المجلة التاريخية الجزائرية

ISSN: 2572-0023 / EISSN: 2716-9065
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/664

المجلد:05، العدد:02 (2021)، ص486-497

إشكالية الظَّاهر والباطن بين الصّوفية والفقهاء خلال العصر الوسيط والحديث

problematic of the Evident and the Immanent between Sufis and Muslim Jurists During the middle and the modern ages

بلال كشيدة
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة (الجزائر)
ramigdt@gmail.com

معلومات المقال

تاريخ الارسال:
2021/10/27
تاريخ القبول:
2021/12/09

الكلمات المفتاحية:
- ✓ إشكالية
- ✓ الظّاهر
- ✓ الباطن
- ✓ الصُّوفية
- ✓ الفقهاء

الملخص:

مثلت إشكالية الظَّاهر والباطن موطن خلاف بين الفقهاء والمتصوِّفة، حيث انحاز الفقهاء إلى الظّاهر الجليّ القابل للنّظر والاستدلال والفهم، وخالفهم الصُّوفية بالتّوجُّه نحو الباطن الخفيّ الذي يُدرك سرّه عن طريق تجربة الذّوق والمكاشفة، ولأنَّ العلاقة اتّسمت مرّة بالمهادنة، ومرَّات كثيرة بالصِّراع، اتّجهت هذه الدّراسة إلى تسليط الضّوء على طبيعة هذه المواجهة، دوافعها، وأهمُّ نتائجها.

Article info

Received:
27/10/2021
Accepted:
09/12/2021

Key words:
- ✓ Problem
- ✓ Muslim Jurists
- ✓ Sufis me
- ✓ the Evident
- ✓ the Immanent

Abstract:

The problem of the Evident and the Immanent has had difference spots between Sufis and Jurists. Muslim Jurists have supported the clear Evident that can be remarked, proved and understood. In the other hand; Sufis have supported the invisible Immanent that can be found out by the tasting experience and revealing. The relationship between them took, sometimes, the shape of appeasement; but it, often, turns into a real conflict. This study aims to highlight the nature of this confrontation, its reasons and main consequences.

إشكالية الظَّاهر والباطن بين الصّوفية والفقهاء خلال العصر الوسيط والحديث

مقدمة

إنَّ الوجودَ على اختلافه ظاهر وباطن، فلا يخلو شيء من الأشياء من شكلٍ يميّزه، بادٍ وظاهر للعيان، ومنه ما هو خفيّ وباطن، حتىَّ إذا تكلَّمنا عن الإنسان ذاته، فنجد له جسما (ظاهر) وباطن نفسي داخلي، من هنا انطبعت هذه الثّنائية على التّشريعات السّماوية، والنُّصوص القرآنية، وشكّلت هي الأخرى محورَ صراعٍ بين أنصار الظَّاهر من الفقهاء الذين غلَّبوا منتصف الفهم، من خلال تفعيل آلية الاستدلال، وأنصار الباطن من الصُّوفية الذين دعوا إلى تأويل النَّص من أجل استخلاص معانيه العميقة، بمنطق حدسي مبنيّ على تجربة الذَّوق والمكاشفة.

لقد رأى الفقهاء في تغليب الصوفية للباطن على حساب الظَّاهر، خروجًا على النَّصّ وغلوا في تأويله، ومساسا بقدسية النَّصّ، ممَّا استدعى بعضهم إلى إطلاق فتاوى صريحة تكذّب مذهبهم، وتكفّر الكثير من زعمائهم ومريديهم، وفي المقابل رأى الصّوفية في منطق الفقهاء في معالجة النّصوص، جُمودا ومغالاة، فدعوا إلى مقاطعة مجالسهم والاشتغال بتحصيل الجوهر من الدّين بالارتقاء في مراتب الأخلاق ومشارفها.

من هنا تكمن أهمّية الموضوع الذي لا يزال حاضرا في النِّقاشات المعاصرة رغم قِدمه، ممّا استدعى منَّا أن نطرح حوله عدّة تساؤلات: **ما هو منهج كل من الفقهاء والصّوفية؟ ولماذا حدث الصّراع بينهما؟ ومن هم أهمّ ضحايا هذا الصّراع من الصّوفية؟ وهل هناك أمل للتَّقريب بين الفريقين؟**

1. صراع الظَّاهر والباطن (الفقيه والمتصوِّف)

لأجل الوقوف على طبيعة الصّراع بين الظّاهر والباطن، كان لزاماً علينا من النَّاحية المنهجية الوقوف على المصطلحات الأساسية لهذه الدِّراسة، وهي: الظّاهر، الباطن، الفقه، التّصوّف، الشّريعة وحق لنا أن نتساءل أيضاً: **لماذا كان الفقيه أقرب للظاهر منه إلى الباطن؟ ولماذا يميل المتصوِّفة إلى تأويل النّصوص والاهتمام بما وراءها من قيم روحانية؟ ما السَّببُ الذي أوقع الخلاف بينهم؟ ولماذا تحوّل هذا الخلاف إلى صِّراع في الكثير من الأحيان؟**

من النّاحية اللّغوية، جاء في لسان العرب لجمال الدّين بن منظور: "**مادَّة ظهر**" الظّاهر خلاف الباطن، ظهر يظهر ظهوراً، فهو ظاهر وظهير، والظّاهر: من أسماء الله عزّ وجل، وفي التّنزيل العزيز: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**﴾ (**الأنعام، الآية 121**)، قال ابن الأثير: هو الذي ظهر فوق كلِّ شيء وعلا عليه، وقيل عرف بطريق الاستدلال العلي بما ظهر لهم من آثار أفعاله وأوصافه (بن منظور، 2003، ج6، ص36).

أما الباطن فهو الباطن من كل شيء ويعني: جوفه، والجمع كالجامع، وفي صفة القرآن العزيز لكلّ آية منها ظهر وبطن، أراد بالظّهر ما ظهر بيانه، وبالبطن من احتِيجَ إلى تفسير كالباطن، خلاف الظّاهر، والجمع بواطن ... (بن منظور، 2003، ج1، ص 446).

