

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحو قراءة منهجية للتراث الصوفي الإسلامي

د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي

مدخل :

ظلم التصوف الإسلامي في كثير من قراءات الناس له، ربما بسبب المصطلح - كما يذكر البعض - وربما بسبب انحراف بعض المنتسبين إليه ، وربما بسبب حرب بعض الاتجاهات الفكرية له مما أشاع عنه ، أنه وافد ليست الحياة الإسلامية بحاجة إليه، فضلا عن أنه مبتدع . تسبب في إبعاد ذويه عن الإسهام الحضاري وعن الارتباط بالأصول الشرعية، وهذه الأسباب وغيرها - بصرف النظر عن صحتها أو صحة بعضها أو عدم صحته - تقرر حقيقة أن هذا الجزء من تراث المسلمين أصابه قسط كبير من الظلم ، لا نغالي إذا قلنا لم يصب بمثله جزء آخر من تراث حضارتنا .
وقد عرف تاريخ الفكر الإسلامي اتجاهات لنقد التصوف

بعضها من داخله لتصحيح المسار ، وبعضها من خارجه - وهو بيت القصيد . - ذهب أهل هذا الأخير مذاهب ، أحدها مدح حتى قبل الأخطاء ، وسوغها بالتأويل ، وثانيةاً غض طرفه عن كل حسن في هذا التراث ، فلم ير فيه إلا كل خلل وفساد ، وانطلق من حالات فردية إلى حكم عام وموقف شامل ، وثالثها توسط لكنه لم يكن على شهادة السابقين . وقد عانى الفكر الصوفي من المذهبين الأوليين ، بل وحجب كل جزءاً من الحقيقة عن الناس ، الأمر الذي جعل كثيراً من العلماء والباحثين قدّيماً وحديثاً ينادون بضرورة التزام منهج وسط بين الرفض المطلق والقبول المطلق .

وتعددت أشكال نداءاتهم ، فمن قائل بضرورة المنهجية قبل الحكم والنقد (١) ومن قائل بضرورة التريث قبل الحكم على السابقين (٢) ومن قائل بضرورة النظر إلى كل زوايا التصوف ، واعتبار كل مراحله عند التقسيم (٣) .

وقدّيماً تبني هذه الدعوة علم من أعلام العلماء المحافظين ، فنادى بخطأ القبول المطلق والرفض المطلق ، وجعل الحكم هو إن كان صادراً عن حب مطلق أو بعض مطلق (٤) . ذلكم هو شيخ الإسلام ابن تيمية الذي سار في هذا الأمر على درب سابقين له من العلماء الحنابلة (٥) .

وإذا كان هناك اتفاق بين دعوة المعاصرين ودعوة ابن تيمية ومن سبقه ، فإن هناك فارقاً أساسياً هو أن المعاصرين لم يقدموا تصوراً كاملاً للمنهج الذي ينبغي أن تكون عليه قراءة التصوف ، بل أشاروا إلى بعض النقاط بإيجاز وإجمال ، أما ابن تيمية فقد قدم تصوراً أكثر تفصيلاً عن المنهج في نقد التصوف بل وطبقه في النظر إلى مراحل التصوف ، وإلى المصطلح ، وإلى

رجال التصوف ونحو هذا .

لكن نقول أيضا إن هذا التصور عنده مبئوث في شتى كتاباته عن التصوف وعن السلوك بل وعن العقيدة أيضا الأمر الذي لم يجعله شهيرا من الدارسين ، وبخاصة أنه أشيع عن عداء شيخ الاسلام للتصوف الكثير ، فرغبة في الإفادة من تراثنا الروحي في حياتنا المعاصرة ، ورغبة في إنصاف هذا الجزء من تراثنا ، وإيمانا بضرورة المنهج في قراءة التراث بل وغير التراث ، وانضماما إلى صفوف العلماء والباحثين المنادين بذلك ؛ ورغبة كذلك في إبراز الموقف المنهجي الحق لشيخ الاسلام ابن تيمية . لهذه الأسباب وما في بابها رأيت أن أقدم تصورا لكيفية القراءة المنهجية للتراث الصوفي آملا أن أضع به نقطة ضوء أمام الدارسين الباحثين عن الحق والمستهدفين الإفادة من التراث للمعاصرة دون تكلف أو افتعال .

وقد جمعت شتات إشارات من هنا ومن هناك ، وتطبيقات تناولت في ثنايا البحوث وأضفت إليها رؤيتي وخبرة صلتي بهذا الجزء من تراثنا لأقدم هذه الرؤية التي بين يدي القارئ محاولا ان لا أحيد عن العدل في حكمي أو تعليقي التزاما بالمنهج الذي أدعوه إليه على طريق علماء سبقوه وباحثين لا يزالون يعطون العلم خبراتهم ورؤاهم .

وقد رأيت أن أقسم هذا البحث إلى قسمين رئيسين :
قسم يتناول الجو الذي ينبغي أن نقرأ فيه هذا التراث ، وأعني به بعض الحقائق وال المسلمات التي أصبحت ضرورية لمن يرود هذا الطريق كيلا يضل في شعابه ، ولا يبدد جهده ووقته في اجتذار أحاديث لم تعد ذات موضوع ، وحاوت أن أربط بين كل مسلمة والجدوى من القراءة في ضوئها .

أما القسم الآخر فهو الضوابط المنهجية التي يلتزم بها القارئ وهو يتعامل مع نصوص هذا التراث الصوفي عبر مراحله ومدارسه .

ولما لم يكن من خطتي أن أذكر إلا ما يوضح رؤيتي للمنهج لجأت - في حدود ما أراه ضروريا - إلى الإيجاز والجمال في كثير من الأحيان ، مشيرا إلى مصادر التوسيع في الفكرة موضع الإيجاز أو الإجمال .

تلك رؤيتي وبواعي على كتابة هذا البحث ، فإن وقت فلله الحمد والمنة وإن كانت الأخرى فحسبني أنني قصدت الخير لحاضرنا والأنصاف لتراثنا ، والله عنده حسن الثواب .

قراءة التراث الصوفي في ضوء الحقائق والمسلمات :

تتواصل الحضارات الإنسانية في فكرها المتسلسل في حلقات تطورها ، ويفيد اللاحق فيها من السابق ، لا تشد عن ذلك حضارة ، ولا يخرج على هذه القاعدة فكر ، لكن هذه الإفادة تتوقف على طريقة قراءة أهل الحضارة لتراثهم ، فكلما كانت القراءة وفق منهاج لا يغفل الحقائق ، ولا يسقط ظروف الحاضر على الماضي فيحكم عليه وفق هذه الظروف ، إلى غير ذلك من ضوابط المنهاج ، ودقة تطبيقه ، أقول كلما كانت القراءة وفق منهاج كهذا كانت إمكانية توظيف هذا التراث للحاضر أيسر وأخصب ، والفكر الصوفي المنشق من التجربة الصوفية لدى المسلمين جزء من تراثنا الإسلامي ، وقد مر بمراحل منذ نشأته وحتى يوم الناس هذا ، اعتورته فيها ظروف وحكمته عوامل ، لكنه أدى دوراً يمكن للمسلم المعاصر أن يفيد منه وأن يوظفه في إصلاح حاضره وتصور مستقبله ، لكن ذلك رهن بمنهاج القراءة لهذا التراث ، والهدف من الحكم عليه في مرحلة ما ، أو عند مدرسة ما ، ونحو ذلك .

وقد قرئ التصوف الإسلامي من البعض وفق منهاج منضبط فكانت نتيجة القراءة حكماً اختلف بشكل واضح عن حكم آخرين - وهم كثرة -قرأوا التراث الصوفي بعيون ورؤوس غير منهجية ، أو على الأقل في هذه النقطة ، وترتبت على هذا انعدام الإفادة من هذا التراث مع خصوبته وثرائه ، ومناسبته لحل كثير من مشكلات المسلم المعاصر .

ولأن قراءة التصوف لن تتوقف عند أولئك الذين قرأوه ، ولأننا في مرحلة بحثنا عن الذات الإسلامية من خلال تأصيل حياتنا الفكرية وربطها بأصولها التي تصلح لفهم الواقع

واستشراف المستقبل ، أقول لهذه الأسباب وغيرها رأيت أن أقدم لقراء التراث الصوفي لدى المسلمين - وأعني بهم من يقدرون على الإفادة من الماضي للحاضر - أقدم لهم ما ينبغي أن يقرأ التصوف في ضوئه ، وما ينبغي أن تلتزم به في القراءة من ضوابط . وأعني بالأولى أن يقرأ في ضوء بعض الحقائق وال المسلمات ، وأعني بالثانية ضوابط منهاج القراءة . وأرى أنه يلزم أن نقرأ هذا التراث في ضوء الحقائق التالية :

الحقيقة الأولى :

الحاجة إلى تنمية الطاقة الروحية لدى الإنسان :

لم يعد أمر وجود الجانب الروحي في الإنسان موضع جدل ، بعد أن غداً حقيقة ثابتة تتلمسها في حوار الفلسفة التي اهتمت بدراسة طبيعة الإنسان مقارنة بطبيعة الحيوان ، لتصل إلى أن الإنسان بصفاته يفوق حجمه الطبيعي الحسي ، ومن هنا قيل أن الإنسان أكبر من مجموع أجزائه وهذا هو ما عنده هنري يرجسون حين قرر أن الأعمال الفكرية والشعرية أكبر من حجم آليات التفكير والشعور الموجودة في الدماغ الحسي (٦) .

وهذه حقيقة مقررة في الأديان السماوية ، وإذا كان الإسلام قرر ذلك في حديث القرآن عن خلق آدم حيث قال سبحانه : « فَإِذَا سُوِّيَتْ وَنَفَخْتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعَا لَهُ سَاجِدِين » (٧) .

وقال سبحانه : « ثُمَّ سَوَاه وَنَفَخْ فِيهِ مِنْ رُوحِه » (٨) ، فإن العهد القديم في سفر التكوين يقرر هذه الحقيقة أيضاً في الإصلاح الثاني : « وَجَعَلَ الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ تَرَابًا مِّنَ الْأَرْضِ وَنَفَخَ فِي أَنفُسِهِ نَسْمَةً حَيَاةٍ فَصَارَ آدَمَ نَفْسًا حَيَاةً » (٩) .

وقد ترتب على وجود هذه الحقيقة أن اهتمت مدارس

التربية بالجانب الروحي في الإنسان وطالبت بأن يأخذ حقه في المناهج كما يعني بالجانب العقلي والجانب الجسدي تماماً بتمام (١٠). لذا وجدنا من يقول : « إننا نعيش جميعاً في عالمين : في العالم الذي يتغير في كل عصر يتقدم الحضارة المادية ، وفي عالم روحي لا تستطيع العلوم من دونه أن تؤمن بالحق ، أو يؤمن الدين بالله ، أو يكون للصلاح أي معنى ، وهذا العالم الروحي هو عالم القيم ، ولو أنها ضحينا به على مذبح العلوم أو الاقتصاديات أو الاجتماعيات أو أي شيء آخر لكان في ذلك هلاكاً ، مثلنا في ذلك كمن يحذف الفيتامينات من طعامه (١١) .

ومن يقول كذلك « فيجب على التربية لكي تكون على اتفاق عام مع مقاصد الطبيعة أن تتجه إلى ضرورة النشاط غير العقلي للروح ، وضرورة النشاط العضوي يقدر اتجاهها إلى النشاط العقلي » (١٢) .

وهذا الاهتمام بالجانب الروحي شغل حيزاً كبيراً في النصوص المقدسة في اليهودية والمسيحية والإسلام ، وكما وجد لدى بعض الديانات القديمة كالبراهمة والبوذية حيث الدعوة إلى ترك ملذات الحياة من أجل الوصول إلى العالم الروحي أو الترفانا على حد تعبيرهم ، إذ أن سعادة الإنسان لا تكتمل إلا حين يصل بروحه إلى أعلى مراتب الصفاء (١٣) .

من هنا نقول إن وجود هذا الجانب في الإنسان أمر لا يحتاج إلى دليل وبخاصة لدى الإنسان الذي يدرك بنفسه سعادته بالخير ، وحبه للفضيلة ، ويرى من يمرضون بغير المرض العضلي أو العقلي ، مما يؤدي بهم إلى التبرم بالحياة ، والضجر من الأحياء ، أقول الأمر لا يحتاج إلى دليل .

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل وإن شغل بعض الباحثين نفسه يتلمس أدلة فلسفية وعلمية ونحو ذلك (١٤) .

.. أما لماذا هذا الاهتمام فإن الأمر يتضح حين نلقى نظرة على الحضارة الغربية الحديثة التي تغييت تحرير الإنسان من سلطان الكنيسة ، ومن جبروت الفكر الأرسطي ، واتخذت العلم والتجربة والتركيز على المحسوس وسيلة لذلك الهدف ، واتخذت فلسفاتها بمذاهبها المختلفة منحى ماديا يساير هذه الروح العامة للحضارة الغربية المعاصرة .

ونحن لا ننكر أن لذلك ظروفه وملابساته التي تتلمس في دراسة فلسفة الحضارة الغربية (١٥) .

لكن الذي يعيينا في الإجابة على سؤالنا لماذا هذا الاهتمام بالجانب الروحي ؟ هو أن هذه التزعع التي أولت جسد الإنسان وعقله بنسبة ما اهتمامها اغفلت جانبا مهما في الإنسان ترتب عليه أن أصبحت هذه الحضارة الغربية في نظر أهلها الواقعين موضع انتقاد ، ونظر إليها على أنها فشلت في تحقيق هدفها وهو تحرير الإنسان ، لأنها حررته من أشياء وجعلته عبدا لغيرها بإهمالها نقطة التوازن الضرورية بين جوانب الإنسان كلها ، جسده ، عقله ، روحه .

« ومن الغريب أن الإنسان الحديث قد استبعد من الحقيقة الواقعية كل عامل نفسي (روحي) وبنى لنفسه وسطا ماديا بحثا ، غير أن هذا العالم لا يلائم ، بل نراه يصاب فيه بالانهيار ، فقد اعتاد أسلافنا أن يعدوا وجاد العناصر الروحية في وسطهم أمرا ضروريا ، وكان الدين يسيطر على أحداث الحياة الهامة ، ويزود كل شخص بالشجاعة التي تمكنه من العيش ،

فيبدووا جيداً أنه على البشرية المتحضرة لكي تتجنب ترديها النهائي في ودهة التنافر والفوضى أن تعود إلى بناء المعابد في ذلك العالم الفاخر الصارم الذي يعيش فيه علماء الطبيعة والفلك » (١٦) .

ونظرة صاحب هذا القول إلى الحضارة الحديثة تتجلّى في وصفه لها بأنّها ثوب بالغ الضيق كثوب الطفل حين يريد الكبير أن يلبسه ، « فالعالم الحديث يهدو لنا كالثوب المفرط في الضيق ، بمجرد أن يطبعه مذهب الحرية الفردية أو المذهب الماركسي بتطابعه ، وما لا يقبله العقل أن يصبح الواقع الخارجي أضيق من أن يشمل الإنسان في كلّيته ، وألا يكون تركيبه متفقاً مع تركيبنا من بعض الوجوه ، فمن الحكمة إذن أن نجعل لعالم الروح نفس الموضوعية التي لعالم المادة » (١٧) . وقد أشار نقاد هذه الحضارة من الغربيين إلى ما جرّه هذا الاتجاه المادي على الناس من وجود بعض الأمراض الجسدية الخطيرة ، والأمراض الخلقية التي تهدم أي حضارة كالكذب والغش ونحو ذلك (١٨) .

ولأنّ الحضارة الغربية قد ألغت بكثير من ظلالها المادية على الحياة في بلاد المسلمين كانت صيحات كثير من علماء المسلمين وهم بقصد دراستهم للحياة الروحية - بضرورة تنمية الجانب الروحي لدى الإنسان المعاصر طلباً لإقامة حضارة متوازنة تتوقى ما وقعت فيه الحضارة الغربية الحديثة ، وذلك أنّهم يرون أن إصلاح الفرد هو أساس الحضارة ، وأن التصوف الحق يمكن أن يؤدي دوراً هاماً في هذا الصدد باعتبار الحاجة إلى إنسان متخلق تحتاجه ظروف التغيير ، والتنمية ونحوها (١٩) . وإذا كانت هذه الإشارات دالة على أهمية الجانب

الروحي لدى المسلم المعاصر في ضوء ظروف عصره والحضارة السائدة فيه ، كما ظهرت في صيحات أهل الغرب وبعض علماء الإسلام ، الذين يرون أن حل معضلة الحياة المعاصرة يكمن في تنمية طاقات الإنسان الروحية بما يحقق التوازن في شخصيته فردا ، وفي طموحات العالم جماعات ومجتمعات إنسانية ، أقول إذا كان الأمر كذلك فإنه ينبغي أن تنظر إلى نشأة التصوف الإسلامي وإلى مصادره في ضوء هذه المسلمة التي قررتها النظرة الموضوعية للحضارة المعاصرة وموقع الحياة الروحية في تصور إصلاحها .

نشأة التصوف الإسلامي :

لا يعني بحثنا هذا بالحديث المطول والمفصل عن نشأة التصوف الإسلامي ، ولكنه يعني بالإشارة إلى الظروف التي نشأت فيها التصوف الإسلامي بما يفيد أنه كان ضرورة منطقية ونسبة طبيعية ، ضربت جذورها في الحياة الإسلامية ، واستمدت وجودها من مصادرها وذلك بعد أن أصبح هذا في عداد المسلمات التي لا ينبغي أن يقف الدارس أمامها طويلا .

وتشير هنا إلى ضرورة أن يقرأ التصوف الإسلامي وينظر إلى نشأته في ضوء الظروف التاريخية التي انتجت بروز هذا اللون من الفكر الإسلامي ، وإن كانت جذوره وبدايات مضمونة موجودة في مصادر الحياة الإسلامية ، بصرف النظر عن التقسيم إلى مراحل زهد غير منظم ، ثم زهد منظم ثم تصوف بالمعنى الإصطلاحي ، ثم وجود انتاج فكري يميز هذا العلم عن غيره ليأخذ مكانه بين العلوم الإسلامية ، فهذه كلها تقسيمات فنية من جهة وتاريخية من جهة أخرى ، لكن الذي نود تأكيده هو أن هذا اللون من الفكر كان انبثاقه أمرا حتميا

نتيجة ظروف وملابسات تاريخية وفكرية ، فحيث الرفاهية المفرطة بعد اتساع الفتوحات الإسلامية والالتقاء بحضارات مختلفة ، وحيث الانغماس في الشهوات تكون الحاجة ماسة إلى سلوك يحقق التوازن ، ويعيد الناس في عمومهم إلى دقة النظر إلى حياة الرفاهية وما ينبغي أن يكون عليه حال المسلم حين تفتح عليه الدنيا ، وهذا ما عنده ابن خلدون حين قرر أنه « عندما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجئ الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبولون على العبادة باسم التصوف » (٢٠) .

« ولما كان ظهور التصوف رد فعل للترف فقد ظهر الصوفية في المدن التي بلغت ذروة التحضر والحياة المترفة ، في دمشق ، وبغداد ، والقاهرة ، وقرطبة ، ولم يجد صوفية في الجبال الوعرة أو الصحاري المقرفة » (٢١) .

كذلك كان التصوف استكمالا لجوانب غابت في علم الفقهاء ذلك أنهم اكتفوا بظاهر العلم والعمل على الجوارح دون أن يتغللوا إلى الباطن حيث بواعث الأعمال وخطرات القلوب . الأمر الذي جعل الصوفية يفهمون العبادات وأحكامها فيما يشري الحياة الروحية للفرد المسلم وهم يريدون من وراء ذلك أن يتعانق الظاهر والباطن في الفقه الإسلامي ، وهذا ما عنده ابن منبه حين كتب إلى ابن مكحول (توفي ١١٢ هـ) : « إنك أمرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرعا فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله مجنة وزلفى » ولعل هذه أول إشارة إلى التفرقة بين الظاهر والباطن تلك التي حملت بعد اسم الشريعة والحقيقة (٢٢) .

