# التصوّف: من العرفانيّة إلى الأيديولوجيا

## قراءة في النشأة والتحولات

أسامة غالي*

**المقدمة:**

**يُعدّ التصوّف تجربةً مفارقةً في الثقافةِ الإسلاميّة، وقد شكّلَ حضوراً واسعاً في الثقافات العالميّة، ولاسيما مع انبعاث الدّراسات الاستشراقيّة التي عُنيت بالتصوّفِ عنايةً بالغةً، تحقيقاً وترجمةً ودراسةً، وكان يدفع بالباحثين إلى متابعةِ الصلة بالخطابات الدينيّة والمعرفيّة المجاورة، والكشفِ عن مدى التأثر والتأثير، من ثمَّ معاينة التماثل والتمايز.**

**ولقد أثارَ التصوّف، ومن زمنٍ مبكرٍ، مشكلات عدّة: منها ما يتصلُ بحمولاته الرؤيويّة والفكريّة التي تجاوزت السائد والقارّ في الثقافة الإسلاميّة، ومنها ما يتصلُ بمرجعياته المعرفيّة، وصلاته بحاضنات أخرى كاليونانيّة، والهنديّة والفارسيّة القديمة، ومن المشكلات أيضاً ما يتصل بلغته الرامزة والمشفرة، وكانت هذه المشكلات تستفز، ثم تحرض الآخر ـ غير الصوفيّ ـ على المتابعةِ والاستجابة، سواء أكانت الاستجابة تفاعلية أم نقدية.**

**أياً يكن الأمر، فإنّ التصوّف بقي في تحولٍ، وكانت النتيجةُ أن تتوسعَ الدراساتُ فيه، وأن تتنوع الآراء في نشأته وتحولاته.**

---

(*) باحث من العراق .

**في مصطلح التصوّف وما إليه:**

لـم يـرد ذكـرُ «التصـوّف» في المظـانّ العربيّة القُدمـى، وقـد ظهـرَ في القـرن الثانـي الهجري كما نُقـل عن معروف الكرخـي (ت٢٠٠هـ) أنّ: «التصـوف الأخذ بالحقائـق، واليأس ممّا في أيدي الخلائق»[١]، أمّا وصـف «الصوفي»[*]، فاُختلفَ في محدّده التاريخيّ، فذهبَ ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) إلى أنّه: «لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة الأولى، وإنما اشـتهر التكلم به بعد ذلك. وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ، كالإمام أحمد بن حنبل، وأبي سـليمان الدارانـي وغيرهما »[٢]، غـير أنّ الصوفيّة اتفقوا على ظهـوره قبل المئتين للهجـرة[٣]، و وافقهم ابـن خلـدون[٤]، ولم يكن نيكولسـون على تُؤدةٍ في ما ذكـرَ: «ويرى السّراج أنّ أهل بغداد هم الذيـن اخترعوا هذه الكلمة»[٥]، إذ بالعـودِ إلى «كتاب اللمع» للسّراج (ت٣٧٨هـ) لا يُعثر على هذا الرّأي[٦]، وربما يعود المشـكلُ إلى الترجمة.

وتُلفـى أقـوال في الأصـل اللغـوي للتصوّف، وقد شـاع عندهم أنّها مأخوذة من «الصفاء»[٧]، وذهبـت جماعـةٌ أنـه مـن «الصـوف»[٨]، ولا يبعـدُ أن المحـرضَ وراء النظرِ مـا حفّ بهم من مشـكلاتٍ، كانَ قد لوّحَ بهـا المناوئون، أنْ حملوا على التصوّفِ أحكامَ القطيعةِ مع النصِّ والعقلِ، وردوا الصوفيّةَ إلى منابعَ أُخر، وفي كتاب «تلبيس إبليس» لابن الجـوزي (ت٥٩٧هـ) ما يغني عن التمثّلات[٩].

وهكـذا قصـدَ الصـوفيّ إلى العنايـةِ بالمصطلح، وحاولَ أن يضع تعريفاً، إلا أنه ما عرّفَ التصوّف بذاته بقَدْر ما عبّرَ عن الأحوالِ، والمنازل، والأخلاق وما أشـبه بالحِكَم[١٠]، فـكانَ أن خلطَ التصوّف السلوك والطرائق بالتصوّف العلم، ومن هنا كان لابد لمن يريد أن يدرسَ مفهوم التصوّف، دراسـةً شـاملةً، أن يعيدَ كلّ تعريفٍ إلى سـياقه وشرطه

---

(١) أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية (تح: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف)، دار المعارف، القاهرة ٢٠١٩م،ج ٢، ص ٤٤١.

(*) ذهب ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق إلى أن لفظ الصوفيّ ورد لأول مرّة في التاريخ في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، إذ نعت به جابر بن حيان، وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة، له في الزهد مذهب خاص، وأبو هاشم الكوفي الصوفي المشهور. وذهبا في مظنّة أخرى إلى أن لفظ الصوفي اشتهر في القرن الثالث، وأول من سمي ببغداد بهذا الاسم عبدك الكوفي. ينظر: ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٤م، ص ٢٦ ـ ٥٦.

(٢)ابن تيمية، الصوفية والفقراء، دار المدني، جدة، ص١٣.

(٣)يُنظر: أبو نصر عبد الله بن على السراج الطوسي، كتاب اللمع في التصوف، مطبعة بريل، ليدن١٩١٤ ، ص ٢١ ـ ٢٢. و أبو بكر محمد بن اسحاق البخاري الكلاباذي، كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف (تح: أرثر جون اربري) مكتبة الخانجي، القاهرة، ص ٦ـ ٩. و القشيري، الرسالة القشيرية، ج١، ص ٣٤.

(٤)يُنظر: عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الخضرمي، المقدمة، دار القلم، بيروت، ص ٣٧٠.

(٥) رينولند أ. نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، (تر: أبو العلا عفيفي)، منشورات الجمل، بيروت ٢٠١٥م، ص ١٣٨.

(٦)يُنظر: السراج الطوسي، كتاب اللمع في التصوف، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٧)يُنظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ج٢، ص٤٤٠.

(٨)يُنظر: السراج الطوسي، كتاب اللمع في التصوف، ص ٢١.

(٩)يُنظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تلبيس إبليس (تح: أحمد بن عثمان المزيد)، دار الوطن لنشر، السعودية، ص١٣١٨ـ ١٣٣٨.

