الكتابة الصوفية ، الرؤية والممارسة

الدكتور محمد صبحي العايدي
الأردن

الحمد لله وكفى والصلاة على المصطفى وبعد:

لا يخفى أن التصوف ظاهرة مركبة بالغة التعقيد، فلئن كان جوهرها يكمن في مضمونها الروحي فإن تجلياتها عديدة، وتحولاتها متعاقبة، فمن تجليات أدبية وفنية في الشعر والنثر وفنون الإبداع الأخرى، إلى تجليات اجتماعية في الطرق الصوفية وخدماتها المتنوعة وعالمها الزاخر، إلى تجليات فكرية تتمثل في تحليل الوجود وبناء رؤية كونية متكاملة، ولذلك وجدناه متغلغلاً في الحياة العربية الإسلامية بكل جوانبها واماكنها، ولأنه كذلك اهتمت به الدراسات الأكاديمية في جامعات العرب والمسلمين، وأقيمت مؤتمرات تناقش قضاياه، وتسقرئ تاريخه، وتستشرف مستقبله، وتبدي ملاحظاتها على على واقعة بشكل علمي وموضوعي.

ومن هذا المنطلق قامت جامعة أبي بكر بلقايد مشكورة بعقد هذا الملتقي الدولي لتجعل للتصوف ودراسته نصيباً موفوراً، وهذا

جهد عظيم يشكرون عليه لما قد يساهم هذا الملتقي من دراسة معمقة لأطوار الحركة الصوفية، وما قدمته للحضارة الإسلامية من تراث أدبي وعلمي كبيرين، وما يحفها من مشكلات، وما يخالط بعض ممارساتها من مخالفات شرعية.

وقد اخترت موضوعي هذا وهو الكتابة الصوفية الرؤية والممارسة لأهميته فكل ما يمكن ان يقال في التجربة الصوفية أن الكتابة بالنسبة للصوفي هي أصعب ما يمارسه، لأن الصوفي إذا غلبه السكر، واستبدت به النشوة ، وسمع يستخفه الوجد، وتغشى أعضاءه الحركة، ويقهره وارد السمع، فلا يملك له صرفاً، فيسوح في سبل الفناء؛ يطوي واردات البقاء، ليظل في شهود المشهود، هوعالم من التلاقي يكسر حاجز المعقول والحس، ولا يصلح البوح به إلا بكسر حسيات اللغة، حتى تنتظم اللغة بما يشبه الازدواجية الدلالية بين البقاء المحس ، خطاب العامة، والتجلي المبني على الفناء، خطاب الخاصة الخالصة.

وهو بهذا يعبر عن تجربة وجدانية لها مقتضياتها التي تشحن اللغة بحالة من التوتر الدلالي، يظهر بهذه التلويحات والإشاريات الميثوصوفية، وهو يخط طريقاً، ويبني ما يمكن أن نسميه منهجاً في

الكتابة الصوفية، تظهر من خلال السمات الرمزية والانزياح الرمزي، كماً وكيفاً، فتجدهم يمخروا عباب البحر اللُّجي ، في إشاراتهم ورموزهم وتجلياتهم الماورائية.

ولما كان الرمز من أعظم سمات الكتابة الصوفية، وأجلاها في الفضاء الروحي الذي ينداح فيه التصوف بتجاربهم الوجدانية، رأيت أن أقصر بحثي هذا عليه ؛ منطلقا من قراءة كتب القوم وتبيان ما أوردوه فيها.

وقد قسمت هذا البحث إلى ثلاثة فصول ، ثم جعلت تحت كل فصل مطالب :

الفصل الأول: في مراحل الكتابة الصوفية وجعلت الفصل الثاني : في ألوان الكتابة الصوفية ، وأما الفصل الثالث: فقد جعلته في الرؤى الصوفية بين التصوف التأصيلي والتصوف الفلسفي.

الفصل الأول: مراحل الكتابة الصوفية

من الطبيعي أن تمر الكتابة الصوفية بمراحل عدة بناء على معطيات الواقع المعاش من مرحلة الكتابة عن الزهد والرجاء والتوكل والخوف والمحبة إلى مرحلة الكتابة عن

الأذواق والمواجيد والإشراقات إلى مرحلة الكتابة عن التكييف لهذه الأذواق والمواجيد والإشراقات وهو ما اطلق عليه بعد ذلك بالتصوف الفلسفي.

المطلب الأول:

المرحلة الأولى: التصوف العملي(السلفي)

وفي هذه المرحلة غلب الاتجاه العملي في الكتابات الصوفية عن الزهد والتقشف ويمثل طبيعة هذه المرحلة وسماتها كتابا(الزهد) الأول للإمام أحمد بن حنبل والثاني لعبد الله بن المبارك، والعنوان نفسه في كلا الكتابين يبين حقيقة هذه المرحلة من الاهتمام بالتصوف العملي من الحديث عن الزهد والاخلاق والصدق والتواضع والعزلة وهما ميلآن بروايات عن السلف في هذه الموضوعات.

فرجال هذه المرحلة يعنون بأحكام العبادات وبالزهد والتقشف والأخلاق من صبر وشكر والأذكار والأدعية المروية.

ومن أعلام هذه المرحلة وفي مقدمتهم الإمام الحسن البصري الذي انبثقت من دائرته الأولى بذرت التصوف وحلقاته، ومنهم أيضاً إبراهيم بن أدهم، والفضيل بن عياض،

وشقيق البلخي، وحمدون القصار، وذو النون المصري،وسفيان الثوري، وبشر الحافي وغيرهم كثير 1

وتختم هذه المرحلة باستاذ السائرين الأمام الحارث المحاسبي (ت 243هـ) ومن أعظم كتبه في علوم التصوف كتابه المشهور (رسالة المسترشدين)2 ، وإليه ينسب أول من دون علم التصوف تدويناً علمياً منهجياً.

ولكن لا يغفل أن في هذه المرحلة كان هناك من يتغنى بالحب الإلهي كذي النون المصري والسري السقطي، والعابدة رابعة العدوية فهي التي قالت:

أحبك حبين حب الهوى وحب لأنك أهل لذاكـــا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بك عمن سواكا
واما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك ولكن الحمد في ذا وذاكـــا

المطلب الثاني:

المرحلة الثانية: التصوف العلمي

هذه المرحلة بدأ ظهورها جلياً من منتصف القرن الثالث إلى القرن السادس(250هـ-500هـ).

حيث ظهرت بعض النظريات الروحية والتربوية كالمحبة، الولاء ، الفناء، النور المحمدي، وغيرها من مصطلحات تتناول المقامات ومنازل السالكين وأحوال .

كما يستطيع المتتبع لكلام القوم في هذه المرحلة بملاحظة الاكتمال الشكلي والمعرفي للتصوف حيث ظهرت بعض الربط والزوايا والخوانق.

وقد ظهر في هذه المرحلة اتجاهان في الكتابة الصوفية:

الاتجاه الأول: التصوف العلمي التأصيلي

ويمكن القول بأنَّ عَلَمَا هذه المرحلة هما الامامان:

1-ابو القاسم الجنيد بن محمد الذي ولد في العراق وتفقه على يدي أبي ثور وكان يفتي في حلقته والذي توفي سنة 297هـ)3

2-الغزالي وهو محمد بن محمد الغزالي، الملقب (بحجة الإسلام) .

فقد استطاع الجنيد أن يضع ضوابط لعلم التصوف لا تخرج عن القرآن الكريم والسنة المطهر كأساسين للتشريع فكان يقول: (الطرق كلها مسدودة عن الخلق إلا من اقتفى أثر

الرسول صلى الله عليه وسلم)، وقال: (من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة)4

وهذا الامر كان له الاثر بمقاومة النزعات الغالية بين صفوفها إلى حد كبير، مما ساعد في قبول التصوف ومن ثم تغلغله في الثقافة الاسلامية بشكل واسع، حتى ليلاحظ المرء تقارباً شديداً بين النزعة الأشعرية في علم الكلام، والمذهب الشافعي في الفقه، والتصوف في علوم الحقيقة5

وتبعه في ذلك تلميذه ابو بكر الواسطي فقد أصل للتصوف بطريقة فريدة يقولون عنه: (لم يتكلم أحد في أصول التصوف مثلما تكلم هو-الواسطي- وكان عالماً بالأصول وعلوم الظاهر)6

وأما الغزالي رحمه الله فقد وقف سداً منيعاً في كتاباته في وجه الباطنية والفلاسفة وغيرهم وهذا الزخم العلمي الكبير الذي ظهر على يديه وهذا التكامل المعرفي الذي لديه إنما هو بسبب جمعه بين العلوم العقلية والعلوم الروحية هو الذي جعل بعض العلماء يعدُّهُ من المجددين للقرن الخامس الهجري7

ويرى بعض العلماء أن جهود الإمام الغزالي في مقاومة الفلاسفة من جانب والباطنية من جانب آخر وطبيعة شخصيته المتكاملة كان لها الأثر كبير في تهيئة المسرح للانتصار والانتشار الذي ناله التصوف8 بعد ذلك.

