



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

أوراق نماء (١٥٥)

علاقة الحنابلة بالصوفية والتصوف

مناقشة لكتاب (الإسلام الحنبلي)

سالم بن محمد الشهري

(تحاول هذه المراجعة أن تحلل المنهجية التي سار عليها المؤلف في إثبات العلاقة الحنبلية الصوفية وتخضعها لقواعد البحث العلمي لمعرفة سلامة المخرجات، كما تحاول أن تعيد محاكمة التطبيقات للتنظيرات التي أخذها المؤلف على نفسه في مطلع دراسته، وتجعل الأدلة على طاولة التحليل كما تبحت في مقصود التصوف الذي أراداه المؤلف وهل المراد خلق الموائمة مع الصوفية الطرقية بشطحاتها وبدعها كما حاول المؤلف أن يلبس رموز الحنابلة خرق التصوف الطرقية ويلمح لهم بالحلاجية أم أن التصوف الذي أثنى عليه الحنابلة وعلى رموزه هو ذلك النقي الحي العابد الزاهد الذي يتمدد في مفاصل الحياة ويتفاعل مع الواقع بالعبودية لله والإلتباع لنبه صلى الله عليه وسلم).

تمهيد:

جورج مقدسي^١ من المهتمين بالمذهب الحنبلي داخل مدرسة الإستشراق وله جهود في نصره المذهب ومحاولة المدافعة عنه ومما كتب في ذلك هذا الكتاب الذي صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، كتاب (الإسلام الحنبلي) ترجمة سعود المولى^٢، مراجعة وتقديم رضوان السيد،

جورج إبراهيم مقدسي (١٩٢٠ - ٢٠٠٢) أميركي من أصل لبناني من مواليد ديترويت بولاية ميتشغان درس في أمريكا ثم أمضى سنوات دراسته في لبنان قبل إنتحاقه بجامعة السوربون لفرنسية مستشرق ومتخصص بالدراسات العربية والإسلامية خصوصا دراسات الحنبلية القديمة أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعات بنسلفانيا وميتشغان وهارفرد أشهر أعماله (نشوء الكليات والجامعات في الغرب والعالم الإسلامي) و(نشوء النزعة الإنسانية) وعمله الضخم كان يدور حول ابن عقيل الحنبلي فقد عمل على تحقيق كتب ابن عقيل (الواضح في أصول الفقه) و قطع من (كتاب الفنون) و (الجدل على طريقة الفقهاء)^١.

سعود نعمة المولى كاتب ومترجم لبناني ولد في ١٩٥٣ تعود أصوله إلى بعلبك بلبنان وقد كتب شيئا من ترجمته في مقالة مطولة نشرها ، وهو يشغل الان وظيفة باحث مشارك في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، ومدير وحدة ترجمة الكتب ، حاصل على درجة الدكتوراه في الحضارة الإسلامية والدراسات الإسلامية من جامعة السوربون (باريس) ، ودبلوم الدراسات المعمقة في التاريخ الاجتماعي والسياسي للبلدان العربية من الجامعة نفسها، وحصل على شهادة الكفاءة التعليمية في الفلسفة العامة وعلم النفس من كلية التربية في الجامعة اللبنانية. درس علم الاجتماع وعلم الاجتماع السياسي ومنهجية البحوث والإستيمولوجيا في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، والدراسات الإسلامية المسيحية في جامعة القديس يوسف وجامعة البلند وجامعة هايكازيان (لبنان). كما عمل أستاذاً لدراسات الإسلام والسلام والعدالة في جامعة أرلهم بانديانا (الولايات المتحدة الأمريكية). عمل باحثاً في عدد من المراكز والمؤسسات البحثية مثل مركز التخطيط الفلسطيني في بيروت وتونس. شارك في تأسيس العديد من

١٢٨ صفحة، ٢٠١٧. هذا الكتاب في أصله محاضرات قد ألقاها في الكوليج دي فرانس في ديسمبر ١٩٦٩ وفي مقالتي نشرتهما مجلة الدراسات الإسلامية الفرنسية في سنتي ١٩٧٤ و١٩٧٥، مما يعني أن هذا النص قديم وكان منتشرًا في الأوساط العلمية المختصة بدراسات الاستشراق، و الترجمة أيضا قديمة فقد ذكر فاروق عيناتي في مقاله المنشور بالشرق الأوسط بعنوان (الإسلام الحنبلي الذي ضبطت ساعته على التوقيت التركي) أن المولى قد دفع بأوراق ترجمة هذا الكتاب إلى رضوان السيد وبقيت ضائعة عنده ولم يعثر عليها إلا بعد ٣٣ سنة^٣.

حاول المؤلف إعادة الاعتبار للمذهب الحنبلي داخل دراسات الاستشراق، حيث أن المؤلف من ذوي العناية بالمذهب الحنبلي وله دراسات طويلة في أحد رموزه وهو أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي، وحيث أن أستاذه المستشرق الفرنسي هنري لاووست^٤ (١٩٨٣م) له عناية أيضا

المجلات المتخصصة وساهم في تحريرها مثل "المنتقى" للدراسات الإسلامية (باريس) "الحوار" (باريس وفيينا)، "العالم" (باريس)، وترأس تحرير مجلتي "الوحدة الإسلامية" و"الغدير" للدراسات الإسلامية (بيروت).

2

^٣ في حكاية ترجمة المقالين ونشرهما يقول عيناتي في نفس المقال والمنشور بتاريخ السبت ٢٤ ديسمبر ٢٠١٦: (سنة ١٩٨٣ كان المناضل اليساري اللبناني الدكتور المولى سنة ١٩٨٣ موجودا في باريس، فارتأى تقديم ترجمة للمقالين في إطار التدليل على تسامح الإمام أحمد ورفع مفاهيم خاطئة ألصقت به ومنتشرة عنه ودفع بالترجمة حينها إلى الدكتور رضوان السيد ليراجعها ويقدم لها تزكية باعتبار صاحبهما مستشرق مسيحي ومثقف شيعي إثني عشري بالولادة). كان الدكتور رضوان يتعاون يومها مع معهد الإنماء الوثيق الصلة بليبيا القذافي، وكان قد سبق له حينها أن ترجم كتابا عن ابن حنبل. وكان من المفترض أن يعيد أوراق الترجمة إلى المولى لكنه أضعافها. وهكذا بقيت ترجمة المولى ضائعة عند الدكتور رضوان إلى أن عثر عليها بعد ٣٣ سنة! فكتب تقديمها لها وعمل على نشرها في الشبكة العربية للأبحاث والنشر السعودية)

الدراسات العليا المغربي، ثم انتقل⁴ هنري لاووست (١٩٥٠ - ١٩٨٣) مستشرق فرنسي درس في الرباط بالمغرب حيث كان والده مديرا لمعهد الى باريس حيث درس في معهد المعلمين العالي وتخصص في اللغة العربية ودرس في الجزائر ثم أصبح مديرا للمعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق (١٩٣٧ - ١٩٤١) وبعد الحرب عين أستاذا في جامعة ليون في فرنسا ثم أستاذا لسوسولوجيا الإسلام في الكلية الفرنسية (١٩٥٦ - ١٩٧٦) كان عضوا في مجمع اللغة العربية في القاهرة وفي مجمع دمشق أيضا اختص بدراسة الحنبلية وابن تيمية خصوصا في كتابه (بحث في آراء ابن تيمية الاجتماعية والسياسية) و ترجم إلى الفرنسية كتابي ابن تيمية (السياسة الشرعية والحسبة في الإسلام مع شروحات وتعليقات وله أيضا كتاب الإنشقاقات في الإسلام والسياسة عند الغزالي وكتاب الخلافة في فكر رشيد رضا). (انظر ترجمة سعود المولى في هامش الكتاب وانظر دراسة الدكتور مولود عويمر (هنري لاووست: نصف قرن في رحاب الفكر الإسلامي) والذي نشرها في صحيفة البصائر في سبتمبر ٢٠١٥).

بمذهب الحنابلة وابن تيمية رحمه الله على وجه الخصوص، وقد أهدى المؤلف كتابه هذا لأستاذه هنري لاووست، وجاء الكتاب في سياق النقد والرد على اطروحات الاستشراق التي تجاهلت أو أنقصت من جانب المذهب الحنبلي، ويجب على قارئ الكتاب معرفة أن المؤلف يتحدث عن دراسات الاستشراق لا عن الدراسات الإسلامية بشكل عام، وهذا يسهل الوصول لأفكار المؤلف، والذي يناقش الحنبلية باعتبارها مذهب عقدي أولاً، ولا يخفي المؤلف أن بحث غولدزبهر عن (الأورثوذكسية الرسمية) أقلقه طويلاً من حيث منشأ السؤال ومن حيث التجني على الحنبلية بجعل الأشاعرة هم أورثوذكس الإسلام بحسب تعبير المؤلف في تجاهل وانتقاص للحنبلية باعتبارها المذهب المستحق -بحسب المؤلف- لوصف الأورثوذكسية الرسمية أي المذهب المتبع لمنهج السلف حرفياً وبعيداً عن البدع والخرافات.

وقد ظلت آراء المؤلف تتناقلها الكتابات هنا وهناك من مصدرها بالإنجليزية ولكن بمناسبة نشرها بالعربية فهذه مناقشة لبعض أفكار هذا المبحث مع أن المؤلف قد أجاد في بعض أفكاره وأخفق في أخرى وسيكون محور النقاش هنا عن الفصل الذي عقده لإثبات علاقة الود بين الحنابلة والصوفية بل جعل كبار رموز المذهب كابن تيمية وابن القيم وابن قدامة من أهل التصوف بالوصف الهلامي للمصطلح ومن لا يسي خرفة التصوف ولذلك وجب ان نخضع هذا الفصل على طاولة التحليل والدراسة للنظر في إثبات هذه العلاقة ومناقشة أدلة المؤلف التي لا يخفي فيها نبرة اكتشاف نصوص نادرة تثبت هذه الودية، ونبحث الى أي مدى تم التزامه بالمنهج الذي اقترحه في بداية الفصل.

والملاحظ مؤخراً لا تخطيء عيناه رؤية تظافر الجهود الدولية لإعلاء شأن التصوف السلبي، وإعادة بعث أفكار ورموز المتصوفة، في وجه حركة الممانعة والإسلام السياسي السني ووجه

حركة حرية الشعوب التي تقف سدا منيعا ضد التوجهات الغربية، ويشرق بها الاستبداد بين الفترة والأخرى، لأن الإسلام الحقيقي هو الإسلام الشمولي الذي يربط الدنيا بالآخرة ويجعل المسلمين فاعلين ومؤثرين في الحياة الدنيوية فيحض دائما لمناهضة الظلم والاستبداد والإنكار على الخطأ والبحث عن الحقوق والحريات والرشد السياسي وتوسيع دائرة الأمة على حساب تقليص دائرة الفرد والاستبداد فهو نظام شوري عام شامل.

لكن التصوف السليبي ينزع إلى التقوقع على النفس والشيخ والطريقة والمسجد والإغراق في الغيبات والخرافات والزهد في الدنيا ليستأثر بها الظلمة والمستبدين، في (جبرية سياسية) واستسلام لإرادة الله كما يقولون، يقول عمر فروخ (يقول الصوفية: إذا سلط الله على قوم ظالما، فليس لأحد أن يقاوم إرادة الله أو يتأفف منها. ولا شك أن الأوربيين قد عرفوا في الصوفية هذا المعتقد فاستغلّوه في أعمالهم)⁵، وفي خبرٍ قديمٍ أورده السهروردي في (عوارف المعارف) يبين قدم هذه الجبرية السياسية في أدبيات التصوف فيروي (أن بعض الصالحين كتب إلى أخ له يستدعيه إلى الغزو، فكتب -الصوفي- إليه: يا أخي كل الثغور مجتمعة لي في بيت واحد والباب مردود، فكتب إليه أخوه: لو كان الناس كلهم لزموا ما لزمنا لاختلت أمور المسلمين وغلب الكفار فلا بد من الغزو والجهاد، فكتب إليه: يا أخي لو لزم الناس ما أنا عليه وقالوا في زواياهم وعلى سجاداتهم: الله أكبر، لانهدم سور القسطنطينية)⁶.

والحوادث التاريخية هنا وهناك تثبت حضور التصوف السليبي بقوة في منعطفات تاريخية مهمة للأمة، فعند دخول الفرنسيين لتونس وجدوا مقاومة شديدة من الناس (فتفاهم الفرنسيون مع شيخ الصوفية على أن يدخلوا البلاد، فلما أصبح الصباح قعد الشيخ مطرقاً رأسه وهو يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله، فلما سأله أتباعه عن الأمر الذي يقلقه، قال لهم: لقد رأيت الخضر وسيدي أبا

⁵ التصوف في الإسلام عمر فروخ (٢١٣).

⁶ عوارف المعارف (١٦٦).

العباس الشاذلي وهما قابضان بحصان جنرال فرنسا، ثم أوكلا الجنرال أمر تونس. يا جماعة؛ هذا أمر الله فما العمل؟ فقالوا له: "إذا كان سيدي أبو العباس راضيا، ونحن نحارب في سبيله، فلا داعي للحرب". ثم دخل الجيش الفرنسي تونس دون مقاومة⁷، رغم أن هناك استثناءات مقاومة للاستعمار من المتصوفة ولكن ما لا يخفيه التاريخ أن الصوفية السياسية السلبية كانت من ألد أعداء التصوف المقاوم والحركات الممانعة.

ومن هنا جاء التحالف الثلاثي بين التصوف والاستبداد والغرب، فكان من آثار ذلك كما يقول عبدالوهاب المسيري (أنه من أكثر الكتب انتشارا في الغرب الآن مؤلفات محي الدين ابن عربي وأشعار جلال الدين الرومي) فقد عكفت مراكز الدراسات على طرح خيار دعم التصوف باعتباره الأمثل بدلا من دعم الإسلام الوسطي المعتدل أو السني والذي يحتوي جل العالم الإسلامي لكن وبحسب تعبيرهم فإنّ (الصوفية بما لديها من طقوس شعرية وفلسفية وموسيقية تمثل جسرا للخروج من الاندماج الديني)⁸.

حتى أخذت بعض الدول كالمغرب -مثلا- سياسة (الدبلوماسية الروحية)، فرفعت التصوف سياسيا وبرلمانيا وحركيا وعاملت التوجهات الغربية باستجابة مرنة قابلة للتحرك بحسب الإرادة الغربية، وإن كان في المغرب فلاسفة مفكرين متصوفين معارضين وواعين لاستخدام التصوف لمصالح الاستبداد أو توظيفه الخارجي ومعارضين بالتأكيد لبروز خط التصوف السلبي، وكذلك الإمارات مؤخرا لا يخفى على المراقب أنها اتخذت طريقها نحو التصوف فعظمت المتصوفة وبوأتهم مناصب عليا في الدولة، وقد يكون ذلك تأثيرا حقيقيا من مراكز الدراسات الغربية أو

⁷ كتب ليست من الإسلام للإستانبولي (ص ٧٨) ، وروم لاندو (تاريخ المغرب في القرن العشرين) (ص ١٣٤) .

⁸ وردت في تقرير راند عن بناء شبكات من الإسلام المعتدل ٢٠٠٧ .

