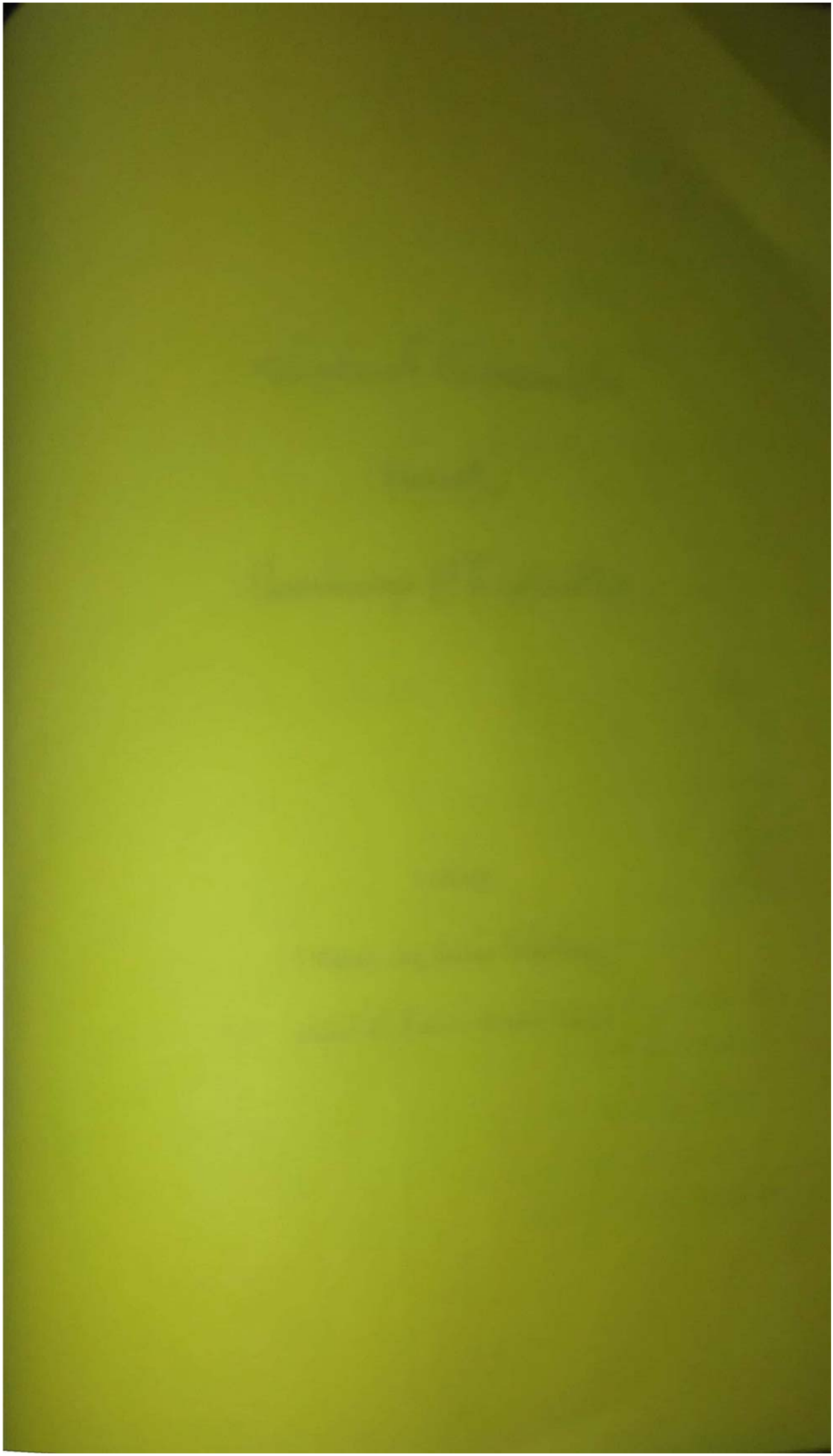
# حقيقة التصوف
# بين
# السلب والإيجاب

دكتور
أحمد عرفات القاضي
كلية دار العلوم جامعة الفيوم



## مقدمة

اختلف الباحثون – قدامى ومحدثون حول حقيقة التصوف بين السلب والإيجاب، وتراوحت المواقف مدحا وقدحا. وفي هذا البحث نتناول ظاهرة التصوف بين المؤيدين والمعارضين لمعرفة حقيقة هذا الجانب الروحي في حياة الإنسان، وهو جانب لا يمكن إنكاره أو الغض من شأنه أو تقليص دوره في مسيرة الحضارة الإنسانية. تنازع الناس في الصوفي واختلفوا بين محب غال ومبغض قال، فمنذ البداية وحتى يومنا هذا سنجد انقساما حادا في المواقف حول حقيقة التصوف سلبا وإيجابا، وربما هذا ما يفسر لنا التنازع والاختلاف حول أصل الكلمة والمصدر الذي يستقي منه الصوفية تسميتهم سواء بين الباحثين المسلمين والمستشرقين.

فمنهم من يجعله إسلامي المنبع ويتلمس أصوله في المصادر الأساسية في القرآن الكريم والسنة النبوية، وسلوك الصحابة والسلف الصالح. ومنهم من عده نحلة دخيلة على الإسلام جاءت نتيجة الاختلاط والتأثر بالأمم الأخرى كالهنود والمسيحيين والسريان والفلسفات المختلفة كالفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة والفلسفة الإشراقية، وغيرها من الثقافات التي وجدها المسلمون في بلاد الشام والعراق ومصر وغيرها، وتأثر بها بعضهم خصوصا بعد انتشار الإسلام ومخالطة المسلمين لتلك الثقافات في الأمصار المفتوحة شرقا وغربا، شمالا وجنوبا.

ورغم الاختلاف في تفسير ظاهرة التصوف وحقيقته، فإن هناك اتفاقا على أهمية التصوف كظاهرة ثقافية صاحبت الحضارة الإسلامية، منذ نشأتها وحتى اليوم، ومن هنا لابد من دراسة هذه الظاهرة بنزاهة وتجرد، للوقوف على حقيقتها، و بناء على ذلك فإنه لا يمكن لعالم باحث أو مثقف مسئول أن يتجاهل هذه الظاهرة، ذات العراقة التاريخية، والتأثير الواضح في الفكر والعمل والفن

والثقافة والوجدان والضمير على امتداد العالم الإسلامي كله في مختلف العصور.[1]

حقيقة الأمر أن التصوف كظاهرة إنسانية تخطى نطاق الدراسات الأكاديمية المختصة إلى نطاق الثقافة العامة ويزداد الاهتمام به يوما بعد يوم، فالقارئ العادي وجد في التصوف ما يحقق إنسانيته، خصوصا بعد أن أصبح يحس بوطأة المذاهب المادية والعبثية المعاصرة على نفسه، وبحاجته إلى ما يرضي عقله ويشبع روحه، ويعيد ثقته بنفسه وطمأنينته التي بدأ يفقدها في زحمة الحياة المادية، وما فيها من ألوان الصراع العقائدي.[2]

وفي هذا البحث نعرض لحقيقة التصوف وأهم المآخذ التي أخذت على التصوف باعتباره ظاهرة سلبية يمكن أن نوجزها في النقاط التالية:

- التصوف ضعف وهروب من مواجهة الواقع والحقائق.
- التصوف نوع من المرض العقلي والهذيان.
- التصوف ظاهرة سلبية حيث ينتشر في الأمم الضعيفة، وخصوصا في فترات الضعف والتخاذل كما هو الشأن في الهند القديمة وأوربا العصور الوسطى.[3]
- ساعد الاستعمار الغربي على نشر التصوف في العالم الإسلامي، لأنه يدعم سلطة الاستعمار بما يشيعه من تواكل في نفوس أتباعه،

---

1- انظر حسن الشافعي: فصول في التصوف ص٣.

٢- انظر التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ح من المقدمة. وقارن رينيه جينيو: أزمة العالم المعاصر- ص٣٥-٦٥.

3- Heiler: Prayer, History and Pschology, p.137 London 1958.

نتيجة لإيمانهم بعقيدة الجبر وهذا يخدم أهداف المستعمر.(١)

- التصوف نحلة دخيلة على الفكر الإسلامي.(٢)
- ومن خلال مدخل خاص نتحدث عن خصوصية التصوف الإسلامي بالمقارنة مع التصوف المسيحي في أصل كلمة تصوف واستخدامها وفي بيان ملامح الزهد في الديانتين السماويتين. كما نرصد موقف صوفية المسلمين من النفس الإنسانية وكيف تعاملوا معها ونجحوا في تحليلها ومعرفة مواطن ضعفها وكيفية ترقيتها من نفس أمارة إلى نفس لوامة للوصول بها إلى نفس مطمئنة في رحلة علاج روحية، وتحليل دقيق سبق به صوفية الإسلام – كما هو الحال لدى المحاسبي والتستري والحكيم الترمذي وأبو طالب المكي وغيرهم- علم النفس والتحليل النفسي الحديث مما دفع بعض الباحثين للثناء على جهود الصوفية في هذا الجانب. (٣)

---

١- انظر زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ١٢ ٣-٤. وعمر فروخ: التصوف في الإسلام ٩وما بعدها. وعبد اللطيف حمزة: الحياة الفكرية في مصر ١٠١. وقارن التفتازاني: مدخل إلى التصوف ١٠ وما بعدها وسيكولوجية التصوف ٧٥-٧٨ في الكتاب التذكاري الخاص الصادر عن الجمعية الفلسفية. وجعفر التصوف طريقا ومذهبا١٤-١٧. وعامر النجار: التصوف النفسي ٤٠٩-٤١٧.

٢- انظر عبد الرحمن الوكيل هذه هي الصوفية: ١٩- ٢١دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الرابعة ١٩٨٤م ومحمود المراكبي: عقائد الصوفية في ضوء الكتاب والسنة جماعة أنصار السنة الطبعة الأولى ١٩٩٦م والكتابان يدوران حول هذه الفكرة ويكفرون الصوفية باعتبار التصوف نحلة دخيلة على الإسلام.

3- Jaoudi, Maria: Christian and Islamic Spirituality: Sharing a Journey, p..3-4 Paulist Press.

أما حديث الصوفية عن تغيير النفس وتحويلها من الشر إلى الخير وهو ما يعد مكملا ومتمما لحديثهم عن أمراض النفس وعيوبها، فإن الغزالي الذي أولى هذه القضية عناية خاصة في الإحياء وغيره من كتبه وبحوثه بمثابرة وإصرار عجيب ناقش فيه أصحاب الجبر وفند مزاعمهم مبينا نجاح الإنسان في ترويض الحيوانات وقدرته على تحويلها من الاستيحاش إلى الاستئناس فكيف لا يمكن تغيير أخلاق الإنسان.

وحقيقة الأمر فإن الصوفية اهتموا بترقي وتنمية الإنسان روحيا،هذا الترقي والتنمية الروحية أساس مهم لا يمكن إغفاله في التنمية البشرية والاجتماعية، ولا في مسيرة الحضارة التي قامت بجهود الإنسان وعزمه وإرادته وقد ساهم التصوف بدور غير منكور في الحضارة رغم إنكار بعض الباحثين لذلك على نحو ما سنبين.

ثم نوضح نزعة التفاؤل عند الصوفية التي تعد في سياق النزعة التفاؤلية للإسلام كدين يهتم بالإنسان ويجعله محور الكون ويعلي من شأنه كخليفة الله في أرضه وحديث الصوفية عن الإنسان الكامل خير دليل على ذلك، كما هو الشأن لدى محيي الدين ابن عربي ومن سار على دربه من فلاسفة الصوفية، كابن عجيبة وابن سبعين وعبد الكريم الجيلي وغيرهم.

ونبدأ بالحديث عن خصوصية التصوف الإسلامي من خلال مقارنته بالتصوف المسيحي في أصل الكلمة وفي ملامح الزهد لدى الفريقين وهذا هو موضوع الصفحات التالية.

## ١- خصوصية التصوف في الإسلام

التصوف ظاهرة إنسانية عامة، عرفتها الأمم والشعوب في الشرق والغرب قديما وحديثا، وهي ظاهرة روحية تهتم بتربية النفس وتزكيتها، وفق الأصول والقواعد المقررة في كل دين وملة، وبالتالي يعكس التصوف - بصورة أو أخرى - الخصائص المميزة لكل دين وملة، معبرا عن جوهر العقيدة وخصائصها.

والواقع أن التصوف كظاهرة روحية إنسانية، يحمل قاسما مشتركا على الأقل من حيث المظاهر والأهداف في مختلف الأديان السماوية والوضعية على السواء، ويمكن تلمس هذه المظاهر والأهداف في إطار الدراسات المقارنة كالتصوف المقارن، أو في مجال تاريخ الأفكار عند تناول التصوف كظاهرة في الأديان المختلفة كالإسلام والمسيحية أو الإسلام والبوذية مثلا.(١)

وقد اهتم كثير من الباحثين بمجال المقارنة كما هو الحال بكبار المستشرقين كانيكلسون وماسينيون وآربري وآنماري شميل ومن المعاصرين أمثال ماريا جودي في كتابها الروحية المسيحية والإسلامية رحلة مشتركة

"Christian and Islamic Spirituality: Sharing a Journey"

كما أن العديد من الباحثين العرب أمثال أبو العلا عفيفي ومحمد مصطفى حلمي وعبد الرحمن بدوي وأبو الوفا التفتازاني وكمال جعفر لم يغفلوا في دراساتهم هذا الجانب، فأشاروا للظواهر المشتركة بين التصوف في الديانتين مع

---

١- انظر كاسبر: اتجاهات غربية معاصرة فى دراسة التصوف الإسلامى - ص١٨٥-١٩٠ - ترجمة الدكتور محمد عبد الله الشرقاوى بكتاب الاتجاهات الحديثة فى دراسة التصوف الإسلامي - دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٩٣م. وقارن جعفر: التصوف - ص٢٤٣-٢٤٩.

بيان خصوصية التصوف في الإسلام.[1] وذلك لأن التصوف يعكس جوهر الدين الذي نبع من خلال أصوله، وخصوصا عقيدته وقيمه. وإذا أردنا أن نوضح بعضا من خصائص أو خصوصية التصوف الإسلامي كظاهرة إيجابية له سماته الخاصة عن غيره من الأديان السماوية والوضعية، فلنلتمس ذلك في تناولنا لمعنى التصوف في كل من الإسلام والمسيحية.

كما سنعرض لملامح الزهد في كلا الديانتين لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف، وما هي الخصائص المميزة للظاهرة من خلال المقارنة. ونبدأ بالحديث عن معنى التصوف في كل من الإسلام والمسيحية، وهذا ما سنعرضه في الصفحات التالية.

---

١- انظر أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ٩-١٢وقارن بدوي: تاريخ التصوف ص ٣١-٤٠ وأبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ٣-٩ وجعفر: التصوف - ص ٢٤٤.

## أولا: معنى التصوف بين الإسلام والمسيحية

### أ- معنى التصوف في الإسلام

اختلف الباحثون قديما وحديثا في تفسير معنى التصوف وقدموا تفسيرات متعددة من الصعب الإجماع على معنى دون الآخر، وذلك لأن كل رأي من الآراء يرتبط بمعنى التصوف بصورة أو بأخرى. والحقيقة أن كلمة التصوف من الكلمات الغامضة من ناحية الأصل اللغوي، وقد أدرك مبكرًا رجال التصوف أنفسهم وقدامى مؤرخيهم، من أمثال أبى نصر السراج الطوسي صاحب اللمع، والكلاباذي صاحب التعرف، والقشيري صاحب الرسالة هذا الغموض وحاولوا توضيحه أو شرح أسبابه.

فأشار السراج وهو من أقدم مؤرخي التصوف إلى ذلك حينما ذهب يتلمس معنى أو سبباً يكون أساساً يستند إليه اسم التصوف، فقسم أولى العلم - الذين يستحقون الوصف بأنهم ورثة الأنبياء، والمقتدون بالصحابة، والسالكون لطريق أولياء الله من المتقين والصالحين - إلى ثلاثة أصناف: أصحاب الحديث، والفقهاء، والصوفية. وذكر أن أصحاب الحديث والفقه قد نُسبوا إلى الحديث والفقه، وهى العلوم التي يدرسونها، أما الصوفية فإنهم لم يُنسبوا إلى حال معين، ولا خلق خاص، ولا علم محدد؛ وذلك لأنهم لم ينفردوا بنوع من العلم دون علم، ولم يتصفوا بحال من الأحوال دون حال، ولم يتخلقوا بخلق من الأخلاق دون خلق، ولكنهم جمعوا ذلك كله، وهم في كل وقت من أوقاتهم يطلبون من الله المزيد، فلما كانوا كذلك لم يكونوا مستحقين اسما دون اسم.[1]

وكذلك فعل الكلاباذي، وهو معاصر للسراج، فقد حاول أن يتلمس معنى يستند إلية اسم التصوف عن طريق الربط بين معنى التصوف وبين الأسماء التي

---

١- انظر الطوسي: اللمع - ص٤٠.

قيل أنه ينسب إليها كالصفاء، وأهل الصفة، والصف الأول، والصوف. فيرى أن من نسبهم إلى لبسهم وزيهم؛ فلأنهم لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لان ملمسه وحسن منظره، وإنما لبسوا لستر العورة.

وأن من نسبهم إلى الصفة، والصف الأول، والصفاء فقد عبر عن أسرارهم وبواطنهم؛ وذلك لأن من ترك الدنيا وزهد فيها وأعرض عنها، صفّى الله سره، ونوّر قلبه، وعلى ذلك فإن جميع هذه المعاني من وجهة نظره صحيحة.[1] ويؤكد هذا قوله: "فقد اجتمعت هذه الأوصاف كلها، ومعاني هذه الأسماء كلها في أسامي القوم وألقابهم، وصحت هذه العبارات، وقربت هذه المآخذ، وإن كانت هذه الألفاظ متغيرة في الظاهر، فإن المعاني متفقة."[2]

أما القشيري فكان أكثر واقعية من سابقيه فرفض صراحة هذه المحاولات، وصرح بعدم وجود مصدر معين اشتق منه هذا الاسم، فيقول: "ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، والظاهر أنه لقب، ومن قال اشتقاقه من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي. قال: وكذلك من الصوف؛ لأنهم لم يختصوا بلبسه."[3] وبالتالي فإن الاجتهادات التي بذلت في هذا الصدد كانت مجرد محاولات قصد أصحابها من ورائها إثبات أصالة هذا الاسم عن طريق إيجاد صلة أو رابطة من أي نوع بين كلمة التصوف وبين اللغة العربية، سواء من ناحية الاشتقاق والقياس أو من ناحية الدلالة والمعنى.

ويبدو أن ذلك البحث والجهد المبذول لمعرفة أصل الكلمة كان من أجل الرد على من ذهب إلى أن الاسم مستمد من أصول أجنبية خارج البيئة الإسلامية، بدليل أن البحث عن أصل الكلمة بدأ بعد ظهور المصطلح واستقراره

---

١- انظر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف - ص٣٠- ٣٣.

٢- السابق - ص٣٣.

٣- ابن خلدون: المقدمة - ص٤٦٧.

في البيئة العربية الإسلامية في مرحلة متأخرة نسبيًا، حوالي منتصف القرن الثاني الهجري تقريبًا. وهذا ما نلمسه بوضوح لدى بعض الصوفية كالهجويري صاحب كشف المحجوب، الذي نشعر بذلك واضحًا في قوله عند حديثه عن اسم التصوف: "وقد تكلم الناس في تحقيق هذا الاسم كثيرًا، وألفوا كتبًا في ذلك."[1] فالإحساس بغرابة الاسم واضح، ومحاولة تقديم التفسيرات المقنعة مستمرة.

