الإمام الأكبر
المعقول واللامعقول

الناشر

www.darelnokhba.com

رئيس مجلس الإدارة

أسامة إبراهيم

المدير التنفيذي

سماح الجمال

المدير الفني

أحمد جابر

تصميم الغلاف

مصطفى الدناصورى

التصميم الداخلى

وليد محمد

دار النخبة

للطباعة والنشر والتوزيع

٣٣ شارع السنترال - المجاورة الأولى

- الحي الأول- مدينة الشيخ زايد -

الجيزة - مصر

تليفون: ٣٨٥١١٩٦٩ - ٠٠٢٠٢

٠٠٢ - ٠١٢٨٨٦٨٨٨٧٥

E-mail: alnokhoba@gmail.com

للتواصل مع الكاتبة:

https://www.facebook.com/jamileh.alkujok

الطبعة الأولى

1438 هـ - 2016 م

جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية:

2016 - 22039

ISBN: 978 - 977 - 6580 - 09 - 1

جميلة الكجك

الإمام الأكبر
المحقول واللامحقول

٢٠١٦

تنويـــه

عنوان هذا الكتاب كما جاء فى نسخته الأولى: «المنهجية العقلانية والصوفية فى فكر الشيخ عبد الحليم محمود»، هى النسخة المقدمة من الكاتبة للجنة المناقشة فى «جامعة القديس يوسف» فى بيروت للحصول على درجة الماجستير فى الفلسفة.

لكننا ارتأينا تعديل العنوان إلى «الإمام الأكبر- المعقول واللامعقول»، فالعنوان الأول أكاديمى بحت، لا يناسب كتابًا نطرحه فى المكتبات ليكون فى متناول القراء جميعًا، من أكاديميين وباحثين وطلاب معرفة ومثقفين، آملين أن يجد قبولًا لدى الجميع.

الإهداء

إلى زوجي...

وأبنائى الأحباء

التمهيد العام:

«المنهجية العقلانية والصوفية فى فكر الشيخ عبد الحليم محمود» عنوان بحثنا الذى نجيب فيه عن كثير من التساؤلات التى تثار حول فكره والكشف عن عقلانيته بخطوطها العريضة ودقائق تفصيلاتها ما أمكن. من خلال نصوص كتبه وأبحاثه التى استطعنا الوصول إليها، والمقاييس التى اعتمدها للحكم على الآراء، والأفكار.

ومن أهم هذه التساؤلات: أى المنهجيات طبقها؟ أهى المنهجية التى طبقها فى بحثه الذى قدمه لنيل درجة الدكتوراه؟ أم أنه اتبع طريقة أخرى؟ وإن فعل، فما الأدوات التى استخدمها فى طريقته تلك؟ وما دور العقل كأداة للوصول إلى الحقيقة عنده؟ وإلى أى مدى اعتمده؟ وما مدى تأثير التصوف فى هذه المنهجية؟

أما أهم الإشكاليات فى هذا البحث فهو مزجه بين منهجيتين متقابلتين –الفلسفة والتصوف– ليكونا عنده طريقًا متكاملًا للوصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة.

وسيكون تناولنا فكره محصورًا فى منهجيته العقلانية فى ثلاثة موضوعات رئيسة، هي:

أولًا: «منهجيته فى موضوع المعرفة أسسًا ومصدرًا وأدوات» من حيث العقل وموازينه: المنطق بشقيه القياس الاستنتاجى والاستقراء، والمناهج التى تعتمد العقل والنقل كالاجتهاد وما انبثق عنها من مذاهب الفقهاء، ومنهجيته فى موضوع المعرفة: أدواتها ومصادرها، ومجالاتها. والعلم: أقسامه وميادينه، ومصادره، ومناهجه وأدواته.

ثانيًا: «منهجيته فى موضوع الفلسفة» من حيث: صلتها بالتصوف وبالحكمة، وأصالة الفلسفة الإسلامية وعلاقتها بالترجمة والفكر اليونانى وفكر الأمم السابقة، وعلم الكلام وصلته بالفلسفة، والتوفيق بين العقل والنقل».

ثالثًا: «منهجيته فى دراسة العقيدة الإسلامية» من حيث: دراسته القرآن الكريم وما تفرع عنه من دراسات وقضايا، والإسلام والإيمان، والحرية الإنسانية، والحضارة الحديثة، والتطور، والإصلاح.

وقد انحصر تناولنا فكره فى منهجيته الصوفية فى ثلاثة موضوعات رئيسة هي:

أولًا: «منهجيته فى دراسة فكر كل من: الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن طفيل، من حيث كونهم فلاسفة إشراقيين، مدى تأثره بكل منهم. ودراسته فكر عدد من صوفية الإسلام وعلى رأسهم المحاسبي.

ثانيًا: «النظرية الصوفية عنده» من حيث: نشأة التصوف، تعريف التصوف وتحديد معناه،

مصادر التصوف الإسلامى وصلته بالدين، أهداف الصوفية، وغاياتهم، ودوافعهم إلى التصوف، والتصوف وعلاقته بالشك والاتحاد والحلول ووحدة الوجود، واستقراطية التصوف، وإنكار التصوف، ودفاع الشيخ عنه وعن رجاله. والمنهج الملائم لدراسة التصوف والروح وما تمثله فى فكر الشيخ.

ثالثًا: «الطريق الصوفى» من حيث: ماهية وكيفية سلوكه، والصراع الصوفى ودوره فى الترقي، وحياة الرسول ﷺ قبل البعثة وبعدها وإسراؤه ومعراجه وعلاقة كل ذلك بالطريق الصوفى، والصوفية والعمل الكسبى والسلوكي، ونتائج وثمار الطريق الصوفى، والتصوف كمنهجية حياة بالنسبة له.

وأما الدافع إلى اختيارنا فكر الشيخ عبد الحليم محمود ليكون مدار بحثنا ودراستنا، فهو ثراء الموضوعات التى تناولها وتنوعها. فهذه الموضوعات ما زالت تطرح على بساط البحث بإشكالياتها الشائكة. وقد تميزت الدراسات حولها بتضارب الآراء وتفاوتها حدة واعتدالًا.

كما أن دراستنا فكره؛ يدخلنا إلى عالم الفكر المعقول واللامعقول وبخاصة الفكر العربى والإسلامي، مما يتيح لنا فرصة المشاركة فى دراسته من خلال فكر رجل طرح هذه الموضوعات بجرأة قد لا تتوافر لدى كثير من مفكرينا. متخذًا من الشك سلمًا يرتقى به إلى الحق، فإذا ما وصل حطم سلمه وتحول إلى التسليم يدعو المسلمين إليه.

أما الفائدة التى نرجو أن تتحقق من خلال بحثنا هذا فهى أن يستفيد الباحثون ودارسو الفكر العربى مما نتوصل إليه من نتائج أو آراء حول موضوع الدراسة. والإسهام فى دراسة الفكر العربى دراسة علمية موضوعية، وبخاصة الفكر العقلانى واللاعقلاني.

وغايتنا الرئيسة هى تحليل فكر الشيخ العقلانى واللاعقلاني، والخروج بنتائج تبرز لجوءه إلى منهجيتين طالما تعارضتا وتنافيتا.

أما الصعوبة الحقيقية التى واجهتنا فى هذا البحث فهى تناثر أفكار هذا الشيخ وبشكل مقصود فى كتبه، والتكرار الحرفى لموضوعات مباحثه، والتكرار الانتقائى أحيانًا، وتناقضه فى كثير من أفكاره.

وأهم المصادر التى اعتمدناها هي: مجموعة من كتبه، والتى نعتبرها أساس فكره ومرتكزه، إذ إنها تحمل فى طياتها أفكاره العقلانية والصوفية التى ستكون مدار البحث، كما أننا لم نهمل أيًّا من كتبه الأخرى لاحتوائها على بعض من مقالاته غير المكررة أو الموسعة فى بحثها وتناولها للموضوعات، عدنا إليها عند الحاجة مدققين.

وبعد اطلاعنا على جميع ما ألفه من كتب وأبحاث، وما أخرجه من تحقيقات، وما قاله من فتاوى جمعها ولده «منيع عبد الحليم محمود». فى كتاب[1] من جزئين بعد وفاة والده. وبعد اطلاعنا كذلك على بعض من مقالاته ومحاضراته التى وردت فى هوامش كتبه، وفى كتاب تلميذه الذى أشرنا إليه سابقًا، تبين لنا: أن معظم كتبه تكرار متعدد لبعض الموضوعات، أو هى تجميع لبعض مباحث هذه الموضوعات فى كتاب واحد، أو تفريقها فى كتب مستقلة تحمل عناوين جديدة، فتأتى بعض كتبه مختلفة فى العناوين متشابهة فى المضمون.

أما الكتب التى وضعها عن بعض رجال التصوف، فهى أشبه ما تكون بسرد قصص تحمل فى مقدماتها وهوامشها الكثير من المدح لهم، وتخلو معظمها من التحليل والمناقشة لأفكارهم.

ومن الملفت أنه جعل دراسته فكر الفلاسفة الإسلاميين تسير جنبًا إلى جنب مع دراسته فكر الصوفية موفقًا بين هؤلاء، وأولئك باستخراج دلالات إشراقية من فكر الصوفية، ودلالات صوفية من فكر الإشراقيين، جاعلًا من محاولة الوصول إلى معرفة الغيب بالارتياض العقلي، والارتياض التعبدى فلسفة كاملة.

كما لاحظنا أن كتبه تخلو فى معظم موضوعاتها من التوثيق، مما يشكل صعوبة فى الفصل بين أفكاره وأفكار من كتب عنهم إلا بالرجوع إلى كل ما كتب ومقارنة الموضوعات ببعضها البعض.

«والكتب المعتمدة هي: «التفكير الفلسفى فى الإسلام»، والكتاب يمثل بالنسبة لبحثنا المصدر الأول لآراء الشيخ فى الفكر الإسلامي، وعدد من الفلاسفة الإسلاميين وقد ساعدنا ذلك على رسم الخطوط الدقيقة لمنهجيته فى دراسة الأفكار والقضايا المطروحة على صفحات هذا الكتاب.

كما وضح فى المقدمة المنهجية التى اعتمدها فى الدراسة، والمقياس الذى قاس فيه قيمة الآراء، والأفكار، مما ساعدنا على المقارنة بين ادعاءاته، وحقيقة منهجيته التى استطعنا تلمس خيوطها من خلال نفس الكتاب.

وهذا التناقض بين ما ادعى وما طبق بالفعل كشف لنا كثيرًا من تناقضاته سواء فى المواقف، أو الأهداف، أو المقاييس وحتى فى كثير من الآراء، والأحكام.

كما وصل هذا التناقض إلى صلب منهجيته. فنصوص هذا الكتاب وضحت لنا مدى تحكم العقل كأداة، والعقلانية الصورانية كمنهجية فى دراسته لموضوعات لا يستطيع العقل نفسه أن يطأ حماها، ثم بعد ذلك جعل التصفية (التعبد) هى الطريق الوحيد إليها.

وكتاب «التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل»، يمثل أحد أهم مصادرنا فى مواقفه من العقل،

(١) فتاوى الإمام عبد الحليم محمود.

ومنهجياته المتنوعة فى مختلف دوائر المعرفة. كما كشف لنا عن دائرة اهتمامه الحقيقية، والتى جعلها بؤرة فكرة التى انطلق منها إلى أى موضوع كتب عنه. ألا وهى «الميتافيزيتا» أو «عالم الغيب».

ومن خلال تحليل نصوص هذا الكتاب تأكد لدينا وجود التناقض الحاد بين ما ادعى وبين ما طبق من منهجية، أو ما اتخذ من مواقف، أو أصدر من أحكام، أو اعتمد من مقاييس، وذلك عند مقارنة تلك النصوص ببعضها البعض.

ومن خلال تحليل هذه النصوص اتضحت لنا منهجيته فى محاولته هدم الفلسفة العقلانية، إذا ما اتخذت سبيلًا للوصول إلى حقائق الميتافيزيتا، واتضح لنا مدى أخذه عن الغزالي، وتأثره به فى هذا الموضوع بالذات.

وهذا الكتاب إن دل ظاهر نصوصه على شيء؛ فإنما يدل على نظرة تحمل الكثير من التدين لصاحبها بحيث يبدو مفكرًا سلفيًّا لم يمل قيد أنملة عن النهج الديني. إلا أن هذه النظرة حملت أيضًا الكثير من التجاوزات لنصوص هذا الدين، ومحاولة اختراق هذه النصوص إلى ما لا يرى. وبجواز من الدين نفسه.

وبسبب هذه الفكرة التى أوحتها هذه النصوص لنا بحثنا فى كل مسوغاته التى قدمها لإجازة الدين لمثل هذه المعرفة– معرفة الغيب عن طريق البصيرة–، مما أوصلنا إلى نتائج أثبتناها فى نتائج فصول هذا البحث وفى خاتمته.

وكتاب «الإسلام والإيمان»: من أهم كتبه التى حملت أفكاره فى أسس الإصلاح الإسلامى وعناصره، ومفهومه للإسلام والإيمان. ومن خلال نصوص هذا الكتاب تمكنا من الوصول إلى الخطوط الدقيقة والعريضة لمنهجيته فى الموضوعات التى تربط شخصية المسلم بالدين وشرائعه من جهة، أو العقل ومنهجياته من جهة أخرى. وكيفية تحويله شرائع الدين إلى وسائل لصقل الروح حتى تمكنه من الاتصال بالله، ومن ثم الاطلاع على الغيب، ومدى فهمه للنصوص الشرعية، وكيفية توظيفه لها ومحاولة إقامة علاقة بين الإنسان وربه من جهة، وبين الإنسان والإنسان والكون من جهة أخرى. وفى هذا الكتاب كما فى «التوحيد الخالص» لاحظنا رفضه للتوفيق، مما نبهنا إلى تلفيقيته التى واكبت معظم كتاباته. والتى تجسدت فى انتهاجه لأكثر من منهجية تتناقض فيما بينها.

وكتاب «قضية التصوف»: المنقذ من الضلال»: أفاد بحثنا فى موضوعي المعرفة والتصوف، بما أمدنا به من موضوعات تناول الشيخ بها هذين المفهومين. كما اتضحت من خلاله معالم الصلة التى عقدها بين التصوف والدين من جهة، وبين التصوف والحكمة من جهة أخرى، مما ساعدنا

فى الوصول إلى معالم تصوفه النظرى ومنهجيته فى بناء طريقة الصوفى.

ومن خلال مقارنة منهجيته فى الوصول إلى المعرفة فى هذا الكتاب مع منهجية من درس فكرهم من المفكرين، والفلاسفة، والصوفية تبين لنا مدى تأثره بكل منهم ومدى أخذه عن كل واحد منهم. ومدى قدرته على توظيف نصوص عدد منهم كأدلة إثبات أو نفي. وأفادنا هذا الكتاب كذلك بالاطلاع على منهجيته فى دراسة وتحليل فكر الغزالي، مما ساعدنا على إصدار أحكام حولها.

وكتاب «أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي»: أفادنا فى التوصل إلى منهجية الشيخ فى دراسته وتحليله فكر المحاسبي، مما ساعدنا على اكتشاف مواطن الضعف فى هذه المنهجية، وساعدنا كذلك على اكتشاف النقاط الإيجابية فى المنهجية التى أتبعها فيه، تلك المنهجية العلمية التى لم يلتزمها فى عدد كبير من كتبه. ومن خلال مقارنة نصوص هذا الكتاب بنصوص كتبه التى أودعها: آراءه الخاصة تبين لنا مدى أخذه عن المحاسبي، ومدى موافقته له فى بعض الموضوعات، أو مخالفته له فى الموضوعات الأخرى.

ومن خلاله أيضًا تمكنا من اكتشاف البذور الأولية لبعض أفكاره التى أخذت بالنمو فى كتبه الأخرى، والتى جعلها بعضًا من محاور فكره. كموضوع الشك والصراع الصوفى، ونفيه فكرة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود عن الصوفية. وفهمه لمقامات التصوف من زهد، وتوكل، ورضا، وغير ذلك من الموضوعات التى سنناقشها فى متن الرسالة.

وكتاب: «فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان»: ساعدنا هذا الكتاب على اكتشاف مدى افتقار الشيخ إلى الموضوعية، ومن ثم إلى المنهجية السليمة فى دراسة وتحليل فكر ابن طفيل. إذ إنه لم يقم بتحليل هذه القصة تحليلًا وافيًا، وإنما فسر طريق حى بن يقظان فى الوصول إلى المعرفة بالطريق الذى رسمه «عبد الواحد يحيى».

وكتاب «الحمد لله هذه حياتي»: أعاد فيه الشيخ تقييم مراحل حياته وفكره وعرض فيه تجربته فى الحياة، ومنهجه الفكرى مما ساعدنا على اكتشاف الفرق بين ما ادعى من منهجية، وما طبق فى دراسته وتحليلاته فعلًا. كما تمثل نصوصه المصدر الرئيس لدراستنا حياته، وليكون كل ذلك عونًا لنا على الوصول إلى حقيقة فكره ودقائق منهجيته ما أمكن.

المقدمة العامة:

إن موضوع هذه الرسالة يدور حول فكر الشيخ عبد الحليم محمود[1] إمام الأزهر الشريف من مفكرى القرن العشرين. وقد تناول الشيخ الفكر العربى والإسلامى من جانبيه المعقول واللامعقول بالدراسة والبحث.

فقد تطرق إلى عدة موضوعات من أبرزها: العقل والمعرفة والعلم والفلسفة، والتصوف، وما تفرع عن هذه الموضوعات من مباحث أخرى، محاولًا إيجاد علاقة تربط هذه الموضوعات فيما بينها، ومستنتجًا حقيقة الصلة بن هذه الموضوعات من جهة، وبين الدين الإسلامى من جهة أخرى.

كما حقق عددًا من كتب أئمة التصوف والترجمة لحياتهم. سوف نأتى على ذكرها فى الفصل الأول من الباب الثانى من هذا البحث.

وترجم عددًا من كتب الفلسفة الغربية التى تخدم أهدافه نذكر منها كتاب: «محمد رسول الله ﷺ» لآتيين دينيه "A. Denier"، وكتاب "المشكلة الأخلاقية والفلاسفة" لمؤلفه "أندريه كرسون" A.Cresson، وكتاب "المسيحية نشأتها وتطورها" لمؤلفه "شارل جنيبير" "Charles

---

(١) ولد الشيخ عبد الحليم محمود يوم ١٠ مايو سنة ١٩١٠م فى قرية بناحية بلبيس بمحافظة الشرقية فى عزبة أبو أحمد جد والده، وكان مولده فى خضم أحداث سياسية هامة مرت بها بلاده، وثورات على المستعمر والمستبد، امتدت حتى أوائل خمسينات هذا القرن، حفظ القرآن فى القرية التى نشأ بها، والتحق بالأزهر إلى أن أتم الدراسة به، ونال الشهادة العالمية عام ١٩٣٢م. وكان من بين أساتذته فى الأزهر «مصطفى عبد الرزاق» الذى كان له أثر كبير فى توجيهه لمحاولة تأصيل الفكر الإسلامى بالعودة إلى مصادره الأولى، والتركيز على كتب التراث تحقيقًا وبحثًا ودراسة.

وفى العام الذى أنهى فيه دراسته فى المعهد سافر إلى فرنسا لإتمام دراسته الجامعية على نفقته الخاصة حتى حصل على شهادة الليسانس عام ١٩٣٨م ثم ألحق بعد ذلك بالبعثة الأزهرية. وفى عام ١٩٤٠م حصل على شهادة الدكتوراه فى التصوف الإسلامي. وكان اختياره لموضوعها بتوجيه من أستاذه «ماسينون» "Massignon".

وأثناء إعداده لأطروحته هذه اشتعلت نيران الحرب العالمية الثانية، واستدعى أستاذه المشرف للجيش. إلا أن هذه الأحداث لم تؤثر على سيره قدمًا فى إتمام رسالته مع كل ما واجهه من صعوبات. فقد كانت مقابلاته لأستاذه المشرف تتم فى مكتبه فى وزارة الحربية.

وعاد إلى مصر عقب انتهائه من مناقشة رسالته. فعين مدرسًا لعلم النفس بكلية اللغة العربية. وفى عام ١٩٥١م نقل أستاذًا للفلسفة بكلية أصول الدين، ثم عين عميدًا لكلية أصول الدين فى الأزهر عام ١٩٦٤م، حيث غير قسم الفلسفة والاجتماع إلى قسم العقيدة، وأسس قاعات للمطالعة فى مكتبتها.

بعد ذلك عين عضوًا لمجمع البحوث الإسلامية، وفى عام ١٩٦٩م عين أمينًا عامًا لمجمع البحوث الإسلامية، ثم وكيلًا للأزهر عام ١٩٧٠م. وفى عام ١٩٧١م عين وزيرًا للأوقاف وشئون الأزهر، ثم عين شيخًا للأزهر عام ١٩٧٣م، وبقى فى منصبه هذا حتى توفى إلى رحمة الله تعالى صباح الثلاثاء ١٧ أكتوبر عام ١٩٧٨م.

"Ginbier"، وقصة "وازن الأرواح" لمؤلفها "أندريه موروا" "Andere Moroi" كما جمع عدة مقالات لمفكرين غربيين مؤيدين للإسلام أو مفكرين مسيحيين أسلموا: تحت عنوان "أوروبا والإسلام"، وتحدث فى هذا الكتاب عن عدد منهم، وذكر عددًا من كتبهم التى تحدثوا فيها عن الإسلام وقضاياه.

وللشيخ وقفة متميزة مع العقل استمدها من فهمه الخاص للقرآن الكريم والسنة النبوية، حددت أطر تفكيره فى الموضوعات التى تطرق إليها بالبحث والدرس، وطبعت فكره وبطابع خاص، فإلى أى مدى سمح للعقل بالتحرك فى المجالات الفكرية التى تناولها؟

أما التصوف الإسلامى فقد كان أول اتصال منظم وجاد له به من خلال أطروحته "إمام السائرين الحارث بن أسد المحاسبي" التى أعدها للحصول على درجة الدكتوراه فى الفلسفة. فهل تأثر بالمنهجية العلمية الصارمة التى طبقها فى موضوع أطروحته، أم أنه ارتد إلى المنهجية الصوفية واتخذها منهج حياة وفكر؟

كما وضح فى مقدمة كتابه "التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل" منهجه الخاص فى حياته الفكرية والعلمية وهو منهج الاتباع، اتباع توجيهات القرآن الكريم، والسنة النبوية. فما مدى التزامه بهذا المنهج؟ وكيف استطاع أن يوفق بين هذا المنهج وبين منهج الصوفية ومنهج البحث العلمي؟ أو بالأحرى كيف تسنى له أن يجمع بين هذه المنهجيات فى أبحاثه ومؤلفاته؟

وادعى كذلك فى مقدمة كتابه "التفكير الفلسفى فى الإسلام" أنه اتخذ الإسلام مقياسًا للحكم على الآراء، فهل صدق فى إدعائه هذا أم أنه خرج عن هذا المقياس إلى مقياس آخر ارتآه؟ وإن كان هناك مقياس آخر للحكم طبقه فما عساه يكون؟

وبعد كل ذلك أرخ للتفكير الفلسفى الإسلامى فى المشرق وكان هذا التأريخ بهدف إثبات أصالة التصوف فى الإسلام، والبحث عن جذور له يراها تمتد إلى عهد الرسول ﷺ فهل وفق فى ذلك؟

وفى المقابل بحث فى موضوع الحرية الإنسانية إزاء القضاء والقدر، والجبر والاختيار، فإلى أى مدى سمح للإنسان بالتحرك ضمن هذه الإطارات؟ وما هو مفهومه للحرية الإنسانية مقابل الشرع؟

وبعد كل هذه الأبحاث والدراسات والحياة الفكرية الغنية والمتنوعة فى موضوعاتها، تبلور لديه مفهومه الخاص للإصلاح والحضارة والتطور، فهل ربط عجلة الإصلاح بالتحديث أم بالشريعة، أم بكليهما معًا؟ وبخاصة إذا ما علمنا أن الفترة التى قضاها فى فرنسا لإتمام دراسته الجامعية كانت أكثر الفترات غنى فى حياته، وأكثرها تأثيرًا فى فكره ومنهجيته، إذ ارتسمت ملامح فكره فى هذه الفترة بخطوطها العريضة والتى جاءت دراساته وكتبه اللاحقة لأطروحته، تبلورًا وتفصيلًا لهذه الملامح.

فبدهى أن يكون المفكر ابن بيئته ونتاج ظروف عصره السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبدهى أيضًا أن يكون فى الجانب الأكبر من فكره متأثرًا بسمات شخصيته الذاتية الخلقية والخلقية ودرجة ثقافته ونوعية هذه الثقافة، لتأتى أفكاره ومواقفه، وطريقة تفكيره وليدة هذه العوامل جميعًا.

لذا نجد أنه من غير المنطقى عزل تجربة الشيخ الفكرية عن بيئته وظروف عصره وتجارب ومواقف زملائه وأساتذته، فأفكاره إنما هى فى معظم جوانبها ردود فعل لما اطلع عليه من أفكار الآخرين أو محاكاة لبعضهم من جوانب أخرى. أو تفاعله مع هذه الأفكار والمواقف.

لذا لا نستطيع أن نوافقه، ونبتر تجربته عن تجارب الآخرين الذين عاصروه ففكره شاهد على عصره، وعصره هو: الأرض التى نمت فى تربتها بذور فكره، وعلى هذه الأرض تشكلت أزاهير فكره وأثمرت –ليأتى ذلك عكس ما يدعى من أن الصوفية والمبدعين بشكل عام "من الأصالة بحيث لا ينزلون إلى مستوى الخضوع لعصرهم، وأن دارس فكرهم لا يحتاج لأن يبدأ فى كتابة فصل مستفيض، أو مختصر عن عصر الواحد منهم. وليس هناك من داع لأن يربط بينهم وبين عصر الواحد منهم ليظهرهم كثمار من ثمار العصر الذى عاشوا فيه متأثرين بهذا أو مقلدين ذاك، ذلك أن هؤلاء العباقرة –كما يقول- يغيرون وجه الحياة.

لذا فنحن فى هذه المقدمة: نقدم فكره على أنه فعلًا ثمرة لعصره، وثمرة لمقومات شخصيته الذاتية أيضًا. إذ إننا سنرى هذه الآثار جلية واضحة فى كل مرحلة من مراحل تطور فكره تركيبة هذا الفكر ونسيجه.

فسائر القضايا التى أثارها هى قضايا أثيرت وبقوة على الساحة الفكرية فى الفترة التى سبقت وجوده كما وأثيرت وبنفس القوة على الساحة الفكرية فى الفترة التى عاشها. تلك القضايا التى نتجت عن تفاعل المفكرين بالأوضاع السياسية لبلادهم، وما نتج عن هذه الأوضاع من ظروف اقتصادية واجتماعية.

وأهم هذه القضايا: الإصلاح الديني، وحركات التحرر السياسى من قبضة المستبد ثم من قبضة المستعمر، ومحاولة النهوض بالأمة، ومحاولة المواءمة بين مقومات هذه الأمة الثقافية، ومقومات الفكر الغربى وغيرها من القضايا الحيوية، والتى ما زال بعضها يطرح إلى الآن كقضايا معاصرة، وكامتداد لتلك القضايا.

فقد عمل مفكرو الإسلام ومنذ بدء ترجمة الآثار اليونانية على محورين أساسيين تفرعت عنهما أعداد كبيرة من الفروع الرئيسة والثانوية. هذين المحورين هما: أولًا محاولة المواءمة بين

الفكر الإسلامى من جهة والفكر الدخيل وبخاصة الفكر اليونانى من جهة أخرى.

وثانيًا: تنقية الفكر الإسلامى مما علق به من شوائب نتجت عن هذه المواءمة. هاتان القضيتان، أضيفت إليهما قضيتان أخريان فى العصر الحديث أولاهما: مقاومة المستبد، ثم محاولة التحرر من المستعمر. وثانيهما محاولة العودة بالإسلام إلى ينابيعه الأولى. وتخليصه من عقيدة الجبر التى أدخلت عليه، وتحريره من قيود التقليد بفتح باب الاجتهاد. ليكون أحد أسباب النهوض من جديد. وقد امتدت الحركات السياسة الرامية إلى تحقيق الاستقلال بالثورة ضد المستعمر البريطانى الذى احتل أرض مصر عام ١٨٨٢م هذه الثورة امتدت على مساحة النصف الأول من القرن العشرين حتى تم التحرر عام ١٩٥٢.

خلال هذه الفترة وفى عام ١٩١٠م ولد الشيخ عبد الحليم محمود، وكانت ولادته بعد حادثة دنشواي، وقبل الحرب العالمية الأولى بأربع سنوات مما جعل فترة طفولته وصباه وشبابه تزامن فترات حرجة، وقلقة مر بها موطنه. هذه الفترات امتازت بالثورات، والدعوات إلى التحرر سواء بالفعل أو بالكلمة.

ومع أنه شهد هذه الأحداث الجسام إلا أننا لم نجد شاهدًا واحدًا يدل على مشاركته فى هذه الثورات سواء بالكلمة أو بالفعل. بل نجد شواهد تؤكد سلبيته إزاء الأحداث والمواقف فى بلاده سواء أثناء تواجده فى مصر، أو خارجها. إذ يقول: "ومع ذلك ذهبت إلى الجامع الأزهر مشاركًا بجسمى متفرجًا، مستطلعًا" حتى أنه لم يكن يدرى ماذا يحدث على الساحة الوطنية فى بلاده.

أما فى فرنسا، فإننا نجده ينشغل بالتصوف والصوفية عن قضايا بلاده. وبدل أن يكون كرهه للمستعمر دافعًا له للثورة عليه وجدنا أنه كان دافعًا له للثورة على العقل وماديته، ذلك العقل وتلك المادية التى تميز بهما هذا المستعمر.

المستعمر الذى جر الويلات والحروب والدمار على بلاده وكان سبب قيام الثورات فيها. وأحد أسباب خضوع هذه البلاد لظروف اقتصادية واجتماعية متردية.

وقد تميزت الفترة الممتدة ما بين الحربين العالميتين ١٩١٤م-١٩٣٩م بحركة عقلانية نزع أصحابها نحو الاحتكام إلى منطق العقل قبل كل شيء، وطرح نظرية التطور الدارونية وما يتشعب عنها من فروع بعد أن كان الجهر بها فى نهايات القرن التاسع عشر يستدعى من رجال الفكر يقظة ليردوا على ما كان يظهر أنه خطر على العقيدة الدينية.

هذه النظرية التى هاجمها الشيخ لاعتقاده بخطورتها على الدين، مما يدل على أنه كان واعيًا لكل ما يدور على الساحة الثقافية فى مصر ويدرك مدى الصراع الفكرى بين المفكرين. ولكنه لم

يدخل هذا الصراع فى حينه. فقد جاءت ردوده عليه ضمن كتبه المطبوعة فى ستينات هذا القرن وسبعيناته.

أما الفترة ما بين ١٩٣٩م-١٩٤٥م فقد نشبت فيها الحرب العالمية الثانية والتى كانت نتيجتها على التيارات الفكرية فى مصر شبيهة فى بعض الوجوه بنتيجة قيام الحرب العالمية الأولى، من انطواء للكتاب على أنفسهم والعودة إلى ماضى الأمة يحيونه، أو يحاولون تأصيله على أسس إسلامية خالصة.

ولم يكن هذا هو التيار الوحيد على الساحة الفكرية آنذاك فقد كانت هناك تيارت أخرى من أبرزها الوجودية، والوضعية المنطقية. الأولى لتكون فلسفة حياة والثانية لتكون فلسفة علم.

وقد أحدث هذان التياران أصداءً متفاوتة القوة، فهنا مؤيد وهناك معارض وقد اتخذ الشيخ موقف المعارض فهاجم أدواتهما ومناهجهما كما هاجم سائر التيارات العقلانية والمادية.

أما فى عام ١٩٥٢م فقد قامت ثورة يوليو التى وكما يقول "زكى نجيب محمود" : -سرعان ما أصبحت هى الثورة الأم، التى تلد ثورات متتابعة رأسية وأفقية، رأسية تتناول أوضاع الحياة فى مصر، وأفقية تتسع لتشب فى سائر أجزاء الأمة العربية.

فقد مست روح الثورة جوانب الحياة الفكرية والأدبية جميعًا، وجاءت لتبدأ فى حياة المصريين الفكرية طورًا ثوريًّا، يستخدم كل عوامل الماضي، لينهض بتغيير شامل.

ذلك التغيير الذى لم يرق للشيخ، وتلك الثورة التى لم يساندها لاعتقاده أنها ثورة ماركسية، شيوعية، تتخذ المناهج العقلية لا الدينية دستورًا لها. فهاجمها بعد موت رمزها "جمال عبد الناصر" فى عدد من كتبه بتوجيهه هجومه للتيارات الماركسية والشيوعية. ككتاب "فتاوى عن الشيوعية"، وكتاب "مقالات فى الإسلام والشيوعية"، وكتاب "أبو ذر الغفارى والشيوعية" وفضلًا عن ذلك أصدر فتوى بتكفير الماركسية والشيوعية.

تلك كانت الاتجاهات الفكرية التى وجدنا أنها تشكل جذور أفكار الشيخ وتوجهاته، وتلك كانت الأحداث السياسية التى مرت بها بلاده، وشكلت منعطفات فكره.

أما العوامل التى أثرت على نفسه، ذلك الأثر الذى حفر فى داخله فهو بيئته الأولى التى أحاطت به طفلًا صغيرًا فى عزبة جده. وطريقة تربيته فى أحضان أسرة اتسمت بالتدين المفروض فرضًا من قبل رب الأسرة على باقى أفرادها والذى عمل على زرع بذور الاستسلام المطلق، والتدين المصحوب بالتقوى فى نفس الطفل.

ذلك التدين الذى تحول إلى فهم خاص فيما بعد، مما سوغ للشاب تحويل هذا الدين إلى

طوق يحاصر به نفسه –وهو طالب على مقاعد الدراسة العليا فى فرنسا- إزاء موجات التحديث والتحرر الفكري، والتطور الحضاري. وسوغ له الهجوم على كل فكر عقلانى وهو شيخ للأزهر يطلب المؤمنون فتواه.

كما أن جو الاحترام للغير الذى تربى عليه، والذى تمثل بشخص والده ثم بشخص "سيدنا" فى الكتاب، وبعد ذلك أساتذته فى الأزهر، تحول هذا الاحترام –بسبب فهمه الخاص للدين- إلى نقيضه عندما وجد أساتذته فى فرنسا وقد نزع من نفوسهم الشعور بقدسية الأديان.

وكان للبيئة الطبيعية كذلك أثرها الواضح فى نفسه فقد عاش فى بيئة طبيعية ساحرة خلقت من حوله جوًا شاعريًّا أحس به وتفاعل معه. لقد عايش بوجدانه جمال الطبيعة مما جعله صاحب خيال غير محصور يمتد أفقيًّا إلى ما بعد حدائق العزبة إلى الصحراء المتاخمة لحدودها، ويمتد عموديًّا إلى ما فوق السماوات. هذه الطبيعة المتناقضة ما بين صحراء ممتدة، وحدائق غناء كانت أولى بدايات التناقض الجلى الذى واكب مراحل حياته وفكره.

ولكن هذه الحياة المستقرة الناعمة والساحرة لم ينعم بها طويلًا فقد اضطر إلى مغادرتها لإتمام تعليمه فى الأزهر بعد أن ختم القرآن فى كتاب القرية. انتقل إلى مجتمع أكثر تعقيدًا وإلى بيئة تفتقر إلى الكثير من العناصر المحببة إلى نفسه. إلا أنها بيئة تنتمى إلى ما نشأ عليه فى أسرته من تدين فلم يشعر بالغربة لهذا الانتقال، فقد كان تواجده فى المعهد المرتبط بالمسجد.

فى هذه البيئة الجديدة، وبعد أن كان يرقب الطبيعة الشاعر بدأ فى تلمس خيوط الأحداث ولكنه تلمس خجول. إذ اكتفى بمراقبة الأحداث من حوله دون أن يسمح لنفسه بالمشاركة. هذه السلبية رافقته سنين طويلة من عمره، فى موقفه من الأحداث الهامة التى مرت بها بلاده، وفى موقفه من أساتذته وزملائه فى جامعة السوربون، وفى موقفه بعد ذلك من زملائه على الساحة الفكرية بعد عودته من فرنسا. فلم يسمح لنفسه بالمشاركة الفعالة أو المواجهة المباشرة، وإن عمل على الرد ولكن بشكل غير مباشر، وإن اتخذ هذا الرد صيغة العمل ولكنه عمل مستور الغاية والهدف.

إلا أنه استطاع أن يخرج من أسر هذه السلبية فى أواخر سنى حياته، عندما عُين وزيرًا للأوقاف وشيخًا للأزهر بعد ذلك، أن ذاك كاتب مقالات فى الصحف والمجلات، ومحاضرًا فى الجامعات والندوات ومتحدثًا فى الإذاعة والتلفاز، ومفتيا يرد على أسئلة الجمهور، وخطيبًا من على منبر الأزهر.

لقد سمح للبيئة وللأهل وللأحداث والمواقف من حوله أن تحفر فى نفسه وعقله ليأتى كل ما

أنتجه من فكر ومواقف ثمرة لكل ذلك.

أما أكثر الأشخاص تأثيرًا فى نفسه وفكره بعد والده فهم أساتذته الذين يقدم صورهم بأطرها الماسية المشعة تجمع بينها محبته لهم، فمن "محمود شلتوت محيسن"، إلى "سليمان نوار"، إلى "محمد عبد الله دراز"، إلى "محمد عبد اللطيف دراز"، إلى "الزنكلوني" وإلى "محمد مصطفى المراغي"، جميعهم علماء أجلاء فى نظره يمتع كل منهم بميزات خاصة وهم قمم فى تخصصاتهم وأدبهم وأخلاقهم، متميزون فى محالاتهم، ومن النابهين.

ولكن الأستاذ الأكثر تأثيرًا فى نفسه كان أستاذه "مصطفى عبد الرازق"، مثله الأعلى فى حياته، ومثله الأعلى فى دنيا الأفكار، "فلا مماراة فى الإسلام"، مما سوغ للشيخ هجومه على علم الكلام ودفعه إلى محاولة انتزاعه من جذور الفكر الإسلامي.

"وأن منطق المسلمين هو أصول الفقه" و"أن المنطق الأرسطى لا فائدة منه"، وأن "الاستفاضة فى الجدل الكلامى غير محمودة"، مما ولد فى نفس الشيخ شكًا بالعقل ومنهجياته.

فى هذه الفترة الممتدة منذ دخوله كتاب القرية وحتى حصوله على الشهادة العالمية كان ينتقل من مرحلة دراسية إلى مرحلة أعلى، ومن دار للعلم إلى أخرى على أرض وطنه لا يشعر بالغربة، أو بالتغيير العميق، فالبيئة واحدة وإن اختلفت طبيعتها، والناس هم، هم، وإن تغيرت وجوههم، تشده إليهم روابط الدين واللغة، والوطن الواحد، والهم المشترك.

ولكن النقلة المفاجئة جائت بغتة فى ظاهرها، وتوقيتها، ولكنها لم تكن مفاجئة بالنسبه له. فمن الواضح أن إعجابه بأستاذه مصطفى عبد الرزاق أستاذ الفلسفة الإسلامية فى الجامعة المصرية، وأحد أساتذته سابقًا، كان له الأثر الواضح فى رغبته فى السفر إلى فرنسا لدراسة الفلسفة وعلم النفس.

سافر إلى فرنسا ترافقه رغبته الملحة بالتشبه بأستاذه والنهل من الينابيع التى نهل منها هذا الأستاذ. ولكنه فوجئ بما لم يكن يتوقع. فبعد هذه الدراسات المتصلة بالقرآن والسنة النبوية والفقه واللغة والأدب، يجد نفسه وسط علوم أحس منذ الوهلة الأولى أنها تسير عكس تيار الدين الذى نشأ عليه. وتسلب الأديان قدسيتها التى أحيطت بها فى دياره، وفى أعماق نفسه.

فبعد أن كان الدين يدرس له على أنه وحى من السماء، بدأ يستمع إلى أساتذته الذين يعتبرون الدين علوم مجتمع، فيفسرونه على أنه ظواهر اجتماعية، وظواهر إنسانية لا علاقة لها بوحى السماء.

وبعد أن كان يلمس التدين والتقوى لدى زملائه فى الدراسة، بدأ يلمس الاستخفاف بكثير

من العقائد والقيم لدى زملائه الجدد. كما تنبه إلى الحرب غير المعلنة بين المفكرين والأساتذة أنفسهم بنقضهم لبعضهم البعض. وهدمهم لآراء خصومهم. مما ولد فى نفسه الشك فى قيمة العقل وصدقية أحكامه.

عندها بدأت العلامات الفارقة فى فكره تفصل بين عالمين من حوله. عالم الماديات، وعالم الفكر المجرد. عالم الماديات التى لا تمس الدين ولا تتسلط عليه، وعالم الفكر المجرد الذى يعطى للعقل حق الحكم على الدين وعقائده فيحولها إلى عقائد بشرية من صنع العقل نفسه.

ووجد متنفسه الوحيد وسط هذه الآراء المتناقضة، والمناقضة لما نشأ عليه من عقائد وأفكار، فى انتمائه إلى جماعة صوفية تعمل على نشر الدعوة الإسلامية هناك ويواضب أفرادها على الصلاة فى جامع باريس، حيث تعرف على أحدهم. والذى مهد له طريق الانتماء إلى هذه الجماعة.

ثم وجد متنفسه الفسيح بعد ذلك عندما بدأ فى التحضير لرسالة الدكتوراه فى التصوف الإسلامى من خلال دراسة فكر الحارث بن أسد المحاسبي". عندها شعر أنه وضع قدميه على أولى درجات السلم الذى سيوصله إلى مدارج السالكين، إلى الله. تاركا خلفه متناقضات العقل والفكر والناس.

ولكنه فى هذا الصعود أراد أن يبدأ من الأساس، من الجذور الأولى من قبل "المحاسبي"، الذى تمعن فى دراسة فكره. بل ومن قبل رسول الإسلام ﷺ –الذى اتخذ شريعته طريقًا مفصلًا على حجم مدارج السالكين– لقد أراد أن يصل إلى أوائل هؤلاء السالكين متوغلًا فى التاريخ إلى آدم ليبدأ من هناك بالصعود درجة درجة حتى يصل إلى الفناء بالله وأخذ المعرفة عنه– سبحانه– مباشرة والاطلاع على الغيب. مغلقًا بذلك دائرة المعرفة التى لم يستطع العقل الإنسانى إغلاقها.

خرج من كل ذلك بنتيجة تحكمت فى سير حياته وفكره بعد ذلك ولم يستطع الإفلات من قيودها. يراها هو الاتباع، والتسليم، والاستسلام. ولكن اتباع من؟ والاستسلام والتسليم لمن؟ هذا ما سنعمل على توضيحه فى متن هذه الرسالة.

وبعد إتمام دراسته عاد إلى القاهرة يحمل شهادته العلمية، ويحمل فى نفسه وعقله بذور أفكار حملها معه من فرنسا وعاد إلى بلاده وقد نمت وترعرعت وأزهرت. حتى إذا ما وطأ أرض الوطن بدأت هذه الغراس فى التجذر حتى آتت أكلها.

عاد إلى بلاده بعد تخصصه فى التصوف الإسلامي، والذى وجد فيه العصا السحرية التى إن حركها حلت جميع مشاكل العرب والمسلمين، الدينية والدنيوية ليجلس خاصتهم بعد ذلك متنعمين باتصالهم بالملأ الأعلى وفنائهم بالله.

ولكن هذا التصوف الذى جذب الشيخ نحوه وصهر نفسه ووجدانه فى بوتقته، استعصى عليه صهر "شيء واحد" بالرغم من القوة الهائلة التى يمكن للتصوف أن يشعها داخل هذه النفوس.

إنه عقل الشيخ ذلك الذى لم يتمكن التصوف من صهره، والذى بقى مع ذلك متيقظًا، ولكن ليدافع وينافح عن التصوف ومنهجه ورجاله ولينقى التصوف مما يعتقد أنه شوائب علقت به، أو شطحات تحكمت ببعض رجاله. وليعيد بناء نسق الطريق الصوفى على أصول عقلانية ومنطقية. وليجعل العقل مركبه فى الوصول إلى شرعية التصوف وصدقيته وأداة لبناء مدارجه ومعارجه، ثم ليترك هذا العقل على أعتاب الغيب متوغلًا ببصيرته إلى تلك العوالم الممتنعة على العقل.

عاد إلى بلده ليجد أن الساحة الفكرية امتلأت حتى فاضت بشتى التيارات الفكرية، من تيارات أصيلة وأخرى دخيلة مستوردة. فانزوى يحقق كتب الصوفية، ويكتب سير حياتهم ويرقب عن بعد ما يحدث على الساحة الثقافية حتى إذا ما اختمرت الأفكار والآراء فى عقله بدأ يكتب ليحدد مواقفه وليوضح نسقه الفكرى الخاص به.

عاد إلى بلاده ليشغل عدة وظائف، وليرتقى فى السلم الوظيفى حتى درجة وزير، إلى أن وافاه أجله وهو شيخ للأزهر الشريف.

الباب الأول

منهجية الشيخ
عبد الحليم محمود العقلانية

الفصل الأول

منهجية الشيخ
عبد الحليم محمود
في موضوع المعرفة
«أسسًا ومصادر وأدوات»

تمهيد:

سنحاول فى هذا الفصل أن نستقصى منهجية الشيخ العقلانية فى موضوع المعرفة، من خلال كتبه التى تركزت فيها آراؤه فى المعرفة، وقد سبقت الإشارة إليها وهي: «التفكير الفلسفى فى الإسلام»، «الإسلام والإيمان»، «التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل»، «-قضية التصوف المنقذ من الضلال»، «فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان»، وذلك لإعطاء صورة محددة الأطر، واضحة المعالم عن موقفه من العقل، ومدى صدقية العقل لديه، من خلال إجابتنا عن أسئلة من الممكن أن تثار حول فكره. منها على سبيل المثال: هل يتخذ الشيخ العقل حكمًا فصلًا فى الآراء والأفكار؟ أم أنه يقصى العقل عن ساحة فكره ويثبت حكمًا آخر سواه؟ وهل يتخذ العقل سبيلًا للوصول إلى الحقيقة؟ أم أنه يتخذ سبيلًا آخر للوصول إليها.

عندها نستطيع أن نحلل ونناقش مختلف آرائه وأفكاره محتكمين إلى العقل والمنطق، وإلى القرآن الذى يستمد منه أدلته وموازينه لنرى مدى صدق إدعائه باتباع القرآن فى كل مواقفه. مستأنسين بآراء نخبة من المفكرين الذين تطرقوا إلى هذه الموضوعات، عند الحاجة.

كما سنحاول استخلاص أهدافه، ومنهجيته فى الدراسة، والحكم على الآراء والأفكار، موضحين ما تميز به فكره. إذ ذاك نستطيع أن نحكم بحضور العقل أو غيابه فى هذه المنهجية، وفى ضوء نتائج هذا الفصل سننطلق فى دراسة منهجيته فى الفصول والمباحث الأخرى آخذين بعين الاعتبار المؤثرات التى تدفعه إلى مواقفه.

وسأقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث وهى على التوالي: «منهجيته فى موضوع العقل وموازينه»، «منهجيته فى موضوع المعرفة»، منهجيته فى موضوع العلم».

وجاء التقسيم بهذا الترتيب لأهمية موقف الشيخ من المعرفة، وبالذات من العقل. والتى ستكون بمثابة القاعدة التى يبنى عليها الشيخ جل مواقفه، فالعقل محور فكره سواء بحضوره أم بغيابه، وباقى الموضوعات والمباحث ما هى إلا فروع أو تفصيلات، أو نتائج لهذه المواقف.

وسأجمع بين العقل والعلم والمعرفة فى فصل واحد، وتحت عنوان «منهجيته فى المعرفة» وأبدأ بالعقل، لأن تحصيل المعرفة، والعلم، إما أن يتم بالعقل كما عند العقلانيين، أو أنه يتم بالقلب كما عند الصوفية. أو بكليهما معًا كما هو عند الشيخ.

المبحث الأول: منهجيته فى دراسة العقل وموازينه

أ- منهجيته فى العقل:

يحاول الشيخ عبد الحليم محمود تفنيد آراء المفكرين العقلانيين ليثبت خطأهم فى مواقفهم من العقل، واتخاذهم إياه حكمًا يحتكمون إليه فى أمور الشريعة، والعقائد، والأخلاق. فيعرض آراء هؤلاء المفكرين ثم يوضح منهجهم. وبعد ذلك يدلى برأيه فى هذه المسألة. حيث نراه يعدل الأوضاع التى يرى أنها مقلوبة. فالوضع الصحيح عنده: أن يكون الدين هو القائد وليس العقل، فالدين هادٍ للعقل ومرشد له وقائد فيما يتعلق بالعقائد وأمور الغيب «الميتافيزيقا»، وفى مسائل الأخلاق، وفى مسائل التشريع[١].

والسبب فى رأيه لإقصاء العقل من دائرة البحث فى هذه المجالات: أن العقل إذا بحث فى هذه الأمور مستقلًا بنفسه ضل السبيل، وعجز عن الوصول إلى الحقيقة[٢]. فلا يصل إلى نتيجة يتفق عليها الجميع، فيختلف المفكرون ويتفرقون فرقًا عديدة[٣].

أما الدور الحقيقى للعقل عنده فى مجال الدين: فهو الفهم والتدبر والاستيعاب والاعتبار[٤]، للمحكمات[٥] من آيات القرآن الكريم، والتسليم فى المتشابه[٦] فيها، إذ ليس للعقل أمامها إلا التسليم والخشوع والخضوع، أو بتعبير أدق السجود –كما يقول– وهو ليس سجودًا تعسفيًا أو تحكميًا[٧].

أما فى حدود دائرة المادة، فللعقل عنده مطلق الحرية فى البحث فى أى موضوع يشاء، فماديات الكون بأسرها من الممكن أن تكون موضوعًا للبحث، ويمكن تحكيم العقل فيها ومن ثم الوصول إلى نتائج بصددها[٨].

---

(١) عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الطبعة، ١٩٧٣م، ص١٥-١٧.

(٢) م، ن، ص٢٩.

(٣) م، ن، ص١٨.

(٤) م، ن، ص٢٢.

(٥) المحكمات: هى التى أحكمت فلا يحتاج سامعها إلى تأويلها لبيانها، ويقابلها المتشابهات.

(٦) المتشابه: عند الأصوليين والفقهاء ضد المحكم يريدون بها الآيات التى يتشابه لفظها.

(٧) م. س: ص١٨-٢٠.

(٨) عبد الحليم محمود. الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص١٥.

لقد تبين لنا من خلال تحديدنا للفظة «العقل»[1] أن هذه الكلمة كانت وما تزال تثير الكثير من

(١) العقل عند الفلاسفة يطلق على الجوهر البسيط المدرك للأشياء بحقائقها، وعلى قوة النفس التى بها يحصل تصور المعانى وتأليف القضايا والأقيسة ولهذه القوة عند فلاسفة الإسلام عدة مراتب وهي: العقل الهيولاني، مرتبة العقل بالملكة ومرتبة العقل بالفعل، ومرتبة العقل المستفاد.

كما يطلق العقل على قوة الإصابة فى الحكم وعلى القوة الطبيعية للنفس المتهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، وعلى مجموع المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية ومبدأ الغائية، وعلى الملكة التى يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة، وعلى مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة كالإدراك والتداعى والذاكرة، والتخيل والحكم والاستدلال. عن «المعجم الفلسفي» «جميل صليبا» مادة عقل.

ولم ترد لفظة العقل مفردة فى القرآن الكريم ولكن ورد فعلها وآثارها ووظائفها ومرادفاتها. وجاء القلب بمعنى العقل الواعى المدرك، الذى يستنتج صاحبه بوعى وإدراك وحدس عقلى جلى ما تؤول إليه حال من لا يؤمن بالله.

فقد جاءت مرادفات للعقل كاللب والنهي، والحجر لتحل محل لفظة العقل وتعطى معناه فى عدد من الآيات. كما جاءت بعض الآيات لتتحدث عن وظائف العقل من التفكر والتدبر والاعتبار والتذكر.

فالتركيز فى القرآن لم يكن على العقل نفسه وإنما على نوعية الفعل الذى يقوم به هذا العقل، كما ذكرت بعض حواس الإنسان كناية عن العقل والتعقل.

والعقل عند المحاسبى له ثلاثة معانٍ هي: أنه غريزة وضعها الله سبحانه فى أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم. وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه. فالعقل غريزة والمعرفة عنه تكون.

والثاني: هو الفهم لإصابة المعنى، وهو البيان لكل ما سمع من الدنيا والدين، وحسن، وذوق، وشم، فسماه الخلق عقلًا، وسموا فاعله عاقلا.

والثالث: هو البصيرة، والمعرفة، بتعظيم قدر الأشياء الناقصة والضارة فى الدنيا والآخرة. ومنه العقل عن الله تعالى.

والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله.

والعقل فى القرآن كما يرى المحاسبي: أنه جُعل معادن الحكمة، ومقتبس الآراء، ومستنبط الفهم، ومعقل العلم، ونور الإبصار، إليه يأوى كل محصول، وبه يستدل على ما أخبر به من علم الغيوب، فيه يقدرون الأعمال قبل كونها، ويعرفون عواقبها قبل وقوعها، وعنه تصدر الجوارح بالفعال بأمره فتسارع إلى طاعته، أو يزجرها، فتمسك عن مكروهها. عن كتاب «العقل وفهم القرآن» تحقيق حسين القوتلي». ص٢٠١-٢٦٧.

والعقل عند الغزالي: اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معانٍ: فالأول: الوصف الذى يفارق الإنسان به سائر البهائم. وهو الذى استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية.

والثاني: هى العلوم التى تخرج إلى الوجود فى ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون فى مكانين فى وقت واحد.

والثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجارى الأحوال فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال إنه عاقل فى العادة ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال إنه غبى غمر جاهل.

والرابع: أن تنتهى قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرهما فإذا حلت هذه القوة سمى صاحبها عاقلا. من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر فى العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة، عن كتاب «إحياء علوم الدين» «للغزالي»، المجلد الأول، ص٨٥-٨٦.

الجدل عند المفكرين كافة، يفسرها كل مفكر حسب مدى اتساع ثقافته ومعرفته، أو طبيعة مواقفه، أو درجة تدينه وطبيعة هذا الدين. أو مدى صلته بالواقع، أو تعلقه بالأساطير والأوهام، وكان العقل مرآة يرى الإنسان فيها نفسه وأعماله أى بعد كان عنها فى مجال قدرته وإمكانياته.

وباطلاعنا على عدد من الكتب[1] التى تناولت الحضارات القديمة أو تاريخ الأمم السابقة بالبحث والدراسة، نجد أن الإنسان فيما قبل الفلسفة فى المجتمعات الشرقية على الخصوص يحلّق خاليه فى سماء الأساطير والخرافة والوهم، ويحكم هذه الأساطير فى عقله وحياته من جهة، ويزاوج بين عقله والأسطورة من جهة أخرى لينتج حضارة خالدة.

وبتقدمنا قليلًا إلى العهد اليوناني، ذلك العهد الذى يؤمن بالعقل ويسن له القوانين والقواعد، ويقيده بها، إلا أن العقل يتفلت من هذا الأسر، ويطلق لنفسه العنان فيما وراء الطبيعة باحثًا فى الإلهيات، وما يلبث أن يلبس حلل الكشف والإلهام محلقًا بجانحى المنطق والحدس ليكتشف أن

والعقل عند الصوفية حسب أقوال مشايخهم، أنه: «نور فى القلب ينظر العبد إلى الآخرة فى ظلم الهوى فيبقى العبد حيران فعند ذلك تنشرح الجوارح وتلتذ وتبادر إلى سلوك سبيل المهلكات فإن كثف نور العقل أضاء نوره وقوى ضوءه وطفت عند ذلك نيران الهوى.

والعقل عندهم قسمان: غريزى ومستفاد. فالغريزى هو اللطيفة المركوزة فى الإنسان المتهيأة لذكر العلوم والمعارف ووجوده فى الطفل كوجود النخلة فى النواة، وهو بمنزلة العين وأما العقل المستفاد فهو أن تكون المعارف والعلوم النظرية حاضرة فى النفس بحيث تلتفت إليها دائمًا ولا تغيب عنها. عن كتاب «قوت القلوب» «لأبى طالب المكي، ص٢٧٩.

أما خليل أحمد خليل –وهو مفكر معاصر– فيرى: أن العقل هو أكثر من نشاطنا الدماغى المعروف، فهو فى نظره كل جسدنا العقلى فى حراكه الحيوي، فى حالة إبداعه لذاته أو لسواه، أنه بكل بساطة شيمة جسدنا وكوننا، عقل يكون وهو يتكون. إنه مخلوق ليعرف ذاته وليعلم سواه، ونتاجه متحول، بمعنى أن منسوب معارفنا وعلومنا هو الذى يتبدل، زيادة أو نقصانا، تماما مثل منسوب أى نهر، إلا أن نهرنا الجسدى يستمد نبعيته من حركته الحية، ومن وجوده ذاته، وحقول معرفته، ونتاجه العلمى متنوعة، ومتكاثرة. عن «العقل الإسلامي» خليل أحمد خليل، ص٩-٨.

وهكذا يتضح لنا أن لفظة عقل لم تحظى بتعريف موحد من قبل جميع الفلاسفة والمفكرين فلكل تعريف يختلف فى الدلالة والأبعاد عن التعريف الآخر. حسب وظيفة العقل أو طبيعته أو حدود عمله. ولكن مهما اختلفت تعريفات العقل وتضاربت أو تداخلت فإنها تلتقى جميعا أمام نقطة إحداثية مشتركة هى اعتبار العقل حامل معرفة وطاقة تجريد ومركز التفكر والأحكام وملكة متعالية شكلت التفوق النوعى للإنسان بوصفه كائنًا فكريًا.

كما تجمع التعريفات المختلفة أيضًا على أن الوقوف ضد العقل حالة ممكنة لكنها تحدث ضمن دائرة العقل مهما تكن إعلانات اللامعرفة واللاعلم والشك. فالعقل يتخذ ذاته مقياسا لنفيه، وهو ميدان التعبير عن نفيه مهما كان تعبير النفى رمزيًا، فالاعقلانية تعبر عن نفسها دائمًا بوسائل عقلانية»، عن «الموسوعة الفلسفية»، «معن زيادة»، مادة عقل.

(١) من هذه الكتب: كتاب «ما قبل الفلسفة»، تأليف هـ. فرانكفورت، وآخرين، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. وكتاب «التفكير الدينى فى العالم قبل الإسلام»، تأليف أورانج كاي، ترجمة رؤوف شلبي. وكتاب «لغز عشتار» تأليف فراس السواح.

لا قدرة حقيقية له فى الاستمرار فى هذا التحليق، فيعود إلى رشده ملتزما الواقع بعد مروره بالعصور الإسلامية والوسطى، فالحديثة والمعاصرة.

ويسحب بساط معرفة ما وراء الطبيعة من تحت قدميه ويتحول هذا البساط إلى التصوف يحمل أصحابه إلى عوالم لا يخترقها العقل.

ومن الواضح أن الشيخ يعي هذه الحقيقة لذا فهو يريد تأكيدها، كما يود تأكيد صدقية هذه المعرفة، ويحاول كذلك أن يبين الدور الحقيقى للعقل وحجمه الطبيعي. والميادين التى يستطيع التحرك فيها.

ويبدو أن دافعه إلى ذلك هو الدور الضخم الذى يعطى للعقل عبر تيارات فكرية تستجد على الساحة الفكرية العربية والعالمية بشكل عام، وعلى الساحات الفكرية المصرية بشكل خاص.

هذه التيارات الفكرية تأخذ مكانها فى مصر قبل أن يبدأ بخوض غمار هذا الصراع الفكرى بالتأليف والنقد، إلا أنه فى هذه الفترة لم يكن غائبًا عن الساحة الفكرية كقارئ وناقد يحتفظ بآرائه لنفسه حتى تحين الفرصة لإخراجها إلى حيز الوجود فى ستينات وسبعينات هذا القرن.

ففى الفترة الممتدة من سنين صباه وحتى بداية نشر أول كتاب[١] له بعد رسالته الجامعية[٢]. تتبلور فى نفسه قيم مضادة لما عايشه من قيم أوروبية. أو قيم أناس تأثروا بحضارة أوروبا. وفكر يضاد فكرهم.

ولكنا لم نجده يصرح فى هذه الفترة بما يريد وإنما يبدأ بالعمل بصمت لنقل أفكاره إلى الناس بطريق غير مباشر عبر فكر الغزالى وابن طفيل، و«رينوجينو R. Gino ".

ويبدو أن هذه الفترة وهى خمسينات هذا القرن كانت فترة تحضيرية، وفترة إعداد وبلورة لأفكاره وآرائه الخاصة التى سيطلع بها على الناس فى كتب الستينات والسبعينات. وهى كتب[٣] تظهر أفكاره دون تمويه أو مواربة. ولم نجد له كتاب يناقش قضية العقل قبل هذه الفترة بهذا الوضوح وبهذا التحديد والتصريح.

ويعود هذا فى رأينا: إلى أن هذه الآراء تأتى كنتيجة طبيعية لعوامل شخصية وبيئية، وثقافية يخضع لها وتتبلور مع تقدمه فى السن والثقافة والخبرة.

وباستقراء آرائه فى العقل نلاحظ أنه يجعل للدين حق الهيمنة على العقل، وحق قيادته فى

(١) المنقذ من الضلال. للغزالى مع مقدمة موجزة عن التصوف.

(٢) أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي.

(٣) ذكرت فى التمهيد.

سائر الأمور من دينية ودنيوية. فهو فى الحقيقية لم يكتف بأمور العقيدة والتشريع والأخلاق ميدانا لهذه الهيمنة بل يتعداها إلى ما هو أدق من ذلك وأبعد مدى. إذ يقول: «وإذا كان الإسلام، أوسع نظرة فى الجانب العلمى من الحضارة الحديثة، وأدق وأشمل، فإنه يختلف معها اختلافًا جذريًا حاسمًا فى مسألة الإرادات والنوايا، وفى أمر الأسباب والبواعث، وفى اتجاه الغايات والأهداف[١]. حتى أنه يحول حياة المسلم كلها إلى عبادة[٢].

وهو بهذا يخضع الإنسان المسلم إخضاعًا تامًا لهذه الهيمنة الدينية، فالدين يسيطر على جميع مساحات العقل البشرى عنده، يسيطر عليه عالمًا، وإنسانًا، ومتعبدًا، حتى أنه لم يبق له مساحة يشعر فيها بأى نوع من الحرية البشرية المطلقة. فالعقل مقيد بالدين بكل ما يأتى وبكل ما يدع.

وهذه السيطرة، سيطرة توجيه وإرشاد فى الأمور المادية والعلمية، ولكنها فى العقيدة والتشريع والأخلاق سيطرة تامة تلغى العقل إلغاءً تامًا، ولا تبقى للإنسان سوى السجود المطلق، إذ يقول «وليس للعقل إلا التسليم والخشوع أو بتعبير أدق، السجود»[٣].

ولكن العقل الذى ألغي دوره كحكم وناقد لم يكن غائبًا تمامًا عن الساحة الدينية عنده- وإن كان غائبًا تمامًا فى موضوع المعرفة- إلا أنه مجرد من كثير من وظائفه ولم يتبق له إلا وظيفة الفهم والاعتبار. ذلك أن العقل عنده فيما يتصل بالدين جانبان: الجانب الأول منهما: أن العقل انقياد للأوامر الإلهية وسجود واستسلام لها، ولا مكان للرأى فيها. **وثانيهما:** فهم النص والاعتبار. وهو بهذا متأثر بالمحاسبى وفكره[٤].

كذلك مما يؤكد لنا أن العقل لم يكن غائبًا تمامًا عن الساحة الدينية عنده أنه يجعل اللغة العربية وسيلة فهم الإسلام. إذ يقول: ومن فضل الله على المسلمين وعلى اللغة العربية أن كانت وسيلة فهم الإسلام[٥]. وقوله: «والوحى لا يوجد الآن فى صورته الصحيحة إلا فى اللغة العربية، ولا يتأتى فهمه فهما دقيقًا إلا بتذوق هذه اللغة والتعمق فيها[٦].

وهذا يربط معانى القرآن الكريم بالمعانى المتداولة للغة فى الشعر والنثر والأمثال العربية القديمة. أى أنه يربطه بالعقل وقدرته على الفهم والاستيعاب ويجعل له موطأ قدم فيها.

(١) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٣٢.
(٢) = = = = = = = = = = . الإسلام والإيمان، مصدر سابق ص٩٧-١٠٨.
(٣) م، س، ص٢٩.
(٤) انظر ص من هذا البحث.
(٥) م. س. ص٢١.
(٦) م، ن، ص٥٨.

فالعقل لم يكن غائبًا تمامًا عنده، إذ إنه يعمل من خلف ستار اللغة فهمًا واستيعابًا. ولكن وظيفته لم تكن أساسية، وإنما كانت ثانوية إذ إنها وسيلة لغاية وهى الصدوع للأوامر الإلهية. وتنفيذها. أى أنه يعمل على تقييد العقل[١] بالدين كما يبدو من خلال النصوص التى سبق لنا عرضها فى بداية الفصل وهذا يظهره بمظهر المفكر السلفي. إذ لم يحاول التوفيق بين النقل والعقل[٢].

ولكن هل يحافظ على سلفيته الظاهرة هذه؟ إن وظيفة العقل عنده حسب النصوص السابقة لا تتعدى الفهم والتدبر والاستيعاب والاعتبار للمحكمات من آيات القرآن والتسليم فى المتشابه. فهل يقف عند هذا الحد لنقول بسلفيته؟

وللإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا العودة إلى ما يقول مدققين لنتبين حقيقة موقفه. إذ يقول: «وأن يسلم الأمر لله فى المتشابه، اللهم: إلا إذا فتح الله عليه بوساطة الإلهام الإلهى عن أسرار هذا المتشابه الذى لا يناقض العقل ولا يتعارض مع مبادئه[٣].

ومن هنا بالذات يبدأ الشيخ بشق طريق لنفسه يبتعد به عن السلفيين، بل وعن سائر أصناف المفكرين والفلاسفة المسلمين ليدخل فئة الصوفية الذين يتخذون التصفية بدل العقل سفينة يبحرون بها إلى عالم الغيب، فيمنحهم الله بالإلهام أسرارًا تخفى على ذوى العقول، ولكن هل هو من هؤلاء الذوقيين فعلًا؟

إنه يحاول أن ينفذ من خلال الدين نفسه، من خلال المتشابه إلى ما وراء الطبيعة، ثم يخلف العقل وراءه، ينفذ بالعقل وبعد ذلك يعلنها ثورة على هذا العقل، ويريدها ثورة متأججة ليس لها من نهاية سوى إلغاء العقل إلغاءً تامًا، واعتماد التصفية وسيلة، وبصيرة القلب أداة لاختراق الغيب وصولًا إلى الإشراق والذى يسميه إلهامًا وتصوفًا وكشفًا، وغير ذلك من الأسماء.

والملاحظ أنه لم يصل إلى هذه النتيجة دفعة واحدة ولكنه تدرج فى ذلك، من تلميذ يجتهد فى

---

(١) والعمل على تقييد العقل بالدين كان هاجس جميع المفكرين والفلاسفة وأوائل المسلمين والسلفيين على الخصوص، «فقد كان المسلمون فى الصدر الأول لا يأخذون فى الأصول والفروع إلا بما ورد فى الكتاب والسنة آمنوا بالله من غير بحث ولا جدل وفهموا الآيات القرآنية فهما مجملًا على سبب ظاهرها، فهم لا يؤولون ولا يشبهون، وتبعهم السلفيون فى ذلك وهم من ساروا على نهجهم. عن كتاب فى «الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه»، «إبراهيم مدكور».

إلا أن الهاجس كان لدى القدماء من المفكرين يعمل لأجل التوفيق بين النقل والعقل بينما تحول عند الشيخ إلى شبه إلغاء لهذا العقل كما يبدو من خلال النصوص التى قدمناها له فى بداية هذا الفصل.

(٢) انظر ص١١٨ من هذا البحث.

(٣) عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٨.

الوصول إلى ما حق وخير، إلى أستاذ له مدرسة فكرية ومريدين يتبعون تعاليمه[١].

إنه يتوصل إلى ما يصل إليه من نتائج لأسباب ودوافع نوضحها فى كل موضوع سنتناوله بالدراسة والبحث.

وكما أنه لم يصل إلى نتائجه ومواقفه من العقل دفعة واحدة، فهو كذلك لم يقدم للقارئ فكره الذى يحاول أن يحمله فيه على انتهاج نفس الطريق دفعة واحدة. إذ يتدرج فى عدد من كتبه فى خلق جو من التشكيك حول العقل وقدراته إلى عدم جدوى فاعليته، وصولًا إلى إلغاء دوره نهائيًا فى موضوعات الغيب. ويحاول جاهدًا أن يثبت أن الشك يحوم حول الحواس –نوافذ العقل إلى المعرفة والعلم– حتى فى الموضوعات المادية ولم يفته أن يعطى الأمثلة الكثيرة والواضحة والمثبتة علميًا، كالسراب وخيالات المريض، والخائف وغير ذلك[٢]. مقدمًا بذلك أدلة تخلخل يقينية المعرفة الناتجة عن الحواس. كما يقدم أدلة أخرى تضعف يقينية المعرفة العقلية. إذ يقول: «ألم يبرهن أحدهم على أن السهم فى سيره لا يتحرك[٣]؟

إنها محاولة للإقناع بمنهجية عقلانية توصل إلى منهجية لا عقلانية –التصفية– منهجية تتقيد بالواقع وتتخذ من المنطق حكمًا ومدعمًا، ولكنها منهجية يهدف صاحبها إلى الوصول إلى غاية ما. إذ إنه يحاول التشكيك بالعقل حتى يتمكن من خلخلة ثقة القارئ بهذا العقل ثم يقدم ما يريد من طرق ومناهج –بعد ذلك– يرى أنها المنهج السليم.

والذى يدفعنا لقول مثل هذا: تساؤله إذا يقول: «أخطأت الحواس فلا ثقة فيها، وأخطأ العقل فلا ثقة به. فهل معنى ذلك أن لا سبيل إلى المعرفة الحقيقية[٤]؟

إنه إذا كان يريد الوصول إلى المعرفة الحقيقية ولكن هل العقل أداته للوصول إلى ذلك أم أنه يعتمد أداة أخرى؟ بالتأكيد لم يكن العقل وسيلته وإلا لما عمل على خلق هذا الجو الضبابى حوله.

ولم يكتف بالتشكيك، بل نجده ينتقل إلى مرحلة أخرى للهجوم على العقل نظريًا وعمليًا. فأما الهجوم النظرى فيتمثل فى الهجوم والتهجم على كل مذهب عقلاني، وكل مفكر عقلاني، لا يفرق

(١) يقول رؤوف شلبى فى كتابه «شيخ الإسلام عبد الحليم محمود»، إن ذلك الذى عرضه الأخ عبد الفتاح بركة رئيس قسم العقيدة والفلسفة فى كلية أصول الدين –جامعة الأزهر– بالقاهرة هو الرأى الذى تستقر عليه أفكار مدرسة الشيخ الإمام رضى الله عنه، وهو المحور الذى تدور حوله أخلاقهم وسلوكهم أولًا، ثم فكرهم وثقافتهم وتأليفهم ثانيًا، وقد أخرج الدكتور يحيى هاشم أحد أبناء الشيخ كتابًا حول هذا المحو سماه: «التسليم».

(٢) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، القاهرة، دار المعارف، ط٥، بدون تاريخ، ص١٩٧–١٩٨.

(٣) م، ن، ص١٩٨.

(٤) م، ن، نفس الصفحة.

فى ذلك بين مذهب وآخر، وبين رأى وآخر، فالكل عنده يشتركون فى عقلانية تبعدهم عن السجود للدين وأوامره وتبعدهم عن الخضوع المطلق لنصوصه.

هذا الهجوم يبدأ من إبليس مرورًا بالفلاسفة اليونانيين، إلى الملاحدة والمعتزلة وعلماء الكلام[١]، وصولًا إلى محمد عبده[٢]، وبعض زملاء الشيخ من المفكرين[٣]، حتى تيارات كالشيوعية والماركسية[٤].

كما يهاجم التوفيق بين العقل والنقل، أو الدين والفلسفة[٥]، لأنه لا يرى للعقل موطأ قدم فى عالم الإلهيات أو الشرع. أى أنه وباختصار يحمل على كل مظاهر العقل والتعقل فى دوائر الغيب والعقيدة والتشريع والأخلاق. وعلى كل من انتهج المنهج العقلى فى محاولة الوصول إلى الحقيقة، أو معرفة ما وراء الطبيعة أما عمليًا: فيغير قسم الفلسفة والاجتماع إلى قسم العقيدة[٦].

ولكنه مع ذلك لم يبخس العقل حقه فى أن يتخذ كوسيلة فى عالم الطبيعة والعلوم المختلفة التى تنبثق **عن هذا العلم المادي**: إلا أنه يجلله بالشك ويقيده بالدين وهو كذلك لم ينف وجود اليقين الحسى ولم ينف قدرة العقل والحواس على تلمسه[٧].

وهكذا يتبين: أن للعقل عنده عدة وظائف هي: القدرة على إدراك المعرفة الحسية والعقلية فى عالم الطبيعة، والقدرة على استيعاب الدين وتنفيذ أوامره، والقدرة على قيادة الإنسان إلى منتصف الطريق المتمثل بالكشف عن الإله من خلال الآيات الكونية – دلائل وجود الله[٨]. وهذه الوظيفة الأخيرة ليست لازمة أو ضرورية، إذ يمكن إلغاؤها واستبدالها بالصفاء عن طريق التعبد[٩].

وهكذا يوزع الشيخ وظائف العقل على دوائر محددة، فيحدد بذلك مجالات وقدرات هذا العقل،

---

(١) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٣٨-٤٠.

(٢) م، ن، ص٢٤٣-٢٤٤.

(٣) م، ن، ص١٥.

(٤) فى كتبه التى ألفها عن الشيوعية والماركسية والتى ذكرناها فى المقدمة.

(٥) م. س. ص١٤.

(٦) رؤوف شلبي. شيخ الإسلام: عبد الحليم محمود، الكويت، دار القلم، ط١، ١٩٨٢م، ص٥٧.

(٧) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص١٧٨.

(٨) ========. التفكير الفلسفى فى الإسلام، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧٤م، ص٢٤٣.

(٩) م، ن، ص٢٤٠.

وهو بذلك يوافق كثير من المفكرين المسلمين[١].

نستنتج مما سبق: أنه يتعامل مع العقل بواقعية علمية، ولكن من منطلق ديني. **ومن واقعيته:** أنه يعتبر «إقحام البشرية فى دائرة الوحى نزعة بشرية ترضى الغرور الإنسانى وتتلاءم مع الكبرياء البشري»[٢].

ومن واقعيته أيضًا: أنه يرى أن الاختلاف بين الفلاسفة إنما هو بسبب الآراء الذاتية التى صدرت عن الاستعداد الشخصى فى الإلهيات والأخلاق». وأن هذه الموضوعات لا يمكن أن ينتج عنها آراء موضوعية[٣].

ومن واقعيته: فهمه العقلانى لدور الأديان وحقيقتها إذ يقول: «بيد أن الأديان إذا كانت قد اتخذت موقفًا حاسمًا فيما يتعلق بتحديد الخير والشر، فإنها فى المغيبات لم ترهق الإنسان من أمره عسرًا، فتوضح له ما ليس فى مقدروه إدراكه، أو تبين له ما يسمو عن التبيان[٤].

وهذا الكلام كما يدل على واقعيته فإنه يدل أيضًا على أن الدين يخاطب الإنسان عقله وروحه ونفسه ولهذا لم يأت بشيء يخرج عن قدرة هذا الإنسان سواء بالفهم أو التصور أو التلقي، ولم يطلب منه أن يرهق نفسه بمحاولة الوصول إلى ما لا يمكنه الوصول إليه بأى أداة كانت. فهل يلتزم بهذا؟

ونلاحظ كذلك أنه فى هجومه على العقل يقدم شهادة فى صالح **العقل إذ يقول:** «وفى فترة من فترات هذه الحضارة اليونانية –فترة القرن الخامس والرابع والثالث قبل الميلاد على الخصوص– نشأت مجموعة من العباقرة لا تكاد تحصى، هؤلاء العباقرة أكثرهم استقر على

---

(١) كالمحاسبى والغزالى وابن خلدون وغيرهم. فأما المحاسبى والغزالى فقد أفردنا لكل منهما مبحثًا خاصًا لنقارن بين فكر كل منهما وفكر الشيخ. أما ابن خلدون فإذ يقول: «... فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره». وقوله: «إن مدارك صاحب الشريعة، أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهى فوقها ومحيطة بهذا لاستمدادها من الأنوار الإلهية فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغى أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر فى تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادًا وعلمًا ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه». عن «مقدمة ابن خلدون»، تحقيق «حجمر عاصي»، ص٣١١. كما وافق كل من يعترف للعقل بالقدرة على الاستنتاج من الأدلة المادية المحسوسة على وجود الله من الفلاسفة، كالكندى وابن سينا وغيرهم.

(٢) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل: مصدر سابق، ص٥٩–٦٠.

(٣) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل: مصدر سابق، ص٥٩–٦٠.

(٤) م، ن، ص١٨٥.

رفض الشرك. لقد وصلوا إلى التوحيد ولكنه ليس توحيدًا كما جاء على لسان الرسل[١]. وليس هذا تناقض فى فكره ذلك أنه يعترف أن العقل بإمكانه أن يكشف عن الإله، ولكنه لا يتمكن من الاتصال بهذا الإله.

ويتبين لنا أن تقسيمه آيات القرآن إلى محكم ومتشابه يترتب عنه نتائج تتصل بالعقل وقدراته ونتائج تتصل بميادين المعرفة، فالمحكم بإمكان العقل دراسته، أما المتشابه فيلزم فيه التوقيف، أو كما يقول: «أن يسلم المسلم الأمر لله فى المتشابه»[٢]. وهو يلتزم بالشق الأول والثانى من هذا القول ولكنه التزام المتحايل على الشرع إذ يتبين لنا أنه يدعى عدم تجاوز المتشابه ومع ذلك يتجاوزه[٣].

ويتبين لنا أن فصله بين العقل والدين لم يكن فصلًا نهائيًا وحاسمًا فالعقل أداة فهم الدين، والعقل يقدم الأدلة والبراهين على صدق ما يدعى من آراء بتأويل الشرع أو تجزئية نصوصه.

إلا أن ظاهر ما يدعى يبخس العقل كثيرًا من حقوقه التى منحها له الإسلام، ويجعله عقلًا سهل القيادة، لا يتساءل ولا يستفسر، بل يساير الركب أنى سار، وهو بهذا الإدعاء يهيئ العقل المسلم لاستسلام أعمق. استسلام الصوفية، وهو بهذا يفتح عين العقل على الكون ثم يعود ليعكس نظرها من الخارج إلى الداخل، ومن الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة.

أما حقيقة ما يرى من نفاذ بالبصيرة من خلال المتشابهة فإن ذلك يتجه به مبتعدًا عن نظرة القرآن للعقل وعن نظرة أهل السنة. فالقرآن فى كثير من آياته يؤكد على يقينية المعرفة الحسية وقدرة العقل على الاستنتاج والتوصل إلى المعرفة. وإلا لما خاطب هذا العقل حاثًا إياه على الاستنتاج كما فى الآية: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾[٤]، فهذه الآية تؤكد قدرة العقل على الاستنتاج من خلال اعتماد الحس أداة يتوسلها إلى المعرفة مع التأكيد على أهمية سلامة العقل.

كما تؤكد نصوص القرآن عدم قدرة الإنسان على اختراق الغيب كما فى قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[٥].

﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ

(١) م، س، ص١٠١-١٠٣.

(٢) م، ن، ص١٨.

(٣) انظر موضوع المعرفة، ص٦١ من هذا البحث.

(٤) سورة الحج «٢٢»، آية «٤٦».

(٥) سورة الأنعام «٦»، آية «٥٩».

إِلَيَّۚ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾[1]. وقوله: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنۡ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴾[2].

كما توضح الآيات القرآنية أن طاعة الله عقلًا كما فى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوۡاْ عَنۡهُ وَأَنتُمۡ تَسۡمَعُونَ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ ﴾[3].

وهكذا يتضح لنا أن الشيخ يقترب من منهج القرآن من ناحية، ويبتعد عن هذا المنهج من ناحية أخرى. فبقوله بقدرة العقل على تحصيل المعرفة الفيزيقية وعدم قدرة هذا العقل على تحصيل المعرفة الميتافيزيقية يقترب من القرآن الكريم.

ولكن بإدعائه أن الإنسان قادر على تحصيل معرفة الغيب –الميتافيزيقا– فهو بهذا يبتعد عن القرآن. ويقترب من الصوفية. وإن لم يلتزم نهجمهم الذوقى البحت[4]. فهو إذا يقترب من السلف بقوله بالاستسلام للنص فى العقائد، وأمور الغيب، والأخلاق والتشريع إلا أنه لم يلتزم هذا الاستسلام، بل يحاول التمرد عليه بمحاولته النفاذ من خلال النص –نفسه– إلى عالم الغيب. ليدخل نفسه ضمن إطار الفلسفة وبخاصة الفلسفة الإشراقية.

ونلاحظ كذلك فى معالجته لهذا الموضوع –موضوع العقل– أنه يحشد الكثير من الأدلة للتدليل على صحة مواقفه. ويلجأ إلى العقل والمنطق. إذ يحيل القارئ إلى البداهة وإلى المسلمات التى يعترف بها غالبية العقلاء فى التسليم بعجز العقل فى مجال العقائد وفى مجال الأخلاق وفى مجال معرفة الغيب. كما فى قوله: «ومن الغريب أنه رغم بداهة هذا العجز فإنه ما زالت البشرية تسير فى هذا الطريق المغلق»[5]. وهى مسلمات صحيحة ومعترف بها. ولهذا لم يحاول أن يفصلها.

ويلجأ أيضًا إلى العقل ومنهجيته فى إثبات ظنية هذه المعرفة الناتجة عن هذا العقل وعدم يقينيتها إذ إنها –وكما يقول– ما زالت مجالًا للبحث، لم يصل الباحثون فيها إلى نتيجة.

وبسبب بديهية هذه الأدلة لم يحاول أن يتعمق فيها، ولكنه يقوم باستقراء تاريخ الفكر الإنسانى

(١) سورة الأنعام «٦»، آية «٥٠».

(٢) سورة الأعراف «٧»، آية «١٨٨».

(٣) سورة الأنفال «٨»، الآيات «٢٠-٢١-٢٢».

(٤) انظر مبحثى «المعرفة» و«التصوف كمنهجية حياة بالنسبة للشيخ»، ص٦١، ٢٨٢ من هذا البحث.

(٥) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ٨.

عوضًا عن ذلك ليؤكد ما ذهب إليه. ومن واقع التاريخ نفسه يقدم أدلته.

وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من اتخاذه الواقع مقياسًا له فى المسائل التى تتعلق بالعقل الإنساني، فى أحد جوانبه.

ويلجأ كذلك إلى القياس وترتيب الجمل ليستنتج منها مواقفه إذ يقول: «إن كل من يدرس تاريخ الفكر البشرى يلاحظ أن المسائل العقلية البحتة التى طرحت للبحث العقلى فى العصور القديمة، هى نفس المسائل التى طرحت للبحث فى العصور الوسطى، وهى نفس المسائل التى تطرح الآن للبحث»، وأنها ما زالت كما كانت مجالًا للبحث، وما زال الخلاف فيها مستمرًا، وهكذا حتى يصل إلى أن العقل عاجز عن الوصول إلى اليقين[١]. ويعتمد الدليل النقلى أيضًا محولًا إياه من دليل يتخذه العقلانيون إلى دليل ضدهم، ثم إلى دليل يؤيد مواقفه هو.

فالآيات التى يوردها كدليل يثبت به العقلانيون حرية العقل وقدرته على وزن كل شيء بميزاته، يجعلها دليلًا على كون الدين هو المقياس لا العقل، وعلى أن الدين هو الموجه لهذا العقل.

ولم يكتف بتقديم هذه الآيات، ولكنه يقوم كذلك بتحليل محتواها، واستنتاج هذه المواقف والآراء التى يتقدم بها إلى القارئ.

ونلاحظ بعد كل ما سبق أنه يدعم منهجيته العقلانية هذه بالتأثير النفسى أو ما يسمى بالترهيب والترغيب، إذ يحاول أن يمارس الإرهاب الفكرى على قارئه كما يحاول محاصرته من كل اتجاه، فإن لم يقتنع بالعقل والمنطق فربما يتقبل هذه الآراء عن طريق التخويف. لذا يلوح بآيات العذاب فى وجه مخالفى آرائه[٢]، معتقدًا أن التفكير أو استخدام العقل فى مجالات ما وراء الطبيعة من عقائد وشرائع وأخلاق ذنبًا على المسلم أن يتوب منه[٣]، لا خطًا منهجيًّا. وهو بهذا يلمس وترًا حساسًا فى نفس المسلم يخدم هدفًا يرسمه ويعمل من أجله، هو التنفير من استخدام العقل. لتهيئة المسلم لاستخدام أداة أخرى. ألا وهى البصيرة[٤].

وزيادة فى الإقناع يحاول أن يصبغ رأيه بصبغة الدين كى يمنحه الثقة المستمدة من آيات القرآن إذ يقول: «هذا هو موقف الدين من العقل: وهو موقف يقرنا عليه كل من له شعور دينى سليم، وهو موقف ترشدنا إليه الآيات السابقة نفسها – أى الآيات التى يستنتج العقلانيون منها مواقفهم.

(١) م، ن، ص٥-٧.

(٢) م، ن، ص١٩.

(٣) م، ن، ص٢٣.

(٤) انظر موضوع: «المعرفة»، ص٦١ من هذا البحث.

خاتمة المبحث

وهكذا نستنتج: أنه فى هذا الموضوع يطالب العقل المسلم بالاستسلام والتسليم والسجود المطلق للنص. ثم يدعى إمكانية الإلهام أو الكشف. ويحاول إثبات شرعيته باللجوء إلى الدين يجتزء نصوصه ويؤولها. ويلجأ إلى العقل بمختلف منهجياته من بديهيات ومسلمات، ويعتمد المنطق واستنتاجاته ليثبت عجز العقل عن الوصول إلى معرفة ما وراء الطبيعة (الغيب). ولم يكتف بذلك بل يرتد إلى الحس وما يتلمسه من الواقع لتأكيد هذا العجز كذلك.

وبهذا يتأكد لنا أنه يلجأ إلى عدة منهجيات متغايرة. متباينة يقفز فوق حواجزها قفزًا، فمن إدعاء باتباع نهج التسليم إلى لاهوتانية، إلى منهجية فلسفية بحتة، تقضى جميعها عنده إلى إثبات صدقية ويقينية وشرعية الإلهام. وتعطى للمسلم تصريحًا باختراق جواجز الغيب، متجاوزًا العقل وأحكامه، ومتجاوزًا المحكم من نصوص الشرع، ومتجاوزًا الواقع إلى أسراره المتشابهة[1].

كما يتبين لنا أن قدرته على هدم العقل بالعقل لم تأت من فراغ، فهو إلى جانب دراسته فكر الغزالى وأخذه عنه، درس فى جامعة السوربون قسم الفلسفة وعلم النفس، ومن المؤكد أنه اطلع على التيارات الفكرية وخاصة تلك التى تقول بمحدودية العقل.

