الفصل الخامس

الدكتور أبو الوفا التفتازاني والتصوف الإيجابي

(١٤/٤/١٩٣٠م - ٢٨/٦/ ١٩٩٤)

ويشمل:

- التاريخ والمكانة
- التصوف فى الاسلام أخلاقيات مستمدة من القرآن والسنه.
- الدكتور التفتازانى يرفض رد النشأة الأولى للتصوف الإســـلامى إلى مصـــادر أجنبية.
- المصدر الإسلامى للتصوف
- نظرة الدكتور التفتازانى إلى الكون والإنسان.
- [illegible]
- حال الفناء بين الاعتدال والشطح عند الدكتور التفتازانى.

أولاً: التاريخ والمكانة:

هو السيد محمد أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ولد في ١٤/٤/١٩٣٠، بكفر الغنيمي مركز منيا القمح بمحافظة الشرقية بمصر، وأكمل تعليمه في المرحلتين الابتدائية والثانوية بالقاهرة، وحصل على الليسانس في الآداب قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة بتقدير عام " جيد جداً "، مايو ١٩٥٠م، وكان أول الخريجين، والماجستير من نفس القسم، بتقدير عام " جيد جداً "، سبتمبر١٩٥٥م، وموضوع الرسالة " ابن عطاء الله السكندري وتصوفه "، ودرجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى، سبتمبر ١٩٦١م، وموضوع الرسالة " ابن سبعين وفلسفته الصوفية. "

وقد تدرج في الوظائف العلمية التي شغلها من مدرس بمدرسة فؤاد الأول الثانوية ١٩٥٠م، فمعيد بقسم الفلسفة بآداب القاهرة ١٩٥٢م، ومدرس بنفس القسم ١٩٦٢م، وأستاذ مساعد ١٩٦٩م، وأستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف ١٩٧٤م، ،وكيل كلية الآداب ١٩٧٨م، وعميد كلية التربية بالفيوم جامعة القاهرة ١٩٧٨م (ندباً)، ونائب رئيس جامعة القاهرة لشئون فرع الفيوم وبني سويف ١٩٨١م، ثم لشئون فرع الفيوم ١٩٨٣م، وشئون الدراسات العليا والبحوث ١٩٨٤م.

وقد ساهم الدكتور التفتازاني بجهده في إنشاء فرعي الفيوم وبني سويف بجامعة القاهرة، ففي مدة توليه شئونهما، أنشئت كليات جديدة بهما، الطب البيطري والعلوم ببني سويف، والهندسة والخدمة الاجتماعية بالفيوم، وساهم أيضا في إنشاء مركز البحوث والدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة، وشغل منصب رئيس مجلس إدارته، وشغل عضوية العديد من الهيئات العلمية بالداخل والخارج، كما زار كثيرا من البلاد الأجنبية لإجراء البحوث والدراسات والعلاقات الثقافية،

وعمل أستاذاً زائراً في كثير من البلاد العربية، وترك أثراً علمياً واضحاً في مجال تخصصه على برامج أقسام الفلسفة بهذه الجامعات.

وفي فبراير ١٩٨٣م صدر قرار جمهوري بتعيينه شيخاً لمشايخ الطرق الصوفية بمصر، وقد استطاع أن يتجه بنشاط الطرق الصوفية إلى الجوانب العلمية والثقافية والاجتماعية إلى جانب إشرافه على مجلة التصوف الإسلامي التي تصدر شهرياً، وفي عام ١٩٨٣م حصل على وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى، وفي عام ١٩٨٩م حصل على وسام " تمغة إمتياز " من الحكومة الباكستانية، وتوفي في ٢٨ يونية ١٩٩٤م.

وللدكتور التفتازاني العديد من المؤلفات، تناولت الفلسفة الإسلامية بجميع فروعها، ومعظمها يتجه إلى دراسة التصوف وعلم الكلام، وبعضها يتجه إلى قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، وإلى نقد التيارات الفكرية المعاصرة من وجهة نظر الإسلام، ومن بين مؤلفاته المنشورة، والتي تظهرنا على اتجاهه الفكري المتميز في مجال الفلسفة الإسلامية على وجه عام، والتصوف الإسلامي على وجهٍ خاص، ما يلي:

- المعرفة الصوفية، أداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها، مجلة الرسالة، العددان ٩٣٢، ٩٣٣، القاهرة، ١٩٥٠م.

ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، القاهرة ١٩٥٨م، ١٩٦٩م.

-المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار المعتزلي، الجزء الرابع، في الرؤية تحقيق بالاشتراك مع الدكتور محمد مصطفى حلمي، القاهرة ١٩٦٥م.

-علم الكلام وبعض مشكلاته، طبع عدة مرات، القاهرة ١٩٦٦م، وله فيه منهج جديد في دراسة علم الكلام، والفرق الإسلامية من خلال المشكلات الكبرى التي عالجها المتكلمون، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة التركية.

-إخوان الصفا، ودورهم في التفكير الإسلامي، بحث نشر بعدد الهلال، سبتمبر القاهرة ١٩٧٢م، وترجمه الدكتور أحمد إسماعيلوفيتش إلى اللغة السلافية، ونشر بمجلة (Glansie) التي تصدرها الرياسة الدينية الإسلامية ليجوسلافيا عدد ٣٦ سيرايفو ١٩٧٣م، وهو يتناول فيه جانباً هاماً من جوانب تفكير إخوان الصفا الاجتماعي، وتنظيماتهم وأهدافهم الفلسفية.

-ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣م.

-العلاقة بين الفلسفة والطب عند المسلمين، بحث أُلقي بمؤتمر الطب الإسلامي الأول بالكويت، ونُشر بأعمال المؤتمر، الكويت ١٩٨١م، وقد عالج فيه الأصول الفلسفية التي كان يقوم عليها الطب عند فلاسفة الإسلام وأطبائه، حيث كان الطب آنذاك فرعاً من فروع الفلسفة الإسلامية، وأيضاً أثر أطباء المسلمين على الطب في أوروبا منذ العصر الوسيط، والدكتور التفتازاني من المهتمين بالطب الإسلامي من خلال عضويته لجمعية الطب الإسلامي بالكويت، وهي جمعية تسعى إلى إحياء التراث الطبي الإسلامي، والبحث في الأعشاب، واستخلاص قيم وسلوكيات الطبيب في الإسلام، وأثر الطب الإسلامي على تقدم وازدهار الطب في أوروبا.

-الإسلام والفكر الوجودي المعاصر، بحث نشر بمجلة المسلم المعاصر، بيروت ١٩٧٨م، ولعله أول بحث يكتب عن وجودية سارتر منظورا إليها من وجهة نظر نقدية إسلامية، وفي هذا الاتجاه أيضا يسير بحثه عن:

-وجوب إستقلالية الثقافة المصرية بين التيارات الفكرية المعاصرة، الذي نشر بالكتاب الذي أصدرته جامعة القاهرة بعنوان " نحو بعث ثقافي جديد " فهو يحاول وضع أسس جديدة لثقافة مصرية أصيلة تواجه أيدلوجيات عصرنا المختلفة من ماركسية ووجودية وعبثية وبرجماتية.

-منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة، بحث نشر بمجلة المسلم المعاصر، بيروت ١٩٧٩م، وهو بحث مطول يحدد معالم منهج إسلامي لتدريس هذه الفلسفة في الجامعة، يعتمد على ربطها بالفكر الإسلامي، لأن العلاقة التاريخية موجودة بينهما منذ العصر الوسيط وأوائل النهضة، كما يعتمد على نظرة نقدية للمذاهب الأوروبية الحديثة والمعاصرة من وجهة نظر الإسلام.

-الصراع الأيدلوجي بين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية والتراث، وإنعكاساته على الثقافة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية، القاهرة ١٩٨٧م، وفيه أبان الدكتور التفتازاني عن رأيه في الهوية العربية وماهيتها، وكيفية الحفاظ عليها في عصر الأيدلوجيات المتصارعة، فلا تبعية للغير، ولا جمود على قديم في نفس الوقت.

- Arerroes and Sufism: Medieral Philosophy conference , Bonn 1976 .

وفيه يبين موقف ابن رشد (ت٥٩٥هـ) من التصوف، وقد تتبع أقواله المتعلقة بذلك من مصادر متعددة.

- Fundamentals of islam , Egyptian presepective , Cairo University press , 1978 .
- The Notion of Grosis in tarid - Nama , Iqbal conference , New Delhi , 1978 .

ويعتبر الدكتور التفتازاني بحق رائداً في ميدان دراسة التصوف في مصر، فرسالته للماجستير عن " ابن عطاء الله السكندري وتصوفه "، تكشف عن شخصية بارزة من شخصيات التصوف الإسلامي لم تكن مدروسة من قبل، وقد ساعدت بعد نشرها لأول مرة سنة ١٩٥٨م باحثاً أمريكياً معاصراً هو الأستاذ فيكتوروانر، على ترجمة حكم ابن عطاء الله إلى اللغة الانجليزية، والتعليق عليها، وحصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد.

وكذلك فإن بحثه عن " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " يعالج شخصية هامة من شخصيات التصوف الفلسفي، وكان الغالبية العظمى من مؤلفاته مخطوطة ومبعثرة هنا وهناك في مكتبات تركيا وأوروبا، فجمعها أستاذنا وحققها، ثم بنى دراسته عليها، وأبرز حياة هذه الشخصية ومذهبها.

ومن اسهاماته في دراسة التصوف بحثه عن " ابن عباد الرندي " أحد كبار الصوفية في الأندلس من الشاذلية، فقد تناول حياته ومؤلفاته بشي من التفصيل، وهو إسهام له قيمته في دراسة التصوف الأندلسي حيث تتبع أثر ابن عباد الرندي على الصوفي الأسباني المسيحي جان دي لاكروا في العصر الوسيط.

ويعد كتابه " مدخل إلى التصوف الإسلامي " دراسة جادة تكشف عن تاريخ شخصيات ومذاهب التصوف الإسلامي، وهو يتضمن نظرية عن الخصائص العامة للتصوف، والتي رأى أنها تنطبق على جميع أنواع التصوف في الحضارات المختلفة ومنها التصوف الإسلامي، ونظرية أخرى في مصدر التصوف الإسلامي عرض فيها للآراء التي قيلت في عوامل نشأة التصوف، وردها إلى مصادر أجنبية عن الإسلام، وبين بشواهد كثيرة أن التصوف الإسلامي، إسلامي النشأة ومردود أساساً إلى القرآن والسنة، وحياة الصحابة وأقوالهم.

وبحثه عن " الطرق الصوفية " يعد إضافة جديدة لها قيمتها، لأنه يكشف عن الطرق الصوفية في مصر، مركزاً اهتمامه على أوضاعها الحالية، وهو يحصرها حصراً دقيقاً في ثبتٍ خاص، ويلحق بهذا البحث نصاً خطياً محققاً كتبه السيد محمد توفيق البكري عن أسانيد هذه الطرق، وقد اعتمد على هذا البحث الاستاذ الدكتور (موربرجر) أستاذ علم الاجتماع بجامعة برنستون في الفصل الذي كتبه عن الطرق الصوفية في كتابه Islam in Egypt Today والذي نشر عام ١٩٧٠م، وذكر هذا البحث بين مراجعه الرئيسية مشيداً به.

وقد استطاع الدكتور التفتازاني أن يوجد مدرسة علمية متميزة في مجال الفلسفة الإسلامية على وجه عام، والتصوف الإسلامي على وجه خاص، وتتجه هذه المدرسة إلى الجمع بين الحديث والقديم في بناء الثقافة، وإعادة مجد الأمة، وتصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفي الإسلامي، ونشر ما لم ينشر من مخطوطاتها ليتبين دورها في بناء التراث الفلسفي العالمي، والعناية بإحياء التراث الفلسفي الإسلامي، ودراسة أعلامه ممن لم يلق على حياتهم ومذاهبهم الضوء الكافي، وربط هذا التراث بالفكر الحديث والمعاصر، وبواقع حياتنا الاجتماعية المعاصرة.

وقد تخرج على يديه عدد كبير من الحاصلين على درجتي الماجستير والدكتوراه في الفلسفة في مصر والعالم العربي، وكاتب هذه السطور واحد منهم، فقد تتلمذت له منذ دخولي الجامعة وحتى التخرج (في مايو ١٩٧٣م بتقدير علم " جيد جدا " وكنت أول الخريجين، وحصلت تحت إشرافه على درجة الماجستير بتقدير عام ممتاز في ديسمبر ١٩٧٩م وموضوع الرسالة " الوجود والعدم في فلسفة ابن عربي الصوفية "، ودرجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى، يونيو ١٩٨٦م، وموضوع الرسالة " محمد بن عبد الجبار النفري وتصوفه. "

وكنت قريبا منه، من محاره، من سلوكه الذي يجسد إلى حد كبير آراءه، وأشهد أنه كان عف اللسان، نظيف اليد، دمثا، عذبا، صافيا، هادئا، واضح الفكرة في بساطة وعمق، حاسم الرأي، وخصوصا عندما يتعلق الأمر بالجوانب التي لا تحتمل المواربة، ولا السكوت، وأعني بها الجوانب العقائدية، والأخلاقية، والعلمية.

