التصوف الإسلامي من الاتجاه السني إلى الاتجاه الفلسفي
(مقاربة تاريخية نقدية)

نورة جبلي
قسم اللّغة العربية
جامعة باجي مختار – عنابة –

ملخص

تتّسم التجربة الروحية في الإسلام بالثّراء و التنوّع، و بالاتّساع على مستوى الزّمان و المكان، و هذا ما يفضي إلى صعوبة لمّ شملها. عملنا في هذا المقال لا ينحصر في التّأريخ لها، و لا يقتصر على وصفها. و إنما حاولنا أن نرسم صورة مختصرة عن العوامل الداخلية و الخارجية التي جعلتها تنمو و تتّسع باستمرار و في اتّجاهات متباينة. توقّفنا عند بعض المحطّات الهامّة في تاريخ التصوّف الإسلامي، و حاولنا صياغتها من وجهة نظر خاصّة. و اجتهدنا في الرّد على بعض الجهات فيما يتعلّق ببعض المسائل.

Résumé

L'expérience spirituelle dans l'islam, est très riche et vaste, à la fois, au niveau du temps et de l'espace, menant ainsi, à de multiples difficultés dans sa maitrise, et dans son étude profonde. Notre travail dans cet article, ne se limite ni dans l'historisation du phénomène, ni dans la description, mais nous tenterons de donner une image courte des facteurs intérieurs et extérieurs qui influent sur son développement, et de ses prolongations continuelles dans les différentes directions. Nous avons insisté sur les importantes périodes de l'histoire du soufisme islamique et nous avons essayé de les reformuler, selon un point de vue spécifique, pour répondre, aux préoccupations soulevées à propos des questions relatives à ce domaine de recherche.

مقدمة:

يمتاز الإسلام بالواقعية والاستجابة لطبيعة الإنسان. ويقيم توازنا مثاليا بين متطلبات الروح والمادة ، من خلال دعوته إلى العمل والاستمتاع البرئ بالحياة ، ونبذ مظاهر الغلو في الدين.

وبالرغم من نظرة الإسلام الإيجابية للدنيا وفهمه لطبيعة الإنسان المادية ، إلا أنه لم يترك هذا الإنسان حرا طليقا يفعل ما يشاء، بل نظم حياته بجملة من القوانين الصارمة. فعلمه كيفية ممارسة أدق التفاصيل في حياته اليومية، وفق منظومة فقهية ترتكز على الكثير من الأوامر والنواهي.

ولكن هذا لا يعني أن الإسلام هو محض فرائض وسنن تدخل في إطار فقه العبادات والمعاملات، وإنما هو قبل كل شيء رسالة روحية تدعو إلى الارتباط بالله فكرا وعملا، باطنا وظاهرا، من أجل تهذيب نفس وصقلها والإرتفاع بها إلى الآفاق العليا من الحياة السامية. لهذا نجد القرآن الكريم وهو المصدر الأول للحياة الروحية في الإسلام يخاطب العقل والروح والعاطفة جميعا. ومنه استمد النبي (ص) والمسلمون في عصره أسباب قوتهم و صفاء أرواحهم وطهارة قلوبهم حتى وصلوا إلى درجات القرب من الله.

1 – الحياة الروحية في صدر الإسلام:

وقد سار جمهور الصحابة والتابعين على نهج القرآن والسنة فاشترك ظاهرهم مع باطنهم في أداء أعمالهم الدينية والدنيوية بكل اعتدال واتزان فلم يشعروا قط بالمفارقة والتعارض، بل شعروا بالتناسق والانسجام. مع إخلاص النية في كل ذلك لله في السر والعلن.

لقد ركزوا اهتمامهم على أعمال الباطن، فكانوا يراقبون خطواتهم ويحذرون من غوائل قلوبهم. فهذا الإمام علي رضي الله عنه يصفه أحدهم نزولا عند رغبة معاوية بقوله: " **كان والله بعيد المدى، شديد القوى، يقول فصلا ويحكم عدلا (...) يستوحش من الدنيا وزهرتها ويستأنس بالليل وظلمته. كان والله غزير العبرة، طويل الفكرة (...) فأشهد بالله لقد رأيته في بعض مواقفه وقد أرخى الليل سدوله وغارت نجومه،يميل في محرابه، قابضا على لحيته، يتململ تململ السليم ويبكي بكاء الحزين. فكأنني أسمعه الآن وهو يقول: يا ربنا يا ربنا، يتضرع إليه. ثم يقول: للدنيا إلي تغررت إلي تشوقت، هيهات، غري غيري، قد بتتك ثلاثا . فعمرك قصير ومجلسك حقير**"[(1)].

عموما عرفت الفترة الممتدة من بعثة النبي (ص) إلى زمن الفتنة الكبرى كوكبة من الصحابة والتابعين اشتهروا بأنهم حملة القرآن الكريم. يقضون الليل في التهجد والخلوة والذكر والإنابة إلى الله والتبتل إليه، وإظهار الندم والبكاء خوفا ورجاء. كانوا يعرفون بليلهم والناس نائمون، وبنهارهم والناس مفطرون، وبحزنهم والناس فرحون، وببكائهم والناس ضاحكون، وبصمتهم وخشوعهم والناس مختالون. لقد عرفوا بمجاهدة النفس، وتلك المجاهدة تتبعها غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله؛ فيتعرضون حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي " **فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم. وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها (...) فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما يقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه إذا هاجمهم. وقد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية . وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم كثير منها وتبعهم في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم**"[(2)].

الزهد: مفهومه وممارساته. منذ عهد النبي (ص) إلى أواخر القرن الثاني الهجري:

1.1 – المرحلة المبكرة:

الزهد في اللغة هو ترك الميل إلى الشيء[(3)]، ولم يخرج مفهومه في الإسلام عن هذا المعنى، لأنه يعني تحرر الإنسان من سيطرة الدنيا وفتنتها وخلو القلب من التعلق، بها مع إمكان امتلاء اليد منها.

وقد ورد التزهيد في الدنيا في العديد من آيات القرآن منها قوله تعالى:

" **اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته، ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور**"[(4)].

