العتبة العباسية المقدسة

دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالدراسات الاستشراقية عرضاً ونقداً

السنة الأولى . العدد ١ـ صيف ٢٠١٤م / ١٤٣٥هـ

دراسات استشراقية

- **مراجعة ونقد لأثر صادر من مستشرق معاصر**
  أ.د. فاضل الحسيني الميلاني
- **السياسات الدينية للقوى الاستعمارية**
  أ.د. طلال عتريسي
- **المؤثرات الأجنبية في التصوف الإسلامي**
  أ.د. طالب جاسم العنزي
  م.د. سلمى حسين الموسوي
- **مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي**
  أ.م.د. هادي عبدالنبي التميمي
  م.م.حوراء عبدالناصر صبيح
- **النسخ وعلاقته بجمع القرآن عند المستشرقين**
  أ.م.د. ستار جبر الأعرجي
  رباح صعصع عنان الشمري
- **الاستشراق.. تاريخه ومراحله**
  د. محمد حسن زماني
- **جولة في دائرة معارف ليدن القرآنية**
  أ.م.د. محمد علي الأصفهاني
- **حركة الاستشراق الروسي**
  م.م. محمد عبد علي القزاز
- **تحليل ودراسة بعض آراء نولدكه**
  م. محمد حسين المحمدي

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

المنارة للاستشارات

www.manaraa.com

المؤثّرات الأجنبية في التصوّف الإسلامي
من منظور استشراقي

أ.د. طالب جاسم حسن العنزي
جامعة الكوفة – كلية الآداب
م.د. سلمى حسين علوان

المقدّمة

إنّ فهم العلاقة التي ربطت التصوّف الإسلامي بالثقافات والديانات الأخرى مسألة إشكالية، وقضية فكرية ماتزال مطروحة إلى الآن، ينشغل بها الباحثون في الدراسات الصوفيّة وتاريخ الأفكار وعلم الأديان المقارن. كلّ يتناولها من الزاوية التي توافق سياق عنايته وتساعده على تحصيل نتائج ذات جدوى في حقل بحثه.

سنسعى في 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

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الإلهية. محاولين في ذلك تأسيس أرضية معرفية ننظر من خلالها إلى علاقة هذا الموروث بثقافة الآخر فلا نرفض مبدأ التأثير والتأثر، ونعد هذا البحث بمنزلة الأدب المقارن أو الدين المقارن، ونعني به دراسة خصوصية الفكر الصوفي في ثقافة ما من خلال أوجه التماثل أو المشاكلة أو الاختلاف بين فكرة أو مقولة ونظيرتها في ثقافة الآخر أو حضارة سابقة ومن خلال ما طرحه المستشرقون.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يقسّم على مبحثين، ومقدمة، ومدخل، وتلتهما خاتمة ذكرت فيها أهمّ نتائج البحث، تلتها قائمة بمصادر البحث ومراجعه. وأما المبحثان فقد تناولت في المبحث الأول أنواع المؤثّرات الأجنبية في التصوّف الإسلامي، وتناولت في المبحث الثاني: نقد التصورات عن المؤثرات الأجنبية في التصوّف الإسلامي.

مدخل:

عنى الباحثون الغربيّون في القرن التاسع عشر وأوائل القرن الماضي ببيان ما أسموه بالمؤثّرات الأجنبية في نشأة التصوّف الإسلامي وتطوّره. وكانت دوافعهم إلى تلمّس هذه المؤثرات المزعومة عديدة. وحقيقة القول، أنّ وضعهم هذا وضعٌ خاطئ حينما أرجعوه إلى العوامل الأجنبية، فنشأة التصوّف الإسلامي قطعاً داخلية ضمن المناخ العام وداخل الإطار العقيدي والاجتماعي للإسلام، استغرق قرنين من الزمان «الأول والثاني الهجريين» وخلالهما أصبح المصطلح الدالّ على هذه الظاهرة الروحية التصوّف يغلب على تسمية الزهد. وأصبح علماً متميزاً ومستقلاً عن سائر العلوم من ناحية الموضوع والمنهج والغاية. إذ كانت له لغته الخاصة به وله مصطلحاته بعضها حصراً بالصوفيّة وبعضها يشاركهم بها آخرون[1].

وإنّ كلّ الآراء التي قيلت غير وجيهة ولم تثبتها الوثائق والنصوص التي عرفت في كتاباتهم إلاّ أنّه في الآونة الأخيرة عدل الكثير من المستشرقين في آرائهم. مثلاً نرى

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

غولدتسهير[٢] ذكر: إنّ ما اعترى حركة التصوّف من تطور داخلي، فإنّ رد الفعل الخارجي والمؤثّرات التاريخية التي غلب أثرها في البيئات الصوفيّة المختلفة أدّى إلى اختلافات وتفريعات لاتحصى، وانقسامات في الأساس النظري لهذا النظام، بل تظهر هذه الاختلافات في كيفية النظر إلى فكرة التصوّف نفسها.

أما ماسنيون[٣] قال: إنّ في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة. وهذه البذور كافية لتنميته في غير حاجة إلى أيّ غذاء أجنبي. ويضيف: كلّ بيئةٍ دينيةٍ يتوافر لتقوى أبنائها الإخلاص والتفكير، تصلح لأن يظهر فيها روح التصوّف. فليس التصوّف إذن من خصائص عنصر أو لغة أو أمّة، بل هو مظهر روحي لا يحدّه مثل هذه الحدود المادية، فمن القرآن ـ يردّد المسلم تلاوته ويتأمل في آياته ويقوم بفرائضه ـ انبثق التصوّف الإسلامي ونما وتطوّر[٤].

يبدو أنّ ملامح صوفية إسلامية مبكّرة سبقت هذه الفكرة نتيجة الشرح والتأويل، ونتيجة التفاعل الفكري بين الثقافات الأجنبية والثقافة الإسلامية بسبب انسياح المسلمين واختلاطهم بالأمم المختلفة. ولكن المرجّح كما قال نيكلسون[٥]: إنّ كثيراً من الخصائص الإسلامية للتصوّف عند المسلمين وليدة البيئة المحلية، وهذه الخصائص المحلية أصبحت من التقاليد التربوية المعروفة بحيث طبقت على وجهة متكاملة في سائر الأمصار الإسلامية، كما ذكر[٦]: وبما أنّ نهاية القرن الثاني الهجري تقترب حين ظهرت في بلاد ما بين النهرين لأوّل مرة كلمة (الصوفي) التي سرعان ماعرفها متصوّفة الإسلام على العموم.

أمّا إذا ثبت أنّ التصوّف كان نتيجة لتطوّر ولتفكّك الحياة الروحية في الحضارة الإسلامية، وإنّ نشأته كانت لاحقة لحركة الزهد و الفرق الإسلامية وعلم الكلام. وكان جزءاً من ذلك اللّقاء التاريخي بين لحظة الاكتئاب في الحضارة الإسلامية وخبرات الحضارات السابقة في ذات الشيء، فلابدّ أن ننظر بعين الريبة والحذر للمصادر التي تؤرخ التصوّف بظهور الإسلام، وتقبل الأحاديث النبوية في ذلك دون

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أن تنظر في شروط الإسناد. إنّ الآراء التي تجعل من الأيام الأولى للإسلام منشأ للتصوف تجهل أو تتجاهل التعارض التامّ بين أسباب التصوّف وروح الأيام الأولى للإسلام. إنّ تربة القرن الأول الهجري هي ثائرة، ولا تستدلّ الثورة عليها بلغة العصر.

فالمجاهدون الأوائل ينكرون ذواتهم، ولكنّه نكران من أجل غيرهم. أمّا الصوفي فهو وحداني الذات لايقبل أحداً، حينما بدأ المسلم يتّجه نحو ذاته في القرن الثاني الهجري، ازدهرت شجرة التصوّف، وكما قال ماسنيون[٧]: وقيل لم يعرف هذا الاسم «الصوفيّة» إلى المائتين من الهجرة النبوية. لأنّ في زمن رسول الله ﷺ كان أصحابه يسمّون الرجل صحابياً لشرف صحبته، وكون الإشارة إليها أولى من كلّ إشارة. وبهذا نجد أنّ الثورة السياسية التي نقلت مركز الخلافة الأموية من الشام إلى بغداد، أدّت بالإسلام إلى التماس المباشر والاصطدام بالأفكار والمدنيات التي نشأت قبل الإسلام.

وبهذا أكّد نيكلسون[٨]: إنّ التصوّف هو البقعة المشتركة التي تلتقي فيها نصرانية القرون الوسطى بالدين الإسلامي وتقتربان كثيراً. وبهذا الواقع الاجتماعي وليس ظاهرة نفسية منعزلة «المثالي والميتافيزيقي، للظاهرات النفسية والروحية. ولكن الملحوظ أن كثيراً من الباحثين الغربيين يقعون في تناقض مباشر وهم يعالجون هذه المسألة. أي أنّه يمكن أن تقول: إنّ التصوّف قد اتخذ اتجاهين متمايزين؛ أحدهما عقلي أدّى إلى تصوّفٍ يمكن أن نسمّيه عرفانياً، والآخر ذو اتجاهات شعبية اتخذت شكلاً ملموساً يتمثل في الطرق الصوفيّة»[٩].

سوف نتناول هذه المؤثرات الأجنبية في نشأة التصوّف الإسلامي وتطوّره على أساس مصادرها، وهو أمر كبير الصعوبة؛ لأنّ البحث عن مصادر كلّ وجه من وجوه النشاط الإنساني في مظهره الروحي يجب أن يرقى في الحقيقة إلى مبدأ الوجود الإنساني نفسه حينما بدأ الإنسان يعبّر عن خلجات نفسه كإنسان. ويجب هنا أن نعلم أنّ هذه

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

العناصر المختلفة لم تكن الأساس الذي قام عليه التصوّف الإسلامي، ولا أنها دخلت في التصوّف مرّة واحدة، ولكنّها تسرّبت إلى المتصوّفين شيئاً فشيئاً في أزمنة متطاولة حتى تجمعت على ما سنراه في البحث.

المبحث الأول

أنواع المؤثرات الأجنبية في التصوّف الإسلامي

١ - الأثر الأفلاطوني:

إنّ المصدر اليوناني يتمثّل في الأفلاطونية المحدثة والمصدر المسيحي وتأثير الرهبان المسيحيين. ومن الذين يذهبون إلى هذا الرأي من المستشرقين فون كريمر، غولدتسهير، نيكلسون، هاملتون جب، آسين بلاثيوس، اوليري(١٠).

نحن لاننكر تأثير بعض الصوفيّة المتفلسفين بالمسيحية على نحو ما نجد عند الحلاّج الذي استعمل في تصوفه اصطلاحات مسيحية كالكلمة واللاهوت والناسوت وغيرها(١١). نعم إنّ للفلسفة اليونانية عامّة والأفلاطونية المحدثة خاصّة أثراً على التصوّف الإسلامي، إلا أنّنا لانرد التصوّف كله إلى مصدر يوناني، فالصوفيّة الأوائل لم يقبلوا على هذه الفلسفة إلاّ في وقت متأخّر حينما عمدوا إلى مزج أذواقهم القلبية بنظراتهم العقلية، وذلك منذ القرن السادس الهجري وما بعده(١٢). ويتسع مجال الحديث عن التأثير اليوناني ولاسيما الهلينستي، أي يوناني بعد دخول الاسكندر للشرق سنة (٣٣١ قبل الميلاد حتى القرن السادس الميلادي) وكما يسمّيها ماسنيون: الأفكار الميتافيزيقية والغنوصية(١٣)، والأفكار الأفلاطونية المحدثة مما يجمع أحيانا تحت اسم «التوفيق الهلينستي« Syncretisme hellenistque » أو التوفيق الشرقي(١٤).

إذا كانت البنية الأولى للتصوّف الإسلامي عربيّة بوجه خاص، فإنّه من المفيد

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تحديد العناصر الأجنبية التي استطاعت الالتصاق به والانتشار فيه. وهكذا أمكن العثور أخيراً على عناصر تقوية عدّة مستمدة من متخصّصين في دراسة التصوّف الإسلامي كالمستشرق ارنولد توماس نيكلسون، الذي ذكر: بعد السنة الألف للميلاد بدأ التصوّف يمتصّ الفلسفة اليونانية ويتشرّبها، فالدلائل التي توفّرت حتى الآن تدلّنا على أنّ أصولها قد تأثّرت بالزهد المسيحي والتصوّف اليوناني[١٥].

أمّا دي لاسي اوليري[١٦]، فإنّه يرى أنّ أصوله قد تأثّر بالغنوصية. الأثر الغنوصي الذي وصل بوساطة الصابئة الذين كانوا يقطنون منطقة المستنقعات ما بين واسط والبصرة. وهؤلاء كانوا يسمّون المندائيين، وذلك لتميزهم من صابئة حرّان. والمتصوّف معروف الكرخي[١٧] (ت٢٠٠هـ) نفسه كان إبناً لوالدين من هؤلاء الصابئة. ويعارضه نيكلسون[١٨] بالقول: لم يكن ـ معروف ـ من أصول صابئية، لكنه كان على علم بمذهبهم.

أما المستشرق غولدتسهير[١٩] ذكر: إنّ الباحثين الانكليز ولاسيّما هوينفيلد وبراون ونيكلسون، الذين قاموا أخيراً بدراسة التصوّف الإسلامي، قد أبرزوا بطريقة دقيقة طابع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة في التصوّف الإسلامي. وعند إلقاء نظرة عامة على تاريخ التصوّف الإسلامي، لا يمكن أن نتجاهل المؤثرات الأخرى التي تحاكي حياة الرهبان السائدين، وهذا يجعلنا نؤكّد أنّ أثر الأفلاطونية الحديثة وحدها لايكفي لتفسير الممارسة العملية لشعائر الزهد الصوفي فيه. فهو يلتقي مع اوليري[٢٠] في قوله: ليس من شك في أنّ هذا التيار الافلاطوني المحدث كان جزءاً من الأثر الذي أحدثه في الإسلام ونقل الفلسفة اليونانية إلى العربية في العصر العباسي.

