تحامل المتشرّعين وعلماء الدين.

ب - تحامل الفلاسفة والمفكرين الدينيين.

ج - تحامل العلماء الماديين.

د - تحامل العارفين والمتصوّفة أنفسهم.

والآن سنتناول كلاً من هذه الفئات بالبحث والدراسة:

تحامل المتشرّعين

إنّ الفقهاء والمتكلّمين المسلمين، وكذلك علماء الدّين اليهود والمسيح رفضوا وأنكروا العرفان والعرفاء من بُعدين: أحدهما من حيث المبادئ الاعتقادية، والآخر من حيث البرامج العملية.

المبادئ الاعتقادية:

هناك الكثير من نقاط الخلاف بين علماء الدّين والعرفاء والمتصوّفين من حيث المبادئ الاعتقادية، لا يمكن استقصاؤها ودراستها جميعاً في هذا الكتاب، وهي خارجة عن موضوعه، لكننا مضطرون إلى الإشارة إلى بعض من أهم نقاط الخلاف تلك:

١ - موضوع وحدة الوجود، وتوحيد الحق:

كما هو واضح وجليّ فإنّ التوحيد من وجهة نظر علماء الدّين معناه نفي الآلهة وغيرها من المعبودات المختلفة والمتعدّدة، والقبول بربّ واحد هو (لا إله إلاّ الله) وهو موضوع واضح لا يحتاج إلى أيّ توضيح وتفسير وتركيز غير عاديين.

أما بالنسبة للتوحيد الذي يقول به العرفان والذي يعني (وحدة الوجود والموجود) فإنّه يمثل مقولة أخرى تتلخّص في أنّ هناك حقيقة واحدة فقط لها وجود واقعي، وما عدا تلك الحقيقة الواحدة، فإنّ كلّ ما هو موجود من الظواهر، مظاهرها وتعيّنها فقط هي الحقيقة.

وبناءً على ذلك يجب القول بأنّ (الله هو كلّ شيء، وكلّ شيء هو الله) وهو ما لا يتطابق مع النصوص الشرعية ولا مع المعتقدات الدّينية.

فيما يلي نقل لكم مقتطفات ونماذج من أحد الآثار في رفض العرفان

والتصوّف، وهو كتاب (مصرف التصوّف) من تأليف (برهان الدّين البقاعي ٨٠٩ - ٨٨٥هـ.ق).

(الشيخ زين الدّين عبد الرحيم بن الحسين العراقي) الذي يلقبه البقاعي بعدد من الألقاب منها: (شيخ الشيوخ) و(الإمام القدوة) و(شيخ الإسلام) و(حافظ عصره) يقول عن (ابن عربي): «جاء هذا المعارض لله ولرسوله والمؤمنين كافة - ويقصد به ابن عربي - وأيد أمر الصوفية، معتبراً إياهم ضمن العارفين بالله حيث يقول: إنّ العارف في واقع الأمر هو من يرى الحق في كلّ شيء، لا بل يرى نفس كلّ شيء. ومن دون أدنى شك فإنّ من ينطق بمثل ذلك مشرك، وشركه أسوأ من شرك اليهود والنصارى، وذلك لأنّ اليهود والنصارى عبدوا واحداً من عباد الله المقربين، في حين أنّ (ابن عربي) هذا يرى أنّ عبادة البقر والأوثان هي عبادة الله بعينها، ولا يتوقف كلامه عند هذا الحدّ؛ إنّما يتمادى فيه إلى القول بأنّه يرى الله عين الكلب ويرى نفسه و... وعين القذارة والدنس! وقد نقل لي أحد الفضلاء من أهل العلم الصادقين بأنّه شاهد أحد أتباع هذا النهج في (الإسكندرية) ذكر له بأنّ الله تعالى هو عين كلّ شيء، وفي تلك الأثناء كان هناك حمار يمرّ بالقرب منهما فسأله: وهذا الحمار أيضاً؟! فردّ عليه قائلاً: أجل، وهذا الحمار أيضاً! وغائطه أيضاً!! قلت: هذا الغائط؟! فأجاب: أجل وهذا الغائط أيضاً!!^(١).

لقد كان ذلك وعلى مدى التاريخ من أهم الركائز التي استند عليها المتحاملون في تحاملهم على العرفاء والصوفية، حتى إنّ جميع الحملات والإشكالات في بلاد المغرب تركز على ذلك.

(١) مصرف التصوّف: طبعة بيروت، ص ١٢٣. كما نقل ابن تيمية قصة مماثلة لهذه القصة إلّا أنّه استخدم الكلب بدلاً من الحمار. راجع مجموعة الرسائل الكبرى: ج ١، ص ١٤٥. ومجموعة الرسائل والمسائل: ص ١٠٥.

يقول الدكتور (بارنز) قسيس برمنغهام: «في رأيي يجب نبذ وحدة الوجود بجميع أنواعه، لأنه إذا كان الإنسان حقيقة جزءاً من الخالق، لكان السوء والخبث اللذان هما من طباع وجوهر الإنسان جزءاً من الله تعالى»^(١)

كما يقول (ستيس) في هذا الشأن أيضاً: «يبدو أن هناك ثلاثة أسباب كانت وراء تشاؤم المؤمنين والموحدين من وحدة الوجود، السبب الأول هو: إنَّ عبادة الإله الواحد (Theism) تؤمن بالله مجسّد (Personal God)»^(٢).

وهذا الأمر هو من ضمن أساسيات وضرورات المعتقد المسيحي - وكذلك اليهودي والإسلامي - حيث يخاطب العبد ربه طالباً منه الرحمة والعون والرعاية. ولكن هل بإمكانه أن يخاطب عتبة العالم ويوجه دعاءه إليه، أو أن يطلب الرحمة والرعاية من (المطلق)؟

أما السبب الثاني فهو: أنه حسب فكرة وحدة الوجود، إذا كان العالم وما فيه (ألوهياً) عندئذ سيكون (الشَّر) ألوهياً أيضاً؛ كما يمكن طرح السؤال نفسه بصيغة أخرى: إذا كان الله فوق أيّ فرق وترجيح، إذاً لاستوجب أن يكون فوق الجيد والسيء أيضاً. ومهما يكن الحال فإنَّ الفروقات والترجيحات الأخلاقية تصبح مخدوشة أو موهومة.

وفيما يتعلّق بالسبب الثالث: فإنَّ هناك شعوراً وإيماناً بجلال وجبروت الله في جميع الأديان السامية، وهذا الشعور هو بالضبط نفس التصور الذي يملكه (رودولف أوتو) عن (السّر المهيّب (Mysterium Tremendum).

إنَّ الإنسان هو لا شيء أمام الله؛ ليس مثل ذرّة هباء أو غبار حتى؛ إنّه كائن مذنب، لكنّه محبوب من قبل ربه؛ هو في حالة غير مصفّاة، ولم ينل الرحمة، ويستحق أن يُخاطب (بالظلم والجهول). فمع كل ذلك من الظلم، وفي الواقع

(١) العلم والدين، برتراند راسل: ص ١٢٧.

(٢) Impersonal Absolute.

هو كفر محض، أن يكون داعية للاتحاد؛ أي أن يدّعي المساواة مع الله. فهناك بينونة بين الله والإنسان من جهة، وبين الله والعالم من جهة أخرى^(١).

٢ - وحدة الأديان:

سبق وأن أوضحنا في الفصل السابق، بأنّ العرفاء كانوا على الدوام يتجاهلون أتباع الديانات والمذاهب الأخرى، وكانوا يؤمنون بأنّ المفاهيم واحدة رغم تباين العبارات؛ بمعنى أنّ معنوية الكعبة ومعبد الأوثان واحدة، وأن لا فرق بين الحرم والدير، والمسبحة والكأس؛ في حين إنّ موضوع حقانية الدّين وبطلان ما دونه من الأديان، يُعدّ مبدأ مهماً ورئيسياً من وجهة نظر أتباع أيّ دين كان، كما يُعتبر كلّ من يدير وجهه صوب قبلة غير قبلتهم، ويتّبع ديناً آخر غير دينهم، ضالاًّ وعديم النفع، وليس جديراً بأيّ نوع من العشق والألفة والاحترام المسبق. وبناءً على ذلك فإنّ من أهم الإشكاليات التي تؤخذ على العرفاء عدم التزامهم بهذا المبدأ الذي يُعتبر أحد المبادئ الأساسية لجميع الأديان والمذاهب.

يقول (ابن عربي): «تجنّب الالتزام بعقيدة خاصة، وأن ترى المعتقدات الأخرى كفراً، ففي هذه الحالة ستصاب بالضرر، وربما ستفقد العلم بحقيقة المسألة. لذلك اعتبر بأنّ باطنك هو الهيولى والمادة لجميع الصور الاعتقادية، وذلك لأنّ الله تعالى هو الأعلى مرتبة، وهو أكثر سموّاً من أن يكون حكراً على عقيدة معيّنة، فهو الذي يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]».

ويضيف قائلاً: «لقد صار معلوماً لديك الآن بأنّ الله هو قبلة كلّ من يتوجه إليه؛ والمقصود من ذلك ليس سوى أنّه قبلة لجميع العقائد على اختلاف أشكالها، وعلى هذا فإنّ الجميع هم على صواب. ومن كان على صواب، ينال أجره، ومن نال أجراً سيكون سعيداً، وكلّ سعيد يكون مرضياً

(١) التصوّف والفلسفة: ص ٢٥٦.

رغم أنه في الآخرة سيبقى رديحاً من الزمن في شقاءٍ ومحنة، رغم أننا واثقون من سعادة من هم في كنف رعاية الحقِّ وحقانيتهم، ولكن لا مناص من أن يتلون في هذا العالم بالعذاب والمرض»^(١)

ورغم أن جميع العرفاء لم يعرضوا الموضوع بهذه الصراحة، ولكن بشكل عام هناك نوعاً من التسامح واللين في عباراتهم وأقوالهم، وهم يعرضون الباطن ويأخذون المعنى بنظر الاعتبار، ولا يهتم اللفظ مهما كان، وكما يقول الشاعر (عطار النيسابوري):

لم يسبب الكفر للكافر، والدين للمتدين ذرةً ممّا عانيته يا عطار
٣ - عدم الاكتراث بـ (النُبوة) والتأكيد على مسألة (الولاية):

أ - النُبوة والشريعة:

هناك جانبان يمكن من خلالهما التعرُّض لموضوع عدم الاكتراث بالنُبوة والشريعة في العرفان، أحدهما هو علاقة الإنسان بالله، والآخر هو عدم وجوب العمل في بعض من المراحل.

فيما يتعلق بالشأن الأول فإنَّ الفقهاء وعلماء الدين يرون بأنَّ حقائق الشرع لا يمكن للبشر أن يستوعبها من دون وجود الأنبياء كواسطة، وأنَّ نجاح مساعي العقل البشري وما نتج عن ذلك من ثمارٍ لم يتحقَّق إلاَّ بعد أن طابق هذا العقل نفسه وكيففها مع إرشادات وتعاليم الشرع. وعلى هذا الأساس فإنَّ البشر في أيِّ حالٍ من الأحوال ليس في استطاعته الاستغناء عن هدي النُبوة والشرع. لكن العرفاء، في الجانب الآخر، يرون في البشر القابلية على اكتساب الفيض والاهتداء مباشرة من الله تعالى، وأنهم في غنى عن الإرشاد غير المباشر أو عن الشرع كواسطة.

(١) فصوص الحكم: ص ١١٣.

يقول (محي الدين بن عربي): «إنَّ أجيال علماء العلوم الرسمية يكتسبون العلم جيلاً من جيل إلى يوم القيامة، وذلك يؤدي إلى تباعد النسب. أما بالنسبة لأولياء العرفان فإنَّهم يأخذون العلم مباشرة من الله عندما يلقي الله العلم في صدورهم.»^(١)

وفي ترجيح باطن الأولياء على ظاهر الشريعة يستندون إلى قصة الخضر وموسى عليهما السلام عندما كان (موسى) يجهل الأسرار الكامنة وراء ما قام به الخضر من قتل للصبي، وتخريب المركب، وبناء الحائط.

كما يقولون بأنَّ الله هو كالمملك، أما النبي فهو كالحارس الواقف على باب الملك يحمل سيفاً بيده. فالله قال لنبيه أن اقتل من أراد الدخول من دون إذن منك، لكنَّه أيضاً أعطى الإذن للعموم بالدخول. في هذه الحالة إذا همَّ أحدٌ بالدخول من دون استئذان، وبادر النبي إلى قتله، فإنَّ ما قام به النبي يُعدُّ صواباً، مثلما هو صواب من يريد الدخول من غير استئذان لأن يفعل ذلك بإذنٍ من الملك نفسه (أي الله)^(٢).

ومن البديهي أن لا تتوافق أقوال من هذا القبيل مع الشرع، فتتحول بطبيعة الحال إلى مبرر لعلماء وفقهاء الشرع لتكفير الصوفيين بها.

أما بشأن الاستغناء عن الواجبات الشرعية وعدم وجوب العمل بالشرع في بعض المراحل والحالات، فيقول (الدكتور قاسم غني): «يقول كبار الصوفية بأنَّه بالنظر لفناء السالك في الله، فإنَّه يكون بذلك قد اتَّحد معه، تماماً كقطرة الماء التي تصل إلى البحر، فعندما تصبَّ فيه تكون قد فقدت تعيّناتها (أي خصائصها وصفاتها) كقطرة، ولما كانت تفتنى في البحر، ولا يوجد هناك شيء سوى البحر، فإنَّ بإمكان هذه القطرة أن تزعم قائلة: أنا البحر.»

(١) المناوي: ص ٢٤٦.

(٢) مصرع التصوف: ص ٢١.

في مثل هذه الحالة يسقط عن العارف كل واجب، وتزول الحاجة للشرع والاهتمام بالظواهر، كما تنتفي الحاجة لأداء الفرائض والعبادات، لأنَّ من يكون مكلفاً بهذه الأحكام قد قام، وهو ليس سوى الله، حتى أنَّ الكفر والإيمان سيكون حكمها واحداً للعارف^(١).

ويقول مولانا (جلال الدين الرومي) في مقدمة الجزء الخامس من كتاب (المثنوي): «إنَّ الشريعة هي كالشمع تبدي الطريق، ودون أن تحصل على الشمع لا تصبح سالكاً للطريق، وعندما تسير في الطريق، فسيرك هذا هو الطريقة، وعندما تصل إلى المقصود، تكون الحقيقة. ومن هنا قيل: (لو ظهرت الحقائق؛ لبطلت الشرائع) فلو كان النَّحاس قد تحوّل إلى ذهب، أو كان المعدن ذهباً في الأصل، لما كانت به حاجة لعلم الكيمياء الذي هو بمثابة الشريعة، أو أن يعرض على هذا العلم، وعرضه هذا هو الطريقة، كما قيل: (طلب الدليل بعد الوصول إلى المدلول قبيح، وترك الدليل قبل الوصول إلى المدلول مذموم)»^(٢).

كما يقول (اللاهيجي) في شرح (گلشن راز): «إعلم بأنَّ المحققين يرون أنَّ الغرض من الشرائع والأعمال والعبادات الظاهرة والمبطنة، هو التقرب إلى الحقِّ والوصول إليه، في حين أنَّ السائرين السالكين طريق الله يصلون إلى الكمال اللامتناهي وإلى درجة المحبوبة بالعبادة واتباع الأوامر وتجنُّب النواهي «فإذا أحببته كنتُ سمعُهُ وبصرُهُ ورجلُهُ ويَدُهُ ولسانُهُ». وينقسم هؤلاء إلى فئتين:

الفئة الأولى، هم أولئك الذين يصبح يطغى نور التجلّي الإلهي على نور عقولهم، فيذوبون في بحر الوحدة ويمتزجون بها، ولا يعودون مطلقاً إلى ساحل الذوبان والصحوة ودرجة العقل، لأنَّهم صاروا مسلوبين من العقل،

(١) تاريخ التصوّف: ج ٢، ص ٣٨٦.

(٢) المثنوي: ج ٥، ص ٤٤ ترجمة إبراهيم الدسوقي سقا.

كما تسقط عنهم الواجبات والتكاليف الشرعية والعبادات، شأنهم في ذلك شأن الأولياء والعلماء، وذلك لأنَّ التكاليف والواجبات تفرض على العقل، وهؤلاء يسمّون بـ(واله الطريقة).

أما الفئة الثانية فهم الذين بعد ذوبانهم وامتزاجهم في بحر الوحدة، وفنائهم من وجودهم صاروا باقين ببقاء الحق؛ هؤلاء يتنزّلون من بحر امتزاج التوحيد والسُّكر إلى ساحل (الصحوّة بعد المحو) و(الفراق بعد الجمع) من أجل إرشاد الخلق. فإذا ما ادّعت هذه الفئة مطالبة بالحقوق الشرعية وقامت بتأدية الفرائض والنوافل، فإنَّهم سيظلّون كذلك حتى النهاية... وتنقسم هذه الفئة الأخيرة بدورها إلى فئتين هما:

الفئة الأولى: هم أولئك الذين يأتون من درجة الوحدة والجمع إلى درجة الفراق والكثرة، لذلك فهم يُحجّبون عن تلك الوحدة والجمع بسبب ظهور آثار الكثرة عليهم، ومرةً أخرى سيكون لزاماً عليهم أداء العبادات والأذكار حقّها، والاهتمام بالأوقات، حتى تعود إليهم تلك الحالة ثانية؛ والصوفي يعتبر (ابن الوقت) في نظر هذه الجماعة لأنَّهم محكومون ومقيّدون بالوقت ولهم التلوّن مع الآخرين... وهم يجب أن يراعوا كلّ طقوس الشرائع والعبادات لسببين:

أولهما: لكي يخرجوا من درجة التلوين والاحتجاب، ويصلوا إلى درجة التمكين. أما ثانيهما: فهو لكي يكونوا قادرين على هداية وإرشاد المسترشدين. ولهذين السببين لا تسقط عنهم الأوامر والنواهي؛ لا بل لو كان المبتدؤون مكلفين مرة واحدة، فهؤلاء مكلفون ضعفهم.

أما الفئة الأخرى: فهم بعد الاستغراق والمحو في التوحيد والوصول، ينتقلون من درجة الجمع والإطلاق إلى درجة جمع الجمع، والبقاء بعد الفناء، وهؤلاء يبعثون من أجل إكمال الناقصين وإرشاد المسترشدين؛ وبالنظر لامتلاك هؤلاء للكمال، فإنَّ كثرتهم لا حاجة بها لحجاب الوحدة،

وكمال وحدثهم ليست بحاجة إلى حجاب الكثرة. وهؤلاء يكونون على الدوام في درجة انكشاف الحقيقة: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحْمَن: ٢٩] وهم يعتبرون بمثابة سلاطين ديار التحقيق والتمكين، ولكن مع كل هذا الكمال في القرب واليقين التام، فهم بحكم: «يا عليّ لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خيرٌ لك من الدنيا والآخرة وما فيها» وفي رواية أخرى: «خيرٌ لك ممّا تطلع الشمس وتغرب» فهم محكومون من قبل الله بأداء العبادات الظاهرة والباطنة، والأوامر والنواهي والأحكام الشرعية حقها، من أجل إكمال الناقصين وإرشاد وهداية الآخرين؛ وهؤلاء رغم محبوبيتهم عند الحقّ وامتلاكهم للكشف المطلق، لكنهم لا ينحرفون عن طريق الشريعة والطريقة قيد أنملة، وهم بناءً على «أفلا أكون عبداً شكوراً» فإنهم يكونون على الدوام في درجة الإنقياد والطاعة^(١).

وبعد هذه التوضيحات يقول: «إذا كان مجذوب المطلق صاحب سُكْرِ وفناء، لن تفرض عليه الواجبات الشرعية مطلقاً، وإذا كان من الكاملين الذين سبق ذكرهم في الفئة الثالثة من حيث إرشاد الآخرين، فإنهم مأمورون ويجب عليهم الإتيان بالأحكام الشرعية، ولا يسقط عنهم الأمر والنهي، أما إذا وصلوا إلى غاية الكمال ونهايته، فإنهم لن يكونوا بعد ذلك بحاجة لوسائل لإكمال أنفسهم.»^(٢)

ب - الولاية:

أما بشأن الولاية فعلى نقيض اعتقاد العامة وواضح الفقهاء، من المؤكد بأن النبوة هي الأساس لهداية الناس وسعادتهم، في حين أنّ الصوفية والعرفاء يرون أنّ (الولاية) هي الأساس، ويعتبرونها أعلى وأسمى من

(١) مفاتيح الإعجاز: ص ٢٩٧ - ٣٠٨.

(٢) المصدر السابق.

النبوة، ولما كانت الولاية من أهم المواضيع في العرفان، كان من الضرورة بمكان تقديم توضيح موجز عنها:

يقول (السيد جلال الدين الاشتياني) في هذا الصدد: «الولاية (بكسر الواو) تعني الإمارة والتولي والسلطة، و(بفتح الواو) تعني المحبة. والولاية مأخوذة من (ولي) حيث تستعمل بمعنى القرب أيضاً.

أما من وجهة نظر أهل المعرفة فإنَّ (الولاية) هي الحقيقة الكلّية، وهي من الشؤون الذاتية للحق، وهي كذلك منشأ الظهور والبروز، ومبدأ التعيّنات ومتّصلة بالصفات الإلهية الذاتية، كما إنّها العلة لظهور وبروز الحقائق الخلقية، لا بل إنّها مبدأ تعيين الأسماء الإلهية في حضرة الألوهية: ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الشورى: ٢٨] و﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

إنَّ حقيقة الولاية بعد التحقيق هي تناظر الوجود، وهي تتجلى في جميع الحقائق. ومبدأ تعيين الولاية هو مقام أحدية الوجود، وانتهاءها هو عالم المُلْك والشهادة؛ هي تسري على جميع الحقائق، بواجبها وممكنها ومجردها وماذيها؛ الولاية التي تعني القرب، هي ذات درجات متباينة، وظهورات مختلفة، حتى تنتهي إلى مقام قرب حقيقة الحقّ بالأشياء التي تمتلك معيّة القيومية والسريانية مع جميع المظاهر الوجودية (بوحده دامت له كل كثرة)^(١).

وهذه الولاية شأنها شأن الوجود، هي حقيقة متشكّلة ولها درجات وسلسلة نزول وصعود. وهي تنقسم إلى: الولاية المطلقة، والولاية المقيدة، والولاية العامة، والولاية الخاصة.

ولكونها أحد صفات الله فإنَّ الولاية تكون مطلقة؛ أما بالاستناد على

(١) شرح مقدمة القيصري على الفصوص: ص ٥٩٤.

الأنبياء والأولياء فهي مقيدة؛ وكلّ مطلق يكون سارياً في المقيّد؛ وهو الذي يقومه؛ وكلّ مقيّد متقومّ بالمطلق؛ ولما كان المقيّد هو نفسه التنزل المطلق الذي يتعرّض للقيود والإضافات والحدود من التجلّي والظهور والتنزل، فإنّ ولاية الأنبياء والأولياء هي من أجزاء وفروع الولاية المطلقة، ونبوتها هي من أجزاء النبوة المطلقة.

إنّ الولاية تكون عامّة لكونها تشتمل على جميع أهل الإيمان حيث أنّ ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: ٢٥٧] وإنّ أعلى درجات الإيمان يختصّ بها أهل الكشف والشهود، وأواسطها هي من حصة أهل البرهان والنظر، أما أدنى درجاتها فهي للمقلّدين من أهل اليقين.

أمّا بالنسبة للولاية الخاصة، فهي مختصّة بأهل السلوك والشهود، وهم ينالون هذه المنزلة بسبب فنائهم في الحقّ، ولكون بقائهم مرهون بوجود الحقّ، المطلق بشهادة العلم والشهود والحال.

والوليّ هو من يكون فانياً في الحقّ وباقياً برّبّ مطلق، وتكون جوانبه البشرية وصفاته الإمكانية فانية في سبيل رباني، وتكون صفاته البشرية متحوّلة إلى صفات إلهية^(١).

بناءً على ذلك إذا أردنا إجراء مقارنة بين الولاية والنبوة، فإنّ عقيدة العرفاء هي: «إنّ الأنبياء في الواقع هم أولياء يفنون في الحقّ، وهم باقون ببقائه، وهم يعطون الأخبار من منزلتهم في غيب الوجود وأسراره». ومنشأ اطلاعهم على الحقائق الموجودة والمكنونة في غيب وجوده، هو فنائهم في أحدية وجوده.

وبالاستناد إلى مبدأ البقاء بعد الفناء، والصحو بعد المحو، فإنّهم

(١) مع قليل من الإيجاز والتصرّف من شرح مقدّمة القيصري: الفصل ١٢.

يبعثون ويُنبؤون بتلك الحقائق من جانب منزلتهم الحقيّة وولايتهم، وهذه المنزلة ليست منزلة اكتسابية كالنبوة؛ إنّما هي اختصاص إلهي لازم عين الثابت، والتي هي من دون مجهولية أسماء وصفات وذات الحقّ القدسية من الممكن أن تكون غير محمولة؛ لا بل أنّها على ضوء جميع الدرجات، اختصاص لازم لا ينفك عن الثابت الممكن والدين، ويتأتّى من الفيض الأقدس من حيث المنزلة والأحدية، إلّا أنّ ظهوره في عالم الخلق وموطن المادة يكون تدريجياً، ويعتمد على توفر الشروط وإزالة المعوّقات التي تعيق ذلك. وعلى هذا الأساس فإنّ دائرة الولاية هي أوسع وأكثر شمولاً من دائرة النبوة.

إنّ النبوة هي الجهة الظاهرة من الولاية، والولاية هي الجهة الباطنة للنبوة. كما إنّ النبوة هي الجانب الخلقي والولاية هي الجانب الحقيّ، لذلك النبوة تكون منقطعة، في حين الولاية لا تكون منقطعة.

يقول (القيصري) في (مقدمة شرح الفصوص): «ليست هناك نهاية لكمال الولاية. وبناءً على ذلك فإنّ درجات الأولياء لا متناهية».

ثم يتطرّق بالحديث إلى درجات الأنبياء قائلاً: «ولما كان الأنبياء قد بعثوا لهداية الخلق فإنّهم أحياناً لم يكونوا مصحوبين بشريعة أو كتاب إلهي، وأحياناً أخرى كانوا يأتون مع تشريع وكتاب إلهي. وعلى ضوء ذلك يقسم الأنبياء إلى فئتين هما: مرسلون وغير مرسلون. المرسلون من حيث الدرجة هم أعلى درجة من غير المرسلين، وذلك لكونهم يجمعون الدرجات الثلاث: الولاية والنبوة والرسالة. ومن ثم يأتي بعدهم الأنبياء الذين هم أعلى درجة من الجميع، وذلك لأنّهم يجمعون درجتي الولاية والنبوة، رغم أنّ ولايتهم أسمى درجة من النبوة كما إنّ نبوتهم أسمى درجة من رسالتهم، وذلك لأنّ ولايتهم تمثّل جانبهم الحقيّ، في حين تمثّل نبوتهم جانبهم الملكي، لأنّهم من خلال درجة النبوة يرتبطون بعالم الملائكة ويستلمون

منهم روحاً. أما رسالتهم فهي جانبهم البشري الذي يتناسب مع العالم البشري. وهذا هو ما يشير إليه (ابن عربي) عندما يقول: (مقام النبوة في برزخ فويق الرسول ودون الولي) وهذا الاعتقاد يشتمل على المبادئ التالية:

- أ - الولي، عالم بالشرعية والحقيقة والظاهر والباطن، في حين أن حدود بعثة الأنبياء والرسل هي الشرعية والظاهر فقط.
- ب - النبوة والرسالة مقيّدة بالزمان والمكان، ولذلك تكونان منقطعتان كما هي منقطعة الآن، في حين أن الولاية ليست محدّدة أو مقيّدة بزمان ومكان إنّما هي من جذور السرمديّة والأبدية والإطلاق.
- ج - إنّ النبي والرسول يستمدّ علمه ومعرفته من الله بواسطة الملك وباقي أنواع الوحي، في حين أن علم ومعرفة الولي مستمدّة بصورة مباشرة من بطن الحقيقة المحمدية، أي أنّها إفاضة من جانب ذات الحقّ مع تعيين أول ذات.
- د - إنّ أفضل الأسماء الإلهيّة هو اسم (الوليّ) وأنّ أي موجود تعيّن منشؤه من الأسماء الإلهيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ الموجود الذي هو مظهر اسم (الوليّ) ونتاج التعيّن به سيكون أفضل الموجودات.
- هـ - مثلما هناك خاتم للأنبياء، فإنّ الأولياء أيضاً لهم خاتم يستلم فيض علم الحقيقة من المحمدية مباشرة^(١).

وبناءً على ذلك فإنّ من بين الأمور التي لا تتطابق مع ظواهر الكتاب والسنة لزوم الإشراف المعنوي للولاية على الأعمال الباطنية وباطن الإنسان، وأنّ السالك دون مرشد للطريق يُصاب بالآفة والضلال في ظلمات وانحناءات الطريق. وكلّ من يخطو في هذا الطريق من غير إرشاد شيخ أو

(١) شرح مقدمة القيصري: ص ٦٠٧ - ٦٠٨.