(١٠) يُنظر: نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٧٦. و محمد كمال ابراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً، دار الكتب الجامعية، القاهرة ١٩٧٠م، ص٧.

في التجربــة كلّها، وقد حاولَ نيكولســون[١١]، غير أنّ المحاولــةَ لم تكن على قَدْر عالٍ من الإحاطة، ولا سيّما أنّ أقوال الصوفيّة «في ماهية التصوّف تزيد عــلى ألف قــول»[١٢]. لكن هذا لا يمنعُ أن يُتوســلَ مائزٌ ما، يُقارب به المفهوم.

**في مقاربة التصوّف بالزّهد**

لقد درجَ الدارسون أن يقاربوا التصوّفَ بالزّهدِ، وحجتهــم أنّ التصوّف لم يكن، في مجالِ التداولِ، على مســارٍ واحدٍ، إذ: «المتأمل في هذه الأدوار التي تداولت التصوف يلاحظ أن اللفظ اســتحدث أوّل الأمر للعبارة عن معنى الكمال بالتمســك بالشرع والزهــد في الدنيــا حينما أخذ النــاس في مخالطة الزخارف الدنيويــة وكاد يطغى حبّ المال على ما غرســه الدين في النفوس من الورع، فكان الصوفيّ مخالفاً للجماهير بفقره وورعه، على حين يلتمس غيره المال ويطمع في الغنى»[١٣].

وهكــذا يكون التصوّفُ بمنزلــةِ الزهدِ، إن لم يكن يرادفــه، أو الصوفيّ بمعنى آخر زاهدٌ على حظّ جدّ قليل من التصوّف كما يرى نيكولسون[١٤].

لا تعــدمُ مماثلة بين التصوّفِ والزهد في المظانّ التاريخيّة العربيّة، ولا ســيما عند ابن خلدون[١٥]، وقــد كُرســت بفعــلِ الدراســات الاســتشراقية في مطلع القــرن العشريــن[*]، ولم يكن الدارســون العــرب بمعزلٍ عن مؤثراتها. ونتج عن المماثلة أن عُني بالمؤثــرات الخارجيّة، والعوامل السياســيّة، والاقتصاديّــة، وحُمــلَ مــا للزهدِ عــلى التصوّف. ومــا كان للدارســين[*]، في هذا المنهــاج، ليجتازوا إلى التجربــة الجوانية، ويقاربــوا التصوّف بآلياته ذاتهــا، بــدلاً من أن يقــصروا النظر على الشــكلي منه، حتّى صار وصف «الصــوفيّ»، عندهم، مدار أمور ثلاثة: الأول: المناسبة في الاستعمال. والثاني: المــكان، وهو الكوفــة، و قد ضمــوا إليها البصرة؛ لأنها بلدة الحســن البصري (ت١١٠هـ)، ورابعة العدويــة (ت١٨٠هـ). والثالــث: ما في المدوّنة من تجليــات الزهــد، وحكايات تحولات ســيريّة، كما روي عن إبراهيم بن أدهم في الطبقة الأولى[١٦].

تبــدو المماثلــة، في منظــور هــؤلاء، أنهــا توّســعٌ بالخاصِ، ومن هنا كانوا يصفون كلّ ما في لحظةِ التصــوّف الأولى، بأنــه زهدٌ. غــير أن التصوّفَ في لحظتــهِ البكــر، كما في لحظاته الأخــرى، لا يعدو

(١١) يُنظر: نيكولسون، التصوف الإسلامي وتاريخه.

(١٢)شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي، عوارف المعارف، دار الندوة الجديدة، بيروت، ص ٦٤.

(١٣)ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، ص٧٩.

(١٤) ينظر: نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٠٦.

(١٥) يُنظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٧٠.

(*) لا تخفى جهود المستشرقين في التصوّف، فقد عرّفوا بالتصوّف الإسلامي دراسة وتحقيقاً. وأول ما تنبه له المستشرقون الأدبَ الصوفي الفارسي، وكانَ مفتتح التعرّف على التصوف الإسلامي بشكلٍ عام، غير أن عناية الاستشراق دفعت بالدارسين العرب إلى تبني آرائهم بمعزل عن المساءلة، كما و أن التأثر انحاز إلى شخصيتين (ماسينيون ونيكولسون) في حين أن ثمة مستشرقين آخرين كانوا على حظ كبير من العناية بالتصوف، وكانت دراساتهم على أصالة كـ (آنا ماري شيمل) و (هنري كوربان).

(*) كحسين مروة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت ٢٠٠٨م،ج ٣، ص ٥٦ـ٩٠. و كامل مصطفى الشيبي في كتابه الصلة بين التصوف والتشيع، منشورات الجمل، بيروت ٢٠١١م،ج١،ص ٢٦٩.

(١٦) يُنظر: أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية (تح: نور الدين شريبه)، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٦م، ص ٢٧.

حـالات خاصة، تجلت في أفراد، وقـد تولّت المدوّنة الصوفيّـة التعريـف بهـذه التجليـات، مـن دون أن يُقـدّم ما يكشـف عن تجربة هـؤلاء الأفراد، في أبعادها الروحية.

وإذا مـا سُـلك طريـقٌ وسـط في تعـرّفِ لحظـة التصـوّف الأولى، لانتهت القراءة إلى نتيجةٍ مغايرة، أنّ التصـوّفَ نشـأ محايثـاً للزهـدِ، وفي مظـانّ التصـوّف القدمى ما يعين عـلى أن الصوفيّة كانوا عـلى «زهد خاصـة الخاصـة»، إن جاز اسـتعارة ثلاثية الغزالي. وكانت المعرفة، أياً يكن مسـتواها، دافع هذا الزهدِ ومحرضه، وهذا ما ذهب إليه أحمد بن حنبل(ت٢٤١م). قال: «الزهد على ثلاثة أوجه: الأول: تـرك الحرام. (وهو زهد العـوام). والثاني: تـرك الفضول من الحلال. (وهـو زهد الخواص). والثالـث: تـرك مـا يشـغل عـن الله. (وهـو زهد العارفين)»[١٧].

ثمـة مشـكل آخر لـم يلحظه الدارسـون، هو ما يتصّل بفرق بـينَ التجربة الجوانية والبرانية في التصوّف[*]. فقد عنوا بما يتصلُ بالتجربة البرانية، أو بتأويـل التجربة عـلى رأي «ولترسـتيس»[*]. وكان ضروريـاً أن يُلاحظ ذلك في ضـوء الذاتي، والموضوعيّ، اللذين يتجليـان في اللغة، والوعي الثقافي، واختلاف التلقي والاستجابة، والانتقال من الشفاهيّ إلى الكتابيّ.

