مجلة المعيار ISSN :1112-4377
مجلد:26 عدد:3 (رت 65) السنة:2022

نظريّة تأثّر التّصوّف الإسلاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ عند المستشرق زاهنر

عرض وتقويم

Zaehner's Theory of Hindu Mysticism Influence on Muslim Mysticism
Presentation and Evaluation

محمّد لمين إبرّاقن[1]
طالب دكتوراه جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة
مخبر البحث في الدّراسات العقديّة ومقارنة الأديان
mohamedlamine.iberraken@gmail.com
د. كمال معزي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة
drkamel.maazi@gmail.com

تاريخ الوصول 2021/12/01 القبول 2022/02/14 النشر على الخط 2022/04/15
Received 01/12/2021 Accepted 14/02/2022 Published online 15/04/2022

ملخّص

من أهمّ الدّراسات الاستشراقيّة الّتي بحثت في أصل التّصوّف الإسلاميّ ونشأته دراسة المستشرق زاهنر الّتي حاول فيها إثبات تأثّر التّصوّف الإسلاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ من خلال دراسة تصوّف أبرز أعلامه، من بينهم أبي يزيد البسطاميّ وأبي القاسم الجنيد وأبي حامد الغزاليّ.

ويهدف هذا البحث إلى عرض أهمّ أدلّة نظريّته وتقويمها بالرّجوع إلى المصادر الإسلاميّة والهندوسيّة الأصليّة وفهمها على مراد أصحابها.

وقد توصّلنا بعد تطبيق المنهج التّحليليّ والنّقديّ على أهمّ ما أورده من أدلّة إلى صحّة القول بتأثّر أبي يزيد البسطاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ في بعض أقواله، وإلى بطلان ذلك فيما يتعلّق بأفكار وأقوال الإمام الجنيد والإمام الغزاليّ.

الكلمات المفتاحيّة: التّصوّف الإسلاميّ، التّصوّف الهندوسيّ، المستشرق زاهنر، البسطامي، الغزالي.

Abstract

One of the most important oriental studies that examined the origin of Islamic mysticism is the study of the R. C. Zaehner, in which he tried to prove the influence of Hindu mysticism by studying the mysticism of some of the most prominent figures as Abu Yazid al-Bistami, Al-Junayd and Al-Ghazali.

This research aims to present the most important evidences of his theory and then evaluate it by returning to the original Islamic and Hindu sources and understanding it according to the intentions of its authors.

After applying the analytical and critical approach to the most important proofs that he provided, we agreed with his conclusion that Abu Yazid al-Bistami was influenced by Hindu mysticism in some of his sayings, and we showed that it doesn't apply to the ideas and sayings of Al-Junayd and Al-Ghazali.

Keywords: Muslim Mysticism, Hindu Mysticism, Zaehner the orientalist, Al-Bistami, Al-Ghazali.

[1] – المؤلف المراسل: محمد لمين ابرّاقن البريد الإلكتروني: **mohamedlamine.iberraken@gmail.com**

1. مقدّمة

من أكثر ما اهتمّ به المستشرقون في دراساتهم للإسلام وموضوعاته وعلومه هو بحثهم في التّصوّف الإسلاميّ وتاريخه وأعلامه وطرقه وأثره على الحياة والمجتمع، ومن أبرز المسائل الّتي تحدّثوا عنها وأكثروا البحث والتّعمّق فيها باستعمال شتى الوسائل والمناهج العلميّة المتنوّعة هي مسألة أصل التّصوّف الإسلاميّ ومصدره وكيفيّة نشأته ومدى تأثّره بالدّيانات والفلسفات المختلفة.

وقد تعدّدت النّظريّات الّتي توصّل إليها المستشرقون في دراساتهم، فنجد منهم من يقول أنّ التّصوّف الإسلاميّ قد تأثّر بالتّصوّف الفارسيّ[1]، ويرى آخرون أنّ الرّهبنة المسيحيّة هي الّتي أثّرت عليه[2]، ومنهم من يقول أنّ عقائد الدّيانة الطّاويّة هي الّتي دخلت إلى التّصوّف الإسلاميّ[3].

ومن المستشرقين من يجعل بدايات التّصوّف الإسلاميّ سببها الدّيانة البوذيّة وعقائدها[4]، وبعضهم يجعل الفلسفة الأفلاطونيّة الحديثة هي الّتي ساهت في تطوّره[5]، وآخرون يجعلون التّصوّف الهندوسيّ هو من أثّر في أطواره اللّاحقة[6].

وموضوع بحثنا في هذه الدّراسة هو عن نظريّة تأثّر التّصوّف الإسلاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ كما قرّرها المستشرق زاهنر.

1. 1. إشكاليّة البحث

الأمر الّذي تريد هذه الدّراسة الإجابة عنه هو: هل ما توصّل إليه المستشرق زاهنر في دعواه أنّ التّصوّف الإسلاميّ قد دخلته بعض الأفكار والعقائد الصّوفيّة الهندوسيّة صحيح أم لا؟ هل حقّا يعتبر التّصوّف الهندوسيّ هو أصل ومصدر التّصوّف الإسلاميّ؟

1. 2. أهمّيّة البحث

تظهر أهمّيّة البحث في كونه يبحث عن أصالة التّصوّف الإسلاميّ الّذي يعتبر ثلث دين الإسلام والمرتبة الثّالثة منه (مرتبة الإحسان) ولبّه وروحه وجوهر علومه وغايته، وهو يستعرض أشهر وأحدث قول لأحد المستشرقين المنظّرين لدعوى أنّ التّصوّف الهندوسيّ هو أصل ومصدر التّصوّف الإسلاميّ.

1. 3. الدّراسات السّابقة

لم أقف على أيّ دراسة علميّة بحثت نظريّة تأثّر التّصوّف الإسلاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ عند المستشرق زاهنر، ومعظم من تحدّث عن أثر الدّيانة الهندوسيّة على التّصوّف الإسلاميّ من الباحثين فلم يذكر نظريّة المستشرق زاهنر الّذي يعتبر موقفه أحدث وآخر من

---

(1) ينظر مقالة: Abdol-Hosein Zarrinkoob, *Persian Sufism in Its Historical Perspective*, vol. 3, issue 3/4 (England: Taylor & Francis, Ltd, 1970), pp. 139-220.

(2) ينظر: Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, trans. Birgitta Sharpe (New York: SUNY Press, 1987).

(3) ينظر: Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley**:** University of California Press**,** 1984).

(4) ينظر مقالة: ريشارد أرتمان، *حول مسألة أصل التّصوّف وبداياته* (Richard Hartmann, *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Ṣûfîtums*, in *Der Islam*, vol. 6, issue 1 (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1915), pp. 31-70.

(5) ينظر: رينولد ألين نيكلسون، *في التّصوّف الإسلاميّ وتاريخه: طائفة من الدّراسات*، ترجمة: أبو العلا العفيفيّ (القاهرة: لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، 1947م).

(6) ينظر: R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London: The Athlone Press, 1960).

