المعرفة عند الصوفية

«مدخل نفسي»

للأستاذ الدكتور / محمود قمبر
أستاذ ورئيس قسم أصول التربية
كلية التربية - جامعة قطر

محتويات الدراسة

معرفة ذات طبيعة نفسية خاصة .....
المعرفة والعلم .....
المعرفة الصوفية غير صحفية .....
الخصائص النفسية للمعرفة الصوفية .....
معرفة نفسية لا عقلية .....
المعرفة النفسية باطنية .....
المعرفة الباطنية سرية .....
المعرفة السرية ذاتية ونسبية .....
المعرفة الذاتية غير تحصيلية .....
المعرفة اللا تحصلية إلهية .....
المعرفة الإلهية عصية .....
المعرفة الإلهية ثابتة نهائية .....
باطنية المعرفة ومعرفة الباطنية .....
المعرفة الصوفية وطريق السياحة الروحية .....
خطوات الإعداد الروحي لكشف المعرفة .....
١ ـ اصطفاء الصفوة .....
٢ ـ الزهد والتجرد .....
٣ ـ الغربة الصوفية .....
٤ ـ هداية المربي .....
٥ ـ السفر إلى كنز المعرفة .....
المرحلة الأولى : مرحلة السير الواعي .....
المرحلة الثانية : مرحلة الدخول في الغربة .....
المرحلة الثالثة : مرحلة الوصول إلى المشاهدة .....
حقيقة المشاهدة .....
الخلاصـــة .....
المراجع والتعليقات الهامشية .....

معرفة ذات طبيعة نفسية خاصة :

إن مدخلنا إلى هذه الدراسة ليس مدخلاً إبستمولوجيا ، يعنى بالدراسة العلمية للظواهر المعرفية في نشأتها وتطورها ، ووسائل إدراكها أو تحصيلها ، وعمليات قياسها أو الكشاف عنها* . إن هذا المدخل بأساليبه المنهجية لا يتناسب مطلقاً مع طبيعة المعرفة الصوفية ، ونوعية المقاصد التي تستهدفها ، والمسالك التي تنتهجها ، فمثل هذه الأساليب البحثية تقف عاجزة أمام ظواهر نفسية قد تصبح ألغازا ميتافيزيقية ، لا سبيل إلى الإحاطة بها وكشف معمياتها .

وليست المعرفة الصوفية هي وحدها التي تتشرب بطبيعة نفسية خاصة ، بل إن التصوف كله نشأ وتطور كظاهرة نفسانية معقدة ، وليس لها قسمات واضحة لوجه واحد معروف ، بل إن لها ألوانا متعددة ومتداخلة ، ويصعب في كثير من الأحيان فصلها والتمييز بينها ، وتحديد هويات موصوفة ومفهومة لظاهرة التصوف .

وعندما أصبح للتصوف بنية معرفية ، تضخمت وكونت علماً ، كان أول علم إسلامي يتمركز حول النفس ، ويحفل بتعريفات نفسية في أغلبها منزوعة من بين مجموع قد يصل إلى نحو ألفى تعريف . وهذا وضع فريد لعلم التصوف بين العلوم[1] .

من بين هذه التعريفات أنه « علم معرفة النفس » ـ « علم آفات النفس » ـ « علم السلوك » ـ « علم الباطن » ـ « علم رياضة النفس ومجاهدة الطبع » .

كما أن الشيخ الصوفي المربي ، يبدو وكأنه عالم نفساني كبير . فهو على حد تعبير ابن مامين :

---

* للإبستمولوجيا epist´emologie´ معان مختلفة بحسب الأغراض المنهجية لدراسة الظواهر المعرفية في مجالات فلسفة العلوم ـ الإبستمولوجيا الاجتماعية ـ الإبستمولوجيا التكوينية epist´emologie g´en´etique´ . وقد تجنبنا التحليل الإبستمولوجي في دراستنا إذ ليس غرضنا تحديد قوانين ، وإصدار قيم ، وتوضيح أصول لظواهر المعرفة عند الصوفية . ومع ذلك فالإطار الإبستمولوجي يظل محيطا بهذه الدراسة في مفهومه الثقافي المعرفي .

« ناصح مرشد ، عالم بعيوب النفس ودواعيها ، وأدوية أمراضها ، فارغ من تهذيب نفسه وأغراضها » إنه حائز على الكمال النفسي الذي يؤهله لمعالجة مرضى النفوس[٢] ولأنه يشتغل بعلم كله أساليب علاجية .

يقول القشيري في رسالته : « فالتصوف ليس إذن مجرد أسماء تسرد ، أو وصفات صيدلية ، بل هو علاج بدأ الطبيب المعالج فجربه على نفسه ابتغاء أن يفيد به الآخرين »[٣] .

وقد خرجت كتب كثيرة تعالج هذه الطبيعة السيكلوجية للتصوف منها للترمذي : « رياضة النفوس » وللغزالي « معار القدس في مدارج معرفة النفس » وللشيخ أحمد زروق « الأنس في شرح عيوب النفس » وغيرها كثير .

كما صنع التصوف له لغة اصطلاحية متشبعة بدلالاتها النفسية ، غنية بمفرداتها وحفلت بها كتب الصوفية ، وخصصوا لها رسائل أو فصولا مستقلة لمعالجتها . وقد أحصى ابن عربي منها في « كتاب اصطلاح الصوفية » مائة وثماني وتسعين لفظة ، حدد لكل منها معناها بشكل موجز مركز ، وأغلب المعاني تنطق بلهجة نفسية .[٤] وعنها يقول السهروردي : « فصار لهم (أي الصوفية) علوم يعرفونها ، وإشارات يتعاهدونها ، فحرروا لنفوسهم اصطلاحات تشير إلى معان يعرفونها ، وتعرب عن أحوال يجدونها ».[٥]

من هذه المفردات : الوجد والفقد ـ الجذب والحب ـ القبض والبسط ـ الشوق والأنس ـ الصحو السكر ـ الخوف والرجاء . . . الخ .

والمعجم الصوفي في طبيعته النفسية بحاجة إلى فهم خاص لأن دلالات لغته تختلف تماما عن المعاني السيكلوجية المعاصرة ، كما أن التصوف في طبيعته النفسية ومنهجيته بعيد عن السيكلوجيات الحديثة وفنية مناهجها المختلفة ، كمنهج علم النفس التشكلي morpho psychologie ، ومنهج التحليل النفسي بأساليبه الإسقاطية والكلينيكية ، ومنهج السمات الطابعية carct´erologie ، ومناهج السلوكية b´ehaviorisme بمدارسها المتباينة .

إن منهجية النفسانية الصوفية في مجال المعرفة تعتمد أسلوبين متكاملين :

١ ـ شهادات السالكين في طريق المعرفة ، باعتبارهم أصحاب تجربة نفسية خاصة تفصح عنها ما يقدمونه من شهادات رمزية أو وصفية ، وتدل بشكل أو بآخر على معاناتهم الداخلية الذاتية .

٢ ـ تغير الصفات عند العارفين ، نتيجة المجاهدات النفسية التي يرتاضون بها ، وتؤثر كثيراً في صفاتهم السلوكية . وكثيرا ما أرشدونا إلى نوعية التغيرات وتأثيرها في الصفات عندما يمرون في طريق السفر الروحي إلى كنز المعرفة بعدد من المقامات ، ويواجهون ما يتنزل فيها من أحوال .

وليس لنا نصيب في تسجيل الشهادات أو رصد التغيرات ، فالظاهرة التي ندرسها ليست حية موجودة ، إنها غائبة منتهية . . ومع ذلك فالتراث الصوفي قدم لنا مادة ثرية تتجمع فيها خبرات عدد كبير من خبراء هذه النفسانية ، وهم في الوقت نفسه من أصحابها الأصليين .

وقبل أن نمضي إلى تحليل الطبيعة النفسية للمعرفة عند الصوفية ، وبيان أساليب كشفها ، يحسن بنا أولاً أن نقف على مفهوم هذه المعرفة ومقابلته بالمفاهيم الأخري التي يأخذ بها غيرهم من العلماء الإسلاميين .

المعـرفـــة والعلـــم :

للعلماء من المسلمين مفاهيم خاصة بهم عن المعرفة والعلم ، تختلف تماما عن مفهوم الصوفية للمعرفة . واختلاف المفاهيم ليس مرده إلى مجرد اختلاف لفظي أو اصطلاحي ، بل يرجع إلى اختلاف جذري في موضوع الظواهر الـمُعَرَّفة عند كل من الفريقين .

فالشريف الرضي يميز بين المعرفة والعلم في مجال الإدراك الذهني . وعنده : « المعرفة تطلق على الإدراك الذي بعد الجهل . أو تطلق على الأخير من إدراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم . ولا يعتبر شيء من هذين القيدين في العلم »[٦] .

وعلى هذا فالمعرفة عنده ذات مستوى أولى في التعرف على الأشياء أو الأفكار ، وقد تكون مجرد تقبل لمعلومات كانت مجهولة ، أو تذكر لأشياء سبقت معرفتها ومرت بها فترة نسيان يشبه الجهل ، ومن ثم فالمعرفة تعبر عما يبقى في ذاكرتنا أو يتعرف عليه إدراكنا ، وهي في ذلك تختلف عن العلم الذي يعنى إحاطة تامة بظواهر المعرفة ، والقدرة على التفسير والتعليل . « ولهذا لا يوصف الباري تعالى ـ كما يقول الرضي ـ بالعارف (وإنما) يوصف بالعالم » .

وهذا المفهوم للمعرفة يكاد يكون المفهوم العام والشائع عند علماء المسلمين من فلاسفة وفقهاء ومثقفين أو مفكرين .

قال بعضهم : « المعرفةهي العلم بالشيء من قبل آثاره ، وكأنه مأخوذ من العَرْف بمعنى الرائحة ، كما يقال اشتممت هذا المعنى »[٧]

ومن قبيل هذه المعرفة البدهيات التي لا تناقش عند عامة الناس مثل : « الشتاء بارد ـ الحديد متين ـ الزجاج هش ».

والمقدسي م/٣٧٨هـ ، يأخذ بمثل هذا المفهوم للمعرفة ، ويفرق بينها وبين العلم ، فيقول : « المعرفة إدراك أينية الشيء وذاته » ، أي ما يتصل بجسمية الشيء في شكله الظاهر ، دون أن يتغلغل الإدراك إلى ما وراء حدود الشكل أو الأثر الحسي أو المعلومة المسلم بها ، وكأن المعرفة شيء فطري أو عام لإدراك ما يعتبر مائلات أو أوليات أو بدهيات . ولهذا يستطرد المقدسي قائلا : « فمن قائل إنها ضرورة ، وآخر إنها مكتسبة . والفرق بينها وبين العلم أن العلم الإحاطة بذات الشيء عينه وحده . والمعرفة إدراك ذاته وثباته ، وإن لم يدرك حده وحقيقته فالعلم أعم وأبلغ ، لأن كل معلوم معروف ، وليس كل معروف معلوماً »[٨].

ومن ثم فالعلم عند المقدسي يتميز بمستوى إدراكي أرقي ، ويتخذ له وسائل منهجية أو عقلانية مقبولة تميز بين الحقائق وغيرها ، فيقول : « العلم اعتقاد الشيء على ما هو به إن كان محسوسا فبالحس ، وإن كان معقولا فبالعقل (وهما) أصل ما ترد إليه العلوم كلها ، فما قضيا بإثباته ثبت ، وما قضيا بنفيه انتفى ، هذا إذا كانا سليمين من الآفات ، بريئين من

العاهات وعوارض النقص ، غسيلين من عشق عادة الإلف والنشو »[٩]

وهكذا يؤكد المقدسي الطبيعة المنهجية للعلم كمسالك وآليات ذهنية أو تجريبية نختبر بها مدى صحة الحقائق ودرجة ثباتها ، بصرف النظر عن الأقوال المرسلة أو العادات المسلم بها في تقبل المعلومات عن الظواهر أو الحقائق . وحتى ما يدرك بالحس فإن للعقل فيه اختبارا ونقدا حتى ينتفى عن الحس كل خداع أو قصور .

يعرف المقدسي الحواس ، فيقول : « طرق وآلات مهيأة لقبول التأثيرات ـ كما وضعها الله ـ فإذا باشرت الحاسة المحسوس أثرت فيه بقدر قبوله ، وقبلت منه بقدر تأثيره ، فبدرت به النفس وأدته إلى القلب واستقر فيه ، ثم تنازعته أنواع العلم من الفهم والوهم والظن والمعرفة ، وبحث عنه العقل وميزه ، فما حققه صار يقينا ، وما نفاه صار باطلا »[١٠] .

وهكذا يكون بين الحس والعقل ارتباط وظيفي . يقول أبو الحسن العامري م/٣٨١هـ مؤكدا هذه الحقيقة : « وبهذا يعلم أن المدركات الحسية وإن كانت مبانية للصور العقلية ، فلا مانع من أن تكون سببا لانتباه العقل عليها . . » ويعطي للقوى الحسية في الإنسان وحدة عضوية متعددة القدرات ، منها القدرات العقلية ، فيقول : « إن الروح الحسية وإن كانت أحدية الذات ، فإنها على الحقيقة ذات قوى مختلفة ، وهي قوة الإحساس ، وقوة التشوق ، وقوة التحرك بالاختيار ، وقوة التخيل بالوهم »[١١]

والراغب الأصفهاني م/٥٠٢هـ ، يفرق بين العلم والمعرفة ، « فالمعرفة ، قد تقال فيما تدرك آثاره وإن لم تدرك ذاته (وهذا أبسط أنواع المعرفة) ، والعلم لا يكاد يقال إلا فيما يدرك ذاته . . وأيضا فالمعرفة لا تقال إلا فيما لا يعرف إلا في كونه موجودا فقط ، والعلم أصله أن يقال فيما يعلم وجوده وجنسه وكيفيته وعلته . ولهذا يقال الله تعالى عالم بكذا ، ولا يقال عارف به ، لما كان العرفان يستعمل في العلم القاصر » .

لكنه يستطرد في إعطاء معنى آخر للمعرفة يجعلها قريبة أو مساوية للعلم ، فيقول :

« أيضاً ، فالمعرفة تقال فيما يتوصل إليه بتفكر وتدبر ، والعلم قد يقال في ذلك وفي غيره ، ويضاد العرفان الإنكار ، والعلم الجهل »[١٢]

وقد سبق لابن حزم الظاهري م/٤٥٦هـ أن وحد بين العلم والمعرفة ، فقال : « العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد ، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه ، ويكون ذلك إما بشهادة الحواس ، وأول العقل (البدهيات) ، وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس أو أول العقل ، وإما باتفاق وقع في مصادفة اعتقاد الحق خاصة ، بتصديق ما افترض عليه اتباعه خاصة دون استدلال » ، وذلك كما هو الحال في الأمور المغيبات التي أخبر عنها الله ورسوله .[١٣]

ومع ذلك فالمعرفة أو العلم بهذه المفاهيم لا تستغرق كل أنواع المعرفة ، فهناك معرفة أخرى يأخذ بها الصوفية .

يقول ابن عربي م/٦٣٨هـ : « المعلومات منحصرة في حس ظاهر أو باطن أو بديهة وما يركب من ذلك عقلاً إن كان معنى ، وخيالاً إن كان صورة ، ويسمى الباطن إدراك نفس . . » ، وليس كل العلم ينحصر عند ابن عربي ـ فيلسوف الصوفية ـ في « تصور المعلوم ، ولا المعنى الذي يتصور المعلوم فإن ما كل معلوم يتصور ، ولا كل عالم متصور »[١٤]

إن المعرفة الخاصة عند الصوفية كشف روحي ، أو إحساس شعوري وجداني أو كشف الحكمة الخفية ، وهي بهذا المعنى « ربانية ـ إلهية ـ قدسية »[١٥] وقد سبق أن أكد ذو النون المصري م/٢٤٥هـ هذا المعنى الصوفي للمعرفة ، فقال عنها « قذف رباني لنور روحي فى أعماق القلب » . وبهذا النور القلبي يرى الصوفي من خلال مشاهدته الذاتية حقائق الوجود كما تتكشف له.[١٦] وهذه الحقائق لا تدرك إلا بالباطن أو بما أسماه ابن عربي « الإدراك النفسي » . أو بما أطلق عليه بعضهم : « العقل القلبي أو الإيماني » ، والذي يختلف تماما عن العقل الذهني أو الإدراك الحسي . وهذا ما أكده ابن عربي بعبارة أخرى قائلا : « فلا

علم إلا ما كان عن كشف وشهود ، لا عن نظر وفكر وظن وتخمين »[١٧]

ومع ذلك فابن عربي لا ينكر أهمية الإدراك العقلي ، فقد نتوصل به إلى معرفة استدلالية بوجود الله ، لكنه إدراك محدود ، ولا يستوعب كمال الحقائق ومعرفة صفات الذات الإلهية ، يقول : « للعقل نور وللإيمان نور ، فنور العقل يصل إلى معرفة وجود الله تعالى وكونه قادراً سميعاً . . . ، وبنور الإيمان يعرف ذات الحق ، وما وصف نفسه به مما يقتضي التشبيه والتنزيه » .

وبرغم ما يعطيه الصوفية لمعرفتهم من إدراك كشفي بعيد ، فإنها أمام الذات الإلهية تبقى « حيرة دائمة » كماعبر ذو النون ، وهي حيرة في كل مراحلها كما يرى ابن عربي ، فهي « الحيرة قبل الوصول ، والحيرة في الوصول والحيرة في الرجوع . . كيف لا تحار العقول والأسرار فيمن لا تقيده البصائر والأبصار »[١٩]

وليست هذه المعرفة في كشفها قراءة قلبية سهلة يقر بها العارفون ، بل إنها لتبدو في كثير من الأحوال وعند كثير من السالكين عصية تماما حتى يمكن القول ـ على حد تبعير ابن عربي ـ بأن « المعرفة الحقيقة (هي) العجز عن الوصول إلى أي معرفة » ، وهذا ما أكده الجنيد عندما سئل عن النهاية لمن سلك طريق المعرفة ، فقال : « هي الرجوع إلى البداية » . وقد فسر بعضهم قول الجنيد ، فقال معناه أنه كان في ابتداء أمره في جهل ، ثم وصل إلى المعرفة ، ثم رد إلى التحير والجهل . قال تعالى : « لئلا يعلم بعد علم شيئاً »[٢٠]

وهذه الحيرة أو هذا العجز يتصل بحقيقة أنه « لا يعرف الله تعالى حق معرفته إلا الله تعالى » ـ كما ينقل الغزالي عن الجنيد ـ وهذه هي معرفة الحقيقة ، ولا تتيسر للعارف الصوفي إلا بعد معرفته للحق . ومعرفة الحق في نظر الغزالي : « هي الفرار من النفس ، ولا يتيسر الفرار عنها إلا بعد معرفة صفاتها الجلية والخفية . . (أما) معرفة الحقيقة فهي القرار مع الله تعالى ولا يحصل القرار مع الله إلا بعد معرفة صفاته الذاتية والمعنوية . . فترك النفس علامة العارفين » . وهي بداية مثمرة لكل معرفة صوفية حقيقية .[٢١]

كما وضح الغزالي أن للمعرفة سببين :

ـ أحدهما السبيل الحقيقي ، وذلك مسدود إلا في حق الله تعالى ، فلا يهتز أحد من الخلق لنيله وإدراكه إلا ردته سبحات الجلال إلى الحيرة ، ولا يشرئب أحد لملاحظته إلا غض للدهشة طرفه .

ـ وأما السبيل الثاني ، وهو معرفة الأسماء والصفات ، فذلك مفتوح للخلق ، وفيه تتفاوت مراتبهم .[٢٢]

ويبقى بعد ذلك أن المعرفة الصوفية ، وإن كانت أسمى وأكثر صدقا من غيرها ـ أمام معرفة الله ـ هي محاولة اجتهادية ، ذاتية ، لا تكتسب بدرس وجد ، ولا تورث من أب وجد ، وإنما لها سبيل نفسي خاص .

المعرفة الصوفية غير صحفية :

عرف عن المسلمين عموماً كراهيتهم للتعلم من « بطون الأوراق » ، ونصحوا بالتعلم على أيدى « المشايخ الحذاق » . ومن أقوالهم المأثورة : « أعظم البلية تشييخ الصحيفة »[٢٣] ولهذا عابوا على ابن حزم الظاهري أخذه العلم من بطون الكتب ، ودون تلقيه من أفواه الشيوخ الأعلام ، فلم تكن له رحلة علمية ، ولا مشيخة إقناعية .

ولكن الصوفية كانوا على السواء أعداء النزعة الصحفية ، والنزعة التعليمية أو التلقينية ، فهم عندما يدخلون في سلك التصوف يهلكون كتبهم بطرحها في الماء أو في النار أو في التراب ، ويقطعون بينهم وبينها كل صلة ، إذ لم يعودوا بحاجة إليها ، فهي في كل موضوعاتها بعيدة عن اهتماماتهم وأسرار تطلعاتهم ، بل إنها لتصرفهم عما هم مستغرقون فيه ومستمتعون به .

