

دراسات في
التصوف والفكر الإسلامي الحديث

تأليف

أ.م.د. عادل سالم عطية أ.م. د. حمادة محمد سالم

د. رشدي عبد الستار محمد

2025/2024م

مقدمة:

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم - النبي الأمين، وبعد،،،

فالفكر الإسلامي الحديث والمعاصر حلقة من حلقات التفكير الفلسفي وميادينه، يخاطب العقل والوجدان معاً، ويمزج بين التنظير والتطبيق، ويؤرخ لحقبة تاريخية تأزمت فيها ينابيع الفكر، وانحسرت مصادره ومشاريعه حيناً من الدهر، ثم هياً الله - عز وجل - لهذا المجال قادة ومفكرين وروادا نادوا بالإصلاح والتجديد، والبعد عن رداءة التقليد، ودرانة الجهل، والفهم المغلوط للمفاهيم الصحيحة، وأوجبوا الجمع بين العلم والدين، والعقل والنقل؛ فكانوا - بحق - جديرين بأن يُوضعوا في مصافّ الفلاسفة ورواد الوعي الإنساني في الفكر العربي والإسلامي.

ويرتبط الخطاب الديني ارتباطاً وثيقاً بقضيتي العولمة والتنوع الديني؛ فالحوار بين الحضارات من قضايا الفكر المعاصر، بل من القضايا التي تلقي بثقلها على الأصعدة كافة: السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية والثقافية. ولا يبعد الاستشراق عن المسائل السالفة، بل يُعد محوراً مهماً لأنه يمتد بتاريخه ومشكلاته وأعلامه في أعماق تلك القضايا، ويشكل إحدى اللبئات أو المغذيات حسناً وقُبْحاً في بناء أو إثارة الكثير من المشكلات داخل البيئة الثقافية العربية والإسلامية معاً.

والمتمأمل في كتابنا هذا الذي هو بعنوان: (دراسات في التصوف والفكر الإسلامي الحديث) يجده مُفصلاً في ثلاثة أقسام، هي:

أما القسم الأول، فهو من تأليف الدكتور عادل سالم عطية، وقد جاء على النحو التالي:

أبان التمهيد عن تعريف الفكر الإسلامي، والفرق بين الفكر والدين، وأشار-بإيجاز- إلى بدايات النهضة الحديثة وإرهاصاتها.

ثم جاء الفصل الأول بعنوان: (النهضة في العصر الحديث)، ليناقدش عوائق النهضة وأسباب تأخر العالم الإسلامي في العصر الحديث، فيحلل مضارب الخل وجراثيم العلل، ثم ليبين ملامح النهضة ومشاريع الإصلاح التي انتهجها رواد النهضة ورجالاتها للخروج بالمجتمع من حالة الجمود والضعف، وكبوة الانحطاط، إلى بوادر النهضة وآمالها، واستشراف مستقبل جديد.

وفي الفصل الثاني تناول المؤلف إسهامات بعض (أعلام الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر) وقد انتخب عددًا من هؤلاء الرواد والمفكرين، مبينا منازعهم التجديدية، ودورهم في الإصلاح والتنوير والتمدن، وكيف أنهم كانوا أداة فاعلة في النهوض والارتقاء بالمجتمع في العصر الحديث والمعاصر من خلال المضامين والأفكار والأطروحات التي بنها كل واحد منهم في كتبه ومؤلفاته ومقالاته أو نشرها بين تلاميذه وأتباعه ومريديه.

أما الفصل الثالث فقد عالجد فيه موقف مدرسة مصطفى عبد الرازق من أصالة الفلسفة الإسلامية ومجالاتها المختلفة.

أما الفصل الرابع، فقد غني بالاستشراق والمستشرقين وبنية الخطاب وتجديد الحوار بين الشرق والغرب.

وتطرق الفصل الخامس لمناقشة بعض قضايا الفكر المعاصر، مثل: حوار الحضارات وصلة الغرب بالشرق، والعولمة، وتعريفاتها، وأشكالها، وما لها من إيجابيات وسلبيات.

أما القسم الثاني فهو من تأليف الدكتور حمادة محمد سالمان، وهو قسم يعالج مقدمات التصوف الإسلامي وعلومه.

ولا شك أنّ من أكثر الموضوعات التي حدثنا عنها القرآن الكريم ونبهنا إليها النبي الكريم ﷺ النفس الإنسانية وما يتعلق بها من تركية وتهذيب وإصلاح وعلاج للآفات، فبيّن لنا القرآن أنواع النفس وكيفية التعامل مع كل نوع، وأرشدنا إلى طرق تهذيبها وعلاجها بأفضل الطرق وأنفعها وأنجعها، وكذا السنة النبوية. وقد اجتهد علماء المسلمين في الحديث عن النفس الإنسانية وأفاضوا في كيفية مقاومة شهواتها وميولها وعلاج آفاتها؛ كي ترقى إلى أرفع محل وأكمل مقام وأعلى منزلة من منازل الطريق إلى الله عز وجل، وأسسوا لهذا الغرض علما مهما هو علم التصوف.

ولذا يجدر بنا أن نتعرف هذا العلم لديهم، فجاءت هذه المحاضرات - القسم الثاني - لبيان حقيقة هذا العلم من خلال أربعة فصول:

تناول الفصل الأول أصل كلمة التصوف وتاريخ ظهورها في البيئة الإسلامية، ثم ختمته بالحديث عن تعريفات التصوف والصوفي لدى صوفية الإسلام.

وخص الفصل الثاني ببيان أصول التصوف وأركانه ومقاماته وحكمه. بينما جاء الفصل الثالث للوقوف على الأسباب والعوامل الداعية إلى نشأة هذا العلم في الإسلام، وللتعرف على المراحل التي مر بها منذ بداية نشأته وحتى العصر الحديث، مع تسليط الضوء على خصائص كل مرحلة وأهم المدارس الصوفية فيها.

وأخيرا جاء الفصل الرابع ليناقد مسألة مهمة تتعلق بأصالة هذا العلم في الإسلام، وهي مسألة مصادر التصوف الإسلامي، هل التصوف مصدره إسلامي محض؟ أو أنه نشأ نتيجة مصادر خارجية بحثة؟ أو أنه نشأ نتيجة مزيج من هذه المصادر؟ وقد عرضنا أدلة أصحاب هذه الآراء، وناقشناها

للتوصل إلى رأي قائم على أدلة ترتاح إليها النفس ويطمئن لها القلب ويقبلها العقل، قدر الطاقة والاستطاعة

أما القسم الثالث فهو من تأليف الدكتور د. رشدي عبد الستار محمد، وهو يتضمن دراسة بعض قضايا التصوف الإسلامي ومشكلاته ومسائله.

وقد اشتمل هذا القسم على أربعة فصول، على النحو التالي:

الفصل الأول: الطريق الصوفي.

الفصل الثاني: نشأة الطرق الصوفية.

الفصل الثالث: الخرقعة عند الصوفية.

الفصل الرابع: نصوص من التصوف الإسلامي

والله -عزّ وجل- نسألُ في ختام هذه المقدمة ونهايتها التوفيقَ والسداد والرشاد، وأنْ تتالَ هذه الفصول قدرًا وافيا من القبول والاستحسان، وأنْ يكونَ فيها نفعٌ لطالب علم أو مستزيد، والحمدُ لله ربّ العالمين.

المؤلفون

القسم الأول

في الفكر الإسلامي الحديث
"مقدمات وقضايا"

أ.م. د. عادل سالم عطية جاد الله
الأستاذ المساعد بكلية دار العلوم - جامعة الفيوم
قسم الفلسفة الإسلامية

مدخل:

يرتبط التفكير المنهجي بإبداع المفاهيم وصياغة الألفاظ صياغة جيدة بقصد درء الاضطراب. وفي هذا السياق يرى **وليم إيان بيفردج** (William Ian Beveridge) أنّ «استعمال اللغة بعناية وبطريقة صحيحة، وسيلة فعالة للمعاونة على التفكير القويم المباشر؛ ذلك أنه من الضروري لكي نعبر بالكلمات عما نعنيه بالضبط، أن تكون أذهاننا ذاتها مدركة تمامًا لما نعنيه، فنحن نفكر ونستدل عن طريق الكلمات»⁽¹⁾. لذا فمن الضروري الاستهلال بمعرفة ما هو الفكر الإسلامي؟ وما الفرق بين الفكر والدين؟

أولاً-تعريف الفكر:

وردت مادة فكر في المعاجم اللغوية بمعنى إعمال الخاطر في الشيء، أو إعمال النظر في الشيء، وهذا معناه أنّ الفكر إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى حقيقتها. وقد عرّف **الشيخ الجرجاني**⁽²⁾ (ت: 816هـ) الفكر بأنه «ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول». وهذا يعني أنّ الفكر هو إعمال للعقل في الأمور المعلومة للوصول إلى معرفة الأمور المجهولة، أو بعبارة أخرى: حركة عقلية بين المعلوم والمجهول.

ويذكر **الدكتور جميل صليبا** في كتابه "المعجم الفلسفي" أنّ الفكر : «يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها، فإذا أُطلق على فعل النفس دلّ على حركتها الذاتية،

(1) بيفردج، فن البحث العلمي، ترجمة: زكريا فهمي، مراجعة: أحمد مصطفى أحمد، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص 150 .

(2) التعريفات، دار الفكر، بيروت، ط1، 2005م، ص 120.

وهي النظر والتأمل، وإذا أطلق على المعقولات دلّ على المفهوم الذي تفكر فيه النفس»⁽¹⁾ أي الموضوعات التي أنتجها العقل.

ثانياً - تعريف الفكر الإسلامي:

1- تعريف د. محمد البهي (ت: 1982م):⁽²⁾

عرف الدكتور محمد البهي الفكر الإسلامي بأنه المحاولات العقلية من علماء المسلمين ورجالاته لشرح الإسلام في مصادره الأصلية: القرآن الكريم، والسنة الصحيحة، وذلك:

(أ)- إما تفقهاً واستنباطاً لأحكام دينية في صلة الإنسان بخالقه في العبادات أو في صلة الإنسان بالإنسان في المعاملات، أو لمعالجة أحداث طرأت واستجدت لم تُعرف في عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- وصحابته -رضوان الله عليهم- أو تبريراً لتصرفات خاصة صدرت أو تتم تحت تأثير عوامل أخرى.

(ب)- وإما توفيقاً بين مبادئ الدين وتعاليمه من جانب، وأفكار أجنبية دخلت المجتمع الإسلامي من جانب آخر، بعد أن قبل هذه الأفكار كمصدر آخر للتوجيه.

(ج)- أو دفاعاً عن العقائد التي وردت فيه، أو ردّاً لعقائد أخرى منوطة لها، حاولت أن تحتل منزلة في الحياة الإسلامية العامة لسبب أو لآخر.

2- تعريف د. محمد عبد الهادي أبي ريدة (ت: 1991م)⁽¹⁾

(1) المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م، ج2/156.

(2) انظر: محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1981م،

يُعرف (د. أبو ريدة) الفكر الإسلامي بأنه اجتهادات مفكري الإسلام في بحث مختلف المسائل، بالاستناد إلى أصول الإسلام الكلية وحقائقه الثابتة التي آمن بها المفكرون ببراهين العقل وأدلتها، ومنها انطلقت عقولهم بحسب ما فرضه عليهم القرآن الكريم من التفكير والنظر وطلب الحقيقة في أمور الدين والفكر والحياة.

ومن خلال هذين التعريفين السابقين يتبين ما يلي:⁽²⁾

-الفكر هو عمل العقل الإنساني وثمرته، والراجح أنّ أهم مظاهر الحضارة تتمثل في حياة الفكر وفي تفاعل الآراء لرقى المجتمع وتمدنه. فهو في حركة متواصلة لتصوراتنا ومفاهيمنا، وهو فكرة تبعث فكرات أخرى، وتدفع إلى العمل. - الفكر اجتهاد بشري وليس وحيا، ومن ثمّ فهو عرضة للصواب والخطأ. ومن سمات طريقة التفكير الحديثة أنها تضع كلّ شيء موضع النقد والتمحيص، ولعلّ هذا ينبه الأذهان إلى الفرق بين الفكر والدين⁽³⁾.

(1) انظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، أمهات المسائل في الفكر الإسلامي، ضمن كتاب "أبو ريدة آراؤه الكلامية والفلسفية"، إعداد: د. فيصل بدير عون، الهيئة المصرية العامة، ص146.

(2) انظر: السابق، ص154. د. محمود حمدي زقزوق، هوامش على أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، هدية مجلة الأزهر، شوال 1435هـ، ص7.

(3) من هذه الفروق أيضاً: يخضع الفكر البشري للتغيير والتطور والتبديل، بينما الدين مصدره إلهي، فهو ثابت لا يتغير، وغير قابل لتطور الأفكار وتعديلها. ومن جهة ثانية فمن البدهي أنّ يكون الفكر محلاً للاستحسان والقبول أو الرفض، أما الدين الصحيح فلا بد من الخضوع والإذعان له ولأوامره.

-يستند الفكر في الإسلام إلى أساس من الدين ثابت بأدلة العقل، فقد ارتبط الفكر بأصول الإسلام، وهي واضحة بأدلتها، بالإضافة إلى أنّ منهج الإسلام منهج عقلي سواء في مجال علوم الدين أو في مجال العلوم والفلسفات بوجه عام.

-إنّ تطور الفكر الإسلامي كان نموا داخليا في فهم العقائد التي هي في الإسلام بحث عقلي، ونموا -أيضًا- في تفصيل الأدلة لإثباتها، وإن كان هذا التفسير لا يتجاهل أثر العوامل الخارجية في تطوير الآراء.

يظهر من هذا أنّ مفكري الإسلام تقيّدوا بمنهج عقلي في مناقشة القضايا الفكرية وأمّهات مسائل الفكر الإسلامي، وهذا المنهج مستتبّط من دعوة القرآن الكريم في كثير من آياته إلى استعمال العقل، والنظر العقلي، والاستنباط، والتدبر، والفهم، والتعقل، والنظر في الآفاق والأنفس، والتأمّل في عالم الكون ونشأته، ومظاهر وجوده وعدمه.

فيقول الله تعالى: (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ) (الأنعام: 11). ويقول تعالى: (وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (الجاثية: 13).

والقرآن الكريم -كما يبين الأستاذ الإمام محمد عبده (ت: 1905م)- «ادعى وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين⁽¹⁾، وكرّ عليها بالحجة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان

(1) فعلى سبيل المثال يشير إلى الدهرية في قوله: (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) (الجاثية: 24).

على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها؛ لتصلَ بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه»⁽¹⁾. وهذا أسلوب قوي في الحجاج المنطقي والقياس العقلي، يبدأ بالمقدمات وهي النظر في الكون وصنعتة، وصولاً إلى النتيجة، وهي العلم بالإله ومبدع الكون على أكمل وجه وأتمه، ثم الانتقال إلى معرفة الصفات التي يستلزم العقل أن يكون الإله متصفاً بها أو منزهاً عنها.

وإذا كان الدين مبنياً على العقل «يكون أفضل صارف للفكر عن الوقوع في مصائد المخرفين، وأنفع وازع يضبط النفس من الشطط، وأقوى مؤثر لتهذيب الأخلاق، وأكبر معين على تحمل مشاق الحياة، وأعظم منشط على الأعمال المهمة الخطرة، وأجل مُثبت على الأعمال الشريفة، وفي النتيجة يكون أصح مقياس يُستدل به على الأحوال النفسية في الأمم والأفراد رقياً وانحطاطاً»⁽²⁾.

ثالثاً-العوامل المؤثرة في تشكيل التيارات الفكرية والفلسفية في مصر:

هناك عدد من العوامل التي أسهمت في تشكيل التيارات الفكرية والفلسفية في مصر في القرن العشرين، ومنها:

-التعليم:

يعد التعليم عاملاً مهماً من العوامل المؤثرة في تشكيل الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة باتجاهاته المتعددة، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، إذ إن سائر العوامل الأخرى من ترجمات وبعثات وصحافة ترتبط به على نحو أو

(1) الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، ص18-19.

(2) الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012م، ص109.

آخر⁽¹⁾.

-البعثات:

قامت البعثات بوظيفة مهمة، تمثلت في نقل ثقافة الغرب إلى مصر، فهي وسيلة من وسائل نقل الشرق من مرحلة الجمود والتخلف إلى الحياة الحديثة، بنقل الأفكار والعلوم التي أسهمت في تقدم الغرب حضاريا وثقافيا⁽²⁾.

-الترجمة:

هي قناة من قنوات الاتصال الثقافي والحضاري، وأداة رئيسة لفهم الآخرين والتفاعل معهم. ومن خلالها يشاهد العقل كل ما هو مختلف عنه، وبناء عليه، فإنها وسيلة تساعد في توسيع إطار المعرفة.

وكانت الترجمة نتيجة للبعثات العلمية التي أرسلها محمد علي إلى أوروبا وخاصة فرنسا⁽³⁾، وهذا معناه أنها كانت موجهة من الدولة، وخاضعة للاحتياجات العملية.

وفي مصر، عقب عودته، عمل رفاة الطهطاوي مترجما في مدرسة الطب، فقام بجهد طيب في تعريب كثير من المصطلحات الحديثة، ثم كان له فضل إنشاء مدرسة الألسن سنة 1835م⁽⁴⁾.

-الصحافة والإعلام:

(1) انظر: أحمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري، 71/1.

(2) انظر: أحمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري، 161/1.

(3) انظر: حامد طاهر، الترجمة ودورها في الفكر العربي، دراسات عربية، العدد (8)، 1989م، ص 89.

(4) انظر: حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، ص 34.

كان لهذه القنوات الثقافية دور مهم في نشر الوعي العام، وشيوع التنوير بين طبقات المجتمع.

وظهر دور رفاة الطهطاوي (ت: 1873م) في أنه دفع الكتابة في الصحافة العربية خطوات إلى الأمام، فقد نقل جريدة " الوقائع المصرية " من مجرد نشر الخبر الحكومي إلى نشر المقال التحليلي في اللغة والأدب والاجتماع، وهذا ما حدث أيضا عندما تولى رئاسة تحرير مجلة "روضة المدارس" التي أنشأها علي مبارك⁽¹⁾ (ت: 1893م)⁽²⁾.

وعلى أيدي هاتين الشخصيتين -الطهطاوي وعلي مبارك- تم «تنظيم التعليم الأساسي، وازدهرت حركة الترجمة، وبدأت الصحافة أولى خطواتها الجادة»⁽³⁾.

-الاستشراق وأثره:

الاستشراق هو أحد العوامل المهمة التي أثرت -بحق- في الفكر الفلسفي الحديث، فمن الصعوبة بمكان أن تجد الآن دراسة عن الشرق ولغاته وآدابه خالية من بحوث المستشرقين ومؤلفاتهم وتحقيقاتهم.

لقد انتقل الاستشراق من وظيفته التي تتمثل في نقل الشرق بثقافته وحضارته وعلومه إلى الوعي الغربي، إلى محاولة إقناع المسلمين بالصورة

(1) علي باشا مبارك، لُقّب بأبي التعليم، وكان رائد النهضة المصرية العمرانية الحديثة، وإليه

يرجع الفضل في إنشاء دار الكتب المصرية، وله سيرة ذاتية بعنوان "حياتي" يسرد فيها مراحل حياته العمرية، والإنجازات التي حققها في مجال العمران.

(2) انظر: حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، ص35.

(3) انظر: السابق، ص136.

الغربية للإسلام والنظر إليه بعيون غربية⁽¹⁾.

يقول د. محمود حمدي زقزوق: «لقد كان للاستشراق -من غير شك- أكبر الأثر في صياغة التصورات الأوربية عن الإسلام، وفي تشكيل مواقف الغرب إزاء الإسلام على مدى قرون عديدة»⁽²⁾.

لذا فالواقع الذي لا يمكن تجاهله أنّ للاستشراق تأثيراته القوية في الفكر الإسلامي الحديث سلبا وإيجابا⁽³⁾.

يدل على ذلك -على سبيل المثال- في رأي بعض الباحثين أن آثار المنهج الاستشراقي قد ظهرت في درس **منصور فهمي** (ت: 1959م) لعلوم الإسلام إلى حد كبير؛ ففي رسالته بالدكتوراه عن المرأة المسلمة سار فيها على حسب النظرة الاستشراقية التي تقرر أن الإسلام قد حط من قدر المرأة العربية بالإضافة إلى أن الرسالة المحمدية ليست رسالة مقدسة⁽⁴⁾. وإن كان الرجل عدل تماما عن هذه الأفكار فيما بعد ورجع إلى أحضان العقيدة الإسلامية والفكر المنبثق عنها⁽⁵⁾.

وفي مسألة أصالة الفلسفة الإسلامية، تابع عبد الرحمن بدوي رؤية الألماني كارل بيكر في ادعائه عجز الروح الإسلامية عن التفكير الفلسفي، وسلم بدوي بأن الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يُقدر لهذه الروح

(1) انظر: أحمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري، 161/1.

(2) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 20.

(3) أحمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري، 178/1.

(4) السابق، 141/1.

(5) منصور فهمي، خطرات النفس، ص 35.

أن تنتج فلسفة أو أن تنفذ إلى لباب الفلسفة اليونانية، بل لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية⁽¹⁾.

ورغم أن هذا الرأي تغير لاحقا عندما اعترف بدوي نفسه بأصالة الفلسفة الإسلامية التي تتمثل في كتابات الصوفية، وبصفة خاصة في كتابات عبد الكريم الجيلي وابن عربي وغيرهما من أصحاب مذهب الوحدة الوجودية في الفكر الإسلامي، ومن جهة ثانية أسهم العرب في تكوين الفكر الأوروبي. كما تجلّى أثر الاستشراق معكوسا لدى المفكرين المعاصرين في رفض وجهة النظر الاستشراقية فيما يتعلق بالفلسفة الإسلامية، نجد ذلك لدى الشيخ مصطفى عبد الرزاق، وإبراهيم مذكور، وعلي سامي النشار، ومحمود قاسم، وغيرهم. وهذا الكلام بالتفصيل هو موضع حديثنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، المقدمة، صفحة " ز".

الفصل الأول

النهضة في العصر الحديث

(العوائق - وجوه الإصلاح)

إنَّ مشكلة كلِّ شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن أن يفهم أو يحلَّ مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها⁽¹⁾.

ويحتاج إحداث النهضة والتغيير إلى وقت طويل؛ «لأنَّ تحويل النفوس إلى وجهة الكمال في شئونها مما لا يسهل تحقيقه، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفيّة. وكل تغيير يحدث في أمة من الأمم وتبدو ثمرته في أحوالها، فهو ليس بالأمر البسيط وإنما هو مركّب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدرّج في نفس كلِّ واحد شيئاً فشيئاً، ثمَّ تسري من الأفراد إلى مجموع الأمة؛ فيظهر التغيير في حال ذلك المجموع نشأة أخرى للأمة»⁽²⁾.

ورغم أنَّ أسباب نهضة أمة ما أو انحطاطها غالباً ما تكون معقدة ومتعددة الأبعاد⁽³⁾، فهذه محاولة للإجابة عن السؤال التالي: ما أسباب تأخر العالم الإسلامي في العصر الحديث؟ وما هي وجوه الإصلاح وطرقه التي انتهجها رواد التجديد آنذاك لإصلاح الخلل، والخروج من أزمة التأخر وكبوة الانحطاط؟

(1) انظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986م، ص 19.

(2) قاسم أمين، تحرير المرأة، ص 7.

(3) علي عزت بيجوفيتش، عوائق النهضة، ص 7.

أولاً-عوائق النهضة وأسباب التأخر:

1-الخلل في الفهم العقائدي:

لقد كان الخلل الذي أصاب الأمة في تحملها لعقيدتها عاملاً حاسماً في انحسارها الحضاري سواء ما آل إليه الأمر من انحراف في التصور أو من سطحية في التحمل الإيماني تراخى بها الدفع الإرادي للعمل الحضاري⁽¹⁾.

فكان الإسلام والتدين الحي ركيزة المنهج الإصلاحية لدى كل من الأفغاني، ومحمد عبده، وابن باديس...بل إنّ من أسباب تأخر المسلمين عند هؤلاء جميعاً هو عدم الفهم الصحيح للإسلام، وروحه الحية الوثابة⁽²⁾.

فالسيد جمال الدين الأفغاني كان يرى أنّ المسلمين ما صاروا أمة ذات مدنية وحضارة عريقة إلا بحسن فهمهم لدينهم، وحسن عملهم به، وما ضعفوا واستكانوا بعد ذلك إلا بسوء فهمهم لدينهم وانحرافهم عن صراطه، وابتداعهم فيه⁽³⁾. فيصف حال الأمة في قوله: «فما تراه من عارض خللها وهبوطها عن مكانتها إنما يكون من طرح تلك الأصول⁽⁴⁾ ونَبَذها ظهرياً وحدث بدع ليست منها في شيء، أقامها المعتقدون مقامَ الأصول الثابتة، وأعرضوا عما يُرشد إليه الدينُ وعما أتى لأجله»⁽⁵⁾.

لذا يقول قاسم أمين (ت: 1908م): «قد تغلبت على هذا الدين الجميل

(1) النجار، دور الإصلاح العقدي في النهضة، مجلة إسلامية المعرفة، ع1، ص57.

(2) انظر: الجليلند، فلسفة التنوير، ص90-91.

(3) انظر: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، 82/1.

(4) يقصد أصول الدين وقواعده المحكمة.

(5) العروة الوثقى، ص114.

أخلاق سيئة ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام، ودخلت فيه حاملة لما كانت عليه من عوائد وأوهام»⁽¹⁾.

كما أنَّ الفهم المنقوص للإسلام عامة، وبخاصة عقيدة القضاء والقدر، والانصراف إلى الخمول والدعة والتواكل كان سبباً حقيقياً في وقوع المجتمع الإسلامي أسيراً في براثن الرجعية لفترات طويلة.

والظاهر أنَّ ما حلَّ بالمسلمين من تدهور وانحطاط يرجع في الأغلب إلى تشويه هذه العقيدة - أعني تفهم عقيدة القضاء والقدر⁽²⁾ - ذلك أنهم انصرفوا عن الوجه الصحيح لفهمها وتحقيقها، فكان هذا الانصراف سبباً في فساد الأخلاق، وقبح الأعمال. ومما يؤسف له أنه ما برحت فئة من السُّذج تحيل كلَّ شيء على القضاء والقدر، إما لعجزهم، وإما لرغبتهم عن العمل، وإما جهلاً بحقائق الأشياء وأصولها الصحيحة⁽³⁾.

وهكذا ما لبث بعض الناس حتى تراجع عن التوحيد المطلق المبرأ من

(1) تحرير المرأة، ص 13.

(2) تناول صاحباً العروة الوثقى (أفصّد الأفغاني ومحمد عبده) هذه المسألة بالتفصيل، فعرضاً لقول الغربيين بأنَّ الاعتقاد بالقضاء والقدر هو العلة الرئيسية في فقر المسلمين وتأخرهم في القوة الحربية والسياسية عن سائر الأمم، ثم دحضاً هذه المقالة بالبراهين المنطقية والحجج الصحيحة. ومن أقوالهما في هذا السياق: "أما ما زعموه في المسلمين من الانحطاط والتأخر فليس منشؤه هذه العقيدة - ولا غيرها من العقائد الإسلامية - ونسبته إليها كنسبة النقيض إلى نقيضه، بل أشبه ما يكون بنسبة الحرارة إلى الثلج والبرودة إلى النار". (انظر: العروة الوثقى، ص 140-147).

(3) انظر: العروة الوثقى، ص 140. د. محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص 13-14.

ألوان الشرك، والذي جاء به الإسلام؛ لأنّ التحرير من المادة بكافة أشكالها، والإفلات من قيود الحس، والتسامي إلى الله-عز وجل- فوق المادة وفوق الحس يتطلب منزلة رفيعة من السمو العقلي تعجز عنه عقول كثير من العامة⁽¹⁾.

2- جمود الفكر الديني:

إنّ جوهر المسألة يكمن في مشكلتنا العقلية، ونحن لازلنا نسير ورؤوسنا في الأرض، وأرجلنا في الهواء، وهذا القلب للأوضاع هو المظهر الجديد لمشكلة نهضتنا على حد تعبير مالك بن نبي⁽²⁾.

أما الكواكبي فيبين أثر التشدد الديني بقوله: «أجمع الكتاب السياسيون المدققون بالاستناد إلى التاريخ والاستقراء من أنّ ما من أمة أو عائلة أو شخص تنطع في الدين أيّ تشدد فيه إلا اختل نظامُ دنياه وخسر أولاه وعقباه»⁽³⁾.

وهناك من⁽⁴⁾ ذهب إلى أنّ التفسير الديني المحض للإسلام، الذي حصر الإسلام في دائرة رسالة دينية فقط مهملًا جوانبه الأخرى ودوره في تغيير العالم، هو أكثر العوامل بروزًا من غيره في مسألة تأخر الشعوب الإسلامية. وغالبًا ما تصطدم حركات الإصلاح والتطوير بقوة هائلة، وهي قوة المحافظين على القديم ممن يرون في تغيير الأوضاع خطرًا على الدين أو

(1) انظر: السابق، ص 19.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 36.

(3) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص 30.

(4) بيجوفيتش، عوائق النهضة الإسلامية، ص 8.

على أنفسهم، ولم تكن قوة هؤلاء بالأمر الذي لا يؤبه به؛ فإنّ للقديم سحره وجلاله وقدسيته، وله أنصاره وأعوانه الذين ينافحون عنه إما عن علم وإما عن جهل⁽¹⁾.

وإذا كُتبت الغلبة لهؤلاء السذج حورب الإصلاح، وانقطع الأمل في التجديد والتحرر من قيود التقليد والجمود، وقد سمعنا كيف ضاق بعض رجال الأزهر بآراء الأفغاني ورموه بالإلحاد، وكيف هاجت نفوس أهله عندما جاء محمد عبده ينادي بضرورة التجديد في دراسة العلوم الإسلامية، ووجوب العناية بالعلوم النظرية والعملية التي كانت سبباً في تقدم الغرب⁽²⁾.

فالمحصلة النهائية أنّ هذا التيار -تيار الجمود والتقليد- يخاصم النظر العقلي في علل الأحكام التي جاءت بها النصوص، مع إهمال فقه الواقع المتغير، والذي يتطلب في الفروع -أحكاماً جديدة، تواكب المتغيرات والمستجدات، وتستجيب للمصالح الشرعية المعبرة التي تفرزها هذه المتغيرات⁽³⁾.

ويصل التقليد ذروته عندما نقف عند ما أنتجه السابقون دون تأمل أو تحقيق، فيقول **حسن العطار**: «إن قصارى أمرنا النقل عنهم بدون أن نخترع شيئاً من عند أنفسنا، وليتنا وصلنا إلى هذه المرتبة، بل اقتصرنا على النظر في كتب محصورة ألفها المتأخرون، والمستمدون من كلامهم نكرها طول العمر، ولا تطمح نفوسنا إلى النظر في غيرها حتى كأن العلم انحصر في هذه

(1) انظر: محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص131.

(2) انظر: السابق، ص96.

(3) انظر: محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ص5.

الكتب»⁽¹⁾.

ولما كان الاهتمام عند كثير من السابقين بعيداً عن بؤرة الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية والسياسية، ولا يعنى بالمسائل الحيوية الإنسانية، فقد هاجم الفرنسي رينان (ت: 1892م) هذه المؤلفات بقوله: «لابد للمرء أن يدرس عن قرب هذا المشهد لاضمحلال الشرق من أجل أن يتصور النتائج الأليمة للنشاط الإنساني في حين يعمل في فراغ، ويستعيز عن امتناع التفكير بالبلاغة الرائعة والسفسطة»⁽²⁾.

3- الجهل والفقر، وكثرة الحواشي والشرح مما يُوحى بضعف في الناحية النظرية، فضلاً عن قلة العناية بل عدمها بالنواحي التجريبية، وعلوم المدنية ومختلف مرافق الحياة:

يرتبط الجهل ارتباطاً شديداً بالوثنية، بل هو في حقيقته وثنية؛ لأنه لا يغرس أفكاراً، بل يُنصب أصناماً⁽³⁾. بل إنّ من أقبح أنواع الاستبداد: استبداد الجهل على العلم، واستبداد النفس على العقل، وذلك أنّ الله جلّت نعمه خلق الإنسان حُرّاً قائده العقل، فأبى، ورضي أن يكون عبداً قائده الجهل⁽⁴⁾.

وثمة جهل صنعه بعض السابقين، وهو جهل النساء، فاعتقدوا أنّ صلاح حالهم إنما يكون بأن تُعامل المرأة معاملة الرقيق، وأن تُحرم من حقوقها العقلية

(1) أحمد تيمور، أعلام الفكر الإسلامي، ص 30.

(2) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، ط 3/1993م، ص 313.

(3) انظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 28.

(4) انظر: الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص 23.

والاجتماعية والروحية، وحسب هؤلاء أنّ العلم يقود المرأة إلى الفجور، مع أنّ العلم والجهل قد يكونان سواء في هذه الناحية، وإنما الذي يحفظ المرأة ويقيها السقوط هو أنّ يُحسن أهلها تأديبها وتعليمها تعليماً دينياً وأخلاقياً⁽¹⁾.

وقد دعا **رفاعة الطهطاوي** إلى ضرورة تشريك البنات مع الصبيان في التعلم والتعليم وكسب العرفان؛ كي تتمكن البنات من حسن معاشرّة الأزواج، كما أنّ تعلمهن القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك يزيدهن أدباً وعقلاً، ويجعلهن بالمعارف أهلاً، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي، ويتخلصن من سخافة العقل والطيش⁽²⁾.

وتأخذك الدهشة عند النظر في أحوال بعض طوائف المسلمين، فهم يتهاونون بالقوة، ويتساهلون في طلب لوازمها، وليست لهم عناية فائقة في اختراع الآلات حتى فاقتهم الأمم سواهم فيما كان أول واجب عليهم، واضطروا لتقليدها فيما يحتاجون إليه من تلك الفنون والآلات، وسقط كثيرٌ منهم تحت سلطة مخالفهم واستكانوا لها، ورضخوا لأحكامها⁽³⁾.

أما **قاسم أمين** فكان يدعو إلى الثورة على أوضاعنا، التي ألقت الكسل وابتعدت عن الفهم العميق. فيقول: «لم يركن إلى حب السكينة إلّا أقوام على شاكلتنا؛ فقد أهملنا خدمة عقولنا حتى أصبحت كالأرض البائرة التي لا يصلح فيها نبات، وحتى مال بنا الكسل إلى معاداة كل فكر صالح مما يعده أهل الوقت حديثاً غير مألوف، سواء كان من السنن الصالحة الأولى، أو قضت به

(1) انظر: محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص 18-19.

(2) انظر: الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ضمن الأعمال الكاملة، 409/2.

(3) انظر: العروة الوثقى، ص 119.

المصالح في هذه الأزمنة»⁽¹⁾.

4- ضعف الناحية الأخلاقية، وانتشار نزعة التصوف السلبي:

إنّ الصوفية الصادقين -كما يذكر الطوسي- هم «معدن جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة، سالفًا ومستأنفًا، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال مستجلبين للزيادة»⁽²⁾.

بيد أنّ كثيرًا منهم لم يثبت على هذا المنهج المعتدل؛ لذا وجدنا محمد عبده يجسد لنا حال المسلمين ومدى ضعفهم عقيدة ومنهجًا ومسلكًا، وذلك ببركة التصوف واعتقاد أهله⁽³⁾، فيقول: «فلينظر الناظرون إلى أين وصل المسلمون ببركة التصوف واعتقاد أهله بغير فهم ولا مراعاة شرع: اتخذوا الشيوخ أندادًا، وصار يُقصد بزيارة القبور والأضرحة قضاء الحوائج، وشفاء المرضى، وسعة الرزق، بعد أن كانت للعبرة، وتذكر القدوة، وصارت الحكايات الملفقة ناسخة فعلا لما ورد من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتعاون على الخير»⁽⁴⁾.

(1) تحرير المرأة، ص10.

(2) الطوسي، اللمع، ص40.

(3) وفي الحقيقة لقد شارك الأستاذ الإمام في نقد أدعياء التصوف عدد كبير من مفكري العصر الحديث، يأتي في مقدمتهم عبد الرحمن الكواكبي. (انظر: طبائع الاستبداد، ص35). وكذلك المفكر الجزائري عبد الحميد بن باديس الذي كان له موقف نقدي واضح من المتسمين بالفقراء المدعين لطريق الزهد. (انظر: آثار ابن باديس، مج2، 47-42/1).

(4) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ج2،

نلاحظ من خلال هذا المقال تغير حال الصوفية وانقلاب مقاصدهم ونياتهم الحسنة إلى مفسد وأضرار، « ونتيجة ذلك كله أنّ المسلمين رغبوا عما شرع الله إلى ما توهموا أنه يُرضي غيره ممن اتخذوهم أنداداً له، وصاروا كالإباحيين في الغالب، فلا عجب إذا عمّ فيهم الجهل، واستحوذ عليهم الضعفُ »⁽¹⁾.

وقد أكد الإمام في غير موضع من إبداعاته وكتاباته أنّ المقصد الأول للتصوف هو تهذيب الأخلاق، وتربية النفوس تربية روحية سليمة، فيقول: « وكان الغرض منه في أول الأمر تهذيب الأخلاق، وترويض النفس بأعمال الدين، وجذبها إليه، وجعله وجداناً لها، وتعريفها بأسرارها وحكمه بالتدرّج »⁽²⁾.

ولكن ما كان لأهل التصوف من صحة القصد وحسن المبدأ قد فسد - كما يرى الإمام - على مر الأزمان، فقد أسرفوا في ممارسة الزهد، واحتقار خيرات هذه الدنيا، وربما كانوا من أجل هذا مسئولين عن كثير من المفسد والبدع والخرافات التي انتشرت بعد في بلاد الإسلام⁽³⁾.

5- العيش في ظلال الماضي، والتفاخر بالأمجاد التي صنعها الآباء السابقون:

لم يفتأ كثير من المسلمين يغررون بأنفسهم، فيذكرون ماضيهم الذي لم يصنعوه بأيديهم، لكي ينسوا حاضرمهم الذي يتبرأون منه، ويتعللون بالقضاء والقدر الذي

ص 62.

(1) السابق نفسه، ج 2، ص 62.

(2) السابق نفسه، ج 2، ص 59.

(3) انظر: عثمان أمين، رائد الفكر المصري، ص 181.

أزاحهم -في ظنهم- عن مكان الصدارة. وقديماً ضاق الأفغاني بغرورهم فقال لمن يحدثه عن عبور العرب للمحيط الأطلسي وكشفهم لأمریکا قبل الأوربيين: «إن المسلمين أصبحوا كلما قال لهم الإنسان: كونوا بني آدم أجابوه، إن آباءنا كانوا كذا وكذا: وعاشوا في خيال ما فعل آباؤهم، غير مفكرين بأن ما كان عليه آباؤهم من الرفعة لا ينفي ما هم عليه من الخمول والضعفة. إن الشرقيين كلما أرادوا الاعتذار عما هم فيه من الخمول، قالوا: أفلا ترون كيف كان آباؤنا؟ نعم لقد كان آباؤكم رجالاً، ولكنكم أنتم أولاء كما أنتم، فلا يليق بكم أن تتذكروا مفاخر آباءكم إلا أن تفعلوا فعلهم»⁽¹⁾.

ثانياً - وجوه الإصلاح وطرائق النهوض:

يوصي قاسم أمين (ت: 1908م) بضرورة مراجعة الذات، والإحساس بأهمية الإصلاح ووسائله، وتجنب المبالغة في ادعاء الكمال، فيقول: «وإنما العار أن نظنَّ في أنفسنا الكمال، وننكر نقائصنا، ونُدَّعي أن عوائدنا هي أحسن العوائد في كل زمان ومكان، وأن نعانِد الحق وهو واحد لا يحتاج في تقريره إلى تصديق منا به، وكل ما نقوله أو نفعله لإنكاره لا يؤثر فيه بشيء، وإنما يؤثر فينا أثر الباطل في أهله، ويقوم حجاباً بيننا وبين إصلاح أنفسنا؛ إذ لا يمكن لأمة أن تقوم بإصلاح ما إلَّا إذا شعرت شعوراً حقيقياً بالحاجة إليه، ثم بالوسائل الموصلة له»⁽²⁾.

(1) محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص15.

(2) تحرير المرأة، ص7-8.

1- الإصلاح الديني:

بدأت بوادر الإصلاح الديني في العصر الحديث وطلّنته في المشرق، وفيما اتجه إليه مسلمو الهند، وقويت حركة الإصلاح الديني في مصر على يد جمال الدين الأفغاني، ومدرسته التي أصلها ورأسها محمد عبده، وسرت أسسها وتعاليمها من مصر إلى غيرها من أقطار الإسلام الأخرى، شرقاً وغرباً⁽¹⁾.

فيرى جمال الدين الأفغاني أنه لا يمكن للمسلمين أن يرتقوا إلا بحسن فهمهم للدين الإسلامي⁽²⁾، ونهوضهم به، واستقامتهم عليه، فالطريقة القيمة التي ينبغي أن يسلكها المسلمون للتوصل إلى التمدن الحقيقي هي الحركة الدينية، وهي تعني اهتمامهم بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي مثل: حملهم القضاء والقدر على معنى يوجب أن لا يتحركوا لطلب مجد ولا لتخلص من ذل، ومثل: فهمهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على فساد آخر الزمان، الذي حملهم على عدم السعي وراء الإصلاح والنجاح... إلخ⁽³⁾.

لذا يكمن العلاج الحقيقي في الأمور الآتية:⁽⁴⁾

أ- بث العقائد الدينية الصحيحة بين الجمهور وشرحها لهم على وجهها المناسب

(1) انظر: أمين الخولي، المجددون في الإسلام، ص27.

(2) وهذا ما أبانه -أيضاً- عبد الحميد بن باديس الذي جعل صلاح المسلمين في فقههم الإسلام والعمل به، وإنما يتحقق ذلك على أيدي علمائهم. (انظر: آثار ابن باديس، مج2، 217/1).

(3) انظر: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، 82-83/1.

(4) انظر: السابق، 83/1. العروة الوثقى، ص114.

وحملها على محاملها الصحيحة التي تقودهم لما فيه الخير في الدنيا والآخرة.
ب- تهذيب العلوم وتنقيحها، وتأليف كتب قريبة المأخذ، سهلة الفهم، يُستعان بها على التقدم.

ج- الرجوع إلى قواعد الدين والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وجمع الكلمة؛ ولأن جرثومة الدين متأصلة في النفوس من أحقاب طويلة والقلوب مطمئنة إليه فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح، فإذا قاموا لشئونهم، وجعلوا أصول دينهم الحقّة نصب أعينهم فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنساني وذروته.

ثم يقدم الأفغاني خلاصة تجاربه، وحصيلة جهده في التركيز على أنّ التمسك بالأصول الدينية الصحيحة هو الطريق الموصل إلى تمدن الأمة وحدوث قوتها، فيقول: «إنّ الأصول الدينية الحقّة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد، وائتلاف الشمل، وتفضيل الشرف على لذة الحياة، وتبعثها على اقتناء الفضائل، وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية»⁽¹⁾.

2-التبحر في العلوم والفنون:

الناظر في الدين الإسلامي يجد أنه مبني على طلب الغلبة والشوكة والعزة، ومن يقرأ في القرآن الكريم قوله تعالى: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) (الأنفال: من الآية 60) يحكم حكماً لا ريب فيه بأن المعتقدين به لا بد أن

(1) العروة الوثقى، ص 115.

يكونوا أول ملة حربية، وأن يسبقوا جميع الملل إلى اختراع الآلات، وإتقان العلوم العسكرية، والتبحر فيما يلزمها من الفنون كالطبيعة والكيمياء وجر الأثقال والهندسة وغيرها⁽¹⁾.

وحري بالإشادة بما صنعه **حسن العطار** (ت: 1250هـ) عندما اتصل بالفرنسيين إبان الحملة ليعلم أحدهم اللغة العربية، فكان يستفيد منهم الفنون المستعملة في بلادهم، ويقول عن كتبهم: «كلها في العلوم الرياضية والأدبية، وأطلعوني على آلات فلكية وهندسية»⁽²⁾.

3- النهضة بالعلم:

لقد أجمع المصلحون على ضرورة الاستعانة بالعلم الحديث الذي يعتمد على كشف القوانين، وتسخير الظواهر الطبيعية؛ ذلك أن هذا العلم هو الذي يحرر العقول من الأوهام والأباطيل، وهو الذي يستطيع أن يجدد حيوية الشعوب الإسلامية⁽³⁾.

لذا وجدنا **السيد أحمد خان** (1817-1898م) في الهند يقرر في صرامة أن المسلمين لن ينهضوا إلا إذا أخذوا عن أوروبا علومها ومدنيتها؛ ذلك لأن العلم لا يفقد المسلمين شخصيتهم ودينهم، بل إنهم فقدوا ذلك أو كادوا يفقدونه بسبب جهلهم.

(1) انظر: السابق، ص118.

(2) أحمد تيمور، أعلام الفكر الإسلامي، ص28.

(3) انظر: محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص148-149.

وكان أحد جوانب دعوة حسن العطار الإصلاحية يتمثل في مناداته بضرورة تطوير التعليم الأزهري من حيث المناهج ومواد الدراسة، وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية، وبتدريس المواد الممنوعة. كما دعا إلى إدخال العلوم العصرية وذلك في قوله: «إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها»⁽¹⁾.

كذلك رأى محمد عبده أنه لا أمل في نهضة المسلمين في مصر إلا بإصلاح الأزهر، وإدخال العلوم الحديثة، وتطهير الدين من الخرافات التي تفيض بها الكتب التي ينظر إليها بعض المشتغلين بدراسة الدين نظرة التقديس التي لا تقوم على الفهم، بقدر ما تقوم على الجهل والرغبة عن تكوين رأي شخصي⁽²⁾.

أما قاسم أمين فأوصى بضرورة أن نربي أولادنا على أن يتعرفوا شئون المدنية الغربية، والوقوف على أصولها وفروعها وآثارها، وأن يعرفوا قيمة التمدن الغربي، فمن المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة⁽³⁾. وهذا المعنى ذاته صرح به د. طه حسين في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" عندما رأى وجوب الصراحة في الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية.

(1) أحمد تيمور، أعلام الفكر الإسلامي، ص32.

(2) انظر: محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص149.

(3) انظر: المرأة الجديدة، ص10.

4-العقل والمعقول:

يرتبط العقل بالنتوير، ويمثل التقليد طريق اللامعقول، فإذا أردنا أيديولوجية لفكرنا العربي فلا بد أن يكون شعارها العقل، ومحورها السعي إلى النتوير بكل قوة⁽¹⁾. وهذا يتطلب حسا نقديا عندما نفحص الأفكار والموروثات. والنقد أول معنى من معاني الموضوعية، وهو ظاهرة صحية للفكر الحر، وهو يمثل الحركة لا السكون، ولن يتم تغيير الواقع للأفضل إلا من خلال الاتجاه النقدي.

5-الترجمة:

هي وصل الأنا بالآخر، وسبيل للنهضة والتمدن، ونقطة جوهريّة في إحداث الوعي. الترجمة «فن نحن أحوج ما نكون إليه في هذا الدور من أدوار نهضتنا الفكرية، والمستعدون لهذا الفن، المستكملون لأدواته ليسوا بيننا بالكثيرين»⁽²⁾.

ويصور حسن العطار مشهد الترجمة بواقعية في قوله: «وقع في زمننا أن جلبت كتب من بلاد الإفرنج، وترجمت باللغة التركية والعربية، وفيها أعمال كثيرة، وأفعال دقيقة، اطلعنا على بعضها»⁽³⁾. وكان الطهطاوي يرى أن ترجمة الكتب العلمية من الفنون الصعبة؛ لكونها تحتاج إلى معرفة بالمصطلحات والعلوم، فيجب معرفة اللسان المترجم عنه وإليه، والفن المترجم فيه⁽¹⁾.

(1) انظر: د. عاطف العراقي، العقل والنتوير في الفكر العربي المعاصر، ص19.

(2) مصطفى عبد الرزاق، تقديم كتاب الإسلام والتجديد في مصر، صفحة (ك) من المقدمة.

(3) أحمد تيمور، أعلام الفكر الإسلامي، ص29.

إن الترجمة ترتقي -في بعض الأحيان- إلى درجة الضرورة أو الفريضة الواجبة، وينطبق ذلك على حالات التخلف التي تقع فيها بعض الشعوب؛ نتيجة لعوامل داخلية أو خارجية، فإذا أُتيح لمثل هذه الشعوب أن تطلع على تراث الأمم، ذات التجارب الحضارية العميقة المكتملة، فإنها ستجد فيها -غالبًا- ما يُعينها على مواجهة تأخرها، والخروج من كبوتها، وسيكون للترجمة -عندئذ- دور مهم وحيوي في تحقيق هذا الهدف بما تؤدي من اختصار في الزمن، واقتصاد في المجهود⁽²⁾.

6- التربية والتعليم:

تساءل السيد أحمد خان في حزم:⁽³⁾ ما علة هذا الجهل وضيق العقل والفقر وسوء الحال؟ وأجاب في حماسة: إنه التربية. وهذا يقتضي منا ممارسة التربية سلوكًا.

أما محمد عبده فذهب إلى أنّ الذين يرومون الخير الحقيقي لوطنهم يجب أن يوجهوا اهتمامهم إلى إتقان التربية ونشر التعليم، إذ إنّ إصلاح نظام التربية والتعليم في البلاد يجعل وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسرًا.

خلاصة القول وفذاكته: «فالسبيل القويمة إلى النهضة هي أن ينقطع المسلمون عن المفاخرة بماض مجيد لم يكونوا أمناء عليه، وأن يعلموا أن عصر المعجزات قد انقضى، وأنهم لن يكونوا أهلاً للانتماء إلى الذين يفخرون

(1) انظر: الأعمال الكاملة، 32/2.

(2) عبد الحميد مذكور، بواكير حركة الترجمة في الإسلام، القاهرة: دار السلام، ط1، 2009م، ص8-9.

(3) انظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص116.

بهم إلا إذا لحقوا بهم عن طريق العلم والعمل والأخلاق والوقوف على سر تقدم
الغرب وقوته، ومحاولة الوصول إلى مرتبته في العلم والقوة»⁽¹⁾.

⁽¹⁾ محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص 177.

الفصل الثاني

أعلام الفكر الإسلامي الحديث

توطئة:

زعماء الإصلاح هم الذين يشعرون بآلام شعوبهم أكثر مما تشعر، ويدركون الأخطار المحدقة بها أكثر مما تدرك، وإذا تأملت في تفكيرهم وجدته تفكيرًا عميقًا في أسباب الداء ووصف الدواء، وكل مصلح ينظر إلى المرض من زاويته، ويدعو لمداواته على حسب خطته⁽¹⁾.

وقد ظهر في مجتمعنا الحديث عدد من رواد الوعي الإنساني وأئمة قادوا حركة التحرر الفكري في العالم الإسلامي، وكان هدفهم إيقاظ الوعي الإنساني في نفوس البشر، وتنبية الناس إلى الأخطار المحدقة بهم في الداخل والخارج⁽²⁾.

لذا تنوعت طرق الإصلاح وتعددت وجوهه، فكان من نتيجة ذلك أن تبنى رفاة الطهطاوي فلسفة التربية والتعليم، وركز الأفغاني على الإصلاح السياسي وكرامة الإنسان، ونزع محمد عبده إلى النزعة النقدية وتنوير الأذهان والعقول بحقائق المعلومات.

(1) انظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص12.

(2) انظر: عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني في الشرق الإنساني، ص7.

1-رفاعة الطهطاوي (ت: 1873م)

ولد رفاعة رافع الطهطاوي في طهطا بصعيد مصر سنة 1801م، فهو الطهطاوي بلدا، الحسيني القاسمي نسباً، الشافعي مذهباً⁽¹⁾، وقد تلقى التعليم الديني المعروف في عصره إلى أن أتمه، ثم عين مدرسا بالأزهر. وكان يعتز بالمصرية⁽²⁾، خادما للوطن، يفضل اللغة العربية؛ فهي أفصح اللغات وأعظمها.

لقد جمع رفاعة الطهطاوي في كتاباته بين التراث العربي والفكر الغربي الحديث، فكانت ثقافته مزيجاً متراكماً من روافد متنوعة، ومصادر مختلفة. وقد حاول أن يحقق النهضة العلمية لبلاده⁽³⁾؛ معتمداً في ذلك على دعامين رئيسيتين: «الدعامة الأولى: مستمدة من التراث القديم بجميع روافده العلمية والدينية والتاريخية والفكرية. والدعامة الثانية: مستمدة من الفكر التنويري الغربي خصوصاً الفرنسي، سواء أكان ذلك من خلال مؤلفاته أم ترجماته للعلوم المختلفة»⁽⁴⁾. فيقول في مناهج الألباب عن أخباره: « اقتطفتها من ثمار الكتب العربية الياقة، واجتنتيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة، مع ما سنح بالبال،

(1) انظر: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، 16/2.

(2) انظر: السابق، 452/2.

(3) يقول أمير الشعراء أحمد شوقي في رثاء ابن رفاعة:

يا ابن الذي أيقظت مصراً معارفه أبوك كان لأبناء البلاد أبا

(4) منى أبو زيد، تقديم كتاب المرشد الأمين للبنات والبنين للطهطاوي، (دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت)، 2012م، ص19.

وأقبل على خاطر أحسن إقبال»⁽¹⁾.

ويرى الطهطاوي أنّ للتمدن أصليين، هما: معنوي ومادي، أما التمدن المعنوي فهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب. والتمدن المادي هو التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة، ويختلف قوة وضعفا باختلاف البلاد⁽²⁾.

وقد حقق الطهطاوي ثورة فكرية في مجالات متعددة منها: التربية والتعليم، والترجمة، والتأليف⁽³⁾، كما تبرز المؤلفات والكتب التي رصدت وحللت أعماله وإنتاجه الفكري دلالة مفادها أنه رائد التنوير والفكر في العصر الحديث، وإمام النهضة في العالم العربي في القرن التاسع عشر.

وهو أبو اليقظة الحديثة والنهضة الوطنية⁽⁴⁾. والدليل على ذلك كثرة أطروحاته وأفكاره النهضة والإصلاحية، مثل: اهتمامه بالعلوم والفنون التي يهملها المصريون أو يجهلونها وهي معروفة معرفة تامة لدى الإفرنج كالفلك، والطبيعة، والحساب، وفن الترجمة... إلخ، ومن جهل شيئا فهو دون من أنقن

(1) مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، مؤسسة هنداوي، 2017م، ص9.

(2) انظر: مناهج الألباب، ص13.

(3) من مؤلفاته:

-تخليص الإبريز في تلخيص باريز.

-مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية.

-المرشد الأمين للبنات والبنين.

(4) انظر: تقديم محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 2005م، 13/1.

ذلك الشيء، وكلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئاً مات بحسرتة⁽¹⁾. وكذلك، أولى قضية الاجتهاد والتقليد أهمية خاصة، فألف رسالة "القول السديد في الاجتهاد والتقليد"، وفيها حدد مفهوم الاجتهاد، ومراتب المجتهدين، والتقليد، ثم بين أنّ مراتب الاجتهاد ثلاثة، على النحو التالي:

رتبة المجتهد المطلق.

رتبة مجتهد المذهب (المجتهد المنتسب).

رتبة مجتهد الفتوى.

ويقتصر حديثنا في الصفحات الآتية على قضيتين حيويتين، هما:

الأولى- فلسفة التربية عند الطهطاوي. والثانية- الحرية عند الطهطاوي.

1. فلسفة التربية عند الطهطاوي:⁽²⁾

إنّ تربية الذات الإنسانية تربية حسية ومعنوية من الضروريات الباعثة على نهضة الأمة وتمدنها. ويقصد بفلسفة التربية في هذا الإطار ذلك النشاط الذي يقوم به جماعة المربين والفلاسفة والمفكرين وغيرهم لإبراز العلاقة التفاعلية بين الفلسفة والتربية ولتوضيح العملية التربوية وتنسيقها، ونقدها وتعديلها في ضوء مشكلات الثقافة وصراعاتها التي تبلورها الفلسفة⁽³⁾، حيث إنّ

(1) انظر: الطهطاوي، (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، ضمن الأعمال الكاملة، 32/2.

(2) انظر: عادل سالم عطية، فلسفة التربية عند الطهطاوي وأثرها في البناء الحضاري، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الثاني عشر بكلية التربية جامعة الفيوم، 2013م.

(3) انظر: سعيد إسماعيل علي، العلاقة بين الفلسفة والتربية من منظور الاعتزال، ضمن كتاب (دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين)، دار الثقافة، القاهرة، 1979م،

«فلسفة التربية تحدد للمربين الإطار التوجيهي للأنشطة التي سيقومون بها، وهي بذلك توفر البنية العميقة للتربية»⁽¹⁾.

وبالوقوف عند المناحي التربوية في فكر الطهطاوي نلمح خصائصها في مؤلفاته المتعددة، بيد أنه أبرز هذه المناحي مفصلة في كتابه (المرشد الأمين للبنات والبنين)، وهو كتاب يرمي إلى خلق المواطن الصالح، يُعرِّفه حقوقه وواجباته، ويجعل منه إنساناً متميزاً بعقله وخلقه، سواء كان ذكراً أو أنثى، يحببه في وطنه، ويطالبه بالعمل بكل قوته - لإسعاده ومجده، والكتاب كله يدور حول ذلك⁽²⁾.

وهذا الكتاب يعكس أفكاره حول المرأة، وقضية تعليم البنات، ومفهوم التربية وعلاقته بالقيم الدينية، ودور الأسرة في التنشئة، ومحاولة تطوير وضع المرأة المصرية. يقول: «ينبغي صرف الهمّة في تعليم البنات والصبيان معا... فإن هذا يزيدهن أدبا وعقلا ويجعلهن بالمعارف أهلا، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي».

وقد جعل الطهطاوي محتويات الكتاب خادمة ومؤسسة لهذه الغاية الجليلة، فعند تحليل الكتاب يتضح أنه يشمل معارف تربوية، ومعلومات سياسية، وعواطف وطنية، ومبادئ إصلاحية، وشئون اجتماعية، وعلاقات أسرية، ومسائل دينية، ويبدو فيه أثر الثقافة الأجنبية من حيث وحدة الفكرة وتنظيمها، وأثر الثقافة العربية من حيث كثرة استشهاده بالشعر، وإتيانه بالحكم، ويبدو فيه

(1) محمود عبد اللطيف، الفكر التربوي عند ابن سينا، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2009م، ص48.

(2) انظر: منى أبو زيد، تقديم كتاب المرشد الأمين للبنات والبنين، ص47.

الأثر الإسلامي بوضوح حين يلجأ لتأكيد أفكاره بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وأقوال السلف والصحابة، وأخبار من التاريخ الإسلامي⁽¹⁾.

وجدير بالملاحظة أن آراء الطهطاوي التربوية تقوم على أساس نظريته للإنسان والمجتمع والعلوم المعرفية، وقد تضمنت ملاحظاته التربوية الإشارة إلى تربية الطفل منذ ولادته حتى خروجه إلى ميدان الكسب والعمل في جوانب الحياة التربوية والمهنية، ويمكن أن نبلور الهدف العام من التربية عنده في نمو الفرد نموا كاملا من جميع الجوانب الجسمية والعقلية والخلقية بهدف خلق الشخصية المتكاملة للإسهام في البناء الاجتماعي والحضاري.

ومما هو جدير بالذكر أن للتربية دورها في إصلاح المجتمع وتمدنه، فقد بنى الطهطاوي التقدم والإصلاح في مجتمعه على إصلاح أحوال التربية، وتعليم أبناء أمته، مستندا في ذلك لقول أحد الحكماء « إن سمحتم لي بتحسين التربية ألزمت نفسي لكم بإصلاح أحوال العالم بأسره»⁽²⁾، وهي المهمة التي كرس لها الطهطاوي جزءا كبيرا من حياته لا سيما في كتابه المرشد الأمين للبنات والبنين، الذي هو كتاب في الآداب والتربية يصلح لتعليم البنين والبنات على السوية⁽³⁾.

أولا- ماهية التربية وأقسامها عند الطهطاوي:

عرض الطهطاوي -في مستهل كتابه المرشد الأمين- لتعريف البعض للتربية بقوله: «تنمية أعضاء المولود الحسية من ابتداء ولادته إلى بلوغه حد

(1) انظر: السابق، ص48.

(2) انظر: منى أبو زيد، تقديم كتاب المرشد الأمين، ص96.

(3) انظر: الطهطاوي، المرشد الأمين، ص7.