ولكن هل يكتفى بهذا الهدم للعقل، أم أنه يحاول أن يهدم العقل من جانب آخر؟ وللإجابة عن هذا السؤال نقدم المبحث التالي:

ب- موازين العقل ومنهجياته المختلفة:

نلاحظ أن الشيخ لم يكتف بالتشكيك بقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة بالتشكيك بنوافذه على العالم –الحواس– ولكنه يمضي إلى أبعد من ذلك حينما يحاول التشكيك بموازين هذا العقل ومنهجياته المختلفة، ومن هذه الموازين العقلية:

أولا: المنطق: يرى الشيخ أن المقاييس، إما أن تكون استقراءً، وإما أن تكون قياسًا. وأن الاستقراء مبنى على الحس، والقياس مبنى على الاستقراء. وأن الاستقراء: تام وناقص. والتام لاغناء فيه ولا فائدة. أما الناقص: فهو ظنى وعرضة للتغيير فى كل آونة. وأن قضايا الاستقراء خاصة بالطبيعة، ولا شأن لها بما وراء الطبيعة وأنها ظنية، لا تعرف اليقين[2].

هذه النتائج يتوصل إليها بإتباعه منهجية تحليلية تتجه إلى المسألة المراد بحثها، فتحللها إلى

(١) انظر موضوع: «المعرفة»، ص٦١ من هذا البحث.

(٢) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٧٤-٧٧.

العناصر المؤلفة منها لبيان مدى الخلل فى تلك العناصر. فتجتث الجذور المغذية لها فلا يبقى لكيانها القائم مبرر فتتهاوى.

هو يريد أن يهدم العقل الميتافيزيقي[١]، فيجد أن أقصر الطرق للوصول إلى غايته هى اللجوء إلى هدم ما يعتمده هذا العقل من أدوات وموازين، وأن يشيع من حوله جو ضبابى فى الأمور المادية التى تتجلى للحس فلا يستطيع العقل نفسه دفعها. فيسهل عندها التأكيد على عدم قدرة هذا العقل الوصول إلى حقائق الميتافيزيقا إن أمكن التشكيك بقدرته على الوصول إلى الحقائق المادية.

لذا فهو يبدأ بعرض المسألة المراد بحثها– المنطق- من جانبها الإيجابى وحسب اعتقاد المدافعين عنها ثم يبدى موافقته لرأيهم. وبعد ذلك يأخذ بذكر الأسباب التى دفعته إلى التمعن فى المسألة للوصل إلى حقيقة الوضع ثم يمضى بخلخلة الأسس. يركز على النتيجة ثم يقفل عائدًا القهقرى نحو الأسس للتنقيب عن مواطن الضعف والزلل فيها. تمهيدًا لهدم البناء.

ولم يكن الشيخ بدعًا فى ذلك فقد سبقه الكثيرون من فقهاء، ومتصوفة ومفكرين إسلاميين قدماء ومعاصرين للشيخ[٢]. وكان هناك شبه إجماع[٣] على رفض هذا المنطق. ولكن ما يميز فكره هو غايته من هذا الرفض. فغاية معظم المفكرين الإسلاميين كانت إيجاد بديل لهذا المنطق يقوم مقامه فى الوصول إلى الحقيقة فى العلوم والمعارف على أرض الواقع. أما الشيخ فإنه يريد هدم النطق لإقامة بديل يحلق بالإنسان حتى يحيط به فى عوالم الغيب ويصل به إلى الحقيقة المطلقة. ولذا يأتى رفضه للمنطق بسبب طموحه المعرفي. فالمنطق عاجز عن الوصول بمستخدمه إلى الحقيقة المادية، وعاجز عن توليد العلم المادي، فكيف يمكن اتخاذه مطية للوصول إلى الغيب. وبهذا يتمكن من توظيف العقل فى هدم أحد مقاييس العقل، إذا ما اتخذ هذا المقياس سبيلًا لوزن

(١) مع أنه هدم العقل فى ميدان التأويل أيضًا إذا ما تجاوز الشرع وفرض على هذا العقل استسلامًا وتسليمًا للنص. ثم تجاوز ذلك بتأويله للنص فى محاولته تأكيد شرعية الإلهام، انظر مبحث المعرفة.

(٢) فقد ألف جلال الدين السيوطى كتاب «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»، حاول فيه بيان تهافت المنطق وأصوله. وكذلك وضع ابن تيمية كتاب «نقض المنطق» وكان لكل منهم أسبابه الوجيهة للرفض «فعلماء أصول الفقه رفضوا المنطق لأنه يقوم على خصائص اللغة اليونانية، ولغة اليونان مخالفة للغة المسلمين، وعلماء أصول الدين – المتكلمون- فإن العلة فى عدم قبولهم للمنطق الأرسطا طاليسي، أنهم لم يقبلوا الأرسطا طاليسية، لأنها مخالفة لألهيات المسلمين، وهذا المنطق الأرسطا طاليسى وثيق الصلة بالميتافيزيقا وكثير من أصوله تتصل بأصولها.

ومفكرو الإسلام رفضوه لأنه يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة فى الحد والاستدلال، ولأن قوانينه كلية وثابتة، ولعدم اشتغال الصحابة والأئمة به. والصوفية رفضوه لأنهم أنكروا العقل كأداة. والعلماء رفضوه لأنه طريق نظرى يختلف عن روح أبحاثهم التجريبية.

(٣) نقول شبه إجماع ولا نقول إجماعًا بسبب قبول عدد من المفكرين الإسلاميين لهاذ المنطق والاشتغال به، كالكندى والفارابى والغزالى وغيرهم.

حقائق الغيب من حيث الهدى والضلال. وإذا ما اتخذ طريقًا لتوليد هذه الحقائق[١]. ويحاول كذلك خلخلة يقينية هذه المقاييس إذا ما اتخذت لوزن الحقائق المادية، وإذا ما اتخذت طريقًا لتوليد هذه العلوم. لأن الاستنتاج فى المنطق يكون من معلوم لا من مجهول. فهو إذًا لا يقتصر على المنطق الصورى فقط، بل ويتعداه إلى المنطق المادى منطق الاستقراء الذى تعتمد فيه الملاحظة والتجربة لأن نتائجه ظنية لا تعرف اليقين»[٢]. نلاحظ مما سبق: أن الشيخ كما يهدم المنطق باعتماده التحليل. فإنه يعتمد القياس المنطقى كذلك كما فى قوله: «الاستقراء مبنى كله على الحس، والحس لا يخرج عن نطاق الماديات»[٣]. إذًا فالاستقراء لا يصل إلى دائرة الماورائيات. وهذا ما يؤكد لنا مرة أخرى؛ بأنه يستخدم الأداة نفسها والتى سبق له أن حاول هدمها من قبل.

ثانيًا: المنهج الديكارتي

لم يقم الشيخ بتحليل هذا المنهج أو دراسته، ولكنه عوضًا عن ذلك يقدم عدة مسميات له توضح عمله ودائرة هذا العمل فهو منهج فلسفى وهو المنهج العقلى البديهي، أو المنهج الحدسي[٤].

ومن هنا نستطيع أن نستنتج سبب رفضه لهذا المنهج، إذا ما اعتمد للوصول إلى معرفة الغيب، أو إذا ما اعتمد فى مجالى التشريع والأخلاق. ذلك أن هذا المنهج يعتمد العقل أداة مطلقة فى الوصول إلى الحقائق.

ثالثًا: المنهج البيكوني

هذا المنهج فى رأيه «منهج علمى حسى تجريبي، قامت عليه الحضارة الحديثة ولا علاقة له بعالم الغيب[٥] إنه منهج الاستقراء: أى تتبع الجزئيات عن طريق التجربة فيما يمكن أن يخضع للتجربة، وعن طريق الملاحظة فيما لا يتأتى أن يخضع للتجربة. للوصول إلى الحكم عليها. أو للوصول إلى معرفة نواميس الكون[٦].

من هنا يتبين لنا: أنه يقبل هذا المنهج كمنهج علمى يمكن تطبيقه فى عالم الماديات –الفيزيقا– ولكنه يرفضه كمنهج للوصول إلى الحقيقة أو ميتافيزيقا الكون. ولكن رفضه لهذا المنهج لم يكن لاعتماده العقل فقط وإنما لاعتماده الحس والمادة أيضًا. فهذا المنهج «يقف عند الطبيعة».

---

(١) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٧٧.

(٢) م، ن، ص٧٦.

(٣) م، ن، ص٧٥.

(٤) عبد الحليم محمود. الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٨٩.

(٥) م، ن، ص٧٨.

(٦) م. ن، ص٨٩.

رابعًا: الضمير

ويرفض الشيخ هذا المقياس أيضًا كما سبق له أن رفض المقاييس السابقة. للسبب نفسه. فهذه المقاييس والمنهجيات جميعها عقلانية تعتمد العقل وحده أو تعتمد العقل والحس معًا. لذا فلا يمكنها أن تكون طريقًا للوصول إلى الحقيقة كما لا يمكن أن تتخذ مقياسًا يحدد به الخطأ أو الصواب، أو فصلًا بين الهدى والضلال.

والملفت فى موضوع موازين العقل ومنهجياته، أن الشيخ يعتمد فهمًا خاصًا ينطلق منه لرفض هذه الموازين والمنهجيات. إذ يستنتج من نصوص القرآن الكريم أن الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى معرفة الغيب، وأن عليه أن يسلم الأمر لله فى المتشابه، إلا أن هذا الامتناع ليس على الإنسان ككل وإنما على عقله فقط. فهذا المتشابه قد يلهم الإنسان معرفته بفتح من الله[1].

ولم يقف الشيخ عند حدود هذا الفهم، ولكنه تعداه إلى محاولة البرهنة على صدق هذا الادعاء. باستنتاجات منطقية. تعتمد ما فهمه من النص كمقدمة كبرى. إذ يرى: أن الإنسان عاجز بعقله عن الوصول إلى الغيب. لذا فكل منهجية تعتمد العقل غير قادرة على اختراق هذا الغيب. ويمكن ترتيب هذه الجمل بشكل قياس منطقى كما يلي: العقل عاجز على اختراق الغيب. والمنهجيات العقلية تعتمد العقل. إذا المنهجيات العقلية عاجزة عن اختراق الغيب.

ويعتمد كذلك المنطق الصورى بمقدمات عقلانية. كقوله: المنهج البيكونى منهج علمى حسى تجريبي، يقف عند الطبيعة، الغيب يقع فى دائرة ما وراء الطبيعة. إذًا المنهج البيكونى لا يصل إلى حقائق ما وراء الطبيعة. وكما فى قوله: العقل يدرك الماديات، الغيب يقع فى دائرة مقابلة للماديات إذًا العقل لا يدرك الغيب[2].

أما فى موضوع الضمير فيمكننا ترتيب جمله المنطقية على النحو التالي: الأخلاق تحتاج إلى مقياس معصوم من الخطأ وثابت، الدين معصوم من الخطأ وثابت، إذًا الدين يصلح مقياسًا للأخلاق.

بينما إذا اعتمدنا لفظة الضمير فيأتى القياس على النحو التالي: الأخلاق تحتاج إلى مقياس معصوم من الخطأ وثابت، الضمير غير معصوم من الخطأ ونسبي، إذًا الضمير لا يصلح مقياسًا للأخلاق.

ولم يكتف بهذه القياسات، بل يضيف إليها دراسة حول لفظة الضمير ليثبت أن هذه الكلمة وإن

(١) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٨.

(٢) م. س. ص٩٢-٩٣.

كان جذرها من صميم اللغة العربية إلا أنها ألبست مصطلحًا غريبًا عن هذه اللغة. ولم ترد فى القرآن أو فى الشعر العربى القديم[١].

وإلى جانب نسبية هذا المقياس، فإن اعتراف الغربيين أنفسم بعدم صدقيته مكنت الشيخ من تقويض النسق المعرفى للضمير. إذ إن شواهده مستمدة من الواقع الذى انبثق عنه، ونمى فيه هذا المقياس.

وهكذا يتبين لنا أن الشيخ فى هذه الموازين والمناهج يعتمد مقياسين: الدين والعقل معًا أى المنهجية اللاهوتانية، كما يعتمد المنهجية الفلسفية.

وإذا كانت هذه منهجيته، وهذا مقياسه، وهذه مواقفه وآراؤه فى العقل البشرى المستقل عن الدين، فماذا سيكون موقفه من العقل الدينى المتأثر بالدين والمنطلق من أحكامه؟ كما فى الاجتهاد ومذاهب الفقهاء.

خامسًا: الاجتهاد وما نتج عنه من مذاهب فقهية

يعتبر الشيخ أن الاجتهاد هو أحد مقاييس العقل، إلا أن المقياس لا ينتج رأيًا شخصيًا. إذ إن وظيفته تنحصر فى ربط مسألة حديثة بالقواعد العامة للتشريع الإسلامي. فإما أن يكون الاجتهاد للوصول إلى حكم يقينى فى مسألة أو فى مسائل كانت على عهد الرسول ﷺ، وإما أن يكون فى مسألة حدثت بعد عهد النبى ﷺ من أجل ربطها بقاعدة عامة من قواعد الدين الإسلامى محللة أو محرمة[٢].

من هنا يرى أن الاجتهاد ليس فيه ابتداع وإنما اتباع؛ لأنه مقيد بالقواعد الإسلامية العامة. ومقيد كذلك بشروط هي: معرفة متمكنة للغة العربية، وحفظ القرآن حفظًا متقنًا وفهمه ومعرفة أسباب النزول، ومعرفة الأحاديث، والسنة العملية، ومعرفة سيرة الرسول ﷺ[٣]، وأن يكون المجتهد متحليًا بفضيلة التقوى[٤]. ويعتقد أن الاجتهاد الصادق عند المجتهدين القمم هو فتح من الله، ونور من لدنه تعالى[٥].

أما مذاهب الفقهاء، فيحاول أن يبرهن على كونها آراء مجتهدين فى مدرسة رسول الله ﷺ. وأن منشأ الاختلاف بينها سببه استناد بعض الفقهاء إلى ما روته أحاديث الرسول ﷺ من أمر

(١) م. س. ص٧٩.
(٢) م. ن، ص١٧٣.
(٣) م. ن، ص١٧١.
(٤) م. ن، ص١٧٤.
(٥) م. ن، ن. ص.

السنن، واستناد البعض الآخر إلى ما روته الأحاديث من حالات أخرى، وأن ليس بينهم اختلاف فى الفروض الواجبة الأداء، إلا أن ضيق الأفق عند بعض المتأخرين هو الذى جعلهم يقيمون من هذه الآراء مذاهب منفصلة[١].

نلاحظ هنا: أنه يبيح القياس الفقهي، ويحاول تأكيد صدقيته مقابل هدمه للقياس المنطقي[٢]. ذلك أن القياس الفقهى وإن كان يعتمد العقل كأداة فى قياساته إلا أنه يتقيد بالنص الشرعي، وبواقع حياة الرسول ﷺ، وليس من أهدافه الوصول إلى معرفة ما وراء الطبيعة وإنما هدفه ربط واقع المسلمين بالشرع الإسلامي.

أما القياس المنطقى فإن مقدماته الكبرى بديهيات أو مسلمات أو مصادرات للعقل البشري. وقد يؤدى استخدامها بترتيب ما مع المقدمات الصغرى إلى مغالطات. أما القياس الفقهى فإن مقدماته مأخوذة من الشرع ولا يعتمد العقل إلا لاستخراج النتيجة اللازمة عنها[٢].

وهذه القيود تحول العقل البشرى من عقل مجرد إلى عقل دين. لأنها تضمن هيمنة الدين على العقل المجتهد. وتقيم صلة بين العقل والدين وتبتعد بالنتيجة عن أن تكون مجرد رأى شخصى تتحكم فيه الأمزجة والأهواء والمصالح، وتربط التشريع الإسلامى فى كل عصر بالنظرية وبالتطبيق.

---

(١) م. ن، ص١٧٠.

(٢) هذا القياس المنطقى الذى مع محاولته هدمه استخدمه كمنهجية فى التدليل على صدق ادعاءاته فى الموضوعات السابقة.

(٣) نستطيع أن نستشهد بأمثلة وردت فى كتاب «معيار العلم» لأبى حامد الغزالى على هذه المغالطات:

لا إنسان واحد، بياض		الإنسان وحده ضحاك
ولا بياض واحد، حيوان		وكل ضحاك حي
فلا إنسان واحد، حيوان		فالإنسان وحده حي

أما ما ورد فى هذا الكتاب كمثال للقياس الفقهى فهو:

كل مسكر خمر

وكل خمر حرام

كل مسكر حرام

والشيخ فى هذا الموضوع بالذات لم يخرج عن الإطار العام لمفهوم الاجتهاد عند المسلمين[١]. <?>فالفقه: «معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين بالوجوب والحذر والندب والكراهة والإباحة وهى متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا ما استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه»[٢].

ومع موافقته لمفهوم المصطلح الإسلامى فى موضوع الفقه إلا أننا نلاحظ إسقاطه، أو بالأحرى عدم ذكره لشرط صحة العقل، ولكن هذا يضفى على شخصية المجتهدين القمم درجات الولاية، وادعاؤه هذا يفتقر إلى دليل. إذ كيف علم أن هؤلاء من أولياء الله؟ فهل أوحى إليك بذلك؟ أم أنه استنتجه بعقله؟! فإن كان قد أوحى إليه فلن نناقشه، فهو وما يدعي. وإن كان قد استنتجه بعقله من أدلة وردت فى الكتاب أو السنة واستفرغ وسعه فى ذلك فهو مجتهد. فننظر فى الشروط المتوفرة لديه والتى يجب توافرها فى المجتهدين، وإن كان قد استنتج ذلك بعقله دون دليل من الكتاب أو السنة، فإنه بذلك يكون قد خالف كل ما دعى إليه فى موضوع العقل وموازينه بوجوب عدم اعتماد العقل المجرد أداة للوصول إلى معرفة الغيب. وهو فى هذه المسألة –اعتبار المجتهدين أولياء– لم يقدم سوى ادعاء غير محجج لذا فإننا نعتبره مستنتجًا بعقله المجرد ومتخذًا منه مقياسًا للوصول إلى حقائق الغيب. ومناقضًا لآرائه ومواقفه من العقل وموازينه.

منهجيته فى موضوع المعرفة

يرى الشيخ أن هناك طريقين للمعرفة هما: الحواس، والعقل. فمعرفتنا بالشيء تنتج عن أننا

(١) جاء فى كتاب الشافعى «الرسالة» رده على السؤال: «أفتجد تجويز ما قلت من الاجتهاد مع ما وصفت فتذكره: فكان الرد: «نعم استدلالًا بقول الله: «ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره».

وقوله: «... أمر النبى بالاجتهاد فالاجتهاد أبدًا لا يكون إلا على طلب شيء وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل والدلائل هى القياس...».

وقوله: «ولا يقيس إلا من جمع الآلة التى له القياس بها والعلم بأحكام كتاب الله فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وإرشاده. «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالمًا بما مضى من السنن. وأقاويل السلف وإجماع الناس، واختلافهم ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل وحتى يفرق بين المشتبه ولا يعجل بالقول به دون التثبت..» ص٢٧٨–٢٩٧. كما قال ابن القيم فى كتابه «أعلام الموقعين عن رب العالمين»: ليس فى الشريعة ما يخالف القياس...»، جـ٢، ص٣.

وجاء فى محيط المحيط «للمعلم بطرس البستاني» قوله: «الاجتهاد استفراغ الوسع فى تحصيل أمر مستلزم للكلفة والمشقة... وفى اصطلاح الأصوليين هو استفراغ الوسع بحيث ينفسه العجز عن المزيد عليه وذلك لتحصيل ظن بحكم شرعي. مادة جهد.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٢٨٣.

نراه ونحسه، أو أننا نستنتجه بدليل عقلي[١]. إلا أنه يرى أن «الحواس تخطئ فلا ثقة بها. وأن العقل يخطئ فلا ثقة به». لذا فإنه يتساءل: «هل معنى ذلك أن لا سبيل إلى المعرفة الحقيقية[٢]؟ ولكن هذا التساؤل يجد له جوابًا يستمده من الشريعة كما يعتقد، حيث يرى أن الكتب السماوية وخاصة القرآن الكريم، توجه دائمًا نظر الإنسان إلى أن وراء العقل معرفة لدنية تفيض على الإنسان فيضًا عن طريق اتصال مباشر بالله «المعراج» أو عن طريق غير مباشر «جبريل»[٣]. وأن الإسلام يوجه الإنسانية إلى المعرفة الإشراقية، أو الكشفية، أو الإلهامية. وأن الله سبحانه وتعالى يوجه إلى الاستشراق للهداية والنور القلبي، عن طريق الخلق الكريم، والتقوى والإخلاص، وحب الإنسانية والمعاونة فى الخير[٤].

والمعنى الروحى عنده ووسيلة المعنى الروحي، لا سبيل إلى تحديدهما من الإنسان نفسه، وإنما تحديدهما موكول إلى الله سبحانه[٥]. وأن تصفية الروح ليست غرضًا من أغراض الصوفية إلا أنها تمهد للاتصال بالله، ولتلقي المعرفة عنه[٦]. وهو يعتقد أن المعرفة التى تأتى عن طريق الإلهام، هى معرفة لا يتطرق إليها الهدم، ولا تنهار أمام حجج المنطق[٧]. وأن كل ما سبق قد وجه الأنظار إلى وسيلة أخرى للمعرفة غير العقل، ومن هنا كان التيار الإشراقي، وهو كما يرى تيار قديم[٨].

والمعرفة عنده علم، ولكنه علم إلهامى متمم للعلوم الأخرى فى الإسلام، ميدانها محيط ما وراء الطبيعة[٩]، وأساس هذا العلم القلب أو الروح أو البصيرة[١٠]. ووسيلة هذه المعرفة هى الرياضة الروحية، للوصول إلى الكشف أو الإشراق أو الإلهام[١١].

وأكثر ما يركز على المعرفة بالله والاتصال به والفناء فيه ليصبح الصوفى عارفًا به سبحانه. ووسائل المعرفة عنده هي: الرؤيا، والنبوة، والإلهام.

---

(١) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص١٩٧.

(٢) م. ن، ن، ص.

(٣) عبد الحليم محمود. فلسفة ابن طفيل وقصته حى بن يقظان. مصدر سابق، ص٤١-٤٢.

(٤) ========== . التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٣٢.

(٥) م. ن، ص٢٠.

(٦) عبد الحليم محمود، قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص١٩٦.

(٧) م. ن، ن. ص.

(٨) عبد الحليم محمود. فلسفة ابن طفيل وقصته حيى بن يقظان، مصدر سابق، ص٤٢.

(٩) م. ن، ص١١٥.

(١٠) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٣٢.

(١١) م. س، ص٣١.

أما الرؤيا فيرى أنها جزء من النبوة، وأنها كشف للغيب، وتنبؤ به سواء أكان غيبًا مكانيًا، أم غيبًا زمانيًا. وهذا النوع من الرؤيا الصادقة تعترف به الأديان السماوية الكبرى جميعها[١]. وأن القرآن يرشد فى مواطن عدة إلى نوع من المعرفة، ليس طريقه الحس، وليس طريقه العقل، ولا يستمد صراحة من الكتب المقدسة. ذلك النوع من أبسط صوره وأعمها وأشملها هى الرؤيا[٢].

أما النبوة: فهى عنده كذلك ليست معرفة حسية، وليست معرفة عقلية، إنها ليست تجربة، وليست منطقًا، ولكنها وحى من الله[٣]. واصطفاء واختيار منه سبحانه، والرسول يصطفيه الله لنفسه، ويربيه على عينه، ويهذبه، فيحسن تهذيبه، ويصرفه عن هذا –العالم وما فيه من فساد وتخبط– إلى السماء ويشغل باله بالملأ الأعلى، فتكون الرياضة الروحية ويكون الوحي[٤].

أما الإلهام: فهى وسيلة للمعرفة سبقت الإشارة إليها يصفها بعدة أوصاف نرى أن نذكرها هنا وهى صفات يستمدها كما يقول: من رسم الأنبياء لها عن طريق الوحي. **ومما صورته الرسالات الإلهية:** بأنها العبودية الكاملة لله، وإلقاء الإنسان نفسه فى المحيط الإلهي، واتجاهه إلى الربانية حتى يصير ربانيًا، والتخلق بأخلاق الله، والوقوف ببابه سبحانه، حتى يتقبله الله ويدخله فى جنات المعرفة، وفى رياض الحقائق. ويرى أن هذا النمط هو الذى سار عليه طلاب المعرفة الحقة فى العصور القديمة على اختلاف الأزمنة والأمكنة[٥].

يتبين لنا من المبحث السابق أن العقل بإمكانه التوصل إلى المعرفة الحسية وإلى المعرفة العقلية، ولكن تبقى هذه المعرفة نسبية لا مجال إلى تأكيدها مطلقًا إلا فى ذلك اليقين الحسى الذى لا شك فيه كطلوع الشمس مثلًا.

وبهذا يتبين لنا أن المعرفة يمكن أن تستقى عن طريق الحس وعن طريق العقل. أى أن الحس والعقل وسيلتان ومصدران للمعرفة. ولكن هذه المعرفة متعلقة بالماديات فقط، وبما أنها نسبية ومشكوك فى صدقيتها فلا يمكن أن توصل إلى الحقيقة المطلقة فى عالم الماديات فكيف تتخذ وسيلة إلى معرفة الماورائيات؟

بهذا التساؤل، وبهذه الجمل المنطقية، يسقط الشيخ العقل كأداة للمعرفة الحقيقية. وفى تساؤله: أخطأت الحواس فلا ثقة فيها، وأخطأ العقل فلا ثقة به، فهل معنى ذلك أن لا سبيل إلى

(١) م. س، ص٢٠٦.

(٢) م. ن، ص٢٤٩.

(٣) م. ن، ص٢٥١.

(٤) عبد الحليم محمود. فلسفة ابن طفيل وقصته حى بن يقظان، مصدر سابق، ص٤١.

(٥) ========== . التوحيد الخالص والإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٧٠-٧١.

المعرفة الحقيقية؟ نقول بهذا التساؤل ينطلق باحثًا عن الأداة التى توصله إلى هذه المعرفة. فكان البحث والتقصي.

وإننا نرى أن انطلاقته الأولى جاءت من خلال دراسته المتشابه فى القرآن الكريم –والتى أثيرت بقوة على صعيد الفكر الإسلامى فى القرن الثالث الهجري-. ومن هنا بدأت تتضح أمامه وظائف العقل وقدراته وحدوده التى لا يستطيع هذا العقل تجاوزها. ومن هنا يبدأ بمحاولة الدخول إلى عالم الماديات كباحث لا كصوفى أو إشراقي[1]. إذ يقول: «وقد أراد الإسلام من المسلم أن يتمسك بالمحكمات استمساكًا تامًا، وأن يعتصم اعتصامًا كاملًا، وأن يسلم الأمر لله فى المتشابه، اللهم إلا إذا فتح الله عليه بوساطة الإلهام الإلهى عن شيء من أسرار هذا المتشابه الذى لا يناقض العقل ولا يتعارض مع مبادئه[2]. وقوله: «هذا يوضح لنا أن الدائرة التى يستطيع العقل التحرك فيها بالنسبة للدين هى المحكم من النص. أما المتشابه فإن له أداة أخرى.

هذه الأداة يمكننا اكتشافها من خلال قوله: «إن الإسلام يوجه الإنسانية إلى المعرفة الإشراقية، أو الكشفية أو الإلهامية. ويجمع الإسلام الاتجاه العلمي. الحديث إلى الاتجاه البصيرى فى قوله تعالى:﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾[3]. فالسمع والبصر، هما أساس العلم المادي. أما القلب فإنه أساس العلم الإلهامي[4].

يوضح النص السابق أن هذه الأداة هي: القلب الذى يتلقى الإلهام ويطلع على الكشوفات أى أنه الأداة الملتقطة أو المستقبلة للمعرفة الإشراقية.

وهكذا نجد أن الشيخ يتخذ نصوص القرآن مدخلًا للنفاذ إلى هذه المعرفة. حتى يبدو وكأنه يتخذ هذه النصوص سبيلا لاكتشاف هذه الأداة واكتشاف منهجيتها. والذى يدعونا إلى طرح هذا الرأى من قبلنا: أن الشيخ كان على اتصال بالتصوف عمليًا قبل أن يبدأ بدراسته نظريًا. وأول تاريخ يمكن أن نسجله ونحن متأكدون من صحته هو تاريخ اتصاله بجماعة من المتصوفة فى باريس أثناء دراسته الفلسفة فى جامعة السوربون. مما يدل على أن تصوفه العملى أو اتصاله بالتصوف عمليا كان قبل دراسته للتصوف نظريا –حين أعد أطروحته: «أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي». ومن ثم محاولته إثبات صحة التصوف وإثبات شرعيته ويقينية.

وهذا يدعونا إلى القول بأن دراسته للتصوف نظريًا وبحثه وتنقيبه فى نصوص القرآن الكريم

(١) انظر موضوعي: «المعرفة» و«علم الكلام»، ص٦١، ١٠٦ من هذا البحث.

(٢) م. س. ص١٨.

(٣) سورة الإسراء «١٧»، آية «٣٦».

(٤) م. ن، ص٢٣٢.

جاء ليثبت صحة التصوف وشرعيته. وليكون ذلك دليلًا على شرعية مواقفه بعد أن يتخذها. لا ليكون باحثًا عن الحق من أول الطريق ومن ثم يسلكه بعد ذلك. وهو فى محاولته هذه لم يقدم دليلًا يثبت فيه صحة هذا المدخل سوى ادعاء شخصي.

ولم يقتصر على هذا المدخل إلى المعرفة الماورائية. ذلك أنه يقدم عدة مداخل أخرى منها: روحانية الإنسان إذ يقول: على أن القرآن فى حقيقة الأمر نزل ليقود الإنسانية نحو الكمال الروحي، والإنسان إنسان بالجانب الروحى منه، وكلما سمى الإنسان روحيًا كان أسمى فى معنى الإنسانية[١]. فطبيعة هذا الإنسان فيها الاستعداد الكافى للرقى فى مدارج السمو الروحي، درجة فدرجة حتى يسمو على الملائكة وعلى الجن[٢].

وهذا يعنى أن الإنسان بآلته المعرفية مهيأ لأن يستقبل هذا الإلهام أو الكشف. وهذا ادعاء من الشيخ لم يقدم لنا عليه برهانًا ولا دليلًا عقليًا أو نقليًا، ولكنه يكتفى بطرحه فقط.

ومن هذا القبيل أيضًا مدخله الثالث إلى المعرفة الماورائية «السجود» إذ يقول: «باب الفيوضات الإلهية إذًا مفتوح على مصراعية، والقرب منه ميسور، وإذا ما سجد الإنسان لله، رفعه الله إليه، وقربه منه، وغمره برضوانه[٣]. وكان قد استنتج فاعلية هذا المدخل من خلال قصة سجود الملائكة لآدم عليه السلام[٤].

أما مدخله الرابع إلى هذه المعرفة وهو تفسيره للآية: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾. فقد يرقى إلى مستوى الدليل إلا أنه دليل يمكن تفسيره بطريقة تناقض ادعاء الشيخ ومن خلال الدين نفسه. إذ يأتى تفسيره لهذا النص المجتزئ من الآية: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[٥]. عن النحو التالي: إن السمع والبصر هما: أساس العلم المادي، علم التجربة والملاحظة، وأن القلب أساس العلم الإلهامي.

وبهذا إما أنه يلغى العقل ويستقبى الحواس، وإما أنه يجعل العقل هو السمع والبصر فقط إذ إنه الفؤاد هو القلب أو الروح أو البصيرة –كما يسميها– أى أنه يجعل القلب بمفهومه مقابلًا للعقل. لا العقل نفسه.

(١) م. ن، ص٢٠.
(٢) م. ن، ص٣٧.
(٣) م. ن، ن. ص.
(٤) م. ن، ن. ص.
(٥) سورة الإسراء «١٧»، آية «٣٦».

بينما نجد أن لفظة الفؤاد جاءت فى كتب التفاسير[١] بمعنى العقل الواعى المدرك لا بالمعنى الذى قصده الشيخ. فقد أشارت هذه التفاسير إلى أن علم الإنسان يجب أن يكون محكومًا سمعًا وبصرًا وعقلًا للواقع، أو الحقيقة والأمانة والدقة المتناهية، حتى يصل ذلك الإحكام إلى القلب فى خواطره وتصوراته، وفى مشاعره وأحكامه، فلا يقول اللسان كلمة ولا يروى حادثة ولا ينقل رواية ولا يحكم العقل حكمًا، ولا يبرم الإنسان أمرًا إلا وقد تثبت من كل جزئية، ومن كل ملابسة ومن كل نتيجة، فلم يبقى هناك شك ولا شبهة فى حقها. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الشيخ بهذا يخرج عن تفسير السلف لهذه الآية ويتبع تفسير الصوفية لها. فالقلب عند عماد الدين الأموى يراد به الروح الإنسانى المتحمل لأمانة الله تعالى المتحلى بالمعرفة والإيمان المركوز فيه العلم بالفطرة، وهو الذى عناه الله تعالى بقوله: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾[٢]. والعلوم والمعارف عنده مواهب من الله تعالى ومنح من كرمه وفضله ويجعل ذلك عند تزكية القلب وصلاح حاله فإذا طهر القلب وزكا كانت تلك التزكية والطهارة بمنزلة الصقال للمرآة وفاضت عليه الأنوار من قبل الواحد الحق واهب الخيرات[٣]. والمعرفة عند الصوفية هى مطالعة القلوب لإفراده على لطائف تعريفه[٤].

هناك إذًا عند الشيخ مداخل نظرية وأخرى عملية، فالنفاذ من خلال المتشابه ومن خلال روحانية الإنسان ومن خلال بعض النصوص القرآنية الأخرى، تمثل المداخل النظرية والتى لم يقدم عليها من أدلة سوى قياسات منطقية لا تربطها بالحقيقة أو الواقع أو الدين أية صلة.

أما المدخل العملى الوحيد الذى يقدمه: فهو السجود، والذى يصفه فى مواضع أخرى بالتصفية، أو العبودية الخالصة، أو معارج السالكين وغير ذلك من التسميات.

وهذه المداخل يستخدم بعضها كأدلة على مشروعية هذه المعرفة، وبخاصة الآية التى سبق لنا

(١) محمد محمود حجازي. التفسير الواضح، القاهرة، دار التفسير، ط٧، ١٩٧٩م، مجلد ٢، جـ١٥، ص٢٥.
- القرطبى (٦٧١هـ). جامع لأحكام القرآن الكريم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٨م، مجلد ٥، جـ١٠، ص١٦٩.
- أبو القاسم الزمخشرى الخوارزمى (٥٣٨هـ). الكشاف: عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، بيروت، دار المعرفة، لا طبعة، لا تاريخ، مجلد ٢، ص٣٦١.
- الإمام الحافظ عماد الدين بن كثير. (٧٧٤هـ) تفسير القرآن العظيم، تقديم يوسف المرعشلي، بيروت، دار المعرفة، لا طبعة ١٩٨٧م، مجلد ٣، ص٤٣.
- سيد قطب. فى ظلال القرآن، بيروت، دار المعرفة، ط٧، ١٩٧١م، ص٣٢٧.

(٢) من كتاب حياة القلوب، والموضوع على هامش كتاب قوت القلوب لأبى طالب المكي. مرجع سابق، ص٢٨٣.

(٣) م. ن، ص٢٥٥.

(٤) أبو نصر السراج الطوسى (٩٨٨هـ). اللمع، القاهرة، دار الكتب الحديثة، مطبعة السعادة، ١٩٦٠م، ص٥٧.

تفسيرها والتعليق عليها. إذ إنه يعتبرها دعوة من القرآن للتوجه إلى المعرفة الإشراقية، فإن هذا التوجيه من الله نفسه وعبر نصوص كتابه الكريم[١].

ولكن لماذا يحاول أن يخترق عالم الماديات إلى عالم الغيب مع أنه يقول: كان سلفنا الصالح ينزعون هذه النزعة: نزعة الخضوع المطلق لما جاء به الرسول ﷺ، لقد كانوا يسجدون للنص، يسجدون له بجوارحهم وقلوبهم، وأرواحهم وعقولهم[٢].

والذى جاء به النص قوله تعالى:﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ﴾[٣]. تلك الآية التى يستشهد بها الشيخ قائلًا: «والرسول الذى ارتضاه الله سبحانه وتعالى وجعله خاتمًا للرسل وتكفل بحفظ الكتاب الذى أنزله عليه هو محمد عبد الله ﷺ أرسله بلسان قومه، وأرسله بكتاب يتضمن كل ما يحتاج الإنسان إلى معرفته عن عالم الغيب، وكشفه عن عالم «ما وراء الطبيعة» إذا هو كشف الحكيم العليم فإذا ما تمسكنا به، فإنما نتمسك بالعصمة المطلقة، بالحق الواضح، بالصراط المستقيم والمعرفة به: معرفة صحيحة، والعلم به علم لا ريب فيه، والعدول إنما هو عدول عن المعرفة إلى الجهل، وعن العلم إلى الوهم»[٤].

وقوله: «إن وجود الله ووحدانيته، وكونه عالمًا، مريدًا، قادرًا، كل هذه مسائل هيئة لو وقفت عندها النفوس لما كانت هناك فلسفة، ولما كان علم كلام. ولما كانت الأبحاث النظرية فيما وراء الطبيعة، ولما كان التصوف[٥].

إذًا فهو يحاول الوصول إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى ما لم يستطع العقل الوصول إليه، وإلى ما لم يتطرق الدين إليه من أمور الغيب، إنه يريد الوصول إلى حل لمسائل الغيب[٦] وإلى اتصال بعالم الغيب[٧]. وإلى رضا الله والملأ الأعلى، وحب الله والاتصال به، والفناء فيه ليصبح عارفًا به سبحانه[٨]. يريد الوصول إلى كل ذلك بالرغم من كل ما تقدم من اعترافه بعجز العقل عن معرفة حقائق الغيب. ومن عدم تطرق الدين إليه.

---

(١) عبد الحليم محمود. التوحيد الخاص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٣٢.

(٢) م. ن، ص٢٣.

(٣) سورة الجن «٧٢»، آية «٢٦».

(٤) م. س، ص٥٥-٥٦.

(٥) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٣٩.

(٦) م. س، ص٢٤٨.

(٧) م. س، ص١٠١.

(٨) م. ن، ص١٢٣.

وربما يعود ذلك[١] إلى ما وصف به **الغزالى من أنه :** منح طبيعة طلعة. فهو الآخر –الشيخ– لم يكتف ولم يقنع بما وصل إليه العقل، وبما أخبر به الدين. وإنما يريد أن يصل إلى ما وصل إليه الغزالى من كشوفات وإلهامات. من خلال سلوكه السبيل الثالث الذى أعلنه المحاسبى من قبل بين المسلمين بعد أن كان يظن الناس –كما يقول الشيخ– إن لا سبيل إلى الحقيقة سوى العقل أو النص[٢].

إن الشيخ يريد تخطى حواجز الحس والعقل والنص إلى ما وراء الطبيعة، فيجد أن بغيته تكمن فى المعرفة الصوفية وسبلها، تلك المعرفة التى حاول جاهدًا أن يقدم كل ما يستطيع من أدلة لإثبات صحتها ويقينيتها وشرعيتها.

ونعود لنتساءل لماذا يحاول ذلك؟ مع اعترافه أن العلم بملاحظاته واستقراءاته لم يلج حصن التصوف[٣]. وأن العلم لا يصل إلا إلى الشكل الخارجى ولا يستقرئ إلا المظهر الشكلي. وأن العقل ببحثه المنطقى القياسى عاجز عن أن يقودنا فى بحار التصوف اللامحدود آمنين[٤]. وأن لا سبيل إلى التأكد من صحة التصوف وصدقيته كمنهجية معرفية إلا بسلوك الطريق نفسه[٥]. فلماذا إذًا يقدم أدلته؟

ربما تكون هذه محاولة منه لإقناع نفسه قبل إقناع الآخين بعد أن درس الفلسفة وتاريخ الأديان فى جامعة السوربون. وتأثر بمنهجية أساتذته فى المعرفة، فعاد ليقنع نفسه وبمنهجية عقلية بهذه المعرفة والتى يرى فيها ما رأى «عبد الواحد يحيى» أن لا برهان يمكن أن يقدمه الإنسان على تخطى الطبيعة إلى ما وراءها سوى خوض غمارها[٦]. وربما يكون لإقناع الآخرين. خاصة أنه نذر نفسه وقلمه للدعوة إليها. بتأليفه للكتب، أو بتحقيقه لكتب المتصوفة أو بالدعوة إليها عبر منابر المساجد ووسائل الإعلام المختلفة.

وإذا ما عدنا إلى استعراض أدلته فسنجدها إما أدلة شخصية، أو استنتاجية، أو أدلة لغيره يوردها ليدعم أدلته بها. ومن الأدلة الشخصية مثلًا قوله: «أن السمو الروحى قرب من الله تعالى،

(١) ويعود ذلك إلى أسباب أخرى سنذكرها فى الباب الثانى من هذا البحث.

(٢) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق،٢٣٠.

(٣) أبو عبد الله إبراهيم الرندي. غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ط١، ١٩٧٠م، ص٦.

(٤) م. ن، ص٧.

(٥) م. ن، ص٩-١٤.

(٦) م. س، ص٢٥٤-٢٥٥.

وإذا لم يكون قربًا من الله فليس بسمو روحي»، وقوله: «إن طبيعة هذا الإنسان فيها الاستعداد الكافى للرقى الروحي، درجة فدرجة، حتى تسمو على الملائكة وعلى الجن، ذلك أن الفيوضات الإلهية على الإنسان لا تنتهى إلى حد»[1].

هذه مجرد مزاعم شخصية لا يستطيع أن يقدم عليها أدلة مقنعة إذ إنها تتناول موضوعات لإبطالها العقل ولا تمت إلى أرض الواقع المادى بصلة، وهى تحتمل التصديق كما تحتمل التكذيب.

أما الأدلة الاستنتاجية والتى تشكل مسرحًا لقياس المنطق فهى كثيرة. منها على سبيل المثال الدليل الذى سبق لنا ذكره وهو: أن الله سبحانه وتعالى يوجه المسلم إلى الاستشراق للهداية والنور القلبى –والتى يعنى بها المعرفة الإشراقية– إذ يستنتج ذلك من الآية: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾. –وقد ناقشناه فى دليله هذا– ولكن ما يهمنا هنا أن استنتاجه من الآية يأتى بعد إدعائه أن «السمع والبصر» يختصان بالمعرفة المادية، وأن «الفؤاد» يختص بالمعرفة الإشراقية. إذ يتبين له حينها أن الإسلام. بكتابه وسنة رسوله ﷺ يدعو إلى سلوك طرق المعرفة الكشفية أو الإلهامية –كما يسميها– وأن التوجيه إنما هو من الله سبحانه. يتوصل إلى ذلك بترتيب جمل منطقية على النحو التالي: إذا كان فى القرآن آية تقسم ملكات الإنسان حسب حواسه. وإذا كانت هذه الحواس هي: السمع والبصر والفؤاد. وإذا كان السمع والبصر يختصان بالعلم المادي. إذًا فالقلب يختص بالعلم الروحانى –أى الإلهامي– وإذا كان القرآن قد ورد فيه هذا. والقرآن من عند الله. إذا فإن الله سبحانه هو من قال ذلك. إذا فهذا دليل على وجود هذه المعرفة كما هو دليل على مشروعيتها وصدقيتها بل وقدسيتها.

ولكن الحلقة المفقودة فى هذا القياس. هو الدليل الفعلى الذى يجيز له اعتبار هذه الألفاظ «السمع والبصر والفؤاد» تعنى ما عناه هو. وبغياب هذه الحلقة، يجيز الشيخ لنفسه تحليل هذه الآية بطريقة تمكنه من استنتاج الإدعاء الذى يطرحه.

وبهذا تكون جمله المنطقية تلك مجرد أغلوطات لا أكثر. وبهذا أيضًا يناقض نفسه، إذ يهاجم من يستخدم المنطق للوصول إلى الحقيقة، أو لتوليد علم جديد. ثم يقوم هو باستخدامه. وهو يناقض نفسه أيضًا إذ يهاجم العقل «حكمًا»، ثم يحكم هذا العقل بموازينه ومقاييسه ومنهجياته المتنوعة فى القضايا الدينية. والماورائية. إذ كيف يعلم أن هذا هو قصد الله سبحانه وتعالى من تلك الآية؟

ومن جمله القياسية الأخرى: طالما أن الرؤيا والنبوة والإلهام جميعها ليست معارف حسية،

(١) عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٣٧.

وليست معارف عقلية، وليست تجربة ولا منطقًا. فهى إذا تشترك بخاصية واحدة هى خاصية –معرفة الغيب– خاصية النبوة[1].

وبمثل هذه الاستنتاجات يثبت أن طبيعة الولاية من طبيعة النبوة مما يؤدى إلى أن الكشف والإلهام نبوة. وطالما أنها نبوة فهى من صميم الدين تتمتع بما يتمتع به الدين من يقين ومشروعية، وأحقية فى اتباعها وانتهاج سبيلها. وطالما أن هذه المعرفة الصوفية –الإلهام أو التصوف– ميسرة لسائر البشر أو كما يقول: «فباب الفيوضات الإلهية مفتوح على مصراعية، والقرب منه ميسور إذا ما سجد الإنسان لله. إذًا فكل إنسان –عند الشيخ– يحمل خاصية النبوة هذه، كما يمكنه أن ينميها بسلوك طريق هذه المعرفة.

ومن أدلته الأخرى: التجربة. تجربة الطريق الصوفى وسلوك منهجه، إلا أن هذا الدليل يقدمه من قبل التحدى لمن لا يسلم بالأدلة الأخرى. وهذا الدليل يمكن أن يتحول إلى دعوة لإنتاج الطريق الصوفى. كما يمكن أن يكون دليلًا لنا على تسليمه بأن لا دليل على هذه المعرفة سوى تحويلها إلى واقع يعايشه الإنسان بالفعل. ليحكم عندها بصدق هذه المعرفة أو كذبها. وبدون هذه المعايشة تؤدى سائر الأدلة الأخرى إلى طريق مسدود.

ولم يقنع بكل ما سبق من أدلة على شرعية هذه المعرفة بل يحاول أيضًا إثبات أصالتها فى الإسلام، إذ يبحث لها عن جذور فى القرآن وفى السنة، وفى حياة الصحابة. متخذًا من علم الخضر عليه السلام دليلًا على وجود هذه المعرفة، ودليلًا على اعتراف القرآن بها، ودليلًا على أصالتها، مستنتجًا كل ذلك من الآية: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[2]. معتمدًا على فهمه للفظة «عبد» التى جاءت فى هذه الآية. ذلك الفهم الذى استمده من فكر الصوفية.

إلا أن لفظة «عبد» جاءت فى القرآن الكريم وفى أكثر من آية لتدل على الأنبياء وعلى غيرهم، فلا مجال لاعتبار هذه الكلمة تعنى غير النبى فقط، وأن الأدلة من الكتاب والسنة، وكتب التفاسير التى اعتمدنا سابقًا، دلت على أن المرجح أن الخضر عليه السلام كان رسولًا من رسل الله، ولكنه لم يكن فى بنى إسرائيل[3]. مما يعنى اعتبار دليل الشيخ مجرد ادعاء لا مسوغ له.

أما حياة الرسول ﷺ قبل البعثة وبعدها، فهى المجال الخصب للشيخ لاستخراج جذور

(١) عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طيل وقصته حى بن يقظان، مصدر سابق، ص٤١.

(٢) سورة الكهف «١٨»، آية ٦٥.

(٣) القرطبى (٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن الكريم، مرجع سابق، ص٣.

المعرفة الإلهامية. إلا أنه فى كل ما يتوصل إليه من نتائج يعتمد طريق التمثيل والمقارنة بين حياة الرسول ﷺ وحياة الصوفية، محاولًا إيجاد تماثل وتتطابق بين حياته ﷺ وبين جهاد الصوفية التعبدي، من خلوة، ومعراج، وذلك كى يثبت أن الطريق واحد، وأن هذا الطريق الصوفى أصوله وجذوره تمتد إلى حياة الرسول ﷺ.

ولم يقف عند هذا الحد بل تعداه إلى استنتاج لم يصرح به، ولكنه يفهم من كلامه وهو: أن المعرفة الصوفية أسمى من النبوة إذ يرى أن «النبوة اتصال غير مباشر بالله بينما المعرفة الصوفية، تفيض على الإنسان فيضًا عن طريق اتصال مباشر بالله[1]. وهو بهذا جعل مصدر هذه المعرفة هو نفس مصدر النبوة –أى الله سبحانه وتعالى–.

ونلاحظ أيضًا: أنه يربط المعرفة بالعبادة لا بالعقل ولا بالحس، كما لم يربطها بالدين إلا من حيث اعتماد هذا الدين طريقًا يسلكه، لا مصدرًا يأخذ عنه معارفه. لأن المصدر هو الله نفسه لا نصوصه الواردة فى القرآن الكريم. فالإنسان «إذا ما حقق العبودية لله، فإن الله يتولاه بالإمداد بالمعرفة»[2].

وهكذا يتبين لنا أن ليس هناك برهان حقيقى يستطيع الشيخ أن يقدمه. وأن منهجيته فى محاولة التدليل على وجود هذه المعرفة وصدقيتها وشرعيتها الدينية إنما هى منهجية يغلب عليها الطالب المنطق، الجدلي، تجمع بين اللاهوتانية من جهة وبين المنهجية الفلسفية البحتة من جهة أخرى إذ يلجأ إلى قياسات المنطق الصورى فى عدة مواضع دون اعتماد مقدمات من الشرع. بل نجده يعتمد فى كثير من الأحيان مقدمات يسلم هو بها. للوصول إلى نتائج قد خطط للوصول إليها. كما فى الاستنتاج: «الإلهام معرفة غير حسية، النبوة معرفة غير حسية، إذًا الإلهام نبوة. وهذا ينفى عن فكره صفة التسليم المطلق والاتباع التام لنصوص الشرع. فلو أنه كان تسليميًا أو اتباعيًا –كما يدعي– لما حاول اختراق عالم الغيب لا بالعقل ولا بالتصوف ولاكتفى بالنص الدينى وحده. ولكن اعتقاده: أن الصوفى يمتلك خاصية النبوة دفعه إلى انتهاج التصوف للوصول إلى معرفة عالم الغيب فخاصية الاتصال بالغيب لم يقل بها سوى الإشراقيون من الفلاسفة المسلمين أمثال «الفارابي» و«ابن سينا». وقال بها المتصوفة المسلمين أمثال «القشيري» و«الجنيد» و«الطوسي».

يتبين لنا مما تقدم أن أدلته وإن كانت محاولة منه لتأصيل هذه المعرفة، وتأكيدًا لشرعيتها، فهى كذلك دعوة منه إلى التصوف وترغيب المسلم بها من جهة وتقديس لها من جهة أخرى، ذلك

(١) عبد الحليم محمود. فلسفة ابن طفيل وقصته حى بن يقظان، مصدر سابق، ص٤١.

(٢) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٨.

أن مصدرها هو الله نفسه. وهو الهدف والغاية سبحانه وهو الموجه إليها. وطريقها موكوله إليه.

ونلاحظ كذلك من تحليلنا فكره فى هذا الموضوع. أنه يعتبر هذه المعرفة علمًا مثل سائر العلوم. إذ **يقول**: «وإذا اقتصرت أوروبا على العلم المادي، فإن الإسلام: لا يقف عند ذلك وإنما يوجه الإنسانية إلى مصدر آخر للمعرفة، ألا وهو القلب أو هو الروح والبصيرة»[١].

وهذا ما يميز الفكر الصوفى بخاصة، فالمعرفة على لسان علماء الصوفية –كما يقول «القشيري»: هو العلم فكل علم معرفة، وكل معرفة علم وكل عالم بالله تعالى عارف، وكل عارف عالم[٢]. وهذا خلط فى المفاهيم. إذ إن كل علم معرفة، وليست كل معرفة علمًا[٣].

ونلاحظ كذلك أن وسائل هذه المعرفة عنده جميعًا وسائل غيبية لا يستطيع العقل إثباتها أو نفيها، وهو فى مقابل تمكنه من إثبات تناقض نتائج المنهجيات العقلانية إلا أنه لم يستطع إثبات وحدة نتيجة الطريقة الصوفية سوى بادعاءات الصوفية أنفسهم.

وتبين لنا أن معرفته الصوفية ومنهجيته فيها، كانت خليطًا من فكر كل من: «عبد الواحد يحيى» و«الغزالي» و«أفلاطون»، و«الأفلاطونية الحديثة»، و«الأورفية» و«الفيثاغورية» و«الهندية»، وسائر هذه الفلسفات الإشراقية، إذ إنها ترتكز على نفس المبدأ الذى يرتكز عليه والذى يتمثل فى اعتماد التصفية طريقًا للوصول إلى الإشراق[٤].

---

(١) ==========. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٣٢.

(٢) القشيرى (٤٦٥هـ)، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص١٤١.

(٣) جميل صليبا. المعجم الفلسفي، مصدر سابق، مادة معرفة.

(٤) ففى معرفته عناصر من كل ذلك. أما النسبة إلى الغزالى وعبد الواحد يحيى فقد وضحنا مدى تأثره بهما أو أخذه عنهما فى حينه وأما باقى المنهجيات العرفانية فسائرها ترتكز على نفس المبدأ الذى ترتكز عليه من اتصال بالله أو فناء فيه محاولة للوصول إلى معرفة الغيب عن طريق التعبد اعتمادًا على نصوص إليهة أو طرق للتعبد من اختراع الإنسان. وهو يعترف أن هذا النمط من العبودية الكاملة لله، اتجاه من العبد إلى الربانية حتى يصير ربانيًا، فيتقبله الله فى جنات المعرفة، وفى رياض الحقائق [عن كتاب التوحيد الخاص، ص٧١] ويعترف كذلك أن هذا الطريق سار عليه كهنة عين شمس فى الحضارة المصرية. وسار عليه البراهمة فى الديانة الهندية – وكذلك الأورفية والفيثاغورية والأفلاطونية الحديثة [عن كتاب التوحيد الخالص، ص٧٢-٧٣].

والشيخ وبقية الصوفية يشتركون مع «فلاسفة الهند بالتمتع بروح حالمة. [هيجل، العالم الشرقي، ص٢٩] قد تختلف طبيعتها عند كليهما ولكنها تبقى الروح الحالمة التى تحاول أن تفنى فى الإلهية إلا أنه فناء معنوى لا فناء فعلى يفقد الإنسان فيه مقومات الشخصية، ويستسلم لهذه الروح الحالمة.

ويشترك مع الإشراقية الفارسية: التى ترى أن: «الغاية الرئيسة لوجود كل إنسان أن يحافظ على نفسه نقيًا وأن ينشر هذا النقاء من حوله وعلى الإنسان أن يطهر نفسه عن طريق الفكر والكلمة والعمل. ومن هنا كانت الوصية العامة الكبرى هى الطهر الجسدى والروحى الذى يعتمد على كثير من الصلوات، التى توجه إلى أهورامزدا...».

ومن الملفت فى فكره أنه لا يفرق بين فلسفة إشراقية أو معرفة صوفية ذوقية، طالما أنها تؤدى

وهذا يقابل التصفية أو الفناء عند الشيخ وإن كان هناك اختلاف جوهرى وهو أن الصفاء مستمد من الشريعة الإسلامية بينمها هو عند الفرس من عقائدهم الوثنية.

أما فيثاغورس فقد أخذ عن الأورفية –كما يقول يوسف الكريم– وكانت فرقته للرجال والنساء من اليونان والأجانب على السواء، يعيش أعضاؤها فى عفة وبساطة وبموجب قانون ينص على الملبس والمأكل والصلاة. والترتيل والدرس والرياضة البدنية، فكانوا منظمين تنظيمًا دقيقًا يصدعون بما يؤمرون غير ناظرين إلا إلى «أن المعلم قد قال». وكان المعلم متشبعًا بعاطفة دينية قوية، ومقتنعًا بكفرة جليلة هى أن العلم وسيلة فعالة لتهذيب الأخلاق وتقديس النفس فجعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر. [من كتاب يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية] وهذا ما سنلاحظه فى فكر الشيخ مع تقدمنا بالبحث خاصة فى موضوع علم الصوفية وتصوفهم مع شيء من الاختلاف.

أما أفلاطون: فقد سافر إلى مصر واتصل بمدرستها الكهنوتية، ولا بد أنه يكون أيضًا بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد. كما أن الأفكار الفيثاغورية كانت بادية فى محاوراته فى فترة الكهولة. [م. ن. ص٦١-٦٦].

وأما أفلاطين: فإن تصوفه على سموه وحرارته فموضوع نظر كذلك. ذلك أن اتصال النفس الواحد عنده لا يتم بحدس عقلى من حيث إن المعين هو الذى يمكن أن يكون موضوع إدراك، والواحد غير معين، إن الاتصال بالواحد ضرب من «التماس» لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذقونه وهم قليل، وهو نادر عندهم، وهذا الاتصال عبارة عن فقدان شعورنا فى اللاشعور الإلهي.

ويكاد يكون هذا هو فكر الشيخ بالذات، فمعرفته ذوقية، أرستقراطية، والاتصال بالله يكون فناءً فيه، وأن هذا الاتصال لا يتم بحدس عقلى وإنما عن طريق الرياضة التعبدية. وهكذا يتبين لنا أن هناك عنصر الاتصال وعنصر الغاية، وعنصر الاستناد إلى وحى منزلة، وعنصر التأويل الرمزي، والاطلاع على الغيب.

كما لاحظنا أن هناك نقاطًا مشتركة بين فكره وفكر «فيلون الإسكندري» منها: أن غاية النفس عندهما: الوصول إلى الله، وأن معرفتنا بالله على درجات أسماها معرفة الله، وهى خاصة بأهل الكمال وأن النفس تسرع فى الصعود حالما تتطهر بالزهد، وعلى الأخص بالعبادة الباطنية، ويبدأ التطهير والصعود حين يعلم الإنسان بطلان المحسوسات وزوالها، كما أن الشيخ وفيلون الإسكندرى – يستندان إلى الشك [م. ن. ص٢٥١].

وهكذا لو بحثنا فى كل مذهب أو فلسفة روحية أو حضارة ترنو إلى الغيب وتهدف إلى الاطلاع عليه والاتصال بالإله عن طريق التعبد والزهد فسوف نجد عناصر كثيرة مشتركة بين فكر الشيخ وبين هذه المذاهب والفلسفات. وهذه العناصر قد تكون وصلت إليه عن طريق اتصال معين هذه الفلسفات الأصلي. أو عن طريق الأخذ عمن سبقه من الصوفية.

وقد حاول كثير من المستشرقين والمفكرين إثبات أخذ الصوفية عمن سبقهم. فهذا ت. ج. دى بور صاحب كتاب «تاريخ الفلسفة فى الإسلام» يقول: «على أن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعًا ليجدوا فى علم الكلام ما تطمئن به نفوسهم، وأحب أهل التقى أن يتقربوا إلى ربهم من طريق آخر. فهذه النزعة التى كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية، وإلى مؤثرات فارسية وهندية نمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المدنية، فنشأت من ذلك مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف. ولابد أن تكون نظريات المذهب الإفلاطونى الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها فى ذلك». [دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص١٢٥-١٢٦].

وكذلك محمد عابد الجابرى من أكثر من اهتم فى هذا العصر برد كثير من عناصر التصوف الإسلامى إلى الغنوصية، والحضارات القديمة، وبعض الديانات كالمانوية والزرادشتية والصابئة والهرامسة، والأفلاطونية المحدثة، وغيرها من ثقافات الموروث القديم –كما يسميه الجابري– وقد أفراد لذلك عدة فصول من كتابيه: «تكوين العقل العربي» و«بنية

إلى النتيجة نفسها من اتصال بالله تعالى وبالملأ الأعلى واطلاع على الغيب إذ يقول: «ليس هناك تصوف فلسفي، وتصوف صوفى وإنما هناك فهم صحيح وفهم سقيم لمسائل التصوف»[١]. إذًا فليس من المستغرب أن نجد فى تصوفه عناصر ذوقية وأخرى فلسفية[٢].

ومن الملفت كذلك أنه يجمع بين مواقف كل من السلف، وعلماء الكلام والمفكرين الإسلاميين[٣] والمتصوفة والإشراقيين فى فكره، بحيث تؤلف هذه المواقف المتباينة نسقه المعرفي، ففى مجال المعرفة المادية يوافق نظرة سلف الأمة وأهل السنة والتى هى نظرة القرآن ومعظم مفكرى الإسلام، والتى تؤكد أن الإنسان بإمكانه أن يتعرف على ما حوله بواسطة الحواس والعقل[٤]. وفى مجال معرفة الغيب يعتمد الجهد الذاتى أو التصفية المرتكزة على عبادات مأخوذة من الشريعة

العقل العربي»، ضمن مشروعه الثلاثى لنقد العقل العربي.

(١) عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٣٨٤.

(٢) انظر الباب الثاني.

(٣) إذا يوافق نظرة السلف فى مجال المعرفة المادية. والتى تقول: إن بإمكان الإنسان أن يتعرف على ما حوله بواسطة الحواس، والعقل. استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [سورة النحل «١٦»، آية ٧٨]. وإذا يقول عبد القاهر الجرجانى فى كتابه: [«الفرق بين الفرق»]: وقال أهل السنة: إن علوم الناس، وعلوم سائر الحيوانات، ثلاثة أنواع: علم بديهي، وعلم حسي، وعلم استدلالي، ص٢٤٩.

ويوافق الفلاسفة الإسلاميين لاعترافهم جميعا بالحواس والعقل كمصادر للمعرفة مع اختلافهم فى درجة تقدير أهمية هذه المصادر [عن كتاب مقدمة فى الفلسفة الإسلامية، محمد محمد المتولي] ووافق المعتزلة وعلى رأسهم القاضى عبد الجبار الذى اعترف هو أيضًا بهذه المصادر للمعرفة، وكذلك ابن خلدون والغزالى والأشاعرة وغيرهم [عن كتاب مدخل إلى الفلسفة من وجهة نظر الإسلاميين، ص١٠٧].

وإلى جانب الحواس والعقل كمصادر للمعرفة فهناك فى القرآن مصدر آخر هو الوحي. وهو خاص بالأنبياء والرسل. يقول تعالى: ﴿كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ﴾[سورة النساء «٤»، آية ١٦٣]. أو بما يتعلق بهم كقوله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَوۡحَيۡتُ إِلَى ٱلۡحَوَارِيِّـۧنَ أَنۡ ءَامِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي﴾ [سورة المائدة «٥»، آية ١١١]. ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَرۡضِعِيهِ﴾ [سورة القصص «٢٨»، آية ٧] ويبين القرآن «مجالات هذه المعرفة: المجال الطبيعى أو عالم الشهادة، ويدرك بالحواس والعقل، وعالم الغيب وطريقة الوحي، والعقل يسلم بوجوده ويفهم وفق ما سمح الله له من طاقات، وتفاصيله غيب لا تعلمه إلا بإعلام الله لنا عن طريق الوحي. [راجع الكردى نظرية المعرفة].

وهكذا نجد أن الشيخ لم يخرج عن أساسيات الفكر الإسلامى بصورته العامة فى موقفه من المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ولكنه بدأ فى خط طريق له يبعده عن كل من تقدم عندما حاول أن يصل إلى معرفة الغيب عن غير طريق الوحى (القرآن». بجهد ذاتى (التصوف).

(٤) عبد القاهرة البغدادي، الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص٢٤٩.

بطريقة ما يحددها الصوفية والإشراقيون حسب أصول وقواعد تخصهم.

منهجيته فى دراسة موضوع: العلم أقسامه، ميادينه، مصادره، منهاجه، وأدواته

يقسم الشيخ العلم من حيث النوع إلى ثلاثة أقسام هى العلم المادي، والعلم الديني، والعلم الإلهامي، ويجعل لكل من هذه العلوم أدوات ومناهج. ويجعل لكل منها مجالًا خاصًا به. فالعلم المادى أداته السمع والبصر، ومنهجه الملاحظة والتجربة[١]. ومجاله الطبيعة[٢]. والعلم الإلهامى أداته القلب ومنهجه الرياضة الروحية، ومجاله عالم الغيب، والمتشابه من القرآن الكريم[٣]، والعلم الدينى مجاله الشريعة، ومنهجه التسليم والسجود والخضوع المطلق للوحي[٤]، وأداته السمع، ووسيلة فهمه اللغة العربية ودائرته النص[٥].

كما يقسم العلم من حيث مصدره إلى قسمين: المصدر الإلهى بشقيه: الوحى والإلهام[٦]. والمصدر البشرى بشقيه: الحسى والعقلي[٧]. ويبين أن دائرة العلم فى الإسلام أوسع وأشمل من دائرة العلم فى الحضارة الحديثة[٨]. ومن ناحية المنهج: فإن المنهج الإسلامى منهج كامل إذ إنه يجمع بين المنهج التجريبى والمنهج البصيري[٩].

ولاحظنا فى موضوع العقل: أنه يحاول التشكيك فى قدرة المنهج العقلى فى الوصول إلى معرفة عالم الغيب (الميتافيزيقا) من خلال التشكيك فى قدرة العقل نفسه ومن خلال إظهار الخلل فى موازينه ومنهجياته. ومن ثم يحاول فى موضوع المعرفة أن يقدم البديل. مؤكدًا مشروعية هذا البديل ومبرهنًا على فاعليته وصدقيته، ومضيفًا عليه قدسية الدين ويقينية العلم ذى المنحى الدينى لا الفلسفي.

وهو هنا يؤكد ذلك بمحاولته تقسيم العلوم وتحديد ميادينها ومنهجياتها وأدواتها. فنتيجة لتقسيمه العلم إلى علم إلهي، وعلم بشري، يتوصل إلى أن هناك علوم يستطيع الإنسان إدراكها بما منح من أدوات بمجهود ذاتى بحت. وأن هناك علوم لا يستطيع إدراكها إلا بمنحة إلهية حتى

(١) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٣.

(٢) ========== . الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٢٣.

(٣) ========== . فلسفة ابن طفيل، ورسالته حيى بن يقظان، مصدر سابق، ص٤١.

(٤) ========== . التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٧.

(٥) م. ن، ص١٧، ٢١، ٢٣١.

(٦) م. ن، ن. ص.

(٧) م. س. ٤٧.

(٨) م. س، ص٢٣٢.

(٩) عبد الحيم محمود. الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٩٢.

وإن جاهد فى تحصيلها. فالأولى هى المعارف الحسية والعقلية والتى تقع ضمن دائرة الطبيعة. والثانية هى المعارف الغيبية والتى تقع ضمن دائرة ما وراء الطبيعة.

فكيف يتوصل إلى وجود هذا العلم؟ وكيف يتمكن من إثبات وجوده؟ وهل يستطيع إثبات قدرة الإنسان على تحصيله؟ وما مدى ما يحصله الإنسان من هذا العلم؟ وما هى الوسائل التى تمكنه من ذلك؟

لقد أجبنا على عدد من هذه الأسئلة فى موضوع المعرفة وسنعالج ما تبقى منها فى موضوع التصوف. وما يهمنا هنا هو الإجابة على السؤال التالي: ما هى الأسباب التى دفعته إلى اعتبار المعرفة التى يحصلها الصوفى «علم». وبخاصة من الآية: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ ليثبت أن علم الغيب إنما هو علم الله[1]. ومن المتشابه الذى يراه منتميًا إلى هذا العلم. إذ إن تحصيل المتشابه لا يكون إلا بفتح من الله[2].

بعد تحليل ما تقدم نستطيع أن نجيب على السؤال الذى سبق لنا طرحه، بأن الأسباب التى دفعته إلى اعتبار المعرفة الصوفية علم من لدن الله: أن الإنسان لا يمكنه تحصيل هذا العلم لا بالحواس ولا بالعقل. ولا يمكنه اكتسابه، وإنما يمنح له كجائزة على حسن تعبده.

ولكن هل يستطيع أن يثبت أن هذه المعرفة علم؟ لندعه يحكم هو بنفسه على أقواله قبل أن نحاول نحن ذلك، إذ يقول: «والمنهج العلمى إذًا إنما هو منهج لمعرفة كيفيات المادة، وإذا ما خرج الأمر عن دائر المادة، فقد خرج عن دائرة العلم[3]. وقوله: وإذا قال قائل: إن العلم يثبت كذا من الأمور الروحية فإنه يكفينا منه هذه الكلمة، لنسحب ثقتنا به كعالم»[4]. فكيف له بعد كل ذلك أن يدعى أن أذواق الصوفية ومواجدهم ومعارفهم علم من لدن الله؟ فهل ألهمه الله هذا؟ أم أنه استنتجه بعقله؟ وطالما أنه لم يخبرنا صراحة أن ما يقوله وحى من الله إليه. فهو إذا مجرد استنتاج. ومن هنا ومن نفس مقياسه هذا نستطيع أن نحكم على أية محاولة منه لإثبات ما يدعى بالفشل. وهذا يؤكد لنا أن ادعاءه: بأن هذه المعرفة علم من لدن الله إنما كان بهدف إضفاء مسحة من القدسية عليها فلا تحتمل عندها النقد أو التجريح.

وبالعودة إلى تقسيمه للعلوم يمكننا أن نستنتج تقسيمًا آخر للعلوم عنده، إذ يقسمها بالاستناد إلى الأداة المستقبلة لها، والمنهجية المتبعة لتحصيلها، والمجال الذى تختص به، مما يترتب على

(١) ========. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٥٥.

(٢) م. ن، ص١٨.

(٣) م. سن، ص٩٥.

(٤) أبو عبد الله الرندى (٧٩٢هـ). غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية، مصدر سابق، ص٦.

هذا التقسيم عدة نتائج منها: أن العلم الإلهامى قد يكون نبوة وقد يكون ولاية. كما يترتب على هذا التقسيم أن لا تعارض ولا تضاد بين هذه العلوم، وإنما تكامل يؤدى إلى إغلاق دائرة المعرفة، والتى لم يستطع الفكر العقلانى أن يغلقها إلى الآن.

ولكن هل يتمكن من إغلاق هذه الدائرة؟ بالتأكيد لا، لأن إغلاق هذه الدائرة يستدعى أن يكون من البشر آلهة، يعلمون ما يعلمه الله، وهذا مما لا يجيزه العقل، ولا تجيزه الديانات السماوية.

وهو يعتمد فى إغلاقه دائرة المعرفة على فهمه للآية: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[1]. وقد سبق لنا مناقشته فيها، ووضحنا أن كلمة فؤاد جاءت فى هذه الآية بمعنى العقل مما يسقط ادعاءه ويجعله دليل انطباعي. ولهذا نستطيع أن نؤكد أن لا مسوغ من الدين لآراء الشيخ هذه، كما لم يكن لها من مسوغ عقلي.

(١) سورة الإسراء «١٧»، آية ٣٦.

الفصل الثاني

منهجية
الشيخ عبد الحليم محمود
في موضوع الفلسفة

تمهيد:

سنحاول فى هذا الفصل ومن خلال خمسة مباحث أن نتلمس خطوط منهجية الشيخ التى يعتقد أنه يستطيع بواسطتها اقتلاع جذور الفلسفة العقلانية من أعماق تربة الفكر الإسلامي.

وسنعمل على إبراز مسوغاته التى تدفعه إلى هذا العمل ومن ثم دراستها. محاولين الإجابة عن أسئلة أهمها: هل يتمكن من تحقيق أهدافه التى ذكرناها؟ وإن تمكن من ذلك فكيف يستطيع تحقيق هذه الأهداف؟ وأى المنهجيات يسلك؟

وهذه الفصول هى على التوالي: «صلة الفلسفة بالتصوف والحكمة»، أصالة الفلسفة الإسلامية وعلاقتها بالترجمة والفكر اليونانى وأفكار الأمم السابقة»، «منهجيته فى علم الكلام»، وموضوع التوفيق بين العقل والنقل».

وكى يتبين لنا صدق ما يدعي، وكى يتبين لنا نجاحه أو فشله فى تحقيق أهدافه، ارتأينا أن نفرد للفلسفة فصلًا مستقلًا نعالج فيه كل فكرة استطعنا اقتناصها من كتبه حول هذه الفلسفة وعلاقتها بكل من العقل، والمعرفة، والعلم، والتصوف، والدين. ليكون حكمًا أكثر صدقًا وأقرب إلى الحقيقة بعد أن نتعرف على مواقفه من العقل، والمعرفة، والعلم.

فموقفه من العقل يحدد موقفه من الفلسفة، ورغبته بالاتصال بالله يدعوه إلى رفض العقلانية لأنها عاجزة عن تحقيق ذلك، واعتقاده بأن المعرفة الإلهامية علم، يغنيه عن هذه الفلسفة. وهذه الفلسفة بحضورها أو غيابها تمثل محورًا أساسيًا من محاور فكره. فمع ادعائه عدم جدواها ومع رغبته بنزعها من محيط الفكر الإسلامى إلا أنه يعمل بمنهجيتها، ويحاربها بأداتها، ويعمل على إيجاد فلسفة مقابلة لها. يرفضها بكل أشكالها العقلانية، ثم يعود ليزرع بذورها فى أرض غير أرضها.

وقد جعلناها بعد دراستنا للعقل والمعرفة والعلم عنده كى نتمكن من تشكيل صورة أوضح لمنهجيته، ولنكون معه على نفس الخط الذى يسير عليه ذلك أن هجومه على الفلسفة. إنما هو هجوم على الميتافيزيقا، وهجومه على العقل إنما هو هجوم على أداة هذه الميتافيزيقا لا هجومًا على العقل نفسه، وهو هجوم على العقل الناقد لا على العقل المستسلم. وعلى العقل الحكيم، لا على العقل التابع. وحربه المعلنة على الميتافيزيقا إنما هى دفاع عن الفلسفة الكاملة والتى يعنى بها التصوف.

المبحث الأول: تعريف الفلسفة ومدى صدقية نتائجها

يعرف الشيخ الفلسفة بأنها: البحث العقلى فيما وراء الطبيعة، وفى الأخلاق والبحث فى قيمة المعرفة: وسائل ونتائج، وهذا التعريف كما يراه هو «من المرونة بحيث يضيق ويتسع تبعًا لضيق موضوع الفلسفة أو اتساعه، فى عصورها المختلفة[١].

وبهذا يكون معنى الفلسفة عنده حسب هذا التعريف وكما يقول: «ابتداع دين بجوار دين، أو عقيدة بجوار عقيدة[٢]. وأن «موضوع الفلسفة هو نفسه على التقريب موضوع الدين، فالدين يجيب فى اختصار أو استفاضة عن أسئلة الفلسفة».

ويرى أن الفلسفة بهذا المعنى لا تكون إلا بغياب الدين أو بالخروج والتمرد عليه والشك فيه. وأن بداية التفلسف عند المتفلسف –كما يعتقد– هى بداية التمرد الديني[٣]. ويؤكد أن هذه النزعة تنتهى بجعل الدين فلسفة، وجعله نظرًا عقليًا أكثر منه خضوعًا وطاعة وإيمانًا، ويصبح الدين بذلك معرفة تختلف فيها الأنظار والعقول[٤].

وبعد أن يعرفها، ويحدد معناها، ويوضح علاقة موضوعها بالدين، ويبين نتائجها على نفسية المتدين وعلى الدين نفسه – إذا دخلت محيط الفكر الديني- نجده يؤكد انعدام الرأى الفلسفى إذا لا توجد مسألة واحدة اتفقت آراء الفلاسفة على حل موحد لها[٥].

لاحظنا من خلال بحثنا فى موضوع العلم –عنده– أن طريقته فى تقسيم العلوم: مكنته نظريًا من إقصاء الفلسفة العقلانية كمنهجية بحث من دوائر هذه العلوم. فكل ما يمكن للعقل أن ينتجه وبمنهجية عقلانية أو تجريبية سماه علمًا. كما رفض هذه المنهجية كمنهجية بحث ودراسة فى مجال ما وراء الطبيعة وحاول تسويغ رفضه لها. واستبدلها بمنهجية التصفية –التصوف– ولكن الشيخ لم يكتف بهذا الهجوم النظرى على الفلسفة، بل تعدى ذلك إلى الهجوم العملى عليها عندما أطلق اسم «العقيدة» على «قسم الفلسفة والاجتماع»[٦].

ولكن ما هى مسوغاته لكل ما فعل؟ أو بالأحرى ادعاءاته –إذ إنها لا تستند إلى أدلة أو براهين فعلية. وأولها: اعتباره الفلسفة دين، ولكن كيف توصل إلى ذلك؟ إذا ما عدنا إلى تعريفه

(١) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٦٥.
(٢) ========== . الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٣١.
(٣) م.س، ص٦٦.
(٤) م. ن. ص٦٦-٦٨.
(٥) م. ن، ص٦٩.
(٦) رؤوف شلبي، شيخ الإسلام عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص٥٧.

للفلسفة نلاحظ: أنه يقدم تعريفًا جامعًا لها. ولكنه حينما يبدأ بمحاولة إثبات ما يدعى –من أنها دين– ينظر إلى جانب واحد، متناسيًا الجوانب العديدة التى تعالجها الفلسفة. إذ إنه يركز على البحث العقلى فيما وراء الطبيعة، والذى يطلق عليه «الإلهيات». وعلى الجانب العملى أو ما يسمى بالأخلاق، وبهذا تتحدد الموضوعات أو الميادين المشتركة بين الفلسفة والدين. وعلى هذا يبنى مواقفه. إذ يلجأ إلى القياس التمثيلى والذى يمكن اختصاره على النحو التالي: الدين مجاله عالم الغيب. الفلسفة مجالها عالم الغيب. إذًا الفلسفة دين، ولكن هذا القياس التمثيلى ناقص لأنه لم يقدم المطابقة بين الدين والفلسفة إلا فى المجال فقط. فالدين له جوانبه العديدة والتى لا تجتمع للفلسفة.

فمن خلال التعريفات العديدة لها تتضح لنا منهجياتها ومبادئها وأدواتها. فالفلسفة[1]: بحث عقلى عن حقائق الأشياء المؤدى إلى الخير، والفلسفة: تبحث فى الكائنات الطبيعية وجمال نظامها ومبادئها وعلتها الأولى، والفلسفة: شجرة العلوم جميعها. وهي: البحث عن السعادة ومحاولة اقتنائها، وهى الحكمة العملية والنظرية، فهى إذًا منهجية للسعى إلى الحقائق أيًّا كانت هذه

(١) يعرف سقراط الفلسفة بأنها: «البحث العقلى عن حقائق الأشياء المؤدى إلى الخير، وأنها البحث عن الكائنات الطبيعية ومجال نظامها ومبادئها وعلتها الأولى. ويعرفها أفلاطون بأنها: البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المبدع الأول ولها شرف الرئاسة على جميع العلوم.أما سقراط فيعرف الفلسفة بأنها: العلم العام وفى هذا العلم تعرف موضوعات العلوم كلها فهى معرفة الكائنات ومبادئها الجوهرية وعلتها الأولى. ويعرفها أبيقور بأنها: «النشاط العلمى والعملى الذى يحقق السعادة فى الحياة. ويراها الكندى «علم الأشياء بحقائقها». وابن سينا يرى أنها «الحكمة» والحكمة عنده استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانة. وهى عند ابن رشد: «النظر فى الموجودات من جهة دلالتها على الصانع». وديكارت يعرفها بأنها: «العلم العالم لجميع العلوم وهى معرفة العناصر الأساسية من كل علم وهى معرفة الكائن الجديد بالكينونة. وجون لوك يراها: دراسة العقل البشري، أما كنط فقد اعتبرها: «علم القوانين التى تتكشف للباحث أثناء قيامه بعملية نقد العمل، وهى المعرفة العقلية الناشئة من المعانى المدركة بالعقل. وفخته جعلها فن المعرفة. أما هيجل فقد قال أنها: معرفة الحقائق الثابتة. عن كتاب: «من الكندى إلى ابن رشد»: من ص٦–٨.

أما عمر التومى الشيبانى «فيرى أن مختلف التعريفات التى ذكرها الفلاسفة الإسلاميون للفلسفة لا تخرج فى مجموعها من فهم الفلسفة على أنها البحث عن الحق والحقيقة أو محاولة معرفة الموجودات على ما هى عليه بقدر الإمكان. عن كتابه: «مقدمة فى الفلسفة الإسلامية»، ص٧٩.

أما سليمان دنيا فيرى أن الفلسفة هي: «العمليات الفكرية والمحاولات العقلية التى يراها بها التوصل إلى الحق والاهتداء إلى الصواب. عن كتاب: «تهافت الفلاسفة للغزالي»، تحقيق سليمان دنيا، ص١٧.

أما أفرام البعلبكى فقد جمع سائر تعريفات الفلسفة بتعريفه لها بأنها: «مجرد منهجية فى السعى إلى حقيقة» عن كتابه: «مدخل: إلى تاريخ الفكر العربي، ص١١٩.

الحقائق، لمحاولة الوصول إليها. أما الدين[١]: فهو الإيمان، وهو الطاعة، كما يتضمن التشريع فى أحد جوانبه ويتضمن علاقة روحية بين الإنسان وإلهه من جانب آخر، وتعبد لهذا الإله حسب شعائر معينة.

وباستقراء التعاريف السابقة لكل من الفلسفة والدين نلاحظ الفرق الشاسع بينهما. فالفلسفة محاولة عقلية للوصول إلى حقيقة ما، تتمتع بحرية الدراسة والبحث وإصدار الأحكام النقدية. ملتزمة بقوانين تساعدها فى الوصول إلى هذه الحقيقة. دون وصاية ما. أما الدين فالتزام بما نؤمن به، التزام باتباع التعاليم والتشريعات وإقامة العبادات المتضمنة فيه. وتقيد بأحكامه وأصوله ونظرته إلى الكون والحياة وصولًا إلى النجاة ورضاء الإله.

فالقضايا فى الفلسفة موضع دراسة وبحث بينما هى فى الدين موضع إيمان والتزام، وأساس الفلسفة فكر وتعقل، وأساس الدين طاعة، إلا أن الفلسفة تشبه الدين من جهة مواضيعها، وتشبه العلم من جهة اعتمادها العقل[٢]. ولكنها ليست دينًا وليست علمًا «فالعلم نتيجة هذه الفلسفة»[٣].

وهكذا يسقط أول مسوغاته للهجوم على الفلسفة ويتحول دليله الذى برر به هذا الهجوم إلى مجرد ادعاء. أما المدخل الثانى والذى يعتبره مسوغًا له للهجوم على الفلسفة، ومحاولة انتزاعها من الفكر الإسلامى -بعد المدخل الأول والذى هو تعريف الفلسفة- فهو نشأة الفلسفة فى بيئة[٤] غاب عنها الدين السماوي، وحل الشرك محله[٥]. وبهذا يربط بين غياب الدين ونشوء الفكر العقلاني. ومصداق ذلك قوله: «ولكن البحث الفلسفى العقلى المنظم المرتب والمحكم: إنما نشأ فى اليونان ونشأ فى اليونان بالذات لأن الدين اليونانى لم يكن له من الثبات واليقين ومن القوة والسيطرة ومن التمكن فى النفوس، والتغلغل فى الأرواح، ما يجعل الناس يطمئنون إليه ويستسلمون

(١) الدين يراد به: «العبادة... والطاعة والذل... واسم لجميع ما يعبد الله به. عن محيط المحيط مادة دين. والدين فى الفلسفة الحديثة: «هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها...» والدين الطبيعى قائم على وحى الضمير والعقل، وهو مؤسسة اجتماعية تضم أفرادًا يتحلون بصفات مشتركة وهى «قبولهم بعض الأحكام المشتركة، وقيامهم ببعض الشعائر. وإيمانهم بقيم مطلقة، وحرصهم على توكيد هذا الإيمان وحفظه، واعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه، مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه، كثيرة أو موحدة. وهو عند دوركايم: «مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبات، أحدهما مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادى مؤلف من الطقوس والعادات. عن المعجم الفلسفي، جميل صليبا، جـ١، مادية دين.

(٢) أفرام البعلبكي. مدخل إلى تاريخ الفكر العربي، مرجع سابق، ص١١٨.

(٣) م. ن. ص١٢٠.

(٤) البيئة اليونانية.

(٥) عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٠١.

فيما يختص بالعقيدة أو الإيمان بما وراء الطبيعة، وفيما يختص بالأخلاق أو بتحديد الخير[١].

نستنتج من أقواله السابقة أنه يجعل الشرك أو عدم التدين أساس التفلسف. ولكن ذلك مجرد مغالطة، إذ إن الأساس الحقيقى للتفلسف هو توفر حرية الفكر فى مقابل سيطرة رجال الدين لا غياب الدين نفسه. فأى دين يحمل فى نصوصه تحريمًا صريحًا للفكر والتعقل سواء فى الماديات أو فى الماورائيات. وإنما هى اجتهادات عقول رجال الدين. فتحريم التفلسف فكر وتعقل، كما هو التفلسف فكر وتعقل. وبهذا يسقط المبرر الثانى الذى يتخذه أساسًا للهجوم على الفلسفة فى رأينا. وفى المحيط الإسلامى لم نجد من يهاجم التفكير العقلانى قبل فتوى ابن الصلاح ومن بعده الغزالي.

أما مدخله الثالث للهجوم على الفلسفة فهو: انعدام الرأى الفلسفى إذ يرى أن الاختلاف والتعارض، والتناقض والتضارب هو ما ساد الآراء الفلسفية على امتداد تاريخها[٢]. وهو بهذا يتناسى أن هذا الاختلاف مشروع لأن كل منا يرى الحقيقة من بعض جوانبها ولا يمكنه الإحاطة بها. فالإحاطة بالحقيقة لا تكون إلا لمن يمتلكها، والإنسان يبحث عن الحقيقة ولا يمتلكها. حتى إن الإسلام يثبت المخطئ فى اجتهاده حتى وإن كان فى القضايا التى أتى بها الشرع إن لم يتجاوزه.

ومدخله الرابع هو: عدم قدرة الفلسفة على الوصول إلى حقائق الغيب، إذ يقول: «إن الإنسانية لم تصل إلى مقياس عقلى تفرق به بين الهدى والضلال فى عالم ما وراء الطبيعة، وأن هذا العالم لا يزال بالنسبة للعقل من المساتير المحجوبة التى لم يرفع الحجاب عنها إلا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عن طريق الوحى الإلهي[٣].

وهذا مسوغ يمكن أن يتخذه الشيخ لاهتداء العقل بالدين لا للهجوم على الفلسفة، تلك المنهجية التى تؤدى إلى اجتهادات متعددة بتعدد ما نصل إليه من جوانب الحقيقة.

وهكذا نجد أنه يهاجم الفلسفة العقلانية بمنهجية عقلانية أيضًا، تعتمد المنطق الصورى واستنتاجاته للوصول إلى مسوغات، أو بالأحرى إلى مبررات هجومه عليها. وهذا يؤكد عدم تسليميته التى يدعيها ويؤكد أنه أحد هؤلاء العقلانيين الذين يهاجمهم، إذ إنه يقدم نصوصًا من الدين تهاجم العقل والعقلانية، وإنما قدم فكره هو.

---

(١) م. ن، ن. ص.

(٢) م. ن. ص٦٩.

(٣) م. ن، ص٧٩.

ويبدو أنه قد أخذ أكثر مبرراته للهجوم على الفلسفة من فكر الغزالي[١]. أما قوله بمحدودية العقل وعدم قدرته على اختراق الماورائيات واتخاذ ذلك مسوغًا يبرر له الهجوم على الفلسفة، إنما كان متأثرًا بالتيارات الفكرية الحديثة التى اطلع عليها طالبًا على مقاعد الدراسة فى السوربون، أو مطلعًا عليها وهو أستاذ يدرسها فى المعاهد والكليات فى مصر. أو قارئًا كتب من ألّف فيها أو علّق عليها.

