

# التصوف

مسلك الفلسفة

الفصل الثالث

الأستاذ: محمد مستقيم

## أهداف الوحدة:

- التعرف على التصوف: تاريخه ومصطلحاته ونظرياته
- الانفتاح على تناول خاص لظاهرة التدين
- الوقوف على المؤثرات الداخلية والخارجية التي أسهمت في صياغة التصوف الإسلامي.
- التعرف على جانب من الجهد التنظيري للمتصوفة المسلمين
- التعرف على بعض أعلام التصوف رابعة العدوية- السهروردي – ابن عربي- الحلاج.
- التعرف على بعض مدارس التصوف الإسلامي.

## محاوَر الوحدَة

أ. مدخل عام حول التصوف

ب. - التصوف الإسلامي وسؤال الأصالة

مقدمة

ت. تأثير المسيحية

ث. تأثير الأفلاطونية المحدثة

ج. تأثير الغنوصية

ح. تأثير الهندية والبوذية

خ. التجربة الصوفية بين الكوني والخصوصي

د. طبيعة لغة المتصوفة

بعض اعلام التصوف:

- رابعة العدوية والعشق الإلهي.

-ابن عربي ووحدة الوجود.

السهروردي المقتول; والتصوف الاشراقي

-الحلاج والحب الإلهي.

## لائحة المراجع والمصادر

العربية:

- المكي أبو طالب، قوت القلوب.
- القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية.
- الحلاج، الطواسين.
- ابن سبعين عبد الحق، بد العارف.
- النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. 3 و4.
- نيكلسون، الصوفية في الإسلام.
- جولدتسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام.
- العجم رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي.
- الحكيم سعاد، المعجم الصوفي.
- شميل أنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف.
- ابن عربي في الذكرى 800 لميلاده، كتاب تذكاري تحت إشراف ابراهيم مدكور.
- عداس كلود، ابن عربي.

الفرنسية:

- Massignon Luis, La passion d'Al-hallaj.

## مقدمة عامة:

لقد اثبتت العديد من الأبحاث والدراسات، ان الحس الديني جزء أساسي في تكوين الانسان، وانه موجود بدرجات متفاوتة عند الناس جميعا، كامن عند من يحاول ان يحجبه او يمنعه من الظهور، طاغيا وعارما عند الصوفي الذي يرى الفعل الإلهي في كل حركة كونية من حبة الرمل في الصحراء الى السماء. طغيان الجانب الديني عند المتصوفة، يدفعنا الى التساؤل حول حقيقة التصوف، وطبيعة التجربة الصوفية، التي لا تخلو منها أي امة من الأمم عبر التاريخ الإنساني. ومدى قدرة هذا الجنس من القول على معالجة بعض الإشكاليات الميتافيزيقية، والانطولوجية، والإبستمولوجية، والاتيقيّة؟

ولعل أحدنا سيتساءل حول الجدوى من تناول هذا النوع من المعرفة الإنسانية، كموضوع للدراسات الفلسفية، كجواب على هذا الاستفسار نسوق موقف الفيلسوف راسل "ان وحدة التصوف مع رجل العلم تشكل اعلى مكانة مرموقة يمكن إنجازها في عالم الفكر" بمعنى ان بلوغ اعلى درجات الرقي المعرفي، يكون حينما ينصهر العلم بالتصوف في بوتقة واحدة. وهو الامر الذي نجده قد تحقق عند عظماء الفلسفة: هيراقليدس، وبارميندس، وافلاطون، وسبينوزا....

### **1-مشكلة البداية والمصدر:**

من الممكن اعتبار فكرة الزهد مؤثرا داخليا أسهم كثيرا في ظهور التصوف بأرض الإسلام، حيث، ومع بداية الإسلام، سادت عقيدة اطراح العالم والزهد فيه، وانتشرت فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق للإرادة الإلهية. كما أن عقيدة اليوم الآخر التي أُنذر بها الرسول بعثت في نفوس المسلمين ميولات واستعدادات للزهد والتقشف. لكن يبقى أن نشير إلى أن الرسول قد نبه على أنه من الضروري أيضا الاهتمام بالحياة الدنيوية رغم أن غاية حياة المؤمن هي السعادة الأخروية. لقد كان المسلمون الأوائل قراء بكاءين، يبكون ندما على ذنوبهم التي ارتكبوها أيام الجاهلية، لذلك جاء التشريع الإسلامي كمتعمم بإثارة حماس الجنود بالمغانم الكثيرة التي وعد الله بها المجاهدين.

كان المتصوفة الأوائل زهاد ودعين، يرافقهم إحساس بالذنب يصحبه خوف من الحساب كما صورته الآيات القرآنية، لذلك يأتي الخلاص والحل بالهرب من الدنيا. تتوقف النجاة، كما يذكر القرآن الكريم، على مشيئة الله، فهو تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء، كما أن القدر مدون في اللوح المحفوظ، وهو لوح العناية الإلهية. إن هذه المعطيات العقدية قد أفضت إلى التأمل في الله والخضوع المطلق لمشيئته، وبهذه الصورة البسيطة ارتسم الزهد في أول تجلياته. لقد مثل الخوف من الله، والموت وجهنم ومن الحساب ومن الذنوب، المعين الأصيل للحياة الدينية الإسلامية خلال القرن الأول الهجري والقرن الثامن الميلادي، بيد أن الدافع المناقض للخوف، وهو الحب، سيظهر تأثيره لاحقاً، ليجعل من رابعة العدوية مثالا وقدوة.

لم يكن هناك فرق كبير بين الصوفية وبين المتشددین من أهل السنة، إلا أن الصوفية يجعلون لبعض الآيات أهمية خاصة، ويصرفون إليها همهم دون غيرها، في الوقت الذي يعتبرها غالبية المسلمين متساوية الأهمية.

كما كان العرب مستأنسين بفكرة الزهد، حيث وجدت في كثير من مقطوعات الشعر الجاهلي تدوينات لعادات رهبان المسيحية مثل بعض قصائد الشاعر الحطيئة. وقد ورد لفظ السائحون، الذي يدل على الرحل من الجنسين في إشارة إلى الأتقياء الزاهدين من المسلمين، في الآية 12 من سورة التوبة، حيث قال الله تعالى: "التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر".

أ. تأثير المسيحية:

أفسح انتشار الإسلام في بلاد الشام والعراق ومصر المجال للنفوس المتعطشة للزهد في المجال الروحي، فتجارب سكان هذه المناطق، بحكم مخالطتهم للمسيحيين، أصبحت مدرسة الزهد في الإسلام. يزعم بعض المستشرقين، مثل **غولديهر**، أن مذهب الزهد في الإسلام قد اكتمل بما انتحله أصحاب هذه النزعة من شواهد وعبارات من "العهد القديم"، لكن هذا الزعم يواجه بكون الإسلام ليس من أصوله الزهد المطلق، لأنه أمر لا يستقيم وبناء جماعة المسلمين.

شكلت المسيحية أهم تأثير خارجي غير إسلامي في مسار التصوف، حيث كان ميل الزهد والتأمل على وفاق تام مع العقيدة المسيحية. لقد اقتبس الصوفية في أقدم تراجمهم نصوص الإنجيل وأقوالا منسوبة للمسيح، كما ظهر الرهبان المسيحيون، في هذه التراجم، في مقام المعلمين الذي يوجهون النصح والموعظة لزهاد مسلمين متنقلين، بل إن لبس ثوب الصوف ونذور الصوم عن الكلام والذكر ورياضات الزهد الأخرى ومذهب الحب كلها عناصر مسيحية الأصل.

تذكر المصادر التاريخية أن الزهاد المسلمين قد قلدوا نساك النصارى ورهبانهم في ارتداء الصوف الخشن منذ عصر الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان الذي حكم ما بين سنتي 685هـ و705هـ حيث بدأوا في استعمال كلمة صوفي، والتي أطلقت فيما بعد على أشياع حركة الزهد.

