

أصول التصوف الإسلامي من منظور المستشرقين

أ.م.د. ايوب عبد الحميد مخيلف النعيمي

Islamic Sufism Fundamentals by the Orientalists view

Asst.prof.phd. Ayub Abdul Hamid Mikhailif Al Nu'ami

- 1- The search shows the various orientalists view to the Sufism that appeared in the time of the Islamic Arabic Nation, some of them see that Sufism born of the Islamic belief, and some of them it was an intruder to the Islam and it appeared due to the effective foreigner factors because of the spread of Islam from east to the west .
- 2- Another groups see that Sufism due to the quietism movement that appeared in the Islamic world in the end of the first century of –Hijra- and at the dawn of second century, and they don't put a boundaries between the Sufism and quietism, some had another opinion .they see that the appearance of Sufism was due to the political disorder and the tribal conflict that appeared in the late of Umayyad era.
- 3- Some of them see that Sufism is nearer to the Persian mood than Arab ,because the first Sufis were from Persia

Les origines du soufisme musulman du point de vue des orientalistes

Prof. ajoint. D. Ayub Abdul Hamid Mekhlev Al-Naimi...

1. La recherche a montré les vues différentes des orientalistes sur le mysticisme qui apparaissait à l'époque de l'État islamique, dont certains croient que le mysticisme est né du ventre de la foi islamique, et les autres considèrent qu'il était un élément étranger à l'Islam par des facteurs externes, à la suite après l'extension de l'Etat islamique à l'est et à l'ouest .
2. Une autre équipe a vu que le mysticisme appartient au mouvement ascétique, qui avait apparu sur le monde islamique, à la fin de premier siècle et le début du deuxième siècle de l'hégire, et on n'a pas été mit des limites entre l'ascétisme et le mysticism, et autres estiment que l'émergence de mysticisme était un résultat de la convulsion politique et la lutte tribale qui ont émergé à la fin de la période **omeyyade**.
3. Certains d'entre eux croyaient que le mysticism est l'humeur le plus proche des perses que des Arabes, parceque les premiers soufis étaient de Perse.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

تناول هذا البحث نظرة المستشرقين إلى التصوف الذي ظهر في اطار الدولة العربية الاسلامية، وقد أبدى كثير من هؤلاء المستشرقين الذين كتبوا عن التصوف وجهات نظر مختلفة، فمنهم من يرى أن التصوف ولد من رحم العقيدة الاسلامية، بينما يرى آخرون أن التصوف عنصر دخيل إلى الدين الإسلامي نشأ وتأثر بفعل عوامل خارجية، نتيجة لاتساع دولة الإسلام وامتدادها إلى مساحات واسعة مترامية الأطراف شرقا وغربا، واصطدمت بثقافات وديانات وعقائد الأمم والشعوب التي أصبحت تحت سلطانها السياسي، ورأى فريق آخر أن التصوف يعود إلى حركة الزهد التي رانت على العالم الاسلامي في نهاية القرن الاول الهجري وبداية القرن الثاني، ولم يضع هؤلاء المستشرقون حدودا بين الزهد والتصوف، وعزا فريق اخر ان نشأة التصوف كانت نتيجة للاضطرابات السياسية والتناحر القبلي الذي ظهر في أواخر العصر الأموي. وهناك من يرى ان التصوف تأثر في بعض جوانبه بالفلسفة الافلاطونية الحديثة.. والتي وجد المتصوفة أنفسهم يعيشون على تربة الثقافة الهيلينية في العراق والشام ومصر، ومنهم من رأى أن التصوف هو ردة فعل للعقل الآري لدين فرضه الساميون عليهم، وانتهى بعضهم إلى أن التصوف أقرب إلى مزاج الفرس من العرب وبرهنوا على نظرتهم هذه بأن أوائل المتصوفة كانوا من بلاد فارس. وفي الختام هذه آراء مجموعة من المستشرقين عرضتها متوخيا الأمانة العلمية فإن أصبت فبتوفيق من الله وإن أخطأت فمن نفسي.

والله من وراء القصد.

المبحث الأول

في معنى التصوف

إن الثورة السياسية التي نقلت مركز الخلافة الأموية من الشام إلى بغداد أدت بالإسلام إلى التماس المباشر والاصطدام بأفكار المذنيات التي نشأت قبيل الإسلام. فإذا كان هذا تمخض بتغلب الفكر الإسلامي، فالتاريخ يخبرنا بأن النصر في تلك المعركة لم يكن تاماً أبداً. ونحن هنا نقصد الحركة التي انتشرت في بقاع كانت قد عرفت " الهلينية " معرفة جيدة إذ استعر أوار النقاش الديني بين المسلمين من جهة والمسيحيين والمانويين والزرادشتيين من جهة أخرى^(١).

فالقران الكريم هذا القانون الذي أملاه الله هو أساس الدين، والعقيدة والفروض في الإسلام، جعل من الله إلهاً واحداً ليس كمثلته شيء لا شريك له ولم يكن له كفواً أحد، وهو الصمد القديم المتميز كل التمييز عن خلقه ومخلوقاته لا يشبهه شيء من العالم الفاني. وبين الخالق والمخلوق لا سبيل إلى أي مقارنة، ولا مشاركة، ولا واسطة ولا اتصال^(٢). والنبي (صلى الله عليه وسلم) نفسه كما تجلى لنا في القران وفي الحديث والسنة، لم يقل عن نفسه إن الله نفخ فيه من روحه، بل يتجلى للجميع على أنه إنسان فان بسيط رسالته هي أن يبلغ سائر الناس كلمة الله. بل انه لا يتلقى كلمة الله مباشرة بل بواسطة ملك هو جبريل بخاصة. وهذا الإله البعيد الذي لا يبلغه احد.... وهو الرب الجبار الموهوب، الذي فرض الإسلام التام لإرادته والطاعة المطلقة له، سيكون الحاكم الأعلى بين الناس في يوم الحساب. ولن يقيم حكمه إلا على الأعمال، ويزنها في الميزان، وهذه الأعمال هي التي ستقرر مصير كل إنسان^(٣)

(١) نيكلسون : رينولد، التصوف الاسلامي، ص ٣٠٨.

(٢) الفردبيل : الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ص ٣٦٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٧٦.

ويستطرد الفردبيل^(١) فيقول : ذلك هو تصور الإلوهية في الاعتقاد الأساسي للإسلام، معبراً عنه بقوة. وهو إذا يستبعد تماماً كل فكرة عن التصوف، وكل اتصال صوفي بين العبد والرب وكل إمكان للمسلم أن يتوجه بروحه إلى الله ليتلقى شيئاً من فضله.

أنى لمثل هذا المذهب الصعب في تصور الإلوهية أن يمتص في داخله إبان تطوره. الحالة الإلهية للحب الصوفي والاتحاد الصوفي.