وقد يشار لبعض المشاهير الصوفيّة الذين كان لهم أثر في التصوّف الإسلامي بالآراء الأفلاطونية المحدثة ومنهم: ذو النون المصري الذي عاش في القرن الثالث الهجري، ذكر نيكلسون [٢١]: إنّ ذا النون قد نهل من الثقافة اليونانية، فضلاً عن أنّ المعاني التي تكلّم فيها هي في جوهرها كتابات يونانية ككتابات «ديو نيسيوس»، وتلك

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مقدّمة توصل إلى نتيجة لازمة، وهي إنّه لابدّ من وجود صلة تاريخية بين التصوّف والفلسفة الأفلاطونية الحديثة. وعن (ذو النون) ذكر المستشرقون[٢٢] «انّه يعبّر عن عقيدة اتحاد النفس النهائي بالله بطريقة تشبه التعاليم الأفلاطونية المحدثة إلى حد كبير باستثناء بلاثيوس»[٢٣]، فإنّه: «يعدّ ابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) أكثر المتصوّفة الإسلاميين تأثراً بمذهب الأفلاطونية العميق المتغلغل في كلّ مذهبه وبخاصة في تصوّفه». ولكن الدكتور أبو العلا عفيفي[٢٤]، يرى أن ابن عربي وإن كان يستعمل كلمة الفيض وما يتصل بها من اصطلاحات، وقد ذكر فيوضات أفلوطين بأسمائها وعلى النحو الذي عند أفلوطين، ولكن الفيض عنده ـ أي ابن عربي ـ معنى يختلف تماماً عن معنى أصحاب الأفلاطونية الحديثة.

هذا حال التصوّف الإسلامي، فأصله وتطوّره ناتج عن إدامة تلاوة القرآن الكريم والتأمّل فيه وممارسته وفق سنة رسول الله ﷺ، وليس كما يحاول المستشرق تور اندريه[٢٥] الذي يردّه إلى التأثير المسيحي حين قال: هناك احتمال في أنّ هذا التطور ربما لايكون قد تم دون التأثر بأفكارٍ مسيحية مستترة عاشت بصورة متميزة كجزءٍ من التقليد الإسلامي، حياة خاصة بها، شأنها في ذلك شأن إشراقات فاضت عن ينبوعها النوراني فانفصلت عنه واتخذت سبيلها. ومهما كان الأمر فقد تحوّلت هذه الزهديّة إلى عبادة صوفيّة اقتربت من حيث الروح ومن حيث الجوهر من الإنجيل أكثر من أية صيغة دينية أخرى غير نصرانية نعرفها، وقد نقل لنا الرفاعي أقوال مارتن لنجر في الردّ على هذه المزاعم بقوله: لقد جذبني التصوّف الإسلامي، جذبني بما فيه من مثل إنسانيّة وآداب ذوقيّة، وفهم صحيح واضح لله وللإنسان، والعلاقة بينهما وهي علاقة لم ترتسم في أيّ ثقافة أو عقيدة، كما حددت ورسمت في التصوّف الإسلامي[٢٦].

وفي السياق نفسه ذكرت شيمل[٢٧]: وكثيراً ما ذكرت الأساطير الصوفيّة رهباناً مسيحيين كانوا يعيشون في العراق وفي جبل لبنان. وقد وردت في الشعر

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الجاهلي تعليمات عن نور كان يلوح عن بعد من خيمة راهب مسيحي، وإنّ الالتقاء مع ناسك مسيحي أو راهب أو حكيم يعدّ مظهراً من مظاهر الأساطير الصوفيّة في عصرها المبكر. ومثل هذه المظاهر غالباً ما تأتي لتوضيح بعض الحقائق الصوفيّة للمريد، أو يستفيد منها المريد نداء ربانياً بأنّ كلّ هذه الطقوس النسكية لم تكن لتنقذ صاحبها ذلك بأنّه لا يؤمن بمحمّد.

أمّا سبنسر ترمنجهام(٢٨)، فإنّه يؤكّد أنّ التصوّف وليد أفكار اختلطت بالفكر الإسلامي، وذكر: كانت الصوفيّة تطوراً طبيعياً بداخل الإسلام تدين بالقليل لمصادر غير إسلامية، على الرغم من استقبالها إشعاعات من الحياة المتصوّفة الزاهدة والفكر الكهنوتي الناسك للمسيحية الشرقية، وكانت الحصيلة هي الصوفيّة الإسلامية التي تلتزم بخطوط التطور الإسلامي المميز، وبالتالي فإنّه قد تكوّن نظاماً واسعاً صوفياً راقياً، والذي مهما كان ينطوي على الأفلاطونية المحدثة أو الغنوصية. والصوفيّة المسيحية والأنظمة الأخرى، فإنّنا يمكن أن نعده وكما فعل الصوفيّة أنفسهم العقيدة الداخلية الباطنية للإسلام، والسرُّ الكامن من وراء القرآن.

٢ - الأثر الفارسي:

بدأت ملامح التصوّف الإسلامي تظهر خارج نطاق المحيط العربي نتيجة للفتوحات التي قام بها العرب المسلمون ومنها إقليم فارس. ومن أشهر مدنه خراسان والتي استطاع فيها الإسلام أن يدخل إلى قلوب أهلها ويستقرّ فيها. وبدأ نوره يظهر في قلوبهم فتفجّرت ينابيع الحكمة منهم وصار واحدهم مدرسة يقصدها طلاب العلم لنهل المعارف(٢٩). تميّزت مدرسة خراسان من غيرها بخصائص معرفة إرادة النفس ومعالجتها، والبحث في آفاق النفس الإنسانية، وشدّة مجاهدة النفس والحزن الدائم، وكثرة الهمّ، واحتقار الدنيا وكرهها، والهروب إلى الله تعالى والأنس به، وعدّ التوبة أساس العبادة(٣٠).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وفي منتصف القرن الثالث الهجري انتقل مركز التصوّف من بلخ ـ أقدم مركز في خراسان ـ إلى نيسابور، وفيها ظهرت فرقة الملامتيّة التي تنفرد بطابع خاص يتمثّل في الاهتمام الزائد بالمظاهر النفسية. أي أنّ مدرسة نيسابور تقوم على أساسين هما: الملامتية والفتوة، فالملامة، هي: كبح النفس واتهامها وتأنيبها على ما فرط منها. أما الفتوّة فمعناه الإيثار والتضحية وكفّ الأذى(٣١).

إنّ أمامنا من العلاقات الكثيرة الواضحة مواد تاريخية تتمثّل فيها العناصر المكوّنة للتصوف الإسلامي عند الزهّاد الخراسانيين منذ منتصف القرن الثاني الهجري. ويمكن عدّ البيئة الخراسانية مصدر هذه الظاهرة التي حرّكت تاريخ الزهد، وتكاد تدفعه إلى خارج إطاره الضيق المغلق حتى يبلغ مستوى تحوّله واندماجه في حلبة الصراع الإيديولوجي المتصاعد. وذكر المستشرق دي بور(٣٢): إنّ عناصر الزهد الخراساني فيها أثر من المذاهب والعقائد التي نشأت فيها. ومنه انتشرت في بلاد فارس خلال تاريخها القديم والإسلامي ولا سيما المذاهب العرفانية.

ومنذ بدء الفتح العربي الإسلامي، أصبحت البيئة الخراسانية بؤرة الصراع ضد الفاتحين العرب بمختلف أشكال الصراع ومستوياته(٣٣). أي أنّ الواقع الاستبدادي للنظام الاجتماعي والسياسي الذي تقوم به الدولة، كان عاملاً في اتّباع خط الزهد الصوفي، وهذا رأي المستشرق المجري غولدتسهير الذي يؤكّده في قوله: إنّ الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة وإن كثيراً من المسلمين لجأوا احتجاجاً على ما ينكرون من الحكومة والانضمام إلى الاعتكاف والزهد(٣٤).

أمّا برمنجهام(٣٥)، فإنّه هو الآخر يرجع الأثر الفارسي في التصوّف الإسلامي باستنتاجه إلى حدوث تطور في التصوّف الإسلامي في المناطق الإيرانية، وذلك لارتباطه بحياة الناس العاديين خلال الدراويش المتجوّلين. وحين بدأت الحركات المغولية داخل خراسان (٦١٦-٦٩٢هـ / ١٢١٩-١٢٩٢م) أزيح الإسلام من وضعه كدين للدولة، وظهر المتصوّفون وقد حلّوا محلّ العلماء كأوصياء للإسلام عند

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المغول وكممثّلين مهمّين للدّين.

أمّا نيكلسون فإنّه اتّجه إلى منحى آخر حول الأثر الفارسي فقال: إنّ الصوفيّة المسلمين أخذوا لفظ صديق الذي أطلقوه على شيوخهم من المانويّة(٣٦). وفي مكان آخر يرجعه إلى الغنوصية، ذكر: ويشبه قول إبراهيم بن أدهم لرجل رآه في الطواف: اعلم انّك لاتنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات أوّلاها تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدّة..، أي بإصلاح الأبواب السبعة عند الغنوصيين(٣٧).

وقد عرف الإسلام المانوية التي تبشر بالزهد والانقطاع عن الخمر وترك الزواج والصوم والصلوات الكثيرة، كلّ ذلك يوضح الأثر الفارسي في التصوّف الإسلامي، وقد أهمل ذلك الباحثون لقلّة المصادر وصعوبة العثور عليها. ولمزجهم حكمة الإشراق الفارسية بالإشراق الأفلاطوني. وأكّد جب(٣٨) هذا بقوله: وقد وجد انبعاث النزعة الطبيعية ما يعبّر عنه في أعلى مستويات الحركة بالفلسفتين الصوفيتين: الفلسفة الاشراقية المنبثقة عن العقائد الأسيوية القديمة، وفلسفة الحلول المنبثقة من الفلسفة الهيلنستية الشعبية. وليس لهاتين الفلسفتين قيمة بذاتها بقدر قيمة تأثيرهما ونتائجها على الرغم من شهرتهما على انفراد، أو شعبيتهما الحاصلة عن امتزاج إحداهما بالأخرى أو مزجهما بالعلوم السرية، وعلى الرغم من اشتهار الشعر الصوفي الرائع الصادرعن وحيهما.

إنّ الاهتمام في دراسة التصوّف الإسلامي يعني دراسة الأصول الحقيقية لتاريخ شعوب ومدنيّات أخرى، وهذا يقتضي الاستعانة بما انتهى إليه من نتائج، وهذا التاريخ يبيّن كيف تكوّنت تلك الأمم والشعوب في عهود التاريخ، وماهيّة العناصر التي كوّنتها وأين نشأت منابتها، وكيف تنقلت في البلاد وما مدنيتها المتعاقبة، وما أثرها في التطوّر العام للإنسانية.

لقد اعتنى الكثير من المستشرقين بالعنصر الآري، وجعلوه الأساس في تطوّر

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الدين الأول في بلاد المشرق، ومنهم المستشرق برهية [٣٩] الذي قال: إنّ العنصر الآري نجد فيه أن كلّ الأمم التي هي من الأسرة الآريّة صيغت من خليط من عناصر الأجناس، الأولى وما يكون لأمّة أن تعد بأنّ لها من النقاء حظّاً أكبر من حظّ غيرها، على أنّ هذا النقاء ليس مما يستطاع تحديده. أي المدنيّة الآرية هي أثر مشترك لجميع العناصر.

وقد عقبت شيمل[٤٠] على رأي المستشرق أ.هـ. بالمر «H.Palmer A.» في كتابه Oriental Mysticism أي «التصوّف في المشرق» الذي نشره في عام (١٨٦٧) ذكر أنّ التصوّف هو نتاج تطوّر دين المغول لدى الجنس الآري، قالت شيمل: لم يكن هذا الطرح مستهجناً لدى بعض العلماء الألمان في العصر النازي، كما ساد الرأي القائل بأنّ التصوّف هو تطوّر للفكر الفارسي في الإسلام، وبلا شك كانت بعض أفكار التصوّف الفارسي سائدة لقرون عدّة. والتي صاغت بدورها بعض أنماط الحياة في الجانب الشرقي من بلاد الإسلام بصفة خاصّة. وقد ذكر كلّ من هنري كوربان وس.ح.نصر[٤١]، ذلك أيضاً. ونحن نؤكّد على إثبات أصالة الأفكار والنظريات الصوفيّة في الإسلام، مبيّناً كيف أنّها تطوّرت نتيجة للتحوّلات الداخلية التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية، وما رافقها من إيثار وميل إلى التأمّل في النفس والكون. ويبيّن ماسنيون كيف أن مثل هذا المنحى دفع إلى البحث في أسرار لغة القرآن ودلالاته الروحية، والكونية الميتافيزيقية، باتجاه بناء فهم ذوقي روحي للتعاليم والحقائق الواردة في القرآن[٤٢].

إنّ من اعتقد من المستشرقين بالمصدر الفارسي وأثره بالتصوّف الإسلامي وأنه ردّة فعل العقل الآرية ضد الدين السامي، هذا الرأي راجع إلى تعصب لفكرة الآرية ضد السامية وادعاء من جهة المتعصبين بأن العقلية السامية دون مستوى التصوّف والعلوم والفنون. أي أن البشر ليسوا على حد سواء من حيث قدراتهم العقلية الفطرية. إنما هذه القدرات ـ كما يزعمون ـ متفاوتة من جنس إلى آخر وهذه النظرية

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المتعصبة تمس الكرامة البشرية. أما تعقيب المستشرقة شيمل في هذه الفكرة حصراً فإنّه يصدر عن نظرة عامة للأثر الفارسي، وهو ممزوج بحب المؤلّفة الشخصي للشعر الصوفي الذي كان ينشد في بلاد فارس متأثراً بالحضارة الفارسية.

