التصوف الإسلامي

في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة

أ.د. حسن مجيد العبيدي(*)

● **تمهيد:**

المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة التي ظهرت مع قيام قسم الفلسفة في العراق عام ١٩٤٩م، أنبتت في داخلها مدرسة متميزة في دراسة التصوف وبخاصة الإسلامي منه، إذ ظهر فيها أعلام كبار كان لهم باع طويل في درس التصوف من حيث تاريخه وشخصياته ومناهجه وطرائقه وميتافيزيقاه، وتحقيق نصوصه وشرحها عند بعض كبار صوفية الإسلام. إذ تمثل هذه المدرسة شخصيات كبيرة، تمثل الجيل الأول في هذا الميدان، وهم: المرحوم الدكتور كامل مصطفى الشيبي (١٩٢٧-٢٠٠٦م)، والمرحوم الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح (١٩٣٣-٢٠٠٧)، والمرحوم الدكتور قاسم السامرائي، والمرحوم مدني صالح (ت٢٠٠٧)، والدكتور ناجي عباس التكريتي، والدكتور عبد القادر العاني، والدكتور علي حسين الجابري، وغيرهم ممن تخرج على أيديهم جيل من المتخصصين بالتصوف وفلسفته، ونظرية المعرفة الصوفية، والأدب الصوفي، وغير ذلك من موضوعات التصوف.

أما الجيل الثاني فهو الذي نبت من زرع الجيل الأول وأصبح باسقاً مثله، ويمثل هذا الجيل في الدرس الصوفي العراقي المعاصر، الدكتورة نظلة أحمد نائل الجبوري، والدكتور عبد القادر موسى المحمدي والمرحوم الدكتور ناجي حسين جودة (ت٢٠١٤)، والدكتور ياسين حسين، والدكتور جواد كاظم عبهول.

لذا سيتوجه البحث للكشف عن إسهام احدى الشخصيات الكبيرة في التصوف الإسلامي في المدرسة الصوفية العراقية المعاصرة.

* كلية الاداب/ الجامعة المستنصرية

وهـو المرحـوم عرفـان عبـد الحميـد فتاح فحسـب، لأن مـا قدمته هذه الشـخصية من نتاجـات تخص التصـوف تاريخـاً ومنهجاً، وطرائق، ونظريـة معرفة، وتحقيق نصوصه وموضوعات أخرى مهمة جداً.

● الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح

أولاً: السيرة العلمية والإنجاز الفكري:

ولد المفكر المتفلسـف عرفان بن عبد الحميد بن فتاح الكركولي في مدينة بنجوين من أعمال محافظـة كركـوك، العراق، عـام ١٣٥٦هـ الموافق للعام ١٩٣٣ م. درس في بداية حياته في مـدارس هـذه المدينـة حتى تخـرج فيها وحصل عـلى شـهادة الثانوية، قَفـل بعدها قادماً إلى بغداد عـام ١٩٥٥م، لينضم طالباً جامعياً في قسـم التاريخ كلية التربية جامعة بغداد، وليتخرج فيه، ليلتحق بعد ذلك ببعثة وزارة التربية عام ١٩٦١ملدراسـة الفلسفة في جامعة كيمبردج، تحت إشراف المسـتشرق الانجليـزي المعـروف جـون آرثـر آربـري (ت١٩٦٩م)، وليحصل على درجة الدكتوراه في الفلسـفة في هذه الجامعة عام ١٩٦٥م[١]، عن أطروحته الموسـومة (أثر الفكر الاعتزالي في فكر الشـيخ المفيد)، هـذه الأطروحة التي ما زالت حبيسـة اللغـة الإنجليزية ولم تنقل إلى العربية حتى يومنا هذا.

وبعـد حصوله على الدكتـوراه، عاد إلى بغداد ليعمـل في سـلك التدريـس في كليـة العلـوم الإسـلامية بجامعة بغـداد، وانتقـل منها إلى قسـم الفلسـفة في كلية الآداب، لأنـه بالأصل لم يكن من خريجي قسـم الفلسـفة بجامعة بغداد. كما وزامله أسـتاذنا المرحوم د. حسام الآلـوسي (ت٢٠١٣م) في رحلة العلم والمعرفة في قسم الفلسفة بجامعة الكويت وعادا سوية منها إلى بغداد عام ١٩٧٨م، ليصبح الدكتور عرفان عبـد الحميد فتاح بعد عودته رئيسـاً لقسم الفلسفة فيها حتى عام ١٩٨٦م.

ومـا بين تاريـخ حصوله على الدكتـوراه عام ١٩٦٥م، ومغادرتـه الحيـاة إلى جـوار ربـه في ١٧ محـرم ١٤٢٨هـ الموافـق ٢٩ كانون الثانـي ٢٠٠٧م، عمـل الدكتـور عرفان عبد الحميد فتاح أستاذاً للفكر الفلسفي الإسلامي في جامعـة بغـداد، وجامعـة الكويـت، دولة الكويت، وجامعة آل البيت في المملكة الأردنية الهاشمية، وأستاذاً بقسـم كلية أصول الدين والأديـان المقارنـة بكليـة معـارف الوحـي والتراث في الجامعة الإسـلامية بماليزيا، التي توفاه الله فيها.

أطلقـت على رؤى عرفـان عبـد الحميد فتاح الفلسفية تسمية العقلانية الوسطية، باعتبار أن عقلانيته تقوم على اتساق المنقول والمعقول، العقل فيهـا مقيد بالنقل لتحقيق الموازنة بين الحكمـة والشريعـة[٢]. وهـذا ما سـنجده في بحثنا هذا، عندما يطبق هذه الرؤية العقلانية الوسـطية في تناوله لموضوع أصالة التصوف البغـدادي العراقي مقابـلاً لتصوف الأمصار الأخرى المغالية.

ثانياً: الانجاز العلمي:

ترك لنا عرفان عبد الحميد فتاح جملة أبحاث ودراسات وكتب في الفلسفة بعامة والتصوف بخاصة، بدأهـا منذ أن التحـق بالتدريس في جامعة بغداد، قسـم الفلسـفة وحتـى وفاته في ماليزيـا، وهي: كتاب «دراسـات في الفرق والعقائـد الإسـلامية»، ط١، ١٩٦٨م، ط٢، ١٩٧٧م. وكتـاب «المسـتشرقون والإسـلام»، بغداد (١٩٦٨م). وكتاب الفلسـفة الإسلامية دراسة ونقدا، بغداد ١٩٧٤م، عمان ١٩٨٤م. وبحث الإمام الغزالي دراسة في المنهج، المجمع العلمـي العراقـي، بغـداد ١٩٨١م. وبحـث المدرسـة العراقيـة (علـم الـكلام والفلسـفة والتصوف) الذي صدر ضمن كتاب العراق في موكب الحضارة، ج٣، بغداد ١٩٨٨م. وكتاب دراسـات في الفكر العربي الإسلامي (أبحاث في علم الكلام والتصوف والاسـتشراق)، عمان ١٩٩١م. وكتـاب اليهوديـة، عرض تاريخي،

والحركات الحديثة في اليهودية، عمان ١٩٩٧. وكتاب النصرانية، نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، عمان ٢٠٠٠م. وأبحاث متنوعة في إسلامية المعرفة والعولمة والحضارة الإسلامية ومناهج علم الكلام، صدرت عن مجلات عدة منها مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد، ومجلة إسلامية المعرفة، بيروت، بدأت من عام ١٩٦٧م وحتى وفاته، وهي تحتاج منا نحن الباحثين من تلامذته جمعها وتحقيقها وتوفيرها بين يدي الدارسين والباحثين.

