محكم

مقومات التجربة الصوفية عند أبي القاسم القشيري

من خلال رسالتيه: "ترتيب السّلوك" و"الرسالة القشيرية"

صابر سويسي
باحث تونسي

قسم الدراسات الدينية

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

مقدمة:

يلاحظ الباحث في التّجربة الصّوفيّة ثراء ما تحمله من إشارات ورموز وطقوس، عمادها تفعيل طاقات الفرد ودعوته إلى استقصاء معاني العقيدة، وعدم التوقّف على ظواهر الشّريعة، واختبار أحواله، وتبيّن حقيقة علاقته بالله والعالم، مع ما يقتضيه ذلك من تفاعل مع النصوص الدينيّة، إسلاميّة كانت أو وافدة، من موروث عرفاني قديم وثقافات سابقة أو حاضرة.

والتصوّف تجربة مفتوحة على كلّ الثقافات، يتفاعل سالكها مع تاريخه وواقعه، وإن اختار العزلة سبيلاً، فلا يعني ذلك القطع نهائيًا مع عالمه بقدر ما يعلن موقفه منه ورؤيته لذاته وموقعه وفهمه لحقيقة وجوده. وهذا يكسب هذه التّجربة ثراء وقيمة، وقد شهدت تطوّرات مختلفة شأنها شأن كلّ تجربة بشريّة تتوق إلى الاكتمال والثّبات والامتداد. ولعلّ هذا ما دفعنا إلى اختيار علم من أعلام التّصوّف، وهو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمّد القشيري وكنيته "أبو القاسم" (377هـ/ 465هـ)، وذلك للنّظر في مقوّمات التّجربة الصّوفيّة عنده، إذ اقترن اسم هذا العلم بفترة مخصوصة من تاريخ التّصوّف، وهي بدايات القرن الخامس للهجرة، غلب عليها السّعي إلى تقنينه وتسييجه بالحدود السّنّيّة وتوجيهه وجهة أخلاقيّة حفظًا لتعاليمه وآدابه وتصوّراته، وشرحًا لها وتأصيلاً وحمايةً، ممّا بدا لأصحابه من عدول عن أسسه وأصوله وغلوّ في ممارسته، وهو ما ينبّه إليه القشيري نفسه في الرّسالة القشيريّة بقوله في مقدّمتها: "ثمّ اعلموا رحمكم الله أنّ المحقّقين من هذه الطائفة قد انقرض أكثرهم ولم يبقَ في زماننا هذا من هذه الطائفة إلاّ أثرهم... وقد حصل الضّعف في هذه الطريقة، لا بل اندرست... وزال الورع وطوي بساطه واشتد الطمع وقوي رباطه وابتعدت عن القلوب حرمة الشّريعة... ثمّ لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتّى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادّعوا أنّهم تحرّروا عن رقّ الأغلال... ولعلّ الله سبحانه يجود بلطفه في التّنبيه لمن حاد عن السّنّة المثلى في تضييع آداب هذه الطريقة".[1]

ويأتي التّركيز على رسالتيْ "ترتيب السلوك" و"الرّسالة القشيريّة" لما حملتاه في متنيهما من شرحٍ لمفاهيم التّصوّف واصطلاحاته، وعرضٍ لقواعده وشروطه وآدابه، ونقلٍ لأخبار أعلامه وأقوالهم، وهو ما شكّل مادة تكفل الوقوف على خصائص التّجربة الصّوفيّة، والتّعرّف عليها وتبيّن منزلتها ضمن مختلف العلوم الدّينيّة كما تسمح بمعرفة مدى تميّزها وثرائها.

[1]- القشيري، أبو القاسم، **الرسالة القشيرية**، (ط.1)، بيروت-لبنان: دار صادر، (2001)، ص ص 10-11

فمثل هذه الكتابات في هذه الفترة الزّمنيّة بالذّات؛ أي القرن الخامس للهجرة، توضح إلى حدّ كبير ما بلغته التّجربة الصّوفيّة من نضج واكتمال، لأنّها تقوم بعمليّة التّنظير والتّأصيل والتّعليم والتّوجيه؛ فالقشيري إنّما قصد من خلال رسالتيه المذكورتين سلفًا تثبيت منزلة التّصوّف ضمن سائر العلوم الإسلاميّة وتأكيد تميّزه وطرافته وعلوّ مرتبة أصحابه وضرورة الأخذ منهم والاستنارة بأقوالهم. وهذا ممّا يشرّع النّظر في ما تناوله من مسائل وقدّمه من مفاهيم وأخبار بغية معرفة مقوّمات التّجربة الصّوفيّة واستقصاء أصولها أو مصادرها، وإدراك أبعادها وغاياتها وكيفيّة تفاعلها مع معطيات واقعها.

ومعلوم أن الرسالتين تتكاملان من حيث اعتماد "ترتيب السلوك" على تجربة عمليّة خاضها القشيري نفسه في التصوّف؛ فكانت ناطقة بلسان حاله ومشاقّ الطريق في محاربة النفس والترقّي بين المقامات والأحوال، في حين حشدت "الرسالة القشيريّة" من الشواهد أو الأخبار والأقوال ما تجاوز تجربته الشخصيّة، ليشمل عموم التجربة بشكل اخترق المجال الإسلاميّ نفسه ليخبر عن تجارب روحيّة ومواعظ أو حكم استدعاها من سياقات ثقافيّة ودينيّة قديمة، أبان من خلالها عن أهمّيّة التصوّف وتفرّده وقدرته على استبطان حقيقة التجربة التعبّديّة أو الروحيّة واستقصاء أعلى درجاتها.

1– مفهوم التصوف عند القشيري:

لئن تعددت الدراسات والبحوث حول التصوف، فإنّها اختلفت في قراءتها له وفق تباين زوايا نظر الدارسين إليه بين من يراه نسخة عن تجارب تعبّديّة سابقة للإسلام أو معاصرة له من قبيل الرهبنة المسيحية واليوغا الهندية، وبين من يعده اتجاهًا نابعًا من صميم الإسلام، وإفرازًا لتطورات واقع اجتماعي وسياسي وثقافي في البلاد الإسلاميّة، وبين من يجمع هذا وذاك ويحاول تفسير التجربة الصوفيّة بالعودة إلى أصول فلسفيّة وغنوصيّة تراكمت وأثّرت فيها فكرًا وسلوكًا، وهذا الاختلاف والتّنوّع في مواقف الدارسين من التصوّف يجعل الباحث متعطّشًا دومًا إلى رؤية موضوعيّة دقيقة وجادة تبيّن المقصود منه وتنفذ إلى لبّ فكره وعقائده ومغزى طقوسه، وتنأى عن المقاربات السطحية السّريعة أو الوصفية التأريخيّة المجرّدة أو النظرة التمجيدية أو التحقيريّة.

ولعلّ النّظر في مفهوم التّصوّف يكفل التّوقّف مبدئيًّا عند جملة من الرّكائز الّتي استند إليها هذا التوجه التّعبّدي، لأنّ كثرة تعريفاته وتنوّعها قد يكشف منطلقات أصحابها وتصوّراتهم وعقائدهم في هذا المجال. وإذا نظرنا مثلاً في ما يقدّمه القشيري من تعريفات، فإنّنا سنلاحظ منحيين: أما الأوّل فعام ينظر في مرجعيّات التّسمية ذاتها ودلالاتها، مركّزًا على الجانب الاشتقاقي اللّغوي، والثّاني خاصّ يكتفي باستعراض أقوال من تقدّم

من شيوخ الصّوفيّة في هذا الباب دون تصنيف أو ترتيب أو تعليق، وهو ما يضعنا أمام معانٍ شتّى، يمكن أن نختزل أهمّها في ما يلي:

أ- التّصوّف قرين الصّفاء:

هذا ما يفهم من تصدير القشيري حديثه عن التّصوّف في الفصل الثّاني من الرسالة القشيرية، إذ انطلق من الكلام عن الصفاء وفضله، ولم يكن هذا التصدير بريئًا، إنّما قصد إلى تأكيد هذا المعنى في التجربة الصوفيّة وربطها به، فهو درجة ينشدها الصوفي ويتوق إليها في ذاته وسلوكه وعقيدته وصلته بربه، ويتّخذها مطيّة للتّعبير عن موقفه من الوجود وطبيعة الكائن البشري، إذ تأتي في مقابل الكدر والشّوائب، وتلتصق بأبعاد أخلاقية أساسًا.