أمّا المستشرق كوربان، الذي حلّق مع خيال الصوفي الإسلامي في بلاد فارس، والذي قال: لهذا يتعلّق الأمر بظواهر اتصلت أساساً بالإسلام غير العربي، وبظواهر تتعلّق بهذه الطريقة أو تلك وبالتشيع، ومن ثم تؤدّي إلى التفكير بمفاهيم جديدة في دلالة التصوّف في الإسلام. إنّ هذا لايعني المساس بأولوية وصدارة اللّغة العربية بعدّها لغة الشرع والفقه، بل علينا هنا الإلحاح على عظمة مفهوم العروبة حين نربطه بالرسالة النبوية. لكن علينا أن نلاحظ أنّ هذا المفهوم يختار اليوم أن يمر بامتحان وله آثار متوقعة(٤٣). وفي مكان آخر يرى كوربان (٤٤): إنّ شرط فهم فلسفة النور المدار الأساسي لفكر السهروردي، مرتهن بمعرفة الفكرة العميقة التي تشير إليها تسميته لكتابه الرئيسي حكمة الإشراق، وهي في نظره «فكرة حكمة لدنية مشرقية سيتابعها بتصميم واضح كإحياء لحكمة فارس القديمة، والوجوه الكبيرة التي تتحكّم في سير المذاهب هي هرمس وأفلاطون وزرادشت»(٤٥).

أمّا اوليري، فإنّه يعدّ الأثر الفارسي ثانوي قال: الأثر الفارسي من العوامل الثانوية في التصوّف الإسلامي وثمّة عوامل أخرى ذات صفة ثانوية تعمل عملها في العراق وفارس اللذين تظهر أهميتهما عندما نتذكّر أن عامة الشعب في هذين البلدين حلّوا محلّ المسلمين إلى حد كبير كقادة للإسلام خلال مدّة الحكم العباسي. وحين نتحدث عن الصوفيّة ربما لانستطيع أن نعزوا أي أثر للدين الزرادشتي الأصل الذي هو ذو صبغة قومية بعيدة عن الزهد. في حين أنّ الديانتين المانوية(٤٦)، والمزدكية(٤٧) ـ وهما الديانتين غير الرسميتين في بلاد فارس ـ تظهر فيهما آثار زهدية واضحة.

وحين نجد ـ وهذا واقع الحال ـ أنّ الكثير من المتصوّفين الأوائل كانوا ممّن انقلبوا إلى الإسلام عن الزرادشتية، أو أبناء الزرادشتيين دخلوا الإسلام، هذا أمر

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

طبيعي إذ انتقل قسم من اعتقاد إلى اعتقاد إلاّ أنّه أقام في الإسلام طويلاً حتى أظهر التصوّف وذلك موقفه من انحراف الواقع، مع أنّ بعضهم تزندق[٤٨]. أو بكلمة أخرى، أولئك الذين تزندقوا كانوا ممّن أدخل أخلاطه الاعتقادية السابقة للإسلام على اعتقاده الجديد[٤٩]. ويعترف اوليري أنّ المؤثّرات الفارسية دفعت العرب إلى الوراء كثيراً[٥٠].

لقد استمرّ النزاع بين الإسلام والعقائد السابقة مدّة طويلة، واتخذ النزاع أشكالاً متعددة، كان الصراع الفكري أمضاها سلاحاً وأكثرها خطراً وأشدها مواصلةً على القتال. ذكر اوليري: لكن الغنوص بقي كاملاً بما له من طبيعة غامضة وقوة على الشخص، فإذا ما هدأت الفتوح بعد قليل قام الغنوص بل قامت غنوصيات متعددة لتقوض عقائد الإسلام وكان أشدها مجاهدة ومعاناة للإسلام غنوص المذاهب الفارسية الثنوية وعلى الأخص المانوية[٥١].

ونخلص من هذا أنّ الصلات الثقافية والدينية التي نشأت بين الفرس والعرب وقد انضووا جميعا تحت لواء الإسلام، وقد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد واحتكّت التعاليم والمذاهب.. وشارك العرب من ناحية، والفرس من ناحية أخرى في دعم هذه الحياة الروحية الإسلامية في مختلف صورها التي وجدت بذورها الأولى في الجزيرة العربية. إنّ تأثير المصدر الفارسي في التصوّف الإسلامي كان ثانوياً للغاية، وهو وإن بدا ظاهرياً فإنه لايدل دلالة كافية لكبر حجمه. بل أن الأصوب وكما يعتقده حلمي[٥٢] أن نبحث عن تأثيرات متصوّفة العرب في نظرائهم الفرس.

٣- الأثر الهندي:

حاول بعض المستشرقين الرجوع بالتصوّف إلى أصول لا تمت إلى الإسلام بصلة، فيخضعه إلى التأثّر الأجنبي لجعله دخيلاً على الإسلام. ويرد على هذه المزاعم المستشرق مارتن لنجز، الذي هداه الله إلى الإسلام بقوله: لقد جذبني التصوّف إلى

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الاسلام، جذبني بما فيه من مثل إنسانية وآداب ذوقية، وفهم صحيح واضح لله وللإنسان والعلاقة بينهما، وهي علاقة لم تحدّد ولم ترسم في أيّ ثقافة أو عقيدة. كما حُدّدت ورُسمت في التصوّف الإسلامي(٥٣).

أمّا قولهم: إنّ هناك مؤثّرات هندية، فقد ذكرت شيمل: مال بعض العلماء إلى الاعتقاد بوجود تأثيرات هندوسيّة في بدايات التصوّف. وقد كان أ. فون، كريمر ور.ب.دوزي أوّل من قال بهذا الرأي، ثمّ تبعهما في ذلك ماكس هورتن في القرن العشرين. غير أنّ أبحاثه على كثرتها لم تثبت قطعاً إمكانيّة وجود مثل تلك التأثيرات في بدايات التصوّف، كتلك التي نراها في أطواره اللاحقة(٥٤).

فعلينا أن لا نتجاهل وجود تأثيرات هندية في التصوّف الإسلامي؛ لأن الدارسين العرب والمسلمين القدامى قالوا بذلك، وأوّل من قال بالتأثير الهندي في التصوّف الإسلامي وبحث لذلك عن أدلة من نصوص الصوفيّة هو البيروني(٥٥). إنّ صوفية الإسلام أخذوا عن الهند حكمتها وفلسفتها وعقائدها الروحانية ذات المناحي الإشراقية الصوفيّة. واقتبسوا من معارفها ما اتصل بفهم ماهية الإنسان، ومكانته في الكون بعدّه كائناً قادراً على التسامي الروحي ومعرفة الله معرفة مباشرة. وكذلك ذكر الكتّاب المحدثون مدى تأثير الثقافة الهندية في كلّ مناحي التصوّف الإسلامي، فقد أكّد علي زيغور على أنّ: العرب كانوا يعدّون الهند بلاد الحكمة والرياضيات والصناعة المزدهرة والفكر المثمر، لقد عرفت الحضارة العربية ثروات الهند الفكرية قبل أوربا، وتأثر العرب والمسلمين بالعقائد الدينية الهندية، وبالعلوم والتجارب الهندية في مجالات كثيرة(٥٦).

ويمكن عدّ (علم التصوّف) أكثر العلوم العربية الإسلامية تأثراً بالثقافة الهندية، وذلك بدليل قوله: تأثّر المتصوّفة بالهنود عميق وواسع، فقد كان يسهل بينهما الانتقال فوجد تشابه وتوافق، نذكر الحلاج (ت٣٠١هـ/ ٩٢٢م) المتأثّر بالهنديات، بل والمبشر بالإسلام في الهند، البسطامي (ت٢٦٩هـ/ ٨٧٤م) ثم هناك ابن سبعين

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(ت٦٦٨هـ/ ١٢٢٩م) الذي كان يريد الذهاب إلى الهند، والذي كان يقول: (إنّ أرض الإسلام لا تسعه)[٥٧].

ولا نغفل ذكر ابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م). ولا الفكر الصوفي عموماً، ولا السلوكيّات الصوفيّة في حلقات الذكر، أو محاولات التغلّب على شهوة الجنس والطعام، ونظريات مثل الفناء، ووحدة الوجود، والتجسّد، والحولية، والتناسخ وغيرها من العقائد والأفكارالدينية التي اقتبست أو هاجرت من الهند إلى الثقافة الإسلامية وتبنّاها أرباب التصوّف، هي ذاتها عُدّت مما اقتبسه متصوّفة الإسلام عن الثقافات والديانات التي تمّت مقاربة علاقتها بالتصوّف الهندي. إنّه إشكال محيّر وتناقض مسكوت عنه، وقعت فيه الدراسات العربية، وكذلك بعض البحوث الاستشراقية، من دون انتباه، أو من دون ردّ للمبادئ التأسيسية التي انبنى عليها الفكر الديني والفلسفي القديم وهو ما أدّى بالتالي إلى وحدة النماذج الأولية أو كلمات البدء والمعاني الأولى المؤسسة للأديان[٥٨]. تلك التي جاء بها كلّ من هنري كوربان عند تناوله مشكلة المعرفة والتعبير عن المعالم المتعالية ضمن الأنساق الصوفيّة، أو أنا ماري شيمل[٥٩] التي تذهب إلى عد التصوّف بما هو فكر وأخلاق أكبر تيار يسري في الأديان جميعاً.

ومنذ القرن التاسع عشر ذهبت أغلب الدراسات الاستشراقية إلى وجود علاقة بين الصوفيّة المسلمين والحكماء الهنود على سبيل ذلك أن فون كريمر و دوزي أكّدا الأصل الهندي لمقولة الحلاج المشهورة «أنا الحق» أمّا ماكس هورتن أراد إيجاد تشابه بين تلك المقولة وبين «انابراهما» في كتب البوذي، وكذلك وليم جوناس وغولدتسهير وغيرهم والتي أكّدت على قضية مهمة وهي إنّ أبرز ما أجمع عليه هؤلاء كان قولهم بالتأثير الهندي في التصوّف الإسلامي.

إنّ القول بوجود تأثيرات بوذية كانت نشطة في زمن ماقبل الإسلام في شرق البلاد . الفارسية وفي خراسان . كما أن الأديرة البوذية كانت منتشرة في بلخ . وهذا

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ما استنتجه المستشرق اوليري ذكر: إن الزاهد إبراهيم بن أدهم (ت١٦٢هـ/٧٧٨م) يوصف عادة بأنّه كان أميراً على بلخ، ثم تنازل عن العرش ليصبح درويشا[٦٠]. ولكن الفحص الدقيق للجذور الهندية، تظهر أنّ التأثير البوذي لا يمكن أن يكون قوياً جداً، إذ أنّ ثمة خلافات أساسية بين النظريات الصوفيّة والبوذية، وما يجب معرفته إن الديانة البوذية كانت قد انتشرت في شرق إيران وفي ماوراء النهر قبل الإسلام بقرون، وكانت لها معابد كثيرة في بلخ وغيرها. وذكر سيتس: إن البوذية والصور العليا من الهندوسية هي أسس صوفية في جوهرها؛ لأن تجربة الاستنارة هي محورها ومركزها. لكن التصوّف المكون الرئيسي في ديانات الهند لم يكن سوى تيار صغير في المسيحية والإسلام واليهودية. ولكن الشبه الظاهري موجود بين «النرفانا»[٦١] Nirvana البوذية وفناء النفس في الروح الإلهي عند الصوفيّة ـ ولكن العقيدة البوذية تمثل النفس على أنها تفقد ذاتها في الطمأنينة اللاعاطفية ـ التي هي السكينة المطلقة. في حين أن المذهب الصوفي يعتقد بأنّ الحياة اللامتناهية موجودة في التأمل الزهدي للجمال الإلهي.

أمّا الشبه الهندي للفناء فليس موجوداً في البوذية، بل في وحدة الوجود الفيدانتية[٦٢] «Vidantic» وطابق نيكلسون هذا الرأي في قوله: ربما بتأثير عقيدة الواحدية «Monism» الهندية تقدم بعقيدة «الفناء» أي زوال النفس وضدها المباشر «البقاء» أي اتحاد الحياة بالله[٦٣]. فهو يعتقد بأنّ طريق الصوفيّة من ناحية كونها تثقيفاً خلقياً للنفس، وتأمّلاً زهدياً، وتحرّراً عقلياً مدينة بالكثير للبوذية. ولكنّه يبيّن أنّ هناك فرقاً بين الطريقتين من حيث الجوهر. إذ إنّ البوذي يقوّم نفسه بنفسه، أمّا الصوفي يقوّم بنفسه لمعرفة ربه وحده. ولكن غولدتسهير يشبه المراحل التي يسلكها البوذي في طريقة البلوغ «النيرفان» السابق ذكرها بالمقامات: التي يترجى فيها الصوفي للوصول إلى مقام الفناء. وذكر غولدتسهير: إنّ قصة إبراهيم بن أدهم الذي كان أميراً ثم تخلّى عن الإمارة وآثر حياة الزهد، هي بعينها قصة بوذا، وإنّ استعمال المسبحة والخرقة عند

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الصوفيّة هما عادتان هنديتا الأصل[٦٤].