يقول ابن عربي : « من قال لك تعلم فقد قتلك بسيف الأبد . . انس ما علمت ، وامح ما كتبت ، وازهد فيما جمعت ».[٢٤]

ويوضح طبيعة المعرفة الصوفية وأساليب تحصيلها ، فيقول : « إن علومنا غير مقتنصة من الألفاظ ولا من أفواه الرجال ولا من بطون الدفاتر والطروس ، بل علومنا عن تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء بالوجود ، فتقوم المعاني مثلا وغير مثل على حسب الحضرة التي يقع التنزل فيها ، فمنها ما يقع في باب المحادثة ، ومنها ما يقع من باب المسامرة ، ومن باب ما ينقال ، ومن باب ما لا ينقال ».[٢٥]

وعندما سئل الأهدل الصوفي م/٩٣٢هـ عن معنى البيت الذي يقول :

وانس العلوم ومـا قـد كنت تكتبـه فـمحـوه واجـب من كـل مـكـتـتـب

« أجاب بوجود علوم يجب نسيانها لذاتها كعلم السحر والنجوم ، وعلوم يستحب نسيانها بمعنى الترك لما هو أعلى منها وهو علم الصرف والنحو والعروض والتواريخ والبديع إلا المعاني والبيان لتعلقهما بإيضاح معاني القرآن وإظهار بلاغته . . » واستعار من الغزالى قوله مؤكدا : « واعلم أن العلوم حجب على القلب ، والحجب كثيرة وأقواها العلم . فوجب ترك تلك العلوم جميعها ونسيانها والتجرد لتحصيل العلم المفروض الذي يعرفك بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وما ينبغى له وما يستحيل عليه ».[٢٦]

وسبق لابن عربي أن وضح حجابية العلم ، فقال إنه « يعمر منك ما ينبغي أن تفرغه للرؤية » ، ولهذا دعا إلى عدم التعلم ، أي عدم الوقوف مع العلم ، لأن « من طلب العلم (فقد) طلب الحجاب ».[٢٧]

ولهذا ذم الفقهاء المتصوفة وعابوا عليهم كراهيتهم للعلم وعداوتهم لأهله ، وأخذوا عليهم هذا الموقف المخالف للكتاب والسنة في حثهما على طلب العلم ورفع مكانته وتقدير أهله وثواب تحصيله ، ومن ثم فقد وضعوهم بين الجهال الذين استرذلهم الله فحظر عليهم العلم .[٢٨] لقد نظروا إلى المحبرة نظرتهم إلى العورة التي يجب سترها .[٢٩] علما بأن ابن حنبل كان ينظر إلى المحابر في أيدى طلاب العلم نظرة إعجاب ، ويصيح مبتهجاً : « هذه سرج الإسلام » وكان ـ رضى الله عنه ـ يحمل محبرته بصفة دائمة ، ولما سئل مرة : إلى متى المحبرة ؟ أجاب :

« إلى المقبرة » .

ومن ثم فقد غمز أبو جعفر ابن السراج م /٥٠٠هـ أعداء المحابر ، مبينا فضلها وفضل أصحابها في المحافظة على علوم الدين ونشرها ، فأنشد[٣٠]:

قل للذين بجهلهم أضحوا يعيبون المحابر
والحاملين لها من الأيدى بمجتمع الأساور
لولا المحابر والمقا لم والصحائف والدفاتر
والحافظون شريعة المبعوث من خير العشائر
والناقلون حديثه عن كابر ثبْت فكابر
لرأيت من شيع الضلا ل عساكراً تتلو عساكر

لكن الصوفية لا يعبأون بمثل هذه الاتهامات أو الانتقادات ، فإن لهم علوماً مغايرة ، ولا يتم تحصيلها بشيخ أو كتاب ، ولا يأخذون بالإسناد والنقل ، فالصوفي لا يأخذ معرفته إلا من الله ، ويتصل به دون واسطة ، وإسناده عن ربه طبقاً لعباراته المأثورة : « حدثنى قلبى عن ربي » . وكان الشبلي م/٣٣٤هـ يقول :

إذا طالبوني بعلم الورق برزت عليهم بعلم الخرق

وعلم الخرق هو العلم الباطني أو النور المعرفي الذي يقذف به الله في قلوب عباده المقربين . ولهذا كان أبو يزيد البسطامي م/٢٦١هـ يقول لعلماء عصره : « أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذي لا يموت ».[٣١] وكان أبو الحسن الشاذلي م/٦٥٦ وهو شيخ الطائفة الشاذلية يقول ، تبعا لرواية عز الدين ابن عبد السلام الذي كان يحضر مجلسه : « والله لقد يسألونني عن المسألة لا يكون لها عندى جواب ، فأرى الجواب مسطراً في الدواة والحصير والحائط ».[٣٢]

ولقد شهد المجتمع الإسلامي وجود صوفيين أميين ، كانوا مع جهلهم بالقراءة والكتابة

ناطقين بالحكمة ، متصفين بالنباهة والفراسة ، ومعلمين للجماهير . من هؤلاء : أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بالزيات م/ ٧٦٥هـ .[٣٣]

وقد دافع الغزالى عن الصوفية ، وهو أحد أئمتهم الذين ألموا بعلوم الشريعة والحقيقة ، وقرر أن « الصوفية يفارقون في جانب العلم طريق غيرهم من أهل العلم ، فإن الصوفية لم يحرضوا على تحصيل العلوم ودراستها ، وتحصيل ما صنفه المصنفون في البحث عن حقائق الأمور ، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكل الهمة على الله تعالى ».[٣٤]

إن الصوفية كأصحاب أحوال ، عقلهم دون دينهم ، وقولهم دون فعلهم . وإذا كانت هذه العداوة للعلم التحصيلي ، البحثي أو النظري ، تكون أشد ما تكون عند صوفية المجاهدة الذين انقطعوا للزهد والتعبد في الخوانق والزوايا والربط فإن صوفية التهذيب الذين وعظوا أو درسوا في المساجد والمدارس أو في غيرها ، كانت لهم حلقات تعليمية درسوا فيها كتب التصوف لطلبة نظاميين تخصصوا وتخرجوا في هذا المجال وأجيزوا فيه ، كما درسوا لغيرهم من عامة الناس الراغبين في معرفة التصوف وآدابه . . كما وجد شيوخ كبار ألفوا كتباً قيمة في التصوف : فلسفته ـ آدابه ـ تراجم شيوخه . وكانت هذه الكتب مراجع علمية وأدوات تعليمية اشتغل بها معلمو التصوف وطلابه .

ومع ذلك فهذه الكتب خاصة بعلم التصوف وليست خاصة بكشف وتعليم المعرفة الصوفية ، وإن قدمت مادة طيبة تتصل بأساليب التوصل إليها تاركة أمر تحصيلها للمعنيين أنفسهم ، لأنها معرفة ذات خصائص نفسية .

الخصائص النفسية للمعرفة الصوفية :

وهي خصائص ترتبط بالمفهوم الصوفي للمعرفة ، وتفسر طبيعتها اللا صحفية على النحو الذي أشرنا إليه من قبل ، ومن أهم هذه الخصائص :

١ ـ معرفة نفسية لا عقلية :

فالمعرفة الصوفية لا تتصل مباشرة بالعقل وقدراته ، أو بالذكاء وأشكاله وإنما تتصل بالباطن . ومن ثم فإن هذه المعرفة لا تتمثل في ثقافة علمية أو أدبية أو اجتماعية ، ولا تتجه في وظيفتها نحو إدراك الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية ، وتقديم حلول لمشكلات تطرحها البيئة . . إنها على العكس معرفة تعتبر بالنسبة لنا غيبية ، وتختص بموضوعات غير مرئية تدركها النفس الكاشفة وتتصل بها اتصالا شعورياً أو روحياً .

ينقل الغزالي عن أحد الصوفية قوله : « أكثر أهل الجنة البله » ، يعنى في أمور الدنيا ، ويؤيد ذلك بقول الحسن البصري : « أدركنا أقواما لو رأيتموهم لقلتم مجانين ، ولو رأوكم لقالوا شياطين ».(٣٥)

ويقرر الجاحظ م/ ٢٥٥ هـ أن البلاهة مع « من آثر الوحدة ، وترك معاملة الناس ومجالسة أهل المعرفة ، فمن هناك صاروا (أي الزهاد) بلهاء حتى صاروا لا يجيء من أعبدهم حاكم ولا إمام ».(٣٦)

والواقع أن البلاهة عند الصوفية ليست طبيعية ، وإنما هي انطباعية . فهم ليسوا بلهاء بالفطرة أو بالطبع ، وليس التصوف بالضرورة مرتبطاً بضعاف العقول . . وإنما البلاهة سِتْرية حيث يعطيك الصوفي انطباعاً بأنه مُغَفَّل ، أي صاحب غفْلة تعبر عن تواضعه وتستره وانزوائه وتفاهته ، كما تعبر عن احتقاره للدنيا وإهمال شئونها والتنازل عن حقوقه فيها . . أما في أمور الآخرة فإنه على العكس « كيِّس فطن » ، يحفل بها ، ويعمل ناشطا لها ، ويسير نحوها مفتوح البصر ، مستنير البصيرة . وقد ورد في الحديث : « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله » .

إن المعرفة الصوفية إذا فرضت نفسها رفضت غيرها ، وبسطت أدواتها النفسية ونسفت ما عاكسها ، فطريقها يتنافي ـ كما يقول الغزالي ـ مع طريق العلم . ولا يعنى ذلك أن الصوفية جهلاء بالكلية في مجالات العلم والثقافة لقد كان منهم شيوخ كبار تثقفوا بمختلف

العلوم . وطالب سلفهم بضرورة الجمع بين علوم الشريعة والحقيقة . وسوف نوضح في سياقات أخرى مطلب الثقافة الواسعة قبل الدخول في سلك التصوف .

٢ ـ المعرفة النفسية باطنية :

والباطن الصوفي هو النفس من داخلها ، ويتصل بعالم كامل من الرياضة النفسية والسياحة الروحية . ولا يرادف في لفظه مصطلحات اللاشعور أو اللاوعي أو العقل الباطن ، والتي يدور حولها مضمون وأساليب علم النفس التحليلي .

إن الباطن شعور جواني يقظ ونشط ، مدرك وصامت . وليس بغريب أن يكون مع هذا الشعور فكر ؛ إنهما « معا مظهران لوحدة واحدة من التجربة الباطنية : أحدهما مظهرها الأزلي الخالد ، والآخر مظهرها الزماني المعين . . » ـ وكما يقول هوكنج : « الشعور هو قلق نفس واعية بأجمعها »[٣٧] وقال بعضهم : « التصوف كله اضطراب ، فإذا وقع السكون فلا تصوف »[٣٨] والاضطراب هو هز النفس كلها ، وتحريك الشعور كله . ولا تهتز النفس أو يتحرك الشعور إلا بفعل وفكر . يقول ابن عربي : « إذا وجد الفكر فمن المحال أن يطمئن ويسكن ».[٣٩]

وهكذا يبدو الشعور الصوفي وظيفياً ، وليس مجرد إحساس خامل لا معنى له . إن الشعور والفكر مرتبطان ومتفاعلان ، فالشعور دافع إلى الخارج ، كما أن الفكر إبلاغ إلى الخارج . وليس ثمت شعور مغلق مسدود إلى حد ألا تكون له فكرة عن موضوعه الخاص وعلى هذا فالشعور لا يقل عن الفكر في كونه وعيا موضوعياً .[٤٠]

والقلب هو صندوق هذا الباطن . يصفه جلال الدين الرومي ، الشاعر الصوفي الكبير ، وشيخ الطائفة المولوية ، في عبارة طلية ، فيقول : « إنه يتغذي بأشعة الشمس ، ويصل بيننا وبين وجوه للحقيقة غير تلك الوجوه المتاحة لإدراك الحس » أو لقدرات العقل . وبهذا يصبح القلب من ضروب التجربة ، وتصبح حقائق الرياضة الدينية كغيرها من التجارب الإنسانية وتتساوى معها في قدرتها على التوصل إلى المعرفة عن طريق الباطن أو التأويل .[٤١]

يوضح السهروردي طبيعة المعرفة القلبية قائلا : « إذا وصل العلم إلى القلب انفتح بصر القلب فأبصر الحق والباطل » ، ويفصل محددا : « للقلب تجويفان ، أحدهما باطن وفيه السمع والبصر ، وهو قلب القلب وسويداؤه . والتجويف الثاني ظاهر القلب وفيه العقل . ومثل العقل في القلب مثل النظر في العين ، وهو صقال لموضع مخصوص فيه بمنزلة الصقال الذي في سواد العين ، ومنه تنبعث الأشعة المحيطة بالمرئيات . فهكذا تنبعث من نظر العقل أشعة العلوم المحيطة بالمعلومات . وهذه الحالة التي خرقت شغاف القلب ووصلت إلى سويدائه هي حق اليقين »[٤٢]

وإذا كان ذلك يبدو متنافيا مع معطيات العلوم السيكلوجية الحديثة ، فإن الفلسفة والديانات واللغات كانت تنظر مثل هذه النظرة التي تجعل من القلب مصدر العواطف والشعور والفكر الحساس .

وعموماً فقد أخذ الصوفية هنا بظواهر النصوص التي تجعل من القلب فاقها ومن البصيرة مدركة .[٤٣] وأعطوا للباطن ـ مستندين إلى صدق تجربتهم ـ أهمية كبيرة ، تجعله يدرك بصفائه « أمهات العلوم وأصولها »[٤٤] ومن ثم فالباطن عند الصوفية مجال معرفي وأسلوب معرفي ، ويمثل حالة واعية صحية ، وليس كالباطن الفرويدي الذي يرتبط بالظواهر المرضية أو الحالات الانحرافية ، والتي تتطلب علاجاً نفسانيا يخرج بالمريض من أزمة الباطن .

إن الصوفية ببواطنهم أصحاء النفوس ، سليمو القلوب ، كاملو الأرواح ، كما بينا ذلك سلفا . وما يعرف عنهم من شطحات ، ويؤاخذهم بها أهل الشرع فليس ذلك من قبيل فلتات اللسان أو خلط العقل واضطراب الذهن واهتزاز النفس بمفهومه المرضي . إنهم كما يقول ابن خلدون : « أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدون وصاحب الغيبة غير مخاطب ، والمجبور ومعذور . . وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها ».[٤٥]

يقول العاملي : « التصوف كمثل البرسام (مرض يجعل صاحبه يهذي بكلام

لا يفهم) : أوله هذيان ، وآخره سكون ، فإذا تمكن أخرس ».[٤٦]

ومع ذلك فإن نفرا من شيوخ الصوفية لم يستحسنوا الشطح المرسل بين العامة . . . وكثيراً ما نهى الغزالي عن الشطح في العبارة ، مطالبا بمراعاة أحوال الناس تجنبا لسوء التأويل . . بل وذهب إلى أبعد من ذلك مبينا أن الشطح قد يصدر بالفعل عن خبط في العقل وتشويش في الخيال عند مدعي التصوف .[٤٧]

٣ ـ المعرفة الباطنية سرية :

نظراً لباطنية المعرفة الصوفية فإنها سرية للغاية ، ومن ثم فإنها كتجربة لا توصف إلا من باب التقريب ، ولا يعاد تمثيلها بطريقة معملية أو كلينيكية لأنها أولا شعور غير ملفوظ ، فهي في نظر السهروردي : « مواهب ربانية ، ومنائح حقانية ، استنزلها صفاء السرائر ، وخلوص الضمائر ، فاستعصت بكنهها على الإشارة وطفحت على العبارة »[٤٨]

وينص ابن عربي قائلا : « التجلي الإلهي والتجلي الذاتي لا ينقال لكن يشهد وإذا شوهد لا ينضبط ولا يشهده إلا الخاصة ، وليس في الكون طريق إليه ينال به فإنه يتعالى أن يترك بالسعايات » ، كما يؤكد في موضع آخر « المعرفة الخفية أنوار تشرق ، فإن أخذتها العبارات فبلسان لا يعقل وخطاب لا يفهم »[٤٩]

وثانياً ، فإن المعرفة سر خاص يربط العارف بموضوع معرفته ، واجتهاده فيه لنفسه وليس لغيره . ينسب الصوفية إلى رسول الله (ص) قوله : « المعرفة سرى » ، ويقول الصوفي سهل التستري : « العلوم ثلاثة :

علم ظاهر نبذله لأهل الظاهر

وعلم باطن لا يسع إظهاره إلا لأهله

وعلم هو سر بين العالم وربه ، وهو حقيقة إيمانه ، لا يظهره لأهل الظاهر ولا لأهل الباطن ».[٥٠]

كما ذكر بعض شيوخ الصوفية منهم الغزالي وابن عربي : « للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة ، وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم ، وللعلماء بالله سر لو ظهر لبطلت الأحكام ، فقوام الإيمان واستقامة الشرع بكتم السرية . وبهذا وقع التدبير وعليه انتظم النهى والأمر ».[٥١]

ولقد أفاض ابن عربي القول عن هذه السرية في مواضع كثيرة من كتبه ، ففي كتاب الفناء في المشاهدة ، يقول : « وهذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق ، لما فيه من العلو ، فخوره بعيد ، والتلف فيه قريب ؛ فإن من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به ، وهو لم يذقه ربما قال : ـ أنا من أهوى ومن أهوى أنا ـ فلهذا نستره ونكتمه ».[٥٢]

وفي كتاب الأسر إلى مقام الأسرى ، يقول في أبيات تصدر في معانيها عن ورب العرش للعارف المشاهد :[٥٣]

فلا تنظر بطرفك نحو جسمي ... وعد عن التنعم بالمعانى
وغص في بحر الذات تبصر ... عجائب ما تبدت للعيان
وأسرارا تراءت مبهمات ... مسترة بأرواح المعاني
فمن فهم الإشارة فليصنها ... وإلا سوف يقتل بالسنان
كحلاج المحبة إذ تبدت ... له شمس الحقيقة بالتداني
فقال أنا هو الحق الذي لا ... يغير ذاته مر الزمان

وفي رسالته إلى الإمام الرازي يقول : « وحقيقة علم التوحيد باطن المعرفة . . . وإفشاء سر الربوبية كفر . وقال بعض العارفين : من صرح بالتوحيد وأفشى سر الوحدانية فقتله أفضل من إحياء عشرة ».[٥٤]

٤ ـ المعرفة السرية ذاتية ونسبية :

ليست المعرفة الصوفية ظاهرة بشرية عامة ، إنها تجربة نفسية خاصة ، ومن ثم فهى

لا تصلح للكشف والتصنيف والقياس ، ولا تكون موضوع ملاحظة وتحليل وتقويم وتحسين ، على غرار ما هو متبع في مجال المعرفة العقلية .

إن الصوفية وإن اشتركوا في تجارب نفسية أو روحية اختصوا بها ، إلا أن كلا منهم يتفرد بتجربته الذاتية ، ولا تقارن بتجربة غيره . وهم وإن سلكوا طريقا واحدا إلا إنهم يتشعبون في منعطفاته ، ويتفاوتون في اجتياز مراحله ، ولكن منهم عالمه ورؤاه وبينهم فروق فردية هائلة ، تعبر عن استعدادات متباينة وطاقات متنوعة . وهذا ما يؤكده الغزالي بقوله : « بين النفوس تفاضل وترتب » ، ويقرر : « إن النفس إنما تفيض من المبادىء على قدر الاستعداد »[٥٥] .

ويوافقه ابن عربي في تقرير هذه الحقيقة قائلا : « ليس ثمت إلا عارف على قدره »[٥٦]

٥ ـ المعرفة الذاتية غير تحصيلية :

والمعرفة الصوفية ليست كغيرها من أنواع المعرفة التحصيلية ، ومن ثم فإنها لا تكتسب بوسائل معتادة في نقل المعرفة وبثها وتعليمها ، ولا تخضع لأساليب نقلية أو عقلية أو تجريبية أو إبداعية أو غيرها . إنها معرفة ذات طبيعة خاصة تقوم على الحدس والإلهام أو الكشف والشهود .