وهذا الاتجاه العلمي المعرفي المتكامل الذي سلكه الغزالي أكبر دليل على ان الصوفي ابن وقته9يقوم بما يتوجب عليه القيام به في كل زمان بحسبه.

الاتجاه الثاني: التصوف الفلسفي

هذه الاتجاه لم يأت بعد المرحلة السابقة زماناً وإنما أخذ هذا الاتجاه الفلسفي الصوفي في الكتابة يشيع في نفس الفترة السابقة إلا أنه من المناسب أن نفصل بين الكتابات العلمية التي تناولناها سابقاً وبين الكتابات العلمية التي أخذت طابعاً فلسفياً ويمكن أن نميز بين النوعين من الكتابة بما يأتي:

أولاً: بأن الكتابة الصوفية العلمية لا تدخل في تكيفات المعاني والاصطلاحات الصوفية بخلاف الكتابة الفلسفية الصوفية فهي كتابة أغرقت في التكيفات للمعاني والمصطلحات الصوفية.

الامر الثاني: أن الكتابات العلمية الصوفية لم تتناول تفسير حالات الذوق والوجد وغيرها بخلاف الكتابة الفلسفية فهي تعنى بتبيان التفسير الصوفي لحالات الوجد والذوق التي يحس ويشعر بها.

الامر الثالث: ان الكتابة العلمية الصوفية لم تغرق نفسها بالكلام عن كل ماهو ميتافيزيقي أما الكتابات الصوفية الفلسفية فهي تستغرق بالكلام عن كل ما هو متيافيزيقي وكل هذا من منطلق ذوقي عرفاني وليس عقلاني .

ونستطيع أن نقول بأن التصوف في هذه المرحلة ايضاً قد صار علماً بعد ان كان ممارسات عملية وعبادات وعبارات يتكلم بها رجال التصوف هنا وهناك، وقد قال ابن خلدون مؤكداً على هذا المعنى:

(فلما كتبت العلوم ودونت والف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير، وغير ذلك، كتب رجال أهل الطريقة في طريقتهم: فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعله القشيري في كتابه (الرسالة)، والسهروردي في كتابه(عوارف المعارف)، وأمثالهم، وجمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين في كتابه (الإحياء)، فدون

فيه احكام الورع والاقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم، وشرح اصطلحاتهم في عباراتهم، وصار علم التصوف في الأمة علماً مدوناً بعد ان كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت احكامها إنما تتلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم)10

وهذا الأمر يعدّ من الانجازات لهذه المرحلة لما تمتع به من نضج واكتمال، وأخذ يلفت إليه أنظار العلماء والباحثين من مختلف الاتجاهات.

فرأينا ابن سينا علي ابن الحسين شيخ المدرسة الفلسفية ورئيسها، وهو من هو تأثر بالفكر الفلسفي الوافد- وخاصة الإغريقي- يؤلف آخر كتبه، (الاشارات والتنبيهات) ويتوجه بالكلام عن التصوف والعرفان، باعتباره ظاهرة بارزة في مجتمعه، في إعجاب شديد، ورأينا التصوف من ناحية اخرى يتغلغل في الاوساط الحنبلية، وذلك عن طريق الشيخ عبدالله الانصاري الهروي (ت 481هـ) المعروف بشيخ الاسلام الذي قاد المريدين، وألف الكتب العديدة في مختلف مسائل التصوف، ومن اهمها تفسيره للقرآن المسمى(كشف الأسرار وعدة الأبرار)، وابن القيم في كتابه (مدارج السالكين)11

كما أنه في هذه المرحلة بدت بوادر الطرق الصوفية، ولكن لم تكن طرقاً منظمة ثابتة هرمية كما صارت وتشكلت بعد ذلك12

ومن أهم من تكلم في هذا الاتجاه الفلسفي الصوفي هم: الحلاج وابن عربي وابن سبعين والسهروردي الحلبي.

فقد اشتهر عنهم القول بالحلول والاتحاد وقد دفع بعضهم حياته ثمناً لهذا الكلام، وهذا النوع من الكتابة هو الذي جعل من أعداء التصوف يستغلون هذه الكتابات والعبارات التي ظهرت على السنتهم ليتهموا التصوف بالبدع والخرافات والخروج عن المعقول والمألوف وقد نجحوا إلى حد كبير بالتأثير على العوام وبعض المثقفين بأن التصوف دخيل على الاسلام وإنه لا يعدوا عن أن يكون مزيجاً من البوذية والهندوسية واليهودية والنصرانية، وهذا ما يراه بعض المستشرقين أيضاً13

والصحيح أن التصوف من حيث هو رياضة روحانية هو مذهب عالمي يشترك فيه كل الناس على اختلاف اديانهم ومذاهبهم، ولا يجوز ان نخصه بالبعض دون البعض ولكن هذا الاشتراك لا يعني أن يكون التصوف الإسلامي مزيجاً من هذه المذاهب والاديان، أقصد

من ذلك أن العناية بالجانب الروحي هو أمر موجود عند كل هؤلاء الذين ذكرنا، ولكن كلٌّ يُعني بهذا الجانب على حسب اعتقاداته ومبادئه.

وقد يشتركون ببعض النتائج كما هو الحال في الاتجاهات العقلية والعناية بها، فكثير من المذاهب والاديان اعتنت بهذا الجانب مع تفاوت بينهم في هذا الاعتناء، وخرجوا بنتائج متوافقه حول كثير من الموضوعات العقلية ولكن هل يعني ذلك أن الاتجاه العقلي الاسلامي هو مزيج من هذه المذاهب والاديان!! لا طبعاً .

فكثير من العلماء والفلاسفة الغربيين مثلاً توصلوا إلى أن الله واحد بالعقل فهل القول بأن الله واحد هو متابعة وسير على ما وصل إليه هؤلاء14 ؟!

إذن التشابه في الممارسات لا يعني بالضرورة التشابة في الرؤى، فالرؤية التي ينطلق منها المسلمون للخالق تختلف عن الرؤية عند البوذية والزردتشية واليهودية والنصرانية اختلافاً كلياً كما لا يخفى.

فالتصوف الإسلامي ينطلق من مبادئ وأصول عقدية لا خلاف عليها كمسلمين ولو خرجوا عنها لخرجوا عن الإسلام ولم

ينسبوا له اصلاً ، بل تجد من باب التأكيد على ما أقوله أن معظم الكتابات الصوفية التي اتخذت اتجاهاً علمياً في هذه المرحلة كانت تأكد على مبادئ الإسلام والعقائد الإسلامية في مقدمة كتبهم التي ما تزال أساسية عن التصوف، أو من خلال شرحهم لكلام القوم، فلو نظرت إلى الرسالة القشيرية مثلاً ستجد أن الامام نص في بداية الرسالة على جملة العقائد الاسلامية في التوحيد والتنزية مما لا يدع مجالاً للشك أن القوم كلامهم لا يخرج عمَا سطروه من عقائد في كتبهم.

وكم أعجب من بعضهم عندما يستعرض الكلام عن التصوف وتأثره بغيره من الاديان والمذاهب يعرض النتائج التي يتشابه بها البعض كبعض الممارسات البوذية والرفاعية مثلاً في أن كليهما يستخدم نفس الطريقة من استعمال الادوات الحادة وغرزها في الاجساد من غير تأثر لأجسادهم بهذه الآلات، مع أن المنصف يعلم ان الرؤية والمبادئ والعقائد عند الطرفين مختلفة تماماً .