والملفت فى هذا الموضوع أنه يناقض نفسه بنفسه، إذ يجعل الشرك من أسباب نشوء الفلسفة، ثم يجعل الفلسفة من أسباب رفض الشرك، وهذا فى رأينا يدل على أن التفكير الحر السليم يؤدى إلى اكتشاف وجود الإله، كما يعترف هو نفسه بذلك، إذ إن وظيفة الفلسفة العقلانية عنده هى الكشف عن الإله إذ يقول: «الكشف عن الإله بوساطة العقل: الاستدلال والبرهان، ذلك منتصف الطريق الكامل...»[٢].

ومن أسباب هجومه على الفلسفة نتائجها: «فالإنسان بسلوكه منهجيتها العقلانية قد يؤدى به ذلك إلى اتباع الهوى بدل اتباع الحق، كما حصل لإبليس ولخلفاء إبليس من بعده من فلاسفة ومتكلمين، ومن يسيرون على نهجهم[٣].

وهو فى هذا أيضًا ينقاض نفسه إذ يعترف أن عمل الفلسفة هو الكشف عن الإله. فكيف يكون العقل أداة لاكتشاف الحق، ويكون فى نفس الوقت أداة لاتباع الهوى؟ اللهم إلا أن يكون ذلك تبريرًا للخطأ لا تسويغًا للحق.

وهو بهذا يتجاهل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[٤]. فهذا يدل على أن من لا يستخدم عقله أولى بأن يكون بعيدًا عن العقل محتكمًا إلى الأهواء، لا العكس.

وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[٥]. وهذا يدل على أن العقل من أسباب الهداية لا من أسباب الضلال أو الانحراف فى الإسلام –الذى يؤكد الشيخ اتباعه له–.

وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٦] وغيرها كثير،

(١) انظر موضوع: «الغزالي»، ص١٨٨ من هذا البحث.

(٢) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٢٤١.

(٣) ========== التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٣٦، ٤١، ٤٨.

(٤) سورة الحجرات «٤٩»، آية ٤.

(٥) سورة الملك «٦٧»، آية ١٠.

(٦) سورة البقرة «٢»، آية ٢٤٢.

تلك الآيات التى توضح أن الله سبحانه وتعالى يخاطب العقلاء ليدفعهم إلى استخدام عقولهم. لا إلى اتباع أهوائهم. فالعقل لا يؤدى إلى اتباع الهوى.

ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾[1]. فالظن والهوى ليسا من صفات أو ميزات العقل وإنما هما مضادان له، فكيف يجتمعان؟

ومن الملفت فى فكره أنه إلى جانب مبرراته العقلية للهجوم على الفلسفة، يقدم كذلك أدلة وجدانية تثير فى نفس قارئه المسلم مشاعر سلبية إزاء الفلسفة والتفلسف. كقوله: «إن تفلسف المسلم: نوع من الكبرياء والغرور، ونمط من الاعتداد بالنفس اعتدادًا يجعلها لا تستلم للغير، حتى ولو كان ذلك الغير هو الوحى الإلهى والمبادئ الربانية». فهذا دليل انطباعى لم يقدم الشيخ له تسويغًا.

كما يتخذ من مفهوم الإسلام مدخلًا لهجومه على الفلسفة إذ يقول: «وأول مادة فى الإسلام إنما هى المادة التى تؤخذ من تسميته نفسها: هى إسلام الوجه لله، وإلقاء القياد له، والإذعان التام لما جاء به، والخضوع الكامل لتعاليمه ومبادئه فى الأخلاق، وفى ما وراء الطبيعة[2].

فهل يلتزم هو ذلك؟ وهل يمنع الخضوع لتعاليم الدين ولمبادئه من أن يكون هذا الخضوع مبنى على الإقناع، كما هو مبنى على الإيمان. وما هو الإيمان؟ «الإيمان هو التسليم المعقلن بالنظرية بالعقيدة». أما «الدين فهو تجسيد الوعى والاقتناع بالممارسة، إنه العقل المنظم بمبادئ العقيدة، وكلاهما يتكاملان وينفى غياب الواحد منهما سلامة الآخر، فلا اقتناع حقيقى بغير عمل ولا عمل إنسانى بغير اقتناع إلا إذا كان إكراهًا، ولا دين حيث الإكراه. فالدين سلوك حر وهو ميزة إنسانية يتفرد بها الإنسان العاقل ذو الإرادة والقدرة على اتخاذ القرار...»[3].

والدين متعلق بتمام العقل وسلامته فى الإسلام، فلا دين ولا مسؤولية لمن لا عقل له. والخضوع الكامل لتعاليمه إن كان بلا تعقل فإما أن تكون تقليدًا وقد نبذ الإسلام التقليد، وإما أن تكون إكراهًا. ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[5].

(١) سورة النجم «٥٣»، آية ٢٣.

(٢) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٦٨.

(٣) أفرام البعلبكي. مدخل إلى تاريخ الفكر العربي، مرجع سابق، ص٩٩-١٠٠.

(٤) سورة البقرة «٢»، آية ١٧٠.

(٥) سورة البقرة «٢»، آية ٢٦٥.

وهكذا يتبين لنا مدى التناقض الذى يوجده الشيخ بين الدين والفلسفة ومع ذلك فإنه يعتبر الفلسفة دينًا. أو ليس هذا دلالة كبرى على الخلل المتغلغل فى صلب منهجيته التى لا يسند وجودها سوى صفحات كتبه؟ والتى يحاول هو أن يدعمها بنصوص من القرآن الكريم، إذ يستشهد بالآيات: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[1] ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾[2].

وهذه الآيات من الممن أن تكون مدخلًا لغيره للهجوم على معرفته ومنهجيته. فهو أولًا: لم يلتزمها. وثانيًا: يجعلها أدلة تسوغ له اختراق الغيب بأداة[3] غير العقل –القلب أو الإلهام أو التصفية أو الكشف أو البصيرة أو الروح، وغيرها من الأسماء –والتى تدل على عدم معرفته بما يريد أو بما يستخدم من أداة. فلا نظام محكم، ولا انضباط حتى فى المفاهيم. بل فوضى فى الفكر والمواقف وفى الأصول المنهجية. بحيث لا تتبين منهجيته وما يعتمد فيها من أسس إلا إذا وضعت تحت عنوان واحد يضمنها ألا وهو التلفيقية .

بهذا تتضح لنا أسباب عدم محاولته مناقشة الفلاسفة فى آرائهم وأفكارهم ومنهجياتهم مناقشة عالم الموضوعي يقدم الدليل والبرهان لا المزاعم الشخصية والاستنتاجات التى تنتج عن أغاليط يتعمد تركيبها.

وهو وإن بدى تأثره بالغزالى فى منهجيته فى الهجوم على الفلسفة والفلاسفة وعلى أداتها العقل «إلا أنه لم يكن فى أصالة الغزالي. إذ إنه يعتمد نتائج الغزالى دون أن يعمل هو على إيجاد نتائجه الخاصة به. وأن معظم ما يقدمه الشيخ مجرد شرح لها. فالغزالى أدلى بإحدى نتائجه عن الفلاسفة قائلًا: «فإنى رأيت أصنافًا ورأيت علومهم أقسامًا، وهم على كثرة أصنافهم –يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين- وبين الأواخر منهم والأوائل تفاوت عظيم فى البعد عن الحق، والقرب منه[4] –بعد البحث والتقصى والعرض والمناقشة وتقديم الأدلة- نقول ذلك بغض النظر عن صحة هذه الأدلة أو عدم صحتها عنه عن الغزالي. لأنها ليست موضوع بحثنا.

بينما نجد الشيخ يدور فى فلك هذه النتيجة. والتى يبنى عليها مواقفه دون أن يعرض لآراء الفلاسفة أو يناقشهم، أو يقدم الدليل على تهافت أدلتهم أو أداتهم أو آرائهم التى توصلوا إليها كما فعل الغزالي.

(١) سورة المائدة «٥»، آية ٣.

(٢) سورة الجن «٧٢»، آية ٢٧.

(٣) انظر موضوع: «المعرفة»، ص٦١ من هذا البحث.

(٤) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٤٢.

وهكذا نلاحظ أنه لم يكن موضوعيًا أو متسامحًا أو بالأحرى لم يكن نزيهًا فى أحكامه على العقل، بل كان متحاملًا على العقل وموازينه ومنهجياته ورجاله إلى درجة أنه وصف الفلاسفة والعقلانيين بعامة بأنهم خلفاء إبليس ومصداق ذلك قوله: «وخلفاء إبليس هم أولًا وبالذات: الملاحدة»[١]، وخلفاء إبليس ثانيًا هم: طائفة الفلاسفة العقليين». و«أما الطائفة الثالثة التى لم تسجد لله، إلا شكلًا فإنها طائفة المعتزلة من علماء الكلام...»[٢].

ومن كل ما تقدم يتبين لنا أن الشيخ متعصب لفكرة ما لا باحث عن الحق. وأنه لم يكن متبع كما يزعم لمنهج القرآن ومنهج الرسول ﷺ.

كما نلاحظ أن هجومه إنما هو على الفلسفة العقلانية إذ إنه يستثنى جميع الفلسفات الإشراقية من هذا الهجوم بل نجده يناصرها ويعتبرها الطريقة المثلى فى الوصول إلى معرفة عالم الغيب والوصول إلى حقائقه. ذلك أن هذه الفلسفات الإشراقية وإن كانت تستخدم العقل إلى جانب العبادة، إلا أنها تتفق مع غايته، وتسلك سبيله الذى سلكه، سبيل الصفاء. وطلابها يعتقدون: «أن عالم الغيب من الأسرار الإلهية، والتى يمنحها الله لمن يشاء من عباده الذين يتبعون الصراط المستقيم...»[٣]. لذا فهو يشيد بهذه الفلسفات. ويرى أنها الطريق الأمثل للوصول إلى المعرفة بل الطريق الوحيد إلى معرفة ما وراء الطبيعة[٤].

وهو لا يكتفى بكل ما سبق من أساليب فى محاولته هدم الفلسفة العقلانية بل نجده يسلك سبيل التنفير، أو بالأحرى التأثير النفسى على القارئ «فالفلسفة لا ينتهجها إلا شاك بدينه[٥]، أو متمرد عليه[٦]، أو مقدس لنفسه، أو ذو كبرياء ومغرور معتد بنفسه[٧].

ولا أدرى كيف يمكن أن يصدر مثل هذا الكلام عن رجل علم ودين، من المفروض أنه يدرك قيمة العقل والفكر، ويستوعب ما جاء به الدين؟ فلماذا لا تكون الفلسفة تمردًا على الأسطورة والوهم والخرافة، وتمردًا على ما يخالف العقل، لا تمردًا على الدين؟ فهل الدين ضد العقل؟ وهل الدين الذي يقصده غير الدين الذى يقول عنه: «أنه لا يناقض العقل»؟ فأى دين يقصد؟

---

(١) م. ن، ص٣٨.

(٢) م. ن، ص٤٠-٤١.

(٣) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٧١.

(٤) م. ن، ص١٢٤-١٢٨.

(٥) م. س، ص٦٥.

(٦) م. ن، ص٦٧.

(٧) م. ن، ص٥٩، ٦٧، ٦٨.

وأية فلسفة يقصد إذ يقول: «وفى فترة من فترات-الحضارة اليونانية- نشأت مجموعة من العباقرة لا تكاد تحصى- وكأن السماء فى هذه الفترة كانت تمطر عباقرة على تفاوت فيما بينهم فى الاتجاه وفى المكانة. هؤلاء أكثرهم استقر على رفض الشرك»[١] وقوله: «والعقل وهو لوح الخشب الذى يصل فى أغلب الظن إلى غرق راكبه... إلام وصل بهم؟ ثم يجيب: «لقد وصل بهم إلى التوحيد: فيما رأى سقراط وأفلاطون وأرسطو وكثير غيرهم...»[٢].

ألا يدل ذلك على أن الشيخ تاهه فى بحار العلوم والأفكار والمواقف لا يدرى أيها يختار؟ يقف على مفترق طرق ويريد سلوكها جميعا دون استثناء؟

ولكن بعد كل ما تقدم نتساءل هل يصدر فتوى صريحة بتحريم الفلسفة كما فعل ابن الصلاح، وكما صرح الغزالي؟ لقد بحثنا فى جميع ما توفر لدينا من كتبه، ونقبنا بين فتاويه فلم نجد فتوى صريحة منه بذلك ولكن تبين لنا أنه يقدم ما يبرر هذا التحريم. كما يقدم أشهر من حاول هدم العقل بالعقل وهدم الفلسفة العقلية بنفس منهجيتها «الغزالي»[٣].

صلة الفلسفة بالتصوف والحكمة

يرى الشيخ أن ثمة صلة بين الفلسفة والتصوف، تتضح معالمها عنده بلجوئه إلى اللغة العربية، والشعر، والقرآن، وأحاديث الرسول ﷺ حتى يصل إلى المعنى الفلسفى لمفهوم الحكمة. والذى يستمده من محاولات البحث فى الإلهيات. حتى يتبين له أن الفلسفة: هى الجهد المتواصل للوصول إلى معرفة الله، وحتى يصل إلى تعريفه لها بقوله: أنها المحاولات التى يبذلها الإنسان عن طريق العقل وطريق التصفية ليصل بها إلى معرفة الله، ثم الاتصال به[٤]. وأن هذه المحاولات هى الطريق الفلسفى الكامل. وأن هذا الطريق الفلسفى الكامل هو التصوف. وهو نفسه الطريق الذى سارت عليه الفلسفات الإشراقية، ونتيجة هذا الطريق هى الحكمة[٥].

نلاحظ مما تقدم: أن الصلة أو العلاقة التى يقيمها بين الفلسفة والتصوف، إنما يقيمها خدمة لهدفه فى إثبات أصالة الطريق الصوفى وانفراد هذا الطريق فى القدرة على النفاذ إلى الحقيقة.

ولكن كيف يستطيع أن يثبت ذلك؟ وهل يستطيع ذلك فعلا؟ إن الجواب على هذا السؤال يقتضى منا أن نعود إلى تعريفه للفلسفة، وتعريفه للتصوف كل على حدة. «فالفلسفة هى البحث

---

(١) م. ن، ص١٠١.

(٢) م. ن، ص١٠٣.

(٣) من خلال كتابه: قضية التصوف: المنقذ من الضلال.

(٤) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٢٢٣-٢٤٣.

(٥) ========== . التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٦٥.

فيما وراء الطبيعة وفى الأخلاق. والبحث فى قيمة المعرفة، وسائل ونتائج، وأن العقل وسيلتها»[١]. والتصوف «معرفة –بل أسمى درجات المعرفة بعد النبوة– ومشاهدة وطريقة إلى المشاهدة. وأن القلب أساس العلم الإلهامي[٢].

إذًا الفلسفة محاولة للوصول إلى معرفة الغيب، وهى محاولة عقلانية. والتصوف أيضًا محاولة للوصول إلى معرفة الغيب، إلا أنها لا تعتمد العقل أداة لها. بل تعتمد التصفية –التعبد– وبذا فهي محاولة غير عقلانية. إلا أن نتيجة الفلسفة العقلانية تخبط ووهم وخيال بينما نتيجة التصوف فهى الحكمة والتى تعني: تحقيق الاتصال بالله وأخذ المعرفة عنه. ذلك أن الفلسفة هى حب الحكمة لا الحكمة نفسها وطالما أن التصوف هو الذى يحقق الوصول إلى الحكمة. فهو الفلسفة بل الفلسفة الكاملة. لأن الفلسفة العقلانية لا توصل إلا إلى الكشف عن الإله بينما التصوف يحقق الكشف عن الإله كما يحقق الاتصال بهذا الإله، فالتصوف أولى باتباع طريقه. وطالما أن الفلسفة الإشراقية تتخذ «الرياضة» –والتى تعنى عنده «التعبد»– وتصل برجالها إلى الاتصال بالملأ الأعلى وتحقق الاتصال بالإله. فهى أو التصوف الطريق الصحيح والأسلم للوصول إلى معرفة الغيب. ولا فرق بينهما فطريقهما وغايتهما واحدة.

بهذه الجمل الاستنتاجية، وبهذا المنطق الصوري، يصل إلى نتائجه ويتمكن من جمع المتناقضات قسرًا وينظمها فى منظومة واحدة. هى فكره.

أليست منهجيته هنا فلسفة عقلية؟ فلم يهاجمها طالما أنها طريقته فى اكتشاف الحقائق؟ أم أن هذه الجمل المنطقية ألهمت كاتبنا إلهامًا؟ وجرت على قلمه جزاءً له على تصوفه، وحسن تعبده؟! وهو هنا لم يقص الفلسفة العقلية وحدها بل إنه يقصي الدين كذلك ولم يستبق منه إلا شعائره[٣]. ويستبعد العقل ويحول الدين إلى مجرد عبادات تتخذ سلمًا للارتقاء. ذلك الدين الذى يقول إنه: «يتضمن كل ما يحتاج الإنسان إلى معرفته من عالم الغيب»[٤]. «ولقد أنزل الله فى ما وراء الطبيعة وفى الأخلاق ما فيه كفاية تامة للمؤمن، والمؤمن غير محتاج لما وراء ذلك. وأن على المسلم الخضوع الكامل لتعاليم –الإسلام– ومبادئه فى الأخلاق، وفى ما وراء الطبيعة»[٥].

وحسب أقواله السابقة فإما أن يكون الشيخ غير مؤمن. وهذا ما لا نستطيع زعمه. أو أن يكون

(١) م. ن. ن. ص.

(٢) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٤٥.

(٣) انظر موضوعي: «الفلسفة» و«الإسلام والإيمان»، ص٨٣، ١٢٧ من هذا البحث.

(٤) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٥٥.

(٥) م. ن، ص٦٨.

متمردًا وهذا ما نستبعده. مع أنه يحكم على نفسه بنفسه حين يحكم على الآخرين بمقياس فصله هو.

بينما نحن نقول: إن ذلك كان بسبب التناقض فى أقواله ومواقفه، وبسبب السعى بغير هدى بين المنهجيات المتناقضة يلتقط مقياسًا من هنا ومقياسًا من هناك. وموقفًا من هذا وموقفًا من ذلك، فيبدوا فكره خليطًا غير متجانس.

ففى هذا الموضوع – صلة الفلسفة بالتصوف والحكمة- يتبين لنا أنه يأخذ معظم أفكاره وإن لم نقل جميعها من فكر «عبد الواحد يحيى»[١] كما يستعير منه منهجيته. ولنسرد هنا بعضًا من آراء هذا المفكر ومواقفه ليبين لنا مدى التطابق بينه وبين الشيخ. إذ يقول: «وبما أن الحكمة هى بذاتها المعرفة الحقيقية الباطنة، فإنه يمكن القول بأن المعرفة الفلسفية، إن هى إلا المعرفة السطحية الخارجية، فليس لها قيمة فى نفسها، أو من نفسها، وما هى إلا درجة أولية، فى الطريق المؤدية للمعرفة السامية الحقة التى هى الحكمة»[٢]. وقوله: «ومسلم من الفلاسفة القدماء بأن المعرفة العقلية –أى الفلسفة- ليست هى المعرفة العليا الحقة، وبعبارة أخرى: ليست هى الحكمة ذاتها»[٣] وقوله: «وإذًا فهناك تحضير آخر للحكمة أسمى منزلة من التحضير الفلسفي، لا يلجأ فيه إلى العقل، بل إلى النفس والروح...»[٤].

وقوله: «يستحيل علينا أن نعطى للفلسفة غير المعنى المعروف عنها، فهى دائما لتعيين ما يبحثه العقل فحسب»[٥]. وقوله: «مما سبق ترى أن المعرفة الحقيقية ليس طريقها العقل، بل طريقها النفس والروح. لأنها ما هى إلا الإدراك الكلى لهذا الكائن فى كل حالاته وهذا هو نهاية وكمال المعرفة، والحصول على الحكمة السامية...»[٦].

وكلما واصلنا قراءة فكر «عبد الواحد يحيى» تأكد لنا ما افترضناه، وتحول من فرض إلى حقيقة. فقد تضمن فكر الشيخ كثيرًا من أفكار هذا الرجل. وعالجها بنفس الطريقة وإن اختلف عنه بعض الشيء.

والملفت هنا أنه وهو يأخذ عن الآخرين، أو يتبنى آراءهم نادرًا ما يشير إلى تلك المصادر. بل

(١) هو رينو جينو، مفكر غربى أسلم وتسمى باسم «عبد الواحد يحيى» ولقبه الشيخ: بالفيلسوف المسلم.
(٢) عبد الحليم محمود. المدرسة الشاذلية، مصدر سابق، ص٣٥.
(٣) م. ن، ص٣١٦.
(٤) م. ن، ن. ص.
(٥) م. ن، ص٣١٧.
(٦) م. ن، ص٣٢٢.

فى كثير من الأحيان تبدو هذه الآراء وكأنها آراؤه هو. مما شكل صعوبة فى الفرق بين آرائه وآراء الآخرين وألزمنا قراءة فكر كل من كتب عنهم، أو وردت أسماؤهم فى كتبه، وقراءة كل كتاب وقع تحت أيدينا قدم له[١]، أو أشرف عليه كأستاذ جامعي[٢].

والملفت فى فكره أيضًا أنه يحاول إيجاد مكان للتصوف ضمن الفلسفة الإسلامية، من خلال أقوال الغزالى ومن خلال أقوال مصطفى عبد الرزاق الذى استشهد بأقوال ماسينون (Massignon) فى هذا الشأن[٣]، وبعد ذلك يجعل الجزء –التصوف– يبتلع الكل –الفلسفة–[٤].

والرأى الذى نراه إيجابيًا فى فكره هنا هو اعتباره الحكمة نتيجة للفلسفة لا الفلسفة نفسها. إذ يقول: «وإذا أردنا إذًا تعريفًا للفلسفة، فإن الأمر –بعد كل ما سبق– بين واضح: أنها المحاولات التى يبذلها الإنسان عن طريق العقل وطريق التصفية، ليصل بها إلى المعرفة، وهذه المحاولات هي: «الفلسفة» والنتيجة هى «الحكمة»[٥].

ونجد مصداقًا لقوله تعريف أفرام البعلبكى الفلسفة بأنها: «مجرد منهجية فى السعى إلى حقيقة». وقوله: «فالعلمية فى البحث أسلوب فى السعى والعلم نتيجة. العلمية فلسفة سواء كان تنظيرًا أو اختبارًا والعلم نتيجة هذه الفلسفة»[٦].

ونجد مصداقًا لقولهما توضيح أبى بكر بن العربى معنى الحكمة إذ يقول: «وليس للحكمة معنى إلا العلم، ولا للعلم معنى إلا العقل، إلا أن فى الحكمة إشارة إلى ثمرة العلم وفائدته. ولفظ العلم مجرد عن دلالته على غير ذاته، وثمرة العلم العمل بموجبه والتصرف بحكمة، والجرى على مقتضاه فى جميع الأقوال والأفعال[٧].

إلا أن الشيخ يعتبر أن الحكمة نتيجة للفلسفة، والفلسفة التى يعنيها هى التصوف[٨]، والحكمة التى يعنيها هى الاتصال بالله وأخذ المعرفة عنه سبحانه. والاطلاع على الغيب. واللوح المحفوظ،

(١) ككتاب: «الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل»، محمد إبراهيم الفيومي.

(٢) ككتاب: شيخ الإسلام: عبد الله الأنصارى الهروي: مبادئه وآراؤه الكلامية والفلسفية»، محمد سعيد عبد المجيد سعيد الأفغاني.

(٣) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٢٣٨.

(٤) انظر ص٩٣ من هذا البحث.

(٥) م. س، ص٢٤٣.

(٦) أفرام البعلبكي. مدخل إلى تاريخ الفكر العربي: منهجية فى النقد، مرجع سابق، ص١٢٠.

(٧) مصطفى عبد الرزاق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص١١٩.

(٨) إذ يعرف الفلسفة: «بأنها المحاولات التى يبذلها الإنسان عن طريق العقل وطريق التصفية ليصل بها إلى معرفة الله. التفكير الفلسفى فى الإسلام»، ص٢٤٣.

والاتصال بالملأ الأعلى[١] لا العلم. فالحكمة فى مفهومه إذًا ثمرة ميتافيزيقية ليس لها بأرض الواقع من صلة. ثمرة طريق لا عقلانى يعتمد التعبد لا التعقل. ومع ذلك فهو يطلق عليه اسم الطريق الفلسفى الكامل.

أصالة الفلسفة الإسلامية

يحاول الشيخ إثبات أصالة الفكر الإسلامى بدراسته لهذا الفكر منذ نشأته والجو الذى نشأ فيه –ويسير فى دراسته هذه سيرًا زمنيًّا- كما يقول[٢] –إذ يدرس القرآن الكريم من حيث القضايا الدينية المتصلة بموضوع الفلسفة ويستنتج أن القرآن هو: الأساس الأول الذى مهد لما جد من مذاهب وآراء فى أمة الإسلام وأن هذا التفكير كان بين مد وجزر، وخمول ونشاط وضعف وقوة، وأن التقدير الإسلامى بدأ بالقرآن، فاتخذ منه أساسًا واتخذ من أحاديث الرسول ﷺ قاعدة وهاديًا.

يبدو لنا من عنوان كتابه[٣] الذى عالج فيه هذا الموضوع أنه يقصد تأصيل التفكير الفلسفى فى الإسلام. وهذا يعنى أنه يقصد تأصيل الفكر الذى يعتمد العقل طريقًا وحيدًا للوصول إلى الحقيقة، وحكمًا مطلقًا للحكم على الآراء والأفكار والمواقف. أو تأصيل ذلك الطريق الذى يعتمد العقل والدين معًا. إلا أن إدخال موضوعات التفكير الإسلامى الخالص ضمن هذه الدراسة. كالأحداث التى طرأت على الدولة الإسلامية بعد وفاة الرسول ﷺ. والعلوم الإسلامية من عقيدة وشريعة، وما استجد من مذاهب فقهية وأحزاب سياسية، وقضايا دينية أخرى[٤]. إن إدخال مثل هذه الموضوعات تؤكد أن الشيخ ليس من أهدافه تأصيل الفكر الفلسفى وإنما له هدف آخر يسعى إليه.

ومما يساعدنا على فهم السبب الذى يحمل الشيخ على اختيار هذا العنوان[٥] لكتابه أمران: أولهما: أنه يريد تأصيل التصوف من خلال اكتشاف جذوره فى أعماق الفكر الإسلامى الخالص،

(١) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص١٢٣.

(٢) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٨.

(٣) التفكير الفلسفى فى الإسلام.

(٤) م. ن، ص٤٩-٢١٩.

(٥) وتحت نفس العنوان قام كل من مصطفى عبد الرزاق وسليمان دنيا ومحمد على أبو ريان، وعلى سامى النشار وغيرهم بنفس المحاولة، وهؤلاء وإن اختلفت عناوين كتبهم بعض الشيء، إلا أن الهدف كان التاريخ للفكر الفلسفى فى الإسلام سعيا وراء تأصيل الفكر العقلانى فى محيط الفكر الإسلامى وإن حملت نتائجهم ما يناقض ادعاءاتهم وأهدافهم –عند البعض منهم-. إلا أن ما يميز ما جاء به الشيخ أنه يريد تأصيل الفكر اللاعقلاني. ومع ذلك أطلق هذه التسمية.

وفى الفكر العقلانى المستوحى من الدين بل وفى نصوص الدين نفسه. **وثانيهما:** أنه يعتبر الطريق الصوفى هو الطريق الفلسفى الكامل[١]. وهو الفلسفة الإشراقية ولكن بعد إلباسها الثوب الإسلامي[٢].

من هنا يبدو أنه يجد فى هذا العنوان ما يوضح فحوى كتابه وما يسوغ له ضم الفكر الإسلامى الخالص، والتصوف الإسلامي، والفلسفة الإشراقية والفلسفة الإسلامية تحت عنوان واحد، هو التفكير الفلسفى فى الإسلام. وليسوغ له أيضًا معالجة سائر هذه المسميات، منقبًا عن أدلة تؤكد ادعاءاته وتحقق أهدافه لا ليكون باحثًا عن الحق فيها.

فمن الملاحظ أنه: كلما تقدمنا فى البحث تأكد لنا أن هناك هدفا يسير ويسيطر على منهجيته، ويوجهه وجهة محددة، هى الوصول إلى تأكيد أهدافه وتسويغها، وإيجاد الأدلة والبراهين التى تثبت صدقه. فأما الهدف الذى جعله مركز الدائرة التى يدور حولها محور فكره فهى المعرفة الصوفية، أو بمعنى أصح: «التصوف كمنهجية للوصول إلى هذه المعرفة». وأما المنهجية: فهى منهجية استقرائية تدعمها منهجية عقلانية صورانية. تعمل على تأكيد الهدف وتأصيله على أسس عربية إسلامية خالصة من كل أثر للفكر الدخيل أيًّا كان. وما ذلك فى الحقيقة سوى التماس لشرعية تواجد التصوف على الساحة الفكرية الإسلامية، وإقامة قواعد الصرح الصوفى على أصول متينة وعميقة. وفى سبيل ذلك نجده يبدأ بالجذور، جذور التصوف التى يراها تمتد فى أعماق التربة الإسلامية، وتضرب فى أعماق حياة الرسول[٣] ﷺ من قبل أن يبعث وإلى ما بعد وفاته، بل من قبل أن يولد كذلك. إذ يقول: «إن من يتدبر حياته، صلوات الله وسلامة عليه، قبل البعثة، ولا يكون عنده فكرة صحيحة عن النبوة، من حيث إنها لا تكتسب اكتسابًا، وإنما توهب من الله تعالى: يكاد يعتقد أنه اقتنصها اقتناصًا، واضطره إلى النزول اضطرارًا، وأنه أبى إلا أن يظفر بما يريد، فكان ما أراد[٤].

ثم يمضى مؤكدًا ما يقول: «... أما هذا الإعداد، فقد أحاطه الله بعنايته إنه أعده من ناحية أسرته، وأعده من ناحية فطرته، وهذه الفترة من حياته التى سبقت البعثة، كانت فترة جهاد وصراع روحى هادئ بكل معنى الهدوء عنيف أشد العنف...»[٥].

---

(١) انظر موضوع: «صلة الفلسفة بالتصوف والحكمة»، ص٩٢ من هذا البحث.

(٢) انظر نفس الموضوع.

(٣) انظر موضوع: «حياة الرسول ﷺ»، ص٢٧٢ من هذا البحث.

(٤) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص١٨٩.

(٥) م. ن، ص١٩٢.

وبعد ذلك يحاول تأكيد وجود جذور المنهجية الصوفية فى حياته ﷺ قائلًا: «هذه الحياة التى هداه الله لها –لا علم الكلام ولا الفلسفة العقلية– هى التى رسمت لنا الطريق إلى الله: طريق الكشف، طريق الإلهام، طريق البصيرة بل طريق المشاهدة...»[١].

إذًا فلماذا يضع محاولته تأصيل هذا الطريق اللاعقلانى تحت عنوان «التفكير الفلسفى فى الإسلام»؟ إنه يفعل ذلك لأنه يرى أن هذا الطريق: منتهى التعقل، إذ يسميه الطريق الفلسفى الكامل. ذلك أن منتهى التعقل عنده هو السجود[٢] والسجود عنده يعنى الطاعة والعبادة. إذ يقول: فإذا ما كان السجود تعبيرًا عن التضامن والتذلل كان ذلك عبادة، وخضوعًا لله وكان بذلك سبيلًا إلى الجنة وإلى أكثر من الجنة، وهو القرب من الله[٣] وهذا القرب من الله هو الاتصال بالله وأخذ المعرفة عنه –وقد سبق لنا توضيحه– إذا فالأغلب أنه يقصد أن التصوف الذى يدعو إلى اتباع منهجه هو من صميم الفكر الإسلامي. بل من صميم الفكر الإسلام بالتحديد. إذ يقول: «والتفكير الإسلامى متشعب الجوانب، مترامى الأطراف... لذلك: حددنا بحثنا بالتفكير الفلسفي»[٤] ولا يعنى به ذلك التفكير الفلسفى العقلاني. ولكن ذلك التفكير الفلسفى الذى يعتمد السجود والعبادة طريقًا، والقلب أداة. إذ يضع فصلًا كاملًا ليخرج بهذه النتيجة[٥].

وكما يلجأ إلى حياة الرسول يستخرج منها أدلة على أصالة الطريق الصوفى أو الطريق الفلسفى الكامل يلجأ كذلك إلى القرآن الكريم، وقد سبق لنا أن ناقشناه فى أدلته تلك[٦].

ولم يكتف بذلك بل يحاول أن ينبش فى تربة التاريخ أيضًا ليصل إلى جذور التصوف الموغلة فى أعماق التاريخ. ولكن دون توثيق لما يصل إليه منها إذ يقول: «ولو تدبرنا تاريخ التيار الإشراقى لاعتقدنا بصدق الأثر الذى يدل على أن الأرض لم تخل فى يوم من الأيام من عارف بالله، واعترفنا مع الإشراقيين بأن بالإسناد أو السلسلة أو الطريق أو السنة، فى اتصال مستمر لم ينقطع منذ عهد آدم، أو على الأقل منذ أول عهد عرف فيه تاريخ البشرية، وصدقنا بأن الميراث الروحى متصل الحلقات، يسلمه كل عارف بالله إلى مريد أو مريدين يسلمونه إلى من يليهم من بيئتهم، أو من بيئة أخرى أجل إن الطريق متصل، إنه كان موجودًا فى الأقاليم التى كانت تعتبر وثنية كبلاد اليونان

(١) م. ن، ص١٩٤.

(٢) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٣٦-٣٨.

(٣) م. ن، ص٣٤.

(٤) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٨.

(٥) انظر الفصل الثامن من كتاب: التفكير الفلسفى فى الإسلام.

(٦) انظر موضوع: «المعرفة»، ص٦١ من هذا البحث.

فى العصر القديم مثلا[١].

نلاحظ هنا أن منهجيته «منهجية تاريخية» إلا أنها منهجية تفتقر إلى عناصر المنهجية التاريخية كالتوثيق والدقة المفترضة فى مثل هذه البحوث.

والملفت هنا أنه يعود إلى جذور الفكر الإسلامى الخالص فيدرس، أو بالأحرى يستعرض البيئة التى نشأ فيها الإسلام، ويعرض وسائل الدعوى كما جاءت فى القرآن، ويعرض طريقة القرآن فى إثبات وجود الله، ويذكر صفاته سبحانه، ويستعرض كذلك ما نتج عن تفاعل العقل المسلم مع قضايا الدين من علوم ومذاهب وفرق، وما نشأ فى ديار الإسلام من أحزاب سياسية[٢]. جميع هذه القضايا يستقرؤها الشيخ ليصل إلى نتيجة مفادها: أن البيئة من جانب، وأن البحث فى القرآن الكريم من جانب آخر: كانا السبب في نشأة ما نشأ من أحزاب دينية، ومن فرق دينية[٣]. وأن اتجاهات الفكرة المادية، والاتجاه العقلي، والاتجاه الروحى أو الإلهامى أو البصيري[٤]، هذه الاتجاهات الثلاثة وجدت فى الأمة الإسلامية منذ تكونها ولكنها لم تظهر ظهورًا بينًا إلا فى عهد الاستقرار»[٥] وأن الاتجاه المادى كان موجودًا فى العرب قبل الإسلام، ثم وجد بعد الإسلام[٦] أما الاتجاه الثاني والثالث: فقد وجدا منذ عهد مبكر، منذ عهد الفترات الأولى، لتكون الدولة الإسلامية»[٧]. وأن جميع هذه الاتجاهات الفكرية أخذت مكانها على الساحة الفكرية الإسلامية قبل ترجمة إلهيات اليونان و أخلاقهم. أو الأفكار الصوفية الهندية أو عقائد الفرس[٨].

وإذا ما علمنا أنه يهاجم المادية ويهاجم العقلانية[٩] كونهما يعتمدان العقل المطلق، إذًا فلن يتبقى على الساحة الفكرية من اتجاه يناصره ويدافع عنه ويدعو إليه سوى التصوف. ذلك الذى ينتمى إلى القرآن والسنة[١٠] – كما يقول.

---

(١) عبد الحليم محمود. ابن طفيل وقصته حيى بن يقظان، مصدر سابق، ص٤٢-٤٣.

(٢) ==========. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص١٧-٢١٩.

(٣) م. ن، ص٢٤٧.

(٤) م. ن، ص٢٤٨.

(٥) م. ن، ص٢٥١.

(٦) م. ن، ص٢٤٩.

(٧) م. ن، ص٢٥١.

(٨) م. ن، ص٢٥٣.

(٩) انظر موضوع: «العقل وموازينه»، ص٤٠ من هذا البحث.

(١٠) انظر موضوع: «إنكار التصوف ودفاع الشيخ عنه» ص٢٥٤ من هذا البحث.

وهكذا يتبين لنا أن كتابه هذا[١] إن هو إلا تقليد لكتاب[٢] الغزالى ذلك الكتاب الذى درس فيه الغزالى المذاهب والاتجاهات الفكرية المتواجدة على الساحة الإسلامية فى ذلك الوقت. حتى وصل إلى أن العقل عاجز عن الوصول إلى حقائق الغيب. هدمه وإيجاد بديل له. وهذا ما فعله الشيخ.

والملفت هنا أنه وهو يحاول تأصيل الفكر الإسلامى لم يقدم إثباتًا موثقًا، ولم يقدم دليلًا حقيقيا على ادعائه. بل إنه يفتقد الموضوعية التى تحتم عليه الإصغاء إلى حقائق التاريخ واستنطاق أحداثه. فقد روى عن النبى ﷺ ذم القدرية وأنهم مجوس هذه الأمة..»[٣]. وهذا دليل على أن المسلمين ومنذ أيام الرسول وربما قبل ذلك كانوا على معرفة بأفكار المجوس، ومن حولهم من الأمم. وأن هذه الأفكار كانت شائعة عند البعض مما حدا بالرسول ﷺ إلى ذمهم.

وقال أبو الحسن الأشعري: «ونبت فى القرن الأول رجلان شغلا الناس بما لم يكونوا يعرفونه عن نبيهم وعن صحابته الأخيار –رضوان الله عليهم أجمعين– شغلا بعض الصحابة، وشغلا كثيرًا من التابعين... وكلا الرجلين كان دخيلًا فى الإسلام... أما أحدهما فرجل نصرانى من أهل العراق يقال له «سوسن» أظهر الإسلام وصحب معبد بن عبد الله الجهنى البصري... وعلمه القول بالقدر، وأما الآخر: فرجل يهودى احترقت أحشاؤه من نصر الله تعالى للمؤمنين فاصطنع الإسلام وهو يضمر أن يكيد له، وذلك هو عبد الله بن وهب بن سبأ»[٤].

وفى أخريات القرن الأول –أيضًا– وأوائل القرن الثانى ظهر رجل، يقال له جهم بن صفوان»، بترمذ وبلاد المشرق[٥].. ثم يكمل: «وهذا يؤيد ما نذهب إليه من أن رؤوس النحل التى طرأت على الإسلام –بعد نقائه وصفاء جوهره– كانوا دخلاء فيه»[٦].

كل هذا كان قبل ظهور واصل بن عطاء فى أوائل القرن الثانى إذ يقول أبو الحسن الأشعري: وفى أوائل القرن الثانى كان شر الخوارج قد استطار، وكانوا قد أعلنوا أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد فى النار لا يخرج منها أبدًا، وكان جماعة المسلمين يقولون: إنه مؤمن وإن فسق بارتكاب الكبيرة، وكان أبو حذيفة واصل بن عطاء يجلس إلى الحس البصري..»[٧].

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام.

(٢) المنقذ من الضلال.

(٣) عبد القاهر البغدادى (٤٢٩هـ). الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص٧.

(٤) أبو الحسن الأشعرى (٣٣٠هـ). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٦٩، ص١٠-١١.

(٥) م. ن، ص١٤.

(٦) م. ن، ص١٦.

(٧) م. ن، ص١٧.

ويقول على سامى النشار: «من المقرر أن تحديد بدء علم المسلمين بدائرة المعارف الفلسفية والعلمية اليونانية من الصعوبة بمكان، بحيث يكتفى الباحثون فى تاريخ الفكر الإسلامى بالإشارة إلى عصر العباسيين كنقطة البدء فى معرفة المسلمين لفلسفة اليونان، ونقل تلك الفلسفة إلى العالم الإسلامي... ومع تسليمنا بهذه الفكرة الأخيرة فإننا لا نستطيع أن نهمل حركة نقل علوم اليونان الفلسفية، والمنطق منها بالذات، فيما قبل العهد العباسي، أى فى عصر بنى أمية.. فما كادت تستقر الفتوح فى البلاد التى كانت تسودها الروح الهيلنسيتية –ولم تكن هذه الروح تسود مصر والشام فحسب بل العراق وفارس أيضًا- حتى بدأ التزاوج بين الأمم المغلوبة وبين الغزاة...»[1].

كما أثبت على سامى النشار دخول فلسفة اليونان إلى العالم الإسلامى خلال هذا التزاوج بعدة أدلة نذكر منها: دليله الذى استمده من كتاب السيوطي: صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام. والذى نصه: «إن علوم الأوائل دخلت إلى بلاد المسلمين فى القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها[2].

ونكتفى بهذه الأدلة الموثقة، فالأدلة كثيرة، ومصادرها متعددة. وهذا ليس موضوع بحثنا، ولكننا أوردنا هذه الأدلة لنؤكد أن الشيخ لم يكن موضوعيًا فى إهماله لمثل هذه الحقائق. كما أننا لم نقدم هذه الأدلة طعنًا فى أصالة الفكر الإسلامي. ولكن لنؤكد أن الثقافة إنما هى سلسلة متصلة الحلقات ولا تخلو أية ثقافة من التأثر بسابقاتها.

ومن هنا نتبين أن إغلاق الشيخ عينيه عن رؤية الحقائق وإغلاق أذنيه عن سماع صوت التاريخ، إنما جاء لتأكيد هدف يريد تأكيده لا غير. ولذا نجده يعتمد منهجية منطقية وهى المنهجية نفسها التى يرفضها ويقاومها ويهاجمهم معتمديها –يتخذها هنا ليصل إلى ما يريد من نتائج. ولكنها فى الحقيقة ليست سوى مغالطات لا تقوم على حقائق. تلك المغالطات التى تتناقض فيما بينها. إذ نجده يسلم بأن المفكرين الإسلاميين قد تحددت اتجاهاتهم فكان منهم الزنديق والعقلانى والروحاني، وأثيرت المشكلات الفلسفية الخاصة، بالتنزيه، والعدل، وصلة الله بالإنسان والعالم، ووجود الخير والشر والحرية والاختيار وظهرت النزعة الروحانية[3].

وطالما أن القرآن تحدث فى مثل هذه الأمور، وطالما أن الفلسفة اليونانية لم تكن قد ترجمت

(١) على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، مرجع سابق، ص١٩.

(٢) م. ن، ص٢٠.

(٣) عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٢٤٧-٢٥١.

بعد. إذًا فحديث المفكرين هؤلاء إنما هو مستمد من القرآن. وهذه الاتجاهات إذًا قد برزت بتفاعل العقل الإسلامى مع نصوص القرآن»[1].

تأتي المغالطة هنا تأتى من عدة جهات، فالفكر اليوناني، وفكر الأمم الأخرى كان قد وجد قبل الترجمة بل ومنذ تكون الدولة الإسلامية، وعلى عهد الرسول ﷺ مما دعاه ﷺ إلى وصف القدرية بمجوس الأمة. وحدثت مناقشات مع أصحاب الديانات الأخرى فى ذلك الوقت.

ومن المؤكد أن هذه الاتجاهات الفكرية من عقلانية وروحية ما كانت لتتطور بالمنحى نفسه الذى أخذته لو لم تتأثر بثقافات وحضارات الأمم الأخرى، والديانات الأخرى. وإلا لما عارض الشيخ نفسه مواقف المعتزلة، وعلماء الكلام الذين اعترف بأنهم صدروا عن القرآن فهمًا وموضوعًا. ولماذا يكون الاتجاه العقلى وحده هو الذى تأثر بالترجمة، بينما بقى الاتجاه الروحى كما بدأ من القرآن، زهدًا؟؟

وهو يناقض نفسه كذلك إذ يرى أن التصوف ليس خلقًا فقط، ولا عبادة، ولا زهدًا فقط وإنما هو فكر وعمل، طريق وغاية، وأنه معرفة بل أسمى درجات المعرفة بعد النبوة، وأنه مشاهدة وطريقة إلى المشاهدة[2].

والقرآن إن تحدث فى مسائل الخير والشر، والقضاء والقدر، وأسماء الله وصفاته سبحانه، وعن الجنة والنار والقيامة والحساب وغير ذلك من أمور الغيب، إنما أوردها وجعلها مسائل توقيفية لا مجال للبحث فيها. الأدلة على هذا كثيرة من آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ ومواقف الصحابة وقد ذكرها الشيخ فى كتبه. وذكر أنه بدأ البحث فيها قبل ترجمة كتب اليونان فى عهد المأمون. وهذا دلالة أخرى على أن هناك فكرًا دخيلًا أثر على الفكر الإسلامى منذ بداياته الأولى. اعترف هو به.

إذًا فالعبارات المنطقية التى يحاول الشيخ من خلالها استنتاج خلو الفكر الإسلامى خلوًا تامًا من تأثيرات أى فكر دخيل، ليست حقيقية ولا تمت إلى أرض الواقع بصلة. فالفكر الإسلامى أصيل بأصالة مصادره ومنابعه وسماته العامة والدقيقة، ولكن هذا لا يعنى عدم تسرب أفكار الغير إليه. ولا يعنى عدم تأثر المفكرين الإسلاميين بما اطلعوا ويطلعون عليه من أفكار الأمم والحضارات الأخرى. وإلا لما حاول الشيخ أن ينقي التصوف مما داخله من أفكار لا يرضى عنها لأنها كما يقول تتنافى مع الإسلام. كما أن إلصاقه جميع المثالب بالفلسفة اليونانية العقلانية ودفاعه عن

(١) م. ن، ص٢٤٩-٢٥٢.

(٢) عبد الحليم محمود، قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٨-٤٥.

الفلسفات اليونانية الإشراقية والروحانية كفلسفة فيثاغورس، وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم من فلاسفة الإشراق إنما كان لأجل محاربة النزعة العقلانية لا الفلسفة اليونانية بالذات.

ألا يحق لنا أن نتساءل بعد كل ما تقدم: كيف تكون الفلسفة اليونانية عاثت فسادًا فى عقول المسلمين بينما الفلسفة الإشراقية اليونانية ارتقت بهم إلى الاتصال بالله والفناء فيه، والوصول إلى العلم الذى لا يرد ولا يناقش، إلى علم الله؟ ذلك أنها توافق منهجيته الصوفية التعبدية.

ونتساءل كذلك: هل الترجمة نشرت كتب العقلانيين وحدهم؟ ليكون لها هذا الفعل المدمر على الفكر الإسلامي؟ إذًا من أين حصل الصوفية الإسلاميين على تراث اليونان الإشراقي؟ أم أن التصوف أشاح بوجهه عن التراث اليونانى إلى أن جاء الشيخ واكتشف حسن سير وسلوك هؤلاء الإشراقيين؟ فاعتبرهم المفكرين الأفذاذ الذين ساروا على النهج المستقيم والموافق للدين الإسلامي. إذ يقول: وإذا أعادت الإنسانية النظر فى اختصاصات القوى، والملكات البشرية: فإنها ستجد لا محالة –أن الوضع القديم- الوضع الذى كان نشأة هذا اللون من البحث العقلى عند الإغريق، هو الحكمة بعينها»[1]. ثم قوله: «وفهم الحكماء القدماء –قبل العصر اليوناني- ذلك فلم يستعملوا قط الجدل أو القياس... وإنما استعملوا –من أجل معرفة الإلهيات- التنسك والعبادة والذكر...»[2]. وسبيل تزكية النفس من أجل المعرفة، سبيل فهمه الكثير من الألمعيين فى العصر اليوناني، ومما لا شك فيه أن بذوره الأولى جاءتهم من الشرق»[3].

وأن اعتباره الاتجاهات الثلاثة –العقلانية والروحية والإلحادية- إنما هى اتجاهات توجد فى كل أمة على تفاوت فيما بينها، لهو دليل يؤكد تفاعل الفكر الإنساني، ويؤكد أخذ الأمم عن بعضها البعض مهما ظهر من انزواء بعض الأمم. ولا يقدم دليلًا على عدم تأثر الفكر الإسلامى بفكر الغير.

وما يمكن أن نستنتجه من كل ما تقدم: أن الشيخ بإمكانه وبالمنطق الصورى والوصول إلى ما يشاء من النتائج إن وضع لها مقدمات معينة، ولكنه لا يمكن أن يصل بها إلى الحقائق. طالما أنه يشيح بوجهه عن الفيصل الحقيقى الذى يصدق أو يكذب هذا المنطق، ألا وهو التاريخ الموثق والحقائق المثبتة. فإن غاب التوثيق ضاعت الحقائق وساد الظن وضعنا فى متاهات العبارات والقضايا المنطقية.

---

(١) عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٢٤.

(٢) م. ن، ص١٢٥.

(٣) م. ن، ص١٢٥-١٢٦.

وهكذا يتبين لنا أن فكره يحمل فى ثناياه أسباب تهافته وأنه يستند إلى قوائم واهية. ففضلًا عما سبق، فها هو يعتمد كلمة زنديق دليلًا على خلو الفكر الإسلامى من التأثر بفكر الغير إذ يقول: واستعمال كلمة: زنديق، وزنادقة، لم يكن نادرًا فى العصر الأموي...»[١]. وقد تبين لنا أن هذه اللفظة معربة[٢]. مما يعنى تهاوى هذا الدليل عنده.

المبحث الرابع: منهجيته فى موضوع علم الكلام، وصلته بالفلسفة

يعتبر الشيخ أن علم الكلام: جزء من التفكير الفلسفى فى الإسلام[٣]. وأنه يدخل ضمن المراء فى الدين الذى أبدى الرسول ﷺ كراهيته له[٤]. ويوضح موقف كل من الأئمة، وأصحاب المذاهب، وأهل الحديث من هذا العلم[٥]. ويبين آثاره السلبية على الفكر الإسلامى والأمة الإسلامية من فرقة هذه الأمة وانصراف عن الوحى إلى الفكر الإنساني، معتبرًا الاتجاه الاعتزالى نمطًا من لسان أرسطو[٦].. والمتكليمن مبتدعوا أمة الإسلام[٧].

لقد تبينت لنا –من خلال المباحث السابقة– مواقفه من العقل وموازينه من العلم والمعرفة ومن الدين وعالم الغيب ووضحت لنا الأداة التى استخدمها كوسيلة للوصول إلى المعرفة الحقيقية سواء أكانت هذه المعرفة على أرض الواقع، أم كانت تستتر خلف أسوار الغيب. واتضحت لنا أهدافه التى ترمى إلى تثبيت الرياضة الصوفية كمنهجية وحيدة فى الوصول إلى حقائق الغيب، وكشفنا عن أدلته التى استخدمها لتأكيد مشروعية ما يصبوا إليه. موضحين مدى اعتماد هذه الأدلة على النقل أو العقل وبينا مدى قدرته على تشكيل هذه الأدلة ومدى صحتها وصدقها ما أمكننا ذلك. واستخلصنا منهجيته التى تنوعت بتنوع أدواته المستخدمة. فتبين أنها خليط من أدلة عقلية ومنطقية ونقلية ووجدانية فضلًا عن الإدعاءات التى تفتقر إلى الدليل والبرهان.

وفى مبحث علم الكلام –هذا– يتبين لنا أنه يوظف هذا العلم لخدمة أهدافه، إذ يحاول أن يجعله منبرًا له بعد أن يخرجه عن الحقيقة التى انبثق عنها. فبعد أن كان هذا العلم محاولة عقلية تناصر الدين وتذود عن حياضه، أصبح فى عرف الشيخ مناصرًا للتصوف ومؤكدًا لموضوعاته.

---

(١) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٢٤٩.

(٢) بطرس البستاني، محيط المحيط، مادة زندق.

(٣) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعلم، ص١٢.

(٤) ========== . التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص١١٩.

(٥) م. ن، ص١٢٧.

(٦) م. ن، ص٦٠-٦١.

(٧) م. ن، ص١٢٨.

وسلك فى الوصول إلى ذلك سبيلين أولهما: هدم صرح البناء القائم لهذا العلم. وثانيهما: إقامة بناء جديد لصرح علم جديد على أنقاض القديم يختلف اختلافًا جوهريًا فى موضوعاته. ومع أنه يصرح بالأسلوب المتبع إلا أنه لم يصرح بهدفه الحقيقى من وراء هذه العملية. وإنما يحاول بكل طاقاته أن يؤكد أن هدفه هو إعادة علم الكلام لما ينبغى أن يكون عليه[١].

ولكن هذه الأهداف تتضح إذ يذكر الموضوعات المقترحة لعلم الكلام الجديد، كما يقترح أن يعاد اسم هذا العلم إلى ما كان عليه سابقًا أى –علم التوحيد– ليتخلص من اسم ارتبط بالفلسفة والمنطق، ويستبدله باسم يرتبط بطبيعة الدين والتدين. وبهذا يبدو أنه يغير نسق البناء ويغير المضمون. فعلم الكلام الذى يحاول تغييره يبحث فى المتشابه والمحكم من آيات القرآن أما «علم التوحيد» المقترح فيبحث في المحكم من الآيات فقط ويركز على أدلة صدق الداعي[٢].

فهل يلتزم بهذه الادعاءات الصريحة أم أنه يحاول أن يحقق أهدافًا أخرى تختفى وراءها؟ إذ يؤكد أنه يريد بهذا العمل «علم توحيد» يستمد صدقه من الدين لا «علم كلام» يثير الشك والخلاف بين المسلمين. ولا يريد مفكرين فى موضوعات ميتافيزيقة بل يريد دعاة يشرحون العقيدة الإسلامية، ويثبتون صدق الداعي[٣].

وقد سبق لنا أن بينا اختراقه – المزعوم – للميتافيزيقا – بالرياضة بدل العقل بناء على فهمه للعقيدة وسنحاول فى الباب الثانى أن نوضح حقيقة العقيدة التى يريد أن يجند لها دعاة يعملون على نشرها. ليتبين لنا عندها حقيقة فكر هذا الرجل وحقيقة ما يدعو إليه. أما فى هذا المبحث فسنحاول أن نتعرف على منهجيته فى تحويل علم الكلام الذى يذود عن العقيدة بطريقة فلسفية إلى علم جديد يرضى هو عن منهجيته وعن الموضوعات التى تبحث فيه. لذا سنبدأ معه من بداية طريقته فى هدم علم الكلام. مشككًا فى صدقية وقدرة هذا العلم على نصرة الدين وعلى الوصول إلى الحقائق. وبخاصة حقائق الغيب. فنجده يرتكز فى هجومه على علم الكلام ونقده له على ثلاثة أسس أولاها: أن علم الكلام مبتدع. وثانيها: أن هذا العلم يعتمد العقل كأداة فى منهجيته. وثالثها: أنه علم يبحث فى المتشابه.

من هنا يتبين لنا أنه يعترض على وجود هذا العلم على ساحة الفكر الإسلامي، وعلى تسميته وعلى منهجيته، وعلى موضوعاته، فماذا يتبقى من هذا العلم إذًا سوى هدفه –أى الدفاع عن

(١) عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٩٣.
(٢) م. ن، ص١٢٩–١٥٠.
(٣) م. ن، ص١٩٣.

العقيدة- حتى هذا الهدف يحوله الشيخ من دفاع عن العقيدة إلى دفاع عن التصوف. فكيف يتسنى له إيجاد علم جديد يدافع عن التصوف يتمتع بالشرعية، ويستخدم منهجية سليمة لا اعتراض عليها، ويحمل اسمًا يوافق الدين، ويعالج موضوعات مشروعة؟

إن أول مداخله إلى هدم علم الكلام القائم هو باب التحريم، وكراهية الرسول ﷺ للمراء والجدال بين المسلمين فى قضايا الدين. مما يجعل هذا العلم مبتدعًا والشيخ هنا يستند إلى عدة أحاديث للرسول ﷺ ومواقف حدثت فى زمنه ﷺ، تدل على شدة الرد على كل من سولت له نفسه الخوض فى موضوعات القدر والمتشابه من آيات القرآن الكريم[1]. من هنا يسوغ لنفسه إدخال هذا العلم دنيا المحرمات وله فى رأى السلف من أئمة الحديث والفقه سند يرتكز عليه. كرأى الشافعى «ومالك» و«أحمد بن حنبل» و«سفيان الثوري» وغيرهم[2].

إلى هنا نجده قد وفق فى الحصول أهم معول يتمكن به من تقويض صرح هذا العلم من أساسه عند المسلمين، إنه معول التحريم.

ولكن إذا ما عدنا إلى كتب الفكر الإسلامى نجد من بين العلما والمفكرين من يدافع عن علم الكلام، ويعتبره علمًا نافعًا بل ومطلوبًا أيضًا. فهذا أبو الحسن العامرى يقول: ثم إن قومًا من جملة الآثار أقدموا على ثلب المتكلمين، وأولعوا بذم صناعة الكلام، ونسبوا أربابها إلى البدعة والضلال، واحتجوا بأنهم ليسوا يعرفون إلا بأصحاب الجدل، الذى وضعه الله تعالى فى موضع الذم وقرن سبحانه الجدل بالرفث والفسوق فى الذكر، ولهذا لم يوجد الصحابة خائضين فيه، أو مائلين إليه. ومعلوم أنهم ما كانوا ليتركوه إلا لعلمهم بأنه أمر قد حضر عليهم. ويقول: «إن من ذهب فى علم الكلام هذا المذهب فقد دل من نفسه على جهل عظيم». ثم نجده بعد ذلك يقدم أدلة تثبت أن علم الكلام من الجدال بالتى هى أحسن. مستدلا بعمر بن الخطاب إذ يقدمه مجادلا لليهود فى شأن جبريل عليه السلام. مؤكدًا أن مسائل علم الكلام وهى الأصول مقدمة على مسائل الفروع التى يختص بها علم الفقه. مبينًا أن الخطأ فى أصول الدين لا يعد كفرًا. وأن أهل هذه الصناعة وعلم الكلام وجدوا ذابين عن حريم الدين، ومستخلصين من لواحق القدح، وصائنين لأصوله من شوائب الجرح..»[3].

أما الغزالى فيقول: «ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام، وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت

(١) م. ن، ص١٥٠.

(٢) م. ن، ص١٢٧.

(٣) أبو الحسن العامرى (٣٨١هـ). الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد العزيز غراب، القاهرة، دار الكتاب العربي، لا طبعة، ١٩٩٧م، ص١١٤-١١٦.

فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علمًا وفيًا بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي. وإنما مقصوده، حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة[١].

من هنا يتبين لنا أن الغزالى أقدم على نقد علم الكلام بناء على هدفه الشخصى ذلك الهدف الذى غايته الوصول إلى الحقيقة والكشف عنها. إذ يقول: «إن العلم اليقيني: هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك...»[٢].

وإذ يرى الشيخ الغزالى –وهو إمامه فى الدفاع عن التصوف والدعوة له، وإمامه فى الهجوم على العقل ومحاولة هدمه، قد قال ما قال فى علم الكلام فلا يسعه إلا أن يرى إمامه مجاملًا لعلماء الكلام، إذ يقول: «نرى أن الإمام الغزالى مع هدمه فى النهاية لعلم الكلام- كان مجاملًا للمتكلمين»[٣].

أما ابن خلدون فيعرف علم الكلام بأنه: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة...»[٤].

ونكتفى بهؤلاء المفكرين للتدليل على أن هناك من كان يدافع عن علم الكلام ويصل بأصوله إلى الصحابة والسلف. أو ينتقده بموضوعية افتقر الشيخ إلى مثلها.

أما الأساس الثانى الذى يتخذه كمعول آخر لتقويض علم الكلام ومن ثم لهدمه فهو: منهجية هذا العلم وأداته. هذه الأداة المشتركة بين علم الكلام والفلسفة. وهى الأداة نفسها التى تسوغ له هجومه هذا. إذ يحاول أن يقارن بين الفلسفة وعلم الكلام من حيث منهجية كل منهما والأداة المستخدمة، والموضوعات التى يتطرقان للبحث فيها. وهذه المقارنة نتج عنها: إن علم الكلام والفلسفة يبحثان فى الموضوعات نفسها بالأداة والمنهجية نفسها.

والملفت هنا أنه يصرح بتحريم علم الكلام معتمدًا على موقف الفقهاء، ولم يصرح بتحريم الفلسفة، لافتقاره إلى مثل هذا الدليل إلا أنه يقدم ما يبرر هذا التحريم لا حكم التحريم نفسه[٥].

وبينما نجد أن الشيخ فى هجومه على علم الكلام يتخذ من المنهجية العقلانية التى يعتمدها المتكلمون سببًا يبرر به هذا الهجوم، نجد فى الطرف المقابل أن ابن خلدون يقول: «موضوع علم

(١) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقد من الضلال، مصدر سابق، ص٣٣٦.

(٢) م. ن، ص٣٣٠.

(٣) م. ن، ص٣٣٦.

(٤) عبد الرحمن ابن خلدون (٨٠٨هـ). المقدمة، مرجع سابق، ص٢٩٠.

(٥) انظر موضوع: «الفلسفة»، ص٨٣ من هذا البحث.

الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبهة عن تلك العقائد...»[١]. وهذا يؤكد أن مقدمات المتكلمين مسلمات من أصول الدين لا مسلمات العقل أو بديهياته. مما يبتعد بعلم الكلام عن الفلسفة ويقترب به من الفقه. مع أنه لا هذه ولا ذاك.

أما ثالث هذه الأسس التى يعتمدها الشيخ لتقويض علم الكلام فهى الموضوعات التى يبحث فيها هذا العلم. إذ يرى أن موضوعه هو المتشابه. وحتى نتمكن من تقصي هذه المسألة والبت فيها يجدر بنا أن نوضح مفهوم المتشابه عنده، ونوضح مفهوم المتشابه عند غيره من المفكرين الإسلاميين.

فالمتشابه ينحصر عنده بعدة موضوعات هي: القدر وصفات الله سبحان وتعالى، ووجوده سبحانه[٢]، والحروف التى بدأت بها أوائل بعض السور[٣]. وكل ما لم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل، كقيام الساعة[٤]. والمتشابه عنده بشكل عام هو: ما تنفر منه الروح العامة للدين الإسلامي[٥]. وهذا المتشابه يؤكد الشيخ أنه منهى عن البحث فيه. وأن البحث فيه ابتداع وأن علينا أن نؤمن به كما ورد وألا نتبعه متأولين...»[٦].

ثم نجده فى موضع آخر يرى: «أن القرآن الكريم كتاب محكم فى نفسه، وهو محكم عند الله سبحانه وهو محكم عند الراسخين فى العلم. ومعنى محكم –عنده– أنه حق واضح مترابط، بين الدلالة صادق الحجة، فكل آياته محكمة إحكامًا إليها كاملًا، أما بالنسبة لعامة الناس فإن القرآن وكما يقول –ينقسم إلى قسمين: قسم مفهوم وواضح هو ما يتعلق بالدين بمعناه العام: عقيدة، وأخلاقًا، وتشريعًا. وقسم يتعلق بذات الله وصفاته ولا يعلم تأويله وتفسيره إلا الله والراسخون فى العلم. أما العامة فإن مستواهم الروحى لا يرقى إلى فهمه.

وهذا الكلام يناقض بعضه بعضًا، فهو تارة يرى البحث فيه ابتداع وتارة أخرى يرى أن البحث فيه من حق الراسخين فى العلم. وتارة يهاجم علماء الكلام لأنهم جعلوه موضوع بحثهم.

وقد تبين لنا أن هناك اختلافًا بين العلماء والمفكرين الإسلاميين فى نظرتهم إلى المتشابه

(١) ابن خلدون (٨٠٨هـ). المقدمة، مرجع سابق، ص٢٩٤.

(٢) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٣٤-١٦٧.

(٣) تفسير سورة آل عمران، القاهرة، الدار المصرية للطباعة والنشر، لا طبعة، لا تاريخ، ص٢٥.

(٤) م. ن، ص٣٣.

(٥) م. ن، ص٣٥-٣٦.

(٦) م. ن، ن. ص.

واختلافهم فى تحديد موضوعاته. هذه الاختلافات ذكرها ابن كثير فى تفسيره سورة آل عمران[١]، أما ابن حزم فقط حصر المتشابه فى الحروف التى تبدأ بها بعض السور، وأقسام القرآن[٢]. ويرى ابن تيمية أن اختلاف موضوعات المتشابه عند الفرق ناتج عن اختلاف قدرتهم على الفهم[٣].

أما المتشابه الذى يريد الشيخ انتزاعه من مباحث علم الكلام فيقتصر على ثلاثة موضوعات هي: مشكلة القدر، ومشكلة الصفات، ومسألة إثبات وجود الله، واستبدالها بمباحث تؤيد التصوف أكثر مما تؤيد الدين نفسه. من هذه الموضوعات: اصطفاء الرسل، علاماتهم المميزة، كيفية استقبالهم الوحي، الرؤيا الصالحة، الخلوة، الاستدلال بالحالة، المنتهى المراد بلوغه، مشكلة التعارض بين الدين والعلم، والعلم فى الإسلام[٤].

إن المطلع على مضمون هذه الموضوعات، وعلى طريقة اختياره لنصوصها من مؤلفات ابن خلدون و«الغزالي» و«الفارابي» وغيرهم. يلاحظ أنها فى مضمونها وفى مسميات بعضها إنما هى موضوعات تهم الصوفية. فاصطفاء الله للرسل وإعداده لهم سبحانه إعدادًا خاصًا قبل ميلادهم من حيث النسب نجد ما يقابله فى كتب الشيخ الأخرى من إعداد للولى أو الصوفى فهؤلاء يتصل نسب بعضهم بنسب الرسول ﷺ حتى إن الشيخ يعتبر نفسه من هؤلاء الذين يرجع نسبهم الشريف إلى نسب الرسول ﷺ[٥].

أما العلامات المميزة للرسل والأنبياء من إظهار الخوارق على ألسنته، كالأخبار والكائنات المغيبة عن البشر التى لا سبيل إلى معرفتها، إلا من الله بواسطتهم والتى لا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم. وحال الغيبة عن الحضارين معهم وغير ذلك مما نجده فى أحوال الصوفية وعلومهم ومعارفهم. كما ذكرت عن حال الأنبياء.

ويمضى الشيخ هكذا حتى يصل إلى موضوع الذوق، وإلى الغاية القصوى التى يبغى الصوفى الوصول إليها والتى يعبر عنها بالتعبير القرآني: «وإن إلى ربك المنتهى»[٦]. وهذا المنتهى الذى يقصده هو الوصول إلى المشاهدة[٧].

(١) ابن كثير (٧٧٤هـ). تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، مج١، جـ٣، ص٣٥٢-٣٥٤.

(٢) عمر أبو زهرة. ابن حزم حياته وعصره وآراؤه الفقهية، القاهرة، دار الفكر العربش، لا تاريخ، ص٢٢٣.

(٣) ابن تيمية (٧٢٨هـ). صريح المعقول لصحيح المنقول، الموضوع على هامش منهاج السنة، تصنيف أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم، بيروت، المكتبة العلمية، لا طبعة، لا تاريخ، ص٧.

(٤) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٩٣-٢٣٦.

(٥) ========== . الحمد لله هذه حياتي، القاهرة، دار المعارف. لا طبعة، لا تاريخ، ١٩٧٦، ص٣٠-٣١.

(٦) سورة النجم «٥٣»، آية ٤٢.

(٧) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٩٣.

وهكذا نجد أن علم الكلام المبتغى عنده، هو مباحث لتأييد التصوف وتأكيد صلته بحياة الأنبياء والرسل من جانب، وتأكيد صلتها بالدين من جانب آخر.

أما موضوعات علم الكلام القديم: فيرى تحويلها إلى الإلهام إذ إنه لا يمكن الوصول إلى حل لها سوى عن هذا الطريق الصوفى إذ يقول: «وقد أراد الإسلام من المسلم أن يستمسك بالمحكات استمساكًا تامًا... وأن يسلم الأمر لله فى المتشابه، اللهم إلا إذا فتح الله عليه بوساطة الإلهام الإلهى عن شيء من أسرار هذا المتشابه...»[٨].

وهكذا نجد أن أهدافه المعلنة غير أهدافه الحقيقية. وأن دراسته لعلم الكلام تفتقر إلى الموضوعية كما تفتقر إلى أبسط أسس البحث العلمى ألا وهو النزاهة. إذ نلاحظ أنه فى الوقت الذى يهاجم فيه علماء الكلام بسبب منهجيتهم العقلانية يعتمد هذه المنهجية فى بنائه الجديد. ويعتمدها فى الدراسة، ويعتمدها فى الهجوم والدفاع. فى الهجوم على هذه العلوم ورجالها وفى الدفاع عن آرائه وأنساقه، ويستبدل الموضوعات التى تدافع عن أصول الدين بموضوعات تدافع عن التصوف وتدعو إليه. ويحرم منهجية علم الكلام فى الوصول إلى معرفة المتشابه (الغيب). ويحلل للصوفية طريقتهم الإلهامية فى الوصول.

المبحث الخامس: موقفه من التوفيق بين العقل والنقل

يحدد الشيخ معنى التوفيق بقوله: «والتوفيق معناه أن تضع الطرفين –النتاج البشرى فى مجال ما وراء الطبيعة والوحى الإلى –موضوع التساوى من حيث القيمة الاعتبارية ثم البدء بجر أحدهما إلى الآخر تحت ستار من التأويل والتفسير والشرح باللجوء إلى معانٍ باطنية، قد لا تقرها اللغة أو العرف أو الفطرة السليمة، وجعل كل منهما يتنازل للآخر عن بعض مجالاته أو بعض ألوانه، أو بعض مفاهيمه حتى يلتقيا وقد اختصر كل منهما فى جانب من جوانبه[٩]. وفضلًا عن ذلك يراه مهزلة ونفاق[١٠]، وتقديس للنفس ونوع من غرور العقل[١١].

من المؤكد أن من يرفض التوفيق أحد ثلاثة، فيلسوف يؤمن بالعقل حكمًا مطلقًا ومقياسًا وحيدًا يزن به حقائق الوجود، أو تسليمى مقياس الحق عنده ما تسلم من تعليم سواء كان تعليم وحى أو غيره أو وجداني. لا يقيس الحق إلا بذوقه ومعاناته هو[١٢].

(٨) م. ن، ص١٨.

(٩) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٦٨.

(١٠) م. ن. ص٦٧.

(١١) م. س، ن. ص.

(١٢) انظر أفرام البعلبكي. المقاييس النقدية، مدخل إلى تاريخ الفكر العربي، مرجع سابق.

والشيخ لم يكن واحدًا من هؤلاء وإن ادعى أنه اتخذ الاتباع منهجا فى الفكر[١] والحياة[٢]. فقد تبين لنا من خلال المباحث السابقة أنه لم يتبع النص الدينى نفسه وإنما اتبع فهمه الخاص لهذا النص فأول آيات القرآن الكريم بحيث تأتى موافقة آراءه ومواقفه[٣]. أى أنه لم يكن تسليمًا ولسبب نفسه لم يكن فيلسوفًا وإن اتخذ العقلانية أداة لاستنتاج بعض أفكاره ومواقفه واتخذها منهجية فى الدفاع والهجوم ولاعتماده الذوق أيضًا[٤].

ولم يكن وجدانيا وإن اتخذ التصفية منهجية للوصول إلى معرفة حقائق الميتافيزيقا إذ قرنها بالمنهجية اللاهوتانية[٥] فى نفس المجال. وقبل العقلانية العلمية منهجية لكشف حقائق الفيزيقا[٦]. واعتمد المنطق الصورى بمقدمات عقلانية للوصول إلى بعض حقائق الغيب.

من هنا يتبين لنا أن الشيخ فى مذهبه الفكرى لم يعتمد مقياسًا واحدًا، ولكنه يجمع بين سائر هذه المقاييس السابقة يجمع بين كل من النقل والعقل والذوق –ويكيل بها حقائق الوجود والفكر والحياة والدين يتخذ هذا المقياس حينًا ثم يتخذ مقياسًا آخر لوزن القضايا نفسها حينًا آخر.

يتضح لنا إذًا من خلال المباحث السابقة أنه فى موقفه من كل من العقل والمعرفة والعلم والفلسفة يربط بين التفلسف –التعقل- فيما وراء الطبيعة وبين تمرد إبليس على أمر الله له بالسجود لآدم. ويعتبر الفلاسفة إبليسين أكثر من إبليس نفسه، ويقدم الأسباب التى يعتمدها لتأكيد مواقفه منهم. ويحاول بعد ذلك أن يقضى على العقل تعتمد فى المنهجية الفلسفية للوصول إلى حقائق الطبيعة، وإلى الحقيقة بشكل عام. ومن ثم يحاول استبدالها بمنهجية التصفية، وكى يتمكن من تحقيق ذلك يعتمد تقسيمًا للعلوم يمكنه من تحديد دوائر هذه العلوم وأدواتها ومنهجياتها[٧]. إلا أنه لم يلزم بهذا التقسيم بل يخترقه فى عدة مواضع سوف نذكرها فى حينها.

كما يتبين لنا أنه إلى جانب هجومه على العقل والعقلاء فى سائر منهجياتهم ومقاييسهم يهاجم جميع التيارات التى أثمرتها العقلانية. ومن خلال استقرائه واقع الفكر الإسلامى يتبين له أن التفلسف المحض الذى يعتمد العقل حكمًا مطلقًا ومقياسًا وحيدًا نادرًا ما يوجد على الساحة

(١) م. س، ص١٠.

(٢) عبد الحليم محمود. الحمد لله هذه حياتي، مصدر سابق، ص١٨٠.

(٣) انظر موضوع: «المعرفة»، ص٦١ من هذا البحث.

(٤) انظر موضوع: «صلة الفلسفة بالتصوف والحكمة»، ص٩٢ من هذا البحث.

(٥) انظر موضوع: «المعرفة»، ص٦١ من هذا البحث.

(٦) انظر موضوع: «العلم»، ص٧٥ من هذا البحث.

(٧) انظر موضوعات: «العقل»، «المعرفة»، «العلم»، «الفلسفة»، ص٤٠، ٦١، ٧٥، ٨٢ من هذا البحث.

الفكرية الإسلامية. وأن ما هو سائد بالفعل أحد مظاهر هذه العقلانية والمتمثل بعلم الكلام – اللاهوتانية- فيوجه سهامه إلى هذا العلم محاولًا تقويض دعائه وبناء صرح علم جديد[١].

ويبدو أنه تصور أن هجومه على علم الكلام قد يفهم منه أنه يهاجم علمًا قديمًا اندرست معالمه، لذا فلابد من الهجوم على الوجه الآخر لهذا العلم –التوفيق- الذى ينطبق فى كل عصر وبيئة على كل منهجية تحاول أن تقرب بين العقل والنقل، فإن كانت «بداية التفلسف عند المتفلسف هى بداية التمرد الديني». فإن «بداية التوفيق بين الدين والفلسفة: هى بداية النفاق فى المحيط الفلسفي»[٢] عنده. ذلك أن من يحكم العقل فى دينه تحكيمًا مطلقًا فيقبل أو يرفض من خلال أحكام العقل ومقاييسه هو متمرد. وأن من يحاول أن يقرب بين أحكام هذا العقل وما تضمنه الدين من عقائد وشرائع وأخلاق بحيث لا تبدو غريبة عن العقل أو مناقضة له إنما هو منافق. بل ومن أتباع إبليس أيضًا. فهذا «العمل لا يسير فى ركابه إلا أتباع إبليس»[٣]. ومصداق ذلك قول الشيخ: «فإذا كانت البيئة متشبعة بالدين الإلهي، يغمر قلبها الإيمان. وتغمر وجدانها الهداية. حاول المفلسفون –فى طريقة إبليسية- أن يوفقوا بين الدين والفلسفة. ومعنى هذا: أنهم يجعلون موقف اختراعاتهم العقلية بالنسبة للدين، موقف الند للند، فيحاولون التوفيق، فيخطئهم التوفيق، فيما يأتون وما يدعون، ذلك أن –قلوبهم وأفئدتهم- هواء. وإذا كان الاتفاق بينهم هم لم يتم، فإن التوفيق بين أهوائهم، وظنونهم وشكوكهم وأوهامهم، وبين الوحى والعصمة، واليقين والهداية، إنما هو عمل لا يسير فى ركابه إلا أتباع إبليس»[٤].

وبهذا يحكم على سائر الموفقين الذين اتخذوا المنهجية اللاهوتانية علم الكلام، أو التوفيق فى عصرنا الراهن – بالنفاق. بل يتعدى ذلك إلى اعتبارهم أبالسة. وهذا يعنى أنه يحكم عليهم جميعًا بالكفر.

والشيخ وهو يدعى أن التوفيق نفاق، يقوم فى الوقت نفسه بممارسة هذا التوفيق فعلًا. إذ يجعل اللغة العربية وسيلة فهم الإسلام[٥]. وهو يوفق إذ يخضع الآية: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ للدراسة والبحث ويستنج منها نتائج تبيح

(١) انظر موضوع: «علم الكلام»، ص١٦ من هذا البحث.

(٢) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٦٧.

(٣) م. ن، ص٤١.

(٤) م. ن، ن. ص.

(٥) انظر موضوع: «العقل» ص٤٠ من هذا البحث.

له منهجيته فى المعرفة[١]. وفضلا عن ذلك نجده يحاول هدم الفلسفة الميتافيزيقية بالعقل إلى جانب محاولته هدمها بالنقل. تعتبر ميتافيزيقا أيضًا. ومن ثم وحسب مقياسه يصبح موفقًا بين نتاج عقله وقضايا ما وراء الطبيعة. إذ ينطلق فى هدمه من قناعاته الدينية. ينظر بعين العقل مرة، وبمنظار الدين مرة أخرى، أو يجمعهما معًا.

كما أن استخدامه العقل لإثبات صحة التصوف ومشروعيته وفاعليته وصدقيته توفيق أيضًا. تبيان ذلك فى كلامه إذ يقول: «وفى هذه المفاجأة الثالثة –ويعنى بها طلب الله سبحانه وتعالى من آدم إخبار الملائكة بالأسماء- إشارة للملائكة، وتنبيه للبشر إلى شيء من حكمة الله تعالى فى خلق الإنسان، وهذه الحكمة هى المعرفة، المعرفة المتكاملة، المعرفة بعالم السماء وعالم الأرض، والمعرفة بالطبيعة وبما وراء الطبيعة»[٢]. وفى قوله: «إن من الحكمة فى خلق الإنسان أن يوجد المخلوق المتكامل، المخلوق الذى فتح الله له آفاق المعرفة الدنيوية والمعرفة الآخروية، بأن منحه الوسائل لذلك وهى البصر والبصيرة»[٣] أليس فى كلامه هذا توفيق بين عقله والغيب؟ فمن أين عرف ذلك؟ وكيف توصل إلى معرفته؟ أليس بالاستنتاج العقلي؟

ثم أليس فى قوله توفيقًا إذ يقول: «ومن المرجح أن الملائكة خلقت قبل العرش، والماء، وذلك أن الله سبحانه يتحدث عن الملائكة حملة العرش، وما دام العرش تحمله الملائكة، فمن المعقول أن تكون الملائكة خلقت قبله لتحمله فور خلقه[٤]. أليست هذه جمل منطقية واستنتاجات عقلية.

ثم أليس فى قوله هذا يحكم عقله فى نصوص القرآن إذ يقول: «فالتسمية بآدم على هذا الوجه الذى نرتضيه إنما هى إشارة وتوجيه نحو التحلى بالكمال المستطاع، وذلك بالخق وبالعقل، وبالفهم والرؤية، بكل حسن طيب»[٥]. هذه الأقوال –وغيرها كثيرة فى كتب الشيخ- جميعها تدل على أنه يوفق فعلا بين عقله وأمور الغيب.

والملفت فى فكره أن هناك تباينًا وتناقضا شديدين فى مواقفه من التوفيق إذ إنه يفسر الحكمة فى الآية: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾[٦]. بالعقل والمنطق، ثم يجعلها نتيجة للتصفية لا

(١) انظر موضوع: «المعرفة»، ص٦٢ من هذا البحث.
(٢) عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢١.
(٣) عبد الحليم محمود، فى رحاب الكون، دار الإسلام، ١٩٧٣م، ص٥٣.
(٤) م. ن، ص٣٠.
(٥) م. ن، ص٥٤.
(٦) سورة ص «٣٨»، آية٢٠.

نتيجة للتعقل –فى موضوع آخر–[١] إذ يدعى على المسلم أن يسلم أمره لله فى المتشابه وينتظر إلهامًا منه سبحانه بخصوص هذا المتشابه ولا يستخدم عقله للبحث فى مسائله وقضاياه[٢]. ثم يطرح هذه القضايا بالذات للبحث والمناقشة ويدلى فيها برأيه[٣]. وهذا التناقض فى الآراء والمواقف يجعله يظهر بمظهر الموفق حينًا وبمظهر الرافض حينًا آخر.

وإن قمة التوفيقية عنده تأتى فى تفسيره للآية: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[٤] إذ يقول: «... فإنه من الواضح أنه لا يقصد العلم الوهبى وإنما يقصد العلم الكسبي. إنه علم من الكتاب، إنه ليس بوحي. إن الإتيان بالعرش ليس معجزة، والجو القرآنى لا يرشد إلى معجزة. إنها إذًا، ثمرة علم من الكتاب وكل ما كان ثمرة علم من الكتاب فهو كسبي، إنه حضارة: بكل ما تتطلبه الحضارة من جهد فى الملاحظة والتجربة والاستقراء... والقرآن الكريم يعلمنا بهذه القصة أن بالعلم تطوى الأرض، وتزول المسافات... ثم يكمل مدللًا على صدق ما يراه: كم من الزمن يستغرق الآن انتقال الصوت عبر آلاف الأميال التى تفصل بين قطر وقطر حينما يتحدث الإنسان فى التليفون أو فى الإذاعة؟ والصور عبر الأمكنة حينما يستخدم الإنسان التليفزيون»[٥] أليس فى كل هذا توفيق بين عقل الشيخ والوحى الإلهي.

وإن كانت أقواله السابقة تدل على أنه يوفق بين نتاج العقل وقضايا الغيب، فإن أقواله اللاحقة تبين أنه يوفق وباتجاه عكسى بين نتائج الإلهام وبين الواقع، فى هذا الصدد يقول: «والواقع من ناحية أخرى أننى كنت أعتقد أن العلم الوهبى قاصر على الجانب العقيدى والجانب الأخلاقي، ثم تبينت أن هذا الرأى خطأ صريح حينما التقيت بالشيخ حارون المجاز... كان ملهمًا فى علوم الدين، وهذا ما كنت أعتقد أنه طبيعي، ولكنه كان ملهمًا أيضًا فى علوم المادة، الزراعية، والطبيعة، الأحياء... وهذا ما فوجئت به. من أجل ذلك فإن من يقصر الإلهام على علوم الدين فإنه يكون مخطئًا»[٦]، وهذه الأقوال تنسف آراءه السابقة فى العلم والمعرفة. من هنا يتبين لنا أن كل ما يقدمه الشيخ من أدلة وبراهين على إبطال التوفيق لم تكن أدلة وبراهين حقيقية، وإنما هى مواقف انطباعية ومزاعم شخصية وحفنة من الشتائم. فالتوفيقيون قلوبهم وأفئدتهم هواء، وهم

(١) انظر موضوع: «صلة الفلسفة بالتصوف والحكمة»، ص٩٢ من هذا البحث.

(٢) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٨.

(٣) انظر موضوع: «علم الكلام»، ص١٠٦ من هذا البحث.

(٤) سورة النمل «٢٧»، آية ٤٠.

(٥) عبد الحليم محمود، فى رحاب الكون، مصدر سابق، ص٣٣٢.

(٦) م. ن، ص٣١٣.

أبليسيون ويسيرون فى ركاب إبليس. وطريقتهم إبليسية. والتوفيق بحد ذاته نفاق. ومهزلة كبرى.

ولكن كيف يتنصل من التوفيق من يقول: «جاء الدين يفهمه العقل فى المحكم فيه، ولا يناقض العقل فى المتشابه منه». وكيف يتنصل من التوفيق ويهاجمه من يدور جل فكره على قضايا غيبية يحاول أن يؤكدها بالعقل والمنطق ويفهمه الخاص لآيات القرآن الكريم. لا بالآيات نفسها وكما جاءت بالمأثور وعلى لسان الرسول ﷺ والسلف الصالح.

الفصل الثالث

منهجية الشيخ
عبدالحليم محمود في
موضوع العقيدة الإسلامية

تمهيد:

لقد رأينا فى الفصلين السابقين كيف وضع الشيخ الأسس النظرية للمعرفة وهو هنا يحاول أن يشكل الإنسان «الأنموذج»، والذى يراه قمة فى التعقل وقمة فى المعرفة والعلم والتدين.

فكيف يتمكن من تشكيل هذا «المثال»؟ وما هى الأسس النظرية والعملية التى يقيم عليها بناء شخصية هذا «المثال»؟ ومن أية مصادر يستقيه؟ وما دور كل من العقل والدين فى إيجاده، وفى تشكيل ملامحه؟ وهل باستطاعة أى إنسان أن يصل إلى مستواه؟ أم أن هناك فئة ما هى القادرة على الوصول وما مدى اتصاله بكل من العقل والدين كذلك؟ وما مدى اتصال هذا «المثال» بمفهوم الشيخ للإصلاح؟ وما هى الدوائر التى بإمكان هذا «المثال» التحرك خلالها؟ وما مدى الحرية الممنوحة له للحركة فى هذه الدوائر؟ وما مدى اتصاله بالواقع، واقع المسلمين وواقع غيرهم؟

جميع هذه الأسئلة سنحاول الإجابة عنها من خلال الفصل هذا والذى قسمناه إلى عدة مباحث وهى على التوالي: «منهجية الشيخ فى دراسته للقرآن الكريم»، و«منهجيته فى دراسة الإسلام والإيمان أسسًا ومصادر وعقائد»، و«منهجيته فى موضوع الحرية الإنسانية من حيث التوكل والتواكل، القضاء والقدر، السجود والإباء»، و«منهجيته فى دراسته الحضارة الحديثة وما تتضمنه من تقنية ومبادئ وقيم»، و«منهجيته فى دراسته موضوع التطور»، و«منهجيته فى موضوع الإصلاح وأسسه».

المبحث الأول: القرآن الكريم: وما تفرع عنه من دراسات وقضايا

لقد تبين لنا من خلال الفصول السابقة مواقف الشيخ من كل من: العقل. والمعرفة، والعلم، والفلسفة. واتضح لنا مدى الصدق فى ادعائه اتباع منهج القرآن فى هذه الموضوعات، والتماسًا لمزيد من الإيضاح رأينا أن ندرس موقفه من القرآن الكريم، وما ينبثق عن البحث فى هذا الكتاب الكريم من علوم، وفرق، وأحزاب، وكيفية دراسته، وبحثه فى ذلك.

فهو يقر بأن القرآن الكريم هو كتاب دعوة الإسلام، وأنه «كتاب أحكمت آياته، ثم فصلت من لدن «حكيم خبير»، وأنه، «كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»[١].

ويؤكد: أن القرآن هو دين العقل بمعانٍ مخصوصة: فالقرآن هادٍ للعقل مرشد له وقائد فى موضوعات ما وراء الطبيعة –العقائد–، وفى مسائل الأخلاق، وفى مسائل التشريع[٢]. وأن القرآن مبادئ يفهمها العقل فى سهولة ويسر، وأنه لا يناقض العقل، وأنه أنزل ليقود الإنسانية نحو الكمال الروحي[٣].