أستاذ، يكون قد سلّم أمره بأيدي الشياطين. يجب على المرید أن يضع نفسه تحت تصرف الشيخ، وأن يعتبر إرادته هي الحق والصواب، وتنفيذها واجب من دون نقاش، حتى أنهم قالوا بأن المرید عندما يكون أمام الشيخ يجب أن يكون كالميت أمام الغسال، لا يملك لنفسه أية إرادة أو قدرة على الحركة مسلماً أمره بالكامل لمشيئة الشيخ.

يقول (المولوي) بهذا الشأن:

اختر شيخاً فبدون شيخ ستكون هذه
الرحلة محفوفة بالآفات والخوف والمخاطر
إنّ الدرب الذي كنت سلكته مرّات ومرّات
أنت فيه الآن حائر دون مأمّن تمسكه
فلا تسلك درباً بمفردك لم تكن قد شاهدته من قبل
ولا تعصي أمراً يعطيه لك الدليل
فلو لم يكن ظلّه فوق رأسك فإنّ أيّ
صرخة من المارد ستصعقك
ماردك سيرمي الأذى في طريقك بأمر
من الخبيث إبليس الدنيء
فقد أظلمّ غيرك عن الطريق مئات الألوف
من الأعوام، وأعادهم عراة من دون أي زاد
من يسلك طريقاً من دون مرشد
أضلّته المردّة رامين إياه في بئر
لا تتخذ الهوى والأمنيات رقيقاً
لأنّه هو من سوف (يُضِلُّكَ عن سبيل الله)
فالهوى لا يكسر شوكته في هذا العالم
شيء سوى ظلّ لرفاق في الدرب

٤ - الشطحيات، أو الكلام المرموز:

من العوامل الأخرى التي دفعت الفقهاء وعلماء الدين لرفض وانكار التصوّف والعرفان بعض التصريحات والمصطلحات غير المحبّبة واللامعقولة وغير المشروعة التي يصرّح بها العرفاء والصوفية، والتي يعبر عنها بـ(الشطح). ومن الأمثلة على هذه الشطحيات: (أنا الحق) التي كان يقولها المنصور، أو: (سبحاني ما أعظم شأنني) لبازيد البسطامي (وفاة ٢٦١هـ) وترك بحث هذه الشطحيات لوقت آخر يكون مناسباً لذلك، فقد كان قصدنا هنا مجرد الإشارة إليها بوصفها من العوامل التي أدّت إلى التحامل على التصوّف والعرفان، ورفضهما وإنكارهما.

ولغرض التعرّف أكثر على جوانب هذا الرفض والإنكار والتحامل يلزمنا أن نتعلم لغة العرفاء وما هو متداول بينهم من المصطلحات مثل: الشراب، الشاهد، المعشوقة، العشق، الوصل والهجران، الفناء في الله، بقاء الله، الصنم والسنار والدير والمعبد والحانة، وغيرها من هذه المصطلحات! وكذلك عدم اعتنائهم بأمورٍ أكّدها عليها الشرع، كالجنة والجحيم، والأجر والعقاب، وهي على شاكلة إيمان فرعون، والدفاع عن إبليس واحترامه.

فها هو (محي الدين بن عربي) يرى (فرعون) مؤمناً ويقول: «ثم أخذ الله روحه، مع أنّه لم يكن فيه أيّ نوع من الخبث، والسبب في ذلك هو أنّه أخذ روحه حين إيمانه وقبل أن يتلطح بأية معصية، علماً أنّ الإسلام والإيمان يمحوان الذنوب السابقة. وقد جعل الله من فرعون آيةً ودليلاً على أنّه يبدي رعايته لمن يُظهر إرادة في حقه، حتى أنّه يقول في القرآن الكريم: ﴿وَلَا تَأْتِسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ﴾ [يوسف: ٨٧]»^(١).

(١) فصوص الحكم: ج ١، ص ٢٠١.

أما بشأن (إبليس) أيضاً فنشير إلى نموذج من (عين القضاة) فركّز على ما يقول: «ذلك العاشق المجنون الذي تسمّيه أنت في الدُّنيا إبليس، هل تعرف بأيّ اسم ينادونه في العالم الإلهي؟ إذا عرفت ذلك فإنّك سوف تعتبر نفسك كافراً من مناداته بذلك الاسم؛ وأسفاً لما تسمع! هذا المجنون كان يُحبُّ الله؛ أتعرف ماذا كان المحكّ الذي اختير لاختباره؟ كان أحدها البلاء والغضب والآخِر اللوم والذل؛ قالوا له لو كنت تزعم حبنا فعليك أن تثبت ذلك من خلال اختبار البلاء والغضب واللموم والذلة، فقبل بذلك. وفي ساعة أعطى الاختبار نتيجة بأنّ ذلك هو دليل على العشق الصادق.»^(١)

ه - التاويل:

يقول علماء الدِّين بأنّ القرآن هو كتاب مبين، وهذا (البيان) هو لجميع الناس وهو السند والمرجع للخاص والعام منهم، بلغة تفهمها البيئة التي نزل فيها، حيث إنّه: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَكْرِيٌّ مُبِيحٌ﴾ [التحل: ١٠٣]. كل كلمة فيه لها معناها الخاص والمتداول والعادي، فالماء يعني الماء، والأرض تعني الأرض، والسماء تعني السماء، ليس أنّ الماء مثلاً يعني العلم، أو أنّ الأرض تعني مثلاً الأمّ، أو أنّ الأسماء تعني الأب. ولذلك فإنّ علماء الدِّين والفقهاء يلجأون إلى أدلة من لسان العرب وثقافتهم من أجل إدراك المعاني والمراد من الكلمات في القرآن الكريم.

ولكن كما مرّ ذكره، فإنّ العرفاء والصوفية يؤمنون بوجود ظاهر وباطن للدين، حيث الظاهر هو الشريعة فيما الباطن هو الحقيقة، وإنّ مفهوم الشريعة في القرآن صريح وجليّ. أما فيما يتعلق بالحقيقة فإنّ القرآن يوضحها بواسطة الإشارة والرمز والتلويح. فالقرآن له باطن، بل بطون، ينهل منها

سالكي طريق الحقيقة، كلُّ حسب منزلته وشأنه المعنوي، ومن خلال ذلك يتوصلون إلى امتلاك القدرة على (تأويل) القرآن.

أما بالنسبة لعلماء الدين فيرون بأنَّ معتقداً كهذا تترتب عليه نتائج غير صحيحة منها:

١ - اتهام القرآن بالعجز عن بيان الحقيقة، لأنَّ اللجوء إلى الرمز والإشارة هو في الواقع أمرٌ يلازم عدم القدرة على استخدام الدلالات الواضحة والصريحة.

٢ - اتهام غالبية هذه الأمة بعدم المعرفة بحقيقة الدين وباطن القرآن.

٣ - اتهام نبي الإسلام ﷺ بعدم معرفة علم الحقيقة، أو كتمانها عن غالبية الأمة حيث أنهم يقبلون بالشقِّ الثاني، فهم يرون بأنَّ النبي ﷺ كان يُعلم الصحابة كلُّ على قدر شأنه ومنزلته بأسرار الحقيقة.

وتعدُّ تأويلات (محي الدين بن عربي) واحدة من أكثر أنواع التأويلات الصوفية غرابة، فكتابه (فصوص الحكم) مليء بمثل هذه التأويلات. ويلاحظ أحياناً بأنَّ (ابن عربي) يكون متمادياً في هذا الأمر إلى حدِّ يثير حفيظة أشخاص هم أنفسهم يعطون مثل هذه التأويلات في تأليفاتهم كالغزالي الذي يعتبر تأويلات (ابن عربي) مرفوضة وباطلة.

يقول (الغزالي) في فصل العلم من كتابه (إحياء علوم الدين): «بعض هذه التأويلات باطلة بالتأكيد ومن دون أدنى شكٍ وترديد، مثل: تأويل (فرعون) بـ(القلب) وذلك لأنَّ فرعون هو شخص محسوس ثبت لنا وجوده بالتواتر...».

وفي نهاية بحثنا هذا، أودُّ الإشارة إلى نقطة لا يخلو ذكرها من المنفعة وهي: أنَّ الفقهاء وعلماء الدين يستندون في ما يقولونه من بيانات وأقوال الصوفية على الدلالات الظاهرية، وهم لا يجيزون أيَّ تفسير وتبرير في هذا

الموضوع. كما يرون بأنّ كلام المعصومين فقط قابل للتأويل، أما إذا كان هناك عدم تجانس بين قولين للمعصومين، فإنّهم يستخدمون التأويل كحدّ وسط للتوفيق بين القولين؛ أو بعبارة أخرى يقومون بـ(الجمع بين الكلامين). أما غير المعصومين فهم معرّضون للخطأ والكفر والمعصية، وظاهر كلامهم معتبرٌ ولا حاجة به إلى تفسير أو تبرير. فأقوال من هذا القبيل لا يمكن أن تُقبل كعذر شرعي لأقوال كذلك^(١). وإذا افترضنا جدلاً بأننا قبلنا بالتأويل حيثما كان، واعتبرنا أنفسنا مُحَرَّرِينَ من قيد الدلالة الظاهرية بتغيير اللفظ، عندئذ لن يكون لأيّ حديث قيمة من حيث الدلالة، وسيكون بالمقدور تفسير كلّ كلام بأيّ شكل ومفهوم كان.

البرامج العملية

للعرفاء والصوفيين برامج عملية خاصة بهم كانت على الدوام موضع اعتراض واستنكار من قبل الفقهاء وعلماء الدّين. وكان نتيجة هذا الموقف مقاطعة العرفاء والصوفية واتهامهم بالفسق، وقد يصل الأمر إلى حدّ تكفيرهم أحياناً.

وهذه الأعمال والبرامج العملية يمكن تقسيمها إلى مجموعتين رئيسيتين

هما:

١ - الأعمال والتصرّفات التي تُسبّب الأذى، وتكون عاملاً للتشدّد الخارج عن الحدّ الطبيعي، وهي لا تكون متطابقة مع ظاهر شرع الإسلام وعمل النبي الأكرم ﷺ والأصحاب والتابعين.

ومن الأمثلة على ذلك: الأذكار والأوراد الخاصة التي تكون بكميات وبشروط خاصة وأساليب خاصة ومعينة؛ ممارسة أعمال وطقوس خاصة بشأن الشيخ والأستاذ من حيث التسليم والمعاشرة والصيام وذكر الصلوات

الخاصة في طقوس خاصة؛ الاستغناء عن العمل والكسب؛ الاستغناء عن ادّخار المال؛ العيش بحياة الدروشة وعدم اتخاذ زوجة وأبناء؛ العزلة والاختلاء في زاوية بعيداً عن الآخرين؛ السير والسياحة في الأرض؛ الترحال بين البراري والقفار من دون زاد للطريق؛ الاختزال في المأكل والمشرب والراحة والنوم إلى حدّ الاكتفاء بعشرة حبات من الزبيب أو بلوزة واحدة؛ الاستغناء عن شرب الماء البارد، أو الاستغناء عن شرب الماء أصلاً لفترات طويلة قد تصل إلى عام مثلاً، وكذا الأمر بالنسبة للاستغناء عن النوم؛ والعزلة عن الآخرين لمدة ٤٠ يوماً؛ وتشكيل معابد خاصة ذات أسماء متباينة تقام خلالها طقوس وأعمال خاصة، وسلوكيات من هذا القبيل يعارضها الفقهاء لسببين هما:

أولاً: لأنّ بعضها، من قبيل الاستغناء عن العمل والكسب والهروب من النساء والذريّة وتحملّ الجوع والعطش الشديد، يخالف الشرع الإسلامي وتعاليم الدّين^(١).

ثانياً: إنّ العبادات هي توقيفية ولا يحقّ لأحد أن يتدخل فيها أو يغيّرها على هواه. وبناءً على ذلك فإنّ كلّ عمل غير مذكور في (السنة) يُعدّ (بدعة) تؤدّي إلى الانحراف، ومن الواضح بأنّ غالبية ما ذكرناه أعلاه لا وجود له في (السنة).

ويُعدّ (أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي) (المتوفى عام ٥٩٧هـ) واحداً من أشدّ المعارضين للصوفية، فهو يشرح بإسهاب في الباب العاشر من كتابه (تليس إبليس) كيف أنّ الطقوس التي يمارسها الصوفية هي مخالفة للشرع، وبصورة عامة يستنكر التقاليد والطقوس الصوفية رافضاً إيّاها. والسبب في ذلك هو أنّه لو كان لهذه الطقوس علاقة بالشرع المقدّس لكان

(١) مصرع التصوّف: ص ١٧٥.

المسلمون جميعاً مارسوها، وكان فقهاء الإسلام سباقين إلى الاطلاع عليها قبل غيرهم من الناس، ولما كان هناك سبب لكي تكون خاصة بالصوفية. أما إذا كانت هذه الطقوس فعلاً من نتاج أفكار وآراء الصوفية، فليس هناك شيء يربطها بالإسلام، وإنما هي مجرد (بدع) هم اخترعوها.

٢ - الأعمال والتصرفات التي تأتي نتيجة للتساهل والإهمال في المحرّمات والممنوعات الشرعية والتي من شأنها أن تؤدّي إلى اتهامهم بـ(الإباحة) والفسق والضلال. ومن هذه الأعمال: الرقص والوجد والسماع؛ الميل لمن هو جميل المنظر من كلا الجنسين؛ الإفراط في اللهو واللعب؛ تعاطي المخدرات كالحشيش؛ الصداقة والمعاشرة مع سيئي السمعة؛ والتردد على الأماكن المشبوهة وغيرها.

يقول (ابن الجوزي): «إنَّ الشيطان كان يبذل قصارى جهده لإخراج الصوفية عن جادة الصواب، ولهذا أجبرهم على التقليل من الأكل وتناول الرديء منه، كما منعهم من شرب الماء البارد. ولكن عندما أتى الدور على الصوفية المتأخرين تخلّى الشيطان عن مساعيه، وأصبح غارقاً في بحرٍ من الاستغراب والتعجب من شدة نهمهم وميلهم إلى الاستمتاع»^(١).

لقد كان الصوفيون موضع اتهام إلى درجة دفعت بابن الجوزي إلى الاعتقاد بأنَّ عدداً من الكفار الزنادقة من أهل (الإباحة) قد دخلوا في عداد الصوفية حفاظاً على أرواحهم فقط، رغم تسيّبهم وقيامهم بالمحرّمات والممنوعات وحبّهم للهو واللعب واتباعهم الشهوات.

تحليل حول مدى تسيّب الصوفية:

يبدو لي أنه لا يخلو من الفائدة أن نلقي نظرة عابرة على تحليل (ابن الجوزي) لهذا التسيّب الذي ينسب للصوفية.

(١) المصدر السابق: ص ٢٠٦.

يرى (ابن الجوزي) أنَّ هناك (٦) شبهات تجعل الصوفية يُحِبُّون التَّسَيُّبَ والاستمتاع بالملذَّات، وهذه الشُّبهات هي:

(أ) إنَّهم يرون بأنَّ كلَّ شيءٍ مرتبطٍ بالتقدير الأزلي، وأنَّ مصير الإنسان مهما كان سواء في سعادة أو شقاء هو غير قابلٍ للتغيير، فما فائدة الجهد والسعي والزهد؟

وعلى حدِّ قول الشاعر (حافظ الشيرازي):

وجرى الحكم الأزلي في (ماء الورد) و(الورد)

فأصبح أحدهما (عروس السوق)، وأصبح الآخر (أسيراً للحجاب)

(ب) إنَّ الله في غنى عن أعمالنا، وإنَّ طاعتنا أو معصيتنا ليس لها أيُّ تأثيرٍ لديه، إذًا لم علينا أن نتحمَّل كلَّ هذا العناء عبثاً؟

وجمال الحبيب في غنى عن حبنا الناقص الذي لا يكمل

وأبي حاجة لوجهه في التزيين والتجميل

وفيه النضرة والبهاء والخال والخط

(ج) إنَّ الحقَّ رحمته واسعة ولا حدود لها، وهي سوف تشمل المذنبين وغير المذنبين على حدِّ سواء، فلم نحرم أنفسنا من الاستمتاع بالملذَّات؟

ليلة الأمس هتف هاتف من ركن الحانة فقال:

إنَّه يغفر الذنوب .. فاشرب الخمرة الصافية

(د) إنَّ رحمة الله واسعة إلى درجة تعدُّ ذنوبنا لا شيء أمامها، لذلك فهو يغفرها لنا. لهذا، لو كنت تجهل المغزى الكامن خلف هذا المرض فلتصمت ولا تقل شيئاً.

(هـ) هناك فئة تمارس أنواعاً شاقة من الرياضة بغية تصفية باطنهم، ولمَّا كانوا يرون صفاء الباطن أمراً صعب المنال، وكلَّ جهد في هذا السبيل عبثاً ومن دون نتيجة، يلجأون إلى إشباع رغبات النفس وأهوائها.

لأنِّي كلما فتحت باباً لم يؤدّ بي سوى إلى الحيرة
فإنِّي مع صاحبي سنتجاهل كلَّ شيء

(و) هناك فئة أخرى يحظون بكرامات ومقامات إثر رضاهم الدائم عن كلِّ شيء، فيتصوِّرون بذلك أنَّهم قد نالوا مبتغاهم ولم يعودوا بحاجة إلى الطقوس الدنيئة، فينتابهم شعور بالغرور معتقدين بأنَّهم قد تجاوزوا مرحلة الطاعة والمعصية وصعدوا إلى درجات أعلى.

(ز) فئة أخرى ينتابهم بعد مدَّة من التريُّض وهم بالوصول إلى الباطن والحقيقة، فيحسبون أنَّهم صاروا في غنى عن النهي عن ما حُرِّم عليهم، ويرون بأنَّ ذلك لم يعد لائقاً بهم، إنَّما يليق بالعوام، وأنَّ تلك التعاليم هي للسيطرة على أولئك العوام، ولما كانوا يرون أنفسهم أصبحوا خارج دائرة العوام، لذلك فهم صاروا خارج نطاق الواجب والتكليف.

تحامل الفلاسفة والحكماء الإسلاميين

إنَّ الفلاسفة والحكماء الإسلاميين يتَّخذون العقل والاستدلال أساساً في عملهم، وإذا ما ظهر هناك تضادٌّ بين دلالة العقل وظواهر الشرع، فإنَّهم يرجِّحون الأصالة على العقل، ويطابقون ظواهر الشرع بالتأويل والتفسير مع دلالة العقل.

وهؤلاء الفلاسفة والحكماء الإسلاميين يعارضون العرفاء والصوفية لعدَّة أسباب من أهمها في نظر المؤلف ما يلي:

١ - موضوع أصالة العقل والاستدلال في مقابل أصالة الكشف والشهود.

٢ - موضوع قيمة العلوم المتداولة من فلسفة ومنطق واعتقادات، والتي هي محصَّلة عقل وفكر واستدلال الفلاسفة والحكماء، والتي لا يعترف بها

العرفاء علوماً رسمية وظاهرية وبحثية، ولا يرون فيها حجاباً ومانعاً أمام الوصول إلى الحقيقة. وبصورة عامة هم لا ينفونها بالكامل، كما لا يعيرونها أهمية من جانب آخر.

٣ - الأقوال والمزاعم غير القابلة للتوضيح والتبرير باستخدام قوانين العقل وأصول العلم، في ما يتعلق بالمقدمات وبأحوال وكرامات الأولياء.

٤ - المبادئ الفكرية، مثل: أصالة الوجود، ووحدة الوجود، وغيره.

فيما يتعلق بالنقطتين الأولى والثانية فقد تناولناها بشيء من البحث في الفصول الماضية، وستتطرق إليها لاحقاً أيضاً.

أما النقطة الثالثة، فمن المؤكد بأن غالبية الصوفية يؤمنون بأنّ للأولياء كرامات ومعجزات، وهناك نماذج عجيبة وغريبة مذكورة في تذاكراتهم وتواريخهم. كما إنّ أتباع ومريدي الأولياء الماضين بالغوا في معتقداتهم تلك إلى درجة الغلو، وكلّما مرّ زمن أطول يزداد انتساب تلك الكرامات والمعجزات للأولياء.

يقول (الدكتور غني) في هذا الشأن: «إنّ الصوفيين الأوائل في القرون الأولى لم يعيروا أهمية تذكر للمعجزات والكرامات، إلّا أنّ عبادة الأولياء انتشرت بين أهل السلوك لاحقاً، فاكتمب موضوع الكرامات أهمية كبيرة. ولغرض الاطلاع والتعرّف أكثر على هذا الأمر يوصى بالرجوع إلى كتب الصوفية وتراجم العرفاء، حيث ستلاحظون بكلّ دهشة واستغراب كيف أنّ هذه الجماعة تقبّلوا وبمتهى السهولة كلّ أمرٍ عجيب وغريب، وضربوا بكلّ منطق واستدلال وعقل وإحساس عرض الحائط. وكلّما ابتعدنا عن المراحل الابتدائية للتصوّف؛ نلاحظ انتشاراً أوسع للكرامات»^(١).

وإليكم فيما يلي نماذج من تلك الكرامات:

«كان إبراهيم بن أدهم جالساً يوماً على شاطئ نهر دجلة يخيط ويرتق في خرقته الرثة الممزقة. في تلك الأثناء سقطت الأبرة في البحر. عندئذٍ جاءه هاتف وسأله: ما الذي جَنَيْتَهُ من تخْلِيكَ عن تلك الثروة؟ أدار وجهه صوب البحر قائلاً: أعد لي إبرتي. خرج آلاف السَّمَكات من البحر تحمل كلَّ سمكة إبرة من ذهب في فمها. قال إبراهيم: أريد إبرتي. فخرجت سمكة صغيرة هزيلة تحمل إبرته في فمها. قال: إنَّ أقلَّ ما جنيته هو هذا الذي يضاهي ويساوي في قيمته مملكة (بلخ) لكنَّك لا تعرف الباقي ممَّا جنيته»^(١).

«قيل لأعمى: إنَّ عبد الله مبارك آت فاطلب منه ما شئت. فقال الأعمى: توقف يا عبد الله. فوقف عبد الله. قال: أدع الله تعالى أن يعيد لي بصري. فنظر عبد الله للأعلى ودعا، فعاد للأعمى بصره في الحال»^(٢).

«يروى أنَّه في الليلة الأولى التي سجن فيها (الحلاج) جاءوا إليه فلم يروه في السجن؛ بحثوا عنه في كلِّ مكان في السجن ولم يجدوه؛ في الليلة الثانية لم يجدوه لا هو ولا السجن، ولم يعثروا على السجن رغم بحثهم عنه؛ في الليلة الثالثة وجدوه حاضراً في السجن؛ سأله: أين كنت في الليلة الأولى، وأين كنت مع السجن في الليلة الثانية حتى ظهر كلاكما الآن، ما هذا الذي وقع؟ أجاب قائلاً: في ليلتي الأولى كنت عند حضرته لذلك لم أكن موجوداً؛ وفي الليلة الثانية كان حضرته هنا، لهذا السبب كان كلانا غائبين؛ أما في الليلة الثالثة فبعثوني وقالوا لي أن أجيء لكي أصون الشريعة وأقوم بما عليّ»^(٣).

(١) تذكرة الأولياء: ج ١، ص ١٠٥، ١٨٠ و ج ٢، ص ١٤١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كرامات مثل التي ذكرناها اعتُبرت أدلة على ما يقوله الصوفية من خرافات وأراجيف، ورووها كلّها من دون أساس ومتعارضة مع العقل والمنطق. ورغم أنّ هناك من الفلاسفة كإبن سينا الذي دعا في الأنماط الاخيرة من كتاب (الإشارات) إلى البحث عن تبرير فلسفي لمثل هذه الأمور، إلا أنّ ذلك أيضاً نابع من شعور بنوع من التعاطف مع الصوفية والعرفاء، وإلا فإنّ من الصعوبة بمكان إثبات مثل هذه الأمور بمعايير العقل وحده.

كما إنّ من الضروري أن أذكر بأنّ الخواص من العرفاء لا يستندون إلى الكرامات بشكل جدّي؛ لا بل قد يعتبرونها سبباً يؤدّي إلى الإنحراف، مثلما يقول (جنيد): «إنّ زلّة العارف هي انحراف من الكريم إلى الكرامة».

أما بشأن الموضوع الرابع، أي رفض المبادئ الفكرية والنظرية للتصوّف والعرفان مثل (أصالة الوجود) و(وحدة الوجود) فنقول:

أولاً، يرى المعارضون بأنّ برهان (أصالة الوجود) هو برهان غير كامل ومحرف ولا يمكن القبول به. وقد جاء شرح أسباب هذا الرفض بالتفصيل في كتب الفلسفة المؤيدة لأصالة الماهية.

ثانياً، في حالة الإيمان ببرهان (أصالة الوجود) فإنّ ذلك سيتسبّب في آثار سوء وفساد على معتقدات الإنسان وأعماله.

وفيما يلي أمثلة على تلك الإشكاليات:

١ - إذا كان الوجود في الخارج، فلا بُدّ أنّه سيكون موجوداً، وفي هذه الحالة فإنّ وجود الوجود أيضاً سيكون موجوداً، ويستمرّ الوضع كذلك إلى ما لا نهاية، ويؤدّي بالنتيجة إلى التسلسل وهو باطل.

٢ - إذا كان الوجود وصف للماهية، فإنّه ستكون له علاقة بالماهية في

الخارج، وتلك العلاقة يجب أن تكون موجودة هي الأخرى، ووجودها أيضاً يجب أن يكون موجوداً، وهكذا إلى ما لا نهاية.

٣ - لو كان الوجود في الخارج، فإنه لا بُدَّ من أن يكون عَرَضُ الماهية، وكذلك من الأعراض التسعة، ومتطابقاً مع تعريف الكيف؛ وعلى هذا الأساس، يجب أن يكون مكانه متقدماً على نفسه، وذلك لأنَّ مكان العرض يكون متقدماً على العرض؛ وعلى ذلك لا بُدَّ أن يكون الموجود متقدماً على الوجود، وأن لا يكون الوجود أعمّ، وفي هذه الحالة فإنَّ الكيفية والعرضية ستكون أعمّ منه.

٤ - إذا كان الوجود عرضاً، فإنه لكي يتحقّق سيكون بحاجة إلى محلّ، ولمّا كان تحقّق المحل هو مع الوجود، فإنَّ هذا الموجب يكون بعيداً.

٥ - إذا كان للوجود تحقّق خارجي، فإنَّ الماهية يجب أن تكون موجودة بعد الوجود، أو أن تسبق الوجود، أو أن تكون مع الوجود، والاحتمالات الثلاثة باطلة.

ففي حالة الفرض الأول فإنَّ الوجود حاصل بصورة مستقلة وبدون الماهية، لذلك لا يصدق عليه أن يكون قابلاً وصِفَةً. أما في حالة الفرض الثاني فإنه يلزم أن تكون الماهية موجودة قبل الوجود. في حين يلزم في الفرض الثالث أن تكون الماهية مع الوجود وتكون موجودة معه، وليس بواسطة.

٦ - في حالة التحقّق الخارجي، فإنَّ قيامه إمّا أن يكون مع الماهية الموجودة، أو مع الماهية المعدومة، أو مع الماهية اللاموجودة واللامعدومة. والفروض الثلاثة باطلة. والسبب في ذلك هو أنّه في الأول يلزم تقدّم وجود الماهية على وجود اللام. وفي الثاني سيكون هناك اجتماع لنقيضين.

علماء أنّ هذه البراهين والإشكاليات يتمّ نقضها ودفعها بكلّ سهولة من قبل مؤيدي أصالة الوجود. ولكن على أيّ حال، وبناءً على أصالة ماهيّة الوجود، التي يعتبرها صاحب (شروق الإلهام) في المسألة الخامسة من موضوع الوجود، في حدود البديهيات، ويرى بأنّ إثباتها لا يحتاج إلى جهد كبير. وكما يقول (الخواجة نصير الدّين الطوسي) في (التجريد): «بناءً على تكثّر مواضعه - أي الماهيات - يتكثّر، ولن يعود هناك مكان لوحدة الوجود».

وبنفس الطريقة لم يقبلوا المبادئ الأخرى لوحدة الوجود، من قبيل: مجهولية الوجود، وتزايد واشتداده. كما يستند بعضهم أحياناً في أصالة الماهية وكثرة الوجود والموجود إلى غريزة الإدراك الفطري لعامة الناس^(١).

