محكم

صورة الآخر في التراث الصوفي

صابر سويسي
باحث تونسي

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

مقدّمة:

لئن درج في كتابات التصوف نزوع نحو إيثار العزلة[1] واختيار الوحدة والقطع مع العلائق والوسائط، فإنّ الواقع التاريخي ومرجعيات النصوص الصوفية تكشف خلاف ذلك؛ فالقطيعة لم تكن كلّية، إنّما ارتبطت بفترات زمنية مخصوصة عبّر فيها الصوفية عن مواقف الرفض والإنكار لجملة من الظواهر والممارسات الدينية والسياسية والاجتماعية...وكشف تعبيرهم هذا، ضمنيا، انفتاحهم على محيطهم وتنوّع طرق تفاعلهم معه.

ولعلّ استحضارهم في خطابهم تصورات كلامية واصطلاحات فلسفية وأحكاما فقهية ونصوصا دينية غير إسلامية يقيم برهانا قاطعا على عمق الصلات التي أقاموها مع ثقافة عصرهم، وهي صلات يتجاذبها قطبا القبول والرفض، فما استجاب لعقيدتهم ومبادئ تجربتهم احتضنوه واستثمروه وتوسعوا فيه ودافعوا عنه، وما تعارض مع فكرهم نقدوه واحتجوا عليه وأقصوه، منطلقهم في ذلك اعتقادهم امتلاك الحقيقة الإلهية واختصاصهم بها واحتكارهم لأسرارها دون سائر الخلق. ومن ثمّ، فإنّ تعاملهم مع من اتفقوا معه أو اختلفوا عنه واحد في مقصده، وهو إثبات هذه الحقيقة ودعمها والانتصار لها.

ولم يكن هذا الانفتاح اعتباطيا، بل أملته في فترات تاريخية ظروف[2] استدعت من الصوفية الدّفاع عن توجهاتهم ورؤاهم وعقائدهم، ومن ثمّ الكشف عن حقيقة تجربتهم وأصولها فتجلّى فيها طابعان أساسيان: البعد الذاتي أو الفردي من جهة والبعد الإنساني الكوني من جهة ثانية، وعن هذين البعدين انبثقت رؤية مخصوصة للآخر تتجاوز مفاهيم الانتماء والإقصاء، وتتبنى مقولة الحوار والاستقطاب أو الاحتواء. فكلّ كائن بشريّ أيّا كان موقعه وزمنه وانتماؤه قادر في عرفهم على خوض تجربتهم والترقي في مدارجهم شرط التقيد بآدابهم والسير على منهاجهم، وهذا ما ألحّت عليه نصوصهم في استدعائها مختلف المرجعيات السائدة في زمنهم وإدراجها في باب تأصيل التصوف وتعاليمه، فلم يعد الآخر المختلف ضدّا أو خصما، إنّما أضحى ركنا ثابتا في رسم ملامح الذات الصوفية، سواء كان منتميا إلى الدائرة الإسلامية أو كان من خارجها.

وإذا كانت الآخرية أو الغيرية في معناها اللغوي العام، تأتي في مقابل الذاتية والإنّيّة، فإنّها عند الصوفية حاملة لصور شتى، حيث يمكن أن يتحوّل الصوفيّ نفسه إلى آخر، خاصة إذا استحضرنا أنّه لا يصحّ عندهم اعتماد ضمير المتكلّم المفرد إلاّ للذات الإلهية، يقول أحمد بن عيسى أبو سعيد الخراز(توفي بين سنة 277هـ و286هـ): "وليس لأحد أن يقول : أنا إلاّ الله عزّ وجلّ لسبق الكرم والإحسان" (الخرّاز، 1967، ص200.)، وهذا يصبّ في باب السلوك والعقيدة الصوفيّين، حيث يسعى المتصوف على امتداد سفره الروحي إلى نفي ذاته وتجاوزها، لأنّها في عرفه من "السّوى"؛ أي كلّ ما هو بالنسبة إلى الذات الإلهية "غير" والقصد ههنا عندهم تحقيق التوحيد الأمثل في نظرهم.

كما يعدّ غير الصوفي أيضا "آخر"، سواء كان فقيها أو متكلما أو فيلسوفا أو رجل سياسة أو من عامة الناس، وللصوفية في هذا السياق وجه تعامل مخصوص يتجلّى في احتكارهم علومهم ومحاولتهم تحصينها وحمايتها وتداولها في مجال محدود هو مجال رجالهم وخائضي تجربتهم عبر استخدام اصطلاحات، وإشارات تفرّدوا بها وباجتراح معانيها، وأكّدوا قيمة الذوق والممارسة فيها، يقول القشيري (توفي سنة 465هـ): "وهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها" (القشيري، 2001، ص21).

ولكنّ هذه الألفاظ أخضعت إلى مبدإ الشرح والتأويل في مصنفات التصوف المتأخرة قصد التوضيح والتعليم والتأصيل. واتّضح من خلالها مدى انفتاح التراث الصوفي على غيره، وخاصة على الآخر الديني غير المسلم، سواء في ما نقل عن لقاءات كانت تجمع الصوفية بأصحاب ديانات سابقة للإسلام أو في ما وظّف من شواهد من نصوص أو كتب سماوية مستمدة من الإنجيل والتوراة...، وجميعها يقيم الدليل على طبيعة العلاقات التي أقامها التصوف مع "الآخر"، ويبيّن الخلفيات التي حكمت تفاعلهم معه، وهو ما سنعمل على النظر فيه والكشف عنه عبر تقصي معالم صورة الآخر تحديدا الديني كما تمثّلتها كتب التصوف ورسمتها.

1– الآخر محاورا للذّات:

يقوم مفهوم الآخرية على مبدأين رئيسين، وهما الاختلاف والتعدّد من جهة، والتحوّل أو الحركية من جهة أخرى؛ فالآخر هو كلّ من قضت "الذات الفرديّة" أو "الجماعية" بكونه مخالفا لها ومختلفا عنها في شكلها وهويتها وثقافتها وفكرها وانفعالاتها وعاداتها وتقاليدها وأعرافها وجنسها... وهذا لا ينفي أن يتبدّل المختلف أو المخالف اليوم، ليصبح منسجما أو موافقا في زمن أو مكان مغاير، وتكون نظرتنا إليه من ثمّ متحوّلة غير ثابتة، والصورة التي نحملها عنه أيضا غير نمطية، وهي عادة ما تكون، إمّا محمّلة بمشاعر الاحترام والتوقير والانبهار أو موغلة في العداء والاستهجان والاستعلاء والإنكار... وهو ما يجعل الآخرية قيمة نسبية ومتحولة.

وهذا ما نقف عليه من خلال حكاية أبي يزيد البسطامي (توفي بين سنة 261 هـ و273هـ) مع جمع من الرهبان يستضيفه واحد منهم، بعد أن قرّ عزمه على معاقبة نفسه وتأديبها، فيقيم عنده في داره شهرا دون مساءلة أو تخاطب، ثمّ ينوي الرحيل فيطلب منه مضيّفه البقاء، ليحضر معه اجتماعا عاما يشرف عليه كبير الرهبان ومعلّمهم، ويعبّر له عن تمنّيه انضمامه إلى ملّتهم ويدعوه إلى ارتداء ثيابهم تقيّة وتستّرا. ولكنّ كبير الرهبان يكتشف بفراسته وجوده، ويعلن هويّته ويطلب من الحاضرين تأمينه، وهنا ينطلق الحوار مبنيا على ثنائية السؤال والجواب، ويخضع فيه الصوفي أبو يزيد لاختبار يبدو للحاضرين عسيرا، ولكنّه يفلح في اجتيازه وينال استحسان السائل وشهادته له بالتفوّق فيتحوّل المسؤول سائلا متحدّيا في سؤال مفرد يحجم كبير الرهبان

عن الإجابة عليه بدءا لخوفه من ردّ فعل أصحابه، ثمّ تكون المفاجأة في اعترافه بدين الإسلام وصحّة ما جاء به وإعلانه انتماءه إلى هذا الدين فيكون حواره حافزا لإيمان سائر الرهبان، وعددهم يقارب ألفا أو يزيد، برسالة القرآن والإسلام (البسطامي، 2004، صص 107-114).