ويؤكّد القشيري هذا المعنى عبر نقل تعريف كلّ من محمد بن علي الكتاني وأحمد ابن محمد الروذباري وعسكر النّخشبي، إذ يقول الأوّل: "التصوّف خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصّفاء"[2]، ويقول الثّاني: "صفوة القرب بعد كدورة البعد"[3]، أمّا الثّالث فيعرفّ الصوفي بقوله: "الصوفي لا يكدره شيء ويصفو به كلّ شيء"[4]. وجميع هذه التعريفات يحكم وصل التصوف بالصّفاء ويتّخذ من الجانب الأخلاقي ركيزة أساسيّة له.

إلاّ أنّ القشيري يحاول الإيهام بالموضوعيّة والحياد حين ينفي إمكان اشتقاق مفهوم التّصوف من الصفاء، لأنّ ذلك "بعيد في مقتضى اللّغة"[5]، دون أن ينكر كونه من المعاني المحبّذة عند الصّوفيّة، بل هو من مقوّمات تجربتهم التّعبّديّة. وقد يفسّر سلوك القشيري ههنا بسعيه إلى تغليب البعد الأخلاقي في التصوّف من جهة، وتجاوز مجرّد ربطه بلبس الصّوف ووقفه عليه، ولم يكن الوحيد في اختيار هذا المسلك، وهو ما لاحظه نيكلسون في قوله: "إنّ كلّ انتساب إلى الصّوف يقابله اثنا عشر تعريفًا تعتمد على الصّفاء"[6]. فعمدة التّجربة الصّوفيّة عند أصحابها تقوم على تنقية الباطن وتصفيته وعدم التّوقّف على الظاهر.

---

[2]- المصدر السابق، ص 184

[3]- المصدر السابق، ص 184

[4]- المصدر السابق، ص 185

[5]- المصدر السابق، ص 183

[6]- نيكلسون، ر. **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، (أبو العلا عفيفي، مترجم)، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (1956)، ص 28

ب- التصوف ولبس الصوف:

هذا الفهم دارج في نصوص الصوفيّة القدامى، من ذلك ما يقوله السّرّاج الطّوسي: "إن سأل سائل فقال: قد نسبت أصحاب الحديث إلى الحديث ونسبت الفقهاء إلى الفقه فلم قلت: الصوفية ولم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم... فيقال له: لأنّ الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم ... فلما لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأنّ لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء ... ألا ترى أنّ الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام، فنسبهم إلى ظاهر اللبسة فقال عزّ وجلّ: **"وَإِذْ قَالَ الحَوَارِيُّون"** وكانوا قومًا يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك"[7]، أو كذلك ما يقوله أبو سليمان الداراني: "الصوف علم من أعلام الزهد"[8]. والمتتبّع لأخبار الصّوفيّة يقف على مدى عنايتهم بهذا الصنف من اللّباس وعملهم على تشريعه وتأصيله، ممّا يدلّ على أنّه صادر عن اختيار واعٍ ومقصود من قبلهم، ويعتبره ابن خلدون شكلاً من أشكال التعبير عن رفضهم لواقع مخصوص عنوانه الترف والإقبال على الدنيا ولذّاتها، إذ يقول: "قُلتُ والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنّه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثّياب إلى لبس الصوف".[9]

إلاّ أنّ القشيري ينفي مرة أخرى حصر التصوف في هذا المعنى، ويعلّل موقفه بأنّ الصوفية "لم يختصّوا بلبس الصّوف"[10]، وإن كان يعترف بجواز اشتقاق التصوّف من الصّوف لغة. ويعتبر مثل هذا السّلوك من قبل القشيري طبيعيًّا ومنتظرًا، لأنّه دارج في أوساط الصّوفيّة.

يقول المعرّي: [من البسيط التام]

"صُوفِيَّةٌ مَا رَضُوا للصُوفِ نِسْبَتَهُمْ حَتَّى ادَّعَوْا أَنَّهُمْ مِنْ طَاعَةٍ صُوفُوا".[11]

وقد ظلّ هذا الموضوع خلافيًّا بينهم؛ منهم من يرفضه، ومنهم من يسعى جاهدًا إلى الإقرار بوجوده ويعمل على تبريره وتشريعه بتأصيله في سلوك الأنبياء والصّحابة والأتقياء، ووصله بمعاني الفداء والتّضحية والزّهد والمجاهدة، وذلك ردًّا على تهم المعارضين من الفقهاء، وذلك لأنّهم عدّوا لبس الصوف والإصرار عليه ضربًا من البدعة والرياء والانحراف عن السّنّة والآداب الشّرعيّة، وشبّهوه بزيّ رهبان النّصارى.

---

[7]- الطوسي، أبو نصر السراج، **اللمع**، (عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، محقّق)، مصر: دار الكتب الحديثة - بغداد: مكتبة المثنى، (1960)، ص ص 40-41

[8]- القشيري، **الرسالة القشيريّة**، ص 56

[9]- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد، **مقدّمة ابن خلدون**، بيروت- لبنان: دار العلم للجميع (د.ت)، ص 467

[10]- القشيري، **الرسالة القشيريّة**، ص 183

[11]- المعرّي، أبو العلاء، **اللزوميّات**، (أمين عبد العزيز الخانجي، محقّق)، القاهرة: مكتبة الخانجي. بيروت: مكتبة الهلال، ج2، (د.ت)، ص 105

وقد يعلّل هذا اكتفاء القشيري في رسالته "ترتيب السلوك" بمجرّد الإشارة إلى شرط الطهارة في الثوب دون تنصيص على شكله أو مادّته، حين تحدّث عن آداب الطريق، وذلك في قوله: "يجب أن يكون العبد... أبدا على الطهارة في نفسه وأثوابه".[12]

ج- التصوّف وصفّة مسجد الرّسول:

الصّفّة موضع مظلّل في مؤخّرة مسجد الرسول الكريم، بني ليأوي إليه فقراء المسلمين، فنسبوا إليه وعرفوا بأهل الصّفّة، أمثال أبي هريرة وأبي موسى الأشعري وسلمان الفارسي، وقد غلب عليهم طابع الزهد والتقوى والقناعة، وكانوا مقرّبين إلى الرسول الكريم. وهذا ما دفع بعض الصّوفيّة وحتّى مؤرّخي الفكر الصّوفي إلى القول باشتقاق تسمية التّصوّف من الصّفّة لإضفاء المشروعيّة على سلوكهم وعقيدتهم وتحقيق الانتماء إلى أهل السّنّة. و لكنّ القشيري يرفض هذا الفهم ويراه غير سليم من النّاحية اللّغويّة لذا لا يتوقّف عنده كثيرًا.

د- التّصوّف والصّفّ:

في هذا الفهم محاولة لتمييز الصّوفيّة والإعلاء من شأنهم بتأكيد تفرّدهم بالقرب من الذّات الإلهية، فهم وفق هذا الاعتبار في الصّفّ الأوّل أمام الله، ومن هنا ينحدر اسم التّصوّف عندهم. إلاّ أنّ القشيري يؤكّد ضعف هذا التّفسير من النّاحية اللّغويّة وإن كان يقبله في دلالته ويتوسّع فيه، ليرفع من شأن التّصوّف ويدعم تميّزه وفضله.