بحث المسألة بعمق، وقد كان معظم عرضهم على سبيل العرض الموجز ضمن البحث في مسألة مصادر الصّوفيّة وسبب نشأتها دون التّفصيل فيها أو تقويمها بالرّجوع إلى المصادر الأصليّة[1].

أمّا هذه الدّراسة، فستحاول عرض النّظريّة كما هي عند المستشرق زاهنر ثمّ تقوم بتقويم أدلّتها ومناقشتها بطريقة علميّة، وذلك بالرّجوع إلى المصادر الإسلاميّة للتّحقّق من صحّة نقله لأقوال العلماء وصحّة فهمه لها، ثمّ بالرّجوع إلى المصادر الهندوسيّة المقدّسة الّتي اعتمد عليها وتقويم فهمه لها ومدى مطابقتها لما ورد عند أعلام التّصوّف الإسلاميّ.

1. 4. منهج البحث

سيعتمد البحث على المنهج التّحليليّ، وذلك حين عرض موقف المستشرق زاهنر وشرحه وتفسيره، وحين ذكر أدلّته الّتي اعتمد عليها من نصوص صوفيّة إسلاميّة وهندوسيّة ثمّ شرحها وتفسيرها، وعلى المنهج النّقديّ، وذلك في تقويم آرائه ومراجعة أدلّته الّتي يسوقها ويستشهد بها من مراجعها الأصليّة.

1. 5. خطّة البحث

بما أنّ الدّراسة عبارة عن عرض لآراء المستشرق زاهنر ثمّ تقويمها، لزم أن تقسّم إلى مبحثين بعد هذه المقدّمة: المبحث الأوّل في عرض نظريّته، ويشمل ذلك الحديث عن الهدف من دراسته، ثمّ عن المصادر الّتي اعتمد عليها، ثمّ عن النّتائج التّي توصّل إليها، والمبحث الثّاني في تقويمها، ويشمل ذلك تقويم رأيه في تأثّر أبي يزيد البسطاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ، ثمّ رأيه في تصوّف أبي القاسم الجنيد، ثمّ في تصّوف أبي حامد الغزاليّ، وتأتي بعدما الخاتمة الّتي تذكر فيها النّتائج المتوصّل إليها.

2. عرض نظريّة المستشرق زاهنر في تأثّر التّصوّف الإسلاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ

أشهر من ألّف في تأييد نظريّة تأثير التّصوّف الهندوسيّ على التّصوّف الإسلاميّ والتّدليل عليها من مصادر الدّيانة الهندوسيّة المقدّسة ومن الكتب الصّوفيّة الإسلاميّة المعتمدة هو المستشرق البريطانيّ أستاذ الدّيانات الشّرقيّة والأخلاق في جامعة أكسفورد روبرت شارلس زاهنر (Robert Charles Zaehner) (ت 1974م) الّذي كان يتقن لغات متعدّدة كالسّانسكريتيّة والعربيّة، وذلك في كتابه: "**التّصوّف الهندوسيّ والإسلاميّ**" (*Hindu and Muslim Mysticism*)، وهو في أصله عبارة عن ثمان محاضرات ألقيت في ماي 1959م في كلّيّة الدّراسات الشّرقيّة والأفريقيّة، جامعة لندن.

2. 1. هدف دراسة المستشرق زاهنر: خصّص المستشرق زاهنر المحاضرات الأربعة الأولى (أي النّصف الأوّل من كتابه "التّصوّف الهندوسيّ والإسلاميّ") للحديث عن التّصوّف الهندوسيّ، تكلّم فيهم عن طرق الهندوس للوصول إلى الإله المطلق، ثمّ عن الإله وبراهمان، ثمّ عن إله الحبّ عندهم.

وخصّ المحاضرات الأربعة الأخيرة (أي النّصف الثّاني من الكتاب) للتّصوّف الإسلاميّ، فتحدّث عن أبي يزيد البسطاميّ، ثمّ عن تعاليم الجنيد، ثمّ عن الغزالي.

---

(1) ينظر مثلا: عبد القادر محمود، *الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام* (القاهرة: دار الفكر العربيّ، 1966م)، ص. 10-17؛ إحسان إلهي ظهير، *التّصوّف المنشأ والمصادر* (لاهور: إدراة ترجمان السّنّة، 1986م)، ص. 97-120؛ أحمد القصير، *عقيدة الصّوفيّة وحدة الوجود الخفيّة* (الرّياض: مكتبة الرّشد ناشرون، 2003م)، ص. 67-70.

وكان في حديثه عن التّصوّف الهندوسيّ يقوم بمقارنات بينه وبين التّصوّف الإسلاميّ، وذلك في المسائل الهندوسيّة الّتي يراها مشابهة لما هو مذكور عند بعض الصّوفيّة، وكذلك كان يفعل حين دراسته للتّصوّف الإسلاميّ، يقارن ما ورد عند بعضهم بما جاء في الكتب الهندوسيّة المقدّسة.

فالهدف من دراسته تلك وبحثه المقارن هو الوقوف على تطوّر الفكر الصوفيّ في الدّيانتين الهندوسيّة والإسلام والمقارنة بينهما[1].

2. 2. المصادر الّتي اعتمد عليها المستشرق زاهنر

ركّز المستشرق زاهنر في كتابه حين عرض تصوّف الدّيانة الهندوسيّة على ما ورد في كتبهم المقدّسة المسمّاة بالأوبانيشادات، والّتي هي آخر قسم من أقسام الفيدا، وأكثر استشهاداته منها كانت من الماندوكيا أوبانيشاد[2]، والكينا أوبانيشاد[3]، والإيسا أوبانيشاد[4]، والموناكا أوبانيشاد[5]، والسّفيتاسفاتارا أوبانيشاد[6].

كما رجع أيضا إلى الكتب الهندوسيّة المقدّسة غير الفيديّة، وأهمّ ما اعتمد عليه هو كتاب البهاغافادغيتا[7] وتفسير رامانوجا له[8]، وهو يعتبر أهمّ قسم من أقسام ملحمة المهابهاراتا، واعتمد أيضا على كتاب اليوغا سوترا[9] المخصّص لشرح العبادة الموصلة إلى الخلاص عن طريق تمرين اليوغا.

وحين تعرّضه للتّصوّف الإسلاميّ درس تصوّف سلطان العارفين أبي يزيد البسطاميّ[10] (ت 261هـ)، وتصوّف أبي القاسم الجنيد البغداديّ[11] (298هـ) الّذي جاءت مدرسته كردّ فعل على التّصوّف الفلسفيّ لمدرسة الحلّاج، وتصوّف حجّة الإسلام أبي حامد الغزاليّ[12] (ت 505هـ) الّذي استقرّت معه مدرسة التّصوّف السّنّيّ.