الملاحظ من تعريف المصطلحين، أنَّ الظَّاهر هو على غير الباطن، فهما لفظتان متضادتان لأنَّ الظَّاهر هو الجليّ والبيِّن الذي لا يحتاج إلى الشّرح، كونه إذا احتاج إلى ذلك، معناه أنَّه انتقل إلى الغموض الذي يحتاج إلى تفسير، بالإضافة إلى أنَّ الظَّاهر هو محلّ اتِّفاق لِتَوَافُق جُموع البشر في فهمه، أمّا الباطن فهو محلّ تأويل واختلاف، لغموض مصطلحه، ومعناه، وغايته.

أمّا من ناحية الاصطلاح، فقد رأى الصّوفية أنّ للقرآن ظاهرًا وباطنًا، فالظّاهر هو ما يعرف من ألفاظه، حسب ما هو متواتر في اللّسان العربيِّ، أو بحسب وُروده في السِّياق، وينشغل بذلك علماء الظَّاهر(الفقهاء)، أو ما يطلقونه عليهم (علماء الرُّسوم) زِرَاية بهم، أمّا الباطن: فهو العلم الذي يقف من وراء تلك الألفاظ، وهو المراد الحقيقيّ بها، وهذا لا يطّلع عليه _بحسبهم_ إلاّ الصّفوة من أصحاب المقامات (العبده، وعبد الحليم، د ت، ص 52).

ويقول محمّد مصطفى الحلمي: "**انقسم علم الشّريعة إذن إلى قسمين متميِّزين: قسم اختصَّ به الفقهاء وأهل الفتوى في الأحكام العامّة والعبادات والمعاملات، وقسم اختصّ به الصّوفية وأهل الباطن اشتمل على ما يتعلَّق بهم من مراقبات ومحاسبات ورياضات ومجاهدات ...وكتب الفقهاء كتبهم فدوَّنوا فيها الأحكام الظّاهرة... وكتبَ الصُّوفية كتبهم فأودعوها مواجيدَهم التي ذاقوها** ..." (حلمي، 1984، ص ص 116، 117).

من هنا، فعلم الظَّاهر والباطن قسمان يُدرجان ضمن الشّريعة، وإن كان الأوّل يختصُّ به أهل الفقه، حيث ينشغلون بالألفاظ، ويجتهدون في الأحكام بناءًا على ما هو واضح في القرآن والسنة والثّاني اهتمَّ به أهل التَّصوف، ويشتمل على تهذيب السُّلوكات، ومجاهدات النَّفس بالرِّياضات الرُّوحية المعروفة في صفوف المريدين.

ويُعرَّف الفقه من النَّاحية اللُّغوية على أنَّه: الفهم، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ﴾، **(هود، الآية 91)** وقوله سبحانه: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النِّساء، الآية 78).

وفي الاصطلاح الشّرعي: عرَّفه أبو حنيفة رحمه الله تعالى عليه، بأنَّه: "**معرفة النَّفس، مالَهَا وما عليها، والمعرفة: هي إدراك الجزئيات عن دليل، والمراد بها هنا: سببها: وهو الملكة الحاصلة من تتبُّع القواعد مرَّة بعد أخرى**" (الزُّحيلي، 1985، ص 15).

ونستشفُّ من هذا التَّعريف عموميته، حيث يشتمل على كلِّ أحكام الاعتقادات الإيمانية ونحوها، كما يمسُّ السُّلوكياتِ العملية، كالصَّلاة، والصَّوم، والبيع، ونحوه، وهو ما يُسمَّى: بالفقه الأكبر، ونجد أنَّ هذا التَّعريفَ كان ملائماً لعصر "**أبي حنيفة**"، حيث لم يكنِ الفقه فيه قد استقلَّ بعدُ عن غيره من العلوم الشَّرعية، فأصبح علم الكلام (التّوحيد) يبحث في الاعتقادات الإيمانية، وعلم الأخلاق، والتّصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحوها، يبحث في الوجدانيات، وأمّا الفقه المعروف حالياً فموضوعه أصبح مقصوراً

على معرفة ما للنّفس، وما عليها من الأحكام العملية، وعندئذ زاد الحنفية في التّعريف كلمة "**عملاً**" لتخرج عن الاعتقادات والوجدانيات (الزُّحيلِي، 1985، ص 16).

2. الفرق بين الفقه والشريعة

وعن الفرقِ بين الفقه والشّريعة، نجد أنّ الشّريعة أشمل وأكمل، فهي تمثّل نُصوصَ القرآن الموحَى به من الله تعالى إلى رسوله ﷺ، والسُّنّة النَّبوية هي شرح وتفصيل لمَا أجمَلَه القرآن وتطبيق عملي لأوامره ونواهيه وإباحته. أمَّا الفقه فهو ما يفهمه العلماء من نصوص الشّريعة، وما يستنبطونه من تلك النُّصوص، ويُقرُّونه ويؤصِّلونه، وما يُقعِّدونَه من قواعدَ مستمدّة من دلالات النّصوص (الزَّرقا، 1995، ص16).

وإذا تكلّمنا عن التّصوّف فإنّنا نجد أنّه يمثّل تلك الطّريقةَ التي ينتهجها المريد في البحث عن الحقيقة، أو هو محاولة جاهدة للمشاهدة العينية، هذا رغم تعدُّد سُبُل وطرق الصّوفية ذاتها، بين اختيار نهج التّصوّف الفلسفي الذي يتّخذ طريقة التّأمل العقليّ الخالص عن طريق الاتّصال بالعقل الفعّال والإقرار بنظرية الفيض الأفلاطونية [1]، أو عن طريق الحبّ واعتياد الزّهد بالتّخلي عن ملذّات الدّنيا وقبول شتّى الثّقافات، وإشاعة التّسامح، وتقبُّل الآخر.

وتمثّل الصُّوفية في نفس الوقت تاريخ حركة أدبية وكلامية وعقلية نشأت في الإسلام، كونها تعكس بفضل طقوسها العملية الضّاربة بجذورها في تعاليم القرآن مواقف المسلم المختلفة، تجاه العالم، حيث نجد من المتصوّفة زُهّاداً خاصموا الدّنيا، ومجاهدين في إعلاء كلمة التّوحيد، ووُعّاظاً في التّوبة غير متهاونين، ومبتهلين يتغنّون بمجد الله، وأصحاب أنظمة معقّدة في الفلسفة الكلامية ومحبّين غابوا في الجمال الخالد (شيمل، 2006، ص31).