التحرك السياسي الغربي، ولا سيما مركز راند للدراسات وهو مركز أمريكي يحمل صفة شبه رسمية في السياسة الأمريكية، وبعد تقريره المعنون بـ "بناء شبكات من المسلمين المعتدلين في العالم الإسلامي" والذي أصدرته في عام (٢٠٠٧م) خطيرا ومكدسا بالإيحاءات والمغالطات المنهجية والمعلوماتية، وخيارات للقرار الغربي للعبث في دين المنطقة وهويتها بدون أي اعتبار لأي مصلحة أخرى غير مصلحته الصرفة في المنطقة وتمكين قواعد الاستبداد الوظيفي فيها .
لو أردنا أن نلخص أخطر ما يدعو التقرير إلى تحقيقه بالنسبة للصوفية في تقرير راند (٢٠٠٧م)، فإنه:

- أولاً: نقل مراكز الإعداد والتجهيز و" النمذجة " إلى دول الأطراف، ومن ثم إعادة التصدير إلى دول المركز.
- ثانياً: دفع الجماهير المتأثرة بالطرق الصوفية إلى ممارسة دور فعال في دعم أحزاب أو مرشحين سياسيين موالين للمصالح الأمريكية.
- ثالثاً: ترويج تفسير حامل مرن منحرف للإسلام وترويجه في مواجهة الإسلام " السلفي الوهابي".^٩

وفي تقرير نشرته مجلة (يو اس نيوز اند وورلد ريبورت) الأمريكية عام ٢٠٠٥ بعنوان (عقول وقلوب ودولارات) جاء فيه (يعتقد الإستراتيجيون الأمريكيون بشكل متزايد أن الحركة الصوفية بأفرعها العالمية قد تكون من أفضل الأسلحة وبينما لا يستطيع الرسمىون الأمريكيون أن يقرُّوا الصوفية علناً، بسبب فصل الدين عن الدولة في الدستور الأمريكي، فإنهم يدفعون علناً باتجاه تعزيز العلاقة مع الحركة الصوفية، ومن بين البنود المقترحة استخدام المعونة الأمريكية لترميم

^٩ نائل عبدالرحمن (الصوفية في عقل راند) .

المزارات الصوفية في الخارج والحفاظ على مخطوطاتها القديمة الكلاسيكية التي تعود إلى القرون الوسطى وترجمتها ودفعت الحكومات إلى تشجيع الصوفية في بلادها).

ولاتزال الظواهر والتطبيقات لهذا التنظير قائمة فقد حضر السفير الأمريكي في ١٦ شوال عام ١٤٢٦ مولد البدوي، ولا يمكن اعتبار الحدث هامشي وغير حقيقي، وقد أعلن عن اعجابيه الشديد بالتصوف الإسلامي وما فيه من خلق التسامح والخير والحق والجمال^{١٠}، وفي عام ٢٠٠٧ أعلنت منظمة اليونسكو عن تكريم جلال الدين الرومي شيخ الطريقة المولوية كشخصية عالمية والاحتفال بالذكرى الـ ٨٠٠ لجلال الدين الرومي في أكثر من ١٨ بلداً تمتد من الأرجنتين وصولاً إلى إندونيسيا، وبعد الربيع العربي اشتد الدعم بصورة جادة فتم التمويل السخي لمؤسسات التصوف ويراد لها سياسياً أن تتبوأ منصباً رفيعاً وفكراً مؤثراً في الدول الإسلامية.

ولذلك فمن غير المفاجئ أن نرى مؤتمرات أكاديمية اليوم ومسرحيات وكتب وروايات في فكر ابن عربي ومظلومية الحلاج وفكر السهروردي، وليس مفاجئاً أن يتوجه الدعم المالي والمعنوي من دول تعتبر تتقدم بسرعة نحو المدنية وفي نفس الوقت تدعم التصوف المائل للبدعة والمسكون بالخرافة وهذا يناقض العقل المدني الحر والفاعل لكن الرغبة تكمن في إقصاء الإسلام في أبعد نقطة عن الواقع والحياة، وحصر الإسلام بالخرافة والطريقة والشيخ وتحجيمه في المسجد، وهو في الحقيقة خيار علماني لكنه في شكل الصديق وهذا من أخطر التليسيات.

وإن كان التصوف ليس على ملة واحدة في باب الإصلاح السياسي والفاعلية المجتمعية فهناك استثناءات محسوبة على التصوف الطرقي لكنها تمردت على التصوف السلبي الجبري في باب

^{١٠} جريدة الخليج (الإماراتية) العدد (٩٦٨٠) بتاريخ: ١٩ نوفمبر ٢٠٠٥. وانظر جريدة الشرق الاوسط الصادرة في ١٨ نوفمبر ٢٠٠٥ م.

السياسة والفاعلية المجتمعية، وأصول المذهب وفكرته مضطربة أصلاً لكن هناك قواسم مشتركة للتصوف السلمي تحوي أصول منحرفة عن المنهج النبوي وشطحات وبدع تقود إلى هذا التسليم السياسي والجبرية السياسية والتاريخ شاهد.¹¹

تبيين المؤلف لمنهجه في التحليل العلمي:

في حديثه عن علاقة المدرسة الحنبلية بالتصوف يبدأ المؤلف في تقرير رأيه في باب نسبة الآراء إلى المدارس ونسبة الأقوال للمذاهب وبنه أولاً على خطأ معاملة المذهب ككتلة واحدة صخرية صلبة، ويعتبر أن هذه الطريقة في التعامل مع المذاهب لا تفيد التصور الصحيح بالإضافة إلى كونها تنتهك (الفردانية الخاصة) بعلماء هذه المدرسة، ولأنه يرى أن هذا الحقل يفتقر لدراسات مونوغرافية شاملة تعنى بالمفكرين الكبار للحركة عبر قرونها الطويلة، فإن هذا الافتقار أنتج تعميمات وتوصيفات سهلة بحد وصف المؤلف.

بعد عرضه لهذه الأزمة في حقل التوصيف العلمي أخذ يمثل على أن المذهب قد تختلف وجهات نظر أتباعه من العلماء الكبار بل قد تتطور وجهات نظر العالم الواحد تفاعلاً مع مروحة المؤثرات، وهنا كان من المفترض أن يعرض الباحث حلاً لهذه الأزمة، لكنه يرى أن الحل المطروح وهو الدراسة الشاملة الدقيقة للمدرسة الواحدة هو أمر صعب وأحياناً مستحيل ويرى أن المعرفة بالحركات الدينية الاجتماعية تتقدم ببطء شديد حتى على الأشاعرة الذين كان لهم النصيب الأوفر من هذه الدراسات فكيف بالمدرسة الحنبلية¹²، إذن المؤلف يعرض الأزمة

انظر للإستزادة (الصوفية بين الإستقطاب السياسي والتوظيف الخارجي) محمد مبروك , و (التصوف الإسلامي بين التوظيف السياسي والثابت التاريخي) أحمد عبد السلام لعجال .

تذكر الحنابلة والحنبلية في الدراسة باعتباره المذهب العقدي لأئمة المذهب أهل السنة والجماعة وذلك مجازة للبحث , وإن كان هذا الإطلاق يفتقر إلى الدقة فمصطلح أهل السنة أوسع من مصطلح الحنابلة .

ويقترح الحل ثم يقنعك أن هذا الحل صعب أو مستحيل، ثم لا لكنه عاد ليخوض في هذا الحقل العلمي الكبير بنفس الآلية المنتقدة عنده تماما، بل بصورة عكسية فحين اقترح في التنظير الفرار من انتهاك (الفردانية الخاصة) بالعالم نجده ينتهك حق الجماعة وجمهور المذهب وهذه أكبر وأخطر، وهذه الإشكالية تجعلنا في حذر شديد في التعامل مع نتائج المؤلف نظرا لأنه اعترف بصعوبة أو استحالة أن يتعامل مع الأزمة بشكل سليم.

ولأن الاستحالة معنى نسبي بحسب توافر المعطيات التي تخول الباحث للخوض في الحقل المعرفي يتمكن واقتدار، وبحسب رسوخ القدم في استيعاب مفاهيم المصطلحات العلمية، وثبات الملكات الذاتية لتناول العلم بمرونة وعمق وهذه معان تراكمية مكتسبة بالجهد الطويل والمعرفة الشمولية بوسائلها الأصلية، فإن ما زعمه الباحث مستحيلا أو صعبا قد يكون عند أحد ولا يكون عند آخر وهذا شأن أنواع المعارف والمهم أننا حين نتبين صعوبة أو استحالة الوصول إلى النتائج الدقيقة يجب أن لا نساهم في توثيق آليات القصور الاستدلالي والضعف الحجاجي بالانتقائية البحثية والدراسة القاصرة ولي عنق المصطلحات وتجاهل السياقات، واطلاق أوصاف سهلة من كلمات مجملة وترك التفاصيل ومحكم التقريرات.

أصل الإضطراب البحثي لدى المؤلف:

يبدو أن أصل الاضطراب في هذا المبحث كون المؤلف ولج في أعماق فكرته التي عني بها وهي تفنيد فكرة الخصومة بين الحنبلة والصوفية ورسم صورة ودية في العلاقة بين الحنبلة والتصوف ، دون أن يحزر مصطلح التصوف نفسه، وإن أدنى مطالعة وتحليل لتعريف التصوف وتطور المصطلح ولكتابات ابن تيمية كأحد رموز المدرسة الحنبلية والذي يعتبر أستاذ المؤلف هنري لاووست أحد المعنيين به وأحد أكثر المستشرقين إتصافا به فإن تقريراته تكشف لنا ضرورة إدراك معنى التصوف والتفريق بين الممدوح والمذموم منه، إذا كان منهج مقدسي الذي

يراه سليما هو دراسة مونوغرافية شاملة واسعة لعلماء المدرسة فإن الباحث لم يمض في التطبيقات على ما رسمه في التنظيرات ليس في الدراسة الشاملة لعلماء المدرسة كلهم بل لآحاد العلماء كابن تيمية وابن القيم وابن قدامة بل لفكرة واحدة وهي فكرة التصوف.

أهمية تحرير المصطلحات:

إدراك أهمية المصطلح ك بوابة للولوج إلى المعارف والعلوم ليس ترفا بحثيا بل هو ضرورة معرفية (فإن لكل علم اصطلاحاً به إذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه إلى الاهتداء سبيلاً ولا إلى فهمه دليلاً)¹³، إنما تبلور مفاهيم العلوم عند ولادتها في مصطلحات، وتعبّر عن نضجها حين تنضج بمصطلحات، وتبلغ أشدها حين تبلغه بأنساق من المصطلحات، ولا سبيل إلى استيعاب أي علم دون فهم المصطلحات، ولا سبيل إلى تحليل وتعليل ظواهر أي علم دون فقه المصطلحات، ولا سبيل إلى تجديد أي علم دون تجديد المصطلحات أو مفاهيم المصطلحات¹⁴، فالإدراك القاصر لمدلول المصطلح لا ينتج إلا فهم قاصراً للسياقات والأفكار، وإذا لم يتعمق الباحث في مراجعة الأساسات بشكل دوري فقد يبني أفكاراً ويحلل علومها وآراء وأقوالاً بناء على هذا الفهم القاصر، فيتشكل انحراف منهجي رئيسي منتج بشكل مستمر لانحرافات فرعية مختلفة الصور والأشكال.

قد يعترض القارئ بأن الكتاب غير متخصص في الصوفية والتصوف، فليس معنياً بتحليل مصطلح (التصوف) لأنها تظهر من سياقات الكلام وبناء على دراسات مسبقة للقارئ والكاتب، وجواباً على هذا فإن هذا قد يتصور في المعاني التي ليس عليها اختلاف أو المصطلحات متحددة المعاني، أما في مثل مصطلح (الصوفية) و(التصوف) فالمنهجية البحثية تثبت ضرورة تبين معناه لأن المصطلح واجه تطوراً تاريخياً كبيراً، وتأثر بعدة مؤثرات وعوامل على مر العصور،

¹³ (التهاوني) في كشف اصطلاحات الفنون تحقيق لظفي عبد البديع (القاهرة: ١٩٦٣).

¹⁴ نظرات في المصطلح والمنهج، د. الشاهد البوشيخي (ص: ١٥).

فتعريف (التصوف) عند الحنابلة ليس كتعريفها عند الصوفية أنفسهم، وتعريفها في الطور الأول للتصوف ليس كتعريفها في الأطوار الأخرى، فالاختلاف حول التصوف نفسه واسع ثم استخدامه المضطرب يبين كذلك ضرورة البناء على أساس دقيق ومتمين وواضح الملامح للوصول لنتائج بحثية صائبة ودقيقة.

يقول الشاطبي رحمه الله مقروا ضرورة تحرير المجمل قبل تنزيل الحكم عليه (ولفظ التصوف لا بد من شرحه أولا، حتى يقع الحكم على أمر مفهوم لأنه أمر مجمل عند هؤلاء المتأخرين)¹⁵ وهذا منهج أهل السنة والجماعة (الحنابلة) مع الألفاظ المجملة المشتملة على الحق الشرعي الأصيل والباطل الدخيل، فإنه " إن كان ثمة ألفاظ مجملة في باب الاعتقاد كالحيز والجوهر والجسم فكذلك في باب السلوك توجد ألفاظ مجملة كالتصوف والفناء والفقر وغيرها "¹⁶.

ويقرر ابن تيمية الضرورة البحثية والقاعدة العامة لأهل السنة الحنابلة في باب الألفاظ المجملة (ما تنازع فيه المتأخرون نفيًا وإثباتًا فليس على أحد، بل ولا له أن يوافق أحدا على إثبات لفظه أو نفيه حتى يعرف مراده، فإن أراد حقا قبل، وإن أراد باطلا ردًا، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقا، ولم يردّ جميع معناه، بل يوقف اللفظ، ويفسر المعنى)¹⁷.

فحين لا يدل ظاهر اللفظ على باطن المعنى، بل يدل على المفاهيم الهلامية غير المنضبطة، يشته الحق بالباطل ويلتبس الخطأ بالصواب، وهنا تكمن خطورة الإجمال والضرورة البحثية

¹⁵ الإعتصام (١٥٨/١) تحقيق عبدالرزاق مهدي .

¹⁶ عبد العزيز عبداللطيف ، معالم السلوك وتركبة النفوس (ص٣١) .

¹⁷ مجموع الفتاوى (٤١/٣) .

للتفصيل والاستفسار، يقول ابن القيم: (فأصل ضلال بني آدم من الألفاظ المجملة والمعاني المشبهة، ولا سيما إذا صادفت أذهانا مخبطة، فكيف إذا انضاف إلى ذلك هوى وتعصب)^{١٨}، وبيان إجمال وإضطراب مصطلح (التصوف) ظاهر في اشتقاق الاسم وفي الاصطلاح وفي أطواره وتحولاته.

إشكالية مصطلح (التصوف):

فانطلاقاً من اشتقاق مصطلح (التصوف) هناك اختلاف واسع في تحديده، فعند مطالعة كتب المتصوفة ككتاب (التعرف لمذهب أهل التصوف) لأبي بكر الكلاباذي^{١٩} (ت ٣٨٠) وكتاب الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري^{٢٠} (ت ٤٦٥) وغيرها من كتب الصوفية، نجد أن مفردة (صوفي) مختلف في اشتقاقها عند المتصوفة أنفسهم قال بعضهم هي نسبة إلى الصف الأول بين يدي الله، وقال آخرون بل هي تشبيه بأهل الصفة^{٢١}، وقال آخرون هي من الصفاء^{٢٢} يقولون إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، يقول بشر بن الحارث (الصوفي من صفا قلبه لله)^{٢٣}، يقول أبو الفتح البستي (ت ٤٠١):

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا وظنه البعض مشتقا من الصوف

¹⁸ الصواعق المرسله (٣/٩٢٧) .

¹⁹ في كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف ص (٢٨) .

²⁰ الرسالة القشيرية ص (١٢٦) .

تسعة كتب في أصول التصوف²¹ وممن نص على هذه النسبة من متقدمي الصوفية أبو عبد الرحمن السلمى ت ٤١٢ صاحب طبقات الصوفية انظر (والزهد) ص (٣٦٥).

٤ يرى المستشرق الانجليزي رينولد نيكلسون التخصص في التصوف والأدب الفارسي في كتابه (التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٦٦) أن جمهور

²² الصوفية ذهبوا إلى أن الصوفي مشتق من الصفاء، وأنه أحد خاصة الله، الذين طهر الله قلوبهم من كدورات الدنيا

²³ التعرف لمذهب أهل التصوف ص (٢٦).

ولست أمنح هذا الاسم غير فتى صافى فصوفي حتى سمي الصوفي^{٢٤}
وقال جماعة منهم أنها نسبة إلى الصوف^{٢٥} واختاره السهروردي^{٢٦} وغيره.