الكبر، وتنمية روحه بالمعارف الدينية والمعاشية»⁽¹⁾، وهو ذات التعريف الذي يصرح به في موضع آخر قائلاً: «التربية فن تنمية الأعضاء الحسية والعقلية، وطريقة تهذيب النوع البشري ذكرًا كان أو أنثى على طبق أصول معلومة، يستفيد منها الصبي هيئة ثابتة يتبعها ويتخذها عادة، وتصير له دأبًا وشأنًا ومملكة»⁽²⁾. وهما تعريفان يركزان على ضرورة بناء الذات حسياً ومعنوياً، علمياً وعملياً، خلقياً واجتماعياً لإيجاد جيل من الأولاد الأكفاء مؤهلين لريادة المجتمع وتمدنه.

وهذا التعريف موافق تمام الموافقة لما جاء في المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا الذي يقول: «التربية هي تبليغ الشيء إلى كماله، أو هي كما يقول المحدثون تنمية الوظائف النفسية بالتمارين حتى تبلغ كمالها شيئاً فشيئاً، تقول ربيت الولد، إذا قويت ملكاته، ونميت قدراته، وهذبت سلوكه حتى يصبح صالحاً في بيئة معينة. وتقول تربي الرجل إذا أحكمته التجارب، ونشأ نفسه بنفسه. ومن شروط التربية الصحيحة أن تنمي شخصية الطفل من الناحية الجسمية والعقلية والخلقية حتى يصبح قادراً على مؤالفة الطبيعة يجاوز ذاته، ويعمل على إسعاد نفسه، وإسعاد الناس»⁽³⁾.

وهذا كله يتفق مع ما ذكره الفرنسي غوستاف لوبون في قوله: « التربية هي الفن الذي يعين على تحويل الشعوري إلى لا شعوري»⁽⁴⁾.

(1) المرشد الأمين، ص 11.

(2) السابق، ص 12.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 266/1.

(4) روح التربية، ص 136.

ثم يقسم الطهطاوي التربية إلى قسمين: حسية ومعنوية، أي تربية الجسد والروح، ويشير إلى أن التربية المعنوية «هي فن تشكيل العقول البشرية، وتكييفها بكيفية حسنة مألوفة، وغايتها إيجاد ملكة راسخة في الصغير تحمله على التخلق بحسن الأخلاق حسب الإمكان بحيث تحصل من هيئة تربيته الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً بسهولة ويسر كطلاقة الوجه، والحلم، والشفقة، ولين الجانب، وحسن الظن بالناس، والإغضاء عن السفهاء، وعدم مجادلتهم والسكوت عنهم»⁽¹⁾.

ثم يشير الطهطاوي بعد ذلك إلى تغذية الطفل، فيرى أن الطفل محتاج إلى ثلاثة أنواع من الغذاء مختلفة الموضوع، متكاملة النسيج، وهي:⁽²⁾

- الأولى: (مرحلة الرضاع) تغذية المراضع للأطفال بالآلبان.

- الثانية: (التربية الأولية) تغذية الأطفال بالتهذيب والتأديب؛ فيقوم المرشد بتأديب الأطفال، وتهذيب أخلاقهم، وتعويدهم على التطبع بالطباع الحميدة، واكتساب فضائل الأخلاق.

- الثالثة: (التربية الانتهائية) تغذية العقول بتعليم المعارف والكمالات، وهي وظيفة الأستاذ المربي.

ثانياً - هدف التربية عند الطهطاوي:

إن التربية بالنسبة للفيلسوف والمفكر ليست جهداً عابثاً وتبديداً للطاقات الفكرية وإفساداً لها، وإنما هي الغطاء الذهبي لما يتداوله من عملات نظرية،

(1) المرشد الأمين، ص12.

(2) السابق، ص11.

ونقصد بالغطاء الذهبي هنا رصيد الخبرة ومخزون التطبيق والعمل⁽¹⁾.

فيقرر الطهطاوي الغرض من التربية في قوله: «الغرض من التربية تنمية الصغير جسداً وروحاً وأخلاقاً في آن واحد يعني تنمية حسياته ومعنوياته بقدر قابليته واستعداده»⁽²⁾. فالتربية الصحيحة هي تلك التي تلائم استعداد الطفل فتعمل على استغلال ذلك الاستعداد لنأخذ بيده حتى ينضج، ويرقى من حالة الطفولة إلى حالة الكمال من الناحية الجسدية والعقلية والروحية والوطنية والاجتماعية والوجدانية.

أما الفرنسي غوستاف لوبون فيذكر أن «الغاية الصحيحة للتربية هي تقوية بعض الأخلاق والصفات كالشخصية والابتكار والإرادة والشعور بالتضامن ومضاء العزم وما يشبه ذلك، ولا سبيل إلى تقوية هذه الصفات إلا بتمرينها»⁽³⁾.

وفي عملية التنمية هذه التي تنهض بها العملية التربوية يلمس الطهطاوي ناحية مهمة للغاية وذلك بتتبيهه إلى ضرورة الربط بين محتوى العملية التربوية وبين الأهداف السياسية المطروحة أمام الوطن في المرحلة التاريخية التي يعيشها هذا الوطن⁽⁴⁾، فعنده لا بد أن تكون «تربية الأولاد بحسب موافقة أحوال الأمة وطريقة إدارتها وأحكامها، لينتقش في أفئدة الصبيان الأساسيات والأصول

(1) انظر: سعيد إسماعيل علي، العلاقة بين الفلسفة والتربية من منظور الاعتزال، ص 94.

(2) المرشد الأمين، ص 13.

(3) روح التربية، ص 146.

(4) انظر: محمد عمارة، رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 2007م، ص 380.

الحسنة الجارية في أوطانهم، مثلاً إذا كانت طبيعة البلد المولود فيها الإنسان عسكرية مائلة للحرب والضرب تكون تربية الأولاد الذكور تابعة لها، أصولاً وفروعاً، وتكون تربية البنات -أيضاً- مائلة لمحبة الشجعان والأبطال وفحول الرجال؛ ليشجعن الأبناء، ويعتبرون النفع للوطن»⁽¹⁾.

ويلاحظ -أيضاً- كما يرى الطهطاوي أنَّ التربية لا تفيد الصبي الذكاء ولا الألمعية، فإن هذه الصفات هي في الأطفال غريزية طبيعية، وإنما بالتربية تنمو العقول، وتتحسن الإدراكات⁽²⁾. مما يؤكد جدوى التربية في تهذيب الأخلاق وتأديب عوائدهم، وتنمية مدركاتهم العقلية وصلها. والتاريخ خير دليل على أن التربية والتعليم تحيا الشعوب من موتها، وتستيقظ من سباتها، وتنتبه من غفلتها، وتقل سجونها⁽³⁾.

ثالثاً-ضوابط التربية وواجباتها:

التربية ضرورة من ضروريات الحياة، بل هي الحياة، ولا حياة بغير تربية، وقد قدّم الطهطاوي جملة من الآداب والضوابط التي يجب التزامها عند تربية الأولاد، وتهذيب أخلاقهم، نبلورها فيما هو آت:

1-ينبغي أن تكون تربية الولد في بيت أبيه وأمه. فالتربية تنشأ أول ما تنشأ بالمنزل، فيقول: «وتربية الولد ينبغي أن تكون في بيت أبيه وأمه، وهي التربية اللائقة للبيت»⁽⁴⁾.

(1) المرشد الأمين، ص15.

(2) انظر: السابق، ص12.

(3) انظر: محمد عطية الإبراشي، روح التربية والتعليم، ص8.

(4) المرشد الأمين، ص38.

2- ألا تكل الأم تربية أولادها إلى غيرها، فمن التربية اللائقة أن تلاحظ الأم تربية أولادها بنفسها؛ فإن الأم بما أودع فيها من الشفقة والرأفة على أولادها هي أولى وأرفق بالتربية ولتعديل مزاج أبنائها وبناتها، فإذا ربت المرأة أولادها إلى سن التمييز تربية حسية أو معنوية؛ انتقش في أذهان الأبناء اعتدال المزاج، والاتصاف بكمارم الأخلاق وتهذيبها، وسلوك سبيل الرفق واللين التي هي من صفات التمدن⁽¹⁾.

ويُفضل الطهطاوي أن تشترك الأمهات في تربية أولادهن في هذه المرحلة المبكرة، لما لهذه التربية من أثر يرسخ في الملكة عند الصغار يلزمهم عندما يواجهون في مستقبلهم بالمهام نفسها⁽²⁾، فعنده «أنَّ كلَّ امرأة لم تربها أمها في صغرها لم ترغب في تربية أولادها في كبرها»⁽³⁾.

3- التربية ظاهرة اجتماعية تخضع للتطور، فإذا كان من الضروري أن نقول ابتداء -أي في أوائل حداثة الأولاد ذكوراً أو إناثاً- ينبغي إناطة تربيتهم بالنساء مع ملاحظة الأمهات، فيراعى بعد ذلك أن تكون تربية الأولاد بحسب موافقة أحوال الأمة، وطريقة إدارتها وأحكامها؛ «لينتقش في أفئدة الصبيان الإحساسيات والأصول الحسنة الجارية في أوطانهم»⁽⁴⁾، ومن هنا تجب مراعاة الظروف ومناخ البيئة التي ينشأ فيها الصبي، فكلّ بيئة أحوال وظروف خاصة

(1) انظر: السابق، ص14.

(2) انظر: عمارة، رفاة الطهطاوي رائد التنوير، ص378.

(3) المرشد الأمين، ص38.

(4) السابق، ص15.

يلزم أن يربى الطفل في مناخها مع مراعاة المعارف العمومية التي يشترك فيها جميع الأمم والملل.

4-ينبغي تعليم الصغير -ذكرًا أو أنثى من بداية أمره- إقامة الدليل على وجود الله تعالى، ووحدانيته وتوحيده، وباقي صفاته الواجب معرفتها جملة وتفصيلاً⁽¹⁾؛ وذلك لأنّ الإنسان مخلوق؛ لتوحيد الخالق، بالإضافة إلى إرشاده إلى معرفة أحوال المعاد.

5-ضبط محبة النفس في قلوب الأولاد، فمن اللائق في تربية الأولاد من ذكور وإناث أن يعتني المربي بأن يطفئ من قلوبهم نار حبهم لأنفسهم، وحرارة حرصهم على جلب كل شيء لخاصيتهم؛ فإنّ حبهم للنفس بهذه الدرجة إنما هو عين البغضة لها؛ لأنه يجلب لهم بغض من عداهم من إخوانهم، وكيف ينال السعادة من خص نفسه بالمحبة ولم يجعل لأخيه منها قدر حبه؟ وفي الحديث الشريف: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)⁽²⁾.

6-ثم يحدد الطهطاوي بعد ذلك دور الدولة في عملية التربية والتعليم، فإن دور الدولة في نشر المعارف والعلوم المختلفة، إذ إن التعليم لا غنى عنه أبداً؛ ذلك أن «العلوم لا تُنشر في عصر إلا بإعانة صاحب الدولة لأهله، وفي الأمثال الحكمية: الناس على دين ملوكهم»⁽³⁾.

(1) انظر: السابق، ص28.

(2) انظر: السابق، ص21.

(3) الطهطاوي، (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، 24/2.

رابعاً- آداب التعلم والتعليم من منظور الطهطاوي:

صاغ الطهطاوي لنا جملة من الآداب التي يجب أن يلتزم بها طالب العلم في كسبه للمعارف، وتحصيله للعلوم النافعة، فالتعلم هو الوسيلة العظمى التي يكتسب بها الإنسان معرفة ما يجهله بالكلية، أو ما بقي له من تكميل علم ببعض أشياء جزئية، فالتعلم جزء من التربية المعنوية التي هي تهذيب العقل، وترويض الذهن⁽¹⁾.

ويشير الطهطاوي إلى التربية العمومية (التعليمات العمومية)، ويقصد بها ما يتعلمه الذكور والإناث في المكاتب والمدارس، وفي سائر مجامع المعارف التي يجتمع فيها للتعليم عدد مخصوص من المتعلمين. وقد أشار إلى أن هذه التربية تنقسم إلى ثلاثة أقسام، وهي:⁽²⁾

-التعليم الأولي الابتدائي، وهو ضروري لسائر الناس، يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه إلى الخبز والماء.

-التعليم الثانوي التجهيزي، وهو يفيد في تمدن الجمهور، كالعلوم الرياضية، والجغرافيا، وفنون الزراعة.

-التعليم الكامل الانتهائي، وهو انتقال الإنسان بعلم مخصوص يتبحر فيه بعد تحصيله علوم المبادئ والتجهيزات.

ثم يوصي الطهطاوي بعد ذلك أن يصفى طالب العلم ذهنه بأكل الطيبات من الرزق. وفي الوقت نفسه يبين ضرورة تشريك البنات مع الصبيان في التعلم

(1) انظر: المرشد الأمين، ص131.

(2) انظر: السابق، ص134-136.

والتعليم وكسب العرفان؛ لأن تعليم البنات يزيدهن أدبًا وعقلا، ويجعلهن بالمعارف أهلا، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي، فيعظم في قلوبهم⁽¹⁾.

* أما قضية المرأة فإنّ نص (المُرشد الأمين) سيتجه مباشرة لترجمة الوعي الجديد في موضوع المرأة بالذات، حيث سيباشر الطهطاوي عملية التفكير في واقع المرأة المصرية والعربية بعيون استوعبت وهي تستخرج الإبريز من باريز، أنه لا مانع يمنعنا من الاستعانة بتجارب الآخرين من أجل بلوغ عتبة التمدن⁽²⁾.

وقد واجه الطهطاوي في مجمل مواقفه من المرأة الأحكام المسبقة السائدة عن المرأة، واتسمت كتابته بالطابع السجالي، ولأنه يدافع في مشروعه النهضوي عن الإصلاح وعن التمدن، ضد كل الذين يرفضون التغيير، فإنه قد لجأ في موضوع المرأة إلى حصر مجموع التصورات المانعة لحصول التغيير في أحوالها، من قبيل رفض تعليم النساء القراءة والكتابة، والتصورات التي تلتصق بالنساء عدم الأهلية، حيث لا تتجاوز وظيفة المرأة في نظر من يؤمن بما سبق حسب عبارة الطهطاوي (وظيفة الوعاء الذي يصون النسل)⁽³⁾.

ولم يكتفِ الطهطاوي بالحث على المساواة بين البنات والبنين في التعليم والتعلم، لكنه ارتأى أن تتعاطى المرأة من الأشغال والأعمال ما « يتعاطاه

(1) السابق، ص 143.

(2) انظر: كمال عبد اللطيف، قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر، مجلة التسامح، عمان، العدد 11، 2005م، ص 49.

(3) انظر: السابق، ص 50.

الرجال على قدر قوتها وطاقتها، فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن، وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل، وقلوبهن بالأهواء، وافتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة مما لا يليق ويقربها من الفضيلة»⁽¹⁾.

لكنه -فيما يبدو- لا يكفي بالنظر إلى متغير التعليم في علاقته بالعمل، بل إنه يفتحه-أيضًا- على فضاء الزوجية، وقيام البيت الأسري، حيث سيساهم تعلم المرأة في بناء مؤسسة الأسرة على أسس مختلفة عن الأسس التي يقوم عليها في حال عدم تعلمها، وهنا نجد أنفسنا أمام رؤى جديدة عن مؤسسة الأسرة والزواج. فقد أصبح التعليم معيارًا من معايير التوافق الأسري، إضافة إلى نتائجه المقلصة لدونية المرأة، سواء في النظر إلى ذاتها، أو في نظر الرجل إليها، حيث يتيح التعليم إمكانية الحوار المستند إلى قيم المعرفة⁽²⁾.

وكذلك يلح الطهطاوي في لحظات مواجهته للخطاب التقليدي السائد في موضوع تعليم المرأة على أهمية العلم في الحياة. إن امتلاك النساء لمملكة القراءة والكتابة يؤهلن لتحصيل الأخلاق المرتبطة بالمعرفة، والمطلوبة في مجال التربية وإعداد الناشئة، بل إن إدراكه لأهمية تعليم البنات جعله ينظر إلى الرافضين بوصفهم من حماة تقاليد الجاهلية، وقد عمل بالحجج على نقد تصوراتهم، كاشفًا أهمية التعليم في إضفاء مزايا الجمال المعنوية التي تمنح المرأة نكاءً يرفع من مكانتها داخل المجتمع⁽³⁾.

(1) المرشد الأمين، ص143.

(2) كمال عبد اللطيف، قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر، ص51.

(3) انظر: السابق، ص50-51.

ثم أشار الطهطاوي -بعد ذلك- إلى فائدة المدارس والمطالعة، فبالمواظبة على الاطلاع وكثرة الدراسة المستمرة يحصل التمكن من المعارف، فيقول: «ومطالعة الكتب لا يضيق منها صدر الإنسان في مدة عمره، وفي مبادئ وأواخر أمره؛ لأنها تصلح حال الشبان، وتنفع في حال الكهولة، وتخفف الآلام، وتقيد الصبر على نوائب الأيام»⁽¹⁾.

وفي عبارات مركزة يلخص الطهطاوي فوائد الدراسة، فيقول: «تزين العقول بالمعارف الصحيحة، والعوارف الرجيحة، وتقيد النفس الزكية شرفاً ومجادة، وترقي الإنسان إلى أقصى درجات الفخر والسعادة، فيها يفقه الإنسان أحوال الناس على حقائقها...، ويغلب الإنسان نفسه وهواه باجتتاب البطالة والكسل والفتور، ولا يضيع زمنه سدى في سفايف الأمور، ومن فوائد المطالع للكتب الجيدة أن يصير ناقدًا بصيرًا، وجميع أحواله حميدة. ولو لم يكن من فضائل الدراسة إلا الألفة بين الفضلاء والنبلاء، والتعارف من بعضهم البعض لكان هذا كافياً لأهل العلى»⁽²⁾.

بالإضافة إلى ذلك يجب على طالب العلم أن يبذل المجهود في قراءة كتب العلوم والفنون مما تقادم عهده أو تجدد، وأن يكثر الجولان في معرفة التاريخ، والألسن، ومعرفة الكتب المؤلفة في أي فن من الفنون بأنواعها⁽³⁾. وكذلك أن يسلك سبيل التنافس والاجتهاد في كسب المعارف ليفوق الأقران، فالتنافس غير محمود، وغبطة محمود، مركوزة في جميع النفوس الزكية.

(1) السابق، ص 148.

(2) السابق، ص 148-149.

(3) انظر: السابق، ص 153.

ينبغي لطالب المعالي أن لا يفوته شيء من فضل إخوانه، وأن يزاول كل المزاولة أن يتفوق على أقرانه⁽¹⁾.

خامساً - أثر التربية في البناء الحضاري:

يجزم الطهطاوي بضرورة التربية، فهي من أوجب الواجبات، ويرى أنها إذا كانت مطلوبة في حق غير الآدمي، فمن باب أولى فهي أشد طلباً في جانب الآدمي» وبالجمله فتربية أولاد الملة، وصبيان الأمة، وأطفال المملكة ذكوراً وإناثاً من أوجب الواجبات، كيف لا والتربية مطلوبة حتى في غير الآدمي؟ فإن كل أمة تعتني بتربية ما ينفع الإنسان من الحيوانات المنزلية كالخيول النافعة في الجهاد، والنحل، ودود القز،... إلخ»⁽²⁾.

ويظهر لنا في غير موضع من كتابه المرشد الأمين مدى عناية أمة اليونان بالتربية، وتهذيب أخلاقيات أبناء الملوك، فيقول: «وكانت أمة اليونان المشهورة بالحكمة في قديم الزمان تحسن تربية أبناء ملوكها غاية الإحسان، فلما ظهر أفلاطون، وأعجبه هذه التربية الحسنة، وتهذيب الأخلاق بالطريقة المستحسنة التمس من اليونان أن يتخذوا تربية أبناء الملوك نموذجاً ينسج على منواله في تربية أبناء كل مالك ومملوك»⁽³⁾.

ونلاحظ أنَّ الطهطاوي يربط بين التربية وتقدم الأمم وتأخرها، فالأمة المتقدمة هي التي تُحسن تربية أبنائها، أما الأمم القاصرة التربية، فإن تمدنها

(1) انظر: السابق، ص 177-178.

(2) السابق، ص 33.

(3) السابق، ص 33.

يتأخر بقدر تأخر تربيتها. فالأمة التي تتقدم فيها التربية بحسب مقتضيات أحوالها؛ يحصل فيها -أيضًا- التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلاً للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية؛ فإنّ تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها. فإنّ التربية العمومية هي الحصول على تحسين عوائد الجمعية التأسيسية، ومعرفة آدابها علمًا وعملاً، والتأدب بآداب البلاد⁽¹⁾.

ثم يعقد مقارنة بين الأمة التي أحسنت في تربية أبنائها، والأمة التي أساءت في تربية أبنائها، فيقول: "وحسن تربية الآحاد ذكورًا وإناثًا، وانتشار ذلك فيهم؛ يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعة يعني الأمة بتمامها. فالأمة التي حسنت تربية أبنائها، واستعدوا لنفع أوطانهم هي التي تعد أمة سعيدة، وملة حميدة، فبحسن تربية أولادها، والوصول إلى طريقة إسعادها لا تخشى أن تآمن أبناءها على أسرار الوطن، ولا على ما يكسبها الوصف الحسن، بخلاف سوء التربية المنتشر في أمة من الأمم، فإنّ فساد أخلاق بنيتها، يُفضي بها إلى العدم، حيث يفشو فيهم الانهماك على اللذات والشهوات، والانتهاك للحرمان، والتعود على المحرمات⁽²⁾."

2. قضية الحرية عند الطهطاوي:

الحرية فطرية للإنسان فهي «منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة»⁽³⁾، وهي شرط ضروري للمدنية، وقد أدرك الطهطاوي أنّ سعة دائرة التمدن في تلك الدول إنما نشأ من الحرية، وخاصة حرية التعبير والنشر.

(1) انظر: المرشد الأمين، ص17.

(2) السابق، ص14.

(3) السابق، ص128.

وبعبارة الدقيقة: «وحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية»⁽¹⁾.

ويلاحظ أنّ قضية الحرية هي الفكرة السياسية المركزية في "تخليص الإبريز" فليس ما حكاه في هذا الكتاب مجرد ذكريات عن مشاهد، أو مجرد دراسة في عادات شعب ونظمه وأفكاره، وإنما يخاطب الناس: هذا نموذج فاتبعوه ما استطعتم⁽²⁾.

وقد عرف الحرية كما تتبدى للفرنسيين بالعدل والإنصاف الإسلاميين، عندما قال: «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»⁽³⁾.

وعنده أن الأمة الحقّة هي التي تحب حريتها، وهي أعظم الحقوق ووسيلة السعادة، وينبغي أن تحظى بها كل الأمم.

-أقسام الحرية:

يتميز الطهطاوي في الحرية بين أقسام خمسة، فيقول: «تنقسم الحرية إلى خمسة أقسام: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية،

(1) المرشد الأمين، ص 127.

(2) انظر: عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة، يونيو 1980م، ص 45.

(3) الأعمال الكاملة، 2/125.

وحرية سياسية⁽¹⁾.

أما تفصيلها فعلى النحو التالي:

-**الحرية الطبيعية:** هي الضرورات الإنسانية كالأكل والشرب والمشى مما يشترك فيه جميع الأفراد، هي الحرية التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها.

-**الحرية السلوكية** التي هي حسن السلوك ومكارم الأخلاق، هي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية المستنتج من حكم العقل بما تقتضيه ذمة الإنسان وتطمئن إليه نفسه وحسن أخلاقه في معاملة غيره.

-**الحرية الدينية:** هي حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط ألا تخرج عن أصل الدين، ويضرب أمثلة عليها بآراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد، وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع.

-**الحرية المدنية:** تخص حقوق الأدميين أو الأهالي الموجودين في مدينة بعضهم مع بعض.

-**الحرية السياسية** أي الدولية: تخص علاقة الفرد بالدولة، وتأمين الدولة لكل فرد على أملاكه المشروعة «فكأن الحكومة بهذا قد ضمنت للإنسان أن يسعد فيها ما دام مجتنباً لأضرار إخوانه»⁽²⁾.

وبعد بيان هذه الأنواع، فإن نتيجة الحرية هي السعادة « فالحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك»⁽³⁾.

(1) المرشد الأمين، ص 127.

(2) السابق، ص 128.

(3) السابق، ص 128.

2- جمال الدين الأفغاني (1839-1897م)

كان السيد جمال الدين الأفغاني كاتبًا خطيبًا، حاد الذهن، لطيف النظر في المسائل العقلية، واسع الاطلاع في العلوم النقلية والعقلية خصوصًا الفلسفة القديمة، وفلسفة تاريخ الإسلام والتمدن الإسلامي⁽¹⁾.

وقد ذهب تشارلز آدمس إلى أنّ الأفغاني كان هو العامل الجوهري الأول في إحياء حركة التجديد في مصر⁽²⁾. وهذا الرأي ذاته ذكره من قبله الشيخ محمد رشيد رضا، إذ جعل الأفغاني مبدأ النهضة الفكرية في مصر⁽³⁾.

ولم يختلف عنهما الإسباني المعاصر كروث إيرنانديث، إذ كان يرى أنّ الأفغاني هو الشخصية التي فتحت طريق النهضة⁽⁴⁾.

وكان -أيضًا- يفيض قوة ذاتية، فاستطاع أن ينفخ من روحه في تلاميذه فاقتبسوا منه العلم والفلسفة، وتمزقت عن عقولهم حجب الأوهام، وانمحت من صدورهم الخرافات، ووجدوا عنده مذهبًا فلسفيًا واحدًا، ونظرة إلى الحياة عميقة، وصورة عن الكون منظمة، ووجدوا تلك الفلسفة الشاملة المتسقة التي تتناول مجالي النظر والعمل، وتشمل التأمل في الله والعالم والإنسان⁽⁵⁾.

وفي الوقت نفسه لم يسأم الأفغاني -حكيم الشرق- من الكلام فيما ينير العقل، أو يطهر العقيدة، أو يذهب بالنفس إلى معالي الأمور، أو يستلقت الفكر

(1) انظر: مصطفى عبد الرزاق، محمد عبده، الهيئة المصرية العامة، 2015م، ص52.

(2) انظر: تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، ص7.

(3) انظر: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، 38/1.

(4) تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، 152/3.

(5) انظر: عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني، ص22.

إلى النظر في الشؤون العامة مما يمس مصلحة البلاد وسكانها⁽¹⁾.
والحق أنه كان كثير التطلع للسياسة⁽²⁾، فقد ولى وجهه شطر السياسة
المصرية، وبذل جهداً كبيراً في تنبيه البلاد إلى مضار التدخل الأجنبي في
شئونها، وكشف عن مساوئ الرقابة الأجنبية التي فرضت عليها⁽³⁾.
وخير شاهد على مناهضته للتدخل الأجنبي أنه أصدر مع تلميذه الإمام
محمد عبده جريدة (العروة الوثقى)، والتي كان هدفها دعوة المسلمين إلى توحيد
جهودهم لمكافحة الاعتداء الأوروبي ومناهضة الاستعمار⁽⁴⁾. وقد تفرد منهج
العروة الوثقى بأمور ثلاثة، هي:⁽⁵⁾
-أحدها: بيان سنن الله تعالى في الخلق ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقى
الأمم وتدليها، وقوتها وضعفها.
-ثانيها: بيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان، وجمع بين سعادة الدنيا وسعادة
الآخرة، ومقتضى ذلك أنه دين روحاني اجتماعي، ومدني عسكري، وأن القوة
الحرية فيه لأجل المحافظة على الشريعة العادلة، والهداية العامة، وعزة الملة،
لا لأجل الإكراه على الدين بالقوة.
-ثالثها: أن المسلمين ليس لهم جنسية إلا دينهم، فهم إخوة لا يجوز أن يفرقهم
نسب ولا لغة ولا حكومة.

(1) انظر: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، 37/1.

(2) انظر: السابق، 38/1.

(3) انظر: تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، ص9.

(4) انظر: السابق، ص11. الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص493.

(5) السابق، 11/1.

ثم إنَّ حياته كانت مرآة صادقة لفكره، وهما-أي حياته وفكره- امتازتا بخصائص منها:⁽¹⁾

أ-الطابع الروحي الناصع الذي كان دائم التجلي في حركاته وسكناته.
ب-النزعة الدينية العميقة التي تغلغت في خطراته وتأملاته⁽²⁾. فكان يرى أنَّ الإسلام -في جميع المسائل الجوهرية- دين عام للعالم أجمع، قادر تمام القدرة بما فيه من قوة روحية على ملائمة الظروف المتغيرة في كل جيل⁽³⁾. فيقول: «إن هذه الملة لن تموت ما دامت هذه العقائد الشريفة آخذة مأخذها من قلوبهم، ورسومها تلوح في أذهانهم، وحقائقها متداولة بين العلماء الراسخين منهم، وكل ما عرض عليهم من الأمراض النفسية والاعتلال العقلي، فلا بد أن تدفعه قوة العقائد الحقّة»⁽⁴⁾.

ج- الوعي الأخلاقي العالي الذي سيطر على جميع أفعاله وتصرفاته.
-لمحات من جهود الأفغاني وإسهاماته التنويرية:

لقد امتاز الأفغاني فيما دعا إليه من الإصلاح عن غيره من مجددي هذا القرن بأنه كان يقوم بدعوة إصلاحية عامة؛ لأنه كان يدعو إلى الإصلاح في الدنيا والدين، ويقصد به جميع المسلمين في كلِّ الأقطار، وينادي فيه بالثورة على حكامه من المستعمرين، والملوك المستبدين، وعلى الجامدين من علماء الدين، وهو يقصد الثورة التي تستعمل القوة في السر والجهر، ولا يكتفي

(1) انظر: عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني، ص30.

(2) انظر: العروة الوثقى، ص121، 134، 154-155.

(3) انظر: تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، ص15.

(4) العروة الوثقى، ص147.

بالثورة الكلامية التي لا تدعو إلى استعمال القوة⁽¹⁾.

ويؤخذ من تاريخ حياته أنّ مرمى مساعيه ومحور آماله أن يخلص دول الإسلام من النفوذ الأوروبي مادية وسياسية، وأن يعمل على رقيها الداخلي المستقل بإيجاد النظم الدستورية الحرة فيها ثم يجمع شتاتها ممالك مستقلة متحدة تحت لواء خليفة واحد، مكونة لدولة قوية قادرة على صد العدوان الخارجي⁽²⁾.

أما رشيد رضا فيرى أنّ للأفغاني من حياته مقصدين: أحدهما: علمي وهو تنبيه المسلمين إلى الإصلاح الديني والعلمي بالكتابة والخطابة. وثانيهما: سياسي اجتماعي وهو ترقية دولة إسلامية أية دولة كانت، وحسبك أنه بدأ عمله في إمارة تابعة لدولة أخرى، وهي الإمارة المصرية، فقد كان يرمي إلى تمدينها وتعزيزها حتى تكون في القوة والعلم والمدنية كأحسن البلاد الأوروبية⁽³⁾.

وقد ظهر عمله الحقيقي في مصر، فلا غرو هو المزلزل الأول لجمود الأزهر، والمصلح الأول للتعليم الإسلامي فيه بتربيته للأستاذ الإمام، وواضع المعول الأول في أساس بناء السلطة الاستبدادية بمصر⁽⁴⁾.

وثمة وجهة نظر أخرى لها أهميتها تبناها د. عبد الرحمن بدوي، فقد رفض الصورة التي رسخها محمد عبده وتلامذته حول شخصية الأفغاني بوصفه

(1) انظر: الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص495.

(2) انظر: جرجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، 77/2. مصطفى عبد الرازق، محمد عبده، ص53.

(3) انظر: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، 73/1.

(4) انظر: السابق، 79/1.

مصلحا دينيا، بل كان الأفغاني سياسيا في المقام الأول، ومفكرا متحررا من العقيدة الدينية، فموقفه فكر حر، من نوع فولتير، ولم يكن الإسلام إلا أداة للنضال ضد المستعمرين⁽¹⁾.

(1)-رأيه في شروط النهضة الحديثة:

تبدو مشكلة النهضة -في رأي الأفغاني- مشكلة سياسية، فيجب أن تحل بوسائل سياسية، وهنا يتبدى دور السياسة والكلمة في صفوف المجتمع.» فالكلمة يطلقها إنسان تستطيع أن تكون عاملا من العوامل الاجتماعية حين تثير عواصف في النفوس تغير الأوضاع العالمية⁽²⁾.

فقد كان من خاصة مزاجه أنّ الوسائل التي تخيرها لتحقيق غاياته كانت وسائل الثورة السياسية، فقد خيل إليه أنها أسرع الطرق في تحرير الشعوب الإسلامية، وتغذيتها بالحرية الضرورية لتنظيم شئونها، أما وسائل الإصلاح التدريجي والتعليم فكان يرى أنها بطيئة جدا غير محققة العاقبة⁽³⁾.

(2)-الرد على الدهريين:

ناقش الأفغاني بمنهجية علمية المذهب الطبيعي المادي ودعائه، وألف في هذا السياق رسالة "الرد على الدهريين"، وهي «نمط حديث في تأليف الكتب الدينية؛ لأنه غني فيه بردّ المطاعن الحديثة التي توجه للدين، وتجاوز النطاق الذي كانت لا تتجاوزه الكتب الدينية القديمة من العناية بالردّ على الشُّبه القديمة التي انتهي أمرها، وإهمال الشُّبه الحديثة التي تجب العناية

(1) انظر: موسوعة المستشرقين، ص320.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص22.

(3) انظر: تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، ص15.

بأمرها أكثر من الشُّبه القديمة»⁽¹⁾.

وتنقسم هذه الرسالة إلى قسمين، أحدهما: بيان حقيقة المذهب الطبيعي ونشأته التاريخية، وثانيهما: الإسلام هو أفضل الأديان.

وفي رأيه أنّ الماديين كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم، وصاعقة مجتاحة لثمار أممهم، وصدعًا متفاقمًا في بنية جيلهم، يमितون القلوب الحية بأقوالهم، وينفثون السم في الأرواح بآرائهم، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم، فما مني بشرهم جيل إلا تبدد آحاده، وفقد قوام وجوده⁽²⁾.

واستند في عرض مضار الطبيعيين (النيشترين) على التاريخ الصحيح والبرهان العقلي، منبها على أن هذه الطائفة على اختلاف مظاهرها، لم يفش رأيها في أمة من الأمم إلا كان سببا في اضمحلالها وانقراضها.

(3)-الدين وسعادة البشر:

كان يؤمن بضرورة اعتقاد الألوهية لسعادة الإنسان، فالدين هو «السبب الفرد لسعادة الإنسان، فلو قام الدين على قواعد الأمر الإلهي الحق ولم يخالطه شيء من أباطيل من يزعمونه ولا يعرفونه، فلا ريب يكون سببا في السعادة التامة والتعليم الكامل، ويذهب بمعتقديه في جواد الكمال الصوري والمعنوي، ويصعد بذويه إلى ذروة الفضل الظاهري والباطني، ويرفع أعلام المدنية لطلابها، بل يفيض على المتمدنين من ديم الكمال العقلي والنفسي ما يظفروهم بسعادة الدارين»⁽³⁾.

(1) الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص493.

(2) انظر: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، 51/1.

(3) السابق، 50/1-51.

ثم شرع الأفغاني في بيان دور الدين في حياة الأمم وتمدنها فيرى أنه أكسب عقول البشر ثلاث عقائد، وأودع نفوسهم ثلاث خصال، كل منها ركن لوجود الأمم، وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية، وأساس محكم لمدينتها. أما العقائد الثلاث فهي: (1)

1-التصديق بأنّ الإنسان ملك أرضي، وهو أشرف المخلوقات. ومن خواص هذه العقيدة أنها حملت الإنسان على الترفع عن الميول الحيوانية والسمو إلى العالم العقلي، وكلما سما عقله أوفى على المدنية، وأخذ منها بأوفر الحظوظ.

2-يقين كل ذي دين بأنّ أمته أشرف الأمم. فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم، والتوسع في الفنون، والإبداع في الصنائع.

3-الاعتقاد بأن الإنسان إنما جاء إلى هذه الحياة لتحصيل كمال يهيئه للعروج إلى عالم أسمى وأرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي، مما يدفع الإنسان إلى تطهير نفسه من الشرور والأحقاد وتجنب الرذائل الخلقية. كما غرس الدين في نفوس أتباعه ثلاث خصال هي: الحياء والأمانة والصدق.

وفي رأيه لا تتم سعادة الأمم وارتقاؤها إلا بمجموعة من المطالب: (2)
المطلب الأول: صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام، فإنّ عقيدة

(1) انظر: الرد على الدهريين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، ص146-150.

(2) انظر: السابق، ص190-196.

وهمية لو تدنس بها العقل، لقامت حجاباً كثيفاً يحول بينه وبين حقيقة الواقع، بل إنَّ خرافة قد تقف بالعقل عن الحركة الفكرية.

فيقول الأفغاني: «وأول ركن بني عليه الدين الإسلامي صقل العقل بصقال التوحيد، وتطهيرها من لوث الأوهام، فمن أهم أصوله الاعتقاد بأن الله متفرد بتصريف الأكوان»⁽¹⁾.

ويرى الأفغاني أنَّ القرآن الكريم يدعو للتفكير العلمي الفلسفي فهو أول من دلل على الوصول إلى الحقائق بالطريقة الفلسفية، وهي: لم؟ ولماذا؟ إذ إنَّ معظم آياته واردة في معرض: لم كان الأمر كذا؟ ولماذا كان الأمر كذا؟ وتكليف المخاطبين أن يعطوا الجواب المعقول عن هذا السؤال، وليست الفلسفة سوى ذلك⁽²⁾.

المطلب الثاني: أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرف، طامحة إلى بلوغ الغاية منه، بأن يجد كل واحد من نفسه أنه لائق بأية مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ما عدا مرتبة النبوة. فإذا أقبلت النفوس على وجوه الشرف تسابق كل مع الآخر في مجالات الفضائل ومحاسن الأعمال، فبلغ كل واحد ما أتى عليه سعيه من عاليات الأمور وشرائف المراتب.

المطلب الثالث: أن تكون عقائد الأمة مبنية على البراهين القوية والأدلة الصحيحة، واجتتاب التقليد. فالإسلام يكاد يكون متفرداً من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل، وتوبيخ المتبعين للظنون، هذا الدين يُطالب المتدينين أن

(1) السابق، ص 191.

(2) السابق، ص 66.

يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما خاطب خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم العقل، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة. المطلب الرابع: أن يكون في كلّ أمة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الأمة لا يُقصرُون في تنوير عقول الأمة بالمعارف الحقّة، وتحليلتها بالعلوم الصافية، ولا يألون جهداً في تبیین طرق السعادة لهم.

4- تعليقه على محاضرة الفرنسي رينان التي عنوانها "الإسلام والعلم":

كان المستشرق إرنست رينان (Ernest Renan) متخصصاً في تاريخ المسيحية، مشغولاً بحياة المسيح والآثار الفينيقية، ولم يكن -حسب الشواهد التي ساقها عبد الرحمن بدوي- ضليعاً في العربية، بل كانت بضاعته في اللغة العربية قليلة، يدل على ذلك أنّ «إشارته إلى مصادر عربية كلها إشارات غير مباشرة، لأنه لم يرجع فيها إلى النصوص العربية الأصلية، بل إلى ما نقله عنها وترجمه الباحثون الأوروبيون»⁽¹⁾. وهذا معناه أنه كان يعتمد في المقام الأول على الترجمات اللاتينية، والدراسات الأوروبية الحديثة.

أما محاضرة رينان التي بعنوان "الإسلام والعلم" فقد ألقاها في السوربون بتاريخ 29 مارس 1883م، ونشرت في "جريدة الديبا"، وهي تشتمل على عدد من النقاط، هي:

- ليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، والعرق العربي أبعد العقول عن الفلسفة والنظر فيها.
- ما يُسمى بالعلم عند العرب ليس فيه من العروبة إلا الاسم؛ فكون الكتب

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص312.

العلمية التي كتبها ابن سينا وابن زهر وابن رشد وغيرهم قد كتبت بالعربية لا يعني أن فيها شيئاً أنتجه الجنس العربي⁽¹⁾.

- ذهب إلى أن الإسلام يناهض حركة الارتقاء العلمي ويضطهد العلماء والفلاسفة والفكر الحر، كما أن الإسلام والعلم متعارضان مما يوجب القول بأن الإسلام لا ينسجم مع المدنية ويعرقل التقدم الإنساني، ويعوق العلم الوضعي. ومن الملاحظ أن رينان أسقط ما بين المسيحية الكاثوليكية والعلم على الإسلام⁽²⁾، فإذا كانت هنالك معارضة وحجر عثرة أمام العلم وتقدمه فهذا أدعى إلى تنحية الدين جانباً.

ويذكر د. بدوي في هذا السياق أن رينان هاجم المسيحية بالقدر ذاته الذي هاجم به الإسلام فيما يتصل بعداء كليهما للعلم الوضعي، وعرقلتهما للتقدم الإنساني⁽³⁾.

- صرح بأنه لم يقصد التقليل من شأن الأديان، فلإسلام جوانب جميلة من حيث هو دين فيقول: «هيهات أن أنطق بكلمات مرة ضد أي رمز من الرموز التي حاول الضمير الإنساني أن يجد فيها الطمأنينة وسط المشاكل غير القابلة للحل والتي يقدمها له الكون ومصيره»⁽⁴⁾. وهذا معناه أنه لم يقصد الإساءة والإيذاء للأفراد الذين يعتقدون الدين الإسلامي بقدر ما أراد أن يخلص المسلمين

(1) انظر: السابق، ص314.

(2) يلفت بدوي نظرنا إلى أنّ رينان كثيراً ما نعى على الكنيسة الكاثوليكية اضطهادها للعلم وسعيها لوقف التقدم وخنق الفكر. [انظر: موسوعة المستشرقين، ص316].

(3) انظر: السابق، ص318.

(4) السابق، ص315.

من القيود التي تعوق تقدمهم، كما قام دعاة التنوير في أوروبا بتخليص المسيحيين مما كان يعوق تقدمهم من قيود فرضتها المسيحية ورجالها⁽¹⁾. وفي رأي بعض الأساتذة المعاصرين أنّ هذه المحاضرة تكشف عن الطابع الذي اتسم به الاستشراق الفرنسي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ذلك الطابع الذي يبين الدور الذي قامت به العلمانية الفرنسية في اتهام الإسلام اعتباطيا إما بنقص الروحانية أو بالجمود الديني المناهض لحركة الارتقاء العلمي⁽²⁾.

ويهمنا في هذا الصدد أن نبين أن عبد الرحمن بدوي كان يرى أن تعليقات الأفغاني تتفق في معظم النقاط مع رينان⁽³⁾، ويعلل هذه الجراءة من قبل الأفغاني؛ لأنه كتب تعليقاته بالفرنسية وموجهة إلى مجتمع أوروبي فاستباح لنفسه التعبير عما لم يكن يجرؤ التعبير عنه لو كان الخطاب موجها للمجتمع العربي.

(1) السابق، ص 317.

(2) انظر: محمد عثمان الخشت، الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان، دار قباء، القاهرة، 1998م، ص 9.

(3) انظر: موسوعة المستشرقين، ص 319.

3- محمد عبده (1849-1905م)

تمثل حياة الإمام محمد عبده ومعارفه نبراسًا لسالكي مناهل المعرفة ومريدي مناهج الإصلاح والتتوير⁽¹⁾. ولقد تمتع الإمام محمد عبده بحس نقدي دقيق، وبذهن ثاقب متفتح ساعده كثيرًا في محاولاته المستمرة للإصلاح والتجديد الديني والاجتماعي وفي كافة أنشطة الحياة المختلفة، وكأنه أدرك أن صلاح أمته ونهوضها لن يكون إلا من خلال كشف عيوبها، ومواطن الضعف فيها، كما أنه كان مؤمنًا أشد الإيمان بالنقد كوسيلة لا غنى عنها في التجديد والتتوير.

فيقول: «وهناك أمر آخر كنتُ من دعائه والناس جميعًا في عَمى عنه، وبُعد عن تعقله، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة»⁽²⁾.

ومن جهته يرى أنَّ الخطوة الأولى في كلِّ مسعى فلسفي هي تنبيه الوجدان وإيقاظ الضمير، وإثارة روح النقد تمهيدًا للفهم؛ ولذلك وجدناه في جميع مؤلفاته ورسائله دائمًا على مهاجمة التقليد وتحريمه، والإشادة بمبدأ الاجتهاد، وأنَّ أبواب

⁽¹⁾ يمكن تلمس ذلك في أمور، منها: الأول: لا تخلو مؤلفاته وكتابات من الروح الفلسفية، نلاحظ ذلك في مشكلة الحرية الإنسانية، وتفسيره للقرآن الكريم. والثاني: دعوته إلى إعادة بناء التراث بحيث يكون منسجمًا مع روح العصر. والثالث: دفاعه عن الإسلام ورده على فرح أنطون، وجبرائيل هانوتو وزير الخارجية الفرنسية.

⁽²⁾ رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، 12/1.

الاجتهاد لن تغلق أبدا⁽¹⁾.

• محمد عبده مفكراً ومجدداً:

تتضح ريادته في الإصلاح الديني والاجتماعي وإسهاماته التنويرية في الموضوعات الآتية:

(أ)- مكانة العقل:

يظهر في مؤلفاته تقديره التام للعقل الإنساني، وأهميته، ومكانته، وقدراته في البحث والنظر، والوصول إلى حقائق الأشياء⁽²⁾. فالإسلام في دعوته إلى الاعتقاد بوجود الله - عز وجل - وتوحيده لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري (النظام الطبيعي)⁽³⁾. بل إن الأصل الأول للإسلام هو النظر العقلي لتحصيل الإيمان⁽⁴⁾.

ثم إنه نعى على علماء عصره ضيق أفقهم، وافتقارهم إلى روح النقد⁽⁵⁾ والتمحيص. ونعى على الفقهاء التزمّت في فهم النصوص الدينية، وتمسكهم

(1) انظر: عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني، ص 81-82. رائد الفكر المصري، ص 65.

(2) انظر: د. زينب عفيفي، النزعة النقدية في فكر محمد عبده، ضمن كتاب "الشيخ محمد عبده مفكراً عربياً ورائداً للإصلاح الديني والاجتماعي"، القاهرة: ط المجلس الأعلى للثقافة، 1995م، ص 173-183.

(3) انظر: الإمام محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، ص 128.

(4) انظر: السابق، ص 130.

(5) أجمل الدكتور عثمان أمين وجوه نقد الأستاذ الإمام للمجتمع المصري في أربعة جوانب رئيسية: عقلية، وأخلاقية، ودينية، واجتماعية. [انظر: رائد الفكر المصري، ص 86 وما بعدها].

بحرفيتها وظاهرها دون التفات إلى روحها⁽¹⁾.

(ب)- تحرير الفكر من قيود التقليد والجمود:

آمن بضرورة تحرير الفكر من قيد التقليد ودرانة الجهل، وفتح باب الاجتهاد. فقد رأى أنّ موطن الداء هو ضعف النفوس وجمود الأذهان، وأنّ أساس الإصلاح هو تحرير العقول من سيطرة الخرافات، وإطلاق النفوس من أسر الشهوات⁽²⁾.

فقد ارتفع صوته بالدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى⁽³⁾.

ثم إنه ناقش في مواضع متعددة مفاصد الجمود ونتائجه، فأبان عن جناية الجمود على اللغة العربية وأساليبها وآدابها، وفي تمزيق الأمة ونظامها، وإيقاعها فيما وقع فيه من سبقها من الاختلاف وتفرق المذاهب والشيع في الدين⁽⁴⁾.

لذا وجدناه حريصاً على إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، أو فيما تنتشره الجرائد على الكافة أو في المراسلات بين الناس⁽⁵⁾. وعالج -أيضاً- في مواطن

(1) انظر: عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني، ص 85.

(2) انظر: السابق، ص 80.

(3) انظر: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، 11/1.

(4) انظر: الإمام محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، ص 168.

(5) انظر: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، 11/1.

أخرى جناية الجمود على الشريعة وأهلها، وعلى العقيدة الصافية. فيقول: «وكل ما تراه من البدع المتجددة فمنشؤه سوء الاعتقاد الذي نشأ من رداءة التقليد، والجمود عند حد ما قال الأول بدون بحث في دليله ولا تحقيق في معرفة حاله، وإهمال العقل في العقائد على خلاف ما يدعو إليه الكتاب المبين والسنة الطاهرة. دخلت على الناس لذلك عقائد يحتاج صاحب الغيرة على الدين في اقتلاعها من أنفسهم إلى عناء طويل، وجهاد شديد»⁽¹⁾. كما نفى نسبة مرض الجمود إلى الإسلام، فكم في الكتاب الكريم من آية تتفر من اتباع الآباء مهما عظم أمرهم بدون استعمال العقل فيما كانوا عليه. ثم كشف لنا بعد ذلك بعض الأسباب التي جلبت هذا الجمود على المسلمين لا على الإسلام، «وأن محدثها إما عدو للمسلمين طالب لخفض شأنهم أو لاستعبادهم واستغلال أيديهم لخاصة نفسه، وإما محب جاهل يظن خيرا ويعمل شرا»⁽²⁾.

(ج) - موقفه من أدعياء التصوف:⁽³⁾

لقد فطن الإمام إلى خطر الغلاة والأدعياء من الصوفية على الدين، فأشار إلى أثرهم في تخلف المجتمع وتقوقعه؛ لأنهم طائفة تميل إلى غرائب النوادر وعجائب الأساطير، ويحيون في عالم كله معجزات وكرامات يُضفونها على

(1) الإمام محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، ص 174-175.

(2) السابق، ص 179.

(3) انظر التفاصيل في بحثنا: "موقف الإمام محمد عبده النقدي من بعض ممارسات المتصوفة في عصره"، بحث منشور بمجلة الفكر الإسلامي المعاصر (العدد 82)، 2015م.

أسيادهم من الأولياء؛ ولذا أقاموا «الأضرحة على أحداث رؤسائهم وشيوخهم، وجعلوها كالكنائس التي تضم رفات بعض الشهداء والقديسين. وشرعوا لهم التقرب بالشموع والنقود للتوسل لساكني القبور والتبرك بآثارهم، وقراءة آيات أو سور من القرآن على قبورهم طلباً للشفاعة»⁽¹⁾.

والعجيب -أيضاً- أنهم يدعون الاحتفال بكرامة الولي وسط هذه الأمواج من البدع والمنكرات، فكيف يسلم عاقل بأن التقرب إلى الله تعالى -من خلال هؤلاء السادة الأقطاب- يندرج مع سلسلة من المنكرات والخزعلات في آن واحد وبقعة واحدة؟ فكأنهم يرون «كرامة الشيخ الذي يحتفلون بمولده تبيح المحظورات، وتحل للناس التعاون على المنكرات»⁽²⁾.

وينبه الإمام على ضرورة تصحيح هذه الأغاليط والمعلومات الخاطئة في ضوء عقيدة التوحيد كما قال الله تعالى: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ). والصمد هو «الذي يقصد في الحاجات ويتوجه إليه المربوبون في معونتهم على ما يطلبون، وإمدادهم بالقوة فيما تضعف عنه قواهم، والإتيان بالخبر على هذه الصورة يفيد الحصر كما هو معروف عند أهل اللغة، فلا صمد إلا هو»⁽³⁾.

(د) - موقفه من التعليم في الأزهر:

أخذ على التعليم في الأزهر قصوره من حيث المنهج ومن حيث الموضوع، فأنكر عليهم كثرة الحواشي والإسهاب في تفسير العلاقات بين الألفاظ والعبارات، واستنكر هذا الضرب من الثقافة المدرسية التي تنمي الذهن

(1) محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص 27.

(2) رشيد، تفسير المنار، ج 2، ص 61.

(3) عمارة، الأعمال الكاملة، ج 3، ص 536.

دون أن تقوي الشخصية، وتدفع إلى الجدل دون الإنتاج، وتركن إلى القول دون العمل⁽¹⁾.

إنّ الإصلاح الذي كان ينشده الإمام في الأزهر قسمان:⁽²⁾
القسم السوري، وقد تمثل في:

1- النظام الذي يقضي على كل ما كان في الأزهر من الفوضى والخلل في التعليم والحياة الاجتماعية.

2- توسيع دائرة العلوم والمعارف.

3- ترقية اللغة العربية.

أما القسم الثاني فهو المعنوي، وقد تمثل في:

1- إصلاح العقل بالاستقلال في العلم والفهم.

2- صحة القصد فيه بما يفضي إلى ارتقاء الأمة في دينها ودنياها.

3- إصلاح الأخلاق بالصدق والإخلاص وعزة النفس والسخاء

والوفاء...إلخ.

(1) انظر: عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني، ص 85.

(2) انظر: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، 567/1.

4- منصور فهمي (ت: 1959م)

إنّ الأعمال الكاملة للدكتور منصور فهمي (ت: 1959م) الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة (2013م) تكشف -في جلاء وتميز- عن شخصية من شخصيات الوعي الإنساني، وعلم من رجال النهضة والتجديد خلال النصف الأول من القرن العشرين؛ في الصحافة والتعليم والتعريب والمجامع اللغوية، ومخاطبة الحس الوجداني بخطرات ودقائق محصتها تجارب الحياة ومعتزكاتها، وفي قاعات الدرس الفلسفي بوصفه "أستاذ الفلسفة في الجامعة المصرية" الذي مزج بين الفلسفة وعلم الاجتماع، بلغة أدبية ذات عمق جواني وإنساني.

تلك الخطرات النفسانية ضمنت الاتصال بالعاطفة الإنسانية عبر منفذين، هما: العقل والحساسية «ومن شأن العقل أن يركب ويحلل ويعلل، وينتهي من تحليلاته وتعليقاته لرد الأمور إلى ناموس الضرورة. ومن شأن الحساسية أن تهز النفس هزا، وتحرك ساكنها، وترد الأمور إلى ناموس الانفعال»⁽¹⁾. وقد جاءت هذه الأعمال متضمنة ثلاثة جوانب: محاضرات وخطب، ومقالات صحفية، وبحوث وترجمات.

وفيما يلي أستعرضُ جوانبَ من منهجية منصور فهمي في البحث والتعليل، وطرائق تفكيره، فقد استطاع أن ينفذ إلى علل الأشياء بقدر الطاقة الإنسانية، من حيث نشأتها وتطورها، محللا أسباب الضعف الخلقي، وطرق

(1) الأعمال العربية الكاملة، منصور فهمي، تحقيق وتقديم: حسن خضر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013م، 92/1.

الإصلاح الاجتماعي.

-الغاية بالمنهج التاريخي:

مثل الجانب الاستردادي حضوراً في كتابات منصور فهمي وبحوثه، ففي بحثه عن "الأضداد" تناول المؤلفات القديمة التي كتبت فيما يتعلق بالأضداد، وذكر أنّ أنفس ما وصل إلينا من تصانيف العرب في هذا الموضوع، كتاب "الأضداد" لأبي بكر بن الأنباري في القرن الثالث الهجري.

وسلك هذا المنهج في دراسته حول تاريخ المجامع اللغوية، قديماً وحديثاً، وما يتعلق بتاريخ الحركة الفكرية في بلاد الغرب والبلاد العربية، ثم خصص مقالته للحركة الحديثة في إنشاء المجامع اللغوية في مصر وجاراتها العربية. وفي موضع ثالث، تناول أحوال المرأة المصرية متعرضاً للماضي في نظرة خاطفة، من أجل تجلية بعض المعالم التي ترسمتها المرأة المصرية في مسيرها⁽¹⁾.

-المقارنة:

حفل النتاج الفكري لمنصور فهمي بامتداد أثر المدرسة الاجتماعية، فيقارن مثلاً بين ما دعا إليه أوجست كونت (ت: 1857م) من أنه من واجب الهيئة الاجتماعية أن تضمن للنساء حياة ناعمة مريحة؛ إذا أعوزهن من يكفلهن من الأقارب والأزواج. ولا شك أنّ هذا الرأي -كما يذهب- يساير تعاليم الإسلام⁽²⁾. وفي موضع آخر، نجده يقارن بين صورة القرية المصرية وبعض قرى البلاد

(1) السابق، 3/183.

(2) السابق، 3/198.

الغربية، وما تحتاجه الأولى من وجوه الإصلاح، ونظافة المباني، وتيسير أسباب العيش الهنيء.

-النقد:

كان منصور فهمي يدعو في كتاباته إلى الشك في بعض المقولات حيناً، وإلى النظر في الآراء نظرة الفاحص المدقق أحياناً أخرى؛ لاعتقاده أنّ انتشار بعض الآراء دون أن تُفهم على وجهها الصحيح، ودون أن تتضح فهمها ووعيا- تعوق مجرى الحياة الاجتماعية ومسارات النهوض والرقى.

ففي موضوع الأضداد، عرض منصور فهمي لاختلاف الآراء في وقوع الأضداد في اللغة العربية، وبيّن أنّ الفريقين -المؤيدين والمعارضين- أسرفا فيما ذهبوا إليه، من المبالغة في إثبات الأضداد، أو في إنكارها إنكاراً تاماً. ثم علل رأيه وتقديره لهذه الآراء بقوله: «فأما الذين أبطلوا الأضداد، فعندنا أنهم غلوا فيما ذهبوا إليه، لوجود بعض ألفاظ تشهد على التضاد، فيما بين أيدينا من كتب اللغة... وأما الذين أثبتوا الأضداد، وبالغوا في عددها على نحو ما بينا؛ فقد انحرفوا عن جادة الصواب، ذلك لأن هناك كثيراً جداً من الألفاظ حُشرت حشراً بين الأضداد»⁽¹⁾.

ونجده في مواضع أخرى، يوجه سهام نقده تجاه الدينبيين الذين لم يجعلوا الفضائل ماثلة حية في مساعهم وأعمالهم، حيث إنّ من أخطائهم -مثلاً- أنهم جعلوا من التفاصيل الفرعية للديانات مثارات للخلاف والفتن. إنّ منشأ الخلاف -كما يعتقد منصور فهمي- لا يمكن أن يكون مرده

(1) السابق، 158/3.

الأكبر أصول الديانات أو فروعها، وإنما قد يتصل مرده على الأرجح، باستعدادات مَنْ وضعوا موضع الزعامة والقيادة للدينين⁽¹⁾. وهذا معناه أنّ الإفراط في تقديس الشخصيات الدينية يوهم الأتباع بادعاء تملك الحقيقة، والدفاع عن مشروعيتها.

وأيضا كانت له ثورة على الفلسفات المادية التي -في رأيه- تذكي في العالم نار الخصومة، وتُضعف في الأرض تيار المحبة والسلام. لكن ثورته -التي نحتاجها في حياتنا باستمرار- كانت ضد أصحاب "قصر الأنظار وضيق الصدور"، أنصار الجمود سواء أكانوا من أهل العلم أم من رجال الدين.

ينضاف إلى ما سبق، أنّ من صور النقد الأخرى:

أ-نقد العيوب الفردية:

أشار منصور فهمي إلى أنّ نزعة التفرد مقبولة ما دامت تنتهي إلى ما ينسجم مع حاجات النفوس ومقتضيات الأحوال، لكنها تكون مذمومة عندما ينفرد الشخص بأمر ما، ويباين به غيره، دون أن تكون هذه المباينة منسجمة مع مقتضيات العقل والأحوال.

ثم يضرب مثالا لذلك، بأن ينفرد أحد الناس بمخالفته لكل رأي، من غير داعٍ إلا نزق المخالفة، أو ينفرد شخص بتغذية نزعات وميول ليست مألوفة ولا مستوية⁽²⁾.

(1) السابق، 355/2.

(2) السابق، 602/1.

ب-النقد الاجتماعي:

كانت لمنصور فهمي نظرات ناقدة للمظاهر الاجتماعية السيئة التي اتصلت بحياة الأسرة، وتتصل إلى المرأة التي هي دعامة البيت، وركنه الركين، دون أن يقرها العقلُ السليم أو الشرعُ الحكيم. وهو في هذا الأمر بالذات يذكرنا بمتابعته خُطى قاسم أمين.

ورغم أنّ الحرية من مطالب النفوس فقد أساء الناس فهم معاني الحرية، كما أساءوا فهم الاختلاط بين الرجال والنساء والدعوة إليه. ولم يكتفِ بذلك، فقد أشار إلى مهانة الابتذال، واختلال الذوق في اللباس والتزين، وفلسفة التغيرير. ومن هذه الأمراض الاجتماعية -أيضا- ضعف الشعور بالغيرية، وإهمال ما لغيرنا من حقوق.

إذاً كان هدف منصور فهمي من هذا النقد هو حيطة بلادنا من هذه الأمراض والآفات الاجتماعية.

