الجمعية الفلسفية المصرية

العدد الرابع | السنة الرابعة | يناير ١٩٩٦ م

عدد خاص

عن المرحوم الأستاذ الدكتور

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

تصدير

هذا العدد الرابع من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية تحية وفاء وتقدير لرئيس الجمعية الثانى منذ عام ١٩٨٨ أ . د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى بعد أن كان رئيسها الأول فى السبعينات أ.د. ابراهيم بيومى مدكور. فقد غادرنا فجأة، وترك الجمعية مطمعا للطامعين ومغنما للغانمين الذين لا يرون فى العلم إلا الاعلام وفى الفلسفة إلا الرياسة.

وقد تم تجميع المقالات المتناثرة فى المجلات ودوائر المعارف لرئيس الجمعية الراحل وبالاتفاق مع أسرته الكريمة حتى تكون فى متناول الجميع مؤجلين الدراسات والبحوث إلى العدد الخامس.

ويتضح منها علم الاستاذ الرئيس الواضح الموثق. فبالرغم من قصر بعضها إلا أنها تعى الموضوع وتشمله، ما قل ودل بتعبير القدماء. ولم يكن علمه مقصورا على تخصصه الدقيق، التصوف الاسلامى، بل امتد إلى الفلسفة وعلم النفس والكلام والفلسفة الغربية. تجمع بين المنهج التاريخى وتتجاوزه إلى المنهج الفلسفى ثم الى المنهج المقارن.

كما اتسم الاستاذ الرئيس بسمة التواضع التى قلما توجد فى ادعياء العلم. يعلم الطلاب، ويتدارس معهم بالساعات. يوجههم ويحسن ارشادهم. وما من باحث شاب فى التصوف إلا ويدين له بالحب والولاء، اشرافا أو مناقشة أو مدا بالعلم وبالمراجع. لا يعلى الصوت ولا ينهر أو يُعنّف بل ولا يغضب، ويعفو عن الناس وما أكثر من أساءوا اليه باسمه وهو حى أو لخلافته بعد أن انتقل الى الرفيق الأعلى وترك الدنيا للراغبين فى حطامها.

وقد امتاز الاستاذ الرئيس بالاخلاص المتناهى للجمعية الفلسفية المصرية. يحضر ندواتها الشهرية المسائية مجشما نفسه عناء الذهاب الى منزله بعد عمل الصباح والعودة من جديد الى الجامعة فى المساء دون راحة منتصف النهار. وكان يفتتح الندوة السنوية، ويشارك فى خمسة منها فى الجلسات الافتتاحية وفى الجلسات العلمية، وكنا نذهب سويا الى رؤساء الجامعات طلبا للدعم المالى وكانوا لا يرفضون له طلبا لما عرف عنه من جدية واخلاص وتفانى فى قضية العلم.

كان دمث الخلق. تبدو السماحة عليه. يؤلف قلوب المتخاصمين ويذكّرهم بواجباتهم وبالقضية العامة التى تربط الجميع. ينطبق عليه تعريف الامام محمد عبده للحكيم « العاكف على شأنه، الخبير بأهل زمانه». تبدو عليه السماحة فيما يقول أو يفعل. ويفعل الخير حتى ولو كان زائدا على الاستحقاق.

لذلك أحبه الناس، والتفوا حوله. يقصدون اليه لقضاء الحاجات. فهو الاستاذ الرئيس وشيخ مشايخ الطرق الصوفية. لا يفرّق بين طريقة وطريقة أو بين محتاج ومحتاج.

وقد قام بتجميع هذه المادة العلمية المتناثرة الدكتور/ احمد عبد الحليم عطية. فله خالص الشكر والتقدير من الجمعية الفلسفية المصرية التى ترجوا أن يشب جيل جديد لرعايتها بعد أن رعاها الجيل الثانى وهو جيلنا بعد جيل الرواد الأوائل فى الثلاثينات والأربعينات. والشكر فى النهاية للجمعية الفلسفية المصرية ومجلس ادارتها الذى أشرف على هذا العدد تعبيرا عن الوفاء لذكرى الاستاذ الراحل.

السكرتير العام

للجمعية الفلسفية المصرية

د. حسن حنفى

القاهرة ١/١٢/١٩٩٥

أولاً : أساتذة التفتازانى المعاصرين

مدرسة مصطفى عبد الرازق*

١ - فى تاريخنا المعاصر شخصيات لا تتكرر، ولا تنساها الأجيال التالية لجيلها لما تركته من أثر بعيد المدى فى الحياة الثقافية، ومن أبرزها شخصية أستاذنا المغفور له **الشيخ مصطفى عبد الرازق** (١٨٨٥ - ١٩٤٧م).

لقد عرفت الأستاذ الجليل فى السنوات الأخيرة من حياته، وكان المغفور له والدى **السيد محمد الغنيمى التفتازانى** (١٨٩٣ - ١٩٣٦م) من أحب أصدقائه إلى نفسه، جمعهما جهاد مشترك، وتزاملا فى الرابطة الشرقية حينا من الزمن، ولذلك كنت أحس منه كلما لقيته بحنان الأب، وهو الذى وجهنى إلى دراسة الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، فالتحقت بها فى عام ١٩٤٦م، وفى نفسى اجلال عميق له، ورغبة أكيدة فى السير على منهاجه فى الدراسة والبحث، وجعلت منه - على حد تعبير الصوفية - شيخا لى أقتدى به فى العلم والخلق، وكان رحمه الله فيهما مثلا يحتذى به، وببركة هذا الاقتداء سرت إلى منه علوم ونفحات، فقد كان الأستاذ من الإيمان والتقوى وحب الخير وصفاء النفس ما يجعل منه صوفيا عارفا بالله، ألم يقل **أبو الفتح البستى** فى تعريف الصوفى:

تنازع الناس فى الصوفى واختلفوا ... فيه وظنوه مشتقا من الصوف

ولست انحل هذا الاسم غير فتى ... صافى فصوفى حتى لقب الصوفى

التحقت بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة بعد أن تركه أستاذنا ببضع سنوات، وكان وقتها شيخا للجامع الأزهر، فوجدت بالقسم نخبة ممتازة من تلاميذه الذين أخذوا على عاتقهم آنذاك اكمال رسالته العلمية التى بدأها، فأنست إليهم وأحببتهم، وشجعونى منذ كنت طالبا على المضى فى دراسة الفلسفة الإسلامية لما لاحظوه من ميلى الواضح إليها، ومن هؤلاء المرحوم الأستاذ الدكتور **محمد مصطفى حلمى**، والمرحوم الأستاذ **الدكتور عثمان أمين**، والمرحوم الأستاذ الدكتور **أحمد فؤاد الأهوانى**، والأستاذ الدكتور **محمد عبد الهادى أبو ريدة** أمد الله فى عمره.

٢ - ويعتبر تعيين **الشيخ مصطفى عبد الرازق** أستاذا بالجامعة من سنة ١٩٢٧ إلى سنة

---

* نشرت هذه الدراسة فى الكتاب التذكارى الذى اصدره المجلس الاعلى للثقافة القاهرة عن الشيخ مصطفى عبد الرازق ١٩٨٢

١٩٤١م فاتحة عهد جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية على أسس منهجية استفادها من عمق دراسته الأزهرية وتلمذته على الأستاذ الإمام **الشيخ محمد عبده**، من ناحية، ومن اتصاله بجامعات فرنسا حيث درس بها حينا من الزمن، من ناحية أخرى.

وقد عنى الأستاذ بتدريس شخصيات الفكر الإسلامى البارزة **كالكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن طفيل وابن رشد**، وقد حدثنى بعض أساتذتى ممن درسوا عليه أنه كانت لديه قدرة ممتازة على الغوص فى معانى نصوص الفلسفة الإسلامية، وتوصيلها إليهم فى عبارة سهلة واضحة جعلت من الفلسفة الإسلامية مادة محببة إلى نفوسهم، وكان ذلك يحدث فى نفوسهم توازنا بين القديم والجديد، فقد كان معظم أساتذة قسم الفلسفة آنذاك من الأجانب، وكانوا يقومون بتدريس معظم المواد فى قسم اللغة الفرنسية، وقد صور أستاذنا المرحوم الدكتور **محمد مصطفى حلمى** تلك الفترة من تاريخ الدراسة الفلسفية بالجامعة قائلا:

«فى عام ١٩٢٥ حولت الجامعة المصرية من جامعة أهلية إلى جامعة حكومية، وكنا وقتئذ سبعة من الطلاب قد التحقنا بالسنة الأولى من قسم الفلسفة بكلية الآداب بهذه الجامعة الحكومية التى كانت الهيئة القائمة على التدريس فيها من كبار الأساتذة الأجانب فى الجامعات الأوربية. ولم يكن بين أعضاء هيئة التدريس هذه إلا أستاذ مصرى واحد هو أستاذنا الجليل الدكتور **طه حسين**، فلم نكن نتلقى بطبيعة الحال محاضرات بالعربية إلا محاضراته التى كانت فى الأدب العربى، على حين كنا نتلقى محاضرات المواد الأخرى بلغات أصحابها من أساتذة باريس وبروكسل ولندن وغيرها. فدرسنا الفلسفة فى أول عهدها بالدراسة الجامعية فى السنة الأولى على يد أستاذ جليل من أساتذة السربون هو الأستاذ **أميل برييه** ثم على تعاقب السنين الدراسية حتى آخر مرحلة الليسانس على أيدى الأساتذة الأجلاء **لالاند وربى وأسرتييه وروجييه وبوايى**، إلا الفلسفة الإسلامية التى أبى أستاذنا الجليل الدكتور **طه حسين** إلا أن يقوم بتدريسها أستاذ مصرى مسلم فعين لها المغفور له أستاذنا الأكبر الشيخ **مصطفى عبد الرازق** فى عام ١٩٢٧ كما كان قد عين من قبل فى عام ١٩٢٣ أستاذنا المغفور له **منصور فهمى** أستاذا لعلم الأخلاق، فكانت الفلسفة الإسلامية والأخلاق النظرية والعلمية هما المادتين الوحيدتين اللتين تدرسان باللغة العربية من بين المواد الفلسفية جميعا»[١].

---

(١) **محمد مصطفى حلمى (د)** : مقدمة **مقال عن المنهج**، ترجمة **الخضيرى**، دار الكاتب العربى، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧، ص ٤٧ - ٤٨.

وكان لتعيين الشيخ فى الجامعة صداه فى خارجها كذلك، وعلقت عليه الآمال فى النهوض بالفلسفة الإسلامية وإبراز أهمية شخصياتها ودورهم فى الحضارة الأوربية، فقد ذكر والدى رحمه الله فى أحد أحاديث الصيام، التى كان يكتبها سنوات طويلة بجريدة الأهرام، وذلك فى رمضان عام ١٣٥٦هـ - ١٩٢٨م، أن جماعة من علماء الألمان والإنجليز من المستشرقين ممن تخصصوا فى الفلسفة الشرقية واللغات السنسكريتية والفارسية وفدوا إلى مصر، واتصلوا بالسيد عبد الحميد البكرى وبه لمعرفة شئ عن الطرق الصوفية فى مصر، وسأل أحدهم قائلا:

«هل يدرس التصوف فى الأزهر؟ فأجابه: نعم ولكن مع عدم اعتباره علما أساسيا. وهنا قال المستشرق: وهل يدرس فى الجامعة المصرية؟ فأجابه: نعم تدرس الفلسفة الإسلامية، وقد علمت أن الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق صاحب كرسى تدريس الفلسفة الإسلامية يحاضر عن الإمام الغزالى هذا العام. قال السائل: وهلا يحاضر عن غير الإمام الغزالى من فلاسفة الإسلام؟ فأجاب الوالد: قد يكون ذلك بعد هذا العام بحيث يفرد بكل عام فيلسوف مسلم، قال: وابن رشد؟ فقال الوالد: وابن طفيل قد يكون لهما من عناية أستاذ الجامعة نصيب.

وهنا قال المستشرق: هل تستطيع أن تطلعنى على مقدار ما وصل إليه درس الأستاذ (مصطفى عبد الرازق) فى فلسفة الغزالى؟ فأجابه الوالد قائلا: لا أستطيع لأن دروسه لم تذع بعد. فقال المستشرق: يؤخذ من مجمل اجابتك أنكم لا تعنون بدرس الفلسفة الإسلامية مع انها ثروة عظيمة من ثروات تعاليم الإسلام. قال الوالد: سنعنى ان شاء الله، ولكن جامعتنا حديثة النشأة وستؤتى أكلها بعد حين، وأسأل الله أن يكون شهيا».

وقد تحقق ما توقعه الوالد، فقد آتت دروس الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق فى الجامعة أكلها، وكان ما آتته شهيا، وقد شهد الوالد، الذى توفى فى ٧ يناير ١٩٣٦م بعض هذه الثمار فى حياته، ولو قدر له أن يعيش بعد ذلك لشهد من ثمار الأستاذ ما هو أوفر وأشهى.

٣ - وكان للأستاذ الجليل من تلاميذه فى الجامعة مدرسة فكرية متميزة عن غيرها، وكان لها ولا يزال أثر قوى فى توجيه حياتنا العلمية والثقافية، ولى ما يقرب من ثلاثين سنة وأنا أرصد أثره فى ميدان الفلسفة الإسلامية، ولست مبالغا إذا قلت أن هذا الأثر ممتد

إلى عصرنا، وأنـه سوف يمتد إلى المستـقبل، وما ذلك إلا لأن مصطفى عبد الرازق مفكر إسلامى أصيل، لم يستورد أفكاره من شرق أو غرب، ولم يخضع نفـسه لثقافة أجنبية مهما كان مصدرهـا، مع أن ثقافته اشتملـت فيما اشتملـت عليه من مكونات على معرفـة واسعة بالفلسفات الأوربية الحديثة والمعاصرة، والأوضاع السـياسية والاجتماعية فى أوربا، فقد درس فى فرنسا وعاش فترات من حياته فيها ليست بالقصيرة.

لقد آثر ببصيرتـه النافذة أن يطور ثقافتنا الإسلامية بحيـث تلائم العصر، لا أن يتخلى عنها كما فعل بعض مـعاصريه بدعوى التجديد أو التقدم، ومن هنا كان عـميق الجذور فيما ذهب إليه من آراء فلم تجرفه تيارات عصره وكانت عنيفة أشد العنف.

٤ - على أن أثر الشـيخ على تلامـيذ مدرسـته لم يكن مـحصورا فى اطـار الدراسات الأكاديمية وحدها، وإنما كان يتجلى أيضا فى مجال خلقهم وسلوكهم، فقد كان يحمل قيما اسلاميـة رفيعة تأثر بهـا أولئك التلاميذ إلى أبعـد مدى، وحسبنا أن نشـير إلى بعض هذه القيم التى آمن بها وتجلت فى سلوكه:

(أ) لقد آمن الشيخ بـحرية الفكر والقول والعمل، والحرية فـى هذه المجالات مبدأ لا غنى عنه فى تقـدم العلم ونهوض الأمم، وهو القـائل: «اللهم ان كانت خطواتى فى سـبيل الحياة تقزبنى من الحذر، وتجعلنى أخاف بشرا فاقبضنى إليك[٢]». وهو القائل أيضا: «على أننا نحب - لخـير الإنسانية - أن يشـيع فى الناس الشعور بـحريتهم واختـيارهم، لأن هذا الشعور ينعش النشاط البـشرى، ويدفعه فى سبيل العمل، وهو يكبر فـى المرء الثقة بنفسـه، ويجعل آماله عالية[٣]».

ولا يمكن أن يكون الدين فى رأيـه غلا للقلوب، ولا قيدا للأفكـار ولكنه - على حد تعبير أستاذه محمـد عبده - «قد كـفل للانسان أمريـن عظيمين طالمـا حرم منهمـا، وهما استـقلال الإرادة واستقـلال الرأى والفكر، وبهما كـملت انسانيـته، واستعـد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله بحكم الفطرة التى فطر عايها[٤]».

---

(٢) من آثار مصطفى عبد الرازق، صدرها على عبد الرازق، وكتب مقدمتها طه حسين، القاهرة، دار المعرف، ١٩٥٧، ص ١١٥.

(٣) نفس المرجع، ص ١٤٤.

(٤) نفس المرجع، ص ٥٠١ - ٥٠٢.

(ب) ودعا مصطفى عبد الرازق إلى حب العلم، وعاب طريقة التعليم فى عصره لإنها لا تغرس هذه القيمة فى نفوس الطلاب قائلا: «معاهد التعليم فى بلادنا لا تغرس فى نفوس طلابها حب العلم، ولا تفلح فى تشويقهم إلى طلب الكمال فيه، وذلك داء من شر أدواء المدارس. ولايجب أن تكون طرائقنا فى تلقين العلم متعسفة لإنها تورث العقول مللا، فلا يفارق متعلمنا المدرسة إلا ضجرا ملولا يكره الدرس، ولا يجد على المطالعة صبرا»، ثم يقول: «ويجب أن نجاهد أنفسنا حتى يزول عنها الفزع، وتذوق لذة المعرفة، وتأنس إلى الكتاب الذى هو خير أنيس فى الحياة، كما يجب على أساتذتنا أن يحرصوا فى المدرسة على أن يحببوا العلم إلى أولادنا من قبل أن يعلموهم فإننا أحوج شئ إلى أن نحب العلم[٥]».

وكما دعا مصطفى عبد الرازق إلى حب العلم دعا كذلك إلى ضرورة تقدير العلم والعلماء فى المجتمع على كل المستويات فيه، ذلك «أن العلم يغنى الأمة الفقيرة، ولكن الغنى لا ينفع الأمة الجاهلة[٦]».

وكتب مرة يقول: «إذا لم يكن لأهل المنتجين من قومنا - وقليل ما هم - مكسب مادى من وراء ما ينشرونه على الناس من ثمرات عقولهم لأن أقبال أمتنا على شراء الكتب وقراءتها لا يزال ضئيلا بعيدا عن أن يشجع طالب ربح بل طالب كفاف على الإقبال على صناعة العلم، وإذا كان هذه العزوف عن قراءة الكتب الجديدة يحرم المؤلفين أيضا لذة النجاح التى يحتاج إليها كل عامل من البشر - إذا كان هذا كله فلا أقل من أن يجد المصنفون والكتاب منا نحن معشر المشتغلين بالعلم عناية تريهم أن تعبهم غير ضائع سدى[٧]».

(جـ) وشغف المغفور له مصطفى عبد الرازق بحب الوطن، وكان يشعر بالألم الشديد من أجل تخلفه فى مضمار الحضارة، وكتب فى ذلك يقول: «يشغل تصفح جريدة التان منى زمنا طويلا لأن بها أشياء كثيرة يهمنى الاطلاع عليها ولأننى بطئ فى قراءة الفرنسية. وكثيرا ما يخطر فى بالى أن أقارن بين هذه الجريدة وبين صحفنا فأجد فرقا متناسبا مع ما بين فرنسا ومصر من التفاوت العظيم فى الرقى العلمى والاجتماعى، ويخيل الى اننى أصبحت ألمح هذا التفاوت فى كل شئ فى حديث الناس وحركاتهم، وفى كل وجه من وجوه الحياة

---

(٥) من آثار مصطفى عبد الرازق، ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

(٦) نفس المرجع، ص ٣٢٣.

(٧) نفس المرجع، ص ١٢٣.

بل فى هذه الطبيعة التى نالتها نفحة من بركة المدنية والرقى.

«أحس أشد الاحساس بانحطاط أمتى وأجد أكبر الآلام لهذا الاحساس ويكاد كل شئ يحرك فى نفسى هذا الشعور المؤلم».

«أنا أستبطئ سيرنا فى سبيل التقدم شغفا برؤية مصر حرة راقية تلعب دورها فى العالم. وكم أتمنى أن ألقى فى قلب كل مصرى شعلة من هذا القلق الذى عندى لأن شعورنا جميعا بالحاجة إلى الرقى هو الذى يسرع خطواتنا إليه[٨]».

(د) ويدعو الشيخ **مصطفى عبد الرازق** فى عصره إلى الإسلام بين الشعوب فى صدق وحرارة، فكتب مرة (على لسان **الشيخ الغزارى**) إبان اقامته فى باريس سنة ١٩١٤ يقول: «ليس فى نيتى أن أقف إلى جانب الراية المثلثة الألوان (يقصد علم فرنسا) محاربا، وإن كانت محببة إلى تلك الراية التى يرجع إليها خط عظيم من فخار التاريخ الإنسانى ذلك بأن اعتبارات مقدسة تقضى على بأن أقف بعيدا عن هذه الحرب الطاحنة وعن كل عمل لا يتفق مع ما نرجو للإنسانية والسلام. أنا من أولئك الذين يكرهون الحروب ويريدون للبشر رقيا منتظما فى ظل السلام والحرية، وآلم شئ لقلبى أن يفترس الإنسان الإنسان كما تصنع الوحوش فى البيداء[٩]».

(هـ) وأساس الفضائل الإنسانية كلها عند شيخنا محاسبة النفس على الفعل والترك*، وكان رحمه الله فى هذا المجال شديدا على نفسه يراقب حركاتها باستمرار، وقد صور حال محاسبته لنفسه قائلا فى عبارات عميقة الدلالة: «أنا بالرغم من كونى عصبيا سريع التأثر فإننى قادر على كتمان احساسى لذلك يغر الناس منى منظر هادئ وفم غير ضنين بالابتسام وحلم قلما يستغفره غضب. ولو كشف للناس باطن أمرى لرأوا فؤادا قلقا وضميرا يراقب حركات النفس ويحاسبها حسابا عسيرا وإحساسا يضطرب بعنف لكل ما يهز احساس الناس هزا لينا.

«أنا صبى مفرط فى الحياء وخجول. ولهذين الخلتين دخل كبير فى اظهار مزاجى الحاد فى مظهر ساكن[١٠]».

---

(٨) من آثار **مصطفى عبد الرازق**، ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

(٩) نفس المرجع، ص ١٢٠.

(١٠) نفس المرجع، ص ٣٢٨.

(و) أبرز القيم التى تحقق بها أستاذنا رحمه الله الإيثار والتواضع، وكان بهاتين الصفتين محببا إلى النفوس. أما عن إيثاره فلم يكن يتوانى عن بذل العون لمن كان محتاجًا إليه، لا يرجو فى مقابل ذلك عوضا. وكان يعين أبناءه من طلبة الجامعة على مواصلة تعليمهم بكل الوسائل، ويتبرع لمن كان محتاجا منهم بمصروفات الدراسة، وكان يساعد العائلات التى أخنى عليها الدهر بمرتبات شهرية ثابتة، وكان خلق الإيثار فيه طبعا لا تكلفا، وهو باب من أبواب القرب من الله حجب عنه كثير من أغنيائنا. وأما عن تواضعه فكان صفة لا تفارقه أبدا، فيجعل محدثه يأنس إليه ولا يهابه، ويحبه ولا يخشاه مع ما له من سمت الشيوخ ووقارهم ونشأته فى أسرة عريقة فى النسب والعلم والمال والجاه.

كل أولئك وكثير غيره مما كان يتحلى به **مصطفى عبد الرازق**، فلا غرابة أن يتخذه تلاميذه قدوة حسنة فى العلم والسلوك معا، وأن يحبوه حبا صادقا، وقد عبر تلميذه المرحوم الأستاذ الدكتور **محمد مصطفى حلمى** عن ذلك قائلا:

« كنت من زكاء الفطرة، وجلاء البصيرة، ونقاء السيرة، وصفاء السريرة حتى لم أجد فيك إلا قدوة الحسنة فى العلم، والإسوة الصالحة فى العمل. وكنت من البر لى والنصح لى والعطف على حتى لم أعهد منك إلا المثل الأعلى فى الأستاذية والأبوة والصداقة جميعا. وإذا لم تتح لى الأقدار أن أهدى إليك فى عالمك الدنيوى ما تهيأ لى من نتائج البحث العلمى التى ليست فى الحقيقة إلا نفحة من نفحاتك وثمرة من ثمراتك فلا أقل من أن أهدى إليك فى عالمك العلوى هذه الصفحات، اجلالا لشخصك، واعترافا بفضلك، ووفاء بعهدك، واحياء لذكرك[١١].

وكتب تلميذه المغفور له الأستاذ الدكتور **عثمان أمين** مشيرا إلى أثره على نفسه وحبه له قائلا: «أما أنا فقد تتلمذت عليه أكثر من عشرين عاما فأحببته وشرفنى هو بحبه واصطفانى، وكان لى أبا روحيا، وكان بى حفيا.. كان أستاذنا يعتقد أن هنالك شيئا فوق العلم وفوق الفن، وهذا الشئ هو ما يطلق عليه اسم «الأخلاق».. وكان يرى أن الأخلاق ينبغى أن تكون فنا للحياة، أى أن ترسم قاعدة ثابتة لسلوك الشخص مع نفسه وبازاء الله والناس، بمعنى أن يكون للإنسان فى حياته موقف مقرر وخطة مرسومة حتى لا تتجاذبه الأهواء والشهوات والانفعالات فإذا بلغ الإنسان هذه المرتبة كان حكيما... إن بناء المجتمع

---

(١١) توفيق التطبيق لعلى بن فضل الله الجيلانى، تحقيق الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى، القاهرة ١٩٥٤، الاهداء، ص ٣.

يجب أن يقوم على الأريحية والإيثار، أى على الشعور بإننا جميعا أسرة واحدة متصافية متآزرة أصلها واحد ومصيرها واحد... وهل هناك أسخى من أن يمارس الأستاذ فلسفته تلك وأن يعيش عليها؟ وهل هناك أصفى من أن يعلم الناس بسيرته ومثاله أن المحرك الطبيعى للإنسان إنما هو الأريحية والإحسان؟»(١٢).

٥ - فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى منهج مصطفى عبد الرازق، لوجدنا أنه قد أصل منهجا لدراسة الفلسفة الإسلامية نلمسه بوضوح فى دراساته ودراسات تلاميذه على اختلافهم، ويمكننا أن نبرز المبادئ الرئيسية لهذا المنهج فيما يلى :

أولا : الجمع بين الحديث والقديم فى بناء الثقافة وإعادة مجد الأمة.

ذلك أن الاستعمار قد نجح فى أن يثير منذ أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن شكوكا كثيرة حول قيم تراثنا العربى الإسلامى الأصيل. وتساءل كثير من المفكرين فى مصر وغيرها من البلدان العربية والإسلامية عن كيفية التوفيق بين ثقافة الغرب الوافدة إليهم وتراث الماضى الذى له فى نفوسهم قدسية خاصة. وقد دعا عدد من مفكرينا إلى ضرورة الأخذ بالعلم الغربى وبالثقافة العصرية فى كل نواحى حياتنا دون قيد أو شرط، على حين ذهب آخرون إلى الجمود على كل ما هو قديم. وتوسط فريق بين أولئك وهؤلاء، ومنهم أستاذنا مصطفى عبد الرازق، فدعا إلى الأخذ بثقافة الغرب مع إحياء التراث العربى القديم بما انطوى عليه من أدب وعقيدة وتشريع وفلسفة، وبذلك تمتزج الثقافتان القديمة والحديثة فى مركب واحد، وبذلك تستعيد الأمة الإسلامية ثقتها بنفسها، وتستطيع الصمود أمام تحديات الاستعمار التى تواجهها.

وقد نبه الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى الجمع بين الحديث والقديم قائلا فى عبارة موجزة: «وكل ما نرجوه لهذه الأمة أن لا يسوء ظنها بالحديث وأن لا تحتقر القديم، فإن مجدها المأمول يقوم على الأخذ بالحديث واحترام القديم»(١٣).

ثانيا : تصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفى الإسلامى، والتى يذهب إليها عدد من الباحثين فى الغرب.

لم يكتف الاستعمار باستغلال موارد الأمة الإسلامية اقتصاديا، وإنما عمد إلى حربها

---

(١٢) عثمان أمين (الدكتور) : رائد الفكر المصرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥، ص ٢١٥ - ٢١٧.

(١٣) من آثار مصطفى عبد الرازق، ص ٣٧٣.

حربا فكرية لا هوادة فيها، ومن أبرز أسلحتها تشجيعه بعض علمائه من المستشرقين على التأليف والبحث لخدمة سياسته البعيدة، وقد تعمد هؤلاء فى أغلب الأحيان الطعن على قيم وعقائد الشعوب المستعمرة باسم البحث العلمى ليبينوا - لأغراض كامنة فى نفوسهم - أنها عقبة فى سبيل أى تقدم علمى أو اجتماعى لها.

وتتجلى هذه القاعدة المنهجية بوضوح فى كتاب أستاذنا **مصطفى عبد الرازق** «**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**»، فقد خصص الفصل الأول من القسم الأول لنقد مقالات الغربيين عن الفلسفة الإسلامية، كمقالات **تنمان وتوازن ورينان** وغيرهم[١٤]، مفندا ما فيها من أحكام خاطئة تستند إلى التعصب للجنس أو للدين، فى هدوء علمى يدعو إلى الاعجاب. آملا أن تزول مثل هذه النزوات من الضعف الانسانى التى تشوب أحيانا جهود المستشرقين فى خدمة العلم، وراجيا أن يكون فى تيقظ عواطف الخير فى البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعا على خدمة العلم باعتباره نورا لا ينبغى أن يخالط صفاءه كدر»[١٥].

ثالثا : البحث دائما عن أوجه الأصالة والابتكار فى الفلسفة الإسلامية.

ذلك أن بعض الغربيين الذين درسوا هذه الفلسفة ادعوا أنها ليست إلا ترديدا لآراء **أرسطوا** أو غيره من اليونانيين، وينكرون أن يكون فيها ما هو جديد «لكن فلاسفة الإسلام على الحقيقة، من أمثال **ابن سينا**، كانوا يعرفون **لأرسطو** فضله من غير غفلة عن قصوره أحيانا وخطئه، وكانت تقع لهم علوم من غير أرسطو، بل من غير علوم يونان، وكانت وجهتهم أن يشيدوا هيكلا فلسفيا يقوم على قواعد مما محصه النقد من مقالات **أرسطو والمشائين**، وترفع أركانه بما عملته أيديهم وما كسبوه من غير اليونانيين»[١٦].

ويعتبر الشيخ **مصطفى عبد الرازق** أن «العوامل الأجنبية المؤثرة فى الفكر الإسلامى وتطوره، مهما يكن من شأنها، فهى أحداث طارئة عليه، صادفته شيئا قائما بنفسه، فاتصلت

---

(١٤) **مصطفى عبد الرازق** : **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٦٦، ص ٤ وما بعدها.

(١٥) نفس المرجع، ص ٢٧.

(١٦) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ٤٤ - ٤٥.

به ولم تخلفه من عـدم، وكان بينهما نماذج أو تدافع، لكنها عـلى كل حال لم تمح جوهره محوا»[١٧].

رابعا : الرجوع إلى مصادر الفلسفة الإسلامية، ونشر ما لم ينشر من مخطوطاتها ليتبين دورها فى بناء التراث الفلسفى العالمى.

ذلك أن ما لم ينشر من مؤلفات فلاسفة الإسلام وعلمائه أقل بكثير مما نشر منها، كما أن ما نشر منها لم يدرس بعد حق الدراسة، فيقول أستاذنا **مصطفى عبد الرازق** عن ذلك ما نصه: «ومتى درست آثار الفلاسفة الإسلاميـين حق دراستها - وذلك يحتاج إلى كد الذهن وطول الصبر وحسن الاستعداد وتحصيل الآلـة المعينة على تفهم تلك الأساليب - ومتى نشر للباحثين ما لم ينشر من آثار القوم، وهو كثير، فسنعرف عن يقين نصيب الفلسفة الإسلامية من التراث الفلسفى فى العالم»[١٨].

خامسا : البذور الأولى للتفكير الفلسفى الإسلامى إسلامية، ولابد من الرجوع إلى النظر العقلى فى بساطته الأولى وتتبع مدارجه فى ثنايا العصور وأسرار تطوره[١٩].

وقد رأى شيخنا **مصطفى عبد الرازق** أن الاجتهـاد بالرأى فى الأحكام الشرعـية كان بداية النظر العقلـى عند المسلمين، والترتيب الطبيـعى لدراسة الفلسفة الإسلاميـة يقتضى أن يتقدم السابق اللاحق، والاجـتهاد بالرأى فى الأحكام الشرعية أقل نواحى التـفكير الفلسفى تأثرا بعناصر أجنبية، وهـو يمثل لنا التفكير الإسلامى مخلصا بسـيطا يكاد يكون مسيرا فى طريق النمـو بقوته الذاتية وحدهـا فيسهل بعـد ذلك أن تتتابع أطواره فى ثنـايا التاريخ وأن نتقصى فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الأمم[٢٠].

واعتبـر أستاذنا **الإمام الشافعى** فيـلسوفـا إسلامـيا لأنه حـاول أن يجعل مـن أصول الاستنبـاط الفقهى وقواعـده علما ممتازا وأن يجـعل الفقه تطبـيقا لقواعـد هذا العلم، وحلل رسالته فى الأصول مبينا أن فيها مباحث تكاد تهجم على الالهيات أو علم الكلام[٢١].

---

(١٧) نفس المرجع، ص ٩٨.

(١٨) نفس المرجع، ص ٤٥.

(١٩) نفس المرجع، المقدمة، ص ط، وانظر أيضا ص ١٠١.

(٢٠) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ١٢٣.

(٢١) نفس المرجع، ص ٢٤٥.

واعتبر أستاذنا علم أصول الفقه علما مصطبغا بصبغة فلسفية ليس إلى انكارها من سبيل، وهو يدخل علمى الكلام والتصوف فى اطار الفلسفة الإسلامية بمعناها العام[٢٢]. ولم يسبق أستاذنا - فيما أعلم - إلى هذا الرأى.

٦ - خلاصة القول أن **مصطفى عبد الرازق** كان يرى أن بناء ثقافتنا وإعادة مجد أمتنا يكون بانفتاحنا على ما هو جديد مع احتفاظنا بالقديم، بحيث لا يطغى القديم على الجديد، ولا الجديد على القديم، وأن نكون يقظين تجاه محاولة تشويه تراثنا الفكرى الإسلامى، كما أنه يريد لنا أن نثق بأنفسنا وبتراثنا الحضارى، فلا هو خلو من الابتكار والأصالة ولا هو بغير دور بارز فى التراث الفلسفى العالمى، وعلينا أن ننشر ما لم ينشر منه حتى نحكم عليه الحكم الصحيح. لقد بدأ الفكر الفلسفى الإسلامى إسلاميا فى مجال الاجتهاد بالرأى فى الأحكام الشرعية ثم تطور مستفيدا من تراث الأمم الأخرى دون أن يذوب فى هذا التراث، بل ان تراث اليونان أو غيرهم كان بمثابة أحداث طارئة عليه، اتصلت به ولكنها لم تخلقه من عدم.

وكانت مثل هذه الآراء تعد فتحا جديدا فى دراسات الفلسفة الإسلامية، ولاشك أنها حددت خط السير لتلاميذه ودفعتهم إلى مزيد من التعمق فى دراسة الفكر الإسلامى لاكتشاف ما فيه من أوجه الأصالة ودفعتهم كذلك إلى القيام برسالة الاحياء للتراث، فنشروا قدرا لا يستهان به من المخطوطات لفلاسفة الإسلام ومتكلميه وصوفيته، كما أنهم قاموا بدراسات علمية جادة لعديد من شخصيات الفلسفة الإسلامية ومذاهبها كانت مجهولة أو شبه مجهولة، وتنبهوا إلى ضرورة مناقشة المستشرقين فيما يذهبون إليه من آراء فلا تقبل على علاتها. واستطاع **مصطفى عبد الرازق** أن يغرس فى عقل كل من اتصل به من تلاميذه الإيمان بتراثنا الفلسفى الإسلامى وأهميته فى تطور الحضارة الأوربية وفى تطور مجتمعاتنا، فالماضى يفعل فى الحاضر وفى المستقبل.

وأذكر من تلاميذ **مصطفى عبد الرازق** الذين تابعوا منهجه المرحوم الأستاذ الدكتور **عثمان أمين** الذى اتجه إلى دراسة **محمد عبده** وأثره فى حياتنا الدينية والفكرية والاجتماعية والسياسية، والمرحوم الأستاذ **محمود الخضيرى** والأستاذ الدكتور **محمد عبد الهادى أبو ريدة** الذذين اتجها إلى ميدان علم الكلام أساسا، ونشرا كثيرا من نصوصه محققة إلى جانب ما

---

(٢٢) نفس المرجع، ص ٢٧، ص ٧٤.

صنفا فى ميدانه من دراسات، والمرحوم الأستاذ الدكتور **محمد مصطفى حلمى** والأستاذ الدكتور **توفيق الطويل** اللذين اتجها إلى دراسات التصوف وشخصياته، فدرس أولهما **ابن الفارض وثانيهما الشعرانى**، **ونظرية الأحلام عند مفكرى الإسلام**، والمرحوم الأستاذ الدكتور **أحمد فؤاد الأهوانى** الذى اتجه إلى دراسة التربية عند المسلمين وعند أحد علمائها وهو **القابسى**، والمرحوم الأستاذ الدكتور **عبد العزيز عزت** الذى اتجه إلى دراسة **ابن مسكويه وآرائه الأخلاقية**، والمرحوم الأستاذ الدكتور **على سامى النشار** الذى عنى بدراسة مناهج **البحث عند مفكرى الإسلام**، وكثير غيرهم. ولهؤلاء الأساتذة الأجلاء دراسات عميقة منوعة لنواحى الفكر الفلسفى الإسلامى، لها قيمتها وأصالتها. وقد نجحوا بدورهم فى خلق جيل جديد من الباحثين يسيرون الآن على مناهجهم فى الدراسة والبحث فى الجامعات المصرية والعربية.

لقد أدى شيخنا **مصطفى عبد الرازق** رسالته، وكان ولا شك صاحب رسالة سامية فى الحياة، عانى فى سبيلها ما عانى، ولقى ما لقى من عنت الجامدين، وسوء ظن الجاهلين، ولكنه مضى فى سبيله لتحقيق أمانيه، غير عابئ بأولئك وهؤلاء، ولا أجد أبلغ وأروع من قوله عن فلسفته فى الحياة:

«ان الحياة ينبغى أن تكون سبيلا إلى أمنية غالية، فمن ضحى فى سبيل أمنيته كل عزيز عنده حتى نفسه التى بين جنبيه فذلك الإنسان كل الإنسان، والذين يضنون بأرواحهم ويضمون آمالهم وأغراض حياتهم أولئك لا يقام لهم وزن عند الله ولا عند البشر»[٢٣].

لقد صدقت أيها الشيخ الجليل، فإن وزنك عند الله وعند الناس عظيم بقدر ما ضحيت فى سبيل رسالتك، وبقدر ما قدمت لأمتك من أسباب النهوض والتقدم، وبقدر ما هديت الناس إلى طريق الخير والحق والجمال.

محمد مصطفى حلمى
و
دراسات التصوف الإسلامى*

كان محمد مصطفى حلمى فى الحقيقة من الرواد الأوائل الذين نهضوا فى مصر لإحياء تراث الفلسفة الاسلامية عامة، والتصوف الاسلامى خاصة، فى وقت اشتدت فيه الحاجة إلى هذا الاحياء الذى كان، ولا يزال يعتبر عملاً قومياً وتقدمياً تواجه به أمتنا تحديات الاستعمار الثقافى الأوربى.

يتميز هذا العصر الذى نعيش فيه باتساع أفق الثقافة نتيجة التقدم العلمى المستمر، وهذا من شأنه أن يبعث عند كثيرين من مفكرينا تساؤلاً مستمراً عن قيمة تراثنا الحضارى بإزاء ثقافة العصر، وأن يحفز بعضهم فى نفس الوقت إلى الاضطلاع برسالة الكشف عما يمكن أن يكون فى ذلك التراث من المعانى الإيجابية والقيم الخلاقة الدافعة إلى التقدم العلمى والاجتماعى، إيماناً منهم بإمكان الملاءمة بين التراث وثقافة العصر، وهى ملاءمة تعطينا ثقة بأنفسنا، وتؤكد شخصيتنا بإزاء الثقافات الوافدة إلينا على اختلاف اتجاهاتها.

ومن أولئك المفكرين الذين عنوا بدراسة التراث العربى الاسلامى من أجل الكشف عن أصالته أستاذنا الغفور له الدكتور محمد مصطفى حلمى الذى كان من خيرة أساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة، والذى توفى فى السادس من فبراير ١٩٦٩، فكان لوفاته رنة حزن وأسى عند كل من عرفه من زملائه وتلاميذه والمشتغلين بالفكر الإسلامى عامة والتصوف خاصة.

سيرة حيـــاته:

ولد محمد مصطفى حلمى فى حى شبرا بالقاهرة فى ١٤ أكتوبر سنة ١٩٠٤، ونال شهادة الكفاءة من المدرسة العبيدية سنة ١٩٢١، والتى كان من أساتذتها فى ذلك الوقت أديبان فلسطينيان هما سليم قبعين و خليل سكاكينى، وقد تأثر بهما فى إقباله على الأدب وحبه له كما ذكر لى، ثم نال شهادة الثانوية العامة سنة ١٩٢٣ من المدرسة الثانوية الملكية، وكان فى أثناء دراسته الثانوية يتردد على الجامعة المصرية القديمة، وهو مازال مبصراً،

* نشرت فى مجلة الفكر المعاصر، العدد ٥٢، القاهرة يونيه ١٩٦٩ .

ليستمع إلى محاضرات أساتذتها فى ذلك الوقت، ومنهم طه حسين، منصور فهمى. ولما أصيب بصره انقطع عن الدراسة فترة، ثم التحق فى سنة ١٩٢٥ بقسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ثم تحول منه إلى قسم الفلسفة، وكان معظم الأساتذة فى هذا القسم الأخير من أساتذة السربون، وكان به أيضاً أستاذان مصريان هما الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور منصور فهمى، ولندع الدكتور حلمى نفسه يصور لنا تلك الفترة من تاريخ الدراسة الفلسفية بالجامعة قائلاً :

« فى عام ١٩٢٥ حولت الجامعة المصرية من جامعة أهلية إلى جامعة حكومية، وكنا وقتئذ سبعة من الطلاب قد التحقنا بالسنة الأولى من قسم الفلسفة بكلية الآداب بهذه الجامعة الحكومية التى كانت الهيئة القائمة على التدريس فيها من كبار الأساتذة الأجانب فى الجامعات الأوروبية، ولم يكن بين أعضاء هيئة التدريس هذه إلا أستاذ مصرى واحد وهو أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين، فلم نكن نتلقى بطبيعةالحال محاضرات بالعربية إلا محاضراته التى كانت فى الأدب العربى، على حين كنا نتلقى محاضرات المواد الأخرى بلغات أصحابها من أساتذة باريس وبروكسل ولندن وغيرها، فدرسنا الفلسفة فى أول عهدها بالدراسة الجامعية فى السنة الأولى على يد أستاذنا جليل القدر من أساتذة السربون هو الأستاذ إميل برييه، ثم على تعاقب السنين الدراسية حتى آخر مرحلة الليسانس على أيدى الأساتذة الأجلاء لالاند ورلى وأسرتييه وروجييه وبواييه. إلا أن الفلسفة الإسلامية التى أبى أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين إلا أن يقوم بتدريسها أستاذ مصرى مسلم فعين لها المغفور له أستاذنا الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق فى عام ١٩٢٧، كما كان قد عين من قبل فى عام ١٩٢٦ أستاذنا الجليل المغفور له الدكتور منصور فهمى أستاذا لعلم الأخلاق. فكانت الفلسفة الإسلامية والأخلاق النظرية والعملية هما المادتين الوحيدتين اللتين تدرسان باللغة العربية من بين المواد الفلسفية جميعاً » (تقديم ترجمة الأستاذ محمود الخضيرى لكتاب «مقال عن المنهج» لديكارت، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٨).

تخرج محمد مصطفى حلمى من قسم الفلسفة بكلية الآداب سنة ١٩٢٩، وكانت فرقته الدراسية أول فرقة تخرجت من هذا القسم، ثم واصل بعد ذلك دراساته العليا للحصول على درجة الماجستير، واختار موضوعا لها « نظرية الجوهر عند ديكارت وسبينوزا »، وأشرف على هذا البحث من أساتذته الفرنسيين على التعاقب : لالاند وبرييه وأسرتييه وروجييه، وقد أعده باللغة الفرنسية، ونوقش فيه فى مايو ١٩٣٢.

ثم اتصل بالشيخ **مصطفى عبد الرازق**، وكانت شخصيته محببة إلى جميع تلاميذه لما عرف عنه من العلم المقترن بالخلق الرفيع، فأحبه حباً قوياً، ومنذ ذلك الوقت آثر أن يتحول إلى دراسة الفلسفة الإسلامية والتصوف تحت إشرافه، واختار لدرجة الدكتوراه موضوعاً هو « **ابن الفارض والحب الالهى** »، نوقش فيه فى ٢ مارس ١٩٤٠، وهو يشير إلى الظروف التى أحاطت باختياره هذا الموضوع قائلاً : « وكنت فى ذلك الحين (بعد حصوله على الماجستير) مزمعا اختيار موضوع لرسالة الدكتوراه، فقام فى نفسى أن أتخذ من **ابن الفارض** وحبه الالهى موضوعاً لهذه الرسالة، فهو أحق وآثر عندى بهذا الاختيار لا سيما وقد عرفته وعاشرته من زمان بعيد، وغذيت ذوقى بشعره، ورويت قلبى من بحره، وأصبت معه ساعات من المتعة والبهجة لعلى لم أصب مثلها مع شاعر غيره. وما هى إلا ساعة قضيتها مع المغفور له أستاذى الأكبر الشيخ **مصطفى عبد الرازق** رحمه الله، وعطرت نفحات الجنة مثواه وذكراه، وعرضت عليه اختيارى لهذا الموضوع، فإذا هو يوافق عليه، ويبتهج به، ويرى أن فى دراسته، وفى الكشف عن حقيقته، إحياء لتراثنا الروحى الإسلامى الرائع، بقدر ما هو إحياء لذكرى **ابن الفارض** الذى يعد فى نظره الصوفى المصرى الأول بلا منازع، كما يعد رأساً لشعراء الصوفية من العرب » (**مقدمة ابن الفارض سلطان العاشقين**، القاهرة ١٩٦٣، ص ٦).

وفى سنة ١٩٣٦، وأثناء تحضيره لدرجة الدكتوراه، انتدب للتدريس بكلية أصول الدين بالجامعة الأزهرية، ثم عين معيداً بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة فى سنة ١٩٣٧، وتدرج فى وظائف التدريس المختلفة بها بعد ذلك. وعين أستاذاً بمعهد الدراسات الاسلامية بالروضة منذ إنشائه، وانتدبته الجامعة الليبية فى بنغازى أستاذاً زائراً بها فى العام الدراسى ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨، وانتدب بعد عودته من ليبيا للتدريس بمعهد الإمامة التابع لوزارة الأوقاف، وقد دعته جامعة الكويت أيضاً لزيارتها وإلقاء بعض المحاضرات على طلابها، ولكن شاء الله أن يتوفى فى الوقت الذى كان يستعد فيه للسفر إليها.

دوره فى دراسة التراث الفلسفى الإسلامى :

كان **محمد مصطفى حلمى** فى الحقيقة من الرواد الأوائل الذين نهضوا فى مصر لإحياء تراث الفلسفة الإسلامية عامة، والتصوف الإسلامى خاصة، فى وقت اشتدت فيه الحاجة إلى هذا الإحياء الذى كان، ولا يزال، يعتبر عملاً قومياً وتقدمياً تواجه به أمتنا تحديات الاستعمار الثقافى الأوروبى.

ذلك أن الاستعمار قد نجح إلى حد ما فى أن يثير منذ أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن شكوكاً كثيرة حول قيمة تراثنا العربى الاسلامى الأصيل، وتساءل كثير من مفكرى العرب عن كيفية التوفيق بين ثقافة الغرب الوافدة إليهم وتراث الماضى الذى كانت له فى نفوسهم قدسية خاصة.

وقد نادى أفراد من مفكرينا بضرورة الأخذ بالعلم الغربى وبالثقافة العصرية فى كل نواحى حياتنا دون قيد أو شرط، على حين ذهب آخرون إلى الجمود على كل ما هو قديم، وتوسط فريق بين أولئك وهؤلاء فدعا إلى الأخذ بثقافة الغرب مع إحياء التراث العربى القديم بما انطوى عليه من أدب وعقيدة وتشريع وفلسفة، وبذلك تمتزج الثقافتان القديمة والحديثة فى مركب واحد، فتستعيد الأمة العربية ثقتها بنفسها، وتستطيع الصمود أمام تحديات المستعمر، الذى لم يكتف باستغلال مواردها اقتصادياً، وإنما عمد إلى حربها حرباً فكرية لاهوادة فيها كان من أبرز أسلحتها تشجيعه بعض علمائه من المستشرقين على التأليف والبحث لخدمة أغراضه السياسية البعيدة، وقد تعمد هؤلاء فى كثير من الأحيان الطعن على قيم وعقائد الشعوب المستعمرة باسم البحث العلمى ليبينوا - لغرض كامن فى نفوسهم - أنها عقبة فى سبيل أى تقدم علمى أو اجتماعى لها.

فى هذا المناخ الذى أشرنا إليه أنشئت جامعة القاهرة فى سنة ١٩٢٥، وتولى نفر من أساتذة كلية الآداب بها مهمة ربط ثقافة الغرب بتراثنا العربى، وإلقاء أضواء جديدة على هذا التراث تكشف عن أوجه الأصالة فيه، وما يمكن أن يستمد منه من المعانى الإيجابية الدافعة إلى التقدم العلمى والاجتماعى، وبذلك تتحدد قيمته من الناحية العلمية وفق أسس منهجية حديثة. ونذكر من أولئك الأساتذة - على سبيل المثال لا الحصر - طه حسين ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين.

وكان الشيخ مصطفى عبد الرازق أول أستاذ للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب، وقد شاركه فى تدريس هذه المادة بعد سنوات قليلة رائدان آخران، درس أحدهم شخصية الفارابى فى فرنسا، ودرس الثانى شخصية ابن عرابى فى انجلترا، والأول هو الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور، والثانى هو الغفور له الدكتور أبو العلا عفيفى.

وقد استطاع الشيخ مصطفى عبد الرازق أن يجمع حوله نخبة ممتازة من التلاميذ، منهم محمد مصطفى حلمى، مكوناً منهم مدرسة فكرية ما زالت باقية إلى الآن، تتعمق الفكر

الإسلامى ذاتـه لتكتشف مـا فيه من وجـوه الأصالة، مع الرد الـعلمى الهادىء المتـزن على وجهـات نظر المستـشرقين الذيـن أدى بهم التعـصب للجنس أو للدين إلى إصـدار أحكام خاطئة على ذلك الفكر. وقد استطاع أستاذ هذه المدرسة أن يغرس فى عقل كل من اتصل به من تلاميذه الإيمان بتراثنا الفلسفى الإسلامى وأهميته فى تطور الحضارة الأوروبية ذاتها، وفى تطور مجتمعنا نفسه، إذ أن الماضى يفعل دائماً فى الحاضر بل وفى المستقبل، فأقبل كثير من هؤلاء التلاميـذ بشغف كبيـر على دراسة كثيـر من نواحى ذلك التراث، نذكر منـهم - غير **محمد مصطفى حلمى - عثمان أمين** والمرحوم **محمود الخضيرى، وأحمد فؤاد الأهوانى، ومحمد عـبد الهادى أبو ريدة، وتوفيق الطويل، وعلى سامـى النشار**. ولهؤلاء الأساتذة الجامـعيين الأجلاء جـميعـا دراسات عميـقة منوعة لنـواحى الفكر الإسلامى، لهـا قيمتـها وأصالتها، وقد نجحوا بدورهم فى خلق جيل جديد من الباحثين يسيرون الآن على مناهجهم فى الدراسة والبحث فى الجامعات المصرية.

ومما يدلنا عـلى مدى الأثر الكبـير الذى تركه الـشيخ **مصطفى عـبد الرازق** فى نـفس تلاميذه، تلك العبارات التى وجهها **محمد مصطفى حلمى**، فى إهدائه أحد مـصنفاته إلى روح أستاذه قائلاً :

« كنت من زكاء الفطرة، وجلاء البصيرة، ونقاء الـسيرة، وصفاء السريرة حتى لم أجد فيك إلا القدوة الحسـنة فى العلم، والأسوة الصالحة فى العمل. وكـنت من البر لى والنصح لى والعطف عـلى حتى لم أعـهد منك إلا المثـل الأعلى فى الأستـاذية والأبوية والصـداقة جميـعاً. وإذا لم تتح لى الأقـدار أن أهدى إليك فى عالمنا الدنيـوى ما تهيأ لـى من نتائج البحث العلمى التى ليست فى الحقيقة إلا نفحة من نفحاتك، وثمرة من ثمراتك فلا أقل من أن أهدى إليك فى عالمك العلوى هـذه الصفحات، إجلالاً لشخصك، واعـترافـاً بفضلك، ووفاء بعهدك، وإحياء لذكرك » (إهداء **توفيق التطبيق**، القاهرة ١٩٥٤).

لقد ظل **محمد مصطفى حلمى** أكثر من ثلاثين سنة عاكفـاً على دراسة التراث الفلسفى الإسلامى بوجه عـام، والتراث الصوفى بوجه خـاص، وما ذلك إلا بدفعة روحـية قوية من أستاذه **مصطفى عبد الرازق**، وقد استطـاع هو أيضاً أن يحبب «التصـوف الإسلامى » إلى كثير من تلاميذه، وأن يجذبهم إلى دراسته واكـتشاف مجاهله طيلة هذه الأعوام الطويلة التى قضاها فى الدراسة والبحث.

أعمـــاله العلميـــة:

خلف محمد مصطفى حلمى عدداً كبيراً من المؤلفات والبحوث والمقالات أغنى بها المكتبة الفلسفية العربية، وهى جميعاً أعمال علمية ممتازة، وبعضها، وهو الأكثر، يعالج موضوع التصوف الإسلامى، وبعضها يعالج موضوعات من الفلسفة الإسلامية والشرقية الحديثة، كما أن بعضها تحقيق نصوص مخطوطة مع التقديم لها والتعليق عليها، فى مجال علم العقائد.

وهذه الأعمال العلمية تعكس لنا بوضوح ثقافة صاحبها، فهى ثقافة ذات مكونات متعددة، اجتمع فيها علم دقيق باللغة وبتراث الإسلام وبالفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة.

وقد أوتى الدكتور حلمى فى الحقيقة قدرة نادرة على الإبانة بوضوح عن أدق المشكلات الفلسفية بوجه عام. وأسلوبه مميز، لا يمل الإنسان من قراءته مهما يكن جفاف الموضوع الذى يتناوله بالدراسة. وكان يحلو لصاحبه أحياناً استخدام شىء من المحسنات البديعية كالسجع، ولكن سجعه لم يكن يفسد معانى عباراته، بل على العكس من ذلك يزيدها قوة فى المعنى وعذوبة فى التعبير.

وفيما يلى محاولة لبيان جهوده العلمية من خلال مصنفاته، وهى فى ثبتنا مرتبة بحسب مجالاتها التى أشرنا إليها ترتيباً زمنياً :

(أ) التصوف الإسلامى :

« لعل السبب الذى يرجع إليه إهمال الباحثين منا لدراسة التصوف الإسلامى هو اعتقاد الكثيرين أن أذواق الصوفية وأحوالهم لون من ألوان الهذيان، وأن مذاهبهم وأقوالهم ضرب من الكلام الذى لا معنى له، ولا غناء فيه. ولو قد التزم الذين يرون هذا الرأى حدود القصد والاعتدال فى أحكامهم، وأنعموا النظر فيما أثر عن الصوفية من أذواق وأحوال، وما خلفوه من آثار وأقوال، ودرسوا هذا كله على ضوء المنهج العلمى الصحيح، لغيروا رأيهم فى التصوف والصوفية، ولوجدوا أن المواجيد والأذواق، والرموز والإشارات التى حفلت بها الآثار الصوفية منظومة ومنثورة إنما هى تعبيرات عن حياة روحية راقية، وحالات نفسية رائعة، ومذاهب منطوية على كثير من المبادىء والمعانى ليست أقل قيمة من كثير من المذاهب الفلسفية الخالصة المؤسسة على النظر العقلى والاستدلال المنطقى، ولتبينوا أن للعاطفة

منطقاً، كما أن للعقل منطقا، وأن منطق العاطفة قد ينتهى بالخاضع له إلى نتائج لها طرافتها وجدتها اللتين لا تقلان عن طرافة النتائج التى ينتهى إليها منطق العقل وجدتها » (مقدمة ابن الفارض والحب الالهى، ص ى).

بهذه العبارات صور محمد مصطفى حلمى موقفه من التصوف الاسلامى من الناحية المنهجية، وهو لم يكن فى الحقيقة دارساً للتصوف فحسب، وإنما كان يؤمن به أيضاً إيماناً قوياً كفلسفة حياة، خصوصاً وأنه متعلق بجانب آخر من الانسان غير جانب العقل النظرى الاستدلالى، وهو جانب العاطفة والوجدان، والتصوف بعد هذا على حد تعبيره « جزء من تراثنا الاسلامى، وما كان أحرانا أن نكون أبر به وأكثر إقبالا عليه من غيرنا عليه (يقصد المستشرقين من أمثال نيكولسون وماسينيون الذين تخصصوا فى دراسة التصوف الاسلامى).

وهو قد شارك فى ميدان التصوف بالدراسات والبحوث التالية :

١ ـ ابن الفارض والحب الالهى :

وهو موضوع بحثه للدكتوراه، وقد لقى تقديراً فى الأوساط العلمية المعنية بالدراسات الفلسفية والأدبية لما تميز به من طرافة الموضوع ودقة التناول وجديته، كشف فيه عن شخصية الصوفى المصرى عمر ابن الفارض، بدراسة حياته دراسة مفصلة، والابانة عن حبه الإلهى، وما يترتب على هذا الحب من المعانى الفلسفية والمنازع الميتافيزيقية، كما أثبت لابن الفارض مذهبا صوفيا فى وحدة الشهود يختلف عن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود، مصححاً بذلك بعض الآراء الخاطئة التى كانت تدرج ابن الفارض فى عداد القائلين بمذهب وحدة الوجود، وهى آراء كانت شائعة من قبل عند بعض الباحثين فى الشرق والغرب على السواء وقد نشر هذا الكتاب فى القاهرة سنة ١٩٤٥.

٢ ـ الحياة الروحية فى الإسلام :

هذا الكتاب محاولة لها قيمتها فى تاريخ التصوف الاسلامى، وقد تأثر بتقسيم مؤلفه لعصور التصوف المختلفة كثير ممن عالجوا موضوع التصوف بعد ذلك. وهو يعنى فيه ببيان أهمية المصدر الاسلامى المتمثل فى القرآن والسنة، وما آثر عن الصحابة من الأقوال والأحوال، فى نشأة التصوف الاسلامى، رداً على بعض المستشرقين الذين ردوها إلى مصادر أجنبية عن الاسلام كالمسيحية أو التراث الفارسى أو التراث الهندى أو الفلسفة اليونانية. ويتناول هذا الكتاب إلى جانب ذلك أصول الحياة الروحية ومناهجها التى اصطنعها

أصحابها فى رياضاتهم ومجاهداتهم العلمية، وفى أذواقهم ومواجيدهم النفسية، وفى مكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية.

