الدكتور فاتح علاق

قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة الجزائر

موقف الفلاسفة والمتكلمين من التصوف

Résumé :

Cette recherche est une tentative afin de prendre connaissance, des attitudes et des comportements des locuteurs et des philosophes, vis à vis du phénomène du mysticisme Le mysticisme en tant que conduite et vision, a soulevé des réactions multiples s'alternant entre le rejet et l'approbation, et entre la contestation et l'adoption.Bien que la presque totalité des locuteurs est des philosophes, ne contestent pas le mysticisme en tant que comportement, élevant l'âme et l'esprit du matérialisme, afin de communier avec Dieux , mais ils contestent le panthéisme , et l'unité de l'existence et la courtoisie divine. Et aussi ils sont en désaccord avec certains mystique qui sont attirés par le achish et les péchés et qui négligent certaines charges importantes telles que la prière, l'aumône légale et le pèlerinage. A signaler que certains locuteurs, se sont intéressés par la transcription de leurs paroles, leurs biographies , et par la préservation de leurs oeuvres. Et enfin, s'il est intéressés de savoir que certains locuteurs se sont convertis au mysticisme(et comme exemple El Mouhassiby), il est bénéfique aussi de connaître qu'Elghazali a pu dépasser la théologie scolastique et la philosophie , pour arriver au mysticisme , en tant que voie dans la vie et vision pour l'existence.

موقف الفلاسفة والمتكلمين من التصوف

لقد أثار التصوف كسلوك ورؤيا جملة من المواقف تتراوح بين الرفض والقبول والنكران والتأييد والاعتدال. فالتصوف سمو روحي وتعال عن الماديات وتعلق برب العباد يدفع إلى الزهد في الحياة، والإقبال على الآخرة ولاشك أن ثمة أحاديث نبوية وقدسية وآيات قرآنية تدعو إلى عدم الركون إلى الملذات ومجاهدة النفس وحملها على الطاعات، والقناعة بالقليل، والتخفف من المادة لتحقيق الرقي الروحي والتقرب من الله سبحانه وتعالى. وهذه الأمور متصلة بالدين ولا تثير ثورة الفقهاء أو الفلاسفة والمتكلمين، وإنما الذي يثير هؤلاء سلوكات مشبوهة وإدعاءات كاذبة ورؤى منكرة تصدر عن هذا المتصوف أو ذاك. ذلك أن التصوف لم يقف عند حدود السنة النبوية الشريفة والنصوص القرآنية، وإنما تأثر بالتصوف المسيحي والهندي وبالفلسفات المثالية لدى أفلاطون وأفلوطين وغيرهما. وقد بلغ نوعا من التطرف والإيغال عند بعض المتصوفة مثل الحلاج والبسطامي وغيرهما ممن قالوا بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود والغيبة والفناء. كما أن لجوء هؤلاء المتصوفة إلى القاموس الغزلي من شوق وهيام ووصال في التعامل مع الذات الإلهية أمر يفتقر إلى التأدب مع الخالق سبحانه وتعالى. هذا مع ادعاء بعضهم للكرامات والقدرة على الإتيان بالخوارق، علما أن ثمة كرامة من الله وأخرى من الشيطان. ذلك أن بعضهم كان يعينه الشيطان في الإتيان بخوارق الأعمال مثل طلب الطعام في فلاة، أو شيء في غير موسمه وفي مكان لا يمكن استحضاره(1)، أو المشي فوق الماء والهواء. وقد وصل الأمر ببعض المتصوفة إلى تعاطي الحشيش والميل إلى الغلمان وإتيان الفواحش والدخول في الشعوذة والدجل. بل كان هناك من يدعو إلى ترك الأسباب والتواكل، وكل ذلك ليس من الدين في شيء. وهذه المآخذ هي التي دفعت الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة إلى الثورة عليها ونكرانها.

على أن ثورة هؤلاء المتكلمين والفلاسفة والفقهاء لم تكن في أساسها ضد التصوف، بل كانت ثورة على انحرافات المتصوفة الغالين الذين خرجوا عن روح الدين إلى الدجل والتواكل ورفض العمل، بل الانحراف الخلقي وإسقاط التكليف من صلاة وصوم وزكاة وحج، وهذا من الكفر. أما التصوف من حيث هو معبر عن المثل العليا والسمو بالذات إلى الروحيات، وتجاوز الظاهر إلى الباطن فأمر مرغوب فيه.