في ضـوء هـذه التفرقـة/ والعوامـل، لـم يكن التصوّف، في التجربة البرانية، على منحى واحد، إذ اختلاف اللغة الصوفيّة شرطٌ ناجزٌ، وفي ضوءٍ منه يفسر تفاوت التعبير بين الصوفيّة أنفسهم، أو أفول الخطابية في لحظةٍ ما، وتوهج الرمزية في لحظةٍ أخرى، أمّـا الوعي الثقافيّ فنتاج شرطٍ براني، وهـو ما يُفسر به ظهـور العرفانية، أو النزعـة العقليـة، في التصـوّف، وهكـذا الحال في التلقـي والاسـتجابة، ولحظتـي الشـفاهية والكتابية.

ولعلّ غياب الإجراء في المدوّنة القُدمى، وقصر العناية على المصطلـح، وأصله، وجمع ما توافر من حكايات وأقوال وتعريفات، دفع بالدارسين إلى القول بأن: «المتأمـل في الأدوار التي تداولت التصوف يلاحظ أنّ اللفظ اسـتحدث أوّل الأمر للعبـارة عن معنـى الكمال بالتمسـك بالشرع والزّهـد في الدنيـا»[١٨]، لكـنّ ثمة نظـراً في هذا الـرّأي، مـؤداه: أنّ اللفـظ بوصفـه مصطلحاً إجرائياً مرَّ في لحظات ثلاث:

في اللحظة المؤسسـة قُصِرَ الإجراء على جماعةٍ بلغت في التجربة مبلغاً، ويمكن الاستناد إلى نصٍ في رسـالة شـقيق البلخـي، وهي تعدّ مـن أوائل مـا كُتبَ في التصوّف. قـال: «وأهل الصدق ثلاثة أصنـاف: منهم من هـو بمنزلة الزّهـد والخوف لا يخرجـون منها ولا يعرفـون غيرهما، وصنف منهم في منزل الشوق إلى الجنة لا يعرفون فوقها

(١٧) أبو عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيّم الجوزيّة، مدارج السالكين، مؤسسة المختار، القاهرة ٢٠٠١م،ج١،ص ٤٣٩.

(*)من الدارسين العرب الذين تنبهوا إلى هذه التفرقة سعاد الحكيم في مقدمة «المعجم الصوفي». ذكرت: «وتطرح هذه العودة أمام الباحثين «شركاً» سقط فيه الكثير منهم، فلم يميزوا بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها فطابقوا بينهما مطابقة هي المسؤولة في ارجاعهم التصوف الإسلامي إلى أصول تارة يونانية، وهندية، وأخرى فارسية».

(*) «ولترستيس ١٨٨٦ ـ ١٩٦٧م» فيلسوف انجليزي، ويعد من أهم دارسي التصوّف، وقد قدّم مقاربات مهمة في فهم الصلة بين التصوف والفلسفة.

(١٨) ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، ص ٧٩.

منزلة ولا يخرجون منها، وصنف منهم قد قطعوا المنزلتين إلى الله جميعاً، فصاروا في روح الله ورحمته وصارت قلوبهم معلقة بربهم يتلذّذون بمناجاته إذا خلوا به»[١٩]، وإذا ما رُجع لمظانّ أحوال وأقوال الصوفيّة الأوائل[٢٠]، وجد أنّها لا تعدو الصنف الأخير، ما يكشف أنّ مدار الإجراء كان هؤلاء(*).

وفي اللحظة التابعة عمّ الإجراء العبّاد والنسّاك والزهّاد وغيرهم، وفي اللحظة المتأخرة عادَ الإجراء إلى سياقه، غير أنّ شيوع المصطلح في العام جعله سارياً في التداول، فاضُطر صوفية آخرون أن يفرقوا بين الإجراءين بوصف «العارف»، هذا ما يُلفى عند أبي الحسن النوري في رسالة «مقامات القلوب». يقول: «القلوب ثلاثة: الأول: قلوب العصاة خراب وهى موضع الشياطين فيها القذرات والنجاسات والثاني: قلوب المطيعين وهى دار العاملين العالمين المخلصين قد ادّخروا فيها أشياء[و] قد جعلوا عليها الخزّان ليحفظوها. والثالث: قلوب العارفين[وهي] خزائن الملوك فيها الجواهر والدّر واليواقيت...»[٢١]. وأكثر من استعمل «العارف» في الطبقة الأولى ذو النون المصري (ت٢٤٥هـ) ، وقد حاولَ القشيري أن يضع فارقاً آخر: «يقال: رجل صوفي، وللجماعة صوفيّة، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: متصوف، وللجماعة: المتصوفة»[٢٢]. وتبعه الهجويري. قال: «يسمون أهل الكمال منهم بالصوفي، ويسمون المتعلقين بهم وطلابهم بالمتصوف»[٢٣]، وقد تنبه السّهروردي إلى المشكل في الإجراء، قال: «أقوال المشايخ تتنوع معانيها، لأنّهم أشاروا فيها إلى أحوال في أوقات دون أوقات، وتحتاج في تفضيل بعضها عن البعض إلى ضوابط، فقد تذكر أشياء في معنى التصوف ذكر مثلها في معنى الفقر وتذكر أشياء في معنى الفقر ذكر مثلها في معنى التصوف، وحيث وقع الاشتباه فلابد من بيان فاصل، فقد تشتبه الإشارات في الفقر بمعاني الزهد تارة وبمعاني التصوف تارة، ولا يتبين للمسترشد بعضها من البعض، فنقول: التصوف غير الفقر، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد» [٢٤].

---

(١٩) نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي ـ ابن عطاء الادمي ـ النفري (تح: بولس نويا اليسوعي)، دار المشرق، بيروت، ص٢١.

(٢٠) توزعت هذه المظانّ في مؤلفات التراجم. منها: طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي. وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار. وحلية الأولياء لأبي نعيم الاصفهاني. ونفحات الأنس لعبد الرحمن الجامي.