وهنا لا بد أن نسجل كلمة هامة وهي: أن الحكم على المذاهب والأديان يكون بالنظر إلى المبادئ والرؤى وليس إلى الممارسات لأن هذه الممارسات قد يشوبها شيء من الانحراف عن المبادئ والرؤى فيرجع في الحكم على المذهب او الطريقة أو الدين إلى

هذه المبادئ والعقائد والرؤى، وهذا مايفعله أعداء الإسلام في الحكم على المسلمين ومحاولة تشويه صورة الاسلام في أعين الغرب أنهم يعرضون الممارسات الخاطئة التي يقترفها بعض المسلمين ثم يسحبون ذلك على الاسلام نفسه معتبرين أن الممارسة في عين الرؤية وهذه مغالطات واضحة لا بد من التنبه لها، كذلك اعداء التصوف يعرضون بعض الممارسات التي قد يقوم بها من ينتسبون إلى التصوف ثم يسحبون هذا الامر على التصوف نفسه.

ولكن قد يقول قائل: بأننا لو رجعنا إلى مبادئ التصوف نفسها سنجد أنه يكتنفها الغموض من جميع جوانبها.

قلت: صحيح ولكن من المعلوم أن طريق التصوف هو طريق خاص وليس طريقاً عاماً، فليس متاحاً لكل احد، وهذا لا عيب فيه؛ لأن الاسلام يناسب كل الناس على اختلاف هممهم وتوجهاتهم وهذه ميزة تضاف إلى جملة مايتميز به هذا الدين العظيم، لكن يمكننا أن نضع جملة من الضوابط والقيود التي لا بد من معرفتها قبل القراءة في كتب الصوفية حتى لا يقع القارئ في مزالق الرمزية الصوفية كما سيأتي.

ولكن يمكن أن نقول أيضاً بأن هذه الاتجاهات الفلسفية الصوفية المبهمة هي التي خلقت الانحراف في الاوساط الصوفية بعد ان اتسعت رقعتها وكثر اتباعها، من أناس أصحاب هوى قد صادف هواهم وانحرافاتهم وأمراضهم القلبية فتعلقوا به15

المطلب الثالث:

المرحلة الثالثة: مرحلة إزدهار وظهور الطرق الصوفية

يمكن أن يقال على سبيل الاستقراء الناقص أن الطرق الصوفية قد ازدهرت وظهرت على شكل مؤسسي، ترتبط بسلسة روحية ونظام معين، تبدأ من الشيخ المرشد إلى شيخه مباشرة لتصل إلى بعض كبار الشيوخ أمثال الجنيد إلى الصحابة رضوان الله عليهم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

إن تحول الصحبة البسيطة إلى تلك العلاقات التنظيمية بين المريد والشيخ، في إطار مؤسسة تربوية محددة قد اقترن ظهوره بانتصار أهل السنة على النظم الشيعية الحاكمة حينئذ، كالبويهيين في بغداد الذين سقطوا عام (1055م)، على يد الاتراك السلاجقة، والفاطميين، الذي انتهى حكمهم لمصر على يد صلاح الدين الأيوبي في عام (1171م)، وقد زادت

وازدهرت الطرق الصوفية على شكل مؤسسي منفرد أي كل مؤسسة ومشيخة طرق انفردت لوحدها عن غيرها من الطرق الصوفية في عصر صلاح الدين ونور الدين اللذين اعتنيا اشد الاعتناء بهذه الطرق.

وفي هذه المرحلة ايضاً بدأ التصوف يدخل الاوساط الشيعية، وقد كان نصير الدين الطوسي الذي سبق له ان شرح كتاب (الاشارات والتنبيهات) لابن سينا، بما فيها القسم الأخير الخاص بالعرفان الصوفي، قد ألف كتاب (أوصاف الاشراف)، الذي طبع أخيراً، وعرض فيه اصول التصوف، فاقتفى اثره قوم من شيوخهم في تلك الفترة، ثم شاع بينهم، رغم المقاومة الشديدة له على يد الاخباريين أو النصيين في القرن العاشر16

بل قامت طرق منظمة كالبكتاشية التي اسسها محمد بكتاش(ت 738هـ) في عهد السلطان أورخان ثاني السلاطين العثمانيين، وقد كان ايضاً لجهود حيدر بن علي الآملي-هو أبرز اهل العرفان الشيعي- أثر في شيوع الفكر الصوفي 17

وبعد هذه المرحلة ساد التقليد والمتابعة في القرون اللاحق لهذه المراحل الثلاث، وهذا ليس عيباً لان التقليد هنا ليس جموداً وإنما متابعة واقتفاء لأثر الصالحين، وهذا هو جوهر التصوف الذي بدأ اصلاً بالمتابعة للنبي صلى الله عليه وسلم ولكبار علماء السلف، فيما اسميناه سابقاً بالتصوف العملي أو (السلفي) لأن فيه متابعة لكبار العلماء العاملين من السلف الصالح.

ولكن التجديد في الممارسة جاء من مناحي أخرى متعددة نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

الدور الاصلاحي الذي قام به بعض علماء التصوف في عصورهم ونذكر منهم:

- الإمام المجدد أحمد السرهندي المعروف بمجدد الألف الثاني، الذي تصدى للسلطان (أكبر) (1556-1605م)، الذي كان يدعو هذا السلطان الناس لدين جديد مزيج من الاسلام والمسيحية والهندوكية، لكن الله قيض الامام السرهندي الذي كان من رجال الطريقة النقشبندية، ليحمي عقائد المسلمين في الهند من هذا الطاغية، فأخذ بالتصدي له وبث اتباعه ومريديه في أنحاء البلاد، ونظم حركة لمعارضة هذه الحركة الالحادية

الضالة، وكتب إلى قواد الجيش وكبار الموظفين، ينبههم إلى الخطر الداهم على الاسلام والمسلمين.

حتى مات السلطان أكبر وجاء ابنه جهانجير(1014م) واضطهد علماء أهل السنة وقرب منه علماء الشيعة، وعندها اشتد حماس الشيخ السرهندي ثم امر السلطان بسجنه فسجن ثم انقلب الحال فاخرجه السلطان وقربه منه18

وبذلك كانت حركة الشيخ السرهندي التجديدية لها الأثر البالغ في الحفاظ على الاسلام في الهند.

وكذلك ظهر في القارة الهندية مجدد آخر، هو الشاعر محمد إقبال والذي كان له الدور الأبرز في استقلال باكستان والدعوة إلى التجديد الديني ووحدة المسلمين واستقلالهم19

-الشيخ أحمد الدردير في مصر، كان من أبرز الشخصيات بين علماء الأزهر، في أخريات القرن الثامن عشر، وكانت له زعامة بلون شعبي، فقد قاد الشيخ الدردير مظاهرات الشعب المصري في القاهرة إلي بيت القاضي، محتجاً على ظلم المماليك للأهالي، حيث أجبر السلطة أن ترفع المظالم، وتعهدت السلطة حينئذ أن لا ترفع الضرائب الا بمشاورة الرعية، وأن ترفع

المكوس والضرائب الجائرة، واستمر هذا النهج الذي حمله بعض مريديه كالشيخ حسن العطار والشيخ رفاعة الطهطاوي20

- وفي أفريقيا نشطت ايضاً هناك الحركات الصوفية كالتيجانية الذي اسسها الشيخ احمد بن محمد المختار التيجاني مطلع القرن الماضي (ت 1815م) .

-ومنها السنوسية نسبة للشيخ محمد بن علي السنوسي (ت 1859 م) واستطاعت هذه الحركة أن تغير وجه الحياة في ليبيا، ومن رجالها شيخ الشهداء عمر المختار الذي قاد الصراع ضد الايطاليين المستعمرين21

- الأمير عبد القادر ابن محي الدين المعروف بـ عبد القادر الجزائري، وتوفي (1883م)، وقد دفن بجوار الشيخ ابن عربي بالصالحية بدمشق لوصيةتركها،وبعد استقلال الجزائر نقل جثمانه إلى الجزائر عام 1965 ودفن في المقبرة العليا وهي المقبرة التي لا يدفن فيها الا رؤساء البلاد.