-استخلاص الظواهر الاجتماعية والأخلاقية:

كان منصور فهمي ينظر إلى الدين بوصفه وجوداً اجتماعياً ظاهراً، يتهياً من أقدار مشتركة من العلم والعمل والعقائد، تشيع بين الناس جميعاً؛ لذا كان ينظر إلى الدين من نواحيه الاجتماعية الجارية العملية.

وفي رأيه، أنّ أكثر الخصومات في الآراء الاجتماعية ترد إلى علة، هي الرغبة في تقليد الغربيين بلا قيود ولا شروط؛ أو الرغبة عن هذا التقليد وكرهيته في غير ترفق وفي غير اعتدال⁽¹⁾.

(1) السابق، 570/1.

ومن هذه المعاني ما ذكره عن الوجدان الاجتماعي، واستقلاله، ووسائله، ومصادره. وفي مواضع مختلفة، يبين قيمة الأعمال مرتبهة بما يتصل بها من النيات، فالمجتمع يحتاج إلى صدق النفوس وإخلاص الضمير، وليس لذوي المفاخرة والكبرياء الممقوت.

-الاستشهاد لتأييد رأيه:

أضاف منصور فهمي إلى موضوع الأضداد عددًا من الأمثلة التي تستخدم في الحياة اليومية، مثل لفظ "المصعد" للدلالة على الآلة التي تستخدم في الصعود أو الهبوط. كما كان يكثر الاحتجاج بالشعر العربي للدلالة على المعنى الذي يقصده ويتغياه.

وتارة أخرى، يستشهد بقصة من آثار اليونان الأقدمين لبيان نية المتزلفين إلى الله تعالى، مقارنة بين حال أحد السراة وأحد الفقراء، وأيهما أقرب بعمله إلى الله.

-طرح الأسئلة ومحاولة تعليلها:

شغلت الفلسفة حياة منصور فهمي، والفلسفة من معانيها - طرح السؤال، وهو أمر يثير فعالية العقل في تأويل الأحداث والماجريات، يدل على ذلك سؤاله ذات مرة: لِمَ تقدمت مصر في شتى النواحي الاجتماعية، وخلفت وراءها القرية مُمعة في هذا التأخر الملموس؟

ثم أخذ يبرز العلة في ذلك، منها ما يرجع إلى تأثير الري، أو تقدير الناس لقيمة الأرض الزراعية، أو ضعف ثقافة الناس وانحطاط مستوى الذوق العام. وينتهي من تعليل ذلك كله إلى نتيجة مهمة، فيقول: «على أنه إذا كان من أسباب انحطاط القرية المصرية، هذه العوامل شتى أو جميعًا، فعندي أن أكبر العوامل أثرًا، وأبلغها خطرًا، هو ضعف الإرادة الإصلاحية، واسترخاء عزيمة من

يعنيهم هذا الإصلاح»⁽¹⁾.

وفي موضع ثان، يتساءل عن المقصود بالعائلة، وما الخير المنشود منها لهذا المجتمع؟ وتارة يسأل عن الجمال، بقوله: ما الجمال؟ وما الأدب؟ ومن الأديب؟

يذكرنا حرصه الشديد على التدليل والتعليل بالدكتور طه حسين، الذي تردد ذكره كثيرًا في منتجه الفكري، يدل على ذلك، قوله في مقالته عن محنة الأدب: «طه حسين كعادته لا يعرض للأمور، دون أن يحرص في عرضها على التدليل والتعليل، فأثار موضوع محنة الأدب، وأشار إلى ما لاح له أن يرتبط به من علة وسبب»⁽²⁾.

وعندي أنّ التعليل والتأويل والتدليل من صفات الفيلسوف، وما أوردته سابقًا يكشف -بوضوح- عن شخص يُدرك كُنه الفلسفة.

ويمكننا الاستشهاد على آرائه الفكرية بإيضاح موقفه من المسائل التالية:

-الجمود:

فطن منصور فهمي إلى أنّ للجامدين نفوسًا مستترة وراء سجوف من السواد، لا يصل إليها ضوء من الأنوار المتألئة في نواحي الكمال، كما أن لهم قلوبًا لا تحس بالجمال وألوانه المتصلة بمظاهر الخلق، ولا تتأثر بضروب الأحداث التي تختلف في هذا الوجود.

(1) السابق، 327/2.

(2) السابق، 642/1.

إن البحث هو من خواص العقل، والانسحاق مما هو حاصل إلى ما هو منتظر ركن من أركان الشخصية البشرية. والعقل والشخصية سمتان رئيستان للإنسان «لكن الجامد يعطل عمل العقل، ويكبل نزعات الشخصية، ويقص جناح التطلع. وأكثر أعماله وحركاته قد تتصل بالعادات، والمألوفات، والغرائز»⁽¹⁾. لذا فإن أهل الجمود هم أدنى إلى معاني الموت منهم إلى معاني الحياة الصحيحة؛ لكونهم لا يتصلون بالحياة إلا من بعض جهاتها، وهم في عزلة عن الاتصال والتفاعل مع مظاهر الحياة المتشعبة⁽²⁾.

ثم يذكر أن للجمود عصرًا يشتد فيه أمره، ويقوى أنصاره، وهي عصور الجهل والانحطاط، وتغلغل الاستبداد، ودنو الشعوب من الشيخوخة والهرم. أما في عصور الانتعاش فيجب على المجددين أن يعلموا كيف يساس أهل الجمود... الجمود في الأمم شر وأذى فحاربوه إن وجدتموه⁽³⁾.

وأخيرًا يدعو منصور فهمي إلى رقي المجتمع حيث إن «رقي الجماعة هو رقي أفرادها وعظمتها تكون في تعدد أساليب هذا الرقي تعددًا يظهر في اختلاف المواهب السليمة للأفراد»⁽⁴⁾.

-المرأة:

(1) السابق، 202/1.

(2) انظر: السابق، 202/1.

(3) انظر: السابق، 202/1.

(4) السابق، 103/1.

يرى منصور فهمي أنّ المرأة من حقها أن تتعلم وتعمل ما يتعلمه الرجل ويعمله دون تضييع لمعالم طبيعة المرأة وخصائصها.

فيقول: «إذا كان من حق المرأة أن تقتحم مختلف الميادين، وتدخل في شتى الأعمال فمن واجبها المحافظة على الفن الإلهي الذي أودعه الله فيها، ويزهو به كيائها، ويتفق مع فطرتها السليمة... فلا ينبغي لها أن تضعف من نفسها ينبوع الرقة؛ باتخاذها الخشن من العمل، ولا تؤدي بنزعة الحياء التي تسالت إليها وتوارثتها من أمها حواء، ولا تعطل دوافعها من الغيرية والإيثار والتأثر والطيبة، ولا تصد عنها سبيل الرعاية الواجبة لها»⁽¹⁾.

⁽¹⁾ السابق، 1/650-651.

5- أمين الخولي (ت: 1966م)

1- بين الأستاذ الإمام وأمين الخولي:

كان أمين الخولي⁽¹⁾ متابعاً لطريق الأستاذ الإمام محمد عبده، الذي رفض مرض الجمود على الموجود، وكان سلاحه في كفاحه التجديدي هو تأخي الدين والعقل في الإسلام.

وكلاهما قد انشغل بقضية إصلاح الأزهر وتحقيق رسالته، ودخل في صدام عنيف مع شيوخ الأزهر المتعنتين الذين طالما عارضوا أي إصلاح أو تجديد.

وإذا كان محمد عبده أشار إلى اقتباس الإصلاح الديني في أوروبا من الإسلام فقد تطورت هذه الفكرة عند الخولي إلى بحثه صلة الإسلام بإصلاح المسيحية.

ومن جهة ثانية، فإن الأستاذ الإمام رفض البلاغة التي أفسدت الفلسفة، ورام إصلاحاً فيها يسير بها نحو النمط الذي يربي الذوق ويرقي الوجدان. وهذا الأساس الأولي الذي تنامي وتساعد في شكل دروس الخولي في البلاغة أو

(1) من مؤلفاته:

-المجددون في الإسلام.

-مناهج تجديد.

- كتاب الخير.

-مالك بن أنس.

-كُنْأَش في الفلسفة وتاريخها، وتاريخ الملل والنحل.

فن القول بتعبيره⁽¹⁾.

2- أمين الخولي في مرآة بعض الدارسين العرب:

كانت رسالة الشيخ أمين الخولي دعوة صادقة إلى التجديد والإصلاح في مظهرها ومخبرها، في النحو والأدب والبلاغة والفكر الديني، فيقول عنه الدكتور إبراهيم مدكور: «كان يؤمن بالإصلاح إيماناً جازماً، يريد به أن يستوعب مظاهر حياتنا على اختلافها، فينصب على العادات والتقاليد، ويشمل الأنظمة والقوانين، والفكر واللغة، فنأدى بإصلاح الأسرة، وكتب في إصلاح الأزهر، ورسم سبلاً في إصلاح النحو وتطوير اللغة، وكان يمقت الجمود الزائف، والتقليد الأعمى، ويرى أنّ الدين متين، وأنّ الشريعة سمحة، وقد قبلنا ويقبلان كل تجديد وإصلاح لا يتعارض مع الأصول الكبرى، والمبادئ المقررة... أما مجرد محاكاة الغرب والافتتان ببدعه ومستحدثاته، فلم يكن أقلّ تحاملاً على ذلك من حملته على السلبية الجامدة التي تؤدي إلى الفناء. كان يهدف إلى إصلاح ينبع من صميمنا، ويربط حاضرننا بماضيها، ويبقي على معالم الحضارة الإسلامية التي تعتمد على أصول تختلف كل الاختلاف عن الحضارة الغربية»⁽²⁾.

كما أن الخولي رفع شعاراً نصه «أول التجديد قتل القديم فهما وبحثاً ودراسة» ويقول أيضاً: «أما إذا مضى المجدد برغبة في التجديد مبهمه، وتقدم بجهالة للماضي وغفلة عنه، يهدم ويحطم ويشمئز ويتهكم، فذلكم -وقيتم شره-

(1) انظر: د. يميني الخولي، أمين الخولي والأبعاد الفلسفية، ص29.

(2) د. إبراهيم مدكور، مع الخالدين، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة،

1981م، ص133.

تبديد لا تجديد».

ولم يكن التجديد مقصورا على مجال واحد، بل كان يبيث التجديد في كل المجالات؛ في اللغة ونحوها، والبلاغة وجمالياتها، والأدب ونقده، والتفسير، والفكر الديني بل تطرق أحيانا إلى أصول تحرير التراجم.

وذهبت (د. يمنى طريف الخولي) إلى أن الخولي هو أحد رواد التجديد في النصف الأول من القرن العشرين، الذين يمتلكون أسلوبا في طرح الأفكار، قادرا على تثوير كل خلجة بعقل المتلقي⁽¹⁾.

أما (د. أحمد محمد سالم) فقد ذكر أن الشيخ أمين الخولي هو أحد أبرز الشخصيات التي حاولت أن تقرب بين الديني-المدني، والروحي الزمني⁽²⁾، فهو يشكل أنموذجا «مستثيرا للعالم المسلم الذي طرح الإسلام كدين مدني عقلاني، واستفاد في ذلك بكل المنتجات والمنهجيات الثقافية العربية والغربية»⁽³⁾.

3- إصلاح الأزهر الشريف:

بدأت حركات إصلاح الأزهر والدعوة إليها ابتداء من الشيخ حسن العطار، الذي حاول إدخال العلوم الرياضية في الأزهر، لكنه لم يفلح في ذلك⁽⁴⁾. أما الدعوة الحقيقية لإصلاح نظام التعليم في الأزهر فقد ظهرت على يد الأستاذ الإمام محمد عبده (ت 1905م)، والذي دعا إلى تدريس علوم الفلسفة والمنطق،

(1) انظر: يمنى طريف الخولي، أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، ص 12-14.

(2) انظر: أحمد محمد سالم، الإسلام العقلاني تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي، ص 12.

(3) السابق، ص 29.

(4) انظر: السابق، ص 134.

والتاريخ، والهندسة، والجغرافيا.

وقد أخذ على التعليم في الأزهر قصوره من حيث المنهج ومن حيث الموضوع، فأنكر عليهم كثرة الحواشي والإسهاب في تفسير العلاقات بين الألفاظ والعبارات، واستنكر هذا الضرب من الثقافة المدرسية التي تنمي الذهن دون أن تقوي الشخصية، وتدفع إلى الجدل دون الإنتاج، وتركن إلى القول دون العمل⁽¹⁾.

ولم يخلُ تفكير الشيخ أمين الخولي من تأمل في إصلاح الأزهر، منطلقاً في ذلك من اعتقاده بالدور الذي يقوم به الأزهر في قيادة الحياة الاجتماعية المصرية ثم الإسلامية، وبرهن على صدق تفكيره بتأليف بحث بعنوان: (رسالة الأزهر في القرن العشرين)، مرتباً هذه الرسالة في ثلاثة فصول، من حيث كونه بيئة اجتماعية، ومركزاً دينياً، ومعهداً علمياً، ورسالته في هذه النواحي الثلاث.

أما رسالة الأزهر الاجتماعية - كما أبرزها الشيخ أمين الخولي - في القرن الرابع عشر الهجري أو القرن العشرين الميلادي، «إنما هي أن يحمي الروح القومية لمصر والشرق الإسلامي حماية عاقلة متبصرة متدبنة لا تقف عند القشور، ولا تعنى بالتافه. وفي سبيل هذه الحماية يحتفظ هو لنفسه بالطابع المصري الإسلامي ثم الشرقي النافع الذي لا يعوق الحياة في تجدها المادي ونشاطها العملي، مقدراً نواميس الاجتماع وقوانين الحياة»⁽²⁾.

وإذا كان التدين الإسلامي إنساني القلب، نبيل العاطفة، يؤيد التعاون

(1) انظر: عثمان أمين، رواد الوعي الإنساني، ص 85.

(2) أمين الخولي، رسالة الأزهر في القرن العشرين، (ضمن كتاب الإسلام العقلاني تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي)، ص 190.

البشري، ولا يعوق الإخاء الإنساني، فمن هذه الصفة يشتق الأزهر صفته الدينية ورسالته التي هي «حماية التدين ومحامده الاجتماعية حماية فعلية، وتمكين الإنسانية من أن تسعد بأثر هذا العامل في الحياة، ويكون ذلك بالتدبير المحكم في التعريف بالدين، ونشر الإسلام على يد رجال لهم الصفة الدينية المتميزة بين طبقات الجماعات البشرية، في خلفيتهم وأسلوب حياتهم، حتى يكونوا صورا من القدوة الحية في المشاركة العاملة المترفعة النبيلة الغالبة للشهوات السعيدة بالمعنويات»⁽¹⁾.

أما رسالة الأزهر العلمية لدى أمين الخولي فهي ذات شقين:⁽²⁾
أ- عملي: هو إعداد معلمي الإسلام الواعظين به الناشرين له إعدادا حيويا، يلقي به الإسلام المسيحية وغيرها من الأديان لقاء يؤيد الحق ويقره، وإعداد العارفين بالشريعة الإسلامية مثل تلك المعرفة.

ب- نظري: هو تأسيس البيئة العلمية التي تكون مرجع الشرق كله والغرب كله في الدراسات الدينية الإسلامية من عقائد وشريعة بحيث يعرف بشهادة الأزهر من له الكلمة في هذه الدراسة، ثم مشاركة الأزهر لأرقى البيئات فيما هو أهله من دراسات تاريخية إسلامية، وأدبية عربية، وفلسفية.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن الخولي حينما ألف هذه الرسالة لم يهاجمه أحد من علماء الأزهر وأبنائه، ولكن بعد حادثة (الفن القصصي في القرآن الكريم) عام 1947م، تعرض الخولي وتلميذه محمد أحمد خلف الله

(1) السابق، ص 199.

(2) السابق، ص 206.

لضغوط من قبل المحافظين، وهذا ما دعا الخولي ثانية للكتابة في إصلاح الأزهر في (مجلة المصري)⁽¹⁾، فتعرض لهجوم قاس من جبهة علماء الأزهر، ودارت بينهم مساجلات كلامية، وحوارات ومقالات نقدية لاذعة.

4-أسس التطور في الإسلام:

يرى الأستاذ أمين الخولي أنّ من ينظر في عمق وسعة أفق إلى الصورة العامة للإسلام بوصفه ديناً ونظاماً اجتماعياً عملياً، يتضح له أنه يحمل أسساً للتطور تهيئه لذلك، وتعدّه لتحقيقه في يسر، ودون مصادمة لشيء من تطور الدنيا حوله نظرياً وعملياً، ذلك التطور الذي يمضي متوثباً جريئاً؛ لأنه الواقع الذي لا مفر منه ولا محيد عنه.

وتتمركز هذه الأسس في نظر أمين الخولي في الأمور الآتية:⁽²⁾

أولاً: امتداد دعوة الإسلام وحياته امتداداً أفقياً ورأسياً معاً، ويقصد بالامتداد الأفقي امتداد مكان هذه الدعوة وحياتها إلى العالمين، أي أنه منذ بدء وجوده، هو توجيه دعوته إلى الناس كافة من الأسود والأحمر، فدعوته موجهة إلى كل من يصح أن يوجه إليه خطاب في ذلك، أو يلقي إليه تكليف، ومن ثم فإن دعوته لا يخص بها جنس أو لون أو لسان.

(1) انظر: أحمد محمد سالم، الإسلام العقلاني تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي، ص150-151.

(2) انظر: أمين الخولي، المجددون في الإسلام، ص43-50.

بينما الامتداد الرأسي هو امتداد الزمان بدعوته وحياته قرنا بعد قرن، وأجيالا بعد أجيال. وحيث تتسع حياة الإسلام بهذا الاتساع الذي لا يحده زمان ولا مكان، تكون مواجهته للتغيرات التي لا مفر منها بصورها غير المحدودة.

ثانيا: اقتصاد دعوته في الغيبيات، وإراحته العقل مما يتركه التفصيل فيها، واكتفائه بالإجمال العام في الإيمان بها مع النهي عن التفكير في دقائق ما يطلب الإيمان به كالله تعالى والملائكة...إلخ.

ثالثا: عدم تورط الإسلام في كتابه (القرآن الكريم) الذي هو أصل أصوله في بيان شيء عن نشأة الحياة على الأرض وظهور الإنسان، وما مر به ذلك كله من أدوار، وسنين تلك الأدوار، وما يتصل بذلك مما تورط فيه غيره.

وراحة الإسلام من هذا التورط تدعه يترك للعلم طريقه، معلنا له أنه مستعد لتقبل كل ما يجيء به العلم من ذلك، وتقديره دون أن يحتاج إلى أطراح ما يثقله ظلما وعدوانا من الإسرائيليات التي أقحمت عليه، أو من التفسير المتناقل الذي عبر أصحاب الإسلام منذ أكثر من ألف عام، بأنه لا أصل له.

رابعا: عدم تورط الإسلام في شيء من تفاصيل تاريخ الأمم والرسل، التي عرض لأحوالها جملة أو مع بعض التفصيل، بياناً لسنن الاجتماع، في حياة الدعوات والرسالات، كيف تلقاها الناس، وكيف قاوموها، وكيف تم انتصارها أخيرا.

والقرآن في هذا القصص لا يُعنى بما دون العرض الأدبي الفني المحض، فلا يعنى ببيان زمان الحادث، أو مكانه، كما لا يُسمى شخصا من أشخاصه، في أكثر الأحيان وعامة الأمر. ومع هذه الخطة تجيء الرواية المادية للتاريخ بلسان الحفريات والآثار، بكل ما يمكن أن تجيء به فلا يخشى الإسلام منها

مناقضة له ولا تكذيبا، ولا يتعرض بها للإسلام للأزمة التي تعرض لها غيره، ووجد بها من الحرج ما اضطر معه إلى تأويل قد يهتم به أحد المتدينين دون الملايين الباقية، ليوفق في تكلف وتعسف، بين الروايات اللسانية المتزايدة عن هذه الأشياء.

خامسا: اقتصاره في تنظيم الحياة بالعبادات وغيرها -بعد تيسير الحياة الاعتقادية- على الأمور الكلية والأصول العامة الشاملة، دون التفاصيل المفردة، والجزئيات الصغرى.

سادسا: جعل الاجتهاد أساسا للحياة الإسلامية، وما الاجتهاد إلا الانطلاق مع الحياة وفاء بجديد حاجاتها، وقد تقدم قول القدماء أنفسهم: إن الحياة لا تخلو من مجتهد، وما طلبوه من أن يتوافر للناس في كل عصر من المجتهدين عدد التواتر.

وما تقرر الاجتهاد والاهتمام به إلى هذا الحد إلا تقديرا للحاجة الماسة والضرورة القاضية بحدوث تغيير يوجبه التطور، ويحس الناس بأثره في النصوص، وكشفه عن حاجة تلك النصوص إلى توسع يمدّها بحيوية تدعها صالحة للبقاء الذي نودي به لها.

ولا تغطي تلك الحاجة وتدفع تلك التطورات الضرورية، إلا بأن يكون في المجتمع من يضمن مسايرة الفكرة للحياة، ووقايتها من عوادي الجمود، وذلك بالتجديد، الذي لا يكون مع منطق الحياة والواقع إلا تطورا.

الفصل الثالث

مدرسة مصطفى عبد الرزاق وأصالة الفلسفة الإسلامية

كان مصطفى عبد الرزاق (ت: 1947م) رئيس المدرسة الفلسفية الحديثة حريصاً على تشكيل تيار للأصالة من تلاميذه الأصدقاء -إذا جاز هذا التعبير المستلهم من روحه المتسامحة- إذ يرى أنّ تلك الأصالة تتجلى في الكشف عن معالم التفكير الفلسفي وجراثيمته الأولى في مجالات: علم الكلام، والتصوف، وعلم أصول الفقه.

1. مصطفى عبد الرزاق ومنهجه في دراسة الفلسفة:

ازدهرت الدراسات الفلسفية في مصر خاصة مع إنشاء الجامعة المصرية، حيث اعتبرت جزءاً أساسياً من برامج الدراسة فيها، وأُتيح لها رائد جمع بين الثقافتين الإسلامية والغربية (الفرنسية)، هو الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرزاق (توفي 1947م)، رائد **الدرس الفلسفي في مصر المعاصرة في النصف الأول من القرن العشرين¹**، وأول أستاذ جامعي يقوم بتدريس الفلسفة الإسلامية من وجهة نظر إسلامية-عربية خالصة، حيث كانت تُدرس من قبل في الجامعة المصرية من خلال الدرس الاستشراقي الذي ربط الفلسفة الإسلامية -تسمية ونشأة ورؤية- بالتراث اليوناني والمصادر الأجنبية، وأنكر -إلى حد كبير- أيّ دور للعقل المسلم في تطوير الفكر الفلسفي عامة.

¹ **السبب في هذه الريادة يرجع -في رأينا- إلى تكوين الشيخ مصطفى عبد الرزاق الثقافي والفكري المتميز، فقد تم تكوينه الديني في الأزهر الشريف، ثم سافر إلى فرنسا فاطلع على الثقافة الغربية ودراسات المستشرقين حول الإسلام والفكر الإسلامي، بالإضافة إلى تشبعه بروح أستاذه الإمام محمد عبده، وتشربه لأفكاره النهضوية الإصلاحية.**

فليست الفلسفة الإسلامية -في ميزان بعض هؤلاء المستشرقين ونظرتهم العنصرية والاستعلائية- سوى صورة مشوهة من النتاج الفلسفي اليوناني وروافده فحسب.

لذا لم يرتض مصطفى عبد الرزاق (توفي 1947م) هذا التصور، وارتأى رؤية جديدة، تقوم على تلمس نشأة التفكير الفلسفي في كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية اتصالاً مباشراً. وتمثل منهجه في تلمس عناصر النظر العقلي الإسلامي -في سذاجته الأولى- وتتبع مدارجه في ثنايا العصور، وأسرار تطوره. فالبحت «في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجرائم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً».¹

نستنتج من هذا أنّ منهج مصطفى عبد الرزاق تاريخي، وله شقان²: أحدهما سلبي، ويبدو في بيان منازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية، وهي منازع غير دقيقة، ومن ثمّ فهي تستوجب الشك والنقد. فقد عرض مصطفى عبد الرزاق في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) مقالات الغربيين من المستشرقين، مثل: (تتمان-فكتور كوزان-رينان... وغيرهم) وبحث وجهات نظرهم حول تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي؛

¹ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 107.

² د. مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، القاهرة: نيو بوك، ط2، 2017م، ص 41-42.

وانتقد بعض آرائهم، مثل: رفضه لرأي المستشرق رينان (Renan) الفرنسي الذي زعم في غير موضع عدم أصالة الفلسفة العربية؛ فهي لديه -أي رينان- صورة تقليدية منسوخة عن الفلسفة اليونانية، كما أن قرائح العقلية السامية تميل إلى البساطة والسذاجة، فليس من الممكن أن نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديداً وتقليداً للفلسفة اليونانية⁽¹⁾.

والشق الآخر إيجابي، وهو يقتضي دراسة الموضوع من منظور مختلف أو منهج مغاير لمنهج أصحاب تلك الآراء المرفوضة، تمثل هذا المنهج في تتبع النظر العقلي الإسلامي في بداياته الأولى عن طريق الاجتهاد بالرأي. وقد رأى أنّ علم أصول الفقه المسمى -أيضاً- علم أصول الأحكام، ليس ضعيف الصلة بالفلسفة وفروعها، فمباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام، بل إنّ القارئ لكتب أصول الفقه يجد أبحاثاً يسمونها مبادئ كلامية هي من مباحث علم الكلام².

يتبين من هذا التناول أنّ الهدف النهائي من أبحاث مصطفى عبد الرزاق وتحليلاته هو توجيه أنظار الباحثين إلى جوانب الأصالة في الفكر الفلسفي، كما يعني إعلان انحسار ذلك الطابع من الدراسات والكتابات التي يجعل محور

¹ انظر: مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م، ص4-15. وقارن: إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتير، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957م، ص15.

² مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة، ص31.

البحث التماس مصدر أجنبي لكل فكرة في علوم المسلمين. وهكذا كان إثبات الذاتية الفكرية للأمة العربية سابقاً على استقلال كيائها السياسي¹.

2. مدرسة مصطفى عبد الرزاق (أهدافها وخصائصها):

منذ أن أعلن مصطفى عبد الرزاق دعوته إلى دراسة الفلسفة الإسلامية في مظاهرها الأساسية، استجاب لها جماعة من خيرة الأساتذة الذين يُمكن أن نعدّهم -في الوقت نفسه- فلاسفة²، وهم زعماء الإصلاح الفكري في القرن العشرين من أمثال: توفيق الطويل، محمود الخضيرى، محمد مصطفى حلمي، محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم مذكور، محمود قاسم، أبو العلا عفيفي، علي سامي النشار، عثمان أمين، محمد عبد الله دراز، عبد الحليم محمود، عبد الرحمن بدوي، أحمد فؤاد الأهواني، أبو الوفا التفتازاني، وفوقية حسين،... إلخ³.

ولاشك أن عدداً كبيراً من هؤلاء الأساتذة قد أصبح -فيما بعد- فلاسفة بالفعل؛ وذلك لما امتاز به هؤلاء من منهج محدد في تناول المشكلات والمباحث الفلسفية، ونظرة واضحة في حلها، بالإضافة إلى اتجاه فكري

¹ أحمد صبحي، "اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (1960-1980م)"، ضمن كتاب (الفلسفة في الوطن العربي المعاصر)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1987م، ص103.

² حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، ص9.

³ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، "مدرسة مصطفى عبد الرزاق"، ضمن كتاب (الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرزاق مفكراً وأديباً ومصلحاً)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص80. د. النشار، رواد التجديد، ص44.

معين يسري في مجموع أعمالهم¹، يقوم بالتفسير الحضاري والعقلي لحقائق الفلسفة الإسلامية ومعطياتها.

ولما كان منهج مصطفى عبد الرزاق هو المنهج الذي اتبعه معظم الدارسين العرب للفلسفة الإسلامية، كانوا جديرين بالانتماء إلى مدرسته، ساعين لتحقيق أهدافها، التي تركزت في:

أ- الاضطلاع بتحقيق رسالة الأستاذ الإمام محمد عبده (توفي 1905م)، بالدعوة إلى تحرير الفكر من قيد الجمود والتقليد. فيقول المستشرق الأمريكي تشارلز آدمس (توفي 1948م): «يبدو لنا أنّ مصطفى مع تمسكه بالدفاع عن مبادئ الشيخ عبده يعنى عناية خاصة بالنواحي العقلية من النهضة التي أنشأها الإمام أكثر من عنايته بناحياتها الدينية».²

ب- الدعوة إلى إصلاح الأزهر الشريف.

ج- المشاركة في حركة التنوير، والاعتدال والتأني في الخطى نحو التجديد³. والجمع بين الأصالة والمعاصرة، فكانوا مطلعين على الثقافة العربية والأجنبية.

د- الوعي بقيمة الفلسفة الإسلامية كحلقة أصيلة من حلقات الفكر الفلسفي العالمي، وإثبات أصالتها، وتوسيع مفهوم مجالاتها⁴ ودراسة الفلسفة الإسلامية

¹ حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، ص 6.

² تشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، ص 246.

³ عصمت نصار، مدرسة مصطفى عبد الرزاق وأثرها على الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة أسسوط، كلية الآداب - سوهاج، 1991م، ص 14.

⁴ نبه الدكتور إبراهيم مذكور على صعوبة أنّ نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في

في مظانها الحقيقية، «وانطلق كل في نطاقه يعرض لأصالة الفكر الإسلامي في ناحية من نواحي هذا الفكر»¹، ففي حقل التصوف الإسلامي: أبو العلا عفيفي (توفي 1966م)، محمد مصطفى حلمي، (توفي 1969م)، عبد الحليم محمود (توفي 1978م)، أبو الوفا التفتازاني (توفي 1994م). وفي حقل علم الكلام: علي سامي النشار (توفي 1980م). الذي كان يتبنى الدعوة إلى تأسيس المدرسة الإسلامية الحديثة في مقابل المدرسة الأوروبية، وبخاصة في كتابيه: "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام"، و "مناهج البحث عند مفكري الإسلام". وفي حقل الفلسفة المشائية ومقارنتها بالفلسفة اليونانية والأوروبية: محمود قاسم (توفي 1973م)، إبراهيم مذكور (توفي 1996م). وفي مجال فلسفة الأخلاق: محمد عبد الله دراز (توفي 1958م)، توفيق الطويل (توفي 1991م). أما في مجال تحقيق النصوص ونشرها فتجد فوقية حسين محمود، محمود الخضيرى وغيرهما. وأخيرا في ترجمة النصوص الأجنبية: عثمان أمين (توفي 1978م)، عبد الرحمن بدوي (توفي 2002م).

ومن هنا فالشواهد المتاحة لتدلنا على أنَّ الفكر الإسلامي لم يتوقف، وأنه استمر خلال هذه القرون الأخيرة، وأنه واصل التأمل في قضاياها الراهنة وتراثه العميق، بروح لا ينقصها التحرر والنزوع إلى التجديد في بعض الأحيان، وأنه حاول أن يرتاد مناطق جديدة، مهتما باستيعاب الظروف المتطورة وخاصة بعد

الإسلام، إن قصرنا البحث على ما كتبه الفلاسفة المشائيون فقط، بل لابد أن نمده إلى بعض الدراسات العلمية، والبحوث الكلامية والصوفية، ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه. [في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، ص21].

¹ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج1، ص24.

احتكاكه مع الحضارة الغربية الحديثة¹.

3. علي سامي النشار:

كان الدكتور علي سامي النشار (ت:1980م) أحد أعلام الفكر الإسلامي الحديث، وأبرز تلاميذ الشيخ مصطفى عبدالرازق، وخير من تمثل منهج أستاذه وتطبيقه في دراساته ومؤلفاته في الفلسفة الإسلامية ومجالاتها المختلفة⁽²⁾. وقد توزعت جهوده في الدرس الفلسفي في القرن العشرين بين جهات ثلاث: التأليف⁽³⁾، والترجمة، والتحقيق⁽⁴⁾.

¹ الشافعي، التيار المشائي، ص164.

⁽²⁾ انظر: علي سامي النشار، د. مصطفى النشار، مجلة أوراق فلسفية، 2017م، العدد55، ص207.

⁽³⁾ من أهم مؤلفاته: شهداء الإسلام في عهد النبوة (1940م)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام (1947م)، نشأة الدين " النظريات التطورية المؤهلة " محاضرات ألقاها عام (1947م)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (1954م)، المنطق السوري (1955م) بمعاونة عبدالرازق المكي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان (1964م) بالاشتراك مع د. أحمد صبحي، الأصول الأفلاطونية " المأدبة " بالاشتراك مع عباس الشربيني، قراءات في الفلسفة (1967م) بالاشتراك مع د. محمد علي أبو ريان، هيراقليطس فيلسوف العرب وأثره في الفكر الفلسفي (1969م) بالاشتراك مع د. محمد علي أبو ريان، ديمقريطس فيلسوف الذرة في الفكر الإسلامي، بالاشتراك مع د. علي عبد المعطي، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية (1972م) بالاشتراك مع عباس الشربيني.

⁽⁴⁾ للدكتور النشار جهود مضيئة في تحقيق التراث؛ ذلك لأنه يرى -كما ذكر في كتابه نشأة

ولم تكن صلة النشار بالمستشرقين هامشية؛ فقد تتلمذ في كلية الآداب، جامعة القاهرة على يد مجموعة من كبار أساتذة الفلسفة والمستشرقين من أمثال: أندريه لالاند André Lalande رئيس كرسي الفلسفة بجامعة فؤاد الأول، وألكسندر كورايه Alexander Quarre أستاذ الفلسفة الحديثة بجامعة فؤاد الأول.

وقد أوفدته الجامعة في بعثة علمية إلى كمبردج عام 1948م حيث حصل بعد ثلاث سنوات على درجة الدكتوراه في الفلسفة على يد المستشرق البريطاني

-
- الفكر الفلسفي (21/1) - أن تأريخ الفلسفة الإسلامية لن يستقر استقراره الكامل حتى ينشر الدفين الكبير من المخطوطات العربية ويقدر ما يظهر من مخطوطات ووثائق يقدر ما يزداد تضخم تاريخنا الفلسفي. وبناء عليه فقد حقق بالاشتراك، كل ما يلي:
 1. صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام للسيوطي، "بالاشتراك مع د. سعاد علي عبد الرازق".
 2. سلوة الأحزان لابن الجوزي، "بالاشتراك مع د. آمنة نصير، د. سهير مختار".
 3. الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام ليحيى بن حمزة العلوي، "بالاشتراك مع د. فيصل بدير عون".
 4. الشامل في أصول الدين للجويني، "بالاشتراك مع د. فيصل بدير عون، د. سهير مختار".
 5. عقائد السلف، "بالاشتراك مع د. عمار الطالبي".
 6. فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، "بالاشتراك مع د. عصام الدين محمد".

آربري، وكان موضوع رسالته "أبو الحسن الششتري المتصوف الأندلسي"⁽¹⁾، وقد نشر ديوان شعره، وعُين بعد عودته مديراً لمعهد الدراسات الإسلامية في مدريد عام 1952م.

ويهمُّنا في هذا السياق أنَّ من الذين خرَّجوه، وعلموه، وثقَّفوه، ومكَّنوه من العلم والبحث، المستشرق آرثر جون آربري Arthur John Arberry (1969م) رائد الدراسات الصوفية والأدب الفارسي⁽²⁾، وقد قدم له النشر عظيم الشكر والامتنان على معاونته له، وملاحظاته القيمة، ورغبته الملحة في إخراج ديوان الششتري الصوفي⁽³⁾.

ولم يكن ذلك فحسب، بل كان النشر متجولاً في البلدان الأوربية بمكثباتها، فيقول واصفاً رحلته: "في سنة 1948م بدأت دراستي للدكتوراه في جامعة كمبردج، واخترتُ موضوعاً لها، هو "فلسفة الششتري وشعره ومدرسته"، وبدأتُ في تصوير مخطوطات الديوان، وقمت برحلات طويلة في إنجلترا

(1) أشار النشر إلى هذه الفترة من حياته في مقدمة تحقيقه لديوان الششتري. [انظر: ديوان أبي الحسن الششتري، شاعر الصوفية الكبير في الأندلس والمغرب، حققه وعلق عليه: د. علي سامي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1960م ص5-6، ص19-20].

(2) انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص5.

(3) ديوان أبي الحسن الششتري، ص19-20.

وألمانيا وهولندا وفرنسا وإسبانيا ومراكش حتى تجمع لديّ سبعة عشر مخطوطا من ديوانه⁽¹⁾.

كذلك، فإنّ النشار بوصفه تجربة فريدة في الدراسات الأصولية الفلسفية⁽²⁾، لم يُسلم بما تركه علماء الاستشراق من الوهلة الأولى؛ بل نقده وانتخب منه ما يتفق مع تفكيره العقلي، والحقائق التاريخية، ومدرسته الإسلامية الحديثة، ومدرسة أستاذه الشيخ مصطفى عبدالرازق عامة، وترك ما دونه معترضا ومتحفظا عليه.

ومؤلفاته وترجماته وتحقيقاته سجلت لنا ذلك السجال الفكري الذي دار بينه وبين المستشرقين بشكل تفصيلي. والقارئ المدقق لأعماله يجد أنه قبل بعض هذه الآراء قبولا تاما، ونقد بعضها أحيانا، ورفض بعضها رفضا تاما؛ في مجالات الفلسفة الإسلامية المختلفة: كعلم الكلام، والتصوف، والتيار المشائي، والمنطق.

ورغم موقفه النقدي من الخطاب الاستشراقي (اتفاقا، واختلافا) فإنه لم يُقدم لنا دراسة مفردة أو مستقلة في دراسة الاستشراق ونقده مثلما فعل عدد ليس

(1) السابق، ص 6، 14.

(2) انظر: أبحاث ندوة " نحو فلسفة إسلامية معاصرة "، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 497.

بقليل من الباحثين في مجال الفلسفة الإسلامية⁽¹⁾. بل ظهرت آراؤه ومواقفه تجاه الاستشراق ضمن كتاباته، خاصة كتابيه: "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام"، و "مناهج البحث عند مفكري الإسلام".

كما يجدر بالتنويه أنّ النشار كان مطلعاً على اللغات الأخرى ذا قدرة على ترجمة النصوص عنها؛ فلم يعتمد على مراجع وسيطة للاطلاع على أفكار المستشرقين ومنتوجاتهم، يؤكد هذا الملمح جهوده بالاشتراك مع تلامذته وزملائه في ترجمة بعض النصوص الأجنبية، مثل: النصوص المترجمة ضمن كتاب (الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية)⁽²⁾، وكتاب الأصول الأفلاطونية "فيدون".

4. محمد عبد الهادي أبو ريّة:

كان محمد عبد الهادي أبو ريّة (1909-1991م) رائداً من رواد الحركة الفلسفية في مصر والعالم الإسلامي، أبدع في حقول فلسفية وعلمية متنوعة كالتأليف³ والترجمة والتحقيق¹، فقدّم دراسة عن المعتزلة ممثلة في فكر إبراهيم

(1) على سبيل المثال: الاستشراق "المفاهيم الغربية للشرق" لإدوارد سعيد، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري" د. محمود حمدي زقزوق.

(2) مقدمة في الفكر اليهودي في العصر الوسيط، تأليف جورج فايدا، ترجمة د. علي سامي النشار، وعباس الشرييني، ضمن كتاب الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1972م، ص39 وما بعدها.

³ من أهم مؤلفاته: كتاب (إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية) و(الإيمان بالله

بن سيار النّظام (توفي 221هـ)، فتناول أفكار النّظام وشذراته في الأبواب الفلسفية المشهورة (الله -العالم- الإنسان).

وفي هذا الكتاب استطاع أبو ريدة تكوين المذهب النظامي من خلال شذرات قام بتركيبها على أساس منهجي متكامل، وأثبت أنّ للنظام فلسفة ذات أصالة تجعله في الرّيعل الأول من الفلاسفة².

هذا، وقد أضاف أبو ريدة إلى المكتبة العربية كُتُبًا أخرى- يُعول عليها الباحثون والدارسون المعاصرون- تُرجمت عن لغات أجنبية مختلفة. وهذه النصوص التي اختارها للترجمة «تُوسع من فهمنا للفلسفة من جانب، وتؤكد على الناحية العلمية من جانب آخر»³.

والحق أنّ أبا ريدة -ومن قبله كان أستاذه مصطفى عبد الرزاق⁴- يعتقد

في عصر العلم) و(مضمون القرآن الكريم في قضايا الإيمان والنبوة والأخلاق والكون) و(مبادئ الفلسفة والأخلاق) بالإضافة إلى مقالاته التي هي بعنوان (أمهات المسائل في الفكر الإسلامي) والتي نشرت في جريدة القبس الكويتية.

¹ كانت لصناعة التحقيق عنده مكانتها، فقام بتحقيق (رسائل الكندي الفلسفية) تحقيقاً رائعاً حتى عدّ صاحباً للكندي، وحقق كتاب (التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) للباقلاني، و(ديوان الأصول) لأبي رشيد النيسابوري، ومقالة عن (ثمرة الحكمة) لأبي علي الحسن بن الهيثم.

² النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج1، ص24.

³ أحمد عبد الحليم عطية، أبو ريدة جهوده في التراث والفلسفة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: مجلة معهد المخطوطات العربية، مج35، 1991م، ص216.

⁴ تشارلز، الإسلام والتجديد في مصر، مرجع سابق، مقدمة مصطفى عبد الرزاق للكتاب، صفحة (ك).

بأهمية الترجمة ودورها في صنع الحضارة والنهضة الفكرية، حيث إنها ترتقي - في بعض الأحيان- إلى درجة الضرورة أو الفريضة الواجبة، وينطبق ذلك على حالات التخلف التي تقع فيها بعض الشعوب؛ نتيجة لعوامل داخلية أو خارجية، فإذا أُتيح لمثل هذه الشعوب أن تطلع على تراث الأمم، ذات التجارب الحضارية العميقة المكتملة، فإنها ستجد فيها-غالبًا- ما يُعينها على مواجهة تخلفها، والخروج من كبوتها، وسيكون للترجمة -عندئذ- دور مهم وحيوي في تحقيق هذا الهدف بما تؤدي من اختصار في الزمن، واقتصاد في المجهود¹، وهذا كله من تداعيات التمدن والتحضر. ولعلّ من أبرز **ترجمات** أبي ريذة:

-تاريخ الفلسفة في الإسلام للمستشرق دي بور T.J.Deboer (توفي 1942م).

-مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود للدكتور بينيس Pines (توفي 1990م).

-الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري للمستشرق آدم متز Adam Metz (توفي 1917م).

-وجهة الإسلام: نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي لمجموعة من المستشرقين.

-تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية للمستشرق الألماني يوليوس فلهوزن Julius Wellhausen (توفي 1918م).

¹ د. عبد الحميد مذكور، بواكير حركة الترجمة في الإسلام، القاهرة: دار السلام، ط1، 2009م، ص8-9.

وفي رأي البحث لم يكن أبو ريدة مجرد مترجم لهذه الكتب فقط، بل كان باحثاً جاداً عن المصادر الأصلية في مختلف الأقطار والبلدان، وعن أصول النصوص والمخطوطات التي أوردها هؤلاء المؤلفون في مصنفاتهم، ثم تصحيح¹ ما قد يكون فات هؤلاء في الألفاظ والمعاني والمقاصد أو في تفسير بعض النصوص تفسيراً غير دقيق.

لذا فإنه من الصعب تصنيف هذه الأعمال -أي ترجماته لبعض أعمال كبار المستشرقين- بأنها ترجمات فحسب؛ لأنَّ «جهده الذاتي وهوامشه وتعليقاته المسهبة كانت تُشكل عملاً علمياً قائماً بذاته»².

يدل على ذلك تعليقاته القيمة على كتاب (تاريخ الفلسفة في الإسلام) للمستشرق دي بور، بحيث بدا الكتابُ في صورة علمية رائعة، وهذه التعليقات تكاد تكون كتاباً منفصلاً عن الكتاب الأصلي³. وبعبارة أخرى: إنَّ جهد أبي ريدة في هذا العمل يجعلنا -دون أدنى مبالغة- ننسب العمل إليهما معاً⁴.

¹ بينيس، س. مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند، نقله عن الألمانية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1946م، ص4، حاشية (1). وأيضاً قارن: ص14، ص33.

² فؤاد زكريا، أبو ريدة الأستاذ والإنسان، ضمن "الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: كتاب تذكاري"، إعداد: د. عبد الله العمر، جامعة الكويت: كلية الآداب، 1993م، ص19.

³ النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج1، ص530.

⁴ أحمد عبد الحليم عطية، أبو ريدة جهوده في التراث والفلسفة، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج35، ص218.

الفصل الرابع

الاستشراق والمستشرقون

لقد حظي الفكر الإسلامي عامة بعناية المستشرقين والباحثين الغربيين، فكرّس عدد كبير منهم جهده وطاقته وبحوثه لدراسة جوانب متعددة من تراثنا الروحي والفلسفي، وكانت أحكام هؤلاء المستشرقين وآراؤهم محل قبول وإعجاب وتقديس لدى بعض الباحثين المحدثين العرب، ومحل رفض واستهجان ونقد لدى البعض الآخر منهم⁽¹⁾.

فيقول د. عاطف العراقي: «إنني من جانبي لا أتصور اكتمال دراسة من الدراسات في مجال فكرنا العربي إلا بالرجوع إلى ما كتبه المستشرقون. إن اهتمامهم بفكرنا يعد أكثر من اهتمامنا نحن»⁽²⁾. وهذا أيضا ما ذهب إليه من قبل د. طه حسين⁽³⁾.

(1) كثيرا ما تُقابل دراسات المستشرقين بالريبة والشك، وهذا يعود إلى أمور، منها: أن الاستشراق ارتبط منذ بدايته بالحركة الصليبية، وارتبط في أوقات بعينها - بالاستعمار. وهذا ما صرح به محمد البهي عندما خصص بحثا عن المبشرين والمستشرقين وموقفهم من الإسلام، إذ قرن بينهما في الترويج للاستعمار، والتوهين من القيم الإسلامية، وتفتيت علاقات الشعوب العربية بعضها ببعض. [انظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، ص 505-515].

² العقل والتنوير، ص 107.

(3) يقول طه حسين: « كيف تتصور أستاذنا للأدب العربي لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى إليه الفرنج من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة ». [في الأدب الجاهلي، القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2014م، ص 16].

أولاً-تعريف الاستشراق:

1. حاول الألماني رودي بارت، الذي كان مهتما بالدراسات العربية والإسلامية، تحديد المقصود بالاستشراق في قوله: « الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة... كلمة مستشرق مشتقة من الشرق ... وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي»⁽¹⁾.

2. تعريف محمود حمدي زقزوق: يرى أنّ المعنى الخاص لمفهوم الاستشراق هو « الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام»⁽²⁾.

ثانياً - أهداف الاستشراق:

1-الهدف السياسي الاستعماري:

عمد كثير من الباحثين إلى الربط الوثيق بين الاستشراق والاستعمار⁽³⁾، فهما وجهان لعملة واحدة، فيعرفه إدوارد سعيد -من هذه الزاوية الاستعمارية- بوصفه أسلوباً غريباً للهيمنة على الشرق والتسلط عليه⁽⁴⁾. ومن الأمثلة على تلك الصلة الوثيقة بين الاستشراق والاستعمار: كارل هينريش بيكر (ت: 1933م) مؤسس (مجلة الإسلام) الألمانية، الذي كان منغمساً في النشاطات

(1) رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى

ماهر، المركز القومي للترجمة، 2011م، ص17.

(2) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، القاهرة، دار

المنار، ط2/1989م، ص24.

(3) انظر: السابق، ص54.

(4) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص46.

السياسية، وقد قام بدراسات تخدم الأهداف الاستعمارية الألمانية في إفريقيا. ومن جهة ثانية، يرى نجيب العقيقي أنّ المتعاونين مع الساسة من المستشرقين **أقلية**. فيقول: «لما أرادت معظم دول الغرب عقد الصلات السياسية بدول الشرق والاعتراف من تراثه والانتفاع بثرائه، والتزاحم على استعمارها، أحسنت كل دولة إلى مستشرقها، فضمهم ملوكها إلى حاشياتهم: أمناء أسرار وتراجمة، وانتدبهم للعمل في سلكي الجيش والدبلوماسية إلى بلدان الشرق، وولّوهم كراسي اللغات الشرقية في كبري الجامعات والمدارس الخاصة والمكتبات العامة والمطابع الوطنية، وأجزلوا عطاءهم في الحل والترحال، ومنحوهم ألقاب الشرف وعضوية المجامع العلمية.

ولكن من يراجع تراجم هؤلاء، في هذا الكتاب، يجدهم أقلية، وهي وإن لم تندثر حتى اليوم، فإنها لا تسلك في سلك غالبية المستشرقين التي اتخذت الاستشراق علما قائما بذاته»⁽¹⁾.

2- الهدف الديني:

كان الهدف الديني وراء نشأة الاستشراق ودعم الدراسات الإسلامية والعربية في أوروبا، وصاحب هذا الهدف الاستشراق طوال مراحل تاريخه وتطوره، ولم يتمكن الاستشراق المعاصر من أن يحرر نفسه من أسر الخلفية الدينية التي نبع منها إلا إلى درجة ضئيلة جدا⁽²⁾. فلا تزال صورة الإسلام حتى الآن موضع اتهام؛ وهي عبارة كونه دينا للعنف، وإطلاق العنان للشهوات، والاعتماد

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، 149/3.

(2) انظر: زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية، ص86.

على المخادعة والغش، وهي الصورة ذاتها التي كانت له منذ العصور الوسطى⁽¹⁾.

3-الهدف العلمي:

أسهم المستشرقون بدور فعال في الرقي بالبحوث العلمية وتتميتها، وفي تحقيق الأصول والمصنفات التراثية. فيقول أمين الخولي، بعد تمثيله الجمهورية العربية المتحدة في مؤتمر المستشرقين الدولي الخامس والعشرين: «قدمت السيدة كراتشكوفسكي بحثا عن نواذر مخطوطات القرآن الكريم في القرن السادس عشر الميلادي، وإني أشك في أن كثيرين من أئمة المسلمين يعرفون شيئا عن هذه المخطوطات، وأظن أن هذه مسألة لا يمكن التساهل في تقديرها»⁽²⁾.

وهناك من الباحثين من يضيف هدفا آخر، هو الهدف التجاري بسبب تزايد

العلاقات التجارية بين الشرق والغرب⁽³⁾.

ثالثا-كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، تأليف دي بور:

1-أهمية الكتاب:

(1) انظر: فلسفة المشروع الحضاري، 1/169.

(2) العقيقي، المستشرقون، 3/142.

(3) انظر: فلسفة المشروع الحضاري، 1/173.

ترجع أهمية هذا الكتاب إلى ثلاثة عوامل، هي:

العامل الأول: هو أول كتاب صدر مع مطلع القرن العشرين، إذ صدر باللغة الألمانية سنة 1901م، الأمر الذي جعله يمثل حدثاً فكرياً يؤرخ له في مجال الكتابة الحديثة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية.

العامل الثاني: يعد هذا الكتاب هو أول كتاب شامل في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ تتبع منازع واتجاهات التفكير الفلسفي عند المسلمين، وتطور هذه المنازع والاتجاهات منذ النشأة حتى عصر ابن خلدون في القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، وكتب بطريقة منظمة ومركزة.

العامل الثالث: يتمثل في تعليقات المترجم محمد عبد الهادي أبي ريدة، واستدراكه على المؤلف، لأنَّ «جهده الذاتي وهوامشه وتعليقاته المسهبة كانت تُشكل عملاً علمياً قائماً بذاته».¹ بحيث بدا الكتاب في صورة علمية، وهذه التعليقات تكاد تكون كتاباً منفصلاً عن الكتاب الأصلي². وبعبارة أخرى: إنّ جهد أبي ريدة في هذا العمل يجعلنا -دون أدنى مبالغة- ننسب العمل إليهما معاً.³

¹ زكريا، فؤاد. أبو ريدة الأستاذ والإنسان، ضمن "الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: كتاب تذكاري"، إعداد: عبد الله العمر، جامعة الكويت: كلية الآداب، 1993م، ص19.

² النشر، نشأة الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ج1، ص530.

³ عطية، أحمد عبد الحليم. أبو ريدة جهوده في التراث والفلسفة، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج35، ص218.

2-محتويات الكتاب:

يتألف كتاب "تاريخ الفلسفة في الإسلام" من مقدمة، وسبعة أبواب، كل باب يتضمن فصولاً عدة.

أما الباب الأول فهو بعنوان «مدخل» واحتوى على ثلاثة فصول، الفصل الأول، جاء بعنوان: «مسرح الحوادث» تطرق إلى بلاد العرب فيما قبل الإسلام وبعده، مازاً على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وعهد الخلفاء الراشدين، ثم عهد الأمويين في دمشق ومتوقفاً عند مراكز الثقافة العقلية في البصرة والكوفة، وصولاً إلى عهد العباسيين ببغداد، وسقوط الخلافة.

وجاء الفصل الثاني «الحكمة الشرقية» ليعالج النظر العقلي عند الساميين، ثم الديانة الفارسية والدهرية، وانتهاء بالحكمة الهندية.

وجاء الفصل الثالث بعنوان «العلم اليوناني» تطرق فيه دي بور إلى المدن والمراكز التي وصل إليها العلم اليوناني، وتحدث عن السريان والكنائس النصرانية، وعن مدن حران وجنديسابور، وعن المذهب الأفلاطوني الجديد، ومعرفة أرسطو عند العرب.

وأما الباب الثاني فقد جاء بعنوان «الفلسفة والعلوم العربية»، واحتوى على أربعة فصول، الفصل الأول بعنوان «علوم اللغة»، يحلل فيه مؤلفه أنواع العلوم اللغوية، وعلاقة هذه العلوم بالقرآن الكريم وبالمنطق والفلسفة.

وجاء الفصل الثاني بعنوان «مذاهب الفقهاء»، ليناقد آراء الفقهاء تجاه السنة والحديث والفقه والقياس والرأي.

أما الفصل الثالث فهو بعنوان «المذاهب الاعتقادية-مذاهب المتكلمين»، تطرق إلى العقائد النصرانية، وتحدث عن علم الكلام، ثم عن المعتزلة، وأشار إلى أربعة من رجالات المعتزلة، هم: أبو الهذيل العلاف، إبراهيم النظم،

الجاحظ، أبو هاشم الجبائي، كما تحدث عن الأشعري وعن التصوف.

وجاء الفصل الرابع بعنوان «الأدب والتاريخ»، تطرق في جانب الأدب إلى أربعة من أئمة الأدب العربي، هم: أبو العتاهية والمنتبي وأبو العلاء المعري، والحريري، وفي جانب التاريخ، تحدث عن المسعودي والمقدسي.

أما الباب الثالث فقد كان موسوما بعنوان «الفلسفة الفيثاغورية»، واحتوى على فصلين، الفصل الأول جاء بعنوان «الفلسفة الطبيعية»، ناقش فيه مصادر هذه الفلسفة، وتحدث عن علوم الرياضيات والعلوم الطبيعية، وعلم الطب، بينما تناول الفصل الثاني «إخوان الصفا بالبصرة» في ميادين العلم والرياضيات والمنطق وفلسفة الدين والأخلاق.

وتناول الباب الرابع الموسوم بعنوان «الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة بالشرق»، خمسة فصول، تحدث كل فصل عن واحد من فلاسفة المسلمين الأوائل، هم: الكندي والفارابي ومسكويه وابن سينا وابن الهيثم.

وتحدث الباب الخامس عن «نهاية الفلسفة في المشرق»، وتضمن فصلين، أولهما عن الغزالي، وثانيهما عن أصحاب المختصرات الجامعة.

أما الباب السادس فقد جاء بعنوان «الفلسفة في المغرب»، واحتوى على أربعة فصول، الفصل الأول، تحدث عن بواكير الفلسفة في عصر بني أمية بالأندلس، والفصل الثاني كان مخصصاً لابن باجة، وتناول الفصل الثالث الحديث عن ابن طفيل، وناقش الفصل الرابع فلسفة ابن رشد.

وأخيراً الباب السابع الذي حمل عنوان «خاتمة»، واحتوى على فصلين، الفصل الأول تحدث عن ابن خلدون وعصره وثقافته، والفصل الثاني، تحدث عن العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى.

مع إشارة موجزة في نهاية الكتاب إلى التفاعل الثقافي الذي حصل بين العالمين الإسلامي والمسيحي بالعصور الوسطى بأوروبا، وفي إسبانيا وإيطاليا بصورة خاصة، وفضل المسلمين على الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى. والسؤال الآن: ما منهج دي بور في دراسة الفلسفة الإسلامية ومجالاتها؟

إن القارئ لما سجله دي بور في كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام" من أفكار ونظريات، وما كتبه داخل الموسوعات من مواد⁽¹⁾، يرى غلبة الطابع الاستشراقي على مصادره، وغياب النصوص الأساسية مع قصور في حجم المعلومات رغم ما اختطه لنفسه من إطار أكثر اتساعاً من الناحية التاريخية. وفيما يلي أذكر عدداً من النقود التي يمكن ملاحظتها على منهجية دي بور في دراسة الفلسفة الإسلامية، وذلك على النحو التالي:

أولاً-وظف دي بور منهجاً تاريخياً، لكنه تحول إلى مجرد تلمس الأشباه والنظائر، أي أنه حصر تطبيقات هذا المنهج في "التأثير والتأثر"، يدل على ذلك قوله: « كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثر مزدوج في المباحث الأخلاقية في الإسلام، فنجد عند كثير من أهل الفرق، وعند الصوفية، وعند أهل السنة، وعند المتزندقية، مذهباً خلقياً ينزع إلى الزهد، ويصطبغ بآراء فيثاغورس

(1) ترجم له د. أحمد عبد الحليم عطية بحثاً بعنوان "الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين"، وفيه ملاحظات عن التفكير الخلقى ونشؤنه، وموقف الفقهاء والصوفية والمتكلمين والفلاسفة من الأخلاق، ثم يشير إلى الحالة الراهنة.

وأفلاطون، ونجد مثل هذا عند الفلاسفة»⁽¹⁾.

ثانياً- لم ينتبه إلى النظريات المتكاملة الكامنة في القيم والأخلاق لدى الصوفية، رغم رجوعه لكتابات الغزالي الصوفية، واعترافه بأن «القرآن مصدر للأخلاق الإسلامية»⁽²⁾.

ثالثاً- كان -في بعض الأحيان- يصدر الأحكام المسبقة قبل تفهم الرأي الفلسفي بدقة، وهذا مرجعه إلى قصور في حجم المعلومات، بحيث يمكن القول بأن آراءه تقدم صورة أولية عن الفلسفة الإسلامية، مقصورة على عدد قليل من الفلاسفة والمصادر، بالإضافة إلى قلة النصوص الأساسية لإدراك مذهب الفيلسوف أو المتكلم.

⁽¹⁾ تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 64.

⁽²⁾ انظر: أحمد عبد الحليم عطية، دراسات أخلاقية، ص 17.

الفصل الخامس

من قضايا الفكر المعاصر

(حوار الحضارات - العولمة)

إن الحوار هو إحدى السمات الحضارية التي ينتقل بها الإنسان من حالة العزلة والتقوقع والتوحش إلى الحياة الاجتماعية والمدنية؛ لكونه وسيلة التفاهم بين الأمم والحضارات وذلك من أجل تبادل المصالح وتحقيق المنافع.

وعندما يفشل الحوار بين الأفراد تحدث القطيعة، أما بين الدول فتقع الحروب والصراعات، وهو مرهون بالعقل والمصلحة والعمران، وبقدر ما يكون هناك حوار متواصل بين الدول يبتعد شبح العدوان والتخريب.

أولاً- حوار الحضارات:

إن الدين الإسلامي على مستوى حوار الحضارات يعترف بالتعددية، وصولاً إلى المشاركة وخدمة الإنسانية؛ لذا فإن مفهوم حوار الحضارات هو الوصول إلى فهم متبادل بين الذات والآخر، بين الشرق والغرب، بين الحوار العربي والغربي، بما يؤدي إلى تفاهم مشترك ومستقبل أفضل.

وفي رأي الدكتور حامد طاهر أن مصطلح حوار الحضارات من المصطلحات الجيدة لمسميات وهمية، لا وجود لها في الواقع، وحقيقة ما يحدث أن الأطراف الضعيفة هي التي تسعى إلى ذلك دون أن تكون هناك رغبة فعلية من الأطراف الأكثر قوة وهيمنة.