● **أما مؤلفاته وأبحاثه في التصوف فهي:**

التصوف صفاء ومشاهدة، بحث، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ع١٥، ١٩٧١-١٩٧٢م. وكتاب نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت ١٩٧٤م. وبحث خصائص التجربة الصوفية، بحث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد ١٩٧٥م. أعيد نشره في كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان ١٩٩١م. وبحث نقد ابن خلدون للتصوف، بحث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد. أعيد نشره في كتابه «دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، عمان ١٩٩١م. وبحث التصوف بين الأصالة والتحريف، بحث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد. أعيد نشره في كتابه «دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، عمان ١٩٩٩م، وبحث معالم التصوف البغدادي وخصائصه، بحث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد. أعيد نشره في كتابه «دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، عمان ١٩٩١م، وبحث مدرسة العراق الصوفية، ضمن بحثه التفصيلي المدرسة العراقية (علم الكلام، الفلسفة، التصوف)، والصادر في كتاب العراق في موكب الحضارة، الجزء الثالث، بغداد ١٩٨٨م. وبحث في التصوف المقارن، ملاحظات منهجية، صدر في مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة العدد السادس والثلاثين، ربيع ٢٠٠٤م. وبحث مناجاة فكرية بين حجة الإسلام الغزالي وخادم القرآن الشيخ النورسي، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، العدد الثاني، تموز ٢٠١٠ م، ويبدو ان هذا البحث قد صدر بعد وفاته.

ثالثاً: فلسفة التصوف عند عرفان عبد الحميد فتاح:

في هذه الفقرة سنتناول ما قدمه عرفان عبد الحميد فتاح من تصورات فلسفية معرفية وأحكام قيمية تخص التصوف الإسلامي، وعلى وفق الآتي:

المقصد الأول:- تعريف التصوف:

يضع عرفان عبد الحميد فتاح في كتابه الرئيسي «نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها»، فصلاً مطولاً يعرض فيه لتعريف التصوف، مفتتحاً القول بصعوبة وضع حد أو رسم للتصوف، عند كل من اشتغل بالتصوف أو كتب عنه سواء من قدماء الصوفية المسلمين أو من المحدثين من فلاسفة الغرب، مستنداً في ذلك على مرجعيات عربية إسلامية قديمة واستشراقية حديثة. فمن الكتب العربية القديمة التي اعتمدها عرفان عبد الحميد فتاح في حكمه هذا: كتاب الكلاباذي (ت٣٥٨هـ) التعرف لمذهب أهل التصوف، وكتب أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) مثل إحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال، والتي تعتمد في مرجعياته الصوفية كتاب «قوت القلوب في معاملة المحبوب» لأبي طالب المكي (ت٣٨٦هـ)، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد البغدادي وأبي بكر الشبلي وأبي يزيد البسطامي[٣]، فضلاً عن كتاب جلال الدين الرومي (ت٦٧٢هـ) مثنوي ومعنوي، وكتاب الشيخ أبو حفص عمر السهروردي (ت٦٣٢هـ) «عوارف المعارف»، وموقف ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) تبعاً لمؤلفاته المقدمة «وشفاء السائل في تهذيب المسائل». أما الكتب والمصدر يات الاستشراقية التي اعتمدها في الحكم على صعوبة وضع تعريف للتصوف،

فكانت بشكل رئيسي كتابي المستشرق أرنولد نيكلسون «الصوفية في الإسلام»، ترجمة نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥١م، «وفي التصوف الإسلامي»، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٤٧م، فضلاً عن كتاب الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس، التجربة الدينية[٤].

ويؤكد عرفان عبد الحميد فتاح مرة أخرى هذا الحكم على صعوبة وضع تعريف جامع مانع للتصوف على حد قوله، وذلك في أبحاثه الموسومة، الأول تحت عنوان «خصائص التجربة الصوفية» والمنشور ضمن كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، بيروت ١٩٩١م، ص٢٩١ وما بعدها، والثاني نقد ابن خلدون للتصوف والمنشور ضمن كتابه «دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، سالف الذكر، والثالث بحثه في التصوف المقارن، «ملاحظات منهجية»[٥].

إذ يرى عرفان عبد الحميد فتاح أن التصوف ظاهرة دينية تتسم بالعالمية، فلا تتقيد بحدود الزمان والمكان والأجناس واللغات والأديان، أو الدوائر الحضارية، فلا وطن لها ولا تاريخ ميلاد[٦]، فمع هذه السمة العالمية للظاهرة، فإنّ من الصعب إنْ لم يكن من المستحيل وضع تعريف جامع مانع للتصوف يتضمن كل مفرداته، كتجربة جوانية وجدانية وخبرة دينية، وهو ما استقرت عليه آراء الباحثين في الظاهرة على اختلاف أديانهم وتباين مناهجهم، ممن تناولوها بالدرس والتحليل، سواء من الصوفية أنفسهم أو ممن درسها من مؤرخة التصوف المقارن، فليس لتعريف مهما دق أن يكون ذا معنى شامل وواضح، ويتضمن جملة الخبرات التي توصف عادة بالوعي الصوفي، إنه شَبَه المفاهيم النفسية الأخرى التي لا تسمح بطبيعتها بالتعريف، وتستعصي عليه[٧].

بناءً على ذلك، سوف نعرض هنا لموقف عرفان عبد الحميد من صعوبة إيجاد تعريف للتصوف، جامع مانع، بعد أن نعرض لوجهة نظر ابن خلدون التي قدمها مسوغاً لحكمه هذا. يقول: أما العلامة ابن خلدون، فقد تعرض للتجربة الصوفية، وأشار إلى صعوبة وضع تعريف شامل للتصوف، وصرح أن محاولة الكثيرين للتعبير عن التصوف بلفظ جلي يعطي شرح معناه، لم يفسر قولاً من أقوالهم بذلك، وهو يرجع (أي ابن خلدون) هذه الصعوبة لعملين: الأول: إن تعريفات التصوف لم يقصد الصوفية بها تعريف التصوف تعريفاً علمياً شاملاً يستوعب كل صوره وجزئياته، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم الخاصة، في لحظة معينة محدودة، فهي تعبير عن مواجدهم وأحوالهم ومقاماتهم التي يتدرجون فيها. والثاني: إنَّ التطور السريع الذي اتسع فشمل كل مرافق الحياة الإسلامية نتيجة لاتساع الدولة الإسلامية، واشتمالها على بلاد ذات ثقافات دينية سابقة على الإسلام،....، تعرضت كلمة التصوف لهذا التطور فكانت تتسع فتكتسب بمرور الزمن معاني جديدة تبعدها شيئاً فشيئاً عن مدلولها الذي عرف بها يوم وجدت،...، وهكذا رأى ابن خلدون أن المعاني الجديدة التي طرأت على كلمة التصوف كلما امتدت بها الحياة كانت ذات أثر بعيد في تعدد تعاريف التصوف، كما أن هذه الكلمة وقد تعددت معانيها واتسعت لم يعدّ ينطبق عليها حدٌّ واحد[٨].

وهنا يقدم عرفان عبد الحميد فتاح عرضاً لجملة من التعريفات التي قدمت للتصوف، القصد منها الوصول إلى تعريف يقرب من معانيه ويوضح مبناه، ويحدد غايته. ومن هذه التعريفات للتصوف تعريفات ظهرت بعد القرن الثالث للهجرة التاسع للميلاد، تأخذ بالجانب الأخلاقي، إذ عنت هذه التعريفات بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك، وغلب عليها الطابع الأخلاقي، وهذا الاتجاه شاع عند كل من أبي حفص الحداد، بقوله:

التصوف تمام الأدب، وأبي الحسين النوري (ت٢٦٥هـ)، بقوله: ليس التصوف رسماً ولا علماً، ولكنه خلق، وأبي بكر الكلاباذي (ت٣٣٣هـ)، بقوله: التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في الصفاء[٩].

ولكن هذه التعريفات للتصوف في بعدها الأخلاقي، يرى فيها عرفان عبد الحميد فتاح، تعريفات لا تعبر عن التصوف تعبيراً دقيقاً، ودليله في هذا الحكم، أن هؤلاء الذين ذكروا هذه التعاريف الأخلاقية ذكروا هم أنفسهم تعريفات أخرى، وذلك أمر يدل على الأقل دلالة لا لبس فيها، أنهم لم يروا كفاية الجانب الأخلاقي في تحديد التصوف وتعريفه[١٠].

