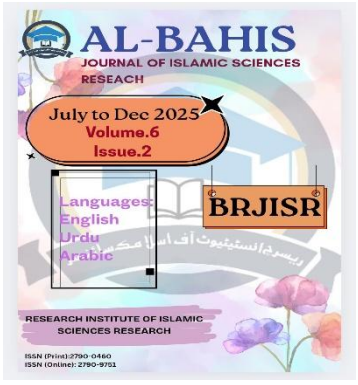
أطوار التَّصوُّف الأربعة: قراءة تاريخية فلسفية لتحوّلات السلوك الرّوحي

The Four Stages of Sufism: A Historical-Philosophical Reading of the Transformations of Spiritual Conduct

1.Dr Hafiz Ahmed Saeed Rana	2. Muhammad Sohail
Professor Department of Arabic, Dar-ul-Madina International University, Islamabad Postdoctoral researcher, Punjab University, Lahore	MBA Executive, Department of Management Sciences, Times University Multan MPhil Research Scholar, Department of Philosophy, BZU, Multan
Email: hafizahmadsaeed90@gmail.com	**Email:** sohail.shq1@gmail.com

To cite this article:

1.Dr.Hafiz Ahmed Saeed Rana 2. Muhammad Sohail
, July – Dec Vol.6 Issue .2 (2025) Arabic Article
Al-Bahis Journal of Islamic Sciences Research, 6(2),42-49 Retrieved from
https://brjisr.com/index.php/brjisr/article/view/14



Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)

OPEN ACCESS

أطوار التَّصوُّف الأربعة: قراءة تاريخية فلسفية لتحوّلات السلوك الرُّوحي

The Four Stages of Sufism: A Historical-Philosophical Reading of the Transformations of Spiritual Conduct

Abstract

This study offers a historical and philosophical analysis of four major stages in Islamic Sufism understood as spiritual conduct within Islam. It traces the movement from early ascetic piety in the first two Islamic centuries, through classical Sufism centered on divine love, to the Khurasan path of attraction and annihilation, and finally to the metaphysical synthesis associated with Ibn Arabi and later thinkers. The research asks how forms of spiritual practice, language, and self-understanding shifted across these stages, and how changing political and intellectual settings shaped those shifts without erasing a shared ethical core. The study relies on close reading of early zuhd literature, classical Sufi manuals, hagiographical collections, and key philosophical Sufi works, along with modern critical scholarship in Arabic and European languages. The analysis shows that the first stage framed Sufism as intense God-conscious adherence to Qur'an and Sunna; the second recast the same rigor around love, longing, and technical notions such as state, station, and ecstasy. The third stage pushed experience toward sustained attraction and annihilation, yet kept debate over law and normativity in view. The fourth articulated wide-ranging ontological schemes, most famously the doctrine associated with wahdat al wujud, and triggered enduring controversy among theologians and jurists. I argue that these four stages form a single long-developing project of inner purification, rather than competing departures from Islamic normativity, and that this long arc helps explain both the endurance of Sufism and its ongoing power to speak to diverse seekers of God.

Keywords: Islamic Sufism; Spiritual conduct; Divine love; Philosophical Approaches; Historical background

المقدّمة

يُعدّ التصوّف الإسلامي (أو التصوّف بمعنى السلوك الروحي في الإسلام) ظاهرة دينية وروحية مرّت بتحوّلات تاريخية وفكرية عميقة عبر القرون. فقد بدأ التصوّف في صورة نزعة إيمانية باطنية لدى الأوائل من الزهّاد والعبّاد، ثم تطوّر إلى منظومة روحية ذات معالم مميزة عُرفت بـ"علم التصوّف" أو علم الإحسان . ومع مرور الزمن وتعاقب الأجيال، اكتسب التصوّف أطوارًا مختلفة في المنهج والمضمون، يمكن تقسيمها – وفق بعض الباحثين – إلى أربعة أطوار رئيسية متمايزة. سنحاول في هذه الدراسة قراءة تاريخية فلسفية لهذه الأطوار الأربعة، لفهم كيفية تحوّل السلوك الروحي والصوفي من طور إلى آخر، وأثر السياقات التاريخية والفكرية في تشكيل معالم كل طور. كما سنبيّن السمات البارزة لكل مرحلة، وأهم الشخصيات والمفاهيم المرتبطة بها، مستندين في ذلك إلى مصادر موثوقة وبحوث محكّمة قدر الإمكان.[1]

[1] Najm al-Dīn Jabbārī, Aḥmadī, and Shāyista, "Al-taʿarruf ʿalā tatawwur al-taṣawwuf al-islāmī min khilāl ṭuruq ḥuḍūr al-Khaḍir fī al-nuṣūṣ al-ṣūfiyya," Dirāsāt al-adab al-islāmī 2, no. 3 (2024) p181

من الجدير بالذكر أنّ هذه الأطوار رغم تمايزها الظاهري، فإنّها تشترك في جوهر واحد؛ فالتصوّف في كل زمان ومكان تمحور حول تطهير النفس، ومحبة الله تعالى، وطلب القرب منه عبر التجربة الروحية المباشرة. وبالتالي فاختلاف الأساليب والمناهج بين طور وآخر يعكس تطورًا تدريجيًا واستجابة لحاجات العصر، أكثر مما يعكس تعارضًا أو تناقضًا في المقاصد. فيما يلي نستعرض هذه الأطوار الأربعة بالتفصيل والتحليل.