أما التعريف فقد قدم كثير من أعلام التصوف عشرات التعريفات للتصوف مستمدة جميعها من تجاربهم الروحية وأحوالهم أنفسهم. فقد وردت في كتبهم تعريفات متعددة للتصوف، ينزع بعضها إلى توضيح حقيقته والنفاذ إلى جوهره، ويركز بعضها الآخر على وسائله ومنهجه في طريق الوصول، ويحاول فريق ثالث التركيز على جانب واحد فقط من جوانبه. ويعود ذلك - فيما نرى ويشاركني كثيرون غيري - إلى أن رجال الصوفية ومشايخهم في تعريفهم للتصوف لم يقصدوا إلى تعريف جامع مانع، بحيث يمكن أن نسميه حدا شاملا لكل عناصره، بقدر محاولة كل واحد منهم التعبير الحقيقي عن مشاعره، وترجمة أحاسيسه وأشواقه الروحية، وتصوير حالته النفسية والوجدانية، ووصف تجربته بصدق، بالقدر الذي تسمح به اللغة بوصفها أداة التعبير التي يبين بها الإنسان عن خاصة نفسه؛ ولذلك لم تشغلهم مسألة الجانب الشكلي اللفظي التي لم يقفوا عندها طويلًا، بقدر ما شغلتهم مسألة التعبير بصدق عن حقيقة الجانب المعنوي ومضمونه، الذي يمثل لب وجوهر التجربة الصوفية، التي تعني أولًا وأخيرًا بالجانب النفسي أو الروحي للإنسان. ومن ثم فإننا لا نطمع في أن نجد في أحد التعريفات تعريفًا شاملًا جامعًا مانعًا- بتعبير المناطقة - لكل عناصر التصوف، يصوره تصويرًا دقيقًا، ولكن نجد في كل واحد من هذه التعريفات جزءًا من حقيقة التصوف ومضمونه.

---

١- الهجويري: كشف المحجوب - ص١/٢٢٧.

وقد جاءت تعريفات التصوف في كتب القدماء في عدة أشكال، منها ما جاء تحت باب الحديث عن التصوف وبيان صفته وماهيته، كما هو الحال عند الطوسي، والكلاباذي، والجيلاني، ومنها ما جاء عند الحديث عن أعلام التصوف وترجمتهم كما فعل السمي والقشيري. وحقيقة الأمر فالصوفية اهتموا بقضية التعريف، وأفردوا لها أبواباً خاصة كما فعل الطوسي صاحب "اللمع" الذي أفرد باباً لتعريف التصوف وبيان صفته وماهيته، وباباً آخر لبيان صفة الصوفية أورد فيه مجموعة تعريفات للتصوف.(١)

وكذلك فعل الكلاباذي صاحب التعريفات، الذي بدأ باب تعريف التصوف بالحديث عن أركان التصوف فحددها في عشرة أركان على النحو التالي: يقول: "سمعت أبا الحسن محمد بن أحمد الفارسي يقول: أركان التصوف عشرة أولها: تجريد التوحيد، ثم فهم السماع، وحسن العشرة، وإيثار الإيثار، وترك الاختيار، وسرعة الوجد، والكشف عن الخواطر، وكثرة الأسفار، وترك الاكتساب، وتحريم الادخار."(٢)

وفي العصر الحديث مال بعض الباحثين إلى جمع مجموعة من التعريفات التي وردت لدى القدماء في كتب التراجم والطبقات كما فعل نيكلسون في كتابه "في التصوف الإسلامي" حيث جمع مجموعة من التعريفات من عصور مختلفة ومن مصادر متعددة، وقد تابعه بعض الباحثين العرب على ذلك فنقلوا عنه تلك التعريفات.(٣)

---

١- انظر اللمع - ص٤٥- ٤٨.

١- التعرف - ص١٠٨.

٢- انظر نيكلسون: في التصوف الإسلامي وقارن عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الفصل الخاص بالتعريف وأبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام - ص١٧-٢٥ وفيصل عون: التصوف الإسلامي الفصل الخاص بالتعريف

وذهب فريق آخر إلى محاولة ترتيب هذه التعريفات ترتيبًا زمنيًا، فبدأ بأول تعريف قدم للتصوف في الفكر الإسلامي كما فعل أبو العلا عفيفي في كتابه "التصوف الثورة الروحية في الإسلام"[1] وهي محاولة زكية ومفيدة. وحاول فريق ثالث أن يصنف هذه التعريفات في مجموعة أقسام كما فعل كمال جعفر في كتابه "التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا"، وعبد الحليم محمود في مقدمة تحقيق كتاب المنقذ من الضلال للغزالي.

فقد جمع كمال جعفر هذه التعريفات وربط بينها في ثلاثة أقسام رئيسة على النحو التالي:

١- ما يربط التصوف بالسلوك أو الأخلاق، وهو ما يصيب قدرًا كبيرًا من الحقيقة بالنسبة للأساس الصوفي في الإسلام.

٢- ما يربطه بالنسك والعبادة، وهو يعنى بالجانب العملي المتمثل في الطقوس والشعائر الدينية مع تحقيق جوهرها الروحي الحيوي.

٣- ما يربطه بالمعرفة والمشاهدة، وهو يولي عناية فائقة للجانب النفسي والعقلي في التصوف، وإن شئت فقل: إنه ينصب غالبًا على التجربة الصوفية في حد ذاتها.

وهذه الاتجاهات الثلاثة مترابطة، ولابد منها في النظام الصوفي.[2] بل لعلها مراحل متعاقبة في التجربة الصوفية ذاتها.لكن ما يعنينا في هذه التعريفات المختلفة وفي توضيح اللفظ ارتباطها باللغة العربية من جهة وبالإسلام ومصادره الأساسية من جهة أخرى. هذا عن معنى التصوف في الإسلام، أما معنى التصوف في المسيحية فهذا ما نعرض له في الصفحات التالية.

---

١- انظر التصوف الثورة الروحية ص ٣٩-٥٤.

٢- انظر التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا - ص٤ وما بعدها.

**ب- معنى التصوف في المسيحية**

اتسم مفهوم التصوف في المسيحية بالعمومية، وربما يعود ذلك لعدم وجود لغة محددة للمسيحية ارتبط بها الكتاب المقدس يمكن أن تكون مرجعا يعود إليه الباحثون عند الاختلاف. فالتصوف في المسيحية ليست له صلة باللغة العربية، واللفظ - كما يرى الباحثون الغربيون - يعبر عنه باللغة الإنجليزية Mysticism وهي مشتقة من كلمة Myein الإغريقية وهي تعني تلقين مبادئ فن أو موضوع ما، كما تعني أيضا يغلق.

وتلاحظ كارين أرمسترونج وجود علاقة ارتباط لغوي بين الكلمات الثلاث: Myth وتعني أسطورة وMysticism وتعني التصوف وMystery وتعني الغموض واللغز والسر. وهي جميعا مشتقة من الفعل اليونانيMusteion والتي تعني غلق العينين أو الفم. ومن هنا فالكلمات الثلاث مرتبطة بالظلمة Darkness والصمت Silence.[1]

ومن هنا، استخدم لفظ مستيسم بأكثر من معنى، منها الثيوصوفي، أو التفسير المجازي للكتاب المقدس وغيرها من المعاني. وبالتالي فكل ما هو سر وتجاوز لحدود العقل أو خارق للعادة داخل في اسم التصوف Mysticism حسب الاستخدام المسيحي. وهذا المعنى اللغوي وثيق الصلة بالمعنى الاصطلاحي كما هو شائع لدى الباحثين الغربيين فيرى سكوت أن التصوف هو معرفة الأسطورة الروحية، وأن الصوفي فهو المهتم والمعتقد بتلك الأسطورة.

ومن التعريفات المستخدمة لديهم: التصوف هو الشعور بالوحدة مع الله، التصوف هو طلب معرفة الله دون وسيط والتكلم معه وجها لوجه، التصوف هو النزوع إلى المطلق أبديا بواسطة الرموز. وهي في مجملها تعريفات تعبر عن

---

1- Armstrong, Karen: A History of God, p211Ballantine Books, New York 1994.

جوهر ومضمون التصوف المسيحي وهو الاتصال باللامتناهي أي الاتحاد بالرب Godhead وذلك من خلال حلول اللاهوت في الناسوت أي حلول الله في المسيح وبه يتم الخلاص، وهو ينسجم تماما مع العقيدة المسيحية.(١)

ومن خلال نظرة شاملة على مفهوم التصوف الإسلامي والتصوف المسيحي من خلال المعنى اللغوي والاصطلاحي، نلاحظ ما يلي:

- اختلاف الأصل الاشتقاقي للتصوف في كل من الديانتين، مما يعكس اختلاف المفهوم أيضا، وهو ما ينفي وجود علاقة التأثير والتأثر التي سادت لفترة طويلة في الدراسات الاستشراقية خصوصا مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين – ومازالت مستمرة عند بعض الباحثين المعاصرين –عند تناول نشأة التصوف الإسلامي وأصوله برده للتصوف المسيحي.(٢)
- وجود فارق كبير وواضح بين مفهوم التصوف في الديانتين، رغم وجود بعض أوجه الشبه في بعض النقاط تعود في الأساس للنزعة الإنسانية لظاهرة التصوف، وذلك مثل غلبة البكاء على الصوفية في الديانتين خوفا من الله وتوبة وندما على الذنوب. كما تبدو أيضا أوجه الاتفاق في بعض التعريفات مثل قول الشبلي: الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق.

---

١- انظر يوجي برنا عزة: الزهد بين التصوف الإسلامي والتصوف المسيحي دراسة مقارنة – ص٢٥-٢٨ – رسالة ماجستير بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

٢- انظر أبو العلا عفيفي التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٦٥ وما بعدها وأبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي٣٢-٣٥ وحسن الشافعي: فصول في التصوف – ص٥٧ – ٦٤.

- لكن بعض أوجه الاتفاق لا تعني أن التصوف الإسلامي متأثر بشكل أساسي وواضح بالتصوف المسيحي كما ذهب لذلك لفيف من المستشرقين ومن سار على دربهم من الباحثين المسلمين.[1]
- خطأ الحديث عن التصوف الإسلامي بمصطلحات أجنبية كما فعل بعض المستشرقين الذين استخدموا مصطلحات مثل Islamic Mysticism أو باطنية الإسلام Islamic Esotericism وغيرها من الأسماء، ولكن يجب استخدام مصطلح Sufism or Tasawuf وهذا ما فطن له العديد من المستشرقين منذ عصر نيكلسون وماسينيون، ومن جاء بعدهم كآربري وترمنجهام وآن ماري شميل وغيرهم.

فقد استخدم نيكلسون مثلا مصطلح مستيسم في المرحلة الأولى من حياته العلمية التي كان يرى فيها أن التصوف الإسلامي منحول من المسيحية وغيرها من الأفكار الوافدة كالأفلاطونية المحدثة والتصوف الهندي وغيرها متأثرا في ذلك بفكر مستشرقي القرن التاسع عشر كفون كريمر وجولدتسيهر بصفة خاصة، لكنه عاد مع بداية العقد الثالث من القرن الماضي ليؤكد على خصوصية التصوف الإسلامي وأنه يعود للمصادر الإسلامية في القرآن والسنة وأن المظاهر المشتركة مع التصوف المسيحي مثلا في لبس الصوف وغيرها لا تعني التأثير والتأثر. وقد استخدم نيكلسون نفسه مصطلحي مستيسم وتصوف في عناوين كتبه فمثلا نشر عام ١٩٢١م كتابا بعنوان "Studies in Islamic

---

١- انظر عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف ٣٣ وما بعدها.

"Mysticis ثم في عام ١٩٢٣ نشر كتاب آخر بعنوان "The Idea of Personality in Sufism"[١]

وقد ظهر الاهتمام بعنوان تصوف بصورة ملحوظة مع الأجيال التالية أمثال آربري الذي نشر عام ١٩٤٢ كتابا بعنوان "An Introduction of the History of sufism" وبوركهارت، ومن المعاصرين مثل آن ماري شميل وغيرها.وذلك للاختلاف الأساسي في المفهوم بين ظاهرة التصوف في كل من الإسلام والمسيحية.

وهذا أمر نبه عليه وليام سي سيتيك[٢] في حديثه بأن استخدام مصطلحات أخرى غير التصوف للتعبير عن التصوف الإسلامي حتى وإن كانت تلك المصطلحات قريبة من المعنى المقصود مثل الروحية الإسلامية أو الباطنية الإسلامية أو ميستيسم، فإنه يعد سلبا لحقيقة التصوف الإسلامي، كما أنها غير كافية للدلالة على ما يشمله التصوف الإسلامي، وغير مبينة لسماته وخصائصه وتعاليمه.

ورغم ذلك فإن العديد من الأكاديميين الغربيين يستخدمون مصطلح مستيسم كعنوان في حديثهم عن التصوف الإسلامي.رغم إيمانهم بخصوصيته وهذا ما نجده عند آن ماري شميل في كتابها المنشور عام ١٩٧٤ بعنوان

"Mystical Dimensions of Islam"

وكذلك مارجريت سميث في العديد من أعمالها مثل كتابها المنشور عام ١٩٧٣ بعنوان

---

١- انظر أحمد القاضي: موقف المستشرقين من التصوف - ص٨٥-٩٥ - مكتبة النهضة المصرية ١٩٩٩م.

٢- يوجي برانا عزة: الزهد بين التصوف الإسلامي والتصوف المسيحي - ص٢٧ وما بعدها.

"Studies in Early Mysticism in Near and Middle East"

وكذلك كتابها في نفس العام بعنوان

"An Introduction to the History of Mysticism"

رغم الخلاف الشديد بين رؤية كل من اشميل وسميث عن خصوصية التصوف الإسلامي واستقلاله فالأولى تؤكد على الاستقلالية التصوف الإسلامي على حين تذهب سميث لتأثره بالمسيحية.

جملة القول إن كلا من لفظي سوفزم ومستيسم مستخدمان حتى الآن، وبعض الباحثين يستخدمونهما بمعنى واحد مع إدراك الفرق بينهما وخصوصية التجربة الصوفية في كل من الإسلام والمسيحية، ومن ثم فإن المراوحة بين اللفظين ربما يعود ذلك للمقولة الشائعة لا مشاحة في الألفاظ، مادام المضمون صحيحا وواضحا. على حين يصر بعض الباحثين على استخدام لفظ مستيسم في حديثه عن التصوف الإسلامي لتأكيد تأثره بالتصوف المسيحي.

وقد لاحظ كمال جعفر أن لفظ ميستيزم قد اعتوره التطور وسوء الاستعمال واتسع نطاق مدلوله، حتى أصبح يطلق على ظواهر لا يمكن أن تتعدى كونها دينية عادية، ولا تتخطى نطاق الظاهر القريب، فأطلق مثلا على ظواهر عاطفية كالحب، وعلى ظواهر فنية عابرة. وربما هذا ما يفسر لنا عدم وجود تمييز حاسم في المسيحية بين العواطف الدينية الخالصة وبين التصوف الحقيقي، على حين نجد مثل هذا التمييز واضحا في الإسلام في صورة الفرق بين الظاهر والباطن – الذي هو التصوف – فهو غالبا ما يستتبع وجود نظرة ميتافيزيقية للأشياء، حتى في الحالات التي يغلب عليها طابع الحب، مما يجعلها سهلة التمييز عن الظاهر الذي هو الشريعة العامة.

فعلى سبيل المثال فإن طابع المعرفة والحب يلتقيان في انسجام واتساق في المحيط الإسلامي، أكثر مما يلتقيان في المحيط المسيحي، وربما هذا ما دفع

بعض المسيحيين أن يستبعد الأفراد الذين غلب عليهم طابع التأمل ومعرفة الحقائق من قائمة المتصوفة، على حين يختلف الوضع في الإسلام فلم يستبعد أحد من دائرة التصوف نتيجة غلبة نزعة التأمل عليهم. ومن جهة أخرى تبدو وثاقة الصلة بين الحب والمعرفة عند صوفية الإسلام، وبيان عدم استغناء أحدهما عن الآخر، فالحب يفترض المعرفة أولا، ولكنه يولد معرفة أخرى، كما تتطلب المعرفة مزيدا من الحب، وهكذا يتطور الطابعان في تقدم مستمر إلى مرحلة الوصول إلى الحقيقة.(١)

صحيح أن التصوف وخصوصا منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى الآن يلقى عناية واهتماما واضحا من قبل العديد من المستشرقين.(٢) حيث كان دافعهم لدراسة التصوف الإسلامي، اكتشاف الثراء الروحي لتلك الظاهرة، وذلك عن طريق الدراسات المقارنة، سواء بين الأديان أو بين التصوف كظاهرة روحية وجدت في مختلف الديانات والأمم، وهذا ما يوضحه المستشرق الفرنسي كاسبر فى قوله: "يلقى التصوف الإسلامي منذ عقود كثيرة وحتى اليوم عناية ملحوظة من المستشرقين، وتتميز تلك الأعمال التي أنجزها هؤلاء العلماء المستشرقون عن التصوف الإسلامي بالوفرة والجودة، إذا ما قورنت بدراساتهم التي تناولت علم الكلام الإسلامي، وهنالك أسباب عديدة تكمن وراء تلك الحقيقة، نركز من بينها على الاهتمام الواسع المدى باكتشاف الثراء العقلي والروحي للتصوف بشكل عام، وللتصوف الإسلامي على وجه الخصوص".(٣)

والحقيقة أن العديد من أصحاب هذا الاتجاه من أنصار الدراسات المقارنة وتاريخ الأفكار قادهم البحث في هذا الاتجاه إلى التعمق في دراسة التصوف

---

١- انظر جعفر: التصوف - ص١٢ وما بعدها.

2- Arbery: An Introduction to the History of Sufism, P.8
Schimmel: Mystical Dimensions of Islam, P.8.

٣- اتجاهات غربية معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي - ص١٨٥.

الإسلامي واستبطان جوهره حتى إن العديد منهم اعتنق الإسلام. نذكر منهم على سبيل المثال، رينيه جينو، ومارتن لنجز، وبوركهات وغيرهم. ممن وقفوا على أصالة التصوف الإسلامي وديناميته، وقدرته على إشباع الظمأ النفسي والروحي لدى الإنسان المعاصر في الغرب عن طريق الطاقات الهائلة التي تكمن في هذا المجال الحيوي الهام والتي تتجاوز في كثير من الأحيان الأحرف الصامتة للكلمات، وتعلو على السلفية الجامدة التي تقف عند حدود التعامل الظاهري المباشر مع النص الديني، وذلك عن طريق التأويل الصوفي الفلسفي العميق للمصادر الأصلية وخصوصاً القرآن الكريم، النبع الصافي الذي يشعل النار في نفوسهم فيزيدها اشتعالاً وتلألؤ ومضاء وتوهجاً "نور على نور" فتعلو على مستوى الحس المادي، إلى التحليق عالياً في أفق الملائكة النورانيين.

بعد هذا العرض الموجز لمعنى التصوف في كل من المسيحية والإسلام، نوضح ملامح الزهد بين كل من الديانتين، وهذا موضوع الصفحات التالية.

## ثانيا: ملامح الزهد بين المسيحية والإسلام

الزهد هو أول مراحل التصوف، وتاريخيا نشأة حركة التصوف في الديانتين الإسلام والمسيحية متطورة عن حركة الزهد متأسية بالدرجة الأولى من سلوك عيسى ومحمد عليهما السلام كنماذج يتأسى بهما أتباعهما، خصوصا بعد وفاة كل منهما، وشعور أتباعهما بنوع من الغربة والتغير عما كان عليه الوضع في حياتهما عليهما السلام.

وقد شهدت المسيحية انتشار حركة الزهد والرهبنة على نطاق واسع منذ القرن الثاني الميلادي، نتيجة لاضطهاد الإمبراطورية الرومانية الوثنية لأتباع الديانة التوحيدية، وطاردت الرهبان وضيقت عليهم مما دفعهم للحياة في البراري والصحراء خوفا من بطش الحاكم المستبد، وهذا ما جعل حركة الزهد والرهبنة تبدو وكأنها لازمة طبيعية للمؤمنين بالمسيحية القائمين على التبشير به، في مواجهة سلطة غاشمة تحارب المؤمنين وتقتل من تظفر به منهم. بمعنى أن العامل السياسي كان له دور مؤثر في نشر حركة الزهد في المسيحية.

وسوف نتناول خصوصية حركة الزهد وبيان أهدافها في الإسلام مقارنة مع الزهد في المسيحية، فحركة الزهد في الإسلام تهدف إلى تحقيق الاستخلاف الإنساني في الأرض بتوازن بين متطلبات الروح ومتطلبات البدن، فالمسلم مطالب بامتلاك أسباب القوة والتحكم فيها دون أن تمتلكه الدنيا فيلهث ليشبع شهوات النفس بالطمع والعدوان على حقوق الآخرين.

فالزهد لا يمنع المسلم من التمتع بما أحله الله من متع الدنيا، فلا يحرم على نفسه الزواج، والتمتع بالحياة، ولقد ناقش الصوفية المسلمين هذه الموضوعات بالتفصيل ولم يخرجوا عن الأصول الشرعية المقررة في ذلك، ومن ألزم منهم نفسه بشيء من البعد عن متع الدنيا والزهد فيها، لم يلزم به غيره.