وفي مقابل ذلك هناك من الصوفية من اتجه في تعريفه للتصوف إلى التسوية بين الصوفي والزاهد في المفهوم، فحينما يسمع كثير من الناس كلمة الصوفي يفهم منها معنى الزاهد، وليس من شك أن الصوفي، لا يتعلق قلبه بالدنيا، وهو شديد الرغبة عنها وعن ترفها وملذاتها، بيدَّ أن الزهد في الدنيا شيء والتصوف شيء آخر. فلا يلزم من كون الصوفي زاهداً أن يكون التصوف هو الزهد. وخير من يمثل هذا الموقف في التفرقة بين الزهد والتصوف، عمر السهروردي صاحب كتاب «عوارف المعارف»، إذ يقول: التصوف غير الفقر، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد، فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون الرجل بدونها صوفياً، وإن كان زاهداً وفقيراً، ومثل هذا الموقف في التمييز بين التصوف والزهد نجده عند القدماء من أمثال ابن الجوزي في كتابه «تلبيس إبليس»، وابن خلدون في كتابه «شفاء السائل في تهذيب المسائل»، وعند المحدثين ولاسيما المستشرقين كولدزيهر في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام»، ونيكلسون في كتابه «في التصوف الإسلامي»[١١]. أما ابن خلدون فقد نظر للتصوف من وجهة النظر السُنية الملتزمة، بقوله: هو حسن رعاية الأدب مع الله في الأعمال الظاهرة والباطنة بالوقوف عند حدوده، ويعتقد عرفان عبد الحميد فتاح أن هذا التعريف للتصوف هو الذي يميز هذه الطريقة، ويعطي تفسيرها على ما كانت عليه عند المتأخرين من السلف، والصدر الأول من المتصوفة[١٢].

وهناك من الباحثين من خلط بين الصوفي والعابد، فإذا سمعوا شخصاً كثير العبادة، قالوا عنه: إنه صوفي، ولا ريب أن الصوفي كثير العبادة،...، ولكن هذا التعريف للتصوف لا يقبل به عرفان عبد الحميد فتاح، إذ يستند في التفرقة بين العابد والزاهد والصوفي على كتاب الإشارات والتنبيهات للفيلسوف ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، إذ يقول هذا الأخير، ما نصه: إنَّ المُعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف. والعارف عند ابن سينا هو الصوفي، وشبيه بقول ابن سينا ما ذهب إليه أبو العباس أحمد بن زروق، بقوله: من غلب عليه طلب العبادة كان عابداً، ومن غلب عليه ترك الفضول كان زاهداً، ومن غلب عليه النظر للحق بإسقاط الخلق كان عارفاً [١٣].

وهذا الموقف الأخير من تعريف التصوف أصبح ينظر إليه من خلال مناهج المعرفة عند الصوفية ومذاهبهم في الوجود. وهو ما نجده في أقوال بعضهم ممن نقل التصوف من مضمون العبادة والزهد إلى أنظار فلسفية ومذاهب في طبيعة الوجود والمعرفة[١٤].

وبعد أن استعرض عرفان عبد الحميد فتاح التعريفات المتعددة للتصوف وربطها ببنيتها الأخلاقية والمعرفية والوجودية، نجده يأخذ بتعريف أبي بكر الكتاني (ت٣٢٢هـ)، للتصوف ونصه: التصوف صفاء ومشاهدة. إذ يعدُّهُ

تعريفـاً شـاملاً متكاملاً للتصـوف، باعتباره مذهباً في المعرفة له وسيلته، وينتهي إلى غاية، أما الوسـيلة فهـي الصفاء، وأمـا الغاية فهي المشاهدة، فالوسـيلة تؤدي إلى تصفية القلب، بقهر الشـهوات ومغالبة الهـوى،...، والغاية هي الوصـول إلى معرفة اللـه تعالى بتحصيل صفات الكمال والقوى الروحية التي تؤدي إلى الوصول إلى الله[١٥].

ولكـن يبقى اختيار عرفان عبـد الحميد فتاح للتعريـف الأخـير للتصـوف، على وفـق رأينا محط نظر، ومثاراً لإشـكاليات عدّه، منها: إنّ اختياره أيضاً وقع تحت تأثير البعد الفلسـفي الوجـودي والمعـرفي والنفسي السـايكولوجي، مبتعداً عن البعد الخلقـي والديني له، ولربما جـاء ذلك مـن تخصصه في الفلسـفة وتأليفه فيها، فضلاً عن عدم ممارسة التصوف تجربة روحيـة مـن قِبَله، على الرغم مـن أنه جاء من بيئـة دينيـة محافظـة كان للتصـوف فيهـا حضورٌ بارزٌ.

المقصـد الثانـي:- اشـتقاق مصطلـح التصـوف: يذهب عرفان عبد الحميد فتاح إلى القول إنّ اشـتقاق مصطلح التصوف، اختلف فيـه الباحثون والدارسـون والمهتمون بشـأن التصوف، ناهيك عـن كبار رجالات التصوف، إذ يـصرح في بحثه التصـوف المقارن بالقول: أن الباحثين في تاريخ التصوف المقارن أرجعوا جذر المصطلح Mysticism في اللغات الأوربية إلى أنه مشـتق من الكلمـة اليونانية Muein، التـي تفيد الصمت وكـم الأفـواه، وهي كلمة في أصلهـا اليونانـي كانـت وصفاً للمراسـيم السرية الخاصة، والانخراط في صفوف الأديان الظلاميـة السريـة، والتي كانـت تفرض على المُنضّـم إليها الالتزام بالسرية التامة والامتناع عـن إفشـاء أسرار الجماعـة، ضنـاً بهـا على الأغيار، ومخافة من عداوة خصومهم لهم[١٦]. أما في كتابه نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، فيقـدم رؤى أخرى لاشـتقاق هـذا المصطلح، قائلاً: إنَّ اشـتقاق لفظ الصوفي موضع خلاف بين العلماء قديمـاً وحاضراً،...، مما حمل هذا الخـلاف العلماء قدماء ومحدثـين على تقديم فرضيـات متعـددة، يمكن حصرهـا في ثلاثة أوجه. ولكن عرفان عبـد الحميد فتاح قبل أن يجلب تلك الفرضيات يجلب نص أبي القاسم القشيري (ت٤٦٥هـ) الذي يقول: هذه التسمية (صوفي) غلبـت على هذه الطائفة، فيقال رجل صوفي، وللجماعـة صوفية، ومـن يتوصل إلى ذلك يقـال له متصـوف، وللجماعة متصوفة، وليـس يشـهد لهذا الاسـم من حيـث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر أنه كاللقب[١٧].

أمـا أوجـه الاختـلاف كمـا قلنـا في اشـتقاق مصطلـح الصوفي، فهي على وفـق رأيه، تقوم على ثلاثة فروض، فضلاً عن رابع، وهي:

الأول:- أن يكـون الصـوفي منسـوباً إلى (صوفـة)، وهـو اسـم رجـل كان قـد انفرد بخدمة الله سـبحانه وتعالى عند بيته الحرام، واسـمه (الغوث بـن مرّ)، فانتسـب الصوفية إليه لمشـابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله، وهذا هـو رأي ابـن الجـوزي (ت٥٩٨هـ) في تلبيس إبليس، والطـبري في تاريخه، وزكي مبارك في كتابـه التصوف الإسـلامي في الأدب والأخلاق، والزمخـشري في أسـاس البلاغـة، والفـيروز آبادي في القامـوس المحيط، وكامل مصطفى الشـيبي (ت٢٠٠٧م) في بحثه رأي في اشتقاق كلمـة صوفي، مجلـة كليـة الآداب،١٩٦٢م، في حين خالف هذا الرأي السراج والكلاباذي وأبو القاسـم القشيري والسـهروردي[١٨]، وعرفان عبد الحميد فتاح[١٩].

ويسـتند عرفان عبـد الحميد فتـاح في رفضه هـذا الاشـتقاق للفظة تصوف تبعاً لشـخص اسـمه صوفة، على رؤية تذهب إلى ربط مجمل الظاهـرة بالبعد الاجتماعـي والتاريخي، بعدِّ أن العربـي في جاهليتـه كان قليـل الاكـتراث بالدين، ضعيف الاستجابة للمنبهات الروحية، وذلك أمر فرضته طبيعـة الحياة الصحراوية

القاسية، التي لا تعين على نمو وازع ديني قوي عند أبنائها، فضلاً عن أن شواهد شعرية قوية من الشعر الجاهلي والتاريخ الجاهلي، تدل على أن الوثنية العربية قبيل الإسلام، كانت وثنية متفسخة متهرمة، لم تتمكن من الاستيلاء على مشاعر العربي ووجدانه وفكره وعواطفه، ناهيك عن أن لا عبرة بالأخبار الضعيفة التي يراد بها على أن الكلمة لها وجود في عصر النبي محمد صلى الله عليه وسلم، أو قبل الإسلام، فإن متصوفة القرنين الثالث والرابع الهجريين اعتبروا أنفسهم الورثة الروحيين للنبي، فلم يترددوا في اصطناع الأدلة التي تؤيد دعواهم، وربط تجاربهم الروحية بالسُنّة النبوية، أو بحياة العرب الروحية قبل الإسلام[٢٠].