وهو صوفي كبير وكان من المتحمسين للشيخ الأكبر ابن عربي، وقد أيد التصوف وعمل على نشر المؤلفات الصوفية.

وهو أيضاً رائد سياسي وعسكري قاوم تقدم جيش أفريقيا خمسة عشر عاما أثناء غزو فرنسا للجزائر .

وله دور كبير في الشام أيضاً، ففي عام (1860 م)، تتحرك شرارة الفتنة بين المسلمين والمسيحيين في منطقة الشام، ويكون للأمير دور فعال في حماية أكثر من (15 ألف) من المسيحيين، إذ استضافهم في منازله22

-شاعر الإسلام محمد إقبال (ت 1877هـ)، المجدد الذي أراد أن يحدث انقلاباً منطلقاً من الذات، ومن أعماق ذلك الجانب الإلهي في الذات الإنسانية23، جاعلاً محور المعرفة التي يحتاجها الإنسان تقوم على أمرين هما: النفس، والآفاق، مستدلاً بقول الله تعالى: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق...)، وكان فكره يقوم على ثلاثة شروط: 1-تحقيق كل دولة مسلمة اسقلالها الكامل، وقد ناضل كثيراً من اجل استقلال باكستان، 2- السعي نحو وحدة شاملة بين هذه الدول المسلمة عن طريق التعاون في كل المجالات السياسة والاقتصادية وغيرها.3-تجديد الفكر الديني،وهو يتمثل في أمرين: أولاً: فتح باب الاجتهاد. ثانياً: ربط الفكر الديني

بالعلم الحديث، وقد ألف كتاباً في هذا الخصوص وبهذا العنوان24.

وقد انتقد إقبال النزوع إلى الرهبنة، كما أنه انتقد الشطح الصوفي الذي يتمثل في القول بوحدة الوجود، والحلول والاتحاد، معتبراً أن هذا النوع من الشطح خداع، ومثبط للجهاد، وأنها أفكار تشيع الذل والخنوع25.

-كما لا ننسى الشيخ حسن البنا (ت 1949هـ) الذي تربي في أحضان الطرق الصوفية بل وانتسب إلى الطريقة الحصافية وظل منتسباً إليها حتى بعد تكوينه لجماعة الإخوان المسلمين، وكان لها الأثر الكبير كما يقول هو في التربية لأفراد هذه الجماعة26.

وأرى أن اكتفي بذكر الاصلاحات الصوفية التي قاموا فيها في بلاد الإسلام وأثر ذلك في التوسع في انتشار التصوف وقبوله لدى العامة والخاصة، وفيما ذكرنا دليل واضح على أن التصوف كان ظاهرة اجتماعية وعلمية في آن واحد.

الفصل الثاني: ألوان الكتابة الصوفية

يضيق الصوفية باللغة الحسية التي لا تفتأ تنداح في دوائر الأنا المحس، والأين المحيّـز، والكيف على وفق هيئة متعينة، و (المتى) وقيود الزمن الاعتباري، وإن كانوا يوهمون الوقوف عند المحس، فلستر محبتهم، وسدل الأستار على مكاشفات الأخيار، حالة من ستر الأسرار عمن ارتكس في المحسات من الأغيار، ولعلك تلحظ هذا في ردة فعل ابن عربي الذي ثار عندما حمل بعض الناس تغزله في نظام، ابنة شيخه، على ظاهره؛ فبادر إلى شرح ديوانه شرحا ذوقيا مؤسسا على التلويح وهتك حجب المحسات، ويعبر القشيري عن إرادة الصوفية بهذا الاتجاه الرمزي بقوله : « قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب؛ غيرة منهم على اسرارهم أن تشيع في غير أهلها .

وههنا يمكننا أن نتسائل: هل كان الصوفية يكتبون لأنفسهم، ولم يكن من إرادة الصوفي في حال الفناء أن تستعلن تجربته الروحية بخصائصها الذوقية؟ وإذا كان ذلك كذلك،

فلماذا لم تظل هذه التجارب الروحية مدفونة في الصدور؛ فمن أخص قواعدهم أن صدور الأحرار قبور الأسرار.

والذي يبدو لي، أن القوم اعتمدوا الاستقطاب النخبوي في خطابهم؛ وكانت كتاباتهم فيضاً عاطفياً تعالى على سدود الأسرار، فراحوا ينأون بخطابهم عن المتبادر إلى أذهان من هم خارج التجربة الروحية، وأحوجهم الاستقطاب النخبوي إلى الانزياح الدلالي، من الاستعارات والكنايات وأنواع المجاز، بل أحوجهم إلى اعتماد التواضع الذاتي بل ما يشبه الاصطلاح مع النفس، لذلك وقعوا بما يشبه الدائرة المغلقة مع أهل الظاهر المحكومين بالمحسات اللغوية الظاهرة، فأنكر هؤلاء أشد الإنكار على المتصوفة ما يجدونه في كتبهم من تلويحات خارج فضاء المحس؛ لأن هؤلاء المنكرين أقاموا منآد ما يقرؤون بثقاف الكليات اللغوية الظاهرة، ولم يشعروا أن القوم يسوحون في فضاء آخر، تندلث فيه الكلمات عارية عن أسمال الدلالة المتواضعة، ومن جهة أخرى انشغل هؤلاء المتصوفة بفضائهم الروحي الرحب عن ملاحظة الأغيار؛ فكان في رد اتهام أهل الظاهر قطع للادّغام الروحي والوحدة الشهودية، وهبوط إلى شواحط أودية الفانيات، فلا يردّ المجذوب قالة الأغيار إلا في

حال انقطاع الوارد. وأنت خبير بعد، بأن تفاوت التجربة الصوفية حمل بعض الصوفية على إنكار هذه الرموز وهذه الطريقة من التعاطي مع التجربة الروحية.

وهذه الكتابة الصوفية تنقسم إلى قسمين:

المطلب الأول: الكتابة الفنية

وهي كتابة تعبر عن المواجيد والأذواق من الحب للذات الألهية والنور المحمدي سواء أكان هذا التعبير أخذ شكل النثر أم الشعر ودواوين الصوفية في هذا الباب كثيرة جداً مكتنفة ومغلفة بالإشارات والرموز التي لا يكاد يفهمها إلا من ذاق وأحس وشعر بمثل هذا الكلام وهذا الأمر يجرنا إلى التنبيه على أن هذه القصائد والأشعار وغيرها التي كتبها كبار الصوفية والتي يعبرون بها عن حبهم ومواجيدهم وأذواقهم لم تكتب للعامة، ولا يجوز أن يحاكموا بظاهر العبارة لأن ظاهراها غير مراد، فيقول الإمام الغزالي لمن يطلب الدليل على معاني هذه المواجيد (أن نسأله هل ذقت العسل؟ فإن قال: نعم، فقل له: مالدليل على حلاوته؟)، يقصد أن اطار المعرفة في مثل هذه المواجيد محصور بالذوق فمن ذاق عرف.

وهذا شرف الدين الجبرتي (ت 806هـ) الذي كان يعقد مجالس في السماع من أشعار الصوفية، ويحضرها بعض الحكام، فيقول لتلاميذه: (السماع حرام على من لا يعرف معانيه، وهو لمن فتح عليه في التصوف، وإلا فهو حرام على كل شخص)27.

ويقول ابن خلدون أيضاً في هذا الباب: (إن العبارة عن المواجيد صعبة...)28، ويقول أيضا:(فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه، لما أنه وجداني عندهم، وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه. واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه، لأنها لم توضع إلا للمتعارف، وأكثره من المحسوسات، فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك، ونتركه فيما تركناه من المتشابه، ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات، على الوجه الموافق لظاهر الشريعة، فأكرم بها سعادة)29.