ورغم وجود ظواهر مشتركة بين حركة الزهد في الديانتين تعود في الأساس إلى أن جوهر الزهد هو في عدم الاهتمام بالحياة الدنيا، واعتبارها دار بلاء يجب على الزاهد الصبر عليها، وتحمل متاعبها كمرحلة مؤقتة في رحلة طويلة، حتى يفوز بالحياة الحقيقية في الأخرة حيث النعيم الدائم، وكذلك في الندم والبكاء على ما ارتكبه من ذنوب أو خشية من عذاب الله. وفي اختيار الفقر وترك متع الحياة الدنيا، وأحيانا يحرم على نفسه أنواع معينة من الطعام والشراب.

لكن هذا لا يعني عدم وجود تمايز وخصوصية بين الزهد في المسيحية والإسلام، فمصطلح الزهد في الإسلام أصيل في اللغة العربية، ويعني ترك الشيء وعدم الرغبة فيه، وهو ما يمكن أن يعبر عنه مصطلح Asceticism في الإنجليزية وهو المصطلح المتداول لدى الباحثين الغربيين في حديثهم عن الزهد عموما وفي المسيحية على وجه الخصوص.

ونبدأ بالحديث عن حركة الزهد في المسيحية وهذا هو موضوع الصفحات التالية.

## أ- الزهد في المسيحية

ففي المسيحية كانت الوفاة المأسوية للمسيح عليه السلام وفق المعتقد المسيحي بعد تعذيبه وصلبه دافعا لأتباعه للزهد في الدنيا وعدم الثقة بالناس، كما كانت تلك النهاية المأساوية للمسيح عليه السلام دافعا للزهاد والصوفية في المسيحية بالقسوة على أنفسهم وحرمانها من كل متع الدنيا وزينتها.

كما كان الصراع العقائدي بين المسيحية كديانة توحيدية وبين الإمبراطورية الرومانية الوثنية منذ بداية المسيحية، سببا أساسيا في عزلة المسيحيين المؤمنين عن المجتمع الروماني الوثني وأنشطته المختلفة تفرغا للعبادة التي نشرها آباء المسيحية الأولى، عن فساد الحياة الدنيا وغوايتها ووجوب الزهد فيها واحتقارها، وتحمل التعذيب من أجل المسيح، وأن المسيحيين غرباء على الأرض، لأن موطنهم الأصلي هو السماء، ومن ثم يجب التركيز على الحياة الآخرة والاستعداد لها.(١)

وربما لهذا السبب فإن من يطالع تاريخ الكنيسة بصفة عامة والمصرية بصفة خاصة، يقف على حجم المعاناة والظلم الذي تعرض له الرهبان والقسس تحت الحكم الروماني والبيزنطي، مما دفعهم للفرار إلى الصحاري والقفار البعيدة هربا من بطش السلطة الرومانية، نتيجة لوثنية الإمبراطورية قبل اعتناقها المسيحية في منتصف القرن الثالث، ونتيجة لتبنيها لسياسة اضطهاد الأرثوذكس أنصار الطبيعة الواحدة للمسيح بعد اعتناق المسيحية زمن الإمبراطورية البيزنطية. وقد قص أحد الزهاد الراهب يوحنا الأسيوي تاريخ الكنيسة حتى

---

١- انظر رأفت عبد الحليم: الدولة والكنيسة ٣١١٢ وما بعدها دار قباء للنشر القاهرة.

القرن السادس الميلادي وأوضح ما تعرض له الرهبان من بطش وتنكيل عبر العصور على يد السلطة الغاشمة.(١)

وترى مارجريت سميث أن ظاهرة الزهد في المسيحية قد انتشرت على أوسع نطاق في القرن الثاني ومطلع القرن الثالث الميلادي، فظهرت في مصر حركة زهد واسعة دعا إليها أورجين الإسكندري {١٨٥-٢٤٥م} وحض أتباعه على الزهد في الدنيا، ورغبهم في حياة التأمل والفرار إلى الله.(٢) ومن جهة أخرى نجح أحد أثرياء الإسكندرية في إقناع سبعين رجلا على الذهاب معه إلى البرية حيث تفرغوا للعبادة والتأمل.

وقد كان للعامل السياسي دور هام في ترسيخ ظاهرة الزهد في المسيحية، وذلك نتيجة سياسة الاضطهاد التي اتخذتها الإمبراطورية الرومانية ضد المسيحية منذ القرن الثاني وحتى منتصف القرن الثالث الميلادي، مما دفع الرهبان للزهد والتقشف وتحمل التعذيب استعدادا لنيل إكليل الشهادة تشبها بالمسيح. وقد كانت سياسة الاضطهاد تختلف من بلد لآخر حسب الحاكم المحلي، الذي ينظر للسياسة العامة والصالح العام للإمبراطورية.(٣)

وظهرت في تلك الفترة فرق وشخصيات صوفية كبيرة مثل فرقة المنتانية التي أسسها منتانوس في آسيا الصغرى، وقد تميزت تلك الفرقة بالشدة والقسوة في زهدها مثل تثبيط الزواج، ووضع قواعد صارمة للصيام، فتطول مدة الصيام أكثر من المطلوب. كما ظهر في نفس الفترة شخصية صوفية كبيرة،

---

١- انظر يوحنا الأسيوي: تاريخ الكنيسة الكتاب الثالث ٣١-٤٣ ترجمة صلاح إدريس ومراجعة محمد خليفة حسن المجلس الأعلى للثقافة مصر ٢٠٠٠م.

2- Smith, Margaret: Studies in early Mysticism, p 13

٣- انظر رأفت عبد الحليم: الكنيسة والدولة ٣٩١٢ وما بعدها ويوجي برانا عزة: الزهد بين التصوف الإسلامي والمسيحي ص١١٥- ١٢١.

القديس كلمان الإسكندري صاحب العرفان المسيحي، الذي جعل الزهد منزلة من منازل التصوف، وجعل سلوك طريق الزهد والتوبة كوسيلة لتطهير النفس سبيلا لمعرفة الله.

والحقيقة أن القرن الثاني وبداية القرن الثالث الميلادي تعد المرحلة الأولى في نشأة الزهد المسيحي، فنبتت بذور الزهد في أماكن مختلفة من الأراضي المسيحية، وتعد تلك الفترة هي المرحلة الممهدة لتوطيد أركان الزهد في المسيحية عموما، وفي التصوف المسيحي خصوصا، باعتبار أن الزهد مقام من المقامات الصوفية.

وفي المرحلة الثانية خلال القرنين الثالث والرابع الميلاديين اتسم الزهد المسيحي بالنضج والازدهار، فكثر الزهاد والنساك الكبار في هذه الفترة بصورة يصعب حصرها، ففي مصر كان القديس بولس في طابا ٢٣٠-٣٤١م وفي فلسطين القديس انطونيس ٢٥١-٣٥٦م والقديس باخوميوس ٢٩٠-٣٤٦م والقديس هيلريون ٢٩١-٣٧١م وفي الأردن وجد القديس يسثاسيوس السبستي ٣٢٩-٣٧٩م.

ومن جهة أخرى ارتبط الزهد في المسيحية بالرهبنة التي انطلقت من أرض مصر في أوائل القرن الرابع الميلادي. وذلك عندما وضع القديس أنطونيوس أساس الحياة الروحية والسلوك بنظام محدد عرف فيما بعد بنظام الرهبنة أو التوحد، حيث ينعزل الزاهد في أكواخ أو كهوف في المدن ثم بعد ذلك تطور الأمر إلى الانعزال الكامل في الصحراء بهدف التفرغ للعبادة والتأمل، وفي نفس الوقت يلتزم بحياة التقشف. ومن ثم اعتبر القديس أنطونيوس أب الرهبان والرهبنة في العالم كله.[١]

---

١- انظر يوجي عزة: الزهد بين التصوف الإسلامي والتصوف المسيحي ص١١٦-١١٩.

وهذه نقطة أساسية توضح وجود فارق جوهري وأساسي بين طبيعة الزهد في المسيحية والإسلام، فارتباط الزهد في المسيحية بالرهبنة، فكل زاهد راهب، وكل راهب بالضرورة زاهد، وهو ما أكد عليه أحد الباحثين في قوله عن الزهد بأنه يلتمس في حياة الرهبنة التي تمثل جوهر الزهد في المسيحية، وذلك أن الرهبنة هي الزهد والتنسك أو الانعزال والانفراد بقصد التبتل والعبادة مع اختيار الفقر طوعا.(١)

وهذا أمر يوضح ارتباط الزهد في المسيحية بطائفة محددة من الناس، وليس أمرا متاحا لكل إنسان يمكن أن يمارسه، بعكس الزهد في الإسلام، فليس ضروريا لأن تكون زاهدا أن تعتزل الناس وتعيش حياة العزلة والرهبنة. ونتحدث عن الزهد في الإسلام في الصفحات التالية.

---

١- انظر رءوف حبيب: الرهبنة الديرية في مصر - ص٢٣ - مكتبة المحبة القاهرة بدون تاريخ.

**ب- الزهد في الإسلام**

وفي الإسلام كان قتل ثلاثة من الخلفاء الراشدين بداية بعمر رضي الله عنه، ثم كانت الفتنة التي أودت بقتل عثمان وعلي رضي الله عنهما، أحدثت رد فعل عند عدد كبير من الصحابة فاعتزلوا الحياة العامة، ومع انتشار الإسلام في الأمصار وانفتاح الدنيا على المسلمين وظهور حياة الترف والرفاهية التي لم تكن معهودة في العصر الأول، أحدثت رد فعل عند بعض التابعين في تلك الأمصار أمثال سفيان الثوري ورابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم والحسن البصري الفقيه الزاهد وصاحب الحلقة المشهورة بمسجد البصرة الذي تخرج منها العلماء في كل فروع العلوم الإسلامية.

علاوة على ذلك ففي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وجدت البذرة الخصبة للزهد فآيات القرآن الكريم تحض على الزهد في الدنيا وتنهى عن الطغيان ومحاسبة النفس وكبح جماحها حتى تفوز برضوان الله كما في قوله تعالى في سورة النازعات: "فأما من طغى وآثار الحياة الدنيا ، فإن الجحيم هي المأوى، وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى".[1]

وحذر القرآن الكريم من الاستغراق بمتع الحياة وزينتها لأنها لعب ولهو ومتاع الغرور كما في سورة الحديد يقول تعالى: "اعلموا أن الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته، ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما، وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوانا، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور".[2] وفي حديث القرآن عن

---

١- سورة النازعات آية ٣٩-٤١.

٢- سورة الحديد ٢٠.

الخوف والرجاء وجد الصحابة بغيتهم في إشباع أشواقهم الروحية، كما وجد الزهاد فيه مستندا ومرجعا يستندون إليه في مشروعية حديثهم عن أحوالهم وزهدهم وعبادتهم، فقيام الليل وتبتلهم استندوا فيه لقوله تعالى: "أمن هو قانت آناء الليل ساجدا أو قائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه"[1] وقوله عز وجل: " تتجافى قلوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا"[2]

ووجد الصوفية في سيرة الرسول وسنته صلى الله عليه ما يدعم زهدهم مثل قوله عليه الصلاة والسلام: ازهد في الدنيا يحبك الله وازهد فيما عند الناس يحبك الناس."[3] كما كان صلى الله عليه وسلم أزهد الخلق في متع الدنيا، فكان ينام على حصير ولا يوقد في بيته نار أربعين يوما، مكتفيا بالأسودين التمر والماء.

وهكذا عرف المسلمون بداية من القرن الثاني مدارس متميزة للزهد تحمل كل منها ملامح خاصة، فظهرت مدرسة الحسن البصري في البصرة، التي تميزت بالخوف الشديد من الله عز وجل وكأن النار لم تخلق إلا له، كما وصفه بعض معاصريه، وفي المقابل ظهرت مدرسة رابعة العدوية المعاصرة للحسن بالبصرة التي قامت على الحب الإلهي. كما ظهرت تباعا مدارس أخرى مشهورة في خرسان عرفت زهادا أمثال إبراهيم بن أدهم والفضيل بن عياض، وفي مصر ظهرت مدرسة ذي النون المصري الذي تميزت مدرسته بالحديث عن المعرفة، ومن أوائل من يلتمس لديهم أفكار فلسفية.

---

١- سورة الزمر آية ٩.

٢- سورة السجدة ١٦.

٣- الحديث رواه ابن ماجة كتاب الزهد باب الزهد في الدنيا رقم ٤٠٩٢ - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - دار الفكر بيروت.

وحقيقة الأمر إذا كان كثير من الزهاد في تلك الفترة قد انصرف للزهد والتعليم والركون إلى العبادة والذكر، كمرحلة تربوية ينكفئ فيها الصوفي على نفسه، حتى يكبح شهواته ويصفي نفسه من الشوائب العالقة بها من أدران النفس وأمراضها، ويتحول الصوفي بفضل تلك التربية إلى مدرسة تربوية، من أجل ذلك فالعزلة ليست هدفا في ذاتها، ولكنها وسيلة تربوية لفترة محددة، وبناء عليه لم يحبذ الصوفية العزلة والانقطاع عن الناس، ولم يكن أئمة الزهد كالحسن البصري منعزلين أو هائمين على وجوههم في البراري والصحاري ككثير من الرهبان خصوصا زمن الاضطهاد الروماني للمسيحيين في مصر.(١)

ومن جهة أخرى فإن زهادا كثيرين في مختلف العصور والبلدان شاركوا في الجهاد ورابطوا على الثغور دفاعا عن الإسلام مما يدفع عن التصوف تهمة الضعف والخمول والسلبية والانزواء عن الحياة الاجتماعية.(٢) فقد كان للصوفية دور عظيم في نشر الإسلام في إفريقيا وشرق آسيا، وخلال التاريخ الإسلامي دافع الصوفية منذ حركة الزهد وجد الزهاد المرابطين على الثغور أمثال عبد الله بن المبارك دفاعا عن الديار الإسلامية ضد المعتدين، وأن الرباط المبكر وجد فى عابدان على الخليج الفارسى الذى نشأ حول الزاهد المسمى عبد الواحد بن يحيى زيد المتوفى ١٧٧هـ، ورباطات أخرى وجدت على الحدود مع بيزنطا فى شرق أفريقيا.(٣) كما شارك الصوفية في الحروب الصليبية وفي العصر الحديث

---

١- انظر يوحنا الأسيوي: تاريخ الكنيسة الجزء الثالث المقدمة ١٢- ١٥ بقلم المترجم

٢- انظر التفتازاني: مدخل ٩٣-١٠٨والشافعي: فصول في التصوف - ص١٠٣-١٠٧.

3- Trimiungham, Spencer: The Sufi Orders in Islam, P.1-3

ساهمت الحركات الصوفية في إفريقيا كالسنوسية والمهدية في مقاومة الاستعمار الغربي ببسالة واقتدار.[١]

وقد ترجم رجال الصوفية لهؤلاء الرواد من الزهاد الذين كانوا أئمة وقدوة لهم من الصحابة والتابعين وأتباعهم كما فعل الهجويري في كشف المحجوب فبدأ بالصحابة رضي الله عنهم مرورا بالحديث عن آل البيت بداية من سبطا رسول الله الحسن والحسين رضي الله عنهما مرورا بالأئمة من بعدهما. كما ذكر أئمة التابعين كأويس القرني والحسن البصري وعبد الله بن المبارك والفضيل بن عياض وإبراهيم بن أدهم وغيرهم كثير.[٢]

جملة القول إن حركة الزهد في القرن الثاني الهجري تميزت بملامح واضحة وأسس منهجية ساهمت في ظهور التصوف كعلم مستقل في القرن الثالث الهجري. ومن خصائص الزهد في تلك المرحلة ظهور نظريات واضحة المعالم سوف تتطور لاحقا مثل الحديث عن المحبة والفناء عند أمثال رابعة العدوية والمعرفة والقول بالباطن والظاهر عند أمثال ذي نون المصري.[٣]

وربما هذا التشابه في المظهر هو ما دفع بعض المستشرقين منذ مرحلة القرن التاسع عشر أمثال جولديسهر وفون كريمر وغيرهما إلى التأكيد على تأثير المسيحية في الإسلام فآدم ميتز ينقل عن جولديسهر وفون كريمر وغيرهما فيذهب إلى أن التصوف في الإسلام أول ما نشأ بمصر مهد الرهبنة المسيحية،

---

١- انظر محمد عبد الحميد: الصوفية والجهاد في سبيل الله ٧٧-٨٦ دار الوفاء الإسكندرية الطبعة الأولى ٢٠٠٤م

٢- انظر الهجويري: كشف المحجوب - ٢٦٧/١-٢٩٧ - ترجمة وتحقيق سعاد قنديل المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٩٤م.

٣- انظر الجليند: من قضايا التصوف - ص٥٠-٧٥.

ويستشهد على ذلك بأن أقدم كتب التصوف كالمحاسبي والحكيم الترمذي تعكس تأثرا واضحا بالنصرانية.(١)

كما تعد مرجريت سميث من أنصار نظرية التأثير والتأثر، وذلك من خلال التأكيد على أن حديث صوفية الإسلام عن المقامات والأحوال منقول عن التصوف المسيحي، حيث ترى أن الزهد في الإسلام ما هو إلا تقليد للرهبنة، وأن الاتصالات بين الإسلام والمسيحية في المرحلة الأولى من ظهور الإسلام في جميع المجالات السياسية والثقافية والدينية، مما ساعد على ظهور نزعة الزهد الإسلامي وصبغته بالصبغة المسيحية.(٢)

وهذا قول مبالغ فيه، وقد فند نيكلسون هذا القول وأكد أصالة الزهد في الإسلام، وأنه مستمد من القرآن وسنة نبيه وأن لبس الصوف ليس تشبها بالنصارى.(٣) وذلك لأن الزهد أصيل في نظرة الإسلام للدنيا وتقليل شأنها، وكذلك في سلوك الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته فصوفية الإسلام كانوا ملتزمين بقواعد السلوك حسب الشريعة الإسلامية، وسنة نبيه ومتابعة أحواله الظاهرة والباطنة، مع تجنب الرخص التي تؤدي إلى التوقف أو بطئ السير، وهذا ما أكد عليه ابن عربي كثيرا في مثل قوله: فلا تطلب السير إلا في مرآة نبيك، وعلى هذا فالطريقة أو الترقي في المقامات والأحوال اتباع للشريعة، بشرط عدم الإكثار من الرخص مع التركيز على روح العبادة.(٤)

---

١- انظر أدم ميتز:الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١٠١٢ وما بعدها ترجمة أبو ريدة لجنة التاليف والترجمة والنشر الطبعة الثانية ١٩٤٨م.

2- Smith, M: Studies in early Mysticism, pp 105-122, Amsterdam 1973

٣- انظر نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ٣و٤٩.

٤- انظر التفتازاني: مدخل ٧٢ وما بعدها والشافعي: فصول في التصوف ٧٨ وما بعدها.

وحقيقة الأمر فإن هناك فروقا واضحة بين مفهوم الزهد في الإسلام عنه في المسيحية، تتمثل في أن الزهد يعكس روح العقيدة التي صدر عنها ويمثلها ويتقيد بها، وهذا ما نلمسه من مسيرة الزهد في الإسلام الذي يمكن وصفه بأنه زهد اجتماعي بخلاف الزهد في المسيحية الذي يقوم في الأساس على العزلة والرهبنة والانقطاع عن الناس والمجتمع.

وهذا ما أكد عليه أبو العلا عفيفي في حديثه عن طبيعة الزهد في الإسلام، فيقول: "لم يكن الزهد الرهباني من الفضائل التي دعا إليها الإسلام، لأن الإسلام في صميمه اجتماعي، والزهد الرهباني مناف لروح الحياة الاجتماعية، ولكن الإسلام دعا لنوع آخر من الزهد يمكن وصفه بأنه القصد في الملذات، وعدم التهالك عليها، أو الإسراف فيها إلى الحد الذي ينسى الإنسان فيه ربه وآخرته."[1]

وهذا ما نلمسه بوضوح في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته والتابعين، فقد دعا الإسلام إلى الزهد في الدنيا وإلى تحقيرها، لا إلى هجرها والفرار منها، ودعا إلى عبادة الله تعالى في حدود رسمها، ولم يدع إلى الانقطاع إلى هذه العبادة، ودعا إلى الأخذ بنصيب معقول من الحياة، وكل ما كان رزقا حلالا.

فالإسلام لم يضيق على الإنسان فيحرم عليه كل شيء، ولكنه دعا إلى عدم الاغترار بالدنيا والركون إليها واتخاذها دار مقر، فهي درا فناء ودار تحول وانتقال، فهي مزرعة للآخرة، التي هي دار البقاء والخلود ونعيم مقيم أو عذاب عظيم.

