المستشرقون ونشأة التصوّف

■ أحمد صبري السيد علي(*)

لم يكن من المستغرب أن يسعى المستشرقون لمحاولة اكتشاف أسباب نشأة التصوف الإسلامي، بل وسيادته على الوضع الديني في المجتمعات الإسلامية، وذلك ضمن مشروعهم الأساسي لاكتشاف وتشريح المجتمعات الإسلامية عبر قراءة تاريخها لفهم المؤثرات على حركة المجتمع والتطور كالدين والانثربولوجيا والتراثيات الشعبية.

لكن الأبحاث الاستشراقية بشكل عام اكتفت، بناء على نزعتها التاريخية(١)، بالقراءة النخبوية للتاريخ، والتي تكتفي بمتابعة نهايات الحدث التاريخي ومؤثراته المباشرة، وربما دوافع الحدث، دون البحث في العوامل المولدة لهذه الدوافع، ومن ثم فقد شاب الرؤية الاستشراقية للتصوف الإسلامي العديد من عوامل القصور، حيث اتفقت على حكم عام بأن التصوف حركة دخيلة على المجتمع الإسلامي من ناحيتي النشأة والتطور، دون أن تفسر أسباب استمراره حتى هذه اللحظة في كل المجتمعات الإسلامية المتنوعة من الناحيتين الثقافية والحضارية، وبالرغم من تغير الظروف الثقافية التي دعمت هذا الانتشار سابقاً .

(*) من جمهورية مصر العربية، مؤسسة مركز الفجر للدراسات والبحوث – المنصورة.

وتوجد أربع نظريات غربية حول المنبع الذي نهل منه التصوف الإسلامي :

الأولى : المنشأ المسيحي، حيث يرى كل من نيكلسون، مكدونالد، آسين بالاسيوس ومارجريت سميث أن التصوف والعرفان قد أخذهما المسلمون من المسيحية الشرقية، وبالرغم من أن نيكلسون اشار لمؤثرات أخرى في التصوف لكنه اعتبر المؤثر المسيحي هو الأسبق[٢] .

الثانية : الأفلاطونية الحديثة، وقد اعتبرها نيكلسون المؤثر الثاني في التصوف بينما اعتبر جولدتسيهر المؤثر الأساسي في مرحلة العرفان وهي المرحلة المتقدمة من التصوف، واختلف المؤيدون لهذا المؤثر في التصوف الإسلامي إلى مصدره وبينما أيد البعض أن يكون الرهبان السوريون هم الذين نقلوه للعرب يرى كارادوف أن الإيرانيين هم الذين تولوا هذه المهمة[٣] .

الثالثة : المنشأ الزرادشتي والمانوي، وقد تبنى تولوك هذا الرأي قبل أن يتراجع عنه، ودوزي وكارادوف، واعتبر نيكلسون أن المتصوفة تأثروا لحد ما بالمانوية[٤].

الرابعة : المنشأ الهندي، ويرى نيكلسون أن هذا المؤثر هو الرابع في ترتيب المؤثرات التي نهل منها التصوف، مع إشارته لكون الخلاف بين التصوف الاسلامي والبوذية جوهرياً[٥]، كما اعتبره كل من هارتمان وماكس هورتن وجارلدفسكي[٦].

وقد ظهرت آراء أخرى سعت إلى توسيع دائرة المؤثرات الخارجية مثل نظرية فون كريمر حول استقاء التصوف لأصوله من منبعين أحدهما الزهد المسيحي والثاني تم في مرحلة متقدمة مع تزايد النفوذ الإيراني في الدولة الإسلامية، وهو المنبع البوذي الذي روج له هؤلاء الإيرانيون، بينما يقسم جولدتسيهر التصوف إلى جزئين الأول هو الزهد وهو أقرب لروح الإسلام وإن تأثر كذلك بالمسيحية الشرقية، والثاني العرفان وهو مبني على الفلسفة العقلية والاستنتاجية حيث اعتمد على الأفلاطونية الحديثة والبوذية[٧] .

أما نيكلسون فبالرغم من اعتقاده بتعدد المؤثرات الخارجية للتصوف، لكنه أكد كذلك على توالي مراحل التأثير، فقد تأثر المتصوفة الأوائل بالزهد المسيحي الذي اعتبره نيكلسون متعارضاً مع روح الإسلام المرحة النشيطة، ومع الفتوحات الإسلامية تأثر المتصوفة تدريجياً بالمؤثرات اليونانية والمانوية والبوذية(٨) .