ويهدف مؤلف هذا الكتاب بوجه عام إلى التنبيه على أهمية التراث الروحى الاسلامى فى عصرنا الحاضر فى مواجهة غزو المذاهب الفلسفية المعاصرة على اختلاف اتجاهاتها، وإلى هذا يشير فى مقدمته بقوله : « يمتاز العصر الذى نعيش فيه بأنه عصر مادى بلغت فيه الحضارة المادية مبلغاً كبيراً من التقدم لعله لم يتهيأ لها مثله فى عصر آخر، وأصبحت حياة الأفراد والجماعات فى هذا العصر خاضعة فى جل نواحيها لهذه المعايير التى تقوم كل شىء بما يؤدى إليه من منفعة عاجلة. وقد صحب هذا التقدم المادى تقدم آخر فى الحياة الفكرية التى تشعبت نواحيها، وتنوعت ألوان الانتاج القيم منها : فمن مناهج ونظريات علمية إلى مذاهب وأنظار فلسفية، ومن دراسات وبحوث اجتماعية إلى آثار وروائع أدبية. على أن هذه النهضة مهما تكن واسعة النطاق بعيدة الآفاق، وهذه الثمرات مهما يكن بعضها مفيداً نافعاً، وبعضها الآخر جميلاً رائعاً، فإن هناك ناحية ليست أقل من هذا كله نفعاً، ولا أدنى روعة، لم يعن بها الباحثون العناية التى تستحقها، ولم يحاولوا فى درسها المحاولة العلمية التى تعين على كشف حقائقها، والابانة عما تنطوى عليه من معانى الحق والخير والجمال، وكلها مثل عليا لابد منها للإنسان الراقى الذى يريد أن يحيا حياة سعيدة. وهذه الناحية هى الحياة الروحية التى صورتها ودعت إليها الأديان وكان يحياها السلف الصالح من الأنبياء والزهاد والعباد والصوفية الذين ظهروا فى مختلف العصور، وكان لظهورهم أبعد الآثار فى التسامى بالنفس الإنسانية عن حضيض المادة، والصعود بها إلى عالم الروح » (المقدمة، ص ٣ ـ ٤). وهذا الكتاب من سلسلة مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، نشر عيسى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٤٥.

٣ ـ حكيم الاشراق وحياته الروحية :

بحث نشر بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة عن الصوفى المتفلسف **السهروردى المقتول**، مجلد ١٢، جـ ٢، ديسمبر ١٩٥٠.

٤ ـ الخصائص النفسية للرياضيات والأذواق الصوفية :

بحث عن التصوف الاسلامى منظوراً إليه من زاوية علم النفس الحديث، نشر بمجلة علم النفس، فبراير ١٩٥١.

٥ ـ آثار السهروردى المقتول :

بحث نشر بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة عن مصنفات السهروردى المقتول مع بيان تصنيفاتها وخصائص كل واحد منها من الناحيتين التصوفية والفلسفية، مجلد ١٣ ـ جـ ١، مايو ١٩٥١ ·

٦ ـ ذو النون المصرى :

بحث نشر تعليقاً على مادة « ذى النون » بدائرة المعارف الاسلامية، الترجمة العربية، العدد الحادى عشر من المجلد التاسع، ابريل ١٩٥٣ · وهو دراسة وافية عن ذى النون وحياته الروحية ومذهبه الصوفى ·

٧ ـ الخصائص الأخلاقية للرياضيات والأذواق والصوفية :

يبحث عن التصوف من زاوية علم الأخلاق، نشر بمجلة معهد الدراسات الاسلامية، مايو ١٩٥٨ ·

٨ ـ صفحات ونفحات :

سلسلة مقالات فى آداب التصوف، تعكس بوضوح نزعة صاحبها الصوفية، نشرت فى الفترة من ١٩٥٨ ـ ١٩٦١ بمجلة الاسلام والتصوف التى كانت تصدرها مشيخة الطرق الصوفية ·

٩ ـ الأسس الاسلامية للحياة الروحية :

محاضرة ألقيت بقاعة المحاضرات الأزهرية الكبرى، نوفمبر ١٩٥٩ ·

١٠ ـ الحب الالهى فى التصوف الاسلامى :

كتيب تناول فيه موضوع الحب الالهى عند صوفية الاسلام بوجه عام، وكذلك الحب النبوى، وبين فيه رموز الصوفية التى يرمزون بها فى التعبير عن هذين الحبين، كما ناقش فيه آراء بعض المستشرقين الذين تناولوا هذا الموضوع ·

وقد نشر فى سلسلة المكتبة الثقافية (رقم ٢٤)، القاهرة أول نوفمبر ١٩٦٠ ·

١١ ـ ابن الفارض سلطان العاشقين :

دراسة جديدة عن ابن الفارض يكمل بها دراسته الأولى عنه، ويبرز فيها جوانب جديدة من حياته وشعره، وهو يقول عنها : « واذن فقد أفردت هذا الكتاب لدراسة ابن الفارض

من نواحيه التاريخية والصوفية والشعرية دراسة تفصيلية لم تتهيأ لى فى الكتاب الأول الذى كانت دراستى له فيه دراسة فلسفية. وأنا إذ أقدم اليوم هذا الكتاب بين يدى قراء (أعلام العرب) أرجو أن أكون وفقت إلى ما كنت أطمح إليه فى البحث عن أعلام الثقافة العربية من مزيد ».

وقد نشرت هذه الدراسة بسلسلة أعلام العرب التى تصدرها الدار المصرية للتأليف والنشر، (رقم ١٥)، القاهرة ١٩٦٣.

١٢ ـ كنوز فى رموز :

بحث مطول نشر فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية بمناسبة ذكرى مرور ثمانمائة عام على مولد الصوفى محيى الدين بن عربى، وهو يحلل فيه أسلوب ابن عربى فى الرمز معتمداً على بعض نصوصه الصوفية، القاهرة ١٩٦٩.

(ب) فى الفلسفة الاسلامية والشرقية :

١٣ ـ فى تاريخ الفلسفة الشرقية :

كتاب جمع فيه محاضراته التى كان يلقيها على طلبة كلية أصول الدين منذ عام ١٩٣٦.

١٤ ـ السعادة الإنسانية عن ابن سينا :

بحث نشر بمجلة الثقافة، العدد ٦٩١، مارس ١٩٥٢.

١٥ ـ ابن سينا والشيعة :

بحث نشر بالكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لابن سينا ببغداد فى الفترة من ٢٠ ـ ٢٨ مارس ١٩٥٢، القاهرة ١٩٥٢.

١٦ ـ العشق (عند ابن سينا) :

بحث نشر بمجلة الكتاب (جزء خاص بابن سينا) ابريل ١٩٥٢، وهو تحليل دقيق لرسالة العشق لابن سينا، يظهرنا على خصائص العشق عنده من النواحى الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية والأخلاقية.

(جـ) فى الفلسفة الحديثة :

١٧ ـ نظرية الجوهر عند ريكارت وسبينوزا (بالفرنسية):

وهو البحث الذى حصل به على درجة الماجستير فى الفلسفة سنة ١٩٣٢، وله ملخص باللغة العربية، ولم ينشر بعد.

١٨ ـ بين الفلسفة والعلم :

أول كتاب نشر له، طبع بالقاهرة سنة ١٩٣٦.

(د) تحقيق نصوص من تراث علم الكلام :

١٩ ـ راحة العقل :

وهو كتاب هام من كتب الدعوة الاسماعيلية، ويوضح لنا إلى أى حد اصطبغت مذاهب الشيعة الاسماعيلية بالصبغة الفلسفية، ومؤلفه هو **حميد الدين الكرمانى** الداعى الاسماعيلى فى عهد الحاكم، والمتوفى ٤٠٨ هـ. حققه وقدم له بالاشتراك مع المرحوم الأستاذ الدكتور **محمد كامل حسين**. نشرته دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٥٢.

٢٠ ـ توفيق التطبيق :

رسالة ألفها عالم من علماء الشيعة هو **على بن فضل الله الجيلانى**، وهو من أبناء القرن الحادى عشر الهجرى، ويذهب فيها إلى أن ابن سينا كان من الشيعة الاثنى عشرية، ويتأول فى سبيل الوصول إلى هذه النتيجة كلاماً لابن سينا ورد فى بعض مصنفاته كالشفاء، وترجع أهمية هذا النص إلى أنه يكشف جوانب من مذهب ابن سينا فى النبوة والإمامة يبدو أنه تأثر فيها بأفكار الشيعة، وإلى أنه يعطينا أمثلة لطرائق الشيعة، وإلى أنه يعطينا أمثلة لطرائق الشيعة فى تأويل النصوص وفق عقائدهم، وقد قدم له بمقدمة طويلة، كما علق عليه تعليقات مستفيضة، نشره **عيسى البابى الحلبى**، القاهرة ١٩٥٤.

٢١ ـ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل :

للقاضى **عبد الجبار المعتزلى**، وهو الجزء الرابع **فى الرؤية**، وهو من النصوص الهامة القليلة الباقية للمعتزلة إلى الآن، وقد حققه وعلق على مواضع منه بالاشتراك مع تلميذه كاتب هذه السطور، وراجعه الأستاذ الدكتور **ابراهيم مدكور** باشراف الأستاذ الدكتور **طه حسين**، نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة يونيو ١٩٦٥.

هذه نظرة سريعة إلى مـا ألف الدكتور محمد مصطفى حلمى يتبين منها مدى الخسارة العلمية بوفاته فى وقت نحن أحوج ما نكون فيه إلى جهود علمائنا بالتراث العربى الاسلامى لتتضح أمام أبناء هذا الجيل معالم الطريق إلى المستقبل، فنحن نؤمن بأن إلقاء الأضواء على مختلف نـواحى هذا التراث يحقق فوائد شـتى للمجتمع فى هذا الـعصر، فهو يجعـلنا أكثر تفهـماً لماضينا، وأكثـر وعياً بقيـمته وأصالتـه، كما أن استلهـامه من شأنه أن ينيـر أمامنا السبيل، ويوضح لنا الرؤية فى حاضرنا ومستقبلـنا على السواء، خصوصاً ما كان منه متعلقاً بالأخلاق والـتهذيب الروحـى للأفراد، فهـذا لا جدوى من استـعارة نظرياتـه من الخارج، وبذلك تبقى لنا شخـصيتنا المستقلة ومقومـاتنا الذاتية، وفى سبيل نهضة مـجتمعنا الراهن « يتعين علينا أن نذكر دائماً أن الطاقات الروحية التى تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية ، أو من تراثها الحضارى ، قادرة على صنع المعجزات».

رحم الله أستاذنا محمد مصطفى حلمى، وعوضنا عن فـقده خيراً، وجزاه عـن أمته وتلاميذه وعارفى مكانته خير الجزاء.

أبو العلا عفيفى

المفكر الصوفى الإسلامى*

فى الوقت الذى نشعر فيه باحتياج إلى رؤية أكثر وضوحا لمعالم التراث الفلسفى الاسلامى وإلى مزيد من الدراسات العلمية الجادة فى ميدان ، من اجل استلهام ما فيه من صنوف القيم الروحية الخلاقة الدافعة إلى التقدم العلمى و الاخلاقى و الاجتماعى ، اذا بالموت يطوى فى السابع عشر من شهر اكتوبر الماضى عالما من اكبر علماء ذلك التراث ، وأستاذا جامعيا تخرج على يديه جيل كامل من دارسى الفلسفة ، عرفت له مكانته فى مصر والخارج ، هو الأستاذ الدكتور **أبو العلا عفيفى** أستاذ الفلسفة الاسلامية بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية سابقا ، فكان لوفاته رنة حزن شديدة عند تلاميذه وعارفى فضله و مكانته، وفى سائر الاوساط العلمية والادبية.

سيرة حياته :

ولد **أبو العلا عفيفى** فى ٣ مارس ١٨٩٧ بالجيزة ، وانهى دراساته فى دار العلوم سنه ١٩٢١ وكان ترتيبه الأول فى التخرج . وقد مكنته دراسته فى دار العلوم من اللغة العربية وآدابها والدراسات الاسلامية بوجه عام ، مما سيكون له اثر واضح على تكوينه الفكرى فيما بعد .

وعقب تخرجه مباشره سافر فى بعثة علمية إلى انجلترا هناك حصل على دبلوم الحكومه البريطانية فى التربية و علم النفس سنه ١٩٢٤ ، ثم نال درجة البكالوريوس فى الفلسفة من جامعه كمبردج برتبه الشرف الاولى سنه ١٩٢٧

وكان **أبو العلا عفيفى** قد التقى فى عام ١٩٢٥ بالمستشرق الانجليزى المشهور **رينولد نيكولسون** ، وأعجب به اعجابا كبيرا فارتبط به ارتباطا روحيا وثيقا اذ كان يرى فيه بحق «صوفيا مخلصا فى تصوفه قبل أن يكون عالما وباحثا فى التصوف»، «صادق الحدس فى فهم رموز الصوفيه واشاراتهم» وانه «مهد الطريق للباحثين (فى التصوف) فساروا فيه آمنين من غوائله ، واتخذوا من شخصيته ومنهجه وعلمه نموذجا يفخرون بالاحتذاء به». هناك وجهه **نيكولسون** إلى دراسة التصوف الاسلامى ، دراسة علمية منهجية ، واختار له شخصية هامة

---

* الفكر المعاصر العدد ٢٣ يناير ١٩٧٦

من ابرز شخصياته هى شخصية الصوفى الاندلسى المتفلسف محيى الدين بن عربى، وإلى هذا يشير أبو العلا عفيفى نفسه بقوله :«وكان لى حظ المساهمة فى دراسة مذهب ابن عربى بارشاد من الأستاذ نيكولسون عندما كنت مساعدا وتلميذا له فى جامعة كمبردج ما بين سنة ١٩٢٥ وسنة ١٩٣٠ ، كتبت فى ذلك طائفة من البحوث باللغتين العربية و الانجليزية».

وجدير بالذكر انه اثناء اقامته فى انجلترا فى المدة من ١٩٢٤ سنه ١٩٣٠ ، اشتغل مدرسا بقسم الدراسات الشرقية بجامعة كمبرج إلى جانب قيامه بدراساته للدكتوراه .

ولما عاد إلى مصر بعد انتهاء دراسته بكمبردج سنة ١٩٣٠ اشتغل بتدريس الفلسفة بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة حاليا) حتى سنة ١٩٤٢ إذ انتقل منها إلى جامعة الاسكندرية ، واستمر فى هذه الجامعة الاخيرة أستاذا للفلسفة الاسلامية ورئيسا لقسم الفلسفة حتى احيل للتقاعد فى سنه ١٩٥٧ . وظل أبو العلا عفيفى يواصل نشاطه العلمى بعد ذلك، إذ عين أستاذ غير متفرغ بكليه الآداب بجامعة الاسكندرية منذ سنه ١٩٥٧ إلى وفاته وكانت شهرته العلمية قد تجاوزت جامعتنا إلى الخارج ، فانتدب ايضا أستاذا زائرا لتدريس مادة الفلسفة الاسلامية بجامعة لندن فى العام الدراسى ١٩٤٩ - ١٩٥٠، وانتدب ايضًا استاذًا زائرًا لتدريس الفلسفة الاسلامية بكلية هاملتون بأمريكا سنه ١٩٦٠-١٩٦١.

وكذلك شغل عضوية المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية فى السنوات الاخيرة من حياته.

مكانته فى دراسات التراث الفلسفى الاسلامى :

كان أبو العلا عفيفى فى الحقيقة احد الرواد الاوائل الذين كرسوا جهودهم للعناية بالتراث الفلسفى الاسلامى فى الجامعة المصرية.

وكان المستشرقون فى القرن الماضى وأوائل هذا القرن معنيين بهذا التراث على اساس من منهج جديد بالنسبه للشرقيين ، قوامه التمحيص للوقائع والتحليل و الموازنة و النقد ، والربط بين المذاهب و الآراء المختلفة. ولكنهم مع هذا لم يكونوا فى الأغلب منصفين لذلك التراث إلى الحد الذى جعل بعضهم ينكر وجود فلسفة اسلامية بالمعنى الصحيح ، لأسباب من بينها التعصب للجنس أو الدين أو خدمة اهداف استعمارية معينة ، فجاء الكثير من دراساتهم لهذا غير متسم بالعلمية لافتقاره إلى النظرة الموضوعية.

هناك احس أبو العلا عفيفى وغيره من الشبان الباحثين بأن من واجبهم القومى

والعلمى اللحاق بركب المستشرقين اللذين سبقوهم عل الطريق والدفاع عن تراثنا دفاعا عادلا على اساس منهج علمى واضح مماثل لمنهج المستشرقين ويزيد عليه بموضوعيه اساسها الفهم السليم و النظره العميقه للتراث من الداخل .

ولم تطغ على تفكير اولئك الشبان الباحثين فى التراث ، ومنهم **أبو العلا عفيفى** ، مذاهب الفلسفة الحديثة والمعاصرة فى البلدان الاوروبية التى درسوا فيها بحيث تلغى شخصياتهم تماما وتجعلهم يعزفون عن النهوض بتراثهم الحضارى الذى ينتمون إليه ، بل انهم شرعوا ، بعد انتهاء دراساتهم فى أوروبا وعودتهم إلى وطنهم، يربطون بين هذا التراث وتلك المذاهب ، ليبينوا بالأدلة العلمية - لا العاطفية - سبق مفكرى الاسلام لبعض فلاسفة أوروبا فى كثير من أصول نظرياتهم الفلسفية ، وليبينوا إلى أى حد كانت الحضاره الأوروبية مدينة للحضارة العربية فى العصور الوسطى . وجاءت هذه المحاولات فى وقت فقدت فيه الشعوب العربية أو كادت ثقتها بنفسها ، نتيجة استعمار اوروبا السياسى و الثقافى لها ، فأعادت لها شيئا من الثقه المفقودة فيما يتعلق بأصالة و قيمة تراثها الحضارى .

وفتح الباب على مصراعيه بعد هذا لافراد من الباحثين الجامعيين آمنوا مع الرواد الاوائل منهم **أبو العلا عفيفى** ، بالبحث العلمى المنظم الذى يجعل من دراسة التراث الحضارى واجبا قوميا ورسالة تقدمية . أليس الماضى يفعل دائما فى الحاضر ؟ واذا كان الناس لا يشعرون بذلك أحيانا ، فيكون واجبا على العلماء المتخصصين تنبيههم إلى هذه الحقيقة بما يكشفونه فى دراساتهم الاكاديمية من أوجه الارتباط بين ماضينا وحاضرنا ، ومدى قوه تأثير الماضى فى الحاضر ، بل وفى المستقبل أيضا . إن دراسات التراث - وهذه حقيقة نؤمن بها - من شأنها دائما ان تجدد للمجتمع نشاطه الفكرى، وتشعره بشخصيته المستقلة المتميزة، وتضىء أمامه السبيل، فتتضح لأفراده الرؤية فى حاضرهم و مستقبلهم على السواء ، وتمدهم بطاقات روحية خلاقة لا حد لها خصوصاً فى مجال الأخلاق و التهذيب الروحى للأفراد الذى هو أساس لازم لكل تقدم اجتماعى سليم.

أعماله العلمية :خصائصها و مجالاتها.

ولكى تتضح مكانة **أبى العلا عفيفى** كرائد من رواد دراسات تراثنا الحضارى، لابد لنا من أن نستعرض أعماله العلمية على اختلاف موضوعاتها.

لقد آثر الدكتور **عفيفى** ان يكرس جهوده لدراسة الفلسفة الاسلامية بوجه عام والتصوف الإسلامى بوجه خاص . وخلف لنا طائفة من الأعمال العلمية الممتازة التى تختلف من حيث

موضوعـاتها ، كما تختلف طولا أو قـصرا ، وبعضها باللـغة الانجليزية وبعضهـا ترجمات لكتب فلسفية ، وبعضها تحقيق لنصوص عربيـة قديمة مع التقديم و التعليق لها ، وبعضها فهارس أو ترجمة مصطلحات فلسفية ، وغير ذلك.

وجميـع آثاره العلمية التى تـركها ، سواء أكانت مـصنفات ام ترجمـات تدلنا على ان الرجل قد تهيأت ثقافـة فلسفية عميقة ذات مكونات متعـددة، وأنه قد تهيأت له قدرة نادرة ، من الناحية المنهجية ، على استجلاء غوامـض الموضوعات التى يعالجها وتحديد معالمها . انه قد سلك فى الحقيقه طرقاً وعرة شاقة فـى دراساته ، فلم يتخذ من موضوعات الدراسة الا ما كان مجهـولا أو شبه مجهول لم يطـرقه باحث من قبل ، أو طرقه باحث آخر وتـركه غير محدد المعـالم أو واضح القسمات من الناحيـة العلمية، فجاءت أعـماله العلمية لهذا مـتميزة بالأصالة والعمق ، لتضيف جديدا باستمرار إلى المجالات التى تقع فيها.

وكان يمـتاز فى كـتاباته - وفى تدريـسه أيضا - بوضـوح العرض وتماسـكه ، وكان أسلوبه فى الكتابـة متميزا بالدقة ، فـلا تزيد فى العبارة ، ولا قصور فـى المعنى ، فجاءت كتاباته علمية الطابع تماما ، و نموذجا يحتذى فى الكتابة الفلسفية باللغة العربية .

وتقع اعمـاله العلمية بـوجه عام فى مجـالات أربعة هى :التصـوف ، وعلم الكلام ، والفلسفة الاسلامـية (بمعناها الخاص) ، والفلسفة والمنطق . فلنحاول تـبيان جهوده فى كل منها :

(أ) التصوف:

«لا يزال العمل فى مـيدان الدراسة الصوفـية فى أول أشواطه بالرغم من الجـهود التى بذلتها طائفـة من فضلاء العلماء الغربيـين منذ اوائل القرن التاسع عشر حـتى اليوم . وقد أتت جهودهم بأطيب الثمرات فى النـواحى التى عالجوها ، وهى - لسوء الحظ - قليلة إذا قيـست بالنواحى العـديدة الأخرى التى لم يكـشف عنها بعـد ، فلا تزال عشـرات الكتب العربية فى التصوف ، بل مئاتها ، مخطوطة تنتظر من ينشرها نشرا علميا دقيقا ، ويدرسها دراسة تحليلية ، ويعلق عليها . ومن هذه الكتب أصـول لا يمكن اغفالها والتجاوز عنها فى تاريخ نشأة التصوف وتطوره ، أو الكتابة عن التصوف فى عصر بعينه ، أو متصوف بعينه ، بل لا تزال العوامل التى يرجع إليها بعض المؤلفين نشـأة التصوف وتشكيل العقائد الصوفية بحاجة ماسة إلى الدرس والتمحيص » .

هكذا صور لنا **أبو العلا عفيفى** نفسه ميدان دراسات التصوف ، وكيف أحس بمسئوليته فى المشاركة فيه مشاركة ايجابية ، وقد قدم لنا فيه الدراسات والبحوث التالية :

١ - "The Mystical philosophy of Muhyid-din Ibn Arabi .Cambridge . Univesity Press . 1939 "

وهى رسالة الدكتوراه التى لقيت ترحيبا و تقديرا فى أوساط الدارسين من الغربيين والشرقين ، وتعد إلى الآن مصدرا هاماً فى فلسفة **ابن عربى** ، وفيها محاوله علمية جديرة بالاعجاب لعرض آراء **ابن عربى** فى نسق مذهبى متآلف الأجزاء .

٢ - **فصوص الحكم لابن عربى** ، نشره وقدم له بمقدمة هامة عن **ابن عربى** ومصنفاته وأسلوبه ، وبين أهمية الكتاب فذكر ان بعض المستشرقين الذين كانوا قد كتبوا عن **ابن عربى** مثل **نيكولسون و ماسينيون و بلاثيوس** قد اغفلوا هذا الكتاب ، مع أهميته ، لتعذر فهمه حتى فى لغته ، فدعاه هذا إلى نشر النص وتوضيح غوامضه بالتعليقات المستفيضة التى علق بها عليه ، وهى تعليقات دالة على قدرة كاتبها على النفاذ إلى أعمق معانى التصوف الفلسفى، وعلى حل رموز الصوفية واشاراتهم ، نشر هذا الكتاب بالقاهرة سنة ١٩٤٦ .

٣ - ترجمة إلى اللغة الانجليزية لكتاب **فصوص الحكم لابن عربى** مع تعليقات عليه ، قبل للطبع فى سلسلة جب التذكارية فى إنجلترا .

٤ - **من أين استقى محيى الدين بن عربى فلسفته الصوفية ؟** بحث نشر بمجلة كلية الآداب ، المجلد الاول ، مايو ١٩٣٣ ، وطبع بمطبعة المعهد العلمى الفرنسى، القاهرة ١٩٣٤ .

٥ - **فهرست مؤلفات ابن عربى** ، تحقيق و تعليقات .

٦ - **بحث القى بالانجليزية فى مؤتمر المستشرقى** "The Works Of Ibn Arabi" الثالث والعشرين بكمبردج سنة ١٩٥٤ ونشر مع تقرير عن المؤتمر بمجلة كلية الآداب بالأسكندرية .

٧ - **محيى الدين بن عربى** ، فصل بالانجليزية للنشر فى كتاب "History of Muslim" فى الباكستان Philosphy .

٨ - **كتاب الفتوحات المكية لابن عربى**، بحث فى سلسلة تراث الانسانية التى تصدرها المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

٩ - **تعليق على مادة «ابن عربى»** بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية.

١٠ - **نظريات الإسلاميين فى الكلمة**، بحث نشر بمجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، المجلد الثانى، الجزء الأول ١٩٣٤، وهو بحث فى صميم التصوف الفلسفى، وبيان المصادر الفلسفية التى يمكن أن يكون قد استقى منها فلاسفة الصوفية فكرة **الكلمة** Logos التى عرفت عندهم بأسماء مختلفة مثل الإنسان الكامل، والقطب، والحقيقة المحمدية، والعقل الأول، وما إلى ذلك.

١١ - **الملامتية والصوفية وأهل الفتوة**، القاهرة ١٩٤٥، وهو دراسة مذهب الملامتية من الصوفية من حيث نشأته التاريخية، والصلة بينه وبين تعاليم الصوفية، وأهل الفتوة، والقسم الثانى من هذا الكتاب يشمل نص رسالة **الملامتية للسلمى** محققا.

١٢ - **فى التصوف الإسلامى وتاريخه**، وهو طائفة من الدراسات التى قام بها المستشرق **نيكولسون**، وترجمها **أبو العلاعفيفى** إلى اللغة العربية، وقدم لها بمقدمة قيمة، وذلك بمناسبة الذكرى الأولى لوفاة ذلك المستشرق، نشر بالقاهرة سنة ١٩٤٧.

١٣ - "Sufism as a Theory of Knowledge and Self-discipline". بحث بالإنجليزية بتكليف من جامعة الدول العربية للنشر بواشنطون بمجلة "Atlantic Monthly".

١٤ - **أبو القاسم بن قسى وكتابه «خلع النعلين»** (وهو بحث هام عن صوفى أندلسى سابق على ابن عربى، وله مكانته فى تاريخ التصوف الفلسفى).

١٥ - "Rationnal and Mystical interpreation of Islam" فصل من كتاب "Islam The Straight Path" ظهر فى أمريكا سنة ١٩٥٨.

١٦ - **أثر الغزالى فى توجيه الحياة العقلية والروحية فى الإسلام**، بحث نشر فى **كتاب الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده.**

١٧ - **شارح مجهول من شراح الرسالة القشيرية**، بحث نشر بمجلة الآداب بجامعة الاسكندرية سنة ١٩٦٠.

١٨ - **التصوف : الثورة الروحية فى الإسلام**، القاهرة ١٩٦٣، وهو آخر ما نشر الدكتور عفيفى من بحوث فى التصوف. وهو يصف لنا هذا الكتاب قائلا أنه «محاولة لفهم التصوف وحياة الصوفية فى الإسلام كما استطعت أن أستجليها من أقوالهم، وعرض عام للصورة التى يظهر فيها اختلافهم عن غيرهم من طوائف طالبى الحقيقة كما يسميهم الغزالى فى فهمهم لهذه الحقيقة وفى الوصول إليها».

وهذا الكتاب فى الحقيقة أكثر كتبه أهمية فى الإبانة عن آرائه الشخصية، ويمثل تحولا فى حياته الفكرية إذ بدأ حياته كدارس للتصوف من ناحيته الأكاديمية فحسب، ولكنه فيما يبدو لنا تأثر بدراساته الطويلة للتصوف فيما اتخذه لنفسه من موقف فلسفى خاص، فبدأ فى هذا الكتاب مدافعا عن الصوفية متبنيا لبعض وجهات نظرهم، وحسبنا أن نذكر بعض نصوص منه دالة على ذلك، فهو يقول مثلا فى مقدمة هذا الكتاب: «ولكنى لم أرى جزءا من هذا الميدان الفلسفى الروحى (يقصد ميدان الفلسفة الإسلامية) أكثر خصبا وإشراقا، ولا أعمق أثرا فى توجيه الحياة الروحية فى الإسلام من التصوف الذى يلتقى فيه هذا الدين مع غيره من الديانات العالمية الكبرى». وهو يشعرك بتبنى وجهة النظر الصوفية بتصريح أكثر فيقول، «ولما كان التصوف فى نظرى أروع صفحة تتجلى فيها روحانية الإسلام، وتفسيرا عميقا لهذا الدين فيه اشباع للعاطفة وتغذية للقلب فى مقابلة التفسير العقلى الجاف الذى وضعه المتكلمون والفلاسفة، والتفسير الصورى القاصر الذى وضعه الفقهاء، كتبت هذه الصفحات لأبرز فيها بعض معالم الصورة التى يتلخص فيها موقف الصوفية من الدين والله والعالم. ذلك الموقف الذى رضيه الصوفية، واطمأنوا إليه، وطالبوا به أنفسهم، ولم يطالبوا به غيرهم، وسميت هذا الموقف «الثورة الروحية فى الإسلام» لأن التصوف كان انقلابا عارما على الأوضاع والمفاهيم الإسلامية كما حددها الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة، وهو الذى بث فى تعاليم الإسلام روحا جديدة. . . الخ».

(ب) علم الكلام :

شارك **أبو العلا عفيفى** فى هذا الميدان بتحقيق نصين على جانب من الأهمية غير قليل فى دراسة العقائد الاسلامية، فنشر:

١ - **جواهر الكلام لعضد الدين الايجى** المتوفى سنة ٧٥٦هـ، وهو صاحب كتاب **«المواقف»** المشهور، فنشره لأول مرة (سنة ١٩٣٥) عن ثلاث نسخ خطية بدار الكتب المصرية مع تعليقات وإضافات تشرح معانيه، وقدم له بمقدمة. وهذا الكتاب مختصر لكتاب **المواقف اكتفى فيه الايجى** بذكر المسائل التى خاض فيها **فى المواقف** من مقدمات عامة، ومن مبادئ كلامية، وفلسفية طبيعية والهية، ومن مباحث فى السمعيات وما إلى ذلك، مشيرا إلى مذاهب المتكلمين والفلاسفة اشارات قد لا تزيد على مجرد الرمز أحيانا، تاركا المناقشات الطويلة والحجج والاعتراضات والردود عليها جانبا.

٢ - **المغنى فى أبواب التوحيد والعدل للقاضى أبى الحسن عبد الجبار الأسدأبادى المعتزلى** المتوفى سنة ٤١٥هـ، الجزء الثالث عشر، فى **«اللطف»**، حققه الدكتور عفيفى وراجعه الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور بإشراف الأستاذ الدكتور **طه حسين**، ونشرته المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٢، ويعد هذا الكتاب من أصول المعتزلة الهامة التى لا غنى عنها فى دراسة مذهبهم الكلامى.

(جـ) الفلسفة الإسلامية :

خلف **أبو العلا عفيفى** فى هذا الميدان كتبا وبحوثا ومقالات لها قيمتها وأصالتها نذكر منها :

١ - كتاب **«البرهان»** من **منطق الشفاء لابن سينا**، تحقيق وتعليقات، نشر فى سلسلة أعمال **ابن سينا**.

٢ - مقالة **«اللام»** من كتاب **«ما بعد الطبيعة» لأرسطو**، ترجمة حديثة مع نشر ترجمة قديمة.

٣ - الأثر الفلسفى الاسكندرى فى رسالة **حى بن تغطان لابن سينا (بحث)**.

٤ - The Jnfluenee of Hermetic Literature in Moslem Thought. بحث نشر فى Rulletin of the School of Oriental Studies.

٥ - **الحب والخير والجمال فى فلسفة ابن سينا**، بحث نشر بمجلة الثقافة ٢٤ مارس ١٩٥٢.

٦ - **الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا**، بحث مطول نشر فى الكتاب الذهبى الذى نشرته الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية بمناسبة العيد الألفى لميلاد **ابن سينا** سنة ١٩٥٢.

٧ - **موقف ابن خلدون من الفلسفة**، بحث ألقى ونشر بمناسبة مهرجان **ابن خلدون** بالقاهرة.

٨ - عدة مقالات بالانجليزية **لدائرة المعارف الإسلامية بباكستان.**

(د) الفلسفة والمنطق :

قام فى هذا الميدان بترجمات أغنى بها المكتبة الفلسفية العربية، كما ترك مصنفات، بيانها على النحو التالى :

١ - ترجمة **المدخل إلى الفلسفة** تأليف كوليه.

٢ - ترجمة **فلسفة المحدثين والمعاصرين** تأليف أ. ولف.

٣ - ترجمة الفصل الثانى والعشرين من كتاب **سارتون** His tory of Science وهو الفصل الذى عنوانه Aristoteleain Humanities .

٤ - **العلم والفكر فى القرن التاسع عشر**، ترجمة فصل من دائرة معارف «هامرتن» بتكليف من وزارة التربية والتعليم سنة ١٩٦١.

٥ - المنطق التوجيهى.

٦ - **مصطلحات الفلسفة** باللغات الفرنسية والانجليزية والعربية، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة ١٩٦٤.

هذه نظرة عابرة لما ألف **أبو العلا عفيفى** أو ترجم فى ميدان الفكر الفلسفى فى الإسلام، وغيره من الميادين، يتبين منها كيف آثر دائما أن يطرق ما هو جديد وأصيل من الموضوعات فأغنى بذلك المكتبة الفلسفية العربية. وإن الباحثين فى ذلك الميدان، فى مصر وخارجها، ليشعرون جميعا بالفراغ الكبير الذى تركه هذا الرائد العظيم، عوضنا الله عن فقده خيرا، وجزاه عن أمته وتلاميذه وعارفى فضله ومكانته خير الجزاء.

ماسينيون ودراسة التصوف*

١ - ترجع معرفتى بالأستاذ لويس ماسينيون إلى سنة ١٩٤٦م حين كنت طالبا بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وحضر إلينا يوما ليلقى محاضرة باللغة العربية عن التصوف الإسلامى. وقد ذكر فى محاضرته تلك من شخصيات التصوف الإسلامى البارزة شخصية الصوفى المتفلسف عبد الحق بن سبعين المرسى المتوفى سنة ٦٦٩هـ[١]، ونزعته النقدية، وأهمية نقده لفلاسفة الإسلام وصوفيته، وبين أهميته فى تاريخ الفكر الإسلامى، فنبهنى منذ ذلك الوقت المبكر إلى دراسة هذه الشخصية التى اتخذت منها فيما بعد موضوعا لرسالتى للدكتوراه بعنوان «ابن سبعين وفلسفته الصوفية»[٢]، وأذكر كذلك أنه تعرض لشخصية الشاعر الصوفى أبى الحسن الششترى تلميذ ابن سبعين، وكان ماسينيون معجبا به، وقد كتب عنه المرحوم الأستاذ الدكتور على سامى النشار بحثا للدكتوراه قدمه إلى جامعة كمبردج. وقد أحسست منذ ذلك الوقت أن ماسينيون رائد لدراسات التصوف، وأن جهوده العلمية فى ميدانه جهود بارزة، وأنه يتميز بحس نقدى غير عادى، وبذوق لقضايا التصوف يستوقف النظر حقا.

ولما تخرجت من قسم الفلسفة فى عام ١٩٥٠م، وتابعت دراساتى فى الماجستير والدكتوراه فى مجال التصوف الإسلامى، كنت أجد دائما فيما كتب الأستاذ ماسينيون من أعمال علمية معينا لا ينضب، فزاد إعجابى بشخصيته، وبمنهجه فى دراسة التصوف، وشدة حرصه على استقصاء مسائله، وتحديد معانى اصطلاحاته، وربط مسائله وشخصياته بعضها بالبعض الآخر حتى لتحس أن الرجل يسيطر تماما على هذا الميدان من الدراسات، وأن ما يقدمه من نتائج فيه متميز بالأصالة، لأنه ثمرة جهد كبير، واستقراء لمصادر التصوف الأصلية على اختلافها، ليس فقط فى اللغة العربية، وإنما فى اللغات الإسلامية الأخرى كالفارسية والأردية، كما كانت لماسينيون قدرة هائلة على التحليل للنصوص والموازنة بينها، ورد الأفكار والمصطلحات إلى أصولها.

(*) نشرت فى كتاب الذكرى المئوية لميلاد ماسينيون، جامعة القاهرة ١٩٨٤.

(١) من الأبحاث الهامة التى كتبها ماسينيون عن ابن سبعين تحت عنوان :

« Ibn Sabin et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane, en Memorial Henri Basset, paris 1928, pp. 124 et suiv.

(٢) نشر هذا البحث فى بيروت مع مقدمة لأستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور، دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٣م.

٢ - وكانت آراء **ماسينيون** فى نشأة التصوف الإسلامى فى عصره تحولا بارزا، فمنذ ظهر اهتمام المستشرقين فى القرن التاسع عشر فى أوربا بقضية التصوف ونشأته، والمصادر التى يمكن أن يرد إليها، وأسرف بعضهم فى رد التصوف إلى مصادر أجنبية عن الإسلام كالمصدر المسيحى أو اليونانى أو الهندى أو الفارسى[٣]، نجد **ماسينيون** يتجه فى هذه القضية إلى منهج جديد هو البحث فى المصطلحات الصوفية، والرجوع بها إلى مصادرها الأولى، مبينا العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف فى الإسلام حتى ليذهب إلى حد القول «أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التى اختص بها متصوفة المسلمين نشأت فى قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث وما حل بالأفراد من نوازل»[٤]. ولا ينكر **ماسينيون** فى نفس الوقت وجود مؤثرات أجنبية فى مجال التصوف، ولكنه لا يرد التصوف نفسه من حيث هو علم للأخلاق والسلوك إلى مصدر أجنبى، وتلك المؤثرات لم تظهر فى الحقيقة إلا فى وقت متأخر من تاريخ الإسلام، خصوصا عند أفراد من متفلسفة الصوفية **كالحلاج والسهروردى المقتول وابن عربى** ومدرسته **وابن سبعين وعبد الكريم الجيلى**، وبعض من نحا نحوهم.

وينتهى **ماسينيون** فى «**بحث عن أصول المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى**» إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة :

الأول : القرآن وهو أهمها.

الثانى : العلوم العربية الإسلامية من حديث وفقه ونحوها.

الثالث : مصطلحات علماء الكلام الأوائل.

الرابع : اللغة العلمية التى تكونت فى الشرق فى القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرهما، وأصبحت لغة العلم والفلسفة.

وبهذا - وكما لاحظ بحق أستاذنا المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى - فإن **ماسينيون** كان يميل فى نهاية الأمر إلى القول بأن التصوف الإسلامى قد أخذ نشأته من صميم الإسلام ذاته[٥].

---

(٣) انظر فى تفصيل ذلك كتابا : **مدخل إلى التصوف الإسلامى**، القاهرة ١٩٧٩، ص ٢٥، وما بعدها.

(٤) **ماسينيون** : مادة «**تصوف**» **بدائرة المعرف الإسلامية**، الترجمة العربية.

(٥) **أبو العلا عفيفى** : **مقدمة كتاب فى التصوف الإسلامى وتاريخه**، وهو طائفة من الدراسات التى كتبها **نيكولسون**، ونشرها الدكتور **عفيفى** بهذا العنوان، القاهرة ١٩٤٧، ص ى.

٣ - فإذا تركنا موضوع نشأة التصوف إلى شخصيات التصوف ومذاهبه وجدنا **ماسينيون** يعنى عناية فائقة بدراسة شخصية **الحسين بن منصور الحلاج** (٢٤٤هـ - ٣٠١هـ)، وهى دراسة موسعة كانت موضوعا لإحدى رسالتيه للدكتوراه، بعنوان: **عذاب الحلاج، شهيد التصوف فى الإسلام**، نشرت فى عام ١٩٢٢م، ولا نكون مبالغين إذا قلنا أنه لولا **ماسينيون** لما عرف الدارسون هذه الشخصية فى أبعادها المختلفة، والدور الذى لعبته فى تاريخ التصوف.

ويرجع الفضل إلى مستشرقنا الفرنسى العظيم كذلك فى التعريف بما كتب **الحلاج** منذ سنة ١٩١٣م حيث نشر المؤلف الوحيد **للحلاج** مع ترجمة فرنسية، والذى عنوانه «**الطواسين**»، وقد كتبه **الحلاج** باللغة العربية فى نثر مسجوع، ويتألف من أحد عشر فصلا، ولغته رمزية شديدة الخفاء والتعقيد حتى أن القارئ له لا يظفر بادراك مقصود **الحلاج** فيه إلا بصعوبة بالغة. وكذلك نشر ماسينيون «**ديوان الحلاج**» مع ترجمة فرنسية سنة ١٩٣١م و «**أخبار الحلاج**» مع المرحوم بول كراوس فى باريس سنة ١٩٣٦م.

ولا يعرض **ماسينيون** فى دراسته **للحلاج** التى عنوانها: **عذاب الحلاج** «للحلاج وحده، وإنما هو يعرض فى الحقيقة للتصوف الإسلامى كله من خلال شخصية **الحلاج**، تلك الشخصية القلقة التى لعبت دورا هاما فى التصوف منذ القرن الثالث الهجرى وما بعده، والتى أثارت ثائرة الفقهاء، واختلف فى أمرها معاصروه، حتى من الصوفية، ومن جاء بعدهم إلى يومنا هذا . وقد تتبع **ماسينيون** فى عمله الرائد هذا بواكير التصوف قبل **الحلاج**، ثم فى عصر الحلاج، وصلاته المختلفة بصوفية عصره، والاتجاهات الفكرية والصوفية فيه والتى شكلت تصوفه، مع تتبع دقيق للغاية لكل ما ذكر عن الحلاج فى المصادر المختلفة خاصة بمحنته التى انتهت بالحكم عليه بالاعدام، كما تناول مذهبه فى التصوف بالتفصيل، والمؤثرات الأجنبية التى يمكن أن تكون قد تسربت إليه.

ومن هنا فإن دراسة **ماسينيون للحلاج** من نوع الدراسات الموسوعية الجادة التى لا غنى للباحثين عنها فى ميدان التصوف، وبها استحق ريادة الدارسين له.

ونحن إذا تركنا مجال الدراسات الأكاديمية للتصوف إلى ميدان الشعر العربى أو الإسلامى المعاصر لوجدنا أن **ماسينيون** قد نبه أذهان عدد من الشعراء الكبار إلى أهمية شخصية **الحلاج**، فجعلوا **الحلاج** محورا لأشعارهم ومسرحياتهم، وأكتفى بالإشارة هنا إلى اثنين منهم، أحدهما فى تركيا هو **صالح زكى أقطاى** (١٨٩٦ - ١٩٧٣) الذى نشر فى سنة

١٩٤٤م مسرحية فى خمسة فصول بعنوان «مأساة منصور الحلاج»، وصلاح عبد الصبور الشاعر المصرى المتوفى سنة ١٩٨٢م، والذى كتب عنه مسرحية شعرية بعنوان «مأساة الحلاج» نشرها سنة ١٩٦٤م. وقد اتجه صلاح عبد الصبور فى مسرحيته إلى اعتبار الحلاج ثائرا سياسيا ومصلحا اجتماعيا.

ومن أبرز أعمال ماسينيون فى ميدان التصوف تلك المواد العلمية التى كتبها لدائرة المعارف الإسلامية، نذكر منها المواد التالية: زهد، تصوف، شطح، طريقة، المحاسبى، الخراز، سهل التسترى، السنوسية، الششترى، ولا أكون مبالغا إذا قلت أن المادة التى كتبها تحت عنوان «طريقة» تعد إلى الآن أو فى ثبت عن الطرق الصوفية وفروعها فى العالم الإسلامى. كما أن مؤلف ماسينيون الذى عنوانه: «مجموعة نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف فى الإسلام» والذى نشره فى باريس سنة ١٩٢٩م، والذى تضمن طبقات الصوفية منذ سنة ٢٩٠هـ إلى العصر الحاضر، مع ذكر نصوص مختارة لكل صوفى، يعد من الأعمال التى لا غنى عنها لمن يتصدى لتاريخ التصوف وشخصياته ومذاهبه إلى الآن.

٤ - وقد أرسى ماسينيون منهجا فى دراسة التصوف، يمكن أن نلخصه فيما يلى:

أولا : الاتجاه إلى الكشف عما هو جديد من موضوعات التصوف ومذاهبه وشخصياته.

ثانيا : البحث عما يمكن أن يكون موجودا من علاقات بين التصوف الإسلامى وشخصياته ومذاهبه، والتصوف فى الحضارات والديانات السابقة على الإسلام.

ثالثا : تتبع المصطلحات الصوفية فى تطورها التاريخى وإرجاعها إلى أصولها الإسلامية، أو إلى أصول أجنبية من الفلسفات القديمة إذا كانت ترجع إلى مثل هذه الأصول الأخيرة.

رابعا : عدم اللجوء إلى فروض أو تخمينات فى البحث لا دليل عليها، وعدم التعمل فى اثبات فرض من الفروض.

خامسا : الالتزام بالموضوعية فى البحث والتى تتمثل فى الاحتكام دائما إلى النصوص، وهذا يفسر لنا كثرة النصوص فى بعض مؤلفاته لأنها وثائق لا غنى عنها للباحث.

وبعد : فقد نتفق مع الأستاذ لويس ماسينيون فى بعض ما يذهب إليه من نتائج أو قد نختلف، لكنه يظل دائما العالم المتثبت الذى أفنى عمره باخلاص فى دراسة التصوف على أساس منهجى وعلمى حديث. لهذا سيظل رائد للباحثين فى ميدان التصوف، وعلما من أعلامه البارزين.

رحم الله ماسينيون بقدر ما أسدى إلى الإنسانية، وما قدم لها من جهود علمية بارزة.

ثانيا : دراسات صوفية

التصـــوف*

(١) التصوف بـوجه عام فلسفة حـياة، وطريقة معـينة فى السلوك، يتخذهـما الانسان لتحـقيق كمـاله الأخلاقى، والاتصـال بمبدأ أسمى، وعـرفانه بالحـقيقـة، وتحقيق سـعادته الروحية. والتصـوف مشترك بين ديانات وفلسفات وحـضارات متباينة فى عصـور مختلفة، ومن الطبيعى أن يعبـر كل صوفى عن تجربته فى اطار ما يسود مجتمـعه من عقائد وأفكار، ويخضع تعبيره عنها أيضا لما يسود عصره من اضمحلال أو ازدهار.

ويبدو أن التجربة الصوفية واحدة فى جوهرها ولكن الاختلاف بين صوفى وآخر راجع أساسا إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثر بالحضارة التى ينتمى إليها كل واحد منهم. والتصوف نوعان : دينى وفلسفى، فالدينى ظاهرة مشتـركة بين الأديان جميعا، سواء فى ذلك الأديان السماوية أو الأديان غـير السماوية، أو الشرقيـة القديمة. والفلسفى قـديم كذلك، عرف فى الشرق، وفى التـراث الفلسفى اليونانى، وفـى أوربا؛ فى عصريها الوسـيط والحديث، ولم يخلُ العصر الحاضر من فلاسفة أوربيين ذوى نزعة صوفية مثل برادلى فى انجلترا وبرجسون فى فرنسا. وكان الـتصوف الدينى يمتزج أحيانـا بالفلسفة كما هو الشأن عنـد بعض صوفية المسيحيـة والإسلام. وكذلك كان يحدث امتزاج بين الـنزعة العقلية والنزعة الصوفـية، فقد لاحظ برتراند رسل فى بحـثه «التصوف والمنطق» أن من الفلاسـفة من أمكنه الجـمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى فى هذا الجـمع سمواً فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح، ويضرب أمثلة لذلك: هراقليطس وأفلاطون وبارمنيدس.

ويمكننا أن نحدد خصائص خـمساً نفسية وأخلاقية وابستمولوجـية تنطبق على مختلف أنواع التصوف هى:

١ - الترقى الأخلاقى، فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة، ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول الى تحقيـق هذه القيم، وهذا يستتبع بالضرورة مـجاهدات بدنية ورياضات نفسية معينة، وزهد فى ماديات الحياة.

٢ - الفناء فى الحـقيقة المـطلقة، وهو أمر يمـيز التصوف بمعناه الاصـطلاحى الدقيق، ويقصـد بالفناء الحالة النفسـية التى لا يشعـر معها الصـوفى بذاته، كما يشعـر أنه بقى مع

---

* نشرت هذه الدراسـة فى الموسوعة الفـلسفية العـربية، اشراف د. مـعن زيادة، معهد الانمـاء العربى، المجلد الثانى، بيروت، ١٩٨٦.

حقيقة أسمى مطلقة هى (الله عند صوفية المسلمين، أو الكلمة عند صوفية المسيحيين أو براهما فى تصوف البرهمية، وهكذا). وقد ينطلق بعض الصوفية إلى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة أو إنها حلّت فيهم، أو إن الوجود واحد لا كثرة فيه، ويعود بعضهم إلى البقاء بعد الفناء فيثبتون الإثنينية بين الله والعالم.

٣ - الذوق المباشر، وهو معيار ابستمولوجى دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات، فإذا كان الانسان يعمد إلى اصطناع العقل فى فلسفة لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف. أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منهجا آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه كشفاً أو ذوقاً، أو ما شابه ذلك من التسميات، فهو فى هذه الحالة صوفى بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا الكشف الذى يذهب إليه الصوفى برهى أو آنى فهو سريع الزوال، وهو أشبه شىء بالومضة السريعة المفاجئة.

٤ - **الطمأنينة أو السعادة**، وهى خاصية مميزة لكل أنواع التصوف، ذلك أن التصوف يهدف إلى قهر دواعى شهوات البدن أو ضبطها، وإحداث نوع من التوافق النفسى عند الصوفى، وهذا من شأنه أن يحرر الصوفى من مخاوفه، ويشعره براحة نفسية عميقة.

٥ - **الرمزية فى التعبير**، ونعنى بها أن لعبارات الصوفية عادة معنيين أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر بالتحليل والتعمق، وهذا الأخير يكاد يستغلق تماماً عن من ليس بصوفى. وصعوبة فهم كلام الصوفية ترجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا؛ فالتصوف إذن خبرة ذاتية، وهذا ما يجعل منه شيئا قريبا من الفن، خصوصا وأن أصحابه يعتمدون فى وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتى، وأى فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير، ومن هنا توصف بأنها رمزية.

ويمكننا بعد هذا أن ننتهى إلى تعريف للتصوف أكثر تحديدا فنقول: **هو فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس أخلاقيا، وتتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدى إلى الشعور فى بعض الأحيان بالفناء فى الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقاً لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية.**

(٢) وقد دار جدل بين دارسى التصوف من الأوربيين المستشرقين منذ القرن التاسع عشر حول التصوف الإسلامى، وهل هو مردود إلى مصادر أجنبية فى الحضارات السابقة.

وهناك أربعة اتجاهات فى هذا الصدد، فبعضها يرد التصوف الإسلامى إلى مصدر فارسى، وبعضها إلى مصدر هندى، وبعضها إلى مصدر مسيحى، وبعضها الأخير إلى مصدر يونانى. ويلاحظ أن المستشرقين المعاصرين عادة يردونه إلى مصدر إسلامى أساسا مع التسليم بوجود تأثيرات فى عصر متأخر من حضارات سابقة، فيقول سبنسر ترمنجهام فى كتابه «الطرق الصوفية فى الإسلام»: «إن التصوف الاسلامى تطور طبيعى داخل حدود الاسلام، ولا يمت - إلا بصلة طفيفة - لمصادر غير اسلامية مع أنه تلقى إشعاعات من الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها. وبالتالى فإن نظاما صوفيا واسعا ومتطورا قد تكوَّن (فى الاسلام). ومهما كان الدين الذى يدين به للأفلاطونية المحدثة أو الغنوصية أو التصوف المسيحى، فإنه ينبغى علينا أن ننظر إليه بحق، كما نظر إليه الصوفية أنفسهم، على أنه النظرية الباطنة فى الإسلام والسر الذى تضمنه القرآن». على أن التصوف الذى يذكر ترمنجهام أنه قد وصلته إشعاعات من التصوف المسيحى أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الغنوصية هو نوع واحد من التصوف، وهو الذى اصطلح على تسميته بالتصوف الفلسفى. أما التصوف السنى الذى تمثله غالبية صوفية الإسلام، فهو إسلامى النشأة والتطور. وهذا يقودنا إلى الكلام عن المصدر الاسلامى للتصوف وتطوره فى الاسلام وسيتبين منه أن نظريات بعض متقدمى المستشرقين فى مصدره لم تكن صحيحة أو منطقية، وأن الأثر الأجنبى فى ميدانه لم يظهر إلا فى وقت متأخر من تاريخ الإسلام، وأنه محدود للغاية، وعند طائفة قليلة من رجاله.

(٣) مرّ التصوف الإسلامى بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعاً لكل مرحلة، ووفقاً لما مرّ به من ظروف، مفاهيم متعددة، ولذلك كثرت تعريفاته، وكل تعريف منها قد يشير إلى بعض جوانبه دون البعض الآخر. ولكن يظل هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف عليه، وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الاسلام، ولعل هذا هو ما أشار إليه ابن القيم فى «مدارج السالكين» بقوله: «واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم على أن التصوف هو الخلق»؛ وعبّر عنه الكتانى أيضا بقوله: «التصوف خلق، فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء (أى التصوف) ».

والحقيقة أن أخلاق الاسلام هى أساس الشريعة بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة، سواء فى ذلك أحكام الإيمان أو الاعتقاد، أو الأحكام الفقهية الفروعية، إلى الأساس الخلقى كانت صورة لا روح فيها، أو هيكلا فارغا من المضمون، والدين فى جوهره أخلاق بين

العبد وربه، وبينه وبين نفسه، وبينه وبين أسرته، ثم بينه وبين أفراد مجتمعه، وأحكام الإسلام لا تخرج عن هذا، وهناك آيات كثيرة وأحاديث تربط بين الأخلاق والعمل والإيمان.

أدرك صوفية الإسلام أهمية الأساس الأخلاقى للدين فجعلوا اهتمامهم موجها إليه، وذهبوا إلى أن أى علم من العلوم لا يقترن بالخشية من الله والمعرفة به فلا جدوى منه ولا طائل تحته، فما أكثر ما تجد من العلم فى الكتب بحيث يسهل عليك تحصيله، أما الأخلاق فتحصيلها عسير لأنها تكون ثمرة ممارسة شاقة وصراع بين الانسان ونفسه ليلزمها جادة الصواب. ولما بحثوا فى الأخلاق على هذا النحو الذى أشرنا إليه، على اعتبار أنها جوهر الدين، أنشأوا بذلك علما مستقلا مكملا لعلمى الكلام والفقه، فاعتبره المسلمون من العلوم الشرعية، وقد بيَّن إبن خلدون فى «المقدمة» ذلك، قائلا: «علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة (الاسلامية) وأصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف، فلما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية المتصوفة».

ويعلل القشيرى فى رسالته عدم تسمية الجيل الأول من المسلمين باسم الصوفية قائلا: إنه بعد وفاة النبى ﷺ كان المسلمون ممن صحبوه يرون لأنفسهم شرفا لا يدانيه شرف فى أن يُسمَوا بالصحابة، وكذلك الأمر بالنسبة للجيل الذى تلاهم، فكانوا يرون فى إطلاق لفظ التابعين عليهم شرفاً، فلم تظهر تسمية المقبلين على العبادة بالزهاد والنساك والبكَّائين ثم الصوفية إلا بعد جيل الصحابة والتابعين، أى بعد انتهاء القرن الثانى تقريبا.

وقد اختلف فى اشتقاق كلمة صوفى، وقد قيل: الظاهر من هذا الإسم أنه لقب إذ لا يشهد له من جهة العربية اشتقاق أو قياس، وقيل هو مشتق من الصفاء، وقيل من الصفو بمعنى الصفاء أيضا، وقيل إنه مشتق من الصف لأن الصوفية فى الصف الأول أمام الله، وقيل إنه نسبة لأهل الصفة، وكانوا قوماً من المهاجرين والأنصار بنيت لهم صفة فى مؤخرة مسجد الرسول، وكانوا يقيمون فيها، وكانوا معروفين بالعبادة، وقيل إنه مشتق من الصفة (أى الوصف الحميد)، وقيل هو مشتق من اسم صوفة بن مرة أحد سدنة الكعبة فى

الجاهلية، وقيل من كلمة سوفيا اليونانية التى تعنى الحكمة، وقيل غير هذا. ولكن الدراسة العلمية أثبتت أن هذه الوجوه كلها بعيدة، والأصوب أن يقال: إن اشتقاق كلمة صوفى من «الصوف»، فيقال: تصوف الرجل إذا لبس الصوف، وكان لبس الصوف شعارًا للعبادة والزهد لأول نشأة الزهد، وكثير من الصوفية أنفسهم يذهبون إلى هذا الرأى الأخير، ومنهم السرَّاج الطوسى فى «اللمع»، ويؤيده إبن خلدون وآخرون.

(٤) والمرحلة الأولى فى نشأة التصوف الإسلامى هى التى تسمى بمرحلة الزهد، وهى واقعة فى القرنين الأول والثانى الهجريين؛ فقد كان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على الله والتقرب إليه بالعبادات والدعاء، وكانت له طريقة زهدية فى الحياة تتصل بالمأكل والملبس، وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة، فآثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك. ويجب أن ننبه إلى الفرق بين معنى الزهد فى كل من الإسلام والمسيحية، ففى الإسلام لا يقتضى الزهد انعزالا عن حياة المجتمع، بل وقد يتفق للزاهد الغنى والزهد معا، فقد كان عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف من كبار الأغنياء ولكنهما كانا زاهدين، وهو - أى الزهد - فى الإسلام منهج فى الحياة قوامه التقلل من ملذات الحياة، والإنصراف إلى الجاد من أمورها، فتتحقق بذلك حرية الإنسان المتمثلة فى ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه، ويمنعه عنها إيمان قوى بالله وبثوابه وعقابه فى الآخرة.

وكان هناك عاملان أساسيان لظهور حركة الزهد هما: القرآن الكريم الذى تضمنت آيات كثيرة منها (على سبيل المثال: الحديد: ١٩، يونس: ٧ - ٨، النازعات: ٣٧ - ٤٠، الأعلى: ١٤ - ١٧، التوبة: ١١٢) ما يشير إلى فناء الدنيا، والحث على الزهدفيها، وعدم الانغماس فى ملذاتها؛ والعامل الثانى الأحوال السياسية والاجتماعية واضطرابها بعد مقتل عثمان بن عفان، مما دفع كثيرا من أتقياء المسلمين، إلى إيثار حياة العزلة والعبادة تورعا عن الانغماس فى الفتن السياسية، وإقبال كثير من الناس على حياة الترف غير المعهودة فى الصدر الأول إبان العصر الأموى. وانتشرت حركة الزهد إبان القرنين الأول والثانى الهجريين فى أمصار كثيرة، فظهرت مدارس للزهد فى المدينة، ومن أبرز رجالها سعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩١ هـ، وسالم بن عبدالله المتوفى سنة ١٠٦ هـ؛ وفى البصرة وأبرز رجالها الحسن البصرى المتوفى سنة ١١٠ هـ، وفى الكوفة، ومن أبرز رجالها سعيد بن جبير المتوفى سنة ٦٢ هـ، وطاووس بن كسيان المتوفى سنة ١٠٦ هـ، وسفيان الثورى المتوفى سنة

١٦١ هـ، **وسفيان بن عيينة** المتوفى سنة ١٩٨ هـ، وفى مصر، وأبرز رجالها **الليث بن سعد** المتوفى سنة ١٧٥ هـ، وفى خراسان، وأشهر رجالها **إبراهيم بن أدهم** المتوفى سنة ١٦١ هـ، **والفضيل بن عياض** المتوفى سنة ١٨٧ هـ. وقد اقترب بعض المتأخرين من هؤلاء الزهاد من التصوف، كما تطور الزهد على يد **رابعة العدوية** الزاهدة المشهورة بالبصرة إلى زهد قائم على فكرة الحب الإلهى، وقد توفيت **رابعة** سنة ١٨٥ هـ؛ وكان الزهد قبلها يقوم أساسا على الخوف من الله، وهو خوف يبعث على العمل الدينى الجاد من أجل الظفر بثواب الآخرة.

