

علاقة التصوف بالتشيع

يتضمن التصوف، كحقل اختصاصي علمي، مجموعة من المقدمات الدراسية التي لا بد منها في الإفصاح عن ماهية هذا العلم، وذلك من خلال الرجوع إلى الجذر الاشتقاقي لكلمة التصوف، وتعريفه، وبيان نشأته ومراحل نموه، والمؤثرات الخارجية التي ساهمت في تطوره، والطرق التي انبثقت منه...

فقد كان اشتقاق لفظ الصوفي موضع خلاف بين أهل الفن، وقد تراوحت فرضياتهم بين ان يكون الصوفي مأخوذاً من أهل الصفة، أو الصفاء، أو الصف، أو بني صوفة (نسبة إلى الغوث بن المر)، أو من كلمة سوفيا اليونانية والتي تعني الحكمة، أو ان تكون لقباً، أو غير ذلك.

ويرى جان شو فليبي في كتابه "التصوف والمتصوفة" ان ارجح اشتقاقات التصوف تربط الكلمة بالصوف وارتدائه (الانقطاع) وهناك اشتقاق اخر يربط الكلمة بالصفاء التطهر، والمعنى الثالث للصوفية يرجع اشتقاقه اللغوي إلى اللفظ الإغريقي سوفيا أي الحكمة تلم هي الخصائص الثلاثة الأساسية التي يثيرها معنى التصوف الانقطاع والتطهر والحكمة، وسيعمل التاريخ على ان ينوعها في شتى الإنحاء والاتجاهات.

ولكن اشتهر بين أهل العلم ان التصوف مأخوذ من لبس الصوف بما يعنيه ذلك من دلالة على الزهد والانقطاع عن الدنيا إلى الله تعالى، إلا ان ذلك لم يكن ملحوظاً في سيرة الأئمة (ع) والصحابة الأوائل الذين مثلوا المعنويات العالية والروحانية القصوى في الإسلام، وإنما كانوا يأخذون بالزنية ويدعون إلى التجمل بل ثمة نصوص تشير إلى ان ارتداء الصوف ليس من السنة في شيء. وما كان يفعله أهل الصفة من ارتداء الصوف مثلاً ليس إلا من جهة فقرهم وعوزهم.

أثيرت جملة من المقاربات التي من شأنها ان تعين على تحديد مفهوم التصوف، كتعريفه بأنه (خلق)؛ حيث يرى أبو الحسين النوري (ت265هـ.) ان التصوف ليس رسماً ولا علماً، ولكنه خلق. ويميل البعض إلى تعريف التصوف بالزهد، بينما عرفه ابن خلدون بأنه حسن رعاية الأدب مع الله في الأعمال الظاهرة والباطنة بالوقوف عند حدود مقدما الاهتمام بأعمال القلوب، مراقبا خفاياها، حريصا على النجاة فهذا الرسم هو الذي يميز هذه الطريقة، وذهب البعض الأخر إلى تعريف التصوف بكثرة العبادة الأمر الذي لم يرتضه ابن سينا في كتاب الإشارات حيث قال: " المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمنصوف بفكرة إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف " والى هذا المعنى يومئ كل من معروف الكرخي (ت 200هـ.) في تعريفه المشهور " التصوف صفاء ومشاهدة".

ومن الملفت للنظر وجود صعوبة في تعريف التصوف، وان التعاريف التي ذكرها المتصوفة لم يقصدوا بها تعريف التصوف تعريفا علميا شاملا يستوعب كل صوره وجزئياته، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم الخاصة في لحظة معينة محدود فكل واحد منهم عبر عما وجد، ونطق بحسب مقامه.

مر التصوف بمراحل وأشواط لا تشكل بالضرورة تقطيعات زمنية بمقدار ما تعبر عن النهج والنزعة التي سادت المرحلة مما يوقعنا في مشكلة التداخل الزمني فيما بين المراحل، فقد كان لكل مرحلة طابعها الخاص الذي اصطبغت به فميزها عن غيرها من المراحل وذلك بسبب من تطرف أصحاب النزعات وميلهم الخاص عن الوسطية المعتدلة التي أمر بها الدين في العلاقة مع الله تعالى، وقد أدى ذلك إلى ظهور نتوءات وتشوهات اعتبرت فيما بعد علامات فاصلة للتمييز بين المراحل، ومن هنا يكاد ان يكون تاريخ التصوف المكتوب تاريخ

للانحرافات والتشوهات المتراكمة في نطاق الرؤى والمسلكيات التي يمكن ان تصور علاقة الإنسان بالله تعالى .

وعلى هذا الأساس سيطرت نزعة الخوف والحزن على التصوف في القرن الثاني للهجرة وما تلاه بالشكل الذي نجده عند الحسن البصري وأمثاله، واصطبغت هذه المرحلة بالدعوة إلى " العزلة"، و " قطع العلائق"، و الفرار من الدنيا"، و "اليأس من الناس لتجاوز الأنفس قلقها ويعود إليها انسها وصفاءها.