ونقف في هذه الدراسة عند موقف الفلاسفة وعلماء الكلام خاصة، ونبدأ بعلم الكلام لأنه أسبق في الظهور من الفلسفة الإسلامية، هذا إذا لم نقل إنه ممهد لها. علما أن العلوم الإسلامية من علم الكلام والفلسفة والتصوف والفقه تتفق على موضوع المعرفة الذي هو الله وأن مركز الدائرة لهذا الموضوع هو وحدانية الله(2)كما يذهب إلى ذلك حسين مروة. ويختلف التصوف عن هذه العلوم في أنه يعتمد المشاهدة والكشف في عملية البحث. فالمعرفة الصوفية معرفة قلبية لا تستند إلى حس أو برهان عقلي. على أننا لا نعتقد أن استناد الصوفي إلى االذوق والكشف في الوصول إلى معرفة الله إلغاء للوحي والنبوة ولا خروجا عن فكرة التوحيد كما يذهب إلى ذلك حسين مروة(3). فاختلاف الوسيلة في البحث وإن دفعت بعض الغالين إلى رفع مرتبة الصوفي فوق مرتبة النبوة قياسا على قصة الخضر مع موسى عليهما السلام ليست قاعدة مطردة لدى هؤلاء إذ إن الغالين منهم مثل البسطامي كان حريصا على أداء الفرائض والاهتداء بسنة النبي(ص) وكذلك الحلاج، وأن لحظات الشطح عند هؤلاء ليست قاعدة عامة بل عارضة ومن ثم فالتصوف الحق هو روح الدين في نهاية المطاف. كما لاننفي أن التصوف قد تأثر بعلم الكلام والفلسفة، بل إن بعض علماء الكلام والفلاسفة انتهى البحث بهم إلى التصوف. وهذا يدل على أن هناك تداخلا بين أدوات المعرفة وليس ثمة فواصل ين العقل والحدس والقلب، وليس هناك حدود بين العقل والعرفان أو الذوق. فقد كان الحارث فقيها ومحدثا ومتكلما، وكان يعيش أزمة روحية جعلته ينتقل إلى العرفان كما مارسه المتصوفة، فقد حاول أن يصالح بين البيان والعرفان(4).ولعل التوفيق بين هذه الأدوات هو الذي جمع عليه عداء جميع الأطراف الفقهاء والشيعة والمعتزلة، يقول الجابري: ((لقد أثار المحاسبي عداء جميع الأطراف عليه، عاداه المعتزلة لأنه هاجمهم ووصفهم بأهل البدع وعاداه الشيعة لأنه ضدهم سياسيا وعقائديا، واتهم فريقا منهم بالكفر، وعاداه الفقهاء لأنه انتقدهم بسبب انصرافهم عن علوم القلب إلى الجدل والانشغال بالفتيا والقضاء. أما الصوفية فعلى الرغم من تفضيله لهم وانتسابه إليهم فقد تحفظوا منه لأنه لم يقطع مع علم الكلام بل بقي يدنس نفسه به. على أن أشد الناس قساوة عليه هم الحنابلة : فعلى الرغم من أن الإمام أحمد بن حنبل قد نظر بعين العطف إلى ورع المحاسبي وتقواه، فإنه لم يخف تضايقه بل محاربته لمنهجه أي لطريقته في فهم البيان))(5). وهذا ما نجده عند الغزالي بعد ثلاثة قرون الذي عاش حيرة وشكا وانتهى به المطاف عند أبواب التصوف.فقد اطلع على علم الكلام والباطنية والفلسفة، وأسقط علم الكلام لعدم وفائه بمقصوده لأنه لم يكن في السلف وهو مغاير لمنهجهم، وحارب الفلسفة لما وجد فيها من

التناقض والزندقـــة، كما فضح الباطنية وكشف تناقضهم وأساليبهم في قتل رجال العلم والسياسة، وأقبل على طريقة التصوف فوجد فيها بغيته.يقول:((أما بعد...سألتني أيها الأخ في الدين أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها... وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، وما استمرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار، وما استفدته أولا من علم الكلام، وما احتويته ثانيا من طرق أهل التعليم القاصرين على تقليد الامام،وما ازدريته ثالثا من طرق التفلسف، وما ارتضيته أخيرا من طريقة التصوف، وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق من لباب الحق..))(6).

إن المعرفة الصوفية تعتمد الكشف والمشاهدة في تحصيل المعرفة على حين يعتمد علماء الكلام على البرهان العقلي، وهذه المعرفة القلبية ليست لها ضوابط حسية أو عقلية وإذا فقد المرء الفطرة السليمة ولم يستند إلى الشرع فإنه يضل.ولم يرد القول بالحلول والاتحاد والفناء وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤيـــة والمشافهة بالخطاب عند المتصوفة الأول إنما ظهر بعد أن تأثر التصوف بالملل والنحل الأخرى إضافة إلى المذاهب الفلسفيـــة. من هنا رفض المتكلمون السنـــة والشيعـــة والمعتزلـــة هذه الإدعاءات التي تقـــر بالحلول والاتحاد والفناء. فهذا ملا صدرا شيرازي يأخذ على المتصوفة ادعاء بعضهم((علم المعرفة ومشاهدة الحق والوصول إلى القرب ومعاينـــة الجمال الأحدي والفـــوز باللقاء السرمدي وحصول الفنـــاء والبقاء))(7). فالمشاهدة الروحية لعظمة الله ومعاينة الجمال المطلق في مخلوقات الله أمر مقبول ولكن رؤية الله العينية ومعاينة الجمال الإلهي فغير مقبول ذلك أن موسى عليه السلام قال لربه أرني انظر إليك فقال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فـــإذا استقر مكانه فإنك تراني، وتجلى ربه للجبل فجعله دكا وخر موسى صعقا. فالإنسان لايرى ربـــه في حدود طينيتـــه ولكن سيراه في الجنة عندما تتغير أجســـامنا كما أخبرنـــا ذلك المصطفى صلى الله عليه وســـلم، إذ يتجلى بالكيفيـــة التي تقبلها أجسامنا وأرواحنا. أما الرؤيـــة في الدنيا فلا يستقيم أمرها قياسا إلى قصة موسى عليه السلام ولكنها رؤيـــة قلبية واستشعار لعظمة الله. أما ادعاء القرب وحصول الفناء فنوع من الغرور وهذا أبو الحسين الملطي يشـــن هجوما على من سمـــاهم بالروحانيـــة الذين زعموا أن أرواحهم تنظر إلى ملكوت السماء وأنهم يتلذذون بمخاطبة الله لهم ويتمتعون بمجامعة الحور العين(8) فالنـــظر إلى ملكوت الســـماء بالقلب أمـــر ممكن، ولكن الله سبحانـــه لم يخاطب نبيـــه مباشرة وإنما خاطبه بواسطة جبريل، فكيف يحدثهم إلا أن يقذف في قلوبهم شـــيئا أو يلقى في روعهم شـــيئا أما المخاطبـــة المباشرة فلم تكن إلا لموسى عليـــه السلام. ثم كيف يحدث التنعم بالحور في الدنيـــا ولم تفارق