غير أن الدنيا المذمومة في القرآن والحديث لا تذم لذاتها وإنما تذم إذا تعلق القلب بها فصارت وسيلة للغواية والفتنة، وفي هذا المعنى يقول ابن الجوزي (ت 597هـ): " **قد يسمع العامي ذم الدنيا في القرآن المجيد والأحاديث فيرى أن النجاة تركها ولا يدري ما الدنيا المذمومة (...) فيخرج على وجهه إلى الجبال (...) ويصير**

كالوحش (...) وربما كانت له عائلة فضاعت (....) ولو أنه وفق لصحبة فقيه يفهم الحقائق لعرفه أن الدنيا لا تذم لذاتها وكيف يذم ما من الله تعالى به وما هو ضرورة في بقاء الآدمي (...) وإنما المذموم أخذ الشيء من غير حله أو تناوله على وجه السرف لا على مقدار الحاجة، ويصرف النفس فيه بمقتضى رعوناتها لا بإذن الشرع..."[5]

فالزهد لا يعني الفقر أو الترهب في الجبال وإنما يحمل معنى التعفف والترفع، ولنا في رسول الله أسوة حسنة في الزهد الصادر عن جوهر الإسلام وحقيقته، فقد كانت خزائن الجزية وغنائم الحرب تحت يده، ولكنه لم يفتن بها ولم تجعل منه جبارا فوق الأرض. بل تروي كتب السيرة أنه توفي ودرعه مرهونة عند يهودي في طعام أهل بيته !!

وسار الصحابة على هديه فكان علي رضي الله عنه – عند توليه الخلافة– يفرق ما في بيت مال المسلمين على مستحقيه، ثم ينظف البيت ويصلي فيه ركعتين ولا يأخذ منه دينارا ولا درهما ! هذه هي التقوى التي محلها القلب ويترجمها العمل، وهكذا رفع الإسلام من شأن الضمير فحرره من كل القيود، فلا يكون عبدا إلا الله. ولم يصرف الزهد المسلمين الأوائل عن الحياة وعن التمتع البريء بها، بل كان يمدهم بطاقات روحية عالية تعينهم على الحياة ذاتها. لأن مسلك الزهد الذي سلكوه أساسه الاعتدال والتوسط بين العقيدة ومطالبها والشريعة وتكاليفها والنشاط الدنيوي وحاجاته.

وبالرغم من أن الزهد سمة أصيلة في الإسلام إلا أن الصحابة والتابعين الذين اتخذوه مسلكا لهم في الحياة لم يتسم به أحد منهم. وإنما فازوا بشرف نسبتهم إلى صحبة رسول الله (ص) " **فقيل لهم الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة التابعين. ورأى في ذلك أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم: أتباع التابعين. ثم اختلف الناس، وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين: الزهاد والعباد.ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادعى أن فيهم زهادا..."**[6]

2.1- المرحلة الانتقالية:

خلال الفترة الممتدة من زمن الفتنة الكبرى حتى نهاية القرن الثاني الهجري، برزت جماعات من المسلمين في البصرة والكوفة والشام ومصر والموصل وخراسان ونيسابور وأنطاكية، وغيرها من حواضر العالم الإسلامي، عرفوا باسم مستحدث في الإسلام هو الزهاد وما يصب في مجراه من مصطلحات مثل: النساك والعباد والبكائين والجوعية، مارس هؤلاء حياة الزهد والتعبد بشيء من الإفراط والغلو. وقد انتهوا إلى ذلك الاتجاه الروحي تحت تأثيرات نفسية تنامت بفعل عوامل متداخلة ومتشابكة منها الاستعداد الشخصي لانتهاج ذلك السلوك الروحي، وتأويلهم لآيات القرآن التي تدعو إلى الفرار إلى الله، يضاف إلى ذلك العوامل الاجتماعية والسياسية التي ظهرت أثناء مراحل تطور المجتمع الإسلامي ونموه . " فالثورات والفتن والحروب الداخلية التي قامت خلال العقود الأولى من تاريخ الإسلام كحركة الفتنة الكبرى التي أودت بحياة عثمان وما تلاها من حروب: الجمل وصفين والنهروان ثم مأساة كربلاء التي انتهت باستشهاد الحسين، كل ذلك أثر في صفوة من وجوه الصحابة والتابعين ودفعهم إلى الاعتزال السياسي والرغبة عن الدنيا والخلود إلى حياة الزهد والعبادة"[7].

وإن الفوضى السياسية التي تفشت خلال الحكم الأموي وما رافقها من قلق روحي ومظالم اجتماعية وتفاوت طبقي وأرستقراطية مبتذلة أسرفت في المجون كان لها دورها في تنمية روح الورع والزهد. فالعامل السياسي كان أحد العوامل البارزة في تفشي ظاهرة الزهد، لكنه يبقى مجرد عامل ضمن عوامل أخرى كثيرة. غير أن كولدتسيهر قال:

" **إن الميل إلى الزهد كان مرتبطا بالثورة على السلطة (...) وهكذا لجأ كثير من المسلمين – احتجاجا على ما ينكرون من حكومة ونظام – إلى حياة الاعتكاف والزهد...**"[8] فجعل من الزهد مجرد حركة اجتماعية احتجاجية أشبه ما تكون بالإضراب عن الطعام، خالية من كل نزعة روحية أصيلة !! لأنها مجرد رد فعل على أوضاع سياسية متعفنة !! وهو تحليل غريب يصدر من مستشرق لامع يفترض أنه درس التراث الإسلامي بتفاصيله ودقائقه، وفهم أبعاده الروحية.