فالآخر ههنا سرعان ما تحوّل عن آخريته، وأضحى متّفقا مع الذات في عقيدتها وفكرها مساندا لها، ومع أنّ مثل هذا الخبر يؤخذ باحتراز، فإنّ وجوده في دائرة كتب التصوّف يشي بحقيقة تصوّر مخصوص أو تمثّل محدّد للآخر، وهو ما أكده عبد المجيد الشرفي في تعليقه على صيغته ومحتواه بقوله: "تتمثل أهمّيّة هذا النوع من النصوص في أنّها تكشف لنا عن جانب من الذهنية الشعبية في تصوّرها للرهبانية، وهو تصوّر يختلف لا محالة عمّا نجده في آثار العلماء". (الشرفي،1986، صص162-163.).

وإذا ما تتبعنا حيثيات ما وقع فيه، فإنّ عدّة أسئلة قد تطرح سواء في طبيعة الشخصيات أو في مواضيع الحوار أو في سير الأحداث؛ فالبسطامي أمضى في ضيافة الراهب شهرا كاملا لم يكلّمه فيه البتّة واكتفى بتوفير حاجته من طعام وشراب وكأنّه ليس الندّ المرجوّ لإبراز تميّز أبي يزيد وتفوّقه في ما يحمله من معارف وعلوم. ولهذا استدعت الحكاية كبير الرهبان محاورا.

أمّا مضمون الحوار، فقد حضرت فيه نقاط من المفروض أنّها موضع اختلاف بين الإسلام والمسيحية؛ فالطلاق مثلا مرتبط بالرقم ثلاثة في التشريع الإسلامي. أمّا عند المسيحيين القدامى، فهذا الرقم غير مطروح، لأنّ الزواج رباط مقدّس إذا ما تمّ بمباركة الكنيسة لا يفصله إلاّ الموت، وكذلك الشأن في العدد خمسة وربطه بالصلاة في خطاب البسطامي، ومع ذلك يوافقه كبير الرهبان في إجابته ذات المرجعية الإسلامية دون اعتراض الحاضرين أو استغرابهم، وهو ما يشكّك في صحّة الخبر.

أضف إلى ذلك أنّ فطنة كبير الرهبان وسرعة اكتشافه لشخصية أبي يزيد المتنكرة في زيّ الرهبان تدعو إلى التساؤل، فمثل هذه الصفة؛ أي الفطنة والفراسة مستحبّة محمودة في أدبيات التصوف، وهي في تأكيدها تميّز شخصية كبير الرهبان تؤكّد في المقابل أيضا تفرّد شخصية أبي يزيد وتسمو بها ناهيك عن نتيجة الحوار التي سيتحوّل بموجبها حشد من الرهبان إلى دين الإسلام.

وأيّا يكن موقفنا من صحّة الخبر أو زيفه، فإنّ فيه حتما استجابة لأفق تقبّل محدّد في عصر راويه، نتبيّن من خلاله صورة مخصوصة للآخر الديني أو للراهب المسيحي يقصده الصوفي المسلم في عقر داره ويناظره فيغلبه ويحوّله عن دينه إلى دين الإسلام، بل يجده مسلما متخفيا في زيّ النصارى راهبا فارّا إلى ربّه متعبّدا، وهو ما يقدّم لمحة عن طرائق التواصل مع الآخر في الإسلام، فما يفرزه التحاور من تقارب وتآلف لا تنجح السيوف في تحقيقه وفرضه.

وتتواتر مثل هذه الأخبار عن محاورات الصوفية للرهبان من النصارى في أكثر من موضع[3] والنتيجة محسومة دوما لفائدة المتصوفة، وتؤكّد مدى نجاعة دورهم في الدعوة إلى الإسلام، سواء في ما يقدّمون من حجج أثناء المحاورات أو ما يصدر عنهم من سلوك يلفت الأنظار ويبهر الآخر، فيتحرّى الحقيقة عبر السؤال ولا يتوانى عن إعلان إسلامه، ولم يكن هذا الأثر حكرا على النصارى، بل امتدّ ليشمل اليهود أيضا.[4]

ويبدو أنّ الأديرة المسيحية قد لعبت في التاريخ الإسلامي دورا مميّزا في إحداث التقارب بين المسلمين والنصارى، إذ كانت منزلا يحطّون به الرحال ومتنزّها يتسلّون فيه ومقاما يأنسون إليه فيجدون الحفاوة والترحاب وحسن الضيافة، وهو ما يؤكده الأصبهاني (توفي سنة356هـ) والشابشتي (توفي سنة388هـ) في كتابيهما حول الديارات.[5]

ويرى نيكلسون (نيكلسون، 2002، ص20.) ولويس ماسينيون (Massignon, 1999, p72) أنّ للصوفية المسلمين صلات وثيقة بالرهبان المسيحيين إلى حدود سنة 250 هـ/864م، حيث كانوا يقصدونهم للتحاور في مسائل عقائدية، ولكنّ عوامل سياسيّة حالت دون تواصل هذه العلاقات وخلقت أجواء من الحذر والاحتراز أو الاحتياط بين الطرفين، وتتمثل هذه العوامل في إلزام النصارى بلباس مخصوص يميّزهم عن المسلمين، إضافة إلى هدم كنائسهم المستجدّة أحيانا وصرفهم عن أعمال المسلمين... يقول ابن قيم الجوزية (توفي سنة 751هـ) متحدّثا عن الخليفة العباسي المتوكل (205هـ-247هـ): "خرج أمره بلبس النصارى واليهود الثياب العسلية وألاّ يمكّنوا من لبس الثياب لئلاّ يتشبّهوا بالمسلمين... وأن تهدم بيعهم المستجدّة وأن تطبّق عليهم الجزية ولا يفسح لهم في دخول حمامات المسلمين، وأن يفرد لهم حمامات خدمها ذمّة، ولا يستخدموا مسلما في حوائجهم لنفوسهم" (الجوزية،1997، مج1، ص 471.).

ولكنّ هذه الإجراءات السياسية، لم تكن وقفا على عهد المتوكل أو من جاء بعده، بل كانت دارجة عند سائر الخلفاء السابق منهم واللاحق، فقد كان الاحتراز والحذر من اليهود والنصارى سلوكا مألوفا لدى عدد غير هيّن من ساسة المسلمين، لما وقع في عهودهم من اختراقات صدرت عمّن سمّوا بـ"أهل الذّمّة" (الجوزية،1997، مج1، ص ص 448-494.). إضافة إلى ما ترسّخ في المتخيّل الجمعي الإسلامي من تشكيك في مصداقية اليهود والمسيحيين جرّاء الاعتقاد في تحريفهم نصوصهم المقدّسة وتصدّيهم لرسالة الإسلام، وهو ما جعل صورتهم حاملة لمعاني الزيف والخداع والنفاق والعداء، ممّا حدا بالمسلمين إلى الحيطة والحذر في التعامل معهم، سندهم في ذلك ما جاء في عدد من الآيات القرآنية[6] والأحاديث النبوية[7] التي تؤكّد عمق عداوة اليهود والنصارى للنبوة المحمدية.