(٥) ونلاحظ بعد هذا تحولا واضحا طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجرى على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد فى تلك الفترة يسمون بهذا الاسم، وإنما عرفوا بالصوفية، يقول **الهمذانى**: «ولم يكن السالكون لطريق الله فى الأعصار السالفة والقرون الأولى يعرفون باسم التصوف، وإنما الصوفى لفظ اشتهر فى القرن الثالث». واتجه الصوفية منذ القرن الثالث إلى الكلام عن معانى لم تكن معروفة من قبل، فتكلموا عن الأخلاق والنفس والسلوك إلى الله، محددين طريقا إلى الله - وهذا أساس النظرية الصوفية - بدايته **مجاهدة النفس**، ومراحله **المقامات والأحوال**، وعن **المعرفة الكشفية والتوحيد، والفناء، والاتحاد والحلول**، كما حددوا رسوما عملية معينة لطريقتهم، وأصبحت لهم لغة إصطلاحية خاصة. وهنا ظهر التدوين فى التصوف، ومن أقدم من صنّف فيه **المحاسبى** المتوفى سنة ٢٤٣ هـ **والخراز** المتوفى سنة ٢٧٧ هـ، **والحكيم الترمذى** المتوفى سنة ٢٨٥ هـ، **والجنيد** المتوفى سنة ٢٩٧هـ، وهم جميعا من صوفية القرن الثالث. وبذلك كان هذا القرن بداية تكوُّن علم التصوف بمعناه الدقيق، كما أن الخصائص الخمس التى ذكرناها من قبل بدأت تتجلى فيه بوضوح.

ومنذ القرن الثالث أصبح التصوف متميزا عن الفقه على أساس منهجى، وأصبح لعلم الشريعة جانبان أحدهما علم الجوارح الظاهرة من العبادات والمعاملات، والآخر علم الجارحة الباطنة وهى القلب من **المقامات والأحوال كالتصديق والايمان واليقين والصدق والاخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر** وما إليها. وأطلق الصوفية على علمهم هذا تسميات مختلفة كعلم الباطن فى مقابل علم الظاهر، أو علم الحقيقة فى مقابل علم الشريعة، أو علم الوراثة فى مقابل علم الدراسة.

ويلاحظ الدارس للتصوف فى القرنين الثالث والرابع الهجريين أن التصوف أصبح

طريقا للمعرفة بعد أن كان طريقا للعبادة، ويلاحظ كذلك اتجاهين واضحين له: الإتجاه الأول يمثله صوفية معتدلون فى آرائهم، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنّة بصورة واضحة وإن شئت قلت: يزنون تصوفهم دائما بميزان الشريعة، وكان بعضهم من علمائها المعروفين، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقى التربوى، ويمثل هذا الاتجاه **معروف الكرخى** المتوفى سنة ٢٠٠هـ، **والدارانى** المتوفى سنة ٢١٥هـ، **وذو النون المصرى** الذى غلب عليه الكلام فى المعرفة ومناهجها، والذى قيل إنه أول من تكلم فى مصر فى المقامات والأحوال، توفى سنة ٢٤٥هـ، **والحارث المحاسبى** المتوفى سنة ٢٤٣هـ، **والسرى السقطى** المتوفى سنة ٢٥٧هـ، **والخراز** المتوفى سنة ٢٧٩هـ، **وسهل التسترى** المتوفى سنة ٢٩٣هـ، **والجنيد** الملقب بشيخ الطائفة والمتوفى سنة ٢٩٧هـ، وقد شهد القرنان الثالث والرابع الهجريين وضع قواعد السلوك الصوفى، كما شهدا ظهور الطرق الصوفية فى صورتها الأولى (كالملامتية المنسوبة إلى **حمدون القصار** المتوفى سنة ٢٧١هـ، **والطيفورية** نسبة **للبسطامى** المتوفى سنة ٢٦١هـ، **والخرازية** نسبة إلى **أبى سعيد الخراز** المتوفى سنة ٢٧٩هـ . . .الخ).

وأصبحت كلمة «**طريقة**» تشير إلى مجموعة الآداب والأخلاق التى يتمسك بها طائفة الصوفية، ويجعل **القشيرى** طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر. أما الاتجاه الثانى فيمثله صوفية قلائل انطلقوا من حال الفناء إلى القول شطحا بالاتحاد أو الحلول، ويمثل هذا الاتجاه الثانى **البسطامى والحلاج**. فالبسطامى المتوفى سنة ٢٦٤هـ، واسمه **أبو يزيد طيفور بن عيسى**، والذى غلب عليه الفناء عن ذاته، أعلن اتحاده بالله فى عبارات مستشنعة الظاهر كقوله: «**سبحانى ما أعظم شأنى**»، أو «**إنى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدونى**»، وربما دست عليه هذه الأقوال، أو نطق بها فى حالة غيبة تامة بلسان الله، أو لسان الجميع كما يقول الصوفية، وليس بلسانه هو. وتجربة **البسطامى** لا تعنى اتحادا حقيقيا. وإنما مجرد شعور بالاتحاد الذى يتجاوز كل كثرة، وهى تجربة شائعة فى كل أنواع التصوف فى الحضارات المختلفة. وقد التمس له بعض الصوفية والفقهاء العذر فيما نطق به. أما **الحلاج** فقد أدى به الفناء إلى القول بالحلول، وقد قتل **الحلاج** سنة ٣٠١هـ، بمقتضى فتوى صدرت ضده، واختلف الناس حول عقيدته فى حياته وبعد مماته اختلافا بيّناً، وقد درس حياته وآرائه عدد من المستشرقين **أبرزهم ماسينيون**. ويمكن تلمس بعض الآثار الأجنبية فى فكر **الحلاج** كالفلسفة الهلينية والأفكار الفارسية والباطنية والعقائد المسيحية. وقد ذهب **الحلاج** إلى القول

بحلول الطبيعة الإلهية أو اللاهوت فى الطبيعة الإنسانية أو الناسوت، إذا تهيأ لهذه الطبيعة الإنسانية الصفاء، ولكنه مع إعلانه الحلول يعود فيثبت التنزيه للهِ، ونفى الامتزاج بين الطبيعتين، ولذلك فإن حلوله مجازى وليس حقيقيا، وكذلك يذهب **الحلاج** إلى القول بقدم النور المحمدى، وقوله هذا أساس لما قال به متفلسفة الصوفية عن الحقيقة المحمدية التى هى أول تعيُّن فاض عن الله ومنه استمد الأنبياء والأولياء منذ القدم، تمييزا لهذا التعيُّن القديم عن محمد الذى ظهر فى زمان ومكان معينين، ويبدو هنا أثر الأفلاطونية المحدثة فى القول بنظرية الفيض واضحا. وكذلك ذهب **الحلاج** إلى القول **بوحدة الأديان لوحدة** مصدرها وهو الحقيقة المحمدية أو نور محمد القديم.

وتحدث صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين عن الطمأنينة أو السعادة مستندين إلى آيات كثيرة من القرآن (**مثال ذلك: الرعد: ٢٨، يونس: ٥٨ ...الخ**). كما وضعوا لأنفسهم لغة إصطلاحية رمزية «قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجماع والستر على من باينهم فى طريقتهم لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم إن تشيع فى غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هى معان أودعها الله قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم»، على حد تعبير **القشيرى** فى (**الرسالة**).

(٦) واستمر الاتجاه الأول السنى أثناء القرن الخامس الهجرى بوضوح على حين اختفى الإتجاه الثانى أو كاد أثناءه، وإن كان قد عاود الظهور فى صورة أخرى عند أفراد من متفلسفة الصوفية ابتداء من القرن السادس الهجرى. واختفاء الاتجاه الثانى فى القرن الخامس راجع فى رأينا إلى غلبة مذهب أهل السنة والجماعة الكلامى الذى انتصر له **أبو الحسن الأشعرى** المتوفى سنة ٣٢٤هـ، على ما سواه من المذاهب، ومحاربته الغلو الذى ظهر فى التصوف على يد كل من **البسطامى والحلاج** وأصحاب الشطح عموما، وكل أنواع الانحرافات الأخرى التى بدأت تظهر فى ميدان التصوف. ولذلك نجد التصوف فى القرن الخامس يتخذ اتجاها إصلاحيا واضحا على أساس من إرجاعه التصوف إلى حظيرة الكتاب والسُّنة، ويعتبر **القشيرى المتوفى** سنة ٤٦٥هـ، **والهروى الأنصارى** المتوفى سنة ٤٨١هـ، من أبرز صوفية هذا القرن الذين نحوا بالتصوف هذا المنحى.

على أن أبرز صوفية هذا القرن على الاطلاق هو **أبو حامد الغزالى** الملقب بحجة

الإسلام المتوفى سنة ٥٠٥هـ، والذى يعد أكبر مدافع عن التصوف السنّى، وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنة والجماعة، وعلى الزهد وتربية النفس وإصلاحها. ويتفق **الغزالى** فى هذا مع صوفية الإتجاه الأول فى القرنين الثالث والرابع، ومع **القشيرى والهروى** وغيرهم ممن ينتمون إلى نفس الإتجاه، ولكنه أعظمهم جميعا من ناحية شخصيته وثقافته وعلمه وتصوفه، وهو يعد بحق من أعظم صوفية الإسلام وأثره على التصوف من بعده كبير للغاية. وقد بيّن الغزالى فى كتابه «**المنقذ من الضلال**» تفاصيل حياته الروحية وكيف انتهى إلى طريقة التصوف، ويذكرنا كتابه هذا بكتاب «**الاعترافات**» **للقديس أوغسطين**، وقد نقد **الغزالى** فى هذا الكتاب علماء الكلام والإسماعيلية والفلاسفة مبرزا أهمية التصوف، وأنه الطريق الحق إلى معرفة الله.

ويرى **الغزالى** أن التصوف تجربة أساساً، وطريقة الصوفية إنما تتم بعلم وعمل، وحاصّل علم الصوفية التخلق، وأخص خواص الصوفية ما لا يتم الوصول إليه بالتعلم وإنما بالذوق والحال وتبدل الصفات، وهم عموماً «أصحاب أحوال لا أرباب أقوال». وعنى **الغزالى** فى «**إحياء علوم الدين**» بوصف الطريق إلى الله ومراحله من حيث بداياته ومراحله المختلفة ونهاياته، ويصف رياضة النفس بأنها طب القلوب المقدم على طب الأبدان. ويتميز على من سبقه من الصوفية بأنه جعل التصوف طريقا إلى المعرفة بالله واضح المعالم والحدود، فتحدث عن المعرفة من حيث أدواتها ومناهجها وغاياتها، ونظريته فى المعرفة الصوفية نظرية متكاملة إذا قورنت بأقوال السابقين عليه فيها وهى أقوال متفرقة، وأداة هذه المعرفة عنده القلب، وهى فطرية فيه، ومنهجها الكشف الذى هو إدراك وجدانى مباشر يقابل الاستدلال العقلى عند الفلاسفة والمتكلمين، وموضوعها ذات الله وصفاته وأفعاله، وغايتها التخلق والحب لله والفناء فيه والسعادة. ويظهرنا **الغزالى** على أن العارف لا يرى إلا الله تعالى، ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس فى الوجود إلا هو وأفعاله. **والغزالى** يتعرض فى الحقيقة - فيما يسميه بعلم المكاشفة - إلى مشكلة الواحد والكثير، وهى مشكلة ميتافيزيقية، يحاول أن يقدم لها حلا على أساس شعورى لا عقلى من قوله بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة للأشياء، فيمكن أن ندرك الشىء الواحد على أنه كثير، كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد، فالوحدة ليست وجودية، وإنما شهودية فهى إذن شعور يتم عند الصوفى فى حال الفناء. يقول **الغزالى** فى «**الإحياء**»: «كما أن الإنسان كثير إن التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد

. . . فكذلك كل ما فى الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، فهو باعتبار من الاعتبارات واحد، وباعتبارات أُخر سواه كثير. ومثال الانسان وإن كان لا يطبق الفرض ولكنه ينبه فى الجملة على كيفية مصير الكثرة فى حكم المشاهدة واحداً».

وغاية التصوف عند الغزالى السعادة، وقد عمق الكلام فيها وأفرد لها رسائل، وبهذا جعل الغزالى من التصوف طريقا واضح المعالم إلى المعرفة والفناء فى التوحيد والسعادة. وترجع أهمية الغزالى فى التصوف الإسلامى إلى عدة أمور أهمها أنه أثار بقوة مشكلة الشك واليقين، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليدا، وإنما جعلها تجربة دينية أساساً، وحدد معالم هذه التجربة تحديدا لم يسبق إليه، فأعطى للإسلام فى عصره وبعد عصره ذوقا جديدا وعمقا بعيدا. وكذلك فإنه كان صوفيا إيجابيا عنى بشؤون عصره، فقد وقف فى وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة، ونقدها نقدا علميا دقيقا، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية فى عصره وبعده لو تركت وشأنها.

(٧) ومنذ القرنين السادس والسابع الهجريين ظهر تياران فى التصوف: أحدهما فلسفى، والآخر عملى، ويتمثل الأول بوضوح عند متفلسفة الصوفية، والآخر عند أصحاب الطرق.

أما التصوف الفلسفى فالمقصود به التصوف الذى يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة. وهذا اللون من التصوف هو الذى تأثر بمصادر أجنبية، يونانية وفارسية وهندية ومسيحية، وهذا لا ينفى فى نفس الوقت أصالته، لأن صوفيته تمثلوا الثقافات الأجنبية وحافظوا فى نفس الوقت على استقلاليتهم فى مذاهبهم باعتبارهم مسلمين. وثمة طابع عام يطبع هذا التصوف الفلسفى وهو الغموض، وهو يحتاج لفهم مسائله إلى جهد غير عادى، ولا يمكن اعتباره فلسفة حيث أنه قائم على الذوق، كما لا يمكن اعتباره تصوفا خالصا لأنه معبر عنه بلغة فلسفية، وينحو أصحابه إلى وضع مذاهب فى الوجود، فهو إذن بين بين.

وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية، كما عرفوا الأفلاطونية المحدثة ونظريتها فى الفيض أو الصدور، والفلسفة المعروفة بالهرمسية، ووقفوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية، وعلى فلسفة فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وغيرهما، وتأثروا بمذاهب غلاة الشيعة من

الاسماعيلية وبرسائل اخوان الصفا. وهذا كله إلى جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعية من فقه وكلام وحديث وتفسير، فهم إذن ذوو طابع موسوعى وثقافاتهم ذات مكونات متعددة متباينة أحيانا.

وقد استهدف متفلسفة الصوفية فى الاسلام لهجوم الفقهاء دائما لما أعلنوه من قول بالوحدة الوجودية، ونظرية القطبية أو الحقيقة المحمدية، ووحدة الأديان وما يترتب على ذلك كله من آراء ونتائج ارتأى الفقهاء أنها مخالفة للعقيدة الإسلامية.

وكانت القضايا الرئيسية للتصوف الفلسفى أربعة: الكلام فى المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال، والكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب وترتيب الأكوان فى صدورها عن موجدها، والتصرفات فى العالم والأكوان بأنواع الكرامات وخوارق العادات، وصدور الألفاظ الموهمة الظاهر والتى تعرف بالشطحات، والاختلاف حول تفسيرها عندهم باعتبارها من قبيل الرمزيات.

ومن أوائل متفلسفة الصوفية السهروردى المقتول (قتل سنة ٥٨٧هـ، بأمر من صلاح الدين الأيوبى) صاحب كتاب «حكمة الإشراق». وكان متعمقا فى الفلسفة اليونانية والفارسية القديمة والهرمسية، وعالماً بمذاهب فلاسفة الاسلام، وحكمة الإشراق عنده مؤسسة على الذوق لا الفكر، وله نظرية فى الوجود عبَّر عنها بلغة رمزية على أساس نظرية الفيض، وهناك فى رأيه ثلاثة عوالم فائضة: عالم العقول وعالم النفوس، وعالم الأجسام: فالأول يشمل الأنوار القاهرة ومن جملتها العقل الفعال أو روح القدس، والثانى يشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية، والثالث هو عالم الأجسام العنصرية أى أجسام ما تحت فلك القمر والأجسام الأثيرية. ولكن السهروردى يضيف إليها فى «حكمة الإشراق» عالم المثل المعلقة بناء على تجربته الصوفية. وعالم المثل هذا متوسط بين العالم العقلى للأنوار المحضة وبين العالم المحسوس.

وأبرز الصوفية المتفلسفين فى الحقيقة محيى الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨هـ، الملقب بالشيخ الأكبر، وهو صوفى أندلسى تأثر بابن مسرة. وهو أول واضع لمذهب وحدة الوجود فى صورته الكاملة، وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساسا، وقد عبر عن مذهبه هذا باختصار قائلا: «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها». ولا يؤمن ابن عربى بالخلق من عدم، وإنما يتخذ نظرية الفيض أساسا لمذهبه، وهو يفسر إيجاد الموجودات بأن الله أبرز

الأشياء من وجود علمى إلى وجود عينى، وهذا هو «**التجلى الإلهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال، وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور**». ويقتضى مذهب **ابن عربى** فى وحدة الوجود عدم القول بالممكن فى مقابل الواجب وهو يقول بمرتبتين للوجود فقط هما: الضرورى والممتنع. فالوجود عند **ابن عربى** واحد، والممكنات على أصلها من العدم وليس وجود إلا وجود الحق بصور ما هى عليه الممكنات فى أنفسها وأعيانها. والعقل القاصر هو الذى يفرق بين الذات والممكنات تفرقة حقيقية. وعلى ذلك فوجود الممكنات هو عين وجود الله، فإذا نظرت الى الذات الإلهية من حيث ذاتها قلت هى الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هى الخلق. ويرتب **ابن عربى** على نظريته فى وحدة الوجود نظرية فى الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل، ونظرية أخرى فى وحدة الأديان، وله فى الجانب العملى من التصوف طريقة تعرف بالأكبرية. ومن تلاميذه البارزين **الصدر القونوى**، **وعفيف الدين التلمسانى**. ومن متأخرى أصحاب وحدة الوجود المتأثرين **بابن عربى عبد الكريم الجيلى** المتوفى سنة ٨٣٢هـ، وهو صاحب نظرية فى الإنسان الكامل شبيهة بنظريتى **الحلاج وابن عربى** فى قدم النور المحمدى والحقيقة المحمدية. وامتد أثر **ابن عربى** كذلك إلى تصوف كثير من شعراء الصوفية من الفرس من أمثال **فخر الدين العراقى** المتوفى سنة ٦٩٦هـ، **وأوحد الدين الكرمانى** المتوفى سنة ٦٩٧هـ، **وعبد الرحمن الجامى** المتوفى سنة ٨٩٨هـ، ويعد **عبد الغنى النابلسى** المتوفى سنة ١١٤٣هـ من تلاميذ **ابن عربى** المتأخرين وشراّحه المعجبين به، ويعتبر من تلاميذه كذلك الأمير **عبد القادر الجزائرى** المتوفى سنة ١٨٨٣م صاحب كتاب «**المواقف**».

وثمة صوفية متفلسفون عاصروا **ابن عربى**، ولهم مذاهب مختلفة عن مذهبه. **كابن الفارض** المتوفى سنة ٦٣٢هـ، الذى يمكن تفسير مذهبه على أنه **وحدة شهود** لا وحدة وجود، وهو شاعر كبير عبّر عن فلسفته الصوفية شعرا، ويعرف بسلطان العاشقين لغلبة الحب الإلهى عليه. وكذلك فإن **عبد الحق بن سبعين المرسى الأندلسى** المتوفى سنة ٦٦٨هـ قد أمعن فى إطلاق الوحدة الوجودية، حتى أنكر وجود الممكنات، ولم يثبت غير وجود واحد فقط وهو وجود الله. كما ظهر فى فارس شعراء من الصوفية لهم طابع فلسفى وهم شعراء معانى من الدرجة الأولى كـ**جلال الدين الرومى** المتوفى سنة ٦٧٢هـ، صاحب «**المثنوى**» المشهور، **ومحمود شبسترى** صاحب ديوان «**حديقة السر**»، **وحافظ الشيرازى** المتوفى سنة ٧٩١هـ.

(٨) وننتقل الآن راى التيار العملى فى القرنين السادس والسابع الهجريين عند الصوفية من أصحاب الطرق، فنقول إن هذا التيار يرتبط **بالغزالى** ارتباطاً وثيقاً، إذ كان تصوره للطريق وقواعد السلوك ذا أثر كبير فى القرن السادس على كل من **عبد القادر الجيلانى** المتوفى سنة ٥٦١هـ ومؤسس الطريقة القادرية، **وأحمد الرفاعى** المتوفى سنة ٥٧٨هـ مؤسس الطريقة الرفاعية، **وأبى الحسن الشاذلى** مؤسس الطريقة الشاذلية المتوفى سنة ٦٥٦هـ، وتلميذه **المرسى** المتوفى سنة ٦٨٦هـ، وتلميذهما **إبن عطاء الله السكندرى** المتوفى سنة ٧٠٩هـ، ويندرج تحت نفس التيار من التصوف **أحمد البدوى** مؤسس الطريقة الأحمدية المتوفى سنة ٦٧٥هـ، **وإبراهيم الدسوقى** مؤسس الطريقة البرهامية المتوفى سنة ٦٧٦هـ. وقد تفرعت عن هذه الطرق طرق أخرى كثيرة. وأصبحت لفظة «طريقة» عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين، ويخضعون لنظام دقيق فى السلوك الروحى، ويحيون حياة جماعية فى الزوايا والربط، أو يجتمعون اجتماعات دورية فى مناسبات معينة ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام. واختلفت أسماء الطرق فى العالمين العربى والإسلامى باختلاف أسماء مؤسسيها، وهى فى حقيقة الأمر تهدف إلى غاية واحدة. واستمرت الطرق الصوفية فى الظهور والانتشار فى العالم الإسلامى إبان القرون التالية. ففى القرن الثامن ظهرت النقشبندية لمؤسسها **بهاء نقشبند البخارى** المتوفى سنة ٧٩١هـ، وقد انتشرت فى بلدان إسلامية عدة، والطريقة الخلوتية، وهى طريقة فارسية فى سندها، ونشرها فى مصر **مصطفى كمال الدين البكرى** المتوفى ١١٦٢هـ، وانتشرت فى تركيا الطريقة البكتاشية التى أسسها **حاج بكتاش** المتوفى سنة ٧٣٨هـ، وهى فرع من اليسوية، إلى جانب الطريقة المولوية المنسوبة **لمولانا جلال الدين الرومى** وقد استخدم أصحابها الموسيقى والغناء فى مجالس الذكر وعرف مريدوها فى أوربا بالدراويش الراقصين.

وهكذا ظهرت طرق صوفية متعددة فى العالم الإسلامى وانتشرت فيه على نطاق واسع. ولايزال بعضها يمارس نشاطه فى عصرنا هذا. ولكن الطرق الصوفية فى القرون المتأخرة، خصوصا منذ عصر العثمانيين، تدهورت عن ذى قبل وذلك لأسباب حضارية، ولم تصدر عن صوفية هذه الفترة مصنفات مبتكرة، وإنما صدرت عنهم شروح وتلخيصات لكتب المتقدمين من الصوفية، وانصرف أتباع هذه الطرق شيئا فشيئا إلى الشكليات والرسوم، وابتعدوا فى الأغلب عن العناية بجوهر التصوف ذاته، وسيطرت على جماهير المنتسبين إلى تلك الطرق الأوهام والمبالغة فى التحدث بمناقب الأولياء وكراماتهم التى لم

يكن يأبه لها المحققون من أوائل شيوخ التصوف، ولم يكونوا يعتبرونها دالة على كمال العلم والعمل. ومن هنا استهدفت الطرق لنقد شديد فى العصور الحديثة من المصلح الدينى **محمد بن عبد الوهاب** وأتباعه.

على أن ثمة نشاطا ايجابيا للطرق **كالقادرية والشاذلية والتيجانية والسنوسية والميرغنية** ظهر فى العصر الحديث، فإن مريدى هذه الطرق هم الذين سعوا فى نشر الإسلام ووقفوا إليه فى إفريقيا الوثنية، وبعضها **كالسنوسية** كان له دور فى مقاومة الاستعمار؛ ولاشك أن منهج الطرق فى التهذيب الروحى ذو فاعلية قوية لأنه يتجه إلى وجدان الناس أساسا.

(٩) وقد كان لبعض شخصيات التصوف الإسلامى أثرها الواضح على التصوف المسيحى فى العصر الوسيط والفكر الأوروبى منذ أوائل النهضة، كما حظيت بدراسة المستشرقين المحدثين والمعاصرين. فقد عرف المدرسيون The Scholastics فى أوربا **الغزالى** وفلسفته، وذلك من خلال ما ترجم من بعض كتبه فى العصر الوسيط وأوائل النهضة؛ فقد ترجم **جنديسالفو** (Cundlsalvo) «مقاصد الفلاسفة»، إلى اللاتينية، ونشر فى فيينا سنة ١٥٠٦م، وترجم كالونيموس Calonymus كتاب **«تهافت الفلاسفة»** إلى اللاتينية أيضا، وترجم إلى اللغة العبرية نفس الكتابين اللذين ذكرنا مع بعض رسائل أخرى قصيرة، وترجمت أجزاء من **«إحياء علوم الدين»** إلى بعض اللغات الأوربية كالانجليزية والاسبانية، وترجم **هومز** Homes **وألبانى** Albany **«كيمياء السعادة»** إلى الانجليزية سنة ١٨٧٣م، وترجمه **دى فيلد** De Field فى لندن سنة ١٩١٠م، وترجم باربييه دى مينارد Barbier de Minard **«المنقذ من الضلال»** إلى اللغة الفرنسية ونشره فى «المجلة الآسيوية» Journal Asiatique سنة ١٨٣٨م، كما ترجمه أيضا **شمويلدرز** Schmoelders إلى اللغة الفرنسية، كما ترجمه **دى فيلد** إلى الانجليزية سنة ١٩٠٩م. وعنى المستشرق الاسبانى **بلاثيوس** Palacios بدراسة **الغزالى**، وبترجمة كثير من فصول كتبه الأخرى إلى الاسبانية، كما ترجمت رسالته **«أيها الولد»** إلى الألمانية ترجمها **هامر برجستال** Hammer Purgstall ونشرت فى فيينا سنة ١٨٧٨م، وترجمها **شيزر** Schers إلى الإنجليزية ونشرت فى بيروت سنة ١٩٣٣م، وترجمها **محمد بن شنب** إلى الفرنسية سنة ١٩٠١م، ونشرت فى المجلة الأفريقية Revue Africaine، وترجمها المستشرق الأسبانى **لاتور** Lator إلى الاسبانية، ونشرت فى بيروت سنة ١٩٥٥. وذكر المستشرق الاسبانى هرنانديس Hernandez أن هناك

أكثر من أربعين دراسة فى أوربا تناولت مختلف نواحى حياة الغزالى وفكره وأثره فى الفكر الإسلامى والأوربى، وقد أبدى كثير من الدارسين فى الغرب إعجابهم بالغزالى الفيلسوف المتصوف حيث أنه لا يزال إلى يومنا هذا صاحب أفكار حية. وقد وصفه ماكدونالد بأنه أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة وأكبر علماء العقائد فيه.

وكذلك كان لإبن عربى أثر كبير على بعض مفكرى أوروبا، ويرجع الفضل فى بيان هذا الأثر إلى المستشرق الإسبانى بلاثيوس الذى أثبت تأثر دانتى برسالة الإسراء والمعراج لإبن عربى فى «الكوميديا الإلهية»، وقد اكتشف الأصل اللاتينى المترجم لرسالة ابن عربى بعد وفاة بلاثيوس سنة ١٩٤٦م، وقد كتب بلاثيوس كتابا عالج فيه هذا الموضوع عنوانه «علم الأخرويات الإسلامى فى الكوميديا الإلهية». (La Escatoiogla Musulana en la Comedia Divina, Madrid, 1943). ويذهب بلاثيوس إلى أن جميع الصوفية الذين جاءوا بعد إبن عربى فى الشرق والغرب على السواء قد تأثروا به.

بل إن إبن عربى كان معروفا عند المدرسيين فى أوروبا قبل دانتى، فهو قد عرف عند المفكر المدرس ريمون لل. ويظن أن سبينوزا فى العصر الحديث متأثر به أيضا.

ومن الشخصيات الصوفية التى عرفت فى أوربا وكان لها تأثير على التصوف المسيحى إبن عباد الرندى، الصوفى الأندلسى المتوفى سنة ٨٠٥هـ، وهو صوفى شاذلى شرح حكم إبن عطاء الله السكندرى، ويرجع الفضل فى الإبانة عن أهمية الرندى فى التصوفين الإسلامى والمسيحى إلى بلاثيوس أيضا الذى نشر فى سنة ١٩٣٣م بحثا بمجلة الأندلس عن الرندى عنوانه: «اسبانى مسلم سابق على القديس يوحنا الصليبى»، وكان غرضه الأساسى بيان مدى تأثير إبن عباد الرندى على المدرسة الكرملية فى التصوف وعلى رأسها يوحنا الصليبى، خصوصا فى مسألة مذهب الزهد فى الكرامات (La Renuncla los ca-rlsmas). وقد تناول كاتب هذه المادة بيان تأثر يوحنا الصليبى بابن عباد فى بحث كتبه بمجلة معهد الدراسات الإسلامية فى مدريد (مجلد ٦، عدد ١-٢، سنة ١٩٥٨م) وفى بحثه عن («إبن عطاء الله السكندرى» القاهرة، ١٩٥٨م).

وكان من الصوفية المتفلسفين الذين عرفوا فى أوربا إبن سبعين المتوفى سنة ٦٦٨هـ، الذى أرسل إليه الامبراطور فردريك الثانى حاكم صقلية بأسئلته الأربعة حول بعض المسائل

الفلسفية؛ فأجابه عليها بكتاب «**جواب صاحب صقلية**» (نشر **يالتقايا**، بيروت، ١٩٤٣م)، كما عرفه معاصره ريمون لل، وقد تحدثنا عن ذلك بالتفصيل فى كتابنا («**إبن سبعين وفلسفته الصوفية**» دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٧٣م).

وقد بيّن المستشرق الانجليزى **رينولد نيكولسون** كيف تعلم الغرب عن التصوف الإسلامى قائلا: «أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية من ناحيتها السيكولوجية والنظرية، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين. ولكن إلى أى مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكرى الإسلام ومتصوفيهم فى القرون الوسطى عندما كانت أشعة الفلسفة والعلوم المنبثقة من المراكز الثقافية فى أسبانيا تضئ جميع أوروبا المسيحية، فهذه مسألة لا تزال رهن البحث والدرس التفصيلى. ولكن دين الغرب للمسلمين كان ولا شك عظيما، بل قد يكون غريبا حقا أن رجالا مثل **القديس توماس الأكوينى وإيكهارت ودانتى**، لم يصل إليهم أثر من هذا المصدر، فإن التصوف كان الميدان الذى اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالا وثيقا».

المعـــرفة الصوفيـــة

أداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها عند صوفية المسلمين*

(١) المقامات والأحوال طريق موصل إلى المعرفة.

(٢) علم الظاهر وعلم الباطن.

(٣) أداة المعرفة عند الصوفية.

(٤) منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج.

(٥) موضوع المعرفة الصوفية.

(٦) غاية التحقق بالمعرفة الصوفية.

(١) اتفق الصوفية على أن غاية المتصوف السالك إلى الله أن يتحقق بمعرفة الله سبحانه وتعالى معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها.

ويأخذ المريد نفسه فى أول عهده بالطريق بالمجاهدة النفسية فيتخلى عن الأخلاق الرديئة ويحاسب نفسه ويراقبها حتى تنقطع عنها الهواجس فتصبح طوع إرادته، ويتخلص من عوائق البدن وسطوة الشهوات التى من شأنها أن تحجب عنه الحقيقة التى يصبو إليها.

هذا وتنشأ عن المجاهـدة والرياضة الروحية، حالات نفسـية معينة تعرف عند الـصوفية بالأحوال والمقامات، ولا يـزال الصوفى يترقى[1] فى أحواله ومـقاماته من حـال إلى حال، ومن مقام إلى مـقام، حتى يصل إلى معرفة الله تـعالى معرفة يقينيـة لا مدخل للحواس أو العقل فيها، فيستمتع بمطالعة وجه الله سبحانه وتعالى ومشاهدة جماله وجلاله جلت قدرته.

والأحوال والمقامات هى طريق موصل إلى المعرفة. إلا أن الصوفية اختلفوا فى عدد هذه الأحوال والمقامات وترتـيبها، فما يراه البعض حـالا يراه البعض الآخر مقاما، وفى حـقيقة الأمر كل يصف لنا منازل سـيره وحال سلوكه. وعلى الرغم من هذا الاختلاف فـيما بينهم فإنهم يقررون أن الأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، وأن الحال معنى برد على القلب من غير اكتـساب، بل عن طريق الجود، وأن المقام يحصل ببـذل المجهود. أضف إلى ذلك أن صاحب الحال مـترق عن حاله، وصاحب المقـام ممكن فى مقامه، وأن الحـال الأسمى سمى حالا لتحوله، والمقام مقاما لثبوته.

---

* نشرت هذه الدراسة فى مجلة الرسالة، القاهرة ١٩٥٠.

(١) فى اصطلاحات الشيخ محيى الدين بن عربى أن الترقى هو التنقل فى الأحوال والمقامات والمعارف.

ومن أمثلة الأحوال التى تحل بقلب الصوفى، الطرب، والحزن ،والبسط والقبض، والانزعاج،والهيبة، ومن أمثلة المقامات التى تصير كسبا له، التوبة والورع،والزهد، والصبر، والشكر، والمعرفة،والمحبة[٢].

(٢) والكلام فيما يعرض للنفس من هواجس وخواطر، وبيان طرائق المجاهدة وما يعرض للقلوب من أحوال وما تكتسبه من مقامات، كل أولئك مباحث ذوقية سماها المتصوفة بعلم الباطن أو علم الوراثة أو الحقيقة أو الدراية، وفرقوا بينها وبين علم الظاهر أو علم النقل أو علم الرواية.

يقول السراج الطوسى فى اللمع عن علم الباطن وعلم الظاهر والفرق بينهما «إن علم الشريعة علم واحد، وهو اسم واحد يجمع معنيين : الرواية والدراية، فإذا جمعتهما فهو علم الشريعة الداعية إلى الأعمال الظاهرة والباطنة. . . والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة، وهى العبادات والأحكام مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وغير ذلك فهذه العبادات، وأما الأحكام فالحدود والطلاق والعتاق والبيوع والفرائض والقصاص وغيرها فهذا كله على الجوارح الظاهرة. . . وأما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب، وهى المقامات والأحوال مثل التصديق والإيمان واليقين والصدق والاخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر. . . فإذا قلنا علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التى هى على درجة الجارحة الباطنة وهى القلب، كما أنا إذا قلنا علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التى هى على الجوارح الظاهرة»[٣].

وعلم الباطن عند الصوفية مستمد من الشريعة فلا خلاف بينهما، وغاية ما فى الأمر أن علم الباطن علم ذوقى تنطوى عليه الشريعة، ومتى تحقق العبد بأحكام الشريعة، وعمل بالكتاب والسنة، واتجه بقلبه نحو الله وسلك طريق الذوق، فقد حصل على ذلك العلم، فالحقيقة ثمرة الشريعة، وإلى ذلك أشار الشعرانى بقوله عن علم الباطن «هو علم انقدح فى

---

(٢) اختلف الصوفية بشأن المحبة هل هى حال أو مقام، ويرى السهروردى فى عوارف المعارف أنها حال ومقام فى آن واحد. والمهم هو أن نلاحظ أن بعض الصوفية يعتبرون الحب الإلهى موصلا إلى المعرفة، والبعض الآخر يرى أن الحب الإلهى هو نتيجة للمعرفة، والحق أن يقال أن الحب والشوق إلى الله يدفعان بالمتصوف إلى التعرف على الله، كما أن المعرفة بالله عز وجل تزيد من شدة الحب وقوته، فالحب سابق ولاحق بالنسبة إلى المعرفة.

(٣) كتاب اللمع طبعة ليدن عام ١٩١٤م ص ٢٣.

قلوب الأولياء حين استنارت بالكتاب والسنة... والتصوف هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة»[٤].

وصور القشيرى فى الرسالة العلاقة بين الشريعة والحقيقة تصويرا رائعا فقال «الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول، فالشريعة جاءت بتكليف الخالق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر»[٥].

وعلوم الحقيقة هى العلوم الحائزة على جميع مراتب اليقين. ورد فى التعريفات للجرجانى «علم اليقين ظاهر الشريعة، وعين اليقين ظاهر الإخلاص فيها، وحق اليقين المشاهدة فيها»[٦].

ويقول القشيرى فى الرسالة «علم اليقين على موجب اصطلاحهم (أى الصوفية) ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان»[٧].

ومن هذا يتضح لنا أن الصوفية يعتبرون علومهم علوما يقينية حائزة لجميع مراتب اليقين، وهى أسمى مرتبة من حيث يقينها عن سائر العلوم التى تعتمد على العقل وبراهينه واستدلالاته، وهذا اليقين الذى تتميز به علوم الحقيقة عن سائر العلوم هو يقين كشفى ذوقى يتحقق به العبد متى سلك طريق الصوفية.

ولعله اتضح لنا الآن من خلال تقسيم الصوفية للعلوم إلى علوم ظاهرة وعلوم باطنة أن المعرفة على نوعين: النوع الأول معرفة عقلية ظاهرة تعتمد على العقل وأنظاره واستدلالاته، ومعرفة باطنة ذوقية لا مدخل للعقل أو الحس فيها، وإنما هى من قبيل المكاشفات، وهذه المعرفة الذوقية الباطنة التى لا تعتمد على العقل أو الحس تتخذ من القلب أداة لها. وفيما يلى توضيح ذلك :

(٣) إن الصوفية لا يعتمدون على العقل، ولاسيما إذا كان موضوع معرفتهم هو الله

---

(٤) الطبقات الكبرى جـ١ ص ٤ طبعة عام ١٣٤٣هـ.

(٥) الرسالة القشيرية طبعة عام ١٣٣٠هـ ص ٤٣.

(٦) التعريفات مادة «حق اليقين».

(٧) الرسالة القشيرية ص ٤٤.

سبحانه وتعالى؛ إذ أن العقل عاجز عن إدراك حقيقة الذات الإلهية، ولا يستطيع أن يتوصل إلى إدراك كنهها بضرب من القياس أو الاستدلال النظرى. ويصور **فريد الدين العطار** - وهو من كبار شعراء الصوفية من الفرس - عجز العقل عن إدراك الله تصويرا بالغ الروعة فيقول «ذهبنا وراء عالم العقل والفهم، العقل لا يجدى عليك، إنما يأتى إليك بما يأتى به غربال من بئر. إنما يحاول العقل أن يدرك فى هذا العالم، ولكن هذا العقل الذى يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الإلهية، العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدما إلى الحبيب»[٨].

وحقيقة الأمر عند الصوفية أن الذات الإلهية تدرك إدراكا مباشرا، لا مدخل للعقل فيه، وذلك بواسطة أداة أخرى فى الإنسان يسمونها عادة بالقلب[٩]. فالقلب هو مركز المعرفة، والله سبحانه وتعالى هو الذى يقذف بالمعرفة فى هذا القلب، فيصبح صاحبه عارفا محيطا بكل شىء، فالمعرفة لدنية بهذا المعنى؛ أى أنها من لدن الله عز وجل.

ويسوق **الغزالى** فى كتابه **إحياء علوم الدين** مثالا محسوسا رائعا يبين فيه كيف يكون القلب أداة للمعرفة الصوفية فيقول «لو فرضنا حوضا محفورا فى الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فينفجر الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم، وقد يكون أغزر وأكثر، فذلك القلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس، والاعتبار بالمشاهدات، حتى يمتلئ علما. ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر، ويعمد إلى القلب بتطهيره ورفع الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم داخله»[١٠].

ومن هذا النص يتبين لنا أن الصوفية لا يعتمدون على الحواس الظاهرة فى تحصيل علومهم، وإنما يعتمدون على القلب فيأخذون أنفسهم بتطهيره من شوائب الحس وأدران المادة حتى تنكشف عنه الحجب، ويصبح قادرا على إدراك الحقائق، وقد أشار إلى هذا المعنى

---

(٨) الدكتور عبد الوهاب عزام بك : **التصوف وفريد الدين العطار** ص ٧١.

(٩) قد يطلق الصوفية على القلب أحيانا اسم الروح أو العقل أو النور أو البصيرة أو غير ذلك من الأسماء التى وإن اختلفت فى ظاهرها تدل على معنى واحد، وهو أن المعرفة الصوفية تحصل بواسطة ملكة باطنة غير الحواس الظاهرة، وغير العقل الذى يعتمد على الاستدلال المنطقى.

(١٠) **إحياء علوم الدين** جـ٣ ص ١٧.

الأستاذ رينولد نيكولسون بقوله «إن الصوفية لا يستعملون اسم القلب للدلالة على تلك المضغة الجاثمة فى الصدر، بل يعنون به جوهرا لطيفا غير مادى تدرك به حقائق الأشياء وتنعكس عليه كما تنعكس الصور على المرآة... ولكن مقدرة القلب على إدراك الحقائق وقبول صورها رهن بصفائه؛ لأن حجبه تختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر فيه من الحواس والشهوات والمعاصى وحب الذات... ولكن بمقدار ما ينكشف عن القلب من هذه الحجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق»[١١].

ومن كل ما سبق نستطيع أن نقرر أن الصوفية اتخذوا من القلب أداة لمعرفتهم، فهم لا يعتمدون على الحس وما يصطنعه أصحاب الحس من مناهج، ولا يعتمدون على العقل وما يصطنعه أهله من بحث نظرى واستدلال منطقى، وإنما هم يعمدون إلى الذوق، ومعنى هذا بعبارة أخرى أنهم يصطنعون منهجا خاصا بهم فى المعرفة. فما هو هذا المنهج وما هى خصائصه المميزة له؟ وفيما يلى الجواب على ذلك:

(٤) يصطنع الصوفية منهجا ذوقيا خاصا بهم ليس من السهل إخضاعه للدراسة العلمية، فهو منهج خاص بأصحابه قاصر عليهم دون غيرهم. وإذا أردنا أن نعبر عنه تعبيرا سيكولوجيا قلنا إنه نوع من الاستبطان الذاتى، كما أن الإدراكات المباشرة التى يتوصل إليها الصوفى بهذا المنهج إدراكات خاصة لا يمكن إخضاعها للملاحظة الخارجية.

هذا والصوفية يدركون الله سبحانه وتعالى إدراكا مباشرا مصحوبا بحالة وجدانية يصعب التعبير عنها بالألفاظ، وهذا الإدراك المباشر يسمى عندهم بالكشف.

والكشف كما يعرفه الجرجانى «فى اللغة رفع الحجاب وفى الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية، والأمور الحقيقية، وجودا وشهودا».

ويقول الطوسى فى اللمع «الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى عين»[١٢].

ويحدثنا ابن خلدون فى مقدمته عن الكشف فيقول: إنه يعرض لأصحاب المجاهدة وقد صفت نفوسهم من شوائب الحس فيدركون به من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم،

---

(١١) راجع كتاب فى التصوف الإسلامى وتاريخه وهو طائفة من الدراسات التى قام بها نيكولسون، نقلها إلى العربية وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفى ص ٨٠.

(١٢) اللمع ص ٣٤٦.

وبانكشاف حجاب الحس يتلقى الصوفى المواهب الربانية والعلوم اللدنية. ويحدثنا أيضا عن الكشف بما يفيد أنه من قبيل الوجدان، ومن ثم قصرت مدارك من لم يشارك القوم ما هم بسبيله من أذواق ومواجيد عن فهم حقيقته.

وأورد **الشعرانى فى الميزان** عن **محيى الدين بن عربى فى الفتوحات** ما نصه «من علامة العلوم اللدنية أن تمجها العقول من حيث انكارها، ولا يكاد أحد من غير أهلها يقبلها إلا بالتسليم لأهلها من غير ذوق، وذلك لأنها تأتى من طريق الكشف لا الفكر»[١٣].

ويقول **الشعرانى** أيضا «وكان **الشيخ محيى الدين بن عربى** يقول: أصل منازعة الناس فى المعارف الإلهية والإشارات الربانية كونها خارجة عن طور العقول، ومجيئها بغتة من غير نقل ونظر، ومن غير طريق العقل، فتنكرت على الناس من حيث طريقها فأنكروها وجهلوها»[١٤].

وفى رسالة أرسلها الشيخ **محيى الدين بن عربى** إلى الإمام **فخر الدين الرازى**[١٥] «أن الرجل لا يكمل فى مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ... فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود لا عن نظر وفكر وظن».

كذلك يرى **الغزالى فى كيمياء السعادة** أن اكتساب العلم اللدنى بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح[١٦].

ويحدثنا **الغزالى فى كتابه إحياء علوم الدين**[١٧] عن اكتساب العلم اللدنى فيظهرنا من خلال كلامه عن أن العلم الإنسانى يكتسب بطريقين: التعلم والاستدلال، ويسمى اعتبارا أو استبصارا ويختص به العلماء والحكماء، وأما أن يهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدرى فهو نفث فى الروع، ويسميه **الغزالى فى رسالته اللدنية** بالتعلم الربانى[١٨].

---

(١٣) **الميزان للشعرانى** ص ٢٨ - ٢٩.

(١٤) **الطبقات الكبرى للشعرانى** جـ١ ص ٩.

(١٥) ورد ذكر هذه الرسالة فى **الطبقات الكبرى للشعرانى** جـ١ ص ٥، ونشرها **عبد العزيز الميمنى الراجكوتى** عن نسخة مخطوطة بحيدر آباد وهى طبعة المطبعة السلفية بمصر ١٣٤٤هـ.

(١٦) **كيمياء السعادة للغزالى** ص ١٥.

(١٧) **إحياء علوم الدين** جـ٣ ص ١٦.

(١٨) **الرسالة اللدنية للغزالى** طبعة عام ١٣٤٣هـ ص ٣٩ - ٤٣.

ويعبر لنا **الغزالى** أيضا فى كتابه **المنقذ من الضلال** عن كيفية وصوله إلى اليقين بطريق الكشف والإلهام فيقول: «ولم يكن ذلك ينظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة»(١٩).

وكذلك يحدثنا **السهروردى المقتول** فى مقدمة كتابه **حكمة الإشراق** أن ما توصل إليه من العلوم فى منازلاته وخلواته لم يكن بطريق الفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، يقصد به الذوق أو الكشف، وهو يقول «ولم يحصل لى أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر؛ ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككنى فيه مشكك».

كذلك يرى **الجيلانى** فى كتابه **الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر**(٢٠) أن إدراك الذات العلية هو بطريق الكشف الذى هو فوق العلم ومن قبيل الذوق.

وإلى مثل ذلك ذهب الشيخ **حسن رضوان** وهى صوفى مصرى توفى عام ١٣١٠هـ فى كتابه **روض القلوب المستطاب**(٢١) فهو يرى أن علم الحقيقة لم يتوصل إليه الصوفية عن طريق التفكير أو العقل، وإنما عن طريق الكشف والإلهام.

ويقول الأستاذ **رينولد نيكولسون** «فإن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف فى اللغة اليونانية كلمة gnosis التى معناها العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود(٢٢).

ومن كل ما سبق نستخلص أن الكشف يعرض لأصحاب المجاهدة وقد صفت نفوسهم من شوائب الحس، فيدركون به من المعانى الغيبية والأمور الحقيقية ما لا يدرك سواهم من أرباب العقول، وأن الكشف يتم بلا واسطة من نقل أو شيخ أو غير ذلك، وإنما هو إدراك ذوقى مباشر تنكشف فيه حقائق الأمور، وهو على حد تعبير **الغزالى** نور يقذفه الله فى القلب.

---

(١٩) **المنقذ من الضلال للغزالى بهامش الإنسان الكامل طبعة عام ١٣١٦هـ ص ٧.**

(٢٠) **الإنسان الكامل طبعة عام ١٣١٦هـ ص ٢١.**

(٢١) **روض القلوب المستطاب، القاهرة ١٣٢٢هـ ص ٤٧٤ - ٤٧٥.**

(٢٢) **فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٧٤.**

هذا ولكى نبين طبيعة الكشف باعتباره منهجا من مناهج المعرفة نفرق هنا بين نوعين من المعرفة: النوع الأول معرفة استدلالية Connaissance discrsive والنوع الثانى معرفة مباشرة حدسية Connaissance intuitive فالمعرفة الاستدلالية ينتقل فيها الفكر من معنى إلى معنى، كأن ينتقل من المقدمات إلى النتائج، أما المعرفة الحدسية المباشرة فتختلف باختلاف موضوع الإدراك. فهناك إدراك مباشر يتناول الأمور المحسوسة ويسمى intuition sensible ويسميه ابن سينا بالمشاهدة، وهو معرفة مباشرة للشىء الخارجى المحسوس، وهناك إدراك عقلى مباشر intuition ratiounelle وهو إما أن يكون منطقيا كأن تدرك العلاقة بين معنيين إدراكا مباشرا بنظرة واحدة فهو بهذا المعنى سرعة الانتقال من مجهول إلى معلوم، أو يكون إدراكا عقليا ميتافيزيقيا مباشرا intuition metaphysique ويتناول موضوعات غير معطاة فى عالم الحس، وهذا النوع نجده مثلا عند ديكارت وسبنيوزا، فديكارت يدرك نفسه إدراكا عقليا مباشرا باعتباره جوهرا مفكرا وذلك حين يقول Je pense, done je suis وهذا الإدراك العقلى المباشر لا مدخل لعامل الزمن فيه فهو برهى أو آنى إن صح هذا التعبير.

وكذلك يرى سبنيوزا أن معرفة الله هى معرفة حدسية كلية شاملة يسميها Connaissance adequate ويتولد عنها الحب الإلهى العقلى Amour intellectualis Die وهى تحمل فى ثناياها يقينها ووضوحها.

ومن الواضح كل الوضوح أن المعرفة الصوفية ليست من قبيل المعرفة الاستدلالية، أو المعرفة الحسية المباشرة، أو المعرفة العقلية المباشرة المنطقية، أو المعرفة الميتافيزيقية المباشرة العقلية، إذ أنها لا تعتمد على العقل واستدلالاته، ولا على المشاهدة الحسية وتجاربها، وإنما هى من قبيل العرفان المباشر Gnosis ويمكن تسميتها بلغة علم النفس الحديث، بالمعرفة الوجدانية الصوفية المباشرة، ووسيلتهاهى الإدراك الصوفى الوجدانى المباشر intuition mystique وهذا المعنى ينطبق تماما على ما يطلق عليه الصوفية كلمة «كشف».

الإدراك المباشر عند الصوفية*

التصوف[1] هو صفاء النفس البشرية، وهو تربية روحية وفلسفة عملية أساسها المعرفة بالله أولا وآخرا. والمتصوف هو ذلك الشخص الذى استطاع أن يروض نفسه ويقاوم شهواته ليتحرر من سلطان البدن وليصل إلى المعرفة اليقينية لأسرار الكون وموجده.

وتدرج الصوفى فى رياضته الروحية من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، حتى يصل إلى إدراك الله سبحانه وتعالى إدراكا مباشرا مصحوبا بحالة وجدانية يصعب التعبير عنها بالألفاظ العادية.

وهذه الحالات السيكولوجية التى يعانيها المتصوف حتى يصل إلى الإدراك المباشر تبدأ أولا بالقلق النفسى أو الشك كما نجد عند **الإمام الغزالى** فى الإسلام **والقديس أوغسطين** فى المسيحية ومصدر هذا القلق هو الصراع بين الشهوة والعقل من جهة والتأمل الفلسفى فى الكون من جهة أخرى. وهذا الشك شك منهجى إذ سرعان ما تتبعه الراحة النفسية أو راحة الإيمان.

ثم أهم ما يعانيه المتصوف بعد ذلك هو الحب الإلهى أو العشق الصوفى وهو من الأهمية بحيث أن بعض الصوفية اعتبره مفتاحا لكل العلوم والمعارف مثل **فريد الدين العطار** - وهو من شعراء المتصوفة - حين يقول[2]:

أگر علم همه عالم بخوانى　　چوبى عشقى أزآن حرفى ندانى

فإن تقرأ علوم الناس ألفا　　بلا عشق فما حصلت حرفا

وليس العشق فى حد ذاته منهجا للوصول إلى المعرفة ولكنه حالة وجدانية من حالات النفس تسبق الإدراك المباشر عند غالبية المتصوفة.

هذا ويقول **ابن خلدون** فى **مقدمته** عن مجاهدة المتصوف لنفسه «ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والإطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس (أى صاحب الحس العادى) إدراك شئ منها. وسبب هذا الكشف أن الروح

---

* نشرت هذه الدراسة فى مجلة علم النفس، المجلد الرابع، العدد الثالث، عام ١٩٤٩.

(١) Le Mysticisme.

(٢) راجع كتاب **التصوف وفريد الدين العطار** للدكتور **عبد الوهاب عزام** بك ص ٧٠.

إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه وأعان على ذلك الذكر (أى ذكر الله) فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولايزال فى نمو وتزيد إلى أن يصير شهودا ويكشف حجاب الحس وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهى، وهذا الكشف يعرض لأهل المجاهدة فيدركون به من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم».

وعلى ذلك فالعلوم اللدنية التى تأتى أصحابها عن طريق الكشف وارتفاع حجاب الحس هى معرفة مباشرة للذات الإلهية وصفاتها، ثم هى بالتالى معرفة لحقائق كل موجود، وإدراك لأسرار الكون وبواطن الشريعة وأحكامها، وهى معرفة يقينية لأنها كشفية.

ولقد فرق الصوفية بين نوعين من المعرفة، فهناك معرفة تكتسب بالتجربة والاستنباط، وأخرى تكتسب بواسطة الكشف، وهى كما رأينا تعرف عندهم بالعلم اللدنى(٣). كذلك يجب أن نفرق هنا بين نوعين من الإدراك المباشر فهناك إدراك عقلى مباشر كما عند ديكارت وإدراك وجدانى مباشر وهذا ما نجده عند المتصوفة.

فقول ديكارت أنا أفكر وإذن فأنا موجود قضية حدسية يقينية، ويقينها آت من البداهة، لأنى أدرك إدراكا عقليا مباشرا أننى موجود باعتبارى كائنا مفكرا res cogitans ويطلق ديكارت على هذا النوع من الإدراك لفظ الـ intuition أى الحدس، ويقابله الـ deduction أى الاستنباط.

أما الإدراك الوجدانى المباشر فهو نوع من الإلهام ناشئ عن الكشف والمشاهدة وهو نتيجة لتلك الأزمات النفسية والحالات الوجدانية التى يعانيها المتصوف، ويطلق الصوفية عادة على هذا النوع من الإدراك كلمة كشف intuition وهو منهج من مناهج الوصول إلى المعرفة اليقينية(٤).

---

(٣) Intuitive Knowledge . لاحظ أيضا ما ذكره البارون كرادى فو فى كتابه «الغزالى» طبعة Alcan ص ٢٠٥، ٢٠٦ باريس ١٩٠٢ بهذا الصدد، فهو يفرق بين نوعين من المعرفة إحداهما حسية Connaissance sensible وأخرى صوفية Connaissance mystique فالأولى طريقها العقل والتجربة والثانية طريقها الكشف المباشر Intuition وهذه الأخيرة لا يمكن التعبير عنها فى أغلب الأحيان.

(٤) يلاحظ أن الصوفية يعتمدون على منهج الاستبطان Introspection فى علم النفس لوصف حالتهم الشعورية.

ولقد ذهب الأستاذ محمود الخضيرى فى مقال له (مجلة علم النفس عدد فبراير ١٩٤٦) إلى أن أقرب الألفاظ العربية لترجمة الإصطلاح intuition فى استعمال الصوفية هو لفظ «الذوق» الذى يقابله بالألمانية Erlebnis .

والواقع أن هذه كلمة غير دقيقة لأن الذوق يدل على حالة وجدانية من حالات المتصوف، فضلا عن أن الصوفية أنفسهم لم يستعملوا هذه الكلمة للدلالة على كونها منهجا من مناهج الوصول إلى المعرفة، وسأورد فيما يلى بعض ما يثبت ذلك من النصوص:

ورد فى اصطلاحات محيى الدين بن عربى أن «الذوق هو أول مبادئ التجليات الإلهية[٥]».

وفى اصطلاحات الصوفية للشيخ كمال الدين الكاشى السمرقندى أن «الذوق هو أول شهود الحق بالحق. . . فإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود يسمى شرباً فإذا بلغ النهاية يسمى رياً». وهذا أيضا ما أورده التهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون.

وورد فى كتاب عوارف المعارف للسهروردى ما نصه[٦] «الذوق إيمان والشرب علم والرى حال».

كذلك ذهب صاحب الرسالة القشيرية فى علم التصوف إلى أن الذوق حالة يتبعها الشرب ثم الرى ويقصد بالذوق ذوق المعانى الناشئ عن الصفاء[٧].

ومن هذا كله نفهم أن الذوق هو حالة وجدانية، أو حال يترقى منه المتصوف إلى غيره، وليس بذلك النوع من الإدراك المباشر الذى هو نهاية ما يصل إليه المتصوف.

وأورد الشعرانى فى الميزان عن محيى الدين بن عربى فى الفتوحات ما نصه «من علامة العلوم اللدنية أن تمجها العقول من حيث إنكارها، ولا يكاد أحد من غير أهلها يقبلها إلا بالتسليم لأهلها من غير ذوق، وذلك لأنها تأتى أهلها من طريق الكشف لا الفكر».

وورد فى الباب الثالث والسبعين من الفتوحات «ثم إذا وصل العبد إلى معرفة الله

---

(٥) Divine manifesations .

(٦) عوارف المعارف للسهروردى طبعة مصطفى البابى الحلبى بهامش الإحياء ١٣٣٤هـ ص ٤٠٥.

(٧) راجع أيضا ما ذكره الأستاذ رينولد . ا . نيكولسون فى تعليق له ورد فى ترجمته لكتاب ترجمان الأشواق لابن عربى لندن ١٩١١ ص ٧٥، ٨٣.

تعالى فليس وراء الله مرمى ولا مرقى فهناك يطلع كشفاً ويقيناً على حضرات الأسماء الإلهية»[٨].

ونفهم من هذا أن الكشف منهج يقينى من مناهج المعرفة يقابله الفكر، وأن الذوق هو الضمان الوحيد لمعرفة قيمة العلوم اللدنية ما دمنا لا نستطيع التعبير عنها للناس بالألفاظ العادية، وفى ذلك يقول ابن عربى أيضا فى التدبيرات الإلهية[٩] «فإن يعرض لك أيها الأخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك طالبهم بالدليل والبرهان يعنى أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية فاعرض عنه وقل له مجاوبا ما الدليل على حلاوة العسل؟... فلابد أن يقول لك هذا علم لا يحصل إلا بالذوق فلا يدخل تحت حد ولا يقوم عليه دليل فقل له هذا مثل ذاك».

وهذا حق فكيف يمكن أن نثبت حلاوة العسل إلا إذا تذوقنا العسل؟ كذلك كيف يمكن أن نثبت أن هناك علوما لدنية إلا إذا سلكنا طريق المتصوفة أنفسهم؟

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن العلوم اللدنية آتية من طريق الكشف[١٠] واثبات وجودها لا يكون إلا بالذوق. ومن هذا يتضح لنا أن الفرق الدقيق بين اللفظين.

لذلك فإن من الأدق أن نترجم كلمة intuition فى استعمال الصوفية بالكشف.

---

(٨) كتاب الميزان ص ٢٨، ٢٩. القاهرة ١٩٢٥.

(٩) التدبيرات الإلهية لمحى الدين بن عربى طبعة نيبرغ ص ١١٤، ١١٥.

(١٠) موضوع العلوم اللدنية هو معرفة الذات الإلهية. ويعرف قاموس English فى علم النفس الـ Intuition بأنه معرفة المتصوف للذات الإلهية، وهى المعرفة التى لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ العادية، وهى أيضا المعرفة التى سبق أن بينا أن منهجها الكشف. ويرى نيكولسون أن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف فى اللغة اليونانية جنوسيس (gnosis) التى معناها العلم بلا واسطة الناشئ عن الكشف والشهود: راجع كتاب فى التصوف الإسلامى وتاريخه وهو طائفة من الدراسات التى قام بها نيكولسون، نقلها إلى العربية وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفى، ص ٧٤.

