جماليات النص الصوفي بين دلالة الرمز والتأويل الفلسفي

The beauties of sufism texts between the indication of the symbol and the philosophical interpretation

د. أحمد باجي*

تاريخ الإرسال: 15-12-2018	تاريخ القبول:08-06-2019	تاريخ النشر:2019/07/20

الملخص:

تعتبر النصوص الصوفية جزء مهم من التراث الإسلامي، لذلك نجد الكثير من الدراسات تناولت تلك النصوص بالتحليل والنقد والتأويل، غير أننا عندما نتناول تلك الدراسات نجدها متباينة فيما تذهب إليه، ويرجع ذلك لحمولة النص الصوفي التي تحتمل تفسيرات وقراءات وتأويلات متعددة، فالنص الصوفي في حقيقة الأمر يتكون من شقين: شق أدبي لأن النص الصوفي في نهاية الأمر، إما أن يكون نثرا مثل نصوص ابن عربي التي وردت في كتابه الفتوحات المكية، وإما أن يكون شعرا مثل ما ورد في ديوان ابن الفارض وهذا على سبيل المثال لا الحصر. وشق فلسفي وهي تلك الأبعاد التي يرمي إليها الصوفي من خلال تلك النصوص، ذلك ما يدفعه في كثير من الأحيان لاستعمال الرمز والمعنى ولا يصرح إلا فيما ندر.

سنتطرق في هذا المقال إلى تعريف التصوف واصله وأسبابه بالإضافة إلى خصائصه ضمن كل هذا سيظهر لنا مدى قوة وعمق النص الصوفي التي تكمن في استعماله للإحاء والرمز دون البوح والتصريح المباشر في أسلوب أدبي جمالي لا يدانيه فيها أي نص أدبي آخر.

Abstract:

The Soufism texts are considered as an important part from Islamic heritage.So we find a lot of studies that took that texts by analysis and criticism and interpretation, but when we take that studies we find them different in what they go to, and that due to what soufism text carrying which contains

* **جامعة مولود معمري- تيزي وزو** البريد الالكتروني: **badjihmed@gmail.com**

multiple possible justifications and readings and interpretations.Soufism texts in reality is composed of two parts: literary part because the Sufism text finally is either prose like the texts of 'Ibn El Arabi'which came in his book 'El Foutuhat El Makiya' as an example or poem like what came in the record of ' Ibn El Faridh' as an example .And a philosophical part and it is the dimensions which are indicated by the sufi through that texts, that what often pushes him to use the symbol and the meaning and doesn't release just rarely.

We go through this article to define Sufism and its origin and its reasons, besides to its characteristics and through all this we can see the power and the depth of Sufism text which is found in his use of the implication and the symbol without direct releasing in a beautiful literary style, no other literary text can compete it.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

مقدمة:

تمثل الحمولة الدينية والتاريخية والفلسفية للنصوص الصوفية فكرا تراكميا، تراكم عبر التاريخ الإسلامي، هذا الفكر يمثل من الناحية التاريخية إرثا ثقافيا مصبوغ بصبغة جمالية لا يمكن تجاوزها بأي حال من الأحوال.

إن هذه النصوص تبحث دائما عن المطلق في شكله الإيماني الروحي القائم أساسا على التسليم بأن هناك قوة مطلقة أوجدت هذا العالم ومؤثرة فيه، ذلك ما جعل المتصوفة ومن خلال نصوصهم النثرية "كالفتوحات المكية" للشيخ الأكبر الإمام "محي الدين بن عربي" أو في شكل نصوص شعرية كأشعار "ابن الفارض" و"الحلاج" و"الجنيد" وهذا على سبيل المثال لا الحصر تبحث عن ذلك المطلق في شكل من أشكال التلاشي بين الأنا والأنا المتعالي.

إن هذا التلاشي أو المزج أو الحلول أو الفناء أو الاتحاد سميه ما شئت همها الأول والأخير هو البحث عن ذلك الأنا المتعالي المطلق في حدود الأنا الواقعي، إنها تجربة ذوقية قوامها البحث عن الجوهر المطلق اللامتناهي في كينونة الأنا النسبي المتناهي، ما جعل من هذه الإشكالية تأخذ عند الفلاسفة بعدا تأويليا هيرمونطيقيا، كما أنها تأخذ الصيغة نفسها عند المتلقي لهذه النصوص أو القارئ لها وما يفهمه منها.

إن القارئ للنصوص الصوفية لا يستطيع فهمها، بل يمكن القول أنه يقف عند هوامشها الظاهرية فقط، ما لم يكن قارئا ذوقيا متمرسا، يغوص في أعماقها من أجل سبر أغوارها واستنطاق جملها والوقوف عند حدود معانيها لفهم دلالتها الدينية قبل دلالتها الصوفية الذوقية، وبطبيعة الحال هذا الفهم المأمول يأخذ طابعا تأويليا، لأن ظاهر النصوص الصوفية لا يعبر عن باطنها، فهي تحتاج دوما إلى تأويل هيرمونطيقي يعيد قراءة هذه النصوص من جديد آخذا بعين الاعتبار البعد الديني والتاريخي والفلسفي لهذه النصوص، ومن ثمة ارتأينا أن نقدم مداخلة في هذا الملتقى الهام والهام جدا وذلك من خلال مناقشة إشكالية نعتقد بأنها مهمة وهي علاقة الرمز الدلالي في النص الصوفي بالتأويل الفلسفي، ويمكن صياغة هذه الإشكالية كالآتي: ما مفهوم التصوف؟ وما أصله؟ وماهي اسبابه؟ ما هي جماليات الرمز وما هي ماهيته في النص الصوفي؟. وما هي الرموز الأكثر حضورا في هذه النصوص؟ وما علاقتها بالتأويل الفلسفي؟.

أـ مفهوم كلمة تصوف:

لا يخفى على أي دارس لموضوع التصوف، أن لفظ التصوف ورد في كتب القدامى والمحدثين، لكن عندما نريد أن نحدد معناه بدقة، فإننا نجد من الصعوبة اللّغوية ما يعيقنا في ذلك، فعلى المستوى الاشتقاقي، فلا نجد هناك رأيًا قارًا حتى بين أهل التصوف في حد ذاتهم فهي "من الكلمات الغامضة التي تتعدد مفهوماتها وتتباين أحيانا"[1] فيرى البعض منهم أن كلمة التصوف مشتقة من الصفاء ويقال "كان في الأصل صفوي فاستثقل ذلك فقيل: صوفي"[2] وسئل "أبو الحسن القناد" وهو من شيوخ الصوفية عن معنى الصوفي فأجاب "مأخوذ من الصفاء وهو القيام لله عزوجل في كل وقت بشرط الوفاء"[3]، والصفاء عند مجمل الصوفية معناه "أن العبد إذا تحقق بالعبودية وصفاء الحق حتى صفا من كدر البشرية نزل منازل الحقيقة وقارن أحكام الشريعة، فإذا فعل ذلك فهو صوفي لأنه قد صوفى"[4]، وما يؤكد ذلك أيضا هو قول "أبو علي الروذباري" وهو من كبار المتصوفة "صفوة القرب بعد كدورة العبد"[5]، وهناك من يرى أن كلمة صوفي مشتقة

من "اللبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء"[6] ولقد ذهب إلى ذلك "القناد" حينما قال: "التصوف وقع على ظاهر اللبسة"،[7] وهذا ما أكده "الطوسي" حينما قال: "فكذلك الصوفية عندي والله أعلم نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها مترسمون، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصدقيين وشعار [المساكين] المتنسكين"[8] وهذا ما أكده "ماسنيون" ***Louis Massignon*** (1883ـ1962م) عندما قال: "التصوف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من (الصوف) للدلالة على لبس الصوف ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفيا [ثم يضيف قائلا] وينبغي رفض ما عدا ذلك من الأقوال التي قال بها القدماء والمحدثون في أصل الكلمة"[9].

