

The nature of Sufism, its concepts and issues



Dr. Wafaa Al Badirat

wafaaalberat456@gmail.com

Issn print: 2710-3005. Issn online: 2706 – 8455, Impact Factor: 1.705, Orcid: 000- 0003-4452-9929, DOI, PP 71-109.

Abstract: This study addressed the phenomenon of (What is Sufism, its concepts and issues) ,the concept of Sufism, in terms of its definition, name, derivation, resources, development as well as the phonological knowledge and the most important issues relating to it. The researcher concluded the study with a conclusion that included the most important results, and then displayed a list of the resources and references referred to in this study.

Keywords: The masterpiece of spectacles, the wonders of the lands, the curiosities of travel.

ماهية التصوف ومفاهيمه وقضاياها

الملخص: تناولت الباحثة في هذه دراسة (ماهية التصوف ومفاهيمه وقضاياها) متضمنة مفهوم التصوف من حيث تعريفه، اسمه، واشتقاقه، ومصادره ونشأته، والمعرفة الصوفية، وأبرز قضاياها وقد أنهت الباحثة دراستها بخاتمة تضمنت أبرز النتائج التي انتهت إليها، ثم عرضت لقائمة المصادر والمراجع التي أفادت منها .

الكلمات المفتاحية: تحفة النظار، عجائب الامصار، غرائب الاسفار.

المقدمة

ماهية التصوف ومفاهيمه وقضاياها

حينما شرع الأديب في العصر الحديث في التجديد، كان محوطاً بروافد متعددة، من الأدبيات والمعارف القديمة، والمجددة، وكان عليه أن يأخذ منها ويستعين بها، بل كان عليه أن يتمثل بعضها فيحاكيها، وينقل عنه ويقتبس منه واعياً بذلك أو غافلاً أو قاصداً أو غير قاصد. فنجد أن العديد من الأدباء المحدثين (شعراء كانوا أو روائيين) انجذبوا إلى التجربة الصوفية باعتبارها عملية إبداعية أو فلسفة دينية، لرؤية الكون وقد

اغترف الأدباء من التراث الصوفي والنزوع إلى نماذج منها لأغراض فنية. (١)

وقد ضمن الروائيون رواياتهم جميع الأجناس، فحتضنت الرواية " الشعر والسرد والمسرح والرسم والاسطورة"، وكما تتلاقح فيها كتابات الرحلة بطابعها الاستكشافي وبالتالي يمتلك بيئة مفتوحة، ومتعددة الخطابات،^(٢) وعلى هذا الأساس تصبح الرواية مجالاً لاحتضان التجربة الصوفية بفعل تداخل الرؤية الشعرية والرؤية الصوفية، ليصل اختراق الصوفي في الأعمال الإبداعية إلى أعلى مستوى .

إن أول ما أُلج به موضوع النزعة الصوفية في الرواية الأردنية هو الحديث عن مفهوم النزعة، ومعناها، وعلاقتها بالتصوف، وكيف وظف الأدباء والروائيون الصوفية في نصوصهم الروائية .

لذلك يستدعي البحث عن بين النزعة والتجربة الصوفية ولو من الناحية المعنوية، فعند الرجوع إلى معاجم اللغة؛ لتوضيح لماذا تم اختيار مصطلح النزعة الصوفية في الدراسة دون غيرها من المصطلحات ؟

فقد ورد في لسان العرب أن النزعة من نَزَعَ: نَزَعَ الشيء ينزعه نزعاً، قالوا: نَزَعاً " ونازعتني نفسي إلى هواها نِزاعاً: غالبتني (٣). ونزعتها أنا غلبتها .

ويقال للإنسان إذا هوى شيئاً ونازعته نفسه إليه هو ينزع إليه نِزاعاً . ونَزَعَ الدلو من البئر ينزعها نزعاً بها . كلاهما جذبها بغير قامة وأخرجها .

ونزع إلى الشيء ،ذهب إليه واشتاق،^(٤) نزعة اسم مرة من نزع انزع إلى، انزع عن. وورد أيضاً ميل واتجاه فطريّ أو نفسيّ إلى شيء.^(٥)

وبذلك نستنتج مما ورد، أن النزعة ميل واتجاه فطري أو نفسي إلى شيء، ويرتبط هذا المعنى " النزعة" بالصوفية، وأن الصوفية هي شعور وجداني غايته إعداد النفس لبلوغ الحضرة العالية، من حيث الأمن والحب والجمال والنزوع هو الاتجاه إلى الفعل ويمكن فهمه على نحو أفضل بوضعه قرب أو قبالة الإدراك والوجدان، والنزوع قريب جدا من فكرة الإدراك بغض النظر عن التنفيذ . (٦)

^١ انظر: أدادا، محمد الصوفي في الروائي، مجلة فكر ونقد (مجلة ثقافية فكرية) المغرب ع ٤٠ د.ت، ص ٣١

^٢ أدادا، محمد الصوفي في الروائي، مجلة فكر ونقد ص ٣١

^٣ ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد، لسان العرب، تح: أمين محمد عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مادة نزع

^٤ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط ٥، ١٩٦٠ . مادة (نزع)

^٥ عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، القاهرة ' ط ١، ٢٠٠٨، مادة (نزع)

^٦ انظر: سوزوكي، د.ت، التصوف البوذي والتحليل النفسي، ترجمة ثائر ديب، تقديم وفيق خنسة، دار الحوار اللاذقية، سوريا، ط ٢، ٢٠٠٧، ص ٤٨

وقد جاء المعنى اللغوي للنزعة متفقاً مع التصوف برأي ناهضة ستار، حيث عدت التصوف هو من الميول الأصيلة عند الإنسان مثل حاجة الإنسان إلى الأديان مثلاً، فالتصوف ميل فطري أصيل في الذات الإنسانية ف (في كل إنسان شخصية صوفية، تحتاج إلى من يوقظها من سباتها) ^(١). وتكمن البذرة الصوفية في كل إنسان في شعور عميق يتمحور حول حقيقة فكرية أساسها تأدية الفرائض واعتناق الدين .

وأوضحت ناهضة ستار في " بنية السرد"، أن النزعة الصوفية ما هي إلا محاولة مستمرة للبحث عن الرمز الإنساني في أسمى معانيها، ومحاولة وصل الذات لنشر ذاتها المتعالي عبر جدلها الدائم مع الواقع، والتأمل بعالم المثل، والأمر الذي أفضى بالنفس إلى البحث عن ملاذ روجي، تعوض انحطاطها، وفشلها. ^(٢)

والروائي أو الشاعر حاول أن يطبق مفهوم التصوف في أعماله الإبداعية، وتعتبر الأعمال الإبداعية (الشعرية أو الروائية)، هي خير معين للبحث في المحتوى الفكري الذي يعتبر عالمياً إنسانياً في مضامينه، سواء عند العرب أو غيرهم من الأمم الأخرى، والديانات الأخرى، وإن كان ثمة فرق نسبي بين طرائق التصوف ومقولاته، إلا أن التصوف بوصفه تجربة إنسانية، تنشئ تحرير الذات البشرية من أسر المادة، والشهوات، والتحليق بها نحو عوالم الغيب، والطهارة والسمو، وهو جوهر متشابه بين شعوب الأرض على اختلاف الجنس أو البلد أو العقيدة . ^(٣)

يمكن القول، بأن التصوف ثورة بالفعل، ثورة الأعماق على السطوح، ثورة ما هو أصلي في الإنسان على كل ما فيه من ابتذال، يعيشه الإنسان من الواقع، وهذا النزوع هي حركة من الخارج إلى الداخل، أو من الكثافة إلى اللطافة ^(٤)، لهذا فقد رفض الصوفية الفهم الحرفي للنصوص الدينية، وأكدوا على أن ثمة في داخل كل كلمة من كلمات النص معانٍ خفية، لا يؤتوها إلا المقربون .

والتصوف كله اضطراب، فإذا وقع السكون فلا تصوف ^(٥)، والسر أن الروح مجذوبة إلى الحضرة الإلهية ؛ يعني أن روح الصوفي منطلقة، فتجذبه إلى مواطن القرب، وللنفس رسوب إلى عالمها، وانقلاب على عقبها .

ويبرز الحس الصوفي في نزوع الرواية إلى إعادة صياغة بعض المفاهيم الصوفية في محاولة؛ لإبراز الروائيين رؤيتهم الصوفية في كتاباتهم .

^١ انظر: ستار، ناهضة، السرد في القصص الصوفي (المكونات والوظائف)، التقنيات السردية، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٢٦.

^٢ انظر: ستار، ناهضة، بنية السرد في القصص الصوفي (المكونات والوظائف)، التقنيات السردية، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٢٥.

^٣ انظر: ستار، ناهضة، بنية السرد في القصص الصوفي (المكونات والوظائف)، التقنيات السردية، ص ٢٦.

^٤ ستار، ناهضة، بنية السرد في القصص الصوفي (المكونات والوظائف)، التقنيات السردية، ص ٢٦.

^٥ ستار، ناهضة، بنية السرد في القصص الصوفي (المكونات والوظائف)، التقنيات السردية، ص ٢٧.

وفي هذا الموضوع، نجد أن ناهضة ستار أفادت بأن التصوف، جوهر فكري، يمثل مرحلة راقية من مراحل تطور الفكر الديني حين تتدخل القوى العقلية في إثبات قدرتها على الإدراك إلى جانب النص الديني، إنها حركة إيقاظ للقدرة التأويلية للتفكير الإنساني في مواجهة مجاهيل الكون، وخفايا الإنسان وحقيقة الخالق عز وجل وسبيل الوصول إليه، نعم فما أنتجه الفكر الصوفي، من حيث الأصالة، هو اجتراف طريق جديدة للمعرفة والإدراك طريق تتجاوز حدود العقل ومقاييسه المنطقية، وكذلك الحس ومعايير المادية، فكان أن اجترحوا رؤية (القلب) أو (الحدس) أو (الذوق) والحقيقة أن هذه المسميات ما هي إلا تعبير عن ذلك الصراع الذي واجه الصوفي ثقله ومتاعبه.^(١)

● لمحة عن التصوف عامة:

● تعريف التصوف لغة:

التصوف من أكثر المواضيع جدلاً واختلافاً في جميع أموره حتى في تعريفاته، فقد تباينت التعريفات سواء لغة أم اصطلاحاً، ويرى عدد من الباحثين أنها تجاوزت ألفاً من التعاريف، بل وأكثر من ذلك يقول أحمد زروق في ذلك: " ماهية الشيء حقيقته وحقيقته ما دلت عليه جملته، وقد حد التصوف ورسم وفسر بوجوده تبلغ نحو الألفين".^(٢) فالتصوف نشاط ثلاثي الأبعاد، له جانب سيكولوجي وجانب نفسي، وجانب ديني.^(٣)

بداية لا بد أن نحدد معنى التصوف لغةً، وعند الرجوع إلى معاجم اللغة، فإننا سوف نجد اختلافاً في تعريف التصوف لغة، وسيكون لدينا أكثر من تعريف، فقد ورد تعريف التصوف في عدد من معاجم اللغة:

وقد جاء في لسان العرب أن (صوفة أبو حي من مضر وهو الغوث بن مر بن أد بن طابخة بن إلياس بن مضر، كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية ويجيزون الحجاج، أي يفيضون بهم، ابن سيدة. وصوفة بن حي بن تميم وكانوا يجيزون الحاج في الجاهلية في منى، فإذا أجازت، قيل أجزيت، خندف، فإذا أجازت أذن للناس كلهم في الاجازة وهي الإفاضة).^(٤)

^(١) انظر: ستار، ناهضة، بنية السرد في القصص الصوفي (المكونات والوظائف)، التقنيات السردية، ص ١٩.

^(٢) انظر: زروق، أبو العباس أحمد، قواعد التصوف، تح: محمد زهري النجار، ط٢، القاهرة، المكتبة الأزهرية، ٢٠٠٤، ص ٣

^(٣) انظر: المعجم الفلسفي، معجم اللغة العربية القاهرة، ١٩٨٣، ص ٤٦

^(٤) ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد، لسان العرب، تح: أمين محمد عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربي، بيروت مادة صوف، ٤٧٩١٧، انظر الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ط٨، ٢٠٠٨،

وتعرض الزمخشري أثناء شرحه لمعنى التصوف لهذا المذهب غير أنه لم يصل بشكل قاطع إلى تحديد تسمية هذه القبيلة في الجاهلية، فهي آل صوفة مرة، وال صوفان أو صفوان مرة أخرى، كما نسب الصوفية مرة إلى هذه القبيلة ومرة أخرى إلى أهل الصّفة، غير أن هذا الوجه مستبعد؛ لأن آل صوفة وآل صوفان قد ذهبوا بذهاب عصر الجاهلية بذهاب الجاهلية، وقد تسمى هؤلاء العباد والزهاد في الإسلام باسم الصوفية، وقبلوا هذا الاسم، ولا يعقل أنهم قبلوا الانتساب إلى أقوام جاهليين، ولو على سبيل التشبيه. (١)

بينما نجد تعريف التصوف، في تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي قائلاً: "تصوف، يتصوف، تصوفاً فهو متصوف وهو من الصوف، وقيل أيضاً صوف، تصوف، مصدر صوف، صوف: الحيوان كثر صوفه، وكذلك صوف يصوف تصويفاً فهو مصوف، والمفعول مصوف كثر صوفه، وصوف النبات ظهر عليه ما يشبه الصوف، وصوف الرجل جعله من الصوفية. (٢)

وعرف ابن سيده في المحكم المحيط الصوف انطلاقةً من الصوف، إذ قال: "إن الصوف للغنم، كالشعر للمعز، والوبر للإبل، والجمع أصواف، وقد يقال الصوف للواحدة على تسمية الطائفة باسم الجميع حكاة سيبويه. (٣)

وقال الجوهري في الصحاح: "الصوف للشاة، ويقال الواحدة الصوف، صوفة، يصغر صويفة، وفي الأساس، فلان يلبس الصوف والقطن، أي ما يعمل منهما، ومن المجاز قولهم: "أخذت بصوف رقبتة ويصافها، وصاف الكبش بعدما زمر، يصوف صوفا بالفتح وصوفا كقعود فهو صاف وصاف وأصواف، وصائف، كفرح فهو صوف وصاف السهم عن الهدف يصوف ويصيف وصاف عني وجهه مال. (٤)

وكما ورد تعريف التصوف عند ابن فارس في مقاييس اللغة: "صاف من باب الإبدال من صاف، وقال أبو الهيثم يقال كبش صوفان ونجة صوفانة، وقال غيره الصوفان كل من ولي شيئاً من عمل البيت، وكذلك الصوفة في الأساس وآل صوفان كانوا يخدمون الكعبة وينسكون ولعل الصوفية نسبت إليهم. (٥)

١١ - الزمخشري، جار الله أبو القاسم، أساس البلاغة، ت، باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٩٨ (ص و ف) ص ٢٦٢.