استلهمت حركة الزهد المثل العليا المسيحية، التي كانت شديدة التعارض مع روح الإسلام المعتدلة نسبيا، حيث يرفض الرسول، في حديث مشهور تقشفت الرهبانية "أصلي وأقعد، أصوم وأفطر، وأنكح النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني". لقد حبذ الإسلام الزواج وحرمة البتولة، لكن وصول المسلمين لفارس والشام ومصر جعلهم يحتكون بأفكار عدلت نظرهم إلى الحياة والدين تعطى عميقا. مع مطلع القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي استوت خميرة جديدة جعلت المتصوفة الأوائل يرون في التقشف الخطوة الأولى في رحلة نحو حياة روحية أرحب أفقا من تلك التي كان يستطيع تصورها الزاهد الورع البسيط. من مظاهر طبيعة هذا التغيير نذكر حديث الصوفي معروف الكرخي عن المحبة التي ليست من تعليم الناس بل من تعليم المحبوب، ومنه مثلت مفاهيم النور والحب والمعرفة أصولا للصوفية الجديدة.

بالنسبة لمقولة الحب الإلهي، يروي المتصوف أبو طالب المكي، في كتابه قوت القلوب، عن المسيح أنه مر بجماعة تتعبد فسألهم عن سبب عبادتهم، فقالوا: الخوف من النار، فقال: "حق على الله أن يؤمنكم ما خفتكم"، ثم مر بجماعة تتعبد فسألهم عن سبب تعبدهم، فقالوا: الطمع والشوق إلى الجنان. فقال: "حق على الله أن يعطيكم ما رجوتكم"، ثم جاوزهم فمر بآخرين يتعبدون فقال: ما أنتم؟، قالوا: نحن المحبون لله، لم نعبده خوفا من ناره، ولا شوقا إلى جنته، ولكن حبا له. فقال: "أنتم أولياء الله حقا، معكم أمرت أن أقيم".

إن الحكم التي تحث على الزهد، وتتحدث عن طير السماء التي لا تبذر ولا تحصد ولا تكسب الحبوب، ولكن يغديها خالقها، هي صور وحكم توجد بنصها في الأناجيل، حيث يتقابل الحديث النبوي الذي منته "لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماسا وتروح بطانا ولزالت بدعائكم الجبال"، مع حيث عيسى الذي منته "انظروا إلى الطير لا تزرع ولا تحصد ولا تدخر والله تعالى يرزقها يوما بعد يوم".

### ب. تأثير الأفلاطونية المحدثة:

لم يكن أفلوطين، الملقب بالشيخ اليوناني، شخصية بارزة في الفلسفة الإسلامية كبروز أرسطو وأفلاطون، لكننا تعرفنا على أرسطو عن طريق شراحه، وهم من الأفلاطونيين المحدثين مثل فورفوريوس صاحب الإيساغوجي أو المدخل، وبرقلس رئيس أكاديمية أثينا في عصره. يبقى أن ننبه على أن ظاهرة النحل قد خلطت بين صورتني أرسطو وأفلوطين حيث اعتقد فلاسفة الإسلام لفترة طويلة أن كتاب الربوبية، الذي ترجم إلى العربية خلال القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، منسوب إلى أرسطو في حين هو مجرد مختصر لتعاليم الفلسفة الأفلاطونية المحدثة.

إن نفاذ تعاليم الأفلاطونية المحدثة إلى نطاق الحياة العقلية في الإسلام هو حدث له أهمية حاسمة في تاريخ التصوف الإسلامي. لقد وجدت الأفلاطونية المحدثة أساسا فلسفيا وعقديا بنيت عليه تقاليد الزهد وطقوسه، حيث نبذ المتصوف الدنيا واحتقرها، وسما بروحه إلى الكائن الأعلى والملاذ الأخير، وهو ما يقابله فلسفيا نظرية الفيض ونظرية وحدة الوجود الأفلوطينية. أصبحت الظواهر الدنيوية، إذن، مجرد سراب ليس له من الحقيقة إلا بالقدر الذي يعكس صورة الذات الحقيقية المتوحدة، ومنه، يتوجب على الشخص الفناء في الكائن الأعلى، وهو ما تعبر عنه لغة المتصوف جلال الدين الرومي "لم تكن روحنا في الأصل سوى روح واحدة... لست أنا ولست أنت، كما أنك لست أنا، فإني أنا وأنت في وقت واحد، كما أنك أنت وأنا معا".

لقد ذاع صيت أعلام كبار من الأفلاطونيين المحدثين قبل وصول الفتح إلى الإسلامي إلى أقاصي آسيا وإفريقيا وأوروبا، حيث نذكر مثلا شخصية ديونيسيوس الذي نقلت كتاباته إلى اللاتينية، وأقامت تصوفا مسيحيا في العصر الوسيط بأوروبا الغربية، كما أن تأثيره في الشرق



لم يكن بأقل منه في الغرب، فأفكاره نقلت من الإغريقية إلى السريانية عقيب ظهورها، وانتشرت بقوة بفضل الشروح التي كتبت حولها. وخلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، كان ديونيسيوس هذا معروفا من ضفاف نهر دجلة إلى شواطئ المحيط الأطلسي.

إن مذاهب الفيض والإشراق والمعرفة، كأفكار صوفية إغريقية، كان يعقب بها الجو يومئذ، وكان من السهل الوصول إليها في غربي آسيا ومصر حيث تشكلت الحكمة الإلهية. لقد قال القفطي وابن النديم عن المتصوف ذو النون المصري، الذي كانت له القدم الأولى في نمو الصوفية، إنه فيلسوف وكيمائي من طبقة جابر ابن حيان، وأنه قد تتلمذ على العلم الهلينيستي، حيث كانت آراؤه تتفق مع آراء ديونيسيوس. إن الأفلاطونية المحدثة، إذن، قد صبغت الإسلام بالعنصر الصوفي عينه الذي صبغت به الديانة المسيحية، حيث احتقى بعض المستشرقين بدراسة المؤثر الأفلاطوني المحدث في التصوف الإسلامي مثل ما قام به المستشرق الإسباني أسين بلاسيوس الذي كشف عن عناصر فلسفة أفلوطين في المذهب الفلسفي الصوفي لابن عربي.

### ت. تأثير الغنوصية:

الغنوصية هي توجه عرفاني يرى أن الخالق قد وضع شعلة إلهية في الإنسان، وأن على هذا الأخير تحرير تلك الشعلة عن طريق معرفتها. تترادف المعرفة الغنوصية مع المعرفة الذوقية والكشفية التي تتم بدون وسائط. في اللغة اليونانية لفظ "غنوستسكون" يعني ذوي المعرفة الشخصية المستقاة من الخبرة النفسية. أما دينيا فالغنوصية هي معرفة مبنية على العلاقة مع الله مباشرة، حيث يكون الخلاص والصلاح هو المعرفة بالله.

تعد المانوية تجليا واضحا للفكر الغنوصي، وهي عقيدة تنسب لماني الذي عاش بماردين في كردستان العراق ما بين سنتي 215م و276م. اتبع ماني زرادشت في تفسير اختلاط الخير بالشر في العالم، حيث إن ما في الكون من خير هو من خلق قوة خيرة، هي النور، وما فيه من شر، هو من خلق قوة شريرة هي الظلمة.

لقد تسلت التعاليم الغنوصية البوذية إلى التصوف الإسلامي مع انتشار الإسلام في بلاد فارس ودخول سكان تلك البلاد في الدين الجديد الذين نقلوا معه تلك التعاليم. ويكفي أن نتذكر، كما روى ذلك القشيري، تعريف الصوفي معروف الكرخي للتصوف بأنه "الأخذ بالحقائق"، ومعرف هذا كان والداه صابئين يقيمان في البطائح البابلية بين واسط والبصرة.

لقد استعار الصوفية المتقدمون من المانوية لفظ "صديق" التي أطلقوها على شيوخهم، وكامتداد لثنوية ماني، أقر المتصوفة بأن اختلاف ظواهر الأشياء ناتج عن اختلاف النور والظلمة. ومنه، كانت كل أحاديث الصوفية عن أشكال الحجب ومراتب النور والظلمة بلمسة غنوصية، حيث الهدف دائما هو رفع الحجب وتجاوز الظلمة للتوحد بالواحد الأحد.