يوضح السهروردي المقتول طبيعة هذه المعرفة بأنها : « ذوقية كشفية لا بحثية نظرية » والمعرفة الذوقية الكشفية يعنى بها « معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ، ونظم دليل قياسي ، أو نصب تعريف حدي أو رسمي ، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن ، وتتبين معلقة تشاهد تجردها وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية . . . »[٥٧]

ويقول أبو النجيب السهروردي : « فعلومهم (أي الصوفية) كلها إنباء عن وجدان ، واعتزاء إلى عرفان ، وذوق تحقق بصدق الحال ، ولم يف باستيفاء كنهه صريح المقال . . . » ويؤكد في موضع آخر بأنها « علوم ذوقية لا يكاد النظر يصل إليها (بل) بذوق ووجدان ،

كالعلم بكيفية حلاوة السكر لا يحصل بالوصف ، فمن ذاقه عرفه ».[٥٨]

ويرى بعضهم أن « الحدس هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة (اللاطبيعية) ، فالإنسان لا يعرف الحقيقة بل يحققها ، يستطيع العقل أن يشير إلى الحقيقة لكنه لا يستطيع أن يكشفها أو أن يصل إليها . ولذلك فإن الكلمة التي تعنى الفلسفة في الهند هي دارْسا ، المشتقة من كلمة درس والتي تعنى الرؤيا . والرؤيا تعنى أن تكون لنا تجربة حدسية للموضوع .[٥٩]

ومع ذلك فالمعرفة الصوفية ليست فلسفة ، لأن الفلسفة « نظر عقلي في الأشياء وهي بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج ، فهي كأنما ترى الحقيقة عن بعد ، (لكن المعرفة الصوفية دينية) تهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق ».[٦٠]

وهذا الاتصال القريب والوثيق يمر بالذوق والحدس ، ويصل إلى مرتبة الكشف والشهود . وعندما يتقدم الصوفي على طريق المعرفة فإنه يستغنى عن كل هذه الوسائل الخاصة ويصبح عارفا بدون كيفية أو آلية .

عندما سئل ذو النون المصري عن صفات العارفين ، أجاب بقوله : « العارفون يرون بدون معرفة وبصيرة وإعلام ومشاهدة ووصف وكشف وحجب ، إنهم لم يصبحوا عارفين بذواتهم التي كانت لهم ، ولم يعودوا يوجدون إلا بالله : يتحركون كما يريد . وتصبح كلماتهم كلمات الله تجرى على ألسنتهم ، ورؤيتهم رؤية الله تنبثق من قلوبهم . وهذا ما كشف عنه رسول الله (ص) : « ولا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت له سمعا وبصرا ويدا ومؤيدا ، بي ينطق وبي يبصر ».[٦٢]

وينقل السهروردي عن أبي سعيد الخراز قوله : « للعارفين خزائن أو دعوها علوما غريبة وأنباء عجيبة ، يتكلمون فيها بلسان الأبدية ، ويخبرون عنها بعبارة الأزلية ، وهي من العلم المجهول » ويفسر أن المراد بلسان الأبدية وعبارة الأزلية هو ما ينطقهم الله به ».[٦٢]

وهنا تشترك النبوة والولاية ـ كما يرى ابن عربي ـ في حصول العلم من غير تعلم كسبي ، ويؤكد بأن « كل ما أنتجه الفكر من معرفة الله لا يعول عليه » فهذه المعرفة لا تحصل بفكر .[٦٣]

٦ ـ المعرفة اللاتحصيلية إلهية :

والسر في كون المعرفة الصوفية غير تحصيلية أنها ليست معرفة عن الله ، ولكنها معرفة بالله ومع الله . يقول محمد بن الفضل البلخي م/٣١٩هـ : « العلوم ثلاثة :

علم بالله ، وعلم من الله ، وعلم مع الله
فالعلم بالله ، معرفة صفاته ونعوته (واختص به علماء الكلام أو التوحيد)
والعلم من الله ، علم الظاهر والباطن ، والحلال والحرام ، والأمر والنهى والأحكام (واختص به علماء الفقه وأصوله) .

والعلم مع الله ، هو علم الخوف والرجاء والمحبة والشوق (واختص به الصوفية)[٦٤] وهذه العلوم دينية ، وتغاير العلوم العقلية أو الطبيعية . ومع ذلك فالعلوم الدينية تتفاوت فيما بينها ، ولها ـ كما يقول الغزالي ـ « منازل في الوصول بها إلى الله عز وجل » . ويجعل على رأسها علم « أحوال القلب ومعرفة الله » . ويوصي المتعلم « أن يكون قصده في كل ما يتعلمه في الحال كمال نفسه وفضيلتها . وفي الآخرة التقرب إلى الله ».[٦٥]

وهذا عين ما ذهب إليه ابن عربي ، فقال : « وينبغي للعاقل إلا يطلب من العلوم إلا ما يكمل فيه ذاته ، وينتقل معه حيث انتقل ، وليس ذلك إلا العلم بالله تعالى ».[٦٦]

لكن العلم بالله ـ تبعا للمفهوم الصوفي ـ لا يتمثل في معلومات بل في مكشوفات ، يقول السهروردي : « فسبحن من عزت معرفته لولا تعريفه ، وتعذر على العقول تحديده وتكييفه ».[٦٧]

ويقول ابن عربي : « ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح

ولا سيما في معرفة الله تعالى ، ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر . . ويجل الله سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره . فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذ أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة »[٦٨] وهذا ما يتفق مع قول ابن أبي الحديد :[٦٩]

فيك يا أغلوطة الفكر ... حار أمري وانقضي عمري
سافرت فيك العقول فما ... ربحت إلا أذى السفر
فلحى الله الألي زعموا ... أنك المعروف بالنظر
كذبوا إن الذي ذكروا ... خارج عن قدرة البشر

وتحقيق المعرفة مع الله هدفه الأسمى الاتحاد به والفناء فيه ، ومن ثم يصبح العارف بالله ربانيا .

٧ ـ المعرفة الالهية عصية :

لعظم الغاية التي تتجه إليها هذه المعرفة فإنها عصية ، ولا تتأتى بداية للسالكين ، ولكن بعد مجاهدة ومكابدة ، وقلما يصل إليها إلا قلة من أولى العزم المخلصين ، فالحكمة الخفية لا تقدم نفسها لمن يطلبها بثمن بخس .[٧٠]

وتعقد هذه المعرفة يرجع إلى تعقد موضوعها . إنها تدور حول أربعة محاور أساسية ، « معرفة الله والنفس والدنيا والشيطان ».[٧١]

وفي مجال معرفة النفس ، يخبر السهرودي عن صعوبة التوصل إليها ، قائلاً : « وأقوم الناس بتمييز الخواطر أقومهم بمعرفة النفس ، ومعرفتها صعبة المنال ولا تكاد تتيسر إلا بعد الاستقصاء في الزهد والتقوي ».[٧٢]

كما أكد ابن عربي بدوره صعوبة تحصيل هذه المعرفة ، فيقول : « فإذا اعتزل الإنسان عن

الخلق وعن نفسه ، وصمت عن ذكره بذكر ربه إياه ، وأعرض عن الغذاء الجسماني ، وسهر عند موافقة نوم النائمين ، واجتمعت فيه هذه الخصال الأربع ، بدلت بشريته ملكا ، وعبوديته سيادة ، وعقله حسا ، وغيبه شهادة ، وباطنه ظاهرا . . » .[٧٣]

ومن ثم فالمعرفة الصوفية لا تتحقق إلا في نهاية طريق طويل وشاق ، كله مجاهدة نفسية ، لا يقدر عليها إلا صفوة من صفوة .

يقول التستري : « أول ما يؤمر به المريد المبتديء : « التبري من الحركات المذمومة ثم النقل إلى الحركات المحمودة ، ثم التفرد لأمر الله تعالى ، ثم التوقف في الرشاد ، ثم الثبات ثم البيان ، ثم القرب ، ثم المناجاة ، ثم المصافاة ، ثم الموالاة ، ويكون الرضى والتسليم مراده ، والتفويض والتوكيل حاله ، ثم يمن الله تعالى بعد هذه المعرفة » .[٧٤]

٨ ـ المعرفة الإلهية ثابتة نهائية :

والمعرفة الصوفية ثابتة لا تتغير ، فهي ليست من قبيل العلوم التي تتغير بتغير موضوعها ، بل إن موضوعها حقائق علوية أزلية أبدية مطلقة . ومن ثم فالمعرفة الصوفية تتسم بصلاحيتها الموضوعية ، ولا ينسحب عليها ذيل التقادم بتعاقب الأزمان ، ذلك التقادم (Obsolescence) الذي يفقد العلوم صلاحيتها بنقض صلاحية مفاهيمها وموضوعاتها وأدواتها السابقة .

ولكن المعرفة الصوفية هي عند المحققين يقينية ، ليست ظنية ولا اجتهادية . إنها تتجاوز نطاق التجارب الطبيعية والإنسانية وأساليبها التجريبية والخبرية كما تتجاوز « علم اليقين » بأساليبه الاستدلالية ، لتحيط بعين اليقين و« حق اليقين » وهي علوم تمثل كمال المعرفة وثباتها ، ولا تكون كما يرى بعضهم إلا : « إذا اجتمعت المتفرقات ، واستوت الأحوال والأماكن ، وسقطت رؤية التمييز » .

وهذا يعني « أن حظ المعرفة لا يتغير بحال من الأحوال ، لأن حظ المعرفة ـ كما يؤكد

السهروردي ـ لا يتغير ولا يفتقر إلى التمييز ، وتستوى الأحوال فيه ، ولكن حظ المريد يتغير ويحتاج إلى التمييز »[٥٧]

ومن ثم تصبح المعرفة الصوفية معرفة كاملة بذاتها ، صالحة بطبيعتها ، يؤيد بعضها بعضا ، لا تنقضها معرفة ولا تكملها معرفة ، وهذه المعرفة تخرج من نبع فياض مكنون لا يحاط به سطحا ولا عمقاً .

ومع ثبات وكمال هذه المعرفة فإنها متنوعة ومتجددة لمن يحاول الكشف عنها ومن ثم فإنها تكتسب دائماً جاذبية وجدة ، إنها لا تهجم على العارف دفعة واحدة ولا تتكرر في شريط مرئي ثابت : يقول ابن عربي :

— « كل معرفة لا تتنوع لا يعول عليها »
— « المعرفة إذا لم تتنوع في الأنفاس لا يعول عليها »
— « إن الظاهر (من مشاهد المعرفة) وإن كان واحد العين فإن الوجوه فيه غير متناهية ، وهى آثاره فينا ، فلا يزال العالم متعطشا دائما أبدا ، والواهب متعلق به دائما أبداً »[٧٦]

وهكذا يصعد العارف في معراجه الروحي وهو مأخوذ بصور متلونة ، لا نهائية تشوقه في كل خطوة ، وبقدر ما يصعد بقدر ما يكشف عن جديد ، حتى وإن أصبح « ربانياً راسخاً في العلم » .[٧٧]

باطنية المعرفة ومعرفة الباطنية :

إن المعرفة الباطنية عند الصوفية على النحو الذي أشرنا إليه ليست مرادفة لمعرفة الباطنية وهم من فرقة الشيعة الإسماعيلية أو الفاطمية وإن وجدت بين المعرفتين بعض المشابهات أو الموافقات أو التأثيرات المتبادلة .

يقول ابن خلدون عن سلف الصوفية أنهم كانوا « مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول وإلهية الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم ، فأشرب كل واحد من

الفريقين مذهب الآخر » ، بل تعدى الأمر مجرد المخالطة ووجد من شيوخ الصوفية من كانوا دعاة أو مؤمنين بعقيدة الباطنية كالحلاج وابن عربي وابن الفارض والسهروردي المقتول .[٧٨]

كما تعدت المشابهة أو التأثر المتبادل بين الفريقين حدود الأخذ بأفكار فلسفية وهي هرمسية في مصادرها الأولية مثل وحدة الوجود ، والاتحاد ، والحلول ، والفيض أو الإشراق إلى التوسل بمنهجية التأويل الباطني ، لقد تميز الصوفية بمعرفة باطنية ، كما عرف هؤلاء الإسماعيلية بالباطنية بسبب ادعائهم - كما يقول التفتازاني في شرحه بأن « النصوص ليست على ظاهرها ، بل لها معان باطنية لا يعرفها إلا المعلم » .[٧٩]

وهكذا فسروا القرآن على أساس من التورية والرمزية ، واستعانوا على إدراك الداخلي بواسطة الخارجي ، والخفى بواسطة الظاهري .[٨٠]

والتأويل عندهم من عالم الباطن ، ولا يفهم الباطن إلا من خصوا بعلمه ، وهم الأئمة من أصحاب العصمة الدينية ، وينسبون إلى الرسول (ص) قوله لعلى بن أبي طالب : « سوف تقاتل على تأويله (القرآن) كما قاتلت على تنزيله ».[٨١]

وكذلك كان للصوفية منهج تأويلي في تفسير القرآن والسنة . . كما كان بين الفريقين تنظيم رتبي لأوضاع السالكين في التصوف ومراكز المؤمنين بالتشيع . ولكل وضع أو مركز حقوق وواجبات خاصة .[٨٢]

ومع ذلك فإن الصوفية اختلفوا عن الباطنية في مجال المعرفة اختلافا واضحا بحيث كانت كل معرفة متميزة بذاتيتها من حيث الهدف والمحتوى والوسائل :

١ - فتفسيرات الصوفية للقرآن تختلف عن تفسيرات الباطنية ، ولكل طائفة رموز ومصطلحات ومعان خاصة بها كما اختلف هدف التأويل . يقول السيوطي وهو من شيوخ الفقه والتصوف : « مع ظواهر النصوص إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك (أي الصوفية) يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة ، فذلك من

كمال الإيمان ومحض العرفان » .[٨٣]

وهو هنا يميز بين الصوفية والباطنية الذين قصدهم بالتأويل احتكار الإمام للعلم الديني ، فهو الوحيد المالك لأسرار التأويل ، والهدف البعيد لذلك نفى الشريعة بالكلية وإلغاء الاجتهاد والنظر من قبل المسلمين .

وفرق بين اختلافات النظر واحتكار النظر في الدين ، قال بعض العلماء : « لكل آية ستون ألف فهم » . وقال أبو الدرداء : « لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يجعل للقرآن وجوها » . ولكن الفقه التفسيري يتطلب كما يقول السيوطي « علم الموهبة » ، وهو علم « يورثه الله لمن عمل بما عمل » . ومع ذلك فالسيوطي يرفض أن تكون تأويلات الصوفية تفسيرا للقرآن ، ولكن لا يرفضها كفكر ديني خاص .[٨٤]

٢ ـ الباطنية أصحاب « مذهبية تعليمية » ، وتعنى هذه المذهبية إن الإمام هو مصدر وواسطة العلم وهو ذات كلية تفيض بالعلم على كل أفراد المؤمنين ورتبهم من مفيدين ومعلمين ومتعلمين . ولا اجتهاد مع وجود الإمام ، فهو معصوم من الخطأ والزلل ، وعلمه هو الحقيقة الموحى بها .

يقول أبو جعفر ، وهو الإمام الباقر : « نحن خزنة علم الله ، ونحن ولاة أمر الله ، وبنا فتح الإسلام وبنا يختمه ، ومنا تعلموا . فوالله الذي خلق الجنة ، وبرأ النسمة ، ما علم الله في أحد إلا فينا ، وما يدرك ما عند الله إلا بنا . . لو أننا حدثنا برأينا ضللنا كما ضل من كان قبلنا ولكن حدثنا ببينة من ربنا بينها لنبيه (ص) فبينها لنا » .[٨٥]

والواقع أن فكرة الوحى المستمر الذي تستلهمه الأئمة ، لم تقل بها إلا طائفة من غلاة الشيعة ، وهي فكرة صدر على أساسها القانون الكنسي المسيحي ، وفيه تكون المعرفة الدينية حكرا على آباء الكنيسة الذين يلهمون المعرفة كما ورثوها عن القديسين ، وهؤلاء عن الرسل ، وأولئك عن المسيح .[٨٦]

وقد فند الغزالي في المنقذ من الضلال مذهب التعليمية عند الشيعة الفاطمية وكشف عواره[٨٧] لكن الصوفية وإن كانت لهم تربية روحية يلتقى فيها المريدون بشيوخ التصوف العارفين فإنهم يختلفون تماما عما ذهب إليه الباطنية في أمر تعليمهم .

إن المعرفة الصوفية ليست صحفية ولا تلقينية أو تحصيلية ، ولا تكتسب بحس أو عقل - كما وضحنا من قبل - ولا تدرس في كتب ، ولا تؤخذ عن شيوخ . . . إن الشيخ المربي مجرد هاد ومرشد إلى طريق المعرفة ، وذلك يغاير ما عند الباطنية حيث يقوم تعليمهم على تلقين المعرفة أو العقائد بواسطة دعاة ومعلمين وكتب ومجالس .

٣ - أما السرية في كتم ثمرة المعرفة التي يشهدها الصوفي ، فهي غير السرية الباطنية - إن الأولى ذات نزعة إيمانية تتحقق على المستوى الفردي ، وتتأكد بها المعرفة كسر خاص بين العارف وربه وليست المعرفة معلومات يمكن صياغتها ونقلها ونشرها ونقدها - إنها مكشوفات لا يراها ولا يستوعبها ولا يسعد بها إلا صاحبها .

أما السرية عند الباطنية فهي ذات طبيعية إيديولوجية وتتحقق على المستوى الجماعي للطائفة التي تأخذ بالتقية وسترية الإمام وتبرز غير ما تبطن ، وتتلون مع الأوساط الخارجية بما يتفق ومصالحها السياسية والدينية الخاصة .

وتساعدها هذه السرية على تحقيق أهدافها الخفية والمرتبطة بنشر الدعوة ، ومد سلطان الدولة الفاطمية ، وقلب النظم المعادية .

وهذه السرية في طبيعتها السياسية كانت سمة كل حركة ثورية تخرج على شرعية الخلافة الرسمية الإسلامية ، وما كلمة قرمط التي لقب بها حمدان زعيم القرامطة إلا صفة مشتقة من اللغة الآرامية وتعنى « المعلم السري » .[٨٨]

المعرفة الصوفية وطريق السياحة الروحية :

إن هذا الطريق كشف عن حدوده علم التصوف ، وهذا العلم ليس مرادفا للمعرفة الصوفية ، إنها موضوع بحثي من موضوعاته ، لكنه يتناولها من الخارج كحقيقة خاصة يؤكد وجودها ويرشد إلى علاماتها ، ويوجه إلى أساليب تحصيلها وآداب اكتسابها . . ويقف منها عند حدود الظاهر ، لا يستطيع الخوض في أعماقها . ولا نقل مشاهدها الداخلية لخصوصيتها وسريتها واستحالة التعبير عنها أو تجسيدها في صور حسية موصوفة ، ويكتفى برصد الشواهد النفسية والتي تنطق بها صفات العارفين وتترجم عنها تقلبات القلب وتغيرات الأحوال .

• فما هي المعرفة في علم التصوف ؟

« إن الطريق إلى تحصيل (المعرفة يتمثل في) تصفية النفس عن العلائق الجسدانية والهيئات البدنية ، فإنها متى خلت من هذه الأمور حصل لها عقائد يقينية وأمور علمية » .(٨٩)

لكن كيف تكون هذه التصفية النفسية ؟ إنها لن تكون إلا برياضة خاصة وتربية إرشادية . يوضح الغزالى تجربته في سلك هذا الطريق ، فيقول : « وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقتهم (الصوفية) بالتعليم والسماع ، وظهر لى أن أخص خواصهم ما لم يمكن الوصول إليه بالتعليم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . فكم من الفرق بين أن يعلم (الإنسان) حد الصحة . . وأسبابها وشروطها وبين أن يكون صحيحا . . فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها وبين أن يكون حالك الزهد والعزف عن الدنيا . فعلمت يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال . وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه إلا بالذوق والسلوك » .(٩٠)

ولتنمية الذوق وتوجيه السلوك أنشئت مؤسسات تربوية لها نظم وتقاليد وشيوخ وزبائن خصوصيون وطرائق متبعة . وهذه الطرائق تتلخص فاعليتها في إعداد المريدين الذين يصلحون بعد إثبات نجاحهم في سنوات التربية الصوفية أن يكونوا أهلا لكشف المعرفة

بأنفسهم ولأنفسهم بحسب استعداداتهم وطاقاتهم الروحية ، وبحسب قدراتهم على مواصلة السير الذاتي في طريق السفر الروحي حيث يجدون الله وقد ملأ كل شيء في الوجود .

خطـوات الإعـداد الروحـي لكشـف المعـرفة :

١ ـ اصطفـــاء الصـــفوة :

إن المعرفة الإلهية وهي عصية ، تتطلب بالضرورة عناصر ممتازة أعدوا بعناية يمكنهم أن يرتفعوا إلى مستواها . ولم تكن هناك اختبارات مقننة لفرز هذه العناصر ، وإنما كان طريق الإعداد مفتوحا لكل العناصر ، والقبول ميسرا لكل طالب ، والممارسة الروحية بإشراف شيوخ مجربين ، وهي وحدها المحك الصالح لكشف الموهوبين .

ونظريا تطلب شيوخ التصوف من كل مريد أن يكون قد تثقف أولا بمختلف العلوم وبالذات بعلوم الشريعة ، وجعلوها شرطاً أولياً قبل تلقى علوم الحقيقة .