الطور الأول: عصر الزهد والإحسان الشرعي (التصوف المبكر)

يمثّل هذا الطور مرحلة النشأة الجنينية للتصوّف في صدر الإسلام وعصر التابعين ومن تلاهم، وهو يمتد تقريبًا عبر القرنين الأولين للهجرة (القرن السابع والثامن الميلادي). تميّز هذا العصر بظهور الزهاد والعباد الذين كانوا ردّ فعلٍ روحيًا إزاء شيوع الدنيا والترف خلال بدايات الدولة الأموية. لقد انصرف هؤلاء النساك إلى العبادة الصادقة والخوف من الآخرة، واشتُهروا بلقب البكّائين لكثرة بكائهم خشيةً من الله وتذكّرًا ليوم الحساب. كان ديدنهم الالتزام الدقيق بالكتاب والسنة في كل صغيرة وكبيرة، والإكثار من نوافل العبادة والأعمال الصالحة؛ فكانوا يُحيون الليل بالصلاة والذكر وتلاوة القرآن، ويواظبون على الصيام والصدقة والجهاد وسائر أعمال البر. تذكر المصادر أنهم امتازوا بورعٍ شديد في امتثال الأوامر الشرعية واجتناب الشبهات، حتى رُوي عن بعضهم مواقف تدل على فرط اتباعهم للسنة؛ فمثلاً نُقل أن بايزيد البسطامي من شدة تحرّيه للسنة رفض أكل البطيخ لأنه لم يجد أثرًا يدل أن النبي ﷺ أكله. فالتصوف في هذه المرحلة كان مرادفًا للتدين العميق أو تفعيل الباطن في إطار الشريعة دون زيادة. [2]

في هذا الطور الأول يمكن القول إن التصوّف لم يكن طائفة متميزة، بل كان حالة إيمانية يعيشها من نذروا أنفسهم للعبادة بإخلاص. كان مفهوم الإحسان (وهو أن "تعبد الله كأنك تراه" كما في الحديث)[3] هو روح منهجهم. فهؤلاء الأوائل من أهل الكمال حصلوا على مراتب روحية عالية – كالتوكّل واليقين والخشوع – ولكن ضمن حدود الشريعة وأحكامها. بمعنى أنهم لم يطلبوا تجارب روحية خارقة للعادة أو أحوالًا باطنة خارج نطاق العبادة المعهودة؛ بل كل ما نالوه من مقامات كالمحبة والرضا والتوكل والزهد كان ثمرةً طبيعية لإخلاصهم في امتثال الشرع وتزكية نفوسهم به. ولقد أكد الباحثون أن الالتزام التام بالشريعة كان الأساس الراسخ لدى أوائل الصوفية؛ إذ يرون أن الطاعة الظاهرة هي عماد الطريق إلى الله. يقول أحد الباحثين واصفًا منهجهم:"إن القبول المتحمس والتطبيق الكلي لأوامر الله شكّل أساس المشروع الصوفي برمّته" فقد كان الشعور بحضور الله في قلوبهم هو المقصد الأعلى، والشريعة وسيلة لا غنى عنها لتحقيق هذا المقصد. ولم يكن يخطر ببالهم أبدًا أن تقودهم الروحانية إلى تجاوز أحكام الدين؛ بل على العكس، رأوا الشريعة أساس البناء الروحي وإن لم تكن وحدها كافية لبلوغ عمق المعرفة الربانية. [4]

من سمات هذه المرحلة أيضًا البساطة وعدم التكلّف :فلم تظهر على أولئك الزهاد مظاهر غريبة أو شطحات تثير الاستغراب. لم يكونوا يتحدثون عن رؤى وتجليات أو أسرار خفية، ولا تُنقل عنهم كرامات عجيبة إلا نادرًا جدًا. فإن ظهرت أحيانًا بعض الكرامات أو المواجيد، فكانت على جهة العرض غير المقصود. لم يكن هدفهم البحث عن الكشف أو خوارق العادات، بل كانوا يتحرّزون من ذلك مخافة العُجب والفتنة. ولهذا لم يُعرف عنهم حالات سكْر روحي أو غيبة عن الوعي أو صراخ وتمزيق للثياب كما عُرف لاحقًا؛ بل كانوا أقرب إلى السكينة والوقار .وإن وقع لأحدهم شيء من الفيض الروحي الشديد فقد يصدر عنه كلام تلقائي صادق مما انعقد عليه قلبه؛ مثلاً حين كان أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه في مرض موته، سُئل عن طبيبه فقال قولته المشهورة:"قد رآني طبيبي فقال لي: إني فعّال لما أريد"[5] –إشارةً إلى أن الله هو من ابتلاه بالمرض. هذا القول وأمثاله يصنفه البعض كـ«شطح» صادر عن وجدان صادق، لكنه في الواقع تعبير إيماني فطري وليس ادعاءً فلسفيًا. عمومًا، يمكننا وصف تصوف هذه الحقبة بأنه تصوف الزهد والإحسان، حيث الروحانية باطنة في عمق التقوى والعبادة، من غير تنظير صوفي مستقل ومن غير ممارسات خارجة عن المألوف الشرعي. وقد بقي هذا النموذج المبكر للتصوف مرجعًا للصوفية في كل العصور، باعتباره يمثل نقاء المنبع وصدق التوجّه دون شائبة.