والثاني:- هذا الفرض يذهب إلى أن مصطلح صوفي إنما يرجع أصله إلى كلمة (سوفيا) اليونانية، وهذا الرأي تبناه من القدماء أبو الريحان البيروني (ت٤٤٠هـ)، ومن المستشرقين جوزيف فان هامر، ومن العرب المحدثين جورجي زيدان ومحمد لطفي جمعة. وملخص رأي البيروني يفيد إلى أن لفظة (سوف) في اليونانية تعني الحكمة، وبها سمي الفيلسوف فيلاسوفيا، أي محب الحكمة، فلما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب رأيهم سموا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم، فنسبهم للتوكل إلى الصفة، وأنهم أصحابها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، فصُحِفَ بعد ذلك فصيَّر من صوف التيوس. أما المستشرق جون فان هامر فذهب إلى أن الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم الحكماء- العراة، وان الكلمتين العربيتين صوفي وصافي مشتقتان من نفس الأصل الذي اشتقت منه الكلمتان اليونانيتان سوفوس وسافيس، وأيده فيما ذهب إليه من الباحثين العرب جورجي زيدان ومحمد لطفي جمعة[٢١]. ولكن عرفان عبد الحميد فتاح يعترض على هذا الفرض، ويعدّهُ غير صحيح، لأن كلمة سوفيا التي تدل على الحكمة عند اليونان قُصِد بها ذلك المنهج الذي قوامه البحث النظري المجرد في الوجود للوقوف على حقائقه وماهيته، مما لا يتصل بالسلوك العملي إلا قليلاً، وإن ظهرت نزعات فلسفية روحية لدى اليونان فإن فلسفتهم فيها تدعو إلى التطهر، الذي سبيله النظر العقلي والتأمل الفلسفي[٢٢]، في حين إن التصوف الإسلامي طريقة في السلوك قواعدها ورسومها ذات طابع عملي، مع ملاحظة أن كلمة فلسفة وفيلسوف يعدان لفظين دخيلين على العربية كما ذهب إلى ذلك الفارابي، في حين لم ينص على أن كلمة صوفي وتصوف دخيلة على العربية[٢٣].

الثالث:- هذا الفرض يذهب فيه أصحابه إلى أن لفظة التصوف اشتقت من لبس الصوف، وهو رأي تبنته مجموعة القدماء، وهم: السراج في اللمع، والكلاباذي في التعرف، والسهروردي في عوارف المعارف، وابن الجوزي، وابن تيمية في رسائله، وابن خلدون في كتابيه المقدمة و شفاء السائل، واليافعي في مرآة الجنان، فضلاً عن المختصين في الدراسات الصوفية ومعظمهم من المستشرقين، وهم: فون كريمر، ونولدكة في مقال له نشر عام ١٨٩٤م، وكولدزيهر في العقيدة والشريعة، ونيكلسون في كتابه التصوف الإسلامي، وماسينون، وآربري. وفي هذا يقول السراج في اللمع: الصوفية عندي والله أعلم نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من العلوم والأحوال التي هم بها متمرسون، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء والصديقين وشعار المساكين المتنسكين. ويميل عرفان عبد الحميد فتاح إلى هذا الفرض، على اعتبار أنه لقب وضع للدلالة على هذه الطائفة، وإلا لا يشهد للاسم في العربية قياس ولا اشتقاق، ثم تصرف الناس في ذلك اللقب بالاشتقاق منه، فقيل: متصوف، وصوفي، والطريقة تصوف، والجماعة متصوفة وصوفية. ويضيف إلى ذلك، أن لبس الزهاد للصوف لم يكن تقليداً للرهبان، بل كان بمثابة إشارة إلى نزعتهم الروحية المنهجية، يعني أنهم

يرمزون بـه إلى الفناء ونذر النفس الإنسـانية قرباناً في سبيل رضى الله تعالى وحبه)[٢٤].

والرابـع:- هذا الفرض عـلى وفق عرفان عبد الحميد فتاح يذهب إلى أن المصادر الإسـلامية المختصـة قد أحصت وجوهاً أخرى لاشـتقاق كلمـة التصـوف، منهـا: وجـه ذهـب إلى أن التصوف مشـتق من صفاء القلـب، وهذا هو مـا صرح به بـشر الحافي (ت٢٢٧هـ)، وأبو سـعيد الخراز (ت ٢٦٨هـ)، والجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ)، وهـذا الأخير يقـول: التصوف أن يختصك اللـه بالصفاء، فمن اصطفى من كل ما سـوى الله فهو الصوفي. ولكن هذا الفرض كان مثـار اعـتراض مـن قبـل أبي القاسـم القشـيري بعـدِّه بعيداً عن مقتـضى اللغة، إذ النسبة إلى الصفاء: صفي.

كما أن نسـبة التصوف إلى الصُفّـة هو الآخر مثـار اعتراض مـن قبل ابـن خلـدون، الذي يصرح أن أهل الصُفة لم يكونوا مختصين على عهد رسـول الله صلى الله عليه وسلم بطريقة في العبادة، بل كانوا أسوة الصحابة في العبادة والقيـام بوظائـف الشريعـة، وإن اختصـوا بملازمة المسجد للغربة والفقر[٢٥].

ومما تقدم يظهر أن معرض الآراء التي قيلت في اشـتقاق مصطلح التصوف لم يكن قاطعاً لـدى الباحثـين، إذ وجدنا جمهـور من هؤلاء الباحثـين ناهيـك عـن المتصوفة أنفسـهم قد اختلفوا في اشـتقاق اللفـظ، وإن تبنى عرفان عبد الحميـد فتاح الفرض الثالث، إلا أن تبنيه هذا ليس محط اعتراف من قبل باحثين آخرين يخالفونه الرأي.

المقصـد الثالـث- خصائـص التجربـة الصوفية:

كَتَب ونَشَرَ عرفـان عبد الحميد فتاح أكثر من بحث عن خصائص التجربة الصوفية، الأول- تحت عنوان (خصائـص التجربة الصوفية)، مجلـة الرسـالة الإسـلامية، بغـداد ١٩٧٥. والثانـي- تحت عنـوان (التصـوف المقارن)، نـشره في مجلة إسـلامية المعرفـة، العدد ٣٦، لعـام ٢٠٠٤. والثالـث- (نقـد ابـن خلدون للتصـوف)، ضمن كتابه «دراسـات في الفكر العربي الإسلامي»، بين فيه سمات وخصائص هـذه التجربـة العميقـة في الفكـر والسـلوك الإنسـانيين، ويمكـن بيان رأيـه في خصائص هذه التجربة، بالنقاط الآتية:

أولاً: إنهـا تجربة ذاتيـة وجدانية خالصة،...، وهـي ثمـرة معرفـة مبـاشرة ممـا لا يمكن الإطلاع عليها، أي نقلهـا إلى الآخرين، في حين أمكـن تعريـف علـوم الفقهاء وحدهـا، لأنها علوم ورسـوم تنال بالتعلم والاكتساب، وعلم التصـوف ممـا لا يمكن حـده، لأنه إشـارات وبـواد وعطايا وهبات يغرفهـا أهلها من بحر العطايـا الـذي لا ينتهـي مـدده [٢٦]، أي أن التجربـة الصوفيـة تنـزع إلى الاحتجاز دون المشـاركة، ولا تسـتهوي إلا القلـة مـن أتباع الأديـان عموماً، وتنطوي بطبيعتها على نزوع باطني، فهي في جوهرها حالة نفسية وموقف وجداني[٢٧]، وفي هذا يقول أبو بكر الكلاباذي: مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال، وحلّ تلك المقامات،[٢٨].

ثانيـاً :ـ التجربـة الصوفيـة ظاهـرة دينية تتسـم بالعالميـة، فلا تتقيـد بحـدود الزمان والمـكان، والأجنـاس واللغـات والأديـان، أو الدوائـر الحضارية، فلا وطن لهـا ولا تاريخ ميـلاد، وهـذه السـمة (للتجربـة الصوفيـة) أدت إلى صعوبـة وضـع تعريـف جامع مانع للتصوف يتضمن كل مفرداته[٢٩].