ويبدو أنّ الصوفيّة تأثّروا بمثل هذه الإجراءات، لذا نجدهم في سياق حديثهم عن مبادئهم وعقائدهم وخصوصية تجربتهم التعبّديّة يرفضون تشبيههم بالرهبان، ويلحّون على تمسّكهم بالكتاب والسنّة، ويعتبرون

من انعزل لمجرّد التفرّغ للعبادة وأعرض عن الزواج أو الكسب مغاليا مخطئا بعيدا عنهم وعن طريقتهم، ومن هنا استحضارهم لفكرة الرهبانية وتباين ردود فعلهم إزاءها، يقول المحاسبي (توفي سنة243هـ): "ولقد ذمّ الله تعالى قوما من بني إسرائيل ابتدعوا رهبانية لم يؤمروا بها، فلم يرعوها حقّ رعايتها، فقال تعالى:"وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ" وقد اختلف في هذا الحرف، فقال مجاهد: ما كتبناها عليهم إلاّ ابتغاء رضوان الله عليهم؛ أي: كتبناها عليهم ابتغاء رضوان الله. وقال أبو أمامة وغيره: ما كتبناها عليهم أي لم نكتبها عليهم ولم يبتدعوها إلاّ ابتغاء رضوان الله، فعابهم الله عز وجلّ بتركها، وهذا أولى التفسيرين بالحقّ وعليه أكثر علماء الأمّة... فذمّهم الله بترك رعاية ما لم يفترض ولم يوجب عليهم" (المحاسبي، د.ت، ص33.)

وقد اعتبر لويس ماسينيون أنّ مفسّري القرون الثلاثة الأولى للهجرة، أمثال مجاهد (توفي سنة 104هـ) وأبي أمامة الباهلي (توفي سنة 81أو86هـ) المذكورين في نصّ المحاسبي والمتصوفة القدامى قد أجمعوا على إجازة الرهبانية وامتداحها قبل أن يشيع تفسير الزمخشري (توفي سنة 538هـ) الذي اعترض عليها، وكذلك الحديث الموضوع والمنسوب إلى الرسول "لا رهبانية في الإسلام" (ماسينيون، عبد الرازق، 1984، ص 29.). ونجد صدى لهذا الاعتراض على فكرة الرهبنة عند المتصوفة المتأخرين، ونذكر منهم مثلا أبا الحسن الشاذلي الذي ينقل عنه قوله: "ليس هذا الطّريق بالرّهبانيّة وأكل الشّعير، بل بالصّبر والحضور مع الله تعالى" (السّرّاج، 1984، مج 1، ص 834.).

ولا يعني هذا التباين في التفاعل مع موضوع الرهبانية في أوساط الصوفية إعلانهم القطيعة مع رجال الدين المسيحيين، أو مع النصارى عموما؛ فقد تواصلت لقاءاتهم بهم ومحاوراتهم لهم وحملت الأخبار زيارتهم لأديرتهم، ولم يكن سلوكهم هذا خاصيّة انفردوا بها وشذّوا من ثمّ عن أحوال عصرهم، بل كانت هذه الزيارات واللقاءات سمة بارزة وشاملة، سواء مع الأمويين أو العباسيين أو من تلاهم، ولم تقتصر على العامة دون الخاصة، فمن مرتادي الأديرة أمراء وعلماء وتجار وشعراء وزهاد... ودلّت على مظهر مميّز من مظاهر التعايش بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى، وقد نقلت كتب الديارات نماذج فريدة على ذلك. فالشابشتي مثلا يصوّر اجتماعات المناسبات الدينية في عدد من الأديرة، أمثال دير الثعالب ودير الخوات ودير العذارى... وفيها يلتقي المسلم بالمسيحي دون حواجز أو شروط، يقول مثلا: "دير الثعالب. وهذا الدير ببغداد، بالجانب الغربي منها... وأهل بغداد يقصدونه ويتنزّهون فيه ولا يكاد يخلو من قاصد وطارق، وله عيد لا يتخلّف عنه أحد من النصارى والمسلمين" (الشابشتي، 1966، ص24.). ويقول أيضا : "دير الخوات. هذا الدير بعكبرا، وهو دير كبير عامر، يسكنه نساء مترهبات متبتلات فيه... عيده الأحد الأوّل من الصوم، يجتمع إليه كلّ من يقرب منه من النصارى والمسلمين، فيعيّد هؤلاء ويتنزّه هؤلاء" (الشابشتي، 1966، ص93.).

وقد يسّرت مثل هذه اللقاءات تعرّف الصوفية على عقائد النصارى، ومكّنتهم من الاطلاع على كتبهم والاستفادة منها عبر الاستفسار عن مضامينها ومحاورة أصحابها في أدق تفاصيلها، بل منهم من دافع عن

المسيحيين وحاول تخفيف الاتهامات الموجّهة إليهم بالانزياح عن عقيدة التوحيد في قولهم بالتثليث، وهو مضمون ما جاء على لسان أبي الحسن علي بن محمد الديلمي، إذ يقول: "سمّي الاثنان زوجا والثلاثة أفرادا، ولهذا صارت النصارى أقرب إلى التوحيد مع قولهم بالتثليث من المجوس مع قولهم بالتثنية، لأنّ النصارى ادّعوا الثلاثة واحدة، ولم يثبتوا غيريّة، والمجوس أثبتوا غيريّة وضدّيّة وانقساما. وغرضنا في ذلك تصحيح التوحيد" (الديلمي، 1962، ص38)، وهو ما أسهم في إرساء قواعد لتفاعل الصوفية وتواصلهم مع موروث "الآخر" الديني.

2- الآخر مرجعا للذات:

لم تقتصر صلة الصوفية بالآخر المسيحي أو اليهودي أو الهندي... على مجرّد التناظر والتحاور والدعوة إلى المذهب أو العقيدة، إنّما اعتبر هذا "الآخر" أحيانا مرجعا وسندا في إرساء قواعد التجربة الصوفية، سواء كان ذلك عبر الاستفادة من نصوصه المقدّسة أو من خلال الاستئناس بسلوكه وطقوس تعبّده أو تصوّراته للوجود والخلق والصلة بالله؛ فعبد الله بن المبارك المروزي الصوفي (توفي سنة 181هـ) مثلا يسأل راهبا عن الطريق إلى الله (الهجويري، 1980، ج1، ص 307.). وأبو بكر الوراق الترمذي (توفي سنة 280هـ) مثلا ينقل عنه أنّ "له تصانيف كثيرة وقرأ التوراة والإنجيل وأكثر الكتب السماوية" (الجامي، 1989م، صص 417-418.)، والتراث الصوفي يرشح بشواهد نصية من كتب سماوية وأخبار أنبياء تمّ تداولها في أوساط يهودية ومسيحية كثيرا ما تسند إلى رواة مجهولين عبر صيغ، مثل "قيل" أو "وفي بعض الكتب".. (القشيري، 2001، ص143 و ص158 و ص181.)، ممّا يوهم إمّا بشهرتها وسعة تداولها أو بأنّ تلقّيها تمّ مشافهة دون العودة إليها في مصادرها والتثبّت من صحّتها وسياقاتها. ولا نجد لدى المتصوفة كبير حرج في الإعلان عنها وعرضها مجاورة لنصوص القرآن والحديث النبوي[8] وأقوال كبار مشايخ الطريق في سياق تأصيل سلوكهم وعقائدهم والاحتجاج لها، فتكتسب من ثمّ مشروعيتها، وتلقى سبيل الرواج والانتشار.