١٢ - الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرازق، تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد التاسع ١٨١٧ - دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٢٤٨، ٢٤٤.

١٣ - ابن سيده، أبو الحسن بن إسماعيل، المحكم المحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، ج ٨، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٨، مادة (ص و ف)، ص ٣٣٨.

١٤ - الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ج ٣، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٩٠، ص ٢١٠.

١٥ - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، ج ٣، دار الفكر، مصر، ط ٢، ١٩٨٩، ص ٢١٣.

● تعريف التصوف اصطلاحاً :

يشكل التصوف أحد التيارات الرئيسة في الحياة الروحية، وقد ظهر من بداية الإسلام إلى يومنا هذا، وهو يتميز بجملة من السمات أهمها التخلي عن العالم والزهد فيه، والتعويل على الكشف والذوق والمعرفة الباطنية، واعتماد التكريس للوصول في مسالك الحقيقة والتطلع إلى الاتصال المباشر بالمولى عز وجل .

كثيراً ما تناول المتصوفة تعريف التصوف، ومما لا شك فيه أن الغزالي كان أفضل من صور صعوبة تعريف التصوف لما قال : " ... وظهر لي أن أخص خصائصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال، وتبدل الصفات فعلت يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال "،^(١) فيرجع الغزالي صعوبة تحديد مفهوم التصوف، أن الصوفيين هم أرباب أحوال ويعتمدون على الذوق فهم روحانيون تتبدل صفاتهم حسب أحوالهم .

ويضيف أبو العلا عفيفي في كتابه، وقد أجمع الصوفية في كل العصور على تجاربهم الروحية أموراً تستعصي على الوصف، وتعلو على التعبير وآثر الكثيرون الصمت، فلم يحاولوا أن يصفوا لها تفسيراً أو تعليلاً ؛ إنما وصفوا ما أدركوه، أو شاهدوه، أو كشف لهم عنه من الأحوال بأنها أمور ذوقية أو وجدانية لا تفي اللغة بالتعبير أو ترجمتها بالألفاظ .^(٢)

وللقشيري وجهة نظر حول كثرة التعريفات، إلى أن الصوفي حين يعرفه ، قد يتكلم بحكم الوقت أو الحال الذي هو فيه، فإذا تغير الوقت والحال تكلم بحكم وقته، وحاله الجديد،^(٣) ومردّ ذلك إلى آنية التعريف واضطرابه وعدم ثبات الوقت، فالصوفي يعبر عن حاله التي يكون قد عايشها، فيصدر عنه تعريفات بحسب تلك الحالة .

والتصوف علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة رب العباد، وتصفية البواطن من الرذائل، وتحليلتها بأنواع الفضائل، أو غيبة الخلق في شهود الحق أو الرجوع الأثر فأوله علم ووسطه عمل وآخره موهبة .^(٤)

ومن خلال هذه التعريفات نلاحظ أن المعنى العام لجميع التعريفات، هو الاستسلام لله تعالى، والخضوع له بكل ما يجريه عليه من أقدار.

^١ انظر: الغزالي . الإمام أبو حامد، المنقذ من الضلال، طبعة القاهرة، ١٣١٦، ص ٣١.

^٢ انظر : عفيفي، أبو العلا، الصوفية الثورة الروحية في الإسلام، ص ٣٤

^٣ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٧.

^٤ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٧.

وتعددت تعريفات التصوف ، لذلك من الصعب في هذه الدراسة أن نشمل جميع التعريفات ولكن نستطيع أن نذكر أبرز علماء ومشايخ التصوف الذين قاموا بتعريف التصوف ومنهم : معروف الكرخي^(١)، بشر بن الحارث الحافي^(٢)، ذو النون المصري^(٣)، فريد الدين العطار^(٤)، وأبو تراب الخشبي^(٥)، وسري السقطي^(٦)، وسهل بن عبد الله التستري^(٧)، وسمنون^(٨)، وأبو الحسن النوري^(٩)، والحسين بن منصور الحلاج^(١٠)، وأبو محمد الجريري^(١١)، وأبو بكر الكتاني^(١٢)، وعلي الروذباري^(١٣)، وأبو بكر الشبلي^(١٤)، ومحمد بن أحمد المقري^(١٥)، وعلي بن بندار النيسابوري^(١٦)، وأبو الحسن الخرقاني^(١٧).

ومن خلال هذه الدراسة سوف نقوم بتقسيم التعريفات إلى أقسام، وحسب الموضوعات التي ركزت عليها، تعريفات تتعلق بالمتصوف تجاه الله وتتحدث عن مكونات التصوف وأجزائه، ومن هذه التعريفات: تعريف قول أبي الحسن محمد بن أحمد الفارسي: " أركان التصوف عشرة: أولها تجريد التوحيد ، ثم فهم السماع ، وحسن العشرة، وإيثار لإيثار، وترك الاختيار، وسرعة الوجد، والكشف عن الخواطر وكثرة الأسفار، وترك الاكتساب وتحريم الادخار.^(١٨)

أما التعريفات التي ركزت على أجزاء التصوف ومكوناته ، وقد عرف الجنيد التصوف: " تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي، ومفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد صفات البشرية ومجانبة نزوات النفس، ومنازلة الصفات الروحية، والتعلق بعلوم الحقيقة، وعمل ما هو خير إلى الأبد، والنصح الخالص لجميع الأمة،

^١ انظر: ا القشيري، لرسالة القشيرية، ص ١٢٧، السهروردي (عوارف المعارف)، ص ٤١.

^٢ انظر: فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء ، ج ١، ص ١١٢.

^٣ انظر: ، الهجويري، كشف المحجوب، ص ٣٦.

^٤ انظر: العطار، فريد الدين، تذكرة الأولياء،، ج ١، ص ١٢٦.

^٥ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٢٧.

^٦ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٢٧.

^٧ انظر: العطار، فريد الدين، تذكرة الأولياء، ٢٦٤، وانظر عوارف المعارف للسهروردي، ص ٣٤

^٨ انظر: القشيري، لرسالة القشيرية، ص ١٢٧

^٩ انظر: الهجويري، كشف المحجوب، ص ٣٧

^{١٠} انظر: القشيري، لرسالة القشيرية، ص ١٢٦

^{١١} انظر: القشيري، لرسالة القشيرية، ص ١٢٦

^{١٢} انظر: القشيري، لرسالة القشيرية، ص ١٢٧

^{١٣} انظر: القشيري، لرسالة القشيرية، ص ١٢٧

^{١٤} انظر: كشف المحجوب، ص ٤٣

^{١٥} انظر: الهجويري، كشف المحجوب، ص ٤١

^{١٦} انظر: الهجويري، كشف المحجوب، ص ٤١

^{١٧} انظر: الجامي، نفحات الأنس، ص ٣٣٧

^{١٨} انظر: الكلاباذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، ص ٧٠

والإخلاص في مراعاة الحقيقة، واتباع النبي في الشريعة".^(١)

والتصوف في نظر الجنيد هو أن يكون المسلم زاهداً باحثاً عن الروحانيات مراعيّاً للشريعة الإسلامية، لا يبتعد عنها ولا ينحرف .

وقد كان تعريف السري السقطي من أبرز التعريفات التي راعت الشروط والحدود حيث عرف السري السقطي : " التصوف اسم لثلاث معانٍ: وهو الذي لا يطفىء نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقصه عليه ظاهر الكتاب أو السنة، ولا تحمله الكرامات على هتك استار محارم الله".^(٢)

ربما جاء تعريف السري السقطي ؛ لما وجد عليه الأمة من انحراف وابتعاد عن الشرعة ومخالفة الإسلام، والبحث عن الكرامات التي لا تراعي محارم الله .

وهناك تعريفات جاءت لحفظ الشريعة، ومحاولة فيها ؛ لإعادة منزلتها ومكانتها التي كانت عليها، في عصر حاول الناس التقليل من مكانة الشريعة، ومنها تعريف الشعراني : " هو علم انقذح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل وبالكتاب والسنة، والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة "،^(٣) فالشعراني يعتبر التصوف علماً شاعّ نوره في قلوب الأولياء، من أجل العمل بكتاب الله وسنة رسوله، فليس فيه خروج على الشريعة ؛ إنما هو الأساس في عمل العبد بشرع الله .

وكان لأحمد زروق رأي في هذا المضمرة : " فلا تصوف إلا بفقته إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوف إذ لا عمل إلا بصدق وتوجه ولا هما إلا بإيمان "،^(٤) فأحمد زروق يريد أن يحفظ التصوف من المسارات التي تؤدي به إلى الخروج عن الشريعة، فأراد أن يضبط التصوف بالفقه والشريعة .

وهناك تشابه كبير بين تعريف التصوف والزهد، فيقول ابن خلدون : " هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين من بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان

^١ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٢٧

^٢ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٢٧

^٣ انظر: الشعراني، الطبقات الكبرى، ج ١، ١٣٣٤، ص ٤

^٤ انظر: زروق، أحمد الفاسي، قواعد التصوف، ص ٢٢

ذلك عاماً في في الصحابة والسلف"،^(١) وابن خلدون يعد التصوف من الممل الحادثة في الشرع، وجماعة التصوف اتبعوا السلف من الصحابة في الزهد والابتعاد عن ملذات الدنيا .

ومن خلال النظر في جميع التعريفات، نستطيع أن نوضح بأن هناك نقطة مركزية في جميع التعريفات، هو الاستسلام لله تعالى، والإيمان بالله وتزكية النفوس، وصفاء القلوب، وإصلاح الأخلاق والوصول إلى مرتبة الإحسان، فهو الجانب الروحي والجانب الإحساني والأخلاقي بما يتفق مع حقيقته وجوهره، بحيث تصبح النفس وجميع تصرفاتها وفقاً لمراد الله .

وإن كان هذا التعريف لا ينفي عن ارتباط المتصوف بعقائد وأفكار متعددة، كانت بمثابة روافد صغيرة عديدة تصب في تيار ضخيم قادم قائم على الأحوال الإسلامية، ارتبط بالتشيع والباطنية في العصور اللاحقة، ولم يقتصر التصوف على المسلمين؛ إنما اتسع مفهوم التصوف ليشمل المسيحيين والملحدين .

ويوصف التصوف ، بأنه أكبر تيار روحي يسري في الأديان جميعها^(٢)، بمعنى أشمل يمكن تعريف التصوف بأنه إدراك الحقيقة، حكمة أو نور أو عشق، أو عدم.

والتصوف في رأيي هو نظرة وفلسفة حياة وفكر، فالصوفية في ذاتها فلسفة، فطريق الصوفي غير طريق الباحث، والعالم، والفيلسوف، فالصوفي صاحب ذوق يتبع طريق الكشف، والرؤية، وهو يسلك طريق الحقيقة، مسترشداً بأدوات تساعده في طريقه، فأداته الرياضة الروحية والتأمل .

● أصل اشتقاق اسم التصوف :

اختلفت الآراء في الأصل الذي أخذ منه تسمية الصوفية، ومرد ذلك لعدم إعلان هذه الطائفة عن سبب التسمية، وما هذه الآراء حول التسمية إلا اجتهادات من قبل الدارسين والباحثين، ولم يكن هناك رأي مؤكد في التسمية .

وقد ذهب جمهور المؤلفين في التصوف، إلى أن كلمة التصوف من الكلمات المستحدثة في الملة الإسلامية، وأن البغداديين هم الذين استحدثوها، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا أبو نصر صاحب كتاب اللمع^(٣)، الذي يذهب إلى أن اسم الصوفي أقدم من البغداديين .

^١ ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٣

^٢ انظر: شيمل، أنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام تاريخ التصوف، ص ٦ .

^٣ - انظر: عفيفي، أبو العلا، الصوفية الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، ط ١٩٩٣ ص ٢٧

وقد حاولت هذه الدراسة أن تورد آراء أهم المؤلفات القديمة حول أصل اشتقاق اسم التصوف ومن هذه المؤلفات، اللمع في التصوف للطوسي، والتعرف لمذاهب أهل التصوف للكلاباذي، والرسالة القشيرية للقشيري وعوارف المعارف للسهروردي وتبليس إبليس لابن الجوزي .

ومن هذه الآراء رأي أبي نصر الطوسي في التصوف، إذ يقول: " إن أصحاب الصوفية لم ينتسبوا إلى حال أو إلى علم، ، ولم تضاف إليهم حالا، كما أضفت الزهد إلى الزهاد، والتوكل وإلى المتوكلين والصبر إلى الصابرين ؟ فيرى الطوسي أن أصحاب الصوفية معدن جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفاً"^(١)، فالصوفي في نظر الطوسي عارف بجميع العلوم، وهم النخبة التي أختارها الله، فلذلك استحقوا هذا الاسم .

وقد أورد الكلاباذي رأيين في سبب تسمية الصوفية بهذا الاسم في كتابه التعرف، فالرأي الأول: " إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها، ونقاء آثارها، فيورد الكلاباذي قولاً لبشر بن الحارث: الصوفي من صفا قلبه لله " وقال بعضهم " الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته، وقال قوم: إنما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع همهم إليه وإقبالهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه".^(٢)

ومن خلال كلام الكلاباذي، نجد أن الأصل الذي اشتق منه الصوفية متعدد، فمنهم من قال من الصفاء، ومن الصف الأول، ولكن عند العودة على معاجم اللغة، نجد أن التخريج اللغوي للكلمتين (الصفاء والصف) مختلفين عما ذكرهما الكلاباذي، فكلمة الصفاء تكون صفائي، وأما كلمة الصف فتكون صفي، وليس صوفياً، والواضح من نسبة الصوفية، الصفاء إلى صفائي أو صفاوي لا صوفي، هو أن الطريق الصوفي أساسه تصفية النفس وتطهيرها من أدران البدن وشهواته، فعقدوا المقارنة بين الصوفي والصفاء .

وأما الرأي الثاني عندما نسبهم لأهل الصُّفَّة، قول الكلاباذي عن الصوفية: " إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصُّفَّة الذين كانوا في عهد الرسول "،^(٣) فأهل الصُّفَّة سموا بهذا الاسم، لأن النبي أنزلهم عند حجر في المسجد، فإنهم كانوا غرباء فقراء مهاجرين ولباسهم الصوف .