(*)روي عن سفيان الثوري، المعاصر لأبي هاشم الكوفي، والذي أشاع مصطلح «الصوفي»، أن رابعة العدوية (١٨٠هـ) كانت في المحراب، وكانت تصلي حتى النهار، وقد اتخذ سفيان الثوري زاوية أخرى وصلى حتى السحر، ثم قال لها: «بما نشكر من وفقنا أن نصلى له طوال الليل؟ قالت: بأن نصوم غداً، وقالت: يا إلهي، لو أنك سترسلنى يوم القيامة إلى جهنم، أصرح بأنها ستفر منى ألف عام. وكانت تقول: يا إلهي، كل شيء قدرته لنا من الدنيا هبه لأعدائك، وكل ما قدرته لنا من الآخرة هبه لاحبائك فيكفينى أنت.». ينظر: فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، الهيئة المصرية العامة، القاهرة ٢٠٠٦م، ص٢٧٤. وما كانت بلاغة رابعة بسائغة في شرط اللحظةِ، إذ كان للصوفيّة، أول الأمر، أحوال تفارق ما درج عليه الزهّاد.

(٢١) أبو الحسن النوري، مقامات القلوب (تح: قاسم السامرائي)، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٦٩م، ص١٦.
أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب (تر: إسعاد عبد الهادي قنديل)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٧م، ج١ ،ص ٢٣١.

(٢٢) القشيري، الرسالة القشيرية، ج٢،ص ٤٤٠.

(٢٣)أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب (تر: إسعاد عبد الهادي قنديل)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٧م، ج١ ،ص ٢٣١.

في هـذا الضـوء، يتجـلى الفـرق بـينَ التصوّفِ والزهدِ. ولا يُعـدم، أن التصوّف مرّ بتحولاتٍ، وقد أسهمت جملةٌ من العوامل في تشييد مفهومه، منها الأيديولوجيـا التي تمتـد إلى التصوّف بـينَ حقبةٍ وأخـرى، ومنها المحاجة التي شـاعت مع «إخوان الصفـا»، ولا يخفى أثر ابن سـينا (ت ٤٢٨هـ )، وأبـي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، ومنها التقارب بين التيارات الفلسفية والتيارات الدينية الباطنية، وقد اتفق في عصر السـهروردي(ت٥٨٧هـ) وابن عربي (ت٦٣٨هـ)، ولا يخفى، أيضاً، أثر العرفانية الفارسـية التي امتدّت عن سنائي الغزنوي، ونجم الدين كبرى، وفريـد الدين العطار، و جلال الدّين الرومي.

**في التحولات**

كانَ التصـوّف، مـن الناحية التاريخية، تجربة روحية عرفانيـة، تفضي إلى معرفةٍ جوانيّةٍ خبيئةٍ، وامتـدّ هـذا إلى عـصر التابعـين، وثمـة مرويات تـضيء أحوال الجماعـة الأولى كأويس القرني[٢٥]، وقد يسـتعين الصوفيّ بخبرةٍ لغويةٍ فنيةٍ أو دينيةٍ، فيصوغ المعرفة حكَماً أو وعظاً أو شـعراً أو نثراً. وكانَ الحسـن البـصري (ت١١٠هـ) مـن أوائل مـا عرّفت به المدوّنة الصوّفيـة، ونقلت عنه أحوالاً وأقوالاً، ونُسـب إليه ظهور وصـف «الصوفي»[٢٦]. وقـد اختلف في ما نُسـب إليـه، وفي تصوّفه أيضاً، فذهب دارسـون إلى أنه زاهـدٌ ما كان على حظ من التصوّف[٢٧].

وهكـذا امتـد التصـوّف إلى رابعـة العدوية، فظهـر الشـعر الصـوفيّ، وكانت المحبـة الإلهية موضوعـاً، ثم ظهر التصوّف، شـيئاً فشـيئاً، في الثقافة الإسـلامية، وكانَ القـرن الثاني الهجري تأسيسـاً لرؤية جديدة، وصار للجماعـةِ عنواناً محايثـاً، وكان أبو هاشـم الكوفي أوّل من سـمي به[٢٨]، وبدأت لغة التصوّف تأخذ سـمةً خاصةً. وكان في هذه الحقبة إبراهيم بن أدهم، وسـفيان الثـوري، والفضيل بن عياض، وشـقيق البلخي، ثم أُختتم هذا القرن بمعروف الكرخي.

وفي «القـرن الثالـث» صـارَ للتصوّف منحى كتابـي، وسـمة تعبيريـة شـعريّة تختلـف عن «اللغة الدينية ـ الشرعية من حيث أن هذه تقول الأشـياء، كما هي، بشـكل كامل ونهائـي، بينما اللغة الصوفيـة لا تقول إلا صوراً منها، ذلك أنّها تجليات المطلـق»[٢٩]، فاتفق أن يتحول التصوّف من الخطابية إلى الشـفوية، حتّى شـاعَت تقاليد (المواقف) و(المخاطبات).

وبقـدْر مـا كان التصـوّف يتحـول، وينجم المنحـى الثيوسـوفي عـلى رأي نيكولسـون[٣٠]، كان ينجـم، في المقابل، منحى أصـولي، ربّما كان الجنيد رائـده، فقيّدَ التصـوفَ «بأصول الكتاب والسنة»[٣١]، ولا يبعد أن الجنيد وضع القيدَ حذرَ المناوئـين، وقد ذكر السـلمي: «والجنيـد كم مرّةٍ

(٢٤) السهروردي، عوارف المعارف، ص ٦٢.
(٢٥) يُنظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ج٢، ص٥٢٨. وفريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، ج١،ص ٢٠٣. ينظر: الهجويري، كشف المحجوب، ج١، ص٢٩١.
(٢٦) يُنظر: السراج الطوسي، كتاب اللمع في التصوف، ص ٢٢.

(٢٧)يُنظر: إحسان عباس، الحسن البصري سيرته. شخصيته. تعاليمه وآراؤه، دار الفكر العربي، مصر، ص ٢٢.
(٢٨)يُنظر: أبو البركات عبد الرحمن الجامي، نفحات الأنس من حضرات القدس، الأزهر الشريف، مصر، ص ٦٦.
(٢٩) أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت٢٠١٠م ، ص ٢٣.
(٣٠) يُنظر: نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ٥٠.

شـهدوا عليه بالكفـر حتى اختفى مراراً وتسـتّر بالفقه مراراً»[٣٢].