على كل حال مهما كانت الأسباب، فقد تغلغلت حركة الزهد خلال المرحلة المذكورة في نفوس شريحة واسعة من المسلمين الذين نظروا إلى الدنيا ومتاعها نظرة استخفاف واحتقار، وفرّوا من الحياة الاجتماعية فرارا لاجئين إلى الكهوف والمغارات والمقابر، أو هائمين على وجوههم في الصّحاري والجبال وسواحل البحار. فوجد من يدعو إلى العزلة واليأس من الناس لتتجاوز الأنفس قلقها ويعود إليها أنسها وصفاؤها. وكان من أئمة هذه المرحلة: الحسن البصري (ت 110 هـ) الذي غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له. ويقال إنه ما ضحك أربعين سنة. وكان في حزنه كأنه أسير قدم ليضرب عنقه . وقد عوتب في شدة حزنه فقال: ما يؤمنني أن يكون الله قد اطلع علي في بعض ما يكره فمقتني فقال: اذهب فلا غفرت لك[9]. وسعيد بن جبير (ت 94هـ) الذي بكى حتى عمشت عيناه و سفيان الثوري (ت 165هـ) و هشام بن أبـي عبد الله (ت 153هـ) ومالك بن دينار (ت 131هـ) الذي كان يتمنى لو يغل بالحديد بعد وفاته فيدفع إلى ربه كما يدفع العبد الآبق إلى مولاه، وكان يقول:" **عجبا من يعلم أن الموت مصيره والقبر مورده، كيف تقر بالدنيا عينه وكيف يطيب فيها عيشه**" **ثم يبكي حتى يسقط مغشيا عليه، ومنهم رباح بن عمرو القيسي (ت 198 هـ) الذي كان خائفا بكاء خاشعا** " له غل من حديد قد اتخذه، وكان إذا جنه الليل وضعه في عنقه وجعل يبكي ويتضرع حتى يصبح وكان إذا دخل المسجد بكى و إذا دخل بيته بكى وإذا دخل الجبانة بكى. فيقال له: **أنت دهرك في مأتم، فيقول: يحق لأهل المصائب والذنوب أن يكونوا هكذا**"[10].

وهكذا طبع الحسن البصري ورجال من مدرسته الزهد الإسلامي بطابع الخوف والحزن، أما رابعة العدوية (105–185هـ) فطبعته بطابع الحب؛ ففتحت بذلك في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية فتحا جديدا. واقتبس معاصروها وغيرهم من معجمها أساليب التعبير في مناجاة الله مناجاة العاشق المتيم المستهام. وأبياتها المشهورة:

أحبك حبين حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكـا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكـا
وأما الذي أنت أهل لـه فشكفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا[11]

جعلت بعض الباحثين يعدها صاحبة نظرية كاملة في العشق الإلهي . إضافة إلى أسباب أخرى ليس هذا موضع بسطها.

2 – التصوف خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين:

يمثل القرنان الثالث والرابع الهجريان مرحلة نضج التصوف. ولا أريد مناقشة نشأة هذا المصطلح واشتقاقاته اللغوية لأن تلك مسألة يطول شرحها [12]، وليست من أهداف هذه الدراسة. وما يهمنا على وجه التحديد هو أن مصطلح "**التصوف**" كان معروفا خلال هذه المرحلة[13]. وشاع استخدام لفظ " **صوفي**" لوصف الشخص الذي يقوم بجملة من المجاهدات النفسية والرياضيات الروحية حتى تصفو نفسه وترتقي؛ فتصل إلى درجة الفناء في ذات الله تعالى.

وهكذا برز إلى جانب الزهد والانصراف إلى العبادة كلام في معان جديدة لم تكن مألوفة من قبل من ذلك كلام عن تصفية النفس وعن الطريق الذي يوصل من يسلكه إلى الحضرة الإلهية ، وعن المقامات التي يقطعها السالك إلى الله. وعن المعرفة اليقينية الكاملة التي يتلقاها الصوفي مباشرة من مصدر المعرفة المطلق بعد قطعه جميع المقامات ووصوله إلى آخر الطريق. وظهرت في كلام الصوفية وفي كتاباتهم مصطلحات جديدة مثل: الفناء والبقاء، والسكر والصحو، والحقيقة والشريعة، وعلم الباطن وعلم الظاهر. كما ظهر الرمز في أقوالهم وكتاباتهم [14] وهذا يعني أن التصوف بدأ بالزهد ثم تتطور وأن المرحلة السابقة التي سميتها انتقالية كانت ممهدة لهذه المرحلة. وهذا يوضح لنا أيضا العلاقة بين الزهد والتصوف، فالصوفية عموما هم من جملة الزهاد، فكل صوفي زاهد بالضرورة لأن الزهد في حد ذاته مقام من مقامات التصوف، ولكن ليس كل زاهد صوفيا لأن الصوفية انفردوا بجملة من الصفات تميزهم من بقية الزهاد. لأنهم وضعوا نظاما معينا يسيرون على مقتضاه، وسلوكا معينا يتبعونه.

لقد برز خلال هذه المرحلة، اتجاهان في التصوف: اتّجاه لم يخرج أصحابه في سلوكهم وأقوالهم على الكتاب والسنة ولم يخالفوا الشريعة، بل اتّسموا بالاعتدال. واتجاه آخر متطرف ابتعد أصحابه في أقوالهم وأفعالهم عن الكتاب والسنّة وخرجوا عن ظاهر الشّرع؛ فعرفوا بأصحاب الشطح؛ ممّا أثار الانتقادات والشبهات حولهم. فلم يعد التصوف مجرد عكوف على العبادة وانقطاع إلى الله وإعراض عن زخرف الحياة الدنيا وزينتها، بل أصبحت هذه الأشياء وما يشبهها وسائل لغايات أبعد منها منالا وأسمى مراما ، كاتحاد العبد بالرب، وحلول الرب في العبد. وهي أفكار تنامت إلى أصحابها بفعل الامتزاج بالعقائد الأجنبية والآراء الفلسفية والمذاهب الصوفية الغريبة عن الإسلام. وأبرز من مثل هذه المرحلة هو الحلاج (244هـ–309هـ) الذي أوجد طريقة في المجاهدة لفقها من أصعب المذاهب وأشدها. وقد اختلف الناس في شأنه فصار موضع جدل ونزاع بين الفقهاء ومشايخ الصوفية؛ بين متهم له بالكفر والزندقة والانحلال والانحراف والضلال والحلول والاتحاد والشعوذة والسحر وإظهار المخاريق والاتصال بالجن، ومتعصب له يشهد له بالولاية. فقد كان يصلي في الليل عند القبور وفي النهار يلقي على قارعة الطريق الأقوال الغريبة ، فكان يصيح في الأسواق: " **يا أهل الإسلام أغيثوني ! فليس يتركني ونفسي فآنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه** "[15]. وربما استبد به القلق من حاله هذه فصاح في جامع المنصور:

" **أيها الناس، اعلموا أن الله أباح لكم دمي فاقتلوني.... اقتلوني تؤجروا وأسترح...**"[16]

لقد تركه المسلمون سنوات طويلة ينادي في أسواق بغداد وهو في شطحه و سكره: أنا الحق، سبحاني ما أعظم شأني، وما في الجبة غير الله. بل تركوه يقول ذلك أيضا وهو في حال صحوه. ولكن عندما دعا إلى إبطال ركن من أركان الإسلام العملية وهو الحجّ وبنى كعبة في بيته ودعا المسلمين إلى أن يحجّوا إليها، عندئذ تقدّم إليه سيف الشرع وقتله. ومن الباحثين من يذهب إلى أنه قتل لأسباب سياسية تتعلق بدعوته للقرامطة[17].