لقد رفض بعض المستشرقين الطريقة التي استخدمها البعض في رصد نشأة التصوف الإسلامي، فقد إنتقد المستشرق الروسي بطروشوفسكي الباحثين الأوروبيين في عدم اهتمامهم بالعلاقة بين نشأة الفرق الدينية وبين التناقضات الاجتماعية والانتفاضات الشعبية في العالم الإسلامي، وأن دراساتهم وبحوثهم تنحصر في مسائل جزئية خاصة بتاريخ التصوف(٩) .

ويرى آرثر آربري المستشرق الإنجليزي أن التاريخ العلمي للتصوف لم يكتب حتى الآن، وأن الاستاذ الحقيقي والباحث الواقعي للتصوف لم يولد بعد(١٠).

وقد استعرض بطروشوفسكي نظرية لويس ماسينيون حول نشأة التصوف والتي أطلق عليها " **النظرية الإسلامية** " ويبدو أنه يتعاطف معها إلى حد ما .

تؤكد النظرية الإسلامية أن التصوف ليس نتاج تأثير خارجي عن الإسلام، بل على العكس من ذلك يعد معلماً أصيلاً من معالمه نشأ في بيئة إسلامية(١١).

أما ماسينيون فقد انتقد نظرية القائلين بأن نشأة التصوف نتيجة لمؤثرات خارجية عن الإسلام ويقول : " **يمكن القول مثلاً أن أتباع الإسلام وأتباع الفلسفة الهندية قد التقوا في آسيا الوسطى أو في إيران، ولكن ذلك ليس كافياً لإثبات تأثير النفوذ الهندي في التصوف . وأنه يلزم لقبول هذا الرأي الاعتماد على مصادر ثقة ودقيقة تثبت التأثير المتبادل بين الأفكار في الإسلام والعقائد الهندية عند هذا الشخص أو ذاك في تلك المرحلة أو غيرها** " . وهنا يدعو ماسينيون إلى ضرورة استخدام الأسلوب التاريخي وفقه اللغة في دراسة آثار ومؤلفات أقطاب التصوف في عصوره

المتقدمة[١٢].

لقد حدد ماسينيون في مؤلفاته مصادر الاصطلاحات الصوفية، وجاء على رأسها القرآن الكريم، ثم المفردات العلمية العربية في القرون الإسلامية الأولى، مفردات علم الكلام الإسلامي وأخيراً لغة المثقفين في ذلك العصر والتي تنوعت بين السيريانية واليونانية والبهلوية[١٣] .

ورأى ماسينيون أنّ التصوف هو نتيجة لعملية التكامل الداخلي للإسلام، مشيراً في النهاية إلى أن العرفان الإسلامي في واقع الأمر - سواء في نشأته أم عبر مراحل تكامله وتطوره - قد ظهر من القرآن، الذي يقرأه المتصوفون دائماً ويمعنون النظر فيه ويتدبرون آياته ويسيرون وفق أحكامه في حياتهم، ومنه استقوا خصائصه[١٤].

ويرى بطروشوفسكي في تعقيبه على النظرية الإسلامية أن التصوف ظهر في بيئة إسلامية كنتيجة لمراحل التكامل الطبيعي للدين الإسلامي، داخل شروط المجتمع الإقطاعي . ولم تكن المعتقدات العرفانية غير الإسلامية سبباً في ظهور التصوف، وإن كان لها تأثير طفيف في مراحل تطوره التالية[١٥] .

ويشكك بطروشوفسكي في صحة مزاعم التأثير المباشر لمؤلفات أفلوطين وفرفوريوس وسائر الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، محتملاً في الوقت نفسه أن يكون تأثيرها قد تم عبر فلاسفة مدرسة الإسكندرية المسيحيين أو عبر مدرسة جنديسابور في إيران أو عن طريق العارفين المسيحيين الشرقيين الذين أخذوا هذه الأفكار وآمنوا بها[١٦].

إن النظرية الإسلامية التي صاغها ماسينيون تبدو مقنعة أكثر من النظريات الأخرى التي سعت لدراسة نشأة التصوف بعيداً عن خلفياته الاجتماعية وباعتباره مجرد حالة نخبوية ناتجة عن تأثير مثقفين مسلمين بخلفياتهم الحضارية وبفلسفات قديمة أو مجاورة.