وقد أدرج الصوفية هذه المشروعية ضمن مبدإ أساسي دافعوا عنه وسلّموا به ويتمثّل في القول بالحقيقة المحمّديّة ومن ثمة وحدة الأديان، وإن اختلفت تعبيراتهم عنها فوظفوا ألفاظا، مثل النور والقلم والكلمة الجامعة. وقد ربط عدد من الدارسين هذه الفكرة بمرجعيات مختلفة؛ فالجابري مثلا يربطها بأصول هرمسيّة (الجابري، 1993، ص360). وسعاد الحكيم ترى أنّ هذه الفكرة تتقاطع مع مفهوم "الكلمة الإلهية" لدى الزرادشتيّة، وكذلك مفهوم "الكلمة"، سواء عند اليهود أو النّصارى، و"النّبيّ الواحد" مع كليمنتس الإسكندري والفيض الأفلوطيني، و"العقل الأوّل" لدى الإسماعيليّة... وخاصّة كلام الشّيعة في أزليّة النّور المحمّدي. (الحكيم، 1981م، ص ص-352 350). وفيها يقول الحلاج (توفي سنة 309هـ): [من الطويل] (عباس، 2002، ص 322.)

تَفَكَّرْتُ فِي الْأَدْيَانِ جِـدَّ تَحَقُّقٍ فَأَلْفَيْتُهَـــا أَصْلاً لَهُ شُعَبٌ جمَّـا

فَلاَ يَطْلُبَنَّ لِلْمَرْءِ دِينًـــا فَإِنَّـــهُ يَصُدُّ عَنِ الْوَصْلِ الْوَثِيقِ وَإِنَّمَـا
يُطَـــــالِبُهُ أَصْـلٌ يُعَبِّرُ عِنْـدَهُ جَمِيعُ الْمَعَالِي وَالْمَعَانِي فَيَفْهَمَا

ويقول عبد الكريم الجيلي (توفي سنة 832هـ): "الكفّار والطبائعيّة والفلاسفة، والثانويّة، والمجوس، والبراهمة، والدهريّة واليهود، والنصارى، والمسلمون... فكلّ هذه الطوائف عابدون لله تعالى كما ينبغي أن يعبد، لأنّه خلقهم لنفسه لا لهم، فهم له كما يستحق، ثمّ إنّه سبحانه وتعالى أظهر في هذه الملل حقائق أسمائه وصفاته، فتتجلى في جميعها بذاته فعبدته جميع الطوائف"(الجيلي، 1997، ص255.)

فالأديان والمذاهب جميعها تنهل من معين واحد هو المعارف والعلوم الإلهية التي اختصّ بها الله النبوّة المحمّدية، فكانت منطلق مختلف العقائد وخاتمتها، يقول أبو الحسن الشّاذلي: "مادّة كلّ نبيّ وكلّ وليّ بالأصالة من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم". (الفاسي، 1374هـ، ص36.)، إذ هي السابقة في الخلق حسب ما ذهب إليه سهل التستري (توفي سنة 283هـ) مثلا في قوله: "لله أنوار ثلاثة أوّل وثان وثالث؛ فالأوّل محمد الحبيب صلّى الله عليه وسلّم، لأنّ الله تعالى لمّا أراد أن يخلق محمّدا أظهر من نوره نورا أنار المملكة كلّها. فلمّا بلغ العظمة سجد فخلق الله من سجدته عمود نور مشفّ كالزجاجة...فيه عبد محمد صلّى الله عليه وسلّم بين يدي ربّ العالمين... قبل خلق الخلق بألف ألف عام... وخلق آدم من نور محمد وحينئذ محمدا من طين آدم... والثاني آدم والثالث من آدم ذريته..."(الديلمي، 1962، ص33.). والسند في ذلك حديث عدّ من الأحاديث الموضوعة، ومع ذلك تردّد كثيرا في كتابات الصوفية ومتنه: "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين" (الألباني، 1384، مج1،ج4،ص4.).

والدارج في التراث الصوفي أنّ هذه المعرفة الإلهية أو الحقيقة المحمّديّة ظلّت كامنة، ولم يكشف عنها دفعة واحدة، إنّما تجلّت تدريجيا عبر سلسلة النبوات فلم يظهر منها إلاّ ما يسمح الله به لأنبيائه ورسله في حدود حاجة عصورهم وطاقة استيعاب شعوبهم، ولم يكتمل بروزها إلاّ مع زمن النبي محمد. ويعتبر الصوفية أنفسهم ورثتها، استنادا إلى حديث نبوي متنه: "العلماء هم ورثة الأنبياء" (أورده الدارمي في سننه (كتاب المقدمة)، وكذلك ابن حنبل في مسنده (مسند الأنصار). فهم وحدهم الذين اختصّهم الله بمعرفته وجعلهم امتدادا لأنبيائه في خلقه، وهو ما يتجلّى في ضبطهم سبل الترقي في المقامات والأحوال، إذ يقيسونها على ما يعتقدون كونه ميزة لكلّ نبيّ ويتّخذونها علامة أو معيارا لتوفيق سالك طريقتهم، من ذلك ما أورده أبو الحسن الهجويري مفسّرا قول الجنيد: "التصوّف مبنيّ على ثمان خصال:السخاء والرضا والصبر والإشارة والغربة ولبس الصوف والسياحة والفقر"، إذ قال: "بناء التصوّف على ثمان خصال اقتداء بثمانية أنبياء عليهم السلام.." (الهجويري، 1980، ج1، ص235.). والاقتداء هنا يحمل معنى المحاكاة؛ فكلّ صوفي يسعى جاهدا إلى إدراك مراتب الأنبياء لينال علومهم ومقاماتهم، ويكون مؤهّلا لوراثتها منهم وصولا إلى مرتبة النبوّة المحمّدية، حيث ختم الرسالة وأيضا ختم الولاية أو ما يسمّيه الصوفية بالقطابة.

ومن يتتبّع أخبار معارج الصوفية يتأكّد من هذه المسألة؛ فخاتمة معراج البسطامي استقبال روح النبي محمد له (Nicholson,1926-1927, pp 402-408)، وكذلك معراج ابن عربي يسلك النهج نفسه، فيمرّ بجميع الأنبياء والرسل لينتهي عند النقطة عينها (ابن عربي، 1988)، وفي هذا اعتراف صريح بتباين مراتب الأنبياء واختلاف مقاماتهم، ويعدّ هذا التصوّر ركيزة أساسيّة في تحديد معالم الطريق الصوفي وضبط مستوياته، ناهيك عن كونه يمنح الصوفية أهليّة التفاعل مع أيّ نصّ من النّصوص المقدّسة بقطع النّظر عمّا طرأ عليه من تعديل أو تحريف بالزيادة والنقصان؛ فمراتب الأنبياء التي يبلغون تُمكّنهم من التّمييز بين الحقّ والباطل، ويصبح الدّال غير ذي قيمة عندهم مقارنة بالمدلول الذي يتلقّونه مباشرة من باثّه الأوّل الّذي هو النبيّ في مرحلة أولى والله في مرحلة ختاميّة، يقول أبو سعيد الخرّاز: "أوّل إلقاء السمع لاستماع القرآن هو أن تسمعه كأنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلم يقرؤه عليك ثمّ ترقى عن ذلك، فكأنّك تسمعه من جبريل عليه السلام وقراءته على النبي صلّى الله عليه وسلّم... ثمّ ترقى عن ذلك فكأنّك تسمعه من الحق... فكأنّك تسمعه من الله" (السّرّاج الطّوسي، 1960، ص114.).

