ISSN: 2523 – 1871

التواصل الحضاري وأثر الفكر الفلسفي في إيجاد مصادر التصوف غير الإسلامية

الدكتورة/ مقبولة مسعود علي العوامي

أستاذ مساعد بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة بنغازي

المستخلص

هذا البحث يبرز أهمية التواصل الحضاري، باعتباره عنصرا مهما في إرساء التواصل بين الحضارات، الذي يمثّل واقعاً تاريخياً ثابتاً. وعلى الرغم من أنني أقر بوجود تواصل بين الحضارات منذ القدم؛ أي منذ نشأة الحضارات القديمة، إلا أنني أرى أن لكل حضارة ثقافتها الخاصة، تلك الثقافة مركب مستقل نسبياً لتقاليد متراكمة مترابطة، والحضارة هي كل مجموعة ثقافية منتشرة إلى الحد الأقصى الذي نتقاسم، ونتشارك فيه بوعي العادات والتعاليم الموروثة، لذا تحدد كل حضارة حدودها الخاصة بها، كما تحدد مدى اتساعها. إنها تتميز بنوع من الكفاية والذاتية الثقافية، إلا أن هذه الاستقلالية تظل نسبية وجزئية، فهناك علاقات تبادلية دائمة، حتى مع الشعوب البعيدة، وبما أن الحضارات تتكامل وتتواصل، والحضارة الإسلامية بعمقها التاريخي حضارة متجددة، ولها امتدادها الروحي فهي حضارة **منفتحة وواعية، ومنتقية**، فقد تواصلت مع الحضارات وأثرت وتأثرت بها، هذا التأثير واضح في مصادر التصوف غير الإسلامي، وعند الصوفية الذين أدخلوا على التصوف الإسلامي نظريات وأفكار اقتبسوها من البلدان التي دخلها الإسلام.

الكلمات المفتاحية

التصوف – التصوف الإسلامي

المقدمة:

التواصل الحضاري هو الأساس في بناء التفاهم الإنساني بين الشعوب فهو–التواصل الحضاري– إقامة الجسور بين الثقافات والحضارات، فالتواصل أيا كان هو سلوك حضاري بالمفهوم العميق للحضارة، يستند إلى الرصيد المشترك بين الثقافات، والحضارات، والقيم، والمبادئ المشتركة، والتصوف في الحضارة الإسلامية يُعدّ من العلوم ذات الطابع الإسلامي الخالص في بداية الدعوة الإسلامية؛ أي منذ القرن الأول، والثاني الهجري، والمتأمل في التصوف في هذه الفترة يلاحظ أن اللفظ استحدث أول الأمر للتعبير عن معنى الكمال بالتمسك بالشرع، والزهد في الدنيا، حينما أخذ الناس في مخالطة الزخارف الدنيوية،

وكاد يطغى حب المال على ما غرسه الدين في النفوس من ورع، فكان الصوفي مخالفاً للجماهير بفقره وورعه، في حين يلتمس غيره المال ويطمع في الغنى، فالتصوف نشأ معبراً عن المثل الديني الأعلى، وظل في أدواره كلها يعبر عن ذلك المثل، مخالفاً ما عليه العامة، مخالفاً القراء، وأهل السنة، والمتكلمين، ونتيجة للتواصل الحضاري والثقافي الذي حدث للعالم الإسلامي أثناء الفتح الإسلامي، حدث نوع من امتزاج ثقافة الإسلام بالثقافات الأخرى، وكان للتصوف نصيب لا بأس به من التأثير والتأثر، فهو خط مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، ومن الطبيعي أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار، ويخضع تعبيره عنها –أيضاً– لما يسود حضارة عصره من اضمحلال وازدهار.

وهذا البحث ما هو إلا تبيان لهذا التأثير والتأثر، ومن خلاله –أيضا– سنوضح أن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها، ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع إلى تفسير التجربة ذاتها، المتأثر بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منها.

وبما أن التصوف نوعان: أحداهما ديني، والآخر فلسفي، فالتصوف الديني ظاهرة مشتركة بين الأديان الشرقية القديمة، والتصوف الفلسفي قديم كذلك، وقد عُرف في الشرق، وفي التراث الفلسفي اليوناني، وفي أوربا في عصريها الوسيط والحديث، ولم يخل العصر الحاضر من فلاسفة أوربيين ذوي نزعة صوفية.

مصادر التصوف غير الإسلامية:

يرجح بعض الباحثين، سواء في الشرق أو الغرب، أن التصوف دخيل على الدين الإسلامي، وأن اسمه نفسه مقتبس من كلمة يونانية هي كلمة **(التيوسوفي•) (Theosophy)**، إلا أن الباحثين اختلفوا في أصل التسمية، فاستبعد بعضهم اقتباسها من اليونانية، وردوها تارة إلى أهل **الصفة•**، وتارة إلى لبس الصوف، وتارة إلى الصفاء، وعلى الرغم من أننا نقول بالمنشأ الإسلامي للتصوف، إلا أن

• أي الحكمة الإلهية.

• نسبة إلى الصُفه التي ينسب إليها كثير من الصحابة، انظر: ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب ط، ب ت. ص26

ISSN: 2523 – 1871

بعض التصوف دخيل على الإسلام، وهو التصوف الذي يقول بالحلول ووحدة الوجود، ويغلب على النساك والمتفلسفة الذين جاوروا الهند، وأطراف البلاد الفارسية؛ وذلك لأن تخوم الهند وأطراف البلاد الفارسية كانت أصلح لانتشار بعض الطرق (السرية) التي لا ترضى عنها الدولة، ولا سيما في عهد بني أمية، فإن الطرق السرية كانت تعلم الناس الإيمان بالإمام المستور، وإنكار السلطان الظاهر، وكان الغضب من السلطان على أشده بين **(الشعوبيين•)** أو بين غير العرب من المسلمين؛ ذلك أن العرب استأثروا بدولة بني أمية، وصبغوها بالصبغة القومية، فكان هناك أكثر من عامل واحد لرواج التصوف بين الفرس وأبناء الأمم الإسلامية غير العربية، ومن ثم شاع القول بأن التصوف دخيل على الإسلام من أساسه، وأنه بقية من بقايا الفلسفة الهندية أو اليونانية ولا سيما (الأفلاطونية)، وهي مزيج من عبادات مصر وعقائد الهند وفلسفة اليونان.

ومع ذلك فإننا نجد أن التصوف هو في الحقيقة غير دخيل على العقيدة الإسلامية، فنحن نعلم أن التصوف تطور عن الزهد، الذي ظهر من خلال العُبَّاد المسلمين في عصر النبي ﷺ، ومن ناحية أخرى فإن من يبحث في كتب التصوف ويدقق النظر في الكثير من آيات القرآن الكريم، يجد التصوف مبثوثا في آيات القرآن الكريم، متمسكا بأصوله في عقائده الصريحة، فالمسلم يقرأ في كتابه: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ (سورة الشورى آية11) فيقرأ خلاصة العلم الذي يعلمه دارس الحكمة الإلهية. ويقرأ في كتابه: **فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ نَذِيرٌ مُّبِينٌ**﴾ (سورة الذاريات آية 50) فيعلم ما يعلمه تلاميذ الصوفية البوذيون حين يؤمنون بأن ملابسة العالم تكدر سعادة الروح، وأن الفرار منه أو الفرار إلى الله هو باب النجاة.

ويقرأ في كتابه أن الله ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ (سورة الحديد آية 3) و﴿ **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** ﴾ (سورة القصص آية 88) فلا يراه المتصوفة شيئاً حين يقولون له إن الله أزلي أبدي قديم بغير زمان ولا مكان، عليم بالكليات والجزئيات. ويقرأ في كتابه: ﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ**

• الشعوبية هي حركة ظهرت بوادرها في العصر الأموي، إلا أنها ظهرت للعيان في بدايات العصر العباسي. وهي حركة من يرون أن لا فضل للعرب على غيرهم من العجم. وقد تصل إلى حد تفضيل العجم على العرب والانتقاص منهم. انظر: عبدا لله سلوم السامرائي، الشعوبية حركة مضادة للإسلام والأمة العربية، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، 1980م، ص137.

ISSN: 2523 – 1871

وَالْأَرْضِ ﴾ (سورة النور آية 35)، ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾(سورة البقرة آية115)، ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ (سورة ق آية16)، فلا يزيد المتصوفة إلا التفسير، حين يقولون إن الوجود الحقيقي هو وجود الله، وأنه أقرب إلى الإنسان من نفسه؛ لأنه في كل مكان، يصلي له كل كائن ﴿و إِن مِن شَيءٍ إِلّا يُسَبِّحُ بِحَمدِهِ وَلـكِن لا تَفقَهونَ تَسبيحَهُم﴾(سورة الإسراء آية44). فالمسلم الذي يقرأ هذه الآيات، وهو مطبوع على التصوف والبحث عن خفايا الآثار ودقائق الجماعة، يجد فيها غناء من الأصول الصوفية، ولا يفوته إذ يكتفي بها أن ينشئ منها مدرسة صوفية إسلامية، تلتقي بالمدارس الأخرى في كثير، وتنفصل عنها في كثير، ولكنها لا تنعزل عن لبّ التصوف (بالطبع والفطرة) كما يرى بعض المعقبين على الصوفية الإسلامية التي يستمدها المسلم من الدين.

ولكن القرآن حين يفتح للمسلم أبواب الحياة الروحية، يحرم عليه أن يوصد بيديه أبواب الحياة الجسدية، وينهاه أن يترك العمل لينقطع عن الدنيا، وينسى نصيبه منها ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ﴾ (سورة القصص آية 77).

ومع ذلك فإننا نجد أن التصوف في الإسلام نشأ بنوعين مختلفين، التقيا فكان المنزع الروحي الذي أثار الأفكار، وهذان المنبعان هما:

1. انصراف بعض العباد المسلمين إلى الزهد في الدنيا والانقطاع للعبادة. وقد بدأ ذلك في عهد النبي ﷺ فكان من الصحابة من اعتزم أن يقوم الليل مصلياً متهجداً ولا ينام، ومنهم من يصوم ولا يفطر، ومنهم من انقطع عن النساء، فكان الواحد منهم يأبى على نفسه أي نعيم، ويتمسك بقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى﴾ (سورة النساء آية77). فلما بلغ أمر هؤلاء إلى الرسول ﷺ قال: "**ما بال أقوام يقولون كذا وكذا.... والله إني أصوم وأفطر، وأصلي وأنام، وآتي النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني**"(العسقلاني، 1986م، ص4410). ونهى الرسول ﷺ عن الرهبنة وقال: "**رهبانية الإسلام الجهاد**". ولكن بعد وفاة الرسول ﷺ دخل في الإسلام أناس كثيرون من أهل الديانات السابقة، فكثر الزهاد الذين غالوا في الزهد في الدنيا

ISSN: 2523 – 1871

ونعيمها، وظنوا أن نعيم الدنيا والجنة ضدان لا يجتمعان، وأن سبيل الجنة في ترك متاع الدنيا.

2. سريان **فكرة الإشراقيين*** من الفلاسفة، الذين يرون أن المعرفة تقذف في النفس بالرياضة الروحية والتهذيب النفسي، **وفكرة الحلول الإلهي**** في النفوس الإنسانية **وحلول الناسوت***** في اللاهوت. وقد بدأت الفكرة تدخل بين الطوائف التي انتمت إلى الإسلام (كذباً) في الصدر الأول منه، وظهرت واضحة في فرق (**السبئية******)،

* نسبة إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها. يقول الشيرازي: (إن الإشراقين لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية؛ آي لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الإشراقية). انظر: مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ط3، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979م، ص32.

** اختلف الباحثون في تعريفهم للحلول، ومن أمثل ما قيل في تعريفه: إن الحلول هو أن يكون الشيء حاصلاً في الشيء، ومختصًّاً به، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديراً، والحلول على قسمين: 1 – حلول خاص: وهو دعوى حلول الرب وحصوله في بعض خلقه. فمنهم من يجعل هذا الحلول في عين مختصة، كدعوى النسطورية من النصارى بحلول اللاهوت في الناسوت، ويخصون ذلك بعيسى عليه السلام، وكدعوى غلاة الرافضة الذين يقولون: إن الله تعالى حلَّ بعلي بن أبي طالب، وأئمة أهل بيته. ومنهم من يربط الحلول بمن حقق وصفاً مختصاً، كبعض غلاة الصوفية ممن يقول بحلوله –تعالى وتقدس– في من حقق الولاية، وهذب نفسه في الطاعة، وصبر عن لذات النفس وشهواتها، فارتقى في درجات المصافاة، فيصفو عن النفس البشرية، فتحل فيه روح الإله، تعالى الله عن قولهم علواً كبيرا. 2 – حلول عام: وهو دعوى حلول الرب وحصوله بذاته في كل مكان. وهذا القول هو الذي ذكره أئمة السنة والحديث عن طائفة من الجهمية المتقدمين، ممن يقول: إن الله بذاته في كل مكان. ويلاحظ على بعض من عرَّف الحلول أنه لم يفرق بين الحلول العام والحلول الخاص، ولا شك في أن التفريق بينهما له أثر في بيان حقيقة الحلول. انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمّد عثمان الخست، المجلد الأول، الناشر مكتبة أبن سينا، مصر، ب ت، ص82.