وأما طريقته في التعامل مع تلاميذه من الباحثين، فتمثل ما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الأستاذ وتلميذه، وتبدو قسماتها في إصراره على أن تكون الفكرة

واضحـــــة في أذهانهم قبل الكتابة، وفي كيفية تمثلهم للنص، وضـــــرورة توثيـــق الفكرة، أي الرجوع للمصادر الأساسية، فإذا كنت تكتب عن مفكـــــر فيجـــب الرجوع إلى كتاباته هو، وليس من كتب عنه، لأن إنطباعات من كتب عنـــه قـــد تؤثر في فهمك وتقييمك له.

وعلم تلاميذه أيضا، أن التعاطف مع المفكر، لا يعني محاولة تبرير أخطائه، أو إنحرافاته الفكرية، إن كانت له إنحرافات، وضرورة تتبع تطور الفكر عند المفكـــــر، فقد يعدل المفكر عن بعض آراء له طرحها في بداية تكونه الفكري، وقد يضيـــف، وقد يحذف، بالتالي يجب الوقوف على آخر كتابات له، لأنها تبلور فعلا رأيه حـــول هذه المسألة أو تلك.

كل هذا علمه أستاذنا لتلاميذه، في وضوح، وبساطة، وحنان، وأحيانا كان يقسو، لأنه يريد أن يصل بتلاميذه إلى الأفضل دائما.

وهذه الدراسة تتناول ملامح " التصوف الإيجابي " عند الدكتور التفتـــازاني، ومنها:

أولا: مفهوم التصوف عنده، وكيف أنه أخـــــــلاقيات مســـــتمدة مـــن القرآن والسنة، وبالتالي لا داعي للبحث عن أصول أجنبية نرجع إليها النشأة الأولى للتصوف عند المسلمين.

ثانيا: نظرة الدكتور التفتازاني إلى الكون والإنسان، وكيف أن الإسلام يعـين على الملاءمة بين العلم والإيمان لأنه دين العقل، وكيف أن نهاية العلم في الحقيقة هي بداية الإيمان الصحيح، لا الإيمان التقليدي، وهنا ينتهي الدكتور التفتـــازاني إلى أن الإنسان إذا استطاع أن يجمع بين العلم بالكون، والتصوف من حيث هـــو قيـــم أخلاقية رفيعة، فإنه يصل إلى ذروة الكمال، فالتصوف عنده، يحدث في المجتمعـــات

التي تسودها فلسفات مادية، نوعا من التوازن بين مطالب المادة، ومطالب الروح، والصوفي المحقق هو الذي لا يرى تعارضا بين حياته التعبدية، وحياة المجتمع.

ثالثا: أن السبيل الأقرب لكي يستحق الإنسان تكريم الحق تبارك وتعالى له، بتمييزه عن سائر المخلوقات بالعقل الذي يفرق به بين الصواب والخطأ، بين الحسن والقبيح، بين الحلال والحرام، السبيل الأقرب لهذا يتمثل في أن يلتزم الإنسان بطاعة وعبادة الحق تعالى " حبا " لا " خوفا. "

رابعا: أن سلوك الصوفية يختلف في حال الفناء، فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء، فيثبت التمايز بين الحق والخلق، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة، وبعضهم الآخر يغلب عليه الفناء، فتصدر عنه عبارات غريبة تسمى (شطحات)، لا تفرقة فيها بين الإنسان والله، أو بين العالم والله، وأصحاب هذه الشطحات ليسوا من الصوفية الكمل، ولا يكونون قدوة لغيرهم.

ثانيا: التصوف في الإسلام أخلاقيات مستمدة من القرآن والسنة:

يقدم الدكتور التفتازاني تعريفا للتصوف في الإسلام، وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام، والتصوف بهذا الاعتبار روح الإسلام، لأن أحكام الإسلام كلها مردودة إلى أساس أخلاقي، وقد صاغ أستاذنا هذا المعنى في صورة قياس:

مقدمته الأولى: كل أحكام الإسلام مردودة إلى أساس أخلاقي.

والثانية: التصوف معني بالأخلاق.

والنتيجة: أن التصوف يمثل روح الإسلام.

ويستدل على الأساس الخلقي لأحكام الإسلام فيقول:

"أننا إذا نظرنا إلى القرآن الكريم فسنجده قد جاءنا بأنواع مختلفه من الأحكام الشرعية، بعضها يتعلق بالاعتقاديات، وبعضها يتعلق بالعمليات من

العبادات والمعاملات، والبعض الثالث يتعلق بالأخلاق، أما العقائد فتشمل الإيمان بوجود الله الصانع المختار القادر، ووحدانيته وعبادته وحده لا شريك له، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وأما الأحكام الشرعية الفروعية فتشمل أحكام العبادات والكفارات والنذور والمعاملات المالية، وأحكام الأسرة، وأحكام الجرائم والعقوبات المقررة عليها، وأحكام الدولة، وأما ناحية الأخلاق في القرآن، فقد وردت آيات كثيرة تحث على مكارم الأخلاق، كالزهد والصبر والتوكل والرضا والمحبة واليقين والورع وما إليها، وقد بين لنا القرآن أن الرسول (ص) هو الأسوة الحسنة لمن يريد التكمل بهذه الفضائل في أرقى صورها، لقوله تعالى **{ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً }**[1][2].

والإيمان بالله تعالى ووحدانيته تنافيه أخلاق الحرص والجزع والخوف وعبادة المال، واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وينافيه أيضاً الاستناد إلى الخلق دون الخالق، وقهر اليتيم أو الضعيف، وقساوة القلب وغلظته، ولا يكمل إيمان المرء ما لم يطرح من نفسه هذه الأخلاق المذمومة.

وأحاديث الرسول تؤكد هذا المعنى، مثل قوله: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)، (أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً)، (خصلتان لا تجتمعان في مؤمن، البخل وسوء الخلق).

ومن هنا يمكن القول أن الأحكام الشرعية الاعتقادية مردودة إلى أساس أخلاقي، ويقول الدكتور التفتازاني عن أحكام الشرع العملية، أن جميع عبادات الإسلام ومعاملاته ما لم تقم على أساس أخلاقي لا يكون لها قيمة أو فائدة، ولا تكون مقبولة عند الله ن ويعطينا بعض الأمثلة لذلك:

-فالصلاة: طهارة للنفس، وترقيق للقلب، وتحلية للإنسان بفضائل الهيبة والخشوع والمشاهدة والمراقبة والمناجاة مع الله تعالى والأنس به، وإذا لم يتحقق المرء في صلاته بهذه الفضائل تكون صلاته صورة لا روح فيها.

-والزكاة: أيضاً تطهير للنفس وتزكية للقلب، وركن من أركان العدالة الاجتماعية التي دعا إليها الإسلام، وإذا لم تحقق الزكاة هذه المعاني الأخلاقية فلا فائدة منها.

-والصوم عبادة هدفها غرس التقوى التي تترتب عليها مراقبة الله في السر والعلانية، وهي روح الإيمان وسر النجاة، وفي رحاب الصوم تتدرب النفوس على خشية الله، والخوف منه، والرجاء فيه، ويتعود المرء على مغالبة شهواته ونزعاته، وبه يتحلى المرء بالصبر والمثابرة التي تمده بالقوة، وتدفع به إلى العمل الصالح والعطاء المستمر والمثمر، ومن لم تنعكس عليه آثار الصوم فضيلة وقيماً فهو غير صائم، ومن لم ينظف قلبه من الضغائن والمكايد والأحقاد للمسلمين فلا صيام له، ومن لم يصن جوارحه، عن الإيذاء وانتهاك الحرمات فلا ثواب له.

-والحج في الإسلام عبادة تهدف إلى تهذيب الأخلاق أيضا، فهو في جوهره تقرب إلى الله، وعبودية تامة له، وفيه إشعار بالمساواة بين أفراد البشر حيث يقف الحجاج أمام الخالق في زي واحد، فلا تفرق معه بين فرد وآخر.

-ومعاملات الإسلام تستند أيضا إلى قواعد أخلاقية، لابد أن يراعيها المسلم مع من يتعامل معه من أفراد مجتمعه، فلا استغلال ولا احتكار ولا غش.

وينتهي أستاذنا إلى القول أن أخلاق الإسلام هي أساس الشريعة بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة، سواء في ذلك الأحكام الاعتقادية أو الأحكام الفقهية، إلى الأساس الخلقي كانت صورة لا روح فيها، أو هيكلا فارغا من المضمون[3].

ومما أعمق عبارته التي يقول فيها إن التدين ليس مجرد التمسك بشكليات الدين دون جوهره، أو إدعاء الدين لتحقيق مآرب ذاتية، وإنما التدين هو الفهم الواعي للدين، والعمل به، بما يربط حياة التعبد بحياة المجتمع، فلا ينعزل الدين ويتقوقع أصحابه بعيدا عن حقائق الحياة.[4]

وقد أدرك صوفية المسلمين الأساس الأخلاقي للدين، فجعلوا اهتمامهم موجها إليه، محاولين تكميل أنفسهم أخلاقيا، وذلك عن طريق جهاد النفس الذي ورد في حديث الرسول (ص) أنه هو الجهاد الأكبر، الذي لابد منه لجهاد الأعداء بالسلاح، وهو الجهاد الأصغر، فهذا إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ)، يسئل عن التاجر الصدوق، أهو أحب إليه أم المتفرغ للعبادة ؟ فيقول: (التاجر الصدوق أحب إلي لأنه في جهاد يأتيه الشيطان من طريق المكيال والميزان، ومن قبل الأخذ والعطاء فيجاهده.[5]

وهو هنا مقتد بالرسول، المثل الأعلى للمسلمين جميعا بما فيهم الصوفية، في قوله: " من غش أمتي فليس مني " وقوله أيضا: " التاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء. "

-وهذا الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) يقول: " أساس العبادة الورع، وأساس الورع التقوى، وأساس التقوى محاسبة النفس، وأساس المحاسبة الخوف والرجاء، والخوف والرجاء يرجعان إلى العلم بالوعد والوعيد، وفهم الوعد والوعيد يرجع إلى تذكر الجزاء، وتذكر الجزاء يرجع إلى الفكر والاعتبار.[6] "

-والسري السقطي (ت٢٥٧هـ)، مثل ثالث على ضرورة أن يؤدب المرء نفسه وذلك بالعمل على تخليتها عن مذموم الأخلاق، وتحليتها بمحمودها، يقول: " أقوى القوة أن تغلب نفسك، ومن عجز عن أدب نفسه، كان عن أدب

غيره أعجز [7] " وكان يقول: " ما رأيت شيئا أحبط للأعمال، ولا أفسد للقلوب، ولا أسرع في هلاك العبد، ولا أدوم للأحزان ولا أقرب للمقت، ولا ألزم لمحبة الرياء والعجب، من قلة معرفة العبد لنفسه، ونظره في عيوب الناس.[8]"

ويرى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) أن حاصل طريقة الصوفية في التصوف، قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله.[9]

والمحصلة، أنه إذا كانت أحكام الشريعة مردودة إلى أساس أخلاقي، وأن التصوف في الإسلام، كعلم ديني، يختص بجانب الأخلاق والسلوك، فإن التصوف بهذا الاعتبار، يمثل روح الإسلام.

ولكن إلى أي حد يمكن القول أن التصوف من حيث هو علم للأخلاق الإنسانية، والسلوك الإنساني، مستمد من الإسلام، هذا ما يناقشه معنا الدكتور التفتازاني بأسلوبه الواضح والبسيط والعميق والمقنع.

الدكتور التفتازاني يرفض رد النشأة الأولى للتصوف الإسلامي إلى مصادر أجنبية:

يرى الدكتور التفتازاني أن البذور الأولى للتصوف الإسلامي، من حيث هو علم للمقامات والأحوال، أو بعبارة أخرى من حيث هو علم للأخلاق الإنسانية والسلوك الإنساني موجودة في القرآن الكريم وفي حياة النبي وأخلاقه وأقواله، ولذلك فإن من الإنصاف العلمي القول بأن مذاهب الصوفية في العلم، ورياضاتهم العملية، ترد إلى مصدر إسلامي، إلا أنه بمرور الوقت وبحكم التقاء الأمم واحتكاك الحضارات، تسرب إليها شيء من المؤثرات الأجنبية، فظن بعض المستشرقين خطأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن هذه المؤثرات الأجنبية.

وقبل أن يفصل أستاذنا القول في المصدر الإسلامي للتصوف، يناقش بعض الآراء التي طرحها نفر من المستشرقين وذهبوا فيها إلى أن التصوف في الإسلام من مصدر أجنبي.

أ- فهناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن التصوف من مصدر فارسي، وحجته في ذلك، أن عددا كبيرا من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال إيران بعد الفتح الإسلامي، وأن بعض مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي، وأن كثيرا من المعاني التي يفيض بها التصوف الإسلامي، مثل فكرة صدور كل شيء عن الله، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته، وأن الموجود الحقيقي هو الله، كل هذه المعاني جاءت إلى المسلمين من فارس.