---

[2] ʿAbd al-Raḥmān Bin Laḥsan and Muḥammad al-Kabīr Fiqīqī, "Tatawwur ḥarakat al-taṣawwuf al-islāmī min al-zuhd ilā al-ʿirfān (min al-qarn al-awwal ilā al-sādis al-hijriyyayn)," .Al-Sāwura li-l-dirāsāt al-insāniyya wa-l-ijtimāʿiyya 8, no. 1 (2022)p 90

[3] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāīl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Edited by Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Damascus: Dār Ibn Kathīr and Dār al-Yamāmah, 5th ed., 1993. Kitāb al-Īmān, Bab "Suʾāl Jibrīl al-Nabiyy ʿan al-īmān wa-l-islām wa-l-iḥsā", ḥadīth. p50

[4] Shah Wali Allah al-Dihlawi, Tasawwuf kī ḥaqīqat aur us kā falsafah wa tārīkh (Deoband, India: Maktabah Raḥmānīyah, n.d.)p 72

[5] Ibn al-ʿArabī, Sirāj al-murīdīn fī sabīl al-dīn, ed. ʿAbd Allāh al-Tūrātī (Tangier and Beirut: Dār al-Taḥdīth al-Kattānīyah, 2017) p1:227

الطور الثاني: التصوف الكلاسيكي ونشوة المحبة الإلهية

يبدأ الطور الثاني تقريبًا في القرن الثالث والرابع الهجري (التاسع والعاشر الميلادي)، حيث شهد التصوف تحولاً من الزهد الجاف القائم على الخوف إلى تصوف وجداني قائم على الحب الإلهي .ينسب كثير من المؤرخين الفضل في إدخال عنصر المحبة في التصوف إلى رابعة العدوية (ت 185هـ/801م) التي قالت» :اللهم إني ما عبدتك خوفًا من نارك ولا طمعًا في جنتك، بل حبًا لك وشوقًا إليك .«بهذا المعنى غيّرت رابعة اتجاه الزهد نحو العشق الإلهي الخالص بلا توقّع ثواب أو عقاب. سرعان ما انتشرت هذه الروح الجديدة بين الصوفية في أنحاء العالم الإسلامي آنذاك، وأصبح الحب محور الخطاب الصوفي في تلك المرحلة. فبعد أن كان الزاهد يبكي خوفًا، صار الصوفي يبكي شوقًا![6]

ومن خصائص هذا الطور أيضًا ظهور مدارس صوفية إقليمية[7] واتجاهات متنوعة ضمن الإطار العام. في العراق برزت مدرسة بغداد على يد الحارث المحاسبي (ت 243هـ/857م) الذي عمّق التحليل النفسي للأخلاق وصقل مفهوم المراقبة والمحاسبة للنفس. تلامذته ركّزوا على الوعي القلبي وضبط المشاعر في الطريق إلى الله. وفي مصر عُرف ذو النون المصري (ت 245هـ/859م) كمبتكر لمصطلح المعرفة (المعرفة اللدنية) مقابل العلم الظاهر، وتُنسب إليه أقوال تجمع بين الفكر الصوفي وتأمّل جمال الكون في تسبيح الخالق. أما في إيران وخراسان فقد لمع أبو يزيد البسطامي (ت 261هـ/874م) الذي يُعدّ رائدًا في طرح فكرة الفناء أو فناء النفس في الله. اشتهرت عن البسطامي عبارات رمزّية جريئة مثل قوله "سبحاني ما أعظم شأني" –[8] وهي من الشطحات التي سبقت اصطلاحات التصوف الشعري لاحقًا. هذه المدرسة الخراسانية اتسمت بشيء من الجموح الروحي وما سُمّي لاحقًا بـ«تصوف السكر» مقابل «تصوف الصحو» البغدادي. ففي حين دعا أمثال الجُنيد البغدادي (ت 298هـ/910م) إلى الاتزان والاعتدال في الأحوال – وهو إمام مدرسة الصحو والاعتدال –ظهرت شخصيات أخرى أكثر اندفاعًا في إظهار الوجد، مثل أبو الحسين النوري (ت 295هـ/907م) الذي لُقّب بـ"شهيد الحب" لقصته الشهيرة عندما ضحّى بنفسه حُبًا في إخوانه، وسمنون المحب (ت 298هـ تقريبًا) الذي اشتُهر بلقب "قُطعَة المحبة" لإغراقه في أشعار العشق الإلهي كذلك ظهر في القرن الرابع الهجري الحسين بن منصور الحلاج (ت 309هـ/922م)، الذي وصلت جرأته في البوح إلى قول "أنا الحق" في حالة وجدٍ قصوى، فاعتُبر ذلك تجاوزًا عقديًا وأعدم بسبب مقولاته. وأضحى الحلاج بعدئذ رمزًا للصوفي الشهيد الذي قاده فرط الحب والوجد إلى حتفِهِ.