*** الناسوت: تعني كل ما يخص الإنسان، والإيمان بلاهوت السيد المسيح وناسوته: يعني الإيمان بأن المسيح هو إله كامل وإنسان كامل وأن لاهوته لم يفارق ناسوته لحظة واحدة ولا طرفة عين، انظر: على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص94.

**** السبئية: فرقة يُعتقد أنها أُسست على يد اليهودي عبد الله بن سبأ، وتقول الروايات: إن السبئية يعتقدون أن علياً لم يمت، وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وذكروا عن عبد الله بن سبأ أنه قال لعلي : «أنت أنت، والسبئية يقولون بالرجعة وأن الأموات يرجعون إلى الدنيا، وكان السيد الحميري يقول برجعة الأموات وفي ذلك يقول: "إلى يوم يؤب الناس فيه إلى دنياهم قبل الحساب. " انظر: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، م1، المكتبة العصرية، مصر، 1990، ص154.

ISSN: 2523 – 1871

وبعض (**الكيسانية***) ثم في (**القرامطة****) وبعض الباطنية، ثم ظهرت في لونها الأخير في المتصوفة.

إلى جانب هؤلاء كان هناك منزع آخر هو ما يسمى (**وحدة الوجود*****)، وهي فكرة هندية قوامها أن كل شيء في الوجود متصل بوحدة جامعة ثابتة، وأنه مهما تتباين الأشكال والأوصاف والمظاهر فالكل واحد.

من كل هؤلاء **ظهر التصوف بمصادره غير الإسلامية**، واشتد في القرنين الرابع والخامس الهجريين، ثم بلغ أقصى مداه في القرنين السابع والثامن، ومن هؤلاء جميعاً ظهر المتصوفون الذين فلسفوا الزهد، وجعلوه مقامات وأقساماً، وكان من زهدهم لبس الصوف.

والمتصوفة منهم من غلبت عليه فكرة الإشراق، ولم يزد عليها، ومنهم من كان الحلول أظهر مظاهره، ومنهم من نادى بوحدة الوجود، ومنهم من اقتصر على الإذعان للأولياء الذين نحلهم من صفات المعرفة والكشف ما لم يصل إليه النبيون.

* الكسائية وتسمى أيضا الحنيفية وهي جماعة دينية نصرانية متأثرة بتعاليم اليهودية، ظهرت بين القرنين الثالث والعاشر للميلاد، أيام الإمبراطورية الساسانية، وانتشرت بكثرة في جزيرة العرب وبلاد الفرس والعراق، وتختلف عن باقي الطوائف المسيحية في إيمانها بالطبيعة البشرية للمسيح، وأنه بشر كسائر البشر، وأشهر أتباعها ورقة بن نوفل، وتعاليمها مزيج من المعتقدات المسيحية واليهودية. انظر: النوبختي، فرق الشيعة، تحقيق: السيد هبة الدين الشهرستاني، طبعة ريتر، أستنبول، 1931م، ص23.

** نسبة للدولة القرمطية التي انشقت عن الدولة الفاطمية، وقامت إثر ثورة اجتماعية، وأخذت طابعا دينيا، وحين كانت الدولة العباسية قد بدأت بالتفكك والضعف، ظهرت أعداد كبيرة من الدعاة ينشرون المذهب الإسماعيلي، مما أثار غضب الدولة العباسية، وحشد الشيعة الاثنا عشرية لهذا الانتشار المفاجئ، وكانت الدعوة الإسماعيلة في العراق تقاد من قبل حمدان قرمط، الذي تمكن من تحقيق نجاح كبير واجتذاب الكثير للدعوة الإسماعيلية في العراق. فعرفوا فيما بعد *بالقرامطة*، انظر: فرهاد دفتري، خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين، ب ط، دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا دمشق، 1997، ص36–39.

*** وحدة الوجود مذهب فلسفي لا ديني، يقول بأن الله والطبيعة حقيقة واحدة، وأن الله هو الوجود الحق، ويعتبرونه – تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً – صورة هذا العالم المخلوق، أما مجموع المظاهر المادية فهي تعلن عن وجود الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته. إن فكرة وحدة الوجود قديمة جداً، فقد كانت قائمة بشكل جزئي عند اليونانيين القدماء، وهي كذلك في الهندوسية الهندية. وانتقلت الفكرة إلى بعض الغلاة من متصوفة المسلمين من أبرزهم: محي الدين ابن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين، والتلمساني. ثم انتشرت في الغرب الأوروبي على يد برونو النصراني وسبينوزا اليهودي. انظر: مراد وهبه، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص469.

من هؤلاء جميعاً ظهر التصوف، الذي ظهر وكثر وقوى في الإسلام، وكان على مذاهب مختلفة، وقد اتضح لنا مما سبق أنه من خلال الفتوحات الإسلامية واختلاط الثقافات المختلفة، إلى جانب تموج **الفلسفة اليونانية***، وخاصة **الأفلاطونية الحديثة****، **والنصرانية*****، **والبوذية******، **والزرادشتية******* في الممالك الإسلامية، بدأ هذا الزهد وهذا الحب الإلهي يتفلسفان، وتتسرب إلى التصوف بعض تعليمات من الديانة المسيحية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة والفلسفة الإشراقية لأهل العرفان، والمعتقدات البوذية

* نشأت و تأسست الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد واستمرت خلال الفترة الهلنستية، وتناولت مجموعة واسعة من المواضيع، بما في ذلك الفلسفة السياسية، والأخلاق، والميتافيزيقيا، علم الوجود، والمنطق، وعلم الأحياء والبلاغة، وعلم الجمال. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ب ط، دار المعارف، مصر، 1957م، ص5.

** والأفلاطونية الجديدة أثّرت كثيراً – في طور أحدث – بأفكار بعض الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا وغيره، وما تزال تؤثر في كثير من الطرق الصوفية في العالم الإسلامي. . ومن هنا كان اهتمامنا بتوضيحها للقارئ المسلم. أسست الأفلاطونية الجديدة في مدينة الإسكندرية على يد أفلوطين 205 – 270م الذي درس الفلسفة اليونانية، واطلع على الديانات القديمة والأساطير والسحر والشعوذة. . وكتب كتابات كثيرة في مذهبه الأفكار والمعتقدات: الأفلاطونية الجديدة خليط من الأفكار والفلسفات والمعتقدات الوثنية واليهودية والنصرانية، والأساطير، وغيرها. تدعو الأفلاطونية إلى إله تفيض عنه الأشياء جميعاً بحيث لا تنفصل عنه، فيضاً لا يتحدد بزمن أو تاريخ، ولا يتقيد بإرادة ولا ينقطع، وهذا الفيض لا ينقص مصدره، بل يظل كاملاً غير منقوص. وهذا الإله المبدأ الأسمى للوجود يطلق عليه واحد غير محدد بسيط لا كيف له، وهو الخير المطلق عندهم. انظر: على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص197.

*** النصرانية هي الرسالة التي أُنزلت على عيسى عليه الصلاة والسلام، مكمِّلة لرسالة موسى عليه الصلاة والسلام، ومتممة لما جاء في التوراة من تعاليم، موجهة إلى بني إسرائيل، داعية إلى التوحيد والفضيلة والتسامح، ولكنها جابهت مقاومة واضطهاداً شديداً، فسرعان ما فقدت أصولها، مما ساعد على امتداد يد التحريف إليها، فابتعدت كثيراً عن أصولها الأولى؛ لامتزاجها بمعتقدات وفلسفات وثنية، مرت النصرانية بعدة مراحل وأطوار تاريخية مختلفة، انتقلت فيها من رسالة منزلة من عند الله تعالى إلى ديانة مُحرَّفة ومبدلة، تضافر على صنعها بعض الكهان ورجال السياسة، انظر: شار جينيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، دار المعارف بمصر 1981م. ص105.

**** البوذية: هي فلسفة وضعية انتحلت الصبغة الدينية، وقد ظهرت في الهند بعد الديانة البرهمية الهندوسية في القرن الخامس قبل الميلاد. وكانت في البداية تناهض الهندوسية وتتجه إلى العناية بالإنسان، كما أن فيها دعوة إلى التصوف والخشونة ونبذ الترف والمناداة بالمحبة والتسامح وفعل الخير. وبعد موت مؤسسها تحولت إلى معتقدات باطلة، ذات طابع وثني، وهي تعتبر نظاماً أخلاقياً ومذهباً فكرياً مبنياً على نظريات فلسفية، وتعاليمها ليست وحياً، وإنما هي آراء وعقائد في إطار ديني. وتختلف البوذية القديمة عن البوذية الجديدة في أن الأولى صبغته أخلاقية، في حين أن البوذية الجديدة هي تعاليم بوذا مختلطة بآراء فلسفية وقياسات عقلية عن الكون والحياة. أسسها سدهارتا جوتاما الملقب ببوذا 560 – 480 ق. م وبوذا تعني العالم، ويلقب –أيضاً– بسكيا موني؛ ومعناه المعتكف. انظر: شار جينيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، مرجع سبق ذكره، 246.

***** الديانة الزرادشتية وتعرف أحياناً ب"المجوسية" نسبة لمؤسسها زرادشت ديانة قديمة، تعتبر أقدم الديانات التوحيدية المعروفة في العالم، تأسست منذ أكثر من 3000 سنة فيما يعرف اليوم بدولة إيران على تعاليم زرادشت، يعتقد معتنقوها بوجود إله واحد أزلي هو أهورامزدا بمعنى "الإله الحكيم" وهو خالق الكون، ويمثل الخير ولا يأتي منه الشر أبدا، تُنسب الزرادشتية إلى زرادشت المولود قبل ميلاد عيسى بحوالي 660 سنة بأذربيجان بفارس، انظر: جيفري برندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1993، ص89–95

ISSN: 2523 – 1871

والهندية **والمانوية***، إلا أنني وجدت أنه من الأفضل، قبل أن أتحدث عن كل واحدة على حدة، أن أوضح وأؤكد على أن التصوف غير دخيل في العقيدة الإسلامية، فركنا التصوف هما: الزهد، وحب الله.

إلا أنه تسربت إلى التصوف بعد الفتح –أي بعد عصره الأول– تعاليم من الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية مثلت المصادر غير الإسلامية للتصوف، وهي: الديانة المسيحية، الأفلاطونية المحدثة، الفلسفة الهندية والفارسية.

1– الديانة المسيحية:

نعلم أن بذور الزهد الأولى موجودة في كل دين سماوي وغير سماوي، بل في كل عقيدة وثنية وغير وثنية. فإذا قلنا إن بذور الزهد موجودة في القرآن، وجودها في الإنجيل، والتوراة، والبوذية، و**الفيدا****، والمانوية، والزرادشتية، وفي الديانات والعقائد الفرعونية، تأكدت لنا إسلامية الزهد الإسلامي، وخطأ الحكم القائل بنسبة الزهد الإسلامي إلى الرهبنة المسيحية أو غيرها.

إلا أن هذا التأكيد لا يجعلنا ننسى أن التصوف المتطور عن الزهد، بنظرياته الفلسفية الخارجة، حادث كل الحدوث في الملة الإسلامية، وخارج عن المنهج الإسلامي، فهذا التصوف الفلسفي قد تأثر ببعض المصادر المسيحية، إلا أن من الإنصاف العلمي القول بأن مذاهب الصوفية في العلم، ورياضتهم العلمية، ترد أساساً إلى مصدر إسلامي، ففي القرنين السادس والسابع الهجريين، مع ظهور التصوف السني ونفوذه، ظهر –أيضاً– في هذين القرنين مجموعة أخرى من شيوخ التصوف الذين مزجوا تصوفهم

* عقيدة دينية غنوصية، والغنوصية عرفان رباني بلا وساطة، يهدف إلى إدراك كنه الأسرار الإلهية، ظهرت في فارس في القرن الثالث الميلادي تنسب إلى الحكيم الفارسي ماني(216–276م)ابن فاتك المرتبط بمذهب غنوصي. ولد ماني في بابل وتربى في وسط يهودي مسيحي ذي ورع كبير، وأمضى مطلع شبابه في بلاد ما بين النهرين، وشرع في سنه العشرين في الدعوة إلى دينه الجديد، في محاولة إظهار دين عالمي مقبول من الجميع، وغير محدود بتعاليم باطني قائم على التلقين، وادّعى ماني أن إلهيين خصاه ودفعاه إلى إعلان مذهبه وتسمّى برسول النور، ويقوم هذا المذهب على الاعتراف ببعض الديانات السابقة ما عدا اليهودية التي يبغضها، وقال إنه جاء ليتمم عمل زرادشت وبوذا والمسيح، وهؤلاء شذرات ناقصة من الحقيقة أفسدها أتباعهم. انظر: جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى لشعوب، مرجع سبق ذكره، ص68.