فأنت ترى كيف أنهم اختلفوا أصلاً في اشتقاق اسم التصوف نفسه من حيث منطلقه اللغوي بل عاد بعضهم في ذلك على بعض، فنص السهروردي أن نسبتها لأهل الصفة لا يستقيم في اللغة^{٢٧}، ونص القشيري أن اشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد عن مقتضى اللغة^{٢٨}، بل نص القشيري والهجويري أنها كلمة مولدة ولا يشهد لها قياس^{٢٩}، فيما ينص الكلاباذي بجواز النسبة لجميع ما سبق باعتبار المعنى رغم اقراره بعدم جواز ذلك لغة.

ولم يتوقف الاضطراب عند اشتقاق المصطلح لغوياً، بل تجاوز ذلك إلى اضطراب المعنى الاصطلاحي فذكر السراج أن التعريفات تجاوزت المئة تعريف^{٣٠}، وذكر السهروردي انها تزيد على الألف^{٣١}، فيما رأى الفقيه المالكي الصوفي الفاسي زروق^{٣٢} والحامدي^{٣٣} أنها تبلغ نحو الألفين.

²⁴قواعد التصوف لزروق ص(٧).

²⁵ ١ وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الفتاوى (٣٦٩/١٠ ، ٧-٥/١١) ، وهو اختيار ابن خلدون في المقدمة ص (٤٦٧).

²⁶ عوارف العوارف ملحق بالإحياء (٦٦/٥).

²⁷ عوارف المعارف ٨٤/٥.

²⁸ الرسالة القشيرية ص(١٢٦).

²⁹ المرجع السابق والهجويري في كشف المحجوب (٢٣٠/١) ورجحه صاحب المصباح المنير (٤٨١/١) .

³⁰ اللمع ص (٢٧) .

³¹ عوارف المعارف (٦٥/٥) .

³² قواعد التصوف ص (٣) .

³³ مقدمة التعرف لمذهب أهل التصوف ، لمحمود النواوي ص ١١ .

أسباب اضطراب أصول ومصطلح (التصوف).

والذي يظهر للباحث أنه لما كانت مذاهبه على الاذواق والمواجيد والكشوفات تنوعت وتعددت وتفرعت وكما يقول المتصوفة (والتصوف كله اضطراب، فإذا وقع السكون فلا تصوف)^{٣٤}، والصوفي يرى أن هذا الاضطراب نوع مدح لأنه تنقل بين مقامات وأحوال فيقول السهروردي (وقد يقول قائل: لم يصطلح القوم على اصطلاح يدل على أخلاقهم أو أحوالهم أو مقاماتهم؟ والجواب أن الصوفي لا يقف عند مقام واحد أو حال واحدة، وإنما هو في طور انتقال دائم، وقد أبان الصوفية أنفسهم عن ذلك بقولهم: «الصوفي ابن وقته»^{٣٥} وهذا الحديث عن حال اصطلاح المذهب يجعل الاصطلاح فيه بحر بلا سواحل، لا يستقر على قاعدة ولا ينضبط بضابط، ولذلك دخلته البدعة والخرافة من كل مكان.

وقد يكون مما ساهم في هذا الاضطراب وعدم تبيين الأصول ما يقصده شيوخه من الإلغاز والترميز بتعريفات موهمة يقول أبو العباس بن عطاء^{٣٦} (ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه لعزته علينا كيلا يشربها غير طائفتنا)^{٣٧}، وبعض تعريفاتهم للتصوف ظاهرها الزندقة الصريحة وبعضها تنطع وغلو وكلام لا يليق بعاقل، يروى عن سهل التستري أنه يعرف الصوفي بقوله (الصوفي من يرى دمه هدراً وملكه مباحاً)^{٣٨}، وينقل القشيري عن أبي علي الدقاق أنه قال (أحسن ما قيل في هذا الباب قول من قال هذا طريق لا يصلح إلا لأقوام قد كنس الله بأرواحهم المزابل)^{٣٩}، وقال آخر لم يسمه القشيري (التصوف إسقاط الجاه، وسواد الوجه في الدنيا والآخرة)^{٤٠}، بل نقلوا عن

السهروردي، عوارف المعارف، ص ١٩٣. وقد استخدمها على سبيل الامتداح وأستخدمها في سبيل النقد وهي عبارة شهيرة عندهم تتناولها الألسن

³⁴ عن أكثر من شيخ .

³⁵ المرجع السابق ص ٨٠

³⁶ أبو العباس بن محمد بن عطاء الأدمي البغدادي من أقران الجنيد مات سنة ٣٠٩ .

³⁷ التعرف ص (١٤٦) .

³⁸ الرسالة القشيرية باب الفتوة

³⁹ المرجع السابق .

⁴⁰ المرجع السابق .

الجنيد على وجه الاستحسان أنه قال (لا يبلغ أحد درج الحقيقة ومبلغ الرجال حتى يشهد فيه ألف صديق بأنه زنديق)⁴¹.

اضطراب اطوار التصوف:

وليس ذلك كذلك وحسب بل إطباق المعنيين بدراسة تاريخ التصوف، على أن التصوف مر بأطوار مختلفة، وبتغييرات محورية وأصول متعددة، فقد كان في طوره الأول مقتصرًا على الزهد في الدنيا والانقطاع للعبادة يقول ابن الجوزي (... والتصوف طريق كان ابتداءً الزهد الكلي)⁴²، فبالغ بعضهم بالعبادة والزهد والانقطاع للعبادة والحب والخوف والبكاء على تنوع في ذلك، يقول ابن تيمية (وكان أصحابها الأولون قد انفردوا بما أتوا من الزهد والورع، الذي لم يكن عليه رسول الله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان، وإلى هذا يشير قوله تعالى: ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم)⁴³، وما يميز زهد هذه المرحلة أن زهدًا كان عمليًا لا يعتمد على النظريات، وكانت مصادر التلقي عنده والاستدلال إسلامية لها مصادرها في الشريعة، فالتصوف في هذه المرحلة مقبول إلى حد ما، وكان الخطأ فيه يسيرا مقارنة بالانحراف والضلال الذي ظهر بعد ذلك.

ثم ظهر الطور الثاني ومعه الكثير من الخرافات في مصادر التلقي من الكشف والوجد وفي التفسيرات الباطنية واعتبار نصوص الشريعة ظاهر وباطن وظهر القول بسقوط التكليف، والكثير من شيوخ التصوف المشهورين هم من رموز هذه المرحلة كأبي الحسن الشاذلي، والبسطامي، وأحمد الرفاعي، وأحمد البدوي، وعبد القادر الجيلاني والتيجاني والنقشبندي.

⁴¹ الفتوحات المكية لابن عربي (٣/٢٤٤).

⁴² تلبس ابليس (ص ٩٩).

⁴³ الصوفية والفقراء ط دار الفتح القاهرة (ص ٥)

ثم ظهر الطور الثالثة وفيها اختلط التصوف بالفلسفة وانحرف عن الاسلام انحرفا شديدا فظهرت أقوالهم في الفيض والمحبة والإشراق والمعرفة والقول بوحدة الوجود والحلول والاتحاد ومن أقطاب هذه المرحلة ابن سبعين والحلاج وابن عربي وغيرهم.

فهذه الأطوار وان كانت متداخلة وبعض رموز الثالثة قبل رموز الثانية، وظهور الثالثة لا يعني محو الثانية بل هي مسارب مختلفة ومستمرة، الا أن هذه التحولات التاريخية للمصطلح بالإضافة الى الاضطرابات الأولى تؤكد مانحن بسياقه من وجوب تحرير القصد بالتصوف، وإدراك استعمالات المصطلح وسياقاته في البحث، فالمنصف الباحث عن الحقيقة لا يمكن أن يطلق التصوف باعتباره كتلة واحدة كما فعل المؤلف الذي ينتقد -تنظيرا- معاملة المذاهب ككتلة واحدة، فالتحرير يوجب على الباحث الجاد أن يتقن ويثبت في معنى المتصوف الذي يريده القائل قبل التسرع بنسبته لواحدة من الأطوار المختلفة للتصوف أو المعاني الواسعة له.

فأنت كما ترى أمام مصطلح غير عادي أبدا بل هو بحر متلاطم الامواج، انطلاقا من العبادة والزهد إلى فجور الحلولية والإتحاد، فلا يبدو من المناسب لمن يحاول الشرح والتحليل لعلاقة الحنابلة بالصوفية أن لا يحلل المعنى المراد من إطلاق التصوف في سياقات كبار علماء المذهب، أو أن ينسب أسماء كبار من ردوا على شطحات التصوف إلى مطلق التصوف بما يحوي من الشطحات والبدع والفجور .

وبعد أن تقرر اضطراب التصوف على الصعيد اللغوي والاصطلاحي وعلى صعيد أطوار المذهب وتغييراته، سيبدو لنا بجلاء إلى أين توصل الجادة البحثية التي لم تحرر معنى التصوف وتستصحب تنوع السبل وتعدد الطرائق واختلاف الأطوار .

آثار عدم تحرير وتقسيم مفهوم التصوف:

ولما كانت هذه ضرورة بحثية أنتج تجاهلها خلافا عميقا، جعل المؤلف ينسب إلى التصوف جماعة ممن عكف في مشاريعه العلمية على هدم عروش التصوف المذموم كابن تيمية وابن القيم وابن قدامة، و ظهر الخلل عميقا ومحوريا وهنا نستعرض بعض صور الخلل الناشئ عن عدم التحرير:

١ - الخلل في الحديث عن فكرة الحب الإلهي.

في معرض كلام المؤلف عن أستاذية ابن تيمية لابن القيم في التصوف، ما يظهر فيه خلافا في إدراك كنه التصوف، لاسيما فيما يخص أفكار ابن القيم حول الحب في الله، فيرى المؤلف أنه ربما تعلمها من شيخه، يقول بنبرة المكتشف للنص النادر (لا يبدو من الضروري إذن أن نرى في تصوف ابن قيم الجوزية نتيجة تأثير من خارج الحنبلية حتى فيما يخص أفكاره حول حب الله، التي ربما يكون تعلمها أصلا من شيخه ابن تيمية وبالفعل نحن نملك الآن نصا يصف فيه ابن تيمية عبادة الله على أنها تتضمن حبا خالصا كاملا له ((والعبادة تتضمن كمال الحب وكمال التعظيم وكمال الرجاء والخشية والإجلال والإكرام))

ولأننا في معرض الحديث عن خلل المؤلف في استخدام مصطلح التصوف، فنجد هنا يستشهد على صوفية ابن تيمية التي ربما كما يرى أنها تسربت لتلميذه ابن القيم بمجرد فكرة (كمال الحب لله)، وفي موضع سابق لهذا يتحدث عن صوفية ابن القيم ويجعل أبرز الأفكار الدالة على تصوفه هي أفكاره في حب الله.

وعند تحليل عبارة ابن تيمية في كمال الحب لله، نجد أنها اشتملت على ذكر كمال الحب، فإن كان وجه الاستشهاد به هو ذكر الحب في العبادة فهو صريح القراءان والسنة وعقيدة أهل السنة والجماعة من الحنابلة وغيرهم، وفي القراءان (والذين آمنوا أشد حبا لله)^{٤٤}، (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله)^{٤٥}، وقال تعالى (يحبهم ويحبونه)، وفي السنة (اللهم إني أسألك حبك وحب من يحبك)^{٤٦}، وفي الصحيحين أنه علق حلاوة الإيمان ب(أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما) وكل مؤمن هو بالضرورة محب لله، والأمر في هذا لا يحتاج إلى اكتشاف فهو منثور في كتب ابن تيمية يقول مثلا عن العبادة (وهي اسم يجمع كمال الحب لله ونهايته وكمال الذل لله ونهايته فالحب الخلي عن ذل والذل الخلي عن حب لا يكون عبادة وإنما العبادة ما يجمع كمال الأمرين ولهذا كانت العبادة لا تصلح إلا لله)^{٤٧}، ومثل هذا في كتبه كثير، ولا يفهم أحد من كلام ابن تيمية هذا اعتبار الحب كمال العبادة بل كمال الحب جزء في العبادة وفهم هذا بدهي من تقريراته الغزيرة، حتى العبارة التي أوردها المؤلف كما تلحظ فيها عبادات أخرى غير الحب مما يعني أن كمال الحب جزء في عبادة الله.

فهل يحاول المؤلف جعل الحب عند ابن تيمية وابن القيم هو من قبيل حب أهل التصوف الطريقي؟ فهناك فروقات محورية بين الحب الإلهي عند الصوفية وعند أهل السنة والجماعة (الحنابلة)، والصوفية كتبهم محشوة بالحديث عن حب يراه الحنابلة بدعيا فهم يتحدثون عن الحب باعتبار المحبة والعشق أصل وجود العالم و (الحب أصل المعرفة)، ثم القول بالفناء ثم بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود ثم باستحلال ما حرم الله تعالى وسقوط التكليف.

⁴⁴ سورة البقرة الآية (١٥٦)

⁴⁵ سورة آل عمران الآية (٣١)

⁴⁶ أخرجه أحمد في المسند (٢٤٣/٥)، والترمذي وحسنه في كتاب الدعوات (٣٦٩/٥).

⁴⁷ (مجموع الفتاوى ١٩/١٠).

فحب المتصوفة لله يجعلونه غاية العبادة، ويسيرون إلى الله بالحب وحده دون الخوف والرجاء، كقول رابعة العدوية (إلهي ان كنت عبدتك خوفا من نارك فاحرقني بها وإن كنت عبدتك لأجل جنتك فاحرمني منها، وأما إذا كنت عبدتك من أجل محبتك فلا تحرمني جمالك الأزلي)، ويميل بعض المؤرخين إلى اعتبار رابعة رائدة هذا التعبير في عبادة الله ومناجاته وتعظيم جانب الحب على حساب باقي أركان العبادة⁴⁸، بل سماها بعضهم (شهيدة العشق الإلهي)⁴⁹، وليست رابعة وحدها بل انطلق منها فغلب هذا الأصل على أهل التصوف يقول إبراهيم بن أدهم (ربي إنك تعلم أن الجنة لاتزن عندي جناح بعوضة إذا أنت آنستني بذكرك وورزقتني حبك وسهلت علي طاعتك)⁵⁰، ومن هنا بدأ ثم تطور الحب الإلهي إلى العشق الإلهي ثم السكر الناتج عن العشق الإلهي، ومنهم من مات لغلبة العشق ولهم مخاوف وأحزان قاتلة واختلال في العقول ومبالغات في التنسك، وسقوط التكاليف وتحليل الحرام وهذا وارد في بابه في كتب تراجم الصوفية.

بخلاف أهل السنة والجماعة الحنابلة فمعلوم أن هذه النعمة عندهم مصادمة لما استقرت عليه النصوص وفعل السلف وما امتدح الله به عباده أن يطيروا إليه على جناح الرغب والرهب (ويدعوننا رغبا ورهبا) قال الطبري: (رغبا في رحمة الله، ورهبا من عذاب الله، ولا ينبغي لأحدهما أن يفارق الآخر).

د.محمود حمدي زقزوق، الموسوعة الإسلامية العامة، وزارة الأوقاف القاهرة، ٢٠٠٣م، ص(٤٩٤) والمدخل إلى دراسة الأديان عبد الرزاق محمد

⁴⁸أسود (٢٢/٢) .

⁴⁹عبد الرحمن بدوي ، شهيدة العشق الإلهي وكالة المطبوعات ، الكويت .

⁵⁰حلية الأولياء (٣٦/٨) .

وعلى جناحي الخوف والطمع (وادعوه خوفا وطمعا) قال القرطبي: (أمر بأن يكون الإنسان في حالة ترقب وتخوف وتأميل لله عز وجل، حتى يكون الرجاء والخوف للإنسان كالجناحين للطائر يحملانه في طريق استقامته، وإن انفرد أحدهما هلك الإنسان).