### ث. تأثير الهندية والبوذية:

لا تكفي المسيحية والأفلاطونية المحدثة والغنوصية وحدها لتفسير الممارسة العملية لشعائر الزهد عند المتصوفة المسلمين، بل ينبغي الانتباه للعناصر الهندية والبوذية. لقد كانت المجالس الخاصة بالأمراء، كما يصفها التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة، مجالا لحرية الرأي، حيث يلتقي أفراد من ملل متباينة منهم بوذيون وهنود. كما كان للبوذية، قبل الفتح الإسلامي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، أثر ملحوظ في فارس الشرقية وفيما وراء نهر جيحون بخراسان، حيث يذكر المؤرخون وجود صوامع بوذية مزدهرة في بلخ بخراسان.

ومن شواهد التأثير بالعناصر الهندية نذكر وجود الرهبان الرحل من الهند بالعراق في عهد أوائل الخلفاء العباسيين بعدما بلغوا بلاد الشام في عهد الأمويين. لقد رسم لهم الجاحظ، في كتابه الحيوان، صورة رهبان سائحين لا ينتمون للمسيحية أو الإسلام، فسماهم رهبان الزنادقة، وهي تسمية غير دقيقة لا تقتصر على المانويين وحدهم بل الهنود والبوذيين أيضا.

ينبها المستشرق غولديسهر إلى أن الزاهد الصوفي إبراهيم ابن أدهم، من القرن الثاني الهجري، كان أميرا لبليخ، وفي تكرار لقصة بوذا الملك القوي الذي يذر ملكه الدنيوي بعيدا نابذا العالم وما فيه، أطل إبراهيم من نافذة قصره فرأى رجلا فقيرا يعيش حياة لا تشوبها حاجات ونوازع، فخلع ثوب الإمارة وغادر قصره نحو الصحراء حيث عاش متعبدا. إن العناية

بالأخلاق والتأمل الزهدي هي معالم صوفية من أصل بوذي، ففي الوقت الذي يقوم البوذي نفسه بنفسه، يقوم الصوفي نفسه بمعرفة ربه وحبه له.

تحدث مجموعة من المستشرقين مثل فون كريمير عن تأثر الشاعر أبي العتاهية بتقاليد الزهد الهندية، وعن وجود عناصر هندية في الشعر الفلسفي لأبي العلاء المعري. يقول أبو العتاهية مشيراً إلى بوذا مثلاً:

يا من ترفع للدنيا وزينتها      ليس الترف رفع الطين بالطين  
إذا أردت شريف الناس كلهم      فانظر إلى ملك في زي مسكين

يبقى أن نذكر أن تقليد لبس الخرقة هو تقليد هندي، رغم أن المتصوفة قد اجتهدوا لجعل أصلها في السيرة النبوية حيث يذكرون أن الرسول قد ألبس الخرقة لأحد الصحابة، وأن علي ابن أبي طالب قد ألبسها للحسن البصري، لكنها أحاديث موضوعة رفضها الفقيه الحنبلي ابن الطلاح. أما المسبحة فهي من أصل هندي أيضاً، وقد ثبت استخدام التسبيح في الإسلام منذ القرن التاسع الميلادي في الشرق تحديداً، حيث التأثر بالطرق والعناصر الهندية، ثم ما لبث أن دافع الإمام السيوطي عن استخدام المسبحة والتسبيح في القرن الخامس عشر الميلادي ليصبح أمراً شائعاً ومستحباً.

لقد جوبهت الأطروحات التي تؤكد على ان التصوف الإسلامي، نشأ تحت تأثير عوامل خارجية، بانتقادات كثيرة، كشفت ان الاساسات التي استندت اليها، لا يمكن القطع بصحتها وثبوتها، وابتداء من سنة 1920 بدأت هذه الأطروحات في الانحسار. وقد تزعم هذا الاتجاه مجموعة من الدارسين المستشرقين:

**1-رينولد. نيكلسون Reynold Alleyne Nicholson:** الذي بحث في مسألة أصل التصوف الإسلامي وتطوره، واعتبر ان إلقاء نظرة على الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأته، تجعلنا نقر باستحالة ارجاعه الى أصل هندي او فارسي، ولزم ان نعتبره وليدا لاتحاد الفلسفة الافلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصي، بحكم تغللها في الأوساط التي عاش فيها المتصوفة، فلم يكن مناص من ان تترك طابعها في مذاهبهم.

2- اما لويس ماسينون Louis Massignon. فقد خلص من دراساته للأطروحات التي تدعي تأثر التصوف الإسلامي في نشأته بالمؤثرات الخارجية، الى مجموعة من النتائج نجملها فيما يلي من النقط:

-نشأ التصوف الإسلامي في الأساس، من خلال ادامة تلاوة القرآن والتأمل فيه.

-ما صاحب عملية تلاوة القرآن وتدارسه، من ممارسات، كالتلاوة المشتركة بصوت مرتفع، وإقامة مجالس الذكر لتلاوة الآيات القرآنية، وبعض المواضع المرتبطة بالجانب القيمي الذي تتضمنه السور القرآن. وقد بين نيكلسون ان افتراض كون التصوف مستعارة من الخارج، هو افتراض لا يمكن قبوله في صورته المبسطة هذه، ذلك انه منذ بداية الإسلام يمكن مشاهدة ان تكوين الآراء الخاصة بالصوفية المسلمين، قد تم من الداخل، خلال التلاوة المتواصلة المتأملة للقرآن والحديث، وتحت تأثير الازمات الاجتماعية او الفردية، في داخل المجتمع الإسلامي نفسه.

اما أساس التصوف الإسلامي وماهيته وجوهره وأصله، فيرجع الى القرآن ذاته، حيث نجد ان المعجم الاصطلاحي عند المتصوفة {النار والنور للدلالة على الله – حجب النور والظلمة – الطائر رمزا للبعث او بالأحرى للخلود – ماء السماء – الشجرة رمزا للإنسان ومصيره – الكأس، الشراب، السلام بوصفها رموزا لموسم تولية الاولياء المقربين في الجنة – الطريق الى الجبل} مستمد او مستعار من الآيات القرآني. ولعل هذا ما تؤيده تجربة القشيري، فهو حينما يشرح مقامات الصوفية، يبدأ شرحه لكل مقام ببيان الآيات القرآنية التي يستند اليها هذا المقام الصوفي.

وقد تطور التصوف الإسلامي، بطريقة متصلة، من حركات الزهد في زمن الرسول عليه السلام، وعند الحسن البصري ورابعة العدوية، والكرخي والحارث المحاسبي والبسطامي والجنيد والحلاج حتى صوفية القرن 4 الهجري. فجميع تصورات اعلام التصوف، كانت نتيجة تأملهم في نصوص الوحي. بل حتى فكرة وحدة الوجود التي نعثر عليها عند البسطامي والحلاج، يمكن القول بانها كانت نتيجة التأمل في الآية القرآنية " فأينما تولوا فثم وجه الله".

ولا تقف المسألة عند هذا الحد، بل اننا نعثر على بعض جوانب التجربة الصوفية في حياة نبي الإسلام قبل البعثة، حينما كان يتحنن في غار حراء الليالي ذوات العدد، فضلا عن السور القرآنية التي تحفل بمجموعة من الممارسات الصوفية، كالتوكل، والتهجد، ومحاسبة النفس، والصبر والاستغفار. وهناك من ارجع أصل التصوف وكل الممارسات الصوفية الى أربعة أحاديث: حديث جبريل عليه السلام حينما سأل النبي عن الايمان والإحسان -وحديث "الإثم ما حاك في صدرك والبر ما اطمأنت اليه نفسك" -وحديث "الحلال بين والحرام بين" – وحديث "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام".

فإذا كان الامر على هذه الشاكلة، فما الداعي الى اختلاف المتصوفة عن باقي المذاهب الأخرى، كالفقهاء والمؤمنين. يزعم المتصوفة بان تحت أيديهم، آليات وأدوات تمكنهم من فهم القران والحديث النبوي، بما لا يفهم غيره، فمنهجهم في الفهم يمكنهم من إيجاد علم جديد، غير علم الفقه والكلام وسائر العلوم الإسلامية، وهو علم الإشارة، الذي يمكنهم من استخراج الكنوز الباطنية التي تزر بها نصوص الوحي.