** فيدا الكتاب المقدس للديانة الهندوسية، وهو كتاب يقع في 800 مجلد تقريباً، أُلِّفَ طيلة 1000 سنة وقيل 3 آلاف سنة، وهي النصوص المقدسة من الترانيم والتراتيل لدي الآريين الهنود لتكريم الآلهة، وهناك نوعان من النصوص الهندوسية: النصوص الهندوسية الدينية، والنصوص الهندوسية الكلاسيكية. عادةً ما تُقسم النصوص الهندوسية الأدبية إلى فرعين رئيسين: شروتي (المُبين)، وسمريتي (المحفوظ). تسن الفيدا تشريعات شروتي، التي تُعتبر موحاة من الآلهة، ولذلك فهي كُتب مُقدسة. انظر: جون كلور، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1995م، ص121–125.

بالفلسفة، مستخدمين في التعبير عن تصوفهم مصطلحاً فلسفياً استمدوه من مصادر متعددة، منها الديانة المسيحية، فنجد **الحلاج*** –مثلا– استخدم في تصوفه اصطلاحات مسيحية: كالكلمة، واللاهوت، والناسوت، والحلول، والاتحاد بالذات الإلهية، فقد نادى الحلاج بالحلول الصوفي، إلا أنه لم يكن في دعوى الحلول مسيحياً أول الأمر. كان يصدر عن سياق خاص، ثم وجد في المسيحية ما يؤيد دعواه، فنادى بعبارات مسيحية، فالمسيحية تنزل بالله إلى مستوى الإنسان، بمعنى حلول اللامتناهي في المتناهي، وهو ما أخذه الحلاج. كذلك نجد غلاة الشيعة بقيادة السبئية اليهودية قد أخذوا عن **الملكانية**** **(فكرة تأليه يسوع)** فعدوها، وقالوا بتناسخ الجزء الإلهي في علي، والأئمة المعصومين، حتى دخلت الدوائر الصوفية مع الأقطاب.

كذلك نظريات الاتحاد أو التجسد أو الحلول التي قالت بها فرقة اليعقوبية، وهي فرقة مسيحية تؤكد أن المسيح جوهر واحد فيه الإنسان والإله، وترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية اتحدتا اتحاداً كاملاً في الهوية في شخص المسيح، وأن القتل وقع على الجوهر من حيث هو إنسان وإله.

وعلى الرغم من أن الدليل القرآني ونصه ينفيان الاتحاد أو التجسد أو الحلول ﴿ **وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ** ﴾. (المائدة آية 116)، إلا أن تلك النظريات شدت خيوط النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام، فأكدتها الدوائر الصوفية عبر المد الشيعي في الإسلام، بعد أن نفاها القرآن وأعلن تكفير أصحابها. كذلك فكرة

* هو: **الحسين بن منصور بن محمى الملقب بالحلاج**، ولد عام244هـ يعتبر من أكثر الرجال الذين اختلف في أمرهم، وهناك من وافقوه وفسروا مفاهيمه، وبسبب فلسفته التي عبّر عنها بالممارسة، والتي لم ترض الفقيه محمد بن داود قاضي بغداد، والتي قد رآها متعارضة مع تعاليم الإسلام بحسب رؤيته لها، فرفع أمر الحلاج إلى القضاء طالباً محاكمته أمام الناس والفقهاء فلقي مصرعه مصلوباً بباب خراسان على يدي الوزير حامد بن العباس، تنفيذاً لأمر الخليفة المقتدر في القرن الرابع الهجري عام309هـ. وقد نشأ (الحسين) بواسط ثم دخل بغداد وتردّد إلى مكة واعتكف بالحرم فترة طويلة، وأظهر للناس تجلدًا وتصبرًا على مكاره النفوس، من الجوع والتعرض للشمس والبرد على عادة متصوفة الزرادشتيين، وكان قد دخلها، وكان الحلاج في ابتداء أمره فيه تعبد وتأله وتصوف، وقد طاف البلدان ودخل المدن الكبيرة، وانتقل من مكان لآخر داعياً إلى الله الحق على طريقته، فكان له أتباع في الهند وفي خراسان، وفي سركسان وفي بغداد وفي البصرة، لقد طور الحلاج النظرة العامة إلى التصوف، فجعله جهاداً ضد الظلم والطغيان في النفس والمجتمع، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، مؤسسة لرسالة، القاهرة، 2001م ص313/ 354.

** من المذاهب المسيحية، وكانت منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون، وتذهب هذه الفرقة (الملكانية) إلى أن الله (ثالث ثلاثة). انظر: أحمد شلبي، مقارنة الأديان، ط10، ج2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1993م، ص161.

ISSN: 2523 – 1871

المحبة الإلهية والبشرية التي كانت نقطة خلاف بين راهبين كبيرين هما القديس **(برنارد*)** والراهب **(فرنسيس الأسيسي**)** أثرت مضمون المحبة في الدوائر الإسلامية، بنتائجها المنحرفة وغير المنحرفة، ونقطة الخلاف أن **فرنسيس الأسيسي** ارتفع بالمحبة حتى محا بها الوجود الظاهر والواقع البشري، وجاء بنظرية الحلول، وأكد أن الله موجود في كل شيء، في كل إنسان، في كل حيوان، في كل أرض، في كل طير في السماء، وفي كل أسماك الماء.

ومما خالف فيه **(برنارد)** أنه لم يحتقر الجسد؛ بسبب نظرته في وحدة الوجود أو الحلول، ولم يتشاءم، بل دعا إلى التفاؤل المطلق والفرح العنيف الذي كان مصدره عنده هو إيمانه بأن الإنسان امتداد لله، وأن إرادته البشرية امتداد لإرادة الله، هذا الامتداد هو الذي غذى الحقل الصوفي في الإسلام بأعنف اتجاهات نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وهو –أيضاً– الذي حول المحاكاة إلى عبادة الأبطال لأنفسهم وعبادة الناس لهم. وكانت محاكاة السيد المسيح –عليه السلام– مثلاً أعلى، ظهر في الإسلام مثلها في نظرة الدوائر الشيعية **للإمام الحسين** –رضي الله عنه– كسيد الشهداء، كما ظهر مثلها في الدوائر الصوفية لدى **الحلاج**؛ فالحلاج قد اتخذ من العبارات القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية أساساً لنظريته في الإله الإنساني، في خلق العالم، في أمر الملائكة السجود لآدم، في فُتوّة إبليس الذي أطاع الله حق الطاعة في عصيانه أشد العصيان، في فُتوّة موسى، التي حققها عيسى. فإذا استقرأنا نص الحلاج في أساس نظريته نجده يقول: " تجلى الحق لنفسه في الأزل، قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق. وجرت له في حضرة أحديته مع نفسه، حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد –سبحانه– ذاته في ذاته، في الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه، نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه، فكان

* هو راهب فرنسي ولد عام 1090 في كليرفو، وشعر بدعوة عميقة لخدمة الرّب فدخل بعمر 22 سنة دير به تقشّف شديد، تكلّم عن أربعة درجات من الحب 1) حبّ الذّات من أجل الذّات. 2) حبّ الله من أجل الذّات، 3) حبّ الله من أجل الله، 4) حبّ الذّات من أجل الله. انظر: الموسوعة المسيحية، دار الكتاب المقدس، الموسوعة الإلكترونية، ص20.

** القديس **فرنسيس الأسيسي** عام 1182 كان في أول شبابه يعيش حياةً دنيوية كلها بذخ وترف، نال قسطه من التعليم، في عام 1206، كرس حياته للعبادة اتَّخذَ لباس النسّاك ممضياً وقته في خدمة الفقراء والبرص، انظر: الموسوعة المسيحية، دار الكتاب المقدس، الموسوعة الإلكترونية، ص 44.

ISSN: 2523 – 1871

هذا تجلياً لذاته في ذاته، في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية. ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية، يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه، لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر. ولما خلق آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه. وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو" (الحلاج، 1956م ، ص129).

كذلك هناك نص شهير تداولته كتب المراجع الصوفية الإسلامية، اتخذ الأفق الصوفي في الإسلام كمنهج للمحبة الخالصة. يقول النص: "إن السيد المسيح –عليه السلام– مر على طائفة من العبّاد، قد احترقوا من العبادة، كأنهم الشنان البالية، فقال: ما أنتم؟ فقالوا: نحن عبّاد. قال: لأي شيء تعبدتم؟ قالوا: خوفنا الله من النار، فخفنا منها، فقال: حق على الله أن يؤمنكم ما خفتم. ثم جاوزهم، ومر بآخرين أشد عبادة منهم، فقال: لأي شيء تعبدتم؟ قالوا: شوقنا الله إلى الجنات وما أعد فيها لأوليائه، فنحن نرجو ذلك، فقال: حق على الله أن يعطيكم ما رجوتم. ثم جاوزهم ومر بآخرين يتعبدون، فقال: ما أنتم؟ قالوا نحن المحبون لله، لم نعبده خوفاً من ناره، ولا شوقاً إلى جنته، ولكن حباً له، وتعظيماً لجلاله، فقال: أنتم أولياء الله حقاً، فبكم أمرت أن أقيم، فأقام بين أظهرهم" (الأصفهاني، 1405هـ، ص7) هذا النص المروي عن المسيح – عليه السلام – كثيرا ما نجده يروى في كتب الصوفية مثل (**قوت القلوب) لابن طالب المكي*** و**(والرسالة القشيرية) للقشيري****.

* هو شيخ الصوفية **أبو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي**، المكي المنشأ، العجمي الأصل. صاحب كتاب قوت القلوب في معاملة المحبوب المشهور في التصوف، الذي أخذ منه الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين. انظر: البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عودا معروف، ط1، ج3، دار الغرب الإسلامي، 2001م، ص 89.

** هو الإمام الزاهد، القدوة، **أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشري، الخراساني، النيسابوري**، الشافعي، الصوفي، المفسر، صاحب " الرسالة " كان علامة في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر والكتابة. صنف " التفسير الكبير " وهو من أجود التفاسير، وصنف " الرسالة " في رجال الطريقة، و نحو القلوب، وكتاب لطائف الإشارات وكتاب الجواهر، وكتاب أحكام السماع، وكتاب عيون الأجوبة في فنون الأسئلة، وكتاب " المناجاة "، ولد سنة 376هـ، وتوفي1074م. . انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، مؤسسة لرسالة، القاهرة، 2001م، ص227. ، انظر أيضا: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج1، المطبعة الميمنية، مصر، 1848م، ص229.

كما أن هذا النص، أو بالأحرى المصدر للسيد المسيح –عليه السلام– تتلمذ عليه أساتذة **رابعة العدوية***؛ فرابعة العدوية نسب إليها مضمون هذا النص شعراً ونثراً، وهو ما تتلمذ عليه في مدرسة **ابن عربي****، **وعمر بن الفارض*****' الذي عاش نظرية وحدة الوجود والشهود في حبه الإلهي وفلسفته. له شعر صوفي رائع، أثرى الأفق الفارس الشاعري مع **جلال الدين الرومي******'، الذي كان أشهر من ظهر بمدرسة **ابن عربي** حتى أعطى الأدب الرمزي الصوفي مضامين وصوراً جديدة.

* هي **رابعة بنت إسماعيل العدوي** شخصية عراقية، ولدت في مدينة البصرة حوالي عام100هـ717 م من أب عابد فقير، وهي ابنته الرابعة وهذا يفسر سبب تسميتها رابعة، توفي والدها وهي طفلة دون العاشرة، ولم تلبث الأم أن لحقت به، لتجد رابعة وأخواتها أنفسهن بلاعائل يُعينهن علي الفقر والجوع والهزال، فذاقت رابعة مرارة اليتم الكامل، دون أن يترك والداها من أسباب العيش لهن سوى قارب ينقل الناس بدراهم معدودة في أحد أنهار البصرة، كانت رابعة تخرج لتعمل مكان أبيها ثم تعود بعد عناء تهون عن نفسها بالغناء، حرمت من الحنان والعطف الأبوي، وبعد وفاة والديها غادرت رابعة مع أخواتها البيت بعد أن دب البصرة جفاف وقحط أو وباء وصل إلى حد المجاعة، ثم فرق الزمن بينها وبين أخواتها، فأصبحت وحيدة مشردة، وأدت المجاعة إلى انتشار اللصوص وقُطَّاع الطرق، فخطفت رابعة من قبل أحد اللصوص، وباعها بستة دراهم لأحد التجار القساة من آل عتيق البصرية، فأذاقها التاجر سوء العذاب. ولم تتفق آراء الباحثين على تحديد هوية رابعة، فالبعض يرى أن آل عتيق هم بنو عدوة ولذا تسمى العدوية. تمتعت رابعة بموهبة الشعر، وتأججت تلك الموهبة بعاطفة قوية ملكت حياتها، فخرجت الكلمات منسابة من شفتيها تعبر عما يختلج بها من وجد وعشق لله، وتقدم ذلك الشعر كرسالة لمن حولها؛ليحبوا ذلك المحبوب العظيم.ومن أشعارها التي تصف حب الخالق تقول:**(عرفت الهوى مذ عرفت هواك*وأغلقت قلبي عمن سواك)(وكنت أناجيك يامن ترى*خفايا القلوب ولسنا نراك)** انظر: عمر رضا كحاله، أعلام النساء ،مؤسسةالرسالة، ص142

** هو: **محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي**، أحد أشهر المتصوفين، لقبه أتباعه وغيرهم من الصوفية بكثير من الألقاب منها: رئيس المكاشفين، البحر الزاخر، بحر الحقائق، إمام المحققين، الكبريت الأحمر، و بالشيخ الأكبر" ولذا ينسب إليه الطريقة الأكبرية الصوفية. ولد في مرسية في الأندلس سنة 558هـ، وتوفي في دمشق عام 638هـ، كان أبوه محمد من أئمة الفقه والحديث، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف. وكان جده أحد قضاة الأندلس وعلمائها، فنشأ نشأة تقية ورعة نقية من جميع الشوائب الشائبة. وهكذا درج في جو عامر بنور التقوى.له العديد من المؤلفات منها: كتاب فصوص الحكم، الفتوحات المكية، تفسير ابن عربي، ترجمان الأشواق، شجرة الكون، الإعلام بإشارات أهل الإلهام، اليقين؛ من أقواله: من قال بالحلول فدينه معلول، وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ج23، مصدر سبق ذكره، ص 48، 49.