ويرد الدكتور التفتازاني على وجهة النظر القائلة بأن التصوف الإسلامي من مصدر فارسي لأن بعض كبار شيوخ التصوف من أصل فارسي، كمعروف الكرخي (ت٢٠٠هـ) وأبي يزيد البسطامي (ت٢٦٤هـ)، بأن ازدهار التصوف لم يكن ثمرة لجهود أولئك فحسب، وإنما أعان على ازدهاره كذلك عدد ليس بالقليل من الصوفية العرب، الذين عاشوا في سوريا أو مصر أو المغرب، مثل الداراني (ت٢١٥هـ) وذو النون المصري (ت٢٤٥هـ) ومحيي الدين ابن عربي (ت٦٣٨هـ) وعمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ) وابن عطاء السكندري (ت٧٠٩هـ)، بل إن بعض هؤلاء كان له أكبر الأثر فيما بعد في التصوف الفارسي كابن عربي.

أما الرأي القائل بوجود أفكار مثل صدور كل شيء عن الله، وغيرها، عند الفرس ويحتمل أن تكون هي مصدر التصوف في الإسلام، فيرد عليه بأن

مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا في وقت متأخر

(منذ القرنين السادس والسابع الهجريين)، وليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب، وإنما القائلون به قلة قليلة.[10]

ب- وهناك طائفة أخرى من المستشرقين رآوا أن التصوف من مصدر مسيحي، ويستند القائلون بهذا الرأي إلى حجتين:

الأولى: ما وجد من صلات بين العرب والنصارى في الجاهلية أو الإسلام.

والثانية: ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم في الرياضة والخلوة، وبين ما يقابل هذا في حياة السيد المسيح وأقواله، والرهبان وطرقهم في العبادة والملبس.

فيذهب فون كريمر مثلا في كتابه (تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام) إلى أن الزهد الإسلامي نشأ بتأثير من الزهد المسيحي.[11]

ويقول أوليري في كتابه (الفكر العربي ومكانه في التاريخ)، أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية وفي صحراء سيناء، ويحتمل حقا أن الذي أوحى بالنسك إلى النساك الأولين في الإسلام هو الأديرة المسيحية.[12]

ويقول نيكولسون عن المؤثرات المسيحية: أن كثيرا من نصوص الإنجيل، ومن الأقوال المنسوبة للمسيح، مقتبس في أقدم تراجم الصوفية، وأن الرهابنة المسيحيون كثيرا ما يظهرو في مقام المعلمين، يولون النص والتسديد لزهاد مسلمين متنقلين.[13]

ولا ينكر الدكتور التفتازاني وجه الشبه بين الزهد والتصوف الإسلاميين، وبين ما يقابلهما عند المسيحيين من زهد وتصوف، إلا أن وجه الشبه وحده لا

ينهض دليلا على أن الزهد أو التصوف الإسلامي من مصدر مسيحي، ويؤكد أن الزهد في الإسلام من مصدر إسلامي.

فللإسلام مفهوم خاص للزهد فهو ليس رهبانية أو انقطاعا عن الدنيا، وإنما هو معنى يتحقق به الإنسان، يجعله صاحب نظرة خاصة للحياة الدنيا، يعمل فيها ويكد، ولكنه لا يجعل لها سلطانا على قلبه، ولا يدعها تصرفه عن طاعة ربه.

إن الزهد في الإسلام معناه ارتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواتها، وهذا معناه أن يتحرر تماما من كل ما يعوق حريته، وهذا الزهد مستمد من تعاليم الإسلام متمثلة في أدب القرآن، وسنة النبي وحياة وأقوال أصحابه وأيضا كان للأوضاع السياسية، والاجتماعية في القرنين الأولين للهجرة أثر في نشأة هذا الزهد[14] ، وإليك بعض التفصيل لهذين العاملين الرئيسيين في نشأة الزهد في رأي الدكتور التفتازاني.

يصور القرآن الكريم الحياة الدنيا على أنها لعب ولهو، وأنه لا دوام لها، وهي متاع الغرور، وعلى المؤمن أن يسعى إلى لقاء الله، فلا يؤثر الحياة الدنيا ويطمئن إليها، ويجعلها بديلا عن الآخرة.[15]

ودعا النبي إلى الزهد، ومن ذلك قوله: " ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس "، وقوله: " إذا أراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين، وزهده في الدنيا وبصره بعيوبه "، وقال كذلك:" إذا رأيتم من يزهد في الدنيا فادنوا منه، فإنه يلقى الحكمة.[16] "

وليس من شك في أن مثل هذه الأحاديث، وغيرها مما في معناها، هي التي دفعت زهاد المسلمين في القرنين الأول والثاني من الهجرة إلى الزهد في الدنيا، والعمل من أجل الآخرة، والاكتفاء بالقليل من المطعم والملبس والمال، والخوف المستمر من فتنة الدنيا، والرغبة الأكيدة في الظفر بالجنة.

وفي أقوال وأفعال الصحابة ما يؤكد أن تعاليم الإسلام كانت عاملا أساسيا في نشأة الزهد عند المسلمين، فكان أبو بكر الصديق زاهدا حتى ليروى عنه أنه كان يطوي ستة أيام، وكان لا يزيد على ثوب واحد، وكان ابن الخطاب متقشفا حتى ليروى عنه أنه كان يخطب وهو خليفة، وعليه قميض فيه اثنا عشرة رقعة، ويقول عنه طلحة بن عبد الله: " ما كان عمر بأولنا إسلاما، ولا أقدمنا هجرة، ولكنه كان أزهدنا في الدنيا وأرغبنا في الآخرة. [17] "

وكان علي بن أبي طالب مثلا بارزا في الزهد والتقشف والدعوة إليهما، فقال لعمر بن الخطاب: " إذا اردت أن تلقي صاحبك، فرقع قميصك، واخصف نعلك، وقصر أملك، وكل دون الشبع "، ويصور لنا حال مجاهدته لنفسه قائلا: " ما أنا ونفسي إلا كراعي غنم، كلما ضمها من جانب انتشرت من جانب ".

وكان أيضا لإضطراب الأحوال السياسية منذ أواخر عهد الخليفة عثمان بن عفان أثره في دفع بعض المسلمين منذ وقت مبكر إلى إيثار حياة العزلة والعبادة تورعا عن الانغماس في الفتن السياسية، وهم بهذا كانوا يتجهون إلى نوع من الزهد، ويضاف إلى ذلك أن حياة المسلمين الاجتماعية في العصر الأموي تغيرت كثيرا عما كانت عليه في عهد النبي، والخلفاء الراشدين، فقد فتح المسلمون بلدانا كثيرة، وغنموا كثيرا، وبدأ الثراء يظهر في المجتمع الإسلامي مقترنا بحياة الترف، وما قد يستتبعه من إنحراف خلقي، وهنا وجد المسلمون من الأتقياء، أن من واجبهم دعوة الناس إلى ما كان عليه السلف من تقلل وزهد وورع، وعدم الانغماس في الشهوات، مما أدى إلى ظهور حركة الزهد الإسلامية وانتشارها نتيجة لهذه الاضطرابات السياسية والتحولات الاجتماعية. [18]

و لم يكن الزهد عند النبي وصحابته ليعني إنصرافا تاما عن الدنيا، وإنما كان يعني الاعتدال أو التوسط في الأخذ بأسبابها وملذاتها، وهذا مشار إليه في قوله تعالى

{ وكذلك جعلناكم أمة وسطا }[19] ، وفي قوله { وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا }.[20]

وقد أشار أحد المستشرقين (جولدزيهر) إلى أن النبي نفسه نهى بعض الصحابة عن المبالغة في الزهد، لأنها منافية لروح الإسلام.[21]

وليس من شرط الزهد في الإسلام أن يكون مقترنا بالفقر، بل قد يتفق للإنسان الغني والزهد معا، وقد عرف أحد الصوفية الزهد الإسلامي بقوله: " أن تكون معرضا عما تملك، لا أن تكون معرضا عما لا تملك، فإن من لا يملك شيئا فيم يكون زاهدا ؟ ! " ، وكان عثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف من كبار الأغنياء، ولكنهما كانا زاهدين فيما يملكان، فيروى عن زهد الأول، مع كثرة ماله، أن الانفاق كان أحب إليه من الإمساك، فهو قد جهز جيش العسرة، واشترى بئر رومة من يهودي كان يمنع المسلمين عنها، وقد بين عثمان أن للمال عنده وظيفة اجتماعية، فقال: " لولا أني خشيت أن يكون في الإسلام ثلمة (ثغرة) أسدها بهذا المال ما جمعته[22] ، ويروى عن الثاني (عبد الرحمن بن عوف) أنه كان يخرج عن تجارته وأرباحها، إذا شعر بحاجة المسلمين إليها.[23]

والمحصلة لكل ما سبق أن لا ضرورة للتحري عن أصل مبادىء الصوفية خارج دائرة الإسلام، وأن الزهد الذي قام عليه التصوف في الإسلام هو نفسه إسلامي، وأن القول بأن الرهبانية المسيحية عامل من عوامل نشأة الزهد في الإسلام، أو أن أثرها عليه كان كبيرا، غير صحيح، لاختلاف زهد الإسلام عن زهد المسيحية في الطابع، والشواهد التي ذكرناها من القرآن والسنة وحياة النبي وحياة أصحابة، تثبت أن رياضات التصوف مأخوذة من مصدر إسلامي، بحيث يكون التماسها في المسيحية تكلفا لا معنى له.

ج- ونتابع مناقشة الدكتور التفتازاني وجهات النظر القائلة بأن التصوف في الإسلام من مصادر أجنبية، ويذكر أن هناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن التصوف من مصدر هندي، وحجته في ذلك أن التصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري كان مشبعا بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي هو أظهر ما يكون في تصوف الحلاج (ت٣٠٩هـ)، وأن الزهد الإسلامي الأول هندي في نزعته وأساليبه، وأن هناك تشابها بين عقائد الهنود في وحدة الوجود والفناء، وعقائد متفلسفة الصوفية المسلمين فيها.

ويرد أستاذنا بقوله، أن الأثر الهندي لم يظهر في التصوف الإسلامي إلا عند الصوفي المتفلسف عبد الحق بن سبعين الأندلسي (ت٦٦٩هـ)، وهذا يعني أن الأثر الهندي لم يظهر عند صوفية الإسلام المتفلسفين إلا في القرن السابع الهجري، وذلك بعد أن كان التصوف الإسلامي قد استقرت دعائمه تماما في القرون الستة السابقة.

وينتهي الدكتور التفتازاني من مناقشة آراء المستشرقين، التي ردوا فيها التصوف الإسلامي إلى مصادر أجنبية، إلى جملة من الحقائق منها:

أولا: أن صوفية الإسلام لم يكونوا مجرد نقلة عن الفرس أو المسيحيين أو الهنود أو غيرهم، لأن التصوف متعلق أساسا بالشعور والوجدان، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من إختلاف الشعوب والأجناس، وما تصل إليه نفس بشرية، بطريقة المجاهدات والرياضيات الروحية، قد تصل إليه أخرى دون إتصال بينهما.

ثانيا: أن بعض المستشرقين قد عدلوا عن موقفهم في مسألة نشأة التصوف، ومالوا إلى رده إلى مصدره الإسلامي[24]، وأن الأثر الأجنبي في مجاله محدود للغاية، فالتصوف الإسلامي نشأ من التأمل المتواصل للقرآن والأحاديث النبوية، وهكذا

تكون نشأته إسلامية خالصة، ومن داخل الإسلام نفسه، ومع تطـــور التصـــوف والاتصال بالأفكار الأجنبية تأثر ببعضها.

المصدر الإسلامي للتصوف:

هل نستطيع القول أن جميع مقامات الصوفية وأحوالهم، التي هي موضـــوع التصوف أساسا، مستندة إلى شواهد من القرآن الكريم والسنة ؟ إذا كـــان الأمـــر كذلك فالتصوف مستمد أساســـــا من الإسلام، ولا داعي للبحث، في نشـــأته الأولى، عن مصادر أجنبية.

ويدلل أستاذنا على أن الصوفية المسلمين قد استمدوا هذه المعاني النفســـية المعروفة بالمقامات والأحوال، من القرآن الكريم، فيذكر على سبيل المثـــال: مقـــام مجاهدة النفس، الذي هو بداية الطريق إلى الله، يســـــتند إلى آيات مثل قولـــه تعالى {**والذين جاهدوا فينـــا لنهدينـــهم ســـبلنا وإن الله لمـــع المحســـنين**}[25] ، ويســـــتند مقام التقوى عند الصوفية إلى قوله تعـــــالى {**إن أكرمكـــم عند الله أتقاكم**}[26]، ومقام الزهد إلى آية مثل { **قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن أتقى** }[27] ، والتوكل يستند إلى مثل قوله تعالى { **ومن يتوكل علـــى الله فـــهو حسبه** }[28] ، ومقام الشـــــكر مستمد من آية مثل { **لئن شكرتم لأزيدنكـــم** }[29] ، ومقام الفقر، بمعنى الافتقار إلى الله تعالى، يســـــتند إلى آيـــة مثـــل { **والله الغني وأنتم الفقراء** }[30] ، ويســـــتند مقام المحـــــبة المتبادلة بـــين العبـــد والرب، إلى قوله تعالى { **يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه** }[31] ،وحال الخوف يستند إلى قوله تعالى { **يدعون ربهـــم خوفا وطمعا** }[32] ، وحال الرجاء يستند إلى آية مثل { **من كان يرجو لقـــاء الله فإن أجل الله لأت** }[33] ، ورياضات الصوفية العملية، تستند هي الأخرى إلى آيـــات

قرآنية، مثل رياضة الذكر، تستند إلى قوله تعالى { **يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا** }[34]، والولاية، أي موالاة الله بالطاعات تستند إلى قوله تعالى { **ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** } [35] والدعاء أيضا يستند إلى شواهد قرآنية كثيرة، مثل قوله تعالى { **وقال ربكم ادعوني أستجب لكم** }. [36]

وهكذا يمكن رد كل معنى من المعاني النفسية أو الأخلاقية التي يعبر عنها الصوفية بالمقامات والأحول، إلى أصله من القرآن الكريم، وعلى هذا يمكن القول أن ما نجده عند الزهاد الأوائل والحسن البصري (ت١١٠هـ) وحتى معروف الكرخي (ت٢٠٠هـ) من أقوال لا يفترض أكثر من التأمل العميق في بعض آي القرآن الكريم، ولا يؤذن بثقافة خارجة عن هذا النطاق.