سيكولوجية التصوف*

يختلف التصوف كمذهب باختلاف الأديان، ولكنه من الوجهة النفسية ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعا. ومن العسير جدا أن نجد له تعريفا جامعا مانعا من نواحيه الدينية والفلسفية والأخلاقية، أما من الوجهة السيكولوجية فمن الممكن تعريفه تعريفا عاما فنقول إنه سلسلة متصلة الحلقات من الحالات الوجدانية الخاصة.

ولما كان التصوف حالات وجدانية خاصة فإن دراسته من الوجهة السيكولوجية تعتمد اعتمادا كبيرا على المنهج الاستبطانى فى علم النفس، ومن ثم فهى دراسة صعبة للغاية. والمتصوف حين يعبر عن حالاته الوجدانية الخاصة بعد زوالها يقوم بعملية تذكر للماضى القريب، والقدرة على الوصف والتحليل والتذكر تختلف قوة وضعفا باختلاف الأفراد.

وقد يعمد بعض المتصوفة إلى التعبير عن حالاتهم الوجدانية الخاصة بطريق الرمز[1] فتغلب على عباراتهم صبغة الإبهام والتعقيد، كما تكون اللغة أداة عاجزة عن التعبير عن الوجدانيات تعبيرا صادقا، وقد يحدث أحيانا أن يختلف اثنان من المتصوفة فى التعبير عن حالة وجدانية معينة اختلافا لفظيا.

وإلى جانب هذه الصعوبات نلاحظ أن عبارات المتصوفة تحتمل عادة معنيين، أحدهما لغوى ظاهر وهو ما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر ذوقى باطن وهو ما يستفاد بواسطة التحليل والتعمق، والوصول إلى المعنى الذوقى الباطن أمر شاق للغاية.

وقد تصادفنا بعض الحالات النفسية المعقدة جدا عند المتصوفة وهذه الحالات يصعب إدراك كنهها أو الإحاطة بمفهوماتها فهى لا تنطبق على عالم الواقع ولا يمكن إخضاعها للتجريب العلمى أو التحليل النفسى، ومن هذه الحالات الكشف والإلهام والعلوم اللدنية التى يتحدث عنها المتصوف.

---

* نشرت هذه الدراسة فى مجلة علم النفس العدد، المجلد ٥ اكتوبر ١٩٤٩.

(١) يعرف هذا النوع من الرمزية بالرمزية الصوفية Le symbolisme mystique وقد أشار الشيخ **أبو العباس الشهير بزورق** صاحب كتاب **قواعد التصوف** إلى أسباب الرمز فى القاعدة رقم ١٩٦ فيقول «الداعى إلى الرمز قلة الصبر عن التعبير لقوة نفسانية لا يمكن معها السكوت، أو قصد هداية ذى فتح معنى ما رمز حتى يكون شاهدا له، أو مراعاة حق الحكمة فى الوضع لأهل الفن دون غيرهم، أو دمج كثير المعنى فى قليل اللفظ لتحصيله وملاحظته أو إلقائه فى النفوس أو الغيرة عليه أو اتقاء حاسد أو جاحد لمعانيه أو مبانيه».

هذا وترتبط دراسة التصوف إرتباطا وثيقا بعلوم كثيرة منها علوم الدين والعقائد واللغة والأدب والتاريخ والاجتماع والفلسفة، وللتصوف نواحيه الدينية والأدبية والفنية والتاريخية والاجتماعية والفلسفية.

غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن استخدام المنهج الموضوعى وحده فى مثل هذه الدراسات لا يكفى، فمن الواجب أن يسير المنهج الموضوعى جنبا إلى جنب مع المنهج الاستبطانى. فعبارات المتصوفة التى أودعوها فى كتبهم ليست - كما يقولون هم أنفسهم - مما يكتب أو يرخص بإيداعه فى الكتب[٢]، فإذا اعتبرنا ألفاظ المتصوفة ظواهر سيكولوجية مستقلة دون التفات إلى مضمونها الشعورى وما يحيط به من ظروف وملابسات خاصة فقد نقع فى أخطاء علمية كالحكم على المتصوف بأنه مصاب بالذهان (Psychosis) فى حين أنه يكون غير فاقد للاستبصار (Insight) ويستطيع أن يقوم بعملية استبطان (Introspection) يصف بواسطتها ما سبق أن عاناه خلال الأزمات النفسية التى مر بها.

ولقد حاولت فى هذا المقال أن أرسم صورة عامة واضحة المعالم للطريق الذى يسلكه المتصوف بوجه عام. ولما كنت قد عرفت التصوف بأنه حالات وجدانية خاصة فإن هذه الحالات - كما يبدو لى - ترتبط ببعضها ارتباطا وثيقا بحيث ينتقل المتصوف من حالة إلى أخرى، كذلك فكرت فى أن أصنف هذه الحالات بحيث أجعل بينها إرتباطا وثيقا، وأردت بذلك أيضا أن أخضع التصوف لقانون سيكولوجى عام يمكن أن يوحد بين المتصوفة على اختلافهم.

(١) ولعل أول حالة وجدانية يمر بها المتصوف هى ما تسمى بحالة الاستعداد النفسى الصوفى، والاستعداد النفسى الصوفى قد ينشأ عن الإيحاء الخارجى أو الذاتى، وقد ينشأ نتيجة للظروف الخاصة التى يمر بها الفرد فى حياته، وغالبا ما تكون الصدمات النفسية عاملا هاما فى ظهور هذا الاستعداد النفسى للتصوف[٣].

وهذا الاستعداد النفسى هو فترة تحضير هامة تسبق التصوف، وهو التربة التى تنمو فيها الحالات الوجدانية الصوفية. وينبغى أن نلاحظ أن هذا النوع من الاستعداد يظل كامنا غامضا فى الفرد إلى أن تتاح له فرصة الظهور، وقد يظهر نتيجة للتأمل والتفكير الفلسفى فى حقيقة الكون ومصير الإنسان.

---

(٢) انظر مثلا كتاب إحياء علوم الدين للغزالى طبعة مصطفى البابى الحلبى ١٣٣٤هـ ص ٤.

(٣) راجع كتاب المنقذ من الضلال فى الكلام عن طريق الصوفية.

ويتحدث الإمام الغزالى فى كتابه المنقذ من الضلال عن كيفية سلوكه لطريق الصوفية، ولعل فى عباراته ما يوضح لنا حالة الاستعداد النفسى للتصوف فهو يقول «ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أحدقت بى من الجوانب، ولاحظت أعمالى وأحسنها التدريس فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة، ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أنى على شفا جرف هاو، وأنى قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافى الأحوال، فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما، وأحل العزم يوما، وأقدم فيه رجلا، وأؤخر عنه أخرى، لا تصفو لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل جند الشهوة حملة فيفترها عشية، فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها إلى المقام، ومنادى الإيمان ينادى الرحيل فلم يبق من العمر إلا القليل، وبين يديك السفر الطويل وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل. . . ثم يعود الشيطان فيقول هذه حالة عارضة وإياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال. . . فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريبا من ستة أشهر. . . وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار إذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسى أو أدرس يوما واحدا تطييبا لقلوب المختلفين إلى فكان لا ينطق لسانى بكلمة ولا أستطيعها البتة ثم أورثت هذه العقلة فى اللسان حزنا فى القلب بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لى شربة ولا تنهضم لى لقمة. وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم فلا سبيل إلى العلاج إلا أن يتروح السر من الهم الملم، ثم لما أحسست بعجزى وسقط اختيارى التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له».

ومن هذا يتبين لنا كيف نشأت النزعة إلى التصوف عند الغزالى[٤]، فهى كما رأينا وليدة القلق النفسى ومحاسبة النفس الإنسانية حسابا دقيقا. ولقد رأينا كيف كانت الأزمات النفسية العنيفة التى عاناها الغزالى عاملا مهما فى التزامه طريق التصوف، تلك الأزمات، التى وصفها وصفا دقيقا كالكآبة والحزن وما ترتب عليهما من فقد الشهية وضعف القوى الجسمية والنفسية.

وعلى ذلك نستطيع أن نقرر أن هناك مرحلة هامة تسبق التصوف وهى التى سميناها

---

(٤) هناك وجه شبه كبير بين الإمام الغزالى وبين القديس أوغسطين فى التزامهما طريق التصوف.

بمرحلة الاستعداد النفسى الصوفى، وهذه المرحلة تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك والقلق النفسى والكآبة والحزن العميق والخوف من أشياء مجهولة ومحاولة إدراك حقيقة الكون وكشف المحجوب وإحساسات أخرى مبهمة غامضة تنتهى جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله وسلوك طريق التصوف.

ومن ثم فمرحلة الاستعداد النفسى الصوفى هى حالة وجدانية مركبة تبدأ بنوع من القلق النفسى وتنتهى بنوع من الاستقرار النفسى، وقد تسيطر على المتصوف شهورا طويلة.

(٢) العاطفة الصوفية وتكوينها :

بعد أن يعرف الصوفى فناء الدنيا يلتمس لنفسه حياة أخرى خالدة سعيدة مليئة بالخير والحق والجمال. عندئذ يقبل على العبادة متشوقا إلى الله. وعبادة الصوفية تقوم على الطاعة، والطاعة تقوم على أساس المحبة، والمحبة هى مفتاح الأسرار الإلهية. وطريق الصوفية على اختلافهم يقوم بوجه عام على أساس الزهد - وهو مقام من مقامات النفس - والرياضة الروحية والمجاهدة النفسية.

والحب الصوفى هو الحالة الوجدانية التى تصدر عنها سائر الحالات الأخرى، وهو المحور الرئيسى الذى تدور حوله موضوعات التصوف الإسلامى والمسيحى على السواء.

والحب الصوفى عاطفة تمر بمراحل مختلفة متصلة، وهذه العاطفة هى حالة شعورية مصحوبة بنشاط متواصل متتابع نتيجة استعداد وجدانى خاص يجعل الصوفى يقوم بسلوك معين إزاء هدفه وهو الوصول إلى الله وإدراك حقيقة الكون. ومما يذكر أن هذه العاطفة مكتسبة وتنمو بتأثير البيئة التى يعيش فيها المتصوف كالخلوة ومجالس الأذكار أو الاجتماعات التى ينظمها الصوفية أو الأديرة التى يعيش فيها المتصوفة المسيحيون. فهذه البيئات هى بمثابة العوامل التى تعمل على تنمية العاطفة الصوفية وتقويتها. أضف إلى ذلك ما يقوم به الصوفية أنفسهم من التفكير المتصل والتأمل العميق والتجارب الانفعالية المختلفة.

ومن ثم نستطيع أن نقول إن مرحلة الاستعداد النفسى الصوفى تتحول إلى مجموعة ميول قوية مشعور بها نحو هدف معين، وقد تكون هذه الميول مصحوبة بانفعالات واستجابات مختلفة، كما يتكيف سلوك المتصوف تبعا لاتجاه هذه الميول. ومما ينبغى أن نقرره بهذا الصدد هو أن العاطفة الصوفية من نوع خاص فهى من العواطف التى تتخذ المثل العليا موضوعا لها.

هذا وقد حاول أحد الصوفية[٥] أن يحلل هذه العاطفة الصوفية بأن تتبع مراحلها المختلفة، فذهب إلى أن لها تسعة مظاهر أولها الميل وهو انجذاب القلب إلى مطلوبه، ثم إذا قوى هذا الميل أصبح ولعا فإذا اشتد وزاد سمى صبابة، ومعنى الصبابة أن يسترسل القلب فيمن يحب، وبعد ذلك يكون الشغف، ثم إذا استحكم الشغف فى النفس وأخذها عن سائر الأشياء عرف بالهوى، ثم يشتد فيصبح غراما ثم حبا، فإذا هاج الحب بحيث يفنى المحبوب عن نفسه سمى ودا، ثم إذا طفح الود بعد ذلك أصبح عشقا، وفى هذا المقام يرى العاشق معشوقه، وهذا هو آخر مقامات الوصول.

ومما يراه أيضا[٦] أن العاشق إذا امتحق وانطمس يفنى منه الاسم ثم الوصف ثم الذات، فلا يبقى عاشق ولا معشوق، وحينئذ يظهر العاشق بالصورتين ويتصف بالصفتين، فيسمى بالعاشق كما يسمى بالعشوق.

وهذا الكلام على إبهامه وغموضه يستفاد منه أن الحب الصوفى يتخذ عدة مظاهر تختلف قوة وضعفا (يلاحظ أيضا أنه قد يختلف الصوفية فى التعبير عن هذه المظاهر لفظا)، كما أن العاطفة الصوفية قد تتطور أحيانا بحيث يشعر المتصوف بأنه عاشق ومعشوق فى آن واحد.

سيكولوجية التصوف*

عرفت التصوف من الناحية السيكولوجية فى مقالى السابق[٧] بأنه سلسلة متصلة من الحالات الوجدانية الخاصة. وقلت إن دراسة هذه الحالات تعتمد إعتمادا كبيرا على الاستبطان، وأن بعض الصوفية يعمدون إلى الرمز والإشارة للتعبير عن هذه الحالات.

وذهبت إلى أن أول حالة وجدانية يمر بها المتصوف هى حالة الاستعداد النفسى الصوفى، وهى المرحلة التى تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك والقلق النفسى والكآبة والحزن العميق والخوف من أشياء مجهولة ومحاولة استكفاه الكون وكشف المحجوب

---

(٥) انظر كتاب الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلانى القاهرة ١٣١٦هـ ص ٤٨.

(٦) نفس المرجع ص ٤٨.

(*) نشر هذا الجزء فى مجلة علم النفس المجلد الخامس العدد الثالث ١٩٥٠.

(٧) عدد ٢ مجلد ٥ من مجلة علم النفس - اكتوبر ١٩٤٩.

وإحساسات أخرى مبهمة غامضة تنتهى جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله تعالى. ومعنى هذا أيضا أنها تتحول إلى مجموعة من الميول القوية المشعور بها نحو هدف معين، وتلك الميول تكون عادة مصحوبة بانفعالات واستجابات مختلفة، كما تكون هذه الميول من القوة بحيث تكيف سلوك المتصوف وتوجهه توجيها خاصا.

هذا وتكون هذه الميول مع تعين هدفها هو ما سميته بتكوين العاطفة الصوفية[٨]، وهو المرحلة الثانية من مراحل التصوف.

٣ - ثم حين تقوى العاطفة الصوفية (أى الاتجاه والميل نحو التصوف) يقبل المتصوف على سلوك طريق الصوفية بصورة عملية.

والصوفى السالك إلى الله تعالى هو بمثابة المسافر فى طريق طويل ملئ بالأخطار حافل بالمشقات والأهوال. وكما يلزم على المسافر فى هذا الطريق التعرف عليه وكيفية السير فيه بإرشاد خبير عارف، كذلك يلزم على المتصوف السالك فى طريق الله أن يسترشد بهدى خبير عارف بهذا الطريق. ومن هنا يقبل الصوفية على أشياخهم بغية إرشادهم إلى طريق الله وكيفية سلوكه.

وتقوم العلاقة بين المريد[٩] والشيخ على أسس نفسية، ولابد للمريد حين يقبل على شيخه من صفات نفسية يتصف بها، وآداب مخصوصة يتأدب بها. كذلك من شروط الطريق أن يفضى المريد إلى شيخه بدقائق أحوال نفسه، كأن يعرض أمامه مشاكله الخاصة به، وما يعانيه فى حياته الوجدانية من آلام، وما يعتريه من مخاوف وشكوك، وما ينتابه من اضطرابات نفسية مختلفة. وفى ذلك يقول السهروردى «إن المريد متى انطوى ضميره على

---

(٨) أقصد بكلمة عاطفة فى مقالى السابق أنها اتجاه أو ميل يفيد معنى الاستعداد والتأهب لسلوك الطريق العملى فى التصوف. أما الكلام عن العاطفة الصوفية بمعنى أنها قد تتأثر أحيانا بجميع مشاعر الشخص فتسمى تارة بالحب، وتارة أخرى بالعشق أو الهوى، فذلك معنى آخر يتحدث عنه الصوفية فيما يسمى بالأحوال والمقامات. وليلاحظ القارئ أيضا أن مرحلتى الاستعداد النفسى الصوفى وتكوين العاطفة الصوفية هما مرحلتان وجدانيتان سابقتان على التصوف بصورته العملية.

(٩) كلمة مريد مشتقة من الإرادة. والمريد على موجب الاشتقاق من له إرادة. والإرادة عند الصوفية هى ترك ما اعتاد عليه الناس من ركون إلى الشهوة، واتباع للهوى، وإخلاد إلى الغفلة. فصار ترك هذه الصفات الذميمة دالا على الإرادة والتارك لها مريدا. راجع **الرسالة القشيرية فى علم التصوف** طبعة **مصطفى البابى الحلبى** ١٣٣٠هـ ص ٩٢.

شئ لا يكشفه للشيخ تصريحا أو تعريضا يصير على باطنه منه عقدة فى الطريق، وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول، ومن الأدب أن لا يدخل فى صحبة الشيخ إلا بعد علمه بأن الشيخ قيم بتأدبه وتهذيبه وأنه أقوم بالتأديب من غيره، ومتى كان عند المريد تطلع إلى شيخ آخر لا تصفو صحبته ولا ينفذ القول فيه ولا يستعد باطنه لسراية حال الشيخ إليه فإن المريد كلما أيقن تفرد الشيخ بالمشيخة عرف فضله وقويت محبته والمحبة والتآلف هو الواسطة بين الشيخ والمريد وعلى قدر قوة المحبة تكون سراية الحال»[١٠].

والشيخ فى حقيقة الأمر طبيب نفسانى بارع. فهو يلجأ إلى التحليل النفسى لتعرف أحوال النفس وتشخيص أمراضها، ويعتمد على الإيحاء فى معالجة كثير من الأمراض النفسية.

والشيخ حين يتعرف إلى نفسيات مريديه وأتباعه يستطيع أن يقيم لكل واحد منهم طريقا خاصا به فى رياضاته ومجاهداته، وإلى ذلك أثر الغزالى بقوله «والشيخ المتبوع الذى يطب نفوس المريدين، ويعالج قلوب المريدين، ينبغى ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف فى فن مخصوص، وفى طريق مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم، وأمات قلوبهم، بل ينبغى أن ينظر فى مرض المريد، وفى حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة ويبنى على ذلك رياضته»[١١].

وقبل أن نتكلم عن المجاهدة النفسية التى يلجأ المتصوف إليها لتصفية نفسه من شوائب الحس، وتنقيتها من أدران المادة، ينبغى أن نشير هنا إلى ذلك التصنيف السيكولوجى الذى ذهب إليه الصوفية فيما يختص بقوى الإنسان وملكاته النفسية، وهذا التصنيف له أهمية كبرى من حيث الدراسة السيكولوجية للتصوف.

يرى الصوفية أن فى الإنسان أربع قوى هى: النفس، والروح، والقلب، والسر. ولكل قوة وظيفة معينة وفيما يلى تعريف هذه القوى:

النفس عند الصوفية شر محض إذ أنها مركز الشهوات، وهى أيضا محل الأخلاق المذمومة فى الإنسان. ومثال الأخلاق المذمومة عند الصوفية : الكبر، والغضب، والحقد،

---

(١٠) راجع كتاب عوارف المعارف للسهروردى طبعة مصطفى البابى الحلبى بهامش الإحياء ١٣٣٤هـ، ص ٩٤ - ٩٥ جـ ٤.

(١١) راجع كتاب إحياء علوم الدين للغزالى جـ ٣ ص ٥٣.

والحسد، وقلة الاحتمال. ومعالجة هذه الأخلاق المذمومة أشق بكثير من مقاساة الجوع والعطش والسهر وما إليها من ضروب المجاهدة البدنية.

ولقد أورد **الغزالى** فى تعريفه للنفس ما نصه «يراد بالنفس المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان فيقولون لابد من مجاهدة النفس وكسرها»[١٢].

ويقول **القشيرى** فى **الرسالة** «نفس الشئ فى اللغة وجوده، وعند القوم ليس المراد من إطلاق لفظ النفس لفظ الوجود... إنما أرادوا بالنفس ما كان معلولا (أى ذو علة وهى الصفة الذميمة) من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله»[١٣].

وفى **اصطلاحات** الشيخ **محيى الدين بن عربى** «النفس ما كان معلولا من أوصاف العبد».

أما الروح عند الصوفية فهى محل الأخلاق المحمودة، وهى بذلك على العكس من النفس التى هى محل الأخلاق المذمومة. يقول **القشيرى** «محل الأوصاف الحميدة القلب والروح ومحل الأوصاف المذمومة النفس»[١٤].

والروح عند الصوفية هى مبدأ الحياة، وهى لطيفة نقية متحررة من سلطان النفس وأغلال الحس. ويعزو الصوفية جميع مظاهر الإنسان الحيوية إلى الروح.

ويرى **الغزالى** أن الروح من أمر الله تعالى ومن ثم عجزت العقول والأفهام عن أن تدرك كنهها، وكذلك أيضا نرى كثيرا من الصوفية يمسكون عن الكلام فى ماهية الروح باعتبار أنها من أمر الله.

أما فيما يختص بالقلب عند الصوفية فهو محل المعرفة ومركزها، ولقد بين **الغزالى** كيف يكون القلب مركزا للمعرفة بأن ضرب مثالا محسوسا رائعا فقال «لو فرضنا حوضا محفورا فى الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، ويحتمل أن يخفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فينفجر الماء من أسفل

---

(١٢) راجع كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالى جـ ٣ ص ٣ ، ٤.

(١٣) راجع **الرسالة القشيرية** القاهرة ١٣٣٠هـ ص ٤٤.

(١٤) راجع **الرسالة القشيرية** ص ٤٥.

الحوض، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم، وقد يكون أغزر وأكثر، فذلك القلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علما، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله»[١٥].

ويقول الأستاذ رينولد نيكولسون بقوله «إن الصوفية لا يستعملون اسم القلب للدلالة على تلك المضغة الجاثمة فى الصدر، بل يعنون به جوهرا لطيفا غير مادى تدرك به حقائق الأشياء وتنعكس عليه كما تنعكس الصور على المرآة... ولكن مقدرة القلب على إدراك الحقائق وقبول صورها رهن بصفائه؛ لأن حجبه تختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر فيه من الحواس والشهوات والمعاصى وحب الذات... ولكن بمقدار ما ينكشف عن القلب من هذه الحجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق»[١٦].

ومن هذا يتبين لنا أن القلب عند الصوفية هو وسيلة من وسائل الإدراك[١٧]، وهو لا يكون قادرا على الإدراك إلا حين يكون صافيا نقيا من شوائب الحس. وبالمداومة على الذكر والمراقبة يخلو القلب من كل شئ عدا الله فيصفو ويشرق وتتفجر فيه ينابيع المعارف الإلهية والعلوم اللدنية.

أما السر فيذهب الصوفية إلى أنه مركز المشاهدة أو الشهود. يقول القشيرى «ومن ذلك السر... وأصولهم تقتضى أنها محل المشاهدة... وعند القوم على موجب مواضعاتهم ومقتضى أصولهم السر ألطف من الروح والروح أشرف من القلب»[١٨].

ويتحدث الصوفية عن السر أحيانا بمعنى أنه ما يكون مصونا كتوما بين العبد والحق فى

---

(١٥) إحياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٧.

(١٦) راجع كتاب فى التصوف الإسلامى وتاريخه وهو طائفة من الدراسات التى قام بها نيكولسون، نقلها إلى العربية وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفى ص ٨٠.

(١٧) يشير بعض الصوفية إلى قوة أخر فى الإنسان هى العقل ويختلفون فى تحديد معناها. والغالب أنهم يريدون بالعقل القوة المدركة للعلوم التى تكتسب بطريق البحث والاستدلال، فى مقابل القوة المدركة للعلوم التى تأتى بطريق الكشف المباشر وهى القلب.

(١٨) الرسالة القشيرية ص ٤٥.

الأحوال. ويطلق لفظ السر بإزاء ما لا إطلاع عليه لغير الحق تعالى يقول **ابن عربى فى الاصطلاحات** «سر السر ما انفرد به الحق عن العبد».

ومما سبق كله يتبين لنا أن الصوفية يعتبرون النفس مركزا للشهوات والأفعال المذمومة. والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة، والقلب محلا للمعرفة، والسر محلا للمشاهدة.

ولكن ما هى العلاقة التى تربط بين هذه القوى؟

الواقع أننا لا نستطيع أن نضع حدودا فاصلة بين هذه القوى إذ أنها ذات تأثير متبادل فهى مرتبطة ببعضها ارتباطا وثيقا.

ويبدو لى أن الصوفى يترقى عادة فى أحواله ومقاماته من حال النفس إلى حال القلب، ومن حال القلب إلى حال الروح، ومن حال الروح إلى حال السر، ويكون هذا الترقى لاشعوريا فى جميع مراحله. فالصوفى بعد أن يجاهد نفسه بإزالة دواعى شهواتها، تزول عنها الانفعالات والاضطرابات النفسية التى تنتابها من حين إلى آخر، فتسكن وتطمئن، ومتى سكنت النفس واطمأنت، صفت وأشرقت وارتقت إلى حال القلب، ثم بعد أن يمتلئ القلب بنور الإيمان، ويظفر بصدق اليقين، يرتقى إلى حال الروح. وينبغى أن نلاحظ أن القلب يتوسط بين النفس والروح، فهو خاضع لكليهما متأثر بهما، وقد تغلب عليه صفات النفس تارة، ثم تغلب عليه صفات الروح تارة أخرى. ثم حين تقوى الروح وتشرق أنوارها، وينبلج نور اليقين، تنعم الروح بالمشاهدة، ومتى كان لها الشهود فقد ترقت من حال الروح إلى حال السر.

٤ - والآن وقد تحدثنا عن التصنيف السيكولوجى لقوى الإنسان وملكاته النفسية، نعود فنتحدث عن المجاهدة النفسية التى هى أول ما يأخذ به المتصوف نفسه عند إقباله على طريق الصوفية.

ولما كانت النفس بحسب ما يرى الصوفية مصدر القبيح من الأفعال والأخلاق فهى عدو أكبر تجب محاربته، ويعرف جهاد النفس عند الصوفية بالجهاد الأكبر.

وللنفس خواطر ترد على الصوفى وتسمى عندهم عادة بالهواجس[١٩]. والخاطر الذى يرد من قبل النفس يكون داعيا إلى اتباع الشهوة أو استشعار الكبر أو ما هو من خصائص النفس. يقول **الجنيد** «إن النفس إذا طالبتك بشئ ألحت فلا تزال تعاودك ولو بعد حين حتى

---

(١٩) راجع تعريف الخاطر من **التعريفات للجرجانى**.

تصل إلى مرادها ويحصل مقصودها اللهم إلا أن يدوم صدق المجاهدة ثم أنها تعاودك وتعاودك»[٢٠].

والنفس بهذا المعنى الذى أشار إليه الجنيد أمارة بالسوء[٢١].

وهذه الخواطر والهواجس التى تعاود الصوفى لا تسكن إلا بالمجاهدة النفسية لذلك يشترط فيمن يقبل على التصوف أن يتخلص فى أول أمره من هذه الهواجس بالمجاهدة، ومن ثم حفلت كتب الصوفية ببيان طرائق المجاهدة النفسية وأصولها.

والمجاهدة النفسية مرحلة هامة من مراحل التصوف. والنفس هى بمثابة السجن وانطلاق الصوفى من هذا السجن رهن بتحرره من شوائب الحسن . ورد فى اصطلاحات ابن عربى فى تعريف المجاهدة «هى حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال».

وأورد القشيرى فى الرسالة عن أبى الروذبارى «إعلم أن أصل المجاهدة وملاكها[٢٢] فطم النفس عن المألوفات، وحملها على خلاف هواها فى عموم الأوقات، وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير، انهماك فى الشهوات وامتناع عن الطاعات، فإذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى، وإذا حرنت عند القيام بالموافقات يجب سوقها على خلاف الرأى، وإذا ثارت عند غضبها فمن الواجب مراعاة حالها، فما من منازلة أحسن عاقبة من غضب يكسر سلطانه بخلق حسن وتخمد نيرانه برفق، فإذا استحلت شراب الرعونة، فضاقت إلا عن إظهار مناقبها، والتزين لمن ينظر إليها ويلاطفها، فمن الواجب كسر ذلك عليها وإحلالها بعقوبة الذل بما يذكرها من حقارة قدرها وخساسة أصلها وقذارة فعلها، وجهد العوام فى توفية الأعمال، وقصد الخواص إلى تصفية الأحوال، فإن مقاساة الجوع والسهر سهل يسير ومعالجة الأخلاق والتنفى عن سفسافها صعب شديد»[٢٣].

ومن هذا يتبين لنا تصور الصوفية لمعنى النفس، فهم يصورونها دائما بصورة التمرد

---

(٢٠) الرسالة القشيرية ص ٤٣.

(٢١) يلاحظ أن الصوفية قسموا النفس من هذه الناحية السيكولوجية إلى ثلاثة أقسام: النفس المطمئنة وهى التى سكنت وزايلها الاضطراب بسبب الشهوات، والنفس اللوامة وهى التى لم تسكن بعد والتى تلوم صاحبها عند تقصيره، وتدفع عنه الشهوات، والنفس الأمارة بالسوء وهى التى تذعن للشهوة فتعاود الإنسان من حين إلى خر داعية له بالإقبال على الشهوات والمعاصى.

(٢٢) ملاك الشىء بكسر الميم ما يقوم به الشىء.

(٢٣) الرسالة القشيرية ص ٤٩.

والصيان. كما أنهم يدعون دائما إلى مخالفتها إذ أنها لا تدعو الإنسان إلا إلى الشر. ولقد بالغ بعض الصوفية من أمثال الملامتية في لوم النفس وتقريعها. وتنقسم المجاهدة الصوفية إلى قسمين الأول وهو المجاهدة البدنية كالجوع والسهر والعطش وما إليها. والثانى وهو المجاهدة النفسية التى ترمى إلى ضبط النفس من الوجهة الأخلاقية بمعالجة آفاتها كالرياء والحقد والحسد والكبر وما إليها. ومجاهدة النفس بهذا المعنى الأخير أشق بكثير جدا من المجاهدة بالمعنى الأول، إذ أن الجوع والسهر والعطش أمور قد يقدر عليها الكثير من عامة الناس فى حين أن محاسبة النفس ومراقبتها من الناحية الأخلاقية من شأن الخواص الذين قويت إرادتهم فصارت طوعا لهم.

والمتأمل فى أقوال الصوفية يرى أن مجاهدة النفس عبارة عن تأمل باطنى للنفس الإنسانية لتعرف عيوبها وآفاتها، ثم علاج لهذه الآفات والعيوب علاجا يقوم على أسس سيكولوجية وبيولوجية فى آن واحد. إذ أن من أصول المجاهدة كما رأينا الجوع والسهر وكبت الغرائز[٢٤]. وتواضع الصوفية على أن كل مجاهدة بدنية لابد وأن تنشأ عنها أحوال نفسية معينة، وهذا يوضح لنا تماما أثر الظواهر البيولوجية فى الظواهر السيكولوجية.

وحياة الصوفى عبارة عن كفاح مستمر. وهذا الكفاح ينشأ عن الصراع بين الميول والعواطف والنزعات التى لا توافق المبادئ الأخلاقية وبين القيم الروحية السامية التى يصبو المتصوف إلى تحقيقها. وأساس المجاهدة هو قمع هذه الميول والنزعات. وهذا القمع (repression) يكون قمعا شعوريا إراديا. ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد، أن سلوك المتصوف فى المجاهدة النفسية هو سلوك إرادى يتميز بالقدرة على الكف (inhibition)، وتركيز الانتباه فى اتجاه معين مرسوم يرى المتصوف أنه أسمى من غيره. ويبدو لى أن المجاهدة النفسية وسيلة من وسائل الإعلاء (subimation) للغرائز الإنسانية.

ولقد اهتم الصوفية بالجانب السيكولوجى والأخلاقى من السلوك الإنسانى. وتوصلوا إلى قواعد هامة فيما يختص بالسلوك، وأشاروا على مريديهم بالأخذ بها للاتصاف بالكمال الأخلاقى.

---

(٢٤) راجع معنى الكبت فى كتاب مبادئ علم النفس العام للدكتور يوسف مراد ص ١٥٢ - ١٥٣. ويلاحظ أننا نستخدم معنى الكبت فى المجال الصوفى بما يخالف المعنى الذى يذهب إليه فرويد إذ أن الكبت عند فرويد هو قمع لاشعورى فى حين أن المتصوفة يطلقون لفظ الكبت ويريدون به القمع الإرادى.

نظرة إلى الكشف الصوفى*

- ١ -

فى يوليو من عام ١٩١٤م، نشر برتراند رسل بحثا عنوانه «التصوف والمنطق»، (Mgoticism and logic)، عالج فيه موضوع التصوف من حيث هو منهج فى المعرفة، آثره عديد من الفلاسفة منذ اليونان إلى العصر الحاضر، ومن حيث هو مجموعة اعتقادات، كما ناقش فى هذا البحث امكان وجود علاقة بين التصوف كتجربة ذاتية، والعلم بما يدعو إليه فى منهجه من موضوعية خالصة، ولفت الأنظار إلى أن بعض كبار الفلاسفة قد أمكنه أن يجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى فى ذلك الجمع، والتوفيق بين النزعتين، سموا فكريا جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح.

وعلى أساس من ايمان رسل بالعلم وبمنهجه شرع يستخدم التحليل الدقيق فى بحثه هذا لحالات التصوف واعتقاداته، واستطاع أن يستخلص للتصوف، على اختلاف أزمنته وأمكنته خصائص عامة، بحيث يمكننا القول أنه إذا وجدت هذه الخصائص فى فلسفة ما، صح من جانبنا أن نصفها بأنها «صوفية».

على أن محاولة رسل الإبانة عن إمكان الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية لا يجب أن يفهم منها أنه قد استحال إلى مدافع عن الصوفية، فإن هذا أمر لم يقصد إليه. كل ما فى الأمر أنه أراد أن ينبه الأذهان إلى إمكان استفادة العالم من التجربة الصوفية، وهو يعلن صراحة أن فى التصوف عنصرا من الحكمة ويمكن أن يستفاد منه، وأن التصوف يمكن أن يمتدح من حيث أنه «موقف تجاه الحياة»، لا من حيث هو عقيدة عن العالم، وهذا هو الذى جعل رسل لا يوافق فلاسفة الصوفية على كثير من الآراء التى يذهبون إليها، وهو ينقدها فى بحثه هذا نقدا هادئا موضوعيا دقيقا ليبين ما تنطوى عليه من الفساد نتيجة المنهج الخاطئ الذى أدى بهم إليها، إذ أن أى مذهب صوفى ميتافيزيقى يتحدث عن العالم هو فى رأيه مذهب خاطئ، على الرغم من أن العاطفة التى أوجدته هى الملهم لما هو أفضل شئ فى الإنسان، فليس للصوفى إذن أن يزعم أنه يعطينا مذهبا عن العالم، فهو بطبيعة منهجه لا يكشف لنا شيئا عما هو خارج الإنسان، أو عن طبيعة العالم بوجه عام.

والواقع أن ملاحظات برتراند رسل فى هذا البحث على جانب كبير من الأهمية فى

---

* مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، العدد ٣٤، ديسمبر ١٩٦٧.

دراسات التصوف. وهى لا تصدق فقط على التصوف فى الغرب وإنما تصدق أيضا على التصوف الاسلامى.

فحينما كان التصوف الاسلامى «موقفا تجاه الحياة»، وطريقة أساسها إصلاح النفس، للوصول إلى السعادة، كان يجد قبولا وانتشارا على نطاق واسع كما كان يجد تقديرا واحتراما. أما حين استحال التصوف فى الإسلام إلى فلسفة مغلقة تبنى مذاهب على أساس من منطق صوفى خاص كما هو الشأن عند فلاسفة الوحدة كإبن عربى وابن سبعين ومن نحا نحوهما من فلاسفة الصوفية الذين أقحموا أنفسهم فى الكلام عن عالم الطبيعة، محاولين تفسيره، فإنه فقد احترامه وكثر عليه الهجوم من جانب الفقهاء ولم يحظ بانتشار ما.

ولعل من أسباب تأخر الحضارة الإسلامية هو إقحام الصوفية أنفسهم فى مجال الفلسفة نقدا وتجريحا مما كان له أكبر الأثر فى انصراف الناس عن الاشتغال بها وبالعلوم التى كانت آنئذ مندرجة تحتها، لقد انصرف المفكرون من المسلمين بوجه عام بعد حملة الإمام الغزالى خصوصا إلى بناء مذاهب صوفية لا تتحدث فقط عن الجانب الأخلاقى فى الإنسان، وإنما تقحم نفسا فى البحث فى العالم، عالم الظواهر على أساس فكرة معينة هى أنه عالم لا يتصف بالحقيقة، فوجوده وجود وهمى.

ولو قدر للنزعة الصوفية أن تغنى النزعة العلمية بما فيها من روح التأمل الجادة، والرغبة فى النفاذ إلى الحقيقة العليا، لاستطاع العلم أن يتقدم لدى المسلمين تقدما حقيقيا. أما اتخاذ جانب واحد هو جانب التصوف مع اهمال الجوانب الأخرى، فهو من العوامل التى أدت بالحضارة الاسلامية إلى ذبول بعد ازدهار.

إن برتراند رسل مصيب حين يؤكد امكان الجمع بين الدافعين الصوفى والعلمى لدى المفكر الواحد، معتبرا إياه قمة السمو.

- ٢ -

ومن أولئك الفلاسفة العظام فى رأى رسل، الذين استطاعوا الجمع بين العلم والتصوف بشعورهم بالحاجة إلى كل منهما، هرقليطس وأفلاطون قديما:

فهرقليطس، كما نعلم، كان مؤمنا بالتغيير المتصل فى العالم كله، وكثير من أقواله يوحى إلينا بأن الملاحظة العلمية كانت المصدر له. يقول هرقليطس:

«إن الأشياء التى أقدرها أكثر من أى شئ آخر هى موضوعات البصر والسمع والتعلم»، وهذه - كما يرى رسل - هى لغة التجريبى الذى تكون ملاحظة الأشياء الخارجية بالنسبة إليه هى الضمان الوحيد للصدق. وهو يقول أيضا «الشمس تتجدد كل يوم». وهذه الفكرة على ما يبدو فيها من المفارقة، إنما أوحاها إليه تفكير علمى، وبدت له على أنها تفسر كيف تسير الشمس من الغرب إلى الشرق أثناء الليل. وربما كانت ملاحظة الواقع هى التى أوحت إليه بنظريته الأساسية فى أن النار هى الجوهر الوحيد الباقى، وكل الأشياء الأخرى ليست إلا مظاهر عابرة بالنسبة إليها، ففى عملية الاحتراق نرى الأشياء تتغير تماما، بينما لهبها وحرارتها يصعدان إلى أعلى فى الهواء ويختفيان. وفى رأيه «أن هذا العالم الذى لم يخلقه آلهة ولا بشر، ولكنه كان أزليا، وهو كائن، وسيكون إلى الأبد، نارا حية تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار»، «وهذه هى الصور التى تتحول إليها النار، أولا البحر، ثم نصف البحر أرض، ثم نصفه الآخر أعاصير (دوامات هوائية)» هذه النظرية، وإن لم يعد العلم يقبلها، إلا أنها مع ذلك علمية فى روحها، أى علمية من حيث المنهج الذى أدى إليها.

وربما كان العلم أيضا هو الذى أوحى إلى **هرقليطس** بالقول المأثور عنه الذى ينسبه إليه **أفلاطون** وهو: «إنك لا تنزل النهر الواحد مرتين لأن مياها جديدة تجرى من حولك باستمرار».

ومع ذلك نجد **لهرقليطس** عبارة يقول فيها: «نحن ننزل ولا ننزل فى النهر الواحد (من حيث أن مياهه تتغير باستمرار)، نحن نوجد ولا نوجد (من حيث أن الفناء يدب فينا فى كل لحظة)». إن المقارنة بين هذه العبارة الأخيرة - وهى فى نظر **رسل صوفية** - مع تلك التى **ذكرها أفلاطون** وهى علمية، تبين لك أن النزعتين الصوفية والعلمية قد امتزجتا فى مذهبه. إن هذا الشعور الصوفى العميق المتعلق بما يعتقد بشأن العالم هو الذى قاد **هرقليطس** إلى أقوال أخرى نفاذة تتعلق بالحياة وبالعالم مثل: «الزمان طفل يلعب الشطرنج إن القوة الملكية فى يد طفل»، وهذا تصور شعرى، وليس علميا، لأنه يصور الزمان على أنه طاغية يحكم العالم، كالطفل الطائش غير المسئول !

إن التصوف أيضا هو الذى جعل **هرقليطس** يؤكد وحدة الأضداد (لأنه كل شئ عنده هو كذا ولا كذا، موجود وغير موجود)، فهو يقول: «الخير والشر شئ واحد»، «الأشياء كلها بالنسبة لله عدل وخير وصواب، والناس هم الذين يعتبرون بعض الأشياء خطأ

وبعضها الآخر صـوابا». وكثير من آراء **هرقليطس** الأخلاقية قائـم على أساس التصوف، صحيح أن الحـتمية العلمـية هى التى أوحت إليه بهذه الـعبارة «خلق الإنسان مقـدر عليه»، ولكن الصوفى وحده هو الذى يمكنه القول: «كل حـيوان يساق إلى المرعى قسرا»، «الحكمة واحدة، أن نـعرف العـقل الذى يحرك كل شـئ فى كل شئ». هذه الأمـثلة فى رأى **رسل** كافية للإبانة عن طبيعـة الرجل، فإن حقائق العلم كما تبدت لـه غذت شعلة روحه. وعلى ضوئها اسـتطاع أن يرى أعماق العـالم. فى مثل هذه الطبيـعة نرى الامتزاج الحقـيقى بين الصوفى ورجل العلم، وهو قمة السـمو، كما يعتقد **رسل**، وهو شئ يمكن تحقـقه فى مجال الفكر.

- ٣ -

ويوجد نفس الدافعين، إلـى التصوف وإلى العلم، عند **أفلاطون** أيضا، وإن كان من الواضح كما يقول **رسل**، غلبة الدافع الصـوفى عنده حيثما يكون هناك صـراع بين الدافعين عنده، وإن وصف أفلاطون للكهف لهو التعبير الصادق عن إيمانه بمعرفة أكثر يقينا من تلك التى للحواس. لقد تخيل **أفلاطون** أناسا فى كهف مقيديـن بسلاسل منذ طفولتهم، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف، فـلا يستطيعون النظر إلا أمامهم، فـيرون أشباح تمر وراءهم، ولما كانوا لم يروا فى حيـاتهم إلا الأشباح، فإنهم يظنونها حقـائق. فإذا استطاع أحدهم أن ينطلق من الكهف، فإنه يـنبهر، ويظل عند ظنه بأن العلم الحق هو معـرفة الأشباح، ولكنه سرعان ما يخرج عن تلك الحالة، فينظر إلى الأشياء فى ضوء الليل الباهت، أو إلى صورها فى الماء، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار شيئا فشيئا، ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء نفسها، ثم إلى الشمس التى هى مـصدر كل نور. فالكهف فى هذا المثال هو عـالمنا المحسوس، وإدراك الأشباح هو المعرفـة الحسية، والأشياء الحقـيقية هى المثل، والشمس مثـال الخير أرفع المثل، ومصدر الوجود والكمال. فالفيلسوف إذن عند **أفلاطون** هو الذى يرى الحقيقة ببيان مباشر، وهى الحقيـقة التى خفيـت عن سائر الناس، فينتـقل من عالم الظلال والأشبـاح إلى عالم الحقيقة. إن فى تشبيه الكهف عند **أفلاطون**، وفى كثير من تعاليمه، يوجد تطابق بين ما هو خير وما هو حق وهو أمر نجده أيضا فى التراث الفـلسفى ولا تزال له فعاليته حتى فى أيامنا هذه. وبمثل هذه النظرة التى تجعل للخير وظيفة التقنين، فصل **أفلاطون** بين الفلسفة والعلم. وفى رأى **رسل** أن هذا الانفصـال أمر عانت منـه الفلسفة، كـما عانى منه العـلم، وهما لا

يزالان يعانيان منه إلى الآن. والذى يجب على رجل العلم هو أن يطرح أهواءه مهما كانت حينما يدرس الطبيعة، وكذلك يجب على الفيلسوف أن يفعل نفس الشئ إذا أراد أن يحقق الصدق. وليس للاعتبارات الأخلاقية أن تملى علينا ما يجب أن يكون عليه الصواب.

ومع ذلك فهناك عبارات عند **أفلاطون** تظهر لنا الجانب العلمى من عقليته، وأنه كان متنبها إلى ما سبق ذكره، من أكثرها جدارة بالذكر تلك التى يشرح فيها **سقراط**، وهو شاب صغير، نظرية المثل **لپارميندس**، فبعد أن **بين سقراط** أن هناك مثالا للخير، ولكنه ليس كسائر الأشياء كالشعر والطين والقذارة، ينصحه **پارمنيدس** قائلا: «لا تحتقر من الأشياء شيئا حتى أوضعها»، فمثل هذه النصيحة تظهرنا على طبع علمى حقيقى.

وعلى البصيرة الصوفية التى تريد النفاذ إلى الحقيقة العليا وإلى خير أسمى يخفى عليها، أن تتحد مع هذا الطبع اللامتحيز، فتحقق الفلسفة بذلك أعظم إمكانياتها، وانه للفشل فى هذا السبيل هو ما جعل من فلسفات مثالية فلسفات هزيلة لا حياة فيها، ولا مضمون. انه بالتزاوج مع عالم الواقع فقط تكون مثلنا ذات ثمرة، أما إذا انفصلت عنه فإنها تظل عقيمة. والتزاوج مع العالم لا يتحقق عن طريق «مثال» يخلع نفسه من الواقع، أو يطلب مقدما أن يأتى العالم متطابقا مع ما يريد.

- ٤ -

لقد كان **پارمنيدس** نفسه مصدر نوع خاص من التصوف له أهميته، يتخلل فكر **أفلاطون**، وهو التصوف الذى يمكن أن يسمى **«تصوفا منطقيا»** لأنه معبر عنه فى صورة نظريات فى المنطق. وهذا التصوف الذى يبدو أنه ظهر بظهور **پارميندس** يسود استدلالات كل الصوفية الميتافيزيقيين الكبار منذ عصره إلى عصر **هيجل** وتلاميذه من المحدثين. يقول **پارمينيدس** أن الحقيقة غير مخلوقة، غير فانية، لا تتغير ولا تنقسم. وهو يؤمن بالوجود الواحد. والقضية التى يدور حولها بحثه - ولا يمكن أن يقال إنها لا تجد لها مكانا يدور فى فلسفة **هيجل** - «إنك لا تستطيع أن تدرك اللاوجود لأن ذلك مستحيل، ولا أن تعبر عنه بالقول، لأن ما هو موضوع للتفكير، وما هو وجود شئ واحد». فالحقيقة الأولى هى «أن الوجود موجود، ولا يمكن ألا يكون موجودا» و «أن الفكر قائم على الوجود، ولولا الوجود لما وجد الفكر». والوجود عنده قديم بالضرورة لامتناع حدوثه من اللاوجود، ويمتنع أن يرجح حدوثه مرجح فى وقت دون آخر. وليس للوجود عنده ماض ولا مستقبل، لأن ما

هو ماض هو مما يمكن التعبير عنه بالقول، وما هو موضوع للفكر ويمكن التعبير عنه بالقول، فهو موجود، فالماضى لا يزال موجودا.

- ٥ -

وينتهى رسل من تحليله لأحوال التصوف واعتقاداته إلى القول بأن ثمة أربع خصائص تميز فلسفة التصوف عن غيرها فى كل العصور، وفى كل أنحاء العالم، وهى الفلسفة التى وجدت عند كل من **هرقليطس وأفلاطون وبارمينيدس**، والتى ناقش نظريتها آنفا، وعند غيرهم، وهذه الخصائص هى باختصار:

أولا: الاعتقاد فى الكشف (intuition) ، أو البصيرة (insight) منهجا فى المعرفة، مقابلا للمعرفة التحليلية الاستدلالية.

ثانيا : الاعتقاد فى الوحدة ورفض التضاد والقسمة أيا كانت صورها.

ثالثا : إنكار حقيقة الزمان.

رابعا: الاعتقاد فى أن الشر محض شئ ظاهرى، ووهم مترتب على القسمة والتضاد اللذين يحكم بهما العقل التحليلى.

وفيما يلى بيان لكل خاصية من هذه الخصائص:

- ٦ -

البصيرة عند الصوفية تقابل المعرفة التحليلية الاستدلالية عند العلماء. وهم يؤمنون بطريق للحكمة مباغت، ويهز الأعماق، الالزام من خصائصه. وهم فى نفس الوقت لا يؤمنون بالدراسة المتأنية للظواهر الخارجية، المعتمدة كلية على الحواس، والقابلة للخطأ. ولابد أن من لديهم المقدرة على الفناء فى هذه العاطفة الباطنة، قد عانوا الشعور الغريب بأن الموضوعات العادية (التى يكون ادراكها مشتركا) لا حقيقة لها، كما عانوا الغيبة عن أمور الحياة الدنيوية، وهى غيبة يفقد معها العالم الخارجى بالنسبة إليهم أهميته. فالجانب السلبى من التعليم الصوفى يتمثل فى أمرين: الشك فى المعرفة العادية، وتمهيد الطريق لما يبدو أنه حكمة أسمى. وكثير من الناس الذين اعتادوا مثل هذه التجربة السلبية لا يتجاوزونها، فهى بالنسبة إليهم الطريق الوحيد إلى عالم أفسح.

وتكون الاعتقادات التى يصل إليها الصوفية ثمرة التأمل فيما حصلوا عليه فى لحظة

البضيرة. وأول وأعظم النتائج المباشرة للحظة الاشراق الصوفى هى الاعتقاد فى وجود ذلك الطريق للمعرفة، والذى يمكن أن يسمى الهاما أو بصيرة أو كشفا فى مقابل الحس، والعقل، والتحليل وهذه المناهج الأخيرة ينظر إليها عند الصوفية على أنها دلائل عمياء تقود إلى مستنقع الوهم !

ويرتبط بالاعتقاد بطريق للمعرفة غير الطريق العادى، ارتباطا وثيقا، تصور الحقيقة الكامنة وراء عالم الظواهر على أنها مختلفة عنه تماما. وينظر الصوفى إلى هذه الحقيقة باعجاب يصل غالبا إلى حد العبادة. وهى لا تنكشف لمرائى الحواس إلا بقدر ضئيل، ويمكن للإنسان أن يتألق فى مجدها. ان الشاعر والفنان والمحب إنما يسعون وراء مثل هذا المجد، والجمال الأخاذ الذى ينشدونه إن هو إلا انعكاس ضئيل لشمسها. إن الصوفى يحيا فى النور الكامل، وما يبحث عنه الآخرون بما تشوبه الشوائب، يخلصه هو بنوع من المعرفة تعتبر كل معرفة أخرى بالنسبة إليه جهلا.

ويمضى برتراند رسل بعد ذلك إلى مناقشة تفصيلية لوجهة النظر الصوفية السابقة المتعلقة بالتفرقة بين الكشف والعقل، فيقول إنه عن حقيقة عالم التصوف أو عدم حقيقته لا يعلم شيئا، وأنه ليس لديه الرغبة فى انكاره، ولا فى القول بأن البصيرة ليست حقيقية. كل ما يرغب فى تأكيده - وهنا يجب أن يكون الموقف العلمى هو الحاكم - أن هذه البصيرة الصوفية لا شاهد عليها، وغير مدعمة، مما يجعل منها ضمانا غير كاف للصدق، وذلك على الرغم من أن معظم ما هو أكثر الأشياء صدقا - وهذه حقيقة - قد أوحته إلينا هذه البصيرة.

ويشير رسل إلى أنه من الشائع أن يقال بتقابل الغريزة والعقل. ولقد كانت كفة لعقل عند مفكرى القرن الثامن عشر أرجح، ولكن بتأثير من روسو ثم الحركة الرومانسية (فى القرن التاسع عشر) أعطيت للغريزة أفضلية نتيجة الثورة على صور الحكم والفكر لزائفة آنذاك، ولا أن الدفاع العقلى الخالص عن اللاهوت التقليدى أصبح صعبا شيئا فشيئا واسطة أولئك الذين شعروا بأن فى العلم تحديا للمذاهب التى ربطوها بنظرة روحية للعالم.

وبرجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) هو المثل الذى يضربه رسل لفلاسفة الصوفية الذين فعوا من شأن الغريزة، فإنه مستخدما اسم الكشف (intuition) يرفع من شأن الغريزة، بجعل منها الحكم الوحيد للصدق الميتافيزيقى.

ولكن التقابل بين الغريزة والعقل عند برجسون فى رأى رسل وهمى. ذلك أن الغريزة

أو الكشف أو البصيرة تتـأدى بنا إلى اعتقاد ما، يقبله العقل أو يرفـضه، والقبول معناه أن العقل وجد هذا الاعتقاد مـتفقا مع اعتقادات أخرى ليست أقل غريزية، فالعـقل فى حقيقته قوة منظمة ضابـطة أكثر منه قوة خالقة. أما حـينما تتعارض الغريزة مع العقل أحـيانا فهذا يكون بالنسبة إلى الاعتقادات الفـردية التى تؤخذ بشكل غريزى، ويكون لها نوع من الإلزام لا يمكن معـه التخلى عنها، حـتى فى حالة عدم اتساقـها مع اعتقادات أخـرى. ان الغريزة شأنها شأن كل الملكات الإنـسانية معرضة للخطأ. صحيح أن الـغريزة لا تكون أقل تعرضا للخطأ إلا فى الأمور العملية التى يكون الحكم الصحيح بالنسـبة إلينا فيها معينا على البقاء، فالصداقة والعداوة مع الآخرين على سبيل المثال مما يشعر الإنسان به بنوع من التمييز خارق، حتى لو كان هناك تفـكر متقن، ولكن حتى فى مثل هذه الأمـور يتأثر المرء خطأ عن طريق تحفـظ الغير أو نـفاقه. فـلابد فى رأى رسل من أن يتـوسط العقل لاخـتبار التـوافق بين الاعتقادات الغريزية وغيرها ليتـبين العقل مصادر الخطأ الممكنة فى هذا الجانب أو ذاك، ومن ثم لا تقابل بين العقل والغريزة.

ولكن ماذا يقصد برجسون بالكشف فى مقابل العقل؟ يقول برجسون : «يوجد طريقان مختلفان اختـلافا عميقا لمعرفة شئ من الأشياء: الأول يقـتضى منا أن ندور حول الموضوع، والثانى أن نـدخل فيه. الأول يعـتمد على وجـهة النظر التى نـتخذها، وعلى الـرموز التى بواسطتها نعبـر عن أنفسنا، والثانى لا يعتمد لا على وجـهة نظر، ولا على أى رمز. النوع الأول من المعرفة يمكـن أن يقال عنه أنه يقف عند ما هو نسبى، والثـانى عند تلك الحالات التى يمكن أن نصل فيها إلى المطلق». وثانى هذين الـطريقين - وهو ما يسمـه بالكشف - هو كما يقول «نوع من التعاطف العقلى يضع الإنسان به نفسه حيال موضوع من الموضوعات لكى يندمـج مع ما فى ذلك الموضـوع من أصالة فريدة، وبـالتالى مع ما لـيس فى الإمكان التعبيـر عنه». ولكى يوضح لنا برجسون ما يعنيـه يذكر لنا معرفة النـفس، فهناك فى رأيه حقيقة واحدة، على الأقل - يمكننا جميـعا أن نستمدها من داخل بالكشف وليس بالتحليل البسيط، انها ذاتنا فى انسيابها فى الزمان».

ان برجسون يرفض رفضا تاما المعرفة المستقاة من خلال العلم والإدراك المشترك، ويبرر ذلك بأن العقل محـض ملكة عملية لتحقيـق التقدم البيولوجى، ولأنه توجد أعـمالا غريزية فائقة فى الحيوان (لدى النمل والنحل مثلا)، كما أن هناك خصائص للعالم يعجز العقل عن تفسـيرها، ولا كذلك الكشف الذى يـمكنه فهمـها. ان ما يميـز الانسان عند برجسون هو العمل وليس الحكمة، فهو انسان صانع قبل أن يكون انسانا حكيما.

ولكن رسل يعترض على وجهة النظر هذه بأنه ليس العقل وحده هو الذى تطور من أجل النفع، وإنما «الكشف» أيضا قد تطور لأنه نافع. والكشف والعقل نافعان فقط حينما يعطيان الصدق، وضاران حينما يعطيان الكذب. إن العقل عند الرجل المتحضر، شأنه شأن القدرة الفنية، قد تطور مصادفة من حيث منفعة الفرد، ولكن يبدو من ناحية أخرى أن الكشف يتلاشى أمره كلما ازدادت الحضارة، فهو - وهذه بمثابة قاعدة - أعظم لدى الأطفال عنه لدى البالغين، ولدى غير المتعلمين عنه لدى المتعلمين. وربما كان لدى الكلاب يفوق أى شئ آخر منه لدى أفراد الإنسان. إن أولئك الذين يرون مع هذه الحقائق الأخذ بالكشف يجب عليهم فى رأى رسل أن يرجعوا إلى الوراء، إلى حياة التوحش، وأن يلبسوا لباس الغابات، ويعيشوا على الحبوب والفواكه !

إن الكشف عند برجسون ليست له العصمة التى يدعيها له، فإن أفضل مثال له وهو معرفة الانسان لذاته أمر يضرب به المثل فى الصعوبة. وخذ هذا المثل : ان معظم الناس فى طبيعتهم ضعة وغرور وأحقاد، وهم لا يشعرون بها تماما، على الرغم من أن أخلص أصدقائهم يمكنهم أن يلاحظوها فيهم سواء بسواء، وكثيرا ما ينخدع الناس بما يقع فيه الكشف من أخطاء. والتجربة تثبت لنا أن المناهج العقلية المتأنية الباحثة فى تؤدة هى - على المدى الطويل - المناهج التى يعتمد عليها.

ويؤكد برجسون فيما يؤكد أن العقل لا يمكنه أن يعالج إلا الأشياء التى تماثل ما أعطته لنا التجربة فى الماضى، بينما الكشف له القدرة على النفاذ إلى ما هو فريد وجديد فى اللحظة الحاضرة. أما عن وجود شىء فريد وجديد فى كل لحظة، فهذا مما يسلم به رسل، ولكن المعرفة التى نعطاها من هذا النوع تتم عن طريق الاحساس، ولا تتطلب فى رأى رسل أى ملكة خاصة كشفية لكى نحصل عليها. ليس العقل ولا الكشف اذن هما المصدر للمعطيات الجديدة، وإنما الحس هو المصدر لها. وليست الغريزة أو الكشف أو الارادة إلا الصور الأقدم من الأنشطة التى تربطنا بالأجيال البعيدة من الحيوان، والكائنات الشبيهة بالإنسان، فى سلم التطور. والفلسفة الحقيقية لا تمثل رجوعا كهذا إلى الوراء، إنها حرفة الحضارة على أعلى مستوياتها، وتتطلب من أجل نجاحها تحررا من حياة الغريزة. . . فلابد إذن أن يعلو العقل على الكشف. ويشيد رسل بالمنهج العلمى فى مقابل تأكيد الاعتماد على الكشف، كما يشيد بما دعت إليه الأديان العالمية الكبرى فى مجال المعرفة من افساح دائرة التأمل، والدعوة إلى التحرر من الشواغل العلمية، والروح الموضوعية.

والخاصية الثانية من خصائص التصوف فى رأى رسل الاعتقاد فى الوحدة، ورفض التضاد والقسمة أيا كانت. إننا نجد هرقليطس يقول: «الخير والشر شئ واحد»، «نحن ننزل ولا تنزل إلى النهر الواحد، نحن نوجد ولا نوجد». وتأكيد پارمينيدس على أن الحقيقة واحدة، إنما يتأتى من اعتقاده فى الوحدة. وهذه الفكرة عند أفلاطون أقل ظهورا، وان كان قد وضعها فى اعتباره فى نظريته فى المثل، ولكنها تعود عنده إلى الظهور فى نظريته فى أولية الخير. والاعتقاد فى الوحدة عند الصوفية ثمرة لحظة الاشراق التى نكشف عن الوجود فى كل الأشياء، وهى فى نطاق الدين تعرف بوحدة الوجود وفى نطاق العلم تعرف بالواحدية.