وقد كان الفرنسي روجيه جارودي حريصاً على تنمية سبيل حوار الحضارات، فنراه يرجو أن يسهم كتابه "في سبيل حوار الحضارات" في توسيع هذا الحوار «وتعميقه والاستعاضة عن هيمنة الغرب الثقافية المفروضة خلال

أربعة قرون من الاستعمار بتجربة سمفونية هي تجربة الثقافة العالمية الشاملة»⁽¹⁾.

- رؤية صموئيل هنتجتون:

كان هنتجتون يعتقد أن ثمة صراعا مستمرا بين الإسلام والمسيحية أو بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، معترفا بالهيمنة الغربية وخضوع الآخر وتبعيته.

إنه كان يحفز على التخويف من المسلمين، وكراهيتهم عبر تقديم صورة سلبية عن الإسلام بوصفه ديناً دمويًا عنيفاً يشجع على الإرهاب وعدم التعايش مع الشعوب الأخرى.

وهذا معناه أن هنتجتون كان سببا رئيسا في انتشار موجة الإسلاموفوبيا. يدل على ذلك قوله: «لماذا والقرن العشرون يوشك على الانتهاء نجد أن المسلمين هم الأكثر تورطا في مزيد من العنف بين الجماعات من شعوب الحضارات الأخرى».

وقد كانت آراء هنتجتون ذات صلة بآراء المستشرق برنارد لويس، وذلك في تأكيده على هذا الصراع وعلى التهديد الإسلامي حيث يقول لويس: « لمدة ما يقرب من ألف سنة كانت أوروبا تحت تهديد مستمر من الإسلام » وهنا يعلق هنتجتون قائلا: « الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك وقد فعل ذلك مرتين على الأقل».

(1) روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، ص7.

ولاحظ إدوارد سعيد وجه الشبه بين لويس وهنتجتون في انتقاء المصادر التي تناسب وجهة نظرهما في سرد تاريخ الشرق الأوسط والإسلام، في الوقت الذي جعل د. محمد عابد الجابري آراء هنتجتون مماثلة لآراء روج لها برنارد لويس، ومال إليها هنتجتون نفسه⁽¹⁾.

ومن جوانب النقد التي وجهت له أنه ينطلق من مفهوم الدولة كما تحدد في علم السياسة وليس من مفهوم الحضارة كما تحدد في علم التاريخ والبحث التاريخي. لذلك فإن مقولته هي أقرب إلى النظريات السياسية التي تنطلق من بواعث سياسية ولمقاصد سياسية⁽²⁾.

مكونات الصورة التي رسمها للإسلام:

إن الصورة التي رسمها للإسلام تتكون من ثلاثة مكونات، هي:

-التعصب للذات ومعاداة الآخر.

-الطابع الدموي

-التعارض مع شروط الحداثة.

بالنسبة للمكون الأول، يرى أن التمييز بين الإسلام من حيث الدعوة والديانة وبين الإسلام السياسي هو تمييز خرافي، والمسلمون متعصبون لدينهم،

(1) انظر: د. زكي الميلاد، من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات، مجلة الكلمة،

2002م، العدد 36، ص25.

(2) انظر: السابق، ص25 وما بعدها.

كما أن الحضارة الإسلامية بطبيعتها صدامية غير قابلة للتعايش مع الحضارات.

أما المكون الثاني فقد شرع في إبرازه من خلال استعمال عبارات العدا والسحق والدموية والعنف...إلخ. فهو عادة يركز على سجلات لغوية متراكمة من الألفاظ المشحونة بدلالات العنف والإرهاب.

بالإضافة إلى أنه عقد فصلا بعنوان " الحدود الدموية للإسلام " ركز فيه على جملة من الوقائع التاريخية التي تخدم هدفه.

وفيما يخص المكون الثالث، فإنه يرى أن الحادثة هي جملة من القيم التي تحققت في الغرب، مثل الفردانية، والديمقراطية، والأسواق الحرة، وحقوق الإنسان...بينما الحضارة الإسلامية غير قادرة على مجازة هذه القيم، فلا يوجد تصالح بينهما.

وفي السياق ذاته، فإنه انتقى عددا من الشواهد من أدبيات المسلمين التي لا تفصل بين الدين والسياسة، بينما تقوم الحادثة في الغرب على هذا الفصل.

-عوامل زيادة الصراع بين الإسلام والغرب:

هناك مجموعة من العوامل التي أدت إلى زيادة الصراع بين الإسلام والغرب في أواخر القرن العشرين، وذلك على النحو التالي:

1. النمو السكاني المطرد، وزيادة عدد العاطلين والساخطين، بحيث يشكلون على المجتمعات المجاورة، ويهاجرون إلى الغرب وبلاده.
2. زادت الحركات الدينية المعاصرة من حدة الصراع وشدته بسبب توظيفها الدين توظيفا سياسيا، ومن جهة استخدامها العنف المسلح.

3. جهود الغرب في تعميم قيمه ومؤسساته من أجل الحفاظ على تفوقه العسكري والاقتصادي والتدخل في الصراعات وبخاصة في العالم الإسلامي مما يزيد من حدة الصراع بين الطرفين.

ثانياً-العولمة:

ظهر هذا المصطلح أول ما ظهر في مجال المال والتجارة والاقتصاد غير أنه لم يعد مصطلحا اقتصاديا محضا، فالعولمة الآن نظام عالمي، يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال...كما يشمل أيضا مجال السياسة والفكر والأيدلوجيات⁽¹⁾.

- الدين وظاهرة العولمة:

لقد أضحت العولمة وعلاقتها بالدين أحد الموضوعات الأساسية في علم الاجتماع الديني في الوقت الحاضر، فآثار العولمة في حياة الناس متنوعة ومعقدة؛ فالعولمة في بعض الحالات تقوض القيم الثقافية والهوية، وفي أحيان أخرى تسهم في تنشيط القيم الموروثة والهوية الدينية، وفي بعض الأحيان اعتمادا على الظروف يؤدي الدين دورا في مقاومة سيادة النظام العالمي⁽²⁾.

- تعريفات العولمة:

(1) انظر: د. محمد عابد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، ص136.

(2) انظر: د. أحمد جاد، التعددية الدينية واللاهوت العالمي في فلسفة الدين عند جون هيك، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد 14، 2005م، ص203.

للعولمة تعريفات متعددة وهي متعددة بحسب أشكالها وتعدد جوانبها؛ ويعود تعدد تعريفات العولمة إلى أسباب مختلفة، منها: الإيدلوجية حيث تأثر التعريفات بالانحيازات الأيدلوجية لدى الباحثين، واتجاهاتهم في قبول العولمة أو رفضها، الموقع الاجتماعي، زاوية الرؤية، النقص في المعلومات.

وهناك من الباحثين من يرى أن عملية التعريف لا زالت في طور التشكل والتكوين بمعنى أنها مستمرة، ففي كل يوم كشف جديد وصورة جديدة من وجوها المتقدمة.

فالعولمة -كما يتصورها أنتوني جينز- تتمثل في مجموعة معقدة من العمليات التي يحركها مزيج من التأثيرات السياسية والاقتصادية⁽¹⁾.

والعولمة نظام عالمي جديد يقوم على العقل الإلكتروني، والثورة المعلوماتية القائمة على المعلومات والإبداع التقني غير المحدود، دون اعتبار للأنظمة والحضارات والثقافات والقيم والحدود الجغرافية والسياسية القائمة في العالم⁽²⁾.

-العولمة واتجاهات التطور:⁽³⁾

الاتجاه الأول: العولمة حقيقة أم خرافة؟

(1) أنتوني جينز، الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة: أحمد زايد، ومحمد محيي الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م، ص 69.

(2) انظر: إدارة المعرفة وتكنولوجيا المعلومات، ص 252.

(3) انظر: د. زكي الميلاء، الفكر الإسلامي المعاصر وتجديد منهج النظر في العولمة، مجلة الكلمة، ع 53، 2006م.

يعكس هذا الجدل صورة وطبيعة العلاقة بالعولمة من جهة القرب، ومن جهة البعد. فالمدافعون عن العولمة والمنتمون إليها يرون أنها حقيقة، وحقيقة ناجزة أيضاً. في حين يرى المعارضون لها أنها خرافة، وخرافة حتى لو كانت ضرورية.

وقد أشار إلى هذا النمط من الجدل العديد من الكتاب والباحثين الغربيين، وهم يتحدثون عن بدايات الجدل حول العولمة، ومن هؤلاء أنتوني جينز في كتابه (الطريق الثالث)، حيث يرى أن ثمة خلافاً «على معظم جوانب العولمة، فكيف يجب أن نفهم المصطلح، وهل هو جديد بحق، وما النتائج التي يمكن أن تترتب عليه؟ ولقد ظهر في الرد على هذه التساؤلات رأيان متناقضان، ويرتبطان إلى حد ما بمواقف سياسية متعارضة.

فالبعض يذهب إلى أن العولمة ما هي إلا محض خرافة، أو أنها على أقصى تقدير استمرار لتطورات راسخة وطويلة. ولا يدهشنا أن يجذب هذا الموقف أولئك الذين يرغبون في الدفاع عن أبعاد الديمقراطية الاشتراكية بشكلها القديم، وينظر هؤلاء إلى العولمة على أنها من اختراعات الليبراليين الجدد. وعلى الطرف الآخر نجد مؤلفين وصناع سياسة يقولون: إن العولمة ليست واقعاً فحسب، بل أنها واقع متقدم»⁽¹⁾.

الاتجاه الثاني: من العولمة الاقتصادية إلى العولمة الثقافية

(1) أنتوني جينز، الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ص 64.

بعد أن تقلص وتراجع الجدل حول هل أن العولمة حقيقة أم خرافة؟ تحوّل الجدل إلى اتجاه آخر تحدت هويته في انقسام الحديث عن العولمة بين صورتها الاقتصادية وصورتها الثقافية. بين من يقبل بالعولمة الاقتصادية ويرفض العولمة الثقافية، وبين من يحاول توظيف العولمة الاقتصادية إلى عولمة ثقافية إلى جانب أبعاد أخرى.

ومن حيث الأصل والموضوع يتفق الدارسون والباحثون تقريباً، المدافعون والمعارضون، على ارتباط العولمة بالمجال الاقتصادي، فهو المجال الذي شكّل الأرضيات الفعلية لانبعاث فكرة العولمة، وحدّد لها صورتها وهويتها. كما أنه المجال الذي يستند إليه في استنباط وجمع أقوى الأدلة والبراهين لإثبات أن العولمة هي حقيقة فعلية.

وهذا ما يفسر كون الكتابات الأولى حول العولمة تنتمي إلى المجال الاقتصادي، وتحدث عن العولمة الاقتصادية، وما يفسر أيضاً كون أن معظم الكتابات حول العولمة كانت وما تزال تنتمي إلى هذا المجال الاقتصادي.

ويشير إلى هذا الأمر ويؤكد أنه **جيدنز بقوله**: «تفهم العولمة في الغالب وفقاً للبعد الاقتصادي، كما يوحي بذلك الجذر الذي اشتقت منه، حيث تتضمن صوراً من الروابط الاقتصادية التي تشمل العالم بأسره...ومن ثم فإن العولمة الاقتصادية تمثل حقيقة واقعة فعلاً، وهي ليست مجرد استمرار لاتجاهات تاريخية من الزمن الماضي، أو إعادة لهذه الاتجاهات، ففي الوقت

الذي ما يزال فيه جُلّ النشاط التجاري يتم على المستوى الإقليمي، يوجد اقتصاد عالمي تماماً على مستوى الأسواق المالية»⁽¹⁾.

ومن الكتابات المهمة التي نقلت الحديث والجدل من العولمة الاقتصادية إلى العولمة الثقافية، كتاب أستاذ علم الاجتماع في جامعة باريس الثامنة، **جيرار ليكلرك** الذي حمل عنوان (العولمة الثقافية... الحضارات على المحك)، حيث أشار إلى هذا التحول وطبيعته المفارقة في مقدمة الكتاب، بقوله: «يجري الحديث منذ زمن ليس بالبعيد عن العولمة التي يصار إلى تحليلها غالب الأحيان بعبارات اقتصادية، طالما أنها تؤثر كمّاً وكيفاً في تبادل الثروات والخدمات، وتالياً في إنتاجهما وفي استهلاكهما. ما نشهده مرافقاً للعولمة، ليس إلا جملة السيرورات الاقتصادية الآخذة طريقها نحو التحول. فهل نتجه نحو توحيد كلي لمجمل الأسواق المحلية بحيث يصار إلى امتصاصها كلياً عبر السوق العالمية؟ بهذا السؤال الذي طالما أثير ترتبط ظاهرة العولمة الثقافية. إن طبيعة هذه العولمة وكذلك تأثيراتها هي أكثر تعقيداً، وأشد صعوبة بحيث لا يمكن تقييمها كما هو الأمر مع العولمة الاقتصادية»⁽²⁾.

الاتجاه الثالث: من العولمة إلى إيديولوجيا العولمة

في هذا الاتجاه أخذ الجدل يتبلور في صورة أخرى، ويتحدد في صيغة السؤال التالي: هل أن العولمة هي تطور موضوعي يتصل بحركة العلم والتقدم

(1) الطريق الثالث، ص 65.

(2) جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية: الحضارات على المحك، ترجمة جورج بطرس كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص 19.

التكنولوجي في مجال الاتصالات والمعلوماتية، وبالتالي هي بعيدة عن أشكال التحيزات الفكرية، أو التوظيفات السياسية، وبالتالي فإن العولمة لا إيديولوجية لها، ولا علاقة لها بالإيديولوجيا؟ أم أن العولمة هي إيديولوجيا، ولا يمكن تصورها أساساً بعيداً عن الإيديولوجيا، ومن السذاجة عند أصحاب هذا الرأي تصور براءة العولمة من الإيديولوجيا، فهي في قلب وصميم الإيديولوجيا، وتعتبر عن تطور واستمرار لأفكار وسياسات تتصل وترتبط بآليات التحكم والسيطرة على العالم.

فما هي الصورة الحقيقة للعولمة؟ هل هي الصورة التي تتفك وتتفصل عن الإيديولوجيا؟ أم هي الصورة التي لا تتفك ولا تتفصل عن الإيديولوجيا؟

في نطاق الفكر العربي المشبع بالإيديولوجيا هناك قطاع من المفكرين يميل بقوة إلى تصوير العولمة بالإيديولوجيا، ومن هؤلاء الدكتور محمد عابد الجابري الذي يرى أن العولمة ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي، بل هي أيضاً وبالدرجة الأولى إيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم، ومن عناصرها الأساسية محاربة الذاكرة الوطنية والتاريخ والوعي بالتفاوت الطبقي، وبالانتماء الوطني والقومي. فالأمر عنده في شأن العولمة يتعلق بإيديولوجيا صريحة حسب وصفه، تقوم على ثلاثة ركائز:

1. شل الدولة الوطنية، وبالتالي تقتيت العالم لتمكين شبكات الرأسمالية الجديدة، والشركات العملاقة متعددة الجنسية من الهيمنة عليه والسيطرة على دواليبه.

2. توظيف الإعلام ووسائل الاتصال الحديثة في عملية الاختراق الثقافي واستعمار العقول.

3. التعامل مع العالم، مع الإنسان في كل مكان، تعاملًا لا إنسانيًا، تعاملًا يحكمه مبدأ البقاء للأصلح، والأصلح في هذا المجال هو الناجح في كسب الثروة والنفوذ وتحقيق الهيمنة⁽¹⁾.

-رؤية الفكر الإسلامي وتجديد النظر نحو العولمة:

كي يتمكن الفكر الإسلامي من تطوير رؤيته تجاه العولمة فإنه ينبغي مراعاة ما يلي:

1-تحديد صورة العولمة قبل الحكم عليها، بمعنى أنها ليست خرافة لا أساس لها، وليست تنتمي إلى الأفكار التجريدية، وإنما هي تستند إلى واقع موضوعي يشكل الأثاث الثابت لها.

2- لا يتم فهم العولمة بدون تكوين المعرفة التامة بالعولمة الاقتصادية؛ لأن أدبيات الفكر الإسلامي تركز على الأبعاد الثقافية في العولمة.

3- لا ينبغي النظر إلى العولمة على أنها صورة جامدة أو ثابتة، بل بوصفها فكرة متغيرة ومتحركة بفعل الصيرورة التاريخية التي تجعل صورة العولمة متغيرة.

4- ضرورة تكوين المعرفة العلمية بهذه الظاهرة، وكيف تشكلت؟ وما مراحل تطورها؟

5- تأسيس مراكز ومعاهد متخصصة لدراسة العولمة وأبعادها الشاملة.

(1) انظر: د. الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ص 149.

القسم الثاني

مقدمات في علم التصوف في الإسلام

دكتور/ حمادة محمد سالم

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

كلية دار العلوم جامعة الفيوم

تمهيد:

التصوف نزعة إنسانية، ظهرت في كل الحضارات البشرية⁽¹⁾، ولذا فهو ظاهرة عالمية⁽²⁾، وحظ مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، إنه فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك، يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، وعرفانه بالحقيقة، وسعادته الروحية⁽³⁾.

هذه النزعة تفصح فيها الروح الإنسانية بصور كثيرة متنوعة عن أشواقها العميقة إلى السمو والتطهر والاستعلاء على كثافة المادة ومطالب الجسد⁽⁴⁾.

والتصوف بوجه عام في صورته الناضجة أو الكاملة يتميز بخمس خصائص، هي⁽⁵⁾:

- 1- الترقى الأخلاقي.
- 2- الفناء في الحقيقة المطلقة، فالصوفي يصل من رياضاته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته.
- 3- العرفان الذوقي المباشر.
- 4- الطمأنينة أو السعادة، حيث إن التصوف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن وضبطها، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفي.

⁽¹⁾ د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 5.

⁽²⁾ د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 9.

⁽³⁾ د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 3.

⁽⁴⁾ د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 5.

⁽⁵⁾ د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 6-8.

5- الرمزية في التعبير .

والتصوف في الإسلام يمثل الحياة الروحية أو الجانب العاطفي من هذا الدين، تلك الحياة التي يخضع فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس وكشف حجاب الحس وتنقيته من أدران الشهوة والهوى وقطع العلائق المادية، ثم هي بعد هذا كله تأمل في الكون ومشاهدة لمبدعه⁽¹⁾.

وهذا العلم من العلوم الإسلامية الأصيلة، التي كان لها أثر كبير في حياة المسلمين وبخاصة الجانب الاجتماعي والتربوي، وقد ظهر في رحاب هذا العلم علماء أفذاذ كان لهم تأثيرهم في السلوك والثقافة والحياة الإسلامية، وأسهموا بنصيب وافر في مجالات الأخلاق والتربية وعلم النفس، مثل: المحاسبي، وذي النون المصري والتستري والجنيد وغيرهم⁽²⁾.

ولذا وجب التعريف بهذا العلم وتاريخ نشأته في الإسلام وعوامل تلك النشأة، وأبرز الأدوار والمراحل التي مر بها، كما وجب الكشف عن أهم المصادر التي استقى منها الصوفية آراءهم وأفكارهم، بالإضافة إلى الإشارة إلى أصول التصوف وأركانه ومنازله لدى الصوفية.

⁽¹⁾ د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية، ص 9.

⁽²⁾ د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 9.

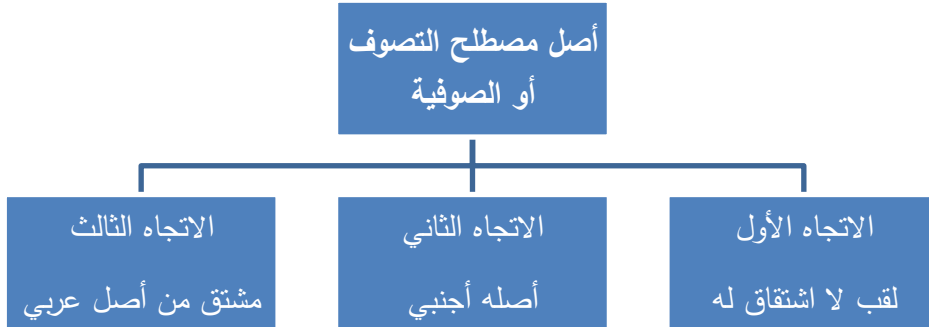
الفصل الأول

التصوف: أصل المصطلح، تاريخ ظهوره، تعريفاته

أولاً- أصل لفظ "التصوف":

ذهب بعض الباحثين إلى أن البحث في أصل كلمة التصوف قليل الجدوى، وأنه لمجرد إشباع الفضول⁽¹⁾، بيد أن باحثاً آخر يرى أن البحث في ذلك لا يخلو من فائدة؛ نظراً لأن البحث في الاسم وأصله يرتبط بوجه ما بقضية "أصالة التصوف"⁽²⁾، وهذا ما أميل إليه.

وانطلاقاً من هذه الفائدة، فسوف أعرض للآراء حول أصل كلمة التصوف. تعددت الآراء حول أصل كلمة التصوف، وفي هذا الصدد يقول الهجويري: "تكلم الناس في تحقيق هذا الاسم كثيراً، وألفوا كتباً في ذلك"⁽³⁾.



ويمكن حصر هذه الآراء في ثلاثة اتجاهات:

(1) د. جعفر، التصوف، ص 1.

(2) د. الشافعي، فصول في التصوف، ص 23.

(3) كشف المحجوب، 1/ 227.

الاتجاه الأول- مصطلح التصوف أو الصوفية لقب لا اشتقاق له:

يرى أبو القاسم القشيري أن اسم "التصوف" لا يشهد له من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه: أنه كاللقب، فهذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق⁽¹⁾، بل إن الهجويري يبالغ في ذلك، فيجعل هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس ليشتق منه⁽²⁾. وهذا الرأي بعيد؛ لأن الأسماء والألقاب كثيرا ما نلمح فيها الصفة أو المعنى الأصلي للكلمة، قبل أن تصير اسما أو لقبا⁽³⁾.

الاتجاه الثاني- مصطلح التصوف أصله أجنبي:

هناك من ذهب إلى أن مصطلح التصوف أو الصوفية مأخوذ من أصل أجنبي، حيث يرى البيروني أن كلمة "الصوفية" مأخوذة من كلمة "السوفية" اليونانية، أي الحكماء، حيث إن الصوفية لما ذهبوا إلى رأي قريب من رأي اليونانيين سمووا باسمهم، ثم صحفت الكلمة، فكتبت السين صادًا، فأصبحت "الصوفية"⁽⁴⁾.

وهذا الرأي قد أخذ به المستشرق "جوزيف فون هامر/ Joseph von Hammer"، فذهب إلى أن كلمة صوفي مأخوذة من كلمة "جمنوسوفيست/Gymnosophists"، وهي لفظة يونانية أطلقها اليونان على

(1) الرسالة القشيرية، ص 464.

(2) كشف المحجوب، 1/ 230.

(3) د. الشافعي، فصول في التصوف، ص 27.

(4) تحقيق ما للهند، ص 24- 25.

بعض حكماء الهنود القدماء الذين اشتهروا بحياة التأمل والعبادة⁽¹⁾، بينما يرى نيكولسون / Nicholson، وأوليري / O'Leary أن هذا الرأي والفرض خطأ؛ لأنه لا يوجد دليل ثابت يرجح افتراض أن الكلمة مشتقة من الأصل اليوناني "سوفوس"⁽²⁾.

وهذا الرأي بعيد، ومردود بما يلي:

- 1- أنه لا يُعرف عن شيوخ الزهد والتصوف الأوائل معرفة بالفلسفة أو قبول لها، بل هم أبعد الناس عنها⁽³⁾.
- 2- أنه لا توجد شواهد أو أدلة تؤكد أن الكلمة مأخوذة عن اليونانية، وما ذكر من تقارب اللفظين في النطق لا ينهض دليلاً على ذلك⁽⁴⁾.
- 3- أن الاستعمال العربي للكلمة لا يؤيد أنها مستقاة من اليونانية، فلم يؤثر عن العرب استخدام حرف الصاد في مكان حرف السين اليونانية، ومن ذلك كلمة "فلسفة" المأخوذة عن الأصل الإغريقي، فالسين فيها لم تقلب صاداً، بل ظلت كما هي⁽⁵⁾.
- 4- أن كلمة "سوفيا" اليونانية يقصد بها البحث النظري المجرد في الوجود، أما التصوف، فهو طريقة ذات طابع عملي⁽⁶⁾.

(1) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 34.

(2) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 67، أوليري، الفكر العربي، ص 155.

(3) د. الشافعي، فصول في التصوف، ص 28.

(4) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 34.

(5) د. الشافعي، فصول في التصوف، ص 28، د. النشار، نشأة الفكر، 3/ 123.

(6) د. النشار، نشأة الفكر، 3/ 123.

الاتجاه الثالث - مصطلح التصوف مشتق من جذر عربي:

وقد اختلف أصحاب هذا الاتجاه في الأصل الذي اشتق منه وأخذ عنه على النحو التالي:

1- أنه مشتق من الصفاء، فسميت الصوفية صوفية؛ لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، يقول بشر بن الحارث: الصوفي من صفا قلبه لله، وقال بعضهم: الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته⁽¹⁾.

ولكن القشيري يرى أن اشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة⁽²⁾؛ لأنه لو كان كذلك لقل: صفوي⁽³⁾.

2- أنه مشتق من الصف، فكأن الصوفية في الصف الأول بقلوبهم⁽⁴⁾، فمن نسبهم إلى الصف الأول، فإنه عبر عن أسرارهم وبواطنهم، وذلك أن من ترك الدنيا وزهد فيها وأعرض عنها صفى الله سره ونور قلبه⁽⁵⁾. ويذكر القشيري أن المعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف⁽⁶⁾، لأنه لو كان كذلك لقل: صفي⁽⁷⁾.

(1) الكلاباذي، التعرف، ص 5.

(2) الرسالة القشيرية، ص 464.

(3) ابن تيمية، الصوفية والفقراء، ص 14.

(4) الرسالة القشيرية، ص 464.

(5) الكلاباذي، التعرف، ص 7.

(6) الرسالة القشيرية، ص 464.

(7) ابن تيمية، الصوفية والفقراء، ص 14.

3- أنه نسبة إلى الصُّفة، يقول الكلاباذي: "قال قوم: إنما سموا صوفية؛ لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ"⁽¹⁾.

وهذا غلط؛ لأنه لو كان كذلك لقليل: صُفي⁽²⁾، وهذا ما أكدّه السهروردي، فإنه يرى أن هذه النسبة لا تستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي، لكنه يرى أنها صحيحة من حيث المعنى؛ لأن الصوفية يشاكل حالهم حال أهل الصفة⁽³⁾.

ويذكر الكلاباذي أنه وإن كانت هذه الألفاظ (الصفة، الصوف، الصف، الصفاء) متغيرة في الظاهر، فإن المعاني متفقة؛ لأنها إن أخذت من الصفاء والصفوة كانت صوفية، وإن أضيفت إلى الصف أو الصفة كانت صافية أو صفية، ويجوز أن يكون تقديم الواو على الفاء في لفظ الصوفية، وزيادتها في لفظ الصفية إنما كانت من تداول الألسن، وإن جعل مأخذه من الصوف، استقام اللفظ وصحت العبارة من حيث اللغة⁽⁴⁾، بيد أن الهجويري يرى أن اسم التصوف على مقتضى اللغة بعيد عن هذه المعاني⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ التعرف، ص 5، السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 146.

⁽²⁾ ابن تيمية، الصوفية والفقراء، ص 14.

⁽³⁾ السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 146.

⁽⁴⁾ التعرف، ص 8-9.

⁽⁵⁾ كشف المحجوب، 1/ 227.

- 4- أنه نسبة إلى صوفة بن بشر بن أد بن طابخة، قبيلة من العرب كانوا يجاورون بمكة من الزمن القديم، ينسب إليهم النساك⁽¹⁾.
- ولكن ابن تيمية يرى أنه وإن كان موافقا للنسب من جهة اللفظ، فإنه ضعيف لما يلي⁽²⁾:
- أ- أن هؤلاء غير مشهورين، ولا معروفين عند أكثر النساك.
- ب- أنه لو نسب النساك إلى هؤلاء، لكان هذا النسب في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أولى.
- ج- أن غالب من تكلم باسم "الصوفي" لا يعرف هذه القبيلة، ولا يرضى أن يكون مضافا إلى قبيلة في الجاهلية، لا وجود لها في الإسلام.
- 5- أنه من الصوفانة، وهي بقلة رعناء قصيرة، فنسبوا إليها لاكتفائهم بنبات الصحراء في الأكل، وهذا غلط؛ لأنه لو نسبوا إليها، لقل: صوفاني⁽³⁾.
- 6- أنه نسبة إلى صوفة القفا، وهي الشعرات النابتة في مؤخره، كأن الصوفي عطف به إلى الحق، وصرفه عن الخلق⁽⁴⁾.
- ويرى أحد كبار الباحثين والمفكرين المعاصرين أن هذه النسبة وهذا التفسير بالغ الغرابة؛ إذ لا مبرر لمثل هذه النسبة⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص 200، ابن تيمية، الصوفية والفقراء، ص 14.

⁽²⁾ ابن تيمية، الصوفية والفقراء، ص 14.

⁽³⁾ ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص 201.

⁽⁴⁾ ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص 201.

⁽⁵⁾ د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 42.

7- أنه نسبة إلى الصوف، ولهذا يقال: تَصَوَّف إذا لبس الصوف، كما يقال: تقمص إذا لبس القميص⁽¹⁾، فهذا مناسب من حيث الاشتقاق⁽²⁾. وقد أيد هذا الرأي ورجحه بعض شيوخ الصوفية، مثل السراج الطوسي والكلاباذي والسهورودي، فهؤلاء يرون أن الصوفية سموا بذلك نسبة إلى ظاهر اللبسة؛ لأن لبس الصوف -حسب قولهم- دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء⁽³⁾.

ويذكر الطوسي أنه لم ينسبهم إلى حال أو إلى علم كما هو حال الزهاد وغيرهم، لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفا ومستأنفا، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال مستجلبين للزيادة، فلما كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسما دون اسم، فلذا نسبهم إلى ظاهر اللبسة، حيث إنه اسم مجمل عام مخبر عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة⁽⁴⁾، وهذا أبين في الإشارة إليهم وأدعى إلى حصر وصفهم، وهي نسبة أليق وأقرب إلى التواضع⁽⁵⁾.

(1) الرسالة القشيرية، ص 464.

(2) السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 210.

(3) انظر: الطوسي، اللمع، ص 40، الكلاباذي، التعرف، ص 5، السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 144 - 145.

(4) اللمع، ص 40 - 41.

(5) السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 211.

ويؤكد الطوسي أنه لو أضافهم إلى الأحوال أو العلوم على حسب ما يكون الأغلب عليهم، لاحتاج إلى أن يسميهم في كل وقت باسم⁽¹⁾. ويرى الكلاباذي أن هذه النسبة صحيحة، حيث يقول: "وإن جعل مأخذه من الصوف، استقام اللفظ وصحت العبارة من حيث اللغة وجميع المعاني كلها من التخلي عن الدنيا، وعزوف النفس عنها، وترك الأوطان، ولزوم الأسفار، ومنع النفوس حظوظها، وصفاء المعاملات، وصفوة الأسرار، وانشراح الصدور"⁽²⁾.

ولكن القشيري يعترض على هذا الرأي معللاً ذلك بأن القوم لم يختصوا بلبس الصوف⁽³⁾.

ونسبتهم إلى ظاهر اللبسة فيه عدة معان وإشارات:

أولها- أنهم لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لان مسه وحسن منظره، وإنما لبسوا لستر العورة، فتجزوا بالخشن من الشعر والغليظ من الصوف⁽⁴⁾.

ثانيها- أنها نسبة تنبئ عن تقللهم من الدنيا، وزهدهم فيما تدعو النفس إليه بالهوى عن الملبوس الناعم⁽⁵⁾.

ثالثها- فيها إشارة إلى تركهم زينة الدنيا، واستغراقهم في أمر الآخرة، فلم يفرغوا ملاذ النفوس وراحاتها⁽¹⁾.

(1) اللمع، ص 40.

(2) التعرف، ص 9.

(3) الرسالة القشيرية، ص 464.

(4) التعرف، ص 6.

(5) السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 145.

ويرى الأستاذ الدكتور حسن الشافعي أن هذه النسبة هي الأولى بالقبول، وهي التفسير الأفضل؛ لما يلي⁽²⁾:

1- أنه يجري مع قواعد النسب والاشتقاق، فالمنسوب إلى الصوف صوفي.

2- أن التاريخ يدلنا على أن القوم عرفوا بهذا واشتهروا به منذ أول الأمر، فكان الصوف مظهرًا وشعارًا لهم.

3- أنه التفسير الذي أثره ورجحه أقدم مؤرخي الصوفية كالطوسي والكلاباذي والسهورودي وغيرهم ممن كتبوا عن التصوف، كابن تيمية⁽³⁾، وابن خلدون⁽⁴⁾.

ثانياً- تاريخ ظهور مصطلح التصوف:

اختلف الصوفية أنفسهم ومن كتب عنهم في تحديد بداية ظهور مصطلح التصوف، وبيان ذلك على النحو الآتي:

الرأي الأول- يرى الطوسي أن اسم التصوف ظهر قبل البغداديين، في بداية القرن الثاني الهجري، ويدلل على ذلك بما يلي⁽⁵⁾:

(1) السهورودي، عوارف المعارف، 1/ 145.

(2) فصول في التصوف، 45- 47.

(3) الصوفية والفقراء، ص 30.

(4) مقدمة ابن خلدون، 2/ 225.

(5) اللمع، ص 42- 43، وانظر: السهورودي، عوارف المعارف، 1/ 147.

1- أنه في زمن الحسن البصري (ت: 110هـ) كان يعرف هذا الاسم، فقد روي عنه أنه قال: رأيت صوفيا في الطواف، فأعطيته شيئا، فلم يأخذه، وقال: معي أربعة دوانيق، فيكفيني ما معي.

2- روي عن سفيان الثوري (ت: 161هـ) أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي (ت: 150هـ)، ما عرفت دقيق الرياء.

وينسب الجامي إلى سفيان الثوري أيضا أنه قال: ما علمت معنى الصوفي حتى رأيت أبا هاشم الصوفي⁽¹⁾.

ويذكر الجامي صاحب "نفحات الأنس" أن أبا هاشم هو أول من سمي بالصوفي، وما سمي أحد بهذا الاسم قبله، ومن قبله كان الزهاد والمتورعون والمتوكلون والمحبون لله، وكذا أول ابتداء بناء الخانقاه للصوفية كان لأجله في رملة الشام بفلسطين⁽²⁾.

وقد أورد الطوسي رواية عن بعض كتب الأخبار تذكر أنه قبل الإسلام خلت مكة في وقت من الأوقات، حتى كان لا يطوف بالبيت أحد، وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي، فيطوف بالبيت وينصرف.

ويعلق الطوسي على هذه الرواية بأنها إن صحت، فإنها تدل على أن اسم التصوف كان يعرف في الجاهلية قبل الإسلام، وكان ينسب إليه أهل الفضل والصلاح⁽³⁾.

(1) نفحات الأنس، ص 67.

(2) نفحات الأنس، ص 67.

(3) اللمع، ص 43.

وهذه الرواية غير صحيحة؛ لأن اسم التصوف لو تسمى به أحد قبل الإسلام، لشاع ذلك وعرف عنه، واشتهر بين الناس، وعرفت أخباره كما عرفت أخبار أهل الجاهلية؛ لتوفر الهمم على نقل هذه الأخبار⁽¹⁾.

وقد شكك نيكلسون في هذه الرواية قائلاً: "ولا عبرة بالأخبار الضعيفة التي يراد الدلالة بها على أن الكلمة كان لها وجود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم أو قبل الإسلام"⁽²⁾.

ويرد الطوسي على من يتساءل عن سبب عدم ظهور المصطلح في عهد الصحابة، بأن الصحبة مع رسول الله ﷺ لها حرمة، فلا يجوز أن يعلق عليه اسم على أنه أشرف من الصحبة، وذلك لشرف رسول الله ﷺ وحرمة، وما نالوا جميع ما نالوا إلا ببركة الصحبة مع رسول الله ﷺ، فلما نسبوا إلى الصحبة التي هي أجل الأحوال، استحال أن يفضلوا بفضيلة غير الصحبة⁽³⁾.

وقد ذهب القشيري إلى هذا الرأي أيضاً، حيث يقول: "فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الفعلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"⁽⁴⁾. وقد رجحه ابن الجوزي كذلك، حيث ذكر أن هذا الاسم ظهر للقوم قبل سنة مائتين⁽⁵⁾.

(1) د. الجليند، من قضايا التصوف، ص 31.

(2) في التصوف الإسلامي، ص 68.

(3) اللمع، ص 42.

(4) الرسالة القشيرية، ص 42.

(5) تلبيس إبليس، ص 201.

الرأي الثاني- يذهب أصحابه إلى أن مصطلح "الصوفي" ظهر قبل منتصف القرن الثالث الهجري، فقد تردد على الألسنة وصفا لبعض الأفراد، وصار هذا الاسم عنوانا على فئة أو مجموعة من المسلمين كانوا يعرفون باسم "الزهاد" أو "النساك" في أواخر القرن الثاني الهجري، وغلب عليهم هذا الاسم وحل محل سائر الألقاب مع بدايات القرن الثالث الهجري⁽¹⁾.

وقد مال نيكلسون إلى هذا الرأي، فذكر أن استعمال كلمة "التصوف" قد شاع آخر القرن الثاني الهجري، أي في عصر الانتقال من دور الزهد إلى دور التصوف، وظهورها كان علامة على مرحلة خاصة من مراحل تطور التصوف⁽²⁾.

الرأي الثالث: يرى ابن تيمية أن اسم التصوف لم يكن مشهورا في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك⁽³⁾، وهذا الرأي قد رجحه بعض المعاصرين⁽⁴⁾.

هذا ما يتعلق بزمن ظهور الاسم، أما مكان ظهوره، فقد ذكر ابن تيمية أن الاسم ظهر في البصرة، حيث يقول: "أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد (ت: 177هـ)، وعبد الواحد من أصحاب الحسن، وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك، ما لم يكن في سائر أهل الأمصار ولهذا كان

(1) د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 24-25.

(2) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 68.

(3) الصوفية والفقراء، ص 13.

(4) د. فيصل عون، التصوف الإسلامي، ص 47.

يقال: فقه كوفي، وعبادة بصرية⁽¹⁾، ويقول في موضع آخر: "إن منشأ
"التصوف" كان من البصرة، وأنه كان فيها من يسلك طريق العبادة والزهد مما
له فيه اجتهاد، كما كان في الكوفة من يسلك من طريق الفقه والعلم ما له فيه
اجتهاد"⁽²⁾.

* أسماء الصوفية:

ذكر مؤرخو الصوفية وشيوخهم أن لهم أسماء أخرى بالإضافة إلى
الصوفية، منها: الغرباء، السياحون، الشكفتية، الجوعية، الفقراء، النورية، يقول
الكلاباذي في بيان سبب تسميتهم بهذه الأسماء:

"1) فلخروجهم عن الأوطان سموا **غرباء**، 2) ولكثرة أسفارهم سموا
سياحين، 3) ومن سياحتهم في البراري وإيوائهم إلى الكهوف عند الضرورات
سماهم بعض أهل الديار **شكفتية**، والشكفت بلغتهم الغار والكهف، 4) وأهل
الشام سموهم **جوعية**⁽³⁾؛ لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب
للضرورة، 5) ومن تخليهم عن الأملاك سموا **فقراء**، 6) ومن لبسهم وزيمهم سموا
صوفية⁽⁴⁾، ويقول في موضع آخر: "7) وسميت هذه الطائفة **نورية**"⁽¹⁾؛ لأنهم
لما تركوا الدنيا وزهدوا فيها صفى الله أسرارهم ونور قلوبهم.

(1) الصوفية والفقراء، ص 15.

(2) الصوفية والفقراء، ص 30.

(3) ذكر أبو نصر السراج الطوسي أن أهل الشام يسمون الصوفية فقراء أيضا. انظر:
اللمع، ص 46.

(4) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، 5- 6، وانظر: السهروردي، عوارف
المعارف، 1/ 144.

ثم غلبت تسمية "الصوفية" علي هذه الطائفة؛ فيقال: رجلٌ صوفي، وللجماعة صوفيَّة، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: متصوف، وللجماعة: المتصوفة⁽²⁾.

ثالثاً - تعريفات التصوف:

إن الناظر في مؤلفات الصوفية وما كُتِبَ عنهم يلاحظ أنهم قد وضعوا للتصوف تعريفات عديدة وكثيرة ومتنوعة، أوصلها بعضهم إلى ألف، يقول السهروردي: "وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول"⁽³⁾، وذكر بعضهم أنها بلغت ألفين، يقول زروق: "وقد حد التصوف ورُسم وفُسرٌ بوجوه تبلغ الألفين، مرجعها كله لصدق التوجه إلى الله تعالى، وإنما هي وجوه فيه"⁽⁴⁾، بل إن الصوفي الواحد قد يعرف التصوف بأكثر من تعريف، يقول الطوسي: "وقد أجاب عن التصوف، ما هو ؟ جماعة بأجوبة مختلفة، منهم إبراهيم بن المولد الرقي، قد أجاب عنها بأكثر من مائة جواب"⁽⁵⁾.

وقد ذهب الباحثون إلى أن هذا التعدد والتنوع لا يعد تناقضاً واضطراباً، وإنما هو ناتج عن الاختلاف في الملكات النفسية والطاقات الروحية وصور المجاهدة وألوان السلوك، فكل يعبر عما بداخله ويصف تجربته الروحية

(¹) التعرف، ص 7.

(²) الرسالة القشيرية، ص 464.

(³) السهروردي، عوارف المعارف، 1 / 142.

(⁴) قواعد التصوف، ص 21.

(⁵) اللمع، ص 47.

الخاصة؛ ولذا اختلفت العبارات، وتعددت الإشارات⁽¹⁾، يقول القشيري: "وتكلم الناس في التصوف: ما معناه؟ وفي الصوفي: من هو؟ فكلٌ عبر بما وقع له"⁽²⁾، ولهذا لا يوجد تعريف مضبوط مجمع على قبوله تدرج تحته اتجاهات التصوف العامة⁽³⁾، بل يصعب وضع تعريف علمي شامل للتصوف، يستوعب كل صوره وجزئياته⁽⁴⁾.

وقد حاول بعض الباحثين تصنيف تعريفات الصوفية للتصوف إلى أربعة أنواع: نوع يتعلق بالجانب العملي، ونوع يتصل بالجانب الأخلاقي، ونوع يركز على الجانب العلمي والمعرفي، ونوع يشمل هذه الجوانب جميعاً⁽⁵⁾.

وفيما يلي ذكر هذه الأنواع والتعريفات التي تدرج تحتها:

النوع الأول - تعريفات تتصل بالجانب العملي:

ويراد بها تلك التعريفات التي تتحدث عن إقامة الطقوس والشعائر الدينية، مع تحقيق جوهرها الروحي الحيوي⁽⁶⁾، فهي تعريفات تهتم بذكر الوسائل الوسائل والأعمال التي يلجأ إليها الصوفية في رحلتهم، كالزهد في الدنيا،

(1) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 27-28، د. عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص 35، د. النشار، نشأة الفكر، 3/ 134.

(2) الرسالة القشيرية، ص 464.

(3) العقيدة والشرعية، ص 165.

(4) د. النشار، نشأة الفكر، 3/ 134.

(5) د. جعفر، التصوف، ص 4، د. عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص 36، د. مذكور، مذكور، نظرات في التصوف، ص 32.

(6) د. جعفر، التصوف، ص 4.

والتقليل من الاختلاط بأهلها، ومجاهدة النفس ومخالفتها، وإخضاعها لنظام صارم من الجوع والصمت والسهر⁽¹⁾.

ومن أبرز هذه التعريفات:

1- تعريف أبي الحسين النوري للتصوف بأنه "ترك كل حظ للنفس"⁽²⁾.

وهذا يكون على نوعين: أحدهما رسم، والآخر حقيقة، فإذا كان العبد تاركا للحظ، فهذا رسم، وإن كان الحظ تاركا له، فهذا هو فناء الحظ، وهذا يتعلق بحقيقة المشاهدة، فترك الحظ فعل العبد، وهذا رسم، وفناء الحظ فعل الله، وفعل الله حقيقة⁽³⁾.

وهذا التعريف يشير إلى عنصر مهم في التصوف وهو مخالفة حظوظ النفس ومقاومة أهوائها، فهذا العنصر من أهم الواجبات لتصحيح السلوك إلى الله تعالى⁽⁴⁾.

2- تعريف الشبلي للتصوف بقوله: "التصوف ضبط حواسك، ومراعاة أنفاسك"⁽⁵⁾.

(1) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 32.

(2) طبقات الصوفية، ص 166، الرسالة القشيرية، ص 83، التعرف، ص 9، كشف المحجوب، 1/ 232.

(3) الهجويري، كشف المحجوب، 1/ 232.

(4) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 33.

(5) السلمي، طبقات الصوفية، ص 340.

وهو تعريف يشير إلى ضرورة السيطرة على الحواس حتى لا تشغل صاحبها عن جمع همته وإرادته وعزيمته على الخير والطاعة، كما يشير إلى ضرورة مراعاة الأوقات، فلا يشغل نفسه إلا بما يكون له ذخرا في آخرته⁽¹⁾.

3- تعريف عمرو بن عثمان، وفيه يقول: "التصوف أن يكون العبد في كل وقت مشغولا بما هو أولى به في الوقت"⁽²⁾.

وهذا التعريف يلمح إلى جانب عملي مهم عند الصوفية، وهو "واجب الوقت"، ذلك أن وجوه الخير وأعمال البر وشعب الإيمان كثيرة متعددة، وعلى الصوفي أن يشغل منها بما هو الأنسب والمطلوب في أوانه والأولى بصرف الجهد والوقت في حينه⁽³⁾، ولذا نجدهم يقولون: الصوفي ابن وقته، يريدون بذلك: أنه مشغول بما هو أولى به من العبادات في الحال، قائم بما هو مطلوب به في الحين⁽⁴⁾.

واهتمام الصوفية بالحديث عن هذه الجوانب العملية يرجع إلى أمرين⁽⁵⁾:

الأول - أنهم أرادوا أن يحددوا مقتضيات السلوك وواجباته لمن أراد أن يدخل إلى رحاب التصوف وينتسب إليه؛ ليعلم أن التصوف إقبال وعمل.

(1) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 34.

(2) الرسالة القشيرية، ص 465، السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 141.

(3) د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 93.

(4) الرسالة القشيرية، ص 131.

(5) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 35.

الثاني- أنهم قصدوا من ذلك الرد على خصومهم الذين نظروا إلى التصوف على أنه كسل وانقطاع وبطالة، فجاءت هذه التعريفات لتبين للخصوم والأنصار أيضا أن التصوف الحق ليس إلا طريقا من طرق التقرب إلى الله تعالى بالطاعات.

النوع الثاني- تعريفات تتصل بالجانب الأخلاقي والسلوك:

ومن أبرز التعريفات المتعلقة بالجانب الأخلاقي:

- 1- قول الكتاني "التصوف خُلُق، من زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في التصوف"⁽¹⁾.
 - 2- تعريف الجريدي للتصوف بأنه "الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني"⁽²⁾.
 - 3- تعريف محمد بن علي القصاب للتصوّف بأنه "أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام"⁽³⁾.
 - 4- قول أبي الحسين النوري: "ليس التصوف رسوما ولا علوما، ولكنه أخلاق"⁽⁴⁾.
- ويبين الهجويري ذلك بأنه لو كان رسوما، لحصل بالمجاهدة، ولو كان علوما، لأمكن الوصول إليه بالتعلم، والفرق بين الرسوم والأخلاق، أن الرسوم

(1) الرسالة القشيرية، ص 466، الهجويري، كشف المحجوب، 1/ 234.

(2) الرسالة القشيرية، ص 465.

(3) الرسالة القشيرية، ص 465.

(4) طبقات الصوفية، ص 167.

فعل يكون بالتكلف والأسباب، أما الأخلاق فهي فعل محمود بلا تكلف وأسباب، وظهرها موافق لباطنها، وخالية من الدعوى⁽¹⁾.

وبشير الهجويري إلى أن حسن الخلق نوعان: أحدهما مع الخلق، والآخر مع الحق، وحسن الخلق مع الحق هو الرضا بقضائه، وحسن الخلق مع الخلق هو حمل ثقل صحبتهم لأجل الحق⁽²⁾.

وهذه التعريفات تشير إلى غاية عظمى للتصوف وهي تحفيز نفوس السالكين للتعلم بالمثل العليا والأخلاق الكريمة، والسعي لتحقيق نوع من البطولة الخلقية⁽³⁾.

وهذه الفضائل الأخلاقية التي أشارت إليها التعريفات السابقة ليست فضائل نظرية تأملية، ولكنها ذات صلة وثيقة بتلك المجاهدات الدائمة والرياضة الروحية المتواصلة؛ إذ إن التصوف إنما يتحقق بالأعمال، لا بالأقوال⁽⁴⁾.

النوع الثالث - تعريفات تتصل بالجانب العلمي والمعرفي:

والمقصود بالمعرفة عند الصوفية المعرفة الذوقية الإلهامية، فهي موضع فخرهم، وأفضل من سواها من طرق المعرفة الأخرى؛ ولذا كثر حديثهم عنها، وعن مشروعاتها وخصائصها وشروطها وضوابطها⁽⁵⁾.

(1) كشف المحجوب، 1/ 237.

(2) كشف المحجوب، 1/ 234.

(3) د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 92.

(4) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 39.

(5) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 40 - 41.

ومن أهم التعريفات في هذا الجانب:

1- قول معروف الكرخي: " التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق"⁽¹⁾.

2- قول ذي النون عندما سئل عن الصوفي: من إذا نطق، أبان نطقه عن الحقائق، وإن سكت، نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق"⁽²⁾.
أي إن قول الصوفي كله يكون على أصل صحيح، فحين يتكلم، يكون قوله كله حقا، وحين يصمت يكون فعله كله تجريدا صرفا، أي يكون فعله كله فقرا⁽³⁾.

3- قول سهل التستري: "الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر"⁽⁴⁾.

النوع الرابع- تعريفات جامعة للجانب العملي والأخلاقي والعلمي:

ظهرت بعض التعريفات الجامعة والشاملة كل جوانب النفس عند الصوفية، فحاول أصحابها أن يقدموا تعريفا يتميز بالشمول والعموم، فيشمل الإشارة إلى العمل والأخلاق والسلوك والمعرفة والعلوم⁽⁵⁾.
ومن هذه التعريفات:

⁽¹⁾ الرسالة القشيرية، ص 466، السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 138.

⁽²⁾ السلمي، طبقات الصوفية، ص 19، الهجويري، كشف المحجوب، 1/ 231- 232.

⁽³⁾ الهجويري، كشف المحجوب، 1/ 232.

⁽⁴⁾ الكلاباذي، التعرف، ص 9، السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 141.

⁽⁵⁾ د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 43.

1- قول الجنيد: التصوف هو "تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول ﷺ في الشريعة"⁽¹⁾.

- تعريفات أخرى للتصوف⁽²⁾:

- سئل سمنون عن التصوف فقال: أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء.
- سئل رويم عن التصوف فقال: استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده، وقال أيضاً: التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار إلى الله، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار.
- سئل الجنيد عن التصوف فقال: هو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة.

- قال الشبلي: التصوف الجلوس مع الله بلا هم.
 - قال الجريدي: التصوف مراقبة الأحوال، وروم الأدب.
- ويلاحظ على التعريفات السابقة جميعاً للتصوف أنها لم تظهر إلا في القرن الثالث الهجري، عندما بدأ الصوفية يحولون أنظارهم إلى بواطنهم، ويسجلون كل دقيقة من دقائق حياتهم، وكل ما يخطر بقلوبهم من خواطر، وما يحسون من مواجيد وأذواق⁽³⁾.

(¹) الكلاباذي، التعرف، ص 9، السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 141-142.

(²) انظر: الرسالة القشيرية، ص 465 وما بعدها.

(³) د. عفيفي، التصوف الثرة الروحية، ص 37.

- تعريفات للتصوف من خارج الصوفية:

1- يعرف ابن الجوزي التصوف بأنه: "رياضة النفس، ومجاهدة الطبع برده عن الأخلاق الرذيلة، وحمله على الأخلاق الجميلة من الزهد والحلم والصبر والإخلاص والصدق، إلى غير ذلك من الخصال الحسنة التي تكسب المدائح في الدنيا، والثواب في الآخرة"⁽¹⁾.

2- تعريف ابن خلدون للتصوف بأنه طريقة أصلها "العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة"⁽²⁾.

* حقيقة الصوفي ودرجات الصوفية:

أ- حقيقة الصوفي:

كثرت عبارات شيوخ التصوف في الكشف عن حقيقة الصوفي وبيان من هو، وذلك لأن كلا منهم يعبر عما وقع له، كما يذكر القشيري⁽³⁾، ومن هذه التعريفات⁽⁴⁾:

- سئل الحسين بن منصور عن الصوفي، فقال: وحداني الذات، لا يقبله أحد، ولا يقبل أحداً.

⁽¹⁾ تلبيس إبليس، ص 202.

⁽²⁾ مقدمة ابن خلدون، 2/ 225.

⁽³⁾ انظر: الرسالة القشيرية، ص 465.

⁽⁴⁾ انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص 466 وما بعدها، الكلاباذي، التعرف، 9،

السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 142.

- يقول أبو حمزة البغدادي: علامة الصوفي الصادق: أن يفتقر بعد الغني، ويذلّ بعد العز، ويخفى بعد الشهرة، وعلامة الصوفي الكاذب: أن يستغني بالدنيا بعد الفقر، ويعز بعد الذلّ، ويشتهر بعد الخفاء.

- سئل الخراز عن أهل التصوف فقال: قوم أعطوا حتى بسطوا، ومنعوا حتى فقدوا، ثم نودوا من أسرار قريبة ألا فابكوا علينا.

وقال الجنيد: الصوفي كالأرض، يُطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كلُّ مليم، وقال أيضاً: إنه كالأرض، يطؤها البر والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيء، وكالقطر يسقي كل شيء.

قال سهل بن عبد الله: الصوفي من يرى دمه هدرًا، ومملكه مباحًا. وقال النوري: نعت الصوفي السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود. وقال الشبلي: الصوفي منقطع عن الخلق، متصل بالحق. وقال أبو تراب النخشي: الصوفي لا يكدره شيء، ويصفو به كل شيء.

وقيل: الصوفي لا يتعبه طلب، ولا يزعجه سبب. سئل ذو النون المصري عن أهل التصوف فقال: هم قوم آثروا الله عز وجل على كل شيء، فآثرهم الله عز وجل على كل شيء. وقيل: الصوفي من إذا استقبله حالان، أو خُلقان كلاهما حسن، كان مع الأحسن منهما. وقال الحصري: الصوفي لا يوجد بعد عدمه؛ ولا يُعدم بعد وجوده.

قال القشيري: وهذا فيه إشكال. ومعنى قوله: لا يوجد بعد عدمه أي إذا فنيت آفاته لا تعود تلك الآفات. وقوله: ولا يعدم بعد وجوده، بمعنى: إذا اشتغل بالحق لم يسقط بسقوط الخلق، فالحادثات لا تؤثر فيه⁽¹⁾.

وسئل أبو علي الروذباري عن الصوفي فقال: من لبس الصوف على الصفاء، وأطعم الهوى ذوق الجفاء، وكانت الدنيا منه على القفا، وسلك منهاج المصطفى.

وإزاء هذه التعريفات الكثيرة للتصوف وللصوفي، حاول السهروردي أن يضع ضابطاً يجمعها، فإن الألفاظ وإن اختلفت متقاربة المعنى، وهذا التعريف هو قوله: "الصوفي هو الذي يكون دائم التصفية، يُصفي الأوقات عن شوب الأكدار بتصفية القلب عن شوائب النفس، ويعينه على هذه التصفية دوام افتقاره إلى مولاه، فبدوام الافتقار ينقى من الكدر، وكلما تحركت النفس وظهرت بصفة من صفاتها، أدركها ببصيرته النافذة، وفرَّ منها إلى ربه، فبدوام تصفيته جمعيته، وبحركة نفسه تفرقه وكدره، فهو قائم بربه على قلبه، وقائم بقلبه على نفسه، قال الله تعالى: (كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ) المائدة: 8 ، وهذه القوامية لله على النفس هي التحقق بالتصوف"⁽²⁾.

ب - درجات الصوفية:

يقسم الهجويري أهل التصوف إلى ثلاثة أقسام⁽³⁾:

(1) انظر: الرسالة القشيرية، ص 469.

(2) السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 142.

(3) كشف المحجوب، 1/ 231.

الأول - الصوفي: وهو الفاني عن نفسه والباقي بالحق، وهو الذي تحرر من قبضة الطبائع، واتصل بحقيقة الحقائق، وهو صاحب الوصول، ومن كان نصيبه الوصول، يكون بإدراكه المقصود، وبلوغه المراد بلا مراد من المراد، وبلا مقصود من المقصود.

ويرى الجامي أنهم هم الطائفة الأولى من أهل الوصول إلى الله بعد الأنبياء، وهم مشايخ الصوفية، فبواسطة اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم صاروا واصلين، وبعد الوصول صاروا مأذونين ومأمورين بدعوة الخلق، فهذه الطائفة هم الكمل المكملون⁽¹⁾.

الثاني - المتصوف: وهو من يطلب هذه الدرجة بالمجاهدة، ويقوم نفسه في الطلب على معاملاتهم، وهو صاحب الأصول، ومن كان نصيبه الأصل، صار على أحوال الطريقة متمكنا، وفي لطائفها ساكنا ومستحكما.

وهؤلاء يعدهم الجامي الطائفة الأولى من طلاب الحق، فهم جماعة خلصوا من بعض صفات النفوس واتصفوا ببعض أحوال الصوفية واطلعوا على نهايات أحوالهم، لكنهم متشبثون بأذيال بقايا بعض صفات نفوسهم، ولأجل هذا تخلفوا عن الصوفية في الوصول إلى غايات أهل القرب⁽²⁾، ويسميهم الجامي أيضا "المتشبه المحق بالصوفية"⁽³⁾.

الثالث - المستصوف: وهو من تشبه بهم من أجل المنال والجاه وحظ الدنيا، وهو غافل عن هذين وعن كل معنى، وهو صاحب الفضول، ومن كان

(1) نفحات الأنس، ص 15 - 16.

(2) نفحات الأنس، ص 16 - 17.

(3) نفحات الأنس، ص 23.

نصيبه الفضول، تخلف عن الكل، وقعد على عتبة الرسم، وحجب بالرسم عن المعنى.

ويطلق عليهم الجامي "المتشبه المبطل بالصوفية"، لأنها طائفة تتحلى بزي الصوفية وتظهر الأحوال بالتلبس، وهم عارون من حلية عقائدهم وأحوالهم وأعمالهم، وخارجون من ربة العبادة والأعمال، وقد خلعوا العذار، ورتعوا في مراتع الإباحة⁽¹⁾.

وبنحو قريب من هذا قسم ابن تيمية الصوفية، فهم عنده ثلاثة أصناف: صوفية الحقائق، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسم، فأما **صوفية الحقائق**: فهم المجتهدون في طاعة الله عز وجل، وأما **صوفية الأرزاق** فهم الذين وقفت عليهم الوقوف، كالخوانك، وأما **صوفية الرسم** فهم المقتصرون على النسبة، فهمهم في اللباس والآداب الوضعية، ونحو ذلك، فهؤلاء في الصوفية بمنزلة الذي يقتصر على زي أهل العلم وأهل الجهاد ونوع ما من أقوالهم وأعمالهم بحيث يظن الجاهل حقيقة أمره أنه منهم، وليس منهم⁽²⁾.

(1) نفحات الأنس، ص 23.

(2) الصوفية والفقراء، ص 34 - 35.

الفصل الثاني

نشأة التصوف في الإسلام وأدواره:

أولاً - أسباب نشأة التصوف:

نشأ التصوف نشأة طبيعية داخل البيئة الإسلامية نتيجة لأسباب وعوامل موجودة داخل هذه البيئة، وقد تفاعلت هذه الأسباب وتكاملت حتى أثمرت هذا العلم، ويمكن حصر هذه الأسباب في ثلاثة⁽¹⁾، هي:

الأول - الزهد

يعد الزهد هو العامل الأكبر في التمهيد للتصوف وظهوره ووجوده في البيئة الإسلامية، فقد كان الزهد هو البيئة الطبيعية التي نشأ فيها التصوف⁽²⁾، وفي هذا الصدد يقول ابن الجوزي: "والتصوف طريقة كان ابتدأها الزهد الكلي"⁽³⁾، فتطور هذا الزهد وانتقل إلى تسمية جديدة، هي التصوف، ونشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد، فتخلوا عن الدنيا، وانقطعوا إلى العبادة، واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها وأخلاقا تخلقوا بها، وسموا بالصوفية⁽⁴⁾.