كما سيطر على هذه المرحلة نزعة الحب والعشق الإلهي، وذلك مع رابعة العدوية في الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة، وقد تبلورت هذه النزعة الصوفية فيما بعد من خلال منهج استقطاب كامل للنفس في علاقتها مع الله تعالى على أساس محاولة الاتحاد بالمطلق تتمثل بالعشق الإلهي.

ويكاد يكون من المجمع عليه عند الباحثين بأن أول من تسموا بالصوفية ظهوراً في الكوفة، منهم أبو هاشم الكوفي (ت 150هـ.)، وجابر بن حيان (ت 208هـ.)، وعبدك الصوفي (210هـ.) وعلى الرغم مما يوصف به تصوف هؤلاء من التطرف، فقد وصفت هذه المرحلة في المصادر السننية عموماً بالاعتدال، ورأت ان هذه المرحلة عبارة عن الزهد الصادر عن جوهر الإسلام وحقيقته والموافق لما دعا إليه القرآن الكريم وانتهجه الرسول (ص) في حياته الخاصة والعامة.

ولم يلبث ان ظهر الميل إلى المزج بين التجربة الروحية والعقل مع سفيان الثوري، والحارث بن أسد المحاسبي، فكان لجميع الأخير بين النظر العقل والتصوف اثر في خصومه ابن حنبل له ويبدو ان هذا الاتجاه كان رائجاً آنذاك فقد دعا الجنيد البغدادي لربط الحقيقة بالشرعية واشتهر عنه قوله: "من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن

علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنة"، وقد ترك هذا الربط تأثيراً واضحاً على التشكلات اللاحقة للتصوف نلمسه بوضوح عند أبي حامد الغزالي.

وأطلق على هذه الجهود اسم "التصوف العملي" في مقابل "التصوفي الفلسفي" الذي جاء بعد بنظريات لا تقع برأي الغزالي في تقدير الإسلام ولا تدخل في تعاليمه.

ومع حلول القرن الثالث الهجري أخذت ملامح التصوف "الفلسفي" تظهر إلى العلن، سيما مع القول بالاتحاد والحلول والمشاهدة وفكرة العشق الإلهي والمعرفة المباشرة، وكانت المعرفة عندهم تسمى الوجدان أو الذوق، وهي معرفة مباشرة تتخطى العقل إلى الإلهام المباشر، وتتخطى الشريعة بطريقة المشاهدة القلبية نجد بدايات هذا الاتجاه بقوة عند رابعة العدوية، المحاسبي، البسطامي، الجنيد، الحلاج.

إذا، تعود الاهصاص الأولى للتصوف الفلسفي إلى منتصف القرن الثاني الهجري، إلا أنه لم يكتمل المنحى التصوفي كفكرة فلسفية وفي مذاهب كاملة ومراتب منتظمة للعالم الروحي إلا بعد نهاية القرن الثاني الهجري، فبرز أبو يزيد البسطامي (ت 261هـ). صاحب فكرة "الشح والفاء) وأبو منصور الحلاج (ت 309هـ). الذي تنتسب إليه عقيدة "الحلول والاتحاد".

على أن المرحلة السابقة وإن أطلق عليها التصوف الفلسفي إلا أن ذلك لا يرتبط بالضرورة بالاتجاه الفلسفي اللاحق والشامل لفلاسفة الإسلام الأوائل كالكندي، والفارابي وابن سينا وإصراهم، فالميل إلى التصوف الروحي نجده بوضوح في فلسفة ابن سينا "المشرقية" القائمة على الذوق والكشف، والتي افتتحها الفارابي وأبرزها في شكلها الممتاز السهروردي الحلبي (ت 587هـ). صاحب كتاب "حكمة الإشراق".

وفي القرنين السادس والسابع ظهر فلاسفة ومفكرون صوفيون ادخلوا على التصوف عقائد وتصورات فكرية كوحدة الوجود والإنسان الكامل ثم إشراق السهروردي مما رفع التصوف من مستوى المقولات الوجدانية والانفعالات النفسية إلى مستوى الخوض في معرفة الله تعالى والكشف عن أسرار علاقة الإنسان بخالقه ومركزه من الكون.

والوجوه البارزة في هذه المرحلة هي: ابن عربي (669هـ.) السهروردي الحلبي (587هـ.) ابن سبعين (669هـ.) ابن طفيل (580هـ.)، عبد الكريم الجيلي (26هـ.)، الشاعر فريد الدين العطار (605هـ.)، ابن الفارض (632هـ.)، جلال الدين الرومي (672هـ.). وقد شهدت هذه المرحلة نواة تشكل العرفان النظري والعملية بشكله المتداول في عصرنا الحاضر.