ان ثمة منطقا محكما يبدأ من پارمينيدس ويبلغ مداه عند هيجل وأتباعه، تطور بالتدريج ليثبت أن الكون كله واحد، غير منقسم، وأن ما يبدو على أنه أجزاء متميزة فيه قائمة بذواتها محض وهم. وعن طريق پارمينيدس انتقل هذا التصوف إلى الغرب، وهو تصوف قائم على حجة منطقية وهى استحالة العدم، ومعظم المذاهب الصوفية التى تلته هى ثمرة هذه الفكرة الرئيسية.

ويرى رسل أن المنطق المستخدم فى الدفاع عن التصوف منطق خاطئ، وقابل لنقد فنى، فالاعتقاد بحقيقة تختلف عما يبدو للحواس اعتقاد قوى لا يقاوم عند الصوفية والميتافيزيقيين، ويأتى ثمرة حالة عاطفية معينة، وطالما كانت هذه الحالة سائدة، فإن الشعور بالاحتياج إلى المنطق لا يكون موجودا، ومن ثم فإن أكثر الصوفية نشاطا لا يستخدمون المنطق، وإنما يحتكمون مباشرة إلى ما تعطيه لهم البصيرة (ومثل هذا التصوف الأخير نادر فى الغرب)، ولكن عندما تخمد تلك الحالة العاطفية، فإن الرجل الذى اعتاد الاستدلال سيبحث عندئذ عن أسس منطقية يبنى عليها اعتقاداته التى وجدها فى نفسه وحيث أن هذه الاعتقادات موجودة لديه فعلا، فإنه سيرحب بكل أساس منطقى يقترح نفسه إذا ما جاء موافقا لبصيرته، مثل هذا المنطق الذى ينتج فى هذه الظروف يجعل معظم الفلاسفة غير قادرين على أن يتحدثوا عن أى شئ يتعلق بعالم العلم والحياة اليومية، ولو كان لديهم الاهتمام بأن يقدموا شيئا عنه لكان من المحتمل أن يكتشفوا أخطاء منطقهم، ولكن معظمهم كانوا أكثر اهتماما باثبات عدم حقيقة هذا العالم، والاهتمام بعالم آخر يفوقه. وقد اعتقد بعض تلاميذ

أولئك الصوفية الذين اصطنعوا المنطق أساسا لتصوفهم أنهم بمحاولتهم هذه قد بعدوا عن حالة الإشراق المفاجئ الذى بدأوا منه، لأن النزعة إلى المنطق لا يشعر بها الصوفى حين يكون فى حالته الصوفية، ومن هنا كانت نظريات التصوف القائمة على أساس المنطق نظريات جافة.

وأهم نقد يوجهه رسل إلى منطق الصوفية هو أنه منطق قائم على فكرة مسبقة، فهو ليس منطقا موضوعيا ولا مخلصا، ويثيره كره معين، وحقد دفين نحو عالم العلم والإدراك المشترك. إن كل واحد منا يعلم أنه حين يقرأ لكاتب من الكتاب من أجل نقض آرائه، لن يصل إلى فهم هذا الكاتب، وكذلك فإننا إذا كنا نقرأ عالم الطبيعة مع اعتقاد سابق بأنه وهم، فهذا يحول بيننا وبين فهمه.

- ٨ -

والعلاقة أو الخاصية الثالثة لمعظم الميتافيزيقيين الصوفيين هى انكار حقيقة الزمان، وهى نتيجة انكار القسمة، فإذا كان الكل واحدا، فإن التمييز بين الماضى والمستقبل محض وهم. وقد رأينا هذه النظرية ظاهرة عند **پارمينيدس**، وهى أيضا فيما بين المحدثين رئيسية فى مذهبى كل من **سبينوزا وهيجل**.

ويصدر الصوفى فى عقيدته هذه عن لحظة البصيرة الصوفية كما يقول **جلال الدين الرومى** مثلا فى «المثنوى» :

«الماضى والمستقبل هما ما يحجب الله عن شهودنا» «اقذف بهما إلى النار فإلى متى ستظل مقسما بين هاتين النسبتين كقصبة مزمار» !

على أن الحجج التى يسوقها بشأن عدم حقيقة الزمان وعالم الحس هى حجج وهمية وخاطئة فى رأى **رسل**. ان الماضى والحاضر يجب النظر إليهما على أنهما حقيقتان كالحاضر، صحيح أن شيئا من التحرر عن عبودية الزمان أمر ضرورى للفكر الفلسفى، ولكن أهمية الزمان عملية أكثر منها نظرية وإن مشاعرنا تجاه الماضى تختلف تماما عن مشاعرنا تجاه المستقبل. والسبب فى هذا الاختلاف عملى، لأن رغباتنا تستطيع أن تؤثر على نحو ما فى المستقبل وليس فى الماضى، وكل مستقبل فإنه سيصبح يوما ما ماضيا، فالاختلاف بين الماضى والمستقبل ليس اختلافا ذاتيا، وإنما هو اختلاف فى العلاقة بنا ومن يريد أن ينظر إلى العالم نظرة حقيقية فعليه أن يرتفع بنفسه فوق طغيان الرغبات العلمية،

ويجب عليه أن يتعلم كيف يتغلب على الخلاف فى الموقف تجاه الماضى والمستقبل، وأن يرى مجرى الزمن كله بنظرة شاملة.

ويرى رسل أن فلسفة كل من نيتشه والبراجمانزم وبرجسون ترى التطور من الصور الأدنى من الحياة إلى الإنسان، القانونى الأساسى فى الكون، وبهذا تقبل الفصل بين «المتقدم» و «اللاحق». وأن الدوافع التى أوحت بهذه الفلسفة - خصوصا عند داروين - هى دوافع عملية، فيسود فيها مثلا مشكلة المصير الانسانى، أو مصير الحياة، وتهتم بالأخلاقيات والسعادة أكثر من اهتمامها بالمعرفة التى تطلب لذاتها. وإذا كانت الفلسفة تريد الوصول إلى الصدق فإنه يجب أن يتحقق الفلاسفة أولا وقبل كل شئ بحب البحث العقلى الموضوعى الذى يميز رجل العلم الحقيقى.

أما المعرفة المتعلقة بالمستقبل، التى تهتم بمصير الإنسان، فهى ممكنة فى حدود ضيقة وإنه لمن المستحيل القول كيف تتسع هذه الحدود بتقدم العلم. ولكن ما هو مؤكد هو أن أى فرض عن المستقبل فإنه ينتمى من حيث موضوعه إلى علم ما من العلوم الجزئية، ويجب أن يتأكد بمناهج هذا العلم. ويجب على الفلسفة أن تحتفظ لها بمجال خاص غير مجال العلوم، وأن تهدف نحو النتائج التى لا تستطيع العلوم الأخرى لا أن تثبتها ولا أن تنفيها. ومذهب التطور حين يقوم على فكرة الترقى الذى هو سير من الأسوأ إلى الأفضل، يجعل من فكرة الزمان حاكما له أكثر من خادم له، وعلى هذا فإن مثل هذه الفلسفة تفقد الحياد الفكرى الذى هو مصدر لكل ما هو أفضل شئ فى الفكر والشعور الفلسفى. ويقول برتراند رسل أن الميتافيزيقيين طالما أنكروا حقيقة الزمان، وأنا لا أرغب فى أن أفعل ذلك وإنما أرغب فقط فى أن أحتفظ بالنظرة العقلية التى أوحت بإنكاره، وهى النظرة التى تراعى فى الفكر، الماضى على أنه له نفس الحقيقة التى للحاضر، ونفس الأهمية التى للمستقبل. يقول سبينوزا: «انه طالما كان الذهن يتصور شيئا باملاء العقل، فإنه يتأثر بمقدار متساو بما إذا كانت الفكرة متعلقة بما هو مستقبل أو ماض أو حاضر» إن هذا التصور وفقا لما يمليه العقل هو ما وجده رسل ناقصا فى الفلسفة القائمة على فكرة التطور.

- ٩ -

والخاصية الرابعة والأخيرة للتصوف فى رأى رسل هى الاعتقاد فى أن الشر محض شئ ظاهرى، ووهم مترتب على القسمة والتضاد اللذين يحكم بهما العقل التحليلى. ولكن

التصـوف لا يذهب مثلا إلى القـول بأن أمورا مثل القـسوة هى خير، وإنما يـنكر أنها ذات وجود فعلى لأنها إنما تنتمى فقط إلى العـالم الأدنى، عالم الأشباح الذى نتحرر منه بواسطة البصيرة أو الرؤية. ونجد فى بعض الأحيان عند هيجل - وعند سبينوزا من الناحية اللفظية على الأقل - أن ليس الشر وحده هـو الذى يعتبر وهما، ولكن الخير أيـضا له هذه الصفة. وما يميز التصوف فى كل الأحوال هو انتفاء الغضب والاعتراض، والتعقل فى سرور، وعدم الاعتقاد فى حقيـقة الانقسام بين معسكرين متعاديين همـا الخير والشر. هذا الموقف هو ثمرة مباشرة لطبيعة التجربة الصوفية، فيرتبط مع الاحساس بالوحدة شعور بالطمأنينة لا حد له.

وهرقليطس خير من يمثل هذا الموقف الذى سلف ذكره بازاء الخير والشر، فهو يقول: «الخير والشر شئ واحد»، وهو يقول أيضا: «كل الأشـياء بالنسبة لله عدل وخير وصواب، والناس هم الذين يـعتبرون فـقط بعض الأشيـاء خطأ وبعضـها الآخر صوابـا». ومثل هذا الموقف موجود أيضا لدى سبينوزا الذى يستخدم اصطلاح «الكمال» حين يريد التحدث عن الخير الذى ليس انسانيا خـالصا، فهو يقول: «أعنى بالحقيقة والكمـال شيئا واحدا»، ولكنه فى موضع آخر يقـول: «سأعنى بالخير كل ما نعلـم بالتأكيد أنه نافع لنا». فالـكمال ينتمى بطبيعـته إلى الحقيقـة، والخير إلى أنفسنا وإلى احـتياجاتنا، ولايوجد إذا نـظرنا إليه نظرة موضوعية. مثل هذا التمييز فى رأى رسل ضرورى لفهم النظرة الأخلاقية للتصوف.

هناك إذن فى عالم الظـواهر انقسام بين ما هو خـير وما هو شر، كمـا يوجد نوع من الخير الأسمى، هو الحقـيقة، وهو لا يقابل بأى نوع من الشرور النسبـية. وليس ثمة أساس منطقى لهذا الاعتقاد سوى التسليم بأن الخير والـشر ذاتيان، فما هو خير هو فقط شئ نشعر بإزائه شعورا، وما هو شر نشعر بإزائه شعورا آخر.

ولكننا فى حـياتنا اليومـية يتعيـن علينا الاختيـار، ولابد لنا من أن نفضل فـعلا من الأفعال الممكنة على فعل آخر، أو، على الأقل، نمـيز بين ما هو أفضل وما هو أسوأ، وهذه التفرقة تتـعلق فى الحقيقة بالفعل، أى تتعلـق بما يعتبره التصوف عالما وهمـيا. أما فى حياة الفكر، حيث لا تلح مطالب الفعل، يمكن التغلب على مثل هذه الثنائية الأخلاقية بين الخير والشر.

وإذا كان لدينا الرؤية الصوفية للعالم، وما يتجلى فيه من مرائى، على أنه يكتسى بنور سماوى، فإنه يمكن القول بوجود خير أسمى أعلى من ذلك الذى يتطلبه الفعل، وأن ذلك الخيـر يغمر العـالم كله، وهذا الحب الكلى لكـل ما يوجد، ذو أهمـية قصـوى من حيث

السلوك والسعادة فى الحياة، ويعطى للعاطفة الصوفية قيمة لا يمكن تقديرها، وذلك إذا طرحنا أى نظريات يمكن أن تقام على أساس هذه العاطفة. صحيح أن العاطفة الصوفية تكشف عن إمكان تحقق الطبيعة الإنسانية، وحياة أسمى وأكثر حرية أى حياة تتحقق عن أى طريق آخر، ولكنها لا تكشف عما ليس بانسانى، أو عن طبيعة العالم بوجه عام. والحقيقة أن الخير والشر، وحتى الخير الأسمى الذى يراه التصوف فى كل مكان، ليست جميعا إلا انعكاسات لعواطفنا الخاصة بنا بالنسبة للأشياء الأخرى، ولكنها ليست جزءا من جوهر الأشياء كما هى عليه فى ذواتها.

وترتبط فلسفة التطور، من خلال فكرة التقدم، بالتصور الثنائى الأخلاقى، فهناك أسوأ وأفضل، فهى بهذا لا تبتعد فقط عن البحث الذى يطرح الخير والشر جميعا من اعتباره، وإنما عن العقيدة الصوفية فى خيرية كل شئ، وعلى ذلك يصبح التمييز بين الخير والشر فى هذه الفلسفة أيضا حاكما مستبدا.

ويذهب رسل إلى ضرورة طرح جميع الاعتبارات الأخلاقية من نطاق الفلسفة، وهذا هو فى حد ذاته «تقدم أخلاقى»، مع ما قد يبدو فى ذلك من تناقض. فالفلسفة العلمية بمعنى الكلمة لا شأن لها بالتفرقة بين ما هو خير وما هو شر، فإن هذه التفرقة ليست مجردة فتدخل بذلك فى نطاق الفلسفة. فالحب والكره على سبيل المثال، وهما يتقابلان من الناحية الأخلاقية، هما بالنسبة إلى الفلسفة تقريبا موقفا يتماثلان بإزاء الأشياء، وهما بهذا يكونان موضوعا لعلم النفس. وإذا أردنا أن نكون علميين فعلينا أن نتذكر أن عالم الطبيعة أو عالم الكيمياء ليس مطالبا بأن يبرهن على الأهمية الأخلاقية لأيوناته أو ذراته. وليس المتوقع من عالم البيولوجيا أن يبرهن على منفعة النباتات أو الحيوانات التى يشرحها. لقد كان علم الفلك يدرس قديما لإيمان الناس بالتنجيم، إذ كان المعتقد أن حركات الكواكب لها أعظم التأثير على حياة الكائنات البشرية. ولكن لما تلاشت هذه العقيدة وابتدأت الدراسة الموضوعية المحايدة لعلم الفلك، فإن كثيرين ممن كان يستغرق التنجيم اهتمامهم قرروا أن علم الفلك ذو أهمية قليلة تجعله جديرا بالدراسة ! وكذلك كان علم الطبيعة كما تصوره لنا محاورة طيماوس لأفلاطون يهدف إلى بيان أن الأرض جديرة بالاعجاب. أما عالم الطبيعة المحدث فعلى العكس من ذلك، وعلى الرغم من أنه ليست لديه الرغبة فى إنكار أن الأرض تدعو إلى الإعجاب، فإنه ليس معنيا، كعالم الطبيعة، بخصائصها الأخلاقية، وهل هى خير أو شر، ولكنه يعنى فقط باستخراج الحقائق. وكذلك الأمر فى علم النفس لابد من طرح

اعتبار الطبيعة الإنسانية على أنها خيـر أو شر، لأن هذه التفرقة مهمة فقط فى مجال العمل. وقد وجـد منذ القرن الماضى علم نـفس محايد من النـاحية الأخلاقـية، وهذا الحيـاد أصبح ضروريا للتقدم العلمى.

إن الاعتقـاد القائل بأن الخيـر والشر مفـتاح لفهم العـالم قد خرج من مجـال العلوم الجزئيـة، فوجد لـه ملجأ فى الفلـسفة، ولكن الـفلسفة أيـضا - إذا أرادت ألا تبقى نـظاما للأحلام السارة - عليها أن تخرجه نهائيا من مجالها، فإن أولئك الذين يبحثون عن الحقائق فقط، لا عما هو خير وما هو شر، هم الأكثر قـابلية لتحصيل الخير من أولئك الذين يرون العالم من خلال أهوائهم الشخصية. إن الفلسفة التى لا تفرض تصوراتها للخير وللشر على العالم لهى الفلسفة الأكثر قابلية للحصول على الصدق، وهى على موقف أخلاقى أسمى من موقف يقفه المذهب التطورى، والمذاهب الفلسفية التقليدية، التى لا تكف عن تقييم العالم.

إن الفلسفة العلمـية هى أقرب إلى الموضوعية من أى طريق بشـرى آخر، وإن الفلسفة التطورية قد فشلت، على الرغم من استنادها إلى حقـائق علمية جزئية، فى أن تكون فلسفة علمية لعبوديتها لفكرة الزمان، وشواغلها الأخلاقيـة، وغلبة اهتماماتها المتعلقة بالحياة الدنيا، وبالمصير. أما الفلسـفة العلمية فهى فلسفة أكثر تـواضعا، تتدرج شيئا فشيئـا، وأكثر عمقا، وتقدم صـورة لما هو خارجى أقل بريقـا من تلك التى ترضى آمـالنا الخادعة، وهى مـحايدة بالنسبة للمصير، وأكثر مقـدرة على تناول العالم، بدون أى فرض علينا من جانب حاجاتنا الإنسانية والوقتية.

ثالثا : مصطلحات صوفية، ومفاهيم إسلامية

(أ) مصطلحات صوفية

إتحـــاد

union
union
vereinigung - verbindung

الإتحاد فى اللغـة أن يصبح شيئـان، أو أكثر،شيئـا واحدا، كما يخـتلط الماء بالماء، ويقال - على سبيل المجـاز - إتحد القوم إذا إتفقرا. وعند صوفيـة الإسلام مذهب يشر إلى إتحاد المخلوق بالخالق، ولايعنون به إتحـادا حقيقيا، وإنما مجرد شعـور بالإتحاد، وهو شعور يتجاوز فـيه الصوفى كل كثـرة ولايعود يثبت إلا وجود اللـه، ذلك أنه إذا وصل إلى حال الفناء لا يعـود يشعر بذاته أو بشـىء من جوارحه،وهى تجـربة لها ما يمـاثلها عند صوفـية الديانات والحضارات الأخرى والبـرهمية. وقد يفسر الصوفى تجربتـه هذه على انها اتحاد بينه وبين الخـالق. وأول من تحـدث عن الإتحـاد بهذا المـعنى أبو يزيد البـسطامى المتـوفى سنة ٢٦٤هـ. وقد عبر عـن حال إتحاده بعبارات شنيعـة الظاهر تعرف بالشطحيـات مثل قوله : «سبحانى ماأعظم شـأنى». وقد إلتمس بعض الفقهاء والصوفـية لمثل هذه العبارات تأويلات حسنة قائلين إنها صـدرت عنه فى حال الغيبة فلا يقام عليهـا حكم شرعى، وإنه كان ينطق فيها بلسان الحق وليس بلسانه هو. ومن عبارات أبى يزيد التى يعبر فيها عن شعوره بالاتحاد قوله : «رفـعنى الحق مرة فـأقامنى بين يديه وقـال لى : يا أبا يزيد إن خلقى يحـبون أن يروك، فقلت: زينى بوحدانيتك، وألبسنى أنانيتك (أى ذاتك) وإرفعنى إلى أحديتك، حتى إذا رآنى خلقـك قالوا : رأيناك، فـتكون أنت ذلك، ولا أكـون أنا هناك». وقـد يرد لفظ الإتحاد عند بعض المتأخرين من متفلسفة الصوفية كإبن عربى المتوفى ٦٣٨هـ. وإبن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢هـ. ويشيرون به إلى شهـود الوحدة، فليس الإتحاد عند إبن الفارض مثلا إتحادا بمعنى أن وجودا خـاصا إتحد بالوجود الحق الواحد المطـلق، وهو وجود الله، وإنما هو شهود الحق المطلق الواحد فى حـال تزول فيها الكثرة، ويشهد فيـها الصوفى كل شىء بعين الوحدة. ومن هنا أطلق إبن تيمـية على متفلسـفة الصوفية من أصحـاب الوحدة إسم الإتحاد أيضا، لأنهم فى رأيه يقولـون بإمكان إتحاد الخالق بالمخلوق. وقد هاجم كثـير من متكلمى الإسلام وفقهـائه مذهب الإتحاد إذا كان المراد به الإتحاد الحقـيقى، وأثبتوا إستحـالته عقلا. وكثير من المتكلمين والفقهاء يلتمسون للبسطامى وغيره تأويلا حسنا فيما نطق به من عبارات توهم بالإتحاد، وكثير من الصوفية السنيين أنفسهم، كالغزالى، يعيبون عل البسطامى إساءة تعبـيره عن العلاقـة بين الله والإنسان، ولـذلك يعد البسطامى عندهـم خارجـا عن دائرة الصوفية الذين يوصفون بالرسوخ والتمكن.

إشـــراق

lllumination

Illumination

Illumination

الأصل فى الإشراق لـغة : الدخول فى شروق الـشمس، ويقال أشرقـت الشمس : أضائت. أما فـى المصطلح الفلسفى، فالإشـراق حدوث الإلهامات من الله للـصوفى بطريق مباشر، على باطنه أو قلبه. وقد عرف الإشراق فى الفلسفات الشرقية القديمة، التى ترى أداة المعرفة النور الـباطنى، أو الحدس الوجدانى غيـر العقلى. ومن أبرز هذه الفلسفـات الفلسفة المعروفة بالهرمسية المنسوبة إلى **هرمس** الذى إختلف حول شخـصيته، وقيل إنه **إخنون** أو **النبى إدريس**. والفلسفة الهرمسية ترجع إلى ما قبل القرن الثانى الميلادى، ويعتقد أن كتابها إما كهنة مصـريون أتقنوا اليونانية، أو يونانيون مـتمصرون تعلموا صيـاغة آرائهم فى قالب شرقى مـصرى. وقد لعـبت الهرمسـية دورا فى تطور الفكر الـهلينى المتأخـر بالأسكندرية، وكتـابات هذه الفلسفـة مزيج من الأفـلاطونية والحكمـة المصرية القـديمة وبعض الأسـاطير اليونانية، وبعـض أجزائها فى الفلك والتنجيم. والإتجـاه الذى تسير فيه الهرمـسية هو إتجاه العصر كله، وهو الـعودة إلى القديم، وكلما كان المفكـر قديما عظمت قيمتـه، ولهذا يعظم الهرمسيون **أفلاطون** الموصوف عندهم بـالإلهى، وكذلك **فيثاغورس**، ويفضل الهرمـسيون الوحى والإلهام لإنه طريق الأنبـياء على البحث العقلى الإستدلالى فى المـعرفة، وبالجملة لا يريدون لآرائهم وللفلسـفة كلها تدعيما أعـظم من ربطها بالشرق وأنبيائـه. وعرف المسلمون الفلسفة الهرمـسية بعد فتح مصر والشام بعد أن عـمل فيها التفكير اليهودى عملـه، فإقتبسوا منها وتمثلوا أفـكارها. وكان لصائبة حران أيضـا دور فى نقل آراء الهرمسيـة إلى المسلمين. ويمكننا أن نـلاحظ أثر هذه الفلسفـة عند **إبن طفيل** فى **«حى بن يـقظان»** و**إبن سـينا** فى **«الإشارات والتنبـيهات»** علـى أن من أبرز الإشـراقـيين المسـلمـين **السـهروردى المقـتول** سنة٥٨٧هـ. مؤلف **«حكمة الإشراق»** وهو يذكر هرمـس فى مواضع عديدة من مـصنفاته، ويعتبـر عنده من رؤس الإشراقيـين، ويصفه بأنه «والد الحكمـاء»، وهو ذكره مع **أغاذيمون وإسقليبوس وفيثاغورس** بإعتبارهم من حجج العـلوم المستورة، جنبا إلى جنب مع **جاماسب وبزرجمهور** من حكماء فارس. ومن أبرز الإشراقيين أيضا فى الاسلام **عبد الحق بن سبعين**

المرسى المتوفى ٦٦٨هـ. الذى يذكر هرمس فى مواضع عدة من مصنفاته ويصفه بـ «هرمس الأعظم»، وهو يرى فى «الرسالة الفقيرية» أن الهرامسة وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق وأن الكتب المنزلة أفادتهم فى هذا الصدد قوة جديدة. ومن الفلاسفة الإشراقيين أيضا فى الإسلام الشهرزورى، الذى شرح بعض كتب السهروردى المقتول، وإبن كمونة، وقطب الدين الشيرازى، ونصير الدين الطوسى، والدواتى، وملاصدرا الشيرازى، وهم متأثرون بالسهوردى المقتول. أما فى الغرب فقد إمتد أثر الفلسفة الهرمسية إلى بعض مفكرى أوروبا فى العصر الوسيط مثل ريمون لل وألبرت الأكبر وروجر بيكون وغيرهم عن طريق الإتصال بالمصادر الإسلامية، وإمتد كذلك إلى مفكرى عصر النهضة من أمثال فينيشيو وأغريبا وحتى برونو الذين أعجبوا بالهرمسية وإستخدموها فى التحرر من سيطرة أرسطو. وهناك فلاسفة أخر يوصفون بالإشراقيين فى أوروبا لأنهم يعتقدون بالإشراق الداخلى، ويتبين هذا على الأخص عند كل من سويدنبرع، وكلود دى سان مارتان، ومارتينيز ياسكواليس.

خلـــود

Immortalite

Immortality

unsterblichkeit

خلد يخلد خلودا فى اللغة دام، ويقال الخلود بمعنى تبرى الشىء من إعتراض الفساد، وبقاؤه عل الحـالة التى هو عليها، وكـل ما يتبطأ عنه التـغيير والفـساد تصفه العـرب أيضا بالخلود. أمـا فى المصطلح فيـطلق الخلود فى مجـال الفلسفـة على المذاهب التى تقـرر بقاء النفس بعد الموت، على أساس الـنفس الإنسانية مبدأ متميـز من البدن لا يفنى بفنائه. وفى مجـال الدين على عـقيـدة بقاء النفـوس الإنسانيـة فى حيـاة أخروية، إمـا فى حالة نعـيم (الجنة)،أوشقـاء (النار)، ففى الإسلام مثـلا يكون الخلود فى الجنة بمعنى بقاء الأشـياء على الحالة التى هى عليها من غير إعتراض الفساد عليه، قال تعالى : (أولئك أصحاب الجنة هم فيها خـالدون). (أولئك أصحاب النار هم فيـها خالدون). وقد تحدث قدمـاء المصريين عن بقاء النفس والجسـد بعد الموت فى حياة أخروية، وفى الفلسفـة اليونانية كان **أفلاطون** أبرز الفلاسفة الذين تحدثوا عن خلود النفس، وقد بين ذلك فى محاربة «**فيدون**» والتى ربط فيها بين سعادة النفس الآخروية وتحرر الإنسان فى حـياته من شهوات البدن وملذاته. أما **أرسطو** فقد جعل النـفس الناطقة صورة البدن تفنى بفنائه، وقـد إختلفت فيما بعد، خـصوصا عند بعض الإسلاميين، حـول قضية فناء النفس الناطقة، وإنما النفس الحـيوانية، وإلى مثل هذا الرأى يذهب **إبن سبعين** فى «**الكلام على المسائل الـصقلية**». والواقـع أن **أرسطوا** يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد متحدين إتحـاد الهيولى والصورة، لا جوهرين تأمين كما يفعل **أفلاطون**. وقد تناول المتكلمون فى الإسلام قضية الخلود بالـتفصيل على إختلاف فيما بينهم بصدد التفـاصيل المتعلقة به، وقد دار جدل بينهم حـول البعث، فأهل السنة يرون أن الله يبعـث الموتى من القبور بأن يـجمع أجزائهم الأصليـة ويعيد الأرواح إليـها، وقد رأى **الغزالى** أنه لـيس ضـروريا أن يـعـاد البـدن القـديم وإنمـا يمكـن أن يكون بـدنا أخـر، وينكرالمتكلمون فكرة التناسخ أى إنتقـال النفس من البدن إلى بدن؛ وكذلك دار جدل بينهم حول وجود الجنة والنار، هل هـما موجودتان مخلوقتان الآن، فـذهب أهل السنة إلى القول بأنهما مـوجودتان الآن، ولا تفنيان ولا يفنى أهلها. على حـين قال جمهور المعتـزلة إنهما تخلقان يـوم الجزاء، وذهب الجهمـية إلى فناء الجنة والنار وفـناء أهلهما. وكـذلك إختلف

المتكلمون فى مسألة الخلود فى النار بالنسبة لمرتكب الكبيرة. فقال الخوارج إنه يخلد فيها، وقال المعتزلة إنه يخلد فيها لكن عذابه يكون أقل من عذاب الكفار، وقال أهل السنة إنه يدخل النار ليعذب بقدر ما فرط ثم يخلد بعد ذلك، لقوله (ص) : حرمت النار على من قال لا إله إلا الله. أما فلاسفة الإسلام، فقد إلتزموا جميعا بعقيدة الخلود الإسلامية، ولم يضطرب فيها إلا الفارابى، فهو فى« آراء أهل المدينة الفاضلة». ، يفرق بين النفوس التى أدركت السعادة وأخذت بأسبابها وهى وحدها النفوس الخالدة، وبين النفوس التى تحتاج إلى الجسم وتبقى متعلقة به، فإذا جاء الموت إنحلت مع الأجسام وفنيت، ويسمى الفارابى أصحابها بالصائرين إلى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعى، وهناك نفوس متوسطة بين هذه وتلك. ولكن الفارابى فى مواضع من بعض مصنفاته يقرر أن النفس جوهر روحى مفارق، وأن النفس الناطقة من حيث هى عقل بالفعل مفارقة للمادة وتبقى بعد الموت وليست قابلة للفساد وهى جوهر إحدى، وهى الإنسان على الحقيقة. وقد وجه كل من إبن طفيل فى «حى بن يقظان» وإبن سبعين فى «يد العارف» نقدمها إلى الفارابى لإضطرابه فى تقرير خلود النفس. وعقيدة الخلود، بمعنى التأكيد على أن النفس تبقى بعد الموت بصفاتها التى كانت لها، والتى تحدد شخصيتها، هى أيضا عقيدة مسيحية، وهى فكرة أساسية فى المذهب الروحى التقليدى؛ وتوجد فكرة الخلود أيضا فى المذهب الكانطى، وهى مما يقضى به العقل العملى. وفى رأى كانط أن من الممكن للكائن المحدود أن يحقق التكمل الأخلاقى فى صورة تقدم غير محدود نحو القداسة، وهذا يقتضى الخلود.

ذوق

GOÛT

TASTE

Geschmack

إصطلاح من مصطلحات صوفية الإسلام يشير إلى طبيعة المعرفة فهى عندهم ليست حسية أو إستدلال عقلية، وإنما هى حاصلةعن طريق الذوق، فهى إذن ذات طبيعة وجدانية ذاتية تماما. وقد حدد الصوفى المتفلسف **محى الدين بن عربى** المتوفى سنة ٦٣٨هـ. معنى الذوق حين قال فى كتابه : **«التدبيرات الإلهية»** لتلميذه : «فإن يعرض لك أيها الأخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك : طالبهم بالدليل والبرهان، يعنى أهل هذه الطريق فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية، فأعرض عنه، وقل له مجاوبا : ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلا بد أن يقول لك : هذا علم لايحصل إلا بالذوق، فلا يدخل تحت حد، ولا يقدم عليه دليل، فقل له : هذا مثل ذلك». وقد إستخدم هذا الإصطلاح منذ وقت مبكر عند الصوفية فقد أورده **القشيرى** فى **«الرسالة»** فالذوق كما يذكر مرحلة من مراحل ثلاث عند الصوفية هى على التوالى :الذوق والشرب والرى، فالذوق «فهم المعانى» والشرب سكر بالأحوال، والرى صحو بالحق يقترن بالفناء عن كل حظ. ولارتباط الذوق بالمعرفة عند الصوفية، شاع بينهم قولهم : «من ذاق عرف». وإعتبار المعرفة الصوفية ذوقا يجعل من التصوف شيئا أقرب إلى الفن الذى يقوم على الخبرة الذاتية والمعاناة منه إلى العلم، وهذا يفسر إختلاف الصوفية فى التعبير عن معارفهم لأن كل صوفى إنما يعتمد فى التعبير على ذوقه الخاص وتجربته الشخصية.

عرفـــان

Reconnaissance

Gnosis

Wiederekennen - Anerkennen

لغة : مصـدر عرف، وفى المصطلح الفلسفـى، أطلق على نوع من المعرفة الصـوفية، فيقال : عارف بالله، أى متحقق بمعرفته ذوقا وكشفا، ويقال أيضا : أهل العرفان : أى أهل المعرفة بالله من الـصوفية. ويقضى العرفان صـفات خلقية معينة تـبدو على العارف، وتكون أحوالا له فيقول إبن عربى : «العارف من أشهده الرب عليه فـظهرت الأحوال على نفسه». وأبرز مايميز «العرفـان» أنه يحدث للصوفى بطريق مباشر، وهو أشبـه شىء بالومضة، فهو من قبيل الإدراك المباشر الوجدانى، فى مقـابل الإدراك الحسى المباشر والإدراك العقلى المباشر أو الحدس. وقـد بدأ الكلام عن المعرفـة أو العرفان عـند الصوفيـة القرنين الثـالث والرابع الهـجريين، ومـن أبرز هؤلاء ذو النون المصـرى المتـوفى سنة ٢٤٥هـ، الذى جعل مـعرفة الصوفـية فى مقـابل معرفـة الحكماء والمتكلمـين، فالأولى ذوقيـة مباشـرة، والثانية عـقلية إستدلالية، ويعتبر الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥هـ، أول من عمق الكلام فى المعرفـة الصوفية، وجعل التصوف كله نظرية فـى العرفان بالله مؤدية إلى السعادة. وما يسمـيه صوفية الإسلام المعرفة بالله، ويعـتبرونه من أخص صفاتهم يرادف فى اللغة اليـونانية كلمةGnosis التى معناها العلم بلا واسطة، الناشىء عن الكشف والشهود. ويطلق بعض صوفية الإسلام على العرفان أيضا «المعرفة اللدنية» أى التى تكون من لدن الله، أو «العلم اللدنى».

قـلب

Coeur

Heart

Herz

إصطلاح شاع إستخدامه عند صوفيـة الإسلام، ويشيرون به إلى أداة المعرفة الذوقية، فى مقابل العـقل وهو أداة المعرفة الإستدلالية. وهـم يعتبرون القلب حقيـقة الإنسان، وهو ليس تلك اللحـمانية المعروفة فـى صدر الإنسان، وإنما هو على حد تـعبيرهم لطيفـة ربانية مدركة فـى الإنسان، وهذه الطيفـة تدرك الحقائق إدراكا ذوقـيا مباشـرا. ويذكر الغزالى فى «الإحياء» أن تلك اللطفية قد يطلق عليها أسماء مختلفة بحسب ترقيها من الناحية الروحية، فتسـمى النفس إذا كانت لاتزال إمارة بالسوء، وبـالمجاهدة تصفو النفس لتـصل إلى مرحلة القلب ثم مـرحلة السر. وقد ورد ذكـر القلب فى القرأن الكريم فى مواضع كثـيرة بوصفه موضعا لشتى الإنفـعالات والإعتقادات، بل وللتفكر والتدبر والهداية والـتقوى والرحمة وما إلى ذلك، وقد أشار القرآن كذلك إلى أنه أداة الفقه أى الفهم. وقـد إستخدم القلب بمعنى العقل فى بعض كتب العهـد القديم وفى الإنجيل. وجعل أرسطو القلب مبدأ للاحساسات وللذاكرة وللخـيال. وعند بعض فلاسفة الإسـلام والإشراقيين هى أيضا أداة تنعـكس عليها الصور، ويتحدث إبن عربى كذلك عما يسمى مرآة القلب وجـلائها وإنعكاس الصور فيها. ويعتبر الصوفية عموما القلب محلا لما يسمى بالكشف أو الإلهام، كما يعتبر الغزالى مثلا أن المعرفة بالله مركوزة فيه بالفطرة. والذين يجـعلون القلب أداة لنوع من المعرفة الصوفية سواء أكانوا من الصـوفية أو الفلاسفـة يشترطون لحصـول هذه المعرفة أن يتطهر الـقلب تماما من شهواته وخواطره الـرديئة ليصفو وتشرق فيـه المعرفة. وفى التصوف المسيحـى أيضا يتحدث الصوفية عن تطهير القلب فيما يعرف بطريق التطهر Via purgativa.

كفـــر

Atheisme

Atheism - Godlessness

Atheismus

الكفر فى اللغة ستر الشىء، وكفر النعمة سترها بترك أداء شكرها، وأعظم الكفر جحود الوحدانية أو الشريعة أو النبوة، والكفران أكثر إستعمالا فى جحود النعمة، والكفر فى الدين أكثر، وهو ضد الإيمان فى الإسلام. وقد دار جدل كثير حول مفهومى الكفر والإيمان منذ ظهور الفرق الإسلامية فى العصر الأموى، وظهور مسألة الخلاف حول مرتكب الكبيرة بل والصغيرة كذلك من الذنوب، وقال المعتزلة أنه فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان، وقال المرجئة يرجأ الحكم عليه إلى يوم القيامة، وقالوا لاتضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقال أهل السنة والجماعة أن مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق يستتاب. على أن الكفر أيضا يعنى إنكار ماهو معلوم من الدين بالضرورة، كإنكار الصلاة أو الصوم أو الزكاة، ومن هنا أعتبر أبو بكر مانعى الزكاة مرتدين وحاربهم، وكذلك يعتبر المتلفظ بألفاظ الكفر كافرا، ،كذلك من يفعل أفعاله. وأعظم الكبائر التى تؤدى إلى الكفر الشرك بالله، وهو الإعتقاد بأن لله شريكا فى ملكه؛ ومن الكفر أيضا إعتبار الله جسما، أو يشبه البشر فى صفاتهم؛ والإعتقاد بتعدد الآلهة؛ والتوجه إلى الله بعبادات لم يشرعها؛ والتوجه إلى غير الله بالعبادة كالأصنام والأشجار والأحجار، وغير ذلك مما يخرج عن التوحيد الصحيح الذى دعا إليه الإسلام. ويقال على من يبطن الكفر ويظهر الإيمان منافق. ونجد فى الإسلام كما فى المسيحية مذاهب إستنكرها الفقهاء ورجال الكنيسة وعدوها كفرا كالقول بوحدة الوجود، أى الوحدة بين الله والعالم، ويطلق عليها أيضا هرطقة. ويعتبر إنكار وجود الله، سواء فى الإسلام أو المسيحية، كفرا صريحا، وعرف فى المسيحية بـ Atheisme، وسواء كان هذا معبرا عنه فى صورة مذاهب فلسفية أو فى صورة آراء فردية. كما تعتبر المذاهب المادية التى لا ترى فى العالم إلا المادة وقوانين تطورها مرفوضة من الأديان السماوية جميعا بإعتبارها مؤدية إلى الكفر فى العقيدة والإنحراف فى السلوك، وكذلك المذاهب المتعصبة للعلم ونهجه والتى تنكر وجود الله على أسس علمية مادية.

(ب) مفاهيم اسلامية

مفهوم الحرية فى الإسلام

جاء القرآن منذ أربعة عشر قرنا بدعوة إصلاحية حررت الفرد من ألوان العبودية المختلفة، وحققت له حرية المعتقد، والتعبير عن الرأى، والتصرف والعمل، وحريته الإجتماعية، بمعنى أن تتساوى فرصته مع غيره فى حياة كريمة. وأن لا يستغله أحد، وما أعمق المعنى فى قول عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) : «متى إستعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»؟

وأثبت الإسلام أن للإنسان إرادة حرة يفعل بها، والإنسان يشعر بذلك تماما ولو كان الأمر غير ذلك لأنتفى معنى التكليف الشرعى، فلا يمكن أن يخاطب الله الإنسان بإفعل كذا وأترك كذا فى الوقت الذى لا تكون للإنسان فيه إرادة.

ومن هنا كان التواكل والعجز والكسل مما يخالف روح الإسلام مخالفة صريحة لأن الإسلام يؤكد على وجود الإرادة الإنسانية وعل قدرتها على الفعل، يقول تعالى : «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون»(١).

ويؤكد الإسلام كذلك على قدرة الإنسان على التغيير كما تشير إليه الآية الكريمة : «أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»(٢).

ولكن لا ينبغى أن يسيىء الإنسان إستخدامه لإرادته، أو أن يغتربها فيظن أنه القوة الوحيدة الفاعلة فى هذا الكون، فالإنسان مهما أوتى من قوة يشعر دائما أن ثمة قوة أكبر منه تحول بينه وبين ما يريد فى كثير من الأحيان، فا لإنسان مختار إذا نظرنا إله فى نطاق وجوده الخاص، مجبور إذا نطرنا إليه فى الوجود الأعم الخاضع لقوانين صارمة لا يقوى على تغييرها بحال من الأحوال.

وتأمل فى معنى قوله تعالى : «ألم ترى إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن أتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحيى ويميت قال أنا أحى وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فإت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين»(٣) لترى أن الإنسان عاجزا تماما عن تغيير مجرى الحوادث الكونية.

---

(١) سورة التوبة، آية ١٠٥ .

(٢) سورة الرعد، آية ١١١ .

(٣) سورة البقرة، آية ٢٥٨ .

ومن معانى الحرية با لنسبة للإنسان فى الإسلام أن يتحرر عن عبوديته لغير الله تعال. وقد دعا الإسلام إلى التوحيد الصحيح لله فى ذاته وصفاته وفعله فى خلق الأكوان، وعبادته وحده لا شريك له، وقد حارب الإسلام بالتوحيد القيم والعقائد الأخرى المضادة والوثنية والشرك. وبذلك تحرر الإنسان من العقائد الباطلة وماتستبعه من قيم زائفة.

وقد صور الشيخ محمد عبده فى «رسالة التوحيد» كيف تحرر الإنسان بالتوحيد قائلا : «إرتفع شأن الإنسان وسمت قيمته بما صار إليه من الكرامة» بحيث أصبح لا يخضع لأحد إلا لخالق السموات والأرض، وظاهر الناس أجمعين(٤)، وأبيح لكل أحد بل فرض عليه أن يقول كما قال إبراهيم : «إنى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين»(٥)، وكما أمر رسول الله (ﷺ) أن يقول : «أن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين(٦)».

«تجلت بذلك للإنسان نفسه حرة كريمة، وأطلقت إرادته من القيود التى كانت تعقدها (أى تعقد تلك الإرادة) بإرادته (أى الإنسان) غيره (أى غير الله)، سواء كانت إرادة بشرية ظن أنها شعبة من الإرادة الإلهية - أو أنها هى (أى الإرادة الإلهية) كإرادة الرؤساء والمسيطرين، أو إرادة موهومة إخترعها الخيال كما يظن فى القبور والأحجار والأشجار والكواكب ونحوها، وأفتكت عزيمته من أسر الوسائط والشفعاء والمتكهنة والعرفاء وزعماء السيطرة على الأسرار، ومنتحلى حق الأولوية على أعمال العبد فيما بينه وبين الله، الزاعمين أنهم واسطة النجاة، وبأيديهم الأشقاء والإسعاد، وبالجملة فقد إعتقت روحه من العبودية للمحتالين والدجالين.

«صار الإنسان بالتوحيد عبدا لله خاصة، حرا من العبودية لكل ما سواه، فكان له من الحق للحر على الحر، لا على فى الحق ولا وضيع، ولا سافل ولا رفيع، ولا تفاوت بين الناس إلا بتفاوت أعمالهم . . . .(٧)».

ومن أهم مفاهيم الحرية فى الإسلام أن يتحرر الإنسان عن عبوديته لأهوائه وشهواته،

---

(٤) عبر بأبيح إشارة إلى أنه كان محظورا عند الأمم السابقة أن يتوجه أحد إلى الله بدون واسطة الرئيس الدينى.

(٥) سورة الأنعام، آية ٧٩ .

(٦) سورة الأنعام، آية ١٦٢ - ١٦٣ .

(٧) رسالة التوحيد، ص ١٧٨ - ١٨٠

إذ أنه لا يكون بـالمعنى الحقـيقى للحـرية إلا إذا إرتفع فـوق هذه الشهـوات وتلك الأهواء بإرادته، أى بفعل حر.

ومن سمات المجتمعات المعاصرة معاناة الأفراد للتمزق النفسى، فنحن نفرح فى العادة حين تقبل علينا الدنيا بأسبابهـا، وقد يحدث أن تزول عنا هذه الأيباب على الرغم منا فنألم لذلك أشد الألم، وتصبح حياتنا بين تعـاقب الفرح والألام عذابا نفسيا لايطاق، ولو سكن الإنسان منا وثبت، فلـم يشتد فرحه بما يقـبل علينا من أسباب الدنيا لـم يحزن قط لوجود زوالها عنه، وهـذا هو المعنى المشار إليـه فى قوله تعالى : «لكـيلا تأسوا على مـافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم»(٨) وبـهذا يصبح الإنسان حرا بالمعنى الحـقيقى للحرية، فيتـقبل الشدائد، ويتمكـن من الوقوف على قدمـيه فى معـترك الحياة، مكافـحا كفـاح الشجاع الواثق بنفـسه وبالله.

وإذا وصل الإنسان إلى هذا المستوى من الحرية فقد نعم بالإستقرار النفسى، وتخلص بذلك من كـل أنواع القلق، ولعلك تـدرك ها هنا عمـق المعنى فى قول الـرسول (ﷺ) : «تعس عبد الدينار والدرهم» فأنت حرفى أن تملك الدينار والدرهم ولكن لا تكن عبدا لشهوة إمتلاكهـا. وقد قال حارثة بن سراقة (رضى اللـه عنه) للرسول (ﷺ) معبرا عن تحـققه بهذا المعنى من معانى الحرية : «عزفت نفسى عن الدنيا فا ستوى عندى حجرها وذهبها».

أن الحرية الحقيقـية الجديره بالإنسان ليست الحرية التى تدعوا إليـها بعض الفلسفات العبثية المعاصرة (كوجودية سارتر)، والتى تصلح منطلقا لإنحـراف الإنسان، طالما كان هذا الإنسان يرغم لنفسه أنه يخترع قيمة ومعاييره، وطالما لا يكون ثمة ما يقد سلوكه أو يحد من حريته، وإنما الحرية الحـقيقية هى حرية الإسلام التى تتمـثل أولا فى أن للإنسان قدرته على الإختيـار، وهو أمر يشعر به ضـرورة، ولكنه ليس قادر بإطلاق لأنه يحس من نـفسه ذلك أيضا، وتتمثل ثانيا فى أن يرتفع الإنسان بنفسه فوق شهواته ونزواته التى يكون عبدا لها.

وفى رأينا أن ذلك الإنسان الذى يـوهم نفسه أنه حر بإطلاق وأن حريتـه مصدر كل قيمـة، سرعان ما يتـخلى عن واجباته ومـسئولياتـه تجاه الآخرين، ويندفع بسـرعة إلى هوة الشهوات أو هوة الجبر المتمثل فى الخضوع لها تماما، والتى لايرجى له منها خروج والإنسان من بين سائرالكائنات هو الـقادر على أن يرتفع بنفسه إلى درجة عاليـة من السمو الروحى، وهو القادر فى نفس الوقت على أن يـهبط إلى أسفل سافلين، وهو مسئل فى الحـالتين عما

(٨) سورة الحديد، آية ٢٣

يصنع من نفسه أمام الله، ثم أمام المجتمع الذى يعيش فه ولكن «أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون»(٩).

وهناك بعد هذا جانب آخر من جوانب حرية الفرد فى الإسلام وأعنى به حرية الفكر وتحرر العقل من كل القيود التى تعوق مسيرته نحو بناء الحضارة.

ذلك أن القرآن الكريم يدعو المسلم بادىء ذى بدء إلى طرح التقليد، وتحرير الفكر من الآراء والمذاهب السابقة الموروثة(١٠)، وفى ذلك يقول الله تعالى : «وإذا قيل لهم إتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أوَ لو كان آبائهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون»(١١).

وينعى القرآن على أولئك الذين ألغوا شخصاتهم وعقولهم فعبدوا الأحبار والرهبان بمثل قوله تعالى : «إتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله»(١٢).

ويعتبر القرآن أولئك الذن عطلوا حواسهم وعقولهم وركنوا إلى التقليدالأعمى بأنهم كالأنعام، بل هم أضل سبيلا، فيقول تعالى : «لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون»(١٣).

ويقول تعالى : «أن شر الدواب عند الله الصم إليكم الذين لا يعقلون»(١٤) وجعل القرآن العلم وحده - لا التقليد - السبيل الموصل إلى ما يعتقد الإنسان ويسلك وفقه، كما

---

(٩) سورة السجدة، آية ١٨

(١٠) سبق الإسلام بما قرره فى هذا الشأن الفكر الإوروبى الحديث، فقد اعتبر مؤرخو الغرب أن نهضة أوروبا الحديثة مرتبطة بمناهج فكرية كمنهج الفيلسوف الإنجليزى فرانسيس بيكون المتوفى سنة ١٦٢٦م، وهو المنهج الإستقرائى التجريبى، ومنهج الفيلسوف الفرنسى رينية ديكارت المتوفى سنة ١٦٥٠م، ويتفق المنهجان على ضرورة تطهير العقل من الموروثات الفكرية الفاسدة، خصوصا مذهب أرسطوا الذى سيطر على عقول المفكرين الأوروبيين فى العصر الوسيط فشل عقولهم ومنعها من الإبتكار والتجديد فى مجال الفلسفة أو العلوم.

وكانت الكنيسة آنذاك تحارب العلم، وإذا ظهر مفكر يدعو إلى أى رأى جديد، أو نظرية علمية جديدة تخالف ماقاله ارسطو، كان يحاكم كما لو كان خارجا عن الدين.

(١١) سورة البقرة، آية ١٧٠

(١٢) سورة التوبة، آية ٣١

(١٣) سورة الأعراف، آية ١٧٩

(١٤) سورة الأنفال، آية ٢٢

يشير إليه قوله تعالى : «ولا تقل ماليس له به علما إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مثولا»(١٥).

وكثيرا ما تحدى أولئك المقلدين للعقائد الباطلة الموروثة بمثل قوله تعالى : «قل هاتوا برهانكم أن كنتم صادقين»(١٦) وقوله تعالى : «قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون»(١٧).

ووجدت الدعوة الإسلامية صعوبة كبيرة فى الإنتشار أول لما سيطر على العرب آنذاك من عقائد باطلة كتأليه الكواكب وعبادة الأصنام وتعديد الألهة(١٨)، والإيمان بالدهر(١٩) وإنكار البعث والروح وما إلى ذلك. وخضع العرب فى الجاهلية كذلك لألوان من الخرافات والأوهام(٢٠). وقد حارب الرسول (ﷺ) كل هذه المعتقدات الفاسدة، بما جاء من التوحيد الخالص فحرر عقول البشرية.

ومما له دلالة فيما نحن بصدده أن الرسول (ﷺ) نهى عن الربط بين ظواهر الطبيعة التى تجرى على سنتين الله تعالى، وبين أى أسباب وهمية لا تمت إليها بصلة(٢١)، فيوم توفى إبنه إبراهيم حدث كسوف للشمس ظنه الناس معجزة تحدث لهذه المناسبة، فقال صلى الله عليه وسلم : «أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته».

---

(١٥) سورة الإسراء، آية ٣٦

(١٦) سورة البقرة، آية ١١١

(١٧) سورة الأنعام، آية ١٤٨

(١٨) كمذاهب مجوس فارس التى تذهب إلى وجود أصلين أثنين مدبرين للعالم النور والظلمة أو الخير والشر، أو يزدان وأهرمن.

(١٩) يعرف أصحاب هذا المذهب بالدهرية (Zurwanismus) من مذاهب الفرس القديمة، وقد ورد ذكرهم فى القرآن فى قوله تعالى : «وقالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر»، وربما عرف العرب فى الجاهلية أشياء عن هذا المذهب عن طريق إتصالهم بالفرس، ويذكر إبن رشد أنهم مجدوا الصانع، ونسبوا المصنوعات إلى الإتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته، ورأيهم كما هو واضح شبيه بآراء الداروينيين وأصحاب المذاهب المادية المعاصرة كالماركسية.

(٢٠) كالإيمان بالغيلان، والتنجيم والكهانة والصرافة، وقد أبطل الرسول (ﷺ) ذلك كله (أنظر صحيح مسلم).

(٢١) هذا هو روح المنهج العلمى الحديث فى التفكير حين تربط الظواهر الطبيعية بأسبابها الحقيقية.

نخلص من هذا إلى أن القرآن الكريم أراد أن يطهر العقل من المعتقدات الباطلة الموروثة التى سبقت نزولة كالتصورات الأسطورية التى تفسر الكون، وكالوثنية والشرك، وعبادة الأفراد، وتعدد الألهة وتأليه الدهر أو الطبيعة، وإنكار البعث وما إلى ذلك فإذا تخلص العقل الإنسانى عن مثل هذه العقائد والتصورات الباطلة، التى لا يقوم عليها دليل أو برهان، إستطاع أن يقبل متحررا من كل قيد على النظر فى الكون نظرة موضوعية فاحصة يتوصل منها الإيمان بوجود خالق له، وإلى فهم صلته بهذا الكون وبخالقه ورسالته فى هذه الحياة الدنيا، وهذا من أهم الأسس لبناء الحضارة.

وحول أثر حرية الإرادة وحرية الفكر فى بناء الحضارة الأوروبية الحديثة يقول الشيخ **محمد عبده فى «رسالة التوحيد»** : «بهذا وما سبقه تم للإنسان بمقتضى دينه (أى الإسلام) أمران عظيمان طالما حرم منهما، وهما : إستقلال الإرادة، وإستقلال الرأى والفكر وبهما كملت له إنسانية، واستعدلأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التى فطر عليها، وقد قال بعض حكماء العرب من متأخريهم : أن نشأة المدنية فى أوروبا إنما قامت على هذين الأصلين، فلم تنهض النفوس للعمل، ولم تتحرك العقول للبحث والنظر، إلا بعد أن عرف العدد الكثير أنفسهم، وأن لهم حظ فى تصريف إختيارهم، وفى طلب الحقائق بعقولهم، ولم يصل إليهم هذا النوع من العرفان إلا فى جيل (القرن) السادس عشر من ميلاد المسيح. وقرر ذلك الحكيم أن شعاعا سطع عليهم من آداب الإسلام، ومعارف المحقيقين من أهله فى تلك الأزمان»(٢٢).

أكد الإسلام إذن أهمية «قيمة الفكر الحر» كقيمة ذات فعالية إيجابية فى التطور الحضارى مضادة لقيمة أخرى سلبية معروقة لهذا التطور، وهى «التقليد» وما يستتبعه من جمود فكرى.

ولو إستقرأنا تاريخ الإسلام لوجدنا أن الحضارة الإسلامية كانت تقوى وتزدهر حينما يؤمنون بالإستفادة فى مجال العلوم الكونية من تجارب الأمم الأخرى، كما حدث فى العصر العباسى حينماشجع الخلفاء الترجمة وجعلوها سياسة مرسومة للدولة، فنقلوا الى المسلمين خلاصة تجارب اليونان، وكان المسلمون متنبهين آنئذ إلى قيمة حرية الفكر التى من شأنها كشف مجهول أو إستكناه معقول، فلما ركن المسلمون فى عصورهم المتأخرة إلى التقليد، وأهملوا دراسة العلوم الكونية، إضمحلت أحوالهم السياسيةوالإقتصادية والعمرانية بوجه

---

(٢٢) رسالة التوحيد، ص ١٨٤

عام، وتفوق عليهم الأوربيون بما إكتشفوه من أسرار الطبيعة، وبما استخدموه من مكتشفات علمية غيرت مجرى التاريخ، فكان الإستعمار لكثير من شعوب العالم الإسلامى، وكان معه الإستغلال لهذه الشعوب أسوأ الإستغلال، وما تلا ذلك إلا لإنغلاق المسلمين زمنا طويلا عما كان يجرى فى أوروبا من تقدم علمى، ولم يبدأ العالم الإسلامى مسيرته نحو دراسة العلوم الكونية إلا منذ أوائل القرن الماضى فقط، ومع ذلك نجده قد حقق الكثير، وسيلحق أن شاء بمن سبقوه على الطريق، وسيعود مرة أخرى إلى سابق مجده حين كان العالم الإسلامى هو المصدر الذى يستقى منه الأوربيون.

أن الحضارة تزدهر مع وجود فاعلية النظر الحر، وتتقهقر مع وجود فاعلية الجمود والتقليد، ولعلك تدرك هنا لماذا نادى مفكرو عصر النهضة فى أوروبا بالتحرر عن السلطة العلمية لأرسطو(٢٣) لأن تقدم الحضارة رهن بتحرير العقل من أوهامه، وما رسخ فيه بطريق التقليد الضار الذى يلغى كيان المفكر.

والآن بعد أن عرضنا لحرية الإنسان من حيث هو إنسان فى الإسلام، والتى من مظاهرها حرية إرادته، وتحرره عن عبادة غير الله، وعن شهواته وأهوائه التى تستبعده وتحرر عقله عن العقائد الفاسدة والأوهام الباطلة، أيا كانت صورها، وعن التقليد والجمود.

ننتقل إلى بيان مفهوم حرية الإنسان فى الإسلام من حيث هو فرد يعيش فى مجتمع:

وأول ماننبه إليه أن الإسلام لا يجعل الفرد مطلق الحرية بحيث تتصادم حريته مع حرية الآخرين، أو يوقع بها الضرر على غيره، فقد قرر الإسلام حق كل إنسان فى الحياة الحرة الكريمة الآمنة، فلا إعتداء على حريته، ولاإغتصاب لحقوقه، فقد قال الرسول (ﷺ) فى خطبة الوداع : «أيها الناس إن دماءكم وأموالكم وإعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا».

---

(٢٣) كان القديس توماس الأكوينى قد ربط بين مذهب أرسطو واللاهوت المسيحى فاكتسب أرسطو بذلك قداسة دينية، ومن الأمثلة على خضوع الأوروبيين آنذاك لأرسطوا أن العالم جاليليو وكان أستاذا فى جامعة بيزا دعا أساتذة الجامعة ليجرى أمامهم تجربة علمية ليبطل نظرية أرسطوا القائلة إننا إذا ألقينا بجسمين مختلفى الثقل وصل الأثقل إلى الأرض قبل الأخف، وصعد إلى برج بيزا أمامهم وألقى بجسمين مختلفى الوزن بعد أن فرغ الهواء الذ يؤثر فى سرعة سقوطها، فسقط الجسمان فى وقت واحد، ومع ذلك أنكروا ما رأوه بأعينهم لأن أرسطوا لم يقل به.

وليست أحكام الشريعة إلا ضوابط لحرية الفرد حتى لا يسيء إستغلالها فى معاملته لأشباهه من الناس، وهى ضوابط لازمة حتى لا يتجه المجتمع الإسلامى إلى الفوضى بإسم الحرية، وهو ما تدعو إليه بعض المذاهب الفلسفية المعاصرة لنا كوجودية الفيلسوف الفرنسى سارتر الذى تصور علاقة الإنسان بالغير تصورا قاتما للغاية، فجوهر العلاقات بين الإنسان وغيره عنده صراع، والذات تسعى إلى إستبعاد غيرها من الذوات، والحب فى رأيه ليس إلا إمتلاكا للآخر، بحيث تسيطر حريتى على حريته، وينتهى سارتر إلى نتيجة عجيبة وهى أننا لا يجوز لناأن نتحدث عن حب أو تضافر أو تعاون ما دام «الآخرون هم الجحيم» على حد تعبيره، وأن الخطيئة الأولى للإنسان أنه ظهر فى عالم يوجد فيه الآخرون»(٢٤)!.

وهناك فى الإسلام الحرية بمفهومها الإجتماعى، ولا تتحقق للإنسان حريته الإجتماعية إلا إذا وجد كفايته فى مجتمعه، وفرصته فى العمل، فلا أغنياء يملكون كل شيء وفقراء لايملكون شيئا، والاسلام لا يعرف إستغلال إنسان لإنسان آخر ولا طبقة لطبقة أخرى، وإنما يجعل من مبدأ الإيثار أساسا لعلاقات الأفراد بعضهم مع البعض الآخر، قول تعالى : «ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة»(٢٥)، ويقول الرسول (ﷺ) : «ليس منا من يبيت شبعانا وجاره جائع». وليس من شك فى أن المواطن الذى لا يجد كفايته فى المجتمع يذل لغيره، وإذا ذلل لغيره فقد حريته وعزته، والإسلام حريص على عزة المؤمن وكرامته، فقد قال تعالى: «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين»(٢٦).