والتصوف مصدر الفعل الخماسي المصنوع من " تصوّف " للدلالة على لبس الصوف ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفياً، وينبغي رفض ما عدا ذلك من الأقوال التي قال بها القدماء والمحدثون في أصل الكلمة، كقولهم إن الصوفية نسبة إلى (أهل الصفة) وهم فريق من النساك كانوا يجلسون فوق دكة المسجد في المدينة لعهد النبي (صلى الله عليه وسلم) أو أنهم من الصف الأول من صفوف المسلمين في الصلاة، أو أنهم من بني صوفة، وهي قبيلة بدوية، أو أنهم نسبوا إلى (الصوفانة) وهي بقلة، أو إلى (صوفة القفا) وهي الشعيرات النابتة عليه وان اللفظ مشتق من (صوفي) مطاوع صافي والأصل صفا^(٢).

وقد استعمل هذا اللفظ منذ القرن الثامن الميلادي للتورية مع كلمة صوفي بمعنى المتسك لابس الصوف، ومع الكلمة اليونانية (سوفوس) التي حاولوا فيها المحال بالمعادلة بين (ثيوسوفيا) theosophie و (تصوف) وقد رد " نولدكة " noledeke هذا المذهب الأخير في أصل كلمة (صوفي) مبيناً أن السين اليونانية تكتب باطراد (سيناً) لا (صاداً) وأن ليس في اللغة الآرامية كلمة متوسطة للانتقال من (سوفوس) اليونانية إلى (صوفي) العربية^(٣).

(١) الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص ٣٦٧.

(٢) ماسينون : لويس، التصوف، ص ٢٥-٢٦.

(٣) ماسينون، المرجع نفسه، ص ٢٦.

ويؤيد نيكلسون^(١) آراء ماسينون فيقول : كثر الخلاف وطال حول اشتقاق كلمة "الصوفي" فجمهور الصوفية يذهبون إلى القول بأنه مشتق من " الصفاء " وان الصوفي هو أحد خاصة أهل الله الذين طهر الله قلوبهم من كدورات هذه الدنيا ويذهب بعضهم إلى اشتقاقها من " الصف " واحد الصفوف، بمعنى أن الصوفي - من حيث حياته الروحية - في الصف الأول لاتصاله بالله. أو من " الصفة " إشارة إلى إن أصل التصوف متصل بأهل الصفة، وهو اسم أطلق على بعض فقراء المسلمين في صدر الإسلام، كانوا ممن لا بيوت لهم، فكانوا يأوون إلى صفة بناها الرسول (صلى الله عليه وسلم) خارج المسجد بالمدينة، ولكن هذه الاشتقاقات لا يجيزها في اللغة العربية^(٢) قياس، كما يقول القشيري وغيره، وهناك اشتقاق واحد لا يخالف القياس، وهو نسبة الصوفي إلى الصوف، وبه قال أبو نصر السراج مؤلف أقدم كتاب عربي معروف بالتصوف. لأن الصوف كان لباس الأنبياء (عليهم السلام) ورمز الأولياء والخاصة كما يظهر من أخبار الصوفية وأثارها.

ويرى أوليري^(١) أن " الصوفي " من الصوف، ولهذا يقصد بها لابس الصوف، فتدل على شخص اختار أن يلبس أبسط الثياب، ويتجنب كل أنواع الرفاهية أو العناية بالمظهر والدليل على أن هذا هو المعنى الصحيح.

إن الفرس يستعملون في مقابل هذه الكلمة لفظ باشمينا - بوش - pashmina push ومعناها لابس الصوف. وينظر الكتاب العرب في التصوف إلى هذه الكلمة نظرة تتسم بالخطأ الشائع، فيعدونها مشتقة من (الصفاء) وبهذا يجعلون معناها قريباً إلى معنى كلمة (المتطهر) puritan ومما هو أوغل من ذلك في الخطأ، أن بعض الكتاب الغربيين افترضوا أن هذه التسمية ترجمة للكلمة الإغريقية (Sophos) واهم شيء في معناها تجنب الرفاهية بدافع الزهد واختيار البساطة في اللباس من جانب الذين يسمون بهذا الاسم.

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٦٦.

(٢) ديلاسي أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص ١٩٠.

وورد لفظ " الصوفي " لقباً مفرداً لأول مرة بالتاريخ في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، إذ نعت به جابر بن حيان وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة، وله في الزهد مذهب خاص، وأبو هاشم الكوفي المتصوف المشهور. أما صيغة الجمع " الصوفية " التي ظهرت عام ١٩٩ هـ / ٨١٤ م في خبر فتنة قامت بالإسكندرية فكانت تدل - قرابة ذلك العهد فيما يراه المحاسبي (ت: ٢٤٣ هـ) والجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ) - على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي يكاد يكون شيعياً نشأ في الكوفة، وكان عبدك الصوفي آخر أئمتة وهو من القائلين بأن الإمامة بالتعيين وكان لا يأكل اللحم وتوفي في بغداد حوالي (٢١٠ هـ/ ٨٢٥م) وإذن فكلمة صوفي كانت أول أمرها مقصورة على الكوفة^(١).

وقدر لهذا الاسم أن يكون له شأن خطير فيما بعد، فما انقضى خمسون عاماً حتى أصبح يطلق على جميع الصوفية بالعراق في مقابل " الملامتية " وهم الصوفية بخراسان، ثم اخذ هذا الاسم يطلق بعد ذلك بقرنين على جميع أهل الباطن من المسلمين كما هو حالنا اليوم في إطلاق كلمة " صوفي " و " صوفية " وفي غضون ذلك أصبحت لبسة الصوف، وما برحت من اخص أزياء المسلمين من أهل السنة. واستقبح هذا الرأي حوالي عام (١٠٠ هـ / ٧١٩ م) فقليل انه نصراني دخيل في الإسلام^(٢).

فقد أخذ زهاد المسلمين الأوائل عادة لبس الصوف عن رهبان المسيحيين ونساکهم. يدل على ذلك أن حماد بن أبي سليمان قدم البصرة فجاءه فرقد السبخي وعليه ثياب صوف فقال له حماد : " ضَعْ عنك نصرانيتك هذه " وقد أطلقوا على هذه الثياب " زي الرهبان " واستشهدوا بحديث معناه أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: إن عيسى (عليه السلام) كان يلبس ثياب الصوف^(٣).

(١) ماسينيون : التصوف، ص ٢٧.

(٢) ماسينيون : التصوف، ص ٢٧-٢٨ ؛ بروكلمان: تاريخ الشعوب الاسلامية، ص ٢٣٦.

(٣) نيكلسون ، التصوف الاسلامي، ص ٦٨.

المبحث الثاني

آراء المستشرقين في التصوف

ويرجع الباحثون الغربيون أصول التصوف إلى عوامل أساسية من صميم العقيدة الإسلامية ومؤثرات خارجية ولدت عن انتشار الإسلام شرقاً إلى حدود الصين، فضلاً عن التأثير بالمسيحية والأفلاطونية الحديثة.