*** **أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد الحموي ابن الفارض**، أحد أشهر الشعراء المتصوفين، وكانت أشعاره أغلبها في العشق الإلهي، حتى إنه لقب بـ "سلطان العاشقين". والده من حماة في سوريا، وهاجر لاحقاً إلى مصر. ولد بمصر سنة 576هـ، ولما شب اشتغل بفقه الشافعية، وأخذ الحديث عن ابن عساكر. ثم سلك طريق الصوفية ومال إلى الزهد. رحل إلى مكة في غير أشهر الحج، واعتزل في واد بعيد عنها. وفي عزلته تلك نظم معظم أشعاره في الحب الإلهي، حتى عاد إلى مصر بعد خمسة عشر عامًا. توفي سنة 632هـ، ودفن فيها بجوار جبل المقطم في مسجده المشهور. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج1، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948م، ص383.

**** **محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلخي البكري**، عرف –أيضا– باسم مولانا جَلَال الدِّين الرُّومي: شاعر، عالم بفقه الحنفية والخلاف وأنواع العلوم، ثم متصوف كما يقول مؤرخو العرب. صاحب المثنوي المشهور بالفارسية، وصاحب الطريقة المولوية. ولد في بلخ في أفغانستان، وانتقل مع أبيه إلى بغداد في الرابعة من عمره، فترعرع بها في المدرسة المستنصرية، عرف بالبراعة في الفقه وغيره من العلوم الإسلامية، فتولى التدريس بقونية في أربع مدارس، بعد وفاة أبيه سنة 628هـ، ثم ترك التدريس والتصنيف والدنيا وتصوّف سنة 642هـ، فشغل بالرياضة وسماع الموسيقى ونظم الأشعار وإنشادها إلى حين وفاته عام 1273م، دفن في مدينة قونية، وأصبح مدفنه مزاراً إلى يومنا، وبعد مماته قام أتباعه وابنه سلطان بتأسيس الطريقة المولوية الصوفية، التي اشتهرت بدراويشها ورقصتهم الروحية الدائرية التي عرفت بالسماح والرقصة المميزة. له العديد من

ISSN: 2523 – 1871

2 – الأفلاطونية المحدثة:

تعتبر من أقوى المصادر التي أثرت الأفق الصوفي في الإسلام. جاءت مباشرة عن الأفلاطونية. وإن أخطر النظريات أثرا لدى الصوفية في الإسلام هي نظرية وحدة الوجود، كما وجدناها في **الغنوص الشرقي***. وإننا لنجد الفلاسفة في هذه النظرية يؤكدون عدم التفرقة بين الله والطبيعة، فالطبيعة عندهم هي الله، والله هو الطبيعة، واللفظ اليوناني القديم [Pantheisme Tlaneas] ومعناه وحدة الوجود، مكون من مقطعين الأول Tlan ومعناها كل، و**leas** وهي الله. والمذهب يقول: إنه لا شيء إلا الله، وإن كل شيء غير الله ليس إلا مظاهر خارجية، وأحوالاً لله.

ومن خلال الأفلاطونية المحدثة تأثر الأفق الإسلامي بالنظرية، فوحدة الوجود عند **أفلوطين**** تقول "**إن الكثرة في الواحد**". أما وحدة الوجود بالمعنى العام فتقول بالكثرة في الواحد، والواحد في الكثرة، والفارق هو نقطة البدء: هل نبدأ من الواحد لكي نقول بوجوده في الكثرة، وبهذا المعنى تكون الكثرة في

التصانيف مثل: الرباعيات، ديوان الغزل، مجلدات المثنوي الستة، المجالس السبعة، ورسائل المنبر، ومن أشهر أقواله: مَنْ لا يركض إلى فتنة العشق يمشي طريقاً لا شيء فيه حي، انظر: عناية الله أبلاغ الأفغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام ، الدار المصرية للكتاب، القاهرة، 1979م، ص63

* الغنوصية كلمة يونانية معناها المعرفة، ولكنها تطورت حتى أخذت معنى اصطلاحيا، هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو تذوق المعارف تذوقا مباشرا، بأن تلقى فيه إلقاء، فلا تستند إلى الاستدلال أو البرهنة العقلية، أما الغنوص فيتضح لنا من خلال أقدم مصدر لعقيدة الحق الإلهي المقدس، وفكرة الاتحاد والامتزاج بالنور الأول في الأفلاطونية والإشراقية، وفكرة التثليث المسيحي، وفكرة الكلمة أو "اللوغوس"، التي تطورت إلى فكرة الإنسان الكامل. كل هذا له أصول مصرية قديمة، مثل حورس وعبادة أوزيريس إله الخير، وإيزيس مثال الطهر وصراعها مع (ست) إله الشر، حيث تعيد أوزيريس إلى الحياة، ويتولد منها "حورس" الابن الحارس للنور المقدس، فإعادة أيزيس الحياة إلى أوزيريس عن طريق السر المقدس التي هي الكلمة فيما بعد، هي مصدر لفلسفة اللوجوس المسيحية، كما أن هذه الفكرة كان لها تأثير مباشر في نظرية الكلمة مع النظرية الصوفية الفلسفية في الإسلام، التي جاءت أولا عن طريق التشيع والشيعة مع الإمام المعصوم، وانتقلت إلى ساحة الصوفية مع القطب المستند إلى نور الولاية المقدسة، إلى أن تحطمت الوسائل مع نظريات الحلاج. انظر: والاس بَدج، آلهة المصريين، ترجمة: محمد حسين يونس، ج1، مكتبة مدبولي القاهرة، 1418 هـ/ 1998 م، ص318–320. و انظر –أيضاً–: مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ط3، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979م، ص298–299

** أفْلُوطين هو فيلسوف يوناني، يُعتبر أبرز ممثلي الأفلاطونية المُحْدَثَة. يُعرف في المصادر العربية بـ «الشيخ اليوناني». جميع المعلومات المتوفرة عن الفيلسوف أفلوطين أتت من تلميذه فرفريوس ودونها في مقدمة كتاب التاسوعات لأفلوطين. ولد سنة 205، وتوفي سنة270م، في ليكوبوليس باللاتينية: لايكو) في **مصر**، وهناك تكهنات بأنه مصري الأصل، أو يوناني، جاء في شبابه إلى الإسكندرية، وكان أفلوطين شديد النفور وعدم الثقة في الأمور المادية، ورث هذه النزعة من الأفلاطونية، يتفق أفلوطين مع المسيحيين الأرثوذكس في فكرتهم عن الخليقة ((الكل من لا شيء)). رغم أن أفلوطين لا يذكر المسيحية في أي من كتاباته. يعارض أفلوطين الأفكار الغنوصية. ويعارض تشويههم لفلسفة أفلاطون وازدرائهم المبالغ فيه للعالم. ويصفهم عموماً بالهرطقة والصلف. انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة. بيروت، 2006م، ص 76.

الواحد، أم تكون نقطة البدء هي الكثرة التي نرتفع منها إلى الواحد، وفي هذه الحالة يكون الواحد في الكثرة"(بدوي ، 1970م، ص133). أما الغنوصية فهي جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرن الأول والثاني للميلاد، ولها نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب، وتحاول التوفيق بين جميع الأديان، وتمزج الدين بالفلسفة.

ففي النظرة الأفلاطونية يجب على النفس الإنسانية أن ترجع من حالة التبدد والكثرة إلى حال الوحدة المطلقة، التي تكون فيها النفس في حال الفناء والمحو، ويصبح كل شيء في حالة عماء؛ هذه الحالة –أي حالة العماء– هي نفسها ما نجدها عند الصوفية المسلمين تحت اسم الغراب الأسود، وهي تعبر عن ارتفاع الإنسان من مرتبة الفناء والمحو، بعد أن اجتاز جسر القلق والتردد والخوف، إلى مرتبة الطمأنينة، بعد مرتبة الصعق، فأصبح وكأنه هو الله، أو بأنه الله، كما قال **البسطامي*** **والحلاج:** "وحين يفصل أفلوطين في وصف هذه الحالة يؤكد أنها تأتي، لاباختيار، بل تتلقاها النفس وكأنها نور يهبط عليها"(محمود ، ص30). وهو هنا يؤكد لنا وحدة الشهود في الاتحاد، والبقاء عبر الفناء. والواقع أن مذهب وحدة الوجود ينقسم إلى: وحدة وجود باطنة Immanent ووحدة وجود صدورية Immanentiste، الأولى تقول بأن الله حال في الكون، أما الثانية فتقول بأن المبدأ (الله) تصدر عنه المخلوقات، والصدور لا يمس جوهر الله. والنوع الأخير في مذهب الصدور هو النوع الأفلاطوني الذي دخل الأفق الصوفي الإسلامي أولاً، وإن كان كلاهما ينفيان عملية الخلق من العدم كنتيجة محتومة، مهما حاولنا وتعسفنا في نفي ذلك.

* هو **أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان البسطامي** المعروف بـ(با يزيد). ينحدر من سلالة مزدكية، إذ إن جده لأبيه كان زرادشتيا، واعتنق الإسلام. قضى أبو يزيد القسم الأكبر من حياته في بلدته (بسطام) التي ولد بها سنة 188هـ، وهي بلدة في شمال شرقي إيران، ومات هناك حوالي سنة (234هـ أو 261هـ/874م) كان تعليمه تعبيراً مباشراً عن حياته الداخلية. أخذ نظريته في الفناء عن أصول هندية، وفصل بين المعرفة والعبادة. لم يترك أبو يزيد أي أثر مكتوب، أما الأساس في تجربته الروحية فقد وصلنا على شكل قصص أو حكم أو مفارقات، جمعها تلاميذه المباشرون أو بعض زائريه، وهي في مجملها ذات قيمة ميتافيزيقية وروحانية لا تقدر. وقد عرفت هذه الحكم في تاريخ الإسلام باسم"الشطحات"، التي ترجمها الجنيد أو بالأحرى ترجم بعضها من الفارسية إلى العربية. تلاميذ أبي يزيد: ابن أخيه أبو موسى عيسى بن آدم، وهو ابن أخيه البكر آدم، إذ بواسطته عرف شيخ بغداد الكبير (الجنيد) مقالات أبي يزيد، وترجمها وصحبها بشروح. أهم مرجع عن حياة أبي يزيد ومقالاته هو كتاب (النور في كلمات أبي يزيد طيفور) لمحمّد سهلجي، طبعه عبد الرحمن بدري في القاهرة سنة 1949م، بالإضافة إلى مجموعة الحكم التي جمعها روزبهان الباقلي الشيرازي"، وأرفقها بشرح شخصي جدا، ضمن ما خصصه لشطحات الصوفية عموماً. أما إحدى السمات المميزة لمذهب أبي يزيد فيرويها الطوسي في كتابه (اللمع)، وهي تقسيمه الوعي إلى أنا (الأنانية) وأنت (الأنتية) وهو(الهوية) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج13، مصدر سبق ذكره، ص36.