لقد حظي الحلاج بشهرة واسعة بين القدماء والمحدثين ويعود ذلك في نظرنا إلى سببين اثنين:

الأوّل: مصرعه الذي تقشعر له الأبدان فقد مثل به قبل قتله حيث قطعت يداه ورجلاه ثم ضربت عنقه وأحرقت جثته بالنار، وعلق رأسه وأطرافه على سور السجن الجديد ببغداد.

أما الثاني: فيتمثل في الاهتمام المتميّز الذي حظي به لدى فئة المستشرقين، خاصّة الفرنسيين ومنهم ماسينيون (ت1962م) الذي " **عزا أصول التصوف الإسلامي إلى إرهاصات الزهاد المسلمين الأوائل**"[18]. ورأى أن

التصوف ظهر نتيجة للتفاعل الروحي والفكري الخلاق مع الإسلام ومع مفردات القرآن. وبين في دراساته المتألقة " **أن التصوف نما وترعرع على أرض الإسلام بصفته روحا من روحه وكلمة من كلمته . وأن التجربة الصوفية بزغت وارتقت بسرعة وشقت طريقها بالدراسة المتواصلة والدؤوبة للقرآن مستقية منه مصطلحاتها ومفاهيمها. وآخذة عنه قواعدها وما تطرحه هذه القواعد من مسائل على بساط البحث**"[19]. غير أنه عند دراسته لمذهب الحلاج ولمجمل أفكاره العرفانية يرى أن تصوفه ينتمي إلى مذهب " **الخلاص المسيحي**" الذي مفاده أن لا سعادة إلا في خلاص الروح من الحجاب وهو الجسد واتحادها بالله ، ففي نظره سعى الحلاج إلى تحطيم هذا الحجاب من أجل تحصيل الخلاص والسعادة الروحية المطلقة . لذلك دعا الناس إلى أن يقتلوه لأن في قتله خلاصه حيث قال:

اقتلوني يا ثقاتي إن في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي
سئمت روحي حياتي في الرسوم الباليات
فاقتلوني واحرقوني بعظامي الفانيات[20]

ولهذا رأى في استسلامه للصلب تحقيقا للخلاص والاتحاد بالمطلق. وهذا يفسر استغراقه في الضحك حتى دمعت عيناه[21] عندما رأى الخشبة والمسامير، ويرى ماسينيون أنه كان " **أقرب مسلم إلى الفكرة المسيحية المتعلقة بوحدة اللاهوت والناسوت**"[22]. وفي رأيه عمل الحلاج على تجاوز وجود الكائن البشري في هذا العالم الذي يأسر الإنسان ويسجنه، رغبة في الاتحاد باللامتناهي، وذلك عبر تجربة وجود واغتراب فيها الكثير من التبدلات الروحية والتحقق بمنازل المقامات التي هي مراقي المعراج الصوفي ومنعطفات الأحوال التي يحركها مبدأ المحبة[23]: "....**حتى إذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم**"[24].

ونحن لا ننكر صلة الكثير من صوفية الإسلام بعد المائة الثانية من الهجرة بغيرهم من متصوفة الملل والنحل الأخرى، ولا سيما الحلاج الذي صرح – كما أسلفنا– بأنه خلط أمشاجا من مذاهب شتى، حتى صار موضع شبهة إلى درجة أن جماعة من الصوفية برئوا منه وأدانوه ومنهم عمرو بن عثمان المكي (ت 297 هـ) وأبو يعقوب الأقطع (ت 330هـ) والجنيد البغدادي(ت 298هـ)[25]. ولكن ما ينبغي التنبيه إليه هو أن المستشرقين – بالرغم من محاولاتهم الجادة التزام الحياد والموضوعية، في التعامل مع التراث الإسلامي– إلا أننا نراهم في الكثير من الأحيان يصرون على كتابة تاريخ التصوف الإسلامي مرتبطا ومتصلا بغيره من نماذج التصوف المسيحي، ربما للإيحاء بأن التاريخ واحد، والتواريخ الأخرى تابعة له، وتأكيدا على المركزية الأوروبية !!

ولهذا نجد ماسينيون لم يكتف بمحاولة إثبات تأثر الحلاج مبدأ الخلاص المسيحي، بل أراد أن يجد نقطة التقاء بين الإسلام والمسيحية فيما يتعلق بمسألة "الرهبنة" .في محاولة منه للإيهام بأن المصدر الأول للحياة الروحية في الإسلام وهو القرآن، يقر – بطريقة ما– حياة الترهب كما يمارسها النصارى. مستشهدا بقوله تعالى:" **ثم قفينا على آثارهم برسلنا و قفينا بعيسى بن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون**"[26].

ومشيرا إلى أن الآية جاءت لتقر التصوف وتؤكد على أهمية التعبد وحياة النسك؛ ومن ثمة فإن حديث "**لارهبانية في الإسلام**" يعد من الأحاديث الموضوعة لمعارضته للمعنى الأساسي الوارد في القرآن[27].

من المؤكّد أنّ الإسلام والمسيحيّة يلتقيان في نقاط كثيرة ما دام مصدرهما واحدا هو الوحي الإلهي، ولكنهما لا يلتقيان في هذه النقطة بالذات (الرهبنة) لأن القرآن لم يدع إليها، و لم يمتدحها. وماسينيون أخطأ في فهم الآية وفي تأويلها. فالواو في قوله: (ورهبانيّة) هي واو العطف. ولكن عطفت ماذا على ماذا؟ من المؤكد أنها عطفت جملة (رهبانية ابتدعوها) على جملة (جعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة)، ولم يعطف (رهبانية) على (رأفة)، فهو لم يقصد: جعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية. لأنه قال: (ابتدعوها) . فكيف يجعلها في قلوبهم ثم يصفهم بأنهم ابتدعوها ولم يكتبها عليهم؟ إذن: (رهبانية): منصوبة على الاشتغال بفعل محذوف وجوبا يفسره المذكور، تقديره: وابتدعوا رهبانية. وقوله (ابتدعوها) جملة فعلية لا موضع لها لأنها مفسرة. هذا حسب رأي جمهور النحاة[28]. يقول الزمخشري: " ... **وانتصابها بفعل مضمر يفسره الظاهر تقديره وابتدعوا رهبانية**".