هذه العوامل مجتمعة هي التي ساعدت على ظهور التصوف الإسلامي. فقد أرجع ماسينيون ونيكلسن التصوف الإسلامي إلى حركة الزهد العظيمة في الإسلام في القرن الأول الهجري معتمدين على ماكتبه كولدزيهر^(١) في فترة سابقة لعصرهم فهو يقول: إن انتشار الإسلام وخاصة في الشام والعراق ومصر أفسح للنفوس المتعطشة للزهد هذا المجال الروحي، وبسط رواقه إلى حد كبير، فالتجارب التي تيسر لتلك النفوس اكتسابها بمخالطتهم المسيحيين أصبحت دون ريب مدرسة الزهد في الإسلام، ومنذ ذلك الوقت ظهرت هذه الميول النسكية قي وضوح وجلاء، وبسطة نفوذها على آفاق أخذت تتسع شيئاً فشيئاً وقد أكمل أصحاب هذه النزعة مذهبهم بما انتحلوه من شواهد وعبارات من ((العهد الجديد)) إذ إن أقدم مؤلفات الزهد في الإسلام تحوي، كما أوضح الأستاذ "مرجليوت" شواهد خفية كثيرة منتحلة من أسفار ((العهد الجديد)) ويوافق نيكلسن^(٢) ما ذهب إليه كولدزيهر معلقاً على أصول التصوف فيقول: إن نشأة التصوف في الإسلام تعود إلى حركة الزهد العظيمة التي ظهرت تحت تأثير المسيحية في القرن السابع الميلادي كما هو واضح من كتب تراجم الصوفية التي تفيض بأخبارهم وأقوالهم ومنهم كثيرون من كبار زهاد العصر الأول وقد احتفظت هذه الحركة بطابعها الإسلامي إلى حد كبير بالرغم من أن فيها بعض النواحي الخارجة على روح الإسلام وربما كان أهم صفاتها

(١) العقيدة والشريعة : ص ١٣٢-١٣٣.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٦٩.

الإحساس الديني العميق والشعور الغامر بالضعف الإنساني، والخوف الشديد من الله، والتفويض التام له والخضوع لإرادته.

إما جوستاف جرونيباوم^(١) فيذهب إلى القول بأن نزعة الزهد التي رانت على الشرق الأدنى في العالم المسيحي ومن قبل العصر المسيحي قد استولت على عقول الأتقياء الذين اجبروا أجسامهم التي انهكها الصوم وعلى إحياء الليل بالصلاة وتلاوة القرآن والعكوف المتهوس على الندامة والخشية، وعلى أضرب من النقشف، لو اطلع عليها رجل من أوساط أتباع الرسول (صلى الله عليه وسلم) العاديين لتملكه العجب، وقد أفضت وصاة النبي المضادة للعزوبة - ولعل مردها للمسيحية النسطورية - إلى إخراج تلك العزوبة من عداد المثل العليا للزهد، فضلاً عن أن المجتمع لم يكن على استعداد للنظر بعين الرضا إلى تطور الرهبانية النظامية على أسس مسيحية.

فإذا عددنا ذلك صورة من صور الزهد فسيقوم الاعتراض في الحال بأن الزهد لا محل له في تعاليم القرآن، وهو بعيد كل البعد عن خصائص الإسلام الأول. وهذا حق في أحد المعاني، وباطل بالمعنى الآخر، تبعاً لما نقصده من كلمة ((الزهد)) فهي حين تستعمل في تاريخ الرهبانية المسيحية، وفي تاريخ المتبتلين في ديانات هندية مختلفة، أو حتى بالنسبة لمتأخري الصوفية، تدل على تجنب متعمد للذات العادية. وعلى عدم الأخذ بنصيب من الحياة الإنسانية ولاسيما الحياة الزوجية لكونها تعوق النفس وتمنع ترققها الروحي.

والزهد بهذا المعنى غريب على روح الإسلام، ولا يظهر بين المسلمين إلا باعتباره وافداً من البيئات الأجنبية. ولكن هذه الكلمة يمكن على بعض الاحتمالات أن تستعمل استعمالاً غير دقيق، لتدل على كبح جماح الشهوات، والبساطة التي لا تعرف النعومة وحب الظهور، ثم المحاولة المتعمدة أن تكون طريقة الحياة بسيطة

(١) حضارة الإسلام، ص ١٦١.

إلى درجة البدائية وأن تتسم بإنكار الذات. والزهد أو التطهر بهذا المعنى الأخير علامة مميزة للمؤمن في العصر الأول^(١).

ويبدو شارل بلات^(٢) أكثر موضوعية في مناقشة الزهد في القرن الأول الهجري فهو يرى أن بعض المسلمين منذ ظهور الإسلام لم يكتفوا باحترام التعاليم القرآنية بل أخذوا يقومون بطقوس تتجاوز حدود الواجبات الدينية كصلوات النوافل والصيام في غير شهر رمضان، فكان بعضهم يلجأ إلى الوحدة، وآخرون ينفذون أنفسهم للتبذل خاضعين بذلك لقواعد ضيقة مشددة. حتى تحولت الحياة عند بعضهم منذ أواخر القرن الأول إلى نسك حقيقي ولم يكن ذلك تصوفاً حقيقياً. وبقدر ما هناك من خلاف حول اشتقاق لفظ "صوفي" هناك خلاف أيضاً حول كيفية عقيدة التصوف وأصلها ومنشئها، فيضع براون^(٣) وهو أستاذ نكلسون أربع فرضيات لأصل التصوف أولها : باطنية الإسلام وهو أن التصوف - في الواقع - هو نفس عقيدة الرسول الباطنية، وهذا الاعتقاد هو الشائع بين الصوفية والمسلمين المتفقيين معهم قلباً وقالباً. وعلى الرغم من أن هذا الفرض لا يلقى استحساناً وقبولاً لدى العلماء الأوربيين، فإن التصور الغالب في أوربا هو أنه ليس فرضاً سخيلاً ولا تافهاً ولا مستعصياً على الدفاع، وقد وضع الصوفية أحاديث موضوعية للدفاع عن وجهة نظرهم وبالرجوع إلى أقدم وأوثق المصادر المرتبطة بحياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتعاليمه وإمعان النظر فيها، يتأكد لنا أنه لا يمكن أن يدعى بالصوفي أو أن تسند إليه العقائد الباطنية.

أما الفرضية الثانية وهي - أن التصوف رد فعل للفكر الآرياني ضد المذهب الذي فرضه العنصر السامي بالقوة على العنصر الآري. ولهذا الفرض - بصفة إجمالية - وجهان: هندي وإيراني. والوجه الهندي منهما هو التشابه الواضح الصريح الموجود بين العقائد الصوفية التي تطورت كثيراً وبين بعض مذاهب الهند،

(١) ديلاسي أوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص ١٩٣.

(٢) الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ص ١٤١.

(٣) إدوارد جرانفيل: تاريخ الأدب في إيران، ج ١، ص ٣١٧.