لقد طبع التَّصوّف إذن كلَّ الحركاتِ الأدبية والكلامية والعقلية، ووُجد في الكثير من الكتابات، فهو لم يمسَّ مجالاً واحداً، أو تخصُّصًا بذاته، وإنَّما نجد شذراتٍ كثيرة متناثرة في عدّة أعمال أدبية وشعرية فلسفية ذات طابع صوفي، فالتَّصوُّف جاء كحصيلةِ حركة ثقافية مسَّت كلَّ المجالات من جهة، كما أنَّه مثل موجةٍ جديدةٍ صبغت أعمالَ الأدباء والفلاسفة وعلماء الكلام في ذلك العصر.

من هنا وإن كان أهل الشريعة يتَّخذون من النّصّ الظّاهر طريقاً لبلوغ الحقيقة، فإنَّ المتصوِّفةَ هم أهل مكاشفة يتّخذون من القلب محرِّكا لتصوّراتِهم وأفكارهم تجاه العالم والوجود فبَنَوا بذلك منهجهم في المعرفة على الرِّياضة الرُّوحية والعملية، التي تهدف إلى الاطلاع على مفاتيح الأنوار والغيب.

3. الصراع بين الفقهاء والمتصوفة

وبالرُّجوع إلى قصَّة الصِّراع بين الفقهاء والمتصوِّفة، فإنَّنا نجد أنَّه، ومنذ ظهور التّصوّف وبداية تشكُّلاتِه الأولى لاقى معارضة شديدة من الفقهاء الذين رأوا فيه خروجًا عن تعاليم الدِّين الظَّاهرة والواردة في

(1) نسبة إلى أفلوطين صاحب كتاب التَّاسُوعات، وهو مؤسِّس ما يُسمّضى بنظرية الفيض.

النُّصوص والتَّشريعات النَّبوية الواضحة، فاتّهموهم بالبدعة والضَّلال تارة، وبالكفر والإلحاد تارةً أخرى، وقد نجم عن هذا الصِّراع فتراتٍ ساد فيها التَّصوُّف، وفترات كثيرة كان فيها الفقهاء يملكون زمام التَّفوّق والسيطرة، زادهم ذلك قربهم من السّلاطين والخلفاء، حيث وقع في مرّات كثيرة إباحة الدَّم، وفرض الإعدام على الكثير من أقطاب التَّصوّف الإسلامي.

وقد حاول المفكِّر "**أحمد أمين**" تلخيصَ أسباب الصِّراع بين الصُّوفية والفقهاء، حيث أدرجها في النِّقاط التَّالية: (أمين، 2013، ص ص 312-313).

- تغلغل الفقهاء في الشَّعائر الظّاهرة، وتغلغل الصُّوفية في الأعمال الباطنة.
- ذكرُ المتصوِّفة لأقوال كثيرةٍ أنكرها الفقهاء، مثل قول أبو يزيد البسطامي: "**سبحاني ما أعظم شأني**"، وقول الحلاّج: "**ما في الجُبَّة إلاَّ الله**"، وقول رابعة العدوية بالحبّ، وذو النُّون المصري بالمقامات والأحوال.
- بعض الصّوفية لم يلتزموا بالشّعائر الدّينية، بل قالوا أنَّ من بلغ درجةَ الوِلاَية تحرَّر من المظاهر.
- اعتبار الصُّوفية أنَّ منِ اتَّصل بالله، وبلغ الغايةَ في الفناء، خضعت له سُنَن الكون، وجرى على يديه خرق العِلَل والأسباب، وهذا ما يُسمَّى بالكرامات.

وفي محاولتنا لشرح هذه الأسباب نجد:

أولا: أنَّ الفقهاء قد اشتغلوا على النَّصّ (القرآن والسّنة) بِحَر فِيتِه، خاصّة في إصدار الأحكام الفقهية المتعلِّقة بأعمال العبادات أو المعاملات، لذلك نجد أنَّهم أكثر النّاس تقديساً له، بل إنَّهم يرون في الخروج عن ظاهر النَّصّ معارضة للدِّين، فكفَّروا بذلك أهل الباطن من المتصوِّفة الذين يحاولون النَّفاذَ إلى ما وراء النَّصّ عن طريق التَّأويل.

فالصُّوفيّ ينظر إلى ثنائية الشَّريعة والحقيقة ككُلٍّ متكامل، ولا يرى فيهما تعارضا، مادام أنَّ الظَّاهرَ يختصُّ بالعباداتِ والمعاملات، والباطن موجَّه إلى تزكية النَّفس، وإلى الأخلاق التي حثَّ عليها الدِّين ذاته، ومادامتِ الأعمالُ التي يقوم بها المتصوِّفة لا يوجد فيها ما يدعو إلى الرِّيبة، فهي مباحة من النَّاحية الشَّرعية، لكنَّ الفقهاءَ، ونتيجة لانهماكهم على النَّصِّ، والنَّظر إلى الاجتهاد بعيون البدعة وانطلاقهم من فكرة استمرار الماضي بعاداته وتصوُّراته في الحاضر، رفضوا كلَّ ما جاء به المتصوِّفة بمحاسنه ومساوئه، ولعلَّ هذا أحد الأسباب التي أدَّت إلى عداء الفقيه للصُّوفي، عداء تظهر تجلِّياته في مواطنَ كثيرة من التَّاريخ الإسلامي.

وإذا تعمَّقنا أكثرَ نجد أنَّ المتصوِّفة ذاتهم يعترفون بأنَّ التَّصوُّف ليس بديلاً عن الكتاب والسُّنّة، بل هو مشيد بهما، وهذا ما ذهب إليه الإمام "**الجُنيد**"، حيث يقول: "**إذا عارض كشفك الكتابَ والسُّنَّة، فاعمل بالكتاب والسُّنَّة، ودعِ الكشف، وقل لنفسك: إنَّ الله ضمِنَ لي العصمةَ في الكتاب والسّنَّة ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإلهام**"، بل إنّك إن ردَدْت الكشفَ المخالفَ للكتاب والسُّنَّة فاعلم: "**أنَّ ما فعلتَه هو عين التَّصوّف**"، وليس تقسيم الصُّوفيّة الدِّينَ إلى شريعةٍ وحقيقةٍ، فصلاً لحقائق الدِّين عن بعضها، بل هو وفاء لروح الدِّين نفسه (بن بريكة، 2006، ص 57).