يقول الغزالى : « للمتعلم ألا يدع فنا من فنون العلم ، ولا نوعا من أنواعه إلا وينظر فيه نظرا يطلع به على غايته ومقصده وطريقه ، ثم إن ساعده العمر وواتته الأسباب طلب التبحر فيه ، فإن العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض . . . ».[٩١]

لكن الغزالي يرى أن هذا التبحر لا يأتى إلا لقلة من الصفوة ، فيقول : « إذا لم يبق إلا قليل من قليل وهو ذكى تنبه في عنفوان عمره لهذا الأمر ، وهو مستعد لفهم العلوم ، وصادف عالما مستقلا بالعلوم ـ تحقيقا لا اسما ، وحسبة لا رسما ـ كما ترى من أكثر العلماء ، فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه حتى لم يبق علم من جنس هذه العلوم (البرهانية) إلا وقد حصله ، فلا بأس بعده أن يؤثر الاعتزال عن هذا الخلق ، والإعراض عن الدنيا ، والتجرد لله . . »[٩٢] فالمريد هنا وقد تثقف ، يصبح صالحا للدخول الفعلي في طريق التصوف ، لأنه قد اكتسب بصيرة ذهنية وقلبية تجعله يميز بين الحقائق والضلالات ، وما أكثرما تختلط الظواهر والخواطر في طريق المجاهدة الصوفية .

يقول الغزالى : « في أثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن ، ويفضى إلى الماليخوليا . فإذا لم تكن النفس قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية البرهانية اكتسبت بالخاطر خيالات تظنها حقائق تنزل عليها . فكم من صوفي بقى في خيال واحد عشر سنين إلى أن تخلص منه . ولو كان قد أتقن العلوم أولا لتخلص منه على البديهة ».[٩٣]

فالتصوف الحقيقي كمال عقلي ونفسي وروحي ، وليس كما يزعم بعضهم ، أنه بلادة وكسل ، جهل وزلل . . يرى محيى الدين بن عربي أن تقوية النفس الناطقة « إذا لم تكن قوية في صاحبها ، وكانت مغمورة جافية (إنما تكون بالعلوم العقلية) ، فإذا نظر في العلوم العقلية ودقق النظر فيها ، ودرس كتب الأخلاق والسياسة ، وداوم عليها تيقظت نفسه وتنبهت وانتعشت من خمولها ، وأحست بفضائلها ، وأنفت من رذائلها . . ».[٩٤]

كما يؤكد السهروردي المقتول أهمية هذه العلوم ، فيقول : « كمال النفس بالعلوم النظرية (كما) إن العلم بالحكمة العملية نظري أيضا ، وأن تهذيب الأخلاق إنما جعل لتتفرغ النفس عن الشواغل وتصفو عن الموانع الصادرة عن الاستكمال ، فالسعادة الإنسانية مذوقة بتحصيل العلوم ».[٩٥]

ولقد طالب أساتذة التصوف بتربية مريدين على طرازهم ، بحيث يتخرجون فاقهين في أمور الدنيا والآخرة ، حائزين على كل كمال وشرف . وضرب السلف الأول من الصوفية أحسن المثل في مجال العلم والعمل به ، الفقه والورع . وكانت لهم مجالس تعليمية يتفقه فيها شيوخ الدين .

فسفيان الثوري الزاهد م/١٦١هـ وصل إلى مرتبة الأئمة المجتهدين ، وكان له مذهب فقهي دام بعده نحو قرنين ، وكان الشافعي يجلس بين يدى شيبان الراعي كما يقعد الصبي في المكتب وعندما سئل عن سبب جلوسه وسؤاله ، لهذا الزاهد البدوي ، أجاب : « إن هذا وفق لما أغفلناه » . كما كان أحمد بن حنبل ويحيى بن معين يختلفان إلى معروف الكرخي ويسألانه .[٩٦]

وإبراهيم بن أدهم العابد الزاهد م/١٦٢هـ ، بعد تحصيله العلم اعتزل حلقات الفقه والحديث ، واشتغل بالعبادة ، وصعب على أبي حنيفة أن يترك ابن أدهم طريق العلم ، فقال له : « قد رزقت من العبادة شيئا صالحا ، فليكن العلم من بالك وإلا هلكت » ورد عليه ابن أدهم بقوله : « وأنت فلتكن العبادة والعمل بالعلم من بالك وإلا هلكت ».[٩٧]

ولأهمية الجمع بين العلم والعبادة شدد الغزالي على ضرورة تحصيل الحديث والفقه قبل التصوف لينصلح حال الطالب ولا يدخل مخاطراً في متاهات يختلط فيها الحق بالضلال ، ويشير إلى ما قاله سرى السقطي م/٢٥٣هـ لتلميذه الجنيد م/٢٩٨هـ : « جعلك الله صاحب حديثا صوفيا ، ولا جعلك صوفيا صاحب حديث » ، فطلب الحديث شرط أولى للدخول في التصوف .[٩٨]

وقد كان الجنيد في الواقع جامعا للعلوم الشرعية والصوفية ، وتردد على مجالس الشيوخ حتى أصبح كما حكى عنه أبو القاسم الكعبي ، قال : « رأيت لكم شيخا ببغداد يقال له الجنيد ابن محمد ، ما رأت عيناى مثله . كان الكتبة يحضرونه لألفاظه ، والفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه ، والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه وكلامه بائن عن فهمهم وكلامهم وعلمهم ».[٩٩]

وأبو حمزة الصوفي م/٢٦٩هـ « أول من تكلم في مذاهب الصوفية من صفاء الذكر وجمع الهمم والمحبة والشوق والقرب والأنس ، ولم يسبقه إلى الكلام (في ذلك) على رؤوس الناس ببغداد أحد » ، كان من كبار العلماء ، متخصصا في القراءات ومتكلما في جامع الرصافة ثم في جامع المدينة ببغداد ».[١٠٠]

هكذا كان شيوخ التصوف علماء عارفين ، جامعين لعلوم الشريعة والحقيقة عرفتهم حلقات العلم وخلوات العبادة ، وكان منهم أساتذة لامعون في النظاميات كالغزالي وأبي النجيب السهروردي .

بل وجدنا في قرون الضعف والانحطاط ، والتي بدأت بالقرن التاسع وما بعده ظاهرة فريدة تتمثل في وجود نسبة كبرى من العاملين بالتدريس في الدولة الإسلامية وبالذات في

الدولة العثمانية ، يعدون من شيوخ الصوفية ، ويشتغلون بتخريج المريدين ، ويجيزون للوعظ والإرشاد.[١٠١] ومع ذلك دخل في التصوف كثيرون لم يكن لهم حظ من العلوم ، إنهم « متصوفة الرسوم » على حد تبعير ابن تيمية . وقد انتسبوا إلى أهل التصوف دون أن تكون لهم كفاءة علمية ، ولا رياضة نفسية فأساءوا إلى أنفسهم وإلى غيرهم من الزاهدين العابدين المخلصين .

ولم يكن نقد هؤلاء صادرا من خارج القوم فحسب ، بل كان هناك نقد داخلي مماثل صدر عن كبار الشيوخ من الصوفية . . . ولقد أطال الغزالي في تفصيل بيان الظواهر الانحرافية ونواحي القصور عند فرق المتصوفة ومدعى التصوف[١٠٢] وفعل مثله السهروردي في العوارف ، حيث أكد أقوال السلف في ارتباط التصوف بالكتاب والسنة . ونبه إلى وجود مخالفات ومبتدعات عند أصحاب وجد وأحوال كاذبة وهم ليسوا إلا مدعين مفتونين .[١٠٣]

وفي نقد شعري يقول ابن مامين :[١٠٤]

طريق ذا المريد قل من سلك ... لثقل حمل النفس في هذا الفلك
وقل من يصلح فيه الظاهرا ... كيف بمن يراقب الخواطرا
ترى الذي يسمى بالمريد ... بزيهم تنحى عن تسديد
خلى حساب نفسه وركنا ... لراحة وحظ نفس سكنا
ولم يزن أعماله بالشرع ... والعلم قد جفا له بالطبع
يظن أنه يفوز بالوصول ... دون سلوك وامتحان وفصول

ومع ذلك فهذا النقد لا ينفي وجود تصوف حقيقي وصوفية فاقهين مخلصين ؛ فالانحراف والادعاءات وجدت عند كل طائفة . وابن الجوزى م/٥٩٧هـ الذي خصص في كتابه تلبيس إبليس جزءاً كبيراً لنقد المتصوفة ، أفاض كذلك في نقد الطوائف الأخرى لعلماء وفقهاء ومثقفين لبس عليهم إبليس وأبعدهم عن جادة الصواب .[١٠٥]

وكذلك نقد الذهبي م/٧٤٨هـ في كتابه بيان زغل العلم والطلب : المحدثين واللغويين

والمفسرين والأصوليين وغيرهم . . .[١٠٦] وغيرهما كثيرون اشتغلوا بنقد العلماء وكبار الموظفين من أمثال القضاة والمحتسبين كما فعل ابن إياس في كتابه بدائع الزهور .[١٠٧]

٢ ـ الزهـــد والتجـــرد :

من أهم الصفات المطلوبة لمريدي التصوف الزهد والتجرد ، فالاختيار الصوفي لا تسايره اختيارات أخرى ، إنه يتطلب التفرغ التام . من دخل طريقه جذبته الآخرة وافتقدته الدنيا .

أما عن الزهد فهو الاقتصار على الزهيد أي القليل . وقد يكون هذا الاقتصار اضطرارا لا اختيارا ، ومن ثم لا يكون زهداً بل تزهدا . ولهذا كان الزهد مبنيا على القناعة ، أي الرضى بما دون الكفاية . وفي ذلك قال بعض الصوفية : « القناعة أول الزهد » .[١٠٨]

أما التجرد فهو الزهد الأكبر ، وفيه يقطع الصوفي قدر ما يستطيع علائقه بكل ما يشده إلى الدنيا ، ويتجرد من الأهل والولد والصداقات والشهوات . هذا التجرد يكاد يكون تاما حتى يصبح الصوفي لا يملك شيئا ولا يملكه شيء . والذي لا يملك شيئا ، ولا يشعر أنه بحاجة إلى شيء ، يصير بحق أغنى الناس ، « فالغنى ـ كما يقول الرسول (ص) ـ ليس بكثرة العرض ، وإنما الغنى غنى النفس » .

وهذا التجرد ليس عملا سهلا أو ميسرا إلا لقلة من طلاب الحقائق الذين ابتعدوا عن مصادر وأسباب الشقاء والتعاسة في الحياة ، حيث تستعبد الناس الرغبة في الاقتناء والإكثار من الحاجة ، ويصبح الفرد سائراً وراء شهواته لا يشبع منها ولا يقف عند حد ، ويتحول عبد الدينار أو عبداً لصاحب الدينار . وهذا ما حذر منه الرسول (ص) حيث قال لعلي ابن أبي طالب : « يا علي اتق الدنيا فإن من كثر شيئه كثر شغله ، ومن كثر شغله اشتد حرصه ، ومن اشتد حرصه كثر همه ونسي ربه ».[١٠٩]

وحتى يخلص الصوفي لربه ، ويتفرغ لعبادته ، ويستعد للقائه خفيفا نظيفا ، يجب أن يتخلص من كل حاجة تشغله أو تصرفه عن هذا القصد . والتخلص من حاجات النفس

وشهواتها لا يكون إلا بإرادة قوية ، ونية صادقة ، وهمة عالية ، وعون من الله .

سئل أبو سعيد بن أبي الخير : « متى يتخلص الإنسان من حاجاته ؟ فأجاب : عندما يخلصه الله منها ، بمثابرة الإنسان ، وفتح باب المحبة له . وعندئذ يتخلى عن ذاتيته أو أنانيته ، ويتجرد من نعوته وملكياته ، ولا يعود يرغب إلا ما يرغبه الله » .[١١٠]

وقال الجنيد : « ما أخذنا التصوف عن القيل والقال (أي بطريق العلم ولكن عن الجوع ، وترك الدنيا ، وقطع المألوفات والمستحسنات » . وهكذا يصبح الفقر ـ كما يقول السهروردي ـ كائنا في ماهية التصوف : به قوامه وعليه أساسه »[١١١] ويصبح اختيارا مرغوبا فيه لذاته وذلك لما يفضي إليه من مقاصد روحية ، ومن ثم فقد لقب الصوفية بالفقراء .[١١٢]

وينسب الصوفية إلى الرسول (ص) قوله : « من زهد في الدنيا علمه الله تعالى بلا تعلم ، وهداه بلا هداية ، وجعله بصيرا ، وكشف عنه العمى » .

كما ينسبون إلى عبد الله بن مسعود قوله : « إذا أحب الله عبدا اقتناه لنفسه ، ولم يشغله بزوجة ولا ولد » .[١١٣]

والزهد فضيلة تربوية صوفية ، فهو « من وجه صبر ، ومن وجه جود والجود ضربان : جود بما في يدك متبرعا ، وجود عما في يد غيرك متورعا ، وذلك أشرفهما ولا يحصل الزهد في الحقيقة إلا لمن يعرف الدنيا ما هي ، ويعرف عيوبها وآفاتها ويتحقق ما يستغنى عنه منها ، ويعرف الآخرة وافتقاره إليها (ويفضلها على الدنيا لأنه) محال أن يبيع كيس عينا بأثر إلا إذا عرفها وعرف فضل المبتاع على المبيع .

وقد قيل لبعض الزهاد : ما أزهدك وأصبرك . فقال : أما زهدي فرغبة فيما عند الله ، وهو أعظم مما أنت فيه ، وأما صبري فلجزعي من النار ».[١١٤]

ولا يفهم مما سبق أن وجود التصوف من وجود الفقر ؛ فقد وجد صوفية أغنياء وأمراء تركوا

العز والمال والجاه ، ولكن الأمر ـ كما يوضح السهروردي « أن الوصول إلى رتب التصوف طريقه الفقر » .[١١٥]

كما أن الزهد في عرف الصوفية لا يعنى الانتحار المقصود الذي فيه يقلع المرء عن الطعام والشراب وغيرهما من الحاجات الأولية البيولوجية الضرورية لحياة الإنسان . . إن الزهد ليس إضرابا عن الأكل يفضى إلى الموت المحقق ، ولكنه سلوك إرادي يقهر به الصوفي شهوات نفسه حتى لا تستعبده أو تحط من منزلته الروحية ، إنه ليس حيوانا يعيش ليأكل ، ولكنه إنسان روحي يأكل بقدر ما يمسك به ضرورة حياته حتى يستعين على أداء واجباته الصوفية ، « فالدابة ـ كما يقول الثوري ـ إذا لم يحسن إليها لم تقدر على العمل » .[١١٦]

وقد وضح ابن عربي حدود وأهمية الغذاء للصوفي ، فقال : « وتحفظ في غذائك ، واجتهد أن يكون دسما ولكن من غير حيوان فإنه أحسن ، واحذر من الشبع ومن الجوع المفرط . والزم طريق اعتدال المزاج ، فإن المزاج إذا أفرط فيه اليبس أدى إلى خيالات وهذيان طويل ».

وفي موضع آخر يقول : إن المفرط في الجوع « إذا أفرط أدى إلى الهوس وذهاب العقل وفساد المزاج »[١١٧] وقد أجمل الشيخ أحمد زروق ، حقيقة الاقتصار على الضروري من الطعام « حمية للبدن على وجه لا يخل بالفكرة و المنام ».[١١٨]

ومع اقتصار الصوفية على القليل ، لم يحفلوا بلذيذ الطعام ، فهذه صفة الكفار الذي يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم » . لقد كانوا ـ كما قال أحدهم ـ « طعامهم طعام المرضى ، ونومهم نوم الغرقي » . وكانت أصولهم في الابتداء « تدور على أربعة أشياء : قلة الطعام ، وقلة الكلام ، وقلة المنام ، واعتزال الأنام ».[١١٩]

وهكذا اقتصر الصوفية في حياتهم على القليل الضروري الذي لابد منه ، تاركين ما عداه

من حاجيات وتكميليات . وقد فسر هذه الأنواع ، الشيخ أحمد زروق ، المربي الصوفي قائلا :

« الضروري ، ما لا يؤمن الهلاك بفقده
والحاجي ، ما أدى فقده لخلل غير مستهلك
والتكميلي ، ما كان وجوده أولى من فقده
وذلك يجري في كل شيء يكتسب »[١٢٠]

ولم يكن هذا الاقتصار مظهرا طقوسيا يعبر عنه « أدب الظاهر » ، وتحمله فلسفة إعلامية تحقق شهرة اجتماعية لأصحابها . . إن أدب الظاهر لن يكمل إلا إذا ارتبط « بأدب الباطن » ، وإن « حفظ النفس عن الشهوة » الخارجية مقدمة « لحفظ القلب على الخطرات » الداخلية . .[١٢١] لقد كان الصوفي الرباني يستحى أن يلبس عباءة لا تساوى ثلاثة دراهم وهو يحمل في قلبه شهوة بخمسة دراهم ، على حد تعبير الداراني الزاهد م/٢٠٥ هـ .[١٢٢]

وهكذا عاش الصوفية كالملوك الذين لم يعرفوا لهم حاجة عند أحد ، وقضوا حياتهم في الظل ، ومضوا بأيامهم خفافا ، وخرجوا من الدنيا كما دخلوا فيها .[١٢٣]

وبالطبع فإن هذا الأسلوب النفسي القائم على الزهد والتجرد كان موضع طعن ونقد من فقهاء المسلمين الذين يرون فيه هزيمة نفسية ، وسلبية أخلاقية ، وبلادة ذهنية ، وردة اجتماعية تدعو إلى البطالة والذلة وهدم الدنيا أو ما نعبر عنه بالتخلف .[١٢٤]

ولكن الصوفية لا يعبأون بمثل هذه الأقوال ، وأخذوا بقول ابن عربي « إذا ساعدتك جوارحك على إقامة الطاعة فلا تلتفت لقول المدعين في التروْحن ».[١٢٥]

وانصرفوا عن كل نقد ، فهم ليسوا من طلاب الدنيا ، ولا الساعين إلى عمارتها ، وإن طلابها أكثر من الكثير ، والساعين إلى عمارتها لا يحصون منذ كانت الدنيا وحتى تقوم القيامة ،

فهم كل البشر بما ركب فيهم من طبائع غرزية تحبب إليهم الحياة ، والتملك فيها ، والاستمتاع بطيباتها ، ولا يخالفهم في ذلك إلا قلة من أفراد نادرين ، اختاروا الآخرة وسعوا لها سعيهم مؤمنين ، والتزموا بما يفرضه عليهم هذا السعى ، فآثروا العزلة والخمول . ولم يكن الانسحاب من الدنيا هو كل الأسطورة الصوفية ، فإن ما يراه الغير سلبية هو عند الصوفية إيجابية لا يقدر عليها إلا أفذاذ يقهرون شهوات النفس . . ومن ينتصر في هذا المجال هو في غيره أكثر انتصارا . وكما قال الرسول (ص) : جهاد النفس هو الجهاد الأكبر .

ولقد دافع عنهم واحد منهم هو يحيى بن معين الرازي ، ورد التهمة إلى علماء الدنيا قائلا : « يا أصحاب العلم ، قصوركم قيصرية ، وبيوتكم كسروية ، وأثوابكم ظاهرية ، وأخفافكم جالوتية ، ومراكبكم قارونية ، وأوانيكم فرعونية ، ومآثمكم جاهلية ، ومذاهبكم شيطانية ، فأين الشريعة المحمدية ؟ »[١٢٦]

٣ ـ الغربة الصوفية :

إن الزهد أو التجرد كان يجعل الصوفي يعيش في دنياه ـ كما قال الرسول (ص) : « كأنه غريب أو عابر سبيل » . والغربة هنا ذات مفهوم خاص يختلف عن المفهوم العصري للغربة كظاهرة مرضية ذات أبعاد سيكلوجية / اجتماعية ، ولها طبيعة مدمرة للذات في مجتمع آلي ذي تقنيات معقدة ، ونظم سياسية اضطهادية لحرية الفرد وقمعية لإرادته .