أرواحهم أجسادهم وهم من طينـــة والحور العين من طينـــة أخرى إلا أن يكون ادعـــاء وغرورا.

وقد هاجم المتكلمون سنـــة وشيعـــة ومعتزلة شطحات المتصوفة و الدعاوى العريضة في العشق الإلهي. هذا مانجده لدى ملا صدرا شيرازي الذي يأخذ عليهم ادعـــاء العشق مع الله والوصال معه(9).كما نجد المعتزلة ((يستنكرون العشق لأنه من الناحية النظرية على التشبيـــه ومن الناحية العملية على الملامسة والحلول))(10).فقد أنكر الزمخشري وهو معتزلي ما يقوله المتصوفـــة في شـــأن الحب، لأنهم يقـــولون في حب الله ما يقـــول المحبون من البشر بعضهم في بعـــض. حتى إنـــهم استـــعـــاروا في حبـــهم ألفـــاظ الغـــزل من شـــعراء الغـــزل وذكروا الوصـــال والهجران والفناء في المحبوب(11). يقول ابن العربي مستعيرا لغة الشعراء العـــذريين في قصيدة موحية(12):

سـلام على سلمى ومن حل بالحمى وحـــق لمثلي رقـــة أن يسلمـــا
ومـــــاذا عليهـــــا أن تـــرد تحيـــة عليّ ولكن لا احتكام على الدمى
سروا وظلام الليـــل أرخى ســـدوله فقلت لهـــا صبـــا غريبا متيمـــا
أحاطت به الأشواق صونا وأرصدت لـــه راشقات النبـــل أيان يممـــا
فـــأبـــدت ثناياها وأومـــض بارق فلم أدر من شق الحنادس منهما
وقـــالت أما يكفيـــه أنـــي بقلبـــه يشاهدني في كل وقت يشا أمـــا

وقد رفض المتكلمون قول المتصوفـــة بالحلول ووحدة الوجود، وهو ما نجده عند الفرق المختلفة أيضا. فالموقف الاعتزالي للشيعة السنية(الزيدية والامامية) يرفض التأويل والباطنية ونظرات التصوف الغنوضية وما حولها مثل الاتصال والاتحاد والحلول ووحدة الوجود(13)، فهي تقبل التصوف المقيـــد بالكتاب والسنـــة وترفض المبالغـــة والانحراف. بل نجد هذا الرفض حتى عند الغزالي الذي ارتضى التصوف منهجا في الحياة، ولكن لا عن شيخ إنما عن السلف الصالح كالمحاسبي والجنيد والشبلي. فهو يميز بين التصوف الحق والسلوكات الخاطئة لمتصوفة عصره على المستوى النظري والتطبيقي. إنـــه ينكر عليهم الشطح والقـــول بالاتحـــاد فالشطح يقود إلى((الدعاوى الطويلـــة العريضـــة في العشـــق مع الله تعالى والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة حتى ينتهي قوم إلى دعوى الاتحاد، وارتفاع الحجاب، والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب فيقولون : قيل لنا كذا، وقلنا كذا، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الذي صلب لأجل كلمات

من هذا الجنس ويستشهدون بقوله: أنا الحق... وهذا فن من الكلام عظيم ضرره على العـــوام))(14).

ولعل من أهم من هاجم المتصوفـــة في قولهم بالحلول والاتحـــاد عبد الرحمن بـــن الجوزي وابن تيمية الفقيهان المتكلمان.فأما الأول فيذكر جملة من أخبار هؤلاء في الشطح والدعاوى تكشف عن جهلهم بالله وعدم خوفهم لـــه بعد أن يورد الرؤيـــة الصحيحـــة للعلاقـــة بين الله والعبد عند الصحابة والتابعين والتي تقوم على الخوف الدائم من سوء المنقلب.يقول:((اعلم أن العلم يورث الخوف واحتقار النفس وطـــول الصمت، وإذا اعتبرت علماء الســـلف رأيت الخوف غالبـــا علبـــهم والدعاوى بعيدة عنهم. كما قال أبو بكر الصديق : ليتني كنت شعرة في صدر مؤمن، وقال عمر عند موته : الويل لعمر إن لم يغفر له، وقال ابن مسعود : ليتني إذا مت لا أبعث، وقالت عائـــشـــة رضي الله عنهـــا : ليتني كنت نسيا منســـيا. وقال سفيان الثوري : ترجو أن يغفر لمثلي...ولما بـــعد عن العلم أقوام من الصوفية لاحظوا أعمالهم واتفق لبعضهم من اللطف مايشبه الكرامات فانبسطوا بالدعاوى))(15). ثم يذكر طائفة من أقوال المتصوفة الذين غلب عليهم الشطح فخرجوا عما قاله السلف منها قول البسطامي: سبحاني سبحاني ما أعظم شـــأني. ليس مثلي في السماء يوجد، ولا مثلي صفـــة في الأرض تعرف، أنـــا هو وهو أنا وهو هو(16).