أمّا على المستوى الاصطلاحي فكذلك يصعب تعريف كلمة تصوف، لأن من صفات هذه الكلمة المرونة والانزلاق، لكن رغم ذلك فإننا سنحاول تحديد معناها قدر الإمكان، فعندما نستعمل كلمة (تصوف) نكرة أو نستعملها معرفة بالألف واللام (التصوف) فلها المعنى نفسه تقريبا، لذلك فاستعمالها نكرة أو معرفة لا يغير في معناها شيئا، فأول تعريف، إذن يمكن أن ينطبق على التصوف هو "أنه طريقة سلوكية قوامها التقشف والتحلي بالفضائل لتزكو النفس وتسمو الروح"[10]، ويعرف صاحب كتاب "اللّمع" الصوفية أيضا بقوله: "هم أهل الصفوة. أي المصطافون في الفهم والإتباع لكتاب الله والموافقون له"[11]. إذن، التصوف "بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية"[12]، وإذا تأملنا هذا التعريف الأخير فإنه لا محالة يقودنا إلى نتيجتين مهمتين:

الأولى: وهي أن التصوف ليس بالعلم نظري مثل علم الكلام أو علم المنطق أو حتى الفلسفة، بل هو طريقة حياة يحدد معالمها سلوك الفرد، فهو يكاد يفتقد للجانب النظري، إذا استثنينا البعض، ممّا ورد في التصوف الفلسفي، لكنه في المقابل يتخذ من الجانب العملي في حياة الإنسان سبيلاً له.

الثانية: وهي أن للتصوف غاية، هذه الغاية على نوعين، الأولى هي غاية معرفية: لكن هذه المعرفة يصل إليها المتصوف ليس عن طريق التعلم، وإنما عن طريق الرياضة والمجاهدة، ممّا يتيح له التدرج في المقامات الصوفية، هذا ما يتيح له تراكمًا معرفيًا إشراقيًا يتشكل لديه من خلال تدرجه من مقام إلى آخر. أما الغاية الثانية: فهدف المتصوف من خلال تصوفه إلى الفوز بالآخرة، وفي حقيقة الأمر أن هذا هدف مشترك بين المسلم غير المتصوف والمتصوف، لكن الفرق بينهما يكمن في كون هذا الأخير يرى في المنهج الطريق الأوحد والوحيد الذي يمكن للمسلم أن ينتهجه، لأنه هو المنجي له، فهو طريق لتحقيق السعادة الروحية في الدنيا والفوز بالجنة في الآخرة.

فلنعد إلى مصطلح التصوف ونحاول أن نستجلي سبب غموضه، من خلال طرح سؤال جوهري وهو ما سبب غموض كلمة تصوف؟. يمكن أن نحدد سبب غموض كلمة تصوف في ثلاثة أسباب:

السبب الأول: وهو أن التصوف طريقة حياة وتجربة روحية، كل متصوف يعيشها ويعانيها كتجربة خاصة إذن، فالتصوف تطغى عليه صفة الخصوصية أكثر من صفة العمومية، لذلك فالصوفي لا يقبل الآخر، فهو منغلق على ذاته، حتى وإن كان هناك من يرى أن المحفل الصوفي هو محفل لجميع المتصوفة، لكن في نهاية المطاف هو محفل منغلق، حتى وإن قبل الآخر فهو لا يقبل غير المتصوف.

السبب الثاني: يتمثل في كون أن التصوف لا يخص حضارة دون أخرى، كما أنه لا يخص فلسفة دون فلسفة أخرى، فمن حظ هذا المصطلح أنه مصطلح مشترك بين جميع الحضارات وبين جميع الفلسفات "فالتصوف خط مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة"[13]، لذلك فلا جرم أن يشوب هذا المصطلح نوع من الغموض، لأن التصوف لا يمكن فهمه إلاّ في سياقه الفلسفي ومناخه الحضاري، فهو مرتبط من جهة بالأفكار والعقائد الدينية، ومرتبط من جهة ثانية بقوة الحضارة في ازدهارها وضعفها.

السبب الثالث: تفسير تجربة كل صوفي والانتقال بالفهم من تجربة إلى أخرى يختلف، لأن الصوفي يعيش في مجتمع؛ فهو على علاقة بأفكار وعقائد مجتمعه، ومرتبط أيضا بمستوى رقي واضمحلال مجتمعه، لذلك فحقيقة التصوف تجربة يعيشها شخص على المستوى الذاتي لكنها لا تخلو البتة من أفكار وفلسفات وعقائد وتوجهات دينية مجتمعية تظهر في تجربة الصوفي لذلك كان من "الطبيعي أن يخبر كل صوفي عن تجربة في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار، ويخضع تعبيره عنها أيضا لما يسود حضارة عصره من اضمحلال أو ازدهار"[14].

ب- أصل التصوف:

يعتقد الأستاذ "حسن حنفي" في كتابه "من البقاء إلى الفناء" أن أصول التصوف الإسلامي لا يمكن إرجاعها إلى مصدر فارسي أو هندي أو أي حضارة أخرى، كما يبدو ذلك في الكثير من الدراسات الخاصة في هذا الموضوع إذ يقول: "لم ينشأ التصوف من مصدر فارسي أو هندي شرقا، أو يوناني أو مسيحي غربا، نظرا لعيوب منهج الأثر والتأثر، فالثنائيات الفارسية طبيعة بشرية توجد في كل حضارة في الأخلاق والتصوف، وإذا كان بعض الصوفية من أصل مجوسي فإن غيرهم ليسوا كذلك في مصر والشام والمغرب. والفقر الهندي والحلول والاتحاد أيضا في كل حضارة مستقلة عن الأخرى. ولا يعني أن بعض الصوفية من أصول هندية أن التصوف هندي. ولا يعني انتشاره في خراسان وتركستان أنه أسيوي"[15].

لكن هناك الكثير من الدراسات تذهب عكس ذلك تماما، فإذا قورن التصوف الإسلامي ونقصد هنا جزءا منه وهو (التصوف الفلسفي) و ليس كل التصوف، فأول ملاحظة تبدو للوهلة الأولى هو مدى التشابه بين ما كان يوجد في الحضارات الشرقية القديمة، خاصة منها الحضارة الهندية والفارسية من عقائد ومعتقدات مثل النزعة الحلولية، الانعزال، الفناء، تحقير عالم المادة وتعظيم عالم الروح، كل ذلك نجده عند أغلب المتصوفة والحلاج وابن عربي إضافة إلى ابن سبعين أحسن دليل على ما نقول.