وللحرية فى الإسلام أيضا معناها الإقتصادى، فلا يسيطر حب المال على قلب المسلم بحيث يصرفه عن الله، ويصبح المال بذلك القيمة العليا فى الحياة، خصوصا، وأن حب المال فطرى فى النفس، يقول تعالى : «كلا بل لا تكرمون اليتيم، ولا تحاضون على طعام المسكين. وتأكلون التراث أكلا لما، وتحبون المال حبا جما»(٢٧). ولذلك نبه الإسلام إلى أن المال هو مال الله وأن الإنسان مستخلف فيه، حتى لا يتعلق الإنسان بالمال، فيذل لشهوة إمتلاكه، وعليهأن يبذل من ماله للمحتاجين، يقول تعالى : «وآتوهم من مال الله الذى

---

(٢٤) عرضنا للمقارنة بين حرية الاسلام وحرية سارتر فى بحث لنا نشرته وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة ١٩٧٣م بعنوان : «محاضرات فى علوم القرآن والعقيدة والأخلاق والتصوف والفلسفة».

(٢٥) سورة الحشر، آية ٩ .

(٢٦) سورة المنافقون، اية ٨ .

(٢٧) سورة الفجر، آية ١٧ - ٢٠ .

آتاكم»(٢٨). ونهى الإسلام عن إكتناز المال، فتتعطل بذلك حركة الاقتصاد، وتشيع البطالة فى المجتمع حين تقل فرص العمل، يقول تعالى : «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباهم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون»(٢٩).

ومما له دلالة فى هذا الصدد قول عثمان بن عفان رضى الله عنه وكان من أعنياء الصحابة «لولا أنى خشيت أن يكون فى الإسلام ثلمة(٣٠) أسدها بهذا المال ما جمعته» وهو يشير بذلك إلى أن للمال وظيفة إجتماعية، وقد جهز رضى الله عنه جيش العسرة واشترى بئر رومة التى كان يحتكرها يهودى ويمنع المسلمين من الشرب منها فانتفع المسلمون بأمواله، لأنه لم يكنزها لنفسه، ولا فكر فى ذلك.

وأباح الإسلام للمسلم الملكية الخاصة (خلافا للفلسفة الماركسية التى حرمت هذه الملكية فى عصرنا) وجعل لها ضوابط حتى لا تكون ملكية مستغلة، كما هو الشأن فى النظم الرأسمالية المعاصرة، وحقق الإسلام بذلك حرية الإنسان فى التملك، وحرية الإنسان حين لا يستغله الغير بأمواله، فخضع له، وبذل بذلك لسيطرة رأس المال.

وسعى الإسلام للتخفيف من طغيان رأس المال بأن فرض على مالكى الثروات أن ينزلوا عن حصة من ثرواتهم لصالح الطبقة الفقيرة، وهى ما يطلق عليه الزكاة، وهى أحد أركان الإسلام الخمسة، وفرض الإسلام كذلك أحكام التواريث لمنع تكدس الأموال فى أيد قليلة ومنعا لظهور نظام الطبقات.

ومن مظاهر تخفيف طغيان رأس المال فى الإسلام أيضا أن جعل للمستضعفين من اليتامى والمساكين وإبن السبيل،الذين لم يشتركوا فى الجهاد لعلل تختلف ألوانها نصيبا مع المجاهدين، وهذا بالنسبة لما كان عن طريق الحرب، أما ما كان عن طريق الفيىء من الغنائم، وهو الذين يأخذه المسلمون بلا قتال، فالقرآن لا يكتفى بالخمس بل يوزع المال كله على هذه الأصناف، يقول تعالى : «وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم»(٣١)،

---

(٢٨) سورة النور، آية ٣٣ .

(٢٩) سورة التوبة، آية ٣٤ - ٣٥ .

(٣٠) ثلمة أى خرق.

(٣١) سورة الحشر، آية ٧ .

والمقصود بـالدولة فى الآية الكريمة المال المتـداول أى لئلا يكون المال محصـورا فى الأغنياء منكم متدولا بينهم فقط.

ـوالمتأمل فى النظام الإقـتصادى الإسلامى يرى بوضوح كيف تأكدت فـيه حرية الفرد وأبعد عـنه شبح إستـغلال الآخرين لـه، فالإسلام يضع الأحـكام التى تحفظ أمـوال الأمة والأفراد، كالحجر على السفهاء لأن السفيه حين يبدد أمواله فكأنما يبدد أموال الأمة، جميعا، وعرض المجتمع كله لحياة الفقر، وإختبار الـيتامى قبل تسليمهم أموالهم، وكذلك النهى عن أكل أموال اليتامى بالباطل، وتحرير العقود المالية فى المعاملات، وتحريم الربا الذى هو أسوأ إستغلال للأمـوال، وطريق لاذلال الناس عن إحتياجهم، وتحريم أكل أمـوال الناس عموما بالباطل، وتحريرهم تماما من سيطرة المستـغلين، وتأمل المعنى فى قوله تعالى : «يأيها الذين آمنوا إن كـثيرا من الأحـبار والرهبـان ليأكلون أمـوال الناس بالباطـل ويصدون عن سـبيل الله»(٣٢)، ويقـول تعالى : سـولا تأكلوا أموالـكم بينكم بالبـاطل وتدلوا بهـا إلى الحكام لتأكلـوا فريقا من أمـوال الناس بالإثم وأنتم تعلـمون» (٣٣). وقوله تعـالى فى هذه الآية الأخيرة : «أمـوالكم» يشعر بوحـدة الأمة، فمال بعـضها هو مال الـكل، لأن المال عصب الأمة، ويصبح لزاما على الجميع أن يتضافروا على صيانته والمحافظة عليه.

وحرم الإسلام القمار لأنه يستعبـد الإنسان، ويضيع ماله، ويبعده عن طريق الكسب المشروع، كما حرم التلاعب بـالمكاييل والأوزان، وذم الإسراف فى إنفاق المال وما إلى ذلك من أحكام وآداب تتعلق بالمال والمعاملات المالية والتجارية.

وفى هذا النظام يستشعر الإنسان أنه آمن على نفسه وماله، وأنه حر فما يملك بشرط ألا يوقع الضرر على الآخرين، وعلى الجملة يشعر الإنسان بأنه ليس مستقلا لأحد وهذا أحد معانى الحرية الحقيقية.

وحين يشعر الإنســان بالإستقرار الإقتصادى يكون مطمئنا عـلى نفسه، وعندئذ يندفع إلى العمل المنتج، فيرتـقى المجتمع فى مضمار الحضارة بخطى سريعـة لا يحد من إنطلاقها شىء.

ونأتى بعـد ذلك إلى الحرية السيـاسية فى الإسـلام، والتى تتمثل بوضـوح فى نظام الشورى.(٣٤) ذلك أن الإسـلام لا يعرف الفرديـة المطلقة المستـبدة، لأنها تسـلب الآخرين

---

(٣٢) سورة التوبة، آية ٣٤ .

(٣٣) سورة البقرة آية ٢

(٣٤) التشـاور والشاورة إستخـرج الرأى بمراجعة البعض، مـن قولهم شرت العسـل أى إتخذته من =

حريتهم فى التعبير عن رأيهم، فيصبحون عبيدا للحكام، وإنما هو يدعو المسلمين إلى التشاور، فلا يقضى أمرمن أمور دينهم أو دنياهم مما لس فيه نص إلا عن هذا الطريق فكان شعار المسلمين دائما قول الله تعالى : وأمرهم شورى بينهم»(٣٥). لقد أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة للصحابة فى قوله تعالى «وشاورهم فى الأمر» وذلك فيما لم ينزل فيه وحى، ويقول **الفخر الرازى** مانصه : «إتفقوا على أن كل ما نزل فيه وحى من عند الله لم يجز للرسول أن يشاور فيه الأمة، لإنه إذا جاء النص يطل الرأى والقياس». وقد نطقت أحاديث كثيرة بأن **الرسول** (ﷺ) كان كثير المشاورة لأصحابه ومن ذلك حديث **أبى هريرة** (رضى الله عنه) : «ما رأيت أحدا قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم»، وأصبحت هذه المشاورة قاعدة شرعية، ولذلك قال **الحسن وسفيان بن عينية** «إنما أمر (الرسول) بذلك ليقتدى به غيره فى المشاورة، ويصير سنة فى أمته». ومع أن **الرسول** (ﷺ) كان أكمل الناس عقلا إلا أن تلوم الخلق متناهية، فلا يبعد أن يخطر ببال إنسان مالايخطر على باله من وجوه المصالح، لا سيما فيما يفعل من إمور الدنيا، فقد قال (ﷺ) : «أنتم أعلم بشئون دنياكم»، ولذلك أيضا قال (ﷺ) : «ماتشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم» ومعنى هذا أن مصالح الناس كثيرة ومتشبعة ولا يمكن تحديدها، وتختلف من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان. ومن حكمة الشور بعد ذلك ان مشاورة **الرسول** (ﷺ) لأصحابه توجب علو شأنهم، ورفعة درجتهم، وهذا من شأنه أن يزيد محبتهم له، وإخلاصهم فى طاعته(٣٦).

وعلى أساس مبدأ الشورى يصبح إختيار الإمام فى الإسلام بالإتفاق والإختيار لا بالنص والتعيين (كما يذهب إلى ذلك الشيعة) وهو إختيار حر، إلتزم به الصحابة رضى الله عنهم فى إختيار **أبى بكر الصديق** (رضى الله عنه) ومن تلاه من الخلفاء الراشدين.

وقد ذكر ابن القيم فى **«اعلام الموقعين»** ما نصه «عن **ميمون بن مهران** قال : كان **أبو بكر الصديق** إذا ورد عليه حكم نظر فى كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به، وإن لم يجد فى كتاب الله نظر فى سنة **رسول الله** (ﷺ)، فإن وجد ما يقضى به قضى

=موضعه واستخرجته منه، والشورى الأمر الذى يتشاور فيه، وبالمشاورة (أى يعرض الأفكار) يعلم خير الأمور وشرها، مفردات غريب القرآن **للأصفهانى** مادة «شور» وتفسير الفخر الرازى ٣ : ٨٢ .

(٣٥) سورة الشورى، آية ٣٨ .

(٣٦) **التفسير الكبير** ص ٣، ص ٨٣، **والأحكام للأمدى**، ص ٤، ص ٢٢٣، **ونيل الأوطار للشوكانى**، ص ٧، ص ١٨٨ - ١٨٩

به، فإن أعياه ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله (ﷺ) قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا، وإن لم يجد سنة سنها النبى (ﷺ) جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا إجتمع رأيهم على شيء قضى به. وكان عمر يفعل ذلك»(٣٧).

«وكان عمر فى المسائل العامة يسأل الناس فى المسجد عن آرائهم ثم يعرض رأيه ورأيهم على مجلس شوراه، وهم من كبارالصحابة، فما إستقر عليه رأيهم أمضاه فكانت أعماله ثمرة ناضجة من الآراء الصائبة»، وكان عمر بدا يأخذ آراء أصحابه لايقطع أمرا عظيما من دون إستشارتهم ويقول : «الرأى الفرد كالخيط السحيل(٣٨)، والرأيان كالخيطين المبرمين، والثلاثة مرار لايكاد ينتقض»(٣٩).

وكذلك كان عثمان بن عفان (رضى الله عنه) فقد «إعتمد لأول ولايته فى مشورته على من إعتمد عليهم الشيخان من قبل، وفى الولايات على بعض من كانوا لعمرثم على أناس من أهل وعشيرته»(٤٠).

ويروى عن على (رضى الله عنه) قال : قلت يارسول الله إن عرض لى أمر لم ينزل قضاء فى أمره ولا سنته كيف تأمرنى؟ قال : «تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين ولا تقض فيه برأيك خاصة».

من هذه الشواهد يتبين لك فى وضوح وجلاء أن نظام الحكم فى الإسلام قائم على مبدأ الشورى، كما أن الإسلام ترك تفاصيل الشورى للمسلمين، ومعنى ذلك أنه ترك للعقل البشرى حرية الحركة والعمل، وللمسلمين أن يقرروا لأنفسهم أصلح الأوضاع (فيما ليس فيه نص) التى تتناسب مع الزمان والمكان.

وفى ظل هذا النظام يتحرر الإنسان والمجتمع من ظلم الحاكمين وإستبدادهم، وقد قوض الاسلام نظما إستبدادية فى عصره، كتلك النظم التى كانت خاضعة لطغيان الفرد فى فارس أو بلاد الرومان، فقد كان حكام تلك الأمبراطورات، خصوصا حكام فارس يضفون على أنفسهم صفات الألوهية، ويعتبرون أنفسهم فوق كل مسئولية، وفوق كل نقد مما

---

(٣٧) اعلام الموقعين، ص ١، ص ٧٠ - ٧١ .

(٣٨) الخيط السحيل : الخيط غير المفتول.

(٣٩) محمد كرد على : الإدارة الإسلامية، ص ٤٦، ص ٤٧ - ٤٨ .

(٤٠) الإدارة الإسلامية، ص ٥٥

جعلهم يستبعـدون رعيتهم بشتى أنواع الإستعباد، وليس غريبـا أن تقبل مثل هذه الشعوب المضطهـدة حكم الإسلام، لأنه يـخلصها من طغيان الحـاكم، ويحقق لـها حرية الـعيش الكريم.

وليس من شك فى أن الإستبداد كان علة تأخر الحضارة الإسلامية فى بعض العصور وليس من شك كذلك فى أن نظام الشورى بمايحققه للأفـراد والمجتمعات من حريات كفيل بتقدم الحضارة الإسـلامية، وقد نبه إلى ذلك مصلح إجتماعـى ودينى حديث هو السيد عبد الرحمن الكواكبى المتوفى سنة ١٩٠٥م، وكان إهتـمامه موجها إلى تشخـيص علل المسلمين السياسيةوالإجتـماعية وكيفية علاجها، ومحاولة الـتوفيق بين الدين والعلم، ورأى أن تأخر المسلمين فى عـصره راجع إلى إستبداد الحكومـات الإسلامية، وقد ضمن هذه الآراء كـتابيه «طبائع الإستبداد» و «أم القرى».

نخلص من كل ماتقـدم عن قيمة «الحرية» إلى أن الإسلام قـد أكد على حرية الإرادة الإنسانيـة، وحرر الإنسان من العـبودية لغيـر الله تعالى، وحرر عـقله من العقائـد الباطلة والخرافات والأوهام، وحرره من سطوة شهواته وأهوائه على سلوكه وبين له أهمية النظر الحر فى الكون، وذم التـقليد والجمـود على الآراء الموروثة، وأرسى دعائم الحـريات الإجتماعـية والإقتصادية والسياسية للمجتمع، وكل أولئك ولا شك دعائم لأى تقدم حضارى.

مفهوم العلم فى الإسلام*

١ - تمهـــيد :

أن ظاهرة العودة إلى الدين بين الشباب فى كثير من بلدان العالمين العربى والإسلامى في عصرنا ظاهرة ملحوظة وصحيحة تماما، إلا أنها تستحق منا جميعا الرعاية وحسن التوجيه، إذ يصاحبها - عند البعض منهم - بعض المفهومات الخاطئة عن جوانب من الإسلام من شأنها أن تعوق تقدم المجتمع فى الممارسة العملية.

ومن بين المفهومات الخاطئة التى يتمسك بها بعض أولئك الشباب مفهومهم عن العلم فى الإسلام، فهم يكادون يقصرونه على مجرد العلم. بالقرآن والسنة وأحكام الشريعة المستمدة منهما، ولا يريدون مجاوزة ذلك إلى أى لون من إلوان العلم أو الفكر أو الثقافة المعاصرة، فينعزلون بذلك عن عصرهم وما يجرى فيه من صراعات أيديولوجية، ويجعلهم غير قادرين على مواجهة المذاهب والأفكار الإلحادية التى تتحدى الإسلام وتحاربه، واتخاذ موقف فكرى إسلامى محدد منها، والعمل على درء أخطارها التى أصبحت تهدد بلدان العالم الإسلامى كله.

وموضوع هذا المقال محاولة لإلقاء ضوء على مفهوم العلم فى الإسلام، من حيث موضوعه ومنهجه وغايته، يستند أساسا إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، وأرجو أن يتبين من خلال طرحه مدى أهمية العلم فى الإسلام، ودوره فى تقدم المجتمع، وكيف أن المسلمين فى عصور إزدهار حضارتهم كانوا متنبهين إليه، ومطبقين له فى واقع حياتهم العملية.

٢ - مفهوم العلم وموضوعه :

لا يجوز إن نفهم العلم فى الإسلام على إنه يعنى فقط العلم بأحكام الدين وآدابه، وأنه لا شأن للإسلام بالعلم الكونى أو العلم المادى، فإن مثل هذا الفهم خاطىء. ذلك أن الإسلام جاء شاملا لكافة ضروب النشاط الإنسانى، ومنها البحث الكونى، وقد أمر الإنسان بتعمير هذا الكون المسخر له، وذلك يعنى فى هذا الوقت أن الكون المشاهد خاضع لإدراكه وبحثه وأن ظواهره ليست بالشىء المبهم الغامض الذى لا يفسر، وأن بمقدوره الإستفادة من الكون وإستغلال خيراته على أوسع نطاق لتأمين حياته ورفاهيتها، يقول تعالى : «وسخر

---

* مجلة الازهر، العدد، السنة ٤٠ صفر ١٤٠٢ هـ ديسمبر سنة ١٩٨١ م.

لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه» ويقول تعالى : «وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن ذلك لآيات لقوم يعقلون».

وتوجيه القرآن فى هذا الصدد هو فى نفس الوقت تأكيد على روح المنهج العلمى الصحيح الذى يدفع الإنسان إلى محاولة استكشاف ماهو مجهول من هذا الكون وظواهره على أساس من الثقة بقدرة الإنسان وبالعلم فى مواجهة الطبيعة.

ومما له دلالة على أن العلم فى الإسلام غير محدود بحد معين، قول الرسول صلى الله عليه وسلم : (أنتم أعلم بشئون دنياكم)، وذلك فى رواية تأبير النخل المعروفة، وهذا مما يفتح الباب واسعا أمام العقل ليستنبط من أنواع العلوم ما لا حصر له، ومنها ما يتعلق بشئون السياسة والإقتصاد والإجتماع وغيرها، مما لم يرد فيه نص، وتأمل المعنى فى قوله الإمام فخر الدين الرازى فى هذا الصدد عند تفسيره لقول الله تعالى : «وشاورهم فى الأمر»:

«وقد نطقت أحاديث كثيرة بأن الرسول (ﷺ) كان كثير المشاورة لأصحابه ومن ذلك حديث أبى هريرة رضى الله عنه : «مارأيت أحدا قط كان أكبر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم»، وأصبحت هذه المشاورة قاعدة شرعية. ولذلك قال الحسن وسفيان بن عينية : أنما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك ليقتدى به غيره فى المشاورة، ويصير سنة فى أمته. ومع أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان أكمل الناس عقلا، إلا أن علوم الخلق متناهية، فلا يبعد أن يخطر ببال إنسان ما لا يخطر على باله من وجوه المصالح، لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا، فقد قال صلى الله عليه وسلم : «أنتم أعلم بشئون دنياكم»، ولذلك أيضا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «ماتشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم»، ومعنى هذا أن مصالح الناس كثيرة ومتشبعة ولا يمكن تحديدها، وتختلف من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان».

لاحد إذن فى الإسلام لما يمكن ان يستنبطه العقل البشرى من أنواع العلوم التى تتعلق بمصالح الناس المتغيرة من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، وهذا هو الذى دفع فقهاء الإسلام إلى إعتبار الصناعات مثلا فروض كفاية، والصناعات تقوم على أساس العلم المادى، فعلوم مثل الطبيعة والكيمياء والأحياء والطب والهندسة والزراعة وغيرها لازمة للمجتمع، ودراستها عبادة لله تعالى، وهى أيضا فروض كفاية.

وقد قال بعض الفقهاء أيضا - وهذا يدل على عمق النظرة - إنه يتعين على ولى الأمر أن يدبر الصناعات اللازمة للمسلمين، والتى يسبب فقدان أى منها حرجا للمسلمين، فإذا لم يفعل ذلك يكون آثما لأنه يوقع المسلمين فى الحرج.

نخلص مما سبق إلى أنه ليس صحيحا أن العلم الذى يدعو إليه الإسلام هو العلم الدينى فقط وإنما المراد به كل علم يدفع الجهل، سواء فى مجال الأمور الدينية أو الدنيوية، ومن ثم لا تعارض بين الدين والعلم فى الإسلام بحال من الأحوال.

وإذا كان البحث العلمى بمفهومه المعاصر لينحصر فى مجالين هما : العالم الأكبر والعالم الأصغر، فقد نبهنا القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله تعالى :

«سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد»، فالبحث فى الآفاق، والبحث فى الأنفس ينتهيان بنا إلى إكتشاف قوانين الخلق ومعرفة الخالق.

٣ - منهجـــــه :

يجب أن ننبه بادىء ذى بدء إلى أن القرآن الكريم ليس كتابا فى المنطق أو مناهج البحث فى العلوم، ولكنه يحتوى على الاصول العامة للدلائل العقلية، أم تفصيلاتها فليس من وظيفة القرآن الكريم أن يتعرض لها، ويكفى أنه ينبه إلى مثل تلك الدلائل الإجمالية ليمضى العقل البشرى بعد ذلك إلى وضع تفاصيلها وكشف قوانينها وطرق إستخدامها، والخطاب فيه موجه أساسا إلى العقول السليمة بأوضح إستدلال وأيسره، وإلى القلوب الصافية بأبلغ بيان وأوجزه، وهذا مما دفع مفكر كبير كالغزالى إلى القول : «وأول مايستضاء به من الأبواب، ويسلك من طريق النظر والإعتبار، ما أرشد إليه القران، فليس بعد بيان الله بيان».

(أ) وأول مانلاحظه من ناحية المنهج أن القران الكريم يدعو إلى طرح التقليد ليتحرر الفكر من قيوده ومن الإعتقادات الباطلة الموروثة التى سبقت نزوله، وفى ذلك قول الله تعالى : «وإذا قيل لهم إتبعوا مأنزل الله قالوا بل نتبع ماألفينا عليه آباءنا أو لو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون».

وينعى القرآن على أولئك الذين ألغوا شخصياتهم وعقولهم وعبدوا الأحجار والرهبان بمثل قوله تعالى : «إتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله ».

ويعير القرآن أولئك الذين عطلوا حواسهم وعقلهم وركنوا إلى التقليد الأعمى بأنهم كالأنعام، بل هم أضل سبيلا، فيقول تعالى : «لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون» ويقول تعالى : أن شر الدواب عند الله الصم البكم الذ ين لا يعقلون».

ويجعل القرآن العلم وحده - لا التقليد - السبيل الموصل إلى ما يعتقده الإنسان ويسلك وفقه، كما يشير إليه قوله تعالى : « ولاتقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا».

وكثيرا ماتحدى أولئك المقلدين للعقائد الباطلة الموروثة بمثل قوله تعالى : «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»، وقوله تعالى : «قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون».

ووجدت الدعوة الإسلامية صعوبة كبيرة فى الإنتشار أول الأمر لما سيطر على العرب آنذاك عقائد باطلة كتألية الكواكب وعبادة الأصنام وتعدد الآلهة والإيمان بالدهر، كما كان العرب خاضعين أيضا فى الجاهلية لألوان من الخرافات والأوهام كالإيمان بالغيلان والتنجيم والكهانة والعرافة، وقد أبطل الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك كله بأحاديث صحيحة واردة فى صحيح المسلم.

ومما له دلالة على مانحن بصدده أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن الربط بين ظواهر الطبيعة التى تجرى على سنن الله تعالى وبين أى أسباب وهمية لاتمت إليه بصلة، فيوم توفى إبنه إبراهيم حدث كسوف للشمس ظنه الناس معجزة تحدث لهذه المناسبة، فقال صلى الله عليه وسلم : (أن الشمس والقمر آيتان من أيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولالحياته).

لقدكان تحرير الفكر من قيوده فى الإسلام وراء تقدم المسلمين، فمن هذا المنطق اعتد علماء المسلمين بالعقل ودوره، حتى فى مجال إستنباط أحكام الشريعة، وقد قال معاذ رضى الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه إلى اليمن قاضيا «إجتهد رأيى لا آلو» حين لا يجد فى القران والسنة نصا يحكم به، وكان القران باعثا للمعتزلة على حرية الفكر وتمجيد العقل، وكذلك بالنسبة للأشعرية الذين قالوا: «لا يكون مسلما إلا من إستدل»، وبالنسبة لفلاسفة الإسلام وعلمائه الذين بنوا حضارة للإسلام كان لها أكبر الأثر فى تاريخ الحضارة الإنسانية، وكانوا منتبهين جمعيا إلى ضرورة إطلاق العقل ليبحث فى كل إتجاه،

ولم يضعوا قيدا علـى نشاطه، ورسموا له منهجا فى البحث يصل به إلى الحـقائق العلمية، وحسبنا أن نشـير هنا إلى منهج ابن الهيثم الذى سبق به منهج بيكون الـتجريبى، وإلى ما صرح به روجر بيكون فى أنه إستعاد المنهج التجـريبى من العرب، وكان من مفكرى القرن الثالث عشر الميلادى، ومترجما فى بلاط فردريك الثانى للعلم العربى والفلسفة العربية.

ودفعت حرية الفكر المسلمين إلى الإستـفادة من تجارب الأمم الأخرى، ولو استقرأنا تاريخ الإسلام لوجدنا أن الحضارة الإسلامية كانت تقوى وتزدهر حين كان المسلمون مؤمنين بالإستفـادة فى مجال العلوم من تجارب الأمم الأخرى كـما حدث مثلا فى العصـر العباسى حينما شجع الخلفاء الترجمة، وجعلوها سياسة مرسومة للدولة، فنقلوا إلى المسلمين خلاصة تجارب الحضارة اليونانية، وكان المسلمون متنبهـين آنئذ إلى قيمة حرية الفكر التى من شأنها كشف مجهـول أو استكناه معقول، فلمـا ركن المسلمون فى عصورهم المتأخـرة إلى التقليد، وأهملوا دراسة العلوم الكونـية، أضمحلت إحوالهم السيـاسية والإقتصادية والعمـرانية بوجه عام، وتفوق عليهم الأوروبيون بما إكتشفوه من أسرار الطبيعة، وبما إستخدموه من مكتشفات علمية غيرت مجرى التاريخ، فكان الإستعمار لكثير من شعوب العالم الإسلامى، وكان معه الإستغلال لـهذه الشعوب أسوأ إستـغلال، وما ذلك إلا لإنغلاق المسلمين زمـنا طويلا عما كان يجرى فى أوروبا منذ عصر النهضة من تقدم علمى وفكرى.

أن الحضارة تزدهر مع وجود النظر الحر، وتتقهقر مع وجود الجمود والتقليد، ولعلك تدرك هنا لماذا نادى مـفكرو النهضة فى أوروبا من تـلاهم فى الفلا سفة المحـدثين بضرورة التحرر عن السلطة العلمية لأرسطو، وكان أرسطو قد إكتسب قداسة دينية حين ربط القديس توماس الأكوينى فى القرن الثالث عـشر الميلادى بين مذهبه واللاهوت المـسيحى، ولم يكن أحد يستطيع الخروج على تعاليم أرسطو وألا حوكم أمام محاكم التفتيش!

(ب) وننتقل الآن إلـى الحديث عن ملاحظة ثانيـة بالنسبة لمنهج الـعلم فى الإسلام. والحقيقة إننا لو نظرنا إلى القرآن نظرة فاحصة ومـتأينة لوجدنا إنه ينبه العقول إلى إستخدام أنواع الإستدلال العـقلى المختلفة مباشـرا كان أو غير مباشـر، فهو كما يدعـو إلى إستنباط نتيجة من مقدمة أو مقدمات ثبتت صحـتها فى معرض الإستدلال على العقائد النظرية (إنظر الآيات من آخر سـورة يس، ٧٧ - ٨٣)،نراه يدعونا أيضـا إلى إستخـدام المشاهدة الحسـية وإستقراء الجـزيئات من عالم الطبيعة لنصـل من ذلك إلى معرفة القوانين العامـة التى تسير هذه الطبيعة بمقتضاها.

فمن الآيات التى تدل على إستخدام القياس قوله تعالى : «فاعتبروا ياأولى الأبصار»، ويرى الفيلسوف ابن رشد أن الإعتبار المشار إليه فى هذه الآية الكريمة هو القياس بنوعيه العقلى والفقهى، فكانت الاية إذن تأمرنا على سبيل الوجوب بإستخدام القياس بنوعيه المشار إليهما. وفهم ابن رشد لهذه الآية ليس غريبا لأن الإعتبار هو «النظر فى الحكم الثابت لأى معنى ثبت، وإلحاق نظيره به، وهذاعين القياس» على حد تعبير الجرجانى فى التعريفات.

ومن الآيات التى تنبه إلى إستخدام الإستقراء والنظرة العلمية الفاحصة للأشياء وكيف تتركب مع قوله تعالى : «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت».

وتأمل كلمة «كيف» فى هذه الآيات لترى أنها تعبر عن روح المنهج العلمى الحديث ومنهجه. ذلك أن العلم - فى مفهوم علماء مناهج البحث المحدثين - هو إجابة عن السؤال «كيف»، وليس إجابة عن السؤال (لماذا)، بعبارة أخرى العلم يعنى بيان كيف تتركب الظاهرة ولا يعنى بالبحث عن الغاية منها.

والقرآن حين يدعونا إلى البحث فى كيفية خلق الحيوان والكواكب والجبال والأرض إنما يدعونا إلى طريقة البحث، دون أن يكون القرآن نفسه كتابا يتناول موضوعات العلوم الجزئية التى تبحث فى هذه الموضوعات كعلوم الحياة ،والفلك والجيولوجيا، والجغرافيا.

ومما له دلالة فى هذا الصدد أيضا قول الله تعالى : «إن فى خلق السموات والأرض وإختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الإض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون».

فهذه الآية الكريمة تدلنا على أن أفراد البشر الذين يعقلون - أى يستخدمون عقولهم إستخداما سليما - هم الذين ينظرون فى خلق السماوات والأرض، وفى الظواهر الكونية على إختلافها، وهم الذين يربطون فى نظرتهم تلك بين الأسباب والمسببات، فيعرفون كيف خلقت السماوات والأرض، وكيف تعاقب الليل والنهار، وكيف تسير السفن فى البحار، وكيف ينزل المطر، وماهى عوامل نزوله، وكيف يرتبط بعضها بالبعض الآخر، ويعرفون كيف تحيا الدواب على هذه الأرض، وعلل حياتها، وما إلى ذلك.

وينبه القرآن الكريم بعد هذا إلى أن النظام الكونى مطرد السنن له قوانين لا تتبدل

وهى مانصل إليـه بالإستقراء العلمى القـائم على المشاهدة الحسيـة؛ وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى : «لا الشـمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولاالليل سـابق النهار - وكل فى فلك يسبحون».

وكذلك الإجتماع الـبشرى له قوانين لها نفس الأطراد والثبـات، ويمكن معرفة ذلك بالإستقـراء التاريخى، وإلى ذلك الإشارة بمثل قولـه تعالى :«إن الله لا يغير مـابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم»،(سنة الله فى الذيـن خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا)، «فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله».

مفهوم الإنسان فى الإسلام*

تسود فى بعض مجتمعات عصرنا فلسفات مادية إلحادية، تعتبر المادة القيمة العليا فى الحياة، وفى مثل هذه المجتمعات تهدر كرامة الإنسان، ويشبه فيها أحد تروس آلة ضخمة، وتتلاشى فرديته فى المجتمع تلاشيا يكاد أن يكون تاما، فيفقد حريته، ومقومات إنسانيته على إختلافها.

وعلى النقيض من ذلك تماما الإسلام، فهو يكرم الإنسان تكريما عظيما، وفى نفس الوقت لا يحتقر المادة التى يتألف منها هذا الكون الذى نعيش فيه ونتأثر به ونؤثر فيه كذلك، ولا يهون من شأن الإنتاج المادى لأنه أساس تقدم المجتمع من الناحية المادية، ولأنه من مقومات خلافة الإنسان على هذه الأرض، وهو تعمير لها أمره الله تعالى به فى مواضع كثيرة من القرآن، بعد أن جعل الأرض مستقرا له ومتاعا إلى حين.

الإنسان موضع العناية الإلهية :

والإنسان بحسب ماورد فى القرآن الكريم هو محور هذا الكون، وعلى قمة مخلوقاته، وموضع التكريم والعناية الإلهية فيه، خلقه الله تعالى فى أحسن تقويم، وجعله فى أكمل صورة، يقول تعالى «لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم»، ويقول تعالى : «وصوركم فأحسن صوركم».

ومن مظاهر تكريم الله للإنسان أن خلقه من نفس وبدن، أما القول بأن الانسان مادة فقط، فهو قول يناقضه ما يعرفه الإنسان بفطرته، فهو كائن يعى ذاته، والمادة لاتعى ذاتها، والإنسان حين يعمد إلى تأمل ذاته، أو ما يسميه علماء النفس بالإستبطان لايدرك مادة، وإنما يدرك فكرا. وبتعبير أكثر دقة : يدرك حالات متتابعة من التفكير هى مايطلق على مجموعها الذات المفكرة أو بتعبير علماء النفس الأن، على إعتبار أن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلا تصدر عنه.

أن إستمرار حياة الإنسان الوجدانية فى تيار واحد لاإنقسام فيه ولا إنفصام، أو بعبارة أخرى شعوره من أول عمره إلى آخره بحركة فكره المتصلة فى الزمان، ثبت له أن ذاته المفكرة متميزة عن البدن تماما، وإن كانت هى علة تدبيره وحركته.

---

* مجلة الازهر : العدد ٨، السنة ٤٢ شعبان ١٤٠٤هـ، مايوم ١٩٨٤.

ولما كان الإنسان يدرك هذا كله من نفسه مباشرة، فإنه غير محتاج فى إثبات صدقه إلى دليل من خارج، فالحدس (الإدراك المباشر) أقوى دائما من البرهان.

ويدرك الإنسان من نفسه كذلك فإنما يسلك بمقتضى حوافز معينة وليس عشوائيا، ولا نستطيع أن نصف كل هذه الدوافع بأنها مادية، ولهذا فإن مظاهر سلوك الإنسان من أشد الأمور تعقيدا إذ لا يمكن تفسيرها آليا.

وكل هذا يدلنا على الفارق الهائل بين الإنسان وبين غيره من الكائنات الحية وغير الحية، وهو الفارق الذى يكمن فى أن الإنسان حين يصدر فى سلوكه فإنما يصدر عن إرادة واعية وفكر إستدلالى، والفكر غير خاضع لقوانين المادة وهى لا تفسر لنا شيئا من تصوراته المجردة وعملياته المعقدة.

والواقع أن علم الإنسان بنفسه وبإمكانته الهائلة لا يزال محدودا إلى الآن، وربما إستطاع الإنسان أن يعرف عن الكون المادى أكثر مما إستطاع أن يعرفه عن أسرار نفسه.

مهما يكن من شىء فإن الله تعالى خلق الإنسان، وشاء أن تكون هذه الأرض مستقرا له إلى وقت معلوم، وفى ذلك يقول تعالى :«ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين».

الإستخلاف إمتحان وإبتلاء :

والإنسان فى هذه الدنيا صاحب رسالة، فقد إستخلفه الله على الأرض ليعمرها ويستخرج خيراتها لا ليزهد فيها وينصرف عنها، وهذا هو معنى الإستخلاف فى قوله تعالى: «إنى جاعل فى الأرض خليفة».

على أن هذا الإستخلاف لا يخلو من الإمتحان، فقد أراد الله لهذا الإنسان أن تعانى نفسه من الصراع بين نوازع الخير والشر فيما هو مستخلف فيه، وهو صراع تكتمل من خلاله شخصيته، وترتقى من الناحيتين المادية والروحية، فيتهيأ بذلك لحياة أخرى غير هذه الحياة، والقانون الذى يحكم ذلك كله هو : الجزاء على قدرة العمل، يقول تعالى : «وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم»، «ولاتجزون إلا ماكنتم عملون»، «يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليروا أعمالهم. فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره».

بعض مظاهر الرحمة والتكريم :

ومن مظاهر رحمة الله بالإنسان وتكريمه أن جعل له عقلا ليستطيع به إدراك أسرار

الكون ومعرفة خالقه، وترتيب أمور معاشه فى هذه الدنيا على أفضل وجه. وهذا العقل هو الأمانة التى يذكر القرآن الكريم أن الإنسان قد حملها.

وبواسطة العقل أيضا يستطيع الإنسان أن يميز بين الخير والشر، والتقوى والفجور، كما يفهم من قوله تعالى : «ونفس وما سواها. فألهما فجورها وتقواها».

ومن مظاهر تكريم الله تعالى الإنسان أن جعل كل ما فى الكون مسخرا له، وذلك يعنى فى نفس الوقت أن الكون المشاهد خاضع لإدراكه وبحثه، وأن ظواهره ليست بالشىء المبهم الغامض الذى لايفسر، وأن بمقدوره الإستفادة من الكون وإستغلال خيراته على أوسع نطاق لتأمين حياته ورفاهيتها. يقول تعالى : «وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه» ويقول تعالى : «وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون. وماذرأ لكم فى الأرض مختلفا ألوانه إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون. وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون. وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون. وعلامات وبالنجم هم يهتدون. أفمن خلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون. وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله غفور رحيم».

وتوجيه القرآن فى هذا الصدد مضاد تماما للتصورات الكونية الأسطورية القديمة التى جعلت الإنسان البدائى يستشعر الخوف من الكون ويعتبره خارجا تماما خارجا عن نطاق علمه وقدرته، ويفسر ظواهره المختلفة بعلل وهمية خيرة أو شريرة، أو آلهة إخترعها لنفسه يسترضها بألوان من الطقوس البدائية.

أن تأكيد القرآن على أن الكون مسخر للإنسان هو نفس الوقت تأكيد على روح المنهج العلمى الصحيح الذى يحاول دائما إستكشاف ماهو مجهول من هذا الكون وظواهره على أساس من الثقة بقدرة الإنسان وبالعلم فى مواجهة الطبيعة.

وثمةملاحظة هنا على جانب كبير من الأهمية وهى أنه حينما يكون الحافز إلى الإستفادة من الكون بمنهج العلم هو عقيدة الإنسان الدينية، ورغبته فى التقرب إلى الله، والظفر بثوابه فى حياة، فإنه حافزا قويا للغاية، ومن الآيات القرآنة ذات الدلالة العميقة فى هذا الصدد قوله تعالى : «أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء وإن عسى أن يكون قد إقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون».

لقد أعتبر الله تـعالى العلم بالمخلوقات على إختلافها من أهم الأعـمال الصالحة التى يجب على المسلم أن يحسب لهـا حسابا فى ميزان أعماله فى الحيـاة الأخرى، فعليه إذن أن يبذل قصارى جهده من أجل إستكناه الكون ومـا فيه من موجودات، وذلك قبل أن يفاجئه أجله وهو أ غفل ما يكون.

ومن مظاهر عناية الله بالإنـسان بعد ذلك إرسال الرسل بالبينات لعـلمه تعالى بأن شهوات الإنسـان وأهواءه قد تنحرف بعقلـه إلى مسالك الشر، فكان أن تتـابعت الرسالات مسايـرة المجتمعات الإنسـانية فى تطورها الصـاعد، آخذ بيد البـشرية إلى أسباب إرتقـائها الروحى والمادى،حتى كانت الرسالة المحمـدية فختمت بها الرسالات، وتحققت بها الرحمة كاملة،يقول تعالى : «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين».

إرسال الرسل رحمة من الله لعباده :

خلاصـة القول فيـما سبق أن شـعور الإنسان المسلـم بأنه موضع العنايـة والتكريم الإلهـيين، وإنه خليـفة على هـذه الأرض، وأن الله قد وهبـه العقل ورفـعه به على سـائر المخلوقات، وسـخر له الكون المادى وأمره بإسـتغلال خيـراته من أجل حياة أفـضل وتقدم أكمل، وأن ذلك مما يحسب له فـى ميزان أعماله فى الآخرة، كل أولئك حوافـز قوية تجعله يشعر بقـيمته وكرامتـه وعزته، وتدفعه إلى التفـوق والتقدم فى مضمار الحـضارة، والإرتفاع بنفسه فوق المادة، فلا يجـعلها القيمة العليا فى الحياة كمـا تذهب إلى ذلك بعض الفلسفات المادية المعاصـرة التى لا ترى فى الكون إلا المادة وقوانين تطورها، وترى العـقل فى الإنسان أسمى نتاج للمادة! وبذلك تهدر كرمة الإنسان، ولا تجعل له قيمة تذكر.

مبدأ الشورى فى الإسلام*

١ - الشورى مبدأ من المبادىء الهامة التى قررها الإسلام لينتظم بها أمر الحكم وسياسة الدولة والمجتمع بوجه عام.

والشورى لغة إستخراج الرأى بمراجعته البعض البعض، أو يقصد منها عرض الأراء، ومن خلال هذا العرض يعلم خيرها وشرها.

وذلك أن الإسلام لا يعرف الفردية المطلقة، أو الفردية المتعالية على الغير بالعلم أو السلطان، وإنما الناس فى الإسلام سواسية كأسنان المشط فيتعاونون فيما بينهم تعاونا كاملا، ولا يقضى فى أمر من أمور دينهم أو دنياهم - مما ليس فيه نص - إلا بالتشاور - ويشرط أن تراعى المصلحة فى كل ما يتشاور فيه، فكان شعارهم دائما قول الله تعالى : «وأمرهم شورى بينهم».

٢ - وقد أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة للصحابة فى قوله تعالى «وشاورهم فى الأمر».

ولكن هذه المشاورة من جانب الرسول لأصحابه إنما كانت فيما لم ينزل فيه وحى، وفى هذا يقول فخر الدن الرازى : «إتفقوا على أن كل مانزل فيه وحى من عند الله لم يجز للرسول أن يشاور فيه الأمة، لأنه إذا جاء النص بطل الرأى والقياس».

وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم - كما نطقت بذلك أحاديث صحيحة - فى حاجة إلى مشورة غيره فيما كان يجتهد فيه من أحكام تتعلق بالحياة الدنيا، ولذلك قال أبو هريرة : «مارأيت أحد قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم» وقد جعل الله هذه المشاورة قاعدة شرعية لها أهميتها، خصوصا لمن يأتى بعد الرسول - صلى الله عليه وسلم.

ولذلك قال الحسن وسفيان بن عيينة : «إنما أمر (الرسول) بذلك ليقتدى به غيره فى المشاورة، ويصير سنة فى أمته».

ومن حكمة الشورى أيضا أنه صلى الله عليه وسلم، وأن كان أكمل الناس عقلا، إلا أن علوم الخلق متناهية فلا يبعد أن يخطر ببال الإنسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله، لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا، فإنه عليه السلام قال : «أنتم أعرف بأمور

---

* مجلة الازهر : العدد ٩، السنة ٣٨ رمضان ١٤٠٠هـ، أغسطس ١٩٨٠.

دنياكم، وأنا أعرف بأمور دينكم، ولهذا السبب قال عليه السلام «ماتشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم» ومعنى هذا أن مصالح الناس كثيرة ومتشبعة ولا يمكن تحديدها، وتختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان، فالشورى لازمة لها.

ومن حكمتها أيضا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشاورته لأصحابه يوجب علو شأنهم، ورفعة درجتهم، وهذا من شأنه أن يزيد محبتهم له، وإخلاصهم فى طاعته.

ويشير فخر الدين الرازى إلى حكمة أخرى هامة تتعلق بأمر الله للنبى بالمشاورة فيقول : «أنك (يامحمد) إذا شاورتهم فى الأمر إجتهد كل واحد منهم فى إستخراج الوجه الأصلح فى تلك الواقعة، فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها. وتطابق الأرواح الظاهرة على الشيء الواحد مما يتعين على حصوله وهذا هو السر عند الإجتماع فى الصلوات، وهو السر أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد».

وما يقوله فخر الدين الرازى واضح الدلالة على أن الأمة الإسلامية أمة تتحد أرواح أبنائها، وتتطابق وتتوافق فى كل الأمور، وهى أمة قوية طالما كانت متحدة فى أهدافها وفى وسائل البلوغ إليها، ولا كذلك الأمة المتفرقة شيعا وأحزابا، أو الأمة التى تختلف فيها الآراء إختلاف تعصب أو هوى.

٣ - وقد طبق صحابة الرسول مبدأ الشورى إقتداء به صلى الله عليه وسلم، وقد إنعكس هذا واضحا فى توليتهم أبى بكر الصديق خليفة للرسول بعد وفاته عقب إجتماعهم فى سقيفة بنى ساعدة.

ومن هنا أصبح إختيار الإمام فى الإسلام بالإتفاق والإختيار عملا بإجماع الصحابة المستند أصلا إلى قوله تعالى : (وأمرهم شورى بينهم) فإذا تشاور أهل الحل والعقد من المسلمين فيما بينهم على من يختارونه إماما، ثم إختاروه بعد مراعاة شروط معينة أساسية، كالعلم والعدل والكفاءة وما إليها فإنهم يعلنون بيعته. وقد بايع الصحابة النبى، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى : «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم، فمن نكث فإنما ينكث على نفسه، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجرا عظيما».

وأوجب الإسلام على المسلمين طاعة أولى الامر، كما يستفاد من قوله تعالى : «ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر».

وطاعة أولى الأمر فى الإسلام هى فى نطاق ديموقراطية لأنها طاعة من يمثلون سلطة الامة، فالحاكم فى الإسلام ليس حاكما مطلقا، بل هو مقيد بالكتاب والسنة، وبالمشاورة، فهو منتخب من القاعدة الشعبية ثم هو ملزم بما تراه الجماعة محققا لمصلحتها فيما ليس فيه نص، وإجماع الأمة حجة، ولا يكون على خطأ، فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم «لا تجتمع أمتى على الخطأ».

وقد فسر فخر الدين الرازى «أولى الأمر» بقوله : «أعلم أن قوله تعالى «وأولى الأمر منكم» يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة والدليل على ذلك أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد أن يكون معصوما عن الخطأ، إذ لو لم يكن معصوما عن الخطأ كان - بتقدير إقدامه على الخطأ - يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمرا بفعل ذلك الخطأ. والخطأ لكونه خطأ منهى عنه، فإنه يفضى إلى إجتماع الأمر والنهى فى الفعل الواحد بالإعتبار الواحد، وإنه محال».

ثم يتساءل الرازى بعد ذلك عن المعصوم هل مجموع الأمة أو بعض الأمة، ويسوق بعض مقدمات ينتهى منها إلى ما يلى :

«وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذى أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضا من أبعاض الأمة، ولا طائفة من طوائفهم، ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذى هو المراد بقوله «وأولى الأمر» أهل الحل والعقد من الأمة، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة».

وكلام الرازى الذى مر بك عميق الدلالة، فهو يكشف عن أساس من الأسس الهامة للديموقراطية، وهو أن طاعة الحاكم وطاعة من يوليهم عنه ليست طاعة لمجرد الطاعة، وليست طاعة أشخاصهم من حيث هم أشخاص، لإنهم غير معصومين عن الخطأ إذا إنفردوا بالرأى وإستأثروا بالسلطة، وإنما طاعتهم هى من حيث أن الأمة إرتضتهم لمناصبهم التى يتولونها، ولأنهم يشاورون فيما يقدمون عليه من أمور الحكم المجالس المنتخبة لهذا الغرض، وبهذا يتأكد فى الإسلام أن سلطة الشعب ومجالسه فوق سلطة أجهزة الدولة التنفيذية.

٤ - ولم يلتزم الصحابة رضوان الله عليهم بمبدأ الشورى فى إختيار الإمام فقط، وإنما هم قد إلتزموا به فى كل مالا نص فيه من شئون المسلمين وكانوا شاعرين دائما بأن

سلطة الأمة فوق سلطتـهم، يدلنا على ذلك قول **أبى بكر الصديق** رضى الله عنه حين ولى أمر المسلمـن : «أما بعد فقـد وليت عليكم ولست بخيـركم، فإن أحسنت فـأعينونى، وإن أسأت فقومونى» وقد روى نحوه عن **عمر وعثمان** رضى الله عنهما.

وقد أورد ابن **قيم الجوزية** فى(**أعلام الموقعين**) ما نصه : «عن **ميمون بن مهران** قال : كان **أبو بكر الصديق** إذا ورد عليه حكم نظر فى كتاب الله تعـالى فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به، وإن لم يجد فى كـتاب الله نظر فى سنة **رسول الله** صلى الله عليه وسلم فإن وجد ما يقـضى به قضى به، فإن أعياه ذلك سـأل الناس : هل علمتم أن **رسول الله** صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إلـيه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا، وإن لم يجد سنة سنـها النبى صلى الله عليـه وسلم جمع رؤساء الناس فـاستشارهم، فـإذا إجتمع رأيهم على شىء قضى به وكان **عمر** يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك فى الكتاب والسنة سأل : هل كان **أبو بكر** قضى فيه قـضاء فإن كان **لأبى بكر** قضاء قضـى به، وإلا إجتمع رأيهم على شىء قضى به».

«وكان عـمر فى المسائل العـامة يسأل الناس فـى المسجد عن آرائهم ثـم يعرض رأيه ورأيهم على مجلس شوراه وهم من كـبار الصحابة، فما إستقر علـيه رأيهم أمضاه، فكانت أعماله ثمرة ناضجة من الآراء الصائبة».

«ولقد قـالوا : «إذا إختلـف الناس فى أمر فـانظر كيف قـضى **عمر**، فإنـه لم يكن يقضى فى أمر لم يقـضى فيه قبله حتى يشاور وكان أبدا يأخـذ آراء أصحابه، لا يقطع أمرا عظيما من دون إستشارته ويقول : الرأى الفرد كالخيط السحيل، والرأيان كالخيطين المبرمين والثلاثة مرار لا يكاد ينتقض».

وكذلك كان **عثمان** رضى الله عنه «إعتـمد لأول ولا يته فى مشورته على مـن إعتمد عليهم الشيخان من قبل، وفى الولايات على بعض من كانوا عمالا **لعمر** ثم على أناس من أهله وعشيرته».

ويروى عن **على** رضى الله عنه قـال : قلت **يا رسـول الله** أن عرض لى أمـر ينزل قضاء فى أمـره ولا سنة كيف تأمرنى قال : «تجـعلونه شورى بين أهل الفقـه والعابدين من المؤمنين ولا تقضى فيه برأيك خاصة».

٥ - يتبين إنك مما سبق أن نظام الحكم فى الإسلام قائم على مبدأ الشورى. وقد ترك الإسلام للمسلمين تفاصيل الشورى، ومعنى هذا أنه ترك للعقل البشرى حرية الحركة والعمل، وللمسلمين أن يقرروا أصلح الأوضاع التى تتناسب مع الزمان والمكان.

وبهذا المبدأ السامى - مبدأ الشورى وبغيره، حارب الإسلام نظم الحكم الفاسدة التى سادت الشعوب قديما كتلك النظم التى كانت خاضعة لطغيان الفرد فى فارس أو فى بلاد الرومان، فقد كان حكام تلك الشعوب خصوصا شعب فارس يضعون على أنفسهم جنبات الألوهية ويعتبرون أنفسهم فوق كل مسئولية، وفوق كل نقد مما جعلهم يضطهدون الرعية بشر أنواع الإضطهاد، ويسرفون فى وأد الحريات، وهذا يفسر لنا لماذا رضيت الشعوب المضطهدة بالإسلام ليخلصها مما كانت تعانيه من طغيان الحاكمين وإذلالهم لهم.

إن نظام الحكم فى الإسلام كما رأيت ليس وراثيا أو إستبداديا، وإنما هو للشعب الذى هو مصدر كل سلطة. كما جعل الإسلام إرادة المؤمنين من إرادة الله، وجعل الحاكم مسئولا مسئولية كاملة أمام المحكومين.

ومن هنا كان النظام الإسلامى فى الحكم محققا لقيمة «المساواة» بين الناس وهى إحدى قيمه الأساسية.

رابعـــا : أعـــلام الصـــوفية

ابن عبـــاد الرنـــدى

حياته ومؤلفاته*

مقـــدمة :

إن تاريخ التصوف التصوف الإسلامى فى الأندلس حافل بكـثير من الشخصيات الهامة التى أثرت فى تاريخ الفكر الإسلامى والفكر المسيحى على السواء .

ومن هذه الشخصيات ابن عباد الـنفزى الرندى ، الصوفـى الأندلسى الذى كان ممـثلاً للمدرسة الشاذلية الصوفية فى أسبانيا فى القرن الثامن الهجرى .

ويرجع الفـضل فى الإبانة عن أهمـية الرندى فى التصـوفين الإسلامى والمسـيحى إلى الأستاذ ميجيل آسين بلاثيوس ، فقد نشر فى سنة ١٩٣٣ م بحثا بمجلة الأندلس عن الرندى عنـوانه : « أسبـانى مسلم سابق عـلى القديس يوحنا الصـليبى(١) » . وقد كـان غرضـه الأساسى فـى هذا البحث الإبانة عن أن نـظرية الزهد فى الكرامـات التى اعتنقـها صوفـية الأسبان المسلمين من المـدرسة الشاذلية وعلى الأخص ابن عباد الرندى قد أثرت فى صـوفية المدرسة الكارميليتانية وعلى رأسها القديس يوحنا الصليبى .

غير أن بلاثيوس يرد اتجاه المدرسة الشاذلية فى مذهب الزهد فى الكرامـات إلى مصدر مسيحى من الرهبانـية الشرقية(٢) ، ولم يحاول أن يلتمس لهذه النظريـة مصدراً إسلامياً . ويضاف إلى هذا أنه لم يعـن بدراسة مذهب الرندى دراسة مستقلة تبيـن أهميته كصوفى له مكانته فى التصوف الإسلامى ومدى أصـالة تفكيره ، ويظهرنا فى بحثه على الرندى وكأنه مجرد وسيط يقوم بنقل آراء المدرسة الشاذلية إلى متصوفى الأسبان من المسيحيين .

(*) نشرت فى صحيفة معهد الدراسـات الإسلامية فى مدريد، المجلد السادس، العدد ٢٠١، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م.

(١) Miguel Asin Palacios : Unprecursor bispanomusor bispanomu sulman de San Juan de La Cruc., publicado en la revista "Al-Andalus", 1933, vol. I, pp. 7 - 79.

ورجعنا إليه هنا فى طبعة المجموعة المختارة من مؤلفات بلاثيوس :

(٢) Miguel Asin Palacios: El Islam cristianizado وقارن أيضا Obras escogidas, p. 245.

Estudio del sufismo a traves de las obras de Aben-arabi de Murcia, Madrid, Editorial " Plutarco", 1931. Cf. pp. 272, 273.

وقد اعتمد بلاثيوس فى دراسته هذه على كتاب «شرح حكم ابن عطاء الله السكندرى» للرندى ، وهو كتاب وإن كانت له قيمة تصوفية كبرى إلا أنه فى رأينا لا يظهرنا على آراء الرندى الشخصية إلا بمقدار ضئيل ، وهذا طبيعى لأن هذا الكتاب شرح ، وفى الشرح لا يستطيع الشارح عادة أن يستقل تماماً بعرض آرائه ، وقد يتقيد فى الأغلب بآراء المؤلف .

وفى بحثنا هذا نريد أن نعرض لحياة الرندى بالتفصيل ، ونبين مدى ارتباطها بمذهبه الصوفى ، وأن نقدم دراسة لمصنفاته وخصائصها وأهميتها ، وأن نحاول بيان مذهبه الصوفى من ناحيتيه النظرية والعملية ، كما يعرضه الرندى فى مصنفاته الأخرى بالإضافة إلى شرح الحكم العطائية . ومن حق الرندى أن نجلى مذهبه ونبرز شخصيته لا على أنه وسط بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى فحسب وإنما كصوفى له مذهب الصوفى المتصف بالأصالة ، وله مكانته فى تاريخ التصوف الإسلامى بوجه عام .

ونريد كذلك أن نرد آراء الشاذلية ، ومنهم ابن عباد الرندى ، فى غير تعمل ،إلى مصدرها الإسلامى ، فإن مذهب الزهد فى الكرامات والمصطلح الصوفى الذى نجده عند الطريقة الشاذلية ، كل هذا فى رأينا مستمد من مصدر إسلامى خالص .

وفى دراسة حديثة لنا عن ابن عطاء السكندرى وتصوفه(٣) بينا كذلك أن وجه الشبه بين القديس يوحنا الصليبى والمدرسة الشاذلية ـ ممثلة فى شخص ابن عطاء الله - لا يقف عند حد نظريه الزهد فى الكرامات والمصطلح الصوفى ، وإنما هو يتجاوزه إلى الرياضيات العملية نفسها كالعزلة والخلوة والذكر(٤) ، وهى الرياضيات التى يهيىء الصوفى نفسه بها لأحوال الوجد والفناء . وستوضح هذه النقطة بتفصيل أكثر فى بحثنا هذا لأهميتها فى الدراسة المقارنة للتصوف فى أسبانيا .

وكذلك سنوضح أن مذهب الرندى الصوفى قد أثر بشكل واضح فى تصوف المشارقة، وأنه كانت له مكانة ممتازة فى التصوف المغربى والتصوف المسيحى ، فى حياته وبعد مماته .

---

(٣) ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، نشر مكتبة القاهرة الحديثة ،القاهرة ١٩٥٨ م.

(٤) نفس المرجع ، ص ١٥٦ .

(١)

حيـاة الرنـدى

اسمه ولقبه ونسبه - مـولده ونشأته - دراسته للعلوم الدينية - سلوكه طريق الـتصوف - دوره فى الطريقة الشـاذلية - بعض جوانب من حيـاته الخاصة وأخلاقه - توليـه الإمامة والخطابة بمسـجـد القـرويـين بفـاس - وفـاته وقـبره - تـلاميـذه

يذكر المترجمون لصـوفينا الأندلسى(٥) أن اسمه « **محـمد بن ابراهيـم بن أبى بكر بن عبـد الله بن ابراهيم بن محمـد بن مالك بن ابراهيم بن يحى(٦)** » ، الشـهير « **بابن عباد(٧)** » ، وأنه يكنـى بأبى عبـد الله ، النفزى ، ويذكـرون أنه حميـرى النسب ، وأنه «**الرندى**» بلداً(٨) .

ولد **ابن عباد** برندة (Ronda)(٩) ، وهى مدينة واقعة بجنوب الأندلس فى الطريق بين

---

(٥) ترجم للرندى كثيـرون ، فيقول الكتانى فى **سلوة الأنفاس** ما نـصـه : « ترجـمـه (أى الرندى) جماعة كثيرة من جملتهم الشيخ **زروق** فى غير ما شرح من **شروحه على الحكم العطائية** ، وتلميذه **أبو زكريا** السراج فى **فهرسته** ، والمقرى فى **نفح الطيب** ، وصاحب **نيل الابتهاج** ، **والجذوة** ، **والدرة** ، والروض . ووقفت على تأليف لبـعضهم فى كراسة مسماة « إفـادة المرتاد فى التعريف بابن عباد » جمع فيـه بعض ما وقف عليه من التراجم المتضمنة للتعريف به » ، **سلوة الأنفاس** ، طبع فاس ١٣١٦ هـ ، جـ ٢ ، ص ١٤٢ .

(٦) الكتانى : **سلوة الأنفاس** ، جـ ٢ ، ص ١٣٣ ، المقرى : **نفح الطيب** ، القاهرة ١٣٠٢ هـ ، جـ ٣ ، ص ١٧٦ .