---

١- أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام - ص١٦٥.

وقد أكد القرآن الكريم في العديد من الآيات والسور على هذا المعنى كما في قوله تعالى: "اعلموا أن الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور."[1]

فهذه الآية وغيرها كثر دعوة إلى الزهد في الدنيا ولكنه زهد روعي فيه جانب الدنيا وجانب الآخرة وفضل فيه الباقي على الفاني. كما روعي فيه جانب العبد وجانب الرب وفضل فيه الثاني على الأول. وفي هذه الآية وأمثالها بذور للثورة على الدنيا – بهذا المعنى الخاص – تلك الثورة التي أعلنها زهاد المسلمين صاخبة شاملة عندما نبتت هذه البذور في تربة جديدة وتوافر لها من العوامل ما ساعدها على النمو.[2]

لقد نشأت حركة الزهد في الإسلام والمسيحية منطلقة من الأصول الأساسية في كل ديانة على حدة ومستلهمة سيرة كل محمد وعيسى عليهما السلام وسيرة الصالحين من الزهاد في كلا الديانتين كنماذج وقدوة. كما كان للظروف الاجتماعية والسياسية دور أساسي في انتشار ظاهرة الزهد في الديانتين بصورة أو أخرى. فعلى حين كان اضطهاد الإمبراطورية الرومانية الوثنية للمسيحية سببا أساسيا في انتشار الزهد وفي هجرة الرهبان وفرارهم للبراري والصحراء خوفا من القتل والتعذيب. فقد كان الانفتاح على الدنيا وانتشار لون من الرفاهية في حياة المسلمين وظهور حياة المجون والرقص والحانات منذ القرن الثاني الهجري كما يمثلها شعر تلك المرحلة خصوصا في عهد الدولة العباسية سببا

---

١- سورة الحديد – ص٢٠.

٢- انظر أبو العلا عفيفي: الثورة الروحية – ص١٦٥ وما بعدها.

لانتشار حركة الزهد ووجود زهاد أنكروا على المسلمين التوسع في الملذات والإقبال على الدنيا.

جملة القول أن هناك قواسم مشتركة للزهد في الإسلام والمسيحية يمكن أن تلتمس في أن جوهر الزهد يقوم على الانقطاع عن الدنيا والزهد في متعها والإقبال على العبادة والتفرغ لها باعتبارها وسيلة لتطهير النفس، وكذلك النظر إلى الدنيا كمرحلة قصيرة في حياة الإنسان التي تعد الآخرة هي حياة الخلود فإما نعيم دائم وإما عذاب دائم. باعتبار أن مصدر الأديان واحد وهدفها هو عبادة الإله الواحد والإيمان باليوم الآخر. لكن معنى ذلك أن الزهد في الإسلام امتداد للزهد في المسيحية، فلكل دين أصوله الذي استقى منه الزهاد القواعد التي انطلقوا منها وساروا على هديها.

فالزهد في الإسلام يقوم على النظر للدنيا باعتبارها متاع زائل لكنه لا يحرم على المسلم الطيبات من الرزق ولا التمتع بما أحله الله كالزوجة والتجارة وغيرها من صنوف الحياة الاجتماعية، مع التورع عن الحرام والشبهات وبذل المال للفقراء والمحتاجين. بمعنى آخر يعد الزهد في الإسلام هو توسط بين متطلبات الجسد ومتطلبات الروح مع التخلص مما لا يحتاج إليه الإنسان تورعا، أما من ترك منهم الاهتمام بالحياة وكسب الرزق توكلا أو حرم على نفسه شيئا من متع الحياة وزينتها كنوع من الطعام أو الملذات كالزواج وغيره، فهذه حالات فردية لا يمكن تعميمها والنظر إليها باعتبارها سلوكا عاما أو سمة خاصة للزهد في الإسلام.

أما الزهد في المسيحية فهو حركة ذات نظرة تشاؤمية للحياة الدنيا التي تعد سجنا للزاهد يجب عليه معاداتها بكل الوسائل، فالزاهد أو الراهب يحرم على نفسه متع الدنيا كالزواج وهو أمر لا يستطيعه كل إنسان، مما ينتج عن ذلك

وقوع مخالفات شرعية ومفاسد أخلاقية، تناقض هدف حركة الزهد التي تسعى لتطهير النفس من المفاسد والشهوات.

جملة القول أن الزهد في الإسلام منذ القرن الثاني الهجري، الذي انتشرت مدارسه في العراق وبلاد الشام وخرسان ومصر على أسس منهجية مهدت لنشأة التصوف كعلم مستقل، وفي الصفحات التالية نتناول التصوف وعلاج النفس والنزعة التفاؤلية عند الصوفية والتصوف ودوره في الحضارة.

## ٢- التصوف وعلاج النفس

لقد وجه بعض علماء النفس اتهاما للصوفية باعتبارهم مجموعة من المرضى العقليين يعانون نوبات صرع وتشنج، وهي أحكام متعجلة وينقصها الدقة، وذلك لأنهم حكموا على الصوفية في لحظات الفناء، وإنكارهم للذات وللظواهر الحسية لا يبرر الحكم عليهم كمرضى لا يعون ذواتهم، لأن فناء الصوفي عن ذاته مجرد لحظات لا يمكن بسببها اتهامه بالجنون، شأنه في ذلك شأن المبدعين من الشعراء والفنانين والموسيقيين وغيرهم.[١]

وقد أنصف كثير من علماء النفس والتحليل النفسي الصوفية، وأثبتوا أصالة التدين والعامل الروحي في النفس الإنسانية، وفي هذا أكبر رد على من زعم أن التصوف مرض عقلي. فقد أكد عالم النفس هوك يونج من خلال التحليل النفسي، وخصوصا تحليل الأحلام لمرضاه، عمق التجربة الدينية وأصالتها في النفس الإنسانية، والتي تعبر عن ذاتها حتى وإن كان صاحبها غير ملتزم دينيا، ودورها الفاعل في تشكيل وعي الإنسان.[٢]

وقد أكد يونج من خلال متابعة دقيقة أثناء جلسات التحليل النفسي لمرضاه خطأ كثير من التعميمات الشائعة من قبل في مجال علم النفس والتحليل النفسي نتيجة لغياب البعد الديني، وهذا ما أشار إليه في تحليله لحالات مرضية. وقد أشار أثناء تحليله النفسي لإحدى الحالات المرضية لامرأة حاجة النفس للإله، والتي يظن بعض المحللين خطأ أنها رغبة دفينة لدى الأنثى لعشق رجل، ولكنها

---

١- انظر التفتازاني: مدخل ١٢-١٤ وجعفر: التصوف ١٥-١٧.

٢- انظر يونج: جدلية الأنا واللاوعي ٢٣-٢٦ ترجمة نبيل محسن دار الحوار سوريا الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

رغبة دفينة في النفس بافتقارها للخالق سبحانه الذي اختفى من الوعي الغربي منذ القرن الخامس عشر حسب تعبيره.(١)

وقد أشار أبو الوفا التفتازانى وكمال جعفر وعامر النجار في دراستهم خطأ التسرع في الحكم على التجربة الصوفية، فعامر النجار يؤكد في دراسته عن التصوف النفسي على تبرئة الصوفية من المرض العقلي استنادا إلى ما خلفوه من تراث عقلي نادر، يثبت قدرتهم على فهم النفس الإنسانية، وكيف تعاملوا مع مريديهم وعالجوهم نفسيا، فشفت نفوسهم مما علق بها من شرور وآثام. هذا علاوة على أن مثل هذا الاتهام الموجه للصوفية ليس جديدا، فقد وجهه الماديون من قبل للأنبياء باعتبارهم عصابيون، وهي دعوى ساقطة بكافة المقاييس.

لقد كان الصوفية بحق نماذجا للتكيف النفسي والعقلي والاجتماعي وتميزوا بسلوكهم السوي السليم، وكانوا أقدر على فهم النفس الإنسانية، فالشيخ طبيب نفسي لمريده يعرف آفات نفسه وعيوبها، وما يناسبها من مجاهدات ورياضات وأذكار وأعمال حتى يطهرها ويزكيها.(٢)

وهذا ما أكدت عليه المستشرقة المعاصرة ماريا جاودى، أن أمثال رابعة العدوية وتيريزا من أنصار الحب الإلهي، كانوا يدركون بداهة، وهم في لحظات السكر ما يقدره علم النفس المعاصر كمعرفة عميقة للنفس.(٣)

---

١- السابق ٢١ وما بعدها.

٢- التصوف النفسي ٤٦٥-٤٦٨.

3- Jaoudi, Maria: Christian and Islamic Spirituality: Sharing a Journey, P.3-4, Paulist Press.

وحقيقة الأمر فإن دراسة الجانب النفسي للتصوف تسهم في النفاذ لجوهر التجربة الصوفية، وتساعد على بيان أهميتها في حياتنا المعاصرة، وموقف الصوفية من النفس يتفرد بخاصتين مهمتين:

- أنه موقف يتسم بالدقة في البحث والتواضع في روحه، فلم يهتم بحقيقة النفس في ذاتها، ولم يبحث أصلها ومصيرها الخارجين عن نطاق الظاهرة التي أمامه، قدر اهتمامه بالآثار الصادرة عن النفس.
- أنه موقف يتصف بالحركة والحيوية، في مقابل موقف الفلاسفة الساكن من النفس، ويتضح ذلك في تصوير التصوف الإسلامي للنفس باعتبارها ذات شخصية لها طابعها السيال المتدفق المضطرب دائمًا بين الخوف والرجاء والهيبة والأنس، والقبض والبسط.[1]

لقد جاء حديث الصوفية عن النفس الإنسانية دقيقا وعميقا، بصورة دفعتهم لمعرفة نوازعها، وكيفية التحكم فيها، وتحليل مراتبها، وتصنيفها إلى درجات ومراحل، وكيف يمكن للإنسان الترقي في مراتب النفس لتحويلها من نفس أمارة بالسوء تتعلق بالشهوات، وتأمر بالشرور، وترتكس في هاوية سحيقة تتناوبها شهوات الجسد وآفات النفس كالحسد والحقد والغل، وهذه النفس هي منبع الرذيلة والأخلاق الذميمة.

فإذا تنبهت عن الغفلة، ووصلت إلى مرحلة الشعور بالإثم كلما ارتكبت خطيئة فتصبح نفسا لوامة، تنورت بنور القلب وارتفعت عن مستوى طبيعتها البدنية، فتلوم نفسها، وتتوب إلى ربها وتستمر على ذلك حتى تهدأ، وتصبح في

---

١- انظر حامد طاهر: تمهيد لدراسة التصوف الإسلامي - ص١٠٦ وما بعدها.

حالة أفضل تصل بها عن طريق الترقي في المقامات والأحوال إلى درجة من الاطمئنان والاستقرار، وهذه هي التي تنورت وامتلأت بنور الإيمان، وتخلت عن الصفات الذميمة وتخلقت بالأخلاق الحميدة.

وحقيقة الأمر فإن حديث الصوفية عن مراتب النفس ودرجاتها يعتمد في الأساس على حديث القرآن الكريم الذي تحدث عن النفس بمستوياتها الثلاث:

- الأمارة بالسوء كما في قوله تعالى في سورة يوسف: "وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء"[١]
- اللوامة كما في قوله تعالى في سورة القيامة: "لا أقسم بيوم القيامة، ولا أقسم بالنفس اللوامة"[٢]
- النفس المطمئنة كما في قوله تعالى في سورة الفجر "يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي"[٣]

حقيقة الأمر أن الصوفية كانوا على وعي تام بالنفس، وما تستحقه من اهتمام فتحدثوا عن علم النفس باعتباره من أعز علومهم وهذا واضح في حديث السهروردي في كتابه عوارف المعارف بقوله: "الصوفية رزقوا سائر العلوم التي أشار إليها المتقدمون. ومن أعز علومهم علم النفس ومعرفتها ومعرفة أخلاقها."[٤] فكما هو واضح مكانة علم النفس لدى الصوفية وأن الهدف من وراء

---

١- سورة يوسف - آية٥٣.

٢- سورة القيامة - آية ٢.

٣- سورة الفجر - آية ٢٧-٣٠.

٤- السهروردي: عوارف المعارف بهامش الاحياء ٢٤٤١١ طبعة القاهرة ١٣٣٤هـ.

ذلك معرفة أخلاقها. وهذا ما أكد عليه الكلاباذي بأن أول ما يلزم السالك للطريق الصوفي علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها.[1]

لقد فاق اهتمام الصوفية بالنفس وسبر أغوارها كل تصور فتخصصوا – كما لاحظ الطوسي في اللمع – "في معرفة النفس وأماراتها وخواطرها ودقائق الرياء والشهوة الخفية والشرك الخفي."[2] لقد واجه الصوفية النفس بكل حزم ووعوا مبكرا عيوبها وتصدوا بحسم لغوايتها، كما كان جهادهم للنفس عظيما، ولذا سموه الجهاد الأكبر قياسا للجهاد المسلح ضد العدو الخارجي، الذي يعرف عندهم بالجهاد الأصغر، اعتمادا على حديث ضعيف منسوب للرسول "عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر" ولهذا قالوا أعدى عدوك نفسك الذي بين جنبيك.

والصوفية منذ القرن الثالث ربطوا بين التصوف كعلم للأخلاق وعلم النفس وهذا ما أكد عليه التفتازاني بقوله: "كان المتقدمون من الصوفية يجعلون علم النفس مندرجا تحت الأخلاق أو التصوف، وإن شئت قلت كان علم النفس مندرجا عندهم غائيا يهدف إلى غاية أخلاقية هي تهذيب النفس بتعويدها الفضائل الأخلاقية على اختلافها."[3]

لقد كرس الصوفية جهودهم في تحليل النفس ومعرفة أحوالها، وكيفية ترويضها، ومعرفة عيوبها، وعقدوا فصولا خاصة تتناول أمراض النفس. فتحدثوا عن أمراض النفس، كالحقد والحسد والغضب والوسوسة والرياء وعقدوا لذلك أبوابا خاصة في كتبهم كما فعل المحاسبي في كتابه الرعاية لحقوق الله

---

١- انظر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف٨٧ تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور القاهرة ١٩٦٠م.

٢- الطوسي: اللمع ٣٢ تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور القاهرة ١٩٦٠م.

٣- التفتازاني: المدخل ١٢٣.

وغيره، كالمسائل في أعمال القلوب. وكان المحاسبي شديد المراقبة لله عز وجل أخذ نفسه بالشدة ولذلك سمي بالمحاسبي. وكذلك الشأن عند أبو طالب المكي في قوت القلوب وسهل التستري في رسائله التي جمعها ونشرها كمال جعفر.

فالتستري على سبيل المثال تحدث عن هذه الأمراض بوضوح وعقد لكل واحد منها فصلا خاصا، فتحدث عن الوسوسة والرياء والعجب، وبين أهمية المحاسبة، والتوبة التي توضح رحمة الله بعباده فجعل بابها مفتوحا حتى الغرغرة وهي معاينة الموت وهذا ما أكد عليه القرآن في قوله: " إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين."[١] وقال: "أولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات."[٢] يرى سهل فيبدل الجهل العلم، ويبدل النسيان الذكر، ويبدل المعصية الطاعة.[٣]

أما الوسوسة فإنه لا يدركها إلا من عمل بضدها فيقول: "لا يعرف وسوسة الشرك إلا المسلمون، ولا يعرف وسوسة الجهل إلا العالم، ولا النسيان إلا الذكر، ولا العصيان إلا المطيع، ولا يعرف وسوسة الدنيا إلا من عمل للآخرة."[٤] ويرى كمال جعفر أن كلام سهل السابق إشارة دقيقة إلى أن الإنسان لا يدرك تماما خبايا الحالة الشعورية إلا إذا باينها وخرج من سلطانها.[٥]

وقد تكون الوسوسة نعمة إذا دفعت الإنسان إلى الشك الذي هو أول طريق اليقين. وعلى هذا تكون الوسوسة أول مقام الإيمان، وآخره أعلى مقام

---

١- سورة البقرة آية ٢٢٢.

٢- سورة الفرقان آية ٧٠.

٣- انظر سهل التستري: التراث الصوفي دراسة وتحقيق كمال جعفر١٨١\٢.

٤- السابق ١٠٩\٢.

٥- انظر جعفر: التراث الصوفي هامش ١٠٩\٢.

الإيمان، فأوله العلم بالعدو، وآخره الاتقاء من العدو. فكل ما يشغل العبد عن ربه وسوسة.[1]

ويوضح سهل أهمية محاسبة الإنسان لنفسه، وأنها الأصل في معرفة عيوب النفس، ولذلك قالوا: من فاته الآخرة هو من فاته المحاسبة مع نفسه في أحواله. والمحاسبة نوعين:

- محاسبة العبد فيما بينه وبين الله عز وجل، وهذه محاسبة في السر وتكون في المطعم والملبس والمشرب.
- ومحاسبة فيما بينه وبين الخلق، وهي محاسبة ظاهرية، وتكون في الجوارح، في الأخذ والعطاء والمعاملة والمعاشرة وغير ذلك.[2]

والصوفية يتأسون في حديثهم عن محاسبة النفس وذكر عيوبها وضرورة إصلاحها بالأصول الإسلامية ممثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية وسيرة الصحابة والسلف، وهذا ما نجده واضحا لدى أبو طالب المكي في حديثه عن أهمية محاسبة النفس في كتابه قوت القلوب فينقل عن كبار الصحابة رضوان الله عليهم كأبي بكر وعمر وعلي حديثهم عن محاسبة النفس، ويكثر من ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في هذا المعنى.

ومن ذلك مثلا استشهاده بالآيات الكريمة من سورة المؤمنين يقول تعالى: " إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون والذين هم بآيات ربهم يؤمنون

---

١- انظر سهل: التراث الصوفي ١٠٩١٢ وما بعدها.

٢- انظر السابق ١١٨١٢وما بعدها.

والذين هم بربهم لا يشركون والذين يؤتون ما أتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون."[1]

ويرى أن هذه الآيات وصفت هؤلاء المؤمنين " بسبع مقامات جامعات بالغات تنتظم جميع مقامات أهل المحاسبة، وتستحوذ على معاني أهل المراقبة، افتتحها بالخشية والإشفاق، وختمها بالوجل والإنفاق. وجعل موجبها اليقين وهو الذي رجحت به موازين المتقين وجعلها آخر وصفهم ونهاية نعتهم، وهو قوله: "إنهم إلى ربهم راجعون أولئك" أي لأجل يقينهم بمرجعهم إليه، خافوه وأشفقوا وآمنوا به وأخلصوا له وأتوه نفوسهم وأموالهم ووجلوا."[2]

جملة القول أن الصوفية أفسحوا المجال واسعا للحديث عن أمراض النفس كالرياء والعجب والحسد والحقد والشهوة، وغيرها من أمراض النفس وحللوها بإتقان وبصيرة استطاعوا بها معالجة نفوس المريدين الذي استسلموا بخشوع واطمئنان لهؤلاء الشيوخ أو المربين الذين يقتلعون الشرور من النفوس فيطهروها من الآثام والذنوب ولذلك يشبه الغزالي عمل هؤلاء الشيوخ بالفلاح الذي يقتلع الحشائش من الأرض حتى يخرج النبات سليما دون آفات.

وجاء حديث الغزالي عن أهمية التربية ودورها في معالجة أمراض النفس في الأحياء وغيرها من الرسائل. فيوضح دور المرشد المربي، وهو في الواقع أمر عظيم الشأن شديد الخطورة لا يستطيعه كل معلم، لأنه معالج يقوم بتغيير العيوب والمفاسد الأخلاقية من نفوس طلابه ويزرع بدلا منها خلقا حسنا، وكأنه جراح حيث يقوم المربي بعملية جراحية يستأصل فيها عضوا فاسدا ويضع مكانه عضوا سليما.

---

١- سورة المؤمنون: الآيات ص٥٧-٦١.

٢- أبو طالب المكي: قوت القلوب٤٠٥ تحقيق عبد الحميد مدكور وعامر النجار الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٥م.