ISSN: 2523 – 1871

ولا شك مطلقاً في أن النوع الأول من مذهب وحدة الوجود، وهو المعنى الباطني الحال في الكون، قد دخل تحت مصطلح الحلول Incarnation في القرنين الثالث والرابع الهجريين، مع الحلاج، وهو ما يسمى الآن في العصر الحديث باسم الواحدية Monisme". فالأفلاطونية المحدثة من المصادر غير الإسلامية التي دخلت على التصوف الإسلامي، فعلى الرغم من إقبال المسلمين على حضارات غيرهم من الأمم، إلا أن إقبالهم على الثقافة الهلينية كان عن طريق الاتصال المباشر **بالأفلاطونية المحدثة**، التي تنسب إلى **أفلوطين***، الذي نشأ في مصر، ثم ذهب إلى روما في القرن الثالث الميلادي، وله **(كتاب التاسوعات)** الذي نقل بعضه إلى اللغة العربية بعنوان **(الأتولوجيا)** أي **(الربوبية)**؛ هذا الكتاب الذي اعتقد المسلمون خطأً أنه لأرسطو، وهو في الواقع **لأفلوطين**، الذي عرفوا من ورائه **أفلاطون*** والثقافة اليونانية القديمة، فظهرت الربوبية في الوسط الإسلامي، وكان لها أثرها المباشر في نظريات الاتصال **الفارابية**' ونظريات **البسطامي والحلاج.**

يقول **أفلوطين** في ذلك الكتاب: "إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانباً، وصرت كأني جوهر متجرد بلا بدن، فأكون داخلا في ذاتي راجعاً إليها، خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً"(الجيلي ، 1981م، ص117). من هذا الكتاب تسربت إلى الصوفية أفكار: الفيض، النور، التجلي، وغير ذلك من الأفكار المعروفة لديهم الشائعة بينهم.

* أفلاطون Plato هو: إرستوكليس بن إرستون، فيلسوف يوناني كلاسيكي، رياضياتي، كاتب لعدد من الحوارات الفلسفية، ويعتبر مؤسس أكاديمية أثينا، وهي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي، معلمه سقراط وتلميذه أرسطو.)عاش 427 ق. م – 347 ق. م، ظهر نبوغ أفلاطون وأسلوبه ككاتب واضح في محاوراته السقراطية في نحو ثلاثين محاورة، التي تتناول مواضيع فلسفية مختلفة: نظرية المعرفة، المنطق، اللغة، الرياضيات، الميتافيزيقا، الأخلاق والسياسة، يغلب على مؤلفات أفلاطون طابع المحاورة، وهو أسلوب كان شائعاً في العصر الذي ازداد فيه نشاط السفسطائيين وسقراط، يعد أفلاطون أول فيلسوف يوناني وصلتنا جميع مؤلفاته،. وقد أسس أفلاطون الفلسفة المثالية، وعرف الفلسفة بأنها السعي الدائم؛ لتحصيل المعرفة الكلية الشاملة، التي تستخدم العقل وسيلة لها، وتجعل الوصول إلى الحقيقة أسمى غاياته. انظر: محمد أحمد منصور، موسوعة أعلام الفلسفة، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، 2001م، ص61.

ISSN: 2523 – 1871

وفي النص الآتي أوضح دليل على ما كان لآراء الغنوصية والثانوية والمانوية والأفلاطونية الحديثة من أثر عميق في التصوف الإسلامي. قال درويش الرفاعي: "سبعون ألف حجاب تفصل بين الله (الحق الأحد) وبين عالم الحس والمادة. وكل روح تمر، قبل مولدها، خلال هذه السبعين ألفاً، نصفها الباطن نور، ونصفها الظاهر كلمة. فإذا مرت الروح خلال حجاب من حجب النور، نفت عنها حالة من الحالات الربانية، وإذا مرت خلال حجاب من حجب الظلمة تسربلت حالة من الحالات الدنيوية. ومن ذلك أن الطفل يستهل صارخاً؛ لأن الروح تدرك انفصالها عن الله الحق الأحد. وإذا بكى الطفل في منامه، فذلك لأن الروح تتذكر شيئاً مما فقدت، وقد جر اختراق الحجب عليها النسيان. ومن هنا سمي الإنسان إنساناً، وهو الآن سجين جسمه، مقطوع عن الله بهذه الحجب الكثيفة، وجماع غرض الصوفية –طريق الدراويش– أن تهيئ له مهرباً من هذا السجن، وأن ترفع عنه هذه الحجب السبعين، وأن تعيد إليه الوحدة الأصيلة بالواحد الأحد، وهو لا يزال في جسمه. فالجسد لا يخلع، ولكن يصفى، ويجعل روحانياً، فيكون عوناً للروح، لا عقبة في سبيلها، إنه كالمعدن الذي يصفى بالنار ويغير. والشيخ يخبر مريده بأن عنده سر تغيره، ويقول له: "سنلقيك في نار الإحساس الروحي وستطفو نقياً"(القشيري ، ص65).

لذا لا نجد غرابة في انتشار أقوال مثل الحلول وغيره في الدوائر الصوفية الإسلامية منذ أن شاعت مع **جهم بن صفوان***، ثم اندفعت في أفق الفكر الإسلامي، وشكلت مذاهب الفيض والإشراق والمعرفة والجذب والحلول والاتحاد ووحدة الشهود ووحدة الوجود، فإذا نظرنا في مذاهب الفيض الأفلاطوني، نجد أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في الأفلاطونية، وهذا ما نجده في مدرسة **ابن عربي**، في الحقيقة المحمّدية أول فيض من الذات الإلهية، ثم بقية الفيوضات في جميع الموجودات، وعند **ابن الفارض** في وحدته الشهودية، وفي مذهبه في القطبية والحقيقة المحمّدية، وعند الإشراقية السهر وردية والشيرازية، التي تجعل الله

* الجهم بن صفوان شخصية من أكبر شخصيات الإسلام، وقد نسبت إليه فرقة الجهمية، ثم المعتزلة: فلقبت المعتزلة منذ عهد المأمون بالجهمية، يكنى أبا محرز، نشأ في سمرقند بخراسان، ثم قضى فترة من حياته الأولى في ترمذ، أخذ عن الجعد بن درهم في الكوفة، وهناك عرف الجهم منهج الجهد، وهو منهج التأويل وعدم الاهتمام بعلم الحديث، كان ذا أدب ونظر وذكاء وفكر وجدال ومراء، قتل سنة128هـ، أهم آراء الجهم، مشكلة الألوهية، المشكلة الإنسانية. انظر: ابن حجر العسقلاني، الميزان، ط2، ج2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1971م، ص144.

نورالأنوار فياضاً بالأنوار القاهرة، وهي النفوس والعقول، وبالجواهر الغاسقة الناشئة عن الأنوار، وهي الأجسام، حتى المصطلحات في المثل أو المعاني الأزلية والحقيقية، وحقيقة الحقائق، والعلة والمعلول، والوحدة والكثرة، وتحقق الذات في الموضوع وشيوع الموضوع في الذات.

إذن كل هذه الموضوعات تعود إلى مصادر الأفلاطونية وأصولها، فقد أخذت النظريات الصوفية لدى الصوفية الفلاسفة أو الفلاسفة الخلص لدى المشائية الإسلامية جوهرها من الأفلاطونية، وخاصة في المعرفة الإشراقية، التي تلقى إلقاء في النفس عند تطهرها وتحررها، ويكفينا دليلاً التاسوع الخامس **لأفلوطين** الذي يقول فيه: "النفس التي لا تضاء بضوئه تظل بغير رؤية، فإذا أضيئت فإنها تحتوي على كل ما تنشده، فترى الأسمى بالأسمى، ترى الأسمى الذي هو في الوقت نفسه وسيلة الرؤية، لأن مايضئ النفس هو نفسه الذي تريد رؤيته، كما أننا نرى الشمس بضوء الشمس" (كرم،1957م، ص56). **فأفلاطون** قد مارس هذه التجربة، ونجده قد أعطى هذا الاتجاه نفسه. **للفارابي*** **وابن سينا**** **والحلاج والسهروردي*****

---

* هو **أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي**. ولد عام 260هـ874/م في فاراب بإقليم تركستان (كازاخستان حالياً) وتوفي عام 339هـ950/م .فيلسوف مسلم اشتهر بإتقان العلوم الحكمية، وكانت له قوة في صناعة الطب. ولد في مدينة فاراب ولهذا اشتهر باسمه نسبة إلى المدينة ، يعود الفضل إليه في إدخال مفهوم الفراغ إلى علم الفيزياء. تأثر به كل من ابن سينا وابن رشد. تنقل في أنحاء البلاد وفي سوريا، قصد حلب وأقام في بلاط سيف الدولة الحمداني فترة، ثم ذهب إلى دمشق وأقام فيها حتى وفاته عن عمر يناهز 80 عاماً ودفن في دمشق، ووضع عدة مصنفات، كان أشهرَها كتابٌ حصر فيه أنواع العلوم وأصنافها، ويحمل هذا الكتاب اسم إحصاء العلوم. سمي الفارابي "المعلم الثاني" نسبة للمعلم الأول أرسطو، والإطلاق بسبب اهتمامه بالمنطق؛ لأن الفارابي هو شارح مؤلفات أرسطو المنطقية. انظر :بروكلمان:تاريخ الأدب العربي، تحقيق:عبد الحليم النجار، رمضان عبد التواب، ج1، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1977م، ص210.

** هو **أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا**، عالم وطبيب مسلم من بخارى، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. ولد في قرية أفشنة بالقرب من بخارى في أوزبكستان حالياً، ولد سنة 370هـ980 م، وتوفي في همدان في إيران حاليا سنة 427هـ1037 م. عُرف باسم الشيخ الرئيس، وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبو الطب الحديث في العصور الوسطى. وقد ألّف 200 كتاب في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب. ويعد ابن سينا من أول من كتب عن الطبّ في العالم، وقد اتبع نهج أبقراط وجالينوس. وأشهر أعماله كتاب القانون في الطب، الذي ظل لسبعة قرون متوالية المرجع الرئيسي في علم الطب، وبقي كتابه، ويُعد ابن سينا أوَّل من وصف التهاب السَّحايا الأوَّليّ وصفًا صحيحًا، ووصف أسباب اليرقان، ووصف أعراض حصى المثانة، وانتبه إلى أثر المعالجة النفسانية في الشفاء، انظر: محمد أحمد منصور، موسوعة أعلام الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص15.

*** هو **أبوالفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي** ويلقب بشهاب الدين، واشتُهر باسم السهروردي المقتول؛ تمييزاً له عن صوفيين آخرين في الشرق الإسلامي، نلاحظ غلبة لقب شيخ الإشراق على بقية الألقاب باعتباره يحمل اسم حكمته التي اشتهر بها حكمة الإشراق، التي أضحت مدرسة فلسفية صوفية متكاملة ماتزال حتى يومنا هذا، لاسيما في الهند وباكستان وإيران، وأبوالفتوح فيلسوف إشراقي شافعي المذهب، ولد في سهرورد الواقعة شمال غربي إيران، وقرأ كتب الدين والحكمة، ونشأ في مراغة، وسافر إلى حلب وبغداد، حيث كان مقتله بأمر صلاح الدين بعد أن نسب البعض إليه فساد المعتقد، ولتوهم صلاح الدين أن السهروردي يفتن ابنه بالكفر والخروج عن الدين، وكان مقتله بقلعة حلب سنة 586هـ مع أنه كان من كبار المتصوفة في زمانه، ومن أفقه علماء عصره بأمور الدين والفلسفة والمنطق والحكمة، ويسمي مذهبه الذي عرف به "حكمة الإشراق" وله كتاب بهذا الاسم. ومن كتبه –أيضا– رسائل في اعتقادات الحكماء وهياكل النور. انظر: محمد أحمد منصور، موسوعة أعلام الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص179.

ISSN: 2523 – 1871

وابن عربي وابن الفارض، وابن سبعين* وبقية الركب المشائي أو الصوفي، كذلك نجد الأفلاطونية ترتفع بالمتناهي إلى مقام اللا متناهي، وباتحاد الإنسان بالله عبر صعق الفناء. يقول أفلاطون في التاسوع الخامس: "وقد حدث مرات عدة أن ارتفعت خارج جسدي، بحيث دخلت نفسي، كنت حينئذٍ أحيا، وأظفر باتحاد مع الإلهي"(رسل ، 1954م، ص 449). ويقول في التاسوع الرابع: "يجب على أن أدخل في نفسي، ومن هنا أستيقظ، وبهذه اليقظة أتحد بالله". "يجب على أن أحجب عن نفسي النور الخارجي، لكي أحيا وحدي في النور الباطن"(رسل ، 1954م، ص 450).