بعد ذلك ظهر التصوف بشكله الاجتماعي والمتمثل بالطرق والتنظيمات الخاصة، وتحمل المتصوفة في الخوانق والزوايا والرباطات والتكايا، وكان التصوف حتى القرن الخامس أو السادس الهجري يمثل اتجاهها فردياً أو فرقاً صغيرة لا رابط بينهما أو قاعدة موحدة أو غاية، إلا الزهد وعبادة الله، وبعد الاحتلال الايوبي لمصر وبلاد الشام، وتبدد العقيدة الإسماعيلية التي كانت ترفض التصوف لاعتقادهم انه يلغي دور الإمامة، وانتشار المذهب الشافعي الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الحركة الصوفية، ظهرت الطرق الصوفية، فكانت للصوفية خانقاه " سعيد السعداء" التي دعمها صلاح الدين في القاهرة وكانت أول خانقاه أسست في مصر. وخلال العهدين الايوبي والمملوكي برزت الطرق الصوفية الأساسية، وأهمها: الشاذلية، القادرية، القلندرية، العيسوية، المولوية، النقشبندية.. وتحولت الصوفية من حركة فردية ذاتية إلى نظم وفرق وتجمعات لها عقائد ومسالك وقيود همها عبادة الله، وقد ساد في أوساط هذه الفرق الخمول والاعتماد على الغير في المعاش.

وقد واكب هذه المرحلة ما يسمى بظاهرة شعراء الحب والرومانسية والدروشة، واشتهر من هؤلاء عمر الخيام، الشيخ فريد الدين العطار (627هـ.)، ابن الفارض المصري (632هـ.)، جلال الدين الرومي (672هـ.)، سعدي الشيرازي، حافظ الشيرازي (791هـ.)، نور الدين عبد الرحمن جامي (898هـ.)، مجد الدين سنائي، فردوسي...

يرى المستشرقون ان التصوف الإسلامي استمد عناصره من الحضارات الدينية والفلسفية المتقدمة عليه، ويستندون في ذلك على مجرد التشابه القائم بين التصوف الإسلامي والأديان والفلسفات السابقة... من ذلك التأثير اليوناني المتمثل بكتاب اثولوجيا الذي تحدث عن فلسفة الفيض والتي سوف نجد خطوطها العريضة في فلسفة ابن عربي حول وحدة الوجود والحقيقة الحمديّة وأيضاً في الحكمة الاشرافية عند شهاب الدين السهروردي الذي جعل من الله نوراً للأنوار، فاض بالأنوار القاهرة وهي العقول والنفوس والأجسام. ومن ذلك التأثير المسيحي المتمثل بالتشابه في بعض المظاهر، مثل استعمال الخرقه وبعض الكلمات السريانية والآرامية مثل لاهوت، ناسوت، رحموت، رهبوت، ونحوها. ونظام الرهبنة الذي يقوم على احتقار البدن، وهجر الدنيا، واعتزال الناس، والامتناع عن الزواج، والرضا بالقليل من لباس وطعام. والحلولية، وهي حلول اللاهوت في الناسوت، وقد برزت هذه الحلولية عند الحلاج البسطامي، والتشابه في الدعوة إلى المحبة، وهو مذهب رابعة العدوية المعرفة بالعشق الإلهي وأخيراً فان كلمة صوفي المشتقة من لبس الصوف الأمر الذي كانت عليه النصارى. ومن ذلك التأثير الفارسي حيث يذكر الشاعر الصوفي ابن الفارض مثلاً ان مذهب الصوفية في الحقيقة الحمديّة، وانه أول مخلوق خلقه الله ومنه تفرغت كل المخلوقات الأخرى، تشبه إلى حد بعيد ما ورد في الكتاب الزرادشتي " زندا افيستا". كما ان هناك شبيهاً كبيراً بين بعض التعاليم الصوفية والزهد والرهبنة في الديانة المانوية، كما يشبه الزهد والقناعة والنهي عن ذبح الحيوان في الديانة المزدكية. كما ان معظم مشايخ الصوفية الكبار كانوا من الفرس: كإبراهيم بن الأدهم وأبي يزيد البسطامي، ومعروف الكرخي، وشقيق البلخي، وحاتم الأصم، وسهل

التستري، والجنيد، والحكيم الترمذي، والحلاج، والغزالي، والسهروردي الفيلسوف... ومن ذلك التأثير الصيني المتمثل في التشابه الحاصل بين بعض تعاليم التصوف والفلسفات الدينية الصينية القديمة، فقد عرف عن كونفوشيوس قوله: كل شيء يخسره الإنسان يمكن تعويضه إلا الوقت وكان لاوتسه الفيلسوف الصيني من ذوي الاتجاه الصوفي البارز، يؤمن بضرورة ترك العمل وشؤون الحياة والتخلي عن الشهوات وحاجات الجسم كي يستطيع الإنسان الاتصال بـ "التاوي" (القدرة الغيبية التي يجب الايمان بها).. ومن ذلك التأثير الهندي المتمثل في وجود تشابه بين تعاليم التصوفي ومعتقدات فرق البراهمة والبوذية الهندية، ففي العقيدة البرهمية دعوة إلى تخليص النفس من سيطرة الجسد والسعي للاتحاد بالروح الكلية "البراهما" كما ان القول بوحدة الوجود وان الهداية تحصل بالبصيرة والروح وليس بالعقل والمنطق وتقوم العقيدة البوذية على مسألة الفناء الصوفي والزفانا البوذية، وهو يوجب على الإنسان ان يظهر نفسه من دنس البدن حتى ترقى في الكمال وصولاً إلى الانفصال للروح عن عالم الابدان، واتحادها بالروح الكلية للعالم.