ويحدد لنا ماسينون اول تاريخ لظهور اللفظ صوفي بالنصف الثاني من القرن الهجري، مع جابر بن حيان الذي كان يسمى الصوفي وكان له مذهب صوفي خاص، ومع ابي هاشم الكوفي. اما الجمع صوفية، فقد ظهر سنة 199هـ. واقتصر اسم الصوفي آنذاك على من في الكوفة. ولكن بعد مرور 50 سنة كان يطلق على كل صوفية العراق، وبعد مرور قرنين من الزمن أطلق اسم الصوفية على كل الصوفية المسلمين. ويرى نيكلسون ان عادة لبس الصوف، هي عادة نصرانية. وإن وجدت أحاديث نبوية تحت على لبس الصوف، وتعتبرها اللباس اللائق بالرجل المتدين. وتنبغي الإشارة الى ان المسلمين لم يختصوا بلبس الصوف، بل كن غالب لباسهم، يتميز بالمرقعات، أي اللباس المؤلف من قطع مختلفة الاشكال والاقمشة والألوان، وهي الاطروحة التي انتصر لها القشيري في رسالته. ولا يعني هذا الكلام الغاء فرضية ربط لفظ التصوف بلبس الصوف، بل تبقى هي الفرضية الراجحة من بين كل الآراء.

ولابد من التنويه الى ضرورة عدم جعل صفة الفقر مرادفة للتصوف، بل ان الفقر مقام من مقامات التصوف. ونفس الامر ينسحب على العرفان الذي هو مرتبة من مراتب الطريق، لا يصل اليها الا من بلغ درجة عالية في سلم الطريق.

كما لابد من التمييز بين الصوفي والمتصوف، مادام ان الأول لا يزال يفرق بين العبد والرب، اما الثاني فقد اتحد بالذات الإلهية حتى اضحى يتكلم عنها وباسمها.

### **التصوف واشكالية التسمية:**

أن اول مشكلة تثار بالنسبة الى موضوع التصوف الإسلامي، هي مشكلة الاسم، من اين اشتق؟

لقد اهتم زمرة من الدارسين والمؤرخين بهذه المسألة، فذهب السراج، الى القول بأن لفظ الصوفية مشتق من الصوف، بوصفه اللباس الغالب على هؤلاء.

وهناك رأي ثاني، رد لفظ التصوف، الى اهل الصفة {وهي المقعد}، اللقب الذي سمي به بعض فقراء المسلمين في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، ممن لم يمتلكوا بيوتا يأوون اليها، فخصص لهم جزءا من المسجد.

ومنها ان اسم الصوفية مشتق من الصفاء وان الصوفي هو الذي صافي فصوفي، لهذا سمي الصوفي. أي انهم صفوا من الشرور الدنيا وشهواتها.

ومنها انهم ينسبون الى الصف الأول من بين المؤمنين في الصلاة.

ومنها أيضا انهم ينسبون الى بني صوفة، وهي قبيلة بدوية كانت تخدم الكعبة في الجاهلية.

ومنها انهم ينسبون الى الصفوانة وهي نوع من البقل.

ومنها انهم ينسبون الى صوفة القفا وهي خصلة الشعر على القفا.

تجدر الإشارة الى ان كل هذه الاقوال، لا نجد لها قياس في اللغة العربية، أي انها بعيدة من القياس اللغوي.

اما المستشرقون، فقد حاولوا جاهدين، ارجاع لفظ الصوفية، الى مصادر غير عربية.

وإذا ما أردنا التعرف على حقيقة التصوف وماهيته، فلا بد من تلمس ذلك عند أهله. حيث يقول **الجنيد** " التصوف ان تكون مع الله تعالى بلا علاقة" اما الحلاج فيفرق بين المتصوف والصوفي، فالأول لا يزال يفرق بين الرب والعبد، والثاني اتحد بالذات الإلهية حتى صار يتكلم باسمه، وهو ما نستشفه من خلال الحكاية التي رواها ابن الجوزي في "تلبيس ابليس" {أنه عثر مع أحدهم على كتاب مكتوب عليه، من الرحمان الرحيم الى فلان ابن فلان، فلما سئل صاحبه قال: هذا للحلاج، فلما جيء به قال: نعم هذا من خطي وانا كتبتة، قيل له: كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية؟ فقال: لا أدعي الربوبية، ولكن هذا عين الجمع عندنا، هل الكاتب الا الله، واليد آلة لا غير}. فالتصوف يقوم على تعذيب النفس والجسد، الى حد يجعلها تنسلخ عن ملذات الدنيا، وترتقي معارج السماء، بقصد رؤية الله بالعين، وهو ما نلقيه في بعض ادعاءاتهم، من ان طول الجوع يؤدي الى فتح آيات الكون لهم، فتتكشف لهم قدرة من الجبروت يتجلى الله تعالى فيها على الكيفية التي يشاؤون، ومن قبيل هذا ما رواه السهروردي عن بعضهم قائلاً { لما انتهى جوعي الى الغاية، فتح الله علي بعد أيام بتفاحة، فتناولتها وقصدت أكلها، فلما كسرتها كوشفت بحوراء خرجت من التفاحة فما ان نظرت إليها حتى حدث عندي من الفرح ما استغنيت به عن الطعام أياما}. ويقدم لنا **طلعت غنام** تعريفا للتصوف قائلاً: {يرى المسلمون ان المقصود بالتصوف في عمومه، هو السير في طريق الزهد والتجرد عن زينة الحياة الدنيا، وأخذ النفس بأسلوب من التقشف، وأنواع من العبادة والاوراد والجوع، والسهر في الصلاة أو تلاوة اوراد. حتي يضعف في الانسان الجانب الجسدي ويقوى فيه الجانب النفسي، او الروحي، فهو اخضاع الجسد للنفس بهذا الطريق المتقدم سعيا الى تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس كما يقولون} ونجد عبد الرحمان بدوي قد عالج نفس الفكرة بقوله { ما يفيد بأن التجربة الصوفية يقتضي ان تقوم على أساس مكلة خاصة بواسطتها يتم الاتصال بالله عن طريق رياضة النفس بالجوع والسهر والسياسة والتأملات العميقة وفي هذا النحو تحصل المعرفة عند الصوفي بصورة تلقائية فيسيطر عليه شعور عارم بقوى تضطرم فيه كفيض من النور الباهر حتى يغمره، ويغوص فيها كالأمواج العميقة، ويبدو له بعد استمراره على هذا السلوك او اتباع هذه الطريقة ان قوى قد غزته

وشاعت في كيانه الروحي، ويشعر بإثراء في كيانه الروحي وتحرر في أفكاره وخواطره، وانطلاق عند الصوفي واحيانا ظواهر نفسية غير عادية، كشعوره بأن ثمة هواتف واصواتا يسمعاها، ويتخيل رؤى خارقة وجذبات ومواجيد، قد تتعدى ذلك ان تصبح وكأنها نوبات هستيرية، وقد يستعين بوسائل أخرى كالموسيقى وسماع الغناء والرقص وتحريك البدن بطريقة منظمة وبايقاع متفاوت الشدة}.

مما سبق يحق لنا القول، بان التصوف يعني التخلي عن الدنيا بكل ما فيها عن طريق مجاهدة النفس، واضعاف الجسد الى حد التلف، والابتعاد عن الناس والتجوال مع مصاحبة العوام، واتباع ما اوجد الصوفية من أحوال وطرق ومقامات، حتى تحصل للصوفي المعرفة بصورة تلقائية، فيعيش في حالة روحية يرتقي فيها من مرتبة الى أخرى حتى يبلغ الاتحاد بالله او ادعاء الالهوية.