وعلى الرغم مما تبين من العرض السابق إلا أنه يجب أن ننوه إلى أمر هام وضروري، وهو أن التصوف الإسلامي كان في أول عهده خلقاً دينياً، لم يحاول أن يجد له مذهباً فلسفياً يبنى عليه تقاليده، بل يتغذى بالتأمل وقهر النفس والصلاة، ولكنه **(أي التصوف الإسلامي)** قد وجد هذا المذهب، وهو مزيج من **الغنوصية والمانوية** تسيطر عليه **صبغة الأفلاطونية الحديثة**، فأكثر آراء فلاسفة التصوف، وعلى الخصوص آراء **ذي النون المصري**** تتفق مع الآراء التي وجدت في كتابات (ديونيسيوس) هي في الحقيقة تعبر عن مؤلفات وضعها **(أسطفانوس برصديلي)** الراهب الغنوصي السرياني، الذي كانت آثاره منقولة إلى العربية ومنتشرة انتشاراً واسعاً عند ظهور التصوف الإسلامي، حيث كان السريان يعنون، منذ

* هو: **عبد الحق بن سبعين**، ويكني بأبي محمد، ويلقب في المشرق بقطب الدين، فيلسوف متصوف أندلسي ومسقط رأسه رقوطة اليوم (Ricote) بمرسية في الأندلس، وينتمي إلى أسرة نبيلة وافرة الغنى، كان لها شأن بالأندلس، قضى مطلع شبابه بها، حيث تعلم العربية والأدب، ونظر في العلوم العقلية، وأخذ التصوف عن أبي إسحق إبراهيم بن يوسف بن محمد بن الدهاق. وقد لقب بشيخ السبعينيَّة؛ نسبة إلى الطريقة الصوفية التي يسمى أتباعها بالسبعينية، كما يسمون »الليسية« لأن ذكرهم كان: «ليس إلا الله، واشتهر بابن سبعين لأنه كان يطلق على نفسه ابن دارة، والدارة في الحساب =حرف العين= 70، اشتهر برسالته المسائل الصقلية، والتي كانت عبارة عن أجوبة لأسئلة أرسلها الإمبراطور فريدريك الثاني إلى الدولة الموحدية. انتشر صيته في أوروبا في عصره، فذكره البابا وتحدث عنه حيث قال: إنه ليس للمسلمين اليوم أعلم بالله منه، تعتبر فلسفته أحد المنعطفات الفكرية والإضافات التي عمَّقت طريق البحث الفلسفي ضمن إطار الدين. ولد عام614هـ، وتوفي عام 669هـ له العديد من المؤلفات منها: الحروف الوضعية في الصدور الفلكية، بدء العارف ... إلخ، انظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج3 الطبعة: الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، 1971م، 392.

** هو: **ثوبان بن إبراهيم**، كنيته "أبو الفيض" ولقبه "ذو النون"، أحد أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري ومن المحدثين الفقهاء. ولد في أخميم في مصر سنة 179 هـ الموافق 796 م وتوفي في مصر سنة 245 هـ الموافق 859 م، وأبوه كان نوبياً. كان أوحد وقته علماً، وورعاً، وحالاً، وأدباً، ومن المحدثين الفقهاء. من مؤلفاته كتاب »حل الرموز وبرء الأرقام في كشف أصول اللغات والأقلام «وهو من ضمن العلماء العرب الذين سبقوا شامبليون في فك رموز الأبجدية الهيروغليفية. روى الحديث عن مالك بن أنس والليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة. درس على علماء عديدين وسافر إلى سورية والحجاز. يذكر القشيري في رسالته أنه أول من عرّف التوحيد بالمعنى الصوفي، وأنه أول من وضع تعريفات للوجد والسماع والمقامات والأحوال، من أقواله: "مدار الكلام على أربع: حبُّ الجليل، وبغض القليل، واتباع التنزيل، وخوف التحويل. " انظر: محمد أحمد منصور، موسوعة أعلام الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص154م.

عهد بعيد، بنقل الآثار إلى لغتهم وشرحها واختصارها والتعليق عليها، وكان من ضمن هذه الآثار كتاب **أفلوطين (الربوبية)**، إلا أن هذه الآثار لم تدخل صافية، بحيث يصبح من السهل تحديدها تحديداً دقيقاً، وإرجاعها إلى مصادرها بشكل صريح وواضح، فأكثرها يشترك في بعض الأمور، ويتفق حول بعض الحقائق، فحياة النسك مثلاً مشتركة بين البوذية والمسيحية، كما يشترك بينهما الفقر والتوكل. والمحبة الإلهية عامل مشترك بين المسيحية والأفلاطونية الحديثة، كما أن مذهب الحجب غنوصي بقدر ما هو **أفلاطوني**، فهذه المذاهب المختلفة لم تنشأ مستقلة متباعدة، بل تعارضت وتفاعلت، خصوصاً في **الإسكندرية**، كما تفاعلت وتعارضت مع الإسلام في **دمشق والبصرة والكوفة وبغداد**.

3 – الفلسفة الإشراقية لأهل العرفان:

قبل أن نتحدث عن هذه الفلسفة يجب أن نعرف معنى فلسفة مشرقية ومعنى إشراقية ومعنى العرفان.

- **فلسفة مشرقية** (Orientalism) "هي الحكمة المشرقية؛ أي التي تنتمي إلى المشرق. وهي الحكمة اللدنية التي تقوم على المشاهدة الباطنية"(الحنفي ، 1992م، ص197).
- معنى **إشراقية** هي "الفلسفة الإشراقية، وهي التي قال بها **السهروردي**، ويعني بالإشراق إشراق الشمس عند طلوعها أو الظهور الصباحي للأنوار المعقولة التي تتبدى للصوفية، ويصفه أتباعه بأنه شيخ الإشراقيين، في مقابل **الفارابي** شيخ المشائين، والأولون علمهم كشفي أو حضوري، ومعرفتهم مشرقية أو لدنية، تنتمي إلى المشرق، وتقوم على المشاهدة الباطنية، والآخرون علمهم صوري، ومعرفتهم مغربية، أي تنتمي إلى المغرب، وتقوم على التفكير الاستدلالي"(الحنفي ، 1992م، ص24). فالفلسفة المشرقية تنسب إلى **السهروردي**، الذي يكنى عادة باسم **(شيخ الإشراق)**، فهو صاحب كتاب **(حكمة الإشراق)** الذي يحمل فكرة حكمة لدنية مشرقية، يحيي فيه حكمة فارس القديمة. والوجوه الكبيرة التي تتحكم في سير المذهب هي "**هرس وأفلاطون وزرادشت**".
- **العرفان**: في اللغة العربية مصدر (عرف) فهو و(المعرفة) بمعنى واحد. يقول في لسان العرب: (العرفان: العلم، عرفه يعرفه عرفة وعرفانا ومعرفة)(ابن منظور ، 2003م، ص111). وقد ظهرت

ISSN: 2523 – 1871

كلمة (عرفان) عند المتصوفة الإسلاميين؛ لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يلقى في القلب على صورة (كشف) أو (إلهام). ومع أن هذا المصطلح لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة، إلا أنه كان هناك منذ البداية لدى المتصوفة تمييز بين معرفة تكتسب بالحس أو بالعقل، أو بهما معاً، وبين معرفة تحصل بـ (الكشف) و(العيان).

إذن فالفلسفة الإشراقية لأهل العرفان "هي من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام منها. وبيان ذلك أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع، بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة، وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد. والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين: أحدهما طريقة أهل النظر والاستدلال، وثانيهما طريقة أهل الرياضة والمجاهدات.

والسالكون للطريقة الأولى: إن التزموا ملة من ملل الأنبياء –عليهم الصلاة والسلام– فهم المتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشاءون. والسالكون للطريقة الثانية: إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون"(القنوجي ، 1978م، ص247).

ويرى **السهروردي** وشارحوه المباشرون أن فكرة الإشراق "اسم يعني السناء والبهاء وإشراق الشمس عند طلوعها"(السهروردي ، 1898م، ص120.). وتبدو على نحو ثلاثي:

(1) فنستطيع أن نفهم منها الحكمة أو الحكمة اللدنية، التي يشكل الإشراق أصلها، باعتبار أنه يمثل ظهور الكائن وإشراقه معاً، وفعل الوجدان الذي يكشف هذا الكائن، وعندما يكشفه يقوده إلى الظهور، ويجعل منه ظاهرة. وكما أن هذا المصطلح يعني في العالم الحسي سناء الصباح وبهاءه وأول بريق للنجم، كذلك فإنه يعني في سماء الروح (المثالية) لحظة تجلي المعرفة.

(2) ونتيجة لذلك فإننا نفهم الفلسفة المشرقية أو الحكمة اللدنية المشرقية، على أنها عقيدة تستند إلى محاضرة الفيلسوف للظهور الصباحي للأنوار المعقولة، وانسكاب مطالعها على الأرواح لدى مفارقة هذه الأرواح للأجساد. فموضوع الكلام هنا، إذاً، هو فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية، ومعرفة هي معرفة مشرقية بالنظر؛ لانتسابها إلى مشرق المعقولات الخالصة.

ISSN: 2523 – 1871

(3) نستطيع أن نفهم أن فلسفة الإشراق هي فلسفة تشير إلى حكمة الإشراقيين أو المشرقيين، أي حكمة حكماء فارس القديمة، وهذا ليس بسبب موقعهم على الأرض وحسب، وإنما لأن معرفتهم نفسها كانت مشرقية، بمعنى أنها كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية.

أما **قطب الدين الشيرازي*** فيقول: "حكمة الإشراق: أي الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، هو –أيضاً– يرجع إلى الأول (أي الإشراق)؛ لأن حكمتهم كشفية ذوقية، نسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها. وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء اليونان خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير"(السهروردي ، ص94).

الفلسفة الإشراقية إذن: هي علم حضوري اتصالي شهودي، وإشراق حضوري، تشرق به النفس على الموضوع، وذلك بصفتها كائناً نورانيا؛ أي أنها تستحضره أمامها، وذلك بأن تستحضر نفسها، فظهورها هي نفسها لنفسها هو حضور هذا الحضور، وهذا هو الحضور الظهوري أي الإشراقي، فحقيقة كل علم موضوعي ترجع إلى شعور الإنسان العارف بذاته، وكذلك الأمر بالنسبة لكائنات جميع العوالم والأجرام النورانية كلها، فبفعل شعورهم بذواتهم نفسه، يصبحون حاضرين بعضهم أمام بعضهم الآخر. وهكذا تقوم الفلسفة الإشراقية بوصل الفلسفة والتصوف وصلاً لن يفترقا بعده.

إذن مما سبق نرى أن مبدأ الإشراق، أو بالأحرى مبدأ الفلسفة الإشراقية وأساسها الأول "هو أن الله نور الأنوار، ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى، هي عماد العالم المادي والروحي،

* العالم المسلم الطبيب الفارسي **قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي**، ولد في كازرون بإيران، وتعلم الطب على يد والده وعمه، ثم تتلمذ على نصير الدين الطوسي. وقد زار عدداً من البلدان، فذهب إلى خراسان والعراق وفارس ومصر، ومارس الشيرازي إلى جانب نشاطه العلمي، القضاء والدبلوماسية، حيث عين قاضياً في إحدى مدن فارس، هو عالم من علماء الرياضيات والفلك والفيزياء والفلسفة البارزين. وقد تجلت إسهاماته في الفيزياء في شرحه لقوس قزح" شرحاً وافياً هو الأول من نوعه، كان الشيرازي يعتمد في بحوثه على المشاهدة والتجربة والاستنتاج، مع الأخذ بالبرهان الرياضي على المسائل الفيزيائية والفلكية. انظر: محمد أحمد منصور، موسوعة أعلام الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص244

والعقول المفارقة ليست إلا وحدات عن هذه الأنوار، تحرث الأفلاك، وتشرف على نظامها"(السهروردي ، 1960م، ص28–29.).

هذا النص يوضح مدى تأثر **السهروردي** بالنظرة الفارابية المشائية **وابن سينا**، وذلك يوضح لنا أيضاً أن فكرة الإشراق، وإن نُسِبت إلى **السهروردي**، إلا أننا نجد **ابن سينا** يقدم لنا مدخلاً مباشراً للمدرسة الإشراقية مع **السهروردي**، وذلك حين يفرق **ابن سينا** بين الزاهد والعابد والعارف. يقول ابن سينا: "المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يختص باسم الزاهد، والمواظب على نقل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره، يخص باسم العارف"(ابن سينا ، 1992م، ص369)، أما السعادة فهي: "ليست مجرد لذة جسمية، بل هي غبطة روحية، وسمو معنوي، واتصال بالعالم العلوي؛ هي عشق وشوق مستمران (وما العشق الحقيقي إلا الابتهاج) والنفوس البشرية، إذا نالت الغبطة العليا في حياتها، كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشروق، اللهم إلا في الحياة الأخرى.

وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجتها، ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة، التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة. وليست الغاية من السعادة إلا مجرد الاتصال بين العبد وربه، يحظى فيه بضرب من الإشراق؛ هذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة، بل عن طريق العقل الفعال"(ابن سينا ، 1992م ، ص 180)، ففلسفة العشق **لابن سينا**، أو فلسفته لشروق نور الحق في سره، يعطينا المدد الضخم لمدرسة الإشراق.

وهنا نذكر ذلك المعراج المشائي الذي عرجت عليه نظرية الاتصال، وأثرت مضمون نظرية **السهروردي** إثراء ضخماً، وهي كما حددها **ابن سينا** "تتدرج من مرحلة الإرادة إلى مرحلة الرياضة، إلى مرحلة الحد، إلى مرحلة السكينة، إلى مرحلة الملكة، التي نصل بها أخيراً إلى منازل الاتصال "(ابن سينا ، 1992م ، ص 21).