وإذا كانت نظرة الصوفي إلى الفقيه كما أشرنا فإنه قد

أمكن التوفيق بين الفقه والتتصوف وبخاصة على يد أبي حامد الغزالى ، لكن الامر كان على خلاف ذلك بين التتصوف وعلم الكلام فحيث الجدل الدائر في ساحة المتكلمين وما أدى إليه من لجاجة وحجب بعض الحقائق التي يقول بها الخصم كان التتصوف رد فعل لهذا المسلك فرفضوه مذهبًا كما أنكروه منهجاً، فقدموا نموذجاً يري أن الإيمان الحق يزداد بالمارسة لا بالجدل ، فالمتكلمون كما يقول بعض الصوفية : « لقد صرفوا الكلم عن مواضعه بأهوائهم ، وأساءوا التأويل فضلوا ، وتأولوا التنزيه على غير وجهه » (٢٣) .

ولعل عدم التقاء الصوفية مع المتكلمين مذهبًا ومنهجاً هو الذي جعل ابن تيمية يرد ما أشار إليه القشيري من إن الصوفية كالأشاعرة في معتقداتهم ، ويؤكد ابن تيمية أن الأمر على خلاف ذلك سواء في باب المعرفة أو في العقائد الأخرى ، ويقرر أن الصوفية الأوائل في عقائدهم ينهاجون منهج السلف في هذا الباب (٢٤) .

هكذا يمكننا القول بأن التتصوف الإسلامي نشأ لحاجة إليه خلقية حيث ظروف فساد العصر ، وعلمية حيث قدم منهجاً يستكمل به مقومات الفقه ، ويعيد به لجاجة الجدل في باب العقائد ، وكذلك كان في كل مراحله استجابة للظروف التاريخية والفكرية المحيطة بالأمة ونظر إلى أهلها على أنهم مجتهدون كما اجتهد غيرهم في العلوم الإسلامية الأخرى (٢٥) .

وإذا كان التتصوف - كما ظهر - نبتة طبيعية في الحياة الإسلامية فإن مسألة الحديث عن مصدره يصدق عليها أنها نضجت حتى احترقت ، فقد تناولها علماء أجلاء وأثبتوا أن

هذه البدعة الإستشرافية الدائرة في فلك التأثير والتأثر غدت أوهى من أن تصمد لمناقشة علمية . وقد أنصف هؤلاء العلماء المستشرقين الذين رجعوا عن آرائهم في مسيحية المصدر أو غيرها بعد أن وضح لديهم الأمر من خلال الوقوف على نصوص لم تكن معلومة لهم من قبل ، كما فعل نيكلسون (٢٧) .

كما فند هؤلاء العلماء كل مزاعم المستشرقين في مسألة جعل مصدر التصوف الإسلامي شيئاً آخر غير المصادر الإسلامية ، وكانت نتيجة هذه الدراسات العلمية أن أصبح القول بسلامية التصوف في مصدره حقيقة علمية لا يجادل فيها إلا مكابر (٢٨) .

.. والأمر أوضح من أن نعيد القول فيه ، فالقرآن الكريم بما تضمنه من تربية للروح والوجدان ، ودعوة إلى العبادة والزهد في الدنيا ابتعاء مرضات الله ، وحياة الرسول صلى الله عليه وسلم بما كانت عليه من زهد وتقشف وطلب للآخرة ، ثم حياة الصحابة رضوان الله عليهم وما تمثلوه من حياة الرسول الكريم ، ثم مسيرة أحداث التاريخ التي أشرنا إليها ، كل هذه مصادر استقى منها التصوف الإسلامي وجوده ، وحدد من خلال إفادته منها معالمه التي جعلته علماً للأخلاق الدينية ، ومنهجاً متكاملاً للفقه الشرعي ، وطريقاً عملياً إلى تعميق الإيمان ، فكان من خلال ذلك كله الدور الذي أداه التصوف الإسلامي في حياة المسلمين كما سيجيء إن شاء الله تعالى .

.. قراءة التصوف الإسلامي في ضوء هذه الحقيقة يجب على القارئ الدرس كثيراً من الأخطاء التي وقع فيها البعض من جروا وراء المستشرقين في مسألة المصادر (٢٩) . ومن قفزوا إلى الأحكام قفزاً فقرروا أنه لم يكن بين الصحابة زهاد ، ولم يكن في حياة الرسول الكريم ما يمد الصوفية بالقدوة في

سلوكهم ، ولا كان في القرآن هذه الروحانية لأنه ذم الرهبانية ، وکأنهم قالوا إن الإسلام شيء والتصوف شيء آخر (٣٠) . ومن ربطوا بين التصوف وانهيار الحضارات وكأنه هروب وليس خطة إصلاح ، مع أن الواقع التاريخي يقرر أن فترة ازدهار التصوف الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين كانت أزهى فترات العلم والحضارة الإسلامية وإن صحتها ظروف تاريخية أخرى سوّقت وجود التصوف كعامل توازن ومتطلب تربوي ضروري (٣١) .

كذلك فإن القراءة في ضوء الحقيقة المذكورة تحفظ على الدارس جهده ووقته ، حيث يستفيد من التراكم المعرفي ، فيبدأ من حيث انتهى سابقوه من العلماء والمتخصصين شاكرا لهم جهدهم ، بادئاً في الدخول إلى مضمون وحقيقة ما يريد وهو توظيف هذا الجانب من تراث المسلمين في خدمة قضيائهم المعاصرة ، تفهمها لأداء الحاضر ، واستشرافاً لمستقبل إسلامي يقدم الإسلام فيه نموذجاً حضارياً يهدي حيary العالم إلى أمثل الطرق لتحرير الإنسان من كل قيد زائف يعوقه عن الرسالة التي خلقه الله من أجلها وهي الخلافة والعبادة والعمارة للحياة . وهذا ما تتطلع إليه اليوم البشرية بعد أن ارهقتها مادية الحضارة الغربية كما يشهد بذلك فلاسفتها وقادتها .

الحقيقة الثانية :

تصور الصوفية للشخصية المسلمة :

من المقرر أن أخلاق الإسلام هي أساس بنائه بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة سواء في ذلك الأحكام الاعتقادية أو الأحكام الفقهية إلى الأساس الخلقي كانت صورة لا روح فيها ، وهيكلًا فارغاً من المضمون (٣٢) .

ولأن التصوف الإسلامي منشأ من الإسلام - حتى إن البعض يرى أنه أشد العلوم الإسلامية صلة بالدين - (٣٣) فقد حمل هذه الصفة وصارت الأخلاق أبرز مضامينه : يقول ابن قيم الجوزية « الدين كله خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الدين ، وكذا التصوف قال الكتاني : التصوف هو الخلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في التصوف » (٣٤) .

وقد علق ابن القيم على عبارة الhero الأنصاري « واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق » بما يفيد أنه يرتضى هذه الحقيقة التي تؤكد أن التصوف أخلاق دينية (٣٥) .

وهذا هو الذي جعل مؤرخي الأخلاق يعتبرون التصوف علمًا للأخلاق الدينية « إذ جعلوا الفروض فضائل يلتزم بها كما جعلوا الحرمات رذائل وأمراضنا نفسية يتوقى منها ، وتحتاج إلى العلاج » (٣٦) .

ولأن الأخلاق في الإسلام تنهض ببناء شخصية قوية في جوانبها المتعددة فإننا نشير هنا إلى ضرورة الوعي بما قدمه التصوف الإسلامي في بناء الشخصية المسلمة للكون سوية وفعالة تنهض بالإصلاح الذي تغيّاه التصوف نظراً للظروف التاريخية التي أشرنا إليها ، ومنطقي أن تجد في كتبهم وأقوالهم ما يشير إلى ضرورة توافر هذه الصفات في الشخصية الصوفية وهم بالطبع يرون أن الشخصية الصوفية المتعهدة بالتربيّة ينبغي أن تكون نموذجاً يحتذى .

وتصورهم للشخصية المسلمة يتمثل في كونها :

- أـ شخصية متخلقة بأخلاق الإسلام .
- بـ شخصية تحرص على العلوم الشرعية والعلقية والروحية .
- جـ شخصية متحركة في الحياة متصلة الناس .

ففي الجانب الأول : يركزون على ضرورة الارتباط بالكتاب والسنة مصدرين يمدان المسلم بعقيدته وأحكام حياته وأخلاقه ويرزون - وهم يتحدثون عن الفضائل وربطها بالشرع - الصلة الوثيقة بين أصول الإسلام وأدابه ، وان الآداب الشرعية تحفظ أصول الإسلام على اعتبار ان المتخلق مثل طيب تتحقق فيه أوصاف المؤمن في عقيدته وعبادته ومعاملاته .

ويكاد يجمع المؤرخون للصوفية على تميز هذا الجانب عندهم ، يستوي في ذلك المادحون لهم والمعتدلون ، والذين تعقوهم بالنقد أمثال ابن الجوزي حيث يقرر في كتابه الذي يخص جزءاً كبيراً منه لنقد التصوف والصوفية ، يقرر فيه « وقد كان أوائل الصوفية يقرؤن بأن التعويل على الكتاب والسنة ، وبإسناد عن جعفر الخaldi يقول سمعت الجنيد يقول : قال أبو سليمان الداراني : ربما تقع في قلبي النكتة من نكت القوم أيامًا فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين من الكتاب والسنة(٣٧) ، ويورد ابن الجوزي أقوالاً مماثلة أو مشابهة لكثير من الصوفية ، والأخلاق التي ينبهون إليها تشتمل على أدب الإنسان مع ربه ، وأدبه مع الخلق ، وأدبه مع نفسه ، فهو ملتزم لا يخلف بالله لغوا ، ولا يكذب على الله ولا يعد وهو يعتزم أن يخلف ، ولا يكفر أحداً من المسلمين بذنب ، ويتواضع لخلق الله ، ويبذل جهده ليعمل ويعطي غيره ولا يتصيد أخطاء الناس بل يؤول بحسن الظن ما استطاع إلى ذلك سبيلاً (٣٨) .

وفي الجانب الثاني : يبرز اهتمامهم بالعلوم الشرعية

طريقاً إلى علوم التربية الروحية ، ولا يمكن أن تحصل الأخيرة دون الإرتكاز على الأولى ، الأمر الذي جعل الجنيد البغدادي يقول : « من لم يحفظ الكتاب ، ويكتب الحديث ، ويتفقه لا يقتدي به » (٣٩) .

ويتحدث الكلاباذى عن علومهم فيقول « اعلم أن علوم الصوفية علوم الأحوال ، والأحوال مواريث الأعمال ، ولا يرث الحال إلا من صحيح الأعمال .

وأول تصحيح الأعمال معرفة علومها ، وهى علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه وفروعه من الصلاة ، والصوم ، وسائل الفرائض ، إلى علم المعاملات من النكاح ، والطلاق ، والمبایعات ، وسائل ما أوجبه الله ، وندب إليه ، وما لا غناء عنه من أمور المعاش . وهذه علوم التعلم والاكتساب .

وأول ما يلزم العبد الاجتهاد في طلب هذا العلم وإحكامه على قدر ما أمكنه ، ووسعه طبعه ، وقوى عليه فهمه بعد إحكام علم التوحيد والمعرفة على طريق الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح عليه ، القدر الذي يتيقن بصحة ما عليه أهل السنة والجماعة (٤٠) ، وهذه العلوم هي أساس علم النفس والمجاهدات التي هي سمة أهل التصوف ، والصوفية يرون أن الفقهاء وأهل الحديث ينبغي الرجوع إليهم إذا لم يبلغ الصوفي مبلغهم ، « ومن لم يبلغ من الصوفية مراتب الفقهاء وأصحاب الحديث في الدرأة والفهم ، ولم يحط بما أحاطوا به علمًا فإنهم راجعون إليهم في الوقت الذي يشكل عليهم حكم من الأحكام الشرعية ، أو حد من حدود الدين ، فإذا اجتمعوا فهم في جملتهم فيما اجتمعوا عليه ، فإذا اختلفوا فاستحبب الصوفية في مذهبهم الأخذ والأولى والأتم احتياطاً

للدين ، و تعظيمًا لما أمر الله به عباده ، واجتنابا لما نهاهم عنه » (٤١) .

و هكذا فالعلم عندهم أساسه علوم الشريعة ، والعلماء بهذه العلوم موضع التقدير والاحترام .

وفي الجانب الثالث : يرى الصوفية أن العمل والحركة في الحياة هي قرينة الزهد الذي يعني عندهم السيطرة على النفس ، والقدرة على التحرر من سلطان المادة حتى ولو كان الإنسان يملك منها الكثير وقد كان الزهاد الأوائل حريصين على الدعوة إلى الكسب والعمل ، يقول إبراهيم بن ادhem ل תלמידه شقيق البلخي : يا شقيق لم ينبل عندها من نبل بالحج ولا بالجهاد ، وإنما نبل عندها نبل من كان يعقل ما يدخل في جوفه يعني الرغيفين من حله » (٤٢) .

وهو نفس المعنى الذي كان يعلم به ابن أدهم أتباعه « عليك بعمل الأبطال الكسب من الحلال والنفقة على العيال » (٤٣) والذي من أجله عاب على تلميذه شقيق البلخي قعوده عن الكسب لأنه كان يرى أن الإيثار كخلق لا يستطيع أن يمارسه من لا يعمل ، وان اليد العليا في الإسلام خير من اليد السفلية (٤٤) .

واستمرت هذه النظرة لدى مجموع الصوفية فكان منهم الحداد ، والزجاج ، والقصار ، وحمدون القصار هو الذي قال ل تلميذه عبد الله الحجام : الزم الكسب ، فلأن تدعى عبد الله الحجام خير من ان تدعى عبد الله العارف » (٤٥) ولذلك كان حديثهم عن أدب الكسب وأخلاق من يعمل في مجال الحرف والصناعات ، ومسائل المال ، (٤٦) .

نقول ومن خرج عن هذه الصفة كان الشذوذ الذي يثبت القاعدة وللصوفية في نفيه أقوال ونظر .

وأما اختلاطهم بالناس وأخذهم بيدهم للتربية والرقي وتحقيق التوازن بين المادة والروح فهو صلب وجودهم ، ولا يقدح فيه شائعات تهم الصوفية بالعزلة كما تهم بالقعود عن العمل ، فدورهم الاجتماعي - كما سيجيء - خير شاهد على دحض هذه الفرية ، والتي شاعت نتيجة قراءة التراث الصوفي بعيون غير موضوعية ، ولوفهم القراء الحقائق لكان لهم موقف آخر « إن هنالك شائعات تلقاها الناس بالقبول ، وتناقلتها الألسن والأقلام من غير مناقشة علمية ، وتحليل ودراسة كافية ، ومن هذه المفروضات أو الإشاعات ، التي لا أساس لها من الصحة ، ان التصوف عبارة عن البطالة والكسيل والجمود ، والفرار عن معرك الحياة ، ولكننا ننفي هذه الأوهام حين نجد أمامنا حلقة متصلة من الحقائق تقضي على هذا الزعم الباطل ، سواء من ناحية التاريخ والواقع ، أو من ناحية النفسية والعقل والبرهان (٤٧) .

قلت : القراءة في ضوء هذه الحقيقة تميط اللثام عن حقائق مثل الصلة بين التصوف والمصادر الإسلامية ، ومثل النظرة التربوية لدى الصوفية ، وتشير كذلك إلى صلة التصوف بالعلوم الشرعية وعدم تجاوزه لها كأساس لا بد منه ، وكل هذه تخدم قضية الموضوعية في الحكم على جزء من تاريخنا فلا نعامله بالشائع ولا ندخل عليه بفكرة ساقية فنحرم من جراء ذلك معرفة ما به من خير يمكن أن نفيد منه ، وما اعتبر طريقه من منعطفات يمكن أن تفهم في ضوء ظروفها التاريخية ، أو تعد من الأخطاء التي ينبغي توقيقها ، فليست المسألة دفاعا

عن رأى بقدر ما هى محاولة للإفادة مما يفيد ، والتتبّع إلى خطط ما لا يفيد .

الحقيقة الثالثة :

الدور التاريخي للتصوف الإسلامي :

وما ينبغي الوعى به حين نقرأ التصوف الإسلامي أن ندرك ماذا قدم الصوفية لمجتمعاتهم عبر مراحل التاريخ . وكيف اكتسبوا مكانة مرموقة بين الناس ، والأمر منطقى وفق مقاييس أصحاب الدراسات الاجتماعية حيث يقررون أن مكانة أي طائفة في مجتمعها إنما تتحدد بواسطة ما تقدمه وما تمتلكه من رموز الهمية والتقدير « وهذه الرموز تشتق من طريقة الحياة أو نموذج المهنة أو الأنشطة الاجتماعية ، أو السلالة أو الأسرة ، أو عوامل أخرى تعتبر ذات أهمية خاصة في المجتمع » (٤٨) .

وقد استحق الصوفية هذه المكانة في مجتمعاتهم لما قدموه من عطاء وخلق لا يطلبون عليه جزاء ولا شكورا ، ويعلنون شفقتهم على خلق الله بما يجعل كل واحد منهم يعتقد أنه مسئول عن كل الناس (٤٩) .

وأما تقرير هذه المكانة فحسبنا أن نشير إلى ما قاله بعض الباحثين الغربيين ، إذ يقول : « إن الدراويش في مصر كانوا يتمتعون بسمعة طيبة واحترام كبير ، سواء بين الناس العاديين أو بين الحكام لأنهم كانوا علماء ، وكانوا يمثلون الخلفاء ، ونذكر منهم الشيخ البكري نقيب الأشراف ، والشيخ السادات » (٥٠) .

وقد فسر باحث آخر قرب هؤلاء الصوفية من نفوس العامة بأنهم يقدمون الحقيقة الدينية للناس بأسلوب سهل وبسيط ، والرجل العامي يجيء سلوكه من خلال ما يفهمه ،

إذا كان أسلوب الفهم بسيطاً فهم الرجل العامي أكثر ، وسلك أفضل ، وهذا هو ما جعل مكانة الصوفية بين العوام أعلى منها بين المثقفين (٥١) وإن كنا لا نافق على هذا التفريق بين العوام وغيرهم لأننا - كما سترى - نعلمكم أعطي هؤلاء ل مجتمعاتهم عامتها و خاصتها .

ولا تخلو دراسة منصفة للتراث الإسلامي من إشارة أو بيان يظهر حقيقة الدور التاريخي للصوفية سواء في القديم أو الحديث كما كان في الهند بصفة أوضح (٥٢) ، وليس التفصيل من مهمتنا ولكن حسبنا أن نشير إلى مجالات ينبغي التعرف إليها لتتضمن الحقيقة التي نحن بصددها .

أ- مجال العلم والتعليم :

وهنا نشير إلى أنه قد بُرِزَ من بين شيوخ الصوفية علماء أجلاء ، فأبو القاسم ابراهيم بن محمد بن النصرابادي كان عالماً بالحديث كثير الرواية ، وأبو حمزة البغدادي كان فقيها في القراءات ، وكان احمد بن حنبل يسأله في المسائل ، وعمرو بن عثمان المكي كان عالماً بالأصول وروى الحديث ... وحمدون بن احمد القصار كان عالماً فقيها يذهب مذهب الظاهري ، وكان الجنيد فقيها على مذهب أبي ثور ، وكان عبد القادر الجيلاني فقيها حنبلياً (٥٣) .

هذا في مجال العلم وأما في جانب تعليم الناس وتربيتهم فحسبنا أن نعى ونحن نقرأ التراث الصوفي ما كتبه المخاسبي والمكي والغزالى والخراز (٥٤) وغيرهم مركزين على بيان الحقوق والواجبات والنصائح العامة التي تدخل في باب الأدب ليتعرف المسلم إلى حقوقه وواجباته في أدب وبخلق يبعده عن السلبية والإضرار بمجتمعه وحضارته .

وإذا تذكّرنا زوايا السنوسية مثلاً والمدارس الملحقة بها التي تعلم القرآن والحساب وبعض العلوم الضرورية ، تعلم الناس دون أن تأخذ أجراً بل تعين غير القادرين منهم ، أقول إذا علمنا هذا اتضح لنا عطاء الصوفية لمجتمعاتهم في باب العلم والتربية والتعليم (٥٥) .

ب - مجال إصلاح الحياة :

و نعني بذلك ما قدموه من نقد للعصر حين فسدت الأحوال ، ونصح للحكام في غير خوف ولا مواربة وقد بدأ الأمر من صيحات الحسن البصري حين قارن بين التابعين الذين لقيهم وأبناء عصره فقال « والله لقد صحبت أقواماً ما كانت صحبتهم إلا قرة العين ، وجلاء الصورة ، ولقد رأيت أقواماً كانوا من حسانتهم أشدق من أن ترد عليهم من سيئاتكم ان تعذبوا عليها ، وكانوا فيما أحل الله لهم من الدنيا أزهد منكم فيما حرم عليكم منها » (٥٦) .