ونجد أن السهروردي يقول في ذلك: " هذا وإن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي، ولكنه صحيح من

^١ انظر: السراج، أبو نصر الطوسي، اللمع، ص ١٨

^٢ انظر: الكلاباذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف، ص ٩

^٣ انظر: الكلاباذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف، ص ٦

حيث المعنى، لأن الصوفية يشاكل حال أولئك، لكونهم مجتمعين متآلفين لله وفي الله كأصحاب الصُّفَّة".^(١)

هذا وقد وردت نسب أخرى أبعد احتمالاً وأقل أهمية، ومنها رأي ابن الجوزي والبيروني، فابن الجوزي ينسبهم إلى الغوث بن مر، فيقول: "إن قوماً في الجاهلية يقال لهم صوفة، انقطعوا إلى الله عز وجل، وقطنوا الكعبة، فمن تشبه بهم فهم الصوفية وينسبون إلى الغوث بن مر الذي سمي صوفة، لأنه ما كان يعيش لأمه ولد، فنذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة، ولتجعلنه ربيط الكعبة، ففعلت، فقليل له صوفة، ولولده من بعده".^(٢)

كما أن ابن الجوزي نسب الصوفة إلى صوفة القفا هي الشعرات النابتة في مؤخر الرأس أو إلى الصوفانة، وهي بقلة تنبت في الصحراء لأن الصوفية كانوا يجتزئون لها.^(٣) وإن كنت أخالف هذا الرأي؛ لاعتقادي أن الصوفية ارتبطت بالزهد والتقشف، ولا علاقة له بصوفة القفا أو البقلة.

وقد كان للبيروني رأي آخر في نسبة تسمية الصوفية إذ، يرد كلمة (صوفي) إلى (سوفيا)، وقد أخذ بهذا الرأي "جوزيف فون هامر" الذي يقول: أن كلمة صوفي جاءت من كلمة جمنوسوفيست ومعناها الحكيم العاري، وهو لفظ يوناني أطلقه اليونان على بعض حكماء الهنود القدماء؛ لأنهم عرفوا بحياة التأمل والعبادة.^(٤)

إن المعنى المفهوم من رد كلمة الصوفية إلى (سوفيا) (صوفيا) باليوناني، هي الحكمة، فالصوفي في رأيه بعيد عن زخرف الحياة، وله نظرة خاصة في الحياة كالحكيم.

غير أن هناك من نسب الصوفية إلى اللباس، ومنهم الطوسي حيث يقول: "نسبهم إلى ظاهر اللبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء، وأن الله ذكر الحواريين أصحاب عيسى عليه السلام، فنسبهم إلى ظاهرة اللبسة، والحواريون لباسهم البياض، ولم ينسبهم إلى حال، كذلك الصوفية، نسبوا إلى ظاهر اللباس"،^(٥) فكلام الطوسي أن الصوف شعار الأنبياء والأولياء، ولم يقدم الطوسي دليلاً على صحة قوله، بينما يذكر الكلاباذي أن أنبياء الله (عيسى- عليه السلام - والنبي محمد - صلى الله عليه وسلم) - كان لباسهم الصوف فيقول "كان عيسى يلبس الشعر، ويأكل الشجر، ويبيت حيث يمسي،

^١ انظر: السهروردي، عوارف المعارف، ص ٨٤

^٢ انظر: ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، تلبيس إبليس، دار الوعي، بيروت، ط ١، ١٩٧٠، ص ١٦١

^٣ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، تلبيس إبليس، دار الوعي، ص ١٦١

^٤ انظر: عفيفي، أبو العلا، الصوفية الثورة الروحية في الإسلام، ص ٣٤

^٥ انظر: السراج، أبو نصر الطوسي، الملح، ص ٤٠-٤١

وذكر أيضاً، " كان النبي يلبس الصوف".^(١)

وللقشيري رأي آخر، فهو يرفض كل هذه الآراء، وفي رأيه أن هذا اللفظ بمثابة (لقب) فحسب، اختصت به جماعة معينة، وأما ردّ الصوفي إلى الصوف، فلم يختص القوم بلبس الصوف، وبالنسبة إلى الصّفة أو الصّفاء أو الصّف لا تكون على هذا النحو، إذن أصل الكلمة غير معروف".^(٢) ولا اعتقد أن اسم الصوفية جاء اعتباراً لا علاقة له بالمسمى، فلا يمكن أن تكون هذه الطائفة نسبت إلى الصوفية دون مبرر أو سبب .

والباحثة تعتقد إنما جاء التصوف من الصوف ؛ لأن الرجل الصوفي يهرب من الملذات والفساد ويعود بأخلاقه إلى المعين الأول الصافي، فليس لبس الصوف إلا تقشفاً وورعاً وزهداً وإشعاراً بعدم الاندماج في الترف والبذخ الذي أفسد الحياة .

ويؤكد ذلك قول الإمام السهروردي : " ولما كانت الإشارة إلى قريهم إلى الله تعالى أمر صعب، يعز كشفه والإشارة إليه وقت الإشارة إلى زيهم، ونسبتهم إلى اللباس تشي عن تقللهم من الدنيا والزهد فيها، ونسبتهم إلى الصوف تنفي عنهم الدعوى والبهجة".^(٣)

فعندما نقرأ أن فلاناً لبس الصوف أو لبس العباءة أو لبس المسوح أو لبس المدرعة، بمعنى أنه تزهد وسلك طريق الصوفية.^(٤)

● مصادر التصوف :

لقد تعددت الآراء وتشعبت في التصوف وفي كل الأمور التي تخصه، فقد اختلف في أصله واشتقاقه، وتعريفه، وكذلك اختلف في منبعه ومأخذه، ومصدره فتنوعت الأفكار وتشعبت الآراء والأقوال في مصادره التي استقى منها منهجه ومقولاته، وقال في ذلك ماسينون : " أما عن دراسة مصادر التصوف، فما زالت الشقة بيننا وبين استكمالها بعيدة".^(٥)

وقد انقسم العلماء حول مصادر التصوف، فمنهم من رد التصوف إلى مصادر أجنبية وأغلبية أصحاب هذا الرأي هم المستشرقون، وكذلك ظهر فريق آخر أصرّ على أصالته الإسلامية، وأن كل ما في التصوف هو من

^١ انظر : الكلاباذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف، ص ٦

^٢ انظر : القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٢٦

^٣ انظر : السهروردي، عوارف المعارف، ص ٨٣.

^٤ انظر : عفيفي، أبو العلا، الصوفية الثورة الروحية في الإسلام، ص ٣٤.

^٥ انظر : ماسينون . التصوف، تحقيق: مصطفى عبد الرزاق، ص ٤٨.

وأما دليل الفريق الأول الذين ردّوا التصوف إلى مصادر أجنبية، فقد بينوا أن الجانب الباطني من الإسلام ظهر نتيجة التأثر بالمسيحية، وأبرز من نادى بهذا القول المستشرق هانز هنريخ شيدر إذ، يقول: "إن الجانب الباطني من الإسلام - أعني تقواه - قد ظهر نتيجة التأثر بالمسيحية، وأن الصورة للتقوى الجديدة هي التصوف"،^(١) فهانز شيدر يرى أن الإسلام له صورتان ظاهره خفية أو باطنية، فالجانب الباطني لم يكن موجوداً من الأصل وهو جانب التقوى وتهذيب النفس وتزكيتها، إنما محدث بسبب تأثره بالمسيحية التي استمد منها هذا الجانب في تطهير النفس.

كما أن المستشرق كولدتسيهر بين أن الزهد المسيحي كان نموذجاً أخذته المسلمون في بداية انتشار الإسلام، فيقول: "إن الزهد المسيحي كان في بداية انتشار الإسلام فأو في نماذج الزهد للمسلمين وأقربها إلى حسهم بما كان فيه من تطبيق لفكرة الزهد تطبيقاً عملياً في الحياة"،^(٢) فقد أخطأ كولدتسيهر عندما جعل الزهد في الإسلام، جاء نتيجة تأثر المسلمين بالزهد المسيحي، فحياة الرسول والصحابة والتابعين التي استقوا تعاليمها من القرآن وسيرة الرسول تكفي، دون الحاجة إلى الالتفات إلى الأديان الأخرى.

وما زال المستشرقون يصرون على أن أصل التصوف الإسلامي أجنبي، فهذا المستشرق مركس يضيف: "إن التصوف الإسلامي مأخوذ من رهبانية الشام خاضع للروحانيات المسيحية"^(٣)، ففي رأيه أن الإسلام في حقيقته بعيد كل البعد عن الروحانيات، واعتباره عقيدة جافة، تأثرت بالرهبانية المسيحية.

ربما بنى المستشرقون آراءهم، بناءً على ما وجدوه من أقوال في كتب المتصوفة من إشارات؛ لتأثرهم بالمسيحية، ولباس بعض المتصوفة ألبسة النصراني واتخاذهم الزوايا، والعزلة، وتشبههم بالرهبان في التبتل وترك النكاح^(٤)، فهذا السهروردي يقول: "التزوج انحطاط من العزيمة إلى الرخص، وجوع من الترمح إلى النقص، وتقييد بالأولاد والأزواج، ودوران حول مظان الاعوجاج والتفات إلى الدنيا بعد الزهادة، وانعطاف على الهوى بمقتضى العادة"^(٥).

فكان السهروردي له موقف من مسألة الزواج، فيرى أن الرهبنة، وعدم الزواج أفضل من الزواج؛ فالرهبنة

^١ انظر: كولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٥٢

^٢ كولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٥٢

^٣ انظر: خفاجي، محمد، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، ص ٣٨

^٤ انظر: ظهير، إحسان إلهي، المنشأ والتصوف والمصدر، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ١، ١٩٨٦، ص ١٢-١٣

^٥ انظر: السهروردي، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص ١٦٥-١٦٦

تساعده ليكون زاهداً في دنياه بعيداً عن متعتها، فنسي حديث رسول الله، عندما سأل نفر من أصحاب رسول الله أزواج الرسول عن عمله بالسر، فقال بعضهم: لا أتزوج النساء، وقال بعضهم لا آكل اللحم، وقال بعضهم: لا أنام على فراش، فحمد الله وأثنى عليه فقال: " ما بال أقوام قالوا كذا وكذا؟! ولكني أصلي وأنام، وأصوم، وأفطر، وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي، فليس مني" ^١، وحثه الشباب على الزواج، "يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغضّ للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه الصوم فإنه له وجاء" ^٢، وبهذا يكون كلام السهروردي مخالفاً للسنة الكونية وهي عمارة الأرض.

وما زلنا نعرض آراء المستشرقين حول مصادر التصوف، ويقول كرادي فو: " إن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذي استطاع مبدئياً أن يحتوي الصوفية نحوه كثيراً؛ لأنه متعلق بالظواهر الخارجية، وليس فيه الحنوّ الداخلي والروحي حقيقة" ^(٣) بل إن القرآن مليء بالعبارات التي تخاطب الروح، وهذا القول مردود عليه، فابن عربي تعمق بالنصوص القرآنية إلى بواطن المعاني، ولم يتعلق بالظواهر الخارجية.

في حين نجد أن نيكسون يبتعد كثيراً في تحليله لمكونات التصوف الإسلامي، والظروف التي أحاطت بنشأته، فقد أرجع نيكسون مصادر التصوف إلى الفكر اليوناني: " ولكنني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق، استحال علينا أن نردّ أصله إلى عامل هندي أو فارسي ولزم أن نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليوناني" ^(٤) وقد أهمل نيكسون أهم عامل هو العامل الفارسي، علماً أن الفتح الإسلامي قد شمل بلاد فارس، ومن خلال الاطلاع على الحركة الصوفية من أول نشأتها إلى حين ظهورها العلني، نجد أن معظم كبار مفكري الصوفية جميعهم بلا استثناء في القرن الثالث والرابع الهجريين كانوا من الفرس.

وظلت الصوفية تواصل انتشارها في أرض فارس والعراق، حيث يعتبر أبو سعيد البهيمي أول من أقام نظام الخانات الذي أصبح فيما بعد مركزاً للصوفية، وقلده رجال التصوف ^(٥)، وكانت بدايات الطرق الصوفية التي انتشرت في العراق ومصر والمغرب، وظهر في القرن السادس الهجري رجال التصوف كل منهم يزعم أنه من

^١ مسلم، الإمام أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، مختصر صحيح مسلم، تحقيق، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢، ص ٢٠٧.

^٢ مسلم، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، مختصر صحيح مسلم، تحقيق، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢، بيروت، ص ٢٠٧.

^٣ انظر: هميسي، عبد الرشيد، حضور التصوف في الخطاب الروائي العربي المعاصر وبعض الروايات العربية أنموذجاً، اطروحة دكتوراه، جامعة الحاج الخضرم باتنة، ٢٠١٨، ص ١٦٧.

^٤ انظر: نيكسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ت. أبو العلا عفيفي، ص ١٨.

^٥ نيكسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٢٠.

نسل الرسول، واستطاع كل منهم أن يقيم طريقة صوفية خاصة وأتباعاً مخصصين مثل: الرفاعية والشاذلية والبدوية، فقيام الدولة الفاطمية التي كانت صوفية في أفكارها ببناء القباب على القبور وبناء المزارات كقبر الحسين بن علي في مصر والسيدة زينب، وإقامة الدولة الفاطمية الموالد والبدع والانحرافات، وظهور الدراويش والمجاذيب.^(١)

وظهر فريق من المستشرقين كانت لهم وجهة نظر مختلفة عن السابقين، فقد نفوا أن يكون أصل التصوف أجنبياً، بل قالوا إنه إسلامي خالص، من أبرز هؤلاء المستشرقين ماسينون يقول في ذلك: "إن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عام، وهذه البذور كفيلة وحدها بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبي، وكل بيئة دينية توفر لأبنائها الإخلاص والتفكير، تصلح لأن يظهر فيها روح التصوف، فليس التصوف إذن من خصائص عصر أو لغة أو أمة، بل هو مظهر روحي، لا تحده مثل هذه الحدود المادية".^(٢)

مع أن ماسينون يحاول أن يدعم رأيه بآيات من القرآن الكريم، يظهر فيها الترغيب في الآخرة والترهيب من الدنيا، التي توصل إلى المصطلح الصوفي، مثل قوله تعالى: "قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلًا".^(٣)

وقال تعالى: "وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى".^(٤)

ولم يقتصر تعدد الآراء وتشعبها حول مصادر التصوف على المستشرقين حسب، بل أن هناك عدداً من الدارسين العرب المهتمين بالتصوف كان لهم آراء في ذلك، ومنهم محمد غلاب الذي يعد القرآن والأحاديث النبوية، هي التي أرشدت المسلمين إلى هذا الطريق.^(٥)

أما فيصل بدير عون وأبو الوفا التفتازاني، فلهما رأي مختلف عن محمد غلاب، ولكن كل منهما له وجهة نظر في ذلك، ف"فيصل بدير عون" يقول: "الصوفية أنفسهم كانوا واعين من حيث المذاق والسليقة، ولم يتقيدوا بقيد معين بحيث إنهم بمجرد أن كانوا يشاهدون أمراً لعقيدتهم، وذوقهم، يسارعون إلى الأخذ به، رغم أنه قد ينتمي إلى مصدر غريب عنهم تماماً، وكان قولهم في هذا الصدد أن غصن الورد أينما نبت فهو ورد

^١ انظر: عفيفي، أبو العلاء، الصوفية الثورة الروحية في الإسلام، ص ٦٠

^٢ انظر: ماسينون، لويس، أخبار الحلاج، دار ميسلون، ٢٠٠٨، ص ٤٨٠

^٣ سورة النساء ٧٧

^٤ سورة النازعات ٤١، ٤٠

^٥ انظر: غلاب، محمد، التنسك الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١هـ، ص ٣٧

"^(١)، فكلام فيصل عون عن الصوفية كلام عام، فلم يخصص فئة من الصوفيين الذين نهلوا التصوف من مصادر خارجية، بل نراه يؤكد على أن الصوفيين الذين أخذوا من غيرهم لم يؤثر في عقيدتهم؛ لأنهم واعين لما يأخذوه .