هنا تأصيل جميل من العلامة ابن خلدون للتعامل مع نصوص الصوفية، ومما ينبغي معرفته هنا أن لغة التصوف هي لغة خاصة قائمة على الرمز والإشارة، لأن كلامهم نابع من الروح وليس العقل، ولذلك فهم لا ينضبطون بضوابط العقل، وإن كانوا ينضبطون بضوابط الروح التي ضابطها هي الشريعة،

لأن الروح قائمة على المعاني، والعقل قائم على الألفاظ والمباني، أقصد أن المعنى في الروح هو الأصل واللفظ تبع له، وأما العقل فإن اللفظ هو الأصل والمعنى تبعاً له، ولذلك العبرة في التخاطبات العقلية هو للالفاظ، في حين أن العبرة في التخاطبات الروحية للمعاني، ولذلك لا يجوز أن نحاكم كلام الصوفية الذي يقوم على المعاني بما يتلفظون به، بخلاف كلام الفقهاء والمتكلمين والأصوليين فالتحاكم فيه للالفاظ، وهنا يقول الغزالي: (اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس؛ لأن القلب أيضاً خارج عن إدراك الحس...)30.

ويرى ستيس في كتابه (التصوف والفلسفة) أن تعذر التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة راجع أساسًا إلى أن اللغة مصبوبة في قوالب العقل، والصوفي بالضرورة يعيش في العالم المكاني – الزماني حيث قوانين المنطق. ولما كانت تجربته تنتمي إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير، فهو حين ينتهي من تجربته، ويريد أن ينقل مضمونها إلى الغير، من خلال عملية تذكر لها، تخرج الكلمات من فمه فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات، وهنا يتهم اللغة بالقصور، ويعلن أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه31.

ومن هنا نجد أن للصوفية اصطلاحات خاصة بهم تدل على مدلولات معينة تعارف عليها القوم مع اختلاف مشاربهم وبلدانهم إلا أنك تجد أن المعاني المطروحة متقاربة جداً وهذا يدل على وحدة المتجلي الملهم لهذه المعاني، وقد ألف بعض الباحثين في الشان الصوفي كتباً خاصة في اصطلاحات الصوفية من أجل فهم نصوصهم وكلامهم بعد ذلك32.

ويؤيده كذلك ما يذكره النفري وهو أحد صوفية القرن الرابع ممن غلبت عليهم الرمزية في التعبير في كتابه (المواقف والمخاطبات): (وقال لي الحق: الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عني)33

ويقول:(التواجد بالقول يصرف إلى المواجيد بالمقولات، ...والمواجيد بالمقولات كفر على حكم التعريف)34.

ثم يكمل ابن خلدون كلامه لينبه إلى هذه الفوارق بين كلام الصوفية وغيرهم فقال: (وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات، ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير

مخاطب، والمجبور معذور، فمن علم منهم فضله واقتداؤه، حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله. وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك، إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه. وأما من تكلم بمثلها، وهو حاضر في حسه، ولم يملكه الحال، فمؤاخذ أيضاً. ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج، لأنه تكلم في حضور، وهو مالك لحاله. والله أعلم)35.

هنا يقسم ابن خلدون الصوفية إلى قسمين: أصحاب غيبة وأصحاب حضور، فصاحب الغيبة معذور لأنه مجبور، أي يجري الكلام على لسانه بدون قصد وإرادة، وهذا ما يعبر عنه أنه يتملكه الحال.

وقسم صاحب الغَيْبة إلى قسمين ايضاً: معلوم الفضل ومشتهر بين الخلق بفضله ، وغير معلوم الفضل، فمعلوم الفضل يعذر ويحمل كلامه على القصد الجميل، وإن كانت مثل هذه الالفاظ أحدثت ثلماً في التصوف السني، ونفرة منه، خاصة أن أعداء التصوف يستخدمون مثل هذه العبارات للنيل منه.

فمعلوم الفضل كأبي يزيد البسطامي فقد صدر منه أقوال منها: (سبحاني سبحاني، وأنا ربي الأعلى)، فلما سأل الجنيد عن هذه الألفاظ منه، قال عنه: (الرجل مستهلك في شهود الجلال، فينطق بما استهلكه، أذهله الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلا الحق فنعته)36.

وأما غير معلوم الفضل فإن ورد منه كلام موهم فموآخذ بكلامه إذا لم نتمكن من حمل كلامه على معنى صحيح، ولو مع تأولٍ مقبول لكلامه؛ لأن الأصل حسن الظن بالمسلمين، وأما إن كان غير معلوم فضله وكلامه لا يمكن أن يحمل على محمل حسن فيؤاخذ بما صدر منه.

القسم الثاني: أصحاب الحضور أي بأن كان حاضر الحس، ويعلم ما يقول ويتكلم عن قصد وإرادة، ولم يتملكه الحال، فمؤاخذ بما يصدر منه ومعنى كونه مؤاخذاً أن يحاسب على ما يصدر عنه من ألفاظ على حسب حكم الشرع فيما تلفظ به، هذا في حالة عدم إمكان حمل ألفاظه على معنى مقبول شرعاً، كما ورد عنه أنه قال: (أن الحق)، أو قوله في أبياته المشهورة:

أنا من اهوى ومن اهوى أنا.. نحن روحان حللنا بدنا

وهنا يعلل ابن خلدون سبب قتل الحلاج مثلاً عندما تكلم بالشطحات الصوفية أنه كان في حالة الصحو لا في حالة الغيبة، وأن هذه الأقوال قد جعلت كثيراً من صوفية عصره يتبرأون من كلامه.

قلت: وإن كنت أرى أن كلام ابن خلدون معتدلاً نوعاً ما ومنصفاً نوعاً ما، إلا أن ذلك لا يسوغ قتل الحلاج والسهروردي وغيرهم؛ لأن كلامهم مبني على المجاز والرمزية والإشارة وهذا وصف ملازم لنفس الكلام ، فليس من الكفر البواح، بغض النظر عن المتكلم سواء في حال الصحو أو الغيبة وهذا أصل لا يجوز إغفاله في كلام الصوفية، فيبقى كلامهم فيه نوع شبهة ومعلوم كما هو مقرر عند الفقهاء أن الحدود تدرأ بالشبهات، والشبهة ملازمة لكلام الصوفي سواء في حال الصحو أو الغيبة، حتى ابن تيمية أبقى الباب مفتوحاً للاحتمالات للحكم عليه وإن كان كلامه كفر فقد لا يكون هو كافراً للتميز بين الكلام الكفر والمتكلم الكافر فقال: (وليس أحد من مشايخ الطرق يصوب الحلاج في جميع مقالاته، بل اتفقت الأمة على أنه إما مخطئ، وإما عاص، وإما فاسق، وإما كافر،...)37

المطلب الثاني: الكتابة الفكرية

وهذه تنقسم إلى قسمين:

كتابة عن النفس وكوامنها وقوامها وأساليب تربيتها، وهذا الصنف الموجه إلى العامة للسير والسلوك إلى الله تعالى، وأفضل من جمع كلام القوم في هذا الشأن هو الإمام الغزالي في كتابه المشهور (إحياء علوم الدين).

وكتابة فلسفية تعبر عن الميتافيزيقيا أو الثيوصوفي وهي الكلام عن البوارق والمشاهدات والمكاشفات التي تحصل لهم، وهذا النوع من الكتابة هو الذي أخذ الشكل الأكثر تعقيداً في الكتابة الصوفية وأكثر الخلاف حول معاني كلامهم من هذا النوع من الكتابة، وقرر الغزالي ذلك الأمر أيضا في قوله : (لا يحاول معبر أن يعبر عنها –أي الحقيقة الصوفية–إلا اشتمل لفظه على خطإ صريح، لا يمكنه الاحتراز عنه).

سئل المرتعش عن التصوف فقال: (الإشكال والتلبيس والكتمان ثم قال:

سري وسرك لم يعلم به أحد إلا الجليل ولم ينطق به نطق38.

الفصل الثالث: الرؤى الصوفية بين التصوف التأصيلي والتصوف الفلسفي

قد بينا سابقاً أن التصوف العلمي ينقسم إلى التصوف التأصيلي والتصوف الفلسفي39 كما أني تعرض لتبيان الفرق بين الاتجاهين، وقد تعرض كلاً من علماء الفريقين للحديث عن جملة مسائل ورؤى منها عقيدتهم، وكلامهم في وحدة الوجود ، والحقيقة المحمدية، فكيف ينظر كل واحد من الفريقين إلى بعض هذه المسائل :

المطلب الأول: معرفة الله

نستطيع أن نقطع هنا أن الصوفية بنوا كلامهم وأذواقهم على أسس من العقيدة الإسلامية سطروها في كتبهم وأصل استمدات عقيدتهم هو القرآن الكريم واقوال الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، وما يكاشف لهم من قبل الحق من معاني لا تخالف هذين الأصلين وهذا القدر مشترك بيهنم.