" **ابتدعوها**" يعني أحدثوها من عند أنفسهم ونذروها " **ما كتبناها عليهم**" **لم نفرضها نحن عليهم** " إلا ابتغاء رضوان الله" استثناء منقطع أي: ولكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله. " **فما دعوها حق رعايتها**" كما يجب على الناذر رعاية نذره، لأنه عهد مع الله لا يحل نكثه"[29] . وهكذا يذهب الزمخشري في تخريج الآية – نحويا– مذهب الجمهور. ومن هنا فلا تعارض بين الآية والحديث .

3 – التصوف في القرن الخامس الهجري:

بمجيء القرن الخامس دخل التصوف مرحلة جديدة يمكن تسميتها بمرحلة الإصلاح والتنظيم ظهر فيها صوفية بارزون أشهرهم: عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت 465هـ) صاحب الرسالة القشيرية.

انتقد في هذا الكتاب صوفية عصره الذين " **ادعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال (...) وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية (...) وزالت عنهم أحكام البشرية...**"[30] فخشي أن يحسب الناس أن هذا هو جوهر التصوف وحقيقته، لذلك ألف رسالته ليصحح المفاهيم، ذكر فيها طائفة من شيوخ الصوفية المعتدلين ليكونوا قدوة لغيرهم بقول: " **أشفقت على القلوب أن تحسب أن هذا الأمر على هذه الجملة بني قواعده وعلى هذا النحو سار سلفه فعلقت هذه الرسالة إليكم (...) وذكرت فيها بعض سير شيوخ هذه الطريقة في آدابهم وأخلاقهم ومعاملاتهم (...) لتكون لمريدي هذه الطريقة قوة ومنكم لي بتصحيحها شهادة...**"[31].

كما نجد خلال هذا القرن شخصية أخرى لا تقل أهمية عن الأولى وهي شخصية أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505 هـ) الذي خاض كل ما عرف العالم الإسلامي من علوم ومعارف ، وتقلب فيها باحثا ومفسرا ومعلقا. ولكنه اتهم بسقوطه ضحيّة الغنوص[32] في كتابيه " **مشكاة الأنوار**" " **ومعراج القدس**" ، وأنه باع الفقه بالتصوف. والحقيقة أن كل تجاربه في نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف كانت تجارب مفكر سني يبحث كل حقيقة في مختبرها، وفي كل تجربة كان قابضا على مذهب أهل السنة والجماعة قبض الجبابرة. صحيح أنه كان في تصوفه متأثرا بالفلسفة اليونانية ولكنه كان حريصا على أن يلائم بين فلسفته وتصوفه وبين أحكام الكتاب والسنة[33].

4 – التصوف خلال القرنين السادس والسابع الهجريين:

تنطوي الحياة الروحية للصوفية على معنيين رئيسين أحدهما عملي يتمثل فيما يأخذ به السالك نفسه من ألوان الرياضات وضروب المجاهدات، ويتم ذلك عبر جملة من المقامات يسلكها المريد وتترقى فيها النفس مقاما بعد مقام حتى تصل إلى درجة اليقين والعرفان. ومن تلك المقامات نجد: القناعة والتوكل والتسليم والتوبة والإنابة والزهد. ويشترط أن لا يرتقي المريد من مقام إلى آخر حتى يستوفي أحكام ذلك المقام.

" **فإذا ذكر المريد ربه بشدة وعزم، طويت له مقامات الطريق بسرعة من غير بطء، فربما قطع في ساعة ما لا يقطعه غيره في شهر وأكثر**"[34] . والثاني ذوقي روحي يتمثل في تلك المواجيد التي تحصل في النفس وهي ثمرة ونتيجة رياضاتها ومجاهداته؛ا فإذا هي تصفو شيئا فشيئا وتتخلص من شوائب المادة وأدرانها، وتترع نحو التجرد. وتمر خلال ذلك عبر جملة من الأحوال ترد عليها حينا وتتحول عنها حينا آخر. كالقبض والبسط والخوف والرجاء والهيبة والأنس والغيبة والحضور والفناء والبقاء والصحو والسكر والمحو والإثبات والستر والتجلي والمحاضرة والمكاشفة والمشاهدة.... وما تزال هذه الأحوال بين إقبال على النفس وإدبار عنها حتى يستقر منها حال يغلب عليها ويوجه حياتها الروحية ؛ فإذا هي تشرق بنور الحق وتعمى عن رؤية الخلق وتشاهد بعين البصيرة كل ما في الوجود من آيات الحق والخير والجمال. وقد ازدهرت هذه المعاني خلال القرون الخمسة الأولى حيث اتسمت الحياة الروحية بالثراء والنضج. وقد مهدت تلك القرون لمرحلة جديدة مميزة جدا اتسمت بنضج الفكر الصوفي. حيث ظهر خلال القرنين السادس والسابع ما يسمى بالتصوف الفلسفي الذي يمتزج فيه النظر العقلي الفلسفي بالذوق العملي الصوفي. فقد خلط غلاة الصوفية مسائل علم الكلام والفلسفة الإلهية بأذواقهم ومواجيدهم وأحوالهم النفسية. ويظهر ذلك واضحا من كلامهم في الذات والصفات والمشيئة والقدر . وفي القبض والاتحاد و الحلول؛ مما جعل التصوف أقرب ما يكون إلى الحكمة الإشراقية منه إلى الرياضة العملية والتربية الخلقية للنفس الإنسانية[35] . وأشهر صوفية هذه المرحلة: ابن عربي (560–638هـ)، وابن الفارض (576–632هـ)، وصدر الدين القونوي (ت 672هـ)، وعبد الحق بن سبعين (ت 669هـ) وعفيف الدين التلمساني، وغيرهم ممن أظلهم ذلك العصر وهم كثر.

إذن لقد تجاوز صوفية هذين القرنين المعاني الروحية التي كانت تمثل جوهر التصوف، وخاضوا في موضوعات أخرى أقرب إلى الفلسفة منها إلى التصوف. ويمكن تسميتها موضوعات التصوف الفلسفي وهي التوحيد، والحقيقة المحمدية، والقطب، والإنسان الكامل، والفناء، والاتحاد، ووحدة الأديان، ووحدة الوجود....