ونشأة الزهد عند المسلمين وكونه نظاما وطريقة لها أصولها وقواعدها يرجع إلى عدة عوامل، منها:

- **العامل الديني**، ويتمثل في أثر القرآن الكريم والسنة النبوية في توجيه المسلمين إلى الزهد في الدنيا، والعزوف عن لذاتها وعدم الاستغراق في

(1) انظر: د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 51.

(2) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 52، 81، د. النشار، نشأة الفكر، 3/ 39.

(3) تلبيس إبليس، ص 199.

(4) تلبيس إبليس، ص 199.

شهواتها، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاهُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿٢٠﴾﴾ الحديد: 20، وقوله ﷺ: "الدنيا سجن المؤمن، وجنة الكافر"، كما يظهر هذا الأثر في السلوك العملي للرسول ﷺ، فقد كان ﷺ يصبر على الجوع، ويرضى بالقليل، وينام على الحصير، وقد تبعه صحابته رضوان الله عليهم أجمعين في هذا السلوك، ثم كان زهد الصحابة موضع اعتبار الزهاد والصوفية من بعدهم، فحاولوا الاقتداء بهم في ذلك⁽¹⁾، فالصوفية كما يذكر الطوسي قد بنوا أصول مذهبهم على متابعة الكتاب، والاقتداء بالرسول ﷺ، والتخلق بأخلاق الصحابة والتابعين، والتأدب بآداب عباد الله الصالحين⁽²⁾.

- **العامل السياسي**، وقد تمثل هذا العامل في الصراعات والخلافات التي دارت بين المسلمين في مسألة الإمامة والخلافة، وما نتج عن ذلك من حروب واضطهاد للمخالفين، مما أدخل الرعب في قلوب المسلمين، وأحدث القلق وقضى على الشعور بالأمان، وحرك في الناس الميل إلى العزلة والزهد

(1) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 52 وما بعدها، د. عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص 65 وما بعدها.

(2) اللمع، ص 21.

والفرار طلبا للسلامة، وقد وجدوا ما يطلبون في عزلة الزهاد، وخلوات العابدين⁽¹⁾.

- **العامل الاجتماعي**، ويراد به التحول الاجتماعي الذي حدث بعد الصحابة من التفنن في الطعام والشراب والملبس، وحياة الترف والرفاهية واللهو، كل ذلك دفع الكثيرين إلى أن يطرقوا باب الزهد، فكان الزهد رد فعل مضادا للانحراف عن حياة الصدر الأول، ومحاولة للتشبه بالسابقين فيما كانوا عليه من الزهد والورع⁽²⁾.

هذه العوامل السابقة أدت إلى نشأة نظام للزهد عند المسلمين له قواعد وأصول، ثم تحول هذا النظام إلى التصوف، وبدأ الصوفية يجتمعون بعضهم إلى بعض، ويختارون من بينهم شيوخا، يقتدون بهم، يتميزون بأنهم كانوا ذوي علم بمقتضيات السلوك إلى الله تعالى، وكانوا قادرين على تأمل تجربتهم الروحية، وملاحظة ما تقتضيه من مقدمات، وما تحتاج إليه من شروط، كما كانوا قادرين على وصف تجربتهم الروحية وتحليلها وتفسيرها والحديث عنها⁽³⁾. وعلى الرغم من دلالة العوامل السابقة على أصالة نزعة الزهد في الإسلام، فقد حاول بعض المستشرقين التشكيك فيها، مثل جولدزيهر ونيكلسون

(1) د. عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص 72، د. مذكور، نظرات في التصوف، ص

66-68، وانظر: إقبال، تطور الفكر الفلسفي، ص 83.

(2) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 68 وما بعدها.

(3) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 74.

الذي يذكر بصراحة أن الزهد لم يكن من الخصائص التي امتاز بها الإسلام ولا نبي الإسلام⁽¹⁾.

وبدلل نيكلسون على ذلك بما يلي⁽²⁾:

1- أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخذ بنصيب من جميع اللذات ولم يحرم على أتباعه التمتع بزينة الدنيا.

2- أن القرآن الكريم لا يتضمن إلا قليلا من الآيات التي تتحدث عن الزهد.

3- أن مادة (ز ه د) التي اشتق منها "الزهد" وردت مرة واحدة في القرآن الكريم، وليس لها أي معنى صوفي.

ولا شك أن هذه الادعاءات كلها مردودة بما اشتملت عليه حياة النبي صلى الله عليه وسلم من تطبيق عملي للزهد من ترك للدنيا وعدم الانشغال بها وبملذاتها، وبما اشتمل عليه القرآن الكريم من آيات تحث على الزهد وتحذر من الانشغال بالدنيا وشهواتها وملذاتها، والعبرة كذلك ليست بالألفاظ، ولكن بتلك الروح الزهدية التي دعا إليها القرآن الكريم في كثير من آياته⁽³⁾.

الثاني - الثورة ضد الفقه والكلام⁽⁴⁾

وهذا العامل يسمى أيضا بالعامل الثقافي⁽⁵⁾:

⁽¹⁾ في التصوف الإسلامي، ص 43.

⁽²⁾ في التصوف الإسلامي، ص 43-44.

⁽³⁾ د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 66.

⁽⁴⁾ د. عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص 74.

⁽⁵⁾ د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 81.

فقد وجدت طائفة من المسلمين أن فهم الفقهاء والمتكلمين للإسلام لا يشبع عاطفتهم الدينية، فالفقهاء قد استنبطوا نوعاً من الشريعة ليس فيه من التقوى إلا اسمها أو رسمها، والمتكلمون نشروا الشك، وأشاعوا الحيرة والبلبلة في الأفكار، فدفع ذلك بالناس إلى تلمس اليقين من طريق آخر، هو طريق الوجدان والشهود، وهو طريق الصوفية، ومن ثم لجأ هؤلاء إلى التصوف لإشباع هذه العاطفة⁽¹⁾.

فغاية أهل العبادات - كما يذكر ابن خلدون - أنهم يأتون بالطاعات مخرصة من نظر الفقه في الأجزاء والامتنال، فهم يهتمون بالجانب الظاهر من الأعمال فقط، فكان لزاماً على المسلمين أن يبحثوا عن علم يهتم بمحاسبة النفس والمجاهدة وغيرها، وهذا ظهر في علم التصوف، فالصوفية يبحثون عن نتائج الأعمال بالأذواق والمواجد؛ ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أو لا، فأصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات، وهذا النوع من العلم قد اختصوا به، ولم يشاركهم فيه غيرهم⁽²⁾.

وهذه الميزة قد ذكرها رويم، حيث يقول: "إن كل الخلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة على الحقائق، وطالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر الشرع، وطالب هؤلاء أنفسهم بحقيقة الورع، ومداومة الصدق، فمن قعد معهم وخالفهم في شيء مما يتحققون به، نزع الله نور الإيمان من قلبه"⁽³⁾.

(1) د. عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص 74.

(2) مقدمة ابن خلدون، 2/ 226.

(3) الرسالة القشيرية، ص 85.

الثالث - العامل النفسي:

كان للعامل النفسي أثر في ظهور التصوف ونشأته في الإسلام، وبيان ذلك أن النفس الإنسانية لا تكاد تخلو من نزوع وميل إلى التصوف وتوجه إليه، فالميل الروحي جذوره متأصلة في النفس، وقد ظهرت بوادر لهذا الميل لدى بعض الصحابة في عصر النبي ﷺ، وبخاصة في قصة الثلاثة نفر الذين جاءوا إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادته، فلما أخبروا عنها، كأنهم نقالوها⁽¹⁾.

ثانيا - أدوار التصوف ومراحله:

مر التصوف بأدوار مختلفة متميزة لكل منها ميزاته وخصائصه، بل يكاد يكون لكل منها زمن معين ظهر فيه⁽²⁾.

ويمكن تقسيم هذه الأدوار والمراحل إلى أربعة أدوار:

الدور الأول - (مرحلة النشأة) مرحلة الزهد المنظم (ق 2هـ):

لم يكن الصوفي في هذا الدور يعرف باسم الصوفي، بل كان يطلق عليه اسم الزاهد أو العابد أو الفقير أو الناسك، ولم يكن لهذه الألفاظ معنى زائد على شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة، والفقر والزهد في الدنيا بعض مظاهر ذلك، ولكن هذا الزهد أصبحت له حياة منظمة وقواعد وشروط وشيوخ، وأصبح لهؤلاء الزهاد والعباد حلقات يعقدونها للوعظ والقصص والتعليم، وأطلق عليهم أسماء مختلفة مثل: القصاص، والوعاظ، والبكائين⁽³⁾.

(1) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 90، 92.

(2) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 85.

(3) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 85 - 86، وانظر: د. التفتازاني، مدخل إلى

ويصرح نيكلسون بأنه في هذا العصر المبكر لا يستطيع أحد أن يفصل الزهد عن التصوف أو يميز بينهما، لأن كثيرا ممن أطلق عليهم "صوفية"، لم يكونوا إلا زهاداً⁽¹⁾.

فالزهد الذي يمثل الدور الأول للتصوف الإسلامي يختلف عن زهد النبي ﷺ وصحابته والتابعين، من حيث إنه أصبح حركة دينية واتجاهها خاصا في الحياة، كما أصبح ظاهرة جماعية منظمة داخل صوامع وريط⁽²⁾.

- خصائص هذا الدور:

تميز هذا الدور بعدة خصائص وسمات، منها⁽³⁾:

- 1- ظهور الزهد المنظم، والمبالغة في الزهد من ناحيتين: الأولى - الناحية التعبدية التي ظهرت في المبالغة في النوافل والذكر، الثانية - الناحية الأخلاقية وتتمثل في عدم الاكتراث بحفظ النفس ومدح الناس وذمهم، وترك الكسب والتطبيب.
- 2- ظهور بعض مدارس الزهد، مثل: مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة، ومدرسة مصر، ومن أشهر أعلام تلك الفترة: الحسن البصري (ت: 110هـ)، إبراهيم بن أدهم (ت: 161هـ)، رابعة العدوية (ت: 185هـ)، معروف الكرخي (ت: 200هـ).

التصوف الإسلامي، ص 17.

⁽¹⁾ في التصوف الإسلامي، ص 48.

⁽²⁾ د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 86.

⁽³⁾ د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 86، 91-92، جولدزيهر، العقيدة والشريعة، ص

150.

3- أن هؤلاء الزهاد كانوا بعيدين كل البعد عن أحوال الجذب والوجد وما لزم عنهما من البحوث النظرية الجريئة التي ظهرت في التصوف في العصر المتأخر⁽¹⁾.

4- أن هذا النوع من الزهد كان وليدا لحركة الإسلام ذاته، ولم يكن في أقوال هؤلاء الزهاد ما يدل على الأثر الأجنبي إلا قليلا⁽²⁾، وهذا يؤكد أصالة نزعة الزهد في تلك الفترة⁽³⁾.

الدور الثاني - (مرحلة النضج) مرحلة التصوف (ق3هـ)

في أواخر القرن الثاني الهجري ومع بداية القرن الثالث الهجري تحول الزهد إلى التصوف، وولد في الإسلام علم جديد، هو علم التصوف الذي يبحث في باطن الشريعة وتفهم أسرارها، والنظر في العبادات وأثرها في النفوس، وما يترتب عليها من أحوال نفسية وفوائد روحية، فأصبح التصوف حياة روحية منظمة مؤسسة على قواعد مرسومة، وعلى أساليب مقررّة من الرياضات والمجاهدات، وعلى دراسة لأحوال النفس لمعرفة أمراضها وعلاها⁽⁴⁾.

وهذا ما أكده ابن الجوزي، فقد ذكر أن التصوف طريقة كان ابتداءها الزهد الكلي، فقد نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد، فتخلوا عن الدنيا، وانقطعوا إلى العبادة، واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها، وأخلاقا تخلقوا بها، ورأوا أن أول من

(1) في التصوف الإسلامي، ص 4.

(2) في التصوف الإسلامي، ص 3.

(3) د. الشافعي، فصول في التصوف، ص 128..

(4) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 90-91، د. التفتازاني، مدخل إلى التصوف

الإسلامي، ص 95، د. النشار، نشأة الفكر، 3/ 76.

انفرد به بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام رجل يقال له صوفة، واسمه الغوث بن مر، فانتسبوا إليه لمشابهتم إياه في الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى، فسموا بالصوفية⁽¹⁾.

وقد دخل التصوف في هذه المرحلة في دور جديد، هو دور المواجه والكشف والأذواق، فلم يقف المتصوفة عند القيام بالرياضات والمجاهدات، بل اتخذوا من طريقهم وسيلة للكشف عن معاني الغيب، وأداة لتحصيل المعرفة الذوقية؛ ولذا أطلقوا على علمهم أسماء جديدة، مثل: علم الأسرار، علم المكاشفات، علم الأحوال والمقامات، وعلم الأذواق⁽²⁾.

وقد تميز هذا الدور بصفة عامة ببعض الخصائص والميزات، منها⁽³⁾:

1- ظهور مصطلح التصوف واكتمال حقيقة التصوف ورسوخ منهجه.

2- الاهتمام بمعرفة أسرار العبادات وآثارها الروحية والاجتماعية.

3- غلبة التأمل والتحليل النفسي.

4- بدء ظهور النظريات والأفكار التربوية الروحية، مثل: المحبة

والولاية والفناء.

5- التأثر بالمؤثرات الأجنبية.

6- ظهور الشطح الصوفي، وبعض النظريات الفلسفية، مثل: الاتحاد

والحلول والفناء.

(1) تلبيس إبليس ، ص 199.

(2) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 92.

(3) د. الشافعي، فصول في التصوف، ص 141 - 142.

7- ظهور المؤلفات الشاملة التي تدون تاريخ التصوف ورجاله ونظرياته.

8- ظهور بعض الفرق والمذاهب الصوفية السنية والفلسفية وقد ذكرها الهجويري، وحصرها في اثنتي عشرة فرقة، يقول الهجويري: "الصوفية اثنتا عشرة فرقة، اثنتان منها مردودتان، وعشر مقبولة، ولكل صنف منهم معاملة طيبة، وطريق محمودة في المجاهدات، وأدب لطيف في المشاهدات، ومهما كانوا مختلفين في المعاملات والمجاهدات والمشاهدات والرياضات، فإنهم موافقون ومتفقون في أصول وفروع الشرع والتوحيد"⁽¹⁾، وهذه الفرق هي⁽²⁾:

م	الفرقة أو المذهب	المؤسس	النظرية
	المحاسبية	الحارث المحاسبي	الكلام في حقيقة الرضا
	القصارية	حمدون القصار	إظهار ونشر الملامة
	الطيفورية	أبو يزيد البسطامي	الكلام في الغلبة والسكر
	الجنيدية	أبو القاسم الجنيد	الكلام في الصحو
	النورية	أبو الحسين النوري	تفضيل التصوف على الفقر
	السهلية	سهل التستري	الكلام في الاجتهاد ومجاهدة النفس والرياضة
	الحكيمية	الحكيم الترمذي	الكلام في الولاية

⁽¹⁾ كشف المحجوب، 2/ 403.

⁽²⁾ انظر هذه الفرق بالتفصيل في كشف المحجوب، 2/ 404 - 508.

الخرازية	أبو سعيد الخراز	الكلام في الفناء والبقاء
الخيفية	محمد بن خفيف	الكلام في الغيبة والحضور
السيارية	أبو العباس السيارى	الكلام في الجمع والتفرقة
الحولية	- أبو حلمان الدمشقي - فارس	الكلام في الروح

* وفي هذا الدور ظهر اتجاهان مختلفان للتصوف: الأول - التصوف السني، الثاني - التصوف الفلسفي.

أما الاتجاه الأول - وهو التصوف السني، فهو التصوف القائم على متابعة القرآن والسنة والاستمداد منهما والوقوف عند حدودهما، وضبط السلوك والخواطر بميزانهما⁽¹⁾.

ولهذا الاتجاه سمات وخصائص، أهمها⁽²⁾:

1- أن المعرفة أصبحت غاية وهدفا يسعى إليه الصوفي، وأصبحت الطريقة الصوفية - بما فيها من مجاهدة ورياضة نفس - وسيلة لتحصيل المعرفة بالحقائق.

2- تنظيم الطريق الصوفي، والاهتمام بالتجربة الصوفية، وجعلها المحور الذي تدور حوله حياة الصوفي.

(1) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 95.

(2) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 93، د. التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 95، 108، 135.

3- التأكيد على قياس التجربة الصوفية بمقياس الكتاب والسنة، فالتصوف في هذا الدور كان قائما على الكتاب والسنة؛ ولذا سماه أحد الباحثين التصوف السني، تمييزا له عن نوع آخر من التصوف يسمى بالتصوف الفلسفي⁽¹⁾.

4- أصبح التصوف نظاما كاملا في ناحيتيه النظرية والعملية، ولكن الصوفية لم يكونوا فلاسفة، ولم يعنوا إلا قليلا بالمشكلات الميتافيزيقية⁽²⁾.

5- ظهور مدارس صوفية كثيرة، مثل مدرسة بغداد، ومؤسسها الحارث المحاسبي (ت: 243هـ)، ومدرسة مصر والشام، ومؤسسها ذو النون المصري (ت: 245هـ)، ومدرسة نيسابور، ومؤسسها حمدون القصار (ت: 271هـ)، وهذه المدارس تتلاقى عند المعالم العامة في الطريق الصوفي، وتختلف اختلافا قليلا في اتجاهات وتفاصيل مذاهبها.

وقد كانت هذه المدارس مركزا يتلقى السالكون فيها آداب التصوف علما وعملا، وأصبحت نواة لظهور ما يسمى بالطرق الصوفية فيما بعد⁽³⁾.

خصائص مدارس هذه المرحلة:

أولا- مدرسة بغداد:

يرجع الفضل في تأسيس هذه المدرسة إلى الحارث المحاسبي، وقد انتمى إليها مشايخ كبار، مثل: الجنيد، والنوري، والسري السقطي، وقد اعتنى مشايخ هذه المدرسة وأعلامها بدراسة المسائل الآتية⁽¹⁾:

(1) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 95.

(2) في التصوف الإسلامي، ص 21.

(3) د. التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 18.

1- التوحيد بمعناه الصوفي والكلامي، وما يتصل به من مسائل المعرفة بالله والمحبة الإلهية والفناء في الله والبقاء به.

2- النفس وآفاتهما، والأحوال والمقامات الصوفية، كالوجد والقرب والغيبة.

ثانياً - مدرسة مصر والشام:

ظهرت هذه المدرسة في القرن الثالث الهجري، وأشهر من نبغ فيها أبو سليمان الداراني (ت: 215هـ)، وذو النون المصري (ت: 245هـ)، وقد طغت شهرة ذي النون بصورة أكبر على تلك المدرسة، وقد عدّه الجامي رأس طائفة الصوفية، فقد كان إمام وقته ووحيد عصره، وجميع المشايخ ينسبون إليه⁽²⁾، بل إن نيكلسون يصرح بأنه أحق رجال الصوفية على الإطلاق بأن يطلق عليه اسم واضع أسس التصوف⁽³⁾.

وهذه المنزلة تظهر فيما يلي⁽⁴⁾:

- أنه أول من عرف التوحيد بالمعنى الصوفي.
- أنه أول من تكلم في الأحوال والمقامات.
- أنه أول من تكلم في المعرفة على أساس علمي منظم، ففصل القول في المعرفة وأنواعها ودرجاتها وطرق الوصول إليها.

(¹) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 94-95، د. التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 17.

(²) نفحات الأنس، ص 72.

(³) في التصوف الإسلامي، ص 6.

(⁴) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 98-99، د. التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 102، نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص 8.

- أنه أول من اعتبر المعرفة بالله الغاية القصوى من الطريق الصوفي.
- أول من وضع تعريفات للوجد والسماع.
- * يضاف إلى ذلك أنه أول من عبر عن الإشارة بالعبارة، وفتح الكلام في طريق التصوف⁽¹⁾.
- هذه الآراء والإسهامات العظيمة لذي النون رأى فيها نيكلسون ما يكفي للدلالة على أن ذا النون المصري كان له أكبر الأثر في تشكيل الفكرة الصوفية⁽²⁾، وهو محق في هذا.
- ومن خصائص هذه المدرسة:
- الاهتمام بنظرية المعرفة.
- ظهور فكرة الجوع وتطورها⁽³⁾؛ ولذا سمي صوفية الشام بالجوعية⁽⁴⁾.

ثالثاً - مدرسة نيسابور:

ظهر التصوف بوجه جديد في المدرسة النيسابورية، وذلك من خلال ظهور فرقة الملامتية على يد حمدون القصار الذي اهتم بالحديث عن الملامة، ومن ميزات هذه الفرقة أو المدرسة⁽⁵⁾:

(1) نفحات الأنس، ص 72.

(2) في التصوف الإسلامي، ص 8.

(3) د. النشار، نشأة الفكر، 3/ 3.6، 310.

(4) الطوسي، اللمع، ص 46.

(5) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 96-98، د. النشار، نشأة الفكر، 3/ 404.

- 1- إقامة التصوف على أساسين رئيسيين، هما: الملامة والفتوة.
- 2- العناية بالجانب السلبي للمعاني الصوفية، فالملامتي لا يتحدث عن المدح والثناء، بقدر ما يتحدث عن ذم الأفعال واللوم عليها، ورؤية التقصير فيها.

3- النظر إلى العالم باعتباره شرا لا خير فيه، وهي نظرة تشاؤمية.

موقف صوفية هذه المرحلة من الكتاب والسنة:

أشرت فيما سبق إلى أن من ميزات هذه المرحلة أن أصحابها كانوا يزنون ما يعرض لهم من خطرات وأفكار وأحوال على الكتاب والسنة، وهذا ما صرح به المستشرق نيكلسون حينما ذكر أن صوفية هذه المرحلة جعلوا همهم التوفيق بين التصوف وتعاليم الإسلام، وقد اتخذوا القرآن والسنة ميزانا لجميع ما يخوضون فيه من بحوث نظرية وما يحسونه من حالات وجدانية⁽¹⁾. ويصرح في موضع آخر بأنهم بذلوا ما وسعهم من جهد للتوفيق بين تصوفهم وبين القرآن والسنة اللذين اتخذوهما أساسا لجميع أقوالهم وأفعالهم⁽²⁾.

وفيما يلي طائفة من أقوالهم تؤكد هذه الميزة:

- قول أبو سليمان الداراني (ت: 215هـ): ربما يقع في قلبي النكته من نكت القوم أياما، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين: الكتاب، والسنة، وقال أبو سليمان أيضا: أفضل الأعمال: خلاف هوى النفس.

(¹) في التصوف الإسلامي، ص 26.

(²) في التصوف الإسلامي، ص 27.

- قول أبي حفص الحداد (حوالي 260هـ): "من لم يزن أقواله وأفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة ولم يتهم خاطره، فلا تعدّه في ديوان الرجال".

- قول سهل التستري (ت: 283هـ): "كل وجد⁽¹⁾ لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل. وهو منسوب لأبي عمر بن نجيد.

- قول أبي الحسين النوري (ت: 295هـ) لبعض أصحابه: "من رأيته يدعي مع الله عز وجل حالة تخرجه عن حد علم الشرع فلا تقربنه، ومن رأيته يدعي حالة لا يدل عليها دليل ولا يشهد لها حفظ ظاهر فاتهمه على دينه".

- قول الجنيد (ت: 297هـ): مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة. وقوله أيضا: علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله ﷺ. وقوله: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن، ويكتب الحديث، لا يصلح له أن يتكلم في علمنا، أو قال : لا يُقتدى به. وقوله: "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول ﷺ".

- قول أبي عثمان النيسابوري (ت: 298هـ) : من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلاً، نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه قولاً وفعلاً، نطق بالبدعة.

- قول أبي بكر الطمستاني (ت: 340هـ): "الطريق واضح، والكتاب والسنة قائم بين أظهرنا وفضل الصحابة معلوم؛ لسبقهم إلى الهجرة،

(1) الوجد هو ما صادف القلب من فزع، أو غم، أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف حالة بين العبد وبين الله عز وجل. انظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 82.

ولصحبته؛ فمن صحب منا الكتاب والسنة وتغرب عن نفسه والخلق، وهاجر بقلبه إلى الله، فهو الصادق المصيب".

- قول أبي طالب المكي (ت: 386هـ): "والواجب معرفة تفصيلها (أي: الخطرات والمواجيد)، ونفي ما لم يشهد له الكتاب والسنة منها؛ إذ في المواجيد ضلال وغرور، وفي المشاهدات باطل وزور".

فهذه الأقوال السابقة كلها يُجمع قائلوها على أمر واحد، ويؤكدون عليه، وهو ضرورة الالتزام والاعتصام بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ فيما يعرض للإنسان من خطرات وأفكار ومواجيد.

وهذا الأقوال قد ذكرها خصوم الصوفية ومخالفوهم عنهم أيضا، فالإمام ابن الجوزي (ت: 597هـ) المعروف بنقده الحاد للصوفية قد نقل ذلك، حيث يقول: "وقد كان أوائل الصوفية يقرون بأن التعويل على الكتاب والسنة، وإنما لبس الشيطان عليهم لقلّة علمهم"⁽¹⁾، ثم ذكر طائفة من أقوالهم في هذا الصدد⁽²⁾، وهذا ما ذكره ابن تيمية (ت: 728هـ) كذلك عند حديثه عن اتفاق الأولياء على ضرورة الاعتصام بالكتاب والسنة، حيث يقول: "وهذا كثير في كلام المشايخ"⁽³⁾، ثم ذكر مشايخ الصوفية، أمثال: الداراني والجنيد، وغيرهما⁽⁴⁾.

(1) تلبس إبليس، ص 207.

(2) السابق، ص 207 - 208.

(3) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص 74.

(4) السابق والصفحة.

الاتجاه الثاني - التصوف الفلسفي: ويقصد به ذلك التصوف الذي يمزج أصحابه أذواقهم الصوفية بأنظارتهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة⁽¹⁾، فهو تصوف يتناول أفكارا أو موضوعات تشبه التصوف الهندي أو المسيحي أو تصوف الأفلاطونية المحدثة، وقد وجد هذا النوع لدى المسلمين بسبب أن بعض الصوفية قد أتحت لهم فرصة الاتصال أو التعرف على أنواع أجنبية من التصوف⁽²⁾، فمزجوا تصوفهم بهذه الفلسفات الأجنبية، وقدموا نظريات عميقة في النفس والأخلاق والمعرفة والوجود⁽³⁾، ولكن هذا المزج لا ينفي أصالة تصوفهم؛ لأنهم تمثلوا هذا الثقافات، وحافظوا في الوقت نفسه على استقلاليتهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين⁽⁴⁾.

هذا النوع من التصوف كانت له بوادر في القرنين الثالث والرابع الهجريين، فقد ظهر بعض الصوفية الذين مزجوا تصوفهم ببعض المنازع الميتافيزيقية الفلسفية، لكنها كانت في صورة بسيطة، ولم تظهر بعد ذلك ظهورا قويا إلا عند متفلسفة الصوفية في القرن السادس الهجري⁽⁵⁾. وقد حصر بعض الباحثين موضوعات هذا النوع فيما يلي⁽⁶⁾:

(1) د. التفقازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 185.

(2) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 95، د. النشار، نشأة الفكر، 3 / 44.

(3) د. التفقازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 18.

(4) السابق، ص 187.

(5) السابق، ص 99، 140، 145.

(6) السابق، ص 189.

1- المجاهدات والمواجيد. 2- الكشف.

3- التصرف في الأكوان. 4- صدور الشطحات.

وقد أدى وجود هذا النوع من التصوف إلى النظر إلى التصوف على أنه ليس إلا أثرا من آثار التصوف الأجنبي؛ ولذا وُصِفَ بأنه بدعة أو رهبانية⁽¹⁾.

ومن أعلام هذا التصوف:

1- أبو يزيد البسطامي (ت: 261هـ) صاحب فكرة الفناء، وكان أول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفي الدقيق⁽²⁾ الذي يقترب من القول بالاتحاد، كما ظهرت على يديه الشطحات⁽³⁾.

2- الحسين بن منصور الحلاج (ت: 309هـ) وظهر فكرة الاتحاد والحلول.

3- محيي الدين ابن عربي (ت: 638هـ) صاحب نظرية وحدة الوجود.

4- عبد الحق بن سبعين (ت: 669هـ) صاحب مذهب الوحدة المطلقة⁽⁴⁾.

الدور الثالث - ظهور الطرق الصوفية (ق 6هـ):

كان بعض شيوخ الصوفية في القرنين الثالث والرابع الهجريين يجمعون حولهم المريدين من أجل تربيتهم، فتكونت لأول مرة طرق صوفية في صورة

(1) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 96.

(2) نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص 22- 23.

(3) د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص 312.

(4) د. التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 205.

بسيطة، كانت بمثابة التمهيد لظهور الطرق المنظمة في القرن السادس الهجري، ففي هذا القرن ظهر صوفية كبار كونوا لأنفسهم طرقاً لتربية المريدين، منهم: الرفاعي، الجيلاني، الشاذلي وغيرهم⁽¹⁾، وأصبحت لفظة "طريقة" تطلق في هذا القرن على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين، ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والربط، أو يجتمعون اجتماعات دورية في مناسبات معينة، ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام⁽²⁾.

لقد انتقل الصوفية في تلك الفترة من مجموعات تبحث عن حياة التقى والإخلاص إلى مجموعات المريدين المنظمين الذين ينسب أفرادها أنفسهم إلى من أعطاهم العهد وإلى شيخه الأكبر، ما داموا على استعداد أن يتبعوا طريقته، ويدخل المريد الطريقة مع أخذ العهد أو عقد يمين الولاء للشيخ⁽³⁾. وتبدأ هذه المرحلة بعبد القادر الجيلاني صاحب أول طريقة منظمة مستمرة حتى اليوم، وقد قاد الحركة الصوفية في بغداد، وامتدت آثاره إلى إفريقيا وتركيا وشرق آسيا⁽⁴⁾.

ومن أشهر الطرق الصوفية⁽⁵⁾:

1- الطريقة القادرية، ومؤسسها عبد القادر الجيلاني (ت: 561هـ).

⁽¹⁾ د. التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 18.

⁽²⁾ د. التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 235 - 236.

⁽³⁾ د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 179 - 180.

⁽⁴⁾ د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 172 - 173.

⁽⁵⁾ د. التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 236 وما بعدها.

- 2- الطريقة اليسوية، ومؤسسها أحمد اليسوي (ت: 562هـ).
- 3- الطريقة الرفاعية، ومؤسسها السيد أحمد الرفاعي (ت: 578هـ).
- 4- الطريقة الكبراوية، ومؤسسها نجم الدين كبرى (ت: 618هـ).
- 5- الطريقة الششتية، ومؤسسها معين الدين حسن ششتي (ت: 623هـ).

- 6- الطريقة السهروردية، ومؤسسها الحقيقي أبو حفص السهروردي (ت: 632هـ).

- 7- الطريقة الشاذلية، ومؤسسها أبو الحسن الشاذلي (ت: 686هـ).
 - 8- الطريقة الأحمدية، ومؤسسها السيد أحمد البدوي (ت: 675هـ).
 - 9- الطريقة البرهامية، ومؤسسها إبراهيم الدسوقي (ت: 676هـ).
 - 10- الطريقة البكتاشية، ومؤسسها حاج بكتاش (ت: 738هـ).
 - 11- الطريقة النقشبندية، ومؤسسها بهاء نقشبند (ت: 791هـ).
- هذه الطرق قد ظهرت فيها نظم معقدة، توسعت في معاني ما أخذته على الأصل، وزادت الجديد من عندها، وفي كثير من الحالات تغيرت فيها روح الأصل تحت تأثير عوامل محلية أو تيارات سياسية، أما نظام الزهد الذي تفرضه كل طريقة على أصحابها فمختلف باختلاف الطرق؛ إذ لكل طريقة قواعدها الخاصة بها، ولكنها جميعا متفقة في النقاط الآتية⁽¹⁾:

- 1- الاحتفال بدخول المريد في الطريق بطقوس دقيقة مرسومة.
- 2- التزيي بزى خاص.

(¹) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 64- 65.

3- اجتياز المريد مرحلة شاقة في الخلوة والصلاة والصوم، وغير ذلك من الرياضات.

4- الإكثار من الذكر مع الاستعانة بالموسيقى والحركات البدنية المختلفة التي تساعد على الوجد وال جذب.

5- الاعتقاد في القوى الروحية الخارقة للعادة التي يمنحها الله للمريدين وأصحاب الوجد.

6- احترام المرشد أو شيخ الطريقة إلى درجة تقرب من التقديس.

الدور الرابع - مرحلة الفتور والتدهور:

أصاب التصوف في هذا الدور شيء من التدهور، فاتجه أصحابه إلى الشروح والتلخيصات لكتب المتقدمين، كما اهتم أصحابه من الناحية العملية بضروب من الطقوس والشكليات أبعدتهم في كثير من الأحيان عن جوهر دعوتهم⁽¹⁾.

وفي تلك الفترة ظهرت بعض المآخذ على أصحاب الطرق الصوفية المحدثين، ومنها أنهم أساءوا إلى التصوف بأن جعلوا حوله سياجا من الرسوم الآلية، وعظموا من شأن الشعوذة بقدر ما أهملوا من أمر المعرفة، وقرنوا أخص أسرار الطرق من الجذب ونحوه بأساليب العريضة والسكر⁽²⁾.

(1) د. التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 20، د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 189.

(2) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 65.

لقد انصرف أتباع الطرق إلى الشكليات والرسوم، وابتعدوا عن العناية
بجوهر التصوف ذاته، وسيطرت على أصحابها الأوهام والمبالغة في التحدث
بمناقب الأولياء وكراماتهم⁽¹⁾.

(¹) د. التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 246.

الفصل الثالث

أصول التصوف وأركانه وحكمه

أولاً- أصول التصوف وأركانه:

حرص أوائل الصوفية وشيوخهم على بيان الأصول والأركان التي يُبنى عليها التصوف، والتي يجب أن يتبعها كل من سلك طريقة القوم، وانضم إليها، وقد حددها العالم الصوفي الكبير أبو نصر السراج الطوسي (ت: 378هـ) في ثلاثة أصول، حيث يقول: كل من ترسم برسوم هذه العصابة [أي: الصوفية]، أو أشار إلى نفسه بأن له قدماً في هذه القصة، أو توهم أنه متمسك ببعض آداب هذه الطائفة، ولم يحكم أساسه على ثلاثة أشياء، فهو مخدوع، ولو مشى في الهواء ونطق بالحكمة، أو وقع له قبول عند الخاصة والعامة⁽¹⁾. وهذه الأصول هي⁽²⁾:

- (1) اجتناب جميع المحارم، كبيرها وصغيرها.
 - (2) أداء جميع الفرائض، عسيرها ويسيرها.
 - (3) ترك الدنيا، قليلها وكثيرها، إلا ما لابد للمؤمن منها.
- وكل من ادعى حالاً من أحوال أهل الخصوص، أو توهم أنه سلك منزلاً من منازل أهل الصفوة، ولم يبين أساسه على هذه الأصول الثلاثة، فإنه إلى الغلط أقرب منه إلى الإصابة في جميع ما يشير إليه أو يدعيه أو يتزعم برسمه⁽³⁾.

(1) اللمع في التصوف، ص 516، السلمي، أصول الملامتية، ص 176.

(2) اللمع في التصوف، ص 516، وانظر: السلمي، أصول الملامتية، ص 176.

(3) اللمع في التصوف، ص 517.

وقد نبه الطوسي على ضرورة معرفة هذه الأصول للتمييز بين أهل الصحة والمنتسبين إليهم، حيث يقول: "وينبغي للعاقل في عصرنا هذا أن يعرف شيئاً من أصول هذه العصابة وقصودهم وطريقة أهل الصحة والفضل منهم، حتى يميز بينهم وبين المتشبهين بهم والمتلبسين بلبسهم، والمتسمين باسمهم، حتى لا يغلط ولا يأتّم"⁽¹⁾، وذلك لأنه في زمنه قد كثُر المتشبهون بأهل التصوف، والمشيرون إلى علومهم، والمجيبون عنها وعن مسائلها⁽²⁾، وهذا ما أشار إليه القشيري (ت: 465هـ) أيضاً، حيث يقول: "أما المحققون من هذه الطائفة فقد انقرض أكثرهم، ولم يبق منهم إلا أثرهم"⁽³⁾.

وإذا فتشنا في كتب الصوفية وجدناهم قد وضعوا أصولاً أخرى يبنى عليها التصوف، غير أنها يمكن أن تجمع في الأصول السابقة، ومن ذلك:

* قول رويم: التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار إلى الله، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار⁽⁴⁾.

* قول أبي الحسن الفارسي: أركان التصوف عشرة⁽⁵⁾:

- | | |
|------------------------|-------------------------|
| الأول - تجريد التوحيد. | الثاني - فهم السماع. |
| الثالث - حسن العشرة. | الرابع - إيثار الإيثار. |
| الخامس - ترك الاختيار. | السادس - سرعة الوجد. |

⁽¹⁾ اللمع في التصوف، ص 18.

⁽²⁾ اللمع في التصوف، ص 19.

⁽³⁾ القشيري، الرسالة القشيرية، ص 19.

⁽⁴⁾ القشيري، الرسالة القشيرية، ص 466، السهروردي، عوارف المعارف، 1/ 138.

⁽⁵⁾ الكلاباذي، التعرف، ص 61.

السابع- الكشف عن الخواطر. الثامن- كثرة الأسفار.

التاسع- ترك الاكتساب. العاشر- تحريم الادخار.

* قول الجنيد: التصوف مبني على ثمان خصال: السخاء، والرضا، والصبر، والإشارة، والغربة، ولبس الصوف، والسياسة، والفقر⁽¹⁾.

وقد ذهب الهجويري إلى أن بناء التصوف على هذه الخصال الثمانية إنما هو اقتداء بثمانية أنبياء، فالسقاء اقتداء إبراهيم عليه السلام، والرضا اقتداء بإسحاق عليه السلام، والصبر اقتداء بأيوب عليه السلام، والإشارة اقتداء بذكرى عليه السلام، والغربة اقتداء بيحيى عليه السلام، ولبس الصوف اقتداء بموسى عليه السلام، والسياسة اقتداء بعيسى عليه السلام، والفقر اقتداء بمحمد ﷺ⁽²⁾.

ثانيا- منازل الطريق ومقاماته عند الصوفية:

اتفق الصوفية على أن الطريق الصوفي يتضمن مراحل رئيسة أو درجات أساسية، تشكل كل مرحلة موقفا خاصا في السير إلى الهدف المنشود، وتشبه هذه المراحل المحطات المقامة لراحة المسافرين⁽³⁾؛ ولذا أطلقوا عليها اسم "مقام"، أي المنزلة الروحية التي يقوم بها السالك أو يقيمه الله تعالى فيها حتى ينتقل إلى المنزلة التي تليها⁽⁴⁾.

(1) الهجويري، كشف المحجوب، 1/ 235.

(2) الهجويري، كشف المحجوب، 1/ 235.

(3) د. محمد كمال جعفر، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، ص 91.

(4) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 134.

ويختلف عدد المقامات وترتيبها من صوفي لآخر، فلا نكاد نجد اتفاقاً بينهم في عددها أو ترتيبها، يقول الإمام الهروي (ت: 481هـ): "واعلم أن السائرين في هذه المقامات على اختلاف مقطع، لا يجمعهم ترتيب قاطع، ولا يقفهم منتهى جامع"⁽¹⁾، وهذا ما أشار إليه ابن القيم أيضاً بقوله: "ولأرباب السلوك اختلاف كثير في عدد المقامات وترتيبها"⁽²⁾، فالطوسي مثلاً قد حددها في سبع مقامات⁽³⁾، بينما جعلها الهروي مائة مقام⁽⁴⁾، وجعلها الكتاني ألف مقام⁽⁵⁾. هذا فيما يتعلق بالعدد، وأما ما يتعلق بالترتيب، فنجد "الطوسي" يبدأ بذكر التوبة⁽⁶⁾ ثم يثني بذكر الورع ويختمها بالحديث عن الرضا، حيث يقول: "والرضا آخر المقامات"⁽⁷⁾، بينما استهلها "الهروي" باليقظة وختمها بالتوحيد⁽⁸⁾.

(1) منازل السائرين، ص 6.

(2) مدارج السالكين، 1 / 135.

(3) انظر: اللمع، ص 65.

(4) منازل السائرين، ص 5.

(5) السابق والصفحة.

(6) وقد وافقه القشيري، حيث يذكر أن التوبة أول مقام من مقامات الطالبين. انظر: الرسالة القشيرية، ص 178.

(7) انظر: اللمع، ص 81. وقد ذكر القشيري أن الصوفية اختلفوا في الرضا، فالعراقيون يجعلون الرضا من الأحوال، بينما يجعله الخراسانيون من المقامات. انظر: الرسالة القشيرية، ص 338.

(8) انظر: منازل السائرين.

وهذا الاختلاف فيما بينهم في عدد المقامات وترتيبها يمكن تفسيره وتعليله بأن التصوف عبارة عن تجربة شخصية فردية تختلف من صوفي لآخر؛ ولذا يستحيل وجود اتفاق على عدد محدد أو ترتيب معين، يقول ابن القيم مبينا سبب اختلافهم في العدد والترتيب: "ولأرباب السلوك اختلاف كثير في عدد المقامات وترتيبها، كلّ يصف منازل سيره وحال سلوكه"⁽¹⁾.

ثم يبين ابن القيم أن ترتيب المنازل والمقامات على نحو واحد ملزم لجميع السالكين إنما هو تحكم محض، وهو ما لم يفعله المتقدمون من الصوفية الذين هم أفضل طبقة بينهم، يقول ابن القيم: "على أن الترتيب الذي يشير إليه كل مرتب للمنازل لا يخلو عن تحكم ودعوى من غير مطابقة، فإن العبد إذا التزم عقد الإسلام ودخل فيه كله، فقد التزم لوازمه الظاهرة والباطنة ومقاماته وأحواله، وله في كل عقد من عقوده وواجب من واجباته أحوال ومقامات، لا يكون موفيا لذلك العقد والواجب إلا بها، وكلما وفى واجبا، أشرف على واجب آخر بعده، وكلما قطع منزلة استقبل أخرى، وقد يعرض له أعلى المقامات والأحوال في أول بداية سيره، فينفتح عليه من حال المحبة والرضا والأنس والطمأنينة ما لم يحصل بعد لسالك في نهايته، ويحتاج هذا السالك في نهايته إلى أمور من البصيرة والتوبة والمحاسبة أعظم من حاجة صاحب البداية إليها، فليس في ذلك ترتيب كلى لازم للسلوك"⁽²⁾.

(¹) مدارج السالكين، 1/ 135.

(²) السابق، 1/ 138.

ثم يؤكد أن الأولى الكلام في هذه المقامات على طريقة المتقدمين من أئمة القوم كلاما مطلقا في كل مقام مقام، ببيان حقيقته، وموجبه، وآفته المانعة من حصوله، والقاطع عنه، وذكر عامه وخاصه، فكلام أئمة الطريق هو على هذا المنهاج،...، فإنهم تكلموا على أعمال القلوب وعلى الأحوال كلاما مفصلا جامعا مبينا مطلقا من غير ترتيب، ولا حصر للمقامات بعدد معلوم، فإنهم كانوا أجل من هذا، وهمهم أعلى وأشرف، إنما هم حائثون على اقتباس الحكمة والمعرفة وطهارة القلوب وزكاة النفوس وتصحيح المعاملة؛ ولهذا كلامهم قليل فيه البركة، وكلام المتأخرين كثير طويل قليل البركة⁽¹⁾.

وقد قسم الصوفيُّ السائرين إلى الله في القيام بهذه المقامات إلى ثلاثة أقسام: عامة، خاصة (سالك)، خاصة الخواص (محقق)، يقول الإمام الهروي: "وإني مفصل لك درجات كل مقام منها؛ لتعرف درجة العامة منه، ثم درجة السالك، ثم درجة المحقق"⁽²⁾.

وقد انتقد ابن القيم هذا التقسيم، وأكد أن السالكين كل مقام من هذه المقامات نوعان: أبرار، ومقربون، فالأبرار في أذْياله، والمقربون في ذروة سنامهم، وهكذا مراتب الإيمان جميعها، وكل من النوعين لا يحصي تفاوتهم وتفاضل درجاتهم إلا الله، وتقسيمهم ثلاثة أقسام عام، وخاص، وخاص خاص، إنما نشأ من جعل الفناء غاية الطريق وعلم القوم الذي شَمروا إليه⁽³⁾.

ثالثا - حكم التصوف والصوفية:

(1) مدارج السالكين، 1/ 138 - 139.

(2) منازل السائرين، ص 9.

(3) مدارج السالكين، 1/ 137 - 138.

يذكر الطوسي أن الناس قد اختلفوا في مذهب التصوف، فمنهم من يغلو في تفضيله ورفعه فوق مرتبته، ومنهم من يخرجهم عن حد المعقول والتحصيل، ومنهم من يرى أن ذلك ضرب من اللهو واللعب وقلة المبالاة، ومنهم من ينسب ذلك إلى التقوى والتقشف ولبس الصوف، ومنهم من ينسبهم إلى الزندقة والضلالة⁽¹⁾.

وقد قسمهم ابن تيمية إلى طائفتين⁽²⁾:

الطائفة الأولى - وهم طائفة من أهل الفقه والكلام، ذمت الصوفية والتصوف، وقالوا: إنهم مبتدعون، خارجون عن السنة.
الطائفة الثانية - غلت فيهم، وادعوا أنهم أفضل الخلق، وأكملهم بعد الأنبياء.

وهذه الطائفة يمثلها الصوفية أنفسهم، وفي هذا السياق يقول الطوسي: "هذه العصابة، أعني الصوفية، هم أمناء الله جل وعز في أرضه، وخزنة أسرارهِ وعلمهِ، وصفوته من خلقهِ، فهم عباده المخلصون، وأوليائهُ المتقون، وأحبائهُ الصادقون الصالحون"⁽³⁾، ويقول القشيري: "فقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائهِ، وفضلهم على كافة من عباده، بعد رسلهِ وأنبيائهِ، صلوات الله وسلامهُ عليهم، وجعل قلوبهم معادن أسرارهِ، واختصهم من بين الأمة بطوالع أنوارهِ، فهم الغياث للخلق، والدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق، صفاهم من كدورات البشرية، ورقاهم إلى محال المشاهدات بما تجلّى لهم من حقائق

(1) اللمع، ص 21.

(2) الصوفية والفقراء، ص 33.

(3) اللمع، ص 19.

الأحدية، ووقفهم للقيام بآداب العبودية"⁽¹⁾. ويقول الغزالي: "إني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق"⁽²⁾.

ويرى ابن تيمية أن كلتا الطائفتين قد جانبت الصواب في رأيها، حيث يقول: "وكلا طرفي هذه الأمور ذميم"⁽³⁾.

ثم يبين الصواب في ذلك، فيؤكد أنهم مجتهدون في طاعة الله، كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب، أو لا يتوب، ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه، عاص لربه، وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة؛ ولكن عند المحققين من أهل التصوف ليسوا منهم⁽⁴⁾.

رابعاً - مصطلحات الصوفية:

يذكر القشيري أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها فيما بينهم انفردوا بها عن سواهم، اتفقوا عليها؛ لأغراض لهم فيها من: تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم، بإطلاقها⁽⁵⁾.

(¹) الرسالة القشيرية، ص 18.

(²) المنقذ من الضلال، ص 49.

(³) الصوفية والفقراء، ص 33.

(⁴) الصوفية والفقراء، ص 33.

(⁵) الرسالة القشيرية، ص 130.

ثم يؤكد أن الصوفية يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب؛ غير أنهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم⁽¹⁾.

وهذا المعنى قد نقله الكلاباذي، يقول: "قال بعض المتكلمين لأبي العباس بن عطاء: ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتقتم ألفاظا أغرستم بها على السامعين وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلب للتنويه أو ستر لعوار المذهب؟! فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه لعزته علينا كيلا يشربها غير طائفتنا"⁽²⁾.

ولذا اهتم شيوخ الصوفية الأوائل بشرح كثير من المصطلحات في مؤلفاتهم كي يبينوا المراد منها.

ومن هذه المصطلحات والألفاظ⁽³⁾:

1- الوجد: وهو ما صادف القلب من فزع أو غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة أو كشف حالة بين العبد الله عز وجل.
قالوا: وهو سمع القلوب وبصرها، وقال بعضهم: الوجد بشارات الحق بالترقي إلى مقامات مشاهداته.

2- الفرق والجمع:

(1) السابق والصفحة.

(2) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 60.

(3) تعريفات المصطلحات نقلتها عن الرسالة القشيرية، والتعرف لمذهب أهل التصوف.

الفرق: ما نسب إليك، وتوضيحه: أن ما يكون كسبا للعبد، من إقامة العبودية، وما يليق بأحوال البشرية، فهو فرق.

والجمع: ما سلب عنك، وبيانه: أن ما يكون من قبل الحق، من إبداء معان، وإسداء لطف وإحسان فهو: جمع.

فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع، ولا بد للعبد من الجمع والفرق، فإن من لا تفرقة له لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة له.

وهذان المصطلحان يجريان كثيرا في كلام الصوفية.

3- الحرية:

الحرية: هي ألا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات، وعلامة صحته: سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء، فيتساوى عنده أخطار الأعراض. وهذا مقصد القوم من الحرية.

فحقيقة الحرية تكمن في كمال العبودية؛ فإذا صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رق الأغيار حريته. فأما من توهم أن العبد يسلم له أن يخلع وقتا عذار العبودية، ويحيد بلحظه عن حد الأمر والنهي وهو مميز في دار التكليف، فذلك انسلاخ من الدين. قال الله سبحانه لنبيه صلى الله عليه وسلم: "واعبد ربك حتى يأتيتك اليقين" يعني: الأجل، وعليه أجمع المفسرون.

4- الفتوة:

- أورد القشيري عدة معان للفتوة، منها:
- أن يكون العبد ساعياً أبداً في أمر غيره.
 - الصفح عن عثرات الإخوان.
 - أن لا ترى لنفسك فضلاً عن غيرك.

- حسن الخلق.
- كفّ الأذى، وبذل الندى.
- اتباع السنّة.
- إظهار النعمة، وإسرار المحنة.

الفصل الرابع

مصادر التصوف في الإسلام

اختلف الباحثون حول المصدر الذي أخذ عنه صوفية المسلمين علمهم ووضعوه وأسسوه، فهناك من يرى أن مصدره إسلامي صرف، فهو إسلامي في أصله وعوامل تطوره وكافة ظواهره، وهناك من يرى أن مصدره أجنبي، فهو من العلوم الوافدة على البيئة الإسلامية⁽¹⁾.

وقد عبر بعض الباحثين الغربيين المهتمين بدراسة التصوف الإسلامي عن صعوبة تحديد مصادر التصوف في الإسلام بقوله: "أما دراسة مصادر التصوف، فإن الشقة بيننا وبين استكمالها ما زالت بعيدة"⁽²⁾.

الرأي الأول - التصوف مصدره إسلامي صرف:

هذا الرأي يمثل الصوفية أنفسهم، فقد أكد شيوخ الصوفية ومحققوهم أن علمهم مبني على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ⁽³⁾.

وهذا الرأي قد مال إليه المستشرق ماسينيون⁽⁴⁾، حيث يقول: "قال الحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة

(1) د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 71، 74.

(2) ماسينيون، الإسلام والتصوف، ص 27.

(3) د. محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، ص 35، د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 71 - 72.

(4) انظر: د. أبو العلا عفيفي، مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي، ص ي، ود. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 73.

القرآن والحديث، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث وما حل بالأفراد من نوازل"⁽¹⁾.

وقد أكد ماسينيون رأيه بدراسة مصطلحات الصوفية، والتأكيد على أنها مستمدة ومأخوذة من المصادر الآتية⁽²⁾:

1- القرآن الكريم، وهو أهمها.

2- العلوم العربية والإسلامية، كالحديث والفقه والنحو.

3- مصطلحات المتكلمين الأوائل.

4- اللغة العلمية التي تكونت في الشرق.

وإذا كان ماسينيون يرى أن التصوف عند المسلمين مصدره إسلامي، فإنه لا ينكر أن يكون هناك تأثير ببعض الثقافات الأخرى التي أسهمت في تطور بعض نظرياته، حيث يقول: "على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة، فما لا يخلو من فائدة أن نتعرف على المحسنات الأجنبية التي أدخلت عليه، ونمت في كنفه"⁽³⁾.

الرأي الثاني - التصوف مصدره أجنبي خالص:

يرى أصحاب هذا الرأي أن التصوف عند المسلمين قد أُخذَ عن مصادر أجنبية، وتأثر في نشأته وتطوره بالمؤثرات والثقافات الأجنبية، مثل: الهندية، والفارسية، والنصرانية، واليهودية، واليونانية.

(1) ماسينيون، الإسلام والتصوف، ص 28.

(2) انظر: د. أبو العلا عفيفي، مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي، ص ي، ود. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 73.

(3) ماسينيون، الإسلام والتصوف، ص 28.

وهذا الرأي قد مال إليه معظم الباحثين الغربيين، فحاول كل منهم أن يرجع التصوف عند المسلمين إلى مصدر أجنبي، يتم تحديده من خلال ثقافة الدارس واهتمامه، فالمهتم بالثقافة الهندية يرجعه إلى الأصل الهندي، والمطلع على الثقافة اليونانية يجعله أثرا من آثارها، وهكذا⁽¹⁾.

ويمكن حصر الأسباب التي أدت إلى القول بأن مصدر التصوف أجنبي فيما يلي:

1- وجود اختلاف بين بعض عقائد الصوفية والعقيدة الصحيحة، يقول ماسينيون: "وقد حار علماء الإسلاميات الأول في تعليل ذلك الخلاف الكبير في العقيدة بين مذهب الوحدة الحالي ومذهب أهل السنة الصحيح، فذهبوا إلى أن التصوف مذهب دخيل في الإسلام، مأخوذ إما من رهبانية الشام، وإما من أفلاطونية اليونان الجديدة، وإما من زرادشتية الفرس، وإما من فيدا الهندود"⁽²⁾.

2- أن الباحثين الغربيين الذين مالوا إلى هذا الرأي قد اعتمدوا على المصادر الفارسية للتصوف في تشكيل تصورهم عن التصوف الإسلامي⁽³⁾؛ لأن المصادر العربية كانت أقل حظا من المصادر الفارسية التي أصبحت المصدر الرئيس لتعريف أوروبا بالتصوف⁽⁴⁾.

(1) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 101.

(2) الإسلام والتصوف، ص 27.

(3) حيث إن هذه المصادر الفارسية كانت تشتمل على الكثير من النظريات الأجنبية.

(4) أناماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 12-13.

3- أن هؤلاء الباحثين لم يلتفتوا إلا إلى ملاحظة حديث بعض الصوفية عن نظريات أجنبية مثل وحدة الوجود والحلول، وهذه النظريات لا تمثل إلا قطاعا هامشيا جزئيا من التصوف الإسلامي، كما أنها قوبلت بالرفض من قبل قطاع عريض من شيوخ الصوفية⁽¹⁾.

4- أن معظم الأعمال والمصادر المطبوعة عن تاريخ التصوف في الإسلام كانت من حقبة متأخرة، تقول أناماري شيميل: "وتم في القرن التاسع عشر طبع العديد من الأعمال والمصادر التاريخية عن تاريخ الصوفية، مما مكن العلماء تدريجيا من الحصول على تصور أفضل عن بدايات وتطور التصوف الإسلامي، لكن معظم المصادر الأولى التي تمت طباعتها كانت من حقبة متأخرة، ونادرا ما كانت تتضمن معلومات أكيدة عن أول ظهور للحركات الصوفية؛ لذلك اتفق معظم العلماء على أن التصوف نبتة غريبة في صحراء الإسلام؛ لأن حقيقة الدين الإسلامي لم تكن معروفة بشكل جيد، ولم تقدر حق قدرها، فلم يكن أحد يستطيع أن يتصور أن تخرج من عباءة الإسلام حركة روحية سامية"⁽²⁾.

الرأي الثالث - التصوف مصدره إسلامي وأجنبي:

يعد نيكولسون هو صاحب هذا الرأي، فقد ذهب إلى أن التصوف نشأ وظهر في الإسلام نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثرها فيه مجتمعة، هي: البحوث النظرية في معنى التوحيد الإسلامي، والزهد والتصوف المسيحيين،

(1) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 100 - 101.

(2) الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 13.

ومذهب الغنوصية، والفلسفة اليونانية والهندية⁽¹⁾، ويصرح في موضع آخر بأن التصوف الإسلامي وليد لاتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية، أو بمعنى أدق: وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والديانة المسيحية، والمذهب الغنوصي⁽²⁾.

وهكذا نرى نيكولسون يؤكد أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل في الإسلام غير مقبول⁽³⁾، فهو يقرر أن التصوف الإسلامي لابد أن يبحث متصلاً بالنمو الخارجي والداخلي للإسلام⁽⁴⁾، فالتصوف عند المسلمين - من وجهة نظر نيكولسون - نتاج إسلامي، خضع لبعض التأثيرات الخارجية⁽⁵⁾.

لقد أكد نيكولسون أنه يجب الرجوع إلى القرآن الكريم للبحث فيه عن أصول التصوف، ورفض الرأي الذي يذهب إلى أنه ليس في القرآن أصل للتفسير الصوفي للإسلام⁽⁶⁾.

ثم يبين نيكولسون خطأ من رد التصوف إلى مصدر واحد، حيث يقول: "وقد عولجت مسألة نشأة التصوف في الإسلام معالجة خاطئة إلى عهد قريب جداً، فقد ذهب كثير من أوائل الباحثين في هذا الموضوع إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة ... يمكن تفسير نشأتها تفسيراً علمياً دقيقاً بإرجاعها إلى أصل

(1) في التصوف الإسلامي، ص 72.

(2) في التصوف الإسلامي، ص 18.

(3) ماسينيون، الإسلام والتصوف، ص 27.

(4) الصوفية في الإسلام، ص 10.

(5) أناماري، الأبعاد الصوفية، ص 15.

(6) الصوفية في الإسلام، ص 31 - 32.

واحد، كالفيدانكا الهندية، أو الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، أو بوضع فروض، أكثر ما يقال فيها: إنها فروض تفسر جانباً من الحقيقة، لا الحقيقة بأكملها، ...، وإنني أرى الآن أننا بدلاً من أن نضيع الوقت عبثاً في البحث عن مصدر واحد للتصوف، يجدر بنا أن ندرس العوامل المختلفة التي ساعدت مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفي، وأن نضع كلا من هذه العوامل في موضعه اللائق به، وندرس الصلة بينها، ثم نميز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من أثر، فإن هذه العوامل في جملتها تكون الظروف التي نشأ فيها التصوف وترعرع⁽¹⁾.

ويصرح بهذه الحقيقة في كتاب آخر، ففي كتابه "الصوفية في الإسلام"، يذكر أن البحث الحديث قد برهن على أن أصل الصوفية لا يمكن أن يرد إلى سبب واحد محدود، ومن هنا لم يرتض باحث منصف هذه التعميمات الجارفة، من أمثال: أنها رد فعل العقل الآري تجاه الدين السامي الفاتح، أو أنها ليست إلا إنتاجاً خالصاً للفكر الفارسي، أو الهندي⁽²⁾.

ثم يبين أن أمثال هذه الأحكام - وإن يكن لها نصيب من الصحة - تغفل البديهية التي تحتم إقامة رابطة تاريخية بين (أ) وبين (ب) أنه لا يكفي أن تستدل بشبه أحدهما للآخر، من غير أن تبين في الوقت عينه ما يلي: 1- أن صلة (ب) الفعلية مع (أ) بحيث تجعل النسبة المدعاة جائزة. 2- أن الفرض المحتمل متفق مع جميع الحقائق المؤكدة المدعومة⁽³⁾.

(1) في التصوف الإسلامي، ص 72.

(2) الصوفية في الإسلام، ص 18.

(3) السابق والصفحة، ص 18.

* عرض المصادر الأجنبية ومناقشتها:

أما المصادر الأجنبية التي ذكرها الباحثون، فهي:

1- المصدر الهندي:

ذهب بعض المستشرقين إلى أن التصوف في الإسلام مستمد من الديانات الهندية: الهندوسية والبوذية، ومن أبرز هؤلاء المستشرقين: وليم جونز، فون كريمر، هورتن، هارتمان⁽¹⁾، وجولدزيهر⁽²⁾.