بينما نجد أن أبا الوفا التفتازاني، قد قصد المتصوفة الفلاسفة بهذا الأمر، حاصراً هذا التلاحق في أواخر القرن الثالث الهجري فما بعد: " فنحن لا ننكر تأثر بعض الصوفية المتفلسفين بالمسيحية على نحو ما، نجد عند الحلاج الذي وظّف تصوفه اصطلاحات مسيحية، كالكمة واللاهوت والناسوت، وما إليها، ولكن هذا لم يظهر إلا في وقت متأخر أواخر القرن الثالث الهجري".^(٢)

واعتقد أن القرن الثالث الهجري هو عصر الانفتاح على الثقافات الأخرى، حيث كانت الترجمة في أوجهها، مما جعل من السهل الامتزاج الحضاري بين المسلمين وغيرهم من الأمم الأخرى، فلا بدّ من اطلاع بعض المتصوفة على المصطلحات، والألفاظ الصوفية التي اختصت بالصوفية المسيحية، وهذا شيء طبيعي في رأيي نتيجة هذا التلاحق الثقافي والحضاري .

ويؤكد أحمد أمين في كتابه " ظهر الإسلام " على أن هذا التطور والتلاحق الذي حصل، هو تطور طبيعي، كما هو تطور الحب البسيط الذي كان عند صهيب إلى حب مفلسف عند رابعة " .^(٣)

وهذا الكلام، يذكرنا بكلام ابن خلدون حول تطور المدن والحضارات، حيث تبدأ من مرحلة البداوة إلى مرحلة بناء المدن، معتمدا على عوامل مساعدة، فلا بد، للتصوف أن يمر بمراحل عدة من تصوف بسيط إلى تصوف معقد متفلسف ، كما في كلام أحمد أمين، عندما شبهها بتطور الحب من حب بسيط إلى حب الذات الإلهية أو العشق الإلهي عند رابعة العدوية.^(٤)

● نشأة التصوف:

اختلفت الآراء حول نشأة التصوف، كما هو الحال في جميع الأمور التي تخص التصوف كما ذكرنا ذلك سابقاً، في حين يذهب عمر فروخ في كتابه "التصوف في الإسلام " إلى أن التصوف موجود عند جميع الأمم، وفي كل

^١ انظر: بدير عون، فيصل، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٦١

^٢ انظر: التفتازاني، أبو الوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٩

^٣ انظر: أمين، أحمد، ظهر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ٢٠١٣، ص ٨٤٩

^٤ رابعة العدوية، هي رابعة بنت إسماعيل العدوية (أم عمر)، عرفت بتعبدها وزهدا في عصرها، وردت ترجمة سيرتها في العديد من الكتب، فترجم حياتها ابن الجوزي، وابن العطار، واشتهرت رابعة بالشعر الصوفي، فكتبت أشعاراً صرحت بحبها لله، وهو الحب الذي يعبر عن الهوى والعشق، فعزفت عن الزواج . انظر رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، د. عبد المنعم حنفي، القاهرة، مصر، دار رشاد، ص ٩، ١٣، ١٤، ٢٥ .

الحضارات الإنسانية، بل هو الطبيعة والفطرة التي أودعها الله بالإنسان من: جذب وأنس وتأمل^(١)، فالإنسان بطبيعته يفرح ويحب ويكره، ويتحمل الآلام في سبيل القرب من محبوبه.

وبرأي عمر فروخ أن الإنسان منذ القدم حاول التغلب على الطبيعة وتقلباتها من (قحط، ومرض، وموت ...)، فأخذ يبحث عن كيفية الخلاص من الطبيعة وتقلباتها، فأقام طقوساً وسلوكات تعبيرية رمزية، ولجأ إلى استخدام القوى السحري؛ لإيجاد طريق من طرق معرفة الإنسان بالغيب، وهذه هي بذور الفكر الصوفي، فيقول عمر فروخ في ذلك: " شاع التصوف في الأديان والأمم كلها، في الوثنية، والمجوسية، واليهودية، والنصرانية، والإسلام، لقد عرفه في بعض أشكاله: البابليون واليونان والرومان والهنود والصينيون والعرب والعجم، ولقد عرفته بعض الأمم الفطرية"^(٢)، فالإنسان بفطرته يبحث دائماً عن معرفة المجهول، فيمارس في سبيل ذلك كثير من الطقوس السحرية التي يسعى من خلالها إلى كشف المحجوب، ومعرفة ماخفي عنه من غيب .

وقد أكدت ناهضة ستار ضرورة البحث عن جذور التصوف في الحضارات الإنسانية على الأرض، فالبدية الصحيحة – تاريخياً – هي بلاد وادي الرافدين والحضارات التي نشأت على أرض العراق القديم من سومرية وأكادية والعلوم، فظهر التصوف في الأدب الرافديني القديم، فلقد كان على المؤمن في الماضي أن يخشى الإله وهذا جزء من واجبه، لكن معنى هذه العبارة قد اتسع حتى صار تمجيذا سامياً لا يدرك، وعندما تم تحويل الخوف من الإله للحب، فرحلة الملك "كلكماش" في الملحمة الشهيرة حين وصلت رحلته إلى نهاية مطافها حين تكشف له حقيقة الوجود الإنساني الآيل إلى الفناء الجسدي، فبدأ التفكير في الخلود الأخلاقي من خلال الصنيع الطيب والأعمال الجليلة"^(٣).

أما بالنسبة للتصوف في الإسلام، فلم يظهر فجأة وليد عصر ما، بلا مقدمات أو بدايات، بل تطور عبر الزهد الصادر عن الكتاب والسنة، كما هو عند النساك والجوعى والقراء والبكائين^(٤)، والفترة التي شهدت تحول الزهد إلى التصوف في نهاية المائة الثانية للهجرة كما يتفق معظم الباحثين .

وهذه الفترة الزمنية هي التي ظهرت فيها الأقوال في المعرفة الصوفية، بالإضافة إلى مطلع القرن الثالث

^١ انظر: فروخ، عمر، التصوف في الإسلام، ص ٢٠

^٢ فروخ، عمر، التصوف في الإسلام، ص ٢٠

^٣ انظر: ستار، ناهضة، بنية السرد في القصص الصوفي، المكونات والوظائف والتقنيات، ص ١٩ - ٢١

^٤ البكاؤون هم الصحابة الكرام الذين ذكرهم أهل السير في غزوة تبوك، ولم يجد النبي عليه السلام ما يحملهم عليه، وفيهم نزل قول الله تعالى: " ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً ألا يجدوا ما ينفقون) وهؤلاء سبعة .

للهجرة، وأن مشاهير الزهاد كإبراهيم بن أدهم وداود الطائي وغيرهما كان لهما مكانة وسطا بين الزهد والمعرفة والصوفية".

ويعزو ابن خلدون نشوء التصوف إلى رفض جماعة من الناس اتصفوا بالعبادة والزهد، عرفوا بين الناس باسم (الصوفية أو المتصوفة) فيقول: " فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى متاع هذه الحياة، دعت الحاجة إلى وجود صفة يمتاز بها بعض الخواص، الذين كانت لهم عناية بأمر الدين، وكذلك اشتدت هذه الحاجة ؛ لما ظهرت الفرق الإسلامية، وادّعى أصحاب كل فرقة أنهم على حق، وأن فيهم العباد والزهاد . هنالك ظهرت هذه التسمية، وانفرد بها المقبلون على العبادة، واشتهر هذا الاسم قبل المائتين،^(١) وهذا الرفض الذي أظهرته هذه الجماعة للمجتمع ؛ إنما كان بسبب إقبال الناس على ملذات الدنيا وزخرفها.

بينما يذهب إحصان إلهي ظهير مذهباً آخر، فهو يرى أن سبب النشوء هو ما كان من الفرس، والموالي، وأصحاب النفوس الضعيفة المغلوبين الذين اتجهوا إلى التصوف ، كردة فعل اتجاه الفتوحات الإسلامية،^(٢) فالتصوف لم يظهر فقط عند الموالى والفرس ؛ إنما كان بين الأئمة الذين أقتدي بهم في إتباع أوامر الله، كأمثال الفضيل بن عياض، وعبد الله بن مبارك، وغيرهما من أئمة المتصوفة .

ولم يغفل المستشرقون عن مسألة النشأة الصوفية ، فقد جعل المستشرق نيكلسون المسألة ذاتية، متمثلة في الخوف من العذاب بعد الموت : " فإدراكهم المستولي عليهم للخطيئة، تصحبه الرهبة التي ليس من يوم القيامة، وعذاب النار التي صورت في القرآن تصويراً حياً، دفعتهم إلى أن يجدوا في الهرب من الدنيا مخلصاً لهم".^(٣)

ربما يكون هذا السبب من الأسباب المباشرة لنشوء التصوف ؛ لأن الترغيب بالجنة والترهيب من عذاب جهنم من المحاور الأساسية في الإسلام ، فالإقبال على الدنيا يجعل الإنسان يقع في المعصية والأثم، لذا ظهرت فئة تطلب الآخرة بالزهد من ملذات الدنيا .

غير أن عبد المنعم حنفي يورد أقوالاً لبعض المتصوفة، تخالف ما قاله نيكلسون ومنها قول رابعة العدوية،

^{١١} - انظر : ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق وشرح الدكتور : علي عبد الواحد وافي، ١٩٦٠، ص ١٠٦٣

^{١٢} انظر : ظهير ، إحصان إلهي، التصوف المنشأ والمصادر، ص ٤٤ - ٤٥

^{١٣} انظر : نيكلسون، رينولد، الصوفية في الإسلام، تر، نور الدين شريفة، ط ٢، مكتبة الخانجي القاهرة، مصر، ٢٠٠٢، ص ١٢

" إذا كنت أعبدك طمعاً في جنتك فأحرقني فيها، وإن كنت أعبدك خوفاً من نارك، فأحرقني بها".^(١) اعتقد أن كل هذه الأسباب أدت إلى نشوء التصوف، وأسهمت في ظهوره بصورة كبيرة .

● نشوء جماعة الصوفية ولقبهم :

إن اختيار اسم لأي جماعة يميزها عن غيرها أمر حتمي، فعند الاطلاع على المؤلفات الأولى في التصوف ، نجد أن هناك أقوالاً وآراءً مختلفة حول نشأة هذه الجماعة (الصوفية أقصد)، ومن انتسب إليهم .

ومن أبرز هذه المؤلفات " اللمع للطوسي، والرسالة القشيرية للقشيري، وكشف المحجوب للهجويري، ونفحات الأنس للجامي، والتعرف لمذاهب أهل التصوف للكلاباذي وعوارف المعارف للسهروردي "

فعند الاطلاع على كتاب الطوسي " اللمع " وهو من الكتب القديمة التي وصلتنا عن التصوف ، يذكر فيه الطوسي: أنه لم يسمع بذكر الصوفية في أصحاب رسول الله، ولا فيمن بعدهم، ولا يعرف إلا العباد والزهاد والسياحين والفقراء ؟ فالطوسي أراد أن يجيب على هذا السؤال الضمني الذي يفهم من حديثه .

فيجيب عن ذلك: الصحبة مع رسول الله لها حرمة، فلا يجوز أن يعلق اسم على أنه أشرف من الصحبة . أما القول بأنه محدث أحدثه البغداديون فمحال ؛ لأنه في وقت الحسن البصري، كان يُعرف هذا الاسم، وقد روي عنه أنه قال : رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه، وقال معي أربعة دوانيق، فيكفييني ما معي"،^(٢) فالطوسي بهذا الرأي ينفي أن يكون قد سمع بهذا الاسم في أصحاب رسول الله ولا من جاء بعدهم .

ولكن عبد الرحمن الجامي في كتابه " نفحات الأنس " يذكر لنا شخصية أبي هاشم الصوفي كأول من لقب بالصوفي، فيتشابه هذا الكلام مع ما رواه عن سفیان الثوري - رحمه الله - أنه قال : " لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء "،^(٣) ويؤكد هذا الكلام عبد الرحمن الجامي قائلاً : " إن أبا هاشم الكوفي أول من دُعي بالصوفي - ولم يُسم أحد قبله بهذا الاسم، كما أن أول خانقٍ بُني للصوفية هو ذلك الذي في رملة الشام "،^(٤) ويمكن القول أن ورود الاسم عند الاثنين دليل على وجود من لقب بهذا الاسم، وإن لم يكن فلماذا تم تداول اسمه في هذه المؤلفات ؟

وهذا ما أكده المستشرق نيكلسون عند حديثه عن مدينتي الكوفة والبصرة التي كانتا مركزاً للثقافات، حيث أن

^١ انظر: حنفي، عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، دار الرشاد، القاهرة، ط ١، ١٩٩٢، ص ٢٣١

^٢ انظر: السراج، ابو نصر الطوسي، اللمع، ص ٤٢

^٣ المرجع السابق، ص ٤٢

^٤ انظر: الجامي، أبو بركات عبد الرحمن، نفحات الأنس من حضرات القدس، الناشر الأزهر الشريف، د.ت. ط ٣١ - ٣٢ .