إذا أردنا استخلاص بعض الأسباب التي تضطرّنا إلى نهج رؤية أكثر تركيبا من تلك التي يتم الاكتفاء بها عند الحديث عن الإسلام بفلسفة روحانية استقطبت عناصر لايمكن تمثلها، وهذا أمر أكثر من كاف لكي ندرك أن بعض توجهاتنا المعرفية لايمكنها أن تستغني عن هذا الوسيط بين الإسلام العربي والعالم الروحاني للهند. وإن الأفكار والمعتقدات الهندية ظهرت حين بدأ المسلمون بنقل كتب الشعوب الأخرى وترجمتها إلى العربية، إذ ترجموا بعض كتب البوذية والهندوسية. فضلاً عن الصلات التجارية التي كانت بين المسلمين والهنود في أوائل الخلافة العباسية، وكذلك الرهبان والسياح الهنود الذين ذكرهم الجاحظ وسمّاهم رهبان الزنادقة[٦٥]. ويعلّق غولد تسهير على التسمية بقوله: هي غير دقيقة وهو إن هؤلاء الرهبان السائلين كانوا لايقومون بأسفارهم إلا أزواجاً، وعرفوا بالملاحظة الدقيقة أنّه عند رؤية أحدهما، فمن اليسير دائماً أن يكتشف زميله على مقربة منه. وتنحصر طريقتهم في أن لا يقضوا ليلتين متواليتين في مكان واحد، وإنّهم يقرنون حياتهم البدوية بصفات أربع: وهي القدس، والطهر، والصدق، والمسكنة[٦٦].

اختلف الدارسون من المستشرقين الذين قالوا بالتأثير الهندي في التصوّف الإسلامي، وذكر الكحلاوي[٦٧]: إنّ وليم جوناس وفون كريمر أكّدا إمكان وجود علاقة بين الصوفيّة المسلمين والحكماء الهنود، وكذلك غولدتسهير وماكس هورتن وهارتمان، ولكن هذه الدراسات لم توسّع دائرة البحث بخصوص التأثير الهندي مقارنة بتأكيدها تأثّر التصوّف الإسلامي بالثقافة الفارسية أو الفلسفة اليونانية، أي الأفلاطونية المحدثة.ولكن طعيمة [٦٨] ذكر: المستشرق جونسون يرده إلى «فيدا» الهنود لكن نيكلسون قال: إنّه وليد الاتحاد للفكر اليوناني والديانات الشرقية.

إنّ تصوّف الفكر الهندي وتطوّره يمتدّ لعصور طويلة، تختلف باختلاف الأزمنة، فالفكر القديم محصور في ذاته من قبل أن تؤثّر فيه الحضارة الغربية، وقد

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ناقش هذا المستشرق برجسون[٦٩] من خلال موضوع اليوغا وهل هي من الصوفيّة فذهب إلى أنّها: ليست هي من الحالات التنويمية بذاتها شيء من الصوفيّة، ولكنها قد تصبح كذلك أو على الأقلّ قد تؤذن بالصوفيّة الحقة أو تمهّد لها بالإيحاء الذي يندرس فيها، قد تصبح كذلك بسهولة، وتكون صورتها مستمدّة؛ لأن تمتلئ بهذه المادة، إذا كانت، بوقفها وظيفة العقل النقدية، ترسم رؤى، وتبعث على حالات من الوجد. وذلك كان معنى تلك الرياضيات التي انتظمت في اليوغا أو ذلك أحد معانيها على الأقل، ولم تكن الصوفيّة فيه إلاّ خطوطاً أولية، لكن الصوفيّة الحقّة التي هي تركيز روحي صرف، كان في وسعها أن تستعين باليوغا بما فيه من مادية وتجعله بذلك روحياً، والواقع أنّ اليوغا كانت تبعاً للأزمنة والأمكنة شكلاً شعبياً للتأمّل الصوفي أو نظاما ينطوي عليه.

إنّ فكرة الصوفيين في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي الهندية «النرفانا» وإن لم تكن تتفق معها تماماً، ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ الفناء والمحور أو الاستهلاك، وهي حالة يتعذّر تعريفها بل يزعم الصوفيون أنّها لاتحتمل تعريفاً واحداً يمكن الاقتصار عليه دون غيره، ويرون أنّها تتجلّى كمعرفة لدنية، أمّا كلام الصوفيّة في الفناء فالمرجح أنّه مستند إلى مذهب النرفانا البوذية[٧٠].

ويبدو أنّ الإسلام في الهند كان في جوهره إسلام الرجل المقدّس، وعنه ذكر سبنسر: إنّ هؤلاء المهاجرون في البيئة الهندية، اكتسبوا هالة القداسة، وكانت هالة القداسة هذه جاذبة لهم أكثر من الإسلام الرسمي، وهي التي وجدت فئتان من الصوفيّة وهما المرتبطون بالخانقاهات والمتجولون[٧١]. أمّا إذا اقتصرنا على ذكر المحدثين محبة وتصوّفاً والمعروفون بـ«أحباب الدين الإسلامي» وتأثيرها في الهند، ذكر اوليري: إنّ تأثيرهم كان سطحياً في النفوس المهيأة لمثل هذا ويكفيها الإيحاء البسيط والإشارة الخفيفة من حيث هي عقيدة، وهي بالتالي لم تؤثّر في الهند تأثيراً مباشراً. ولكن تنسّم الناس عطرها في كلّ ما تأتي به هذه الحضارة[٧٢].

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ويمكن أن نخلص بأنّ التصوّف بالهند نشأ على البيئة الثقافية القائمة على المنظومة الفكرية الدينية التي تأسست منذ القديم على ارتباط بين الدين والفلسفة وبين الروحانية والحكمة، وهو ارتباط يبدو بمثابة التوليف الشعري بين منطق الفكر ونداء الروح [٧٣]. وتطور وفق خطوات في فناء النفس الفردية في الوجود الكلي، وهو بالتأكيد ذو أصل هندي ارتبط بالبرهمية [٧٤] نسبة إلى الإله برهمان روح العالم من جهة، والاتمان الروح الفردي من جهة ثانية، وحصيلة البرهمية مانتج عن ذلك من قول بخلود الروح التي تتناسخ من جديد أو لحساب: العقاب والثواب، وقد بدأت هذه العقائد في التشكل منذ حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد[٧٥]. وتأثر به بعض المتصوّفة المسلمين ، ومنهم أبو يزيد البسطامي، الذي تلقاه عن أستاذه أبي علي السندي.

أمّا التأمّل الصوفي وعلاقته بالصوفيّة، فالأمر من طلب المعرفة هو الفرار من هذه الحياة، وإنّ النفس تنتقل بعد الموت إلى جسد آخر. هذا يعني استئناف الحياة والعذاب والوصول إلى الخلاص يكون بوساطة الزهد. والمستشرق أ.ف.توملين[٧٦] تحدث عن التأمل البوذي قال: والبوذية التي تنبه إلى أن تفريعات الثقافة الهندية القديمة متعددة وموزعة على الكثير من تيارات الفكر التي لها صلة بالتعاليم والمعارف الصوفيّة، تمحورت أساساً حول التوق إلى التحرّر من أسر المادة وحاجات الجسد بنور البصيرة، واعتماد التأمّل للوصول إلى درجة النرفانا التي يعرّفها بوذا على أنها «حالة السعادة الكاملة الخالدة»[٧٧].

وقد رسم بوذا معالم المنهج الموصل إلى ذلك واصطلح عليه بـ«الطريق ذي الشعب الثمان»، وتتمثل هذه الشعب في: النظريات الصائبة، الأفكار الصائبة، الرؤيا الصائبة[٧٨]. وتذكر شيمل[٧٩]: إن البوذية والبراهمية نادتا بإطفاء إرادة الحياة. لذا أكثر الصوفيّة تعني بالنفس هي حالة فوق السعادة وفوق الألم بل وفوق الشعور والوصول إلى النرفانا، أي مثل الرغبة أثناء الحياة وإبادة الروح الكرما[٨٠] بعد الموت،

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وينبغي أن لا ننسى أن من ينابيع رسالة بوذا ذلك الإشراق الصوفي الذي وقع في صباه، وبسلوك صوفي طويل يصل إلى ذلك الكشف النهائي، إنه اليقين يحصل بالتدريج ثم يتم فجأة فينتهي الألم وهو كلّ ما في الوجود من محدود وبالتالي من موجود.

لم نتردّد في أن نعدّ البوذية من الصوفيّة ولكنها ليست صوفية كاملة؛ لأنّ التصوّف الإسلامي عمل وخلق وحب. وأكّدت شيمل[٨١] ذلك حين أوضحت قول غولدتسهير: وقد أثّرت العقائد الهندية في الآراء الصوفيّة الإسلامية، فاكتسبت بفضل هذا التأثير قوّة وعمقاً ونفاذاً، ففكرة الاتحاد أو وحدة الوجود تخطّت الصورة التي انتحلتها الصوفيّة من الأفلاطونية الحديثة، غير أنّ نظرية الصوفيين في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي الهندية «النرفانا» إذ لم تكن تتفق معها تماماً.

وإذا أردنا أن نبحث عن مدى صدق الأقوال التي ترى أنّ التصوّف الإسلامي قد أخذ في مسائل الفناء وفهم حقيقة الوجود عن الثقافة الهندية، ألفينا الكثير من الدراسات والبحوث وضعت في سبيل نقد التأليف المتعلّقة بالمطابقة بين التجربة الصوفيّة والأثر الخارجي، إذ عمل الكثير من الباحثين الأوربيين المتأخرين من مستشرقين وغيرهم على نقد تلك التصوّرات وتجاوزها، وهو ما نلمسه في بعض أعمال لويس ماسنيون [٨٢]، الذي لاحظ أنّ وثنيّة الأديان الهندية وتعدّد آلهتها كانا سبباً لتراجع تأثيرها في الفكر الإسلامي، ابتداءً من القرن الثالث للهجرة.

كذلك لويس غارديه[٨٣] وآنا ماري شيمل[٨٤]، إذ تم الكشف من قبلهما عن خصوصية التجربة الصوفيّة في الإسلام، وتفرّدها في نسج منوالها حول القرب من الله والتحقق به والفناء فيه من دون التماهي معه، وانّه يتجلّى في كلّ الوجود، والموجودات كائنة به معدومة بذاتها من دون أن يكون هو العالم ويكون الكون هو الله[٨٥].

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٤ - الأثر الصيني:

فضلاً عن المؤثّرات السابقة التي تحدّثنا عنها، نشاهد بعض العرب والمستشرقين من يضيف مؤثّراً أجنبياً آخر هو المصدر الصيني، لا لشيء سوى لمجرّد وجود مشابهة بين التصوّف الإسلامي والتصوّف الصيني ومنهم صهيب الرومي(٨٦)، الذي ذكر: إنّ المصدر الصيني أشدّ المصادر الأجنبية أثراً في التصوّف الإسلامي. وقد علّل ذلك نتيجة الصلات التجارية بين بلاد العرب وبلاد الصين القديمة جداً، والتي ترجع إلى بضعة قرون قبل الميلاد(٨٧).

أمّا عن عناصر التصوّف الصيني، فترجع إلى فكرة «تأو»(٨٨) البعيدة العهد في الثقافة الصينية، والذي أخذ شكله قبل النصف الثاني من القرن الثالث ق.م.، ويستشهد صهيب في حديث المستشرق باركر الذي ذكر: (إنّهم يزعمون أنّها ترجع إلى عهد هوانغ تي أو الإمبراطور الأصغر. في الألف الثالث ق.م. وكانت تطلق على مبادئ في الأخلاق والحكومة وفلسفة الحياة عرفت قديماً، ثم نضّمها «لاؤتسو»(٨٩)، وشرح معانيها في كتاب صغير وحيد مؤلّف من خمسة آلاف حرف عنوانه «طاو تي شينغ Tao Te Ching أو الطريق وقوّته»، وهو شهادة لحالة كينونة البشرية في وطنها أو بيتها، ويمكن أن يقرأ هذا الكتاب بنصف ساعة، ويمكن أن يقرأ خلال الحياة بأكملها، وقد ظلّ هذا الكتاب النصّ الرئيسي للفكر الطاوي حتى اليوم.

وكلمة (تأو) اتجهت بعد لاؤتسو وفي أيّامه اتجاهاً أشد ميلاً إلى الصوفيّة، وقد وضع لاؤتسو نظرية ترك الاهتمام والعمل كي يصبح الفرد خالياً من شهواته فيستطيع عندها ترك المادة الجسد، واجتياز حواجز المكان والزمان. وقد يبلغ «التاوي» غايته إذا مرّ بالمراتب «المقامات» الثلاث التالية: تزكية النفس وتطهيرها، الإشراق، الاتصال والاتحاد. وهذا الأثر واضح في التصوّف الإسلامي خاصة من جهة أفكار الشهوات والتحرر من المادة، ثم الاتصال بالله والفناء فيه. وذلك لأنّ التصوّف من حيث هو رياضة للنفس الإنسانية التي هي خط مشترك بين الأفراد جميعاً، يصحّ أن ينتهي عند

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المعتنقين لدين من الأديان إلى عين النتائج التي ينتهي إليها عند المعتنقين لدين آخر من هذه الأديان(٩٠).

ونرى المستشرق جب(٩١) قد شخّص التصوّف الصيني بالقول: إنّ الدين في التصوّر الصيني عالم ذاتي شخصي يقوم على تشخيص الطبيعة؛ لأنّه لايخضع لعلم عقلي موضوعي. وكان التصوّف يدعم حق العقل التخيلي في نطاق الدين، ويؤيّد مطلب الوثبة البديعية الحدسية في البحث عن متنفّس يخرجها من كبت المنظومة السنية.