وهذا ما يؤكد عليه بقوله: "فاعلم أنه ينبغي للسالك شيخ مرشد مرب ليخرج الأخلاق السيئة منه بتربيته، ويجعل مكانها خلقا حسنا. ومعنى التربية يشبه فعل الفلاح الذي يقلع الشوك ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه، ولابد للسالك من شيخ يؤدبه ويرشده إلى الله تعالى، لأن الله أرسل للعباد رسولا للإرشاد إلى سبيله، فإذا ارتحل صلى الله عليه وسلم فقد خلف الخلفاء في مكانه حتى يرشدوا إلى الله تعالى، وشرط الشيخ الذي يصلح أن يكون نائبا لرسول الله صلى الله عليه وسلم، أن يكون عالما."[1]

ولكن ليس كل عالم يصلح للقيام بدور الرسول وخلافته في مهمته، ولذا يبين الغزالي صفات هذا المرشد حتى يقطع الطريق على المدعين، وهذه الصفات هي: "من يعرض عن حب الدنيا وحب الجاه، وكان قد تابع لشخص بصير يتسلسل متابعته إلى سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وكان محسنا رياضة نفسه من قلة الأكل والقول والنوم، وكثرة الصلوات والصدقة والصوم، وكان بمتابعة الشيخ البصير جاعلا محاسن الأخلاق له سيرة." كالصبر والصلاة والشكر والتوكل واليقين والقناعة وطمأنينة النفس والحلم والتواضع والعلم والصدق والحياء والوفاء والوقار والسكون والتأني وأمثالها، فهو إذا نور من أنوار النبي صلى الله عليه وسلم يصلح للإقتداء به.[2]

وهذا النوع من المعلمين المرشدين نادر الوجود، لذا فإن سعيد الحظ من ظفر بواحد منهم، فيجب عليه توقيره في السر والعلن، لأنه كالكبريت الأحمر.[3] هذه الصفات التي ينبغي توافرها في المعلم، وتشمل العلم والورع وحسن الخلق مهمة وضرورية، لأن صاحبها يقوم بمهمة التأديب والإرشاد والدعوة إلى الله،

---

١- الغزالي: الإحياء ١٩١١ وما بعدها

٢- الغزالي: أيها الولد ١٧١.

٣- السابق ١٧١ وما بعدها.

كما أنه يقوم بعملية تدريب وتربية أجيال يقومون بحمل نفس المهمة، وأنهم يكتسبون إلى جانب علمه ومعارفه، سلوكه وآدابه وأخلاقه. فتربو ملكاتهم النفسية والعقلية والوجدانية، وتتشرب منه ذلك وتنمو على أساسه.

وفي الواقع كان كثير من رجال الصوفية نموذجا وقدوة ومثلا يحتذى به في هذا الشأن، يأتي في مقدمتهم الحارث بن أسد المحاسبي الذي تمثل ذلك كله في سلوكه وعلمه مع مريديه، فتجاوز الزهد إلى التربية الروحية والمعرفة.(١)

لقد نظر الصوفية إلى الرذائل على أنها عيوب تحد من تكامل الشخصية، وتسئ إلى سماتها، ولذلك فمجاهدة النفس هي في الحقيقة وسيلة من وسائل الإعلاء للغرائز من جهة، ومن جهة أخرى هي عملية استبطان داخلي للكشف عن هذه النفس ومعرفة صغائرها وخباياها ووساوسها وعيوبها.(٢) وهذا الترقي يتم عبر سلسلة من الأحوال والمقامات، وخلالها يتم التنقل بين قوى الإنسان، كما قسمها الصوفية إلى نفس وروح وقلب وسر، لكن لا يمكن وضع فاصل محدد بين هذه القوى – كما يرى التفتازاني – وذلك لأنها ذات تأثير متبادل فهي مرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا.

ويؤكد التفتازاني أن الصوفي يترقى عادة في أحواله ومقاماته من حال النفس إلى حال القلب، ومن حال القلب إلى حال الروح، ومن حال الروح إلى حال السر، ويكون هذا الترقي لا شعوريا في جميع مراحله. فالصوفي بعد أن يجاهد نفسه بإزالة دواعي شهواتها تزول عنها الانفعالات والاضطرابات النفسية التي تنتابها من حين لآخر، فتسكن وتطمئن، ومتى سكنت النفس واطمأنت صفت وأشرقت، وارتقت إلى حال القلب، ثم بعد أن يمتلئ القلب بنور الإيمان، ويظفر بصدق اليقين، يرتقي إلى حال الروح، فالقلب يتوسط بين النفس والروح، فهو

---

١- انظر عبد الحليم محمود: استاذ السائرين ١٣٥ والشافعي: فصول ١٠٥.

٢- انظر عامر النجار: التصوف النفسي ٤٦٤.

خاضع لهما ومتأثر بهما، وقد تغلب عليه صفات النفس تارة، ثم تغلب عليه صفات الروح تارة أخرى. فإذا قويت الروح أشرقت أنوارها وانبلج نور اليقين، فتنعم الروح بالمشاهدة. ومتى كان لها الشهود فقد ترقت من حال الروح إلى حال السر.[١]

ويلاحظ نيكلسون وجود نوع من التشابه بين التصوف في كل الأديان والثقافات في حديثهم عن المقامات والأحوال، وذلك حيث يصورون حالة فيمثلون أطوارهم الروحية بسفر أو رحلة أو حج أو معراج، يجتاز السالك مراحلها المتوالية من المقامات حتى يصل للمعرفة بالله والفناء فيه.[٢] هذه الرحلة أكد عليها فلاسفة الصوفية بصفة خاصة كابن عربي ومن تابعه كابن عجيبة، وذلك تأسيا برحلة الرسول صلى الله عليه وسلم في رحلة الإسراء والمعراج للقاء المولى عز وجل، فكأن الصوفية يقومون برحلة معراج روحي ويترقون في المقامات والأحوال حتى يصل لحالة الفناء عن النفس ويشعر وكأنه توحد مع خالقه يتلقى عنه الأوامر.[٣] وذلك حتى يصبح إنسانا كاملا وهو هدف التجربة الصوفية، تأسيا بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم كنموذج وقدوة.

ويعتمد الصوفية في حديثهم عن نظرية الإنسان الكامل اعتمادا على فكرة النور المحمدي باعتباره أصل الخلق. وقد تطورت تلك الفكرة عند فلاسفة الصوفية منذ ابن عربي وابن عجيبة حتى صارت نظرية متكاملة عند عبد

---

١- انظر التفتا زاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية - ص١٤١ وما بعدها. وعامر النجار: التصوف النفسي ٥٢ وما بعدها.

٢- انظر نيكلسون: صوفية الإسلام ترجمة نور الدين شريبة ٢٨.

٣- انظر علي شوركينتش: الولاية والنبوة ١٤١-١٤٣ ترجمة أحمد الطيب دار القبة الزرقاء المغرب الطبعة الأولى ١٩٩٩. وقارن عبد المجيد الصغير: التصوف كوعي وممارسة عند ابن عجيبة ١٧٣ دار الثقافة المغرب ١٩٩٩م

الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل الذي يلخص وجهة نظر الصوفية في هذا المجال.

ومما يتصل بالحديث عن النفس وعلاجها من الآفات والشرور كالحسد والحقد تنمية الإنسان عند الصوفية وهذا هو موضوع الصفحات التالية.

## ٣- التصوف والتنمية

من خلال ترقي السالك في المقامات والأحوال وتهذيب نفسه من الشرور والشهوات، عبر رحلة علاج نفسية وأخلاقية حتى يصل إلى درجة الإنسان الكامل، الذي يمثله الرسول محمد كنموذج وقدوة، يصبح التصوف بحق عملية تنمية معنوية للإنسان، بهدف بناء إنسان سوي بعيدا عن شرور النفس وأحقادها، والصحة النفسية أساس للصحة البدنية، والإنسان السوي نواة مجتمع سليم بعيدا عن المشكلات. كما أن حديث الصوفية عن تربية الإرادة وفي تحليلهم العميق للنفس ومعرفة أمراضها وتقويم سلوك الإنسان عن طريق العلم والمعرفة يعد مدخلا هاما لتنمية الموارد البشرية، وفي تحقيق إنسانية الإنسان.

هذه التنمية لا تتم بعيدا عن العلم والتعليم، ولذلك فعلى الرغم من أهمية العزلة ومكانتها لدى المتصوفة ودورها في تهذيب النفوس وتربيتها فإنهم يرون أن العزلة قد تكون آفة عندما تحول دون التعليم والتعلم، كما تكون عيباً عندما تحول دون التأديب والتأدب في تحمل أذى الناس، فيقول الغزالي:

"اعلم أن من المقاصد الدينية والدنيوية ما يستفاد بالاستعانة بالغير، ولا يحصل ذلك إلا بالمخالطة، فكل ما يستفاد من المخالطة يفوت بالعزلة، وفواته من آفات العزلة. فانظر إلى فوائد المخالطة والدواعي إليها ما هي، وهي التعليم والتعلم، والنفع والانتفاع، والتأدب والتأديب، والاستئناس والإيناس، ونيل الثواب وأنالته، في القيام بالحقوق واعتياد التواضع، واستفادة التجارب، من مشاهدة الأحوال والاعتبار بها".[١]

فالتعليم والتعلم وهما أعظم العبادات في الدنيا لا يكونان إلا بمخالطة الناس، وفى بعض الأحيان يكون صاحب العزلة عاصياً، عندما تحول عزلته

---

١- الإحياء ٢/٢٣٦.

دون تعلم ما هو فرض عليه، كما تكون العزلة أيضاً آفة في حق الذي يستطيع أن يكون بارزاً فى مجال التعليم، ثم ينقطع لها.

ويستشهد الغزالي بأقوال لكبار الصوفية يرون فيها ضرورة التعلم قبل العزلة. فيقول: "فالتعليم والتعلم: وهما أعظم العبادات فى الدنيا، ولا يتصور ذلك إلا بالمخالطة، ألا أن العلوم كثيرة، وعن بعضها مندوحة، وبعضها ضروري في الدنيا، والمحتاج إلى التعلم لما هو فرض عليه عاص بالعزلة. وإن تعلم الفرض، وكان لا يتأتى منه الخوض فى العلوم ورأى الاشتغال بالعبادة فليعتزل. وإن كان يقدر على التبرز في علوم الشرع والعقل فالعزلة في حقه قبل التعلم غاية الخسران. ولهذا قال النخعى وغيره: تفقه ثم اعتزل، فمن اعتزل قبل التعلم فهو فى الأكثر مضيع أوقاته بنوم أو فكر في هوس. فالعلم أصل الدين فلا خير فى عزلة العوام والجهال".[1]

فالغزالي ينبهنا إلى أهمية الاعتبار بأحوال الغير في مجال التربية، والاستفادة من تجارب الآخرين في ذلك، لأن الناس عن طريق المخالطة يستفيدون ويتعلمون عن طريق الاحتكاك بالآخرين، سواء أكانوا معلمين أو متعلمين.

هذا بالإضافة إلى أن العزلة تحول بين الإنسان وبين طلب العلم، ولا تفيد الكتب وحدها في ذلك، لأن العلم كتاب وأستاذ. كما أن العزلة ستحول أيضاً دون القراءة لأن المعتزل ينفق جل وقته في العبادة بترديد الأوراد والأذكار.

ومن فوائد التربية عن طريق المخالطة بالناس أيضاً – كما يرى الغزالي – الارتياض بمقاساة الناس، والمجاهدة في تحمل آذاهم كسراً للنفس وقهراً

---

١- نفس المصدر والصفحة.

للشهوات. وهى من الفوائد التي تستفاد بالمخالطة، وهى أفضل من العزلة في حق من لم تتهذب أخلاقه ولم تذعن لحدود الشرع شهواته".[1]

وهو هنا يفصل ما أجمله الحديث الشريف "الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير ممن لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم".

وقد ذهب أستاذنا المرحوم قاسم[2] إلى أن الغزالي بنظرته الثاقبة وخبرته بالحياة فطن إلى قيمة الاختلاط بالناس عن طريق الحياة الاجتماعية كوسيلة ناجعة في حل كثير من العقد النفسية التي تصيب الكبار والأطفال على حد سواء. ذلك أن الاحتكاك بالناس غالباً ما يكشف للمرء عن عيوبه التي تخفى عليه عادة في حالة العزلة أو شبه العزلة. ومتى عرف المرء عيوبه حاول التخلص منها وشعر بالسعادة عندما يستطيع الاستعانة بالميول الإرادية العليا ليتحرر من أخطائه.

كما يرى أن علماء النفس يوافقونه على أن الغزالي كان سابقاً لعصره في تشخيص العقد النفسية وفى بيان علاجها الحاسم. وأن تفسير صدق نظرة الغزالي في ذلك تشبه أكثر مفكري الغرب في عصور النهضة، في أنه كان ينتهج منهجاً علمياً يقوم على الملاحظة ويستخدم الفروض ويحاول التحقق من صدقها بتطبيقها على الواقع.

فالتصوف عملية تنمية معنوية للإنسان، وهذا يعكس النزعة التفاؤلية للتصوف الإسلامي وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

---

١- الإحياء ٢/٢٣٨.

٢- انظر دراسات في الفلسفة الإسلامية ص وما بعدها٢١١.

## ٤- التصوف نزعة تفاؤلية

من خصائص الإسلام كدين نزعته التفاؤلية، وهذا ما نلمسه بالنسبة لحياة الإنسان منذ ميلاده وحتى وفاته، فالإنسان يولد على الفطرة السليمة وهي كما فسرها العلماء أن الإنسان يولد على الخير، ومنهم من فسرها على الإسلام بمعنى أنه لو شب عن الطوق في بيئة سليمة دون عوائق من الوالدين أو المجتمع كان متوافقا مع دين الإسلام وأصبح مسلما.

وجاء حديث المتكلمين عن التكليف وشروطه، وحرية الإنسان في فعله واختياره، بما يعكس نزعة تفاؤلية واضحة، خصوصا المعتزلة الذين انتصروا لحرية الإنسان ودافعوا عنها ضد أنصار الجبر، انطلاقا من مبدأ العدل الإلهي الذي يستلزم أن يكون الإنسان حرا حتى يحاسب على أفعاله.

وتتضح نزعة التفاؤل في الرؤية الإسلامية من خلال عدم تحمل الإنسان لوزر غيره من السابقين عليه من الوالدين وغيرهم، بعكس ما نجده في المسيحية من القول بوراثة الإنسان للخطيئة الأصلية "Original Sin"التي ورثها عن آدم حينما أكل من الشجرة. وتبدو هذه النزعة التفاؤلية واضحة في الرؤية الإسلامية في الحديث عن توبة العصاة والمذنبين فباب التوبة يظل مفتوحا على مصراعيه حتى آخر لحظة من العمر.

والتصوف هو عملية تربوية وتهذيب وتصفية للنفس، حتى يظل الإنسان محتفظا بنقاء فطرته، وهو أمر أولاه الصوفية عناية خاصة بحيث يمكن أن نلتمس نزعتهم التفاؤلية في حديثهم عن نظرية الإنسان الكامل الذي يعد الرسول صلى الله عليه وسلم نموذجا له يسعى كل مسلم للإقتداء به.

وكذلك في حديثهم عن النفس وقدرة الإنسان على تغيير نفسه من الشر إلى الخير وهو أمر هام جدا ركز عليه الغزالي في الإحياء وفند فيه زعم من

ذهب إلى أن الإنسان لا يمكن تغيير أخلاقه. ووضح أن مهمة المعلم هي تحويل النفوس وتغييرها وهذا ما أكد عليها بقوله عن شرف العلم ودوره في التغيير: "وأشرف هذه الصناعات الأربع بعد النبوة، إفادة العلم، وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة والمهلكة، إلى الأخلاق المسعدة، وهو المراد بالتعليم."[1]

وقد تناول محمود قاسم النزعة التفاؤلية للتصوف من خلال محيي الدين بن عربي وأثرها على الفيلسوف الغربي ليبنتز من خلال فكرة التجانس والكمال في الكون والذي يدل على عظمة الخالق سبحانه وتعالى الذي يعد الكون مجلى من مجاليه حسب نظرية ابن عربي الشهيرة في وحدة الوجود.[2]

ونبدأ بالحديث عن الفطرة والتفاؤل عند الصوفية، وهو موضوع الصفحات التالية.

---

١- إحياء علوم الدين ١٩١١.

٢- انظر محيي الدين ابن عربي وليبنتز الفصل الرابع ٤٧-٧٥ الطبعة الأولى مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٢م.

## أولا الفطرة والتفاؤل عند الصوفية

الفطرة هي النور الإلهي الذي أودعه الله الإنسان ليعرف به الخير من الشر ويميز بين النافع والضار. وعلى هذا فالفطرة هي "الجبلة المتهيئة لقبول الدين" كما ورد لدى الجرجاني في التعريفات.[١] والجبلة الخلقة الأصلية التي جبل الله عليها البشر. ويرى بعض الباحثين أن مكانها القلب، لأنه هو الذي تعرض له العوارض التي تغير الفطرة وتفسدها، ويستشهد لذلك بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم، ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب.[٢]

هذا النور الإلهي هو ما عبر عنه الصوفية عند حديثهم عند تفسير قوله تعالى في سورة النور: "نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء" وقد عبر ابن عطاء الله عن النورين – نور الفطرة ونور الوحي- بقوله: "نور مستودع في القلوب مدده من النور الوارد من خزائن الغيوب."[٣] وقد حكى الشعراني عن محي الدين ابن عربي أيضا مثل هذا عند حديثه عن معنى قوله تعالى: "نور على نور" بأنه نور الشرع مع نور التوفيق والهداية، وأنه لولا اجتماع النورين ما كمل حال المكلف.[٤]

وقريبا من هذا المعنى نجد حديث ابن القيم عند تفسير الآية السابقة بقوله: "نور الفطرة الصحيحة والإدراك الصحيح ونور الوحي والكتاب، فينضاف

---

١- الجرجاني: التعريفات ص١٤٧.

٢- انظر عبد الكريم الخطيب: الإنسان في القرآن ص٣٥ وما بعدها وقارن العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين ص٥٦.

٣- ابن عطاء الله: الحكم العطائية ١١٢١١شرح ابن عباد مكتبة الحلبي القاهرة ١٩٣٩م.

٤- انظر الشعراني: اليواقيت والجواهر ١٦٦١١ مطبعة الحلبي ١٩٥٩م.

أحد النورين إلى الآخر، فيزداد العبد نورا على نور. ولهذا يكاد ينطق بالحق والحكمة، قبل أن يسمع ما فيه من الأثر، ثم يبلغه الأثر بمثل ما وقع في قلبه ونطق به، فيتفق عنده شاهد العقل، والشرع، والفطرة، ميزه بعقله وفطرته وذوقه، والذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، هو الحق لا يتعارض عنده العقل والنقل، بل يتصادقان ويتوافقان، فهذا علامة النور على نور."[1]

وهذه الفطرة النورانية هي عبارة عن مصباح داخلي يقود الإنسان للخير وتحمل المكاره والصبر على الشدائد ويشدد الصوفية على ربط هذه البصيرة بالميثاق الذي أخذه الخالق عز وجل على عباده في عالم الذر كما عبر عن ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى في سورة الأعراف: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا وكنا ذرية من بعدهم."[2]

وقد عول الصوفية كثيرا على هذا الميثاق الذي يعد لديهم أساس المعرفة والتوحيد الخالص والفناء، لقد ذهب بعض الصوفية إلى أن الآية تعبير عن لقاء حقيقي بين الله وجميع الخلق قبل أن تتلبس أرواحهم بأبدانهم، وليست مجرد إشارة لحادث تاريخي خاص بفئة أو بأمة من الناس، أو إشارة إلى العقل باعتباره مظهرا من مظاهر الفطرة، جعله الله عز وجل دلالة يستدل به الإنسان ضرورة على ربوبيته.

والصوفية الذين يقرون بحدوث ذلك الميثاق فعلا للأنفس لا يهتمون كثيرا بالاعتراضات التي أثيرت حول فهم الآية على أنها تسجيل لإشهاد حقيقي بين المخلوقات وبين الله عز وجل في مرتبة وجودية تغاير المرتبة الحالية، ومن ثم

---

١- ابن القيم: التفسير القيم ٣٧٩ تحقيق حامد الفقي.

٢- سورة الأعراف ١٧٢

فالصوفية يرون أن كل نفس شاهدت ربها وأقرت بربوبيته، ومثل ذلك الإقرار أمر حتمى لأنها صنعته المباشرة وهي في عالم الحق لا تنطق إلا بالحق، كما في يوم القيامة حين تشهد الجوارح على صاحبها، أو يصدق الكافر في إجابته.