وخاصة فدنانتاسرا Vedantasara وهذا التشابه يدل في حد ذاته على أن أصل الاثنين ومنشأهما واحد. (يرى براون أن في هذا التشابه - الصوري السطحي - مبالغة وأنه لا وجود أصلاً للتشابه) وأقوى الإشكالات التي تعرضت لها هذه النظرية تتمثل في حقيقة تاريخية... وهي أنه بالرغم من وجود نوع من تبادل الأفكار بين إيران والهند في زمن الساسانيين خاصة في القرن السادس الميلادي وأبان حكم انوشيروان - إلا أنه لا يمكن إثبات أن نفوذ الهند قد سرى في إيران أو غيرها من الممالك الإسلامية في عصر الإسلام. كما أنه لم يكن للهند نفوذ في هذه المملكة إلى أن بلغ سير التصوف أقصى مراحل الكمال.

غير أن كرستنس^(١) وهو ابرع من كتب عن تأريخ الساسانيين يقول: تغلغت البوذية في إيران إبان العهد الإغريقي، فإن الملك الهندي اشوكا الذي اعتنق البوذية أرسل مبشرين بها إلى قندهار وإلى بلخ في سنة ٢٦٠ ق.م. وقد سكّ أجاتوكل، حكم رنج وزرنج حوالي ١٨٠ - ١٦٥ ق.م. نقوداً نقش علىها صوراً بوذية.

والوجه الثاني لهذا الفرض هو الوجه الإيراني المعروف بـ " فرض رد الفعل الآرياني " وأتباع هذا الفكر يرون أن التصوف في الأساس وليد الفكر الإيراني. ولما كنا - إلى حد ما - غير مطلعين على المسيرة الروحية للأفكار في العصر الساساني، فإن من الصعب جداً - بناء على التاريخ وهو المحك الذي نطمئن إليه - أن نضع هذا الفرض موضع الاختبار.

غير إن أهل التصوف.... لم يكونوا أول الأمر - قط - من أبناء الشعب الإيراني. وهناك باحث آخر هو ريتشارد هارتمان^(٢) - يرى أن التصوف الإسلامي مدين للفلسفة الهندية التي وصلت إليه عن طريق - مترا و ماني - من جهة، وللقبالة اليهودية - أي السحر الأسود - من جهة والرهبة المسيحية والغنوصية والافلاطونية الحديثة من جهة أخرى، أما حججه في تأييد الأصل الهندي فهي : إن

(١) آرثر: إيران في عهد الساسانيين، ص ٢٩؛ جويتز: فارس والهند بعد فتح محمود، ص ١٢٨.

(٢) ينظر : مقدمة الترجمة العربية لكتاب - نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه،

معظم الصوفية الأوائل من أصل غير عربي، كإبراهيم بن أدهم وشقيق البلخي وأبي يزيد البسطامي ويحيى بن معاذ الرازي. فضلاً عن أن التصوف ظهر أولاً وانتشر في خراسان، كما إن تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية والغربية، فلما دخل أهلها في الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة. كما إن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندي. ويضيف " ايليف"^(١). قولاً يصف فيه الفرس بأنهم متصوفون دائماً، متشككون فرديون، يهتمون بمضمون الحياة وما فيها من حقائق ظاهرية، وما زالت هذه صفاتهم مع أن عالم الآلة من حولهم يدفعهم دفعاً نحو تنظيم وإنتاج أوفر. فكل الغزاة، حتى البدو الرحل الذين جاء بهم جنكيزخان، كانوا يستسلمون آخر الأمر أمام السحر الفارسي ولا يستطيعون مقاومته، وكانوا يمتزجون امتزاجاً تاماً بروح الشعب التي تحملهم على الإذعان فهم قوم مرحون يسبحون في عالم الخيال.

ويرى باحث آخر وهو الاستاذ "ويكنز"^(٢) مدرس العربية في جامعة كمبرج : أن التصوف، كما يقال عامة مع شيء كثير من الحق، هو المظهر الأسمى للعقل الفارسي في ميدان الدين. وهذا يؤيد ما ذكره نيكلسون^(٣) من أن التصوف كان أقرب إلى مزاج الفرس منه إلى مزاج العرب، ولا يمكن مقارنة تأثيره في الأدب العربي بالفيلسوف السحري الخارق الذي ألقاه على العقل الفارسي.

والفرضية الثالثة لبراون^(٤) تشير إلى أن أصل التصوف هو الطريقة الافلاطونية الجديدة فيقول: من المحتمل أنه ما دام التصوف لم يكن على الاطلاق مظهراً مستقلاً من مظاهر العرفان، وأنه شيء فطري في نظر بعضهم. فالواجب أن يكون - من

(١) ايليف -ج.هـ- فارس والعالم القديم - بحث منشور في كتاب " تراث فارس " تحرير اربري - وترجمة محمد صقر خفاجه - رئيس قسم الدراسات القديمة، كلية الاداب، جامعة القاهرة، ص ٣٨-٣٩.

(٢) ويكنز : ج. م. مدرس العربية في جامعة كمبرج، انظر : بحثه عن (الدين) المنشور في تراث فارس. ترجمة يعقوب بكر، الاستاذ المساعد بجامعة القاهرة، ص ٢١١.

(٣) تاريخ الادب العباسي، ص ٢٠٣.

(٤) تاريخ الادب في ايران، ١/٣٢٠.

بين كل الطرق والمسالك الأخرى- مديناً إلى حد كبير لمسلك الافلاطونية الجديدة وطريقتها - وبناء عليه، فالعرفان ناجم عن الفطرة، إذ أنه كان في كل الأزمنة وأكثر المجتمعات المتحضرة يتفق مع آمال مجموعة من الأشخاص. ورغباتها مهما أعمل البشر فكرهم في حل مشكلات الروح، ولماذا المجيء؟ ومن اين؟ والى اين؟... فان هذا الأمر الفطري يبدو في أشكال عديدة وصور كثيرة لا تشابه بينها. وحتى لو سلمنا بوجود علاقة بين الطريقة الافلاطونية الجديدة والتصوف فسوف تبقى عدة أسئلة فرعية، وسوف تكون الاجابة عن هذه الأسئلة عسيرة في حدود معلوماتنا الحالية. ومن هذه الأسئلة.

اولاً : أي العناصر استعارها الافلاطونيون الجدد من المشرق أساساً. .. خاصة من إيران، وأدخلوها ضمن عناصر فلسفتهم؟

فقد قال فرفوريس porphyry .. كاتب سيرة فلوطين : لقد توجه فلوطين إلى إيران مستهدفاً - على الأخص - الاطلاع على الطرق الفلسفية التي يعلمونها هناك. ثانياً : إلى أي حد استطاع الحكماء الافلاطونيون الجدد السبعة الذين نجوا بأرواحهم وفروا من ديارهم، ولجأوا إلى البلاط الإيراني في عهد الملك انوشيروان " في حدود ٥٣٢ م " بسبب تعصب جاستانيان Justinien وعدم تسامحه، إلى أي حد استطاعوا إيجاد طريقة في إيران، والى أي حد تمكنوا من نشر أفكارهم في تلك البلاد ؟ وفي القرن التاسع الميلادي - في عصر الإسلام الذهبي - كان المسلمون يفكرون تفكيراً جدياً في تحسين الفلسفة الافلاطونية الجديدة.