ويعتبر هؤلاء الثّلاثة الّذين اختارهم زاهنر للدّراسة هم الممثّلون الأصليّون للتّصوّف الإسلاميّ عامّة بشتّى مدارسه، خاصّة طريقة الجنيد والإمام الغزاليّ بشكل خاصّ؛ إذ هما أصل معظم الطّرق الصّوفيّة السّنّيّة، وإليهما يرجع الأصوليّون والفقهاء في باب التّصوّف، يقول مثلا اللّقانيّ في منظومته العقديّة:

"81 ومالك وسائر الأئمّة ... **كذا أبو القاسم (الجنيد)** هداة الأمّة

82 فواجب تقليد حبر منهم ... كذا حكا القوم بلفظ يفهم"[1]

---

(1) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. vii.

(2) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 33-34.

(3) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 43-44.

(4) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 45-46.

(5) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 48-52.

(6) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 53-55.

(7) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 52-85.

(8) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 79-85, 189-197.

(9) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 34-37.

(10) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 93-134.

(11) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 135-153.

(12) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 153-179.

ويقول ابن عاشر (ت 1040هـ) في منظومته المشهورة:

"(وبعد) فالعون من الله المجيد ... في نظم أبيات للأميّ تفيد

في عقد الأشعريّ وفقه مالك ... **وفي طريقة الجنيد السّالك**"[2]

أمّا الإمام الغزاليّ، فأغلب الطّرق الصّوفيّة كالطّريقة الشّاذليّة المغربيّة مثلا تعتبر استمرارا وامتدادا لمدرسته الّتي تعدّ استمرارا لمدرسة الجنيد كردّ فعل لمدارس التّصوّف الفلسفيّ[3].

2. 3. النّتائج الّتي توصّل إليها المستشرق زاهنر

من النّتائج الّتي توصّل إليها المستشرق زاهنر في دراسته حول أثر تصوّف الدّيانة الهندوسيّة على التّصوّف الإسلاميّ هو أنّ تصوّف أبي يزيد البسطاميّ وقوله بوحدة الوجود لم يكن قولا نشأ من داخل الإسلام ومصادره، وإنّما ظهر بسبب تأثّره بالمصادر الهندوسيّة القائلة بذلك، ومثله تصوّف الإمام الغزاليّ الّذي تأثّر في نظره بعقيدة الاتّحاد والوحدويّة (وحدة الوجود) الّتي تقول بها فلسفة الفيدانتا (آخر كتب الفيدا) الهندوسيّة.

أمّا الإمام الجنيد فتوصّل المستشرق زاهنر إلى أنّه لم يتأثّر بالتّصوّف الهندوسيّ، لا في أفكاره ولا في أقواله.

3. تقويم نظريّة المستشرق زاهنر في تأثّر التّصوّف الإسلاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ

بعد عرضنا بشكل إجماليّ لما توصّل إليه المستشرق زاهنر في دراسته، سنقوم الآن بتقويم نظريّته تلك الّتي حاول فيها إثبات تأثّر التّصوّف الإسلاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ، وذلك بعرض كلامه وأدلّته الّتي أوردها حين دراسته لتصوّف ثلاثة من كبار الصّوفيّة في الإسلام وهم: أبي يزيد البسطاميّ، وأبي القاسم الجنيد، وأبي حامد الغزاليّ.

3. 1. تصوّف أبي يزيد البسطاميّ وتأثّره بالتّصوّف الهندوسيّ عند المستشرق زاهنر

3. 1. 1. مصادر المستشرق زاهنر في دراسته لتصوّف أبي يزيد البسطاميّ

المصادر الّتي اعتمد عليها المستشرق زاهنر في دراسته لتصوّف أبي يزيد البسطاميّ هو ما نقله لنا العلماء من أقواله في تراجمهم له، وقد جمع معظم أقواله السّهلجيّ في كتابه "**النّور من كلمات أبي طيفور**"، وقد نقله كاملا عبد الرّحمن بدوي ضمن كتابه "**شطحات الصّوفيّة**"؛ لذا كان معظم نقول المستشرق لأقوال البسطاميّ هو من هذا الكتاب ومن كتاب "**اللّمع**" للسّراج الطّوسي. وبما أنّه لم يصل لنا أيّ كتابات لأبي يزيد البسطاميّ نفسه، فلا يمكن أن نجزم أنّ كلّ ما ينقله العلماء من أقواله صحيح النّسبة إليه؛ إذ معظمها منقطع السّند، لكن يمكن اعتبار ما اشتهر نقلهم عنه أنّه يعود إليه دون القطع بذلك.

---

(1) إبراهيم البيجوريّ، *حاشية الإمام البيجوريّ على جوهرة التّوحيد المسمّى تحفة المريد على جوهرة التّوحيد*، تحقيق وتعليق: عليّ جمعة (القاهرة: دار السّلام، 2002م)، ص. 18.

(2) ابن عاشر، *متن ابن عاشر المسمّى المرشد المعين على الضّروريّ من علوم الدّين* (الصّنادقيّة: مكتبة القاهرة)، ص. 2.

(3) ينظر: محمود، *الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام*، ص. 150.

3. 1. 2. أقوال أبي يزيد البسطاميّ المشابهة لما ورد في التّصوّف الهندوسيّ ومناقشتها

يُعتبر البسطاميّ في نظر المستشرق زاهنر أوّل صوفيّ إسلاميّ جعل نفسه الله صراحة، فهو أوّل من قال: "أنا هو"، أي أنا الله، وهو لم ينشأ هذا التّعليم من عنديّاته، بل أخذه من أبي عليّ السّندي الّذي كان من ديانة أخرى ثمّ دخل إلى الإسلام(1).

وممّا أخذه البسطاميّ أيضا من معلمّه السّنديّ في نظر زاهنر مقولة: "**أنت ذاك (الله)**"، وهذا في قوله: "... فتكون **أنت ذاك (الله)** ولا أكون أنا هنا"(2)، وهذه العبارة كثيرا ما ترد في الأوبانيشادات الهندوسيّة، كما في الشّاندوغيا أوبانيشاد 6: 8: 7(3)، واسم الإشارة "**ذاك**" في هذه النّصوص تعود إلى الإله المطلق البراهمان(4)، وهذا دليل في نظر زاهنر أنّ أبا عليّ السّنديّ كان هندوسيّا قبل دخوله إلى الإسلام؛ لأنّه استخدم عبارة خاصّة بالكتب الهندوسيّة المقدّسة ولم ترد في غيرها من الدّيانات.

وهذا الّذي ذكره احتمال وجيه، ومن القرائن الأخرى الّتي يمكن أن نضيفها في ترجيح كون معلّم البسطاميّ (السّندي) هندوسيّا قبل دخوله الإسلام هو اسمه الّذي ينسب إلى السّند، فقد يكون هذا من أجل أنّ أصله من المنطقة الّتي تحمل هذا الاسم، أي من منطقة السّند، وهو الاسم القديم الّذي كان يُطلق على الهِند الحاليّة.