أما السؤال: على أي مستوى من الوجود كانت هذه الأنفس من وجهة نظر الصوفية ؟ فإن الصوفية يتفقون على أن الميثاق أخذ على الخلائق قبل هبوطهم إلى الأرض، ولا يترتب على ذلك مشاركة هذه الأرواح أو الأنفس لله في صفاته أو في طبيعته، وذلك أن ذات الله سبحانه لا توجد كلمة واحدة في تراث البشر تصلح في الإشارة إليها غير كلمة الوجود، وحتى هذه الكلمة لا تحمل المعنى الإلهي الدقيق.

لكن الصوفية ينقسمون حول حال الأنفس أثناء الميثاق من حيث مرتبة الوجود التي كانت تتمتع بها أثناء هذا اللقاء، ففريق منهم وعلى رأسهم ذو النون المصري ت ٢٤٥ وسهل التستري ت ٢٨٣ يرون أن الأنفس كانت واعية بذواتها، حاضرة بعقولها، محددة بخصائصها الفردية، وبالتالي وعت الخطاب الإلهي فأجابت وهي بكامل وعيها وتمييزها.

وبناء عليه فالآية تشير لمشهد حقيقي، وتجربة حية، فيها عرفت الأنفس ربها، وهذا ما يطلق عليه الصوفية المعرفة الأصلية أو القديمة، ويشيرون إلى هذا اللون من المعرفة بنحو قولهم: لا تكونوا أبناء الدهر، وكونوا أبناء الأزل. ويريدون بذلك أن يوجه الإنسان اهتمامه وكيانه كله ليظفر بمثل هذا اللقاء المباشر، الذي يتلقى فيه عن الله بلا واسطة، أو يظفر فيه بصفاء نفس ينطق عنه. ولا يكترث الصوفية كثيرا للاعتراضات الفلسفية والكلامية التي تثار حول مفهوم الأزل، مادام أن الخلق من حيث التحقق بالفعل المحدد قد وقع في زمان – وإن كان قديما – لأن الله سبحانه وتعالى فوق كل الاعتبارات والمقولات.

ويستطرد كمال جعفر في عرض رأي هذا الفريق من الصوفية الذي يرى أن النفوس استدعيت لهذا اللقاء فحشرت إلى الحضرة الإلهية كهيئة الذر، مع تحقق عنصر التعقل في كل ذرة منها، ومع وجود الخصائص المميزة لكل نفس على حدة. فهذا الفريق فيما يبدو قد ركز عقله ووجدانه على هذا النص القرآني مرددا إياه باللسان تارة، وبالقلب تارة، واستبطن مفهوم النص ودام استحضاره له، حتى طبع في ذاكرته وشعوره كتجربة فعلية تتحدث الآية عن ذكرها الخالدة.

وقد يؤكد علم النفس هذا التحليل، ومن الظواهر الصوفية نفسها ما يؤيد ذلك، فالصوفي يصل في حالة نفسية نتيجة لترديده اسم الله نطقا، ثم قلبا، حتى يحتل الاسم وذكره منطقة الشعور بأسرها، بحيث يفسر كل شيء في نطاقها، وبحيث يكون المضمون الشعوري واللاشعوري قريبي التماثل.[1]

وقد ورد عن بعض الصوفية من التصريحات التي تؤكد على أنهم يتذكرون فعلا هذا اللقاء، فقد عبر ذي النون المصري عن ذلك بقوله: فإن هذا النداء الرباني ما تزال ترن أصداؤه في الآذان، ويقصد بذلك أذنه هو. ويذهب بعض الصوفية إلى أنه لا يتذكر فقط هذا اليوم، بل يتذكر الهيئة التي كانوا عليها، ويتذكر رفقاءه وتلاميذه، وعرف من يفتح له على يديه، ومن يتعثر في طريقه، وعرف من كان على يمينه ومن كان على يساره.

وهذا الفريق الذي يرى الدور الإيجابي الذي قامت به الخلائق في الاستجابة لدعوة الله وسؤاله: "ألست بربكم"، يعيش مع النص القرآني، ويجذبه المغزى الروحي للنص، فتتجسد لديه المعاني وتملأه حيوية حتى تصبح تجربة فعلية في المجال النفسي، وهو أهم الجوانب في نظر الصوفية.

---

١- انظر جعفر: التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ١٨٧-١٩٢ تراث سهل التستري ٦١-٦٣.

أما الفريق الآخر فيمثله الجنيد سيد الطائفة، فرغم اتفاقه مع الفريق الأول في كون الميثاق قد تم فعلا قبل الهبوط إلى هذا العالم، فإنه يرى أن مرتبة وجود الخلائق في تلك المرحلة كانت أقل إيجابية من تلك المرتبة التي أشار إليها الفريق الأول.

لقد كان الخلق في تلك المرحلة حقائق متميزة بحضرة الخالق سبحانه وتعالى، لكنها حقائق لا تتمتع بأي وجود سوى ما يمنحه الله جل جلاله لها بمقتضى الحكمة الإلهية، وبناء على هذا فلم تكن إجابة الخلق على السؤال الرباني "ألست بربكم" إلا نتيجة لتدخل إلهي. ويرى الجنيد أنها إجابة تولاها عنهم الله، لأنهم كانوا في حالة فناء تام بحكم الحضرة الإلهية التي لا يقف أمامها أي كائن إلا أن يشاء الله، فيهب لتلك النفوس ما به تقوى على روعة اللقاء.[1]

جملة القول أن هذه المعرفة الفطرية بالخالق عز وجل المبثوثة في الطبائع البشرية، يعول عليها الصوفية كثيرا وتعد أساسا هاما في نظرية المعرفة لديهم، ومهمة الإنسان أن يسعى لتحقيق تلك المعرفة حتى لا تطمسها العوارض كالانشغال بالدنيا والسعي خلف الشهوات، ولهذا يظل في حالة شوق دائم لتلك اللحظة التي تتحقق فيها ذاته، لحظة الأنس بالحضرة الإلهية.

وخير ما يمثل لوعة الفراق والحنين لتلك الفطرة، والشوق للحظة الميثاق أنين جلال الدين الرومي ونواحه في قوله:

استمع للناي وهو يقص قصته  إنه يشكو آلام الفراق

فالناي هنا يمثل الفطرة التي يحن إليها الإنسان بعد أن تأخذه زخارف الحياة وزينتها بعيدا عنها. فالناي يشكو من أخذه بعيدا عن حضن أمه الشجرة، يظل في حالة حنين دائم إليها. يقول الرومي:

---

١- انظر التصوف طريقا وتجربة ومذهبا - ص١٩٤.

"إنني منذ قطعت من منبت الغاب، والناس رجالا ونساء يبكون لبكائي، وإنني أنشد صدرا مزقه الفراق، حتى أشرح له ألم الاشتياق فكل إنسان أقام بعيدا عن أصله يظل يبحث عن مكان وصله. لقد أصبحت في كل مجتمع نائحا، وصرت قرينا لليائسين والسعداء، وظن كل إنسان أنه قد أصبح لي رفيقا، ولكن أحدا لم ينقب عما كمن في باطني من الأسرار، وليس سري ببعيد عن نواحي، ولكن أنى لعين ذلك النور أو لأذن ذلك السمع الذي به تدرك الأسرار؟ وليس الجسم بمستور عن الروح، ولا الروح بمستور عن الجسم، ولكن رؤية الروح لم يؤذن بها لإنسان عن صوت الناي هذا نار لا هواء، فلا كان من لم تضطرم في قلبه مثل هذه النار."[1]

إنها نار العشق نار الحنين نار الشوق الذي يغير بلمسته السحرية كل شيء، ويحقق الوصل المنشود، يحقق إنسانية الإنسان.وعلى هذا المنوال يواصل جلال الدين نواحه وحنينه للفطرة، للحظة الميثاق الذي شرفت فيها النفوس بالحضرة الإلهية فيقول:

"إن العشق جعل جسم الإنسان يعلو على الأفلاك، فرقص الجبل وأضحى خفيف الحركة، العشق حل في روح الطور أيها العاشق، فسكر الطور وخر موسى صعقا. آه لو كانت شفتاي تقترنان بشفتي حبيبي إذن لكنت كالناي أقول ما ينبغي قوله..إن العشق يظهر في أنين القلب، وليس هناك مرض مثل مرض القلب، وإن علة العاشق لمتميزة عن سائر العلل، فالعشق اصطرلاب أسرار الله."[2]

---

١- الرومي: المثنوي ٧٣١١

٢- الرومي: المثنوي ٨٣١١ والشافعي: فصول في التصوف ٥ وما بعدها.

ولهذا فالمعرفة عند الصوفية مصطلح له خصوصية، فهو ينم عن تجربة مباشرة بخلاف العلم وبين المصطلحين عموم وخصوص وإن كان الصوفية أنفسهم يستخدمونهما أحيانا بمعنى واحد.[1]

والصوفية يفسرون قوله تعالى: "وما قدروا الله حق قدره"[2] وما عرفوا الله حق معرفته. والمعرفة في اصطلاح أهل التصوف مرادفة للعلم، فكل علم معرفة، وكل معرفة علم، وكل عالم بالله عارف، وكل عارف عالم.

والمعرفة عندهم – كما ورد لدى القشيري: "صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله، وصدق الله في جميع أحواله، وانقطع عنه هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فإذا صار من الخلق أجنبيًا، ومن آفات نفسه بريًا، ومن المساكنات والملاحظات نقيًا، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته، وحق في كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدثًا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره، يسمى عند ذلك عارفًا وتسمى حالته معرفة."[3] فبمقدار أجنبية الصوفي عن نفسه تحصل معرفته بربه.

وفي باب المعرفة الذي خصصه القشيري في رسالته يرى أن شيوخ الصوفية تكلموا في المعرفة، فكل نطق بما وقع له، وأشار إلى ما وجده في وقته. ومن ذلك قول الدقاق: من إمارات المعرفة بالله حصول الهيبة من الله، فمن ازدادت معرفته ازدادت هيبته. وقوله: المعرفة توجب السكينة في القلب، كما أن العلم يوجب السكون، فمن ازدادت معرفته ازدادت سكينته.

---

١- انظر جعفر: التصوف ٢٠١-٢١٠ والجليند: من قضايا التصوف١٢٣-١٢٩.

٢- الأنعام آية ٩١.

٣- القشيري: الرسالة ٦٠١/٢.

ويقسم القشيري حديث الصوفية عن المعرفة إلى قسمين:

أهل الفناء، وهم كما يسميهم (من بعد مرماهم)، ومن الصوفية من تحدث في المعرفة لكن لم يكونوا من أهل الفناء وهم الأكثرية، وسنعرض لموقف الفريقين فيما يلي:

وحقيقة الأمر فإن الصوفية في حديثهم عن المعرفة ليسوا على مستوى واحد، ولا درجة واحدة ؛ فمنهم من بعد مرماه، وهؤلاء يرون أن المعرفة هي الفناء في المعروف أو المحبوب وهو الله عز وجل، ومن هؤلاء أبو حفص، وأبو يزيد البسطامي، والواسطي، والشبلي الذي يرى أن المعرفة أولها معرفة الله، وآخرها ما لا نهاية له.

وورد عن أبي حفص: مذ عرفت الله تعالى ما دخل قلبي حق ولا باطل. ويعقب القشيري على ذلك بقوله: "وهذا الذي أطلقه أبو حفص فيه طرف من الإشكال، وأجل ما يحتمله: أن عند القوم المعرفة توجب البعد عن نفسه، لاستيلاء ذكر الحق سبحانه عليه، فلا يشهد غير الله عز وجل، ولا يرجع إلى غيره، فكما أن العقل يرجع إلى قلبه وتفكره وتذكره، فيما يسنح له من أمر، أو يستقبله من حال، فالعارف رجوعه إلى ربه. فإذا لم يكن مشتغلا إلا بربه لم يكن راجعًا إلى قلبه. وكيف يدخل المعنى قلب من لا قلب له. وفرق بين من عاش بقلبه، وبين من عاش بربه عز وجل."[1]

وورد عن البسطامي: "للخلق أحوال، ولا حال للعارف، لأنه مُحيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره، وغُيبت آثاره بآثار غيره". وورد عن الواسطي: "أن المعرفة لا تصح وفي العبد استغناء بالله وافتقار إليه ". ويعقب القشيري على كلام الواسطي أنه أراد به، أن الافتقار والاستغناء من أمارات

---

١- السابق ٢/٦٠٢ وما بعدها.

صحو العبد وبقاء رسومه، لأنهما من صفاته، والعارف محو في معروفه، فكيف يصح له ذلك، وهو لاستهلاكه في وجوده، أو لاستغراقه في شهوده إن لم يبلغ الوجود مختطف عن احساسه بكل وصف هو له. ولهذا ورد عن الواسطي أيضًا: " من عرف الله تعالى انقطع، بل خرس وانقمع."[1]

فهذه صفات الذين(بعد مرماهم) في وصف معرفتهم. أي أصحاب الفناء.

أما من نزلوا عن هذا الحد، أي لم يصلوا في معرفتهم لدرجة الفناء، فقد تكلموا في المعرفة وأكثروا، وهؤلاء نعرض وجهة نظرهم فيما يلي:

ومن القسم الثاني الذين لم يبلغوا في معرفتهم بالله درجة الفناء أحمد بن عاصم الأنطاكي الذي ورد عنه: " من كان بالله أعرف كان له أخوف."ومن هذا النوع ماورد عن بعضهم: " من عرف الله تعالى تبرم بالبقاء، وضاقت عليه الدنيا بسعتها". ومنها "من عرف الله صفا له العيش، وطابت له الحياة، وهابه كل شيء، وذهب عنه خوف المخلوقين، وأنس بالله تعالى".

ويدخل في هذا القسم أيضًا ما ورد: "من عرف الله ذهب عنه رغبة الأشياء، وكان بلا فصل ولا وصل". وأيضًا ما ورد من "أن المعرفة توجب الحياء والتعظيم، كما أن التوحيد يوجب الرضا والتسليم. وما ورد عن رويم ان "المعرفة للعارف مرآة، إذا نظر فيها تجلى له مولاه". وورد عن ذي النون المصري:" ركضت أرواح الأنبياء في ميدان المعرفة، فسبقت روح نبينا صلى الله عليه وسلم أرواح الأنبياء عليهم السلام إلى روضة الوصال". وعنه أيضًا:" معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى يحتملك ويحلم عنك، تخلقا بأخلاق الله".

أما الحلاج فورد عنه: "إذا بلغ العبد مقام المعرفة أوحى الله إليه بخواطره، وحرس سره أن يسنح فيه غير خاطر الحق". وعنه أيضًا: "علامة

---

١- السابق ٢/٦٠٣.

تعارف أن يكون فارغا من الدنيا والآخرة ". وعن سهل التستري أن المعرفة غايتها الدهشة والحيرة. ومثله ما رود عن ذي النون من أن" أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيرًا فيه".

والمعرفة لا تسقط الالتزام بالعبادات كما ادعى بعض غير راسخي القدم ممن نكرهم شيوخ الطريقة كالجنيد الذي سئل عن أقوام من أهل المعرفة قالوا بترك الأعمال وأن ذلك من باب البر والتقوى، فرد الجنيد بأن إسقاط الأعمال من عظم الأمور، وأن الذي يزني ويسرق أحسن حالًا ممن يقول بذلك، وذلك أن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله تعالى، وإلى الله رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة.[1]

هذه المعرفة بالله تعالى تساعد على نقاء الفطرة، وتزكيها فتظل يقظة واعية مشتعلة بنور الإيمان مقبلة عليه متفائلة بعفوه ورحمته، متطلعة لنعيمه ورضوانه، متشوقة للقائه والتمتع بالنظر لوجهه الكريم يوم القيامة، ومصاحبة نبيه وصحبه الكرام في جنة الخلد مع الأبرار ممن صفت نفوسهم فكانوا ملائكة يمشون على الأرض. وننتقل الآن للحديث عن التفاؤل وتغيير الأخلاق عند الصوفية.

---

١- السابق ٤١٢، ٦٠ وما بعدها.

## ثانيا: التفاؤل وتغيير الأخلاق

والصوفية يؤمنون بقدرة الإنسان على تغيير أخلاقه وتعديلها من السلب إلى الإيجاب وقد جاء ذلك بصورة جلية عند الصوفية بتربية النفس من خلال عملية التخلية ثم التحلية أي تخلية النفس من الشرور وتحليتها من خلال الترقي في المقامات والأحوال حتى ترتقى من نفس الأمارة بالسوء حتى تصل لدرجة النفس المطمئنة بترويضها وتهذيبها وهو ما يعد دليلا عمليا على نزعة التفاؤل عند الصوفية ويبرز جانبه الإيجابي في حياة الصوفية. وهذا أكبر رد على من اتهمهم بالجبرية[١]، وينفي الزعم القائل بأن اهتمام المستشرقين بالتصوف، لأنه يخدر الشعوب.[٢]

وقد تناول أبو حامد الغزالي قضية تغيير الأخلاق برؤية إيجابية تبرز النزعة التفاؤلية عند الصوفية، يذهب إلى أن الأخلاق الإنسانية قابلة للتغيير والتعديل بالتربية. والحقيقة أن هذه النظرة المتفائلة ليست قاصرة على الغزالي وحده، بل هي سمة تتميز بها آراء معظم مفكري الإسلام في مجال الأخلاق والتربية بوجه عام، وهذا واضح من خلال حديثهم عن الفطرة الإنسانية ودورها في التربية والأخلاق كما أشرنا سابقا.

ولا يناقض هذه النظرة ما جاء لدى البعض من أنصار الجبر الخالص الذين يرون أن الإنسان لا يملك من أمر نفسه شيئاً، وأنه كالريشة في مهب الريح، فهؤلاء لا يمثلون تياراً في الفكر الإسلامي بقدر ما كانت آراء شخصية ومحاولات فردية لا يعتد بها، لم يلبث أصحابها أن اختفوا من مسرح الفكر الإسلامي لأنها تتناقض مع صريح القرآن والسنة وروح الشريعة العامة.

---

١- انظر عبد اللطيف حمزة: الحياة الفكرية في مصر ص٩٦.

٢- انظر عمر فروخ: التصوف في الإسلام ص ٩ وما بعدها.

وأبو حامد يرى أن الأخلاق الإنسانية قابلة للتعديل والتغيير عن طريق التحكم في النفس بالمجاهدة والرياضة والتزكية والتهذيب.[1] وحديثه في هذا الأمر يتضمن الرد على الجبريين ممن زعموا أن الأخلاق لا يمكن تغييرها أو تعديلها لأن الطباع لا تتغير، وقد بدأ كعادته بعرض وجهة نظرهم بكل دقة وموضوعية في قوله: "اعلم أن بعض من غلبت البطالة عليه استثقل المجاهدة والرياضة، والاشتغال بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق، فلم تسمح نفسه بأن يكون ذلك، لقصوره ونقصه، وخبث دخلته، فزعم أن الأخلاق لا يتصور تغييرها، فإن الطباع لا تتغير. واستدل فيه بأمرين:

**أحدهما**: أن الخلق هو صورة الباطن كما أن الخلق هو صورة الظاهر – فالخلقة الظاهرة لا يقدر على تغييرها، فالقصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلاً، ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيراً، ولا القبيح يقدر على تحسين صورته، فكذلك القبح الباطن يجرى هذا المجرى.

**والثاني**: أنهم قالوا حسن الخلق بقمع الشهوة والغضب. وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة وعرفنا أن ذلك مقتضى المزاج والطبع، فإنه قط لا ينقطع عن الآدمي، فاشتغاله به تضييع زمان بغير فائدة. فإن المطلوب هو قطع التفات القلب إلى الحظوظ العاجلة وذلك محال وجوده".[2]

ثم أخذ في الرد عليهم وتفنيد آرائهم بقوله: "لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات، ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "حسنوا أخلاقكم" وكيف ينكر هذا في حق الآدمي، وتغيير خلق البهيمة ممكن. إذ ينقل البازي من الاستيحاش إلى الأنس، والكلب من شدة الأكل إلى

---

١- انظر: منهاج العابدين ص١٧.

٢- الإحياء ٣/٥٦.

التأدب والإمساك والتخلية، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد، وكل ذلك تغيير للأخلاق."[1]

ويضيف الغزالي أنه لو لم تكن الأخلاق قابلة للتغيير، لما كان هناك فائدة من وجود الأديان، لأنها تقوم على الأمر والنهى والوعظ والوصايا. ويرد على من ينكر ذلك بأنه إذا كانت أخلاق الحيوانات قابلة فلأن تكون أخلاق الإنسان قابلة لذلك أولى.