ويصوِّر "**الإمام القشيري**" في الرِّسالة العلاقةَ بين الشّريعة والحقيقة، فيقول: "**الشّريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الرُّبوبية، فكلّ شريعةٍ غير مؤيَّدة بالحقيقة فغير مقبول، وكلّ حقيقة غير مقيّدة بالشّريعة فغير محصول. الشّريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحقّ، فالشّريعة أن تعبدَه، والحقيقة أن تشهدَه، والشَّريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر**" (القشيري، 2001، ص 67).

فالشَّريعة جاءت لتعليم الإنسان العباداتِ التي يجب الالتزام بها من أجل تحقيق مبدأ العبودية إلى الله، والعبادات ليست مطلبا في ذاته، وإنّما هي لأجل الوصول إلى اليقين، والذي لا يتحقّق إلاّ بالكشف والمشاهدة، الأمر الذي لا يتأتَّى إلاّ بتهذيب النّفس وتنقيتها من كلِّ الأدران المشوِّهة لنقائها الرُّوحاني، من هنا تظهر معالم التّكامل بين المنهجين، لاختصاص الأوّل بالظّاهر من العبادة، والثّاني بالباطن منها.

إنَّ فكرة التَّفرقة بين العامَّة والخاصَّة، والشَّريعة والحقيقة، جزء أساسي في المنهج الصُّوفي في المعرفة [1]. فهم من جانب يتَّخذون الشَّريعة سُلَّما للرُّقي والصُّعود، وبها يستطيع الصُّوفي التَّوصل إلى هدفه الحقيقي وهو المعرفة، وأوَّلها معرفة التَّوحيد بِفَنَاء العارف، وفنائه عن فنائه، وإذا تحقَّق له ذلك أدرك أنَّ ما سوى اللهِ عَدَم، وأنَّه وحده الموجود بحقّ، أمَّا الذين تحمَّلوا عبءَ المعرفة ووصلوا إليها، فهم الخاصَّة الذين كُشِف لهم من التَّجلِّيات والأسرار ما يجب أن يُصَان ويُكتَم عن غير أهله وفي مقام التَّفرقة بين العامِّي والصُّوفي، وبين الحقيقة والشَّريعة (الجُنَيد، 2001، ص 102).

والملاحظ أيضًا أنَّ لغةَ الفُقهاء قريبة للعقل والمنطق منها للوجدان والعاطفة، وهذا ما أنكره الصُّوفية، حيث يرونَ أن الوجودَ ليس موضوعاً خارجياً يمكن إدراكه بأداة من الخارج، وكلُّ المحاولات التي تسعى إلى مقاربة الوجود بواسطة العقل التَّحليلي المنطقي لا تزيد صاحبها إلا حيرةً وضياعًا، فهي تبعده عن نفسه من جهة، وعن الوجودِ من جهةٍ أخرى، لأنَّ هذه الآلةَ المعرفيَّةَ تشبه _كما يقوِّل الصوفية_ العين التي تحدِّق في الشَّمس لكي تراها، فيعميها البريق والتَّوهُّج (أدونيس، د.ت، ص 25).

إنَّ الفقهَ وسائر العلوم تعتمد أكثر ما تعتمد على لغة البرهان والحُجَّة، وترفض الحدس الباطنيَّ القائم على الذَّوق والكشف، الذي لا يخضع في بنيته للمنطق، ولا إلى العقل، شأنه في ذلك شأن الحبِّ، كالذي قال:

ليس يُستحسَن في شرع الهوى ❊❊❊ عاشقٌ يحسنُ تأليفَ الحُجَج

بِئسَ الحـــبُّ على الجُورِ فلو ❊❊❊ أنصفَ المحبوبُ فيهِ لَسَمَج. (أمين، 2013، ص ص 311)

---

(1) وهذا ما أنكره عليهم عُمُوم مشايخ السَّلفية، حيث يقول الشَّيخ أبو بكر الجزائري: "**إنَّ بدعة التَّصوُّف قامت على أساس أنَّ النَّبيَّ ﷺ أسرَّ لعليٍّ، وأبي بكرٍ، وأنسٍ، بعلمِ الحقيقة، فكانوا يعرفون الحقيقةَ والشَّريعة، وعامَّة الصَّحابة لا يعرفون إلاَّ الشَّريعة، ومن هنا جاء علم الظَّاهر والباطن، وضُرِب الإسلام على أيدي غُلاَة الرَّوافض، والباطنية، والزَّنادقة من اليهود والمجوس المنتسبين للإسلام لهدمه وتقويض أركانه**"، أنظر: (أبو بكر الجزائري، 1990، ص 18).

ثانيا: إن الذي شكّل نقطةَ صراع بين المتصوِّفة والفقهاء، هو اتِّهامهم بالشَّطحات الصُّوفية في الكثير من الأقوال، والتي يرونَ فيها خُروجًا صريحًا عن تعاليم الدِّين، وقد جرت أقوال كثيرة على ألسنة العديد من المتصوِّفة عبر التَّاريخ الإسلامي، جعلت بعضَهم يدفَع حياته جرَّاء ما قاله، أو عبَّر به عن أحوال عاشها.

يعتقد المتصوِّفة أنَّ اللُّغةَ الإنسانيَّة عاجزة عن التَّعبير والإحاطة بالأحوال والشَّطحات الصُّوفية التي تنم عن كلِّ القوالب اللُّغويّة الجامدة والباردة، فالتَّصوُّف تجربة ذاتية، وفريدة يصعب تكرارها، أو إعادة تجريبها من مفكِّر لآخرَ غير الذي تذوَّقها، واستشعر حلاوتها، وغاب بين طعومها وبلسان أحد المتصوِّفة: "**كلَّما اتَّسعتِ الرُّؤيا ضاقتِ العبارة**"، أو لا يدخل تحت دائرة العبارة، وإن كان ممَّا تتناوله الإشارة، فليس في إمكان اللُّغة البشرية نقل التَّجربة الصُّوفية، التي هي تجربة ذاتية تُعَاش وتُكَابد، ولا تُحكى وتُروى عبر قنوات الألفاظ والكلمات (آيت حمُّو، 2010، ص68).