لقد تأسس التصوف الإسلامي بداية من القرن الثاني الهجري، على أساس قضية إيجاد صلة خلة او عشق، تسمح بالاتحاد مع الذات الإلهية، وهو ما تؤكدته تجربة العشق الإلهي، مع رائد هذا الضرب من التصوف، رابعة العدوية. ومع أهم اعلام هذا التصوف، الحلاج، الذي كان يؤكد على مقولته المشهورة " انا الحق " في نهاية القرن الثالث. الى جانب هاتين التجربتين من التصوف، نعثر على تجربة تحليل أحوال النفس، مع المحاسبي، والكرخي، والبسطامي، والجنيد، والحلاج، والغزالي، وابن عربي، وابن سبعين. حتى غدا الشطر الأكبر في كتب التصوف مخصصا لتحليل أحوال النفس في ملابسها مع أمور الحياة.

لا شك ان هناك تشابها في بعض المناحي، بين التصوف والفلسفة، خصوصا في مسألة، تحليل أحوال النفس، والقول بوحدة الوجود، فكيف نميز بين التجربتين.

يكمن الاختلاف بين التجربتين، في ان للمتصوف طريقته الخاصة، او ملكتهم الخاصة في المعرفة، تسمى الوجدان او العشق، بين طريقة الفلاسفة الالهيين، فهي العقل والبراهين العقلية. مما يعني ان المعرفة التي يتوصل اليها المتصوفة، تجربة مباشرة بغير وسائط من مقدمات او قضايا او براهين. انها معرفة فوق عقلية، لا يحوزها الا من سلك طريق التصوف، وعلى



هذا الأساس تسمى أيضا كشافا، وهي حكرًا على الصديقين والمقربين ومن نال درجة أصحاب اليمين.

ولا يصل لهذه الدرجة، الا من طهر قلبه وزكاه، ومتى طبق ذلك، فاضت عليه الانوار من قبل الواحد الحق، وجعله من الاكرمين وفضله على باقي الخلائق. وإذا وصل الى هذه الدرجة أصبح "عارفا". مما يجعلنا نؤكد على مدى تقارب هذه التجربة مع ابجديات الفكر الغنوصي، وخصوصا في جانب المعرفة، الذي يؤكد على ان رؤية الحق تتم مباشرة، لا عن طريق البحث والبرهان، فحسب الغنوصية، فإن الانسان عاجز عن بلوغ المعرفة العليا، اعتمادا على قواه العادية، ولذلك كان في حاجة الى مصدر عال يساعده في الوصول اليها، ولن يكون في مقدوره تحقيق هذه الغاية، الا إذا تطهر قلبه، مادام ان رؤية الله لا يصل اليها الا من تطهر قلبه، حتى اضحى يشع نورا.

اما بخصوص مسألة، وحدة الوجود، لا بد من الإقرار هنا، بأن الفيلسوف حينما يثير هذه القضية، فانه يسعى الى معرفة ترتيب الكون وكيفية تركيبه بصدوره عن الواحد. في حين ان وحدة الوجود عند الصوفي، فتعني الاتحاد بالذات الإلهية، بمعنى ان وحدة الوجود هي أساس يستند اليه في تجربة الاتحاد. فالمتصوف يعيش تجربة وحدة الوجود، ولا تبقى في حدود ما هو نظري.

### مراتب الصوفية:

لقد وضع المتصوفة، مراتب تبين مكانة المتصوف وطبقته " خواص الله في ارضه، ورحمة الله في بلاده على عباده: الابدال، والاقطاب، والاوتاد، والعرفاء، والنجباء، والنقباء، وسديهم الغوث"<sup>1</sup>

ويؤكد الهجويري ان " اهل الحل والعقد، وقادة حضرة الحق جل جلاله، فثلاثمائة يدعون الاخيار، واربعون اخرون يسمون الابدال، وسبعة اخرون يقال لهم: الابرار، وأربعة يسمون

<sup>1</sup> لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، ص432، طبعة دار الفكر العربي.

الاولاد، وثلاثة اخرون يقال لهم: النقباء، وواحد يسمى القطب والغوث. هؤلاء جميعا يعرفون أحدهم الآخر، ويحتاجون في الأمور لأذن بعضهم البعض"<sup>2</sup>

فالقطب عند المتصوفة هو الغوث، الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل مكان وزمان، وهو على قلب إسرائيل عليه السلام. اما الامامان، فهما شخصان أحدهما عن يمين الغوث والأخر عن يساره، ونظره في الملك، وهو اعلى من صاحبه، وهو الذي يخلف الغوث.

اما الاولاد، فهم أربعة رجال منازلهم على أربعة اركان من العالم: شرق، غرب، جنوب، شمال، مع كل واحد منهم مقام تلك الجهة.

في حين ان البدلاء فهم سبعة، من سافر من القوم عن موضعه وترك جسدا على صورته حتى لا يعرف أحد انه فقد، فذلك هو البديل لا غير، وهم على قلب إبراهيم عليه السلام.

اما النقباء، فهم أربعة، وهم المشغولون بحمل اثقال الخلق فلا يتصرفون الا في حق الغير.

والنقباء هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلاثمائة. " والمجمع عليه من أهل الطريق انهم ست طبقات أمهات: اقطاب، وائمة، واوتاد، ونقباء، ونجباء"<sup>3</sup> ونجد ان ماسينون يقول "ويزعم الصوفية ان العالم يدوم بقاؤه بفضل تدخل طبقة من الاولياء المستورين عددهم محدود، وكلما قبض منهم واحد خلفه غيره، ورجال الغيب هم: ثلاثمائة من النقباء، واربعون من الابدال، وسبعة أمناء، وأربعة عمد، ثم القطب، وهو الغوث"<sup>4</sup>.

### طبيعة اللغة الصوفية:

يخبرنا اعلام التصوف، انهم يعيشون تجارب يجدون فيها إحساسا ولذة لا يعدلها في قوتها وصفائها لذة أخرى، بل ويدركون في معاني الحقيقة الوجودية ما تعجز اللغة عن التعبير عنها، ومهما حاول المتصوف التعبير عن هذه الإحساس بلغة عادية فلن يستطع الى ذلك سبيلا، الامر الذي يجعله يلجأ الى لغة الرمز والاشارة. فحينما يحاول التحدث عن الشهود فإنه يصفه بكونه فيض من النور الإلهي الذي تنغمس فيه الروح وينكشف به سر الخليقة،

<sup>2</sup> المحجوب الهجويري، الكشف، ص ص447-448

<sup>3</sup> ابرن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 40

<sup>4</sup> ماسينون، التصوف، ص 45-46

ويصف الحب بانه نار محرقة ينصهر فيها كل ما هي فرديي وينصهر المحب والمحبوب في بوتقة واحدة، اما تحرر الانسان فيدل على الانعتاق من العبودية الى سعة فناء السرمدية، والنفس بمثابة طائر يحن باستمرار الى الرجوع الى وطنه الأول.

من هنا نعتقد ان الصوفي محتاج الى لغة الرمز والاشارة، ونحت وابداع مفاهيم وأساليب التمثيل والتصوير لكي يترجم بها عن احواله ويعبر عن مواجيده واذواقه، رغم ما في لغة الرمز من قصور ونقائص، فهو مضطر لها ما دام ان تجاربه خارجة عن نطاق الموضوعات الحسية والعقلية التي تعبر عنها اللغة الوضعية الاصطلاحية.

وبالتالي فيجب على قارئ الفكر الصوفي، توخي الحذر في التعامل مع اللغة المستعمل في هذا الضرب من القول، فلا ينبغي فهم لغة الصوفي في الحب الإلهي مثلا، بمدلولها المادي، او تأويلها بما يتفق مع مستلزمات ذلك المدلول، بل لا مناص من صرفها عن معانيها الظاهر الى معان روحية. فلا ينبغي تأويل قصائد رابعة العدوية في الحب الإلهي، بكونها تشي بنوع من الايحاءات الجنسية. كما ان ذكر لفظ النكاح او الخمر عند المتصوف فلا يعني ذلك استيلاء شهوات مكبوتة على هؤلاء القوم.

ربما اذهب البعض الى القول، بأن السبب وراء استعمال الرمز في اللغة الصوفية، مرده الى محاولة المتصوفة الحفاظ لأنفسهم بأسرار لا يجوز الإفصاح بها للغير. او ربما لخوفهم من المصير الذي ينتظرهم ان هم أفصحوا بالقصد الصريح من اقوالهم.