فالأخلاق عند الغزالي كما هو واضح من النص السابق مرتبطة بالدين والاعتقاد، ولو لم تكن هذه الأخلاق قابلة للتغيير لما كانت هناك فائدة من وجود الأديان. وهذا الذي ذهب إليه أبو حامد في أثر تغيير الأخلاق أمر طبيعي، وذلك أن نظرة التربويين المسلمين وعلى رأسهم الغزالي إلى علم الأخلاق وفلسفته، تختلف عن العلوم الطبيعية. هذا التغيير لا يمكن أن يتم أو يتحقق إلا بالاعتقاد بالله وبصفاته.. وبخلود النفس والدار الآخرة، وبأن الله يعلم ويحاسب بكل كلى وجزئي.

ويرى الغزالي أن الأخلاق هي الوسيلة للوصول إلى الله تعالى فيقول في رده على الجبريين: "والقول الكاشف للغطاء عن ذلك أن نقول: الموجودات منقسمة إلى ما لا دخل للآدمي واختياره في أصله وتفصيله كالسماء والكواكب، بل أعضاء البدن داخلاً وخارجاً، وسائر أجزاء الحيوانات، وبالجملة كل ما هو حاصل كامل واقع الفراغ من وجوده وكماله. وإلى ما وجد وجوداً ناقصاً وجعل فيه قوة لقبول الكمال بعد إن وجد شرطه، وشرطه قد يرتبط باختيار العبد، فإن النواة ليست بتفاح ولا نخل إلا أنها خلقت خلقة يمكن أن تصير نخلة، إذا انضافت التربية إليها، ولا تصير تفاحاً أصلاً بالتربية، فإذا صارت النواة متأثرة بالاختيار حتى تقبل بعض الأحوال دون بعض فكذلك الغضب والشهوة لو أردنا قمعها

---

١- نفس المصدر والصفحة.

وقهرها بالكلية، حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلاً، ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه. وقد أمرنا بذلك وصار ذلك سبب نجاتنا ووصولنا إلى الله تعالى".[1]

فالغزالي يرى أن دور التربية ليس هو قهر وقمع الغضب والشهوة، ولكن قيادتهما بالرياضة والمجاهدة حتى يصيرا سلساً للقياد، فيستطيع الإنسان السيطرة على نفسه، بالتحكم فيها وقت الغضب. كما يتحكم في شهوته فلا يكون كالحيوان الذي يستجيب لغريزته في تلقائية ساذجة وحشية. ولهذا شبه الغزالي مهمة المعلم ودوره في تغيير الأخلاق السيئة إلى الأخلاق الحسنة بدور الفلاح الذي يقتلع الشوك والحشائش الغريبة من بين زرعه، ليخرج زرعاً حسناً كاملاً.

من أجل ذلك يرى أنه لابد للتلميذ من معلم يأخذ بيده ويرشده إلى الحق والخير، فيقول: "فاعلم أنه ينبغي للسالك شيخ مرشد مرب ليخرج الأخلاق السيئة منه بتربيته، ويجعل مكانها خلقاً حسناً، ومعنى التربية يشبه عمل الفلاح الذي يقلع الشوك ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه".[2]

صحيح إن الجبلات مختلفة، بعضها سريع وبعضها بطيء بالنسبة لقبول التغيير، وذلك بسبب قوة الغريزة من ناحية، وحاجة الخلق إلى كثرة العمل حتى ينقاد لصاحبه من ناحية أخرى. وهذا واضح في قوله: "نعم الجبلات مختلفة بعضها سريعة القبول وبعضها بطيئة القبول، ولاختلافها سببان:

**أحدهما:** قوة الغريزة في أصل الجبلة، وامتداد مدة الوجود، فإن قوة الشهوة والغضب والتكبر موجودة في الإنسان ولكن أصعبها أمراً وأعصاها على

---

١- السابق ٣/٥٦.

٢- أيها الولد ص١٧.

التغيير قوة الشهوة، فإنها أقدم وجوداً، إذ الصبى في مبدأ الفطرة تخلق له الشهوة، ثم بعد سبع سنين ربما يخلق له الغضب وبعد ذلك يخلق له قوة التمييز.

**والسبب الثاني:** أن الخلق قد يتأكد بكثرة العمل بمقتضاه والطاعة له، وباعتقاد كونه حسناً مرضياً".[1]

ويقسم الغزالي الناس من حيث تربيتهم وقبول أخلاقهم للتغيير إلى أربع مراتب:

**الأولى:** الإنسان الجاهل، وهو الغفل الذي لا يميز بين الحق والباطل والجميل والقبيح، وهو الذي بقى على فطرته خالياً من جميع الاعتقادات ولم تتسم شهوته أيضاً باتباع اللذات، فهذا النوع سريع القبول للعلاج جداً فلا يحتاج إلا إلى معلم ومرشد، وإلى باعث من نفسه يحمله على المجاهدة، فيحسن خلقه في أقرب زمان.

**الثانية:** الإنسان الجاهل الضال الذي يعرف قبح القبيح، ولكنه لم يتعود العمل الصالح، بل زين له سوء عمله فتعاطاه انقياداً لشهواته، وإعراضاً عن صواب رأيه، لاستيلاء الشهوة عليه وتمكنها منه، ولكن علم تقصيره في عمله، فأمره أصعب من الأول، لأن عليه أن يقتلع ما رسخ في نفسه أولاً من كثرة الاعتياد للفساد، والآخر أن يغرس في نفسه صفة الاعتياد للصلاح، ولكنه على كل حال قابل للرياضة والتهذيب، إن انتهض لها بجد وحزم وشمر عن ساعده.

**الثالثة:** الجاهل الضال الفاسق، وهو الذي يعتقد في الأخلاق القبيحة أنها الواجبة المستحسنة، وأنها حق وجميل وتربى عليها فهذا صعب معالجته، أو هو بتعبير الغزالي: "تكاد تمتنع معالجته، ولا يرجى صلاحه إلا على الندور، وذلك لتضاعف أسباب الضلال.

---

١- الإحياء ٣/٥٦-٥٧.

**الرابعـــة:** وهو الذي جمع الموبقات كلها، فإلى جانب ما سبق من جهـــل وضلال وفسق، حبه للشر. وهذا هو الذي ينشأ على الرأي الفاسد، ويتربى على العمل به، ويرى أن الفضيلة في كثرة الشر واستهلاك النفوس، وهـــذه أصـــعب المراتب حتى ضرب به المثل فقيل "ومن العناء رياضة الهرم، ومـــن التعـــذيب تهذيب الديب."(١)

ويرى الغزالي أن حسن الخلق يرجع إلى اعتدال قـــوة العقـــل، وكمـــال الحكمة، وإلى اعتدال قوة الغضب والشهوة، وكونها مطيعة للعقل، وكذلك الشرع، وهذا الاعتدال يحصل على وجهين:

**الوجه الأول:** وهذا لا دخل للتربية فيه إلا نادراً، حيث يحدث الاعتـــدال بجود إلهي، وكمال فطرى، بحيث يخلق الإنسان ويولد كامل العقل حسن الخلق، معتدلاً في شهوته وغضبه، منقاداً للعقل والشرع، فيصير عالمـــاً مؤدبـــاً بغيـــر تأديب.

ويضرب على ذلك مثلاً بالأنبياء، ويرى أن هذا النوع من الممكـــن أن ينال بالاكتساب، فرب صبى خلق صادق اللهجة سخياً، وربما يخلـــق بخلافـــه، فيستطيع أن يحصل هذه الأخلاق بالتعليم، وبالاعتياد، ومخالطة المتخلقين بهـــذه الأخلاق.

**الوجه الثاني:** وأساس تغييره التربية والرياضة، وبهذا يمكـــن اكتـــساب الأخلاق الحسنة بالمجاهدة والرياضة، عن طريق حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب، فيرى أن من أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجـــود، فعليه أن يتعود بذل المال، ويواظب عليه مجاهداً نفسه حتى يصير ذلك طبعاً له فيصبح به جواداً.

---

١- الإحياء ٣/٥٧.

وكذلك من أراد أن يحصل خلق التواضع فطريقه أن يواظب على أفعال المتواضعين مدة طويلة مجاهداً نفسه، ومتكلفاً إلى أن يصير ذلك خلقاً له وطبعاً، فيتيسر عليه. وجميع الأخلاق المحمودة شرعاً تحصل بهذا الطريق.[1] كل هذا يوضح لنا نظرة الغزالي المتفائلة إلى الإنسان، ورؤيته الواضحة لهذه القضية الشائكة، قضية تغيير الأخلاق، والتي ذهبت فيها الآراء يميناً وشمالاً بين مؤيد ومعارض.

ومن جهة أخرى يعكس لنا مدى اهتمام الصوفية بالسلوك والأخلاق؛ وذلك على اعتبار أن التصوف في جوهرة عملية تربية أخلاقية، وتهذيب للنفوس وتنقية لها عن كل ما يربطها بالشهوات أو يجذبها نحو عالمها الأرضي، فتبتعد عن صفائها وسموها الذي يجاهد الصوفية للوصول إليه والاستمرار فيه. وهذا جانب أولاه الصوفية عناية خاصة.

وقد أفرد كثير من رجال الصوفية في طبقاتهم ومؤلفاتهم وسير شيوخهم لهذا الأمر مساحة واسعة لا تخطئها العين؛ وذلك لتركيزهم بالدرجة الأولى على السلوك أو الخلق. ومن ذلك – على سبيل المثال –ما جاء لدى الطوسي صاحب اللمع في قوله: سئل محمد بن علي القصاب – أستاذ الجنيد – عن التصوف: ما هو؟ قال: أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم. وسئل: أبو محمد الجريري عن التصوف فقال: الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني.[2]

جملة القول إن الصوفية قد اهتموا اهتمامًا خاصًا بهذا الأمر، فعقدوا أبوابًا خاصة لبيان مكانة الجانب الأخلاقي كتطبيق عملي للتصوف بدونه يفقد التصوف هدفه ومعناه؛ لأن التصوف تربية وسلوك قبل أن يكون رسومًا

---

١- انظر الإحياء: ٥٨/٣، ومعارج القدس ص١٧.

٢- انظر اللمع ٤٥.

وشعائر. وهذا ما نجده عند القشيري في رسالته الذي ننقل عنه هنا جانبًا مما ورد لديه من بيان مكانة الجانب السلوكي لدى الصوفية.[١]

وقد بدأ القشيري حديثه بالاستشهاد بالنصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ومن ذلك قوله تعالى: "وإنك لعلى خلق عظيم"[٢] وقد جاءت السنة النبوية لتؤكد على هذا المعنى فيما ورد عن أنس: "قيل يا رسول الله: أي المؤمنين أفضل إيمانًا ؟ قال: أحسنهم خلقا."[٣] فتخلق الحسن أفضل مناقب العبد، وبه تظهر جواهر الرجال، والإنسان مستور بخلقه مشهود بخلقه كما جاء في خواطر القشيري على النصوص السابقة من قرآن كريم وسنة نبوية مطهرة.

وقد علق الصوفية على هذه النصوص أهمية كبرى في بيان أهمية السلوك كتطبيق عملي للأخلاق. كما ورد عن أبي علي الدقاق قوله: إن الله تعالى خص نبيه بما خصّه به، ثم لم يثن عليه بشيء من خصاله بمثل ما أثنى على خلقه. أما الواسطي فقال: وصفه بالخلق العظيم؛ لأنه جاد بالكونين – الدنيا والآخرة – واكتفى بالله تعالى. وقال الواسطي أيضًا: الخلق العظيم: أن لا يخاصم ولا يخاصم من شدة معرفته بالله تعالى. وقال الحلاج: لم يؤثر فيك جفاء الخلق بعد مطالعتك الحق. أما أبو سعيد الخراز فقال: لم يكن لك همة غير الله تعالى.

ويدخل في هذا الجانب المرتبط بالجانب السلوكي تعريف التصوف نفسه كما ورد عن بعض شيوخهم كالكتاني في قوله: التصوف خلق، من زاد عليك بالخلق، فقد زاد عليك في التصوف. والخلق كسلوك لا ينبغي أن يقتصر على

---

١- القشيري: الرسالة ٢/٤٩٤ وما بعدها.

٢- سورة القلم آية ٤.

٣- الحديث أخرجه البخاري في صحيحه.

سلوك الصوفي مع البشر فقط، ولكن يجب أن يتخطى ذلك ليشمل جميع الكائنات من حيوانات وغيرها ومن ذلك مثلاً ما وروي عن الفضيل بن عياض حين قال: لو أن العبد أحسن الإحسان كله، وكانت له دجاجة فأساء إليها لم يكن من المحسنين.

والمسلم يتعامل مع الناس من خلال سلوكهم الظاهري وغير مطالب بالتفتيش في النوايا وما في القلوب، فورد عن ابن عمر أنه كان يعتق من عبيده من يحسن الصلاة، فعرفوا ذلك، فكانوا يحسنون الصلاة مراءاة له، وكان يعتقهم، فحدثه بعض الناس في ذلك فرد عليهم بقوله: من خدعنا في الله انخدعنا له.

ورجال الصوفية يتأسون بالأدب النبوي ويتبعون التعاليم الشرعية في مصادرها الصحيحة من القرآن والسنة، في سلوكهم وأفعالهم، فورد عن الحارث المحاسبي قوله: فقدنا ثلاثة أشياء: حسن الوجه مع الصيانة، وحسن القول مع الأمانة، وحسن الإخاء مع الوفاء. وورد عن عبد الله بن محمد الرازي قوله: الخلق استصغار ما منك إليه واستعظام ما منه إليك. وكذلك ورد عن شاه الكرماني قوله: علامة حسن الخلق: كف الأذى، واحتمال المؤن.

ويستدلون على ذلك بنصوص شرعية كقوله صلى الله عليه وسلم: "إنكم لا تسعون الناس بأموالكم، ولكن ليسعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق".(١)

وهذا ما ركز عليه شيوخهم فقد سئل ذو النون من أكثر الناس هَمّا ؟ فأجاب أسوأهم خلقًا. وورد عن وهب قوله: ما تخلق عبد بخلق أربعين صباحًا إلا جعله الله طبيعة فيه. وقال الحسن البصري في تفسير قوله تعالى: "وثيابك فطهر" أي وخلقك فحسن.ويستدلون بآثار عن كبار الصحابة والتابعين في العفو والصفح والخلق الحسن، ومن ذلك ما روي أن أمير المؤمنين علي بن أبي

---

١- رواه الحاكم في المستدرك والبزار والبيهقي.

طالب رضي الله عنه، دعا غلامًا له، فلم يجبه، فدعاه ثانيًا وثالثًا فلم يجبه، فقام إليه فرآه مضجعًا، فقال: أما تسمع ياغلام ؟ فقال: نعم. قال فما حملك على ترك جوابي ؟ فقال: أمنت عقوبتك فتكاسلت. فقال: امض، فأنت حر لوجه الله تعالى.

وشيوخ الصوفية يتأسون بهذا السلوك القيم، الذي يعد ترجمة حقيقية لمكارم الأخلاق، فورد أن معروف الكرخي نزل يتوضأ بنهر دجلة، ووضع مصحفه وملفحته، فجاءت امرأة وحملتهما، فتبعها معروف، وقال: يا أختي أنا معروف ولا بأس عليك، ألك ابن يقرأ ؟ قالت: لا. قال: فزوج ؟ قالت: لا، قال: فهاتي المصحف وخذي الثوب. ودخل اللصوص مرة دار الشيخ أبي عبد الرحمن السلمي، وحملوا ما وجدوا، فمر بالسوق، فوجد جبته تباع في المزاد، فأعرض ولم يلتفت لذلك.

فالخلق الحسن عند الصوفية كما يبدو من هذه النصوص التي تبرز تخلقهم بمكارم الأخلاق في تعاملهم مع الآخرين مستمد أساسًا من المصادر الشرعية التي كانت نبراسًا لهم يرجعون إليه ويؤكدون عليه في أقوالهم وأفعالهم. ومن ذلك ما روي عن أبي حفص حينما سئل عن الخلق، فقال: هو ما اختار الله – عز وجل –لنبيه صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى "خذ العفو وأمر بالعرف".[1] فالخلق الحسن في مفهوم الصوفية هو القرب من الناس والغربة بينهم. والصوفية لا يجدون بأسا في الاستشهاد بشرع من قبلنا إذا كان فيه تأكيد لمكارم الأخلاق، فيستشهد القشيري بنص من الإنجيل: عبدي.. اذكرني حين تغضب أذكرك حين أغضب.

والخلق الحسن يظهر في احتمال الأذى والصفح، فذلك هو الحلم فقد سبت امرأة مالك بن دينار قائلة له: يا مرائي ! فقال لها وجدتي اسمي الذي أضله أهل البصرة. ويستشهدون بمقولة لقمان لابنه: لا تعرف ثلاثة إلا عند

---

١- الأعراف آية ١٩٩.

ثلاثة: الحليم عند الغضب، والشجاع عند الحرب، والأخ عند الحاجة إليه. ومن ذلك أن يحيى بن زياد الحارثي كان له غلام سوء: فسئل لم تمسك هذا الغلام؟ فقال: لأتعلم عليه الحلم. فالخلق الحسن احتمال المكروه بحسن المداراة.[1]

والباب كله يدور حول مكارم الأخلاق، واحتمال الأذى، والعفو عن المسيء بطيب نفس ورضا، كسلوك وقيم يتحلى بها الصوفي في مجاهدة نفسه، حتى ينتقل بها من مصاف النفس الأمارة إلى مصاف النفس المطمئنة التي تتخلق بمكارم الأخلاق، تأسيًا برسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي أثنى عليه القرآن الكريم بقوله: وإنك لعلى خلق عظيم.

وحديث الصوفية عن الإنسان الكامل تأكيد على نزعتهم التفاؤلية التي تؤكد ثقتهم بالإنسان وقدرته على السمو النفسي والأخلاقي والتخلق بأخلاق الله حتى يصير إنسانا ربانيا ويصير شبيها بالأنبياء والمرسلين خصوصا بخاتمهم وأشرفهم محمد صلى الله عليه وسلم النموذج والقدوة الحسنة. وقد أفاض فلاسفة الصوفية في هذا الباب منذ ابن عربي ومن سار على دربه كابن عجيبة وعبد الكريم الجيلي الذي طور رؤيتهم في عمل كامل تحت عنوان "الإنسان الكامل". وينطلق الصوفية في ذلك من مقولة أن النور المحمدي هو أصل الكون ومنه خلقت الكائنات فالله سبحانه خلق محمد من نوره عز وجل، ومن نور محمد خلق بقية الكائنات.

أما دور الصوفية في الحضارة الإنسانية، وهو ما يعكس دورهم الإيجابي على المستوى الاجتماعي والسياسي والحضاري، فهذا هو موضوع الصفحات التالية.

---

١- انظر القشيري: الرسالة ٤٩٩/١٢-٥٠١.

## ٥- التصوف والحضارة

لقد رافق التصوف الإسلامي في نموه وتطوره، الحضارة الإسلامية، في نموها وتطورها وكأنهم صنوان، مما يدل على تكامل الجانبين الروحي والمادي في حضارتنا الإسلامية، وهو ما يؤكد على إيجابية التصوف الإسلامي وبيان صلته بالحضارة، وذلك أن التصوف يهدف لتكوين إنسان متوازن في رغباته كابح لشهواته صاحب رسالة في الحياة، باعتبار أن التصوف ظاهرة إنسانية، فالتصوف ظاهرة روحية، لا يمكن بدونها دراسة حضارة الإنسان وما حققه من إنجازات عبر رحلته الطويلة على ظهر الأرض.