ويأتي هذا التصور في سياق قطع الصوفية مع الرسوم والوسائط، ومنها الألفاظ والعبارات، يقول النّفّري (توفي سنة 354هـ): "وقال لي العبارة ميل فإذا شهدت ما لا يتغير لم تمل...لا تأخذ خبري عن الحرف... الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عنّي؟" (النّفّري، 1985، صص 122-123.). فاللغة في عرفهم متلبّسة بأوصاف الناطقين بها حاجبة للحقائق قاصرة عن الإيفاء بها، يقول عبد العزيز المهدوي (توفي سنة621هـ): "القرآن كلام الله والكلام صفة قائمة بالمتكلّم والصفة لا تفارق الموصوف؛ فالقرآن من جهة الحقّ كلمة واحدة، وإنّما يتصرف بالعبارات على ألسنة الملائكة والمرسلين إلى الخلق، كلام كل مبلّغ لا يشبه كلام غيره، فجبريل عليه السلام خلق له كلام، فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم كلّ كلمة لا تشبه الأخرى، بل توجد فيه وتخلق عند بروزها بقوله تعالى: كن.. وأمّا تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم إلى الصحابة، فليس ذلك بانتقال كلامه لأنّ الكلام معنى قائم بنفس المتكلم، وإنّما هو عبارته... فكل مخلوق لا يوافق غيره... فكلّ شخص تختلف أوقاته وعالمه ونطقه ولا يقال إذا كتب إنّ كلامه هو الذي في القرطاس، بل عبارات عن كلامه" (المهدوي، رقم 243، الورقة 98 (وجه).).

والعبرة إذّاك لا تستخلص من الرسوم والأشكال أو العبارات والألفاظ، إنّما تستنبط من رحم التجربة التعبّدية بإثبات القدرة على النفاذ إلى باطن الأشياء واستنطاق أسرارها، فيكون الانفتاح على النّصوص حجّة على الإحاطة بهذه الأسرار وتأكيدا لكونها تغترف من معين واحد على اختلاف تجلّياتها وصورها، يقول ابن عربي (توفي سنة638هـ): "إيّاك أن تتقيّد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلّها، فإنّ الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد" (ا بن عربي، 1946، ص113.).

ويعدّ هذا التصوّر نافذة لتقارب جميع الديانات وتواصلها، فمن ينشد من أصحابها الحقيقة ويخلص في طلبها قادر على إدراك مطلبه شريطة خوض التجربة الصوفيّة وبلوغ درجة من الصفاء الروحي تسمح له باستيعاب الحكمة الإلهية، وتنأى به عن منطق الانتماء والإقصاء، لأنّه متى انغلق على دين مخصوص أو مذهب محدّد وتعصّب له أو اغترّ به حجبت عنه الحقائق والأسرار الإلهية واستعصت عليه. ومن أبرز أقوال الصوفية المعبّرة عن هذا الانفتاح على سائر الأديان والأشكال التعبّديّة قول ابن عربي: [من الطويل] (ابن عربي، 1981، ص43.)

وَقَدْ كُنْتُ قَبْلَ اليَوْمِ أُنْكِرُ صَاحِبِي ... إِذَا لَمْ يَكُنْ دِيـنِـي إِلَى دِينِهِ دَانِ

لَقَدْ صَـــارَ قَلْبِي قَابِلاً كُلَّ صُورَةٍ ... فَمَرْعًى لِغُزْلاَنٍ وَ دَيْرٌ لِرُهْبَـــانِ

وَبَيْتٌ لِأَوْثَـانٍ وَ كَعْبَةُ طَـــــائِفٍ ... وَأَلْوَاحُ تَوْرَاةٍ وَمُصْحَفُ قُـرْآنِ

أَدِيـنُ بِدِيـــنِ الحُبِّ أَنَّـى تَوَجَّهَتْ ... رَكَائِبُهُ فَالحُبُّ دِينِي وَ إِيمَـانِـــي.

وفي هذا الكلام إعلان عن مفتاح التواصل مع مختلف الأديان، وهو مفهوم الحبّ الإلهي، لكونه الأداة الموصلة إلى درجة الصفاء المنشود والجسر الذي يمرّ به الصوفي ليبلغ الحضرة الإلهية وينال منها وهباتها، ويطّلع على أسرارها، ويختصّ بقربها، ويكتسب التصوّف إذّاك أبعادا إنسانية وكونية رحبة، خاصة وأنّ المحبّة الإلهية عنصر مشترك بين جميع الديانات، وهو ما دعا عددا من الدارسين الغربيّين إلى القول بأنّ الفضل في جعل الإسلام دينا عالميا وكونيا يعود بالأساس إلى تجربة التصوّف (Massignon, 1999, p 15).

ولكنّ هذه التصورات والمفاهيم لم تلغ تأثّر الصوفية بأدبيات عصورهم ومتغيّرات واقعهم وظروف بيئتهم، لذا لم تكن نظرتهم إلى الآخر نقيّة دائما، ولا صلاتهم به خالية من الشوائب؛ فالآخر يظهر العداء أحيانا ويضمر الشّرّ والخديعة أخرى، وتختلف إذّاك معاملة الصوفيّة له.

3- الآخر خصما للذات:

هذه الصورة نجدها خاصة حين يتعلّق الأمر بالآخر المحارب أو المحتلّ، يهدّد أمن المسلمين واستقرارهم ويتربّص بهم، ولم تكن هذه الصورة، لتجد ترحابا واستحسانا في أوساط الصوفية، فقد قوبلت بالرفض والاستهجان. وهذا أمر طبيعيّ ومنتظر. وإن توزّعت ردود فعلهم ههنا بين مدافع بالسلاح وبين متواطئ خاضع، وهو ما تكشف عنه التجربة التاريخية لمشايخ الطرائق الصوفية مع من وفد على البلاد الإسلامية شاهرا سيفه أو معلنا عداءه (التليلي العجيلي، 1992.). والغالب في هذا الباب المعاملة بالمثل، وقد تجلّى ذلك في نشاط الرباطات المتاخمة للمدن الإسلامية واجتماعها على التصدّي للحملات الأجنبية المسلّحة، وكان الصوفيّة من أبرز سكّان هذه الرباطات. وأخبار مشاركتهم في الغزو ومحاربة أعداء المسلمين عديدة، واجتمع لهم بذلك

فضل مجاهدة النفس وجهاد العدو، **يقول أحمد بن أبي الحواري: "في الرباط والغزو نعم المستراح إذا ملّ العبد من العبادة، استراح إلى غير معصية"**(السلمي، 1998م، ص33.).

وقد اتّخذ الجهاد أشكالا عدّة، لم تغفل كتب التصوف عن استحضار أمثلة منها، مثلما ورد في الرسالة القشيرية (القشيري، 2001، ص ص 76-77)؛ منها ما كان بالسلاح، ومنها ما كان باللسان عبر فعل الدّعاء من ذلك ما يروى عن أبي سعيد الباجيّ (توفي سنة 628هـ)في قوله : "قبل غزوة دمياط بقليل أجرى الله سبحانه على لساني من الدّعاء على النّصارى ما كنت أقول اللّهمّ أغرقهم اللّهمّ أحرقهم اللّهمّ اسحقهم، اللّهمّ امحقهم، فلمّا كان بعد ذلك كشف الله على بصري فرأيت من موضعي هذا ما فعل بهم المسلمون وقد حصلوا غرقا في الماء... حتّى وصل الخبر بصحّة ما رأيت رؤية عين بلا زيادة ولا نقصان". (الهواري، 2004، ص67.). وأيّا كان شكل الجهاد، فهو يؤكّد عدم تقبّل صورة الآخر العدوّ في ثوب المحارب، ولعلّها ليست الصورة الوحيدة المنبوذة أو المستهجنة في الآخر؛ فقد كشفت كتابات الصوفيّة أنّ نعت "اليهودي" و"النصراني" و"التركي" و"الرومي"... لم تكن لتحدث دوما أثرا طيبا وإن تفاوتت الدرجات، واختلفت السياقات، ونورد على ذلك مثالين:

- الأوّل: يورده الجامي (توفي سنة 998هـ) في "نفحات الأنس" عن أحمد بن أبي الحواري ومتنه: "كان محمد بن السمّاك مريضا فأخذت قارورة من بوله وذهبت إلى طبيب نصراني فاستقبلني رجل حسن الوجه طيّب الرائحة طيّب اللّباس فقال لي: أين تذهب؟ قلت عند فلان الطبيب، حتّى أريه قارورة الشيخ. قال: سبحان الله أتطلب الاستعانة بعدوّ الله في معالجة محبّ الله؟ اضرب بالقارورة على الأرض، وقل له ضع يدك على الموضع الذي يوجعك واتل قوله تعالى: وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ. فرجعت إلى ابن السماك، فقصصت عليه فوضع يده على موضع الوجع وقرأ ما قاله فزال عنه المرض على الفور. قال أحمد: هو الخضر." (الجامي، 1989، ص210.).

- والثاني أورده القشيري في الرسالة القشيرية عن إبراهيم الخواص (توفي سنة 291هـ) أنّه قال: "كنت في بغداد في جامع المدينة وهناك جماعة من الفقراء، فأقبل شاب ظريف، طيب الرائحة، حسن الحرمة حسن الوجه فقلت لأصحابنا: يقع لي أنّه يهودي فكلّهم كرهوا ذلك، فخرجت وخرج الشاب، ثمّ رجع إليهم، وقال: ماذا قال الشيخ فيّ؟ فاحتشموه فألحّ عليهم، فقالوا: قال: إنّك يهودي، قال: فجاءني وأكبّ على يدي وأسلم، فقيل له: ما السبب؟ قال: نجد في كتبنا: أنّ الصدّيق لا تخطئ فراسته، فقلت: أمتحن المسلمين فتأمّلتهم، فقلت: إن كان فيهم صدّيق، ففي هذه الطائفة، لأنّهم يقولون حديثه سبحانه، فلبست عليكم فلما اطّلع هذا الشيء عليّ وتفرّس فيّ علمت أنّه صدّيق، وصار الشاب من كبار الصوفيّة" (القشيري، 2001، ص 154.).

ونقف من خلال الخبرين على نظرة سالبة إلى الآخر المنتمي إلى بيئة دينية مخالفة؛ فالطبيب النصراني "عدوّ" مرفوض لكونه فقط مسيحيّا واليهودي مكروه ليهوديّته، وهذا يستدعي وفق النصّين القطيعة والإقصاء

والرفض أو التجنّب والاحتراز، فلا ينبغي اللجوء إلى هذا الآخر أو مجالسته، وإن دعت الحاجة إليه (الطبيب) أو كانت هيئته حسنة (الشاب اليهودي)، ويترجم ذلك عن أجواء مشوبة بالحذر والحيطة سادت تفاعل المسلمين مع المنتمين إلى ثقافات أو ديانات مختلفة عنهم وخاصة اليهود والنصارى، وهو حذر متبادل، فقد سبق أن أشرنا إلى حكاية البسطامي والرهبان وفيها برز العداء لحظة أحجم كبير الرهبان عن الكلام وأعلن وجود "محمّديّ" بين الحضور فهمّ القوم بقتله (البسطامي، 2004، ص 109)، وكذلك اليهوديّ الذي تفطّن إبراهيم الخواص إلى نسبته فاعترف بحقيقة تنكّره ورغبته في اختبار صدق الصوفيّة والمسلمين عموما (القشيري، 2001، ص ص 155-156).

ولا يتوقّف هذا الحذر على المجال الديني، فهو يشمل جميع مجالات الحياة العامة اجتماعيّة كانت أو سياسيّة أو تجاريّة... وهو يخضع لما ترسّخ في المتخيّل الجمعي الإسلامي من تصوّر للآخر نتيجة ما ورد في النصوص الدينيّة من إشارات إلى طبيعة اليهود والنصارى[9]، وأيضا لما وقع في التاريخ من أحداث أبانت عن انتصار كلّ فئة لانتمائها سواء في الحروب والصراعات التي وقعت بين المسلمين والممالك أو الدول المجاورة لهم، أو في سلوك الذّمّيين داخل البلاد الإسلاميّة، يقول ابن الجوزي: " ولو علم ملوك الإسلام بخيانة النصارى الكتّاب ومكاتبتهم الفرنج أعداء الإسلام وتمنيهم أن يستأصلوا الإسلام وأهله وسعيهم في ذلك جهد الإمكان لثناهم ذلك عن تقريبهم وتقليدهم الأعمال" (ابن الجوزي، 1969، ج2، ص499). وهذا ما دعا الفقهاء إلى تقنين معاملات المسلمين مع غيرهم ووضع شروط وضوابط تحدّد طبيعة العلاقات الممكن إقامتها معهم (الجوزية، 1997، ص ص 551-613).

وتبدو العلاقة بين الذات والآخر إذّاك مبنيّة على منطق السجال والمفاضلة، وهو ما نستخلصه من كلام بشر بن الحارث، إذ قال: "تفكّرت في بشر النصراني وبشر اليهودي وبشر المجوسي ونفسي واسمي بشر، فقلت ما الذي سبق منك حتّى خصّك؟ فتفكّرت في تفضّله عليّ وحمدته على أن جعلني من خاصّته وألبسني لباس أحبّائه" (ابن الجوزي، 1969، ج2، ص 187.). وغير غريب أن يكون قد تسرّب إلى التصوّف تأثير الحركة الشعوبية التي انطلقت بوادرها مع الأمويين وبرزت مع العبّاسيين، وما أفرزت من ردود فعل، فمثل هذه المعاملات التي تنبّه المصادر الصوفية إلى صلتها المباشرة بانتماءات مذهبية أو دينية يتعارض مع ندائها إلى تجاوز الرسوم والأشكال والمذاهب.

ونشير إلى أنّ صورة الآخر العدوّ في وجه منها تلعب دورا إيجابيا في أدبيّات الصوفيّة، لأنّها تخلق للمتصوّف مناخا أو بيئة تساعده على مقاومة نفسه ومحاربتها بغية إدراك الصفاء المطلق، حيث التوحيد الأمثل، وفي هذا المعنى يقول أبو الحسن الشاذلي (توفي سنة 656هـ): "كنت في بعض سياحاتي وقد آويت إلى مغارة بالقرب من مدينة المسلمين فمكثت فيها ثلاثة أيام لم أذق طعاما، فبعد الثلاثة أيّام دخل عليّ ناس من الروم كانت قد أرست بهم سفينتهم هنالك. فلمّا رأوني قالوا: قسيس من المسلمين، فوضعوا عندي طعاما وأداما

كثيرا، فعجب كيف رزقت على أيدي الروم ومنعت ذلك من المسلمين؟ وإذا قائل يقول لي: ليس الرجل من نصر بأحبابه، إنّما الرّجل من نصر بأعدائه" (السكندري، د.ت، ص60). ولعلّ هذا هو ما حذا بأبي يزيد البسطامي إلى اختيار بلاد الروم منزلا يحطّ به لمقاومة نفسه إثر إحساسه بتحرّكها فيه، وخشيته صرفها إيّاه عن مقصده في القرب من الله (*البسطامي*، 2004، ص107.). وما احتفاء كتابات الصوفيّة بأخبار تفوّق شيوخ التصوف على يهود ونصارى وتمكّنهم خاصة من تحويلهم إلى الإسلام إلاّ دليل على كيفيّة استفادتهم من هذه الصورة؛ (أي صورة الآخر الخصم أو العدو أو المخالف). ففيها إعلاء من شأن التجربة الصوفية ورجالها.