وكمثال ننقل مقتطفات من أقوال (السيد جواد الطهراني) من كتابه (ماذا يقول العارف والصوفي؟): «وممّا يؤيد الأمر - أي أصالة الماهيّة - ما قاله المبجل الميرداماد حول (المجهولية بالذات الماهيّة) كالتالي: أنّه لما كان نفس قوام الماهية، مصحح حمل الوجود، فأحدس أنّها إذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث أصل قوامها، عن الفاعل صدق حمل الموجود عليها، من جهة ذاتها، خرجت عن حدود بقعة إمكانها وهو باطل. حيث أنّ رأس الحكمة، وعماد الفلسفة، وأستاذ الكلّ، السيد البارع، والحكيم المتألّه، يتفضل بالقول في هذا الكلام وبالْحَقِيقَة، وحسب فطرته السامية والسليمة: إنّ قوام الماهيّة نفسه مصحح حمل الوجود، أي بدون واسطة في العروض، وأولاً يتحقّق وهو موجود بالذات الماهية في الخارج... وكما إنّ ليس بخافٍ عن أهل الفضل والعلم، فإنّه نظراً لكون أصالة الوجود أصبحت ساقطة وباطلة، فإنّ القول بمجموعية الوجود أولاً وبالذات، وكذلك القول بالوحدة والتشكيك في الوجود، وكذلك توحيد العرفاء والصوفية الذين يقولون بوحدة الوجود،

(١) ماذا يقول العارف والصوفي: ص ٢٠٨ وما بعدها.

ثلاثتها ساقطة وباطلة عقلاً، وتصبح لا أساس لها، والبحث في هذه المواضيع الثلاثة بصورة عامة خالٍ من أيّ موضوعية»^(١).

وممّا يؤخذ على العرفاء والصوفية بشأن (الوحدة) أيضاً، عدم إمكانية الاتحاد بين شيئين، وبطلان مطلق الاتحاد، سواء كان الاتحاد في الذات، أو في الصفة، أو في الذات والصفة معاً. والسبب في ذلك هو أنّه إذا ما اتّحدت حقيقتان وأصبحتا حقيقة واحدة، فإما أن تكون الإثنتان موجودتان، أو أن تكون إحداهما موجودة والأخرى معدومة، أو أن لا يكون لأيّ منهما وجود بسبب ظهور موجود ثالث منهما. ومهما يكن الحال، فإن افتراضنا لا يخلو من الإشكالية، وذلك لأنّه في الفرض الأول لم يحدث اتحاد في الحقيقة، لأنّ كلتا الحقيقتان موجودتان بالفعل؛ أما في الحالة الثانية، فلن تحصل وحدة، لأنّ الاتحاد موجود، والمعدوم ليس معقولاً منطقياً؛ وفي الحالة الثالثة كذلك لم يحدث اتحاد، إنّما أزيلت كلتا الحقيقتان وظهرت ثالثة. وبناءً على ذلك يستحيل أساساً حصول الاتحاد المطلق^(٢).

أما عن رأينا الشخصي في الموضوع فسوف نعرضه في مكان آخر، كما سنستعرض أيضاً أقوال العرفاء في دفاعهم عن هذه الإشكاليات. لكننا نكتفي هنا بالقول بأنّ العرفان الواقعي لم يعبر عن الاتحاد بمفهوم تبديل حقيقتين مستقلّتين إلى حقيقة واحدة، إنّما تؤكد التعاليم العرفانية على أنّ وحدة الحقيقة وأصالة الحقيقة هي واحدة، وهي في الواقع مصداق لعبارة (ليس في الدار غيره ديار). وحول هذا الموضوع نقرأ في كتاب (گلشن راز) للشبستري مايلي:

(١) المصدر السابق: ص ٤ - ٢١٢.

(٢) يؤكّد (ابن سينا) في كتبه على هذا الأمر، حيث نقترح عليكم بهذا الشأن مراجعة النمط السابع من كتاب (الإشارات والتنبيهات) الذي يدور موضوعه حول اتحاد العاقل والمعقول، وكتاب النجاة بتصحيح الأستاذ تقي دانش بجوه: طبع جامعة طهران، ص ٥٠٦.

ليس للعدم صلة بهذا الأمر
 مثلما ليس للتراب صلة بربّ الأرباب
 ما قيمة العدم لكي يصل للحق
 ولكي تنتج منه سيرة وسلوك
 فلو أصبحت مُدرِكاً لهذا المعنى
 فقل: أَسْتَغْفِرُ الله
 مَنْزَهَةٌ ذَاتُهُ عَنِ الْكَمِّ وَالْكَيفِ
 فَتَعَالَى شَأْنُهُ عَمَّا يَقُولُونَ

تَحَامُلُ الْفَلَّاسِفَةِ الْمَادِيِّينَ

من الطبيعي أن يعتبر الفلاسفة المادّيون العرفان شيئاً بعيداً كلّ البعد عن الواقع وأمرأ وهمياً لا أساس له؛ وهذه الحقيقة هي نقطة التضادّ والاختلاف بين العلماء الإلهيين والعلماء الماديين. ومنذ أن بدأ الجدال حول هذا الموضوع، وكما هو معلوم، كان كلّ طرف لديه مجموعة من الأدلة التي يقبلها هو ويردّها بها على الطرف المقابل، وقد استمرّ هذا التضادّ إلى الأبد. ونحن ليس من اختصاصنا في هذه المرحلة أن ندخل في صلب هذه النقطة المتنازع عليها، والحكم على صحة وسقم الأدلة التي يأتي بها كلّ من الطرفين.

ونكتفي هنا بمجرد ذكر نماذج من أقوال الماديين (الماتيرياليين) من العلماء في القرون الأخيرة بشأن مصادر ظهور العرفان، والحافز الذي دفع الإنسان إلى اعتناق هذه الظاهرة.

في ختام كتابه (العرفان والمبادئ المادية) يستخلص (الدكتور تقي أراني) النتيجة التالية:

«إنّ الإنسان باعتباره جزءاً من الطبيعة، وإثر تعرّضه لبعض الأحداث

التي يواجهها في هذه الطبيعة، يكتسب قدراً من المعلومات عنها بما يلبي حاجاته المادية، كما إنَّ الحاجة أيضاً تجبره على تصنيف المعلومات التي يكتسبها ليستخلص منها النتائج والقوانين العامة.

إنَّ أكثر ما يؤثّر على هذا التصنيف والاستنتاج، هو ظهور المعتقدات العامة والبيئة المادية، وخاصة البيئة الاجتماعية التي كان لها أكبر نسبة من التأثير. في بداية الأمر عندما كان الإنسان بسيطاً وساذجاً كان يعبر عن تلك المعلومات المكتسبة من الطبيعة من خلال إيمانه بالجنّ والأرواح، ثم بالدين، ومن ثم بالفلسفة والعلم. إنَّ تأثير المجتمع على الأفكار يتجلى بصورة عامة عندما تكون هناك طبقة سعيدة مرفهة تجد في مواجعتها طبقة تعيسة، عندئذ يتولد لدى تلك الطبقة المرفهة الإيمان بالروح وبالاهتمام به وبدرجاته بصورة خاصة، وتقوم بتبرير حقها في السعادة بالاستدلال بدلائل خاصة، وإذا كانت تلك الطبقة سائرة نحو الإنحطاط، آنذاك تشتدّ عندها تلك المعتقدات. ولو كانت في حالة يأسٍ فتظهر لديها المعتقدات العرفانية التي تركز أساساً على احتقار المملدّات الجسدية، والإيمان بخلود وأبدية الروح وال(بانثيية) ووحدة الوجود.

أما في الطرف الآخر، إذا كانت الطبقة الضعيفة التعيسة أو البائسة مصابة باليأس وفقدان الأمل، فإنها تلتجئ إلى العرفان لتحترق المملدّات التي ليس في مقدورها أن تطالها، وتحاول أن توحى من خلال فكرة وحدة الوجود، بأن الاختلاف الموجود بينها كطبقة تعيسة وبين الطبقة السعيدة هو اختلاف ظاهري وموهوم. وبناءً على ذلك فإنَّ مبدأ وحدة الوجود يُعدُّ نوعاً من الهجوم على العدو (ولو في الخيال). كما تتخذ هذه الطبقة من احتقار المملدّات طريقة تواسي من خلالها نفسها، مثلما كان الإنسان يلتجئ للعرفان في زمن سقراط وأفلاطون، والرومان في بداية العيسوية، والهند في زمن بوذا، والصين في عهد لاوتسي، وايران في عهد مترايوم، والدول التي

كانت خاضعة لسلطة العرب خلال القرنين الأول والثاني للهجرة، وإيران بدءاً من القرن السادس لغاية الثاني عشر للهجرة، وأوروبا خلال القرون الوسطى، وطبقة العلماء والمثاليين في أوروبا خلال القرن التاسع عشر.

إنَّ الفئة التي تسير نحو الرقيّ أو التي تجد في نفسها أملاً بالتقدّم والرقيّ هي التي تفكر مادياً^(١).

بالنسبة للتصوُّف الهندي، فيُعَدُّ النظام الاجتماعي الطبقي العامل الرئيسي لظهوره، حيث كانت ولادة الهندي في طبقة اجتماعية معيَّنة أمراً غامضاً وسراً كبيراً بالنسبة له، وكان من خلال هذا السياق أن تمكَّن الإنسان الهندي من استنباط السلسلة المغلقة للروح في الأبدان (سنساره) وذلك بالاستناد إلى عاملين هما:

أولاً: العلاقة بين حالته الطبيعية الحالية ووضعه الطبقي في الماضي وفي المستقبل. وهذا المعتقد كان سائداً في مصر القديمة بسبب وجود النظام الطبقي هناك أيضاً.

ثانياً: من الناحية العملية لم يكن الهندي قادراً على تغيير عمله وطبقته وظروفه الاجتماعية، إنَّما كان يؤمن مجبراً وفق تصوُّره وأوهامه بأنَّ الطبقة الاجتماعية التي سيولد فيها في المرة القادمة تعتمد على ما قام به من أعمال في طبقته الحالية، حيث كان يؤمن بأنَّه ما لم يتصرّف جيداً في الطبقة التي ولد فيها، فإنَّ مصيره سيكون أن يولد في طبقة اجتماعية أدنى، أو حتى أن يولد كحيوان ربما أو نبات، أما إذا تصرّف بصورة لاثقة فإنَّ من الممكن حتى أن يولد في طبقة الربوبية والآلهة^(٢).

(١) العرفان ومبادئ المادية: ص ٨ - ٥٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣.

ويشير (إحسان طبري) إلى عددٍ من الفروقات الرئيسية بين العرفان والدين كآتي:

١ - في العرفان، وعلى نقيض الدين، بإمكان الإنسان أن يكون متصلًا بالحقيقة بصورة مباشرة ومن دون واسطة، وأن يكون باطنه مهبطاً للإلهام والإشراق الإلهي، وبصورة عامة لا يكون الإنسان منفصلاً عن الله.

٢ - العرفان لا يقول بأنَّ العالم قد جاء من العدم، إنّما يرى العالم مظهرًا من مظاهر فيض الله، شأنه في ذلك شأن الدين.

٣ - إنّ أكثر ما يتطرّق إليه العرفان هو حركة الإنسان الباطنية، وهو يشبه بعض الأديان من أنّه لا يفكر بقوانين وقرارات تنظم حياة الإنسان اليومية.

٤ - إنّ الخلاف بين الأديان يعتبر صورياً (في الظاهر فقط) بسبب الإيمان بوحدة الوجود، حيث أنّ:

ولقد وقع الاختلاف بين الخلق من (العكوف على الاسم)

وعندما اتجهوا إلى المعنى، حلّ الصفاء

والآن وبعد توضيح الفوارق التي مرّ ذكرها، يقول (الطبري): «إنّ العرفان هو التيار الوحيد، من بين التيارات الفكرية التي هي من خلق الخيال السارح، الذي يضمّ أكثر من غيره مجموعة العوامل التي تمثل حقيقة إنسانية كبرى. وربما كان ذلك هو السبب في ولع الإيرانيين بالمعتقدات العرفانية منذ القدم، وخاصة خلال الفترة التي أعقبت ظهور الإسلام، حيث أصبح العرفان بمثابة الراية الفكرية التي ترمز إلى مقاومة الإيرانيين المتنوّرين، وصار هو الملاذ الرُّوحي والأخلاقي لهم. وكان ذلك في الواقع نوعاً من المقاومة السلبية المقموعة التي فرضتها الظروف الصعبة على النفوس

المضيئة. إنَّ هذه المايخوليا المعنوية المؤلمة يجب إدراكها وتفسيرها من خلال العلاقة التي تربطها بالدهر والزمن القاسي الذي لا يرحم.

وفي نهاية الفصل يضيف (الطبري) قائلاً: «إنَّ ظهور الفكر العلمي والأنظمة المنطقية في بلادنا كان يتطلَّب وجود بعض المقومات والمستلزمات، كوجود حالة من العقلانية المتابعة، والنمو المنتظم للقوى المنتجة، وحدُّ أدنى من التسامح الاجتماعي والسياسي والمعنوي، وكذلك حدُّ أدنى من الأمان. وفي خضم التنافس الحادِّ بين الأقسام والقبائل على هذه الأرض القاحلة الجرداء، وفي ذروة الصراع بين الملوك والخلفاء والسلاطين والأمراء والإقطاعيين الدمويين، ووسط التعصب العنيف الذي كان يبيده مؤيدو الدِّين الرسمي، تمكنت عبقریات الخلق والإبداع على ربوع الأرض الإيرانية من إعلان وجودها هنا وهناك بصورة متفرقة ومتشعبة وخائفة أحياناً، ومستترة أحياناً أخرى تحت أشكال مختلفة من الأغطية، إنَّما كانت متجلية وواضحة، كما نجحت في تشخيص الإشكاليات سواء في القول أو في الفعل، من أجل بثِّ روح المقاومة في المجتمع، والفضح، والدعوة إلى قول الحق، والثناء على الفضائل، وذمِّ الرذائل. لذلك يجب الإنحناء وطأطة الرأس إكباراً وإجلالاً لتلك الزهور العطرة التي تبرعمت على الأراضي المالحة الجرداء في تلك القرون الشاقة المملوطة بالدماء»^(١).

هنا وقبل أن نوضح معتقدات العرفاء على لسان العرفاء أنفسهم، أجد من الضروري الإشارة إلى نقطة مهمة للغاية، وهي أنَّ الدفاع عن عقيدة معينة أو رفضها يتطلب إماماً تاماً بذلك الموضوع، وإلَّا فإنَّ الدفاع السيء أضراره تكون أكبر من هجوم المعارضين. كما إنَّ الرفض غير المعقول

(١) دراسات بشأن الأيديولوجيات و... : ص ٣ - ١٤.

والبعيد عن المنطق ربما يؤدي إلى تثبيت وتعزيز موقع الفكر الذي هو في معرض الرفض. فهناك وللأسف أشخاص يتدخلون في مواضيع مهمة إما دفاعاً أو رفضاً وإنكاراً غير معقولين، رغم أنهم لا يملكون العلم الكافي. وأحياناً يهدمون كل ما كان قد بناه الباحثون من أهل الخبرة، لتذهب جهودهم أدراج الرياح. فهناك العديد من التأليفات، لباحثين شرقيين وغربيين على حد سواء، في تأييد العرفان والدفاع عنه، إلا أنه يلاحظ وجود نماذج لتدخلات من قبل أشخاص لا يملكون العلم والدراية اللازمة التي تؤهلهم لإبداء الرأي في هذا المجال، وهذه الآثار رغم أن الهدف الظاهري منها هو البحث والتحقيق وتبيان الواقع، إلا أنها في حقيقة الأمر خالية من أية فائدة ونتيجة علمية وفلسفية، وذلك بسبب تعصب المؤلف وحكمه مسبقاً بسبب ذلك التعصب، أو بسبب قلة معلوماته وعدم أهليته لتناول بحث كهذا.

وكمثال على ذلك ننقل أدناه مقتطفات من أحد الكتب التي يمكن اعتبارها ضمن هذه الفئة من التأليفات، يتناول فيه الكاتب موضوع نشأة التصوف، لكنه يصدر وبكلّ جزم حكماً مسبقاً على الأمر. نقرأ في الكتاب مايلي: «وبناءً على ذلك، يمكن القول بأن جهل الإنسان البدائي كان هو المنشأ الأصلي لظهور التصوف. بمعنى أن ذلك الإنسان كان قد وصل إلى طريق مسدود في العلم، أي أنه كان في الواقع قد أدرك بأن فهم حقيقة الأشياء والكائنات الموجودة في العالم هي خارج نطاق قدراته، فقام بتطبيق هذه الحقيقة مع ذات الباري تعالى، هذا من جانب. ومن جانب آخر قام بالتعبير عن التجاذب الحيوي في باطنه بالفيض الإلهي، متخذاً العشق فريضة على نفسه، ليحاول على ضوء ذلك ربط نفسه بالله بصورة مباشرة وإيصال نفسه إلى الحق»^(١).

(١) رفض التصوف ورفض حكمة الإشراق: ص ٢٥٠.

ومن دون أن نعطي أي توضيح أو نناقشه في هذا الموضوع ننقل رأيه بشأن وحدة الوجود، حيث يقول: «من المؤكد بأن موجودات العالم من الأرض إلى السماء هي جميعها خاضعة لسيطرة قوانين طبيعية وفيزيائية معلومة ومحددة، كما إنَّ جميع الأجسام والعناصر في تفاعلاتها الكيميائية والفيزيائية وتجدها وتحولها وتبدلها الدائمي والطبيعي تسير وفق قوانين خاصة. لكن هذه القوانين تتنافى مع مبدأ وحدة الوجود. فلو كان الله سبحانه وتعالى مستتراً في باطن هذه الكائنات، لما كانت هناك حاجة لهذه القوانين، ولكانت إرادة الله ومشيئته تكفي لتسيير هذا العالم»^(١).

«... إنَّ الله غني عن أن يضع مخلوقاته تحت سيطرة قوانين ثابتة وطبيعية؛ هذا من جانب، ومن جانب آخر هو غني أيضاً عن أن يتدخل هو في عملية تجدها ونموها وحياتها ومماتها»^(٢).

«إنَّ حكماء المتصوفة في إيمانهم بوحدة الوجود وضعوا الله سبحانه وتعالى في باطن الأجسام والكائنات في العالم من ناحية، كما إنَّهم اعتبروا كلاً من الكائنات بمثابة ظلٍّ لعالم المثال... وهاتان العقيدتان تتناقضان مع بعضهما البعض»^(٣).

أنا لا أقصد من كلامي هذا القول بأنَّ التصوف هو في وضع يسهل معه إدراك حقايقه بسهولة ووضوح، أو البرهنة عليه للآخرين. إلا أنَّ من المؤكد بأنَّ الموضوع ليس بهذه البساطة بحيث يمكن لمن أعجبه أن يرفضه ويستنكره من دون منطق! وفي الواقع إذا ما أردنا المقارنة بين آثار كهذه مع

(١) المصدر نفسه: ص ٥ - ٢٧٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق.

الأثر البحثي لـ (ستيس) والمُسمَّى (العرفان والفلسفة) للاحظنا وبكلِّ وضوح أنَّ الفرق بينهما كالفرق بين السماء والأرض.

تحامل العرفاء

ومن بين الآلاف هناك قليلٌ من صنف هذا الصوفي
وإنَّما يعيش الباكون في ظلِّ إقباله

(المولوي)

كان العرفاء من الصوفية أنفسهم بين من تحاملوا على أقرانهم في العقيدة. إلاَّ أنَّ هجومهم وكما هو بديهي ومتوقع، لم يستهدف العرفان والتصوُّف، إنَّما العرفاء والمتصوِّفين؛ ولو توخينا الدقة أكثر في التعبير نقول: بأنَّهم تحاملوا على أشباه العرفاء ومن يزعمون التصوُّف.

فها هو (القشيري) يعلن في أواسط القرن الخامس للهجرة وبصراحة بأنَّ المحققين من هذه الطائفة انقراض أكثرهم، ولم يبق منهم إلاَّ أثرهم. كما يقول الشاعر:

أما الخيامُ، فإنَّها كخيامهم وأرى نساء الحيِّ، غير نساها
وفي الواقع فإنَّ (الطريقة) مرَّت بمرحلة فتور، حيث رحل الشيوخ
والأئمة والمرشدون عن الدُّنيا، أما الشباب التابعون لتلك السيرة والسُنَّة،
فلم يبق منهم إلاَّ القليل. فهو يقول: «وقد مضى الشيوخ الذين كان بهم
اهتداء، وقَلَّ الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنَّتهم اقتداء، وزال الورع
وطوي بساطه، واشتدَّ الطمع وقوي رباطه، وارتحل عن القلوب حرمة
الشرعية، فعَدَّوا قَلَّة المبالاة بالذِّين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال
والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، واستخفَّوا بأداء
العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا

إلى أتباع الشهوات، وقلة المبالاة، بتعاطي المحظورات، والإرتفاق بما يأخذونه من السوقة، والنسوان، وأصحاب السلطان»^(١).

وهناك صنفان معلوما الحال كانا موضع اعتراض من قبل العرفاء هما:

١ - الجهلة والسذج من مؤيدي العرفان والتصوف.

٢ - المنافقون والمحتالون المتنفعون والوصوليون.

بالنسبة للصنف الأول، فرغم أن نيتهم لم تكن سوءاً، ولم يكن قصدهم تخريب شيء، ولكن لكونهم جهلة وغير مطلعين، كانت تصرفاتهم وكلامهم سبباً في تشويه مكانة هذا المعتقد، رغم أن هدفهم كان التبليغ ونشر العرفان والتصوف. وهؤلاء هم الذين من خلال إظهار معتقداتهم السخيفة والناقصة وغير المعقولة كانوا سبباً في تناقص الاحترام لمكانة هذا المعتقد. من جانبه بادر (الملاً صدرا) أكثر من مرة إلى رفض تصريحات (الصوفيين الجهلة) في تأليفاته، حيث ألف كتاباً منفصلاً في هذا الصدد اسمه (كسر أصنام الجاهلية في ذم المتصوفين). في هذا الكتاب يتحامل (الملاً صدرا) على من تركوا تحصيل العلم جانباً عن جهل، ولم يهتموا بالحكمة والفلسفة، ويؤكد على ضرورة أن يكون العارف على قدر جيد من العلم والحكمة والإلمام بالفلسفة.

وفي الواقع إن من يمنح القيمة والمكانة للعرفان والتصوف على أساس الكرامات والمعجزات والأعمال الخارقة للأولياء والزعماء هم هذه الفئة الساذجة والجاهلة. لذلك تجدهم يحيكون وينسجون الحكايات في هذا الشأن عن علم أو عدم علم، غير أبيهين إلى أنهم إذا ما نجحوا في اجتذاب عدد ضئيل من العامة الجهلة من أمثالهم، لكنهم من جانب آخر سوف

(١) الرسالة القشيرية: ص ٤، طبع مصر.

يكونون سبباً في أن تتجلى هذه العقيدة في نظر العلماء والمفكرين بكونها بعيدة عن المنطق والعقل والمحتوى. وهؤلاء هم من يُظهرون كلَّ أصلٍ بصورة معكوسة، كما إنَّ من مبادئ العرفان أن يكون العارف في حالة فناءٍ عندما لا يكون عارفاً بشيء عن نفسه، آنذاك تسقط عنه الواجبات؛ وعلى ذلك فإنَّ هؤلاء الخدمة وفي أول خطوة يخطونها يكونون قد قضاوا على الشريعة، معتبرين أنفسهم في غنى عن العقل والعلم والشرع، في حين هم يجهلون حقيقة أن الوصول إلى الحقيقة ليس بتلك السهولة التي يتصوَّرونها!

أما الصنف الثاني فهم المنافقون والمحتالون المنتفعون والوصوليون الذين لا يهتمهم شيء سوى مصالحهم غير المشروعة مهما كانت عقيدتهم، وهم أهل الوجد والاستمتاع مهما كان فكرهم، فهم لا يتوانون عن أيّ تزويرٍ وخداعٍ وحيلةٍ لتحقيق مآربهم.

ومنذ الوقت الذي انتشر فيه التصوُّف والعرفان، وكان الشيوخ ومرشدو الطريقة موضع إقبال واهتمام الناس، وكانت لمعابد الصوفيين (الخانقاه) هيبة ومكانة كبيرتين، كان هناك مجموعة من المنتفعين ممَّن يريدون الدُّنيا، سلكوا نهج الفقراء، وارتدوا خرقة الدراويش، واعتلوا منصة الإرشاد والإمامة. وبالطبع لم يتوان هؤلاء عن اللجوء إلى أية وسيلة مهما كانت لتعزيز مكانتهم المتزعزعة، والاستفادة من أيّ باطل واستغلاله في هذا السبيل، ولم يوفروا أيّ خدعة وحيلة لم يلتمسوا بها. ويقول (المولوي) في وصف هؤلاء:

«فليس لديه مثقال ذرَّة من الله ولا أثر، لكن ادَّعاه أكثر من
شيث وأبي البشر

وحتى الشيطان لم يبد له صورته، وهو لا يفتأ يقول: إنني
متقدِّم في الطريق عن الأبدال

ولقد سرق الكثير من كلام الدراويش، حتى يُظنُّ أنه إنسان

وهو يدقق في الكلام على (أبي يزيد) و(يزيد) يشعر بالعار من
باطنه
إنه بلا قوت من خبز السماء ومائدتها، ولم يلقِ إليه الحقَّ
حتى بعظمة
ولقد هتف قائلاً: لقد مددت الموائد، وأنا نائب الحقِّ وابن الخليفة
مثل أولئك السذج ذوي الطبول والأعلام، يصيحون: نحن
الرسل المسرعون في الفقر والعدم
لقد ألقوا بنفاج المشيخة في العالم، وجعلوا من أنفسهم
أمثال (بايزيد)
صار كلُّ منهم سالكاً من ذاته واصللاً في ذاته، وأقام محفلاً في
موضع الدعوى.
والرجل المنحط يسرق ألفاظ الدراويش، ليجعل منها رقية
يقرأها على ملدوغ
وأعمال الرجال ضياء ومواساة، أما أعمال الأذنياء فاحتيال
ووقاحة
إنهم يرتدون اللباس الصوفي من أجل التسوّل، ويلقبون
مسيلمة بأحمد
ويبقى لمسيلمة لقب الكذاب، ويبقى لمحمد لقب أولي
الألباب».



الفصل الثالث:

التعرّف على ماهية العرفان

من هو العارف؟

لو سلّمنا بأنّ العرفان هو حقيقة موجودة بالفعل، إذ لا بُدّ أن يكون العرفاء أيضاً فئة حقيقية وعينية موجودة ومتميزة بالإجبار، وبكلّ ما لها من ملحقات وأعراض، عن غيرها من الفئات.

إنّ الهدف الرئيسي للفلسفة هو الاهتمام بالوقائع، وإعادة التعرّف عليها بصورة دقيقة، ولذلك يتوجب في فلسفة العرفان كبداية تحديد من هو (العارف) وتعريفه.

على هذا الأساس يعرف (ابن سينا) العارف في هذا النمط التاسع من كتاب (الإشارات والتنبيهات) كالتالي: «ابن سينا المُعرض عن متاع الدُّنيا وطيباتها يختص باسم الـ (زاهد) والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يختصّ باسم الـ (عابد) أما المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحقّ في سرّه فيختص باسم الـ (عارف) وقد تركب هذه المسمّيات مع بعضها أحياناً»

هذه هي أولى خطوات (ابن سينا) في تعريف الـ (عارف) ولكن بسبب اقتران العارف بالزهد والعبادة، وتحاشياً من حصول التباس أو خلط بين

الزاهد والعابد من جهة، والعارف من جهة أخرى، فإنه يحاول أولاً إزالة هذه الشبهة. فهو لا يكتفي بتعريف العارف فقط، إنما يعرف الزاهد والعابد قبل الدخول في صلب الموضوع، وذلك بغية إعداد الأرضية اللازمة للتمييز بينهم. ورغم أن (ابن سينا) يعرف الفئات الثلاث المشار إليها، إلا أن هدفه في الواقع هو أن يقدم لنا تعريفاً لكل من (الزهد) و(العبادة) و(العرفان). كما إنه يحاول لفت انتباهنا إلى نقطة مهمة وهي أنه بالرغم من أن هذه المفاهيم ليست واحدة، إلا أنه في نفس الوقت لا يوجد بينها اختلاف أيضاً. وهو يوضح لنا بأنه لا توجد سوى حالة واحدة فقط، وهي أنه يمكن للشخص أن يكون عابداً وكذلك زاهداً وعارفاً.

ومن تركيب أيّ من هذه المفاهيم الثلاثة مع مفهوم آخر منها تنتج لدينا

ثلاث حالات:

- العابد الزاهد.

- العابد العارف.

- العارف الزاهد.

ويشرح لنا (الخواجه نصير الدين الطوسي) هذه التركيبات كالتالي:

«أقول: طالب الشيء يتدىء بإعراض عمّا يعتقد أنه يبعد عن المطلوب. ثم بإقبال على ما يعتقد أنه يقرب إليه. وينتهي عند وجدان المطلوب. فطالب الحق يلزمه في الابتداء أن يُعرض عمّا سوى الحق. لا سيّما ما يشغله عن المطلب، أعني متاع الدنيا وطيباتها. ثم يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الحق. وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة، هي: العبادات.

فهذان هما: الزهد والعبادة، باعتبار. والتبرّي والتولي، باعتبار. ثم إنه إذا وجد الحق، فأول درجات وجدانه؛ هي المعرفة. فإذا أحوال طلاب الحق، هي هذه الثلاثة. ولذلك ابتداء الشيخ بتعريفها. ثم إن هذه الأحوال

قد توجد على سبيل الاجتماع، وذلك بحسب اختلاف الأعراض والاجتماعات. الثنائية تكون ثلاثة. والثلاثية تكون واحداً^(١).