هذه باختصار أهمّ التّعريفات الّتي قدّمها القشيري ونقدها، وعيًا منه بتعدّد الآراء واختلافها لغلبة حضور البعد الفردي الوجداني فيها، وغياب الأصول أو الضوابط المنطقيّة الّتي تتيح لنا التّوقّف على مفهوم التّصوّف في تاريخيّته؛ فقد "تكلّم النّاس في التّصوّف ما معناه، وفي الصّوفي من هو، فكلّ عبّر بما وقع له"[13]. وهذا ما يتأكّد من خلال أقوال الصّوفيّة الّتي ينقلها القشيري دعمًا لكلامه في هذا الباب، إذ نجدها تتّخذ صبغة أخلاقيّة مرّة ووجوديّة أو سلوكيّة أو شرعيّة أو غيرها مرة أخرى، وفق مقصد صاحبها وتجربته.

وهذا يعني أنّ الصّوفيّة القدامى لم يتّفقوا على وضع تعريف دقيق جامع للتّصوّف مفهومًا ومسلكًا لتعدّد مشاربهم وتباين منطلقاتهم واختلاف أحوالهم، وهو ما جعل المصطلح ينمو عبر التاريخ، ويخضع لسلسلة من التغيّرات والتطوّرات تبعًا لتأثّره بالعوامل المختلفة وما تفرضه من ابتعاد عن المعنى الأوّل واكتساب معانٍ جديدة.

[12]- القشيري، أبو القاسم، **الرسائل القشيريّة**، (فير محمّد حسن، محقّق)، الباكستان: المعهد المركزي للأبحاث الإسلاميّة، (د.ت)، ص 64
[13]- القشيري، **الرسالة القشيريّة**، ص 183

إنّ مفهوم التّصوّف بهذا الاعتبار يخرج عن مجرّد التّعبير عن تجربة تعبّديّة مخصوصة، ليكتنز أبعادًا دلاليّة تصله بتصوّر مميّز للوجود وللذّات الإلهية وللكائن البشري ودوره أو منزلته في الكون، وهو بذلك يترجم عن موقف أساسه رفض الموجود والتّوق إلى حياة سمتها الصّفاء والطّهر، تحرّكها الرّغبة اللاّمحدودة في القرب من الله بالقطع مع سواه والعودة إلى طور الخلق الأوّل.

2- التصوّف عقيدة:

إنّ جملة التصورات التي يكتنفها مفهوم التصوف كما لاحظنا سابقًا، هي الّتي تشكّل عقيدة الصّوفيّة وتحكم فكرهم وتوجّه سلوكهم وتكشف تميّز طرحهم لمسائل تتّصل بالذّات الإلهية والكائن البشري والكون والوجود، ويمكن للباحث فيها أن يتبيّن مقومات التجربة الصّوفيّة كما وضعها أصحابها، وفي مقدّمتها ثلاثة مفاهيم رئيسة توقفوا عندها وتوسّعوا فيها وأكّدوا ترابطها وتماسكها منطلقًا وغايةً، وتتمثّل في التّوحيد والمعرفة والمحبّة.

أ- التّوحيد:

هو الأسّ الأسمى للتّصوّف عند أصحابه، وهو المقصد والمنتهى، إليه توجّه الهمم والقلوب وبه يكون البقاء والعطاء، لذا يسمّي الصوفية أنفسهم أحيانًا أهل التوحيد ويعدّون فهمهم له الأرقى والأكمل، لأنّهم يعيشونه ذوقًا، ويتجاوزون من ثمّ طرقه المعهودة أو المألوفة، من قبيل التوحيد اللّساني أو العقلي، ليدركوا عتبة التوحيد الشّهودي والكشفي أو القلبي، وهو ما يخصُّ الله به عددًا من عباده، وينفردوا به علامة على الكمال والصّفاء والتّوفيق.

وقد عمل القشيري في هذا السّياق على تعريف التوحيد في مختلف صوره، سواء في اللّغة أو في علم الكلام أو في التّصوّف...إلخ، وتتبّع جملة من الأقوال كشفت صورًا متباينة له في عصره، سعى إلى التّنبيه إلى نقائصها لتقديم الصورة المثلى الّتي ينبغي للعبد أن يعمل على تحصيلها، فانتقد الاقتصار على مجرد التقليد، أو الاكتفاء بالعقل وحده لإدراك الحقيقة الإلهية، وأشار إلى خطورة من يدّعي امتلاك علم الباطن ويشيع شبه الحلول والاتحاد، فجميع هذه الأساليب تسبّبت في تراجع مفهوم التّوحيد في عصر القشيري، لأنّ التّقليد مثلاً أربكه وجعله مجرّد معان ورسوم تتوارث وتتشابه وتجسّد في طقوس بعيدًا عن الحقيقة، يقول القشيري: "من لجأ إلى التّقليد ولم يتأمّل دلائل التّوحيد سقط عن سنن النّجاة"[14]، وكذلك اعتماد العقل وحده أدخل العبد في حيرة لا متناهية، وقصر عن إدراك المقصود، خاصة حين تتعلق المسألة بالصّفات والأسماء الإلهية، يقول الجنيد:

[14]- المصدر السابق، ص 13

"إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة"[15]. أمّا ادعاء امتلاك العلم الباطن، فقد أسقط أصحابه في ضرب من الغلوّ والشّذوذ، فنأى بهم عن الشّريعة والتّوحيد الصّحيح وأوقعهم في الحلول والاتحاد.

لقد وعى القشيري ما يتخبط فيه مفهوم التّوحيد في عصره من خلط واضطراب، فعمد إلى توضيحه وتدقيقه، مستعينًا باللّغة من جهة وبأقوال عدد من رجال التّصوّف المرضي عن سيرتهم وعقيدتهم من جهة أخرى، وحاول تأصيله في باب الاقتداء بأهل السّنّة والسّلف الصّالح، إذ يقول: "اعلموا رحمكم الله أنّ شيوخ هذه الطّائفة بنوا قواعدهم على أصول صحيحة في التّوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السّنّة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل، وعرفوا ما هو حقّ القدم وتحقّقوا بما هو نعت الموجود من العدم"[16]. فهو ينفي عن التّصوّف تهمة انحرافه عن الشّريعة، ويركّز أخذه عن التّوجّه السّنّي الأشعري والتزامه به، فيما يتعلّق بالصّفات الإلهية خاصة، ويدفع عنه مقالات التّشبيه والمماثلة الّتي ظهرت عند عدد من الفرق الكلاميّة، مثل الحشوية والكراميّة[17]، أو نفي الصّفات كما ثبت لدى المعتزلة.

كما أكّد القشيري ضرورة وصل النّصّ بالمشاهدة والمعاينة لبلوغ التّوحيد الحقّ وإحكام أصول العقيدة، لأنّ الاكتفاء بأحدهما دون الآخر قد يؤدّي إلى الزيغ والضلال والحيرة والارتباك. أمّا ربط "واضح الدلائل ولائح الشّواهد"[18]، فموصل إلى الحقيقة، وهو ما يؤكّده الكلام الّذي أورده القشيري على لسان أحمد بن محمد الجريري ونصّه: "من لم يقف على علم التّوحيد بشاهد من شواهده زلّت به قدم الغرور في مهواة من التّلف".[19]

ومن هنا، نفهم أنّ التّوحيد الأمثل عند القشيري هو ذاك الّذي يتحقّق فيه التواصل والتّكامل بين الشّريعة والحقيقة، ويجمع بين الجانبين العقدي والعملي، وهو أساس في التّجربة الصّوفيّة، فعبره يستشعر الصّوفي مدى الحضور الإلهي بفنائه عن نفسه، وعمق انصهاره في الحضرة الإلهية حين يدرك ما يسمّيه الجنيد بطور "الشّبحيّة"؛ أي لحظة "يكون العبد شبحًا بين يدي الله سبحانه، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابته بحقائق وجوده"[20]. ويعد القشيري وسائر الصّوفيّة هذا النّوع أرقى درجات التّوحيد، ويشرعون له انطلاقًا من الآية 172 من سورة الأعراف ونصّها: **"وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ"**.