ثم أضاف المحاسبي «العقل» قيداً ثالثاً، وحاولَ أن يمـزج التصوّف بنزعةٍ عقليةٍ، غير أنّ المحاولة لم تجـدِ نفعاً، وكانت النتيجة أن خُلط بينَ العقل الفطري و النظري، قال: «فأمّا ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره: فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثـر خلقه لم يطّلع عليهـا العبادُ بعضهم من بعـض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسـهم برؤية، ولا بحـسّ، ولا ذوق، ولا طعـم، وإنّمـا عرّفهـم الله (اياها) بالعقل منه، فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسـهم بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرّهم»[٣٣] .

ولئن كان هذا المنحى يتمسـكُ بالأصول، إنّه لم يمنع، ظهور الثيوسـوفيا إلى الواجهةِ، فشاعت في مصر مع ذي النون المـصري، وفي العراق مع أبي يزيد البسطامي وأبي بكر الشبلي والحلاج.

**في حيازة المفهوم**

بقـدْر مـا كانَ القـرن الرابع الهجـري ينفتح عـلى ثقافـات وافـدة، اتسـعت الأيديولوجيا، ما أدّى إلى صـدِام حـادٍ، وكانَ المعتزلة والأشـاعرة يمثلـون اتجاهين معلنـين، وحاولـت الاتجاهات الباطنية، كالإسـماعيلية، أن تشـكلَ حضوراً من مكانٍ بعيدٍ، ومـا كانَ التصوّفُ بمعزلٍ عن البنيةِ الفكريّـة والثقافيّة لهذا القـرن، فدخل الصوفيّة، مـن الناحيـة الأيديولوجية، معـترك الصراع على حيـازة المفهوم، ولا سـيما أن المنحى الثيوسـوفي أعيـد انتاجه أيديولوجياً مع «إخـوان الصفا»، في البصرة وبغداد، اللتين كانتا حاضنتين رئيسـتين للتصوّف بعـد الكوفة. ولا يُنـسى، في هذا الإطار، ضعـف السـلطة العباسـية، وصعـود المناوئين سياسـياً، فحكمَ الفاطميون مـصر، والبويهيون العراق، والحمدانيون في سـوريا، وكانَ هؤلاء على موقفٍ من الأيديولوجيا الرّسمية.

نتجَ حرصٌ شديدٌ لاستعادةِ الأصوليّة الصوفيّة التـي ظهرت مع المحاسـبي والجنيـد[٣٤]، لتكونَ نسـقاً يَشِـدُ المفهوم، ثم تحوزه جماعةٌ، وما كان للنسـقِ أن يظهر إلا بتوسـل «الكتاب والسـنة»، فجـرى العـرف الصـوفيّ أن يتكـئ عـلى آيـاتٍ وأحاديـثَ، ثم يمـدُّ الصلةَ بينَ التصـوّف و «أهل السـنة»، أو الاتجاه الأشـعري تحديداً الذي وجد عند المحاسبي والجنيد الإصلاح الذي نادى به[٣٥]. ويبدو هذا في كتاب «اللمـع في التصوّف» للسراج الطـوسي، و «التعـرف لمذهـب أهـل التصوف»، للكلابـاذي. وفي مظنته ما يدفـع أن يكونَ المؤلف قصـدَ إلى دلالـة «المذهب» أيديولوجياً، ولا سـيما في تناولـه مسـألة «خلـق الأفعـال» التـي تبناها الأشـاعرة، وتعميمهـا بوصفها عقيـدة الصوفية كلهم. قال الكلاباذي: «أجمعوا أنّ الله تعالى خالق لأفعـال العباد كلهـا كما أنه خالـق لأعيانهم وأن كل مـا يفعلونه من خير وشر فبقضاء الله وقدره

(٣١) القشيري، الرسالة القشيرية، ج١، ص ٧٩.

(٣٢)عبد الرحمن السلمي، مسائل وتأويلات صوفية (تح: بلال الأرفه لي، وجرهارد بورينغ)، دار المشرق، بيروت ٢٠١٠م،ص ٥٦.

(٢٨)يُنظر: أبو البركات عبد الرحمن الجامي، نفحات الأنس من حضرات القدس، الأزهر الشريف، مصر، ص ٦٦.

(٣٣) الحارث بن اسد المحاسبي، رسالة العقل (تح: حسين القوتلي)، دار الفكر، بيروت ١٩٧١م، ص ٢٠٢.

بيروت٢٠١٠م ، ص ٢٣.

(٣٤)يُنظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٠م، ص ٤٨٦.

(٣٥) يُنظر: شاخت وبوزورث، تراث الإسلام (تر: حسين مؤنس، وإحسان صدقي العمد)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٨م،ج ٢،ص ٩٩.

وإرادته ومشيئته»[٣٦]. وقد حاولَ، أيضاً، أن يشيع إجرائياً قضية «الإسناد» الصوفي، وهي قضية أفاد منها السلمي، تلميذ السراج، في كتابة «طبقات الصوفية». وقد استوت المحاولات عند القشيري، فقدّمَ بوضوحٍ التصوف بصبغةٍ أشعرية، ومارس نوعاً من الحيازة في صدق وصف «الصوفي» على مصاديق بذاتها، قال: «ثم ظهرت البدع، وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادّعوا أن فيهم زهاداً، فانفرد خواصُّ أهل السُّنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم «التصوف».[٣٧]، ولا يبعد أنّ هذه المحاولات أرادت، بقصدٍ فردي، أو تخطيط جماعة، أن تشكّل ذاكرة تأسيسية إن جاز توظيف «استراتيجية» الذاكرة والنسيان عند بول ريكور.

**في المنهج**

لم تطلِ العنايةُ، في المدوّنة القدمى، التجربة الفوقية إلا في حدود محاولات أرادت تصحيحَ فهمٍ، وكان المدار فيها ثلاثة أمور: تعريف التصوّف والصوفيّ، وبيان المنتمى، وتدوين ما توافر في اللحظة الشفاهية، والتأليف في المنازل والمقامات والطبقات، ثم دعت الحاجةُ إلى أمر رابع وهو بيان المصطلح.

ظلت التجربة خبيئةً وراء هذه الأمور الأربعة، وكان بها حاجةٌ إلى من يُظهرها، غير أنّ خاصيتها الفردية، وغموضها، منعا أن تظهر على غير الصوفي، وقد حاولَ الصوفيّة المؤسسون أن يتوسلوا بياناً، غير أن التجربة تزداد خصوصية وغموضاً، ولا سيما في ما عُرف بـ «الشطح»، كما عرف عند إبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية و أبي يزيد البسطامي والحلاج والشبلي .