ثالثاً:- التجربة الصوفية لا تتسـم بالنسـقية المنطقية، كما هو الحال في المذاهب الفلسـفية والكلاميـة والفقهية. أو حدهـا بالتعبير عنها في مفاهيـم دقيقة منضبطة، بعـدِّ أن اهتمام الصـوفي ينـصرف عـادة إلى ترجمـة فحوى ومضمـون التجربة التـي يكابدهـا، ومن ثم

فـإنَّ العبارات مهمـا دقت لا تنقـل المضمون الحقيقي للتجربة، لأن طرائق التعبير الجامدة عـن المطلق والمقدس تعكـس عدم الرضى عند صاحـب التجربـة الصوفيـة، فهـو يتخطـى ويتجـاوز مثل هـذه التعبـيرات وتمظهراتها المتعددة، لأن المقدس المطلق يقع خارج العالم ويجاور صور تمظهراته الخارجية المشخصة المتعينة والمباشرة.[٣٠].

رابعـاً:- تمتـاز التجربـة بتجاوزها لمصدري المعرفة الإنسانية الحواس والعقل واستدلالاته، وبالتـالي فصاحـب التجربة الصوفيـة يعتقد أن الوسـائل البشرية المعتـادة في الخطاب غير قادرة على التعبير عن الحقيقة الإلهية، بعدِّ أن الحقيقـة الصوفية مما لا يمكن الإشـارة إليها بالعبارات، وحتى الإيماءات الرمزية الغامضة التي يتوسـل بها البيان الصوفي إلى مقصوده، لا تضيـف جديـداً إلى المقصـود، إنهـا خـبرة مخصوصة لا يفهمها إلا من يتذوقها بذاته، أو من صوفي قرين له كابد التجربة بنفسه، والذي له نوع تذوق للمتجاوز، الخفي المسـتور وراء الرمز[٣١]. أي أن المعرفة الذوقية للصوفية هي تجربـة روحية خالصة وسـامية، تجهد الذات الإنسـانية خـلال مراحلها الصاعـدة من أجل التأحـد، في صورة أخرى مـع الحقيقة الكلية، إما على مسـتوى الإرادة أو الشعور أو الوجود، على وفق تنـوع التجربة وتطورها وسـموها، وفي كل هـذه الحـالات فـإن التجربة تفترض وتتضمن تضاؤلاً مسـتمراً في الشـعور بالأنا، وتولـد ولادة معنوية سـامية مـن جديد، وفي الغاية والنهاية يصل العارف ويتحقق معرفة مصفـاة لا ريـب فيهـا ومعها، فتنكشـف له حقائق الأمور وتزول عنه الإشكاليات ويصبح مـا كان غامضاً ومبهماً من قبل، واضحاً وبيناً بذاته[٣٢].

خامسـاً:- تتسـم التجربـة الصوفية بسـمة مركزيـة هـي عـدم قـدرة صاحـب التجربة الصوفيـة نقـل مضامـين تجربتـه إلى الأغيار والآخريـن[٣٣]، ومرد عدم القـدرة هذه تتصل بوسائل التعبير والاتصال التي تستعمل اللغة العاديـة والخطـاب والفكـر، إذ أن التجربـة الصوفية لا تسـتوعبها اللغة العادية، فيضطر للتعبير عنها بلغة مخصوصة تتسم بالشعرية والتمثيـل والرمزيـة والمجاز، وتنطـوي عادة عـلى التناقـض، والرمز[٣٤] كمـا لا يخفى على الدارسين يستُر من المعاني قدر ما يُظْهر، فهو ظهور وخفاء معاً وفي آن واحد.

ويلاحظ ذلـك الدارس للتجربـة الصوفية من خارجها عندما تبلغ تلك التجربة ذروة عنفوانها أنها تتبدى في صيغة متناقضة وعبارات مبهمة غامضة،والتي اصطلح عليها بلفظة(الشطح) [٣٥]، وقـد لا تسـتوعب هذه الشـطحات المراد، فـلا يبقى أمام الصوفي إلا الركون إلى الصمت، بحيـث إذا أراد النطق بما وجد لم يقدر، وهذا هو الخرس، أو كلل اللسـان كما سـماه محي الدين بن عربي[٣٦].

وقد دافع ابن خلدون في كتابيه شـفاء السائل والمقدمة عن الشـطح وأصحابه، بل وبرر لهم أقوالهـم، إذ اعتبرهم أهل غيبـة عن الحواس، والـواردات تملكهـم حتـى ينطقـوا بمـا لا يقصدونه، وهذا هو الشـطح، وصاحب الغيبة غير مخاطـب، والمجبور معذور، فمن علم منه فضله واقتداؤه، حمل على القصد الجميل، من هذا ما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله، ومن لم يعرف فضله ولا أشتهر بمثلها وهو حاضر في حسـه، ولـم تملكه الحال، أي حـال الفناء، فمؤاخذ، وبهـذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج، لأنه تكلم في حضوره، وهو مالك حاله[٣٧].

وهنـا يقدم عرفـان عبد الحميد فتـاح دفوعه المنهجيـة بنجـاح يسـتحق الإشـادة والتنويه عـن السـبق التاريخـي للفظ الخـرس الذي نحتـه ابن عربـي، على من جاء مـن بعده من الفلاسـفة وعلمـاء النفـس المعنيين بدراسـة الظاهـرة الصوفيـة، مـن أمثـال الفيلسـوف

الأمريكي وليم جيمس (ت١٩١٠م) في كتابه «التجربة الدينية»، والتي سماها بالاستعصاء على التعبير، وفتجنشتين (ت١٩٥١) في كتابه المقالات، والتي سماها ثمرة للتجربة الصوفية لا يمكن التعبير عنها[٣٨].

سادساً:- وتتسم التجربة الصوفية كونها ليست تجربة متشكلة وهوية ثابتة قارّة، بل هي تجربة نامية ومتطورة تبعاً لسلم المعراج الروحي الذي يكابده الصوفي. وهنا يجلب عرفان عبد الحميد وجهة نظر الغزالي التي تقول: وهؤلاء (الصوفية) أقوالهم تعرب عن أحوالهم، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم[٣٩].

سابعاً:- إنَّ التجربة الصوفية تتجسد في أنماط متنوعة وصيغ متباينة، وتتخذ صوراً وتعبر عن نفسها في طرائق متعددة. ذلك أن المتصوف يحاول عادة وفي الغالب من الأحيان صياغة تجربته على وفق الدائرة الحضارية والثقافية ومحددات الإطار العقدي العام للدين الذي ينتمي إليه ويؤمن بأصوله الإيمانية، فيجتهد من أجل ربط تجربته الروحية بها، أي تفسير محتويات الخبرة على وفق تعاليمها، طلباً للشرعية الدينية والثقافية لمشروعه الذاتي وتجربته الفردية التي هي من قبيل الوجدانيات[٤٠]. ولكن هذه المزية الأخيرة للتجربة الصوفية جعلتها ساحة مشاعة ومفتوحة للفوضى الأخلاقية ما لم تلتزم بأدبي العقل والدين معاً، وهو ما قرره وأكده الغزالي في كل كتبه ورسائله، أن حدد للوعي الصوفي إطاره الشرعي الموزون بالدين والعقل الذي هو كما أفاد ميزان الله في الأرض[٤١].

ثامناً:- تمتاز التجربة الصوفية أيضاً في أنها تتمثل في حالة نفسية معينة ومخصوصة، فيها إلجاء وقسر للتحول من حياة تقليدية معهودة إلى أخرى جديدة غريبة عنها، إذ اصطلح الصوفية على هذه الحالة بالتوبة (Conversion)، وعرفوها: حالة تأزم حادة تصيب الإنسان، تكون مصحوبة بعدم الراحة، وذهاب الثقة بالمعقولات والمحسوسات، واضطراب مزعج في النفس تفقد معه اليقين والطمأنينة، وهذه الداعية الملجئة للتحول والانتقال قد تتخذ صورة نقلة سريعة ومفاجئة وعنيفة، أو تجيء في صورة انتقال تدريجي ومتراكم لا يكاد يُدرك أو يكون مَحسُوساً، ومهما كانت الحالة، فإنّ هذه الداعية المحفزة للتحول في النفس تتخذ عند الصوفية صيغة النداء والهاتف الغيبي، أو الصوت الخفي الذي يأتي من عالم الغيب يبشر بحياة جديدة في السلوك وفي غاية الحياة نفسها)[٤٢].