وابن تيمية يتعقب المتصوفة بأنهم اشتغلوا بالحب وتركوا الاتباع وهو دليله الذي امتحن الله به في القرآن، وابن تيمية نفسه الذي يحاول المؤلف نسبه إلى مطلق مذهب التصوف وجعله قادريا لابسا لخرقة التصوف له تعقبات كثيرة على هذا الحب الذي عليه أهل التصوف فهو ينطلق من أن مفهوم العبادة يشتمل على الحب والخوف والرجاء، وجعل محبة الله منوطة بالإتباع على ضوء قول الله تعالى (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله)، يقول رحمه الله (..ولهذا قد وجد في نوع من المتأخرين من انبسط في دعوى المحبة حتى أخرجه ذلك إلى نوع من الرعونة والدعوى التي تنافي العبودية)، ويقول أيضا: (وكثير من السالكين سلكوا في دعوى حب الله أنواعا من الجهل بالدين، إما من تعدى حدود الله، وإما من تضييع حقوق الله، وإما من إدعاء الدعوى الباطلة التي لا حقيقة لها)⁵¹

ويقول أيضا (والذين توسعوا من الشيوخ في سماع القصائد المتضمنة للحب والشوق واللوم والعدل والغرام كان هذا أصل مقصدهم، ولهذا أنزل الله آية المحبة محنة يمتحن بها المحب، فقال (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) فلا يكون محبا لله إلا من يتبع رسوله، وطاعة الرسول ومتابعته لا تكون إلا بتحقيق العبودية، وكثير ممن يدعي المحبة يخرج عن شريعته وسنته، صلى الله عليه وسلم، ويدعي من الخيالات ما لا يتسع هذا الموضوع لذكره، حتى يظن أحدهم سقوط الأمر . وتحليل الحرام له)، وقال أيضا (وكثير من الضالين الذين اتبعوا أشياء مبتدعة من

⁵¹ العبودية لشيخ الاسلام ابن تيمية ص طبعة الإفتاء ٩٠

الزهد والعبادة على غير علم ولا نور من الكتاب والسنة وقعوا فيما وقع فيه النصارى من دعوى المحبة لله مع مخالفة شريعته وترك المجاهدة في سبيله ونحو ذلك)..

وفي مناقشة ابن تيمية لمناجاة المتصوفة المتقدمة بجعلهم عبادة الله هي لأجل حبه وليس رغبة في جنته أو خوفاً من ناره يرى أن ذلك جاء من قصور علمهم بالجنة فقصروها على الحسيات ونسوا ما فيها من القرب من محبوبهم ورضاه ورؤيته فقال:

(لما ظنوا أن الجنة لا يدخل فيها النظر إليه، صاروا يستخفون بمسمى الجنة، ويقول أحدهم: ما عبدتك شوقاً إلى جنتك، ولا خوفاً من نارك، وهم قد غلطوا من وجهين:

أحدهما: أن ما يطلبونه من النظر إليه والتمتع بذكره ومشاهدته، كل ذلك في الجنة.

الثاني: أن الواحد من هؤلاء لو جاع في الدنيا أياماً، أو ألقى في بعض عذابها، طار عقله، وخرج من قلبه كل محبة؛ ولهذا قال سمنون:

وليس لي في سواك حظ... فكيفما شئت فامتحنني

ابتلي بعسر البول، فصار يطوف على المكاتب، ويقول: ادعوا لعكمم الكذاب وأبو سليمان لما قال: قد أعطيت من الرضا نصيباً، لو ألقاني في النار لكنت راضياً، ذكر أنه ابتلي بمرض، فقال: إن لم يعافني وإلا كفرت، أو نحو هذا، والفضيل بن عياض ابتلي بعسر البول، فقال: بحبي لك إلا فرجت عني . فبذل حبه في عسر البول، فلا طاقة لمخلوق بعذاب الله، ولا غنى به عن رحمته)⁵².

⁵² النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية

ولابن القيم أيضا الذي يرجح المؤلف أن أفكار التصوف إنما تسربت إليه من ابن تيمية تعقبات على المتصوفة في باب الحب، ينص ابن القيم في مواضع من مدارج السالكين على دحض فكرة الحب الإلهي كما هي عند الصوفية ويرى أنها طريقة ضلال وعنده أن طريق الاستقامة أن تعبد الله كما أمرك راغبا راهبا - كما سيأتي-، فيقول في نقد فكرتهم حول عبادة الله لأجل حبه وليس لجنته كلاما قريبا من كلام شيخه فيقول:

(والتحقيق أن يقال: الجنة ليست اسما لمجرد الأشجار والفواكه والطعام والشراب والحدود العينية والأنهار والقصور وأكثر الناس يغلطون في مسمى الجنة، فإن الجنة اسم لدار النعيم المطلق الكامل، ومن أعظم نعيم الجنة التمتع بالنظر إلى وجه الله الكريم، وسماع كلامه، وقرّة العين بالقرب منه، وبرضوانه، فلا نسبة للذة ما فيها من المأكول، والمشروب، والملبوس، والصور، إلى هذه اللذة أبداً، فأيسر يسير من رضوانه أكبر من الجنان وما فيها من ذلك)⁵³ وسيأتي الحديث عن موقف ابن القيم من الصوفية.

وينكر ابن تيمية أيضا في حب المتصوفة فكرة (العشق الإلهي) التي يتغنى بها المتصوفة وهي أثر للغلو في الحب على حساب الإتياع والموازنة، ويسوق ابن تيمية أثرا عن عبد الواحد بن زيد أنه قال: (لا يزال عبدي يتقرب إلى يعشقني وأعشقه)، وقد نبعت لغة العشق في أدبيات المتصوفة قديما فبعد الواحد بن زيد في القرن الثاني الهجري، يقول عن مقولة ابن زيد (وهذا قول بعض الصوفية، والجمهور لا يطلقون هذا اللفظ في حق الله، لأن العشق هو المحبة المفرطة الزائدة على الحد الذي ينبغي، والله تعالى محبته لانهاية لها فليست تنتهي إلى حد لا تنبغي مجاوزته، قال هؤلاء - أي الجمهور - : والعشق مذموم مطلقا لا يمدح لا في محبة الخالق ولا المخلوق، لأنه المحبة المفرطة الزائدة على الحد المحمود، وأيضا فإن لفظ العشق إنما

⁵³ مدارج السالكين (٢ / ٨٠) .

يستعمل في العرف، محبة الإنسان لإمرأة أو صبي، لا يستعمل في محبة كمحبة الأهل والمال والوطن، والجاه ومحبة الأنبياء والصالحين، وهو مقرون كثيرا بالفعل المحرم، إما بمحبة امرأة أجنبية أو صبي يقترن به النظر المحرم، واللمس المحرم وغير ذلك من الأفعال المحرمة⁵⁴.

ويؤكد تلميذه ابن القيم الفكرة أيضا في نقد (العشق الالهي) فيقول في اغائة اللهفان: (ولما كانت المحبة جنسا تحته أنواع متفاوتة في القدر والوصف، كان أغلب ما يذكر فيها في حق الله تعالى ما يختص به ويليق به، كالعبادة والإنابة والإخبارات، ولهذا لا يذكر فيها العشق والغرام والصبابة والشغف والهوى.. وقد يذكر لفظ المحبة كقوله تعالى (يحبهم ويحبونه)، والحاصل أن المسلم ينبغي له أن يتقيد بالألفاظ الشرعية ولا يجوز له أن يطلق ألفاظا في حق الله تعالى لم ترد في الكتاب ولا في السنة⁵⁵)، ولا يمكن جمع كل ردود ابن تيمية على الصوفية في باب الحب، ولكن هذه نماذج ومن الممكن الاستزادة من ذلك النقد في الرسائل التي سنشير إليه تحت كل عالم من العلماء الذين استشهد بهم مقدسي.

وبالجملة فإن نسبة ابن تيمية للتصوف بذكره للحب في بعض عباراته هو خلل في تصور مذهب التصوف، فهذه المذكورة أعلاه نماذج من نقده الواسع لفكرة الحب الإلهي عند المتصوفة، وأما الحب المتزن لله كما أمر الذي هو من صميم الإيمان فهذه المذاهب كلها وهؤلاء الأئمة كلهم من رموز المذاهب الموالية والمعادية للتصوف عندها ما لا يحصى من الكلام في حب الله سبحانه وتعالى.

⁵⁴ مجموع الفتاوى (١٣٠/١٠).

⁵⁵ اغائة اللهفان (١٣٣/٢).

الخلل الثاني:

في تعقّب جورج مقدسي للمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون^{٥٦} المتخصص في دراسات التصوف وله منشوراته عن رموز التصوف كالحلاج وابن سبعين وغيرهم، نجد أن مقدسي يحكي رأي ماسينيون (أن أهل السنة والجماعة لم يكونون في أي وقت مجتمعين على إدانة التصوف وأن الإسلام السني لم يخرج أبدا التصوف المعتدل من الجماعة) فيعلّق عليه (غير أنه يتوجب تعديل تأكيداتاه فيما يخص عداء بعض الحنابلة للتصوف من مثل ابن الجوزي وابن تيمية وابن القيم) ثم يعود بنبرة الإكتشاف ليقول (في ضوء تفسير جديد للوقائع التي أصبحت مذكّات بحوزتنا خصوصا بفضل بعض الوثائق المكتشفة حديثا)

فإذا كان المؤلف رغم مطالعته لرأي ماسينيون حول التصوف المعتدل الذي يقبل به الإسلام السني إلا أنه عاد ليؤكد أن هناك اكتشافات جديدة تجعلنا نغير مفهومنا حول علاقة الحنابلة بالتصوف ليس المعتدل فقط، فهو ينفي أن الحنابلة إنما دعموا التصوف المعتدل بل هم قد دخلوا إلى أبعد من ذلك في التصوف وهذا ما جاءت تبين خلله الدراسة، وهذا يؤكد اكتشافات المؤلف في مثل نسبة لبس الخرقة لابن تيمية ونسبته للطريقة القادرية وغيرها من اكتشافاته في افكار الحب عند ابن القيم والايحاءات الحلاجية أو لبس الخرقة القادرية عند ابن قدامة، وهذا من آثار عدم تحرير مفهوم التصوف ولو تحرر في السياق البحثي لتبين أن آراء كبار رموز المدرسة مع نوع من التصوف لا يتعارض مع الإسلام ومنهج أهل السنة الحنابلة.

ماسينيون، لويس "١٨٨٣م - ١٩٦٢م: Louis Massingon" ولد في باريس وحصل على دبلوم الدراسات العليا في بحث عن المغرب، كما حصل على دبلوم اللغة العربية من مدرسة اللغات الشرقية الحية (فصحي وعامية)، زار كلاً من الجزائر والمغرب، وفي الجزائر انعقدت الصلة بينه وبين بعض كبار المستشرقين؛ مثل: جولديهر، وآسين بلانوس، وسنوك هورخرونيه، ولي شاتيليه.

^{٥٦}. التحق بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة عدة أعوام (١٩٠٧م - ١٩٠٨م)، وفي عام ١٩٠٩م عاد إلى مصر، وهناك حضر بعض دروس الأزهر، وكان مرتدياً الزي الأزهرى، زار العديد من البلاد الإسلامية؛ منها: الحجاز، والقاهرة، والقدس، ولبنان، وتركيا، عمل معيداً في كرسي الاجتماع الإسلامي في معهد فرنسا (١٩١٩م - ١٩٢٤م)، وأصبح أستاذ كرسي (١٩٢٦م - ١٩٥٤م)، ومديراً للدراسات في المدرسة العلمية العليا حتى تقاعده عام ١٩٥٤م له: الدراسات الإسلامية في إسبانيا، آلام الحلاج، تاريخ العقائد الفلسفية

الخلل الثالث: (الخلط بين مصطلح زاهد ومصطلح صوفي)

يقول مقدسي (فقراءة طبقات ابن رجب تسمح لنا مثلاً باكتشاف أن مصطلح (زاهد) الذي يحمل غالباً معنى النسك والتقشف، يستخدم أيضاً بمعنى صوفي، في دراسة حديثة لنا وجدنا أنه من بين الحنابلة الذين تناولهم كتاب ابن رجب المار الذكر أكثر من مئة صوفي مما يشكل سدس عدد الحنابلة المذكورين في الكتاب)

والذي يظهر أن جعل مصطلح (زاهد) دلالة على كونه (صوفي) خطأ وخلل بحثي، لأن زاهد على طريقة السلف في الاتباع وعدم الابتداع لا يعتبر صوفياً نسبة إلى الطائفة فهذا إشكال في التصور، فكلمة زاهد وصف أعم من صوفي فليس كل زاهد صوفي وكل صوفي زاهد، ومما يجلي الفرق بين اللفظين أنه لم يذم أحد من العلماء الزهد وكثرت عنهم النصوص في ذم التصوف .

ونترك التعليق لأبي حفص السهروردي الذي يقال أنها (انتهت إليه الرياسة في تربية المريدين)⁵⁷ يقول موضحاً علاقة لفظ الزهد بالتصوف (فقد تشبه الإشارات في الفقر بمعنى الزهد تارة وبمعاني التصوف تارة، ولا يتبين للمسترشدين بعضها مع البعض، فنقول: التصوف غير الفقر، والتصوف غير الزهد، فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر، ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفياً وإن كان زاهداً وفقيراً)⁵⁸.

ثم ذهب المؤلف بعد أن قرر أنه (قد يستخدم لفظ زاهد بمعنى صوفي) ليحصي من أطلق عليهم ابن رجب في طبقات الحنابلة وصف زاهد باعتبار أنه قصد صوفي والموضوعية المتحررة في عبارة (قد يستخدم) زال كلياً أثرها ليأتي القطع والبناء على هذا القطع، ليخرج بعد هذه

⁵⁷ قالها عنه ابن النجار، سير أعلام النبلاء (٢٧٣/٢٢).

⁵⁸ عوارف المعارف، للسهرودي ص ٧٩.

التقارير الخاطئة بالنتيجة الخاطئة طبعاً، وهي أن هناك أكثر من مئة صوفي حنبلي مما يشكل سدس عدد الحنابلة في الكتاب، ولا يبدو أن هذه الآلية من الموضوعية وليست جارية على قواعد البحث العلمي والمنهجية التحليلية المنضبطة ، ولا شك أن لفظة زاهد لا تفيد المعنى المقصود في محل البحث إلا في سياقاتها بعد ثبوت النسبة الى الصوفية كما هو معلوم متقرر فلفظ الزهد أعم من لفظ التصوف.

الخلل الرابع:

نشأ عن ما تقدم نسبة جماعة من كبار علماء المذهب إلى التصوف، فيأترى أيُّ تصوف المنسوب إليه كبار الحنابلة وأنت كما ترى أمام مصطلح شديد الاضطراب ومصطلح مر بأطوار مختلفة هل هو التصوف الطريقي؟؟ أم التصوف السلبي الجبري؟؟ أم تصوف الأوائل الايجابي وما فيه من الزهد والعبادة النقية من البدعة والخرافة؟؟ ولم يستثن المؤلف إلا تصوف الحلولية فقد ذكر أنها منتقدة عندهم وهذا يعني قبول ما دون ذلك من الضلالات في المرحلتين الأولى والثانية، وهنا يظهر خلل عدم تحرير مفهوم التصوف فنقد العلماء المذكورين منصب بغزارة أيضا على الخلل الحاصل في البدع ومصادر التلقي وسوء الأدب مع الله وتبيين مفهوم العبادة، ومثل ذلك الكثير في التصوف الطريقي، وهذا كله في المرحلة الأولى والثانية قبل الحلولية، والحلولية حتى جمهور المتصوفة مخالفين لهم في هذا المنحى الفاسد ، لكن المؤلف عاد ليجعل هؤلاء العلماء ابن تيمية وابن القيم وابن قدامة هم النموذج التطبيقي للأصل التنظيري الذي تحدث عنه في بداية الفصل وهو نسبة الحنابلة للتصوف دون شطحات الحلولية وحدها وهذا آوان الحديث عن هؤلاء العلماء.

استعراض نماذج المؤلف من الحنابلة الصوفية :

إذا وضعنا منهج المؤلف الذي ذكره سابقا على طاولة التحليل نجد أنه يحاول إثبات فكر المدرسة بالدراسات المنوغرافية الشاملة عن كبار الرموز وفي تطبيقات المؤلف جاء برموز منهم:

1- ابن تيمية.