ولاشك في أن هذا إنتاج **الأفلاطونية المحدثة** لدى التاسوعات، كما أن هذا المعراج المشائي الصاعد على مدارج **الأفلاطونية المحدثة** هو الذي صاغه **السهروردي** في طريق العروج إلى الجناب الأعلى، حيث يقول في التلويحات: "أول ما يبتدئ عليهم أنوار خاطفة لتلك الطوالع واللوائح، ثم يمعنون

في الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها لملكة متمكنة، بعد ذلك يثبت الخاطف، وعند ثباته يسمى السكينة، وعند التوغل تصير ملكة. ثم يحصل لهم قوة عروج إلى الجناب الأعلى" (السهروردي ، 2005م، ص107).

إذن فدراسة مذهب الإشراق تتمثل فيها المرحلة النهائية لتطور مذهب ابن سينا، وانطلاق الجانب الصوفي في المدرسة المشائية الإسلامية إلى غايتها الإشراقية.

كذلك هناك مدخل مباشر لفلسفة **السهروردي** في مدرسة الإشراق هو القرامطة، فأبو الحسن محمد ابن أحمد الملطي الشافعي يحدد لنا أصول الإشراقية في نور الأنوار والنور الغاسق اللذين أقام عليهما **السهروردي** صرح فلسفته، فيقول في (التنبيه) عن الفرقة الخامسة من الرافضة: "هم القرامطة، وهم يقولون: إن الله نور علوي لا تشبهه الأنوار، ولا يمازجه الظلام، وأنه تولد من النور العلوي، النور الشمشماني، فكان منه الأنبياء والأئمة، فهم بخلاف طبائع الناس، وهم يعلمون الغيب، ويقدرون على كل شيء، ولا يعجزهم شيء"(المالطي ، 1949م، ص20). كما أن هناك مصدرا آخر هو نفس المصدر الشيعي القرمطي، يمثله قبل **السهروردي** إخوان الصفاء في موسوعتهم الكبيرة الموفقة بين الفلسفات المختلفة، وثنية وغير وثنية، فالذي قاله إخوان الصفاء عن أسمى النفوس بأنه "من كان عربي الدين، مسيحي المنهج، يوناني العلم، هندي البصيرة. . . هو ما قصده **السهروردي** في قوله عن الفلاسفة (إنهم فروع شجرة مباركة) وأن (أمبودقل وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو وطاليس وبوذا وهرمس ومزدك وماني، وإن نسبوا إلى شعوب مختلفة، هم أبناء الإنسانية أولاً، وبالذات رسل السلام والإصلاح. . . وعلى الجملة فإن زهاد الهند وفلاسفة الإغريق وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة، ويعملون على نشر نظرية ثابتة، وينطوون تحت لواء فلسفة واحدة هي الفلسفة الإشراقية"(كوربان ، 1983م، ص 212).

إذن فجذور الفلسفة الإشراقية، التي يمثلها **السهروردي** مستمدة من ابن سينا وإخوان الصفاء والقرامطة وفلاسفة الإغريق وحكماء الشرق في العراق والهند، وعناصر من الحكمة الإيرانية القديمة وغيرها من غنوصيات. يقول **السهروردي**: "وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الإشراق، أحيينا

ISSN: 2523 – 1871

فيه الحكمة العتيقة التي مازالت أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها، ويستخرجون منها حكمتهم وهي الخميرة الأزلية"(كوربان ، 1983م، ص37).

أما المصدر الفارسي للفلسفة الإشراقية فنجده واضحا حين يخالف **السهروردي** اتجاه المدرسة المشائية في العناصر الأربعة: الماء والتراب والهواء والنار، ويرجعها إلى المصدر الفارسي القديم، فنجده يلغي النار، ويسمو بها بعيداً عن الماء والتراب والهواء؛ لأنه يسميها النار المعقولة، ويعتبرها غير محسوسة. والنار المعقولة في الهواء الذي هو قسم لطيف وقسم حار، والنار هي الهواء الحار، وهي لا تحرق، بل الهواء هو الذي يحرق. ولما كان للنار الفارسية قداستها، فإن حكمة الإشراق تصورها نارا مقدسة معقولة، بعيدة عن الحس والمحسوس، "فالنار ذات النور شريفة لنوريتها، وهي التي اتفقت الفرس على أنها طلسم (أردبيهشت)، وهو نور قاهر فياض لها، وهي أخت النور الأسفهيذ (الإنسي) (وكما تضيء النفس عالم الأرواح، كذلك تضيء النار عالم الأجرام، وكما أن الخلافة الكبرى للنفس، فللنار الخلافة الصغرى).

وعند السهروردي أن النار المعقولة، وهي مذكر لا مؤنث (أخو النور الأسفهيذ) (هي الممتدة في مذهب الجلالة المشرقة، وهي الحضرة الربانية التي تكن إليها النفوس، وهي التي قادت الملكين السعيدين [أفريدون ولياخسرو] وهي التي تجلت لموسى لما نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة"(السهروردي ، 1898م، ص128). كذلك يتضح المصدر الصابئي، حين يرى **السهروردي** أن هذه النار المقدسة، بنوريتها ونارياتها، لها أدعيتها المقدسة أيضاً. وهذا واضح من خلال أدعيته وصلواته لملائكة الأفلاك في صرح إشراقيته المقدسة.

ومن أدعيته للشمس، وهي تختلف كل يوم حسب نوع أيام الأسبوع وطبيعتها: (أهلا بالحي الناطق الأنوار). كما أنه يرى أن الشمس روح حي يستحق العبادة والدعاء المباشر. ويؤكد ذلك قوله: "أنت (هورخس) الشديد، قاهر الغسق، فاعل النهار، بأمر الله تعالى، مالك رقاب الأنوار المتجسدة بحول الله"(كوربان ، 1983م، ص 313).

كذلك نجد تأثر السهروردي بالنظرة الثنائية الفارسية واضحاً في تقسيمه العالم إلى قسمين: عالم النور، وعالم الظلام. الأول هو الروحاني الأعلى، أي المنير، وعلى رأسه الإله الذي يدعى نور النور. يلي هذا الإله في المكانة عقول الكواكب، ويسميها الأنوار القاهرة أو المحاكمة أو السائدة، تليها العقول الأخرى ويسميها الأنوار فقط، دون أيّ صفة لهذه الأنوار. أما القسم الثاني فهو عالم الظلام، عالم المادة والوضاعة والرداءة، وأشخاص هذا العالم تدعى عنده بالأوثان أو البرازخ.

كما أن المصدر الأفلاطوني واضح، وذلك حين نقارن بين هياكل النور، وأنولوجيا أفلوطين، فالنور الأول عند **السهروردي** يفيض ينابيع للنور، وهذه الينابيع لا حد لها ولا نسب، وإن أم النسب عنده هي نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول المطلق بذاته، وهذا هو لب الأفلاطونية، يصوغها السهروردي صياغة زرادشتية، من حيث إنّ لكل ماهيةً معشوقها، أو كما يقول **السهروردي**: "هو نور قاهر، هو (سببه) وممده، وواسطة بينه وبين الأول" (السهروردي، 1960م، ، ص56).

كما يبدو التأثر بالأفلاطونية في استعمال السهروردي للرمز، والإيغال في استعماله إلى درجة عنيفة، فإن جعله الصنم رمزا للمعنى الحسي والعقلي معاً أساسه أفلاطوني. فالإنسان الحسي في أنولوجيا أفلوطين هو صنم الإنسان العقلي الموجود في العقل الثاني؛ أي في عالم الميل. والعالم الحسي كله صنم للعالم العقلي، وعلاقة الصنم بالمثال تقوم على أساس المشاركة الأفلاطونية.

مما سبق يتضح لنا أن الفلسفة الإشراقية متعددة المصادر؛ وذلك لأن شيخها السهروردي المقتول عارف بالفلسفة الأفلاطونية، والمشائية، والأفلاطونية المحدثة، وبالحكمة الفارسية، وبمذاهب الصابئة، وبالفلسفة الهرمسية، حيث يذكر هرمس كثيراً في مؤلفاته، ويعتبره من رؤساء الإشراقيين ويصفه بأنه (والد الحكماء)، وهو يذكره مع أغاديمون وأسقليبوس وفيثاغورس، باعتبارهم من حجج العلوم المستورة، جنباً إلى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء الفرس. وإلى جانب هرمس، نجد –أيضاً– زرادشت كذلك، فهو عارف بمذاهب الفلسفة الإسلامية، وعلى الأخص مذهب الفارابي وابن سينا، فهو على الرغم من انتقاده لفلاسفة الإسلام، الذين يصفهم بالمشائين، فإنه –ولا شك– متأثر بهم. كما عرف طائفة من

ISSN: 2523 – 1871

صوفية القرنين الثالث والرابع، وهو يمتدح أبا يزيد البسطامي، ويطلق عليه (سيار بسطام)، والحلاج الذي يصفه بأنه (فتى البيضاء)، فهؤلاء جميعاً عنده أهل الإشراق الفارسي الأصيل.

3– المعتقدات البوذية والهندية والمانوية:

تتمثل المصادر البوذية والهندية والمانوية في التصوف الإسلامي، أو لدى متفلسفي التصوف، في استخدامهم لعدة ألفاظ ونظريات، مثل: لفظ الفناء، ونظرية الفناء، التي أخذها البسطامي من الهند في عقيدة الواحدية (Monism) ونسخ منها نظريته وعقيدته في الفناء، على أساس فكرة المراقبة، التي يرادفها في الفلسفة الصوفية الهندية البوذية مصطلحا **(الذيانا والسماذي)**؛ الذيانا: وتعني التأمل والمراقبة، والسماذي: تعني الاستغراق. ومن خلال ارتباط المراقبة أو التأمل (Meditation) بالاستغراق أو الفناء (Absorbtion) بمعنى الصعود من المراقبة إلى الاستغراق، يصل الصوفي المريد إلى أن يصبح المراقِبُ والمراقَبُ عنده واحداً. وهذا هو جوهر نظرية البسطامي التي أخذها عن الصوفية الهندية في فلسفة **الذيانا والسماذي**. ففكرة الفناء الذاتي في الوجود الكلي، وهي حالة سماها الصوفيون **(الفناء والمحو)** و**(الاستهلال)** نجدها قوية العلاقة **(بالنرفانا)** الهندية، "فالفناء والنرفانا معناهما فناء الخصال السيئة والأفعال القبيحة الناتجة عنها باستدامة الاتصال بما ينافيها من خصال وأفعال. وهما –أيضاً– فناء الشخصية وتلاشيها، وانعدام الشعور بالوجود الذاتي، لكن الفناء الصوفي يؤدي إلى الحياة الخالدة في الله، والشعور بأن الذاتين ذات واحدة. أما النرفانا الهندية فهي الفناء المطلق في النفس الكلية، والسكون المطلق في حالة لا تختلف عن العدم" (كوربان ، 1983م، ص310).

كما أن نظرية الحلاج في الحلول، التي استمد أصولها من الثقافة **(الفلسفة الهندية والبوذية)** بها تأثر واضح بتلك الفلسفة. إلا أن ذلك لا يجعلنا ننسى في غفلة أن البسطامي قد قدم للحلاج أرضه الخصبة لتلك النظرية، فيغرس بها (الحلاج) أثمار الحلول، لقصة معراجه، كما أن الباب الذي دخل منه الحلاج إلى مذهبه هو الفناء. ونظرية الفناء كما ذكرنا مع البسطامي لها أصولها وصلتها بالنرفانا البوذية والحلولية الهندية الفارسية، فإذا كان للفناء عدة أطوار منها:

(1) تغير معنوي للروح بإفناء ميولها ورغباتها جميعاً، فهذا الطور يشبه النرفانا البوذية؛ إذ هي فناء صفات النفس وأحوالها الذميمة. وهذا الفناء يستلزم –في الوقت ذاته– بقاء الصفات الحميدة،

وتلك طريقة جذبية صاعدة، مع ملاحظة الفرق بين النرفانا البوذية والفناء في النظرية الصوفية في الإسلام. فالنرفانا زوال للشخصية لا غير، أما الفناء لدى صوفية الإسلام فهو تلاشي الصوفي عن وجوده، ويستلزم ذلك الفناء مقام البقاء في الحلول أو الاتحاد التام، عن طريق الحلول أو وحدة الشهود.

(2) تجريد عقلي أو فناء العقل في المدركات والأفكار والأفعال والأحاسيس، بانحصاره في التفكير في الله، والتفكير في الله معناه التأمل في الصفات الإلهية، وهذا الطور يعتبر غاية لحياة الإشراق حسب الصوفية المسيحية (نيكلسون ، 1951م، ص66).

كذلك فكرة التناسخ نجد **السهروردي** "قد قسم التناسخ إلى نسخ (من إنسان إلى إنسان) ومسخ (من إنسان إلى حيوان) وفسخ (من إنسان إلى نبات) ورسخ (من إنسان إلى جماد). فالينابيع للتناسخ الذي قال به **السهروردي** نجدها لدى الاتجاه الأبيقوري الذي يقول: "والحالات التي ترد على الأنفس في هذا العالم كلها من تلقائها، على قدر حركاتها وأفاعيلها، فإن فعلت خيراً أو حسناً يرد عليها سروراً وفرحاً، وإن فعلت شراً قبيحاً، يرد عليها حزناً وترحا" (الشهرستاني ، 1961م، ص103). أما الاتجاه البوذي فيرى التناسخ من خلال تنقل النفس ونكران الجزاء الأخروي.