بناءً على قول (الخواجة نصير الدين الطوسي) وما يراه من أنّ العرفان هو آخر مراحل هذه الحركة، وكذلك على ضوء ما يقوله (ابن سينا) لاحقاً، يتّضح لنا بأنّ الزهد والعبادة هما من ضرورات العرفان، إلّا أنّ العرفان ليس من ضرورات الزهد والعبادة؛ بمعنى آخر - وكما يقال بلغة العرفاء - أنّ هناك علاقة عموم وخصوص منطقية ومطلقة بين العرفان من جانب، والزهد والعبادة من جانب آخر.

وعلى أساس ما مرّ ذكره، فإنّ أوّل مفترق طرقٍ يفترق فيه العارف عن الزاهد والعابد هو مفترق الظاهر والباطن. بعبارة أخرى، فإنّ حدّ الظاهر والباطن يُعدّ في الحقيقة هو الحدّ الفاصل الذي يفصل العارف عن الزاهد والعابد. أيّ أنّ حدود سلطة الزهد والعبادة تتحدّد فقط بالابتعاد عن السيئات وعوامل الخداع والوسواس، والتوجه إلى الفرائض الدنيّة الرسمية الظاهرية.

أما حدود سلطة العرفان فتتحدّد بدايتها عندما يبدأ (باطن) الإنسان بالاهتمام بعالم الغيب وعالم (القدس والجبروت) وبعبارة أخرى بـ(باطن) العالم.

نكتفي هنا بهذا القدر من تبيين الفروق بين هذه المصطلحات الثلاثة باعتبار ذلك جزءاً من عوامل تشخيص العرفان - والذي يُعدّ جزءاً وعنصراً رئيسياً - لكي نتعرّف في الفصول القادمة على العناصر والأجزاء الأخرى.

الفرق بين أهداف ومبادئ العارف وغير العارف:

إنّ الزهد من وجهة نظر من لم يصلوا إلى مرحلة العرفان هو أشبه ما

(١) خواجة نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبّهات: ج ٤، ص ٥٧ - ٥٨، ط ٩.

يكون بصفقة بيع وشراء، كما لو كانوا يستبدلون متاع الدنيا بمتاع الآخرة. أما من وجهة نظر العارف، فهو تصفية الباطن من كل ما يشكّل عائقاً في طريق الوصول إلى ال (حق). أما بالنسبة لعبادة غير العرفاء فهي أيضاً أشبه ما تكون بصفقة بيع وشراء تماماً مثلما يمارسون عملاً من أعمال الدنيا لكي يحصلوا في الآخرة على أجره ومكافأة مقابله، وهي ما يعبر عنها بالأجر والثواب.

أما عبادة العرفاء فهي نوع من ترويض النفس، وصقل الهمة، والتحكّم في أهواء وقدرات النفس من أمثال ال (متوهمة) وال (متخيلة) من أجل تربيتها وتعويدها على ترك أسباب الخداع والتوجه إلى عتبة (الحق) وذلك لكي ترافق هذه الميول والقدرات مع باطن الحق، فتطلب منه أن يتجلّى، وتتخلّى هي عن التنازع. ونتيجة لذلك يصبح باطن العارف معداً لاستلام إشعاع أنوار الحق. وهذا الوضع يصبح من الثبات بحيث أنّ باطنه يستلم الأشعة من أنوار الحق متى شاء من دون أن تضايقه أهواء وقدرات النفس، بل على العكس هي ترافقه في مسيرة توجهه إلى عتبة القدس الحق.

بسبب التشابه الظاهري للعرفان مع الزهد والعبادة واشترائهما في بعض الأوجه، يحدث أحياناً خلط بينها حتى من قبل الباحثين والمؤرخين. لذلك نلاحظ بأن (ابن سينا) يحاول من خلال تحليله لهذه المفاهيم الثلاثة أن يعرف العرفان بكونه حقيقة منفصلة عن الزهد والعبادة. وكما سبق أن أوضحنا في الفصل السابق، فهو لهذا الغرض يتطرّق في بداية الأمر إلى موضوع الظاهر والباطن، والآن هو يحاول فصل العرفان عن الزهد والعبادة عبر طريق آخر وبالاستناد إلى ميزة أخرى.

ولكن قبل أن نناقش وجهة نظر (ابن سينا) ينبغي الإشارة إلى ما يلي:

أ - إنّ التمييز بين الزاهد والعابد والعارف ليس بالموضوع الجديد،

إنّما كان موضع اهتمام منذ القدم. فيها هو (أبو نصر سراج الطوسي) (وفاة ٣٧٨هـ) ينقل عن (يحيى بن معاذة) قوله: «الزاهد سيّار، والعارف طيّار» أيّ أنّ العارف أسرع حركة من الزاهد باتجاه الهدف المطلوب^(١).

خلال القرن الثاني للهجرة كان مصطلح (الزاهد) يطلق على كلّ من يتجنّب التعامل مع المجتمع، ويختلي بنفسه في عزلة زاهداً في دنياه خشية التلوّث بالمعاصي. وكان من أمثال هؤلاء: حسن البصري، وواصل بن عطاء، ورابعة العدوية. الذين كان كلّ واحد منهم ينادى بالزاهد، وليس العارف أو الصوفي «ولم يكن أحد يستخدم هذين المصطلحين - أيّ العارف والصوفي - قبل أن يستخدمهما الجاحظ (وفاة ٢٥٦هـ) وكان أبو هاشم الكوفي (وفاة حوالي ١٦٢هـ) هو أول من وصف بالصوفي»^(٢).

يقول (ابن خلدون): «إنّ كلّ من اتجه منذ القرن الثاني للهجرة إلى (العبادة) على نقيض الآخرين الذين أصبح الجري وراء الدنيا همّهم، أطلق عليه اسم الصوفي أو المتصوّف. والسهورودي (وفاة ٦٣٢هـ) يرى في كتاب (عوارف المعارف) بأنّ هناك فرقاً بين التصوّف وبين الزهد والفقر، شأنه في ذلك شأن ابن سينا، كما يوضّح نسبة العموم والخصوصية المطلقة بينهما ويقول: ليس التصوّف فقراً ولا زهداً، إنّما يجمع معاني الفقر ومعاني الزهد بصفاتٍ وخصائصٍ أخرى، والتي لا يكون الرجل صوفياً من دونها حتى لو كان زاهداً أو فقيراً»^(٣).

أما (الطياوي) فيذكر الفروق التالية بين الزهد والتصوّف:

-
- (١) اللمع: ص ٤٦٥. ويقول (المولوي) في هذا الشأن أيضاً: مسيرة العارف إلى عرش الملك تستغرق لحظات، لكن مسيرة الزاهد إليه تستمر أياماً.
 (٢) تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي: ص ٢٤٨.
 (٣) عوارف المعارف، في حاشية الإحياء: ج، ص ٢٨٣.

١ - الفرق في الهدف والغاية: إنَّ الزاهد يترك الدُّنيا لأجل الآخرة، في حين أنَّ الصوفي يسعى في هذه الدُّنيا للوصول إلى الله. يقول (الشبستري) في هذا الشأن:

تخلَّ عن الجسد، وأقصد عالم الرُّوح
فالرُّوح هو الذي يصل إلى روح الأرواح
ليست الجنة هي ما يسعى إليها الجميع
فالجنة هي من حقِّ أولئك الإثنين فقط
إنَّ جنة العوام مملوءة بالخبز والماء
إنَّهم دوابُّ على شكل بشر
كما يقول (حافظ الشيرازي) أيضاً:

لما كان بإمكانني الحصول على الجنة اليوم
فلماذا عليَّ تصديق ما يعد به الزاهد للغد؟

٢ - الفرق في الفكر: إنَّ الزاهد يخشى من غضب الله وسخطه، في حين الصوفي متأكد من رحمة الله وعنايته وكرمه^(١).

ويضيف مؤلفو كتاب (تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي) نقطة أخرى على النقطتين السابقتين كالاتي: «هناك العديد من العوامل التي أثرت على التصوف بعد أن نفذت إليه من الخارج، إلا أنَّ الزهد الإسلامي بقي إسلامياً روحاً وهدفاً، رغم أنَّه ربما يكون قد تأثر بالمسيحية أو المذاهب الهندية»^(٢).

كما إنَّ هناك عدد آخر من الكتَّاب تحدَّثوا عن هذا الموضوع كلِّ حسب رأيه، ومن هؤلاء: (الشيخ عز الدِّين محمود الكاشاني) (وفاة ٧٣٥هـ)

(١) التصوف الإسلامي العربي: ص ٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٤٨.

في كتاب (مصباح الهداية) و(أبو طالب مكّي) (وفاة ٣٨٦هـ) في كتاب (قوت القلوب) و(الحافظ أبو نعيم الأصفهاني) (وفاة ٤٣٠هـ) في (حلية الأولياء) و(الإمام أبو القاسم القشيري) (وفاة ٤٦٥هـ) في (الرسالة القشيرية) و(الغزالي) في (إحياء علوم الدّين).

ب - أما بشأن السبب الذي دعاهم إلى اهتمام أكبر بهذه المواضيع الثلاثة (أي العابد والزاهد والعارف) فيوضح لنا المرحوم (الأستاذ جلال الدّين همائي) ذلك قائلاً: «إنَّ السبب في الاهتمام بهذه الفئات الثلاثة (العابد، الزاهد، العارف) من دون باقي فئات المجتمع كالفلاسفة والمتكلّمين، يعود إلى أنّ من قام بهذا التقسيم هم فئة خاصة من الساعين إلى الله والراغبين في الآخرة وسالكي طريق الحق، أي جميع من كانوا يصرفون أوقاتهم كلّها، ويبدلون غاية جهدهم في عبادة الله والاهتمام بشؤون الآخرة وسلوك طريق النجاة والفلاح، وذلك حسب ما جاء في حديث للإمام الصادق عليه السلام يقسّم فيه العابدين إلى ثلاثة أصناف منهم: النخبة الممتازة المتمثلة في العلماء والحكماء والفلاسفة والمتكلّمين الذين حسابهم غير حساب الآخرين حيث يحاسبون على حدة من الآخرين»^(١).

ج - ربما يساور أحداً الشك والترديد بشأن ضرورة هذا التحديد والتعريف، إلا أنّ من أولى ضروريات عمل المحلل والباحث، أن يكون على معرفة بالموضوع الذي يدرسه. قد يحدث أنّ أحداً يقرّ بضرورة تشخيص الموضوع، لكنّه يشعر بالشك والترديد في تمييز العارف عن غير العارف. وفي هذا الصدد يقول (الأستاذ همائي) أيضاً: «قلماً يوجد بين عامة الناس والمتعلمين من يعرف بصورة جيدة الفرق الحقيقي بين الألقاب الثلاثة، أي العابد والزاهد والعارف، ولا يخطيء بينها. وعدا عن العوام من الناس فإنّ

(١) التّصوّف الإسلامي العربي: ص ٢٦.

هناك أيضاً بعضاً من المتعلّمين ممّن شاهدناهم أو قرأنا تأليفاتهم، لا يعرفون واقع الفرق بين العارف والحكيم والصوفي والمتشرّع، ولا يقدر على إعطاء تعريف جامع وشامل وكامل لكلّ من تلك الفئات، أو أنّه حتى لا يكون عارفاً بالحدود أو الجوانب الحقيقية لهم، ورغم ذلك يقوم باتهام الحكيم والعارف والصوفي بالفسق، ويلعنهم ويكفرهم^(١).

نعود الآن إلى بحثنا الرئيسي، وهو الفرق بين الزاهد والعابد والعارف بناءً على ميزة أخرى، غير الظاهر والباطن. وهذه الميزة هي عبارة عن الفرق في الهدف والغاية بين العارف وغير العارف، مع توضيح أنّه على الرغم من أنّ أعمال العابد والزاهد والعارف تبدو متشابهة من حيث الظاهر في الرحلة الأولى، إلّا أنّ أغراضهم مختلفة، وليس هناك أيّ شبه بينها. وهذه الصفة تُعدّ عاملاً جيداً للتفريق بين هؤلاء.

إنّ غرض وهدف غير العارف - أي الزاهد والعابد - من القيام بهذه الأعمال التي توصف بأنّها زهد وعبادة هو نوع من الانتفاع وأشبه ما يكون بصفقة بيع وشراء. فهم يقومون بأعمال ويتخلّون عن ملذّات ليكسبوا من وراء ذلك ملذّات أهم وأكثر، كما يحصلون أزاء عملهم على أجرٍ هو أكبر بكثير من قدر ما عملوه، علماً إنّ هناك فروقاً بين الزهد والعبادة أيضاً؛ فعلى سبيل المثال أكثر ما يهتمّ في الزهد هو تجنّب الملذّات الدنيوية، والابتعاد عن الأكل والنوم والراحة، أما في العبادة فالذي يأتي في المركز الأول من الأهمية هو العمل بتعاليم الدّين مع التمتع وبصورة شرعية بكلّ ما هو محلّل من ملذّات العالم. كما إنّ الزاهد يسعى إلى تجنب ارتداء الملابس الجيدة وغالية الثمن، والرقاد في سرير مريح، وأكل ما لذّ وطاب من أنواع وأشكال الأطعمة. أما بالنسبة للعابد فإنّه يرقد على سرير مريح، ويلبس ملابس

(١) مولوي نامه: ج ١، ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

جيدة، لكي لا يكون في عداد ﴿مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ﴾ [الأعراف: ٣٢] كما يتناول مختلف ألوان الأطعمة شاكراً وحامداً لله عزَّ وجلَّ، كما يتزوَّج ويسكن في بيت جيّد، ويتخذ لنفسه خدماً على قدر استطاعته لخدموه، لكي يكون ﴿وَلَا تَسْكَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص: ٧٧] كما يسافر ويقيم مآدب ضيافة ويوجد بالبذل والعطاء، ويهدي سجاداً وأشياء أخرى غالية الثمن للمعابد والمزارات، وفي نفس الوقت يصوم ويصلي، ويؤدّي الخمس والزكاة، ويحجّ بيت الله الحرام، ويجاهد إذا تيسر له ذلك طبعاً. ولكن على أيّ حال فإنّ الفتيتين تبحثان عن الهدوء والراحة. العابد يستفيد من الدنيا قدر ما يمكنه، ولكن عليه أن يصبر ويتحمّل الكثير من المشاكل والصعاب من أجل أن ينعم بالراحة في العالم الآخر؛ أما الزاهد فيستغني عن الدنيا وما فيها لأنّه يرى أنّ العالم الآخر هو أفضل وخير من هذه الدنيا.

أما بالنسبة لزهد العارف فهو عبارة عن حالة التوجه للحق، والنزاهة والتخلّي عن كلّ ما هو غير الحق، لأنّ العارف يكون قد اختار ذلك المقصود واعتبره الأسمى والأعلى من كلّ مقصود وهدفٍ آخر. وإذا ما أبدى الحقّ رعاية لمن سواه فإنّ الزهد عند العارف هو مدّ اليد إلى ذلك الذي هو ما سوى الحقّ وعدم الإنحناء والخضوع له لكونه ضيعاً ودون المستوى حيث أنّ:

أترك العالمين للعدو، فنحن حسبنا ويكفينا هذا الرفيق الذي عندنا وعندما يتطرّق (ابن سينا) في هذا المقطع إلى الغرض الذي يبتغيه غير العرفاء، أي (الأجر والثواب) يرى من الضرورة بمكان أن يجرّ الحديث إلى أسس الإيمان بالأجر والثواب. ومن هذا المنطلق يبدأ بالحديث عن النبوة والشريعة، ويلجأ في بحثه هذا إلى القواعد والأساليب الفلسفية. وسوف نتناول هذا الموضوع في فصلٍ خاصٍ بالاستناد إلى ما قاله (الخواجة).

ولكن وبمناسبة الحديث عن الشريعة، سوف نتطرّق بالحديث هنا إلى

العلاقة التي تربط بين العرفاء والشريعة، علماً أنه سبق وأن كانت لنا إشارة عابرة إلى هذا الموضوع في الفصول الماضية، كما سنتناولها في الفصول اللاحقة أيضاً، إضافة إلى أننا سوف نعاود الحديث عن هذا الموضوع في مناسبات مختلفة أخرى.



الفصل الرابع:

الشريعة والعرفان

«كلّ علم حقيقة، لا حكم للشريعة فيها بالردّ، فهو صحيح وإلا فلا يعوّل عليه»^(١).

سبق وأن أشرنا في نهاية الفصل الماضي إلى أنّه نظراً لكون العابد والزاهد يتّخذان من الأجر والثواب غاية وهدفاً من العبادة والزهد، فقد عمل (ابن سينا) بداية على إثبات النبوة والشريعة تمهيداً لإثبات الأجر والثواب، لأنّ الأجر والثواب يعدّان من ضرورات النبوة والشريعة؛ وهذا هو رأي (الخواجه) أيضاً.

للإمام (الفخر الرازي) رأي آخر بشأن دوافع (ابن سينا) للحديث عن النبوة والشريعة، حيث يقول في شرح هذا المقطع من حديثه عن الشريعة والنبوة: «بعد شرح ماهيّة الزاهد والعارف، وتبيان ما يبتغيه العارف وغير العارف من غرض من اتخاذ سلوك الزهد والعبادة، يحاول - ابن سينا - في هذا المقطع إثبات ضرورة وحقيقة النبوة، بالاستناد إلى كون العرفاء بشراً كراماً ومختارون، والرسول وياقي الأنبياء مختارون من قبل العرفاء وهم سادة وكرام العرفاء، وبذلك يحاول أن يثبت حقيقة وجود الرسول، لكي

(١) محي الدين بن عربي، رسالة لا يعوّل عليه.

يستدلّ من خلال ذلك وباستخدام الاحتجاج والاستدلال الخاص بالفلاسفة، على حقيقة وجود العارف».

أما ما جاء به (الخواجة) في توضيح استدلال (ابن سينا) على كون النبوة واقعاً وإلزاماً، فهو مبني على أربعة أسس كالتالي:

١ - الإنسان غير قادر على تلبية كافة متطلبات حياته لوحده. وبالنتيجة، لا يمكنه تلبية تلك الحاجات والمتطلبات سوى من خلال اتخاذ أسلوب التعاون وتقسيم العمل بين الجميع. ولهذا السبب قيل: «الإنسان مدني بطبعه» بمعنى إنّ طبيعة حياته وحاجاته تدفعه إلى الحياة بصورة جماعية على أساس التعاون وتقسيم العمل.

٢ - الشهوة والغضب يدفعان الإنسان إلى الاستخدام والاستغلال في الحياة الجماعية، ونتيجة لذلك فإنّ المجتمع الإنساني الذي تشكل بهدف توفير الرفاهية والراحة لأعضائه، يتحوّل إلى عامل للقهر والأذى يجعل الحياة صعبة على بعض أبناء ذلك المجتمع ويعرّضهم للمشاكل. لذلك فإنّ المجتمع بحاجة إلى العدل وإلى قوانين عادلة تنظم تصرفات الأشخاص على أساس من الحق والاستحقاق.

٣ - وهذه القوانين العادلة، تحتاج بدورها إلى من يشرّع القوانين. وتجنّباً لحدوث صراع ونزاع على عملية سنّ وتشريع القوانين. يفترض أن يأتي القانون من قبل من يكون أمره مطاعاً. وما لم يثبت بأنّ القوانين هي من جانب الله، لن تتوفر الأرضية والجدارة اللازمة للطاعة، وأنّ ما يثبت ذلك من أدلة وعلامات هي المعجزات فقط، وما من شيء آخر سواها؛ سواء كانت معجزات كلامية، أو عملية. علماً أنّ الخواص يولون أهمية أكبر للمعجزات الكلامية، فيما يفضل العامة المعجزات العملية على الكلامية. كما إنّ من الضروري الإشارة إلى أنّ المعجزات العملية لن تفي بالغرض

بشكلٍ كاملٍ من دون المعجزات الكلامية، لذلك يكمل أحدهما الآخر. وبناءً ما تقدم ذكره من مقدمات، فإنَّ من الضروري أن يكون لكلِّ نبيٍّ معجزة يثبت من خلالها نبوته.

٤ - بالنسبة لعامة الناس، والساذجين منهم على وجه التحديد، فإنَّهم يضحون بمصالح بني نوعهم ومجتمعهم في سبيل تحقيق مآربهم الشخصية، فيسحقون بذلك مبادئ العدالة الاجتماعية تحت أقدامهم. ولهذا السبب، إذا كان هناك ثمة أجرٌ وعقاب، فإنَّ الأمل بالأجر والخشية من العقاب تدفع بأمثال هؤلاء للالتزام منهج الطاعة، وتمنعهم من إتيان المعاصي. على هذا الأساس يتوجب على الله العليّ القدير أن يضع الأجر والعقاب في مقابل الطاعة والمعصية. كما يجب على الشريعة أن تفرض على المشرِّع الذي يتولى في نفس الوقت مسؤولية تنفيذ الأجر والعقاب أن يكون على معرفة كاملة بجميع الأمور.

ولما كانت درجة المعرفة لدى عامة الناس لا تصل عادة إلى مرحلة اليقين، لذلك فإنَّها لن يكتب لها الثبات والاستمرار، لذلك يستلزم وجود ما يصون هذه المعرفة ويحافظ عليها. وهذا العامل ليس سوى التذكير المقترن بالتكرار والمتمثل بتكرار العبادات كالصلاة.

ويرى مؤلف هذا الكتاب بأنَّ ما يقصده (ابن سينا) من التطرُّق إلى موضوع النبوة والثواب والعقاب هو غير ما يذكره كلُّ من (الخواجه) أو (الإمام الفخر الرازي). فهو يرى بأنَّ التطرُّق لموضوع النبوة هو في الواقع دفع نص المقدر، كما إنَّه بمثابة ردِّ على التساؤل التالي الذي قد يطرحه أحدٌ ما:

إذا كان الأمر كذلك والعرفاء يتفكرون، من دون أن يفكروا مطلقاً بالأجر والثواب الذي تنطوي عليه عملية التفكير هذه في الآخرة، ولمَّا كان الله يجب أن يُعبد فقط لكونه الله، ولغرض الاتصال والارتباط به، فما الذي ستعنيه النبوة والشريعة وكلُّ ما يُقال عن الجنة والنار؟

هذا في الواقع يمثل نفس التساؤل القديم الذي كان مصدر شكٍ للمتشرِّعين بشأن شريعة وصواب معتقدات العرفاء. وكما أشرنا في الفصول الماضية، فإنَّ علماء الدِّين كانوا دائماً يتَّهمون العرفاء بتجاهل النبوة والأجر والثواب والعقاب والجزاء الأخروي، كما كانوا يرون أنَّ بعثة الأنبياء وسنَّ الشريعة والوعود والتهديدات هي كلُّها أمور غير ذات جدوى من وجهة نظر العرفاء.

وجاء (ابن سينا) في اللحظة المناسبة لدفع هذه الشبهة، وإزالة التهمة عن العرفاء بتحليلٍ رائعٍ وجميلٍ.

إنَّ ردَّ (ابن سينا) هو الردّ نفسه الذي يقبل به الباحثون الإسلاميون في مجال العرفان، والذي يعتمد على درجات المعرفة التي تعتمد على مستويات الأشخاص.

كما ينبغي توضيح أنَّ درجات الناس تختلف حسب درجة كمالهم، وأنَّ قدرتهم على الإدراك، وقابلية الفهم، وإمكانية التخاطب تختلف باختلاف درجاتهم.

وبناءً على ذلك فإنَّ ظواهر الشرع، والفرائض الدِّينيَّة، والأعمال البدنية، والأذكار والأدعية اللفظية، مروراً بباطنٍ، لا بل ببطون القرآن المختلفة والسُّنة، والطريقة والحقيقة، والعشق والوصول، والفناء والبقاء، وسقوط الفرائض وغيرها، هي كلُّها صحيحة وصواب في عرض بعضها، وهي صحيحة في الطول أيضاً، كما إنَّها صحيحة وصواب كلِّ واحد منها في مكانه.

العرفاء وموضوعان متضادَّان:

قبل أن ننتقل إلى استخلاص النتيجة من تحليل (ابن سينا) ولكي تتوضح الصورة أكثر، سنتطرق بصورة موجزة إلى موضوعين متضادِّين مع بعضهما في ظاهر الأمر، وهما:

أ - ضرورة الشريعة وقيمتها .

ب - سقوط الفرض، واستغناء الإنسان عن (متابعة) الشريعة أو الالتزام بها .

بعد ذلك سنبيّن الطريقة التي يمكن بواسطتها الجمع بين الموضوعين المشار إليهما أعلاه .

أ) موضوع ضرورة الشريعة وقيمتها:

إن عرفاء الصوفية يؤكدون على ضرورة الشريعة والتقيد بالتبعية لها، حتى أن (محي الدين بن عربي) يرى بأن الاهتمام بعلوم الحقيقة يشترط فيها أن لا تكون مرفوضة من قبل الشرع^(١) .

أما (السنائي) فيقول بشأن الكتاب والسنة والعلاقة التي تربطهما بال(أسرار):

إعلم أنّ ما من طريق أفضل من (القرآن) هادياً
ومرشداً إلى صراط الله، ولا أفضل من (الأخبار)
فلا تحلّ رموز وعقد (مخزن الأسرار)
إلا بيد محمّداً وبقلبه

وهذا (جنيد وفاة ٢٩٧هـ) وهو أحد رواد التصوف الإسلامي يقول: «كلّ الطرق تؤدّي إلى طريق مسدود ما عدا الطريق الذي يتّبع خطى رسول الله ﷺ وعلى ذلك لا يجوز اتباع من ليس بحافظ للقرآن أو كاتب للحديث، وذلك لأنّ عملنا وديننا محدّد بالكتاب والسنة»^(٢) .

ويقول (الشيخ أبو نصر السراج) في هذا الشأن: «ثم إن طبقات

(١) المصدر السابق .

(٢) هامش المنقذ من الضلال: ص ١٥٨، طبعة بيروت .

الصوفية أيضاً اتفقوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث في معتقداتهم وقبلوا علومهم، ولم يخالفوهم في معانيهم ورسومهم، إذا كان ذلك مجاناً للهوى واتباع البدع، ومنوطاً بالأسوة والافتداء، وشاركوهم بالقبول والموافقة في جميع علومهم.

ومن لم يبلغ من الصوفية مراتب الفقهاء وأصحاب الحديث في الدراية والفهم، ولم يحط بما أحاطوا به علماً فإنهم راجعون إليهم، في الوقت الذي يشكل عليهم حكم من الأحكام الشرعية أو حد من حدود الدين، فإذا اجتمعوا في جملتهم فيما اجتمعوا عليه، فإن اختلفوا فاستجاب الصوفية في مذهبهم الأخذ بالأحسن والأولى والأتم احتياطاً للدين وتعظيماً لما أمر الله به عباده، واجتناباً لما نهاهم الله عنه.

وليس من مذهبهم النزول على الرخص وطلب التأويلات، والميل إلى الترفه والسعادة وركوب الشبهات، لأن ذلك تهاون بالدين وتخلّف عن الاحتياط، وأتم مذهبهم التمسك بالأولى والأتم في أمر الدين، فهذا الذي عرفنا من مذاهب الصوفية ورسومهم في استعمال العلوم الظاهرة المبدولة المتداولة بين طبقات الفقهاء وأصحاب الحديث^(١).

كما يقول (الغزالي): «بل لو جُمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرتهم وأخلاقهم ويبدّلوه بما هو خير منه؛ لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»^(٢).

وفي ردّه على ما قاله أحد معارضي التصوّف من أنّ (مصادر العقيدة

(١) اللمع: ص ١٠.

(٢) المنقذ من الضلال: ص ٧٥، طبعة بيروت.

الإسلامية تقتصر على الكتاب والسنة فقط) يقول (الشيخ أحمد العلوي) (١٢٨٦ - ١٣٥١هـ) وهو أحد العرفاء الإسلاميين المعاصرين من (الجزائر): «من ذا الذي قال لكم بأن الصوفية ترى بأن هناك مصادر أخرى بنيت عليها العقيدة الإسلامية غير هذين الأصلين؟ فكل ما ينادون به هو أن هذا الكتاب السماوي المقدس زاخر بعلم تعجز الغالبية العظمى عن إدراكه...»

فعندما يقول أحد أن ليست هناك مصادر للعقيدة الإسلامية سوى كتاب الله وسنته وسنة رسوله، فكأنه يقول بأن الإسلام هو فقط ما أفهمه من الكتاب والسنة وليس أكثر من ذلك»^(١).

ومن خلال متابعتنا لسيرة حياة الصوفية سواء القدماء منهم أو المعاصرين نلاحظ التزام الباحثين من هؤلاء المتصوفة بالدين الإسلامي، وتقيدهم بأداء المستحبات من الأعمال وتجنب المكروه من الفرائض والواجبات الشرعية كالصلوات المستحبة أو الصوم المستحب، فضلاً عن كثرة أسفارهم إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة وباقي الأماكن المقدسة، هذا إلى جانب التزامهم بتلاوة القرآن الكريم باستمرار والدعاء والذكر، وكذلك اتباعهم للمستحبات غير الضرورية مثل: وضع القدم اليمنى قبل اليسرى لدى دخول الجامع، وعدم البصق في اتجاه القبلة وغيرها من المستحبات.