التصوف مستمد من حياة النبي وأخلاقه وأقواله:

ليس من شك في أن النبي كان المثل الأعلى للمسلمين جميعا بما فيهم الصوفية لقوله تعالى: { **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا** }. [37]

والمتدبر للقرآن الكريم يرى بوضوح أن الله تبارك وتعالى قد أثنى على نبيه ثناء لم يمنحه لأحد من خلقه، وأعطاه من التشريف والتكريم ورفعة المنزلة ما لم يعط لغيره من عباده. [38]

وقد وجد الصوفية في حياته مصدرا غنيا فيما استمدوه من صنوف العلم وضروب العمل، فحياته قبل نزول الوحي، تنطوي على معاني الزهد والتقشف والانقطاع والتأمل في الكون[39] ، وكانت حياته في غار حراء بما فيها من تحنث وتقلل في المآكل والمشرب وتأمل في الكون، صورة أولى للحياة التي سيحياها فيما

بعد الزهاد والصوفية، والتي أخضعوا أنفسهم فيها لضروب من الرياضات والمجاهدات والأحوال، كالغيبة والفناء في مناجاة الله، والتي هي ثمرة الخلوة.[40]

وحياته بعد نزول الوحي متصفة أيضا بالزهد والتقلل في المآكل والمشرب، حافلة بالمعاني الروحية التي وجد فيها الصوفية منبعا فياضا لهم، لدرجة أن البعض منهم يذهب إلى حد القول بأن اصل التصوف، وجميع ما تكلم فيه الصوفية أربعة أحاديث، فيذكر السراج الطوسي: " يقال أن أصل جميع ما تكلموا فيه من علم الباطن أربعة أحاديث: حديث جبريل عليه السلام حين سأل رسول الله عن الإيمان والإحسان فقال: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، وحديث عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه قال: " أخذ رسول الله بيدي وقال لي: يا غلام احفظ الله يحفظك، وحديث وابصة: الاثم ما حاك في صدرك، والبر ما اطمأنت إليه نفسك، وحديث النعمان بن بشير عن النبي: الحلال بين والحرام بين، وقول النبي: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام.[41] "

ويذكر السهروردي في (عوارف المعارف[42] (أن مادعا إليه الصوفية من أخلاق هي ما تخلق به النبي في سلوكه ودعا إليه في أحاديثه، من ذلك:

-أن من أخلاق الصوفية التواضع، وقد قال النبي أن الله تعالى أوحى إلي ان تواضعوا ولا يبغي بعضكم على بعض، وكان من تواضع النبي أن يجيب دعوة الحر والعبد، ويقبل الهدية، ولو أنها جرعة لبن، ويكافيء عليها ويأكلها ولا يستكبر عن إجابة الأمه والمسكين.

-ومن أخلاقهم التجاوز والعفو ومقابلة السيئة بالحسنة، وقد روي عن أنس عن النبي أنه قال: " رأيت قصوراً مشرفة على الجنة، فقلت يا جبريل لمن هذه ؟ قال: للكاظمين الغيظ والعافين عن الناس. "

-ومن أخلاقهم البشر وطلاقة الوجه، وقد قال النبي: " كل معروف صدقة، وإن من المعروف أن تلقى أخاك بوجه طلق. "

-ومن أخلاقهم التودد والتآلف والموافقة مع الإخوان وترك المخالفة، وقد قال: " المؤمن ألف مألوف، لا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف. "

هذا وتؤثر عن النبي أقوال كثيرة حافلة بالمعاني التي استنبطها الصوفية فيما بعد وطوروها في شكل نظريات ذوقية قائمة على أساس المعاناة والخبرة المباشرة، فمن ذلك أنه دعا إلى الزهد، وأشار إلى معنى الولاية، وتحدث عن معنى الشكر والصبر، وحث على التوكل والتسليم بقضاء الله، وهذا كله يدل على أن حياته كانت حياة زهد وإعراض عن الدنيا، ولهذا وجد الصوفية المسلمون فيها، بوجه عام، نموذج الحياة الصوفية، وكان الاقتداء بسلوك النبي، فضلاً عن أقواله ووصاياه، هدفاً للصوفي السالك الطريق إلى الحق.

حياة الصحابة والتابعين مصدراً استمد منه صوفية المسلمين:

وتحفل حياة الصحابة والتابعين، وأقوالهم بالشيء الكثير من الزهد والورع والتقشف والاقبال على الله، وحينما نريد التعرف على الأسس التي قامت عليها حياة الصوفية الروحية، لا نستطيع أن نغفل ما انطوت عليه حياة الصحابة والتابعين، وأقوالهم من المنازع الروحية التي كان لها أكبر الأثر في نشأة الزهد والتصوف في الإسلام، ولا نغالي إذا قلنا أن بعض الصحابة والتابعين يمكن أن يعدوا النماذج الأولى للصوفية المسلمين.

أ- فهذا أبو بكر الصديق (ت١٣هـ=٦٣٤م)، يعد من أوائل الزهاد، استعمل ماله في سبيل نشر الإسلام، وتحرير رقاب الأرقاء من المسلمين[43] ، وله مواعظ تلفت النظر من حيث صلتها بالزهاد الأوائل، وكان يسمى الأواه

لرأفته ورحمته [44] ويضعه ابن تيمية في عداد السالكين لطريق الروح في الإسلام، لتفرده بمقام الصديق. [45]

وقد تحدث أبو بكر عن التقوى واليقين والتواضع، يقول: " وجدنا الكرم في التقوى، والغناء في اليقين، والشرف في التواضع. "

ويحكى عنه الجنيد (ت٢٩٧هـ) قائلاً: " أشرف كلمة في التوحيد قولة أبي بكر الصديق سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته. [46] "

ب- وعمر بن الخطاب (ت٢٤هـ=٦٤٤م)، يضرب المثل الأعلى في العدل بعد صاحبيه، وكانت حياته على الكفاف، فلم يستحل لنفسه من بيت المال إلا ما هو ضروري، وتروي كتب الطبقات كيف كان يأخذ نفسه بالشدة، بالرغم من إتساع رقعة بلاد الإسلام في عهده، وما تبعه من كثرة الغنائم، و لم يكن الزهد عنده مجرد سلوك عملي فحسب، ولكنه بالإضافة إلى ذلك، نظرة فاحصة يتأمل فيها أمور الدنيا والآخرة، وينتهي إلى إيثار الآخرة على الدنيا، وضرورة العمل الجاد للظفر بثوابها. [47]

وكان شديد الخوف من الله تعالى، شديد الإحساس بمدى مسئولية الحاكم، وتدلنا أقواله أنه فطن إلى المعاني الرقيقة التي تتعلق بالذكر والورع والتوبة، فإن ذكر الله عنده شفاء، بينما ذكر الناس داء[48] ، وكان يقول: " إن من قل ورعه مات قلبه [49] "، وينصح بمجالسة التوابين، لأنهم أرق شيء أفئدة، ويرى أن الطمع فقر، والإياس غنى[50] ، وكان يدعو ربه تبارك وتعالى، أن يمنحه الإخلاص في العبادة، حتى تصبح خالصة له دون مشاركة أحد، وحتى يبتعد عن كل مظاهر الرياء، والتدين الحقيقي في رأيه يتمثل في الورع، وكان يفضل العزلة، لأن فيها الراحة من خلان السوء. [51]

وتكلم في معنى الرضا والصبر، فقال في كتاب وجهه إلى أبي موسى الأشعري: " أما بعد، فإن الخير كله في الرضا، فإن استطعت أن ترضى وإلا فاصبر "[52] "وكل هذا يؤكد أن حياته وأقواله تمثل منبعاً استقى منه صوفية المسلمين فيما بعد.

ج- وعثمان بن عفان (ت٣٥هـ=٦٥٥م)، كان كثير التعبد، كثير تلاوة القرآن وتروي كتب الطبقات الكثير من أخلاقه وأقواله، التي استقى منها الصوفية فيما بعد، فمن أخلاقه الحياء والجود والزهد والخوف والورع والتواضع والشفقة وحسن الصحبة للناس.[53]

ومن أقواله " وجدت الخير مجموعاً في أربعة: أولها التحبب إلى الله تعالى، والثاني: الصبر على أحكام الله تعالى، والثالث: الرضا بتقدير الله تعالى، والرابع: الحياء من نظر الله تعالى "، ويعلق الدكتور التفتازاني بقوله (فكأنه يتحدث هنا عن مقامات أربعة من مقامات السلوك، وهي: المحبة والصبر، والرضا، والحياء[54]

ويحث على تقوى الله، والانخراط في الجماعة، بدل التحزب والفرقة، محذراً من الانشغال بالدنيا، لأنها الفانية، وإلى هذا المعنى يشير قائلاً، في إحدى خطبه: " ... فلا تبطركم الفانية، ولا تشغلنكم عن الباقية[55] "

د- وعلي بن أبي طالب (ت٤٠هـ=٦٦٠م)، له أيضاً عند صوفية المسلمين منزلة خاصة رفيعة، فكان مثلاً بارزاً في الزهد والتقشف والدعوة إليها، يقول عنه الطوسي في اللمع:

"ولأمير المؤمنين علي رضي الله عنه خصوصية من بين أصحاب النبي، بمعاني جليلة وإشارات لطيفة، وألفاظ مفردة، وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان والعلم، وخصال شريفة، تعلق وتخلق به أهل الحقائق من الصوفية "[56].

ويقول علي رضي الله عنه: " إن أخوف ما أخاف عليكم اثنين: طول الأمل، واتباع الهوى، فأما الأول فينسي الآخرة، وأما الثاني فيصد عن الحق."[57] "

وقال عن معنى الإيمان: " الإيمان على أربع دعائم: على الصبر واليقين والعدل والجهاد "، ثم شرع يصف كل مقام من هذه المقامات على حده، مما جعل الطوسي يعلق قائلاً: " إذا صح ذلك، فهو أول من تكلم في الأحوال والمقامات. "[58] "

هـ- أهل الصفة: وهم جماعة من فقراء المهاجرين والأنصار، بنيت لهم صفة في مسجد الرسول، انقطعوا فيها إلى الله وعكفوا على العبادة ورياضة النفس والتجرد عن أغراض الدنيا، وفي هذا المعنى وإشارة إليهم، نزلت الآية الكريمة { **واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا** }[59] ، وكان الرسول يحبهم ويجالسهم، ووصف أبو نعيم بحمل حالهم فقال: " هم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شيء من العروض، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء، لا يأوون إلى أهل ولا مال، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا مال، لم يحزنوا على مافاتهم من الدنيا، ولا يفرحون إلا بما أُيدوا به من العقبى. "[60]

وكان لهم أثر قوي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية، حتى أن البعض يذهب إلى أن اسم التصوف مشتق من اسمهم.[61]

و- أبو الدرداء (ت٣٢هـ) تميز بالتفكر والاعتبار، وانصرف إلى حياة العبادة والتقوى، وكلماته في هذا الجانب تدل على بلوغه قدماً راسخة في

المعرفة الصوفية، وتعد إرهاصا للصوفية المسلمين في عهدهم الزاهر، يذكر أبونعيم قوله: " ... وليس الخير أن يكثر مالك وولدك، ولكن الخير أن يعظم حلمك، ويكثر علمك، وأن تباري الناس في عبادة الله عز وجل، فإن أحسنت حمدت الله تعالى، وإن أسأت استغفرت.[62] "

ومن مواعظه قوله: " أحب الموت إشتياقا إلى ربي، والفقر تواضعا لربي، والمرض تكفيرا لخطيئتي.[63] "

وكان يرى أن أفضل الأمور، أن لا يزال اللسان رطبا من ذكر الله، " نعم صومعة المؤمن،منزل يكف فيه نفسه وبصره وفرجه، وإياكم والجلوس في هذه الأسواق فإنها تلغي – أي تدعو إلى اللغو والباطل – وتلهي.[64] "

فأنت ترى في كلمات أبي الدرداء ما يعده من بين البدايات الأساسية، التي أثرت في نشأة الزهد والتصوف عند صوفية المسلمين.