بعد بحث المستشرق زاهنر عن أصل شيخ أبي يزيد البسطاميّ وعلاقته بالدّيانة الهندوسيّة، بدأ ينقل أقواله الّتي يراها مطابقة لما هو في الكتب الهندوسيّة المقدّسة كدليل أنّه كان متأثّرا بها، وأهمّ ما أورده في ذلك مايلي:

أوّلا: قول أبي يزيد البسطاميّ أنّه حينما اتّحد مع الله أصبح كحمامة وتجوّل في ملكوت الله وفيه وجد شجرة الوحدة، وفي جولته تلك نظر فوجد كلّ شيء في الكون عبارة عن خدعة، وكان أيضا يشبّه الإنسان بالحمامة ويشبّه الكون بالشّجرة، ويقول عن الكون أنّه مجرّد خيال لا حقيقة له، وهذه المقولات والتّشبيهات في نظر زاهنر هي نفس ما ورد في (المونداكا أوبانيشاد 3: 1: 1-3)، وفي (السّفيتاسفارا أوبانيشاد 4: 6-10)(5).

وبعد رجوعنا إلى تلك الأوبانيشادين وجدناهما موافقين لما نقله زاهنر، ففيهما الحديث بأنّ الكون مجرّد خدعة، وتشبيه الكون بشجرة الوحدة والإنسان بالحمامة(6)، وهذا التّوافق في كلّ هذه التّشبيهات يقوّي احتمال التّأثّر وعدم الصّدفة.

ثانيا: قول البسطاميّ: "**سبحاني** ما أعظم شاني"، وفي رواية: "ما أعظم سلطاني"، وقال أيضا عن نفسه: "أنا الرّبّ الأعلى"، وقوله: "**سبحاني**" مشابه في نظر زاهنر لما ورد في (البرهاتسانيا أوبانيشاد): "**الإجلال، الإجلال لنفسي**"(7).

---

(1) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 93-94.

(2) أبو نصر السّراج الطّوسي، *اللّمع*، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (مصر: دار الكتب الحديثة، 1960م)، ص. 461.

(3) ينظر: Patrick Olivelle, trans., *The Early Upanisads: Annotated Text and Translation*. (New York: Oxford University Press, 1998), p. 253.

(4) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 94-95.

(5) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 95-96.

(6) ينظر: Olivelle, *The Early Upanisads*, pp. 425, 449.

(7) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 98.

قلنا: نعم، هناك تقارب بين كلمة "سبحاني" وبين كلمة "الإجلال" الواردة في البرهاتسانيا أوبانيشاد، إلّا أنّ ذلك يمكن أن يعود إلى أسباب عدّة من غير أن يكون ذلك اقتباسا من مصادر أجنبيّة؛ إذ معاني التّعظيم والتّبجيل كالتّسبيح والإجلال وغيرها متداولة ومعروفة في جميع لغات العالم، لا يحتاج الشّخص إلى مصدر خارج ثقافته كي يصل إليه.

ثالثا: قول البسطاميّ: "**لقد انسلخت نفسي كما تنسلخ الأفعى من جلدها،** ثمّ نظرت إلى نفسي وعجبا! **كنت أنا هو**"، قارن زاهنر هذا النّصّ بما ورد في (البرهادارانياكا أوبانيشاد 4: 4: 7، 12) قائلا: "7 **مثل انسلاخ الأفعى،** منبذة وبدون حياة، مستلقية على المكان الّذي يعيش فيه النّمل، **فكذلك هذا الجسد**... 12 إذا كان الشّخص يدرك حقّا الذّات، يعلم أنّه **أنا هو**..."[1]

والنّصوص الّتي نقلها المستشرق من البرهادارانياكا أوبانيشاد نصوص صحيحة[2]، وهي مطابقة لكلام البسطاميّ في المصطلحات والمعاني.

أمّا في المصطلحات فنجده استعمل نفس الكلمات الواردة في البرهادارانياكا وهي: "**انسلاخ الأفعى**" الّتي عبّر عنها بقوله: "**تنسلخ الأفعى**"، وكلمة "**أنا هو**" الّتي نقلها في قوله: "**كنت أنا هو**"، ونفس المعنى الّذي دلّت عليه نصوص الأوبانيشاد هو مقصود البسطاميّ من كلامه، وهو أنّ الإنسان إذا تخلّى عن نفسه وانسلخ من جسده ثمّ نظر إلى ذاته لعرف حقيقته وأنّه هو نفسه الله، فيستبعد أن يكون هذا التّشابه في الألفاظ والمعاني مجرّد صدفة ومن غير قصد، خاصّة إذا علمنا أنّ هذه التّعابير والأمثال لم ترد إلّا في هذه الكتب الهندوسيّة ولم تكن معروفة ولا مستعملة في غيرها من المصادر.

3. 1. 3. الخلاصة

بعد استعراضنا لأدلّة المستشرق زاهنر الّتي ذكرها لتأييد فكرة تأثّر البسطاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ وجدنا أنّ بعض أقواله الّتي لم تكن منتشرة في عهده ولم يقل بها أحد من قبله مطابقة في اللّفظ والمعنى في كثير من الأحيان لما ورد في الأوبانيشادات الهندوسيّة، وهذا ما يقوّي القول بأنّه قد تأثّر حقّا بالتّصوّف الهندوسيّ عن طريق معلمّه أبي عليّ السّنديّ الّذي يحتمل أنّه كان هندوسيّا قبل إسلامه.

3. 2. تصوّف أبي القاسم الجنيد وموقفه من أقوال البسطاميّ عند المستشرق زاهنر

3. 2. 1. مصادر المستشرق زاهنر في دراسته لتصوّف أبي القاسم الجنيد

نقل المستشرق زاهنر بعض أقوال الجنيد الّتي تشرح شيئا من أقوال البسطاميّ وشطحاته، معظمها نقلا من كتاب "**اللّمع**" للسّراج الطّوسيّ الّذي خصّ لها أبوابا منفردة ينقل فيها أقواله ويشرحها[3].

3. 2. 2. أقوال أبي القاسم الجنيد الّتي أوردها زاهنر ومناقشتها

من أقوال الجنيد الّتي نقلها المستشرق زاهنر محاولا بها جعله موافقا لرأي البسطامي بمجرّد أنّه شرح بعضها مايلي:

---

(1) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 98-99.

(2) Olivelle, *The Early Upanisads*, pp. 121, 123.

(3) ينظر: السّراج الطّوسيّ، *اللّمع*، ص. 459-477.

أوّلا: قول الجنيد أن لا أحد يستطيع فهم أسرار المعاني الّتي تحدّث بها أبو يزيد البسطاميّ، وأنّ كلامه عن الوحدة يخصّ تجربته هو الّتي خاضها، وأنّ ما وصل إليه هو بداية الطّريق فقط[1].

وهذا ليس فيه موافقة من الجنيد لأقوال البسطاميّ، بل غاية ما فيه هو حسن الظّنّ به وعدم التّسرّع بالحكم عليه، وذلك بالقول أنّ المعاني الّتي قصدها ليست على ظاهرها، وليس لأحد أن يفهمها كذلك لأنّها تجربة خاصّة لا أحد يستطيع استيعاب حقيقتها وإدراك معانيها إلّا صاحبها، وقد يكون لصاحبها معنى صحيحا وسببا معتبرا دفعه للتّلفّظ بذلك.