وتتواصل الصيحات لنقد العصر وبيان فساده فيكون كلام للمحاسبى وكلام للسري السقطى وكلام لسهل بن عبد الله التستري ، وكلام للجندى البغدادى ، وكلهم يشير إلى فساد العصر ويحذر من مغبة سعي العلماء إلى أبواب السلاطين والتزلف لهم ، والفرح بما عندهم (٥٧) . وقد أثيرت قضية العمل للسلطان بين الصوفية ، وكان الرأي الغالب أنه في عصر الفساد يحسن البعض عن مظنة الشبهات ، وليس ذلك هروباً من المسئولية بقدر ما هو تحوط وطلب للنجاة (٥٨) .

وفي باب نصح الحكماء تجد الحسن البصري - مع أنه كان لا يرى الخروج على السلطان في عصره - بتحين الفرصة لينصح ابن هبيبة والى العراق ويخوفه من الله في عبارات

شديدة(٥٩) ونجد الفضل بن عياض ينصح الرشيد ويحذر من مغبة عدم رعاية العدل ونحو هذا (٦٠) .

ويشير هذا مع الزمن فذواليون المصري يهدي اليه طعام وهو في السجن في عصر الموكيل العباسى فيمتنع عن الأكل قائلا : طعام أثاني على مائدة ظالم فلا آكله » (٦١) .

وسهل التستري يمتنع عن علاج الحاكم ابن الصفار حتى يرد كل المظالم التي عنده للناس ، ولا يقبل منه مالا بعد أن عالجه (٦٢) .

ولم تقف مسيرة إصلاح الحياة على يد الصوفية عند تاريخ معين ، فالجيلانى في عصره ومتصرفه مصر في عصر الاستعمار او الصوفية في الهند ، كلهم كانوا أكثر الناس حرصا على أن يكونوا أصحاب كلمة الحق عند سلطان جائر .

ج - مجال نشر الإسلام .

وتلك حقيقة لا تحتاج من قارئ التراث الصوفي أكثر من أن يعرف - علما - كيف قامت الطرق القادرية (نسبة إلى عبد القادر الجيلاني) والتجانية (أسسها أحمد بن الختار الفقيه المغربي (١٧٢٧ - ١٨١٨ م) والسنوسية (نسبة إلى محمد بن علي السنوسي (١٧٩٨ - ١٨٥٩ م) كيف قامت هذه الطرق بنشر الإسلام في أماكن عديدة ، وعليه أن يعرف أن الإسلام انتشر في الهند بفضل الصوفية طرقها مثل (الجشتية والكيروية ، والنقشبندية وغيرها) ويعلل البعض ذلك بقوله إن التوافق بين المسلمين والكافرين لا يتم إلا بواسطة أولئك الذين يعطون ولا يطلبون ويقرضون ولا يأملون في شيء » وكذلك كان الحال في أندونيسيا (٦٣) .

وحسينا أن نذكر أن السنوسية - كمثال - قد اتخذت

وسائل عديدة لنشر الإسلام ، لعل من أهمها أنها كانت تشتري الأرقاء صغاراً من السودان ، ثم تربى في زواياها حتى إذا تم تعليمهم وأصبحوا قادرين على التعليم اعتقدهم وسرحونهم إلى بلادهم ليعودوا دعاة وهداة ، وقد كانوا يخرجون كل عام مائة من هذا النوع من التلاميذ (٦٤) .

أقول هذه المجالات التي تبرز الدور التاريخي للتتصوف الإسلامي ينبغي أن نقرأ التتصوف وهي في وعينا ، والقراءة في ضوء هذه الحقيقة تبعد الدارس عن الواقع في خطأ الظن بأن التتصوف الإسلامي كان على هامش الحياة الإسلامية ، وتجعله ينظر إليه من خلال ما تقرر في كتب التاريخ العام وتاريخ العلم الإسلامي ، وتاريخ الدعوة إلى الإسلام من أمور هي موضوع اتفاق أو تكاد تكون كذلك بين العلماء والباحثين ، وهنا يتاح للقارئ الدارس أن يقوم بموضوعية فيحق الحق ، وينبه إلى ما يراه خارجاً عن السياق العام للتتصوف الإسلامي باعتباره علماً للأخلاق الإسلامية وجزءاً من حضارة انطلق فكرها من الكتاب والسنة وتأثير بعوامل التاريخ شأنه شأن غيره من العلوم الإسلامية .

الحقيقة الرابعة :

أثر التتصوف في العلماء والمصلحين :

ولم يكن تأثير التتصوف مقصوراً على العامة كممارسي البعض ولا على المثقفين كما وضح من سابق إشارتنا بل امتد أثر التتصوف بعد أن اكتمل نضجه وثبتت قواعده علماء بين العلوم ، وفكروا له خصائصه ، ومنهجاً مميزاً في التربية وإصلاح الحياة ، أقول امتد أثره وجذب إليه أنظار العلماء والباحثين من مختلف الاتجاهات (٦٥) ظهر أثر بحوث الصوفية في فكر

هؤلاء العلماء ، كما ظهر تعاطف هؤلاء مع هذا التصوف الناضج المعتدل ، وكما بدت آثار التربية الروحية والصلة بالتصوف في حياة المصلحين في العصر الحديث .

هذه حقيقة ينبغي أن تكون واضحة جلية في عقل من يقرأ التراث الصوفي لتقويمه وتوظيفه في آن معا .

.. ولعل أقدم تأثير للتصوف في العلماء المحافظين الرواية التي تذكر أن الإمام أحمد بن حنبل ذهب مستخفياً ليسمع الحارث الحاسبي وهو بين أتباعه ، وبعد أن سمعه قال ، ما أعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم ، ولاسمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ، ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم ، وروي أنه قال إلا انكر من ذلك شيئا ، (٦٦) ولعلها كانت في زيارة أخرى . وإذا كان ابن الجوزي قد حاول أنه يجعل هذه الرواية نقداً للصوفية ونصيحة في الدين لأتباعه كما يذكر ذلك بعض الباحثين (٦٨) فإنه هناك من الروايات ما يعضد امتداح ابن حنبل للصوفية ففي طبقات الحنابلة ما يفيد حسن علاقة الإمام أحمد بشير بن الحارث وتعليقه على أخت بشير حين جاءت تستفتته في الغزل في ضوء مشاعل الشرطة هل يجوز أولا ؟ فعند ما علم أنها أخت بشير بن الحارث قال ما يفيد ثناءه على ورعيها وورع أخيها بشير بن الحارث (٦٨) .

وإذا كان تأثر ابن حنبل حوله اجتهاد ونظر ، فإنك تجد هذا الأثر واضحاً لدى فلاسفة تأثروا بالفلسفة الإغريقية ، ومع هذا فقد ظهر الأثر الصوفي واضحاً في أعمالهم العلمية « فرأينا ابن سينا علي بن الحسين (ت ٤٢٨ هـ) شيخ المدرسة الفلسفية ورئيسها وهو من تأثر بالفلك الفلسفية الوافد - خاصة الاغريقي - يؤلف آخر كتبه « الإشارات والتنبيهات ، ويتجه

بالكلام عن التصوف والعرفان باعتباره ظاهرة بارزة في مجتمعه - في إعجاب شديد » (٦٩) .

أما مسكونيه أبو علي أحمد بن محمد (ت ٤٢١ هـ) فالاثر فيه أوضح من غيره لأن كتابه تهذيب الأخلاق - مع تأثيره فيه بالفلسفة اليونانية ، ينطق بالأثر الصوفي وبخاصة في المسائل التي تتصل بالنفس ومجاهدتها وبضرورة التخلية قبل التخلية ، والتي تتحدث كذلك عن أمراضها كالعجب ونحوه، بل إنك لا تجد عناء في أن ترى أثر كتابات الحاسبي (٢٤٣ هـ) واضحة في هذه المباحث لدى مسكونيه (٧٠) الأمر الذي جعل باحثا متخصصا يقرر وجود عناصر صوفية في فكر مسكونيه الأخلاقي (٧١) .

أما ابن حزم علي بن أحمد (ت ٤٥٦ هـ) فقد تدرك ذات الأثر عنده وبخاصة في رسالته التي محضها للأخلاق (الأخلاق والسير في مداواة النفوس) حيث اهتم بقضية أدب النفس وكيفية علاج أمراضها ، وهو الباب الذي تميز فيه الصوفية في الفكر الأخلاقي الذي اعتبره البعض نواة لعلم نفس أخلاقي .

وقد أشار ابن حزم إلى صعوبة مجاهدة النفس - وهو معنى صوفي لا ينكر - ورياضتها . « وأعلم أن رياضة الأنفس أصعب من رياضة الأسد ، إن الأسد إذا سجنت في البيوت التي تتخذ لها الملوك أمن شرها ، والنفس وإن سجنت لم يؤمن شرها » (٧٢) .

وفي هذا القرن ذاته « الخامس الهجري » بدأ تغلغل التصوف في الأوساط الحنبلية - أكثر طوائف الفكر الإسلامي محافظة وتشددا - وذلك عنه طريق الشيخ عبدالله الأنصاري

الهروي (ت ٤٨١ هـ) المعروف بشيخ الإسلام الذي قاد المريدين ووألف الكتب العديدة في مختلف مسائل التصوف ، ولعل أهمها شرحه لكتاب التصوف للكلا بلا باذى (ت ٣٧٨ هـ) وكتابه عن المقامات المائة التي تبدأ بالتوبة وتحتم بالمحبة ، ثم كتابه « منازل السائرين إلى الحق المبين » الذي شرحه كثيرون، لعل أبرزهم ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين (٧٣) ولم يقف هذا التغلغل في الأوساط الحنبلية بل ظهر واضحا لدى الفقيه الحنبلي مؤسس أول طريقة صوفية منظمة الشيخ عبدالقادر الجيلاني (ت ٥٦١ هـ) .

لكن الأثر يد واضحًا لدى عالم سلفي يشيع عنه بعض الباحثين أنه عدو للتصوف برمته ، وحقيقة الأمر غير هذا - كما سيجيء أن شاء الله - فالرجل وهوشيخ الإسلام ابن تيمية (توفي ٧٢٨ هـ) يظهر تأثيره واضحًا إذا نظرنا إليه من هذه الروايات :

أ- زاوية نشأته وتاريخ حياته التي تفيض بالرقابة والروحانية (٧٥).

ب- زاوية الموضوعات التي تناولها في بعض كتبه وهي من مسائل التصوف الواضحة (٧٦) .

ج- حدثه وموقفه من مشايخ الصوفية الأوائل حيث يعتبرهم مثلاً تحتذي وينقل عنهم الكثير، ويدافع عنهم وهو في معرض هجومه على أصحاب التصوف الفلسفى وأصحاب الأراء غير السوية في مسائل التصوف (٧٧) .

اما ابن قيم الجوزية (ت ٧٥٦ هـ) فأثر التربية ، وتلمذته لشيخ الإسلام ابن تيمية تركاً في كتاباته الأثر الواضح للتصوف الإسلامي إعجاباً واستفادة من بحوثهم الأخلاقية (٧٨) .

فإذا ما جئنا إلى العصر الحديث وجدنا من عرف بإتجاهه العقلى ، ومن عرف بتعمعه في الفلسفة ، ومن عرف بإتجاهه الإصلاحى الاجتماعى ، يلتكون جميعا عند نقطة تأثرهم بالتصوف الحق . وإنفادتهم من نظرات أهله وتجاربهم سواء كانوا من الأوائل الملتزمين أم من المعاصرين السائرين على نفس الطريق محققين التوازن بين المادة والروح . ونذكر بعض الأمثلة، فالإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥ م) وهو من هو عقلانية ومنهجية في التفكير ، قد أصابه أثر التصوف من حال والده الشيخ درويش خضر الذي كان مریدا سنوسيا ، يدعو إلى الإصلاح الروحي وفق منهاج للكتاب والسنة (٧٩) وقد تعلم الشيخ محمد عبده منه الكثير ، وحتى بعد ان ذهب إلى الأزهر كان يجلس إلى الشيخ درويش في كل صيف يتعلم منه الخلق والسلوك الفاضل ، وقد شجعه الشيخ درويش أن يجلس إلى الناس ويدعوهم ويختلط بهم فكان له أكبر الأثر في شخصية محمد عبده حيث يقول : « ارفع صوتي بالدعوة إلى امرئين عظيمين : الأول تحرير الفكر من التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخطبه ، وإنه علي هذا الوجه يعد صديقا للعمل يبحث على البحث في أسرار الكون داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة مطالبا بالتعويل في أدب النفس وإصلاح العمل . والثاني إصلاح أساليب اللغة العربية (٨٠) وحين انتقد الشيخ محمد عبده التصوف في بعض كتاباته كان ذلك لأنك لم يوجد نموذج الشيخ درويش سائدا بين كثيرين من أهل التصوف في عصره ،

وكانا به يقيس سلوكهم على مارآه وتعلم من الشيخ درويش حضر (٨١) .

أما الفيلسوف محمد إقبال (١٨٧٧ - ١٩٢٨ م) المجدد الذي أراد أن يحدث انقلاباً منطلقاً من الذات ومن أعماق ذلك الجانب الإلهي في الذات الإنسانية ، فقد ظهر أثر التصوف في فكرته عن الإصلاح وأضحا جلياً ، وليس ذلك بغرير على رجل تربى في بيت يغلب عليه التصوف حيث لجده كتابات واضحة فيه (٨٢) وقد رأى إقبال أن تنمية الذات الإنسانية وتحريرها تتطلبان أن يتخلق الناس بأخلاق الله عزوجل ، وإن يكتسبوا صفاته حتى يكتب لهم الخلود وهنا تصبح العقبات والمشكلات في طريق الرقي الروحي للإنسان لاشيء ، فلا الزمان ولا المكان ولا العلم المادي بأسره ، ولا الشيطان نفسه بقدره على أن يشئ الإنسان عن عزمه على الرقي الروحي الدائم وشوقه إلى الاتصال بالحقيقة الخالدة والوصول إلى الله (٨٣) وهو يرى أن للإنسان وجودين : وجوداً ككل الناس الذين يولدون ، وجوداً إيمانياً وهو حمل الرسالة التي هي خلافة الله في الأرض حب الرسول واتباعه وتخلقه بأخلاق الله ، فهو في تسامحه يتخلق بالغفار ، وفي شدته وغضبه للحق يتخلق بخلق القهار ، وفي نزاهته وعفته يتخلق بخلق القدس (٨٤) .

ولقد تحدث إقبال عن التصوف باعتباره رياضة روحية وحقيقة من حقائق الحياة ، وقد نظم التصوف الإسلامي هذه الرياضة في نسق منهجي منظم ، فكانت مصدراً من مصادر المعرفة في الفكر الإسلامي « ولقد كانت وظيفة التصوف في الإسلام أن جعل الرياضة الصوفية طريقة منهج منسق ، وإن كان ينبغي أن نقرر أن ابن خلدون انفرد من بين المسلمين

جميعا بالبحث في التصوف على طريقة علمية خاصة .
غير أن رياضة الباطن ليست الامتصارا واحدا من مصادر
العلم والقرآن يصرح بوجود مصادر آخرين هما الطبيعة
وال تاريخ » (٨٥) .

ويسمى إقبال التصوف علم النفس الديني « أما في
تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا نجد ان المثل الأعلى في مجال
العقل المحسن ، وفي ميدان علم النفس الديني ، وأعني بهذا
المصطلح الأخير التصوف العالي الرفيع ، إنما هو تحصيل
اللأنهائي واسعاد النفس به » (٨٦) .

وقد انتقد إقبال التصوف الذي لم يتحقق فيه إعلاء
الذات والخلق بأخلاق الله والذي انعطف إلى الفلسفة فقال
بنظريات تخالف العقيدة الإسلامية ، فقد انتقد التصوف حين
ركز على الباطن وأهمل الظاهر وهو ميدان العلم والتجربة ونحن
مأمورون بهما من خلال الآيات التي تلفت النظر إلى الكون من
حولنا وإن كان يقرر أن عوام المسلمين لم يفهموا هذا بعد في
الثقافة الإسلامية نتيجة انتشار الجهل ، فكان اتباعهم الأعمى
للطرق الصوفية دون تمحيق أو تدقيق . (٨٧) .

وانتقد إقبال التصوف في نزوعه إلى الرهبانية ، وفي
شطحات البعض التي تتعارض مع ما يبحث الإسلام عليه من
الجهاد والحركة ، كما انتقد مذهب وحدة الوجود الذي قال به
بعض الصوفية وكذا الفناء والاتحاد باعتبار أن هذه كلها خروج
عن روح الإسلام ورسالة الإنسان في الحياة ، وقد علق على
شطحات الصوفية وما يتصل بها من خيالات بقوله : « إن هذا
القول جميل في الشعر ، ولكنه في الواقع خداع للأبطال ،
مثبط للجهاد ، وإنها لأفكار تشيع الذلة والخنوع » (٨٨) .

ولاتعارض بين أثر الصوفية في تربية إقبال وفكرة وبين نقده لنوع من التصوف هو ما أسماه التصوف العجمي حيث رأه غريباً عن روح الإسلام الناهضة التي تخلق الإنسان اليقظ المجاهد ليكون كفؤاً لتحقيق رسالة الإسلام في الحياة (٨٩). ولاغرابة في هذا فقد انتقدت هذه الأفكار من الصوفية ذاتهم قديماً وحديثاً.

أما عن أصحاب الدعوات الإصلاحية فحسبنا أن نشير إلى الشيخ حسن البنا (ت ١٩٤٩م) وصلته بالطريقة الحصافية حيث تربى فيها وارتبط بتاريخها وظللت صلته بها حتى بعد أن تكون جماعة الأخوان المسلمين، وقد كان لذلك أثره في نظام التربية لدى الأخوان المسلمين وقدربط الشيخ البنا بين نجاح دعوته ونجاح الجمعية الحصافية الخيرية التي كانت تعمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٩٠).

وقراءة التصوف الإسلامي في ضوء هذه الحقيقة تؤكد أن هذا اللون من الفكر كان ظاهرة اجتماعية ، وعلمية في آن معاً وجد فيه عامة الناس طريقة للخلاص من الاضطراب الذي كانت تعج به الحياة السياسية آن نشأة التصوف الإسلامي، وبخاصة أن دعاته ربواه بمصادر الإسلام من قرآن وسنة .

كذلك وجد فيه العلماء - على اختلاف اتجاهاتهم - والمصلحون على اختلاف عصورهم . مادة خصبة استعملها كل في دعوته للإصلاح ونهضته بالأمة ، لذا فإن من يقرأ هذا الفكر ليقيمه ويوظفه في حياة المسلم المعاصر مدعو ان يدرك ان هؤلاء العلماء والمصلحين كانوا يبحثون - داخل التراث الإسلامي - عن كل تجربة أو رأي يمكن ان يخدم قضية العلم أو النهضة بهذه الأمة ، فإذا ما درسوا هذا الفكر وأقرروا الملزوم منه ،

وانتقدوا المعوج فإن ذلك يعني أنه لون من الفكر الإسلامي يمكن ان نفید منه ، ومن الخطأ بل من التجاوز الواضح ان نطرحه بعيدا عن روافدننا للمشروع الإسلامي بحجة أو أخرى شاعت بين الناس ، أو روجها أعداء فكرنا بیننا. أما كيف نقرأ هذا التراث وما ينبغي ان نلتزم به منهاجا للقراء والدراسة والتوظيف ، فهذا مانأمل ان نوفق في الإشارة اليه في الصفحات المقبلة ان شاء الله .

ضوابط منهجية لقراءة التصوف الإسلامي :

أقرر في البداية أن هذه الضوابط وليدة تأمل طويل لما أثير حول التصوف الإسلامي وما اريد بتقييمه مدحا أو قدحا ، وقد حاولت - قدر الطاقة - أن أرجع المظاهر التي يأخذها إلى أسبابها الحقيقة المتصلة بطرق التفكير ومناهج البحث ، حيث ظهر ذلك من خلال بعض الكتابات التي التزمنا بها منهج دقيق للقراءة ، وبعضها الآخر التي أمعننا فيها الروح الدقيقة لقراءة العلم والحكم عليه والإفادة منه .