ان كان ما تقدم من مؤثرات خارجية لا يوجد دليل على كونه مؤثراً مباشراً في نشأة التصوف الإسلامي سوى ما يظهر من مجرد التشابه في بعض التفاصيل والالتقاء العابر مما لا يفيد علماً لا يصلح دليلاً قاطعاً، بل ان التدقيق في الأمر بالمعايير العلمية، كما يرى بعض المستشرقين، يجعل من تلك المدعيات اموراً تافهة لا تستحق النظر، وقد ارجع المستشرقون في حكمهم على التصوف الإسلامي، فيصرح المستشرق "ديلاسي اوليري" في حديثه عن هذا الأمر بأنه مملوء بأوهام ملفقة وادعاءات لا تمت إلى الحقيقة بصلة، ويرى ان ما يبرهن على التحيز في دراسة المستشرقين هو ان كل ما يتصورونه امراً حسناً في الإسلام يرجعونه إلى مصدر اجنبي ويجب عندهم ان يلتمسوا له اصلاً أو اخر غير اسلامي، ولا توجد صورة غير امينة للبحث العلمي أكثر سوءاً من هذا التعصب الطائفي الاعمى.

ان الناظر في آيات القرآن الكريم، واحاديث النبي (ص)، وما تناقله الأئمة (ع) من اقوال ومارسوه من افعال، سيما نهج البلاغة والصحيفة السجادية، وكيفية سلوك الخواص من الاصحاب والاتباع يجد في كل ذلك معينا لا ينضب ومنهلا عذبا اجاجا لحركة العرفان الإسلامي. يقول الشهيد مطهري في فصل (جذور العرفان) من كتابه العرفان: تساءل بعض المستشرقين عن السبب المحرك لأبي ذر في معارضة الظالمين في عصره، كان هؤلاء بصدد الباحث عن عامل خارج عالم الإسلام دفع ابا ذر وحركه في هذا المجال. يقول جورج جرداق المسيحي في كتاب " الامام على صوت العدالة الانسانية" متعجباً من هؤلاء المستشرقين: ان ذلك مثل الذي نراه قرب النهر أو شاطئ البحر ثم نتساءل من اين احضر هذا الشخص الماء، ونتساءل عن مصدر الماء متجاهلين النهر أو البحر. من اين يمكن لأبي ذر ان يستلهم خارج عالم الإسلام، نفس هذا الواقع نشاهده في موضوع العرفان فالمستشرقون يبحثون عن مصدر ومنبع اخر غير الإسلام المهم وحرك علام المعنويات في العرفان غافلين أو متغافلين عن هذا البحر العظيم، يمكننا ان ننكر كل هذه المصادر بدءاً من القرآن الكريم والاحاديث والخطب والاحتجاجات والادعية والسيره لنؤيد بعض الفرضيات التي قدمها اولئك المستشرقون وابتاعهم. ولحسن الحظ فقد جاء اخيراً افراد مثل نيكلسون الانكليزي وماسينيون الفرنسي من الذين كانت لهم مطالعات واسعة في العرفان الإسلامي ليعترفوا بصراحة ان المصدر الاصيلي للعرفان الإسلامي هو القرآن والسنة، يقول نيكلسون: اننا نشاهد في القرآن تلك الايات التي تقول:

(الله نور السموات والارض)، (وهو الاول والاخر)، (لا اله الا هو) (كل من عليها فان)، (نفخت فيه من روحي)، (لقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب إليه من حبل الوريد)، و (اينما تولوا فثم وجه الله) (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور).

وفي الحقيقة فان اصل وبذرة التصوف في هذه الايات، فالقرآن لم يكن عند الصوفيين الأوائل مجرد كلمات من الله، بل وسيلة للقرب منه، وبواسطة العبادة والتعمق في الاجزاء المختلفة للقرآن، وخاصة تلك الايات اللطيفة التي ترتبط بالمعراج، كان الصوفيون يسعون للوصول إلى تلك الحالة الصوفية للنبي وتحققها في ذواتهم.

يجب على السالك ان يقطع في طريقه إلى الله ما اصطلح عليه بالمقامات والاحوال، والمقامات مكاسب والاحوال مواهب، والساالك يجب عليه بالرياضة والمجاهدة ان يحصل على المقام، ويبقى فيه، ولأنه اتى بشروطه يجب عليه الارتقاء إلى مقام اخر، اما الحال فهو لمحات ونفحات غيبية حالة تحدث في قلب السالك وهي مثل البرق تعبر وليس لها دوام.

والمقامات عند الصوفية سبعة، ذكرها أبو نصر السراج في كتاب " اللمع "، وهي:

1. التوبة: وهي الرجوع عما كان مذموماً في الشرع إلى ما هو محمود فيه، والساالك يجب ان يتوب توبة نصوحاً من جميع الامور المخالفة للشرعية، فاذا تاب فقد تحقق الرجوع إلى الخالق.
2. الورع: وهو الابتعاد عن جميع الشبهات، وعما لا ينفع، فهو الاحتراز من كل شيء ما عدا الخالق.
3. الزهد: وهو ابعاد الرغبة عن متاع الدنيا واعراض القلب عنها، وهو واجب في الحرام وحلال في الفضيلة.
4. الفقر: وهو الاحتياج للخالق تبارك وتعالى وعدم الاحتياج لمن سواه. ومن وصل إلى مقام الفقر اصبح لا يحتاج إلا إلى الخالق تعالى وغنياً عن كل ما عداه .