ويرى فينرايش weinerich ان معنى الكلمة في النص يختلف أساس عن معنى الكلمات المفردة، ذلك ان الكلمة المفردة عنده غامضة ومجردة، ولكن استطاع المتصوفة ام يجعلوا للكلمة معنى مستقلا عن النص، ثم عندما اضافوا كلماتهم الى النصوص ازدادت المعاني تشابكا وعمقا.

ولقد مرت المفاهيم او المصطلحات الصوفية، بعدة مراحل:

-مرحلة لغوية صرفة يعتمد فيها المتصوف على اللغة والمعجم.

-مرحلة دينية شرعية تعتمد على الإحاطة بالفقه واصوله.

-مرحلة صوفية يصل فيها المصطلح الصوفي الى معناه الخاص، ويضاف اليه ما يكسوه من ظلال تشي بتجربة صاحبه<sup>5</sup>.

والمصطلح الصوفي لم يقف عند هذا الحدود، بل نجده قد توسع الى ابعاد أخرى، خصوصا مع مدرسة ابن عربي، حيث تجاوز المصطلح مجرد الدلالة اللغوية النحوية، بحيث أصبح يمتد ليصنع شبكة مترامية الأطراف من المعاني التوليدية المترتبة على اشتراك المصطلح الواحد في التعبير عن أكثر من معنى من مناحي النظرية الصوفية.

فنجد ام مفهوم كالفيز، قد تجاوز مجرد المعنى المباشر الذي السيلان او التدفق الى أن يفسر فعل الخلق والايجاد، كما يفسر كيفية وجود الكائنات الى جانب الحق دون وحدة وجودية او أكثر مؤثرة في احدية الخالق، وهو الامر الذي ازداد وضوحا في فلسفة صدر الدين القونوي، حيث اضحى الفيض الوجودي فيضا للنور الإلهي على اعيان الممكنات التي كانت في العماء موجودة غير مشهودة فأصبحت بالنور الإلهي موجودة مشهودة.

وقد سبق ابن عربي الى توسيع مفهوم الفيض، فحدثنا عن الفيض الاقدس الذي أشار به الى العماء وفسره بأنه تجلي الذات الاحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة فهو اول درجة من درجات التعيين في الوجود المطلق، وهي تعينات معقولة لا موجود، وهي مجرد قوابل معنوية للممكنات، وهي الاعيان الثابتة. مما سبق يتضح لنا كيف ان المفهوم الصوفي، ينتقل من معنى لآخر طبقا للنظرية التي يعالجها الصوفي.

وعلى العموم يمكن ارجاع المعجم الصوف للمتصوفة الفلاسفة، الى المدرس الاشارية التصورية، وهي المدرسة التي ترى انه لا توجد صلة مباشرة بين الكلمات والاشياء التي توضع لها الكلمات، وترمز الكلمة او تشير الى الفكرة او المحتوى الذهني، وغالبا ما يكون المحتوى الذهني الذي تشير اليه مصطلحات المتصوفة رموزا تعارفوا فيما بينهم لا يظفر بها غير أهلها، او هي إشارات رمزية تفصح عن معناها فقط عندما تبقى رموزا، فإذا صارت عبارات خفيت على المستمع.

<sup>5</sup> يمكن الرجوع بخصوص هذه المسألة الى المعجم القاشاني، تقديم عبد الخالق، ص14

كما تأتي بعض المصطلحات الصوفية محملة بشحنات وجدانية عميقة لها من الدلالة ما يوحي بأن أصحاب هذه الرموز اما يكونوا متصوفة، او رهبانا او فنانيين، او شعراء، لهم خيال خلاق وخصب، بل امتد الخيال عندهم بحيث أصبح طاقة وقوة ذات بعد حقيقي واقعي يسعى الى التحقق في الحس بشكل دائم، وينتمي الى عالم له مقاييس خاصة به وحقائق وسطية برزخية أي تنتمي الى العالم العلوي.

ويعرج المصطلح الصوفي، من مضمون أدني الى مضمون أرقى ثم مضمون اعلى، لا يتوقف عند مضمون بعينه، بل دائم الترحال، بكيفية دينامية جدلية خاصة تأخذ في كل مضمون ما يحمل في احشائه بذور الغائه.

وتبقى اهم ميزة تميز اللغة الصوفية، هي الجانب الوجداني النابع من تجربته، الذي يغلف اللغة التي يتحدث او يصف بها تجربته.

### بعض اعلام التصوف

#### ابن عربي:

ولد ابن عربي سنة 560هـ، بمدينة مرسية، ثم انتقل الى مدينة اشبيلية بعد مضي ثمان سنوات من عمره، حيث عكف على دراسة جميع العلوم المعروفة في عصره، من علوم القران، والفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف. وفي مدينة اشبيلية تعرّف الى التصوف فانضم الى حلقاته، ولبس الخرقة، وخدم الشيوخ، وحفظ تعاليمهم وتفقه بها. ثم ما لبث ان حمله حب المعرفة، الى الانتقال بين المدن، بغية الاتصال، واخذ العلم والمعرفة الحقّة عن الشيوخ الكبار، فانتقل بين مدن الاندلس والمغرب، وتونس... ولما كبرت تطلعاته العلمية، شد الرحال الى الشرق، موطن العلم والعلماء. وهناك نهل من علوم الأوليين، ودرس الوحي الديني والالهام الاشرافي والفيض الافلوطيني والفناء الافلاطوني... واستقر به المقام في رحلته العلمية، في مدينة دمشق، حيث قضى اخريات حياته، وهناك مات سنة 638هـ.

وقد اشتهر عن ابن عربي مجموعة من القصائد الشعرية، التي يتغنى من خلالها بنفسه، ويمدحها، ويسبغ عليها الصفات الحسنة، حتى ليكاد يجعل من نفسه انسانا فوق طينة البشر:

ونجده في بعض المقاطع من اشعاره، يعترف بانه وحيد عصره، وان الروح الأمين الذي يظهر في المتصوفين الأقطاب قد ظهر فيه.

وتشير الدراسات التاريخية، الى انه كان غزير الإنتاج والتأليف، حتى بلغت مؤلفاته 200 كتاب حسب بروكلمن. توزعت بين المؤلفات التي اهتمت بالعبادات، كالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، كما اهتم بجانب التصوف واسراره الفلسفية واسرار الحروف {ومن أشهر كتبه: الفتوحات المكية – فصوص الحكم وهو يحوي خلاصة مذهب الرجل – ترجمان الاشواق....}

ورغم ان زعماء المتصوفة يحرمون على المريدمعاشرة النساء، الا ان الروايات التاريخية، تنبئنا بان ابن عربي قد أمضى شطرا من حياته في اشبيلية رفقة فتاة حسناء. مما جعل الأعداء يعيبون عليه، هذا التناقض بين أقواله وافعاله. ومما يجعلنا ننظر بعين الريبة في أحوال ابن عربي المتقلبة، هو انه عندما كان في سن 38 من عمره، حيث اجتاز سن الحيرة والاضطراب، وأضحى من الشيوخ الذين يدبرون أمور الاحداث، ويرسمون السبل الحقّة، فاذا به يتعرف في تلك الفترة على فتاة في الرابعة شعرة من عمرها تدعى نظام الفارسية وتكنى بعين شمس. وكانت غاية في الجمال والذكاء، تحفظ الشعر والعلم، وتعرف اسرار التصوف واخبار المتصوفين. مما جعلها تستولي على قلب الشيخ وأصبحت له عروسا شعرية تستنفذ جميع خياله ووحيه، فأكثر ابن عربي من نظم شعر النسيب، وما كان يعانيه من ألم الحب ولوعة الشوق. وأكثر من وصف محاسنها، الى الحد الذي جعله، يصف أحد مواقفه معها، جرى في الحلم، والحلم صدى الرغبة الحقيقية الكامنة في النفس.