ولكي نفید من هذا الجزء ، من تراثنا ينبغي - إضافة إلى الوعي بالحقائق التي أشرنا إليها - أن نلتزم بما يلي :
أولا: ضرورة تجاوز نقاط الخلاف الشكلية والدخول إلى المضمون :

أعني بذلك أن نفرق بين أمرين يتصل أحدهما بالأخر بشكل ما ، الأول حقيقة ومضمون ما يسمى بالتصوف أو الزهد الإسلامي ، والثاني هذا الاسم الذي أطلق عليه وصار مصطلحا له ظروفه التاريخية والعلمية .

فتتحديد الهدف من القراءة وهو الإفادة من الماضي للحاضر . يقوى ما نشير إليه من ضرورة الدخول إلى المضمون

مباشرة ، والدخول إلى المضمون سوف يضيق هوة الخلاف - إن لم يقض عليها نهائيا - بين المتحاورين حول هذا الجزء من تراثنا ، ذلك أن الأخلاق التي هي أبرز ممارسات هذا التراث سمت أصيل للإسلام ذاته ، فإذا كان البعض يقرر هذه الحقيقة . - وهي أن التصوف خلق - بالنسبة للتتصوف الإسلامي « واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق ... ان هذا العلم مبني على الإرادة فهي أساسه ومجمع بنائه ، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة وهي حركة القلب ولذا سمي بعلم الباطن كما ان علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح ولهذا سمي بعلم الظاهر » يقول الكتاني « التصوف هو الخلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء » (٩١) .

أقول إذا كان هذا هو جزءا هاما من مضمون التصوف الإسلامي فإن من المقرر أنه أخذه من قوم الدين « الإسلام » الذي نشأ في كنفه . فقد امتدح القرآن نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم بقوله « وإنك لعلى خلق عظيم » وفسرت بأنك على دين عظيم أي الإسلام (٩٢) . وهو ما عبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله « إنما بعثت لأتم مكارم الأخلاق » (٩٣) وقول عائشة رضي الله عنها في وصف الرسول الكريم « كان خلقه القرآن » (٩٤) .

كذلك فإن التزكية وأدب النفس بتحليلتها بالفضائل وتحليلتها من الرذائل - وهي أبرز إن لم تكن كل غaiات التصوف متضمنة حتى الجوانب المعرفية فيه - حقيقة شرعية قررها الكتاب والسنة وطبقها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وصحابته والتابعون ، ومن سار سيرهم وكان لذلك كله أثره في

الحياة الاسلامية اعتدلاً، وزهداً ، وشجاعة في الحق ونحو هذا مما تلتزم به النفس الزكية الحسنة « ولو » رجعنا الى الكتاب والسنة وعصر الصحابة والتابعين ، وتأملنا في القرآن والحديث، وجدنا القرآن ينوه بشعبية من شعب الدين . ومهمة من مهمات النبوة يعبر عنها بلفظ « التزكية » ويدركها كركن من الاركان الأربع التي بعث الرسول الكريم لتحقيقها « هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين » (٩٥) وهي تزكية النفوس وتهذيبها وتخليتها بالفضائل، وتخليتها من الرذائل ، التزكية التي نرى أمثلتها الرائعة في حياة الصحابة رضوان الله عليهم وآخلاقهم وأخلاقهم والتي كانت نتيجتها هذا المجتمع الفاضل المثالى ، الذي ليس له نظير في التاريخ ، وهذه الحكومة العادلة الراسدة التي لا مثيل لها في العالم» (٩٦) .

أقول تحديد الهدف والدخول إلى المضمون ل لتحقيق أمر منهجي يؤدي الالتزام به إلى الالتقاء حول الحقيقة الشرعية التي « هي الكيفيات الباطنية التي تصاحب الأعمال والهئيات عند أدائها وهي أخلاق إيمانية هي من الشريعة بمنزلة الروح من الجسد ، والباطن من الظاهر وتدرج تحت هذه العناوين تفاصيل وجزئيات وأداب وأحكام ، وتجعل منها علما مستقلا وفقها منفردا » (٩٧) .

وهذا ما حدث فعلا ، فقد اتفق على هذه الحقيقة الشرعية - وهي مضمون التصوف - علماء اختلفت مشاربهم لكنهم جميعاً مسلمون يعرفون حقائق دينهم ، فقد قرر هذه الحقيقة ابن القيم ، وابن خلدون ، والقشيري ، وغيرهم مشيرين

جميعاً إلى أن إطلاق لفظ الزهاد أو العباد أمر له ظروفه التاريخية ، وجوداً ودلالة ، وذلك لا ينفي حقيقة المسمى (٩٨) .

والدخول إلى المضمون مباشرة يجنبنا أن نقع فيما أسماه البعض بجنائية المصطلح على حقيقته ومضمونه ، فقد كان مصطلح « التصوف » والخلاف حول دلالته ، وتعريفاته ، طريقاً للخلاف بين قراء المسلمين حجبهم فيه الوقوف أمام الشكل عن حقيقة التزكية والتربية والإسهام الاجتماعي وكل خير قدمه التصوف الإسلامي بمجتمعه باعتباره فكراً إسلامياً تضرب جذوره في مصادر الإسلام ، ويأخذ نماذجه وقدوته من سيرة الرسول الكريم وصحابته ومن سار على طريقهم .

كل هذا حجب عن عين القارئ وذهنه لأنه شغل بالخلاف حول التصوف ونسبته إلى الصوف أو الصفة أو الصفاء أو إلى كلمة ليست في لغة العرب « سوفياً » وهذا لا يجيء للحياة وإن كان يشغل به الباحثون في زوايا التاريخ ، ولو فطن من يقرأ لهذه الحقيقة لعرف أن هذا التراث اجتهدت قوم لإثراء الحياة في جانب من جوانبها ، كما اثراها علوم أخرى واجتهدت أقوام آخرين « وإذا نظرت إلى منشأ التصوف كان من البصرة ، وأنه كان فيها من يسلك طريق العبادة والزهد ما له فيه اجتهد ، كما كان في الكوفة من يسلك طريق الفقه والعلم ما له فيه اجتهد .

وهو لا نسبوا إلى اللبسة الظاهرة ، وهي لباس الصوف ، فقيل في أحدهم (صوفي) ، وليس طريقهم مقيداً بلباس الصوف ولا هم أوجبوا ذلك ، ولا علقو الأمر به ، لكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال » (٩٩) .

وتجدر بالذكر أن هذا المضمون الذي يمكن ان نفيده

لحياتنا كان سمة التصوف الإسلامي بوصفه السنّي أو الشرعي ، وأنه ماجانبه هذا السمت إلا حين انتحل التصوف بعض الغلاة أو المنحرفين الذين كانوا موضع نقد الصوفية أنفسهم - كما سيجيء إن شاء الله - وكذلك حين غرق التصوف في متأهات الفلسفة ، فانتقل في نظريات بعض القوم إلى عبارات ودلالات لا يوافق عليه مسلم ملتزم ، وهي كذلك لتنفيذ الحياة في التربية أو التغيير إذ هي إلى شطحات الخيال أقرب منها إلى التتحقق في الواقع . ونحن نقول مع أبي الحسن الندوبي : «ليس لنا الآن إلا أن نقرر هذه الحقيقة ، ونتحرر من القيود والمصطلحات ، ومن النزعات والتعصبات ، ولأنفر من حقيقة دينيه ، يقررها الشّرع ويدعو إليها الكتاب والسنة ، وتشتد إليها حاجة المجتمع ، والفرد لأجل مصطلح محدث أو اسم طارئ د خيل » (١٠٠) .

ثانياً : ضرورة القراءة في تجرد واستقلال فكري :

ذلك أن الدخول على فكر ما بفكرة سابقة في رأس القارئ يحرمه الموضوعية في الحكم ويجعله لا يرى فيما يقرأ إلا ما يشهد لفكته التي في رأسه ، ويلجأه هذا المنهج إلى تأويل ما يراه على غير ما يهوي إلى ما يؤيد فكته حتى ولو خالف أظهر قواعد التفكير ومناهج البحث ، فالذى يقرأ فكر المعتزلة وفي رأسه حكم الفقهاء عليهم ، ووصف أهل السنة لهم بأنهم المعطلة في الصفات ، تراه لا يلتفت إلى أثرهم في الحياة العقلية ، ولا إلى ما عرف عن شيوخهم من عبادة وصلاح ، الأمر الذي يتناقض مع ما أشيع عنهم أنهم معطلة يبعدون عندهما ، بل ولا يلتفت إلى جهودهم في مناظرة اليهود والنصارى ودفعهم عن الإسلام ضد المارقين . (١٠١) .

وقد كان الأمر كذلك في قراءة البعض للتتصوف

الإسلامي حيث قرأوه لإدانته أولاً وقبل كل شيء ولذلك وقعا في فجاجة لا يقبلها منطق ، ولا يقرها المحققون من العلماء .

.. ونشير إلى أمثلة وقعت في التعميم وربما التناقض

نتيجة للقراءة من موقف محمد سلفا ، فإن ابن الجوزي «أبوالفرج عبد الرحمن ت ٥٩٧ هـ» الفقيه الحنفي هاجم التصوف في مواطن شتى من كتبه ، وكان جماع هجومه في كتابه «تلبيس إبليس » ، ولا يعنينا هنا الهجوم أو المدح بقدر ما يعنينا أن ابن الجوزي في مسلكه هذا الذي عمّ فيه الحكم على التصوف ورفضه شكلاً ومضموناً ، وجراحت كل الكتابات التي كتبت من فقهاء صوفية كالجندل أو المخسي أو المكي أو الغزالى أو المقدسى (١٠٢) وجردهم جميعاً من العلم بالسنة - أقول هذا المسلك - مع ما فيه من تعميم لا يوافقه عليه أشد الناس سلفية وهو شيخ الإسلام ابن تيمية (١٠٣) - يظهر تناقضاً واضحاً ، فهو من جهة يذكر أن أوائل الصوفية كانوا يعولون على الكتاب والسنة (١٠٤) فكيف يجوز التعميم على كل الصوفية كما وضح في كتابه سالف الذكر ، وهو من جهة أخرى له كتاب ترجم فيه للعديد من أوائل الصوفية وشيوخهم (١٠٥) وفيه ينقل الكثير من أقوالهم التي تفيد العلم الذي نفاه عنهم في كتابه تلبيس إبليس فضلاً عن اتهامهم بكثير من التهم ، فكيف يقبل هذا؟!!.

وهو من جهة ثالثة عرف عنه - من خلال دراسة علمية عنه - أنه راض نفسه في مستهل حياته على ممارسة حياة الزهد والإيمان في التقشف . لكنه سرعان ماعدل عن السير في هذا الطريق ، ونسب ما اعتبره من مرض إلى هذا الأسلوب من الحياة» (١٠٦) .

أعني أنه عرف القوم عن كتب وكان هذا يقتضي أن يفرق بين الملتزمين منهم ، والذين اندسوا في وسطهم وكانوا مثلاً ردئاً ينبغي التحذير منه .

ولقد حاول بعض الباحثين أن يفسر هذا الموقف بأنه دخول على التصوف بفكرة سابقة وهي أن ابن الجوزي فقيه حنبلي متشدد ، وقد رأى التصوف عملاً مستقلاً عن الفقه له سماته الذي يعني فيه بكيفيات وبواطن ظواهر الأحكام الفقهية ، وهذه نظرة جديدة من هؤلاء القوم ، جعلت ابن الجوزي ينظر إلى التصوف على أنه مخالف للسنة الدقيقة (١٠٧) ، ونحن لأنزى في الحنبلية والتشدد السبب الحقيقي بقدر ما نرى أنهبني نظرته إلى التصوف من خلال فهمه الخاص للسلفية ، إذ الحنبلية والتشدد لم يمنعنا ابن تيمية ولا ابن القيم من أن ينصفا من يستحق الإنصاف من شيوخ التصوف (١٠٨) .

أما المعاصرون الذين قرأوا التصوف بعيون غير موضوعية فكثيرون من جهة ، وأمرهم عجيب من جهة أخرى ، فهذا أحدهم يسقط رغبته في تحرير التصوف على كتابات بعض العلماء ويؤولها إلى ما يريد هؤلاء ما يريد المؤلف ، فكتاب «نصر التصوف» الذي نسب إلى برهان الدين البقاعي (ت ٨٨٥ هـ) كان أصله كتابين مستقلين أحدهما في تكفير ابن عربي ، والأخر في تكفير ابن الفارض ، فجاء عبد الرحمن الوكيل وجمعهما في كتاب واحد سماه «نصر التصوف» وأضاف إليه من العناوين ما يحقق به هدفه هو ، علماً بأن البقاعي قد ذكر صراحة تقديره لأوائل الصوفية بل ولتأخرهم الذين لم يذهبوا مذهب ابن عربي أو هاجموه ، ومنهم علاء الدين البخاري (٨٣٤ هـ) ، كما ذكر البقاعي أنه لا يغض

التصوف لكنه يبغض من أبغضه أوائل الصوفية ومحققاً
متأنريهم من حاد عن الطريق السوية (١٠٩) . والغريب أن
محقق الكتاب عاب على المؤلف إنصافه وإقراره أن الصوفية
فقهاء ، فقال معلقاً على المؤلف «هذه دعوى كذب» (١١٠) .
ولاعجب فقد قال محقق رسالة الصوفية والقراء لابن
تيمية لشيخ الإسلام : لا يا شيخ الإسلام مبيناً أن التصوف هو
الداء الفتاك بهذه الأمة وأنه عدو التوحيد . ونقىض الإيمان .
وماذلك إلا لأن المحقق كان يريد أن لا يقع ابن تيمية في هذا
الإنصاف للمحققين من الصوفية ، وكان يريد أن يكون كما
يهوي هو ، وإن رد قوله كما سبق (١١١) .

.. ومن المعاصرین كذلك نجد من يبدأ تعريفه للتصوف
بقوله « والتعريف الصحيح للتصوف هو أنه بدعة وضلاله ، من
شر البدع وأكثراها ضلالاً ، وأكبرها ضلاله » (١١٢) . ويعني
نفسه بنقض كل أصول التصوف الإسلامي بأحكام وعظية
لاترتبط فيها النتائج بالمقدمات ، ولكن لأن الرجل كتب
الكتاب خدمة لفكرة ما في رأسه أوفي رأس غيره فقد أداره على
محور التعميم والسبب دون دليل يمكن أن يقنع أحداً فضلاً عن
أن يفيد منه .

.. أما عن ضرورة الاستقلال الفكري فذلك لأن المتابع دون
وعي مستقل إمامة يحسن إذا أحسن الناس ، ويسيء إذا أساءوا ،
وهذه صفة من ليس يملك فكرًا مستقلًا . ولا يمكن لقارئ
بهذه الصفة أن يقدم جديداً ، أو يقترح مفيداً ، وحسبنا أن نشير
إلى أن هناك قضايا أثارها المستشرقون بخصوص مصدر التصوف
وأخذها من غير الإسلام أصوله ، وكانوا في هذا خاضعين
لعوامل عديدة بعضها خاص بما لم يكن تحت أيديهم من تراث

للصوفية غير فكرهم بعد هذا ، وبعضها خاص بقضية التأثير والتأثير التي كانت رائجة في الدراسات الإنسانية في فترة ما ، وقد تابع بعض العرب والمسلمين آراء المستشرقين دون نقد أو تمحيص ، فقالوا بعدم إسلامية التصوف ، جريا وراء غيرهم دون أن يكلفو أنفسهم عناء البحث والتأصيل (١١٣) ولو علموا أن بعض المستشرقين رجعوا عن رأيه في قضية أجنبية مصادر التصوف بعد أن توافرت له بعض النصوص الصوفية (١١٤) ، ولو قرأوا دراسات المدققين من علماء العصر الذين ذكروا خصائص للتصوف الناضج في كل دين ، تبعد قضية التأثير والتأثير عن مكانها الذي كانت قد تسنمته في الدراسات الإنسانية ، أقول لو قرأوا هذه البحوث الدقيقة لما قبلوا متابعة غيرهم ولحرضوا على استقلالهم الفكري (١١٥) .

وحين يفقد الباحث استقلاله تجده يتبع دون تدقيق ، ودون بصر بعواقب ما يقول : بعضا عن المنهجية ، أو تضييعا لتراث له ماله وعليه ما عليه يقول أحدهم : «وفي رأي الدكتور زكي مبارك التصوف : مجموعة من الأفكار الإسلامية والنصرانية واليهودية ، أو هو الخلاصة الروحية من تلك الديانات الثلاث ... أما التصوف في رأينا فهو طريقة زهدية في التربية النفسية يعتمد على جملة من العقائد الغيبية (الميتافيزيكية) مما لم يقم على صحتها دليل في الشرع ولا في العقل » (١١٦) فانظر كيف حرج عدم الاستقلال البعض إلى أن يقول ما ينافق حقائق وسلمات في مجال البحث في التراث الصوفي .

ثالثا : التفرقة بين أقوال الصوفية وروايات المؤرخين عنهم :
مادام القارئ يتغيا الحكم على التراث الصوفي ، بغية الإفادة من الناضج المتزم منه فإن أمانة العلم تلزمه أن يفرق بين

أقوال الصوفية موثقة النسبة إليهم ، وفهم مؤرخي الفكر وكتاب الطبقات لأقوال الصوفية أو أفعالهم ، ذلك أنه إضافة إلى ما يغلب على كتب الطبقات من بعض المبالغات فإنها تكتب غالبا في وقت متاخر عن حياة المؤرخ لهم ، وليس بالضرورة أن يدقق المؤرخ في كل رجال سند الرواية التي ينسبها إلى هذا الشخص أوذاك ، وربما استنبط من روایات لم تخضع لقواعد الجرح والتعديل معاني هو فيها مجتهد ويستغى به الخير ، وإن جاءت حقيقتها - بعد الدرس والتفنيد - على خلاف ما قصد إليه باجتهاده .

إذا أضفنا إلى ذلك رغبة بعض المؤرخين في إضفاء صفات معينة على العلم أو الشخص الذي يؤرخون له بسبب مذهبي ، أو لليل طائفي ، كان لنا أن نؤكد ضرورة التفرقة بين أقوال الصوفية أنفسهم وفهم المؤرخين لهم للتتصوف ، باعتبارها ضرورة منهجية للحكم والاستنباط .

ولا ينفرد التتصوف بهذه المسألة فيما روي عنه وعن أهله بل هي سمة عامة في عموم الروايات «وهكذا كثير من أهل الروايات ، ومن أهل الآراء والأذواق ، من الفقهاء والزهاد والمتكلمين وغيرهم ، يوجد فيما يأتونه عمن قبلهم ، وفيما يذكرون له شيء كثير ، وأمر عظيم من الهدى ، ودين الحق الذي بعث الله به رسوله : ويوجد أحيانا عندهم من جنس الروايات الباطلة أو الضعيفة ، ومن جنس الآراء والأذواق الفاسدة أو المحتملة شيء كثير» (١١٧) ..

وها نحن أولاء نذكر بعض الأمثلة التي ذكرها مؤرخو التتصوف ، وهي عند التحقيق تؤدي إلى غير ما قصدوا إليه ، أولا تدل على ما استنبطوه الأمر الذي جعل بعض العلما يفندها ويرد عليها .

أ - مسألة الصفة وربط التصوف بصفات أهلها :

يقول صاحب التعرف لمذهب أهل التصوف : « وقال قوم إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم » (١١٨).

ولو كان الأمر مجرد رواية عن قوم قالوا هذا في نسبة التصوف لهان الأمر ، لكننا نجد السراج الطوسي يصف أهل الصفة بأنهم مقيمون في المسجد وأنهم لم يؤمروا بطلب المعاش من المكاسب والتجارات : ويصف حب رسول الله لهم ، وارتباطه بهم ويدرك أن الصوفية وجدوا فيهم الاقتداء والاهتداء ويدرك أن عددهم كان نيفاً وثلاثمائة (١١٩).

أما أبوطالب المكي فيجعل منهم رياطاً، ولهم رئيس هو أبوهريرة يأمرهم فيتامرون ويصفهم بأنهم كانوا أشد الناس زهداً (١٢٠) . و قريب من هذه الأوصاف وصف أبي نعيم لهم (١٢١) .

وقد فهم أحد الباحثين من هذا تمهيد المكي للربط بين صفة أهل الصفة هذه وبين الرباط عند الصوفية ، وربما يوطئ بذلك لحاجة المريد إلى شيخ ينزل المريد عند أمره ونهيه (١٢٢) وقد تابع هؤلاء المؤرخين في فكرتهم ربط الصوفية بأهل الصفة ، وجعلها بذرة التصوف الأولى بعض كبار الباحثين «ونحن لأنجذب بذور هذه الحياة الروحية مغروسة في قلب النبي (صلى الله عليه وسلم) وقلوب صحابته من الخلفاء الأربع فحسب ، وإنما نحن واجدوها أيضاً حية نامية في قلوب كثير من الصحابة غير الخلفاء ويكفي أن نذكر هنا أهل الصفة ، وما كان لهم من أثر قوي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية عامة ، وفي تاريخ التصوف الإسلامي خاصة » (١٢٣) .