إنَّ قوالبَ اللُّغة الجامدة تعجز عن حمل الشُّحنات النَّفسية القويَّة النَّاجمة عن التَّقلُّب في فلكات الحبِّ والوجد الصُّوفي، لذلك تُعبِّر شطحاتهم اللُّغويَّة عن عمق الحالة الباطنية والوجدانية حيث الاتصال المباشر بالله، مما أدّى بالكثير من الفقهاء برميهم بالكفر والخروج عن تعاليم الدِّين الصَّريحة، وإن كان قصدهم غير الذي يفهم من ظاهر أقوالهم، وكأنَّ النَّصَّ يحتاج إلى نصّ، أو إلى شرح وتأويل، وإيضاح وتحليل.

وعن الرّدّ على العبارات المشهورة للأقطاب الصُّوفية، والتي رُمُوا جرَّاءها بالكفر والإلحاد نورد قولَ "**ابن الحجر الهيثمي**" الذي سُئل مرَّة عن شطحاتِ الأولياء، فأجاب في فتاويه بأنَّ للأمَّة العارفة فيما وقع لهم من الشَّطحات أجوبة مُسكِتة، فقد نقل عن "**الشّهاب السّهروردي**" المُجمَعُ على إمامته فيما حكى "**ابن يزيد البسطامي**": "**سبحاني ما أعظم شأني**"، ما نصّه: "حاشا أن يُعتَقَدَ في أبي يزيدٍ أن يقولَ مثل ذلك إلا على معنى الحكاية عن الله تعالى، وذلك فيما ينبغي أن يُعتقدَ في الحلاَّج رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله: "**أنا الحقّ**" [1]، ثمَّ ذكر جوابًا ثانيًا: "**وهو أنَّ ذلك وقع منهم في حال الغيبة والسُّكر النَّاشِئَين عن الفناء في المحبَّة والشّهود لموارد الأحوال المزعجة للقلب والآخذة له من صحوة تمييزه**" (بن عبد الله، 2001، ص ص 179، 180).

فكلام الصُّوفيّ لا يدلُّ على خروجه عن تعاليم الدِّين، وإنَّما عن تعبير عن حالةٍ باطنية وجدانية يعيشها في لحظة فناء، أو سُكر، لذلك نجد ابن خلدون يعذر لهم شطحاتِهم بقوله: "**أنَّ الألفاظ الموهمةَ التي يعبّرون عنها (أيْ الصُّوفية) بالشَّطحات، ويؤاخذهم بها أهلُ الشَّرع، فاعلم أنَّ الإنصاف في شأن القوم أنَّهم أهل غيبة عن الحسِّ، والواردات تملكهم حتَّى ينطقوا بما لا يقصدونه**". (ابن خلدون، 2005، ص 418)

يمكن اعتبار الأقوالَ التي صدرت عن بعض الصُّوفية أنها ليست دليلا على اعتقادهم فى وحدة الوجود، كقول أبى يزيد البسطامى: "**سبحانى**" أو قول "**الحلاَّج**": "**أنا الحقّ**"، أو قول ابن الفارض: "**أنا هي**"،

(1) من الخطإ بمكانٍ فهمُ صرخة الحلاَّج "أنا الحقّ" على أنّها مسٌّ بالذّات الإلهية السَّامية، فما أسهل أن يُدَان الحلاَّج إذا تمَّ تفسير شطحاتِه بسطحية من غير التَّعمُّق في العالم الرُّوحي للتَّصوُّف الإسلامي وطرائقه ومراتبه وتجلياته وروافده. (ماسنيون، 2004، ص220).

فإنَّ الصُّوفيَّ لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله، مهما صدر عنه من الأقوال المشْعِرَة بالتَّشبيه. وهو إذا راعى جانب التَّنزيه، يشاهد كلَّ شيء في الله. ولكنَّه في الوقت نفسه يعتبر اللهَ فوق كلِّ شيء مخالفًا لكلِّ مخلوق، ولا يُقرُّ بأنَّ "**الكلّ**" هو الله. فالوحدة التي يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود، زِد على ذلك – والكلام ما زال على لسان نيكلسون– أنَّنا يجب ألا نخلط بين عبارة تصدر عن صوفيّ زهدَ في كلِّ شيء سوى اللهِ فأصبح لا يشاهد في الوجود غيرَه، وبين مذهبٍ في طبيعة الوجود لا يرى صاحبُه إلى حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسمُ الله تارةً، واسم العالم تارةً أخرى (نيكلسون، 1947، ص 131).

ثالثا: إن الذي شكَّل نقطةَ اختلاف بينهم أيضاً، هو قول الصُّوفية بسقوط التَّكليف عن من وصلَ إلى مرتبة الوِلاَية، وهم بذلك يُنكرون ثابتًا من ثوابت الدِّين، وهي إقامة شرع الله، كما هو مُبيَّن في القرآن والسُّنَّة، يقول "كولدتسيهر": "**لانُعدَم بين هؤلاء الغُلاَة فريقاً يستبيح لنفسه إغفالَ الشَّعائر فحسب، بل يرى أنَّ مِن حقِّ الصُّوفيِّ أن يتخطَّى كافَّةَ النَّواميس الخَلقِية وأن يخرج على العُرف الاجتماعي، وعلى ما يُسمَّى الخيرَ والشَّرَّ، وقُدوتهم في هذا "اليوجا"، وبعض الغُنُوصيين من اليهود والنَّصارى**" (تسيهر، 1959، ص 166)، لذلك كان من الصُّوفية من يرى أنَّ التَّكليفَ مسلَّط على العامَّة ممَّن هم عاجزون على فهم الحقيقة والوصول إليها، فليس الغرض من الصَّلاة والصَّوم والحج، الجهد البدنيّ في أدائها، وإنَّما معرفة الله.

لقد سرَت هذه النَّزعة الإنكارية لحدود الشَّرع، والتي لا تعترف بثوابت الدّين إلى صفوف غُلَاة الصُّوفية، حيث أباحوا لأنفسهم نفيَ الشّرائع، وزعموا بذلك أنَّ الإنسانَ حرٌّ، وليس عليه فرض يُقيِّده، ولا عبادة تلزمه مادام أنّه وصل إلى معبوده، حتَّى أنَّ هناك من رأى أنَّ المحظور على غيرهم من المحرّمات مباح لهم، مادام أنَّهم قد وصلوا إلى درجة الوِلاية التي سمَّوها المنزلةَ الخاصَّة، ويستندون في ذلك لقوله تعالى: ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾، حيث اعتبروا أنَّ من وصلَ إلى مقام اليقين سقطت عنه العبادة (فتَّاح، 1993، ص86).