ويقرر: أن القرآن جاء يفهمه العقل فى المحكم فيه، ولا يناقض العقل فى المتشابه منه، وأنه جاء حاسمًا لا يتردد، ولا يقر التردد، ولا يتشكك، ولا يقر التشكك. ولا يستشير الإنسان فى شيء[٤] ويؤكد: أن ما ذكر فى القرآن من التفكر والنظر والتدبر: إنما أريد به الاعتبار[٥]. وأنه واجب الاتباع فى خضوع وسجود.

ويوضح موقف الصحابة من القرآن[٦]، وموقف العرب منه ومن الدعوة إليه[٧]. ويبين طريقة الرسول ﷺ فى إثبات رسالته وكيفية إقناعه ﷺ الناس بها. ويذكر ما تتميز به الدعوة الإسلامية التى يتضمنها هذا الكتاب عن النصرانية وعن اليهودية، ويعدد مميزات هذه الدعوة، ويوضح نظامها المتكامل للحياة الإنسانية من عقيدة وتشريع وأخلاق، الذى يرضى العقل والوجدان معًا[٨].

---

(١) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٤٩.

(٢) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٧.

(٣) م. ن، ص٣.

(٤) م. ن، ص١٨-١٩.

(٥) م. ن، ص٢٢.

(٦) م. س، ص١٢٠-١٢٦.

(٧) م. ن، س٥٩.

(٨) م. ن، ص٥١.

ويبين وسائل الدعوى، ومدى اعتمادها على العقل والمنطق والفهم والتبصير، وتقريره المسئولية الفردية إزاء النفس وإزاء الآخرين[١].

ويتعرض للمسائل التى عالجها القرآن الكريم كمسألة وجود الله، وصفاته سبحانه[٢] ومسألة البعث وغيرها[٣]، ويتعرض لسكوت القرآن عن القضايا التى تتصل بذات الله وكنهه، وحقيقة صفاته، ومدى ارتباط هذه الحقيقة بأسرار القدر، وسكوت القرآن عن المسائل الجزئية التى تتصل بالفروع، والتى أصبحت فيما بعد مسائل للفقه[٤]. ويدرس القضايا التى نتجت عن دراسة المسلمين للقرآن الكريم كالاجتهاد والكلام، وما نتج عن تطبيق المسلمين لتعاليمه من أحزاب وفرق[٥]. ويستنتج المواقف السليمة التى على المسلم الأخذ بها إزاء القرآن وتعاليمه من خضوع وسجود للنص. وابتعاد عن تحكيم العقل فى النص، أو التوفيق بين العقل والنص.

وبعد وصفه للقرآن، يبين مصدره وفضله، وطريقة تدبر المسلم له، كآداب التلاوة، وكيفية الدخول فى النظام القرآني، وسبيل اتباع تعاليمه[٦]. ثم يعدد القوانين الثابتة التى يستنتجها من القرآن، ويقوم كذلك بتفسير العديد من الآيات، ويفسر سورة آل عمران، فى كتاب من جزئين[٧].

وبتحليل طريقته فى وصف القرآن الكريم يتبين لنا أنه يصف القرآن بالتعبير القرآنى نفسه، وكما وصفه الرسول ﷺ. إلا أنه يخضع هذه الآيات للتحليل ويستنتج: صفات مشتركة بين الله سبحانه وتعالى وبين القرآن يذكر منها: علي حكيم، مجيد، عزيز، نور، ويبدو أنه بهذا متأثر بمفكر فرنسى يدعى «شارل جيفيبير» Sh" "Ginbier وبمنهج فى تحليل الكتب المقدسة ومتأثر بالمنهجية التحليلية لعلم تاريخ الأديان فى جامعة السوربون فى فرنسا[٨].

ومن خلال منهجيته التحليلية هذه يتوصل إلى كثير من الاستنتاجات الأخرى منها: أن المبادئ التى رسمها القرآن تعلن مصدرها بمجرد النظر إليها. كما يستنتج المبادئ العقيدية، والمبادئ الأخلاقية، وقوانين الخلافة فى الأرض، وقوانين سعة الرزق، وقوانين التيسير، وقوانين التعسير، وقوانين الفرج، وقوانين السعادة، وقوانين النصر وغيرها. يستنتجها ويرتبها كعناوين لعدد من

(١) م. ن، ص٥٣-٥٤.

(٢) م. ن، ص٦٤-٦٩.

(٣) م. ن، ص٧١-٧٧.

(٤) م. س. ص١٢٩-١٧٤.

(٥) م. س، ص٩٦-١٤٤.

(٦) م. ن، ص٤٩.

(٧) عنوانه: تفسير سورة آل عمران، مصدر سابق.

(٨) عبد الحليم محمود. تفسير سورة آل عمران، مصدر سابق، ص٧-١١.

الآيات تجمعها[١] الميزة المستنتجة.

كما تتضح لنا من خلال مباحث الفصلين السابقين حقيقة العلاقة التى يقيمها بين العقل والقرآن، والتى لم يلتزمها التزامًا تمامًا. ويتبع منهجية استقرائية فى استخلاص موقف العرب من الدعوة وموقف القرآن الكريم منهم. إذ يحاول استقراء الآيات التى فهم من فحواها أن لها علاقة بدعوة العرب إلى الدين الإسلامى أو تدل على منهجية القرآن للدعوة بشكل عام، ويقوم بتحليلها، ثم يستنتج منها طريقة القرآن فى دعوة العرب، ومن ثم يقوم بترتيبها بنسق عقلانى يدل على أن القرآن بدأ أولًا بخلخلة المفاهيم القديمة وزعزعة يقينيتها فى النفوس، ثم دعوتهم إلى العقيدة الجديدة حسب أصول العقل والمنطق[٢].

والملفت هنا أنه يستخدم هذه المنهجية نفسها عندما يقوم بالدعوة للطريق الصوفى[٣]. ويستخدمها كذلك عند مناقشته العقلانيين فى منهجيتهم[٤].

ويتبين لنا كذلك اختلاف نظرته إلى مسألة وجود الله. فحينًا يرى أنها تقع ضمن دائرة المتشابه والتى لا يجوز للعقل الاقتراب منها باحثًا أو مستفسرًا أو ناقدًا[٥]. وحينًا ينظر إليها بعين الصوفية الذين يرون أن الله أظهر من أن يستدل عليه. وأنه سبحانه فى أعراف المؤمنين ظاهرًا ظهورًا واضحًا إنه أظهر من كل ما سواه[٦] وحينًا يرى أن الطريقة المثلى فى الإسلام هى المنهجية الصوفية العملية. والتى تبتدئ كما يقول: «بالمعرفة التى تشبه أن تكون جهلًا لتنتهى بالمعرفة التى هى اليقين الكامل. إنها «حق اليقين» إنها الوصول إلى مرتبة «الشهادة» والتى تتحقق إذا تاب الإنسان إلى بارئه، وقتل نفسه، وأحيا روحه وشرب من العين التى يشرب بها عباد الله، والتى يفجرونها بأنفسهم...»[٧]. كما ينظر إليها بعين العقل الدين إذ يقول: «وفى القرآن نجد دليلين على وجود الله: الأول منهما يخاطب العقل... والثاني: كأنه يخاطب الضمير...»[٨]، وهكذا يتبين لنا أنه يعتمد أكثر من منهجية فى هذا الموضوع. فمن منهجية عقلانية بحتة إلى لاهوتانية إلى ذوقية.

---

(١) = = = = = = . القرآن فى شهر القرآن، مصدر سابق، ص١٧٠-١٧٤.

(٢) = = = = = = . التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٥٢، ٥٥، ٥٩، ٦٤.

(٣) انظر موضوع: «دراسته عدد من المتصوفة»، ص٢٠٧ من هذا البحث.

(٤) انظر موضوع: «العقل»، ص٤٠ من هذا البحث.

(٥) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٤٤-١٥١.

(٦) = = = = = = . الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٢٤-٥٤.

(٧) م. ن، ص٢٢٠.

(٨) عبد الحليم محمود. أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص١٠٧.

كما يتبين لنا أنه فى المسائل التى سكت عنها القرآن الكريم والتى تتصل بذات الله وكنهه، والمسائل التى تتصل بالفروع إنما يقرر ما أثبته الآخرون، ولكن تقريره هذا يفتقر إلى صحة التوثيق وسلامته[١]. وفى مسألة البعث ومشاهد يوم القيامة: يقدم شرحًا لآيات القرآن فى هذا الصدد، ويكتفى بتحليل أبو ريدة لمنهجية الكندى فى تفسير هذه الآيات.

والشيخ وهو يهاجم العقل الناقد، يدعو فى الوقت نفسه إلى عزل هذا العقل عن «المتشابه» من الموضوعات الدينية «الميتافيزيقا» إلا أنه يسمح لعقله هو بإخضاع جميع موضوعات هذا المتشابه إذ يدرس مسألة القضاء والقدر، ومسألة وجود الله وصفاته سبحانه. وعلى ضوء نتائجه يصدر أحكامًا بتحليل أو تحريم المناهج العقلانية والمذاهب الفكرية. فيصدر حكمه بتحليل الاجتهاد بل ويعتبره فتحًا من الله عند قمم الأولياء[٢]. ويصدر حكمه بتحريم علم الكلام والتوفيق ويعمم حكمه حتى يشمل كل منهجية أو مقياس يستخدم العقل أداة وإن انطلق من الدين ومفاهيمه، وبهذا المقياس نفسه يحرم الأحزاب الدينية ويحلل المذاهب الفقهية[٣]. فأما الأحزاب الدينية فيحرمها لولاء الإنسان لشخص معين لا للدين نفسه. فالعقل هنا يحركه عقل مثله لا عقائد الدين. إذ يقول: «أما أن تدخل الأشخاص فى العقائد فإن ذلك أمر بعيد من الجو الإسلامى الذى من شعاراته قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[٤] وأول قواعد التقريب أن نسقط من عقائدنا ما يتصل بالأشخاص...»[٥].

والفرق الدينية ناتجة عن دراسة المتشابه الذى يحرم الشيخ إخضاعه للعقل وبذلك فسائر هذه الفرق تحرم موافقها، وآراء أصحابها، وعلى المسلمين أن يوقفوا البحث فى الجبر والاختيار فذلك من أسرار الله سبحانه، وسائر قضايا المتشابه كذات الله وكنهه، وصفاته سبحانه. ولكن كثيرًا من الناس لا يستجيبون لنداء الهداية، وتغلبهم نزعاتهم فيسيرون فى طرق من البحث نهوا عن السير فيها...»[٦].

أما المذاهب الفقهية: فهى آراء فى مدرسة واحدة هى المدرسة الإسلامية، أو هى مدرسة رسول الله ﷺ. والاختلاف فيها مشروع لأنه اختلاف لا يمس الفروض الواجبة الأداء، وإنما هو

(١) = = = = = = . التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص١٥٠-١٥١.

(٢) = = = = = = . التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٧٤.

(٣) انظر موضوع: «علم الكلام»، ص١٠٦ من هذا البحث.

(٤) سورة الحجرات «٤٩»، آية «١٣».

(٥) عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٧٤.

(٦) م. ن، ص١٥٧-١٥٨.

اختلاف فيما كان رسول الله ﷺ يلتزم من سلوك لأداء هذه الفروض الواجبة. كسدل يديه أو قبضها فى الوقوف للصلاة مثلًا»[١].

وبغض النظر عن مدى صحة نتائجه أو آرائه فيما يتعلق بهذه الفرق والأحزاب والمذاهب نتساءل أليس كل ما سبق علم كلام؟ ذلك العلم الذى حرمه وحاول هدم منهجه العقلي؟.

لقد لاحظنا ومنذ المبحث الأول وحتى هذا الموضوع الذى نحن بصدده أن الشيخ يحاول عزل العقل شيئًا فشيئًا، أو بالأحرى إضعاف غريزة النقد –التى تميز العقل السليم– وتحويله من أداة فعالة إلى أداة سلبية وجودها وعدمه سيان. ليسمح لأداة أخرى بالعمل دون أية معارضة. ومصداق ذلك قوله: «فإذا ما تاب الإنسان إلى بارئه، وقتل نفسه، وأحيا روحه، وشرب من العين التى يشرب بها عباد الله، والتى يفجرونها بأنفسهم إلى أن يقول: «إذا ما أخلص الإنسان التوبة، وأناب إلى الله، ولجأ إليه: رق قلبه، وصفت روحه، فيحدث له فى لحظات أن يغيب عن العالم وعما حوله وعن نفسه، ويتلاشى كل شيء ويضمحل ويصير أثرًا بعد عين أو هباءً منثورًا... عند ذلك «يشهد» أن لا إله إلا إلا الله، ويصير بذلك شاهدًا، ويصير بذلك شهيدًا، والشهيد من شهد»[٢].

والنفس هنا يعنى بها العقل –لأنها عنده المعنى المقابل للروح– ومن هنا يتضح لنا أن هدفه الذى يسعى إليه. ليس إضعاف ملكة النقد فقط بل وتغييب العقل أيضًا بحيث لا يشعر الإنسان بوجوده، وبوجود من حوله عندها تقوى الروح وتتهيأ لاستقبال المعارف وتتمكن من الشهادة.

المبحث الثاني: منهجيته فى دراسة الإسلام والإيمان

يفرق الشيخ بين الإسلام على الحقيقة، وبين الإسلام إذا لم يكن على الحقيقة. والإسلام الذى يريده هو الإسلام على الحقيقة، وهو فوق الإيمان، ويكون مع الاعتراف به اعتقاد بالقلب، ووفاء بالفعل، واستسلام لله فى جميع ما قضى وقدر. أى إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى[٣]. ويحدد مفهوم الإسلام لغة وشرعًا. موضحًا اتصاف الإسلام بالعموم والشمول[٤]، ويوضح مدى صدقية هذا اللفظ فى التعبير عن معنى الدين، وترادفه مع ألفاظ أخرى كالتوحيد، والإحسان، وإسلام الوجه لله[٥]. ويبين جوهر الدين وأساسه، وكونه، وسائل، ومناهج للوصول بالإنسان إلى التوحيد، وإلى الهداية هذه الوسائل التى تعتمد الإيمان والإحسان[٦].

(١) م. ن، ص١٦٨-١٦٩.

(٢) عبد الحليم محمود، الإسلا والإيمان، مصدر سابق، ص٢٢٠.

(٣) عبد الحليم محمود، الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٤٧-٥٠.

(٤) م. ن، ص٥٠-٥١.

(٥) م. ن، ص٥٦-٥٧.

(٦) م. ن، ص٥٥-٦١.

أما الإسلام إذا لم يكن على الحقيقة: فهو كما يرى مجرد استسلام بسبب الخوف من القتل. وهو دون الإيمان. وهو الاعتراف باللسان، وبه يحقن الدم، سواء حصل الاعتقاد أم لم يحصل[١]. ويحدد منهج التعريف بشخصية المسلم بالحديث عن الإسلام ومعناه وبالحديث عن الرسول ﷺ من حيث شخصيته الإسلامية[٢]. ويرى أن لا دين خارج إسلام الوجه لله، وأن الدين فى معناه الصحيح إنما هو إسلام الوجه لله، وأن هذا المعنى قد فسره الله حينما وضح ذروته ممثلة فى شخص الرسول ﷺ[٣]. ويبين أن القرآن حدد إسلام الوجه لله وسائل وغايات، طرقًا وأساليب، وبواعث وأهدافًا، وبين كيفيتها.

ويرى أن هناك تفاوتًا بن الناس فى إسلام وجوههم لله وأن الرسول ﷺ أولهم بإطلاق مطلق[٤]. وأساسا إسلام الوجه لله –كما يرى– هما: العلم، والعبادة[٥]. فأما العلم فيؤكد الشيخ أنه بمقدار تعمق الإنسان فى الجانب العلمى بصدق وإخلاص تكون خشيته لله تعالى، وهذه الخشية هى ثمرة العلم، وبهذا الأساس يصل العلماء إلى الشهادة، وعنه نشأت الحضارة الإسلامية[٦].

أما العبادة كأساس من أسس إسلام الوجه لله: فتعنى عنده الإخلاص لله لا الاعتكاف فى المسجد للعبادة[٧]. ثم يأخذ برسم معالم هذا التوجه بدأ من الفرائض، والنوافل حتى يصل الإنسان إلى درجة العبادة، فالعبودية، ليتم التناسق بين العبادة وإسلام الوجه لله حتى يكاد أن يلتقى مفهومها ويتحدا[٨].

أما نتائج إسلام الوجه لله فهى –عنده– جهاد ورحمة[٩]. فأما الجهاد فنجد أن الشيخ يحدد مفهومه وهدفه ومشروعيته وفاعليته فى بناء شخصية المسلم، ويحدده بحدود قدرة الشخص المجاهد، وبحدود إمكانياته، ووضعه الاجتماعي، ويعدد أنواعه: من جهاد باللسان، وجهاد بالقلب، وباليد، ويركز على الجهاد القلبى ويراه جهادًا فاعلًا وأصلًا لكل جهاد[١٠]. أما الرحمة فهى رقة

(١) م. ن، ص٤٨.
(٢) م. ن. ن. ص.
(٣) م. ن، ص٥٦-٥٧.
(٤) م. ن، ص٧٦-٧٧.
(٥) م. ن، ص٦.
(٦) م. ن، ص٨٢-٨٨.
(٧) م. ن، ص٩٧.
(٨) م. ن، ص١٠٢.
(٩) م. ن. ن. ص.
(١٠) م. ن، ص١٢٣-١٢٤.

فى القلب وتعطف، وفيها يتركز هدف الرسالة الإسلامية، ثم يوضحها من حيث كونها صفة للرسول ﷺ ومن حيث كونها مبدأ إسلامي[١].

وفى موضوع الإيمان يورد الآيات والأحاديث التى لها صلة بهذا المفهوم، ويستعرض رأى البخارى ومنهجه فى التعريف. ويعرض آراء جماعة من العلماء حتى يصل إلى رأى يقول فيه: إن الإيمان قول وفعل ويزيد وينقص، وأن العبد يستحق اسم مؤمن إذا تم: التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل والجوارح، ويبين مقاييس الإيمان فى القرآن وفى السنة، ويعدد ثماره.

أما أساس الإيمان –عنده– فهو الإيمان بالغيب: من إيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وإيمان بالقدر خيره وشره. وهذا الأساس يتبلور عنده فى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله[٢].

وهذه الشهادة –عنده– «ذروة اليقين» وهى معرفة ونتيجة للمعرفة، وثمرة من ثمارها، وأعلى درجاتها[٣]. أما السبيل إلى تحقيقها فيوضحه من غير تفصيل. ثم يؤكد أن التوحيد عقيدة وحالة. ثم يبين الوسائل التى يعتمدها الإسلام لتحويل هذه العقيدة عند المسلم إلى حالة[٤].

نلاحظ مما سبق: أنه فى دراسته مفهومى الإسلام والإيمان لغة واصطلاحًا كمفهومين إسلاميين لم يخرج عن إطار السلف وأهل السنة. فقد جاء فى صحيح مسلم: «الإسلام، أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا ﷺ رسول الله، وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت، إن استطعت إليه سبيلا. وأن الإيمان: «أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». وأن الإحسان: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك[٥]. كما جاء أن الإيمان بالله: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تؤدوا خمسًا من المغنم»[٦]. وذكر قول رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله فقد عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله»[٧].

---

(١) م. ن، ص١٣٩-١٥٧.

(٢) م. ن، ص١٨٠-١٨١.

(٣) م. ن، ص٢١٩.

(٤) م. ن، ص٢٢١-٢٢٢.

(٥) مسلم بن حجاج القشيرى النسيابورى (٢٦١هـ)، صحيح مسلم، تحقيق موسى شاهين لاشين، أحمد عمر هاشم، بيروت، مؤسسة عز الدين، ط١، ١٩٨٧م، مج١، ٦٤-٦٥.

(٦) م. ن، ص٧٥.

(٧) م. ن، ص٨٠.

والبيهقى يقول: الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان». وشعب الإيمان هذه تعم حياة المسلم كلها. إذ إنها تتفرع من أعمال القلب وأعمال اللسان، وأعمال البدن. وبذلك يكون الإيمان قد جمع فى هذه الشعب الإسلام بكامله[١].

والغزالى يرى أن الإيمان لغة: عبارة عن التصديق والإسلام لغة: عبارة عن التسليم والاستسلام والإذعان والانقياد وترك التمرد والإباء والعناد، وللتصديق محل خاص وهو القلب. واللسان ترجمان، وأما التسليم فإنه عام فى القلب واللسان والجوارح. فموجب اللغة أن الإسلام أعم والإيمان أخص. فكان الإيمان عبارة عن أشرف أجزاء الإسلام. وفى الاصطلاح: جاء قوله إن «الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف، وورد على سبيل التداخل[٢].

أما ابن تيمية فيقول: اعلم أن الإيمان والإسلام يجتمع فيهما الدين كله. والدين ثلاث درجات أعلاها الإحسان، وأوسطها الإيمان، ويليه الإسلام[٣].

ونلاحظ من خلال تحليل منهجية الشيخ لمفهومى الإسلام والإيمان أنه يتوسع فى الاستنتاج من الآيات والأحاديث المتعلقة بهذين المفهومين ليصل إلى عمومية الإسلام وشموليته، وبأنه إلى جانب تقريره حقائق الدين ومفاهيمه يحاول استنتاج بعضها استنتاجًا عقليًا إذ يستنتج أن جوهر الإسلام فى العقيدة هو إسلام الوجه لله، وأن معنى إسلام الوجه لله الإيمان بوحدانيته، وأن جوهر الإسلام فى الأخلاق هو الإحسان، وأن الإسلام كلمة شاملة لإسلام الوجه لله وللإحسان. وأن الإحسان فى الحقيقة يؤسس على إسلام الوجه لله وينبع منه. وإسلام الوجه لله فى النهاية هو الإسلام[٤]. ويستنتج بالطريقة نفسها سبيل الهداية، والذى يُرتأى أنه إسلام الوجه لله، وبالطريقة نفسها كذلك يصل إلى أن إسلام الوجه لله هو التوحيد وهو الإسلام، وأن هذه المفردات كلها بمعنى واحد يفسر بعضها بعضًا ويشرح بعضها بعضًا[٥].

ونلاحظ كذلك أنه هنا يحدد الموضوعات التى سيتناولها بالدراسة، ويحدد زواياها، ويبين

(١) أبو بكر أحمد أبو الحسن البيهقى (٤٥٩هـ). مختصر شعب الإيمان، اختصار أبو المعالى القزوين، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، بيروت، دار ابن كثير، ط٢، ١٩٨٥م، ص٢١-١٤٣.

(٢) أبو حامد الغزالى (٥٠٥هـ). إحياء علوم الدين، مرجع سابق، مج١، ص١١٦-١١٩.

(٣) ابن تيمية (٧٢٨هـ). الإيمان، بدون تحقيق، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٠م، ص٢.

(٤) عبد الحليم محمود. الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٥٦.

(٥) م. ن، ص٦٧.

قصده من دراسته لها إذ يقول: «ويتحدد منهج التعريف بشخصية المسلم إذًا فى أن نكتب عن: الإسلام من الزوايا التى تعنينا فى الموضوع، وأن نكتب عن الرسول ﷺ من حيث شخصيته الإسلامية.

ويتبين لنا أنه يجعل الإسلام إطارًا جامعًا للدين من عقيدة وتشريع وأخلاق، ويجعل الإيمان قوة دينامية تحدد قسمات هذا الإطار. فالإسلام –عنده– كلمة شاملة لإسلام الوجه لله، وللإحسان[١]. وهو الدين فى إطلاقه المطلق وفى تحديده المحدد، وأن لفظ الإسلام أصدق تعبير عن الدين[٢] بينما الإيمان: إقرار، وتصديق لهذ الإقرار بالفعل[٣]، لا تصديق فقط، وأن الإيمان يغمر الكيان الإنسانى كله: اعتقادًا وقولًا وفعلًا، وأنه يزيد وينقص[٤]. فالإيمان بالله من جانب هو العقيدة، ومن جانب آخر هو العمل على تثبيت العقيدة. فالإسلام الذى يريد الشيخ ليس اسمًا فقط، وإن كان إطارًا للدين واسمًا له، وإنما يريده قوة فاعلة موجهة لا تنفصل عن حقيقة الدين قوة مؤثرة على النفس والوجدان، إذ إنها تشمل الإيمان، وتشمل الإحسان أى أنها تشمل، الفعل، والرقابة على هذا الفعل، وتشمل التصديق، والإقرار الذى يستتبع الإخلاص لله، بحيث يتحول فى النهاية إلى إسلام الوجه لله.

وبهذا يتبين لنا أنه يدرس الإسلام نظريًا، ولكنه لا يريدها دراسة نظرية فقط، وإنما يريدها دراسة تطبيقية ولو على الورق أيضًا. ليرسم ملامح الشخصية الإسلامية كما يستنتجها من الدراسة النظرية. واضعًا إياها ضمن الإطار الإسلامي. ومن ثم الدعوى إلى تطبيقها على أرض الواقع. فكيف يتمكن من ذلك؟ وما هى الطريقة التى يتبعها ليحقق وجود هذه الشخصية؟ ونجيب: إنه يتمكن من ذلك بالاستنتاج بعد أن يحلل مفهومى الإسلام والإيمان، ويستقرئ الآيات المتعلقة بهذين المفهومين. مبتدًا من أساس البناء وحتى اكتماله درجة درجة.

وبهذا يتبين: أنه يستنتج أن الإسلام فى حقيقته هو إسلام الوجه لله، وأن هذا الإسلام هو التوحيد، والذى يريده أن يكون عقيدة وحالة»[٥]. مع علمه أنه من الصعوبة أن يكون كذلك، فكيف يتمكن من تذليل الصعاب؟ إنه يذلل هذه الصعاب بتأسيسه بناء هذه الشخصية على العلم والعبادة. شاخصًا ببصره إلى «الأنموذج» الذى طبق هذه الشخصية الإسلامية بحدها الأعلى.

(١) م. ن، ص٥٦.
(٢) م. ن، ص٥٧.
(٣) م. ن، ص١٥٧.
(٤) م. ن، ص١٧٥-١٧٧.
(٥) م. ن، ص٢٢١.

بتمامها. هذا الأنموذج هو شخصية «الرسول» ﷺ. وهو بهذا يجعل عوامل بناء الشخصية الإسلامية ثلاثًا: الإسلام، والإيمان، وشخصية الرسول ﷺ. أما الإسلام فبدعوته إلى العلم والعبادة، وأما الإيمان فبفعله لمعنى الإسلام، وأما الرسول ﷺ فبتطبيقه للشخصية الإسلامية على أرض الواقع[١]، والعلم الذى يريد للمسلم تحصيله هو العلم بإطلاقه: العلم المادي، والعلم الإلهامي. حتى تصبح معرفة هذا المسلم معرفة متكاملة. فمن حكمة الله تعالى فى خلق الإنسان: معرفة –هذا الإنسان– المتكاملة، المعرفة بعالم السماء وعالم الأرض. والمعرفة بالطبيعة وبما وراء الطبيعة[٢]. والعبادة: إخلاص مطلق لله سبحانه تبدأ بالفرائض ثم النوافل حتى تتحول بتفاعلها مع إسلام الوجه لله من «عبادة إلى عبودية فعبودية». ليكتمل إسلام الوجه لله[٣]. ولكن الشيخ لا يترك الأمر بهذه العمومية، بل يجعل الطريق درجات ومراحل حتى يصل بالمسلم إلى السعادة[٤].

وبهذا نكون قد بينا دور الإسلام فى بناء الشخصية الإسلامية عنده –أما الإيمان فإن دوره يستمد من مفهوم الإيمان وأساسه. فإن كان الإسلام يقتضى الاعتراف والإقرار، فالإيمان يقتضى اعتقادًا بالقلب، ووفاءً بالفعل واستسلامًا لله فى جميع ما قضى وقدر. وبهذا فالإسلام كدين يجمع بين كل ذلك. فيكون الإيمان عندها هو الدافع للفعل والالتزام به، وبمفهوم الإيمان هذا، وبأساس الإيمان –الشهادتين– يصل الشيخ بالمسلم إلى تحقيق هذه الشخصية على أرض الواقع. أى بالاعتقاد الدافع للعمل، والاعتقاد يكون بوجود الله ووحدانيته. وهذا الاعتقاد قد يتولد فى النفس المؤمنة عن طريق العقل – الكشف عن الإله، أو بالعودة إلى الفطرة السليمة، أو بالطريق الإلهامى –الصوفي– وهذا الطريق الصوفى هو الطريق الوحيد الذى يوصل إلى الكشف عن الإله وتحقيق الاتصال به وأخذ المعرفة عنه. عندها يصبح المسلم فى ذورة سنام الشخصية «المثال» والتى حققها الرسول ﷺ بالفعل.ولذا يقدمه الشيخ للمسلم ليأخذ عنه ويلتزم بنهجه ﷺ. وبهذا يقدم الشخصية التى شكلها هو ويقدم الرسول ﷺ كمطبق لها.

وكى يؤكد صدقية ما وصل إليه من نتائج يلجأ إلى القرآن الكريم يحاول التقريب بين هذه الشخصية «المثال» التى كونها وبين الصفات التى ذكرها القرآن لمختلف فئات البشر يوم القيامة[٥]، والآيات التى أشادت بخلق الرسول ﷺ.

(١) م. ن، ص٨٥.

(٢) عبد الحليم محمود، فى رحاب الكون، مصدر سابق، ص١١٢-١١٣.

(٣) م.س، ص١٠٢-١٠٤.

(٤) م. ن، ص١٠٦.

(٥) م. ن، ص٧٠-٧٧.

ولم يكتف بتوضيح دور الإسلام والإيمان فى بناء الشخصية الإسلامية «المثال» إذ لم يكتف بتوضيح الطريق. ولكنه يتجاوز ذلك إلى تمهيد هذا الطريق بإزالة العقبات منه وهي: الخوف من الموت، وهم الرزق، والحرص على الوظيفة أو المكانة الاجتماعية[١]. فإذا ما زالت تحقق التوحيد، وتحقق إسلام الوجه لله. وبذلك يتحقق بناء الشخصية الإسلامية الحرة[٢].

ثم ينقل صورًا تحققت فيها سمات هذه الشخصية كتلك الصورة التى يظهر فيها الرسول ﷺ مصممًا على نشر الدعوة مع كل ما لاقاه من تعنت العرب وقوة معارضتهم[٣]. ويعرض صورًا أخرى مقابلة لها تتعارض مع الإيمان كصورة الملحد[٤]. يعرض الصور الأولى لتحتذي، والصور الأخرى المقابلة لتتقى.

بعد كل ما تقدم نحاول أن نستخلص ملامح هذه الشخصية التى يحاول استنتاجها لنقف على حقيقة صلتها بالأنموذج القرآنى الأعلى –شخصية الرسول ﷺ لنجد أن أولى ميزاتها/ أنها شخصية مكتسبة[٥] لا فطرية، وهذا يعنى إمكانية تشكيلها بالتربية والتعلم. ولهذا السبب نجد أن الشيخ يحاول رسم هذه الشخصية بطريقة خاصة. إيمانًا منه بقدرة الإنسان على اكتسابها، وتشكيل نفسه –لو أراد– حسب مواصفاتها.

وثانى ميزاتها أنها شخصية منقادة، مستسلمة، ومخلصة ولكن للحق وحده (الحق الذى فهمه هو). فمن ضمن الإسلام على الحقيقة –عنده– استسلام لله فى جميع ما قضى وقدر[٦]، وانقياد للحق وإذعان له[٧]، وإخلاص الدين والعقيدة لله تعالى[٨]. وهذه الصفات تعمل على إيجاد الشخصية الحرة التى تتخلص من: الجبن والقلق والخوف»[٩]. مما يجعلها شخصية موحدة لله: «بالخلق، وبالإيجاد، بالإعطاء والمنع». لا تصدر إلا عن التوجيه الإلهي»[١٠]. قاصدة «وجه الله تعالى فى كل ما يصدر عنها».

(١) م. ن، ص١١١-١١٤.
(٢) م. ن، ص١١٥.
(٣) م. ن، ص٢٥٦.
(٤) م. ن، ص٢٧٣.
(٥) م. ن، ص٤٧.
(٦) م. ن، ص٤٨.
(٧) م. ن، ص٤٩.
(٨) م. ن، ص٥٠.
(٩) م. ن، ص١١٥.
(١٠) م. ن، ص٥٩-٦٣.

وهذه الشخصية تتميز بالخلق الرفيع لاقتدائها بالرسول ﷺ الذى خلقه القرآن. وهى لهذا تتصف بالعدل والرحمة[١]. وهى شخصية عالمة فى كل مجالات العلم الأرضية والسماوية، عالمة بالطبيعة وبما وراء الطبيعة، تفتح لها آفاق المعرفة إلى مالا حدود له[٢]. حتى تصل بالمسلم إلى الشهادة[٣].

ومع كل الميزات السابقة إلا أن الشيخ يجعل هذه الشخصية المتكاملة فى شكلها الخارجى تفتقر إلى التكامل الحقيقى إذ إنها شخصية منقادة بلا تعقل، فقمة العلم عندها غياب عن الواقع غيابًا تامًا، حتى تتمكن من الوصول إلى الشهادة[٤]. وإن كان هذا الحال الشخصية التى يريدها الشيخ إذا ما أرادت أن تصل إلى المعرفة بالله، إلى المعرفة بما وراء الطبيعة. فإن حالها يتحول إلى النقيض تمامًا إذا ما أرادت أن تحصل العلوم الدنيوية، إذ تحتكم إلى العقل والتجربة. «فالسمع، والبصر، هما أساسا العلم المادي: علم التجربة، والملاحظة. أما القلب، فإنه أساس العلم الإلهامي»[٥].

وهذا يؤدى بهذه الشخصية إلى الانفصام لا إلى التكامل، إذ إنها تصبح ذات شقين لا يمتان بصلة لبعضهما البعض. فالأول شق بشرى يعيش فى العالم المادى الواقعي، والآخر شق إلهى يعلم الغيب.

وهو بعد هذا يريدها منقادة لاستنتاجاته هو ومقلدة له إذ لا يفتأ يذكر بأنه يصدر عن الدين قرآنا وسنة ولن يتأتى لأحد أن يعارضه[٦]. إذ إن وجهة نظره وجهة نظر وجه إليها القرآن الكريم، ووجهت إليها السنة النبوية الشريفة، وسار على سننها الأئمة الهداة المهديون[٧]. وأنه فى حديثه عن الإيمان يتخذ القرآن والأحاديث الصحيحة أساسًا له[٨]. وأنه بعد أن وقر هذا المنهج فى شعوره، واستيقنته نفسه، أخذ يدعو إليه: كاتبًا، ومحاضرًا، ومدرسًا[٩].

وهذه الشخصية «المثال» شخصية عالمية يمكن لأى إنسان اكتسابها إذا توفرت فيه شروط معينة. وسوف نقوم بمقارنة هذه الصفات والميزات التى رسمها للشخصية «المثال» وبين شخصية

(١) م. ن، ص١٢٧.
(٢) عبد الحليم محمود. فى رحاب الكون، مصدر سابق، ص٥٣.
(٣) م. س، ص٨٢-٨٣.
(٤) عبد الحليم محمود. الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٩٣.
(٥) = = = = = = . التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٣٢.
(٦) م. س، ص٩٣.
(٧) م. ن، ص٥٦.
(٨) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل. مصدر سابق، ص١٠.
(٩) = = = = = = . الحمد لله هذه حياتي، مصدر سابق، ص١٧٨.

الرسول ﷺ وميزاتها وبين شخصية الصوفى كما قدمها هو فى الباب الثانى من هذا البحث.

نلاحظ من كل ما تقدم أنه يتبع منهجًا تحليليًا تركيبيًا فى الوقت نفسه. إذ يعمد إلى تحليل مفهوم كل من الإسلام، والإيمان ثم يعود ليركب من معانى هذين المفهومين شخصية إسلامية لها سمات خاصة. ويحاول تأييد ما وصل إليه بآيات القرآن ونصوص الأحاديث، وصفات الرسول ﷺ.

ونلاحظ كذلك أنه يعتمد الترادف فى معانى بعض الألفاظ ليصل من خلاله إلى النتائج التى يريد. فإسلام الوجه لله، والتوحيد: جميعها بمعنى واحد يفسر بعضها بعضًا، ويشرح بعضها بعضًا. والتوحيد هو شهادة أن لا إله إلا الله[1]. ومن يشهد أن لا إله إلا الله يصير بذلك شاهدًا، ويصير بذلك شهيدًا، والشهيد من شهد، ونشهد، تلك هى «ذروة اليقين»[2]. ومعناها هو المعنى الصادق للشهادة، وللشهادة معنى محدد، ولا يشهد الإنسان إلا إذا كان قد شاهد[3].

ويوغل فى الاستنتاج حتى يصل إلى نتائج لا يستطيع إثباتها بغير هذا المنهج الاستنتاجى –إذ إنه لم يقدم سواه– كما فى أقواله: ولقد بعث ﷺ، ليتمم مكارم الأخلاق، ومكارم الأخلاق لم تكن قبل الرسول ﷺ قد تمت، إن أول المسلمين لم يكن قد وجد بعد، وكانت بذلك مكارم الأخلاق ناقصة، كان ينقصها أكمل صفة لمكارم الأخلاق، وهى إسلام الوجه لله إسلامًا تامًا. إن الكائنات لم تكن قد وصلت –لا فى نبى مرسل، ولا فى ملك مقرّب– إلى الذورة من إسلام الوجه لله، كانت بذلك ناقصة، وكانت الكائنات كلها بذلك ناقصة، كان الكون ناقصًا مادة معنى[4].

إن هذه الجمل الإنشائية لا دليل عليها سوى إدعاء صاحبها إذ إنه لم يورد دليلًا عقليًا أو نقليًا يعضد قياساته وما أدت إليه من نتائج. وهكذا نجد أنه يدرس الإسلام والإيمان نظريًا بدراسته لمفاهيمها، ويؤسس قواعد الصعود إلى المعرفة الغيبية على أسس دينية تتبع من القرآن الكريم وحياة الرسول ﷺ وصفاته ولكن حسب قياس خاص هو: فهمه لكل من القرآن والسنة.

---

(١) ========، الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٦٧.

(٢) م. ن، ص٢٢٠-٢٢١.

(٣) شهاب الدين السهرورى (٣٩٥هـ). عوارف المعارف، مصدر سابق، ص٣٠.

(٤) عبد الحليم محمود. الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٧٥-٧٦.

المبحث الثالث: منهجيته فى موضوع الحرية الإنسانية

أولًا: التوكل والتواكل

التوكل عند الشيخ من المقامات السامية[١]، وهذا اللفظ يطلق على بداية هذا المقام، والتسليم واسطة، والتفويض نهاية. والتوكل درجات وأنواع إلا أن لفظ التوكل يطلق أيضًا عليها مجتمعة[٢]. والتوكل فى جوهره: هو الاسترسال مع الله على ما يريد فى كل ما أراد سبحانه[٣]. وهو كذلك الاعتصام بالله تعالى فى الحركة وفى النتائج أى السكون إليه فى كل ذلك، سكون مصاحب للنضال المتواصل مع السكينة فيما يتعلق بالنتائج. فالتوكل لا يكون بترك الأسباب[٤].

والمعنى الحقيقى للتوكل عنده هو: أن يعتقد الإنسان اعتقادًا جازمًا أن وراء الأسباب الظاهرة إرادة الله مشرفة على الأسباب فى غاياتها ونهاياتها. ويرى إمكانية تطبيق مفهوم التوكل فى سائر الأحوال[٥]. كما يقرنه بالإيمان[٦]. ويقرنه بالعمل والمال كذلك[٧] ويشير إلى مفهوم التوكل فى عرف الصوفية[٨]، وعرض صورًا للتوكل من حياة الرسول ﷺ وحياة الصحابة[٩]. أما التواكل -عنده- فيعني: القعود وتفريغ الطاقة فى غير وجهة. وهذا ما لا يقبله الإسلام وإنما يرفضه رفضًا قاطعًا[١٠] -كما يرى-.

ونلاحظ أنه فى بحثه موضوع التوكل يدور فى فلك المفهوم اللغوى والاصطلاحى لهذا اللفظ. إذ يرى أن التوكل يفيد «ثقة المؤمن المطلقة فى الله ويقينه بأن أيًا من الأعمال فى هذه الدنيا لا يغير من المصير المحتوم[١١]. وإذ يرى «أن الله أمر بالضرب والمشى فى مناكب الأرض والسعى فى أرجائها لاكتساب المال». وإذ يرى أن «المتوكلين يتخذون الأسباب، ويستعدون كأكمل ما يكون الاستعداد»[١٢].

---

(١) عبد الحليم محمود. ذو النون المصري، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧٣، ص٦٢.

(٢) = = = = = = = . قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٥.

(٣) م. ن، ص٨٣.

(٤) م. ن. ن. ص.

(٥) عبد الحليم محمود. أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٧٣، ص٢٨١.

(٦) م. س، ص٧٦.

(٧) م. س، ص٢٨١.

(٨) عبد الحليم محمود. الفضيل بن عياض، القاهرة، دار الشعب، لا طبعة، ١٩٧٢م، ص١١٨.

(٩) = = = = = = . قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٧-٨٠.

(١٠) منيع عبد الحليم. فتاوى الإمام عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص٤٤٢.

(١١) عبد الحليم محمود. الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص٢٨١.

(١٢) = = = = = = . قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ٧٩.

فالتوكل فى اللغة: أظهار العجز والاعتماد على الغير[١]. وتوكل على الله: استسلم إليه واعتمد عليه ووثق به[٢]. والتوكل فى الاصطلاح: ثقة بالله وإيقان بأن قضاءه ماضٍ، واعتماد عليه سبحانه وتفويض جميع الأمر إليه، واتباع سنة نبيه ﷺ فى السعى فيما لابد منه من الأسباب...»[٣].

ومن هنا نجده معتدلًا فى فهمه لهذا اللفظ، إذ لم يتطرف كبعض الصوفية أمثال سهل بن عبد الله، إذ يرى هذا الصوفى أن: «أول مقام فى التوكل أن يكون العبد بين يدى الله عز وجل كالميت بين يدى الغاسل يقلبه كيف يشاء لا يكون له حركة ولا تدبير[٤]. وذو النون المصرى إذ يرى أن التوكل: «ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة وإنما يقوى العبد على التوكل إذا علم أن الله سبحانه يعلم ويرى ما هو فيه»[٥]. وإن لم يتطابق فهم الشيخ لهذا المصطلح فهم الصوفية. إلا أنه يفرعه إلى درجات، كما يفعل الصوفية فأبو على الدقاق يجعل التوكل ثلاث درجات: التوكل ثم التسليم ثم التفويض»[٦] وتفريعه هذا يدل على مدى محاولته الوصول بهذا المفهوم إلى معنى الاستسلام لله طاعة، وتوجهًا، وثقة به سبحانه، وسكونًا إليه.

فالتوكل عنده، يتلون بحسب درجاته، فيكون توكلًا، ويكون تسليمًا، ويكون تفويضًا، والتسليم والتفويض قلبيًا[٧]. يزيدان المؤمن إصرارًا على طاعة الله فى كل ما يريد سبحانه. «إنه الاسترسال مع الله على ما يريد، وهذا يقتضى أن يسكن الإنسان إلى النتائج بعد أن يكون قد اتخذ الأسباب، بقدر طاقته، ويقتضى الابتعاد عن كل ما لا يريد سبحانه»[٨]. وهو الاعتصام بالله تعالى فى اتباع أوامره، وهو الاعتصام بالله تعالى فى اجتناب نواهيه، وهو الاعتصام بالله فى الحركة، وهو الاعتصام بالله فى النتائج، أى السكون إليه فى كل ذلك، السكون المصاحب للنضال المتواصل مع السكينة فيما يتعلق بالنتائج»[٩]. فالهدف عنده هو طاعة لا نتيجة العمل. وبهذا يتمكن هذا المفهوم فى القلب والجوارح.

---

(١) القرطبى (٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن الكريم، مرجع سابق، جـ٤، ص١٤٢.

(٢) بطرس البستاني، محيط المحيط، مرجع سابق، مادة وكل.

(٣) م. س، جـ٤، ص١٢٢.

(٤) أبو القاسم القشيرى (٤٦٥هـ). الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود الشريف، القاهرة، مطبعة حسان، لا طبعة، لا تاريخ، ص٧٦.

(٥) م. ن، ص١٠.

(٦) م. ن، ص٧٧.

(٧) عبد الحليم محمود. قضية التصوف المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٨٢-٨٤.

(٨) م. ن، ص٨٣.

(٩) م. ن، ن، ص.

وهذا يوضح أن لا تعارض عنده بين مفهوم التوكل والسعى للعمل. فالتوكل محله القلب، والعمل تنفيذ الجوارح. وطالما أنه يقرن التوكل بالعمل فإنه بهذا يثبت للإنسان كسبًا وإن كانت النتيجة لهذا الكسب ليست هى الهدف بل رضاء الله تعالى. من هنا يتضح أن هذا الكسب مشروطًا بطاعة الله لا النتيجة «لأن النتيجة تقدير من الله»[١].

ومن هنا يتبين أنه يقرن التوكل بمفهوم الإيمان من حيث دافعيته إلى العمل، ومن حيث إنه إيمان بالقضاء والقدر. ويجعله لازمًا لإسلام الوجه لله، ومن صميم الدين. وبيان ذلك فى قوله: «التوكل جزء لا يتجزأ من الإيمان»[٢]. وقوله: «وإذا وثق العبد فى الله وآمن بمصيره، أيقن بأنه صائر لا محالة إلى ما قدره له الله منذ القدم»[٣]. وقوله: «وإن التوكل لازم لإسلام الوجه لله لأن الإسلام –عنده– أن يسلم المؤمن قلبه لله[٤]. ويقرنه بالإيمان إذ يجعل التوكل محله القلب المصدق بالجوارح، أى بالفعل وهذا مفهوم الإيمان عنده.

ومن هنا نلاحظ عمومية، وشمولية، ودقة تناوله للموضوع. إذ يتناوله كمفهوم يفسر معناه ويبين قصد القرآن والسنة منه، وموقف الصوفية كذلك، واتصال هذا المفهوم بالدين ومعناه، وبالإيمان وحقيقته، وتفريعه له، وعلاقته بالكسب، ويبين نتائجه وثماره من «محبة لله للمتوكل، وكفايته له»[٥]. ويبين محله فى الإنسان ويبين أثره على الجوارح، ويوضح نظرته إلى هذا المفهوم كصوفى سلفي، ثم إنه ينظر عالم النفس، وعالم الاجتماع، ويحاول حل الإشكال المتولد عن جعله مشكلة، ويحاول كذلك تأصيله كمقام صوفى لا كمفهوم إسلامى فقط.

أما نظرته إليه كعالم نفس فهو بجعله هذا المفهوم طاقة نفسية تريح الإنسان وتطمئن قلبه ووجدانه، فالمتوكل يسلم أمره إلى الله تسليمًا[٦]. ويفوض إليه كذلك[٧]. وبتقبله النتيجة مهما كانت «فإن تعسر شيء فبتقدير الله، وإن أنفق شيئًا فبتيسيره سبحانه. إذ إن التقدير من قبل الله[٨].

وأما نظرته إليه كعالم اجتماع مسلم فبجعله التوكل طاقة توجه إلى الخير لاقترانه بالعقيدة.

(١) م. ن، ص٨١-٨٣.
(٢) م. ن، ص٨٤.
(٣) عبد الحليم محمود. أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص٢٨١.
(٤) م. ن، ص٧٦.
(٥) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٦.
(٦) م. ن، ص٨٢.
(٧) م. ن، ص٨٤.
(٨) م. ن، ص٨١.

إذ يقول: «وعلينا أن لا ننسى أن الإسلام دين أو أن محمدًا ﷺ نبى ولا يمكن أن يكون للدين وللنبى ﷺ هدف إلا ما سما إلى الله وإلى الآخرة[١]. وبجعله التوكل من أسباب تحرر المسلم من سيطرة الأسباب المادية عليه، أو سيطرة الغير إذ إن أمر النتائج منوط بالله وحده: فالتقدير من قبل الله تعالى»[٢].

وأما محاولته حل الإشكال الذى يراه مفتعلًا فى موضوع التوكل فبإرجاعه للمتجادلين وللمختلفين فيه إلى «القرآن والسنة»[٣]، والتى توضح أن هذا أمر واضح لا يحتاج إلى أن يصبح مشكلة أو موضوعًا للاختلاف والجدال.

وأما محاولته تأصيل هذا المفهوم كمقام صوفى، فيتبين لنا من خلال اعتباره للتوكل من المقامات الصوفية، وأنه من صميم العقيدة والمعنى الحقيقى للدين، وأنه كان عن أمر الله[٤].

وهكذا يتبين لنا أن هذا المفهوم عنده نفسي، وباعث على العمل وموجه إلى الخير. ويتبين لنا أنه يثبت للإنسان كسبًا ثم يسلبه بعد ذلك أية فاعلية فى النتائج.

وهو فى التدليل على صدق آرائه فى هذا الموضوع يلجأ إلى القرآن الكريم، والسنة النبيوة الشريفة مستشهدًا بالآيات، والأحاديث، مقدما صورًا من القرآن تشرح هذا المفهوم وتحدد معناه ومكانته من الدين وفاعليته فى النفوس المؤمنة. كقوله تعالى: ، و﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ و﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ وكقصة «مؤمن آل فرعون»[٥].

وهو يتخذ نصوص الغزالى ونصوص عدد من الصوفية أمثال: «سهل بن عبد الله، و»القشيري»، و»حمدون القصار»، وغيرهم، ويستقرئ الآيات والأحاديث وبعض حكايات الصوفية ليصل إلى ما وصل إليه من نتائج[٦].

وإذا كان التوكل آخذا بالأسباب فالتواكل عدم الأخذ بها ومن ثم يكون التوكل توجيه سليم لاستنفاذ الطابقة البشرية بينما التواكل إهدار لهذه الطاقة إذ تستنفذ فى غير وجهتها الصحيحة. فالتواكل مفهوم مقابل لمفهوم التوكل عنده.

(١) عبد الحليم محمود. أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص٢٨٢.
(٢) م. ن، ص٨١.
(٣) م. ن، ص٧٦.
(٤) م. ن، ص٧٥-٧٦.
(٥) م. ن، صص٨٤.
(٦) م. ن، ص٨٠-٨٣.

ثانيا: القضاء والقدر، أو الجبر والاختيار

ينطلق الشيخ فى دراسته لهذا الموضوع من الحديث الشريف: «اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم». ومن آيات القرآن التى تساند معنى هذا الحديث. إذ إنه يرى أن هذا الموضوع مسألة من مسائل المتشابه التى لا يجوز الخوض فيها[١]. ويطلق على هذه المسألة عدة أسماء هي: مسألة القدر، الجبر والاختيار، أفعال العباد، معتبرًا إياها مسألة مستعصية على الحل[٢].

ويؤكد أن السياسة هى التى بدأت بإدخال هذه المشكلة فى البيئة الإسلامية، وأنها أول عامل من عوامل فساد التفكير النظرى الدينى فى المجتمع الإسلامى السليم[٣]. إذ رأى «بنو أمية» أن القول بالجبر يوطد مركزهم، ويوجه الأذهان نحو تبرير مظالمهم بنسبتها إلى قضاء الله وقدره، ثارت بعض الضمائر ضد هذا الظلم، فنادى آخرون بالجبر. إلا أن العلماء نهضوا لمقاومة الجبريين لأن دعوتهم إلى التعطيل وترك العمل والركون إلى القدر[٤].

وهو يرى أن الخوض فى هذه المسألة أدى إلى ظهور ثلاثة مذاهب هي: مذهب الجبرية الذى يرى: أن الإنسان لا كسب له ولا اختيار. ومذهب المعتزلة الذى يرى أن الإنسان إنما يخلق أفعاله الاختيارية ويوجدها بقدرته وإرادته التى خلقها فيه ولا دخل للقضاء والقدر فى أفعاله. ومذهب أهل السنة الذى يرى أن الله هو الذى يخلق أفعال العبد والعبد له كسب واختيار فى أفعاله[٥].

وأما موقف السلف الصالح كما يراه فيتبلور فى استسلامهم لله خاضعين مؤمنين بأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولم يمنعهم استسلامهم للقدر من أن يكونوا من كبار المكافحين لدينهم ودينا هم، لأن الله أمرهم بالعمل فأطاعوا[٦].

أما موقفه الخاص فيرى فيه: أن الموقف السليم للمسلم ليس موقف الجبر، وليس موقف الاختيار، وليس موقف الكسب، بل موقف الاستسلام لله[٧].

يتبين لنا أنه يعتبر أن هذه المسألة غير أصيلة فى الفكر الإسلامي، بل هى دخيلة عليه مستدلًا بأقوال وأفعال الرسول ﷺ وأقوال وأفعال الصحابة وردود فعلهم إزاء مثيريها. ولقد لاحظنا ثبوت

(١) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٣٤-١٣٦.
(٢) م. ن، ص١٣٥-١٣٦.
(٣) م. ن، ص١٣٧.
(٤) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٢١٥.
(٥) منيع عبد الحليم محمود. فتاوى الإمام عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص٩٨.
(٦) م. ن، ص١٣٠-١٣٣.
(٧) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص١٣٠.

هذه الأقوال فى كتب الفكر الإسلامي[١].

إلا أن هذه الأقوال والأفعال التى صدرت عن الرسول ﷺ وصحابته. كما تؤكد نفورهم من الجدال فيها تؤكد كذلك وجود هذه المسألة بكافة إشكالياتها فى تلك الأيام. فكما يقول محمد العثيمين فى شرحه للعقيدة الواسطية لابن تيمية: «وقد كان النزاع فيه من عهد الصحابة رضى الله عنهم لكنه مشكلًا لمن أراد الحق[٢].

أما الأقوال التى أوردها الشيخ للرسول ﷺ فإننا نرى أنها تدل على أنه ﷺ كان ينهى عن الجدل العقيم فى هذه المسألة، عن الجدل الذى يحاول أن يظهر صاحبه التناقض الظاهرى بين نصوص القرآن ولكنه فى الوقت نفسه لم يمنع ﷺ الفهم الصحيح لمسألة القدر بدليل أنه كان يجيب عن أسئلة الصحابة موضحًا لهم هذه الفكرة، بما يطمئن نفوسهم، ويرضى عقولهم. كما فى الحديث: «كنا فى جناز ببقيع الفرقد، فأتى رسول الله ﷺ، فقعد وقدعنا حوله، وبيده مخصرة، فجعل ينكث بها الأرض، ثم قال: ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار، ومقعده من الجنة، فقالوا يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا؟ فقال: اعملوا، فكل ميسر لما خلق له: أما من كان من أهل السعادة، فسيصير إلى عمل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فسيصير إلى عمل الشقاء، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ﴾[٣]. فهنا تأكيد لنفاذ مشيئة الله سبحانه، وتأكيد لدور الإنسان فى تحديد مصيره مهما كان جزئيًا وبسيطًا.

ويتبين لنا أن الشيخ يعتبر هذه القضية إشكالًا لا يمكن حله كما يعتبرها فى الوقت نفسه من المتشابه الذى لا يجوز الخوض فيه ورغم أنه يطالب بانتزاعها من مباحث الفكر الإسلامى إلا أنه يدلى بدلوه فى هذه المسألة حتى أدى به ذلك إلى الجبرية. فمع شدة حرصه على التزام منهج الاتباع –كما يقول– إلا أن ذلك لم يمنعه من الوقوع فى المحذور الذى نبه إليه إذ يقول: «وإذا أثيرت مسألة القدر فى أى وسط كان، مهما كان قليل العدد، فإنها تقسمه إلى قسمين: يقول أحدهما بالجبر، والآخر يقول بالاختيار[٤].

إنه يحاول أن يستنتج موقف السلف من هذه المسألة ذلك أنه يرى أن مسألة القضاء والقدر ليست جبرًا ولا اختيارًا ولا كسبًا، وإنما استسلام لأمر الله فى العمل والترك[٥].

(١) من هذه الكتب: مقالات الإسلاميين، صون المنطق والكلام، عن فنى المنطق والكلام.

(٢) محمد العثمين، شرح العقيدة الواسطية، تعليق عبد العزيز ابن الباز، الرياض، مكتبة طبرية، ط١، ١٩٩٣، ص٦٤.

(٣) سورة الليل «٩٢»، آية ٦.

(٤) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٣٦.

(٥) = = = = = = . التفكير الفلسفى فى الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص١٣٠.

ولكن كيف يؤدى به بحثه فى هذه المسألة إلى موقف يكاد يكون جبرًا وإن لم يكن واضحًا تمام الوضوح؟ إنه عندما يعتبر أن موقف الصحابة رضوان الله عليهم هو موقف الاستسلام لله وأن هذا الموقف يتبلور باتخاذ الأسباب ومن ثم الاعتقاد بأن المؤثر الحقيقى فى النتائج هو الله سبحانه «فالتقدير من قبل الله تعالى»، إنه بذلك يثبت أن للإنسان كسبًا، ويثبت أن له اختيارًا حتى وإن كان هذا الاختيار هو الاستسلام لله، لكنه يعود ويسحب هذا الكسب عندما يجعل النتائج بتقدير من الله، ثم يعود ويناقض نفسه عندما يقول: أن لا كسب ولا اختيار ولا جبر. فماذا بقى من قيمة للإنسان عندئذ إنه بهذا يحول الإنسان إلى لا شيء. حتى أن الإنسان بهذا لم يحصل قيمة الجماد المجبور. أم أنه يريد أن يرتفع بالإنسان بهذا الاستسلام إلى درجة الملائكة وربما أعلى منهم درجة. إذ يقول: «... إن الله إذا كان قد أمر الملائكة والجن بالسجود للإنسان الأول فليس معنى ذلك إلا التصريح الصريح، بأن طبيعة هذا الإنسان فيها الاستعداد الكافى للرقى فى مدارج السمو الروحي، درجة فدرجة، حتى تسمو على الملائكة وعلى الجن...»[١] وهذا ما نراه مستحيلاً بحق البشر، فمن من البشر لا يخطئ حتى ولو فى اجتهاده للوصول إلى الحق وهذا –على ما تعتقد– ناتج عن حرية الإرادة وثبوت الاختيار وقصور آلات الإنسان المعرفية.

ومقابل موقف الشيخ –هذا– نجد موقفًا مغايرًا له هو موقف السلف الصالح وخير من يمثل هذا الموقف هو ابن تيمية إذ يقول: إن من القدر: «الإيمان بأن الله تعالى عليم بما الخلق عاملون بعلمه القديم الذى هو موصوف به أزلا وأبدًا. وعليهم بجميع أحوالهم من الطاعات والمعاصى والأرزاق والآجال، ثم كتب الله فى اللوح المحفوظ مقادير الخلق»[٢]. وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. وأن ما فى السموات وما فى الأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله سبحانه. ولا يكون فى ملكه ما لا يريد. وأنه سبحانه على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات... فلا خالق غيره ولا رب سواه[٣]. و«مع ذلك فقد أمر العباد بطاعته وطاعة رسله، ونهاهم عن معصيته[٤] و«أن العباد فاعلون حقيقة والله خالق أفعالهم. وللعبادة قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم»[٥]. ثم يقول: ومما ينبغى أن يعلم أن مذهب سلف الأمة: أن العبد فاعل حقيقة وله مشية وقدرة»[٦].

(١) م. س، ص٣٧.

(٢) محمد العثيمين، شرح العقيدة الواسطية، مرجع سابق، ص٦٠٢.

(٣) م. ن، ص٦١٢.

(٤) م. ن، ص٦٢٠.

(٥) م. ن، ص٦٢٥.

(٦) ابن تيمية (٧٢٨هـ). الرسائل والمسائل، بدون تحقيق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٢م.

إن فهم السلف لهذا المنطق جعلهم يشعرون بمسؤوليتهم اتجاه أعمالهم وبذلك عملوا على الأخذ بالأسباب، ومن هنا أيضًا يمكن أن نفهم طاعتهم لله وللرسول ﷺ. ومن هنا كذلك نفهم إسنادهم النتائج إلى الله لا إلى أنفسهم مهما بذلوا من اجتهاد للوصول إلى بغيتهم.

وهكذا نجد أن مسألة القضاء والقدر كالميزان الحساس يختل لأبسط تغيير فى مقادير كفتيه. ولهذا يقع الباحثون وكما يقول الشيخ: «إما بالجبر أو بالاختيار»[١] ولهذا وقع هو نفسه فيما حذر منه.

ثالثًا: السجود والإباء

سبق وأن بينا موقف الشيخ من العقل، ووجوب سجود هذا العقل للنص. إلا أننا هنا سنحاول التعرف على حقيقة موقفه من السجود معنى، وآثارًا، وفعلًا، إذ إن السجود يعين على ترويض النفس، لتتزكى، فالسجود الذى يريده ليس هو مجرد الحركة المعروفة، وإنما هو مع هذه الحركة: المعنى العميق فى النفس الذى يتمثل فيه جلال الله وعظمته، ورحمته، ويتمثل فيه الخضوع لهذا الجلال، وهذه العظمة والانقياد المطلق لرحمة الله التى تتمثل فى الرسالة الإسلامية: أوامرها ونواهيها[٢]. فيكون السجود بهذا عنده تعبيرًا عن التضامن والتذليل، ويكون عبادة، وخضوعًا لله سبحانه وتعالى[٣]. إذ يعدد نتائج هذا السجود التى منها: أن السجود من الوسائل التى توصل إلى الجنة. والقرب من الله. وأنه النور الذى يشرق على الجباه والغرر التى ستكون فى وجوه الساجدين يوم القيامة[٤]. يوضح كذلك المغزى والحكمة من أمر الله سبحانه وتعالى للملائكة والجن بالسجود لآدم عليه السلام، ويبين معناه[٥].

أما الإباء فهو ضد السجود[٦]، وهو يرى أن خلفاء إبليس فى عدم سجود لله ثلاثة طوائف هم: الملاحدة، والفلاسفة العقلانيون، والمعتزلة من علماء الكلام[٧].

لقد استنتجنا فى موضوع التوكل أنه يثبت للإنسان كسبًا أما فى موضوع القضاء والقدر فينفيه، إذ يقول: أن على الإنسان أن يأخذ بالأسباب. والأخذ بالأسباب كسب. ثم يقول فى موضوع

(١) عبد الحليم محمود. التوحيد أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٣٦.
(٢) م. ن، ص٣٣.
(٣) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص١٧٣.
(٤) م. ن، ص٣٨.
(٥) م. ن، ص٣٧.
(٦) م. ن، ص٦٦.
(٧) م. ن، ص٣٩-٤١.

القضاء والقدر أن لا جبر ولا اختيار ولا كسب، وإنما استسلام لله.

واستسلام العاقل بدون فهم واع، وبدون دليل إما أن يكون تقليدًا وإما أن يكون إكراهًا والثابت عقلًا ونصًا وواقعًا أن الإنسان فى بعض أعماله حر غير مكره، وفى بعضها مجبور مرغم، وكما فى الآية: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ﴾[2].

وهكذا فهو فى موضوع القضاء والقدر لا يقدم حلًا للمسألة ولكنه يقدم صورة خاصة، صورة الإنسان الملاك، المستسلم لله استسلامًا تامًا فى العقيدة والعمل، ولا نقول الإنسان «الأنموذج»، لأن الإنسان «الأنموذج» –الرسول ﷺ– قد ثبت له اختيار. وإنسان الشيخ –المثال– لا كسب ولا اختيار له، ولا هو مجبور، فماذا يكون؟

إننا إذا جمعنا هذه الصفات: عدم الكسب، وعدم الاختيار، وعدم الجبر، فلن نحصل من هذه المعادلة على شيء. ومن هنا يتبين لنا أن هذه الشخصية أو هذا الإنسان «المثال» الذى يحدد الشيخ ملامح شخصيته إنما هو «مثال» محض لا يتحقق وجوده إلا فى مخيلة الشيخ، وعلى صفحات كتبه فقط. وهو بهذا مثالى أكثر من الفلاسفة المثاليين أنفسهم. وإنسانه غريب عن الواقع – وبعيد عن مفاهيم الدين كذلك. وهو بهذا يثبت فهما خاصا للقضاء والقدر فلا هو قدرى كالمعتزلة الذين قالوا: «إن الناس هم الذين يقدرون على إكسابهم...»[3]. ولا هو كالجبريين الذين زعموا أن «لا فعل ولا عمل لأحد غير الله»[4]، و«إن العباد غير متكسبين ولا قادرين على إكسابهم»[5] ولا هو سلفى كالذين أثبتوا الإرادة والقدرة للعباد[6].

لقد قلنا: إنه يثبت فهمًا خاصًا للقضاء والقدر ويبدو أنه يستوحيه من مفاهيم الصوفية. فقد قال القشيري: «والإرادة بدء طريق السالكين وهى اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى وإنما سميت هذه الصفة إرادة لأن الإرادة مقدمة كل أمر فما لم يرد العبد شيئًا لم يفعله فلما كان هذا أول الأمر لمن سلك طريق الله عز وجل سمى إرادة تشبيهًا بالقصد فى الأمور الذى هو مقدمتها والمؤيد على موجب الاشتقاق من له إرادة كما أن العالم من له علم لأنه من الأسماء المشتقة ولكن المريد فى عرف هذه الطائفة من لا إرادة له فمن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريدًا كما أن من لا

(١) سورة الكهف «١٨»، آية ٢٩.

(٢) سورة الإنسان «٧٦»، آية ٣٠.

(٣) عبد القادر البغدادى (٤٢٩هـ). الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص٧٩.

(٤) م. ن، ص١٥٨.

(٥) م. ن، ص٢٦١.

(٦) م. ن، ص٢٥٢، ص٢٦١.

إرادة له على موجب الاشتقاق لا يكون مريدًا»[١].

هذا الاستسلام المحض والمطلق ينسحب عنده على مفهوم السجود أيضًا. وهو سجود الكيان الإنسانى كله، سجود العقل، والقلب، والجوارح، فالمعنى الحقيقى للسجود عنده هو: سجود القلب والجوارح لله تعالى». والسلف الصالح كما يقول: «كانوا يسجدون للنص يسجدون له بجوارحهم وقلوبهم، وأرواحهم وعقولهم[٢]. ومما يتنافى مع السجود لله، محاولة تحكيم العقل فى أوامره سبحانه وتعالى، أو نواهيه»[٣] والسجود مما يعين على ترويض النفس للتزكى»[٤]. وهو «المعنى العميق فى النفس الذى يتمثل فيه جلال الله. وعظمته، ورحمته ووده، ويتمثل فيه الخضوع لهذا الجلال، وهذه العظمة والانقياد المطلق لرحمة الله التى تتمثل فى الرسالة الإسلامية: أوامرها ونواهيها»[٥]. وهو كذلك تعبير عن «التضامن والتذلل»[٦]. ولا ينحصر بمجرد الحركة المعروفة، إذًا فالسجود عنده نظام معرفى تطبيقي. والسجود الحقيقى هو الذى يؤثر فى الكيان الإنسانى كله بحيث يجعله خاضعًا مستسلمًا لله، لأوامره ونواهيه سبحانه، أما إن كان هذا السجود سجودًا حركيًا مجردًا فلن يؤثر فى النفس، مما يجعلها غير منقادة للأوامر، كما حصل لإبليس عندما أبى السجود لآدم إذ أمره الله بذلك[٧]. وهو بهذا يربط بين إباء إبليس وعصيانه لأمر الله بالسجود، وبين العقل. إذ يقول: «ويتنافى السجود له مع محاولته تحكيم العقل فى أوامره»[٨]. وإذ يقول: «أيضًا: هذا الكبرياء، كما تمثل فى مخالفة الأمر الإلهي، تمثل فى المحاولة التى أراد هذا المتمرد أن يبرر بها موقفه، مستنجدًا بمنطقه وعقله[٩].

ومن هنا يتبين لنا أنه يعتبر أن الفلاسفة العقلانيين، والمعتزلة والملاحدة، وكل من ينهج المنهج العقلى فى الدين من خلفاء إبليس، لذا فهو يحارب كل مظاهر التعقل فى الدين وفى مسائل ما وراء الطبيعة بشكل عام. ولكن هذا الربط عنده مبنى على أساس خاطئ، فمن الثابت أن العقل أساس الاختيار الحر، وأن للعقل حق الاجتهاد، فإن أخطأ العقل فهناك مجال للرجوع إلى الحق.

(١) القشيرى (٤٦٥هـ). الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص٩٢.
(٢) عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٣.
(٣) م. ن، ص٣٨.
(٤) م. ن، ص٣٣.
(٥) م. ن، ن. ص.
(٦) م. ن، ص٣٤.
(٧) م. ن، ص٤٣.
(٨) م. ن، ص٣٨.
(٩) عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٣٦.

ولكن إبليس عصى دون أن يعمل عقله لأنه لو أعمل عقله لتبين له الحق ولأنه لو أعمل عقله وأخطأ لعاد إلى الحق عندما تبين له –كما فعل آدم حينما أكل من الشجرة المنهى عنها- ولكن إبليس عصى دون اجتهاد عقلي، عصى وهو مصر على المعصية ومهما تكن الأسباب التى دفعته إلى العصيان إلا أن العقل لم يكن أحدها، لأن العاقل يرجع عن خطأه عندما يتبين له الحق.

ولهذا فالإبليسية ليست تعقلًا وإنما هى إصرار على الباطل مع وضوح طريق الحق. وانحراف عن هذا الحق إلى الباطل. ولهذا لا يحق للشيخ أن يعتبر أن محاولة الوصول إلى الحق بالعقل إبليسية حتى وإن كان العقل محدود القدرات لأنه أحد الوسائل للوصول إلى الحق فى الدين الإسلامى فقد جعل القرآن بنصوصه – العقل دليلا على صدق الرسول ﷺ فى كونه نبيًا مرسلًا. فى قوله تعالى: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[1]. وجعله أداة يتوصل بها الإنسان إلى الحق حتى فى العبادة إذ يقول تعالى: ﴿أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾[3]. وفى مجال الأخلاق وحسن التصرف إذ يقول سبحانه:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[4]. كما اعترف هو نفسه بقدرة العقل على انتقاد العقائد والحكم بصحة هذه العقائد أو فسادها. إذ يقول: ودرس «شارل جنيبير Ch. Ginbier" المسيحية دراسة المؤرخ المتعمق الباحث فى الآثار وفى مختلف المنابع التى تقوده إلى الحق. ووصل فى نهاية دراسة بلغت نصف قرن إلى نتائج إطمأن إليها. يتفق بعضها مع ما قرره القرآن"[5]. وقوله: «ولكنك إذا تحدثت عن عقائد هذا الدين لعاقل ما كان يعرفها من قبل، ثم دعوته للإيمان له، قال لك من غير شك: انتظر حتى ألغى عقلي، ثم أنت وما تريد»[6].

وبسبب فهمه الخاص للدين يتخذ موقفا معاديًا من العقل وجميع المناهج العقلية وجميع التيارات والاتجاهات الناتجة عن العقل. وقد تبين لنا مدى غياب العقل –عنده- عن الساحة الدينية. وهذا يتنافى مع نظرة القرآن للعقل تلك النظرة التى بيناها من خلال عدد من الآيات. كما اتضحت لنا معالم الصورة السلبية للإنسان المسلم. الذى سلبه الشيخ اختياره وكسبه وغيب

(١) سورة يونس «١٠»، آية ١٦.

(٢) سورة الأنبياء «٢١»، آية ٦٧.

(٣) سورة الملك «٦٧»، آية ١٠.

(٤) سورة الحجرات «٤٩»، آية ٤.

(٥) شارل جنيبر، المسيحية: نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، ص٧.

(٦) م. ن، ص١٣.

عقله عن ساحة الدين بجعل طريقه إلى الدين مجرد تنفيذ للأوامر وانتهاء عن النواهى بدون أى تعقل، وهو بهذا جعل المسلم وكأنه آلة مبرمجة، يبرمجها الإلف والعادة والتقليد الذى نهى القرآن عنه.

ومن هنا يتبين لنا أن موقفه هذا إهدار لقيمة الإنسان وتضييع لحقوقه التى منحها له الدين، وإن هذا الإلحاح على الخضوع والذل والاستسلام والانقياد والتسليم دون إظهار للصورة المقابلة والمشرقة للقدرة على الاختيار وتحمل المسؤولية. وفاعلية العقل فى ذلك. إن كل هذه المعانى السلبية التى يركز عليها الشيخ تعمل على خلق شخصية مستكينة ضعيفة لا دور حقيقى لها فى المجتمع أو الحياة، كما لا تملك حتى القدرة على الدفاع عن النفس أو الغير، فكل ما يحدث قضاءً وقدرًا. لا فاعلية لهذه الشخصية فيه.

وهكذا نجد أن التسليم والاستسلام فكرًا وتطبيقًا ليس محور العقيدة فحسب –عنده– بل وينسحب على كافة شؤون الحياة، ويعود هذا فى نظرنا إلى عاملين هما: التربية ودراسته للتصوف. فمن الناحية التربوية فقد نشأ على الاستسلام لآراء والده[1]. ذلك الوالد الذى هرع إلى ضريح العارف بالله «الإمام أحمد الدردير» واعتكف بمسجده عندما كان ولده –يمتحن فى العالمية. وإلى جانب مثل هذه التنشئة فقد انضم إلى جماعة صوفية أثناء دراسته فى باريس[2]. **أما دراسته التصوف** فقد مكنته من الاطلاع على هذا الفكر– الذى نشأ وشب على قيمه ومبادئه ومعتقدات رجاله – أثناء تحضيره لأطروحة الدكتوراه.

من هنا يتضح لنا مدى سيطرة الفكر الصوفى على عقله ومدى تغلغله فى منهجه الفكرى حتى بعد أن درس الفلسفة والتزم منهج البحث العلمى فى إعداد الأطروحة، فبقى راسخًا فى نفسه وتحولت وظيفة المنهج العلمى عنده من مهمة البحث عن الحقيقة إلى مهمة الدفاع عن معتقدات الصوفية وطرقهم ومحاولة إثبات شرعية وصدقية وفاعلية التصوف. والدعوة إلى انتهاج سبيله. فتحول عقله من عقل حر ناقد إلى عقل تابع مبرر.

ولهذه الأسباب نفسها كانت شخصيته «المثال» شخصية متناقضة تطابق شخصيته من حيث إنها شخصية تتناقض عناصرها فيما بينها تناقضًا صريحًا.

ولكن ما مدى تطابق هذه الشخصية مع الدين؟ لقد سبق لنا أن بينا أن هذه الشخصية السلبية ينقصها أهم مقومات الشخصية الإسلامية المتكاملة ألا وهو التعقل الباعث على الاختيار

(١) عبد الحليم محمود، الحمد لله هذه حياتي، مصدر سابق، ص١١٣.

(٢) م. ن، ص١٢١، ١٦١.

والتعقل المسؤول أمام الله ورسوله ﷺ، وأمام المجتمع الإسلامي، فى قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[1] وفى قوله تعالى: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[2].

أما مدى تطابق هذا «المثال» وشخصية الرسول ﷺ فإننا بداية نقول بأن لا تطابق بينهما لأن شخصية الرسول ﷺ هى الشخصية الأنموذج فى الإسلام بشكل عام، وفى القرآن بشكل خاص. ويشهد لذلك قوله تعالى:﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ أى على أدب عظيم»[3] ونقول إن ذلك بداية لأن لنا وقفه أخرى فى باب التصوف فى المقارنة بين هذه الشخصية المرسومة –المثال– وشخصية الرسول ﷺ أنموذج الشخصية الإسلامية.

كما أن شخصية «المثال» –عنده– تجاوزت ميزات وخصائص شخصية الرسول ﷺ، لأنها اتصلت بالله اتصالًا مباشرًا بينما كانت صلة الرسول ﷺ بالله غير مباشرة عن طريق الوحى جبريل عليه السلام. كما تجاوزت شخصيته ﷺ بإمكانية تحصيلها كافة العلوم الدينية والدنيوية: الفيزيقية والميتافيزيقية – علم الشهادة، وعلم الغيب.

من هنا نرى أن هذه الشخصية لم تكن مستمدة بكامل عناصرها من الواقع أو من الدين. وإنما كانت شخصية صوفية بالدرجة الأولى يضفى عليها الشيخ مسحات من خياله إذ يمنحها القدرة على التحرك فى كافة المجالات المعرفية بأدوات ومنهجيات مختلفة. تقفز من ميدان معرفة إلى ميدان معرفة أخرى. وهى وإن كانت مستسلمة لأحد ما فهى مستسلمة لعقل هو وحده. وإنى لأرى أن هذه الشخصية هى شخصية الشيخ نفسه فى بعض جوانبها.

المبحث الرابع: منهجيته فى الحضارة الحديثة وما تتضمنه من تقنية ومبادئ وقيم

لقد اتضح لنا على مدار الفصول والمباحث السابقة أن منهجية الشيخ منهجية تلفيقية، ذلك أنه يسمح للتعقل أن يجاور الإلهام فى طريق فلسفى واحد يسميه «الطريق الفلسفى الكامل». فالتعقل يكشف عن الإله والإلهام يمكن المريد من الوصول إلى هذا الإله ومن ثم الاتصال به وأخذ المعرفة عنه مباشرة، معرفة بكافة العلوم، العلوم الميتافيزيقية، والعلوم الفيزيقية[4]. وأن هذا الطريق الفلسفى الكامل يدعو إلى جعل العقل، أداة لتحصيل العلوم الفيزيقية والإلهام أداة لتحصيل العلوم الميتافيزيقية والفيزيقة فالعقل وحده أداة العلوم الطبيعية بينما الإلهام أداة العلوم الطبيعية

(١) سورة الزلزلة «٩٩»، آية ٧–٨.

(٢) سورة التوبة «٩»، آية ١٠٥.

(٣) القرطبى (٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ص١٤٨.

(٤) انظر موضوع: «المعرفة»، ص٦١ من هذا البحث.

والميتافيزقية. ولكن الشيخ عمليًا يعتمد العقل أداة للوصول إلى بعض قضايا الغيب (المتشابه) والتى يرى أن الإلهام أداتها الوحيدة. كما سيتبين لنا أنه يعتمد التصفية كمنهجية حياة[١]. وهذا يجعله صاحب أداتين وصاحب منهجين فى كل من الفيزيقا والميتافيزيقيا. وهاتين الأداتين هما: العقل والروح، والمنهجيتين هما: التعقل والتصفية. ومن هنا تتضح لنا تلفيقيته إذ يعتمد منهجيتين متقابلتين تمامًا. يعتمدهما فى الطبيعة ويعتمدهما فى ما وراء الطبيعة أيضًا. إلا أن ما يدعيه الشيخ هو تقسيمه العلوم إلى دوائر، كل دائرة تتميز بأداة ومنهجية خاصة للبحث. فالمنهجية العقلانية بأداتها العقل للطبيعة. وكل ما ينتج عن هذا التعقل يسميه علمًا. والمنهجية اللاعقلانية –التصفية أو التصوف– وأداتها الروح أو القلب –وكل ما ينتج عن هذه التصفية يسميه إلهامًا. من هذا المنطلق «من ادعائه هذا» يتقبل العلوم المادية الغربية وما نتج عنها من حضارة تقنية، ويرفض الحضارة الثقافية لأنها فى اعتقاده تنتمى إلى دائرة الميتافيزيقا – علم الغيب أو المتشابه – كما يسميها. لذا يقوم بدراسة مواقف المفكرين العرب من الحضارة الحديثة ملخصًا إياها بثلاثة مواقف هي: ١. أخذ الحضارة الحديثة ككل متكامل مادة ومعنى، شكلًا وجوهرًا. ٢. رفض الحضارة الحديثة جملة وتفصيلًا. ٣. أخذ الجانب المادى منها ككل أما الجانب النظرى فأخذ الصالح منه وترك غير الصالح[٢].

بعد ذلك يبدأ بتفنيد هذه الآراء ليوضح مدى تهافتها، فالخيار الأول يراه معارضًا للإسلام، والخيار الثانى لم يتحقق فى الواقع. والخيار الثالث يعتمد العقل والميول البشرية التى لا تعرف الاستقرار[٣].

وبعد هذا نجده يدلى برأيه الخاص والمتمثل بأخذ الحضارة المادية ككل، واستبعاد الحضارة الثافية ككل. موضحا الأسباب التى تدعوه إلى اتخاذه. فالحضارة المادية فى موضوعها ومنهجها لا تتعارض مع الإسلام – الذى ينطلق منه كما يدعى فى تقسيم دوائر المعرفة بل هى من الإسلام[٤]. فالجانب المادى من الحضارة جانب إسلامى فى موضوعه، جانب إسلامى فى منهجه[٥]. أما الحضارة الثقافية فقد رفضها لرفض الرسول ﷺ وصحابته لحضارة الغير الثقافية[٦].

(١) انظر موضوع: «التصوف كمنهجية حياة بالنسبة للشيخ». ص٢٨٢ من هذا البحث.

(٢) عبد الحليم محمود. الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٧-٨.

(٣) م. ن، ص٨-١١.

(٤) نحن نناقشه فى ادعائه هو وإن كنا نرى أن الإسلام يتوافق مع هذه الحضارة المادية بل ويدفع إلى تحصيلها.

(٥) م. ن، ص١٥.

(٦) م. ن، ص١٨-٢٢.

هذا السبب الأول أما السبب الثانى لرفضه الحضارة الثقافية فهو: أن هذا المجال الروحى من الحضارة يتضمن فى خطوطه العامة: العقيدة والأخلاق والتشريع، وهو الذى يكون ذاتية الأمة، ويطبعها بطابع معين. ويعطيها لونًا خاصًا[١]. والسبب الثانى لقبوله الحضارة المادية، أن هذا الجانب لا دور له فى طبع ذاتية الأمة بطابع خاص[٢]. ثم نجده يوضح المخاطر التى يرى أنها تنجم عن أخذ الحضارة الثقافية الغربية والتى هي: حجب الفكرة الإسلامية وتمييع الذاتية الإسلامية[٣]. ويرفض بعض القيم والمبادئ والمفاهيم الغربية ويوضح عدم قبوله لها كمفاهيم الحرية والمساواة والإبداع[٤]. كما يوضح كيفية وأسباب نشوء الحضارة الحديثة[٥] وانسلاخها عن الدين السماوي. مبينًا أسس هذه ومصادرها.

من هنا يتبين لنا أن أسباب قبوله للحضارة هى أسباب تبدو للوهلة الأولى وكما يدعى – تصدر عن الدين. ولكن إذا ما دققنا فى هذه الأسباب فسوف نجد أنه لا يصدر عن الدين، وإنما يصدر عن عقله هو. إذ يلجأ إلى المنهج التحليلى محاولا توضيح عناصر هذه الحضارة المكونة لها، والأسس التى قامت عليها، والأسباب التى أدت إليها، وإذ يحاول مهاجمتها من داخل نسقها المعرفي. ليقوم بتفتيت هذا الكل –الحضارة– ثم ليصدر الحكم الذى يرى أنه حكم شرعى صادر عن نظرة دينية.

لذا نجده يقسم الحضارة الحديثة إلى حضارة مادية وحضارة ثقافية، ومن ثم يجعل هذه الحضارة المادية ذات جانبين، جانب الموضوع وجانب المنهج. أما الموضوع فهو الطبيعة، وأما المنهج فهو منهج الاستقراء ومنهج التجربة. وهذا الجانب المادى من الحضارة، جانب إسلامى فى موضوعه، ومنهجه. ذلك أن هذا المنهج منهج إسلامى سار عليه الإسلام، وسار عليه المسلمون قبل أن تنشأ الحضارة الأوروبية. والموضوع هو سنن الله الكونية التى بحث فيها علماء الإسلام «كابن الهيثم» فى البصريات، «وابن سينا» فى الطب، و«جابر ابن حيان» فى الكيمياء، و«الكندي» فى الرياضيات وذلك بتشجيع من الدين نفسه.

وهكذا فالحضارة المادية، حضارة يوافق عليها الدين الإسلامى فلا داعى لتركها – بل يوجب الأخذ بها. ويعتبر أن المسلمين آثمين بتأخرهم فى هذا الجانب من الحضارة لذا فلا داعى تركها

(١) م. ن، ص٢٣.
(٢) م. ن، ن. ص.
(٣) م. ن، ص٣٩.
(٤) م. ن، ص٣٩-٤٠.
(٥) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٣٩-٢٤٠.

كما يقول فريق من المفكرين. أما الحضارة الثقافية، فإن رفضه لها بداية كان بسبب رفض الرسول ﷺ لعقائد الأمم السابقة. وهو بهذا يرى أن الحضارة الثقافية دين يتضمن فى خطوطه العريضة العقيدة والأخلاق والتشريع. فهذه الحضارة الثقافية دين وإن لم تكن دين سماوى فهى دين عقلي. إذ يرى فلسفة اليونان –أى حضارتهم الثقافية- إنما هي: «ابتداع دين بجوار الدين، وعقيدة بجوار العقيدة»[١]. ولهذا فهو يرفضها[٢].

وما ينطبق على حضارة اليونان الفلسفية (الثقافية) ينطبق على ثقافة أوروبا العقلية أيضًا. فأساس الثقافتين واحد وهو العقل –الذى يرفضه الشيخ تعتمد فى منهجية تحاول الوصول إلى حقائق الغيب. والنتيجة واحدة، وهى العجز والتخبط والضياع والاختلافات التى لا حدود لها.

هذه الحضارة الثقافية –فى رأيه- تكون ذاتية الأمة، وتطبعها بطابع معين وتعطيها لونا خاصا، أى أن الحضارة الثقافية هى هوية الأمة، وذاتية الأمة الإسلامية تنبع من عقيدتها السماوية لا من عقول أبنائها. كما يرى – فالعقيدة والأخلاق الإسلامية هى التى تكون ذاتية المسلم[٣].

وجاء رفضه لهذه الحضارة الثقافية الغربية موافقا لرفضه الفلسفة اليونانية فالفلسفة اليونانية نشأت فى بيئة ضعف تدين أهلها[٤]. فقد حاول اليونانيون البحث العقلي، لاجتياز خضم ما وراء الطبيعة، لأنه لم يكن لديهم وحى يرجعون إليه فى الهداية والإرشاد، ولو كان لديهم هذا الوحى لما اختاروا العقل به بديلا ولما كانت الفلسفة اليونانية العقلية...»[٥].

وهذه الحضارة الثقافية الغربية نشأت كثورة على الكنيسة، أى على الدين ورجاله «فقد أراد زعماء الحضارة الحديثة أن يتخلصوا من الدين ومن رجال الدين، لتحتل الإنسانية مكانتها دون معارضة لها أو كبت أو تنكيل[٦].

وهكذا نلاحظ أنه يهاجم الثقافة الغربية الحديثة من الداخل فيرفضها لأسباب تتعلق بأساسها ونتائجها وطبيعتها، ويهاجمها كذلك من خارج نسقها الثقافي. إذ يتخذ موقف الرسول ﷺ منطلقًا لرفضه لها. ويهاجمها لعدم وجود مقياس تقاس به صحة أو فساد نتائجها. إذ يقول: «إن التجربة تتحكم فتكون فيصلًا فيما يتعلق بالحق والخطأ، لكن المجالات النظرية البحتة، ليس لها هذا

(١) عبد الحليم محمود. الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص١١-١٣.
(٢) م. ن، ص٢٣.
(٣) م. ن، ص٢٧.
(٤) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٦٥.
(٥) م. ن، ص١٢٨.
(٦) م. ن، ص٢٣٩.

الفيصل الذى يفرق بين الحق والباطل[١].