أمّا شيمل(٩٢)، فإنّها تعقّبت آراء الكتاب حول التصوّف الصيني وتوصلت إلى: إمكانية إثبات ما إذا كان الشرق الأقصى له تأثير على الإسلام، وقد كان عمر فروخ أوّل من أراد أن يثبت الآثار الطاوية، كما تكلّم العالم الياباني ت. ازوتسو T. Izutsu) عن تشابهات بين البناء الفكري للعقيدة الطاوية وبين نظام ابن عربي، وإنّ الشعراء الصوفيّة المسلمين مثل ابن الفارض والغزالي قد استعملا لعبة الظل رمزاً، ومثل تلك الاستعارات لها حضور وفير في شعرهم. إذ إنّ لعبة الظل التي كانت قد أتت من الصين كانت في الأجزاء الشرقية من العالم الإسلامي تسلية محبوبة، فقد بدأ اللعب بها في بغداد في القرن العاشر الميلادي. ونخلص إلى أن هناك مقاربات للفكر الطاوي والتصوّف الإسلامي يمكن أن ندرجها بما يأتي:

– طاو، تعني طريق الحقيقة المطلقة، وإنّ طاوتي تشينغ يعلن في السطر الأول من كتابه أنّ الكلمات التي يتحدّث عنها ليست مساوية له: الطاو الذي يمكن التكلّم عنه ليس هو الطاو الحقيقي إنّ هذا الطاو فوق كلّ شيء، وخلف كلّ شيء، وتحت كلّ شيء، وهو السرّ الأساسي للحياة، ولغز كلّ الألغاز، وكم هو واضح، كم هو هادئ، إنّه بالضرورة موجود دائم منذ الأزل(٩٣).

– وطاو يعدّ القانون الأزلي الذي ينظم بناء العالم فهو منهج الكون، النظام،

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الإيقاع، القوة المحرّكة في كلّ الطبيعة، مبدأ الأمر خلف كلّ الحياة، ولكنّه في وسط كلّ الحياة أيضاً، قال[٩٤]: يكيف جوهره الحيوي ويوضح كماله وملأه المتعدد المضاعف، ويخضع رونقه اللامع، ويأخذ شكل التراب، فهو حميد لطيف، إنّه ليس بالقاسي بل رحيم، وليس متردّد بل متدفّق دون توقّف، إنّه كريم بلا حدود.

ومن تأمّلاته[٩٥]:

هناك كائن، رائع، وكامل،

وجد قبل السماء والأرض

كم هو هادي؟

وكم هو روحي؟

يبقى وحيداً لايتغيّر

يوجد قريباً وبعيداً، هنا وهناك، ومع ذلك فهو لايعاني من هذا التواجد

يلف كلّ شيء بحبه كثوب يغطي كلّ شيء

ومع ذلك فلا يدعي شرفاً أو مقاماً، ولا يطلب أن يكون سيداً

أنا لا أعرف اسمه، ولذلك اسمّيه طاو «Tao»، الطريق، وابتهج بقوّته.

ـ وثالثاً إنّ طاو وضع منهج الحياة الإنسانية عندما تنطبق مع طاو الكون أي إنّه الذاتي الكامن بدون وسيلة وهو يتدفّق تدفقاً هادفاً. إنّ الصوفيّة الطاوية تقول بما معناه: لكي تكون شيئاً، ولتعرف شيئاً، ولتكون قادراً على شيء، عليك أن تصعد وتسمو فوق الشيء السطحي. تملك الحياة جوهراً يصل إلى درجة دمج أعماق التصوّف اليوغا الطاوية مع الحكمة المباشرة للغنوصية و العرفان مع القدرة الإنتاجية للسحر الطاوية الدينية. عندما توضع هذه الأشياء الثلاثة إلى جوار بعضها تكون هناك طاوياً[٩٦].

ونقل لنا سميث[٩٧] من أقواله:

إنّ الخير الأسمى مثل الماء،

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يغذّي كلّ الأشياء دون عناء
إنّه يكتفي ويقنع بالأماكن الدنيا التي يزدريها ويترفّع عنها الناس
لذلك فإنّه مثل «الطاو».

٥ - الأثر اليهودي:

بما أنّ التصوّف الإسلامي يمتاز بنزعة إنسانية عالمية منفتحة على سائر الأديان والأجناس، وإذا كان الإسلام في جوهره ديناً منفتحاً على كلّ الأجناس لافرق عنده بين مسلم ومسلم يختلفان جنساً أو لغةً أو مكاناً أو زماناً. كان الصوفيّة المسلمين قد وسعوا من الآفاق التي يستشرف إليها الإسلام. فامتدّوا بها إلى الأديان الأخرى، وذكر بدوي[٩٨]: كثيراً ما ردّد جلال الدين الرومي هذا المعنى في قصائده وترجمتها:

أيّها المسلمون، ليت شعري ما التدبير ؟ أنا لا أدري من أنا
فلا أنا مسيحي ولا يهودي ولا زرادشتي ولا مسلم
ولا شرقي ولا غربي ولا علوي ولا سفلي
ولا أنا من عناصر الطبيعة، ولا أنا من الفلك الدوّار
ولا أنا هندي ولا صيني ولا بلغاري ولا من سقسين
ولا عراقي ولا من أرض خراسان
علامتي بلا علامة، مكاني بلا مكان
ولا أنا جسم ولا روح، فنفسي روح الأرواح
لما لفظت الاثنينية رأيت العالم واحداً
إنّي أرى واحداً، وأنشد واحداً وأعلم واحداً وأقرأ واحداً

فهو يجمع بين تجارب النصارى واليهود والبراهمة ويرى فيها فروعاً لينبوع واحد، هو التقوى الكاملة المبنية على أساس وحدة الوجود. وكذلك كوربان ذكر أبيات ابن عربي[٩٩] الذي يعدّ الحياة في تناسب مع الموجودات القادرة على منح

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وجودها وجمالها وأشكال معتقدها و بعدها الماورائي التي تجعل من الروحاني رحماناً، وتحقّق من خلاله النفس الرحمان الذي يعني رحمة الحب الخلاّق، ويستشهد بهذه الأبيات:

ومرعـاه مـا بيـن الترائـب والحـشا ... ويـا عجبـاً مـن روضـة وسـط نـيران

لقـد صـار قلبـي قـابلاً كـلّ صـورة ... فمـرعى لغـزلان وديـر لرهبـان

وبيـت لأوثـان وكعبـة طائـف ... وألـواح تـوراة ومـصحـف قـرآن

أديـن بـدين الحـب أنّـى توجـهت ... ركائبـه فالحـب دينـي وإيمانـي

نجد أمثلة كثيرة لهذا النوع من الأفكار شبهاً عند الصوفيّة. وإن جاءت عندهم ـ أي الصوفيّة ـ بأشكال أخرى مؤسّسة على نظرٍ فلسفي له منطقه ونظامه غير العفويين، ولكن قبل العودة إلى سياق موضوعنا «الأثر اليهودي» لانستطيع أن نمرّ مروراً عابراً بتلك النظرات ذات الشكل المادي التي لاحت لنا في التصوّف اليهودي. هكذا حقق الصوفيّة المسلمون ـ والى أعلى درجة ـ ذلك المجتمع المفتوح الذي تحدّث عنه برجسون في كتابه المشهور (منبعا الأخلاق والدين)؛ لأنّهم منفتحون على كلّ التجارب الدينية الإنسانية متعاطفون مع سائر التيارات الروحية، مستشعرون للإخوة الإنسانية الجامعة بين الناس جميعاً على اختلاف الأزمنة والأمكنة.

نعود إلى تأثّر الصوفيّة باليهودية في بعض النواحي العقلية، وكما ذكرها بعض المستشرقين وكذلك قسم من الكتّاب العرب. ذلك أنّ اليهود بطبيعتهم مادّيون وهم يميلون إلى التجسّد أكثر منهم إلى التجرّد، وذلك كلّه يجعل أمر تأثّر الصوفيّة باليهود أمراً غاية البعد. ولكنّنا حين نحمل أنفسنا على شيء من التأمّل والأناة تطالعنا مواضيع عدّة للتأثير والتأثّر، ولعلّ تأويلات ابن عربي تعد أوضح مثال.. فأيّ مصدر يمكن أن يكون الصوفيّة قد رجعوا إليه انّه وبدون شكّ فيما نتصوّر المصدر اليهودي، فقد لجأ اليهود إلى التأويل لمحاولة تصحيح ما في العهد القديم مما ينافي مبادئ العقل

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وأصول الذوق العام، ويعدّ فيلون[١٠٠] (٢٠ أو ٣٠- ٥٤ ق. م) أكبر ممثلي هذا الاتجاه[١٠١].

أمّا المستشرق سيتس[١٠٢] فذكر: إنّ ماهية التصوّف اليهودي المبكّر هي إدراك ظهور الله على العرش؛ و هناك خاصية مشتركة بين جميع أنواع التصوّف انّه الاتصال المباشر بين الفرد والله، وهو يستشهد بأحد أنبياء اليهود «حزقيال بن بوزي»[١٠٣] ويؤكّد على أنّ الرؤى والاتصال المباشر بالله لا تعدّ ظواهر صوفية في أية ثقافة دينية خارج اليهودية، ولكنّ يقرّ أن متصوّفة الحسدية[١٠٤] المتأخرين كثيراً ما نجد عندهم بما فيه الكفاية، نوع التصوّف الذي يشتمل على الاتحاد، لكن من الواضح أن ذلك انحراف عن قاعدة الأنواع اليهودية ويبدو غريباً عن الثقافة اليهودية. ويصدق ذلك على الإسلام فهو يجعل التشابه في فكرة الاتحاد بين التصوّف الإسلامي والحسدية إذ يظنّ سيستي انّ هذا الأمر موجود في الإسلام أيضاً من خلال وجود هوّة بين الله والإنسان. ربما كانت اليهودية أقلّ ديانة من ديانات العالم الكبرى في جانبها الصوفي، أعني أنّها أقلّ ديانة تطمس جميع التمايزات وجميع الكثرة، بما في ذلك التميّز بين الذات والموضوع، والثنائية بين الذات الفردية والذات الكلية، وهو جزء من تعريف الصوفيّة.

ونحن نجد أنّ مؤرّخ التصوّف اليهودي ج. ج. شوليم قال: إنّ الوحدة ليست أساسية في التصوّف اليهودي[١٠٥]، ولنأخذ مثلاً المتصوّفة الأوائل في عصر التلمود[١٠٦]. وما بعده كانوا يتحدّثون عن صعود الروح إلى عرش السماء حيث تنعم بنظرة نشوانة بعظمة الله(١٧). يتضح أنّ العنصر الصوفي في اليهودية يتضاءل إلى أقصى حد، فإنّ المرء قد يتوقّع أن لايجد هنا أيضاً أيّ شواهد على مفهوم الخواء ـ الملاء. وإن كان لايوجد في الواقع الكثير منها، ويعتقد شوليم أنّ هناك تمييزاً بين الله على نحو ماهو عليه في ذاته، وبين حالة التجلّي.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

أمّا المستشرقة شيمل[١٠٨] فقد أرجعت التأثير اليهودي في التصوّف الإسلامي إلى الموسيقى الشعبية قالت: ولا يجوز لنا أن ننسى تطوّراً آخرَ حدث بدون تخطيط في الموسيقى الشعبية، وقد بيّن جير شوم شوليم إنّ يهود الدونمة[١٠٩]، وهم اليهود المتأسلمين ظاهرياً ـ أتباع الحاخام الميسياني ساباطاي في القرن السابع عشر ـ كانت لهم علاقة قوية بمجموعات من الصوفيّة، وكانوا ينشدون أشعاراً صوفية في لقاءاتهم، ومن المفروض أنّ ساباطاي نفسه كان صديقا لنيازي المصري.

إنّ أكثر الباحثين يرون التصوّف اليهودي لايرقى إلى ما قبل القرن السابع الهجري، حتى أنّ كلمة «قبالة» ـ هم يشتقونها من الجذر لكلمة قبل ـ ويعنون بها عقيدة صوفية تتعلّق بالله والعالم ، انحدرت عن طريق الوحي إلى خواص الأحبار ، ولاتزال في بقية من الصالحين فيهم ، فهي ليست قديمة، لا في لفظها، ولا معناها[١١٠].

ومن المستشرقين من تأثّر بأصوله ونزعاته الدينية اليهودية، فراح يتلمس المشابهة الظاهرية أو الخفيّة ليثبت وجود تأثير وتأثّر، ومنهم جيجر، كوفمن، مركس، وفنسنك، هرشفلد، غولدتسهير وغيرهم كثيراً.

جميع هؤلاء تحدّثوا عن إضفاء القداسة على الحياة اليهودية والعودة لقناعتها. إنّ كلّ حياة وحتى أصغر عنصر من عناصرها، إذا تمّ التعامل معه ومقاربته بنحو صحيح يمكن أن يرى كانعكاس للمصدر اللامتناهي للقداسة الذي هو الله، وهذه هي التقوى الحقيقية والتي يجب أن نميّزها من التقوى الظاهرية عن طريق المغالاة فيها، واليهودية عن طريق التقوى لقدوم مملكة الله إلى الأرض، أي كما استشهد سميث[١١١] بقول أبراهام ميشل: (بالنسبة للإنسان المتدين تقف جميع الأشياء وكأن ظهرها نحوه ووجهها متجه نحو الله).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المبحث الثاني

نقد التصورات عن المؤثرات الأجنبية في التصوّف

لقد نقد الكثير من الباحثين العرب آراء ونظريات المستشرقين في نشأة وتطوّر التصوّف الإسلامي وخاصّة للقرون القريبة الماضية ببيان ما سمّوه بالمؤثرات الأجنبية في نشأة التصوّف(١١٢). وعند دراستنا لما اعتقدوه من المؤثرات، يمكن أن نستنتج أن أكثر الآراء التي قيلت في هذا الصدد غير وجيهة ومع ذلك لم تعارضها الوثائق الكثيرة والنصوص التي نشرت أو عرفت. وكانت دوافعهم إلى تلمّس هذه المؤثرات المزعومة عديدة ومتنوّعة المصادر والاتجاهات.ولكن في القرن السابق نشاهد تحوّلاً في الدراسات الاستشراقية في هذا المجال.