وباعتبارنا لم نحصل على اجابة قاطعة بشأن السؤالين السابقين لا يمكننا انكار أن بلاد الشرق في العهود السحيقة كانت تعرف رؤساء العقائد الافلاطونية الجديدة هذا إذا لم نقل إن هذه العقائد قد أخذت من الشرق.

والفرضية الرابعة والاخيرة التي يقدمها براون^(١) هي :

فرضية الأصل والمنشأ المستقل : ويرى فيها إمكانية احتمال أن يكون مشرب التصوف مستقلاً كلياً عن غيره من المسالك ووجد من تلقاء نفسه.

(١) تاريخ الادب في ايران، ١/ ٣٢٢-٣٢٣.

ويقول نيكلسون: موضحاً الأمر بصورة حسنة: إذا كانت بين العقيدتين أو الطريقتين مطابقة واتحاد في الرأي فإن هذا لا يدل على أن إحداها وليدة العقيدة الأخرى، لأنه من الممكن أن تتشابه العقيدتان بحكم مشابهة المعلول للعلّة. ويضيف براون: إن كل من يقرأ الكتاب الساحر الذي وضعه "فان"^(١) في وصف الساعات التي عاشها مع العرفاء يدرك بسهولة أنهم في معظم مذاهب وممالك العالم - على مر العصور - كانت أقوالهم متشابهة ومتطابقة في الصورة والمعنى... من زوايا عديدة وبصورة ملفتة للنظر، بينما الواقع والمسلم به أنه لم يكن بينها أي ارتباط خارجي. ويمكننا التأكيد بكل ثقة أننا لو ترجمنا أقوال "اكارت وتاولر أو سانتاتريزا" إلى الفارسية لوجدنا معظم أقوالهم - بكل بساطة وسهولة - بعض أقوال مشايخ الصوفية.

لذا يجب أن نتجنب الخطأ القائل بأن التصوف - شأنه شأن عقائد الاسماعيلية - مبادئ وأصول قاطعة رتبت ونظمت بأسلوب معين. فالصوفي الخالص المشرب والمسلّك يختار زاد رحلته مما يعجبه من حوله، يأخذ عنقوداً من كل كرمة، وزهرة من كل بستان، ويميل في الأخلاق والدين إلى التحرر من القيود والخلاص من الحدود، ويتساهل بخصوص الصورة الظاهرية للعبادات والشرائع ولا يتقيد بها. ومن كلمات الصوفية القصار التي يحبونها ويهتمون بها. الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق^(٢).

ويرى "كولدزيهر"^(٣) أن هناك سبباً خارجياً خطيراً وهو الميول النسكية في الديانة المسيحية، وذلك بأن الزهد المسيحي كان في بداية انتشار الإسلام أو في نماذج الزهد للمسلمين وأقربها إلى حسهم، بما كان فيه من تطبيق لفكرة الزهد تطبيقاً عملياً في الحياة، وسبباً أيضاً أولئك المسلمون الذين قوى في نفوسهم المجافاة

(١) Voughan , hours with the myatics - نقلاً عن براون في تاريخ الادب في ايران

١/ ٣٢٣.

(٢) براون : تاريخ الادب في ايران، ١/ ٣٢٣.

(٣) العقيدة والشريعة، ص ١٣١.

القوية لمتع الحياة الدنيا، أخذ بلبهم في البداية نسك رهبان المسيحية وتأثروا بهؤلاء السائحين التائبين تأثراً قوياً. وهذا ما حدا بـ (نكلسون)^(١) إلى القول: إن التصوف هو البقعة المشتركة التي تلتقي فيها نصرانية القرون الوسطى بالدين الاسلامي وتقتربان كثيراً. ثم يضيف قائلاً إن الحقيقة هي في التاريخ، فالتاريخ يكشف لنا عن السبب الذي جعل لآراء الصوفيين - كاثوليك ومسلمين - وطرقهم وانظمتهم في تلك الفترة، طابعاً واحداً وينبوعاً روحياً متشابهاً؟ ولكن في الوقت الذي حافظت الكنيسة الكاثوليكية على تراثها سالماً، نجد أن المجرى الأساسي للإسلام بعد القرن الثالث عشر أخذ ينساب في قنوات من فلسفة دينية هي في نظر المتمسكين بتعاليم الإسلام، تحتوي على كل شيء إلا الدين.

ويضيف كولدزيهر^(٢) رأياً ثانياً إلى نشوء العوامل المؤثرة في ظهور التصوف

الاسلامي

فيقول: نفذت تعاليم الافلاطونية الحديثة إلى نطاق الحياة العقلية في الإسلام ويُعدّ هذا الحادث ذا أهمية حاسمة من جهة التصوف الاسلامي، فهذا التيار الفلسفي... كان له اثر عميق في نمو الفكر الاسلامي وترقيته، فقد أوجد اساساً فلسفياً واعتقادياً بُنيت عليه تقاليد الزهد وطقوسه... فالزاهد المتصوف الذي نبذ الدنيا واحتقرها واطرحها واجتواها، وسما بروحه إلى الكائن الأعلى والملاذ الأوحده، يجد ما يثبت يقينهُ بمنهج حياته الذي نهجهُ، وما يقوي نزعتَه الروحية الالهية التي اتجه اليها في مذهب الفيض عند افلوطين ونظيرته في وحدة الوجود.

أما العامل الثالث والأخير الذي يراه كولدزيهر^(٣) قد أثر في التصوف الاسلامي هو الأثر الهندي، فعندما انتشر الإسلام شرقاً تخطت أفقه تدريجياً تلك الآراء الهندية التي ظهر بعضها في الآثار الأدبية وبعضها الآخر في الفكر الديني الاسلامي، ففي القرن الثاني الهجري، حينما بذل المترجمون جهوداً عظيمة في نقل الكتب الأعجمية

(١) التصوف : ص، ٣٠٦.

(٢) العقيدة والشريعة، ص ١٣٦.

(٣) العقيدة والشريعة : ص ١٤١ - ١٤٢.

لإغناء العربية، نقلت بعض المؤلفات البوذية إلى الأدب العربي، ومن ذلك ترجمة عربية مُعدّلة لكتاب " بيلواهر وبوداسف" وكذلك كتاب "البُد" وفي المجالس الخاصة للأدباء والمتقنين، وهي مجالس كانت تجمع أفراداً يمثلون ملأً دينية متباينة يتبادلون الرأي فيها في حرية وطلاقة، لم تكن لتخلو ممن يعتنق السُمنية، وهي نحلة بوذية من نحل الهند.