فالشيخ الأكبر يعبر عن ذلك جلياً في شرح العقيدة في كتابه الفتوحات ويثبت لله تعالى جملة من العقائد التي يسلم بها

أهل الاسلام جميعاً وكذلك ينفي عن الله تعالى جملة من العقائد أيضاً يقول الامام الشعراني في اليواقيت والجواهر عن عقيدة الشيخ الأكبر المحسوب على الاتجاه الصوفي الفلسفي:

(ليس بجوهر فيقدر له المكان ولا بعَرَضٍ فيستحيل عليه البقاء ولا بجسم فيكون له الجهة والتلقاء ، مقدس عن الجهات والأقطار . استوى على عرشه كما قاله وعلى المعنى الذي أراده كما أن العرش وما حواه به استوى وله الآخرة والأولى . لا يحده زمان ولا يحويه مكان بل كان ولا مكان وهو الآن على ما عليه كان لأنه خلق المتمكن والمكان وأنشأ الزمان، تعالى الله أن تحله الحوادث أو يحلها أو تكون قبله)40.

ويبقى كلامه واضحاً غير ملغز في ذكره لعقيدة العوام والخواص ويصير غامضاً وملغزاً بل وغير مقبول الظاهر عند من يحاكموه على أساس اللفظ الظاهر عندما يتكلم عن عقيدة خواص الخواص وهكذا كما قال النفري:(كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة)41.

وهذا الإمام القشيري ذو الطابع الصوفي التأصيلي يقول في عقيدة القوم: (اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا

قواعد أمرهم على اصول 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، ولذلك قال سيد الطائفة: (التوحيد إفراد القدم من الحدث) ، وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل، ولائح الشواهد، كما قال أبو محمد الجريري: (من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلت به قدم الغرور في مهواة من التلف)42.

وستجد في الرسالة القشيرية عشرات المواضع التي ينقل فيها القشيري عن كبار رجالات التصوف عقيدتهم التي تنص على ماينص عليه أهل السنة من حيث التنزيه والإثبات على وفق مذهب السادة الأشاعرة.

وإن كان ابن تيمية لا يقبل هذا الكلام على اطلاقه بل يميز بينهم ويقسمهم إلى اقسام يقبل بعضها ويعرض عن بعض وإليك كلامه كما جاء في العقيدة الصفدية: (والشيوخ الأكابر الذين ذكرهم أبو عبدالرحمن السلمي في طبقات الصوفية وأبو القاسم القشيري في الرسالة كانوا على مذهب أهل السنة

والجماعة ومذهب أهل الحديث كالفضيل بن عياض والجنيد بن محمد وسهل بن عبدالله التستري وعمرو بن عثمان المكي وأبو عبدالله محمد بن خفيف الشيرازي وغيرهم وكلامهم موجود في السنة وصنفوا فيها الكتب لكن بعض المتأخرين منهم كان على طريقة بعض أهل الكلام في بعض فروع العقائد ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة، وإنما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين فصارت المتصوفة تارة على طريقة صوفية أهل الحديث وهم خيارهم وأعلامهم وتارة على اعتقاد صوفية وتارة على اعتقاد صوفية أهل الكلام فهؤلاء دونهم وتارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة كهؤلاء الملاحدة ثم عقيدة فلسفية كأنها مأخوذة من ابن سينا وأمثاله ثم أشار إلى اعتقاده الباطن الذي أفصح به في فصوص الحكم وهو وحدة الوجود فقال وأما عقيدة خلاصة الخاصة فتأتي مفرقة في الكتاب)43.

ومعلوم مدى تحامل ابن تيمية على طريقة المتكلمين في البرهان والاستدلال، فلا يقبل الصوفية الذين مشوا على عقيدة الأشاعرة وطريقتهم الكلامية، ويجعلهم في مرتبة أقل من صوفية أهل الحديث على حد وصفه، كما يجعل الصوفية المتفلسفة أقل من صوفية المتكلمين.

ومعلوم أن تقسيم ابن تيمية هذا ليس في محلة؛ لأن طريق التصوف اصلاً يختلف عن طريق المتكلمين من حيث الاستدلال، فهم يرون الطريق العرفاني الذوقي او طريق المكاشفة هي الطريق الأمثل للوصول إلى المعرفة الإلهية، ولا تعارض بين الطريقين حتى يلجأ ابن تيمية إلى قبول بعضها ورفض بعضها، فطريق التصوف واحد سواء أكان من المتكلمين أم من الفلاسفة، فكلهم يسلكون الطريق العرفاني، وهذا الطريق وإن كان يختلف عن طريق المتكلمين إلا إنه لا يختلف من حيث النتيجة، ولذلك فالصوفية من حيث النتيجة هم على عقيدة الأشعري، بل تعتبر عقيدة الأشعري بالنسبة لهم هي الأساس كما ذكرنا ذلك عن القشيري في رسالته وغيره، ثم ينتقلون بالعرفان الذوقي من مرحلة العلم البرهاني إلى مرحلة العلم العياني أو الكشفي، فيأكدون ما علموه بالبرهان.

وقد عبر أبو علي الكاتب عن هذا المعنى بقوله: (المعتزلة نزهوا الله من حيث العقل فأخطأوا، والصوفية نزهوه تعالى من حيث العلم فأصابوا)44، والمقصود بالعلم العرفاني القائم على اليقين والمكاشفة الذي منشؤه الروح.

ولا يعني ذلك أن الأشاعرة الذين سلكوا الطريق العقلي في التنزية أيضاً كالمعتزلة، فهو يقصد فقط المعتزلة؛ لأنهم ما بنوا أحكامهم العقلية على توجيه الشرع، وإنما استقلوا به في الفهم، حتى قالوا: الحسن ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه العقل.

أما الأشاعرة فكلامهم في تنزيه الله تعالى مبني أصلاً على دلائل الشرع، ولذلك قالوا الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ماقبحه الشرع، فجعلوا العقل في المرتبة الثانية من حيث التبعية للشرع، ولذلك لم يخطئوا في التنزيه.

ومن الملاحظ أن الصوفية مزجوا كلامهم في العقيدة بما ذاقوه فامتزج العلم بالذوق وهذا مشترك وملاحظ عند كل من تكلم في العقيدة من الصوفية من كلا الاتجاهين، وهذا ما يميز الطرح الصوفي عن طرح المتكلمين في دلائل التوحيد.

وأيضاً طريقة المتلكمين تختلف عن طريقة الصوفية في الوصول إلى المعرفة، وذلك أن المتكلمين يستدلون بالمحدَث على القديم، وبالمخلوق على الخالق، والصوفية بالذوق العرفاني، فيرون الخالق أظهر من المخلوق، ولا يستدل بالأخفى على الأظهر، فيقول أبو القاسم النصراباذي: (الأشياء أدلة منه ولا دليل عليه سواه)45.

كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو أقرب إليك من كل شيء ؟ كيف يتصور أن يحجبه شيء ولولاه ما كان وجود كل شيء ؟ يا عجبا كيف يظهر الوجود في العدم ؟ أم كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم ؟).

يقول الشرنوبي في شرحه للحكم:(وهو الظاهر قبل وجود كل شيء أي فهو الذي وجوده أزلي وأبدي، فوجوده ذاتي والذاتي أقوى من العرضي، فلا يصح أن يكون حاجبا له . وقوله : وهو أظهر من كل شيء أي لأن الظهور المطلق أقوى من المقيد، وإنما لم يدرك للعقول مع شدة ظهوره لأن شدة الظهور لا يطيقها الضعفاء كالخفاش يبصر بالليل دون النهار لضعف بصره لا لخفاء النهار، على حد ما قيل:

ما ضر شمس الضحى في الأفق طالعة....أن لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر)47.

فإذا كان الأمر كذلك فقد تبين أن طريقهم في المعرفة لا تماثل طريق المتكلمين وإن كانوا يتوافقون معهم في أصول الاعتقاد، ولا يجوز أن نحصر المعرفة بالله تعالى بطريق الاستدلال كما هي عند المتكلمين، وإن كانت طريقتهم حق،

إلا أن ذلك لا يمنع من وجود غيرها ولا دليل عقلي او نقلي يحصر المعرفة بطرق المتكلمين.