وما كان للتجربة أن تظهر إلا بتوسل منهج، فاختار صوفيةٌ «الكتاب والسنة» بوصفهما منهجاً نصيّاً شائعاً، وجرى العرف الصوفيّ في التأليف أن يتكئ على آيات وأحاديث، ويبدو هذا في كتاب «منازل السائرين» لأبي إسماعيل الهروي (ت ٤٨١هـ)، إذ افتتح المنازل والدّرجات بآيات قرآنية، وفي ما ألفه آخرون نوعٌ من هذا التوسل، كالمحاسبي (ت ٢٤٣هـ) في «فهم القرآن ومعانيه».

وسلكت جماعةٌ سلوكاً آخر، ففسروا القرآن كالتستري (ت٣١٩هـ)، و السّلمي، و لم يعن توسل المنهج النصي كثيراً على ظهور التجربة، بل تجاوز إلى نوعٍ من المشاكلةِ مع الاتجاهات الباطنية، فلاقى نقداً حاداً[*].

إن عنايةَ المدوّنة القُدمى بالتجليات، والشطح، ثم الميل إلى منهج نصي، وحيازة المفهوم أيديولوجياً، دفعت أن يُفهم التصوّف على أنّه قطيعة مع العقل، وفي التجربة ذاتها ما يعزز هذا الفهم. وقد أظهرَ المحاسبي موقفاً من القطيعة، وقصدَ إلى إيضاح دور العقل، غير أنها محاولة، كما تقدم، لم تجدِ نفعاً، إذ اتجهت بالعقل إلى غير ما قرّ في الاشتغال النظري.

وقد سعى «إخوان الصفا» إلى إثارة المشكل، في تحذيرهم من مجافاة العقل النظري، وتوكيدهم دوره ووظائفه والتقاءه مع المنهج النصي. ولا يُعدم، عندهم، أنه منهجٌ في معرفة الحقائق. وقد ذهبوا، أيضاً، إلى توكيد المعرفة الشهودية، وهي

(٣٦) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٢٣.

(٣٧) القشيري، الرسالة القشيرية، ج١، ص ٣٤.

(*) وضع التستري «تفسير القرآن العظيم»، والسلمي «حقائق التفسير»،وقد كان للمناوئين موقف من التفسيرين، لاسيما «حقائق التفسير»، حتى قال فيه الواحدي: «إن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير، فقد كفر».

طور من أطوار المعرفة، وقد قصدوا إلى توسعٍ لم يألفه الصوفيّة[٣٨]. وفي المقابل، حاولَ ابن سينا، أن يفرق بين مساري التصوّف والبرهان.

يمكن القول: إن الصوفيّة عجزوا عن إظهار التجربة، واكتفوا بالتأليف بتوسل البيان، ولم يفيدوا ممّا طرحه «إخوان الصفا»، ومحاولة ابن سينا [*]. حتى جاء الغزالي وكانَ قد أعلن القطيعة مع الفلسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، ثم «المنقذ من الضلال»، غير أن محاولاته لم تستقل عن العقل في بنيتها العميقة[*]. و ما يشفع أنها مازت التجربة ميزاً إبستمولوجياً، وامتدت هذه المحاولة إلى السهروردي، غير أنّه لم يُظهر التجربة بقدْر ما أفاد منها في تشيد حكمة الإشراق.

لا تعدو هذه المحاولات أن تكون مدخل فهم جديد لمحي الدين بن عربي؛ ليظهر التجربة بتوسل المناهج الأخرى، وقد أفاد منها جميعاً. وكان أثره في العرفان النظري كبيراً.

**في علاقة المنهج بالمعرفة**

لا غرو أنّ جعل الصوفيّة، لا سيما المتأخرون، الكشف والشهود عنواناً للتجربة، وأرادوا بالكشف رفع الحجاب، وبالشهود الاطلاع على الحقائق بعد الكشف، واتفقوا على أن مدارهما القلب، وخطوا سلوكاً خاصاً لبلوغهما، كالتصفية والتزكية وغيرهما مما قرّ في المدوّنة، ووسموا الغاية شهود الحقائق عياناً بلا توسط علمٍ نظري، ومازوا التصوّف، من هذه الناحية، مما ينجم عن الجدل والبرهان، ووضعوا في الطريق منازل ومقامات، غير أنّ المشكل في الأمر، أنّ ثمة علاقة بين المنهج والمعرفة، لم يتنّبه لها الصوفيّة، ولا الغزالي، وقد تنّبه لها السّهروردي و ابن عربي. وهو مدار بحث الإبستمولوجيا الحديثة «نظرية المعرفة»، ويتجلى المشكل، في أنّ المنهج لا يفضي إلى معرفة موحدة، مادامَ ثمة تداخل بين الذاتي و الموضوعي، والتصوّف وإن اتكأ على الذاتي، بقي فيه أثر خفيّ للموضوعي، تظهره المخرجات المعرفية، و إلا بماذا يُفسر الاختلاف بينَ وحدة الشهود والوجود، وفي المقابل، الاختلاف في «الكثرة»، بينَ وهمية وواقعية؟.

(٣٨)يُنظر: إخوان الصفا وخلان الوفاء، الرسائل، مكتب الاعلام الإسلامي، إيران ١٤٠٥هـ، ج ٣، ص ٥١١.

(*)تتجلى هذه المحاولة في كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا. فلما انتهى من مباحث القوة النظرية، نبه على استكمال القوة العملية في «مقامات العارفين». والاستكمال هو الحركة، والحركة هي الانتقال من القوة إلى الفعل في المقولات العرضية الأربع. فانتقال الفيلسوف من القوة إلى الفعل بالفكر، والعارف بالزهد والعبادة. وقد ذكر ابن سينا في كتاب التعليقات أيضاً: «النفس الإنسانية مُفتتة إلى قوتين: نظرية وعملية، والعملية تسمى قوة شوقية وهي تتفتت إلى قوى كثيرة هي المصرفة لجميعيها في البدن. وهذه القوة هي التي أمر بتزكيتها وتهيئتها لأن تكون لها ملكة فاضلة لئلا تجذب النفس عند المفارقة إلى مقتضى ما اكتسبته من الهيئات الرديئة.». ينظر: ابن سينا، التعليقات، مركز انتشارات، إيران، ص٥٢.