إلى هنا يبدو الشيخ وكأنه يصدر عن الدين فى قبوله أو رفضه للحضارتين المادية والثقافية، ولكن إذا ما عدنا إلى قول ابن تيمية، والذى سبق لنا الاستشهاد به والذى يقول فيه: «وإن ذكروا –أى فلاسفة اليونان– ما يتعلق بالدين فإن نقلوه عن الأنبياء كانوا فيه كأهل الكتاب وأسوأ حالًا، وإن أحالوا معرفته على القياس العقلى فإن وافق ما فى القرآن، فهو حق، وإن خالفه ففى القرآن بيان بطلانه بالأمثال المضروبة، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾[٢]. ففى القرآن الحق والقياس البين الذى يبين بطلان ما جاءوا به من القياس، وإن كان ما يذكرونه مجملًا فيه الحق، وهو الغالب على الصابئة المبدلين، مثل أرسطو وأتباعه وعلى من اتبعهم من الآخرين قبل الحق ورد الباطل والحق من ذلك لا يكون بيان صفة الحق فيه كبيان صفة الحق فى القرآن. فالأمر فى هذا موقوف على معرفة القرآن، ومعانيه وتفسيره وترجمته[٣]. ثم قوله: فإذا سئلنا عن كلام يقولونه: هل هو حق أو باطل؟ ومن أين يتبين الحق فيه والباطل؟ قلنا: من القول بالحجة والدليل. كما كان المشركون وأهل الكتاب يسألون رسول الله ﷺ عن مسائل، أو يناظرونه، وكما كانت الأمم تجادل رسلها[٤].

من هنا يتبين لنا خطأ مقياس الشيخ فالمقياس السليم هو القرآن نفسه –عند المسلمين– كما وضح ابن تيمية. تقاس به الأعمال والأفكار والآراء فإن وافقت القرآن فهى عند المسلمين حق وإن خالفته فهى عندهم باطلة. بينما نجد أن مقياس الشيخ: مجرد اجتهاد عقلي. إذ يرفض الحضارة الثقافية ككل، ويقبل الحضارة المادية ككل. وما ذلك إلا لموقفه من العقل. لا لصدوره عن الدين. فطالما أن العقل لا يصلح عنده –كأداة للوصول إلى حقائق الغيب فإن كل ما يأتيه هذا العقل مرفوض حتى إن كان حقًا. وطالما أن العقل بإمكانه التوصل إلى حقائق الطبيعة –وإن غلفها الشك– فإن كل ما يتوصل إليه فى عالم الشهادة فهو حق ويؤخذ به عند الشيخ.

وهذا الحل الذى يقدمه فى مسألة ما نأخذ من الحضارة الحديثة وما ندع، ليس حلًا حقيقيًا أو جذريًا، وليس بالحل الديني، ولكنه مجرد اجتهاد شخصى يبقى المسألة كما هى بحاجة إلى حل. ومنطقه الذى يتحدث به ليس بالمنطق السليم، لأنه أولًا يعتمد العقل فى أمر يجب أن يعتمد فيه الدين كما يدعى هو نفسه، وثانيًا فهو منطق المغالطات لا منطق الحقيقة. إذ كيف يمكن

(١) عبد الحليم محمود. الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٢٨.

(٢) سورة الفرقان «٢٥»، آية ٣٣.

(٣) ابن تيمية (٧٢٨هـ). نقض المنطق، مرجع سابق، ص٩٧.

(٤) م. ن، ص٩٩.

فصل الحضارة المادية عن الحضارة الثقافية وهما كل متكامل، فالحضارة الثقافية هى فى أحد جوانبها نتيجة طبيعية للحضارة المادية، والحضارة المادية نتيجة طبيعية كذلك للحضارة الثقافية فى أصولها.

فالحضارة المادية اليونانية كانت نتيجة طبيعية لتحرر العقل اليونانى من الخرافات والأساطير التى كانت عقيدتها فى ذلك الوقت، والحضارة المادية الغربية الحديثة كذلك هى نتيجة طبيعية لتحرر العقل الغربى من سلطة الكنيسة ورجال الدين الذين أرادوا تقييد العقل بسلاسل تقيد حركته فى جميع الاتجاهات.والحضارة الثقافية كذلك هى نتيجة لهذا التحرر فى أحد وجوهها وهى نتيجة للثقافة المادية فى وجهها الآخر. فاستعمال الآلات واستخدام الوسائل التقنية المختلفية يولد ثقافات جديدة.

وهذا يوضح لنا أن لدى الشيخ تخوف ما من هذه الحضارة الثقافية لا يسرى على الحضارة المادية عنده. مع أن الحضارتين مرتبطتين معا بتلازم نتائجهما وتأثير كل حضارة على الحضارة الأخرى. إن تخوفه من الحضارة الثقافية هو فى الحقيقة تخوف من العقل: من منهجيته الناقدة، وتخوف من أحكامه النافذة.

لقد لاحظنا وعلى مدار الموضوعات السابقة كلها كيف حاول أن يعزل العقل عن الدين بشكل عام وعن عالم ما وراء الطبيعة بشكل خاص وأنه استهجن موقف من يحتكم إلى العقل فى أمور الدين[1]. فهذا العقل بمنهجياته المختلفة حطم معتقدات الأوروبيين وتحرر منها وانطلق يجوب العالم بكل ما فيه. هذا العقل عنده يجب أن يقيده بفهم خاص للدين حتى لا تعود له أية قدرة تحمله على التحرر. وأن ينام ولا يستيقظ أبدًا. ينام بالتسليم والاستسلام والخضوع والإذعان والسجود المطلق. يبقى راقدًا حتى إذا ما فاجأه بصوفيته ومعارجه، ومرائيه مهما كانت موغلة فى اللاعقلانية لا يهب متشككًا، ناقدًا، ولكنه يتناسى أن العقل الإسلامى لا يمكن أن يقيد بهذه السلاسل، لأنه عقل واقعى وإن تفتح وجدان صاحبه على حقائق الألوهية. شاعر بحاجته إلى الله وإلى دينه. يقبل ما يقبله الشرع وينفر عما ينفر منه الشرع لأن هذا الشرع مقياسه الذى اقتنع به، لا مادة تخديره وتنويمه. كما يتناسى الشيخ أنه ربيب هذه الثقافة الغربية التى يهاجمها. ألم يدرس فى جامعاتها، ويتبع منهجيات علمائها حتى وصوله إلى أعلى الدرجات العلمية؟ فهل كان فى ذلك مخالفًا للإسلام؟ حتى إذا ما عاد إلى الوطن أراد أن يتخلى عن رجس هذه الثقافة ويغتسل من آثامها؟ فيعود كما كان طاهرًا نقيًا؟ وهل ينفى هجومه على هذه الحضارة أنها أصبحت منهجيته التى يدرس بها دينه؟!

(١) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص، أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٧.

وهو لم يكتف بالهجوم على الحضارة الثقافية فقط وإنما يحاول أن يهاجم ما نتج عنها من ثمار كالحرية والمساواة والديمقراطية والإبداع –وكأن هذه القيم حكرًا على الحضارة الثقافية الغربية الحديثة، أو أنها تصبح ثمارًا محرمة إن نتجت عن هذه الثقافة– وكى يؤكد صحة زعمه يحاول أن يثبت أن لا مساواة فى الحقيقة والواقع بين الناس، ولا مساواة لهم فى الخلق إذ يقول: «فإذا كانت الديمقراطية معناها التساوى فى كل شيء فهى أسطورة من الأساطير فالتساوى لا يوجد فى عالم الطبيعة بحال من الأحوال، إنه لا يوجد بين الحيوانات فى الغاب، ولا يوجد بين بنى آدم فى المدن أو فى القرى. إن الله لم يسو بين الناس فى ألوانهم، ولا فى قوتهم الجسمانية، ولا فى ذكائهم، ولا فى دهائهم ومكرهم، ولا فى أرزاقهم وحظوظهم، ونظام الطبقات الذى يسود فى الهند، والذى ننقده ونشنع عليه إنما هو النظام الواقع فعلًا فى جميع أقطار الأرض»[١].

يقول ذلك مع علمه كرجل دين أن هذه القيم من صميم الدين، وأن الإسلام ضمن للمسلم الحرية والمساواة كما كفل له سائر حقوقه إن التزم بأداء واجباته. وهو يعترف فى موضع آخر بقدرة الدين على تحقيق الحرية للمسلم إذ يقول: «وبعد فإنه إذا تحررت الشخصية من هم الخوف على الحياة، فلا يكون الإنسان جبانًا ومن هم القلق على الرزق حتى لا ينحرف الإنسان فى طلبه، ومن الحرص على الوظيفة الذى يقود إلى التسامح فى الكرامة الإنسانية، إذا استجاب الإنسان إلى الله فى ذلك يكون قد حقق التحرر الذى أراده الله ورسوله والمسلمين»[٢] إلا أنه لشدة تحمسه فى رفض كل ما نتج عن العقل. ينساق فى استنتاجاته حتى ينسى أو يتناسى حقائق دينه. محاولًا إثبات صحة ما يصل إليه من آراء وأفكار.

المبحث الخامس: التطور وموقف الشيخ منه ومنهجيته فى دراسته له

يبين الشيخ كيفية نشوء فكرة التطور فى العصر الحديث[٣] ويردها إلى جذورها اليونانية[٤]. كما يوضح مفهوم التطور إذ يقول: «إن التطور الفكرى تغيير من حال إلى حال، وهو تغيير مستمر دائم»[٥] وقد يكون التطور تطورًا إلى القديم لا تطورًا إلى شيء جديد[٦]. ويوضح علاقة التطور بالثقافة الأوروبية الغربية من مادية ونظرية. إذ يقول: «وفكرة التطور تتناسب مع الثقافة فى

(١) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٥٧.
(٢) = = = = = = . الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص١١٥.
(٣) = = = = = = = . الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٣٥.
(٤) م. س، ص٢٤٢.
(٥) م. ن، ن. ص.
(٦) م. س، ص٣٤.

أوروبا»[١] وفى قوله: وما من شك فى أن هناك التطور المادي، لا ينكر ذلك أحد»[٢]. كما يوضح علاقة التطور بالعقل الإنسانى إذ يقول: «إن الإنسان من حيث هو إنسان لم يتطور عقله، من حيث هو عقل لم يزد –لم يكن مثلًا عشر درجات، ثم أصبح خمسين درجة، أو ما شاكل ذلك[٣] واعتبرها من اختراع العقل لتبرير أخطائه وعجزه عن الوصل إلى الحقائق[٤].

كما يبين نتائج فكرة التطور على الثقافة النظرية بتوليد أفكار وفلسفات هدامة، ونظم متأرجحة متقلبة. كالنظام الشيوعى والفلسفة الوجودية[٥]، ويحاول توضيح خطورة هذه الفكرة إذا ما دخلت على الدين الإسلامى وعقائده والتى يرى أنها عقائد ثابتة[٦]. إذ يرى أن إدخالها على الدين يقضى عليه وإذا دخلت على الأخلاق تقضى عليها كذلك[٧]. وأنه لا يبقى فى الدين شيء لا يمكن تؤويله مما يتسبب فى القضاء على الإسلام[٨]. وأنها تجعل من الدين مجموعة من المبادئ النسبية، فتؤدى إلى الانفصال الكامل، والانفصال التام عن الدين[٩]. كما فى إمكانية قيام أية علاقة تربط بين التطور والاجتهاد لاعتماد الاجتهاد على ثوابت العقيدة[١٠].

لاحظنا كيف تنبه الشيخ إلى خطورة التوفيق بين الدين ونتائج العقل البشرى ذلك أن هذا النتاج متغير باستمرار فما أثبته العلم اليوم قد يثبت نقيضه فى الغد. ومن هذا المنطلق نجده يرفض الحضارة الثقافية الغربية برمتها، لارتباطها بالتغير والنسبية وعدم الاستقرار. ومن هنا جاء رفضه للتطور أيضًا. ذلك أن هذا المفهوم من أهم المفاهيم –فى نظره- التى قامت عليها ثقافة الغرب سواء اليونان أو الثقافة الأوروبية الحديثة، لذا يحاول الشيخ أن يحيط بهذا المفهوم من جميع جوانبه، نشأته، معناه، نتائجه ليصل إلى وجوب اقتلاع هذا المفهوم من المحيط الدينى فى الإسلام.

لهذا يقوم بدراسة هذا المفهوم فى نشأته الأولى، وفى إحيائه فى العصر الحديث، ويربط كلًا

(١) م. ن، ن. ص.
(٢) م. ن، ص٣٥.
(٣) عبد الحليم محمود. الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٣٦.
(٤) = = = = = = = . التوحيد الخالص، أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٤١.
(٥) م. ن، ص٢٤٨.
(٦) م. ن، ص٣٢.
(٧) م. ن، ص٢٤٢.
(٨) م. ن، ص٣٧.
(٩) م. ن، ن. ص.
(١٠) م. ن، ص٢٤٥.

من النشأة والإحياء بغياب الدين، ففكرة التطور عنده «عودة إلى السوفسطائية القديمة، إنها عودة إلى آراء اليونان القدماء –لأن معنى التطور فى الفكر: أنه ليس هناك قضية ثابتة- وإنما جميع القضايا الفكرية متطورة. والتطور الفكرى تغيير من حال إلى حال، وهو تفسير مستمر دائم، إنه تغير لا ينتابه هدوء ولا سكون، إنها إذًا النسبية، إنها عودة إلى هذه الفترة القديمة التى لم يكن فيها دين ثابت، ولم يكن فيها خلق ثابت»[١].

ويرد أسباب جميع المتاهات التى وقعت فيها الحضارة الحديثة إلى هذا المفهوم حتى غدت عبارة عن نظم لا ترى إلا المادة سواء فى النظم الاجتماعية أو الأخلاقية المختلفة، هذا المفهوم الذى اتخذه العقل ليبرر به جميع أخطاء حضارته[٢].

ومن هذا المنطلق يعمل على انتزاعها من المحيط الدينى الإسلامي. إذ إنها تجعل من الدين: «مجموعة من المبادئ النسبية والتى تتطور إلى أن يأتى يوم من الأيام، وقد انفصل المسلمون عن الدين وعن المبادئ الدينية الانفصال الكامل، والانفصال التام[٣]. فتتسبب فى القضاء على الدين والقضاء على الأخلاق[٤].

ولكنه يريد بلفظتي «محيط الدين» النص الثابت فى القرآن والفكر الإسلامى الناتج عن تفاعل العقل الإنسانى بهذا النص، إذ يقول: «وكل من أدخلها –فكرة التطور- فى المحيط الفكرى الدينى الإسلامى إنما يضر الإسلام ويكون خطرًا على الإسلام أكثر من العدو العاقل»[٥]. وهذا يعنى حسب أقواله: أن الاجتهاد بخاصة والفكر الدينى بعامة، من ثوابت الدين، وفى هذا خطورة على الدين أكثر من خطورة فكرة التطور التى يتخوف منها، فالاجتهاد مجرد مجهود بشرى للوصول إلى الحق المطلوب، ومهما كان هذا الاجتهاد صحيحًا وسليمًا، إلا أن فيه مجال للخطأ يعترف به الشرع. ويتبين لنا ذلك من خلال أقوال الشافعي: «إن الاجتهاد والقياس هما اسمان لمعنى واحد وأن القياس ليس قرآنًا ولا سنة ولا إجماعًا، فلو كان القياس نص كتاب أو سنة قيل فى كل ما كان نص كتاب هذا حكم الله، وفى كل ما كان نص السنة: هذا حكم رسول الله، ولم نقل له قياس[٦]. وعلم الاجتهاد بالقياس عند الشافعي: طلب لإصابة الحق وهو فى الظاهر عند قايسه

(١) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٤٢.
(٢) = = = = = = = . الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٢٣٩-٢٤٦.
(٣) م. ن، ص٣٨.
(٤) م. س، ن. ص.
(٥) م. ن، ص٣٧.
(٦) الشافعي. الرسالة، مرجع سابق، ص٢٧١.

لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله[١]، -بينما جعله «الشيخ» فتحًا من الله ينزله على الأولياء[٢]-. كما أجاز الشافعى الخطأ فى القياس إذ يقول: والاختلاف نوعان: نوع حرام وهو فيما أقام الله به الحجة فى كتابه، أو على لسان نبيه منصوصًا بينًا كالصلوات الخمس...» ونوع جائز وهو ما يحتمل التأويل، ويدرك بالقياس فيجوز للمتأول أن يقول بغير ما يقول به غيره[٣].

وهذا يوضح لنا أن الاجتهاد ليس له ثبات الدين وإن كان محاولة جاهدة للوصول إلى ما يقصد الدين. والاجتهاد مجرد اجتهاد، لا نص منزل، وهو بهذا باب من أبواب التطور المشروع، ولكن ضمن أساسيات الدين لأنه مشروط بشروط تقيده. فهو تطور فى محيط الفكر الإسلامي، لا تطور فى الدين نفسه من عقائد ومبادئ وأسس.

من هنا يتبين لنا أن الخطر –إن كان هناك خطر- فهو فى محيط الفكر لا الدين، وكل خطأ مردود لأن الأصل ثابت- القرآن وصحيح السنة – وهذا الأصل هو المقياس وما عداه قابل للرد والرفض كما هو قابل للتغيير والتطور. وهكذا يبقى الفكر الإسلامى قابلا للتطور مقابل ثبات نص القرآن ومتواتر السنة. فالفكر غير الوحى وإن كان يدور فى فلك الوحي.

من هنا نلاحظ بأن «الشيخ»، وإن تلمس خطورة فكرة التطور على العقيدة نفسها –ثوابت الدين- إلا أنه يأتى بما يضاهى هذا الخطر، وهو جعل الفكر الإسلامى أحد الثوابت، مما يجعل الفكر دينًا آخر ينافس الدين المنزل. إن هذه النظرة للفكر الإسلامى أدت به إلى رفض فكرة التطور، والتى يرى أنها تعنى التناقض، إذ يقول: «كلكم تعلمون أن الدين عقيدة وأخلاق وشريعة. وتصوير التطور فى العقيدة، أن نقول مثلا: اليوم، ربنا واحد... أما غدًا فإنه –سبحانه عن ذلك- يكون اثنين. وتصوير التطور فى الأخلاق، أن نقول مثلًا أن الصدق اليوم فضيلة وغدًا يكون رذيلة»[٤].

المبحث السادس: منهجية «الشيخ» فى الإصلاح

يحاول الشيخ أن يبين الأساس والعناصر التى يقوم عليها الإصلاح الإسلامى فى الأسرة، وفى المدرسة، وفى الجامعة، وفى المجتمع الكبير، وفى مجتمع الأمة الإسلامية ككل، هذا الأساس هو الإسلام، إذ يرى أن الإصلاح يجب أن يصدر عن الإسلام كأساس تستمد منه المبادئ

(١) م. ن، ص٢٧٢.

(٢) انظر موضوع: «الاجتهاد»، ص٥٧ من هذا البحث.

(٣) م. س، ص٢٣١.

(٤) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٤٥.

والأهداف[1]. ويؤكد أن من يتجهون إلى الحضارة الحديثة يستلهمون منها التوجيه فى المنهج والموضوع، يخطئون، لأنهم غير مراعين فى ذلك اختلاف الدين، واختلاف العرف والتقاليد، واختلاف الماضى الحضاري. والإصلاح الذى يريده يكون بالعلم الديني، والعلم المادى بالمعنى الإسلامي، ويبدأ بالعبادة بمفهومها العام والشامل، ويكون جوهر هذا الإصلاح إسلام الوجه لله[2].

نلاحظ مما سبق أنه يعتمد الإسلام أساسًا للإصلاح، إذ يستمد عناصر هذا الإصلاح من الإسلام كدين، وعقيدة، وأخلاق، وتشريع، ومفاهيم تتصل بهذا الأساس كفاهيم العقل، والعلم والمعرفة والعبادة، والتوكل، والقضاء والقدر وغيرها. ومن شخصية الرسول ﷺ أيضًا. ليشكل شخصية «مثالية» تأخذ أنموذجا للإنسان المسلم محاولا الوصول إلى كمالها. ولكن أى إسلام هذا الذى يتخذه الشيخ أساسًا، وأى شخصية تلك التى يجعلها مثالًا يحتذى؟

لقد سبق لنا فى موضوعات الإسلام، والإيمان، والتوكل، والقضاء والقدر، أن استخلصنا ملامح هذه الشخصية «المثال» عنده، تلك الشخصية التى ركبها بعد أن حلل المفاهيم التى تتصل بالإسلام لتكون شخصية خاصة. وخصوصيتها هذه تنبع من خصوصية أفكار مركبها، وتبتعد عن مفهوم الإسلام بمقدار توغل منشئها فى استنتاجاته. فهى شخصية تفتقر إلى العقل، والشجاعة، وتتصف بالخضوع، والاستسلام وتتخذ التقليد منهجًا، فهى إذًا شخصية هزيلة لا حول لها ولا قوة، مما يجعلها تفتقر إلى أدنى فاعلية فى المجتمع والحياة بعامة.

أما الإسلام الذى يريده: فهو إسلام مستنتج من تحديده لمفهومى الإسلام والإيمان لغة واصطلاحًا. الإسلام الذى يعني: الاستسلام لله. فى كل شيء، ويؤدى إلى تحويل حياة المسلم كلها إلى عبادة خالصة لوجه الله تعالى. تلك العبادة التى تقتل النفس وتحى الروح، وتقضى إلى التوحيد، والمشاهدة الحقيقية الواقعية لله، كما تؤدى إلى الاتصال المباشر به سبحانه، ومن ثم الاطلاع على الغيب، وتحصيل العلوم الأخرى كمنحة إلهية. فتكون هذه الشخصية: شخصية أرستقراطية متميزة.

هذه الشخصية التى لا تستطيع أن نصفها بأنها إسلامية سلفية تعتمد النص وحده، ولا نستطيع أن نؤكد أنها شخصية صوفية بحتة، ولا هى شخصية عقلانية خالصة تتخذ العقل دليلًا وهاديًا لها، وإنما هى خليط من مقومات متناقضة أنتجت ثم ركبت بطريقة معينة تفتقر إلى

(١) عبد الحليم محمود. الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٥.

(٢) م. ن، ص١٥٩.

العقل والمنطق، مما يجعلها صورة متنافرة الألوان والعناصر، لا يجمعها سوى ذهن من أوجدها، وشخصيته هو.

يريد الشيخ من هذه الشخصية أن تحصل العلم المادى بالعمل ومنهجياته المختلفة، وأن تسود الدنيا كلها بهذا العلم وسلطانه، وإن توانت عن ذلك فهى مقصرة آثمة، فإذا ما أصبحت المسألة مسألة إيمان، واعتقاد، واتصال بالله، وجب عليها أن تتخلى عن عقلها، وتطرحه جانبًا ثم تبدأ بأداء الطقوس باستسلام، وخضوع مطلق للأوامر والنواهي، تلك الطقوس التى ستوصل هذه الشخصية إلى علم من نوع آخر، علم يستمد يقينه، وثباته، وصدقيته من الله نفسه، فيفضي عليها من أصناف العلوم الغيبية، والدينية، والدنيوية ما لا يحصى ولا يحصر. بعد ذلك تستعيد هذه الشخصية عقلها من جديد لتبدأ دورة أخرى من الاتصال بالواقع، والاتصال بالملأ الأعلى مرة أخرى، وهكذا دواليك. ويكون صاحبها مع كل ذلك فيلسوف كامل.

بعد كل هذا نتساءل ماذا يبقى من معنى الإسلام، والإيمان عند هذه الشخصية التى يتحول الدين عندها إلى مجرد طقوس لا أكثر؟ إن هذا الفصل بين أدوات المعرفة، ودوائرها سوف يؤدى إلى خصام بين الإنسان وواقعه من جهة، وبين الإنسان ودينه من جهة أخرى، حتى يصبح هذا الإنسان غريبًا فى واقعه، ويصبح دينه غريبًا عنه. إنه بهذا يوقع المسلم فيما وقع فيه الأوروبى – من انفصال عن دينه- ولكن بطريقة مختلفة فإن كان الأوروبى قد ثار على دينه لعدم اقتناعه به، وللأوضاع المتردية التى وصل إليها، فانفصل عن الكنيسة وعن الدين وكسب عقله وواقعه –وإن كان خاسرًا- فإن الشيخ يوصل المسلم إلى هذا الانفصال بطريقة التخدير حتى يفقد المسلم عقله، فإذا ما فقد هذا العقل، أضاع المسلم دينه ودنياه. فأصبح لا غناء فيه ولا فائدة ترجى منه.

بينما نجد مقابل هذه الصورة التى رسمها الشيخ للإنسان المسلم، نجد شخصية أخرى عمل الرسول ﷺ على تحقيقها على أرض الواقع حينما ربى أصحابه على حرية الرأي، واستقلال الإرادة، وقوة الشخصية، وأعدهم بهذه التربية التى تمكنهم من تحليل الأمور واقتراح العلاج المناسب لها.

يقول مصطفى عبد الرازق: «الرأى فى عهد النبى ﷺ يشتمل على وجهين: أحدهما: تشريع النبى نفسه بالرأى من غير وحي، والثاني: اجتهاد الصحابة فى زمن النبى ﷺ واستنباطهم برأيهم أحكامًا ليست بعينها فى الكتاب ولا فى السنة»[1].

(١) مصطفى عبد الرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٣٨.

الباب الثاني

منهجية الشيخ
عبد الحليم محمود الصوفية

الفصل الأول

منهجية الشيخ
عبد الحليم محمود
في دراسته فكر عدد
من المفكرين والمتصوفة

تمهيد:

وقفنا فى الباب الأول على المنهجية العقلانية عند الشيخ بكامل تفصيلاتها التى استطعنا الوصول إليها من خلال عرض وتحليل ومناقشة أفكاره وآرائه التى استخلصناها من سائر كتبه، وبخاصة تلك الكتب التى ذكرناها فى التمهيد العام.

كما حاولنا الإجابة عن الأسئلة التى عرضت لنا خلال البحث والدراسة، وتوصلنا إلى أنه يحاول بناء صرحه الصوفى على أنقاض العقل والعقلانية. ومن ثم يقيم هذا التصوف على أساس من البصيرة والإلهام والكشف. جاعلًا وسيلته الرياضة التعبدية، ومستخدمًا شتى الوسائل والسبل الكفيلة بإقناع القارئ بما يرى، محاولًا حمل هذا القارئ على التصديق له والإيمان بصحة وصدقية ومشروعية هذا التصوف.

وفى هذا الباب سنحاول التعرف على منهجيته الصوفية كمنهجية فكر وحياة من خلال ثلاثة فصول، وهى على التوالي: مواقف الشيخ من عدد من المتصوفة، والفلاسفة الإسلاميين، ومنهجيته فى دراسة فكرهم، والنظرية الصوفية عنده، والسلوكية الصوفية كذلك.

محاولين فى كل مرة نناقشه فيها التثبت من صدق دعواه، أو إثبات العكس بالدليل والبرهان الذى يتوفر لنا عند مناقشته. محتمكين إلى العقل والمنطق، وإلى مصادر فكره التى ادعى الاحتكام إليها والأخذ عنها، وذلك قدر استطاعتنا. ومحاولين الإجابة عن كل ما يعرض لنا من تساؤلات، وحل ما يبرز من إشكاليات. –فى هذا الفصل- سنقوم بعرض ومناقشة منهجيته فى دراسته فكر كل من المحاسبي، والغزالي، وابن طفيل، باعتبار هؤلاء من قمم متصوفة الإسلام وأوائلهم، والممثلين الحقيقين للتصوف الإسلامي. ومن كل من الكندرى والفارابي، وابن سينا باعتبار هؤلاء فلاسفة مؤيدون للتصوف.

كما سنقوم بعرض مواقفه ومنهجيته فى دراسته بعض المتصوفة الذين ترجم لحياتهم أو حقق كبتهم، أو كتب عنهم، وذلك لمعرفة مدى تأثره بفكر كل من هؤلاء الفلاسفة والمتصوفة ومدى أخذه عنهم. ومحاولة الإجابة عن عدد من الأسئلة التى من الممكن أن تثار خلال البحث، ومنها على سبيل المثال: هل يتصف بالأمانة فى نقل نصوصهم؟ وهل يستطيع أن يقدم الصورة الصحيحة لفكر كل منهم؟ وما مدى تأثره بهم؟ أو أخذه عنهم؟ وهل يتوخى الحقيقة من دراسة فكرهم؟ أم أنه يحاول أن يتخذ نصوصهم أدلة على صدق ادعاءاته؟ وكيف يتمكن من إخضاع هذه النصوص لتستجيب لهذه الدعاوى؟ وما مدى توظيفه هذه النصوص لصالحه؟ وهل يقوم بنقد أفكارهم أم أنه يكتفى بعرضها وشرحها؟

سنحاول الإجابة عن جميع هذه الأسئلة، وأسئلة أخرى من خلال عدة مباحث وهى على التوالي: منهجيته فى دراسة فكر كل من الكندي، الفارابي، ابن سينا الغزالي، ابن طفيل، ودراسة فكر عدد من الصوفية وعلى رأسهم المحاسبي.

المبحث الأول: منهجيته فى دراسته فكر الكندي

يمهد الشيخ هنا للحديث عن الكندى بنص دعاء يسأل الكندى فيه الله تثبيت الحجة على ربوبيته، وأيضًا وحدانيته، وذب المعاندين، ونصره فى كل ذلك[١]، ثم يذكر بعض آراء المفكرين فى هذا الفيلسوف، ونقدهم له، ويعرف به: نسبه ونشأته، وثقافته، وميادين علومه وكتبه[٢]، بعد ذلك يعرض نظرية المعرفة عنده، فمعرفة الإنسان تختلف من حيث آلاتها، ومن حيث قيمتها وثباتها ومن حيث فرديتها وعمومها وشمولها، ومن حيث مصدرها. ويعدد أنواع الإدراك عنده، من حسي، وعقلي، وإشراقى ويبين مناهج العلوم موضحًا أن الكندى يعتمد لكل علم منهجًا خاصًا به[٣].

أما الفلسفة فإنه يذكر جميع معانيها وتعريفاتها التى ذكرها الكندي، مشيرًا إلى أوجه اشتقاقها والجوانب التى تعالجها. سواء الجانب النظرى أو الجانب السلوكى وحدودها، وتفاوت منزلتها، وغرض الفيلسوف فى علمه وعمله، وموقف الكندى من المعارضين لها. وصلتها بالدين عنده[٤].

ثم يعرض ويحلل موقف الكندى من العالم وكونه حادثًا ومتناهٍ، واعتباره هذه الفكرة مركز الدائرة والأساس الذى يبنى الكندى عليه رأيه فى إثبات حدوث العالم، وبالتالى إثبات المحدث، ويورد المقدمات التى يبنى عليها الكندى برهانه لهذه الفكرة، ويوضح منهجه العقلى فى البرهنة[٥].

بعد ذلك يعرض آراء الكندى فى الفضائل وسبل الوصول إليها واكتسابها، واعتبار هذه الفضائل هى الخلق الإنسانى المحمود، والتى تنقسم عنده إلى قسمين: قسم هو: أساس يكون فى النفس من حكمة ونجدة وعفة، وقسم ليس فى النفس... وإنما هو نتيجة وثمرة لهذه الفضائل الثلاث السابقة[٦].

وبعد مقارنة الكندى بأرسطو، وأفلاطون فى الموضوعات التى يتطرق إليها بالعرض والدراسة

(١) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ٢٧٨.
(٢) م. ن، ص٢٨٨-٢٩٣.
(٣) م. ن، ص٢٩٧-٣٠٧.
(٤) م. ن، ص٣٠٧-٣١١.
(٥) م. ن، ص٣١٥-٣١٨.
(٦) م. ن، ص٣١٩-٣٢٧.

ومقارنته بما جاء فى الدين الإسلامى يرى أن الكندى لم يأت برأى يعارض فيه أصلًا من أصول الإسلام[١].

مع التقدم فى البحث يتضح لنا أن اهتمام الشيخ ينصب على موضوع الإلهام –أو الكشف أو التصوف كما يسميه– والبحث عن دلائل هذا الإشراق أو الإلهام فى نتاج عمالقة الفكر الإسلامي. إذ يلتقط فكرة أستاذه «ماسسينون "Massinon" والتى يرى فيها هذا المستشرق "أن الكندى والفارابى وابن سينا من متصوفة الإسلام". يلتقط هذه الفكرة ثم ينطلق منها باحثًا منقبًا فى فكر هؤلاء الفلاسفة. يستخرج أدلة تصوفهم أو أدلة تأييدهم لهذا التصوف وطريقة اللاعقلانى التعبدي، فلا يرى غضاضة فى أن يستخرج هذه الأدلة من فلاسفة عقلانيين وإن هاجمهم، أو من يونانيين وأن طعن فى عقيدتهم، أو من قدماء المفكرين من غير المسلمين فبين أولئك وهؤلاء توجد دلالات صوفية أو إشراقية سواء سلكوا هذا الطريق أم توقفوا عند حدوده النظرية. ذلك أن كل ما يبحث عنه هو الدليل والبرهان الذى يثبت صحة ما يقتنع به. ليجعل هؤلاء وفكرهم أدلة مساندة أو مساعدة لدليله. فقد تبين لنا فى الباب الأول أنه لم يأل جهدًا لهدم المنهج العقلى فى معرفة ما وراء الطبيعة، وهو هنا لا يدخر وسعًا فى إثبات أن التصفية –التعبد– سبيل صحيح ووحيد للوصول إلى معرفة الغيب.

فها هو الكندى الفيلسوف العقلانى "الذى يعمد إلى العقل ويلجأ إلى التأويل فى تفسير الآيات القرآنية"[٢]. و«يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين»[٣]. نرى الشيخ يعمد إلى فكره يدرسه ثم يحلل منهجه ليرى فيه مناصرًا للإشراق –جوهر الطريق الصوفى كما يرى– فيأتى به دليلًا على صحة هذا الطريق ودليلًا على عدم تعارض هذا الطريق مع الدين. أو العقل، ومنهج العقلاء. وبالرغم من أن آراء المفكرين ودارسى نصوص الكندى تتضارب حوله. ويصور «حسام الدين الألوسي» هذه الآراء ومدى اتساع وعمق الاختلافات فيها[٤]. وبالرغم من ذلك نجد الشيخ يستنتج أن هذا

(١) م. ن، ص٣٢٤-٣٢٨.

(٢) محمد على أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٨م، ص٢٣٠.

(٣) م. ن، ص٣٣١.

(٤) إذ إنه أورد فى كتابه «فلسفة الكندى آراء القدامى والمحدثين فيه، آراء ومواقف سبعة وعشرين مفكر ودارس، تتراوح مواقفهم بين من يضمه للمدرسة الأفلاطونية فى الأخلاق، أو من يرى تأثره بسيرة سقراط، واحتذائه له، وتمثله لشخصيته، أو من يرى فكره مزيجًا من فكر كل من سقراط، وأفلاطون والدين الإسلامي. ومن يرى أنه بنى مذهبه على ما صح فى نظره من الآراء المختلفة التى نسبت لكل من أفلاطون وأرسطو، ومن يرى أن فلسفته قامت على مذهب الأفلاطونية الجديدة.

الفيلسوف العقلانى فى نظرية المعرفة «ينزع نزعة ميتافيزيقية»[١] غير معارضة أو مناقضة للدين. فيركز عليها ويبرزها ثم يؤكدها في موضوعي المعرفة والأخلاق وإثبات وجود الله. إذ نراه يركز فى تقديمه الكندى على مظاهر تدينه ورغبته فى إعلائه الحق، وذلك بإيراد نص دعاء يتوجه فيه الكندى إلى الله طالبًا منه العون والنصر وطالبًا منحه القوة والقدرة على مناصرة الحق»[٢].

ويركز على صفات الكندى الخلقية وعلى الجوانب المضيئة من حياته، ثم يبرز نزعته العقلانية فى النقد الأدبى إذ يقول: وهذه الشواهد تعرب عن منهج الكندى فى النقد الأدبي، وهو مذهب فلسفى يقوم على العناية بسلامة المعنى من الوجهة المنطقية واستقامته فى نظر العقل[٣].

هذا التقديم الذى يرفع من شأن الكندى ويبرز عقلانيته لا يخلو من هدف وغاية إذ إنه يظهره بمظهر «الأنموذج» الذى لا يضير الأخذ عنه، بل يوجب العقل فعل ذلك إذ لا تعارض ولا تناقض فى مكونات شخصيته أو فى أفكاره، وهو وإن كان يعتمد العقل إلا أنه يستقى فكره من الدين. فإن اكتشف فى فكره دلالات صوفية أو مسوغات للتصوف فهو على حق. وما يأتى به هو الحق.

بعد هذا التقديم نجد «الشيخ يعرض المعرفة عند الكندي» بالوضع والترتيب الذى يؤكد وجود نزعة ميتافيزيقية واضحة المعالم، دون أن يعمد إلى تحليلها أو نقدها فتبدو منهجية الشيخ وكأنها موضوعية الطرح لهذا الموضوع. ذلك أنه يختار النصوص ثم يقوم بترتيبها ترتيبًا منطقيًا توصل القارئ فى نهاية الموضوع إلى استنتاج نفس النتيجة التى يصل الشيخ إليها. –أو بالأحرى– التى يريد أن يوصلها إلى القارئ. إذ يبدأ بالإدراك الحسى عند الكندى مؤكدا أن الكندى «يرى أن هذه الدرجة من المعرفة غير ثابتة، ولا تصور تصويرًا دقيقًا ماهية الأشياء[٤]، ثم يقدم الإدراك العقلى والذى يراه الكندى نمطًا آخر من المعرفة غير واقع تحت تأثير الحواس، ولا موجود وجود حسي، وإنما إدراكه يكون بوساطة العقل الإنساني، وليس متمثلًا للنفس، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة[٥]. وأخيرًا يقدم الإدراك الإشراقى موضحًا أن الكندى يرى أن هذا الطريق خاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة[٦]. هذه المنهجيات المختلفة والتى يعترف «الكندي» بوجودها،

(١) عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٢٨٧.
(٢) م. ن، ص٢٨٨-٢٨٩.
(٣) م. ن، ص٢٩١-٢٩٧.
(٤) م. ن، ص٢٩٧-٢٩٨.
(٥) م. ن، ص٢٩٨-٢٩٩.
(٦) م. ن، ص٣٠١-٣٠٢.

تعتمد فى دوائر معرفية مختلفة أيضًا، وبأدوات تختلف باختلاف دوائر المعرفة هذه[1].

وهكذا نجد أن الشيخ لم يحاول أن ينقد هذه النظرية أو يقوم بتحليلها بشكل موضوعي، بل يقوم بترتيبها ليصل من خلال هذا الترتيب إلى النتائج نفسها التى يريد التوصل إليها، وبالترتيب نفسه الذى يدرس فيه العقل والفلسفة والتصوف إذ يهدم المنهج العقلى حسًا كان أو استنتاجًا ثم يحاول تثبيت المنهجية الصوفية.

ولكن: إذا كان الكندى يرى أن هذا الإدراك الإشراقي خاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة، فكيف يتخلص «الشيخ» من هذا المأزق، أو بالأحرى كيف ينفذ منه إلى إثبات إمكانية سلوك غير الأنبياء لهذا الطريق الإشراقى فى الوصول إلى معرفة الغيب ومن خلال هذا الفكر نفسه يجيب الشيخ: «هذا النمط من العلم: كما وضحه الكندي: ليس مصدره حسًا ولا عقلًا، إن مصدره الوحي، إنه علم إلهي، وإذا كان ذلك خاص بمن يصطفيهم الله، فإن فى أفراد البشر من يصل إلى مراتب من العلم الإشراقى الذى يتأتى من صفاء النفس، وإن كان دون مرتبة من العلوم النبوية. وهذه الفقرة الأخيرة هى أهم ما يريد أن يصل إليه بدراسته فكر الكندى وأهم ما يريد توصيله إلى القارئ، ولكنه لا يكتفى بهذا القدر، وإنما يريد أن ينفذ من خلال فكر الكندى إلى الوسيلة نفسها، أو الأداة التى تمكن الإنسان من معرفة ما وراء الطبيعة، فكيف يتسنى له ذلك؟

إن الكندى يثبت فى كتبه المختلفة عددًا من تعريفات القدماء للفلسفة يلجأ الشيخ إليها ويحللها ويستنتج منها: أن الفلسفة ذات شقين: أحدهما بحث عقلي، والآخر سلوك ارتياضي. أى أن الفلسفة تعنى بالمعرفة النظرية، والسلوك الارتياضي، وأنها أعلى الصناعات الإنسانية منزلة. لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق.

بهذه الطريقة: يستنتج هذا التعريف للفلسفة –من خلال التعريفات الواردة فى كتب الكندي– والذى يوظفه فى موضوع التصوف توظيفًا يتمكن من خلاله من تأييد طريقه الصوفي، إذ يعتبر أن أعلى درجات الفلسفة وأشرفها منزلة هى الفلسفة التى توصل صاحبها إلى الكشف عن الإله ثم الاتصال به اتصالًا مباشرًا عن طريق سلوك الارتياض –التصفية– فالاقتصار على طريق العقل وحده فى مسائل ما وراء الطبيعة طريق ناقص ولا يؤدى –وحده– إلى الحكمة[2].

ولذلك السبب نفسه يرى الشيخ أن الكندى فيلسوف عقلي، إذ لم يسلك الطريق الارتياضي. فقد أقر هذا الطريق ثم وقف عند حدوده، ونتيجة أقوال الشيخ هذه يكون الكندى فيلسوف غير

(١) م. ن، ص٣٠٠.

(٢) م. ن، ص٢٤٢-٢٤٣.

كامل لأنه انتهج نصف الطريق إلى الحكمة. وهو بالتالى لم يحصل هذه الحكمة بما فيها من اتصال بالله اتصالًا مباشرًا، بل اكتفى بأن أقر هذا الطريق.

المبحث الثاني: منهجيته فى دراسة فكر «الفارابي»

يبدأ الشيخ فى هذا الموضوع بتقديمه للشرائط التى يجب توافرها فيمن يتسامى إلى الفلسفة حسب وجهة نظر «الفارابي» ثم يعرض آراء بعض المفكرين القدماء منهم والمحدثين فى هذا الفيلسوف وتقديرهم له. ويتحدث عنه معرفًا بنسبه وتاريخ مولده، ووفاته، ومكانته الاجتماعية، ودراسته للفلسفة، وتنقلاته وأسفاره، واتصاله بسيف الدولة وطبيعة علاقته به، ونمط حياته، ونزعته الزهدية والصوفية[١]. ويتحدث كذلك عن تنوع ثقافته، واهتمامه بالموسيقى وإبداعه فى فنونها، واهتمامه بالتأليف والشرح والتعليق فى شتى الموضوعات المنطقية، والطبيعية، وفى العلم الإلهي، والسياسة المدنية وغير ذلك ثم يذكر عددًا من كتبه[٢].

بعد ذلك يقدم عرضًا وتحليلًا لمدينة الفارابى الفاضلة، فيبدأ بحديث عن علاقة الفلسفة بالواقع، ويبين أن الفلسفة كلها مثالية، وأنها محاولة لتغيير الواقع فى الآراء وفى السلوك، وفى المعتقدات وفى الأخلاق، وأنها تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل الأعلى للفرد والإنسانية، وأن مدينة الفارابى ما هى إلا محاولة من هذا النوع[٣]، وأن تلك المدينة هى مركز الدائرة فى فلسفة الفارابى وأنها فكرة جمعت فلسفته. إذ إنها آخر ما ألف[٤].

ثم يورد أدلة «الفارابى على وجود الله، ويبين تنزيهه لله تنزيهًا مطلقًا، ويعرض جانبًا من حديثه عن أسماء الله[٥]. ويبين أن إدراكنا لله عند «الفارابي» ممكن إلا أن عدم قدرتنا على إدراكه سبحانه يعود إلى ضعف قوى عقولنا نحن لملابستها المادة والعدم، لذا فإنه يفسد علينا تصوره ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده[٦]. كما يورد نصوصًا للفارابى توضح إيمانه بعلم الله للجزيئات، واعتقاده أن العلم محدث، وكيفية صدور العالم عن الله[٧].

ويبين مراتب العقول الإنسانية عند «الفارابي» ويوضح أنها متدرجة فى الصعود من عقل بالقوة

(١) م. ن، ص٣٣١-٣٣٩.
(٢) م. ن، ص٣٣٩-٣٤٣.
(٣) م. ن، ص٣٣٤-٣٤٥.
(٤) م. ن، ص٣٤٦-٣٤٧.
(٥) م. ن، ص٣٥٢-٣٥٣.
(٦) م. ن، ص٣٥٦.
(٧) م. ن، ص٣٥٧-٣٦٢.

إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد من اتصال الإنسان بالملأ الأعلى والذى به يعرف الإنسان ما وراء الطبيعة، والملأ الأعلى وأسرار الكون. أما من يصلون إلى هذه الدرجة عند «الفارابي» وكما يقول هم الفلاسفة والأنبياء[١]، ويذكر الصفات النظرية والشرائط المكتسبة التى يوجب الفارابى توافرها فى رئيس المدينة الفاضلة[٢].

أما النتيجة التى خرج بها من كتاب الجمع بين رأى الحكيمين «أفلاطون» و«أرسطو» فيتلخص فى قوله: «إن هذا الكتاب مبنى على فكرة سليمة، وهى أن الحقيقة لا تخترع ولا تبتدع وإنما يكشف عنها، وسبيل الكشف عن الحقيقة ليس مقصورًا على شخص معين بالذات وأن اتفاق أفلاطون وأرسطو يأتى من حيث أنهما أخلصا ودأبا على البحث فى النتائج التى وصلا إليها.

ومع أنه يعتقد أن الفكرة التى يقوم عليها هذا الكتاب فكرة سليمة إلا أنه يرى أن الفارابى لم يصاحبه التوفيق فى الجمع بين رأى كل من «أفلاطون» و«أرسطو» ذلك أن «الفارابي» اعتمد فى تصوير آراء أرسطو على كتاب «الربوبية» الذى اعتقد خلافًا للواقع أنه لأرسطو، وأنه فسر كلام أفلاطون وكلام أرسطو على ضوء آراء آمن بها واعتقد أنها الحق[٣].

وفى نهاية الدراسة يورد رأى ابن طفيل فى فكر الفارابى لأهميته –كما يقول– وباعتباره صادرًا عن فيلسوف فى حق فيلسوف[٤].

من المعروف أن الفارابى كان من «أكبر فلاسفة المسلمين»[٥] فلماذا يقدمه الشيخ لقرائه: ولماذا يقوم بدراسة فكره وتحليله بل والدفاع عنه؟ علمًا بأن الشيخ من ألد أعداء العقل إذا ما اتبع كسبيل فى محاولة التوصل إلى معرفة عالم الغيب. وللإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا العودة إلى أحد النصوص التى يقول فيها: «وإذا اقتصرت أوروبا على العلم المادي، فإن الإسلام لا يقف عند ذلك، وإنما يوجه الإنسانية إلى مصدر آخر للعلم والمعرفة، ألا وهو القلب أو هو الروح والبصيرة...»[٦].

من هنا يتبين لنا أن أداة العلم الإلهامى أو الإشراقى عنده هو القلب أو الروح. أما أداة الإشراق عند الفارابى فهى العقل، وهذه نقطة الخلاف بينهما هناك إذا اختلاف جوهرى فى

(١) م. ن، ص٣٦٢-٣٦٣.

(٢) م. ن، ص٣٦٣-٣٦٥.

(٣) م. ن، ص٣٤٨-٣٤٩.

(٤) م. ن، ص٣٦٦-٣٦٧.

(٥) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان (٦٨١هـ). وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار العباد، لا طبعة، ١٩٧٧م، مج٥، ص١٥٣.

(٦) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٣٢.

الأداة المستقبلة لهذا الإشراق، وهناك أيضًا خلاف فى المتلقى عنه. ففى فلسفة الفارابى يتلقى العقل الفيض عن العقل الفعال[١]. أما عنده فالمتلقى عنه هو الله لأن الاتصال به يكون مباشرًا. والأداة هى الروح أو القلب، إلا أن نقطة الالتقاء أو التقاطع فى هذه المسألة عند كليهما هى أن المعرفة تأتى من الخارج، أى من الاتصال بقوى خارجة عن قدرة الإنسان. تأتى بالفيض وليس من داخل النفس الإنسانية.

من هنا يتبين لنا أن الشيخ لا يقدم الفيلسوف العقلانى وإنما يقدم الفيلسوف الإشراقى الذى يؤمن بالفيض كطريق إلى معرفة الغيب واختراق الحجب والكشف عن المساتير[٢] –كما يقول الشيخ– وهذه النقطة أهم عوامل جذب انتباهه إلى الفارابى على ما نعتقد إلى جانب ملاحظة أستاذه– التى أشرنا إليها سابقًا.

فبالرغم من تضارب أقوال المؤرخين حول مكانة الفارابى الاجتماعية واعتراف الشيخ بأن لا سبيل إلى القطع إلا أنه يرى «أن الفارابي» نشأ فى أسرة على جانب كبير من الرخاء، وأن أباه كان قائد جيش وأنه شريف النسب، واتته الدنيا وواتاه الجاه»[٣]، ولكنه اختار معيشة الزاهدين وكان يميل إلى المعرفة والتأمل[٤]. وأن أهم ما يميز فكر الفارابى هذه النزعة الزهدية والصوفية سواء فى حياته الشخصية، أو فى مذهبه الفلسفي[٥] ففى فترة من فترات التحمس الشديد، عدل فجأة عما هو فيه –وقد ناهز الأربعين تقريبًا فمال، راضيًا إلى حياة التأمل والتفكير الفلسفى الصوفى، وهو فى مرحلة النضج العقلى الكامل[٦].

وهكذا نجد أن الشيخ يقدم الفارابى كما يقدم سائر الشخصيات الصوفية إذ إنه رجل واتته الدنيا بنعيمها إلا أنه تخلى عن كل ذلك النعيم وهو فى أوج قوته العقلية واتجه إلى حياة الزهد والتأمل الصوفى، حتى وصل من خلال ذلك إلى الكشف عن مساتير عالم الغيب مطلعًا على ما لم يستطع الآخرون الإطلاع عليه.

إنه بهذا يحاول إبراز جميع الجوانب التى يراها مضيئة فى حياة الفارابي، ويحاول التركيز على ما يرفع من شأنه. وعلى ملامح التصوف والإشراق فى شخصيته وفى فكره ففى بداية موضوع

(١) أبو نصر الفارابى (٣٣٩هـ). الميدنية الفاضلة، مرجع سابق، ص١٠٣.
(٢) م. ن، ص٣٣٤.
(٣) م. ن، ص٣٣٣.
(٤) م. ن، ص٣٣٧.
(٥) م. ن، ص٣٣٨.
(٦) م. ن، ص٣٣٤.

الفارابى يقدم الموضوع بنص يوضح فيه الفارابى الشروط التى يجب توافرها فيمن يطلب دراسة الفلسفة، هذه الصفات التى ينسبها لكل شخصية صوفية يدرسها أو يقدمها لقرائه[١].

لذا نستطيع أن نؤكد أن دراسته فكر الفارابى أو سواه لم تكن دراسة بريئة، بل هى دراسة انتقائية ذات أهداف خاصة، يعرض فيها ما يريد من أفكار المفكر –موضوع الدراسة– فيركز عليها ويبرزها أو يضخمها ويهمل ما عداها. فبالرغم من تضارب آراء المفكرين حول هذه الشخصيات أو حول فكرهم إلا أنه يميل للدفاع عنهم، فالكندى لم يأت برأى يعارض به أصلًا من أصول الإسلام، وهو خارج عن دائرة الفلاسفة الذين كفرهم الإمام الغزالي[٢]، والفارابى آمن بعلم الله للجزئيات، وإن لم يعترف الغزالى بذلك[٣].

أما أهدافه من دراسة فكر الفارابى كما اتضحت لنا فهى محاولة بيان الشروط الصعبة لمن يطلب التسامى إلى الفلسفة –الفلسفة الإشراقية– لا الفلسفة العقلية[٤]. والتأكيد على أن من يتخذ العقل وحده أداة لتحصيل المعرفة –وإن كان إشراقيًا– فسوف يقع فى ما لا تحمد عقباه. فهذا الفارابى قد اتهم بسوء معتقده بالنبوة، ووقع فى التناقض فى مسألة غيبية –خلود النفس–[٥].

وهى دراسة انتقائية. غير برئية لأنه يختار ما يخدم هدفه ويسكت عما سواه، ويركز على كل فكرة تبرز اتجاه الفارابى إلى الإشراق، والزهد والتصوف. إذ يعرض ويحلل عوامل الاجتماع الإنسانى عند الفارابى وحاجة الناس بعضهم بعضًا، ويصور هذه الاجتماعات والقصد منها، وموضوعات: وجود الله، وصفاته وأسمائه، وخلقه للعالم، ومراتب العقول، وصفات الرئيس. ويسكت عن المسائل الطبيعية التى تعرض لها الفارابى كالقول فى المادة والصور، والقول فى المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية والموجودات الإلهية وغيرها من المسائل الطبيعية[٦]. كما يسكت عن القول فى أجزاء النفس الإنسانية وقواها، وكيف تعتبر هذه القوى والإجزاء نفسًا واحدة[٧] وغيرها من الموضوعات التى لا تدخل ضمن هدف الشيخ.

---

(١) انظر موضوع: «دراسته فكر عدد من المتصوفة»، ص٢٠٧ من هذا البحث.

(٢) عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٣٢٧.

(٣) م. ن، ص٣٥٧-٣٥٨.

(٤) م. ن، ص٣٣١.

(٥) م. ن، ص٣٣٦-٣٦٧.

(٦) أبو نصر الفارابى (٣٣٩هـ). آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق ألبير نصرى نادر، بيروت، دار المشرق، المكتبة الشرقية، ط٦، ١٩٩٦، ص٦٤-٨٦.

(٧) م. ن، ص٨٧-١٠٣.

ومن الملاحظ أنه لم يحاول أن يتقصى الأسباب التى دعت الفارابى إلى التوفيق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو مع وضوح الاختلاف بينهما، بل يقول بتفسير هذه المحاولة ويحكم عليها، ويوضح الفكرة التى بنى على أساسها كتاب «الجمع بين الحكيمين». إذ إنه أقيم على فكرة سليمة تتعلق بالحقيقة[١]. -كما يقول-.

أما تفسيره لهذه المحاولة فلا تتعدى كونها تصويرًا لرأى الفارابى الشخصى فى المسائل التى عرض لها. لا بحثها ومناقشتها. إلا أنه يفطن إلى أن آراء أهل المدينة الفاضلة تعتبر مركز الدائرة فى فلسفة الفارابي، أو هى فكرة جمعت كل فلسفته، إذ إنه لا يرسم نظامًا سياسًا فحسب وإنما يبين آراء أهل المدينة الفاضلة: معتقداتهم فيما وراء الطبيعة، ويرسم أدلتهم على هذه المعتقدات، ويبين معتقدهم فى الله وفى النبوة، وفى المبدأ والمصير، فى الهدف، والغاية. ويبين سلوكهم كأفراد، ونظام سلوكهم، كجماعة ونظام صلتهم بالرئيس ومن خلال ذلك يتحدث عن الترابط الكونى فى سمائه وأرضه[٢]، وهذا يسوغ اعتماد الشيخ على هذا الكتاب فضلًا عن رجوعه إلى عدد من كتبه الأخرى[٣].

منهجيته فى دراسة فكر ابن سينا

فى البداية يثبت الشيخ نصًا لابن سينا يؤكد فيه هذا الفيلسوف على أرستقراطية التصوف[٤]. ثم يقدم لمحة عن حياة ابن سينا بقلم ابن سينا نفسه، وبقلم تلميذه الجوزجاني، وبعد ذلك يورد أشهر كتبه[٥]. ثم يوضح المكانة التى احتلها هذا الفيلسوف فى الأدب العالمي، ومواقف المفكرين والدارسين منه، ذلك الموقف الذى يصفه بأنه: «احتل المساحة الواسعة بين النقيض والنقيض- بين من جعله وليًا من الأولياء إلى من جعله من أئمة السحر أو من كبار الملحدين، إلى من اعتبره مجرد شارح أو مقلد لغيره[٦]. ويتبين الأسباب التى دعت جميع أولئك إلى تبنى مواقفهم اتجاه ابن سينا[٧].

بعد ذلك يبدأ بتوضيح هدفه من دراسة فكر ابن سينا والذى تمثل حسب قوله: «بالمساهمة

(١) م. س. ص٣٤٩.
(٢) م. ن، ص٣٤٦.
(٣) وهي: عيون المسائل، الجمع بين رأيين الحكيمين وأرسطو.
(٤) عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٣٧١.
(٥) م. ن، ص٣٧٢-٣٧٩.
(٦) م. ن، ص٢٧٩-٣٨٠.
(٧) م. ن، ص٣٨٠-٣٨٢.

فى توضيح الفكرة عنه[١]، اعتمادًا على الأنماط الثلاثة الأخيرة من كتاب الإشارات والتنبيهات، مقدمًا تسويغًا لهذا الاعتماد: «فهذا الكتاب[٢]. يعبر عن رأى ابن سينا فى دور النضج، وهذه الفصول[٣] أوسع مرجع منظم عن تصوفه[٤]. وهو كتاب حظى بتقدير ابن أبى أصيبعة، وإبراهيم مدكور، ونال شهرة واسعة فى أرجاء العالم، وهذه الفصول الثلاثة المعتمدة تكون وحدة منسجة مرتبطة، موضوعها التصوف[٥].

ثم يقدم عرضًا موجزًا لهذه الأنماط مع التعليق على تصوف ابن سينا والتصوف بعامة، محاولًا إثبات: أن ابن سينا فى رسمه للتصوف لم يحد عن طريق التصوف البحث، وأنه فهم التصوف الصحيح على حقيقته، وعرضه فى قوة وفى براعة، مؤكدًا أن ليس هناك تصوف فلسفي، وتصوف صوفي، وإنما هنالك فهم صحيح وفهم سقيم لمسائل التصوف، محاولًا البرهنة على أن ابن سينا مجرد دارس ومسجل لظاهرة التصوف لا سائرا فيها، معتبرا أن القول «بتمايز مذهب ابن سينا» فى التصوف عن مذهب الصوفية وأهل السنة مجرد مزاعم[٦]. ومحاولًا المقارنة بين نظرية ابن سينا الصوفية بنظرية كل من أرسطو، وأفلاطون، وأفلوطين.

بعد ذلك يقدم إجمالًا وتحليلًا للنمط الثامن والنمط التاسع من كتاب الإشارات والتنبيهات، ويعرض نصوص الأنماط الثامن، والتاسع، والعاشر، مع شرحها فى الهامش، وهى على التوالي: فى البهجة والسعادة، فى مقامات العارفين، فى أسرار الآيات[٧]. وأخيرًا يورد وصية لابن سينا يؤكد فيها ارستقراطية التصوف مرة أخرى[٨].

ومن خلال اطلاعنا على فكر ابن سينا سواء فى مصادره[٩]، أو فى كتب من ترجموا لحياته[١٠].

---

(١) م. ن، ص٣٨٢.

(٢) أى كتاب الإشارات التبهات لابن سينا.

(٣) م. ن، ص٣٨٢.

(٤) م. ن، ن، ص.

(٥) م. ن، ص٣٨٣.

(٦) م. ن، ص٣٨٤-٣٨٥.

(٧) م. ن، ص٣٨٩-٤٥٨.

(٨) م. ن، ص٤٥٩.

(٩) الإشارات والتنبيهات، وكتاب: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، الرسالة الخامسة، «فى أقسام العلوم العقلية، والرسالة الثانية: فى المهد، وعيون الحكمة.

(١٠) الموسوعة الفلسفية المختصرة. إشراف زكى نجيب محمود، «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة».

أو فى كتب عدد ممن درسوا فكره[١] يتضح لنا أن هناك دلالات صوفية تنتشر فى معظم هذه الكتب وتتركز فى الفصول الثلاثة الأخيرة من كتاب الإشارات والتنبيهات يفطن الشيخ إلى وجودها فيعمل على التركيز عليها ومن ثم إبرازها وتقديمها لقارئه. مقتصرًا فى دراسته على الأنماط الثلاثة الأخيرة من كتاب الإشارات والتنبيهات، ذلك أن هذه الأنماط بما تحمله من دلالات صوفية واضحة تخدم أهدافه المعلنة وغير المعلنة.

فأما أهدافه المعلنة فهي: المساهمة فى توضيح الفكرة عن ابن سينا، وانصاف هذا الفيلسوف والبحث عن الحقيقة. إذ يقول: وإذا كان ابن سينا قد أثار فى الماضى الإعجاب الذى كاد أن يكون عبادة، والكره الذى كاد يكون كفرًا، فإن أنصاره وخصومه الآن من المعتدلين الذين يهمهم جميعًا الوصول إلى مقطع الحق فى أمره. ومن أجل المساهمة فى توضيح الفكرة عن ابن سينا قمت بهذا البحث عن تصوفه[٢].

ويضيف: ولقد بذل كثير من العلماء –شرقيين وغربيين– جهودًا كبيرة فى تحقيق مؤلفاته، ونشرها، ودراستها وتكوين فكرة صحيحة عن مؤلفها، وكثرت المقالات والكتب التى تصور حياة ابن سينا وآراءه، ومع ذلك فإن ابن سينا لم ينل تقديرًا عادلًا بعد وفاته، كما لم ينل تقديرًا عادلًا أثناء حياته[٣].

أما أهدافه غير المعلنة: فهى تطفو على سطح أفكاره، فاضحة نواياه الحقيقة والتى من المؤكد أن ليس من بينها البحث عن الحقيقة، أو إنصاف هذا الفيلسوف وإنما هى دعاية للتصوف، ومحاولة منه لإثبات شرعيته وأصالته وأرستقراطيته، وتمتع أصحابه بكرامات وخوارق لا يتمتع بها سواهم، ومحاولة منه لإثبات قصور من يتخذ العقل أداة له –مهما بلغ هذا العقل من الرقي– عن الاتصال بالله. إذ سيكون هذا العقل عائقًا عن ذلك. وإن هذا العقل يجعل صاحبه مجرد دارس للتصوف وناقد أو مناصر لا صوفى حقيقى ومن ثم ينطبق على ابن سينا قول الشيخ أنه نصف فيلسوف إذ لم يقطع سوى منتصف الطريق[٤].

والذى حملنا على قول ذلك عدة أسباب نذكر منها: أن الشيخ فى دراسته تصوف ابن سينا

(١) «نحن والتراث، محمد عابد الجابري. «تاريخ الفلسفة فى الإسلام». ت. ج. دى بور «ثورة العقل فى الفلسفة العربية، محمد عاطف الزين، مدخل إلى تاريخ الفكر العربي. أفرام البعلبكي. تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، محمد على أبو ريان. الفلسفية الإسلامية منهج وتطبيقه، إبراهيم مدكور، نظرية المعرفة. راجح الكردي.

(٢) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٣٨٢.

(٣) م. ن، ص٣٨٠.

(٤) م. ن، ص٢٤٣.

يعتمد اعتمادًا كليًا على الأنماط الثلاثة الأخيرة من كتاب ابن سينا «الإشارات والتنبيهات». ومع محاولته تسويغ هذا الاعتماد إلا أن تسويغه لم يكن مقنعًا. إذ إنه يكرر هذا التسويغ فى دراسته فكر كل من «الغزالي»[١] و«الفارابي»[٢] كذلك. مع أن المنصف والباحث عن الحقيقة لا يقتصر على بعض من نصوص المفكر وإنما يحاول أن يتفحص ويبحث عن سائر ما يمكنه ومن الوصول إلى الحقيقة. ومع أن دراسة أى جانب من جوانب فكر أى مفكر لا تتم ولا يمكن التوصل إلى حقيقتها إلا من خلال دراسة فكره ككل والإطلاع على ملامح شخصيته والجوانب المتعددة منها ودراسة متعمقة لبيئته وعصره ومعارفه. أما الشيخ: فيجعل دراسته حياة ابن سينا مجرد ترجمة لها فى الهامش اعتقادًا منه بأن دراسة حياة المفكر لفهم فكره تعتبر شيئًا ثانويًا[٣].

ومن الأسباب التى حملتنا على ما ذهبنا إليه أيضًا أنه يقدم إجمالًا وشرحًا لهذه الأنماط ولم يقدم نقدًا لها. يقدم شرحًا لها يقربها به من التصوف البحت بل ويدعى أن إشراقية ابن سينا إنما هى تصوف بحت، إذ يقول: «أنه فى رسمه لهذا التصوف لم يحذ عن طريق التصوف البحت، تصوف الجنيد وغيره من أئمة العارفين[٤] وقوله: «ليس هناك تصوف فلسفي، وتصوف صوفي، وإنما هناك» فهم صحيح وفهم سقيم لمسائل التصوف، وابن سينا فهم التصوف الصحيح على حقيقته وعرضه فى قوة وفى براعة[٥].

ومن مظاهر التقريب التى يلجأ إليها الشيخ أنه يعتبر أن الأعمال البدنية التى لم يتحدث عنها ابن سينا والتى لا يمكن فرضها كشرط أساسى فى نيل الغبطة العليا[٦] عنده أن المقصود منها حصول الرياضات القلبية، وأن الصوفية، ومن فهموا طريقتهم، يرون أن المرحلة الحاسمة فى سبيل الإشراق، إنما هى الرياضة الروحية التى يعبر عنها أيضًا بالرياضة القلبية، أما الأعمال البدنية فإنها ليست بوسيلة صحيحة[٧].

ومن مظاهر التقريب أيضًا أنه يجعل اللذة العقلية التى يحصلها العارف إنما هى السعادة التى يحصلها الصوفي[٨]. وأن هذه اللذة العقلية التى عناها ابن سينا إنما هى المعرفة التى عناها

(١) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٨٦-٢٨٨.
(٢) = = = = = = . التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٣٤٧.
(٣) انظر المقدمة.
(٤) م. ن، ص٣٨٤.
(٥) م. ن، ن، ص
(٦) م. ن، ص٣٨٦-٣٨٧.
(٧) م. ن، ص٣٨٦.
(٨) م. ن، ص٣٨٣-٣٨٤.

الصوفية، إذ يشرح قول ابن سينا: إن للعارفين مقامات ودرجات يخضون بها بقوله: العارفون هم الذين اتصلوا بالله، إنهم الصوفية[١]. وقوله: والمعرفة التى نتحدث عنها هنا، إنما هى المعرفة الصوفية، ومن تسلح بها يسمى العارف».

وهكذا يتبين لنا أنه يعلن أهدافًا ما ويضمر أهدافًا أخرى يسعى بكل طاقته أن يمررها إلى قارئه ليقنعه بها وبصورة غير مباشرة. وأن من الأسباب التى تدعوه إلى دراسة فكر ابن سينا وتقديمه للقارئ أن هذا الفيلسوف فهم التصوف فهمًا صحيحًا وعرضه عرضًا بارعًا[٢]. ومحاولته تأكيد كرامات العارفين، وشرح قاماتهم ودرجاتهم.

أما كيف يكون تقديمه لهذه الأنماط وشرحها دعاية للتصوف؟ فهى أولًا: تعريف بالتصوف ذلك التصوف الذى يؤيده، وثانيًا: ليكون دعوة إلى سلوك طريق التصوف وعلى لسان ابن سينا إذ يقول: «ومن أحب أن يتعرفها –درجات العارفين– فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، الواصلين إلى العين السامعين للأثر»[٣].

وأما محاولته إثبات شرعية التصوف وأصالته، فبإثبات أصالة فكر ابن سينا المؤيد للتصوف –فى مسألة تأثره بالغير فى فكرة الاتصال بالملأ الأعلى ذلك أن هذه الفكرة– فكرة الاتصال بالملأ الأعلى –وتلقى المعلومات عن السماء، كانت شائعة ذائعة فى جميع أرجاء المملكة الإسلامية: لقد كان الكل يعرف أن رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم، على صلة بالسماء، وأنه يتلقى المعرفة عن الملأ الأعلى. ولهذا فإنه يرى أن ابن سينا لم يتأثر بأى من أرسطو، أو أفلاطون أو أفلوطين، وأنه إذا كان قريبًا بعض الشيء من أفلاطون وأفلوطين، فذلك لأنهما عالجا نفس الموضوع الذى تحدث عنه الإسلام، فى وضوح واضح، وكانت الدولة الإسلامية على التصديق به. وهو موضوع الرسالة والوحي، أو الاتصال بالسماء والمعرفة اللدنية[٤].

وهذا فى اعتقادنا قمة التوفيق بين الإشراق والدين الإسلامي. أو بالأحرى منتهى المطابقة بينهما. إذ إنه لا يعترف أن إشراقه هذا أو تصوفه –كما هو عند ابن سينا وكما يفهمه هو من هذه الأنماط الثلاثة من خارج المعتقد الإسلامى بل هو عنده من صميم هذه العقيدة، وأن ابن سينا استنتجه من عقائد الإسلام لا من الفكر اليونانى بجانبه الإشراقي. وإن كان هناك مماثلة أو مطابقة بين فكر ابن سينا والفكر اليونانى بجانبه الإشراقى فهو مجرد تداعى أفكار لا غير.

(١) م. ن، ص٤١٤.
(٢) م. ن، ص٣٨٤.
(٣) م. ن، ص٤٣٠.
(٤) م. ن، ص٣٨٨.

والشيخ بهذا لم يلتفت إلى حقائق التاريخ الساطعة والتى تقول إن ابن سينا من أكثر فلاسفة الإسلام تأثرًا بالفكر اليوناني، تلك الحقائق التى أطلعنا عليها فى الكتب التى أشرنا إليها سابقًا.

وهكذا يتبين لنا أنه يحاول من خلال تأصيله فكر ابن سينا الإشراقى على أصول إسلامية: إثبات أصالة التصوف الإسلامي، وشرعيته، إذ إن هذا التصوف وهذه المعرفة الناتجة عن الهدف الذى يسعى إليه الصوفى. جميعها لا تخرج عن إطار الدين الإسلامى ومعتقداته.

وأما محاولته إثبات أرستقراطية التصوف عن طريق فكر ابن سينا، فتتمثل فى إيراد نصوص ابن سينا التى تؤكد هذه الأرستقراطية، كما تتمثل فى هذه الإثباتات والبراهين التى يحاول ابن سينا الوصول إليها فى أن اللذة التى يحصلها العارف لا ينالها إلا خاصة الناس من العقلاء «إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة[١]. كما تتمثل كذلك فى نص ابن سينا لصديقه بصون هذه الإشارة –الأنماط الثلاثة»– عن الجاهلين والمبتذلين، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة، وكان ميله مع الغاغة، ومن كان من ملاحدة المتفلسفة ومن هجمهم، وبذله لمن يثق هذا الصديق بنقاء سريرته واستقامة سيرته[٢].

وهكذا يتضح لنا أن دراسته هذه الأنماط دون سواها من فكر ابن سينا إنما كان بهدف رسم صورة متكاملة عن التصوف والمتصوفة. مقاماتهم وأحوالهم ومشارعرهم، وأهدافهم، وكراماتهم، أرستقراطيتهم، وتمام عقولهم.

والملفت هنا أن الشيخ يصدر على ابن سينا حكمًا يتنافى مع رؤى الشيخ نفسه إذ يستشهد بانغماس ابن سينا فى حياة اللهو والترف[٣]. ويؤكد على عدم ضرورة الأعمال البدنية لنيل الغبطة العليا.

ومن الملاحظ أيضًا ومن خلال اطلاعنا على فكر ابن سينا –بما توفر لدينا من مصادر ومراجع– واطلاعنا على فكر الشيخ أن هناك اختلافًا فى مفهوم السعادة عند كل منهما، واختلافًا فى كيفية التلقى للمعرفة كذلك. فالسعادة عند ابن سينا لذة عقلية «فأجل مبتهج بشيء هو: الأول بذاته، لأنه أشد الأشياء إدراكًا لأشد الأشياء كمالا[٤]. والعارف هو من خلص إلى عالم القدس والسعادة وانتعش بالكمال الأعلى وحصلت له اللذة العليا[٥]. والتلقى عند ابن سينا يكون باتحاد

(١) م. ن، ص٤٠٣.

(٢) م. ن، ص٤٥٩.

(٣) عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٣٨٠-٣٨١.

(٤) م. ن، ص٤٠٦.

(٥) م. ن، ص٤٠٣.

العقل الإنسانى بالعقل الفعال[١]. بينما السعادة عند الشيخ هي: التصوف[٢] والعارف هو من اتصل بالله اتصالًا مباشرًا ليأخذ المعرفة عنه مباشرة. وهو الفيلسوف الكامل. أى الذى قطع الطريق العقلى والطريق التعبدى ليصل إلى المعرفة[٣]. أو من التزام طريق التصفية فقط[٤]. وبسبب هذا الاختلاف فى المفاهيم والرؤية، يحاول الشيخ تقريب إشراقية ابن سينا من التصوف البحث.

ومن الملفت أيضًا سكوته عن تكفير الغزالى لابن سينا فى مسألة قدم العالم وعدم علم الله للجزئيات. وعدم بعث الأجساد. مع أنه يورد اتهام ابن طفيل للفارابى بسوء المعتقد. وقبل ذلك أكد خلوفكر الكندى مما ينافى الإسلام. وتفسير ذلك فى رأينا: أن ابن سينا والكندى أقرا بوجود هذه المعرفة الإشراقية وإن وقفا على حدودها. بينما صرح الفارابى بأن العقل هو أداة الاتصال.

منهجيته فى دراسة فكر الغزالي

يعرف الشيخ بالغزالى وبفكره فى مقدمة كتاب[٥] حققه له، ويثبت آراء هذا الفيلسوف فى

(١) ابن سينا (٤٢٨هـ). تسع رسائل، مرجع سابق، ص١١٢.

(٢) م. ن، ص٣٨٤.

(٣) م. ن، ص٢٤٣.

(٤) م. ن، ص٢٤٠.

(٥) ألف الشيخ كتابه «قضية التصوف المنقد من الضلال»، يكون تحقيقا لكتاب الغزالى «المنقذ من الضلال، فضلًا عن مقدمة التصوف، وقد اعتمدنا طبعة دار المعارف – ١٩٨١م – لتكون مصدرنا فى هذا البحث لاستخلاص منهجية الشيخ وطريقته فى دراسة فكر الغزالي.

وهذه الطبعة تشمل دراسة عن التصوف، وصلته بالشريعة وبالمعرفة مع عرض لقضية التصوف من حيث «تحديد مواطن النزاع والمشاكل التى يراد حلها، وقدرة العقل على كشف ما وراء الطبيعة والطريق الصحيح للوصول إلى هذه المعرفة، كما تحتوى هذه الطبعة على دفاع عن التصوف ورجاله باعتباره قوة وأرستقراطية غير متاحة إلا لذوى الاستعداد الخاص بسلوك هذا الطريق. كما تشمل نبذة عن حياة الغزالي، وكتبه، وتحليلًا لكتابه إحياء علوم الدين «ونصوصًا تبين منهجه، ويبدو أن الشيخ أخرج عدة طبعات من هذا الكتاب، أولاها طبعة عام ١٩٥٢م كما جاء فى كتاب تلميذه رؤوف شلبي». «شيخ الإسلام عبد الحليم»، ص٧٢. وقد نقل شلبى هذه المعلومات عن أوراق خاصة بالشيخ –كما يقول- وحسب علمنا هناك طبعة خامسة أخرجت عام ١٩٦٧، وطبعة دار المعارف وهى الطبعة الثامنة وهى بدون تاريخ، ثم هذه الطبعة المعتدة فى بحثى هذا، والمهم فى الموضوع أن الشيخ قد طور موضوعات الكتاب حتى اشتملت على مجمل آرائه فى المعرفة والتصوف والفلسفة. إذ أن هذا الكتاب بطبعته الأولى شكل باكورة تأليفه فى التصوف والتحقيق كتب الصوفية بعد عودته إلى بلاده من بعثته الدراسية لفرنسا.

أما الطبعات المتأخرة وبخاصة الخاصة فإن «محمد زكى إبراهيم» يقول فيها: «إنها استغرقت ٣٥٠ صفحة من القطع الكبير، أضاف إليها الأستاذ كمادته فى كل طبعة سابقة لهذا الكتاب أبوابًا جديدة، وألوانًا مستحدثة دقيقة، بعيدة العمق...».

معظم كتبه سواء تلك التى خصصها لدراسة التصوف أو تلك التى خصصها للتعريف برجال التصوف وأئمته[١] ويعرف به اسمه وتاريخ مولده وصفاته، ويتحدث عن ظروف تعليمه ومجالات دراساته من فقه وفلسفة ومنطق وحكمة. ويتحدث عن الغزالى فى قمة مجده وما لقيه من إكبار وتقدير واحترام من إمام الحرمين ونظام الملك، ثم يتحدث عن خروجه من كل ذلك، ويتحدث عن محنته وسبيله للخروج منها[٢].

ويوضح منهجية الغزالى فى محاولة استكشاف السبيل الصحيح للوصول إلى المعرفة وذلك بنقد سائر الفرق التى كانت متواجدة على الساحة الفكرية آنذاك من متكلمين، وباطنية وغير ذلك، ومحنته وسبيله للخروج منها[٣]. ويتحدث عن رحلة الغزالى وخروجه من ماله وولده إلى الشام، ثم إلى بيت المقدس فالحجاز، ثم عودته إلى بلاده بعد ذلك وعن خلوته التى امتدت عشر سنوات، والتى كتب خلالها «إحياء علوم الدين»[٤]. ويذكر عددًا من كتبه ويعلق عليها ويستنتج أن كتاب «إحياء علوم الدين»، وكتاب «المنقذ من الضلال»، وكتاب «تهافت الفلاسفة»، من أهم كتب الغزالى على الإطلاق، كما يعقد مقارنة بين كتاب المنقذ من الضلال وبين مقدمة كتاب الوصايا للمحاسبي[٥].

ومن ثم يوضح هدف الغزالى من تأليفه كتاب تهافت الفلاسفة، والتى تتمثل حسبما يرى بهدم المنهج العقلي، الذى استندت إليه آراء الفلاسفة العقلانيين لا هدم الآراء نفسها. إذ إن بعضها صحيح، موافق للدين[٦]. ويؤكد أن الغزالى وفق توفيقًا تامًا، فيما انتدب نفسه إليه فى هذا الكتاب، وهو إثبات أن العقل، إذا لم يتخذ الوحى هاديًا ومرشدًا، عاجز كل العجز عن الوصول إلى المعرفة الصحيحة فيما وراء الطبيعة[٧].

أما كتاب «إحياء علوم الدين»: فيرى أن بواعث الغزالى وهدفه وجوهر موضوع هذا الكتاب يتخلص فى كلمة واحدة هى الإخلاص. بعد ذلك يبين المنهج المتبع فى هذا الكتاب ويعرض

---

(١) ككتاب: أبو البركات أحمد الدردير. «عوارف المعارف»، «المدرسة الشاذلية». التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، «التفكير الفلسفى فى الإسلام»، «غيث المواهب» وغيرها.

(٢) م. ن. ن. ص.

(٣) م. ن، ص٢٨٧.

(٤) م. ن، ص٢٨٨.

(٥) م. ن، ص٢٨٨-٢٩٠.

(٦) م. ن، ص٢٨٨.

(٧) م. ن، ص٢٨٨-٢٩٠.

محتواه[١]. ثم يوضح أثره على الفكر الإسلامي[٢]. ويتحدث عن تقدير العلماء لهذا الكتاب، ويسجل أقوال بعضهم. ويعرض كذلك عددًا من نصوص الغزالى التى تبين منهجه كما يراه الشيخ[٣].

ثم يبين أن إيراد الغزالى للأحاديث غير الصحيحة لا ينكر عليه إيرادها أحد لأنه إذا ما استبعدت من الكتاب فإن كل المبادئ والعظات والعبر التى أتى بها الإمام الغزالى تحتفظ بقيمتها، من ناحية الإثبات والاستدلال ومن هنا يرى أن لا قيمة للاعتراض، لا شكلًا ولا موضوعًا عليها[٤].

ويؤكد أن الغزالى بعد هدمه المنهج العقلي، أثبت بدلًا منه البصيرة والتى موضوعها الذى ينكشف لها إنما هو الغيب[٥]. ويعرض أدلة الغزالى على صحة هذا الطريق من عجائب الرؤيا الصادقة وإخبار رسول الله ﷺ عن الغيب، وشواهد الشرع، وتجاب وحكايات الصالحين[٦]. ويبين آثار هذا المنهج على الفرد فى نفسه، وعلى مجتمعه[٧].

بعد ذلك نجده يحاول توضيح أوجه الاختلاف بين شخصية كل من المحاسبى والغزالى ويبين صفات كل منهما. «فشخصية الغزالى على الطرف النقيض لشخصية المحاسبي، إذ يقول «إنه لا يمكننا تصور الغزالى إلا أشعريًا صوفيًا، أو شاعرًا عاطفيًا، إنه إنسان وديع لطيف، رقيق الإحساس، متردد بعض التردد احتاج إلى ستة أشهر ليتخذ قرار الرحيل عن بيئته، أما «المحاسبي» فهو مثال الثوري، والقائد المطاع. ورجل الانفعال المفاجئ والقرار الحاسم، والروح المسيطرة القوية المراسي[٨].

ثم ينتقل إلى توضيح أثر المحاسبى فى فكر الغزالي، وأوجه التشابه، والاختلاف بين فكر كل منها إذ يقول: «إن تأثير المحاسبى فى الأجيال التالية له لا ينكر. إنه من الواضح، أن تلميذه الأكبر –وإن لم يلتق به– كان الإمام الغزالي. ثم يؤكد أن كتاب إحياء علوم الدين تضمن تقريبًا كتاب الرعاية[٩]. وأن مقدمة كتاب الوصايا للمحاسبى تعتبر أساسًا لكتاب: «المنقذ من الضلال». وأن لهذا الكتاب أثره الواضح فى حياة الغزالى الروحية. وأن عبقرية الغزالى فى طريق البحث

(١) م. ن، ص٣٠٤.
(٢) م. ن، ص٣٠٩-٣٢٣.
(٣) م. ن، ص
(٤) م. ن، ص٣٠٦.
(٥) م. ن، ص٣٣٩.
(٦) م. ن، ص٢٢٣-٢٢٩.
(٧) م. ن، ص٢٢٧.
(٨) عبد الحليم محمود. أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص٥٥.
(٩) م. ن، ص٢٣.

والإنشاء تلتقى مع فكر المحاسبى النابه. وأخيرًا يورد دفاع «الغزالي» عن «المحاسبي» ومدحه له[١].

وبالاطلاع على كتب عدد ممن كتبوا عن فكر الغزالى يتبين لنا أن هناك من يحاول أن يكون أمينًا على فكر هذا المفكر الإسلامي، ونزيها فى أحكامه، ومنهم من يحاول التقليل من أهميته والهجوم على أفكاره وآرائه، ومنهم من يسمو بفكره إلى مراقى النجوم.

فهذا محمد جلال شرف يقول: «تضاربت الآراء وتباينت حول شخصية الغزالى وانقسم المؤرخون والمفكرون شيعًا وأحزابًا فى تناولهم لآراء حجة الإسلام الموزعة فى مصنفاته العديدة، والمتتبع لهؤلاء جميعًا يستطيع حصرهم فى ثلاث طوائف: طائفة ناقدة حاقدة تتعامى عن الحقيقة، وطائفة أخرى تابعة مخلصة تتغاضى عن العيوب والمثالب، والثالثة التى تتميز بالإنصاف تتوخى إدراك الحقيقة[٢].

ويبين محمد عابد الجابرى أن هناك المادحين للغزالى المعجبين به وأن هناك القادحين فيه المتحاملين عليه[٣]. أما عبد الأمير الأعسم فيقسم مؤرخى الفلسفة إلى ثلاثة أصناف صنف يرى أن الغزالى ممثل حقيقى للفلسفة، وله شأن فيها، وصنف آخر لا يرى الغزالى ممثلًا إلا للتيار الدينى المضاد للفلسفة، وصنف أخير، نزه الغزالى عن الفلسفة ورفعه إلى مصاف الأولياء[٤]. وأشار محمد إبراهيم الفيومى أن هناك من ثار على الإمام الغزالى وأن هناك من رأى أنه قد اعتصم بالله[٥].

أما ما يميز دراسة الشيخ لهذا المفكر فهو طريقته فى تناول فكره، إذ إنه يدخل عليه دخول من يطلب الدليل على صحة وصدق فكرة ما، لا دخول من يطلب البحث عن الحقيقة ومحاولة الوصول إليها. فهى إذًا طريقة يحكمها هدف صاحبها أكثر مما يحكمها منهج البحث عن الحقيقة.

فهذه النصوص المتناثرة على صفحات كتبه والتى تتغير عناوينها بتغير الموضوعات التى يتطرق إلى دراستها. وتلك النصوص المختارة التى أثبتها قبيل تحقيقه كتاب «المنقذ من الضلال» لتؤكد ما ذهبنا إليه، إذ يورد رأى الغزالى فى الفلاسفة وتحت عنوان «رأى الإمام الغزالى فى الفلاسفة[٦]، فى معرض محاولته إثبات إخفاق الفلسفة والأداة المستخدمة فيها فى الوصول

(١) م. ن، ص١٨.

(٢) محمد جلال شرف. الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠م، ص٣٢.

(٣) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩١م، ص١٦٨.

(٤) عبد الأمير الأعسم. الفيلسوف الغزالى وإعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي، بيروت، دار الأندلس، ط٢، ١٩٨١، ص٢٣.

(٥) محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل، القاهرة، دار الفكر العربي، لا طبعة، لا تاريخ، ص٨.

(٦) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٨٦.

بالفلاسفة إلى معرفة الغيب، ومحاولته إثبات شمول الكفر كافتهم. لذا نراه يدرج نص «أصناف الفلاسفة وشمول وصمة الكفر كافتهم» للغزالى المأخوذ من كتاب المنقذ من الضلال «تحت هذا العنوان»، ويأتى بنص واحد فى موضوعين تحت عنوان «الغزالى والفلاسفة والمتكلمين[١]. وتحت عنوان «الإمام الغزالى يرسم طريق المعرفة»[٢].

وعندما يقوم بدراسة فرق المفكرين والفلاسفة والمتكلمين يقدم رأى الغزالى فيهم قائلًا: «وإذا تحدث عنه- علم الكلام- الإمام فإنما يتحدث حديث الخبير، فقد حصل وطالع كتب المحققين فيه وصنف فيما أراد الله أن يصنف، ثم كان له فى النهاية رأية الشخصي. وهذا الرأى الشخصى رأى جريء حاسم يتفق حقيقة» مع الوضع الإسلامى الصحيح[٣]. ويقول: «هذا الاتجاه الذى سار فيه الإمام الغزالى إنما هو اتجاه الصوفية على وجه العموم، وهو فيما نرى الرأى الصحيح الذى انتهى إليه الإمام الغزالى بعد تجربة وخبرة واعية[٤].

وهكذا نجد أنه يتخذ نصوص الغزالى أدلة وبراهين، إما على صحة مواقفه من الفلسفة والفلاسفة، أو كحجة له فى إثبات إخفاق علم الكلام. دون محاولة منه لإثبات آرائه بالحجة والبرهان فقد اتخذ من مواقف الغزالى مقدمات مسلم بها ليستنتج آراءه وأفكاره هو ويتخذ نصوص الغزالى كذلك حجة ودليل على صحة الطريق الصوفي، ويعتمد أدلة الغزالى نفسها عندما يحاول البرهنة على صدقية وفاعية الطريق الصوفي. كاستخدامه دليل الرؤيا ودليل النبوة[٥] واعتماد كل منهما مقدمة كبرى فى قياس يستنتج منه أن الإشراق من نفس جنس النبوة.

ونلاحظ أنه يعتمد منهما مقدمة كبرى فى قياس يستنتج منه أن الإشراق من نفس جنس النبوة.

ونلاحظ أنه يعتمد أقوال الغزالى كمؤرخ للفكر العربى الإسلامى إذ يقول: «والقسم الثانى من هذه النصوص مأخوذ من كتاب إحياء علوم الدين لا على أنه رأى الإمام الغزالي، وإنما على أن الإمام جامع لمختلف الآراء فى موضوع علم الكلام، فأخذنا منه وجهة نظر خاصة، أخذناها على اعتبار أن دور الإمام إنما هو دور المؤرخ الناقل ليس إلا[٦].