(٧) **ابن القاضى** : جذوة الاقتباس ، فاس ١٣٠٩ هـ ، ص ٢٠٠

(٨) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٦ ، **سلوة الأنفاس** ، جـ ٢ ، ص ١٣٣

(٩) رندة مدينة قديمة ترجع أهـميتها وشهرتها إلى مدة حكم العـرب ، وفى سنة ١٤٨٥ م استردها الملك فرناندو من المسلمين نهائياً : (Diccion geografco estadistico, municipal de Espana, Valencia 1886, Art. "Ronda") ووصفها ياقوت على مدة العرب بقوله: «رندة ، بضم أوله وسكون ثانيه ، معقل حصين بالأندلس من أعمال تاكرنا ، وهى مديـنة قديمة على نهر جار وبها زرع واسع وضرع سابغ . قال السلفى **أبو الحسن سقى بن خلف بن سليمان الأسدى الرندى** . . . إن رندة حصن بين اشبيلية ومالقة » ، معجم البلدان ، القاهرة ١٩٠٦ م ، مادة « رندة » .

إشبيلية ومالقة وذلك فى سنة ٧٣٣ هـ = ١٣٣٢ - ١٣٣٣ م ، وكانت رندة فى ذلك الوقت مستقرة تماماً تحت حكم المسلمين .

وقد نشأ ابن عباد فى أسرة عريقة على « أكمل طهارة وعفاف وصيانة(١٠) » ، وكان لبعض أفراد أسرته اشتغال بالعلوم الدينية ، فيذكر لنا المقرى أن أباه اسحق بن أبى بكر بن عباد كان شيخاً فقيهاً واعظاً خطيباً بليغاً ، ويشير إليه بأنه « العلم الحظى الوجيه الحسيب الأصيل(١١) » . وقد شغل أبوه وظيفة الخطابة بالقصبة إذ كانت عامرة ، وله خطب عظيمة الفصاحة حسنة الموقف كما يذكر الشيخ زروق(١٢). وكان خاله الشيخ الفقيه القاضى عبد الله الفريسى عالماً باللغة العربية كذلك(١٣).

وقد تولى أبوه وخاله أمر تنشئته وتعليمه منذ البداية ، فأخذ عن والده القرآن وأتم حفظه وله من العمر سبع سنوات ، وأخذ عن خاله علوم اللغة(١٤) .

على أن أمر تعليمه لم يقف عند هذا الحد وإنما تتلمذ الرندى أيضاً برندة على أستاذ آخر هو الشيخ الفقيه الخطيب أبو الحسن على بن أبى الحسن الرندى(١٥) .

ويبدو أن طموح الرندى قد دفعه بعد ذلك إلى استكمال تعليمه فى سائر العلوم الإسلامية على أيدى أساتذة آخرين فى غير بلده . لذلك نجده يرحل إلى المغرب ويطوف ببلاده المختلفة ، ويتصل بأساتذة متعددين فى العلوم الدينية على اختلافها .

ويحدثنا المترجمون لصوفينا أنه أقام بتلمسان وفاس ليأخذ عن علمائها(١٦) . وقد انتمى الرندى إلى المدرسة الفقهية المالكية التى وجدت فى ذلك العصر فى المغرب ،وكانت حافلة بطائفة من العلماء البارزين كأبى عبد الله الأيلى التلمسانى(١٧) ، والشريف

---

(١٠) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٥

(١١) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٦

(١٢) سلوة الأنفاس ، جـ ٣ ، ص ١٣٧

(١٣) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٥

(١٤) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٥

(١٥) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٥

(١٦) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٥

(١٧) هو محمد بن ابراهيم بن أحمد العبدرى التلمسانى (٦٨١ هـ - ٧٥٧ هـ) ، يصفه أحمد بابا=

التلمسانى(١٨) ، وأبى عبد الله المقرى(١٩) ، ومحمد بن أحمد الفشتالى قاضى الجماعة بفاس(٢٠) . وقد تتلمذ الرندى على جميع هؤلاء الأساتذة وعلى غيرهم(٢١) فى علوم اللغة والفقه والأصول والكلام والمعقولات..

ونظرة إلى ما كان يقروه الرندى على أولئك الأساتذة الكبار من مصنفات تظهر لنا ثقافة الرندى ومكوناتها التى تهيأت له قبل سلوك طريق التصوف :

فقد قرأ الرندى فيما قرأ من كتب الفقه التهذيب ومختصر ابن الحاجب ، ومن كتب الحديث الموطأ وصحيح مسلم ، ومن كتب الكلام كتاب الإرشاد لأبى المعالى الجوينى وكتاب ابن الحاجب الأصلى وعقيدة ابن الحاجب . ويمكننا القول بأنه بقراءته لمثل هذه المصنفات على أساتذة مشهود لهم بالمكانة العليا فى فنونهم قد تهيأت له ثقافة دينية وعقلية

= التنبكى بأنه العلامة المجمع على إمامته ، وأعلم خلق الله بفنون المعقول ، وقال عنه المقرى إنه نسيج وحده ، وأشاد بمكانته فى الفنون العقلية ، وذكر ابن خلدون أن أصله من الأندلس من أهل أبله (Avila) من بلاد الجوف ، وقال عنه ابن حجر إنه كان أبرع أهل عصره فى فنون الحكمة ، وقد ذكر أحمد بابا أخذ ابن عباد عنه (نيل الابتهاج بتطريز الديباج لابن فرحون ، بهامش الديباج ، ص ٢٤٨ ، الدرر الكامنة ، حيدر آباد ١٣٤٩ ، جـ ٣ ، ص ٢٨٨ - ١٨٩) .

(١٨) يعرف بالعلونى كذلك كما ذكره ابن خلدون نسبه إلى قرية من أعمال تلمسان ، كان عالماً كبيراً بعلوم جمة ، وبلغ رتبة الاجتهاد ، وكان قد لزم الأيلى ، وكان له أيضاً اشتغال با لتصوف الفلسفى عند ابن سيناء وعناية بفلسفة أرسطو وابن رشد ، وعالماً بالخلافيات ، ولد سنة ٧١٠ هـ وتوفى سنة ٧٧١ هـ ، وذكر أحمد بابا أخذ ابن عباد عنه كذلك (نيل الابتهاج ، ص ٢٥٧) .

(١٩) هو جد المقرى صاحب نفح الطيب ، وكان من أساتذة الرندى ، ويقول المقرى عن تلميذه = = الرندى على جده : « الشيخ الولى الشهير الكبير العارف بالله سيدى محمد بن عباد الرندى شارح حكم ابن عطاء الله فإنه ممن يفتخر مولاى الجد رحمه الله تعالى بكون مثله تلميذاً له » ، نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٥ .

(٢٠) هو محمد بن أحمد بن عبد الملك الفشتالى الفاسى قاضى الجماعة بها ، كان من أكابر الفقهاء المشاركين فى العلوم ، توفى سنة ٧٧٩ هـ ، وقد ذكر أحمد بابا أخذ الرندى عنه (نيل الابتهاج ، ص ٢٦٥ - ٢٦٦) .

(٢١) ذكر المقرى فى نفح الطيب غير هؤلاء : أبا محمد عبد النور العمرانى ، وقد قرأ عليه الرندى الموطأ والعربية ، وأبا الحسن الصرصرى ، وأحمد بن عبد الرحمن المجاصى ، وأبا مهدى عيسى المصمودى ، وأبا محمد الواتعيلى ، وأبا محمد عبد الله الفشتالى ، وقد قرأ الرندى عليهم كتبا مختلفة فى العلوم الدينية (نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٥ - ١٧٦) .

تتضح من خلال مصنفاته فى التصوف ، فهى - إلى جانب ما تتضمنه من الأذواق الصوفية - متمشية مع الكتاب والسنة ولا تخلو من خاصية التعمق العقلى .

وقد استطاع الرندى بذكائه أن يحوز إعجاب أساتذته كالأيلى الذى يروى أنه كان يشير إلى الرندى حال قراءته عليه بما يدل على إعجابه الشديد به(٢٢) ، واستطاع كذلك باجتهاده أن يبرز فى جميع العلوم الدينية حتى « رأس فيها وحصل معانيها(٢٣) » على حد ما يذكره القرى .

وبعد دراسة الرندى للعلوم الدينية على هذا الوجه الذى بينا نجده يتجه فجأة إلى سلوك طريق التصوف .

ولكن ما هى الدوافع التى جعلت الرندى يقبل على التصوف ؟ نقول إجابة على هذا السؤال : إن المترجمين له لم يتعرضوا لبيان هذه الدوافع . وكل ما نجده لديهم عبارة للرندى قالها عن نفسه حينما توجه لصحبة الشيخ الصوفى ابن عاشر وأصحابه بسلا ، يقول فيها : « قصدتهم لوجدان السلامة معهم »(٢٤) ، فإذا كان الأمر كذلك فإنه يعنى أن الرندى كان قبل صحبته لهم يعانى من عدم وجدان الراحة والطمأنينة لسبب لا نعلمه . ولعله كان قد طالع قبل ذلك بعض كتب التصوف(٢٥) وسمع عن أحوال بعض الصوفية وعن وجدانهم السلامة ، فأراد أن يهتدى بسلوكهم، وذهب ليبحث عمن يكون موجودا من شيوخ التصوف بالمغرب ليسلك على أيديهم .

وكان على عصر الرندى فى المغرب مدارس صوفية يجمع أصحابها جميعاً طابع واحد هو التقيد بالكتاب والسنة والبعد عن تيار التصوف الفلسفى الذى كان يمثله فى المغرب قبل

---

(٢٢) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٨

(٢٣) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٥

(٢٤) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٥ ، سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص ١٣٩

(٢٥) ورد فى نفح الطيب أن ابن عباد قرأ فيما من كتب كتاب « قوت القلوب » لأبى طالب المكى (جـ ٣، ص ١٧٥) ، وهذا الكتاب أحد المراجع الهامة لصوفية التصوف السنى الذى يمثله الغزالى والمدرسة الشاذلية ومن سلك سبيلهما من الصوفية المتأخرين ومنهم ابن عباد . ويبدو أن ابن عباد قرأ أيضاً « الرسالة القشيرية » فى التصوف لأن أحد تلامذته يقول عنه إنه كان متخلقاً بأخلاق الصوفية الأوائل الذين تضمنت الرسالة ذكر أحوالهم وما كانوا عليه من الكمال الخلقى (نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٨) .

عصر الرندى صوفية مثل محيى الدين بن عربى وابن سبعين المرسى ، مع العناية الخاصة بالجانب التربوى العملى من التصوف .

ومن أولئك الصوفية المغاربة الذين تتلمذ عليهم الرندى الشيخ أحمد بن عمر بن محمد بن عاشر التوفى سنة ٧٦٣ هـ ، والمدفون بمدينة سلا على ساحل البحر المحيط(٢٦). وكان صاحب مدرسة صوفية ، وأصله من الأندلس ، يصفه لنا الشيخ زروق بأنه كان « أفضل أهل زمانه ورعاً وعلماً وعبادة »(٢٧) . ويشير إليه صاحب « سلوة الأنفاس » بأنه « الشيخ الصالح الورع الحاج الأبر ذو الكرامات الكبيرة والمقامات الكثيرة »(٢٨) .

وقد أقام الرندى بسلا مع ابن عاشر وأصحابه فترة من الزمن ، ويبدو أن ابن عاشر كان له فضل كبير فى الترقى بمريده الرندى إلى درجات عالية فى طريق السلوك الصوفى ، بدليل ما يقوله الشيخ زروق : « فأظهر الله تعالى عليه (يقصد على الرندى) من بركاته (يقصد من بركات ابن عاشر) ما لا يخفى على متأمل»(٢٩) .

ولم يكن ابن عباد متتلمذاً على ابن عاشر وحده وإنما تحدثنا كتب التراجم بأنه كان يحضر مجلس الفقية أبى عمران العبدوسى من أكابر أصحاب ابن عاشر ومن خيار تلاميذه(٣٠) .

وقد استطاع ابن عباد بما أوتيه من مواهب أن يصبح على أيدى ابن عاشر وأصحابه صوفياً ذا شأن ومكانة، ولا أدل على ذلك مما يرويه السكاك قائلاً: « وكان شيخه الحجة الورع أحمد بن عاشر يشيد بذكره ويقدمه على سائر أصحابه ، ويأمرهم بالأخذ عنه ، والانتفاع به ، والتسليم له ، ويقول : ابن عباد أمة وحده»(٣١) .

على أن لدينا رواية أخرى عن حياة ابن عباد الروحية مؤداها أن ابن عباد فُتح عليه فى

---

(٢٦) سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص ١٣٨ - ١٣٩

(٢٧) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٣٧

(٢٨) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٣٨ - ١٣٩

(٢٩) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٧

(٣٠) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٦

(٣١) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٨ ، وقارن أيضاً : سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص ١٣٤

طنجة على يدى أستاذ آخر غير ابن عاشر : أن ابن عباد رحل إلى طنجة بعد إقامته بسلا(٣٢) ،ولقى بها شيخاً صوفياً هو أبو مروان عبد الملك الذى يصفه الكتانى فى « سلوة الأنفاس » بأنه « الشيخ الصوفى المحقق المربى »(٣٣) ويبدو أن الشيخ أبا مروان كان صوفياً غير مشهور ولاحظ له من العلوم النظرية وإنما أخذ فى طريق الصوفيه بجانب العمل والعبادة فقط وعنى بجانب التربية والإرشاد ، وقد يؤيد هذا ما أورده الكتانى عن هذا الصوفى قائلاً : « ولعله (يعنى أبا مروان) المراد بالرجل العامى الذى قال بعضهم إنه لم يفتح لابن عباد إلا على يديه »(٣٤) .

هكذا كانت حياة ابن عباد التصوفية إبان سلوكه ومنها رأينا كيف أقبل ابن عباد على سلوك طريق التصوف وكيف استفاد من أساتذته حتى فُتح عليه ووصل إلى منزلة عالية على أيديهم .

وبعد أن أصبح ابن عباد صوفياً يشار إليه يجب أن نتحدث عن الدور الذى قام به كصوفى كامل :

انتسب صوفينا إلى الطريقة الشاذلية(٣٥) ، ومن المرجح أن انتسابه إلى هذه الطريقة جاء فى وقت متأخر بعض الشىء من حياته حينما أشار عليه بعض الأصحاب بأن يشرح لهم كتاب « حكم ابن عطاء الله السكندرى »(٣٦) ، وبذلك لم يكن انتسابه إلى هذه الطريقة بالتلقى والسند ، وإنما كان بإقبال منه على دراسة آرائها ممثلة فى حكم السكندرى .

ويرى آسين بلاسيوس كذلك أن كتب ابن عطاء الله كانت بمثابة الأساتذة الأصليين للرندى ، وأن هذا كان حينما كرس الرندى جهده لشرح الحكم فى وقت متأخر من

---

(٣٢) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص١٧٥

(٣٣) سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص ١٣٩

(٣٤) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٣٩

(٣٥) وزد فى سلوة الأنفاس ما نصه : « وفى « المعضد » أنه (أى الرندى) شاذلى الطريقة ، قال : صرح بذلك تلميذه أبو عبد الله بن السكاك » (جـ ٢ ، ص ١٤٢) .

(٣٦) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٧

حياته(٣٧) . وإليه أيضاً يشير محمد بن شنب إذ يقول إن الرندى صوفى من المدرسة الشاذلية بشرحه للحكم العطائية(٣٨) .

وقد وقفنا فى إحدى رسائل الرندى على ما يؤيد انتسابه إلى الطريقة الشاذلية بقراءة كتبها ، ففى إجابته على سؤال فى التصوف وجهه إليه من غرناطة قاعدة الأندلس العارف المحقق أبو إسحق الشاطبى ، يقول الرندى حاكياً عن نفسه فى سلوكه: « الحمد لله حق حمده ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسوله وعبده ، وعلى آله وصحبه وسلم . من محمد بن عباد لطف الله به إلى إسحق ابراهيم الشاطبى . . . . . أما بعد ، فقد بلغنى كتابكم وتعرفت منه على ما طلبتم ، والذى أعلمكم قبل كل شىء أننى لست بأهل للأخذ فى مثل ذلك ولا أستحسنه من نفسى لوجوه : أحدها أنى أعلم قصور باعى فى فن التصوف من قبل أنى لم آخذ فيه مع من له ذوق وتحقق فيه من أهله ، ولم أعن بتطلبهم والبحث عليهم ، وأكثر شأنى هو الاشتغال بمطالعة كتب القوم(٣٩) لا غير فإن تكلمت فى ذلك بشىء كنت عرضة لوقوع الزلل والخطأ كثيراً . . . . الخ »(٤٠) .

مهما يكن من شىء فقد كان الرندى منتمياً إلى الطريقة الشاذلية ، فالنعرض فى إيجاز لتاريخ هذه الطريقة ، ثم نبين بعد ذلك دور الرندى فيها ، وتأثره بتعاليمها :

تنسب الطريقة الشاذلية(٤١) التى ينتسب إليها ابن عباد الرندى إلى الشيخ أبى الحسن الشاذلى (٥٩٣ ـ ٦٥٦ هـ) الذى ينتهى نسبه وسنده كما يقول المترجمون له إلى الحسن بن على بن أبى طالب(٤٢) . وكان مبدأ ظهوره ببلدة شاذلة وهى قريبة من تونس . وكان

---

(٣٧) Obras escogidas

(٣٨) Mohamed Ben Cheneb : Encyclopedie de L'Islam, Art. "Ibn 'Abbad".

(٣٩) ولعل الرندى كان يرى فى قراءة الكتب نوعاً من التعبد ، فيقول عنه أحد تلاميذه : « وله (أى للرندى) همة متشوقة إلى الاطلاع على غرائب العلوم ، أكثر تعبده الاشتغال بالقراءة ، فأوقاته مستغرق مطالعة الكتب والتمتع بفنون العلوم » ، سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص ١٣٤

(٤٠) ابن عباد الرندى : الرسائل الصغرى ، نشر الأب نويا اليسوعى ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ١١٢

(٤١) انظر فى تفصيل هذا : ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه الشاذلى أبى الحسن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤١ - ٥٥

(٤٢) نفس المرجع ، ص ٥٤ . وجدير بالذكر أن الطريقة الشاذلية لا تهتم بتعيين رجال سندها كسائر=

الشاذلى صوفياً عالماً بالعلوم الدينية على اختلافها ، ومربياً مشهوداً له بعلو المنزلة فى التصوف . وكان له أتباع ومريدون كثيرون بالمغرب .

وقد هاجر الشيخ **أبو الحسن الشاذلى** إلى مصر حوالى سنة ٦٤٢ هـ ، وصحبه فريق من أتباعه منهم الشيخ **أبو العباس المرسى** المتوفى بالاسكندرية سنة ٦٨٦ هـ ، وقد استقر هو وأصحابه بمدينة الاسكندرية . ولما توفى **الشاذلى** تولى أمر الدعوة من بعده تلميذه **أبو العباس المرسى** الذى صحبه من المصريين تلاميذ كثيرون ، أبرزهم ابن عطاء الله السكندرى (٦٥٨ - ٧٠٩ هـ) صاحب « **الحكم** » .

وتتلخص تعاليم الطريقة الشاذلية التى ينتمى إليها **الرندى** فى أصول خمسة هى: « تقوى الله فى السر والعلانية ، واتباع السنة فى الأقوال والأفعال ، والإعراض عن الخلق فى الإقبال والإدبار ، والرضا عن الله فى القليل والكثير ، والرجوع إلى الله تعالى فى السراء والضراء »(٤٣) .

وأبرز تعاليمها كذلك من القول بإسقاط التدبير والاختيار ، وهو الأصل الذى ينبنى عليه الطريق كله ، وهو المبدأ الذى عمقه **ابن عطاء الله** وجعله مذهباً كاملاً فى التصوف(٤٤).

ولم يترك **الشاذلى** وتلميذه **المرسى** مصنفات فى التصوف وكل ما خلفاه هو جملة أقوال فى التصوف وبعض الأدعية والأحزاب . ويرجع الفضل فى حفظ تراث الطريقة إلى شخصين : أولهما **ابن عطاء الله السكندرى** الذى جمع أقوال **الشاذلى والمرسى** ووصاياهما وأدعيتهما وترجم لها ، فحفظ بذلك تراث الطريقة ، ثم كان إلى جانب هذا أول من صنف مصنفات كاملة فى بيان آداب الطريقة النظرية والعلمية . وثانيهما **ابن عباد الرندى** الذى شارك بشرحه **لحكم ابن عطاء الله السكندرى** فى التعريف بآراء الشاذلية على نحو لم يسبق إليه ، وأتاح بهذا الشرح وبسائر مصنفاته الأخرى أن تذاع آراء الشاذلية فى المغرب بل وفى الأندلس، فكانت له بذلك أهمية كبيرة فى انتشار الطريقة هناك، وحفظ تراثها الروحى لكل من جاء بعده من الشاذلية المتأخرين فى المغرب بل وفى المشرق أيضًا.

=الطرق الصوفية الأخرى ، وهذا يفسر مرة أخرى لم كان **الرندى** يجيز السلوك إلى الله باجتهاد المريد وحده ، وقد سبق **ابن عطاء الله السكندرى الرندى** إلى هذا الرأى (قارن : **لطائف المنن** ، ص ٥٤) .

(٤٣) **الكمشخانوى** : **جامع الأصول** ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، ص ١٠

(٤٤) **ابن عطاءالله السكندرى وتصوفه** ، ص ٤٤٩ ، وعن المذهب ذاته ص ٩٧ وما بعدها .

وفيما يلى سنتناول بعض جوانب من حياة **الرندى** الخاصة وأخلاقه التى كان عليها ، لنرى إلى أى حد تأثر فيها بالآداب العملية التى وضع أسسها شيوخ الشاذلية المتقدمون عليه، وعلى أى وجه كان منتمياً إلى طريقتهم عملاً إلى جانب انتمائه لها علما :

يذكر لنا المترجمون لصوفينا الأندلسى أنه لم يتزوج قط(٤٥) ، ولم يتخذ لنفسه أمة ، وكان يتولى أمر خدمته بنفسه . وقد اعتبر **آسين بلاسيوس** هذا مظهراً لعفته ، خصوصاً وأنه قد أثر عن **ابن عباد** أنه كان يقول إن الله قد أكرمه بعدم الرغبة فى النساء حتى ولا النظر إليهن من باب الفضول(٤٦) .

ونحن نرى أن عدم زواج **ابن عباد** هو تصرف شخصى حتى لا يتبادر إلى الذهن أن صوفية الإسلام يرونه - كما يراه صوفية المسيحيين - أمراً ضرورياً فى حياة التعبد ، وفى التزام فضيلة العفة . فكثير من شيوخ الشاذلية تزوجوا وأنجبوا ولم يروا فى هذا ما ينقص من كمالهم كصوفية ، وأليك ما يقوله **ابن عطاء الله** فى هذا الشأن : « من أصول طريقتهم ان من دخلها وهو زوج فلا يطلق ، أو أعزب فلا يتزوج حتى يكمل(٤٧) » لترى أنهم يجيزون أن يكون الصوفى متزوجاً ، وواضح أنهم فى إباحتهم الزواج مقتدون بشريعة الإسلام وسنة نبيه .

هذا وتمدنا المصادر بروايات أخرى عن حياة **الرندى** الخاصة منها مثلاً ما يتعلق بزيه ، ففى **نفح الطيب** رواية جاء فيها أن **الرندى** كان يلبس فى داره المرقعة ، فإذا خرج سترها بثوب أخضر أو أبيض(٤٨) . وعلى هذه الرواية يبنى **بلاسيوس** قوله بأن **الرندى** كان زاهداً يرتدى ما يرتديه زهاد المسلمين وهو المرقعة ويبنى عليها كذلك اتصاف **الرندى** بفضيلة التواضع(٤٩) .

---

(٤٥) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٦ ، **سلوة الأنفاس** ، جـ ٢ ، ص ١٣٥

(٤٦) Obras escogidas, 1, p. 250. ويقول أحد تلاميذ **ابن عباد** أن **ابن عباد** كان يعتذر عن عدم زواجه بعذر يطول (**سلوة الأنفاس** ، جـ ٢ ، ص ١٣٥) ، وفى إحدى رسائل **ابن عباد** (فى مجموعة رسائله المخطوطة المحفوظة بمكتبة الأسكوريال رقم 740) ، نجده يشرح موقفه فى هذا الشأن ، وقارن أيضاً : Obras escogidas, 1, p. 256.

(٤٧) **ابن عطاء الله السكندرى** : **مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح** ، مصر ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٩

(٤٨) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٧

(٤٩) Obras escogidas, 1, pp. 250 - 251.

ولكن هناك رواية أخرى عن **الرندى** تصرح بأنه كان يلبس فاخر الثياب ، واستمع إلى **الشيخ زروق** قائلاً عنه : « وكان (**الرندى**) يلبس الثياب الرفيعة ويستعمل الطيب حتى حكى لنا أن السلطان أراد أن يضاهيه ، فقال : حاولت بكل ممكن فلم أقدر على ذلك ! »(٥٠) .

وهذه الرواية الأخيرة فى رأينا أصدق فى وصف **الرندى** باعتباره شاذلياً : ذلك أن الطريقة الشاذلية لا تهتم بلباس الفقراء ، ولا تدعو مريديها إلى جوع أو حرمان. وكان **أبو الحسن الشاذلى** نفسه يلبس فاخر الثياب ، ويأكل أحسن الطعام ، ولا يرى فى ذلك نقصاً أو عيباً فى سلوك طريق الله . ويروى لنا **ابن عطاء الله السكندرى** روايات كثيرة عن آداب الطريقة فى هذا ، وحسبنا نشير إلى أبرزها دلالة عما نحن بصدده فيما يلى :

- « دخل على الشيخ **أبى الحسن الشاذلى** فقير عليه ملابس شعر ، فلما فرغ الشيخ من كلامه دنا (الفقير) من الشيخ (**الشاذلى**) وقال : يا سيدى ! ما عُبِد الله بهذا اللباس الذى عليك ، فأمسك الشيخ ملبسه (يعنى ملبس الفقير) فوجد خشونته فقال : ولا عُبد الله بهذا اللباس الذى عليك ! لباسى يقول إنى غنى عنكم فلا تعطونى ولباسك يقول أنا فقير إليكم فأعطونى(٥١) » .

- « دخلت (المقصود هنا **أبو العباس المرسى**) على الشيخ (**الشاذلى**) وفى نفسى أن آكل الخشن وألبس الخشن، فقال لى : يا **أبا العباس** اعرف الله وكن كيف شئت »(٥٢).

ويعقب **ابن عطاء الله** على هاتين الروايتين قائلاً : « وهكذا طريق **أبى العباس** رضى الله عنه وشيخه **أبى الحسن** وطريقة أصحابهما الإعراض عن لبس زى ينادى على سر اللابس بالإفشاء ويفصح عن طريقه بالإبداء ، ومن لبس الزى فقد ادعى . . . . . وأما لبس اللباس اللين وأكل الطعام الشهى وشرب الماء البارد فليس القصد إليه بالذى يوجب العتب من الله إذا كان معه الشكر لله(٥٣) » .

---

(٥٠) **سلوة الأنفاس** ، جـ ٢ ، ص ١٣٥

(٥١) **لطائف المنن** ، ص ١١٥

(٥٢) نفس المرجع ، ص ١١٥

(٥٣) نفس المرجع ، ص ١١٥ - ١١٦ ، وقارن أيضاً : **جامع الأصول للكمشخاوى**. ص ١٥٠ -

فإذا تبين هذا نقول : إن **الرندى** كان متمشياً مع الآداب التى دعا إليها رؤساء المدرسة الشاذلية من أن السلوك إلى الله لايقتضى من المريد السالك أن يلبس المرقعة أو يأكل خشن الطعام ، وإنما أدبه فى السلوك معرفة الله فقط ، وله بعد ذلك أن يتمتع بزيه الدنيا بشرط الشكر لله . والطريقة الشاذلية تختلف فى هذا عن الطرق الصوفية الأخرى التى تلزم مريديها برياضيات بدنية شاقة ، ونظام زهدى صارم .

وكان **ابن عباد** فى حياته الخاصة والعامة على جانب عظيم من الخلق ، حتى إن معاصريه شهدوا له جميعاً بأنه كان قدوة فى الخلق بمعنى الكلمة ، ولم يوجه إليه أحد طعنا، لا فى سلوكه ولا فى آرائه ، كما هو الشأن بالنسبة لبعض الصوفية الآخرين ، ويكفينا هنا أن نشير إلى بعض جوانب من أخلاقه لنتبين منها صورة له كصوفى كامل ومرشد إلى طريق الله .

اشتهر **الرندى** فيما اشتهر به من صفات الكمال بفضيلة التواضع ، وهى فضيلة أساسية فى التصوف(٥٤) ، فيقول **السكاك** عن تواضعه : « وكان الغالب عليه الحياء من الله تعالى ، والتنزل بين يدى عظمته ، وتنزيله نفسه منزلة أقل الحشرات ، لا يرى لنفسه مزية على مخلوق لما غلب عليه من هيبة الجلال ، وعظمة الملك ، وشهود المنة »(٥٥) .

واشتهر **الرندى** كذلك بالحياء حتى ليروى أن أحد تلاميذه كان طلب منه الدعاء له احمر وجه **الرندى** خجلاً واستحيا كثيراً(٥٦) .

وكان **الرندى** كذلك متحققاً مع الله ، كسائر الشاذلية ، بإسقاط الإرادة والتدبير، بمعنى ألا يكون الإنسان متطلعاً فى قلق إلى استكناه المجهول وما ستؤول إليه الأمور فى المستقبل ، لأن المستقبل من أمر الله ، مع الرضا التام بما يورده الله عليه فى الحال ، والقيام بحق الوقت ، فيورد عنه صاحب **سلوة الأنفاس** ما نصه : « وكان خديمه سيدى **أحمد** ينقل عنه (أى عن **الرندى**) أنه كان يقول : إنما حجب الخلق عن الله تعالى تدبيرهم لأنفسهم ، وعملهم على الحيطة ، والذى يعمل لا للحيطة تُصب عليه الحظوظ »(٥٧) .

---

(٥٤) قارن : **شرح الرندى على الحكم** ، بولاق ١٢٧٨ هـ . جـ ١ ، ص ١٤ ، جـ ٢ ، ص ٧٤ ، **ابن عبد الله السكندرى وتصوفه** ، ص ١٤٦ - ١٤٧

(٥٥) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٨

(٥٦) **سلوة الأنفاس** ، جـ ٢ ، ص ١٣٥

(٥٧) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٣٥

وكان **الرندى** كذلك فى حياته معرضاً عن الخلق بمعنى عدم الركون إليهم والتشاغل بما يتشاغلون به من توافه الأمور ، وعدم الذل إليهم والطمع فيهم ، وهذا كله من الأسس الهامة التى نجدها فى تصوف **ابن عطاء الله السكندرى**(٥٨) ، فكان **الرندى** كما يقول عنه تلميذه **السكاك** آية فى عدم المبالاة بمدح الناس أو ذمهم له ، وله مقاصد نفيسة فى الإعراض عن الخلق ، وعدم المبالاة بهم(٥٩) .

وكان من صفات **الرندى** البارزة أنه دائم الحضور مع الله ، ولا يحب أن يحضر فى مكان يُنسى فيه الحق ، واستمع إلى تلميذه **السكاك** قائلاً : « وأعظم أخلاقه (أى أخلاق **الرندى**) التى لا يصبر عنها ، ويضطرب لها غاية الاضطراب ، أن يحضر حيث ينسى الحق ، لا سيما إذا كان نسيان الحق بالنسبة له ، فهو الذى يقلقه ويضيق صدره على اتساعه ووفور انشراحه »(٦٠) . ولعل هذا يفسر لنا لم كان **الرندى** يضيق بحضور حفلات السلطان ، على نحو ما يستفاد من رواية أوردها صاحب « **أنس الفقير** » عنه قائلاً : « وكان (**الرندى**) يحضر السماع ليلة عيد المولد عند السلطان وهو لا يريد ذلك »(٦١) .

وكان **الرندى** متصفاً بالرحمة والشفقة لجميع العباد ، ولا غرابة فى ذلك ، فهذه من صفات الكمل من المرشدين والدعاء إلى طريق الله ، فيحكى عنه أنه كان نظاراً إلى جميع عباد الله بعين الرحمة والشفقة والنصيحة العامة ، مع توفية المراتب حقها والوقوف مع الحدود الشرعية ، واعتبارهم (أى العباد) من حيث مراد الله تعالى بهم »(٦٢) .

ولعل رحمة **الرندى** وشفقته هذه ، مع صفاء روحه ، ولين طبعه ، جعلت **الرندى** محبباً إلى نفوس الصغار ، حتى ليروى عنه أنه كان من حاله تألف قلوب الأولاد ، فهم كانوا يحبونه محبة تفوق محبتهم لآبائهم وأمهاتهم وينتظرونه حينما يخرج من الصلاة وهم

---

(٥٨) الإعراض عن الخلق عند **السكندرى** ليس تركا لصور الناس وانعزالا عنهم ، وإنما هو عدم الركون والسكون إليهم من الناحية النفسية ، وهذا هو أيضاً من معانى العزلة عند **السكندرى** ، وقارن فى تفصيل هذا : **ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه** ، ص ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥١

(٥٩) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٨

(٦٠) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٨

(٦١) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٧

(٦٢) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٨

عدد كثير يأتون من كل أوب ومن المكاتب البعيدة فإذا رأوا ازدحموا على تقبيل يده(٦٣).

وقد أجمل بعض المترجمين **لابن عباد** ذكر أخلاقه فى عبارات تدلنا على مكانته كصوفى وحسبنا أن نشير إلى بعض هذه العبارات فيما يلى :

يصفه الشيخ **أبو زكريا السراج** بقوله : « هو شيخنا الفقيه الخطيب البليغ ، الخاشع الخاشى ، الإمام العالم المصنف ، السالك العارف ، المحقق الربانى ، ذو العلوم الباهرة والمحاسن الظاهرة ، سليل الخطباء ونتيجة العلماء »(٦٤) . ويقول عنه كذلك : « كان حسن السمت طويل الصمت كثير الوقار والحياء جميل اللقاء حسن الخَلْق والخُلْق عالى الهمة متواضعاً معظماً عند الخاصة والعامة »(٦٥) .

ويصفه **ابن الخطيب القسطينى** فى كتابه « **أنس الفقير وعز الحقير** » بأنه « الخطيب الشهير الصالح الكبير . . . . وله عقل وسكون ورهد بالصلاح مقرون » ، وبأنه كان « على صفة البدلاء الصادقين النبلاء »(٦٦) .

ويقول عنه **أحمد زروق** : « سيدنا العارف المحقق الخطيب البليغ ، نسيج وحده، ومقدم من أتى بعده »(٦٧) ، ويقول عنه كذلك : « وكان رضى الله عنه ذا صمت وسمت وتحمل وزهد ، معظماً عند الكافة معولا فى حل المشكلات على فتح الفتاح العليم :

ومن علمه أن ليس يُدعى بعالم ومن فقره أن لا يُرى يشتكى الفقرا

ومن حاله أن غاب شاهد حاله فلا يدعى وصلا ولا يشتكى هجرا»(٦٨)

وبالجملة كان **الرندى** مثلا عالياً فى الكمال الخلقى ، ولا أدل على ذلك من قول **أبى يحيى السكاك** عنه : « ذكر بعض من كان من أخص الناس به (أى **بابن عباد**) ومنقطعاً إليه أحوال رجال **الرسالة القشيرية** والحلية (**لأبى نعيم الأصفهانى**) وما منحوا من المواهب ،

---

(٦٣) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٨

(٦٤) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٥

(٦٥) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٥

(٦٦) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٧٦ ، ١٧٧

(٦٧) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٧

(٦٨) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٧

قال : فلما مات الشيخ (**الرندى**) ، واستبصرت ما أشاهده منه من أفعال تدل على القطع بصديقيته ، لاح لى أن تلك الصفات التى يذكر مشخصه فيه ، نشاهدها عيانا ، ولو لم أر الشيخ لقلت إننى لم أر كمالاً ، وعلى الجملة فهو واحد عصره فى المغرب»(٦٩) .

ولعل هذا كله الذى أبنا عنه فيما سبق كان سبباً فى احترام حكام عصره جميعاً له حتى ليروى أن « ملوك زمانه كانوا يزدحمون عليه ويتذللون بين يديه فلا يحفل بذلك »(٧٠) .

وجدير بالذكر أن **الرندى** لم يكن فى حياته صوفياً متجرداً منقطعاً(٧١) إلى العبادة ، وإنما يحدثنا المترجمون له بأنه كان متولياً وظيفة دينية كبيرة فى فاس ، وهى إمامة وخطابة مسجد القرويين :

ذلك أن **الرندى** بعد وفاة أستاذه **ابن عاشر** ، وقضائه بعض الوقت فى طنجة مع الشيخ الصوفى **أبى مروان عبد الملك** ، انتقل إلى فاس(٧٢) ، فولاه السلطان خطابة وإمامة مسجد القرويين ، وكان ذلك حوالى سنة ٧٧٧ هـ = ١٣٧٤ - ١٣٧٥م.

وكان **الرندى** إبان توليه الخطابة والإمامة موضع تقدير الجميع بما فى ذلك السلطان ، وكان - كما يذكر المترجمون ل - خطيباً فصيحاً يخرج كلامه منه فيؤثرفى قلوب سامعيه ، وهذا راجع إلى أنه تهذبت أخلاقه ، وصار كلامه مستنيراً بنور الله ، فينفذ بذلك إلى قلوب سامعيه ، وفى هذا يقول أحد تلاميذه وهو **الخطيب القسطينى** : « . . . وأكثر خطبه وعظ ، ومثله من يعظ الناس لأنه اتعظ فى نفسه وقد أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام : **يا عيسى** عظ نفسك، فإن اتعظت فعظ الناس، وإلا فاستحى منى . . . »(٧٣) .

وقد كانت خطبه التى يلقيها على الناس بليغة الأسلوب ، واضحة العبارة ، شاهدة على أن صاحبها رجل عارف متعمق فى دراسته لأحوال القلوب وأمراضها ، ولا أدل على عظم مكانة هذه الخطب من أنها ظلت بعد قرون طويلة من وفاة صاحبها تتدارس وتتلى على

---

(٦٩) نفس المرجع ، جـ ٣ ، ص ١٧٨

(٧٠) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٨

(٧١) وهو هنا كان مقتدياً ايضاً بالشاذلية الذين كانوا لا يرون تعارضاً بين الاشتغال بالأسباب الدنيوية وسلوك طريقة الصوفية ،قارن فى تفصيل هذا : **ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه** ، ص ١٧ ، ٤١ - ٤٢ ، ١٧٢ وما بعدها .

(٧٢) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٧

(٧٣) **سلوة الأنفاس** ، جـ ٢ ، ص ١٣٥

العامة فى المغرب العربى كله فى احتفالاته الرسمية العامة ، كالاحتفال بالمولد النبوى والسابع والعشرين من شهر رجب وليلة النصف من شعبان وغيرها من المناسبات الدينية الأخرى ، بحضور السلطان(٧٤) . ويحدثنا المقرى أنه حضر أحد هذه الاحتفالات وهو احتفال المولد النبوى بمراكش سنة ١٠١٠هـ = ١٦٠١ م بحضور السلطان أحمد المنصور بالله، وأنه استمع إلى كراسة الشيخ ابن عباد تتلى على الحاضرين(٧٥) .

وقد ظل ابن عباد متولياً الإمامة والخطابة بمسجد القرويين خمسة عشر سنة ، حتى توفى بفاس .

وقد أجمع المترجمون له على أن وفاته كانت فى شهر رجب عام ٧٩٢ هـ = ١٣٩٠م، وحددها الشيخ أبو زكريا السراج بتحديد أكثر فقال إنها كانت فى يوم الجمعة ثالث رجب بعد صلاة العصر(٧٦) .

ويروى لنا بعض المترجمين لابن عباد روايات تصور لنا اللحظات الأخيرة من حياته ، ولها فى نفس الوقت دلالة تصوفية : فقد قيل إن ابن عباد لما احتضر جعل رأسه فى حجر شخص يدعى أبا القاسم ، وأخذ فى قراءة آية الكرسى إلى قوله : الحى القيوم ، ثم يقول : يا الله ! يا حى ! يا قيوم ! فيلقنه من حضر : لا تأخذه سنة ولا نوم ، فيمتنع الرندى من قراءتها ويقول : يا الله ! يا حى ! يا قيوم ! ، فلما قربت وفاته سمع منه هذا البيت ، وكان آخر ما تكلم به :

ما عودونى أحبائى مقاطعة بل عودونى إذا قاطعتهم وصلوا»(٧٧)

ولعل ما تدل عليه هذه الحكايه من الناحية التصوفية هو أن ابن عباد كان عند وفاته متحققا بالشهود ، فلم يكن فى حاجة إلى من يذكره بأن الله لا تأخذه سنة ولا نوم لتحققه بهذا المعنى شهودا ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ظل ابن عباد حتى وفاته متحققاً بمقام المحبة ، وهو من المقامات الصوفية الرفيعة . ولعله كان يرى فى وفاته سبيلاً إلى لقاء محبوبه . فكان يتعجل هذا اللقاء أو الوصل على حد تعبيره.

---

(٧٤) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٣٦

(٧٥) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٩

(٧٦) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٧ ، سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص ١٤٠

(٧٧) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٩

وقيل أيضاً إن **ابن عباد** أوصى قبل وفاته(٧٨) بربعه كانت محفوظة عند رأسه أن يُخرج ما فيها بعد موته ويُشترى به ربع يكون وقفاًعلى مسجد القرويين ، ففعل ذلك وحُسب ما فى هذه الربعة فإذا هو ثمانمائة عشر مثقالاً من الذهب ، وكان هذا هو جملة ما قبضه من أجرته مدة توليه الخطابة والإمامة بمسجد القرويين ، وذكر بعضهم أن الربع المشترى هو حمام القلعة التى بعدوة فاس . فإذا صدقت هذه الرواية فإنها تعنى أن **ابن عباد** كان متحققاً بمعنى الزهد - بمعنى الإعراض عما يملك - تمام التحقق فى حياته .

ولما توفى **ابن عباد** حضر أهل فاس جنازته وعلى رأسهم السلطان **أبو العباس أحمد بن السلطان أبى سالم** ، وكانت فاس حينئذ مقر الخلافة بالمغرب . ويصف الشيخ **أبو زكريا السراج** جنازته بأنه لم ير أحفل ولا أكثر خلقاًمنها ، ويذكر كذلك أن العامة همت بكسر نعشه تبركاً به ، وأن الشعراء رثوه بقصائد كثيرة(٧٩) .

ودفن **ابن عباد** بفاس بالقرب من الباب المسدود المعروف بالحمراء كما كان يذكر السراج(٨٠) ويذكر غيره أنه دفن داخل باب الفتوح بالمحل المعروف بكدية البراطيل(٨١) .

ويحدثنا صاحب « **سلوة الأنفاس** »(٨٢) بأن الروضة التى بها ضريح **ابن عباد** كانت بحسب الأصل لتلميذه **ابن السكاك** وأهله وأن **ابن السكاك** هو الذى دفنه بها تبركاً به هو وأهله . وكانت فى أول الأمر عبارة عن فضاء ليس به بناء مسقوف ، وإنما كان يحيط به جدار من جهاته الأربع ، وبعد ذلك سقط الجدار من ثلاث جهات ، ولم يتبق إلا جدار واحد يفصل بينها وبين روضة المالقيين . واستمر الأمر كذلك حتى زار ضريح **ابن عباد** نائب فاس **أبو العباس أحمد بن السلطان محمد الحاج** ، فأمر ببناء الروضة كاملة ، وطلب من خديم **الرندى** وكاتبه **الشريف أبى عبد الله محمد بن أحمد بن على الحسنى المراكشى**

---

(٧٨) **سلوة الأنفاس** ، جـ ٢ ، ص ١٤٢

(٧٩) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٦ ، وانظر إحدى هذه القصائد فى **سلوة الأنفاس** ، جـ ٢، ص ١٤٠ - ١٤١

(٨٠) **سلوة الأنفاس** ، جـ ٢ ، ص ١٤٠

(٨١) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٧

(٨٢) **سلوة الأنفاس** ، جـ ٢ ، ص ١٤١ - ١٤٢

الفاسى أن يصرف على الضريح ما يؤتى به للضريح من الصدقات ، وانتقلت خدمة الضريح بعد ذلك إلى عقبه من بعده .

ولا يزال ضريح ابن عباد موجوداً إلى اليوم بفاس يقصده الناس للتبرك به(٨٣) وأصبح ابن عباد فى المغرب « بمثابة الشافعى عند أهل مصر »(٨٤) .

وقد خلف ابن عباد وراءه جملة من التلاميذ الذين أخذوا عنه ، وتأثروا به ، وأشادوا بذكره « وكلهم أخيار مباركون » كما يقول بعض المترجمين له . ويحكى كذلك أن بعضهم قد تصدق حين تاب على يدى ابن عباد بعشرة آلاف دينار ذهباً(٨٥) .

ومن هؤلاء التلاميذ نذكر الشيخ يحيى السراج ، ويعرفنا به الكتانى قائلاً : « ومنهم تلميذه (يقصد تلميذ الرندى) ورفيقه الشيخ الفقيه الإمام ، الرحالة المجرب الهمام ، المكثر من الرواية ، القائم بها فهما ودراية ، العالم الصالح ، الصوفى الناصح ، أبو زكريا سيدى يحيى بن الفقيه العالم الصالح أبى العباس أحمد بن محمد . . . النفزى الحميرى الرندى الأصل الفاسى المولد والوفاة المعروف بالسراج»(٨٦) ، ويقال إنه انتهت إليه رواية الحديث ورياسته بالمغرب ،وتوفى بفاس سنة ٨٠٥ هـ = ١٤٠١ - ١٤٠٢ م ، ودفن مع أستاذه الرندى ، وقد أهدى الرندى رسائله الكبرى إلى تلميذه هذا . وجدير بالذكر أيضاً أنه قريب الرندى فى النسب ومن بلده ، وبنو السراج الذين ينتسب إليهم كانوا بيت علم ودين بالأندلس وينتهى نسبهم إلى حمير ، وكان منهم من أقام برنده(٨٧) .

وقد صور لنا يحيى السراج تلمذته على الرندى قائلاً : « لازمته (أى لازم الرندى) كثيراً وقرأت عليه ، وسمعت منه ، وأنشدنى من شعره ومن شعر غيره وترددت بينى وبينه الرسائل أيام كونه مقيماً بمدينة سلا وانتفعت به منفعة عظيمة فى الطريقة الصوفية وغيرها

---

(٨٣) ويحكى أن المرضى المصابين بالمرض المعروف بحب الإفرنج الذى هو من الأمراض الشاقة كانوا يغسلون عنده للاستشفاء فيشفون ، وأعجب منه أن لا يتأذى بهذا المرض من غسل معهم من السالمين (سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص ١٤٢) ويعتبر المترجمون له هذا من قبيل كراماته بعد وفاته .

(٨٤) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٧

(٨٥) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٤٣

(٨٦) سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص١٤٣

(٨٧) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٤٣

وأجازنى إجازة عامة فى جميع ما صدر عنه من تأليف وتقييد ونظم ونثر »(٨٨) .

ومن تلاميذ الرندى أيضاً الشيخ ابن السكاك ، ويعرفنا به الكتانى أيضاً قائلاً : «الشيخ الفقيه الإمام العلامة المدرس الهمام ، المفتى القدوة الحجة ، الموضح لمن بعده سبيل المحجة ، المؤرخ النسابة المتفنن ، الخطيب البليغ ، المفسر المتقن ، الصالح الورع الزاهد المتصوف الناسك العابد ، قاضى الجماعة بفاس ومفتيها ، وعدل القضاء بها ، أبو عبد الله وأبو يحيى سيدى محمد بن الفقيه أبى غالب بن الخير الناسك أحمد بن الفقيه العدل محمد بن السكاك المكناسى ثم العياضى الشهير بابن السكاك صاحب كتاب « نصح ملوك الإسلام بالتعريف بما يجب عليهم من حقوق آل البيت الكرام » ، كان من أهل العلم والفضل والدين ، فقيهاً مفسراً مؤرخاً ، نسابة خطيباً مفتياً ، ورعاً زاهداً صالحاً ، وتولى قضاء الجماعة بفاس ، فأحسن السيرة ، أخذ العلم عن الشريف أبى عبد اللهالتلمسانى ، والتصوف عن سيدى ابن عباد ، وكان يقول فيه (أى فى ابن عباد) : « شيخى وبركتى »(٨٩). وقد توفى ابن السكاك سنة ٨١٨ هـ ١٤١٥ م ، ودفن أيضاً مع أستاذه ابن عباد(٩٠).

ومن هذا يتبين كيف تخرج على يدى ابن عباد تلاميذ لهم مكانتهم فى العلوم الدينية وفى التصوف معاً .

والآن وقد تحدثنا عن تاريخ حياة الرندى ننتقل إلى الحديث عما خلفه من مصنفات .

---

(٨٨) سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص ١٤٣ - ١٤٤

(٨٩) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص١٤٤ ، ١٤٥

(٩٠) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٤٥

(ب)

مصنفات الرنـدى

تمهيد - خصائص مصنفات الرندى وقيمتها التصوفية

وأهميتهـا - ثبت كـلى شـامل لهـذه المصـنفات

خلف لنا الرندى طائفـة من المصنفات فى التـصوف وفى غيـر التصوف . وقـد تناول المترجمـون له مصنفاته فيمـا تناولوه عنه ، وأثبت كل واحد ما ارتآه هامـا منها أو ما وصل إلى علمه عنها . ومن الباحثين المعاصرين الذين صنفوا آثاره كارل بروكلمان(٩١) ومحمد بن شنب(٩٢) .

ونحب قبل أن نعرض لهذه المصنفات بالتفصيل أن نبين الخصائص العامة لها:

تتميز مصنفات الرندى عامـة ببلاغـة الأسلوب ، ودقة الألـفاظ ، ووضوح المعـانى، ويغلب عليها طابع الذوق الصوفى ، وإن كانت لا تخلو أحياناً من عمق النظر العقلى .

ويحس القارىء لمصنفات الرندى بأن عباراتهـا تخلو من التزيد ، فالعـبارات على قدر الألفاظ تماماً .

ولعل هذا هو ما جـعل المترجمين له يذهبـون إلى القول بأن للرندى « قلما انفرد به وسُلم له فيه بسببه »(٩٣) ، ويقولون أيضاً إن فـى كلامه من النور والحلاوة ما استفز ألباب المشارقة أيضاً ، بحيث صار لهم بحث عريض على مصنفاته(٩٤) .

وهناك خاصية واضحة مـلازمة لجميع مصنفات الرندى وهى أنها متمـشية مع الكتاب والسنة مستمدة منهما ، فالرندى كثير الاستشهـاد بآى من القرآن أو أحاديث من السنة على كل فكرة تصوفية يريـد أن يعبر عنها . وهذا راجع إلى أنه كان صوفياً يـجمع بين الشريعة

---

(٩١) Car Brokelmann : Gescbicbte der arabiscben litteratur, G. II, 265, S. II, 358.

(٩٢) Mohamed Bek Cheneb : Etude sur les personnages montionnées dans L'Idjaza du Cbeikb 'Abdel Qadir el Fasy, Paris 1907, N. 343.

(٩٣) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٦

(٩٤) نفس المرجع ، جـ٣ ، ص ١٧٨

والحقيقة ، وإن شئت قلت : بين العلوم الدينية على اختلافها ، وعلوم الأذواق الصوفية على تنوعها .

وترجع أهمية مصنفات **الرندى** إلى أنها قد تضمنت بيانات مذهب الشاذلية وقربته إلى الأفهام تقريباً خاصاً . فشرحه للحكم العطائية وسائر مصنفاته الأخرى ، كل أولئك يعد مراجع أساسية لكل شاذلى يريد أن يعرف آداب الطريقة الشاذلية .

وقد صور لنا أحد تلاميذ **الرندى** وهو أبو **يحيى السكاك** أهمية مصنفات **الرندى** فى بيان مذهب الشاذلية قائلاً : « وجمعت من إنشائه (أى من إنشاء **الرندى**) مسائل مدارها على الإرشاد إلى البراءة من الحول والقوة ، فيها نبذ كأنفاس الأكابر ، مع حسن التصوف فى طريق الشاذلى ، وجودة تنزيل على الصور الجزئية، وبسط التعبير فى إنهاء البيان إلى أقصى غاياته ، **والتفنن فى تقريب الغامض إلى الأذهان بالأمثلة الوضعية** ، فقرب بها حقائق الشاذلية تقريباً لم يسبق إليه ، كما قرب الإمام **ابن رشد**(٩٥) مذهب مالك تقريباً لم يسبق إليه »(٩٦) .وفيما يلى ثبت شامل بما صنف **الرندى** من مصنفات مع بيان مفصل عنها ، وقد قارنا فيه بين ما ذكره المترجمون **لابن عباد** من مصنفات وما ذكره **بروكلمان ومحمد بن شنب** ، ثم أضفنا أشياء جديدة لم يذكرها كلاهما . وقد عمدنا ، بالإضافة إلى هذا ، إلى ذكر موضوع كل مصنف وخصائصه ، وإذا كان مطبوعاً أشرنا إلى طبعاته المختلفة ، وإذا كان مخطوطاً أشرنا إلى الأماكن التى بها نسخه الخطية :

١ ـ « **غيث المواهب العلية بشرح الحكم العطائية** » ، وهو شرح ألفه **الرندى** على حكم الصوفى المصرى **ابن عطاء الله السكندرى الشاذلى** المتوفى سنة ٧٠٩ هـ = ١٣٠٩ م .

وللحكم العطائية كمصنف صوفى قيمة تصوفية كبرى ، فهى تلخص مذهب **ابن عطاء الله الصوفى** من ناحية وهى دستور للسالكين لطريقة الشاذلى على اختلاف فروعها من ناحية أخرى ، وكان **الرندى** فيما نعلم أول من قام بشرحها ، وعليه اعتمد الشراح المتأخرين فى شروحهم(٩٧) .

---

(٩٥) هو الفيلسوف **ابن رشد القرطبى** المتوفى سنة ٥٩٥ هـ . وقد كان له أيضاً إلى جانب تصنيفه فى الفلسفة مشاركة فى التصنيف فى ميدان الفقه ، وقد خلف لنا كتابه « **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** » فى فقه المالكية ، بسط فيه فقه المالكية ، وقدم له بمقدمة هامة فى أصول الفقه .

(٩٦) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٧ - ١٧٨

(٩٧) من هذه الشروح مثلاً شرح الشيخ **عبد الله بن حجازى الشرقاوى** شيخ الإسلام بمصر والمتوفى سنة=

ومن **الحكم العطائية** ما يتناول الأحكـام الشرعية من ناحـية آثارها فى قلوب المتعـبدين بها، والمجاهدة النفسية ، وما يتعلق بهـا ، وما يترتب عليها من المقامات والأحوال التى هى ثمرتها ، والمعرفة وماهـيتها وأدواتها ومناهجها ، وآداب المتحققيـن بها ، وتفسير الوجود ، وصلته بالله ، وصلة الله بالانسان ، وآداب السلوك العامة إلى الله .

ويبين لنا **الرندى** أنه حين أقدم على **شرح العطائية** كان متهيباً كل التهيب ، وما ذلك إلا لأن عباراتها من قبيل الإشارات الرمزية ، فيقـول : « ولا قدرة لنا على استيفاء جميع ما اشتمـل عليه الكتاب (يقـصد الحكم) ، وما تضـمنه من لباب اللباب، لأن كـلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة ، وجـواهر حكم مكنونة ، لا يكشفها إلا هم ، ولا تتبـين حقـائقهـا إلا بالتلقى عنهـم . ونحن فى هذه الكلمـات التى نوردها والمنـاحى التى نعتمدها غيـر مدعين لشرح كلام المؤلف ، ولا أن ما نذكره فيه هو حقـيقة مذاهبهم . . . . فإنا إن ادعينا ذلك كان منا إساءة أدب»(٩٨).

وابن عطاء الله فى استخدامه لأسلوب الرمز متابع لغيـره من الصوفية فيما يعمدون إليه فى كثير من الأحيان من إخفاء أذواقهم باستخدام الألفاظ الاصطلاحية الخاصة بهم ، فيكون لعباراتهم معنيان : أحدهما يستفاد من ظـاهر الألفاظ ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق ، وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تمامـاً على من ليس بصوفى ، وهو المعنى عندهم بالرمز ، على نحو ما يشير إليه **الطوسى فى اللمع** بقوله : « الرمز معنـى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله »(٩٩) .

ويظهرنا شرح **الحكم العطائية** على أنه قد تـهيأت **للرندى** ثقافة شـاملة ذات مكونات متعددة ، فـقهية وتصوفية ، كـما أن له ذوقاً خاصاً فى فهم الحـكم تدل على أخذه بطريق الشاذلية ، وفهمه لحقيقة مراميهم .

= ١٢٢٧ هـ . ويعرف باسم « **المنح القدسية على الحكم العطائية** » فهو يكاد يكون تلخيصاً لشرح **الرندى** .

(٩٨) **شرح الرندى على الحكم** ، جـ ١ ، ص ٣

(٩٩) **السراج الطوسى : اللمع فى التصوف** ، **نشرة نيكولسون** ، ليـدن ١٩١٤ م ، ص ٣٣٨ ، وعن واعى الرمز عند الصوفـية قارن : الشيخ **أحمد زروق** : كتاب **قواعد التصوف** ، القاعـدة رقم ١٩٦ ، وعن دوافع النـفسيـة إليه انظـر بحثـا لنا نشر بمـجلة علم النفـس ، مجلد ٤ ، عـدد ٣ فبرايـر ١٩٤٩ م ، عنوانه « يكولوجية التصوف » وكتابنا عن **ابن عطاء السكندرى وتصوفه** ، ص ٧٠ وما بعدها .

هذا ويصطنع ابن عباد فى شرحه أسلوباً رائقاً بليغاً جذاباً ، وافياً بالغرض ولا تزيد فيه ولا غموض ، ولا تعوزه دقة المناطقة ، واستمع إلى شرحه إحدى فقرات الحكم ليتبين منه صدق ما نقول :

يقول الرندى شارحاً عبارة السكندرى التى يقول فيها : « ما من نَفَس تبديه إلا وله قدر فيك يمضيه » ما نصه : « الأنفاس أزمنة دقيقة تتعاقب على العبد ما دام حياً، فكل نفس يبدو منه ظرف لقدر من أقدار الحق تعالى ينفذ فيه كائناً ما كان ، فإذا كانت جزئيات العبد ودقائقه قد استغرقتها أحكام الله تعالى وأقداره ، وكان جميع ذلك يقتضى منه حقوقاً لازمة من حقوق الله تعالى يقوم بها ، وهو مطالب بذلك ومسئول عنه وعن أنفاسه التى هى أمانة للحق عنه ، لم يبق له إذ ذاك مجال لتدبير دنياه ، ولا محل لمتابعة شهوته وهواه(١٠٠) » .

وقد صنف الرندى شرح الحكم بناءً على طلب اثنين من أصحابه وهما يحيى السراج وسليمان بن عمر(١٠١) ، وإلى هذا يشير الرندى نفسه بقوله : « والذى حملنى على وضعه ، وتكلف تصنيفه وجمعه ، بعد تقدم إرادة الله تعالى التى لا تغلب ، وتقديره الذى ليس للعبد منه منجى ولا مهرب ، ثم الذى رأيناه من المطالب والمقاصد المعظمة ونبهنا عليه فى صدر هذه المقدمة (يقصد مقدمته للشرح)، إلحاحُ بعض الأصحاب فى ذلك على ، وترددهم بالمسألة إلى ، لكونهم على اعتقاد صحيح فى هذه الطريقة ، فأسعفتهم بما طلبوه ، وحققت لهم الأمل فيما رغبوه ، كما شاء الله تعالى وحكم ، وقضى به علينا وحتم ، نفعنا الله وإياهم بما يجرى منه على أيدينا ، ولا جعله حجة عليهم ولا علينا »(١٠٢) .

ويعرف شرح الرندى على الحكم كذلك باسم « التنبيه »(١٠٣) . وقد وصف الشيخ أحمد زروق (المتوفى سنة ٨٩٩ هـ = ١٤٩٤ م) هذا الشرح(١٠٤) بأنه «بستان الفن وخزانة أحكامه وجامع لبه ، لا يكفى غيره عنه ويكفى هو عن غيره » وأن « كل من كتب على هذا الكتاب (يعنى الحكم) شيئاً مما لقيناه أو سمعنا به فإنما هو دونه (أى دون شرح

---

(١٠٠) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ٢٨

(١٠١) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٧

(١٠٢) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ٣

(١٠٣) سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص ١٣٦

(١٠٤) نفسه المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٣٦

الرندى) فى القصد والتحقيق . . وما أنا فى كل ما ألفته إلا خلف ركابه ، وسائل ممدود اليد إليه خلف أبوابه » .