لقد بدأت الصياغة الأولى لمعالم الزهد الإسلامي والذي تطور لاحقاً للتصوف في الفترة التي حكم فيها الخليفة الثالث عثمان بن عفان، والتي شهدت انتشار حالة كبيرة من البذخ في المجتمعات الإسلامية نتيجة الفتوحات العسكرية الناجحة للبلدان المحيطة والسيطرة لاحقاً على طريق الحرير المار من الصين عبر آسيا الوسطى ثم إيران، وهو ما استفز بعض الصحابة المخلصين للنبي (صلى الله عليه وآله) كأبي ذر الغفاري الذي اعتبر سلوكيات البذخ غريبة عن السلوك الإسلامي القويم[١٧] .

لكن في المقابل من الواضح تماماً أن التحول التام للإقطاع في العصر الأموي هو ما أدى لبدايات نشأة التصوف ليس فقط من ناحية سلوكيات الزهد وإنما كذلك بحثاً عن أيدولوجية بديلة للإقطاع التي أعتبر غريباً عن الروح الإسلامية الأصيلة وعن سلوكيات الجيل الإسلامي الأول، وبالتالي فليس مصادفة أن يكون التطور الهائل للتصوف الذي تم على يد المصري ذو النون معاصراً لمرحلة سقوط الحالة المزدهرة للحضارة الإسلامية وبداية الاستيلاء الكامل للإقطاع العسكري التركي في عهد الخليفة المتوكل العباسي على السلطة في بغداد[١٨] .

ومن الغريب أن المستشرق جولدتسيهر تنبه لحقيقة أن الميل إلى الزهد في الفترة الأموية كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة، ويشير الدكتور محمود إسماعيل في تعقيبه على هذه الملاحظة لشخصيتي أبي ذر الغفاري والحسن البصري[١٩]، إلا أن هذه الملاحظة لم تمكن المستشرق جولدتسيهر من الوصول لحقيقة إرتباط ظهور التصوف بالتطورات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدها العالم الإسلامي في هذه الفترة وأدت لتفجير الأوضاع الاجتماعية في صورة الصراعات التي يسميها المؤرخون المسلمون (**الفتنة الكبرى**) .

لقد طرح المستشرق الانجليزي نيكلسون تساؤلاً حول الكيفية التي أتى بها مسلمو القرن الثالث الهجري بالتعاليم الصوفية[٢٠]، في إشارة واضحة إلى أن

التصوف كمنظومة قد نشأ في هذا القرن على وجه الخصوص، مترافقاً مع حالة النهضة الحضارية التي شهدها العالم الإسلامي، وهو نوع من التجاوز على الحقيقة، ناتج عن اعتباره التصوف كحالة نخبوية منفصلة عن مؤثراتها الاجتماعية المتراكمة، فالمؤرخ المصري الكندي في كتابة " **ولاة مصر** " يتحدث عن مجموعات من " **الصوفية** " كانت متواجدة وفاعلة في مصر قبل القرن الثالث الهجري[٢١]، كما أن جابر بن حيان (ت ١٩٧ هـ / ٨١٢ م) الذي عاصر الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) (ت/ ١٤٨ هـ / ٧٦٥ م) كان يعرف بالصوفي[٢٢]، بما يعني أن التصوف لم يكن اختراعاً في القرن الثالث الهجري، حتى لو كان هذا القرن قد شهد الصياغة النهائية لطرائقه ووضع أصوله ومصطلحاته على يد ذو النون المصري (١٧٩ – ٢٤٥ هـ / ٧٩٥ – ٨٥٩ م)[٢٣].

خاتمة

لقد استمرّ النزاع بين الإسلام والعقائد السابقة مدّة طويلة، واتخذ النزاع أشكالاً متعددة، كان الصراع الفكري أمضاها سلاحاً وأكثرها خطراً وأشدها مواصلةً على القتال. ذكر اوليري: لكن الغنوص بقي كاملاً بما له من طبيعة غامضة وقوة على الشخص، فإذا ما هدأت الفتوح بعد قليل قام الغنوص بل قامت غنوصيات متعددة لتقوض عقائد الإسلام وكان أشدها مجاهدة ومعاناة للإسلام غنوص المذاهب الفارسية الثنوية وعلى الأخص المانوية[٢٤].