إن الاغتراب العصري ali´enation « هو تخلي الفرد اللا إرادي واللاشعوري عن التحكم في ذاته وفي عمله وفي وقته وفي حرية تفكيره »[١٢٧]

وكل شخص مغترب alien´e هو شخص مستعبد لكل ما يستلبه قواه وإرادته وحريته ، سواء أكان ما يستعبده حاجة اقتصادية ، أو عمل وظيفي ، أو ضغط سياسي ، أو قهر اجتماعي ، أو تسلط ثقافي . والفرد المغترب أمام هذه القوى المعادية يشعر بعجزه عن مقاومتها وتغييرها ، ويحس بتعاسة وإحباط لأنه لا يستطيع التخلص منها[١٢٨] وهكذا يفقد ذاتيته أمام نفسه وأمام الناس ويصبح وكأنه عقبة لابد من إزاحتها ، ويحس بتفاهته وهوان

قيمته وعدم فائدته ويموت متعذبا وهو حي ، ويظل مخبولا حتى يذوق الموت الحقيقي .[١٢٨]

أما الاغتراب الصوفي فهو على عكس ما قدمناه . إنه يعبر عن اختيار حر ووعى ذاتي ، وإرادة قوية للصوفي المغترب الذي يتخذ من غربته أسلوباً علاجياً لأمراض النفس . ولهذا كان يطالب الشيخ أحمد زروق م / ٨٩٩ هـ باستخدام الدواء النافع للصوفي الذي يحمل قلبا معتلا ، ويتمثل في « غربته في الدنيا حتى من نفسه » وهذه غربة لمن يستطيع أن يتخلص من علائقه البشرية ليدخل متطهرا في علاقات روحية وثيقة مع الله . أما من ابتلى بمصاحبة الخلق ، فإن الشيخ زروق ينصحه بقوله : « أن تعد نفسك فيهم غريبا ، فلا تطلب منهم حقا ، ولا ترى لك في ما هم عليه خيرة ، فتتركهم وما دفعوا إليه ، وتعمل على ما يخلصك عند مولاك محتملا أذاهم »[١٣٠]

وهذه أول الغربة ، وهي غربة جسمية ، وتتلوها غربة روحية ، ويمكن إدراكها من تعريف الجنيد للتصوف : « التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به »[١٣١] أي يميت فيك مادية الشهوات ويحيك روحا . ومن يموت جسما ويعيش روحا هو إنسان تخلص من صفته البشرية وطبيعته الاجتماعية ، يعيش غريبا في بنى جنسه ، هو فيهم وليس منهم . وهذا مصداق قول يحيى بن معاذ عندما سئل عن وصف العارف بين قومه فأجاب : « رجل معهم بائن منهم ».[١٣٢]

وابن عربي يجعل هذا النوع من الغربة أبسط أنواعها ، فيقول : « الستر أولى (أي في البعد العازل عن الناس) ، وأيسره أن تكون كائنا بائنا ». كما وضح نوعي الغربة أو العزلة ، فقال : « هي على قسمين :

عزلة المريدين ، وهي بالأجسام عن مخالطة الأغيار .
وعزلة المحققين ، وهي بالقلوب عن الأكوان ، فليست قلوبهم مجالا لشيء سوى العلم بالله تعالي »[١٣٣]

وهذا ما شدد عليه فقال موضحاً : « وليس المراد من ترك الناس ترك صورهم وإنما المراد ألا

يكون قلبك ولا أذنك معهم . . فلا يصفو القلب من هذيان العالم » .[١٣٤]

ويؤكد ابن عربي على ضرورة الغربة للصوفي ، وإلا كان غير صوفي ، فيقول : « الأرض أرضان : أرض عبادة وأرض نعمة ، فمن خرج من إحدى الأرضين وقع في الأخرى ، وهو لمن وقع فيها » .[١٣٥]

ومن ثم فقد عرف السهروردي الصوفية قائلا : « أجساد أرضية بقلوب سماوية وأشباح فرشية بأرواح عرشية ، يقول الجاهل بهم : فقدوا وما فقدوا . . كائنين بالجثمان ، بائنين بقلوبهم عن أوطان الحِدْثان . . . يلوح من صفات وجوههم بشر الوجدان ، وينم عن مكنون سرائرهم نضارة العرفان » .[١٣٦]

والغربة عند الصوفية من كمال الإيمان حيث يعتزلون الناس وما يفعلون آخذين من الخليل عليه السلام مثله الطيب حين واجه قومه بقوله : « وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربي » . فالناس ـ كما يقول الرسول ـ هلكي إلا العالمون ، والعالمون هلكي إلا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم . كما يتناقل الصوفية كذلك عن الرسول قوله (ص) : « لا يكمل إيمان المرء حتى يكون الناس عنده كالأباعر ، ثم يرجع إلى نفسه فيراها أصغر صاغر » .

ويوضح السهروردي مغزى هذا الحديث فيقول : « إشارة إلى قطع النظر عن الخلق والخروج منهم وترك التقيد بعاداتهم » . ويؤكد ضرورة هذا الخروج لمن أراد السير في طريق المعرفة الربانية ، « كل مبتدىء لا يحكم أساس بدايته بمهاجرة الآلاف والأصدقاء والمعارف ، ويتمسك بالوحدة لا تستقر بدايته » .[١٣٧]

ومن هذا المنطلق ألف فيلسوف الصوفية شهاب الدين السهروردي قصته « الغربة الغربية » متأثرا فيها بقصة حى بن يقظان لابن طفيل ، مستخدما إشاراتها الصوفية بشكل يؤدى إلى هجرة أهل التصوف وأصحاب المكاشفات من العالم الأرضي عالم الشهوات والناس

إلى عالم الحقيقة . وفي ختام هذه القصة يقول : « نجانا الله من أسر الطبيعة وقيد الهيولي »[١٣٨] فالحياة مع الناس في الأرض ذل وسجن وهي مع الله في سمائه حرية وسعادة . ولهذا قال الصوفي أبو على الروذباري : « إن أضيق سجن يعيش فيه إنسان ، مجتمع أناس يخالفونك في قصدك » .[١٣٩]

والاغتراب بهذا المفهوم له أصل إسلامي حين يفر المسلم بعقيدته في مجتمع يعاديه ، ينسب الصوفية إلى الرسول (ص) قوله : «أحب شيء إلى الله تعالى الغرباء . قيل ومن الغرباء ، قال الفرارون بدينهم ، يبعثهم الله يوم القيامة مع عيسى بن مريم عليهما السلام » . وقوله كذلك : « يأتى على الناس زمان لا يسلم لذى دين دينه إلا رجل يفر بدينه من قرية إلى قرية ، ومن شاهق إلى شاهق ، ومن حجر إلى حجر »[١٤٠] وقول له آخر : « بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبي للغرباء » لكن هذه الغربة خاصة بغربة المسلم بين الكافرين ، أما غربة الصوفي فهي غربة بين المسلمين .

وقد بدأت هذه الغربةعندما دخلت في المجتمع الإسلامي مفاسد وفتن وشهوات فشاع الغزل بالمرأة وبالمذكر ، وانتشرت أنواع الزندقة واللواطة وشرب الخمور والتغنى بها والدعوة إلى شربها جهرا ، ووصل الفساد حتى إلى الخاصة ، والقوامين على السلطة وحماية الدين ، حتى إن قاضى القضاة عند الخليفة المأمون ، يحيى ابن أكثم ، لم يستح أن يقول :

إنما الدنيا طعام ومدام وغلام
فإذا فاتك هذا فعلى الدنيا سلام

وهذا ما حمل الصوفيين على هجر الناس في حياتهم ، واعتزالهم في خلوات نائية ، يسلمون فيها بدينهم النقي وأرواحهم الطاهرة وعبادتهم الخالصة .

يجعل السهروردي العزلة على نوعين : فريضة وفضيلة :
فالفريضة ، العزلة عن الشر وأهله .
والفضيلة ، عزلة الفضول وأهله .[١٤٢]

ويجعل ابن عربي للمعتزلين نيات ثلاثا :

— نية اتقاء شرء الناس .
— ونية اتقاء شره المتعدى إلى الغير ، وهو أرفع من الأول ، فإن الأول سوء ظن بالناس ، وفي الثاني سوء الظن بنفسه ، وسوء الظن بنفسك أولى لأنك أعرف بنفسك .
— ونية إيثار صحبة الجليل من جانب الملأ الأعلى ، فأعلى الناس من اعتزل عن نفسه إيثاراً لصحبة ربه . ومن آثر العزلة على المخالطة فقد آثر ربه على غيره . ومن آثر ربه لم يعرف أحد ما يعطيه الله تعالى من المواهب والأسرار ، فإنه لا تقع العزلة أبدا في القلب إلا من وحشة تطرأ على القلب من المعتزل عنه وآنس بالمعتزل إليه ، وهو الذي يسوقه إلى العزلة . فمن لازم العزلة وقف على أسرار الوحدانية الإلهية وما ينتج له من المعارف .

وأرفع أحوال العزلة الخلوة ، فإن الخلوة عزلة في العزلة ، ونتيجتها أقوى من نتيجة العزلة العامة . . . (كما أن) العزلة تورث معرفة الدنيا » .[١٤٣]

ومع ذلك فالعزلة لا تذهب بصفة كون العارف المغترب آلفا مألوفا . ولهذا « صارت العزلة ـ كما يقول السهروردي ـ مرغوبا فيها في وقتها ، والصحبة مرغوبا فيها في وقتها »[١٤٤]

وقد وضح الغزالي آداب الصوفي في اعتزاله الناس بما يؤكد هذا المعنى ، فقال : « يكون فقيها في دينه . . يعتقد في اعتزالهم دفع شره عنهم ، ويحضر الجمع والجماعات ، ويشهد الجنائز ويعود المرضى ، ولا يخوض في حديثهم ، ولا يسأل عما يفسد قلبه من أخبارهم ، ولا يطمع نفسه فى نائلهم حتى لا يكون له حاجة إلى جيرانه .

تكون أوقاته ثلاثة : إما إن يصلى ويدرس فيغنم ، أو ينظر في كتبه فيتعلم ، أو ينام فيسلم . . فإن كان له أهل يتحدث معهم ، ويجتهد في خلوته حتى يرى ميزان عزلته ».[١٤٥]

ولكن من الناحية العملية زاد الصوفية كثيرا في هذه الآداب التي يجدونها مخففة ، وبالغوا حتى طالبوا بالبعد عن كل إنسان ، والهروب إلى حيث لا يوجد إنسان . ينقل إبراهيم ابن

أدهم عن راهب وعظه :

خذ من الناس جانبا كن بعدوك راهبا
إن دهرا أظلني قد أراني العجائبا
قلب الناس كيف شئت تجدهم عقاربا

ويبدو أنه آمن بهذا الوعظ وأخذ بحرفيته ، فنصح بدوره بشر الحافي ، فقال :[١٤٦]

توحش مع الإخوان لا تبغ مؤنسا ولا تتخذ خلا ولا تبغ صاحبا
وكن سامري الفعل من نسل آدم وكن أوحديا ما قدرت مجانبا
فقد فسد الإخوان والحب والإخا فلست ترى إلا مذوقا كاذبا
فقلت ولولا أن يقال مدهده وتنكر حالاتي لقد صرت راهبا

وبلغت هذه النصيحة مبلغها في نفسية بشر الحافي ، فقد كان يكتئب إذا رأى رجلاً يشوش عليه خاطره ، ويعكر صفو عزلته ، ويقول : « بذنب مني رأيت اليوم إنسانا » .[١٤٧]

وشاعت في المجتمع الصوفي أقوال مأثورة تمجد هذه العزلة التامة ، يقول السري السقطي : « من أراد أن يسلم دينه ، ويستريح قلبه وبدنه ، فليعتزل الناس لأن هذا زمان عزلة ووحدة » .[١٤٨]

ويقول ابن عباد الرندي : « الاستئناس بالناس من علامات الإفلاس »[١٤٩] ولم يكن عجيبا أن نجد رجلا مثل الزاهد أبي علي الحسن بن مسلم القادسي م/٥٩٤ هـ وقد « أقام أربعين سنة لم يكلم أحدا من الناس » ، واعتكف في زاوية نائية لا يرى غير وحوش ضارية » .[١٥٠]

وقد يستغرب الناس ولا يكادون يصدقون هذه الطبيعة النافرة للصوفية ، وصبرهم العجيب على التفرد والتوحش من الناس ، والإنسان بطبعه مخلوق اجتماعي ويموت غما إذا عزل عنهم ، كما تثبت التجارب السيكلوجية الحديثة . ولكن هؤلاء الناس ينسون أن

الصوفية ليسوا من عجينة بشرية عادية . . إن لهم استعدادات روحية وطاقات نفسية هائلة تجعلهم يتحملون بجلد عذاب الغربة ، وإن عذابها لشديد ـ على حد تعبير ابن عربي ـ ولكن كل شيء يهون في سبيل الغاية العليا .

يقول ابن عربي : « من خرج من أصله فهو غريب ، وعذاب الغربة شديد . . . الشقى غريب في الآخرة ، والسعيد غريب في الدنيا ، فطوبي للغرباء » .[١٥١]

إن غربتهم عمارة شعور وإيقاظ ضمير ؛ فهم يعتزلون الناس للدخول في معية الحبيب الإلهي ، وهي معية كلها سمو وسعادة وحياة ما بعدها حياة ، ولا يهمهم شيء بعد ذلك ، فلقد استأنسوا بالله فاستوحشوا من الناس ، ولسان حالهم مع ربهم يقول :[١٥٢]

فليتك تحلو والحياة مريرة ... وليتك ترضى والأنام غضاب
إذا صح منك الود فالكل هين ... وكل الذي فوق التراب تراب

لقد رجع أبو الحسين النوري من سياحة البادية ، وقد تناثر شعر لحيته وحاجبيه وأشفار عينيه ، وتغيرت صفته ، فقيل له : هل تتغير الأسرار بتغير الصفات ؟ فأجاب :

كما ترى صيرني ... قطع قفار الدمن
شرقني غربني ... أزعجني عن وطني
إذا تغيبت بدا ... وإن بدا غيبني

وهو القائل :

إذا استوحش الثقلان مني ... أنست بخلوتي ومعي حبيبي

وكان للغزالي موقف مماثل أثناء سياحته الروحية ، فلقد رآه أبو بكر ابن العربي هائما في البادية ، عليه مرقعة ، وبيده عكازه ، وعلى عاتقه ركوة ، لا يعرف أحدا ولا يكاد يعرفه أحد .[١٥٤]

والغربة كوسيلة رياضية في التهذيب الروحي كانت سبيلا للكشف المعرفي ، وهي بهذا المعني غربات ، كل غربة تناس مقاما من مقامات العارف ، سوف نتعرض لها في سياق آخر .

٤ ـ هـدايـة المـربـي :

إن التربية الصوفية لا تكسب بذاتها المعرفة ، إنها تعرف العارف بسبيل التعرف ، وترشده إلى السير في فجاجه ، وتبصره بما يلزمه في رحلته الكشفية . . فالسفر الروحي المؤدي إلى حقائق المعرفة القدسية طويل وشاق ، وتختلط به شعب متفرقة قد تضلل السالك إذا لم يهتد بخبرة مرب عارف دهس الطريق وخبر كيف الوصول .

يعرف السهروردي التربية تعريفا صوفيا يتمثل في حمل المريدين على السير في طريق الحق وإدراك اليقين الذي فيه « يحب العبد الباقي ويزهد في الفاني ، فتظهر فائدة التزكية وجدوى المشيخة والتربية ، فالشيخ من جنود الله تعالى يرشد به المريدين ويهدى به الطالبين » .[١٥٥]

ومع إن الصوفية يرون أن المعرفة ليست كسبية ولا نقلية ولا تعليمية ، إلا أنهم يؤمنون بأهمية المشيخة في التوجيه والإرشاد . يقول الغزالي : « لابد للسالك من شيخ يؤدبه ، ويرشده إلى سبيل الله تعالى »[١٥٦] ويؤيد ذلك ابن عربي في رسالته إلى الإمام فخر الدين الرازي ، فيقول : « اعلم يا أخي وفقنا الله وإياك أن الرجل لا يكمل عندنا في مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ . . ولو أنك يا أخي سلكت على يد شيخ من أهل الله عز وجل لأوصلك إلى حضرة شهود الحق تعالى ، فتأخذ عنه العلم بالأمور من طريق الإلهام الصحيح من غير تعب ولا نصب ولا سهر ، كما أخذه الخضر عليه السلام . . » .[١٥٧]

وهكذا تصبح مهمة الشيخ في التوجيه والهداية أساسية لا غنى عنها ، وبه يكون ـ كما يقول ابن مامين ـ « تسليك السالكين » في طريق المعرفة ، والشيخ له بين المريدين حق القدوة والاقتداء به ، كالرسول له حق القدوة والاقتداء به بين المسلمين : « قل إن كنتم تحبون الله

فاتبعوني يحببكم الله » .[١٥٨]

وقد أكد القشيري على ضرورة استرشاد المريد بشيخ ناصح أمين ، ويقول : « من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان » ، وينقل عن شيخه أبي علي الدقاق قوله : « إن الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق ولا تثمر » ، كما يورد عبارة كثيرا ما رددها شيوخه : « من لم ير مفلحا لا يفلح » .[١٥٩]

ولهذا ينصح ابن عربي كل مريد قائلاً : « اعلم أيها المريد نجاة نفسك أنه أول ما يجب عليك قبل كل شيء طلب أستاذ يبصرك عيوب نفسك ، ويخرجك عن طاعة نفسك ، ولو رحلت في طلبه إلى أقصى الأماكن » .[١٦٠]

ومع ذلك فابن عربي لا يري في المشيخة ضرورة مطلقة ، وكأنها فرض مقدس فهناك أفراد تملك نفوسهم همة الشيوخ الذين تحكموا في كل شهوة ، وتشرق في قلوبهم أضواء الحقيقة ، وتقودهم مباشرة في طريق الصعود ، ويعيدون إلى الأذهان صورة السلف الأول من كبار العارفين الذين صنعوا أنفسهم بأنفسهم ، وكانوا مثلاً للأجيال التي تعاقبت بعدهم ، ومثل هؤلاء ليسوا بحاجة إلى المرور بأبواب شيخ يربيهم . . يقول ابن عربي : « فإن كان وهمك حاكما عليك فلا سبيل إلى الخلوة إلا على يد شيخ مميز عارف ، وإن كان وهمك تحت سلطانك فخذ الخلوة ولا تبال (ولكن) عليك بالرياضة قبل الخلوة » .[١٦١]

ومثل هؤلاء قليلون للغاية ، وتبقى الحاجة إلى هداية المربي ضرورة لتهذيب المريدين ، وتتلخص مهمة المربي الإرشادية في النواحي التالية :

١ ـ « الإشراف على البواطن » ـ كما يقول السهروردي ـ « واعتبار قلوب جماعته قبل قوالبهم » ـ كما يقول السبكي . فالتربية نفسية روحية وليست عقلية أو بدنية . وهذه التربية تخضع المريد لنظام روحي يطبقه بكمال على مدى ثلاث سنوات ، فإن سار على النهج المطلوب قبله الشيخ ، وإلا طرده من صحبته ورفض إجازته .

ـ في السنة الأولى يتخصص فيها المريد لقهر نفسه وإذلالها عن طريق خدمة الناس دون أدنى تمييز ، ففي الخدمة إشعار بحقارته .

ـ وفي السنة الثانية يتفرغ فيها لتزكية الروح عن طريق خدمة الله ، وخدمته هي العبادة الخالصة حبا فيه .

ـ وفي السنة الثالثة يعنى المريد بشئون قلبه استعدادا لتلقى المعرفة حيث يتدرب على استجماع فكره والدخول في الحال أو الوقت الصوفي طاردا كل هم وشاغل .

وكل هذه الأداءات تتم بإشراف الشيخ الذي يعلم المريد كيف يصبر على أداء الثمن الذي يمكنه من شراء جوهر المعرفة . وقد يطيل الشيخ فترة الإعداد الروحي إذا رأى أن حالة المريد تستدعي ذلك ، يقول ابن عربي : « كل صحبة مريد لشيخ يحدث المريد فيها نفسه بالنهاية إلى أجل لا يعول عليها » .(١٦٣)

٢ ـ مراعاة « تنوع الاستعدادات ، فيأمر كل مريد من أمر معاشه ومعاده بما يصلح له » على حد تعبير السهروردي ، أو كما يقول السبكي : « الكلام مع كل منهم بحسب ما يقبله عقله وتحمله قواه ويصل إليه ذهنه . . والكف عن أسرار ذكر ألفاظ ليس سامعها من أهلها ، فإن في ذكرها له من المفاسد مالا خفاء به . . »(١٦٤)

ولأهمية التنوع في الاستعدادات وضرورة مراعاتها في تربية المريدين اشترط « في الشيخ أن يكون عارفاً بحال المريد وما يتقلب فيه من الأطوار وما يليق بحاله ، لأن الشيخ له مراتب عديدة ، وكذلك المريد مثله :

فنظر الأدني بعين الأدني يوجب الهلاك

ونظر الأعلى بعين الأدني يوجب الحيرة

ونظر الأعلى بعين الأعلى هو السمو والرفعة

ونظر الأعلى للأدنى بعين الأعلى يوجب التعب له ولأتباعه

ونظر الأعلى للأدنى من جنسه يوجب الراحة له ولأتباعه »(١٦٥)

٣ ـ اتباع أسلوب التدرج في أداء الواجبات الروحية ، فلا يكثر على مريديه « الأوراد لاسيما

في أول أمرهم »[١٦٦] ويأخذهم « بالصلاة والتلاوة والذكر ، ويرتبه على التدريج » .[١٦٧]

٤ ـ أن يكون قدوة في السلوك والتعبد ، فكما يقول السهروردي : « من لا ينفعك لحظه (سلوكه وفعله بالملاحظة) لا ينفعك لفظه »[١٦٨] ولهذا شرطوا على المربي الصوفي أن يكون متسما بصفات الكمال من الجود والتوكل والحلم والعبادة والشكر .[١٦٩]

والشيخ عند الغزالي : « من يعرض عن حب الدنيا وحب الجاه ، وكان قد تابع لشخص بصير تتسلسل متابعته إلى سيد المرسلين (ص) ، وكان محسنا رياضة نفسه بقلة الأكل والقول والنوم ، وكثرة الصلوات والصدقة والصوم ، وكان بمتابعته ذلك 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 إذن نور من أنوار النبي (ص) يصلح للاقتداء به . ولكن وجود مثله نادر أعز من الكبريت الأحمر » .[١٧٠]

وندرة هذا المربي الكامل مثلت أزمة في التربية الصوفية امتدت طوال قرون متعاقبة . يقول الشيخ أحمد زروق عن وجود الشيخ النصيح صاحب العلم والعمل الصحيح إنه « معدوم في المشرق والمغرب ، وإن وجد فأغرب من عنقاء مغرب ، لأنك لا تجد إلا صاحب حال وهمة ، أو صاحب علم وعمل بلا همة » . ويؤكد هذه الحقيقة في موضع آخر ، فيقول : « وجود المربي بسره وسيره ، وقد عدم الثاني مع وجود الأول ، وبقي كل منهما دون الآخر في هذه الأزمنة (من القرن التاسع الهجري) ، فاحتيج لأخذ كل واحد من جهته ، وإنه لعسير إلا لمن يسره الله »[١٧١]

٥ ـ أن يسلك مع تلامذته مسلك الآباء مع أبنائهم ، مع التحفظ أو الوقار الذي يليق بمهابة الأب الروحاني ، ولهذا وجب عليه :

ـ أن يتواضع لتلامذته . . ويجلس معهم في بعض الأوقات ، ويحثهم على الطاعات . . ويبين لهم أسنى الطرقات .