فالقول بالحلول أمر لا يستقيم مع عظمة الله فهو الخالق وكائناته وأكوانـــه مخلوقاته وهو الله أكبر مما ذرأ وخلق فكيف يحـــل الله في مخلوقاتـــه ؟ وهل هذا الحلول عارض أم دائم ؟ أم هو سره بثه في خلقه ؟ فكون الله نفخ في آدم من روحه لا يعـــني أن الله حل في آدم. فكل صانع يبث شيئا من عقله وروحه فيما يكتب أو يبني أو يصنع من أشياء مادية. على أن هذا لا يعني حلولا في المصنوعات. فالمخلوق يبقى مخلوقـــا والخالق خالقـــا مهما حمل المخلوق من خالقه من صفات. فالله ليس كمثله شيء هو الظاهر الباطن ومخلوقاتـــه منها الظاهر والخفي كالملائكة والجن فهل الله حال في ملائكته وجنـــه بعلمه أم بذاتـــه، والسموات والأرض يوم القيامة مطويات بيمينه. فالله أكبر من أن يحل في مخلوقاتـــه المحدودة وهو الذي لا يحد. وهو ليس كثيرا وأجزاء حتى يحـــل كأجزاء في مخلوقاتـــه تعـــالى الله عن ذلك، وعندمـــا تجـــلى الله للجبل تهدم الجبل لأنه لا يصمد أمام جزء من نور الله، وخر موسى صعقا. والتجلي هنالا يعني ظهور الله على حقيقته وإنما كيفية لإظهار صفة أو أكثر، أما الذات الإلهـــية فلا يسعها الكون المخلوق. فحيث يكون الله لا تكون مخلوقاته، إن الله اذا تجلى للعالم أرضـــه وسماءه تهدم فكيف يحل فيه؟. إن القول بالحلول جهل بحقيقة الله وحقيقة المخلوقات.

ويأخذ ابن تيميـــة على الصدر الرومي إقراره أن الوجـــود المطلق لا يوجد إلا في الأعيان، أي أن الله ليس له وجود مستقل عن مخلوقاته – تعالى الله علوا كبيرا –ويحمل على العفيف التلمساني الذي لا يفرق بين المطلق والمعين وعنده أن ليس ثمة لا غير ولا سوى فحلل الحرام، وكذلك ابن سبعين الذي يقول بوحدة الوجود ولا يرى غـــيرا وكذلك ابن الفارض، ولكن البلياني بلغ الكفر الصراح في قولـــه :

وفي كل شيء له آيـــــة تدل على أنـــه عينـــه(17)

فالقول بوحدة الوجود والاتحاد أمر مردود،إذ كيف يكون الله عين مخلوقاته ويحاسبها يوم القيامة ؟ إن الاتحاد بين شبيهين لا يمكن حدوثه فكيف يكون بين العبد والله الذي ليس كمثله شيء؟ وهو الباطن والظاهر ولكن هناك فرق بين الله وهذه المظاهر، فهي تتعدد وهو الواحد الأحد لم يكن له كفؤا أحد. وكونـــه ظاهرا إنما يعني من خلال ما أوجده ومـــن خلال علمه وتصرف في خلقـــه ولا يعني توحده بهم أو إمكان اتحادهم بـــه، فالأشـــياء زائلـــة وهولا يزول وهي متغيرة وهو لا يتغير. وهي مجتمعة تدل عليه وعلى أحاديته ولكن ليست هي الله، نعم يربط بينها رابط ويجمع بينها جامع وتحمل سر خالقها ولكنها ليست هو. وحتى بعد أن يتحرر المرء من جسده وتعود روحه إلى بارئهـــا فإنها لاتتحد بـــه لأنـــه سيعيدها في الجسد وينهض من في القبور ليعاقبوا أو يثابوا. ويذكر جعفر الصادق: ((من زعم أن الله في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك، إذ لوكان على شيء لكان محمولا ولو كان في شيء لكان محصورا ولو كان في شيء لكان محدثا))(18).