مدرسة الكوفة ظهرت فيها مسألة الحب الإلهي، وظهر الزهد في مدرسة البصرة .^(١) وقد يكون كلام نيكلسون مبرراً لظهور لقب الصوفي لهذا الشخص، فالأولى تأثرت بالثقافة المانوية، والثانية ظهرت هندية الثقافة، فظهر فيها الزهد حسب رأي نيكلسون .^(٢)

بينما يرى صاحب الرسالة القشيرية، أن ظهور البدع والتداعي بين الفرق حيث أن كل فريق ادّعى أن فيهم زهاداً، فانفرد جماعة من أهل السنة وحفظاً لقلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف: " أن المسلمين بعد رسول الله، لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم، سوى صحبة رسول الله، إذ لا فضيلة فوقها، فقليل لهم: الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثاني، سمي من صحب الصحابة التابعين . ثم قيل لمن بعدهم: أتباع التابعين، ثم اختلف الناس، وتباينت المراتب، فقليل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين، الزهاد، والعباد، ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادّعى أن فيهم زهاداً، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله تعالى الحافظون لقلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين للهجرة".^(٣)

نلاحظ أن القشيري ينفي تسمي جماعة من الناس بهذا الاسم سواء في زمن الصحابة أو التابعين، ولكن الاسم جاء لاحقاً لجماعة معينة تطلق على نفسها الزهاد، ولكن يبقى كلام القشيري فيه لبس، فهو لم يحدد هذه الجماعة، وأين ظهرت؛ إنما خصصهم بخواص الناس، أي فئة قليلة .

بينما نجد أن الهجويري في كتابه "كشف المحجوب" قد جاء بحديث الرسول -صلى الله عليه وسلم - : " من سمع صوت أهل التصوف، فلا يؤمن على دعائهم، كتب الله من الغافلين"،^(٤) وهذا الحديث موضوع على رسول الله، ضعيف، ولم يرد في الصحيحين . ونجد أن الهجويري يناقض نفسه، فيقول عن الصوفية: " هذا الاسم لم يكن موجوداً وقت الصحابة والسلف، وكان المعنى موجوداً في كل منهم، والآن يوجد الاسم ولا يوجد المعنى".^(٥)

ومن خلال كلام الهجويري الأخير أن هناك تشابهاً مع كلام القشيري، في تأكيده أن السلف من الصحابة كانوا يحملون المعنى في تصرفاتهم واعتقاداتهم دون وجود اسم لهم، فهم زهاد عباد، أما في عصره فيوجد الاسم

^١ انظر: نيكلسون، رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة، أبو العلا غنيمي، ص ٣

^٢ انظر: نيكلسون، رينولد، الصوفية في الإسلام، ص ١١

^٣ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٢

^٤ انظر: الهجويري، كشف المحجوب، ص ٢٢٧

^٥ الهجويري، كشف المحجوب، ص ٢٣٩

الذي يدل على الزهد ولكن الجوهر مختلف .

في حين نرى أن الكلاباذي يرد أصل التصوف إلى الإمام علي رضي الله عنه وإلى ولديه الحسن والحسين ^(١)، ولم يذكر لنا الكلاباذي سبب اختياره لـ "علي أو لولديه" الحسن والحسين .

ويرد ابن خلدون على الكلاباذي، بأن أبا بكر وعمر كانا أزهد الناس بعد رسول الله، وأكثرهم عبادة، ولم تظهر لهم علامات الكشف والمشاهدة، وأن علياً لم يختص بين الصحابة بتخليية أو طريقة لباس ^(٢) .

فابن خلدون ينفي عن علي أو أبي بكر أو عمر، أن يكونوا من أصل التصوف، مع أن أبا بكر وعمر كانا أشد الناس زهداً وعبادةً بعد رسول الله .

في حين أن ماسنيون يعتبر أبا ذر وحذيفة أساس التصوف، ^(٣) و الصحابة كانوا يتمثلون الزهد في منهجهم وحياتهم، ولكن لا يمكن أن يكونوا متصوفيين بالمعنى الذي أصبح فيما بعد .

ويعلل إبراهيم بسيوني رأي هؤلاء (الكلاباذي والمستشرق ماسنيون) أن التصوف كان بداية عند علي أو أبي بكر أو حذيفة أو أبي ذر؛ لارتباط الزهد بالتصوف ارتباطاً وثيقاً، فقد ظهرت في عهد النبي نماذج من الزهاد والعباد والتائبين تميزت بالحرص والتشدد، بصورة لفتت نظر النبي، ومن ذلك ما كان يفعله عبد الله بن عمر، الذي كان يصوم النهار، ويقوم الليل، ويختم القرآن كله في ليلة ^(٤) .

ولم يكتف أصحاب المؤلفات القديمة في التصوف عن الحديث عن نشوء الجماعة، بل نجد أن القشيري والسهورودي فضلاً أهل الطائفة عن غيرهم من البشر؛ لأنهم الصفوة بعد الأنبياء ، ويقول القشيري في ذلك: " لقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه، وفضلهم على الكافة من عباده، بعد رسله وأنبيائه صلوات الله وسلامه عليهم، وجعل قلوبهم معادن أسرارهم واختص من بين الأمة بطوالع أنواره، فهم الغيث للخلق والدائرون في عموم أحوالهم مع الحق، بالحق صفاهم من كدورات البشرية ورفعهم إلى مجال المشاهدات بما تجلى من حقائق الأحذية، ووقفهم للقيام بآداب العبودية، وأشهدهم مجاري أحكام الربوبية، فقاموا بأداء ما عليهم من تكليف... " ^(٥) .

^١ انظر: الكلاباذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف، ص ٢٢

^٢ انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٩٩

^٣ انظر: ماسنيون، التصوف، ت، مصطفى عبد الرزاق، ص ٢٩ - ٣٠

^٤ انظر: بسيوني، إبراهيم، نشأة التصوف الإسلامي، ص ٥٨

^٥ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٢

بينما يقول السهروردي في حديثه عن هذه الطائفة (الصوفية)، ويبين مزاياهم -كما فعل القشيري- فيقول: "أنهم أسسوا قواعدهم على التوحيد، وابتعدوا عن البدع ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد، ليس فيه تمثيل ولا تعطيل".^(١)

ونلاحظ من الكلام السابق، أن هذه الطائفة في أساسها قائمة على التوحيد، وإن حدث انحراف عن مسارها، فقد يكون في العصور اللاحقة .

ولم يقتصر الحديث عن نشوء جماعة التصوف عند أصحاب المؤلفات القديمة، بل أن الباحثين المحدثين تناولوا بدايات تشكل طائفة الصوفية ، ومن أبرز هؤلاء التفتازاني في كتابه " مدخل إلى التصوف الإسلامي "، حيث يتحدث عن بدايات تشكل هذه الطائفة، ضمن فريق واحد، فيرى أنهم أول نشأتهم كانوا متفرقين، ولكنهم ما لبثوا أن شعروا بالحاجة إلى اجتماعهم، في فريقين: أحدهما في البصرة، وثانيهما في الكوفة .^(٢) وهو بذلك يؤكد أنهم كانوا عبارة عن جماعة ثم كونت لهم فرقة خاصة لها تعاليمها وآراؤها .

ويؤكد هذا الكلام محمد غلاب، فهو يرى أن هذه الطائفة ما تلبث أن تضم فريقاً من أتباعها لها تعاليمها وآراؤها، تعلن نفسها رقيباً على القلوب والضمائر، وتنشغل بالنفوس البشرية وخفاياها، حتى تثور ثائرة الفقهاء والأئمة، معلنة خروج هذه الطائفة عن الشرع .^(٣) ويعني ذلك أن الصوفية اهتموا بأمور روحية تتعلق بالقلوب، فبذلك يرتقون مستوى رفيعاً فوق البشرية، كأنهم مكفون بمحاسبة الخلق على أسرارهم.

وبذلك يؤكد التفتازاني أن القرن الثالث الهجري، هو بداية علم التصوف بمعناه الدقيق، واستمر هذا التصوف كذلك في القرن الرابع، بحيث يمكن أن نعد التصوف في هذين القرنين تصوفاً إسلامياً ناضجاً اكتملت مقوماته .^(٤) ويؤكد هذا دخول مصطلحات جديدة في التصوف، مثل: المواجيد، والكشف والأذواق، ويكون الصوفي قد ارتقى فيها مرتباً عالياً .

● المعرفة الصوفية :

تحتل المعرفة عند الصوفية مكانة بالغة الأهمية، فالمعرفة بنظر الصوفي هي المعرفة الحقيقية وهي معرفة

^١ انظر: السهروردي، عوارف المعارف، ص ٢٢٧

^٢ انظر: التفتازاني، أبو الوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٥٣

^٣ انظر: غلاب، محمد، التنسك الإسلامي، ص ٥٣

^٤ انظر: التفتازاني، أبو الوفا، مدخل على التصوف الإسلامي، ص ٩٥

الشيء من داخل ذلك، إنها تلغي المسافة بينه وبين العارف وتتيح للعارف تحقيق ذاته^(١)، إذ إنها تكشف السبل التي يسلكها المتصوفة لمعرفة الله . والوصول إلى الله هي الغاية السامية التي يسعى إليها العارف ووفقا للمصطلح الصوفي أي الحضور أو الذوق أو الإشراق، وهي جميعا مصطلحات صوفية .^(٢)

والمصادر القديمة لم تهمل المعرفة الصوفية، فالقشيري يورد تعريفا من أقدم تعريفات التصوف عند معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ): "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"^(٣)، حيث يقوم هذا التعريف على إبراز جانب المعرفة فيه .

ويعد الشبلي من علماء التصوف الذين تحدثوا عن المعرفة الصوفية حيث بين بداية المعرفة بالمعنى الصوفي هي المطلق، يقول الشبلي "المعرفة أولها الله (المطلق) وآخرها ما لا نهاية له"^(٤)، ففي كلام الشبلي لا يكون للعارف حال كمثل بقية الخلق، فتمحو رسوم العارف بهوية غيره، وتذوب .

وكما أن ابن خلدون يرى أن الطريق الصوفي وغايته هي المعرفة أو الكشف والمشاهدة، تقوم وفق منهجية عنده، فيقول: "إن التصوف كله راجع إلى مجاهدة وسلوك يفيضان ببلوغ الغاية منهما إلى كشف ومشاهدة"^(٥).

وقد تحدثنا سابقا أن التصوف لم يظهر فجأة، بل تطور عبر الزهد الصادر عن الكتاب والسنة إلى زهد فيه إسراف وتطرف ومغالاة، كما هو الشأن عند النساك والجوعية والقراء والبكائين.^(٦)

فقد حدد المستشرق نيكلسون الفترة الزمنية التي تحول فيها الزهد إلى تصوف مع نهاية المائة الثانية للهجرة، فظهرت أقوال في المعرفة الصوفية عند مشاهير الزهاد أمثال: إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ) وداود الطائي (١٦٥هـ)، وكان معروف الكرخي وأبو سليمان الداراني (ت ٢١٥هـ) وذو النون المصري (٢٤٥هـ) هم أول من تكلم في المعرفة، حتى قيل أن تصوف الكرخي كان في جوهره وسيلة للمعرفة.^(٧)

ويذكر ناجي حسين جودة أن القرن الثالث الهجري هو العصر الذهبي للتصوف، بصفته مذهبا في المعرفة

^١ انظر: جودة، حسين ناجي، المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)، دار الهادي للنشر، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٢٤

^٢ جودة، حسين ناجي، المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)، ١٢٥

^٣ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٥٥٢

^٤ القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٥٥٢

^٥ انظر: ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق مع مقدمة . محمد تاوي الطبخي، اسطنبول، ١٩٥٧، ص ٧

^٦ انظر: جودة، حسين ناجي، المعرفة الصوفية، ص ١٢٢-١٢٣

^٧ انظر: نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص ٥

باتفاق عموم الباحثين ،^(١)ويمكن القول إن التصوف، قد تطور تدريجيا على مراحل، ولم يكن ميزة لجنس معين عن الآخر، وإنما ثقافة عالمية روحية، والمعرفة الصوفية لم تكن بمعزل عن الثقافات الأجنبية الأخرى (٢).

ونتيجة هذا التطور الذي حصل للمعرفة الصوفية، قسّم الصوفية المعرفة إلى ثلاث درجات: علم اليقين: وهو أدنى مراتب العلم والذي يكون عن طريق النظر والاستدلال . ودرجة عين اليقين: وهي الدرجة الدنيا من المعرفة الصوفية . وحق اليقين: وهي الدرجة العليا من المعرفة الصوفية، وفيها يشاهد الصوفي عالم الغيب كما يشاهد المرئيات آثاره بآثار غيره، ففي ذلك يقول سهل بن عبد الله: " أعرف الناس بالله (المطلق) هم أشدهم تحيراً فيه "^(٣) فغلبة المعرفة هي الحيرة والدهشة .

وعلم الصوفية علوم سرية لذلك يلتزم الصوفي بعدم البوح والاكتفاء على ذاته، فالسر شرط أساسي لحدوث المعرفة، لذلك لا نستطيع أن نجزم بصحة هذا الكلام في رأيي .

ويرى محمد علي رضا الحكيم أن التصوف ليس مجرد ثقافة دينية، أو اقتناء لمجموعة من الرؤى الايدولوجية، يقتنع بها الإنسان، فيستغلها في حياته، وإنما هو برنامج الرياضية الفكرية النفسية على سالك الطريق للتصوف أن يفعلها مرحلة مرحلة."^(٤)

ويرى البسطامي – وهو أحد شيوخ الصوفية – أن الصوفية ترى العلم علمين: فهناك علم ظاهر وهي حجة الله على خلقه، من لسان إلى لسان، وهدفه التعليم لا العمل، وعلم باطن هو العلم النافع الذي هو إلهام من الله ،^(٥) كإلهام أم موسى أن تلقي ولدها، فطريق الإلهام عند ابن عربي هو خبر إلهي إلى الولي بلا واسطة، وهو عنده أشرف من الوحي؛ لأنه خبر إلهي بواسطة الملك للأنبياء والرسل، فالرسول والنبي يشهد الملك ويراه رؤية بصر عندما يوحى إليه، والإلهام من الوجه الخاص بلا واسطة وهذا أجل لقاء وأشرف، فأصابع الرحمن للوجه الخاص ويد الملك للوجه المشترك."^(٦)

فمعرفة الرسل هبة ربانية يصطفي الله من يشاء من عباده، بينما يجعل الباب مفتوحاً للإنسان العادي؛

^١ انظر: جودة ،حسين ناجي، المعرفة الصوفية، ص ١٢٥

^٢ جودة ،حسين ناجي، المعرفة الصوفية، ص ١٢٧

^٣ جودة ،حسين ناجي، المعرفة الصوفية، ص ١٢٧

^٤ انظر: خنائة، ابن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني "مدخل إلى مفهوم القراءة الشعرية الصوفية"، دار الكتب العلمية، ط ١ . ٢٠١٧.