(ب) الاستغناء عن التبعية للشرع:

لقد تبين لنا من خلال البحث السابق، أنه من غير الممكن إنكار اهتمام العرفاء والصوفية بالشرع، لكننا لو قمنا بتتبع آثار هؤلاء، لتبين لنا بالمقابل وبشكل واضح وجلي أنهم يعتقدون بأن الإنسان هو في غنى نوعاً ما عن الشرع.

(١) عارف من الجزائر: ص ١١٦ - ١١٧.

فإلى جانب إذعانهم بأولوية النبوة، واحترامهم وإجلالهم لسلاطات الصوفية، وإيمانهم بأهمية التواصل مع أولياء الباطن ومع إرشاداتهم وإفاضاتهم، وبدلاً من التقيّد بالتقليد وأداء الاحترام اللازم لعلماء الدين والفقهاء، فإنهم يصرّحون علناً بعدم ضرورة التقيّد بأحكام الشريعة في بعض من درجات السلوك الباطني، وهو ما مرّ ذكره في الفصل الذي ناقشنا من خلاله معارضة المشرّعين وعلماء الدين للتصوّف، مع ذكر نماذج من أقوال المتصوّفة بشأن سقوط التكليف الشرعي ومراحله وشروطه، ومن بينها ما يصرّح به (ابن سينا) في نهاية النمط التاسع.

نعود الآن إلى بحثنا الرئيسي، حيث يرى المؤلف بأنّه ربّما كان (الشيخ) يقصد الإتيان بتحليل أو تبرير لما يبدو حالة من التضاد، أو بمعنى آخر سوء فهم بهذا الشأن، فهو ينهي المسألة بالشكل التالي:

إنّ الشرع والثواب والعقاب هما أمران ضروريان ويتطابقان مع الحكمة والعناية الإلهية ولهما فوائد ونتائج حميدة.

إنّ البشر ليسوا متساوين في درجة الفكر والإدراك، وبالتالي إنهم مختلفون في السعي والأهداف التي يسعون إلى تحقيقها. وعلى هذا الأساس فإنّ ما يتطلع الإنسان إلى تحقيقه في مراحل معينة هو شيء يفوق الجنة والنار، ولن يكون هناك محلّ من الإعراب للوعود والتحذيرات والشريعة وأحكامها التي تعتبر أموراً ظاهرية.

سنحاول فيما يلي وبشكلٍ مختصر توضيح النقطتين اللتين ذكرناهما

للتوّ:

ضرورة الشريعة من الناحية العرفية:

«إلى جانب أنّهم من خلال الكشف والشهود يؤيدون، وكما يرى

الغزالي، بأنه مالم يملك الإنسان الذوق فإنه لن يدرك من حقيقة النبوة سوى (الاسم)»^(١).

يقول (نجم الدين الرازي) (المتوفى عام ٦٤٥هـ) في هذا الشأن: «في مدرسة شرائع الأنبياء ينبغي عليك أولاً أن تتعلم ألف باء الشريعة، فكل واحدة من التعاليم التي جاءت بها هذه الشريعة هي بمثابة المفتاح لاكتشاف رمز من رموز الاسم الأعظم. فالحق يُقال بأنك لو أدت كل ما أمر به الشرع فإن ذلك سيكون بمثابة مفتاح يكشف لك رمزاً من رموز ذلك اللغز، لتفوح منه نسائم من نفحات الألفاظ الإلهية تلامس الروح وتداعبها حيث «إنَّ الله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها» فالتعرض لتلك النفحات هو تأدية الأوامر والنواهي التي نص عليها الشرع. فحيثما خطوت في طريق الشرع، فإنك تكون قد اتبعت بذلك قانوناً من قوانينه وسيكون ذلك بمثابة خطوة تقربك أكثر إلى الله تعالى، أي أنك تكون قد قطعت شوطاً من الأشواط في ذلك العالم الذي جاءت منه تلك النفحات حيث أنه «لم يتقرب إليَّ المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم» لأنك لو وضعت قدمك في هذا الطريق بصدق وإخلاص، فإن نسائم ألطاف الربوبية سوف تهبّ عليك لأنه «من تقرب إليَّ شبراً، تقربْتُ إليه ذراعاً، ومن تقرب إليَّ ذراعاً تقربْتُ إليه باعاً، ومن أتاني يمشي، أتيتُهُ هرولة».

لو خطوت صواباً في طريق العشق

يتقدّم المعشوق نحوك مع أول خطوة تخطوها

فقد أصبح من الواضح بأن رمز لغز الوجود الإنساني لن يكون في المقدور اكتشافه إلا بمفتاح الشرع، وإن هذا الشرع لا بُدَّ من صاحب له،

وهذا الصاحب لن يكون أحداً سوى الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام^(١).

كما يقول (مجذوب علي شاه) في هذا الشأن: «إذا ما تغلبت الطبيعة الغريزية الشهوانية على وجود الإنسان، فإن ذلك سيؤدّي إلى ضياع الشهوات النفسية وتعطلها. أما ترك الشهوات البهائية والحيوانية بالكامل فسوف يحرم الإنسان من التمتع بالملذّات الجسدية في وجوده.

وقد جاءت الشرائع لكي تعلّم الإنسان كيفية التحكم بالطباع والغرائز الشهوانية الحيوانية، وذلك من خلال الطاعة، وليس كما تشاء الطبيعة البشرية، لأنّ هذه الطبيعة هي مصدر الظلمة والشقاء كلّ، في حين الطاعة هي منبع النور والإيمان. فالطبيعة البشرية تؤدّي بالإنسان إلى أن يرى نفسه فقط ويتجاهل الحق، وهذا كلّه يمثل ظلمة وحجاباً. ولما كانت الطاعة تبعث على ضبط النفس ورؤية الحق واستصغار الإنسان لنفسه؛ فإنّ ذلك هو النور بعينه وزوال للحجاب. كما إنّ الظلمة والحجاب اللذان يظهران من خلال الحركات الطبيعية ضمن قالب يكون متوافقاً مع هوى النفس، ينمحيان بواسطة ما يخالف أهواء النفس من الأوامر الشرعية».

كما إنّ: «كلّ ركن من أركان الشرع يذكّر الإنسان بالعالم الذي أتى منه، ويأخذ بيده أيضاً ليقوده وهو راجع إلى مرده الذي هو مجاورة ربّ العالمين، وليوضّح له في طريق رجعته تلك بأنّ كلمة (لا إله إلاّ الله) هي التي تقربّه من عالم الوحدانية، وفي المقابل إذا لم تكن هناك أية صلة تربط الإنسان بالحقّ تعالى توهّج في قلبه شوقٌ عارمٌ إلى ذلك العالم وما فيه من الوجد والذوق الذي يتأتّى من تلك الصلة، فيتوق إلى الرجعة، ويتمنّى لو يقطع كلّ صلة تربطه بالعالم السفلي، كما إنّ حلاوة كلّ الملذّات البهيمية

(١) مرصاد العباد: ص ٧٤.

التي كان يعيش فيها سوف تصبح مُرّة كالعلقم في روحه تحسّسه وتشدّه إلى ساحة الربوبية»^(١).

ويقول في مكان آخر أيضاً: «هناك سبيل يربط ملكوت الأرواح بالروح، والروح بالقلب، والقلب بالنفس، والنفس بالقلب. عبر هذا السبيل يمتدّ الفيض من عالم الغيب إلى عالم القلب، وفي ذلك القلب يتولد عامل يتناسب مع ذلك الفيض. فإذا ظهر ذلك العامل على هيئة قالب ظلّماني وشيطاني، فإنّ تأثير تلك الظلمة يخترق النفس والقلب ليشكّل غشاوة تغطّي الروح وتحجب نورها، مانعة إيّاها من استلام الفيض من عالم الغيب، وكلّما كثرت هذه الأعمال؛ ازداد أثر الحجاب فتتناقص معارف الروح، وما لم يتداركه الشرع ليسعفه فإنّ ما يُخشى منه هو سوء العاقبة، وهذه المراحل الجسمانية والروحانيّة مرتبطة إحداها بالأخرى كاللغز.

وللشريعة ظاهر وباطن؛ الظاهر يتمثّل في أعمال الجسم وهو المفتاح لفك اللغز الذي يلف ظاهر القلب. أما باطن الشريعة فيتمثّل في أعمال القلب والأعمال السريّة وأعمال الروح ممّا يطلق عليها مصطلح (الطريقة)، وهذه الطريقة هي المفتاح لفكّ اللغز الذي يلفّ باطن الإنسان، لكي يفتح من خلال ذلك سبيلاً يؤدّي به إلى عالم الحقيقة»^(٢).

بناءً على الأمثلة التي أشرنا إليها، فإنّ الضرورات التالية تكون هي الركيزة الأساسية للشريعة والشارع:

- أ - إنّ تعاليم الشرع هي المفتاح لفك لغز الوجود البشري، وإنّ أداء الفرائض الدنيّة يؤدّي إلى التقرب إلى الحقّ تعالى.
- ب - إنّ الهدف من الشريعة هو تمكين الإنسان من التحكّم بما يمارسه من

(١) مراحل السالكين: ص ٧ - ٤٦.

(٢) بتلخيص من المصدر السابق: ص ٤٣ - ٤٤.

أعمال يومية، تمثل في الواقع متعاً حيوانية، وذلك من خلال العمل بالتعاليم، وليس حسب ما تقتضيه الطبيعة، فالطبيعة هي الظلمة كلّها في حين أنّ الإنضباط والتعاليم والأوامر هي النور كلّ.

ج - إنّ تعاليم الشرع التي تتعارض مع أهواء النفس، تمحو الظلمات التي تنجم عن الإنقياد لتلك الأهواء.

د - إنّ كلّ ركن من أركان الشريعة هو بمثابة تذكرة تذكر الإنسان بالمقرّ الأول، كما إنّها تعتبر حافزاً له على قطع أية صلة بهذا العالم والسير نحو عالم الباطن والحقيقة.

هـ - إنّ الشريعة هي عبارة عن علاقة فعل وردّ فعل بين الظاهر والباطن، وبذلك يكون دور الشريعة هو التنسيق بين حركة الظاهر والباطن في طريقيهما التي تؤدّي بهما إلى الحق.

إنّ استدلال العرفاء بضرورة الشريعة والشارع على ضوء الأمثلة التي مرّ ذكرها يرتكز على مبدأ واضح هو أنّ الشريعة هي الوسيلة التي يسير بها الإنسان باتجاه الحقيقة، وهي التي تمهّد الأرضية اللازمة لإعداد ذلك الطريق، ولا مكان فيها لمتطلبات حياة الإنسان الدنيوية سواء الفردية منها أو الاجتماعية، كما إنّها أيضاً لا يمكن أن تكون وسيلة أو تمهيداً لنيل الأجر الآخروي والخلاص من عذاب جهنم.

أما بالنسبة للاستدلال الذي أورده (ابن سينا) على ضرورة الشريعة والشارع والأجر والعقاب الآخروي، فإنّه مستوحى من الأسلوب المتّبع بين المتكلّمين والحكماء المسلمين؛ فالى جانب كونه تحليلاً وتبريراً، فإنّه أيضاً يعمل على خلق حالة من التوافق والتطابق، بين ضرورة الشريعة والرؤية العرفانية بشأن الغرض والهدف المتوخّى من العبادات والصبر على المشقّات، حتى لو كان ذلك بالدرجة التي يعرضها الحكماء والمتكلّمون، وفي نهاية الأمر يوضح (ابن سينا) لنا هذا التطابق ويتوسع فيه كالتالي: «لَمَّا

لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده، بأمر نفسه، إلاّ بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعارضة ومعارضة تجري بينهما، يفرغ كلُّ منهما لصاحبه عن مهم، لو تولاه بنفسه لآزدهم على الواحد كثير، وكان ممّا يتعسّر إن أمكن. وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل، يحفظه شرع، يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة؛ لاختصاصه بآيات تدلُّ على أنّها من عند ربّه. ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند ربه القدير الخبير.

فوجب معرفة المجازي والشارع. ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة. ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود، وكرّرت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير. حتى اشتهرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع. ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدُّنيا والآخرة، الأجرُ الجزيل في الأخرى. ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصّوا بها، فيما هم مولون وجوههم شطره.

فانظر: إلى الحكمة، ثم إلى الرحمة، والنعمة، تلاحظ جناباً تبهرك عجائبه، ثم أقم واستقم^(١).

إنّ (الحكمة) و(الرحمة) و(النعمة) هي في الواقع محاولة الهدف منها عرض وجهات نظر متباينة، وتناول الموضوع من مختلف جوانبه ووضع تلك الآراء ضمن سياق خطّ طولي، من جهة كون الشريعة منهاجاً يرتكز على الحكمة الإلهية كأساس، الهدف منه تنظيم حياة الإنسان الدنيوية، وخلق مجتمع صالح سليم وسعيد، وهذا الأمر يستدعي أن يكون هناك ثواب وعقاب يتمّ تحديدهما على ضوء المستوى الفكري والطريقة التي يفكر بها الغالبية العظمى من الناس ودرجة الإدراك لديهم.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الثواب والعقاب قد وُضعا لتنظيم الحياة

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبهات مع شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا: ج ٤، ص ٦٥ - ٦٧.

المادية في الدنيا، فضلاً عن أنَّهما يعتبران بمثابة الدافع والهدف الذي يستوجب تطبيق الشريعة. لكنَّ الأمر لا يتوقف عند هذا الحدِّ، لأنَّ هناك من يملكون فكراً وإدراكاً يتعدَّى حدود السعادة الدنيوية والأجر والثواب الأخریین، ترسم لهم أهدافاً عالية المستوى.

نستلخص من ذلك إذاً بأنَّ العارف أو الصوفي لا ينفي الشريعة ولا يراها أمراً تافهاً لا قيمة له، لكنَّ كلَّ ما في الأمر هو أنَّه يسعى لتحقيق غايات أعلى درجة ومستوى من أهداف العابدين والزهاد، وأنَّ فهمه للشريعة يختلف عن فهم العابدين والزهاد لها، حيث يسعى من خلال أداء الفرائض الشرعية إلى نيل أهداف تتجاوز حدود الإدراك المحدود الذي يملكه أصحاب الفكر.

وبعد أن يبرهن على اتفاق العرفاء مع الفقهاء والمتشرِّعين، كما مرَّ ذكره، يتابع (أبو نصر السراج) قائلاً: «ثم إنَّهم بعد ذلك ارتقوا إلى درجات عالية، وتعلَّقوا بأحوال شريفة ومنازل رفيعة من أنواع العبادات وحقائق الطاعات والأخلاق الجميلة، ولهم في معاني ذلك تخصيص لغيرهم من العلماء والفقهاء وأصحاب الحديث»^(١).

كما يقول (السيد حيدر الآملي) في هذا الصدد: «إعلم أنَّ هذه القاعدة - قاعدة من الأصل الثالث - تشتمل على تبيان الشريعة والطريقة والحقيقة. والغرض منه أنَّه أهل الزمان، من خواصهم وعوامهم، يدَّعون أنَّ الشريعة خلاف الطريقة، والطريقة خلاف الحقيقة، ويتصوِّرون أنَّ بين هذه المراتب مغايرة حقيقية، وينسبون إلى كلِّ طائفة منهم ما لا يليق بهم، خاصة منهم طائفة الموحدين المسماة بالصوفية، وكان سبب ذلك عدم علمهم بحالهم، وقلة الوقوف على أصولهم وقواعدهم، - فأردت أن أبيِّن لهم الحال على ما هو عليه، وأريهم الأحوال على ما ينبغي، ليحصل لهم العلم والكشف

بالبطائفة المخصوصة، وبحقّية كلّ طائفة منهم، لا سيّما ينكشف لهم أحوالهم في طبقاتهم ومدارجهم وأصولهم ويتحقّقوا أنّ الشريعة والطريقة والحقيقة أسماء مترادفة صادقة على حقيقة واحدة باعتبارات مختلفة، وليس فيها خلاف في نفس الأمر، ويتركوا بذلك المجادلة والمعارضة مع أهل الله تعالى خاصة، وأهل التوحيد وخلاصته، وينزّهوا قلوبهم عن ظلمة الغي والضلال، ويخرجوها عن دائرة الشبه والإشكال»^(١).

ثم يتناول الأمر بالتفصيل ليستنتج في نهاية الأمر بأنّ: «جميع مراتب الناس، من خواصّهم وعوامّهم وخواصّ خواصّهم، لا تخلو من وجوه ثلاثة، أعني (حالة) الابتداء والوسط والنهاية، علماً أنّ المراتب والأشخاص، منحصرة فيها بحسب الكلّيات والإجمال، عدا ذلك فإنّها لا تنحصر حسب الجزئيات والتفصيل. فالشريعة اسم للحالة الإلهية، والشرع النبوي من حيث البداية. أما من حيث الوسط فإنّ اسمه الطريقة؛ في حين أنّ الحقيقة هي اسم له من حيث النهاية. ولا تخرج المراتب أصلاً - وإن كثرت - عن هذه الثلاث. فيكون هو اسماً جامعاً للكلّ، أي يكون تترتب للمراتب كلّها، وعليه فإنّ الشرع هو اسم جامع للمراتب المذكورة، لأنّ الأول مرتبة العوام، والثاني مرتبة الخواصّ، والثالث مرتبة خاصّ الخاص. والمكلّفون وذوو العقول بأجمعهم ليسوا بخارجين عنها. فتكون هذه المراتب - أي الشريعة والطريقة والحقيقة شاملة للكلّ، ومعطية كلّ واحد منها مقامه المطلوب الصحيح بحق^(٢)... وكلّ منهم هو صواب وعلى حق في محله».

كما إنّ (ابن سينا) هو الآخر يشير إلى هذه المراتب في تحليله. فهو يرى بأنّ الشريعة وتعاليمها الظاهرية المتمثلة بالعبادات والقوانين والأوامر والنواهي الفردية والاجتماعية، والأجر والعقاب الدنيوي والأخروي، والتمسك

(١) الأملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص ٣٤٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٥٠ - ٣٥١.

بالحضرة المطهّرة للمعشوق الأزلي كلّها مرتبطة بمراتب الكمال الإنساني، ويعتقد بحقانية وصواب كلّ منها، ويعتبرها نتاج الحكمة والرحمة والنعمة.

وجهة نظر (ستيس) بشأن العلاقة بين الدّين والعرفان:

بعد أن يسهب في بحث ودراسة الموضوع ويتعمّق فيه، يلخص الباحث (ولتر ستيس) عدداً من الحقائق التي كما يراها من منظاره لا تقبل الشك بالشكل التالي: «إنّ الغالبية العظمى من الباحثين في العرفان والتصوّف يجزمون بأنّ العرفان هو عبارة عن ظاهرة دينية. فهم على ضوء تعاليم الديانات الغربية ومنها المسيحية على وجه التحديد، ومع قدر من التساهل، يرون بأنّ المعرفة العرفانية في واقع الأمر هي (الاتحاد مع الله) أما نحن فنعتقد بأنّ جوهر التجربة النفسية هو وحدة واحدة من دون تمايز، وإنّ مفهوم (الاتحاد مع الله) هو تعبير يُراد منه أن يعطي ذلك المفهوم، ولهذا السبب لا يمكن أن يكون حدّاً يحدّه (تعريف) المقصود من ذلك الحد هو الحدّ المنطقي.

وقد توصف هذه التجربة بكونها غير توحيدية، كما هو الحال في الديانة البوذية. أما إذا كان يقصد من الدّين أحد الأديان الرسمية المعروفة والمتداولة في العالم، عندئذ سيكون (فلوطين) عارفاً من دون أن يكون متديناً، لأنّ الإطار الفكري الذي كان يعبر على ضوءه عن تجربته كان نظاماً فلسفياً وليس دينياً. لذلك عندما يتساءل أحد: هل العرفان في حدّ ذاته هو ظاهرة دينية أم لا؟ فإنّ الردّ يأتي بالنفي؛ لأنّ من الممكن بالفعل أن يكون هناك اتحاد بين العرفان والأديان الأخرى، ولكنّ ذلك ليس أمراً إلزامياً.

أما إذا كان هناك من يرى مفهوماً آخر لمصطلح (الدّين) فإنّ الردّ على هذا التساؤل سيكون مختلفاً؛ أي أنّه لو كان هناك من يفسّر الدّين ويفهمه على أنّه حالة من (الإحساس الدّيني) أكثر من كونه مجموعة من المعتقدات والأطر الفكرية، عندئذ لن يكون هناك ما ينفي وجود الحالات العرفانية

كظاهرة مستقلة؛ طبعاً ليس بصورة مستقلة بالكامل بعيداً عن أية (معتقدات) دينية معروفة، إلا أن بالإمكان القول بأنه غالباً ما يكون مفعماً بنوع من الإحساس الديني، أي أنه يكسبه إحساساً قدسياً مقدساً وملكوتياً، ربما كان غير (مقدس) في رأي الناس.

هنا لا بُدَّ لي من الإشارة إلى أن ما أعنيه بالـ(مقدس) و(غير المقدس) ليس المعنى المتداول والشائع لهما في علم الإلهيات. فالعارف عادة ما يشير إلى شيء ما من صفاته أنه سرمدي وأبدي، وهو يراه أسمى وأعلى شأنًا من هذا العالم الفاني، بما فيه من أنانية البشر وعجزه، ومع هذا الشعور بالتسامي يغمره شعور لا يوصف بالسكينة والهدوء. إنَّ هذه الأحوال والعوالم يمكن لمسها وإدراكها من دون القيام بالأعمال الظاهرية، وهي لن تأتي إلا إذا اعتبرنا العرفان مفهوماً دينياً في حدِّ ذاته.

كما يأتي الجواب بالنفي الصريح أيضاً، ويبرز لنا هنا تساؤل آخر هو: هل أن المعرفة العرفانية تكون مختصةً بدين محدد من بين الأديان المنتشرة في العالم؟ فيأتي الجواب بالنفي القاطع؛ فكلَّ عارفٍ، أياً كانت ثقافته، يعبر عن حالته وفق عقيدته التي تربى ونشأ عليها. فإذا تجاوز حالة التزمّت والعصبية سيصبح قادراً على التخلي عن معتقداته الدينية مع المحافظة على معارفه العرفانية.

بدلاً من أن نتساءل: «هل العرفان هو ذو طابع ديني في حدِّ ذاته؟» يكون من الأفضل إعادة صياغة السؤال بشكل معكوس فنقول: «هل الأديان في حدِّ ذاتها ذات طابع عرفاني؟». إنَّ الجواب الأكثر عقلانية على هذا السؤال هو أن الديانة البوذية وما شابهها من باقي النحل الهندوسية هي عرفانية بذاتها، لأنَّ الأسس الذي نشأت عليه والمحور الذي تدور حوله هو تجربة الإشراق. إلا أن العرفان الذي يشكل القسم الأعظم والأساس في الديانات الهندية، وكما يصفه البروفسور (أ. أ. بيرت) ليس سوى مجرد خيط رفيع في تشكيلة كلِّ من الأديان اليهودية والمسيحية والإسلام.

وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: هل أن مؤسس الديانة المسيحية كان عارفاً؟ أو بتعبير أكثر دقة: هل كان يرى في نفسه حالة من المعرفة يمكن اعتبارها نوعاً من العرفان الذي بنى سلوكه وكلامه وحياته وتعاليمه على أساسه، كما كان يفعل بوذا؟ والجواب هو: أجل؛ ربما كان (عيسى) عارفاً بالفعل، لكنني لا أرى أن هناك دليلاً مقنعاً يمكن من خلاله إثبات صحة هذا الاحتمال، كوني لم أعثر في الأناجيل التي تصنّف ضمن فئة واحدة (أي إنجيل متى وإنجيل مرقص وإنجيل لوقا) على شيء يثبت ذلك. أما بالنسبة لإنجيل يوحنا ففيه عبارات تتكرر أكثر من مرة لها مدلول يشير إلى الاتحاد مع الله. وبالنظر لعدم عشوري في الأناجيل التي مرّ ذكرها أعلاه (إنجيل متى وإنجيل مرقص وإنجيل لوقا) على ما يثبت وبشكل قاطع هذا الأمر، فما من سببٍ هناك يدفعني إلى التفكير بأنّ (عيسى) الحقيقي الذي جاء ذكره في التاريخ هو من قال عبارات كهذه، وكلّ ما يمكن استنباطه من تلك العبارات هو أن من كتب إنجيل يوحنا كان عارفاً، أو أنه كان يعرف بضعة جمل عرفانية، ليس إلّا، وليس فيها ما يؤكد على أو يمكن أن نستنتج منه بأنّ (عيسى) كان عارفاً.

وحتى لو فرضنا جدلاً بأنّ (عيسى) كان عنده شيء ما من المعرفة العرفانية (مثل بوذا)، فإنّ من المستبعد احتمال أن لا تكون تلك المعرفة هي المحور الذي ارتكزت عليه التعاليم التي جاء بها. حتى لو أضفنا إلى ذلك حقيقة أخرى وهي أنّ اليهودية هي الديانة التي تعدّ الأقلّ تعاملًا مع العرفان من بين كبريات الأديان التوحيدية الثلاثة (لا بل من بين جميع الأديان الرئيسية في العالم) ولو أننا أخذنا بنظر الاعتبار أصوله ونشأته وتربيته اليهودية، سيكون هناك احتمال ضعيف جداً في أن يكون (عيسى) عارفاً؛ وعلى ضوء ذلك وطالما لم يكن (عيسى) عارفاً، فإنّ السبب يبدو واضحاً لاعتبار أنّ العرفان لا يشكّل سوى مجرد خيط رفيع في تعاليم الدين الذي

جاء به . أما إذا كان (عيسى) بالفعل عارفاً بالمفهوم الصحيح لهذه الكلمة، كان من الصعوبة بمكان تفسير هذا الأمر .

لقد دخل العرفان في الديانة المسيحية بعد أن تأثر بأفكار لها جذور يونانية، وليس فلسطينية . ولو كنا مصرّين على فكرة أنّ العرفان هو منشأ الأديان جميعاً بالرغم ممّا مرّ ذكره من حقائق، عندئذ ستواجهنا إشكاليات من الصعب إيجاد حلّ لها، تماماً كما حصل معنا أثناء مناقشتنا لنظرية الأخلاق العرفانية، وكما كنّا مجبرين هناك على القبول بفرضية أنّ المعرفة العرفانية مستترة في جوهر جميع البشر، ولكنّها غالباً لا تجد طريقاً للخروج من حالة اللاوعي إلى حالة الوعي، وحتى لو حصل ذلك فإنّها سوف تبرز على شكل مشاعر أخلاقية، وهنا أيضاً يجب أن نفترض بأنّ آثار ذلك ستتجلّى على شكل دوافع دينية، تحدّد بدورها التركيبة الفكرية للعقائد بمختلف أشكالها وأنواعها .

إنّ النتيجة التي نخلص إليها فيما يتعلّق بالعلاقات التي تربط بين العرفان من جانب والأديان الرسمية أو الرئيسية في العالم - كالمسيحية والبوذية وغيرهما - من جانب آخر يمكن أن نوجزها في أنّ العرفان هو بمعزلٍ عن جميع تلك الأديان ومستقل عنها؛ بتعبيرٍ آخر يمكن أن يكون موجوداً حتى لو لم يكن هناك وجود لأيّ من الأديان الأخرى . لكن هناك تقارب بين العرفان والأديان عند نقطة معيّنة حيث يستمرّان معاً في طريق واحد بدءاً من تلك النقطة، لأنّ كلاهما يطمحان إلى تحقيق أهداف تتعدّى أفاق الحياة الدنيوية لتبلغ حدود العالم ال(لامتناهي) وال(أزلي) هذا إذا كان هناك وجد وإثارة جذيرة تليق بالعوالم المقدّسة والفرديسية^(١) .

رأي وتحليل:

والآن وبعد أن انتهينا من موضوع الشريعة والعرفان، ومن موقع كوني

(١) التصوّف والفلسفة: ص ٧ - ٣٥٥ .

مؤلفاً لهذه الدراسة، أودّ هنا أن أسجّل للقاريء الكريم رأيي بشأن ما يمكن قبوله والدفاع عنه، شرط أن يكون ذلك ضمن إطار وشكل العرفان الإسلامي، لأنّ موضوع هذه الرسالة أساساً هو دراسة تحليلية للعرفان الإسلامي.

أ - التجربة والتعبير:

إنّ فكرة كون العرفان تجربة، وأنّ الأديان تمثّل تعبيراً عن تلك التجربة، تتطلّب في رأيي قدراً أكثر من الدقة والتأمل. فالمقصود من (التجربة) هو إلحاق تفاصيل المشاهدات والاستلزمات والحالات العرفانية، أما بالنسبة للـ(تعبير) فهو انتقال تلك التجربة إلى حيّز الفكر؛ علماً أنّ من يهدف إلى التعرّف على ماهية ومدى تأثير التعبير من المفروض فيه أن يكون لديه إلمام بنقطتين هامتين هما:

- مدى إمكانية انتقال التجربة إلى حيّز الفكر.