يمكن القول إن التصوف في طوره الكلاسيكي هذا تبلور كمنهجٍ مميز ضمن الإطار الإسلامي .فقد بدأ الصوفية يتداولون مصطلحات خاصة(حال، مقام، وجد، فناء، إلخ) ويطورون نظريات حول السير والسلوك إلى الله. وأثارت بعض ممارساتهم وأقوالهم استغراب الفقهاء والعامة، مما استدعى تدوين المصنّفات الصوفية الأولى في أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس الهجري للدفاع عن التصوف وتوضيح مفاهيمه. من أوائل تلك الكتب:"اللمع" لأبي نصر السراج الطوسي (ت 378هـ) و"قوت القلوب" لأبي طالب المكي (ت 386هـ) و"التعرّف لمذهب أهل التصوف" للكلاباذي (ت 380هـ). ثم تلاهم في القرن الخامس رسالة القشيري (ت 465هـ) و"كشف المحجوب" للهجويري (ت 470هـ). هذه المؤلفات قدّمت للعالم أول عرض منهجي للتصوف وتعاليمه، وأكّدت أن طريق التصوف هو امتداد للإسلام الحق وليس خروجًا عليه. ومما جاء فيها – على سبيل المثال – تعريفات شتى للتصوف كقولهم: "التصوف هو صفاء المعاملة مع الله"[9] و"هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"[10] إلى غير ذلك من العبارات التي بيّنت أخلاقيات الطريق الصوفي .لقد نجح هؤلاء المصنّفون في ربط التصوف بأصول

---

[6] Shah Wali Allah al-Dihlawi, Tasawwuf kī ḥaqīqat aur us kā falsafah wa tārīkh (Deoband, India: Maktabah Raḥmānīyah, n.d.)p 73

[7] Asmā Ḥajjī Ḥammūd and Muḥammad Ibrāhīm Yıldırım, "Dawr wa-makānat al-madāris al-niẓāmiyya fī al-taṭawwur al-ʿilmī al-islāmī khilāl al-ʿaṣr al-Saljūqī," Majallat al-ʿUlūm al-Insāniyya wa-al-Ṭabīʿiyya 5, no. 5 (2024) p 380

[8] ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAbd al-Khāliq al-Yūsuf, Al-fikr al-ṣūfī fī ḍawʾ al-kitāb wa-l-sunnah, 3rd ed. (Kuwait: Maktabat Ibn Taymiyyah, 1986) p 247

[9] Abū al-Qāsim Ismāʿīl ibn Muḥammad ibn al-Faḍl al-Iṣbahānī, Sīr al-salaf al-ṣāliḥīn, ed. Karam ibn Ḥilmī ibn Farḥāt ibn Aḥmad (Riyadh: Dār al-Rāyah li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, n.d.) p 3:1097

[10] Al-Qushayrī, Al-Risāla al-Qushayriyya, ed. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd ibn al-Sharīf (Cairo: Dār al-Maʿārif, n.d.) p 2:441

الشريعة، حتى أن أبو حامد الغزالي (ت 505هـ/1111م) – وهو من أعلام هذه الحقبة المتأخرة – استطاع في كتابه الشهير" إحياء علوم الدين "أن يقدّم التصوف في ثوب الاعتدال والوسطية، منتقدًا المبالغات الفلسفية لبعض الصوفية الذين كادوا يساوون بين الله والعالم. وبهذا حمى الغزالي التصوف من الانحراف وأكسبه قبولًا واسعًا بين علماء الأمّة. ويمكن اعتبار الغزالي خاتمة هذا الطور الكلاسيكي من التصوف، إذ بعده سيبدأ التصوف طورًا جديدًا أكثر تنظيمًا وانفتاحًا على المجتمع والفكر.

باختصار، اتسم الطور الثاني بكونه مرحلة نضوج التصوف كعلم وتجربة :برز فيه عنصر المحبة الإلهية كأساس، وتطوّرت فيه ممارسات روحية خاصة كالمجالس والسماع (الإنشاد الصوفي والموسيقى الروحية) التي كان يحضرها الصوفية لتحريك أشواقهم إلى الله. كما ظهرت فيه حالات الوجد والهيام التي قد تصل ببعضهم إلى الإغماء وتمزيق الثياب من شدة الشوق. لكن رغم تلك المظاهر غير المألوفة، ظل الصوفية في هذا العصر ملتزمين بجوهر الشريعة ولم يدّعوا سقوط التكاليف عنهم؛ بل كانوا يرون أنفسهم أشد الناس تمسكًا بظاهر الدين مع التمتّع بباطنه .لقد عبدوا الله حبًا فيه لا خوفًا وطمعًا، ولكنهم أيضًا راعوا حدود الشريعة ودافعوا عن انسجام طريقهم معها. إن هذا التوازن الدقيق بين الشريعة والحقيقة هو أبرز ما يميّز التصوف الكلاسيكي في طوره الثاني.

الطور الثالث: التصوف في طور الجذب والفناء (تصوف خراسان ومدرسة الانجذاب)[11]

يمثّل الطور الثالث قمة النضوج الروحي للتصوف قبل أن يتحوّل إلى منظومة فلسفية. ويمكن تأريخ هذا الطور تقريبًا بالقرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي (مع امتداد جزئي للقرن السادس/الثاني عشر). ظهر في هذه الحقبة جيل من كبار الأولياء والصوفية في إيران وخراسان وما وراءها، تميّزوا بتجارب روحية فائقة ورؤى وحدة الوجود على مستوى الوجدان لا البرهان . ومن أعلامهم البارزين: الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير (357–440هـ/967–1049م) والشيخ أبو الحسن الخرقاني (352–425هـ/963–1033م)، وغيرهما كعبدالله الأنصاري (ت 481هـ) في هرات. شكّل هؤلاء ما يمكن تسميته "مدرسة الجذب" في التصوف، حيث أصبح الانجذاب إلى الحضرة الإلهية (الجذب أو الجذبة) مطلبًا عظيمًا لديهم، بعد أن كان أمرًا عارضًا لدى من قبلهم. والمقصود بالجذب أن يأخذ الله بيد العبد فيرفعه إليه دفعةً واحدة بلا طول مجاهدة – أي نوع من التوفيق الإلهي الفجائي الذي يغمر القلب بنور الفناء والمحبة بلا كسب من العبد. وقد لاحظ الباحثون أن هذه الفكرة (العبد المجذوب) بدأت تترسّخ نظريًا وتظهر في كلام الصوفية خلال تلك الفترة، رغم أن مصطلح الجذب نفسه ربما لم يُستخدم بشكل مستقل كمفهوم إلا لاحقًا.[12]