ص ١٥

^٥ انظر: الحكيم، محمد علي رضا، المعرفة عند الصوفية، مركز دراسات الكوفة، جامعة الكوفة، ع ٣٩، ٢٠١٥، ص ١٥

^٦ انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص ٢٥٩ - ٢٦٠

ليكتسب المعرفة بنظر ابن عربي، فيستطيع الإنسان أن يرتقي في المعرفة، ومنازلها عن طريق الرياضات، والمجاهدات الصوفية والإرادة، فتصفو نفسه، ويصبح قادرا للالتقاء بالأنوار الإلهية .

ولما كانت التجربة الصوفية عملا من أعمال الإرادة والوجدان، فقد كان الحب من أعلى هذه المظاهر، والأعمال، ولا يقصد بالحب عند الصوفية بذلك الحب المادي الذي يهدف إلى إشباع شهوة أو إحساس، إنما هو حب آخر إلهي، هو حب العابد للمعبود الحق .

وتعد مصطلحات " الحب والشوق والحنين " من أكثر المصطلحات تداولاً عند الصوفية لحظة الرؤية؛ لأنه يدخل فيها الصوفي في عالم اللامعقول واللامحسوس واللامألوف ^(١)، فالحب في نظر ابن عربي أصل العبادة وسرها وجوهرها، إذ لولا المعرفة بالمحبوب ما عبد، ذلك أن الشيء لا يعبد إلا بعد أن يخلع عليه العابد لباس التقديس، وكما أن الحب عند ابن عربي سبب الخلق ، فلما أحب الله ذاته وأحب أن يعرف خلق الخلق . ^(٢)

ولما كان هم الصوفي هو الحب المطلق لحقيقة الذات العلية وتجاوزها لكل ما هو ظريفي زماني مكاني ^(٣)، فإن ممارسته لهذه التجربة العاطفية تعكس ما تتعرض له انفعالاته من تنام وتطور .

لقد اتخذ الحب في التجربة الصوفية طريقاً صعباً عبر عنه الصوفيون، فطريق الحب وسلوكه ليس بالأمر السهل، أنه طريق يتطلب المجاهدة، ففيه يمتزج الذكر بالحلم، وتختلط فيها لحظة سكر بانفعال حب أو تجلٍ أو تمنٍّ ^(٤)، فليس من الضروري أن يكون الحب مرادفاً للمرأة عند الصوفية، إذ كثير ما يطالعا الحب غير مقترن بالمرأة في النصوص الصوفية؛ لأن الحب أعم وأشمل من المرأة عند الصوفي، فهو استلهاً للحقيقة، والحقيقة هي مناط الانفعال، الانفعال السامي بتصعيد الغرائز إلى موطن الشوق والوجد والهيام، هيأها يملأ على الصوفي أرجاء نفسه، فيصبح هذا الحب همه، وحديثه وهمته .

لذلك يتخلل المحبوب في نفس المحب، وما سمي الخليل خليلاً إلا لتخلل خليله في قلبه، فوجوده مستهلك في وجوده، فإذا تكلم فيه، وإذا سكت فهو نصب عينه في كل حال ^(٥)، فيكون المحب قد سكن في المحبوب، وهو عند رابعة رمزا للذات العلية، التي تجرد من كل شيء مادي، وتجلى في الحب الإلهي، أو شهود

^١انظر: خنائية، ابن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني، "مدخل إلى مفهوم القراءة الشعرية الصوفية"، ص ١٥

^٢انظر: الحكيم، محمد علي رضا، المعرفة عند الصوفية، مركز دراسات الكوفة، ع ٣٩، ٢٠١٥، ص ١٥

^٣انظر: خنائية، ابن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني "مدخل إلى مفهوم القراءة الشعرية الصوفية"، ص ١٥

^٤خنائية، ابن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني "مدخل إلى مفهوم القراءة الشعرية الصوفية"، ص ١٥

^٥انظر: خنائية، ابن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني "مدخل إلى مفهوم القراءة الشعرية الصوفية"، ص ١٧

الحق عند ابن عربي .

وقد اهتمت المصادر القديمة بالمحبة الإلهية، ويبيدي السهروردي رأيه في هذه المحبة، بأنها هي الصلة بين الخلق والحق، والمحبة ليست من تعليم الخلق، إنما هي مواهب من مواهب الحق، فيقول في ذلك: " فالجمال الأزلي الإلهي منكشف للأرواح غير مكيف للعقل، ولا مفسر للفهم، لأن العقل موكل بعلم الشهادة لا يهتدي من الله إلا إلى مجرد الوجود".^(١) ويرى السهروردي أن هذا الحب موهبة وعطاء من الله ينكشف للأرواح،

وقد حدد نظلة الجبور في كتابه "خصائص التجربة الصوفية" مصادر المعرفة والعلوم عند الصوفية، وعد الإلهام إحدى مصادر الكشف الصوفي؛ لتحقيق المعرفة، ولا يتحقق الكشف في نظر الجبور إلا بجملة من الأمور الشرعية والكونية منها: الأخذ عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ويقصدون به الأخذ عنه يقظة أو مناما، والخضر عليه السلام وقد كثرت حكايته عن لقاءه، والأخذ عنه، وما ورد من عنه من أذكار ومناقب، والفراسة التي تختص بمعرفة خواطر النفوس وأحاديثها، والهواتف من سماع الخطاب من الله، أو الملائكة أو الجن أو من أحد الأولياء أو الخضر أو إبليس، سواء كان مناما أو يقظة أو حالة بينهما بواسطة الأذن، والإسراء والمعراج، ويقصد بذلك عروج روح الولي إلى العالم العلوي؛ للإتيان بشيء من العلوم والأسرار، والكشف الحسي، بالكشف عن حقائق الوجود بارتفاع الحجب الحسية عين القلب وعين البصر، والرؤى والمنامات، وتعتبر من أكثر المصادر اعتمادا عليها، حيث يزعمون أنهم يتلقون فيها من الله .^(٢)

فالمعرفة التي يبحث عنها الصوفية مبنية على مجاوزة العقل، هي نزعة تدفع الإنسان إلى التسليم بعالم خفي لا يصل إليه العقل".^(٣)

أقرّ أعلام المتصوفة بمحدودية العقل في المعرفة، فهم لا يصدرون ذلك عن نقص في تحصيل الثقافة الفعلية ولا عن ضعف في معرفة أساليب التفكير المنهجي المنطقي،^(٤) فالصوفي يدرك أنه إذ لا يمكن للعقل أن يحيط بكل ما هو موجود، لأن الموجود ليس كله محسوساً لا تدركه الحواس أو تتخيله أو تتصوره، فالسبيل إلى المعرفة هو خوض التجربة الروحية التي ترفع الصوفي إلى مستوى التلقي المباشر للعلوم المعرفية من عند الله على خلاف العلوم الأخرى، التي تؤخذ نقلا، وتظهر عجز المذهب العقلي في إعطاء

^١ انظر: السهروردي، عوارف المعارف، ص ١٨٣

^٢ انظر: الجبور، نظلة، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام (دراسة ونقد) ، ص ٢٠

^٣ انظر: أدونيس، الثابت والمتحول تأصيل الأصول، ج ٢، دار العودة، بيروت، ١٩٦٢، ص ٩٣

^٤ انظر: جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)، دار الهادي للنشر، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٣٩

حل حاسم لمشكلات الوجود، فالصوفي يبحث عن مصدر الحقيقة من أصلها، وهذا في رأي تجاوز حدود الإنسانية إلى حدود أعلى منزلة، وليس لدي يقين بصدق ذلك .

ومن أبرز العلماء الذين تحدثوا في محدودية العقل في الإدراك هما " الغزالي، وابن عربي " ، فالغزالي يقول في ذلك : " فلعل وراء إدراك العقل حاكم آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، فكذب الحس في حكمه، " ^(١) ويحسم الغزالي تساؤله بهذا القول : " وراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل وأمور أخرى العقل معزول عنها " ، ^(٢) وبذلك يعلي الغزالي من أهمية الحس ويرى أن وراء العقل بصيرة تفتح لها الغيب .

بينما يؤكد ابن عربي أن العقل لا يعطي يقينا، لأنه يولد متناقضات (فأصحاب العقول .. ما اجتمعوا على شيء) ^(٣) فيتفق الغزالي وابن عربي على إهمال العقل في معرفة الأمور التي ستكون في المستقبل، ويقللون من شأن العقل في المعرفة .

ويلخص ناجي حسن في كتابه " المعرفة الصوفية " أسباب عجز العقل عن معرفة الحقائق المطلقة كما يراها الصوفي: بأن الحواس هي مصادر المعرفة الفعلية والذوات الروحانية، وأن العقل تلميذ بين يدي الحس، وانتهى القول عند الصوفية بأن البصيرة الكاشفة بوسعها أن تدرك وفي لمحة خاطفة ما يعجز عنه العقل عن إدراكه ^(٤).

ليس من السهل عند الصوفي تحقيق المعرفة، فيطرح ناجي حسين جودة سؤالاً، فمتى تتحقق المعرفة عند الصوفي ؟ فأجاب على هذا السؤال عندما يتحقق للصوفي وجود إمكاني معرفي فوق طبيعي عند الإنسان في حال القوة، ولا ينتقل الفعل، والتحقق إلا بال التزام الطريق الصوفي، وتطهير القلب تماما، وأساس الإمكان المعرفي، هو أن الروح العلوي هو من عالم الأنوار الإلهية، ولو استطاع الإنسان أن يقطع صلته باشتراطات النفس الحيوانية، والبدن، لتمكن أن يستعيد صلته بذلك العالم، فيغدوا مهبطاً للإلهام والكشف ^(٥).

وبذلك يحدث جوهر الاغتراب الصوفي، عن عالمه، حيث يجد الصوفي نفسه ملقى في عالم ليس عالمه، ومفارقا لعالمه الأصلي، فالقلب أداة مهبط الألهام الصوفي، فمتى تخلص من الشهوات والكدورات كانت

^١ انظر: الغزالي، المنقذ في الضلال، ص ١٤٨

^٢ الغزالي، المنقذ في الضلال، ص ١٤٨-١٤٩

^٣ انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي، ج ١، ط حيدر آباد الدكن الهند، ١٩٤٨، كتاب الجلالة، ص ١١

^٤ انظر: جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية، ص ١٣٦

^٥ انظر: جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية، ص ١٣٨

صلته بالروح العلوي، فالنفس أو الجسد هي مصدر المعاصي، والآثام التي تحجب الرؤية الصوفية، فالنفس أعظم حجاب".^(١)

إذن ، يمكن القول إن السبيل للوصول إلى المعرفة بالتخلص من كل ملذات الدنيا وشهواتها وكدوراتها، وحتى تكون النفس نقية طاهرة ؛ لأن النفس هي مركز الآثام التي تحجب الرؤية عند الصوفية .

وقد فرق الصوفية بين العلم والمعرفة، فالعلم منسوب إلى الإنسان سبيله في ذلك الرواية والدراسة أو النقل أو العقل وغالبا ما يعنى بالحقائق الثابتة .

في حين أن المعرفة سبيلها التجربة وأداتها البصيرة أو القلب أو الوجدان أو الحدس^(٢)، فالمعرفة في التجربة الصوفية يعتمد على عرفان القلب؛ لأنه من التقلب وهو يناسب التجليات التي لا تثبت على حال فإن القلب معلوم بالتقلب في الأحوال دائما فهو لا يبقى على حال واحدة، فكذلك التجليات الإلهية من لم يشهدها بقلبه ينكرها بعقله، فالعقل يقيد الإنسان، ولكن القلب سريع التقلب في الأحوال، والقلب عند الصوفية مصدر الإدراك والإحساس، وبه يطلقون عليه (البصيرة الكاشفة)، فالقلب يستطيع أن يدرك ما يعجز عنه العقل : " وهو لطيفة ربانية روحانية، لها بهذا القلب الجسيمات تعلق (...) وقد حيرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجود علاقته".^(٣)

وقد أعلى الصوفية من مكانة القلب، فالقلب هو الأداة الدالة على المعرفة الصوفية كاسم جامع إلى جانب الروح، ويؤكد هذا الكلام قول القشيري : " وعند القوم .. السر أطف من الروح، والروح أشرق من القلب".^(٤) ويتفق المستشرق نيكلسون مع رأي القشيري بقوله : " فالقلب والروح .. فهما الأداة الروحيتين في حياة الصوفي، وإن كنا نستطيع أن نميز أحدهما عن الآخر تمييزا واضحا " ..^(٥)

ومن هذا الكلام فإن القلب والروح هما جوهر التجربة الصوفية وبهما يسلك الصوفي طريقة ويصل إلى المعرفة .

وقد عبر عرفان عبد الحميد فتاح بالقلب بالبصيرة الكاشفة عندما قال : "انتهى الصوفية رواد التجربة

^١انظر : جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية، ص ١٤٠

^٢جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية، ص ١٤٠

^٣انظر : الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٣

^٤انظر : القشيري، الرسالة القشيرية، ج ١، ص ٣٠٩

^٥انظر : نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص ١٤٩

الروحية في كل زمان إلى القول، بأن البصيرة الكاشفة بوسعها أن تدرك وفي لمحة خاطفة ما يعجز العقل عن إدراكه".^(١)

وينقل لنا أبو العلا عفيفي مصطلحا أجنبيا (الحاسة المتعالية الكونية) وهي حالة لم يخبر عن وجودها إلا أصحاب التجربة الصوفية، وهي متعالية عن وعي العقل وإدراك الحواس الخمس، وهي كونية لأنها تدرك الحقائق المطلقة، وهي وإن كانت موجودة في كل إنسان بالقوة، فإنها لا توجد في كل إنسان بالعقل".^(٢)

فالقلب له مفهوم خاص عند الصوفية يستطيع من خلاله إدراك ما يعجز العقل عن إدراكه واللغة عن وصفه.^(٣)

وقد شبه الغزالي القلب بالمرآة، فكما أن المرآة تكون مستعدة لاستقبال الصورة بالجلء والصقل، كذلك القلب إن كان غير مجلو فهو لا يستطيع أن يتقبل العلوم، وبين الغزالي أن الشهوات تجعل مرآة القلوب تصدأ، والطريق لجلء القلوب وتطهيرها هو الإعراض عن المعصية، والشهوات، وتطهير القلوب، فعند تطهيرها تكون قد استعدت لقبول المعارف الإلهية، فوجب على من يريد التعلم أن يطهر نفسه ويخلصها من الرذائل.^(٤) وبذلك يكون القلب عند الصوفية محل الكشف والإلهام.