ولا شك أنهم كانوا متأثرين في ذلك بالفكر الغنوصي الهندي و الفارسي (**الزرادشتي ، و المانوي والمزدكي)** والقبّالة اليهودية و الفيض الأفلوطيني. إضافة إلى عقائد القرامطة و تعاليم الإسماعيلية الباطنية و إخوان الصفا.

لقد أخذوا من كل المذاهب و مزجوهـا مع بعض التعديلات حتى يتلاءم ذلك مع مذاهبهم الصوفية الإسلامية، وحتى لا يبتعدوا كثيرا عن جوهر التصوف الإسلامي، و ما كان يتّسم به من أصالة و إبداع في بادئ أمره.

وهناك مبادئ عامّة للتصوف الإسلامي تشترك فيها معظم الطوائف عبر تاريخه الطويل بدءا من القرن الثالث الهجري إلى غاية القرون المتأخرة (السادس و السابع و الثامن) حيث نضجت خلالها تلك المبادئ و اتسعت.

و منها:

– الطريق

– المرشد

– الحقيقة و الشريعة

– الطرق الصوفية

1.4 – الطريق:

من أراد أن يسلك طريق التصوف يعد مسافرا بدأ رحلة شاقة دربها طويل ومليء بالعقبات. إنها رحلة روحية تتم داخل القلب. لأن السفر هو توجه القلب إلى الحق. واتجاه المسافر فيه يكون إلى الأعلى لا إلى الأمام. ولذا فإن

رمز المعراج هو أدق تصوير لهذه الرحلة، حيث يعرج الصوفي روحيا، بوساطة التطهر والتجرد من أدران المادة، إلى الملأ الأعلى حيث يطلع على الحقائق التي سبق له أن آمن بها؛ فيراها كشفا وشهودا بعين اليقين.

يعرف الجرجاني الطريق بقوله: " **هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب، وعند اصطلاح أهل الحقيقة: عبارة عن مراسم الله تعالى وأحكامه التكليفية المشروعة التي لا رخصة فيها...**" [36]

مراحل الطريق:

للطريق بداية وغاية ومراحل بينهما، بداية الطريق هي التوبة لأن " **حضرة الطريق هي حضرة الله عز وجل، ومن لم يتطهر من سائر الذنوب باطنا وظاهرا لا يصح له دخولها**"[37].

والغاية هي معرفة الله وتوحيده والفناء فيه. وكلما كانت البداية صادقة كانت النهاية سعيدة. أما المراحل فتتمثل في جملة من المقامات يقطعها السالك مقاما بعد مقام حتى يحقق الهدف وهو الوصول إلى الله والمقامات جمع مقام وهو في اللغة موضع الإقامة، وعند الصوفية معناه: مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات[38] وتبدأ بالتوبة فالورع ثم الزهد والصبر والرضا والتوكل...الخ، وتتخللها الأحوال. والحال: "**معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب، ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط أو هيبة ويزول بظهور صفات النفس**"[39].

" **فالأحوال مواهب والمقالات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود. وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مترقّ عن حاله**"[40]. وذلك لأن الحال متغير. فقد سمي المقام مقاما لثبوته واستقراره، وسمي الحال حالا لتحوله وتغيره.

ومن خلال المقامات والأحوال نلاحظ مدى فهم الصوفية للحياة الخلقية، فهم يرون الإنسان بين موضعين: الأول هو موضع المجاهدة. والثاني يتمثل في تلقي الفيض. فالشخصية الصوفية لا تنفك تجاهد الأهواء والشهوات وتوجه القلب إلى النفحات الروحية.

ونظرا إلى اختلاف تجارب الصوفية واستعداداتهم، فقد اختلفوا في وصف الأحوال وذكر المقامات وإحصاء عددها وترتيبها. فحددها بعضهم بسبع، وآخرون بتسع، ووصل بها بعضهم إلى مائة مقام كالهروي الأنصاري(ت 480هـ) في كتابه " **منازل السائرين**" الذي شرحه ابن قيم الجوزيــة (ت 715هـ) في " **مدارج السالكين**". وذكر اليافعي عن بعض الشيوخ أنهم ذكروا ألف حال[41].

2.4- المرشد:

لم يرتبط أوائل الصوفية في رياضاتهم الروحية بهدي شيخ واحد بعينه، بل كانوا يسترشدون في ارتياد مقامات السلوك بأكثر من واحد. فيروى عن أبي يزيد البسطامي أنه تتلمذ وأخذ عن أكثر من مائة وثلاثة عشر شيخا في سورية وحدها.

ثم استقر الرأي في دوائر الصوفية المتأخرين على ضرورة تبعية السالك أو المريد لشيخ واحد مخصوص يقلده ويخضع لأمره ويسترشد بهديه في سفره إلى الله تعالى. ومن ثم لم يجوزوا التقلب بمعنى تغيير الشيخ وتبديله. يقول عبد الوهاب الشعراني: " **ومن شأنه أن لا يكون له إلا شيخ واحد. فلا يجعل له قط شيخين**"[42]. وفي الحث على محبة الشيخ وطاعته يقول: " **من شأن المريد أن يصدق في محبة الشيخ لأنه دليله في السلوك به في الغيب كدليل الحجاج في الليالي المظلمة (...) ومن خالف دليله تاه وانقطع سيره وهلك**"[43].

وذلك لأن المرشد في العادة يكون شيخا عميق المعرفة، محنكا، بصيرا بعيوب النفس، مطلعا على خفاياها، خبر المجاهدات وقطع بها طريق الله، وارتفع له الحجاب وتجلت له الأنوار.

وهكذا وبمرور الزمن، صارت التبعية للشيخ من الأمور الضرورية والتقاليد الراسخة في آداب التصوف.

3.4- الحقيقة والشريعة. أو (المعرفة والسلوك):

الحقيقة أو (المعرفة) هي الإشراقات والرؤى الروحية التي تبدو للسالك وتنفث في روعه. والكشف القلبي الذي يجده الصوفي أثناء سفره ومعراجه الروحي. وخاصة في مراحله الأخيرة. ولها بدايات من الإشراقات والمعارف تكون على هيئة بوارق تلوح وتختفي، ثم تصير أكثر ثباتا وأعمق تأثيرا[44].