يضاف إلى هذا أن تلك المعتقدات لم توجد عند العرب قبل الإسلام، ولم يأت بها الإسلام، سواء على مستوى الجزء المقدس منه (القرآن والسنة) فهما منزهان عن ذلك، أو حتى على مستوى التراث الإسلامي، إذن السؤال هو من أين أتت تلك المعتقدات لهؤلاء المتصوفة؟.

بطبيعة الحال أوجه التشابه حد التطابق بين ما كان يدعو إليه هؤلاء المتصوفة وما كان موجودا في تلك الحضارات سابقة الذكر، إضافة إلى عدم وجود تلك الأفكار على مستوى الدين الإسلامي كدين توحيد وتنزيه، يحيلنا مباشرة إلى القول، إن هؤلاء المتصوفة تعرفوا على تلك الأفكار الشرقية القديمة وحاولوا تلبيسها للإسلام في حين أن الإسلام منزه عن ذلك، ولذلك فإننا نعتقد من باب اليقين وليس من باب الشك أنه "كان للمعارف الأجنبية أثرها العميق والفعال- سلبا وإيجابا- في جوانب الفكر الإسلامي المتعددة، سواء أفي صورة التأثر والتلبس بها، والدعوة إليها بنشرها وإذاعتها، والتلفيق بينها وبين التصور الإسلامي الصحيح، أم في صورة الرد عليها ونقضها وبيان تهافتها ومخالفتها لأسس العقيدة الإسلامية.

وهكذا بدأت الحركة الروحية في الإسلام كغيرها من جوانب الفكر، تستوعب أنظارا وأفكارا فلسفية ودينية استمدتها من عناصر أجنبية متباينة ومختلفة، يهودية ومسيحية، مجوسية وبوذية، يونانية وغنوصية، وتحاول أن تصوغ كل ذلك لبنات ثابتة في هيكل الفكر الإسلامي وحقائقه وينتهي بها إلى غربة كاملة لتتماثل مع غيرها من حركات الهدم التي تمثلت في فرق الغلاة، لولا الجهود المخلصة التي بذلها أكابر الصوفية من أهل السنة ممن تصدوا للتصوف السلبي الهادم، وردوا علم الحقيقة إلى أحضان الشريعة وحدودها ورسومها"[16].

ولم تستوح أصول التصوف أيضا حسبما ترى هذه الدراسات من الكتاب والسنة، لأن ما جاء في القرآن يوازي بين الحاجة الدنيوية والأخروية، فبالقدر الذي ركز فيه على الجانب الروحي من حياة الإنسان، فإنه مع ذلك لم يهمل الجانب المادي أيضا، لأن حياة الإنسان

لا ستقيم إلاّ بجانبيها الروحي والمادي معًا، قال ﷻ في محكم كتابه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[17]، إضافة إلى ذلك أن حياة الرسول ﷺ لم تكن مقتصرة على الجانب الروحي فقط، بل هي زخم يتداخل فيه ما هو روحي بما هو مادي، فهي "تأمل وحرب، تهجد و يقظة، عزلة وصحبة، عبادة ومعاملة، قوة وضعف، كمال إلهي ونقص بشري، حلم وغضب، رحمة وعدل، شفقة وعداوة، معاشرة واعتكاف، تدافع واعتزاز بالنفس، حياة وصراحة"[18]، وبالتالي تقوم حياة شخصية المسلم على أساسين هما، أساس روحي وأساس مادي، وهذا ما يميّز الإسلام عن بقية الديانات الأخرى، فلا رهبنة في الإسلام.

حقيقة أن المسلمين الأوائل من صحابة وتابعين رضي الله عنهم لم يمارسوا التصوف حتى وإن جوز ذلك بعض الباحثين مثل "ماسنيون" ***Louis Massignon*** الذي يعتقد بأنه "يجوز للمتصوفة المسلمين أن يزعموا أنه كان بين الصحابة رجلان يعدّان بحق السابقين إلى التصوف وهما أبو ذر وحذيفة"[19]، لكن ما عرف عن هؤلاء الصحابة أنهم كانوا زهادا ناسكين، وليسوا بمتصوفة عارفين، وفي ذلك جاء قول القشيري "اعلموا، رحمكم الله تعالى، أن المسلمين بعد رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم: لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم، سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ لا فضيلة فوقها فقيل لهم: الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة: التابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد"[20]، وكلمة زهد من الناحية اللغوية تعني: أعرض عن الشيء وتركه لاحتقاره. أو لتحرجه منه، أو لقلته. ويقال: زهد في الدنيا: ترك حلالها مخافة حسابه. وترك حرامها مخافة عقابه[21]، وبالتالي يمكننا القول أن كلمة الزهد تعني العزوف عن الدنيا والرغبة عنها، أمّا من الناحية الاصطلاحية فكلمة الزهد تعني"الإعراض الإرادي عن الدنيا

وقطع العلائق وترك الخلائق وتخلية القلب من طلب الدنيا"[22]، قال الإمام "أبو حامد الغزالي" "اعلم أن الزهد في نفسه يتفاوت بحسب تفاوت قوته على درجات ثلاثة: الدرجة الأولى: وهي السفلى: أن يزهد في الدنيا وهو لها مشته وقلبه إليها مائل ونفسه إليها ملتفتة، ولكنه يجاهدها ويكفها وهذا يسمى المتزهد. الدرجة الثانية: الذي يترك الدنيا طوعا لاستحقاره إياها. الدرجة الثالثة: وهي العليا: أن يزهد طوعا ويزهد في زهده فلا يرى زهده إذ لا يرى أنه شيئا"[23].

لقد مارس المسلمون الأوائل الزهد وكان زهدهم زهدا عمليا لذلك فهو مرتبط أشد الارتباط بالأخلاق لقد اهتم هؤلاء بتقية نفوسهم من شوائب وكدر الدنيا، واجتهدوا في السعي إلى الآخرة، مزودين بالورع والتقوى، وأساس التقوى الأخلاق الحميدة، فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: "ما من شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق"[24]، وقال ﷺ أيضا: "إن خياركم أحسنكم أخلاقا"[25]. يقول "السهروردي"(539ـ632هـ) "أن الله خلق الإنسان وهيأه لقبول الصلاح، والفساد وجعله أهلا للأدب ومكارم الأخلاق، ووجود الأهلية فيه كوجود النار في الزناد ووجود النخل في النوى، ثم إن الله تعالى بقدرته ألهم الإنسان ومكّنه من إصلاحه بالتربية، إلى أن يصير النوى نخلا، والزناد بالعلاج حتى تخرج منه النار، وكما جعل في نفس الإنسان صلاحية الخير جعل فيها صلاحية الشر حال الإصلاح والإفساد، فقال سبحانه: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[26] فتسويتها: صلاحيتها للشيئين جميعا ثم قال ﷻ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝﴾[27] فإذا تزكت النفس تدبرت بالعقل، واستقامت أحوالها الظاهرة والباطنة، وتهذبت الأخلاق وتكونت الآداب"[28]. إذن، فالأخلاق هي "استخراج ما في القوة إلى الفعل"[29]، فإذا تم ذلك تمكن المسلم من الأخلاق التي أمر بها الإسلام.