وإذا كنا نتفق مع هؤلاء المؤرخين في صلاح مجموع أهل الصفة ، فلا نوافقهم على إقامتهم الدائمة في المسجد . ولا على عدم شغفهم وكسبهم في كل الحالات ، ولأنوافق كذلك على أن العدد كان ثابتًا ، بل إنه كان يزيد وينقص حسب ظروف القادمين من مكة والذين لا يجدون مأوى لهم غير المسجد ، فقد كانوا يزيدون فيكونون ستين أو أكثر ويقلون حتى يكونوا عشرة (١٢٤) . « فإن المؤمنين كانوا يها جرون إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، فمن أمكنه أن ينزل في مكان نزل به . ومن تعذر ذلك عليه نزل في المسجد إلى أن يتيسر له مكان ينتقل إليه » (١٢٥) .

بل إن ابن تيمية يرى أن من كان ينزل بالصفة هم من جنس سائر المسلمين ليس لهم مزية في علم ولادين ، « بل فيهم من ارتد عن الإسلام وقتله النبي (صلى الله عليه وسلم) كالعربيين الذين اجتروا المدينة ، وحديثهم (١٢٦) في الصحيحين من حديث أنس ، وفيه أنهم نزلوا الصفة ، فكان ينزلها مثل هؤلاء ، ونزلها من خيار المسلمين سعد بن أبي وقاص ، وهو أفضل من نزل بالصفة ثم انتقل عنها ، ونزلها أبوهريرة وغيره ... وقد روی أنه كان بها غلام للمغيرة بن شعبة وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اهذا واحد من (السبعة) » وهذا الحديث كذب باتفاق أهل العلم : وإن كان قد رواه أبونعيم في الحلية » (١٢٧) .

ولم يؤثر للصوفية الأوائل - فيما قرأت - أقوال ينسبون فيها أنفسهم إلى الصفة ، وبعيداً عن عدم موافقة النسبة لقواعد اللغة العربية في النسب ، فإن ماحكاه المؤرخون في مسألة الصفة وربط التصوف بها باعتبار أنها أول بذوره ، صاحبه كثير من

البعد عن حقائق تاريخية تتصل بالمسألة ذاتها وإننا نظم
الصوفية إن حاكمنا علمنا وفق هذه الروايات وأمثالها .

ب .. وقرب من المثال السابق ما حكاه المؤرخون مما
يفيد أن بداية التصوف علي بن الحسين زين العابدين (توفي
بالقبيع ٩٩ هـ) فالكلاباذي يقول تحت باب عقده بعنوان «في
رجال الصوفية» «من نطق بعلومهم ، وعبر عن مواجههم ،
ونشر مقاماتهم ، ووصف أحوالهم قولاً وفعلاً بعد الصحابة رضوان
الله عليهم علي بن الحسين زين العابدين ، وابنه محمد بن
علي الباير ، وابنه جعفر بن محمد الصادق ...» (١٢٨) .

وكذلك ربط بعض المؤرخين الشديد بين الحسن
البصري وعلي بن أبي طالب في علمه الذي ورثه عنه والوروث
من النبي صلى الله عليه وسلم وراثة لا كسبا : (١٢٩) بل إن
بعض جعل مستندهم في الخرقه الصوفية أن علياً ألبسها
الحسن البصري وأخذ عليه العهد بالتزام الطريقة واتصل ذلك
منهم بالجنيد من شيوخهم ، ولا يعلم هذا عن على من وجه
صحيح (١٣٠) .

ولعل هذه الأمثلة وما تفيده من توجيه لتاريخ التصوف
ووجهة معينة لسبب أو آخر هو الذي جعلنا نؤكد الحاجة إلى
التفرقة المنهجية التي أشرنا إليها ، ونفهم في ضوء هذا موقف
ابن تيمية من أمثال هذه الروايات ، فقد نقل عن القشيري قوله
في اعتقاد الصوفية وأنهم أشاعرة في مجمل اعتقادهم ثم رد ابن
تيمية هذا الفهم من القشيري بالرجوع إلى أقوال المشايخ
أنفسهم ليثبته أنهم كانوا على اعتقاد السلف «فصل فيما ذكره
الشيخ أبو القاسم القشيري في رسالته المشهورة من اعتقاد مشايخ
الصوفية ، فإنه ذكر من متفرقات كلامهم ما يستدل به على

أنهم كانوا يوافقون اعتقاد كثير من المتكلمين الأشعرية ، وذلك هو اعتقاد أبي القاسم الذي تلقاه عن أبي بكر بن فورك وأبي اسحاق الإسفرايني.....، والثابت الصحيح عن أكابر المشايخ يوافق ما كان عليه السلف ، وهو الذي كان يجب أن يذكر ، فإن في الصحيح المحفوظ عن أكابر المشايخ مثل الفضيل بن عياض ، وأبي سليمان الداراني ، ويوسف بن أسباط ، وحديفة المرعشي ، والمعروف الكرخي إلى الجنيد بن محمد ، وسهل بن عبدالله التستري ، وأمثال هؤلاء ما يبين حقيقة مقالات المشايخ» . (١٣١) .

ويورد ابن تيمية أقوالهم مؤثقة النسبة إليهم ليصل إلى أن الصوفية سلفيون في العقائد بعامة ، وأن المعرفة عندهم تخالف المصطلح الكلامي ، والإيمان عندهم قول وعمل (١٣٢) . وكذلك كان موقف ابن تيمية حين روى القشيري عن أبي سليمان الداراني قوله في الرضا قال أبو سليمان الداراني : الرضا أن لاتسأل الله الجنة ولا تستعيد به من النار » فقد شكك ابن تيمية في صحة هذه النسبة إلى أبي سليمان ، معتمدا على أمثلة ذكرها القشيري في رسالته وسندها فيه كلام ، ومستندا كذلك إلى الكتب التي اهتمت بجمع أقوال الصوفية مثل حلية الأولياء لأبي نعيم ، وطبقات السلمي ، وصفة الصفوة لابن الجوزي وغيرها لم تذكر هذه الكلمة لأبي سليمان ، ويدرك أنه من المحتمل أن تكون هذه الكلمة نقلت بالمعنى عن قول آخر ، إذ ثبت لأبي سليمان أنه قال : لو ألقاني في النار لكنني بذلك راضيا ، فيشبهه أن يكون بعض الناس حكي ما فهم بالمعنى فذكر الكلمة التي هي موضوع الحديث .

ويؤكد ابن تيمية استبعاد صدور هذا القول من أبي

سلیمان « فإن الشیخ أبی سلیمان من أجلاء المشایخ وساداتهم ومن أتبعهم للشیریة حتی إنہ کان يقول : إنه لیمر بقلبی النکتة من نکت القوم فلا أقبلها الا بشاهدین من الكتاب والسنۃ، فمن لا یقبل نکت قلبہ إلا بشاهدین يقول مثل هذا الكلام» (١٣٣) .

قلت : فلو أخذ ابن تیمیة برواية القشيری مع - تقديره له - لكان اتهامه لأبی سلیمان الدارانی أسبق من إنصافه : ولا نسأط الطریق على الإفادۃ من أقواله - أو إشاراته أو أخلاقه - . رابعاً : ضرورة تحديد المصطلحات المتصلة بالتصوف الإسلامي : فمادامت القراءة للحكم والاستنباط والتوظيف تستهدف عدم الوقع في أخطاء التعمیم أو التسرع في الأحكام فإن من الضروري حينئذ أن یهتم قارئ التراث الصوفی الإسلامي بالتحديد الدقيق للمصطلح المراد نقه والإفادۃ منه ، وهذا یشمل الألفاظ التي استخدمنها الصوفیة وحددوا مرادهم منها بما یتفق مع أصول دینهم لكن التعمیم والأخذ بالفهم الشائع لأدنی ملابسة أدى ب أصحابه إلى خطأ في الحكم ، فضلاً عن عدم تقدير دقيق وعدم إفادته من هذا التراث .

كما یشمل التحديد المراد الأوصاف التي عرفت بها مراحل التصوف الإسلامي واتجاهاته متمثلة في مراحله التاريخية، وخصائص كل مرحلة ، وظاهرة على رجال كل مرحلة كذلك وقد أدى الخلط في هذا الباب إلى نتائج تعوزها الدقة المنهجية في كثير من الأحيان ، ولنأخذ بعض الأمثلة في كلام الجانبين : الألفاظ - الأوصاف .

أ - فی باب الألفاظ نذكر مثلاً : الزهد - التوکل -
الاتحاد - الفناء .

هذه ألفاظ دارحولها حديث طويل من حيث دلالتها وصلة هذه الدلالة بالفهم للإسلام ، وبخاصة أن البعض ربط بين كلمات الصوفية في الزهد وبين دعوات بعضهم - مثل شقيق البلخي مثلا - للقعود عن الكسب ، كما ربط البعض بين التوكل والدعوي ذاتها ، حتى إن ابن الجوزي اتهمهم بعدم الفهم ومجافاة ما يحب أن يكون حيث تكبوا الطريق الشرعي للحياة ، فالتوكل عمل قلبي وثقة بالله لاترك للعمل ، ولا تعطيل للمجوارح ، ويستشهد بأن النبي صلي الله عليه وسلم تاجر حتى كفى العمل من الفيء (١٣٤) .

وان كما نجد نيكلسون يقرر أن الصوفية بعد شقيق البلخي كانوا لا يرون الكسب منافياً للتوكيل (١٣٥) .

أقول لورجعنا إلى أقوال الصوفية في الزهد وفي الكسب وفي التوكل وحددنا دلالة هذه الألفاظ عندهم وعرفنا موقفهم من العمل ، ورفضهم لأصحاب دعوى القعود عن الكسب ، لورجعنا إلى أقوالهم لتحدد لنا رأيهم بدقة في هذه المفاهيم ، ولكن لنا أن نحكم على مدى قرب منهجهم أو بعده عن دعوة الإسلام إلى الزهد والكسب والتوكيل .

ولتجنبنا الخلط الذي وقع فيه البعض حين فهم الزهد بمعنى خاص من بعض عبارات القوم ثم عممه على الجميع بل قرر أن الإسلام لا يفسح المجال لهذا الزهد (١٣٦) .

ولست أريد هنا أن أفصل القول في هذه المسألة ، وحسبني أن أشير إلى عبارتين إحداهما للمحاسبى والأخرى لأبي طالب المكي ، وهما نموذجان لكثير من القول يماثلهما عند الصوفية ، ولهما دلا لتهما في مسألة الزهد ومسألة التوكيل . يقول العارث المحاسبى : « ولرب مكنز للأموال بغير

الإكثار مشغول ، ليس بذاكر دنياه ، لأن الآخرة غلت على مناه ، تذكره للدنيا تذكر من أراد فيها البلاغ ، وجبه لها حبّ من لا يغيره تقلب الأحوال ، قلبه لغيرها ذاكر ، وهو على ما أعطاه الله منها شاكر ، إن أعطى منها لم يمنعه حلول النعمة عن أداء شكرها ، وإن منع لم يمنعه نزول البلية عن النظر إلى مواضع الخير ، ولرب مقل قد ظهر الزهد على ظاهره و بدنـه وقلبه مشغول بالرغبة فقد استقل كل ماصار اليه من الدنيا وإن كان في العدد كثيرا ، ويستكثر ما بيد غيره وإن كان في العدد قليلا » (١٣٧) .

ويقول المكي : (١٣٨) « ولا يضر التصرف والكسب لمن صح توكله ولا يقدح في مقامه من حاله ، قال تعالى « وجعلنا النهار معاشا » « وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون » وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم « أَحَلَّ مَا أَكَلَ العبد من كسب يده ، وكل بيع مبرور » (١٣٩) .

فمن أدرك دلالة الزهد والتوكّل عند الصوفية كان له أن يقرّهم على فهمهم الذي هو صدى لما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الصدد ، وكان له كذلك أن يناقش البعض في قضية التوكّل بين العامة والخاصة (١٤٠) . وهذا طريق الحكم الحق والتوظيف الجيد للتراـث . أما من لم يعن نفسه بالتحقيق في مراد القوم فقد سهل عليه أن يكيل لهم الاتهامات لوقفهم من الزهد والعمل والمال ونحو هذا ، وحسب أنه بذلك قدم للبشرية خيرا . (١٤١) .

... وبالمقياس ذاته نقول ان الصوفية في كلامهم عن الحب الإلهي وهو نزع نصوص قرآنية وحديثية عبروا عن أشواقهم بلغة جعلت البعض ينفر ، ويتهمهم منذ فترة مبكرة -

أي قبل التصوف الفلسفى - أنهم يقولون بالاتحاد(١٤٢) مع أن حقيقة مادعوا إليه وما تغنا به هو صدى للحديث الصحيح (لايزال عبدي يتقرب إلى بالنواقل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يصربه ، ويده التي ييطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، فبى يسمع ، وبي يصر، وبي يطش ، وبي يمشي » (١٤٣).

وقد فطن ابن تيمية إلى الفرق بين هذا الاتحاد والاتحاد الذى قال به البعض في مرحلة تفلسف التصوف « وهذا اتفاق والاتحاد في المحبوب المرضى المأمور به ، والمبغض المكره المنهى عنه، وقد يقال له اتحاد نوعي وصفي ، وليس ذلك اتحاد الذاتين فإن ذلك محال ممتنع ، والسائل به كافر ، وهو قول النصارى والغالبية من الرافضة والنساك كالحلاجية ونحوهم.... وأما الاتحاد المطلق الذي هو قول أهل وحدة الوجود الذين يزعمون ان وجود الخلق هو عين وجود الخالق ، فهذا تعطيل للصانع وجحود له، وهو جامع لكل شرك » (١٤٤) .

وأما الفناء وهو عند الصوفية لازم المحبة حين تشتد وتسيطر ، فإن هذا اللفظ كم جر المتعجلين في الحكم إلى تشنيع على كل الصوفية ، وتنديد باللفظ في كل دلالاته ، (١٤٥) وهذا ولاشك يتناقض مع الدقة والمنهج .

ولكن تفحص أقوال الصوفية أدى بعالم محافظ كابن تيمية أن يقرر « الفناء الذي يوجد في كلام الصوفية يفسر بثلاثة أمور : أحدها : فناء القلب عن إرادة ما سوي الرب والتوكل عليه وعبادته ، وما يتبع ذلك ، فهذا حق صحيح وهو محض التوحيد والأخلاص .

..... الأمر الثاني فناء القلب عن شهود ماسوى الرب ، فذاك

فناء عن الارادة ، وهذا فناء عن الشهادة ، ذاك فناء عن عبادة الغير والتوكل عليه ، وهذا فناء عن العلم بالغير والنظر إليه» (١٤٦) .

ويرى ابن تيمية ان هذا النوع فيه نقص وان شهود الحقائق أكمل لكنه يقر أن البعض قد تغلبه المحبة فيسكت ويسقط التمييز مع وجود حلاوة الإيمان ، فيقول أقوالاً ظاهرها يخالف الشرع ، ويرى ان الحكم عليه يكون ببحث سبب السكر فإن كان السبب حلالاً كالمحبة وشدة الذكر لم يؤخذ بما قال ، ونبه إلى عدم اتباع طريقته أقواله .

وهذان النوعان عند ابن تيمية مقبولان وعن النوع الثاني يقول « وعامة ما نجده في كتب أصحاب الصوفية مثل شيخ الاسلام (يقصد الheroi الأنصاري) أو من قبله من الفناء هو هذا ... وفي الجملة فهذا الفناء صحيح » (١٤٧) :

لكن هذا لم يمنع ابن تيمية من ان ينكر النوع الثالث وهو الفناء عن وجود السوى الذي يرى ان الله هو الوجود ، وان لا وجود سواه ، وانه عن الموجودات . لأنه يخالف الشرع وما به قال المحققون من مشايخ الصوفية (١٤٨) .

ب - وفي باب أوصاف التصوف نذكر ان هناك التصوف السنى ، والتصوف الفلسفى (١٤٩)

وهذا التحديد مهم لأننا إذا كنا نقرأ التصوف السنى فنحن نقيمه ونفيده منه في ضوء خصائصه التي استخلصها من تصوّره المتحققون من العلماء (١٥٠) ، وننظر إلى رجاله في ضوء ارتباطهم بالمصادر الإسلامية ، وعدم تأثيرهم بالفلسفة والأثر الأجنبي بعامة ، وإذا وجد لدى بعضهم بعض الأثر الأجنبي كالحالج عند البعض ، والبسطامي عند البعض (١٥١) .

فإن هذا لا يمثل ظاهرة في التصوف السني وبخاصة في مراحله الأولى (القرنين الثالث والرابع الهجريين) الأمر الذي جعل البعض يعتذر عن الحلاج ويوضح أن الحلول عنده لم يكن حقيقيا وأنه كان مجازيا، ومستندأ في ذلك إلى عبارة نقلها السلمي عنه (اما انفصلت البشرية عنه ، ولا اتصلت به) « وهذا قد يعني عنده أن الإنسان الذي خلقه الله على صورته هو موضع التجلي ، فهو متصل بالله غير منفصل عنه بهذا المعنى ، ولكن يخلو الله للعبد أو ظهره من حيث صورته فيه ليس يعني اتصالا بالبشرية حقيقة » (١٥٢) .

وقد فسرت أقوال الحلاج والبسطامي تفسيراً نفسياً من حيث غلبة الوجد ، وفرط المحبة الأمر الذي اشار اليه ابن تيمية في حديثه عن الفناء كما سبق أن أشرنا .

اما إذا كنا نقرأ في التصوف الفلسفى حيث النظريات التي يصعب تأويتها أو الاعتذار عنها لاتفاق مع الإسلام فإن الأمر يختلف تماما ، فنحن هنا لأنقرأ تصوفاً جل اهتمامه بالأخلاق والتربية « السابق» بل نقرأ فكراً روحيأاً أشرف مضامين الفلسفة ، وهنا سنلتقي بالنظريات التي هي موضع الرفض لدى مجموع العلماء والدارسين مثل الاتحاد ووحدة الوجود . الأمر الذي جعل من الصعب ان تسمى هذا النوع تصوفاً خالصاً أو فلسفة خالصة ، وعليينا ان ندرك - ونحن نقرأ هذا النوع من التصوف - أنه وإن اشترك مع التصوف في اسمه وبعض خصائصه « إلا ان أولئك المتكلمين زادوا على المتصوفة السنين بأمور : أولها: انهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود ، بسطوها في كتبهم أو أشعارهم ، ولا يمكن ان توصف عبارتهم

فيها بأنها من قبيل الشطح الذي لا يسأل عنه أصحابه ، وثانيها : أنهم أسرفوا في الرمزية إسراها إلى حدّ بدأ معه كلامهم غير مفهوم للغير ، وثالثها : اعتدادهم الشديد بعلومهم وأنفسهم وهو اعتداد ان لم يلزمهم كلهم ، فقد لازم اكثراهم على الأقل « . (١٥٣)

والذين لم يفرقوا بين أنواع التصوف وقعوا في خلط شديد ، فهم يرفضون الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وهي من التصوف الفلسفى من جهة و موضع نقد مؤرخى التصوف وشيوخه من جهة أخرى ، لكنهم يسحبون ما يرفضونه من التصوف الفلسفى على كل التصوف (١٥٤) ولا يفرقون بين رجال وشيخ هذه المرحلة أو تلك . أما الذين فرقوا بين تصوف استمد مصدره من الكتاب والسنة وان صاحبته بعض الاجتهادات وظروف التاريخ ، وتصوف غلبـت عليه الفلسفة ونظريات تفسير الوجود ، فهوـلاء فرقوا بين المشايخ وفق ماعلم عنـهم من ضبط والتزام ، فكان قبول ابن تيمية لحديث الجنيد عن التوحيد ، ورفضه تأويل ابن عربـي في الموضوع ذاته (١٥٥) .