2- ابن القيم.

3- ابن قدامة.

ثم جزم أنهم صوفية وأنه يمتلك نصوص نادرة تم اكتشافها تثبت أنهم صوفية طريقيون.

أولا: ابن تيمية.

يجزم هنا أنه صوفي وفي مقاله الآخر باللغة الانجليزية يحاول جاهدا إثبات أن ابن تيمية صوفي قادري وذلك لكيلا تظن أنه يقصد بالتصوف ذلك المعنى عند السلف والممدوح شرعا بل هو التصوف الطريقي، فترطم مباشرة بنقل له عن هنري لاووست أستاذه والذي يعتبر متخصصا بابن تيمية يقول (فقد حدثنا هنري لاووست منذ زمن طويل عن ميول هذا العالم الحنبلي نحو الصوفية وقال لنا: إنه من العبث البحث في مؤلفاته عن إدانة التصوف.) هذا التعميم ليس طرفة ولا اتى من شخص غائب عن مشاريع ابن تيمية بل جاء من هنري لاووست المستشرق الأكثر اختصاصا والتصاقا بمؤلفات ابن تيمية وبغض النظر عن دقة النقل لكن هذا العموم فيه انحراف فاحش فجزء لا يمكن الإستهانة به من مشاريع ابن تيمية كانت في إدانة التصوف البدعي وممارسات المتصوفة، ومحاولة من المؤلف في ترقية هذا التعميم الفاحش يرجع فيقول (صحيح أن ابن تيمية عارض التصوف الراديكالي لجماعة الإتحاد والحلول إلا إنه لم يخف إعجابه بمؤلفات متصوفة مثل الجنيد وسهل التستري وأبي القاسم القشيري وأب حفص السهروردي وعبدالقادر الجيلاني)

يعود المؤلف ليحاول حصر نقد ابن تيمية للمتصوفة والتصوف في الحلولية وحدهم وهنا إشكال معرفي كبير جدا ولو أن المؤلف قام بجهد يسير ليس بدراسات مونوغرافية كما اقترح هو بل باطلاع فهرسي بسيط على مواضيع ومحاور كتب ابن تيمية وما كتب عنه فسيجد لابن تيمية عشرات المسائل التي يدين فيها التصوف غير مسألة الحلول والاتحاد خذ مثلا: مصادر التلقي عندهم كالذوق والوجد والكشف وحقيقة الذات الإلهية والغلو في الأشخاص وتقديس القبور والأضرحة والدعاء والإستغاثة بغير الله، موقفهم من الصفات والنبوة والمعجزات والولاية والكرامات وقولهم في الجنة والنار ونقد احوالهم المبتدعة من الجوع والسهر والخلوة والصمت والعزلة والسكر والوله والجنون وقولهم في السماع وفي الخرق والبيعات وما إلى ذلك.

ونكتفي هنا بسرد الكتب التي درست موقف ابن تيمية من التصوف لأن دراسة موقف ابن تيمية من التصوف ليس عناية هذه الورقة ويطول به المقام جدا وإنما عناية الورقة في محاسبة المؤلف في التنظير والتطبيقات فمن تلك الكتب:

- 1- التصوف في تراث ابن تيمية، للدكتور محمود سعد الطبلاوى.
- 2- ابن تيمية والتصوف، مؤلف للأستاذ الدكتور مصطفى حلمي.
- 3- موقف ابن تيمية من الصوفية، رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود، للدكتور محمد بن عبد الرحمن العريفي.
- 4- موقف ابن تيمية من التصوف والصوفية، رسالة ماجستير بكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، الدكتور أحمد بن محمد بناني.

في هذه الدراسات حديث موسع حول موقف ابن تيمية من التصوف واختيار ابن تيمية بهذا الصدد لم يكن موفقا أبدا، لأن ابن تيمية من أوسع من نقد التصوف سواء من الحنابلة أو من غيرهم، ولكن رأي ابن تيمية في التصوف أنه لا يمكن مدحه بإطلاق أو ذمه بإطلاق لاسيما وقد

تغيرت اطواره ولا سيما وأن مذهبهم ليس له أصول متفق عليها، ويبدو أن هذا النفس هو غاية الانصاف والتحرير في هذا الباب ففي عباد المتصوفة الأوائل اتباع للسنة وتحري لها ما ليس في الأواخر الذين فشت فيهم الخرافات والبدع، وحين غاب التحرير العلمي لهذا المعنى عند المؤلف حصل اللبس والاشكال.

وفي استعراض الأسماء التي ذكرها المؤلف نجد انهم جماعة أكثرهم من متقدمي المتصوفة ومدحهم ابن تيمية وتعقبهم في بعض الخلل والأخطاء في منهج يبين التوازن في هذا الباب، والأولين من المتصوفة كما تقدم حالهم حسنة على بعض الخلل البسيط فقد ذكر مقدسي ثناء ابن تيمية على الجنيد والجنيد قد برأه ابن تيمية من بدع التصوف فبرأه من بدعة السماع⁵⁹، وبرأه من الشطح وغيبة العقل⁶⁰، بل نقل كلامه في نقد بعض الصوفية في القول بسقوط التكاليف وغيره ونقل عنه أنه قال عن هذا القول: (فالزنى والسرقه وشرب الخمر خير من هذا)⁶¹، فمن تحرر عنده معنى التصوف أدرك سبب ثناء ابن تيمية والحنابلة على بعضهم ونقدهم لأخرين، وكذلك سهل التستري فهو يراه من خيرة المتصوفة وقد برأه ابن تيمية من بعض بدع التصوف التي لحقت بالمذهب، وكذلك القشيري فقد تعقبه في الرسالة القشيرية وكان أشعريا تلميذا لابن فورك، فهل كان الحنابلة أيضا على وفاق وودية مع الأشاعرة أيضا لمجرد ثناء ابن تيمية عليه؟!، بل بين ابن تيمية أنه حدث بين القشيري وبين الحنابلة نفور، ولكنه يجدر التنبيه هنا أن هناك خلط كبير في الكتابات بين القشيري أبو القاسم صاحب الرسالة، وبين ابنه أبو نصر وهو الذي وقعت بينه وبين الحنابلة الفتنة الشهيرة التي وقعت في بغداد وتعرف بـ (فتنة

⁵⁹ الاستقامة (٤٠٤/١).

⁶⁰ الفتاوى (٢٢١/١٠).

⁶¹ الفتاوى (٩٥/٢).

القشيري)، كما يقع الخلط بينهما أيضا في كتابات التفسير فإن لكليهما كتاب في تفسير القرآن الكريم.

فابن تيمية كان يمدح المتصوفة الأوائل في معرض ذمه لمذهب المتصوفة الأواخر وما ظهر فيها من البدع فقد كان رحمه الله يبرأهم من البدع التي أصبحت أصول في مذهب التصوف رغم ادعائهم أنهم على مذهب هؤلاء الشيوخ، وينقلون على لسانهم الباطل الكثير، وإن وجدت عندهم أخطاء فلا تقارن بأخطاء متأخري التصوف فكان ابن تيمية يستشهد بحق أولئك على باطل هؤلاء لدعواهم المتكررة بالاتباع لهم وتعظيمهم لهم.

ثم جاء المؤلف بعد ذلك أيضا بنبرة المكشف (اكتشفنا مؤخرا وثائق ونصوصا جاءت تدعم ماكتبه لاووست في هذه الوثائق النصوص يؤكد ابن تيمية بنفسه أنه انتمى إلى طريقة عبدالقادر الجيلاني الصوفية يقول ابن تيمية (لبست الخرقه المباركة للشيخ عبد القادر وبينه اثنان) وقال أيضا لبست خرقه التصوف من طرق جماعة من الشيوخ منهم الشيخ عبدالقادر الجيلاني الذي تعتبر طريقته أعظم الطرق وأشهرها) وذكر أن هذا المقطع الأخير يورده يوسف بن عبدالهادي في كتابه (بدع⁶² العلقه بلبس الخرقه).

وهذا الكلام فيه عدة ملاحظات علمية نبدأها بتمهيد حول خرقه التصوف هذه فقد كتب الدكتور سليمان السحيمي كتابا موسعا عنونه بـ (خرقة التصوف عرض ونقد)، والخرقة لغة: القطعة من الثوب الممزق، واصطلاحا: هي ما يلبسه المريد من شيخه الذي دخل في إرادته، ويرى الصوفية أن في لبسها معنى المبايعه، وأنها تمثل عتبة دخول المريد في صحبة الشيخ الذي يتولى تربيته

⁶² سيأتي أن اسم الكتاب (بدء العلقه) .

وتهذيب أخلاقه وتقويم سلوكه^{٦٣} ، وجاء في موسوعة الصوفية (والخرقة لذلك فيها البركات والطيبات يورثها الشيخ للمريد وحالها حال قميص يوسف عليه السلام ، ترد بصيرة المرید وتورثه العلم)^{٦٤} ، وجزم بعض الباحثين أن لبس الخرقة من تسريبات الديانات لاسيما البوذية على المتصوفة وجمع د. محمد الأعظمي هذه العلاقة بين الصوفية والبوذية في كتاب عنونه (فصول في أديان الهند وعلاقة التصوف بها)^{٦٥} .

وفي إيضاح معنى الخرقة عند المتصوفة يلوح لك ما فيها من البدعة والخرافة وحين نريد معرفة رأي ابن تيمية فيها فلنسمع إلى محكم تقريره قال الشيخ:

(فصل: وأما لبس الخرقة التي يلبسها بعض المشايخ المریدين: فهذه ليس لها أصل يدل عليها الدلالة المعتبرة من جهة الكتاب والسنة، ولا كان المشايخ المتقدمون وأكثر المتأخرين يلبسونها المریدين، ولكن طائفة من المتأخرين رأوا ذلك واستحبوه قد استدل بعضهم بأن (النبي صلى الله عليه وسلم ألبس أم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص ثوبا وقال لها: سنا) والسنا بلسان الحبشة الحسن ، كانت قد ولدت بأرض الحبشة فلهذا خاطبها بذلك اللسان واستدلوا أيضا بحديث (البردة التي نسجتها امرأة للنبي صلى الله عليه وسلم فسأله إياها بعض الصحابة فأعطاه إياها وقال: أردت أن تكون كفنا لي) وليس في هذين الحديثين دليل على الوجه الذي يفعلونه، فإن إعطاء الرجل لغيره ما يلبسه كإعطائه إياه ما ينفعه وأخذ ثوب من النبي صلى الله عليه وسلم على وجه البركة كأخذ شعره على وجه البركة وليس هذا كلباس ثوب أو قلنسوة على وجه المتابعة والافتداء ؛ ولكن يشبه من بعض الوجوه خلع الملوك التي يخلعونها على من يولونه كأنها شعار

⁶³ مفاهيم إسلامية: عبدالحميد مذكور، ص (١٣٤) ، واصطلاحات الصوفية للكاشاني ص (١٧٨) .

⁶⁴ ص (٧٣٥) .

⁶⁵ انظر ص (٣٧٨) وانظر كتاب خرقة التصوف عرض ونقد ص (٣٩٨) المطلب الثاني : بيان أن لبس الخرقة مأخوذ من الديانات السابقة

وعلاوة على الولاية والكرامة ؛ ولهذا يسمونها تشريفاً، وهذا ونحوه غايته أن يجعل من جنس المباحات، فإن اقترن به نية صالحة كان حسناً من هذه الجهة وأما جعل ذلك سنة وطريقاً إلى الله سبحانه وتعالى فليس الأمر كذلك ^{٦٦}

وللشيخ حديث طويل حول أسانيد الصوفية في الخرقه يقول:

(قلت لبس عمر للخرقة وإلباسه ولبس رسول الله صلى الله عليه وسلم للخرقة وإلباسه يعرف كل من له أدنى معرفة انه كذب وأما الإسناد المذكور ما بين أبي سعيد إلى عمر فمجهول وما أعرف لهؤلاء ذكراً لا في كتب الزهد والرقائق ولا في كتب الحديث والعلم ومن الممكن أن يكون بعض هؤلاء كانوا شيوخاً وقد ركب هذا الإسناد عليهم من لم يعرف أزمانهم والله اعلم بحقيقة أمرهم..) ^{٦٧}

وفي معرض حديثه عن لباس (الفتوة) الصوفي ومحاولة نقله عن النبي قال: (والكذب في هذا أظهر من الكذب فيما ذكر من لباس الخرقه وان النبي صلى الله عليه وسلم تواجد حتى سقطت البردة عن رداءه وانه فرق الخرق على أصحابه وان جبريل أتاه وقال له أن ربك يطلب نصيبه من زيق الفقر وانه علق ذلك بالعرش فهذا أيضاً كذب باتفاق أهل المعرفة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجتمع هو وأصحابه على سماع كف ولا سماع دفوف وشبابات ولا رقص ولا سقط عنه ثوب من ثيابه في ذلك ولا قسمه على أصحابه وكل ما يروى من ذلك فهو كذب مخلوق باتفاق أهل المعرفة بسنته) ^{٦٨}

^{٦٦} الفتاوى (١١/٥١٠).

^{٦٧} الفتاوى (١١/١٠٣).

^{٦٨} الفتاوى (١١/٨٥).

فخرقة التصوف التي يزعمون أنها تتصل سندا بالنبي صلى الله عليه وسلم يعترض ابن تيمية عليها باعتراضات الأولى: أنها لا تثبت سندا بل قال الشوكاني (باطل لا أصل له، قال ابن حجر: لم يرد في خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ألبس الخرقَةَ على الصورة المتعارفة بين الصوفية أحداً من أصحابه، ولا أمر أحداً من أصحابه يفعل ذلك، وكل ما يروى من ذلك صريحاً فهو باطل.

وقال: من المفترى أن علياً ألبس الخرقَةَ الحسن البصري؛ لأن أئمة الحديث لم يثبتوا للحسن من علي سماعاً، فضلاً عن أن يلبسه الخرقَةَ. وقد صرح بمثل ما ذكر ابن حجر جماعةً من الحفاظ كالدمياطي، والذهبي، وابن حبان، والعلائي، والعراقي، وابن ناصر⁶⁹.

ثم بعد أن أبطل أسانيداً في غير ما موضع من كتبه رجع ثانياً: ليقرر حكمها فصرح (فهذه ليس لها أصل يدل عليها الدلالة المعتبرة من جهة الكتاب والسنة) ثم صرح (وأما جعل ذلك سنة وطريقاً إلى الله سبحانه وتعالى فليس الأمر كذلك) قال (وليس في هذين الحديث دليل على الوجه الذي يفعلونه) ولم يقل نفعه وقال (قد عقل بالنقل المتواتر أن الصحابة لم يكونوا يلبسون مريديهم خرقَةَ ولا يقصون شعورهم ولا التابعون ولكن هذا فعله بعض مشايخ المشرق من المتأخرين) ومعلوم أن هذا الكلام على سبيل الذم لما تقرر من وجوب الاتباع.

وهنا نقدم للباحث تساؤل بعد الاستعراض المتقدم لنقض ابن تيمية لهذه البدعة من حيث الإسناد ومن حيث المشروعية، أليس من أبسط مقتضيات الدراسات المنوغرافية والبحث

لفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ص ٢٢٨، ٢٢٩)، المكتب الإسلامي الطبعة الثالثة (١٤٠٧ هـ -

١٩٨٧) م⁶⁹.

الشامل والاستيعابي هو النظر في كافة أقوال وآراء المؤلف وجعلها سويا على طاولة التحليل أم أننا نضرب بصريح رأي المؤلف الذي عبر به عن نفسه لنجلب نقل من جاء بعده بأزيد من مئة سنة يخبرنا عنه أنه لبسها أو أشاد بها نحن هنا بحاجة إلى تطبيق المنهج العلمي التحليلي للنظر والفحص وليس الدخول في القضية بآراء مسبقة ثم التعلق بأي قول وغض الطرف عن عشرات النصوص التي تثبت خلافه.