ـ أن يعفو عن زلاتهم ، ويتجاوز عن خطيئاتهم ، ويصفح عن عثراتهم ، وأن يتلقاهم بالترحيب وطلاقة الوجه .

ـ أن يقبل اعتذاراتهم ، وألا يمنعهم زياراتهم له .

ـ أن يتحبب إليهم بما يؤكد محبته في قلوبهم .

ـ ألا يكثر عليهم العقاب ولا يخليهم منه .

ـ ألا يمزح معهم المزح المؤدى للاستخفاف ، ولا ينقبض عنهم الا نقباض المؤدى للانكفاف »[١٧٢]

٦ ـ للشيخ في مقابل هذه الواجبات حقوق قبل مريديه ، ولابد من استيفائها ، وإلا أثبتوا عدم صلاحيتهم لنظام التربية الروحي وطردوا منه ، ومن هذه الحقوق الطاعة التامة ، والتفويض المطلق ، والملازمة المخلصة ، والتقبل الصافي لكل ما يشير به الشيخ في السر والعلن .

يقول الغزالي : « من ساعدته السعادة فوجد شيخا كما ذكرنا ، وقبله الشيخ ، ينبغي أن يحترمه ظاهرا وباطنا . أما احترام الظاهر فهو ألا يجادله ولا يشتغل بالاحتجاج معه في كل مسألة ، وإن علم خطأه . . ويعمل ما يأمر به الشيخ من العمل بقدر وسعه وطاقته . . وأما احترام الباطن فهو أن كل ما يسمع ويقبل منه في الظاهر لا ينكره في الباطن ، لا فعلا ولا قولا ، لئلا يتسم بالنفاق ، وإن لم يستطع يترك صحبته إلى أن يوافق ظاهره باطنه » .[١٧٣]

ويعلل لذلك السهروردي قائلاً : « واعلم أن تصاريف الشيخ محمولة على السداد والصواب ، إذ لا تخلو من نية صالحة فيها ، فيجب على المريد أن يكون بين يدى الشيخ كالميت بين يدى غاسله . . واعلم أن الشيخ إذا عاقب المريد على الخطرة واللحظة فضايق عليه أنفاسه فليبشر بالقبول والفتح والرضى . . وليجلس بين يديه مطرقا جلسة العبد بين يدى سيده . . ثم ليعلم أن ضابط الأدب مع الأشياخ في أمرين : « أحدهما التسليم والانقياد فيما يفعلون ويأمرون ، والثاني صد النفس عن ترفهها وتزينها

معه . . » .[١٧٤]

ومن يقارن بين هذه الواجبات والحقوق يجد أنها متوازنة ، وتقوم على روابط عاطفية روحية قوية ، أساسها الحب والإخلاص من قبل الشيخ والطاعة والاحترام من قبل المريدين . . وهكذا يدخل الصوفية في علاقات نفسية مباشرة ودودة .

ولا يتصور أنصار التربية الحديثة وجود تربية مثل هذه تبالغ في آداب الظاهر ، وتحول المتعلم بين يدى أستاذه إلى ظل ساكن يكاد يموت فيه كل شيء ، وينسون أن أدب الظاهر في التربية الصوفية دلالة على أدب الباطن . والباطن هو المقصود بالتربية حيث تنمحي فيه كل صفات الظاهر . . وليست المسألة التربوية محصورة في تنمية الشخصية وما تتطلبه هذه التنمية من إكساب معلومات وصقل مهارات ، وتفتيح طاقات . . فلكل تربية غاية ومسلك ومحتوى ووسائل ، وهما متنافران لا يلتقيان .

٧ ـ وتمام التربية الصوفية في مرحلة الإعداد الروحي إلباس الخرقة . وهي قطعة من النسيج المرقع أو من الثوب البالي ، غالباً ما تكون زرقاء اللون . وهي علامة التشريف « وارتباط بين الشيخ والمريد ، وتحكيم من المريد للشيخ في نفسه ويكون لبسها علامة التفويض والتسليم ودخوله في حكم الشيخ . . كإحياء سنة المبايعة . . » .

ويجوز للشيخ أن يلبس المريد خرقا في دفعات . ومع ذلك فليس إلباسها فرضا لابد منه ، إنها إشارة حسية ذات دلالة معنوية . واعتراف بأستاذية الشيخ وأهلية المريد للدخول في مقامات السالك الباحث عن المعرفة .

وهذه الخرقة « خرقة الإرادة » تختلف عن خرقة التبرك التي تمنح للمتشبهين تحبيبا لهم في التصوف وآدابه .[١٧٥]

٥ ـ السفر إلى كنز المعرفة :

في هذه المرحلة وقد قطع الصوفي كل علائقه بالدنيا والناس ، وخرج من حياته الأرضية لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء ، وبعد تجربته التربوية التي نجح في اجتيازها خادما لشيخه وعابدا لربه ، فإنه يخرج وقد تطهرت نفسه وارتاضت ولم يبق له إلا أن يبدأ رحلة السفر

الروحي ويضع قدمه في الطريق اللانهائي الذي سار فيه الشيوخ من قبل ، ويؤدي إلى كنز المعرفة . . . والطريق كما وضحه ابن عربي : عبارة عن مراسم الحق تعالى المشروعة التي لا رخصة فيها . أما السفر فليس إلا توجها قلبيا إلى الحق تعالى بذكر وعبادة روحية خالصة .[١٧٦]

ويمتد الطريق على ثلاث مراحل ، تمثل عددا من المقامات (محاط ومراتب روحية) ، وتنزل عليه في أثناء ذلك أحوال مختلفة أو أوجه من الشعور النفسي الباطن يتقلب بينها .[١٧٧]

المرحلة الأولى : مرحلة السير الوعي

وفيها يبدأ سفر القلب ، عاقدا النية على المسير ، مصطحبا عدة السفر ، وتتمثل فيما أخبر به ابن عربي على لسان السالك : « وقد اتخذت الإسلام جوادا ، والمجاهدة مهادا ، والتوكل زادا ، وسرت على سواء الطريق ، أبحث عن أهل الوجود والتحقيق . . . ».[١٧٨]

وفي هذه المرحلة تبدأ الغربة الروحية ، وتبدأ الحواجز المعنوية تفصل بين الصوفي والوسط الاجتماعي الذي يحيط به ، لكن الوعى لا يغيب عنه ، ويستطيع أن يميز بين ذاته وذوات الآخري ، كما يميز بين وجوده ووجود الله ، ويتحرك كسالك مجرد ، ومقامه هو مقام المعاملة والرياضة .

ومن ثم فإن الحالة الغالبة عليه هي « حالة الصحو » أو « حالة الحضور » وينسب الصوفية إلى الرسول (ص) قوله :

« سيروا فالغرباء يصلون أولا »

« سيروا سبق المفردون » أي الغرباء ، فالمفرد غريب في قومه .

وعندما سئل (ص) عن صفة المفردين قال : « المسترون بذكر الله ، وضع الذكر عنهم أوزارهم فوردوا القيامة خفافا »[١٧٩]

المرحلة الثانية : مرحلة الدخول في الغربة

في هذه المرحلة يفقد الصوفي الوعي ، وينتابه الوجد ، ويعيش في حالة معروفة تغيبه عن كل شيء وعن كل حي . وهي « حالة السكر » . وفيها ينعدم الفرق بين الخالق والمخلوق ، ويبدو السالك في صورة وصفها ابن عربي تتمثل في تجريده عن الأينية ، ونزعه رداء الأمنية ، وخلعه الآلية ،ووقوفه في الفرق والبينونية ، ودخوله في الطينية . ويصبح وكأنه لا يرى الواحد إلا بالواحد ، حيث يتحد الغائب بالشاهد .

وهنا يصل إلى باب عين اليقين ، وعليه أن يتابع السير إلى باب الروح الكلي سائحا في آفاق الطرائف واللطائف .[١٨٠]

وبالطبع فإن المواجد تكثر في هذه المرحلة ، ويعبر عنها في حالة من اللاوعى ، يطلق عليها الهذيان نتيجة التعبير بلغة كلامية عن ظواهر وجدانية غير ملفوظة ولا موصوفة ، ويسلك الصوفي مجذوبا يأخذه « سكر الحال حيث يغيب سمعه في بصره » وبصره مشدود إلى طوالع تهوله بجلالها وجمالها . . ويصبح مخلوعا عن أصله[١٨١] وينطبق على المجذوب في هذه المرحلة ما ينسبه الصوفية إلى الرسول (ص) في قوله : « البحث عن الله غربة » .

المرحلة الثالثة : مرحلة الوصول إلى المشاهدة :

وهي المشاهدة التي تجذب إلى جوهر الوحدة ، وفيها يشعر الصوفي باتحاد المخلوق بالخالق مع وعيه المميز بينهما . ولذلك تتصف هذه المرحلة بأنها : « مرحلة الصحو الثاني » ، لأن الصوفي لا يغيب بفقد وعيه عن جميع صفاته وآثاره ، كما هو الحال في سكر الفناء ، إنه في « حال الصحو والتمكين لا يغيب سمعه في بصره لتملكه ناصية الحال ، ويفهم بالوعاء الوجودي المستعد لفهم المقال » ولا يكون مجذوبا بل سالكا متداركا بالجذبة « أخرج من وهج المكابدة إلى روح الحال . . وفتح له باب من المشاهدة فوجد دواءه وفاض وعاؤه ، وصدرت منه كلمات الحكمة » .[١٨٢]

وإذ يشعر الصوفي ببقائه لا بفنائه ، فإنه بقاء بالصفات والأعمال الإلهية لا بصفاته وأعماله هو . . ويظهر بين الناس بهذه الصفات والأعمال ، محتفظا لنفسه بالصلة الشخصية التي تربطه بالحق ، ويشعر أنه متحد به مع مخالفته تعالى للحوادث .

وفي اتحاد العاشق والمعشوق في شخصية واحدة ، يقول ابن الفارض[١٨٣]:

كلانا مصل واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلى سواي ولم تكن صلاتي لغيري في أدا كل ركعة

حقيقة المشاهدة :

إن المرحلة الأخيرة تجعل الصوفي مجذوباً متداركاً بالسلوك « يبادئه الحق وأنوار اليقين ويرفع عن قلبه الحجب ويستنير بأنوار المشاهدة »[١٨٤] وليست المشاهدة خيالات فاسدة . ورد عن الرسول (ص) : « احفظوا بطونكم جوعى ، وأكبادكم عطشى ، وتخلوا عن الدنيا تستطيعوا أن تروا الله بقلوبكم » . وقال (ص) « اعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » .

لكن المشاهدة لا تعنى الرؤية العينية لذات إلهية متجسدة ، ومن ثم فليس للخيال أن يتمثل صورة متشخصة أو متشيئة . . إن المشاهدة سر القلب ، ولا يمكن التعبير عنها بأية لغة ، ولا بأي مجاز ولا في أية صورة ، ولهذا فإن الصمت علامة المشاهدة كما أن الكلمة ـ كما يقول الهجويري ـ علامة المعاينة » .[١٨٥]

وإن كان بعض الصوفية كابن عربي يرى أن الذات الإلهية تدرك بالإدراك الحسي وأن العالم مجرد صورة ذهنية ؛ ومن ثم فإنه يشرك الولاية مع النبوة في ثلاثة أشياء منها « رؤية عالم الخيال في الحس » .[١٨٦]

ومع ذلك فهذا الإدراك الحسي ليس إدراكا شيئياً . ويوضح شهاب الدين السهروردي طبيعة هذا الإدراك الإشراقية ويقول بأن الإشراق على الخيال مثل الإشراق على الإبصار ، وأن

الحواس كلها ترجع إلى حاسة واحدة هي الحس المشترك . ويرجع ذلك إلى قوة واحدة هي ذاته النورية الفياضة لذاتها .[١٨٧]

ومهما كانت طبيعة هذه المشاهدة فإن الصوفي لن يرى الله إلا إذا دخل في مرحلة تتم فيها - على حد تعبير أبي عبد الله محمد بن خفيف م/ ٣٧١هـ : « تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة أخلاق الطبيعية ، وإخماد صفات البشرية ، ومجانبة دواعي النفسانية ، ومنازلة صفات الروحانية » .[١٨٨]

وهنا تتحول ذاته إلى ذات جديدة لها طبيعة نورانية قابلة لرؤية الله . . أو يتحول - كما يقول الشاعر جاويد نامه - إلى ذات حية باقية مثل الإله ، يعدو - كما يقول جلال الدين الرومي - « كروح وراء حدود الليل والنهار والحياة والموت حيث كل ما هو كائن كان دائماً واحدا وكلا » .[١٨٩]

وتتم المشاهدة الصوفية بالجذب وليس بالاستدلال ، فالأدلة بالنسبة للصوفي حجب ، لأن الذي لا يعرف إلا شيئا لا يهتم بغيره ، والذي يحب شيئا لا يبصر شيئا غيره . وكما أمر الله تعالى بغض البصر عن الرغبات المحرمة « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم » ، فللصوفية غض العيون الروحية عن الأشياء المخلوقة ، لأن المشاهد مستغرق في مشاهدة الخالق . ومن ثم فإن الصوفي لا يرى في المشاهدة شيئا سوى الله ، كما يقول الشبلي ، أو يرى الله في كل شيء كما يراه ، على حد تعبير محمد بن واسع .[١٩٠]

وفي المشاهدة تختفي أمام الصوفي حدود الزمان المتجدد ، ولم يعد إلا زمان إلهي (إذا استخدمنا تعبير العراقي ، الشاعر الصوفي الشهير) . . فالوقت عند الصوفي هو جوهر الحال الحاضر ، لا يرى له بداية ولا نهاية ولا حركة . . كل لحظة قائمة وحاضرة ولا شيء غيرها ، ليس قبلها ماض ، وليس بعدها مستقبل ، والقلب فيها مجتمع بكل مشاعره . وتصبح اللحظة هي كل الحياة ، أنضر ما تكون وأسعد ما تكون ، لأن الصوفي يعيشها بكل إحساسه مع الله . . .

وليس لإنسان أن يصل إلى حقيقة الوقت لأنه لا يدخل في نطاق الاكتساب الإنساني[١٩١] والمشاهدة درجات أو منازل ، وضحها الشيخ أحمد السرهندي في أربع حيث وصفت له تجربة مريد اختفت أمامه الأرض والسماء وكل شيء كان يراه ، حتى ذاته أصبحت لا وجود لها عنده . . وهكذا انعدمت أمامه المرئيات الكونية فلم يعد يرى غير الله الذي يملأ كل شيء في الوجود ، فأجاب الشيخ السرهندي معللا : « هذا يرجع إلى تقلب القلب المستمر ، وأنه لم يتجاوز ربع منازله ، ولابد من مواصلة رياضة الباطن ويمر المريد بباقي منازل القلب : الروح ، والسر الخفى والسر الأخفى ، والتي يتألف منها جميعا عالم الأمر . . ولكل منزلة أحوال ورياضة خاصة بها . . حتى إذا مر طالب الحق بهذه المنازل فإنه عندئذ يتلقى بالتدريج أنوار « الأسماء الرياضية » ، و « الصفات الإلهية » ، ثم أخيرا يتلقى أنوار « الروح الإلهية ».[١٩٢]

وقد تعرض ابن عربي في تفصيل لمراتب المملكة الإلهية التي يكشف عنها الصوفي في مشاهدته العرفانية ولست أدرى هل تعبر عن تجربته الذاتية ، أم تعبر عن كمالات المشاهدة والتي قد لا يرقى إليها أحد من الناس . .

وتبعا لوصفه فالصوفي المشاهد يمر بعوالم لا حصر لها : عالم أسرار الأحجار المعدنية ، ثم النباتات ، ثم عالم سريان الحياة السببة في الأحياء . . ثم يمر بصور الاستحالات وكيف يصير الكثيف لطيفاً واللطيف كثيفا وما أشبه ذلك ثم يرقى إلى عوالم أخرى ، فيرى نورا متطاير الشرر يخيف ويفزع ، فإن واصل يرى نور الطوالع وصورة التركيب الكلي . . فإن واصل يعاين آداب الدخول إلى الحضرة الإلهية ، والوقوف بين يديه ، والخروج من عنده . . فإن واصل ترفع له مراتب القطبية خاصة بالموجودات والخوالد والانعكاسات . . فإن واصل يرفع له عن عالم الحمية والغضب والتعصب ومنشأ الخلاف الظاهر في العالم . . فإن واصل يرفع له عن عالم الغيرة وكشف الحق والآراء السليمة والمذاهب المستقيمة . . فإن واصل يرفع له عن عالم الحيرة والعجز وخزائن الأعمال . . فإن واصل يرفع له نور لا يرى فيه غيره فيأخذه الوجد العظيم وتملكه اللذة الكبرى . . فإن واصل يرفع له سرير الرحمانية ويرى ما رآه مجمعا . .

فإن واصل يرفع له عن أستار كل شيء ومعلمه . . فإن واصل يرفع له عن المحرك . .

وإلى هنا يكون السالك قد وصل إلى حيث يجب الوقوف ، وإلا فإنه لأمر عظيم . يقول ابن عربي موجها حديثه إلى هذا السالك الصاعد : « فإن لم تقف محيت ثم أفنيت ثم سحقت ثم محقت حتى إذا انتهت فيك آثار الماحى وإخوانه ، أثبت ثم أحضرت ثم أبقيت ثم جمعت ثم غيبت ، فخلعت عليك الخلع التي تقبضها فإنها تتنوع ثم ترد على مدرجتك ، فتعاين كل ما عاينته مختلف الصور حتى ترد إلى عالم حسك المقيد الأرضي أو تمسك حيث غيبت » .(١٩٣)

وهنا تكون المشاهدة قد وافت غرضها ، فالمشاهد وجها لوجه أمام الكنز الخفى الأعظم ، يفضى بأسراره إلى طلاب المعرفة الذين جاهدوا أنفسهم وصعدوا بأرواحهم ، حتى بلغوا المقامات العلى واكتسبوا بحق صفة العارفين .

وهكذا « تنتهيأ المعرفة الذوقية للمحقق ـ كما يقول ابن سبعين ـ بعد السفر بالانسلاخ عن الموجودات المضافة والمضاف إليها ، وقطع اللواحق على اختلافها ، وهجر كل ما يشعر بالإثنينية حتى يرى المحقق أن العابد هو المعبود ، والعالم هو المعلوم ، والإنسان هو الوجود » .(١٩٤)

وإلى هنا نترك الصوفي المشاهد ، فإن العارف بالله لن يطلع أحدا على أسرار معرفته . . إنه مشغول بالمراد ، ويعجز إن أراد . . ولنكتف بمشاهدة آثار المعرفة في نفسه . وليعذر بعضنا بعضا عندما نقرؤها بلغات مختلفة ، ونخرج منها بمعان غير مؤتلفة .

الخلاصـــــة :

المعرفة الصوفية في جوهرها خاصة بمعرفة الله في ذاته وصفاته . وهذه هي قمة المعرفة حيث يلتقي الصوفي بالمصدر الفياض لكل معرفة . . ولن يكتسبها العارف بحس أو بعقل ، بشيخ أو كتاب ، وإنما بكشف روحي أو بذوق وجداني ، يتطلب مسلكا رياضياً لا يناسب إلا صفوة من الصفوة ، ممن أطلق عليهم ابن تيمية « صوفية الحقائق » ، وهم أصحاب استعدادات نفسية غير عادية ، وفوق الطبيعية ، تؤهلهم للتخلص من مذموم صفات البشرية ، وشهوات البدنية ، وتمكنهم ـ بما حصلوه من معرفة دينية ودنيوية ـ من التمييز بين التجليات والتخيلات .