تمثل الأخلاق الجانب السلوكي الظاهر من شخصية الإنسان المسلم الذي يدل في حقيقة الأمر على عمق الإيمان الديني لدى المسلم، لذلك فالمسلمون الأوائل من صحابة

كرام وتابعين اجتهدوا وجاهدوا أنفسهم على استقامة أخلاقية مستوحاة من القرآن والسنة، قال تعالى مخاطبا رسوله الكريم﴿ نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝ مَآ أَنتَ بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ بِمَجۡنُونٖ ۝ وَإِنَّ لَكَ لَأَجۡرًا غَيۡرَ مَمۡنُونٖ ۝ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ ۝﴾[30]، لذلك كان المصطفى ﷺ الأسوة والقدوة في أقواله وأفعاله لغيره من عامة المسلمين.

لقد لعبت أخلاق الزهد دورا هاما وإيجابيا في رص وتشكيل الشخصية الإسلامية، فالرعيل الأول من الصحابة كان رسول الله ﷺ يعدهم لتحمل أمانة عظيمة وهي أمانة التكليف الشرعي وهو نوع من الالتزام الشخصي أمام الله سبحان وتعالى بالانقياد لما أمر به والانتهاء عند ما نهى عنه، وتكليف شرعي أخلاقي في الوقت نفسه وهو السعي في نشر هذا الدين والدعوة إليه.

إن الزهد في الإسلام ليس معناه أن المسلم لا يعمل ولا يقدم على الدنيا وبالضرورة يكون مرادفا للفقر وأن يركن في مغارة أو زاوية ناسكا متعبدا في رهبانية كالنصارى ليس هذا هو المقصود، بل المقصود به أن يقدم المسلم على طلب الدنيا؛ لكن وفق ما حددته الأطر الشرعية وفي الوقت نفسه لا يجعل منها همه الأول؛ لأن المسلم الحقيقي هو ارفع شأنا من ذلك، فهو يسعى من خلال وجوده إلى إرضاء الله سبحانه وتعالى، بل حياته كلها لله، ومن ثمة يجعل وجوده الدنيوي بكل ما يحتويه خدمة لله ﷻ، لذلك كان الإسلام دين وسط لا هو دين مادي تارك الآخرة ولا هو دين روحي تارك الدنيا، مع ملاحظة أن الإسلام يعطي الأسبقية لما هو روحي عما هو مادي.

كان لهذا النوع من الزهد، أثر بالغ الأهمية في تكوين الشخصية الإسلامية، حيث جعل منها شخصية قوية حاملة لقيم شخصية وعالمية في اللحظة نفسها، فعلى المستوى الشخصي، لعب الزهد دورا في تربية الفرد المسلم على أساس قيم ومبادئ مستوحاة من الشريعة الإسلامية، أمّا على المستوى العالمي، فهو حامل لهذه القيم التي يجب أن يبلغها للعالمين، وبالتالي فهي شخصية ملتزمة تحمل رسالة، الأولى على المستوى الشخصي، وهي

كيف يمكنها أن تطبق شرع الله في حياتها، والثانية عالمية وهي كيف يمكنها أن تبلغ ذلك لبقية الناس، لذلك فالشخصية الإسلامية هي شخصية تحمل بعدًا عالميًا.

ما يمكننا قوله: هو أن حركة الزهد في الإسلام ليست هي رسما ولا عكوفا وإنما هي أخلاق، فالزاهد الذي يطلب الآخرة ويزهد في الدنيا، يصبح شخصا متحكما فيما يملك، فعلاقته بالملكية هي علاقة حرية فهو الذي يتحكم فيما يملك، وليس ما يملك يتحكم فيه، فالزاهد الحقيقي هو "الذي يملك كل شيء ولا يملكه شيء"[31]، قال "الجنيد" (ت297هـ) وهو من كبار المتصوفة السنّية، الزهد هو "خلو اليد من الملك والقلب من التتبع"[32]، وقال "الحسن البصري" "الزهد في الدنيا أن تبغض أهلها وتبغض ما فيها"[33]، والفرق واضح بين الاثنين، فالأول يهب ويعطي، والثاني يمنع ويكنز؛ فالشخصية الأولى إيجابية، أمّا الثانية فهي سلبية، ذلك ما شكل صلب الزهد في الإسلام.

لكن على المستوى الابستيمولوجي هناك إشكالية تطرحها العلاقة بين الزهد والتصوف وهذه الإشكالية يمكن صياغتها كما يلي: هل العلاقة بين الزهد والتصوف هي علاقة تواصل وبالتالي يمكن القول إن الزهد كان ممهدا لظهور التصوف أم العلاقة بينهما هي علاقة انفصال وبالتالي هناك قطيعة ابستيمولوجية كلية وليست جزئية بين الزهد والتصوف؟.

في حقيقة الأمر لا يمكن إعطاء إجابة مفصلية لهذا السؤال، وإنما هناك إجابتان وهما: الإجابة الأولى: لا يمكن اعتبار الحركة الصوفية التي ظهرت في نهاية القرن الثاني من الهجرة (199هـ/814م) امتدادًا للزهد الذي عرفه المسلمون الأوائل وهذا لعدة أسباب أهمها:

* كان مصدر الزهد عند الأوائل القرآن والسنة، بمعنى كل ما مارسه الأوائل من أفعال تعبر عن حركة الزهد لديهم لم يخرج عن إطار كتاب الله وسنة رسوله، لأنه منبثق منهما.
* كان الزهد عند المسلمين الأوائل ممارسة أخلاقية؛ بمعنى لم ينظّر له، بل ظهر في شكل ممارسات يومية في حياة هؤلاء، أمّا التصوف ـ خاصة منه الفلسفي ـ فهو مزيج بين ما هو ديني إسلامي وما هو فلسفي، بالتالي له جانبان جانب نظري وجانب عملي.

*الزهاد الأوائل من الصحابة والتابعين جمعوا بين ما هو دنوي وما هو أخروي؛ بمعنى أن الزهد ليس معناه معاداة كل ما هو مرتبط بحياة المسلم الدنيوية؛ وعثمان بن عثمان وعبد الرحمن بن عوف أحسن دليل على ذلك، بينما التصوف هو عبارة عن إهمال كلي لما هو دنيوي والسعي في طلب الآخرة فقط، فهو نوع من الهروب وعدم القدرة على مجابهة الواقع.