وبعد أن أحصينا خصائص التجربة الصوفية كما درسها عرفان عبد الحميد فتاح، وحددناها بثماني خصائص، نجده قد عاد مرة أخرى للحديث عن هذه الخصائص في بحثه التصوف المقارن، استناداً على كتاب تنوعات الخبرة الدينية للفيلسوف البراغماتي الأمريكي وليم جيمس، حيث حدد هذا الأخير هذه الخصائص بأربع خصائص مشتركة لكل التجارب الصوفية في العالم، وأضاف إليها خامسة في كتابه «الفلسفة البراغماتية»، ونظراً لأهمية ما قدمه وليم جيمس في حديثه عن خصائص التجربة الصوفية، سوف نوردها هنا لأهميتها وكما حددها عرفان عبد الحميد فتاح بعنوانات رئيسية، هي:

١. الاستعصاء على التعبير.

٢. النسقية الفكرية:

أي اتفاق معظم متصوفة العالم على اختلاف أديانهم ومشاربهم وأوطانهم على جوهر التجربة الصوفية. ويعدونها المعرفة التي تنتجها هذه التجربة، معرفة يقينية حقاً، ولا يعتدون بالمعرفتين الحسية والعقلية.

٣. اللحظة والتلقائية: ويراد بها الغياب اللحظي المؤقت للوعي والإدراك، بالذات والاعتبار، في مقام الشهود عند صوفية

الإسـلام، أو الفناء عن السوى كما عبر عنه ابن تيميـة، وعـن كل ما يـدرك بالحـس، وعن كل مـا يخطر في العقل، بل عن كل فعل وشـعور، وذلك بالاستغراق بالكلية في المنطق، أو كما عبر عنه صوفية الإسلام بحصر القلب في الله تعالى وتركيز التأمل في صفاته.

٤. السـلبية التامة: ويقصد بها أن السـالك للطريق الصـوفي من حيث أنـه معراج روحي صاعد، ورغم مـا يبذله من جهد ومعاناة أثناء سـيره المحفوف بالعقبات للارتقـاء من مقام إلى الـذي يعلوه طلباً للتحقق بالمعرفة اليقينية الحقة، فهذه المعرفة معرفـة متلقاة في صورة وهب إلهي ومنحة ربانية، وليس للصوفي إلا أن يتحـضر ذاته ويتهيأ لاسـتقبال الأنوار الإلهية في صـورة إلهام وكشـف لدنـي، والانتقال من عالم الظلمـات والجهل والرغبات والشـهوات والإرادات إلى عالـم النـور السـاطع والمعرفـة الحقة التي لا تحتاج إلى دليل من خارجها.

٥ـ التأحـد بـين الـذات والموضـوع: هـذه الخاصيـة على وفق عرفان عبـد الحميد فتاح، بالرجـوع إلى كتـاب وليـم جيمس «الفلسـفة البراغماتية»، تعـدُّ من أخص أوصاف التجربة الصوفيـة، وفي مختلـف التجـارب الصوفيـة العالميـة، بـل إنّ التصوف في جوهـره ودلالته الأولى والدقيقـة، لا يعني إلا الاتحاد مع الخالق تعـالى عند صوفيـة الأديان السـماوية، أو مع النفـس الكلية الكونية في غيرها، وهو ما صرح به الفيلسوف أفلوطين، والقبالة اليهودية[٤٣].

إنَّ الخصائـص للتجربة الصوفية، التي عرض لهـا عرفان عبد الحميد فتـاح، تواجه على وفق رأيـه أكثـر من اعـتراض مـن قبـل الباحثين المختصين بتاريخ التصوف ومدارسـه، إذ نجد عـلى وفق قوله: طائفة مـن الباحثين تعتقد إن التجربة الصوفية بهذه الخصائص متماثلة في جميع الأديان، في حين نجد طائفة أخرى تعتقد خلاف هذا الرأي، إذ أكدت أن لكل دين تصوفه الخـاص به الصـادر عن تعاليمـه ومحدداته، وهذا رأي تبنـاه مختصون بالتصوف ينتمون للديانـة اليهودية على وجـه الخصوص، منهم زيهنر وجيروشوم شخوليم.

في حـين يصرح هو حـول هذيـن الموقفين من خصائـص التجربة الصوفيـة، بالقول: إن كلا المنهجـين يكمـلان بعضهمـا البعـض، دونما تضـاد بينهما، فينـصرف الباحـث عندئذ إلى رصد العوامل المعقدة المتضافرة، الذاتية لنشأة الظاهـرة في كل دين، ثم يحاول التماس وجوه الشبه والمماثلة بين التجارب الصوفية في الأديان، من غير وقوع تحت التأثيرات الظاهرية للمنهج الشـكلي الذي همه التماس الأشـباه والنظائر، وردّ اللاحق إلى السابق بوحي سابق من نظرية التأثير الأجنبي الذي يُغفل ويسقط من الاعتبار فعل العوامل الذاتية في «نشأة الظاهرة وتطور مبانيها»[٤٤].

المقصد الرابع- التأويل الصوفي:

لا يضـع عرفـان عبـد الحميد فتـاح في كتابه نشـأة الفلسـفة الصوفيـة، أي تحديـد لمعنى التأويـل عند المتصوفة، بل يصدر حكماً مفاده بأهمية وضرورة التأويل في هذا الميدان، مستنداً في ذلـك عـلى رأي الشـيخ عمر السـهروردي (٦٣٢هـ/١١٤٥م) صاحـب كتـاب «عـوارف المعارف»، الذي عدّ التأويل وسـيلة حاولوا بها الجمـع والتوفيـق بين نصوص الـشرع المنزل والأنظار الفلسـفية التي اسـتمدوها من دوائر الفكر الأجنبي. ذلك أن التفسير المألوف المعتمد عـلى المأثور مما لا يتسـع المجال فيه كما يقول السـهروردي: إلا القـول المنقول عن الرسـول صلى الله عليه وسـلم وصحابته من بعده، أما التأويل فتمتد العقول فيه بالباع الطويل[٤٥].

ولكن، من جهة أخرى يذهب عرفان عبد الحميد فتاح بعيداً في توجيه النقد للمتصوفة ولاسـيما المغالين منهم في التأويل، وبالأخص الذين أفادوا من النتاج الفلسـفي اليوناني دون غيرهم من المتصوفة الذين سلكوا المنهج العقلاني المعتدل كما يسميهم هو والذين سنشير لهم لاحقاً.

استطاع غلاة المتصوفة برأي عرفان عبد الحميد فتاح أن يوجهوا النصوص الشرعية الى معان غير تلك التي يدل عليها ظاهرها[٤٦]،...، يقول: اعتمد غلاة الصوفية في هذا الخصوص على الفكر الأجنبي المتمثل في النظرة الأفلاطونية ومذهب الغنوصيين[٤٧]، فكما أن رجال الأفلاطونية لم يروا في الألفاظ إلا ظلالاً شاحبة للحقيقة المجردة وقالوا: ان المعرفة الحقة اليقينية لا تدرك إلا بالتأمل الباطني العميق والمجاهدة النفسية في درجات الكشف العليا حين تتضح خلالها للمتأمل الحقائق على ما هي عليه. كذلك اعتمد فلاسفة الصوفية هذه الدعوة وزعموا: ان الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول الى حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يدخله الظن والشك، والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك، وهكذا أحلوا علم القلوب المبني على التأمل الباطني محل العلم المستمد من كتب الفقهاء[٤٨].

ويستمر عرفان عبد الحميد فتاح بتوجيه نقده لغلاة الصوفية، من خلال الحديث عن أثر الغنوصية في دعواها ان المعرفة الحقة طريقها التأمل الباطني والمجاهدة النفسية والتطهر الروحي، فتلاقى الغلاة مع مذاهب الغنوص في معارضتهم لنوعي المعرفة العقلية والدينية وهذه الأخيرة سبيل ثبوتها احترام النصوص الشرعية والابتعاد عن استعمال الرخص والتأويلات التعسفية فيها[٤٩].