إن الفترة الواقعة بين (١٧٠ هـ / ٧٨٦ م - ٢٤٧ هـ / ٨٦١ م) التي تبدأ بخلافة هارون الرشيد وتنتهي بموت المتوكل، شهدت تدفق تيار الثقافة الهلينية [اليونانية] خلال الخمس والسبعين سنة هذه بلا انقطاع إلى العالم الاسلامي وترجم العديد من مؤلفات فلاسفة اليونان واطباؤهم وعلمائهم ودرست بلهفة وشوق، وهكذا أصبح الاغريق أساتذة العرب وكونت حكمة اليونان القديمة، أساس العلم والفلسفة عند المسلمين، ونتائج ذلك واضحة في الاتجاه العقلي rationalism للمعتزلة فضلاً عما نراه في نظام " اخوان الصفا " ولكن المسلمين لم يتشبعوا بالهلينية عن طريق الأدب وحده، ففي العراق والشام ومصر وجدوا أنفسهم على تربتها الأصلية التي أنتجت، على وجه التاكيد، حصاداً وفيراً من الأفكار الافلاطونية الجديدة، والغنوصية، والمسيحية، والصوفية، ووحدة الوجود وما سوى ذلك^(١). والمظهر العقلاني في الأدب الإسلامي الرسمي هو الذي حمل معظم المؤرخين على اعتبار الصوفية وكأنها عنصر مسيحي أو بوذي دخيل على ديانة لا تستطيع أن تنشيء وحدها شيئاً من هذا القبيل.

ومن المسلم به أن يكون المسلمون قد اتصلوا بالرهبان النصارى وسمعوا عن النساك الهنود، ومن الواضح أيضاً في هذا المجال أو غيره - أن يتذكر المسلمون الجدد شعائر جدودهم. وليس معنى ذلك اننا لا نستطيع أن نجد في الإسلام بالذات عوامل قابلة للنمو في هذا الاتجاه الصوفي^(٢). على أن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطمئن به نفوسهم واحب المتقون أن يتقربوا

(١) نيكلسن : تاريخ الأدب العباسي، ص ١٩٤.

(٢) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية، ص ٢٦٦.

إلى ربهم من طريق آخر. وقد ظهرت هذه النزعة منذ عهد الإسلام الأول، وقويت بتأثير عوامل ترجع إلى المسيحية، وإلى مذاهب الفرس والهنود، وعَظُم أمرها بعد تقدم المدنية، فنشأت عن ذلك طائفة من الآثار يطلق عليها عادة اسم التصوف، وفي نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهاد المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر، ونسائك الهند يُعيد نفسه^(١).

وفي التصوف قاعدة فعالة هي قدرته على استثمار التجربة الدينية على نحو مُنظم وهو ينشأ كعلم الكلام في مرحلة راقية من التطور الديني، ولم يكن في القرن الأول من تاريخ الإسلام متكلمون أو متصوفة، ففي ذلك القرن كانت الجماعة الدينية المسلمة تمثل نوعاً من المجتمع الأخلاقي القائم على المبادئ المحسوسة حول الله واليوم الآخر، وعلى الواجبات الدينية المحسوسة التي وردت في القرآن^(٢).

ويقول الفردل^(٣) : إنه تم الانتقال من الزهد إلى التصوف في الإسلام على نحو غير مشعور به عند نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري، ونُظِم التصوف فيما بعد حتى بلغ نضوجه في القرن الثالث الهجري ((التاسع الميلادي)). والمؤثرات الأجنبية في نشأة وتطور التصوف مختلفة ومتفاوتة التأثير. ثم يضيف الفردل معتمداً على لويس ماسينيون في كتابه " بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي في الصفحة ٦٤. يجب أن نضع في المقام الأول بحسب الترتيب التاريخي - التأثير العبري - المسيحي الذي كان له اثر واضح في الإسلام الاول: ثم في المقام الثاني، وخصوصاً من السنة ١٠٠ إلى ١٨٠ هـ، كان في البصرة تبادل مباشر للأمور العلمية بين الهند والاسلام، ومن ثم استعارات متبادلة في مختلف ميادين الفكر.

وعلينا أن نقول مع أساتذة الاستشراق مثل كولدزيهر وسنوك هرجرونية وفون كريمر... الخ إن تأثير الهند في التصوف الإسلامي كان عظيماً في كل العصور،

(١) ديبور : ت، ج، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٧٢.

(٢) كُج : دراسات في حضارة الإسلام، ص ٢٧٥.

(٣) الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي، ص ٣٧١-٣٧٢.

وخصوصاً في القرن الأول كذلك كان تأثير العناصر العلمية الإيرانية الهلينية كبيراً على تكوين وتطوير التصوف الإسلامي وتنظيم علومه، وهذه العناصر هي ما يُسميه لوي ماسينون باسم "التوفيق الشرقي"^(١).

ويمكننا أن نتابع هذا التوازي في التطور بين التصوف وعلم الكلام إلى مدى بعد. فكما إن علم الكلام استثير عن طريق الاحتكاك بالفلسفة والعقائنية اليونانية، كذلك التصوف ابتعث عن طريق الاتصال بالتصوف المسيحي والغنوصية. وبما إن روح التقوى القرآنية والتعبير عنها كانا منذ البداية وثيقي الصلة بالنزعات التصوفية الزهدية في الكنيسة المسيحية الشرقية، كانت الحواجز القائمة في طريق اتصالهما المتداخل اقل منها في حال علم الكلام. ولكن مثلما انه من الخطأ البين أن نقول : إن علم الكلام الإسلامي محض فلسفة يونانية في ثوب إسلامي، كذلك من الخطأ أيضاً أن ندعي بأن التصوف الإسلامي محض تصوف مسيحي أو غنوصي في ثوب إسلامي، بل الصواب إن علم الكلام الإسلامي أفاد من الفلسفة والمنطق اليونانيين ليؤثّل نظامه العقلي على أساس المسلمات والفروض القرآنية، وبمثل ذلك استمد التصوف، وهو يتأسس بقوة على الاستبصارات الحدسية في القرآن، كثيراً من التجربة المسيحية والصور الغنوصية وإدراجها في صوره التعبيرية بقدر ما يتلاءم ذلك كله مع مواقفه الدينية الأساسية^(٢). لكن نيكلسن^(٣) له رأي مغاير لرأي كّب السابق الذكر فهو يقول : إن مسألة التصوف في الإسلام قد عولجت معالجة خاطئة إلى عهد قريب جداً، فقد ذهب كثير من الباحثين في هذا الموضوع إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة التي استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التي تألفت منها الامبراطورية الإسلامية، يمكن تفسير نشأتها تفسيراً علمياً دقيقاً بارجاعها إلى أصل واحد كالفيدانتا الهندية أو الفلسفة الافلاطونية الحديثة، أو بوضع فروض أكثر ما يقال فيها انها فروض تفسر جانباً من الحقيقة لا الحقيقة

(١) الفردبيل : الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي، ص ٣١٣.

(٢) كّب : دراسات في حضارة الإسلام، ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٧٢.

بأكملها. وذلك كقولهم بأن التصوف كان رد فعل للعقل الآري ضد دين سامي فرض عليه فرضاً. وانني أرى والكلام لنيكلسن اننا بدلاً من أن نضيع الوقت عبثاً في البحث عن مصدر واحد للتصوف، يجدر بنا أن ندرس العوامل المختلفة التي ساعدت مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفي، وان نضع كل عامل من هذه العوامل في موضعه اللائق به وندرس الصلة بينها، ثم نميز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من اثر. فان هذه العوامل في جملتها تكون الظروف التي نشأ فيها التصوف وترعرع، سواء في ذلك العوامل السياسية أو الاجتماعية أو العقلية، كالاضطرابات والفتن الداخلية الدامية في عصر بني امية، وموجات الشك والتعصب العقلي التي طغت على المسلمين في العصر العباسي الأول، وكالتطاحن المر بين أصحاب المقالات والفرق، أو الجمود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء.