ز– أبو ذر الغفاري (ت٣١هـ)، الذي جعل ناموسه في السلوك، ما أوصله به النبي، يقول: " أوصاني خليلي بسبع: أمرني بحب المساكين والدنو منهم، وأن أنظر إلى من هو دوني، ولا أنظر إلى من هو فوقي، وأن لا أسأل أحدا شيئا، وأن أصل الرحم وإن أدبرت، وأن أقول الحق وإن كان مرا، وأن لا أخاف في الله لومة لائم، وأن أكثر من لا حول ولا قوة إلا بالله، فإنهم من كنز تحت العرش.[65] "

ولعل أبرز ما يذكر لأبي ذر حملته الشديدة الجريئة عل حياة الأمويين المترفة وأساليبهم في الحكم، ودعوته إلى الأخذ باشتراكية الإسلام العادلة، فقد اختلف مع معاوية، حول من يكنزون الذهب والفضة من المسلمين، وقد هيأت لهم الفتوح في الشام والعراق الأموال الطائلة، واحتكما إلى قوله تعالى **{ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمي عليها في نار جهنم فتكوي بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، هذا ما كنزتم لأنفسكم، فذوقوا**

ما كنتم تكنزون }[66] ، وكان رأي معاوية أن هذه الآية نزلت في أهل الكتاب وحدهم، ورأى أبو ذر " نزلت فينا وفيهم[67] " ، **وإلى هذا المعنى يشير قائلاً: " إن** خليلي (ص) عهد إلي أن أي مال، ذهب أو فضة، أتكيء عليه، فهو جمر على صاحبه، حتى يفرغه في سبيل الله.[68] "

وهكذا يمكن القول أن النشأة الأولى للتصوف في الإسلام، إسلامية خالصة تتمثل في القرآن الكريم، وفي حياته (ص) وأقواله وأفعاله، وحياة وأقوال أصحابه والتابعين له، على أساس أن التصوف معني في المقام الأول بالأخلاق، وأن هذه الأخلاق مستمدة أساساً من القرآن والسنة، وأي محاولة للبحث عن البذور الأولى، التي استمد منها الصوفية في الإسلام، بعيداً عن الكتاب والسنة، محكوم عليها بالفشل ومجانبة الصواب.

ثالثاً: نظرة الدكتور التفتازاني إلى الكون والإنسان:

يرى الدكتور التفتازاني أن سهولة الاتصال بين شعوب العالم في عصرنا، أدت إلى غزو فكري لمجتمعاتنا، فوفدت إليها فلسفات شتى، وفي تصوره أن الاحتكاك المستمر بين الإسلام وفلسفات العصر، سيعمل مع الوقت على إبراز فلسفة للإسلام جديدة، تنفتح على كل الآراء، ولكنها لا تفقد أصالتها وارتباطها بتراث أصحابها العميق الجذور في الماضي، ونتيجة للتقدم العلمي المستمر سيصبح من وظائف هذه الفلسفة الملائمة بين العلم والإيمان، على أساس أن العلم لا يتعارض مع الإيمان، والإسلام نفسه يعين على هذه الملائمة لأنه دين العقل، ولأنه يدعو إلى البحث الكوني، وتسخير خيرات هذا الكون للإنسان، وأن العلم الذي يقودنا إلى معرفة الكون يقودنا في نفس الوقت إلى العلم بالله، ولا تعارض بين العلمين.

فالعلم في الإسلام قيمة أساسية من قيمه، من شأنها كشف مجهول، أو استكناه معقول من أجل خير الفرد والمجتمع، وإذا كان الأمر كذلك فالاتفاق بين العلم والإسلام ظاهر، ولا مجال للقول بالتعارض بينهما، ومن مظاهر هذا الاتفاق أن القرآن الكريم أراد أن يطهر العقول من الاعتقادات الباطلة الموروثة التي سبقت نزوله، كالتصورات الميثولوجية التي تفسر الكون تفسيرا أسطوريا، وكالوثنية والشرك، وعبادة الأفراد، وتعدد الإلهة، وتأليه الدهر أو الطبيعة. (69)

وإذا تخلص العقل الإنساني من مثل هذه العقائد والتصورات الباطلة التي لا يقوم عليها دليل أو برهان، استطاع أن يقبل متحررا من كل قيد على النظر في الكون نظرة موضوعية فاحصة يتوصل منها إلى الإيمان بوجود خالق له، وإلى فهم صلته بهذا الكون وبخالقه، ورسالته في هذه الحياة الدنيا.

فقد حث القرآن الكريم الإنسان على اصطناع منهج العلم الذي يتلخص في النظر إلى الكون بالقياس والاستقراء، أو بهما معا: من أجل الوصول إلى معرفة قوانينه العامة، ثم مواصلة السير بعد ذلك إلى معرفة الله. (70)

ومن الآيات التي تدل على استخدام الاستقراء، والنظرة العلمية الفاحصة عن الأشياء، وكيف تتركب، قوله تعالى { **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت**}(71)

.

ويعلق أستاذنا الدكتور التفتازاني قائلا: " ... وتأمل كلمة كيف في هذه الآيات، لترى أنها تعبر عن روح العلم الحديث كله ومنهجه، ذلك أن العلم - في مفهوم علماء مناهج البحث المحدثين - هو إجابة عن السؤال كيف، وليس إجابة عن السؤال لماذا، بعبارة أخرى العلم يعني ببيان كيف تتركب الظاهرة، ولا يعني بالبحث عن الغاية منها. (72) "

ومما يدلنا أيضا على أن القرآن الكريم قد حث الإنسان على إصطناع منهج العلم من أجل الوصول إلى معرفة قوانين الكون العامة، أنه نبه إلى أن النظام الكوني مطرد السنن، له قوانين لا تتبدل، وهي ما نصل إليه بالاستقراء العلمي القائم على المشاهدة الحسية، وإلى ذلك الاشارة بمثل قوله تعالى **{ لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق النهار، وكل في فلك يسبحون }**.[73]

وكذلك الاجتماع البشري له قوانين لها نفس الإطراد والثبات، ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء التاريخي، وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى **{ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا مابأنفسهم }**[74] ، **{ سنة الله التي قد خلت من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلا }**[75] ، **{ فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله}** [76].

وقد يقف البعض من العلماء عند مرحلة معرفة قوانين الكون العامة، ولا يتجاوزونها إلى معرفة الصانع تبارك وتعالى، وهؤلاء **{ يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون }**[77] ، إنهم قد وصلوا إلى منتصف الطريق، وفاتهم الغرض البعيد من البحث في آيات الله الكونية، فكانوا بذلك محجوبين عن الحقيقة، **{ ذلك مبلغهم من العلم }**. [78]

ولهذا يجب أن يسير العالم من مرحلة العلم إلى الإيمان، وذلك إذا أراد أن يحقق إنسانيته، وأن يجعل لحياته معنى، إن نهاية العلم في الحقيقة هي بداية الإيمان الصحيح، لا الإيمان التقليدي، وتأمل عمق المعنى في قوله تعالى: **{ قل هل يستوي الذي يعلمون والذين لا يعلمون }**[79] ، وقوله تعالى:**{ إنما يخشى الله من عباده العلماء }**. [80]

وينبهنا الدكتور التفتازاني إلى حقيقة هامة، وهي أن القرآن الكريم ليس كتاب علم يشتمل على نظريات في علوم الكون، إن كل ما يشتمل عليه القرآن

متعلقا بالكون ونشأته وتطوره لا يعدو الحقائق العامة المجملة التي يأتي العلم بعد ذلك ليكشف عن تفصيلاتها، ومن هنا لا يرى أن يقحم الدين بمناسبة وغير مناسبة في تفسير الظواهر الكونية، إذ ليس هذا من شأن الدين.

وحينما يشير القرآن إلى الظواهر الكونية، إنما يشير إليها على سبيل إيقاظ العقل من سباته ليتفهم هذه الظواهر، ويفسرها التفسير العلمي الصحيح، فعباراته أشبه شيء بالومضات القوية التي تنير أمام العقل السبيل إلى التوصل إلى علم صحيح بالكون وقوانينه. (81)

وهو يذهب إلى أن الإنسان في هذه الدنيا صاحب رسالة، فقد استخلفه الله تعالى على الأرض ليعمرها، ويستخرج خيراتها لا ليزهد فيها وينصرف عنها، وهذا هو معنى الاستخلاف في قوله تعالى: {**إني جاعل في الأرض خليفة**}(82) على أن هذا الاستخلاف لا يخلو من الامتحان، فقد أراد الله لهذا الإنسان أن تعاني نفسه من الصراع بين نوازع الخير والشر فيما هو مستخلف فيه، وهو صراع تكتمل من خلاله شخصيته، وترتقي من الناحيتين الروحية والمادية، فيتهيأ بهذا لحياة أخرى غير هذه الحياة، والقانون الذي يحكم هذا كله هو الجزاء على قدر العمل.

واستخدام العلم من أقوى الوسائل إلى تحقيق رسالة الإنسان على هذه الأرض، ونظرة إلى تاريخ حضارة الإنسان منذ وجد على هذه الأرض إلى الآن كفيلة ببيان الحكمة الإلهية من وجود الإنسان، فالتطور الهائل في إمكانياته يدلنا على أن الله قد أوجد فيه من الاستعدادات ما لم يوجد في مخلوق آخر، ولا زال مستقبل الإنسان يحمل من الإمكانيات في تسخير الطبيعة ما لا نعلم، وما قد لا نتصور. (83)

ولا يمكن لإنسان العصر أن يستقر نفسيا، ويأخذ وجهته الصحيحة نحو إنجاز رسالته على الأرض إلا إذا عرف حدوده مع خالق هذا الكون ومدبره، ذلك أن الكون كله شأن من شئون الله تعالى { **ولله ما في السموات والأرض وإلى الله ترجع الأمور** }. (84)

فهو تعالى خالق الكون بما فيه الإنسان، وهو الذي ركب العقل في الإنسان ليعمر به الأرض لا ليدمرها، وليعرف به خالقه لا ليلحد. (85)

ومهما تقدم العلم ومهما سيطر الإنسان على بعض جوانب الطبيعة، فلا ينبغي أن يغتر بما وصل إليه، وإنما عليه أن يتذكر دائما أن ثمة قوة أكبر من قوته، وهي قوة الخالق، وأن الكون أوسع من أن يحيط به عقله المحدود.

والقرآن الكريم قد حثنا على النظر في الكون وقوانينه، لكي نعرف الله بآثاره وصفاته، ولكن مع التواضع التام بإزاء الخالق تعالى، لأن عقولنا محدودة، ولن تستطيع أن تدرك كنهه تعالى، قال تعالى: { **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** }. (86)

ويذكر الدكتور التفتازاني أن عقول البشر اتجهت منذ القدم، وستتجه دائما إلى هذه الحقيقة الخالدة، الله، محاولة التوصل إلى المعرفة به عز وعلا، ومهما اختلفت تصورات تلك العقول أو ستختلف، فإن شيئا واحدا ظل وسيظل فوق مستوى الإدراك، وهو كنه الذات الإلهية، وما تتصف به من صفات سامية، وقد أحسن صوفية الإسلام حين طرحوا العقل وأثبتوا عجزه، وجعلوا السبيل إلى الله مشاهدة ذوقية أو كشفا، لأن الله تعالى يجل عن أن تدركه الأبصار، أو تحيط به العقول سبحانه وتعالى عما يصفون. (87)

وهكذا يتضح لنا أن الكون عند الدكتور التفتازاني مجرد شأن من شئون الله، ومصيره حتما إلى الفناء، فلا ينبغي على الإنسان العاقل أن يتعلق نفسيا بالكون إلى

حد عبادته، يقول تعالى: { **كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام** }. [88]

وكذلك لا ينبغي على الإنسان أن يغتر بنفسه وبعلمه، يقول ربنا: { **ولا تمش في الأرض مرحا، إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا** }[89] ، {**وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** }. [90]

وفي رأيه، أنه إذا كان الماديون في عصرنا هذا، وفي كل عصر، لا يعتدون إلا بالحس، ولا يؤمنون إلا بالعالم المادي، فإن الصوفية على العكس من ذلك يرون أن العالم المادي ليس غاية في ذاته، وإنما وراءه علة صانعة حكيمة مدبرة، صحيح أن الله تعالى قد أباح للإنسان أن يشتغل بالبحث في المكونات، أو بالعلم المادي، ولكنه أمره في نفس الوقت بعدم الوقوف عند حد المكونات، وإنما عليه أن يتجاوزها إلى ما وراءها من الأسرار، والصوفية يعتبرون الوقوف مع موجودات هذا الكون، مع الغيبة عن إدراك المكون مما لا يليق بالإنسان، لأن كل ما في هذا الكون ناطق بوجوده تعالى، وليس ثمة حجاب بين الإنسان والله، لأن الله متجل في الموجودات على إختلافها، إنهم يريدون للإنسان أن يتحرر من عبودية الركون إلى العالم المحسوس وملذاته، لينطلق إلى فضاء المعرفة بخالقه، إنهم كأطباء النفوس، يعلمون الكثير عن نواحي الضعف الخلقي في الإنسان، فيريدون علاجها، وتلافي أسبابها، لما يترتب عليها من شرور مدمرة تلحق بالإنسان ذاته وبمجتمعه.