ويرى دارسوا تراث ابن عربي، ان أسلوب الرجل في الكتابة، تغلب عليه الوجدانيات، اما شعره فهو ضعيف على العموم، اللهم الا بعض المقاطع من ديوان ترجمان الاشواق، فقد صاغها بطريقة عذبة، اما باقي قصائده، فيلها الغموض والتعقيد، وترديد المعاني وتكرارها فظاهرة فاشية في شعر الرجل. اما نثره فلا يختلف عن شعره في شيء، فعبارته غامضة ومعقدة، مما جعل التأويلات تختلف بخصوص المعاني التي تقصدها العبارات الابن عربية.

ومما يزيد من غموض كتابات ابن عربي، هو حرصه على ان يفرق معالجة النظرية الواحدة كنظرية الاتحاد والوجود مثلا في أماكن مختلفة من كتب مختلفة.

ربما هذا الغموض الذي يلف كتابات ابن عربي، والتي ربما كانت عن سبق إصرار وترصد من قبله، او هي من طبيعة الكتابات الصوفية، قلت ربما كان هذا سببا في اختلاف المواقف منه، فالبعض عده من الاولياء، في حين ان البعض الاخر فقد عده من الملاحدة.

وإذا ما أردنا الوقوف على طبيعة اراء ابن عربي، فنجدها تتميز بالخصائص الآتية:

-الرجل كان ظاهري المذهب في العبادات باطني النظر في الاعتقادات. ولا ريب ان ابن عربي قد خرج بالتصوف من حركة زهدية الى شبه نظام فلسفي، وقد تبني القول بالاتحاد او ما يعبر عنه أحيانا بوحدة الوجود، كما ان صاحب الفتوحات قد سعى الى المزج بين الفقه الاشعري والفلسفة، متأثرا في ذلك بالافلاطونية الحديثة.

والتصوف بالنسبة لابن عربي هو " خلق يتشبه به الانسان بخالقه"

ان التصوف تشبيهه بخالقنا \_\_\_\_\_ لأنه خلق، فانظر ترى عجباً

فتصوف ابن عربي، ليس زهدا ولا تقشفا، ولكنه اتجاه عقلي خاص يرمي الى اثبات شخصية الانسان في الوجود الإلهي، وهو ما تجسده نظرية الاتحاد والحلول.

ولعل أبرز ما اشتهر به تصوف ابن عربي، هي نظرية الاتحاد، والتي تفيد بان العالم المختلف في اشكاله، ليس سوى مظاهر متعددة لحقيقة واحدة هي الوجود الإلهي " ما ثم الا هو... وما هو الا هو... وهو من حيث عين الموجودات: فالمسمى محدثات، ليست الا هو... وان الحق المنزه هو الخلق المشبه" مما يعني ان كل ما ندركه بحواسنا ونطلق عليه لفظ عالم ليس سوى خيالات، اما الوجود الحقيقي، فهو الله، بعبارة أخرى ان الله هو عين الأشياء. الى جانب فكرة الحلول فقد استخدم ابن عربي أيضا فكرة الاتحاد، والفرق بين الفكرتين، هو ان الاتحاد يعني شيوع الالهية في العالم كله، اما الحلول فهو نزول الاله في شخص من الأشخاص مرة بعد مرة، فالإتحاد شيوع عام والحلول نزول خاص، مما يفسر انه لما اتهم ابن عربي بالاتحاد اتهم أيضا بالحلول، من قبل الفقهاء.

وتبقى مشكلة الخلق من بين أبرز المشاكل التي أبدع فيها ابن عربي، حيث يرى بان الموجودات هي ممكنات، والممكن ينطبق على الشيء في مرحلتيه في الذات وخارج الذات، والفرق بين المستويين هو الفرق بين الثبوت والوجود، الممكن في مرحلة ثبوته هو ممكن او عين معدومة، لأنه لم يحصل على الوجود من الله بعد وان كان قائما بالذات، وبعد حصوله على الوجود يصبح شيئاً متعينا وموجودا ولكنه يبقى ممكنا، لأنه يبقى في حالة افتقار دائم للوجود أي الله. فالتجلي حسب ابن عربي يتم عبر مرحلتين، واحدة داخل الذات يسميها الشيخ الفيض الاقدس، والثانية خارج الذات يسميها الفيض المقدس، التجلي الأول هو تجلي الذات الإلهية في صورة الممكنات او الصور العلمية، وهذه الصور في هذا الفيض هي التي يسمي الأعيان الثابتة. ففي هذا المرحلة لا يمكن الحديث عن الحدوث، لان الامر مزال داخليا فالذات هي من تكشف ذاتها لذاتها. نظرية الأعيان هذه، تسلك دربا وسطا بين الفلاسفة الذين قالوا بأزلية العالم الذي فهم انه يقارن وجود الله، ونظرية المتكلمين الذين قالوا بخلق العالم من العدم المحض. من جهتها الأعيان الثابتة معدومة وهي في الذات، فالعالم بالتالي قد خلق من العدم، ولكن ليس العدم المحض، وانما العدم الذي يعني عدم العين الموجودة في علم الله.

### السهروردي المقتول

تنبئنا المصادر التاريخية، ان السهروردي قد استلهم عناصر فكره الاشراقي، او حكمته الاشراقية من التصوف، وخاصة من مؤلفات الحلاج، والغزالي، فضلا عن الفلسفة المشائية كما وردت عند ابن سينا. وبالرغم من ان السهروردي قد انتقد الفلسفة السينوية في بعض المناحي، لكنه اعتبرها أساسا ضروريا لفهم عقائد الاشراق. كما استعار الأفكار الفيثاغورية والافلاطونية والهرمسية<sup>6</sup>. زيادة على كل هذه المصادر التي شكلت هيكل نظامه المعرفي، نجده قد انفتح أيضا على الحكمة الإيرانية، محاولا بعث عقائدها من جديد، معتبرا ان حكماءها الورثة المباشرين للحكمة كما نزلت قبل الطوفان على النبي ادريس، الذي عدّه المؤلفون المسلمون هو هرمس.

لقد اعتمد صاحبنا على الزراديشتية في استعمال رموز النور والظلمة خاصة في علم الملائكة.

<sup>6</sup> لقد اعتبر صابئة حران ان المجموعة الهرمسية بمثابة كتاب سماوي.



ويذهب السهروردي مذهباً خاصاً، في قراءته لتاريخ الفلسفة، مؤكداً على أن الحكمة قد انزلها الباري على الإنسان عن طريق إدريس النبي أو هرمس، ثم تفرعت الحكمة إلى فرعين، امتد أحدهما إلى فارس والآخر إلى مصر، ومن مصر امتد إلى اليونان، وأخيراً دخلت عن طريق هذين المصدرين وعلى الخصوص فارس واليونان في تركيب الحضارة الإسلامية. وقد اعتبر الفلاسفة المسلمين باكورة المتصوفين. وهو ما يعكس الحلم التالي: حيث راي السهروردي في منامه مؤلف "اثولوجيا" الذي تصوره أنه أرسطو مع العلم أنه في الحقيقة أفلاطون، فسأله عما إذا كان المشاؤون كالفارابي وابن سينا فلاسفة حقيقيين في الإسلام، فأجابه أرسطو: لا، ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبة. ثم كنت أعدد جماعة أعرفهم فما التفت إليهم، ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وأبي محمد بن عبد الله التستري وأمثالهما، فكأنه استبشر وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً" ويعد السهروردي بمثابة المصعب الذي صببت فيه جميع فروع الحكمة، بعدما نبعت من مصعب هرمس وتفرعت فروع عين التقيا عنده. {تفرع عن هرمس: فيتاغورس أنبدقلس، أفلاطون، ذي النون، أبو سهل التستري. والفرع الثاني: كيومرث فريدون، البسطامي، منصور الحلاج، أبو الحسن الخرقاني} وقد حاول السهروردي التوفيق، بين حكمة زرادشت وأفلاطون.

لقد أبدع السهروردي ما يعرف بالتصوف الإشراقي، نتيجة لتوحيد فرعي المعرفة. ويرجع الإشراق إلى فترة ما قبل أرسطو، عندما كان الحدس العقلي هو أفضل الطرق لاكتساب المعرفة. ومراتب الباحثين عن المعرفة حسب السهروردي، أربع طبقات:

-طلبة بدأوا يحسون الضمأ للمعرفة، وبالتالي أقدموا على البحث عنها.