---

[15]- المصدر السابق، ص 197

[16]- القشيري، **الرسالة القشيريّة**، ص 13

[17]- الشهرستاني، أبو الفتح محمّد عبد الكريم، **الملل والنحل**، بيروت- لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت)، ص ص 103- 112

[18]- القشيري، **الرسالة القشيريّة**، ص 13

[19]- المصدر السابق، ص 13

[20]- المصدر السابق، ص 197

فمنها يشتق الصوفية تصوّرهم للذّات الإلهية والنّفس البشريّة، إذ يرون أنّ البشر قد برزوا في مرحلة أولى في شكل ذرّ مودع في ظهر آدم، ولم يكن لهم وجود فعلي ممثّل في جسد وروح، وأنّهم كانوا فاقدين في هذا الطّور لكلّ اختيار وقدرة على التّصرّف؛ فالله محرّكهم ومصرّفهم وموجدهم، وهم له خاضعون تابعون موحّدون، وهذه اللّحظة كانت في عرفهم علامة على صفاء التّوحيد والعبوديّة، وهم بمفهوم الفناء والبقاء، إنّما يتوقون إلى استدعاء هذه اللّحظة وإحيائها وإعادة تحيينها في واقعهم الّذي تركّبت فيه الطّباع على الأنفس أو الأجساد والأرواح، واختلطت ففقدت طهرها وصفاءها الأوّل ونأت عن التّوحيد الأمثل. لذا كانت دعوتهم إلى الصّفاء والتّسامي وتنقية الباطن من الشّوائب الّتي قد تلحقه جراء إغراء الدّنيا وآفات النّفس، وهو ما عبّر عنه الجنيد بقوله: "أن يرجع آخر العبد إلى أوّله، فيكون كما كان قبل أن يكون".[21]

إنّ القشيري، وإن لم يتوسّع في هذه المعاني بالتّحليل، فإنّ مجرّد إيراده لها اعتراف ضمني منه بها وقبول لما ورد فيها، وهو يحاول المراوحة بين عرضها على ما فيها من خصوصيّة ودقّة وبين عرض أقوال أخرى تؤصّل كلام الصّوفيّة وتجاربهم في سياق أشعري جليّ، من قبيل تعريف البوشنجي للتّوحيد بقوله: "غير مشبه الذات ولا منفي الصفات"[22]. أو كذلك تعريف الجنيد بقوله: "إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيّته بكمال أحديته أنّه الواحد الّذي لم يلد ولم يولد بنفي الأضداد والأنداد والأشباه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير".[23]

واللاّفت للانتباه أنّ القشيري يميّز أيضا بين العام والخاص، فالصّوفيّة عنده منفردون بتوحيد مخصوص اختزلته عبارات الجنيد السابق ذكرها، وهم فيه غير مارقين عن الشّريعة، إنّما ينهلون منها ويدعمون ما جاء فيها لأنّهم يصدرون فيما يحكون عن تجربة فعليّة وعن معاينة ومعايشة لفعل التّوحيد وهو ما يجعلهم في اعتقادهم أقرب الخلق إلى ربّهم وأكثرهم معرفة له وتعلّقًا به.

ب- المعرفة:

تعدّ المعرفة ركنًا رئيسيًا وشرطًا ثابتًا لخوض التّجربة الصّوفيّة، لذلك نجد حرصًا من القشيري على تأكيد ضرورة اطّلاع السّالك على مختلف العلوم الدّينيّة، الفقه والتّفسير والحديث خاصة، لأنّها عدّة البدايات وحامية

[21]- المصدر السابق، ص 197
[22]- المصدر السابق، ص 197
[23]- المصدر السابق، ص 197

النّهايات، يقول القشيري: "يجب أن يكون العبد مجرّدًا عن الدّنيا لا يملك شيئًا، ويكون عالمًا بما يلزمه من فرائض الحق سبحانه وتعالى توحيدًا له وشريعة عليه".[24]

ويستند الصّوفيّة في حديثهم عن المعرفة ومجالاتها إلى حديث نبوي متنه: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه"[25]، وكذلك إلى حديث قدسي جاء فيه: "كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فبي عرفوني"[26]. وكلاهما يؤكّد قيمة المعرفة، فهي من دوافع الخلق، كما يحدّد عمق صلتها بالذّات الإلهية مصدرًا وموضوعًا، لذا يرى الصّوفيّة في تأمّل الإنسان ذاتَه ومحاولته سبر أغوارها لفهمها وإدراك خفاياها وطبيعة وجودها ومقاصده، سبيلاً ضروريّة لمعرفة الذّات الإلهية؛ فمعرفة النفس بالفناء تقابلها معرفة الله بالبقاء، ومعرفة النفس بالحظوظ تقابلها معرفة الله بالحقوق، وكلاهما يدفع الصوفي إلى الإعراض عن نفسه واجتيازها، ويولّد فيه محبّة الله والرّغبة في القرب منه ونيل مرضاته بصدق التوجّه إليه والخضوع لأوامره وتجنب نواهيه والقيام على تطبيق شريعته، وبذلك تنقسم المعرفة إلى أنواع عدّة، أهمّها معرفة النّفس البشرية والذّات الإلهية، ومعرفة أحكام الشّريعة وآدابها، مثلما تتعدّد آليّاتها وتتفاضل بين المعرفة العقلية والحسّيّة والنّقليّة والقلبيّة أو الكشفيّة، وهي بهذا الاعتبار غير مستقرة ولا نهائيّة، إذ تخضع لمبدإ التّطوّر والتّرقّي، فتبدأ حسّيّة وتنتهي ذوقيّة كشفية، أو لنقل تنطلق كسبيّة وتتوّج هبة إلهيّة.

ولا يعني هذا التّعدّد القطيعة والانفصال؛ ففروع المعرفة وآليّاتها تصبّ في واد واحد وهو التّوحيد، وشرط صفائه وصحّته كما أسلفنا تحقّق التّكامل بين الشّريعة والحقيقة، وهذا ما ينبغي أن ترسيه المعرفة في العبد وتدعمه، يقول القشيري: "المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثمّ صدق الله تعالى في معاملاته ثمّ تنقى عن أخلاقه الرّديئة وآفاته"[27]. فهي إذن لا تكون باطنة فحسب، إنّما تتجلّى في سلوك العبد وأخلاقه.

وقد يعود هذا التّركيز من القشيري على البعدين الظاهر والباطن في المعرفة الصّوفيّة إلى محاولته دفع التّهمة والالتباس عن التّصوّف، نتيجة إعلان بعض من انتسب إليه إمكان التّخلّي عن الشّريعة تحديدًا الفرائض بتعلّة إدراك النهايات أو الوصول إلى طور العلاقة المباشرة والدّائمة مع الذّات الإلهية ضمن ما يسمّى في الاصطلاح الصّوفي بالحفظ والاختصاص الإلهيين. وهذا ما يرفضه القشيري لذا يورد كلام ذي النّون

---

[24]- القشيري، **الرسائل القشيريّة**، ص 64

[25]- ذكر الألباني أنّ هذا الحديث "لا أصل له". (الألباني، محمّد ناصر الدين. (1348 هـ). **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّء في الأمّة**. (ط.2). دمشق: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر. مج1، ج1، ص 96).