لا شك، أن طريق الصوفي غير طريق الباحث، والعالم، والفيلسوف، فالصوفي صاحب ذوق، يتبع طريق الكشف، والرؤية، وهو يسلك في طريق الحقيقة أدوات مغايرة عن أدوات الآخرين.

والتجربة الصوفية كما يصفها أهل الصوفية مرت بسلم (الطريق الصوفي) تطهري نامٍ ومتصاعد تختلف بداياته عن أواسطه عن نهايته، فقد يتطابق أكثر من تعريف لمتصوفة عاشوا اختلافا في الزمان والمكان والثقافة، ولكنهم تطابقوا في المقام والأحوال الذي هم فيه، وقد يعيشون في زمان ومكان واحد لكن، يختلفون في المقامات والحال والمواجيد.^(٥)

لقد اتخذ الطريق الصوفي عناوين مختلفة: (السفر والسلوك والمعراج) والطريق التي يقول عنها نيكلسون: "وصف المتصوفة كل جنس ونحلة، تقدم الحياة الروحية بأنها رحلة".^(٦) وطريق التطهر الروحي هذا ذو تكوين

^١ انظر: فتاح، عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت ١٤٠٤، ١٩٨٤، ص ١٤٤

^٢ انظر: عفيفي، أبو العلا، التصوف، ص ٢٠

^٣ انظر: عفيفي، أبو العلا، التصوف، ص ٢٠

^٤ انظر: صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، ط٢، بيروت، ١٩٧٣، ص

^٥ انظر: جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية، ص ١٥٨

^٦ جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية، ص ١٥٨

ثنائي، إذ هو يتألف من المقامات والأحوال، وهما يشتركان بصفة أنها سلسلة من الحالات النفسية، الشعورية، ولذلك أولى الصوفية المقامات والأحوال أهمية كبيرة.

● أبرز قضايا التصوف :

المقامات والأحوال :

تعد المقامات والأحوال من أبرز قضايا التصوف، وقد تناولت المؤلفات الأولى مصطلحات المقام والأحوال في التصوف، ومن أبرز هذه المؤلفات اللمع في التصوف للطوسي، الرسالة القشيرية للقشيري، وعوارف المعارف للسهروردي، وكشف المحجوب للهجويري، والفتوحات المكية لابن عربي، وأسرار مجاهدة النفس للحكيم الترمذي وغيرهم .

وقد تناولت المؤلفات الأولى تعريف الحال والمقام والفصل بينهما، وعلامات كل واحد، وأيهما أشرف الحال أم المقام، ووضحت طريق الحال وطريق المقام، وكما تناولت أنواع الأحوال والمقامات، فصاحب الرسالة القشيرية، قام بتعريف الحال عند الصوفية : " معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو انزعاج أو هبة أو احتياج، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب".^(١)

ونرى في تعريف القشيري للحال عند الصوفية أن السالك يعيش هذه المشاعر التي من خلالها يستطيع الوصول إلى الله، فهذا التعريف كان عاما لكافة الناس، ولم يقتصر على الصوفية .

بينما نرى أن الطوسي عرف الحال، إذ يقول : " ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار "^(٢)، فالطوسي ربط الأحوال بصفاء الأذكار .

ويبين الحكيم الترمذي سبب المجاهدة ودواعيها، فيرى أن الإنسان منذ ولادته غذي بالشهوات، فالفرح رافقه اللذة والنعمة، وقد فرح في الحياة من زينة وبهجة، فلما بلغ وشب وجب عليه الوفاء بالإسلام، فاستعصت النفس عندما نهاها فاحتاج إلى مجاهداتها حتى يقيم أمر الله عز وجل، " فالرياضات والمجاهدات هي التي تكسب المرید الأحوال والمقامات "^(٣) ومن هذا الكلام نستطيع أن نقول إن

^١ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٥٧

^٢ انظر: السراج، أبو نصر الطوسي، اللمع، ص ٦٦

^٣ انظر: الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أسرار مجاهدة النفس، المحقق، إبراهيم شمس الدين، ط ٢، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥،

المجاهدات هي سبب المقامات والأحوال هي المسبب، فلا بدّ، من تهذيب النفس بالمجاهدات والرياضات التي تؤدي دورها في ظل المرید .

وكما تناول القشيري تعريف المقام حيث قال عنه: "ما يتحقق به العبد بمنزلة من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة وتكلف، فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتعل بالرياضة له"^(١)، فقد جعل القشيري المقام منزلة يصلها الصوفي بالرياضة الروحية .

وقد فرق الهجویری في كتابه "كشف المحجوب" بين الحال والمقام، إذ يقول: "المقام عبارة عن طريق الطالب، وموضعه في محل الاجتهاد وتكون درجته بمقدار اكتسابه في حضرة الحق تعالى"،^(٢) فجعل المقام طريق الصوفي من خلال الاجتهاد، وما يحققه من جهد هو الدرجة التي يكتسبها . وأما الحال عنده عبارة عن "فضل الله تعالى ولطفه إلى قلب العبد، دون أن يكون لمجاهدته تعلق به"^(٣)، فالحال إذن، هبة ربانية يمنحها الله لعبده الذي يختار .

بينما تحدث السهروردي في كتابه "عوارف المعارف"، عن علاقة الحال بالمقام، وكيفية تحول الحال إلى مقام فقال: "سمي حالاً لتحوّله، والمقام مقاما لثبوته واستقراره، وقد يكون الشيء بعينه حالاً ثم يصير مقاماً، مثل أن ينبعث من باطن العبد المحاسبة ثم تزول الداعية بغلبة النفس، ثم تعود ثم تزول، فلا يزال العبد في حال المحاسبة يتعاهد الحال، ثم يحول الحال بظهور صفات النفس إلى أن تتداركه المعونة من الله الكريم ويغلب حال المحاسبة، وتنقهر النفس، وتنضب، وتتملها المحاسبة فتصير المحاسبة وطنه ومستقره ومقامه"^(٤)، فالأحوال التي بعثت من الله وكانت هبة من داخل العبد، ولكنها بسبب منازعة النفس البشرية التي يعتبرها الصوفي مصدر الآثام تزول، فيعود العبد مرة أخرى لمحاسبة نفسه، وتتكرر المسألة، فتصير المحاسبة وطنه ومستقره .

فلا بدّ لدوام الحال من تطهير النفس وانقهارها، فالأحوال كما يراها ابن عربي: "موهوب غير مكتسب وغير ثابت، إنما هو مثل بارق برق، فإذا برق إما أن يزول نقيضه، وإما أن تتوالى أمثاله، وهكذا كل مأمور به فهو

ص ١٦٩ - ١٧٠

^١ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٥٨

^٢ انظر: الهجویری، كشف المحجوب، ج ٢، ص ٤٠٩

^٣ انظر: الهجویری، كشف المحجوب، ص ٤٠٩

^٤ انظر: السهروردي، عوارف المعارف، ص ٤٢٣

مقام يكتسب".^(١)

فالحال والمقام حياة سلوكية خلقية تقوم على حال المجاهدة، والرياضة وتلقي التنزلات والفتوحات الإلهية
".^(٢)

والصوفيون عندما يعرضون لاختبارات الروح في أثناء سلوك الطريق، يفرقون بين وضعين متباينين الأول ثابت والثاني عابر، فيسمى الأول مقاما والثاني أحوالا، ومن المؤلفين الذين عرفوا الحال بالمقاربة والمباينة مع المقام الغزالي في "إحياء العلوم"، حيث يقول: "إنما يسمى الوصف مقاما إذا ثبت وأقام، وإنما يسمى حالا إذا كان عارضا سريع الزوال.. فالذي هو غير ثابت يسمى حالا لأنه يحول على القرب؛ وهذا جار في في كل وصف من أوصاف القلب".^(٣)

أما ترقى المرید من مقام إلى مقام، فاختلّفوا في تصوّره لهذا الترقى: "أن الشخص في مقامة يعطى حالا من مقامه الأعلى الذي سوف يرتقي إليه، فبوجدانه ذلك الحال يستقيم أو مقامه الذي هو فيه، ويتصرف الحق فيه كذلك"،^(٤) فينبغي على المرید الذي يريد الانتقال من مقام إلى مقام، أن يحكم مقامه، ولا يكتمل ترقيه إلا بعد ترقيه في مقام فوقه، فينظر من مقامه العالي إلى ما دونه .

ويرى الباحثون في التصوف، أن المقامات هي مكتسبة، تتضمن معاني خلقية، وكذلك الأحوال، وهي نوازل تنزل بالقلوب، وهي مواهب لا تخلو بدورها من من معالم خلقية"،^(٥) فالأحوال منحة من الله والمواهب لا نهاية لها، أما المقام فكسب .

وقد اهتم المتصوفة بإبراز الفروقات بين الحال والمقام، ويقول القشيري: "الأحوال تأتي من عين الجواد، والمقامات تحصل بالمجهود".^(٦) وقالوا أيضا: "الحال من المواجيد، والمقام طرق لهذه المواجيد" وأضافوا فرقا آخر، أن الحال سابق والمقام لاحق . والسهورودي يفرق بين الحال والمقام، ويرى أن الحال أشرف من المقام فيقول في ذلك: "الحال أشرف من المقام لما كان مشوبا بكسب العبد احتمال وجود الطبع فيه، والحال لما كانت موهبة من الله نزهت من مزج الطبع، فحال الرضا أشرف، ومقام الرضا أمكن، لا بد

^١ انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١٧٧، ج ٣، ص ١٢٢

^٢ انظر: السايح، أحمد عبد الرحيم و عائشة يوسف المناعي، دراسات في التصوف الإسلامي، ص ١٤١

^٣ انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ص، انظر الصوفية بين الأمس واليوم، سيد حسن نصر، ص ٨٨

^٤ انظر: السهورودي، عوارف المعارف، ص ٢٤٩

^٥ انظر: صبحي أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ٢٩٤

^٦ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٢٧١

للمقامات من زائد الأحوال، فلا مقام إلا بعد سابقة حال ولا تفرد للمقامات دون سابقة الأحوال".^(١)

ويمكن القول بناءً على ما ذكر سابقاً، عن كيفية العلاقة بين الحال والمقام والفرق بينهما، في المقام يكون للعبد فيه دور، وعمل، وعليه يرتقي من مقام إلى مقام، أما الحال فهو هبة من الله، يهبه لمن يشاء، فالتنعم في المقام متواصل، أما في الحال، فهو منقطع .

ولم يكتفِ الصوفيون بالحديث عن الأحوال والمقامات بإظهار الفروقات بينهما، وأيهما أشرف، إنما بينوا الطريق والخطوات التي تقود الإنسان إلى الله، وذكرت كتب التصوف أن أول من تكلم عن المقامات من المتصوفة ذو النون المصري.^(٢)

وقد اختلف المتصوفة في عدد المقامات والأحوال، ففي كتاب اللع " يعد مؤلفه عشرة من أحوال الروح " المراقبة، القرب، المحبة، الخوف، الشوق، والأنس، والاطمئنان، والمشاهدة، واليقين".^(٣)

بينما نجدها عند المكي أبي طالب والغزالي تسعة^(٤)، والسهورودي قسم المقامات إلى عشرة مقامات والأحوال إلى عشرة أحوال، فالمقامات عند السهورودي هي: " التوبة، الورع، الزهد، الصبر، الفقر، الشكر، الخوف، الرجاء، التوكل، الرضا"، وأما الأحوال فهي: " المحبة الشوق، الأنس، القرب، الحياء، الاتصال، القبض، البسط، الفناء، البقاء".^(٥)

فرغم اختلاف الصوفيين في عددها وترتيبها، فإن هذا الأمر لا يعد سلبياً بل أمراً إيجابياً، فقد عبروا عن أدق الخلجات النفسية والحالات الوجدانية، وتغلغلوا في باطن النفس وشعبوا أدق أجزائها، وحلّلوا ألطف أسرارها في سبيل المعرفة يسلك الصوفي الطريق عبر المقامات والأحوال، قال الجنيد: " لا يبلغ العبد حقيقة المعرفة، وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات".^(٦)

ولا بد للمقامات والأحوال بجامع يجمعها؛ ليتحقق لديه حقائق لا يملكها أحد غيره، ويلج ملكوت السموات، ويكشف القدر، فقد تحدث السهورودي عن المقامات والأحوال، ويقول: " اعتبرت المقامات والأحوال،

^١ انظر: السهورودي، عوارف المعارف، ص ٢٦٧ - ٢٦٨

^٢ انظر: السهورودي، عوارف المعارف، ص ٤٢

^٣ انظر: السراج، أبو نصر الطوسي، اللع، ص ٤٢

^٤ المكي، أبو طالب، قوت القلوب . ص ١٨٠

^٥ انظر: السهورودي، عوارف المعارف، ص ٤٣٩ - ٤٤٠ وانظر آداب المريدين، لأبي نجيب السهورودي ' فقد قسمها أربعة عشر مقاما وهي (الانتباه، التوبة، الإنابة، الورع، محاسبة النفس، الإرادة، الزهد، الفقر، الصدق، التصبر، الرضا، الإخلاص، التوكل).

^٦ انظر: إبراهيم، مجدي محمد، التصوف السني، ص ٣٧

وثمرتها، فرأيتها يجمعها ثلاثة أشياء بعد صحة الإيمان، وعقوده، وشروطه .. ومن تحقق بحقائق هذه الأربع، يلج ملكوت السموات، ويكشف بالقدر والآيات، والأحوال والمقامات، فكلها من هذه الأربع ظهرت، وبها تهيأت، وتأكدت، فأحد الثلاثة بعد الإيمان التوبة النصوح، والثاني الزهد في الدنيا، والثالث بتحقيق مقام العبودية بدوام العمل لله".^(١)

لا بدّ للمقامات والأحوال، أن يجمعها أشياء - عند السهروردي - بعد أن يكون لديه الإيمان الصحيح والعقود والشروط وبهذه جميعا تتحقق لديه حقائق لا يملكها أحد غيره، أنه يلج ملكوت السموات، ويكشف القدر والآيات ويصير له ذوق وفهم لكلمات الله المنزلات، وبها يرتقي ويرتفع ويتحقق لديه مقام العبودية بدوام العمل لله.