-طلبة اكتسبوا المعرفة الشكلية وامتوا الفلسفة الاستدلالية، ولكنهم بقوا غرباء عن العرفان. والسهروردي الفارابي وابن سينا من هذه الطبقة.

-طلبة لم يقنعوا بأشكال المعرفة الاستدلالية على الإطلاق، ولكنهم طهروا أنفسهم حتى بلغوا درجة الحدس العقلي والإشراق الباطني كالحلاج والبسطامي..

-طلبة امتوا الفلسفة الاستدلالية، كما أدركوا مرحلة الإشراق أو العرفان. ويدرج في هذه الطبقة، التي يطلق على أفرادها لقب "حكيم متأله" فيتاغورس وأفلاطون، كما يدرج نفسه

شخصيا في عدادها في العالم الإسلامي. وفوق هذه الطبقات يأتي الملائكة السماوي غير المنظور من الكائنات الروحانية، التي يقف على رأسها القطب أو الامام، الذي يقوم سائر افراد الملائكة الروحاني بدور الوكلاء بالنسبة اليه. وهذه الكائنات الروحانية بدورها هي الوسائط التي تتلقى أرواح الناس الاشراق بواسطتها، فتصبح في النهاية مرتبطة بالقطب.

يؤسس السهروردي وصفه التشرحي للكون، على البعد الممتد من الشرق الى الغرب، الى بعد عمودي، بمعنى ان الشرق عبارة عن عالم النور المحض او عالم الملائكة المجرد من كل ظلام او مادة، فهو محجوب عن العيون البشرية. ويقصد بالغرب عالم الظلام او المادة، وبالغرب الأوسط السماوات المرئية حيث يمتزج النور بشيء من الظلمة.

وإذا ما أردنا فهم المبادئ الأساسية للفكر الاشرافي، فخير معين لنا هو كتاب "الحكمة الاشرافي" والذي هو من اهم مؤلفات السهروردي، ويحكي بأنه فرغ من تأليفه في بضعة شهور، فقط هبط عليه عن طريق روح القدس. ينتقد في فصله الثاني الفلسفة الارسطية، بما فيها المنطق، خصوصا في مسألة الحد، معتبرا إياه مجرد تحصيل حاصل، ويحصر الاعراض التسعة في أربعة هي: النسبة، الكيف، الكم، الحركة.

وفي باقي الفصول يتعرض بالنقد، لأرسطو والمشائين المسلمين، تمهيدا لوضع عقائده الاشرافية، فهو على سبيل المثال لا الحصر، لا يقبل رأي ارسطو، بخصوص القول بان الوجود هو الأصل، في حين ان الماهية تتوقف في تحققها على الوجود، ويرى بان الماهية الشيء هي التي تتصف بالحقيقة، وأنها اصيلة، بينما الوجود يلعب دورا ثانويا هو دور العرض المضاف الى الماهية. كما انتقد ارسطو في مسألة رفضه للمثل الافلاطونية، كما يعمل على تعديل النظام الارسطي، برد أحد مبادئه الأساسية، وهو الاعتقاد بالصورة والمادة، وذهب السهروردي، الى ان العالم يتألف من درجات من النور والظلمة التي هي انعدام النور، فالأجسام من حيث ناحيتها المادية، ليست أكثر من هذه الظلمة او الحجاب الذي يحول دون نفاذ النور. اما الصورة الارسطية، فيعدها بمثابة الملاك الذي يسهر على ظل شيء ويحفظه. كما يعترض على مسألة خلود النفس، ويحاول اثبات أصلها السماوي وتعاسة وضعها

الحاضر، وبالتالي وجب البحث عن طريق لانتعاقها من سجنها الأرضي او منفاها، حتى تعود مرة أخرى الى موطنها الأصلي، حيث تنعم بالسلام والسعادة.

الوجود باسره، ليس الانورا تتفاوت درجات شدته. فهو لا يحتاج الى تعريف، لان المرء انما يعرف الغامض بالواضح، وليس هناك أوضح من النور. وعليه، فليس ثمة ما يمكن تعريفه به. والحقيقة، ان جميع الأشياء تتضح بفضلها، لذا يجب ان يعرف كل شيء تبعاً له. اما النور المحض، او نور الانوار، فهو الذات الإلهية.

والموجودات عند صاحب الاشراق، نوعان: مدركة لوجودها او غافلة عنه. وان كان مدركاً، فإدراكه، اما ان يقوم في ذاته، كما الحال بالنسبة لله والملائكة والنفس الإنسانية والانواع الاصلية، او يكون متوقفاً على شيء آخر في عمله بنفسه كالنجوم والنار. اما الموجود الغافل عن نفسه، فإما ان يكون قائماً بنفسه، فيكون ظلمة، كما هي حال سائر الاجسام الطبيعية، او يوجد بواسطة موجود اخر، كما في الألوان والروائح. ومعيار التمييز بين الموجودات، درجة النور التي يختص بها كل شيء، والتي هي بمثابة المعرفة والادراك. يصدر الكون عن النور دون ان يكون هناك اتصال جوهري او مادي بين الاثنين. كما ان نور الانوار له خليفته المباشر في كل منطقة.

لعل من اهم العلوم التي لها مكانة خاصة في النظام المعرفي الاشرافي، هو علم الملائكة، الذي يرتبط بهذه السلسلة من الانوار الواقعة بين العالم المظلم والنور الأعلى، اذ الملاك في الوقت نفسه حارس هذا العالم والوسيلة للمعرفة والموجود الذي يحاول الانسان ان يتشبه به.

ويخالف ابن سينا راي استاذ الفارابي، بخصوص عدد الملائكة بحيث يطابق عدد الافلاك، بل يرى بان عددها مساو لعدد الكواكب الثابتة. أي انها لا تحصى فتعدادها يستعصي على مداركنا. والطرق التي بها يتلقى الملائكة الفيض الإلهي والتي عنها يصل الاشراق إليهم ليست مقصورة على شكل منطقي واحد متصور قبلياً.

يتميز السهروردي في الملأ الأعلى بين نظامين: طولي وعرضي. حيث ينتشر في النظام الأعلى الملائكة المقربون، واعلاهم يسمى بَهْمَنْ، والنور الأعظم او النور الأقرب. الى جانب هذا الملك المقرب الأعلى يوجد الملك المقرب الأدنى له، الذي يتلقى الفيض عنه كما يتلقى

عن نور الانوار أيضا. وينتقل هذا الفيض بالتالي الى من يليه، حتى يكتمل النظام الطولي الذي يلقب كل من افراده بالنور القاهر. كما يسمى هذا النظام باسم عالم الأمهات، ما دامت جميع الأشياء في العالم متولدة منه.

الخاتمة:\_\_\_\_\_ة:

وختاما يمكن القول كما اكد على ذلك ولتر ستيس في كتابه "التصوف والفلسفة" ان التجربة الصوفية لا يمكن الحكم بموضوعيتها، وان كان هناك اجماع او اتفاق في التجارب الصوفية بين جميع افراد النوع الإنساني، في جميع الحضارات وفي جميع العصور، فهذا الاجماع لا يقتضي بان التجربة الصوفية موضوعية، على اعتبار ان معيار الموضوعية هو النظام والترتيب، ومن هنا كان الحلم ذاتيا لأنه لا يخضع لنظام، فنحن قد نحلم بأحداث هي نفسها تتناقض مع قوانين الطبيعة كتحول القط الى كلب، او انني اسير في شارع بلد ما لاستيقظ واجد نفسي في بلد مغاير.

فالنظام هو معيار الموضوعية، وهو ما يندم في التجربة الصوفية، فهل معني ذلك انها ذاتية، لا يمكن الإقرار بذلك، لأنها لا تنطوي على خرق إيجابي لقوانين الطبيعة، كما انها ليست منظمة. ومن ثم فهي ليست ذاتيا، كما انها ليست موضوعية. وينتهي المؤلف إلى ان التجربة الصوفية لا هي موضوعية بل هي تجربة ذاتية تجاوز الذاتية وتعلو عليها<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي القاهرة، مقدمة الكتاب