خاتمة:

تميّزت صورة الآخر في التراث الصوفي بالثراء والتنوع والتذبذب، وخضعت لثنائيّة القبول والرفض وتأثّرت بمتغيّرات الواقع التاريخي ومتطلباته، فلم تكن ثابتة موحّدة لاختلاف الآخر وتباين طرق تعامله مع الذات الصوفية والمسلمة في آن، وهو ما أفرز تقاربا وتواصلا حينا، وحذرا وعداء حينا آخر.

ومن أشكال التقارب قبول مبدإ التحاور مع الآخر والانفتاح على نصوصه واستثمارها، وكأنّ الصوفيّة سعوا بذلك إلى امتصاص العداوة وتخفيف حدّتها بمحاولة احتواء من باينهم في عقيدتهم وسلوكهم، وإذابة الفوارق باستدعاء النصوص المشتركة وتأكيد وحدة المعبود وإعلان القطع مع الرسوم والأشكال وإثبات أوجه الشبه والتقاطع في العقائد والمواقف، فكان الآخر عنصرا أساسيا في وعي الصوفي بذاته وهويته وإدراكه موقعه في الوجود ودوره. وإن تسبب هذا في ردود فعل معارضة بادر بها الفقهاء واتّهموا من خلالها التصوّف بالبدع والانحراف عن الشريعة الإسلامية، سواء في لبسهم الصوف أو بنائهم للخانقاهات والرباطات[10] أو استنادهم في كتبهم إلى مرجعيات مختلفة منها ما هو موروث ديني وثقافي مسيحي ويهودي...وهو ما استوجب توضيح طبيعة الصلة بالآخر وتشريع الاستفادة منه وتسييج التواصل معه بحدود تستجيب لمنطق الثقافة الإسلامية ويرتضيها أفق تقبّلها، لأنّ الآخر لم يكن دوما وفيّا لنصوصه وتعاليم كتبه ومرجعياته بانخراطه في الحدث التاريخي ومناصبته العداء للمسلمين وتوجّسه خيفة منهم، وهذا التباين بين منطوق النصوص وقيمها أو الجانب النظري فيها، وبين الممارسة التاريخية هو الذي أنتج اختلافا في منطق تعامل الذات مع الآخر، فكل كان يسعى إلى إدراك الحقيقة، فيختبر عقائد غيره ومقولاته ويستقصي قيمه وسلوكه، وكل يروم الذود عن هويته وانتمائه ومكتسباته ويرى لنفسه الأفضلية، وكلّ له خلفيّاته ومرجعيّاته الدينيّة والنفسيّة والتاريخيّة والعرقيّة والسياسيّة والاجتماعيّة... وجميعها يسهم في رسم ملامحه وتوجيه سلوكه في علاقته بالطرف الآخر.

الهوامش والتعليقات:

1- يقول الجنيد (توفي سنة 297هـ): "من أراد أن يسلم له دينه ويستريح بدنه وقلبه فليعتزل الناس، فإنّ هذا زمان وحشة والعاقل من اختار فيه الوحدة". (القشيري، 2001، ص59). ويقول السري السقطي (توفي سنة 253هـ): "من أراد أن يسلم دينه ويستريح قلبه وبدنه ويقلّ غمّه فليعتزل الناس، لأنّ هذا زمان عزلة ووحدة". (السلمي، 1419هـ/1998م، ص 19.)

2- انظر مثلا قول الهجويري (توفي سنة 465هـ): "اعلم أنّ هذا العلم قد اندرس في الحقيقة في زماننا هذا وبخاصة في هذه الديار، حيث انشغل الخلق بأهوائهم وأعرضوا عن طريق الرضا، وقد بدت لعلماء هذا العصر وأدعياء هذا الوقت صورة لهذه الطريقة على خلاف أصلها" (الهجويري، 1980، ص 197).

3- انظر مثلا خبر الجنيد البغدادي مع الشاب النصراني: "فجاء شاب من النصارى في لباس المتقين، فوقف طرف المجلس وقال: أيّها الشيخ ما معنى قول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم اتقوا فراسة المؤمن، فإنّه ينظر بنور الله. قال الجنيد: ففكرت ساعة ثمّ رفعت رأسي وقلت له: أسلم لأنّه جاء وقت إسلامك"(الجامي، 1409هـ/ 1989م، ص ص 259-260).

4- انظر مثلا خبر اليهودي مع إبراهيم الآجري الصغير: "جاء يهودي عند أبي إسحاق إبراهيم الآجري الصغير يتقاضى شيئا كان عنده له، ووقع بينهما كلام، فقال اليهودي: أرني شيئا حتّى أفهم شرف دينك وفضله على ديني وأومن.. فآمن اليهودي وأسلم." (الجامي، 1409هـ/ 1989م، ص ص 124-125).

5- أوكذلك خبر اليهودي الذي أسلم مع أبي العباس القصاب وأبي العباس النهاوندي: "سمع يهودي أنّ بين المسلمين أصحاب فراسة، فجاء في خانقاه أبي العباس القصاب، فقال الشيخ: ما للأجنبي والمحبين؟ فرجع اليهودي وقال: علمت واحدا. ثمّ عزم إلى خانقاه الشيخ أبي العباس النهاوندي، فلمّا دخل الخانقاه ما قال له الشيخ شيئا، فجلس معهم أربعة أشهر يتوضّأ ويصلّي معهم، فبعد أربعة أشهر أراد أن يخرج من الخانقاه، فقال له الشيخ: لا ينبغي للفتى أن يأكل الخبز والملح ويذهب أجنبيا كما جاء. فأسلم اليهودي، وأقام عند الشيخ. وبعد موت الشيخ أبي العباس النهاوندي جلس مكانه." (الجامي، 1409هـ/ 1989م، ص 514).

6- انظر مثلا:. الفصل المتعلّق بدير الأنوار وخبر إسلام طائفة من الرهبان لتأثرهم بحكاية عاشق زاهد مسلم فتن بنصرانية وأحبّها، لكنّه ضحّى بهذا الحبّ في سبيل المحافظة على إيمانه (الأصبهاني، 1991، أيلول-سبتمبر، ص ص 48-52).

7- انظر مثلا الآية 120 من سورة البقرة: "وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ" .

8- وكذلك الآية 46 من سورة النّساء: "مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ".

9- انظر مثلا: الخبر الذي أورده النسائي في سننه وفيه: "أخبرنا الحسين بن حريث قال أنبأنا الفضل بن موسى...عن ابن عباس قال: كانت ملوك بعد عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام بدّلوا التوراة والإنجيل...". (موسوعة السنة: الكتب الستة وشروحه، 1413هـ/1992م، المجلد16، ج8، ص ص231-232.).

10- انظر مثلا: الرسالة القشيرية؛ ففيها تحضر عدّة شواهد منسوبة إلى التوراة والإنجيل والزبور من ذلك:

11- وقيل: أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: قل لهم إنّي لم أخلقهم لأربح عليهم، وإنّما خلقتهم ليربحوا عليّ. (القشيري، 2001، ص82).

12- جاء في التوراة: إذا أحبّ الله عبدا جعل في قلبه نائحة، وإذا أبغض عبدا جعل في قلبه مزمارا. (القشيري، 2001، ص83).

13- وقيل مكتوب في الإنجيل: اذكرني حين تغضب أذكرك حين أغضب.(القشيري، 2001، ص158).