إن موقف عرفان عبد الحميد فتاح هذا يفهم منه أنه لا يحبذ التأويل الذي مارسه غلاة المتصوفة الذين أخرجوا النص الديني من مجاله الذي ورد فيه في القرآن الكريم الى مجال آخر غارق في الرمزية الإشارية، على وفق معطيات أسهم فيها بشكل مباشر فكر فلسفي يوناني يُطلق عليه فكر أجنبي، متمثلٌ بالفيثاغورية والأفلاطونية، وفكر إسلامي فرقي لا يلتزم بقواعد اللغة ودليل العقل والشرائط التي وضعها له العلماء، متمثلٌ بغلاة الشيعة من أمثال المعمرية والخطابية والجناحية والمغيرية والعجلية، ممن اتخذوا من التأويل وسيلة لهدم الدين ودك معاقله وجعلوه طريقاً ينتهي بهم إلى إسقاط التكاليف واستحلال الحرمات وادعاء النبوة والإلوهية...، وفكر ديني متمثلٌ باليهودية والمسيحية والمجوسية، كل ذلك صهر من قبل هؤلاء الغلاة المتصوفة في مزيج ديني فلسفي عجيب لا تكاد تتعرف فيه على مصادر الفكر الأصلية إلا بعناء وجهد[٥٠].

ويعتقد عرفان عبد الحميد فتاح جازماً أن التأويل بلغت قمة المغالاة فيه ومنتهاها عند الإسماعيلية وجماعة إخوان الصفا والحلاجية وغيرها من الفرق التي ربطت التأويل الإشاري بألوان العلوم المستترة الغامضة من كيمياء وسحر وشعوذة واشتغال بالحروف والأعداد[٥١]. كما ويضع مع هؤلاء الغلاة جلال الدين الرومي (٦٧٢هـ/١٢٧٣م) في كتابه «المثنوي»، ومحي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ/١٢٤٠م) الذي يذهب بالتأويل الى نهاية خطيرة تكاد ان تحول القرآن إلى قرآن جديد[٥٢].

وبرؤية لا تخلوا من اعتماد المنهج العقلاني الوسطي في الحكم على هذا النوع من الغلو في التأويل، يرى عرفان عبد الحميد فتاح ان هذا التأويل المغالي قد واجه نوعاً من الازدراء والتنديد من قبل الفقهاء والمحدثين وأرباب النظر والاستنباط وعموم المفسرين. فضلاً عن متصوفة يطلق عليهم اصطلاحاً صوفية أهل السنة، منهم: السري سقطي، والجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ/٩٠٩م)، والسراج الطوسي، والكلاباذي، وأبو القاسم القشيري (ت٤٦٧هـ/١٠٧٤م)، وأبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م)،والهجويري (ت٤٦٥هـ/١٠٦٠م) صاحب كتاب كشف المحجوب. إذ رسم هؤلاء المتصوفة للتأويل على وفق رأيه قانوناً ينظمه، إذ أوجبوا الامتناع عن التأويل من غير برهان عقلي قاطع يستدعي

الصيرورة إليه، وتشددوا في منع تغيير الظواهر من غير ضرورة داعية، واشترطوا ألا ينتهي التأويل إلى هدم ركن ثابت في الدين.

● **الخاتمة:**

مما تقدم، يظهر بجلاء مدى الجهد العلمي الكبير الذي بذله عرفان عبد الحميد فتاح [٥٣] في إرساء معالم مدرسة فلسفية عراقية في التصوف الإسلامي، تعتمد المنهجية العلمية الدقيقة من حيث عرض المادة العلمية وتتبنى المنهج التاريخي من جهة والمنهج التأويلي والتحليلي من جهة أخرى لإثبات أصالة التصوف الإسلامي بعامة والعراقي البغدادي بخاصة. بالرجوع إلى أمهات المصادر المعتمدة في هذا الجانب، ناهيك عن اتفاقه مع آراء الباحثين في التصوف سواء من المستشرقين أم العرب الذين كان لهم السهم الوافر في البحث عن التصوف منهجاً وطريقة ومعرفة ورجالاً. أو المخالفة لهم فيما توصلوا إليه من نتائج، لربما تكذبها بعض النصوص الصوفية الإسلامية، وهذا هو ديدن الباحث العلمي الذي لا تأخذه في الحق لومة لائم.

فضلاً عن ذلك، كان الهدف والغاية مما قام به عرفان عبد الحميد فتاح في درس التصوف الإسلامي، هو تقديم صورة عقلانية وسطية، بعيدة عن كل النزعات المنحرفة والغلو والتأويل الذي لا يتطابق مع أصول اللغة العربية ونحوها وصرفها وبيانها، بل وتقديم صورة عن هذا التصوف بما يتطابق مع الشريعة الإسلامية المتمثلة بكتاب الله وسنة نبيه وما جاءت به أقوال الصحابة والتابعين.

إذ قد نجح عرفان عبد الحميد فتاح على وفق ما أرى في تقديم صورة إيجابية عن هذا التصوف، مقبولة لدى معارضيه من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة العقلانيين الذين ينظرون للتصوف على أنه طريق منحرف عن الشريعة وأحكامها وسننها.

عليه، فهذه دعوة مني للباحثين العراقيين المتفلسفين من الشباب، أن يجهدوا أنفسهم في البحث والدرس لكشف ملامح المدرسة العراقية الفلسفية المعاصرة، وما أدته من دور في إرساء المعرفة العلمية الحقة في مجال تخصصها، والمتمثلة بشخصيات فلسفية رفدت المكتبة العراقية والعربية والعالمية بدراسات ورؤى وتصورات وأحكام قيمة، منهم على سبيل المثال حسام محي الدين الآلوسي، وعرفان عبد الحميد فتاح، وكامل مصطفى الشيبي، وجعفر آل ياسين، وياسين خليل، ومدني صالح، وناجي عباس التكريتي، وكريم متى، وعبد الستار الراوي، وعلي حسين الجابري، ومحمد رمضان عبدالله، ومحمد جلوب فرحان، ونظلة احمد نائل الجبوري، وفضيلة عباس مطلك، وآخرون ممن لا يسع المجال لذكرهم. إذ تتميز هذه المدرسة العراقية الفلسفية، بالإنتاج النوعي للمعرفة الفلسفية دون الكمي، فعلى الرغم من قلة ما كتبت في مجال الفلسفة وفروعها المتعددة، إلا أنها بقيت محط احترام وتبجيل وتقدير من قبل الباحثين المتفلسفين العرب وسواهم من العالمين الإسلامي والغربي، وعلى الرغم من أن هذه المدرسة عانت من قلة تسليط الضوء على نتاجها المعرفي إعلامياً، إلا أنها بقيت محتفظة بهويتها المعرفية التي تعبر عن سمات الشخصية العراقية الفلسفية، التي ما زال البحث العلمي فيها بِكراً.

إنها دعوى عسى أن تجد لها مَن يأخذ بها ويشمر عن ساعد الجد، ليجد في ما كتب في هذه المدرسة من نتاج، أنه منجم معرفي كبير، يستحق الكشف عنه البحث والدرس فيه.

● **الهوامش :**

(١) ينظر، د. علي حسين الجابري، بغداد بين متصوفة الأمس وفلاسفة اليوم، مدخل أولي لمشروع حضاري، ط١، بغداد، ٢٠١٢، ج١، ص٥٥٢.

(٢)ينظر، د. عبد الستار الراوي، خارطة الفكر الفلسفي

العراقـي المعـاصر، تأمـلات أولى، ضمن كتـاب الفكر الفلسـفي العربي المعاصر، اتجاهات ومذاهب ومناهج وشخصيات، بيت الحكمة، بغداد، ١٩٩٩، ص٣٠.

(٣) ينظر، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١١٥. ويقارن، بحثه نقد ابـن خلدون للتصوف، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٣٠٦.

(٤) ينظر، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١١٥-١١٩.

(٥) نشر هذا البحث في مجلة إسلامية المعرفة، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسـلامي، بيروت. السنة ٩، العدد ٣٦. ربيع ٢٠٠٤.