تجربة الشهود أو الاتصال هذه تثير معارف يقينية بكل الحقائق الدينية التي سبق للسالك أن قبلها ببديهة الفطرة أو تقليدا. وهذا الطريق الخاص في المعرفة يعرف عند القوم بالعلم اللدني. وهو علم لا واسطة في تحصيله بين النفس وخالقها، وإنما هو نور يشع في القلب بعد تصفيته بجملة من الرياضات والمجاهدات، ولابد أن تخضع قواعد السلوك في تلك الرياضات إلى الشريعة والتبعية الصارمة للسنة النبوية، وتجنب الرخص، والتركيز على روح العبادة، لأن الالتزام بأحكام الشريعة والعمل بالتكاليف الدينية هو المدخل الممهد للرياضة والمجاهدة الروحية والتطهر النفسي. كان أبو الحسن النوري يقول: " **من رأيته يدعي مع الله عز وجل حالة تخرجه عن حد علم الشرع فلا تقربن منه**"[45].

يقول الشعراني: " **ومن شأنه أن يحافظ على آداب الشريعة والمشي على ظاهرها ما أمكن فإن الترقي كله في امتثال أمر الشارع**"[46].

وهكذا تبين أن الوصول إلى الحقيقة أو المعرفة **(وغايتها هي الفناء في الحق)** لابد أن يمر عبر الشريعة. إلا أن بعض الصوفية ممن بلغ في رياضته مرتبة المحو والاستهلاك، انتهى إلى إسقاط التكاليف، وصار يزعم أن هذه القيود لا تربط العارفين و " **أن الإنسان ليس عليه فرض ولا تلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده**"[47].

يقول الشعراني: " **وبعضهم ترك التوبة من سائر الذنوب وقال: ليس لي فعل حتى أتوب منه، فهلك مع الهالكين وهو لا يشعر. وبعضهم صار يأكل حراما ويفطر في بيوت المكاسين في مثل شهر رمضان ويقول: الكل لله تعالى ليس لأحد معه ملك وأنا عبده، والعبد يأكل من مال سيده. وهذا كله زندقة لرفضه الشرائع. ولو أنه كان يؤمن بها لما تجرأ على ذلك**"[48].

4.4- الطرق الصوفية:

مفهوم الطريقة:

الطرق: جمع مفردها طريق. أما الطريقة فجمعها طرائق. وقد فرق الجرجاني بين الطريق والطريقة ، وأعطى لكل منهما مفهوما. غير أن المقصود بالطرق الصوفية: الطرائق الصوفية. ولهذا نعرف الطريقة كما عرفها الجرجاني بقوله: " **هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات**"[49].

فلابد إذن للسالك من طريقة تشتمل على مجموعة من القواعد والرسوم يتبعها في رياضاته ومجاهداته، وقد كانت الطريقة قبل القرن السادس إما فردية تعتمد على التأمل الذاتي والتجربة الشخصية المستقلة التي تعود إلى مقدار ثقافة السالك ونضجه واستعداداته النفسية، وإما جماعية تتخذ صورة التقليد والتبعية الصارمة للشيخ المرشد. وقد بدأت بوادر هذه الأخيرة تظهر منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين. وتميزت بوجود شيخ له مسلك معين في

العبادة يلتف حوله المريدون. ومع نهاية القرن الخامس الهجري صار لأصحاب الطرق شيء من التميز عن جمهور المسلمين.

ومع نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع صارت الطريقة أشبه بمدرسة أو مؤسسة تجمع أفرادا ينتسبون إليها ويخضعون لنظام دقيق في تربيتهم الروحية. غير أن طبيعة الرابطة التي تجمع الصوفية تغيرت. فقد كانت مجموعاتهم – في السابق– تتوحد على أساس من الحماسة الروحية والانقطاع للذكر والعبادة، وأساليب الرياضة الروحية التي يشتركون فيها جميعا، هادفين إلى التجرد من شوائب المادة والجسد لرؤية الحقيقة، دون أن يجمعهم أي تنظيم رسمي. لكن الصحبة الصوفية البسيطة هذه، قد تحولت إلى علاقات منظمة بين المريد والشيخ. حيث ينتسب الأفراد إلى من أعطاهم العهد وإلى شيخه الكبير. ويلتزمون بطريقته وبنقلها إلى الأجيال اللاحقة. ويمنح الشيخ المرشد المريدين كلمة الطريق أي عهدها وصيغتها مع رموزها وتعاليمها. ويأخذ منهم البيعة. فقد صار للطرق بيعة معينة وأوراد (أذكار) خاصة، وزي خاص وزاويا يجتمعون فيها، وأضرحة يزورونها... وغير ذلك من البدع.

لقد كثرت الطرق حتى قيل إن الطرق إلى الله تعالى بعدد رؤوس بني آدم[50]. وأقدم الطرق وأشهرها، والتي وصلتنا إلى اليوم:

- الطريقة القادرية المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ).
- والطريقة الشاذلية:المنسوبة إلى علي بن عبد الله الشاذلي المغربي (ت 656هـ).
- والطريقة الرفاعية: المنسوبة إلى أحمد بن علي الرفاعي المغربي (ت 578هـ)[51].

وغيرها من الطرق وهي كثيرة ومنتشرة في بقاع مختلفة من العالم الإسلامي.

5 – التصوف السلفي:

استطاع التصوف أن يتغلغل في أعماق الثقافة الإسلامية، فأعجب به العقليون والنصيون على حد سواء. وذلك بفضل يقظة رواده الذين نجحوا في مقاومة النزعات الغالية بين صفوفهم.

فبالرغم من وجود طوائف مزجت التصوف بفلسفة ظاهرها إسلامي وباطنها غير إسلامي، إلا أن التصوف السني مضى في طريقه ينكر على هؤلاء عقائدهم وأخذهم من مذاهب ناشزة. لقد سيطر على الجانب الخلقي في العالم الإسلامي بفضل جهود الغزالي في القرن الخامس التي توجت بجهود ابن تيمية في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن.

استطاع التصوف أن يجد قبولا عند شيخ الحنابلة في خراسان الهروي الأنصاري (ت 480هـ)، الذي كان ينادي:

أنا حنبلي ما حييت فإن أمت فنصيحتي للناس أن يتحنبلوا[52].