*الزهد ليس له خصائص معينة، بل هو تجربة حياتية مارسها ويمارسها المسلمون في حياتهم حتى اليوم؛ لأن الزهد هو إخضاع جملة سلوك الفرد لمجموعة من المبادئ والقيم الأخلاقية الإسلامية، وبالتالي فهو لا يناقض فطرة الإنسان، بل يهذبها، بينما التصوف (الفلسفي) يختلف عن ذلك حيث إنّ له جملة من الصفات الخاصة به أهمها:

1ـ التصوف علم عملي مثل أصول الفقه: غايته تحويل الناس من النظر إلى العمل عن طريق الرياضة والمجاهدة، وليس علما تأمليا أو منطقيا، بل هو علم يهدف إلى تغيير سلوك الناس[34]، وما يؤكد ذلك قول ابن عربي:

"علوم الذوق ليس لها طريق تعيُّنه الأدلة للعقـول
سوى عمل بمشروع وأخذ بناموس يكون مع القبول
وهمة صادق جلد شؤوس أدل من الدليل على ذلول"[35]

2ـ هو تجربة ذوقية: فالصوفية أهل ذوق في مقابل المتكلمين والحكماء والأصوليين الذين هم أهل نظر[36] جاء في مقدمة كتاب "اللّمع": "الصوفية، هم أمناء الله، عز وجل، في أرضه، وخزنة أسراره وعلمه وصفوته من خلقه، فهم عباده المخلصون، وأولياؤه المتقون، وأحباؤه الصادقون الصالحون، منهم الأخيار والسابقون، والأبرار والمقربون، والبدلاء والصديقون، هم الذين أحيا الله بمعرفته قلوبهم، وزين بخدمته جوارهم، وألهج بذكره ألسنتهم وطهر بمراقبته أسرارهم، وانقطعوا إليه، وتوكلوا عليه، وعكفوا ببابه ورضوا بقضائه، وصبروا على بلائه، وفارقوا فيه الأوطان، وهجروا الإخوان، وتركوا من أجله الأنساب وقطعوا فيه العلائق، وهربوا من الخلائق، مستأنسين به مستوحشين مما

سواه"[37]، كل تلك الصفات التي وردت في هذه المقدمة تدل على أن التصوف حقيقة علم ذوقي وليس علما نظريًا.

3ـ التصوف علم باطني. يذهب إلى ما وراء الظاهر: الظاهر مجرد علامات أو إشارات عن معان باطنية[38]. فيقول في ذلك "الجيلي" (1365م ـ1422م): "ومنهم من تجلى لهم الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه الباطن وكان طريقه بأن كشف له عن قيام الأشياء بالله ليعلم أنه باطنها فعند أن تجلى له ذاته من حيث اسمه الباطن طمس ظهوره بنور الحق، وكان الحق له باطنا وكان هو للحق ظاهرا "[39].

4ـ العالم الصوفي عالم متحرك لا ثبات له: النفس متحركة والعالم متحرك والله كل يوم في شأن، ينتقل الصوفي من مقام إلى مقام، ومن حال إلى حال، ومن وحدة الذات إلى وحدة الشهود إلى وحدة الوجود.[40] جاء في طاسين الصفاء للحلاج قوله: "الانفراد، والانقياد، والمراد، والشهود، والحضور، والرياضة والحياطة، والافتقاد، والاصطلاد، والتدبر، والتحير، والتفكر، والتصبر، والتغير، والرفض، والتيقظ والرعاية، والهداية، والبداية، فهي مقام أهل الصفاء والصفوة"[41].

5ـ يبدع الصوفي عالمًا من الخيال الخلاق بديلا عن الواقع الذي تم نفيه واستبعاده والتراجع عنه بعد أن أصبح عصيا على الطاعة.[42] قال "أبو الحسن سري بن المغلس السقطي (ت253م) "وهو أحد المتصوفة الكبار: "ليس شيء أبغض إلي من الدنيا"[43]. وقال "الجنيد" "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوف والمستحسنات"[44].

6ـ يتميز التصوف كذلك بجملة الرخص التي تقوم عليها حياة الصوفية العامة: والغالب أنها رخص لا نظير لها ولا حد لسطوتها، وهي قديمة العهد ترجع إلى أيام "البسطامي" و"الشبلي" وتنتهي بمجذوبي العصر الحديث الذين يتفاوتون في الفسق والتحرر من التبعات كذكرهم للسكر ومدحهم للخمر التي هي محرمة شرعا وتفننهم في وصف كأس

المحبة التي يديرها الساقي عليهم[45] ومن ذلك قول "الحلاج" (244ـ309هـ) على سبيل المثال "من أسكرته أنوار التوحيد، حجبته عن عبارة التجريد، بل من أسكرته أنوار التجريد، نطق عن حقائق التوحيد، لأن السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم"[46].

7ـ الإسناد: يعتقد الصوفية أن سلسلة تصل شيوخهم بالنبي عليه السلام وأقدم أسانيدهم المعروفة إسناد الخلدي المتوفى (348هـ/959 م).[47]

8ـ وقولهم كذلك بطبقات رجالات الغيب: يزعم الصوفية أن العالم يدوم بقاؤه بفضل تدخل طبقة من

الأولياء المستورين عددهم محدود، وكلما قبض منهم واحد خلفه غيره.[48]

9ـ التأويل الرمزي: بدأ أسلوب التأويل ضروريا للصوفية المتفلسفين وذلك كوسيلة حاولوا بها الجمع والتوفيق بين نصوص الشرع والأنظار الفلسفية التي استمدوها من دوائر الفكر الأجنبي[49]؛ ولذلك يعتبر كلام المتصوفة "إشارات عن مشاهدات"[50]، يقول ابن عربي واصفا ذلك:

"فقال لنا علم الحروف على أنك الندب الإمام الحلاحل

فلست ترى في الرقم حرفا مسطرا تعين إلا وهو للكل شامل

وفي كل حرف اختصاص مبين يراه على التعيين من هو عامل

بما في حروف الرقم واللفظ عالم يذب به عن نفسه ويناضل"[51]

ويقول في مقام آخر أيضا:

"قد عظَم الله ما أقول في حكمة مالها دليل

أظهرها للأنام طرًا في جمل كلها فصول

قيل لنا أنها رموز قلت لهم هذه السبيل"[52]

10ـ قولهم بوحدة الأديان: ترتد هذه الدعوة في أصولها الأولى إلى فرق غلاة الشيعة ممن حاول المزج والتوفيق بين العقائد الإسلامية، وأنظار وأفكار استمدوها من الأديان والفلسفات الأخرى كاليهودية والمسيحية، والمجوسية والفلسفات اليونانية، ثم تطورت

هذه النزعة على أيدي فرق الباطنية من الإسماعيلية وجماعات إخوان الصفا والقرامطة[53].

"عقد الخلائق في الآلهة عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه"[54]

11ـ قولهم كذلك بالشطح والفناء ووحدة الوجود: يتميز التصوف بالشطح مثل شطحات "الحلاج" و"البسطامي" جاء في قول الحلاج:

"وحدني واحدي بتوحيد صدق ما إليه من المسالك طرق

أنا الحق والحق للحق حق لابس ذاته فما ثم فرق"[55]

بالإضافة إلى قولهم بفكرة الفناء ووحدة الوجود وهذا ما نجده خاصة عند "الحلاج" و"ابن عربي" فهم يرون أن "الحق يفنى بما به يبقى، ويبقى بما به يفنى، يفنى بما فيه بقاء، ويبقى بما فيه فناء. فإذا أفنى عبدا عن إياه، أوصله به، وأشرفه على أسراره"[56]، قال "عبد الكريم بن هوازن القشيري" "فمن فني عن جهله بقي بعلمه. ومن فني عن شهوته بقي بإنابته. ومن فني عن رغبته بقي بزهادته. ومن فني عن منيته بقي بإرادته تعالى"[57]. وجاء في ديوان بن عربي قوله :

يا من إذا أبصرته أبصرت نفسي وإذا

أبصرني أبصر أيضا نفسه معوَذا[58].