(١) = = = = = = = . التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ٤٦٣-٤٧٦.

(٢) = = = = = = = . قضية التصوف: المنقذ من الضلال: مصدر سابق، ص٢١٤.

(٣) = = = = = = = . التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٧٧.

(٤) م. ن، ص١٧٩.

(٥) انظر موضوع: «المعرفة»، ص٦١ من هذا البحث.

(٦) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٨٠.

ويتبين لنا: أنه فى دراسته فكر الغزالى يعتمد ثلاثة كتب هي: «الإحياء لعلوم الدين» و«المنقذ من الضلال» و«تهافت الفلاسفة»، ويعتبرها الكتب التى تحمل كلمة الغزالى الأخيرة فى موقفه من الفلسفة والعقل والمعرفة والتصوف، إذ يقول: «وإذا تصفحنا مؤلفات الإمام الغزالى سواء منها ما ألف قبل فترة تصوفه، وما ألف فى أثنائها. فإننا نجد أن أهمها فى نظر الباحث الذى يريد أن يحدد شخصيته ومنهجه واتجاهه ثلاثة: المنقذ والإحياء والتهافت»[١]. ولهذا يحلل «إحياء علوم الدين»، ويحقق كتاب «المنقذ من الضلال»، ويعلق عليه ويشير إلى كتاب تهافت الفلاسفة»، ويهمل سائر كتبه الأخرى لأنها لا تحمل ملامح الشخصية لذلك الصوفى الفيلسوف بطابعه وسماته وشخصيته[٢].

أما تحليله كتاب «إحياء علوم الدين» فهو عرض لمحتوياته يبين فيه كيفية تقسيم الغزالى لكتابه هذا، ويوضح فى طريقته فى التأليف، ومنهجيته فى الاستدلال، وطريقته فى البرهنة على آرائه وأفكاره. كما يربط بين موضوعات الكتاب بأسلوبه الخاص. إذ إنه ينهى الحديث عن موضوع العلم بقوله: «والهدف من العلم، على كل حال: زيادة الهداية وغرس الإخلاص..». ويبدأ موضوع كتاب «قواعد العقائد» بقوله: «ولا بد للإخلاص من معرفة العقائد الصحيحة، ولذلك يثنى الإمام «الغزالي» قواعد العقائد...»[٣] ويأتى بنبذة متحيرة عن كل موضوع، فمن بين سائر موضوعات كتاب العلم والذى يحتوى على سبعة أبواب يتخير الحديث عن العلم الذى يريده «الغزالي» ويبين أصناف العلوم التى يحللها أو يحرمها الغزالي، والهدف من العلم عنده[٤]. ولا يتطرق إلى موضوع شطح الصوفية[٥]، وموضوع المناظرة والجدل وآفاتهما وشروط إباحتهما[٦]. أو موضوع العقل والذى يشكل الباب السابع من كتاب العلم[٧]. وكثير من الموضوعات الأخرى.

وهكذا نجد أن التحليل يركز على الموضوعات التى تهم الصوفية بعامة كالعلم ودوره فى زيادة الهداية وغرس الإخلاص، ومعرفة الله سبحانه، والإيمان بالآخرة والبعث والحساب والنعيم أو العذاب، وغيرها. ويسكت عن الموضوعات التى ينتقد فيها الصوفية أو تلك التى تمجد العقل وتعلى من شأنه.

---

(١) ========. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٨٥.

(٢) م. ن، ن، ص.

(٣) قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٩١.

(٤) م. ن، ن، ص.

(٥) أبو حامد الغزالى (٥٠٥هـ). إحياء علوم الدين، بدون تحقيق، القاهرة، دار الحديث، لا طبعة، لا تاريخ، ج١، ص٣٦-٣٨.

(٦) م. ن، ص٤١-٤٨.

(٧) م. ن، ص٨٣-٨٩.

أما تحقيقه لكتاب «المنقذ من الضلال» فيأتى كتتويج لجهده وآرائه ومواقفه من التصوف، والتى تتطابق مع مواقف الغزالي. من كل من: علم الكلام والفلسفة، من حيث عدم قدرة هذه المناهج العقلية الوصول إلى معرفة ما وراء الطبيعة[١].

أما كتاب «تهافت الفلاسفة» فإنه يشيد به من حيث قدرة صاحبه على هدم المنهج العقلي، الذى استندت إليه آراء الفلاسفة، إذ يقول: «وما كان المقصد الأول والهدف الأساسي، لهجومه، هو هدم الآراء فى نفسها، إذ إن بعضها صحيح، موافق للدين. وإنما كان هدف الإمام الغزالي: هدم المنهج العقلى الذى استندت إليه هذه الآراء، فخلود النفس مثلًا: رأى يقول به الإمام ويقول به الفلاسفة، ولكن الإمام حمل معوله يهدم بيد قوية، المسلك العقلى الذى أثبت به الفلاسفة خلود النفس فانهارت أدلتهم، وتهافتت[٢].

والذى نراه أن الغزالى أراد هدم الآراء نفسها، وأن هدمه للمنهج العقلى للفلاسفة إنما جاء كنتيجة لمحاولته هدم الآراء. ذلك أنه اعتمد مسلمات الشرع مقدمات كبرى له فاستنتج خطأ الفلاسفة. الذين يعتمدون على مسلمات غير شرعية أى أنه أبقى على نفس صورة المنطق الشكلية. من مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجة وجعل مقدماته الكبرى من الشرع فتحول قياسه من صورة قياس أرسطية تعتمد بديهيات العقل ومسلماته إلى قياس يستخدم مقدمات من الشرع. فتحول بذلك قياسه من قياس منطقى صورانى –عقلي– إلى قياس فقهي.

وتبيان ذلك فى قوله: «ونحن نقول: أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع، فإنا لا نذكر أن فى الآخرة أنواعًا من اللذات، أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع، إذ قد ورد بالمعاد، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس، وإنما أنكرنا عليهم، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل[٣].

من هنا يتبين لنا أن الغزالى لم ينسف المنهج العقلى من أساسه، وإنما حول هذا المنهج من مسلمات العقل وبديهياته إلى مسلمات الدين. وبهذا القياس الفقهى النفاذ بالتصوف إلى ساحة الفكر الإسلامي. وتأسيسه على أسس شرعية. وهذا ما يحاول الشيخ تقليده فيه. إذ يعتمد إلى جانب هذا القياس الفقهى القياس المنطقى أيضًا[٤]. ويعتمد آراء الغزالى كمقدمات مسلم بها كذلك.

(١) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص، والإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٦٥-٧٩.

(٢) = = = = = = = = . قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٨٧.

(٣) الغزالى (٥٠٥هـ). تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دينا، مرجع سابق، ص٢٨٥.

(٤) انظر موضوع: «المعرفة»، ص٦١ من هذا البحث.

أما النصوص التى يختارها للتعبر عن منهج الغزالى فتبين لنا أن النص الأول «الطريق» يضع له عنوانًا لا يدل على فحواه، وإنما يدل على ادعاء الشيخ نفسه، إذ يحذف عبارة «بل قالوا من بداية النص، ويبدأ كما يلي: «الطريق: تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة...»[١] بينما النص الأصلى ورد فى كتاب «إحياء علوم الدين» كما يلي: «بل قالوا الطريق تقديم...»[٢]، وهكذا يتضح أن المعنى يختلف بهذا البتر المتعمد، إذ إن معنى النص الوارد فى كتاب الشيخ يظهر أن الغزالى يعرف الطريق الصوفى بينما معنى النص الأصلى يوضح نظرة الصوفية. فالغزالى رضى بالطريق الصوفي، ولكنه لم يرض به على علاته، إذ يقول «فإذا عرفت هذا فاعلم أن ميل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث فى الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة...».

كما يتبن لنا أن هذا النص مقتطع من موضوع بعنوان «بيان الفرق بين الإلهام والتعلم والفرق بين طريق الصوفية فى استكشاف الحق وطريق النظار[٣].

ومن هنا يتضح: أن هذا النص جاء فى معرض دراسة الغزالى طرق الصوفية وطرق النظار فى الوصول إلى المعرفة، ولم يأت على أنه رأى الغزالى الخاص.

أما النص الثاني: والذى يأتى بعنوان «بيان شواهد الشرع على صحة طريقة أهل التصوف فى اكتساب المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد»[٤]. فقد جاء عند الغزالى بنفس العنوان. إلا أن الشيخ يجعل هذا النص قسمين: قسم يتركه تحت نفس العنوان وقسم آخر يجعله تحت عنوان من وضعه هو «دليل الكشف»[٥] وهو النص الثالث[٦]. الذى يختاره ليكون ضمن النصوص التى تعبر عن منهجية الغزالى كما يرى.

أما النص الرابع: فيدرجه تحت عنوان «الفرق بين العلم النظرى والعلم الكشفي»[٧] وهو مقتطع أيضًا من نص كامل للغزالى بعنوان «بيان الفرق بين المقامين بمثال محسوس[٨]. والنص

(١) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٠٩.
(٢) الغزالى (٥٠٥هـ). إحياء علوم الدين، بدون تحقيق، القاهرة، دار الحديث، لا طبعة، لا تاريخ، ج٣، ص١٩.
(٣) م. ن، ص١٨.
(٤) م. ن، ص٢٣.
(٥) م. ن، ص٢٥.
(٦) عبد الحليم محمود. قضية التصوف المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٥١.
(٧) م. ن، ص٣١٦.
(٨) أبو حامد الغزالى (٥٠٥هـ). إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠.

الخامس يأتى فى كتاب الشيخ تحت عنوان «الجود الإلهي[١]، بينما وضع عند الغزالى بعنوان «بيان خاصية قلب الإنسان[٢].

وهكذا نجد أنه يبتر بعض النصوص من سياقها فى مؤلفات الغزالي، ويرتبها ترتيبًا يوحى للقارئ بأن هذا هو الطريق الذى اختاره الغزالى وهو طريق الصوفية، وهذه هى شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف فى اكتشاف المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد، وهذا هو دليل الكشف والذى لا يتم إلا بالجود الإلهي[٣]، وهذه هى «شواهد الشرع فى حب العبد لله تعالى[٤]، التى تستوجب منه سبحانه هذا الجود، ومن هنا يتضح كذلك أن اختياره هذه النصوص إنما كان بهدف توظيفها لا بهدف خدمة الحقيقة.

ومن الملفت أنه يختار نبذة عن حياة الغزالى كتبها أحد المعاصرين له من الصوفية. وصف فيها الغزالى قبل تصوفه بأبشع الأوصاف ثم أثنى على صفاته التى اكتسبها بعد تصوفه[٥].

وهكذا نرى أن الشيخ لا ينتصر للغزالى ولا ينتصر للحقيقة وإنما ينتصر للتصوف، كما نلاحظ أنه يسكت عن بعض الحقائق فى حياة الغزالى والتى أدت به إلى انتهاج التصوف ودراسته والتأليف فيه، ولكنه يتنبه إلى أن شك الغزالى لم يكن شكًا حقيقيًا وإنما هو شك اصطناعى إذ يقول: «وأن التشكك الفلسفى الذى اصطنعه الغزالى على تطرفه بعض الشيء قد انتهى إلى النتيجة نفسها فى العالم الإسلام إذ قضى على المذهب العقلى الذى سار فى نفس الاتجاه الذى سار عليه المذهب العقلى فى ألمانيا قبل ظهور «كانت»[٦]. ويعتبر أن نتيجة هذا الشك نتيجة إيجابية لا نتيجة سلبية فهذا «المذهب العقلى كان موضع زهو، على الرغم من ضحالته» وشك الغزالى قضى عليه[٧]. بينما نجد أن كثيرًا من المفكرين والدارسين لفكر الغزالى يرون أن شكه هذا أتى بنتائج سلبية على الفكر العربي، لا مجال هنا لإيرادها.

واعتقاد الشيخ أن الغزالى فى منهجه للوصول إلى المعرفة اعتمد رفض العقل رفضًا صارمًا جازمًا. وأن النظر فى رأى «الغزالي» لا يثبت حقيقة ولا يؤدى إلى يقين»[٨]، وأنه رفض العقل قبل

(١) م. ن، ص٣١٨.
(٢) م. س، ص٧.
(٣) م. س، ص٣١٨.
(٤) م. ن، ص٣١٩.
(٥) م. ن، ص٢٨٠.
(٦) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٩٥.
(٧) م. ن، ن، ص.
(٨) عبد الحليم محمود. فلسفة ابن طفيل، مصدر سابق، ص٢٤.

أن يصل إلى الإشراق. رفضه بأدلة عقلية. وأنه فى برهنته على صدق الإلهام يأتى بشواهد الشرع وذكر التجارب والحكايات[١].

كل ذلك يحمل الشيخ على تقليد الغزال فى منهجه هذا وفى تطرقه إلى موضوع المعرفة، وهذا التقليد منه للغزالى حمل أحد أصدقائه وهو «محمد زكى إبراهيم» رائد العشيرة المحمدية –وهو رجل صوفى– حمله على القول: «بأنه غزالي مصر في هذا العصر»[٢].

منهجيته فى دراسة فكر ابن طفيل

فى البداية يثبت الشيخ نصيين لابن طفيل فى قصة: «حى بن يقظان»، فى النص الأول يبين للقارئ أن المعرفة التى توصل إليها «حي» لا تناسب الخفافيش البشرية. وفى الثانى يبدو منه للشيخ أن ابن طفيل قد انخلع عن غريزة العقلاء وطرح حكم المعقول[٣].

وفى المقدمة يؤكد على قلة وجود المصادر التى تتحدث عن نشأة ابن طفيل، وعن حياته بشكل عام، ويشير إلى أهمية الدراسة التى قام بها «ليون جوتييه»[٤] "L. Juhet" إلا أنه يرى أن هذا الفيلسوف لا يزال بحاجة إلى دراسة عميقة تبين أغراضه الحقيقية وأفكاره التى نثرها خلال قصته. ويحدد عمله مقسمًا إياها إلى ثلاثة أقسام هي: الكتابة عن حياة ابن طفيل، وإخراج رسالة حى بن يقظان، وشرح فلسفة ابن طفيل بالإضافة إلى تحديد الصلة الفكرية، بين ابن سينا والغزالي، وابن باجة من جانب وابن طفيل من جانب آخر.

ويرى أن العمل الحاسم الذى يقوم به هو فهم فلسفة ابن طفيل فهمًا صحيحًا وتحديد مصادرها. وبيان الصلة الفكرية بين ابن طفيل وغيره من الفلاسفة[٥]. فأما الفصل الأول فيخصصه للتعريف بابن طفيل وآثاره، ويقدم مجمل القصة موضوع الدراسة[٦]. وفى الفصل الثاني: يحاول توضيح حقيقة الصلة بين ابن طفيل من جهة وابن سينا والغزالى من جهة أخرى. حسبما يستنتجها من نصوص ابن طفيل نفسه.

ثم يقدم فى هذا الفصل دراسة عن الموضوع العام للفلسفة. وغايتها ويوضح كيفية نشوء مشكلة المعرفة «والتى يرى أنها ناتجة عن تعارض الآراء والسبل فى الوصول إلى معرفة ما وراء الطبيعة.

(١) م. ن، ص٢٥.

(٢) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٤٠١.

(٣) عبد الحليم محمود، فلسفمة ابن طفيل، ورسالته حى بن يقظان، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط٣، ١٧٥م، ص٤.

(٤) م. ن، ص٥.

(٥) م. ن، ص٥-٧.

(٦) م. ن، ص١٦.

ويبرز وجود تيارين أحدهما التيار العقلى ويعتمد العقل، والآخر تيار إشراقى يرتكز على الرياضة الروحية. ويبين موقف الدين من كل من هذين التيارين.

بعد ذلك يوضح كيف تتم المعرفة بمراحلها المختلفة عند ابن طفيل فى قصته ويحاول مطابقتها بالطريق الصوفى، حتى وصول حى بن يقظان إلى المشاهدة، إلى المعرفة الحقيقية، وصلة هذه المعرفة باللغة والعقل وبالدين وشروط الوصول إليها»[1]. ويقدم عرضًا موجزًا عن موضوعات العالم، والله والروح عند ابن طفيل. ومن ثم يقوم بإخراج رسالة حى بن يقظان.

ومن الملاحظ أنه كلما تقدمنا فى دراسة فكره يتضح لنا أن التصوف وحده هو بؤرة دراساته وفكره، ذلك أنه لا يدرس إلا فكر فيلسوف إشراقى أو فكر صوفى تقليدي، وحتى وهو يدرس غير هؤلاء فإنه لا يتناول بالدراسة إلا الموضوعات التى لها علاقة بالتصوف، فقد سبق وأن رأيناه يقدم الكندى من خلال تعريفه للفلسفة والحكمة ومن خلال الموضوعات التى ساعدته على إثبات شرعية التصوف وأصالته، ويقدم الغزالى من خلال هجومه على العقل ورفضه له، ويقدم الفارابى من خلال مدينته الفاضلة، وابن سينا من خلال الأنماط الثلاثة الأخيرة من كتاب الإشارات والتنبيهات. وها هو يقدم ابن طفيل وقصته حى بن يقظان لتكون تتويجًا للمذهب الفلسفى الكامل أو التصوف الحقيقى الذى يريده ذلك المذهب الذى يرفض العقل ويطرحه حين الوصول، أو عند الاتصال بالله، وبالملأ الأعلى ويحل الذوق مكانه، فإن المعرفة آنذاك تصبح من طور فوق طور العقل ومع ذلك فالإنسان يشعر بها ويتذوقها. ولكنه لا يستطيع التعبير عنها.

هذا ما يستخلصه من دراسته نص قصة حى بن يقظان لابن طفيل، ومن نقد ابن طفيل لبعض الفلاسفة، إذ يقول: «ولا نبالغ إذا قلنا أنها مذهب فلسفى كامل تتجلى فيه الدقة بكل معانيها»[2]. وقوله عن ابن طفيل: «وإذا كان قد اعتمد على العقل فى المبدأ فإنه الآن يعتمد على الرياضة الروحية، إنه صوفى بكل معنى الكلمة. وتؤدي الرياضة بابن طفيل إلى الإشراق، ويؤدي الإشراق إلى المعرفة يضطر معها ابن طفيل إلى رفض العقل»[3]. وقوله: «وموقف ابن طفيل فى هذا موقف طبيعى فإن الاعتماد على العقل فى المبدأ الطبيعي، فإذا ما وصل الإنسان إلى حق اليقين كان رفضه للعقل طبيعيًا أيضًا. وقوله: «ولكن ابن سينا مع هذا لم يصل إلى مرتبة العارف، وهى المرتبة التى يتطلبها ابن طفيل ولا يقبل عنها بديلًا، وهى ليست مرتبة نظرية عقلية. أنها مرتبة

(١) م. ن، ص١٩-٦٦.
(٢) م. ن، ص١٥.
(٣) م. ن، ص٢٤.

تذوق وكشف ومشاهدة»[١]. ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلًا»[٢].

ثم يستخلص فلسفة ابن طفيل من خلال نقد ابن طفيل للفلاسفة، فمن خلال المقارنة بين فكر هؤلاء وآراء ابن طفيل بهم يستنتج أنه لهذا الفيلسوف خاصة به لم يأخذها عن أحد قبله. ثم يقدم نفس الأدلة التى قدمها ابن طفيل نفسه، ويستبعد أن يكون قد تأثر بالفارابى لنقده الشديد له، ووصفه إياه بسوء المعتقد فى النبوة، واعتبار كتبه كثيرة الشكوك[٣]. وابن باجة وصل إلى رتبة أهل النظر فقط ولم يتخطها، وابن سينا تنسم مقام أولى الصدق وأن لم يكن قد تذوقه أما الغزالى فإن كتبه –المضنون بها– المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلى ابن طفيل.

ولكن هل هذا يحول دون تأثر ابن طفيل بهؤلاء الفلاسفة أحدهم أو جميعهم: إن نقدنا لغيرنا لا يعنى عدم تأثرنا بهم، وقد يكون التأثر بأخذ الطرف المناقض لفكر هؤلاء. وقد تتأثر بهم من حيث لا نعي أو ندرك. فإن كان ابن طفيل انتقد الفارابى لسوء معتقده فى النبوة، فإن فحوى قصته تدل على أن الإنسان قد يصل إلى الاتصال بالله دون تلقين، أو تعليم من الأهل. ودون وحى أو نبوة. وأما ادعاء ابن طفيل أن كتب الغزالى –المضنون بها– لم تصله، فأين دليل الشيخ عليه؟

وهكذا نجد أنه يكتفى بأدلة ابن طفيل نفسه دون أن يجهد نفسه عناء البحث والتقصى عن أدلة تثبت ادعاءاته من خلال دراسة حياة هذا المفكر، أو دراسة عصره وبيئته التى نشأ فيها. أما عن كيفية استخلاصه فلسفة ابن طفيل –من خلال آراء ابن طفيل نفسه بالفلاسفة– فيتبين لنا من خلال قوله: «سبق وأن بينا أن ابن طفيل يرى أن ابن باجة وصل إلى رتبة أهل النظر، وصل إلى مرتبة ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكري، ولم يتخطها، وأنها المرحلة الأولى، ولكنها ليست الأخيرة، وابن سينا لم يتذوق المعرفة وإن أحسن وصفها، والغزالى ممن سعد السعادة القصوى ووصل إلى تلك المواصل الشريفة المقدسة. إلا أنه رفض العقل رفضًا صارمًا جازمًا ومرحلة النظر فى رأيه، لا تثبت حقيقة ولا تؤدى إلى يقين، بينما ابن طفيل يرى أنه لا بد من النظر العقلى فى المرحلة الأولى[٤].

وهكذا نجد أنه يستخلص فلسفة خاصة بابن طفيل لم يتأثر بها بأحد قبله من الفلاسفة

(١) م. ن، ص٢١.
(٢) م. ن، ص٤٨.
(٣) م. ن، ص١٩.
(٤) م. ن، ص١٩-٢٥.

المسلمين، أو غيرهم كأرسطو وأفلاطون، أو فلسفات الفرس أو الهنود، إلا أن الشيخ لم يقدم لنا الدليل على عدم تأثر ابن طفيل بأرسطو وأفلاطون. فهذه محاولة غير محكمة منه لإثبات أصالة فكر هذا الفيلسوف.

ويتبين لنا: أن تحليله للقصة واستنتاجه منهج ابن طفيل وفلسفته لم تكن عميقة إلى الدرجة التى تمكنه من استخلاص هذه الفلسفة على حقيقتها، إذ يصل إلى المنهجية المتبعة ويصفها ولكنه لا ينفذ إلى ما وراء هذا المنهجية ومصداق ذلك فى قوله عن حى بن يقظان: «وقد نشأ فى جزيرة منعزلة عن العالم، لا أثر فيها لبنى البشر، فأخذ ينظر ويتأمل متدرجا من المحسوس إلى المعقول، ومن الجزئيات إلى الكليات، حتى وصل إلى تكوين فكرة عن الله وعن الملأ الأعلى، ثم أخذ فى الرياضة الروحية حتى وصل إلى طور الولاية[1].

فالشيخ هنا يتوصل إلى ملامح هذه المنهجية إلا أنه لم يكن دقيقًا فى وصفها، فهذه الطريقة التى وصفها ابن طفيل من بداياتها وحتى اتصال «حى بن يقظان» بالملأ الأعلى وحصول المشاهدات والمكاشفات لم تتخطى العقل إذ إن «حي» كان يستنتج طريقه خطوة بعد خطوة بعقله دون الاستعانة بأحد، أو الإطلاع على نص شريعة ما، إلا أنها تخطت الاستنتاج إلى حصول اللذة والإحساس بها. فقد اجتمع لدى «حي» تعقلها والشعور بها. أو بالأحرى معايشتها بعقله وإحساسه. فهذه الرتبة تخطت عملية من عمليات العقل ولكنها لم تتخطى العقل ذاته. وإلا لما وعاها.

هذا ما استطعنا استنتاجه من قصة «حى بن يقظان»، وقد يستنتج آخرون ما هو قريب منه أو مغاير له. إلا أن شيخنا وبسبب اتخاذ التصوف –الطريق الفلسفى الكامل- مرتكزًا لفكره نراه يستنتج أن ابن طفيل يعتمد الرياضة الروحية، وأن ابن طفيل فى هذه المرحلة صوفى بكل معنى الكلمة، تؤدى الرياضة بابن طفيل إلى الإشراق، ويؤدى الإشراق إلى معرفة يضطر معها ابن طفيل إلى رفض العقل»[2].

أما ما وراء هذه المنهجية فهو هدف أو غاية يسعى ابن طفيل إلى تحقيقها، أما الشيخ فيرى أن هدف ابن طفيل هو إثبات أن لا خلاف بين الدين وبين ما يراه أرباب المشاهدة. ولكن من هم أرباب المشاهدة هؤلاء؟ أهم من يدركون بالعقل أم من يعتمدون الرياضات التعبدية المستقاه من الشريعة؟

والذى نراه أن ابن طفيل أراد أن يثبت أن لا فرق بين الفيلسوف الإشراقى والمتصوف العابد

(١) م. ن، ص١٥.

(٢) م. ن، ص٢٤.

الزاهد والمتدين البسيط وحتى الإنسان العادى الذى لا يعرف من الدين إلا ظاهره. كل أولئك يعرفون أن للكون إله، يعبده كل بطريقته. إلا أن هذه المعرفة تتحكم فى منهجيتها عوامل شخصية أكثر منها عوامل خارجية. فها هو «حى بن يقظان» الذى وجد على هذه الأرض ومن مكوناتها إلا أن الله وهبه نفحة منه جعلته قادرًا على التعرف عليه سبحانه، والوصول إليه والاتصال به بفكره وعقله وروحه ونفسه، أى بهذه النفحة التى تؤلف الإنسان ككل، وتجعله إنسانًا يعيش على الأرض ويتطلع إلى السماء، لم يتلق تعليمًا وليس لديه خبرة مخزنة فى تكوينه، ولم يوحى إليه، ومع ذلك فقد أحس أن للكون إله فجاهد بعقله وجاهد نفسه وجسده ومتطلبات هذا الجسد الفانى حتى وصل إلى معرفة هذا الإله فأحس بالسعادة وتذوق لذتها. ودليلنا على ذلك استنتجناه من حياة ابن طفيل، ومن طبيعة العصر الذى عاشه ومن نص رسالته[1]. ولكن مع إحساسه بها ووصوله إليها إلا أنه احتاج إلى النبوة كى يطبق الشريعة العملية، أى العبادات الشرعية من صلاة وصيام وغير ذلك، ولم يوح بها الله سبحانه إليه، ولم يلقنها له ولا انكشفت له انكشافًا.

أما الشيخ فيتخذ من هذه القصة دليلًا لإثبات صدقية المشاهدات الصوفية، وصدق ما يدعى من أفكار. ذلك أنه لا يحاول الوصول إلى حقيقة فلسفة ابن طفيل بل يدور حول مرتكز فكره –التصوف كما سبق أو وضحنا–. وإن إخراجه للرسالة وعنونة فقراتها وموضوعاتها لهو دليل آخر، فهذه العناوين يتبين لنا أنها مستقاة من فكره، إذ يضع عنوانًا «لا تعارض بين حقائق الدين وحقائق المشاهدة» لموضوع يدل فحواه على تطابق المعقول لصريح المنقول[2].

أما باقى العناوين فهى وإن كانت تعبر عن فحوى الموضوعات إلا أنها تعطى دلالات صوفية واضحة. مثل «إدراك أهل النظر وإدراك أهل الولاية»[3]. وعنوان «العاطفة باعث قوى على التفكير والتجربة»[4]. وعنوان «معنى الوحدة والكثرة فى الجسم والروح»[5]، وعنوان «أول ما لاح له من

(١) فقد ندبه الخليفة أبو يعقوب بن يوسف –صاحب المغرب وصديقه– لبعض المهام الخلافية الدقيقة، ومن ذلك أن عهد إليه بالسعى لتأليف طوائف العرب، ص٤٤٦. تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب، محمد إبراهيم الفيومي، كما أنه عايش أحداث الصراع بين المرابطين والموحدين، وفتح عينه على الصراع العقائدى الدائر على ألسنة المشايخ والطلبة فى أروقة الجوامع وخلال وقبل، وبعد انعقاد حلقات الدرس، ص١٦، ابن طفيل، مدنى صالح.

(٢) عبد الحليم محمود. فلسفة ابن طفيل: ورسالته حى بن يقظان، مصدر سابق، ص١٥٣.

(٣) م. ن، ص٧٤.

(٤) م. ن، ص٩٣.

(٥) م. ن، ص١٠٣.

العالم الروحانى أو الصورة والنفس»[١]، وعنوان «روحانية الذات وعدم فسادها»[٢]، وعنوان «السعادة ووسائلها»[٣]، وعنوان «إشارات من عجائب المشاهدة»[٤]. والذى نبهنا إلى ذلك وجود عناوين مختلفة تمام الاختلاف عند غيره ممن أخرجوا رسالة «حى بن يقظان».

أما دليلنا الثالث، فهو أنه يجعل هذه القصة دليلًا على صدق ما يدعى من أفكار، إذ يقدم لهذه الدراسة بنص لابن طفيل يوحى به «بأن ابن طفيل وصل إلى مرتبة رفض فيها العقل وانخلع عن غريزة العقلاء، وطرح حكم المعقول وأن هذه المرتبة بسموها ووضوحها وإشراقها لا تناسب الخفافيش[٥].

ومع أن المتمعن فى هذا النص يتبين له أن ابن طفيل لم ينخلع عن غريزة العقلاء ولم يطرح حكم المعقول، وأن متهمه مغالٍ فى اتهامه غير منصف، ذلك أن معنى العقل الذى يراه هذا المتهم غير معنى العقل الذى يراه ابن طفيل، وهذا يوصلنا إلى هدف آخر له، هو محاولته إثباته ومن خلال هذه القصة أيضًا أن الإنسان مهما حاول فإنه لن يستطيع أن يتصل بالله عن طريق «العقل» وإنما عن طريق «الارتياض» –الرياضة الروحية – سواء الإشراقيين أو الصوفية. فالعقل مرحلة أولى من يقف عندها فقد وقف فى منتصف الطريق، ومن يريد الوصول عليه إكمال الطريق بالرياضة الروحية[٦]. سواء كانت مأخوذة من شريعة أو من غير ذلك، إذ يعتبر الفلسفة الهندية فلسفة كاملة لهذا السبب[٧]. ولهذا السبب أيضًا يعتبر أن فلسفة ابن طفيل فلسفة كاملة لأنها حسب تفسيره لها تأخذ بشقي الطريق العقلى ثم إكمال المسيرة بالرياضة الروحية[٨].

أما دليلنا الرابع على أنه يتخذ هذه القصة دليلًا آخر على أصالة التصوف محاولته مطابقة فكر ابن طفيل بفكر الصوفية وطرقهم، فملازمة الفكرة فى الله فى كل ساعة عند «حي»، هى الذكر الصوفى، والتقليل من احتياجات الجسم ورغباته إلى أدنى حد عند «حي» هى الزهد الصوفى، ومحاولة التركيز عند «حي» هى الجهاد الصوفى، وهكذا إلى أن يتم الاتصال والوصول إلى المعرفة الحقيقية والفوز باللذات العليا[٩].

(١) م. ن، ص١٠٩.
(٢) م. ن، ص١٢٤.
(٣) م. ن، ص١٢٨.
(٤) م. ن، ص١٤٢.
(٥) م. ن، ص٢٤.
(٦) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٢٤٣.
(٧) م. ن، ن، ص.
(٨) عبد الحليم محمود. فلسة ابن طفيل، مصدر سابق، ص٢٤.
(٩) م. ن، ص٤٥-٤٨.

وهذا بحد ذاته يشكل دليلًا على عدم جديته فى البحث عن حقيقة فكر ابن طفيل، وإنما هو دليل على جديته فى الدعوة إلى التصوف حسب مفهومه الخاص من خلال تقديمه لهذه الرسالة ودراستها بهذه الكيفية. إذ إنه يضع لهذه المعرفة التى توصل إليها «حي» شروطًا هى فى حقيقة الأمر شروط الطريق الصوفي. وهى كما ذكرها: صحة النية، وصدق العزم، وفراغ من الشواغل، وإقبال بالهمة كلها على الله. وزمان غير يسير، وفطرة مستعدة[١٠].

ويتبين لنا كذلك أن دراسته حياة ابن طفيل لم تتعد مجال التعريف به، إذ لم يحاول أن ينفذ من خلالها إلى استنتاجات تفيد الدراسة ولم يحاول أن يدرس عصره، مع أنه من المعلوم أن دراسة حياة المفكر، ودراسة عصره، قد تكشف حقائق يحاول النص أن يسترها، أو يكاد يلمح إليها، أو يسكت عنها. مع أنها هى الدينامية التى تحرك المفكر وتوجهه وجهة معينة. والتاريخ بما يتضمن من حقائق قد ينطق بما لا يصرح به النص إن أمكن استنطاقه. إذ إن هذه المعلومات الواردة فى القصة خليط متناسق البناء من مختلف العلوم والمعارف التى توصل الإنسان إلى معرفتها حتى ذلك الوقت –وقت كتابة القصة– وإبداع ابن طفيل الحقيقى فيها وأصالته تكمن فى هذا البناء المحكم والتوظيف لهذه المعلومات للوصول إلى الهدف الرئيس –والذى سبق ذكره– وهو التوفيق بين التيارات الفكرية التى تبحث فى المعرفة.

ومن الملاحظ أن الشيخ لم يحاول الوصول إلى الأهداف الثانوية التى تزخر بها هذه القصة، ولم يحاول أن يقدم تفسيرًا أو تحليلًا للأسباب التى جعلت ابن طفيل يعزل «حي» عن المجتمع البشرى عزلًا تامًا حتى زعم أنه تولد عن غير أم ولا أب. مما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن هدفه هو التركيز على موضوع الكشف، واتخاذ فلسفة ابن طفيل دليل على صحته ويزيد هذا التأكيد إذا ما علمنا أنه فى الموضوعات التى لا تمس الكشف بصورة مباشرة ولا تعالجه بصورة واضحة يقدم لها عرضًا وتحليلًا موجزًا لا يفى بأغراض الدراسة العلمية لموضوعات وأهداف هذه القصة، مثل: موضوع العالم: قدمه وحدوثه، وأبديته، وما يلزم عن اعتقاد قدم العالم أو حدوثه، وحقيقة الجسم وتناهيه، وموضوع الله والعالم الإلهي، وموضوع الروح وكونهما من أمر الله، ووحدتها، وبراءتها عن الجسمانية، والعذاب والنعيم فى الدار الآخرة[١١].

ولم يكتف بهذا، بل يحاول كذلك إثبات صحة أدلة ابن طفيل وسلامة فلسفة هذه الفكرة – تلك الفلسفة التى استنتجها هو– بتقديم دراسة للموضوع العام للفلسفة، والوسيلة التى تؤدى إلى

(١٠) م. ن، ص٥٣.

(١١) م. ن، ص٥٤-٦٦.

معرفتها. ورأى الدين بها وصلتها بالعقل وصلتها باللغة[١] فموضوع الفلسفة وهدفها الوصول إلى السعادة وتحديد الطريق الموصل إليها. وهذا لا يتم إلا بالارتياض سواء سبقه التعلم أم لم يسبقه، وأن مشكلة المعرفة لم تكن إلا بسبب اعتبار نصف الطريق –العقلي- طريق كامل إلى هذه المعرفة. مع أن الدين يناصر الارتياض ولا يناصر العقل فى هذا المجال. هذا التقديم فى رأينا إنما هو محاولة تسويغ مسبقة لما سيتقدم به بعد ذلك من تفسير خاص لهذه القصة.

وهكذا يخرج من دراسته لهذه القصة ولهذه الفلسفة التى تتضمنها القصة، بدراسة للطريق الصوفى –للكشف أو الإشراق- كما يؤيده هو لا ليعبر عن حقيقة ما جاء عند ابن طفيل نفسه ولتكون هذه القصة أحد أدلته التى يتخذها على صحة مفهومه الخاص للتصوف. وبهذا يتمكن من اغتصاب تأييد فيلسوف من كبار فلاسفة المسلمين. ويوظف فكر هذا الفيلسوف للدعاية لمنهجه الخاص.

وهو يرى أنه بهذا يقوم بعمل مبدع تحتاج إليه مثل هذه الدراسات، ذلك أنه –وكما يقول-: «يفهم فلسفة ابن طفيل فهمًا صحيحًا، وأنه يكاد يلتقى فى هذا الفهم عن قرب أو من بعد بمن كتبوا عن ابن طفيل سواء القدماء منهم والمحدثين[٢]. إلا أننا نلاحظ إشارته إلى كل من «جوتييه Juh'et" و"جميل صليبا" و"كامل عياد"[٣]، و«أحمد أمين»[٤]، تلك الإشارة تدل على إطلاعه على دراساتهم حول فكر ابن طفيل وتحليلهم لرسالته «حى بن يقظان»، والإطلاع على ما ورد من آراء مفكرين آخرين وردت أسماؤهم وأفكارهم فى تلك الدراسات. وهناك أيضًا إشارة إلى إطلاعه على كتاب دى بور De Dour "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"[٥].

جميع هذه الدراسات أشارت إلى ما ذهب إليه وبعضها وضح ذلك أشد التوضيح من أن ابن طفيل اتخذ الطريق العقلانى فى محاولته الوصول إلى معرفة الإله ثم اتخاذه الرياضة الروحية. أو إشارت إلى انقلابه إلى التصوف فيما عجز عن الوصول إلى المعرفة عن طريق العقل. إلا أن إبداع الشيخ الحقيقى فى رأينا هو محاولته مطابقة منهجية «حى بن يقظان» فى الوصول إلى المعرفة بمنهجية «رينو جينو R. Gino" تلك المنهجية التى جعلها الشيخ منهجيته الخاصة،

(١) م. ن، ص٢٦-٥٣.
(٢) م. ن، ص٧.
(٣) م. ن، ص٥.
(٤) م. ن، ص١٣.
(٥) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٣٤٨.

ينطلق منها ليهدم العقل ويؤكد صدقية التصوف[١]. فيجد مبتغاه فى فكر الغزالي، والذى يدعونا لقول هذا أن الشيخ تعرف بالفيلسوف المسلم هذا قبل أن يطلع على فكر الغزالى أو يحاول دراسته، وبعد انتهائه من مناقشة أطروحته مباشرة[٢]. ويبدو أن هذا الفيلسوف هو من وجه الشيخ هذه الوجهة ودفعه إلى دراسة فكر الغزالي، فكان بهذا أستاذه الثالث بعد عبد الرازق وماسينون. وإن كان أستاذه الوحيد فى منهجيته الصوفية. فمن ناحية يتخذ منهجيته منهجية له ومن ناحية أخرى يدافع عن هذه المنهجية بكامل قدراته. ليكون امتدادًا لأستاذه هذا.

منهجيته فى دراسة فكر عدد من المتصوفة

أولًا: المحاسبي[٣]

يعرف الشيخ بالمحاسبي: اسمه، وكنيته، ويثبت تاريخ مولده ووفاته، ويدرس بيئته ويتحدث عن نشأته، ويبين ملامح شخصيته[٤]. ويدرس كتبه من حيث تواريخ تأليفها، وأهمية موضوعاتها، وأهداف المحاسبى من تأليفه لها ومنهجيته فى التأليف، وأسلوبه فى التبويب والتقسيم، والطابع العام لكل كتاب، ومصادره. ويقدم دراسة عن البيئة الثقافية التى نشأ فيها من حيث الصراعات القائمة على الساحة الفكرية آنذاك بين المعتزلة وأهل السنة، ويبين أثر تلك البيئة على فكر المحاسبي[٥].

ثم يتعرض للخصومة التى نشأت بين المحاسبى وأحمد بن حنبل ويبين أسبابها[٦]. ويوضح الهدف الذى سعى المحاسبى إلى تحقيقه فى نفسه وفى مجتمعه، والمتمثل فى حسن الخلق وتحقيق صفة العبودية على أساس من القرآن والسنة. وأسلوبه لتحقيق هذا الهدف[٧].

ويقرر أن أثر المحاسبى فى الفكر الإسلامى يتمثل فى التوصل إلى حل وسط بين النصيّين والعقليّين، ألا وهو «العبودية الحقه» والتى أعلنها منهج حياة وفكر والتزم بها. حيث أراد –

(١) انظر موضوع: «صلة الفلسفة بالتصوف والحكمة»، ص٤٠ من هذا البحث.

(٢) عبد الحليم محمود. الحمد لله هذه حياتي، مصدر سابق، ص١٦١-١٦٦.

(٣) تناول الشيخ عبد الحليم محمود، حياة المحاسبى وفكره بالدراسة والتحليل فى كتابه: «أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي» والذى سبق لنا تقديم نبذة عنه فى التمهيد. كما حقق له كتاب الرعاية لحقوق الله». أثبت فى بدايته مقدمة أخذها نصًا من مقدمة كتاب «أستاذ السائرين» ومتنه، اختارها بما يتناسب وموضوعات الكتاب المحقق. لذا اعتمدنا الكتاب الأول فى دراسة منهجية الشيخ فكر المحاسبي.

(٤) أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص٨-٥١.

(٥) م. ن، ص٣٧-٩٦.

(٦) م. ن، ص٥-٦.

(٧) م. ن، ص٧-٨.

المحاسبي- إثبات منهج صحيح للوصول إلى المعرفة الحقة[١]. كما يقرر أنه أول من أنشأ ونظّم العلاج النفسانى للبشر[٢]. ويؤكد تأثر الإمام الغزالى به، وكذلك بقية الصوفية من بعده[٣].

ثم ينتقل إلى توضيح منهجية المحاسبى فى الدعوة، تلك المنهجية التى يرى أن المحاسبى استمدها من القرآن. والتى تتمثل بالترهيب والترغيب[٤]، ويبين منهجيته فى التأليف تلك المنهجية التى تتصل بالحياة الواقعية، وتسهم فى حركة المقاومة للاعتزال وفى إصلاح المجتمع[٥]، إلا أن هناك عيوبا تتخللها والتى تتمثل فى تداخل الفصول، وعدم التزام المحاسبى العناوين التى يضعها لكتبه أو لفصولها[٦]. ويوضح منهج المحاسبى فى تفسير القرآن، ويؤكد خلوه من الإخلال بقواعد التفسير. ويعرض مفاهيم الظاهر والباطن والحد والمطلع للآيات القرآنية عنده، ويعرض موقفه من السنة وكونها لا تكتسب بالفعل، وإنما بالتمثل بالرسول ﷺ[٧]. ويحاول أن يثبت أصالة فكره[٨].

أما مسألة صفات الله؛ فإنه وكما يقول: «لم يجد للمحاسبي» موقفًا صريحًا من الجدل الذى ثار حول هذا الموضوع بين المعتزلة وأهل السنة[٩]. وفيما يختص بإمكانية المعرفة فيتبين أن دور العقل عند المحاسبى يقتصر على التبشير بما أنزل. وإثبات صحته، ويؤكد أنه لم يأخذ بالجبرية على إطلاقها[١٠]. ثم يوضح النتائج الصادرة عن معرفة الله عند المحاسبي، ومواقفه من الفرق والمذاهب، والفرض، والنفل[١١]. والقيامة فى تصور المحاسبى كما يصفها الشيخ هى «إنشاء شاعر راوئى ونموذج أدبى فريد يصور العالم الآخر ومصير الإنسان وما يلقاه بعد الممات، ساعيًا فى ذلك على النهج القرآنى فى تحذير الناس، وإلى غرس التقوى فى قلوبهم بالوعد ثم بالوعيد»[١٢].

---

(١) م. ن، ص٤.
(٢) م. ن، ص٤٩.
(٣) م. ن، ص٦.
(٤) م. ن، ص٤٦.
(٥) م. ن، ص١٠-١١.
(٦) م. ن، ص١٦٦.
(٧) م. ن، ص٩٧-١٠٣
(٨) م. ن، ص١٦٩-١٧١.
(٩) م. ن، ص١١٠.
(١٠) م. ن، ص١٢٠-١٢١.
(١١) م. ن، ص١٢١-١٥٦.
(١٢) م. ن، ص١٥٧-١٦٢.

والأخلاق ومعرفة النفس لدى المحاسبى ينبعثان –كما يقول الشيخ– من الدين ويقاسان بمعاييره، وهدفهما خدمته، ويصف النظرة الأخلاقية لدى المحاسبى بأنها نظرة نجاة[١]. وفى نظرية الزهد والتصوف يعرض الشيخ المقامات والأحوال عند المحاسبى حسب ما يراه هو مناسبًا[٢].

يتبين لنا من خلال البحث والاطلاع: أن الشيخ أول مفكر عربى يتناول فكر المحاسبى بالدراسة والتحليل وبمنهجية علمية واضحة المعالم[٣]. إلا أنها لا تخلو من بعض الثغرات والتى سنعمل على بيانها وتوضيحها وإثباتها بالدليل.

ففى دراسته موقف المحاسبى من العقل يعتمد بضع ورقات من مخطوط «فهم القرآن». يقدمها له أستاذه «ماسنيون Mossinotion"[٤] ومن خلالها يصل إلى منهج المحاسبى فى الدراسة. ويتمكن من خلالها أيضًا من الوصول إلى موضوع هذا الكتاب والذى يقول عنه «إنه بحث فى الإلهيات»[٥]. ويصل كذلك إلى مواقف المحاسبى من عدة موضوعات أخرى سنتطرق إليها فى حينها.

ومن المؤكد أن هذه الورقات لا يمكن أن تكون سندًا كافيًا لإقامة دراسة مقننة ودقيقة ومتعمقة عن فكر هذا الصوفى. ولهذا نرى أن دراسته موضوع العقل عند المحاسبى غير دقيقة، ودليلها على ذلك أن الشيخ فى كتابه المنشور[٦] عن المحاسبى يضطر أن يعود إلى الكتاب[٧]، الذى حققه حسين القوتلى فى كثير من صفحاته. والتى نرى أنها لم تكن ضمن أطروحته. لأن الكتاب حقق بعد مناقشة الشيخ لأطروحته بسنوات عديدة[٨].

---

(١) م. ن، ص١٦٥-٢٦٩.

(٢) م. ن، ص٢٧٩-٣١٨.

(٣) من خلال أطروحته: أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي. هذه الأطروحة من طليعة الأبحاث والدراسات التى ظهرت فى النصف الأول من القرن العشرين والتى تحمل فى طياتها محاولة لتأكيد أصالة التصوف الإسلامى بشكل عام، وأصالة صوفية المحاسبى بشكل خاص، باعتمادهم القرآن والسنة فى تصوفهم وجاءت كرد على بعض المستشرقين الذين أكدوا وقوع المحاسبى تحت تأثير تيارات فكرية أجنبية، متأثرًا بأستاذه «ماسينون» "Massignon" الذى أثبت أصالة التصوف الإسلامي. فى كتابه: "دراسة فى أصول المصطلحات الفنية للتصوف الإسلامي".

(٤) عبد الحليم محمود. أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص٧٣.

(٥) م. ن، ص٧٤.

(٦) أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي.

(٧) الحارث بن أسد المحاسبى (٢٤٣هـ). العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين قوتلي، بيروت، دار الكندي، ط٣، ١٩٨٢م.

(٨) نوقشت الأطروحة عام ١٩٤٠ بينما حقق حسين القوتلى كتاب العقل وفهم القرآن عام ١٩٧١م.

ودليلنا على ذلك أيضًا أن الشيخ باطلاعه على هذا الكتاب المحقق استطاع أن يعمق دراسته لمواقف المحاسبى من العقل ويحلله ويناقشه ومن ثم يدع هذا الموقف لنفسه فى كتاب آخر[١]، إلا أنه يشير إشارة عبارة إلى رأى المحاسبى فى المعتزلة ووصفه لنزعتهم العقلية بأنها طغيانًا لا يتناسب ومقام العبودية. وأن نزعتهم هذه تحكم العقل فى القرآن وتجعله يسيطر على النص بينما الوضع السليم هو أن يخضع العقل للنص[٢].

أما الشيخ فيقول عن العقلانيين بعامة: «وإذا ما تساءلنا الآن عما يعنون بقوله إنه دين العقل، أجابوا بأنه يحتكم إلى العقل، ويرون بذلك أنه يحكم العقل فى المسائل والمبادئ والقواعد، وينتهى ذلك لا مناص، بأن يكون العقل هو القائد وليس الدين وذلك قلب للأوضاع وانحراف عن الصراط المستقيم. أما الصراط المستقيم: فيما يتعلق بصلة الدين بالعقل فهو: جاء الدين هاديًا للعقل فى مسائل معينة هى أولًا، ما وراء الطبيعة، وثانيًا فى مسائل الأخلاق وثالثًا: فى مسائل التشريع[٣]. والمحاسبى جعل العقل أداة فهم القرآن إذ يقول: «فاستخلص من عباده خالصة من خلقه فهمت عنه قوله بعقولها، فاتسع بها ما خفى عن الأبصار[٤]. وقوله: «ومن عقل عن الله جل ذكره ما قال، فقد استغنى به عن كل شيء[٥]. أما الشيخ فيقول: «وجاء القرآن يفهمه العقل فى المحكم فيه ولا يناقض العقل فى المتشابه منه»[٦]. من هنا يتبين لنا مدى التطابق فى موقف كل منهما من القرآن الكريم. مما يؤكد أن الشيخ لم يتأثر بالمحاسبى –فى هذا الموضوع– فقط وإنما أخذ عنه الفكرة بكاملها.

إن اضطراره للعودة إلى الكتاب المحقق يدل على تنبهه إلى وجود ثغرات فى دراسته فيحاول تلافيها فى كتابه المنشور وهى كثيرة –على ما نرى– فهى عدى كونها دراسة غير دقيقة فهى أيضًا غير متكاملة وغير شاملة، فالتركيز على الجانب الصوفى لا يعنى إهمال الجانب العقلى منه. ذلك أن التصوف عند المحاسبى ينطلق من العقل وبه. والنصوص الدالة على ذلك فى كتبه –حتى المتأخرة منها– كثيرة[٧]، وهذا يحمل فى طياته تناقضًا يتغاضى الشيخ عنه إذ إن من يطلع

(١) التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل.

(٢) عبد الحليم محمود. أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص٤.

(٣) = = = = = = = = . التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٧.

(٤) الحارث بن أسد المحاسبى (٢٤٣هـ). العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، مرجع سابق، ص٢٦٧.

(٥) م. ن، ص٣٠٧.

(٦) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص، أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٨.

(٧) هذه النصوص مثبتة فى كتاب الشيخ. «أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي» على الصفحات التالية: ١١، ٨٩، ١٠٨، ١١٥، ١١٦، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧. أما الكتب المتأخرة فهي: كتاب «الرعاية» وكتاب

على كتاب المحاسبى يدرك أهمية العقل عنده، حتى وهو يتربع على قمة تصوفه ويعاين الغيب ببصيرته. إذ يقول: «فإذا أحضرت عقلك وبجميع همتك، بنية صادقة مع أمل ورجاء، وأن تنال ما قال، أقبل عليك بلطفه، وولى تقويم قلبك لفهم كلامه وما فيه من علم الغيوب، فكأنه يعاين ربه جل وعز»[١].

ونقول يتغاضى عنه لأنه نشر كتابه عن المحاسبى بعد أن كان قد حدد موقفه من المعرفة، ومن الطريق الصحيح الموصل إليها، والذى يتمثل عنده بالطريق الفلسفى الكامل. والذى يدعى فيه طرح العقل جانبًا عند الوصول والمحاسبى لم يطرح العقل. ومع ذلك لم يراجع مواقفه من فكر المحاسبي.

ويتبين لنا كذلك أن موقفه من فكر المحاسبى قد لا يتسم بالحياد التام إذ تشوبه رغبة ملحة – بجر هذا الفكر إلى التصوف بمفهومه الذى تطور بعد عصر المحاسبى وحمل الكثير من التغيرات فى المعنى والتطبيق- تتمثل فى تشيد طريق صوفى للمحاسبى على غرار الطرق الصوفية المتأخرة[٢]. وتتمثل كذلك فى تحميل فكر المحاسبى مالا يتضمنه كقول الشيخ عن المحاسبى تكشفت له الحجب وزالت عنه المساتير، ووصل إلى المعرفة الحقة، فأعلن طريقها، وطريقًا ليس حسًا يخطأ، وليس عقلًا يضل، وإنما هو بصيرة وضاءة، وروح صافية[٣]. أى أنه وصل إلى المعرفة عن طريق العقل والتى تتمثل عند الشيخ بالكشف والإلهام. بينما تتمثل عند المحاسبى بفهم القرآن بالعقل.

ونحن نقول إنه يدعى ذلك الرأي، ولم يستنتجه ذلك أن المعرفة عند المحاسبي: «هى نتيجة للعقل لأنها عنه تكون»، بفهم نصوص القرآن التى وردت فيها صفات الله أولًا، إذ إن المحاسبى يقول: «أما معنى المعرفة: فهى أن تعرف الله عز وجل بما عرفك به نفسك سبحانه وتعالى[٤]. وثانيًا: بالاستدلال إذ يقول عن الله: «خلق الأشياء بدلالة مستدل تدل على دلالته»[٥].

ونقول إنه مجرد ادعاء لأن المحاسبى لم يقل بالكشف كما عناه المتصوفة المتأخرون من أنه

«القصد والرجوع إلى الله»، و«بدأ من أناب إلى الله» و«النصائح»، و«التوهم»، هذه الكتب التى حققها عبد القادر أحمد عطا، نلاحظ من خلالها اهتمام المحاسبى بالعقل والتركيز على فرائضه، وشرفه، وعلو منزلته، وبيان معناه. وعلاقته بالمعرفة والحكمة، وتوهم وتصور عذاب النار.

(١) الحارث بن أسد المحاسبى (٢٤٣هـ). العقل وفهم القرآن، مرجع سابق، ص١٨٣.

(٢) عبد الحليم محمود. أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص٢٨١.

(٣) م. ن، ص٥-٦-٧.

(٤) الحارث بن أسد المحاسبى (٢٤٣هـ). الوصايا، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦م، ص٢٨٥.

(٥) م. ن، ص٢٨٦.

«كشف للغيب بالإلهام». وإنما هو فهم لكلام الله الوارد فى كتابه، كما مر معنا.

ونقول ادعاء لأن المحاسبى عنى بالبصيرة: النفاذ بالعقل إلى ما وراء الأشياء الواقعية لمعرفة قيمتها الإلهية من ناحية وقيمتها الأخلاقية من ناحية أخرى»[١]، وعنى بها «الفهم لما قال عز وجل فى كتابه بالتذكر والتثبت والتدبر» وأن «العاقل عن الله عز وجل بدلائل الكتاب مستبصر»[٢]. أما معنى البصيرة كما يريدها الشيخ فهى أساس وأداة العلم الإلهامي. وهى فعل القلب أو الروح. لا العقل[٣].

وهكذا نجد أن الشيخ ينظر إلى تصوف المحاسبى وفكره من خلال الفكر الصوفى المتأخر عنه. ويحمله ويدخل عليه معانى جديدة لم تكن فيه. وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه فى بداية الموضوع من أن منهجية الشيخ لم تكن منهجية موضوعية تتسم بالدقة وإنما تخللها الثغرات. ومن هنا يتضح لنا أيضًا أن عدم توفر كتب المحاسبى جميعها وبخاصة كتاب «فهم القرآن» يؤثر على دقة آرائه مواقفه من فكر المحاسبي.

أما منهجيته فى دراسة فكر المحاسبى فهي: إما عرضًا للأفكار فقط كما فى موضوعات: التفويض[٤]، والرضا[٥]، والمحبة[٦]. وإما عرضًا مع شرح بسيط كما فى موضوع: الفرض والنفل[٧]. وإما بحثًا تتوافر فيه جميع عناصر البحث من مقدمة وعرض وتحليل ومناقشة ونتائج، كما فى موضوع التفسير[٨]، وموضوع التأثيرات الأجنبية[٩].

ويتضح لنا كذلك أنه يعتمد منهجية النقد الداخلى لاستنتاج ملامح شخصية المحاسبي، وترتيب كتبه، وموقفه من أدلة وجود الله وصفاته، وترتيب المقامات والأحوال لبناء طريقة الصوفي، والقضاء والقدر عنده فمع قلة المعلومات عن حياة المحاسبى إلا أنه يقوم برسم صورة لملامح شخصية المحاسبى يستشفها من خلال الأحداث والأقوال التى جاءت فى كتبه أو فى كتب

(١) الحارث بن أسد المحاسبى (٢٤٣هـ). العقل وفهم القرآن، مرجع سابق، ص١٥٣.
(٢) م. ن، ص١٧٤.
(٣) عبد الحليم محمود، أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص٥-٦-٧.
(٤) م. ن، ص٣٠٧-٣١١.
(٥) م. ن، ص٣١١-٣١٣.
(٦) م. ن، ص٣١٤-٣١٨.
(٧) م. ن، ص١٤٢-١٥٦.
(٨) م. ن، ص٩٧-١٠٣.
(٩) م. ن، ص٥٦-٦٥.

من ترجموا له، إذ يراه ذا شخصية إيجابية قوية لا يأنس بالناس ولا يستوحش لبعدهم[١]. ولم يكن يؤثر العزلة وما فيها من أمن على النفس وعدم تشتيت للفكر، ولم يكن يخشى الطرقات ورؤية الشهوات[٢]، ويصفه بأنه مثال الثوري، والقائد المطاع، ورجل الانفعال المفاجئ والقرار الحاسم، والروح المسيطرة القوية[٣]. ثم نراه يعود ويصفه بأنه صوفي[٤]، ثم يحدد وصفًا للإنسان الصوفى بأنه: «رقيق الشعور، مرهف الحس، ملائكى النزعة، أما الإنسان الاعتزالى أو العقلانى فهو عند الشيخ إنسان يحتفظ بشخصية قوية جارفة لا تلين[٥].

وهكذا نرى أن الأوصاف التى يقدمها عن المحاسبى إنما تنطبق أكثر ما تنطبق على الإنسان العقلانى وهذا لا ينفى تصوف المحاسبى ذلك أن تصوفه أثبتته كتب من ترجموا له أمثال الأصفهاني[٦]، والسلمي[٧]. وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من أن شخصية المحاسبى وفكره لا يخلوان من التناقض.

ويعتمد الشيخ النقد الداخلى للنصوص كذلك لاستنتاج زهد المحاسبي[٨] وفى كتب المحاسبى تبعًا لتطور فكره وبخاصة مسألة الكسب[٩]. بينما نجد «حسين القوتلي» يعتمد الإشارات التاريخية فى مؤلفات المحاسبى ومؤلفات من كتبوا عنه، وروح النص المكتوب، والنقد الداخلى له[١٠]. مما يجعل ترتيب حسين القوتلى لكتب المحاسبى أكثر دقة وأقرب إلى الحقيقة.

كما يعتمد الاستنتاج أيضًا لإثبات خلو فكر المحاسبى من فكرة الاتحاد والحلول[١١]، وفى الوصول إلى أدلة المحاسبى على وجود الله[١٢]، وفى كثير من القضايا والبرهان، إلا فيما ندر فتحتمل الصواب كما تتحمل الخطأ. وهكذا نجد أنه لم ينجح فى تسليط الضوء على فكر المحاسبى ولا

(١) م. ن، ص٩.
(٢) م. ن، ص١٠.
(٣) م. ن، ص٥٥.
(٤) م. ن، ص٥-٦.
(٥) م. ن، ص٧.
(٦) فى كتابه حلية الأولياء، ص٧٣-١١٠.
(٧) فى كتابه طبقات الصوفية ص٥٦، ٦٠، ٦٦، ١٣٧، ١٤٦، ١٥٥، ١٥٨، ٢٣٧، ٢٤٩.
(٨) عبد الحليم محمود. أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص١١.
(٩) م. ن، ص٨٨-٨٩.
(١٠) الحارث بن أسد المحاسبى (٢٤٣هـ). العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، مرجع سابق، ص٦٣-٧٢.
(١١) م. ن، ص٤٨.
(١٢) م. ن، ص١٠٧.

يوفتنا أن نذكر أنه يستخدم صيغة التساؤل فى معظم موضوعات دراسته فكر المحاسبي، حيث يضع فى بداية مباحثه أسئلة تدور حول الموضوع ومن ثم يحاول الإجابة عليها. وهذه فى نظرنا نقطة إيجابية تتميز بها منهجيته.

ثم إنه لم يشر إلى مشاكل المحاسبى مع الصوفية، تلك المشاكل التى شرحها حسين القوتلى قائلًا: «إن مشاكله لم تنته بانضمامه إليهم –الصوفية– لأن أجواء الصوفية فى ذلك العصر كانت متطرفة فى تجاهل كل من المحدثين والمتكلمين على حد سواء فلم يكن للعقل فى أوساطهم مجال، ويكاد المرء يظن أنه لم يكن للنقل أيضًا لديهم كبير مجال، لأنهم كانوا يبدأون من النقل لكنهم كانوا ينتهون بنهايات ليست نقلية ولا عقلية. بينما لم ينس المحاسبى النص ولم ينس العقل فكان له تحفظات عليهم، كما تحتفظ الصوفية المعاصرون له فى تأييده»[١].

وهذا يؤكد أن الشيخ يدعم إيجابيات المحاسبى ويتغاضى عن سلبياته، وما يزيدنا تأكيدًا بهذا الخصوص أنه يضخم موقف المحاسبى من المعتزلة[٢]، بينما يقلل من أهمية نزاع أحمد بن حنبل له. ويعتبر أن سبب الخصومة هو أسلوب وطريقة المحاسبى فى نصرته للدين. لا لفساد رأى أو عقيدة[٣].

ونستنتج من هذا أنه يرى أن هجوم «أحمد بن حنبل» على المحاسبى لم يكن بسبب تصوفه وإنما كان بسبب منهجيته فى الرد على المعتزلة والتى تتمثل فى عرض الشبهة ثم الرد عليها[٤]. بينما نجد نصًا له يقول فيه: «واستمرت الخصومة بين النصيين، ويمثلهم الإمام أحمد، والبصيريين ويمثلهم الإمام المحاسبي، والعقليين، ويمثلهم المعتزلة[٥]. وهذا يؤكد أن أس الخلاف بين «المحاسبي»، و«أحمد بن حنبل» هو اتجاه المحاسبى إلى التصوف.

ويتضح لنا كذلك من خلال هذا المبحث اختلاف غاية كل من المحاسبى والشيخ، فالمحاسبى يطلب النجاة من عقاب الله[٦] بينما غاية الشيخ هى المعرفة[٧]. ويتضح كذلك موقف كل منهما من المعجزات وكرامات الأولياء. فالمحاسبى يرى أن المعجزات خاصة بالأنبياء، وأنه ليس للبشر

(١) م. ن، ص٣٢.

(٢) م. ن، ص٤.

(٣) م. ن، ص٥–١٨.

(٤) عبد الحليم محمود. أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص١٨.

(٥) م. ن، ص٦.

(٦) الحارث بن أسد المحاسبى (٢٤٣هـ). الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص٤٤.

(٧) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص١٢٣.

من غيرهم أن يأتوا بها وهى من دلائل نبوتهم. كما يؤكد على أنه لا يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور إلا الله رب العالمين[١]. وأن من يزعم أنه رأى أمورًا تتعلق بالحياة الأخرى أو بالله أو بعرشه، ومن يزعم أنه رأى الله فهو كاذب. ومن زعم أنه رفع إلى السماء وكلم الله، أو زعم أنه أوحى إليه فهو ضال يريد أن يضل الناس، ومن زعم أنه رأى الملائكة والحوريات فهو كاذب[٢].

بينما نجد أن الشيخ يؤمن بتنزل الملائمة على الناس فى الحياة الدنيا[٣]. ويقول برؤية الله فى الدنيا، والإطلاع على الغيب عن طريق الوحى –الإلهام–[٤].

ثانيًا: منهجيته فى دراسة فكر مجموعة من المتصوفة

يقوم الشيخ بتأليف مدرسة حديثة للشاذلية فى التصوف ويجعل إمامها «أبا الحسن الشاذلي» وأتباعه «عبد الواحد يحيى –رينو جينو R. Gino" – "وعبد الفتاح القاضي" إذ يكتب عن كل من هؤلاء كتابًا مستقلًا ثم يعود ويجمعهم فى كتاب واحد[٥]. ليكتب عن حياتهم، ويعرض أفكارهم والأحزاب والأوراد التى كانوا يرددونها.

ويكتب عن كل من: «أبو مدين الغوث»[٦]، و«بشر بن الحارث الحافى»[٧]، و«السيد أحمد البدوي»[٨] و«زين العابدين»[٩]، و«ذو النون المصري»[١٠]، و«عبد السلام بن بشيش»[١١]، و«أبو بكر الشبلي»[١٢]، و«سيد بن المسيب»[١٣]، و«سفيان الثوري»[١٤]، والفضيل بن عياض»[١٥]، و«أحمد

(١) الحارث بن أسد المحاسبى (٢٤٣هـ). الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ١٢١–١٢٧.

(٢) م. ن، ص١١٧–١١٨.

(٣) عبد الحليم محمود. تفسير سورة آل عمران، مصدر سابق، ص١٠٤–١٠٨.

(٤) انظر موضوع: «أهداف الصوفية»، ص٢٤١ من هذا البحث.

(٥) عبد الحليم محمود. المدرسة الشاذلية: وإمامها أبو الحسن الشاذلي، القاهرة، دار الكتب الحديثة، لا طبعة لا تاريخ.

(٦) ========. أبو مدين الغوث، القاهرة، دار المعارف، لا طبعة، لا تاريخ.

(٧) ========. أبو مدين الغوث، القاهرة، دار المعارف، لا طبعة، لا تاريخ.

(٨) ========. بشر بن الحارث الحافى، القاهرة، الدار المصرية، لا طبعة، ١٩٨٠م.

(٩) ========. السيد أحمد البدوي، القاهرة، دار الشعب، لا طبعة، لا تاريخ.

(١٠) ========. زين العابدين، القاهرة، دار الشعب، لا طبعة، لا تاريخ.

(١١) ========. ذو النون المصري، القاهرة، دار الشعب، لا طبعة، ١٩٧٣م.

(١٢) ========. القطب الشهيد سيدى عبد السلام بشيش، القاهرة، دار الشعب، لا طبعة، لا تاريخ.

(١٣) ========. أبو بكر الشبلي، القاهرة، دار المعارف، لا طبعة، لا تاريخ.

(١٤) ========. إمام التابعين: سعيد بن المسيب، القاهرة، الدار المصرية، ط١، ١٩٧٧م.

(١٥) ========. سفيان الثوري، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٦م.

الدردير»[١]، وغيرهم. فيتحدث عن حياة كل منهم وفكره، وطريقه الصوفي، وعلومه، وأوراده، وكراماته مواعظه، وحكمه، كل فى كتاب مستقل. ويحقق كتب عدد منهم[٢].

سبق وأن وضحنا فى أكثر من مناسبة أن الشيخ قد تحكمت به أهدافه أكثر مما حكمته أصول البحث العلمى ومناهجه، فبعد حصوله على درجة الدكتوراه، انقطعت صلته بالبحث العلمى وأصبحت جميع مؤلفاته منابر دفاع عن الصوفية والتصوف، ومنطلقًا إلى الدعوى إلى مناهجهم، وطرقهم وجذب الناس إليهم بالترغيب والترهيب حينًا وبالعقل والمنطق أحيانًا، وتحول من باحث هدفه الحقيقة إلى منقب يبحث عن دليل يسوغ به مواقفه أو يبرر به آراءه.

وها هو يعترف بأنه عندما يكتب عن الصوفية لا يكتب بحثًا علميًا. ولا يحاول إصدار أحكام نقدية، ولا يحاول البحث والتنقيب لأجل الوصول إلى نتائج تفيد الفكر ودارسيه، بل يكتب بدافع حبه لهم، إذ يقول: «ومع قلة هذه المراجع بإننى لم أشعر بأننى فى حاجة إلى غيرها، لقد كانت كافية النسبة إلى الهدف الذى كان أمامي. إننى لم أكتب –وما أردت– عن ذى النون رسالة دكتوراه، ولا بحثًا أكاديميًا، وإنما أحببت أن أكتب عنه لأشرك غيرى فى حبه[٣].

وها هو يعترف بأن ما حمله على الكتابة عن «أبى الحسن الشاذلي» لم يكن سببًا معقولًا بل رؤيا رآها فى منامه إذ يقول: «لقد اضطررت إلى كتابته اضطرارًا، لقد حملت على تأليفه حملًا، وما كان لى فى تحديد زمن كتابته من أراده حرة أو اختيار يبيح لى التأجيل الطويل[٤].

(١) ======. أحمد الدردير، القاهرة، دار الكتب الحديثة، لا طبعة، لا تاريخ.

(٢) أبو سعيد الخراز. كتاب الصدق: الطريق إلى الله، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، لا طبعة.

- أبو عبد الله محم بن إبراهيم الرندى (٧٩٢هـ). غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود الشريف، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ط١، ١٩٧٠م.
- شهاب الدين أبى حفص السهرورى (٣٩٥هـ). عوارف المعارف، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود الشريف، القاهرة، مطبعة السعادة، لا طبعة، لا تاريخ.
- أبو نصر السراج الطوسى (٩٨٨هـ)، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، لا طبعة، ١٩٦٠م.
- ابن عطاء الله السكندرى (٧٠٩هـ). لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، مطبعة حسان، لا طبعة ١٩٧٤م.
- أبو عبد الله الحارث المحاسبى (٢٤٣هـ). الرعاية لحقوق الله، مرجع سابق.
- ابن عطاء الله السكندرى (٧٠٩هـ). حكم ابن عطاء الله، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود الشريف، طرابلس، مكتبة النجاح، لا طبعة، لا تاريخ.

(٣) عبد الحليم محمود. ذو النون المصري، مصدر سابق، ص٦.

(٤) ======. المدرسة الشاذلية، مصدر سابق، ص٣.

فمن يا ترى حمله على هذا؟ ويأتينا الجواب إذ يقول: «إن من حمله على فعل ذلك «أحد معارفه جاءه فى المنام يلبس ملابس شرطى ويأمره بالكتابة عن الشاذلي، مهددًا بوضع القيد فى يده إن لم يكتب»[١].

والغريب أنه لا يهتم لشك الشاكين، وسخرية الساخرين ذلك أن هؤلاء لا يزدهم هذا إلا شكًا وإنكارًا واستمرارًا فى السخرية. ويزول العجب إذا ما علمنا أنه يتوجه فى كتاباته هذه إلى فئة خاصة تتقبل ما يكتب. وفى كتابته عن «أحمد الدردير» يذكر تيسير الله سبحانه جمع مادة الموضوع فى أيام قليلة وسهولة الحصول عليها، وكأن فى الأمر سرًا ما أو كأنما رعاية الله تكلأه. فيتم كل شيء بسرعة مذهلة[٢]. وعندما يكتب عن «ابن بشيش» تكون الكتابة سهلة ميسيرة ببركة «الآذان» وببركة الصلاة وببركة «سيدى عبد السلام بن بشيش» فكأن القلم يجري، وكأن الكتاب يكتب نفسه»[٣].

والسر الحقيقى فى ذلك أنه عندما يكتب عن حياة هؤلاء المتصوفة يترجم لهم دون مناقشة أو تحليل، أو محاولة نقد ولو بسيطة يوجهها إليهم أو إلى فكر أحدهم –إذ إن أحكامه دائمًا فى صالحهم. ومن يفعل ذلك لا يحتاج لوقت أو جهد بل يتم ما يريد بسهولة ويسر، وفى أقصر وقت. وكيف ينتقد إنسان ما سيده –فجميع هؤلاء الصوفية أسياده-.

كما يعتمد السرد فى سائر ما يكتب عنهم إذ يتحدث عن بعضهم حديث ذكريات صديق لصديقه[٤]، ناظرًا بعين الرضا لجميع أقوالهم وأفعالهم، فلا نقطة ضعف واحدة وإن كان هذا الشخص فيما مضى من عمره سيئ الأخلاق أو مذمومًا أو قاطع طريق[٥].

ولا تخلو كتبه من مديح، أو إشادة بهم بأخلاقهم وعلومهم ويلبسهم ثوب أبطال الأساطير الشعبية. «فأبو الحسن الشاذلي» «جاء فى طريق التصوف بالعجب العجاب»[٦] وهو عالم مستنير كأحدث ما يكون العالم المستنير»[٧]. «وعبد الفتاح القاضي» يبهر الشيخ بسمته الوقور، وهيئته المطمئنة، ووجهه المشرق نورًا. إذ لم يكن يتحدث حديثًا شعبيًا، ولا حديثًا مألوفًا، وإنما كان يتحدث

(١) م. ن، ص٧.

(٢) عبد الحليم محمود. أحمد الدردير، مصدر سابق، ص٥-٦.

(٣) ========. عبد السلام بن بشيش، مصدر سابق، ص٨.

(٤) كما تحدث عن عبد الواحد يحيى، وعبد الفتاح القاضى فى كتابه «المدرسة الشاذلية».

(٥) عبد الحليم محمود. أبو مدين الغوث، مصدر سابق، ص٣٤.

(٦) ========. المدرسة الشاذلية، مصدر سابق، ص١٨.

(٧) م. ن، ص٧٥-٧٦.

حديث قمة، لقد كان الناس ينسون الدنيا فى مجلسه. شخصية متكاملة متناسقة، وقوية مسيطرة، ودودة متحببة، عالمة ناقدة ملهمة تستمد نورها من منابع النور[١].

فهو أسير حبهم، منبهرًا بشخصياتهم، مأخوذًا بأجوائهم الحالمة لا يستطيع السيطرة على قلمه أو مشاعره اتجاههم، ولا يخصص فصلًا للكتابة عن عصر كل منهم، لأن هؤلاء ليسوا ثمار عصرهم، بل هم من الأصالة بحيث لا ينزلون إلى مستوى الخضوع لعصرهم. فهم يغيرون وجه الحياة[٢]. ومع ذلك نجده يناقض نفسه إذ يقول عن الفضيل بن عياض، ولكن جو الاستقامة الذى نشأ فيه، وجو الإيمان الذى تفتحت عيناه عليه، كان كامنًا فى نفسه، لم يزل أثره، فكانت حياة الانحراف التى عاشها فى العهد الأول من شبابه حياة عابرة، لفترة مؤقتة..[٣] وهذا اعتراف منه بتأثير البيئة على هذا الصوفى. كذلك فى دراسته حياة «عبد الواحد يحيى»[٤] ذكر وجود مدارس روحانية كثيرة العدد مختلفة الألوان فى باريس موطن هذا الصوفى. وأن له صلة وثيقة بها[٥].

وكيف لا ينبهر بهؤلاء الصوفية وهو يرى أنهم يمثلون –أقوى وأطهر ما يكون التمثيل– التجرد إلى الله، وإرادة الآخرة[٦]، ويراهم سادة العلم، متدينين، فقهاء، محدثين، متمسكين بالسنة والكتاب، وأنهم يدعون إلى إقامة الشرع كما رسمه الله تعالى، معتدلين فى مأكلهم، ومشربهم، وهم فى أخلاقهم يمثلون قمم المسلمين فى كل الصفات الحسنة.

«فابن بشيش» طريقه هو الطريق الشرعي»[٧]. «وذو النون المصري» محدث متبع للسنة[٨]. «والفضيل التزم التزامًا تامًا مبدأ الصوفية الصادقين وهو أن التصوف مؤسس على الشريعة، قائم بها[٩]، «والشبلي» درس وثابر، وسهر الليالى فى طلب العلم، بل كان يحضر دروس العلماء

(١) م. ن، ص٣٥٢-٣٥٣.

(٢) عبد الحليم محمود. سفيان الثوري، مصدر سابق، ص١٠-١٣.

(٣) الفضيل بن عياض، مصدر سابق، ص٦.

(٤) لم نخصص مبحثًا لمنهجية الشيخ فى دراسته فكر «عبد الواحد يحيى» مع شدة تأثر الشيخ به فى نهجه الصوفى ذلك أن الشيخ لم يقدم دراسة عن فكره بل عرض هذا الفكر وقدم له بكيفية تعارفهما ونبذة بسيطة عن حياته، وبهذا تكون طريقته هنا هى نفس الطريقة التى قدم بها هؤلاء الصوفية –موضوع البحث– لذا ارتأينا ضمه إليهم فى هذا المبحث.

(٥) عبد الحليم محمود. المدرسة الشاذلية، مصدر سابق، ص٢٤٦-٢٤٧.

(٦) م. س، ص٢٠.

(٧) عبد الحليم محمود. ابن بشيش، مصدر سابق، ص٤٣.

(٨) ======= . ذو النون المصري، مصدر سابق، ص٣٣.

(٩) الفضيل بن عياض، مصدر سابق، ص١٧.

وهو فى وظيفته[١]. «وعبد الواحد يحيى» مثال للرجل الصوفى الذى يجب الاقتداء به والأخذ عنه[٢]. «والشاذلي»: كان باستمرار يأمر ويحث على اتباع الكتاب والسنة[٣]. «وابن عطاء الله السكندري» جمع بين رئاسة علوم الشريعة ورئاسة علوم الحقيقة، فكان متشرعًا متحققًا، بل رأس علماء التشريع وعلماء التحقيق[٤].

وهم الذاكرون الله بصيغ معينة –كما يقول– والمتجهون إليه سبحانه بالدعاء الذى أحبه وحث عليه فى القرآن الكريم وعلى لسان رسوله (س)[٥]. يجاهدون أنفسهم للوصول إلى غايتهم من اتصال بالله ومعرفة للغيب[٦]. معظمهم يمتد نسبه إلى الرسول ﷺ، فالشاذلى شريف النسب يعود نسه إلى بيت رسول الله ﷺ[٧]. «وعبد الفتاح القاضي» يعود نسبة إلى أبوين شريفين كذلك[٨]، «والسيد البدوي» ينتهى نسبه إلى الحسين بن على بن أبى طالب «رضى الله عنه، وأمه شريفة أيضًا[٩].

وهم أصحاب مرائى ومعارج وكرامات ومعجزات لا يقومون بأى عمل إلا بإذن الله، ينتظرون إذنه فى معارجهم ومرائيهم هذه. فهذا «عبد الفتاح القاضي» يرشده النبى ﷺ فى المنام إلى الطريق الصحيح بسلوك الطريق الصوفي[١٠]. ويأمره بالخلوة، ويأذن له بزيارة أمه أثناء هذه الخلوة، كما أمره بالتوجه إلى أحد شيوخ الصوفية لأخذ الخلافة عنه[١١]. هؤلاء الصوفية ينتظرون الإذن حتى فى دعوتهم إلى الدين، فالدعاة منهم من أذن الله لهم فى نطاق الإذن العام، أو من أذن لهم الله بإذن خاص وهؤلاء وأولئك ينتظرون الإذن فى كل شيء من الأمور، حتى المباح منها[١٢].

---

(١) عبد الحليم محمود. الشبلي، مصدر سابق، ١٥.

(٢) ========. المدرسة الشاذلية، مصدر سابق، ص٢٤٥-٢٦٣.

(٣) م. ن، ص٨٩.

(٤) ابن عطاء الله السكندرى (٤٦٥هـ). حكم ابن عطاء الله السكندري، تحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص١٠.

(٥) م. س، ص١٥٩، ١٦٠، ١٦٧.

٦ ( ) م. ن، ص٢١-٢٣.

(٧) م. ن، ص٥١.

(٨) م. ن، ص٣٥٩.

(٩) م. ن، ص٤٣.

(١٠) م. ن، ص٣٧٣.

(١١) م. ن، ص٣٧٥.

(١٢) م. ن، ص٣٩.

والصوفية بعامة- كما يقول- قدموا خدمات جليلة للدين. فها هو عبد الواحد حاول تصحيح أخطاء ومحو أباطيل اختلقها المبشرون ضد الإسلام فى عدد من المقالات والكتب[١]. وكتب الصوفية عنده كتب هداية وحياتهم مناهج للوصول إلى المعرفة، مناهج لحياة التابعين والزهاد والعباد، كحياة سعيد بن المسيب[٢]، وحياة سفيان الثورى الزاهد العابد[٣].

وطرقهم فى الاستدلال على وجود الله تتمثل فى أن المكون أولى بغناه عن الدليل، لذا فهم لا يلجؤون إلى الدليل والبرهان، وإنما ينظرون إلى الله ببصائر الإيمان، فمنهجهم هو منهج القرآن ومنهج الرسول ﷺ والأوائل[٤].

ويمضى بهذا الأسلوب محاولًا أن يحمل المسلم على الاعتقاد بأن التصوف إنما هو التطبيق العملى للإسلام، وأن المتصوفة هم أولياء الله الذين يكلأهم برعايته ويسدد خطاهم ويضعف شوكة عدوهم وينتصر لهم. إذ نراه يسرد قصة «أبو الحسن الشاذلي» مع قاضى القضاة «ابن البراء» وما حدث للأخير من مصائب نتيجة عداوته للشاذلى وشن الحرب عليه[٥].

يتضح مما سبق: أن الشيخ يجعل كتبه منابر دفاع عن الصوفية، ومسارح لعرض أفكارهم وطرقهم ومعارجهم ومرائيهم. ومنطلقًا للدعوة لانتهاج سبلهم، فإلى جانب استدلاله ببعض الحقائق يطلق لخياله العنان ليضفى عليهم ملامح أسطورية، ويسمح لمشاعره أن تتحكم فى قلمه، حتى كادت تختفى الحقيقة وراءها. فأدلته على صدق ما يدعى من صفاتهم أدلة وجدانية تعكس شدة حبه لهم وإعجابه بهم. ويدفعه هذا الإعجاب إلى محاولة إثبات كونهم أولياء الله. علما بأن هذه الرتبة «قضية ميتافيزيقية» فى الدين الإسلامي[٦]. إلا أن الشيخ يتغاضى عن ذلك معتبرًا أن «ابن بشيش»، و«سهل بن عبد الله التستري» ممن يظلهم الله فى ظله يوم لا ظل إلا ظله[٧].

ومع اعترافه بلا عقلانية دوافعه فى الكتابة عن الشاذلى وغيره من الصوفية إلا أننا نلمح عقلانية فى تنظيمه لهذه اللاعقلانية. ذلك أنه فى كل ما يكتب عن الصوفية لم يحتكم إلى العقل والمنطق وإنما احتكم إلى وجدانه ومرائيه، فكانت جميع مؤلفاته عنهم وجدانيات شاعر تضمنها

(١) م. ن، ص٢٨٦.

(٢) عبد الحليم محمود. سعيد بن المسيب، مصدر سابق، ص١٧٧.

(٣) ========. سفيان الثوري، مصدر سابق، ص٩.

(٤) ========. المدرسة الشاذلية، مصدر سابق، ص٩٧-١٠٤.

(٥) م. ن، ص٨.

(٦) لأنها إحدى مسائل الغيب.

(٧) عبد الحليم محمود. ابن بشيش، مصدر سابق، ص٢٤.

كتب مبوبة حسب أصول منهجية.

إلا أن هناك لاعقلانية بادية تخفى وراءها منهجية موجهة يحاول أن تكون مؤثرة. وهدفه الأساسى هو نشر التصوف والدعوى له بشتى الطرق. يصرح ذلك حينًا، ويختفى وراء الكلمات ودلالاتها حينًا آخر. ويختفى خلف نصوص الصوفية أنفسهم تلك التى أوردها فى كتبه، ثم يطل على قارئه من خلال الكتب التى يؤلفها عن الصوفية، لاعتقاده بأن «كل ما يقرؤه الإنسان يؤثر فيه»[١].

ففى نهاية المقدمة التى يضعها لكتاب «حكم ابن عطاء الله» –الذى حققه– دعوة منه للمسلمين بالانخراط فى التصوف»، فباب الله مفتوح، ورحابه لم يضق يوما بطارق وما على المريد إلا أن يسلك طريقًا رسمه أولياؤه[٢]. وفى قوله: «ولا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، ولهذا وضعنا المنهج العلمى لنشر الأصول الصوفية القديمة[٣].

فالإسلام عنده هو التصوف، وهو التطبيق العملى للإسلام[٤]، والتصوف لا يكون إلا بالطريق الصوفى أى بالسلوك العملى لا بالتعلم النظري، «فالإمام الدردير» لو بقى على علوم الكتب فإنه ما كان يزيد على هذا أو ذاك ممن كان فى عهده أو ممن سبقه أو أتى بعده ممن طواهم الزمن دون أن يخلدهم التاريخ»[٥].

ثم نلمح تأثيرًا نفسيًا يحاول من خلاله زرع بذور التصوف فى نفس قارئه إذ يقول: يستجيب لهم الناس سراعًا بمقدار ما فى قلوبهم من خير وما فى أفئدتهم من إيمان. وينأى عنهم من ليس له فى الخير نصيب، ويحاربهم من حقت عليه كلمة العذاب»[٦].

ونجد تصريحًا بالدعوة إلى الطريق الصوفى والحث عليه بالقول والعمل إذ يقوم بالكتابة والتأليف عن حياة الصوفية كتبًا صغيرة الحجم قليلة الصفحات بحيث تكون فى متناول الأيدى لرخص ثمنها وصغر حجمها. معتمدًا أسلوبًا تعليميًا مبسطًا فى هذه الكتب، أساسه تكرار منهجية واحدة فى العرض والإخراج.

---

(١) أبو القاسم القشيرى (٤٦٥هـ). الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص١٣.

(٢) ابن عطاء الله السكندرى (٧٠٩هـ). حكم ابن عطاء الله السكندري، تحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص١٠.

(٣) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص٣.

(٤) أبو القاسم القشيرى (٤٦٥هـ). الرسالة القشيرة، تحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص٥.

(٥) عبد الحليم محمود. الدردير، مصدر سابق، ص٦١-٦٢.

(٦) ======= . المدرسة الشاذلية، مصدر سابق، ص٣٧.

ومن أهدافه التى صرح بها: «تصحيح فكرة الناس عن التصوف وإحياء الفكرة الصوفية التى شوهت، وإحياءً للمثل العليا فى الأخلاق والمعاملات، التى دعا إليها الصوفية[١]. وبهذا يتضح لنا أن الشيخ داعية إلى التصوف بالذات، وإلى مفاهيمه وطرقه.

ويتبين لنا شبه تطابق بين موقف كل من الشيخ و«عبد الله الأنصارى الهروي»[٢] من بعض المسائل والقضايا الفكرية. وهي: أولًا: موقفهما من الثقافة اليونانية والثقافات الدخيلة، إذ يرى الأنصارى أن الثقافة اليونانية والثقافات الدخيلة تحاول أن تتخلل شيئًا فشيئًا فى البيئة الإسلامية، وأنها إذا استمرت على ذلك فإن ذاتية الإسلام وشخصيته لا تكون فى نصاعتها كما كانت فى عهوده الأولى: عهد العزة، والكرامة والتقوى، وأن المسلمين انحرفوا عن طريق السلوك العملى متجهين إلى الجدل والمراء أكثر من اتجاهاتهم إلى الروح السلوكية العملية»[٣]. وأنه لم يكن مخالفًا لعلم الحكمة والفلسفة، وكتبها وأهلها فى الأمور المدنية للناس ما دام لا يضرهم فى أمور دينهم وعقيدتهم»[٤]. وهذا بالضبط ما يردده الشيخ فى مواقفه من الحضارة الأوروبية واليونانية: المادية والثقافية[٥].