- كيفية حدوث هذا الانتقال، وما يستخدم من مداخلات وإضافات وعوامل أخرى ضرورية لتسهيل عملية الانتقال هذه وتحققها.

يقول (ستيس) في تعريفه للـ(تعبير): «لقد استخدمت كلمة (التعبير interpretation) لغرض الإشارة إلى ما يضيفه المفكر (conceptual intellect) للتجربة بحيث يسهل عليه إدراكها، وذلك بغضّ النظر عمّا إذا كانت تلك الإضافات مجرد مفاهيم تأتي ضمن (المقولات classificatory concept) ليس إلّا أو استنتاجات تركز على (المنطق logical inference) أو فرضيات الهدف منها هو التوضيح فقط»^(١).

ربما كان من غير الممكن أساساً وبأيّ حالٍ من الأحوال، أو أنّ من

(١) التصوّف والفلسفة: ص ٢٧.

الصعوبة بمكان، بلوغ الحاق والوصول لأصل التجربة، سواء كانت تلك التجربة حسية عادية أم تجربة عرفانية. ولكن في كل الأحوال فإنَّ التجربة ومنذ بدايتها تكون مشوبة بما يُحدِّدها من عوامل تدخل ضمن نطاق التعبير من الصعوبة جداً التخلُّص منها، مثلما يصعب تصنيفها بالكامل في المراحل التي تأتي لاحقاً، هذا لو أردنا أن لا نعتبر ذلك بالأمر المحال؛ وحتى لو كان من غير الممكن الفصل بين حيِّز التعبير وحيِّز التجربة، فإنَّهما على أيِّ حالٍ يقعان في الواقع ضمن نطاقين منفصلين عن بعضهما البعض.

ويضيف (ستيس) قائلاً: «إنَّ تحديد أيِّ قسم من وصف العارف لتجربته وروايته عنها، يدخل بالتأكيد ضمن نطاق التجربة، وإنَّ اعتبار أيِّ منهما تعبيراً، هو أمر أصعب بكثير ممَّا يشبهه من حيث الصعوبة في التجربة الحسيَّة»^(١).

ويرجع (ستيس) أهمية هذا التمايز إلى سببين نذكرهما أدناه مع شيء من التصرُّف: «مثلما يصدق الأمر بالنسبة للتجربة الحسيَّة، فالحال يكون نفسه مع التجربة المحضة - لو كانت غير مشوبة بالتعبير - حيث أنَّ بإمكاننا اعتبارها خالية من أيِّ شكٍ وشبهة، أما بالنسبة للتعبير فهو عرضة للخطأ، سواء كان من طرف صاحب التجربة أو من أي طرف آخر. لقد قيل مراراً وتكراراً بأنَّه لا يحقُّ لغير العارف أن ينكر، أو أن يشكَّ في إمكانية حدوث التجربة أو في إمكانية حدوث تلك الحالة التي يتحدَّث عنها العارف، لكنَّ هذا الحكم يعتمد فقط على المضمون الوصفي لتجربة العارف، وهذا لا يعني بالضرورة أن يحقُّ للفيلسوف الذي ليس عارفاً أن يتناول بالدراسة والتحليل ذلك الجزء من الوصف الذي يرى فيه خلطاً للتجربة مع التعبير، أو أن يستفسر أو يتحقق من صحته أو سقمه...».

بالنسبة للسبب الثاني الذي سنذكره الآن فإنَّ (ستيس) يراه أهمّ من السبب الأول، وهو أنَّ الباحثين توصلوا من خلال بحوثهم إلى أنَّ أنواع وأنماط الحالات العرفانية الموجودة في مختلف أرجاء العالم ومختلف الثقافات، هي واحدة أو متشابهة.

ولضرورة فهم الفرق بين التجربة والتعبير، يمكن أن نعتبر التعبير^(١) هو منشأ الاختلافات.

وبناءً على ما ذكر يمكن الفصل بين مفهومين مهمّين هما (العرفان النظري) و(الدين والشريعة) وبين إلحاق ونصوص التجارب العرفانية.

حول علاقة العرفان بالدين والفلسفة والعرفان النظري، يقول (جلال الدين الاشتياني) في كتاب (شرح مقدمة القيصري على فصوص الحكم) كالآتي: «يرى المؤلف بأنَّ كتب العرفاء تدور مواضيعها حول شرح وبسط الحقائق والمعارف القرآنية وسنة النبي ﷺ وكلمات أهل الوحي والتنزيل. وقد اضطروهم تحامل أهل النظر والاستدلال عليهم إلى مراجعة كتب الفلسفة للتعرف على الطريقة التي يمكن بها التصدي لتلك الحملات. لذلك بادروا إلى تعلم الفلسفة، فكتبوا كتباً حول مختلف جوانب العرفان بطريقة مشابهة لطريقة أهل النظر، وقاموا بتنظيم وترتيب تلك المواضيع العرفانية مقلّدين أسلوب أهل الآراء والأفكار في تنظيمهم وترتيبهم للمواضيع وذكر بعض المصطلحات. إلا أنَّ المحور الأساس الذي كانت تدور أفكار وأبحاث أهل السلوك حوله كان يتمثل في القرآن الكريم والحقائق التي وصلت بواسطة أهل بيت العصمة والولاية»^(٢).

من الواضح هنا أنَّ (الاشتياني) يرى بأنَّ العلاقة التي تربط العرفان

(١) المصدر السابق.

(٢) شرح مقدمة القيصري: ص ١٨ - ١٩.

بالفلسفة هي علاقة جبرية وعلاقة مصالِح، ومن هنا تتجلى قيمة العرفان النظري الذي هو نتاج تلك العلاقة. هذا بالنسبة للعرفان النظري والتجارب العرفانية، أما من حيث الشريعة والتجارب العرفانية فإنَّ (الاشتيائي) يميل إلى قبول وحدتهما، ولكن برأيي إنَّ العلاقة التي تربط بين العرفان والشريعة هي الأخرى علاقة ذاتية وطبيعية، ولها أسباب معيَّنة، أكثرها لا بل كلها لها صلة بمرحلة التعبير وليس بمرحلة عينية التجارب العرفانية.

ومثلما تُستخدم أمور ومصطلحات وقواعد تعاليم وفلسفة (أفلوطين) بمثابة عوامل للتعبير عن التجارب العرفانية، فإنَّ الآيات والروايات الدِّينية سواء في الإسلام أم في الأديان الأخرى تلتحم بالعرفان في مرحلة التعبير. لذلك يُلاحظ بأنَّ عرفاء المسلمين يستخدمون مصطلحات إسلامية، في حين يستخدم المسيحيُّون منهم مصطلحات مستوحاة من تعاليم الديانة المسيحية، وكذلك الحال مع العرفاء اليهود والهندوس والبوذيين الذين يعبرون عن حالاتهم العرفانية كلُّ على ضوء ثقافته، وكذلك وفق ما تنصُّ عليه تعاليم دينه؛ حتى أنَّ أتباع مختلف المذاهب الفرعية المتفرَّعة من دين واحد فإنَّ كلاً منهم يتحدَّث على ضوء ديانته.

من هذا المنطلق نلاحظ أنَّ الحقَّ مع الباحث (ستيس) عندما يقول: «في رأيي ليس هناك تناقض كبير بذلك المعنى بين مفهومي الإلحاد والتجربة العرفانية والنفسية. فمفهوم الله كما لاحظنا هو تعبير عن التجربة، وليس جزءاً من التجربة نفسها»^(١).

بناءً على ما ذكر فإنَّ ما ينقل حول وجود خلاف بين العرفاء بشأن شرح المكاشفات، هو كما لو يُقال بأنَّ العارفين الشيعي والسُّني يتعاملان، في عالم المكاشفة، كلُّ على ضوء المقدَّسات التي يؤمن بها في مذهبه؛ وكذا

(١) التَّصوُّف والفلسفة: ص ١٢٦.

الحال مع العارف المسلم والمسيحي . وهناك من يرى بأن مثل هذه الخلافات منشؤها الذهن وهي دليل على أن تلك المكاشفات لا تستند إلى قاعدة وأساس محدّد، وينسبوننها إلى ذهنيات العارف . ومع الأخذ بنظر الاعتبار الفرق بين التجربة والتعبير، فإنّ تلك الخلافات بالإمكان إرجاعها إلى مرحلة التعبير والتصريح بأنّ المكاشفة تكون دائماً في مواجهة حقيقة واحدة بالنسبة للجميع . في حين يعبر العارف عن ذلك ضمن نطاق ذهنيته ولغته السائدة مستخدماً ثقافته ومعارفه التي يستأنس بها . أما بشأن أيّ من التحليلين هو الأقرب إلى الحقيقة؟ فإنّ ذلك يتطلّب المزيد من الدراسة والبحث والتمعّن، وهو رهن بقبول الأصول والقواعد الأخرى أو نفيها .

ب - عدم التعصب لمذهب خاص:

من الأمور التي يمكن تحليلها وتفسيرها بناءً على التمايز الموجود بين التجربة والتعبير موضوع عدم تعصب الصوفية لمذهب خاص . بمعنى أنّ المذهب لا يحسب له حساب ضمن عمق التجارب الصوفية، إنّما يرتبط بها في مرحلة التعبير فقط . ولهذا السبب يبدو أن لا ضير في أن يكون من غير المناسب عدم أخذه بنظر الاعتبار؛ بمعنى أنّ المذهب عندما يؤخذ بنظر الاعتبار بوصفه وسيلة للتعبير فقط - أيّاً كان شكل التعبير - فإنّه يكون ناقصاً جداً ولا يفي بالغرض إذا ما قورن مع أصل التجربة، وهو من وجهة نظر العارف ليس بتلك الأصالة والأهمية التي تجعله جديراً بالذكر، علماً بأنّ من المفروض في جميع المذاهب بمختلف أشكالها، إمّا أن تعطى نفس الدرجة من الأهمية أو عندما لا تعطى أهمية فيجب أن يكون ذلك أيضاً بنفس الدرجة لسائر المذاهب .

وعلى هذا الأساس تُعدّ التعبيرات ناقصة وموحية بالكفر ومليئة بال (تشبيه) وال (تجسيم) ففي قصة (موسى والراعي) المذكورة في

(المثنوي) فإنَّ الراعي يترك لنفسه العنان في تقديس التعاليم التوحيدية وتنزيه وتقديس موسى .

ج - تجاهل اللغة:

«عبارتنا شتى وحسنك واحد»^(١).

يقول (المولوي): «وليس لذلك اسم من الوجهة الباطنية. أما عندما ينساب ماء المعنى من الباطن نحو ميزاب اللسان ويتجمد فإنه يستلزم صورة وعبرة؛ وها هنا يغدو اسمه كفراً وإيماناً وخيراً وشرّاً»^(٢)

إنَّ فصل (عبرة) عن (خير) و(المعنى) و(الباطن) عن (صورة) و(عبرة) هو أساساً نتيجة للفرق أو التمايز الموجود بين التجربة والتعبير. وطالما كان التعبير مفصلاً من حيث الأساس عن التجربة، وكانت الألفاظ والعبارات مرتبطة بالتعبير، فإنَّ دور البيان واللفظ سيكون ثانوياً من حيث الأهمية، لأنَّ التعبير مفصول عن التجربة، وهو ليس فقط خالياً من التجربة، إنَّما قد يؤدي أيضاً إلى الضلال، لذلك يجب تركه جانباً، وذلك حسب قول مولانا:

إرم القافية واللفظ بعيداً، فهي مجرد قشور للمعنى

وهي تصلح لعقول الشعراء وليس للحقيقة

وينقل (شمس التبريزي) (٥٨٠ - ٦٤٥هـ) عن (السنائي) (٤٧٣ - ٥٣٥هـ) الذي أشار إلى هذا الأمر بأنَّ الفرق بين (المعنى) و(الكلام) بقوله: «حين جاءه الأجل كان (السنائي) يهمس بهدوء كلاماً مع نفسه، فقرَّبوا آذانهم من فمه لسمعوه، فكان يقول:

(١) مقالات شمس: ص ٥.

(٢) فيه ما فيه: ص ٩٨.

استرجع ما قلته من قبل أنه ليس هناك
معنى في الكلام؛ أو كلام في المعنى»^(١).

أساساً اللغة ليست غاية؛ إنما هي وسيلة، وإن قيمة الوسيلة تعتمد على مدى إمكانية استخدامها. فعندما تكون التجارب العرفانية غير قابلة للبيان والقول، كما سيأتي لاحقاً، فاللغة لن يكون لها أيّ مكان من الإعراب في العرفان.

يقول (شمس): «العبارة نطاقها ضيق للغاية وكذلك اللغة، وإنّ الغاية المرجوة من كلّ هذا العناء والجهد هو التحرُّر من اللغة لأنها ضيقة النطاق»^(٢).

من جانبه يوضح (مولانا جلال الدين الرومي) عدم اهتمامه بقواعد وأصول قوالب اللغة كالاتي:

يقول جيببي عندما يجدني أفكر في القافية
لا تفكر سوى بلقياي
فإنّي أفضل بعشرة اللفظ والوزن والقافية
كي أكون معك من دون تلك الثلاث

وفي مكان آخر يصوّر لنا نزاعاً ينشب بين أربعة أشخاص على شراء كمية من العنب، فرغم أنّهم متفقون أساساً على الغاية والهدف، لكن عدم فهمهم لتعابير ولغة بعضهم البعض يؤدي بهم إلى التنازع والاقتيال؛ أيّ أنّه يربط بين خلافات ونزاعات البشر وبين التعبير حيث يقول:

ولقد وقع الخلاف بين الخلق من العكوف على الاسم
وعندما اتجهوا إلى المعنى، حلّ الصفاء

(١) خط سؤم (الخط الثالث): ص ٢٨.

(٢) مقالات شمس: ص ٥٢.

ويقع ضمن هذا السياق أيضاً موضوع الشطحيّات والنطق بكلام غير مفهوم وفارغ أحياناً ومن دون معنى، فهو السبب في عدم التزام العارف باللغة، ولا يراها من وجهة نظره وسيلة كافية وذات قيمة تذكر، وبذلك فإنّ العُدّة والأداة التي لا نفع فيها ما من داع لشغل التفكير بها، ولا تؤخذ بنظر الاعتبار، لا بل إنّ إعطاء اللغة أهمية يكون مدعاة للاحتقار، ومع الأخذ بنظر الاعتبار درجة عدم كفاءة اللغة، فإنّ الجادّ منها معرّض للتضليل أكثر من غير الجادّ.

د - التعبير هو مرحلة تركيب التجربة مع الثقافة:

إنّ الأديان في رأيي ليس فيها ما يدلُّ على وجود توافق صريح مع التجارب العرفانية، والعرفاء - وليس العرفان - هم الذين يستفيدون من الأديان في مرحلة التعبير كقاعدة ثقافية. واستناداً إلى هذه الفكرة يمكن تقييم موضوع التأويل بصورة وافية.

في رأيي إنّ ما يعرضه لنا العرفاء تحت عنوان (باطن) أو (بطن) القرآن، لا يتطابق في غالبية الحالات مع المعنى الشائع والطبيعي للقرآن؛ بمعنى آخر، من الواضح بأنّه لا يمكن من خلال العبارات القرآنية التوصل إلى معرفة أصل المفاهيم والمضامين. هنا يلاحظ وجود نوع من التطابق بين التأويل وما يعرف بـ(التفسير بالرأي) وهو ما نهى عنه رسول الإسلام ﷺ نهياً صارماً.

وتوضيحاً للأمر أقول بأنّ المصداق الأبرز والأكثر منطقية لـ(التفسير حسب الرأي) يتجلى في تطبيق الرسول ﷺ لعقائده الشخصية ومواقفه السابقة مع ما جاء في القرآن الكريم، حيث أنّ هذا الأمر يبدو في غاية الوضوح من خلال التأويلات العرفانية للقرآن.

بناءً على ما قلنا فإنّ العارف إذا ما أضاف شيئاً على تجربته أو انتقص

منها شيئاً في مرحلة التعبير، فإنه يكون بذلك قد تلاعب بثقافته وقام بتحريفها. والتعبير في الواقع هو عبارة عن تركيب يتألف من عنصري التجربة والثقافة. ومثلما يُعدّ تغيير العناصر أحد خصائص التركيب، فالأمر هو كذلك في حالتنا هذه. وعلى هذا الأساس لو أردنا أن نأخذ الدّين كما هو من دون أن نزيد عليه أو ننتقص منه شيئاً ضمن نطاق التعبيرات والتأويلات؛ فإنّ ذلك سوف يُعدّ توقّعات في غير محلّه وغير معقول.

من هذا المنظار فإنّي أرى بأنّ رؤية أشخاص من أمثال (لانس) و(كارادوفو) ممّن يرون بأنّ منشأ التصوّف هو من خارج الإسلام، هي الأقرب إلى الواقع من تلك الرؤية التي تقول بأنّ الإسلام هو المنشأ الرئيسي له، وهو ما يقول به أشخاص مثل (ماسينيون) و(مرجليوث).

إنّ ما أقصده بالضبط من عبارة (من خارج الإسلام) هو أنّ التصوّف لم يكن يوماً من ضمن التعاليم التي جاء بها الإسلام، كما إنّي لا أقصد أيضاً أنّه مأخوذ من مصادر خارجية؛ ويتعبير أدقّ أوّد القول بأنّ العرفان، في رأيي، هو عبارة عن تجربة إنسانية باطنية تحدث لمن هو مؤهل لها، وأنّ هناك العديد من المسلمين ضمن نطاق حدود الإسلام ممّن مارسوا تلك التجربة.

نستخلص ممّا ذكر بأنّ منشأ العرفان الإسلامي ليس في تعاليم الإسلام، إنّما كان كامناً في جوهر وذات تلك الفئة من المسلمين ممّن كانت لديهم الأرضية التي تؤهلهم لممارسة التجارب العرفانية. وهذا ليس مبرراً يدعونا إلى اعتبار أنّ العرفان والإسلام هما وجهان لمفهوم واحد؛ بل إنّ من المعقول والمنطقي أكثر أن نقول بأنّ الأصحّ هو أنّ العرفاء قاموا باستخدام تعاليم الإسلام في مرحلة التعبير، وذلك بعد تحويرها والتصرّف فيها بما أسموه التأويل والدلالة الباطنية للقرآن، أو باطن القرآن والشريعة؛ كما إنّنا لو أخذنا بنظر الاعتبار ذات العرفان والأغراض العرفانية، فإنّ (النبوة) ليست

(الفناء) و(الارتباط العرفاني). وهذا الفرق بين الأغراض والأهداف هو الأساس الذي استدلّ به (ابن سينا) في تعريفه للعرفان وتمييزه عن الزهد.

هـ - رسول الإسلام ﷺ وموقفه من العرفان:

استناداً لما ذكرناه من أسباب فإنّ (ستيس) يبدو متردداً في أن يضع السيّد المسيح ﷺ ضمن العرفاء، معتبراً إيّاه عارفاً، وهو يرى بأنّ ذلك يتعارض مع معتقداته وتعاليمه.

وهنا ربما كان من المناسب والمفيد التنويه إلى أنّه يلاحظ في فترة حياة نبي الإسلام ﷺ قبل بعثته المباركة، وفي السنوات القليلة الأخيرة بالتحديد التي سبقت البعثة الشريفة، ظهرت حالة من العزلة والاختلاء بالنفس والابتعاد عن الناس، والاستغراق في التفكير في مكنونات النفس، والسير في آفاق الفكر في حالة يمكن التعبير عنها بالعرفانية. وفي هذا الصدد يقول (الغزالي): «وبالجملّة، فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق، فليس يدرك من حقيقة النبوة إلّا الاسم، وكرامات الأولياء، هي على التحقيق، بدايات الأنبياء. وكان ذلك هو حال رسول الله ﷺ حين أقبل إلى جبل (حراء) حيث كان يخلو فيه برّبّه ويتعبّد، حتى قالت العرب: (إنّ محمداً عشق ربّه)»^(١).

وكما هو واضح فإنّ تعاليم رسول الله بعد البعثة، لم تأمر بهجر الزوجة والأبناء واتخاذ العزلة والخلوة، وليس هذا فقط، إنّما نهى رسول الله عنه أيضاً.

نورد هنا وعلى سبيل المثال الحادثة التالية التي جاء ذكرها في تفسير الآية الكريمة (٨٧) من سورة (المائدة). قال المفسرون: كان رسول الله ﷺ

(١) المنقذ من الضلال: ص ٧٦ - ٧٧، طبعة بيروت.

يوماً جالساً يذكر الناس ووصف القيامة، فرقَّ حال الناس وبكوا، واجتمع عشرة من الصحابة في بيت (عثمان بن مظعون الجمحي) وهم: علي وأبو بكر وعبد الله بن مسعود وأبو ذر الغفاري وسالم مولى أبي حذيفة وعبد الله بن عمر والمقداد بن الاسود الكندي وسلمان الفارسي ومعقل بن مقرن. واتفقوا على أن يصوموا النهار، ويقوموا الليل، ولا يناموا على الفرش، ولا يأكلوا اللحم ولا الودك، ولا يقربوا النساء والطيب، ويلبسوا المسوح، ويرفضوا الدنيا، ويسبحوا في الأرض. وهمَّ بعضهم أن يجبَ مذاكيره. فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فأتى دار عثمان فلم يصادفه، فقال لامرأته أم حكيم بنت أبي أمية - واسمها حولاء وكانت عطارة -: «أحقُّ ما بلغني عن زوجك وأصحابه؟ فكرهت أن تكذب على رسول الله ﷺ وكرهت أن تبدي على زوجها. فقالت: يا رسول الله إن كان أخبرك عثمان فقد صدقت. فانصرف رسول الله ﷺ فلما دخل عثمان أخبرته بذلك. فأتى رسول الله ﷺ هو وأصحابه، فقال لهم رسول الله: «ألم أنبئكم أنكم اتفقتم على كذا وكذا؟ قالوا: بلى يا رسول الله ﷺ وما أردنا إلا الخير. فقال رسول الله ﷺ: «إنِّي لم أؤمر بذلك» ثم قال: «إنَّ لأنفسكم عليكم حقاً، فصوموا وأفطروا، وقوموا وناموا، فإنِّي أقوم وأنام وأصوم وأفطر، وأكل اللحم والدم، وآتي النساء، ومن رغب عن سنَّتي فليس منِّي». ثم جمع الناس وخطب فيهم قائلاً: «ما بال أقوام حرّموا النساء والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا؛ أما إنِّي لست أمركم أن تكونوا قسّيسين ورهباناً، فإنّه ليس في ديني ترك اللحم ولا النساء ولا اتخاذ الصوامع، وإنَّ سياحة أمّتي الصوم، ورهبانيتهم الجهاد، اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وحجّوا، واعتمروا، وأقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وصوموا رمضان، واستقيموا يستقم لكم، فإنما هلك من كان قبلكم بالتشديد، شدّدوا على أنفسهم فشدّد الله عليهم، فأولئك بقاياهم في الديارات والصوامع».

فأنزل الله الآية الكريمة التالية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة: ٨٧]. وهناك العديد من الروايات الأخرى في هذا الشأن^(١).

وبالإضافة إلى موضوع بحثنا، فهناك نقطة أخرى نستخلصها من هذا الأمر وهي: أن الرياضة والعزلة وترك الدنيا كانت طقوساً وتقاليد تحظى بالقبول والاهتمام في بيئة الحجاز وذلك بتأثير من تعاليم الدين المسيحي، وهي تقاليد وعادات حاربها الإسلام.

وبناءً على ما ذكرناه من أدلة، يبدو بعيداً عن العقل والإنصاف أن تنسب هذه الطقوس والأعمال، ويرجع السبب في انتشاره الى تعاليم الإسلام.

ماذا يريد العرفاء؟

«إمنح العالمين للعدو، حيث يكفي الصديق ما أخذه منا».

يقول (ابن سينا): «العارف يريد الحقّ الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه، وتعبده له فقط، ولأنّه: مستحقّ للعبادة. ولأنّه: نسبة شريفة إليه.

لا رغبة لرغبة ولا لرهبة، وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو المهروب عنه هو الداعي وفيه المطلوب، ويكون الحقّ ليس الغاية؛ بل الوسيلة إلى شيء غيره، وهو الغاية وهو المطلوب دونه».

وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠].

إنّ التوحيد هو أساس الإسلام وأول أصوله؛ ولا يبلغ مرتبة التوحيد الحقيقي إلّا من كان منزهاً عن أيّ من أنواع الشرك؛ وتكون وجهته في مسعاه

(١) راجع تفسير الميزان: ج ٦، ص ١١٢ - ١١٥ وتفسير أخرى.

صوب قبلة واحدة، ويصبح مخلصاً ومخلصاً. لكنَّ الشرك هو آفة لا يمكن تجنبها بسهولة، حيث يستوجب على الإنسان أن يكون على قدر كبير جداً، أكبر من حدِّ التصوُّر، من الإيمان واليقين والمعرفة والنباهة والسعي والثبات لكي يكون في مقدوره التحكم بكافة زوايا ودهاليز باطنه ونفسه الواسعة والمتعرجة. إنَّ أئمة الدِّين حذروا قائلين: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»^(١).

وقال رسول الله ﷺ: «الهوى أبغض إله عبد من دون الله في الأرض»^(٢).

وإلى هذا الكفر يشير قول: «التَّنَفُّسُ هِيَ الصَّنَمُ الْأَكْبَرُ».

وهذا الشرك هو الذي جعل رسول الله ﷺ يستعيد منه قائلاً: «أعوذ بالله من الشرك الخفي»^(٣).

وكل مسعى العارف هو أن يستجمع كافة قواه الداخلية والخارجية في سلسلة منتظمة في طريق التوجه إلى الله تعالى، وهذا يُعدُّ النقطة التي يبدأ العارف حركته منها متَّجهاً نحو غايته التي ليست شيئاً آخر سوى (الفناء). إنَّ العارف الذي يريد بلوغ مرحلة فناء ذاته، عليه أن يبدأ من هذه النقطة؛ عبارة أخرى، يتوجب على العارف أن يتحرَّك صوب الفناء تدريجياً وخطوة بخطوة، وأولى تلك الخطوات في هذا الدرب هي القضاء على الأهواء والغايات والأهداف التي ليست من الحقِّ بشيء. فإذا كان مبتغاه شيئاً سوى ذات الحق، فإنَّ ذلك هو الشرك، ولكي يتحرَّر من هذا الشرك ينبغي عليه أن يتخلَّى عن جميع تلك الأهداف والغايات في طريق الفناء؛ وهو ما أكدت عليه تعاليم العرفاء بكثرة.

بناءً على ذلك يعتبر (ابن سينا) هذه الميِّزة واحدة من الأسس التي

(١) نقلاً عن رسول الله ﷺ كنوز الحقائق: ص ١٤.

(٢) إحياء علوم الدِّين: ج ١، ص ٨٥.

(٣) رسالة في السير والسلوك تنسب إلى بحر العلوم: ص ٩٦.

يمكن تحديد العارف وتعريفه على ضوءها حيث يقول في هذا الصدد: «إنَّ غاية مقصود ومطلوب العارف هو (الحق) فقط، وليس دون الحق شيء آخر، وأنَّ العارف لن يحطَّ من شأن الحقَّ ليجعله في مرتبة الوساطة».

وعلى ضوء ما تقدّم، إذا كان هناك غرض دون ذات الحقّ، سواء كان دنيوياً أو أخروياً، فإنَّ ذلك يمهد الأرضية اللازمة للشرك. وفي هذا الشأن يقول مولانا (الملاً حسين الكاشفي) (المتوفى عام ٩١٠هـ): «الإخلاص هو في الواقع أن يقوم بعملٍ لا يكون الغرض منه لا دنيوياً ولا أخروياً، وأنَّ الرياء هو أن يكون عمله مرتبطاً بغرض من الأغراض الدنيوية أو الأخروية، وهذا هو الذي الشَّرِك الخفي»^(١).

كما يقول مولانا (جلال الدّين الرومي) في هذا الشأن ما معناه:

ومن هنا فمحبّ الحقّ على الرجاء أو الخوف إنّما يقرأ دفتر التقليد عند

الدرس

وأين ذلك المحب للحق من أجل الحقّ و(أين ذلك) الذي يكون منفصلاً عن العلل والأغراض

لكن لَمَّا كان هذا وذاك طالبين للحقّ، فإنَّ جذب الحقّ يجذبهم إليه

سواء كان محبّاً للحقّ من أجل غيره، ولكي ينال دائماً من (برّه) وخيره

أو محبّاً للحقّ لعينه لا سواه خائفاً من بينه

وكل هذا السعي عند كليهما هو ذلك السبب، أي انشغال القلب بذلك

المحسوب

وفي كلام غاية في الروعة والجمال والتعبير ينقل عن (الإمام علي بن

أبي طالب عليه السلام) في إحدى مناجاته: «إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً في جنتك؛ لكنني وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»^(١).

كما ينقل (الفيض الكاشاني) في (كتاب الوافي) عن الإمام الصادق عليه السلام نفس المضمون، ولكن ببيان آخر حيث يقول: «العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله عزَّ وجلَّ خوفاً فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلباً للثواب فتلك عبادة الأجراء، وقوم عبدوا الله عزَّ وجلَّ حباً له فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة».