كما يأخذ هؤلاء المتكلمون على المتصوفـــة عدم أخذهم بأسباب العلم والعمل ورفض المال والأولاد والعلاج وما يصلح الأبدان، وهذا مخالف للنص كما يذهب إلى ذلك ابـــن الجوزي. وهو يذكر جملة من نصوص هؤلاء في هذه الأمور ويرد عليها بنصوص أخرى من القرآن والسنة. ونورد هنا نصا ذكره في ادعـــاء التوكل وقطع الأسباب وترك الاحتراز في الأموال.((وبإسناد ذي النون المصري أنـــه قال : سافرت سنين وما صح لي التوكل إلا وقتا واحدا، ركبت البحر فكسر المركب فتعلقت بخشبة من خشب المركب، فقالت لي نفسي: إن حكم الله عليك بالغرق فما تنفعك هذه الخشبة؟ فخليت الخشبة فطفت على الماء فوقعت على الساحل... وذكر أبو نصر السراج في كتاب (اللمع) قال: جاء رجل إلى عبد الله بن الجلاء فسأله عن مسألة في التوكل وعنده جماعته فلم يجبه، ودخل البيت فأخرج إليهم صرة فيها أربعة دوانق فقال : اشتروا بهذه شيئا ثم أجاب الرجل عن سؤاله فقيل له في ذلك، فقال: استحييت من الله تعالى أن أتكلم

في التوكل وعندي أربعة دوانق)) (19).ثم يورد ابن الجوزي نصوصا من السنة الشريفة للرد على هذه السلوكات المخالفة للنص منها قول النبي (ص): ((نعم المال الصالح مع الرجل الصالح))، وقوله(ص) :((إنك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس))(20). ويذهب ابن الجوزي إلى أن التوكل لا ينافي الاحتراز أو أخذ الحيطة، ونحن نعلم أن الرسول قال لذلك الأعرابي: (أعقلها وتوكل) وكيف أنه(ص) قد أخذ بكل الأسباب في هجرته إلى المدينة المنورة. فهؤلاء جاهلون بالسيرة الشريفة وبالقرآن الكريم الذي نجد فيه قول يعقوب ليوسف((لا تقصص رؤياك على إخوتك))((ولا تدخلوا من باب واحد)) وقوله سبحانه لنبيه الكريم ((فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم))(21).كما يأخذ على المتصوفة تجاوز الحدود في أمور العبادات(الطهارة والصلاة) ودعوتهم للسياحة لا للعلم، واتخاذهم لملابس خاصة من الصوف والخرق والمرقعات. و ميلهم إلى السماع والرقص واستدعاء الوجد، والولع بصحبة الأحداث والنظر إلى المرد والشطح وادعاء الكرامات.

ويعلق علي زيغور على آراء ابن الجوزي فيقول :((تحمل آراء ابن الجوزي في الصوفية كثيرا من الحقيقة لا الحقيقة وبذلك نضعه بالنسبة إلى الموقف المتزن أو الرأي العلمي في كفة واحدة من الميزان، إنه لم ير إلا الطالح...))(22). ولكن كيف يكون متزنا وهو لا يرى إلا الوجه السلبي من التصوف ؟ إن ابن الجوزي رحمه الله يشير إلى مواطن الداء في هذا الخروج عن الدين باسم التصوف علما أنه لا يعارض مجاهدة النفس والرياضة الروحية والزهد في الحياة مما قال به الكتاب والسنة.فالركون إلى الدنيا وملذاتها والاستسلام إلى شهوات النفس يقوض الدين والإنسان والمجتمع.

ويختلف ابن تيمية عن أستاذه في أنه يقسم الصوفية إلى ثلاثة أقسام: صوفية الحقائق، صوفية الأرزاق، وصوفية الرسوم، ويقبل الصنف الأول وينكر على الصنفين الأخريين ما أنكره ابن الجوزي من سماع ورقص وطرب وانصراف عن العلم والتواكل وإسقاط التكليف من صلاة وزكاة وصوم وحج إلى غير ذلك. ومعنى هذا أن ابن تيمية لا يعمم حملته على التصوف ويرى أن من المتصوفة المذنب والتقي والصالح والطالح.كما أنه يختلف عن أستاذه في إقراره بكرامات الأولياء فيقول :((وكرامات الأولياء حق باتفاق أهل الإسلام والسنة والجماعة. وقد دل عليها القرآن في غير موضع، والأحاديث الصحيحة والآثار المتواترة عن الصحابة والتابعين وغيرهم))(23). ويميز بين كرامات الأولياء وهي من الله وبين الخوارق التي يأتي بها الشياطين. أما المواجيد من السكر والواردات فيذهب إلى إنه((إذا كانت أسبابها مشروعة وصاحبها صادقا عاجزا عن دفعها – كان محمودا على ما فعله من الخير، معذورا فيما عجز عنه وأصابه بغير

اختيـــاره))(24).كما أنـــه لا ينكر المقامات والأحوال المرتبطة بأصل الدين دون مبالغة فبقول :((أعمال القلوب التي تسمى المقامات والأحوال وهي من أصول الإيمان وقواعد الديـــن: مثل محبة الله ورسوله والتوكل على الله وإخلاص الدين له والشكر والصبر على حكمه والخوف منه والرجاء له - وما يتبع ذلك - كل ذلك واجب على جميع الخلق المأمورين بأصل الديـــن باتفاق أئمة الدين))(25).

على أن الموضوعية تقتضي ذكر محاســـن المتصوفـــة إلى جانب مســـاوئهم مع التمييز بين المتصوف والتصوف كمنهج. أما الهجوم على المتصوفـــة بدون تمييز والسكوت عن إيجابيات بعضهم فتعسف.يقول العقاد :((ليس من الإنصاف أن تحمل على التصوف أوزار الأدعياء واللصقاء الذين يندسون في صفوفه نفاقا واحتيالا أو جهلا وفضولا فإنه ما من نحلة في القديم والحديث سلمت من أوزار اللصقاء الذين ينتمون إليها من غير أهلها))(26).