وللإشارة فقط فإنَّ غُلَاةَ الصُّوفيَّة فقط هم من أنكروا التَّكليف، لكنَّ المعتدلينَ منهم لم يسرِ عليهم ذلك، بل بالعكس أكدُّوا على الالتزام بشرائع الإسلام وبالعبادات، واعتبروها الطَّريقَ الوحيدَ للوصول إلى الله، لكنَّ الشَّيءَ الذي أثار حفيظةَ الصُّوفية المعتدلينَ من الفقهاء، هو اهتمامهم المفرط بالأحكام والمعاملاتِ الدُّنيوية، وإهمالهم الواضح للسُّلوكيَّات والأفعال الأخلاقية التي على المسلم اتِّباعها، فليس الغرض من الصَّلاة أداؤُها، وإنَّما تدبُّر معانيها وأثرها على سلوك المؤمن، يقول "**أبو حامد الغزالي**" معلقاً على سقطات الفقهاء ما نصُّه: "**أنَّهم اقتصروا على علم الفتاوى في الحكوماتِ والخصوماتِ، وتفاصيل المعاملاتِ الدُّنيوية الجارية بين الخلق لمصالح العباد، وخصَّصوا الفقهَ بما سمَّوه الفقهَ وعلمَ المذاهب، وربَّما ضيَّعوا مع ذلك الأعمال الظَّاهرةَ والباطنة، فلم ينتقدوا الجوارحَ ولم يُخرسوا اللِّسانَ عن الغيبة، ولا البطنَ عن الحرام**" (الغزالي، 1986، ص381).

رابعا: إن قول الصُّوفيَّة بالكرامات، أي أنَّ المريدَ الذي يصل إلى مرتبة الولاية يستطيع تجاوُزَ العِلَل والوصول بنفسه إلى مرتبة الخوارق، فهذا الإمام الشَّعراني يحكي عن علاقة البدويِّ به، فيقول: "**ولمَّا دخلت بزوجتي فاطمة أمِّ عبد الرحمان، وهي بِكر، مكثت خمسةَ شُهُور لم أقرب منها، فجاءني وأخذني وهي معي، وفرَشَ لي فراشاً فوق رُكن القُبَّة التي على يسار الدَّاخل، وطبخ لي حلوى، ودعا الأحياءَ والأمواتَ إليه، وقال: أزِل بكَارتَها هنا، فكان الأمر تلك اللَّيلة**" (الشعراني، 2005، ج1، ص 161).

والحقَّ أنَّ الصُّوفيَّة قد جعلوا من الكراماتِ غايةً في ذاتها، مادام أنَّ السَّالكَ إلى الله ينتهي به الطَّريق إلى كشف الحُجُب والاطلاع على الأنوار، وهم بذلك يخرجون عن مطلب الاستقامة والامتثال إلى شرع الله، وهو العبادة الخالصة بلا غاية دنيوية ظاهرة، يقول أبو علي الجوزجاني: "**كن طالباً للاستقامة، لا طالباً للكرامة، فإنَّ نفسكَ من مجلبة على طلب الكرامة وربُّك يطلب منك الاستقامة**" (الوصيفي، 2001، ص170). والمعروفُ أنَّ الكراماتِ أمر وارد في الدِّين، إذ خصَّ بها الله سبحانه وتعالى أولياءه، لكن لا نعرف إن كانتِ الحكاياتُ الواردةُ على لسان المتصوِّفة، أو ما هو متواتر على ألسنة النَّاس، إن كان أمرًا واقعًا بالفعل، أم هو مُجرَّد خُرافاتٍ يُرَاد بها إعلاء المكانة بين جمهور العامَّة، أو التَّأثير على المجتمع بغرض دفع النَّاس للانخراط في التَّيار الصُّوفيّ، والحقُّ أنَّ الكراماتِ استطاعت أن تُؤثِّرَ بشكلٍ كبيرٍ على تعميق الفكر الصُّوفيّ داخلَ المخيال العامِّ للمجتمع، إذ لا يزال صداها يتردَّدُ إلى الآن.

وبعد تعداد أهمِّ الأسباب التي أدَّت إلى الصِّراع بين الصُّوفية والفقهاء، يمكن التَّعريج إلى أهمِّ قصَّة مأساوية مثَّلت قِمَّةَ التَّصادُم بينهم، وهي قصَّة مقتل الحلاَّج وإعدامه، والنَّاجمة بالأساس عن عجزٍ في تفسير الشَّطحاتِ التي يُلاقيها الصُّوفيّ في طريقه إلى الله، والحلاَّج كشخصيةٍ قد أثار جدلاً حول انتماءاتِه المذهبية، فقد اختلفَ المستشرقون الذين درسوا الحلاَّج في عقيدته، فذهب مولر (MULLER) ودي هربلوت (D HORBELOT) إلى القول بأنَّه كان مسيحيًّا في السِّرِّ، ويتَّهمه ريسك (REISKO) بادعاء الأُلُوهية. ويصفه ثولك (THOULK) بالتَّناقُض، وينسب إليه كريمر (KREMER) القول بوحدة الوجود، ويصفة كزانسكي (KAZANSKI) بأنَّه عصبيّ، وينعته براون (BROWN) بأنَّه مُتآمر وخطير، ويعتبره ماسينيون أنَّه جدلي وصوفيّ في آنٍ معًا، حاول أن يوفِّق بين العقيدة الإسلامية والفلسفة اليونانية على أساسٍ من التَّجربة الصُّوفيَّة، وهو في هذا سابق على الغزالي (التَّفتازي، 1979م، ص 126)، هذا التَّناقُض في تفسير شخصية الحلاَّج وانتمائه العَقَدي من طرف المستشرقين، ترجمه ذلك التَّناقض في أقواله، فمرَّةً نجده مع فكرة الحُلُول الواضح، ومرَّةً نجده يرفض ويُنزِّه الأُلُوهية من الامتزاج.