[26]- يذكر الملاّ علي القاري استنادا إلى ابن تيمية أنّ هذا الحديث "ليس من كلام النبيّ.. ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف". (القاري، الملاّ علي نور الدين علي بن محمّد بن سلطان. (1971). **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى**. (محمّد الصبّاغ، محقّق). بيروت – لبنان: دار الأمانة، مؤسّسة الرسالة. ص 273

[27]- القشيري، الرسالة القشيريّة، ص 206

المصري، ليدعم موقفه ويؤكّد التزام التّصوّف بالشريعة وتقيّده بها، يقول ذو النون: "علامة العارف ثلاثة: لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطنًا من العلم ينقض عليه ظاهرًا من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجلّ عليه على هتك أستار محارم الله تعالى".[28]

فالفصل بين الشّريعة والحقيقة، كما أسلفنا، لا يعدو مجرّد التّمييز بين نوعي المعرفة دون إلغاء ما بينهما من اشتراك وتواصل، والمقصد بيان اختصاص أهل التصوّف بالعلم الباطن وتفرّدهم به، لأنّ المعرفة على ضربين "تأتي من عين الجود وبذل المجهود"[29] على حدّ تعبير أبي سعيد أحمد الخراز، منها ما يكتسبه العبد بتتبّعه للنّصوص وتأمّله نفسَه وما يحيطه من ظواهر كونيّة، وهذا متاح لجميع البشر، ومنها ما يختصّ الله به فئة من عباده ويمنحهم إيّاه، فينفردون به عن سائر الخلق ويكون لهم علامة على الصلاح والتّوفيق والكمال، وعادة ما يكون أعلق بمعرفة الذّات الإلهية ويعدّ من الأسرار المنهي عن كشفها، إذ يصبح العبد "محدّثًا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره"[30]، وهي درجة يؤكد الصّوفيّة تفرّدهم بها لتميّزهم بصدق التّوجّه إلى الله وحبّهم له ونيلهم محبّته وإنعامه عليهم بمعرفته، يقول ذو النّون المصري: "عرفتُ ربي بربي، ولولا ربي لما عرفت ربّي".[31]

ولتأكيد هذه الصّلة أكثر بين نوعي المعرفة: الشريعة والحقيقة، يقدّم القشيري كيفيّة الاستفادة منهما وسبل تحصيلهما عبر مختلف مراحل التّجربة الصّوفيّة، في صيغة تعليميّة تنحو نحو التبسيط والتّيسير، فيجعل الالتزام بالشريعة ومعرفتها شرطًا في بدايات الطريق، وأساسًا لإدراك الحقيقة، فتكون البداية تصفية وتطهرًا، وتصبح النهايات تتويجًا واختصاصًا. وعلى هذا النحو، تتقاطع آليات المعرفة في خطاب القشيري، وتشترك لتصل بالصوفي إلى الحقيقة الإلهية، وتحفظه في سلوكه وعقيدته وتثبّته بتحقيق التوازن النّفسي والرّوحي والذّهني فيه، وهذا التّصوّر للمعرفة يؤكّد انتماء القشيري إلى ما يسمّى بالتّصوّف السّنّي.

ج- المحبّة:

لا تقلّ المحبّة عند الصوفية أهمّيّة عن التوحيد والمعرفة، إذ تتكامل معهما في نحت معالم التصوف الحقيقي الأرقى؛ فهي سبيل تحصيل المعرفة الإلهية واكتمال التوحيد، لأنّها تحقّق للعبد الصّفاء وتقرّبه من ربّه، يقول دلف الشبلي: "سمّيت المحبّة محبّة لأنّها تمحو من القلب سوى

[28]- المصدر السابق، ص 210
[29]- المصدر السابق، ص 210
[30]- المصدر السابق، ص 206
[31]- المصدر السابق، ص 208

المحبوب"[32]، ويقول أحمد بن عطاء إنّها "أغصان تغرس في القلب فتثمر على قدر العقول"[33]، فهي تورث المعرفة وتصحّح التّوحيد، ومستند الصّوفيّة في ذلك حديث قدسيّ كثيرًا ما تواتر حضوره في نصوصهم ونصّه كما أورده القشيري: "عن أنس بن مالك عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، عن جبريل عليه السلام عن ربّه سبحانه وتعالى قال: من أهان لي وليًّا فقد بارزني بالمحاربة... وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ من أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه، ومن أحببته كنت له سمعًا وبصرًا ويدًا ومؤيّدًا"[34]، وبه يشرّع الصّوفيّة ظهور بعض الخوارق أو ما يسمّى بالكرامات عندهم، إذ هي مؤشر على محبّة الله لعبده واختصاصه له.

ويميّز القشيري بين محبّة العبد لربّه وبين محبّة الله لعبده، لأنّ الأولى "حالة شريفة"[35] قابلة للتّطوّر، لتصبح عشقًا يصل بصاحبه إلى ما يسمّى بالشطح أحيانًا، قياسًا على كلام سريّ السّقطي: "لا تصلح المحبّة بين اثنين حتّى يقول الواحد للآخر: يا أنا".[36]

وفي المقابل، ينفي القشيري جواز وصف الله بالعشق، ويتوقّف عن تفسير المحبّة الصادرة عن الذّات الإلهية في اتجاه عبده سيرًا على نهج من أسماهم قومًا من السّلف اعتبروا المحبة "من الصفات الخيرية فأطلقوا اللّفظ وتوقّفوا عن التّفسير"[37]، وهو بهذا يحاول مرّة أخرى تسييج مقوّمات التجربة الصّوفيّة بالحدود السّنّيّة بإثبات الصفات الإلهية من جهة، وتأكيد اختلافها عن الصفات البشرية من جهة أخرى. كما يعمل على ترسيخ البعد الأخلاقي فيها بوصل المحبّة بقيم الإيثار والبر والصفاء والقناعة، ويلحّ على أنّها تدعم في العبد تعلّقه بالطاعات وحفظه لها، يقول سهل بن عبد الله: "الحب معانقة الطاعة ومباينة المخالفة"[38]، وهي هنا تكتسب غطاء شرعيًّا، وتتضاعف قيمتها حين تصبح وسيلة لإدراك الصفات الإلهية، ومحاولة المحبّ معانقتها والتّوحّد بها بموافقتها والتّخلّص من صفاته، وهو ما يحقق التقاطع بين التوحيد والمعرفة والمحبّة مرة أخرى، يقول الجنيد وقد سئل عن المحبّة: "دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحبّ".[39]

---

[32]- المصدر السابق، ص 213
[33]- المصدر السابق، ص 213
[34]- المصدر السابق، ص 210
[35]- المصدر السابق، ص 211
[36]- المصدر السابق، ص 214
[37]- المصدر السابق، ص 211
[38]- المصدر السابق، ص 212
[39]- المصدر السابق، ص 213

3– التصوّف سلوكًا:

أكّد القشيري تلازم البعدين النظري والإجرائي في التجربة الصوفية؛ فالعقيدة لا تقف عند حدود العلم بها وتصديقها، إنّما تقتضي العمل بها وتحيينها في سلوك العبد وأخلاقه وفق مراحل محددة اصطلح على تسميتها بالمقامات والأحوال، وعملت مختلف كتابات الصوفية على تقنينها وضبطها وتشريعها، وقد وجدت في تجربة "الإسراء والمعراج" النبوية مرجعًا تستند إليه وتسير على نهجه لإدراك الحقيقة الإلهية وكمال التوحيد. فهي تتدرج بالسالك وفق ترتيب تصاعدي ينطلق من عملية تربوية تستهدف خلقه وتسمو بنفسه عن الشهوات والغرائز والأطماع الدنيوية، وتزهده فيها، فلا ينشغل بها ويتفرغ كلية إلى ربه، وهو المقصد الّذي تنتهي عنده، إذ يتلقى العبد المواهب الربانية ويكتمل لديه التوحيد وتنفتح أمامه أبواب المعرفة الإلهية.