غير إن فإن فلوتن^(١) يرى: أن انتشار الإسلام على مساحة واسعة من أرض المعمورة قد أوجد ظروفًا لتسرب العقائد المجوسية والمانوية والبوذية وغيرها من الديانات التي كانت سائدة في آسيا قبل ظهور الإسلام، وقد هيا النفس إلى اعتناق الإسلام انتصار المسلمين بعد أن هدموا الكثير من العقائد القديمة، على انه سرعان ما ظهر أثر عكسي لهذا النجاح الذي أحرزه المسلمون في نشر دينهم فقد عصفت في تلك الولايات التي فتحها العرب عاصفة من عواصف البغض للإسلام ولكل دين سماوي، وقد ذهب كثير من سكان الشرق يتلمسون سعادتهم الروحية بعيداً عن الإسلام وعقائده، وقد وجدت العقائد البابلية القديمة والآرية وغيرها الطريق إلى نفوس هؤلاء، وهكذا نشأ من اختلاط هذه العقائد بالإسلام مذاهب جديدة كانت تظهر فيها العقائد الإسلامية التي تغمرها الامواج المتلاطمة من الخرافات والبدع. وقد تيسر للأفئدة من ذوي العقول المرنة التوفيق بين حياتهم الأولى ومظاهر الحياة التي يتطلبها ذلك الدين الجديد. فقد بدأوا يستنبطون منه ما يلائم ميولهم

(١) السيادة العربية، ص ٨٢-٨٧ : ينظر : نيكلسن، التصوف، ص ٣٠٩.

ويتمشى مع حاجاتهم على حين انهم تركوا كثيراً من الفرائض التي كانت لا تروقهم.

ولما كان التصوف في أساسه توكيداً للعلاقة المباشرة بين الله والعبد، شجع ميلاً إلى تنحية السلطة المتوسطة بينهما ويمثلها النظام الديني القائم. ووجد في المتصوفة من عدّ تلك السلطة الدينية عقبة لا بد من التحايل عليها بطريق التاويل أو بشيء كثير أو قليل من المقاومة المستعلنة لصيغتها، وهذه المقاومة التي ربما شحذها الصراع الحتمي بين المتصوفة والعلماء قد ألقت ببعض الجماعات في احوال يملئها الرفض الشعوري للحاجة إلى الانسجام الظاهري مع الشريعة من ناحية ومع مقولات التوحيد العقلية من ناحية أخرى^(١).

لقد كان الصوفية خصوماً ألداء لجميع الفقهاء، ولم يقنعوا قط من التشنيع عليهم، وقد عبروا عن احتقارهم لعلم الفقه الذي يسمونه علم الدنيا تعبيراً قاسياً، ومن أمثلة ذلك ما يقوله المكي المتوفي ٣٨٦ هـ / ٩٦٦ م آخذاً عن السيد المسيح " عليه السلام "، فهو يقول ((ورينا عن عيسى عليه السلام : مثّل علماء السوء مثلاً صخرة وقعت على فم النهر، لا هي تشرب الماء، ولا تترك الماء يخلص إلى الزرع، وكذلك علماء الدنيا، قعدوا على طريق الآخرة، فلا هم نفذوا، ولا تركوا العباد يسلكون إلى الله عز وجل^(٢)). ويعلق نيكلسون^(٣) قائلاً : دعنا نعالج وجهة النظر القائلة بأن الصوفية هي إسلامية بالدرجة الأولى، وأن ادعاء الصوفيين بأنهم ورثوا عقيدتهم عن النبي (صلى الله عليه وسلم) ادعاء يستحق التأمل والاعتبار. ففي القرآن الذي نزلت آياته عليه وكان هو أول من نطقها، نجد عناصر صوفية زهدية متمزجة باهداف ذات ألوان متعددة. هذه العناصر تناولها الصوفيون بالشرح والترديد والبسوها معاني خاصة وقلدوها دلائل مغايرة لما جاء به القرآن الكريم. ولكن ذلك لا يبرر قولنا إن مذهب التصوف لا يدين للقرآن إلا بالقليل. والمسلمون الذين

(١) كـب : دراسات في حضارة الإسلام، ص ٢٧٧.

(٢) ادم منز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص ٣١٤.

(٣) التصوف، ص ٣٠٩.

يكرمون كتابهم المنزل فيحفظونه عن ظهر قلب منذ نعومة اظفارهم ويتدارسونه بدقة وتركيز بوصفه مفتاح المعرفة البشرية، تبدو لهم فكرة التصوف سخيفة كما انها غير صحيحة تاريخياً. وقد خلص كولدزيهر^(١) إلى حقيقة مفادها أن الفكرة الدينية المسماة بالزهد، التي صادفت الإسلام السني، والتي لا تتفق مع السمات المألوفة التي نعرفها في التصوف الإسلامي، تكشف عن اثار قوية تدل على تسرب المثل الأعلى للحياة عند الهنود إلى الإسلام. ويمكننا أن ندلل على أثر البوذية، بكثرة ما ورد في المؤلفات الصوفية الإسلامية من استشهادها بمثال الملك القوي الذي يذر ملكه الدنيوي بعيداً نابذاً العالم وما فيه..... ومن الشواهد القوية التي ينبغي أن تعد قاطعة في الموضوع الذي نعالجه أي "التصوف" قصة احد أئمة الصوفية الكبار في الإسلام تشبه السمات البارزة في سيرة بوذا، وأريد بهذا قصة الولي إبراهيم ابن أدهم المتوفى بين سنتي ١٦٠ - ١٦٢ هـ / ٧٧٦ - ٧٧٨ م، وقد اختلفت القصص الخاصة بحياته في بواعث فراره من الدنيا، ولكن كل الروايات تدور في جوهرها على الفكرة ذاتها. ولهذا يقطع كب^(٢) في كتابه الاتجاهات الحديثة في الإسلام على تأثر الصوفية بالبوذية وبوثنية الهندوس المجسدة في تعاليم وحدة الوجود.

ويذكر الأستاذ ويكنز^(٣): أن نيكلسون كتب خطاباً في أخريات حياته أصبح الآن مشهوراً، ضمّن رأيّه الذي أنضجته الأيام من إن كثيراً من الخصائص الأساسية للتصوف وليد البيئة المحلية، ويبدو مؤكداً أن هذا الحكم الناضج الجريء لن يجد سوى التأييد من الأبحاث الدائرة الآن. ولا يمكن ابداً في مثل هذه الأمور بطبيعة الحال الوصول إلى دليل نهائي بالمعنى العلمي، ولكن اختيار التعبيرات الخارجية، وهذا أمر في إمكاننا، يبدد معظم الشكوك في أن لفارس الحق في إن تدعي لنفسها التصوف إلى حد كبير.