وإذا كان هناك من ركز على المـــآخذ في التـــطرق إلى التصوف فـــإن هناك من أنصفهم وترجم لإعلامهم وذكر أقوالهم وأفعالهم كنماذج لمن أراد الاقتـــداء بهـــا، وميـــز بين المتصوفة الأول والمتأخرين ومن هؤلاء أبـــو القاسم القشيري الفقيه والمتكلم الذي ذكر الطائفة الأولى بما هي أهل له لارتباطها بالديـــن الحق فقال :((لقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائـــه وفضلهم على الكافة من عباده بعد رسله وأنبيائـــه صلوات الله وسلامه عليهم وجعل قلوبهم معادن أسراره واختصهم من بين الأمة بطوالع أنواره، فهم الغياث للخلق والدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق.صفاهم من كدورات البشريـــة ورقاهم إلى مجال المشاهدات بما تجلى لهم من حقائق الأحادية ووفقه للقيام بآداب العبودية وأشهدهم مجاري أحكام الربوبية))(27) على أنه لم يقف عند الوجه المشرق من التصوف، بـــل أشـــار إلى الوجه المظلم منـــه أيضا إذ صرح بأن الشباب في زمنه انحرفوا عن سيرة المتصوفة الأول، إذ((ركضوا في ميدان الغفلات وركنوا إلى إتباع الشهوات... وادعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصـــال وأنهم قائمـــون بالحق... وأنهم كوشـــفوا بأســـرار الأحادية واختطفوا عنهم بالكليـــة وزالت عنهم أحكام البشريـــة))(28). ومن ثم فالانحراف في الإنسان الذي غلبت نوازع الدنيا على مجامع قلبه فانحرف بالتصوف عن جادة الحق واتخذه وسيلة للدنيا من كسب مادي أو مكانة بين الناس أو غطاء خارجي لفساد في النفس والذوق.

وممن أنصف طائفة المتصوفة أبو حامد الغزالي الذي تدرج من علم الكلام إلى الباطنية فالفلسفة وانتهى إلى التصوف وأرباب الأحوال وبدأ العلم عن طريق الذوق فقال:

((علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة - على وجه الأرض — نور يستضاء به...))(29).على أن الغزالي لا ينسى أن يصور فساد متصوفة عصره الذين أفسدوا التصوف فيقول :((إن أكثر متصوفة هذه الأعصار - لما خلت بواطنهم عن لطائف الأفكار ودقائق الأعمال و لم يحصل لهم أنس بالله تعالى وبذكره في الخلوة وكانوا بطالين غير محترفين ولا مشغولين- قد ألفوا البطالة واستثقلوا العمل واستوعروا طريق الكسب واستلانوا جانب السؤال والكدية واستطابوا الرباطات المبنية لهم في البلاد...))(30). ومعنى ذلك أن الغزالي يميز بين المتصوفة الأول والأواخر أولا، كما أنه يميز بين التصوف والمتصوفة ثانيا فالفساد ليس في التصوف نفسه بل في مدعيه.

وإذا كان المتكلمون قد أبانوا السقطات التي وقع فيها المتصوفة فإن الفلاسفة أيضا لهم موقفهم من التصوف على الرغم من أن الفلسفة الإسلامية سادتها نزعة صوفية ابتداء من الفارابي(31) كما يرى توفيق الطويل. ذلك أن صوفية الفيلسوف تقوم على التأمل العقلي في تدرجها المعرفي في اتجاه السعادة. وهذا ما يسميه الفارابي بنظرية الاتصال التي تسربت إلى ابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، بل تعدى ذلك إلى مدرسة الإشراقيين لدى السهروردي وابن سبعين(32).لقد رفض الفلاسفة ابتداء من الفارابي نظريتي الاتحاد والحلول معا وقالوا بنظرية الاتصال.فالاتصال ارتباط بين العبد وربه دون أن يمتزج أحدهما في الآخر بينما الاتحاد والحلول أو وحدة الوجود هو امتزاج بين الناسوت واللاهوت(33).

ولعل اعتماد الفلاسفة على العقل وسيلة للمعرفة الإلهية أمر جنبهم من الوقوع في القول بالاتحاد والفناء. يقول الفارابي :((فالنفس المطمئنة كما لها عرفان الحق الأول بإدراكها وهو اللذة القصوى إذ كل مدرك متشبه من جهة بما يدركه،تشبه التقبل والاتصال. فالنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الخفية على ضرب من الاتصال فترى الحق وتبطل من ذاتها فإذا رجعت إلى ذاتها وآلت لها عرفت))(34). فالاتصال روحي معنوي تعقبه أشراق وأنوار الله تعالى التي تفيض على النفس السامية المستعدة والمهيئة لقبول الفيض. ومعنى ذلك أن المعرفة تفيض من العالم الأعلى على النفس المطمئنة بعد المجاهدة وتنقية النفس حتى تفيض عليها الرحمة وتبرز الحقائق والأسرار. وهذا ما نجده لدى المتصوفة مع اختلاف الأداة، فالفلاسفة يعتمدون العقل والمتصوفة القلب والذوق. فالسهروردي يقرر ما قرره الفلاسفة((ألا وهو التقوى بالفضائل