وكانت كثرة نقولـ الشيخ عنـ الجيلاني واستشهادـه بأقوالـه في مواضع مختلفة من كتبـه ، وكان كذلك توضيـحـه لموقفـ شـيوـخـ الصـوـفـيـةـ الأوـائـلـ منـ قـضـاياـ العـقـيدةـ ، والـسـمـاعـ وـنـحـوـ ذـلـكـ بـمـاـ يـنـصـفـ المـحـسـنـ ، ويـحدـرـ منـ غـيرـهـ (١٥٦) .

وليس معنى التـحدـيدـ انـناـ نـقـيلـ نوعـاـ مـاجـمـلةـ أوـ نـرـفـضـ نوعـاـ آخرـ منـ التـصـوـفـ جـمـلةـ ، فـهـذـاـ مـرـتـبـطـ بالـدـرـاسـةـ وـتـخـلـيلـ النـصـوصـ ، لـكـنـنـاـ نـعـنـيـ بـالـتـحدـيدـ أـنـهـ يـسـاعـدـنـاـ أـنـ نـعـلـمـ مـاـذاـ نـقـرـأـ ؟ـ وـلـمـاـذاـ نـقـرـأـ ؟ـ وـيـعـدـنـاـ عـنـ المـدـحـ أوـ الـقـدـحـ دـوـنـ أـسـبـابـ أوـ أـدـلـةـ كـافـيةـ لـأـيـ مـنـهـماـ .

ولا شك أن الوعي بالمراحل التاريخية التي مر بها التصوف الإسلامي له أثره في طبيعة التقويم والحكم ، وفي كيفية الاستفادة من إيجابيات مرحلة ما ، أو تجنب سلبيات مرحلة ما ، فالتصوف الإسلامي في مرحلة تحديد المصطلح وثباته علماً بين العلوم وثيق الصلة بمصادر العلم والحياة الإسلامية يختلف عنه في مرحلة كونها أصبحت طرقاً ومؤسسات اجتماعية على أن الاختلاف لا يعني انتبات الصلة بين مرحلة وأخرى ، ولكن يعني إن كل مرحلة لها خصائصها وتوجهاتها وتراثها الذي يبرز هذه السمات ، والتي يمكننا من التقييم والإفادة .

والشيء نفسه نجده حين نقرأ التصوف الإسلامي في طرفة المعاصرة في ظروف استعمار بعض البلاد ، وتدني مستوى التعليم والفهم الإسلاميين مما يجذب ضرورة العناية بالناحية الاجتماعية أكثر من أي وقت مضى .

.. قلت: القراءة وفق هذه التحديداً وأمثالها تفسر كثيراً من المسائل التي دار حديث حولها ، فقد يتضح أن الخلاف لفظي بين المادحين للتصوف والقادحين فيه لأن المادحين يمدحون نوعاً ومرحلة من التصوف والقادحين يقدحون في نوع آخر غير النوع والمرحلة السابقة وبخاصة إذا عرفنا أن النوع الذي ذمه القادحون ذمه الصوفية أنفسهم وسجل هذا مؤرخوهم كما فعل القشيري في رسالته ، وكما فعل الheroic الأنصاري في منازل السائرين . وكما فعل الغزالى في المقصد الأنسى ، وإن كان هذا لم يمنع الغزالى من الاعتذار عن بعض أقوال الصوفية التي يمكن توجيهها من خلال الظروف النفسية للحالة التي كانوا هم عليها . من حالات الوجود كما

فعل في مشكاة الأنوار .

كذلك يفسر لنا هذا الوعي ثقة العلماء المخاطبين في بعض شيوخ الصوفية ويسموهم بالحققين كما فعل ابن تيمية وابن الق testimonia مع الجيلاني وقبله الجنيد والقطبي ومن على غرارهم ، في الوقت الذي يتعقب فيه أمثال الحجاج وابن عربي والتلمذاني وغيرهم ، وما ذاك إلا لأن الشيوخ الموثوق فيهم أبناء مرحلة وأصحاب ذكر مختلف عن غيرهم من أصحاب النظريات المتأثرة بالأثر الأجنبي أيا كان مصدره (١٥٧) .

كما يفيد هذا الوعي بالمراحل والسمات في محاولة إصلاح ما قد يكون من انحراف في بعض طرق التصوف المعاصر وبخاصة إذا علمنا كثرة أتباعها من العامة والبسطاء ومدى تأثيرها فيهم وذلك من خلال ما التزم به التصوف السنوي في مجالسه الأولى وطرقه المنظمة في القرن السادس الهجري وما بعده ، وكيف حرص شيوخه على الالتزام بالشرع في فكرهم ، ومارستهم الروحية ، وحركتهم الاجتماعية وحرصهم على تنقية صفوفهم من الأدعية والغالطين (١٥٩) .

وبالطبع لانستطيع أن نتلمس هذا الاصلاح في التصوف الفلسفى لأنه هو ذاته جزء من مشكلة البعد عن الحياة الإسلامية النقية فضلاً عن أثره بشكل أو باخر في بعض هذه الطرق الغالية في العصر الحديث ، ونحن نريد أن ننهض بالجانب الروحي للإنسان المعاصر وفق منهاج الإسلام في تنمية هذا الجانب ، كما كان في حياة الرسول صلي الله عليه وسلم وأصحابه ، وكما اجتهد محققون الصوفية في فهمه ومحاكاته .. خامساً : مراعاة طبيعة التصوف التجريبية ذوقية :

التصوف تجربة ذوقية وجدت في سائر الأديان السماوية

والوضعية ، وعبر عنها كل صوفي في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار (١٦٠). وقد درسها العلماء وحاولوا التماس خصائص تميزها عن غيرها من التجارب وتنطبق على كل أنواع التصوف الناضج وهي :

- ١ - الترقى الأخلاقي .
- ٢ - الفناء في الحقيقة المطلقة .
- ٣ - العرفان الذوقى المباشر .
- ٤ - الطمأنينة والسعادة .
- ٥ - الرمزية في التعبير .

ووفق هذا عرف « التصوف بأنه فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس الإنسانية أخلاقياً وتحقيقاً ب بواسطته رياضيات عملية معنية تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى ، والعرفان بها ذوقاً لاعقاً ، وثمرتها السعادة الروحية ، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجданية الطابع ذاتية » (١٦١) .

ويتضح من هذا أن التصوف تجربة ذوقية خاصة ليس للعقل مدخل فيها ، ولذا لا يقبل أصحابها الحكم عليها بالفلسفة والعقل ، « فإنه يحق للصوفية أن يعترضوا على كل من يحاول أن يزن تجاربهم وتعبيراتهم بميزان العقل ، لأن العقل وقوانينه مشترك بين الناس جميعاً أما التجارب الصوفية فلا تخص غيرهم » (١٦٢) .

وفي التصوف الإسلامي نرى ذوقية علومه واعتبار ذلك حتى لدى رؤوس التصوف الفلسفى ، ومن ذلك ما يروى ان تلميذاً لابن عربى قال له « إن الناس ينكرون علينا علومنا ، ويطالبوننا بالدليل عليها ، فقال ابن عربى ناصحاً : إذا طالبك

أحد بالدليل والبرهان على علوم الأسرار الإلهية فقل له : ما الدليل على حلاوة العسل ؟ فلابد أن يقول لك : هذا علم لا يحصل إلا بالذوق ، فقل له : هذا مثل ذاك » (١٦٣) .

وإذا كانت هذه الرواية تظهر اعتبار الذوق في علوم متفلسة الصوفية ، فإن بعض الباحثين يرى أن أصحاب التصوف الفلسفى لا يستطيعون أن يدعوا أنهم توصلوا إلى نظرياتهم في الوجود عن طريق الذوق ، وليس نظرياتهم هذه نتيجة إلهامات وفيوضات إلهية لأن بعضهم قد اعترف أنه أخذها من حكمة زرادشت وفلسفة أفلاطون ، الأمر الذي يجعل هذه النظريات بالمعيار الصوفي غريبة على التصوف الإسلامي إن لم تكن مسخا له (١٦٤) .

لكن الذي يبقى موضع اتفاق هو أن التصوف تجربة ذوقية خاصة يعبر كل صوفي عنها بوسيلته وطريقته ، وقد تختلف من صوفي إلى آخر نتيجة درجته في التجربة ذاتها .

وكذلك يبقى أن الحكم على هذه التجربة لا يكون بالفلسفة العقلية ولا يكون بتجاهل خصائصها والتركيز على بعض الجوانب دون الأخرى ، لأن ذلك لا ينصف التصوف ، وذلك كما فعل بعض علماء النفس حين درسوا التجربة الصوفية ضمن مسائل علم النفس الديني ، لأنهم ركزوا على الجانب الحسي في التجربة ولم يدققوا في المصطلحات التي تحمل شحنة وجданية خاصة ، بل وأكثر من ذلك - كما يذكر أستاذنا الدكتور التفتازاني - نظروا إلى بعض حالات التصوف على أنها حالات مرضية عقلية ناسين أو متناسين طبيعة التجربة المحكوم عليها ، والتي لا يمكن الحكم عليها حكما سليما إلا من ذاق أو عنده استعداد للتذوق وتأمل حالات موجودة بالفعل

وناطقة بطبيعة التجربة الذوقية التي نحن بصدده الحكم عليها (١٦٥).

أقول لونظر إلى التصوف في ضوء طبيعته التي أشرنا إليها فإن مسألة غموض التعبيرات الصوفية سوف يعرف سببها، ومسألة اختلاف التعبيرات للصوفي الواحد سوف يدرك سرها كذلك، وسوف ندرك لماذا اعتدل البعض في حكمهم على التصوف وذلك حين فهموا طبيعته واعترفوا بها ولماذا لم يدرك البعض هذا الحظ من الإنصاف، وذلك لأنهم قاسوا التصوف كعلم على سائر العلوم في عصره مع أن هذا المقياس ذاته غير دقيق لأن علوم العصر تختلف بحسب موضوعاتها وتحتار لذلك وسائلها وتعين لغة التعبير فيها.

فلكي نصيب في الحكم على التصوف، ونستطيع الإفادة من جوانب الشراء فيه ينبغي أن نراعي هذا الأمر ونحن نقرأ تراثنا الصوفي، ويقى بعد ذلك أن نخطئ أو أن نصيب لكن كل ذلك في دائرة الاجتهاد الأمين الذي يمنع صاحبه أجرا إن أخطأ وأجرين إن أصاب. والله المستعان.

سادسا : الحكم على الصوفية في ضوء أحوالهم :

الصوفية من خلال طبيعة تجربتهم أصحاب أحوال ومواجيد، ولكنهم كذلك حين يخرجون من هذه الأحوال يصبحون أصحاب صحو وفكرشأنهم في ذلك شأن بقية الناس، والحكم على الصوفية وهم في أحوالهم مختلف عنهم في حالات صحوهم، أو هكذا ينبغي أن يكون وعدم الأخذ بهذه التفرقة أدى بالناس إلى تطرف في الحكم عليهم، فالبعض حين رأى من أحوالهم ما يخالف ظاهر الشرع حكم عليهم بالكفر والفسق والعصيان جملة دون تفصيل، وهناك من رأى أن ما

عليه هؤلاء في أحوالهم هذه سائغ وطبيه ويمتدحونه بمبالغه كذلك .

لاؤقد يغلو كل واحد من هذين حتى يخرج بالأول « انكاره إلى التكفير والتفسيق في مواطن الاجتهد ، متبعا لظاهر من أدلة الشريعة . ويخرج بالثاني « إقراره » إلى الإقرار بما يخالف دين الإسلام مما يعلم بالاضطرار ان الرسول جاء بخلافه إتباعا في زعمه لما يشبه قصة موسى والخضر والأول كثيرا ما يقع في ذوي العلم لكن مقرتنا بقصة وهو . والثاني كثيرا ما يقع في ذوي الرحمة لكن مقرتنا بضلال وجهل والعدل في هذا الباب قوله فعلا أن تسليم الحال له معنيان :

أحدهما : رفع اللوم عنه بحيث لا يكون مذموما ولا مأثوما . والثاني : تصويبه على ما فعل بحيث يكون محمودا مأجورا ، فال الأول عدم الذم والعقاب ، والثاني وجود الحمد والثواب ، الأول عدم سخط الله وعقابه ، والثاني وجود رضاه وثوابه ، ولهذا نجد المنكرين غالبا في إثبات السخط والذم والعقاب ، والمقررين في إثبات الرضا والحمد والثواب ، وكلاهما قد يكون مخطئا ، ويكون الصواب في أمر ثالث وسط ، وهو أنه لا حمد ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب » (١٦٦) .

ويذكر ابن تيمية أنه وإن أنكر بعض التابعين على أصحاب الأحوال أمرهم فإن تحقيق الأمر يقضي بالإنصاف بأن يبحث سبب زوال العقل فإن كان بسبب غير محرم ، وكان سكره نتيجة حالة من الحب والوجد والوله استغرقته فأمسكت عقله ، وكان في حاله هذه معدورا ، وله من التاريخ شاهد على ذلك ، ومن رأى جمهور العلماء إعذار له . « والذي عليه جمهور العلماء أن الواجب من هؤلا إذا كان مغلوبا على أمره لم

ينكر عليه ، وإن كان حال الثالث أكمل منه ، ولهذا لما سئل الإمام عن هذا قال: قرئ القرآن على يحيى بن سعيد القطان ، فغشى عليه ، ولوقدر أحد أن يدفع هذا عن نفسه لدفعه يحيى بن سعيد ، فمارأيت أعقل منه » (١٦٧) .

ورسم هذا المنهج للحكم على الصوفية في أحوالهم ومواجدهم من عالم كابن تيمية أمرله دلالته فالرجل ليس من الصوفية ، ولا من مؤرخيهم ، ولكنه منصف ومقدر لأن هؤلاء الصوفية في نظره مجتهدون في العبادات كما اجتهد جيرانهم في الفقه والقضاء والأماراة ، وهم في نظره أكمل وأفضل من لم يكن عنده خشية لله أو حب له ، إذ من المقرر ان الصوفية إنما أوردهم هذه الأحوال حب ومجاهدة ودوام ذكر أدى ببعضهم إلى سكرقال فيه - وهو في غياب عقل - ما يستشع ظاهره شرعا ، لذا فهو يرى عذرهم ما داموا ليسوا متتكلفين ذلك ، وما دام المعروف عنهم تمسكهم بالشرع في حال صحوهم وجماع تاريخهم ، بل إن ابن تيمية يقول إذا شك الإنسان في حال أحدهم هل هو سكر طبيعي ومتكلف كان عليه أن يتوقف في الحكم فلأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة ، شريطة أن يتبه أن هذا الذي وقع لا يقتدي به إذ هو مخالف للشرع ، وإن كان لصاحبه عذر (١٦٨) .

حالات الصحو واليقظة :

أما الحكم على الصوفية في حال يقطفهم فيكون من منطلق أنهم بشر يخطئون ويصيرون ، وأنه لاعصمة لأحد من البشر غير الأنبياء ، وأشد الناس استحقاقا لوصف الولاية يجوز عليهم الخطأ لا بل يجوز أن يخفى عليه علم الشريعة ، ويجوز أن يشتبه عليه بعض أمور الدين ، ويجوز أن يظن في بعض الخوارق

أنها من كرامات أولياء الله تعالى وتكون من الشيطان لبسها عليه لنقص درجته ولا يعرف أنها من الشيطان وإن لم يخرج بذلك عن ولادة الله تعالى » (١٦٩) .

وعليه فإن الحكم على أقوالهم وأفعالهم يكون بعرضهما على الكتاب والسنّة فما وافق كان جديراً بالتقدير والاقتداء ، وما كان غير ذلك فيوصف بما وصفه الشرع به من خطأ أو ضلال أو نحو ذلك .

وقد كان الصوفية حريصين على جعل الكتاب والسنّة مقياساً يحكم به على أقدار الرجال ومدى التزامهم ، بل جعل هذا المقياس هو الفيصل في قبول هذه الفئة لشخص ما أو رفضها له « وهذا كثير في كلام المشايخ كقول الشيخ أبي سليمان الداراني إنه ليقع في قلبي النكتة من نكتة القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين : الكتاب والسنّة . وقال الجنيد رحمه الله : علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنّة ، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم عن علمنا أو قال لا يقتدي به .

وقال أبو عثمان النسابوري : من أمر السنّة على نفسه قوله وفعلاً نطق بالحكمة ، ومن أمر الهوى على نفسه قوله وفعلاً نطق بالبدعة لأن الله تعالى يقول في كلامه القديم (وإن تعجبوا تهتدوا) ، وقال أبو عمرو بن نجيف : كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنّة فهو باطل » (١٧٠) .

وقد أورد أبو الفرج بن الجوزي أقوالاً كثيرة للشيخ في هذا المعنى ، ولم يشذ عن ذلك بعض من اتهموا بالشطح ، فهذا أبو يزيد البسطامي يقول : لونظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود .

ويقول : من ترك قراءة القرآن والتقصيف ولزوم الجماعة، وحضور الجنائز، وعيادة المرضى ، وادعى بهذا الشأن فهو مبتدع» (١٧١) .

وهو نفس المعنى الذي يحكى عن أبي الحسين التوري في قوله : من رأيته يدعى مع الله حالة تخرجه عن حد علم الشرع فلا تقربنه ، ومن رأيته يدعى حالة لا يدل عليها دليل ، ولا يشهد لها حفظ ظاهر فاتحهم في دينه» (١٧٢) .

وهذا هو الموفق للعقل إذ لا يقبل من يسدون مقاماتهم وأحوالهم إلى الكتاب والسنّة أن يرضاوا في صفوفهم بمن ينقض هذا الأصل ، أو يقدس ولها فيرفعه فوق مستوى الخطأ قابلا منه كل ما جاء به ، ملتمسا للغريب من أقواله وأفعاله مسالك التأويل وطرق التسویغ ، لا يعقل أن يقبل هذا من قوم أتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة طريقهم ، ومصدر مجاهداتهم (١٧٣) .

والذي يخرج عن هذا الخط الوسط ، فيقدس الشيوخ ويصفها بما ليس في إمكانها أؤمن حقها غالط مقدار تجاوزه للمنهج الشرعي في تقدير الناس والحكم عليهم (نعرف الرجال بالحق لأن يعرف الحق بالرجال) ، «إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (كل يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعلوم صلى الله عليه وسلم) . وقد وقع الغلط قدما وحديثا (١٧٤) .

نظرا لتجاوز المنهج الذي ألح على الالتزام به محققوا المشايخ من الصوفية المسلمين .

الفكر الصوفي والتنبيه إلى غلطات بعض الصوفية :
وينبغي أن يؤخذ في الاعتبار ونحن نقرأ التراث الصوفي حرص مؤرخي التصوف وهم صوفية في غالب الأحيان - على

تنقية هذا الطريق من الدخلاء ، والأدعية ، والتنبيه إلى أن هؤلاء ينبغي الحذر من أتباعهم فيما غلطوا فيه .
ويمكن أن يقال إن هذا اللون من النقد - المسمى بالنقد الذاتي - هو مظاهر الحب للتتصوف والحرص على أن يتفادى نفور المجتمع منه ، بل الحرث على أن يثبت موقعه في مجتمع عرف تيارات للفكر عديدة ، بعضها فقهى ، وبعضها كلامى ، وما إلى ذلك قد يقال هذا - وهو حق في مجمله - لأن الذين كتبوا في غلطات الصوفية هم الذين مدحوا التتصوف وأهله بأحسن صفات المدح والتقدير ، لكنك مع ذلك لا بد أن تشهد لهؤلاء المادحين الراصدين للأغلاط بنقطة وعي منهجي حيث لم يمنعهم الحب من بيان وجه الخطأ لدى المخطئ بل وإرجاع أسبابه الخطأ إلى جهل بالشرع ونقص في العلم .

ولعل السراج الطوسي (ت ٢٧٨ هـ) أبرز من كتب في هذا الباب حيث أفرد مساحة غير قليلة من كتابه (اللمع) وقد بين الأسس التي ينبغي عليها طريق القوم ، والذي لا يبني فهمه وعمله عليها ويدعى أنه من الصوفية فهو غالط مخدوع .
والأسس ثلاثة :

أولها : اجتناب جميع المحارم ، كبيرة وصغيرةها .

ثانية : أداء جميع الفرائض ، عسيرها ويسيرها .

والثالث : ترك الدنيا على أهل الدنيا قليلها وكثيرها إلا ما لا بد منه للمؤمن منها .

ثم يقول : فكل من أوعى حالا من أحوال
أهل الخصوص ، أو توهم أنه سلك منازل أهل الصفة ، ولم يبين
أساسه على هذه الثلاثة فإنه إلى الغلط أقرب منه إلى الإصابة في

جميع ما يشير إليه أويديعه أوبرسون برسمه، والعالم مقر،
والجاهل مدع» (١٧٥).