وقد أوضح بدوي ذلك في القول: بدأت موجة القول بتأثّر التصوّف الإسلامي في نشأته بعوامل أجنبية تنحسر من بعد سنة (١٩٢٠م). فحتّى الذين قالوا بذلك مالبث بعضهم أن عدل عن رأيه (١١٣). مثلاً نرى المستشرق نيكلسون(١١٤) ذكر: لو أنّ المعجزة وقعت وانقطع الإسلام تماماً عن كلّ سبله بالأديان والفلسفات الأجنبية، لكان من المحتّم أن يقوم فيه لون من التصوّف ذاك لأن فيه بذوره.

أما المستشرق ماسنيون(١١٥) فقد أكد في أكثر من موقف على رأيه في نشأة التصوّف الإسلامي وبيئته مثلاً قوله: إنّ القرآن ينطوي على البذور الحقيقية للتصوف، وإنّ تلك البذور كافية لتنميته في غير حاجة إلى أيّ غذاء أجنبي. ويسترسل في ذلك قائلا: كلّ بيئة دينية يتوفّر لتقوى أبنائها الإخلاص والتفكير، تصلح لأن تظهر فيها روح التصوّف. فليس التصوّف إذن من خصائص عنصر أو لغة أو أمّة. بل هو مظهر روحي لايحدّه مثل هذه الحدود المادية، فمن القرآن ـ يردد المسلم تلاوته ويتأول في آياته بفرائضه ـ انبثق التصوّف الإسلامي ونما وتطور(١١٦).

وفي هذا المجال يمكن أن نقول: إنّنا حين نبحث أصل التصوّف الإسلامي من

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

خلال آراء ونظريات المستشرقين التي عادة ما ترجع التصوّف إلى مؤثّرات أجنبية. «فمنذ أوائل القرن التاسع عشر إلى اليوم، وآراء المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوّف مختلفة في مسألة المصدر الذي يمكن أن يردّ إليه هذا التصوّف»(١١٧).وهي نظرة عامة عند المستشرقين الذين أنكروا على الإسلام مافيه من نزعة روحية. ويرى بسيوني: إنّ في الإمكان استبعاد كلّ المؤثرات الأجنبية لكي يصل التصوّف إلى ما وصل إليه في القرن الثالث، معتمداً على قوى الدفع الإسلامي خلال العصور، وعلى عوامل داخلية في بيئة المسلمين(١١٨).

ويرد عرفان عبد الحميد فتاح(١١٩) على نظرية المؤثّرات الأجنبية عند المستشرقين بأنّ: جملة هذه النظريات بعيدة في الصدور عن حقيقة موضوعية بقدر ماهي تفسيرات جزئية تنظر إلى مجمل الحركة الروحية في الإسلام من خلال ربطها بجهة دون أخرى أو بعامل واحد فحسب، من غير اهتمام بالدوافع الذاتية للحركة والمتمثلة في الحوادث والوقائع التاريخية التي تعاقبت على المجتمع الإسلامي نتيجة تطوّره الذاتي، فضلاً عن ذلك فإنّ هذه النظريات كانت نتيجة حتمية تولّدت عن الموقف العام للمستشرقين القدامى ممن انطلقوا في تقييمهم للتراث العربي الإسلامي عموماً في نقطة بدء خاطئة تجانب أصل الموضوعية وتقوم على التنكّر التام لماضي الأمة، والاستخفاف بمقوّماتها الحضارية ومنجزاتها الفكرية، وذلك بسبب سيطرة نظرية رينان على مجمل دراساتهم، تلك النظرية التي سيطرت على حقل الدراسات الشرقيّة ردحاً من الزمن، والتي اتهمت العنصر العربي بالقصور الذاتي الموروث المتأصّل بالفطرة والغريزة في العربي، مما يحول بينه وبين الإنتاج الأصيل.

من آراء الباحثين العرب في نقد نظريات المستشرقين في نشأة التصوّف الإسلامي وتطوّره. علينا أن لانصدق كلّ الآراء الخاصة لوجود آثار أجنبية في كلّ ناحية من نواحي التصوّف الإسلامي، وإنّنا لو صدّقنا هذا لخرجنا بهذه النتيجة المضحكة والمزرية معاً، وهي إنّ التصوّف الإسلامي قصاصات ملتقطة من كافة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الأرجاء والأنحاء والأديان، تمّ لصقها وإظهارها ككلّ مجمَّع ـ وهذا كلام غير مقبول ـ ولو رأينا فعلاً وجود بعض مظاهر تشابه لدى صوفية الإسلام، هؤلاء قد اقتبسوا بعض الأقوال الأجنبية استئناساً للرأي الإسلامي، لا لتأسيس رأي أجنبي في الإسلام(١٢٠).

الخاتمة

من خلال دراستنا لمحاور المستشرقين، تراءى لنا أنّ الذات الصوفيّة في الإسلام وصلت إلى مستوى عميق من التروحن والتأمّل والإخلاص لتجربة العرفان والاشراق، وإنّها أمست مشابهة لتجارب روحية وثقافات دينية اشراقية لدى أمم أخرى تتواشج معها بالتماهي والاختلاف لاسيما من جهة الرغبة في ادراك الحق الأوحد إدراكاً مباشراً يحصل بموجبه برد اليقين.

وهو ما يعني أنّ السير الصوفي والسفر الروحي يرتبطان بالقلق المعرفي والوجودي الذي يدفع بدوره بالمتصوّف إلى نوع من الاغتراب والسياحة في الأمكنة والبلدان والفيافي بحثاً عن تجلّيات الحق في الوجود. وبهذا فإنّ التصوّف ينشد التناغم مع ذاته ومع المختلف الآخر، ويرى ذاك التناغم ضرورياً لاستمرار الوجود، بل أساس صدور الكائنات وخلق العالم إذ الكل يدور في فلك التماثل وينشد التناغم في حركة عشق تجاه الخالق الأوحد الذي يتجلى جلاله وجماله في الكون والإنسان.

* قائمة المصادر والمراجع *

■ المصادر القديمة:

١ ـ البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (ت٤٤٠هـ/ ١٠٤٩م):

ـ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أم مرذولة، (حيدر آباد، ١٩٥٨).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٢ ـ التفتازني، أبو ألوفا الغنيمي:
ـ مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ط٣(القاهرة،١٩٨٨).
٣ ـ الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر(ت٢٥٥هـ/ ٨٨٩م):
ـ الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون،(القاهرة،١٣٥٥هـ).
٤ ـ الدينوري، أحمد بن داود (ت٢٨٢هـ/ ٨٩٥م):
ـ الأخبار الطوال،تحقيق عبد المنعم عامر،(القاهرة،١٩٦٠).
٥ ـ ابن سبعين، عبد الحق:
ـ رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، (بيروت، ١٩٦٦).
٦ ـ السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى (ت٤١٢هـ/ ١٠٢١م):
ـ طبقات الصوفيّة، تحقيق محمد عبد المنعم شربيه،(مصر،١٩٥٣).
٧ ـ الشعراني، عبد الوهاب (ت٩٧٣هـ):
ـ الطبقات الكبرى، المسمى«بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار»، ضبطه وصححه خليل المنصور،(بيروت،١٩٩٧).
٨ ـ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (٤٧٩-٥٤٨هـ):
ـ الملل والنحل،(بيروت،١٤٠٢هـ).
٩ ـ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(ت٣١٠هـ/ ٩٢٢م):
ـ تاريخ الرسل والملوك،تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،(مصر، ١٩٧٩).
١٠ ـ طعيمة، صابر:
ـ التصوّف والتفلسف الوسائل والغايات،(القاهرة،٢٠٠٥).
١١ ـ ابن عربي، محي الدين الحاتمي الطائي (ت٦٣٨هـ):
ـ ترجمان الأشواق، ترجمة هنري كوربان،(بيروت، ١٣١٢هـ).
١٢ ـ لآوتسو:
ـ كتاب التاوتي- تشينغ أنجيل – الحكمة التاوية في الصين، تقديم وشرح وتعليق وصياغة عربية للنص فراس السواح،ط٢(دمشق، ٢٠٠٠).
١٣ ـ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت٣٤٦هـ/ ٩٥٧م):
ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر،(القاهرة، ١٣٤٦هـ).
١٤ ـ ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أسحق (ت٣٨٥هـ/ ٩٩٥م):
ـ الفهرست، (مصر، ١٣٤٨هـ).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

■ المصادر والمراجع الحديثة:

١ ـ أرنولد، توماس:

تراث الإسلام، ترجمة جرجيس فتح الله، (بيروت، ١٩٧٢).

٢ ـ آل جلوي، سارة عبد المحسن:

نظرية الاتصال عند الصوفيّة،(جدة، ١٩٩١).

٣ ـ العريني،محمد:

الديانات الوضعية الحية في الشرقيين الأدنى والأقصى، (بيروت،١٩٩٥).

٤ ـ أوليري، دي ساسي:

الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة أسماعيل البيطار، (بيروت،١٠٨٢هـ).

٥ ـ بدوي، عبد الرحمن:

تاريخ التصوّف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري، (الكويت، ١٩٧٥).

تاريخ التصوّف الإسلامي،ط٣(مصر، ٢٠٠٨).

موسوعة الفلسفة،(بيروت،١٩٨٤)، جزءان.

٦ ـ برغسون،هنري:

منبعا الأخلاق والدين ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم،ط٢(القاهرة،١٩٨٤).

٧ ـ بريهية،أميل:

الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، ترجمة محمد يوسف موسى، (القاهرة،١٩٥٤).

الفلسفة اليونانية،تعريب جورج طرابيشي، (بيروت،١٩٨٢).

٨ ـ بسيوني، إبراهيم:

نشأة التصوّف الإسلامي،(القاهرة، ١٩٦٩):

٩ ـ بلاثيوس،آسين:

ابن عربي حياته ومذهبه،ترجمة عبد الرحمن بدوي،(بيروت،١٩٧٩).

١٠ ـ ترمنجهام، سبنسر:

الفرق الصوفيّة في الإسلام، ترجمة عبد القادر البحراوي، (بيروت، ١٩٩٧).

١١ ـ تور، أندريه:

التصوّف الإسلامي، ترجمة عدنان عباس علي،(ألمانيا،٢٠٠٣).

١٢ ـ تومليين، أ.ف:

فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، مراجعة علي أدهم،ط٢(القاهرة، ١٩٩٤).

١٣ ـ جب، هاملتون:

علم الاديان وبنية الفكر الإسلامي، ترجمة عادل العوا، ط٢(بيروت، ١٩٨٩).

المنارة للاستشارات

www.manaraa.com

١٤ ـ جعفر، محمد كمال إبراهيم:
التصوّف طريقا وتجربة ومذهبا، (الإسكندرية، ١٩٨٠).
١٥ ـ جفري، بارندر:
المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، سلسلة عالم المعرفة « ع١٧٣»، (الكويت، ١٩٩٣).
١٦ ـ جودة،ناجي حسين:
التصوّف عند فلاسفة المغرب، ابن خلدون أنموذجاً، (بيروت، ٢٠٠٦).
١٧ ـ جيفرسون، توماس جينس:
موسوعة أديان العالم، ترجمة مركز دافنشي،(القاهرة، ٢٠٠٨).
١٨ ـ حسن، جعفر هادي:
الدونمة بين اليهودية والإسلام، (بيروت، ١٩٩٣).
١٩ ـ حلمي، محمد مصطفى:
الحياة الروحية في الإسلام،(القاهرة، ١٩٧٠).
٢٠ ـ حميش، سالم:
الاستشراق في أفق انسداده،(الرباط،١٩٩١).
٢١ ـ دي بور، ت.ج:
تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده، ط٢ (القاهرة، د.ت).
٢٢ ـ الرفاعي،منى ياسين طه:
علم التصوّف وأثره في العبادات،(بغداد،٢٠٠٩).
٢٣ ـ الرومي، صهيب:
التصوّف الإسلامي،(بيروت، ٢٠٠٧).
٢٤ ـ ريتشل،ك.ل:
التأمل والتقوى في الشرق الأقصى،(نيويورك،١٩٥٤).
٢٥ ـ زيغور،علي:
الفلسفة في الهند ن(بيروت، ١٩٩٣).
٢٦ ـ السامرائي،عبد الله سلوم:
الغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية،بغداد،١٩٨٨).
٢٧ ـ ستيس، ولتر:
التصوّف والفلسفة، ترجمة وتقديم أمام عبد الفتاح أمام، (مصر،١٩٩٩).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٢٨ ـ سميث،هوستن:
أديان العام، ط٣ (سوريا،٢٠٠٧).
٢٩ ـ شوليم،ج.ج:
تيارات رئيسية في التصوّف اليهودي،مجموعة محاضرات، (نيويورك،١٩٥٤).
٣٠ ـ شيمل،آنا ماري:
الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف،(ألمانيا، ٢٠٠٦).
٣١ ـ الطرابيشي،جورج:
معجم الفلاسفة، (بيروت، ١٠٧٨هـ).
٣٢ ـ عفيفي أبو العلا: التصوّف الثورة الروحية في الاسلام،(القاهرة د.ت).
كتاب فصوص الحكم لابن عربي، تحقيق أبو العلا عفيفي،ط٢(نينوى،١٩٨٩).
التصوّف الثورة الروحية، القاهرة، (د.ت).
٣٣ ـ غولد تسهير،أجناس:
العقيدة والشريعة في الإسلام تاريخ التطور العقدي والشريعي في الديانة الإسلامية، ترجمة محمد يوسف موسى،(بغداد–بيروت، ٢٠٠٩).
٣٤ ـ فتاح، عرفان عبد الحميد:
نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطورها،(بيروت،١٩٧٤).
٣٥ ـ فروخ، عمر:
تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون،(بيروت، ١٩٧٢).
التصوّف في الإسلام،(بيروت، ١٩٣٧).
٣٦ ـ فلهاوزن،يوليوس:
الدولة العربي وسقوطها، ترجمة يوسف العش،(دمشق،١٠٥٦هـ).
٣٧ ـ قنواتي،جورج شحاته:
الفلسفة وعلم الكلام والتصوّف،(الكويت،١٩٨٨).
٣٨ ـ الكحلاوي،محمد:
مقاربات وبحوث،التصوّف المقارن،،(بيروت، ٢٠٠٨).
٣٩ ـ كريستينسن،آرثر:
إيران في العهد الساساني،(القاهرة، ١٩٥٧).
٤٠ ـ كوربان،هنري:
تاريخ الفلسفة الإسلامية،نقله إلى العربية نصير مروة وحسين قبيسي،ط٢(بيروت،د.ت).
الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي،ترجمة فريد الزاهي،ط٢(ألمانيا،٢٠٠٨).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