ومن قوله في الامتزاج:

مَزَجتُ رُوحكَ في رُوحِي كما *** تُمزَجُ الخَمرةُ بالماءِ الزُّلال

فإذا مَسَّكَ شَيءٌ مَسَّنِي *** فإذا أنتَ أنَا في كُلِّ حَالِ. (الشّيبي، 2007، ص 134)

كما يعلن نفيَ الامتزاج في موطِنٍ آخرَ قائلاً: "**من ظنَّ أنَّ الأُلُوهيةَ تمتزج بالبشرية، والبشريَّة بالأُلُوهية فقد كفر، فإنَّ اللهَ تعالى تفرَّد بذاته وصفاتِه عن ذواتِ الخلق وصفاتِهم، ولا يشبههم بوجهٍ من الوجوه، ولا يشبهونَه**" (السَّاعي، 1997، ص 128).

ولكنَّ هذا التَّناقُض تمَّ انتهاؤُه بمقتل الحلاَّج، بعد أن أفتى الفقهاءُ بإباحة دمه، في المحاكمة المشهورة حيث رأى الفقهاءُ أنَّ أقوالَه بالاتِّحاد تُجيزُ تكفيرَه، واعتبارُه ضالاًّ عن الدِّين. ورُغم ما قِيلَ في قصَّة مقتل الحلاَّج[1] ، إلاَّ أنَّنا نستنتجُ أنَّ هناك تسرُّعًا وتعسُّفًا لدى الفقهاء في إصدار الأحكام، وهذا دُونَ دِرَاية منهم بعلم اللُّغة والمصطلح الصُّوفي، فمحاسبة الصُّوفيّ على قولٍ ألقاه في لحظةِ تجلٍّ، والتَّغاضي عن تصريحه الواعي بالإيمان ورفض الإتِّحاد، يدلُّ على قُصُور في التَّفكير من جِهة، وعلى حسدٍ مُبطَّنٍ ناتجٍ عن خوفٍ من انتشار الصُّوفية، السَّببُ الذي قد يهدِّدُ مصالحهم ومراتبَهم لدى الساسة من جهة أخرى. حيث نرى في التَّاريخ أنَّ الأُمَرَاء كانوا ينصرون عادةً الفُقَهاءَ على المتصوِّفة لسَببين هما:

الأوَّل: أنَّ التَّعاليمَ الصُّوفيَّةَ تدعو إلى الزهد وعدَم الاهتمام بالدُّنيا، ولو عمَّتِ الفكرةُ النَّاسَ ما صلح ملك، ولا وُجِد من يعمل.

والثَّاني: أنَّ الصُّوفية الحقيقيِّينَ إنَّما يخضعون لله وحدَه، ويُؤمنون تمامَ الإيمان بأن لا إلهَ إلاَّ الله فلا خُضُوعَ لمَلِك أو أميرٍ، وهذا يُغضوب ذوؤي السُّلطان عادة، ففي كلِّ موقِعةٍ ثارت بين الفقهاء والمتصوِّفين، كان الأمراء بجانب الفقهاء، لا الصُّوفيَّة، إلى أن تسموا الصوفية في هذا العصر، حيث أصبحوا كالفقهاء ألعوبةً في أيدي الأمراء (أمين، 2013، ص 311).

خاتمة

في الأخير نستنتجُ أنَّ الصِّراعَ الذي قام بين الفقهاء والمتصوِّفة كان محوره الأساسيّ خلافهم حول النَّصِّ، إما تأويلاً، أو قولاً بالحَرفِيَّة، لكنَّ هذا الصِّراعَ امتدَّ ليشملَ قضايا أخرى متفرِّعةً عنه، شملت إنكارَ الفقهاء لقول المتصوّفة بالكرامات وسقوط التَّكليف، وتمييزهم بين الشَّريعة والحقيقة، وقد وصل هذا الصِّراع إلى حدِّ التَّكفير، وهو ما تجسَّد في قصَّة مقتل الحلاَّج، حيث مثلت أعظمُ واقعةٍ يمكن الاستناد إليها في تِبيان مآلاتِ الاختلاف بين الفِرَق الإسلامية.

لكن رُغم ما قيل عن هذا وذاك، فإنَّ هناك إمكانيةً للتَّلاقي إذا ما تمَّ التَّنازُل من كِلاَ الفريقين عن الكثير من الأغلاط التي شملتهم، فعلى الفقهاء أن يفتحوا باب الاجتهاد المشروع شرعاً، خاصَّةً إذا لم يكن فيه ما

(1) يروي "**لويس ماسينيون**" أنَّ بغدادَ كانت تعيش حالةً من التَّوتُّر والاضطراب، ممَّا دفعها للتَّخوُّف من رجُلٍ كالحلاَّج، فزَجَّت به في السِّجن، ثمَّ نُقِل من سجنٍ إلى سِجنٍ، وفي مساء (23 ذي الحجة 309هـ) جُلِد الحلاَّج وقُطِّعت أطرافه، ورُفِع على الجِذْع، وفي صبيحة اليوم الموالي قُطِع رأسه وصُبَّ النَّفط على بدنه وأُحرِق، ثمَّ حُمِل رمادُه إلى رأس المنارة وأُلقِيَ في نهر دجلة، وقد كان الحلاَّج في تاريخ الخلافة العبَّاسيَّة في بغداد شخصيةً تاريخيَّةً بحقٍّ، فقد رفض "نظامَ السِّرِّية" الذي خضع له أتباعُ الصُّوفيَّة الآخرون، من هنا فهو يمثِّل – حسب ماسينيون – ضحيَّةَ قضيَّة سياسيةٍ كبيرةٍ أثارتها دعوته العامَّة (يُنظَر: ماسنيون، 2004، ص ص 218–219).

يضرُّ الدِّين، أو فيه ما هو صلاَح للمجتمع، من تعميق السُّلوكيات الحميدة وتجذيرها في قلب المؤمن، فلا يمكن بأيِّ حالٍ إنكار دور المتصوِّفة في تهذيب الأنفس وتربيتها على المحبَّة والخير ونشر قِيَم التَّضامُن والتَّكافُل بين النَّاس، فالإسلام ليس أحكامًا وفرائضَ فقط، وإنَّما هو معاملات عمليَّة وواقعية تخصُّ علاقةَ الإنسان بأخيه الإنسان، وعلاقة الإنسان بربِّه أيضاً، كما على المتصوِّفة أن يمتثلوا لشرع الله، فيما يخصُّ المعلومَ من الدِّين، لأنَّ خُرُوجَهم عن ذلك هو دعوة للعامَّة للتَّجرُّؤ على محَرَّمات الله، خاصَّة ما تعلَّقَ منها تقديس العبد على حساب المعبود، لأنَّ في ذلك شِرك بالله.