فالتصوف جانب هام من حضارة الفكر والوجدان، لا يقل شأنا عن جوانب الحضارة الأخرى، والتصوف يساهم بصورة فعالة في بيان النفس الإنسانية، التي لا يمكن معرفة الإنسان معرفة صحيحة دون إدراك لطبيعتها. وهذا أبلغ رد على من نظر للتصوف على أنه حالة مرضية تعتري الإنسان، وهذا يعد من قبيل الأقوال الشائعة والأحكام العامة، ولا يخفى أن هذا رأي أنصار التفكير المادي الذين نظروا للإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية من ظواهر العالم المادي وجزءا لا يتجزأ عنه. وأنه يدرك الأشياء بالظواهر الحسية والتصورات العقلية، وهذه تعد وسائله في إدراك العالم، مع إنكار الروح، والتجربة الروحية ليست أكثر من نتيجة لتطور فسيولوجي كيميائي، وبناء عليه فالتصوف وفق هذا التصور ليس سوى ضرب من الأوهام والخرافات.[١]

وحقيقة الأمر فالنظر للتصوف على أنه ضرب من الخرافة ليس وقفا فقط على أنصار الفكر المادي الرافض للتصوف وللدين عموما، ولكن يشاركهم

---

١- انظر جعفر: التصوف٢٨-٣٠ وتراث التستري الصوفي ٢|١٠ وما بعدها مكتبة الشباب بدون تاريخ

فيه بعض رجال الدين أنفسهم، وقد أشار ابن عربي لأمثال هؤلاء وحواره معهم حيث كانوا ينظرون للتصوف على أنه أوهام وخرافات.[1]

لكن نظرة الفقهاء الرافضين للتصوف تختلف عن نظرة أنصار الفكر المادي الذين ينكرون الدين أساسا ويعدونه خرافة ووهم نتيجة لضعف الإنسان في العصور القديمة فاخترع قوة عليا يتعلق بها ويعبدها لتحميه، وهو ما لا يحتاجه إنسان العصر الحاضر الذي يمتلك مقومات العلم وأسباب القوة التي بهما قهر الطبيعة وأصبحا إلها للكون. أما من رفض التصوف من الفقهاء -رغم ما نجده لدى كثيرين منهم من نسمات روحية أو صوفية - فيعود إلى اعتبار أن التصوف فيه أو في بعض جوانبه خروج عن حدود الشرع وعدم التقيد بالأحكام.

وكلا الفريقين – الفقهاء وأنصار الفكر المادي – يرى أن التصوف يعد عدوا للحضارة وأن انتشاره سببا من أسباب انهيار الحضارة الإنسانية، التي تقوم على العلم والمعرفة والتصوف ليس سوى ضربا من الأوهام والخرافات يناقض الحضارة والعلم والتقدم. وهذا يتفق مع نظرة فريق من الباحثين المحدثين الذين ينظرون للتصوف على أنه ظاهرة سلبية، فلم ير فيه إلا جانب الضعف والخمول والاستسلام إلى الخيال والوهم، وبالتالي لا يقع في شراكه إلا الأمم الضعيفة المستسلمة، أما الأمم القوية فإنها لا تألف الإيغال في التصوف.[2]

ويتفق هذا الرأي مع ما ذهب إليه من قبل الدكتور زكى مبارك' الذي يرى أن التصوف ضعف، وأن الروحانيات لا تكثر إلا في الأمم الضعيفة، أما الأمم القوية فتوغل في الماديات، وتحرص على امتلاك ما فوق الأرض، من أصول المنافع. ويشبه دور الأفراد في ذلك بالأمم أيضًا، فالإنسان في دور العافية

---

١- انظر روح القدس في مناصحة النفس ص٣٢٤-٣٢٨ - تحقيق ودراسة حامد طاهر الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٥م.

٢- انظر عمر فروخ: التصوف في الإسلام ص ٩.

والشباب يتجه إلى البناء وتنظيم المزارع والمتاجر والمصانع، وفي مرحلة الشيخوخة والضعف، يقف موقف المتأمل في مصيره، ويتحول إلى قوة روحية يستر بها ضعفه. (١)

ويبرهن الدكتور فروخ على سلبية التصوف والصوفية بموقف الغزالي من الحروب الصليبية، فعلى حين كانت القدس تسقط في أيدي الصليبين، كان الغزالي غارقًا في أوراده، ولم يشر إلى هذا الحدث، رغم أنه عاش بعده اثنتي عشرة سنة. وكان الأولى به أن يهب لنجدة بلاد الإسلام، فينادي في الناس في العراق وفارس وبلاد الترك لنصرة إخوانهم في الشام، ولو فعل لنفر مئات الألوف منهم للجهاد في سبيل الله ولوفروا على العرب و المسلمين عصورًا مملوءة بالكفاح، وقرونًا زاخرة بالجهل والدمار. ويشير كذلك إلى مواقف مماثلة تجاه الحروب الصليبية أيضًا لعمر بن الفارض ومحيي الدين بن عربي.(٢)

وهذه الاتهام في واقع الأمر مبالغ فيه ورؤية غير منصفة وغير حقيقية للتصوف تلتقط بعض الشواهد والأدلة التي تبرهن على صدق موقفه. وهذا واضح في موقف الدكتور فروخ و تركيزه على الجانب السلبي في التصوف. والحقيقة أن الصوفية أبلوا بلاء حسنا في الجهاد في سبيل الله فكان منهم المرابطون على الثغور منذ حركة الزهد، كما أن جهاد أصحاب الطرق في نشر الإسلام والدفاع عنه قديما وحديثا، فهو أشهر من أن يذكر.

أما الاستشهاد على سلبية التصوف بإحجام الغزالي وغيره عن المشاركة في صد هجوم الحملات الصليبية فلا يطعن في إيجابية التصوف والجهود العظيمة التي بذلها أعلامه في الجهاد لنشر راية الإسلام، وهذا ما أكد عليه أحد

---

١- انظر التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ٢/ ص٣-٤ وقارن جعفر: التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا ص٢٩.

٢- انظر التصوف في الإسلام ص٩ وما بعدها.

الباحثين المهتمين بدراسة التصوف الإسلامي في قوله: "فمن ناحية الجهاد نعرف أن الصوفية قد لعبوا دورًا عظيماً في الدفاع عن الثغور الإسلامية، والمرابطة في مواجهة الأعداء تمكينًا لكلمة الإسلام، وحفاظًا على ملك المسلمين، ومنهم من كان يجاهد ويحارب بالسلاح، وأيضًا منهم من كان يحمس المجاهدين".[١]

ويشير إلى دور السيد أحمد بدوى، وإبراهيم الدسوقي، وأبى الحسن الشاذلي، فى الحروب الصليبية. وينوه إلى مشاركة الصوفية مع الظاهر بيبرس في صد هجمات التتار ودحضهم، ولهم دور مشهود في معارك القسطنطينية، وفى مواجهة الاستعمار الإنجليزي في الهند.[٢] أما عن دور الصوفية في نشر الإسلام، وخصوصًا في أفريقيا وجهودهم في مواجهة الاستعمار الأوروبي فظاهرة للعيان.[٣]

أما حديثه عن اهتمام الاستشراق بالتصوف لتخدير الشعوب الشرقية، فهذا غير صحيح؛ لأنهم درسوا التصوف كجزء من الفكر الإسلامي ككل، أي أنهم لم يدرسوا التصوف فقط حتى نقول إنهم قصدوا فعلًا إلى التركيز على هذا الجزء من الفكر الإسلامي كعامل سلبي يؤدي إلى خداع الشعوب الإسلامية وتخديرها.

هذا بالإضافة إلى أن التصوف ظاهرة روحية عالمية موجودة في كل الأمم والأديان، ويوجد في المجتمعات القوية كما يوجد في المجتمعات الضعيفة على السواء، ليس هذا فقط بل إن الاهتمام بدراسة التصوف كظاهرة روحية

---

١- أبو ريان: الحركة الصوفية فى الإسلام ص ٣١٧.

٢- انظر نفس المصدر والصفحة.

٣- انظر عبد الله إبراهيم: المسلمون والاستعمار الأوروبي لإفريقيا.

عالمية في المجتمعات الغربية صاحبة الحضارة القوية والتقدم العلمي والتقني قد ازدادت في الفترة الأخيرة، كما لاحظ بعض المستشرقين أنفسهم.(١)

ويكفى أن نشير في هذا الصدد إلى رأى برتراند رسل، أكبر فلاسفة القرن العشرين اهتمامًا بالمنطق والمنهج العلمي والحضارة، من أن التصوف لا يتناقض مع العلم، بل على العكس من ذلك يرى أن الكثير من كبار الفلاسفة وعظمائهم ممن كانوا أعظم شهرة وأكثر تأثيرًا استطاعوا الجمع بين الأمرين فى توافق وانسجام. ويضرب على ذلك مثلاً بكل من هرقليطس وأفلاطون. ويستشهد من كلاميما على ما يؤكد ذلك الجمع ويوضحه.(٢)

وإذا كان بعض الباحثين الغربيين قد نظروا للتصوف على أنه ظاهرة سلبية تصاحب تدهور الحضارات، مثل هيلر في كتابه "الصلاة تاريخيا وسيكولوجيًا" ويستشهد على ذلك بشيوع التصوف في الهند القديمة، وفى المجتمعات الأوروبية في العصور الوسطى.(٣)

فإن ذلك لا يعبر إلا عن مواقف فردية، أو على أحسن الفروض اتجاه ضعيف وخافت، بالقياس إلى الاتجاه المؤيد لهذه الظاهرة الروحية، والذي يراها ضرورية للحفاظ على القيم الروحية في ظل أزمة العالم المعاصر التي تتبدى في الاهتمام بالماديات والحرص عليها مما يهدد هذا العالم في وجوده.(٤) هذه

---

1- Lings, Martin: What is Sufism?, P.7-16, George Allen.

2- Russel, Bertrand: Mysticism and Logic, P.9 - Renguin Books.

وقد حلل الدكتور التفتازانى في بحث قيم، آراء رسل حوى هذا الموضوع، نشر في مجلة الفكر المعاصر – ديسمبر ١٩٦٧م، وقد جمع مع غيره من أبحاث في العدد الخاص الذي صدر عنه بمناسبة رحيله عن الجمعية الفلسفية المصرية – يناير ١٩٩٦م، انظر الصفحات من ٨٧-١٠١.

3- Heiler: Prayer, History and Psychology, P.137, London.

٤- انظر رينيه جينو: أزمة العالم المعاصر ص٥٨-٦٤، ١٠٩-١٢٣، ١٤١-١٥٦.

الظاهرة السلبية – المادية التي انتقلت من الغرب إلى تيارات واسعة فى الشرق وخلقت تيار أنصار التغريب.[1]

والصوفية إلى جانب دورهم في التهذيب النفسي والتنمية المعنوية ساهموا في الحياة الاجتماعية والسياسية بدور ملحوظ، كما ساهموا في الرقي العلمي والحضاري بهمة عالية فكان منهم ذي النون المصري المشتغل بالكيمياء والتستري المشتغل بالنسب والأعداد وابن عربى المتبحر في العلوم، مما يحتاج لدراسة خاصة لبيان دورهم في تاريخ العلوم.

مما سبق يتضح لنا أن التصوف ظاهرة إيجابية بكل المقاييس، وأن ما وجه إليه من نقد، ليس أكثر من وجهات نظر تكشف عن قصور في الرؤية وتسرع في الحكم والتقييم، ويمكن أن نوجز البحث في مجموعة نقاط على النحو التالي:

- التصوف ظاهرة إنسانية عرفتها كافة الأمم والشعوب، ورغم وجود ظواهر مشتركة يمكن ملاحظتها لدى الصوفية بكافة الأديان والأمم. إلا أن هناك خصوصية وخصائص تميز التصوف الإسلامي عن غيره في الأديان والملل الأخرى.
- ارتباط التصوف الوثيق بالأصول الإسلامية منذ نشأته وعبر مراحله المختلفة، مما يدفع عنه تهمة التأثير والتأثر التي أسرف فيها بعض المستشرقين دون بينة أو تثبت.
- استطاع التصوف الإسلامي تحليل النفس البشرية في كافة أحوالها. كما استطاع معرفة عيوبها وكيفية ترقيتها والسمو بها بعيدا عن الشرور والشهوات.

---

١- السابق ١٥٩-١٨١.

- التصوف تعبير حقيقي عن جوهر الدين كتجربة وممارسة، بعيدا عن الشكل والرسوم، وإن كان لا يغفل الشعائر أو يقلل من أهميتها.
- النزعة التفاؤلية للتصوف، بالتأكيد على تغيير طبيعة الإنسان، وتهذيب نفسه والسمو به لأعلى درجات الكمال الإنساني.
- التصوف عملية تنمية معنوية للإنسان، وقد كان كثير من شيوخ الصوفية بحق مدارس تربوية قامت بواجبها الاجتماعي على أكمل وجه.
- ساهم التصوف بدور فعال في الحضارة الإسلامية، سواء فيما يتصل بجانبها المادي أو المعنوي.

# المراجع والمصادر

## أولا المصادر والمراجع العربية:


[١] آدم ميتز :الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجري ترجمة ابو ريدة لجنة التاليف والترجمة والنشر الطبعة الثانية ١٩٤٨م.

[٢] التفتازانى (دكتور أبوالوفا الغنيمى): مدخل إلى التصوف الإسلامى- دار الثقافة القاهرة - الطبعة الثالثة-١٩٨٣م.

[٣] التفتازانى: العدد الخاص عن التفتازانى - الجمعية الفلسفية المصرية- يناير ١٩٩٦م.

[٤] التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية - ص١٤١ وما بعدها.

[٥] الجرجاني: التعريفات

[٦] جعفر: (د. محمد كمال): التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا- القاهرة ١٩٨٩م.

[٧] جعفر: تراث التستري الصوفي مكتبة الشباب بدون تاريخ

[٨] الجليند (د. محمد السيد): من قضايا التصوف-دار قباء-الطبعة الرابعة ٢٠٠١م.

[٩] د. حامد طاهر: تمهيد لدراسة التصوف الإسلامي مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٩١م

[١٠] د. حسن الشافعي: فصول في التصوف-دار الثقافة-القاهرة ١٩٩٢م.

[١١] ابن خلدون: المقدمة-تحقيق علي عبد الواحد وافي-لجنة التأليف والترجمة والنشر_القاهرة.

[١٢] رءوف حبيب: الرهبنة الديرية في مصر - مكتبة المحبة القاهرة بدون تاريخ.

[١٣] رأفت عبد الحليم: الدولة والكنيسة دار قباء للنشر القاهرة.

[١٤] الرومى (مولانا جلال الدين): المثنوي ترجمة د.عبد السلام كفافي المكتبة العصرية بيروت ١٩٦٦م.

[١٥] أبو ريان (د.محمد علي): الحركة الصوفية فى الإسلام دار المعرفة الجامعية – الطبعة الثانية –الإسكندرية ١٩٩٤م.

[١٦] رينيه جينو: أزمة العالم المعاصر–ترجمة سامى محمد عبد الحميد–مكتبة النيار–الطبعة الأولى–القاهرة ١٩٩٦م.

[١٧] د. زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق– مطبعة الاعتماد– الطبعة الأولى–مصر ١٩٣٨م.

[١٨] السهروردي: عوارف المعارف بهامش الإحياء ٢٤٤١٠ طبعة القاهرة ١٣٣٤هـ.

[١٩] سهل التستري: التراث الصوفي دراسة وتحقيق كمال جعفر مكتبة الشباب القاهرة بدون تاريخ.

[٢٠] الشعراني: اليواقيت والجواهر مطبعة الحلبي ١٩٥٩م.

[٢١] أبو طالب المكي: قوت القلوب تحقيق د. عبد الحميد مدكور ود. عامر النجار الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٥م.

[٢٢] الطوسي (أبو نصر السراج): اللمع–تحقيق طه سرور وعبد الحليم محمود–دار الكتب الحديثة–١٩٦٠م.

[٢٣] د. عامر النجار:التصوف النفسي دار المعارف القاهرة ١٩٨٤م.

[٢٤] د. عبد الحليم محمود: أستاذ السائرين ١٣٥ دار التراث العربي الطبعة الثانية ١٩٨٦م.

[٢٥] د. عبد الحليم محمود: مقدمة تحقيق كتاب المنقذ من الضلال للغزالي–بيروت– ١٩٦٦م.

[٢٦] عبد الرحمن الوكيل: هذه هي الصوفية دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الرابعة ١٩٨٤م

[٢٧] د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف تاريخ التصوف الإسلامي من البداية وحتى نهاية القرن الثاني الهجري دار القلم الكويت ١٩٨٧م

[٢٨] عبد الكريم الخطيب: الإنسان في القرآن القاهرة الطبعة الأولى.

[٢٩] عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين مكتبة وهبة القاهرة.

[٣٠] د. عبد اللطيف حمزة: الحياة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبى والمملوكى القاهرة مكتبة الأسرة ٢٠٠٤م.

[٣١] د. عبد الله ابراهيم: المسلمون والاستعمار الأوروبي لإفريقيا- عالم المعرفة - الكويت-١٩٨٩م.

[٣٢] د. عبد المجيد الصغير: التصوف كوعي وممارسة عند ابن عجيبة ١٧٣ دار الثقافة المغرب ١٩٩٩م.

[٣٣] ابن عربي (الشيخ الكبر): روح القدس في مناصحة النفس - تحقيق ودراسة د. حامد طاهر - الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٥م.

[٣٤] ابن عطاء الله: الحكم العطائية شرح ابن عباد مكتبة الحلبي القاهرة ١٩٣٩م.

[٣٥] د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام دار المعارف القاهرة ١٩٦٣م.

[٣٦] علي شوركينتش: الولاية والنبوة ١٤١-١٤٣ ترجمة د.أحمد الطيب دار القبة الزرقاء المغرب الطبعة الأولى ١٩٩٩.

[٣٧] د. عمر فروخ: التصوف في الإسلام-دار الكتاب العربي-بيروت ١٩٨١م.

[٣٨] الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين بيروت ١٩٨٦م.

[٣٩] الغزالي: أيها الولد مكتبة الجندي القاهرة.

[٤٠] الغزالي: معارج القدس مكتبة الجندي القاهرة.

[٤١] الغزالي: منهاج العابدين مكتبة الجندي القاهرة.

[٤٢] جب فيصل عون: التصوف الإسلامي القاهرة ١٩٩٠م.

[٤٣] القشيري: الرسالة القشيرية-تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف-دار الكتب الحديثة-القاهرة-١٩٧٢م.

[٤٤] ابن القيم: التفسير القيم تحقيق حامد الفقي لجنة التراث العربي بيروت ١٩٤٨م.

[٤٥] كسنبر: اتجاهات غربية معاصرة فى دراسة التصوف الإسلامي ترجمة الدكتور محمد عبد الله الشرقاوى بكتاب الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي - دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٩٣م.

[٤٦] الكلاباذي (أبوبكر): التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور - مكتبة الكليات الأزهرية-١٩٨٠م.القاهرة ١٩٦٠

[٤٧] د. محمد عبد الحميد: الصوفية والجهاد في سبيل الله - دار الوفاء الإسكندرية الطبعة الأولى ٢٠٠٤م

[٤٨] د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام-الهيئة العامة للكتاب-١٩٨٤م.

[٤٩] محمود المراكبي: عقائد الصوفية في ضوء الكتاب والسنة جماعة أنصار السنة الطبعة الأولى ١٩٩٦م

[٥٠] د. محمود قاسم: محيي الدين ابن عربي وليبنتز الطبعة الأولى مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٢م.

[٥١] د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية دار المعارف طبعة ثانية ١٩٦٧م.

[٥٢] المقدسى (محمد بن طاهر): صفوة الصفوة-تحقيق أحمد الشرباصي-القاهرة-١٩٥٠م.

[٥٣] نيكلسون: الصوفية فى الإسلام ترجمة نور الدين شربية مكتبة الخانجى - الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٥١م

[٥٤] نيكلسون: فى التصوف الإسلامى-ترجمة أبى العلا عفيفي-لجنة التأليف والترجمة والنشر-القاهرة-١٩٤٧م.

[٥٥] الهجويري: كشف المحجوب-تحقيق سعاد قنديل-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-١٩٧٥م.

[٥٦] يوجي برنا عزة: الزهد بين التصوف الإسلامى والتصوف المسيحى دراسة مقارنة رسالة ماجستير بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

[٥٧] يوحنا الأسيوي: تاريخ الكنيسة الكتاب الثالث ترجمة صلاح إدريس ومراجعة محمد خليفة حسن المجلس الأعلى للثقافة مصر ٢٠٠٠م

[٥٨] يونج: جدلية الأنا واللاوعي ترجمة نبيل محسن دار الحوار سوريا الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

ثانيا المصادر والمراجع باللغة الإنجليزية:


[1] Arbery: An Introduction to the History of Sufism. Longmans Green and Co.. London 1942.

[2] Armstrong. Karen: A History of God. Ballantine Books. New York 1994.

[3] Heiler: Prayer. History and Psychology. London 1958.

[4] Jaoudi. Maria: Christian and Islamic Spirituality: Sharing a Journey. Paulist Press. New Jersey 1993.

[5] Lings. Martin: What is Sufism?. George Allen & Unwin LTD.. London 1975.

[6] Russel. Bertrand: Mysticism and Logic. - Renguin Books. London 1953.

[7] Schimmel, Annemari: Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press, 1975

[8] Smith, M: Studies in early Mysticism, Amsterdam 1973.

[9] Trimingham, Spencer: The Sufi orders in Islam, Oxford University Press, London, 1971.