ويفصل الشيخ القول في طبقات الغالطين جاعلا إياهم ثلاثة: طبقة غلطت في الأصول لجهلهم بأصول الشريعة ، وطبقة غلطت في الفروع (يعني الآداب والأخلاق ، والمقامات والأحوال) وهذا لقلة علمهم بالأصول . وطبقة ثالثة أخطأت هفوة وزلة إذا تنبهت إلى الخطأ عادت إلى طريق الصواب وسدوا الخلل ولسموا الشعث (١٧٦) . وفي تفصيل الشيخ لهذه الطبقات يتعرض لأصحاب النظريات أويذورها على الأقل تلك التي يظهر فيها الأثر الأجنبي ، فيفندها ويبيّن وجه الخطأ وسببه الحقيقي . كل ذلك بنقد موضوعي ، وأدلة مقنعة .

ولم يكن الطوسي هو فارس هذا الميدان وحده ، وإن كان واضع أساس هذا المنهج النقدي إذ بعده جاء أبو عبد الرحمن السلمي (ت ٤١٢ هـ) فكتب رسالة مفردة في غلطات الصوفية كان جل ما فيها - باستثناء الفصل الذي رد فيه على القائلين بالحلول - صدى لما ذكره السراج ، وتتابعت الكتابات ، فكان ما ذكره القشيري في رسالته (ت ٤٦٥ هـ) وما ذكره الهجويري (ت ٤٦٥ هـ تقريباً) في كشف المحجوب) وما ذكره الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) في كثير من كتبه، بل وسرت هذه الروح الناقدة إلى عصرنا فوجدنا بعض المحققين من مشايخ الطرق يؤكدون حرصهم على التزام الكتاب والسنة ويدركون أن من يخالف هذا فترياً منه الصوفية كما ييرأ منه كل مسلم. (١٧٧)

أقول : بمنهجهم ينبغي أن نقرأ تراثهم لنحكم عليه ونفيده منه ، مفرقين بين حالاتهم تلك التي يعذر فيها أصحابها ،

وتلك التي يحكم فيها الكتاب والستة كما يحكمان في حياة كل مسلم ، وبمنهجهم نمتدح الحق وندم الباطل في ضوء المقاييس الشرعية المعلومة .

والله من وراء القصد وهو حسينا ونعم الوكيل .

خاتمة

لقد ازداد يقيني - بعد محاولتي هذه - أن تراثنا بعامة يحتاج إلى جهد في ناحيتين اثنتين :

الأولى : ناحية تكشيفه وفهرسته بشكل عام حتى يتسعى لنا معرفة ما فيه وبخاصية أن كثيرا من علمائنا كانوا يكتبون بطريقة شمولية ، فيتعرضون لمباحث داخل كتبهم لمناسبة ما ، قد لا يدل عليها أو يسيء بها عنوان الكتاب ذاته .

الثانية : ناحية قراءته قراءة منهجية تبتعد عن الحكم السابق مدحا نتيجة مذهبية أو انبهار أو ملاحظة وقدحا نتيجة لسبب أو لآخر من الأسباب غير الموضوعية ، وتقصد إلى التعرف الحق على مكنون هذا التراث مقدرة أئنا وأصحابه أبناء حضارة واحدة ، بينما قواسم مشتركة ، ومن الممكن أن يكون بينما بعض الاختلاف الدائر في ساحة الاجتهاد ، والمستند إلى ظروف العصر ومستجدات الحياة وهو ما يسمح به سمت وخصائص التفكير الحر في الإسلام .

وعلينا ونحن نقرأ تراثنا أن نقدر الفرق بين نص استمد قداسته من الوحي والعصمة ، وفكرة يجوز عليه الصواب والخطأ لأنه جهد بشري محكوم بقوانين الحياة البشرية في قابليتها للتغيير والتعديل والاستدراك . (١٨٧)

والتراث الصوفي باعتباره جزءا من تراث حضارتنا يتحتم فيه هذا وأكثر لأنه إلى جانب ما ذكرنا قد ظلم التصوف ،

وأصيّت كثيّر من الأحكام المتعلّقة به بالتعلّيم أو الغموض، الأمر الذي يجذب القراءة المنهجية كى نصل إلى تحديد ووضوح، فلا نلقى بالأحكام جزافاً ، ولا نتهم لأدنى ملابسة .

وأشير هنا فقط إلى الحلاج (٣٠٩هـ) وما أشير حول مقتله ، والرأى فيه بعامة بين التطرف - في الأعم الأغلب - والاعتزال لدى قلة من الباحثين والعلماء .

وقد ترجح كفة الاعتدال وإنصاف الرجل إذا درست المسألة دراسة موضوعية هادئة في ضوء ما قد يكون غير مشهور عند الباحثين من نصوص تنسب إليه ، فمثلاً ينسب السلمي إليه عبارة هي « ما انفصلت البشرية عنه ، ولا اتصلت به » (١٧٩) ويعلّق شيخنا التفتازاني بقوله : وهذا قد يعني عنده أن الإنسان الذي خلقه الله على صورته هو موضع التجلّي الإلهي، فهو متصل به غير منفصل عنه بهذا المعنى ، ولكن تجلّي الله للعبد ، أو ظهوره فيه من حيث صورته فيه ليس يعني اتصالاً بالبشرية حقيقة ، والحلاج هنا يشعرنا صراحة بالفرق بين العبد والرب ، فليس قوله بالحلول إذن حقيقة » (١٨٠) .

والسلمي ذاته في رسالته التي ألفها في غلطات الصوفية يذكر - وهو بقصد الحديث عن الرد على القائلين بالحلول - نصوصاً لشيخ ينفون القول بالحلول ، ويذكر للحلاج قولًا في نفي الحلول « الحق تعالى أوجد الهياكل على رسم العلل، منوطة بالآفات ، فانية في الحقيقة ، وإنما الأرواح فيها إلى أجل محدود ، وقهرها بالموت ، وربطها في وقت إتمامها بالعجز ، وصفاته - تعالى - بائنة عن هذه الأوصاف من كل الوجه ، فكيف يجوز أن يظهر الحق فيما أوجده بهذا النقص والعلة ؟ وثبت أن الحق سبحانه وتعالى ألزم في كتابه وصف العبودية

للخلق أجمع، فقال : «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» (١٨١) وقال : «إن كل من في السماوات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا» (١٨٢) فكيف يجوز أن يحل فيما أرمه وصف النقص؟ وهو العبودية فيكون مستعبدًا معبودا» (١٨٣)

قلت وصحيح أن الهجويري قد ذكر أن هناك شخصين باسم **الحلاج** : أحدهما الحسين بن منصور **الحلاج** ببغدادي ملحد ، والآخر الحسين بن منصور **الحلاج** ، فارسي ، لم يطعن العلماء في دينه (١٨٣) أقول مع وجود تفسير أو مخرج كهذا فإن الأمر لا يزال غامضا وربما كشفت الغموض قراءة جديدة لكل ما يتصل بالحلاج في ضوء التحقيق العلمي للنصوص والروايات .

وأشير كذلك إلى ما قد يترتب على القراءة العجلية أو سرعة الاتهام من تناقض عجيب ربما يكون في الاتجاه الواحد أو بين الشيخ والتلميذ ، فقد نقل أحد الباحثين عبارات للجنيد ، وقال معلقاً إنه كان يقول بالاتحاد «كما ورد عن الجنيد عبارات قد تشير إلى أنه كان يقول بالاتحاد ، فيروى عنه قوله : فقدت يوماً قلبي ، فقلت يا إلهي رد على قلبي ، فسمعت منادياً يقول: يا جنيد نحن سلبناك القلب لكي تكون معنا ، أتريد أن تبقى مع غيرنا؟ هنيئاً لذلك الشخص الذي نالحضور ولو ساعة واحدة طيلة عمره .

التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به .

من يقول «الله» دون أن يراه فهو كذاب .

وتكلم في المعرفة فقال «من زعم معرفة الوجود جهل عند حصول العلم ، فقالوا أضعف أنت . فقال : إنه هو العارف والمعروف .

ما دمت تقول الله ، وتقول عبد ، فهذا شرك لأن العارف والمعروف واحد ، كما قالوا ليس في الحقيقة إلا هو، هاهنا الله فأين العبد ، أي أن الكل هو الله » (١٨٤) .

ولن أتعرب لهذا الحكم (أعني قول الجنيد بالاتحاد) ولا للنصوص التي اعتمد عليها هذا الباحث بالمناقشة أو التفنيد، ولكنني فقط أذكر أن هذا الباحث ناقض شيخ الإسلام ابن تيمية في حكمه هذا ، حيث ذكر ابن تيمية أن ابن عربي الذي يقول بالاتحاد لم يعجبه رأي الجنيد في التوحيد « فإن الجنيد - قدس الله روحه - كان من أئمة الهدى ، فسئل عن التوحيد ، فقال : التوحيد إفراد الحدوث عن القدم ، فبین أن التوحيد أن تميز بين القديم والمحدث ، وبين الخالق والمخلوق » (١٨٥)

وهنا نقول يغلب على الظن أن حكم شيخ الإسلام أوثق لأن عباراته صريحة في أن الجنيد لا يقول بالاتحاد، وأما العبارات التي نقلها الباحث سالفا فهي غير صريحة في الحكم بالقول بالاتحاد إذ بالروايات توهين لعدم ذكر السند ، كما أنه يمكن تأويتها دون كبير عناء .

والذى يعنينى هنا أن أؤكد أن دلالة هذه الإشارة إلى جانب دلالة الإشارة السابقة تؤكدان ما أنا متيقن منه من الحاجة العلمية والاجتماعية إلى قراءة التراث الصوفى بمنهج جديد أشرنا فى هذا البحث إلى أبرز ملامحه .

والله أسأل أن يجد الدارسون فيما قدمت ولو لبنة تصلح أساسا للبناء عليها ، والله المستعان .

هوا مش

- ١ - حلمي الحياة الروحية ١٩١١ ، جعفر / التصوف / مقدمة الكتاب .
- ٢ - الندوى ربانية لارهبانية ٧/ .
- ٣ - الشافعي / فصول في التصوف ٧٦ ، ١٣٨ .
- ٤ - ابن تيمية / علم السلوك (جـ ١١ من الفتاوى) ٨٢١ . رسالة الصوفية و الفقراء ١٤ .
- ٥ - أمثال أحمد بن حنبل في رواية السبكي ، والheroي الأنصاري في منازل السائرين كما يتضح فيما بعد .
- ٦ - برحشون الطاقة الروحية / ٣٣ . دارالشروق ١٩٨٥ .
- ٧ - سورة الحجر / ٢٩ .
- ٨ - السجدة ٩/ .
- ٩ - العهد القديم سفرالتكونين / الاصحاح الثاني ، وكذلك / الجليل متى الاصحاح التاسع عشر ١٩١ .
- ١٠ - مقداد يالجن / فلسفة الحياة الروحية ٧١ .
- ١١ - ريتشارد ينجمسون / ٤٦ ترجمة وديع الضبع .
- ١٢ - الكسيس كارل / تأملات في سلوك الإنسان / ٣٩ . ترجمة د/ محمد القصاص .
- ١٣ - علي عبد الواحد وافي / (د) / الأسفار المقدسة في الأديان السابقة على الإسلام / ١٧٤ .
- ١٤ - مقداد يالجن / فلسفة الحياة الروحية / ١٧ - ٢٥ . دارالشرق ١٩٨٥ م طبقة أولى .

- ١٥ - أتيح لكاتب هذه السطور أن يناقش هذا الأمر في بحث المعرفة الإنسانية بين الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية .
- ١٦ - الكسيس كارل / تأملات في سلوك الإنسان / ١٧٣ .
- ١٧ - السابق / ١٧٤ .
- ١٨ - انظر / الريمة لعالم حائر / ٤٧ : وابوالأعلى المودودي / حركة تحديد النسل / ٢٨ .
- ١٩ - انظر محمد كمال جعفر / التصوف / المقدمة / أبوالحسن الندوى / ريانية لارهباية ٤٢ ، حسن الشافعى / فصول في التصوف / ٣٧ .
- ٢٠ - ابن خلدون المقدمة / ٥٤٢/٢ تحقيق د/علي عبدالواحد دان طبعة البيان العربي .
- ٢١ - أحمد صبحي (د) التصوف : ايجابياته وسلبياته / ٢٠ دار المعارف ١٩٨٤ م .
وانظر لمزيد من التفصيل / ابن الأثير / الكامل / ٢٦٠/٦ ٢٦٠/٦ بيروت ١٩٦٥ م .
- ٢٢ - أحمد صبحي / التصوف / ٢٨ .
- ٢٣ - الحكيم الترمذى / كتاب الأكياس والمفترىن / ٤٥ .
- ٢٤ - ابن تيمية / الاستقامة ج ١ / ١٨ ، ١٤٤ ، ١٥٧ . تحقيق محمد رشاد سالم جامعة الامام محمد بن سعود - الرياض - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .
- ٢٥ - الندوى / ريانية لارهباية / ٢٧ - ٢٣ . طبعة ثانية ١٩٧٦ م .
- ٢٦ - ابن تيمية / رسالة الصوفية والفقراء / ٢٥ ، المكتب الفني للنشر / ١٩٦٠ م .
- ٢٧ - نيكلسون / في التصوف الإسلامي و تاريخه / المقدمة / ج ترجمة أبو العلاء عفيفي القاهرة ١٩٤٧ م .
- ٢٨ - انظر في هذا / أبوالوفا التفتازاني / (د) مدخل إلى التصوف الإسلامي / ٢٥ - ٥٠ طبعة ١٩٧٩ م دار الثقافة للطباعة والنشر ، محمد كمال جعفر (د) التصوف / المقدمة طبعة ١٩٧٠ م .

- ٢٩ - قاسم غني / تاريخ التصوف في الإسلام / ١١٩ م ترجمة صادق نشأت، حنا الفاخوري وخليل الجر / تاريخ الفلسفة العربية ٣٠٧/١ بيروت.
- ٣٠ - انظر / ابن القيم / مدارج السالكين / ٩٦/١ تحقيق محمد حامد النقى / ١٩٥٦ م والحق يهاجم ابن القيم لأنه يقول إن الصوفية أخذوا واستندوا إلى الكتاب والسنة .
- ٣١ - محمد كمال جعفر / التصوف طريقاً ونحوه ومذهباً .
- ٣٢ - أبو الروف التفتازاني (د) / مدخل إلى التصوف الإسلامي / ١٥ .
- ٣٣ - أحمد صبحي / التصوف / ١١ .
- ٣٤ - ابن قيم الجوزية / مدارج السالكين ٣٠٧/٢ تحقيق محمد حامد النقى / ١٩٥٦ م .
- ٣٥ - السابق / ٢١٧/٢ ، دائرة المعارف الإسلامية / تصوف ص ٢٨٠ .
- ٣٦ - توفيق الطوبيل (د) الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ١٤١١ ، طبعة ثانية ١٩٦٧ م .
- ٣٧ - ابن الجوزي / تلبيس أبليس ١٦٧١ ، ١٦٨ ، طبعة ١٣٤٧ هـ ، وانظر كذلك : ابن تيمية / الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان / ٧٢ ، التصوف ضمن الفتاوى / ٢١٠ ، الطوسي / اللمع ١٩٥٤،٤٨،٢٥١ ، الكلباجي / محمد مصطفى حلمى / الحياة الروحية / ٨٣ الجيلاني / الغنية لطالبي طريق الحق ج ١ ٤٤-٣٨ .
- ٣٨ - الغنية ١٢٧/٢ .
- ٣٩ - ابن الجوزي / تلبيس أبليس ١٦٧١ .
- ٤٠ - الكلباجي / التصوف / ١٠٤ / تحقيق / محمود التواوي / ١٩٨٠ م مكتبة الكليات الازهرية .
- ٤١ - الطوسي / اللمع ٢٨١ تحقيق د/ عبدالحليم محمود، طه سرور ١٩٦٠ م دار الكتب الحديثة .

- ٤٢ - أبو نعيم / حلية الأولياء ٧ / ٣٦٩ .
- ٤٣ - اللمع / ٢٦٠ .
- ٤٤ - عبد الرحمن بدوي / تاريخ التصوف في الإسلام ٢٣٧١ ، الكويت ١٩٧٨ م.
- ٤٥ - رسالة الملامية في ذيل كتاب الملامية والصوفية ٩٤١ ، أبوالعلاء عفيفي ١٩٤٥ م .
- ٤٦ - الكلاباذي التعرف / ١٠٢ .
- ٤٧ - الندوى ربانية لارهانية ١٣١ ، ١٣٢ .
- ٤٨ - عاطف غيث (د) قاموس علم الاجتماع ٥٦/٥٦ .
- ٤٩ - انظر / محمد كمال جعفر / التراث الصوفي للتسري ٢٣/٢ ، أحمد الطيب (د) موقف أبي البركات البغدادي من الفلسفة المشائية ٩ . دكتوراه أصول الدين . الأزهر . وانظر التصوف ١٤٥ ففيه قصة أبي عثمان الرازى مع شيخه أبي حفص العداد التي توضح هذه الحقيقة .
- John Prown/: The dervishes-422, London1968 -٥٠
- Scholars, Saints and Sufis muslim religions inistitutions - ٥١
P.308-316.
- ٥٢ - انظر / التصوف تجربة وطريقاً ومذهباً / ٢٢١ - ٢٢٥ ، ربانية لا رهانية ١٣١-١٠٩ ، الشافعى/أصول في التصوف / ١٤٦، ١٥٠ ، قاسم غنى / تاريخ التصوف / ٦٦ .
- ٥٣ - ابن خلدون شفاء السائل لتهذيب المسائل / مقدمة الحقن محمد بن تاویث . وانظر الندوى ربانية لارهانية ٤٠-٢٨ ، محمد احمد الراشد/المنطلق ١١٣ .
- ٥٤ - تذكر الرعاية لحقوق الله ، رسالة المسترشدين للمحاسبى ، وقوت القلوب للمكى ، والإحياء للغزالى وهى مجرد أمثلة .
- ٥٥ - اكرم الخضرى/ الآثار الاجتماعية للسنوسية ٣٢٥ .

- ٥٦- الباحظ/البيان والتبيين . ٨٩ / ٦
- ٥٧- انظر/المحاسبي/الوصايا ٣٢١ تحقيق عبد القادر عطاء اليافعي /روض الرياحين في حكايات الصالحين ١/٤٤١ رسائل الجنيد ٥ ، تراث التستر الصوفي ٤٩ / ١ .
- ٥٨- التصوف تجربة وطريقاً ومذهباً . ٣٣ / ١ .
- ٥٩- الحلية ١٤٩ / ٢ .
- ٦٠- الحلية ٩١ / ٨ .
- ٦١- مولياً فغي / مرآة الجنان وعبرة اليقظان ١٥٠ / ٢ .
- ٦٢- الحلية ٢١٠ / ١١ .
- ٦٣- انظر/أبو زهرة (الشيخ) الدعوة إلى الإسلام ١١٥ / ١ القاهرة - دار الفكر العربي . دت. عبد الرحمن بدوي / تاريخ التصوف في الإسلام ٢٥ / ٢ ، مقدمة المنقد من الضلال ١٠٥ / ١ . ولوثروب/حاضر العالم الإسلامي ٢٨٦ / ١ / فلسفة الحياة الروحية ١٢٦ .
- ٦٤- حاضر العالم الإسلامي ٢٧٨ / ١ : ربانية لارهابية ١٤٦ .
- ٦٥- حسن الشافعي/فصل في التصوف ١٢٢ / ١ . دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٩١ م .
- ٦٦- السبكي / طبقات السبكي الشافعية ٢٧٩ / ٢ .
- ٦٧- مصطفى حلمي (د) موقف ابن تيمية من التصوف ١٩٠ ، دار الدعوة بالاسكندرية ١٩٨٢ م (وجزء من رسالة دكتوراة) .
- ٦٨- أبو الحسين محمد بن أبي يعلى / طبقات الحنابلة ٠٨٥ / ١ .
- ٦٩- حسن الشافعي/فصل في التصوف ١٢٢ / ١ .
- ٧٠- مسکویہ / تهذیب الاخلاق وتطهیر الأعراق ١٠١ ، ٦ ، ١٧٦ ، ٢٩٦ ،
- تحقيق قسطنطین زریق الجامعة الأمريكية / بیروت ١٩٦٦ م وقارن المحاسبي / الوصايا ٦٩ ، الرعاية ١٢٥ .
- ٧١- محمد علي جعفر / في الفلسفة والأخلاق ٢٦٧ .