ثانيًا: العمل على تخليص الذات الإسلامية مما علق بها من آثار غبار الثقافات الدخيلة فى مجالى المنطق وعلم الكلام. فالأنصارى لم يعتمد القول، ولا الاستدلال الفلسفى والمنطقي[٦]. أما الشيخ فيجاهد لاجتثاث جذور علم الكلام من الفكر الإسلامي. ويحارب العقل والمنطق[٧]. وكلاهما يرى أن البحث فى علم الكلام «خروجًا عن حد الاعتدال وعما يقدر عليه عقل البشر، وضياع للوقت وموجب لإيقاع المسلمين فى الاختلافات والفتن[٨]. وأنه لا مانع فى البحث فى معجزة الرسول ﷺ والاستدلال بحقيقتها وواقعيتها ضمن هذا العلم –علم الكلام– وصرف المسلمين عن التورط والتعمق فى المجالات النظرية العقيمة المجدية». هذا أيضًا ما يدور الشيخ فى فلكه عند

(١) ======. أبو القاسم القشيرى (٤٦٥هـ). الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص١٣.

(٢) تبين لنا ذلك من خلال اطلاعنا على كتاب: «شيخ الإسلام عبد الله الأنصارى الهروي». لمؤلفه محمد سعيد عبد المجيد سعيد الأفغاني، وأصل هذا الكتاب أطروحة دكتوراه أشرف عليها «الشيخ عبد الحليم محمود» ونوقشت عام ١٩٦٨م، عندما كان الشيخ رئيسا لقسم العقيدة والفلسفة فى جامعة الأزهر.

(٣) محمد سعيد الأفغاني، شيخ الإسلام: عبد الله الأنصارى الهراوي، القاهرة، دار الكتب الحديثة، لا طبعة، لا تاريخ، ص٤.

(٤) م. ن، ص٨٤.

(٥) انظر موضوع: «الحضارة الحديثة»، ص١٥١ من هذا البحث.

(٦) م. س، ص١٧٣.

(٧) انظر موضوع: «العقل وموازينه»، ص٤٠ من هذا البحث.

(٨) م. س، ص٢٣٠.

بحثه فى موضوع علم الكلام[١].

ثالثًا: محاولتهما العودة بالمسلمين إلى ما اعتقد كل منهما أنه الطريق الحق –طريق التصوف– وطبع جميع أعمال الحياة بطابع العبادة. يقول محمد سعيد الأفغانى عن الأنصاري: «لا شك أنه عرف طريق الحق، وأنه كان مصممًا طوال حياته أن يفهم الناس ويفيدهم أحسن الإفادة، وبأى طريق يستطيع أن يحول أفكار الناس إلى الحق واليقين[٢]. أما الشيخ فيقول: «ولا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها وضعنا المنهج العلم، لنشر الأصول الصوفية القديمة، تلك التى أضاءت أفق الحياة الإسلامية»[٣] وقوله: «لقد أراد الإسلام أن يصير الحياة –فى شكلها وجوهرها– إلى عبادة»[٤].

رابعًا: إدعاء كل منهما أنه يسير على نهج الاتباع، وذم الرأى والبدعة والتعمق فى الدين[٥]، وإيجاب التسليم[٦]. فقد أوجب الأنصارى الانقياد والتسليم فى المسائل الاعتقادية والمسائل التى فوق عقل البشر لما جاء فى الكتاب والسنة[٧].

أما الشيخ فيدعو إلى التسليم والاستسلام فى أكثر من موضع من كتبه ويدعى كذلك اتباعه لمنهج الاتباع هذا[٨].

خامسًا: اتفاقهما فى رؤية الرسول ﷺ لله سبحانه وتعالى ليلة الإسراء والمعراج فقد أورد الأنصارى أحاديث تؤكد هذه الرؤية[٩]. وكذلك يؤكد الشيخ هذه الرؤية ولكن على الوجه اللائق[١٠].

سادسًا: اتفاقهما فى موضوع التوحيد: إذ يقول الأنصاري: «خاصة الخاصة وتوحيدهم ينبع من حق اليقين، وهو التوحيد القديم الذى اتصف به الله –تعالى– فى الواقع ويحصل التعرف به بعد كثرة العبادة والرياضة، وقوة ارتباط قلب العبد، وشدة تعلق حبه به–تعالى– بحيث يكون العبد فى هذه المرتبة يحس من حب الله–تعالى– وانقياده له إحساسًا وشعورًا، ويتذوق ذوقًا لذة لا يستطيع أن

(١) انظر موضوع: «علم الكلام»، ص١٠٥ من هذا البحث.
(٢) محمد سعيد الأفغاني. شيخ الإسلام: عبد الله الأنصارى الهروي، مرجع سابق، ص٣٤٣.
(٣) الطوسى (٩٨٨هـ). اللمع. تحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص٣.
٤ ( ) عبد الحليم محمود. الإسلام والإيمان، مصدر سابق، ص٩٧.
(٥) محمد سعيد الأفغاني. شيخ الإسلام: عبد الله الأنصارى الهروي، مرجع سابق، ص١٩١.
(٦) م. ن، ص١٩٣.
(٧) م. ن، ص٢٢٣.
(٨) انظر موضوع: «الإسلام والإيمان»، ص١٢٧ من هذا البحث.
(٩) م. س، ص١٨٣.
(١٠) عبد الحليم محمود، الإسراء والمعراج، بيروت، المكتبة العصرية، ص١٢٠.

يعبر عن كيفية ما أحس وذاق، فهو يرى من البراهين، ويلوح على سر اللوائح التى يعجز عن بثها[١].

ويبدو أن الشيخ يفهم من هذا الكلام أن المشاهدة تكون واقعية لأنها توصف بأنها حق اليقين عند الأنصاري.

وهكذا نلاحظ أن جوهر فكرهما واحد: إلا أن أهم نقاط الخلاف بينهما هو موقفها من التوفيق. إذ يقول الهروي: «وإذا كان للعقل سلطان بعد ذلك فهو فى التصديق والإذعان وبيان تقريب المنقول من المعقول وعدم المنافرة بينهما، فالعقل يكون شاهدًا ولا يكون حاكمًا، ويكون مقررًا مؤيدًا، ولا يكون ناقضًا ولا رافضًا، ويكون موضحًا لما اشتمل عليه القرآن والسنة من الأدلة[٢].

فالهروى كان منسجمًا مع موقفه من العقل، بينما الشيخ يدعى معارضته للتوفيق ويدعو إلى عدم إجرائه، مع أننا نجده موفقًا بالفعل، بل ومتجاوزا التوفيق إلى التأويل المبالغ فيه[٣].

(١) محمد سعيد الأفغاني، شيخ الإسلام: عبد الله الأنصارى الهروي، مرجع سابق، ص١٧٦.

(٢) م. ن، ص٢٢٩.

(٣) انظر ص٢٨٠ من هذا البحث.

الفصل الثاني

النظرية الصوفية
عند الشيخ
عبد الحليم محمود

تمهيد:

بعد أن بينا أن الشيخ يتوج جهوده فى حقول المعرفة المختلفة باتخاذه فكر مجموعة من الفلاسفة الإسلاميين دليلًا على صدق ما يدعي، وبعد أن يقدم التصوف من خلال فكر غيره من المتصوفة، سنحاول فى هذا الفصل أن نوضح نظريته الصوفية ومن خلال وجهة نظره الخاصة فى عدة مباحث وهى كالتالي:

«نشأة التصوف بشكل عام وظهور التصوف فى العالم الإسلامى بشكل خاص»، «تعريف التصوف»، «مصادر التصوف الإسلامى وصلته بالدين»، أهداف الصوفية وغاياتهم ودوافعهم إلى التصوف»، «التصوف وعلاقته بالشك وعلاقته بالعلم»، «الاتحاد ووحدة الوجود»، «التصوف استقراطية»، «موقفه من إنكار التصوف ودفاعه عنه وعن رجاله»، «المنهج الملائم لدراسة التصوف»، «الروح فى فكرة».

ذلك أن هذه المباحث تشكل الجانب النظرى من تصوفه والتى نرى أن يسبق الجانب العملى لنستطيع أن نقف على حقيقة تصوف هذا الرجل، خاصة بعد أن وقفنا على حقيقة مواقفه ومنهجيته فى حقول المعرفة وأدواتها ومنهجياتها ومواقف ومنهجيات سواء ممن تأثر بهم، وأخذ عنهم أو ممن خالفهم وهاجم منهجياتهم، فنكون أكثر قربًا إلى هذه الحقيقة التى نبحث عنها ونسعى للوصول إليها. ولنكون أكثر دقة فى الإجابة عن الأسئلة التى ستثار فى هذا الفصل وأقدر على حل إشكاليات فكر الشيخ.

ومن أهم هذه الأسئلة: هل استطاع الشيخ أن يشكل نظرية صوفية خاصة به. وكيف تمكن من تشكيلها؟ وما هى مصادر تصوفه؟ وهل كان راضيًا عن تصوف من سبقه من الصوفية؟ أم أنه حاول تصفية التصوف مما اعتقد أنه أدخل عليه؟ وهل هناك منهج «خاص» لدراسة التصوف عنده، ومنهج آخر لسلوكه؟ أم أن السبيلين واحد؟

أولًا: نشأة التصوف بشكل عام

يزامن «الشيخ» بين نشأة التصوف كفكرة وكحالة وبين نشأة الإنسان، ويعترف أنه لم يستطع تقديم أدلة ملموسة على ذلك، إلا أنه عوضًا عن ذلك يقدم أدلة أخرى[1].

ويربط بين التصوف والعقيدة الصحيحة، تلك «العقيدة التى وجدت مع الإنسان منذ أن سواه الله، ونفخ فيه من روحه. ويحاول إثبات ذلك»[2]. ويستعرض الحضارات القديمة: الهندية

(١) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ فى الضلال، مصدر سابق، ص١٠١.

(٢) م. ن، ص١٠٢.

والمصرية واليونانية- والمنهجيات المتبعة فيها للوصول إلى المعرفة. ويبين أهم سماتها، ويحاول **إثبات:** أن الخلط في ميادين المعرفة ومنهجياتها إنما بدأ منذ أرسطو ابن الحضارة اليونانية، ويبين أسباب هذا الخلط. تلك الأسباب التى يعزوها إلى غياب الدين فى اليونان[١].

إلا أنه يعود ويبين أن هناك مدارس يونانية لم تؤمن بهذا الخلط فى المنهجيات المتبعة للوصول إلى المعرفة، كالمدرسة الفيثاغورية. تلك المدرسة التى سارت على نهج الأورفية والحضارات الشرقية القديمة الأخرى[٢].

نلاحظ مما سبق: أن الشيخ، إلى جانب اعترافه بعدم استطاعته تقديم أدلة مدعمة بنصوص موثقة على أقواله وأفكاره، إلا أنه يلجأ إلى تقديم أدلة لا تحتاج إلى توثيق، منها: الفطرة والبديهيات والأدلة المنطقية وحكايات التاريخ غير الموثقة والاستنتاجات والمزاعم الشخصية. هذه الاستنتاجات والمزاعم غالبًا ما ينسبها إلى الأديان وإلى أحداث التاريخ. ومن هنا يتبين لنا أنه لم يأت بأدلة واقعية تكون دليلًا قاطعًا.

ومع تأكيده استحالة تقديم دليل، إلا أنه يحاول تقديم تبرير لموقفه، إذ يقول: «إن التصوف باعتباره فكرة، وباعتباره حالة، نشأ مع نشأة الإنسان، والاستدلال على هذا لا يتأتى أن يستند إلى نصوص، لأن نشأة الإنسان كانت قبل الكتابة والتسجيل»[٣] فهذا التبرير –حسب اعتقاده- يمكنه من تمرير ادعاءاته، وتحويلها إلى حقائق بديلة. «فمن البديهى –عنده- أن الإنسان منذ نشأته يتطلع إلى معرفة الغيب وإلى استشراق عالم ما وراء الطبيعة، بل إلى الاتصال بذلك العالم عن طريق الوسيلة الصحيحة لهذا الاتصال.

هنا نلمح استنتاجًا يعتمد البديهة مقدمة كبرى له. فطالما أن الإنسان يتطلع –بديهة- إلى معرفة الغيب وإلى الاتصال بهذا العالم، وعن طريق الوسيلة الصحيحة لهذا الاتصال – التصفية- فلا بد إذا أن التصوف قد نشأ مع نشأة الإنسان. ثم يكمل سلسلة استنتاجاته إذ يقول: إن التصوف –فى وجوده وتحققه- غير محتاج إلى معارف مكتسبة، كيماوية، أو فلكية، أو غير ذلك، أنه محتاج إلى أساس من العقيدة الصحيحة. والعقيدة الصحيحة وجدت مع الإنسان منذ أن سواه الله، ونفخ فيه من روحه»[٤]. إذًا فالتصوف لا يحتاج إلى العقل الذى ينتج هذه المعارف أو يحصلها. هذه نتيجة، أما الأخرى فهي: أن التصوف نشأ مع نشأة الإنسان. من هنا يتبين لنا

(١) م. ن، ص١٠٣.

(٢) عبد الحليم محمود. فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان، مصدر سابق، ص٤٢-٤٤.

(٣) م. س، ص١٠١.

(٤) م. س، ص١٠٢.

أنه يعتمد بديهيات العقل لتوليد هذه النتائج المتسلسلة. ومن هنا أيضًا يتبين لنا مدى مخالفته لما يوجب تركه، إذ إن ما يلجأ إليه مجرد افتراضات، وقد يفترض غيره افتراضات مغايرة لها ويستنتج عكس ما استنتج.

ومع أنه يلجأ إلى بديهيات العقل يخضعها لمنطقه الصوري، إلا أنه لم يكتف بها. بل يلجأ إلى تاريخ غير موثق يكاد يكون مجرد افتراض أيضًا ومصداق ذلك فى قوله: «ولو تدبرنا من عارف بالله، واعترفنا مع الإشراقيين بأن الإسناد أو السلسلة أو الطريق فى اتصال مستمر لم ينقطع منذ عهد آدم، أو على الأقل منذ أول عهد عرف فيه تاريخ البشرية[1].

فهذه الجمل الإنشائية لا دليل على صدقها سوى إدعاء صاحبها. فلا توثيق يؤكدها. ومع ذلك يعتمد فحواها كمقدمة لاستنتاج جديد، إذ يقول: «وإذا كان التصوف يحتاج إلى العقيدة الصحيحة، فإن هذه العقيدة ليست محصورة بالعقيدة الإسلامية. «فالرسول ﷺ كان خاتم الأنبياء ولم يكن خاتم الأولياء، وكان خاتم الأنبياء ولم يكن أولهم، والأنبياء كثيرون، والأولياء لا يكاد يحصيهم العد». إذًا فالتصوف وجد مع الإنسان منذ القدم وقبل الديانة الإسلامية هذه النتيجة هى ما يريد الشيخ الوصول إليها. ولكن يمكننا استنتاجات أخرى فحواها: أن التصوف أكثر عراقة من الدين الإسلامي. وأن الدين الإسلامى ما جاء إلا ليحيى هذه المنهجية. هذه هى النتيجة الكبرى التى يريد الشيخ إثباتها. إذ يقول: «وهذه الفكرة على هذا الوضع تقرها الأديان على وجه العموم. ذلك أن الأديان تعترف بنبوة آدم، وبأن الله قد اجتباه، إنها تعترف بصلته بالله، قد علمه الأسماء كلها: والنبوة أعلى درجة من التصوف إنها تتضمنه، وتزيد عليه أن البنوة تتضمن الولاية، ولكنها أعلى درجة ومنزلة منها، لأنها اصطفاء من الله»[2].

إذا من صلة آدم بالله، تلك الصلة المباشرة لتلقى المعرفة يتخذ الشيخ أهم مداخله إلى شرعية المعرفة الصوفية. وإن كان من حق آدم أن يسمى نبيا –وكذلك سائر الأنبياء– إلا أنه من حق كل إنسان يسير على هذا النهج أن يسمى وليا. ليشتركان النبى والولى بالاتصال بالله ومن ثم تلقى المعرفة وتحصيلها. فالخاصية المشتركة إذا هى الإلهام والتلقي.

بهذه الاستنتاجات يحاول أن يثبت: أن التصوف ليس غريبًا عن النبوة، وليس غريبًا عن الدين بل إنه وجد معهما وبهما. وأن التصوف ملازم للإنسان ملازمة فطرته ورسالته فى الحياة وإلى يوم الدين إذ يقول عن هذا الطريق الصوفي: «حتى إذا ما انتابه شيء من الفتور أدركه الوحى

(١) م. س، ص٤٢.

(٢) م. ن. ن. ص.

صارخًا مؤديًا باعثًا للروح من جديد»[١].

جميع هذه الاستنتاجات التى يأتى بها يحاول أن يؤكد من خلالها أصالة التصوف على الصعيد الإنساني، وعلى انفراده وحده بساحة الفكر الإنسانى إلى أن جاء ما زاحمه وقلب الموازين، وخلط الحقائق بل وأضاعها.

«فطريق التصوف –العبودية الكاملة لله– والتى تتمثل فى إلقاء الإنسان بنفسه فى المحيط الإلهى والوقوف ببابه سبحانه، حتى يتقبله الله ويدخله فى جنات المعرفة، طريق سار عليه كهنة عين شمس فى الحضارة المصرية، وسار عليه البراهمة فى الديانة الهندية، وسار عليه اليونانيون من خلال الأورفية ومن خلال المدرسة الفيتاغورية ثم الأفلاطونية والأفلوطنية الحديثة، إلى أن زاحم هذه المدارس أرسطو بعقلانيته باختلاط الأمور وانقلبت الموازين، وضاعت الحقائق، واختلف الناس وتفرقوا إلى فرق تصارع بعضها[٢].

ثانيًا: أسباب ظهور التصوف فى العالم الإسلامي

وإلى جانب ربطه بين نشأة التوصف ونشأة الإنسان، يحاول أن يربط ظهور التصوف فى العالم الإسلامى ببدء الصراع القائم بين الإنسان وإبليس منذ بدء الخليقة. والصراع الدائم بين إرادة الخير والشر، كما يربط بين نشوء التصوف وبين غياب الدعاة إلى الدين من الحكام وضعف دورهم فى أن يكونوا وسيلة للفضيلة، وللمثل العليا، لنشر مكارم الأخلاق، وتحملهم دورا ثانويا فى هذا، واستمالة هؤلاء الحكام للعلماء إلى جانبهم بتحويل الدعوة إلى وظيفة[٣] ويعيد نشأة التصوف الإسلامى إلى القرآن والحديث، ويعتبره أثرًا لهما ولحياة الرسول ﷺ الشخصية[٤].

ويرى أن الصراع العنيد من أجل السيطرة السياسية والدينية، أو من أجل القضاء على العقبات التى تحول دون الملذات، وكذلك الحروب الضروس بين أهل المادة وأهل الروح[٥]. والفتنة الكبرى بين الصحابة. هى من أهم العوامل التى ساعدت على ظهور التصوف فى ديار الإسلام[٦].

نلاحظ هنا أنه يلجأ إلى مسلمات الدين الإسلامي. كوجود إبليس وما يرمز إليه من فساد وشر، وصراعه الأبدى مع الإنسان: آدام وسائر نسله. فيوظف هذه المسلمة لصالح التصوف إذ

(١) م. ن، ص٤٣.

(٢) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٧٠-١٢٦، ٧٢.

(٣) عبد الحليم محمود. أبو مدين الغوث، مصدر سابق، ص٩-١٧.

(٤) = = = = = = = = . التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٢٦٢.

(٥) م. ن، ص٢٥١.

(٦) عبد الحليم محمود. أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص٤٢-٤٥.

يقول: «بدأ الصراع بين الخير والشر منذ بدأت الإنسانية. إن إبليس منذ بدأت الإنسانية. إن إبليس منذ بواكير الإنسانية أقسم قائلًا: فبعزتك لأغوينهم. إلا عبادك منهم المخلصين، واستثناء عباد الله المخلصين من الغواية ليس معناه أن إبليس لم يحاول معهم الأخذ بهم إلى طريقه، وإنما لأنه أخفق معهم»[١].

هذه المسلمات الدينية يحاول الشيخ أن يؤكد بها –استنتاجًا- أصالة التصوف عالميًا كما يحاول أن يثبت أصالته على المستوى الإسلامى ومن خلال النصوص الدينية. سواء باللجوء إلى المسلمات المستوحاة من الدين أو باللجوء إلى النص نفسه.

ولكن كيف كان إبليس دافعًا إلى ظهور التصوف الإسلامي؟ يجيبنا الشيخ بقوله «والواقع أن سبيل إبليس فى هذا الصراع ممهدة نوعًا ما، وذلك أنه يسير متناسقًا مع الغرائز والشهوات المركوزة فى النفس التى لم تتهذب بالدين». مما يؤدى إلى فساد المجتمع وفى الوقت نفسه يؤدى إلى ظهور فئة من الناس ترفض هذا الفساد وتثور عليه وتحاول جهدها العودة بهم إلى السبل الصحيحة والسليمة وهؤلاء من الممكن أن يكونوا مجرد مصلحين. إلا أن العامل الحاسم فى ظهور الصوفية فى البيئة الإسلامية هو: تقاعس الحكام عن وظيفتهم الأساسية للدعوى إلى الإسلام والأخلاق الإسلامية. ومحاولتهم استمالة العلماء الذين حاولوا مقاومة الفساد واستجابة بعض هؤلاء لهم كان العامل الحاسم الذى أدى إلى ظهور الصوفية[٢].

أى أن كل ذلك كان عامل إبراز لا غير، «فالصوفية وجدوا منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم»[٣]. من هنا يتبين لنا أن الشيخ يلجأ إلى مسلمات الدين، وإلى بيئة هذا الدين يستخرج منها أدلة يدعم بها مواقفه معتمدًا على القياس. ولم نجده يقدم أدلة موثقة من تاريخ الفكر الإسلامي، أو من واقع البيئة الإسلامية نفسها. فيؤدى به ذلك إلى اعتبار التصوف سبيلًا وحيدا للدعوة إلى الله والدعوة إلى مكارم الأخلاق. وجعله الأداة الوحيدة الفعالة فى محاربة الفساد بشتى ألوانه وأشكاله وأفضل أداة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وتؤدى به كذلك إلى اعتبار الصوفية هم الخلفاء الحقيقيون للرسول ﷺ وهم الوحيدون الذين يمتنعون على إبليس وغوايته. وهم المقربون والأولياء والسابقون السابقون[٤].

---

(١) = = = = = = = = . قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابقن ص١٠١-١٠٣.

(٢) عبد الحليم محمود. أبو مدين الغوث، مصدر سابق، ص١٠-١٩٩.

(٣) م. ن، ص١٧.

(٤) م. ن، ص١٤-١٨.

ثالثًا: تعريف التصوف

يقدم الشيخ تعريفًا للتصوف من خلال دراسته أصل لفظة «التصوف» ومن خلال استعراضه لآراء الصوفية أنفسهم، ومن خلال عدد من قدماء الباحثين ومحدثيهم. ويتقدم بعد ذلك برأيه الخاص والذى يقول فيه: «إن كلمة تصوف لم توضع فى الأصل للتصوف بمعناه العادي، الذى نفهمه الآن، وإنما وضعت فى المبدأ لتدل على نمط من العزوف عن الدنيا. وأن هذه الكلمة كانت علامة الزاهدين والمتنسكين، الذين انصرفوا على الدنيا»[1].

ثم يستعرض التعريفات المختلفة للتصوف بجوانبه المتعددة، فيقدم تعريفًا يأخذ بالجانب الأخلاقى من التصوف، وتعريفًا يتخذ جانب الزهد منطلقًا، وثالثًا يميل إلى جانب التعبد، وآخر يتجه إلى خوارق العادات والكرامات. كما يقدم تعريفات كل من «سعيد الخراز» و«الجنيد» و«الشبلي» للتصوف. حتى يصل إلى تعريف «الكتاني» ليجد أن عبارته المختصرة قد جمعت بين جانبين يكونان فى وحدة متكاملة تعريف التصوف. أحدهما: وسيلة، والثانى غاية. أما الوسيلة: فهى الصفاء، وأما الغاية: فهى المشاهدة.

ومن ثم يستنتج تعريفًا جامعًا مانعًا يقول فيه: «إن التصوف معرفة، اسمى درجات المعرفة بعد النبوة، إنه مشاهدة وهو طريقة إلى المشاهدة[2].

نلاحظ مما سبق عدم اقتناع الشيخ بتعريفات التصوف تلك التى تبرز جانبًا من جوانبه المتعددة، وإنما يريد تعريفًا جامعًا مانعًا يبرز فيه جوهر التصوف وأساسه. فلا يعود هناك التباس حول هذه النقطة. لذا يبحث فى سائر ما وصل إليه من هذه التعريفات. فيجد أن كل تعريف يبرز **جانب واحد من جوانب التصوف:** إلى أن يقف عل تعريف الكتانى الذى يقول فيه: «التصوف صفاء ومشاهدة». **وتعريف الشبلي:** «التصوف بدؤه معرفة الله ونهايته توحيده.

وبهذا يجد الشيخ ضالته، فالتصوف صفاء أى تصفية أى طريقة تعتمد العبادة لتصفية النفس أو الروح فتصبح أهلا لتلقى المعارف من مصادر النور، وتتأهل للمشاهدة، والتصوف بدؤه معرفة الله، ونهايته توحيدة. ومعرفة الله قد تكون بالعقل وقد تكون بالفطرة وهذه نصف الطريق. وأما النصف الآخر فعملى بحت يستمر فيه الصوفى حتى يحقق الاتصال، وتكون المعرفة وما تتضمنه من مشاهدة تلك المشاهدة، قمة التوحيد ومنتهاه: «إلى ربك المنتهى» وذلك المنتهى هو التوحيد. لأن التوحيد شهادة بالوحدانية والتى تتمثل في: «أشهد أن لا إله إلا الله». أى أنه يفسر قول الشبلى

(١) عبد الحليم محمود، قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٩-٣٥.

(٢) م. ن، ص٣٨-٤٥.

بقول الكتانى فدرجات المؤمنين تتفاوت بتفاوتهم بالتقوى وأن تفاوتهم بالتقوى مرتب على تفاوتهم فى التوحيد. وأن قمة التوحيد أن يشهد الإنسان «أن لا إله إلا الله». وأن هذه الشهادة فى قيمتها مجرد كلمة تقال، ولا مجرد لفظ ينطق به إنسان من بين شفتيه .. إن لكلمة الشهادة معنى محددا هو هذا المعنى الواقعي الذي يحدث حينما يكون هناك شاهد ومشهود، لابد في الشهادة من شاهد، ولابد من مشهود ولابد أن يشاهد الشاهد المشهود، وإلا فهو شهادة، تجاوزًا»[١].

وبعد هذا التفسير لتعريف الشبلى بتعريف الكتانى يقابل الشيخ بين تعريف الشبلي، ومنهجية عبد الواحد يحيى الصوفية. ليخلص إلى هذا التعريف الجامع المانع والذى يركز فيه الشيخ على هدف الصوفية وغايتهم القصوى. إذ يقول: «التصوف معرفة. إنه مشاهدة وهو طريقة إلى المشاهدة».

«فالمعرفة الفلسفية العقلية –عند «عبد الواحد يحيى» إن هى إلا المعرفة السطحية الخارجية، فليس لها قيمة فى ذاتها ومن نفسه، وما هى إلا درجة أوليه، فى الطريق المؤدية للمعرفة السامية الحقة التى هى الحكمة»[٢]. وأن هناك تحضيرًا آخر للحكمة أسمى منزلة من التحضير الفلسفى لا يلجأ فيه إلى العقل، بل إلى النفس أو الروح[٣]. وهذه فوق مستوى الفلسفة، «مما يعنى أن المعرفة الحقيقية ليست طريقها العقل، بل طريقها النفس والروح، ويمكن أن نضيف إليهما الكائن الكلي، لأنها ما هى إلا الإدراك الكلى لهذا الكائن فى كل حالاته، وهذا هو نهاية وكمال المعرفة»[٤].

من هنا يتضح لنا أن الشيخ لم يأت بجديد، ولكن إبداعه كان فى الصياغة والتأليف وإظهار وبلورة ما كان يحوم حوله الصوفية واعيًا لهدفهم وغايتهم. تلك الغاية التى عمل ويعمل جميع الصوفية من أجل الوصول إليها. ألا وهى معرفة الغيب والاتصال بعوالمه. إنها محاولة كشف ما وراء الطبيعة والوصول إلى حقائقها. ذلك الهدف المشترك بين الصوفية وفلاسفة الإشراق. وهو ذلك الهدف نفسه الذى جعل الشيخ يرى أنه لا فرق بين التصوف البحت –الذوقي– والتصوف الفلسفى الإشراقي[٥].

فقد قال القشيري: «العوام فى غطاء الستر والخواص فى دوام التجلى والستر للعوام عقوبة، وللخواص رحمة إذ لولا أنه يستر عليهم ما يكاشفهم به لتلاشوا عند سلطان الحقيقة

(١) شهاب الدين السهروردى (٣٩٥هـ). عوارف المعارف، مصدر سابق، ص٣٠.

(٢) عبد الحليم محمود. المدرسة الشاذلية، مصدر سابق، ص٣١٥.

(٣) م. ن، ص٣١٦.

(٤) م. ن، ص٣٢٢.

(٥) انظر موضوع: «صلة الفلسفة بالتصوف والحكمة»، ص٩٢ من هذا البحث.

ولكنه كما يظهر لهم يستر عليهم»[١].

وقال ابن سينا عن العارف: «إنه لتبلغ به الرياضة مبلغًا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابًا بينًا وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجة فإذا انقلب عنها انقلب خسران آسفًا»[٢].

من هنا يتبين لنا أن هدف الشيخ هو تحديد هوية الصوفى لذا فهو يرى أن هذا التحديد يكمن فى الغاية تلك الغاية التى لا يشاركه فيها: إلا الإشراقي. فيسلك منهجية استقرائية يواكبها التحليل والتفسير والمقارنات إلى أن ينتهى بتأليف تعريف يجمع فيه بين الغاية والطريق، إلا أنه يغلب الغاية على هذا الطريق. فالطريق عبادة وإن كانت عبادة بمنهجية مخصوصة إلا أنها لا تمنع من الالتباس، بينما غاية التصوف هى غاية فريدة متميزة. «فالتصوف إذًا معرفة –وللتوضيح– إنه مشاهدة وهو طريقة إلى المشاهدة». وبهذا يمنع أى التباس.

ولكن الشيخ لم يكتف بهذه المنهجية العقلانية التى تعتمد الاستنتاجات القائمة على الاستقراء والتحليل بل نجده كذلك إلى تفسير قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى ﴾. ويجعل هذه الآية دعوة من الله سبحانه إلى الاتجاه إلى سبيل المعرفة الإشراقية، أو الكشفية أو الإلهامية[٣]. من هنا يفهم الشيخ أن هذه الآية هى الهدف الذى يسعى إليه الصوفية، وهى الهدف الذى يوجه إليها الإسلام.

هذا تفسيره. بينما جاء تفسير «القرطبي»: ﴿ وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى ﴾ أى المرجع والمرد والمصير فيعاقب ويثيب. وقيل: منه ابتداء المنة وإليه انتهاء الأمان. وعن أبى بن كعب قال: قال ذكر الله تعالى فانته». وهذا المعنى قوله عليه الصلاة والسلام: يأتى الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا وكذا حتى يقول له من خق ربك. فإذا بلغ فليستعذ بالله ولينته[٤]. ويمثل هذا التفسير جاء «ابن كثير»[٥].

من هنا نجد أن الشيخ من خلال التعريفات السابقة للتصوف ومن خلال فهمه الخاص لآية[٦]. يولف تعريفه الجامع المانع للتصوف، وإن خالف التفسير بالمأثور، إلا أن أصاب كبد حقيقة التصوف وبلور جوهره، وحوله من مجرد ارتياض إلى طريق فلسفى ذى شقين أحدهما نظرية

(١) القشيرى (٤٦٥هـ). الرسالة القشيرته، بدون تحقيق، مرجع سابق، ص٣٩.
(٢) ابن سينا (٤٢٨هـ). الإشارات والتنبيهات، بدون تحقيق المطبعة الخيرية، ط١، ١٩٠٤م، ص١١٨.
(٣) عبد الحليم محمود. التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص٢٣٢.
(٤) القرطبى (٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن الكريم، مرجع سابق، ج٢٧، مج١٧، ص٧٦.
(٥) ابن كثير (٧٧٤هـ). تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، مج٤، ط٢٧. ص٢٧٧.
(٦) سورة النجم «٥٣»، آية ٤٢.

التصوف وغايته وثانيهما الطريق العملى للتصوف – التعبد والتصفية. إن هذا الطريق العملى –اللاعقلانى من التصوف– يسبقه أو يواكبه الفكر النظرى للتصوف. فدراسة التصوف ودراسة طرقه والدفاع عنه، وتسويغ أهدافه، وإثبات شرعيته وصدقيته وفاعليته. ومحاولة تنقيته من الشوائب، جميع هذه الأمور فكر صوفى. أما الشروع فى التعبد –حسب الأصول التى رسمها الفكر الصوفى– فهذا هو الشق العملى اللاعقلانى من التصوف والشيخ بهذا يمنهج التصوف ويحوله من مجرد طقوس عملية إلى فكر وعمل. إلى شق عقلانى وآخر غير عقلانى –عملي– لا يخضع للعقل وإنما يخضع إلى التقليد، تقليد شيخ الطريقة[٧].

ومن هنا يتأكد قوله: «إن هذه الكلمة «تصوف» لم توضع فى الأصل للتصوف بمعناه العادي، الذى نفهمه الآن، وإنما وضعت فى المبدأ لتدل على نمط من العزوف عن الدنيا إنها كانت علامة الزاهدين والمتنسكين، فسمى بها هؤلاء الذين انصرفوا عن الدنيا»[٨]. ومن هنا كذلك نفهم قوله «إذ يقول»: وليس من المحتم دائمًا أن يكون المعنى الأصلى للاسم هو المراد مما وضع الاسم له إذ **المعنى الأصلي:** قد يتطور ويتغير ويختلف». وإذا كانت الكلمة تنتسب إلى الملبس –وهو مظهر وشكل رسم– فليس معنى ذلك أن التصوف مظاهر وأشكال[٩]. إذا لا علاقة للصوف بالتصوف سوى علاقة الجوهر باصطلاح يطلق عليه. فهذه الكلمة لا تعطى الدلالة الحقيقية للتصوف.

بين التصوف لنا أنه يبحث عن دلالة التصوف الذى وصل إليه، يريد دلالة لتصوفه، لمفهومه الخاص للتصوف، فكان هذا التعريف الذى تقدم به.

وهو لم يكتف بهذا بل نجده يوظف هذا الغموض وهذا التضارب فى الآراء حول أصل هذه الكلمة لخدمة التصوف كما يفهمه. إذ يربط بين التصوف والصفاء، وبين التصوف وأهل الصفة، وين التصوف والصف الأول فى الجهاد، وبين التصوف والصفة الكريمة وهكذا، فالاختلاف فى أصل التسمية ولّد الكثير من المعانى من التعريفات التى أغنت التصوف وأثرته[١٠].

مصادر التصوّف الإسلامى وعلاقتــه بالدين:

يرى الشيخ أن لا مصادر ماديّة خارج النفس الإنسانية للتصوّف، سواء التصّوف بشكل عام، أم التصوّف الإسلامى بشكل خاص. وأن سائر مِمَّن كتبوا فى هذا الموضوع هم على خطأ، والسبب فى ذلك أنهم وقفوا من التصوّف موقفهم من الثقافة الكسبيّة، التى يتأتى فيها التأثير، والتطور، والتقليد.

(٧) انظر ص٢٦٩ من هذا البحث.

(٨) عبد الحليم محمود، قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٥.

(٩) م. ن، ص٣٤.

(١٠) م. ن، ص٣٨-٤٣.

فوضع المسألة، مسألة مصادر التصوّف ¯موضع البحث، والنظر والدراسة: إنما هو خطأ، لا يفعله، ولا يقوم به إلاّ من لا يفهم التصوّف ولم يسهم فى تذوقه بقليل ولا بكثير. ذلك أن الذى يحدد ماهية التصوّف هو النزعة أو الدافع إلى سلوك الطريق الصوفي، وهو الشعور الصوّفى كذلك. «فالاتجاه نحو التصوّف والنزع إليه إنما هو فطرة واستعداد. إن الذوق الصوّفى والشعور الصوفى والمعرفة الصوّفية، هى استمداد من مصدر النور والهداية»[1].

أما صلة التصوّف الإسلامى بالدين فتأتى من أنه لا يوجد صوفى لا يؤمن بالله واليوم الآخر، وأنه لا يتأتى أن يوجد تصوّف ما لم يكن اتباع كامل لشريعة صادقة. وأن التصوّف الإسلامى لم يوجد إلاّ باقتداء الصوّفية اقتداءً تامًا برسول الله. وأنه لا يوجد الأن تصوّف إلاّ فى المحيط الإسلامي، وذلك أنه لا يوجد الآن نص مقدس لم يدخله التحريف إلا فى النصوص الإسلامية، وأن التحلل من التكاليف الشرعية من صلاة وزكاة وحج وغيرها بدعة وضلالة، حاربها ممثلو التصوّف فى كل عصر وكل بيئة سواء قديمًا أم حديثًا[2]

يتبين لنا من خلال تحليل أقوال الشيخ: أنه يقصد حلّ الإشكال حول مصادر التصوّف الإسلامى من داخل هذا النسق المعرفى لا من خارجه، فالصوفى الذى جرّب الطريق وتذوق ثماره يدرك ما لا يدركه غير الصوفي. ذلك أن هذه مسألة ميتافيزيقية ولا يمكن إخضاعها للبحث والدراسة. وأنّ ما يحصله الصوفى إنما هو من مصادر ميتافيزيقية ولا يمكن لأحد سواه أن يكتشفها: «فالذوق الصوفي، والشعور الصوفي، والمعرفة الصوفية، استمداد من مصدر النور، والهداية»، الله سبحانه وتعالى. «فالتصوّف ليس ثقافة كسبية تُحصل من مصادر مادية أو تتأثر بعوامل بيئيّة أو ذاتية»[3].

ويعتقد أنه بهذا يَحسِمُ الموقف ويحلّ الإشكال، وينهى الخلاف ويثبت خطأ من يحاول أن يبرهن على أن العامل الأول فى نشأة التصوّف، إنماَ هو القرآن وحياة الرسول[4]. أو من يردّ الحياة الروحيّة الصوّفية فى الإسلام إلى مصدر أجنبى بحث هندى أو يونانى أو إلى عدة مصادر أخرى[5].

إلاّ أنه يقول فى موضع آخر: « وهذه الفتنة نفسها وجهت طائفة أخرى من المسلمين إلى الاعتزال، والزهد، والاتجاه الروحي، وتنسم الحق والمعرفة عن طريق العبادة، والتقوى، والتأمل. أوجدت هذه الفتنة، إذًا، نموًا فى الاتجاه العقلي، ونموًا فى الاتجاه الروحي، ولكنها لم تكن العامل

(١) عبد الحليم محمود، قضية التصوّف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٦٤-١٠٠.
(٢) م.ن، ص ١٢٣-١٢٩.
(٣) م.ن. ص ٩٩.
(٤) م.ن. ص ٩٤.
(٥) م.ن، ن. ص.

الوحيد فى هذين الاتجاهين، بل هى فى رأينا: لم تكن العامل الأساسى الأصيل فالعامل الأساسى الأصيل فى رأينا» هو القرآن»[١].

وهكذا فهو يردد ما قاله الآخرون رغم أقواله السابقة المناقضة لهذه الأقوال. ولكن هل التصوّف فقط ثمار ميتافيزيقية؟ أم أنَّ هنا جانب كسبي؟ إنَّ «الشيخ» نفسه يقول: «إن الأستاذ أو السلسة أو الطريق أو السنة، فى اتصال مستمر لم ينقطع منذ عهد آدم. أو على الأقل منذ أقدم عهد عُرف فيه تاريخ البشرية، وصدقنا بأن الميراث الروحى متصل الحلقات، يسلمه كل عارف بالله أو مريد أو مريدين يسلمونه إلى من يليهم من بيئتهم، أو بيئة أخرى»[٢] وقوله: « ولا بد للسالك من موجّه، لا بد له من شيخ يقوده، لا بد له من خبير يرشده» . وقوله: « ولقد كانت هذه الرسالة ¯ الرسالة القشيرية ¯ ومال تزال، النبع الصافى الذى يستقى منه كل دارس للتصوّف وكل مستشرف لحياة النور»[٣].

أليس كل ذلك اعتراف بهذه المصادر أو أقله بوجود تأثرٍ بها. إذا ما تأكد لنا اعترافه بوجود مبادئ للسلوك الصوفى ومناهج يتقيّد بها.

أهداف الصوفيّة وغاياتهم ودوافعهم إلى التصوّف

يذكر الشيخ عددًا من الأهداف والغايات فى مختلف كتبه منها أنهم يعملون على إعادة المسلمين إلى حظيرة الإيمان الصحيح وإلى أصول دينهم القويم وتنقية المثل الأعلى مما شابه من شوائب[٤].

ومن أهدافهم: محاربة الفساد بشتى ألوانه ومحاربة جميع المنحرفين أينما كانوا[٥] ورسم المبادئ الصوفيّة النقية، والمبادئ الخلقية والإيمانية، والمبادئ التى تحيط بكل شيء فى الحياة، والمبادئ التى تتحقق فيها كلمات الله التى صورت الأمة الإسلامية بأنها خير أمة أخرجت للناس. وتخريج فحول من الرجال، وخزائن خالدة، تحفظ للأجيال، هذا التراث المضيء[٦].

ومن أهدافهم كذلك: اسلام القلب لله كهدف يعلمون لتحقيقه بأنفسهم، وهدفًا يعلمون

(١) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٢٥١.

(٢) = = = = = . فلسفة ابن طفيل وقضية حى بن يقظان، مصدر سابق، ص٤٣.

(٣) القشيري(٤٦٥هـ). الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص ١٧.

(٤) عبد الحليم محمود. استناد السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ٤٥.

(٥) أبو نصر السراج الطوس(٩٨٨هـ). اللّمع، تحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق ص ٨٧.

(٦) م.ن. ص٧.

لإيصال الناس إلى تحقيقة[١]. ومشاهدة الملأ الأعلى[٢]، وطموحهم إلى العلم الوهبي[٣]. ورضاء الملأ الأعلى، وحب الله، والإيصال به، والفناء فيه ليصبح الصوّفى عارفًا به سبحانه[٤].

أما دوافعهم فهى كما يرى دوافع داخليّة إذ يقول: «إن الاتجاه نحو السلوك الصوفى له مؤثراته الداخلية البحته، وهى مؤثرات تتصل بالفرد من الناحية الداخليّة، أكثر من أن تتصل بعامل خارجي، لا بد إذًا من أن يكون الاستعداد الشخصى الفردى النظرى موجودًا، مهيئًا، ويكفى لأن يسلك عمليًا هذا الطريق. كلمة، أو فكرة، أو إشارة، أو حادثة من الحوادث، فيأخذ فعلًا فى سيره نحو الله تعالى»[٥].

ومن دوافعهم كذلك عنده: الشك إذ يقول: «إن أساس التصوّف فى الحالات هو شك على نحو ما، سواء كان هذا الشك يتصل بالناحية الفكريّة، أو بالناحيّة الاجتماعية، أو بالناحيّة الوجدانيّة[٦].

سبق وأنْ بحثنا فى الموضوع «تعريف التصوّف» عنده فى أهم غايات الصوفية المشاهدة من حيث كونها تحدد ماهية التصوّف وتُحدد هوية الصوفى بين المفكرين والفلاسفة. وتَحدد طريقه وتوضح نتائجه. أمّا هذا فسوف نعالجها من حيث كونها الغاية القصوى التى يسعى الصوفيّة إلى تحقيقها، إذ نجد الشيخ يحاول تأكيدها بالتكرار الملفت للنظر فى سائر كتبه، إذ يذكرها فى بعض كتبه موجزًا لها[٧]، ثم يعود ليؤلفها فى كتب أخرى[٨]، أو يشرحها وَيقدّم الأدلة والبراهين التى يراها تساند أفكاره بخصوصها[٩].إلا أنّ أدلته تتبع منهجية محددة وهى تأويل نص الآيات بحيث تأتى موافقة لمواقفه، أو إيرادها بدون تفسير، وقد سبق لنا مناقشته فى الآية: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ

(١) عبد الحليم محمود. المدرسة الشاذلية، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(٢) أبو عبد الله الرندي(٧٩٢هـ). غيث المواهب، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(٣) عبد الحليم محمود. قضية التصوف : المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص١٩.

(٤) م.ن، ص١٢٣.

(٥) م.ن. ص٩٨.

(٦) م.ن، ص٢٠٧.

(٧) ككتاب «عوارف المعارف» وكتاب عيث المواهب» ، وكتاب «التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل» ، وكتاب» الإسلام والإيمان» ، وكتاب قضية التصوّف: المنقذ من الضلال.

(٨) ككتاب «الإسلام والإيمان، وكتاب التوحيد الخالص والإسلام والعقل».

(٩) فى كتاب «الإسلام والإيمان، وكتاب التوحيد الخالص أوالإسلام والعقل».

ٱلْمُنكَرِ ﴾[1] أنّ الآية: ﴿وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾[2]، فيوردها للتدليل على صدق المشاهدة وإمكانيّة حدوثها دون تفسير لهذه الآية. وهذا يعنى أنه يعتمد دلالتها المؤولة لا الحقيقة. أى تلك الدلالة التى استوحاها هو من هذه الآية لا دلالتها كما جاءت فى كتب التفسير. فقد فسرّها «القرطبي»[3] بأنها الهجرة من أرض الكفر»، وفسرّها «ابن كثير» بالهجرة من بين أظهر الكفار ابتغاء الدين والتمكن من ذلك».

أما الآية: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾. فتعنى الإخلاص لله وحده عند القرطبي.

وهكذا يتبين لنا أنه يأخذ بالمعنى الذى توحيه له هذه الأيات ولا يعتمد التفسير بالمأثور. وهو بهذا يتبع النهج العقلى فى تفسير القرآن هنا.

نلاحظ أيضًا أنه يحاول إيجاد صلة تربط هذه الغاية الصوفيّة بهدف الدين وغاياته.

فالأذان بصيغة «الله أكبر» التى يرددها المؤمن فى كل صلاة تُؤدى فى النهاية عند الشيخ إلى الشهادة ، والحاج بطوافه بالبيت يطوف لعلّ الحجب تتكشف والأستار ترتفع .. ولعل الله يرضى ويأذن بالدخول. فجميع التكاليف الدينية تتجه بالمسلم إلى الشهادة. هذه الشهدة لها معنى لديه. تتجاوز القول، والإقرار، والإقناع، والإيمان، والاعتقاد، والإيقان، إلى حق اليقين، ولا تتم إلا بالعمل، بانتهاج الطريق الصوفي. وإن كان هذا الطريق صعب: إلا أنه ليس بالمستحيل.

كما يتضح من دلالتها عنده أنه يراها حقيقة واقعية: هذه الشهادة فى قمتها ليست مجرد كلمة تقال، ولا مجرد لفظ يَنْطِق به إنسان من بين شفتيه، فيمر كما يمر أى لفظ آخر، إن لكلمة الشهادة معنى محددًا هو هذا المعنى الواقعى الذى يحدث حينما يكون هناك شاهد ومشهود، ولا بد فى الشهادة من شاهد، ولا بد من مشهود، ولا بد من أن يشاهد المشهود، وإلاّ فهى شهادة، تجاوزًا.

هذا هو الإسلام عنده الذى هو التوحيد وإسلام الوجه لله والتدين الصادق الذى يوصل المسلم الصوفى أو المسلم «المثال» بتكاليفه من أوامر ونواهى إلى شهادة التوحيد «شهادة أن لا إله إلا الله» إلى الشهادة على حقيقتها.

لقد تبين لنا أنه يجيز للنبى أنْ يرى ربه فى الدنيا وعلى الوجه اللائق. والنبى أنموذج الصوفيّة الأعلى فإذا حق للنبى رؤية الله فما المانع من أن يراه –سبحانه– هؤلاء الصوفيّة. أرستقراطيّ هذه الأمة.

---

(١) انظر موضوع: «أهداف الصوفيه وغاياتهم» ، ص٢٤١ من هذا البحث.

(٢) سورة العنكبوت «٢٩» ، أية ٢٦.

(٣) القرطبى (٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق ج ١٣، مج، ص٢٢٥.

ولكن ليست هذه الشهادة وحدها غاية الصوفيّه وإنْ كانت غايتهم القصوى، إذ إن هناك غايات وأهداف أخرى. يتبين لنا بعد تحليلها أنه يُقسّمها إلى أهداف يمكن تحقيقها على مستوى حياة الإنسان الواقعية – المعاشة – وأخرى يحاولون تحقيقها على المستوى الميتافيزيقي. فعلى المستوى الفيزيقى أهدافهم إصلاحيّة تحول أن ترتقى بالمجتمع إلى المثل الإسلاميّة. إلاّ أن الشيخ يسمو بهؤلاء المصلحين إلى درجات أعلى من درجات الأنبياء، ذلك ان تلقيهم من السماء تلقى مباشرة.

وهكذا يتبين لنا أنّه يحاول جاهدًا أن يجعل أهداف الصوفية أهدافًا دينيّه بحته بل إنّها أسمى ما يحاول الدين أن يحمل المسلم على تحقيقه والوصول إليه. ومنهجيته هنا توفيقية تعتمد الفهم الخاص لنصوص القرآن الكريم، ودلالات مستوحاة من هذه النصوص على طريقة الصوفيّة.

أما دوافع الصوفيّة فهى عنده دوافع ذاتية بحته ترتكز على الاستعداد الفطرى لسلوك هذا الطريق. والذى يحركه ويفعّله حافز خارجي، وأهم هذه الحوافز "الشك" . وهذا الحافز بالذات يبدأ ويستمر مع الصوفى ويتحول من مجرد دافع إلى سلوك الطريق إلى أداة تَرقَى تدفع بالصوفى إلى الوصول . إذ يتحول من مجرد شك إلى صراع دائم لا ينتهى إلا بالوصول. من هنا فالشك الصوفى عنده يؤدى إلى اليقين إلى الشهادة. أمّا الشك عند العقلانى –كما يقول الشيخ– فيؤدى إلى الجنون. أو الانتحار.

والصوفى بهذا أكثر عقلانية من العقلانى الذى يتخذ العقل سبيلًا إلى المعرفة، إذ إن الصوفى ينتهج الطريق السليم الذى يؤدى به إلى أن يجد ملجأ تستقر فيه نفسه وتهدأ وتسكن، بينما يبقى العقلانى شاكًا وقد يؤدى به شكه إلى الجنون أو الانتحار. فالطريق الصوفى فلسفة كاملة ، والبصيرة – التى سبيلها تزكية النفس– وسيلة إلى المعرفة، لها ميدانها. ولا صلة لتزكية والصوفية إذا استعملوا أحيانًا كلمة القلب، فلا يعنون بها ما يتصل من قرب أو من بعد بالعاطفة.

التصوّف وعلاقته بالشك والعلم

يرى الشيخ أنّ الشك ربما يؤدى إلى التصوّف إلا أن الصوفى وبعد أن يسلك الطريق ويتصل بالله ويتلقى المعرفة عنه لا يمكن أن يتطرق هذا الشك إلى هذه المعرفة فى نفس الصوفي، أو أن يتحول عن رأيه بصدقها ويقينها.

ويعقد مقارنة بين الشك الصوفى وشك العقلاني، إذ يقول: «وأنت تحاول عبثًا، إذا أردت ان تبعث الشك فى نفس الصوفي، أو أن تحوله عن رأيه . أمّا العقلانى فهو عنده «شخص لا يعترف بحقيقة وعبثًا تحول أن تقنعه بعقيدةٍ ما. إذ هو لا يقتنع إلاّ بالشك ولا يرضى عن رأيه بديلًا .

كما يُقيم مقارنة بين مصدر المعرفة الصوفيّة ومصدر المعرفة العقلانيّة. فالمعرفة الصوفيّة يتلقاها عن الله، أما المعرفة العقلانية فهى ماديّة حسيّة أو عقلانيّة أى أنها بشرّية . كذلك يُقارن بين منهج كل من العقلانى والصوّفى للوصول إلى المعرفة، ويُوضحّ مدى يقينيّة كلٍ من هاتين المنهجيتين.

من هنا يتضح لنا أن الشك قد يّمثل نقطة الارتكاز كدافع لانتهاج التصوّف إلا أنه لا يمكن بأى حال أن يتسلل إلى المعرفة التى يُحصلها الصوّفى بعد انتهاج هذا الطريق. لاعتقاده بأنها من الله –مصدر النور، والهداية–.

وهذه محاولة لإثبات يقينيّة المعرفة بمقارنتها بمعرفة العقلانى النسبيّة والتى لا تعرف الثبات. إلى جانب مقارنة نفسيّة الصوفى المطمئنة بنفسيّة العقلانى القلقة ومصادر معرفة كل منهما. ولكن الشيخ فى هذه المقارنات يقارن بين ميدانين من ميادين المعرفة يرى هو أن تكون لكلٍ منهما أداتها ومنهجيتها ومصادرها الخاصة. فكيف يستقيم له هنا المقارنة بين دائرة فيزيقية بأخرى ميتافيزقية. وُيقارن الحقيقة بالادعاء. ادعاء الصوّفية بأنهم لا يشكون بمعارفهم، وأن معارفهم متلقاة من الله، وأنّهم وصلوا إليها فعلًا. وهو بهذا يخلط بين دوائر المعرفة ويناقض نفسه كذلك. فهو لا يعترف بأن ما يقوله عن تجربة أو أنه كما اطلع على حقائق الطبيعة اطلع أيضًا على حقائق ما وراء الطبيعة ليقارن بينهما عن معرفة. ولكنّه يعتمد على ادعاءات الصوفيه.

وهذه المقارنات هى طريقة لإظهار مزايا التصوف ومزايا معارفه ورجاله أمام مساوىء العقلانية والعقلاء. إذ إن التعقل لا يؤدى إلاّ إلى الشك. أمّا التصوّف فيؤدى إلى حق اليقيّن – الشهادة–، ولكنّه بهذا يدعو الناس إلى عدم الاكتفاء بما جاء به الدين والاقتناع بما خبرّ عنه. إذ يدعوهم إلى طريق عملى يسلكونه ليحققوا هذه المعارف أو ليصلوا إلى أكثر منها فها هو المحاسبى ومن بعده الغزالى – كما يقول – لم يَقْنَعا بالعقل وبالمنهجية العقلانية وسلية للمعرفة، ولم يكتفيا بنصوص الدين وما خبرّ عنه. ولم يجدا الراحة النفسيّة إلاّ بعد سلوكهما طريق التصوّف . فالمحاسبى نشأ ليعلن الحل الثالث إذ إن من كان قلبه، إمّا نصى وإما عقلي، وأمّا هو فقد أعلن طريق العبودية الحقة – التصوّف– . والغزالى لم يرض بأقل من اليقين .

الاتحاد والحلول ووحدة الوجود

يُؤكدّ الشيخ أن فكرة الاتحاد والوحدة والحلول يتبرأ منها الصوفيّة، وأنهم بعيدون عنها كل البعد، وأن حالات السكر التى يشعر بها بعض الصوّفية – عندما تسيطر عليهم فكرة الله– ليست موجودة عند قمم المتصوّفة أمثال المحاسبي، والغزالي، أو رابعة العدوية. ويُفرق بين وحدة الوجود،

والموجود الواحد، فالموجود متعدد من سماء وأرض وجبال، وبحار وغير ذلك. أمّا الموجود الواحد: فهو اللّه المستغنى بذاته عن غيره، وهو الوجود الحق الذى أعطى، ومنح الوجود لكل كائن وليس لكائن غيره سبحانه الوجود من نفسه، إلاّ أقوال الصوفيّة على ضوء معنى القيوميّة.

لقد تبين لنا من خلال موضوع المحاسبي: أن الشيخ تمكن من نفى عقيدة وحدة الوجود، وفكرة الاتحاد والحلول من فكر هذا الصوفى بأدلة وبراهين، إلاّ أنّ هذه الأدلة لم تكن موثقة، وتمثلت فى وقائع يحاول تفسيرها واستنتاج خلو فكر المحاسبى من هاتين الفكرتين.

ومع أنه ينتقد منهج «جولد تزيهر Coldziher" فى تعميم حكم استنتجه من دراسة بعض جوانب شخصية صوفيّة معينة على سائر الصوفية . مع ذلك يعمد إلى تعميم نتائج دراسة فكر المحاسبى على سائر الصوفيّة المسلمين دون تقديم أدلة كما يفعل عندما يدرس فكر المحاسبي. بل نجده يُحاول أن يُطابق بين نظرة الصوفيّة وتفسير مفهوم القيومية الإسلامي. إنها إذًا توفيقة ولكن ليس بين العقل بعامة والنقل. وإنما بين الفكر الصوفى بالذات ومفهوم من مفاهيم القرآن الكريم. إذ يحاول تحديد مفهومى "وحدة الوجود" و"الموجود الواحد" فى محاولة منه للتقريب بين معنى كل منهما كى يتمكن من توضيح فكرته والتأكد على أن فكرة الوجود الواحد التى قال بها الصوفيّة هى نفسها فكرة القيومية التى جاءت فى القرآن الكريم. استنادًا إلى إشارة من الشاذلى بهذا الخصوص، إذ يقول الشاذلي" : "أبى المحققون أن يشهدوا غير اللّه تعالى، لما حققهم به من شهود القيومية وإحاطة الديمومة.

يلتقط الشيخ هذه الإشارة، ويُحاول أن يفسر فكرتهم التى اشتهرت عنهم "بوحدة الوجود" والقيومية. إذ يقول: "هذه الكلمة الحق التى هى تفسير لما يقوله الصوفيّة فى وحدة الوجود كانت الهدف الذى أراد أن يصل إليه أبو الحسن الشاذلي، أراد أن يصل إليه معرفة، وأن يشعر به ذوقًا، وأن يتحقق به حالًا.

فهو إذ يعترف بسريان هذه الفكرة عند الصوفيّة. يُحاول أنْ يُثبت أنَّ وحدة الوجود بحد ذاتها لا تحتمل دلالة الاتحاد بين الخالق والمخلوق. وأن الذى يعطى هذه الدلالة هو مصطلح وحدة الموجود. ذاك الموجود متعدد.

وأنّ هذا المصطلح –وحدة الموجود– قال به فلاسفة اليونان ، وأن لوحدة الوجود معنى وحدة الموجود– أنصار فى كل زمان، وسوء الفهم بدأ عندما فسرّ أعداء التصوّف قول الصوفيّة "بوحدة الوجود" بوحدة الموجود الفلسفية. والذى عناه الصوفيّة هو "الوجود الواحد" وهو وجود اللّه المستغنى بذاته عن غيره. الذى يمنح الوجود لكل كائن. من هنا يبدأ الشيخ بالتوفيق بين هذا

المصطلح وبين مفهوم القيومية فى القرآن ليصبح هذا المفهوم –"وحدة الوجود"– مفهومًا إسلاميًا خالصًا ولكن بلفظ آخر. وقد جاء فى تفسير القرطبي: القيوم أى القائم بتدبير ما خلق، والقائم على كل نفس بما كسبت حتى يجازيها بعملها، من حيث هو عالم بها لا يخفى عليه شيء منها".

من هنا يتبين لنا أنه يُحاول أن يُحمّل مفهوم وحدة الوجود معنًا إسلاميًا خالصًا. وينفى عنه المعنى الفلسفى القائم. فهذه الهيمنة التى يحسها الصوفى من الله على جميع خلقه، وهذه العناية التى يهبها لخلقه، وهذا التدبير القائم لله على شؤون خلقه هو ما حدا بالصوفية أن يقولوا بوحدة الوجود.

وإلى جانب ما سبق يحاول أن ينفى وجود المشكلة أصلًا ذاك أنّ قتل الحلاج لم يكن بسبب هذه الفكرة، وإنما كان لسبب سياسي. ومن هنا فإن سائر ما قيل عن مُحى الدين ابن عربي، والحاج، وابن الفارض محض افتراء. وأن من يحكم على هؤلاء يجب أن يكون واحدًا منهم. لا خارجًا عن دائرتهم الصوفية.

ويرى أنّ إلصاق بعض الأفكار التى تتنافى مع الإسلام – للفكر الصوفى يعود إلى عدة أسباب هي: إما سوء فهم يحاول الشيخ إزالته، أو عداء يحاول إظهاره، أو جهل بحقيقة الفكر الصوفى يعمل على بيانه.

وإلى جانب هذه المماثلة التى يحاول إقامتها بين المصطلح الصوفى والمفهوم الإسلامي. يعتمد أسلوب الترهيب على قرائه إذ يقول: "أما إذا لم يكتف بعض الأفراد بالإخلاد إلى الأرض وبالنظر إلى أسفل، وإنما أخذوا يهاجمون من يدعوهم للتطلع إلى السماء، ويوجههم إلى الله، تعالى فهؤلاء: إنما يحاربون الله ورسوله، وجزاؤهم معروف.

ولكنه يورد نصًا للشاذلى يقول فيه: "حدّد بصر الإيمان تجد الله فى كل شيء، وعند كل شيء، ومع كل شيء، فوق كل شيء، وقريبًا من كل شيء، ومحيطًا بكل شيء، بقربِ هو وصفه، وبإحاطة هى نعته، وعد عن الظرفية والحدود وعن الأماكن والجهات، وعن الصحبة والقرب بالمسافات، وعند الدور بالمخلوقات، وامحق الكل بوصفه: الأول والأخر، والظاهر، والباطن، كان الله ولا شيء معه. وقوله: "وعليك بمحبة الله على التوقير والنزاهة وأَدْمَن الشرب بكأسها، حتى يكون سكرك وصحوه به، كلما أفقت أو تيقظت شربت، حتى يكون سكرت وصحوك به، وحتى يغيب بجماله عن المحبة وعن الشراب والشرب، والكأس، بما يبدو لك من نور جماله وكمال جلاله، ولعلى أحدّث من لا يعرف المحبة، ولا الشراب، ولا الشرب، ولا الكأس ولا السكر، ولا الصحو. ومن الملاحظ بعد كل

ما تقدم أنّ الشيخ استبدل سائر هذه المعتقدات بالمشاهدة والفناء.

أرستقراطية التصوّف

يرى الشيخ أنّ التصوف قوة ذلك أن «نفوس الصوفيّة هينة عندهم فى سبيل الله، وأن العبادة الروحانية، والزهد والورع، كل ذلك ليس من مظاهر الضعف وإنما هو قوة.

ويعتبر أن التصوّف أرستقراطيّة، ذلك أنَّ تزكية النفس طريق صعب المرتقى، وعسير المسلك، وأنه طريق خاص لا يمكن سلوكه إلا لطائفة قليلة من الناس، فالشروط التى يجب توافرها فى السالك تجعل النفوس الجديرة بسلوك هذا الطريق من الندرة بمكان. وأن هذا ينسجم مع طبيعة الأمور.

نلاحظ هنا أنّه يُقرر وجود صفات وميزات يراها فى التصوف هذه المميزات إنْ هى إلاّ مظاهر القوة الكامنة فى هذه المنهجية للمعرفة وفى نفوس سالكيها بخاصة. والتى يترجمها الصوفى إلى نتائج عملية.

فالصوفيّة أصحاب أعمال لا أقوال ودعاية، فبشجاعتهم وحبهم لله «جشموا أنفسهم المشاق لنشر الإسلام بين ربوع إفريقيا التى لم تفتحها الجيوش الإسلامية. ينشرونه بالقدوة الطيّبة، والخُلق الكريم.

ويرى أنّ المظاهر التى يعتقد البعض أنّها ضعف يراها هو مظاهر قوة يتميز بها الصوفيّة عن غيرهم، إذ يُحاول تحويل هذه المظاهر من النقيض إلى نقيضه بتحوير الدلالات التى يُمكن أن تستخلص منها.

إنها محاولة منه لإبراز أفضل ما يتمتعون به وإن كان لا ينطبق على الجميع منهم ويجعل أرستقراطية التصوّف مدخلًا للدفاع عنهم والسمّو بهم وبمعتقداتهم. ويُحوّل هذه الأرستقراطيّة من أداة هجوم بيد غيره إلى أداة دفاع عنهم.

فهذه الأرستقراطية التى يجعلها خصوم التصوّف مأخذًا لهم ضد الصوفيّة لا تتعارض مع طبيعة الأمور. إنما تُمثل واقع الحياة والطبيعة. وتُمثل قوانين الله فى خلقه، إذ يقول «أنَّ الله لم يُسمو بين الناس فى ألوانهم ولا فى قوتهم الجسمانية..».

ولم يكتف بهذه الأدلة بل يأتى بشواهد من واقع الأنظمة الطبيعيّة فى مختلف دول العالم، على أنَّ هذه الأرستقراطية مطّبقةً فيها وإن لم يصرح ساستها بذلك. ولم يحاول أنْ ينفى عنهم هذه الصفة بل يعمل على تأكيدها وتأكيد أنَّ هذه الميزة لا تخالف طبيعة الأمور وإنما تتفق معها. وأنها ليست شاذة عن الطبيعة والواقع والقوانين الإلهيّة بخاصة.

ومع اعتقاده الراسخ أن التصوّف ذوق. وأن أخصّ خصائص التصوّف: شعور لا يمكن التعبير عنه. إلا أنه يرى أن الصوفيّة أقل الناس تأثرًا بالعواطف. وإذا استعملوا أحيانًا كلمة القلب، فلا يعنون بها ما يتصل من قرب أو من بعد بالعاطفة. فالقلب أو الروح أداة معرفية. والتصوف منهجية للوصول إلى المعرفة . ومع ذلك يقول فى موضع آخر: «هذا الشخص الرقيق المزاج، الذى يرى فى كل آونة ظلم الناس، وفساد الحياة، والذى لا يجد فى نفسه القوة على الجلاد والصراع، والذى يصل بالأمر فى النهاية إلى الشك فى المجتمع، وفى أهله، فيضيق بالحياة ذرعًا: لا يجد مفرًا من أن يعتكف متأملًا مفكرًا فى مثل عليا، أو فى حياة أخرى، أو فى ملأ أعلى، صفت فيه النفوس وتطهرت، وسمت عن كل دنس. وهكذا إذا بحثنا فى حياة الذين أطلق عليهم اسم الصوفيّة، فإننا نجد عند البعض نقطة الارتكاز: الشك.

وهكذا نجد أنه يحاول تقديم أدلته من الواقع ومن السنن الكونية ويعتمد فحوى حديثٍ للرسول: « الناس معادن: على حد تعبير الرسول « وخيارهم فى الجاهلية، خيارهم فى الإسلام» إن فيهم المعدن الذهبى وفيهم المعدن الفضي، وفيهم غير ذلك.

ويقدم شهادة البداهة العقلية إذ يقول: «مما شهدت به البديهة إن درجات العقول متفاوتة، يعلو بعضها بعضًا وأن الأدنى منها لا يدرك ما عليه الأعلى، إلاّ على وجه من الإجمال، وأن ذلك ليس لتفاوت المراتب فى التعليم فقط، بل لا بد من التفاوت فى الفطرة التى دخل فيها لاختيار الإنسان وكسبه. والشيخ هنا يوظف علم النفس، كما يوظف الواقع، وأحاديث الرسول لتأييد موقفه وآرائه.

ثم يلجأ إلى آيات القرآن الكريم يختم بها هذه الأدلة المتعددة والمتنوعة «فالله سبحانه وتعالى يذكر تمايز الناس فيما ينعم عليهم، ويبين أن منهم الأنبياء ومنهم الصديقون. ومنهم الشهداء...»ثم يورد الآية الكريمة: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا ذَٰلِكَ ٱلۡفَضۡلُ مِنَ ٱللَّهِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ عَلِيمٗا﴾.

أنه يستفرغ وسعه فى حشد جميع هذه الأدلّة لتأكيد أرستقراطيّة التصوّف وتؤكد مُواقفه تميّزهم هذا لسنن الله الكونية وحقائق الواقع وبيديهيات العقل ونظريات عن النفس، وحقائق الدين. ورأى الإنسانية . «فهؤلاء الصوفية يسلكون طريقًا صعب المرتقى لا يمكن سلوكه إلاّ لطائفة قليلة من الناس ذلك أن «الشروط التى يجب توافرها فى السالك تبين أن النفوس الجديرة بسلوك هذا الطريق من الندرة بمكان.

فلا اعتراض إذًا على الصوفية ولا على أرستقراطيتهم بل إنّ هذه الأرستقراطية تعنى أنّ التصوّف هو «نظام الصفوة المختارة» . وهذا يؤكد أنّهم عند الشيخ «مختارون». الأنبياء وهم يدركون هذا من أنفسهم لذا فهم «لا يدعون إلى أن يكون الناس جميعًا متصوفين فجعل جانب الحق من أن يكون شِرعة لكل وارد، أو أن يطّلع عليه إلا الواحد بعد الواحد» إلا أنَّ الصوفيّة يعملون جهدهم للوصول إلى مجتمع أسمى. إذ يريدون أن يسود بين جنبات المجتمع جو الروحانيّة والرحمة والمحبة يجعل الناس أخوانًا متعاونين، متكاتفين.

إنكار التصوّف ودفاع الشيخ عنه وعن رجاله

يُعدّد الشيخ الفئات المعادية للتصوّف، والمنكرين له، كما يُعّدد الأسباب التى حملتهم على إنكاره. «هؤلاء المعارضون هم رجال الظاهر، من فقهاء وأهل حديث وغيرهم ممن لا يهتمون إلا بظاهر الشريعة. وإلى جانب هؤلاء العقلانيون وهم: كل من يتخذ العقل مقياسًا للحكم على الآراء والأفكار والمعتقدات، ويرونه وحده الهادى إلى الرشاد. والفقهاء يرون التصوّف دخيل على الإسلام: إذ ليس فى الإسلام إلا التقوى والورع، ونوع من الزهد يشبه أن يكون عفة أو قناعة. وأنَّ الأدلة على وجود الله ووحدانيّة وقدرته وإراته، موجودة فى القرآن الكريم، وأنَّ التصوّف أرستقراطية تتنافى مع روح الإسلام الديمقراطيّة، وأنه تكليف بما لا يطاق، وأنه ضعف.

والعقليون المسلمون بعامة يرون: أن الله سبحانه وتعالى –منحنا العقل لنهتدى به إليه وأنه الوسيلة الوحدة للوصول إلى اليقين فى محيط ما وراء الطبيعة. وأن الله حث فى القرآن على استعمال العقل.

وفى مواجهة ذلك يُحدد الشيخ مواطن النزاع بتوضيح آراء الصوفية ويوضح مختلف معتقداتهم فى القضايا المتنازع عليها: كقضية الاستدلال على وجود الله، وصفاته سبحانه، وأمور تتعلق بعلم الغيب، والبعث، واليوم الآخر، وهدف الله فى إيجاد العالم وغير ذلك ممّا يخفى على الإنسان من هذه الأمور الغيبية.

ثم يبين الوسائل والأدوات والمنهجيات التى اتخذها الإنسان لحل مثل هذه الإشكالات من حس وعقل ودين ليُؤكّد أنّ الحس والعقل عجزا عن الوصول إلى هذه الحقائق. وأن الدين سكت عنها. ومن ثم يحاول البرهنة على انفراد البصيرة فى هذا المجال ويُؤكّد فاعليتها وصدقيّتها وشرعيتها.

نلاحظ هنا أنَّه يتبع خطة دقيقة فى عرضه للمشكلة ومعالجته لها. ويُتمّم ذلك بتسلسل وتتابع محكمين. إذ يُنسّق أفكاره ويرتبها بشكل ملفت للنظر، واضح الأهداف والغايات. فالموضوعات والفقرات مقدمات تؤدى إلى نتائج مدروسة، ينتقل من قياس إلى قياس **حتى يصل إلى أهم**

نتائجه وهي: انفراد البصيرة بالقدرة على كشف حقائق الغيب. فكل فقرة تسلم إلى فقرة تالية وكل فكرة تنتج ما يتبعها، وكل قضية لديه صدقها أو إبطالها، يوظّف أدلته توظيفًا يُبرز ذكاءً قدرته على المغالطة لإنتاج ما يريد من نتائج. يعتمد العقل والمنطق حينًا ويعتمد النقل حينًا آخر، ولكن حسب فهمه وتأويلاته. وهو فى كل ذلك يعتمد ثلاثة محاور. **أولاها:** تقويض الأسس التى يقوم عليها إنكار المنكرين للتصوّف بإخراجه أهم هذه القضايا المتنازع عليها وهى قضية الاستدلال على وجود الله. وحمل هؤلاء المفكرين على التسليم بعدم قدرة الحس والعقل وسائر مناهجها الوصول إلى معرفة يقينية لما وراء الطبيعة. اعتقادًا منه أنّه إنْ تمكن من ذلك سهل عليه إقناعهم بصدقيّة المعرفة الصوفيّة.

أما المحور الثاني: فهو محاولته إثبات أنّ طريق التصوّف ومنهجيته إنَّما هو طريق ومنهج إسلامى مستمد من الشريعة – لا يخرج عنها قيد أنملة. فإذا أمكن إثبات ذلك بَطُلت مزاعم المعادين- وتبين لهم أنه لا يخرج عن الطبيعة الإنسانية، وأن التصوّف حاجة بشرية كما التعقل.

أمّا محوره الثالث: فيتمثل فى نفيه عن الصوّفية البدع بإيراد رأى «الاسفراييني» و«عبد الرحمن السلمي» والذان يؤكدان فيه خلو إشارات الصوفية وأحاديثهم من البدع.

بعد هذه المنهجية العقلية يلجأ الشيخ إلى سبل أخرى يراها أقدر على إقناع بعض الناس فيلجأ إلى الترهيب والوعيد. ذلك أن من يحاربون هؤلاء الصوفيّة إنما يحاربون الله ورسوله. أمّا من لا يقتنع بمنطقه ومن لا يرهب تخويفه فليجرّب. فقد جرّب كل من المحاسبى والغزالى ونجحا.

المنهج الملائم لدراسة التصوّف.

يرى الشيخ أنّ الملائم لدراسة التصوّف هو المنهج القلبي، أو المنهج الروحي، أو منهج البصيرة، المتمثل بسلوك الطريق الصوفى نفسه. أمّا منهج العلم بملاحظاته واستقراءاته، والمناهج العقلية ببحثها المنطقى القياسى واستنتاجاتها الناشئة عن ذلك فلا شأن لها بالتصوّف.

ويؤكد أنّ المنهج الصوفى منهج إسلامى صحيح سليم لا غبار عليه، وأنه منهج فلسفي. ومُجرَّب، وأن وسيلة المنهج أو طريقة تحقيق المنهج إنما هى خطوات إسلامية. وأنّه منهج مثمر، يثمر الغايات التى يسعى الصوفيّة إلى تحقيقها.

نلاحظ ممّا سبق: أنه يستنتج المنهج الملائم للحكم على التصوّف إنطلاقًا من تعريف التصوّف إذ إن هذا التعريف يوضّح غايات الصوفية ومقاصدهم، وهذه الغاية تتصل بما وراء الطبيعة، وبما أنّ ما وراء الطبيعة لا يمكن لحواس الإنسان وعقله سبر غورها، فلا بد من سلوك نفس الطريق الصوفى للحكم عليه وعلى رجاله ومنجياتهم، ومعارفهم وصلة كل ذلك بالدين من

داخل النسق المعرفى لا من خارجه.

يتبين لنا كذلك أن أدلته على صدقية المعرفة الصوفية هى أدلته نفسها على كون منهجها منهجًا إسلاميًا . والتى تتمثل فى آيات من القرآن الكريم وأحاديث الرسول وعجائب الرؤيا الصادقة، وغيرها من تلك الأدلة. وقد ناقشناه فيها.

الروح فى فكر الشيخ:

يرى الشيخ أنّ الحديث عن الروح، أثار على مرّ الزمن، الكثير من الأسئلة والعديد من الأبحاث والدراست المستفيضة. إلاّ أن ذلك لم يحقق نتائج تذكر، سواء فى مجالات علم النفس أو مجالات الفلسفة أو علم الكلام، إذ إن البحث العلمى أبعد موضوع الروح عن مجاله، والبحث العقلى لم يصل فى موضوع جوهر الروح إلى رأى موحد. لذا يعرض آراء ومواقف المفسرين للقرآن الكريم من الروح، ويوضّح موقف أبا الحسن الشاذلى ويعلّق عليه. ويعطى صورة لمعالجة الأدباء للموضوع وذلك بترجمة قصة «وازن الأرواح» لأندرية موروا والتى يرى أن ترجمته لها تثير التفكير فى أمر الروح من جوانب متعددة، وتعمل على سدّ ثغرة فى الدراسة، وتنقل الناس ولو لفترة محدودة من التفكير فى المادة إلى التفكير فى الروح، بعد انصرافهم إلى الجرى وراء الدنيا، وتخرجهم من الآلية التى يسيرون على نُسقها فى حياتهم.

وهكذا يتضح لنا بعد هذه الدراسات حول فكر الشيخ: أنّ من أهدافه أحياء الروحانية وتنميتها عند المسلمين والمتمثلة بالمنهج الصوفى وإنْ كان من غير الممكن تحويل سائر المسلمين إلى صوفيّة فأقله إحياء هذه الروحانية فى نفوس غير الصوفيين منهم. إنه يعوّل على الروحانية الصوفية فى إعاة النور القرآني، والخلق المحمدي، والعزم الإلهى إلى القلب الإسلامى ليعود من جديد إلى الحياة، ليقودها سعيدة مطمئنة إلى الله(٢). وهذه الأقوال تبدى مشاعر عاطفية وتؤكد روحانية الصوفية وقوة عواطفهم. وهذا يخالف أقواله وآراءه التى يرى فيها: أن الصوفية أقل الناس تأثرًا بالعواطف. وإذا استعملوا أحيانًا كلمة القلب، فلا يعنون بها ما يتصل من قرب أو من بعد بالعاطفة(٣). ويزول هذا التناقض إذا ما علمنا أنه يريد بالقلب أو الروح أداة لكشف الحقائق أداة لمنهجية تتخذ العبادة –التصوفية– وسيلة لتحصيل المعرفة. تلك المعرفة التى يتذوقها الصوفى بالروح أو بالقلب. لا بالحس المفضى إلى العقل.

من هنا نستطيع أن ندرك سبب تفسيره للروح بأنها الوحى إذ يقول: «ولما جاء العهد اليونانى لم يكن هناك روح من أمر الله(٤). ويتبين لنا أن الروح عنده مرادفة للبصيرة وللقلب وللنفس إذ يقول: « إن الإسلام يوجه الإنسانية إلى مصدر آخر للعلم والمعرفة، ألا وهو، القلب أو الروح

والبصيرة(٥) وإن الاتجاه البصيرى مقابل للاتجاه الحسي-البصر- إذ يقول: « ويجمع الإسلام الاتجاه العلمى الحديث إلى الاتجاه البصيرى فى قوله: إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا. فالسمع، والبصر، هما أساس العلم المادي: علم التجربة، والملاحظة. أما القلب فإنه أساس العلم الإلهامي[١]

فالروح وعالمها عنده مقابلة للمادة وعالمها. إذ يقول: « وإن العقل يعجز عن إيجاد مقياس عقلى يقيس به الصحة والخطأ فى عالم الروح. وقوله: إن العقل لا يدور إلا فى تلك المادة ولا شأن له بمعراج القدس ولا بمنازل الأرواح[٢] ويجعل حقيقة الإنسان وجوهر إنسانيته هو الجانب الروحى فيه. إذ يقول:» إن القرآن فى حقيقة الأمر نزل ليقود الإنسانية نحو الكمال الروحي، والإنسان إنسان بالجانب الروحى منه»[٣].

وفى فتاويه يعتبر الروح سرًا من أسرار الله. ولا يجوز التحدث عن كنه حقيقتها[٤]. وهو هنا يقصد الروح قوام حياة الإنسان. بينما نجده فى موضع آخر يوافق أبا الحسن الشاذلى ويؤيد أقواله فى هذا الصدد إذ يقول: «ولم يأخذ أبو الحسن بهذا الرأى أو ذاك، وإنما أدلى برأى نشهد بأصالته، وعمقه ودقته، يقول رضى الله عنه: ومن ظن أن هذا العلم: أعنى علم الروح وغيره، مما ذكر ومما لم يذكر، لم يحط به الخاصة العليا-أهل البدء الأعلى- فقد وقع فى عظيمين: جَهَّل أولياء الله، إذ وصفهم بالقصور عن ذلك. وظن بربه أنه منعهم، وكيف يجوز أن يظن على مخصوص ذلك؟»[٥].

وقد استنتجنا من خلال اطلاعنا على القصة[٦] التى يترجمها الشيخ أن مؤلفها أراد أن يثبت بالتجربة وبالدليل وجود الروح، ومع ذلك يقوم الشيخ مع نفسه ومع أفكاره ومواقفه، إذ يقوم بترجمة هذه القصة والتقديم لها، وهو فى الوقت نفسه يطالب العقلانيين بعدم الخوض فى مثل هذه الموضوعات الميتافيزيقية[٧].

---

(١) م،ن،ن،ص.

(٢) الرندى (٧٩٢). غيث المواهب، تحقيق عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ص٨.

(٣) م.س.ص٢٠.

(٤) منيع عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ج١، ص٩٤.

(٥) أندريه موروا، وازن الارواح، مصدر سابق، ص١١.

(٦) قصة وازن الارواح.

(٧) منيع عبد الحليم محمود، فتاوى الإمام عبد الحليم محمود، مصدر سابق، ج١، ص٩٣.

الفصل الثالث

الطريق الصوفـي
عند الشيخ عبد الحليم محمود

بيّنا فى الفصل السابق نظرية الشيخ الصوفية وسنحاول فى هذا الفصل تَوضيح الطريق الصوفي، وماهيته وكيفية سلوكه. موزعة على ستة مباحث وهى على التوالي: «الطريق الصوفى وماهيته»، «الصراع الصوفى ودوره فى الرقى بالسالك فى مقامات التصوف»، «حياة الرسول ﷺ قبل البعثة وبعدها وعلاقتها بالطريق الصوفي»، الصوفية والعمل الكسبى والسلوكي»، «نتائج وثمار الطريق الصوفي»، «التصوف كمنهجية حياة بالنسبة للشيخ». وبهذا تتم دراستنا للتصوف فكرًا ومنهجًا عمليًا عنده.

وسنجعل موضوع الطريق الصوفى آخر ما نتناوله من فكره بالدراسة والبحث لسببين الأول **منهما:** كون هذا الطريق هدفه الذى يعمل للوصول إليه كى يتخذه منهج حياة يسير عليه ليحقق غايته الرئيسة فى حياته وهى الاتصال بالله وأخذ المعرفة عنه والفناء به. بالوصول إلى هذه الغاية يحقق ما تصبو إليه نفسه من الوصول إلى سائر المعارف والعلوم الماديّة والإلهامية. ودون أن يتعارض سلوكه لهذا الطريق مع الأهداف الأخرى فى حياته، ودون أن تعترض مقومات هذه الحياة مسار تصوفه.

والثاني: كون هذا الطريق ثمرة لتفاعل مقومات شخصيته الذاتية مع ظروف حياته ومواد ثقافته، ونتيجة دراساته. فهل يُوفَق فيما تصبو إليه نفسه؟ وهل يستطيع بناء نسق صوفى يتفق مع ظروف حياته وطبيعة شخصيته؟ وما هى الثمار التى سيفوز بها نتيجة سلوكه هذا الطريق؟ وهل يُفصح عن فوزه بها أم أنه يُحافظ على سرّيتها؟ ولماذا؟

الطريق الصوفى وكيفية سلوكه

يُقدم الشيخ وصفًا للطريق الصوفى مبينًا المصدر الذى يُعتمد فيه، إذ يقرر أن «هذا الطريق يعتمد أساسًا ومنهجًا وغاية على القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة. ويبين جوهر هذا الطريق من مقامات وأحوال معرفًا بكل منها، مستعينًا بنصوص الصوفية أنفسهم[١].

بعد ذلك يبدأ ببناء المعراج الصوفى درجة درجة، والذى يبدأ بالتوبة، إذ يعدد أنواع التوبة ودرجاتها، ومدى تقبل الله سبحانه لها وشروطها ونتائجها[٢]. أما الدرجة الثانية: فهى الورع، يعرفه «الشيخ» ويفرق بين هذا المفهوم ومفهوم التوبة. معددًا أنواعه وأوجهه مع تقديم أمثلة عليه من حياة الصوفية وطرقهم. مركزًا على الورع فى العمل وعلاقته باستجابة الدعوة[٣].

---

(١) عبد الحليم محمود، قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٤٨-٥٠.

(٢) م.ن، ص٥٦ -٦٢.

(٣) م.ن، ص٦٢-٦٦.

ثم ينتقل إلى الخطوة الثالثة: وهى الزهد، إذ نجده يقدم نصًا لأبى سراج الطوسى مستغنيًا به عن الشرح والتحليل[١]. والتوكل: هو الخطوة الرابعة على هذا الطريق، نرى الشيخ يعدّد درجاته ومواقعها، ويُوضّح أهميته فى الدين، مبينًا ثماره ومعناه، ومدى استجابة المجتمع الإسلامى الأول لانتهاجه، إلى جانب تقديم عدة تعاريف صوفيّة له[٢].

أما المقام الرابع: فهو المحبة المتبادلة بين الله وعبده، فحب الله لعبده له نتائجه على هذا العبد[٣]. والمقام الخامس: هو مقام الرضا وهو آخر هذه المقامات أو الدرجات فى معراج الشيخ الصوفى. يوضح الشيخ معناه، وركائزه فى الإيمان وأثره على نفسية المؤمن، ويُوضّح علاقة هذا المقام بالعمل[٤].

بعد ذلك يشرع فى بيان كيفية الدخول فى الطريق، ويشرح طبيعة الصلة بين الشيخ المعلم والمريد، وكيفية بدء التوبة على يده وأخذ العهد على المريد بالتزام الطاعة لله والرسول صلى الله عليه وسلم، والبدء بالتلقين.

نلاحظ هنا أن الشيخ يبدأ ببناء طريقة الصوفى بمنهجية تقريرية بعد أن يحاول إثبات شرعية الطريق الصوفى وصدقيته وفاعليّته فى مواضع أخرى[٥]، إذ يبدأ بتنسيق خُطَا هذا المعراج بشكل تفصيلى دقيق ومنظم يشمل الطريق منذ أولى خطواته وحتى الوصول، بحيث يؤدى كل مقام إلى المقام الذى يليه. فيتمكن من رسم الطريق رسمًا هندسيًا محكمًا وكأنه نسقٌ هندسي، أو رياضى متكامل، فالتوبة تؤدى إلى الورع، والورع يحمل على الزهد، والزهد ينتج التوكل، والتوكل يؤدى إلى المحبة ومن ثم إلى الرضا.

ومع هذا الترتيب المحكم المتناسق للطريق الصوفى، إلا أنه لم يجهد نفسه لتقديم تعريف شامل وموحد للطريق الصوفى، كما يجتهد فى تقديم تعريف جامع مانع للتصوف. إذ إنه يقدم عدة تعريفات لهذا الطريق تختلف باختلاف إدراكه لوظيفة هذا الطريق. فهذا الطريق هداية[٦] ومعراج إلى الله، ومحاولة للنجاة، وتهذيب وتربية. وهو كذلك تطبيق عملى للفقه الإسلامي، وهو طريق إلى معرفة الغيب، ووسيلة عملية للتقرب إلى الله سبحانه بالطاعة والعبادة والذكر،

(١) م.ن، ص٦٦-٧٥.
(٢) م.ن، ص٧٥-٨٥.
(٣) م.ن، ص٨٥-٨٩.
(٤) م.ن، ص٨٩-٩٣.
(٥) فى كتاب التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، وكتاب الإسلام والإيمان.
(٦) م.س.ص ٩٨-٩٣.

ومجاهدة النفس والأهواء[١]. إلا أن التعريف الذى ينطبق على طريقه الصوفى كما فهمناه نحن من خلال دراستنا فكرة: أن هذا الطريق منهجية معرفية للوصول إلى حقائق الغيب، وهذا التعريف للطريق الصوفى يتطابق مع تعريف الشيخ للتصوف بشكل عام. لأن التصوف عنده معرفة، وطريق إلى هذه المعرفة[٢].