ومن كلام السهروردي السابق نفهم أن هناك شروط للارتقاء من مقام إلى مقام لسالك الطريق، فالمقامات أشبه ما تكون بدرجات السلم، التي يتدرج فيها المريدي في رحلته المعرفية، ولذا يحذر الصوفية السالك عن الاغترار بالمقامات والانشغال بها، والتوقف عندها؛ لأن الوقوف عند مقام من المقامات يوجب القطع عن المقصود والانحراف عن الهدف الاسمي، فالسالك الصادق المخلص لا يطلب المقامات، ولا يقصد المراتب والكرامات، وإنما هي منازل يقطعها في طريقه إلى الغاية الكبرى دون انحراف أو التقاء .

● المقامات والأحوال

المقامات : ومن خلال هذه الدراسة سوف نتناول أبرز أنواع المقامات، فهي الطريق الروحي للسالك، وقد عد الطوسي المقامات في كتابه " اللمع "، سبعة ومنها:

- **التوبة:** بدأت معظم كتب الصوفية بالتوبة عند الحديث عن المقام؛ لأنها أول المسلك الصوفي، ولا بدّ، للمريدي أن يتجرد من المعاصي والذنوب، لذلك توجب عليه الانفكاك منها بالتوبة النصوح .

وقد اهتمت مؤلفات الصوفية بمقام التوبة، وأثرها على سالك الطريق، فعرف صاحب الرسالة القشيرية التوبة قائلا: " وحقيقة التوبة في لغة العرب الرجوع، يقال تاب أي رجع، فالتوبة الرجوع عما كان مذموما في الشرعة إلى ما هو محمود فيه"،^(٢) ففي اللغة تاب بمعنى رجع ومنها اشتقت التوبة، فالرجوع في هذه الحالة لا يكون إلا عن عمل مذموم في الشرع .

^١ انظر: السهروردي، عوارف المعارف، ص ٤٢٨

^٢ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٨٠

وقد ورد ذكر التوبة في القرآن الكريم أكثر من مرة، فقال تعالى في كتابه العزيز: "وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون"^(١). وقال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً"^(٢).

وطبقاً لنظرية صوفية عالية، فالتوبة ليست إلا منحة إلهية، تأتي من الله للعبد، لا من العبد لله، فقال رجل لرابعة العدوية: إني أكثر من الذنوب والمعاصي، فلو تبت فهل يتوب الله علي؟ فقالت: بل لو تاب عليك لتبت.^(٣) من أراد الله به الهداية، هداه الله إلى الطريق المستقيم، ويهدي من يشاء من عباده، فالتوبة في هذا القول هبة من الله، يبعثها لمن يحب من عباده.

وتبدأ عملية التوبة عند الصوفية باتخاذهم مرشداً أو مريداً أو شيخاً ذا معرفة عميقة، تكون كلمته المجردة مقام القانون، والسالك يحاول أن يعبر الطريق بهم، وفي هذا يقول الهجويري في حديثه عن شيخ الصوفية: "وإذا اتصل بهم مرید في نبد الدنيا، أخضعوه ثلاثة أعوام للرياضة والمجاهدة، فإن أتم مقتضيات هذه المجاهدة محباً وكرامة، وإلا أعلنوا أنه لن يقبل في الطريق"^(٤).

- **الورع:** يمثل مقام الورع مرتبة عظيمة لا يبلغها إلا أولو العزم من الناس، فهي صفة زائدة عن التوبة، إذ التوبة ابتعاد عن الحرام، والورع ابتعاد عما في شبه حرام، وقد يكون ما بين الحلال البين والحرام بين.

وقد ذكر القشيري في رسالته قولاً لسفيان الثوري: "ما رأيت أسهل من الورع، ما حاك نفسك تركته"^(٥)، فسفيان الثوري يجعل الورع في ترك أي شيء يكون للنفس فيه شك.

وقد تناولت كتب الصوفية أقوالاً لكبار المتصوفة عن الورع، فيذكر السراج قول الشبلي حين سئل عن الورع، فقال: "الورع أن يتشبث قلبك عن الله طرفة عين"^(٦)، وتكون المراقبة هي عين الإنسان الورع، وأن لا يترك مراقبة الله له طرفة عين، ويصبح هذا النوع من الورع عبادة ملازمة لصاحبها، سارية في قلبه وفكره، وبصره، سريان الدم في عروق جسده. إذن، فعند قولنا إنسان ورع؛ أي أنه وصل مرتبة عالية من الإيمان لا تتحقق إلا بالمجاهدة، وضبط النفس، والتوبة النصوحة، والابتعاد عن كل ما فيه شبه والورع زيادة في الإيمان.

- **الزهد:** الزهد منهج الصوفي والطريق التي يسير فيه، فالتصوف في بدايته كان زهداً، وللأهمية الزهد

^١سورة النور آية ٣١

^٢سورة التحريم آية ٨

^٣انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٦٢

^٤انظر: الهجويري، كشف المحجوب، ص

^٥انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٩

^٦انظر: السراج، أبو نصر الطوسي، اللمع، ص ٧١

تعددت تعريفات الزهد في معظم المؤلفات القديمة وعند كبار الصوفية. ومن أبرز هذه التعريفات ما ورد في "اللمع في التصوف"، إذ عرف الطوسي الزهد بأنه: "أول قدم القاصدين إلى الله، المنقطعين إلى الله، والراضين عن الله، والمتوكلين عليه"،^(١) فالطوسي جعل الزهد هو أساس الأحوال، وحتى يتحقق الوصول إلى الله والانقطاع إليه لا يكون إلا بالزهد. ومن سمي باسم الزهد فقد سمي بألف اسم محمود، ومن سمي الرغبة في الدنيا فقد سمي بألف اسم مذموم،^(٢) وهذا يبين منزلة الزهد لأن لا يحمل اسمها إلا من كانت الدنيا آخر همه.

وقد عدّ الصوفيون أن الزهد هو كل خير وطاعة، حيث يقول الطوسي: "فمن لم يُحکم أساسه في الزهد، لم يصلح له شيء مما بعده؛ لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة"^(٣)؛ لأن الزاهد يبعد النفس، ويصفي القلب من كل الشوائب، فتكون النفس مستعدة للعبادة والطاعة، فمتى كان القلب صافيا كانت النفس نقية نشطة في سبيل الطاعات.

- **الصبر**: مقام الصبر شريف، وقد تناول الصوفيون مقام الصبر في مؤلفاتهم الأولى لما للصبر من منزلة عظيمة، فقد جاء ذكره في القرآن الكريم في أكثر من تسعين موضعاً، قال تعالى: "إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب".^(٤) وقال الله تعالى لنبيه: "واصبر وما صبرك إلا بالله".^(٥)

ولذلك أفرد أصحاب المؤلفات الأولى مقاما للصبر، فأورد القشيري قولاً للجنيد عندما سئل عن الصبر: "هو تجرّع المرارة من غير تعبيس"^(٦)، فقد حدد الجنيد الصبر بتحمل المرارة، دون أن تشتكي أو تعبس.

ويصل الإنسان إلى مرتبة عالية من الصبر، وذلك بعد أن يشعر بالرجاء والطمأنينة في كل الأحوال التي يعايشها، فيقول ذو النون في ذلك: "الصبر: التباعد عن المخالفات، والسكون عند تجرّع غصص البلية، وإظهار الغنى مع حلول الفقر في ساحات المعيشة".^(٧)

- **التوكل**: التوكل على الله دليل على إيمان المؤمن، وهو الاعتراف لله وتسليمه جميع أمور حياته، وأن الله هو المتوكل بجميع الخلق، المتصرف بأمورهم. وهو الاستسلام لله ولأمره. وقد تكرر التوكل في القرآن

^١ انظر: السراج، أبو نصر الطوسي، اللمع، ص ٧٢، الرسالة القشيرية، ص ٩٢

^٢ انظر: السراج، أبو نصر الطوسي، اللمع، ص ٧٢

^٣ انظر: السراج، أبو نصر الطوسي، اللمع، عوارف المعارف، ص ٧٢

^٤ سورة الزمر، آية ١٠

^٥ سورة النحل آية ١٢٧

^٦ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٣٦

^٧ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٤٠

الكريم أكثر من مرة ،فقال تعالى : " وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم". (١) وقال الله تعالى أيضا : " وعلى الله فليتوكل المؤمنون". (٢)

وقد تناول الطوسي في كتابه " اللمع في التصوف " تعريفا للتوكل، فقال : " التوكل طرح البدن في العبودية وتعلق القلب بالربوبية، والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطى شكر، وإن منع صبر راضيا موافقا للقدر " (٣)، وفي هذا التعريف يظهر التسليم بالقضاء والقدر، والشكر لله على نعمه والصبر على الابتلاءات .

- **الرضا** : الرضا عبادة قلبية، لها منزلة عظيمة عند الله، وقد تعد من الدرجات الإيمانية الكبيرة، فتظهر فيها كل معاني الحب والشوق للقاء الله، فيعد قضاء الله نافذا لا محالة، لذلك فالمؤمن من يتقبل قضاء الله وقدره بكل رضا . وقد ورد ذكر الله سبحانه وتعالى الرضا في كتابه العزيز، فقال : " رضي الله عنهم ورضوا عنه " (٤)، وقال تعالى : " ورضوان من الله أكبر". (٥)

ويفرق السهروردي بين الرضا والمحبة والخوف والرجاء، فالخوف والرجاء لا يفارقان العبد في الدنيا، فإذا بلغ الآخرة مبلغه انقطع عنه، أما الرضا والمحبة فهما حالان لا يفارقان العبد في الدنيا والآخرة؛ لأنه في الجنة لا يستغني عن الرضا والمحبة " (٦)، فالعبد يحب ويرضى لثقتته في المعطي مثل عطائه فكيف به إذا أعطاه وممكنه، إن هذه الحقيقة مدعاة لزيادة الحب والرضا وليس لنقصانه أو انقطاعه .

الأحوال :

- **المحبة** : المحبة أرقى وأسمى العواطف الإنسانية، فكيف إذا توجهت هذه العاطفة لله تعالى وموطن المحبة القلب، وطريقة المعرفة تعتمد على القلب والوجدان، وللمحبة مكانة عظيمة عند الصوفي، وقد ذكر الله تعالى المحبة في مواضع من كتابه، فقال تعالى : " فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه "، وقال تعالى : " قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله". (٧)

^١ سورة الشعراء، آية ٢١٨

^٢ سورة التوبة، آية ٥١

^٣ انظر :السراج، أبو نصر الطوسي، اللمع، ص ٧٩

^٤ سورة البينة آية ٨

^٥ سورة التوبة آية ٧٢

^٦ انظر :السهروردي، عوارف المعارف، ص ٤٥١

^٧ سورة آل عمران آية ٣١

ولما للمحبة من مكانة عظيمة فقد ذكر صاحب الرسالة في تعريف المحبة: "موافقة القلوب لله والالتزام: الموافقة لله، وإتباع الرسول مع دوام الاستمرار بذكر الله تعالى، ووجود حلاوة المناجاة لله عز وجل"^(١)، فالمحبة بهذا التعريف تكون موطنها القلب بالالتزام بكل ما يرضى الله، وإتباع سنة الرسول مع عدم الإغفال عن ذكر الله ومناجاته.

وتناول الطوسي قولاً للجنيد، عندما سئل شيخ الطريقة الصوفية عن المحبة، قال عنها: "دخول صفات المحبوب على البذل من صفات المحب"^(٢)، وفي هذا المعنى يمكن أن نفسر، أن الله إذا أحب عبداً، يكون عينه التي يبصر بها، وسمعه الذي يسمع به، ويده التي يبسط بها".

- **الشوق** : الشوق أعظم شعور في الوجود وهو حب الله والاشتياق إليه، فعظم الصوفية الشوق وجعلوه حالاً من أحوال الصوفي الذي يسلك الطريق .

ويورد الطوسي أكثر من تعريف للشوق في كتابه " اللمع "، ومن أهم هذه التعريفات عند الطوسي قوله: "الشوق هيجان القلب عند ذكر المحب، جذب القلوب، وهو يتولد من حقيقة المحب"^(٣)، إذن، فالشوق حالة في المحبة، ولا تكون المحبة إلا به، وهو اشتعال قلب المحب عند ذكر اسمه .

- **الأنس** : عد الصوفية الأنس من الأحوال، وقد عرفه شيخ الطريقة الصوفية الجنيد ، فقال : " الأنس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة"^(٤)، هو الاستئناس به مع الشعور بهيبته وعلوه .

وفي هذا المعنى الذي قاله الجنيد يعرف أبو نصر السراج في " اللمع " معنى الأنس بالله: "الاعتماد عليه والسكون إليه والاستعانة به، ولا يتهياً عنه بأكثر من هذا"^(٥)، فالأنس بالله هو الاستعانة بالله والاعتماد عليه في جميع أمور حياتك دون أن يسقط من قلبك تعظيمه .

ويظهر السهروردي بعض الاختلافات بين الأنس والهيبة، فالأنس خضوع النفس المطمئنة، بينما الهيبة خشوع النفس المطمئنة، والخضوع والخشوع يتقاربان ويفترقان بفرق لطيف، بإعادة الروح"^(٦).

^١ انظر: السراج، أبو نصر الطوسي، اللمع، ص ٨٨

^٢ انظر: السراج، أبو نصر الطوسي، اللمع، ص ٨٨

^٣ انظر: السراج، أبو نصر الطوسي، اللمع، ص ٩٥

^٤ انظر: السراج، أبو نصر الطوسي، اللمع، ص ٩٦

^٥ انظر: السراج، أبو الطوسي، اللمع، ص ٩٦

^٦ انظر: السهروردي، عوارف المعارف، ص ٤٦٣

- **القرب:** القرب هو قرب العبد من الله تعالى، فعد الصوفيون القرب حال من الأحوال، ولأهمية القرب، فقد ورد ذكر القرب أكثر من مرة في كتاب الله تعالى. فقال تعالى: "وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان"^(١). وقال تعالى أيضا: "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد"^(٢).

ويعلل الصوفيون عبارة أقرب ما يكون العبد من ربه في سجوده، بأن الساجد أذيق طعم السجود بقرب؛ لأنه يسجد ويطوي بسجوده بساط الكون ما كان وما يكون "ويسجد على طرف رداء العظمة فيقرب"^(٣)؛ لأن العبد يكون مناجيا للسر، بين يديه، فبسجوده على الأرض يرتقي إلى السماوات السبع بروحه، وليس بينه وبين الله حجاب .

إذن القرب يجعل العبد دائم الحرص على رضا الله والتقرب إليه بالطاعات، والابتعاد عن نواهيه .

^١ سورة البقرة آية ١٨٦

^٢ سورة ق آية ١٦

^٣ انظر: السهروردي، أبو النجيب، آداب المريدين، ص ٢١