اتسم تصوف الطور الثالث بأن أهل الكمال منهم تجاوزوا مرحلة الأحوال والمقامات إلى ما هو أبعد؛ أي أنهم لم يكتفوا بتجويد الأوراد والرياضات لتحصيل الأحوال الروحية، بل كان غايتهم العظمى هي دوام الحضرة مع الله –أي التوجّه المستمر والكامل إلى حقيقة الحقائق .وصف بعضهم هذه الحالة بقولهم : التصوف أن تلقي عنك كل ما يشغلك عن الله، وتسلّم نفسك بالكلية له. فقد صار هولاء الخواصّ يبحثون عن فناء الذات في ذات الله تحقيقًا لقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.[13] وإذا كان البسطامي والحلاج قد ذاقا لمحات من هذا الفناء قبلاً، فإن صوفية خراسان في القرن الخامس جعلوه مقامهم الدائم ومطمحهم الأسمى. رُوي عن أبي سعيد بن أبي الخير – وهو من أشهرهم في الأحوال – أنه سُئل عن التصوف فقال:"هو أن تدع كل ما في رأسك، وتُفرِغ يدك من كل شيء، وتسلّم نفسك بالكلية لأمر الله فالتصوف عنده تفريغ كامل من الدنيا ومن الذات لاستقبال الوارد الإلهي[14].

في هذه المرحلة، كثر الحديث عن الغيبة والصحو، والجمع والفرق، والفناء والبقاء وغير ذلك من اصطلاحات تشير إلى حالات الاتحاد والافتراق بين العبد والحق. ولم يكن الصوفية آنذاك يرون غضاضة في الإفصاح عن مواجيد عميقة حول وحدة الشهود أو وحدة الوجود على مستوى التجربة .لم يكونوا بعد قد دخلوا في تفصيل النقاشات الفلسفية حول علاقة الخالق بالمخلوق، بل عاشوا التجربة ووصفوها شعرًا ورمزًا .فمن كلماتهم المأثورة» :ما رأيتُ شيئًا إلا ورأيتُ الله فيه«، تعبيرًا عن استغراقهم في شهود الحق في كل موجود. وقد عبّر أبو سعيد نفسه شعريًا عن حالة غيبته عن نفسه في المشاهدة بقوله» :ليس في الدار غيرُه ديّار «أي لا موجود سوى الله، وهذا القول إن تأوّله أهل العلم بمعنى الفناء والشهود الصحيح فهو مقبول، لكنه بقي في دائرة الإشارة الصوفية لا التنظير العقلي.

ومن مظاهر هذا الطور أيضًا شيوع الكرامات والخوارق بين الأولياء بصورة أكبر من ذي قبل، وقبول الناس لها. انتشرت حكايات كرامات أبي سعيد وأبي الحسن الخرقاني وغيرهما في كتب المناقب – مثل معرفة خواطر القلوب، ومكاشفة ما في النفوس، والاستجابة الفورية للدعاء، وحتى التصرفات الخارقة

---

[11] Al-Busīlī, Nukat wa-tanbīhāt fī tafsīr al-Qurʾān al-majīd, ed. Muḥammad al-Ṭabranī, 1st ed. (Morocco: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 2008) p 2:43

[12] Shah Wali Allah al-Dihlawi, Tasawwuf kī ḥaqīqat aur us kā falsafah wa tārīkh (Deoband, India: Maktabah Raḥmānīyah, n.d.)p 74

[13] Al-Qur'an 28:88

[14] Ẓahīr, Al-taṣawwuf: al-mansha' wa-al-maṣādir, 1st ed. (Lahore, Pakistan: Idārat Tarjumān al-Sunnah, 1986) p 37

للطبيعة. لكن اللافت أن أولئك المشايخ أنفسهم لم يغترّوا بهذه الخوارق، بل سمّوها أحيانًا "الحُجُب النورانية"[15] إذا ما أشغلت المريد عن الله، فكانوا يربّون مريديهم على أن المقصود هو الحق تعالى لا الكرامات ولا المواهب. وقد يبلغ بالمجذوب منهم الحال أن يسقط عنه التكليف ظاهريًا لشدّة غيبته في حضرة الله، ولكن مشايخ العصر حاولوا دمج التجربة الجذبية ضمن إطار الشرع قدر الإمكان. وتُنقل في هذا السياق لقاءات بين بعض الأولياء والفلاسفة توضّح تمسّك الأولياء بالشريعة رغم سموّ حالهم: فقد اجتمع أبو سعيد بن أبي الخير بالفيلسوف ابن سينا مرةً، وكان أبو سعيد يتكلم عن ضرورة العمل والطاعة وعدم الاغترار بالعفو الإلهي. فأنشد ابن سينا رباعية فارسية مضمونها أن "ناجيًا بفضل الله هو من تحرّر من ثنائية الطاعة والمعصية"، أي كأن الطاعة والمعصية سيّان ما دام عفو الله شاملًا. فردّ عليه أبو سعيد مرتجلاً: أيها المتكاسل عن الخير الكثير، لا تعتمد على المغفرة وتترك العمل، فليس عدم العمل كفعله بهذا أجابه الشيخ أن الشريعة باقية ولا يغني عنها الاعتماد على رحمة الله دون سعي .هذه الحكاية تدل على أن كبار صوفية ذلك العصر، رغم وصف بعضهم بالجنيدية المجذوبين، كانوا يحافظون على ميزان الشريعة ولم يدعوا سقوطها، وإن كانت أحوالهم القلبية في ذروة الاستغراق.