ثانيا: شرح الجنيد لكلام البسطاميّ الّذي فيه قوله: "**أنت ذاك (الله)**"، إلّا أنّ الجنيد لم يفرد هذه الجملة بالشّرح[2]، فيستحيل جعل موقف الجنيد موافقا لكلام البسطاميّ؛ إذ لم يتطرّق له أصلا، والمرجّح هو أنّه مخالف له بدليل عدم تفسير ألفاظه الّتي في نفس النّصّ على ظاهرها، بل نجده قد حملها على ما هو موافق للسّنّة مستشهدا بحديث الولاية المشهور الّذي يكون فيه الله سمع الوليّ وبصره ويده ورجله[3]، وهذا في نظره هو معنى قوله "أنت ذاك (الله)"، أي ليس بمعنى أنّك الله على الحقيقة، بل على المعنى الوارد في الحديث.

ثالثا: نقل المستشرق زاهنر عن الجنيد أيضا شرحه لسياق كلام البسطاميّ الّذي قال فيه أنّ هذا الكون كلّه خدعة[4]، وقد شرحه الجنيد قائلا: "أنّ الالتفات والاشتغال بالملاحظة إلى الكون والمملكة خدعة عند وجود حقائق التّفريد وتجريد التّوحيد... **لأنّ عند أهل النّهاية أنّ الالتفات إلى أيّ شيء سوى الله خدعة**، فمن أنكر ذلك فقد قال سيّد الأوّلين والآخرين صلّى الله عليه وسلّم أصدق كلمة قالتها العرب قول لبيد: ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل"[5]، فنلاحظ من شرحه أنّه مخالف لظاهر قول البسطاميّ الدّال على أنّ الكون لا حقيقة لوجوده، ونجده قد فسّره بما يوافق الشّرع، وهو أنّ الالتفات إلى أيّ شيء سوى الله هو الخدعة، من غير إنكاره لوجود شيء سوى الله.

رابعا: نقل المستشرق زاهنر أيضا شرح الجنيد لمعنى التّوحيد من نقل القشيريّ عنه في رسالته قائلا: "الاتّحاد يعني إفراد القدم من الحدث"، ثمّ شرحه زاهنر بأنّه قد يراد منه التّأكيد على الاتّحاد مع الله، أو على شعور الصّوفيّ بالاتّحاد[6].

وما ذكره من كلام الجنيد في شرح التّوحيد ناقلا من القشيريّ مخالف لما هو موجود في كتابه إذ يقول: "ولذلك قال سيّد الطّريقة الجنيد رحمه الله: ((التّوحيد إفراد القدم من الحدث))"[7]، فليس فيه ما يدلّ على الاتّحاد لا بمعنى الاتّحاد مع الله ولا بمعنى شعور

---

(1) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 121-122.

(2) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 122.

(3) ينظر: السّراج الطّوسيّ، *اللّمع*، ص. 461-463.

(4) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 122-123.

(5) السّراج الطّوسيّ، *اللّمع*، ص. 466-467.

(6) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 135.

(7) أبو القاسم القشيريّ، *الرّسالة القشيريّة*، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشّريف (القاهرة: دار الشّعب، 1989م)، ص. 24.

الصّوفيّ بذلك، بل هو موافق لمعنى التّوحيد عند المتكلّمين الدّال على وجوب إفراد الله القديم عن كلّ صفات الحوادث، بما يعرف عندهم بالصّفة السّلبيّة المسمّاة بمخالفة الحوادث، وبهذا شرح قوله زكريّا الأنصاريّ ومصطفى العروسيّ[1].

وقد ورد عن الجنيد شرح أوسع للتّوحيد موافق لما سبق، يقول: "إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيّته بكمال أحاديّته: أنّه الواحد، الّذي لم يلد، ولم يولد، بنفي الأضداد، والأنداد، الأشباه، بلا تشبيه، ولا تكييف، ولا تصوير ولا تمثيل، ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير."[2]

خامسا: بناء على آية العهد الّتي يُفهم منها أنّ أرواح البشر كانت موجودة مع الله قبل ظهورها في جسم الإنسان، يذكر زاهنر أنّ للجنيد عقيدة تقول أنّ هدف الصّوفيّ هو أن "يكون كما كان قبل أن يكون"، أي أن يصير فكرة في ذهن الله كما كانت الرّوح من البدء فكرة في عقل الله، وهذا موافق في نظر زاهنر لكون الله متّحدا معنا، فالرّوح متّحدة به ولها علاقة مباشرة معه[3].

وفهمه هذا مأخوذ من كلام النجيد في شرحه لتوحيد الخاصّة إذ يقول: "أن يكون العبد شبحا بين يدي الله عزّ وجلّ، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيّته في حقيقة قربه بذهاب حسّه وحركته، لقيام الحقّ له فيما أراد منه، **وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوّله، فيكون كما كان قبل أن يكون.**"[4]

ويقول الجنيد في شرح قوله: "فمن أين كان وكيف كان قبل أن يكون؟ وهل أجابت إلّا الأرواح الظّاهرة بإقامة القدرة وإنفاذ المشيئة؟ فهو الآن في الحقيقة كما كان قبل أن يكون، وهذا غاية حقيقة التّوحيد للواحد: أن يكون العبد كما لم يكن، ويبقى الله تعالى كما لم يزل"، وواضح من كلامه أنّه لا يعتبر العبد مجرّد خيال لا حقيقة لوجوده وأن لا وجود إلّا لله؛ إذ هو يعتبر حقيقة التّوحيد أن يكون العبد كأنّه لم يكن، أي كما كان في عالم الذّرّ مقيما لقدرة الله ومنفّذا لمشيئته، لا أن يكون التّوحيد هو عدم وجود العبد حقيقة وإنفراد الله بوحدانيّة الوجود.

ويقول السّراج الطّوسيّ أنّ مقصود الجنيد بقوله: "أن يرجع... فيكون كما كان قبل أن يكون" هو ما ورد في قوله تعالى[5]: ﴿ وَإِذَ ﴿ وَإِذَ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدۡنَآ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ (الأعراف: 172)، فيكون فهم الطّوسيّ لكلام الجنيد هو أنّه دعوة لعودة العبد إلى التّوحيد الكامن في فطرة البشر وروحهم.

---

(1) ينظر: مصطفى العروسيّ، *حاشية العلّامة مصطفى العروسيّ المسمّاة نتائج الأفكار القدسيّة في بيان معاني الرّسالة القشيريّة*، تحقيق: عبد الوارث محمّد عليّ (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2007م)، ج. 1، ص. 59.

(2) القشيريّ، *الرّسالة القشيريّة*، ص. 26.

(3) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 139.

(4) السّراج الطّوسيّ، *اللّمع*، ص. 49.

(5) ينظر: السّراج الطّوسيّ، *اللّمع*، ص. 50.