لكنّ اتفاق الخطوط الكبرى في التصوف لم يلغ وجود نقاط عدة ظلت محلّ اختلاف، بلغ حدّ التعارض أحيانًا، بين الصوفية، سواء فيما يخصّ عدد المقامات والأحوال أو طبيعتها وبين الكسب والهبة أو بين الدوام والانقطاع...إلخ، وهذا ما وسم الطريق الصوفي بالتنوّع والتّعدّد وفق درجة استعداد السالك وعزمه وخصاله، لتكون التجربة فردية أساسًا، وإن اشتركت مع غيرها في اصطلاحاتها ومراحلها وغاياتها.

ولم ينف القشيري هذا الطابع الفردي، ولكنّه عمل على التقليص من تبعاته وتأثيراته في وضع الأسس النظرية والعملية للتّصوّف، وسعى إلى تقديم تصوّر عام موحّد للتّجربة الصّوفيّة يمكن لأيّ سالك أن ينتهجه ويهتدي بهديه ويبلغ الغاية فيه، مستندًا في ذلك إلى تجارب الصّوفيّة الأوائل دون أن يغفل عن تجربته الشخصيّة في صيغة تعليمية صريحة، ونجده يعرض مراحل هذا التصور في وصيّته للمريدين ضمن "الرسالة القشيرية"، وكذلك الشأن في مقدمة رسالته "ترتيب السلوك"، إذ يقول: "يجب أن يكون العبد مجردًا عن الدنيا لا يملك شيئًا، ويكون عالمًا بما يلزمه من فرائض الحق سبحانه وتعالى توحيدًا له وشريعةً عليه، ثم يكون أبدًا على الطهارة في نفسه وأثوابه، ثمّ يتلمذ من بين الناس لمن سلك طريق الله تعالى وتجرد له، فلا يكون مشتغلاً بشيء سوى الحق، حتى ينفعه تعليمه إياه. ويشترط الأستاذ على المريد أن يختار الفقر على الغنى والذل على العز والله على غيره، ويشترط ألاّ يأكل وإن أكل الفقراء، ولا يقول ما لا يعنيه وإن قاله الفقراء، ولا يؤثر الراحة...إلخ، ثم بعد أن قبل هذه الشرائط يقول له الأستاذ: قبلتك لأوصّلك إلى طريق الله تعالى بقدر ما تعرف أنّي لا أبخل عليك بقدر ما عرفته. ثمّ يعرّفه ويوصيه ألاّ يسمع من الأستاذ ويرى جميع أحواله من الله تعالى

ويرى التوفيق منه، ويقول له: قل الله الله ثمّ يوصيه أن يواظب على الذكر ولا يشهد غيره ولا يفكر في غيره... ولا يفعل شيئا من الطاعات إلاّ الفرائض والسنن".[40]

ويمكن من خلال هذا الكلام أن نتعرف إلى أهمّ مقومات الطريق الصوفي عند القشيري، وتتمثّل في:

*- العزوف عن الدنيا وصرف النظر عنها بصدق توجيه الهمة إلى الله، ولا يعني هذا القطع مع المجتمع والانزواء أو العزلة التامة؛ فـ"العزلة في الحقيقة اعتزال الخصال الذميمة"[41] على حد تعبير القشيري، وهو في هذا ينقل قول أستاذه الدقاق ومتنه: "البس مع الناس ما يلبسون وتناول ممّا يأكلون وانفرد عنهم بالسر"[42]. إنّما المقصود الانصراف الدائم إلى الله بعدم الالتفات إلى ما هو دنيوي عارض أو زائل؛ أي هو عبارة عن الاستعداد النفسي والذهني للاستغراق كلية في استحضار الذات الإلهية. وقد يكون هذا الشرط الأوّل سببًا في اختيار الصوفية عامة نوعًا مخصوصًا من اللّباس في بداياتهم، مثل الصّوف أو الخرقة، إضافة إلى تفضيلهم الخلوة، يقول القشيري: "لابدّ للمريد في ابتداء حاله من العزلة"[43]. ولكنّ أساس التوفيق في هذه المرحلة يتوقف على الصدق وتصحيح الاعتقاد في الله مهما تنوّعت السّبل إلى ذلك، يقول القشيري: "أوّل قدم للمريد في هذه الطريقة ينبغي أن يكون على الصدق، ليصحّ له البناء على أصل صحيح".[44]

*- العلم بالشريعة والعمل بما جاء فيها لتصحيح التوحيد والثبات عليه، يقول القشيري: "إذا أحكم المريد بينه وبين الله عقده فيجب أن يحصل من علم الشريعة، إمّا بالتحقيق وإمّا بالسؤال عن الأيمّة ما يؤدّي به فرضه"[45]. ويمكن تبرير التركيز على هذا الجانب بمحاولة القشيري تجنّب ما طرأ في تاريخ التصوف من مغالاة في التمسّك بالنوافل إلى درجة تفويقها على الفرائض من جهة، أو ادّعاء إسقاط التكاليف الشرعية بتعلة بلوغ الغاية في الأحوال من جهة أخرى.

*- الطهارة باطنا وظاهرا بمحاولة التخلص من أدران النفس وآفاتها، لئلاّ تحجب العبد عن مقصوده وتعطّل صفاءه، لأنّ "النّفس مجبولة على سوء الأدب.. تجري بطبعها في ميدان المخالفة.. فمن أطلق عنانها فهو شريكها في فسادها"[46] على حدّ تعبير ابن عطاء. كما أنّ الطّهارة شرعا مشروطة أيضا في البدن والثّوب.

---

[40]- القشيري، **الرسائل القشيريّة**، ص ص 64-65
[41]- القشيري، الرسالة القشيريّة، ص 57
[42]- المصدر السابق، ص 57
[43]- المصدر السابق، ص 57
[44]- المصدر السابق، ص 253
[45]- المصدر السابق، ص 254
[46]- المصدر السابق، ص 92

*- الاقتداء بشيخ عالم خبير بلوازم الطريق ومشاقه، يسلّم له السالك أمره ويلتزم بطاعته وعدم الاعتراض على توجيهاته؛ فـ"من قال لأستاذه لماذا فإنّه لا يفلح أبدا"[47] على حدّ قول أبي سهل الصعلوكي، لأنّ الصوفية يؤمنون بحفظ المشايخ وقد خصّ القشيري هذه المسألة بجزء من الرسالة القشيرية تحديدا ضمن الفصل الثاني، ورد تحت عنوان: "حفظ قلوب المشايخ"[48]، وقد انطلق فيه من قصة النبي موسى مع الخضر، وأكّد ضرورة الشيخ للمريد وحاجته إليه في تيسير الطريق وتحقيق النفع منه، فهو من يحميه من الزيغ والضلال ويتولّى الأخذ بيده متى استعصت عليه الخواطر والأحوال، ويؤكد القشيري ذلك في الوصية بقوله: "يجب على المريد أن يتأدّب بشيخ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا هذا أبو يزيد البسطامي يقول من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان"[49]. وليس للمريد الحقّ في ولوج دائرة التصوّف إلاّ بعد أخذ العهد من الشيخ وقبوله تعليمه، وهو عادة من يتولّى إلباسه الخرقة.

*- التدرج في جملة من المقامات تحت مراقبة الشيخ، وهي ضرورية لأنّها المفضية إلى الأحوال وعبرها يقمع المريد نفسه وجسده... وتمثّل عصارة التربية الأخلاقيّة والزهدية التي يتلقّاها، ويسعى إلى بلوغ أقصاها فلا يصحّ الانتقال من مقام إلى آخر إلاّ بعد اكتمال الأوّل وتصحيحه يقول القشيري: "المقام... شرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام فإنّ من لا قناعة له لا يصحّ له التوكّل، ومن لا توكل له لا يصحّ له التسليم.."[50]، وجميعها يرتبط بمجهود العبد وكسبه عادة، يقول القشيري: "المقامات تحصل ببذل المجهود"[51]، وصفتها الدّوام فـ"صاحب المقام ممكّن في مقامه"[52]، إلاّ أنّها لا تخلو من تدخّل إلهيّ يثبّتها ويدعمها، إذ "لا يصحّ لأحد منازلة مقام إلاّ بشهود إقامة الله تعالى إيّاه بذلك المقام"[53]. وقد ذكر القشيري في مقدّمتها التّوبة، وهي كثيرًا ما ترد في محلّ الصدارة عند الصوفية، ثم تأتي سائر المقامات، مثل الورع والزهد والفقر والصبر...إلخ، والملاحظ في الرسالة القشيرية غياب ترتيب هذه المقامات، بل عدم تخصيص الفصل الثاني لها وحدها، إذ تحدث القشيري عن المشايخ والتصوف والخلوة...إلخ، وجميع هذه المواضيع لا يعد من المقامات.