ويبدو أن (ابن سينا) عندما قال: (لأنَّه مستحق للعبادة، ولأنَّها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة) قد استوحى هذا الكلام من تعبير الإمام علي عليه السلام.

سبق وأشرنا إلى أن العرفاء أطلقوا على (النفس) اسم (الصنم الأكبر) وهو ليس آخر صنم يحطمه الإنسان، لأنَّ الأتية والأنايية هي أهم وأخر الحجب التي يزيلها العارف، ومن البديهي أن يبقى الإنسان عبداً لنفسه، طالما كانت هناك (الأتية) و(الأنايية) وطالما كانت عبادة النفس؛ لن يكون هناك شيء اسمه عبادة الحق.

يقول (الجنيد): «ما انتفعتُ بشيء كما انتفعتُ بهذه الأبيات التي (تغنت) بها جارية في أحد البيوت:

وَإِنْ قُلْتُ: مَا أَذْنَبْتُ؟ قَالَتْ: مُجِيبَةً وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ»^(٢)

وهذا (مولانا جلال الدين) يقول:

هذا الثناء مني هو عدم ثناء وهو دليل على الوجود، ووجودي خطأ

(١) الفيض الكاشاني، الوافي: ج ٣، ص ٧٠. الحقائق: ص ١٠١.

(٢) ريحانة الأديب: ج ١، ص ٤٣٣.

على أيِّ حال يجب على العارف أن يسعى إلى تحطيم هذا الصنم الضخم بكلِّ ما أوتي من عزم وقوَّة، وسحقه وسحق أنانيته تحت أقدامه. وعلى ضوء هذه الحقيقة فإنَّه حتى مجرد التفكير في العقاب والثواب الأخروي هو نوع من الأنانية وعبادة النفس والهوى.

ويرى (الملاً صدرا الشيرازي) بأنَّ السعي في طلب ملذَّات الدُّنيا والطمع في نيل ملذَّات الآخرة هما أمران مذمومان لحدِّ ما، حيث يقول في هذا الصدد: «هناك الكثيرون ممَّن يُنسَبون للعلم لكنَّهم غافلون عن أحوال النفس ودرجاتها ومراتبها في يوم القيامة، ولا يؤمنون بالمعاد كما يجب أن يكون. فإيمانهم بهذا الأصل هو مجرد ادِّعاء بالقول فقط، فهم بالكلام فقط يزعمون إيمانهم بالبعث والنشور والحياة الأخرى الخالدة، حيث تراهم خدماً وعبيداً للجسد، لاهئين جرياً خلف شهوات النفس، ماضين قدماً في طريق الأهواء والرغبات... ويقضون سنوات عمرهم الثمينة في طاعة القوى الأمارة، حتى يشيخوا ويأتي لسان حالهم قائلاً:

كان قلبي يتمنَّى التحرُّر في كلا الكونين

لكن المشيب أدركني وأنا غارق في عبودية النفس والأهواء

كما إنَّ غالبية العلماء ممن يدعون العلم مع أنَّه لا علم لديهم، والخبثاء الفارغين الذين لا معنى لحياتهم، ركَّزوا اهتمامهم على أفعال الجسم والعبادات التافهة التي لا معنى لها، وليس ذلك إلا طمعاً في ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ [الرَّحْف: ٧١] بعد أن تصوَّروا بأنَّ الآخرة هي كالدُّنيا بعينها! هؤلاء في الواقع عبدوا الهوى والنفس، وتخلَّوا عن المبدأ والمعاد بسبب غفلتهم وابتعادهم عن ذكر الله، فكان جُلُّ اهتمامهم مُنصباً على توافه الأمور، والمآرب الحسِّية، العاجلة منها أو الآجلة على حدِّ سواء^(١).

(١) رسالة الأصول الثلاثة: ص ٤٨.

وبناءً على ذلك فإن غاية العارف ومطلوبه يجب أن يكون مقصوراً على طلب (الحق) فقط ولا شيء سواه، وأن تكون كافة أعماله من أجل الحق وبلوغه، وليس لغاياتٍ أخرى دنيوية كانت أم أخروية.

نقد وجهة نظر:

١ - يقول (الإمام الفخر الرازي) (شارح كتاب الإشارات) واصفاً من يشككون في صواب فكرة ذات الحق، وأنه هو الغاية المنشودة: «هناك طائفة من الناس يعتقدون بأن هذا الأمر - أي كون ذات الحق هو الغاية المنشودة - هو من محالات الأمور، حيث يرى هؤلاء بأن الإرادة هي صفة لا يمكن بلوغها إلا بعد نيل أمرٍ لا يعقل سوى مع الممكنات. ولهذا السبب عندما يقال بأن (غاية ما يريده العارف هو الله) فإن المقصود بذلك يجب أن يكون بأن: العارف يبتغي معرفة الله وأن يحبه، وأن يستمتع ويشعر باللذة من النظر في وجهه الكريم، أو أنه يريد نيل ثوابه أو النجاة من عذابه. فهذا في حقيقة الأمر هو الغاية المنشودة التي يسعى العارف إلى بلوغها، وليست ذات الله سبحانه وتعالى.

وكما أثبت (ابن سينا) في بداية النمط السادس أن أية غاية يبتغي المرید بلوغها يجب أن تكون أولى من عدمها، وبالتالي يجب أن تحتل الأولوية الأولى التي يسعى العارف إلى بلوغها. واستناداً إلى ذلك فإن أي شخص يقوم بفعل إرادي فإنه في الواقع يسعى إلى استكمال نفسه، وبالنتيجة فإن من يريد الله تعالى، ليس مقصوده بالدرجة الأولى ذات الله، إنما هو مجرد استكمال لنفسه فقط كي يجعل العابد المرید قادراً على بلوغه بواسطته».

وبعد إيراده لهذه الإشكاليات يتابع قائلاً: «أما المتألهين من الفلاسفة والصوفيين فهم متفقون على أن الإنسان يريد الله الله فقط ولا شيء سواه، وهم يستدلون في قولهم على التالي:

الكمال بذاته صفة محبّذة، وبقدر ما تكون هناك معرفة أكبر بالكمال المعلوم فإنَّ مقدار الحبِّ تجاه ذلك الكمال سيكون أكبر هو الآخر تبعاً لذلك، وكلّما ازدادت المحبّة واشتدت، اشتد الاستغراق وكثر واكتمل الانقطاع عن الغير، وربما يصل الأمر في هذا المسير إلى درجة يغفل فيها الإنسان عن وجود نفسه، وعن حبّه لذلك المحبوب، ويصل إلى درجة لن يبقى لديه سوى مجرد شعورٍ بالمحبوب، وخير دليلٍ على صدق كلّ ذلك هو العشق الشديد الذي يتولد لدى الإنسان تجاه الحسان. في تلك الحالة لن يستكمل حبّه لله ولن يكون بالإمكان تحقيق ذلك، لأنّه يشترط في حبّ شيء ما أن يكون هناك إحساس بذلك الشيء واهتمام به، وبما أنّ العارف يكون في حالته هذه غافلاً عن كلّ شيء غير الله، ولا يعرف أيّ خبر عنه، فمن المستحيل أن يكون لديه حبٌّ تجاه أيّ شيء سوى ذات الله تعالى.

ولكنّ محبّة الله تبارك وتعالى تتحقّق في حالة كهذه بسبب تحقّق الشعور الكامل بكمال الله تعالى. ولما كان مثل هذا الشعور سبباً في تولد المحبّة، يتوضح لنا بأنّ محبّة الله قد تنفكّ عن جميع الأغيار.

أما الاحتجاج الذي يورده من ينكر ذلك فيتمثّل في أنّ: الإرادة لا تكون إلّا لـ (الممكن) ولا تعود إلّا للفائدة التي تستردّها نفس المرید. وفي الواقع المصادر تعتمد على المطلوب لأنّ العارف من وجهة نظرنا بإمكانه أن يريد الله لشيء سواه، وعلى ذلك فإنّ الزعم بأنّ العارف ليس في مقدوره أن يريد غير الأمر الممكن، زعمٌ يعتبر عين المطلوب وباطل^(١). بهذا الشكل يوضح (الإمام الفخر الرازي) الإشكاليات ورده عليها.

أما (الخواجه نصير الدّين الطوسي) فإنّه بعد أن ينقل أقوال (الإمام

(١) شرح الإشارات للإمام الفخر الرازي، الطبعة الحجرية على هامش شرح الإشارات للخواجه: ص ١٠٨ - ١٠٩.

الفخر الرازي) بشأن هذه الاعتراضات ونفيها، يبادر إلى شرح الأمر كالتالي: «إنَّ الإرادة المرتبطة بأفعال المرید تقتضي أن تكون الأفعال المرادة من الممكنات، وكذلك أن تكون من عوامل بلوغ المرید للكمال، ولكن مع قليل من التمعُّن في الأمر نلاحظ بأنَّ إمكانية المراد واستكمال المرید ليست لهما صلة بتعلُّق الإرادة، إنَّما هما مرتبَّتان ببعضهما، وذلك لأنَّ المراد هو عبارة عن فعلٍ وعملٍ، أو لأنَّ المرید يسعى إلى الحصول عليه بمحض إرادته؛ ولمَّا كانت الصلة بين العارف ومراده المتمثِّل بالله سبحانه وتعالى غير ذلك، بمعنى أنَّ ذات الحقِّ ليس ضمن فعل المرید، فضلاً عن أنَّ المرید يسعى إلى الحصول على تلك الذات بإرادته، لذلك فإنَّ جميع الاعتراضات تعدُّ ساقطة من الإساس، ولا تستند على أية أصول»^(١).

٢ - يقول (الخواجه): «إنَّ العارف بالكمال الحقيقي تكون له حالتان من الكمال: إحداهما خاصة بنفس العارف وهي عبارة عن حبه لهذا الكمال؛ أما الأخرى فهي لها صلة بنفس وجسم العارف، وهي عبارة عن الحركة التي يتحرَّكها العارف طلباً للتقرُّب من ذلك الكمال. الحالة الأولى يسمِّيها (ابن سينا): (الإرادة) فيما يعبر عن الحالة الثانية بـ(التعبُّد) ويقول في هذا الشأن: «إنَّ الغاية من إرادة العارف وتعبُّده تقتصر على بلوغ ذات الحقِّ فقط، وليس ما سواه».

ثم يتابع موضحاً: «إنَّ (ابن سينا) يقصد بكلامه: (ولا يؤثر شيئاً على عرفانه) بأنَّ العارف لا يؤثر على العرفان شيئاً سوى الحق، أي أنه لا غاية يسعى إلى بلوغها غير ذات الحقِّ في مقابل عرفان الحقِّ... فهو يختلف في ذلك عن الزاهد الذي تنحصر غايته من عرفان الحقِّ في نيل الثواب وتجنُّب

(١) شرح الخواجه، الطبعة الحجرية: ص ١١٠.

العقاب. فهو عندما يشير إلى عبارة (عرفان الحق) إنّما يقصد به ذات الحق فقط وليس ما سواه».

ثم يتطرق إلى ذكر أحد الإشكالات بالشكل التالي: «إنّ القول بأنّ عدم توجه العارف لشيء غير الحقّ أمرٌ يتناقض مع ما مرّ ذكره من أنّ عبادة العارف هي نوع من ترويض القوى لكي يسهل عليه جرّ تلك القوى إلى عتبة الحقّ، وفق المبدأ القائل بأنّ عملية ترويض القوى وجرّها إلى عتبة الحقّ هي في حدّ ذاتها تعدّ غاية وهدفاً غير ذات الحقّ، في حين أوضحنا هنا بأنّ العارف لا غاية له يسعى لبلوغها غير ذات الحقّ».

ثم يردّ على هذه الإشكالية موضحاً: «هذا لا يعني بالضرورة أنّ العارف يمتنع امتناعاً تاماً عن التوجه لأيّ شيء آخر غير الحقّ أثناء ممارسته للعبادة، إنّما القصد من ذلك هو أنّه قد يكون لديه توجه لغير الحقّ إلاّ أنّ ذلك الاهتمام لا يكون ذاتياً، إنّما عرضياً وفي سبيل الحقّ نفسه، فتوجهه الذاتي يكون مخصصاً لذات الحقّ وحصرياً له»^(١).

٣ - تحدثنا عن ملاحظة نفس العارف في مواجهة ذات الحقّ، والتي هي نهاية مراد وغاية العارف الذاتية. ولكن لو أردنا أن نقارن بين الحقّ والعبادة، للاحظنا بأنّ إسناد العبادة إلى الحقّ أمر واجب وضروري من حيث أمرين هما: الأول: انتساب الحقّ للعبادة، وهو ما يعبر عنه (ابن سينا) بالقول: (ولأنّه مستحقّ للعبادة).

الثاني: من حيث انتساب العبادة لذات الحقّ، وهو ما يعبر عنه (ابن سينا) بالقول: (ولأنّها نسبة شريفة إليه).

يقول (الإمام الفخر الرازي) في هذا الشأن: «إنّ تعبد العرفاء يكون إمّا لذات الحقّ أو لصفة من صفاته أو لغرض استكمال أنفسهم. وعلى هذا

(١) شرح الخواجه، الطبعة الحجرية: ص ١٠٩.

الأساس هناك ثلاث فئات تكلم (ابن سينا) بشأنها؛ أما الفئة الأولى فيقول عنها: (وتعبده له فقط) في حين يعبر عن الفئة الثانية قائلاً: (ولأنه مستحق للعبادة) والفئة الثالثة يعبر عنها بالقول: (ولأنها نسبة شريفة إليه)».

أما الخواجة فإنه يرفض هذا التفسير، فهو يرى أن بإمكان أن يكون معبوداً بالذات لما هو غير ذات الحق أيضاً، في حين أن باقي الفصل يبين خلاف ذلك.

والآن نختم هذا البحث بالعبارات التالية من مناجاة (رابعة العدوية):
«اللهم اجعل الجنة لأحبائك... والنار لأعدائك... أما أنا فحسبي أنت...»

اللهم إن كنتُ أعبدك خوفاً من نارك فاحرقني بنار جهنم...
وإذا كنتُ أعبدك طمعاً في جنتك فاصرمنيها....

أما إذا كنتُ أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني من رؤية وجهك الكريم...»^(١).

اعتذار عن التقصير:

أ - من الهوى إلى الله:

كلّ خصلة من شعرك هي مأوى لطويات جبينك
وهي تترخّم على عين لن تكون قلقة عليك

(صائب)

عبدنا الهوى، أيام جهل وإننا
وعشنا زماناً نعبد الحق للهوى
فلما تجلّى نورُه، في قلوبنا
غمرة من سُكرنا، من شرابه
من الجنة الأعلى وحسن ثوابه
عبدنا رجاءً، في اللقاء وخطابه

(١) تذكرة الأولياء: ج١، ص٧٣.

فمرجع أنواع العبودية الهوى سوى مَنْ يكن عبداً لعزّ جنابه
 ويعبّده من غير شيء من الهوى ولا للنأي من ناره وعقابه
 (القيصري)^(١)

يقول (ابن سينا): «المُسْتَحَلّ توسيط الحقّ مرحوم من وجه؛ فإنه لم
 يطعم لذّة البهجة به، فيستعطفها، إنّما معارفته مع اللذات المُخدّجة، فهو
 حنون إليها غافل عمّا وراءها.

وما مثله بالقياس إلى العارفين، إلّا مثل الصبيان بالقياس إلى
 المحنّكين، فإنّهم لمّا غفلوا عن طيّباتٍ يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم
 المباشرة على طيّبات اللعب؛ صاروا يتعجّبون من أهل الجدّ، إذا ازورّوا
 عنها، عائفين لها، عاكفين على غيرها. كذلك من غضّ النقص بصّره عن
 مطالعة بهجة الحقّ؛ أعلق كفيّه بما يليه من اللذات، لذات الزور، فتركها في
 دنياه عن كُرّه، وما تركها إلّا ليستأجل أضعافها. وإنّما يعبد الله ويطيعه،
 ليخوّله في الآخرة شبعه منها، فيُبعث إلى مطعم شهوي، ومشرب هني،
 ومنكح بهي.

وإذا بُعث عنه فلا مطمح لبصره في أولاه وأخراه، إلّا إلى لذات قبّبه،
 وذبذبه.

والمستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار، قد عرف اللذّة الحقّ،
 وولّى وجهه سمتها، مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده. وإنّ
 ما يتوخاه بكده، مبدولاً بحسب وعده^(٢).

يعدّ هذا الفصل الأكثر عمقاً والأجمل في تحليل (ابن سينا) للعرفان.

(١) شرح فصوص الحكم: ص ٥٥.

(٢) حاشية شرح الإشارات الطبعة الحجرية: ص ١١٢. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط

الثامن: ص ١٨.

فالحديث يدور هنا عن أناس يعبدون الله، لكن غايتهم من تلك العبادة تافهة وغير ذات قيمة. إنهم يحطّون من مكانة هذا العمل المهم - أيّ العبادة الإلهية - إلى درجات متدنية بسبب عجزهم الفكري والباطني؛ بلى، هم يسيرون إلى الله ولكن من أجل حفنة بلح، ورغم أنك تراهم في ظاهرهم دائمي السعي والمثابرة، لكنهم في واقع الأمر وللأسف تشعر بأنّ هناك حالة من السكون والجمود المبتذل والقاتل، وليس الجمود والسكون فقط، إنّما الانحطاط والسقوط؛ شأنهم في ذلك شأن الدابة التي تنتظر متى يحين وقتها لكي ترفع ماءً من البئر، أو لكي تدير حجر طاحونة الدقيق، حيث تدور ضمن نطاق ضيق ومحدّد لها، وربما تقطع مئات الفراسخ، ولكن في عالم الوهم والخيال، ولكنّها ما أن تفتح عينها تجد أنّ النقطة التي تنتهي فيها حركتها هي ذاتها التي بدأت منها^(١).

فما العمل في مواجهة أمثال هؤلاء؟ هل هو الصمت؟ هل هو التنفّر؟ هل هو الهجوم؟ هل هو الرأفة بهم؟ أيّ من هذه التي ذكرناها؟ إلا أنّ المؤكد إنّ من واجب العارف الجليل أن يتحلّى ببعده النظر والكبرياء. ولهذا نجد أنّ العرفاء يعذرون مثل هؤلاء، ويعاملونهم بأسلوب يوحى بالرأفة والترحم والعطف، وذلك لعلمهم بأنّ الجهل وقصر النظر هما السبب في سوء حظهم.

يقول الشاعر الكبير (حافظ الشيرازي):

ويا مفتي الزمان .. لا تمنعني عن عشقه

وإنّي ألتمس لك العذر إذا فعلت .. لأنك لم تره

ولهذا السبب نجد العرفاء لا يشعرون بالأذى والعذاب من جفاء واستهزاء هؤلاء الجهلة، ولا يفقدون شعورهم بالمحبة والرفق.

(١) هذا التشبيه منقول من حديث لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام الاختصاص:

نسبية اللذة:

لغرض إيضاح هذا الموضوع لا بُدَّ لي من التطرُّق إلى أقوال (ابن سينا) في النمط الثامن من كتاب (الإشارات) بشأن اللذة ونسبيتها، والذي لخصته كالآتي: «إنَّه قد سبق إلى الأوهام العامية أنَّ اللذات القويَّة المستعلية هي الحسيَّة».

ويتابع (ابن سينا) كلامه، ويأتي بسببين يستدلُّ بهما على خطأ هذه الأفكار التي هي أشبه ما تكون بالأوهام، فيقول: «وقد يمكن أن يُنَبَّه من جملتهم، مَنْ له تمييز، فيُقال له: أليس اللذَّ ما تصفونه من هذا القبيل، هو المنكوحات والمطعمومات، وأمور تجري مجراها، وأنتم تعلمون أنَّ المتمكَّن من غلبة ما، ولو في أمرٍ خسيس، كالشطرنج، والنرد، قد يُعرض له مطعموم أو منطوح فيرفضه؛ لما يعتاضه لذة الغلبة الوهمية». ثم يستنتج قائلاً: «فقد بان أنَّ اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسيَّة. فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة، وإن لم تكن عقلية، فما ظنك بالعقلية؟»

ويتابع (ابن سينا) قائلاً: «فلا ينبغي لنا أن نستمع إلى قول من يقول: إنَّا لو حصلنا على حالة، لا نأكل فيها، ولا نشرب، ولا ننكح، فأية سعادة تكون لنا؟»

والذي يقول هذا، فيجب أن يُبَصَّرَ ويُقال له: يا مسكين! لعلَّ الحال التي للملائكة، وما فوقها، اللذ، وأبهج، وأنعم، من حال الأنعام. بل كيف يمكن لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتدُّ بها؟».

نستنتج على ضوء ما ذكر بأنَّ اللذة تنقسم إلى قسمين هما:

١ - الحسُّ الحسي

٢ - الحسُّ الباطني

وإنَّ الثاني هو الأسمى من بين الإثنين، والأعلى منزلة والأكثر قيمة.

ثم يتطرق (ابن سينا) إلى تعريف (اللذة) و(الألم) حيث يقول في هذا الشأن:

«إنَّ اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المُدرك كمال وخير، من حيث هو كذلك.

والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المُدرك، آفة وشر.

وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس. فالشيء الذي هو عند الشهوة خير، هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم.

والذي هو عند العقل خير: فتارة بعد المفارقة وباعتبار القوة النظرية هو (الحق)، وتارة أخرى قبل المفارقة وباعتبار القوة العملية، هو (الجميل)».

«وبالجملة.. فإنَّ همم ذوي العقول في ذلك مختلفة. وكلّ خير بالقياس إلى شيء ما، فهو الكمال الذي يختص به، وينحوه باستعداده الأول.

وكلّ لذة فإنَّها تتعلّق بأمرين: بكمال خيري؛ وبإدراك له، من حيث هو كذلك».

إنَّ النتيجة التي نستخلصها ممَّا ذكر تتلخّص في ما يلي: «إنَّ اللذة هي إدراك كذا، من حيث هو كذا... وكلّ مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس إليه خير. ثم لا شك في أنّ الكمالات، وإدراكاتها، متفاوتة. وكمال الجوهر العاقل تتمثل فيه جلية الحقّ الأول، قدر ما يمكنه أن ينال منه بيهائه الذي يخصّه. ثم يتمثل فيه الوجود كلّ على ما هو عليه، مجرداً عن الشوب، مُبتدأ فيه بعد الحقّ الأول، بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية، والأجرام السماوية، ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات. فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي، بالفعل.

والإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب. والحسي شوب كله. وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى. والحسية محصورة في قلة، وإن كثرت فبالأشد والأضعف. ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة، هي نسبة المدرك إلى المدرك، والإدراك إلى الإدراك.

فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية، نسبة جليّة الحق الأول وما يتلوه، إلى نيل كيفية الحلاوة، وكذلك نسبة الإدراكين^(١).

على ضوء هذه الفكرة من البديهي أن يكون هناك اختلاف في رؤية الأشخاص للمسرات واللذات، وذلك تبعاً لاختلاف درجات إدراكهم.

هناك من ينفي كل شيء ويعتبره باطلاً إزاء المعشوق والمعبود:

ما جدوى الروح لمن عرفك ؟

وما جدوى الأبناء والعيال والأسرة؟

تصيب العالمين بالجنون؟!!

ما الذي قد يفعله المجنون في العالمين؟

وآخر يكون في مرتبة لا يعرف فيها لذة سوى ما له صلة بالبطن وأسفله، ولا غاية له سوى الإصطبل والعلف، وعلى أساس نسبية اللذة هذه يعذر (ابن سينا) من لا يعلمون شيئاً عن المباحج واللذات المعنوية السامية ويقول في هذا الشأن: «المُسْتَحِلُّ تَوْسِيطَ الْحَقِّ مَرْحُومٌ مِنْ وَجْهِهِ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَطْعَمْ لَذَّةً بِهَجَّةِ الْمُسْتَبْصِرِ بِهَدَايَةِ الْقُدْسِ فِي شَجُونِ الْإِثَارِ، الَّذِي عَرَفَ اللَّذَّةَ الْحَقَّ، وَوَلَّى وَجْهَهُ نَحْوَهَا، مُسْتَرْحِماً عَلَى هَذَا الْمَأْخُودِ عَنْ رَشْدِهِ إِلَى ضِدِّهِ. وَإِنَّ مَا يَتَوَخَّاهُ بِكَدِّهِ، مَبْذُولاً بِحَسَبِ وَعْدِهِ».

ثم يشير إلى ما ذكرناه من تمثيل الأطفال والكبار، ثم يتعرّض إلى نقطة دقيقة جداً وغاية في الأهمية في التعامل مع أفكار المتدينين المتعصبين،

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبهات، النمط الثامن: ص ٧ - ص ٢٥.

وهي أنه لا يوجد هناك فرق بين النوع الدنيوي والأخروي من اللذات الحسية والوهمية الوضيعة، وهو ما حظي فيما بعد بتأكيد العرفاء.

يقول (ابن الفارض):

ولا تتَّبِع من سَوَّلت نفسه له فصارت له أمارة، واستمرت^(١)

ويقول (سعيد الدِّين الفرغاني) في شرح هذا البيت: «أما قوله: (فصارت له أمارة واستمرت) فمعناه أن هناك مرتبتان لأمارية النفس، أولاهما أن تكون لغرض طلب الحظوظ ونيل لذات حسية دنيوية؛ أما الثاني فهو أن يكون طلباً للنعيم واللذات الحسية الأخروية. فإذا ما ترسَّخ طلب وحب اللذة والشهوة الحسية في النفس، فإنها سوف ترى بأن اللذات الدنيوية هي لذات فانية وغير مستمرة في مقابل اللذات الأخروية التي هي على العكس من ذلك، كونها ثابتة وباقية، نظراً لكونها تجمع كافة اللذات الحسية الأخرى، عندئذ تتخلَّى، أي النفس، عن اللذات الحسية الفانية، ويصير همها الوحيد بلوغ اللذات الحسية التي تأمل النيل بها في الجنة. ومثل هذا الشخص يكون مصيره أن يتحوَّل إلى عبد لتلك النفس ولشهواتها ولذاتها، ويتغلَّب عليه حكم الجزئية، ولهذا السبب يقول: (حسنات الأبرار سيئات المقربين)»^(٢).

لاحظ كم هو جميل أسلوب (ابن سينا) في إيضاح هذه النقطة؛ فهو يرى بأن شخصاً كهذا حتى لو عبَدَ الله، وتخلَّى عن اللذات بأمر من الله، فإنه يفعل ذلك أملاً في نيل أضعاف تلك اللذة في الآخرة. وهذا الاختلاف في الرؤية والغاية يأتي من الاختلاف في درجة مقام التسامي والرقِّي الباطني. فمن الطبيعي أن ذو المقام الواطيء لا يمتلك تلك الأهلية التي من هو في مقام أعلى ودرجة أرفع من الإدراك الصحيح؛ وبسبب هذا الجهل

(١) تائية ابن الفارض.

(٢) مشارق الدراري، شرح قصيدة تائية ابن الفارض: ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

وعدم القدرة على الإدراك الصحيح، فإنَّ ردود أفعال مثل هذا الشخص توحى بجهله المتمثل بالطرد والتحقير والأذى والقتل؛ ويتجلَّى لنا هذا الأمر بوضوح عندما نطالع تاريخ الحكَّام والجماعات المتطرِّفة والمتعصِّبة والسطحية، والأسلوب الذي كانوا يتعاملون به مع العرفاء.

وفيما يلي نموذج من الرثاء الناري الحادّ والشديد لهذا النوع من التعامل المؤلم منقول عن لسان (الشيخ روزبهان البقلي): «أولئك السكارى - أيّ العرفاء - تكلموا فجلس غير السكارى في مجلسهم؛ آه، لقد نطق الحقُّ أسراراً أبدية بلسانه، وتجلَّى جمال ذو الجلال في مرآة الإنسان...»

وعندما رأى تفهاء العصر - أعداء العرفاء - ذلك وسمعوه، بادروا من شدّة ما هم عليه من الضلال إلى قتل البعض منهم وإحراق البعض الآخر... وانشغل من بقوا أحياء بالظعن والضرب، اعتقاداً منهم أنه الإيمان! من دون أن يعلموا بأنّ ذلك طغيان! فوقع المشتاقون أسرى في فخّ البلاء!

من شدّة حسدهم سبّح هؤلاء الجهلة الظرفاء في دم أولئك النساك!...
 آه من هؤلاء الناقصين!...
 آه من هؤلاء الظرفاء التفهاء!...^(١)

إلّا أنّ أصحاب الدرجات السامية يملكون القدرة على الإدراك العميق والعلم الكامل مقارنة بمن هم في درجات واطئة، وهم - أيّ أصحاب الدرجات الرفيعة - يعرفون أصحاب الدرجات الواطئة جيداً بسبب موقعهم ومكانتهم الرفيعة، ولهذا يعذرونهم في حركاتهم وكلامهم الناقص، وينظرون إليهم بعين الشفقة والرحمة والرأفة، ولا يفسحون المجال لقلوبهم لتعاني من تصرّفاتهم وأقوالهم متجنّبين تحقيرهم وتكفيرهم والإهانة لهم.