فأما جونز، فقد أثبت التأثير الهندي من خلال المقارنة بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وبين مذهب الفيدانتا⁽³⁾.

وأما كريمر فقد أيد رأيه بوجود أثر بوذي في تصوف المحاسبي، يتمثل في فكرة المحاسبة والمراقبة⁽⁴⁾.

وأما هورتن فقد دلل على أن التصوف قد استمد أصوله من الفكر الهندي من خلال تحليل تصوف الحلاج، فقد كان الأثر الهندي أظهر ما يكون في تصوفه، ومن خلال بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثاً فيلولوجياً، وانتهى من ذلك إلى أن التصوف الإسلامي هو بعينه مذهب الفيدانتا الهندية⁽⁵⁾.

(1) د. أبو العلا عفيفي، مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي، ص ح، شيميل، الأبعاد الصوفية، ص 16.

(2) العقيدة والشرعية.

(3) د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 77.

(4) د. محمد الشرقاوي، الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، ص 31-32.

(5) د. أبو العلا عفيفي، مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي، ص ح.

وترى أناماري شيميل أن أبحاث هورتن في إثبات الأثر الهندي على كثرتها لم تثبت بالدليل القطعي إمكانية وجود مثل تلك التأثيرات في بدايات التصوف كتلك التي نراها في أطواره اللاحقة⁽¹⁾.

أما هارتمان فقد شيد رأيه بالحجج الآتية⁽²⁾:

- 1- أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربي، كإبراهيم بن أدهم وشقيق البلخي والبسطامي.
 - 2- أن التصوف ظهر أولاً وانتشر في خراسان.
 - 3- أن أهل تركستان صبغوا التصوف بصبغتهم الصوفية القديمة.
 - 4- أن الزهد الإسلامي الأول هندي في نزعه وأساليبه، فالرضا فكرة هندية الأصل، واستعمال الزهاد للمخلة في سياحتهم، واستعمالهم للصبح عادتان هندية. وهذا الملمح قد أشار إليه جولدزيهر أيضاً⁽³⁾.
 - 5- أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندي.
- ولعل هارتمان يقصد بذلك ما ذكره البيروني في كتابه "تحقيق ما للهند" من بعض أوجه التشابه بين الفكر الهندي والتصوف الإسلامي⁽⁴⁾، وقد كان غرض البيروني إبراز مواطن التشابه والاتفاق فقط، وأما فكرة التأثير والتأثر فلم تكن واردة على ذهنه⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ الأبعاد الصوفية، ص 16.

⁽²⁾ د. أبو العلا عفيفي، مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي، ص ح- ط.

⁽³⁾ العقيدة والشريعة، 164.

⁽⁴⁾ د. محمد الشرقاوي، الاتجاهات الحديثة، ص 38.

⁽⁵⁾ د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 76.

ويؤيد جولدزيهر رأيه في الأثر الهندي بما يلي⁽¹⁾:

- 1- أن فكرة الزهد في الإسلام تكشف عن آثار قوية تدل على تسرب المثل الأعلى للحياة عند الهنود إلى الإسلام.
- 2- أن الأفكار الهندية كانت موضع تجربة الصوفية واهتمامهم عن طريق الرهبان الرحل من الهنود.
- 3- اشتمال مؤلفات صوفية الإسلام على الأثر البوذي ممثلاً فيما ورد فيها من استشهاد بمثال الملك القوي الذي يذر ملكه الدنيوي بعيداً نابذاً العالم.
- 4- قصة إبراهيم بن أدهم تشبه السمات البارزة في سيرة بوذا.
- 5- حياة التسول لدى بعض صوفية الإسلام ما هي إلا صورة من حياة الرهبان السائلين الهنود (السادو).
- 6- الخرقه كرمز للاندماج في الجماعة الصوفية تشبه طريقة الاندماج في جماعة "البيكشو" الهندية.

مناقشة هذا الرأي:

لا شك أن الرأي السابق الذي يرد التصوف الإسلامي بأكمله إلى المصدر الهندي رأي بعيد كل البعد عن الصواب؛ لما يلي:

- 1- أن انتهاء مذهبين إلى نتيجة واحدة أو إلى نتيجتين متشابهتين، لا يعنى دائماً أن أحد هذين المذهبين متأثر بالآخر أو مستمد منه، وإنما قد يعنى أن نفوس الذاهبين إلى هذين المذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية

(¹) العقيدة والشرعية، ص 159 وما بعدها.

واحدة، الأمر الذي لابد معه من أن تنهي هذه النفوس إلى نتيجة واحدة، أو إلى نتائج متشابهة⁽¹⁾.

2- أن التشابه بين مذهبين لا يفضي إلى القول بتأثر أحدهما بالآخر حتى نتحقق من وجود مسارب انتقل من خلالها هذا التأثير⁽²⁾.

3- أن القول بأن مصدر الحياة الروحية الإسلامية هندي يحتاج إلى إثبات أن بعض التعاليم الهندية في الزهد والفقر والتفكر كانت شائعة في تلك البيئة العربية التي ظهر فيها الإسلام، وأكبر الظن أن المسلمين لم يعرفوا العقائد والفلسفة والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة مفصلة قبل أن يؤلف البيروني كتابه "تحقيق ما للهند"⁽³⁾.

فإثبات التأثير يحتاج إلى أمرين: الأول- أن نبحت الأثر الذي تركه الفكر الهندي في الفكر الإسلامي في الوقت الذي ظهر فيه التصوف، الثاني- أن نبحت إلى أي حد تتفق الحقائق المقررة المتصلة بتطور التصوف مع الفرض القائل برده إلى أصل هندي⁽⁴⁾.

ويصرح نيكلسون في النهاية أنه على يقين بأننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف الإسلامي، استحال رد أصله إلى العامل الهندي أو الفارسي أيضا⁽⁵⁾.

(1) د. محمد حلمي، الحياة الروحية، ص 48.

(2) د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 76.

(3) د. محمد حلمي، الحياة الروحية، ص 47.

(4) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 13.

(5) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 18.

4- أن بعض المستشرقين قد صرح بأن القول بأن مصدر التصوف هو التعاليم اللادينية في الشرق الأدنى يعد معضلة يصعب حلها⁽¹⁾. ومع ذلك فقد كان للتصوف الهندي أثره في بعض نواحي التصوف الإسلامي، لاسيما ما يتصل منها بالطقوس الدينية والرياضات الروحية وأساليب مجاهدة النفس⁽²⁾، هذا الأثر وهذه العناصر الهندية من نظرية وعملية قد شاعت بين الصوفية بعد أن كان قد ظهر زهادهم وعبادهم، واستحال هذا كله إلى علم لسلوك طريق الله يعرف باسم علم التصوف⁽³⁾، وهذا ما رجحه المستشرق "نيكلسون" فقد ذهب إلى أن الأثر الهندي في التصوف الإسلامي كان متأخرا⁽⁴⁾.

2- المصدر الفارسي:

ذهب "ثولك" و"دوزي" إلى أن التصوف الإسلامي مأخوذ من أصل فارسي، وقد احتج ثولك لذلك بما يلي⁽⁵⁾:

- 1- أن عددا كبيرا من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال إيران بعد الفتح الإسلامي.
- 2- أن كثيرين من كبار مشايخ الصوفية ظهوروا في الشمال من إقليم خراسان.

(1) شيميل، الأبعاد الصوفية، ص 15.

(2) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 81.

(3) د. محمد حلمي، الحياة الروحية، ص 49.

(4) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 18.

(5) د. أبو العلا عفيفي، مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي، ص هـ.

3- أن مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي، أو على الأقل على علم بالمجوسية.

وهذه الحجج التي اعتمد عليها "تولك" يمكن الرد عليها بما يلي:

1- أن تصوف مشايخ خراسان متأثر بتيارات غير محلية، وصلت إليه من مراكز التصوف الأخرى في العراق والشام، وكان لبعض الحركات غير الدينية شأن كبير في تشكيل بعض تعاليم هؤلاء الصوفية⁽¹⁾.

2- أن الصوفية الذين وضعوا مبادئ المذهب الصوفي لم يكونوا من أصل فارسي، فالكلام في الأحوال والمقامات وغيرها من المسائل التي هي من صميم التصوف لم تظهر إلى عند صوفية عاشوا في الشام ومصر، ولم يجر في عروقهم الدم الفارسي على الأرجح⁽²⁾.

وهذا لا ينفي أثر صوفية الفرس في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة، وفي تطور التصوف واستحالاته إلى علم بصفة خاصة، ومن هؤلاء معروف الكرخي ت: 200هـ، وأبو يزيد البسطامي ت: 261هـ، ولكن ازدهار الحياة الروحية الإسلامية، واصطبغ التصوف فيها بالصبغة العلمية، لم يكن أثرا من آثار صوفية الفرس وحدهم، وإنما هو كذلك ثمرة من ثمرات الجهود الرائعة التي بذلها كثير من صوفية العراق ومصر والشام؛ فقد كان الداراني عراقيا؛ وذو النون مصريا، ولهذين الصوفيين، وكثير غيرهما من الصوفية غير الفرس دور عظيم في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية.

⁽¹⁾ د. أبو العلا عفيفي، مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي، ص ط.

⁽²⁾ نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 13.

بل إن من صوفية العرب أنفسهم من كان له أثر كبير في صوفية
الفرس، مثل: محيي الدين بن عربي ت: 638 هـ، فقد كان له أثر قوى في
تصوف كثير من صوفية الفرس، مثل عبد الرحمن الجامي ت: 898 هـ، كما
أن متصوفة الفرس قاموا بدراسة كتب ابن عربي وشرحها في الأيام الأخيرة⁽¹⁾.
ويصرح نيكولسون بأنه على يقين من أن النظر إلى الظروف التاريخية
التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق يحيل رد أصل التصوف الإسلامي
إلى العامل الفارسي⁽²⁾.

أما دوزي فيبرهن على أن التصوف جاء إلى المسلمين من بلاد فارس
بأنه قد ظهرت في فارس منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن الله
ورجوع كل شيء إلى الله، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته، وأن الموجود
بحق هو الله، وكل هذه معان يفيض بها التصوف الإسلامي⁽³⁾.
ويرى د. أبو العلا عفيفي أن ملاحظة دوزي إن صدقت على تصوف
أصحاب وحدة الوجود، فإنها لا تصدق على التصوف الإسلامي في جملته⁽⁴⁾.
وهناك أدلة أخرى اعتمد عليها القائلون بالأصل الفارسي للتصوف،
منها⁽¹⁾:

(1) د. محمد حلمي، الحياة الروحية، ص 50-52، د. محمد الشرقاوي، الاتجاهات
الحديثة، ص 57.

(2) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 18.

(3) د. أبو العلا عفيفي، مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي، ص و.

(4) مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي، ص و، وانظر: د. التفتازاني، مدخل إلى التصوف
الإسلامي، ص 27.

1- وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب في مختلف العصور.

2- وجود بعض التشابه بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبعض التعاليم والمذاهب الصوفية الإسلامية: فالزهد في التصوف الإسلامي يشبه الزهد والرهبنة في الديانة المانوية، كما يشبه الزهد والقناعة والنهي عن ذبح الحيوان في الديانة المزدكية. وعقائد الشيعة وغلاتهم في حق الملك الإلهي، وفي حلول الله في الإمام، تكاد تكون صوراً جديدة لعقائد فارسية قديمة، ولقد شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم، ووجدت من الشيعة من اعتنقها وتعصب لها، ومن الصوفية من تلقاها بالقبول، وتأثروا بها عن قصد أو غير قصد.

3- معرفة المستشرقين بالفكر الصوفي الفارسي المتأخر على وجه الخصوص.

4- تصريح حكماء الإشراف أن غايتهم إحياء حكمة الفرس الزرادشتية وتجديد رسومهم القديمة.

ويمكن الرد على هذه الأدلة بما يلي⁽²⁾:

- أن اتصال العرب بالفرس، وإن كان صحيحاً من الناحية التاريخية، فإنه لا يؤكد أن العقائد الدينية الفارسية، والأنظار الفلسفية قد انتقلت عن طريق هذا الاتصال في صورة واضحة إلى العرب، وتغلغلت في نفوسهم

(¹) د. محمد الشرقاوي، الاتجاهات الحديثة، ص 55-56، د. محمد حلمي، الحياة الروحية، ص 49، 52.

(²) د. محمد حلمي، الحياة الروحية، ص 49-50، 53.

وعقولهم تغلغلا قويا يمكن أن يقال معه أن التصوف بصفة خاصة كان أثرا من آثاره ، وثمره من ثمراته.

- أن أي لون من ألوان التشابه لا يدل دلالة قوية علي أن المصدر الأول للتصوف الإسلامي كان فارسيا، ولعله إن دل على شيء فإنما يدل على أن الصلات الثقافية والدينية التي نشأت بين الفرس والعرب قد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد، وشارك العرب من ناحية، والفرس من ناحية أخرى في دعم هذه الحياة الروحية الإسلامية في مختلف صورها.

والخلاصة أنه إن صح أن لصوفية الفرس أثرا في الحياة الروحية الإسلامية، فإنما كان ذلك بعد الإسلام، وبعد أن زهد الزهاد، واستحال ذلك إلى علم لقواعد السلوك، هنالك أخذ صوفية الفرس بنصيبهم في تلك الحركة الروحية النظرية والعملية ، كما أخذ صوفية العرب بحظهم منها ؛ وهنالك اختلط العرب والفرس، وامتزجت عقائدهم، وتشابهت مذاهبهم، فكان من ذلك كله هذا الازدهار الذي ظفر به علم التصوف⁽¹⁾.

3- المصدر اليوناني:

ذهبت طائفة من المستشرقين إلى أن التصوف مستمد من الفكر اليوناني، وخاصة الفلسفة الأفلاطونية المحدثه، ومن هؤلاء المستشرقين: نيكولسون، مركس⁽²⁾، أوليري⁽³⁾، دي بور⁽¹⁾.

(1) د. محمد حلمي، الحياة الروحية، ص 52.

(2) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 16، وانظر: شيميل، الأبعاد الصوفية، ص 15، إقبال، تطور الفكر الفلسفي، ص 82.

(3) الفكر العربي، ص 161.

فنيكولسون يذكر أن هناك صلة تاريخية وثيقة بين المذهب الأفلاطوني الحديث والتصوف الإسلامي⁽²⁾، فالتصوف في ناحيته الثيوسوفية (المتصلة بالمعرفة) ولید الحکمة اليونانية إلى حد كبير، ولكنه لم يكن نتاجا يونانيا خالصا، فإن الفلسفة الأفلاطونية المحدثه نفسها قد دخلتها عناصر أجنبية كثيرة.

ويدلل نيكولسون على هذا الأثر بما يلي:

1- أن ذا النون المصري قد نهل من منهل الثقافة اليونانية، إذ إن المعاني التي تكلم فيها ذو النون هي في جوهرها المعاني التي توجد في كتابات يونانية مثل كتابات "ديونييسيوس"⁽³⁾.

2- أن نظرية المعرفة في التصوف الإسلامي ظهرت في غربي آسيا ومصر وهي بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقابا طويلة، وما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم، يرادف كلمة "جنوسيس" اليونانية، ومعناها العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود⁽⁴⁾.

ويغالي مركس في رأيه فيرد التصوف برمته إلى كتابات "ديونييسيوس"، وهنا نجد نيكولسون يصرح بأنه لم يذهب إلى الحد الذي ذهب إليه مركس⁽⁵⁾.

(1) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 94.

(2) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 13.

(3) في التصوف الإسلامي، ص 16، 18، الصوفية في الإسلام، ص 25، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 94.

(4) في التصوف الإسلامي، ص 73 - 74.

(5) نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص 16.

ويستشهد أوليري على هذا الأثر بأن عقيدة اتحاد النفس النهائي بالله عند ذي النون المصري يعبر عنها بطريقة تشبه إلى حد كبير التعاليم الأفلاطونية المحدثه، باستثناء الوسيلة التي يتوصل بها المتصوف إلى هذا الاتحاد⁽¹⁾. ويذكر أحد الباحثين المسلمين أن صوفية الإسلام قد تأثروا بأفلاطون وأفلوطين، ووجدوا في مذهب الأفلاطونية المحدثه منهلا عذبا يردونه، ويروون منه شجرة أذواقهم الروحية، ومواجيدهم النفسية، ومكاشفاتهم الباطنية، ومن مظاهر هذا التأثير⁽²⁾:

- أن سبيل المعرفة عند الصوفية هي بعينها سبيلها عند الأفلاطونية الجديدة: الذوق والوجد والكشف، وما يعين عليها من رياضات ومجاهدات.
- تأثر أصحاب مذهب وحدة الوجود من الصوفية بنظرية الفيض الأفلوطيني.

- عمد كثير من متأخري الصوفية إلى إدخال كثير من الاصطلاحات الفلسفية، مثل: الحقيقة، المثل، المعاني الأزلية، الكلمة، العلة، المعلول، الوحدة، الكثرة، الفيض، العقل الكلي.

ويخلص هذا الباحث إلى أن هذا الأثر اليوناني لا سبيل إلى إنكاره أو محاولة الغض من شأنه، لكنه لم يعمل عمله في أول عهد التصوف؛ لأن الصوفية المتقدمين لم يكونوا قد وقفوا على الآثار الفلسفية اليونانية، وإنما ظهر هذا الأثر في أفكار متأخري الصوفية، مثل ابن عربي⁽³⁾.

(1) الفكر العربي، ص 164.

(2) د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية، ص 67 - 71.

(3) د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية، ص 71 - 72.

4- المصدر النصراني

ذهب فريق آخر من الباحثين إلى أن التصوف الإسلامي يعود إلى أصول نصرانية، ومن هؤلاء الباحثين: كريم، وجولدزيهر، ونلدكه، ونيكلسون، وفنسك، وبلاسيوس، وأندريه، وأوليري⁽¹⁾.

فكريم ينظر إلى التصوف الإسلامي، وإلى بعض الأقوال المأثورة عن الصوفية على أنها ثمرات نمت ونضجت في بلاد العرب تحت تأثير جاهلي، حيث كان كثير من العرب الجاهليين نصارى، وكان كثير من هؤلاء النصارى قسيسين ورهبانا، **وجولدزيهر** يستند إلى ما تقرره النصرانية من إثارة الفقر والفقراء على الغنى والأغنياء، فيزعم أن ما ورد في الحديث النبوي من هذا المعنى مستمد من النصرانية⁽²⁾، وهذا يسلم بطبيعة الحال إلى أن الفقر وهو من أخص خصائص الحياة الروحية الإسلامية إنما يرد إلى مصدر نصراني⁽³⁾.

وهذا الزعم لا يمكن قبوله، ولا سيما أن من آيات القرآن وأحاديث النبي ﷺ ما يدل دلالة واضحة قوية على أن لهذا الأمور مصدرا إسلاميا صريحا.

ونلدكه ونيكولسون يذهبان إلى أن لباس الصوف نصراني⁽⁴⁾.

وهذا مردود أيضا؛ لأن الصوفية إنما لبسوا الصوف اقتداء -

(1) د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية، 54.

(2) العقيدة والشريعة، ص 152 - 153.

(3) د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية، ص 54.

(4) الصوفية في الإسلام، ص 19، في التصوف الإسلامي، ص 67.

حسب زعمهم - بما كان عليه النبي ﷺ في ملبسه، كما اقتدوا به في غير ذلك من مظاهر حياتهم الروحية وباطنها⁽¹⁾.

ونيكولسون يرى أن ما يصطنعه الصوفية من صمت وذكر فإنه مأخوذ عن النصرانية⁽²⁾.

وهذا التأثير المزعوم بشأن الذكر غير صحيح أيضا؛ لأن هناك فيضا من الآيات والأحاديث التي تحت المؤمنين وتستنهض عزائمهم ليذكروا الله ذكرا كثيرا⁽³⁾.

وهناك شواهد أخرى تبرز هذا الأثر، منها⁽⁴⁾:

- وجود صلات بين العرب والنصارى، سواء في الجاهلية أم في الإسلام.

- أوجه الشبه الكثيرة بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنهم في الرياضة والخلوة والتعبد، وبين ما يقابل هذا كله في حياة المسيح وأقواله، وأحوال الرهبان والقسيسين وطرقهم في العبادة واللباس.

- أن هناك طائفة من القصص والأقوال التي تروي عن المسيح مما ورد في كتب الصوفية أنفسهم ، ويمكن أن يؤخذ على أنه مصدر لبعض المذاهب الصوفية الإسلامية .

⁽¹⁾ د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية، ص 54، وانظر: الهجويري، كشف المحجوب، 1/ 241.

⁽²⁾ الصوفية في الإسلام، ص 19.

⁽³⁾ د. محمد الشرقاوي، الاتجاهات الحديثة، ص 89.

⁽⁴⁾ د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية، ص 56 وما بعدها.

والصواب أن الزهاد والصوفية المسلمين الذين تأثروا بحياة المسيح أو حياة الرهبان، وضمنوا أقوالهم عناصر نصرانية، إنما جاءوا في وقت متأخر عن الوقت الذي نشأت فيه الحياة الروحية الإسلامية لأول مرة في تاريخ الإسلام⁽¹⁾.

وقد حاول د. عبد الرحمن بدوي تلخيص مظاهر تأثير التصوف الإسلامي بالنصرانية -كما يرى بعض المستشرقين- في خمس نقاط، هي⁽²⁾:

1- التشابه في بعض المظاهر، مثل استعمال الخرقة ولبس الصوف.

2- التشابه في بعض الموضوعات، مثل محاسبة النفس.

3- التشابه في بعض المصطلحات آرامية التركيب، مثل: ناسوت، رحموت، لاهوت، روحاني.

4- الاختلاط بين المسلمين والنصارى العرب.

5- ما يرويه الصوفية الأوائل من أقوال عن المسيح.

تعقيب عام على التأثيرات الأجنبية:

1- إثبات التأثير والتأثر يحتاج إلى أدلة تاريخية للتحقق من وجوده، فلا يكفي مجرد الاتصال⁽³⁾.

(1) د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية، ص 65.

(2) د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص 33-34.

(3) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، ص 56، د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 105.

- 2- إرجاع التصوف الإسلامي إلى أحد هذه التأثيرات الوافدة أو إليها جميعاً صدوراً ونشأة أمر لا يستسيغه منطق العقل السليم، ولا تسمح به حقائق التاريخ⁽¹⁾.
- 3- تفسير نشأة التصوف بالمصادر الخارجية أو الأجنبية فقط يتعارض مع طبيعة التصوف من حيث إنه تجربة شخصية روحية خاصة.
- 4- أن المغزى التام لظاهرة من ظواهر تاريخ التطور العقلي لشعب من الشعوب لا يمكن إدراكها بدقة إلا في ضوء الظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية لتلك الظاهرة، وهي الظروف التي بمقتضاها أصبح وجود تلك الظاهرة ممكناً⁽²⁾.
- 5- التصوف متعلق أساساً بالشعور والوجدان، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والأجناس، وما تصل إليه نفس بشرية بطريقة المجاهدات والرياضات الروحية قد تصل إليه أخرى دون اتصال واحدة منها بالأخرى⁽³⁾.
- 6- لا ينبغي القول بالتأثر بعوامل أجنبية طالما كان من الممكن تفسير الظاهرة بالعوامل القريبة المتيسرة في البيئة الإسلامية⁽⁴⁾.
- 7- عند وجود بعض مظاهر التشابه بين جانبين، يجب التفريق بين الشكل الصوري المأثور، والجوهر المستور⁽¹⁾.

(1) د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص 82.

(2) إقبال، تطور الفكر الفلسفي، ص 82.

(3) د. التفازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 34.

(4) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 104.

8- مجرد التشابه بين مفكرين في فكرة أو مسألة لا يدل على التأثير؛ لأن هذا التشابه قد يرجع إلى تشابه السلوك الإنساني إزاء موقف من المواقف⁽²⁾.

9- انتهاء مذهبين إلى نتيجة واحدة أو إلى نتيجتين متشابهتين لا يعنى دائما أن أحد هذين المذهبين متأثر بالآخر أو مستمد منه، وإنما قد يعنى أن نفوس الذاهبين إلى هذين المذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية واحدة، الأمر الذي لابد معه من أن تنهي هذه النفوس إلى نتيجة واحدة، أو إلى نتائج متشابهة⁽³⁾.

10- لا يمكن إنكار تأثير التصوف الإسلامي ببعض المؤثرات الأجنبية والأفكار الوافدة، ولكن ينبغي وضع هذا التأثير في حجمه الصحيح، فربما كان هذا التأثير هامشيا أو سطحيا، وربما كان عارضا أو وقتيا⁽⁴⁾.

(1) د. كمال جعفر، التصوف، ص 111.

(2) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 105.

(3) د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية، ص 48.

(4) د. مذكور، نظرات في التصوف، ص 106، د. النشار، نشأة الفكر، 3/ 58.

القسم الثالث

من قضايا التصوف الإسلامي

د. رشدي عبد الستار محمد

الطريق والطريقة

مقدمة :

الطريق والطريقة : وردت هاتان الكلمتان في القرآن الكريم في مواضع متعددة ، فأما الطريق ففي قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا﴾⁽¹⁾ . وقال تعالى : ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁽²⁾ وأما الطريقة فقد قال الله تعالى ﴿إِذْ يَقُولُ أَفَتُلْهِمُ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا﴾⁽³⁾ وقال ﴿وَأَلَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾⁽⁴⁾ وقال : ﴿وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُتْلَى﴾⁽⁵⁾ .

معنى الطريقة لغة :

المعنى الاصطلاحي : اتخذ مصطلح الطريقة عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين مدلولاً خاصاً حيث كان يقصد به : مجموعة الآداب والأخلاق والعقائد التي يتمسك بها طائفة الصوفي ، وأنها تمثل منهجاً للإرشاد النفسي والخلقي به يربي الشيخ مريده.

معنى الطريقة عند الصوفية :

ويورد الجرجاني عدداً من المعاني الدالة اصطلاحياً على معنى الطريقة عند الصوفية فمن ذلك قوله : (هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى

(1) سورة النساء الآية 168

(2) سورة الاحقاف الآية 30

(3) سورة طه الآية 104

(4) سورة الجن الآية 16

(5) سورة طه الآية 63

المطلوب، وعند اصطلاح أهل الحقيقة : عبارة من مراسم الله تعالى وأحكامه التكليفية المشروعة التي لا رخصة فيها ، فإن تتبع الرخص سبب لتفيس الطبيعة المقتضية للوقفة والفترة في الطريقة) (1) .

ويقول أيضا : (الطريقة هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات) . (2)

ولفظه الطريق في التصوف تختصر السلوك الصوفي جملة ، فيكون بذلك (من الشمول بحيث تدرج تحته التجربة الصوفية بكاملها ابتداء من تتبها القلب من غفلته ، مروراً بمجاهدة النفس ورياضتها ، وصولاً إلى النشاط الروحي وتفتح فعالتيه ويخلق وينمو من داخل هذا النشاط الروحي جملة مصطلحات كشكل مفردات التصوف العملي) . (3)

وإذا كانت الطريقة في بداية أمرها لدى الصوفية قد عني بها المنهج العلمي الذي يوجه السالك أو المريد من خلاله إلى مجالات الفكر والشعور والعمل بواسطة الشيوخ ومهاراتهم في توجيه الأتباع والمريدين وذلك من خلال سلوكه الطريق الصوفي المكون من مراحل (هي المقامات والأحوال فالمقامات : كالنوبة والصبر والرضا واليقين والمحبة والتوكل وما إليها ، والأحوال : كاليقين والبسط والفناء والبقاء والهيبة والأنس وما إليها وهذه كلها فضائل وأحوال أخلاقية ونفسية تأتي ثمرة مجاهدة النفس يترقى فيها السالك للطريق

(1) الجرجاني : التعريفات ص154.

(2) الجرجاني : التعريفات ص154.

(3) المعجم الصوفي ص721 .

حتى يصل إلى مقام التوحيد أو المعرفة بطريق الله هو آخر مقام التوحيد).⁽¹⁾

غاية الطريق الصوفي

ويبين د. التفتازاني الغاية من الطريق الصوفي فيقول: (والحقيقة أن الغاية القصوى من الطريقة الصوفية هي غاية خلقية تتمثل في إنكار الذات والصدق في القول والعمل والصبر والخشوع ومحبة الغير والتوكل وغير ذلك من الفضائل التي دعا الإسلام إليها وكانت محورا دارت حوله أبحاث التصوف النظري).⁽²⁾

(1) د. التفتازاني : مجلة كلية الآداب مجلد 25 ج 1 / 58

(2) المصدر السابق ، التعريفات ج 1/61

الفصل الأول

الطريق الصوفي

1- درجات الطريق:

لقد درج الصوفية منذ فترة مبكرة على تقسيم الطريق الصوفي إلى درجات تشبه إلى حد كبير المحطات المقامة لراحة المسافرين على الطرق يقول د. جعفر: (نهج المتصوفون والدارسون على تقسيم الطريق إلى مراحل رئيسية أو درجات أساسية تشكل كل مرحلة موقفا خاصا في السير إلى الهدف المنشود).⁽¹⁾

ويبدو هذا التقسيم واضحا جليا لدى صاحب " منازل السائرين " الأنصاري الهروي (396/ 481هـ) حيث يلاحظ القارئ "للمنازل" من الوهلة الأولى هذا التقسيم الثلاثي لكل درجة أو مقام .⁽²⁾

ويعلل الإمام ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) هذا التقسيم بما تغياه القوم من طريقهم وهو الفناء فيقول : (وتقسيمهم ثلاثة أقسام : عام - وخاص - وخاص الخاص ؛ إنما نشأ من جعل الفناء غاية الطريق ، وعلم القوم الذين شمروا إليه).⁽³⁾

فتقسيمات الطريق الصوفي على هذا النحو تتشابه إلى حد ما مع التصوف المسيحي ، كما يقترب من التقسيم الهندي يقول د. جعفر (فالأحوال والمقامات في التصوف الإسلامي على تنوع تعديدها تتضمن بصورة ما نفس

(1) د. جعفر - التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، ص91

(2) راجع تقسيمات الهروي لكتابه منازل السائرين .

(3) ابن قيم الجوزية - مدارج السالكين ج1/138 ط . دار الحديث .

التقسيم الثلاثي في التصوف المسيحي ، وبخاصة إذا علمنا أن كل مقام في التصوف الإسلامي يتمتع بمستويات ثلاثة . فكون التوبة والورع والزهد والصبر والفقر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والرضا مقامات ، تشكل الطريق الصوفي في الإسلام في بعض الآراء يدل في الواقع على نفس المراحل الثلاث في التصوف المسيحي : مرحلة الطهارة pargtion ومرحلة التنوير أو الإشراف Luminative أو مرحلة الاتحاد Unitive كما يتساقط هذا التقسيم إن قليلا وإن كثيرا مع التقسيم الهندي رغم تفرد في معظم الأحيان بالجانب الاستبطاني (Introvetive) . (1)

ويقول نيكلسون: (ويشبه الطريق الصوفي في جملته ما كان يعرف بالتصوف المسيحي في القرون الوسطى باسم "طريق التطهر" Via purgtia حيث كان أقوى أسلحة المجاهدة في محاربة النفس الجوع والعزلة والصمت) . (2)

2- منازل الطريق :

يقسم الهجويري (ت 465هـ) الطريق الصوفي ثلاثة أقسام رئيسية هي : **المقام ، والحال ، والتمكين** فيقول : (اعلم أن الطريق إلى الله سبحانه وتعالى ثلاثة أنواع : **مقام ، حال ، وتمكين**)

كما بين أن هذه الأقسام هي التي أرسل الأنبياء والرسول لبيان حكمها (3) ونشرع الآن في تفسير كل قسم من هذه الأقسام ، مع بيان ما بينها من فروق واختلافات ، ثم يأتي الدور بعد ذلك على شرح المقامات كل مقام على

(1) التصوف طريقة وتجربة ص 92 .

(2) في التصوف الإسلامي وتاريخه / نيكلسون 78

(3) كشف المحجوب ص 449

حدة وإيراد أقوال القوم فيه .

أ- الحال :

يعرف القشيري الحال فيقول : (والحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ، ولا اكتساب لهم : من طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج).⁽¹⁾

ويقول صاحب اللمع (وأما معنى الأحوال هو ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار ، وقد حكى عن الجنيد - رحمه الله - أنه قال : الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم وليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات).⁽²⁾

ويقول بعضهم : (ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمل أو اجتلاب كحزن أو خوف أو بسط أو قبض أو شوق أو ذوق يزول بظهور صفات النفس سواء أعقبه المثل أو لا ، فإذا دام وصار ملكا يسمى مقاما).⁽³⁾ ويرى الهجويري أن : (الحال وارد على الوقت يزينه ، مثل الروح للجسد .. . وقد قيل : " الحال سكوت اللسان في فنون البيان " ، فلسان صاحب الحال ساكت في بيان حاله ، ومعاملته ناطقة بتحقيق حاله ، ولهذا السبب قال أحد الشيوخ رحمه الله : " السؤال عن الحال محال " إذا أن العبارة عن الحال محال ، لأن الحال فناء المقال).⁽⁴⁾

(4) الرسالة القشيرية 206/1

(1) اللمع ص 66

(2) الكاشاني : اصطلاحات الصوفية ، ص 57

(3) كشف المحجوب دار التراث ص 447 ط

ولقد جاء حديث القوم عن الحال دقيقا ولطيفا حيث نلاحظ من كلامهم أن الحال من المعاني التي ترد على الإنسان من دون كسب وإنما هي من الوهب ، فهي أشبه في التفرقة بين الحال والمقام - ولكنهم - هنا - يتحدثون عن دوام الحال من زاوية أخرى وهي أن الأحوال ذاتها ذات أحوال سابقة عليها تسمى اللوائح والبواده ، وقد أشار القشيري إلى هذا المعنى اللطيف مفسرا قول من ذهب إلى أن الحال يدوم فيقول : (فقد يصير المعنى شربا لأحد فيربي فيه ، ولكن لصاحب هذه الحال أحوال هي طوارق لا تدوم فوق أحواله التي صارت شربا له ، فإذا دامت هذه الطوارق له كما دامت الأحوال المتقدمة ارتقى إلى أحوال آخر فوق هذه وألطف من هذه فأبدا يكون في الترقى) . (1)

ب- المقام :

يقول القشيري (والمقام : ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب ، مما يتوصل إليه بنوع تصرف ، ويتحقق به بضرب تطلب ، ومقاساة تكلف . والمقام : هو الإقامة ، كالمدخل بمعنى الإدخال والمخرج بمعنى الإخراج). (2) ويرى الهجويري : المقام : عبارة عن إقامة الطالب على أداء حقوق المطلوب بشدة اجتهاد ، وصحة نيته . فكل واحد من مريدي الحق مقام كان السبب في ابتداء الطلب . ومهما يصب الطالب من كل مقام ويمر بكل منها ، فإنه يستقر في أحدها ، لأن المقامات والإرادات من تركيب الجبل لا المسلك والمعاملة ، كما أخبرنا الله في قوله المقدس عز من قائل ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ . (3)

(4) الرسالة القشيرية ص 207

(1) المصدر السابق ص 204

(2) كشف المحجوب ص 449

ج- التمكن :

كما يرى الهجويري : أن التمكن عبارة عن إقامة المحققين في محل الكمال والدرجة العليا ، فيمكن لأهل المقامات العبور من المقامات ، والعبور من درجة التمكن محال لأن الأول درجة المبتدئين ، والثاني مستقر المنتهين ، ويكون العبور من البداية إلى النهاية ، ولا وجه لتجاوز النهاية لأن المقامات منازل الطريق ، والتمكن قرار الحضرة .⁽¹⁾

بين المقام والحال :

أما الفرق بين المقام والحال فهي كثيرة متنوعها منها :

(1) المقامات كسبية ، والأحوال وهبية ، ويقول القشيري : (فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب ، والأحوال تأتي من عين الجواد ، والمقامات تحصل ببذل المجهود).⁽²⁾

ويقول د قاسم غنى : (مقامات التصوف إنما هي من الأمور الاكتسابية والاجتهادية ، ومن جملة العمال التي هي باختيار السالك وإرادته ، بينما الأحوال من مقولة الإحساسات والانفعالات الروحية ، ومن الحالات والكيفيات النفسية الخاصة مما ليس باختيار الإنسان بل هو من جملة المواهب والأفضال النازلة على قلب السالك من لدن اله من غير أن يكون للسالك أدنى تأثير في قلبه ، أو محوه عن خاطرة".⁽³⁾

(2) المقامات مستقرة والأحوال متغيرة يقول القشيري : (وصاحب المقام ممكن في مقامه ، وصاحب الأحوال مترق عن حاله .

(3) كشف المحجوب ص 450 ، 451

(4) الرسالة القشيرية ج 1/ 236 .

(1) قاسم غنى / تاريخ التصوف في الإسلام ص 293 .

وسئل ذو النون المصري عن العارف فقال : كان ها هنا فذهب . وقال
بعض المشايخ : الأحوال كالبروق ، فإن بقي فحديث نفس .
وقالوا : الأحوال كاسمها ، يعني أنها كما تحل بالقلب تزول في الوقت ،
وأنشدوا :

لو لم تحل ما سميت حالا وكل ما حال فقد زال

انظر إلى الفيء إذا ما انتهى يأخذ في النقص إذا طالا ⁽¹⁾

(3) يقول ابن قيم الجوزية : (ومنهم من يقول : الأحوال من نتائج
المقامات ، والمقامات نتائج الأعمال فكل من كان أصلح أعمالا كان أعلى
مقاما ، وكل من كان أعلى مقاما كان أعظم حالا). ⁽²⁾

فالأحوال طرق المقامات يقول السهرودي : (المكاسب محفوفة بالمواهب
، والمواهب محفوفة بالمكاسب ، فالأحوال مواجيد ، والمقامات طرق المواجيد ،
ولكن في المقامات ظهر الكسب وبطنت المواهب ، وفي الأحوال بطن الكسب
وظهرت المواهب ، فالأحوال مواهب علوية سماوية ، والمقامات طرقها). ⁽³⁾

4- الحال يعرف العبد مقدار كرامته ونعمة الله تعالى عليه التي لا
اتصال لها بالمجوهرات العبد والمقام بذلك على طريق السالك ومقدمه في
الطريق إلى الحق سبحانه ⁽⁴⁾

(2) الرسالة القشيرية 236/237

(3) مدارج السالكين ج1/135

(4) عوارف المعارف بهامش الإحياء 288/4 ، 289.

(1) كشف المحجوب ص216

على أية حال فالخلاف بين الصوفية في التفريق بين الحال والمقام قائم، فهناك من يرى دوام الأحوال وبقاءها ، وعندئذ تسمى لدى البعض لوائح وبواده، يقول القشيري: (وأشار القوم إلى بقاء الأحوال ودوامها، وقالوا إذا لم يدم ولم تتوالى فهي لوائح وبواده ، ولم يصل صاحبها إلى الأحوال ، فإذا دامت تلك الصفة فعند ذلك تسمى حالا).⁽¹⁾

ويبين ابن قيم الجوزية أن المقام -أيضا- قد لا يدوم ، وإنما ينسلخ صاحبه منه وينزل إلى مقام أدنى يقول ابن قيم الجوزية: (وقد ينسلخ السالك من مقامه كما ينسلخ من الثوب ، وينزل إلى ما دونه ، ثم قد يعود إليه وقد لا يعود).⁽²⁾

وبعد أن عرض لنا ابن القيم مجموع الاختلافات الواردة في التفريق بين المقام والحال ، يعرض رأيه في ذلك - وهو الأقرب إلى الصواب - البارق يلوح عن بعد ، فإذا نازلته وباشرها فهي أحوال ، فإذا تمكنت منه وثبتت له من بعد انتقال فهي مقامات ، وهي لوائح في أولها وأحوالها في أوسطها ، ومقامات في نهايتها ، فالذي كان بارقا هو بعينه الحال ، والذي كان حالا هو بعينه المقام، وهذه الأسماء باعتبار تعلقه بالقلب وظهوره له ، وثباته فيه .⁽³⁾

المقامات

يرى الهجويري أن الأنبياء والرسل جميعا قد جاءوا بمائة وأربعة وعشرين ألف مقام وأكثر ، ومن ثم فحصر الأحوال والمقامات وشرحها أمر من

(2) الرسالة القشيرية ، ص206

(3) مدارج السالكين ج 1 / 105

(4) المصدر السابق 1/104

الصعوبة بمكان فضلا عن ترتيبها ⁽¹⁾ وبالرغم من ذلك فقد رأينا محاولات لترتيبها ومحاولة إحصائها .

ومن الأحوال والمقامات على سبيل المثال لا الحصر التصديق والإيمان واليقين ، والصدق والإخلاص ، والمعرفة ، والتوكل والمحبة ، والرضا ، والذكر ، والشكر ، والإنابة ، والخشية والتقوى ، والمراقبة ، والفكرة ، والاعتبار ، والخوف والرجاء ، والصبر ، والقناعة ، والتسليم والتفويض ، والقرب والشوق ، والوجد والوجود ، والحزن والندم ، والحياء والخجل ، والتعظيم والإجلال والهيبة .

أما الترتيب فإن الاختلاف في ذلك كثير والتباين واضح حيث نجد أن كل صوفي يصف منازل سيره وحال سلوكه ، والتفريد بذلك فيه من التحكم ما لا يخفي ، يقول ابن قيم الجوزية : (فالأولى الكلام في هذه المقامات على طريقة المتقدمين من أئمة القوم كلاما مطلقا في كل مقام مقام ، ببيان حقيقته وموجبه ، وآفته المانعة من حصوله ، والقاطع عنه ، وذكر عامة وخاصة فإنهم تكلموا على أعمال القلب ، وعلى الأحوال كلاما مفصلا جامعا مبينا مطلقا من غير ترتيب ولا حصر للمقامات بعدد معلوم فإنهم كانوا أجل من هذا وهمهم أعلى وأشرف ، وإنما هم حائمون على اقتباس الحكمة والمعرفة ، وطهارة القلوب وزكاة النفوس ، وتصحيح المعاملة ، ولهذا كلامهم قليل فيه البركة ، وكلام المتأخرين كثير طويل قليل البركة) ⁽²⁾ .

(1) كشف المحجوب 449

(2) مدارج السالكين ج 1/155

وينقل ابن الجوزي ما يفيد بأن أول من تكلم في ترتيب المقامات هو ذو النون المصري يقول ابن الجوزي : (أخبرنا محمد بن عبد الباقي فأبو محمد رزق الله بن عيد الوهاب التميمي عن أبي عبد الرحمن السلمي قال : أول من تكلم في بلده في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية ذو النون المصري ، فأنكر عليه ذلك عبد الله بن عبد الحكم وكان رئيس مصر ، وكان يذهب مذهب مالك وهجره لذلك علماء مصر لما شاع خبره أنه أحدث علما لم يتكلم فيه السلف حتى رموه بالزندقة).⁽¹⁾

إن الناظر في كتب الصوفية لا يجد كتابا قد حوى حدثا مفصلا عن جميع المقامات والأحوال ، أو رتبها ترتيبا بديا كما فصل الإمام الهروي الأنصاري : أو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي الحنبلي ت 481هـ في كتابه (منازل السائرين) وهذا الكتاب على صغر حجمه إلا أنه من أدق الكتب في ذلك وأشملها ، وهو بحق قد صدق في نقده لمن سبق حين قال : (واعلم أن السائرين في هذه المقامات على اختلاف عظيم مقطع ، لا يجمعهم ترتيب قاطع ، ولا يفقرهم منتهى جامع ، وقد صنف جماعة من المتقدمين والمتأخرين في هذا الباب تصانيف ، غير أنه لا نراها أو أكثرها على حسنها مغنية كافية ، منهم من أشار إلى الأصول ولم يشف بالتفصيل ، ومنهم من جمع الحكايات ولم يلخصها تلخيصا ، ولم يخصص النكتة تخصيصا ، ومنهم من لم يميز بين مقامات الخاصة وضرورات العامة، ومنهم من عد شطح

(1) تلبيس إبليس ص167، من أجل هذا ربط بعضهم الحديث عن المقامات بالمعراج الروحي المأخوذة عن الهرمسية ، حيث تصعد فتتحد بالله بعد اجتيازها عدة مقامات أو مرحل .، موقف ابن القيم من التصوف ص199.

المغلوب مقاما الخاصة وضرورات العامة ، ومنهم من عد شطح المغلوب مقاما ، وجعل بوح الواجد ورمز التمكن سببا عاما ، وأكثرهم لم ينطق عن الدرجات (1).

وقد قسم الهروى كتابة إلى عشرة أقسام ، ثم قسم كل قسم منها إلى أبواب

1- قسم البدايات : وهو عشرة أبواب هي :

- | | | |
|--------------|-----------|-------------|
| 1- اليقظة | 2- التوبة | 3- المحاسبة |
| 4- الإنابة | 5- الفكر | 6- الذكر |
| 7- الاعتصام | 8- القرار | 9- الرياضة |
| 10- السماع . | | |

2- وأما قسم الأبواب فهو عشرة أبواب :

- | | | |
|------------|-------------|-------------|
| 11- الحزن | 12- الخوف | 13- الاشفاق |
| 14- الخشوع | 15- الإخبات | 16- الزهد |
| 17- الورع | 18- التبتل | 19- الرجاء |
| 20- الرغبة | | |

3- وأما قسم المعاملات فأبوابه هي :

- | | | |
|-------------|--------------|-----------------|
| 21- الرعاية | 22- المراقبة | 23- الحرمة |
| 24- الإخلاص | 25- التهذيب | 26- الاستقامة . |
| 27- التوكل | 28- التقويض | 29- الثقة |

(2) منازل السائرين ص4 ، ط الحلبي

30- التسليم .

4- وأما قسم الأخلاق فأبوابه:

31- الرعاية 32- المراقبة 33- الشكر

34- الحياء 35- الصدق 36- الإيثار

37- الخلق 38- التواضع 39- الفتوة

40- الإنبساط

5- وأما مقامات الأصول فهي :

41- القصد

42- العزم

43- الإرادة

44- الأدب 45- اليقين 46- الأنس

47- الذكر 48- الفقر 49- الغنى

50- المراد

6- وأما قسم الأدوية فأبوابه هي:

51- الإحسان 52- العلم 53- الحكمة

54- البصيرة 55- الفراسة 56- التعظيم

57- الإلهام 58- السكينة 59- الطمأنينة .

60- الهمة

7- وأما أبواب قسم الأحوال فهي :

61- المحبة 62- الغيرة 63- الشوق

64- القلق 65- العطش 66- الوجد

67- الدهش 68- الهيمان 69- البرق

70- الذوق

8- وأما قسم الولايات فأبوابه هي :

71- اللحظ	72- الوقت	73- الصفاء
74- السرور	75- السر	76- النفس.
77- الغربة	78- الغرق	79- الغيبة
80- التمكن .		

9- وأما قسم الحقائق فهو عشرة أبواب هي :

81- المكاشفة	82- المشاهدة	83- المعاينة
84- الحياة	85- القبض	86- البسط
87- السكر	88- الصحو	89- الاتصال
90- الانفصال .		

10- والقسم العاشر والأخير هو قسم النهايات وأبوابه هي :

91- المعرفة	92- الفناء	93- البقاء
94- التحقيق	95- التلبيس	96- الوجود
97- التجريد	98- التفريد	99- الجمع
100- التوحيد		

الفصل الثاني

نشأة الطرق الصوفية

خصائص التنظيم الصوفي الأول.

لم يعرف الصوفية في بداية حياة الزهد نظام الجماعات ، وإنما عاشوا أول الأمر أفراداً لا يجمعهم مذهب معين ، فلقد كان لكل واحد منهم ما يخصه من نظام وما يخصه من منهج يسير عليه في سائر العبادات.⁽¹⁾ وكان لباس الصوف من الأشياء التي تميزوا بها عن غيرهم من الناس ثم بدأوا بعد ذلك (يجتمعون بعضهم إلى بعض، وأخذ يتميز من بينهم من يصلحون لكي يكونوا قادة أو موجهين أو شيوخاً).⁽²⁾

يقول د. التفتازاني : (ومن ناحية أخرى نجد بعض شيوخ التصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، كالجنيد ، والسري ، السقطي ، والخزاز وغيرهم ، يجمعون حولها المريدين من أجل تربيتهم فتكونت لأول مرة الطرق الصوفية في الإسلام ، التي كانت آنذاك بمثابة المدارس التي يتلقى السالكون فيها آداب التصوف علماً وعملاً).⁽³⁾

يقول د. محمد مصطفى حلمي بأن الصوفية أخذوا ينظمون أنفسهم (طوائف وطرقاً يخضعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة وكل قوام هذه الطرق طائفة من المريدين يلتقون حول شيخ مرشد يسلكهم ويبصرهم على الوجه الذي

(1) د. العبد : التصوف في الإسلام ص91

(2) د. مدكور: دراسات في التصوف الإسلامي ص33 وقارن بين مدخل إلى التصوف الإسلامي ص22

(1) د. التفتازاني : مدخل إلى التصوف ص22

يحقق لهم كمال العلم وكمال العمل). (1)

ويحدد أستاذنا الدكتور / عبد الحميد مدكور بعض الخصائص التي

جعلت لهؤلاء القادة والشيوخ مكانة بين أقرانهم فيما يلي :

أ- القدرة على التأمل واستبطان تجربتهم الروحية .

ب- القدرة على وصف تجربتهم والحديث عنها .

ج- الإحساس بالرغبة في الإفصاح عن معرفتهم . (2)

(وترتب على ظهور هؤلاء الأعلام بين الصوفية أن وجدت نواة لما عرف فيما بعد بالطرق الصوفية حيث تجمع حول كل واحد منهم عدد من المريدين الذين ينتفعون بعلمه ويستمعون إلى كلامه ويأخذون بتوجيهاته). (3) ومن ثم أخذ الصوفية ينظمون أنفسهم إلى طوائف وجماعات وطرق، وكانت أول جماعة منظمة تسمى الجماعة البصرية ثم الجماعة الكوفية (4) ، إلا أن هذه الطوائف والجماعات الأولى والتي بدأت في القرن الثالث الهجري لم تكن كاملة متماسكة كما هو شأن الطرق المتأخرة .

يقول أستاذنا د. حسن الشافعي : (وهذه الفرق كلها لم تكن طرقا منظمة ثابتة مرتبطة بتدرج هرمي قيادي مستمر على مر القرون كما سيكون عليه الحال فيما بعد ، وإنما هي مجموعات تؤثر في حرية أسلوبها تربويا روحيا على

(2) الحياة الروحية في الإسلام ص112

(3) دراسات في التصوف الإسلامي 34 .

(4) المصدر السابق والصفحة.

(5) د. العبد : التصوف في الإسلام ص91

غيره مع إمكانية الانتقال عنه ، والرحلة المستمرة غالبا ، والولاء العام لا التنظيمي . لقد كانت هذه المجموعات مرنة ولم تكن ثابتة في تشكيلها ، ينتقل أعضاؤها بكثرة بين المشايخ ، وبعضهم يكتسب رزقه بعمل يده ، وبعضهم على الصدقات) . (1)

فرق الصوفية

وقد ذكر الهجويري (2) عشرة من هذه الجماعات سماها فرقا، وهي كما يقول مشتركة في الأصول، وإن اختلفوا في المجاهدات والأعمال هذه الفرق هي:

- 1- المحاسبية نسبة إلى الحارث المحاسبي (ت 243هـ)
- 2- الطيفية : نسبة إلى أبي يزيد البسطامي (ت 261هـ)
- 3- الملامتية أو القصارية، أنشأها حمدن القصار (ت 271هـ)
- 4- الخرازية، نسبة إلى أبي سعيد الخراز (ت 271هـ)
- 5- الحكيمية ، نسبة إلى الحكيم الترمذي (ت 285هـ)
- 6- السهلية ، نسبة إلى سهل التستري (ت 293هـ)
- 7- النورية، نسبة إلى أبي الحسن النوري (ت 295هـ)
- 8- الجنيدية، نسبة إلى الجنيد بن محمد (ت 297هـ)
- 9- السياريون، نسبة إلى أبي العباس السيارى واسمه القاسم بن القاسم مهدي (ت 342هـ)

(1) فصول في التصوف ص126

(2) كشف المحجوب ص209 وما بعدها .

- 10- **الخفيفيون** نسبة إلى عبد الله بن خفيف ⁽¹⁾ (ت 372هـ)
وأما القرن السادس فقد نشأت بها العديد من الفرق الصوفية الكبرى منها :
1- **الطريقة القادرية** : أسسها الشيخ عبد القادر الخيلاني (ت 561هـ)
2- **الطريقة اليسوية** : أسسها في تركستان أحمد اليسوي (ت 562هـ)
3- **الطريقة السهروردية** : أسسها ضياء الدين ابن النجيب السهرودي
(ت 563هـ)

- 4- **الطريقة الرفاعية** : أسسها السيد أحمد الرفاعي (ت 578هـ)
وأما القرن السابع فقد نشأت فيه عدة فرق كبرى -أيضا- منها :
1- **الكبروية** نسبة إلى نجم الدين كبرى (ت 618هـ)
2- **الششتية** نسبة إلى الدين حسن الششتي (ت 632هـ)
3- **الأحمدية البرهامية** نسبة إلى إبراهيم الدسوقي القرشي (ت 676هـ)
4- **الطريقة الشاذلية** نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي (ت 686هـ)
ومن طرق القرن الثامن :

- 1- **البكتاشية** بنسبة إلى حاج بكتاشت (ت 738هـ) وهي من فروع
اليسوية .
2- **النقشبندية** نسبة إلى بهاء نقشبندي البخاري (ت 791هـ) .
ويقسم كل باحث فرق التصوف أو طرق التصوف حسب ما يرسمه من

(1) وغالبا ما تسمى الطرق باسم مؤسسها ، وفي بعض الأحيان تسمى باسم خاص كالختمية مثلا ، والزوامة نسبة إلى الزوم؛ لأن ذكرهم بالزوم كلمة عامية مصرية معناه إخراج صوت معروف يخرج من الأنف والفم مقفول بعد الميم. انظر : الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة ص394.

منهج ، فهذا الرازي يقسم الصوفية تقسيما منسوباً إلى خاصية أو صفة عامة لكل طائفة يمكن أن نطلق عليه " التقسيم السلوكي " وقد أشار هو إلى ذلك عندما قال: (حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصوفية والتجرد من العلائق البدنية) ويقسم هؤلاء إلى فرق فيقول هذا طريق حسن وهم فرق:

الأول : أصحاب العادات : وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس الخرق، وتسوية السجادة .

الثانية : أصحاب العبادات: وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأعمال.

الثالثة : أصحاب الحقيقة : وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات، بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمانية . وهم يجتهدون أن لا يخلو سرهم وبالحكم عن ذكر الله تعالى . وهؤلاء خير فرق الأدميين .

الرابعة : النورية : وهم طائفة يقولون : إن الحجاب حجابان نوري وناري . أما النوري فالاشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالترك، والشوق، والتسليم، والمراقبة، والأنس، والوحدة، والحالة .

أما الناري فالاشتغال بالشهوة والغضب والحرب والأمل : لأن هذه الصفات صفات نارية ، كما أن إبليس لما كان نارياً ، فلا جرم وقع في الحسد .

الخامسة : الحلولية : وهم طائفة من هؤلاء القوم الذي ذكرناهم يرون في أنفسهم أحوالاً عجيبة وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر . فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد ، فيدعون دعاوى عظيمة . وأول من أظهر

هذه المقالة في الإسلام الروافض ، فإنهم ادعوا الحلول في حق أنمتهم .
السادسة : المباحية : وهم قوم يحفظون طامات لا أصل لها ، وتلبيسات في الحقيقة وهم يدعون محبة الله تعالى ، وليس لهم نصيب من شيء من الحقائق بل يخالفون الشريعة . ويقولون إن الحبيب رفع عنه التكليف ، وهم الأشر من الطوائف ، وهم على الحقيقة على دين مزدك.⁽¹⁾

بينما يقسمهم أبو حفص عمر بن محمد النسفي السمرقندي (ت 537هـ) إلى اثني عشر فريقا ، واحد منها فقط على الطريق المستقيم والباقي على البدعة والضلالة .

أما أهل الاستقامة فهم أهل الحق ، ثم شرع في بيان خصائص هذا الفريق فيقول : وهم قوم يتبعون سنة رسول الله ﷺ ويؤدون الصلاة في الوقت ويحذرون من الشرب والزنا والسماع والرقص وأكل الحرام ويشغلون بكسب الحلال ويعيشون بطريق أهل البيت والأخيار ويحترزون من صحبة الأشرار .
.. " (2)

(1) فخر الدين الرازي : اعتقادات فرق المسلمين : تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد زينهم محمد عزب مكتبة مدبولي . الطبعة الأولى 1413هـ / 1983م ص 81 ، 82 ، 83
(1) راجع في ذلك رسالة في بيان مذاهب التصوف للنسفي - منشورة بمجلة التراث العربي العدد 46 رجب سنة 1412هـ يناير 1992 . والرسالة في حاجة إلى تحقيق علمي .
أما أهل البدعة والضلالة فهم

الأول : الحبيبة	الثاني : الأوليائية	الثالث : الشمراخية	الرابع :
الخامس : الحالية	السادس : الحلولية	السابع : الحورية	الثامن :

=

ومما لا شك فيه أن هناك غير هذه الطرق الكثير ، فضلا عن وجود فروع كثيرة لكل طريقة من هذه الطرق .⁽¹⁾

ولكن السؤال هنا هو : هل كتب لهذه الفرق جميعا الاستمرارية في ممارسة نشاطها وانتشارها في العالم الإسلامي ؟ حقيقة الأمر أن هناك من الفرق والطوائف على الرغم من اعتدال طريقها إلا أنها قد انتهت ولم تكمل المسيرة ، في حين أننا نجد طرقا أخرى قد كانت ذات تأثير كبير وأكثر نشاطا في تطور التصوف وتنظيمه . كما أن تيارا آخر قد سلك مسلكا درسها وسيرها وسلوكها ومن ثم لم يكتب لها الاستمرار .

الطرق الصوفية الكبرى

يقول د. التفتازني : (أن بعض متفلسفي الصوفية قد حاول تأسيس طرق ، ولكن الطرق التي أسسها لم يكتب الاستمرار في الوجود في العالم الإسلامي لما أثير حول عقيدة مؤسسيها من شبهات ، وذلك كالطريقة الأكبرية التي

الواقفية

التاسع : المتجاهلة العاشر : المتكاسلة الحادي عشر : الإلهامية
(2) فمن فروع الشاذلية المنتشرة في مصر : القاسمية ، والسلامية ، والهندوشية ، والقاوقجية ، والفيضية ، والإدرسية ، والجوهريّة ، والوقائية والعزمية ، والحامدية ، والمحمدية ، والهاشمية المدنية . وللطريقة الأحمدية العديد من الفروع بعضها يكون ما سمى بالبيت الكبير : وهي : المرازقة ، والكناسية والإمبانية ، والمنافية ، والسلامية ، وبعضها يكون ما يسمى بالبيت الصغير وهي : الحلبية ، والشعبية ، والتقيانية ، والحمودية والزاهدية ، وهناك طرق أحمدية أخرى وهي : الفرغلية والشناوية والسطوحية والبيومية .
راجع مدخل إلى التصوف ص 294 ، 295 .

أسسها ابن عربي الملقب بالشيخ الأكبر والطريقة السبعينية التي أسسها ابن سبعين المرسى ، كذلك الأمر بالنسبة للطرق الأخرى التي كان يغلب على دعائها الاتجاه العلمي التربوي كالطريقة الرفاعية ، والطريقة القادرية ، والطريقة الأحمدية (التي أسسها السيد أحمد البدوي)، والطريقة البرهامية (التي أسسها الشيخ إبراهيم الدسوقي) والطريقة الشاذلية ، وما إليها فقد استمرت إلى يومنا الحاضر (1)

ومن الأمور الجديرة بالذكر - هنا - أن هذه الطرق لم يكتب لها الذيوع والاستمرار بسبب اتجاهها التربوي ، وإنما كان للخلفية السياسية أثرها الواضح في تنظيمها بل تبنى الكثير منها ، فلقد طرأ تغير واضح في العصور المتأخرة لا سيما في مصر حيث ارتبطت بتنظيمات إدارية تنظم شئونها ، فأصبح لها قوانين ومشیخة عامة يقول الدكتور /التفتازاني : (وأصبح للطرق الصوفية منذ القرن التاسع عشر ، ولكل شيخ خلفاء في القرى ونواب في المراكز والمديريات ، ولكل خليفة مريدون ، والشيخ يدير أمر الخليفة ، والخليفة أمر المريدين من حيث إرشادهم ومراقبتهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر) (2)

اللائحة الأولى للتنظيم الصوفي

ثم كان السيد محمد البكري أول من أعد لائحة تنظيمية للطرق الصوفية وذلك في الثاني من يونيو 1903م

وتتص هذه اللائحة ولأول مرة على تشكيل مجلس صوفي يتكون من شيخ مشايخ الطرق ، وأربعة من أعضاء مشايخ الطرق من بين ثمانية ينتخبون كل ثلاث سنوات ، ولهذه المشیخة لائحة داخلية تنظم العمل بها .