*- المواظبة على الذكر والاستغراق فيه، فبه يستدعي المريد الأحوال ويترقّى فيها، والذكر درجات، إذ يبدأ باللّسان وينتهي بالقلب والسّرّ، ويتمثّل في ترديد عبارات مخصوصة من قبيل "الله الله" أو صفة من

---

[47]- المصدر السابق، ص 222
[48]- المصدر السابق، ص ص 221-223
[49]- المصدر السابق، ص ص 254-255
[50]- المصدر السابق، ص 23
[51]- المصدر السابق، ص 23
[52]- المصدر السابق، ص 24
[53]- المصدر السابق، ص 23

الصفات الإلهية؛ فالأذكار تختلف حسب حاجة العبد وطبيعة المرحلة الّتي يمرّ بها، وقد تقترن بالخلوة أو السّماع وكلاهما مساعد على استحضار الذات الإلهية وملائم لبداية الأحوال. والذّكر بدوره إنّما يهيّئ الظرف المناسب لها، لأنّها لا تقوم على مجهود العبد وكسبه، بل تقتضي التدخل الإلهي فهي مواهب وليست بالمكاسب، يقول القشيري: "الأحوال مواهب... تأتي من الوجود نفسه".[54]

وقد اختلف الصوفية في شأنها بين من يثبت دوامها ومن ينفيه، فيقول بإمكان زوالها وانقطاعها[55]، وهي ترد عادة في شكل ثنائيات ضدية متقابلة، ويمكن أن نذكر منها أحوال القبض والبسط والشوق والانزعاج والفناء والبقاء...إلخ

إنّ هذا التصور الّذي يقدّمه القشيري يبدو مبسّطًا يتيح لأيّ كان خوض غمار التّجربة الصوفية، إذ يكفيه لذلك الاستعداد النفسي والذهني ورعاية شيخ من شيوخ الصوفية يختار له ما يلائمه من المقامات والأذكار، ولكنّ الممارسة الفعلية تكشف خلاف ذلك، حسب القشيري نفسه؛ فالتصوف مسلك شاق، يقول: "هذا الطريق الّذي هو طريق الله تعالى، لابدّ فيه من طول المجاهدة ومقاساة ما لا يحتمله الأسماع والقلوب من الشدائد"[56]. هذا بالإضافة إلى كونه لا يتوقف على مجهود العبد وحده؛ فهو يقتضي تدخل العناية الإلهية لتتويج هذا المجهود وتوجيهه ورعايته، يقول القشيري: "المبتدئ في ابتداء أمره يجتهد فيتباعد عنه مقصوده من الأحوال كذا أجرى الله تعالى بفضله يظهر له الكشف بعد يأسه".[57]

وعلى هذا النحو، يكون التصوف في بدايته قائمًا على مجهود العبد ومدى استعداده ومواظبته على الالتزام بالشريعة وبتوجيهات شيخه. أمّا النّهاية، فرهينة التدخّل الإلهي. وهذا ما يجعل التجربة الصوفية منفتحة على احتمالات شتى منها الفشل ومنها التوفيق، خاصة إذا ما علمنا إمكان تدخّل الخواطر الشيطانية وإرباكها للمريد وعدولها به عن المقصود، وهو ما نبّه إليه القشيري وسائر الصوفية، وألحّوا على ضرورة عرض الأحوال والخواطر على الشيخ، حتّى يشخّصها ويصحّحها ويرشد إلى كيفية التّفاعل معها، وهذا ما برّر عند القشيري توجيه العناية في الرسالة القشيرية إلى شرح المقامات، في الفصل الثاني، والأحوال، في الفصل الثالث، وما يمكن أن يعرض للسّالك فيها من إشكالات، إضافة إلى تأصيلها في الكتاب والسنة وبيان فضلها وشروطها، لتكون عدّة للسّالك في تجربته التعبدية من جهة، ولتدفع التهم الموجّهة إلى التّصوّف من جهة أخرى.

---

[54]- المصدر السابق، ص 23
[55]- المصدر السابق، ص 24
[56]- القشيري، **الرسائل القشيريّة**، ص 77
[57]- المصدر السابق، ص 78

4- التصوّف موقفًا:

لم ينشأ التّصوّف بمعزل عن المعطيات التاريخية والحضارية الّتي حفّت به، ولم يكن ضربًا من السلوك والمعرفة فحسب، بل كان قائمًا على تبنّي جملة من المواقف الّتي تعكس كيفية تفاعل الصوفية مع النصوص ومع الواقع المعيش بمختلف مجالاته، والمستقرئ لمقالاتهم يكتشف ما تحمله من تصورات وآراء أساسها رفض الموجود والتّوق إلى التسامي والتّحرّر من أجل الوصول إلى حياة أرقى وأكمل، حضنها الحضرة الإلهية. فالتصوف يرفض هيمنة النفس البشرية ويحارب التقليد الأعمى والأجوف، ويمقت الفساد الأخلاقي والسياسي والاجتماعي، ويدعو إلى عدم الالتفات إلى الدنيا والانغماس فيها، ويشجع على التوجّه الصادق إلى الله، وجميع هذه الأفعال تختزل أهمّ مواقف الصوفية المعلنة والخفيّة ممّا يدور حولهم. ويمكن أن نتبين ذلك أكثر من خلال ما ورد في نصوص القشيري.

أ- التصوف موقفا من النّفس البشرية:

يرى الصوفية أنّ النفس البشرية مجبولة على الشرّ، وأنّها أصل كلّ بليّة، فهي أمّارة بالسوء، وهي ما يشوّش صفاء التوحيد بندائها المستمر لإشباع الغرائز والأطماع الفردية الضيّقة، كما أنّها محلّ المذموم من الصفات، يقول القشيري: "إنّما أرادوا بالنّفس ما كان معلولاً من أوصاف العبد ومذمومًا من أخلاقه وأفعاله"[58]. لذا ينبغي لسالك الطريق أن يعمل على قمعها ومخالفتها، يقول سهل بن عبد الله: "ما عبد إنسان ربّه كمخالفة النفس والهوى"[59]، وهم يعودون في تبريرهم لهذا الموقف إلى أصل الخلق، فيقابلون النفس بالروح ويميّزون الأرضي عن السماوي والبشري عن الإلهي، فيقولون بضرورة تنقية الباطن وتفويق الروحيّ في الكائن البشري، ليتحقق الصفاء المنشود ويكتمل التوحيد الأمثل.

ب- التصوف موقفا من الوجود:

الوجود عند الصوفية لا يصحّ إسناده إلى الإنسان إلاّ على سبيل المجاز، لأنّه معرّض للزّوال والعدم، والله هو المتحكّم فيه، وهو الوحيد الّذي يصحّ إسناده إليه لبقائه وديمومته، لذا يقولون بحالي الفناء والبقاء، وينادون إلى العزوف عن الدنيا والالتفات إلى ما هو باقٍ؛ أي الله. وقد حاول القشيري توجيه الفهم في هذا السّياق إلى ما هو أخلاقي؛ فالفناء عنده "سقوط الأوصاف الذّميمة"[60]. أمّا البقاء، فـ"بروز الأوصاف المحمودة"[61]. وذلك توقّيًا

[58]- القشيري، **الرسالة القشيريّة**، ص 47
[59]- المصدر السابق، ص 93
[60]- المصدر السابق، ص 31
[61]- المصدر السابق، ص 31

من أن ينصرف الفهم إلى الانزلاق في متاهة القول بالحلول والاتحاد، ويرمى التصوّف من ثمّ بالانزياح عن الإسلام ويُتّهم بالبدعة والضلال.