٤١ ـ ماسينيون، لوي:
دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة حالة الحلاج الشهيد الصوفي في الاسلام ، مجلة (الله حي)، ع٤، السنة١٩٤٥.
مادة التصوّف، دائرة المعارف الإسلامية، م٥.
٤٢ ـ متز،آدم:
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الاسلام، نقله إلى العربية محمد عبدالهادي أبو ريدة، ط٤، (بيروت، ١٩٦٧).
٤٣ ـ مروة،حسين:
النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،ط٢ (الجزائر، ٢٠٠٢).
٤٤ ـ ميرتون،توماس:
طريق تشوانغ، تسو، نيويورك- نيودايراكشن،١٩٦٥).
٤٥ ـ النشار،علي سامي:
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ط٢ (مصر،١٩٦٤).
٤٦ ـ نغرين،جيووايد:
الزندقة، ماني والمانوية،نقله إلى العربية سهيل زكار،(دمشق،٢٠٠٥).
٤٧ ـ نور الدين،عبد السلام:
العقل والحضارة، (بيروت، ٢٠٠٧).
٤٨ ـ نيكلسون، رينولد الين:
في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، (القاهرة،١٩٤٧).
الصوفيّة في الإسلام، ترجمة نور الدين شربيه، ط٢ (القاهرة، ٢٠٠٢).
٤٩ ـ هالم، هانس:
الغنوصية في الإسلام، ترجمة رائد الباش،(كولونيا- ألمانيا،٢٠٠٣).
٥٠ ـ ويلهام، ريتشارد وك.غ يونغ:
سر الزهرة الذهبية،القوى الروحية وعلم النفس التحليلي،ترجمة نهاد خياطة،(اللاذقية، ١٩٨٨).

■ المراجع الأجنبية:

- L. Gardet, Les homes de I Islam;Appoche des mentalites,3eme parte.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

*** هوامش البحث ***

(١) فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، (بيروت، ١٩٧٢)،ص٣٧٩- ٣٨٠.

(٢) غولدتسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٢١٦.

(٣) ماسنيون، لوي، «دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة حالة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام»، مجلة «الله حي»، ع٤، السنة ١٩٤٥، ص١٠٣. دائرة المعارف الإسلامية، مادة « تصوف»، ٥، ص٢٨. فتاح، عبدالحميد، نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطورها،(بيروت، ١٩٧٤)، ص٤١.

(٤) الرومي، التصوّف الإسلامي، ص٧٨.

(٥) في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص١٠٢-١٠٨.

(٦) توماس، أرنولد، تراث الإسلام، ص٣٠٦.

(٧) التصوّف، ص٢٦.

(٨) الصوفيّة في الإسلام، ص١٩-٢٠.

(٩) قنواتي، جورج شحاتة، الفلسفة وعلم الكلام والتصوّف، (الكويت، ١٩٨٨)،ج٢، ص١٠٧.

(١٠) التفتا زني، أبو ألوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ط٣(القاهرة، ١٩٨٨)،ص٢٧.

(١١) نيكلسون، تراث الإسلام، ص٣١٥- ٣١٦.

(١٢) جودة، التصوّف عند فلاسفة المغرب، ابن خلدون أنموذجا، ص٢٩.

(١٣) الغنوصية: كلمة يونانية الأصل، تعني « العرفان » ثم أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا، التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، هي فلسفة صوفية باطنية غايتها معرفة الله بالحدس لا بالعقل أو يتناقلها المريدون سرا، وظهر الغنوص أولا في الأديان الفارسية التي عرفها المسلمون باسم المجوسية). للمزيد ينظر: هالم، هانس، الغنوصية في الإسلام، ترجمة رائد الباش (كولونيا- ألمانيا، ٢٠٠٣)، بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، (بيروت، ١٩٨٤) جزءان، ج٢، ص٨٦. النشار،على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ط٢ (مصر، ١٩٦٤)، ص٤٤- ٤٥.

(١٤) بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص٤٩.

(١٥) نيكلسون، تراث الاسلام، ص٣٠٩.

(١٦) الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص١٦٣.

(١٧) معروف الكرخي: هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي، من جلّة المشايخ وقدمائهم ورعا وتقوى، صحب داود الطائي، وكان أتاذ السري السقطي، ينظر: السلمي، عبد الرحمن (ت٤١٢هـ)، طبقات الصوفيّة، تحقيق نور الدين شربيه ط٣ (مصر، ١٩٨٦)، ص٨٣. الشعراني، عبد الوهاب (ت٩٧٣هـ) الطبقات الكبرى، (بيروت، ١٩٩٧)، ج١، ص٧٢.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(١٨) في التصوّف الإسلامي، ص١٧ – ١٨.

(١٩) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٢٠٨–٢١٤. طعيمة، صابر، التصوّف والتفلسف الوسائل والغايات (القاهرة، ٢٠٠٥) ص٤٠.

(٢٠) الفكر العربي ومركزه في التاريخ العربي، ص١٦١.

(٢١) نيكلسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص١٦.

(٢٢) اوليري، الفكر العبي..، ص١٦٤. شيمل، الإبعاد الصوفي..، ص٥٣.

(٢٣) ابن عربي حياته ومذهبه، ص٢٦٠.

(٢٤) فصوص الحكم والتعليقات عليه، ج٢، ص١٧٨ – ١٧٩.

(٢٥) أندريه، تور، التصوّف الإسلامي، ترجمة عدنان عباس علي (ألمانيا– كولونيا، ٢٠٠٣) ص ٢٤٣.

(٢٦) الرفاعي، منى ياسين، علم التصوّف وأثره في العبادات، (بغداد، ٢٠٠٩) ص٧٧.

(٢٧) الأبعاد الصوفي وتاريخ التصوّف في الإسلام م، ص٤٣.

(٢٨) ترمنجهام، سنسر،الفرق الصوفيّة في الإسلام، ترجمة عبد القادر البحراوي، (بيروت، ١٩٩٧)، ص٢٤.

(٢٩) حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، (القاهرة،١٩٧٠)، ص٣٩.

(٣٠) الرفاعي، علم التصوّف وأثره في العبادة، ص٨٦–٨٧.

(٣١) شيمل، الأبعاد الصوفيّة في الاسلام وتاريخ التصوّف، ص١٠٠–١٠١. عفيفي، أبوالعلا، التصوّف الثورة الروحية، (القاهرة، د. ت)، ص٩٦. برمنجهام، فرق الصوفيّة في الاسلام، ص٣٩.

(٣٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٢.

(٣٣) المسعودي، مروج الذهب، ج٢، ص٢٣٧.

(٣٤) غولدتسهير، الاسلام بين العقيدة والشريعة، ص٢٢٢–٢٢٣.

(٣٥) الفرق الصوفيّة في الإسلام، ص١١٩.

(٣٦) نيكلسون، الصوفيّة في الاسلام، ص١٩، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص١٢.

(٣٧) نيكلسون، في التصوّف الإسلامي، ص١٧–١٨.

(٣٨) علم الأديان، ص١٤٣–١٤٤.

(٣٩) برهية،أميل،الفلسفة اليونانية، تعريب، جورج الطرابيشي، (بيروت، ١٩٨٢)، ص٦١.، ص٦١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(٤٠) الأبعاد الصوفيّة..، ص١٤-١٥.

(٤١) هو S.H.Nasr كتابه (Ideais and Realities of Islam , ١٩٦٦) يعطي فكرة رائعة عن تاريخ الصوفي الفارسين وحياتهم الفكرية، وجذور معتقداتهم، ويتضمن بعض الملاحظات الهامة عن الجوانب الفارسية الصوفيّة.

(٤٢) الكحلاوي، مقاربات وبحوث..، ص١٠٣.

(٤٣) كوربان الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص٣٣.

(٤٤) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية نصير قبيسي وحسين مروة، ط٢ (بيروت، د. ت) ص٣٠٤.

(٤٥) الزرادشت: ابن اسفيمان ولد في ميديا (شمال غربي إيران، في منتصف القرن السابع قبل الميلاد الذي ظهر أيام الملك بشتاسف، وادّعى النبوة ووضع أسس الديانة الزرادشتية في كتاب الافستا الذي في يد المجوس، وأمست الزرادشتية الديانة الرسمية أيام الساسانين واستمرت حتى الفتح الإسلامي.، وأتباعه اليوم هم من يدعون بالبرسيين ويعيش أغلبهم في الهند وإيران ويظن أن اليزيدية في العراق هم طائفة منحرفة منهم للمزيد انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(ت٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل أبراهيم، ط٤ (مصر، ١٩٧٩)، ج١، ص٢٩٣. الدينوري،احمد بن داود(٢٨٢هـ/ ٨٩٥م)،الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر (القاهرة، ١٩٦٠)، ص٢٥. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج١،ص٣٧. ارنولد، سير توماس، تراث الإسلام، ترجمة جرجيس فتح الله، (بيروت، ١٩٧٢) ص٣٠٩. كريستيسن، آرثر، إيران في عهد الساسانين، (القاهرة، ١٩٥٧)، ص١٠٣٠.

(٤٦) المانوية: أتباع ماني بن فتق بن بابك بن أبي برزام (٢١٥-٢٧٦م) وهو فارسي أظهر دين المانية وزعم انه نبي،وكان ظهور ماني زمن الملك سابور ابن اردشير الذي تولى الملك سنة ٢٤٢م وركز ماني العقيدة الثنوية فأكد أن العالم مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وأنهما أزليان واضطهد الساسانين المانوية وتحولت إلى حركة سرية وبقيت كذلك في الفترة الإسلامية. للمزيد انظر: ابن النديم، الفهرست، ص٤٧٠. الشهرستاني،محمد بن عبد الكريم (٤٧٩-٥٤٨هـ) الملل والنحل، (بيروت، ١٤٠٢هـ)، ج١، ص١٩٥- ١٩٦. ارنولد، تراث الاسلام، ص٣٠٩. جيو وايد نغرين، الزندقة، ماني والمانوية، ترجمة الدكتور سهيل زكار، (دمشق، ٢٠٠٥)، ص١٤٩- ١٦٨.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(٤٧) المزدكية: وضع أساسها مزدك الذي ظهر أيام الملك قباذ بن فيروز وذلك في أواخر القرن الخامس الميلادي، وهي من العقائد الثنوية، وأحدثت المزدكية انقلابا عنيفا في النظام الاجتماعي الإيراني وذلك لأنّ مزدك دعا إلى مشاركة في الحرم والأهل فلا يمتنع الواحد منهم من حرمة الآخر ولايمنعه. للمزيد ينظر: تاريخ الطبري، ج٢، ص٨٨. ابن النديم، الفهرست، ص٤٩٣. الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٨٦. كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ص٣٤٥-٣٤٦.

(٤٨) الزنادقة: جمع زنديق، وهوالذي يظهر الإسلام ويخفي الكفر، والاسم منه الزندقة،وهي ظاهرة قديمة تجدد ظهورها بشكل معين في الفترة الإسلامية فهم من أبرار المانوية. وقد عاقبتهم السلطة العباسية. للمزيد انظر:اوليري، الفكر العربي، ص١٦٣. فلهاوزن،يوليوس، الدولة العربية وسقوطها، ترجمة يوسف العش (دمشق،١٠٥٦)، ص٥٣٣. السامرائي، عبدا لله سلوم، الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، (بغداد، ١٩٨٨)، ص٧٩-٨٢.

(٤٩) اوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص١٦٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٢٠١.

(٥١) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ص٤٤-٤٥.

(٥٢) الحياة الروحية في الإسلام، ص٤٢.

(٥٣) الرفاعي، علم التصوّف..، ص٧٧.

(٥٤) شيمل، الأبعاد الصوفيّة، ص١٥-١٦.

(٥٥) البيروني، أبو الريحان محمد بن احمد (ت٤٤٠هـ/ ١٠٤٩م)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أم مرذولة،(حيدر آباد، ١٩٥٨)،ق١، ص٢٤-٣٢. ابن النديم، الفهرست، ص٢٤٦.

(٥٦) زيغور، علي، الفلسفة في الهند، (بيروت، ١٩٩٣)،ص٣٨٥.

(٥٧) ابن سبعين،عبد الحق، رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، (بيروت، ١٩٦٦)،ص١٥.

(٥٨) الكحلاوي، محمد، مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، (بيروت ٢٠٠٨)، ص١٢١.

(٥٩) الابتعاد الصوفيّة، ص٧.

(٦٠) اوليري، الفكر العربي..، ص١٦٣.

(٦١) النرفانا: كلمة سنسكريتية تعني حرفياً الانطفاء» و الإخماد أو الأنفس، وهي الهدف الأسمى

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

في الفكر الديني الهندي من تأملات التلاميذ ويميز البوذيون أكثر من غيرهم بين هذه الحالة وغيرها من الحالات الروحية. فهي تعني عندهم الوصول إلى حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد رغبات الفرد. للمزيد ينظر(سيتس، التصوّف والفلسفة، ص٨٥).