أما نظرية وحدة الأديان: فهي –أيضاً– إحدى متولدات وحدة الوجود لدى (ابن عربي)، فهذه النظرية نجد أن مصدرها هندي. يقول لنا (شانكارا) أستاذ (ابن عربي) القديم: "اعبد الله في أي معبد شئت، أو اركع أمام أي إله بغير تفريق". فابن عربي يوضح ويفسر لنا فلسفته في ذلك على أساس متسق تمام الاتساق مع نظريته في وحدة الوجود، فيرى صحة الإيمان بكل المعتقدات؛ "لأن صاحب المعبود الخاص جاهل بلا شك؛ لاعتراضه على غيره فيما اعتقده، أما الإله المطلق فهو الذي لا يسعه شيء؛ لأنه عين الأشياء" (ابن عربي ، 1946م، ص226).

كذلك من الآثار الهندية في التصوف الإسلامي الخرقة التي يلبسها المريد عند دخوله في الجماعة الصوفية، وهذه الخرقة ترمز إلى الفقر والإعراض عن العالم، كذلك الرياضة المتعلقة بالذكر

ونظام التنفس، و قد أخذوا عن الهنود –أيضاً– الطرق الرياضية المتعلقة بالذكر، كما أخذوا عنهم نظام التنفس الذي يساعد على الوصول إلى الانجذاب الروحي والنشوة.

إذن مما سبق يتضح لنا أن الثقافة البوذية والهندية والمانوية تعتبر من مصادر التصوف غير الإسلامية، التي دخلت على التصوف الإسلامي، وذلك لم يكن بالشيء الغريب؛ لأن المسلمين قد عرفوا الرهبان الرحل من البوذيين، وقلدوا كثيراً من طرق معيشتهم ونظرتهم للحياة، فأكثر المسلمين الذين تأثروا بالرهبان الرحل من البوذيين هم مسلمو بلاد **الشام والعراق**، وذلك في عهد الدولة الأموية وعهد بني العباس. مع العلم أن هذه العناصر الهندية في التصوف الإسلامي لم تدخل إليه دفعة واحدة عند نشأته، بل تسربت إليه خلال تطور تاريخي دام عصوراً عدة، حتى أصبحت مع العناصر الدخيلة الأخرى **(المسيحية والأفلاطونية المحدثة الفارسية)**، وجزءاً من أجزائه المقومة له، فتفاعلت فيه ومعه، حتى فقدت الشيء الكثير من معناها الأول وصيغتها الأصلية.

الخاتمة

سعى هذا البحث إلى تحديد طبيعة الوشائج وأنظمة العلائق التي ربطت التصوّف الإسلامي بالأنساق الثقافية والفكرية والدينية الناشئة في حضارات الأمم الأخرى، تلك العلائق التي يمكن أن نختزل الكلام عن ماهيتها بقولنا: إنّها لم تكن رفضاً مطلقاً، كما لم تكن قبولاً أو محاكاةً باهتة، إنّما كانت تواصلاً جدلياً يقوم على التفاعل المثمر، وهي عادة اقتضاها منطق الفكر الصوفي في الإسلام ذاته؛ لكونه يلتقي مع سائر الثقافات في العالم، ومقصده خلاص النفس، والتحقق من حقيقة الذات الإلهية.

حاولنا في ذلك تأسيس أرضية معرفية ننظر من خلالها إلى علاقة هذا الموروث بثقافة الآخر، فلا نرفض مبدأ التأثير والتأثر، فالمسلمون في بداية حضارتهم كانوا من حيث النواحي المعنوية في القمة عقيدة وعبادة ومنهج حياة، وبعد مدة وجيزة هضموا جميع ما عند حضارات البلدان المفتوحة من خير، ثم طهَّروه، وأضافوا عليه الكثير الكثير فغدوا بناة للحضارة الإنسانية الرفيعة، والتصوف الفلسفي من مظاهر الحضارة الإسلامية التي ظهرت في القرنين السادس والسابع الهجريين، واستمر بعد

ذلك، ولما كان هذا اللون من التصوف ممتزجا بالفلسفة، فإنه قد تسربت إليه بذلك فلسفات وأفكار أجنبية متعددة: يونانية، وفارسية، وهندية، ومسيحية، كما يفسر لنا ذلك وجود تلك المصطلحات الفلسفية المتعلقة بالفلسفات الأجنبية المذكورة في مصنفاتهم، التي غيروا في كثير من معانيها بما يتلاءم ومذهبهم الصوفي، ولعل هذه المرحلة هي التي جعلت بعض الباحثين يقول: إنّ التصوف الإسلامي تأثر بالفلسفة الهندية والفارسية واليونانية كما تقدم.

كما اتضح لنا مما تقدم أن صوفية الإسلام لم يكونوا مجرد نقلة؛ لأن التصوف متعلق أساساً بالشعور والوجدان، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب، وما تصل إليه نفس بشريه بطريقة المجاهدات والرياضيات الروحية، قد تصل إليه أخرى دون اتصال واحدة منهما بالأخرى، و هذا يعني أن وحدة التجربة الصوفية، وإن اختلف تفسيرها من صوفي إلى آخر بحسب الحضارة التي ينتمي إليها، وعلى ذلك فالتشابه بين التصوف الإسلامي وغيره من أنواع التصوف الأجنبية لا يعني دائماً أخذه عنها، فالتصوف قاسم مشترك، وهذا القاسم المشترك هو الجسر الحضاري، والإنساني الذي يقود العالم إلى الاستقرار والاطمئنان.

نتائج البحث

- يجب الاهتمام بالبحث والتنقيب على المخطوطات الخاصة بالتصوف، فيومياً يكشف الستار عن مخطوطات جديدة في مكتبات الدول العربية، و الغربية التي تذخر بمؤلفات لا حصر لها.
- كثير من رجال العلم والفلسفة والفكر الآن يرفضون التصوف والخوض في مشاكله وأسبابه، وفي الحقيقة التصوف قيمة خاصة، وهو جدير بالدراسة، والدليل على ذلك قول فيلسوف تحليلي عقلاني وعالم رياضي معروف هو رسل(1872– 1970) الذي لا علاقة له بالتصوف ومع ذلك يعترف بأن"وحدة التصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة يمكن إنجازها في عالم الفكر"، ويشير إلى نماذج لهذا الاتحاد بين التصوف والعلم عند عظماء الفلاسفة: هيرقليطس، وبرمنيدس، وأفلاطون، واسبينوزا... إلخ، ومن هنا كانت هناك صلة وثيقة بين التصوف والفلسفات الكبرى، التي أثرت في مجرى تاريخ الفكر البشري، وعليه يجب الاهتمام بهذا العلم.

- يجب ألا يدرس التصوف في ثقافة معينة، كالتصوف المسيحي مثلاً، وإنما يدرس التصوف في جميع الثقافات المتحضرة؛ كالتصوف المسيحي، والإسلامي، واليهودي، والهندوسي، والبوذي، هذا إلى جانب تجارب الصوفية غير التابعين لأي ديانة معينة "المتصوف اللا منتمي".
- يجب الاهتمام بأدبيات التصوف من قبل المفكرين المسلمين، أسوة بمفكري الغرب، الذين اهتموا بالأدب العربي الصوفي، فكانت أول شخصية من السيرة الصوفية عرفتها أوروبا هي رابعة العدوية، التي تكرر ذكرها في القصص الألمانية، والانجليزية، والدليل على ذلك ما كتبه (ماكس ميلMax Mall) في قصته القصيرة" الأيدي الجميلة".

قائمة المصادر

1. ابن تيمية (د.ت) "مجموعة الرسائل الكبرى"، ج1، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
2. ابن خلكان(1948م) ، "وفيات الأعيان: ج1"، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
3. ابن سينا(1992م)، " الإشارات والتنبيهات "، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، مؤسسة النعمان.
4. ابن عربي(1946م)، " فصوص الحكم "، تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
5. ابن منظور (2003م)، " لسان العرب "،ج10، لبنان، دار الصياد.
6. الأشعري، أبو الحسن (1990)، " مقالات الإسلامين واختلاف المصلين "، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مصر ، المكتبة العصرية.
7. الأصفهاني، أبو نعيم (1405هـ)، " حلية الأولياء "، ط4،ج 10، بيروت، دار الكتاب العربي.
8. الأفغاني، عناية الله(1979م)، "ابلاغ جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام"، القاهرة، الدار المصرية للكتاب.
9. بدوي، عبد الرحمن(1970م)، " خريف الفكر اليوناني "، ط4، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية
10. برندر، جيفري(1993)، " المعتقدات الدينية لدى الشعوب "، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.

11. بروكلمان(1977م)، " تاريخ الأدب العربي "، ، تحقيق: عبد الحليم النجار، رمضان عبد التواب، ج1، ط5، القاهرة، دار المعارف.
12. البغدادي، عبد القاهر(د.ت)، " الفرق بين الفرق "، تحقيق محمد عثمان الخست، المجلد الأول، مصر، مكتبة أبن سينا.
13. البغدادي(2001م)، " تاريخ بغداد "، تحقيق بشار عودا معروف، **ط1**، ج3، دار الغرب الإسلامي.
14. الجيلي، عبد الكريم(1981م)، " الإنسان الكامل "، تحقيق: فاتن محمد خليل، ط41، ج2، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي.
15. جينيبير، شار(1981م)، " المسيحية نشأتها وتطورها "، ترجمة عبد الحليم محمود، دار المعارف بمصر.
16. الحلاج(1956م)، " الطواسين "، ترجمة: ماسينيون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
17. الحنفي، عبد المنعم(1992م)، " المعجم الفلسفي "، ، ط1، دار بيروت، ابن زيدون. النشار، على سامي(1981)، " نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام "، ج1، ط1، القاهرة، دار المعارف.
18. دفتري، فرهاد(1997)، " خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين "، دمشق، دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع.
19. الذهبي(2001م)، " سير أعلام النبلاء "، ج 14، القاهرة، مؤسسة الرسالة.
20. رسل(1954م)، " تاريخ الفلسفة الغربية "،ترجمة: زكي نجيب محمود، ط1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
21. السامرائي، عبدا لله سلوم(1980م)، " الشعوبية حركة مضادة للإسلام والأمة العربية "، بغداد، دار الحرية للطباعة .
22. السهروردي(د. ت)، " عوارف المعارف "، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط2، القاهرة، مكتبة الايمان.

23. السهروردي(1898م)، " حكمة الإشراق "، طهران.
24. السهروردي(1960م)، " هياكل النور "،، ، تحقيق: محمد علي أبو ريان، القاهرة، مصطفى الحلبي.
25. السهروردي(2005م)، " التلويحات اللوحية والعرشية "، ط1، تعليق: علي محمد إسبر، محمد أمين أبو جوهر، دار التكوين.
26. شلبي، أحمد(1993م)، " مقارنة الأديان "، ، ط10، ج2، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية.
27. الشهرستاني(1961م)، " الملل والنحل "، ج 2، تحقيق: محمد فتح الله بدران، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
28. طرابيشي، جورج (2006م)، "معجم الفلاسفة"،ط3، بيروت، دار الطليعة.
29. العسقلاني، ابن حجر،(1986م)، "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، دار الريان للتراث.
30. العسقلاني،ابن حجر(1971م)، "الميزان: ج2"، ط2، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
31. العسقلاني،ابن حجر (1971م)، "لسان الميزان: ج3"، ،الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات .
32. القشيري(د. ت)، " الرسالة القشيرية "، بيروت ، دار الكتاب العربي.
33. القنوجي، صديق بن حسن(1978م)، " أبجد العلوم الواشي المرقوم في بيان أحوال العلوم "، تحقيق: عبد الجبار زكار، ج2، بيروت، دار الكتب العلمية.
34. كرم، يوسف (1957م)، " تاريخ الفلسفة الحديثة "، مصر، دار المعارف.
35. كلور، جون(1995م)، " الفكر الشرقي القديم "، ترجمة كامل يوسف حسين، الكويت .
36. كوربان، هنري (1983م)، " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيس، ط3، بيروت– باريس، منشورات عويدات .
37. المالطي(1949م)، " التنبيه والرد على أهل البدع والهواء "، تحقيق: زاهد الكوثري، ب ط، ج1، مصر، عزت العطار.
38. محمود، عبد القادر(د.ت)، " الفلسفة الصوفية في الإسلام "، ، ب ط، مصر، دار الفكر العربي

39. منصور، محمد أحمد(2001م)، " موسوعة أعلام الفلسفة "،ط1، عمان: الأردن، دار أسامة للنشر والتوزيع.

40. النوبختي(1931م)، " فرق الشيعة "،تحقيق: السيد هبة الدين الشهرستاني، أستنبول، طبعة ريتر

41. نيكلسون(1951م)، " في التصوف الإسلامي وتاريخه "، ترجمة نور الدين شريبة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

42. وهبه، مراد(1979م)، " المعجم الفلسفي "، ط3، القاهرة، دار الثقافة الجديدة.