وإذا استطاع الإنسان أن يجمع بين العلم بالكون والتصوف من حيث هو قيم أخلاقية رفيعة، ونزعة روحية مثالية تهدف دائما إلى النفاذ إلى الحقيقة، فإنه يصل إلى ذروة الكمال.

ومن الخطأ أن نعزل العلم عن التصـــوف أو القيـــم الأخلاقيـــة بدعـــوى الموضوعية، فما الذي يمنع من أن يكون العالم بالكون وموجوداته مؤمنـــا بـــالله، ومتخلقا بكل خلق رفيع ؟

ألا يكون هذا ضمانا لعدم انحراف العلم في عصرنا عن مساره الطبيعي، وهو نفع الإنسان، إلى استخدامه في شرور لا يعلم إلا الله وحده ماذا سيكون مداهـــا في المستقبل ؟

فالتصوف الحقيقي في رأيه علاج للفرد وللمجتمع، فهو يجنب الفرد شـــرورا كثيرة، على رأسها الغرور بنفسه، وبإمكانياته، وهو في نفس الوقـــت يحـــدث في المجتمعات التي تسودها فلسفات مادية نوعا من التوازن بين مطالب المادة، ومطالب الروح، والصوفي المحقق هو الذي لا يرى تعارضا بين حياته التعبدية وحياة المجتمـــع الذي يعيش فيه، بل هو الذي يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع، وما فيها مـــن مشقة وكفاح، والتصوف بهذا المعنى " فلسفة إيجابية " تضفي على حياة الإنســـان معنى ساميا.

لهذا لا ينبغي أن يظن بأن الصوفية قوم سلبيون، يصرفون الناس عن الكـــون المادي وعلومه، إلى الإغراق في العبادة والانعزالية عن المجتمع، فهذا تصـــور غـــير صحيح بالنسبة لصوفية الإسلام، فالتصوف الإسلامي يعبر عـــن قيـــم الإســـلام، والإسلام دين جامع بين العمل الدنيوي والعمل الأخروي، ولا يصرف الناس عـــن الأخذ بأسباب الدنيا وبخيراتها.

رابعا: العبادة بين الخوف والحب:

ما هو الأساس النفسي الذي ترتكز عليه الطاعة، العبـــادة، طاعـــة العبـــد، وعبادته الحق تبارك وتعالى، والمتمثلة في " الالتزام " بما أمر به، وبما نهى عنـــه عـــز

وعلا، هل هو الخوف منه عز وعلا، أم الحب له تعالى، وإلى أي حد يكون القول أن الخوف التزام من قبل " الخائف " تجاه " من يخافه "، وأن " الحب " أيضا التزام من قبل " المحب " تجاه محبوبه.

وهل يمكن القول أن الطاعة المرتكزة على أساس الخوف الشديد من الله تعالى، مرتبطة فقط بالخوف من النار والطمع في الجنة، وأن الطاعة المرتكزة على أساس الحب الشديد لله تعالى، ليست مرتبطة فقط بالخوف من النار، والطمع في الجنة، بمعنى أن التزام الخائف ينشد فقط المقابل الحسي المتمثل في أن يمن الله عليه بدخول الجنة، والتمتع بنعيمها، والابتعاد عن النار وعذابها، وأما التزام المحب فينشد إضافة إلى المقابل الحسي، المقابل المعنوي، المتمثل في أن يمن الله عليه بمطالعة جماله الأزلي، وهذا عند المحب أسمى ما يأمله.

وإلى أي حد يمكن القول أن " الحب " أساسا للعبادة، يتضمن الخوف وليس العكس باختصار، هل تعبد الحق تبارك وتعالى وتطيعه خوفا من النار وطمعا في الجنة فقط، أم تعبده وتطيعه لأنه تبارك وتعالى " أهل لهذا "، تلك إشكالية على جانب كبير من الأهمية، نلتقي بها في كتابات الدكتور التفتازاني، ليس مباشرة، وإنما " بين سطوره. "

وللإجابة على هذا، قدم صوفية المسلمين إجابتين، وإن شئت قلت " منهجين "، " أساسيين " للعبادة، أحدهما يستند إلى الخوف الشديد، والثاني إلى " الحب الشديد. "

وفي رأينا يمثل الحسن البصري (ت١١٠هـ) المنهج الأول خير تمثيل، في حين تمثل رابعة العدوية (ت١٨٥هـ) المنهج الثاني خير تمثيل.

أ- الحسن البصري و " الخوف الشديد" :

هو الحسن بن أبي الحسن أبو سعيد، وأبوه كان اسمه الأصلي بيروز، مما يؤذن بأنه كان إيرانيا، ثم سبي في ميسان لما سقطت هذه الناحية التي كانت تقع في جنوب البصرة في أيدي المسلمين لدى فتح العراق، ونقل من بين الأسرى إلى المدينة المنورة[91] ، وفيها كان مولد الحسن البصري في سنة ٢٢هـ/٦٤٣م ووفاته سنة ١١٠هـ.

وعرف عنه تجنبه الخلفاء والولاة حتى كان عهد عمر بن عبد العزيز (سنة٩٩- ١٠١هـ) أعدل خلفاء بني أمية، فعدل - الحسن - عن سياسة تجنب الخلفاء، ويظهر أن عمر بن عبد العزيز هو نفسه الذي بدا بالاتصال به، وكان الحسن آنذاك في أوج مكانته الدينية والعلمية والاجتماعية، وهنا نلتقي بعدد كبير من الرسائل التي كتبها الحسن البصري إلى عمر بن عبد العزيز، يعظه وينصحه، وقد أورد قسما كبيرا منها ابن الجوزي في كتابه عن الحسن البصري.[92]

ويعد الحسن البصري أول شخصية بارزة في الزهد عند المسلمين، فكان يدعو إلى السلام والوفاق بين المسلمين، وعدم التمرد والفتنة، لأنه يرى أن ذلك كله صراع على دنيا تافهة، لا تستحق أبدا أن يقتل المسلم أخاه المسلم من أجلها، وما أجمل قول الحسن في ذم الدنيا والتحذير منها، وبيان هوانها: " يا ابن آدم بع دنياك بآخرتك تربحهما جميعا، ولا تبع آخرتك بدنياك، فتخسرهما جميعا .. إحذر هذه الدار الصارعة الخادعة الخاتلة التي قد تزينت، فأصبحت كالعروس المجلوة، العيون إليها نافذة، والنفوس لها عاشقة، والقلوب إليها والهة، ولألبابها دافعة، وهي لأزواجها كلهم قاتلة. [93] "

ويشبه الدنيا بأنها حلم فيقول: " والدنيا حلم، والآخرة يقظة، والمتوسط بينهما الموت، والعباد في أضغاث أحلام. [94] "

ولهذا نجده يدعو إلى التقليل من الدنيا، ومن متعها إلى أقل درجة، وذلك بالفقر والزهد والتقشف، استمع إلى قوله في موعظة بعث بها إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز لما كتب هذا إليه: " عظني وأوجز " فكتب الحسن إليه: " أما بعد فإن رأس ما هو مصلحك ومصلح به على يدك: الزهد في الدنيا، وإنما الزهد باليقين، واليقين بالتفكر، والتفكر بالاعتبار، فإذا أنت تفكرت في الدنيا لم تجدها أهلا أن تبيع بها نفسك، ووجدت نفسك أهلا أن تكرمها بهوان الدنيا، فإنما الدنيا دار بلاء، ومنزل غفلة. [95] "

ويدعو إلى محاسبة النفس والشعور العميق بالمسئولية، كما في قوله: " يا ابن آدم اذكر قوله تعالى: **{ وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه، ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا، إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا }**[96] ، عدل والله، عليك من جعلك حسيب نفسك، أعدوا الجواب، فإنكم مسئولون، المؤمن من لم يأخذ دينه عن رأيه، ولكنه أخذه من قبل ربه[97] " ، ويرى أن تكون هذه المحاسبة بالرجوع إلى كتاب الله، ومراجعة ما فيه مع ما يفعله الإنسان، قال الحسن: " رحم الله رجلا خلا بكتاب الله، فعرض عليه نفسه، فإن وافقه حمد ربه، وسأله الزيادة من فضله، وإن خالفه، أعتب وأناب، وراجع من قريب" [98]، وعلى الإنسان في رأيه، أن يبدأ بإصلاح نفسه، قبل أن يأمر بإصلاح عيوب الآخرين، وفي هذا يقول: " لا يستحق أحد حقيقة الإيمان، حتى لا يعيب الناس بعيب هو فيه، ولا يأمر بإصلاح عيوبهم حتى يبدأ بإصلاح نفسه، فإنه إذا فعل ذلك لم يصلح عيبا إلا وجد في نفسه عيبا آخر ينبغي له أن يصلحه، فإن فعل ذلك شغل بخاصة نفسه عن عيب غيره. [99] "

ويعرف الإسلام فيقول: " السر والعلانية فيه مشتبة، وأن يسلم قلبك لله، وأن يسلم منك كل مسلم وكل ذي عهد. [100] "

ويعرف المؤمن فيقول: " المؤمن من يعلم أن ما قال الله - عز وجل - كما قال، والمؤمن أحسن الناس عملا وأشد الناس خوفا. [101]"

ولهذا وصف خالد بن صفوان الحسن البصري لمسلمة بن عبد الملك بالحيرة لما سأله هذا عن خبره وحاله، فقال خالد: " أصلح الله الأمير أخبرك عنه بعلم، أنه جاره إلى جنبه، وجليسه في مجلسه، هو أشبه الناس سريرة بعلانية، وأشبه قولا بفعل، إن عقد على أمر قام به، وإن قام على أمر عقد عليه، وإن أمر بأمر كان أعمل الناس به، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، رأيته مستغنيا عن الناس، ورأيت الناس محتاجين إليه[102] " ، وكان زهد الحسن البصري قائما على أساس الخوف الشديد من الله، والحزن والتفكر من أجل الوصول إلى الظفر برضا الله تعالى وجنته في الآخرة، يقول عنه الشعراني في الطبقات ما نصه: " وكان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده[103] " ، وكان الغالب على نفسية الحسن البصري الميل إلى الحزن والهم، وله في هذا عبارات كثيرة تبرر اتخاذه الحزن مزاجا سائدا، منها قوله: " إن المؤمن يصبح حزينا، ويمسي حزينا، ولا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين بين ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه، وبين أجل قد بقي لا يدري ما يصيب فيه من المهالك "[104].

وقال أيضا: " يحق لمن يعلم أن الموت مورده، وأن الساعة موعده، وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده، أن يطول حزنه. [105] "

فدواعي الحزن عنده هي حال الإنسان ! إذ الإنسان بين خوف من سوء عمله، ورهبة من أجله، وتحسر على ما فرط فيه في جنب الله، وخشية من

سوء منقلبه، فمن ذا الذي يطمئن إلى أنه يعمل صالحا، ويخشى الله في الناس، ويؤدي ما عليه من حقوق الرعاية لله، إن الإنسان يمضي عمره في الخوف والقشعريرة، فأنى له إذن بالفرح والسرور، ثم إن الدنيا - كما جاء في وصفه لها - غدارة قتالة خداعة، واللبيب من حذرها، والحذر مدعاة القلق، والقلق يؤدي إلى الحزن، فالمرء المؤمن هو بالضرورة في قلق دائم وحزن مستمر، لهذا كان قلب الحسن البصري - وهو المخلص في سلوكه - محزونا دائما، حتى قيل عنه: " ما كنا نراه إلا كأنه حديث عهد بمصيبة[106] " ، وكان يرى أن " كثرة الضحك تميت القلب.[107] "

وقد أثر طابع الحزن والخوف الذي غلب على زهد الحسن البصري في تلاميذه، ونذكر منهم مالك بن دينار (ت١٣١هـ) وعبد الواحد بن زيد (ت١٧٧هـ) أما الأول، فقد كان دائم الحزن الخوف، ومن أقواله في هذا المعنى: " إن القلب إذا لم يكن فيه حزن خرب، كما أن البيت إذا لم يسكن خرب. [108]"

ودخل المقابر ذات يوم، فإذا رجل يدفن، فجاء حتى وقف على القبر ينظر إلى الرجل وهو يدفن، فجعل يقول: " مالك غدا هكذا يصير، وليس له شيء يتوسده في قبره. [109]"

ولما حضره الموت قال: " لولا أني أكره أن أضع شيئا لم يضعه أحد قبلي، لأوصيت أهلي إذا أنا مت أن يقيدوني، وأن يجمعوا يدي إلى عنقي، فينطلقوا بي على تلك الحال حتى أدفن، كما يصنع بالعبد الآبق. [110] "

ذلك أنه كان يرى أن " عرس المتقين يوم القيامة [111]" والموت هو الطريق إلى حضور هذا العرس، فلماذا لا يرحب به.

وأما الثاني (عبد الواحد بن زيد) فكانت أبرز مناقبه الإفراط في البكاء، وفي إثارة الوجد عند الآخرين، وقد نقل صاحب الحلية عنه قوله: " يا أخوتاه ألا

تبكون خوفا من النيران ؟! ألا وإن من بكى خوفا من النار أعاذه الله تعالى منها، يا إخوتاه ألا تبكون خوفا من شدة العطش يوم القيامة، بلى ! فابكوا على الماء البارد أيام الدنيا لعله أن يسقيكموه في حظائر العرس مع خير القدماء والأصحاب من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا، ثم جعل يبكي حتى غشي عليه. [112] "

يتبين مما تقدم أن الأساس الذي ارتكزت عليه العبادة عند الحسن البصري، ومن تتلمذوا عليه، كان الخوف الشديد من الله، والحزن والتفكر من أجل الوصول إلى الظفر برضا الله تعالى وجنته في الآخرة.