أمّا فهم زاهنر من قول الجنيد: "فيكون كما كان قبل أن يكون" بأنّه يقول أنّ الأرواح كانت فكرة في عقل الله وأنّ هدف وغاية الصّوفيّ في توحيده هو أن يصبح كما كان من قبل فكرة الله الموجودة في عقله[1]، فلا وجود لهذا المعنى ولهذه العقيدة في كلامه لا بالمنطوق ولا بالمفهوم، ومنشأ خطئه ربّما يعود إلى اعتماده ترجمة خاطئة لكلامه، أو أنّه أراد أن يجعله موافقا لبعض الأفكار الهندوسيّة القائلة بالتّفريق بين البراهمان (الله) والأتمان (الرّوح).

3. 2. 3. الخلاصة

حاول المستشرق زاهنر في نقله لموقف الجنيد من أقوال البسطاميّ أن يجد فيها ما يوافق عقيدته وأفكاره المطابقة للتّصوّف الهندوسيّ، لكنّه لم يتمكّن من الوصول إلى ذلك، بل اعترف بوجود اختلاف بين فكره وفكر البسطاميّ، رغم بعض المحاولات الّتي قام بها في تأويل بعض كلام الجنيد كي يجعله أقرب إلى عقيدة وحدة الوجود كما رأينا ذلك في نقل تفسيره للتّوحيد ولمقولته عن أصل الرّوح البشريّة.

والّذي وجدناه هو أنّ أقوال الجنيد في تفسيره لأقوال البسطاميّ كان لا يأخذها على ظاهرها الدّال على عقيدة وحدة الوجود الّتي يقول بها الهندوس، بل كان يحملها على أحسن المحامل ويفسّرها بما يوافق الشّرع وكلام العرب، ويبتعد عن مواطن الشّبه الّتي خاض فيها البسطاميّ، كما كان يؤنّبه في مواضع ويخطّئه في أخرى.

وهذا كلّه دليل على أنّ الجنيّد سيّد الطائفة لم يكن على فكر وعقيدة البسطاميّ الموافق ظاهرها لعقيدة الهندوسيّة، بل كان معارضا لها، سائرا على ما ورد في الشّريعة المحمّديّة؛ لذا لم يكن متأثّرا بالتّصوّف الهندوسيّ، بل بقي متمسّكا بالتّصوّف الإسلاميّ الصحيح، وهذا موافق لمشهور مقولاته كقوله: "الطّرق كلّها مسدودة على الخلق **إلّا على من اقتفى أثر الرّسول عليه الصّلاة والسّلام**"[2]، وقوله: "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر؛ لأنّ **علمنا مقيّد بالكتاب والسّنّة**."[3]

ولنذكّر بأنّ الأقوال المنقولة عن الجنيد من قبل زاهنر هي منقولة من كتاب السّراج للطّوسيّ، وهي كلّها بلا إسناد صحيح، فلا يمكن الاعتماد عليها بشكل كلّيّ والأخذ بأقواله على أنّها صحيحة النّسبة إليه ثمّ بناء موقفه منها.

3. 3. تصوّف أبي حامد الغزاليّ وموقفه من عقيدة الحلول والاتّحاد عند المستشرق زاهنر

3. 3. 1. مصادر المستشرق زاهنر في دراسته لتصوّف أبي حامد الغزالي

آخر مبحث طرقه المستشرق زاهنر في رحلته للكشف عن الأثر الهندوسيّ على التّصوّف الإسلاميّ هو تصوّف الإمام الغزاليّ، وقد اعتمد في دراسته هذه على آخر ما كتب الغزالي في نظره، وهما كتاب "**كيمياء السّعادة**" وكتاب "**مشكاة الأنوار**" الّذي كان ينقل منه عن طريق كتاب "**الجواهر الغوالي من رسائل الغزالي**"، وهو عبارة عن عشرة رسائل مجموعة في كتاب واحد.

(1) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 140.

(2) القشيريّ، *الرّسالة القشيريّة*، ص. 79.

(3) القشيريّ، *الرّسالة القشيريّة*، ص. 80.

كتاب "**كيمياء السّعادة**" للغزاليّ له نسختان، النّسخة الفارسيّة منه يصحّ نسبتها إلى الغزالي، وهو مشابه بل يكاد يطابق كتابه "**إحياء علوم الدّين**"[1]، أمّا النّسخة العربيّة منه فهو كتاب صغير الحجم، مخالف تماما للنّسخة الفارسيّة، وكثير من العلماء يشكّكون في نسبته إليه[2]، وزاهر كان يعتمد على النّسخة الفارسيّة، وذلك هو الأصحّ.

أمّا كتاب "**مشكاة الأنوار**"، فالّذي يصحّ نسبته إليه هو المسمّى بـ"**مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار**"، أو بـ"**مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار**"[3]، عكس كتاب "**مشكاة الأنوار ولطائف الأخبار**" الّذي يعتبر من الكتب المنحولة الّتي كتبت باسمه[4]، واعتماد زاهر كان على الّذي يصحّ نسبته إليه، فمنهجه في اختيار المصادر كان صحيحا.

3. 3. 2. أقوال أبي حامد الغزالي الّتي استشهد بها زاهر ومناقشتها

أهمّ الأدلّة الّتي اعتمد عليها المستشرق زاهر في بيان أنّ عقيدة الغزاليّ موافقة لعقيدة الحلول والاتّحاد هي مايلي:

أوّلا: استشهد بكلام الغزاليّ في كتابه "**كيمياء السّعادة**" الّذي فرّق فيه بين توحيد العامّة الّذي هو قول: لا إله إلّا الله، وبين توحيد الخاصّة وهو قول: لا هو إلّا هو، واستشهد أيضا بحكم الغزاليّ على عقيدة حلول الله في المخلوقات بالبطلان، وعلى إنكاره للقول بأنّ الرّوح البشريّة ليس لها صفات وأنّ الله كذلك، ومن نتيجة إنكاره للحلول ولتعطيل الله والرّوح عن الصّفات استنتج زاهر أنّ الغزاليّ قائل بأنّ جوهر الرّوح هي نفسها الله، أي أنّه قائل بعقيدة الحلول والاتّحاد في نظره رغم تصريحه بإنكارها، كما استنبط أيضا قوله بالحلول من استشهاد الغزاليّ مثل الجنيد بحديث الولاية المشهور وبغيرها من النّصوص[5].

نقول: تفريق الغزاليّ بين توحيد العامّة وتوحيد الخاصّة سيأتي شرحه حين الحديث عمّا أورده في كتابه "**مشكاة الأنوار**".