ثم صار من شيوخ الصوفية وألف كتابه " **منازل السائرين**" وذكر فيه مائة مقام، كما أسلفنا. ثم انبثق التصوف عند ابن تيمية نفسه، فكتب أجمل الصفحات على طريقته. ولا أدل على ذلك من كتابه: " **التحفة العراقية في الأعمال القلبية**". كما نجده قد مجد بعض الشخصيات الصوفية كالجنيد ورابعة العدوية وبرأهما من كل أقوال حلولية[53]. ثم ظهر التصوف بشكل أوضح عند تلميذه ابن قيم الجوزية صاحب كتاب: " **مدارج السالكين**".

وبالرغم من الموقف المنصف المعتدل الذي أخذوه من التصوف، ومن أصحابه، إلا أنه لم يخل من النقد والتقويم. فنجد ابن تيمية –خاصة– يخصص أبوابا واسعة في كتبه للرد على أصحاب التصوف الفلسفي. ومن ذلك كتابه: "**مجموعة الرسائل والمسائل**"... وغيره.

وبالرغم مما ذكرنا، إلا أن السلفيين المتأخرين بعد ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، كرهوا اسم التصوف، ربما لأنه ارتبط بعاملين اثنين أساءا له أكثر مما أحسنا إليه، وهما:

- ارتباطه بتلك الموضوعات الفلسفية التي أبعدته عن الكتاب والسنة.
- الطرق الصوفية وما نتج عنها من آثار وخيمة على المجتمع، خاصة لما سيطرت على العامة، وأسيء فهمها و ممارستها في مختلف المجتمعات والعصور الإسلامية اللاحقة[54].

لاشك أن التجربة الروحية في الإسلام كان لها من اتساع الرقعة والزمان ما يصعب معه لم شملها. وحسبنا أننا بذلنا ما في وسعنا من جهد لرسم صورة مختصرة عن العوامل الداخلية و الخارجية التي جعلتها تنمو وتتسع باستمرار وفي اتجاهات متباينة.

الهوامش

1 - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف،القاهرة، ط1، 1996، 96/3.

2 - ابن خلدون،المقدمة، دار الجيل، بيروت، (د،ت)، ص520.

3 - علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق نصر الدين تونسي، القاهرة، ط1، 2007 ،ص192.

4 - الحديد/20.

5 - ابن الجوزي، تلبيس إبليس تحقيق: السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط8، 1999، ص185.

6 - القشيري، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص21.

7 - عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها،دار الجيل ،بيروت ط ، 1993 ،ص 49.

8 – المرجع نفسه، ص51.

9 – انظر: زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دار المصري للطباعة (د،ت)، 12/2.

10 – انظر: عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 61–63.

11 – رابعة العدوية، الديوان، صنعه وشرحه وعلق عليه: موفق فوزي الجبر، دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1999، ص81.

12 – في نشأة مصطلح التصوف واشتقاقاته انظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 36/3–42.

13 – هناك من يذهب إلى القول بأن مصطلح التصوف عرف في وقت مبكر، قبل المائتين من الهجرة. وهناك من يرى أنه عرف قبل ذلك. انظر: القشيري : الرسالة القشيرية، ص21.

14 – شبر الفقيه، الحب الإلهي وتطوره عند الصوفية، رؤية في المنهج والمعرفة والدور، دار الهادي ، بيروت، ط1، 2008، ص65.

15 – عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص212.

16 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

17 – علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 34/3،33.

18 – محمد السرغيني، مقاربات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، ط1، 2002، ص7.

9 – تور آندريه، التصوف الإسلامي، ترجمة عدنان عباس علي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003، ص21،22.

20 – الحلاج، ديوان الحلاج، قدم له وضبطه وشرحه ووضع فهارسه صلاح الدين الهواري، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2005، ص 31. وهذه الأبيات ربما تدل من منظور علم النفس المرضي على صدورها من شخص مكتئب تجاوز به الاكتآب حد العصاب إلى درجة الذهان.

21 – تور آندريه، التصوف الإسلامي، ص10.

22 – محمد الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن،دار الطليعة ،بيروت،ط1 ، 2008 ،ص41.

23 – المرجع نفسه، ص39 .

24 – L. Massignon, la passin d'Al – Hallaje, op. cit, vol III, p 109. نقلا عن محمد الكحلاوي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

25 – انظر عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية و تطورها، ص216.

26 – الحديد /27.

27– انظر: محمد الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص38.

28– في باب الاشتغال: انظر: ابن هشام: شرح شذور الذهب، تحقيق حنا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، ط1، 1988، ص 453،235. وأوضح المسالك، تحقيق حنا الفاخوري، دار الجيل ، بيروت، ط1 (د،ت)، 101/2.

29 – الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شرحه وضبطه وراجعه يوسف الحمادي،مكتبة مصر ،سعيد جودة السحار و شركاه ،الفجالة،(د،ت)، 350/4.

30– القشيري: الرسالة القشيرية، ص9.

31 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

32 – في مفهوم الغنوص وتخطيطها للوجود، انظر: علي سامي النشار، نشـأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 186/1، 187.

33 – محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985، ص282.

34 – عبد الوهاب الشعراني (ت 973هـ)، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، حققه وقدم له: طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي، المكتبة العلمية، بيروت، (د،ت)، ص1 / 53.

35 – محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي ، ص 282.

36 – الجرجاني ، التعريفات، ص 230.

37 – عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية،34/1.

38 – عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1987، ص248.

39 – الجرجاني، التعريفات، ص139.

40 – القشيري، الرسالة القشيرية، ص92.

41 – انظر: عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية و تطورها، ص153،152.

42 – الشعراني، الأنوار القدسية، 40/1.

43 – المرجع نفسه، 34/1،33.

44 – حسن الشافعي و أبو اليزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، دار السلام، القاهرة، ط1، 2007، ص33.

45 – عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية و تطورها، ص 154.

46 – الشعراني، الأنوار القدسية، 48/1.

47 – عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية و تطورها، ص154.

48 – الشعراني، الأنوار القدسية، 48/1.

49 – الجرجاني، التعريفات، ص 230.

50 – حسن الشافعي و أبو اليزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، ص31.

51 – المرجع نفسه، ص 75،76.

52 – المرجع نفسه، ص70.

53 – علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 30/3.

54 – انظر: محمد البشير الإبراهيمي، الطرق الصوفية، مقتطفات من تصدير نشرة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مكتبة الرضوان، الجزائر، ط1، 2008، ص 38–41.