5. الصبر: وهو يظهر النفس من جميع الوان الظلمات والكدورات والامال والاماني، وبتركها للتعلقات يخلص القلب.

6. التوكل: وهو ان يكون الإنسان بيد الخالق مثل الميت بيد الغسال، يفعل به ما يريد، لا يملك تجاهه ارادة ولا تدبيراً ولا حركة، وهو لا ينافي السعي والعمل والتوسل بالأسباب.

7. الرضا: مقام الرضا مقام الواصلين وليس منزل السالكين.

والاحوال المشهورة عند الصوفية عشرة وهي حسب ما ذكر في " اللمع".

1. المراقبة: علم العبد باطلاع الرب سبحانه عليه، فاستدامته لهذا العلم مراقبة لربه.

2. القرب: استغراق وجود السالك وقربه من الله تعالى، وهذا يحصل من خلال الابتعاد عن الصفات النفسانية، إلى الحد الذي يغيب فيه عن نفسه ويصل إلى الفناء.

3. المحبة: هي الارادة؛ بمعنى ارادة التقرب والتعظيم لله، وتستلزم المحبة طاعة المولى في كل شيء، وان تكون ارادته وكل ما يختار في طلب رضا المحبوب.

4. الخوف: وهو انزعاج القلب وانسلاخه من طمأنينة الامن بتوقعه امكان حصول مكروه.

5. الرجاء: الامل برحمة الله وعفوه.

6. الشوق: هيام داعية لقاء المحبوب في نفس المحب، ويحصل الشوق بعد المحبة.

7. الانس: التذاذ الباطن بالنظر إلى كمال جمال المحبوب، ويحصل بعد الشوق.

8. الاطمئنان: بذكر الحق تعالى، فالذكر يطمئن السالك، ويخلق فيه اليقين، ويؤهله للمشاهدة.

9. المشاهدة: رؤية الحق تعالى ببصيرة القلب.

10. اليقين: العلم الإلهي المستودع في القلوب، وهو رؤية العيان بقوة الايمان لا بحجة البرهان.

وان كان ثمة ملاحظات على هذه المراحل السلوكية المتبعة، فهي ان التعبير عنها بعدد معين انما هو الاجمال وليس التفصيل، والا فان تعداد الطرق يختلف من كتاب لآخر، فبعضها يشير إلى ثلاثة طرق، وبعضها إلى أربعين طريقاً، وبعضها يحدد مائة مرحلة وبعضها يصل إلى الالف؛ مما يعني ان تحديد المراحل انما هو أمر نظري قد لا ينطبق على التقطيع العملي الذي يعايشه الصوفي تماماً.

إشكالية العلاقة بين التصوف بالتشيع:

أثيرت قضية العلاقة بين التصوف والتشيع على أكثر من صعيد، ودونت في هذا المجال المؤلفات العديدة، تمثلت فيها الآراء والنظريات المتفاوتة سلباً وإيجاباً، فأساءت التقدير في الوصل والفصل بينهما غالباً، وقد تمحضت بعض هذه المؤلفات في البحث عن طبيعة العلاقة بين التصوف والتشيع، ككتابي (الصلة بين التصوف والتشيع) و (النزعة الصوفية في الفكر الشيعي) لمصطفى كامل الشيبلي، وكتاب (بين التصوف والتشيع) لهاشم معروف الحسيني، بينما أفسح البعض الآخر نطاقاً واسعاً أو ضيقاً للبحث في هذا المجال.

هذا، وينبغي ان نعلم ابتداءً ان التصوف لا يختص بمذهب دون اخر، فالشيعة منهم متصوفة ومنهم غير متصوفة، والمتصوفة فيهم الشيعة وفيهم غير الشيعة. واذا كان المتصوفة من الشيعة هم قلة بالنسبة إلى المتصوفة السنة بحسب ما نقل المستشرق نيكلسون عن عبد الله الانصاري¹. فهذا يرجع إلى اعتبارات تاريخية معينة تحكمت بذاكرة تاريخ سلبا، كما يرجع إلى الاعترافات الخاصة التي كانت تحكم النظرة إلى مفهوم التشيع²، ومفهوم التصوف في التصنيف المذهبي بحسب الاستعمالات المتعاقبة والمتقلبة والمتفاوتة، ومهما يكن، ليس التصوف مذهب من مذاهب السنة، كما ليس هو فرقة مستقلة عن سائر الفرق الاسلامية. نعم اخذ التصوف طابعه "السنني" حين انتظم في طرق، وتمثل في خوانق، وذلك لاسباب سلطوية. مذهبية تعود إلى زمن الايوبيين والمماليك تحديداً.

¹ نقل عنه قوله: كل من القي شيخ صوفي عرفتهم شيعيان اثنان او اكثر.
² وعلى سبيل المثال كان التشيع يطلق على محبي امير المؤمنين (ع) ولو لم يكن المحب معتقداً باصول المذهب، ف يحين كان يعتبر الاخير رافضي. هذا في الذهنية العامة للعامة.