وهو بهذا لم يخرج عن مفاهيم الصوفية سواء فى تعريفه لهذا الطريق أو فى دراسته له أو بنائه. إلا أن ما يميز الشيخ هو فى تربيته وتنسيقه لهذا الطريق. فطريق ذو النون المصرى جاء ترتيبه كما يلي: التوبة، الذكر، الورع، الزهد، التوكل، الرضا، المعرفة، المحبة، الود، ...إلخ[٣] . وطريق الفضيل بن عياض: الإقبال على الله مع الخلاص، الخوف، الرجاء، العبادة، الذكر، الورع، الزهد، التواضع، الصبر، التوكل، المحبة، الرضا»[٤]. وطريق بشر بن الحارث الحافى: التوبة، الورع، الزهد، التوكل، الصبر، المحبة»[٥].

وبهذا يتبين لنا أيضًا أن الشيخ يبنى طريقًا صوفيًا خاصًا به من حيث الترتيب.

ومن حيث المضمون أيضًا، إذ إنه لم يخلط فى طريقه الصوفى بين المقامات والأحوال. بل يميز بين الحال والمقام، ويجعل الطريق الصوفى مقامات فقط. وهذا ناتج عن قدرة الشيخ على فهم الحال والمقام عند الصوفية فهمًا سليمًا. فالمقام - كما يفهمه - هو درجة يرتقيها المريد فى طريقه أو معراجه الصوفى، والحال هو الحالة النفسية الناتجة عن المقام. أى عن وجوده فى هذه الدرجة من الطريق. والمقام يُكتسب بالعمل بينما الأحوال هبة من الله نتيجة لهذه المقامات، إذ يقول وهذه المنازل لابد لها من جهاد وتزكية، ولذلك يقولون عنها: إنها مكتسبة. وإنها اجتهاد فى الطاعة، ومواصلة فى التسامى فى تحقيق العبودية لله سبحانه[٦]. أما الأحوال: فإنها النسمات الروحيّة التى تهب على السالك، فتنتعش بها نفسه لحظات خاطفة، ثم تمر تاركة عطرًا، تتشوق الروح للعودة إلى تنسم أريجه، وذلك مثل الأنس بالله[٧].

وهكذا نجد أنه بهذه التعريفات للمقامات والأحوال يستنتج أن المقامات هى ما يجاهد الصوفى

(١) م.ن، ص٤٠٣.

(٢) انظر موضوع:»تعريف التصوف»،ص٢٣٤ من هذا البحث.

(٣) عبد الحليم محمود. ذو النون المصري، مصدر سابق، ص٤٧-٧٦.

(٤) = = = = = = = . الفضيل بن عياض، مصدر سابق، ص١٠٧-١١٩.

(٥) = = = = = = . بشر الحافى، مصدر سابق، ص٧٥-١١٤.

(٦) قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٤٨.

(٧) م.ن، ص٤٩.

للوصول إليها، بينما الأحوال إحساس الصوفى وتذوقه لهذا المقام. لذا يجعل المقامات هى مادة تشكيل بناء طريقه الصوفى ويستبعد الأحوال منه، مخالفًا معظم الصوفيّة قبله. فجاء طريقه المرسوم، مترابطًا متسلسلاً تسلسلًا منطقيًا لا يحمل فوضوية الطرق الأخرى. ويعود ذلك إلى عقلانيته الدقيقة التى اكتسبها من تمرسه فى البحث العلمى أثناء تحضيره للدراسات العليا.

وفى سائر هذه المقامات يعتمد أدلة نقلية من القرآن والسنة. وأدلة أخرى من حياة الصحابة وحياة الصوفية وفكرهم، كما يعتمد فى بعضها أدلة منطقية وعقلية. حتى بدت هذه المقامات من صميم تعاليم الإسلام وحتى بدا الإسلام وكأنه ينادى باتباع هذه الطرق. وسائر هذه الأدلة النقليّة والصور التى يُقدّمها عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وحياة الصحابة، والمجتمع الإسلامى الأول جميعها حقائق يُوظّفها الشيخ فى بناء هذه المقامات والتأكيد على صحتها ومشروعيّتها. فهذه الأدلة صحيحة فى ذات نفسها، ولكنها لم تأت فى الإسلام مبيّنة ومرتبة على هذا الوضع. واختلاف الصوفية فى ترتيبها يُوضّح أن ترتيبها مجرد اجتهادات شخصية. كما أنه لم يُؤثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه رتبها بأى صورة من الصور التى قال بها الصوفيّة. وجميع كتب السنة لم تذكر شيئًا من ذلك.

وهو فى هذا الصدد يعتمد قياسات ومماثلات بين هذه المفاهيم الإسلامية، وبين هذه الطرق الصوفيّة التى تجعل هذه المفاهيم مقامات ومعارج فى طريق مرسوم مرتب وفق أنظمة تخص النهج الصوفى. ممّا يطبع محاولته هذه بطابعٍ توفيقي. يُوفق فيه الشيخ بين الفكر الصوفى والنقل الإسلامي.

وباعتماده المنطق فى ترتيبه لهذه المقامات جعلها مجرد نسق رياضى يصح كما يصح أى نسق منطقى فى بنائه الداخلي، إلاّ أنّ المصداقيّة الحقيقيّة تكمن فى مدى موافقته للنسق الإسلامى – الشعائرى – نفسه، من جهة، وفيما تحمله هذه المفاهيم –المقامات– من دلالات إسلامية من جهة أخرى. فالموافقة أو (التوفيق) قد يأتى نتيجة جمل قياسية بالمقارنة أو بالمقاربة — المماثلة – بين هذه المقامات والمفاهيم، إلا أن صدقيّتها الحقيقيّة تكمن فى دلالاتها التى دل عليها الدين نفسه.

ومع محاولته الجادة للوصول إلى المشروعيّة، إلا أنّه لم ينجح إلاَّ فى الوصول إلى التوفيق بين هذه الطرق وبين مفاهيم الدين، إذ إنه لم يقدم دليلًا واحدًا على أن الرسول صلى الله عليه وسلم أو الصحابة انتهجو هذا الطريق أو عايشوه كما عايشه الصوفيّة. أو كما يُحاول الشيخ أن يرسمه. وهو يعترف أن لفظة التصوّف لم تُطلق أصلًا على الصوفيّة. وإنما أُطلقت على فئة من الزهاد

كانوا يلبسون الصوفّ. والزهد عنده غير التصوّف[1].

وما يُؤكد ما ذهبنا إليه أن نشأة التصوف - وباعترافه هو[2] - كانت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وبعد وفاة أصحابه والتابعين، وأنّ هذه النشأة كانت فى البداية زهدًا ثم تطورت إلى التصوف بالمفهوم الذى تطوّر عند الشيخ وعند غيره. ونحن من هنا نطالبه - من خلال نصوصه التى بين أيدينا - بما طالب به علماء الكلام من أدلة على وجود هذا العلم أيام الرسول صلى الله عليه وسلم. وإذا عجزوا عن تقديم مثل هذا الدليل - كما يقول - فقد حكم على طريقهم الكلامى بالابتداع. وإننا هنا ومن المنطلق نفسه نحكم على تصوفه بالابتداع لا بالاتباع.

ونلاحظ أنه مع اعتماده المنطق بصورة مباشرة يعتمده بشكل غير مباشر أيضًا. إذ يُعرّف الإسلام بأنه: أن تسلم لله قلبك. وأنه إسلام الوجه لله، وإسلام الوجه لله يقتضى التوكل على الله، كجزء لا يتجزأ من الإسلام إذًا فالتوكل من الإسلام. وطالما أن التصوّف يعتمد مقامات من الإسلام، إذًا فهو ليس دخيلًا على الإسلام ولا غريبًا عنه، وإنما هو من صميم تعاليمه، وهذا ماعنيناه: بأن الشيخ استخدم القياس. للوصول إلى نتائجه للمقاربة بين التصوف والدين.

وهو فى دراسته عدد من المقامات وفى طريقة تقديمة لها يعتمد نصوص الصوفية دون اللجوء إلى غيرها من الأدلة ودون تقديم شرح لها من قبله ففى مقام «الزهد» مثلًا يأتى بنص لأبى نصر سراج الطوسي. يشرح فيه هذا الصوفى مقام الزهد ويُقدّم الأدلة على صحته، ويُوضّح مفهومه وأهميته فى هذا الطريق. لذا يكتفى به الشيخ دليلًا، ويكتفى به شارحًا، ويكتفى به موضحًا.

وإلى جانب المنطق القياسى والأدلة العقلية المدعّمة بالنقل نجد الشيخ يلجأ إلى أسلوب الترهيب والترغيب - الذى لا يرى عنه غنى- ليعضد به منهجه العقلاني، إذ يبدأ بطرح الأسئلة فى بداية الموضوع يستشير فضول القارئ الذى يبحث عن إجابة لهذه الأسئلة فى سياق الموضوع. فيجد ما يرغّبه فى الطريق والبدء فيه. فهذا طريق الرسول صلى الله عليه وسلم الذى يبدأ بالتوبة-شق الصدر- ثم يرتقى فى المعراج الصوفى - الإسراء والمعراج- إلى الوصول إلى قطف ثمار الطريق من اتصال بالله وأخذ للمعرفة عنه والفناء به سبحانه. والتى يوازيها بنتائج إسراء الرسول صلى الله عليه وسلم ومعراجه، ويختم بتخويف أعداء التصوّف والمنكرين له.

ونلاحظ كذلك أنّه فى طريقه هذا يعتمد نظامًا خاصًا يجعل المسلم وكأنه يعتنق دينه من جديد ولكن بشروط صوفيّة، وبترتيب صوفى أيضًا، وبإدراك خاص لهذه المفاهيم الإسلامية التى تُعتمد

(١) انظر الموضوع: "تعريف التصوف"، ص٢٣٤ من هذا البحث.

(٢) انظر موضوع: " أسباب ظهور التصوف فى العالم الإسلامي"، ص٢٣٢ من هذا البحث.

فى هذا الطريق. فمن توبة من الذنب والبدء من جديد، إلى أخذ العهد بالالتزام به، وكأن المسلم يدخل الإسلام مرة أخرى.

فالطريق منازل تكتسب بالجهاد والتزكية، وحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، والاقتداء به لا يتم إلاّ بحبه. فيخلص المريد العبودية لله ولا يتم ذلك إلا أن يرجو- المريد - الله واليوم الآخر ويذكر الله كثيرًا، فإذا ما تم له ذلك، يبدأ بالدخول فى النظام القرآني، فيتوب من كل ذنب، حتى يتوب ممّا سوى الله تعالى وهو بهذا يكون قد حصّل الدرجة نفسها التى حصلها الرسول صلى الله عليه وسلم عندما شق الملاك صدره، ثم يبايع شيخه كما بايع أوائل المسلمين رسول الله ﷺ. وهكذا حتى نهائية الطريق.

والترغيب والتشويق يعتمد أيضًا إبراز ثمار هذا الطريق والتعريف بها وتعدادها. أمّا الترهيب الذى يمارسه على نفسيّة المسلم. فهو ترهيب لمن لم يسلك هذا الطريق بعد، يرهبه من العداء للتصوّف والصوفيّة، موضحًا أن هؤلاء الصوفية هم أولياء الله، وأن الله يحبهم وهم يحبونه، فلا يرضى سبحانه وتعالى أن يؤذوا وإلا انتقم لهم ممّن تسببوا لهم فى الأذى[1]. وَيتَّضح لنا أن هذا الترهيب لا يمارسه الشيخ على المسلم لإجباره على الدخول فى النظام الصوفي، وإنمّا يمارسه بهدف ترك المسلم عداءه للصوفية. والابتعاد عن القدح فى أخلاقهم وطرقهم وشخوصهم ومعتقداهم. ونلاحظ كذلك أنّه يُحوّل التصوّف بهذا الطريق الصوفى من طقوس تُستمد من شرائع وثقافات سابقة على الإسلام، إلى طقوس تُستمد من داخل التشريع الإسلامي. بالنفاذ إليه من خلال شعائر العبادة[2]. فالطريق-وباعترافه- موجود منذ القدم، حتى إنه كان موجودًا فى الأقاليم الوثنية[3]. والذى تغير إذًا: هو أنَّ هذا الطريق بدل أن تُفسّر مفاهيمه بطريقة هنديّة أو يونانيّة أو مجوسيّة. أصبحت تفسر بطريقة إسلامية. وإن كانت تستمد طقوسها من طقوس عبادات أخرى، أصبحت تستمد هذه الطقوس من شعائر الإسلام. من هنا يتبين لنا أنّه يحاول جهده أن يُلبس طريقه الصوفي-طريقه اللاعقلاني، منهجيته اللاعقلانية للوصول إلى المعرفة- يحاول جهده أن يلبس هذا الطريق ثوبًا إسلاميًا. فالطريق هو، هو وإن حاول الشيخ أسلمته.

وَيتَّضح لنا كذلك أنّه وهوُيقدّم نسقه الخاص للطريق الصوفي- والذى استمده من فكر من سبقه من الصوفية. لم يعتبر أنَّ هذا الطريق هو الطريق الوحيد الصحيح الذى يجب اتباعه. وهو

(١) انظر ص٢٢١ من هذا البحث.

(٢) انظر موضوع: "الإسلام والايمان"، ص ١٢٧ من هذا البحث.

(٣) عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، مصدرسابق، ص١٢٥-١٢٦.

بذلك يُظهر مرونة فكريّة لم يُظهرها إزاء العقل والعقلانيين. إذ إنه هنا يختلف اختلافًا تامًا. فالطرق الصوفية كلها طرق هداية، وجميعها تُؤدى إلى ثمار وغايات متحدة.

ونلاحظ كذلك أنه يجعل الالتزام بالأوراد الصوفية بالدرجة نفسها التى تَلْزم عن العبادات الواجبة فى الإسلام - الفرض - إذ إن المريد إذا التزم بورد معين وعاهد الله على التزامه، فإن إهماله له بعد ذلك يُعتبر معصية[١].

وهو لم يكتفِ بذلك بل نجدهُ يُفتى بتحليل هذه الطرق. ولهذه الفتوى آثارًا عميقة فى المجتمع الإسلامي، كونها صادرة عن شيخ الإسلام، إمام الأزهر الشريف، الإمام الأكبر الذى حَصَّل أعلى الدرجات العلميّة ودرّس فى الجامعات والمعاهد الأزهريّة، وخبر طريق المعرفة. ودرس علوم الشريعة، والفلسفة وعلم النفس.

وبهذه الطرق الصوفية يتعدى النبوّة، إذ يجعل للشيخ المعلم طاعة عمياء واجبة على المريد، إذ يقول: «ومن عاهد الشيخ-المعلم- فقد بايعه على الطاعة ومن بايع على الطاعة فقد بايع الله سبحانه وتعالى: وليست البيعة على الطاعة الصادقة بأقل من البيعة على امتشاق الحسام واستلام الحجر الأسود بل امتشاق الحسام واستلام الحجر الأسود أجزاء من البيعة على الطاعة»[٢].

أما العلاقة التى أقامها الشيخ بين الصوفى وبين مصادر تصوفه وتوجيهه فهى علاقة حب وشعور بالانتماء. فالصوفى يُحب الله ولهذا فهو يتّبع شرعه ويُحب الرسول صلى الله عليه وسلم فيتخذه قدوة[٣]. ويُحب شيخه - فيبايعه على السمع والطاعة ويلتزم أوامره[٤]. وأن هذا الحب لا يخرج عن نطاق الشرع والدين. بما استدل به من آيات وأحاديث[٥]. ويتّضح لنا أيضًا أن فكر الشيخ يخلو من النقد الموجه للصوفية ولطرقهم، وإن كان هناك نقد فهو موجه للمدعين لا للصوفية. هؤلاء الأدعياء الذين ينسب إليهم جميع الانحرافات فى أى طريق صوفى وهدفهم-كما يقول- الاستفادة المادية من أقصر الطرق»[٦].

---

(١) منيع عبد الحليم محمود، فتاوى الإمام عبد الحليم محمود، مصدرسابق، ص٣٨٧-٣٩١.

(٢) م.ن. ص٨٦-٨٧.

(٣) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٢٤.

(٤) = = = = = = =. المدرسة الشاذلية، مصدر سابق، ص٢٢٤.

(٥) م.ن. ص٥١-٥٦.

(٦) م.س. ص١٢٧.

الشك الصوفى ودوره فى الرقى بالسالك فى مقامات التصوف

يُوضّح الشيخ مدى تحكم الشك فى نفسية الصوفى قبل التصوف وبعده ذلك أن سلوك الصوفية للطريق الصوفى لا يزيل من أنفسهم الشك بجميع ألوانه وإنما يزيل من نفوسهم الشك الذى دفعهم إلى حياة التصوف. وهذا الشك يتحول من شك فى وسائل المعرفة إلى شك يدفع الصوفى إلى الترقى فى سلوك هذا الطريق[١].

ثم يُحاول توضيح دور الشك فى ارتقاء المريد درجات الطريق الصوفى. فالشخص الذى اتجه فى تحمس إلى الناحية الدينية، يرى فى ماضيه كثيرًا من الأخطاء، فلا تهدأ نفسه، ولا تستقر، إلا إذا خضع لله ساجدًا، مستغفرًا لنفسه، طالبًا من الله الصفح والرضا. ولكن الصوفى لا يكاد يتخطى تلك الفترة، إلا ويعرض لها الشك فى كثير مما يتصل بحياته العادية اليومية ويكاد يتساءل فى كل لحظة: أهذا حلال أم حرام؟ مما يدفعه إلى الترقى من مقام إلى مقام أسمى منه.

بعد ذلك يُوضح كيف يتحول الشك إلى صراع بين الصوفى وبين طبيعته الحيوانية، ويحصل الصراع العنيف بين المادة والروح، مما يؤدى إلى اضطراب عنيف حتى يشك فى نفسه. وفى قيمته الذاتية، ويستمر هكذا حتى تنتصر روحانيته على ماديته[٢].

ومن هنا نلاحظ أن للشك دورًا فعالًا فى الطريق الصوفى عنده، دورًا مستمرًا لا ينقطع ولا ينتهى إلا بالفناء فى الله. فالشك دافع من دوافع الاتجاه للتصوف - كما مر معنا - وهو السبب فى ارتقاء درجات السلم الصوفي، وهو السبب فى تولد الصراع بين نفس الصوفى وشهواته، ورغباته وأهوائه، وهو السبب فى الانصراف إلى الله انصرافًا كليًا.

هذا الشك إذًا يتلون ويتغير كلما تقدم الصوفى فى طريقه كما تتغير وظائفه. فهو أداة التصفية التى تنقى نفسية الصوفى من شوائبها أو هو أداة صقلها حتى تتكشف لها الحقائق.

هذا الشك يتحول إلى زهد فى الأمور المادية، ويتحول إلى صراع داخل النفس الإنسانية، ويتحول من الخارج إلى الداخل. من شك فيما حول الصوفى إلى شك فى نفسه. فبعد أن كان يُقاوم الإغراءات المادية، أصبح الآن يقاوم رغباته وشهواته الطبيعية. ومع ذلك فهذا الشك ليس هو السبب فى الوصول إلى الفناء وإنما هو عون من الله وتفضل منه سبحانه. فهذا الطريق وإن كان اكتسابًا فهو اختيار من الله وهبة منه سبحانه «وتوفيق من الله لعبده إلى الطريق الصحيح»[٣].

---

(١) م.ن. ص٢٠٩.

(٢) م.ن. ص٢٠٩-٢١١.

(٣) م.ن. ص٢١١.

من هنا يتضح لنا: أن نظرته لهذا الموضوع نظرة تكاد تقترب من نظرة المحاسبى وطريقة معالجته. فهو إلى جانب دراسته فكر المحاسبى فقد درس علم النفس أيضًا[١]. فهذا الموضوع يغلب عليه طابع المنهج العقلى من تحليل وشرح وتوضيح وتعليل كما يتسم بالتنسيق والترابط، وبما أن هذا الموضوع لم يطرحه كموضوع مستمد من القرآن لذا يخلو من استشهاد بالآيات، أو الأحاديث ويعتمد المنهجية العقلانية وحدها. ذاك أن هذا الموضوع مشترك بين سائر الصوفية بغض النظر عن اختلاف البيئة أو الدين.

فالشك والصراع الصوفى سمة مميزة للصوفية بعامة. إذ يقول: «وإذًا فلا نلمس لدى أهل التصوف وحدة النظريات ولا تشابهًا فى السلوك. غير أننا نستخلص من حديث الجميع وسلوكهم أن فى قلب كل منهم صراعًا، ينتج عن سعيهم إلى منع الغرائز من إشباع شهواتها وعن تطلعهم إلى التنزه عن هذه الحياة»[٢]. وهذا ينم عن ذكاء، وقوة ملاحظة وقدرة على الاستنتاج عنده.

الرسول ﷺ قبل البعثة وبعدها وإسراؤه ومعراجه وعلاقة كل ذلك بالطريق الصوفى

يتحدث الشيخ عن إعداد الله سبحانه وتعالى لرسوله ﷺ من ناحية نسبه ومنهج حياته قبل البعثة وبعدها، فقبل البعثة كان حدث شق الصدر، وكانت تلك القوة الخفية التى تدفعه إلى العمل، والتى يحسها ويذعن لها ويصدع بأمرها. وكانت الخلوة والتحنث والجهاد والصراع الروحى الهادئ. حتى نزول الوحى عليه[٣]. ويتحدث كذلك عن رحلة الإسراء والمعراج، ويقدم لها وصفًا كاملًا حتى الوصول والمشاهدة ناظرًا إليها على أنها منهج حياة فى العقيدة، ومنهج حياة فى الأخلاق[٤]. إنها تمثل عنده منهج الحياة الروحية فى الإسلام[٥].

نلاحظ أن أهم ما يميز هذا الموضوع عند الشيخ أنه لم يُفرق بين ما يمكن للإنسان المسلم أن يقتدى به من حياة الرسول ﷺ وأعماله. فمن الملاحظ أن ما يجب الاقتداء به من أعمال الرسول ﷺ وحياته وشخصيته هى أمور التشريع والعقيدة. أى كل ما حُمِّل كأمانة يبلغها ضمن رسالته، أما ما يخصه كنبى مرسل من الله فهذا غير ممكن عقلًا الاقتداء به: من تبليغ الوحى له بالرسالة، وعصمة الله له فى الدين، ومكانته عند الله، أى كل ما يتعلق به كنبي، فهذا خاص به، وليس لمسلم أن يقتدى به وإلا فإنه يدّعى النبوّة. كذلك لا يقتدى به فى الأمور التى تُعتبر شخصية أو بما

(١) انظر المقدمة.

(٢) م.س. ص٢١٠.

(٣) عبدالحليم محمود،الإسراء والمعراج، مصدر سابق، ص١٣-١٩.

(٤) م.ن، ص٣٧-٦٠.

(٥) م.ن، ص٩.

يتعلق بأمور الدنيا التى لم يُبعث بسببها ولم يَصدر بها عن وحي.

أما الشيخ فيُعمم هذا الاقتداء كى يُؤكّد شرعية التصوف، وهو بتقليده الرسول ﷺ يعتمد على أساس متين وقوى من أسس الإسلام. وهو حب الرسول ﷺ والاقتداء به فلا يبقى مجال للنقد أو التجريح. وهذه مغالطة خطيرة من الشيخ تؤدى إلى أن كل إنسان يمكن أن يكون نبى بإسراء ومعراج كإسراء ومعراج النبى ﷺ. وله أن يأتى بمزاعم يقول إنه تلقاها وحيًا. وهذا ما حدث مع الصوفية، فجميعهم أصحاب كرامات، ولهم طرق ومعارج تؤدى بهم – حسب مزاعمهم إلى الاتصال المباشر بالله وأخذ المعرفة عنه مباشرة ورؤيته سبحانه، وغير ذلك ممّا لم يصل إليه الرسول ﷺ نفسه.

وهو يبيح كل ما سبق ويجعل الصوفية مشاركين لله بما اختص به نفسه من علم الغيب، يصل من تنزيه وتقديس وتصرف بالكون. والأمثلة كتب الصوفية لا تُعد ولا تُحصى. وبخاصة تلك الكتب التى حققها الشيخ لهم أو ألّفها عنهم[١].

وبما أن الصوفية يدّعون تقليد النبى ﷺ، لذا يؤكّد الشيخ رؤية النبى ﷺ لربه رؤية مشاهدة. ولكن على الوجه اللائق[٢]. إذ يُورد الروايات التى تؤكد الرؤية ويعتبرها الروايات الوحيدة الصحيحة، ولا يأخذ بغيرها مع أنها كثيرة ولها الوزن نفسه فى ميزان الإثبات ووربما أكثر لأن الإجماع كان على أن الرسول ﷺ لم ير ربه وإنما رأى نورًا، وكذلك الآيات تدل على أن الإنسان مهما كان وأى كان لا يرى ربه فى الدنيا.

والشيخ فى هذا الموضوع لم يكن سلفيًا. بل هو على نهج الصوفية إذ يقول: «ومعظم الصوفية على هذا-أى يقولون- بدنو الله عز وجل من النبى ﷺ، ودنوه سبحانه على الوجه اللائق وكذا يقولون بالرؤية كذلك[٣]».

ونقول إنه لم يكن سلفيًا، إذ إن تفسير القرطبى يأتى بما يخالف مواقف الشيخ فى هذا الموضوع، إذ يفسر القرطبى الدنو والتدلى على أنها لجبريل عليه السلام وأن دنا منه أمره وحكمه، وأن الدنو ليس دنو مكان ولا قرب وإنما دنو النبى ﷺ من ربه وقربه منه: إبانة عظيم منزلته، وتشريف رتبته[٤].

كما يتبين لنا أن الشيخ يُحول رحلة الإسراء والمعراج إلى منهج حياة للمسلم يتبعها خطوة

(١) انظر موضوع: "نتائج وثمار الطريق الصوفي"، ص٢٧٧ من هذا البحث.

(٢) م.س.ص١٢٠.

(٣) م.ن، ص١٢٣.

(٤) القرطبى (٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، جـ ١٧، مجلد٩، ص٥٥-٦٠.

خطوة، فالتوبة عند الصوفى هى شق صدر بالنسبة للرسول ﷺ وفى هذه الخطوة يعتمد قياس التمثيل لا البرهان إذ إنه لم يُقدّم دليلًا على أن التوبة هى شق الصدر لا من القرآن ولا من السنة، إلا أنه يُحاول أن يقرب بين المفهومين فكما أن التوبة يُمكن أن تتكرر فإن شق الصدر قد تكرر فعلا[١].

وأما اصطفاء[٢] الله سبحانه للنبى ﷺ فإن الصوفى يُقلد النبى المصطفى ويجاهد فى تقليده ليصبح أهلًا للرؤية والمكاشفة. وإن فترة الجهاد والصراع الروحى وهى فترة الشك التى تدفع بالصوفى إلى التصوف، تقابل فترة الجهاد والصراع الروحى التى سبقت البعثة[٣]. وفترة الخلوة فى التصوف تقابل فترة الخلوة التامة التى كان الرسول ﷺ يتوج كل عام جهاده الروحى بها. وبعد ذلك كانت الرسالة، وكانت المعجزة، بينما عند الصوفى تكون الدعوة إلى الدين[٤].

وهكذا يستمر الشيخ حتى لا يذر دقيقة من دقائق التصوف إلا ويقابلها - بما يعتقد أنه - يُماثلها من حياة الرسول ﷺ أو أفعاله أو أقواله. إنه لم يبقِ شيئًا ممّا يتميز به الرسول ﷺ إلاّ ويُحاول أن ينسبه إلى رجال التصوف حتى النسب الشريف. والرعاية والعناية الربانية، والتقليل من الزاد وغير ذلك[٥]. وكما يتخذ المسلمون خليفة بعد رسول الله ﷺ يقيم الصوفية خلافة خاصة بهم. وهذه الخلافة يرى الشيخ أنها لا تكون لأولاد شيخ الطريقة- وإنما لمن يستحقها[٦].

المتصوفة والعمل الكسبى والعمل السلوكي

يُعدد الشيخ بعض الألقاب التى أُطلقت على الصوفية نتيجة اتخاذهم مهن يدوية: كالقصّار، والورّاق، والخرّاز، والخوّاص وغيرها. ويصفهم بأنهم أصحاب مهن، ويبين أن منهم الفقير، ومنهم الغني، ومنهم العازف عن الثراء، ومنهم من يعملون ويحاولون اكتساب الرزق[٧]. هذا فى الجانب الكسبى أما فى الجانب السلوكي، فإن منهم المجاهد[٨]، ومنهم الداعى إلى الله[٩]. وأنهم

(١) م. س. ص٧.
(٢) م. ن، ص١٤.
(٣) م. ن، ص١٦.
(٤) م. ن، ص١٨.
(٥) م. ن، ن.ص.
(٦) م. ن، ص٤٨.
(٧) م.ن، ص٢٠.
(٨) عبد الحليم محمود، قضية التصوف:المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص١٠.
(٩) م.ن، ص١٧.

جميعًا ملتزمون بالشريعة وسنن الرسول ﷺ [١].ويُؤكد أنهم يمثلون قمة الأخلاق الإسلامية[٢]. إذ إن الأخلاق الكريمة شعار الصوفي[٣].

لقد سبق أن تناولنا مفاهيم التوكل، والزهد، والورع، والرضا فى موضوع الطريق الصوفى كمقامات يتدرج فيها الصوفيّ فى معراجه إلى الله، ولكننا هنا سوف نتناول هذه المفاهيم من جانب اتصالها بالعمل والكسب عند الشيخ، فقد لاحظنا أنه يربط بين هذه المفاهيم وبين العمل وكسب المال من جهة، وبين الأخلاق وكسب المال من جهة أخرى.

فمسألة كسب المال عند الصوفى وكما يرى الشيخ ترتبط ارتباطًا مباشرًا بثقته فى الله. وأنه صائر لا محالة إلى ما قدّره الله له منذ القدم، وأنه نائل نصيبه المحتوم من الخير والشر، ومن الغنى أو الفقر بإرادة الله. وأن العمل - قل أو كثُر- لن يُغير شيئًا ممّا سوف يكون، وممّا كتبته عليه يد الله من قبل أن يُنشىء العالم[٤].

وهذه الأقوال لا تُؤكّد صلة الكسب بالتوكل عنده. بل هى فى ظاهرها تدل على ترك التكسب. مع أنه يُوضّح أن التوكل لا يتنافى مع اتخاذ الأسباب [٥]. ذاك أن التوكل عنده –لا يكون فى العمل وإنما يكون فى النتيجة. إذ إن العمل وتحصيل الرزق عبادة كسائر العبادات وكسائر أعمال الإنسان التى يريد بها وجه الله. وأن الصوفيّة امتثلوا لأمر الشرع بالعمل والتكسب. والتوكل مكانه القلب لا بالجوارح[٦].

أما عن علاقة الكسب بالزهد، فيتبين لنا أنه يجعل الزهد أساسًا متينًا يبنى عليه الصوفى نظامه المالي، فالزهد يُخرج حب المال والثراء من نفس الصوفى وبذا لا تكون للمادة سيطرة على قلب الصوفى ولا تكون دافعًا من دوافع تصرفاته. ولتدعيم مواقفه يتخذ أدلةً من القرآن والسنة يُؤكد بها أنَّ الإسلام لا يحارب الغنى أو العمل إذ إن ركنين من أركان الإسلام يحتاجان إلى المال وهما: الزكاة والحج، لذا فقد أوجب على المسلم أن يكدح ليكون غنيًا، يستطيع أداء الحج، ويستطيع أن يخرج الزكاة[٧].

---

(١) م.ن، ص١٣.

(٢) عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، مصدر سابق ص١٧.

(٣) م.س، ص٤٠.

(٤) عبد الحليم محمود، أستاذ السائرين: الحارث بن أسد المحاسبي، مصدر سابق، ص٢٨١.

(٥) م.س. ص٨٠.

(٦) م.ن، ص٨١.

(٧) عبد الحليم محمود. ابن بشيش، مصدر سابق، ص٨٤.

أما علاقة الكسب بالورع فيكون بترك كل مافيه شبهة[١]. فالعمل لاكتساب المال مسموح به، بل هو مطلوب مادام حلالًا، أما العمل لاكتسابه من غير طرق الحلال فهو أمر ينهى الإسلام عنه فى قوة[٢]. ويقسّم الورع إلى ورع فى الفعل وورع فى القلب وورع فى العمل الكسبى وهذا النوع الأخير هو الذى يهمنا هنا. إذ إنه يعنى التحرى فيما يتعلق بالمأكل والمشرب، والملبس حتى يكون كل ذلك من حلال طيب[٣]. أما علاقة الكسب بالرضا: فهو من حيث الإطمئنان إلى النتيجة على أى وضع أحبها الله، ورضا الصوفى بها[٤].

وهكذا نستنتج أن التوكل والرضا - يكونان عنده فى النتيجة. أما الزهد والورع: فهما دافع الصوفى كى يتحرر من تحكم الماديّة فيه. ومع أنه يُقدّم الصوفية كأصحاب أعمال يدوية، وعلى أنهم قمة فى التدين والفكر والعمل. وأنهم ذروة سنام الأمة الإسلامية فى كل شيء، مع ذلك نجده فى موضع آخر يُهاجم المُشبِّهة من عُمّال وصُنّاع وحدادين. ونجارين ومزارعين قائلًا:

«أما المشبهة، فاستعدادهم فى رأينا: إنما هو استعداد الدهماء، ولو وُضعت الأمور فى نصابها ، واتخذ كل شخص المهنة التى تليق به، فما كان استعداد المشبهة يؤهلهم لأكثر من أن يكونوا عمالًا، أو صناعًا. إنَّ استعدادهم لا يؤهلهم إلاّ إلى الحدادة والتجارة، أو حمل الفأس أو الضرب بالمعول[٥]. وهذا يدل على أن هذه المهن اليدوية يستخدمها ليرفع بها شأن الصوفية ويستخدمها كذلك ليحط بها من شأن غيرهم.

نتائج وثمار الطريق الصوفى

يُؤكّد الشيخ وجود عِدّة نتائج وثمار يُحصّلها الصوفى بسلوكه هذا الطريق وهي: أن الله سبحانه لا يجعل للشيطان عليه من سبيل[٦]. وأنّه سبحانه يغمره بالرحمة ويفيض عليه العلم، والعطاء من فضله ويمنحه عز الدنيا والآخرة. ومن ثمار هذا الطريق التزام الشريعة، والجهاد. والأخلاق فى أسمى صورة من صورها ثمرة للتصوف أيضًا[٧]. وغاية الصوفى تتحول إلى أهم نتائج هذا الطريق، إذ إن من أهداف الصوفي: الاتصال بالله. والذى يتحقق كنتيجة عظمى لهذا

(١) م.س. ص٦٢.
(٢) م.ن. ن.ص.
(٣) م.ن، ص٦٤.
(٤) م.ن، ص٩٣.
(٥) عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص١١٠.
(٦) عبد الحليم محمود، قضية التصوف:المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧.
(٧) م.ن، ص٧-١٠.

الطريق[١]. والاتصال يثمر الكشف والمعرفة، معرفة ما وراء الطبيعة والإطلاع على الغيب[٢]. ورؤية الله سبحانه وتعالى ومشاهدته[٣]. والاتصال بالملأ الأعلى[٤].

ومن ثمار التصوف مرائى ومعارج[٥]، وكرامات منها: تنزل الملائكة فى الحياة الدنيا، وحضور أرواح الأولياء للتبرك بالصوفي[٦]. ومن ثمار التصوف أيضًا ما يتمثل فى حديث يورده الشيخ يقول نصه: «عبدى اعبدنى أجعلك ربانيًا تقول للشيء كن فيكون[٧]. ومنها أن يفتح عليهم البركات من السماء والأرض، ويحييهم حياة طيبة. ويمنحهم طمأنينة النفس. والحفظ، والسعادة، والسكينة[٨].

ويرى أن الوصول إلى أسرار القرآن الكريم من ثمار التصوف، ويعتبر هذه الإشارات الناتجة عن تفهم الصوفى للقرآن أجواء[٩]. من هذا المنطلق يقوم بتفسير سورة آل عمران[١٠].ويُورد فى كتبه تفسيرات للمتصوفة.

حاولنا هنا ذكر وتعداد الكرامات التى يذكرها الشيخ فى مختلف كتبه وصنفناها حسبما صنّفها هو ثم قُمنا بدراستها والتعليق عليها وإيجاد العلاقات بينها، وتحديد مواقفه منها ومنهجه فى إثباتها، وطريقته فى بثها فى كتبه، لنصل إلى أهدافه من ذكرها.

ليتبين لنا أن تبريره لحدوث هذه الكرامات ودفاعه عنها يعتمد مسوغات شخصية، تقوم على تأويل متعسف لآيات القرآن، أو تعتمد المنطق وقياساته واستقراءاته، ومنها ما يعود إلى الصوفية أنفسهم أو الرسول ﷺ . إذ نلاحظ أنه يحشد عددًا لا بأس به من هذه المبررات أو كما يعتقد -من الأدلة - التى يحاول من خلالها إثبات صدق حدوثها.

وهذه النصوص من كتاب الله- القرآن- التى يوردها كدليل على صدق ادعائه فى إمكانية حصول الكرامة الصوفية، إنَّما هى فى جملتها آيات تدل على معجزات الرسل والأنبياء. ومن

(١) عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، مصدر سابق، ص٢٤٣.
(٢) م.س، ص٨-١٠٢.
(٣) م.ن. ص٤٥.
(٤) م.ن، ص١٠٢.
(٥) عبد الحليم محمود. المدرسة الشاذلية، مصدر سابق، ص١٤٩.
(٦) م.ن، ص٣٣.
(٧) ابن عطاء الله السكندري(٧٠٩هـ). حكم ابن عطاء الله، مصدر سابق، ص٤.
(٨) م.ن، ص٥.
(٩) م.س. ص١٠٨.
(١٠) انظر ص٢٨١ من هذا البحث.

الملفت أن الشيخ وهو يورد هذه الأدلة، يورد معها ما يبطل مزاعمه، إذ ينقل عن ابن خلدون قوله: « ومن علاماتهم أيضًا، وقوع الخوارق لهم، شاهد بصدقهم، وهى أفعال يعجز البشر عن مثلها، فسميت بذلك معجزة، وليست من جنس مقدور العباد، وإنما تقع فى غير محل قدرتهم»[١].

أما ما يعتمده من أدلة عقلية على صحة ظهور الكرامة فيتمثل فى إنكار قانون السببيّة والاطراد- كما الغزالي[٢]. إذ يقول: « إن خرق الطبيعة ليس بمستحيل عقلًا، وإن خرقها لا يترتب عليه مستحيل. لأن عادات الطبيعة يُسيطر عليها رب العالمين ولا تُسيطر عليه»[٣].

ومع أنه يتأثر بالغزالي، ويأخذ عنه إلا أنَّه لا يكتفى بهذا التأثر بل إنه يرى: أن كتب الغزالى إن هى إلا دليل حسى وواقعى على هذه الإلهامات والكرامات، وكذلك سائر كتب الصوفية.

ومع أنه يُهاجم مناهج العلم المختلفة إن اتّخذت كمنهجية للوصول إلى عالم الغيب. إلا أنَّنا نجده هنا يتخذ إحدى وسائل العلم - التجربة - لإثبات ثمار التصوف، من إلهامات وكرامات. فقد جرّبه الغزالى وظفر بهذه الثمار، ومن قبله جرّبها المحاسبى فتكشفت له الحجب. وبإمكان من لا يصدق أن يجرب ويختبر بنفسه الطريق والنتائج[٤].

ولكن الشيخ إذ يعوزه الدليل يجعل نسبة الصوفية هذه الكرامات إلى الله دليل على صدق ادعائهم بحصول هذه الكرامات.

ويتبين لنا أن هذه الكرامات التى يذكرها تختلف من حيث المصدر المتلقى عنه، وتختلف من حيث طبيعتها فمنها الإلهام، ومنها النفث فى الروح ومنها المنامات، ومنها ما هى حقيقية - كما يدعى - ومنها ما يشبه المعجزات من حيث خرق قوانين الطبيعة، ومنها ما يحدث وصاحبها متوفٍ، ومنها التكلم مع الله بحديث متبادل، ومنها المعارج والمرائي، وتلقى مختلف العلوم ومعارف الغيب، والكلام مع الحيوانات، والنداء فى السر، وسماع الهاتف.

والكثير من هذه الكرامات يكذبها الدين والعقل والواقع، كما فى الكرامة التالية: أن محبوسًا -صوفيًا- دعا الله بنزول المطر ليتوضأ وهو فى سجنه. فاستجيب له[٥]. أو كتلك الكرامة التى يذكر فيها الشيخ أن الأولياء يقضون الأعمال بعد الموت كما كانوا يقضونها فى حياتهم[٦]. أو أن لديهم

(١) عبد الحليم محمود. تفسير سورة آل عمران، مصدر سابق، ص١٢٥-١٢٦.

(٢) أبو حامد الغزالي. المنقذ من الضلال، تحقيق محمد جابر، القاهرة، مكتبة الجندي، لاطبعة، لاتاريخ، ص٦٥-٦٩.

(٣) م.ن، ص١٢٤.

(٤) عبد الحليم محمود. قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق.ص٤٨.

(٥) ======. بشر الحارث الحافي، مصدر سابق، ص١١٨.

(٦) ======. الدردير، مصدر سابق، ص٥٤-٥٥.

القدرة على إعادة أجزاء الجسد بعد تقطيعها إلى حالتها الأولى. أو إحياء الموتى، وشفاء المرضى[١].

وبعض هذه الكرامات يمكن إثبات بطلانها بنصوص من القرآن الكريم. كتلك الكرامة التى يذكرها الشيخ عن رؤية الحبيبى للملائكة تحف بأبى الحسن الشاذلى بعضها تسأله فيجيبها، وبعضها تسير معه. ورؤيته لأرواح الأولياء زرافات ووحدانا تحف بأبى الحسن. فرؤية الملائكة ومخاطبتهم[٢] – كما يرى الشيخ – أمر أقرّه القرآن الكريم، فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ﴾[٣].

إلا أنّه يتبين لنا من خلال تفسير القرطبي: أن الملائكة تتنزل عند الموت، وفى القبر، وعند البعث[٤]. كما يتبين لنا من أقوال الشيخ السابقة أنّهُ يُقلّد الغزالي، إذ يقول: «ويقول الإمام الغزالى عن خبرة وتجربة عمّا يشاهد المريد الصادق فى طريقه إلى الله: «ومن أول الطريق تبتدىء المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكة – وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتًا ويقتبسون منهم فوائد. وإن كانت المعجزة دالّة على النبى أو الرسول. فإن الصوفى عند الشيخ دالة على الكرامة، لا الكرامة دالة على صدق هذا الصوفي[٥].

أما تفسير القرآن الكريم – من قبل الصوفية – كثمرة من ثمار الطريق الصوفى فهى – عنده – الطريقة الصحيحة والسليمة وهى نفسها التى اتبعها الرسول ﷺ [٦]. وهى أيضًا حكمة يهبها الله لهؤلاء الصوفية. ويُضيف: «وهذا هو المعنى الذى يُؤخذ من قوله تعالى: ﴿يُؤْتِى الحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾[٧]. ويعترف بأن هؤلاء الصوفية لا يفسرون القرآن بالمأثور أو وفق أحكام اللغة، لذا فهو يعتبرها إشارات تمر بوجدانهم لا تنفى من قرب، ولا من بعد المعنى الذى يستمده من الآية بحسب اللغة، وأسباب النزول، وموازين المفسرين. ويرى أن القرآن الكريم فياض يلهم ويشير ويُوجه وكل إنسان يأخذ منه بحسب صفاء نفسه. ولا عليه فى ذلك مادام مؤمنًا بالمعنى الذى تقرره الأوضاع

(١) ======. المدرسة الشاذلية، مصدر سابق، ص٤٤.

(٢) م.ن، ص٣٣.

(٣) سورة فصّلت«٤١»، آية ٣٠-٣٢.

(٤) القرطبي(٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، جـ١٥، ص٢٣٤.

(٥) ابن عطاء الله(٧٠٩هـ). لطائف المنن، مصدر سابق، ص٣٢.

(٦) عبد الحليم محمود، سفيان الثوري، مصدر سابق، ص١١٣-١١٥.

(٧) م.ن، ص٦٤.

الإسلامية الصادقة عاملاً بها[١].

ونحن نتساءل ألا يكون هذا من أوسع الأبواب التى يسمح الشيخ للتطوّر أن يمر من خلالها إلى عقائد المسلمين. وبخاصة تلك التى تتعلق بالغيب؟ وذلك التطور الذى يرفضه ويقاومه؟ أليس ما بين أيدينا من هذه التفسيرات تغير من بعض العقائد فى مسائل الغيب؟

ويتبين لنا أيضًا أن الشيخ يُقر بوجود ما يسمى بالمعنى الظاهر والمعنى الباطن وأنّ بعض الصوفيّة غالوا وشطّوا فى الاعتماد على المعنى الباطن. لذا فهو يوجب على هؤلاء الصوفية شرطًا وهو: أن تكون إشاراتهم وتفسيراتهم لا تحرم حلالًا ولا تحل حرامًا. وبعد ذلك يمكن أن يأتى الصوفى بما يشاء من التفسيرات. أما التأويل الباطنى الذى لايرتضيه فهو محصور - عنده - بتأويل الأوامر والنواهى بحيث يخرجها هذا التأويل عن أن تكون مطابقة لعمل الرسول ﷺ وعمل الصحابة[٢].

ومع إيمانه بكل ما سبق إلا أنه يقوم بتفسير سورة «آل عمران» كاملة بطريقة مغايرة لطرقهم. فإن كان الصوفيّة قد فسّروا آيات القرآن يتلك الطريقة التى يصفها الشيخ: إلا أن تفسيره لهذه الآيات يأتى تأكيدًا لجميع آراءه فى التصوف والأخلاق والكرامات، وحلًا لمشكلة التشابه، ومشكلة القدر والصفات وغير ذلك من الموضوعات التى تطرق إليها. ذلك أننا عندما نطالع هذا التفسير نلاحظ أنه يركّز على هذه الموضوعات لا على تفسير آيات «آل عمران». فقد كانت هذه الآيات مناسبة لإيراد آرائه وموضوعاته المتناثرة فى كتبه ليجمعها فى إطار هذه السور، وتحت عنوان تفسيرها. نلاحظ هذا منذ الصفحة الأولى، ففى المقدمة يبدأ بموضوع الرؤيا والوحي[٣]. ويجعل تفسيره للحروف التى بدأت بها هذه السورة مناسبة للحديث عن المتشابه، وللحديث عن اسم الله الأعظم»[٤]. وهو بتأكيده لوجود هذا الاسم وإيراد الأحاديث النبوية عليه ليؤكد منهجًا صوفيًا يسلكه الصوفية فى توظيف هذا الاسم. وكأنه خاتم سليمان يتصرفون بواسطته فى الكون كيف يشاؤون، وكأنهم شركاء الله فى ملكه.

ويتبين لنا كذلك أن جميع صفحات الكتاب مأخوذة من كتاب آخر للشيخ. إلا أنّه لم يجعل القرآن مسرحًا لإلهاماته، ولكنه جعله مجالًا لتأويلات عقلية بررت له معظم مواقفه وآرائه،

وفى هذا الكتاب تتجلى قدرته ومهارته على دمج آرائه وأفكاره بنصوص القرآن بحيث تبدو

(١) م.ن.ن.ص.

(٢) عبد الحليم محمود. المدرسة الشاذلية، مصدر سابق.ص١٠٧.

(٣) م.ن، ص٨٧.

(٤) منيع عبد الحليم محمود. فتاوى الإمام عبد الحليم محمود، مصدر سابق، جـ١، ص٧٦-٢٧.

هذه الآراء وكأنها التفسير الحقيقى السليم لها. ومثالًا على ذلك أنه عندما يبدأ بتفسير الآية: ﴿ يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾.

يقول: لقد تقبل الله مريم رضى الله عنها بقبول حسن، وأنبتها نباتًا حسنًا وتزكت مريم عليها السلام بالعبادة، وصفت نفسها، ورق شعورها، فأصبحت من الصفاء بحيث ترى الملائكة. ورؤية الملائكة ومخاطبتهم أمر أقرّه القرآن الكريم، إن الله سبحانه يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ﴾ ثم يُكمل: "صريح فى أنَّ الملائكة أولياء الصالحين من عباد الله فى الحياة الدنيا، ويتحدثون، إليهم فيها، ويبشرونهم بأنهم أولياؤهم فى الآخرة[1].

من الواضح هنا أنَّ الشيخ ينتقل من حكم خاص إلى حكم عام. بدون أى سند شرعى – فقد جاء فى تفسير القرطبي: «والصحيح أن مريم نبيّة، لأن الله تعالى أوحى إليها بواسطة الملك كما أوحى إلى سائر النبيين[2].- بيمنا نلاحظ أنه يتحدث هو عنها كما يتحدث عن سائر الصوفية.

التصوف كمنهجية حياة بالنسبة للشيخ

سبق وأن بيّنّا أنَّ الشيخ جعل التصوف منهجية فكر كما جعله منهجية حياة، وقد وُضحت لدينا منهجيته الفكرية من خلال فصول ومباحث الباب الأول والثانى وفى هذا المبحث سنحاول التعرف على منهجيته الصوفيّة فى الحياة. من خلال كتبه، ومن خلال كتاب تلميذه رؤوف شلبي[3] ومن خلال آراء آخرين تحدثوا عنه.

يعترف الشيخ بأنه خاض تجربة الهداية إذ يقول: «وكنت أنا أحد هؤلاء الذين اتجهوا إلى الله»[4]. ويعترف بصلته بمتصوّفة أجانب وعرب فى فرنسا أثناء دراسته فى جامعاتها. ويتحدث عن نتيجة دراسته وإقامته فى فرنسا، تلك النتيجة التى يُطلق عليها: «منهج الاتباع»[5]. إلاّ أنّه لم يحدثنا عن سلوكه للطريق الصّوفي، ولم يكشف عن اسم شيخه أو المدرسة الصوفيّة التى ينتسب إليها. إنَّ تقديمه للطريق الصوفى إنما هو: تقديم دارس وواصف – وإن أقام صرحه النظرى – لا تقديم ملتزم به، مطبق له.

إلا أن تلميذه رؤوف شلبى يعترف فى ثنايا كتابه بسلوك الشيخ للطريق الصوفي، ويورد عددًا

(١) عبد الحليم محمود. تفسير سورة آل عمران، مصدر سابق، جـ١، ث١٠٤.

(٢) القرطبي(٦٧١). الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، جـ٤، مج٢، ص٥٣.

(٣) سبقت الإشارة إليه فى التمهيد.

(٤) عبد الحليم محمود. الحمد لله هذه حياتي، مصدر سابق ص١٧٠.

(٥) م.ن، ص١٧٨.

من كلمات التأبين التى تليت فى حفلة الشيخ بعد وفاته. والتى من الممكن اتخاذها كدليل على انتهاجه للتصوّف كمنهجية حياة.

وبهذا يمكننا القول بعد الاطلاع على كل ماسبق ذكره أن الشيخ: متصوف ولكن ما هى ملامح هذا التصوف؟

من خلال دراسة النظرية الصوفيّة عنده يتبين لنا: أن الطريق الصّوفى الذى يمكن أن يسلكه الشيخ طريق خاص به يشلكه الشيخ وفق ظروف حياته، ويخضعه لفكره ومقومات هذا الفكر، إذ يُخضع التصوف لحياته، ولم يخضع حياته للتصوف. وبذا يكون تصوفه نظريًا أكثر منه عمليًا، أو بالأحرى تصوفًا نفسيًا. يؤثر على النفس أكثر مما يؤثر على الجوارح، وفاعليتها.

فالمقامات الصوفيّة فى الطريق الصوفى من توكل وزهد وورع وغيرها من مقامات الصوفيّة، إنّما هى مقامات نفسية[١]، فالعبادة: ذكر مستمر فى كل وقت، والخلوة يمكن أن تُمارس أثناء وجود الصوفيّ بين الناس وفى زحمة العمل[٢].

بذا يُحول الشيخ فاعليّة مقامات الطريق الصوفيّ إلى فاعليات نفسيّة، فمقام التوكل على مراحل هي: التوكل، التسليم، التفويض. والتوكل محله القلب، وهو سكون الإنسان إلى النتائج بعد أن يكون قد اتخذ الأسباب، والسكون المصاحب للنضال المتواصل مع السكينة فيما يتعلق بالنتائج[٣]. والورع يكون فى الحديث، والقلب، والعمل. ورع فى الظاهر، وورع فى الباطن. والزهد أن يكون الصوفيّ خارجًا عن ملكه، ناعمًا بذكر الله وعبادته، غير ساكن إلى ملك، لا يستوحش من فقده إن فقده، ولا يفرح بالشيء، ولا يحتاج إلى العلاج والمجاهدة فى إخراجه، والرضا: رضا دائم عن أعمال المحبوب[٤].

ونحن لا ننكر أن هذه المقامات بما لها من تأثير على النفس يمكن أن يكون لها فاعليّة عمليّة. ولكن فاعليتها هذه - عند الشيخ - قاصرة عن أن تخضع حياة الصوفى لها بقدر ما لديها من مرونة لتتكيف مع ظروف حياته. والذى يدفعنا لقول ذلك أنه إلى جانب فكره النظرى الصوفى المرن. لا ينقطع للعبادة والذكر، بل يقوم بممارسة حياته العملية كأى إنسان آخر. إذ يترقى فى السلم الوظيفى من مدرس لعلم النفس إلى أن يصبح شيخًا للأزهر الشريف[٥]. ويؤلف ما يزيد عن أربعة وستين كتابًا، ويشرف على عدد من رسائل الدكتوراة، ويُقدم لعدد من كتب تلاميذه ومعارفه،

(١) انظر موضوع:»الطريق الصوفي»، ص٢٦٤ من هذا البحث.

(٢) عبد الحليم محمود، الإسلام والايمان، مصدر سابق، ص٩٧.

(٣) عبد الحليم محمود، قضية التصوف: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٥-٨٥.

(٤) م.ن، ص٦٦-٨٩.

(٥) انظر المقدمة.

ويُقيم علاقة تعاون بين الأزهر والإذاعة حيث يتحدث من خلالها إلى الناس، ويكتب فى الصحف والمجلات، ويتحدث فى المحافل الدولية، ومن على منابر المساجد ويقدم فتاويه إلى طالبيها.

وهذا يؤكد أنه يقدم مفهومًا خاصًا للتصوف يتوافق مع ظروف حياته فطريقه الصوفيّ يحمل ملامح شخصيته ويتلون بلون ثقافته ويخضع لظروف حياته. ولفهمه الخاص لكل من الإسلام والتصوف.

وهو بهذا - ومع كل التناقضات التى سبق لنا إثباتها فى فكره - متناسقًا مع نفسه فى هذه النقطة بالذات. من حيث إن نسقه الصوفى النظرى هو نفسه تصوّفه العملي. بل هو صورته العملية الصادقة.

ولكن لماذا يأتى طريقه الصوفى ذو وجهة نظريتة أكثر منها عملية؟ وللإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا إلقاء نظرة على ظروف حياة الشيخ وعلومه.

فبسبب دراسته الفلسفة وعلم النفس نجده يكتسب قدرة على التحليل والتركيب سواء تحليل النصوص، أو النفسيات، لتأتى منهجيته الفكرية منهجية تحليلبة تركيبية فى آن معًا. يحلل العناصر ومن ثم يعيد تركيبها من جديد وعلى أسس جديدة. وهو إلى جانب دراسته الفلسفة والتصوف يقوم بتحليل نسقها المعرفى وبعد ذلك يقوم بتركيب نسق معرفى جديد تتجاور فيه الفلسفة والتصوف فى خطين متلازمين، يتلازم فيه التعقل والتذوق على امتداد نسق معرفى خاص به - أخذه عن أستاذه الصوفى عبد الواحد يحيى - لينتهى هذا الامتداد عند نقطة محددة هى حدود الغيب - الميتافيزيقا- ليقفل العقل راجعًا ويستمر الذوق صاعدًا إلى قمة الوصول والاتصال.

هذا النسق يسميه الشيخ: الطريق الفلسفى الكامل. هذا الطريق الفلسفى هو نهجه الصوفيّ، وهو نهجه الفكرى أيضًا. إلا أن الشيخ لم يلتزم بنسقه هذا وإنما قام باختراقه فى عدة مواضع إذ يدرس بعض قضايا الغيب بمنهجية فلسفية بحتة[١]، ويدرس بعضها بمنهجية فلسفية توفيقية[٢]. ويجعل الإلهام طريقًا لتحصيل العلوم الطبيعية[٣]. والأهم من ذلك كله أنه يجعل عقله ميزانًا يزن به بعض حقائق الدين. وحكمًا يحتكم إليه فقد بيّنا فى أكثر من موضع أنه قام بتأويل الآيات لتتوافق مع مواقفه وأفكاره. محتكمًا إلى فهمه الخاص لا إلى المأثور من تفسيرات القرآن الكريم[٤]. مما يضفى على نسقه الفكرى مسحة دينية. ولكنها غير حقيقية، لأنها لا تنبع من حقيقة الدين وإنما تصدر عن نهج فكرى إنسانى ، يحاول أن يوفق بينه وبين الدين .

---

(١) انظر موضوع: «العرفة»، ص٦١ من هذا البحث.

(٢) انظر موضوع: «موقفه من التوفيق»، ص١١٣ من هذا البحث.

(٣) انظر ص١١٧ من هذا البحث.

(٤) انظر ص٦٥ من هذا البحث.

الخاتمة

يتبين لنا بعد البحث والدراسة واستخلاص نتائج الفصول والمباحث فى البابين الأول والثاني: أن الشيخ يعتمد عدة طرق منهجية، وأخرى لامنهجية ففى الحكم على الآراء والأفكار والمواقف لم يكن موضوعيًا، بل يعتمد مذهبه الفكرى الخاص. والذى يتبناه من فكر «عبد الواحد يحيى» - الطريق الفلسفى الكامل - فيصلًا يفرق به بين الحق والباطل فى هذه الآراء، ومقياسًا يقيمها من خلالها.

كما يعتمد سبيل التنقيب عن أدلة وسط ركام الأفكار، فيختار ما يتوافق مع آرائه الخاصة - المنبثقة عن هذا الطريق المتبنى - لتكون أداة دعم تسنده ويهاجم ما لا يتوافق مع هذا الطريق ويؤول ما يمكن تأويله كما فعل بإشراقية ابن سينا وقصة «ابن طفيل» – حى بن يقظان». ويأتى ادعاؤه موقف المحاسبى من العقل ليثبت عجز العقل عن الوصول إلى حقائق الغيب، وليؤكد قدرة البصيرة على ذلك. وليأتى اختياره فكر الغزالى لإثارة الشكوك حول هذا العقل وإثبات إمكانية الوصول إلى اختراق هذا الغيب اختراقًا يقينيًا لا شك فيه. فالغزالى وفكره أكبر دليل على ذلك.

أما فلاسفة الإسلام: الكندى والفارابى فليكونا معًا دليلًا حقيقًا وواقعيًا على اعتراف هذين العقلانيين بهذه المعرفة الإشراقية.

وليؤكد عن طريق الفارابى كذلك أرستقراطية التصوّف وليثبت أن المدينة الفاضلة لا تقوم إلا على أسس هذا التصوف، وأن السعادة لا تكون إلا بانتهاج سبيله والوصول إلى المعرفة غاية الصوفى القصوى.

أما فى دراسته الموضوعات التى انبثقت عنها هذه الآراء والأفكار فيعتمد فى الدرجة الأولى على التحليل وتحديد المصطلحات، وإيراد المترادفات، إذ يحلل الموضوع إلى مكوناته محاولًا إيجاد العلاقات التى تربط هذه الأجزاء ببعضها البعض، ومسوغات هذا الارتباط، ليقف على أسس بنائها ومن ثم يستطيع هدمها وإقامة بناء جديد على أنقاض البناء القديم كما فى موضوع علم الكلام. أو لهدمه أداة منهجية واستبدالها بأداة منهجية أخرى، كما فى موضوع المنطق وموازينه، أو لتوطيد بناء قائم مع إضفاء مسحة خاصة مستمدة من فهم الشيخ لذلك الموضوع، كما فى موضوعات الإسلام وما ينبثق عنه من مفاهيم، كالتوكل والقضاء والقدر، والسجود وغيرها.

ونستطيع أن نُؤكّد أنّ هذه المنهجية التحليلية تشمل معظم ما يدرس الشيخ من موضوعات بما فيها الموضوعات الميتافيزيقية، كالطريق الصوفى والمعرفة الصوفية ونتاج هذه المعرفة. وهو بهذا متأثر بدراسته للفلسفة وبالنزعة المنطقية التحليلية التى سادت فى تلك الفترة بين المفكرين الذين

تلقوا دراستهم فى أوروبا من المصريين والعرب. وإن كان معاصره «زكى نجيب محمود» قد اتخذ هذه المنهجية موضوعًا لدراسته، فإن الشيخ يتخذها سبيلًا لإثبات ما يدعي. ويعتمد المنهجية التحليلية كذلك للوصول إلى الأسس المقامة عليها موضوعات دراسته إذ يعتمد المنهجية التركيبية فى بناء البدائل التى يراها مناسبة. كما فى محاولته تشكيل الشخصية الإسلامية «المثال» إذ إنه يقوم بتحليل مفهومى الإسلام والإيمان وما ينبثق عن هذين المفهومين الرئيسين من مفاهيم فرعية. وكما فى محاولته بناء الطريق الصوفي، أحواله ومقاماته. بعد هدمه للطريق العقلى – الفلسفة –.

وفى منهجيته التركيبية هذه يعتمد المنطق الصوري. وبسبب هذه المنهجية العقلانية الصورانية يتمكن من هدم العقل وموازينه ومنهاجياته، ويستبدلها بالقلب والإلهام والتصفية. ذلك أن منهجيته الصورانيّة فى معظمها تعتمد الأغاليط، كما يتمكن بهذه المنهجية من إغلاق دائرة المعرفة الإنسانية دون الفلسفة الميتافيزيقية. ويؤكد تكامل هذه المعرفة بتكامل دوائرها وتكامل أدواتها.

وبهذه المنهجيّة أيضًا يجعل المتشابه أحد مداخله لمعرفة الغيب بجواز من الدين، بل ومن الله نفسه. وبها يحاول إقناع المسلمين بصدقية هذه المعرفة.

وباعتماده هذه المنهجية يبتعد عن الواقع ويتوغل فى اللامعقول ويعود محاولًا تأكيد ما يتوصل إليه. وعندما يعوزه الدليل يلجأ إلى الأغاليط والتأويلات الخاطئة، واجتزاء الآيات وأخيرًا الادعاء بدون دليل بإصدار فتاوى تحرم علمًا ما، أومنهجية ما، أو مذهبًا ما.

وبسبب اعتماده هذه المنهجية الصوراينّة لم ينجح فى إثبات جميع القضايا المتعلقة بأمور الغيب ذلك أنها لا تقع ضمن دائرة المادة والتى لا يستطيع العقل بمنهجياته المختلفة أن يحكم عليها وعلى صدقيتها أو عدم صدقيتها باعترافه هو. إذ يرى أن الحس والعقل بمنهجياته العديدة لا يمكنان صاحبيهما من ولوج حصن التصوّف أو تمزيق أستار الغيب. هذا أولًا، ولاعتماد الأغلوطة بدل الحقيقة ثانيًا.

وبسبب هذه المنهجيّة العقلانيّة الصورانيّة يقف موقفًا عدائيًا من العقل الناقد، والذى لا يرتضى سوى الدليل والبرهان حكمًا فاصلًا، بين الحق والباطل، إلا أن هذه المنهجية تجعل طريقه الصوفى فى دقة النسق الرياضي. وبهذا يتميز على باقى الصوفيّة.

وهذه المنهجيّة العقلانيّة الصورانيّة تحمل فى ثناياها الكثير من السلبيات منها: التوغل فى الاستنتاج مُبتعدًا عن الأصول حتى أنه يصل فى كثير من الأحيان إلى ما يناقض الفكرة الأصليّة.

فالإيمان والإسلام استسلام لله وخضوع مطلق وتوحيد وشهادة ورؤية حقيقية لله فى الدنيا قبل الآخرة وإن كان يقول - على الوجه اللائق-. ويصل استخدامها إلى نتائج لا يستطيع إثبات صحتها كما فى قوله: «إن الله إذا كان قد أمر الملائكة والجن بالسجود للإنسان الأول فليس ذلك إلا التصريح، بأن طبيعة هذا الإنسان فيها الاستعداد الكافى للرقى فى مدارج السمو الروحي، درجة، فدرجة، حتى تسمو على الملائكة والجن.

ومن سلبيات منهجيته هذه التناقض فى كثير من أفكاره وأفعاله ومواقفه. فمن انتقاد للمنهجيّات العقلانيّة، ومحاولة اقتلاعها من محيط الفكر الإسلامي، إلى استخدامها كمنهجية بحث يعتمدها للوصول إلى نتائج صحيحة حسب اعتقاده، وللبرهنة على آرائه وأفكاره. ومن اعتباره الفلاسفة العقلانيين أبالسة أكثر من إبليس نفسه إلى اعتبارهم عقلاء موحدين رافضين للشرك، ومن مطالبته الغير عدم طلب تقديم دليل منه على صدقيّة المعرفة الصوفيّة إلى محاولة إثبات صدقيتها بالعقل والمنطق. ومن نقد لمنهجية علماء الكلام وسائر التوفيقيين إلى استخدامها فى دراسته كثير من الموضوعات.

ومن سلبيات منهجيته كذلك: عدم التوثيق إلا ناردًا ممّا تسبب فى صعوبة الفصل بين أفكاره ومواقفه الخاصة، وأفكار ومواقف سواه ممّن يكتب عنهم، أو يتأثر بهم، أو يأخذ عنهم.

ومن هذه السلبيات أيضًا التكرار المتعمد فى كثير من موضوعاته بحيث يُمكن اختصار كتبه الكثيرة والعديدة إلى سبعة كتب. وحتى هذه الكتب تحوى تكرارًا للموضوعات والمباحث إمّا فى نفس الكتاب أو فى كتاب آخر من هذه المجموعة. ممّا يتسبب فى إهدارٍ للجهد والوقت لاستخلاص أفكاره ومواقفه الخاصة.

أمّا فى مجال الواقع والعلوم الماديّة فإنّه يتقبّل المنهجيّة العقلانيّة العلميّة التى تعتمد الحس والتجربة والدليل والبرهان المادى سبيلًا للوصول إلى الحقائق والمعارف الخاصة فى هذا المجال، لذا يُوافق على الأخّذ عن الحضارة الغربية الماديّة ويعترف بنسبية هذه المعرفة الناتجة عن هذه المنهجية وذلك لشكه فى الحواس والعقل، كأداتين توصلان إلى الحقيقة، إلا أنّه يجعل هذه المنهجية وأدواتها خاضعة لسيطرة الدين فى بواعث أصحابها وأهدافهم المتوخاة من تطبيقهم لها. أى أن للدين هنا سيطرة التوجيه والإرشاد فى البواعث والنتائج والأهداف.

أما فى مجال الدين، فليس هناك سوى الاستسلام والتسليم والسجود والخضوع المطلق للنص. وما دور العقل فى هذا المجال -عنده – سوى التفهم والاستيعاب للنصوص لتطبيق الأوامر أو الانتهاء عن النواهى التى تتضمنها هذه النصوص، فالدين سيطرة على العقل سيطرة تامة فى

مجالات العقائد (الغيب)، والتشريعات والأخلاق. فلا مجال للعقل هنا أن يُنصَب نفسه حكمًا أو ناقدًا أو مشرعًا ولكن الشيخ فى هذا المجال مع أنه يقول بذلك، إلا أنه يعمل على تجاوز الدين وعن طريق الدين نفسه، ويُنصب عقله هو حكمًا، إذ إنه بواسطة فهمه الخاص لنصوص هذا الدين، إما بتأويله للآيات أو باجتزائه لها بدون سند شرعى يُحاول أن يصل إلى مشروعية معرفة الغيب. وهذا يوضح أنّه يدعو المسلمين إلى التسليم المطلق للدين كما يدعوهم فى الوقت نفسه إلى تجاوز هذا الدين إلى معرفة ما وراء الطبيعة عن طريق انتهاج التصوف طريقًا إلى هذه المعرفة، وهذا منتهى التناقض.

ومن هنا نستطيع أن نحكم عليه أنّه فى هذا المجال لم يكن ينهج منهج التسليم أو الاتباع كما يدعى وإنّما هو يتبع منهجًا خاصًا يتمثل بفهمه الخاص للدين ونصوصه متغاضيًا عن المأثور من تفسير هذه النصوص، بل ومتغاضيًا عن الفهم الصحيح والصريح لهذه النصوص. وبهذا تكون منهجيّته فى هذا المجال منهجية توفيقيّة.

أما فى مجال علم الغيب - المعرفة الصوفيّة - وكل ما يخص هذا العالم الخفى على عقل الإنسان نجد أنه يعترض على محاولة الوصول إلى معارف هذا العالم، ولكنه يعترض على المنهجيّة التى يتخذها طالب المعرفة إن كانت منهجيتّه منهجيّة عقلانيّة، ويقرّها بل ويدعو إلى العمل بها إن كانت معرفة ذوقية أو إشراقية.

ويعتمد فى التأليف والكتابة عن حياة الصوفيّة طريقة خاصة تتثمل فى جمع المراجع ثم نقل ما يراه مهمًا فى قصاصات من الورق، ثم ترتيب هذه القصاصات فصولًا، ثم ترتيب هذه الفصول ترتيبًا متواليًا، وبعد ذلك يبدأ فى الكتابة لا يلتزم ترتيب الفصول الذى يضعه. مستخدمًاهذه القصاصت لتكون موضع نقد، أو استئناس برأي، أو استنتاج الجو الذى عاشه الصوفيّ، أو لاستنتاج فكرة من أفكار هذا الصوفيّ.

ويبدو بأنه يشعر بعدم كفاية الطرق المنهجيّة سواء كانت سليمة أو غير سليمة. فيلجأ إلى طرق غير منهجيّة كطريقته فى الحكم على الآراء أو الأفكار، أو طريقته فى التأليف والكتابة عن الصوفيّة وحياتهم ومعارجهم وطرقهم وكافة القضايا التى تهم الواحد منهم. ويعتمد سبيل الترهيب والترغيب على قارئه، ويلجأ إلى الشتائم والإدعاءات غير المسوغة.

وبهذا يتبين لنا أن الشيخ يلجأ إلى عدة منهجيات متغايرة، متباينة يقفز فوق حواجزها قفزًا، فمن ادعاء باتباع نهج التسليم، إلى لاهوتانيّة، إلى منهجيّة فلسفيّة بحتة، تفضى جميعها عنده إلى إثبات صدقيّته ويقينه وشرعية الإلهام وتُعطى للمسلم تصريحًا باختراق حواجز الغيب متجاوزًا

العقل وأحكامه، ومتجاوزًا المحكم من نصوص الشرع، ومتجاوزًا الواقع إلى أسرار الغيب. والذى يسمح له بذلك إيمانه ثنائية الأداة المعرفيّة الإنسانيّة وثنائيّة المنهج والدائرة المعرفيّة. ممّا يجعل فكره مسرحًا لكافة المذاهب الفكريّة ومكانًا لعرض عناصر المنهجيات المختلفة.

وبهذا لم يكن فيلسوفًا مؤمنًا بالعقل حكمًا مطلقًا ومقياسًا وحيدًا يزن به حقائق الوجود. أو تسليمى مقياس الحق عنده ما تسلم من تعليم ديني، أو وجدانى يقيس الحق بذوقه ومعاناته هو. بل يأتى مذهبه الفكرى خليطًا من كل ذلك، ممّا يجعله تلفيقى المنهج.

أما منهجيّته الصوفيّة فيتبين لنا: أنها نظرية فى أحد جانبيها وعملية فى الجانب الآخر، فدراسته للتصوف ومقاماته وأحواله وجعله هذا الطريق طريق إلى المعرفة، المعرفة بالله والاتصال به وأخذ المعرفة عنه والفناء فيه وقطف ثمار معرفية ميتافيزيقية أخرى أهمها مشاهدة الله مشاهدة فعليّة، ومحاولة بناء نسق معرفى لهذا الطريق يرتقى بالسالك درجة درجة حتى الوصول.

هذه جميعها دراسات نظريّة للتصوف يُحاول من خلالها تطوير هذه النظرية بحيث تتوافق مع شخصيته، وفكره، وثقافته، وظروف حياته، بحيث يتم له تطبيقها دون إحداث أى تغيير على نمط حياته وظروف معيشته، وطبيعة عمله، فالعبادة كما هى أداة للشعائر فهى جوهرها إخلاص لله وتوجه إليه سبحانه، والذكر ذكر دائم يربط قلب الإنسان بالله ربطًا دائمًا، والخلوة يمكن أن تُمارس حتى فى وسط ضجيج الخَلْق، وفى زحمة العمل. والزهد زهد معنوى لا زهد مادي. والتوكل لا يمنع من اتخاذ الأسباب. والرضا لا يمنع من الجد والاجتهاد للتغير للأفضل. والورع يكون فى القول كما يكون فى العمل. وهكذا فالتصوف يمكن بهذا أن يطبق أكثر الناس نشاطًا وانشغالًا وأكثر الناس انهماكًا فى الحياة الاجتماعية، فلا داعى لعزلة الصوفيّة التقليديّة. ولا داعى لترك العمل أو الانقطاع للعبادة، أو للخروج عن الأهل والمال.

هذا المفهوم المتطور للتصوف يقترب من معانى مفاهيم الدين أكثر من اقترابه من التصوف - البحت التقليدى - إلاّ أنَّ صاحبه غير متدين تدين اتباع تسليمى كما يدعي. إذ إنه بهذا التطور للتصوف كان موقفًا بين الإشراق والتصوف البحت من جهة. وبين مفاهيم الدين وشرائعه من جهة أخرى، إذ يُحاول أن يستنتج من الإشراق والتصوف البحت طريقًا واحدًا يُلبسه حلة إسلامية يحاول أن تكون خالصة. وهو يعتقد أنّه يصل إلى ذلك ويتمكن منه، إلا أنه فى الحقيقة إنما يقوم بتأويل نصوص هذا الدين بحيث تتوافق قصرًا مع طريقه الصوفيّ، والذى هو كما يقول طريق فلسفى كامل. إذ إنه نظريّة من جانب وتطبيق لهذه النظرية من جانب آخر.

وهكذا يتضح: أن التصوف هو الوجه الآخر للتعقل – عنده – إذ إن هذا التصوف – السجود – هو منتهى التعقل، أى أنه ذروة سنام التعقل والذى يتمثل بالوصول إلى المشاهدة . وأن تعقله إنّما هو تسويغ ودفاع عن هذه الغاية وبناء للمعراج الذى يرتقيه للوصول. وهو فى الوقت نفسه هجوم على من يقف عند حدود العقل المادى أو ينكر هذا الطريق العملى العقلى – إذ إن هناك أداة أخرى وإن كانت عملية تعتمد العبادة لهى عنده أكثر تعقلًا. إنها – القلب ببصيرته – التى تمكن صاحبها من النفوذ إلى عالم الغيب.

وهكذا يتبين لنا هنا كما تبين لنا فى نتائج الباب الأول أن الشيخ صاحب منهجية تلفيقية. يدعى أنها اتباع لتعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. ويدعى فيها التخصص فى الدوائر المعرفيّة. إلا أن تحليلنا فكره يظهر أنه يستخدم العقل والقلب فى الدائرة الميتافيزيقيّة كما يستخدمها فى الدائرة الفيزيقيّة وبمنهجيتين متقابلتين تمامًا.

وهذا يؤكد لنا مرة أخرى ثنائية المنهجية عنده وثنائية الأداة وأن تقسيمه للدوائر المعرفية يأتى تقسيما شكليًّا لا تقسيمًا حقيقيًا يلتزم به. فتصوفه هو التعبير الحقيقى لتعقله.

وبهذا فهو يُدافع عن منهجية بشريّة فى المعرفة لا منهجية اتباعيّة، أو إلهية كما يدعي. بل يُدافع عن منهجيّة تلفيقيّة تؤمن بالتفلسف والتصوف معًا، وتتخذ من الدين دعامة وغلالة تخفى عيوبها.

وبعد كل ما سبق ألا يحق لنا أن نتساءل: هل وصل شيخنا فعلًا إلى غايته القصوى التى سعى إليها؟ ومن ثم أن نقف طويلًا عند هذا السؤال مستغربين ليأتى الجواب بعد التفحص العميق والتحليل الدقيق والإنصات الطويل لأحاديث الشيخ، وعودة إلى المأثور من التفسير وقمم المفكرين الإسلاميين، وعلماء الدين ليأتى الجواب بعد كل ذلك أن لا، لم يصل.

ونحن بذلك لا نحكم عليه حكمًا ميتافيزيقيًا وإلا لكنا تلفيقيين مثله، ولكن حكمنا عليه جاء من خلال تحليلنا فكره، ومقارنة هذا الفكر بالتفسير المأثور، وموافق علماء الدين، والنصوص الصريحة والواضحة التى تُؤكد عدم قدرة الإنسان على الوصول إلى ما يبتغى الشيخ الوصول إليه، ليأتى حكمنا عليه حكمًا عقلانيًا يستمد صدقيته من العقل من جهة، ومن حقيقة الدين الذى يدّعى الشيخ الالتزام به من جهة أخرى.

قائمة المصادر

- أبو سعيد الخراز. كتاب الصدق: الطريق إلى الله، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، لا طبعة، لا تاريخ.
- الرندي، أبو عبد الله بن إبراهيم(٧٩٢هـ). غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ط١، ١٩٧٠.
- السكندري، ابن عطاء الله (٧٠٩هـ) حكم ابن عطاء الله، تحقيق عبد الحليم محمود و محمود بن الشريف، طرابلس، مكتبة النجاح، لا طبعة. ١٩٦٩م. لطائف المنن. تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، مطبعة حسّان، لا طبعة، ١٩٧٤م.
- السّهرودي، شهاب الدين (٣٩٥هـ). عوارف المعارف، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة، مطبعة السعادة، لا طبعة، ١٩٧١م.
- الطوسي، أبو نصر السراج (٩٨٨هـ). اللّمع، تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة، دار الكتب الحديثة، مطبعة السعادة، لا طبعة، ١٩٦٠م.
- عبد الحليم، منيع. فتاوى الإمام عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٨٥م.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم(٤٦٥هـ). الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، القاهرة، مطبعة حسّان، لا طبعة، ١٩٧٢م.
- المحاسبي، الحارث بن أسد(٢٤٣هـ). الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٩٠م.
- محمود، عبد الحليم. أبو بكر الشبلي، القاهرة، دار المعارف، لا طبعة، ١٩٨٥م.
- أبو مدين الغوث، القاهرة، دار المعارف، لا طبعة، ١٩٨٥م.
- أحمد الدريدر، القاهرة، دار الكتب الحديثة، لا طبعة، ١٩٧٤م.
- أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي، القاهرة، دار الكتب الحديثة، لا طبعة، ١٩٧٣م.

- الإسراء والمعراج، بيروت، المكتبة العصرية، لا طبعة، لا تاريخ.
- الإسلام والإيمان، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ط٢، بلا تاريخ.
- بشر بن الحارث الحافي، القاهرة، الدار المصرية، لا طبعة، ١٩٨٠م.
- تفسير سورة آل عمران، ، القاهرة، الدار المصرية للطباعة والنشر، لا طبعة، ١٩٧٨م.
- التفكير الفلسفى فى الإسلام، بيروت، دار الكتب اللبناني، ط١، ١٩٧٤م.
- التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، القاهرة، دار الكتب الحديثة، لا طبعة، ١٩٧٣م.
- الحمد لله هذه حياتي، القاهرة، دار المعارف، لا طبعة، ١٩٧٦م.
- ذو النون المصري، القاهرة، دار الشعب، لا طبعة، ١٩٧٣م.
- سعيد بن المسيّب، القاهرة، الدار المصرية، ط١، ١٩٧٧م.
- سفيان الثوري، القاهرة، دار المعارف، لا طبعة، ١٩٧٦م.
- السيد أحمد البدوي، القاهرة، دار الشعب، لا طبعة، بلا تاريخ.
- عبد السلام بن بشيش، القاهرة، دار الشعب، لا طبعة، ١٩٧٦م.
- الفضيل بن عياض، القاهرة، دار الشعب، لا طبعة، ١٩٧٢م.
- فلسفة ابن طفيل و رسالته حى بن يقظان، بيروت، دار الكتب اللبناني، ط٢، ١٩٧٥م.
- فى رحاب الكون، القاهرة، دار الإسلام، لا طبعة، ١٩٧٣م.
- القرآن فى شهر القرآن، القاهرة، دار المعارف، ط٤، ١٩٨٦م.
- قضية التصوف: المنقذ من الضلال، القاهرة، دار المعارف، ط٥، بدون تاريخ.
- المدرسة الشاذلية الحديثة: وإمامها أبو الحسن الشاذلي، القاهرة، دار الكتب الحديثة، لا طبعة، لا تاريخ.
- أندريه موروا. وازن الأرواح، ترجمة عبد الحليم محمود، بيروت، المكتبة العصرية، لا طبعة، لا تاريخ[١].
- جنيبير، شارل. المسيحية: شأنها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، لا طبعة، ١٩٨١[٢].

(١) كتاب معرّب اُعتمدت مقدمته كمصدر للبحث، لذا وضعناه فى نهاية القائمة.

(٢) كتاب معرّب اُعتمدت مقدمته كمصدر للبحث، لذا وضعناه فى نهاية القائمة.

قائمة المراجع

- ابن تيمية (٧٢٨هـ) الإيمان، بدون تحقيق، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٣، بدون تاريخ.
- مجموعة الرسائل والمسائل، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٢م.
- منهاج السنة، تصنيف أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم، بيروت، المكتبة العلمية، لا طبعة، بدون تاريخ.
- نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة، القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، لا طبعة، بدون تاريخ.
- ابن خلدون (٨٠٨). المقدمة، تحقيق حجر عاصي، بيروت، دار مكتبة الهلال، لا طبعة، ١٩٨٣م.
- ابن خلكان(٦٨١هـ) وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صياد، لا طبعة، ١٩٧٧م.
- ابن سينا(٤٢٨هـ) الاشارات والتنبيهات، بدون تحقيق، المطبعة الخيرية، ط١، ١٩٠٤م.
- تسع رسائل لابن سينا، تحقيق حسن عاصي، بيروت، دار القبس، لا طبعة، ١٩٨٦م.
- ابن كثير(٧٧٤هـ) تفسير القرآن العظيم، تقديم يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ، بيروت، دار المعرفة، لا طبعة، ١٩٨٧م.
- أبو حامد الغزالي، (٥٠٥هـ). إحياء علوم الدين، بدون تحقيق، القاهرة ، دار الحديث، جـ١، لا طبعة، بدون تاريخ.
- تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط٣، ، بدون تاريخ.
- المنقذ من الضلال، تحقيق محمد محمد جابر، القاهرة، مكتبة الجندي، لا طبعة، لا تاريخ.
- أبو الحسن الأشعري(٣٣٠هـ). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٦٩م.

- أبو الحسن العامري(٣٨١هـ). الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة، دار الكتاب العربي، لا طبعة، ١٩٦٧م.
- أبو ريان، محمد علي. تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، لا طبعة، ١٩٧٦م.
- أبو زهرة، محمد. ابن حزم وحياته وعصره وآراؤه وفقهه، ، القاهرة، دار الفكر العربي، لا طبعة، لا تاريخ.
- أبو طالب المكي(٣٨٦هـ). قوت القلوب فى معاملة المحبوب، بدون تحقيق، دار الفكر، لا طبعة، بدون تاريخ.
- أبو قاسم القشيري(٤٦٥هـ). الرسالة القشيرية، بدون تحقيق، بيروت، دار الكتاب العربي، لا طبعة، بدون تاريخ.
- أبو نصر الفارابي(٣٣٩هـ). آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البيرنصرى نادر، بيروت، دار الشرق، ط٦، ١٩٩١م.
- أبو نعيم الأصفهاني(٤٣٠هـ). حيلة الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، بدون تحقيق، بيروت، لا طبعة، لا تاريخ، جـ١٠.
- الأعسم، عبد الأمير. الفيلسوف الغزالي: إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي، بيروت، الأندلس، ط٢، ١٩٨١م.
- الأفغاني، محمد سعيد، شيخ الإسلام: عبد الله الأنصارى الهروي، القاهرة، دار الكتب الحديثة، لا طبعة، بدون تاريخ.
- بدوى عبد الرحمن. مناهج البحث العلمي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط٣، ١٩٧٧م.
- البستاني، بطرس. محيط المحيط، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٣م.
- البغدادي، عبد القاهر(٤٢٩هـ). الفرق بين الفرق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين(٤٥٨هـ). مختصر شعب الإيمان، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، بيروت، دار ابن كثير، ط٢، ١٩٨٥م.
- الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩١.

- الحجاج، مسلم(٢٦١هـ). صحيح مسلم، تحقيق موسى شاهين لاشين، بيروت، مؤسسة عز الدين، ط١، ١٩٧٧م، مج١.
- حجازي، محمد محمود، التفسير الواضح، القاهرة، دار التفسير، ط٧، ١٩٧٩، مج٢، جـ١٢.
- الزمخشري، جار الله محمد بن عمر(٥٣٨هـ). الكشاف: عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، بدون تحقيق، بيروت، دار المعرفة، لا طبعة، بدون تاريخ.
- زيادة، معن وآخرون. الموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦، مج١.
- السلمي، أبو عبد الرحمن(٤١٢هـ). طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شربية، حلب، دار الكتاب النفيس، ط٢، ١٩٨٦م.
- الشافعي، محمد بن إدريس(٢٠٤هـ). الرسالة، دراسة محمد غنايم، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، ١٩٨٨م.
- شرف، محمد جلال. الله والعالم والإنسان فى الفكر الفلسفي، بيروت، دار النهضة العربية، لا طبعة، ١٩٨٠م.
- شبلي، رؤوف. شيخ الإسلام عبد الحليم محمود، الكويت، دار القلم، ط١، ١٩٨٢م.
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٨٢م، جـ٢.
- عبد الرزاق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٦٦م.
- العثيمين، محمد الصالح. المحاضرات السنيّة فى شرح العقيدة الوسطية، الرياض، مكتبة طبرية، ط١، ١٩٩٣م.
- الفيومي، محمد إبراهيم. الإمام الغزالى وعلامته اليقين بالعقل، القاهرة، دار الفكر العربي، لا طبعة، لا تاريخ.
- القرطبي، محمد بن أحمد(٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن الكريم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٨م، مجلد، جـ١٨.

- قطب، سيد. فى ظلال القرآن، بيروت، دار المعرفة، ط٧، ١٩٧١م.
- المحاسبي، بن أسد (٢٤٣هـ). الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م.
- العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، بيروت، دار الكندى للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٨٢م.
- الوصايا، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦م.
- المحافظة، على. الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة ١٧٩٨-١٩١٤م، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ط٥، ١٩٨٧م.
- مصفى إبراهيم وآخرون. المعجم الوسيط، طهران، المكتبة العلمية، لا طبعة، بدون تاريخ، جـ٢.
- النشار، على سامي. مناهج البحث عن مفكرى الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، لا طبعة، ١٩٨٤م.

رسالة ماجستير- بتصرف- فى الفلسفة بعنوان:
المنهجية العقلانية والصوفية فى فكر الشيخ عبد الحليم محمود
أعدتها: جميلة شعلان على الكجك
وأشرف عليها د. أفرام البعلبكي

جامعة القديس يوسف
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
فرع الآداب العربية- بيروت