أمّا الطّريقة الّتي سار عليها المستشرق زاهر في استنتاج حكمه على الغزاليّ بأنّه قائل بالحلول والاتّحاد فغير سليمة، فهو أعرض عن صريح كلام الغزاليّ في إنكار عقيدة الحلول واستنتج من بعض أقواله الأخرى غير الصّريحة ما يدلّ على الحلول، وتقديم المتشابه على المحكم منهج غير سليم، والصّحيح هو التّمسّك بقوله المحكم في إبطال عقيدة الحلول وتأويل ما أشكل من كلامه بما يوافق صريح عبارته، فمثلا إنكاره تعطيل صفات الله وصفات الرّوح لا يفهم منه أنّه يسوّي بينهما من جميع الجهات وأنّه يعتبر جوهر الرّوح هي الله حقيقة، وإنّما غاية ما يدلّ عليه قوله هو أنّ للرّوح صفات كما أنّ لله صفات، عكس من يعطّل جميع الصّفات لله كالمعتزلة.

وقوله أنّ الغزاليّ قائل بالحلول والاتّحاد بدليل استشهاده بحديث الولاية فظاهر البطلان؛ إذ لم يفهم الجنيد ولا الغزاليّ من هذا الحديث أنّ الله يحلّ حقيقة فيصبح سمع الوليّ وبصره ويده ورجله، وإنّما هو تعبير مجازيّ لا يقصد به حلول الله في خلقه، بل يقصد به معيّته ونصرته وحفظه له في كلّ جوارحه.

---

(1) ينظر: عبد الرّحمن بدوي، *مؤلّفات الغزاليّ*، ط2 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977م)، ص. 172-178.

(2) ينظر: بدوي، *مؤلّفات الغزاليّ*، ص. 275-276.

(3) ينظر: بدوي، *مؤلّفات الغزاليّ*، ص. 193-198.

(4) ينظر: بدوي، *مؤلّفات الغزاليّ*، ص. 381-382.

(5) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 162-164.

ثانيا: أهمّ ما استشهد به زاهنر من كتاب "**مشكاة الأنوار**" على أنّ الغزاليّ قائل بعقيدة الحلول والاتّحاد هو قوله[1]: "العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتّفقوا على أنّهم لم يروا في الوجود إلّا الواحد الحقّ. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانا علميّا، ومنهم من صار ذلك له حالا ذوقيّا. وانتفت عنهم الكثرة بالكلّيّة واستغرقوا بالفردانيّة المحضة، واستوفيت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متّسع لا لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضا. فلم يكن عندهم إلّا الله تعالى فسكروا سكرا رفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم ((أنا الحقّ))، وقال الآخر: ((سبحاني ما أعظم شاني))، وقال آخر: ((ما في الجبّة إلّا الله))... **فلمّا خفّ عنهم سكرهم وردّوا إلى سلطان العقل الّذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أنّ ذلك لم يكن حقيقة الاتّحاد بل شبه الإلحاد... وتسمّى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتّحادا أو بلسان الحقيقة توحيدا.**"[2]

ولا نرى من هذا النّصّ أنّ الغزاليّ يقول بالحلول والاتّحاد، بل هو يقول بضدّها صراحة، وهذا ظاهر من قوله أنّ العقل هو الميزان الّذي به توزن العقائد الصّحيحة من الباطلة، والقول بالاتّحاد كما أدركه العارفون حين مشاهداتهم يعتبر في ميزان العقل شبه الإلحاد عند الغزاليّ، فكيف يقال أنّه قائل ومتبنّ لهذا الاعتقاد؟

لكن الّذي يراه الغزاليّ صحيحا هو مشاهدات العارفين، ويعتبرها هي توحيد الخواصّ، أي أنّ حالة الصّوفيّ وتجربته وشعوره ووجدانه هي الّتي تسمّى توحيدا بلسان الحقيقة، وليس اعتقاده الّذي هو يعتبر شبه الإلحاد.

فتوحيد الخواص الّذي يتحدّث عنه الغزاليّ هو ليس اعتقادا يؤمن به الشّخص؛ إذ الإيمان باتّحاد الله مع المخلوقات أو حلول الله فيها أو أنّها عدميّة هو باطل في ميزان الشّرع والعقل، وإنّما توحيد الخاصّة في نظره هو عبارة عن شعور ووجدان يصل إليه العارف فقط، ولا يجوز أخذ ذلك الشّعور وجعله عقيدة يؤمن بها الشّخص ويعتبرها هي الحقّ، وتلك الكشوفات والمعارف هي في نظره امتداد لحقيقة النّبوّة فلا ينبغي إنكارها ولا الاعتراض عليها[3].

ومن هذا يتبيّن لنا أنّ تشبيه زاهنر الغزاليّ بقول شانكارا (ت القرن 8م) صاحب فلسفة الفيدانتا الهندوسيّة والقائل أنّ الله هو الرّوح والرّوح هو الله[4]، أي المتبنّي لعقيدة الوحدويّة والاتّحاد – بعيد عن الصّحّة.

3. 3. 3. الخلاصة

موقف المستشرق زاهنر من عقيدة الغزاليّ هي أنّه قائل بالحلول والاتّحاد المشابهة لفلسفة الفيدانتا الهندوسيّة، وهذا الاستنتاج الّذي توصّل إليه لا تدعمه الأدلّة؛ إذ الغزاليّ كما بيّنا يفرّق بين ما يجده العارفون من مشاعر وحدويّة حين تجربتهم الصّوفيّة، وبين عقيدتهم الفكريّة المعبّرة عن ذلك الوجدان، فيعتبر الوصول إلى ذلك الشّعور حقيقة التّوحيد، والاعتقاد المعبّر عن تلك الحقيقة إلحاد وضلال، والعبرة في العقيدة والإيمان بالفكر وليس بالشّعور والوجدان.

---

(1) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 164-165.

(2) أبو حامد الغزاليّ، *مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار*، شرح ودراسة وتحقيق: عبد العزيز عزّ الدّين السّيروان (بيروت: عالم الكتب، 1986م)، ص. 139-141.

(3) ينظر: أبو حامد الغزاليّ، *المنقذ من الضّلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال*، تحقيق: جميل صليبا وكامل عليّ (بيروت: دار الأندلس، 2003م)، ص. 145-150.

(4) ينظر: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 166.

4. الخاتمة والنّتائج

بعد عرضنا لنظريّة المستشرق زاهنر كما جاءت في كتابه "**التّصوّف الهندوسيّ والإسلاميّ**" وتحليلنا لأدلّته الّتي استشهد بها لإثبات تأثّر التّصوّف الإسلاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ وتقويمها توصّلنا إلى مايلي:

إنّ نظريّة تأثّر التّصوّف الإسلاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ كما قرّرها المستشرق زاهنر تعتبر صحيحة في جزئيّة واحدة فقط وهي: صحّة تأثّر أبي يزيد البسطاميّ عن طريق معلّمه أبي عليّ السّنديّ بما ورد في الكتب المقدّسة الهندوسيّة، خاصّة الّتي ألّفت لتعليم التّصوّف الهندوسيّ وهي الأوبانيشادات.