إشكالية الوصل:

ومما يثير الانتباه في مجال ترسيم العلاقة بين التشيع والتصوف ان هذه العلاقة كانت تخضع للموقف من التصوف، وحيث تكون النظرة من التصوف سوداوية، فانه يجري ربط التصوف بالتشيع ربطا مفتعلا يقوم على مجرد التشابه العابر ولو من بعض الوجوه (الإمامة والقطبية، العصمة والحفظ، المهذوية، زيارة الاولياء..). وفي المجال الذي لا تكون النظرة فيها إلى التصوف سوداوية، يستبعد التشيع تماما عن مجالات البحث.

إذاً، فقد عمدت الدراسات القديمة والمعاصر إلى تصوير الحدث العلائقي بين التشيع والتصوف تصويرا مشبوها في الغالب، فاساءت إلى المعايير العلمية والموضوعية في الوصل والربط على نحو كان الهدف "مسيّسا" وموجها منذ البدء.

ومهما يكن، فقد ربط السراج الطوسي في كتابه اللمع خلق الصوفية وعلمهم بالامام علي (ع)، مهما للفرق الفارق في هذا المجال، فالائمة اعطوا العلم اللدني لاختصاصهم بمهمة خلافة الرسول(ص) في قيادة المسلمين دينا وديونيا، والمتصوفة هم كبقية الناس يحصلون علومهم بالكسب.. وهم أصحاب احوال لا أصحاب علوم كما يقول السراج نفسه. والعلم اللدني ينسب عند الشيعة إلى الأئمة الاثني عشر، في حين ان العلم اللدني الذي تقول به الصوفية لا تحصره بعدد معين.

ومن جهة ثانية ربط عبد الرحمن بن خلدون في "المقدمة" مفهوم قطب عند المتصوفة بمسألة الإمامة عند الشيعة، متجاوزا للمساحة التي تفصل بينهما، فالقطب

عند الصوفية يتربع على مملكة باطنية اصطنعها المتصوفة، بينما الامام عند الشيعة يرعى امور المسلمين السياسية والدينية.

ومن جهة ثالثة استغل احمد امين في كتابه "ضحى الإسلام" فكرة مهدوية موظفا لها في خدمة الفكر الصوفي، مع ما في ذلك من القفز فوق الحقائق والوقائع القائمة، لا اقل فان المهدوية ليست من اختصاص الشيعة، بل هي عقيدة اسلامية يؤمن بها جميع المسلمين من حيث اصل المعتقد.

ومن جهة رابعة ذهب كامل مصطفى الشبيبي في كتابه "الصلة بين التصوف والتشيع" إلى ربط التصوف بفكرة العصمة والشفاعة وزيارة قبور الاولياء عند الشيعة. متجاهلا حقيقة ان العصمة عند الشيعة وان كان يقابلها الحفظ عند الصوفية، إلا ان أكثر الصوفية لا يعتبرون بالحفظ ولا بالقطب وإنما يكتفون باتباع الشيوخ، فلا وجه لاطلاق القول بان الصوفية متأثرة بفكرة العصمة عند الشيعة.

وعليه فهذه المحاولات تستند في الربط بين التصوف والتشيع على مجرد التشابه العابر، وذلك من خلال العبث بالمفاهيم الخاصة بعيدا عن المعايير العلمية الموضوعية، اذ مجرد التشابه لا يجعل احد الفرقين مرتبط بالآخر هذا النحو من الارتباط، والا فلا تكاد يخلو المذاهب الاسلامية من تشابه مع غيرها من مذاهب الاديان الأخرى في تنوعاتها العامة ولو في بعض الوجوه، ولا يعني ذلك بالضرورة وجود ارتباط بينهما كما لا يخفى على المنصف اللبيب.

اشكالية الفصل:

كما وقع اللغظ في الربط بين التصوف والتشيع، وقع ايضا في الفصل بينهما، فقد ذهب البعض إلى الفصل بين التشيع والتصوف على أساس موقف الأئمة (ع) الرافض للتصوف، مستندين في ذلك إلى الرصد الكبير في بيانات الأئمة (ع) التي يتجلى فيها الموقف الرافض للتصوف بوضوح، من تلك البيانات: " انهم اعداؤنا، فمن مال اليهم فهو منهم ويحشر معهم، وسيكون اقواما يدعون حبنا ويميلون اليهم ويتشبهون بهم ويلقبون انفسهم بلقبهم واقوالهم، إلا فمن مال اليهم فليس منا، وانا منه براء ومن تنكر لهم ورد عليهم، كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله (ص)". أو "لا يقول بالتصوف احد إلا لخدعة أو ضلالة وحماقة" أو "لا تلتقوا إلى هؤلاء الخداعين فانهم شياطين، فخرّبوا قواعد الدين يتزهدون لراحة الاجسام ويتهجدون لصيد الانعام ويتجوعون عمرا حتى يرخوا الاركان حمرا، لا يهللون إلا لغرور الناس، ولا يقللون الغذاء إلا لمنع العساس واختلاس قلب الدفناس (الغبي)، ويتكلمون باملائهم في الحب ويطرحونهم بادلائهم في الحب، اورادهم الرقص والتصدية، وأذكارهم الترمم والتغنية، فلا يتبعهم إلا السفهاء، ولا يعتقد بهم إلا الحمقاء، فمن ذهب إلى زيارة احد منهم حيا أو ميتا فكأنما اعان (يزيد ومعاوية و ابا سفيان).