- دار الكتب الجامعية / ١٩٦٨ م .
- ٧٢ - ابن حزم / الأخلاق والسير في مداواة النفوس / ٨٢ .
- ٧٣ - الشافعي / فصول في التصوف / ١٢٢ .
- ٧٤ - أبوالعزيز العجمي / الأصول الفكرية للجانب الاجتماعي في التصوف الإسلامي / ٦٣ . مخطوط دكتوراه .
- ٧٥ - الندوى / ربانية لارهانية / ٨٥-١٥٠ .
- ٧٦ - نذكر أمثله لهذا التصوف (ضمن الفتاوى) ، رسالة الصوفية والفقراء ، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، وعلم السلوك (ضمن الفتاوى) وغيرها من الكتب «الاستقامة» .
- ٧٧ - اذكر حديثه عن الجنيد ، والسرىي السقطي .
- ٧٨ - تذكرة مدارج السالكين ، إغاثة اللھفان .
- ٧٩ - اکرم الخضرى / الآثار الاجتماعية للسنوسية / ٨٤ .
- ٨٠ - أحمد أمين / زعماء الإصلاح في العصر الحديث / ٢٨٤ ، ٢٩٠ ، ٣٢٧ . مكتبة النھضة ١٩٦٥ م .
- ٨١ - مصطفى حلمى (د) موقف مدرسة ابن تيمية من التصوف / ٥٢١ رسالة دكتوراه . ج الاسكندرية .
- ٨٢ - الندوى / روايھ اقبال ٢٥١ ، الكويت دارالقلم ١٩٧٨ م .
- ٨٣ - محمد السعيد جمال الدين / رسالة الخلود لإقبال ١١ من المقدمة .
- ٨٤ - روايھ اقبال ٨٥/٨٤ .
- ٨٥ - اقبال بتجديد الفكرالدينى / ١٤٥ ترجمة عباس محمود مراجعة مهدي علام الطبعه الثانية ١٩٦٨ م .
- ٨٦ - بتجديد الفكرالدينى / ١٥٢ .
- ٨٧ - السابق / ١٧٣ .
- ٨٨ - عبد الوهاب عزام / محمد اقبال سيرته وفلسفته وشعره / ١٢٣ .

- الدار العلمية / بيروت .
- ٨٩ - أحمد صبحي / التصوف .
- ٩٠ - انظر / حسن البنا / مذكريات الدعوة والداعية / ٢٠-٢٧ ، سعيد حوى / دار الشهاب ١٩٦٦ م . المدخل إلى جماعة الإخوان المسلمين ١٤٨ طبعة ثانية ١٩٧٩ م ، يوسف القرضاوي التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا ١٤-١٢١ ، القاهرة مكتبة وهبة ١٩٧٩ م .
- ٩١ - ابن قيم الجوزية / مدارج السالكين ٣٠٧/٢ .
- ٩٢ - ابن كثير / تفسير القرآن العظيم .
- ٩٣ - رواه مالك بлага عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال ابن عبد البر طرقه صحاح كشف الخفاء . ٢١١/١ .
- ٩٤ - أخرجه مسلم / كتاب صلاة المسافرين حديث رقم ١٣٩ طبعة محمد فؤاد عبدالباقي .
- ٩٥ - سورة الجمعة ٢١ .
- ٩٦ - ريانية لارهبانية ١١/ .
- ٩٧ - ريانية لارهبانية ١٣/ .
- ٩٨ - انظر / مدارج السالكين ٣٠٧/٢ ، القشيرية ٦٢/١١ ، مقدمة ابن خلدون ١٠٦٣/٢ .
- ٩٩ - ابن تيمية / رسالة الصوفية والفقراء ٢٥ .
- ١٠٠ - ريانية لارهبانية ١٤/ ، مقداد بالحین / فلسفة الحياة الروحية ٦٠/ .
- ١٠١ - محمد عبد الله الشرقاوي (د) / دراسات في مقارنة الأديان / ٥٥ ، الجاحظ ، رسالته في الرد على النصارى / ٢٥ تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي . دار الصحوة ١٩٨٥ م .
- ١٠٢ - ابن الجوزي / تلبیس ایلیس ١٩٨-١٩٥ ، دار التراث د ت مصر .
- ١٠٣ - ابن تيمية / علم السلوك ج ١٠ من الفتاوى / ٣٦٧ ، ٥٥١ ،

- التصوف جـ ١١ من الفتاوى ٢٣٩ وصحي / التصوف مدخل .
- ١٠٤ - تلبيس ايليس / ٢٠٠ .
- ١٠٥ - ابن الجوزي / صفوۃ الصفوۃ / ١٥ ، ٣٥ ، ٤٠ ...
- ١٠٦ - آمنه نصیر (د) / أبو الفرج ابن الجوزي ، آراء الكلامية والأخلاقية / ٢٤٧ دارالشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧ م .
- ١٠٧ - عبد الرحمن بدوي / تاريخ التصوف في الإسلام ٧٢ .
- ١٠٨ - ابن تيمية / الاستقامة ٢ / ١٦٥ ، ... مدارج السالكين / ٢ ٣٠٧ .
- ١٠٩ - البقاعي / تنبیہ الغبی بتکفیر ابن عربی / ١٦٨ ، ١٨٢ ، ٢٠٩ ، ٢٦٠ ، تحقيق عبد الرحمن الوكيل دار التقوى / ١٩٨٩ م مصر .
- ١١٠ - السابق / ٢٠٩ . هامش ٣ .
- ١١١ - ابن تيمية / رسالة الصوفية والقراء / ٣ - ٩ - تحقيق د / جميل غازي طبعة دار المدنی / جدة (دت) .
- ١١٢ - أبو بكر الجزائري / إلى التصوف يا عباد الله فإن المؤمن لا يلدغ من جحر مرتين / ٨ ، ١٢ ، ٢٥ ... دار الافتاء ، السعودية / ١٤٠٤ هـ .
- ١١٣ - انظر / تاريخ الفلسفة العربية / ١ / ٣٠٧ حنا الفاخوري و خليل الجر بيروت (دت) ، التفتازاني / المدخل إلى التصوف الإسلامي / ٢٥ - طبعة ١٩٧٩ م .
- ١١٤ - نيكلسون / تاريخ التصوف في الإسلام / مقدمة المترجم ، د / أبو العلاء عفيفي .
- ١١٥ - لمزيد من البيان لخصائص التصوف انظر / المدخل إلى التصوف الإسلامي / ١٠٧ ، والشافعي فصول في التصوف / ٤١ .
- ١١٦ - محمد فهر شفقة / التصوف بين الحق والخلق / ٧ ، الدار السلفية (دت) .
- ١١٧ - ابن تيمية / التصوف جـ ١١ من الفتاوى / ٤٣ .

- ١١٨ - الكلبازى / التصوف / ٢٩ .
- ١١٩ - اللمع / ١٨٤ .
- ١٢٠ - قوت القلوب / ٨٨ / ١ .
- ١٢١ - الحلية / ١ / ٣٣٧ .
- ١٢٢ - محمد الجليند ، د/ من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة / ١٦ ، ١٦٢ . مكتبة الشباب ١٩٨٨ م .
- ١٢٣ - محمد مصطفى حلمي / الحياة الروحية في الإسلام / ٢٨ .
- ١٢٤ - ابن الجوزي / نقد العلم والعلماء / ١٥٦ .
- ١٢٥ - ابن تيمية / الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان / ٣٠ تعليق محمود عبد الوهاب فايد ، الطبعة الثانية / ١٩٥٨ م صبيح - مصر .
- ١٢٦ - رواه البخاري في كتاب الحدود باب لم يُسوق المرتدون المحاربون حتى ماتوا.
- ١٢٧ - ابن تيمية / الفرقان / ٣١ ، التصوف ج ١١ من الفتوى / ٣٧ - ٤٤ .
- ١٢٨ - التصوف / ٣٦ .
- ١٢٩ - الجليند / من قضايا التصوف / ٢٣ ، الحلية / ٢ / ١٣٧ .
- ١٣٠ - ابن خلدون / المقدمة / ٣٢٣ .
- ١٣١ - ابن تيمية / الاستقامة / ١١ / ٨٢ - ١١٠ تحقيق محمد رشاد سالم (١٩٨٣م) .
- ١٣٢ - السابق / ١ / ١٤٤ - ١٥٧ ، ١٧٧ - ١٧٧ .
- ١٣٣ - الاستقامة / ٢ / ٦٥ - ٦٥ / ١٣٩ ، و علم السلوك (ج ١٠ من الفتوى) . ٦٢ .
- ١٣٤ - تلبيس ابليس / ٢٨٠ .
- ١٣٥ - نيكلسون / الصوفية في الإسلام / ٤٩ ترجمة نور الدين شريه (١٩٥١م) .
- ١٣٦ - الجليند / من قضايا التصوف / ٨٥ .

- ١٣٧ - الحاسبي / المسائل في أعمال القلوب والجوارح / ٤٤ تحقيق عبد القادر عطا (مصر ١٩٦٩ م) .
- ١٣٨ - قوت القلوب / ٢٩ / ٢ .
- ١٣٩ - الحديث رواه احمد من حديث رافع بن خديج ، وقال الحاكم : صحيح الإسناد .
- ١٤٠ - ابن تيمية / علم السلوك / ١٨ - ٢٢ .
- ١٤١ - محمد فهر شفقة / التصوف بين الحق والخلق / ١٠٨ - ١١٧ . الدار السلفية ط ٣ / ١٩٨٣ م .
- ١٤٢ - الجليند / من قضایا التصوف / ٠٩٨ ، شفقة / التصوف / ٥٤ .
- ١٤٣ - متفق عليه .
- ١٤٤ - ابن تيمية / علم السلوك / ٥٨ ، ٥٩ .
- ١٤٥ - الجزائري / إلى التصوف يا عباد الله / ٤٠ ، شفقة / التصوف / ١٧٥ . ١٨٣ .
- ١٤٦ - علم السلوك / ٣٣٧ ، ٣٣٨ .
- ١٤٧ - السابق / ٣٤١ .
- ١٤٨ - السابق / ٣٤٢ ، ٣٤٣ .
- ١٤٩ - يلاحظ ان الشيعة يرفضون التصوف ، وأنه لم يوجد تصوف شيعي إلا في القرن الثامن الهجري حيث الطريقة البكتاشية نسبة إلى مؤسسها الحاج محمد بكتاش ت ٧٣٨ هـ وان رأى البعض ان أثرا صوفيا دخل التصوف من فترة مبكرة / انظر / الجليند / من قضایا التصوف / ٢٣ .
- ١٥٠ - التفتازاني / المدخل / ١٠ ، الشافعي / فصول / ٣٧ .
- ١٥١ - الشافعي / السابق / ١١٧ ، الجليند / من قضایا التصوف / ٩٨ - ١٠٥ .
- ١٥٢ - التفتازاني / مدخل / ١٢٨ .
- ١٥٣ - التفتازاني / مدخل / ١٩٢ .

- ١٥٤ - التصوف بين الحق والخلق / ١٨٥ ، إلى التصوف / ٦٥ .
- ١٥٥ - ابن تيمية التصوف / ٢٣٩ - ٢٤٥ .
- ١٥٦ - ابن تيمية / علم السلوك / ٤٩٠ - ٥٥٠ ، الاستقامة / ٢١٣ / ١ .
- ١٥٧ - الجليند / من قضايا التصوف / ٢٢٠ ، والتفتازاني / مدخل / ١٨٧ ،
ابن تيمية / علم السلوك / ٤٥٥ ، الاستقامة / ٢١٣ / ١ .
- ١٥٨ - مثل البريلوية في منطقة باكستان ، والذكرية كذلك ، وهما فرقان
غالitan ولهمَا كثيرون من الاعتقادات الخرافية التي تتجاوز حدود العقل والنقل
كنسبتهم علم الغيب لشيوخهم . والنفع والضر ونحو هذا ، انظر / إحسان
الهي ظهير / البريلوية / ٣٥ الطبعة الثانية ، لاهور باكستان ، اداره ترجمان
السنة ، ومقداد يا لجن / فلسفة الحياة الروحية ١٥٩ - ١٢٩ - ١٤٤ .
- ١٥٩ - فصول في التصوف / ١٤١ ، القشيرية / ٢ ، الغزالى / المقصد الأسمى
. ٤٥ / .
- ١٦٠ - التفتازاني / مدخل / ٥ .
- ١٦١ - السابق / ٨ .
- ١٦٢ - صبحي / التصوف / ٧٣ .
- ١٦٣ - ابن عربي / التدبرات الإلهية / ١١٤ - ١١٥ ، طبعة نيرجح .
- ١٦٤ - صبحي / التصوف / ٧٩ .
- ١٦٥ - التفتازاني / مدخل / ١١ ، ١٠ / ١١ .
- ١٦٦ - ابن تيمية / علم السلوك / ٣٧٨ - ٣٨٠ .
- ١٦٧ - رسالة الصوفية والقراء / ١٢ .
- ١٦٨ - علم السلوك / ٣٨٤ .
- ١٦٩ - ابن تيمية / الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان / ٦٤ تصحيح /
محمود فايد ١٩٣٨ م ١٩٥٨ م مكتبة صبيح .
- ١٧٠ - السابق / ٧٣ ، ٧٢ .

- ١٧١ - تلبيس إيليس / ١٦٧، ١٦٨ ، (طبعة ١٣٤٧ هـ) .
- ١٧٢ - السابق / ١٦٨ .
- ١٧٣ - ابن تيمية / الفرقان / ٧٤ .
- ١٧٤ - انظر / البريلوية : ٧٣ ، ٧٢ .
- ١٧٥ - اللمع / ٥١٦، ٥١٧ .
- ١٧٦ - السابق / ٥١٨ .
- ١٧٧ - الحافظ التيجاني / أهل الحق العارفون بالله السادة الصوفية / ٨٢ ، طبعة ١٩٦٣ م .
- ١٧٨ - صبحي / التصوف / ١٩ ، ٢٠ .
- ١٧٩ - السلمي / طبقات السلمي / ٣١ . تحقيق نور الدين شريه / الخامجي طبعة ١٩٦٩ م .
- ١٨٠ - مدخل الى التصوف الاسلامي / ١٢٨ / ١ .
- ١٨١ - الذاريات / ٥٦ . مريم / ٩٣ .
- ١٨٢ - السلمي / غلطات الصوفية / ٣٥ حققها د / عبد الفتاح الغاوي - دار الرشاد ١٩٨٥ م .
- ١٨٣ - الهمجوري / كشف المحجوب / ١ / ٣٦٣ . ترجمة د / إسعاد قنديل طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . (١٩٧٤ م) .
- ١٨٤ - الجليند / من قضايا التصوف / ٧٢ ، ٧٣ . وقد نقل هذه النصوص عن تاريخ التصوف لقاسم غني / ٧٦ ، الذي نقلها بدوره ، عن تذكرة الأولياء الباب / ١٣ عند ذكر الجنيد .
- ١٨٥ - ابن تيمية / التصوف جـ ١٠ من الفتاوى / ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

من مصادر البحث ومراجعه

- ★ الأخلاق والسير في مداواة النفوس ، ابن حزم الأندلسى ، دار الكتب العلمية . دت .
- ★ الاستقامة (جزان) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، تحقيق محمد رشاد سالم (د) طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م . الرياض .
- ★ إلى التصوف يا عباد الله ، أبو بكر الجزائري ، دار البحوث والإفتاء السعودية ١٤٠٤ هـ .
- ★ البريلوية ، إحسان إلهي ظهير ، إدارة ترجمان السنة - لاهور - باكستان ١٩٨٣ م .
- ★ تاريخ التصوف في الإسلام ، عبد الرحمن بدوى (د) الكويت وكالة المطبوعات ١٩٧٨ م .
- ★ تاريخ التصوف في الإسلام ، قاسم غني ترجمة صادق مشأت مصر ١٩٧٣ م .
- ★ تأملات في سلوك الإنسان ، الكسيس كارل ، ترجمة محمد القصاص (د) مصر .
- ★ التجديد الفكر الدينى ، محمد إقبال ، ترجمة عباس محمود ١٩٦٨ م .
- * التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا ، يوسف القرضاوى (د) مكتبة وهبة ١٩٧٩ م - مصر .
- ★ التصوف (ج ١١ من الفتاوى) ابن تيمية ، دار الإفتاء بالرياض دت .
- ★ التصوف طريقاً وتجربة ومذهب ، محمد كمال جعفر (د) طبعة ١٩٧٨ م .
- ★ التصوف إيجابياته وسلبياته ، أحمد محمود صبحى (د) دار المعارف ١٩٨٤ م .
- ★ التصوف بين الحق والخلق ، محمد فهر شفقة ، الدار السلفية ط ١٩٨٣/٣ م .

- ★ التعرف لمذهب أهل التصوف ، أبو بكر الكلبازى ، تقديم محمود التواوى طبعة ١٤٠٠-١٩٨٠ م . مكتبة الكليات الأزهرية .
- ★ تلبيس إيليس ، ابن الجوزى ، طبعة ١٣٤٧ هـ .
- ★ تنبية الغبي بتکفير ابن عربى ، البقاعى (برهان الدين) تحقيق عبد الرحمن الوکيل - دار التقوى ١٩٨٩ .
- ★ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف ، ابن مسکویہ ، تحقيق قسطنطین زریق بیروت ١٩٦٦ م.
- ★ الحلية ، أبو نعیم الأصفانی .
- ★ الحياة الروحية في الإسلام ، محمد مصطفى حلمى (د) الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٤ م .
- ★ ربانية لا رهابية ، أبو الحسن الندوى ، دار الإيمان بیروت ١٩٧٦ م :
- ★ رسالة الصوفية والقراء ، ابن تیمیة المکتب الفنی للنشر ١٩٦٠ م مصر .
- ★ رسالة الصوفية والقراء ، ابن تیمیة ، تحقيق جميل غازی (د) جدة ، دار المدنی ١٩٨٥ م .
- ★ الرسالة القشيرية ، القشيري (عبد الكريم) طبعة صبح (د ت) .
- ★ زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، أحمد أمين ، طبعة ١٩٦٥ م .
- ★ علم السلوك (جـ ١٠ من الفتاوى) ابن تیمیة ، دار الإفتاء ، الرياض .
- ★ غلطات الصوفية ، أبو عبد الرحمن السلمي ، تحقيق عبد الفتاح الفاوى - دار الرشاد - ١٩٨٥ م .
- ★ الغنية لطالبي طريق الحق ، عبد القادر الجيلاني ، طبعة الحلبي ، د ت .
- ★ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، ابن تیمیة ، تحقيق محمود فايد ، صبح ١٩٥٨ م .
- ★ فضول في التصوف ، حسن الشافعى (د) دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٤١١هـ - ١٩٩١ م .

★ فلسفة الحياة الروحية في الإسلام ، مقداد (د) دار الشروق ١٤٠٥ هـ . ١٩٨٥ م.

★ في التصوف الإسلامي و تاريخه / نيكلسون ، ترجمة أبوالعلاء عفيفي (د) لجنة التأليف والترجمة .

★ كشف المحجوب الهجويري (أبوعثمان) ترجمة د/اسعد قنديل - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧٤ م.

★ اللمع أبو نصر السراج الطوسي ، تحقيق عبد الحليم محمود (د) طه سرور دار الكتب الحديثة ١٩٦٠ م.

★ مدارج السالكين ابن قيم الجوزية تحقيق محمد حامد النقى ١٩٥٦ م . مصر .

★ مدخل إلى التصوف الإسلامي أبو الوفاء التفتازاني (د) دار الثقافة للنشر ١٩٧٩ م مصر .

★ مذكريات الدعوة والداعية حسن البنا دار الطباعة الإسلامية ١٩٨٠ م .

★ محمد إقبال سيرته و فلسفته و شعره عبد الوهاب عزام (د) الدار العلمية بيروت .

★ موقف ابن تيمية من التصوف مصطفى محمد حلمي دار الدعوة ١٩٨٢ م.

★ من قضايا التصوف الإسلامي محمد السيد الجليند (د) مكتبة الشباب ١٩٨٨ م .

★ John Bruishe The deruishes London 1868.

★ University of California. Scholars , saints , and Sufis muslim religious institutions.