الإجابة الثانية: اعتبر بعض الدّارسين أن حركة الزهد هي التي مهدت لظهور ما عرف بالتصوف بعد ذلك، حيث إن التجربة التي كان يعيشها مجمل الزهاد والنساك والعباد بلغت ذروتها في نهاية القرن الثاني من الهجرة يقول "القشيري" في "رسالته" "اعلموا، رحمكم الله تعالى، أن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم: لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم، سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم: الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة: التابعين. ورأى في ذلك أشرف سمة. ثم قيل لمن بعدهم: إتباع 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 ادّعى أن فيهم زهادا. فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم (التصوف)"[59].

يتضح مما سبق، أن التصوف ما هو إلاّ ما أفرزه الزهد في آخر مرحلة من مراحله، ولذلك يمكن القول أن الزهد هو المقدمة التي أنتجت فيما بعد التصوف الذي كان "نظاما متقنا نشأ وتبلور بصورة ذاتية داخل الإسلام ومهما كان الأثر الذي تركته الأفلاطونية المحدثة أو المذاهب الغنوصية أو التصوف المسيحي، أو غير ذلك من الثقافات الأجنبية، فإننا وبحق نعتبر التصوف ـكما اعتبره أهلهـ العقيدة الروحية للإسلام والسرّ الجوهري الحقيقي للقرآن"[60]، وعليه لا يمكن فصل التصوف عن الزهد فصلا تاما حتى وإن اختلف عنه فيما بعد، من الممكن أن تكون هناك قطيعة جزئية بالمفهوم الابستيمولوجي، لكن القول بالقطيعة الكلية أمر مستبعد، وما يؤكد ذلك الكثير من الدراسات التي قام بها الكثير من الباحثين خاصة المستشرقون منهم، وعلى الخصوص الدراسات التي قام بها "ماسينيون" ***Louis Massignon*** والتي يقول في إحداها: "لم يكن يعوز البلاد العربية الإسلامية في القرنين الأولين للهجرة، فإذا ما استبعدنا الأساطير المتأخرة، فإنا نجد الجاحظ وابن الجوزي وهما من القصاص حفظا لنا أسماء نيف وأربعين زاهدا عاشوا حقا في ذلك العهد وكان إبطانهم العبادات دلائل بينة على حياة التصوف"[61] ثم يواصل القول: "ويجوز للمتصوفة المسلمين أن يزعموا أنه كان بين الصحابة رجلان يعدان السابقين إلى التصوف وهما أبو ذر وحذيفة. وجاء بعد هؤلاء، النساك والزهاد والبكاؤون والقصاص وكانوا أول أمرهم متفرقين لا رابط بينهم، ثم تجمعوا فريقين، شأنهم في ذلك شأن بقية المتفيقهين في سائر العلوم الإسلامية، وكان مركز الفريقين على حدود أرض الجزيرة من صحراء العرب أحدهما في البصرة والآخر في الكوفة"[62].

فأمّا الذين استوطنوا في مدينة البصرة فكانوا على مذهب أهل السنة من شيوخهم الحسن البصري وعبد الواحد بن زيد، وفضل الرقاشي. أما الذين سكنوا الكوفة فكانوا

على مذهب الشيعة ومن شيوخهم جابر بن حيان، وأبو العتاهية، ومنصور بن عمار. وهكذا نلاحظ كيف تدرج التصوف في ظهوره من الزهد إلى المغالاة في الزهد إلى التصوف.

يضاف إلى ما سبق أن أهل السنة لم يتهموا أبدا أهل التصوف المعتدل بالمروق "كالجنيد" على سبيل المثال بل أخذوا عنهم واستحسنوا البعض منهم، وما يؤكد ذلك قول "ماسنيون": "إن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من المتصوفة. فقد دأب أهل السنة على الاهتداء في معاملاتهم وعباداتهم بالرسائل المشهورة التي ألفها ابن أبي الدنيا وكتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي وكتاب الإحياء للغزالي بصفة خاصة"[63]. إذن ما هو أصل التصوف؟.

إنّ أهم نتيجة يمكن أن نخلص إليها، وهي أن التصوف على قسمين تصوف يمزج بين أمور عقائدية وبين الكثير من النظريات والأفكار الفلسفية الدخيلة على الأفكار الإسلامية تسربت من الحضارات العديدة التي سبقت الحضارة الإسلامية من اليونان والهند وبلاد الفرس بالإضافة إلى أفكار دينية ليست هي من الإسلام في شيء مثل الأفكار التي تسربت من الغنوصية واليهودية والمسيحية، وبالتالي هذا النوع من التصوف لا يمت للإسلام في شيء، بل هو تصوف منحرف.

أمّا النوع الثاني من التصوف فهو التصوف السني والذي يمكن إرجاعه إلى الزهد الذي عرف به المسلمون الأوائل، فلا ضير فيه مادام لم يخرج عن الإطار الذي حدده القرآن والسنة النبوية الشريفة، ولقد لخص ذلك "إبراهيم مدكور" في قوله: "التصوف ظاهرة إسلامية نبتت في جو الإسلام وبيئته، وتأثرت أساسا بفعل النبي وأصحابه، واعتمدت على ما جاء في الكتاب من حكمة وموعظة، وشاركت المدارس الإسلامية الكبرى في بعض ما عرضت من مشاكل، ولكنها كالظواهر الإسلامية الأخرى لم تسلم مما سرى إلى العالم العربي من عوامل خارجية، وكان لابد لها أن تتأثر بها وتأخذ عنها"[64].

جـ أسباب ظهور التصوف:

لقد ظهر التصوف لعدة أسباب أهمها:

أولا: سبب أخلاقي:

إنّ التصوف ظهر كرد فعل لعيوب العصر، فعصر السلف الصالح كان عصر إيمان وتقوى وتدين، مما كان له التأثير المباشر على شخصيتهم؛ فساهم ذلك في توازنها باعتبار أن الجزء الأكبر من الدين الإسلامي عبارة عن قيم روحية، صقل ذلك تلك الشخصية، ممّا زاد في رصانتها وقوتها، والقوة هنا تؤخذ بالمعنى الروحي وليس المادي، ساعدها ذلك على تحقيق صفائها و نقاوتها من أدران المادة، ممّا ـانعكس ذلك على مستوى سلوكها، فكانت سلوكات المسلم، سلوكات تؤطرها مبادئ وقيم أخلاقية ودينية، الذي أدى إلى سيادة قيم المحبة والتعاون والتضامن والتكافل بين أفراد المجتمع الإسلامي، ممّا ساهم في قوته. فكانت شخصية محبة للآخر، ساعية في طلب العلم والمعرفة، مقبلة على العمل.