وهذه الروايات لا تتم من جهة الدلالة على المقصود بتوجيه الدلالة وجهة نبد التصوف بالمطلق، اما إذا كانت تنبذ أصحاب السلوكيات المنحرفة في عالم التصوف والتي كانت سائدة زمن الأئمة (ع)، فانها تكون حينئذ وارادة على نحو القضية الخارجية لا الحقيقية كما قد يستفاد من القرائن المحتفة بها.

وإذا انتقلنا من الناحية الروائية إلى الناحية التاريخية، نجد كثرة وافرة من كتب ومصنفات شيعة كتبت بعنوان "الرد على الصوفية"، وهي لا تتعد عن التوجيه

المتقدم، والا فلو تأملنا في المرحلة التاريخية الأولى لظهور التصوف نجد ان التصوف في نشأته قد تمثل بالنبي(ص) وبالائمة(ع) وبالشخصيات الشيعية من الطراز الاول، ففي مرحلة ظهور الدعوة الاسلامية والتي تمتد خلال القرن الاول هجري، كان المتصوف مفعما بالمعنويات، مصطبغا بمنحى باطني عميق، مشتملا على الجهاد في سبيل الله، وكل ما يحمله العرفان من قيم ودلالات راقية. واشخاص هذه المرحلة هم النبي(ص) نفسه، والائمة(ع)، وجملة من ياسر والمقداد وكثير من الشخصيات العرفانية الغفاري وسلمان الفارسي وعمار بن ياسر والمقداد وكثير من الشخصيات العرفانية المبكرة التي تتحدث المصادر عنها كثيرا، من امثال مالك بن حارثة ورشيد المحجري واويس القرني وكميل بن زياد وبربر وحبيب بن مظاهر وامثالهم، وقد نقلت المصادر الروائية اشارات عابرة عن بعد هؤلاء كما في قصة همام الذي قضى نتيجة تأثره بوصف المتقين في خطبة امير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع)، ومنهم الربيع بن خثيم خال همام واحد الزهاد الثمانية الذي صعق ووقع مغشيا عليه عندما سمع قوله تعالى: (إذا رأيتم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيرا)، ومنهم اويس القرني الذي شهق شهقة غاشية عندما سمع قوله تعالى: (ان يوم الفصل ميقاتكم)، وامثال هؤلاء كثر ممن عاشوا الروحانية الاسلامية العالية بما تلقوه من مولاهم علي بن أبي طالب (ع).

ومن الجدير بالذكر ان التصوف الشيعي ازدهر ابان الحكم الصفوي في ايران والذي اعتمد مذهب التشيع مذهبها رسميا للدولة، فقد شجعت الدولة الصفوية من انتشار هذا التيار، وان كان ذلك . بحسب المحللين . بدافع من العوامل التاريخية والاجتماعية والمذهبية. ومهما يكن فقد عملت هذه الدولة الفتية على جمع وحماية رجال الفكر وبخاصة أصحاب المنحى العرفاني منهم. وصادف المذهب الباطني في ايران تربة خصبة صالحة للنمو والازدهار. ثم ما ليث ان اصابه الضمور والذبول أمام سلطان الفقه المتمدن آنذاك. وبذلك يتضح ان

القطيعة الطارئة بين التشيع والتصوف يعود سببها إلى التوظيف السلطوي للتصوف في مناهضة التشيع، فالطرق الصوفية كانت قد انتشرت بفعل الترويج الدعائي المذهبي الذي افتعله السلطان لخدمة اهدافه، ومذاك كان التصوف يدعم مذهب لصالح اخر³. وادى بعد ذلك إلى حركة ارتدادية تجاه الشريعة تدعو إلى نبذ الظاهر واستباحة المحرمات، وعلى هذا الأساس اعتبر التشيع موقفا مؤسسا من التصوف عامة ويمكن تلخيصه بأنه موقف أهل الشريعة التقليدي. وعليه، فإن التشيع وقف بوجه التصوف الاخذ في الانحراف بفعل الاستخدام السلطوي له، لا مطلق التصوف.

لا نكاد نلمس اثر للتصوف السني في الكتابات المعاصرة، حيث بات التصوف لوثة وحممة وبدعة وانحرافا لا نجد له مصدرا بحسب كتابات الجابري وامثاله من المعاصرين، إلا في التشيع الذي اختلط في كلماتهم بالإسماعيلية حتى بات الموقف من الإسماعيلية هو الموقف من التشيع عموما.