وهذه المعرفة الباطنية كتجربة تتساوى مع غيرها من تجارب المعارف البشرية إن لم تكن تتسامي عليها بسبب طبيعتها الإلهية ، وتصبح مصدراً وأسلوباً لتحصيل نوعية خاصة من الحقائق المعرفية . ومع ذلك فإنه لا يمكن مقارنتها بغيرها من أنواع المعارف : النقلية والعقلية والحسية والتجريبية التي اشتغل بها علماء المسلمين .

ولقد كشفت لنا عن طبيعة نفسية عميقة وخصبة لباطن يتحرك في حياة عريضة تسع الأرض والسماء ، لم نكن لنعرف عنه شيئا لولا شهادات السالكين .

وإنها لنفسانية خاصة ، لا تنقل ولا توصف ولا تقنن . ومعيار صحتها في صدقها الذاتي كالنبوة للنبي إذا خرجت من نطاق المعجزات . ومع ذلك فمعيار صحتها يرتبط ببراهين عقلية وحسية . . فهي من جانب معرفة لا ينكرها الوحى في نصوصه القرآنية والحديثية[١٩٥] ولا يكذبها الفقهاء ، ولا يدعيها الأصفياء ، وهم كُمَّل من خيرة النساك وصفوة العلماء .

وهي من جانب آخر معرفة إيمانية ، كشفت عن وجودها في أمارات بينات ، جذبت نحوها عددا متزايدا من الأتقياء لا يجتمع مثله على باطل ، جاءوا من أطراف بعيدة ، وعصور متعاقبة ، وثقافات مختلفة ، يؤيد بعضهم بعضا بهداية الطريق وصدق الحقيقة ، يلتقون معا على الحب في الله والسمو إليه .

وقد نقف منها أحد موقفين ، موقف التصديق أو موقف التكذيب . . وأي من الموقفين لن يكون إلا بحكم ذاتي ليس له من المنطق العقلي أي سند ، لأن الموضوع خارج عن نطاق الحس أو العقل . . إنه إيمان أو عدم إيمان ، ولن يكون ذلك إلا باقتناع يؤكد أو يرفض ما لها من قيم ومثل وأثر في حيوية الدين . وطهر الحياة ، وأمن الإنسان ، وإخصاب الوجود .

ولقد حاولنا أن نقدم في هذه الدراسة بعض الأفكار عن المعرفة الصوفية ، يحملها جهد متواضع نرجو له أن يتواصل ناميا في دراسة تكميلية تجلي حدود الأصالة لظاهرة التصوف الإسلامي في كليتها ، وموضوع المعرفة في خصوصيتها . . . فالدراسات الحديثة كشفت لنا عن رصيد تراثي فلسفي ديني ظهر في عصور قديمة لدى جماعات هندية ومسيحية وهرمسية وغنوصية وغيرها ، ويتمثل إلى حد كبير كمصادر أولية ورئيسية اتصل بها الصوفية من المسلمين .

ففي مجال المعرفة نجد على سبيل المثال أن الفلسفة الهرمسية قد أولت اهتماما خاصا ـ كالتصوف الإسلامي ـ بالتدين والعبادة كسبيل للوصول إلى الله بعيدا عن دنس العلوم العقلية . وتركز على حقيقة أخذ بها المسلمون تجعل من المعرفة بالله قمة المعارف ، ووسيلتها الأولية معرفة النفس (لأنها جزء إلهى) وهذه المعرفة تعمل على تطهيرها وسموها حتى يرتقى العارف إلى سمو المعرفة والتي تصبح « رؤية مباشرة يتحد فيها الرائي والمرئي اتحادا تاما » . ولا يصل إلى هذه الرؤية إلا « أقلية من الحكماء والأصفياء تستطيع أن تتحمل إشراقة العقل الكلي (الله) الهادى إلى طريق المعرفة الحق ، طريق اندماج النفس في الله » .

وفي عرف هذه الفلسفة أن المعرفة مباينة للعلم الذي يقوم على اكتساب معارف بوسائل استقرائية واستدلالية وغيرها من الوسائل العقلية والحسية . . . إن المعرفة الإلهية تكتسب « ببذل مجهود متواصل قصد التطهير والتخلص من المادة والاندماج في العالم الإلهي (أي بمعنى أدق) الفناء في الله » . . .

وقد يحصل ذلك بطريقين : طريق « التصوف بالانتشار » وهو المماثل لما يقول به المسلمون

من « الاتحاد والفناء ووحدة الشهود » ، وطريق « التصوف بالانكفاء » ، أي الحلول . ومسلك الحلول (الذي يجعل النفس منزلا لله وليس للشيطان) يأخذ أحد منهجين :

— منهج غير مباشر يتطلب وقتا ، وقوامه اعتزال الناس والعيش في خلوة تامة .
— منهج مباشر ، ويختص بالجمع (وهو نفس المصطلح الذي قال به صوفية الإسلام) ، والمقصود به تحقيق الوحدة داخل الذات ، ومن ثم تحقيق وحدتها مع الله ويتبع هذا المنهج مسلكا خاصا يؤدي بالعارف إلى مرتبة « الكشف والإشراق » .(١٩٥)

وهكذا نجد أنفسنا وجها لوجه أمام نظرية كاملة في المعرفة الصوفية نسجت أفكارها منذ زمن بعيد ، مما يدعو إلى ضرورة إحكام منهج علمي يتسلح بالصبر الطويل ، والاطلاع المتعمق ، والتحليل النصي ، والتفسير الظاهراتي ، والمقارنة الموضوعية . بهدف إمكانية التوصل إلى نتائج حاسمة تفصل بين حدود التأثر الخارجي والجهد الابتكاري لصوفية الإسلام .

ونحن نقدر مدى الصعوبة التي يواجهها مثل هذا المنهج لأنه لا يتعامل مع ظواهر عقلانية يمكن الحكم عليها ، ولا يقتصر فقط على محتويات لفظية يمكن نقد مصادرها دخلياً وخارجياً ، ولا يتصل بظواهر حية يمكن إخضاعها للرصد والملاحظة ولكنه يتعامل مع ظاهرة فريدة في خصوصيتها الباطنية (بشعورها الجواني اللا ملفوظ وأسرارها الدفينة) ، ظاهرة تاريخية انقرضت وتركت آثارها على الزمن ، وتشكلت بها مشاعر وسلوكيات جماهير لا حصر لها .

إن الصوفية الحقة على النحو الذي قدمناه ، قد انتهت في الواقع ، ومضت بها أيامها وذهب معها أهلها ، ولم تبق أمامنا في عصرنا الحاضر إلا بقية من تصوف في أشكال هزيلة وهازلة ، ماسخة وممسوخة .(١٩٦)

إننا ونحن نعيش في حياة تعسة مأزومة ، طغت فيها مادية مسعورة ، وتحول فيها الناس إلى عبادة الأحياء والأشياء ، لم نستطع بالعقل والعلم أن نقضي على شقاء الإنسان . . .

ولن يكون ذلك إلا بثورة معنوية تعيد إلينا التوازن النفسي المطلوب . . . ثورة تهزنا من الأعماق ، وتكبح جماح الشهوات ، وتنقذنا من حياتنا الترابية ومسالكها الضيقة . . .

ثورة معنوية تأخذ خير ما في الصوفية من سلوكيات مطهرة ، إذ ليس يهمنا ما قدمته من فلسفات ونظريات خالطها كثير من الشطح أو اللامعقول . وإنما نحن بحاجة ملحة إلى ما قدمته من وجدان وحب وصفاء وضمير . . . فليس بكاف أن نمشي كالشياطين على وجه القمر . . وإنما الأهم أن نعرف كيف نمشي معا على الأرض كبشر . .

المراجـــع والتعليقـات الهامشـــية

١ ـ أحمد زروق ، **كتاب الإعانة** ، (تحقيق وتقديم د . علي فهمي خشيم) ، ليبيا ـ تونس ، الدار العربية للكتاب ، ١٣٩٩ ، ص ١٥ .

يقول الشيخ زروق : « وقد حد التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين كلها لصدق التوجه إلى الله تعالى ، وإنما هي وجوه فيه » .

٢ ـ محمد بن فاضل بن مامين ، **نعت البدايات وتوصيف النهايات** ، بيروت ، دار الفكر ، د . ت ، ص ٤ ، وقد نقل النص عن السهروردي في كتابه « آداب المريدين » .

٣ ـ د . عبد الرحمن بدوي ، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني** ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٥ ، ص ٢٣ .

٤ ـ محيي الدين بن عربي ، **رسائل ابن عربي** ، ج ـ ٢ ، بيروت دار إحياء التراث العربي ، ١٩٤٨ ، ص ١٨ من كتاب اصطلاحات الصوفية .

٥ ـ عبد القاهر بن عبد الله السهروردي ، **عوارف المعارف** ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٦٦ ، ص ٤ .

٦ ـ بهاء الدين العاملي ، **الكشكول** ، ج ـ ١ ، القاهرة ، الحلبي ، ١٩٦١ص ٣٩٧ .

٧ ـ **المرجع السابق** .

٨ ـ المقدسي ، **البدء والتاريخ** ، م ـ١ ، بيروت ، مكتبة خياط (نسخة مصورة عن طبعة برطرند بمدينة شالون على نهر السين) ، د . ت ، ص ص ٢١ ـ ٢٢ .

العلم أعم من المعرفة من حيث شموله لإدراك ذات الشيء وحده ، وليس من حيث اتساع مجال العلم عند الأفراد ، فالإنسان يعرف كثيرا ويعلم قليلا .

٩ ـ **المرجع السابق** ، ص ١٩ .

١٠ ـ المرجع السّابق ، ٢٧ .

يوضح الراغب الأصفهاني مصطلحات الفهم والوهم والظن على النحو التالي :

الفهم ، مقدمة العقل ، فمن لا يعرف معنى الشيء فهماً لم يتحققه عقلاً .

الوهم ، انقياد النفس لقبول أثر ما يرد عليها .

الظن ، إصابة المطلوب بضرب من الأمارة ولما كانت الإمارات مترددة بين يقين وشك ، فتقرب تارة من طرق اليقين ، وتارة من طرف الشك .

انظر ـ الراغب الأصفهاني ، **الذريعة إلى مكارم الشريعة** ، القاهرة ، دار الصحوة ـ المنصورة ، دار الوفاء ، ١٩٨٥ ، ص ص ١٨٣ ـ ١٨٥ .

١١ ـ أبو الحسن محمد بن يوسف العامري النيشابوري ، **الأمد على الأبد** (صححه وقدم له أورت ـ ك روش) ، بيروت ، دار الكندي ، ١٣٩٩ هـ ، ص ص ١١١ ـ ١١٢ ، ص ١٥ .

١٢ ـ الراغب الأصفهاني ، **مرجع سابق** ، ص ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .

١٣ ـ ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، ج ـ ٥ ، القاهرة ، مكتبة صبيح وأولاده ، ١٩٦٤ ، ص ١٨٥ .

١٤ ـ ابن عربي ، **مرجع سابق** ، ص ٢١ ، من كتاب المسائل .

١٥ ـ **المرجع السابق** ، ص ٥ من كتاب الاعلام باشرات أهل الالهام .

١٦ ـ Eva de Vitray-Meyerovitch **Anthologie du Soufisme,** Paris, Sindbad, 1878, P.72.

١٧ ـ ابن عربي ، **مرجع سابق** ، ص ٢١ من كتاب المسائل .

١٨ ـ **المرجع السابق** ، ص ٣٣ .

١٩ ـ **المرجع السابق** ، ص ٥٩ من كتاب التراجم .

٢٠ ـ عبد القاهر السهروردي ، **مرجع سابق** ، ص ٥٤٣ .

٢١ ـ الغزالي ، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس** ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، ط ـ ٢ ، ١٩٧٥ ، ص ٥٣ .

٢٢ ـ الغزالي ، **أسماء الله الحسني** ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ط ـ ٢ ، (د . ت) ، ص ٢٢ .

٢٣ ـ بدر الدين بن جماعة ، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم** ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٣٥٤ هـ ، ص ٨٧ ، ص ١٢٣ .

٢٤ ـ ابن عربي ، **مرجع سابق** ، ص ١٠ من كتاب الشاهد .

٢٥ ـ **المرجع السابق** ، ص ص ٦ ـ ٧ من كتاب المسائل .

٢٦ ـ العيدروسي ، **تاريخ النور السافر من أخبار القرن العاشر** ، (صححه وضبطه محمد رشيد أفندي الصفار) ، بغداد ، المكتبة العربية ، ١٩٣٤ ، ص ١٧٢ .

٢٧ ـ ابن عربي ، مرجع سابق ، ص ص ٥٧ ـ ٥٨ من كتاب التراجم .

٢٨ ـ ابن الحاج ، **المدخل** ، ج ـ ٣ ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ط ٢ ، ١٩٧٢ ، ص ١١١ .

٢٩ ـ لما نزل أبو سعيد الكندي برباط الصوفية في بغداد يطلب الحديث عن خفية بحيث لا يعلم أهله من الصوفية سقطت الدواة من كمه ، فقال له بعضهم : « استر عورتك » انظر ـ ابن الجوزي ، **تلبيس إبليس** ، القاهرة ، إدارة الطباعة المنيرية ، ط ـ ٢ ، ١٣٦٨ هـ ، ص ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩ .

٣٠ ـ **المرجع السابق** ، ص ٣٢٩ .

٣١ ـ ابن عربي ، **مرجع سابق** ، ص ٤ من رسالة إلى الإمام الرازي .

٣٢ ـ السيوطي ، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، ج ـ ١ ، (تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، القاهرة ، الحلبي ، ص ٥٢٠ .

٣٣ ـ لسان الدين بن الخطيب ، الإحاطة في أخبار غرناطة ، م ـ ١ ، القاهرة : مكتبة الخانجي ، ط ـ ٢ ، ١٩٧٣ ، ص ٢٨٧ .

٣٤ ـ الغزالي ، **ميزان العمل** ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٧٩ ، ص ص ٣٠ ـ ٣١ .

٣٥ ـ **المرجع السابق** ، ص ص ٩٤ ـ ٩٥ .

٣٦ ـ الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج ـ ٢ ، القاهرة ، المطبعة العلمية ، ١٣١٣ هـ، ص ٤٥ .

٣٧ ـ محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، (مترجم) ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ـ ٢ ، ١٩٦٨ ، ص ص ٢٣ ـ ٣١ .

٣٨ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

٣٩ ـ ابن عربي ، مرجع سابق ،

٤٠ ـ محمد إقبال ، مرجع سابقص ٢٣ ـ ٣١ .

٤١ ـ المرجع السابق .

٤٢ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ١٦ ، ص ٤٧٠ .

٤٣ ـ انظر ـ أبو عبد الله محمد بن عبد الحكيم الترمذي ، بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب ، (تحقيق د . نقولا زهير) ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٨ ، ص ص ٢٨ ـ ٢٩ .

« الصدر أو المقام الخارجي مرتبط بنور الإسلام ، والقلب وهو من داخل الصدر مرتبط بنور الإيمان ، والفؤاد وهو المقام الثالث مرتبط بنور المعرفة ، واللب وهو آخر المقامات من داخل مرتبط بنور التوحيد » . والمؤلف في تشريحه السيكلوجي للنفس يستند إلى كثير من النصوص القرآنية يؤيد بها آراءه .

٤٤ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٣٨ .

٤٥ ـ ابن خلدون، المقدمة ، بيروت ، دار الفكر ، (د.ت) ، ص ص ٤٧٣ ـ ٤٧٥ .

٤٦ ـ بهاء الدين العاملي ، مرجع سابق ، ص ٧٣ .

٤٧ ـ الغزالي ، إحياء علوم الدين ، م ـ ١ ، القاهرة ، دار الشعب ، (د.ت) ، ص ٦١ .

٤٨ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ١٠ .

٤٩ ـ ابن عربي ، مرجع سابق ، ص ٧ من كتاب المسائل ، ص ٥٣ من كتاب

التجليات .

٥٠ ـ **المرجع السابق** ، ص ١١ من رسالة إلى الإمام الرازي .

٥١ ـ **المرجع السابق** ، ص ١٠ .

٥٢ ـ **المرجع السابق** ، ص ٣ من كتاب الفناء في المشاهدة .

٥٣ ـ المرجع السابق ، ص ٤ من كتاب الأسر إلى مقام الأسرى .

٥٤ ـ **المرجع السابق** ، ص ١٠ من رسالة إلى الإمام الرازي .

٥٥ ـ الغزالي ، **مرجع سابق** ، ص ٥٣ .

٥٦ ـ ابن عربي ، **مرجع سابق** ، ص ٥ من رسالة إلى الأمام الرازي .

٥٧ ـ شهاب الدين السهروردي ، **مجموعة دوم مصنفات شيخ إشراق شهاب الدين يحيي سهروردي** ، (ترجمها من الفارسية وعلق عليها هنري كربين) ، طهران ، المعهد الإيراني الفرنسي ، ١٩٥٢ ، ص ٥ .

٥٨ ـ عبد القاهر السهروردي ، **مرجع سابق** ، ص ١٠ ، ص ٣٥ .
وابن عربي ، **مرجع سابق** ، ص ٣٠ من كتاب المسائل .

٥٩ ـ د . سرفيالي رادا كرشنا ، د . شارلز مور ، **الفكر الفلسفي الهندي** ، (ترجمة ندرة اليازجي) ، بيروت ، دار اليقظة العربية ، ١٩٦٧ ، ص ص ١٢ ـ ١٦ .

٦٠ ـ محمد إقبال ، **مرجع سابق** ، ص ٧٤ .

٦١ ـ Eva de Vitray-Meyerovitch, **op. Cit.**, P.73.

٦٢ ـ عبد القاهر السهروردي ، **مرجع سابق** ، ص ٥٢٤ .

٦٣ ـ ابن عربي ، **مرجع سابق** ، ص ١٥ من رسائل الأنوار ، ص ٥ من رسالة مالا يعول عيله .

٦٤ ـ ابن العماد الحنبلي ، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** ، ج ـ٣ ، بيروت ، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ، (د.ت) ، ص ٢٨٢ .

٦٥ ـ الغزالي ، **ميزان العمل** ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ .

٦٦ ـ ابن عربي ، **مرجع سابق** ، ص ٦ من رسالة إلى الإمام الرازي .

٦٧ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٥ .

٦٨ ـ ابن عربي ، مرجع سابق ، ص ص ٢ ـ ٤ ، من رسالة إلى الإمام الرازي .

٦٩ ـ ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، ج ـ ١ ، قسم أول ، (تحقيق د . محمد رشاد سالم) القاهرة ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٧١ ، ص ١٦١ .

٧٠ ـ شهاب الدين السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٥ . يقول « قل من يصل إليها (المعرفة الإلهية) » .

٧١ ـ ابن عربي، مرجع سابق ، ص ٩ من كتاب حلية الابدال .

٧٢ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٤٦٤ .

٧٣ ـ ابن عربي ، مرجع سابق ، ص ٩ من كتاب حلية الابدال .

٧٤ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٥٣٢ .

٧٥ ـ المرجع السابق ، ص ٥٤٢ .

٧٦ ـ ابن عربي ، مرجع سابق ، ص ١٠ ، ١٢ من رسالة ما لا يعول عليه ، ص ص ١٨ ـ ١٩ من رسالة الأنوار .

٧٧ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٣٨ .

٧٨ ـ ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٤٧٣ ، وانظر كذلك :

عبد الله بن المرتضي ، الفلك الدوار في سماء الأئمة الأطهار ، قسم أول ، حلب ، المطبعة المارونية ، ١٩٣٣ ، ص ٢٢٢ .

وانظر كذلك : ليفي بروفنسال ، الحضارة العربية في أسبانيا ، (مترجم) ، القاهرة دار المعارف ، ط ـ ١ ، ١٩٧٩ ، ص ١٧٥ ، يقول المؤلف : « كل من أراد أن يفر من سيطرة رجال الدين كالمعتزلة والفلاسفة المتطرفين ، في الأندلس ، وأن يبث تعاليمه في دائرة ضيقة من الأتباع والطلاب والمريدين دون التعرض للخطر ، اتخذ طريقة الزهد ولجأ إلى مكان بعيد آمن (فالصوفية اكتسبوا ثقة الفقهاء والسلاطين والعامة ، وقد استعانوا بالتفسيرات الرمزية للمعتقدات السنية ، واستطاعوا أن يوفقوا رمزيا بين نصوصها وأفكار البدع الباطنية المشرقية » .

٧٩ ـ السيوطي ، **الإتقان في علوم القرآن** ، ج ـ ٢ ، بيروت ، المكتبة الثقافية ، ١٩٧٣ ،

٨٠ ـ محمد حسن الأعظمي ، **الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية** ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ ، ص ٩ من مقدمة الكتاب للدكتور محمد غلاب .

٨١ ـ **المرجع السابق** ، ص ٢٤ للمؤلف .

٨٢ ـ ابن خلدون ، **مرجع سابق** ، ص ٤٧٣ .

٨٣ ـ السيوطي ، **مرجع سابق** ، ص ١٨٤ .

٨٤ ـ **المرجع السابق** .