ونخلص من هذا أنّ الصلات الثقافية والدينية التي نشأت بين الفرس والعرب وقد انضووا جميعا تحت لواء الإسلام، وقد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد واحتكّت التعاليم والمذاهب.. وشارك العرب من ناحية، والفرس من ناحية أخرى في دعم هذه الحياة الروحية الإسلامية في مختلف صورها التي وجدت بذورها الأولى في

الجزيرة العربية. إنّ تأثير المصدر الفارسي في التصوّف الإسلامي كان ثانوياً للغاية، وهو وإن بدا ظاهرياً فإنه لايدل دلالة كافية لكبر حجمه. بل أن الأصوب وكما يعتقده حلمي[٢٥] أن نبحث عن تأثيرات متصوّفة العرب في نظرائهم الفرس.

لقد تعامل المستشرقون مع التصوف الإسلامي، كظاهرة وحدث نخبوي منفصل تماماً عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي المتراكم منذ هجرة النبي (صلى الله عليه وآله) إلى المدينة وحتى القرن الثالث والذي شهد الصياغة النهائية للتصوف على يد ذو النون المصري .

وفي المقابل تجاهل المستشرقون حقيقة التطور الاجتماعي الذي شهده التصوف والذي بدأ بالزهد كأحد وسائل الاحتجاج وحتى الثورة على الإقطاع الأموي، ثم تطور إلى كونه تياراً فكرياً واجتماعياً في فترة الصحوة الحضارية في العهد العباسي الأول والتي يسميها الدكتور محمود إسماعيل (**الصحوة البرجوازية**)، قبل أن يتحول في مرحلة الإقطاعية المرتجعة إلى حالة من الثورية الاجتماعية التي ساهمت في الانتفاضات الجماهيرية ضد الإقطاع العباسي التركي[٢٦] .

وعقب الهزيمة النهائية للطبقة التجارية الإسلامية والقضاء على صحوتها في القرن الخامس الهجري نجح الإقطاع العسكري في تدجين التصوف الطرقي واستخدامه في مواجهة الحركات الثورية الشيعية والخارجية، بل حتى الحركات الإصلاحية مثل المعتزلة، وهو ما يعود الفضل فيه للغزالي[٢٧]، وبالتالي نلاحظ أن الدولتين السلجوقية والأيوبية قد لجأتا للتصوف الطرقي المتأثر بصوفية الغزالي في محاولة تثبيت أوضاعها وتقوية الإقطاع العسكري[٢٨] .

خلاصة القول أن التصوف الإسلامي لم يكن حالة غريبة أو طارئة على الإسلام كما يحلو للمستشرقين الادعاء، فحقيقة القول، أنّ وضع المستشرقين هذا وضعٌ خاطئ حينما ارجعوا التصوف إلى العوامل الأجنبية، فنشأة التصوّف الإسلامي

قطعاً داخلية ضمن المناخ العام وداخل الإطار العقيدي والاجتماعي للإسلام، وقد استغرق قرنين من الزمان «الأول والثاني الهجريين» وخلالهما أصبح المصطلح الدالّ على هذه الظاهرة الروحية – التصوّف – يغلب على تسمية الزهد، وأصبح علماً متميزاً ومستقلاً عن سائر العلوم من ناحية الموضوع والمنهج والغاية؛ إذ كانت له لغته الخاصة به وله مصطلحاته بعضها حصراً بالصوفيّة وبعضها يشاركهم بها آخرون(٢٩).

كما أن التصوف لم يكن منعزلاً عن التطور السوسيولوجي للمجتمع الإسلامي بشكل عام ولم يمثل حالة نخبوية مرفهة مرتبطة بنهضة القرن الثالث الهجري، بدليل تفاعله إيجاباً وسلباً مع التطورات الاجتماعية التي شهدتها الدولة الإسلامية بداية من الفتنة الكبرى وحتى سيادة الإقطاع العسكري بشكل نهائي في الفترتين السلجوقية والأيوبية ثم المملوكية.