ثم نأتي لهذا الناقل فقد ذكر المؤلف أنه يوسف بن عبد الهادي في كتابه (بدع العلقه بلبس الخرقه) فمن هو هذا المؤلف وما هو هذا الكتاب؟؟:

جاء هكذا اسم الكتاب (بدع العلقه) في الترجمة والحقيقة أن الكتاب اسمه (بدع العلقه بلبس الخرقه) ومؤلفه جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي بن قدامة، القرشي العمري يعرف كأبيه وجده ب ابن عبد الهادي، و ابن المبرد وأسرة آل المبرد، من أسرة آل عبد الهادي، وهم من آل قدامة الحنابلة، التي ترجع في نسبها إلى سالم ابن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ويخلط بعضهم بين ابن عبد الهادي الحافظ تلميذ بن تيمية محمد بن أحمد بن عبد الهادي (ت ٧٤٤) وبين جمال الدين أبو المحاسن (٩٠٩) صاحب النقل السابق.

وقد طبع كتابه هذا في دار الرازي بعمّان ضمن رسائل من التراث الصوفي عام ١٤٢٣ هـ بتحقيق د. إحسان ذنون الثامري، و د. محمد عبد الله القدحات، وقد توسع الباحث عبد الله البطاطي في مقدمة تحقيقه لكتاب (مقبول المنقول من علمي الجدل والأصول) في ذكر حال

المؤلف وعقيدته وتصوفه ونسبة كتبه إليه ، فأنت كما ترى أن هذا النقل يعتبره العور والمغالطة من جهات مختلفة:

- ١- ابن تيمية متوفى عام (٧٢٨)، وابن عبدالهادي ولد في (٨٤٠) فبينهما أزيد من مئة سنة، وبدهيات نقد النقل تخبرنا أن هناك انقطاع بينهما فلا يمكن قبول روايته عنه بالنظر العلمي.
- ٢- أن ذلك مخالف لما قرره ابن تيمية مما سبق بيانه من أن ذلك من البدع التي لا أصل لها.
- ٣- أن شأن ذلك الاشتهار لأن الطائفة القادرية أتباعها كثر وابن تيمية رأس في المذهب والفنون فالنظر العقلي يحيل أن يكون لابن تيمية مثل هذه ثم لا تنقل إلا بنقل يتيم منقطع.
- ٤- يقرر ابن تيمية أن ذلك باطل من حيث السند ولا يثبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكتبه مستفيضه في تبديع التقرب إلى الله بغير الطرق الواردة والثابتة.
- ٥- أن هذا عين ما انتقده ابن تيمية على أهل التصوف في الكثير مما يتقربون إلى الله به من غير الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.
- ٦- البحث العلمي المنصف يلزمنا بإحالة مشتبه كلام المؤلفين إلى محكم تقاريراتهم، فكيف نحاكمهم بكلام غيرهم وننقض به صريح تقاريراتهم هذه مغالطة كبرى.
- ٧- نقد ابن تيمية أصلا أن يتميز الأولياء بشيء من اللباس وهذا أصل عام فقال: (فصل: وليس لأولياء الله شيء يتميزون به عن الناس في الظاهر من الأمور المباحات فلا يتميزون بلباس دون لباس إذا كان كلاهما مباحا)^{٧٠} ويلحظ هنا أن هذا الكلام في مطلق تخصيص

⁷⁰ الفرقان ص (٣٤) .

اللباس فكيف إذا دخل فيه معنى التقرب إلى الله مع ما فيه من خلل التمييز.

٨- ثم لو سلمنا أن ابن تيمية لبسها مرة، ثم رجع على أصول التصوف وبدعه وشعائره بالنقض والنقد، عندها يكون الخبر أقرب إلى الذم منه إلى الثناء، ومن النفور منه إلى القرب، فما فائدة فعله مرة أمام تنظيره الطويل والمتباعد في المدد، وهل تقتضي الدراسات البحثية المنصفة أن نتجاهل تقارير ابن تيمية كله لنسبه لأمر فعله مرة واحده نقله عنه أحدهم بإسناد منقطع؟!، وكونه لبسها مرة ثم لم يعد إليها ولا جلس مجالسهم ولا حفظ له عليهم ثناء مطلق أو تصريح بانتساب.

٩- ابن تيمية رحمه الله يقرر الأصل في باب اللباس ثم يذكر طريق المنحرفين في هذا الباب فيقول:

(فصل وأما الأكل واللباس فخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم... وكذلك اللباس، كان يلبس القميص والعمامة، ويلبس الإزار والرداء ويلبس الجبة والفروج، وكان يلبس من القطن والصوف، وغير ذلك، لبس في السفر جبة صوف، وكان يلبس مما يجلب من اليمن وغيرها، وغالب ذلك مصنوع من القطن، وكانوا يلبسون من قباطي مصر، وهي منسوجة من الكتان، فسنته في ذلك تقتضي أن يلبس الرجل ويطعم مما يسره الله ببلده، من الطعام واللباس. وهذا يتنوع بتنوع الأمصار.

...فهذه الطريقة التي كان عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم هي أعدل الطرق وأقومها والانحراف عنها إلى وجهين:

قوم يسرفون في تناول الشهوات، مع إعراضهم عن القيام بالواجبات، وقد قال تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} ^{٧١} ، وقال تعالى: {فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا} ^{٧٢}

⁷¹الأعراف: ٣١]

وقوم يحرمون الطيبات، ويتدعون رهبانية، لم يشرعها الله . تعالي . ولا رهبانية في الإسلام،
وقد قال تعالي: { لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
الْمُعْتَدِينَ }^{٧٣} (٧٤)، ومعلوم أن الخرقَة وهي اسم للثوب الممزق هو تعمّد للباس الثوب
الممزق والبالى لأجل الدخول في إرادة الشيخ على ماسبق بيانه فبان تناقض تقارير ابن
تيمية في باب اللباس مع ما نسبه المؤلف إليه.

فأنت كما ترى لم يكن اختيار ابن تيمية موفقا أبدا لكثرة إرثه في نقد التصوف والأهم من ذلك
أن بحث المؤلف في هذا الباب يفتقر إلى الدقة والشمول والموضوعية.

ثانيا: ابن قيم الجوزية.

تطبيقا لنظرية المؤلف في أن رموز المذهب الحنبلي هم متصوفة طرقية وليس عندهم إشكال إلا
مع التصوف الحلولي ذكر ابن القيم فقال:

(هناك أيضا حالة الصوفي الحنبلي ابن قيم الجوزية حيث رأى البعض في أفكاره الصوفية
خصوصا ما يتعلق منها بحب الله تأثير الغزالي بدل من أن يكون ذلك من تأثير مدرسته الحنبلية،
ولا يبدو أنه كان هناك فهم لحقيقة أن هذا الصوفي الحنبلي كان قد شرح الكتاب الصوفي
الشهير منازل السائرين للصوفي الحنبلي الأنصاري الهروي)

ويقول في موضع آخر من نفس المبحث (لا يبدو من الضروري إذن أن نرى في تصوف ابن قيم
الجوزية نتيجة تأثير من خارج الحنبلية حتى فيما يخص أفكاره حول حب الله، التي ربما يكون

⁷² [مريم: ٥٩].

⁷³ [المائدة: ٨٧].

⁷⁴ الفتاوى (٥٥٥/١١) .

تعلمها أصلاً من شيخه ابن تيمية وبالفعل نحن نملك الآن نصاً يصف فيه ابن تيمية عبادة الله على أنها تتضمن حبا خالصاً كاملاً له ((والعبادة تتضمن كمال الحب وكمال التعظيم وكمال الرجاء والخشية والإجلال والإكرام)).

نلاحظ أن المؤلف في نسبة ابن القيم للتصوف غير من طريقتة قليلاً فليس عنده نص نادر تم اكتشافه في مخطوط ما لعالم متأخر، بل نجده يقفز على مسألة إثبات تصوفه إلى إثبات شيخه في التصوف، فيوحي للقارئ أن تصوف ابن القيم مفروغ منه كلياً، ولكن لم يبق لنا إلا أن نعرف الشيخ الذي استمد منه ابن القيم هذا التصوف، ومناقشة تصوف ابن القيم ستكون باستثناء مسألة أفكاره حول حب الله والتي تم بسط القول فيها عند الحديث عن آثار الخلل في عدم التصوير الدقيق للتصوف.

وحين نبدأ في تحليل تصوف ابن القيم نلفت النظر إلى أن هذا الباب قد كُتبت فيه رسالة دكتوراه شافية وواسعة للدكتور / عبد الرؤوف محمد عثمان خيرى بعنوان: (موقف ابن القيم من التصوف) عن قسم العقيدة بجامعة أم القرى في عام ١٤١٧هـ وقد جمع فيه القضايا والبدع والشطحات التي انتقدها ابن القيم على الصوفية منها:

- ١ - الشرك ص (١٧٧).
- ٢ - المقامات والأحوال ص (١٩٦).
- ٣ - الفناء ص (٢٠٥).
- ٤ - الحلول ووحدة الوجود ص (٢٢١).
- ٥ - مفهوم الحقيقة ص (٢٣١).
- ٦ - نفي الأسباب ص (٢٧٤).

٧- إسقاط التكاليف ص (٢٥٥).

٨- المعرفة الصوفية ص (٢٣٦).

٩- العبادات المبتدعة ص (٣٠١).

١٠- السماع ص (٣٠٧).

ثم قرر صراحة في (إغاثة اللهفان) يقول: (فصل ومن كيده:

ما ألقاه إلى جهال المتصوفة من الشطح والطامات وأبرزه لهم في قالب الكشف من الخيالات فأوقعهم في أنواع الأباطيل والترهات وفتح لهم أبواب الدعاوي الهائلات وأوحى إليهم أن وراء العلم طريقا إن سلكوه أفضى بهم إلى كشف العيان وأغناهم عن التقيد بالسنة والقرآن فحسن لهم رياضة النفوس وتهذيبها وتصفية الأخلاق والتجافي عما عليه أهل الدنيا وأهل الرياسة والفقهاء وأرباب العلوم والعمل على تفرغ القلب وخلوه من كل شيء حتى ينتقش فيه الحق بلا واسطة تعلم فلما خلا من صورة العلم الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم نقش فيه الشيطان بحسب ما هو مستعد له من أنواع الباطل وخيله للنفس حتى جعله كالمشاهد كشفا وعيانا فإذا أنكره عليهم ورثة الرسل قالوا: لكم العلم الظاهر ولنا الكشف الباطن ولكم ظاهر الشريعة وعندنا باطن الحقيقة ولكم القشور ولنا اللباب فلما تمكن هذا من قلوبهم سلخها من الكتاب والسنة والآثار كما ينسلخ الليل من النهار ثم أحالهم في سلوكهم على تلك الخيالات وأوهمهم أنها من الآيات البينات وأنها من قبل الله سبحانه إلهامات وتعريفات فلا تعرض على السنة والقرآن ولا تعامل إلا بالقبول والإذعان فلغير الله لا له سبحانه ما يفتحه عليهم الشيطان من الخيالات والشطحات وأنواع الهذيان وكلما ازدادوا بعدا وإعراضا عن القرآن وما جاء به الرسول كان هذا الفتح على قلوبهم أعظم^{٧٥}.

⁷⁵(1/139).

ويقول أيضا من الكتاب نفسه: (قال أبو بكر الطرطوشي:

وهذه الطائفة مخالفة لجماعة المسلمين لأنهم جعلوا الغناء دينا وطاعة ورأت إعلانه في المساجد والجوامع وسائر البقاع الشريفة والمشاهد الكريمة وليس في الأمة من رأى هذا الرأي. قلت:

ومن أعظم المنكرات تمكينهم من إقامة هذا الشعار الملعون هو وأهله في المسجد الأقصى عشية عرفة وقيموه أيضا في مسجد الخيف أيام منى وقد أخرجناهم منه بالضرب والنفى مرارا ورأيتمهم يقيمونه بالمسجد الحرام نفسه والناس في الطواف فاستدعيت حزب الله وفرقنا شملهم ورأيتمهم يقيمونه بعرفات والناس في الدعاء والتضرع والابتهاال والضجيج إلى الله وهم في هذا السماع الملعون باليراع والدف والغناء.

فإقرار هذه الطائفة على ذلك فسق يقدر في عدالة من أقرهم ومنصبه الديني وما أحسن ما قال بعض العلماء وقد شاهد هذا وأفعالهم:

ألا قل لهم قول عبد نصوح*** وحق النصيحة أن تستمع
متى علم الناس في ديننا*** بأن الغناء سنة تتبع
وأن يأكل المرء أكل الحمار*** ويرقص في الجمع حتى يقع
وقالوا: سكرنا بحب الإله*** وما أسكر القوم إلا القصع
كذاك البهائم إن أشبعت*** يرقصها ريبها والشبع
ويسكره الناي ثم الغنا*** ويس لو تليت ما انصدع
فيا للعقول ويا للنهى*** ألا منكر منكم للبدع

تهان مساجدنا بالسمع*** وتكرم عن مثل ذاك البيع^{٧٦} اهـ.

ثم عقد بعد ذلك فصلا في بيان ذلك السماع الشيطاني وساق جملة من شطحات وبدع المتصوفة، بل في كتاب مدارج السالكين الذي هو شرح لمنازل السائرين للهروي الأنصاري ذكر جملة من أخطاء المتصوفة وأنكرها وأبو إسماعيل الهروي له مواقف نافعة مع أهل السنة وتقريبات حسنة وقد أثنى عليه ابن تيمية وابن القيم وغيرهما

يقول الذهبي رحمه الله: " ولقد بالغ أبو إسماعيل في " ذم الكلام " على الاتباع فأجاد، ولكنه له نفس عجيب لا يشبه أئمة السلف في كتابه " منازل السائرين " ، ففيه أشياء مطربة، وفيه أشياء مشكلة، ومن تأمله لاح له ما أشرت إليه، والسنة المحمدية صلفة، ولا ينهض الذوق والوجد إلا على تأسيس الكتاب والسنة. وقد كان هذا الرجل سيفاً مسلولاً على المتكلمين، له صولة وهيبة واستيلاء على النفوس ببلده، يعظمونه، ويتغالون فيه، ويبدلون أرواحهم فيما يأمر به. كان عندهم أطوع وأرفع من السلطان بكثير، وكان طوداً راسياً في السنة لا يتزلزل ولا يلين، لولا ما كدر كتابه " الفاروق في الصفات " بذكر أحاديث باطلة يجب بيانها وهتكها، والله يغفر له بحسن قصده...^{٧٧}

وقال أيضا " قد انتفع به خلق، وجهل آخرون، فإن طائفة من صوفة الفلسفة والاتحاد يخضعون لكلامه في " منازل السائرين"، وينتحلون، ويزعمون أنه موافقهم. كلا، بل هو رجل أثري، لهج بإثبات نصوص الصفات، منافر للكلام وأهله جداً، وفي " منازل " إشارات إلى المحو والفناء، وإنما مراده بذلك الفناء الغيبة عن شهود السوي، ولم يرد محو السوي في الخارج، وباليته لا

⁷⁶ (1/249).

⁷⁷ (٥٠٩ / ١٨).