الروحانية، والمجاهدة المستمرة لنوازع الشر حتى تتجرد النفوس من شهواتها، وتطرح سلطان هذا الجسد، وتدنو من عالم الأنوار فتتلقى الفيض))(35). المتصوفة يرون بأن المعرفة تبدأ بحضور القلب أولا ثم المكاشفة ثم المشاهدة. يقول الجنيد :((إذا بلغ العبد مقام المعرفة أوحى الله إليه بخواطره وحرس سره أن يسنح فيه غير خاطر الحق))(36). إذن فنظرية الفيض هي في الأساس منطلق صوفي أخذه هؤلاء الفلاسفة من أفلوطين. ومعنى ذلك أن الأفكار الصوفية قد أثرت في أفكار الفلاسفة المسلمين. كما أن أفكار الفلاسفة أثرت في المتصوفة. فهذا الغزالي فيلسوف تصوف وهذا السهروردي متصوف فيلسوف...

وإذا كان الفلاسفة يسعون إلى السعادة من وراء الاتصال والفيض فكذلك المتصوفة. والفرق في أداة الاتصال فقط، فهي عند الصوفي قلبه وعند الفيلسوف عقله. فنظرية الاتصال والفيض نظرية صوفية فلسفها الفلاسفة ابتداء من الكندي إلى الفارابي فابن سينا فابن باجة فابن الطفيل فابن رشد. على أن الاتصال عند الفلاسفة((لا يصل إلى حد الاتحاد والحلول كما يذهب بعض المتصوفة أمثال أبي يزيد البسطامي والحلاج، ولكنه اتصال روحي أو معنوي بين العقل المستفاد الموجود في الإنسان والعقل المفارق مع بقاء كل على الاحتفاظ بطبيعته ووظيفته))(37). يقول ابن سينا :((العارفون المتزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا))(38). على أن المعرفة عند ابن سينا تقوم على التأمل العقلي وليست قائمة على الذوق، واللذة هنا عقلية لا حسية.

وقد شغلت نظرية الاتصال إخوان الصفا غير أن الاتصال عندهم ((لا يقف عند درجة تلقي الفيض من النفس الكلية بل يعلو مرحلة أخرى: هي الاتحاد بتلك النفس في العالم الروحاني وليس مع الله))(39). وهذا ما دفع البعض إلى القول إن إخوان الصفا يقولون بالاتحاد والفناء الصوفي.

وقد تأثر الغزالي بنظرية الاتصال عن طريق الفيض التي جاء بها الفارابي، وإن كان هذا الأخير تصوفه عقليا، في حين أن تصوف الغزالي ذوقي في ثوب فلسفي وبخاصة في كتابه(معارج القدس). يقول :((إن النفوس الناطقة كمالها الخاص بها أن يصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل- والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدأ من مبدأ الكل وسالكا إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانيات المعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيآتها وقواها: ثم كذلك حتى

تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فينقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله، مشاهدا لما هو الحسن المطلق والجمال المطلق، ومتحدا به ومتنقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا في سلكه وصايرا من جوهره))(40).ويرفض ابن باجة التصوف الذوقي للغزالي ويأخذ بالمنهج العقلي في الوصول إلى العالم الأعلى. وهو ينتقد طريقة المتصوفة فيقول :((زعم الصوفية أن إدراك السعادة قد يكون بلا تعلم بل بالتفرغ، وبأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق.. وذلك كله ظن.. وخارج عن الطبع))(41).ويتفق ابن طفيل مع ابن باجة في اعتماد المنهج العقلي أيضا في(حي بن يقظان) إذ جعله يترقى في مدارج المعرفة حتى عرف الله، ثم تم له الاتصال بالعالم الروحي بعد أن بدأ بالتأمل العقلي. على أنه يصل إلى مرتبة الزهد والتصوف بعد ذلك. وهذا يعني أن ابن طفيل بدأ بالعقل وانتهى إلى القلب. فهو يريد أن يؤكد الاتفاق بين العقل والدين إذ يمثل حي العقل الحر الذي يصل إلى معرفة الحقيقة الإلهية وآسال يمثل طريق الباطن ليصل إلى نفس الحقيقة. بل يعرض لنا ابن طفيل((مراتب ثلاثة من المعرفة هي: المعرفة العقلية والمعرفة الباطنية والمعرفة الظاهرية.كما يعرض لنا مراتب الناشيء الفيلسوف، والمتصوف، والجمهور أو العامة))(42). فقد تدرج حي من معرفة حسية إلى معرفة عقلية إلى معرفة صوفية. وهو ينقد في كتابه فلسفة الفارابي وابن سينا والغزالي ليمهد إلى فلسفته التي قامت على الاستفادة من سابقيه وبخاصة من ابن باجة. وهو يقر بأن هؤلاء الفلاسفة وصلوا إلى الحقيقة ومرتبة السعادة التي هي حال يهبها الله لمن يشاء من عباده وهي حال وصل إليها بعض المتصوفة أيضا وحال عبر عنها بعضهم فقال((سبحاني ما أعظم شاني)) وقال غيره: أنا الحق وقال غيره ((ليس في الثوب إلا الله))(43) إلا أنه يذهب إلى أن ما رآه أو انكشف له كان أوضح. يقول((وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولا فهي غيرها وإن كانت إياها، بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه، وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلا على المجاز إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة))(44).