إنَّ هناك خيطًا رفيعًا بين البدعة والاجتهاد لا يكاد يُرى للكثير من النَّاس، فما قد يعتبره الصُّوفية اجتهادًا يراه الفقهاءُ بِدعةً وخُرُوجًا عن الدِّين، والمشكل أنَّ كِلاهُما يرجعان إلى القرآن والسُّنَّة في دلالة الجواز أو التَّحريم، دون الخُرُوج بحلٍّ واضحٍ يكفل التَّلاقي بينهما، فمُعضلَة تأويل القرآن أو القول بحرْفِية النَّصِّ، لا تزال قضيةً شائكةً تدور رَحَاها إلى الآن بين الفِرَق الإسلامية على اختلافها لكنَّ الشَّيءَ الأكيدَ من كلِّ هذا، هو ذلك التَّنوُّع الحاصل في الرُّؤية، الذي يرجع إلى اختلاف طبائع النَّاس وتوجُّهاتِهم، ولأجل ذلك يجب احترامُ الفِرَق لبعضها البعض، دون تجريحٍ أو تكفير، ما لم يمسَّ اجتهادات أيٍّ من هذه الفِرَق الجانبَ المعلومَ من الدِّين، والذي يتعلَّق بأركان الإسلام وأحكامه.

إنَّ التَّعدُّدَ والتَّنوُّعَ سنَّة إلهية في خلقه، فلو شاء الله لخلقَنَا أُمَّةً واحدة، لذلك لا خلاص لِأُمَّة الإسلام إلى الإقرار بهذه السُّنَّة، من خلال الاعتراف بالاختلاف بين الفرق الإسلامية، احترام كلُّ فِرقة لقناعاتِ واعتقاداتِ الفِرقَة الأخرى، دون تكفيرٍ أو إساءة، مادام أنَّ الجميعَ ينضَوُونَ تحت راية واحدة هي راية التَّوحيد والانتصار للإسلام، وسنَّة رسول الله ﷺ، فهذه الفُرقة والشَّرخ الحاصل بسبب الفهم، هو من جعل أُمَّتنَا في مصافِّ آخرِ الأُمَم.

قائمة المراجع

1. ابن خلدون، (2005)، **المقدمة**، بيروت، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع.
2. أبو الوفا الغنيمي التّفتازي، (1979م)، **مدخل إلى التَّصوُّف الإسلامي**، ط3، مصر، دار الثَّقافة للنَّشر والتَّوزيع.
3. أبو بكر الجزائري، (1990)، **إلى التَّصوُّف**، الإسكندرية، دار البصيرة.
4. أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، (2001م)، **الرِّسالة القشيرية**، تحقيق: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية.
5. أدونيس، (د.ت)، **الصُّوفية والسُّوريالية**، ط3، دار السَّاقي.
6. أمين، أحمد، (2013م)، **ظهر الإسلام**، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
7. أيت حمُّو، محمّد، (2010)، **ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التَّصوُّف**، ط1، لبنان، دار الطَّليعة.
8. بن بريكة، محمَّد، (2006م)، **التَّصوُّف الإسلامي من الرَّمز إلى العرفان**، ط1، الجزائر، دار المتون للنَّشر والتَّوزيع.

9. بن عبد الله، عبد العزيز، (2003)، **معلمة التَّصوُّف الإسلامي**، ط1، المغرب، مطبعة المعارف الجديدة.
10. بن منظور، جمال الدِّين، (2003)، **لسان العرب**، **القاهرة**، دار الحديث، ج6.
11. تسيهر، كولد، (1959)، **العقيدة والشَّريعة في الإسلام**، ط2، مصر، التَّرجمة العربية.
12. الجُنَيد، محمد السَّيد، (2001)، **من قضايا التَّصوَّف في ضوء الكتاب والسُّنَّة**، ط4، القاهرة، دار قباء للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع.
13. حلمي، محمَّد مصطفى، (1984)، **الحياة الرُّوحية في الإسلام**، ط1، مصر، الهيئة العامَّة المصرية للكتاب.
14. الزُّحيلي، وَهبَة، (1985)، **الفقه الإسلامي وأدلَّته**، ط1، سوريا، دار الفكر.
15. الزَّرقا، مصطفى أحمد، (1995)، **الفقه الإسلامي ومدارسه**، ط1، دمشق، دار القلم للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع.
16. السَّاعي، علي ابن أنجب، (1997م)، **أخبار الحلاَّج**، تحقيق: موفق فوزي الجبر، ط2، دمشق، دار الطَّليعة الجديدة.
17. الشَّعراني، عبد الوهاب، (2005)، **الطَّبقات الكبرى**، ط1، القاهرة، مكتبة الثَّقافة الدِّينية، ج1.
18. الشِّيبي، كامل مصطفى، (2007)، **ديوان الحلاَّج**، ويليه كتاب الطَّواسين، ط3، لبنان، منشورات الجمل.
19. شيمل، آنا ماري، (2006)، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ترجمة: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، ط1، كولونيا (ألمانيا)، منشورات الجمل.
20. العبده، محمّد وعبد الحليم، طارق، (د ت)، **الصُّوفيَّة نشأتها وتطوُّرها**، الكويت دار الأرقم.
21. الغزالي، (1986)، **إحياء علوم الدين**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ج3.
22. فتَّاح، عرفان عبد الحميد، (1993)، **نشأة الفلسفة الصُّوفية وتطوُّرها**، ط1، بيروت، دار الجيل.
23. ماسنيون، لويس، (2004)، **آلام الحلاَّج**، ترجمة: الحسين مصطفى حلاَّج، دمشق، دار قدمس للنَّشر.
24. نيكلسون، رينولد، (1947)، **في التَّصوُّف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة: أبو العلاء عفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التَّأليف والتَّرجمة والنَّشر.
25. الوصيفي، علي بن أحمد، (2001)، **موازين الصُّوفيَّة في ضوء الكتاب والسنة**، ط1، مصر، دار الإيمان للطباعة والنَّشر والتَّوزيع.
26. Mauss, Marcel, (1993), **Louis Massignon et l'islam**, Presses de l'ifpo.