لقد أنتجت تلك القيم بصفه عامة شخصية قوية، ومما زاد في قوتها أيضا، حبها للعدل وشيوع هذا الأخير بين أفراد المجتمع، فشاعت المساواة الاجتماعية بين جميع أطياف المجتمع الإسلامي، فاقتص من الظالمون وانتصر للمظلومين، فانتصر الحق وزهق الباطل. تلك هي الأرضية التي مهدت لقيام حضارة إسلامية فيما بعد، لكن هذه الحضارة لم تستمر، فساءت أحوال المسلمين فيما بعد، وضعفت الشخصية الإسلامية، وبضعفها اختلت موازين المجتمع الإسلامي، فساد الضعف عوض القوة، والجهل عوض العلم والجور عوض العدل، وساهمت تلك العوامل بالإضافة إلى عوامل أخرى في ضعف المجتمع الإسلامي.

هذا الواقع المحزن الذي آلت إليه أوضاع المجتمع الإسلامي كان له تأثير كبير وسلبي على الشخصية الإسلامية مازال يمتد حتى يومنا هذا، فالشخصية الإسلامية في حقيقتها هي شخصية مقبلة وليست مدبرة مقبلة على الواقع الذي تعيشه وليست منعزلة عنه، هذا الإقبال ليس اندفاعا ارتجاليا، بل هو إقبال يهدف إلى تغيير واقع من سيئ إلى حسن ومن حسن إلى أحسن، فهو تغيير خاضع لحركة لا تتوقف، لأن طبيعة الحضارة تقتضي ذلك، فالحركة تبني الحضارة، أمّا السكون فيهدمها.

لكن نظرا لحجم المأساة الكبيرة التي حلت بالأمّة الإسلامية، والتي كان لها عميق الأثر على الشخصية المسلمة، ممّا جعلها عاجزة في إقدامها على الوضع المخزي الذي آلت إليه الأمة، فانغلقت على ذاتها وارتكست إليها ونكصت على عقبيها، محاولة إصلاح عمقها الداخلي وتنقيته من الشوائب والأدران التي لحقت به، تلك الحركة الانقلابية من الخارج إلى الداخل، من الإقبال على الواقع إلى الانغلاق على الذات كانت لحظة فارقة في ظهور ما يعرف بتصوف الشخصية الإسلامية.

ثانيا: سبب سياسي:

لقد عرف التاريخ الإسلامي برمته مجموعة من الثورات والفتن الداخلية، وأول هذه الفتن حادثة الجمل، ثم الفتنة الكبرى التي شهدها المسلمون في عهد الخليفة الثالث من الخلفاء الراشدين "عثمان بن عفان" رضي الله عنه ثم تلت تلك الفتن فتن أخرى ولعل أهم فتنة عرفها المجتمع الإسلامي على مرّ تاريخه هي تلك الفتنة التي حدثت في عهد الخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين "علي بن أبي طالب" رضي الله عنه، زوج ابنة الرسول ﷺ وابن عمه، ورفيق دربه، والتي كانت بمثابة محنة بالنسبة للمسلمين، حيث رفض فيها معاوية رضي الله عنه مبايعة سيدنا علي رضي الله عنه كخليفة لبلاد المسلمين، وما أفرزته من نتائج على المستوى السياسي والعقائدي، ما زالت أثارها ممتدة حتى اليوم، الأمر الذي أدى إلى انقسام المسلمين إلى شيعة وخوارج، منهم من نصر سيدنا علي رضي الله عنه ومنهم من خرج عنه، حتى انتهى الأمر بحادثة كربلاء. فكان ذلك بمثابة تراجيديا مأساوية ذهب ضحيتها سيد شباب الجنّة الحسين بن علي رضي الله عنه، حيث مثل ذلك مشهدا مروعا من مشاهد التقاتل على السلطة والتكالب على الدنيا أريقت فيها دماء المسلمين "واغتصب الأمويون السلطة وبايع الناس خوفا وطمعا"[65] واستشهد خيرة المسلمين من أئمة آل البيت، وعم استحالة مقاومة واقع من هذا الشكل، فاعتزل الكثير من المسلمين المشهد السياسي "والرغبة في الدنيا والانقطاع عن زخرفها والخلود إلى حياة النسك والزهد والعبادة"[66].

تلك الظروف أفرزت نوعًا من الفوضى السياسية والاحتقان المجتمعي صاحبه "قلق روحي ومظالم اجتماعية وتفاوت طبقي، وظهور ارستقراطية مبتذلة انطلقت وراء المتعة الوضيعة وأسرفت في المجون"[67]، فكان لذلك تأثير واضح في نشأة الكثير من الفرق الإسلامية التي نتج عنها الكثير من التوجهات الفكرية والسياسية والعقائدية، هذا المزيج الفكري شكل في الكثير من الأحيان حسا صداميا بين تلك الفرق فتعصب كل لرأيه ومذهبه العقائدي والإيديولوجي، مما أدى إلى تقسيم المجتمع الإسلامي إلى فرق وشيع. قال الأشعري: "اختلف المسلمون عشرة أصناف: الشيعة، والخوارج، والمرجئة، والمعتزلة أمهات الفرق والجهمية، والضارية، والحسينية، والبكرية، والعامة، وأصحاب الحديث، والكلاَبية أصحاب عبد الله بن كلاَب"[68]، تلك الأوضاع التي شكلت واقعا مريرًا دفعت الكثير من الناس إلى الابتعاد عنه فاعتزلوه في زوايا عُبادًا زُهادًا، فتطور ذلك إلى تصوف فيما بعد، ولعل هذا ما جعل "ماسنيون" يعدّ التصوف بمثابة "ثورة الضمير على ما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين وإنما تنصب أولا وقبل كل شيء على ظلم الإنسان نفسه. وتقترن هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأي وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل"[69].

ثالثا: سبب فلسفي:

يعتقد الكثير من الدّارسين لحركة التصوف الإسلامي، أنه ظهر كرد فعل على تلك الحركات الفلسفية التي جعلت من العقل ديدانها الأول والأخير فقدست سلطانه وأخضعت القرآن الكريم والسنة الشريفة لتفسيراته وتأويلاته وما ذهب إليه "المعتزلة" أحسن دليل على ذلك، مما أفضى إلى جدل محموم بينها ظاهره جدل فلسفي ديني وباطنه إيديولوجي سياسي، فجاء التصوف كطريقة ومنهج عملي ذوقي يسعى من خلاله أصحابه إلى تخليص حياة الناس من سيطرة ذلك الجدل المحموم على مخيالهم العقلي، فكانت العبرة عندهم بتهذيب النفس وذم الدنيا وطلب الآخرة، فكان بحق معبرا عن "المثل الديني

الأعلى، وظل في أدواره كلها يعبر عن ذلك المثل مخالفا ما عليه العامة. مخالفا القراء والفقهاء وأهل السنة والمتكلمين والمتفلسفين"[70].