(٦) ينظر، بحثـه في أعلاه، ع٣٦، ص١٣. والمصدر الذي اسـتقى منه هذا الحكم، هو كتاب الفيلسوف الأمريكي وليم جيمـس، «اختـلاف التجربة الدينيـة»، نيويورك ١٩٧٨، ص٣٧. كذلك، ينظر، بحثه «التصوف الإسلامي بين الأصالة والتحريف»، ضمن كتابه، «دراسات في الفكر العربي الإسـلامي»، مصدر سـبق ذكـره، ص٣١٣ وما بعدهـا، وفي هذا البحث يعتمد أيضاً في حكمه هذا كتاب الفيلسـوف الفرنسي هنري بيرغسـون، «منبعا الأخلاق والدين»، ترجمة سـامي الدروبي، ص٢٣٥، وكذلك على بحث «التصوف» للمستشرق الفرنسي لويس ماسينون، والمنشور في دائرة المعارف الإسلامية، تحت مادة تصوف. كذلك، يتكرر هذا الحكم في بحثه معالم التصوف البغدادي وخصائصه، ضمن كتابـه «دراسـات في الفكر العربي الإسلامي»، ص٣٢٥، وما بعدها.

(٧) المصـدر السـابق، ص١٣، ومصدره في هذا الحكم، كتـاب مرسـيا اليـادة، موسـوعة الديـن، ١٩٨٧، ج٢، ص٣٠٥-٣١١.

(٨) ينظر، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١١٥، ص١١٦-١٢٠. كذلـك، ينظـر، بحثه نقـد ابن خلدون للتصـوف، ضمن كتابـه «دراسـات في الفكـر العربي الإسلامي»، مصدر سبق ذكره، ص٣٠٨ وما بعدها.

(٩) ينظر، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١١٩-١٢٠.

(١٠) المصدر السابق، ص١٢٠.

(١١) المصدر السابق، ص١٢١.

(١٢) المصدر السابق، ص١٢٢.

(١٣) المصدر السابق، ص١٢٢-١٢٣.

(١٤) المصدر السابق، ص١٢٣.

(١٥) المصدر السابق، ص١٢٤.

(١٦) ينظر، بحث التصوف المقارن، ضمن مجلة إسلامية المعرفة، مصدر سبق ذكره، ص٢١-٢٢.

(١٧) ينظر، نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٠٣.

(١٨) المصـدر السـابق، ص١٠٣-١٠٥، ومرجعـه في مخالفة رأي اشـتقاق مصطلح صوفي عنـد الكلاباذي والسهروردي، بحث كامل الشيبي.

(١٩) المصدر السابق، ص١٠٥.

(٢٠) المصدر السابق، ص١٠٦-١٠٧

(٢١) المصدر السابق، ص١٠٧-١٠٨.

(٢٢) المصـدر السـابق، ص١٠٩، ويقـارن، بحثـه، خصائص التجربـة الصوفية، مجلة إسـلامية المعرفة، مرجع سبق ذكره، ص٢٢.

(٢٣) المصدر السابق، ص١٠٩.

(٢٤) المصدر السابق، ص١١٠-١١٢.

(٢٥) المصدر السابق، ص١١٣-١١٤.

(٢٦) ينظر، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص٢٩٤.

(٢٧) ينظر، بحث في التصوف المقارن، ص١٣-١٤.

(٢٨) ينظر، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سـابق، ص٢٩٤. كذلك، الكتاب نفسه، ص٣٢٥، تحت عنوان معالم التصوف البغدادي وخصائصه.

(٢٩) ينظر، بحث في التصوف المقارن، ص١٣، ويقارن، بحث التصوف الإسلامي بين الأصالة والتحريف، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٣١٣.

(٣٠) ينظر، بحث في التصوف المقارن، ص١٤.

(٣١) المصدر السابق، ص١٤. ويقارن، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٢٩٦-٢٩٧.

(٣٢) ينظـر، دراسـات في الفكـر العربـي الإسـلامي، ص٢٩٦. ويقارن، بحث الإمام الغزالي، دراسة في المنهج، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٣٥٧.

(٣٣) ينظر، بحث في التصوف المقارن، ص١٥. وقد تبنى هذا الرأي علي، محمد إقبال في كتابه تجديد الفكر الديني، ونيكلسـون في كتابه صوفية الإسلام. ينظر، ص١٧ من بحثه. ويقارن، بحث نقد ابن خلدون للتصوف، ص٣٠٧.

(٣٤) الرمـز: معنى باطن مخزون تحـت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله.

(٣٥) يعـرف ابن عربـي في كتابه اصطلاحات الصوفية، الشطح: عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهو مـن زلات المحققين، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة. ويعرفه السراج الطوسي: كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلباً ومحفوظاً. ينظر، د. نظلة الجبـوري، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دمشق ٢٠٠٨، ص٣٨. وص١٤٦.

(٣٦) ينظر، بحث في التصوف المقارن، ص١٤.

(٣٧) ينظر، بحث نقد ابن خلدون للتصوف، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٣١١.

(٣٨) ينظـر، بحـث في التصوف المقـارن، ص١٥-١٦، ويقـارن، بحث نقـد ابن خلـدون للتصـوف، ص٣٠٨. ويقـارن، بحث الغزالي، دراسـة في المنهـج، ضمن كتاب، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٣٦٢.

(٣٩) ينظـر، بحث في التصـوف المقـارن، ص١٧-١٨. ويقارن، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٢٩٨.

(٤٠) ينظر، بحث في التصوف المقارن، ص١٩.

(٤١) المصدر السابق، ص٢١.

(٤٢) ينظر، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٢٩٨، ويقـارن، بحـث التصـوف المقـارن، ص٣٤.

(٤٣) ينظر، بحث التصوف المقارن، ص٣٠-٣٤.

(٤٤) المصدر السابق، ص٣٩-٤٠.

(٤٥) المصدر السابق، ص٢٦.

(٤٦) الفناء: يعرفه ابن عربي رؤية العبد للعلة بقيام الله على ذلك. ينظر، نظلة الجبوري، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص١٤٩.

(٤٧) ينظر، بحث التصوف المقارن، ص٢٧-٢٨.

(٤٨) المصدر السابق، ص٢٨-٢٩.

(٤٩) المصدر السابق، ص٢٩.

(٥٠) المصدر السابق، ص٢٨-٢٩.

(٥١) المصدر السابق، ص٣٦-٣٧.

(٥٢) المصدر السابق، ص٣٦-٣٧.

(٥٣) لمعرفة التفصيـلات عن نظرية المعرفة، مصادرها، طبيعتها، إمكانها، ينظر، بحثنا، نظرية المعرفة في الفكر الفلسـفي الحديث والمعاصر، ضمن كتاب من الآخر على الذات، بيروت ٢٠٠٨.

● المصادر والمراجع:

• بـدوي، د.عبد الرحمن- موسـوعة المسـتشرقين، ط٤، بيروت ٢٠٠٣.

• الجابـري، د.علي حسـين- بغداد بـين متصوفة الأمس وفلاسفة اليوم، مدخل أولي لمشروع حضاري، ط١، بغداد ٢٠١٢.

• الجبـوري، د. نظلـة أحمـد نائل- نصـوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دمشق ٢٠٠٨

• الراوي، د. عبد الستار- خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، تأملات أولى، ضمن كتاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر، اتجاهات ومذاهب ومناهج وشـخصيات، بيت الحكمة، بغداد ١٩٩٩.

• الشيبي- صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، ط١، بيروت١٩٩٧

• فتاح، د. عرفان عبد الحميد- نشـأة الفلسـفة الصوفية وتطورها، ط١، بيروت ١٩٧٤.

• فتاح، د. عرفان عبد الحميد- نقد ابن خلدون للتصوف، ضمن كتاب دراسـات في الفكر العربي الإسلامي ، عمان (الاردن) ١٩٩١.

Islamic Mysticism

In the contemporary Iraqi philosophical school

By: Prof. Hassan Majeed Al-Obeidi

Abstract

Dr. Irfan Abdel Hameed Fattah 1933-2007, one of the most prominent contemporary Iraqi philosophical figures in the field of Islamic mysticism. So the search will go to reveal his contribution to the Iraqi Sufi School contemporary. Because his achievements concerning Sufism, history, methodology, methods and knowledge theory is a milestone in this school. It is his research in this field: the origin of the Sufi philosophy and its evolution, Imam Ghazali study in the method, mysticism purity and watch, characteristics of Sufi experience, criticism of Ibn Khaldun mysticism, mysticism between originality and distortion. And the characteristics of mysticism and characteristics of Baghdadi. And the Sufi school of Iraq. Comparative Mysticism Methodological Notes.