(1) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص24

(2) الطرق الصوفية في مصر ص29 ، 30

وفي عام 1976م صدر قانون إصلاحي جديد بمشاركة كل من د. التفتازاني ، والسيد محمود كامل شيخ الرفاعية ، والشيخ السطوحي. ونصت المادة الخامسة من الفصل الثاني من الباب الأول على تشكيل المجلس الأعلى للطرق الصوفية على النحو التالي :

- 1- شيخ مشايخ الطرق الصوفية (رئيسا)
- 2- عشرة أعضاء من مشايخ الطرق المنتخبين لعضوية المجلس .
- 3- ممثل الأزهر يختاره شيخ الأزهر
- 4- ممثل لوزارة الأوقاف يختاره الوزير
- 5- ممثل لوزارة الداخلية يختاره الوزير
- 6- ممثل لوزارة الثقافة يختاره الوزير
- 7- ممثل لأمانة العامة للحكم المحلي والتنظيمات الشعبية يختاره الوزير المختص.

كما يتضمن هذا القانون إجراءات تنظيم إنشاء الطرق الصوفية والاحتفال بالموالد ، والمواكب وكذا الدراسات الصوفية الخاصة بالمشيخة.⁽¹⁾

الهيكل التنظيمي للطرق الصوفية :

بالرغم من هذا الاختلاف بين الطرق الصوفية فإننا نجد التنظيمات متشابهة (ولا تختلف إلا في التفاصيل الفرعية مثل الأوراد والعهود والمراحل التي يمر بها الشخص الذي يعتبر منصبه وراثيا ويأتي من بعده خلفاؤه أو نوابه الذين يشرفون على المناطق المختلفة ثم يأتي بعد ذلك المقدمون أو المسئولون

(1) د. التفتازاني : الطرق الصوفية في مصر ص 29 وما بعدها

عن الأذكار وعن عمل الدعاية للطريقة ودخول أعضاء جدد بها ، وتختلف الطرق -أيضا- في وظائف كل فئة لكن يطلق عل كل الأعضاء ألفاظ الإخوان أو الدراويش أو الأتباع ويمارسون حياتهم العادية تحت إشراف الشيخ أو خلفائه ويتلقون منهم التعليمات ويشاركون في الأذكار الجماعية⁽¹⁾ .

ويرى البعض أن اختلاف الطرق الصوفية يعود في الحقيقة إلى اختلاف المشايخ فقط ، كما يرى أولئك أن تعدد الطرق وتنوعها يعد فائدة للمريد (حيث يكون أمامه فرصة عريضة لاختيار الطريقة التي توافقه وتوائم طبعه)⁽²⁾

وأهم ملامح هذا التنظيم الإداري ثلاثة أشياء هي :

1- الشيخ

2- المريد .⁽³⁾

(1) أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية ص25.

(2) الطرق الصوفية في مصر ص62 .

(3) سألوا الشيخ : من الشيخ الصادق ؟ ومن المريد الصادق ؟ فقال ، علامة الشيخ الصادق أن تكون فيه هذه الخصال العشر حتى يكون صادقا : ص330 .

الأولي : أن يكون مثلا حتى يستطيع المريد أن يحتذيه.

الثانية : أن يكون قد سلك الطريق، حتى يستطيع أن يرشد إلى الطريق .

الثالثة : أن يكون مهذبا مؤدبا حتى يستطيع أن يكون مؤدبا .

الرابعة : أن يكون سخيا في غير إشراف حتى يستطيع أن يجعل المال فداء المريد .

الخامسة أن ينتزه عن الطمع في مال المريد لا يتقيد بأمر في طريقه .

السادسة : إذا كان قادرا على إسداء النصح بالإشارة فلا يسديه بالعبرة .

السابعة . إذا كان قادرا على التأديب بالرفق لا يفعله بالعنف والغضب .

الثامنة : أن ينفذ هو أولا كل ما يأمر به .

3- العهد بينهما (1)

أما أهم خصائص الطرق الصوفية فمنها :

1- لبس الخرقة

2- الذكر

3- السماع

التاسعة : أن يمنع عن أى شىء ينهى عنه.

العاشرة إذا قيل مرید الله فلا يردده للخلق .

أما المرید الصادق فإن أقل الأشياء التي يجب أن تتوفر فيه حتى يكون لائقا لأن

يكون مریدا ، عشرة أشياء هي :

أولا : أن يكون ذكيا حتى يستطيع أن يفهم إشارة الشيخ .

ثانيا : أن يكون مطيعا حتى ينفذ أمر الشيخ .

ثالثا : أن يكون حاد السمع حتى يفهم كلام الشيخ .

رابعا : أن يكون نير القلب حتى يدرك عظمة الشيخ .

=خامسا : أن يكون صادق القول حتى يكون كل خير ينقله صحيحا .

سادسا : أن يكون صادق الوعد حتى يفي بكل ما يريد .

سابعا : أن يكون حرا حتى يستطيع أن يتخلص من كل ما يملك .

ثامنا : أن يكون كتوما للسر حتى يستطيع أن يحفظ سر الشيخ .

تاسعا : أن يكون متقبلا للنصيحة حتى تتقبل نصيحة الشيخ .

عاشرا : أن يكون فدائيا حتى يستطيع أن يضحي بروحه العزيزة في هذا الطريق.

وينبغي على المرید أن يتحلّى بهذه الأخلاق حتى يسهل عليه سلوك الطريق ،

ويتحقق هدف الشيخ في الطريقة منع سريعا إن شاء الله .

انظر أسرار التوحيد في مقامات أبي سعيد ص360 ، 361 .

(1) يشير أستاذنا د. حسن الشافعي إلى فائدة مهمة ألا وهي : (أن الجماعات الصوفية

أخذت في أيام صلاح الدين التقليد الشيعي المتمثل في نظام البيعة فيدخل المرید الطرق

مع العهد أو يمين الولاء للشيخ) ، فصول في التصوف ص137.

4- الموالد . (1)

الطرق الصوفية ما لها وما عليها :

لقد أدى الصوفية دورا عظيما في نشر الإسلام في بقاع كثيرة من الأرض، وقد ساعدهم على ذلك قدرتهم على الاختلاط بالطبقات الشعبية ، واندماجهم بين فئات الشعب المختلفة ، فكانوا نماذج عملية حية تتصف بالصلاح والتقوى .

ففي الهند - مثلا - استطاعوا المصالحة بين الطوائف المتنازعة هناك ، وكان للطريقة النقشبندية الدور الكبير في نشر الإسلام هناك (2) ، وجهود الصوفية في نشر الإسلام في القارة الإفريقية بوجه خاص وفي غيرها بوجه عام أمر لا يستطيع أحد أن ينكره ، فلقد حملوا عبء نشر الدين الإسلامي والتعليم والإرشاد والثقافة في ظل الإدارة الاستعمارية التي لم يأل الصوفية جهدهم ولم يدخروا وسعا في مقاومتها.(3)

وقبل أن أضع بين يدي القارئ بعض الحقائق المهمة عن الطرق الصوفية أورد النص التالي للشيخ محمد الغزالي السقا يقارن من خلاله بين الطرق المعاصرة والطرق القديمة فيقول : (أول ما ألفت النظر إليه أن ما يسمى طرقا صوفية في البلاد الإسلامية بينها وبين التصوف القديم بماله وما عليه بخطئه وصوابه ، بين الطرق المعاصرة وبين هذا التصوف القديم مسافة

(2) الطرق الصوفية في مصر ص24 وما بعدها .

(3) د. العبد : التصوف في الإسلام ص94

(1) د. عبد الله إبراهيم : المسلمون والاستعمال الأفريقي ص296 .

شاسعة، بل تكاد تكون العلاقة منقطعة . . علاقة الطرق الموجود الآن بالتصوف القديم تشبه علاقة اليونان الذين يبيعون الخبز في الأفران أو المسكرات في الحانات أو البقالة في حوانيتها بالنسبة إلى سقراط صاحب نظرية المعرفة أو أفلاطون صاحب نظرية المثل أو أرسطو صاحب المنطق⁽¹⁾.

التصوف بين السلب والإيجاب

والآن مع بعض الحقائق التي توضح ما للتصوف من إيجابيات وما عليه من مأخذ :

1- استخدام الموسيقى الغناء والرقص في حفلاتهم ، يقول بعض الباحثين: (ويظهر أن الموسيقى والغناء والرقص قد دخلت في حفلات الذكر في عصر مبكر ، وأن أثرها في إفساد آداب الناشئين من المريدين كان عظيماً).⁽²⁾

(2) خطب الشيخ محمد الغزالي ج 2 / 136 . إعداد قطب عبد الحميد مراجعة د. محمد عاشور ، دار الاعتصام

(3) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص 79 .

=وقد أدى هذا إلى ظهور العديد من المصنفات التي تولت الرد على تلك الممارسات الصوفية، وتقنين مزاعمهم وبيان الحكم الشرعي في ذلك ، فضلاً عن كثير من المباحث المضمنة في المؤلفات الكبيرة ومن أهم المصنفات المفردة في ذلك :

- الصاعقة المحرقة على المتصوفة الراقصة المتزندقة لمحمد بن صفى الدين الحنفي .

- ذم ما عليه مدعو التصوف من الغناء والرقص وضرب الدف وسماع المزامير .. لابن قدامة المقدسي .

- رسالة في حكم السماع للشيخ على الثوري

- ذم السماع لأبي الطيب الطبري .

=

- 2- أن بعض هذه الطرق قد خلف حول التصوف بعامة (سياجا من الرسوم الآلية، وعظموا من شأن الشعوذة بقدر ما أهملوا من أمر المعرفة ، وقرنوا أخص أسرار الطريق من الجذب ونحوه بأساليب العريضة والسكر)⁽¹⁾
- 3- كما يؤخذ على الطرق الصوفية، أيضا ، أن الأطفال الصغار كانت تتولى رئاستها كالأحمدية مثلا التي تولاهما أطفال دون العاشرة ، كما أخذ على هذه الطريقة وغيرها أنهم كانوا يأخذون العهد على النسوان وبصير أحدهم يختلي بالنساء في غيبة أزواجهن وكانت المرأة تقول : يا أبي ، ويقول لها يا بنيتي حتى خصهم الشعراني بالذكر في معرض الحديث عن وقائع الزنا التي تحدث من اختلاط الجنسين .⁽²⁾
- 4- أن هذا التعدد في الطرق 0 وإن اشتركوا في بعض أو كثير من المسائل الأساسية - قد أحدث تشتتا بينا ، فبدل أن يلتفت الناس حول طريقة واحدة ، وزعامة واحدة ، دخل كل فرق مع الآخر في صراعات وأخذت كل طريقة تصارع الأخرى ، لا سيما وأن بعض هذه الطرق قد انحرف على الطريق السليم، وقد شجع على ذلك كله أو كان من عوامل التشجيع على ذلك المستعمر الأوروبي فحلت الفرقة محل الوئام والالتحام .⁽³⁾
- 5- ويقرر شيخ مشايخهم المعاصر الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني حقيقة

- الرهص والوقص لمستحل الرقص للحلبي .

- نزهة الأسماع في مسألة السماع لابن رجب الحنبلي .

(1) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص 65 .

(2) السعيد عاشور : السيد البدوي ص 236

(1) د. عبد الله إبراهيم : المسلمون والاستعمار الأوربي ص 269

مهمة فيقول : (الطرق الصوفية في القرون المتأخرة ، خصوصا منذ عصر العثمانيين تدهورت عن ذي قبل وذلك لأسباب حضارية ، ولم تصدر عن صوفية هذه الفترة مصنفات مبتكرة ، وإنما صدرت عنهم في الجملة شروح وتلخيصات لكتب المتقدمين من الصوفية ، وانصرف اتباع هذه الطرق شيئا فشيئا إلى الشكليات والرسوم ، وابتعدوا عن العناية بجوهر التصوف ذاته، وسيطرت على جماهير المنتسبين إلى تلك الطرق الأوهام والمبالغة في التحدث بمناقب الأولياء وكراماتهم التي لم يكن يأبه لها المحققون من أوائل شيخ التصوف ، ولم يكونوا يعتبرونها دالة على كمال العلم والعمل).⁽¹⁾

يقول أستاذنا الدكتور / عبد اللطيف العبد في تعليقه على هذا النص :
ويفهم من هذا الكلام أن نقد الأستاذ الدكتور أبو الوفا يتركز في ثلاث قضايا ، هي مما يؤخذ على الطرق الصوفية اليوم وهي :

أولا : ليس لأصحاب الطرق الصوفية مصنفات مبتكرة في علم التصوف وإنما الموجود منها شروح وتلخيص على كتب الأئمة السالفين .

ثانيا : انصرف أهل الطرق إلى الشكليات والرسوم والابتعاد عن جوهر التصوف الحقيقي ذاته ، وفي ذلك بعد عن جوهر الدين أيضا

ثالثا : مبالغة الطرق في التحدث عن كرامات ومناقب شيوخهم بما يغطي على أصول التصوف ، ويصرف الناس عن مزاياه ، وذلك واضح في

(2) مدخل إلى التصوف ص246 وراجع له : الطرق الصوفية في مصر ص28

الخزعات التي تزخر بها الطبقات والمناقب .⁽¹⁾

(3) د. العبد : التصوف في الإسلام ص96 .

الفصل الثالث

الخرقة عند الصوفية

تعد الخرقة لدى الصوفية هي العلامة المميزة لهم بين الخلق ، فهي شعارهم ، وهي اللباس الجامع لمقامات طريقته ، يقول الهجويري : (المرقعة زينة لأولياء الله عز وجل ، يعز بها العوام ، ويذل بها الخواص ، وعز العوام هو أنهم حين يرتدونهم يحترمهم الخلق ، وذل الخواص هو أنهم حين يرتدونهم ينظر إليهم الخلق بعين العوام ويلومونهم بذلك ، فهي لباس النعيم للعوام ، وجوشن البلاء للخواص). ويقول أيضا : (المرقعة سمة الصلاح ، وسبب الفلاح للجميع)⁽¹⁾

ولما كانت المرقعة ذات أهمية لدى هذه الطائفة فسوف نحاول في هذه الصفحات أن نقلى نظرة على مدى شرعيتها ، وكذلك التعرف على مظاهر عناية الصوفي بها من حيث التأليف ، وإثباتهم نسبتها بتركيب الأسانيد التي ترفعها إلى رسول الله ﷺ وصحابته ، وكذلك التفنن في حياكتها ، والأساليب المختلفة في ذلك ، وشروط لبسها والآداب المتعلقة بها .

يعتقد الصوفية أن لبس المرقعات سنة ، وساقوا لذلك من الأحاديث ما يعضد اعتقادهم ، وسوف نثبتها -هنا- ثم نتعرف على مدى صحتها ، كما نحاول أن ننظر في كيفية فهمهم وفقهم لها كذلك ، فصحة الحديث لا ينهض دليلا على سنيتها ، وإنما لا بد من فهمه فهما صحيحا إذ لا سنة بغير فقه ، من هذه الأحاديث: أن الرسول ﷺ قال لعائشة ؓ : " ولا تخلعي الثوب حتى ترقيه " .

ومنها حديث أم خالد الذي فيه أن النبي ﷺ : أتى بثياب فيها خميصة

(1) كشف المحجوب ص 245

سوداء ، فقال : من ترون أكسو هذه ؟ فسكت القوم ، فقال رسول الله ﷺ :
ائتوني بأُم خالد ، قالت: فأُتِي بي فألبستها بيده ، وقال : أبلى وأخلقى .

حياكة الخرقَة :

لقد تسابق الصوفية في حياكة الخرقَة وتجويدها، ويرى بعض المشايخ أنه لا يشترط في الخياطة نظام معين ، فالأبرة تسحب حيثما تخرج لا تكلف في ذلك، ويرى البعض الآخر أنه لا بد من (الترتيب والاستقامة ورعاية التصريب والتكلف في الاستقامة ، لأنها معاملة الفقراء، وصحة المعاملة دليل صحة الأصل).⁽¹⁾

بل لقد اشترط بعضهم أنه لا يحق أن يلقب الفقير ، بهذا الاسم إلا إذا كان يعرف خياطة المرقعة خياطة مستقيمة⁽²⁾

وتتكون المرقعة من قطع مختلفة من القماش حل محل الصوف ، قد تصل القطع التي تحاك منها الخرقَة إلى حد قد يصعب عده لا سيما إذا تقادم بها العهد.⁽³⁾

وهذه الخرق التي تتخذ منها المرقعة لها مصادر: منها الثياب الجديدة ومنها ما يلتقط من الطرقات حيث يطهرونه ويجعلونه في المرقعة .

ولا يرضى الصوفية بلبس الثياب الجديدة إلا بتخريقها وتمزيقها إلى قطع صغيرة ثم حياكتها ، فتخريق الثياب لدى هذه الطائفة من الأمور المعتادة ، بل يرون أنه لا يوجد (فرق بين من يمزق الثوب إلى مائة قطعة ويخيطها في

(1) كشف المحجوب ص246

(2) المرجع السابق والصفحة

(3) السابق ص247 . يقول الهجويري : وسمعت أنه كان يمرؤ الروذ شيخ من المتأخرين من أرباب المعاني قوى الحال، طيب السيرة ،كانت العقرب تلد دون كلفة في سجاده وقلنسوته ، لكثرة ما عليها من الرقع غير المتكلفة .

بعضها البعض ، وبين من يمزقونه إلى خمس قطع ويخيطون في كل قطعة منها راحة قلب مؤمن ، وقضاء حاجة من حاجاته)⁽¹⁾ .

أما لون الخرقة فإن المتصوفة يفضلون اللون الأزرق ، وإن كانوا يتركون للشيخ حرية اختيار اللون الذي يراه .⁽²⁾

ويعلل الهجويري كثرة الثياب الزرقاء فيقول : (فمنه أنهم وضعوا أصل طريقتهم على السفر والسياحة ، ولا يبقى الثوب الأبيض في السفر على حاله ، ويصعب غسله ، ويطمع فيه كل شخص .

ثم إن لبس الأزرق شعار أصحاب الوفاء والمصائب ، وهو لأناس رداء الحزن ، والدنيا دار المحنة ، وخربة المصيبة ، ومفازة الغم ، وآفة المبتلين بالفراق ، وحسن البلاء ، فلما رأى المريدون أنهم لم يبلغوا مقصودهم في الدنيا ، لبسوا الأزرق ، وجلسوا في مآتم الوصال)⁽³⁾

ولكن السهروردي يرجع اختيارهم اللون الأزرق لأنه أرفق للفقير لكونه يحمل الوسخ ، ولا يحتاج إلى زيادة الغسل ، كما يرى السهروردي أن التعليقات الأخرى لاختيار هذا اللون إن هي إلا إقناعيات فيقول : (وما عدا هذا من الوجوه التي يذكرها بعض المتصوفة في ذلك كلام اقناعي من كلا المتصنعين ، ليس من الدين والحقيقة بشيء)⁽⁴⁾

(1) كشف المحجوب ص 566

(2) عوارف المعارف ص 84

(3) كشف المحجوب ص 250

(1) عوارف المعارف ص 84

أقسام الخرقة :

ويقسم السهروردي الخرقة على قسمين : خرقة الإرادة ، وخرقة التبرك ، فأما خرقة الإرادة فهي الأصل فيقول : (واعلم أن الخرقة خرقتان: خرقة الإرادة، وخرقة التبرك ، والأصل الذي قصده المشايخ للمريدين خرقة الإرادة) .

والشيخ بما يعلمه عن مريديه ببصيرته ، وإشرافه على بواطنهم واستعداداتهم ، وما به إصلاحهم ، من الأمور المختلفة منها الثياب فإنه يختار منها ما يداوي به علته فيداوي (بالخرقة المخصوصة والهيئة المخصوصة داء هواه ، ويتوخي لذلك تقرب إلى رضا مولاه ، فالمرید الصادق الملتهب باطنه بنار الإرادة في بدء أمره وحدة إرادته كالمسوع الحريص على من يرقبه ويداويه ، فإذا صادف شيئا انبعث من باطن الشيخ صدق العناية به لإطلاعه عليه ، وينبعث من باطن المرید صدق المحبة بتآلف القلوب وتشاؤم الأرواح وظهور سر السابقة فيهما باجتماعهما لله وفي الله وبالله ، فيكون القميص الذي يلبس المرید خرقة تبشر المرید بحسن عناية الشيخ به ، فيعمل عند المرید عمل قميص يوسف عند يعقوب عليهما السلام) .⁽¹⁾

وأما خرقة التبرك ، فهي القسم الثاني ، ولابسها متشبه بصاحب خرقة الإرادة ، وهي مؤدية - في نظرهم ، إلى أن يُسلَّك في عداد لابس خرقة الإرادة، فمن تشبه بقوم فهو منهم ، ويتأكد ذلك عندما يلتزم بحدود الشرع ومخالطة هذه الطائفة ، لتعود عليه بركتهم ويتأدب بأدابهم.⁽²⁾

وبحثا عن سنية الخرقة فقد رأينا أسانيد كثيرة فضلا عن الأحاديث السابقة، وهذه الأسانيد بعضها يجعل الاتصال مباشرة بالشريعة ، وبعضها الآخر

(1) عوارف المعارف ص83

(2) عوارف المعارف ص84

ينفي ذلك .

صلة الخرقه بالتشيع :

بسم الله الرحمن الرحيم : هذا ما أنعم به المول اليد الأجل الإمام شيخ الشيوخ صدر الدين حجة الإسلام علم الموحدين أبو الحسن محمد بن الإمام السيد الأجل العالم شيخ الشيوخ عماد الدين أبي حفص عمر بن أبي الحسن بن محمد بن حمويه أدام الله تأييده من إلباس خرقه التصوف على مريده على بن خليفة بن يونس الخزرجي الدمشقي وفقه الله على الطاعات . ألبسه وأخبره أنه أخذها عن والده المذكور رحمه الله ، وأن والده أخذها عن أبيه شيخ الإسلام معين الدين أبي عبد الله محمد بن حمويه ، وأنه أخذها عن الخضر عليه السلام ، والخضر أخذها عن رسول الله ﷺ ، وأخذها جده - أيضا - عن الشيخ أبي علي الفارندي الطوسي ، وأخذها المذكور عن شيخ وقته أبي القاسم الكركاني ، وأخذها أبو القاسم عن الأستاذ الإمام أبي عثمان المغربي ، وأخذها أو عثمان عن شيخ الحرم أبي عمرو الزجاجي ، وأخذ المذكور عن سيد الطائفة الجنيد بن محمد ، وأخذها الجنيد عن خاله سري السقطي عن معروف الكرخي عن علي بن موسى الرضا عليه السلام وصحبه وتأدب به وخدمه . وأخذ علي عن أبيه موسى بن جعفر الكاظم عن أبيه جعفر بن محمد الصادق عن أبيه محمد الباقر عن أبيه زين العابدين عن أبيه الحسين بن علي عن أبيه علي بن أبي طالب عليه . وأخذها على كرم الله وجهه عن سد المرسلين وإمام المتقين نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم .⁽¹⁾

(1) كامل الشيباني : الصلة بين التصوف والتشيع - دار المعارف - مصر 1969 طبعة

ويذكر الصوفية سندا آخر ذكره ابن تيمية في حديثه عن عدى بن مسافر بن صخر فقالوا بأنه دخل على الشيخ العارف عقيل المبنجي وألبسه الخرقة بيده، والشيخ عقيل لبس الخرقة من يد الشيخ مسلمة المردجي ، والشيخ مسلمة لبس الخرقة من يد الشيخ أبي سعيد الخراز ، والشيخ أبو سعيد الخراز لبس الخرقة من يد الشيخ أبي محمد العنسي والعنسي لبسها من يد الشيخ على بن عليل الرملي ، والشيخ على بن عليل لبسها من يد والده الشيخ عليل الرملي والشيخ عليل الرملي لبس الخرقة من يد الشيخ عمار السعدي، والشيخ عمار السعدي لبس الخرقة من يد الشيخ يوسف الغساني ، والشيخ يوسف الغساني لبس الخرقة من يد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يوم خطب الناس بالجابية ، وعمر بن الخطاب لبس الخرقة من يد رسول الله ﷺ ، ورسول الله ﷺ لبس الخرقة من يد جبرائيل وجبرائيل من الله تعالى. (1)

بل لقد أغرق الصوفية وأغربوا في سند الخرقة حيث أرجعوها إلى إبراهيم عليه السلام ، وقالوا بأن إبراهيم الخليل عندما ألقى في النار جرد من ثيابه وقذف به في النار عريانا أتاه جبريل عليه السلام بقميص من حرير الجنة فألبسه إياه ، فلما مات إبراهيم ورثه إسحاق ، وورث إسحاق يعقوب وجعل يعقوب هذا القميص في تعويذة في عنق يوسف ، فلما ألقى في الجب عريانا جاء جبريل فألبسه إياه. (2)

نقد سند الخرقة :

حديث : " لبس الخرقة الصوفية ، وكون الحسن البصري لبسها من على "

(1) ابن تيمية : مجموعة الفتاوى ج11 / 103 ، 104

(2) ابن تيمية : مجموعة الفتاوى ج11 / 103 ، 104

قال ابن دحية وابن الصلاح : إنه باطل .

وكذا قال العسقلاني : إنه ليس في شيء من طرقها ما يثبت ولم يرد في خبر صحيح ، ولا حسن ، ولا ضعيف : أن النبي ﷺ ألبس الخرقة على الصورة المتعارف عليها بين الصوفية لأحد من الصحابة ولا أمر أحدا من أصحابه بفعل ذلك ، وكل ما يروى في ذلك صريحا فباطل .

قال : ثم إن من الكذب المفترى قول من قال : إن عليا ألبس الخرقة الحسن البصري ، فإن أئمة الحديث لم يثبتوا للحسن البصري من على سماعا ، فضلا عن أن يلبسه الخرقة .

قال السخاوي : ولم ينفرد بذلك شيخنا ، بل سبقه إليه جماعة ، حتى من لبسها وألبسها كالدمياطي والذهبي ، وإن حبان ، والعلائي ، والعراقي ، وابن الملتن ، والبرهان الحلبي ، وغيرهم تشبها بالقوم ، وتبركا بطريقتهم إذ ورود لبسهم لها مع الصحبة المتصلة إلى كميل بن زياد ، وهو صحب عليا كرم الله وجهه اتفاقا ، وفي بعض الطرق أيضا اتصالها بأويس القرني ، وهو قد اجتمع بعمر وعلى ﷺ .

قلت : وكذا نسبة التلقين المتعارف بين الصوفية لا أصل له ، وكذا نسبة المصافحة إلى النبي ﷺ ليس له أصل عند العلماء .

وكذا نسبة الخرقة إلى أويس وأنه ﷺ أوصى بخرقته لأويس وأن عمر وعليهما سلماهما إليه ، وأنها وصلت إليهم منه ، وهلم جرا ، فغير ثابت ، ولو ذكره بعض المشايخ فالمدار على طريق الصحة ، ومتابعة الكتاب والسنة ، ومجانبة الهوى ، ومقاربة الهدى ، والعاقبة للتقوى (1)

(1) الملا على القارئ : الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ص 274 ، 175 ، 76 .

وفند ابن تيمية أيضا الأسانيد الواردة في الخرقة في نص مهم جدا فيقول: قلنا : الخرق متعددة أشهرها خرقتان : خرقاة إلى عمر ، وخرقة إلى على، فخرقة عمر لها إسناد : إلى أويس القرني ، وإلى أبي مسلم الخولاني . وأما المنسوبة إلى على فإسنادها إلى الحسن البصري . والمتأخرون يصلونها إلى معروف الكرخي ، ومن بعده منقطع ، فإنها تارة يقولون إنه صحب على بن موسى الرضا، وهذا باطل قطعا ، ومعروف كان منقطعا ببغداد، وعلى بن موسى كان في صحبة المأمون بخراسان ، ومعروف أسن من على ، ولا نقل ثقة أنه اجتمع به [أو أخذ عنه شيئا ، بل ولا يعرف أنه رآه] .

ولا كان والله معروف بوابه ، ولا أسلم على يديه .

وأما اسنادها الآخر فيقولون إن معروفا صحب داود الطائي ، وهذا [أيضا] لا أصل له ولا عرف أنه رآه . [وفي إسناد الخرقاة أيا أن داود الطائي صحب حبيبا العجمي ، وهذا أيضا لم يعرف له حقيقة . وفيها أن حبيبا العجمي صحب الحسن البصري ، وهذا صحيح فإن الحسن كان له أصحاب كثيرون ، مثل أيوب السختياني ويونس بن عبيد، وعبد الله بن عوف ، ومثل محمد بن واسع، ومالك بن دينار وحبيب العجمي وفرقد السبخي وغيرهم عباد البصرة] . وفيها أن الحسن صحب عليا ، وهذا باطل ، ما جالسه قط ، وما روى أن عليا دخل البصرة فأخرج القصاص من جامعها إلا الحسن كذب بين ، بل ما طلب الحسن العلم إلا بعد وفاة على ، مع أنه رأى عثمان يخطب . وقد أفرد ابن الجوزي تأليفا في مناقبه . وأوهى من هذا نسبة لباس الفتوة إلى على بإسناد مظلم يعلم بطلانه . ولهم إسناد آخر بالخرقة إلى جابر منقطع ساقط. وقد علمنا قطعا أن الصحابة لم يكونوا يلبسون مريدهم خرقاة ولا يقصون شعورهم / ولا فعله التابعون ، بل جالسوا الصحابة وتأدبوا بأدابهم : كل طائفة أخذوا عن في بلدهم من الصحابة ، فأخذ أهل المدينة عن عمر وأبي يزيد وأبي هريرة .

ولما ذهب على إلى الكوفة كان أهلها قد تخرجوا في دينهم بابن مسعود وسعد وعمار وحذيفة، وأخذ أهل البصرة عن عمران بن حصين وأبي موسى وأبي بكرة وابن مغفل وخلق ، وأخذ أهل الشام دينهم عن معاذ وأبي عبيدة وأبي الدرداء وعبادة بن الصمت وبلال . فكيف تقول إن طريق أهل الزهد والتصوف متصل به دون غيره ؟ وكتب الزهد كثيرا جدا [مثل الزهد للإمام أحمد ، والزهد لابن المبارك ، ولوكيع بن الجراح ، ولهناد بن السرى ومثل كتب أخبار الزهاد كحيلة الأولياء ، وصفة الصفة] فيها خبر كثير عن المهاجرين والأنصار وتابعيهم بإحسان [وليس الذي فيها لعل أكثر مما فيها لأبي بكر وعمر ومعاذ وابن مسعود وأبي بن كعب وأبي نر وأبي إمامة وأمثالهم من الصحابة  أجمعين⁽¹⁾].

(1) المنتقى من منهاج الاعتدال ص 530 ، 531 ، 533

الفصل الرابع

نصوص من التصوف الإسلامي

1. نص من كتاب مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن القيم.
2. نص من كتاب من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، د. محمد السيد الجليند.

العلم عن الوقوف معه، وتوسيطه بينه وبين المطلوب. فإن الوسائط قد طوى بساطها في هذا الشهود والعرفان. أعنى: بساط الوقوف معها والنظر إليها فيلزم مشهوده ومعروفه به سبحانه لا بالعلم والخبر، بل بالمشاهدة والعيان. وإن كان لم يصل إلى ذلك إلا بالعلم والخبر. لكنه قد صعد من العلم والخبر إلى المعلوم المخبر عنه.

* وأما «مطالعة الجمع»: فهي الغاية عند هذه الطائفة. ونحن لا ننكر ذلك، لكن أى جمع هو؟ هل هو جمع الوجود، كما يقوله الاتحادى؟ أم جمع الشهود، كما يقوله صاحب «الفناء» فى توحيد الربوبية؟ أم هو جمع الإرادة كلها فى مراد الرب تعالى الدينى الامرى؟ فالشان فى هذا الجمع الذى مطالعته من أعلى أنواع المعرفة

* نعم هاهنا جمع آخر. مطالعته هى كل المعرفة. وهو: (جمع الأفعال فى الصفات. وجمع الصفات فى الذات. وجمع الأسماء والصفات والأفعال). فمطالعة هذا الجمع: هى غاية المعرفة، وأعلى أنواعها. وهى - لعمر الله - معرفة خاصة الخاصة. والله المستعان. وبه التوفيق. ولا حول ولا قوة إلا بالله.

* * *

[المنزلة الثامنة والثمانون: الفناء]

قال صاحب «المنار»^(١): «(باب الفناء) قال الله تعالى ﴿كل من عليها فان﴾ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» [الرحمن/ ٢٦- ٢٧].

* «الفناء» المذكور فى الآية: ليس هو الفناء الذى تشير إليه الطائفة. فإن الفناء فى الآية الهلاك والعدم. أخبر سبحانه: أن كل من على الأرض يعدم ويموت. ويبقى وجهه سبحانه. وهذا مثل قوله ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾ [الزمر/ ٣٠] ومثل قوله ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ [الأنبياء/ ٣٥] قال الكلبي ومقاتل: لما نزلت هذه الآية قالت الملائكة: هلك أهل الأرض. فلما قال تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصاص/ ٨٨] أيقنت الملائكة بالهلاك، قال الشعبي: إذا قرأت ﴿كل من عليها فان﴾ فلا تسكت حتى تقرأ ﴿وببقى وجه ربك ذو الجلال﴾ وهذا من فقهه فى القرآن وكمال علمه. إذ المقصود: الإخبار بفناء من عليها مع بقاء وجهه سبحانه. فإن الآية سبقت لتمدحه بالبقاء وحده. ومجرد فناء الخليقة ليس فيه مدحه. إنما المدح فى بقاءه بعد فناء خلقه. فهى نظير قوله ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصاص/ ٨٨].

* وأما «الفناء» الذى تترجم عنه الطائفة: فأمر غير هذا. ولكن وجد الإشارة بالآية: أن «الفناء» المشار إليه هو ذهاب القلب، وخروجه من هذا العالم وتعلقه بالعلو الكبير الذى له

(١) منازل السائرين (ص/ ٤٤).

البقاء. فلا يدركه الفناء. ومن فنى فى محبته وطاعته وإرادته وجهه: أوصله هذا الفناء إلى منزل البقاء. فالآية تشير إلى أن العبد حقيق أن لا يتعلق بمن هو فان، ويذر من له البقاء. وهو ذو الجلال والإكرام. فكأنها تقول: إذا تعلق بمن هو فان: انقطع ذلك التعلق عند فناءه أحوج ما تكون إليه. وإذا تعلق بمن هو باق لا يفنى: لم ينقطع تعلقك ودام بدوامه. والفناء الذى يترجم عليه: هو غاية التعلق ونهايته. فإنه انقطاعه عما سوى الرب تعالى من كل وجه^(١). ولذلك قال:

● «الفناء فى هذا الباب: اضمحلال ما دون الحق علمًا. ثم جحدًا، ثم حقًا»^(٢).

قلت «الفناء» ضد «البقاء»، والباقي: إما باق بنفسه من غير حاجة إلى من يبقيه، بل بقاءه من لوازم نفسه. وهو الله تعالى وحده. وما سواه فبقاؤه ببقاء الرب. وليس له من نفسه بقاء. كما أنه ليس له من نفسه وجود. فإيجاده وإبقاؤه من ربه وخالقه. وإلا فهو ليس له من نفسه إلا العدم قبل إيجاده، والفناء بعد إيجاده.

وليس المعنى: أن نفسه وذاته اقتضت عدمه وفناءه. وإنما «الفناء» أنك إذا نظرت إلى ذاته - بقطع النظر عن إيجاد موجوده له - كان معدومًا. وإذا نظرت إليه بعد وجوده - مع قطع النظر عن إبقاء موجوده له - استحال بقاءه. فإنه إنما يبقى بأبقائه. كما أنه إنما يوجد بإيجاده. فهذا معنى قولنا «إنه بنفسه معدوم وفان» فافهمه.

وقد اختلف الناس: هل إفناء الموجود وإعدامه بخلق عَرَض فيه يسمى الفناء والإعدام؟ أم بإمساك خلق البقاء له. إذ هو فى كل وقت محتاج إلى أن يُخلق له بقاء يبقيه؟ وهى «مسألة الإعدام» المشهورة.

والتحقيق فيها: أن ذاته لا تقتضى الوجود. وهو معدوم بنفسه. فإذا قدر الرب تعالى لوجوده أجلًا ووقتًا انتهى وجوده عند حضور أجله. فرجع إلى أصله وهو العدم. نعم قد يقدر له وقتًا ثم يمحو سبحانه ذلك الوقت. ويريد إعدامه قبل وقته. كما أنه سبحانه يمحو ما يشاء. ويريد استمرار وجوده بعد الوقت المقدر إلى أمد آخر. فإنه يمحو ما يشاء ويثبت. قال الله تعالى حاكياً عن نبيه نوح عليه السلام ﴿قال: يا قوم، إني لكم نذير مبين * أن أعبدوا الله واتقوه وأطيعون * يغفر لكم من ذنوبكم. ويؤخركم إلى أجل مسمى﴾ [نوح/ ٢، ٤] فإذا أراد الله سبحانه إبقاء الشيء: أبقاء إلى حين يشاء. وإذا أراد إفناءه: أعدمه بمشيئته. كما يوجد بمشيئته.

(١) هذا المعنى لا تعبر عنه كلمة «الفناء» إلا بتكلف شديد يتنافى مع الأسلوب العربى وإنما تعبر هذه الكلمة بوضوح عما يقصده الصوفية من مذهبهم فى وحدة الوجود - الفقى.

(٢) المنارل (ص/ ٤٤).

فإن قيل: متعلق المشيئة لا بد أن يكون أمراً وجودياً. فكيف يكون العدم متعلق المشيئة؟

قيل: متعلق المشيئة أمران: إيجاد، وإعدام. وكلاهما ممكن. فقول القائل «لا بد أن يكون متعلق المشيئة أمراً وجودياً» دعوى باطلة. نعم العدم المحض لا تتعلق به المشيئة. وأما الإعدام: فهو أخص من العدم.

ولولا أنا في أمر أخص من هذا لبسطنا الكلام في هذه المسألة. وذكرنا أوهام الناس وأغلاطهم فيها.

✽ وقوله «الفناء اسم لاضمحلال ما دون الحق علماً» يعنى: يضمحل عن القلب والشهود علماً، وإن لم تكن ذاته فانية في الحال مضمحلة. فتغيب صور الموجودات في شهود العبد، بحيث تكون كأنها دخلت في العدم، كما كانت قبل أن توجد. ويبقى الحق تعالى ذو الجلال والإكرام وحده في قلب الشاهد، كما كان وحده قبل إيجاد العوالم.

✽ قوله «علماً» ثم جحدك، ثم حقاً: هذه الثلاثة هي مراتب الاضمحلال إذا ورد على العبد على الترتيب. فإذا جاء وهلة واحدة لم يشهد شيئاً من ذلك. وإن كان قد يعرف ذلك إذا عاد إلى علمه وشهوده. فإن الرب سبحانه إذا رقى عبده بالتدرج نور باطنه وعقله بالعلم. فأرى أنه لا خالق سواه، ولا رب غيره. ولا يملك الضر والنفع والعطاء والمنع غيره. وأنه لا يستحق أن يعبد - بنهاية الخضوع والحب - سواه. وكل معبود سوى وجهه الكريم فباطل. فهذا توحيد العلم.

✽ ثم إذا رقاء الحق سبحانه درجة أخرى فوق هذه: أشهده عود المفعولات إلى أفعاله سبحانه. وعود أفعاله إلى أسمائه وصفاته. وقيام صفاته بذاته. فيضمحل شهود غيره من قلبه. وجحد أن يكون لسواه من نفسه شيء ألته. ولم يجحد سوى كما يجحده الملاحدة. فإن هذا الجحود عين الإلحاد.

✽ ثم إذا رقاء درجة أخرى: أشهده قيام العوالم كلها - جواهرها وأعراضها، ذواتها وصفاتها - به وحده. أى بإقامته لها وإمساكه لها. فإنه سبحانه يمسك السماوات والأرض أن تزولا، ويمسك البحار أن تفيض أو تفيض على العالم. ويمسك السماء أن تقع على الأرض. ويمسك الطير في الهواء صافات ويقبضن. ويمسك القلوب الموقنة أن تزيع عن الإيمان. ويمسك حياة الحيوان أن تفارقه إلى الأجل المحدود. ويمسك على الموجودات وجودها. ولولا ذلك لاضمحلت وتلاشت. والكل قائم بأفعاله وصفاته التى هي من لوازم ذاته. فليس الوجود الحقيقى إلا له. أعنى الوجود الذى هو مستغن فيه عن كل ما سواه، وكل ما سواه فقير إليه بالذات، لا قيام له بنفسه طرفة عين.

ولما كان للفناء مبدأ وتوسط وغاية: أشار إلى مراتبه الثلاثة. فالمرتبة الأولى: فناء أهل العلم المتحققين به. والثانية: فناء أهل السلوك والإرادة. والثالثة: فناء أهل المعرفة، المستغرقين في شهود الحق سبحانه.

فأول الأمر: أن تفنى قوة علمه وشعوره بالمخلوقين في جنب علمه ومعرفته بالله وحقوقه. ثم يقوى ذلك حتى يعلمهم كالأموات وكالعدم. ثم يقوى ذلك حتى يغيب عنهم، بحيث يكلم ولا يسمع. ويُمِر به ولا يرى. وذلك أبلغ من حال السكر. ولكن لا تدوم له هذه الحال. ولا يمكن أن يعيش عليها.

فصل [درجات الفناء]

قال: «وهو على ثلاث درجات. الدرجة الأولى: فناء المعرفة في المعروف وهو الفناء علما. وفناء العيان في المعاین. وهو الفناء ججدا. وفناء الطلب في الوجود. وهو الفناء حقا»^(١).

هذا تفصيل ما أجمله أولا، ونبين ما أرادوا بالعلم، والجحد، والحق.

● [الدرجة الأولى: فناء المعرفة في المعروف]

* ففناء المعرفة في المعروف: هو غيبة العارف بمعرفة عن شعوره بمعرفته ومعانيها فيفنى به سبحانه عن وصفه هنا وما قام به. فإن المعرفة فعله ووصفه. فإذا استغرق في شهود المعروف فنى عن صفة نفسه وفعلها. ولما كانت المعرفة فوق العلم وأخص منه كان فناء المعرفة في المعروف مستلزما لفناء العلم في المعرفة. فيفنى أولا في المعرفة ثم تفنى المعرفة في المعروف.

* وأما فناء العيان في المعاین: فالعيان فوق المعرفة. فإن المعرفة مرتبة فوق العلم ودون العيان. فإذا انتقل من المعرفة إلى العيان فنى عيانه في معاینه، كما فنى معرفته في معروفة.

* وأما فناء الطلب في الوجود: فهو أن لا يبقى لصاحب هذا الفناء طلب. لأنه ظفر بالمطلوب المشاهد. وصار واجداً بعد أن كان طالباً. فكان إدراكه أولا علما. ثم قوى فصار معرفة. ثم قوى فصار عيانا. ثم تمكن فصار معرفة. ثم تمكن فصار وجوداً.

● [أمثلة في فناء المحبة]

ولعلك أن تستكثر - أو تستبعد - هذه الألفاظ ومعانيها. فاسمع ضرب مثل يهون عليك ذلك، ويقربه منك:

(١) المنازل (ص/ ٤٤).

[المثل الأول]: مثل ملك - عظيم السلطان، شديد السطوة، تام الهيبة، قوى البأس - استدعى رجلاً من رعيته قد اشتد جرمه وعصيانه له. فحضر بين يديه. وغلب على ظنه إتلافه. فأحواله في حال حضوره مختلفة بالنسبة إلى ما يشاهده. فتارة يتذكر جرمه وسطوة السلطان وقدرته عليه. فيفكر فيما سيلقاه. وتارة تقهره الحال التي هو فيها. فلا يذكر ما كان منه ولا ما أحضر من أجله، لغلبة الخوف على قلبه ويأسه من الخلاص. ولكن عقله وذهنه معه. وتارة يغيب قلبه وذهنه بالكلية فلا يشعر أين هو؟ ولا من إلى جانبه، ولا بما يراد به. وربما جرى على لسانه في هذا الحال ما لا يريد. فهذا فناء الخوف.

ومثال ثان في فناء الحب: محب استغرقت محبته شخصاً في غاية الجمال والبهاء. وأكبر أمنيته الوصول إليه، ومحادثته ورؤيته. فبينما هو على حاله قد ملأ الحب قلبه. وقد استغرق فكره في محبوبه، وإذا به قد دخل عليه محبوبه بغتة على أحسن هيئة. فقابله قريباً منه. وليس دونه سواء. أفليس هذا حقيقاً أن يفنى عن رؤية غيره بمشاهدته؟ وأن يفنى عن شهوده بمشهوده، بل وعن حبه بمحبوبه؟ فيملك عليه المحبوب سمعه وبصره وإرادته وإحساسه. ويغيب به عن ذاته وصفاته؟ وانظر إلى النسوة كيف قطعن أيديهن لما طلع عليهن يوسف - عليه السلام - وشاهدن ذلك الجمال. ولم يتقدم لهن من عشقه ومحبته ما تقدم لامرأة العزيز. فأفناهن شهود جماله عن حالهن حتى قطعن أيديهن.

وأما امرأة العزيز: فإنها - وإن كانت صاحبة المحبة - فإنها كانت قد ألفت رؤيته ومشاهدته. فلما خرج لم يتغير عليها حالها كما تغير على العواذل. فكان مقامها «البقاء» ومقامهن «الفناء»، وحصل لهن «الفناء» من وجهين:

أحدها: ذهولهن عن الشعور بقطع ما في أيديهن حتى تخطاه القطع إلى الأبدى.

الثاني: فناؤهن عن الإحساس بآلم القطع. وهكذا الفناء بالخوف والفرح بالمحبوب يفنى صاحبه عن شعوره وعن إحساسه بالكيفيات النفسانية.

هذا في مشاهدة مخلوق محدث له أشباه وأمثال. وله من يقاربه ويدانيه في الجمال. وإنما فاق بنى جنسه في الحسن والجمال ببعض الصفات وامتاز ببعض المعاني المخلوقة المصنوعة فما الظن بمن له الجمال كله، والكمال كله، والإحسان والإجمال، ونسبة كل جمال في الوجود إلى جماله وجلاله أقل من نسبة سراج ضعيف إلى عين الشمس. ولما علم سبحانه أن قوى البشر لا تحتمل - في هذه الدار - رؤيته: احتجب عن عباده إلى يوم القيامة. فينشئهم نشأة يتمكنون بها من مشاهدة جمال ورؤية وجهه. وأنت ترى بعض آياته ومخلوقاته ومبدعاته: كيف يفنى فيها مشاهدتها عن غيرها؟ ولكن هذا كله في المشاهدات العيانية، والواردات الوجدانية.

● [حال البقاء أفضل من الفناء]

وأما المعارف الإلهية: فإن حالة «البقاء» فيها أكمل من حالة «الفناء» وهي حالة نبينا

صلوات الله وسلامه عليه، وحال الكمل من أتباعه. ولهذا رأى ما رأى ليلة الإسراء وهو ثابت القلب، رابط الجأش، حاضر الإدراك. تام التمييز. ولو رأى غيره بعض ذلك لما تمالك.

فإن قلت: ربما أفهم معنى فناء المعرفة في المعروف وفناء العيان في المعاني. فما معنى فناء الطلب في الوجود، حتى يكون هو الفناء حقاً؟

قلت: متى فهمت الأمرين اللذين قبله فهمت معناه. فإن الواجد لما ظفر بموجوده فنى طلبه له واضمححل. وهذا مشهود في الشاهد. فإنك ترى طالب أمر مهم. فإذا ظفرت يده به وأدركه كيف يبرد طلبه، ويفنى في وجوده؟ لكن هذا محال في حق العارف. فإن طلبه لا يفارقه. بل إذا وجد اشتد طلبه. فلا يزال طالباً. فكلما كان أوجد كان أطلب.

نعم الذى يفنى طلب حظه في طلب محبوبه وطلب مرضيه. وليس بعد هذا غاية. ولكن الذى يشير إليه القوم: أن العبد يصل في منزلة المحبة والمعرفة والاستغراق في المشاهدة إلى حالة تستولى فيها عليه أنواع القرب وآثار الصفات. بحيث يذهل له عن شعوره بطلبه وإرادته ومحبه.

وإيضاح ذلك: أن العبد إذا أقبل على ربه، وتفقد أحواله، وتمكن من شهود قيام ربه عليه. فإنه يكون في أول أمره: مكابداً وصابراً ومرابطاً. فإذا صبر وصابر ورابط - صبر في نفسه وصابر عدوه. ورابط على ثغر قلبه أن يدخل فيه خاطر لا يحبه وليه الحق - ظهر حيث في قلبه نور من إقباله على ربه. فإذا قوى ذلك النور غييه عن وجوده الذهني. وسرى به في مطاوى الغيب. فحيث يصفو له إقباله على ربه. فإذا صفا له ذلك غاب عن وجوده العيني والذهني. فغاب بتور إقباله على ربه بوصول خالص الذكر وصافيه إلى قلبه، حيث خلا من كل شاغل من الوجود العيني والذهني. وصار واحداً لواحد. فيستولى نور المراقبة على أجزاء باطنه. فيمتلئ قلبه من نور التوجه، بحيث يغمر قلبه، ويستره عما سواه. ثم يسرى ذلك النور من باطنه فيعم أجزاء ظاهره. فيتشابه الظاهر والباطن فيه. وحيث يفنى العبد عما سواه. ويبقى بالمشهد الروحي الذاتى الموجب للمحبة الخاصة الملهبة للروح.

فمنهم من يضعف لقلة الوارد. فلا يمكنه أن يتسع لغير ما باشر سره وقلبه من آثار الحب الخاص. ومنهم من يقوى ويتسع نظره. فيجد آثار الجلال والجمال المقدس في قلبه وروحه. ويجد العبودية والمحبة، والدعاء والافتقار، والتوكل والخوف والرجاء، وسائر الأعمال القلبية: قائمة بقلبه. لا تشغله عن مشهد الروح. ولا تستغرق مشهد الروح عنه. ويجد ملاحظته للأوامر والنواهي حاضراً في جذر قلبه حيث نزلت الأمانة. فلا يشغله مشهد الروح المستغرق، ولا مشهد القلب عن ملاحظة مرضى الرب تعالى ومحابه، وحقه

على عبده. ويجد ترك التدبير والاختيار وصحة التفويض موجوداً في محل نفسه. فيعامل الله سبحانه بذلك. بحيث لا تشغله مشاهدة الأولى عنه. ويقوم بملاحظة عقله لأسرار حكمة الله في خلقه وأمره. ولا يحجب ذلك كله عن ملاحظة عبوديته. فيبقى مغمور الروح بملاحظة الفردانية وجلالها وكمالها وجمالها. قد استغرقت محبته والشوق إليه. معمور القلب بعبادات القلوب معمور القلب بملاحظة الحكمة ومعاني الخطاب. ظاهر القلب عن سفساف الأخلاق، مع الله تعالى ومع الخلق. قد صار عبداً محضاً لربه بروحه وقلبه وعقله، ونفسه وبدنه وجوارحه. قد قام كل بما عليه من العبودية. بحيث لا تحجبه عبودية بعضه عن عبودية البعض الآخر. قد فنى عن نفسه وبقي بربه. كما قال أبو بكر الكتاني. جرت مسألة بمكة أيام الموسم في المحبة. فتكلم الشيخ فيها. وكان الجنيد أصغرهم سنّاً. فقالوا له: هات ما عندك يا عراقى. فأطرق ساعة. ودمعت عيناه. ثم قال: عبد ذاهب عن نفسه. ومتصل بذكر ربه. قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه. أحرق قلبه أنوار هيئته. وصفا شربه من كأس وده. واكشف له الجبار من أستار غيبه. فإن تكلم: فيالله. وإن نطق: فعن الله. وإن عمل: فبأمر الله. وإن سكن: فمع الله. فهو لله، وبالله، وبالله، ومع الله.

فبكى الشيخ. وقالوا: ما على هذا مزيد. جبرك الله يا تاج العارفين.

فصل [الدرجة الثانية: فناء المشاهدة]

قال الشيخ: «الدرجة الثانية: فناء شهود الطلب لإسقاطه، وفناء شهود العلم لإسقاطه. وفناء شهود العيان لإسقاطه»^(١).

إنما كانت هذه الدرجة من الفناء أعلى عنده مما قبلها: لأنها أبلغ في الفناء من جهة فناء أربابها عن فنائهم. فقد سقط عن قلوبهم ذكر أحوالهم ومقاماتهم لما هم فيه من الشغل بربهم.

❖ وقوله «لإسقاطه»: أى لإسقاط الشهود، لا إسقاط المشهود. فالطلب والعلم والعيان قائم. وقد سقط الشهود، لاستغراق صاحبه في المطلوب المعين.

فصل [الدرجة الثالثة: الفناء عن شهود الفناء]

قال: «الدرجة الثالثة: الفناء عن شهود الفناء. وهو الفناء حقاً. شائماً برق العين، راكباً بحر الجمع، سالكا سبيل البقاء»^(٢).

الفرق بين الفناء في هذه الدرجة والتي قبلها: أنه في التي قبلها قد فنى عن شهود طلبه وعلمه وعيانه، مع شعوره بفنائته عن ذلك. وفي هذه الدرجة قد فنى عن ذلك كله. وفنى

(١) المنارل (ص/ ٤٤) وفيه: «شهود المعرفة» بدل «شهود العلم».

(٢) المنارل (ص/ ٤٤).

عن شهود فناءه . كما يقال : آخر من يموت ملك الموت .

وإنما كان هذا الفناء عنده هو الفناء حقاً : لأنه قد فنى فيه كل ما سوى الحق سبحانه . لأن صاحبه يشهد الفناء قد فنى . فلم يبق سوى الواحد القهار .

* وقوله «شائماً برق العين» : «الشائم» الناظر من بعد . و«برق العين» نور الحقيقة .

وقد تقدم التنبيه على استحالة تعلق هذا بالنور الخارجى . وإنما هو أنوار القرب والمراقبة والحضور مع الله .

* وقوله «راكباً بحر الجمع» : «الجمع» الذى يشيرون إليه : عبارة عن شخوص البصيرة إلى مجرد مصدر المتفرقات كلها ، كما سيأتى بيانه فى باب إن شاء الله تعالى . وركوب لجة هذا الجمع : هو فناؤه فيه .

* قوله «سالكا سبيل البقاء» : يعنى : أن من فنى تأهل للبقاء بالحق . وهذا البقاء هو بعد الفناء . فإنه إذا تحقق بالفناء رُفِعَ له علم الحقيقة . فشمِرَ إليه سالكا فى طريق البقاء . وهى القيام بالأوراد ، وحفظ الواردات . فحينئذ يرجى له الوصول .

فصل [مخالفة حال الفناء عن سيرة السلف الأول]

لم يرد فى الكتاب ، ولا فى السنة ، ولا فى كلام الصحابة والتابعين : مدح لفظ «الفناء» ولا ذمه ، ولا استعملوا لفظه فى هذا المعنى المشار إليه البتة ، ولا ذكره مشايخ الطريق المتقدمون . ولا جعلوه غاية ولا مقاماً . وقد كان القوم أحق بكل كمال . وأسبق إلى كل غاية محمودة . ونحن لا ننكر هذا اللفظ مطلقاً . ولا نقبله مطلقاً .

ولا بد فيه من التفصيل . وبيان صحيحه من معلوله . ووسيلته من غايته . فنقول - وبالله التوفيق . وهو الفتح العليم :

* حقيقة «الفناء» المشار إليه : هو استهلاك الشيء فى الوجود العلمى للذهنى . وهما هنا تقسمه أهل الاستقامة وأهل الزيغ والإلحاد .

فزعّم أهل الاتحاد - القائلون بوحدة الوجود - أن الفناء هو غاية الفناء عن وجود سوى . فلا يثبت للسوى وجود البتة . لا فى الشهود ولا فى العيان . بل يتحقق بشهود وحدة الوجود . فيعلم حينئذ : أن وجود جميع الموجودات هو عين وجود الحق ، فمائم وجودان . بل الموجود واحد . وحقيقة «الفناء» عندهم : أن يفنى عما لا حقيقة له . بل هو وهم وخيال . فيفنى عما هو فان فى نفسه . لا وجود له . فيشهد فناء وجود كل ما سواه فى وجوده . وهذا تعبير محض ، ولا ففى الحقيقة : ليس عند القوم «سوى» ولا «غير» وإنما السوى والغير فى الوهم والخيال . فحول هذا الفناء يدندنون وعليه يحومون .

وأما أهل التوحيد والاستقامة : فيشيرون بالفناء إلى أمرين . أحدهما أرفع من الآخر :

الأمر الأول: (الفناء فى شهود الربوبية والقيومية). فيشهد تفرد الرب تعالى بالقيومية والتدبير، والخلق والرزق، والعطاء والمنع، والضر والنفع، وأن جميع الموجودات منفعله لا فاعلة. وماله منها فعل فهو منفعل فى فعله، محل محض لجريان أحكام الربوبية عليه. لا يملك شيئاً منها لنفسه ولا لغيره، فلا يملك ضرراً ولا نفعاً. فإذا تحقق العبد بهذا المشهد: حمدت منه الخواطر والإرادات. نظراً إلى القيوم الذى بيده تدبير الأمور، وشخصاً منه إلى مشيئته وحكمته فهو ناظر منه به إليه. فان بشهوده عن شهود ما سواه. ومع هذا فهو ساع فى طلب الوصول إليه. قائماً بالواجبات والنوافل.

الأمر الثانى: (الفناء فى مشهد الإلهية). وحقيقته «الفناء» عن إرادة ما سوى الله ومحبه، والإنابة إليه، والتوكل عليه، وخوفه ورجائه، فيفنى بحبه عن حب ما سواه، ويخوفه ورجائه عن خوف ما سواه ورجائه.

وحقيقة هذا الفناء: إفراذ الرب سبحانه بالمحبة، والخوف والرجاء، والتعظيم والإجلال. ونحن نشير إلى مبادئ ذلك وتوسطه وغايته. فنقول:

اعلم أن القلب إذا خلى من الاهتمام بالدنيا والتعلق بما فيها من مال، أو رياسة أو صورة. وتعلق بالآخرة، والاهتمام بها من تحصيل العدة، والتأهب للقيد على الله عز وجل: فذلك أول فتوحه، وتباشير فجره. فعند ذلك يتحرك قلبه لمعرفة ما يرضى به ربه منه. فيفعله ويتقرب به إليه. وما يسخطه منه، فيجتنبه. وهذا عنوان صدق إرادته. فإن كل من أيقن ببقاء الله، وأنه سائله عن كلمتين - يسأل عنهما الأولون والآخرون (ماذا كنتم تعبدون؟ وماذا أجبتكم المرسلين؟) لا بد أن يتنبه لطلب معرفة معبوده، والطريق الموصلة إليه. فإذا تمكن فى ذلك: فتح له باب الانس بالخلوة والوحدة والأماكن الخالية التى تهدها فيها الأصوات والحركات، فلا شيء أشوق إليه من ذلك. فإنها تجمع عليه قوى قلبه وإرادته. وتسد عليه الأبواب التى تفرق همه وتشتت قلبه فيأنس بها ويستوحش من الخلق.

ثم يفتح له باب حلاوة العبادة بحيث لا يكاد يشبع منها. ويجد فيها من اللذة والراحة أضعاف ما كان يجده فى لذة اللهو واللعب، ونيل الشهوات. بحيث إنه إذا دخل فى الصلاة ود أن لا يخرج منها. ثم يفتح له باب حلاوة استماع كلام الله. فلا يشبع منه. وإذا سمعه هدأ قلبه كما يهدأ الصبى إذا أعطى ما هو شديد المحبة له. ثم يفتح له باب شهود عظمة الله المتكلم به وجلاله، وكمال نعوته وصفاته وحكمته، ومعاني خطابه، بحيث يستغرق قلبه فى ذلك حتى يغيب فيه. ويحس بقلبه وقد دخل فى عالم آخر غير ما الناس فيه.