(*)بقي الغزالي أشعرياً حتى في تصوّفه، فقد رفض الاتحاد ووحدة الوجود، وفسرهما بوحدة الشهود، ووصفها بالتخيل ليس غير، وكان هذا جرياً على مسعى الأشاعرة، لأنّ الاتحاد أو وحدة الوجود يتعارضان مع المبدأ العقدي الرئيس: «زيادة الصفات على الذات». ولهذا أشار ابن عربي: «ألا ترى الاشاعرة، ما جعلوا الايجاد للحق إلا من كونه قادرا، والاختصاص من كونه مريدا، والإحكام من كونه عالما؟ وكون الشيء مريدا ما هو عين كونه قادرا. فليس قولهم بعد هذا: «إنه واحد من كل وجه» صحيحاً في التعلق العام. وكيف، وهم مثبتو الصفات زائدة على الذات قائمة به تعالى... وكل فرقة من الفرق، ما تخلّصت لهم الوحدة من جميع الوجوه» . وعلى الرغم من مشكلات الغزالي مع الفلاسفة، والقطيعة الذاتية مع نهج العقل التي تعد حلقة من حلقات الصراع مع المعتزلة، غير أنه بقي يزاول مشكلاته بنزعة عقلية. حتى قال فيه أبو بكر بن العربي: «دخل في بطن الفلسفة، إلا أنه حين أراد أن يخرج لم يجد في نفسه القدرة».

إذن، لا بـد مـن منهج يقيـم التجربة الصوفية ويفسرها تفسـيراً موضوعياً، هكذا أدرك السهروردي وابـن عربي الحاجـةَ إلى منهجٍ، هـو البرهان، غير أن المسـاءلة تجـاوزت المنهـج إلى المعرفـة؛ لأنّ الفلسـفة/ البرهـان، لا تجـري اسـتدلالاً إلا بعد حيـازة «الحـدّ/ الماهيـة»، والسـهروردي وابـن عربـي كانا يقصـدان إلى الاسـتدلال بمعـزلٍ عن السـيّاق النظـريّ، أي: أنّهمـا يأخـذان «الماهيّة» مشـاهدةً (*). يقول السّـهروردي: «وقد رتّبت لكم قبل هـذا الكتاب وفي أثنائه عنـد معاوقة القواطع عنـه كتباً عـلى طريقة المشـائين، ولخصـتُ فيها قواعدهم...وهذا سياق آخر، وطريق أقرب من تلك الطريقـة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في التحصيل، ولـم يحصل لي أولاً بالفكر بـل كان حصوله بأمر آخـر ثم طلبت الحجة عليه، حتى لو قطعتُ النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك» (٣٩). ويقول ابن عربي: «فإنّ الحقّ ـ تعالى ـ الذي نأخذ العلـوم عنه، بخلـو القلب عن الفكر، والاسـتعداد لقبول الـواردات هو الذي يعطينا الأمر على أصله، من غير إجمـال ولا حيرة. فنعرف الحقائق على ما هي عليه، سواء كانت المفردات، أو الحادثة بحدوث التأليـف، أو الحقائـق الإلهيـة، لا نمـتري في شيء منهـا، فمن هناك هـو عِلْمُنا. والحق ـ سـبحانه ـ معلّمنا، ورثا نبويا، محفوظا، معصوما من الخلل والإجمال والظاهر»(٤٠).

وفي أفـق هذه المسـاءلة، يتجلى مشـكل آخر، أنّ الفلسـفة ليسـت اسـتدلالاً للإفهـام أو الزاماً بالمحاجة، وإنّما منهج خاص في المعرفة، له مبادئ أوليـة، وغايةٌ: هي تشـيد رؤية كونيـة على عماد فكـري، وهذا لم يتفق، كليـاً، في التقارب الصوفيّ الفلسفيّ، بل هو أشبه بمزاولة علم الكلام، غير أنّ مريدي ابن عربي، ولا سيما القونوي، حاولوا دفع هذه المشكلات بتحويل التصوّف علماً نظرياً، غير أنّهم قلبوا الفلسفة رأساً على عقِب، حيث وضعوا «وحدة الوجود الشـخصية» موضوعاً، ما أدّى إلى توسـعة في المسائل الفلسـفية، وفي آليات اشتغال المنهج، إضافة إلى إحداث تحول في طبيعة التفكير الفلسفي من الماهية إلى الوجود.

**العرفانية الجديدة**

لما كان التصوّفُ، حتّى القرن السـابع، في تحوّلٍ، فـإن المفهوم مرّ بارتدادات مختلفةٍ، وأسـهم هذا في اسـتعادة الثيوسوفيا عند البسطامي والحلاج، وكان جلال الدين الرومي يمثل هذه الاسـتعادة؛ امتـداداً للعرفانيـة الذوقيـة بموقفهـا الرافض للمناهـج والأيديولوجيـا، وربمـا كانَ سـنائي الغزنـوي أوّل مـن اسـتعادَ الرفض. قـال: «لن تستطيع أن تصل حضرة المولى عن طريق الهيولى والعلة الأولى»(٤١).

وقـد اتفـق أن يلتقي الرومي، في حياته، أربعةَ تجارب صوفيّة. وكانَ فريد الدين العطار أوّل من

---

* يرى الفلاسفة المشاؤون أن الحدّ والبرهان الطريق لمعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، وساروا على طريقة أرسطو، غير أن ابن سينا ذهب مذهباً بعيداً، فقال بالعجز عن درك الأشياء حقيقة، إذ أقصى ما يُتوصل إليه بالحدّ والبرهان هو خواص الأشياء ولوازمها. وهذا ما دفع بمريدي ابن عربي، في مؤلفاتهم، أن يستثنوا ابن سينا من تعريضهم بالفلاسفة.

(٣٩) قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، انتشارات حكمت، إيران ، ص ١٨.

(٤٠) محيي الدين بن العربي، الفتوحات المكية، (تح: عبد العزيز سلطان المنصوب)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠١٧م ، ج ١، ص٢٢٠.

(٤١) سنائي الغزنوى، مثنويات حكيم سنائي (تر: يوسف عبد الفتاح)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٠م، ص ٤٨.