ب- رابعه العدوية و " الحب" :

والإجابة الثانية على الإشكالية الدائرة حول هل نعبده ونطيعه تبارك وتعالى خوفا من ناره، وطمعا من جنته فقط، أم نعبده لأنه تعالى أهل لهذه العبادة، نقول أن الإجابة الثانية على هذه الإشكالية قدمتها رابعة العدوية، وفيها طبعت الزهد الإسلامي بطابع آخر غير هذا الذي رأيناه عند الحسن البصري وهو طابع الخوف، فهي قد أضافت إلى الزهد عنصرا جديدا هو الحب الذي يتخذ منه الإنسان وسيلة إلى مطالعة جمال الله الأزلي، فكانت أول من تغنى في رياض الصوفية بنغمات الحب الإلهي شعرا ونثرا، و لم يكن طريق المحبة معبدا قبلها. [113]

اسمها كما يورده ابن خلكان، أم الخير رابعة بنت اسماعيل العدوية البصرية القيسية، ولدت في البصرة، وكان مولاة لآل عتيك، وكانت " إذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخمارها، ثم قالت إلهي أنارت النجوم ونامت العيون وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين

يديك " ثم تقبل على صلاتها، فإذا كانت وقت السحر وطلع الفجر قالت: " إلهي هذا الليل قد أدبر وهذا النهار قد أسفر، فليت شعري أقبلت مني ليلتي فأهنأ أم رددتها علي فأعزى ؟ فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني، وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من محبتك.[114] "

وهنا تشير رابعة إلى فكرة التوبة الدائمة التي لا تكف عن ترديدها، والتي كرست حياتها من أجلها، وتشير أيضا إلى القلق الذي يدور بخلدها على نتائج أفعالها لأنها لا تدري هل يقبلها الله أم لا.

والذي يهمنا هنا في موضوعنا أن كلمات رابعه تشير إلى فكرة الحب الذي لا يسعى فيه المحب إلى كسب منافع من محبوبه، إنه حب خالص صاف لا يكدره شيء، حب من أجل الحب، إنها تنادي ربها بقولها: "يا ربي سواء قبلت عملي أو لم تقبل، فإني سوف أظل على عهدي من حبي لك، وإخلاصي وتواجدي معك، فلن أدع أي شيء يشغلني عنك، إنك أنت سبحانك حياتي وأنسي.

وتطلب هذا الحب من رابعة، التهجد وقيام الليل كله، فكانت دائمة الذكر والمناجاة لحبيبها بالليل بعيدا عن الناس.

وحب رابعة لله تعالى كان من ذلك النوع الذي سيطر على كيانها إلى الحد الذي جعلها تغيب عن ذاتها في كثير من الأحيان لحضورها مع الله تعالى على نحو ما تشير إليه بقولها:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

(115)

وإلى هذا المعنى يشير الجنيد (ت٢٩٧هـ) قائلا: " المحب عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار

هويته، وصفا شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من استار غيبه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكت فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله. (116) "

وإذا كان لنا أن نقسم الحب عامة إلى قسمين: حب مادي وحب روحي، حب باعتباره وسيلة لهدف آخر، وحب هو هدف في حد ذاته، الأول وسيلة ينتهي بانتهاء الغرض، والثاني الذي هو في حد ذاته مطلب صاحبه لا ينتهي ولا يقف عند حد، وفيما يتصل بالذات الإلهية، بوسع المرء، أن يحب الله تبارك وتعالى للنعم التي ينعم بها تعالى عليه من سمع وبصر وفؤاد ورزق ... إلى آخره، وبوسعه أيضا أن يحبه لأنه سبحانه جدير بالحب لأنه تعالى كله جمال وجلال وعدل وحكمة ونور.

وحب رابعة لله إنما هو من النوع الثاني، وهذا لا يمنع من أن تحب الله تعالى لنعمه العديدة التي لا تحصى، ومن هنا جاء على لسانها في مناجاتها لربها " محبوبها" :

أحبك حبين: حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فرابعة قسمت الحب الإلهي في هذه الأبيات إلى قسمين: الأول هو ما تسميه " حب الهوى "، وقد عرفته في الشطر الثاني من البيت الثاني بأنه شغلها بذكر الله عمن سواه "، والثاني هو ما تسميه " حب الله الذي هو أهل له "، وهو " كشف الله لها الحجب حتى تراه. "

وقد فسر الإمام الغزالي هذه الأبيات فقال:" ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة (الدنيا)، وبحبه لما هو أهل له

الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها، وهو أعلى الحبين وأقواهما، ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها الرسول، قال حاكيا عن ربه تعالى: " أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر "(117).

وحب الهوى، على حد تعبير رابعة، يمكن أن يكون في النهاية محدودا مهما بلغ عظم قدره لأنه بلاشك مرتبط في النهاية بموضوع النعم التي ينعم بها الله على عباده، سواء كثرت هذه النعم، من وجهة نظر العبد، أم قلت.

أما الله تبارك وتعالى، باعتباره موضوعا للحب، هدفا وغاية في حد ذاتها، فإن حبه لا يتناهى، ولا يقف عند حد، فلا شأن له بأغراض الدنيا.

وإذا كان الترهيب والترغيب يمثلان أساس الزهد عند الحسن البصري، أي الخوف من النار وما بها من عذاب أليم لا ينقطع، والرغبة في الدخول في الجنة وما بها من نعيم، فإن الحب يمثل أساس الزهد عند رابعة، ولهذا نجدها تذهب إلى القول: " ما عبدته خوفا من ناره، ولا حبا لجنته فأكون كالأجير السوء إن خاف عمل، بل عبدته حبا له وشوقا إليه "، إن رابعة لا ترغب في جنة، ولا ترهب نارا، بل إنها تتخطى ذلك فتقول: لو أني يا إلهي عبدتك من أجل البعد عن النار والرغبة في دخول الجنة، فاحرمني من هذه الأخيرة، وادخلني الأولى، إني يا إلهي - وأنت تعلم - ما في القلوب أعبدك لأنك أهل لذلك، أعبدك لجمالك وجلالك، فيروى عنها أنها كانت تقول في مناجاتها:" إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقني بنار جهنم، وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي. (118) "

ويقف الدكتور التفتازاني عند تناقض قد يبدو للبعض في حديث رابعة عن الحب الإلهي، ويتمثل في السؤال: كيف يكون الاشتغال بذكر الله عمن سواه حبا

للهوى مع أنه مقام رفيع للغاية ؟، ويزيل هذا التناقض بقوله: " الحقيقة أن ما تقصده رابعة بحب الهوى على هذا النحو لا يصبح واضحا إلا على ضوء الحديث القدسي الذي يحكي فيه الرسول عن رب العزة قوله: " من شغله ذكرى عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين "، فهي تريد أن تقول أن اشتغالها بذكر الله عن سؤاله، وهو حب الهوى شيء معلول أيضا، لأن الله وعدها، كما وعد غيرها من المؤمنين، على ذلك باعطائها أفضل ما يعطى السائلين، وهي لا تطمع، ولا ينبغي أن تطمع في ذلك إطلاقا، بل هي تريد حبا مترها عن كل غرض، مبرأ عن كل حظ من حظوظ النفس يمكن تصوره، فهي بذلك قد تخطت مقام سؤال الله أو الطلب منه، ثم تخطت مقام الاشتغال بذكر الله عن مساءلته أيضا لأنه معلول، واستقرت بعد هذا كله في مقام حب الله بما هو أهل له، وذلك حين انكشفت عنها الحجب لترى جمال الله، وعندئذ تسلم لله تعالى التسليم المطلق برؤية المنعم الوحيد عليها في الحبين الأول والثاني. (119)

هذا، وترى رابعة أن طاعة المحب لمحبوبه تمثل جوهر الحب، وتعني بالطاعة، أن يكون قلب المحب فارغا من الهوى، مليئا بذكر الله تعالى، وإلى هذا المعنى عبرت رابعة بقولها:

تعصى الإله وأنت تظهر حبه هذا لعمري في القياس بديع

لو كان حبك صادقا لأطعته إن المحب لمن يحب يطيع

فالحب الصادق لله تعالى يتمثل في الطاعة، في تعظيم المحب لله وإيثار له تعالى على كل ما عداه، والسعي إلى نيل رضاه، والصبر على ما يمنع، والشكر على ما يمنح.

والحب عند رابعة لا يلغي الخوف، بل يتضمنه، ولهذا نجد عندها إكثارا من البكاء والحزن، فيذكر الشعراني عنها في طبقاته أنها كانت كثيرة البكاء والحزن،

وكانت إذا سمعت ذكر النار غشي عليها زمانا، وكان موضع سجودها كهيئة الماء من كثرة دموعها. [120]

وقد تكلمت رابعة في كثير من المعاني الصوفية الدقيقة، وكلها تؤكد ما ذهبت إليه من أن الطاعة تمثل جوهر الحب، تأمل كلامها في الزهد عندما قال لها رجل من أهل الدنيا: " سليني حاجتك، فقالت: إني لأستحي أن أسأل الدنيا من يملكها، فكيف أسألها من لا يملكها. [121] "

وهنا تعرفنا رابعة على المالك الحقيق للدنيا، الحق تبارك وتعالى، والذي ينبغي أن يكون الطلب منه، والافتقار إليه تعالى، فهو الغني وما سواه مفتقر إليه، والفقر هو خاصية المخلوقين الذاتية، وهو هنا بمعنى الإحتياج، والإحتياج أساسا إحتياج وجود، فلا وجود للمخلوقين في ذواتهم، وإنما وجودهم من غيرهم، من الموجد، من الحق تبارك وتعالى ثم إحتياج في استمرار هذا الوجود الذي هو فضل من الحق تعالى، والغنى هو خاصية الحق تعالى الذاتية، فهو غني عن ما سواه، وما سواه مفتقر إليه: { **يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد** }. [122]

ورابعة تستحي أن تسأل الدنيا مالكها الحق، لأنها تخطت مقام سؤال الله أو الطلب منه، واستقرت في مقام حبه تعالى بما هو أهل له.

ومن ذلك أيضا كلامها في التواضع إذ تقول: ما ظهر من أعمالي فلا أعده شيئا وقيل لها: هل عملت عملا قط ترين أنه يقبل منك ؟ فقالت: إن كان شيء فخوفي من أن يرد علي. [123] "

ومن كلامها في الرياء، قولها: اكتموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم، فهي لا تحب أن يتظاهر الإنسان بأعماله الحسنة ؟ وكانت تنهى عن تتبع عيوب الناس، لأن السالك إلى الله لابد أن يكون منصرفا إلى تعرف عيوب نفسه، وكانت ترى أن توبة العاصي خاضعة أولا وأخيرا لإرادة الله، أو بعبارة أخرى للفضل الإلهي،

وليست بإرادة الإنسان، فلو شاء الله لتاب على العاصي، فقد قال رجل لرابعة، إني أكثرت من الذنوب والمعاصي، فهل يتوب علي إن تبت ؟ فقالت: لا بل لو تاب عليك لتبت. [124]

وفكرة رابعة عن التوبة يمكن أن ترد إلى مصدر قرآني هو قوله تعالى: { ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم }. [125])

ومن أقوالها في معنى الرضا، ما أورده الكلاباذي في كتابه التعرف من أن سفيان الثوري، أحد كبار الزهاد في عصرها، قال عند رابعة: " اللهم أرض عني، فقالت له: أما تستحي أن تطلب رضا من لست عنه براض[126] " ، وذلك إشارة منها إلى الرضا الذي يجب أن يكون متبادلا بين العبد والرب مصداقا لقوله تعالى: { رضي الله عنهم ورضوا عنه }. [127]

واستمع أيضا إلى جميل قولها لسفيان الثوري عندما قال عندها يوما: واحزناه ! فقال له: لا تكذب، بل قل وا قلة حزناه، لو كنت محزونا ما تهيا لك أن تتنفس. [128]

فهي لم تقل ما تهيأ لك أن ترى، أو أن تسمع، أو أن تتحدث، أو أن تسير، ولكن ما تهيأ لك أن تتنفس، فهذه الاستطاعة على التنفس، نعمة لا ينبغي أن يكون معها المرء محزونا، بل شاكرا المنعم تبارك وتعالى.

وإذا كان الحب يتضمن الخوف عند رابعة، ففي رأينا الخوف التزام، والحب التزام، ولكن التزام الخائف قد يكون غير مقتنع به تماما من داخل الخائف، أما التزام المحب فمقتنع به تماما من داخل المحب، ولتوضيح المعنى تصور أنك تريد أن تصرف طفلك عن سلوك معين، لأنك ترى بعين العالم الحريص، أن في هذا السلوك ضررا له، وإن كان هو يرى فيه نفعا ظاهرا له، أمامك سبيلان، لكي تجعله يبتعد عن هذا السلوك، الأول الترهيب والترغيب، وما أيسره، والثاني وهو الأصعب، محاولة إقناع

الطفل بخطورة الضرر الناجم عن إتيانه هذا السلوك، والذي لا يهديه إليه علمه الآن، ولكن مع النضج وتمام الوعي، سيدرك أن ما أقنعته به هو الصواب بعينه.