(١) شرح الشطحيات: ص ٢٢ - ٢٥.

سُئِلَ (السهل التستري) (٢٠٣ - ٢٨٣ هـ.ق) يوماً : مَنْ مِنَ الخلق يمكننا مصاحبتهم؟ فأجاب: «إنَّهم العرفاء؛ لأنَّهم لا يعتبرون أيَّ شيء زائداً، كما إنَّ بإمكانهم تأويل أيَّ فعل يصدر بالقرب منهم! إنَّهم في كلِّ الأحوال يعتبرونك معذوراً!».

وعندما كان (حسين منصور الحلاج) يصعد المشنقة قال مريدوه: «ماذا تقول فينا ونحن مريدوك، وهؤلاء من المنكرين لك ويرومون رجمك بالحجارة؟ فأجابهم قائلاً: إنَّ هؤلاء ينالون ثوابين، فيما تنالون أنتم ثواباً واحداً! والسبب هو أنَّ مشاعركم تجاهي هي مجرد حسن ظنٍّ ليس إلَّا! أما أولئك فهم يتحرَّكون بقوة إيمانهم بالتوحيد وصلابة التزامهم بالشرعة، فالتوحيد هو الأصل في الشرع، أما حسن الظنِّ فهو فرع»^(١).

إنَّ موضوع ملاحظة منزلة ومكانة الأشخاص في تقييم أفعالهم يتجلَّى بوضوح في هذه الحادثة. كان الناس يرمون (الحلاج) بالحجارة «ولكن حسين بن منصور تأوه لَمَّا رماه (شبلي) بكتلة من الطين. قيل له: كلَّ هذه الحجارة رموك بها ولم تتأوه، لكنَّك تأوَّهت عندما ضربت بالطين، فما معنى ذلك؟! ردَّ (الحلاج) عليهم قائلاً: إنَّهم معذورون لأنَّهم لا يعرفون.. إنَّ ما يؤلمني هو أنه - أيَّ من رماه بالطين - يعلم بأنَّه ما كان يجب عليه أن يرمي»^(٢).



(١) تذكرة الأولياء: ج ٢، ص ١٤٣.

(٢) المصدر السابق.

المصادر والمراجع

- ١ - ابن سينا والتصوّف
- ٢ - الاتقان في علوم القرآن
- ٣ - أحاديث المثنوي
- ٤ - الإحكام في أصول الأحكام
- ٥ - إحياء علوم الدين
- ٦ - الاختصاص
- ٧ - أدوار فقه
- ٨ - أديان ومكتب های فلسفی هند
- ٩ - الأربعين في أصول الدين
- ١٠ - أرزش ميراث صفويه
- ١١ - أرسطو عند العرب
- ١٢ - إرشاد الأذهان
- ١٣ - إرشاد الفحول
- ١٤ - الاستبصار
- ١٥ - أسرار التوحيد
- ١٦ - اسرارنامه
- ١٧ - الأسفار

- ١٨ - الإشارات والتنبيهات (الإشارات)
- ١٩ - إصطلاحات الصوفية
- ٢٠ - أصول التشريع الإسلامي
- ٢١ - الأصول العامة للفقهاء المقارن
- ٢٢ - أصول الفقه لأبو زهرة
- ٢٣ - أصول الفقه لمحمد خضري
- ٢٤ - أصول الفقه للمظفر
- ٢٥ - أصول فلسفه وروش رئاليسم
- ٢٦ - أصول الكافي
- ٢٧ - أعلام الموقعين
- ٢٨ - أعيان الشيعة
- ٢٩ - الألفية
- ٣٠ - أمل الآمل
- ٣١ - الانتصار
- ٣٢ - انتظار براى خدا
- ٣٣ - انجم فروزان
- ٣٤ - إنجيل لوقا
- ٣٥ - إنجيل متى
- ٣٦ - إنجيل مرقس
- ٣٧ - إنجيل يوحنا
- ٣٨ - الإنسان الكامل
- ٣٩ - إنسان شناسى عرفان
- ٤٠ - انواع تجربه هاى مذهبى

- ٤١ - أنيس التجار
- ٤٢ - أوبانيشادها
- ٤٣ - أوصاف الأشراف
- ٤٤ - إيضاح الفوائد
- ٤٥ - آشنایی با علوم اسلامی
- ٤٦ - بحار الأنوار
- ٤٧ - بحوث في علم الأصول
- ٤٨ - البيان
- ٤٩ - البيع
- ٥٠ - بيان السعادة
- ٥١ - بين التوصيف والتشيع
- ٥٢ - پديده روى
- ٥٣ - پرتونامه
- ٥٤ - تاريخ الكوفة
- ٥٥ - تاريخ الفقه الإسلامي
- ٥٦ - تاريخ الفقه الشيعي (مقدمة شرح اللمعة)
- ٥٧ - تاريخ تصوف در اسلام
- ٥٨ - تاريخ الفلسفة (ويل ديورانت)
- ٥٩ - تاريخ الفلسفة الإسلامية (كوربن)
- ٦٠ - تاريخ فلسفه در جهان اسلام
- ٦١ - تاريخ فلسفة الغرب (راسل)
- ٦٢ - تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام
- ٦٣ - تبصرة المتعلقين

- ٦٤ - تجريد الاعتقاد (تجريد)
- ٦٥ - تحذير العباد من أهل العناد
- ٦٦ - تحرير الأحكام
- ٦٧ - تحرير الوسيلة
- ٦٨ - تذكرة الفقهاء
- ٦٩ - التذكرة بأصول الفقه
- ٧٠ - تذكرة الأولياء
- ٧١ - تذكرة رياض العارفين
- ٧٢ - ترجمان الأشواق
- ٧٣ - الرسالة القشيرية (ترجمة)
- ٧٤ - الشرايع (ترجمة)
- ٧٥ - مقدمة ابن خلدون (ترجمة)
- ٧٦ - التصوّف الإسلامي
- ٧٧ - تطبيق در حقوق جزای عمومی إسلام
- ٧٨ - تعاليم عرفا، آثار فلوطين
- ٧٩ - التعرف لمذهب التصوّف
- ٨٠ - التعريفات للجرجاني
- ٨١ - التعليقات
- ٨٢ - تفسير التبيان
- ٨٣ - التفسير الكبير
- ٨٤ - تفسير أبو الفتوح الرازي
- ٨٥ - تفسير الفاتحة للقونيوبي
- ٨٦ - تلبيس إبليس

- ٨٧ - التلوينات اللوحية والعرشية
- ٨٨ - تماشاگه راز
- ٨٩ - تمهيد القواعد
- ٩٠ - تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي
- ٩١ - التنقيح الرائع
- ٩٢ - التوحيد للمفضل
- ٩٣ - تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة
- ٩٤ - تهذيب الوصول إلى معرفه الأصول
- ٩٥ - تهذيب التفتازاني
- ٩٦ - جامع أحاديث الشيعة
- ٩٧ - جامع الأسرار
- ٩٨ - جامع الشتات
- ٩٩ - جامع المقاصد
- ١٠٠ - الجامع الصغير
- ١٠١ - الجامع العباسي
- ١٠٢ - جشن نامه (ابن سينا)
- ١٠٣ - الجمهور (أفلاطون)
- ١٠٤ - الجوامع الفقهية
- ١٠٥ - جواهر الكلام
- ١٠٦ - چهل مجلس
- ١٠٧ - حاشيه بر حاشيه ملاً عبد الله
- ١٠٨ - حاشيه بر شرح لمعه از آقا جمال
- ١٠٩ - حاشيه سيد بر مكاسب

- ١١٠ - حاشيه عروة الوثقى
 ١١١ - حاشيه ملاً عبد لله
 ١١٢ - حاشيه بر شرح لمعه
 ١١٣ - حجاب جهل
 ١١٤ - الحدائق الناضرة
 ١١٥ - حقوق جزای عمومي إسلام
 ١١٦ - الحكمة المشرقية
 ١١٧ - حكمة الإشراف
 ١١٨ - حلية الأولياء
 ١١٩ - حيّ بن يقظان
 ١٢٠ - خدمات متقابل إسلام وايران
 ١٢١ - خلاصة العلامة
 ١٢٢ - خلاف الشيخ الطوسي
 ١٢٣ - الدرّ المنثور
 ١٢٤ - درآمدى بر فلسفه افلاطون
 ١٢٥ - دروس في علم الأصول
 ١٢٦ - درة التاج
 ١٢٧ - ديوان ينسب لقيس العامري (الملقب بالمجنون)
 ١٢٨ - ذخيرة العباد
 ١٢٩ - ذخيرة المعاد للسبزواري
 ١٣٠ - الذريعة
 ١٣١ - ذكر الشيعية
 ١٣٢ - رجال الكشي

- ١٣٣ - رجال النجاشي
 ١٣٤ - ردّ التصوّف وردّ حكمة الإشراق
 ١٣٥ - رسالة اجتهاد وتقليد
 ١٣٦ - رسالة إصطلاحات
 ١٣٧ - رسالة التوحيد
 ١٣٨ - الرسالة الجديدة
 ١٣٩ - رسالة الطير
 ١٤٠ - رسالة الملامتية
 ١٤١ - رساله إنسان كامل
 ١٤٢ - رساله توحيد، نبوت وولايت
 ١٤٣ - رسالة حق اليقين
 ١٤٤ - رساله سه اصل
 ١٤٥ - رساله سير وسلوك
 ١٤٦ - الرسالة للشافعي
 ١٤٧ - رساله صد ميدان
 ١٤٨ - رساله عشق
 ١٤٩ - رساله لا يعوّل عليه
 ١٥٠ - رسالة لقاء الله
 ١٥١ - رسالة اللوائح
 ١٥٢ - الرسالة المقدارية
 ١٥٣ - رسائل ابن عربي
 ١٥٤ - رسائل قيصري
 ١٥٥ - روزی باجماعت صوفيان

- ١٥٦ - روش رياليسم
 ١٥٧ - روضات الجنات
 ١٥٨ - الروضة البهية
 ١٥٩ - روضة المتقين
 ١٦٠ - رهبر خرد
 ١٦١ - رياض المسائل
 ١٦٢ - ريحانة الأدب
 ١٦٣ - زبدة البيان
 ١٦٤ - زبدة الحقائق
 ١٦٥ - زمين در فقه اسلام
 ١٦٦ - زندگى قديسه تريسا
 ١٦٧ - زُهر الربيع
 ١٦٨ - السرائر للحاوي
 ١٦٩ - سعدى وسهروردى
 ١٧٠ - سفينة البحار
 ١٧١ - سلّم الوصول
 ١٧٢ - سه رساله از شيخ اشراق
 ١٧٣ - سه رساله در تصوّف
 ١٧٤ - سير فلسفه در ايران
 ١٧٥ - شرائع الإسلام
 ١٧٦ - شرح الإشارات (الإمام فخر)
 ١٧٧ - شرح الإشارات (الخواجه)
 ١٧٨ - شرح التجريد

- ١٧٩ - شرح التهذيب (العميدي)
- ١٨٠ - شرح حكمة الإشراق
- ١٨١ - شرح الدراية
- ١٨٢ - شرح رباعيات الجامي
- ١٨٣ - شرح الزيارة الجامعة
- ١٨٤ - شرح الشطحيّات
- ١٨٥ - شرح فصوص بباركنا
- ١٨٦ - شرح الفصوص للكاشاني
- ١٨٧ - شرح كلمات بابا طاهر
- ١٨٨ - شرح گلشن راز للاهيجي
- ١٨٩ - شرح اللمعة
- ١٩٠ - شرح ميدي بر ديوان علي عليه السلام
- ١٩١ - شرح مثنوي للسبزواري
- ١٩٢ - شرح مثنوي للشريف
- ١٩٣ - شرح مقدمة القيصري على فصوص الحِكم
- ١٩٤ - شرح المكاسب للميرزا الشيرازي
- ١٩٥ - شرح منازل السائرين
- ١٩٦ - شرح منظومه سبزواري
- ١٩٧ - شرح المواقف
- ١٩٨ - شوارق الإلهام
- ١٩٩ - الشواهد الربوبية
- ٢٠٠ - الصحيفة السجّادية
- ٢٠١ - الصلة بين التصفوّ والتشيع

- ٢٠٢ - الضوابط
- ٢٠٣ - الطبقات
- ٢٠٤ - طرائق الحقائق
- ٢٠٥ - طرف ميز
- ٢٠٦ - عارف من الجزائر
- ٢٠٧ - عدة الأصول
- ٢٠٨ - عارف وصوفى چه مى گویند
- ٢٠٩ - عرفان وأصول مادی
- ٢١٠ - عرفان وفلسفه (التصوّف والفلسفة)
- ٢١١ - عرفای اسلام
- ٢١٢ - العروة الوثقى
- ٢١٣ - عقل سرخ
- ٢١٤ - علم اليقين
- ٢١٥ - علم ومذهب
- ٢١٦ - عوارف المعارف
- ٢١٧ - الغدير
- ٢١٨ - غرائب القرآن
- ٢١٩ - غربت غريبه
- ٢٢٠ - غزالی نامه
- ٢٢١ - غنائم الأيام
- ٢٢٢ - غنية النزوع
- ٢٢٣ - الفتاوى
- ٢٢٤ - الفتاوى الواضحة

- ٢٢٥ - الفتوحات المكيّة
- ٢٢٦ - فرائد الأصول
- ٢٢٧ - فصوص الحِكم
- ٢٢٨ - فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام
- ٢٢٩ - الفقه على المذاهب الخمسة
- ٢٣٠ - فلسفة هيغل
- ٢٣١ - فوائد الأصول
- ٢٣٢ - فوائد المدنية
- ٢٣٣ - فهرست ابن النديم
- ٢٣٤ - في الفعل والأطفال
- ٢٣٥ - في حالة الطفولة
- ٢٣٦ - فيه ما فيه
- ٢٣٧ - قابوسنامه
- ٢٣٨ - القرآن الكريم
- ٢٣٩ - قرب الإسناد
- ٢٤٠ - قصص العلماء
- ٢٤١ - القضاء لآية الله الغلبيگاني
- ٢٤٢ - قواعد الأحكام
- ٢٤٣ - القواعد والفوائد
- ٢٤٤ - قوانين الأصول
- ٢٤٥ - قوت القلوب
- ٢٤٦ - الكافي
- ٢٤٧ - كشاف اصطلاحات الفنون

- ٢٤٨ - كشف الظنون
 ٢٤٩ - كشف الغطاء
 ٢٥٠ - كشف اللثام
 ٢٥١ - كفاية الأصول
 ٢٥٢ - كلمات طريفة
 ٢٥٣ - كنز العرفان
 ٢٥٤ - كنز الفوائد
 ٢٥٥ - كتاب الإنصاف
 ٢٥٦ - كتاب ميراث اسلام
 ٢٥٧ - كسر أصنام الجاهلية
 ٢٥٨ - كشف الأسرار
 ٢٥٩ - كشف المحجوب
 ٢٦٠ - كشكول شيخ بهائي
 ٢٦١ - كلمات مكنونة
 ٢٦٢ - كليلة ودمنة
 ٢٦٣ - كنوز الحقايق
 ٢٦٤ - كيميای سعادت
 ٢٦٥ - گرايش های عمده در عرفان
 ٢٦٦ - گلشن راز
 ٢٦٧ - لبّ لباب مثنوی
 ٢٦٨ - لباب الإشارات
 ٢٦٩ - لغت نامه دهخدا
 ٢٧٠ - اللّمحات

- ٢٧١ - اللّمع
- ٢٧٢ - لمعات عراقى
- ٢٧٣ - اللّمة الدمشقية
- ٢٧٤ - لوامع جامى
- ٢٧٥ - مباديء الوصول إلى معرفة الأصول
- ٢٧٦ - المبدأ المعاد
- ٢٧٧ - مبسوط شيخ
- ٢٧٨ - المتمسك بحبل آل الرسول
- ٢٧٩ - المثنوى
- ٢٨٠ - مجلّة مهر
- ٢٨١ - مجمع البحرين
- ٢٨٢ - مجمع البيان
- ٢٨٣ - مجموعة الرسائل الكبرى
- ٢٨٤ - مجموعة الرسائل والمسائل
- ٢٨٥ - مجموعة آثار شيخ الإشراف
- ٢٨٦ - مجموعة رسائل السبزواري
- ٢٨٧ - محاسن البرقي
- ٢٨٨ - محاضرات في أسباب الاختلاف
- ٢٨٩ - المحجّة البيضاء
- ٢٩٠ - محي الدين بن عربي
- ٢٩١ - المختصر النافع
- ٢٩٢ - مختلف الشيعة
- ٢٩٣ - المدخل إلى علم أصول الفقه

- ٢٩٤ - مراحل السالكين
٢٩٥ - المراسم
٢٩٦ - مرآة العقول
٢٩٧ - مرزبان نامه
٢٩٨ - مرصاد العباد
٢٩٩ - مسالك الإفهام
٣٠٠ - المسالك
٣٠١ - مسائل خلاف
٣٠٢ - مسائل فلسفه
٣٠٣ - مستدرک الوسائل
٣٠٤ - مستند الشيعة
٣٠٥ - مشارق الدراري
٣٠٦ - مشارق الشمس
٣٠٧ - مصادر التشريع الإسلامي
٣٠٨ - مصباح الهداية
٣٠٩ - مصرع التصوف
٣١٠ - المطالب العالية
٣١١ - المعارج
٣١٢ - المعالم الجديدة
٣١٣ - معالم الدين
٣١٤ - معتبر المحقق
٣١٥ - معتصم الشيعة للفيض
٣١٦ - معجم متن اللغة

- ٣١٧ - مفاتيح الشرائع
- ٣١٨ - مفاتيح العلوم
- ٣١٩ - مفاتيح السيد محمد مجاهد
- ٣٢٠ - مفاتيح الإعجاز
- ٣٢١ - مفاتيح الجنان
- ٣٢٢ - مفتاح الكرامة
- ٣٢٣ - مفتاح كنوز السنّة
- ٣٢٤ - مقابس الأنوار
- ٣٢٥ - مقارنة وتطبيق در حقوق جزای عمومی إسلام
- ٣٢٦ - مقالات شمس
- ٣٢٧ - مقدمة ابن خلدون
- ٣٢٨ - مقدمه بر فلسفه
- ٣٢٩ - مقدمه قيصري بر فصوص
- ٣٣٠ - المكاسب
- ٣٣١ - الملاء صدرا (كوربن)
- ٣٣٢ - الممل والنحل
- ٣٣٣ - من لا يحضره الفقيه
- ٣٣٤ - مناقب العارفين
- ٣٣٥ - المناوي
- ٣٣٦ - مناهج الأحكام للميرزا
- ٣٣٧ - مناهج الأحكام للنراقي
- ٣٣٨ - المنتقى
- ٣٣٩ - منتهى الإرب

- ٣٤٠ - المنطق
- ٣٤١ - منطق الأسرار ببيان الأنوار
- ٣٤٢ - منطق الطير
- ٣٤٣ - منطق المشرقين
- ٣٤٤ - منظومه حكمت سبزواری
- ٣٤٥ - المنقذ من الضلال
- ٣٤٦ - منهاج الطالبين
- ٣٤٧ - المنهج القوي
- ٣٤٨ - الموافقات
- ٣٤٩ - المورد
- ٣٥٠ - مولوى نامه
- ٣٥١ - مونس العشاق
- ٣٥٢ - المهذب البارع
- ٣٥٣ - مهرتابان
- ٣٥٤ - ميزان الاعتدال
- ٣٥٥ - الميزان
- ٣٥٦ - ناصريات
- ٣٥٧ - نامه هاى عين القضاة
- ٣٥٨ - النجاة
- ٣٥٩ - النجم الثاقب
- ٣٦٠ - النزاعات الصوفية في الفكر
- ٣٦١ - نصاب الصبيان
- ٣٦٢ - نضد القواعد الفقهية

- ٣٦٣ - نفائس الفنون
٣٦٤ - نفحات الأنس
٣٦٥ - نقد النصوص
٣٦٦ - نقد النقود
٣٦٧ - نقش الفصوص
٣٦٨ - نكت النهاية
٣٦٩ - نهاية الأحكام للعلامة
٣٧٠ - النهاية للشيخ
٣٧١ - النهاية لابن الأثير
٣٧٢ - نهج البلاغة
٣٧٣ - الوافي
٣٧٤ - وسائل الشيعة
٣٧٥ - الوسيلة للعماد الطوسي
٣٧٦ - هداية المسترشدين



الفهرس

٥	الإهداء
٧	تقريظ آية الله الشيخ عباس المغيبي المرندي
٩	تقريظ سماحة حجة الإسلام حسين العسكري الهمداني
١١	المقدمة
١١	الخطوة الأولى والتساؤل المنبثق عنها
١٣	الخطوة الثانية

الباب الأول

تعريف وتاريخ

٢١	الفصل الأول: الفلسفة
٢١	ما هي الفلسفة؟
٢٣	علم المعرفة
٢٣	مذهب الشك
٢٥	فلسفة المشاء - المشائين
٢٧	فلسفة الإشراق - الإشراقيون
٣٢	الفصل الثاني: علم الكلام
٣٢	تعريف وتحديد
٣٥	الفصل الثالث: العرفان Mysticism
٣٥	سرد تاريخي ومكاني

- ٣٥..... المواصفات الأساسية للعرفان
- ٣٦..... الف) العمل هو أصل الحركة وأساسها
- ٣٦..... ١ - العرفان العملي
- ٣٦..... ٢ - العرفان النظري
- ٣٨..... أ - وحدة الوجود
- ٣٨..... ب - الاعتقاد بحقيقة العالم
- ج - الاعتقاد بأصالة الإرتباط الحضورى والشهودى بين الإنسان
والحقيقة بالتزامن مع قبول العلوم الحسولية والإرتسامية
- ٣٩..... د - هناك حقيقة واحدة وعينية هي التي يهدف أيّ عازف إلى الوصول
إليها والاتحاد معها والفناء فيها
- ٤١..... هـ - العلاقة الممتازة بين الإنسان والحقيقة الكلية للعالم، وإمكانية
(وصول) الإنسان و(اتحاده) و(فنائته) في تلك الحقيقة و(بقائه)
معها
- ٤٣.....
- ٥٢..... و - الاعتقاد بالرياضة الروحية والمجاهدة
- ٥٨..... ز - (السعي) في العلاقة التي تربط بين (الاستطاعة) و(الجادبية)
- ٦١..... العشق
- ٦٩..... الفصل الرابع: الحكمة المتعالية
- ٦٩..... ظروف النشأة والبيئة التي نشأت فيها
- ٧٠..... المرحلة الأولى
- ٧١..... المرحلة الثانية
- ٧٢..... المرحلة الثالثة
- ٧٣..... الفصل الخامس: الفقه
- ٧٣..... تعريف الفقه
- ٧٥..... الإشكالات الواردة على تعريف الفقه
- ٧٧..... الحكم الشرعي

- ٨٠..... الحكم التكليفي والحكم الوضعي
- ٨٢..... أقسام الحكم التكليفي
- ٨٣..... نماذج من الأحكام الوضعية
- ٨٨..... موضوع علم الفقه
- ٨٩..... فائدة علم الفقه
- ٩٠..... مرتبة علم الفقه
- ٩٢..... التاريخ الإجمالي للفقه، وكتابة الفقه عند الشيعة
- ٩٣..... ١ - الزمان
- ٩٤..... ٢ - المكان
- ٩٥..... ٣ - شخصية الفقيه
- ٩٦..... أهم مدارس فقه الشيعة
- ٩٧..... العصر الأول، مدرسة المدينة
- ٩٩..... العصر الثاني، مدرسة الكوفة
- ١٠٢..... العصر الثالث، مدرسة (قم) و(الري)
- ١٠٤..... العصر الرابع، مدرسة بغداد
- ١٠٥..... مميّزات مدرسة بغداد
- ١٠٦..... العصر الخامس، مدرسة الحلة
- ١٠٩..... العصر السادس، مدرسة العهد الصفوي الفقهية
- ١١١..... العصر السابع، مدرسة وحيد البهبهاني الفقهية
- ١١٢..... العصر الثامن، مدرسة الشيخ الأنصاري الفقهية
- ١١٢..... طريقة كتابة الفقه وتقسيماته

الباب الثاني

العرفان والتصوّف

- ١١٩..... الفصل الأول: العرفان من خلال نافذة الأسماء والاستخدامات

١١٩	الأسماء
١٢٢	العرفان
١٢٦	التصوّف
١٣٠	Mysticism:
١٣٤	Gnosticism:
١٣٨	gnosis:
١٣٨	sufism:
١٣٩	theosis و theosophy:
١٤٤	الفصل الثاني: الصوفية
١٤٤	الصوفية والإسلام
١٥٧	البيئة الاجتماعية والاقتصادية التي نشأ فيها التصوّف الإسلامي
١٦٠	الاسم الصوفي
		الفصل الثالث: المدارس الفكرية الأجنبية التي كان لها تأثير على
١٦٩	التصوّف الإسلامي
١٧٢	التأثير اليوناني
١٧٧	التأثير المسيحي
١٨٤	التأثير اليهودي
١٨٦	التأثير الفارسي
١٩٠	التأثير الصيني
١٩٢	التأثير الهندي
٢٠٣	الفصل الرابع: التصوّف والتشيع
٢١٧	الفصل الخامس: المناحي الفكرية ومدارج التصوّف الإسلامي
٢٣٨	مراتب الصوفية: (القطب - الشيخ - المرید)
٢٣٨	١ - القطب

- ٢٤٣..... ٢ - الشيخ
 ٢٤٨..... ٣ - المرید
 ٢٥١..... انتساب المرید إلى الطريقة

الباب الثالث

التصوّف من الداخل (من وجهات نظر متفرقة)

- ٢٦١..... التصوّف من الداخل
 ٢٦١..... تعريف التصوّف
 ٢٦٤..... حقيقة التصوّف
 ٢٦٦..... نسبة تطابق حقيقة التصوّف مع التصوّف الإسلامي
 ٢٦٧..... مميزات طريق الصوفي
 ٢٧٠..... دور التصوّف في المجتمع
 ٢٧٣..... دور الصوفية في نشر الإسلام
 ٢٧٦..... البعد الإنساني العالمي للتصوّف الإسلامي
 ٢٧٩..... ١ - التأثير الإيراني
 ٢٨٠..... ٢ - التأثير المسيحي واليهودي
 ٢٨٣..... ٣ - التأثير الهندي
 ٢٨٩..... ٤ - التأثير اليوناني
 ٢٩٣..... موقف الفقهاء والمتكلمين من الصوفية
 ٢٩٣..... موقف المتكلمين
 ٢٩٤..... ١ - الخوارج
 ٢٩٤..... ٢ - الشيعة
 ٣٠٢..... ٣ - السنّة

الباب الرابع

فلسفة العرفان (التصوّف من منظور خارجي)

٣١٧	الفصل الأول: فلسفة العرفان
٣١٧	تعريف فلسفة العرفان
٣١٩	المصاعب
٣٢٣	نتيجة ورأي
٣٢٥	الفصل الثاني: رفض العرفان وقبوله
٣٢٧	دفاع العرفاء عن العرفان
٣٢٧	أ) العرفاء والاستدلال
٣٣٢	ب) العرفان هو نهاية الطريق للبشر
٣٣٩	ج) العرفان والتصوّف ومقام الإحسان والتيقن من الدين
٣٤٦	د) ملاحظات وآراء
٣٥٥	هـ) وحدة الوجود
٣٥٨	المبادئ الاعتقادية
٣٥٨	١ - موضوع وحدة الوجود، وتوحيد الحق
٣٦١	٢ - وحدة الأديان
٣٦٢	٣ - عدم الاكتراث بـ (النّبوة) والتأكيد على مسألة (الولاية)
٣٦٢	أ - النّبوة والشريعة
٣٦٦	ب - الولاية
٣٧٢	٤ - الشطحيات، أو الكلام المرموز
٣٧٣	٥ - التأويل
٣٧٧	تحليل حول مدى تسبّب الصوفية
٣٩٧	الفصل الثالث: التعرف على ماهية العرفان
٣٩٧	من هو العارف؟

- ٣٩٩ الفرق بين أهداف ومبادئ العارف وغير العارف
- ٤٠٧ الفصل الرابع: الشريعة والعرفان
- ٤١٠ العرفاء وموضوعان متضادان
- ٤١١ (أ) موضوع ضرورة الشريعة وقيمتها
- ٤١٣ (ب) الاستغناء عن التبعية للشرع
- ٤٢٥ رأي وتحليل
- ٤٢٦ أ - التجربة والتعبير
- ٤٣٠ ب - عدم التعصب لمذهب خاص
- ٤٣١ ج - تجاهل اللغة
- ٤٣٣ د - التعبير هو مرحلة تركيب التجربة مع الثقافة
- ٤٣٥ هـ - رسول الإسلام ﷺ وموقفه من العرفان
- ٤٣٧ ماذا يريد العرفاء؟
- ٤٤٢ نقد ووجهة نظر
- ٤٤٩ نسبية اللذة
- ٤٥٥ المصادر والمراجع