(٦٢) الفيدا: كتاب مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية، معناها « معرفة المجهول » عن طريق الدين،ويشتمل على أوردة تعبدية وأناشيد دينية ورقى سحرية. للمزيد ينظر: اندريه، التصوّف الإسلامي، ص١٢.

(٦٣) نيكلسون، تراث الاسلام، ص٣١٣-٣١٤.

(٦٤) غولدتسهير، العقيدة والشريعة..، ص١٦١- ١٦٣.

(٦٥) الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر (ت٢٥٥هـ)، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، (القاهرة،١٣٥٥)، ج٤،ص١٤٧.

(٦٦) غولدتسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام ن ص٢١٠.

(٦٧) مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، ص١٢٢.

(٦٨) طعيمة، التصوّف والتفلسف، ص١٠٥.

(٦٩) برجسون، منبعا الأخلاق والدين، ص- ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٧٠) نور الدين، عبد السلام، العقل والحضارة، (بيروت، ٢٠٠٧)، ص٥٠-٦٨.

(٧١) برمنجهام، الفرق الصوفيّة..، ص٤٩.

(٧٢) اوليري، الفكر العربي..، ص٢٣٨.

(٧٣) الكحلاوي، مقاربات..، ص١٢٣.

(٧٤) البرهمان (Brahman): كلمة سنسكريتة استعملت في اللغة الانكليزية منذ سنة ١٤٨١م وتعني الاسم الذي أطلقه حكماء الاوبانيشاد على الموجود الاسمي، وهم يجسدونه في الإله الخالق براهما، ووضع في مثلث مقدس أضلاعه برهمان (الخالق) فشنو(الحافظ) وشيف(المدمر) أما اتمان Atman فهي كذلك كلمة سنسكريتة يراد بها في الأدبيات الهندوسية روح العالم، أو مبدأ الحياة، أو الروح المطلقة، أو نفس الكون الفعلية التي تتخلل كلّ شيء، للمزيد انظر: جفري، بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (الكويت، ١٩٩٣) سلسلةعالم المعرفة، ع ١٧٣، ص٣٨٤-٣٨٥.

(٧٥) الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، ص١٢٤. دوملين، ا.ف، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، ط٢(مصر،١٩٩٤)، ص١٦٩.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(٧٦) توملين، فلاسفة الشرق، ص ٢١١- ٢٤٩.

(٧٧) العريبي، محمد « الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى»، من موسوعة الأديان السماوية والوضعية (بيروت، ١٩٩٥)، م٣، ص١٣٥.

(٧٨) بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص٢٢٥- ٢٢٦.

(٧٩) شيمل، الأبعاد الصوفيّة..، ص١٦٣.الكحلاوي، مقاربات..، ص١٣٩.

(٨٠) وهو مبدأ وضعه بوذا يتحدث به عن نظام الكون بطريقة تختلف في أساسها عن تلك التي كان مسلما بها في الهند منذ أقدم العصور وهي نظرية سلوكية غير عادية وأكثر شمولا من أي نظرية سبق وضعها، ولقد تقبلها فحسب كحقيقة لا تقبل أي نقاش. للمزيد: انظر توملين، فلاسفة الشرق، ص٢٣٧- ٢٤١.

(٨١) الأبعاد الصوفيّة، ص١٦٣. الكحلاوي، مقاربات، ص١٣٩.

(٨٢) ماسنيون، دائرة المعارف الاسلامية، (مادة التصوّف)، ص٤٩.

(83) L. Gardet, Les homes de Islam;Appoche des mentalites,3eme parte ,p.264et suivant.

(٨٤) الأبعاد الصوفيّة، ص٩.

(٨٥) الكحلاوي، مقاربات وبحوث..، ص١٣٨.

(٨٦) الرومي، التصوّف الإسلامي، ص٦٨-٦٩.

(٨٧) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج١، ص١٣٩. متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، م٢، ص٤١٥-٤١٦.

(٨٨) تأو: التاوية هي أحد فروع الكونفوشية، والتاوية اصطلاح ينتمي إلى الثقافة الصينية يعني في جوهره الطريق أو المنهج أو السبيل، ويقصد به الطريق الصحيح، طريق السماء الذي أسس له قبل الميلاد لاوتسو. وتقوم تعاليم هذا المذهب على مخالفة ملذات الحياة والنزوع إلى التأمل الصوفي. وقد حاول أنصار هذا المذهب لاحقا البحث عن إكسير الحياة من خلال هذا الطريق. للمزيد ينظر: سميث، هوستن، أديان العالم،ط٣(سوريا، ٢٠٠٧) ص٣٠٠- ٣٣٣.

(٨٩) لاؤتسو: رجل اسمه (لي اره) أو لاؤتسو، ولي اسم أسرته واره اسمه هو، ومعناه الأذان، لاؤ معناها الشيخ أو الرجل القديم، قيل انه ولد حوالي ٦٠٤ق. م. وهو شخصية غامضة، عمل مسؤولاً في حفظ السجلات في ولايته الغربية من الصين وامضي حياته بسيطا، وانه كان ناسكا منعزلا وحيدا مستغرقا في تأملات سرية غامضة وللاسم الأصلي أشكال مختلفة للقراءة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مذكورة في مظانها، وللمزيد ينظر: سميث، أديان العالم، ص٣٠٠ – ٣٠٦.

(٩٠) حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام،ص ٦٤.

(٩١) علم الأديان، ص١٦-١٤٣.

(٩٢) الأبعاد الصوفيّة....، ص ١٦ و ص٣١٢.

(٩٣) لآوتسو، كتاب التاو تي ـ تشينغ إنجيل الحكمة التاوية في الصين، تقديم وشرح وتعليق وصياغة عربية للنص فراس السواح، ط٢(دمشق،٢٠٠٠) ص١٠٩-١١٠.

(٩٤) هوستن سميث، أديان العالم، ص٣٠٣.

(٩٥) ريتشل، ك. ل، التأمل والتقوى في الشرق الأقصى، (نيويورك، ١٩٥٤) ص١٠٤.

(٩٦) ويلهام، ريتشاد. وك. غ. يونغ، سر الزهرة الذهبية، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة (اللاذقية، ١٩٨٨)، ص٢٠.ميرتون، توماس،طريق تشوانغ تسو،(نيويورك- نيو دايركشن،١٩٦٥) ص٤٥-٤٧.

(٩٧) أديان العالم، ص٣١٩.

(٩٨) بدوي، عبد الرحمن، تاريخ التصوّف الإسلامي، ص٣٧-٣٨.

(٩٩) ابن عربي، ترجمان الأشواق، ترجمة هنري كوربان، (بيروت، ١٣١٢هـ)، ص٣٩.

(١٠٠) فيلون الاسكندراني: من مفكري اليهود، كان يرى أن التوراة فيها أفكار فلسفية لاتقل مكانة وسموا عن خلاصة التفكير الإغريقي وكتب فيلون ما كتب من مؤلفاته باللغة الاغريقية، ولم يقدر أن تكون لآرائه وطريقته في البحث عرق راسخ في اليهودية، ولقد بقيت الطائفة اليهودية الاسكندرانية مجهولة. أن أفكاره تكون امتزاج لهاتين العقليتين اليهودية والنصرانية واتحادهما. للمزيد ينظر: بريهية، أميل، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، ترجمة محمد يوسف موسى،(القاهرة، ١٩٥٤) ص١- ٥. الطرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، (بيروت، ١٠٧٨)، ص٤٩٠- ٤٩١.

(١٠١) أل جلوي، سارة عبد المحسن، نظرية الاتصال عند الصوفيّة (جدة، ١٩٩١) ص٣١٩-٣٢٠. النشار، الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٧١- ٧٤.

(١٠٢) التصوّف والفلسفة، ص١٩٨.

(١٠٣) حزقيال بن بوزي: (أحد أنبياء اليهود، روى في سفره كيف انه كان في أرض الكلدانين وكانت عليه يد الرب،ثم يستمر فيصف ظهور الله.. وكيف رأى منظرا يشبه مجد الرب فخر على وجهه.للمزيد ينظر(التوراة، سفر حزقيال،الإصحاح الأول).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(١٠٤) الحسدية: الحسديم هو جمع عبري للفرد «حسيد» ومعناه «التقي والورع» وقد ظهرت مجموعات من هؤلاء في تاريخ اليهود ولكن أشهرها وأكثرها بقاء هي المجموعة التي تعيش في عصرنا هذا والتي أنشأها يسرائيل بن اليعازر في القرن الثامن عشر. وهي اليوم شريحة كبيرة من اليهود الارثودكس للمزيد ينظر: (حسن،جعفر هادي،الدونمه بين اليهودية والإسلام، (بيروت، ١٩٩٣)، ص٢١.

(١٠٥) شوليم،ج.ج، تيارات رئيسية في التصوّف اليهودي، مجموعة محاضرات (نيويورك، ١٩٥٤)، محاضرة (١)، ص٥.

(١٠٦) التلمود (Talmud): كلمة عبرية معناها الدراسة، أو التعليم وهي مجموعة من الشرائع اليهودية القديمة جمعت على فترتين – فترة الأسر البابلي في فلسطين – وهي تتألف من قسمين (المشتا) أو الأصول ثم (الجيمتا) وهي تطوير وشرح على المشتا، وهي مكملة للكتاب المقدس عند اليهود (العهد القديم) وهي الجهد البشري الموازي للجهد الإلهي المتمثل في الكتاب المقدس. للمزيد انظر: سيتس، التصوّف والفلسفة، ص٧ .

(١٠٧) سيتس، التصوّف والفلسفة، ص١٩٧.

(١٠٨) شيمل، الأبعاد الصوفيّة، ص٣٨٣.

(١٠٩) الدونمه: فرقة نشأت أساسا على الأيمان بفكرة المسيح المخلص في اليهودية. وسيطرة فكرة المسيحانية على اليهود، ادعى الكثير من اليهود بأنهم المسيح المخلص أو المهدون له، وكانت بعض الظروف الخاصة كالاضطرابات العالمية والنكبات التي تصيب اليهود تدفع هؤلاء لهذا الادعاء. للمزيد ينظر: جعفرهادي حسن، الدونمة بين اليهودية والإسلام، ص١ – ٣٥. جيفرسون، موسوعة أديان العالم، ص٢٨٧.

(١١٠) القباله: أصحاب مذهب موضوعه القضايا الصوفيّة والتأويلات الباطنية المعتمدة على المعتقدات اليهودية وللحروف والأرقام ودورهم مهم فيه، ولإتباع القبالة نظرة خاصة إلى الكون ونشوئه. وقد تطور علم القبالة كثيرا منذ ظهور كتاب الزهر في القرون الوسطى وأصبحت فيه أكثر من مدرسة، ومعنى الاسم هو القبول والتسليم وهو من الجذر العبري قبل ومعناها الحرفي هي السنة أو التقليد الصوفي للعبريين، وتدور مجمل أفكارها ومبادئها على معرفة العلم: أصله، تكوينه، نشأته وإسراره وحكمته وتدبيره ونهايته وهذه المعرفة هي معرفة تتعلق بما وراء العقل، طريقها التأمل ومنهجها الإشراق. للمزيد ينظر: جعفر هادي حسن، الدونمة بين اليهودية والإسلام،ص١٩ – ٢٠. فروخ، عمر، التصوّف في الاسلام، ص٣٥. الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، ص٦١.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(١١١) سميث، أديان العالم، ص٣٧٨.

(١١٢) بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي، ص٤٠-٥٠. جودة، التصوّف عند فلاسفة المغرب، ابن خلدون أنموذجا، ص٢٠-٥٧. مروة،حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط٢ (الجزائر، ٢٠٠٢)، ج٣، ص٨١.

(١١٣) بدوي، عبد الرحمن، تاريخ التصوّف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني (الكويت،١٩٧٥)، ص٣١.

(١١٤) في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي (القاهرة، ١٩٥٦) ص٤٣.

(١١٥) ماسنيون، لوي، في أصول المصطلح التقني للتصوف الإسلامي، (باريس، ١٩٦٨) ص٥٣-٨٣. حميش، سالم، الاستشراق في أفق انسداده، (الرباط، ١٩٩١) ص٧٥- ٨٠. الرومي،التصوّف الإسلامي، ص٨٨.

(١١٦) ماسنيون، بحث في أصول المصطلح التقني للتصوف الإسلامي، ص٣٠-٨٣.

(١١٧) التفتا زني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ص٢٥.

(١١٨) بسيوني، إبراهيم، نشأة التصوّف الإسلامي، (القاهرة، ١٩٦٩) ص٨٨.

(١١٩) فتاح، نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطورها، ص٣٥. بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي، ص٤٠-٤١.

(١٢٠) جعفر، محمد كمال إبراهيم، التصوّف طريقا وتجربة ومذهبا، (الإسكندرية، ١٩٨٠) ص١١١-١١٢.

❖❖❖

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

The Foreign Effectives

In The Islamic Mysticism From Orientalist viem

Prof. Dr. Talib Jasim Al - Enizi
Lect. Dr. Salma Husein Allwan
College of Arts - University of Kufa

• **Abstract:**

The understanding of the relation which connected the Islamic mysticism with the other cultures and religions is a complicative matter and an intellectual case. It is still put forward, and the researchers in the mysticism studies and the history of thoughts and the Science of the Comprative religions engage with it. Each of them took it from the corner of his attention.

In this research we try to limit the nature and systems of the relations which connected the Islamic mysticism with growing up cultural, intellectual and religious orders in the civilizations of another nations. We can say that, those relations are not an absolute refuse and it are not a pale acceptance or imitation, but a continuous dialectical which stands on a fruitful interaction which imposed by the logic of the mystical thought of human soul and to make sure of the reality of God.

❖❖❖

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com