وهل من الانصاف المنهجي ان نؤاخذ الاشاعرة بم اقترفته بعض فرقههم من الحشوية وامثالها، فيكتب الجابري مثلا عن التصوف الشيعي وعن الجماعة، وكان التشيع يوازي التصوف بخلاف الجماعة التي لا تقلب الانقسام إلى متصوفة وغير متصوفة. والجماعة عنده بريئة من اقرارهم تهممة التصوف كل البراءة، والعجب ان الجابري يستشهد في كتاباته باقوال كبار المتصوفة من السنة ويتعمق فيها ذلك في معرض حديثه عن التصوف الشيعي ويستنتج منها ما يخلو له ان ينسبه إلى التشيع دون ان يكلف نفسه عناء البحث عن المصادر الشيعية التي تحدد النظرة إلى التصوف.

³ ولا يمنع من ذلك ظهور بعض الطرق المنسوبة للتشيع ولو في نطاق ضيق جدا كالطريقة النور بخشية التي كانت ذات طابع شيعي.

ويكاد يكون الجابري وامثاله معذورين فيما وقعوا فيه، ذلك اننا إذا رجعنا إلى المصادر الشيعية نجد انه ينذر ان نقع على كتاب اختصاصي يتحث عن التصوف الشيعي، بل نجد كما هائلا من المدونات التي تهاجم التصوف والمتصوفة وقد تقدم اعلاه ما يشير إلى ذلك، ومع ذلك يحلو لهم ان يتشدقوا بمقولة ان التشيع هو مصدر الهرمسية والغنوصية والتصوف والباطنية في الإسلام. من هنا فان النظرة الموضوعية التي يدعيها الكتاب المحدثون تستدعي منهم الرجوع إلى المصادر الشيعية وليس السننية كميزان في الاحتكام الموضوعي والمنطق العقلائي.

وفي هذا المجال تبرز الاهمية القصوى التي تحتلها مؤلفات مثل كتاب " أسرار الشريعة واطوار الطريقة وانوار الحقيقية" للسيد حيدر الاملي " وكتاب "كسر اصنام الجاهلية" للفيلسوف الكبير ملا صدرا الشيرازي ونحوها من مؤلفات ما زالت مغمورة تبحت عن يزيل الغبار الكثيف عنها ويخرجها إلى حيز النور.

ويمارس الكتاب الأخير " كسر اصنام الجاهلية" نقدا موجها وتنظيرا مؤطرا من التصوف لا يكاد يكون مسبوqa في تاريخ التصوف بعامة، قام به احد رجالات التصوف الشيعة الكبار وشكل بالتالي قفزة نوعية وتحولا جذريا في النظرة إلى التصوف مما جعل هذا الكتاب يعتبر بحق مفصلا اساسيا ما بين التصوف المنبوذ والعرفان الصاعد الذي يكاد يحتوي العقيدة الكاملة في النظرة الشيعية من التصوف.

يدعو مؤلف الكتاب في مطلع الديباجة إلى الحذر من جماعة كثيرة من الناس في هذا الزمان ويقصد بذلك الزمان الذي عاصره الذي تفتشت فيه ظلمات الجهل والعماء في البلدان فهم يظنون مع افلاسهم عن العلم والعمل بانهم متشبهون بارياب التوحيد واصحاب التفريد، وما ذلك إلا لانهم تركوا تعلم العلم والعرفان، ورفضوا اكتساب العمل بمقتضى الحديث والقران.

وبعض هؤلاء تشبثوا بذيل ناقص في العلم والعرفان، قاصر مثلهم في العمل والايمان ومع ذلك ادعوا علم معرفة ومشاهدة في الحق الأولى ومجاورة المقامات عن الاحوال، والوصول إلى المعبود.. ولم الله انهم لا يعرفون شيئاً من هذه المعاني إلا بالاسامي والمعاني.

وربما يقول بعضهم: "الأعمال بالجوارح لا وزن لها، وإنما النظر إلى القلوب، وقلوبنا والهة بحب الله.. وأما نخوض في الشهوات واللذات بالظواهر والابدان لا بالبواطن والقلوب. فوظيفة السالك الأدق بل الواصل المحقق أن لا يغلق على نفسه أبواب المجاهدات والرياضات ومخالفات النفس وهواها في أي حال ما دام في الدنيا، كما كان حال النبي والائمة المعصومين (ع).

وسوف نجد - ونحن نخوض في طيات الكتاب - ان الهاجس المعباري الذي يحكم المصنف على مدى الصفحات التالية هو ميزان العلم والمعرفة والعمل بما يقتضيه القران والسنة، فالشريعة هي الطريق والزاد والغاية، والمعرفة شرط أساس في فهم الشريعة والعمل بها.

وبالتالي ليس هناك من ميزان خاص في الحكم على المتصوفة سوى الميزان العام، وهو المعارف الشرعية والعمل بالقران والسنة. لذلك يحمل المصنف في أكثر من موضع على أولئك الذين تظاهروا بالمعرفة وادعوا الاحاطة بالشرع، أو نبذوا العقل والشريعة جانبا، بدعوى عدم امكان المعرفة بشيء وان المعرفة هي الحجاب.. هذه هي رسالة الكتاب الرئيسية، وهي تعتبر الأساس لكل نزعة صوفية عرفانية صحيحة بنظر المؤلف، وهذا ما سوف نلتمسه في طيات الكتاب بوضوح كبير.