والملاحظ أنّ المقالات الّتي يوردها لأوائل الصّوفيّة في التوحيد، مثلاً، من قبيل ما رأيناه عن طور الشبحية مع الجنيد، يعطي هذه الاصطلاحات أبعادًا وجودية تكشف تصور الصوفية وموقفهم تجاه عملية الخلق وطبيعة العلاقة المنشودة والمثلى بين الخالق والمخلوق، وهو ينأى في انتقائها وعرضها عمّا يمكن أن يكون فيه شبهة أو لبس أو غموض. ويركّز على إدراجها ضمن فعل التوحيد وفق ما تمليه نصوص الكتاب والسنة في نظره.

ج- التصوف موقفا من المجتمع:

أعلن القشيري هذا الموقف في مفتتح رسالته القشيرية بقوله: "و لما طال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان"[62] ويؤكده بكلام للجنيد جاء فيه: "من أراد أن يسلم له دينه ويستريح بدنه وقلبه فليعتزل الناس، فإنّ هذا زمان وحشة والعاقل من اختار فيه الوحدة"[63]. فالصوفيّة لم يخفوا في مواضع عدّة رفضهم لفساد الواقع الّذي يعيشونه خاصة أمام تفشّي ظاهرة التكالب على المادة، واستشراء الانحطاط الأخلاقي والظلم، وكثرة الفتن والصراعات السياسية، إضافة إلى ضعف الإيمان في النفوس، وانصراف الناس إلى مجرد التقليد، فحجّروا أحيانًا التعامل مع رجال السياسة، ودعوا أحيانًا أخرى إلى محاربة الظلم وإعادة فهم الدين باستبطان نصوصه وعدم الاكتفاء بظاهرها، كما شرّعوا للخلوة والانقطاع إلى العبادة وذكر الله. غير أنّ اختيار العزلة عدّ عند عدد من الدارسين بمثابة "الثورة الميتة" التي لا تضيف شيئًا. وقد عمل القشيري على تصحيح هذه الصورة بتوضيح مفهوم الخلوة والعزلة وربطهما بأبعاد أخلاقية أساسًا، كما حمل على ما بدر ممّن انتسب إلى التصوّف من مغالاة وتشدّد وتزييف للحقائق.

ولم يتحرّج القشيري من توظيف نصوص استقاها من مصادر غير إسلاميّة أسندها إلى عدد من الأنبياء، مثل عيسى وموسى وداود[64]، وثّق بها مقالاته ودعّم بها هذه النزعة الأخلاقيّة، فضلاً عن أخبار تحكي وقائع جرت بين مسلمين ومنتمين إلى أديان أخرى؛ يهود أو نصارى، كشفت في منطلقها طبيعة علاقات المسلمين في عصره مع أصحاب هذه الديانات، وما كان يحضر فيها من ازدراء حينًا واحتقار أو احتراز أحيانًا أخرى، انقلبت بفعل أخلاق الصوفيّة وفراستهم تواصلاً واندماجًا ومحبّة[65]. وكأنّ التصوّف بذلك إرساء لعلاقات سامية

[62]- المصدر السابق، ص 11
[63]- المصدر السابق، ص 59
[64]- المصدر السابق، ص ص 96-97
[65]- المصدر السابق، ص ص 154-155

بين مختلف البشر على أساس قيم تخترق الفضاء الثقافي الإسلامي لتعلق بالإنسان حيثما وجد وأيًّا كان انتماؤه ومعتقده.

خاتمة:

لقد عمل القشيري في رسالتيه "ترتيب السلوك" و"الرسالة القشيرية" على وضع الأسس النظرية والعمليّة للتّجربة الصّوفيّة، فغلبت في خطابه النزعة التعليميّة، وطغى توظيفه التّصوّرات السّنّيّةَ الأشعريّةَ، وأكّدت أقواله ضرورة التّمسّك بالكتاب والسّنّة والاستنارة بمقالات رجال الصوفية المرضي عن سيرتهم وزهدهم والمشهود لهم بالفرادة والتميز، لحماية التّصوّف من الزيغ والعدول عن المقاصد المرسومة له وفي مقدّمتها التوحيد. كما ألحّ القشيري على ضرورة وصل الحقيقة بالشّريعة فكلّ "شريعة غير مؤيّدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكلّ حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمرها غير محصول"[66]، بل إنّ الشريعة استحالت عنده حقيقة، إذ يقول: "اعلم أنّ الشريعة حقيقة من حيث إنّها وجبت بأمره، والحقيقة أيضًا شريعة من حيث إنّ المعارف به سبحانه أيضًا وجبت بأمره"[67]. ويأتي كلامه هذا في باب الردّ على الاعتراضات والاتهامات الموجّهة إلى التصوّف، وهذا ما نزّل خطابه في سياق سجالي دفاعي أساسًا ودفعه إلى توخّي منهج مخصوص في عرض مادته خاصة في الرسالة القشيرية، إذ كثيرًا ما انطلق من تصدير نصوصه بآيات قرآنية أو أحاديث نبوية يتّخذها أصلاً لاصطلاحات الصوفية وتصوراتهم، ويحاول تثبيت معانيهم فيها وتوجيه الفهم والتأويل نحو ما يستجيب لمقصوده منها. والملاحظ فيما قدّمه القشيري أنّه سعى إلى تركيز البعد الأخلاقي في التجربة الصوفية وعمل على الارتقاء بها إلى طور العلميّة بالبحث في النقاط المشتركة بين أصحابها دون أن ينفي عنصر التّفرّد والخصوصيّة فيها. فالتصوف تجارب لا تجربة واحدة، ولكلّ سبيله وأحواله ولكنّ المنطلق والغاية موحّدان طال الطريق أم قصر. وكذلك الاصطلاحات مشتركة، وإن حملت فويرقات جزئية فيما بينها.

[66]- المصدر السابق، ص44
[67]- المصدر السابق، ص44

المصادر والمراجع:

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد، **مقدّمة ابن خلدون**، بيروت- لبنان: دار العلم للجميع، (د.ت).
- الألباني، محمّد ناصر الدين، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّء في الأمّة**، (ط.2)، دمشق: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، (1348 هـ).
- الشهرستاني، أبو الفتح محمّد عبد الكريم. **الملل والنحل**، بيروت- لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت).
- الطوسي، أبو نصر السراج، **اللمع** (عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، محقّق)، مصر: دار الكتب الحديثة - بغداد: مكتبة المثنى، (1960).
- القاري، الملاّ علي نور الدين علي بن محمّد بن سلطان، **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى**، (محمّد الصبّاغ، محقّق)، بيروت – لبنان: دار الأمانة، مؤسّسة الرسالة، (1971).
- القشيري، أبو القاسم، **الرسالة القشيرية**، (ط.1)، بيروت-لبنان: دار صادر، (2001).
- القشيري، أبو القاسم، **الرسائل القشيريّة**، (فير محمّد حسن، محقّق). الباكستان: المعهد المركزي للأبحاث الإسلاميّة، (د.ت).
- المعرّي، أبو العلاء، **اللزوميّات**، (أمين عبد العزيز الخانجي، محقّق)، القاهرة: مكتبة الخانجي، بيروت: مكتبة الهلال، (د.ت).
- نيكلسون، ر.، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، (أبو العلا عفيفي، مترجم)، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (1956).

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com