وللامام الغزالي رأي آخر حيث يرى ان طريق المتكلمين ليست هي المقصودة لذاتها لمعرفة الله تعالى، بل هي طريق لحراسة الدين من المبتدعة والمارقين فيقول رحمه الله: (إذن الكلام صار من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية حراسة لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة، وإنما حدث ذلك بحدوث البدع...)،ثم قال : (فليعلم المتكلم حده من الدين، وأن موقعه منه موقع الحارس في طريق الحج، فإذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج، والمتكلم إذا تجرد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة ولم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه لم يكن من جملة علماء الدين أصلاً، وليس عند المتكلم من الدين إلا العقيدة التي شاركه فيها سائر العوام، وهي من جملة أعمال ظاهر القلب واللسان، وإنما يتميز عن العامي بصنعة المجادلة والحراسة، فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة فلايحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه)48.

المطلب الثاني: وحدة الوجود

لعل هذا المصطلح قد اخذ حيزاً كبيراً في كتابات الصوفية، وكتابات أعداء الصوفية، فمن مبادئ المعرفة عند المسلمين أن هناك وجودان: وجود الواجب وهو الله تعالى، ووجود الممكن وهو ماسواه من المخلوقات.

فجاءت فلسفة (وحدة الوجود) لتقول إنه ليس ثمة وجود على الحقيقة إلا وجود الله، وأن الخلق ليس لهم وجود حقيقي، وإنما هي خيالات وظلال للحق، وما الخلق إلا مرآة الحق التي تجلي بها في مظاهر جلاله وجماله.

وإن كان التصوف الفلسفي يؤمن بهذه النظرية الغريبة عن ظاهر ما هو مشاهد محسوس، إلا أن أصحابها حاولوا الدفاع عنها وإثباتها بكل الطرق الممكنة، ولكن يبقى كلامهم فيها ملغز مع ما بذلوه من جهد كبير في محاولة تبيانها.

ولذلك نقول إن الاتجاه الفلسفي الصوفي هو الذي زاد الامر غموضاً ولو بقي كلامهم من غير تفسير وتكييف لكان اوضح فلما ارداوا أن يوضحوه أخطؤا في تعابيرهم واختلطت

ألفاظ المحسوس بما ليس بمحسوس ولا معقول، ثم إنهم اضطروا إلى الإسراف في الرمزية لأنه كما قال النفري: (كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة) فأرادوا أن يوسعوا العبارة بشيء من الرمزية والإشارة فزاد الأمر تعقيداً، بل قالوا: (لو تكلم أهل التوحيد بلسان التجريد لما بقي محق إلا مات)49.

ولذلك قال الغزالي: (دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب، وإن كانت هي غاية مقصد الطالبين، ومطمع نظر الصديقين، وعلم المعاملة طريق إليه، ولكن لم يتكلم الأنبياء صلوات الله عليهم مع الخلق إلا في علم الطريق والإرشاد إليه.

وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال علما منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال، والعلماء ورثة الأنبياء فما لهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسي والاقتداء)50.

ومن هنا وقف الغزالي موقفاً سليماً وصحيحاً حين قال بأن هذه العلوم لا يجوز التوسع في دائرة الحديث عنها بل لا بد ان تبقى طي الكتمان لا من باب الفرق الباطنية التي تبطن

خلاف ما تظهر، بل لأن هذا العلم قائم على اساس شعوري ذوقي لا عقلي، ومضنون به على غير أهله، مع أنه هو غاية المعرفة ولا بد للطالب من سلوك هذه الطريق للوصول إلى علم المكاشفة الذي هو: عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة.

ثم يقول: (المكاشفة وهو علم الباطن وذلك غاية العلوم فقد قال بعض العارفين من لم يكن له نصيب من هذا العلم أخاف عليه سوء الخاتمة، وأدنى نصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله، وقال آخر: من كان فيه خصلتان لم يفتح له بشيء من هذا العلم: بدعة أو كبر، وقيل: من كان محباً للدنيا أو مصراً على هوى لم يتحقق به، وقد يتحقق بسائر العلوم وأقل عقوبة من ينكره أنه لا يذوق منه شيئاً)51.

وليس كلامي في هذا البحث ان أناقش معاني اقوال القائلين فيها نفياً أو إثباتاً، ولكن ما أود قوله هنا أن على المسلم أن يتمسك بأصول التوحيد وان يعلم أن الله ذات قائم به صفات، وهو مخالف للحوادث في ذاته وصفاته وأفعاله، وأما

نظره للمخلوق فعليه أن يعتقد أن وجوده ممكن لا واجب وأنه قائم بالله لا بنفسه، وأما الجمع بين الأصول التي ذكرناها فهو مايسمى بفلسفة الأمر، ونحن غير مكلفين و لا مأمورين بمعرفة ما يزيد على ذلك في هذا الشأن، ومن اراد الزيادة فعليه أن يسلك طريق القوم في الذوق والعرفان، ومن أراد الاقتصار على ما هو واجب شرعاً فلا بأس به.

واما نظرية وحدة الوجود عندهم فلا تعدواعلى أنها محاولة لتفسير الوجود فقد يكون هذا التفسير مقبولاً كما قال بعضهم أنه وحدة شهود، أو غير مقبول إذا قال بأن الوجود واحد هو الله وأن الخلق عين الحق، ويكون خطؤهم كما قال السهروردي: هو من باب الخطأ الكشفي.

خاتمة

لقد حاول من خلال هذا البحث النظر في كتابات الصوفية بالرجوع إلى مصادرهم قدر المستطاع، ووجدت أن الكتابة الصوفية هي عبارة عن ثروة أدبية وفكرية واسعة، لا بد من الإفادة منها، وأن التصوف كعلم وممارسة قد ظلم كثيراً من جهتين:

أولاً: ظلم من أهله الذين كانوا لا يسلكون طريق العلم بل يعتمدون فقط على أذواقهم وما يحسون به من غير ضبطٍ لهذه الأذواق بالشرع الحنيف، مع أن كبار الصوفية كالجنيد والشبلي والغزالي كانوا يؤكدون على وجوب الانضباط بالشرع في علومهم واذواقهم وممارساتهم.

كما أن بعض الأمور الروحية التي نهانا الشرع عن التكلم بها، قد تكلم بها بعض الصوفية مما اضطرهم إلى الإغراق بالرمزية، فظهرت على ألسنتهم عبارات موهمة، مما اثار اشكالات كبيرة حول ظاهرة التصوف من حيث مصدره ونشأته، حتى وصل الأمر إلى التشكيك في عقائد بعضهم، بل وأخراجهم من ربقة التوحيد، مع انهم كانوا في غنى عن كل هذه الأمور لو التزموا ظاهر الشرع، وأبقوا اسرارهم حبيسة في قلوبهم، لا من باب الباطنية الذميمة بل من باب إلتزام أمر الشرع بـ(خاطبوا الناس على قدر عقولهم).

ثانياً:كما أن التصوف ظلم من داخله من أبنائه كذلك ظلم من خارجه من أعدائه أولاً كبعض المستشرقين، وثانياً:من الذين حكموا عليه بنظرة قاصرة، حيث لم يفهموا مبادئ التصوف وقواعده فبنوا

احكامهم على غير هدى ولا كتاب منير، وصاروا يطلقون الأحكام جزافاً، بأن حاكموه على ظاهر الشريعة، أو حاكموه على حسب ما تدركه عقولهم، مع أن التصوف ليس هو ظاهر الشريعة بل باطنها، كما انه لا يحاكم بما يدرك بالعقل، بل هو تجربة ذوقية شعورية.

أخيراً لا بد أن نكون منصفين في قراءتنا لتراث القوم مراعين جملة من الضوابط في الفهم والطريقة التي اتبعوها لفهم مراداتهم أو محاكمة ألفاظهم، كما أننا لا بد أن نكون رافضين لما يخالف ظاهر الشرع لأننا مأمورون بالحكم على الظاهر، وأما الباطن فأمره متروك إلى الله تعالى.