من الناحية الاجتماعية، أخذ التصوف في هذا الطور يتبلور في مؤسسات بسيطة تمهّد لظهور الطرق: مثل الخانقاه أو الزاوية التي كانت بمثابة رباط يعتزل فيه الصوفية للعبادة جماعةً تحت إرشاد شيخ. ينقل المؤرخون أن أبا سعيد بن أبي الخير كان أول من وضع قواعد لعشرة من المريدين في خانقاه. كما أن الخرقاني كان له خانقاه يؤمّها المريدون. فهذا التنظيم يعكس اتساع نطاق التصوف وصيرورته ظاهرة اجتماعية، لا مجرد جهود فردية. وقد أثّر أولياء هذا العصر في عامّة الناس جدًا، بحيث عدّهم الناس مصابيح للهداية، وتوارثت الأجيال حبّهم وتعظيمهم. ويُقال إن النفحات الروحية التي أطلقوها بقيت تعمل في القلوب حتى بعد وفاتهم كأنموذج: تشبيه أرواحهم بالمطر الذي يروي الأرض بعد أن ينجلي السحاب. ولا غرو أن اعتُبر هؤلاء الأولياء من المجددين الروحيين في الإسلام في زمانهم.

وخلاصة القول، إن الطور الثالث كان طور الذروة الروحية للتصوف: فيه وصل السلوك الصوفي إلى نقطة الاتحاد الوجداني مع الحق على يد نخبة من أهل الله، وانفتح الباب على مصراعيه للمعارف والذوقيات. لكن هذا كلّه كان لا يزال يجري بلغتهم الإشارية والوجدانية الخاصة، ولم يتحوّل بعدُ إلى نظرية فلسفية منظّمة .لقد توحّدت التجربة وبقي التنظير غائبًا، إلى أن جاء الطور التالي ليسدّ هذه الثغرة.[16]

الطور الرابع: التصوف الفلسفي والتنظير الميتافيزيقي

يبدأ الطور الرابع للتصوف حوالي القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، مقرونًا باسم أحد أعظم الشخصيات في تاريخ التصوف الإسلامي: محيي الدين بن عربي (ت 638هـ/1240م) الملقب بالشيخ الأكبر. في هذا الطور انتقل التصوف من التركيز على التجربة والوجد إلى مرحلة التأمل النظري وبناء النسق الفلسفي .فقد اتسعت ثقافة الصوفية وعلومهم، ودخلوا في مناقشة مسائل ميتافيزيقية عميقة متأثرين أيضًا بالفلسفة المشائية والإشراقية. أصبح السؤال "كيف صدر هذا العالم عن الله؟" مطروحًا لديهم، فسعوا إلى وضع تصور مترابط عن مراتب الوجود وتنزلاته من الواحد الحق إلى عالم الكثرة. وقد قدّم ابن عربي في كتبه (وخاصة الفتوحات المكية وفصوص الحكم) نظرية شاملة في الوجود تفسّر العلاقة بين الله والخلق. هذه النظرية عُرفت فيما بعد باسم وحدة الوجود، ومفادها – بإيجاز – أن كل ما في الوجود هو تجليات للوجود الإلهي الواحد، فالوجود الحقيقي واحد وأزلي هو وجود الله، وما سواه فإنما يظهر ويختفي كظلال قائم به. يقول ابن عربي في إحدى عباراته الشهيرة:"سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها" أي تنزّه الله الذي أظهر الكائنات لكنّه في الوقت نفسه عين وجودها الحقيقي. مثل هذه العبارة تعبّر عن فكرته أن وجود الله هو الجوهر، ووجود الممكنات عارٍ وخيالي قائم بالله.[17]

لم يكن ابن عربي وحده في هذا المنحى التنظيري، لكنه كان الأكثر جرأة وشمولاً .عاصره شعراء ومفكرون صوفيون تناولوا أفكار الوحدة والحب الإلهي بأساليب مختلفة؛ فمثلًا ابن الفارض (ت 632هـ) نظم أروع قصائد الحب الإلهي(التائية الكبرى)التي توحي بمفهوم الوحدة والاتحاد، وفريد الدين العطّار (ت 618هـ) نظم قصصًا صوفية عميقة المعاني (منطق الطير) تتناول رحلة السالك إلى حضرة الحق، ونجم الدين كُبرى (ت 618هـ) كتب في تفسير الرؤى والمشاهدات النفسانية أثناء السلوك. وجاء بعدهم جلال الدين الرومي (ت 672هـ) في القرن السابع ليترجم تلك الأفكار إلى دفقات شعرية وموسيقية عذبة في المثنوي وديوان شمس، مؤكّدًا على مركزية الحب حتى سماه دين الحب .كذلك ظهر صدر الدين القونوي (ت 673هـ) تلميذ ابن عربي ليشرح نظرياته ويدافع عنها، وعبد الكريم الجيلي (ت 826هـ) في القرن الثامن الذي بلور مفهوم الإنسان الكامل المستلهم من فكر ابن عربي. كل هذه الجهود جعلت التصوف في طوره الرابع علماً واسعًا له مصطلحاته الفلسفية (كالوجود والماهية والفيض الأول والعقل الأول والبرزخية والختم الولائي... إلخ). لقد اندمج الفلسفي والصوفي في هذا