صنّف ذلك، فما أحلى تصوف الصحابة والتابعين! ما خاضوا في هذه الخطرات والوساوس، بل عبدوا الله، وذئوا له وتوكلوا عليه، وهم من خشيته مشفقون، ولأعدائه مجاهدون، وفي الطاعة مسارعون، وعن اللغو معرضون، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم "

ولكن عنده في المنازل المطرب والمشكل كما يذكر الذهبي وابن تيمية يقول: (قد ذكر في كتابه " منازل السائرين " أشياء حسنة نافعة وأشياء باطلة)^{٧٨} يقول ابن القيم منتقدا الهروي: (" وصاحب المنازل " رحمه الله كان شديد الإثبات للأسماء والصفات مضادا للجهمية من كل وجه، وله كتاب " الفاروق " استوعب فيه أحاديث الصفات وآثارها ولم يسبق إلى مثله وكتاب " ذم الكلام "... وله مع الجهمية المقامات المشهورة... " لكن " استولى عليه ذوق الفناء وشهوة الجمع...)^{٧٩}

وحاول ابن القيم تنقية كتابه هذا من إشكالات التصوف فقرر في مواضع لا تحصى من الكتاب خطأهم وبدعهم ولم يشرحه شرح المقرر له المسلم به كما يوحي لنا كلام مقدسي بل يعتذر له أحيانا أنه ملبس عليه (ونحن نشهد بالله أنّ هذا تلبيس على شيخ الإسلام الهروي ، فالتلبيس وقع عليه، ولا نقولُ وقع منه، ولكنه صادقٌ لبس عليه "^{٨٠} ، وربما أيضا وقع لابن القيم في هذا الكتابات عبارات مجملة جارى فيها المؤلف وقد تتبعها حامد الفقي وجعل للكتاب مقدمة مفيدة، ثم اقتسم جماعة من الباحثين في قسم العقيدة في جامعة الإمام كتاب مدارج السالكين في رسائل دكتوراه، وبالجملة فالعصمة لله لكن ابن القيم ينكر بكل صراحة بدع وشطحات الصوفية بل يقول عن بدعة السماع البدعة الأكثر شهرة في أوساط التصوف (الشعار الملعون

⁷⁸ منهاج السنة (٥/ ٣٤٢) .

⁷⁹ (1/ 338) .

⁸⁰ (٣/ ٣٨٢) .

وأهله)، ثم يحكي قصة أنه طردهم بالضرب من المساجد، أي نوع من الودّ والتعاطف هذا؟!، وكما مر بك أعلاه قد انتقد الكثير جدا من بدعهم غير الحلول والإتحاد التي يحاول المؤلف حصر نقد الحنابلة فيها، فكيف يتم إحتسابه على التصوف بمجرد أنه علق على كتاب صوفي، وفي هذا الكتاب مباحث وتعقبات على شيخ الاسلام الهروي كثيرة جدا.

ولكن المؤلف لم يذكر لنا كيف تم احتساب ابن القيم على الصوفية إلا بما ذكره بأفكاره حول حب الله وقد تبين لنا سابقا أن الحب الالهي ضرورة الإيمان وركن العقيدة ولا يمكن اعتبار العالم صوفي للخوض في هذا المعنى العقدي المنصوص عليه في القرءان والسنة وكلام السلف والخلف من كافة المذاهب والطوائف.

ثالثا: ابن قدامة المقدسي.

وهنا نجد المؤلف عاد للبحث في الزوايا، وتحليل الغوامض وأطراف القصص والحكايات، لتوثيق نسبة ابن قدامة للتصوف، ولابن قدامة رسالة في التصوف اسمها (ذم ما عليه مدعو التصوف) وقد طُبعت عن المكتب الإسلامي عام ١٤٠٣ هـ وقد انكر رحمه الله فيها (الغناء والرقص والتواجد وضرب الدف وسماع المزامير ورفع الأصوات المنكرة بما يسمونه ذكرا وتهليلا بدعوى أنها من أنواع القرب إلى الله تعالى).

يقول مقدسي (كنا نشته منذ زمن بأن ابن قدامة كان يحمل مودة قوية تجاه التصوف أولا في مؤلفه كتاب التوايين حيث يذكر أبياتا من شعر الحلاج من دون أن ينسبها إليه، ثم في كتابه تحريم النظر في علم أهل الكلام يتجاهل حلاجية ابن عقيل، في حين يدين عقلانيته الكلامية، ومؤخرا وجدنا سلسلة نسب صوفية يرد فيها اسم ابن قدامة على انه لبس الخرقه مباشرة على يد الشيخ عبد القادر الجيلاني)

كان الموفق ابن قدامة على عقيدة السلف وصنف فيها كتباً ورسائل قرر فيها القول على طريقتهم فصنف (لمعة الاعتقاد) و(الإعتقاد) و (ذم الكلام) وكتب أخرى في الصفات والقدر، وقد كتب الدكتور علي الشهراني رسالته في الماجستير عن عقيدة ابن قدامة بعنوان (منهج ابن قدامة في تقرير عقيدة السلف وموقفه من المخالفين منها) وهي عن قسم أصول الدين بجامعة الإمام عام ١٤١٤هـ، وكتب سعد بن محمد النباتي رسالته للماجستير (جهود ابن قدامة في خدمة العقيدة) عن جامعة أم القرى قسم العقيدة في عام ١٤١١، وفيها يتبين البون الشاسع والفرق الواسع بين آراءه وآراء المتصوفة في المعتقد.

ثم إن المؤلف ذكر أنه يرى أن ابن قدامة على ود مع الصوفية ولكن ليس هي الصوفية التي حاول حصر التصوف فيها بل هنا يشير إلى تصوف الحلاج، وهذه مهلكة وليست مجرد مغالطة فالحلاج منصور بن الحسين حلولي صوفي فيلسوف اجتمعت فيه البلايا، وحين جاء الذهبي على ذكره في السير قال: (وقد جمعت بلاياه في جزأين)^{٨١} فانظر كيف أن بلاياه لم يتحملها كتاب طويل كالسير، وابن تيمية على سعة اطلاعه وعنايته بالتصوف حين ذكر الحلاج قال: (وما نعلم أحدا من أئمة المسلمين ذكر الحلاج بخير لا من العلماء ولا من المشايخ ولكن بعض الناس يقف فيه لأنه لم يعرف امره)^{٨٢}

ويقول رحمه الله:

(من اعتقد ما يعتقد الحلاج من المقالات التي قتل فيها فهو كافر مرتد باتفاق المسلمين، فإن المسلمين إنما قتلوه على الحلول والاتحاد ونحو ذلك من مقالات أهل الزندقة والإلحاد،

⁸¹ (٢٦٥/١٦).

⁸² مجموع الفتاوى (٤٨٣/٢).

كقوله: إله في السماء وإله في الأرض...، والحلاج كانت له مخاريق وأنواع من السحر، وله كتب منسوبة إليه في السحر، وبالجملة فلا خلاف بين الأمة أن من قال بحلول الله في البشر واتحاده به وأن البشر يكون إلهًا وهذا من الآلهة؛ فهو كافر مباح الدم، وعلى ذلك قتل الحلاج^{٨٣}.

وابن الجوزي ينقل اتفاق علماء عصره على إباحة دم الحلاج: (تفق علماء العصر على إباحة دم الحلاج، فأول من قال: إنه حلال الدم أبو عمر القاضي ووافقته العلماء، وإنما سكت عنه أبو العباس بن سريج قال: وقال: لا أدري ما يقول، والإجماع معصوم من الخطأ)^{٨٤}.

وحتى عبد القادر الجيلاني وهو من شيوخ الصوفية يقول (عشر الحلاج ولم يكن في زمانه من يأخذ بيده، ولو أدركته لأخذت بيده) ولم يذكره أبو القاسم القشيري في رسالته التي ذكر فيها كثيراً من مشايخ الصوفية.

ولكننا نجد جهود استشراقية وقد أثرت على الداخل الإسلامي لإعادة بعث الحلاج بصورة مختلفه وتصويره كمظلوم سياسي منذ كتابات ماسينون الموسعة عن ذلك ومن تبعه وحقيقة الحلاج يختصرها بيته الشهير:

كفرت بدين الله والكفر واجب علي وعند المسلمين قبيح^{٨٥}

⁸³ مجموع الفتاوى (٢/٤٨٠).

⁸⁴ تلبس إبليس ابن الجوزي (ص ١٦٦).

⁸⁵ ديوان الحلاج ص (٣٨).

وقد أقر بكونه مجرد تلميذ في حضرة كل من فرعون وإبليس من جهة تحديهما لإرادته سبحانه تعالى يقول:

(تناظرت مع إبليس وفرعون في الفتوة، فقال إبليس: إن سجدت سقط عني اسم الفتوة، وقال فرعون: إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة... فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه، وفرعون أغرق في اليم وما رجع عن دعواه ولم يقر بالواسطة البتة، وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي)^{٨٦}.

وكان يقول: (أنا الله، وأمر زوجة ابنه بالسجود له، فقالت: أو يسجد لغير الله؟ فقال: إله في السماء وإله في الأرض)^{٨٧} وكان يروج لنظريته في الحلول والاتحاد، وتكلم باللاهوت والناسوت بلغة النصراني في سقوط مدوي:

سبحان من اظهر ناسوته*** سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً*** في صورة الآكل و الشارب
حتى لقد عاينه خلقه*** كلحظة الحاجب بالحاجب^{٨٨}
ومرة يقول في تناقض لا ترقعه حجم السماء من الرقع:
عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوا^{٨٩}

إذاً هذا هو الحلاج الذي يريد أن يربط المؤلف بينه وبين العلامة الحنبلي ابن قدامة بخيط وردى، فالجيلاني نفسه الذي يزعم مقدسي ان ابن قدامه لبس خرقة كان قد انتقد هذه

⁸⁶ الطواسين، ص(٥٠-٥٢) .

⁸⁷ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، (١٣٥/٨) .

⁸⁸ ديوان الحلاج ص (١٣٤) .

⁸⁹ ديوان الحلاج، (٣٥) .

الشطحات المروعة، وحين يروي بيتا للحلاج دون أن يذكره فذاك لا يعني أنه على وداد مع عقيدة القائل فقد تناقل المسلمون شعر الحكمة عن الجاهلية فهل كانت تربطهم علاقة ود خفية وخيوط وردية بالعقائد الوثنية الجاهلية؟، وكذلك تجاهله لحلاجية ابن عقيل التي يراها المؤلف، فإن أجدديات البحث العلمي أنه لا ينسب لساكت قول فالتجاهل وحده ليس إقرارا فكيف وقد تظاهرت النصوص وتظافت الأدلة والحجج على البون الشاسع بين خط ابن قدامة وخط الحلاج البعيد ليس عن منهج السلف بل عن منهج الإسلام بأصوله وفروعه.

وأما حلاجية ابن عقيل فقد أوسعت بحثا وحسمها هو قبل غيره رحمه الله فقال (واعتقدت في الحلاج أنه من أهل الدين والزهد والكرامات، ونصرت ذلك في جزء عملته، وأنا تائب إلى الله تعالى منه، وأنه قتل بإجماع علماء عصره، وأصابوا في ذلك، وأخطأ هو. ومع ذلك فإني أستغفر الله تعالى، وأتوب إليه من مخالطة المعتزلة، والمبتدعة، وغير ذلك، والترحم عليهم، والتعظيم لهم فإن ذلك كله حرام. ولا يحل لمسلم فعله لقول النبي . صلى الله عليه وسلم : " من عظم صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام" ⁹⁰ وحقى قصة توبته ابن كثير رحمه الله في البداية والنهاية ⁹¹.

والخرقة القول فيها سبق مثله عند الحديث عن ابن تيمية ونجد المؤلف هنا يقول:

(ومؤخرا وجدنا سلسلة نسب صوفية يرد فيها اسم ابن قدامة على انه لبس الخرقة مباشرة على يد الشيخ عبد القادر الجيلاني، هذا النص الذي وجدته ضمن (مجموع) في المكتبة الظاهرية في

⁹⁰ ذيل طبقات الحنابلة (٣/١١٨).

⁹¹ البداية والنهاية (١٠٥٠١٢).

دمشق أكدته فيما بعد عدة نصوص هي أيضا مخطوطات وجدت في مكتبات اسطنبول وليدن ودبلن وبرنستون).

وهذا الكلام سيتم تحليله ومناقشته من عدة أوجه:

١- لم يبين المؤلف موضع النص ومؤلفه ومكانه ومن أثبته ولم يعامله معاملة بحثية فالنص مجهول والمستدلّ يجب أن يشير إلى موضع استدلاله ولا يرميه على الآخرين بلا خَطْم ولا أزمة ومع ذلك فالنص لا يحفل به ولو ثبت لما سيأتي.

٢- ولد الموفق أبو محمد ابن قدامة في شعبان عام (٥٤١هـ)، وتوفي عبد القادر الجيلاني في ربيع الآخر عام (٥٦١هـ)، ولم يلقه كما يفيد الذهبي إلا مطلع عام الواحد وستين وهو العام الذي رحل فيه مع ابن خاله الحافظ عبد الغني إلى بغداد يقول الذهبي في سيرة الموفق (ورحل هو وابن خاله الحافظ عبد الغني في أول سنة إحدى وستين في طلب العلم إلى بغداد فأدركا نحو أربعين يوما من جنازة الشيخ عبد القادر، فنزلا عنده بالمدرسة، واشتغلا عليه تلك الأيام، وسمعا منه)^{٩٢}.

وفي الحديث عن هذه الرحلة العلمية البغدادية يعود الذهبي ليتحدث عنها في سيرة الحافظ عبد الغني فيقول (سافر إلى بغداد هو وابن خاله الشيخ الموفق في أول سنة إحدى وستين فكانا يخرجان معا ويذهب أحدهما في صحبة رفيقه إلى درسه وسماعه، كانا شابين مختطين وخوفهما الناس من أهل بغداد وكان الحافظ ميله إلى الحديث والموفق يريد الفقه، فتفقه الحافظ وسمع الموفق معه الكثير، فلما رأهما العقلاء على التصون وقلة المخالطة أحيوهما، وأحسنوا إليهما، وحصلا علما جما، فأقاما ببغداد نحو

⁹²(سير أعلام النبلاء ٢٢/١٦٦).

أربع سنين، ونزلا أولا عند الشيخ عبد القادر فأحسن إليهما، ثم مات بعد قدومهما بخمسين ليلة، ثم اشتغلا بالفقه والخلاف على ابن المنى⁹³

وهذا يعني أن ابن قدامة كان حين لقي الجيلاني لم يكمل العشرين سنة، وكانت بداية رحلاته العلمية، ولم يجالس الجيلاني أزيد من خمسين يوما، فهذا النص إن ثبت فهو في بداية طلبه قبل مرحلة النضج العلمي والمعرفي الذي يجب على المستوى البحثي الدقيق أن تنسب آراء العالم وأقواله إليه، فأبجديات الدراسات الشاملة محاولة دراسة تاريخ القول فضلا عن أن يكون فعلا منقولاً من غيره عنه ولا يفيد أزيد من كونه حين لقي الجيلاني لبس الخرقة فهل يمكن أن يضاف هذا الفعل لمذهب الحنابلة.

٣- ابن قدامة بين عقيدة السلف بما فيه الغنية، وقد بينها على طريقة الحنابلة أهل السنة، ولم يذهب في واحد منها على رأي المتصوفة، فحين لم يجد مقدسي في كتبه الكثيرة ما ينصر التصوف لجأ إلى هذا النقل المجرد.

٤- أن شأن ذلك الاشتهار، فابن قدامة لم يكن حنبليا بسيطا، فلقد (كان مجلسه عامرا بالفقهاء والمحدثين وأهل الخير، وصار في آخر عمره يقصده كل أحد، وكان كثير العبادة دائم التهجد، لم ير مثله، ولم ير مثل نفسه)⁹⁴، فهل لبسها آنذاك ثم لم يقم بشيء من شعائر الصوفية حتى مات، فهذه إلى الذم أقرب منها إلى الثناء، فيكون ابن قدامة لبسها مرة ثم اطرّحها ولم يعد إليها ولم يعد إلى شيء من شعائر التصوف.

قواعد منهجية في نسبة الرموز للمذاهب:

⁹³ (سير أعلام النبلاء ٢١/٤٤٥).

⁹⁴ ذيل طبقات الحنابلة (٢/١٣٢).

إن البحث العلمي الموضوعي في تصنيف الرموز ونسبتهم إلى المدارس هو بحاجة كما ذكر مقدسي في بداية الفصل إلى الدراسات الواسعة الشاملة، فإن كل مدرسة لها اسم ولها أقوال مشتهرة تتميز بها، فيعرف انتساب العالم للمدرسة إما بتصريحه عن نفسه انتسابه لاسم هذه المدرسة، أو أن يقرر أفكارها وآراءها.