إذن فما يأخذه الفلاسفة على المتصوفة هو المنهج الذوقي الذي أزال الحدود بين الخالق والعبد والذي وصل بهم إلى القول بالفناء والاتحاد والحلول، وتجاوز الأدب مع الله سبحانه، واستعمال قاموس الغزل في مخاطبة الله العلي القدير من سوء التقدير، فما قدروا الله حق قدره والأرض والسموات مطويات بيمينه يوم القيامة. وهذا ما أخذه المتكلمون على المتصوفة أيضا. فهم يتفقون مع الفلاسفة من حيث الاحتكام إلى العقل ويرفضون ما يخرج عن الشرع نصا وروحا. وما ثورتهم على

سلوكات المتصوفـــة رفض لروح التصوف الذي هو روح الدين القائم على التوحيد وإرضـــاء المعبود والتقرب إليـــه بما نصه سبحانـــه في كتابه وبما طبقه الرسول في حياتـــه وإنما هو دفع لمضرة نـــاتجة عن جهل للدين نفســـه. فالسمو عن الماديات وعدم الركون إلى الشهوات أمـــر مطلوب ولكن ترك الزواج مع القدرة وترك العمل وإســـقاط التكاليف وتجاوز الشرع في الخوض في المحرم هو كفر صراح. ومن ثم فلم يثر المتكلمون والفلاسفة على التصوف في ذاته وإنما على سلوك بعض المتصوفة وأقوالهم المناقضة للشرع والعقل. وقد ظهرت ثورة الفلاسفة المتصوفة كالغزالي على سلوكات المتصوفة الذين عاشـــوا في عصره وكذلك فعل المتكلم المتصوف القشيري الذي أنصف تصوف أمثـــال معروف الكرخي والجنيد والشبلي، وأدان المتأخرين ممن أساؤوا إلى التصوف بالتواكل والجهل والانحراف عن الجادة.

هوامش البحث:

1) التكامل في الإسلام (مج1) (ج3) : أحمد أمين- بيروت 1986 (ص 567)
2) النزعات المادية (ج2): حسين مروة دار الفارابي ط5 - 1985(ص 333)
3) المرجع نفسه(ص 335)
4)تكوين العقل العربي :محمد عابد الجابري -مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت ط7 - 1998(ص 276).
5) المرجع نفسه(ص 277)
6) المنقذ من الضلال : أبو حامد الغزالي، تح : جميل صليبا وكامل عياد - دار الأندلس ط 10 -1981-(ص 77، 78)
7) تاريخ التصوف الإسلامي : عبد الرحمان بدوي - وكالة المطبوعات، الكويت ط2 - 1978 (ص 65).
8) المرجع نفسه (ص 70)
9) المرجع نفسه (ص 65)
10) في تراثنا العربي الإسلامي: توفيق الطويل، سلسلة عالم المعرفة ع 87 مارس 1985 (ص 185).
11) ظهر الإسلام (ج 4): أحمد أمين - دار الكتاب العربي، بيروت ط5 (ص 56)
12) الرمز الشعري عند الصوفية : عاطف جودة نصر- دار الأندلس، بيروت ط3 - 1983 (ص 199).
13) تاريخ التصوف الإسلامي: عبد الرحمن بدوي (ص 122)
14) الإمام الغزالي: صالح أحمد الشامي- دار القلم، دمشق ط1-1993 (ص120،121)
15) تلبيس إبليس: ابن الجوزي - دار الكتاب العربي، بيروت 2005(ص 295)
16) المصدر نفسه (ص 299)
17) تاريخ التصوف الإسلامي : عبد الرحمن بدوي (ص 78)
18) الرسالة القشيرية: أبو القاسم القشيري - دار الكتب العلمية، بيروت ط3 - 2005(ص 18)
19) تلبيس إبليس :ابن الجوزي (ص 242)
20) المصدر نفسه (ص 243)
21) المصدر نفسه (ص 244)

22) العقلية الصوفية: علي زيغور – دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1 – 1979 (ص 115)
23) المرجع نفســـه(ص 75)
24) المرجع نفســـه(ص 75)
25) المرجع نفســـه (ص 76)
26) الإمام الغزالي: أحمد شامي (ص 117)
27) الرسالة القشيرية: أبو القاسم القشيري (ص 8)
28) المصدر نفســـه(ص 8، 9)
29) المنقذ من الضلال (ص 145)
30) إحياء علوم الدين (ج2): أبو حامد الغزالي (ص 250)
31) في تراثنا الإسلامي: توفيق الطويل (ص 173)
32) المرجع نفسه (ص 173)
33) المرجع نفسه (ص 187)
34) مشكلة الفيض عند الفلاسفة المسلمين: محمد الزيني – دوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1993(ص 134)
35) المرجع نفسه (ص 33)
36) المرجع نفسه (ص 40)
37) المرجع نفسه (ص 134)
38) المرجع نفسه (ص 138)
39) المرجع نفسه (ص 144)
40) معارج القدس: أبو حامد الغزالي – شركة شهاب، الجزائر (ص 149)
41) مشكلة الفيض عند الفلاسفة المسلمين: محمد الزيني (ص 159)
42) حي بن يقظان (المقدمة): ابن الطفيل – الأنيس، موفم للنشر (ص 12)
43) المصدر نفسه (ص 6)
44) المصدر نفسه (ص 7)