---

[15] Al-Ṣāwī, Bulghat al-sālik li-aqrab al-masālik: ḥāshiyat al-Ṣāwī ʿalā al-sharḥ al-ṣaghīr (Cairo: Dār al-Maʿārif, n.d.) p 4:804

[16] Salamah-Qudsi, Arin. 2018. "The Concept of jadhb and the Image of majdhūb in Sufi Teachings...", Journal of the Royal Asiatic Society 28(2) p 255–271

[17] Yāsīn and Navīn Ibrāhīm Ibrāhīm, "Mītafīzīqā al-khiṭāb al-ramzī fī al-taṣawwuf al-islāmī," Majallat Kulliyat al-Ādāb, Jāmiʿat al-Manṣūra 61, no. 61 (2017) p 1125

العصر حتى وُصف ابن عربي بأنه الصوفي الفيلسوف الذي مزج الحكمة اليونانية بالإشراق الإسلامي.[18] وبالفعل يؤكد الدارسون المعاصرون أن ابن عربي "نجح في تزويج الفلسفة بالتعاليم الإسلامية "وصار فكره ذا طابع فلسفي-صوفي متكامل.

شهد هذا الطور أيضًا اكتمال تشكّل الطرق الصوفية بالمعنى المؤسسي: فالقرن السابع والثامن الهجريين شهدا انتشار الطرق الكبرى (كالقادريّة والشاذليّة والنقشبنديّة وغيرها) التي كانت كلٌ منها تتبنى منهجًا يجمع بين الرياضة الروحية والتنظير المستمدّ من فهم مشايخها. فمثلاً، الطريقة النقشبندية عُرفت بعمقها الفقهي والكلامي إلى جانب ذكرها الخفي، والطريقة المولوية (جلال الدين الرومي) عُرفت بالسماع والرقص الصوفي كوسيلة للوجْد، وهكذا. أسهمت هذه الطرق في نشر التصوف الفلسفي وتعميمه بين المريدين بطريقة مبسطة، إذ شرح المشايخ أفكار ابن عربي ووحدة الوجود لعامة أتباعهم بعبارات يمكنهم تذوقها وجدانيًا. لكن في الوقت نفسه، أثارت تلك الأفكار جدلًا عقائديًا عند بعض العلماء الذين خافوا من تأويلاتها. فظهر تيار ناقد – يمثله مثلاً شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728هـ) وتلميذه ابن قيم الجوزية – رفض بعض مقولات وحدة الوجود واعتبرها انحرافًا عن عقيدة التوحيد، مفرّقين بين ما سموه تصوف السنّة وتصوف الفلاسفة. وعلى الجانب الآخر، دافع صوفية كثر عن ابن عربي كابن عطاء الله السكندري (ت 709هـ) في مصر وغيره. واستمر الجدل قرونًا حول تأويل كلام ابن عربي ومدى صحته .لاحقًا قدّم العلماء تمييزًا اصطلاحيًا بين وحدة الوجود (وهي فهم فلسفي بأن الوجود واحد لا موجود إلا الله) ووحدة الشهود (وهي حالة عرفانية يشعر فيها العارف أنه لا يرى إلا الله مع إقراره بغيريته عن خلقه). هذا التمييز ينسب عادةً للإمام أحمد السرهندي (ت 1034هـ) في الهند بالقرن الحادي عشر الهجري، كمحاولة للتوفيق بين مدرسة ابن عربي ومعارضيها.[19]

على أي حال، الذي يعنينا هنا أن الطور الرابع من التصوف أكد على أن التصوف ليس مجرد حالة وجدانية بل هو أيضًا رؤية للكون .بمعنى أن الصوفي في هذه المرحلة صار عنده نظرية معرفية حول الله والعالم والإنسان: يرى أن الحقيقة المحمدية هي أول مظهر للوجود، ومنها انتشرت الموجودات، وأن الإنسان الكامل هو مرآة الحق، وأن الكون كتاب إلهي مفتوح... إلى آخر تلك التأملات التي ملأت كتب التصوف الفلسفي. هذه الرؤية الكونية الميتافيزيقية للتصوف ميّزت العصر ما بعد ابن عربي، وجعلت التصوف جزءًا من التراث الفكري الإسلامي المؤثر في التفسير والتاريخ والأدب وحتى الفنون. ويعتبر الكثيرون القرن السابع/الثالث عشر "العصر الذهبي للتصوف"، حيث بلغ القمة فكرًا (مع ابن عربي) وشعرًا (مع الرومي وابن الفارض) وتنظيمًا (بنشأة الطرق).