وهذا التّأثّر كما أوضحنا وارد وحاصل من أبي يزيد البسطاميّ وحده دون غيره من أئمّة التّصوّف الّذين درسهم كالجنيد والغزاليّ، وقد حصل ذلك في زمن البسطاميّ دون غيره من الأزمنة؛ إذ قد توقّف هذا التّأثير الهندوسيّ على التّصوّف الإسلاميّ معه وفي تلك الفترة فقط، وبعده بسنوات قليلة بدأ الاعتراض والرّدّ عليه من قبل سيّد الطّائفة الجنيد الّذي كان مخالفا لأقواله وأفكاره، والّذي حمل كلامه على أحسن المحامل الموافقة للشّرع، وعلى منواله سار من جاء بعده كالإمام الغزاليّ الّذي حافظ على عقيدة الإسلام التّوحيديّة الخالصة، عكس ما أورده المستشرق من أنّه كان على عقيدة شانكارا الوحدويّة، بل ما أضافه الغزاليّ هو الاقرار بحقيقة الوجدان الّذي يصل إليه العارفون بالله حقّا وصدقا، مع الإنكار على من وقع منهم في زلّات عقديّة، كالقول بالحلول والاتّحاد والوحدويّة، والخطأ الّذي وقع فيه زاهنر هو الخلط بين اعترافه بوجدان العارفين وعقائدهم المبنيّة على ذلك.

والّذي دفع بالمستشرق زاهنر للوقوع في تلك الأخطاء هو اعتماده على تراجم غير دقيقة كما رأينا في نقله لشرح التّوحيد للجنيد فيكون الخلل قد وقع عنده في المنهج الوصفيّ، أو ربّما دفعه حماسه لتأييد نظريّته إلى تأويل كلام الجنيد وكلام الغزاليّ كي يكون مشابها لما ورد في يالتّصوّف الهندوسيّ، فيكون مخلّا بالمنهج التّحليليّ في تفسير قوله وبالمقارن الّذي به أثبت نظريّة التّأثير بمجرّد وقوع أدنى مشابهة ولو في المعاني المشهورة المتداولة.

كما نعتقد أيضا أنّه قد أخطأ حين تعميمه تأثّر البسطاميّ بالتّصوّف الهندوسيّ على التّصوّف الإسلاميّ عامّة، والصّحيح هو الوقوف أين وقف بنا الدّليل وعدم مجاوزته إلى غيره إلّا إن جاء ما يعزّز ذلك ويؤكّده، وهذا ما لم يستطع إثباته.

ويترتّب على هذه النّتيجة أنّ دراسات المستشرقين أمثال زاهنر يمكن الاستفادة منها لما فيها ما هو موافق للأدلّة والحقائق العلميّة، وخوض في دقائق المسائل الّتي قليل من يخوض فيها كمقارنة الموروث الصّوفيّ الإسلاميّ بما جاء في كتب الأديان المخالفة، وفيها أيضا ما هو باطل يجب ردّه وبيانه بكلّ إنصاف وموضوعيّة.

التّوصيات

نوصي الباحثين باستكمال هذه المسيرة البحثيّة الّتي تتطرّق إلى الدّراسات الاستشراقيّة الحديثة لأصل التّصوّف الإسلاميّ عامّة، وذلك بالوقوف على بحوثهم الّتي كتبوها حول مسألة تأثّر الصّوفيّة بالدّيانات والفلسفات غير الإسلاميّة ودراستها بطريقة علميّة موضوعيّة وتقويمها باستخراج ما وافق الدّليل منها واستبعاد ما كان مخالفا لها، ولا يكون اهتمامنا الأوّل هو الرّدّ على كلّ أقوالهم

بناء على موقف إيجابيّ مسبق لنا تجاه التّصوّف بكلّ مدارسه الفلسفيّة والسّنّيّة، ولا أن نكون مجرّد إمّعة نأخذ بنتاجهم لأنّه يوافق الموقف السّلبيّ الّذي يتبنّاه البعض تجاه التّصوّف الإسلاميّ بأكمله.

5. قائمة المصادر والمراجع

الكتب المقدّسة

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

Olivelle, Patrick, trans. *The Early Upanisads: Annotated Text and Translation***.** New York: Oxford University Press, 1998**.**

المصادر

بدويّ، عبد الرّحمن. *شطحات الصّوفيّة*. الجزء الأوّل: أبو يزيد البسطاميّ. الكويت: وكالة المطبوعات، 1987م.

السّراج الطّوسي، أبو نصر. *اللّمع*. تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. مصر: دار الكتب الحديثة، 1960م.

الغزاليّ، أبو حامد. *المنقذ من الضّلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال*. تحقيق: جميل صليبا وكامل عليّ. بيروت: دار الأندلس، 2003م.

الغزاليّ، أبو حامد. *مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار*. شرح ودراسة وتحقيق: عبد العزيز عزّ الدّين السّيروان. بيروت: عالم الكتب، 1986م.

القشيريّ، أبو القاسم. *الرّسالة القشيريّة*. تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشّريف. القاهرة: دار الشّعب، 1989م.

Zaehner, R. C. *Hindu and Muslim Mysticism*. London: The Athlone Press, 1960.

المراجع

ابن عاشر. *متن ابن عاشر المسمّى المرشد المعين على الضّروريّ من علوم الدّين*. الصّنادقيّة: مكتبة القاهرة.

بدوي، عبد الرّحمن. *مؤلّفات الغزاليّ*، الطّبعة الثّانية. الكويت: وكالة المطبوعات، 1977م.

البيجوريّ، إبراهيم. *حاشية الإمام البيجوريّ على جوهرة التّوحيد المسمّى تحفة المريد على جوهرة التّوحيد*. تحقيق وتعليق: عليّ جمعة. القاهرة: دار السّلام، 2002م.

ظهير، إحسان إلهي. *التّصوّف المنشأ والمصادر*. لاهور: إدراة ترجمان السّنّة، 1986م.

العروسيّ، مصطفى. *حاشية العلّامة مصطفى العروسيّ المسمّاة نتائج الأفكار القدسيّة في بيان معاني الرّسالة القشيريّة*، الطّبعة الثّانية. تحقيق: عبد الوارث محمّد عليّ. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2007م.

القصير، أحمد. *عقيدة الصّوفيّة وحدة الوجود الخفيّة*. الرّياض: مكتبة الرّشد ناشرون، 2003م.

محمود، عبد القادر. *الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام: مصادرها ونظريّاتها ومكانها من الدّين والحياة*. القاهرة: دار الفكر العربيّ، 1966م.

نيكلسون، رينولد ألين. *في التّصوّف الإسلاميّ وتاريخه: طائفة من الدّراسات*. ترجمة: أبو العلا العفيفيّ. القاهرة: لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، 1947م.

Andrae, Tor. *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*. Translated by Birgitta Sharpe. New York: SUNY Press, 1987.

Hartmann, Richard. *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Ṣûfîtums*. In *Der Islam*. Vol. 6, issue 1, pp. 31-70. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1915.

Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts***.** Berkeley**:** University of California Press**,** 1984.

Zarrinkoob, Abdol-Hosein. *Persian Sufism in Its Historical Perspective. In Iranian Studies*. Vol. 3, issue 3/4, pp. 139-220. England: Taylor & Francis, Ltd, 1970.