هوامش البحث ومصادره

(١) د. خديجة زتيلي، **بنديتو كروتشه والنزعة التاريخية المطلقة**، طبعة المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، القاهرة ٢٠٠٧، ص ٥٧ و ٧٢ ويعني مصطلح النزعة التاريخية بشكل عام اعتبار التاريخ هو العنصر الأساس للفهم أو تفسير الظواهر الإنسانية، وبالتالي اعتبار كل معرفة، كل قيمة، كل حقيقة هي مقرونة بوضعية تاريخية محددة، ويتلخص دور النزعة التاريخية في الابتعاد قدر المستطاع عن احتقار فترات تاريخية ما، ووصفها بالجمود والهمجية وتعظيم أخرى ووصفها بالنظام والتحضر . وبديهي أن نتيجة هذه النزعة هي القيام بعملية فصل للحقب التاريخية والتطورات الفكرية بينها واعتبار أن الناتج الفكري لكل حقبة هو ابن مرحلته فقط بعيداً عن التطورات التي أدت إليه .

(٢) بطروشوفسكي، **الإسلام في إيران**، ترجمة / دكتور السباعي محمد السباعي، الطبعة الخامسة ١٩٩٩ (بدون ذكر دار النشر)، ص ٢٩٠، ر.أ.نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ترجمة وتعليق / نور الدين شريبة، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠١٢، ص ١٢ و ١٩-٢١ .

(٣) نيكلسون، م . س، ص ٢٢، ٢٤، بطروشوفسكي، م . س، ص ٢٩١ .

(٤) بطروشوفسكي، م . س، ص ٨٩ و ٩٠، نيكلسون، م . س، ص ٢٦ .

(٥) نيكلسون، م . س، ص ٢٧ و ٢٨ . يقول نيكلسون : " **بيد أن النواحي التي تتفق فيها الطريقتان، سرعان ما تكشف عن الخلاف الأصيل بينهما . فهما – في روحيهما – متعارضتان، البوذي يقوم نفسه بنفسه ؛ أما الصوفي فيقوم نفسه بمعرفة ربه، وحبه** " .

(٦) بطروشوفسكي، م . س، ص ٢٩٠ و ٢٩١ .

(٧) م . س، ص ٢٩١ .

(٨) نيكلسون، م . س، ص ١٣ و ١٤ .

(٩) بطروشوفسكي، م . س، ص ٢٨٨ .

(١٠) م . س، ص ٢٨٩ .

(١١) م . س، ص ٢٩٣ و ٢٩٤ .

(١٢) م . س، ص ٢٩٤ .

(١٣) م . س، ص ٢٩٥ .

(١٤) م . س، ص ٢٩٥ .

(١٥) م . س، ص ٢٩٦ .

(١٦) م . س، ص ٢٩٦ .

(١٧) محمود إسماعيل عبدالرازق، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، طبعة مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨، ج١ ص١٩٩ .

(١٨) م . س، ج١ ص ٢٠٠، ٢٠١

(١٩) م . س، ج١ ص ١٩٩، ٢٠٠ .

(٢٠) نيكلسون، م . س، ص ١٨ .

(٢١) الكندي، **ولاة مصر**، نسخة إلكترونية – موقع مكتبة المصطفى www.al-mostafa.com، ص ٨٠ .

(٢٢) أبو الفرج بن النديم، **الفهرست**، نسخة كومبيوترية، موقع مكتبة المصطفى ص٢٠٤ – ٢٠٦ .

(٢٣) محمود إسماعيل، م . س، ج١ ص ٢٠٠، ٢٠١ .

(٢٤) سامي علي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**، ص٤٤-٤٥، طالب جاسم العنزي، سلمى حسين علوان، **المؤثرات الأجنبية في التصوف الإسلامي من منظور إستشراقي**، بحث منشور في مجلة دراسات استشراقية، العدد الأول، ٢٠١٤، ص ٤٩

(٢٥) محمد مصطفى حلمي ،**الحياة الروحية في الإسلام**،(القاهرة، ١٩٧٠)، ص٤٢، طالب جاسم العنزي، سلمى حسين علوان، م . س، ص ٤٩

(٢٦) محمود إسماعيل، م . س، ج١ ص ٢٠٢ .

(٢٧) نيكلسون، م . س، ص ٣٣، ٣٤ .

(٢٨) أحمد أبو زيد، **الخانقاه في الحضارة الإسلامية**، مقال بموقع http://islamstory.com بتاريخ ٢٥ مارس ٢٠١٥ .

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

❊❊❊