لكن الذي حدث في هذا البحث أننا وجدنا أن الرموز الذين جاء بهم المؤلف لم يصرحوا عن أنفسهم، ولم يقرروا أفكار التصوف في مصادر التلقي عندهم كالذوق والوجد والكشف وحقيقة الذات الإلهية والغلو في الأشخاص وتقديس القبور والأضرحة والدعاء والاستغاثة بغير الله، موقفهم من الصفات والنبوة والمعجزات والولاية والكرامات وقولهم في الجنة والنار ونقد احوالهم المبتدعة من الجوع والسهر والخلوة والصمت والعزلة والسكر والوله والجنون وقولهم في السماع وفي الخرق والبيعات وما إلى ذلك، بل قولهم في نقد هذا الباطل وتقويض عروش هذا الخرافات شهير جهير أظهر من نور الشمس في الظهيرة لا يغطي بغربال.

وقد حاول أن يحصر مقدسي نقد ابن تيمية للتصوف أنه فقط في شكله الحلولي فيقول:

(ولكن ابن تيمية يعطيها - أي الجيلاني وحماد الدباس - صفة أهل السنة والجماعة في حين أنه يدين الأنصاري الهروي وهو صوفي حنبلي كبير حيث يقول إن عقائده مشوبة ببعض الحلولية) ثم عاد ليؤكد الفكرة في موضع بعده (انتقد الغزالي مثل ابن تيمية التصوف في شكله الحلولي وفي اساءته لمنزلة الشريعة وهو بذلك كان يلتقي فكريا مع الحنابلة)

وبالطبع فإن هذا الكلام يوحى للقارئ أن الحلولية هي الدرك الأسفل من التصوف ولذلك فإن كل مافوقها يعد عند ابن تيمية والحنابلة مقبولا ثم يصور ابن تيمية في لبوس المتصوفة الطرقية وما في ذلك وتلك المجالس من شطحات وبدع ولو استعرض مقدسي كتب ابن تيمية لوجد نقد

ابن تيمية للمتصوفة كان في أبواب متعددة آخرها الحلول والاتحاد والكفر بالله وادعاء الألوهية وبالمناسبة فإن هذا تنكره المذاهب والطوائف بكافة توجهاتها بل إن عدم إنكارها يعتبر قاذح للتوحيد، ولكن ابن تيمية وكذلك جمهور الحنابلة السلفية انتقد أفكارهم في الحب الإلهي الذي هو أصل التصوف ثم في مصادر التلقي عندهم كالذوق والوجد والكشف وحقيقة الذات الإلهية والغلو في الأشخاص وتقديس القبور والأضرحة والدعاء والاستغاثة بغير الله، موقفهم من الصفات والنبوة والمعجزات والولاية والكرامات وقولهم في الجنة والنار ونقد احوالهم المبتدعة من الجوع والسهر والخلوة والصمت والعزلة والسكر والوله والجنون وقولهم في السماع وفي الخرق والبيعات وما إلى ذلك.

تحرير رأي الحنابلة في التصوف:

والتحقيق الأقرب الى الحق أنه لا يعرف عن أحد من أئمة المذاهب المتبوعة أنه كان يمتدح (مذهب) الصوفية بإطلاق، أو كان يدعو إليه، أو تلبس بشعائره وداوم على حضور مجالسه، يقول القاضي عياض رحمه الله : (قال المسيبي: كنا عند مالك وأصحابه حوله، فقال رجل من أهل نصيبين: يا أبا عبد الله، عندنا قوم يقال لهم الصوفية، يأكلون كثيراً، ثم يأخذون في القصائد، ثم يقومون فيرقصون، فقال مالك: الصبيان هم؟ قال: لا. قال: أمجانين؟ قال: لا، قوم مشائخ. قال مالك: ما سمعت أن أحداً من أهل الإسلام يفعل هذا)⁹⁵.

⁹⁵ ترتيب المدارك (٢/ ٥٣) .

وأما الشافعي فيقول يونس بن عبد الأعلى: سمعت الشافعي يقول: (لو أن رجلا تصوف أول النهار لم يأت عليه الظهر إلا وجدته أحمق)^{٩٦}، وقال أيضا: (ما لزم أحد الصوفية أربعين يوما فعاد عقله إليه أبدا)^{٩٧}.

وأما الإمام أحمد مؤسس مذهب الحنابلة محل عناية هذه الورقة، فقد ترجم المتصوفة لأحمد في كتبهم وكثر ثنائهم عليه، رغم أن الإمام أحمد يشي على أصل الزهد والعبادة والتصوف ويرى أن لا يجالس المتصوفة المبتدعون وذلك حين سمع كلام الحارث المحاسبي، وموقف أحمد من الصوفية هو موقف باقي الحنابلة أهل السنة فقد صنف رحمه الله في الزهد وكان ورعا زاهدا متنسكا، وانتقد بدعهم وشطحاتهم، فهذه الموازنة هي حقيقة موقف الحنابلة، بل موقفه من الحارث المحاسبي يبين موقفه من التصوف والمتصوفة فكما ذكر الإمام الذهبي (وورد أن الإمام أحمد أثنى على حال الحارث من وجه، وحذر منه)^{٩٨}، فانظر إلى هذا التوازن الشديد يكتب في الزهد ويشي على أهله ويحذر من شطحات وبدع الزهاد، والصوفية تنقل كلامه في الشاء على الحارث فقط، والامام أحمد الكتب المسندة فيها الكثير من نقده لبعض بدع الصوفية، والحارث نفسه أغلظ عليه مرة فقال: (ما البلية إلا حارث، حذروا عنه أشد التحذير)^{٩٩}.

وقيل له مرة عن الحارث وهو في معرض ذمه ونقده له: يا أبا عبدالله يروي الحديث ساكن خاشع، من قصته ومن قصته؟ فغضب أبو عبدالله، وجعل يقول: لا يغرك خشوعه ولينه، ويقول: لا تغتر بتنكيس رأسه، فإنه رجل سوء ذاك لا يعرفه إلا من خبره، لا تكلمه، ولا كرامة له، كل

^{٩٦} مناقب الشافعي للبيهقي (٢٠٧/٢).

^{٩٧} تلبس ابليس (٣٢٧).

^{٩٨} سير أعلام النبلاء (١١٢/١٢).

^{٩٩} الاستقامة لابن تيمية (٢٠٥/١).

من حدث بأجاديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وكان مبتدعاً تجلس إليه؟! لا، ولا كرامة ولا نعمى عين، وجعل يقول: ذاك ذاك^{١٠٠}.

والحارث المحاسبي (ت ٢٤٣) وهو شيخ الجنيد البغدادي، فأنت كما ترى موقف أحمد رحمه الله في التحذير من بدعه، وفي الموقف من المحاسبي يقول البرذعي (سئل أبو زرعة عن المحاسبي وكتبه فقال للسائل: إياك وهذه الكتب، بدع وضلالات، عليك بالأثر، فإنك تجد فيه ما يغنيك عن هذه الكتب، قيل له: في هذه الكتب عبرة. فقال: من لم يكن له في كتاب الله عبرة فليس له في هذه عبرة.. بلغكم أن مالكا أو الثوري أو الأوزاعي أو الأئمة صنفوا كتباً في الخطرات والوساوس وهذه الأشياء؟! هؤلاء قوم قد خالفوا أهل العلم يأتوننا مرة بالمحاسبي ومرة بعد الرحيم الديبلي ومرة بحاتم الأصم. ثم قال: ما أسرع الناس إلى البدع!^{١٠١} اهـ.

وذم أحمد رحمه الله قولهم في (الكشف) و(الوساوس والخطرات) يقول ابن رجب رحمه الله (ذكر طائفة من أصحابنا أنّ الكشف ليس بطريق للأحكام، وأخذ القاضي أبو يعلى من كلام أحمد في ذم المتكلمين في الوساوس والخطرات.... وإنما ذم أحمد وغيره المتكلمين على الوساوس والخطرات من الصوفية حيث كان كلامهم حيث كان كلامهم في ذلك لا يستند إلى دليل شرعي، بل إلى مجرد رأي وذوق)^{١٠٢}.

وذمهم وبدع رأيهم في (السماع) وهو من أعظم شعارات الصوفية قال الخلال: (أخبرنا إسماعيل بن إسحاق الثقفي أن أبا عبد الله سئل عن سماع القصائد. فقال: أكرهه، وقال أيضاً أخبرني

¹⁰⁰ طبقات الحنابلة (١/٢٣٤).

¹⁰¹ تهذيب التهذيب (٢/١٢٤).

¹⁰² جامع العلوم والحكم (ص ٤٨٢).

محمد بن موسى، قال: سمعت عبدان الحذاء، قال سمعت عبدالرحمن المتطرب، قال سألت أحمد بن حنبل، قلت: ما تقول في أهل القصائد؟ قال: بدعة لا يجالسون).

فالتصوف عند الحنابلة ممدوح من حيث هو أصل العبادة والزهد والورع النقي من البدعة والخرافة الحريص على الإتيان وتقفي آثار النبي صلى الله عليه وسلم وسلفه الصالح ، وأما التصوف المذهبي الطريقي الذي تموج سفينته على بحر بلا مراسي من البدع والخرافات فقد تضافرت أقلامهم في نقده فمر معنا ذم أحمد.

و ممن اجتهد من كبار علماء المذهب في نقض مذهب التصوف و ذم أهله شيخ الحنابلة أبو الوفاء ابن عقيل رحمه الله الذي هو محل عناية جورج مقدسي مؤلف الكتاب محل النقاش، فقد قال ابن عقيل في وصفه لهم: (زنادقة في زي عباد شرهين، ومشبهة خلعاء لأفعالهم المنكرة المخالفة للشرع، فهم يحبون البطالات والاجتماع على الملذات، ويعتمدون على بواطنهم و يتكلمون كالكهان، ويقول أحدهم: "قال لي قلبي عن ربي"¹⁰³ .

ويقول في تحذير ومقارنة بين المتكلمة والمتصوفة (ما على الشريعة أضر من المتكلمين والمتصوفين، فهؤلاء المتكلمون يفسدون عقائد الناس بتوهمات شبهات العقول، وهؤلاء المتصوفة يفسدون الأعمال ويهدمون قوانين الأديان، فالذي يقول: حدثني قلبي عن ربي فقد استغني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد خبرت طريقة الفريقين فغاية هؤلاء المتكلمين الشك، وغاية هؤلاء المتصوفة الشطح)¹⁰⁴ .

¹⁰³ مجموع الفتاوى (ج ٤ ص: ١٣٤ ، ١٣٥) .

¹⁰⁴ تلبس ابليس (٣٧٥) .

وقال (كفى الله شر هذه الطائفة الجامعة بين دهشة في اللباس وطيبة في العيش وخذاع بألفاظ معسولة ليس تحتها سوى إهمال التكليف وهجران الشرع، ولذلك خفوا على القلوب، ولا دلالة على أنهم أرباب باطل أفضح من محبة طباع الدنيا لهم؛ كمحبتهم أرباب اللهو والمغنيات)^{١٠٥}، وقال (إنما هم زنادقة جمعوا بين مدارع العمال، ومرقعات الصوف، ولم تتجاسر الزنادقة أن ترفض الشريعة حتى جاءت المتصوفة فجاءوا بوضع أهل الخلاعة)^{١٠٦}.

وممن ذمهم وانتقد أحوالهم وشطحاتهم وبدعهم ابن الجوزي الفقيه الحنبلي المتفنن فقد عقد لهم الفصول الكثيرة لاسيما في كتابيه (تلبس إبليس) وكتاب (صيد الخاطر)، فانتقدهم في الجهل والبدع والتميز في الملبس والرهبانية المبتدع وأحوالهم الضالة وشعاراتهم المنحرفة في السماع والرقص والسكر وغير ذلك الكثير في كتبه رحمه الله.

وممن سخر قلمه في نقدهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وابن القيم وابن قدامة، وتقدم بيان ذلك، وهذا يبين لنا أن هناك مغايرة بين خط الحنابلة وخط التصوف السلبي والتصوف الطريقي البدعي يكاد يراها الأعمى، وأما ثنائهم على بعض رموز التصوف فقد كان منصبا صراحة على الزهد والعبادة وعلى المتصوفة الأوائل، المستمسكين بالسنة الذين جمعوا بين الزهد والاستقامة، ولهم نصوص في الطاعة والإتباع ودم الابتداع، وعلى خلل عندهم (مع أنه لا بد وأن يوجد في كلامهم وكلام نظرائهم من المسائل المرجوحة والدلائل الضعيفة كأحاديث لا تثبت، ومقاييس لا تطرد، ما يعرفه أهل البصيرة)^{١٠٧}.

¹⁰⁵ تلبس إبليس (٣٧٤).

¹⁰⁶ تلبس إبليس (٣٧٤).

¹⁰⁷ ابن تيمية الرسائل الكبرى (٢٨٠/١).

الخاتمة والتقريرات النهائية:

*للمستشرق الامريكي اللبناني الأصل جورج إبراهيم مقدسي (١٩٢٠ - ٢٠٠٢) جهوده الظاهرة في دعم ونصرة المذهب الحنبلي وإعادة الاعتبار له لاسيما داخل دراسات الاستشراق التي يرى أنها لم تنصف الحنابلة رغم الأحقية والاستحقاق.

* تعنى هذه المراجعة ببحثه عن علاقة الحنابلة بالتصوف حيث أفصح عن منهجه الذي سيتعامل به بحثيا لدراسة هذه العلاقة الحنبلية الصوفية، وتحاول الدراسة تتبع منهجه في التطبيقات البحثية ومدى شموله واستيعابه لأراء رموز المذهب وتقريراتهم.

*الإشارة الى ما بان مؤخرا من تظافر الجهود في دعم التصوف السياسي السلبي في امثال تام للرجبة الغربية التي أفصحت عنها الدراسات التي ترسم السياسات الغربية لإعادة بعث التصوف ورفع سياسيا وخلق موائمه بين التصوف السلبي وبين المذاهب السنية لعرقلة حركة الخط الممانع والاسلام السني الشمولي الذي تتضارب معه المصالح الغربية.

*توصل الباحث إلى اثبات علاقة ودية بين الحنابلة والتصوف باستثناء التصوف الحلولي، وذلك عبر دراسته لبعض رموز الحنابلة ثم ربطهم بالتصوف الطريقي، والتصوف بإطلاق ولا يستثنى من الإطلاق سوى الحلولية وتحاول الدراسة تحرير رأي أولئك الرموز والمدرسة الحنبلية بعمومها في الصوفية والتصوف.

*تحاول الدراسة أن تبين ضرورة التحرير لمصطلح التصوف كونه مصطلح حوله الكثير من الجدل ومر باضطرابات لغوية واصطلاحية وتاريخية فالضرورة البحثية تلزم المتحدث في هذا الحقل أن يراعي نوع التصوف الذي يتحدث عنه ويحرر مراده من اطلاق هذا المصطلح.

*بعد تقرير الاضطراب المصطلحي تلج الدراسة في تقارير الباحث التي انبت على عدم التحرير لتري أنواع مما تعتقد أنه خلل بحثي انتجه الدخول غير المحرر في هذا الحقل العلمي المضطرب.

* تستعرض الدراسة رموز الحنابلة الذين استشهد بهم مقدسي في معرض إثبات الودية لتكشف عن الإنتقادات البحثية وتجاهل تحريبات وتقارير هؤلاء الرموز يلتقط أقوال يتيمة متأخرة، ورغم أن هذا لا يكفي الباحث أبدا الذي دعى في نظيرة الى دراسات واسعة وشاملة واستيعابية لهؤلاء الرموز.

* اشترط المؤلف على نفسه الدراسات المونوغرافية الشاملة لتبيين حال رموز المذهب والخروج بنسبة دقيقة لرأي الحنابلة، فهذه الدراسة تحاول أن تبرهن أن البحث يفتقر جدا للدراسة المونوغرافية والتحري البحثي الاستيعابي الشامل.

* وتحاول الرسالة في المحور الأخير تحرير رأي الحنابلة في التصوف وأن اضطرابه التاريخي والمصطلحي ألزم أن يكون حديثهم عنه تفصيلا محررا، فذكروا أن منه الممدوح ومنه المذموم وبينوا ذلك.

والله وليُّ التوفيق أعلى وأعلم ..