الخاتمة

بعد هذه الجولة عبر أطوار التصوف الأربعة – من زهد الصحابة إلى فلسفة ابن عربي –نخلص إلى جملة من النتائج والتأملات. أولاً، يتبيّن لنا أن التصوّف الإسلامي كيان حيّ متطوّر، استجاب للتحديات الفكرية والاجتماعية في كل عصر بتطوير أدواته ومفاهيمه، دون أن يفقد لبّه الروحي الأصيل. فقد كان جوهر التصوف واحدًا عبر العصور رغم اختلاف المظاهر: ذلك الجوهر هو تجربة ذاتية فردية يسعى فيها العبد إلى محبة الله ومعرفته وفناء أنانيته في جنب الله. هذا الهدف السامي ظل قاسمًا مشتركًا بين الزاهد البكّاء في القرن الأول، والصوفي الولهان في القرن الثالث، والوليّ المجذوب في القرن الخامس، والفيلسوف العارف في القرن السابع.

ثانيًا، إن تمايز الأطوار لا يعني انقطاعها عن بعضها. بل يمكننا تشبيه الأمر بنهر متدفق يغيّر مجراه أو يكتسب روافد جديدة لكنه يبقى نفس النهر. فالطور الثاني بَنَى على إنجازات الطور الأول وأضاف عنصر الحب والوجد؛ والطور الثالث عمّق ثمار الطور الثاني نحو اختبار الوحدة؛ والطور الرابع نظّر أحوال الطور الثالث ووضع لها إطارًا عقليًا. وعليه، ينبغي عند دراسة أقوال الصوفية وأحوالهم مراعاة ظرفهم التاريخي ومدى تطور المفاهيم في عصرهم. فلا يصح أن نحاكم صوفيًا من القرن الثاني بمفاهيم ابن عربي مثلاً، أو أن ننتقد تعابير ابن عربي بلغة الفقه الظاهري فقط – فلكل مقام مقالٌ وزمانٌ رجال .وقد نبّه أئمة التصوف أنفسهم إلى هذا، فقالوا» :لا تقيسوا أقوال العارفين بميزان غيرهم«، ودعوا إلى فهم كلام كل وليّ في سياق "ذوق عصره".

ثالثًا، ثبت من خلال المطالعة أنّ جميع هذه الأطوار مقبولة في الجملة في نظر الإسلام ما دامت تحفظ الأصل: فطور الزهد يمثل لب الشريعة وروحها، وطور المحبة يمثل صفاء النية وإخلاص التوجه، وطور الجذب والفناء يمثل عمق التجربة وذروة الإحسان، وطور التصوف الفلسفي يمثل سعة الأفق والفهم العميق لعظمة الله في خلقه .وقد حظيت هذه المسالك كلّها بالقبول والإجلال لدى الخاصّة والعامّة عبر الزمن – إلا من شذّ وأنكر بدافع من الجمود أو من إساءة فهم بعض العبارات. ولعلّ تنوع طرق التصوف هو سر بقائه وانتشاره؛ فقد قدّم لكل طالب حق مبتغاه: فإن أحبّ البسيطُ الورع وجد قدوةً في أوائل الزهّاد؛ وإن نشدَ العاشقُ الولهان نارَ المحبة وجدها عند رابعة والعطار؛ وإن طلبَ المجذوبُ المستغرق حالًا يخرجه من نفسه وجد مثالَه في أبي يزيد وأبي سعيد؛ وإن

[18] Maryam Taʿlūb, "Istrātījiyyāt al-taʾwīl al-ṣūfī wa-jamāliyyātuhu fī Shajarat al-kawn li-Ibn ʿArabī" (PhD diss., Abdelhafid Boussouf University Centre Mila, 2020) p 45

[19] Adnan Khalid Rasool, "Waḥdat al-wujūd bayna al-ḥulūl wa-l-ittiḥād wa-l-shuhūd ʿinda al-ʿAllāma al-Balkī," Journal of The Iraqi University, no. 2.(2022) p 57

سعى المثقفُ والفيلسوفُ إلى الجمع بين العقل والذوق وجد ضالته عند ابن عربي ومدرسته .وكله من معدن واحد، إذ "الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق" كما يُقال.[20]

وختامًا، نرجو أن نكون قد وفّقنا في رسم صورة واضحة لتحولات السلوك الصوفي عبر أطواره التاريخية. إن الدراسة الموضوعية للتصوف – بعيدًا عن الأحكام المسبقة – تكشف عن بُعد ثريّ في تراث الحضارة الإسلامية يمزج بين الإيمان العميق والتجربة الروحية الحيّة والتفكير الفلسفي الجريء. وهذه الخصائص مجتمعةً نادرة في تاريخ الأديان. من هنا تبقى حاجة الباحثين ماسّة للمزيد من التحقيق في مخطوطات الصوفية وكتبهم عبر كل مرحلة، ومقارنة تجاربهم ونظرياتهم، لفهم أعمق لكيفية تطور الحياة الروحية في الإسلام .ولعل هذا البحث يسهم – ولو قليلًا – في هذا السبيل، جامعين بين دقة التأريخ ووهج العرفان -والله ولي التوفيق-.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)

[20] Putra, Merry C., and Widodo, Agus. 2024. "The Contribution of Ibn Arabi's Sufism-Philosophical Thought to the Concept of Perfect Human being who rationally Believes", Journal of Asian Orientation in Theology 6(2) p 135–160