ثم يفتح له باب الحياء من الله. وهو أول شواهد المعرفة، وهو نور يقع فى القلب، يريه ذلك النور: أنه واقف بين يدي ربه عز وجل. فيستحى منه فى خلواته وجلواته. ويرزق

عند ذلك: دوام المراقبة للرقيب. ودوام التطلع إلى حضرة العلى الاعلى، حتى كأنه يراه ويشاهده فوق سماواته، مستويا على عرشه، ناظرا إلى خلقه، سامعا لأصواتهم، مشاهدا لبواطنهم. فإذا استولى عليه هذا الشاهد غطى عليه كثيرا من الهموم بالدنيا وما فيها. فهو فى وجود والناس فى وجود آخر. هو فى وجود بين يدى ربه ووليه، ناظرا إليه بقلبه والناس فى حجاب عالم الشهادة فى الدنيا. فهو يراهم وهم لا يرونه. ولا يرون منه إلا ما يناسب عالمهم ووجودهم.

ثم يفتح له باب الشعور بمشهد القيومية. فيرى سائر التقلبات الكونية وتصاريف الوجود بيده سبحانه وحده. فيشاهده مالك الضر والنفع، والخلق والرزق، والإحياء والإماتة. فيتخذ وحده وكيفا. ويرضى به ربيا ومدبرا وكافيا. وعند ذلك إذا وقع نظره على شيء من المخلوقات دله على خالقه وبارئه، وصفات كماله ونعوت جلاله. فلا يحجبه خلقه عنه سبحانه. بل يناديه كل من المخلوقات بلسان حاله: اسمع شهادتى لمن أحسن كل شيء خلقه. فأنا صنع الله الذى أتقن كل شيء.

فإذا استمر له ذلك فتح عليه باب القبض والبسط. فيقبض عليه حتى يجد ألم القبض لقوة وارده، ثم يقبض وعاءه بأنوار الوجود. فيفنى عن وجوده، وينمحي كما يمحو نور الشمس نور الكواكب. ويطوى الكون عن قلبه بحيث لا يبقى فيه إلا الله الواحد القهار. وتفنى أنوار المعرفة والمعاملة والصدق والإخلاص والمحبة من قلبه، كما يفنى نور الشمس عن جرمها. فيغرق حيثثذ فى الأنوار كما يغرق راكب البحر فى البحر. وذلك إنما يكون فى الرياضة والمجاهدة، وروال أحكام الطبيعة، وطول الوقوف فى الباب.

وهذا هو من «علم اليقين»، لا من «عين اليقين»، ولا من «حق اليقين». إذ لا سبيل إليهما فى الدار.

لإن عين اليقين: مشاهدة. وحق اليقين: مباشرة.

نعم قد يكون «حق اليقين»: فى هذه الدنيا بالنسبة إلى الوجود الذهنى، وما يقوم بالقلوب فقط، ليس إلا - كما تقدم تقريره مرارا - ونحن لا تأخذنا فى ذلك لومة لائم. وهم لا تأخذهم فى كون ذلك فى العيان لومة لائم. وهم عندنا صادقون ملبوس عليهم. ونحن عندهم محجوبون عن ذلك غير وأصلين إليه.

فإن استمر على حاله واقفا بباب مولاه، لا يلتفت عنه يمينا ولا شمالا. ولا يجيب غير من يدعوه إليه. ويعلم أن الأمر وراء ذلك، وأنه لم يصل بعد. ومتى توهم أنه قد وصل: انقطع عنه المزيد - رجا أن يفتح له فتح آخر. هو فوق ما كان فيه. مستغرقا قلبه فى أنوار مشاهدة الجلال بعد ظهور أنوار الوجود الحق، ومحو وجوده هو. ولا يتوهم أن وجود صفاته وذاته تبطل. بل الذى يبطل: هو وجوده النفسانى الطبعى ويبقى له وجود قلبى روحانى ملكى. فيبقى قلبه سابحا فى بحر من أنوار آثار الجلال. فتنبع الأنوار من باطنه،

كما ينبع الماء من العين، حتى يجد الملوك الأعلى كأنه في باطنه وقلبه. ويجد قلبه عاليًا على ذلك كله، صاعدًا إلى من ليس فوقه شيء. ثم يرقبه الله سبحانه. فيشده أنوار الإكرام بعد ما شهد أنوار الجلال. فيستغرق في نور من أنوار أشعة الجمال. وفي هذا المشهد يذوق المحبة الخاصة الملهبة للأرواح والقلوب. فيبقى القلب مأسورًا في يد حبيبه ووليه، ممتحنًا بحبه. وإن شئت أن تفهم ذلك تقريبًا، فانظر إليك وإلى غيرك - وقد امتحنت بصورة بديعة الجمال ظاهراً وباطناً - فملكك عليك قلبك وفكرك، وليلك ونهارك. فيحصل لك نار من المحبة. فتضرم في أحشائك يعز معها الاصطبار. وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

فياله من قلب ممتحن مغمور مستغرق بما ظهر له من أشعة أنوار الجمال الأحدي. والناس مفتونون ممتحنون بما يفنى من المال والصور والرياسة. معذبون بذلك قبل حصوله، وحال حصوله، وبعد حصوله. وأعلام مرتبة: من يكون مفتوناً بالخور العين، أو عاملاً على تمتعه في الجنة بالأكل والشرب واللباس والنكاح. وهذا المحب قد ترقى في درجات المحبة على أهل المقامات، ينظرون إليه في الجنة كما ينظرون إلى الكوكب الندرى الغابر في الأفق لعلو درجته وقرب منزلته من حبيبه، ومعيته معه. فإن المرء مع من أحب. ولكل عمل جزاء. وجزاء المحبة المحبة والوصول والاصطناع والقرب. فهذا هو الذي يصلح.

وكفى بذلك شرقاً وفخراً في عاجل الدنيا. فما ظنك بمقاماتهم العالية عند ملك مقتدر؟ فكيف إذا رأيتهم في موقف القيامة، وقد أسمعهم المنادي «لينتلق كل قوم مع ما كانوا يعبدون»^(١) فيبقون في مكانهم ينتظرون معبودهم وحبيبهم الذي هو أحب شيء إليهم. حتى يأتيهم، فينظرون إليه ويتجلى لهم ضاحكاً.

والمقصود: أن هذا العبد لا يزال الله يرقبه طبقاً بعد طبق، ومنزلاً بعد منزل، إلى أن يوصله إليه. ويمكن له بين يديه، أو يموت في الطريق. فيقع أجره على الله. فالسعيد كل السعيد، والموفق كل الموفق: من لم يلتفت عن ربه تبارك وتعالى يميناً ولا شمالاً. ولا اتخذ سواه رباً ولا وكيلاً. ولا حبيباً ولا مديراً. ولا حكماً ولا ناصراً ولا راقياً.

وجميع ما تقدم من مراتب الوصول: إنما هي شواهد وأمثلة إذا تجلت له الحقائق في الغيب - بحسب استعداده ولطفه ورقته من حيث لا يراها - ظهر من تجليها شاهد في قلبه. وذلك الشاهد دال عليها ليس هو عينها. فإن نور الجلال في القلب ليس هو نور ذي الجلال في الخارج. فإن ذلك لا تقوم له السماوات والأرض. ولو ظهر للوجود لتدكدك. لكنه شاهد دال على ذلك، كما أن المثل الأعلى شاهد دال على الذات. وألحق وراء ذلك كله، منزله عن حلول واتحاد، وبمراجعة خلقه. وإنما تلك رقائق وشواهد تقوم بقلب العارف. تدل على قرب اللطاف منه في عالم الغيب حيث يراها. وإذا فنى فإنما يفنى بحال نفسه لا بالله

(١) [صحيح] جزء من حديث رواه مسلم مطولاً في كتاب الإيمان وتقدم تخريجه.

بين النبوة والولاية

يذهب الحكيم الترمذى في مقارنته بين مقام النبوة والولاية إلى أمور غريبة حقاً لا يجدها عند أحد قبله وإن كنا نلتقى بأفكاره في تراث كثير من الصوفية من بعده وخاصة ابن عربى، ويشرح الترمذى لتلميذه مكان الولي بين الأنبياء. بادئنا بمقام محمد صلى الله عليه وسلم، فالله تعالى قد اختار من خلقه رسلاً وأنبياء كما اختار منهم أولياءه، ولقد فضل بعض النبيين على بعض، فمنهم من فضله بالخلقة كإبراهيم خليل الله. ومنهم من فضله بالكلام وكلم الله موسى تكليماً. ومنهم من أثنى عليه بالزبور كداود، ومنهم من خصه بإحياء الموتى كعيسى عليهم الصلاة والسلام، وهناك من خصه بالعصمة وحياة القلب الدائمة حتى لا يخطئ ولا يهمل بخطيئة، وهو محمد عليه السلام.

وكما جعل الله الأنبياء منازل ودرجات كذلك فضل بعض الأولياء على بعض.

ويبدأ الترمذى ليقارن بين خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء منذ كان كل منهما مستقراً في علم الله أولاً، وقبل خلق العالم إلى أن أصبح كل منهما وجوداً فعلياً له وظيفة دينية واجتماعية منوطة به.

١- ففي البدء كان الله ولا شيء معه، فجرى الذكر وظهر العالم وجرت المشيئة، وأول ما جرى به الذكر ذكر محمد صلى الله عليه وسلم. ثم ظهر في العلم علمه، ثم في المشيئة مشيئته، ثم في المقادير هو الأول. ثم في اللوح هو الأول، ثم في الميثاق هو الأول، وهو أول من تنشق عنه الأرض، وهو الأول في الشفاعة.. وهو الأول في دخول الجنة، وهو الأول في الزيارة.. فهذا ساد الأنبياء جميعاً. وهو خاتم الأنبياء، وشفيع لهم ويده لواء الحمد. وليس معنى كونه خاتم الأنبياء أنه آخر الأنبياء مبعثاً ورسالة، ولكنه يعنى أن رسالته محتومة بخاتم الصدق، وهو صدق العبودية لله، ولما كان من حكمة الله ألا يدع باطناً من الأمر إلا ويدل عليه ظاهر منه كان بين كنفى النبي ذلك الختم ظاهراً كبيضة حمامة، والجاهل الأعمى هو الذى يظن أن خاتم النبيين معناه آخرهم مبعثاً، وأى منقبة في هذا وأى علم، بل هذا يدل على جهل صاحبه وعمى بصيرته في التفسير. ولما أحس الترمذى بغرابة تفسيره لمعنى الخاتم أخذ يتلمس له ما يقربه إلى الأذهان من الحياة العملية، فإن من شأن الناس ألا يشكوا في

صدق الشيء المختار المختوم بخاتم يحيزه عن نظيره الغث أو الأقل درجة منه، فيقال عنه إن هذا الشيء مختوم ومسجل عليه ما يدل على نفاسته، بخلاف غير المختوم فكأن الله تعالى قد جمع لمحمد أجزاء النبوة وعمها له وختم عليها بختمه إشارة إلى الكمال والتمام، ويقرأ الترمذى الآية الكرمة «وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» بكسر التاء لا بفتحها. مشيراً بذلك إلى تفسيره لمعنى الخاتم، ويؤكد به حديث الإسراء حين اجتماع الأنبياء في المسجد الأقصى وكان إمامهم في الصلاة محمداً، وذكر كل نسي مكرمة الله عليه فذكر محمد أنه الخاتم والفتاح. فقال إبراهيم عليه السلام: هذا فضلكم محمد.

أما الولي الخاتم : فإن الله تعالى ابتعثه واصطفاه واجتباها وقربه وأدناه. وأعطاه ما أعطى الأولياء جميعاً وجعله خاتماً لهم، ليكون حجة الله على سائر الأولياء، ويوجد عنده صدق الولاية كما كان لمحمد صدق النبوة، لأن كلا منهما جمع له ما لسائر جنسه، فمحمد جمع الله له ما لسائر الأنبياء وكذلك الولي الخاتم جمع له ما لسائر الأولياء، فإذا برز الأولياء يوم القيامة واقتضوا صدق العبودية وجدوا الوفاء عند هذا الولي الخاتم. فهو سيدهم وشفيعهم كما أن محمداً سيد الأنبياء وشفيعهم، ولم يزل هذا الولي مذكوراً في البدء كما كان محمداً صلى الله عليه وسلم. فهو أول في الذكر، وفي العلم، وفي المشيئة، وفي المقادير، وفي اللوح والميثاق وفي المحشر والخطاب والشفاعة، فهو في كل مكان أول كما كان محمد صلى الله عليه وسلم أول الأنبياء. وهو من محمد عند الأذن والأولياء عند القفا. ولا يتردد الترمذى بعد هذه المقارنة أن يجعل "... منازل الأنبياء بين يديه" والفارق بين النبي والولي عنده أن النبي يحدث بكلام من الله ظاهراً ينزل به الوحي فيلزم تصديقه ومن رده فقد كفر، أما الولي فإن الله تعالى يتولى تحديته بلسان الحق ومعه السكينة فيتلقاه القلب ويسكن إليه، ويقع هذا الحديث الإلهي نتيجة محبة الله للعبد، ومن رد حديث المحدث أو الولي لم يكفر، ولكنه يخيب ويهت قلبه، والمحدثون لهم منازل فمنهم من أعطى من النبوة ثلثها، ومنهم من أعطى نصفها، ومنهم من له الزيادة حتى يكون أوفرهم حظاً في ذلك من له ختم الولاية، وكما أن النبوة من الله، فكذلك حديث المحدث من الله، والنبوة محروسة بالوحي والروح. والحديث محروس بالحق والسكينة، والنبوة يأتي بها الوحي والروح قرينه، والحديث يأتي به الحق والسكينة قرينة، والسكينة

هى مقدمة النبوة، وليس معنى السكينة هنا عدم الخوف والاضطراب وإنما معناها عدم الشك أو الريب فيما يحدث به. ومن هنا كانت السكينة حارساً على ما يورده الوحي على قلب النبي وعلى ما يورده الحق على قلب الولي، وهى من الله.

والله تعالى قد أخذ الميثاق على كل من الرسول والنبي والولي، لأن كلا منهم داع إلى الله مؤيد به. غير أن حديث المحدث له تأييد وزيادة بينة في شريعة الرسول. ومن رد عليه حديثه لم يكفر بخلاف من رد على النبي أو الرسول حديثهما فإنه كافر بما جاء به، ووسائل التأييد الإلهي أو العون الرباني للولي والمحدث هى الحديث، والفراصة، والإلهام، والصدقية. أما النبي فيتميز بذلك كله ويضاف إليها النبؤ. والرسول يتمتع بما للنبي والمحدث ويستفرد بالرسالة. أما بقية الأولياء غير المحدثين فمن حظهم الإلهام والفراصة. والصدقية. ونفهم من هذا الترتيب أن الترمذى يجعل الرسول في قمة الدرجات، ثم يليه السني، ثم الولي المحدث، ثم بقية الأولياء، وهذا الترتيب له أهمية كبرى في مجال التمييز والمقارنة بين الترمذى ومن يفضل الولي على النبي من بقية الصوفية، ولا يخلو الولي من علاقة ظاهرة ترشد الناس إلى ولايته وإن لم يتكلم هو بها. ومن أهم هذه العلامات الظاهرة:

١- أن الناس حين يرون الولي أو يسمعون ذكره يسارعون بذكر الله فما أن يراه أحد إلا ويقول "الله" ولقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم: من هو الولي؟. فقال عليه السلام: من إذا رآه الناسذكروا الله، وفي الحديث المروى عن موسى أيضاً أنه سأل ربه قائلاً: من أولياؤك يا رب؟ فقبل له: من إذا ذكروا ذكرت.

٢- أن الغلبة والنصر حليفان له في كل أموره مع أنصاره وأعدائه. ذلك أن الولي مؤيد بسلطان الحق لما هو عليه من التزام بالحق فلا يقاومه أحد إلا قهره بسلطان حقه.

٣- ومن علاماتهم الظاهرة ما يلاحظه الناس عليهم من الفراصة والحكمة والأقوال الملهمة بالتحديث عمن الحق كأنهم به يتكلمون وعن مراد الله يتحدثون. ومن شمائلهم الخاصة القصد، والهدى، والحياء، واستعمال الحق فيما دق وعظم، وسخاوة النفس واحتمال الأذى مع الرحمة والنصيحة وسلامة الصدر وحسن الخلق مع الله في تدبيره ومع الخلق في أخلاقهم، والحكمة هى العلامة البارزة والمميزة للولي، ويصف

الترمذى هذه الحكمة بأنها الحكمة العليا، ويصفها أحياناً بالعلم الباطن، وأحياناً بعلم الأنبياء والأولياء. وهى أرث للولى عن النبى، وباطن القرآن ونور الإيمان.

٤- اتفاق الألسنة بالثناء عليهم، وجعلهم أمثلة ونماذج للاقتداء بهم فى عصرهم، لأنهم لا حاجة لهم فيما فى أيدي الناس. ومن هنا كانوا فى غنى عن الناس وأغناهم الله به عمن سواه، فكانت حاجة الناس إليهم فى التذكير بآلاء الله ونعمه جزءاً من حاجتهم إلى نور النبوة لأنهم من ورثة الأنبياء، وقد يكون الواحد منهم محل ابتلاء بالحسد فيحسده الناس على ما آتاهم الله من فضله، كما فعل اليهود مع أنبياء الله من قبل.

٥- إجابة دعائهم من الله. وظهور الآيات البينات على أيديهم تكريماً من الله لهم، وكما أيد الله رسله بالمعجزات فقد كرم أوليائه بخوارق العادات تكريماً وتأيداً وبرهاناً على صحة دينهم وسلامة أخذهم عن نبيهم وقرهم من رهم.

تلك علامات الظاهرة، وأهم ما يشير إليه الترمذى من ذلك أنهم دائماً ينطقون بالعلم وأصول الحكمة التى تشمل عنده علم البدء وعلم الميثاق وعلم المقادير وعلم الحروف. وهذه الأشياء إنما يظهر العلم بها على لسان كبراء الأولياء ثم يأخذ عنهم من له حظ من الولاية. وهذه هى الحكمة العليا عند الترمذى.

ولا يرى الترمذى ضرورة فى أن يستر الولى شأن نفسه عن الناس أو التظاهر بما يضاد حقيقة حاله لأن ذلك فى رأيه حال الضعفاء "... فإن الولى الذى يطلب غموضاً فى الناس ويخفى كانه إنما يفعل ذلك من أجل أنه لم يصل إلى الله.. وهذا مكان الضعفاء"^(١). ولو كان ستر حال الولاية فضلاً أو ميزة لكان لساتر حاله عن الناس فضل على الصديق والفاروق، وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم رأس الأولياء ومن بعده الصديق والفاروق ولم يكن حالهم غامضاً ولا مستوراً عن الناس، بل كل من عرفهم وشاهد أحوالهم شهد لهم بالولاية.

(١) راجع حتم الأولياء ص ١٦٠، ٣٦٤.

خاتم الأولياء :

لا نجسد هذا المصطلح عند أحد من الصوفية قبل الحكيم الترمذى الذى يشرح نظريته فى الولاية فى ضوء نظريته فى الحقيقة المحمدية، وأما كانت مقارنة لها فى البدء. وكانت أولاً معها فى المشيئة وفى العلم والمقادير، وكانت أولاً فى مكانتها أينما كانت، وعقد مقارنة بينها وبين النبوة ليبين منزلتها من النبوة.

فكما كان النبى إماماً وشفيعاً للأنبياء كان خاتم الأولياء إماماً وشفيعاً للأولياء وسيداً فيهم. فهو من الأنبياء قريب منهم ويكاد يلحقهم، وقد انفرد هذا الولي بمرتبة لا يدانيه فيها أحد، فهو يحتل أعلى منازل الأولياء، وقد احتل هذه المرتبة لينفرد بوحدايته ومناجاته كفاحاً فى مجالس القرب من الله، ومقامه دائماً على خزائن المنن الإلهية ومتناولة من خزائن الأنبياء التى يتناولون منها عطاءهم من العلم والمعرفة، لأنه قد انكشف له الغطاء عن مقام الأنبياء ومراتبهم ووقف على خزائنهم فأخذ منها، وهذا يذكرنا بما يقوله ابن عربى فيما بعد بأن الولي يأخذ علمه من حيث يأخذ الوحي الذى يتزل على قلب النبى، فالنبى يأخذ علمه بواسطة الولي يأخذ من خزائن المنن الإلهية بلا واسطة، وهذا السولى لم يصل إلى تلك المرتبة إلا بعد أن اهترى فى ذكر الله، ولقد حدث عنه الرسول بقوله : المفردون هم الذين اهترؤا فى ذكر الله يأتون يوم القيامة خفافاً يضع عنهم الذكر أثقالهم^(١). ومن هنا كان للولي المحدث أن يشره الله بحسن العاقبة أما ولى الحق فهو دون ذلك.

ولقد ساد هذا الولي الأولياء جميعاً لأنه قد أعطاه الله ختم الولاية، كما ساد محمد الأنبياء جميعاً بما أعطاه الله من ختم النبوة. فبالختم تقدم الأولياء وصار حجة عليهم، والأنبياء قبل محمد لم يعطوا هذا الختم، ولذلك لم تخل حظوظهم من بعض هنات النفس ومشاركتها أما محمد فقد أعطيت نبوته الختم من الله فصار كالعهد المختوم المؤثق الذى لا يستطيع أحد أن يزيد فيه أو ينقص منه.

وكذلك الحال بالنسبة للولي الخاتم، حيث يسير الله به على طريق محمد مؤمناً بنسبته ملتزماً بشريعته محتوماً بختم الله، وبهذا صار حجة على جميع الأولياء لأنه قد أتى

(١) نفس المرجع ٣٦٨-٣٦٩.

بجميع الولاية صدقاً، فلم يجعل للنفس فيها نصيباً ولا تلبساً^(١) وهذا الختم كان منه من الله على هذا الولي في عالم الغيب لتقر به عين محمد صلى الله عليه وسلم حيث كان هو الخاتم للأنبياء، وكان في أمته الخاتم للأولياء، ولواء الولاية بيده يوم القيامة، والأولياء جميعاً محتاجون إليه في الشفاعة كحاجة الأنبياء إلى محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن المهم هنا أن نشير إلى مسألة لها خطرهما فيما يتصل بخاتم الأولياء عند الترمذى. فلقد سئل: هل يجوز أن يكون في آخر هذا الزمان من يوازى أبا بكر وعمر. رضى الله عنهما؟ فأجاب الترمذى: أما في الأعمال فلا، وأما في الدرجات فلا مانع من ذلك. ويعلل رأيه هذا بأن الدرجات وسائل القلوب، فكأن قلوب هؤلاء الأولياء كانت أقرب بوسائلها من أبي بكر وعمر. وفي سبيل تأكيد هذه الفكرة الغريبة يتأول قول الرسول في إيمان أبي بكر بأنه لو وضع في كفة وإيمان الأمة في كفة لرجحت كفة أبي بكر. يقول بأن هذا وزن الأعمال لا وزن الدرجات وما في القلوب، ويجعل الجنة للأعمال والدرجات فيها للقلوب وما فيها. ويحاول أن يقرب هذه الفكرة من عقل المسلم فيقرر أن الأنبياء تقدموا الخلق بالنبوة وليس بالعمل، وكذلك الأولياء تقدموا غيرهم بالولاية لا بالعمل، وهذا الرأي يناقض النصوص الصحيحة عن الرسول في فضل أبي بكر وعمر والخلفاء الأربعة. وما يدعيه الترمذى من التفرقة بين العمل والدرجات لا يؤدبه نص صحيح من كتاب ولا سنة، ومعلوم أن العمل ترجمان عما في القلب ولا فصل بينهما من وجهة النظر الإسلامية الخالصة، لأن العمل هو مصداق ما في القلب، ولقد لخص الرسول هذه القضية في قوله: "ليس الإيمان بالتمنى ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل". ولقد سبق أن قلنا أن الرسول قد نص صراحة على فضل أبي بكر وعمر والصحابة أجمعين وصرح بأن "ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولكن بشيء وقر في قلبه" ولا يتردد الترمذى بالتصريح في أكثر من موضع في كتابه بأنه غير مدفوع أن يكون في هذه الأمة من هو أفضل من أبي بكر في يقينه ووصول قلبه إلى الله، ولا شك أن في ذلك اجترأ على مقام الصحبة وهو مناقض لأحاديث الرسول الصحيحة في

(١) نفس المرجع ٤٢٢-٤٢٣.

فضل صحابته، وما ينجح الترمذى في ذلك من أقوال يرويها على أهل الكتاب وغيرهم لا أصل لها في كتب الأحاديث الصحيحة بل هي في معظمها من فعل الرضاعين للآثار وما أكثرهم في هذا الميدان.

ولما كانت الولاية أمراً إلهياً من حيث طبيعتها ومصدرها فإن الترمذى يرفض أن يخضعها لاعتبار العقل أو مقاييس الفكر البشرى، ومن هنا فلا مجال للاعتراض عليه بمبدأ العقسل أو حكم المنطق والبرهان لأن هذه مقاييس لها وجهاتها في ميدانها البشرى أما في مجال الولاية فهي أعز من أن تنال أو تخضع لاعتبارات عقلية.

عنه ابن عربى :

انتقلت نظرية الولاية من الترمذى إلى الصوفية من بعده فأخذها الخلف عن السلف، ومنهم من أضاف إليها من وحى ذوقه ووجدته، ومنهم من اكتفى بشرح أقوال الترمذى أو التعليق عليها. وقد أشار الهجویری إلى أن كثيراً من شيوخ الصوفية قد كتبوا في ذلك مؤلفات كثيرة متأثرين فيها بالحكيم الترمذى غير أن معظمها مفقود من بين أيدينا الآن. والهجویری يجعل الولاية في هذه الأمة دليلاً على صدق النبى محمد صلى الله عليه وسلم^(١) ويحكى اجتماع شيوخ التصوف وكذلك تعرض لها السهرودى في حكمة الإشراق^(٢).

أمّا عمار البديسى فيقسم الأولياء إلى أصناف. فهناك ولى له حق الولاية على نفسه فقط. وهناك ولى له حق الولاية على نفسه وعلى غيره مطلقاً، وهناك من له حق الولاية على نفسه مع أناس قليلين محيطين به. فالنوع الأول (المقيد) هو الذى ولى ولم يعلم، والله تعالى قد حسن أخلاقه وأحواله، وأفعاله والخلق في راحة منه، ويتنفعون به في معظم أحواله، وهذا يشبه النبى الذى لا أتباع له. فهو ولى لم يعرفه أحد إلا الله.

والسلى السدى له حق الولاية على نفسه وعلى غيره مطلقاً، هو الولى المطلق، وتصرفه مطلق وكل من وصل إليه انتفع به، ويسميه غياث الخلق قولاً وفعلاً وحالاً،

(١) كشف المحجوب ص ٢١٠-٢٤١، مقدمة كتاب الرياضة وأدب النفس، على حسن عبدالقادر ص ٢٢.

(٢) راجع حكمة الإشراق ٢٤٠-٢٥٧.

وهو لم يتصرف مع النفس ولا مع الناس لا بطبعه ولا بإرادة نفسه ولا اختيار شهوة، بل جميع تصرفه بالله ومع الله ومن الله.

أما السؤل الذى له حق الولاية على نفسه مع أناس قليلين فهو مقيد نوع قيد وينتفع به الناس على قدر ولايته، وهذا يشبه النبى الذى له أتباع قليلون. فهو مبعوث فى أمة خاصة^(١)، وهذا التقسيم أورده المؤلف ليبين أن السؤل يشبه فى إطلاق تصرفه الرسول المطلق (الخاتم)، ولذلك فإنه يضاف على خاتم الأولياء نفس الخصائص التى هى من صفات خاتم الرسل.

أما عند ابن عربى فنجد الولاية تأخذ شكلاً فلسفياً يلعب فيه الخيال الصوفى دوراً بارزاً، فيجعل منها عربى القطب الذى يدور حوله كل شىء فى هذا العالم ولا يدور هو حول شىء، وهى الفلك الأقصى "... من سبح فيه اطلع، ومن اطلع علم، ومن علم تحول فى صورة ما علم".

وتنقسم الولاية عند ابن عربى إلى ولاية عامة، وولاية خاصة، فالولاية العامة لها خاتم انسدها به باهما، وهو عيسى عليه السلام، أما الولاية الخاصة فلها ختم واحد وهو واحد العالم من بدايته إلى نهايته، ختم الله به الولاية المحمدية فلا يكون بين أولياء الأمة من هو أكبر منه، ولأولياء عند درجات ومنازل، فمنهم الأنبياء الذين تولاهم الله بالنسبة، ومنهم الرسل، ومنهم الصديقون الذين آمنوا برسوله بديل ولكن بنور الإيمان الذى وجدته فى قلبه، ومنهم الشهداء الذى تولاهم الله بالشهادة فهم أهل الحضور مع الله على بساط العلم به، ومنهم الصالحون، فابتداء الولاية النبوة حتى تنتهى إلى الصلاح، وما من نسي إلا كان صالحاً ودعا ربه أن يجعله من الصالحين، وابن عربى يجعل من الولاية الدائرة الكبرى المحيطة التى يتفرغ عنها كل فضل إلهى لنبى لبشر، فمن حكمها أن يتولى الله مسن يشاء بالنبوة، وهى من أحكام الولاية، أو يتولاه بالرسالة. وهى من أحكام الولاية. فكل رسول لابد أن يكون نبياً وكل نبى لابد أن يكون ولياً، ولا يتصور العكس، ومن مميزات الولاية عند ابن عربى أنها لا تنقطع فى هذه الأمة مع أن نبوة

(١) بحجة الطائفة مخطوط برلين رقم ٢٨٤٢/١٦ ب (على ملحق ختم الولاية ص ٤٧).

التشريع تنقطع بموت محمد صلى الله عليه وسلم، وليس عنده مقام بين الصديقية والنبوة ولذلك فمن تحظى رقاب الصديقية وقع في رقاب نبوة الرسالية التي يسميها مقام القرية وهي النبوة العامة لا نبوة التشريع لأن نبوة التشريع قد انقطعت بموت محمد، ويشبه ذلك قصة موسى والخضر وفقى موسى^(١).

ويشرح ابن عربي فكرته عن خاتم الأولياء فيجعله موازياً لخاتم الرسل ومساوياً له علماً وتعلماً، ويفسر منزلته بين الأنبياء في ضوء نظريته في وحدة الوجود فالخلق مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها فاختلط الأمر وانبههم، فمننا من جهل في عمله فقال العجز عن درك الإدراك إدراك، ومنا من علم فأعطاه العلم والسكون وهذا هو أعلى عالم بالله. وليس ذلك إلا خاتم المرسلين وخاتم الأولياء.

ثم يستقل ابن عربي إلى درجة أخرى في تفضيل خاتم الأولياء فيجعل النبوة والرسالة تابعة في الأخذ والتعليم لختم الولاية، فإن ما يراه الرسول والنبي وما يعلمانه لا يكون إلا خاتم الأولياء، فكأن الولاية أو ما يسميه مشكاة الولي الخاتم هي المصدر الوحيد لكل تعليم إلهي يقف عليه الرسول والنبي والولي. وذلك لأن الرسالة والنبوة أعني نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان والولاية لا تنقطع أبداً، فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما يرونه إلا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دولهم من الأولياء.

ولا يقدح في مقام الولي الخاتم أنه تابع للنبي الخاتم في التشريع، لأنه لا يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة، فهو يكون من وجه أقل درجة ومن وجه آخر أرقى درجة كما كان شأن عمر أن أسارى بدر.

والرسول صلى الله عليه وسلم قد مثل النبوة الخاتمة بموضع اللبنة في حائط قد اكتمل بناؤه إلا موضعها. فكان هو اللبنة المكملة لصرح النبوة، كذلك الأمر بالنسبة لخاتم الأولياء، فإن الولاية لا يكتمل صرح بنائها إلا بالولي الخاتم.. غير أن ابن عربي يجعل اللبنة التي اكتمل بها صرح النبوة من فضة، أما التي اكتمل بها صرح الولاية فهي من ذهب، وخاتم الأولياء يرى موضع هذه اللبنة لبنتين لا واحدة فقط ذلك لأنه تابع في

(١) راجع الفتوحات ٢/٢٤-٢٥.

التشريع لخاتم الرسل في الظاهر. وهذا موضع اللبنة الفضية، أما ما يتبعه من أحكام يأخذها عن الله في السر فذلك موضع اللبنة الذهبية وهو العلم الباطن فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول، وكل نبي من لدن آدم إلى محمد إلا هو أخذ من مشكاة محمد لأنه الوحيد بين الأنبياء الذي كان نبياً وآدم بين الماء والطين..

وكذلك جميع الأولياء من لدن آدم إلى الولي إلا وهم آخذون من مشكاة الولي الخاتم. لأنه الولي الوحيد الذي كان ولياً وآدم بين الماء والطين، أما غيره من الأولياء وغير محمد من الأنبياء فلم تتحقق لهما النبوة أو الولاية إلا بعد وقوعها له. ويصرح ابن عربي بأن خاتم الرسل من حيث ولايته تكون نسبته للولي الخاتم كنسبة الأنبياء والرسل إليه هو. فكما كان هو أفضلهم بختم الرسالة لأنه ولي نبي رسول. أما خاتم الأولياء فهو الولي الوارث الآخذ عن الأصل بلا واسطة^(١) فمقام النبوة في مرتبته بين الولاية والرسالة، ويجعل ابن عربي ترتيبها مبتدئة بالولاية لأنها الأرقى والأصل ثم النبوة ثم الرسالة ويصوغ ذلك شعراً فيقول:

مقام النبوة في برزخ فويسق الرسول ودون السولي

وابن عربي في أجوبته على الأسئلة الروحانية للحكيم الترمذي قد أشار في إجابته على السؤال الثالث عشر الخاص بتحديد خاتم الأولياء بما يفيد أن خاتم الأولياء هو ابن عربي نفسه ويقول: إن هذا الوحي الخاتم في زماننا اليوم موجود، عرفت به سنة ٥٩٥ هـ ورأيت العلامة التي له قد أخفاها الحق عن عباده وكشفها لي بمدينة فاس. حتى رأيت خاتم الولاية منه^(٢)، وابن عربي يتكلم عنه هنا بضمير الغائب لكنه يفصح عنه في أماكن متفرقة من كتبه، ولم يكن ابن عربي بدعاً في ذلك فكثير من الصوفية قد ادعوا لأنفسهم ختم الولاية كما ادعاه ابن عربي، وكثير من متصوفة الشيعة نسبوها إلى علي بن أبي طالب، حتى أن الأملی يحكي إجماع المشايخ على ذلك ويجعلها له بالنص لا بالوصف^(٣).

(١) فصوص الحكم. الشيعي.

(٢) ختم الأولياء ص ١٦١ هـ : ٥٣.

(٣) نفس المرجع ص ٥٠٠ ملحق نصوص لم تنشر للأملی نص ٤٨.

وتنحصر وظيفة الولي عند ابن عربي والترمذى في التذكير بما جاء به الرسول، وأن يرشد الناس إلى المنهج الصحيح بتطبيقاتها، ومن هنا فهو مؤيد من الله، ويرى ابن عربي أن الولي له حق تغيير أو إبطال أى حكم تشريعى أصله الاجتهاد وليس النص، ومن هنا أيضاً نستطيع أن نفهم آراء الذين صرحوا بعصمة الأولياء كالتستري والترمذى وابن عربي وغيرهم، وبعضهم قال بما تصرّحاً والبعض أشار إلى ذلك تأويحاً، والله تعالى قد تولى بنفسه حراسة حواس الولي عند الوقوع في المعصية، وهذا محل اتفاق فيما بينهم وتلك الحراسة هي المعصية بعينها، وبعض الذين أرحوا للتصوف قد أشاروا إليها بنوع من الإيجاز، فالكلاباذي قد أخفاها تحت ستار الحفظ حيث قال: ولطائف الله في عصمة أنبيائه وحفظ من الفتنة أكثر من أن تقع تحت الإحصاء والعد^(١)، والقشيري قال بما ولكن ليس على سبيل الوجوب، كما هو الشأن في حق الأنبياء^(٢) ومال الجنيد إلى القول بها، وكذلك أصحاب الحلول والاتحاد. ولا شك أن هذا أثر شيعي يأخذ به الشيعة ويقولون به في حق الإمام والأئمة المعصومين، ولقد أشرنا فيما سبق إلى أوجه الشبه الكثيرة بين المنهج الصوفي والألقاب الصوفية والمنهج الشيعي والألقاب الشيعية، ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى الشبه القوي بين فكرة الصوفية عن الولي والولاية وفكرة الشيعة عن الإمام والإمامة.

١- فكل منهما معصوم عند صاحبه من الخطأ. الإمام عند الشيعة والولي عند الصوفية، وكان الشيعة أسبق من الصوفية في القول بعصمة الإمام ثم أخذها متصوفة الشيعة وجعلوها صفة للولي وخاصة إذا كان الولي عندهم صوفياً متشيعاً.

٢- كل من الإمام والولي له حق العلم الباطن الذي يتأول في ضوئه نصوص الكتاب والسنة، فالحقيقة والشرعية عند الصوفية يقابلها الظاهر والباطن عند الشيعة، ولذلك كان هناك كثير من آيات القرآن محل اتفاق بين الفريقين في تأويلها على المعنى السباطن، غير أن الصوفية كانوا ينسبون هذا المعنى إلى الولي بينما ينسبه الشيعة إلى الإمام.

(١) التعرف ص : ٩٩.

(٢) الرسالة القشيرية ص : ٢٠٨.

٣- اتفق الصوفية والشيعة على القول بالنور الحمدي والحقيقة المحمدية على خلاف بينهم في تفصيل القول بتسلسل هذا النور في الأمة من بعده، فهو عند الشيعة متسلسل في أهل البيت ثم الأئمة وعند الصوفية خاص بالأولياء الذين قال عنهم ابن عربي أنهم نورانيون منفلقون عن أنوار محمد لكنهم منه^(١).

٤- كل من الإمام والولي كان يدعى لنفسه وينسب إليه أصحابه العلم اللدني، واعتبروا كلا منهما مطلعاً على سر منحه الله له مباشرة وبلا توسط. وقد يختلف هذا العلم اللدني في كثير من مسائله مع ما جاء في القرآن وقد يتفق غير أن هذه مسألة لا تعنيهم، وهم بذلك فضلوا الأنبياء الذين لم يؤتوا من العلم إلا الظاهر فقط، وبناء على ذلك قالوا بأن الظاهر نزل به الوحي لعامة الناس، أما أمور العلم اللدني أو العلم الباطن فهي لخاصة الأمة فقط، وتلك مسألة وجدناها عند الفلاسفة والباطنية والصوفية فهي مشتركة بين غلاة هذه الفرق كلها كما أدعى الولي والإمام علمه باسم الله الأعظم وأنه أخذه عن علي بن أبي طالب إما مباشرة وإما بالسند المتصل المتصل إليه. وكذلك علم الحروف.

وفي سبيل تأكيد هذه الأفكار لدى الصوفية وجدنا ابن عربي يتخذ من تأويل القرآن منهجاً سهلاً له، لأن ظاهر القرآن ليس إلا نصيب العامة فقط أما أهل الله وعاصيته فلهم حق تأويل التزويل بصرفه عن ظاهره، ومن المفيد أن نميز في موقف ابن عربي من القرآن بين اتجاهين :

الاتجاه الأول :

حين يتكلم بلسان أهم الظاهر الذين لم يقفوا على حقيقة الكشف الإلهي، ولم يكن لهم نصيب من التحليلات الإلهية — ويعني هؤلاء الذين لم يكشفوا عما وراء ظاهر الآيات من معان باطنة، وفي هذا الاتجاه نجد "ابن عربي" يميل في "الفتوحات المكية" إلى التسليم بما جاء به ظاهر الشرع بدون تأويل أو تبديل، ويجعل تمام الإيمان متوقفاً على التسليم بكل ما جاء به الرسول على ظاهره ولا سيما آيات الصفات، لأن ظاهرها لا يقتضي عنده تشبيهها لله بخلقه، لأن ذاته ليس كمثله شيء، وكذلك صفاته ليس كمثلهما

(١) عتقاء مغرب ص ٤٢.

شيء، ولذلك يجب أن يوصف الله بما وصف به نفسه في كتابه وعلى لسان رسله بدون تأويل أو تعبير.

والله تعالى قد جمع في كتابه بين التشبيه والتنزيه، "وجميع المشاهدين للحق لا يخرجون عن هاتين النسبتين، وهما نسبة التنزيه لله تعالى، ونسبة النزول للخيال بضرب من التشبيه. فأمّا نسبة التنزيه، فهي تجليته في : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، وأما نسبة النزول للخيال، فهي تجليته في قوله : «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» ولا يصح أن يعلم من علم التوحيد إلا نفى ما يوجد فيما سواه".

ويجعل التأويل في هذا المستوى سبباً في ضلال هذه الأمة "فما ضل من ضل من المشبهة إلا بالتأويل وحمل ما وردت به الآيات والأخبار على ما سبق إلى الأفهام من غير نظير فيما يجب لله تعالى من التنزيه، فقادهم ذلك إلى الجهل المحض والكفر الصراح، ولو طلبوا السلامة وتركوا الآيات والأخبار على ما جاءت من غير عدول منهم فيها إلى شيء ألبته، ووكّلوا علم ذلك إلى الله ورسوله وقالوا لا ندري لكان يكفيهم قوله : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^(١).

ويقول ابن عربي إن الخير كله في الإيمان بما أنزل الله تعالى، والشر كله في التأويل، فمن أول فقد جرح إيمانه، وفي التأويل جرأة على النصوص وإساءة أدب على مقام الرحي "... ولا بد أن يسأل الله كل مؤول عما أوله يوم القيامة ويقول له : أضيف إلى نفسي شيئاً فترهني عنه وترجع عقلك على إيمانك وترجع نظرك على علم ربك، فاحذر يا أخي أن تزهد ربك عن أمر أضافه إلى نفسه على السنة رسله كأن ما كان، ولا تزهد بعقلك مجرداً جملة واحدة.. فإن الأدلة العقلية كثيرة التنافر للأدلة الشرعية في الإلهيات".

ونفسور "ابن عربي" من التأويل في حق أهل الظاهر يمثل اتجاهاً واضحاً في "الفتوحات" لكس لا ينبغي أن نتوقع من ذلك أن هذا الاتجاه هو الاتجاه السائد في

(١) انظر في موقف ابن عربي من التأويل : الفتوحات الملكية ط بولاق ١٨٧٦م، ج ١١٩-٢٢٢ ب ٣٠٢-٥٢، ب ٧٣، ٢-٧٦٨-٧٧٤ ب ٢٧٣، ٣-٦٣٧ ب ٣٧٧، ٥١٣ ب ١٨٩، ٦٣٦ ب ٢٠٤، ٢-٢٧٦ ب ٣-٧٤-٧٨ ب ٣١٥، ٢-٣٩٢-٤٢٢ ب ١٧٧، ٤-٤.

"الفتوحات المكية" لأن هذا الكتاب أكبر من أن يسوده اتجاه واحد، وليس هذا سوى نصيب أهل الظاهر عند ابن عربي، وما يمكن أن يصل إليه إنسان بفكره، لأن طريق الفكر والنظر العقلي في معرفة الحق لا بد أن يقف عند هذا الحد (الظاهر) ولا يتخطاه.

الاتجاه الثاني :

وهنا يفصح "ابن عربي" عن حقيقة مذهبه متحدثاً عن أهل الظاهر بأن: "هؤلاء لسألم ليس لساننا.. وأن المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل في إدراكها بفكرة ولكن يقبلها ولا يقوم عليها دليل ولا برهان، لأنها وراء طور مدارك العقول^(١)."

وهنا نتقل إلى الاتجاه الثاني لدى "ابن عربي" واعني به الاتجاه الذي يمثل حقيقة مذهبه:

"فظاهر الشرع ليس إلا نصيب العامة من الناس وأصحاب النظر الفكري، كما أن الأنبياء إنما خاطبوا عوام الخلق بلسان الظاهر في حين أنهم يرمزون إلى أهل الكشف والعرفان بأن وراء هذا الظاهر باطناً خاصاً لهم وحدهم"^(٢).

"والأنبياء لهم لسان الظاهر يتكلمون به لعموم الخلق، واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم كما نبه عليه السلام على هذه المرتبة في العطائيا فقال: (إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله في النار)، فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي يغلب عليه الطبع والطمع، فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به وعليه خلعة أدنى المفهوم ليقف من لا غوص له عند ظاهر الخلعة فيقول: ما أحسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة، ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم: ثم استوجب هذا هذه الخلعة من الله؟ فينظر في قدر الخلعة وصنعها من السحاب فيعلم منها قدر من خلعت عليه فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم بمثل هذا، ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم وأهمهم من هو بهذه المثابة، عمدوا

(١) الفتوحات : ١/١٢١.

(٢) انظر البحث الذي كتبه أستاذنا المرحوم الدكتور محمود قاسم عن موقف ابن عربي من أهل الظاهر: ٦٥.

في العباداة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام، فيفهم منه الخاص ما فهو العام منه وزيادة مما صبح له به اسم انه خاص^(١) "ويكشف هذا النص على غموضه عن فكرة جوهرية عند ابن عربي، وهي أن كل آية من آيات القرآن لها تأويل، وأن الخاصة ويعني بهم الصوفية لا يقفون عند هذا النص الظاهر الذي يقف عنده العامة" ومن هذا المنطق عمد "ابن عربي" إلى تأويل نصوص القرآن وخاصة قصص الأنبياء تأويلاً عجيباً خاضعاً للمذهب في وحدة الوجود، الذي هو قطب الرحي لكل ما جاء في "فصوص الحكيم" من تأويل لقصص الأنبياء وتبريح لبعضهم بأنهم لم يقفوا على حقيقة ما وقف عليه ابن عربي، حيث لم يروا الأشياء على حقيقتها كما رآها هو، ولأنه يأخذ علمه من حيث يأخذ الملك الذي يوحى به إلى الأنبياء.

وحين يتكلم ابن عربي في "فصوص الحكيم" عن خاتم الأنبياء، يفضل الولي عن النبي، ويقول: فالنبي من حيث كونه ولياً أفضل منه من حيث كونه نبياً، ومن هنا كانت ولاية النبي أفضل من نبوته، ونبوته أفضل من رسالته، ومن هنا كان يقول:

فويسق الرسول دون السولي مقام النبوة في سرزخ

وينطلق من هذه الفكرة إلى قضية أشد منها خطورة وهي قوله: بأن نبوة التشريع إذا كانت قد انقطعت بموت "محمد" فإن نبوة التحقيق لم تنقطع، ويعني بنبوة التحقيق الولاية.

وإذا كان النبي المشرع يأخذ شريعته عن الله ظاهراً وبواسطة الوحي، فإن النبي المحقق يأخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لنبي التشريع، لأنه يأخذ من حيث يأخذ الملك الذي يوحى إلى نبي التشريع.

والمرسلون من حيث كونهم أولياء، لا يرون الحقائق الصوفية التي رآها ابن عربي إلا من مشكاة خاتم الأولياء ولذلك فإن الأنبياء والمرسلين تابعون في ولايتهم لخاتم الأولياء. ويأخذون عنه لأنه أفضل منهم، كما أنه لا يقدح في مقام الولاية أن صاحبها

(١) الفتوحات ٢٠٤/١، ٥٠٢ ط دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٤٦م، موقف ابن عربي من أهل الظاهر ص ٦٥.

متبع في الظاهر لنبى التشريع، ولأنه لا يلزم أن يكون الكامل مقدماً في كل شيء لأن نظر الرجال إلى التقدم إنما يكون في مرتبة العلم بالله، لأن هناك مطلب الرجال.

والولاية عند "ابن عربى" هى — كما سبق — الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع أما نبوة التشريع، فهى منقطعة، وهذا ما قصم ظهور الأنبياء، وإنما كانت الولاية هى الباقية تلطفاً من الله بعباده، وجعل لها اسماً من أسمائه الحسنى يحفظها ويحرسها وهو "السولى"، بخلاف النبوة فليس لها مستند فى الأسماء الإلهية، وللولاية عنده علم الأول والآخِر، والظاهر والباطن^(١).

ثم ينتقل إلى مرتبة أخرى فى تفضيل الولى على النبى فيقول: "ولما كانت الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهى، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى، لقصور العقل من حيث نظره الفكرى عن إدراك الأمور على ما هى عليه... فلم يبق العلم الكامل إلا فى التحليات الإلهية وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية"^(٢)، التى يدعى ابن عربى أنه يأخذ فيها من حيث يأخذ الوحي. وإذا كان النبى يأخذ علمه من الله بواسطة جبريل فإن الولى يأخذ علمه عن الله مباشرة وبلا واسطة.

ولا بد أن تنبه هنا إلى خطورة هذه الدعوى من "ابن عربى"، حيث يدعى أنه أوتى مثل ما أوتى رسل الله، ويقول أنه أوحى إليه ولم يؤح إليه من شيء، بل يجعل الرسل بمنزلة معلم الحساب والهندسة بحيث إذا عرف المتعلم منهم الدليل الذى قال به المعلم، فينبغى موافقته لمشاركته له فى أصل العلم بعين الدليل لا لأنه رسول الله إليه.

فابن عربى يدعى هنا أن ما يخرج به على الناس فى كتبه من الآراء والأفكار إنما هو من عند الله وليس من عند نفسه.

ومما يؤكد هذه الفكرة عند "ابن عربى" ما أشار إليه أستاذنا المرحوم دكتور محمود قاسم فى "موقف ابن عربى من أهل الظاهر". فإنه أورد نصاً يؤكد هذا الفرض

(١) الفصوص ١/١٣٦، الفتوحات ٣/١٣٣.

(٢) الفصوص ١/١٣٥.

الذى سبقه به "ابن تيمية" وأعني به تنابع الوحي عند ابن عربي: "إن الرسل لم يقولوا شيئاً من عند أنفسهم بل جاءت به من عند الله كما قال تعالى: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله، فينبغي أن يكون أهل الله العالمون به أحق بشرحه، وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم فيكون شرحه أيضاً تنزيلاً من عند الله على قلوب أهل الله كما كان الأصل" (١).

وابن عربي نفسه يؤكد لنا هذا الفرض في اعترافه بانقطاع نبوة التشريع دون نبوة التحقيق، وأنه يأخذ علمه من المصدر الذى يأخذ منه الوحي.

ودعوى خاتم الأولياء لم يتكلم بها أحد قبل الحكيم الترمذى فيما أعلم - ثم صارت بعد ذلك مرتبة موهومة يدعيها كل منهم، ويدعون تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء.

"وقد ظن هؤلاء أن الله يصطفى لرسالته من لم يواله باطناً وظاهراً، ففرقوا بين الولاية والنبوة وهذا خطأ عظيم، فإنه لا تتحقق رسالة في شخص إلا وتحقق معها النبوة والولاية، فكسل رسول نبي ولى، والنبوة تتضمن الولاية، فكل نبي ولى وليس العكس، فليس كل ولى نبياً ولا كل نبي رسولاً، ولو قدر أن الله أنبا شخصاً بدون ولايته له ظاهراً وباطناً، فهذا التقدير ممتنع في ذاته وفي حكم العقل لأنه حال إنبائه إياه يمتنع أن يكون إلا ولياً له ولا تتأتى نبوة مجردة عن الولاية أبداً" (٢).

وعلى ذلك فمن ادعى في ولايته أن كشفه أو إلهامه أوقفه باطناً على خلاف ما جاء به الرسول، فقد ألحد في الحق وضل عن سواء السبيل.

ومن قال: إن له طريقاً إلى الله يتقرب به إليه غير طريق "محمد" ظاهراً وباطناً فهو منكراً لما جاء به الوحي.

ومن قال: أنا أحتاج إلى الرسول في الظاهر دون الباطن، أو في الشريعة دون الحقيقة، فقد آمن ببعض الكتاب وكفر ببعضه الآخر.

(١) موقف ابن عربي من أهل الظاهر ٥٥.

(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٨٧.

ومن قال : إن حقيقته قد كشفت له خلاف ما جاء به الكتاب والسنة ظاهراً أو باطناً، فقد ناقض كشفه بما جاء به الرسول^(١). وعارض وحى الله بذوقه ووجدته.

وحدة الوجود في مذهب ابن عربي :

من المهم أن نشير هنا إلى قضية هامة في مذهب ابن عربي، وهي قضية وحدة الوجود، وتعتبر هذه القضية هي محور التفكير لدى ابن عربي وخاصة في موقفه من الولاية وخاتم الأولياء، وكتاب "الفصوص" ذو أهمية خاصة في فهم مذهب ابن عربي في وحدة الوجود وكان له أثر كبير في غلو ابن تيمية في نقده وعنفه في مناقشة ابن عربي ورميه له بالإلحاد والزندقة من حيث لآخر، وقبل أن يقرأ ابن تيمية كتاب "الفصوص" ويقف على حقيقته، ربما كان أخف حدة وابن عريكة في موقفه من ابن عربي، وقد نهنا ابن تيمية إلى ذلك حيث قال: "ولما كنت قديماً ممن يحسن الظن بابن عربي وأعظمه لما رأيت في كتبه من الفوائد، ولم تكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع النصوص ونحوه، وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه، ونكشف حقيقة الطريق، فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا، فلما قدم من المشرق مشايخ معتبرون وسألوا عن حقيقة الطريقة الإسلامية والدين الإسلامي وحقيقة حال هؤلاء وجب البيان^(٢)، ويحسن ألا نلتم هنا بجزئيات المذهب ولا بفروعه وما ترتب عليها من تحريف لكتاب الله وانسقااص لمقام الأنبياء، ويجب أن نقصد إلى أصول المذهب لنبين ثافتها وعروجها عن المنطق العقلي السليم، وعما جاء به الدين القويم، وإذا تم لنا هدم الأساس الذي بنى عليه المذهب فلا ضير بعد ذلك أن يقيم "ابن عربي" مذهباً خاصاً في وحدة الوجود أو الولاية الخاتمة لأن فساد ذلك يعلمه كل مسلم من أول نظرة فضلاً عن أن المذهب كله لا أساس له في عقل ولا دين.

وابن عربي قد بنى مذهبه في وحدة الوجود على أصلين:

الأول : قوله إن المعدوم شيء ثابت في العدم.

(١) المرجع السابق ٨٦.

(٢) رسالة ابن تيمية إلى الشيخ نصر المبحي ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١٧١/١.

الثاني : إن وجود الأعيان هو نفس وجود الرب وعينه.

أمّا الأصل الأول فيقول عنه ابن يتيمة: إن ابن عربي قد تلقاه عن المعتزلة، وأول من ابتدع هذه المقالة في الإسلام "أبو عثمان الشحام" شيخ الجبائي.

وحقيقة هذا القول : أن كل معدوم يمكن وجوده، فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم، لأنه لولا ثبوت الأعيان لما تميز المعدوم المخبر عنه عن غير المعدوم المخبر عنه، ولما صح قصد ما يراد إيجاداً، لأن القصد يقتضي التمييز، والتمييز لا يكون إلا في شيء ثابت.

والمعتزلة في قولهم هذا لا يقولون بأن وجود هذه الأعيان هو عين وجود الرب، بل يعترفون بأن الله هو خالقه وخالق وجودها، وهذا بخلاف ما ذهب إليه ابن عربي، فإنه يقول: إن هذه الأعيان وإن تميزت في ثبوتها أزلاً، إلا أنها متحدة بوجود الحق العالم بها، ووجودها عين وجوده.

وسبب الشبهة عند هؤلاء جميعاً: أنهم رأوا أن الله يعلم الأشياء أزلاً قبل أن تكون، على أنها ستكون على ما هي عليه. كائنة في وجودها الخارجي، تحقيقاً لقوله تعالى : (إِذَا أَمَرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (يس : ٨٢).

ورأوا أن المعدوم الذي يخلقه الله يميز في علمه وإرادته عن المعدوم الذي لا يخلق، فظنوا أن ذلك التمييز في علمه مسبب عن تمييز الدوات الثابتة للمعدوم خارج علمه وليس الأمر كذلك، بل هو متميز في علمه وكتابه فقط وليس هناك ذات ثابتة خارج علم الله أزلاً، حتى يقال: بأن تميز المعدوم في علم الله مسبب عن تمييز هذه الدوات الخارجية،

والواحد منا يعلم ما كان كآدم وأخبار الأنبياء السابقين، ويعلم ما يكون كالقيامة والبعث كما يعلم المعدوم الممكن والمعدوم المستحيل، ويعلم ما لم يكن لو كان كيف كان يكون.

وهذه الأمور التي نعلمها ونتصورها نقياً وإثباتاً ليس بمجرد تصورنا لها، يكون لأعيانها ثبوت في الخارج مستقل عن علمنا وتصورنا العقلي لها، وثبوت الشيء في

التصور وبالتقدير العقلي ليس ثبوتاً لعينه في الخارج، وهذا هو تقدير الله السابق لخلقه، وهذا هو القضاء الكوني لكل ما كان وما سيكون كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ وكما أخبر ابن عمرو أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة)^(١).

ولو أراد هؤلاء بقولهم: إن المعدوم ثابت في العلم أو متصور في العلم لكان ذلك جائزاً ومقبولاً منهم، لكنهم يقولون إنه في نفسه شيء ثابت في العدم، وهذا باطل، والذي عليه الكتاب والسنة أن المعدوم ليس شيئاً ثابتاً في نفسه، وأن وجوده وثبوته وحصوله شيء واحد، وهو تحقيق ماهيته خارجاً، وقد دل الكتاب والسنة على ذلك، قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾، ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾، ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾.

والواجب في ذلك أن يكون الفرق واضحاً في هذه المسألة بين الوجود العلمي والوجود العيني، وأن يكون واضحاً أن ثبوت الأول ليس إثباتاً للثاني، فالقول بثبوت الأعيان أزلاً بمجرد ثبوتها في علم الله أمر معلوم الفساد بالعقل والسمع^(٢).

أما الأصل الثاني وهو قوله: إن وجود الأعيان عين وجود الحق، فيقول ابن تيمية:

إن هذا القول قد انفرد به ابن عربي وأتباعه عن جميع مثبتة الصانع وجميع من تقدمه من المشايخ، ثم سار على نهجه أتباعه مثل القونوي "صدر الدين" والتلمساني "عفيف الدين" و"ابن الفارض" و"ابن سبعين"، لكن ابن عربي كان أقربهم إلى الإسلام كما يقول ابن تيمية، لإقراره الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه.

ومن فهم هذا الأصل - ثبوت الأعيان أزلاً - في مذهب ابن عربي استطاع أن يفهم جميع كلامه نظمه ونثره.

ففي "فصوص الحكم" يقول في فص نوح: "لو أن نوحاً جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه، فدعاهم جهاراً، ثم دعاهم إسراراً، وأن قوم نوح لما قالوا: ﴿لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ﴾

(١) رواه مسلم.

(٢) الرسائل والمسائل ٦/٤-١٧.

إنما قالوا ذلك لعلهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته، ولأنهم لو تركوه لتركوا من الحق بقدر ما تركوا منهم، لأن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه وينكره من ينكره، فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم، وعلم أنهم لن يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان والأمر قرآن لا فرقان. ومن أقيم في القرآن لا ينتقل إلى الفرقان فالعارف يعرف من عبده، وفي أى صورة ظهر معبوده حتى عبده، وإن النصارى إنما كفروا لأنهم خصصوا وأن عباد الأصنام إنما أخطأوا من حيث اقتصارهم على عبادة بعض المظاهر، وإن موسى إنما عتب على هارون لما نهاهم عن عبادة العجل لضيقه وعدم اتساعه، وأن موسى كان أوسع في العلم فعلم أنهم لم يعبدوا إلا الله".

ثم يصرح ابن عربى بأخطر عبارة قالها في هذا المجال وهى :أن أعلى ما عبد الهوى، وأن من اتخذ إلهه هواه فما عبد إلا الله، وهو في النصوص يلوم كثيراً من الأنبياء لأنهم لم يروا ما رآه هو حيث كانوا يرون الأمر فرقاً، وهو كان يراه قرآناً، أى جمعاً لا كثرة.

وفي ضوء مذهبه في وحدة الوجود كانت مواقفه مع الأنبياء جميعاً تتسم بالجرأة أو إن شئت ففيها تمكيم بمقام النبوة والأنبياء.

والله أعلم.



رؤية كلية دار العلوم جامعة الفيوم:

"الريادة والتميز في إعداد الخريجين المتخصصين في اللغة العربية وعلومها، والعلوم الإسلامية على المستوى القومي والإقليمي والدولي."

رسالة كلية دار العلوم جامعة الفيوم:

"تقدم كلية دار العلوم جامعة الفيوم برامج أكاديمية وبحثية وتدريبية رائدة في تعليم اللغة العربية وعلومها وآدابها والعلوم الإسلامية من خلال تنمية مستدامة لبيئة تعليمية محفزة، وإنتاج بحوث متميزة، وبناء شراكات فاعلة محليا وعالميا، تسهم الكلية من خلالها في نشر اللغة العربية ويحث قضايا المجتمع واللغة ومعالجة المشكلات اللغوية والأدبية والشرعية والفكرية والتاريخية في إطار من القيم الأخلاقية ومعايير الجودة والتحول الرقمي."