14- وقيل: أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام أنّي إذا اطّلعت على قلب عبد، فلم أجد فيه حبّ الدنيا والآخرة ملأته من حبّي. (القشيري، 2001، ص216).

15- انظر مثلا الآيات 12-13-14-15من سورة المائدة: "وَ لَقَدْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنا مِنْهُمْ اِثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا.. فِيمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ.. وَمِنَ الّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ.. لَقَدْ كَفَرَ الّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ"، والآية 82 من سورة المائدة: " لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ".

16- يرفض ابن الجوزي مثلا الأربطة والخانقاهات ويرى فيها انحرافا عن الإسلام ويتهم الصوفية بأنّهم: "تشبهوا بالنصارى بانفرادهم بالأديرة". (ابن الجوزي، د.ت، ص 178.)

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن الجوزي، أبو الفرج. (1389هـ/1969م.). **كتاب صفة الصفوة**. (ط2). حيدر آباد الدكن- الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

2. ابن الجوزي، أبو الفرج.(د.ت.). **تلبيس إبليس**. الإسكندرية- مصر: دار ابن خلدون.

3. ابن عربي، محيي الدين. (1946). **فصوص الحكم**. (عفيفي، أبو العلا. تحقيق ودراسة وتعليق). بيروت:.دار الكتاب العربي.

4. ابن عربي، محيي الدين. (1981). **ترجمان الأشواق**. بيروت: دار صادر.

5. ابن عربي، محي الدين. (1408هـ/1988م). **الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج**. (الحكيم، سعاد. تحقيق وشرح). (ط1). بيروت- لبنان: دندرة للطباعة والنشر.

6. الأصبهاني، أبو الفرج. (1991، أيلول-سبتمبر). **الديارات**. تحقيق جليل عطية. (ط1). لندن-قبرص: رياض الريس للكتب والنشر.

7. الألباني، ناصر الدين. (1384). **سلسلة الأحاديث الضعيفة و الموضوعة و أثرها السيئ في الأمة**. (ط2). المكتب الإسلامي للطباعة و النشر،دمشق.

8. البسطامي، أبو يزيد. (2004) **المجموعة الصوفية الكاملة**. (عباس، قاسم محمد، تحقيق وتقديم). (ط1). دمشق - سورية: دار المدى للثقافة والنشر.

9. الجابري، محمد عابد. (1993). **بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. (ط3). بيروت-لبنان،الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي.

10. الجامي، أبو البركات عبد الرحمان. (1409هـ/ 1989م). **نفحات الأنس من حضرات القدس**. القاهرة: طبعة الأزهر.

11. الجوزية، ابن قيم. (1418هـ/1997م). **أحكام أهل الذمة**. (البكري، أبو براء يوسف بن أحمد، و العاروري، أبو أحمد شاكر بن توفيق، تحقيق وتعليق). (ط1). المملكة العربية السعودية: رمادي للنشر.

12. الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم. (1418هـ/1997م). **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**. (بن عويضة، أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد، تحقيق وتعليق). (ط1). بيروت- لبنان: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية.

13. الحكيم، سعاد. (1401 هـ/ 1981م). **المعجم الصّوفي**. (ط1). بيروت/لبنان: دندرة للطّباعة والنّشر.

14. الخرّاز، أبو سعيد. (1967). **كتاب الفراغ**. ضمن رسائل الخراز. (السامرائي، قاسم. تحقيق). مجلة المجمع العلمي العراقي، العراق: مطبعة المجمع العلمي العراقي.

15. الديلمي، أبو الحسن علي بن محمد. (1962). **كتاب عطف الألف المألوف على اللاّم المعطوف**. (فاديه، ج.ك. تحقيق وتقديم). القاهرة:.مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية.

16. السّرّاج، محمّد بن محمّد الأندلسيّ الوزير (1984). **الحلل السّندسيّة في الأخبار التّونسيّة**. (الهيلة، محمّد الحبيب. تقديم وتحقيق). (ط1). بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي.

17. الاسكندري، تاج الدين أحمد بن محمد بن عبد الكريم ابن عطاء الله. (د.ت.). **لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العبّاس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن**. (المنصور، خليل. وضع حواشيه وخرّج أحاديثه). (ط1). بيروت- لبنان: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية.

18. السلمي، أبو عبد الرحمان. (1419هـ/1998م.). **الطبقات الصوفية**. (الشرباصي، أحمد. تحقيق). (ط2). القاهرة: طبعة كتاب الشعب.

19. الشابشتي، علي بن محمد. (1966). **كتاب الديارات**. (عواد، كوركيس. تحقيق). (ط2). بغداد: منشورات مكتبة المثنى- مطبعة المعارف.

20. الشرفي، عبد المجيد. (1986) **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن** الرابع/العاشر. (ط1). تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

21. الطّوسي، **أبو نصر السرّاج.** (1960). اللمع. (محمود، عبد الحليم، و سرور، طه عبد الباقي. تحقيق وتقديم). مصر: دار الكتب الحديثة، بغداد: مكتبة المثنّى.

22. عباس، قاسم محمد. (2002، آذار/ مارس). **الحلاج الأعمال الكامل**. (ط1). بيروت-لبنان: رياض الريس للكتب والنشر.

23. العجيلي، التليلي. (1992). **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881-1939).** تونس: منشورات كلية الآداب بمنوبة.

24. الفاسي، الحسن بن الحاج محمّد الكوهن. (1374هـ). **كتاب طبقات الشّاذليّة الكبرى المسمّاة جامع الكرامات العليّة في طبقات السّادات الشّاذليّة**. (ط1). مصر: المطبعة العلاميّة.

25. القشيري، أبو القاسم. (2001). **الرسالة القشيرية**. (الجراح، نواف. شرح وتقديم) (ط.1). بيروت-لبنان: دار صادر.

26. ماسينيون، لويس، وعبد الرازق، مصطفى. (1984) **التصوف.** (ط1). بيروت- لبنان: دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة.

27. المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. (د.ت.). **الرعاية لحقوق الله**. (عطا، عبد القادر أحمد. تحقيق). (ط4). بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية.

28. المهدوي، عبد العزيز. ***محجة القاصدين و حجة الواجدين***. (البجائي، عبد الرّحمان. تهذيب). مخطوط بمكتبة آل عاشور بالمرسى (تونس). رقم 243.

29. موسوعة السنة: **الكتب الستة وشروحها**. (1413هـ/1992م). (ط2) تونس: دار سحنون، اسطنبول: دار الدعوة.

30. النّفّري، محمد بن عبد الجبّار. (1985). **المواقف والمخاطبات**. (آربري، آرثر. تحقيق، ومحمود، عبد القادر. تقديم وتعليق). مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

31. نيكلسون، رينولد. (2002). **الصوفية في الإسلام**.(شريبة، نور الدين. مترجم). (ط2). القاهرة: مكتبة الخانجي.

32. الهجويري، أبو الحسن. (1980). **كشف المحجوب.** (قنديل، إسعاد عبد الهادي. دراسة وترجمة وتعليق). بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.

33. الهواري، أبو الحسن علي بن محمد بن أبي القاسم. (2004). **مناقب أبي سعيد الباجي**. (الشتوي، أحمد البخاري. تحقيق. و بن عامر، توفيق. مراجعة وتقديم). (ط1). تونس: الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم.

34. Massignon, Louis .(1999). **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane**. (3ème Ed). Paris: les éditions du Cerf.

35. Nicholson, Reynold A. (1926/1927) *An early arabic version of the Mirâj of Abu Yazid Al-Bistami*. **Islamica**, Vol II. fax3. Leipzig, editor. E. Braunlich.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com