كما أنه لا يجوز اغفال الجانب الفكري والعلمي للصوفية، كذلك لا يجوز اغفال الجانب الاجتماعي والاصلاحي الذي قاموا به حماية للشريعة كما ذكرنا في هذا البحث جملة من دور العلماء المصلحين الذين انتسبوا إلى التصوف الإسلامي.

توصيات ونتائج

اولاً: لا بد من تكرار هذه المؤتمرات والملتقيات لبحث التراث الصوفي بشكل معمق من نواحي اخرى، والتركيز على

الجانب والدور الإصلاحي للتصوف وأثره في المجتمعات وكيف نفبد منه في حل مشكلات عصرنا اليوم.

ثانياً: لا بد من تجاوز نقاط الخلاف الشكلية مع التصوف، والولوج إلى أعماقه حيث أن التصوف مبني على الأخلاق؛ فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف.

ثالثاً: عدم الحكم على التصوف من خلال بعض الممارسات الصوفية الخاطئة، وتعميم هذه الممارسة لجعلها هي الرؤية والمبدئ للتصوف، وهذه من المغالطات التي يستخدمها خصوم التصوف لهدمه، وهي طريقة باطلة وغير علمية.

رابعاً: لا بد من تنقية التصوف الإسلامي من روايات المؤرخين التي تنسب للصوفية ورجالاته بعض العبارات الباطلة وتنزيه العلماء الكبار خاصة ممن اشتهر فضلهم عن مثل هذه الكلمات أو حملها على محمل حسن إن كان يمكن ذلك.

خامساً: الحكم على كلام الصوفية يحتاج إلى معرفة مصطلحاتهم الخاصة بهم بدقة، وفهمها على أساس ذوقي وليس عقلي فقط، فمن حاكم التصوف بدون ذوق لا بد ان

يخطئ في حكمه عليهم؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقول المناطقة.

سادساً: لا بد من مراعاة الصوفية في احوالهم فلا يحكم عليهم بنفس الطريقة ولا يفهم كلامهم بمسطرة واحدة، بل هناك فروق في حال المتكلم من حيث الصحو والغيبة، كما أن هناك فروق في الكلام نفسه من حيث العبارة والإشارة

الهوامش:

[1] ينظر كتاب (طبقات الصوفية) لمحمد بن الحسين الأزذي، تحقيق مصطفى عبد القادر،دار الكتب العلمية-بيروت سنة **1998**م.

[2] انظر عبد الحليم محمود كتابه(أستاذ السائرين) ص**17**، ويقصد بعنوان الكتاب الامام الحارث بن أسد المحاسبي.

[3] انظر طبقات الصوفية **131**. الرسالة القشيرية **78-79**.

[4] الرسالة القشيرية **78-79**.

[5]بتصرف من كتاب في التصوف الاسلامي، حسن الشافعي وأبو اليزيد العجمي، دار السلام، ط الاولى-مصر- سنة **2007**م ص**70**.

[6] طبقات الصوفية ص**203**.

[7] ينظر طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تحقيق محمود الطناحي،دار النشر **1413**هـ، ط الثانية، **1/ 202**.

[8]في التصوف الاسلامي، حسن الشافعي ص**70**.

[9] الرسالة القشيرية تفسير معنى الوقت عند الصوفي ص**93**.

10ينظر المقدمة ، ابن خلدون ص**469**.

11 بتصرف من كتاب (في التصوف الإسلامي) حسن الشافعي، وأبو اليزيد العجمي، دار السلام، ط الاولى-مصر- سنة **2007**م ص**63**.

12 المصدر السابق ص**66**.

13تاريخ التصوف الاسلامي ، عبد الرحمن بدوي ص**47**. وايضا الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، يوسف زيدان،دار الأمين، مصر، ط الثانية سنة **1998**، ص**15**.

14 ينظر هذه المباحث كتاب (موقف العقل والدين من رب العالمين وعباده المرسلين) لشيخ الاسلام الشيخ مصطفى صبري، فهو نافع جداً في هذه المباحث.

15بتصرف من كتاب في التصوف الاسلامي ، حسن الشافعي ص77.

16بتصرف يسير من المصدر السابق ص78.

17 في التصوف الإسلامي ص83.

18 ينظر تفصيل هذا الامر في كتاب(محاضرات عن الحركات الاصلاحية) للشيال، ص26-28.

19 انظر كتاب (بين عبد الكريم الجيلي ومحمد أقبال)، لصديقي د.هشام الدباغ، رسالة دكتوراة نوقشت في باكستان وحازت مرتبة الشرف.

20 الإعلام ، خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي، (المتوفى : 1396هـ)، الناشر : دار العلم للملايين، الطبعة : الخامسة عشر - أيار / مايو 2002 م، 1/ 244.وايضاً في التصوف الإسلامي ، 84.

21 ينظر أثر هذه الحركات الصوفية في كتاب (الدعوة إلى الإسلام)، أبو زهرة، دار الفكر العربي-القاهرة- ص115، وكتاب(تاريخ الحركة السنوسية في أفريقيا) للدكتورعلي الصلابي، تاريخ التصوف في الإسلام، عبد الرحمن بدوي الكويت، سنة 1978م،ص25.

22 ينظر الإعلام للزركلي 3/ 341، وأيضا موسوعة وكيبيديا العالمية.

23 روائع إقبال، الندوي، دار القلم، الكويت، سنة 1978م، ص25.

24 تجديد الفكر الديني، محمد إقبال، ترجمة عباس محمود، ومراجعة مهدي علام، ط الثانية، سنة 1968م.

25 محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، عبد الوهاب عزام، الدار العلمية-بيروت- ص123.

26 مذكرات الدعوة والداعية، حسن البنا، 20-27.

27 الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، يوسف زيدان، دار الامين-مصر- ط الثانية، سنة 1998، ص48.

28 المقدمة،ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد، طبعة البيان العربي، ص475.

[29] المقدمة المصدر السابق.

[30] إحياء علوم الدين الغزالي 4/ 5.

[31] ينظر الكتاب المذكور ص305-304 .

[32] ينظر من ذلك كتاب (النصوص في مصطلحات التصوف، محمد غازي عرابي، دار قتيبة- دمشق- سنة 1985، وكذلك كتاب الفكر الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، يوسف زيدان، وقد أشرنا إلى هذا المرجع سابقاً.

33 (المواقف) ، النفري، طبعة أربري، سلسلة جب التذكارية، 1935م: ص 60.

[34] المواقف ص60.

[35] المقدمة لابن خلدون.

[36] مدخل إلى التصوف الإسلامي، التفتازاني ص121.

[37] الاستقامة، ابن تيمية، تحقيق محمد سالم، جامعة الإمام سعود، المدينة المنورة، ط1 سنة 1403هـ، ص116-117.

[38] طبقات الصوفية ص268.

[39] ولم احبذ أن اقسم التصوف إلى تصوف سني وتصوف فلسفي كما فعل بعض الباحثين في هذا الشأن؛ لأننا بهذه القسمة نخرج التصوف الفلسفي من الانتساب إلى السنة فكأننا ننسبهم إلى البدعة؛ لأن ما يقابل التصوف السني هو التصوف البدعي، وأما التقسيم الذي ذهبت إليه أكون قد أدرجت التصوف الفلسفي في التصوف السني .

40 اليواقيت والجواهر ج1. ص80-81.

[41] المواقف ، النفري ص51.

[42] القشيرية ص5، وقد قام شقيقي الدكتور ربيع العايدي حفظه الله بشرح العقيدة التي ذكرها القشيري في بداية رسالته القشيرية في كتاب مستقل مطبوع.

[43] الصفدية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، تحقيق محمد رشاد،الطبعة الثانية ، سنة 1406هـ، 1/ 268.

44 طبقات الصوفية 292.

45 طبقات الصوفية ص364.

46 الفتوحات المكية، المقدمة، الفصل الثالث: في معرفة العلم والعالم والمعلوم.

47 شرح الحكم العطائية، عبد المجيد الشرنوبي، ص30.

48 إحياء علوم الدين 1/ 47.

49 طبقات الصوفية 1/ 268.

50 إحياء علوم الدين، الغزالي 1/ 8.

51 المصدر السابق 1/ 41.