٨٥ ـ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي ، **إعلام الورى بأعلام الهدى** ، النجف ، المطبعة الحيدرية ، ١٩٧٠ ، ص ٢٧٠ .

٨٦ ـ شاخت وبوزوث (إشراف) ، **تراث الإسلام** ، (مترجم) ، القسم الثالث ، الكويت ، عالم المعرفة ، ديسمبر ١٩٧٨ ، ص ١٦ .

٨٧ ـ الغزالي ، **المنقذ من الضلال** ، (تحقيق وأبحاث في التصوف للدكتور عبد الحليم محمود) ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة ، ص ـ ٧ ، ١٩٧٢ ، ص ص ١٦١ ـ ١٦٢ .

٨٨ ـ كارل بروكلمان ، **تاريخ الشعوب الإسلامية** ، (مترجم) ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ط ـ ٧ ، ١٩٧٧ ، ص ٢٢٩ .

٨٩ ـ يحيى بن حمزة العلوى ، **الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام** ، الإسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٧١ ، ص ١١٠ .

ويؤكد ذلك الشيخ أحمد زروق قائلا : إذا اعتقدت النفوس (واعتادت) ترك الآثام ، جالت في الملكوت ، ورجعت إلى صاحبها بطرائف الحكمة من غير أن يؤدى إليها عالم علماً » .

أحمد رزوق ، **مرجع سابق** ، ص ٤٩ .

٨٩ ـ الغزالي ، **أيها الولد** ، بيروت ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، ط ـ ٢ ، ١٩٥٩ ، من مقدمة الكتاب بقلم جورج شير .

٩١ ـ الغزالي ، **ميزان العمل** ، مرجع سابق ، ص ٣٤٨ .

٩٢ ـ **المرجع السابق** ، ص ٣٥ .

٩٣ ـ **المرجع السابق** ، ص ٣٢ ،

٩٤ ـ نقلا عن ابن عربي ، في أسماء حسن فهمي ، **مبادىء التربية الإسلامية** ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٧ ، ص ٩٢ .

٩٥ ـ شهاب الدين السهروردي ، **مرجع سابق** ، ص ٤ .

٩٦ ـ الغزالي ، إحياء . . . ، **مرجع سابق** ، ص ص ٣٧ ـ ٣٨ .

٩٧ ـ أبو الفداء ، **البداية والنهاية** ، ج ـ ١٠ ، بيروت ، مكتبة المعارف ، الرياض ، مكتبة النصر ، ط ـ ١ ، ١٩٦٦ ، ص ١٣٧ .

٩٨ ـ الغزالي ، إحياء . . . ، **مرجع سابق** ، ص ص ٣٧ ـ ٣٨ .

٩٩ ـ الخطيب البغدادي ، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** ، م ـ ٣ ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، (د.ت) ، ص ٢٢٢ .

١٠٠ ـ ابن الجوزي ، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم** ، م ـ ٥ ، حيدر أباد الدكن ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، ط ـ ١ ، ١٣٥٧هـ ، ص ص ٦٨ ـ ٦٩ .

والخطيب البغدادي ، **مرجع سابق** ، م ـ ١ ، ص ٣٩٣ .

١٠١ ـ انظر على سبيل المثال ما أورده طاش كبرى زاده من نماذج لمدرسين متصوفة كالمولى علاء الدين على العربي ، والمولى محيى الدين درويش ، والمولى إياس ، والشيخ محيى الدين القوجوي ، والشيخ يحيى بن بخشي ، والشيخ سنبل سنان ، والعارف جمال خليفة . .

طاش كبرى زاده ، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية** ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٧٥ ، ص ص ٩٢ ـ ٩٥ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٥٣ .

١٠٢ ـ الغزالي ، إحياء . . . ، **مرجع سابق** ، ج ـ ١١ ، ص ص ٢٠٥٠ ـ ٢٠٥٦ .

١٠٣ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ص ٥٠ ـ ٥١ ، ص ص ٧٧ ـ ٨٠ .

١٠٤ ـ محمد بن فاضل بن مامين ، مرجع سابق ، ص ١٣ .

١٠٥ ـ ابن الجوزي ، مرجع سابق ، ص ص ١٦١ ـ ٣٧١ .

١٠٦ ـ شمس الدين الذهبي ، **بيان زغل العلم والطلب** ، عن نسخة الشيخ محمد زاهر الكوثري ، دمشق ، مطبعة التوفيق ، ١٣٤٧هـ ، ص ٩ وما بعدها .

١٠٧ ـ ابن إياس (محمد بن أحمد) ، **بدائع الزهور في وقائع الدهور** ، القاهرة ، مطابع الشعب ، ١٩٦٠ ، ص ص ١٠٠١ ـ ١٠٠٢ .

١٠٨ ـ الراغب الأصفهاني ، مرجع سابق ، ص ٣٢٠ .

١٠٩ ـ الخطيب البغدادي ، مراجع سابق م ـ ٣ ، ص ٢٢ .

١١٠ ـ Eva de Vitray-Meyerovitch, op.Cit, P.41.

١١١ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٥٣ .

١١٢ ـ الغزالي ، الأدب في الدين ملحق بكتاب **المنقذ من الضلال** ، (تعليق وتصحيح محمد محمد جابر ، القاهرة ، مكتبة الجندي ، ص ص ١٥٨ ـ ١٦٠ .

١١٣ ـ أبو نعيم الأصبهاني ، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** ، م ـ ١ ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ط ـ ٢ ، ص ٢٥ ، ص ٧٢ .

١١٤ ـ الراغب الأصفهاني ، مرجع سابق ، ص ٣٢٢ .

١١٥ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ص ٥٥ ـ ٥٦ .

١١٦ ـ ابن الجوزي ، **صيد الخاطر** ، (تحقيق ناجي الطنطاوي) ، جـ ـ ٢ ، دمشق ، دار الفكر ، ط ـ ١ ، ١٩٦٠ ، ص ٢٩٩ .

١١٧ ـ ابن عربي ، مرجع سابق ، ص ٦ من رسالة الأنوار ، ص ٧ من كتاب حلية الأبدال .

١١٨ ـ أحمد زروق ، مرجع سابق ، ص ٤٠ .

١١٩ ـ العيدروسي ، مرجع سابق ، ص ٣١٦ .

١٢٠ ـ أحمد زورق ، **مرجع سابق** ، ص ٢٤ .

١٢١ ـ الغزالي ، **ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل** ، (تحقيق وتقديم وتعليق د . محمود حمدي زقزوق) ، القاهرة ، مكتبة الأزهر ، ط ـ٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٥٣ .

١٢٢ ـ أبو الفداء ، **مرجع سابق** ، ج ـ ١ ، ص ٢٥٨ .

١٢٣ ـ من أقوال أبي وهب الزاهد م/٣٥٠هـ : « والله لا عانق الأبكار في جنات النعيم والناس في الحساب إلا من عانق الذل ، وضاجع الصبر ، وخرج منها (الدنيا) كما دخل فيها »

وعندما سئل الروذباري م/٣٢٢هـ عن الصوفي قال : « من لبس الصوف على الصفا ، وسلك طريق المصطفى ، وأطعم الهوى ذوق الجفا ، وكانت الدنيا منه على القفا »

انظر ـ ابن تغرى بردي ، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** ، ج ـ ٢ ، القاهرة ، دار الكتب ، (د.ت) ، ص ٣٣٠ .

والخطيب البغدادي ، **مرجع سابق** ، م ـ ١ ، ص ص ٣٣١ ـ ٣٣٢ .

١٢٤ ـ انظر على سبيل المثال ما أورده ابن الجوزي في تلبيس إبليس ، **مرجع سابق** ، ص ص ٢١٠ ـ ٢٢١ . خاصا بنقد الصوفية في هذا الموضوع .

١٢٥ ـ ابن عربي ، **مرجع سابق** ، ص ٤٦ من كتاب التراجم .

١٢٦ ـ الغزالي ، إحياء . . . . ، **مرجع سابق** ، ص ١٠٢ .

١٢٧ ـ Paul-Henry Chambort de Lauwe, **La Culture et Le Pouvoir,** Paris, Stack, 1975, PP.38-39

١٢٨ ـ Foulqui´e (Paul), **Dictionnaire de la Langue Pedagogique,** Paris, P.U.F., 1971, PP. 16-17

١٢٩ ـ من المعاني الإجرائية لمفهوم الاغتراب كما عبر عنها سيمان Seem :

١ ـ العجز : Powerlessness

٢ ـ اللامعنى : Meaninglessness

٣ ـ اللامعيارية : Normalessness

٤ ـ العزل : Isolation

٥ ـ غربة الذات Self-Estrangemant

Cazeneuve (J.), et Victoroff (D.), (Sous Direction), **La Sociologie,** Paris, Centre d'Etude et de Promtion de la lecture, 1970,PP. 20-21.

١٣٠ ـ أحمد زروق ، مرجع سابق ، ص ٤٠ ، ص ٩٣ .

١٣١ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٥٦ .

١٣٢ ـ المرجع السابق ، ص ٥٣٨ .

١٣٣ ـ ابن عربي ، مرجع سابق ، ص ٤٨ من كتاب التراجم ، ص ٥ من حلية الأبدال .

١٣٤ ـ المرجع السابق ، ص ٦ من رسالة الأنوار .

١٣٥ ـ المرجع السابق ، ص ٤٣ من كتاب التراجم .

١٣٦ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٦ .

١٣٧ ـ المرجع السابق ، ص ص ٥٣٣ ـ ٥٣٤ .

١٣٨ ـ شهاب الدين السهروردي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ .

١٣٩ ـ Eva de Vitray-Meyerovitch, **op. Cit.,** p.129.

١٤٠ ـ أبو نعيم الأصبهاني ، مرجع سابق ، ص ٢٥ .

١٤١ ـ طاش كبرى زاده ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤٠ ـ ٣٤١ .

١٤٢ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٤٢٤ .

١٤٣ ـ ابن عربي ، مرجع سابق ، ص ص ٥ ـ ٦ من كتاب حلية الأبدال .

١٤٤ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٤٢٧ .

١٤٥ ـ الغزالي ، الأدب في الدين ، مرجع سابق ، ص ١٥٨ .

١٤٦ ـ أبو الفداء ، مرجع سابق ، ج ـ ١٠ ، ص ١٤٣ .

١٤٧ ـ ابن تغري بردي ، مرجع سابق ، ج ـ ١ ، ص ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

١٤٨ ـ المرجع السابق .

١٤٩ ـ المقرى ، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب** ، م ـ ٥ ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٦٨ م ، ص ٣٤٣ ،

١٥٠ ـ أبو شامة ، **تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين** ، بيروت ، دار الجيل ، ط ـ ٢ ، ١٩٧٤ ، ص ١٣ .

١٥١ ـ ابن عربي ، **مرجع سابق** ، ص ٣٧ من كتاب التراجم .

١٥٢ ـ أورد ابن عربي عن عتبة بن الوليد أنه قال : « كانت امرأة (زاهدة) من التابعين تقول : سبحانك ما أضيق الطريق على ما لم تكن دليله ، وما أوحش الطريق على من لم تكن أنيسه » .

ابن عربي ، **محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار** ، م ـ ١ ، بيروت ، دار اليقظة العربية ، ١٩٦٨ ، ص ٤٠٣ .

١٥٣ ـ بهاء الدين العاملي ، **مرجع سابق** ، ص ١٥٤ ، ص ٢٤٦ .

١٥٤ ـ ابن العماد الحنبلي ، **مرجع سابق** ، ج ـ ٤ ، ص ص ١٠ ـ ١٣ .

١٥٥ ـ عبد القاهر السهروردي ، **مرجع سابق** ، ص ٢٢٥ .

١٥٦ ـ الغزالي ، أيها الولد ، **مرجع سابق** ، ص ص ٣٧ ـ ٣٨ .

١٥٧ ـ الشعراني ، **مرجع سابق** ، ص ٥ .

١٥٨ ـ محمد بن فاضل بن مامين ، **مرجع سابق** ، ص ٧٠ .

١٥٩ ـ عبد القاهر السهروردي ، **مرجع سابق** ، ص ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥ ، وانظر كذلك مقدمة الشيخ محمد مصطفى أبي العلا في الغزالي ، المنقذ . . ، **مرجع سابق** ، ص ١٦ .

١٦٠ ـ ابن عربي ، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية** ، ليدن ، مطبعة بريل ، ١٣٣٦هـ ، ص ٢٢٦ .

١٦١ ـ ابن عربي ، رسائل ، **مرجع سابق** ، ص ٥ من رسالة الأنوار .

وسئل الشيخ عمر سعيد الفوتي ، أحد شيوخ الصوفية المغاربة ، هل طلب الشيخ المرشد فرض على كل فرد ؟ فأجاب : « لا شيخ يجب طلبه إلا شيخ التعليم الذي

يعلم كيفية الأمور الشرعية ، فهذا الشيخ يجب طلبه على كل جاهل لا يسع أحد تركه ، وما وراء ذلك من الشيوخ لا يلزم طلبه من طريق الشرع ، لكن يجب طلبه من طريق النظر »

عمر سعيد الفوتي الطور الكدوي ، **رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم** ، ج ـ ١ ، بهامش كتاب جواهر المعاني لعلى حرازم ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ط ـ ٢ ، ١٩٧٣ ، ص ١١١ .

١٦٢ ـ مثال ذلك في تلمذة الشبلي عندما دخل في صحبة شيخه الجنيد البغدادي ، وقد مر بمراحل هذه التربية وإن طالت سنوات خدمته للناس . وربما كان سبب ذلك رغبة الشيخ في ترويض نفسية الشبلي حيث أرسله للشحاذة والخدمة في المقاطعة التي كان يحكمها ، وذلك لمدة أربع سنوات ، شعر بعدها ـ كما عبر عن نفسه ـ بأنه أحقر مخلوقات الله .

Eva de Vitray Meyerovitch, **op. Cit.**, PP.58-59

١٦٣ ـ ابن عربي ، رسائل . . . ، **مرجع سابق** ، ص ١٣ من رسالة ما لا يعول عليه .

١٦٤ ـ عبد القاهر السهروردي ، **مرجع سابق** ، ص ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .

وانظر كذلك ـ السبكي ، **معيد النعم ومبيد النقم** ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٩٤٨ ، ص ١٧٩ .

١٦٥ ـ ابن الحاج ـ **مرجع سابق** ، ج ـ ٣ ، ص ١٥٦ .

١٦٦ ـ محمد بن فاضل بن مامين ، **مرجع سابق** ، ص ١١٩ .

١٦٧ ـ **السبكي** ، معيد . . . ، **مرجع سابق** ، ورقة ٤٣ ـ خ .

١٦٨ ـ عبد القاهر السهروردي ، **مرجع سابق** ، ص ٣١٦ .

١٦٩ ـ محمد بن فاضل بن مامين ، **مرجع سابق** ، ص ٧٠ .

١٧٠ ـ الغزالي ، أيها الولد . . ، **مرجع سابق** ، ص ص ٣٧ ـ ٤١ .

١٧١ ـ أحمد زروق ، **مرجع سابق** ، ص ٧٩ ، ص ١٠٢ .

١٧٢ ـ محمد بن فاضل بن مامين ، **مرجع سابق** ، ص ص ٨٦ ـ ١١٩ .

١٧٣ ـ الغزالي ، أيها الولد . . . ، مرجع سابق ، ص ص ٣٧ ـ ٤١ .

١٧٤ ـ محمد بن فاضل بن مامين ، مرجع سابق ، ص ص ٧ ـ ١٠ نقلا عن السهروردي في آداب المريدين .

١٧٥ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ص ٩٥ ـ ١٠٢ .

ويذكر ابن تيمية م/٧٢٨هـ أن طائفة من متأخري الصوفية رأوا إلباس الخرقة واستحبوه ، ولم يكن المشايخ المتقدمون وأكثر المتأخرين يلبسونها المريدين .

ابن تيمية ، **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية** ، م ـ ١١ ، بيروت ، مطابع دار العربية ، ط ـ ١ ، ١٣٩٨ هـ ، ص ص ٥١٠ ـ ٥١١ .

١٧٦ ـ ابن عربي ، رسائل . . . ، مرجع سابق ، ص ٢ من كتاب اصطلاح الصوفية .

١٧٧ ـ المقام : محط أو منزلة تتميز بثبوتها واستقرارها . ولها واجبات أو مراسم لابد من استيفائها على التمام . وينال المقام بالمجهود الشخصي في الرياضة والعبادة .

الحال : محض موهبة لا تكتسب ، « والأحوال مواجيد ، والمقامات طرق المواجيد » وسمى الحال حالا لتحوله . « والأحوال مواريث الأعمال ، وهي كالبروق ، ولا تكون أحوالا إلا إذا دامت ، فإذا لم تدم فهي لوائح وطوالع وبوادر . وهي مقدمة الأحوال وليست بأحوال . .

وتتداخل الأحوال والمقامات ، فالعبد يرقى إلى المقامات بزائد الأحوال ، ولا مقام إلا بعد سابقة حال .

انظر عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ص ٤٧٠ ـ ٤٧٢ .

١٧٨ ـ ابن عربي ، رسائل . . . ، مرجع سابق ، ص ٣ من كتاب الأسر إلى مقام الأسرى .

١٧٩ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٣١٦ .

١٨٠ ـ ابن عربي ، رسائل . . . ، مرجع سابق ، من كتاب الأسر إلى مقام الأسرى .

١٨١ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

١٨٢ ـ المرجع السابق ، ص ٢١ ـ ص ٨٨ .

١٨٣ ـ رينولد ـ أ ـ نيكولسن ، في التصوف الإسلامي وتاريخه ، (نقل وتعليق أبي العلا عفيفي) ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٦ ، ص ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

١٨٤ ـ عبد القاهر السهروردي ، مرجع سابق ، ص ٨٨ .

١٨٥ ـ Eva de Vitray-Meyerovitch, op. Cit., P.77.

١٨٦ ـ ابن عربي ، رسائل . . ، مرجع سابق ،

١٨٧ ـ شهاب الدين سهروردي ، مرجع سابق ، ص ص ٢١٣ ـ ٢١٥ .

١٨٨ ـ الخطيب البغدادي ، مرجع سابق ، م ـ ١ ـ ص ص ٤٨٦ ـ ٤٨٧ .

١٨٩ ـ محمد إقبال ، مرجع سابق ، ص ص ٢١٤ ـ ٢١٥ ، ص ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧ .

١٩٠ ـ Eva de Vitray-Meyerovitch, op. Cit., P.78.

١٩١ ـ Ibid., P. 132.

عرف ابن عربي الوقت فقال : « عبارة عن حالك في زمن الحال لا تعلق له بالماضي والمستقبل »

ابن عربي ، رسائل . . ، مرجع سابق ، ص ٣ من كتاب اصطلاح الصوفية .

١٩٢ ـ محمد إقبال ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ .

١٩٣ ـ ابن عربي ، رسائل . . ، مرجع سابق ، ص ص ٨ ـ ١٣ من رسائل الأنوار .

١٩٤ ـ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ط ـ ١ ، ١٩٧٣ م ، ص ٤٦٢ .

للصوفية فهم تأويلي خاص لنصوص القرآن والحديث . وقد كشف الفقهاء والمحققون من المحدثين عن ضعف أو وضع أحاديث كثيرة أخذ بها الصوفية . ومع ذلك فليس هدفنا في هذه الدراسة تخريج الآيات وبيان ظواهر معانيها ولا إثبات صحة الأحاديث التي استشهدوا بها .

لقد عرضنا مواقفهم وآراءهم من المعرفة وما يؤمنون به من فهم خاص لنصوص دينية تبرر هذه المواقف وتدعم هذه الآراء .

١٩٥ ـ انظر ـ د . محمد عابد الجابري ، **تكوين العقل العربي** ، ج ـ ١ ، بيروت ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط ـ ٢ ، ١٩٨٥ ، ص ص ١٧٥ ـ ١٨٠ .

وقد استشهد المؤلف بنصوص كثيرة نقلا عن باحثين فرنسيين من أصحاب الدراسات العلمية الجادة .

١٩٦ ـ يقول السهروردي : « وقد اندرس كثير من دقيق علومهم ، كما انطمس كثير من حقائق رسومهم . وقد قال الجنيد (م/٢٦٩هـ) : علمنا هذا قد طوى بساطه منذ كذا سنة ، ونحن نتكلم في حواشيه . . . بدا هذا القول منه في وقته مع قرب العهد بعلماء السلف وصالحي التابعين ، فكيف بنا مع بعد العهد وقلة العلماء الزاهدين والعارفين بحقائق علوم الدين » .

عبد القاهر السهروردي ، **مرجع سابق** ، ص ١٠ .

ويقول المقريزي م/٨٤٥هـ .

« ثم تلاشى الآن (في عصره) حال الصوفية ومشايخها حتى صاروا من سقط المتاع لا ينسبون إلى علم ولا ديانة » .

المقريزي ، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** المعروف بالخطط المقريزية ، ج ـ ٢ ، بيروت ، دار صادر ، (د.ت) ، ص ٤١٤ .