التقاه، وهو شـيخٌ لوالده بهاء الدين ولد، وقد تأثرَ الرومـي بصاحبِ تذكـرة الأولياء، حتّـى قالَ فيه: «لقد طافَ العطارُ بلاد العشق السبعة، وما برحنا في منعطـفِ الزقـاق الأول»[٤٢]، وكانَ يقصـدُ إلى مقامات العطـار في منطق الطير، النفس، والقلب، والعقل، والرّوح، والسر، والخفي، والأخفى.

وموقـف العطار يشـاكل موقف سـنائي. قال العطار: «كل من يحمل هذا الاسـم (أي فيلسوف) في طريق العشـق، فلن يكون خبيراً في مجال الدين بالعشـق»[٤٣]. أمّا الصوفيان الآخـران، فهما: ابن عربي، والقونوي. لكنَ الرومي لم يتأثر بهما كثيراً، بل كانَ اللقاء الأعمق تأثيراً في تحولِ الرومي(*)، هو لقاء شـمس تبريز، وقد نتج عنه قطيعتان: قطيعة مع المناهج، و قطيعة مع التصوّف الأيديولوجي.

والتبريـزي كان عـلى موقفٍ من المناهج. قال: «يقال الفخر الرّازي قد كتبَ ألف ورقة في تفسير القـرآن، بل يقال إنها خمسـون ومئة ألف ورقة، والفخـر الرازي لا يبلـغ أن يكون غباراً في طريق أبي يزيد البسـطامي، وما هو إلا كمثل حلقة على الباب، ليس على ذلك الباب الخاص، بل حلقة من حلقات الباب الخارجي»[٤٤]، أمّا رفضه للتصوّف الأيديولوجـي، فقال: «أقل ما عند المصطفى عليه الصلاة والسـلام لا أهبه مقابل مائة ألف رسـالة للقشـيري والقريـشي وغيرهما، لا طعـم لها، ولا ذوق»[٤٥].

ويردّد الرومي هذين الموقفين، قال: «إلى متى تتباهون بقولكم: حدّثنـا وحدّثنا؟ وتمرحون في ميدان الرجال وأنتم تمتطون سرجاً بغير خيول، أما مـن أحد منكم ينطق بخبر فيـه: حدّثني عن ربي»[٤٦]. ولا يبعد أن يكون هذا الموقف رفضاً لما قـرّ في مدوّنة القرن الرابع الهجري، أي ما شـاعَ بـ «الإسناد» عند الكلاباذي والسلمي والقشيري. وكانَ الرومي يقصد إلى استعادة الفهوانية وقفةً ومخاطبةً. وفي رفضِ المناهج، قال:

«يقـول العقـل: «الجهات السـت حـدٌ حاجزٌ لا طريق وراءه»

يقولُ العشقُ هناك طريق، وقد ذرعته مرّات
رأى العقلُ سوقاً فشرع في التجارة
ورأى العشقُ وراءَ سوق العقل أسواق

---

(٤٢) جلال الدين الرومي، قصائد مختارة، (تر: تحسين عبد الجبار إسماعيل)، دار الصدى، دبي ٢٠١٣م، ص ٤٥.

(٤٣) فريد الدين العطار، منطق الطير (تر: بديع محمد جمعة)، دار الأندلس، بيروت، ص٣٠.

(*)في ما يُروى أن لقاء الرومي بشمس تبريز كانَ مفاجئاً وغريباً، إذ كانَ الرومي - الفقيه - يسيرُ وطلابه ومريديه في سوقِ قونية، وإذا بزاهد رثّ الهيأة يقطع الطريق، ويرمي بسؤالٍ: يا عاشق التراب، يا مدرس قونية ومفتيها الكبير، قل لي: أبو يزيد أعظم أم محمد عليه الصلاة والسلام؟ فما كانَ من الرومي إلا سمت الغرابة؛ وبعد تؤدةٍ، أجابَ: محمد عليه الصلاة والسلام رسول الله، عظيمُ أهل الدنيا وإمام البشر، أية صلة له ومقايسة بأبي يزيد؟. فقال التبريزي: فلماذا إذن قال النبي الأكرم: « ما عرفناكَ حقَّ معرفتكَ»، ويقول أبو يزيد: «سُبحاني، ما أعظمَ شاني»؟. حتّى صارَ الرومي دهشاً مذهولاً، وسقطَ الأرضَ، فأخذ بيده التبريزي، واعتزل الدرسَ والناسَ. ينظر: عطاء الله تديّن، بحثاً عن الشمس (تر:عيسى علي العاكوب)، دار نينوى، دمشق ٢٠١٥م، ص ١٠٠.

(٤٤) جلال الدين الرومي، مختارات من ديوان شمس تبريزي، (تر:محمد السعيد جمال الدين)، آفاق للنشر والتوزيع، مصر ٢٠١٨م، ص ١٥.

(٤٥) جلال الدين الرومي، مختارات من ديوان شمس تبريزي، (تر:محمد السعيد جمال الدين)،ص ١٣.

(٤٦) جلال الدين الرومي، مختارات من ديوان شمس تبريزي، (تر:محمد السعيد جمال الدين)، ص ٢٢.

ما أشــبه العديد من الأخفياء بمنصور [الحلاج]، ثقةً منه في روح العشــق زهدَ المنابرَ، واعتلى أعوادَ المشانق»[٤٧]

هكذا عادَ التصــوّف عرفاناً ذوقياً، وكان المدار فيه العشق، ومن هنا يبدو التصوّف لحظةَ دهشٍ، لا تُنال بمســالكَ قبليّة، أو عناية تنبّه، إنّه يشبه أن يكــون جذباً، فإذا صار الصــوفي إلى هذه اللحظةِ، انتهــك ثم تجــاوز، كلّ ما هو قــارّ، فيمضي إلى ما وراء العقــل، فتتحقق له معرفة مفارقة، يشــاهد بها الجانب الآخر في الوجود، سرّ الأشــياء جميعاً، فينتهــي إلى مقايضــةِ المعارف كلّهــا باللانهائي، المطلق، وفي هذا المنظور، لا يبقى تعريفٌ للتصوّف سوى الدّهش والحيرة[٤٨].

[٤٧] جــلال الديــن الرومــي، مختــارات من ديوان شــمس التبريزي ، (تر: محمد السعيد جمال الدين)، ص١٣٤.

[٤٨] يُنظر: ايفادي فيتراي، ميروفتش، جلال الدين الرومي والتصوف (تر: عيسى علي العاكوب)، دار نينوى، دمشــق ٢٠١٦م، ص١١٢.