(١) العقيدة والشريعة : ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٢) كب : الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص ١٨.

(٣) تراث فارس، ص ٢١٢.

وأن أسماء مثل الغزالي والعطار والرومي وحافظ ترد إلى الذهن في طوعية لا تتأثر عند ذكر الزهاد العرب القدامى أو حتى عند ذكر شخص كابن العربي على أهمية. ويبدو إن راي نيكلسن الأخير قد تأثر في البحث الموسوم " اثر البوذية في الإسلام " والذي نشره كولدزيهر^(١) سنة ١٩٠٤م في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية والذي يقول فيه: وقد كان لمختلف البيئات بطبيعة الحال تأثير على تطور التصوف، فهنا نجد التصوف وهناك الزهد هو التفكير السائد.

ويرى ولترستيس^(٢): أن الافتراض الشائع بين الكتّاب حول هذا الموضوع هو ان التصوف ظاهرة دينية، وهم هنا يضعون في أذهانهم الديانات الغربية لا سيما المسيحية. وربما عرفوا الوعي الصوفي - ببساطة - على انه "اتحاد بالله" وفي رأيي ان ماهية التجربة الانطوائية هي الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف وان "الاتحاد بالله" ليس سوى تأويل ممكن، لكنه في هذه الحالة لا يمكن أن يقدم كتعريف لها. وهذه التجربة نفسها يمكن تأويلها بطريقة غير تأليهية كما هي الحال في البوذية، وفضلا عن ذلك، فلو كان المرء "يعني بالدين" هذا الدين او ذاك من ديانات العالم المعروفة فإننا يمكن أن نقبس "افلوطين" بوصفه متصوفا لا دينياً ما دامت الخلفية العقلية التي أولّ تجربته الصوفية من خلالها، كانت مذهباً فلسفياً وليست الدين، ومن ثم فأول جواب عن السؤال. هل التصوف هو اساساً ظاهرة دينية هو بالنفي. فهو يرتبط بالدين لكنه ليس في حاجة اليه.

ان مجيء العباسيين إلى السلطة في ٧٥٠م التي عززتها دعوة أبي مسلم الخراساني قد وضع حداً لامبراطورية العرب الخلفاء التي يمثلها الأمويون، وعندما قام العباسيون بإطلاق قيود النزعات الجديدة والألسن فقد أخذنا نسمع عن قيام ثورات كبيرة موجهة ضد السيادة العربية في شرق الدولة العربية الاسلامية، وكان لهذه الثورات طابع ديني حيث ان قادتها يعدون مؤسسي المذاهب الجديدة. وقد ادت الأحقاد الدينية إلى تشويه الحقائق التي أعدت حول نظرياتهم الدينية والتي يبدو أنها كانت تروق من ناحية للمعتقدات الايرانية، ومن ناحية أخرى كانت تعكس تأثير الانقسامات الكبيرة داخل الاسلام^(٣).

(١) تاريخ الادب العباسي، ص ١٩٧.

(٢) التصوف والفلسفة: ص ٣٨٠.

(٣) V. Minorsky, Persia religion and history, p.242.

ثبت المراجع

- القرآن الكريم

- ١- آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (القاهرة، ١٩٤٠).
- ٢- الفردبيل: الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي، ترجمة عن الفرنسية، عبدالرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي (بيروت، ١٩٨٧).
- ٣- إيليف: ج.هـ..، فارس والعالم القديم، ترجمة محمد صقر خفاجة، بحث منشور في تراث فارس، تحرير أر بري، مطبعة البابي الحلبي، (القاهرة، ١٩٥٩).
- ٤- براون: ادوارد جرانفيل، تاريخ الادب في ايران، ترجمة احمد كمال الدين حلمي، المجلس الاعلى للثقافة (القاهرة، ٢٠٠٥).
- ٥- بروكلمان: كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية، بنيه امين فارس، ومنير بعلبكي، دار العلم للملايين، (بيروت، ١٩٧٧).
- ٦- جوستاف جرينياوم: حضارة الاسلام، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، دار مصر للطباعة، (القاهرة، د. ت.).
- ٧- جويتز: هـ..، فارس والهند بعد فتح محمود، بحث منشور في تراث فارس، ترجمة: احمد محمود الساداتي، المدرس في كلية الاداب- جامعة القاهرة.
- ٨- ديبور: ت، ج، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة عبد الهادي ابو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، ١٩٧٨).
- ٩- ديلاسي اوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: . تمام حسان، مطبعة مخيمر، (القاهرة، ١٩٦١).
- ١٠- شارل بلات: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة: د. ابراهيم الكيلاني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، (دمشق، ١٩٦١).
- ١١- فان فلوتن: السيادة العربية والشيعية الاسرائيليات في عهد بني امية، ترجمه عن الفرنسية ونقده وعلق عليه: د.حسن ابراهيم حسن ومحمد زكي ابراهيم، مطبعة السعادة ، (القاهرة، ١٩٣٤).

- ١٢- كريستنسن، ايران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، مطبعة لجنة التأليف والنشر، (القاهرة، ١٩٥٩).
- ١٣- كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الاسلامية، نقله إلى العربية، د. بدر الدين القاسم، دار الحقيقة للطباعة والنشر، (بيروت، ١٩٧٣)
- ١٤- كب: هاملتون الكسندر:
١. الاتجاهات الحديثة في الاسلام، تعريب: كامل سليمان، منشورات دار مكتبة الحياة، (بيروت، ١٩٥٤).
٢. دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة: احسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين، (بيروت، ١٩٧٤).
١٣. كولديزهر: اجناس، العقيدة والشرعية في الاسلام، نقله إلى العربية، محمد يوسف وآخرون، دار الرائد العربي، (بيروت، ١٩٤٦).
١٤. لويس ماسنيون ومصطفى عبد الرازق: التصوف، ترجمة: ابراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني (بيروت، ١٩٨٤).
١٥. نيكلسون : رينولد آلن:
- ١- في التصوف الاسلامي وتاريخه، نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (القاهرة، ١٩٦٥).
- ٢- تاريخ الأدب العباسي، ترجمة وتحقيق: د. صفاء خلوصي، مطبعة أسعد (بغداد، ١٩٦٧).
- ٣- التصوف: بحث منشور في تراث الإسلام، تحرير توماس أرنولد "تعريب جرجيس فتح الله، دار الطليعة ، (بيروت، ١٩٧٨).
- ١٦- ويكنز: ج. م.، الدين، بحث منشور في تراث فارس، ترجمة: يعقوب بكر، تحرير ابري، مطبعة عيسى البابي الحلبي، (القاهرة، ١٩٥٩).
- ١٧- ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتعليق وتقديم، أ.د. امام عبد الفتاح امام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة، ٢٠١٢).
- ١٨- Iranica, by V. Minorsky , Persia religion and history , P. 243. publication of The university of the Tehran Vol. 775, 1964.