في السبيل الأول الطفل سيمتنع خوفا من المعاقب، وقد يقدم على نفس السلوك في غيبة المعاقب، وفي السبيل الثاني الطفل سيمتنع سواء كان المعاقب حاضرا أم غائبا، في الأول الطفل التزم خوفا، وفي الثاني الطفل التزم قناعة وحبا.

والفارق في التشبيه هنا أن المعاقب على المستوى البشري قد يكون موجودا، فيلتزم الخائف، وقد يكون غائبا فلا يلتزم الخائف، ويقدم على ما نهاه عنه المعاقب، أما الحق تبارك وتعالى، المعاقب فهو موجود دائما، ومن ثم يستمر التزام الخائف بنواهيه عز وعلا، ولكن ما هو السبب في التزامه هنا، لا شك أنه يأمل في الجنة ونعيمها، والخشية من النار وعذابها.

ونرى أن الإنسان الذي كرمه الحق تعالى، وميزه عن سائر المخلوقات بالعقل، الذي يفرق به بين الصواب والخطأ، بين الحسن والقبح، بين الحلال والحرام، ثم يلتزم بالصواب، بالحسن ، بالحلال، وفي التزامه هذا تمام الطاعة للأمر الإلهي، وفي طاعته تلك تمام الإحساس بإنسانيته، نقول نرى أن السبيل الأقرب لكي يستحق الإنسان هذا التكريم، وهذا التميز، أن يلتزم بالطاعة حبا لا خوفا.

نخلص مما سبق كله إلى أن رابعة العدوية كانت تمثل تيار الزهد القائم على أساس الخوف من الله، وإليها يرجع في الحقيقة الفضل في إشاعة لفظ الحب عند من جاء بعدها من الصوفية، بعد أن لم يكن طريق الكلام في الحب قبلها ممهدا، وهي لم تكتف بإشاعة لفظ الحب، بل هي أول من تعرض بالتحليل لمعناه، وبيان ما هو قائم منه على معنى الإخلاص، وما هو قائم منه على طلب الأعواض من الله.

خامسا: حال الفناء بين الاعتدال والشطح عند الدكتور التفتازاني:

المقصود بالفناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو بإنيته، كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة، وأنه قد فنيت ارادته في إرادة المطلق.

والفناء له أكثر من معنى عند صوفية المسلمين، فهو يشير عندهم أحيانا إلى معنى أخلاقي حين يعرفونه بأنه " فناء صفة النفس[129] " ، أو أنه " سقوط الأوصاف المذمومة[130] " ، فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، وبعبارة أخرى " التخلي والتحلي "، التخلي عن مذموم الصفات، والتحلي بمحمودها، وبهذا يكون التكمل الخلقي عند الصوفي بالمجاهدة، أي أن يجاهد الصوفي نفسه الأمارة بالسوء، وصولا بها إلى النفس اللوامة، ثم إلى النفس المطمئنة، والمجاهدة لا تعني إماتة الشهوات بل إخراجها - إذا صح التعبير - بالكيفية التي أرادها الدين، والذي يحدد المذموم والمحمود هو الشارع الحق، الله تبارك وتعالى.

ولعل من أوائل من تكلموا في هذه الناحية بشيء من التعمق الحارث بن أسد المحاسبي (ت٢٤٣هـ)، يدلنا على ذلك قوله: " المحاسبة والموازنة في أربعة مواطن: فيما بين الإيمان والكفر، وفيما بين الصدق والكذب، وبين التوحيد والشرك، وبين الإخلاص والرياء. [131] "

ويصف الغزالي (ت٥٠٥هـ) رياضة النفس أخلاقيا بأنها طب القلوب، وهو مقدم عنده على طب الأبدان، لأن أمراض الأبدان تؤدي فقط إلى فوات هذه الحياة، أما أمراض القلوب فتفوت على الإنسان حياة الأبد. [132]

ويعني الصوفية بالفناء أيضا، فناء الإنسان عن إرادته، وبقاءه بإرادة الله[133] ، وهذا الفناء هو الذي سماه المتأخرون من الصوفية بالفناء عن إرادة السوي.

ومن معاني الفناء عندهم أيضا، الفناء عن رؤية الأغيار، أو بعبارة أخرى، الفناء عن شهود الخلق[134] ، وهذا هو الذي أطلق عليه بعض المتأخرين من الصوفية، الفناء عن شهود السوي.

وحالة الفناء هي الحالة الوجدانية التي يفقد فيها الشخص مؤقتا شعوره بالأنا، وهي في إصطلاح الصوفية أيضا عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها. [135]

ويعتبر الفناء عند الصوفية حالا عارضا لا يدوم للصوفي، لأنه لو دام لتعارض مع أدائه لفروض الشرع[136] ، وهو فضل من الله وموهبة للعبد، وليس من الأفعال المكتسبة.

ويختلف سلوك الصوفية في حال الفناء فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء، فيثبت الإثنينية بين الله والعالم، أي التمايز بين وجود الله ووجود العالم، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة، وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، التي لا تفرقة فيها بين الإنسان والله، أو بين العالم والله، ولذلك قيل إن الفناء مزلة أقدام الرجال فإما أن يثبت الصوفي فيه، أو تزل قدمه فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية.

ويمثل تصوف المحاسبي (ت٢٤٣هـ)، والجنيد (ت٢٩٧هـ)، والغزالي (ت٥٠٥هـ) في رأي الدكتور التفتازاني، إتجاها معتدلا، يجمع بين الشريعة والحقيقة، وإن شئت قلت يمثل تصوف الفقهاء المستند إلى الكتاب والسنة بشكل ظاهر[137] ، وكتب تراجم الصوفية حافلة بالكثير من أقوالهم في هذا الصدد.

فيذهب الأول (المحاسبي) إلى أن أساس العبادة الورع، وأساس الورع التقوى، وأساس التقوى محاسبة النفس، وأساس المحاسبة الخوف والرجاء، والخوف

والرجاء يرجعان إلى العلم بالوعد والوعيد، وفهم الوعد والوعيد يرجع إلى تذكر الجزاء ، وتذكر الجزاء يرجع إلى الفكر والاعتبار. (138)

ويروي القشيري عن الثاني (الجنيد) قائلا: " وسئل الجنيد عن التوحيد، فقال أفراد الموحد، بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته، بأنه الواحد الذي لم يلد و لم يولد، بنفي الاضداد والأنداد والأشباه، وما عبد من دونه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل { **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** }. (139) (140)

وهو يقول أيضا: " التوحيد الذي انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث، والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب (أي ما يحبه الإنسان)، وترك ما علم وما جهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع. (141) "

ويغلب على تصوف الغزالي الطابع النفسي الخلقي، فهو معني بالنفس الإنسانية وآفاقها، وكيفية الترقي بها أخلاقيا، وتصوفه بالجملة تربوي، فهو يرى أن غاية الطريق الصوفي الترقي الخلقي بالمجاهدة للنفس، وإحلال الأخلاق المحمودة محل المذمومة، حتى يصل السالك إلى المعرفة بالله، وهو يرى أن طريق السعادة هو العلم والعمل به(142) ، وسعادة كل شيء هي لذته وراحته، ولذته تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء ما خلق له هذا الشيء، فلذة العين مثلا في الصور الحسنة، ولذة الأذن في الأصوات الطيبة، وهكذا الشأن في سائر الجوارح، ولذة القلب الخاصة - عنده- معرفة الله، وهو مخلوق لها، ويرى أن أجل اللذات وأعلاها، معرفة الله، ولا يتصور أن يؤثر الإنسان عليها لذة أخرى، إلا إذا حرم من هذه اللذة(143) ، وذلك لأنه إذا كان المعروف أجل كانت المعرفة أكبر، وإذا كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر.

وثمة صوفية آخرين، غلبت عليهم أحوال السكر والفناء والجمع، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحيات، وأداهم ذلك إلى إعلان اتحادهم بالله، أو حلول

الحقيقة الإلهية فيهم، هكذا يتصورون، ويمثل البسطامي (ت٢٦٤هـ) والحلاج (ت٣٠٩هـ) هذا الاتجاه للتصوف خير تمثيل.

فنرى الأول يسرف في التعبير عن حال فنائه، واتحاده بمحبوبه، فينطق بشطحيات غريبة نحو قوله: " إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني"[144] وقوله: " سبحاني ما أعظم شأني . [145] " وفي حال الفناء يصرح الثاني (الحلاج) بلفظ الحلول، ويعني به حلول الطبيعة الإلهية في الطبيعة البشرية، أو بتعبير آخر إصطلاحي عنده، حلول اللاهوت في الناسوت، ويتبين هذا من قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا[146]

وقوله:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال[147]

ويذكر الهروي [148] على أصحاب الشطحيات من أمثال البسطامي والحلاج، ويرى أن الشطح سببه عدم السكينة، فإنها إذا استقرت في القلب منعته من الشطح وأسبابه، وتقف صاحبها عند حد الرتبة[149] ، ويعني بحد الرتبة، وقوف الصوفي عند حده من رتبة العبودية، فلا يتعدى مرتبة العبودية وحدها [150] ولما كانت هذه السكينة لا تنزل، في رأي الهروي، إلا على قلب نبي أو ولي [151]، فإنه ينبغي أن ننفي صراحة أن يكون البسطامي أو الحلاج موصوفين بالولاية، لما أثر عنهم من شطحيات فاحشة.

ويذهب الغزالي إلى أن ضرر الشطح بالنسبة لعوام الناس عظيم[152] ، فيستغني به بعض المفتونين عن الأعمال الظاهرة، وينتهون إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذي صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس، ويستشهدون بقوله: " أنا الحق "، وبما حكي عن أبي يزيد البسطامي من قوله: " سبحاني سبحاني "، ويرى الغزالي أن " هذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم، وأظهروا مثل هذه الدعاوي، فإن هذا الكلام يستلذه الطبع، إذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال، فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم "! ويفضل الغزالي التعبير عما يتوهم أنه اتحاد أو حلول بلفظ القرب، المشار إليه في الحديث القدسي: (ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به) وهذا - كما يقول الغزالي - موضع يجب قبض عنان القلم فيه[153]

ويرى الدكتور التفتازاني أنه يجب أن يوضع في الاعتبار أن مثل هذه العبارات التي صدرت عن البسطامي أو الحلاج، قد نطق بها صاحبها في حالة نفسية غير عادية، نتيجة معاناة من نوع خاص[154] ، ويلقي الطوسي ضوءا على الظروف النفسية المحيطة بالشطح قائلا: " الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى. [155] "

ويقول: " إن الشطح في لغة العرب، هو الحركة، يقال شطح يشطح إذا تحرك .. فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة، لأنها عند الصوفية حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم، فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها[156] " ، ويؤكد أن الصوفي في حالة الشطح مغلوب

على أمره تماما، ولذلك فهو معذور فيما يصدر عنه في هذه الحالة من عبارات، ويضرب مثلا بالماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق، فإنه يفيض من حافتيه، ويقال: شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد إذا قوى وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه، نطق بعبارات مستغربة مشكلة على فهم سامعها، وعلى السامع أن يسأل عنها من يعلم علمها، ولا يسارع إلى الإنكار. [157] "

ولعل هذا هو ما جعل بعض الصوفية، كالجنيد، يلتمس للبسطامي العذر فيما نطق به من شطحيات، قائلا أن الصوفي في الشطح لا ينطق عن ذاته وإنما عما يشاهد، وهو الله.

ويرى الدكتور التفتازاني أن المسألة لا تعدو مجرد شعور نفسي من البسطامي بالاتحاد، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد، لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية[158] ، وهذا ما جعل صوفيا سنيا - كعبد القادر الجيلاني - يقول: " لا يحكم إلى على ما يلفظ به الصوفي في حالة الصحو، وأما الغيبة فلا يقام عليها حكم. [159] "

ويقول الدكتور التفتازاني عن تجربة الحلاج " وأغلب الظن أن الحلول عند الحلاج مجازي وليس حقيقيا[160] ، وعلى ذلك فقوله بالحلول مرة وجد صوفي لا غير، يدلنا على ذلك قوله: " من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، والبشرية بالإلهية فقد كفر، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، ولا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه. [161]

وهو يقول أيضا: " ... وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك، غير مماذجة لها، فلا هوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها. [162] "

وعلى كل حال فإن أصحاب الشطحيات في رأينا - والحديث للدكتور التفتازاني - [163] ليسوا من الصوفية الكمل، وهذا هو رأي كثير من أهل التصوف المعتدلين، فالبسطامي والحلاج كانا من أرباب الأحوال المغلوبين على أمرهم،

وخاضعين للوجد، ومن هذا شأنهم يظلون دائما في البدايات، ولا يكونون قـــدوة لغيرهم، وقد قال الصوفية: صاحب الحال لا يقتدى به، والأكمل أن يكون الصوفي من أرباب التمكين لا الأحوال، فالأحوال بداية، والتمكين نهاية. (164)