لقد نبه الكثير من الفلاسفة والمفكرين إلى مدى خطورة ذلك الجدل الذي وقع بين مختلف الفرق الإسلامية على العقيدة الإسلامية في حد ذاتها، ولا يخفى على أحد ما ألحقته تلك الثنائيات التي ظهرت في بنية تفكير الفرق الإسلامية من ضرر على مستوى التفكير الإسلامي وحتى على مستوى طبيعته ككل فالثنائيات كثنائيات "الخالق والمخلوق، الواحد والكثير، العلة والمعلول، الجوهر والعرض، القديم والحديث الواجب و الممكن"[71]، يفهم منها مباشرة الفصل بين الله وخلقه، وبمعنى أوضح المتفحص لتلك الثنائيات يستنتج مباشرة أنها تجعل من العالم معزولا عن الله ﷻ، وفي الوقت نفسه الله ﷻ أيضا معزول عن العالم الذي خلقه، لذلك كان الهدف الأول للتصوف هو رد اللحمة بين الله وعالمه، عن طريق ما يعرف عندهم بالاتحاد، اتحاد الله والعالم، فناء الله في الإنسان وفناء الإنسان في الله، فالأول ظاهر والثاني باطن، جاء في قول الجيلي: "فإذا تجلى الحق لعبده من حيث اسمه الله فنى العبد عن نفسه وكان الله عوضا عنه له فيه، فخلص هيكله من رق الحدثان وفك قيده من قيد الأكوان، فهو أحدي الذات وأحدي الصفات لا يعرف الآباء والأمهات، فمن ذكر الله فقد ذكره ومن نظر الله فقد نظره"[72].

وهذا أيضا ما جعل الشريحة الأوفر من سالكي طريق التصوف يعتقدون جزما وليس ظنا، أن علم الكلام ما هو إلاّ عبارة عن متاراهات كلامية، تؤدي في كثير من الأحيان إلى الزيغ عن طريق الحق، مما دفع بهم إلى انتهاج نهج أكثر واقعية وعملية في الوقت نفسه، وهو منهج ذوقي عرفاني تصوفي، ولقد لخص "القشيري" ذلك في قوله مخاطبا جموع المسلمين: "اعلموا، رحمكم الله، إن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة: من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل، وعرفوا ما هو حق القدم. وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم"[73]، مما يجعلنا نعتقد أن التصوف كطريقة حياة، ظهر كرد

فعل على سيطرة العلوم النظرية، خاصة منها علم الكلام على العقلية الإسلامية، مما أدى بها إلى الابتعاد عن المنهج الإسلامي العملي، باعتبار أن أول مهمة الإنسان المسلم مكلف بها هي عبادة الله سبحانه وتعالى، وولوجها عالما حجاجيا عقليا نظريا في كثير من الأحيان نتائجه لا يجانبها الصواب في كثير من الأحيان.

الهوامش:

1- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1979م، ص 3.

2- أبو نصر السرّاج الطوسي، اللّمع، حققه الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر 1960م، ص 46.

3- المرجع نفسه، ص 46.

4- المرجع نفسه، ص 47.

5 - عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق خليل المنصور، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت 2005، ص 313.

6- أبو نصر السرّاج الطوسي، اللّمع، مرجع سابق، ص 40.

7- المرجع نفسه، ص 47.

8- المرجع السابق، ص 41.

9- ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1984م، ص 25.

10- عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 311.

11- أبو نصر السرّاج الطوسي، اللّمع، مرجع سابق، ص 105ـ129.

12- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 3.

13- المرجع السابق، ص 3.

14- المرجع نفسه، ص 3.

15- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج1، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت 2009م، ص 28ـ29.

16- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، دار الجيل، بيروت 1993م، ص 75.

17- قرآن كريم، سورة الجمعة، آية 8ـ10.

18- حسن حنفي من البقاء إلى الفناء،ج1، مرجع سابق، ص 30.

19- ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، مرجع سابق، ص 29ـ30.

20- عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 21.

21- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة 2004م، ص 403.

22-عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطوّرها، مرجع سابق، ص 39.

23- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، حققه محمد محمد تامر،ج4، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة 2004م، ص 306.
24- الإمام أبو داود، سنن أبي داود، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعّاس وعادل السيّد، ج1، ط1، دار ابن حزم، بيروت 1997م، ص 97.
25- الإمام البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محب الدين الخطيب،ج4، ط1، المكتبة السلفية، القاهرة 1400ه، ص 97.
26- قرآن كريم، سورة الشمس، آية 7ـ8.
27- قرآن كريم، سورة الشمس، آية 9ـ10.
28- شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي، عوارف المعارف، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ج2، دار المعارف، القاهرة 2000م، ص 98.
29- المرجع نفسه، ص 98.
30. قرآن الكريم، سورة القلم، آية 1ـ4.
31- محمد بن الحسين السلمي، طبقات الصوفية، حققه وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت 2002م، ص 378.
32- عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 153.
33- المرجع نفسه، ص 154.
34- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج1، مرجع سابق، ص 26.
35- محي الدين بن عربي، ديوان الشيخ الأكبر، راجعه وقدم له محمد قجه، دار الشرق العربي، بدون تاريخ نشر، ص 284.
36- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج1، مرجع سابق، ص 26.
37- أبو نصر السرّاج الطوسي، اللّمع، مرجع سابق، ص 19.
38- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج1، مرجع سابق، ص 27.
39- عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تصحيح وتعليق فاتن محمد خليل اللّبون فؤاد دكار، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت 2000م، ص 66.
40- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج1، مرجع سابق، ص27.
41- الحلاج، كتاب الطواسين، مكتبة المثنى، علق عليه ماسينيون، بغداد بدون تاريخ نشر ص 22.
42- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج1، مرجع سابق، ص27.
43- عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 28.
44- المرجع نفسه، ص 50.
45- ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، مرجع سابق، ص 46.
46- محمد بن الحسين السلمي، طبقات الصوفية، مرجع سابق، ص 239.
47- ماسينيون، ومصطفي عبد الرازق، التصوف، مرجع سابق، ص 44.
48- المرجع نفسه، ص 46.

49- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطوّرها، مرجع سابق، ص 77.
50- محمد بن الحسين السلمي، طبقات الصوفية، مرجع سابق، ص 143.
51- ابن عربي، ديوان الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص 211.
52- المرجع السابق، ص 317.
53- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطوّرها، مرجع سابق، ص 92.
54- ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، مرجع سابق، ص 328.
55- علي بن أنجب الساعي البغدادي، أخبار الحلاج، تحقيق موفق فوزي الجبر، ط$_2$، دار الطليعة الجديدة، دمشق 1997م، ص 41.
56- محمد بن الحسن السلمي، طبقات الصوفية، مرجع سابق، ص 264.
57- عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 104.
58- محي الدين بن عربي، ديوان الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص 137.
59- عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 21.
60- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطوّرها، مرجع سابق، ص 45.
61- ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، مرجع سابق، ص 28ـ29.
62- المرجع السابق، ص 29ـ30.
63- المرجع نفسه، ص 34ـ35.
64- إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج$_2$، دار المعارف، مصر بدون تاريخ نشر، ص 134.
65- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج$_1$، مرجع سابق، ص 31.
66- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطوّرها، مرجع سابق، ص 49.
67- المرجع نفسه، ص 50.
68- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج$_1$، ط$_1$، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1950 م، ص 65.
69- ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، مرجع سابق، ص 32.
70- المرجع نفسه، ص 71ـ72.
71- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج$_1$، مرجع سابق، ص 31ـ32.
72- عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مرجع سابق، ص 66.
73- عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 11.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