وقد وصفه آسين بلاثيوس بأنه « يمكن أن يعتبر بلا مبالغة مرجعاً كاملاً فى النظرية الزهدية والتصوفية ، نافعاً للمريدين المبتدئين ، ولأولئك السالكين لطريق الكمال ، أو الذين فازوا بالوصول إلى نهايات الشهود »(١٠٥) .

وترجم بلاثيوس فقرات من الحكم العطائية وشرح الرندى عليها ، وألحقها ببحثه عن الرندى وتأثيره فى القديس يوحنا الصليبى(١٠٦) .

وقد ذكر حاجى خليفة(١٠٧) شرح الرندى باسم « غيث المواهب العلية » وذكره بروكلمان فى ثبته ، ومحمد بن شنب . وذكر بروكلمان أنه يعد كتاباً مدرسياً فى مذهب التصوف فى جامع الزيتونة بتونس(١٠٨) .

طبع هذا الشرح طبعات مختلفة ،يذكر منها بروكلمان بولاق ١٢٨٥ هـ ، القاهرة ١٢٩٧ هـ ، القاهرة ١٣٠٦ هـ . وبهامشها شرح الشيخ الشرقاوى ، ونضيف إلى ما ذكره بولاق ١٢٨٧ هـ ، ١٢٩٩ هـ ، القاهرة ١٣٠٤ ه ، ١٣١٠ هـ ، ١٣١٣ هـ ، ١٣١٧ هـ .

٢ - « نظم الحكم العطائية » :

يقال إن ابن عباد الرندى قد نظم الحكم لابن عطاء الله السكندرى أيضاً ، فقد ذكر الشيخ أبو يحيى بن السكاك ما نصه : « أما شيخى وبركتى أبو عبد الله بن عباد فقد رضى الله عنه فإنه شرح الحكم وعقد درر منثورها فى نظم بديع »(١٠٩) .

---

(١٠٥) Obras escogidas, 1, p. 253.

(١٠٦) Obras escogidas, 1, pp. 280 - 326.

(١٠٧) جدير بالذكر هنا أن حاجى خليفة فى كشف الظنون يظهرنا على أن ثمة شرحاً آخر لشخص يدعى على بن مجمد النفزى ، ويقول عنه إنه بن محمد بن ابراهيم بن عباد النفزى الرندى ، ووصف شرحه بأنه ممزوج بسيط يسمى بالتنبيه ، ولما كان الرندى لم يتزوج ولم ينجب ، فمن المرجح أن هذا الشرح الذى يشير إليه حاجى خليفة هو نفس الشرح الذى ألفه الرندى ، لأنه يعرف أيضاً باسم التنبيه ، كما رأينا آنفاً .

(١٠٨) G. A. L., Suppl., II, p. 146.

(١٠٩) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٧

ويقول الشيخ **أحمد زروق** فى شرحه الحادى عشر على **حكم ابن عطاء الله ان الرندى** له « ترجيز الحكم فى ثمانمائة بيت وبيت ، نبه فيع على بعض معانيه باختصار وهو نبيل فى بابه »(١١٠) .

ولم يذكر **بروكلمان** نظم الحكم فى ثبته ، ولم نقف على نسخة له بعد .

٣ - « الرسائل الكبرى » :

ذكرها مترجموه **كالمقرى** فى **نفح الطيب**(١١١) ، والشيخ أحمد زروق فى شرحه الحادى عشر على الحكم ، قائلاً : « له (أى **للرندى**) من التآليف التى رأيتها سبعة : وعظيم أسرارها ، ذكر لى بمصر أنها لما بلغت سيدى **أبا عبد الله البلالى** صاحب اختصار **الإحياء** وغيرها جعلها على رأسه وصار يقول : أنا عبد لابن عباد . . . »(١١٢) .

وقد أهدى **الرندى** هذه الرسائل الكبرى إلى تلميذه الشيخ **يحيى السراج** على نحو ما أشرنا إليها فى هذا البحث من قبل(١١٣) .

والرسائل الكبرى لابن عباد هى وصايا يتوجه بها إلى مريديه واعظاً إياهم ، ومبيناً لهم آداب السلوك إلى الله . ويصفها الأستاذ **ماسينيون** بأنها قوية الأصالة(١١٤) .

ذكرها **بروكلمان** فى ثبته وكذا **محمد بن شنب** ، وطبعت بفاس سنة ١٣٢٠ هـ طبع حجر ، فى أربع أجزاء ، ٢٦٢ ورقة .

٤ - « الرسائل الصغرى » :

ذكرها **المقرى** فى **نفح الطيب**(١١٥) ، والشيخ **أحمد زروق** فى شرحه الحادى عشر على **الحكم** قائلاً : « الثانى (من مصنفات **الرندى**) **رسائله الصغرى** ، وهى أوفر علماً

---

(١١٠) **سلوة الأنفاس** ، جـ ٢ ، ص ١٣٦

(١١١) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٨

(١١٢) **سلوة الأنفاس** ، جـ ٢ ، ص ١٣٥ - ١٣٦

(١١٣) ص ٢٤٤ من هذا البحث .

(١١٤) Louis Massignon : Recueil de textes inedits concernant l'bistoire de la mystique en pays de l'Islam, Paris 1929, p. 146.

(١١٥) **نفح الطيب** ، جـ ٣ ، ص ١٧٨

وأوضح وإن كانت الكبرى (يعنى رسائل الرندى الكبرى) أعظم نوراً وإفادة »(١١٦) .

والرسائل الصغرى هى كذلك فى جملتها وصايا يتوجه بها ابن عباد إلى مريديه السالكين مجيب لهم على بعض أسئلتهم فى التصوف ، وشارحاً لهم فيها بعض آدابه ومقاماته .

وقد ذكر بروكلمان الرسائل الصغرى فى ثبته وكذا محمد بن شنب . وقد نشرها الأب بولس نويا اليسوعى مع مقدمة موجزة باللغة الفرنسية فى بيروت سنة ١٩٥٨ م ، وهى من مطبوعات معهد الآداب الشرقية فى بيروت .

٥ - « تحقيق العلامة فى أحكام الإمامة » :

ذكر هذا الكتاب الشيخ أحمد زروق قائلاً : « الرابع (من مصنفات الرندى) كتاب « تحقيق العلامة فى أحكام الإمامة » ، رأيته بخطه (أى بخط الرندى) ، سفر ضخم جمع فيه ما يحتاجه الإمام ، فذكرته لشيخنا القورى ، فقال : أظنه لأبيه»(١١٧) .

وذكره كذلك محمد بن شنب ، وقال إنه يُنسب أيضاً لأبيه(١١٨) ، ولم يذكره بروكلمان ولم نقف عليه بعد .

٦ - « مجموعة خطب » :

جمعت لابن عباد الرندى مجموعة من خطبه حينما كان إماماً وخطيباً بمسجد القرويين بفاس ، وصارت مرجعاً هاماً بعد وفاته . وقد ذكر المقرى فى نفح الطيب عن هذه الخطب وعن أهميتها ما نصه : « وللشيخ ابن عباد خطب مدونة بالمغرب مشهورة بأيدى الناس ، ويقرأون منها ما يتعلق بالمولد النبوى الشريف بين يدى السلطان تبركاً ، وكذا يقرأونها فى المجتمعات فى المواسم كأول رجب وشعبان ونصفهما والسابع والعشرين منهما ، وفى رمضان ، وقد حضرت بمراكش المحروسة سنة عشر وألف قراءة كراسة الشيخ فى المولد النبوى على صاحبه الصلاة والسلام ، بين يدى مولانا السلطان المرحوم أحمد المنصور بالله الشريف الحسنى رحمه الله»(١١٩).

---

(١١٦) سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص ١٣٦

(١١٧) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٣٦

(١١٨) Etude sur les personnages.. etc., N. 343.

(١١٩) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٩ - ١٨٠

لم يذكر **بروكلمان** هذه الخطب ، ولم يذكـرها كذلك **محمد بن شنب** ، ولم نقف عليها بعد .

٧ - « أدعية مرتبة على أسماء الله الحسنى » :

ذكرها الشيخ **زروق** فى شـرحه الحادى عـشر على الحـكم قائلاً : « الخـامس (من مصنفات **الرندى**) الأدعية المرتبة على الأسمـاد الحسنى ، وأظنها ، والله أعلم ، رسالة من **الرسائل الصغرى** إذا رأيتها ملحقة بها فى بعض النسخ »(١٢٠) .

هذا ، والنسخـة المطبوعة **للرسائل الصغرى** ببيروت لا تتضـمن هذه الأدعية مما يرجح أنها مصنف مستقل .

وقد ذكر **بروكلمان** هذه الأدعية فى ثبته بهذا العنوان « **شرح أسماء الله الحسنى** »، وذكر لها نسخاً خطية منها نسخة المكتبة الأهلية بباريس رقم 1201.

٨ - « أجوبة فى مسائل العلوم » :

ذكرها **المقرى** فى **نفح الطيب** قائلاً : « وله (أى **لابن عباد**) أجوبة كثيرة فى مسائل العلوم نحو مـجلدين »(١٢١) ، ذكرها **محمـد بن شنب** بعنوان « **أجوبة** » ، ولم يذكـرها **بروكلمان** ، ولم نقف عليها بعد .

٩ - « رسائل على قوت القلوب » :

هكذا ذكرها **بروكلمان** فى ثبته(١٢٢) ، وذكر لها نسخة خطية بمكتبة الأسكوريال رقم Esc.^{2} 11, 740, 2

١٠ - « فتح التحفة وإضاءة الشرفة » :

هو كتاب صنفه **الرندى** فى علم الحديث ، وذكـره صاحب « **إفـادة المرتاد** » ووصفه بقوله: « وله أيضاً (أى **للرندى**) تأليف آخر فى علم الحذيث سماه « **فتح التحفة وإضاءة الشرفة** » ، كتاب جيد جداً ، أكيد على المتدين فى هذا الزمان المظلم»(١٢٣) .

---

(١٢٠) سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص ١٣٦

(١٢١) نفح الطيب ، جـ ٣ ، ص ١٧٥

(١٢٢) "Rasa'il uber cinzelne stellen des Qut al-qulub"

(١٢٣) سلوة الأنفاس ، جـ ٢ ، ص ١٣٦

ويصفه آسين بلاسيوس بأنه « مجموعة أحاديث للنبى محمد بمثابة قواعد للحياة الخلقية والزهدية ، ويصنفها ابن عباد من حيث موضوعاتها تحت خمسين عنواناً ، يشرحها بشروح مختصرة »(١٢٤) .

ذكره بروكلمان فى ثبته وكذا محمد بن شنب . وذكر بروكلمان له نسخة خطية بمكتبة الأسكوريال رقم Esc.^{2} 11, 740, 3 (١٢٥) . . .

وتوجد أيضاً بمعهد إحياء المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية نسخة فوتوغرافية لنسخة الأسكوريال هذه (انظر : فهرس المخطوطات المصورة ، الجزء الأول ، القاهرة ١٩٥٤م، ص ١٧٤) .

بعض المصطلحات الصوفية

الواردة في البحث وما قد يقابلها في اللغة الأسبانية

(مذهب) الزهد فى الكرامات	La renuncia a los carismas
(مذهب) حب المحن أو حب الابتلاء	Amor de las tribulaciones
عفاف - عفة	Castidad
مجاهدة (= إمانة الحس)	Mortificaciòn

---

(١٢٤) Obras escogidas, 1, p. 255 . إلا أن بلاسيوس أخطز فى ذكر عنوان هذا الكتاب، فذكره على هذا الوجه : « فتح التحفة وإضادة الصدفة » ، والصحيح ما ذكرناه .

(١٢٥) جدير بالذكر هنا أن مكتبة الأسكوريال تحتفظ بنسخة خطية لمصنفات الرندى بما فيها هذا الكتاب ، ورقم هذه النسخة ٧٤٠ وتشمل : شرح الحكم ، فتح التحفة وإضاءة الشرفة ، رسائل الكبرى والصغرى ، وقد فصل بلاسيوس الحديث عنها ، وأبان عن موضوعات الرسائل ، ولكن بلاسيوس أخطأ مرة أخرى حين اعتبر أن هذه النسخة الخطية قد كتبت فى عصر المؤلف من حيث أنها موجهة إلى السلطان أبى فارس ابن وخليفة أبى العباس الذى حكم من ١٣٩٤ م إلى ١٤١٤ م . وأبو فارس المشار إليه ليس المربى كما ظن بلاثيوس بل السعدى ابن أبى العباس أحمد المنصور الذهبى (المتوفى ١٠١٢ هـ = ١٦٠٣ م) ، كما يشهد بذلك ما تقرأ فى أول المجموع : « ملك لله بيد عبده أبى فارس أمير المؤمنين (ابن) أحمد المنصور أمير المؤمنين . . . » وأبو فارس هذا أخو مولاى زيدان الذى جرت فى أيامه الحوادث التى أدت بالمكتبة الأميرية إلى الإسكوريال كما هو معروف . (انظر : Obras escogidas, 1, p. 255 ، وقارن مقدمة الأب نويا للرسائل الصغرى لابن عباد، ص ح) .

Humidad	تواضع - خمول (هذه الكلمة الأخيرة يستعملها ابن عطاء الله فى حكمة بمعنى التواضع)
Abnegaciòn	زهد - ترك
Caridad	رحمة - شفقة
Dones carismàticos	كرامات - منن
Novicio	مريد (= مبتدىء)
La vida conventual	حياة الرهبنة أو الأديرة
Iniciaciòn	تلقى - أخذ العهد
Estados	أحوال (يلاحظ أن الحال عند الصوفية لا يدوم)
Mortificacion de la sensualidad	قهر الحس
Hipocresìa	رياء (مستخدم عند الصوفية أكثر من كلمة نفاق)
La vergùenza de Dios	الحياء من الله
La abnegaciòn de la voluntad	ترك الإرادة (أو إسقاط التدبير)
Moradas	مقامات (المقام عند الصوفية ما يرسخ للمريد بعكس الحال)
Carismas	كرامات - مواهب - عطايا - منن (كلها مستخدم عند الصوفية)
Conversiòn	توبة (اصطلاح صوفى يعنى التحول من حياة إلى أخرى)
Purgaciòn	تطهير - تزكية
Extasis	كشف - جذب (والجذب عند الشاذلية حال من أحوال المعرفة)
Rectitud	استقامة (اصطلاح مستخدم عند ابن عطاء الله فى حكمه)
La morada mistica del temor de Dios	مقام الخوف من الله عند الصوفية
Beneplacito	حال القبض
La morada de la penitencia	مقام التوبة
Angustia espiritual	ضيق فى الصدر
Direcciòn	إرشاد
Un maestro de espiritu	شيخ (= مرب روحى)

ابن عطاء الله السكندرى(*)

(٦٥٨ - ٧٠٩ هـ)

حيـــــاته :

هو **أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله**، ويلقب بتاج الدين وبأبى الفضل، من أهل الإسكندرية، ويعرف لذلك بالسكندرى، أحد أقطاب المدرسة الشاذلية فى التصوف. وهو عربى الأصل إذ ينتسب إلى قبيلة جذام، وقد استوطن أجداده من الجذاميين مدينة الإسكندرية بعد الفتح الإسلامى. ولد حوالى سنة ٦٥٨هـ = ١٢٥٩ - ١٢٦٠م بالإسكندرية، وكان والده معاصرا **لأبى الحسن الشاذلى**، ويبدو أن أفراد أسرته كانوا مشتغلين بالعلوم الدينية، فقد كان جده عبد الكريم **ابن عطاء الله** فقيها معروفا بالإسكندرية. ويمكن التمييز فى حياته بين ثلاثة أطوار: الطور الأول، يقع قبل سنة ٦٧٤هـ، وفيه نشأ **ابن عطاء الله** طالبا لعلوم عصره الدينية من تفسير وحديث وفقه وأصول ونحو وبيان وغيرها على خير أساتذة الإسكندرية فى ذلك العصر. أما الطور الثانى فيبدأ من سنة ٦٧٤هـ، وهى السنة التى صحب فيها أستاذه **أبا العباس المرسى**، وينتهى بارتحاله من الإسكندرية إلى القاهرة، وفيه تصوف على طريقة الشاذلى، ولم ينقطع فى نفس الوقت عن طلب العلوم الدينية. ثم اشتغل بتدريسها حينا. وأما الطور الثالث فيبدأ من ارتحاله من الإسكندرية ليقيم بالقاهرة وينتهى بوفاته بالقاهرة سنة ٧٠٩هـ = ١٣٠٩م. وهو طور نضوجه واكتماله كصوفى وفقيه.

ويلاحظ أن **ابن عطاء الله** كان فى الطور الأول من حياته منكرا على الصوفية انكارا شديدا تعصبا منه لعلوم الفقهاء. أما فى الطور الثانى فقد زال انكاره هذا حين لقى أستاذه **المرسى** فأعجب به اعجابا كبيرا، وأخذ عنه طريق الصوفية، وقد حكى تفاصيل ذلك فى كتابه «**لطائف المنن**».

ومن أساتذته فى العلوم الدينية **ناصر الدين بن المنير والأبرقوهى، وشرف الدين**

(*) للدكتور التفتازانى دراسات عديدة حول **ابن عطاء الله السكندرى**، انظر كتابه **ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه**، الانجلو، القاهرة، ١٩٦٩، ودراسته: **حكم ابن عطاء الله السكندرى**، تراث الإنسانية، المجلد الثالث، عدد ابريل ١٩٦٥، والمنشور بهذا المجلد، ونشرت هذه الدراسة فى معجم اعلام الفكر الانسانى، القاهرة.

الدمياطى، والمحيى المازونى، ومن أساتذته فى المعقولات والفلسفة **شمس الدين الأصفهانى**.

وبعد وفاة شيخه المرسى فى سنة ٦٨٦هـ أصبح **ابن عطاء الله** وارث علمه والقائم على طريقته والدعوة لها من بعده، وكان **ابن عطاء الله** وقت وفاة شيخه بالقاهرة، متوليا التدريس بأكبر الجامعات الاسلامية فى ذلك العصر وأعنى بها الجامع الأزهر، فكان يتكلم بالجامع الأزهر. فوق كرسى بكلام يروح النفس، ويمزج كلام القوم بآثار السلف وفنون العلم، فكثر أتباعه وكانت عليه سيماء الخير، كما يقول ابن حجر فى «**الدرر الكامنة**».

وقد تخرج على يديه طائفة من العلماء والصوفية منهم الامام **تقى الدين السبكى** المتوفى سنة ٧٥٦هـ والد **تاج الدين السبكى** صاحب «طبقات الشافعية الكبرى»، **وداود بن باخلا** أحد العلماء والصوفية على طريقة الشاذلية، وقد توفى سنة ٧٣٣هـ. **وأبو العباس أحمد بن الميلق** المتوفى سنة ٧٤٩هـ، وهو من الشاذلية أيضا.

وتوفى **ابن عطاء الله** بالمدرسة المنصورية بالقاهرة، ودفن بالقرافة بقرب بنى الوفا تحت جبل المقطم من الجهة الشرقية لجبانة **الامام الليث**، ويوجد ضريحه إلى الآن. وقد أعيد بناؤه، وشيد عليه مسجد كبير مؤخرا.

تصـــوفه :

ولابن عطاء الله مكانته فى التصوف الإسلامى عامة، وفى تصوف الشاذلية خاصة. وتتلخص تعاليم الطريقة الشاذلية التى ينتمى إليها فى أصول خمسة هى: تقوى الله فى السر والعلانية، واتباع السنة فى الأقوال والأفعال، والإعراض عن الخلق فى الاقبال والادبار، والرضا عن الله فى القليل والكثير، والرجوع إلى الله تعالى فى السراء والضراء. ومن أبرز تعاليمها كذلك مبدأ القول **باسقاط التدابير والاختيار** مع الله، وهو الأصل الذى ينبنى عليه الطريق كله، وهو المبدأ الذى عمقه **ابن عطاء الله**، وجعله مذهبا كاملا فى التصوف.

ولم يترك **الشاذلى** مصنفات فى التصوف ولا تلميذه **أبو العباس المرسى**، وكل ما خلفاه جملة أقوال فى التصوف وبعض الأدعية والأحزاب، وكان **ابن عطاء الله** أول من جمع أقوالهما ووصاياهما وأدعيتهما وترجم لهما، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشاذلية الروحى، ولولاه لضاع هذا التراث، ثم كان إلى جانب هذا أول من صنف مصنفات كاملة فى بيان

آداب الطريقة النظرية والعملية، ومن هنا جاءت أهميته البالغة فى الطريقة والتعريف بها وبقواعدها لكل من جاء بعده.

وليست أهمية ابن عطاء الله قاصرة على التصوف المصرى أو الإسلامى فحسب، وإنما هى تتجاوز ذلك إلى التصوف المسيحى، فيرجع أحد كبار المستشرقين الأسبان وهو آسين بلاثيوس فى بحث له، أن الصوفى المسيحى المعروف القديس يوحنا الصليبى متأثر فى آرائه الصوفية بآراء الشاذلية ممثلة فى حكم ابن عطاء الله وشرح ابن عباد النغزى الرندى عليها. وقد رجح بلاثيوس ذلك، لأن ابن عباد الرندى ولد وعاش فى أسبانيا على مقربة من المدرسة الكارمايتانية فى التصوف المسيحى، والتى يمثلها يوحنا الصليبى.

وقد خلف ابن عطاء الله السكندرى عددا كبيرا من المصنفات فى التصوف فيما يلى بيان بأهمها:

١ - «الحكم العطائية» وهى من عيون النثر الصوفى العربى، وهى فى صورة خطاب إلى المريد السالك تنبيها إلى قواعد السلوك. وهى عبارات معبرة عن خطرات نفس ابن عطاء الله التى عرضت له فدونها بغير تعمل تصنيف أو تكلف تأليف. وراعى مؤلفها فى أسلوبها اختيار الكلمات ونظمها بحيث تؤثر فى نفس سامعها، طبعت بالقاهرة طبعات كثيرة مع شروحها، آخرها النص مع شرح الرندى عليه بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن شريف، وعنوانه «غيث المواهب العلمية»، القاهرة ١٩٧٠م.

وقد حظيت الحكم العطائية بشروح كثيرة تبلغ حوالى ثلاثة وعشرين شرحا، وبعضها بالتركية والمالوية، ولذلك منذ القرن الثامن الهجرى إلى العصر الحاضر، وترجم آربرى فقرات منها إلى الانجليزية، وترجم بلاثيوس أيضا فقرات منها إلى الأسبانية، وقد صيغت الحكم فى صورة نظم، وقد وقعنا إلى الآن على خمس منظومات لها.

٢ - «التنوير فى اسقاط التدبير»، ويلى الحكم فى الأهمية لأنه يصور مذهبه فى اسقاط التدبير مع الله، وقد شرح فى هذا المصنف مذهبه خاصا وأيده بمختلف الأدلة، وقد طبع بالقاهرة طبعات كثيرة غير محققة.

٣ - «لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه الشاذلى أبى الحسن»،

وقد ألفه بعد «التنوير» وقد دفعه إلى تأليفه شعور بأن من واجبه أن يحفظ لمن يأتى بعده أصول الطريقة الشاذلية وآدابها وتاريخ شيوخها، فترجم لشيخه المرسى وأستاذه أبى الحسن الشاذلى وذكر مناقبهما وأحزابهما وأقوالهما ووصاياهما. كما تضمن هذا الكتاب كثيرا من آراء ابن عطاء الله الشخصية فى التصوف، وطبع هذا الكتاب بالقاهرة طبعات كثيرة.

٤ - «تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس»، وهو مجموعة مواعظ صوفية، وهو مطبوع بهامش التنوير طبعات كثيرة.

٥ - «القصد المجرد فى معرفة الاسم المفرد»، وهى رسالة تتضمن مذهبه فى الالهيات، ويدور البحث فيها حول الذات الالهية وصفاتها وأسمائها وأفعالها وطريق معرفتها، وتظهر فيها ثقافته الفلسفية والكلامية.

٦ - «مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح»، وهو مصنف يتضمن قواعد الرياضات الصوفية العلمية كالذكر والعزلة والخلوة.

وتعكس مصنفات ابن عطاء الله السكندرى بوجه عام اتجاهه السنى فى التصوف الشبيه باتجاه الامام الغزالى.

آراؤه الصوفية :

ويمكن القول أن له مذهبا فى التصوف ينبنى على قضية أساسية هى إنسان لا ارادة له بالقياس إلى ارادة الله التى تدبر الكون كله بما فيه الإنسان. وقد تكون هذه القضية مما اصطنعه غيره من الصوفية، ولكن طرافة ابن عطاء الله تتبين فى وجه استعمالها وتطبيقها، وفى الدور الهام الذى تلعبه فى فلسفة الصوفية كلها، وفى النتائج المتعددة التى بناها عليها، ولا نكون مجانبين الصواب إذا قلنا ان فكرة اسقاط الارادة والتدبير تكمن عند شيخنا السكندرى وراء كل فكرة صوفية أخرى له، وأنها الأساس المتين لبناء مذهبه الصوفى بأسره.

والمقصود باسقاط التدبير عنده، محض التأدب مع الله، لأن التدبير هو النظر فى عواقب الأمور وما تؤوا إليه فى المستقبل، وهو لله تعالى حقيقة، وللعبد مجازا. وبهذا لا يريد ابن عطاء الله من اسقاط التدبير أن يصبح السالك للطريق بلا ارادة بحيث يقف فى حياته عاجزا عن أى فعل ارادى، وإنما هو يهدف إلى حصول الراحة النفسية للسالك بعدم

تفكيره فى المستقبل، لأن هذا التفكير يشغله عن العمل المثمر فى اللحظة الحاضرة، وقد يستولى عليه بشكل مرضى بحيث يقلق باله باستمرار، ويجعله يفقد لذة الحياة، ويدفعه إلى أن يعيش شارد الذهن فى عالم من خلقه معذبا نفسه بالأمانى الكاذبة التى ليس إلى تحقيقها فى عالم الواقع من سبيل.

ولننظر بعد ذلك كيف بنى ابن عطاء الله تصوفه على مبدأ اسقاط التدبير هذا : فالسالك للطريق عنده الذى يعمد إلى مجاهدة نفسه ينبغى أن يكون مسقطا لإرادته وتدبيره تماما، فلا يغتر بأعماله وطاعاته فى مجاهدته وينسبها إلى إرادته لأن هذه الأعمال والطاعات بتوفيق من الله. فالمجاهدة عند ابن عطاء الله ليست علة ضرورية فى الوصول إلى الله، وهو لذلك يفسح مجالا للقول بالجذب، وهو حال الصوفى الذى يصل إلى المعرفة بالله بمحض العناية الالهية دون أن يعانى مشقة المجاهدة والترقى فى مقامات الطريق وأحواله.

وجميع آداب السلوك التى يصطنعها السالك فى مجاهدته عند ابن عطاء الله إنما تدور حول محور واحد هو اسقاط السالك لإرادته وتدبيره مع الله، وذلك لسبق تدبير الله له منذ الأزل، ولأن الارادة الإلهية محيطة بكل دقائقه وجزئياته، فلا مجال لاختياره لنفسه فى سلوكه، ولذا نجد جميع آداب السلوك كآداب التجريد والتسبب والوقت والطلب والعطاء والاقبال على الله وغيرها منتهية بالمتأدب بها إلى نتيجة واحدة هى اسقاط التدبير مع الله.

وجميع ما يتحدث عنه من المقامات والأحوال التى تعرض للسالك فى مجاهدته نجده قائما عنده أيضا على اسقاط التدبير، فالتوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والرضا والمحبة، وهى مقامات الطريق إلى الله، لا تصح جميعا إلا إذا كان المتحقق بها متحققا باسقاط الإرادة والتدبير. وما يقال فى المقامات يقال فى الأحوال من الأنس والقبض والبسط والفناء والبقاء وما إليها. فكل هذه الأحوال لا ارادة فيها للسالك باعتبارها واردة عليه من الله، كما أن أدبها الأكمل أن يكون السالك فيها غير منتقل بارادته من أحدها إلى الآخر، وبعبارة أخرى يكون فيها بلا تدبير واختيار.

ثم يصل السالك فى نهاية طريقه بعد تدرجه فى مجاهداته ومقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله، وهذه المعرفة عند ابن عطاء الله ليست فى جوهرها إلا المعرفة كشفا باسقاط التدبير مع الله، وهو أمر فطرى لما كان بين هذه النفس وبين الله من معاهدة على اسقاط التدبير فى عالم الذر قبل هبوطها إلى البدن.

ثم أن معـرفة الله تؤدى عند السكندرى إلى شهود الأحذية فى الوجـود شهودا ذوقيا، بحـيث لا يرى العـارف إلا وجودا واحـدا هو وجود الله، ومـا عدا الله من المـوجودات لا يتصف بالوجود الحقيقى، أو قل وجوده الذى نظنه حقـيقيا أمر متوهم. وشهود الأحدية فى الوجود يكون من لازمـه أيضا اسقاط التـدبير مع الله، لأن المشاهدة لعظـمة الله، ولانفراده بالوجود الحقـيقى، تفنى إرادته فى إرادة مشـهودة فناء تاما، ولا يكون لديه مع هـذا الشهود والاستغراق استطاعة التدبير منه لنفسه.

وهكذا يتبين أن مذهب ابن عطاء الله السكندرى يتألف من مجموعة أجزاء بينها اتساق تام وتساند متبادل بحيث لا يفهم أحد هذه الأجزاء منفصلا عن الآخر.

ويمكن اعتبار ابن عطاء الله أول واضع لمذهب اسقـاط التدبير فى صـورته الكاملة فى التصوف الإسلامى. وما خلـفه الصوفية السابقون عليه من أقـوال فى اسقاط التدبير والارادة فى ثنايا كلامـهم عن مقامين من مقـامات السلوك هما التوكل والـرضا، لا يمكن أن يكون عند واحد منهم مذهبا كاملا مرتبط الأجـزاء فى اتساق تام على نحو ما هو الشأن فى مذهب ابن عطاء الله.

ولهذا يعتبر ابن عطاء الله صوفيا مبـتكرا ، وذلك لأن فلسفته الصوفيـة - كما قلنا - تقوم بأسرها على أصل واحد، ثم تسير فى بسط المسـائل الصوفية - نظرية كانت أو علمية - على نهج معين ومنطق خاص، يلتزمه صاحبها من البداية إلى النهاية.

وثمة تأويلات لمذهب ابن عطاء الله فى الوجود، يحسن أن نشير إليها، فقد لخص ابن عطاء الله مذهبه فى قوله: «الأكوان ثابتة باثباته، ممحوة بأحدية ذاته»، والأحدية عنده شهودية فقط إذ يشعـر الصوفى بمحو الأكوان وبطلانـها بالقياس إلى وجود الله المتـصف بالأحدية، ولذلك فإن مذهبه لا يخرج عن نطاق وحدة الشهود، إلا أن الشيخ عبد الله الشرقاوى يفسر الأحديـة فى هذه الحكمة بمـعناها عند أصـحاب وحدة الـوجود، وابن عـطاء الله لا يعـنى بالأحدية عـين الذات الخالصـة عن الظهور فى الأكوان فـى مقابل الواحـدية التى هى الذات الظاهرة فى المظاهر الاسمائية أو الأكوان، على نحو ما يذهب إلى ذلك ابن عربى ومدرسته، وإنما يعنى بـها صفـة الله الذى هو الموجود المطلـق المتصف بالوجـود الحقيـقى، والواجب الوجود الذى يستمد منه كل موجود وجوده.

وبهذا ينتفى عن ابن عطاء الله القول بوحـدة الوجود انتفاء تامـا فهو لا يرى الحقـيقة الوجودية واحدة فى جـوهرها، أو أن الموجودات عين موجدهـا، وإنما يقرر بوضوح أن الله متمايز عن الموجـودات، وأن الموجودات لما كانت ممكنة ويجوز عليها العـدم، كانت معدومة بالقياس إلى وجود الله الذى هو الوجود الحق.

مـــراجع :

١ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة، القاهرة ١٣٥٨هـ.

٢ - ابن حجر العسقلانى : الدرر الكامنة، حيدر آباد ١٣٤٨هـ.

٣ - ابن عباد الرندى : شرح الحكم، بولاق ١٢٨٧هـ.

٤ - ابن عجيبة الحسنى : ايقاظ الهمم، القاهرة ١٣٣١هـ.

٥ - ابن عطاء الله السكندرى : متن الحكم، بآخر شرح ابن عجيبة، القاهرة ١٩١٢م.

٦ - ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى اسقاط التدبير، القاهرة ١٣٤٥هـ.

٧ - ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن، القاهرة ١٣٢٢هـ.

٨ - ابن عطاء الله السكندرى : تاج العروس بهامش التنوير، القاهرة ١٣٤٠هـ.

٩ - ابن عطاء الله السكندرى : القصد المجرد، القاهرة، ١٣٤٨هـ.

١٠ - ابن عطاء الله السكندرى : مفتاح الفلاح، القاهرة ١٣٢٢هـ.

١١ - ابن عقبة الميرغنى : تفضيل الطريقة الشاذلية، نسخة خطية بدار الكتب المصرية، ٣٣٨٣ تصوف.

١٢ - أبو الوفا التفتازانـى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، القاهرة، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٩م.

١٣ - الشعرانى : الطبقات الكبرى، القاهرة ١٣٤٣هـ.

حكم ابن عطاء الله السكندرى*

(١)

ابن عطاء الله السكندرى هو أحد أركان الطريقة الشاذلية الصوفية التى أسسها الشيخ **أبو الحسن الشاذلى** (المتوفى سنة ٦٤٦هـ)، واسمه «**أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن الحسين بن عطاء الله**». وهو من أهل الإسكندرية، ولذلك يعرف بالسكندرى، وينسب إلى قبيلة جذام، وقد وفد أجداده الجذاميون إلى مصر، واستوطنوا مدينة الإسكندرية بعد الفتح الإسلامى.

ولد **ابن عطاء الله** حوالى سنة ٦٥٨هـ بمدينة الإسكندرية، ويبدو أن أفراد أسرته التى نشأ فيها كانوا مشتغلين بالعلوم الدينية وتدريسها، لأن جده لوالده الشيخ **أبا محمد عبد الكريم بن عطاء الله** كان فقيها معروفا فى عصره، ولأن **ابن عطاء الله** نشأ كجده فقيها مشتغلا بالعلوم الشرعية، وكان يطمح إلى بلوغ منزلة جده.

ويمكن أن نميز فى حياته بين ثلاثة أطوار: طوران فيها بمدينة الإسكندرية، وطور ثالث وأخير بمدينة القاهرة. فالطور الأول بمدينة الإسكندرية هو الواقع قبل عام ٦٧٤هـ، وفيه نشأ **ابن عطاء الله** طالبا لعلوم عصره الدينية واللغوية من تفسير وحديث وفقه وأصول ونحو وبيان وغير ذلك، على خيرة أساتذتها فى ذلك الوقت. أما الطور الثانى فهو يبدأ من سنة ٦٧٤هـ، وهى السنة التى صحب فيها شيخه **أبا العباس المرسى**، وينتهى بارتحاله من الإسكندرية إلى القاهرة، وفيه تصوف على طريقة الشاذلى، ولم ينقطع فى نفس الوقت عن طلب العلوم الدينية، ثم اشتغل بتدريسها حينا. وأما الطور الثالث فيبدأ من ارتحاله من الإسكندرية ليقيم بالقاهرة ويدرس بالأزهر، وينتهى بوفاته بالقاهرة سنة ٧٠٩هـ، وهو طور اكتماله ونضوجه كصوفى وفقيه.

ومن الغريب أن ابن عطاء الله كان فى الطور الأول من أطوار حياته ينكر على الصوفية إنكارا شديدا، تعصبا منه لمغزم الفقهاء. أما فى الطور الثانى فقد زال إنكاره للتصوف وتعصبه لأهل العلم الظاهر حين التقى أستاذه المرسى، وأعجب به إعجابا كبيرا، فأخذ عنه طريق الصوفية. وقد صور ابن عطاء الله حياته الروحية فى هذه الفترة وما تعاقب على نفسه فيها من أطوار، وذلك فى كتابه «**لطائف المنن**». وقد ظل **ابن عطاء الله** يتدرج فى مدارج

(*) نشرت فى مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثالث، القاهرة، ابريل ١٩٦٥.

الشريعة والحقيقة حتى وصل إلى منزلة عالية فيهما، وقد تنبأ له شيخه المرسى بهذه المنزلة إذ قال له فى بدء سلوكه: «الزم، فوالله لئن لزمت لتكونن مفتيا فى المذهبين، يريد مذهب أهل الشريعة، أهل العلم الظاهر، ومذهب أهل الحقيقة أهل العلم الباطن».

وبعد وفاة الشيخ المرسى فى سنة ٦٨٦هـ، أصبح ابن عطاء الله وارث علمه والقائم على طريقته من بعده. ثم رحل بعد ذلك إلى مدينة القاهرة - كما ذكرنا من قبل - ليشتغل فى أكبر الجامعات الإسلامية آنئذ وهى الجامع الأزهر، وقد عرفنا ذلك مما يقوله ابن حجر، وهذا نصه: «وكان (ابن عطاء الله) يتكلم بالجامع الأزهر فوق كرسى بكلام يروح النفس، ويمزج كلام القوم (الصوفية) بآثار السلف وفنون العلم، فكثر أتباعه، وكانت عليه سيما الخير»(١).

وقد أخذ عن ابن عطاء الله تلاميذ كثيرون كانوا فيما بعد دعاة للطريقة الشاذلية مثل الشيخ داود بن باخلا وابن المبلق السكندرى، كما تخرج على يديه فقهاء مشهورون مثل تقى الدين السبكى شيخ الشافعية، ووالد تاج الدين صاحب «طبقات الشافعية الكبرى».

وبعد حياة خصصت للدعوة إلى طريق الله وتربية السالكين، توفى ابن عطاء الله بالقاهرة سنة ٧٠٩هـ - ١٣٠٩م. وذلك بالمدرسة المنصورية، ولايزال قبره موجودا إلى الآن بجانب سيدى على أبى الوفاء تحت جبل المقطم من الجهة الشرقية لجبانة الإمام الليث، ويبدو أن موضع هذا القبر كان زاوية يتعبد فيها ابن عطاء الله.

(٢)

لم يترك الشاذلى مصنفات فى التصوف ولا تلميذه أبو العباس المرسى، وكل ما خلفه جملة أقوال فى التصوف وبعض الأدعية والأحزاب، وكان ابن عطاء الله هو أول من جمع أقوالهما ووصاياهما وأدعيتهما وترجم لهما، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشاذلية الروحى ولولاه لضاع هذا التراث. ثم كان إلى جانب هذا أول من صنف مصنفات كاملة فى بيان آداب الطريقة النظرية والعملية، ومن هنا جاءت أهميته البالغة فى الطريقة وفى التعريف بها وبقواعدها لكل من جاء بعده.

وقد صنف ابن عطاء الله غير «الحكم» مصنفات كثيرة، أهمها «التنوير فى إسقاط التدبير» ألفه ليشرح فيه مذهبه فى إسقاط الإنسان لتدبيره مع الله تعالى؛ و «لطائف المنن»، الذى ألفه فى مناقب شيخه المرسى وشيخه الشاذلى، كما صور لنا فيه حياته اليومية سالكا

---

(١) الدرر الكامنة، حـ ١ ، ص ٢٧٤.

تحت إرشاد شيخه المرسى، وضمنه كذلك كثيرا من آرائه هو فى التصوف؛ و «**القصد المجرد فى معرفة الاسم المفرد**»، وهو رسالة تضمنت مذهبه فى الإلهيات؛ و «**تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس**»، وهو كتاب فى الوعظ والإرشاد؛ و «**مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح**»، الذى ضمنه قواعد الرياضيات الصوفية العملية، كالذكر والعزلة والخلوة.

(٣)

والحكم العطائية فى رأينا هى أهم ما كتب **ابن عطاء الله** فى التصوف، ويمكن اعتبار مصنفاته التى أشرنا إليها، وغيرها من مصنفاته الأخرى، بمثابة شروح لما انطوت عليه الحكم من الآراء.

ويبدو أنها أول ما صنف من مصنفات، فقد أشار إليها واقتبس فقرات منها فى مصنفاته الأخرى **كالتنوير ولطائف المنن وتاج العروس وعنوان التوفيق**. وقد ذكر **حاجى خليفة** أنه لما صنفها وعرضها على شيخه **المرسى**، فقال له: «**يا بنى لقد أتيت فى هذه الكراسة بمقاصد الإحياء (يقصد إحياء علوم الدين للغزالى) وزيادة**»(٢). فإذا صح ما يذكره حاجى خليفة تكون الحكم قد ألفت قبل عام ٦٨٦هـ، وهو العام الذى توفى فيه المرسى. وقد طبعت الحكم طبعات مختلفة يذكر منها **بروكلمان**: بولاق ١٢٨٥هـ، القاهرة ١٣٠٣هـ (بهامشها **شرح الشيخ الشرقاوى**)، ونضيف إليها القاهرة ١٣٣١هـ - ١٩١١م بآخر شرح **ابن عجيبة**، والقاهرة ١٣٥٠هـ بمطبعة الأخوى، القاهرة ١٩٦٠ مطبعة **الرسالة** (نشرها السيد **محمد عيد**).

(أ) خصائصها من الناحية الأدبية :

تعد الحكم من عيون النثر الصوفى العربى، وهو أثر فنى لم يعن أحد من قبل بدرسه دراسه أدبية تحليلية تظهر أهميته فى وضوح. وهى عبارة عن فقرات قصيرة ذوات ألفاظ قليلة تتضمن المعانى الكثيرة. وأغلب **الحكم العطائية** فى صورة خطاب موجه إلى المريد السالك لطريق الصوفية تنبيها إلى قواعد السلوك التى ينبغى مراعاتها. وليس بين فقراتها ارتباط منطقى، كما لم يراع صاحبها ترتيبها بحسب موضوعاتها، وإنما هى عبارات معبرة عن خطرات نفسه التى عرضت له فى أذواقه، فدونها بغير تعمل تأليف، أو تكلف تعليف.

وقد راعى صاحبها فى أسلوبها اختيار الكلمات ونظمها بحيث تؤثر فى نفس سامعها،

---

(٢) **كشف الظنون**، المجلد الأول، ص ٦٧٥.

ويكاد ابن عطاء الله ينقل إلى سامعها - حتى ولو لم يكن من الصوفية - أذواقه ومواجيده التى تضمنتها فيطرب لسماعها، فما بالك بالصوفى المتهيئ لمثل هذه الأذواق وتلك المواجيد؟

ويعنى ابن عطاء الله فى حكمه بالإكثار من الأخيلة التشبيهات والاستعارات، وبالمحسنات اللفظية كالسجع والجناس، ويستخدم أحيانا المقابلة، ويكثر من صيغة الاستفهام المقترنة بالتعجب، ويعبر فى كثير منها عن المعنى الواحد بعبارات متعددة، وفى أحيان قليلة جدا ويلجأ إلى التسلسل المنطقى فى العبارات:

فمن تشبيهاته وأخياته واستعاراته الجميلة قوله لمريده فى معنى التواضع: «ادفن وجودك فى أرض الخمول فما نبت لم يدفن مما لا يتم نتاجه»(٣)؛ وقوله له: «لا يلزم من ثبوت الخصوصية كاشراق شمس النهار ظهرت فى الأفق وليست منه، تارة تشرق شموس أوصافه على ليل وجودك، وتارة يقبض ذلك عنك فيردك إلى حدودك، فالنهار ليس منك، ولكنه وارد عليك»(٤)؛ وقوله أيضا له: «ربما أفادك فى ليل القبض ما لم تستفده فى إشراق نهار البسط، لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا»(٥)؛ وقوله فى عبارة موجزة: «ما بسقت أغصان ذل إلا على بذر طمع»(٦)؛ وقوله أيضا ناصحا مريده: « لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحى يسير والذى ارتحل إليه هو الذى ارتحل منه، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون، وإن إلى ربك المنتهى»(٧).

ويعنى صوفينا السكندرى فى حكمه بالسجع، ولكن سجعه لا يفسد معانى عباراته، بل على العكس من ذلك، يزيدها قوة فى المعنى، وعذوبة فى التعبير. استمع إليه إذ يقول لمريده: «عنايته فيك لا لشئ منك، وأين كنت حين واجهتك عنايته وقابلتك رعايته؟ لم يكن فى أزله إخلاص أعمال، ولا وجود أحوال، بل لم يكن هناك إلا محض الإفضال وعظيم النوال»(٨)؛ وإذ يقول له أيضا: «كيف يكون طلبك اللاحق سببا فى عطائه السابق؟ جل حكم الأزل أن ينضاف إلى العلل»(٩)؛ أو قوله معبرا عن حقائق المعرفة ومناهجها

---

(٣) شرح الرندى على الحكم، حـ ١، ص ١٤.

(٤) نفس المرجع، حـ٢، ص ٨٩.

(٥) نفس المرجع، حـ١، ص ١٣٢.

(٦) نفس المرجع، حـ١، ص ٥٧.

(٧) نفس المرجع، حـ١، ص ٤٤.

(٨) نفس المرجع، حـ١، ص ١٢.

(٩) شرح الرندى على الحكم، حـ٢، ص ١٢

«الفكرة فكرتـان: فكرة تصديق وإيمـان، وفكرة شهود وعيـان، فالأولى لأرباب الاعتـبار، والثانية لأرباب الشهور والإستبصار»(١٠).

ويلجأ ابن عطاء الله أحيـانا إلى الجناس التام نحـو قوله : «حقوق فى الأوقـات يمكن قضاؤها، وحـقوق الأوقات لا يمكن قـضاؤها، إذ ما من وقت يرد إلا ولله عليك فـيه حق جديد وأمر أكيد، فكيف تقضى فيـه حق غيره وأنت لم تقض حق الله فيه؟»(١١) فالأوقات الأولى هى الأزمنة المعروفة، والأوقـات الثانية بالمعنى الصوفية، وهى مـا يرد على العبد من تصريف الله تعالى له فى المعاملات الباطنة.

ويلجأ أيضا إلى المقابلة فيكسب عباراته روعة فى المعنى، استمع إليه إذ يقول: «معصية أورثت ذلا وافتقارا خير من طاعة أورثت غـرا واستكبارا»(١٢)؛ أو يقول: «تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه، تحقق بذلّك يمدك بعزته، تحقق بعجزك يمدك بقدرته، تحقق بضعفك يمدك بحوله وقوته»(١٣)؛ أو يقـول: «ما توقف مطلب أنت طالبه بربك، ولا تيـسر مطلب أنت طالبه بنفسك»(١٤).

وهو يكثر من صيغة الاستفهام للتعجب فى حكمه كأن يقول: «كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبـعة فى مرآته؟ ! . . أم كيـف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهـواته؟ ! أم كيف يطمـع أن يدخل حضـــرة الله وهو لم يتطهـر من جنابة غفلاته؟ ! أم كـيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته؟ !»(١٥) وكان يقول لمريده فى آداب الصحبة: «ولأن تصحب جاهـلا لا يرضى عن نفسه خيـر لك من أن تصحب عالما يرضى عن نفـسه. فأى علم لعالم يرضى عن نفسه، وأى جهل لجـاهل لا يرضى عن نفسه؟ !»(١٦)؛ وكأن يقول ناصحا له بالالتجاء إلى الله من دون الخلق: «لا ترفـعن إلى غيره حاجة هو موردها عليك، فكيف يرفع غيـره ما كان هو له واضعا؟ ! من لا يـستطيع أن يرفع حاجة عن نفـسه فكيف يستطيع أن يرفعها عن غيره؟ !»(١٧).

---

(١٠) نفس المرجع، حـ٢، ص ٩٩.

(١١) نفس المرجع، حـ٢، ص ٤٥.

(١٢) نفس المرجع، حـ١، ص ٨٩.

(١٣) نفس المرجع، حـ٢، ص ١٦.

(١٤) نفس المرجع، حـ١، ص ٣١.

(١٥) نفس المرجع، حـ١، ص ٢٠.

(١٦) نفس المرجع، حـ١، ص ٤٠.

(١٧) نفس المرجع، حـ١، ص ٤١.

والملاحظ أيضا أنه يعبر فى الحكم أحيانا عن المعنى الواحد بتأليفات لفظية مختلفة، فيقول مثلا: «أليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه»(١٨)، مشيرا إلى أن ليس كل صوفى من أصحاب الكرامات قد وصل إلى درجة الخلاص عن حظوظ النفس، ثم يعبر عن نفس المعنى بتأليف لفظى آخر فيقول: «ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة»(١٩)؛ ويعبر عنه أيضا لمريده بقوله: «تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب»(٢٠).

ولا يلجأ إلى استخدام التسلسل المنطقى فى حكمه إلا فى النادر، كأن يقول لمريده: «الحق ليس بمحجوب، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه، إذ لو حجبه شئ لستره ما حجبه، ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر، وكل حاصر لشئ فهو له قاهر، وهو القاهر فوق عباده»(٢١).

هذه هى بعض خصائص الحكم من الناحية الأدبية والبلاغية، وفيما يلى سنبين موضوعاتها وخصائصها وقيمتها من الناحية التصوفية:

(ب) موضوعاتها وخصائصها وقيمتها من الناحية التصوفية:

أودع ابن عطاء الله حكمه وخلاصة آرائه فى التصوف ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن هذه الحكم تستوعب مذهبه الصوفى بأسره، وأن جميع مصنفاته الأخرى ليست إلا شرحا وتفصيلا لما احتوته.

ومن الحكم العطائية ما يتناول الأحكام الشرعية من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين السالكين.

ومنها ما يعرض للمجاهدة النفسية وما يتعلق بها، ومنها ما يترتب عليها من المقامات والأحوال التى هى ثمرتها، ومنها ما يدور حول المعرفة وماهيتها وأدواتها، ومناهجها وآداب المتحققين بها.

ومنها ما يتضمن آراء ميتافيزيقية فى تفسير الوجود، وصلته بالله، وصلة الإنسان بالله.

---

(١٨) نفس المرجع، حـ١، ص ١٠٣.

(١٩) نفس المرجع، حـ٢، ص ١٦.

(٢٠) نفس المرجع، حـ١، ص ٣٤ - ٣٥.

(٢١) **شرح الرندى على الحكم**، حـ ١، ص ٣٥ - ٣٦.

ثم منها ما يشير إلى آداب السلوك العامة التى ينبغى أن يراعيها السالك فى مجاهداته ومقاماته وأحواله ومعرفته وبعبارة أخرى فى طريقه من أوله إلى آخره.

وللحكم العطائية من حيث هى مصنف صوفى خاصية واضحة هى الرمزية، **وابن عطاء الله** فى استخدامه لأسلوب الرمز فيها متابع للصوفية فيما عمدوا إليه فى كثير من الأحيان من إخفاء أذواقهم باستخدام الألفاظ الاصطلاحية الخاصة بهم(٢٢)، فيكون لعباراتهم معنيان: أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق. وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماما على من ليس بصوفى، وهو المعنى عندهم بالرمز، على نحو ما يشير إليه **الطوسى** فى «**اللمع**» بقوله: «الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»(٢٣).

ويعنى الرمز عند الصوفية أيضا دمج كثير المعنى فى قليل اللفظ، غيرة عليه، واتقاء لحاسد أو جاحد لمبانيه أو معانيه»(٢٤).

فإذا كنا مع صوفينا **السكندرى** وجدنا حكمه من قبيل الرمزيات، لأنها من ناحية تنطوى على معان باطنة مخزونة تحت كلام ظاهر، ولا يكاد يظفر بهذه المعانى على التحقيق إلا من كان صوفيا صاحب ذوق، ومن ناحية أخرى تعبر ألفاظها القليلة عن المعانى الكثيرة، ويحدث أحيانا أن تستوعب الحكمة الواحدة منها، على قصرها، وقليل ألفاظها، مذهبا كاملا فى التصوف.

فمن قبيل عباراتها القليلة الألفاظ الكثيرة المعانى، والتى تحتاج فى فهمها إلى تعمق، قوله لمريده: «أشهدك من قبل أن يستشهدك، فنطقت بالهيته الظواهر وتحققت بأحديته القلوب والسرائر»(٢٥)؛ وقوله له: «لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف»(٢٦)؛ وقوله: «ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه»(٢٧)؛ وقوله: «الأكوان ثابتة باثباته، ممحوة بأحدية ذاته»(٢٨).

---

(٢٢) **الرسالة القشيرية**، ص ٣١.

(٢٣) السراج الطوسى: **اللمع فى التصوف**، نشرة نيكولسون، ١٩١٤، ص ٣٣٨.

(٢٤) الشيخ أحمد رزق: **قواعد التصوف**، القاعدة رقم ١٩٦.

(٢٥) **شرح الرندى على الحكم**، حـ ٢ ، ص ٩٣.

(٢٦) نفس المرجع، حـ٢، ص ٧٦.

(٢٧) نفس المرجع، حـ١، ص ١٠٣.

(٢٨) نفس المرجع، حـ١، ص ١٢٨.

فالعبارة الأولى مشيرة إلى سبق شهود النفس الإنسانية لأحدية الله فى عالم آخر هو عالم الذر قبل وجودها فى البدن، وإلى أنها مطالبة فى عالمها هذا بالشهادة لله بالوحدانية، وأن المعرفة بالله، وإن كانت مما تتحقق به نفس الإنسان فى عالم الظواهر، إلا أن أصلها فطرى فى هذه النفس.

أما العبارة الثانية فتشير إلى الأساس الذى تقوم عليه رياضة النفس عنده، وهو التخلق بأخلاق الله تعالى بشهود أوصافه على قدر الطاقة الإنسانية، لأنه لا يخرج المريد عن وصفه الذميم إلا شهوده لوصف الله.

وتشير العبارة الثالثة إلى مذهبه فى الزهد فى الكرامات من حيث هى خوارق للعادات، إذ ليس كل من خصص بها فى رأيه ممن كمل تخليصه من حظوظ نفسه.

وأما العبارة الرابعة فمشيرة إلى مذهب فى تفسير الوجود مؤداه أن الأكوان مخلوقة لله وممكنة، ولذا لا تتصف بالوجود الحقيقى بالقياس إلى أحدية الله الذى هو الوجود الحقيقى الواجب.

ويظهر أن ابن عطاء الله قد راعى أن تكون حكمه هذه للخاصة دون غيرهم، ويبدو واضحا أنه لا يريد أن يعبر عما انطوت عليه من حقائق التصوف تعبيرا صريحا، فهو معتقد - كغيره من الصوفية - أن التعبير الصريح عن مثل هذه الحقائق ليس من صفة الصوفى المحقق لما فى ذلك من ابتذال لها، وإلى ذلك الإشارة بقوله فى الحكم لمريده: «من رأيته مجيبا عن كل ما سئل، ومعبرا عن كل ما شهد، وذاكرا كل ما علم، فاستدل بذلك على وجود جهله»(٢٩).

ويبين لنا ابن عباد الرندى أحد شراح الحكم أنه حين أقدم على شرح الحكم العطائية كان متهيبا كل التهيب، وما ذلك إلا لأن عباراتها من قبيل الإشارات الرمزية، فيقول: «ولا قدرة لنا على استيفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب (يقصد الحكم)، وما تضمنه من لباب اللباب، لأن كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة، وجواهر حكم مكنونة، لا يكشفها إلا هم، ولا تتبين حقائقها إلا بالتلقى عنهم، ونحن فى هذه الكلمات التى نوردها، والمناحى التى نعتمدها، غير مدعين لشرح كلام المؤلف، ولا أن ما نذكره فيه هو حقيقة مذاهبهم.. فإنا إن ادعينا ذلك كان منا إساءة أدب»(٣٠).

---

(٢٩) نفس المرجع، حـ١، ص ٧٤.

(٣٠) شرح الرندى على الحكم، حـ ١ ، ص ٢ - ٣.

وللحكم العطائية من حيث هي مصنف في التصوف يتناول العقائد، خاصية أخرى، وهي أنها متمشية مع الكتاب والسنة، وليس فيها عبارات موهمة، أو متشفعة بحسب ظاهرها، وإلى ذلك يشير ابن عجيبة أحد شراحها بقوله: «... والمسلك الذي سلك فيه (أي في مصنف الحكم) مسلك توحيدي لا يسع أحدا إنكاره ولا الطعن فيه، ولا يدع للمعتني صفة حميدة إلا كساه إياها، ولا صفة ذميمة إلا أزالها باذن الله»(٣١).

ويرى **ابن مغيزل الشاذلي** أن **الحكم** لا تنطوي على معاني الإتحاد أو ما إليه من المذاهب الفاسدة، فيقول ا نصه: «ولو كان في الحكم ذرة اتحاد أو إشعار فساد لم يستحل **السبكي (تقي الدين)** قراءته...»(٣٢).

وللحكم العطائية قيمة تصوفية كبرى، فهي تلخص مذهب ابن عطاء الله الصوفي من ناحية، وهي دستور للسالكين لطريقة الشاذلي على اختلاف فروعها من ناحية أخرى، وقد اشتهر **ابن عطاء الله** بين أبناء طريقته بها فلقبوه بـ «**صاحب الحكم**»(٣٣).

وقد شاعت الحكم بين من جاءوا بعد **ابن عطاء الله** من الصوفية في مصر وغيرها من الأقطار الإسلامية وخاصة في بلاد المغرب (ليبيا وتونس والجزائر ومراكش) وفي الأندلس، حيث عكف الصوفية على دراستها، وقام كثير منهم بشرحها.

وقد ذكر **ابن عجيبة** في بيان قيمتها التصوفية عن **الشيخ العربي** (أحد مشايخ الشاذلية المتأخرين بالمغرب) أنه سمع فقيها يسمى **البناني** يقول: «كادت **حكم ابن عطاء الله** أن تكون وحيا، ولو كانت الصلاة تجوز بغير القرآن لجازت بكلام الحكم»(٣٤).

ولم تجد **الحكم العطائية** طريقها بعد وفاة صاحبها إلى الصوفية فحسب، وإنما وجدت طريقها أيضا إلى الفقهاء من علماء الأزهر بمصر، فقد قام بشرحها وتدريسها بالأزهر طائفة من العلماء المصريين، منهم **الشيخ حسن المدابغي** الأزهري المتوفى سنة ١١٧٠هـ، والشيخ **علي العدوي** المتوفى سنة ١١٨٩هـ، والشيخ **محمد بن عبادة بن بري العدوي** المتوفى سنة

---

(٣١) **إيقاظ الهمم**، حـ ١ ، ص ٩.

(٣٢) **أبو الصلاح الشاذلي**: **تعطير الأنفاس**، نشرة خطية بدار الكتب المصرية، رقم ٣٨٨ تاريخ، ورقة ١١١.

(٣٣) **سلسلة الشاذلية بمنهل الأنوار المحمدية**، ص ٢٢٧.

(٣٤) **إيقاظ الهمم**، ص ٤.

١١٩٣هـ، والشيخ عبد الله الشرقاوى شيخ الإسلام المتوفى سنة ١٢٢٧هـ، والشيخ عبد المجيد الشرنوبى من علماء الأزهر (كان موجودا سنة ١٣٢٢هـ) وغيرهم. وظل الأمر كذلك إلى عهد ليس ببعيد، فقد ذكر المرحوم الدكتور زكى مبارك أن الحكم العطائية كانت مما يدرسه كبار العلماء فى الأزهر الشريف فى عصرنا هذا، ومن هؤلاء المرحوم الشيخ محمد بخيت (مفتى الديار المصرية سابقا) الذى كان يدرسها للجمهور بعد صلاة العصر من أيام رمضان فى مسجد الحسين، وذكر أنه حضر عليه طائفة من تلك الدروس، وأنه أنس بمعانى الحكم العطائية أشد الأنس(٣٥).

ولازالت الحكم العطائية إلى يومنا هذا تدرس فى مجالس الخاصة من الصوفية، وهذا من غير شك دليل على أنها أثر حى باق على الرغم من مرور القرون عليه.

والشروح التى كتبت على الحكم أكثر من أن نحصيها فى هذا المقام(٣٦)، فهى قد شرحت فى أزمنة مختلفة وفى أقطار كثيرة، وبلغات أجنبية أحيانا كالتركية والمالوية إذ قد تعشقها - كما يقول حاجى خليفه - أرباب الذوق لما رق لهم من معانيها وراق(٣٧)، ولا نكون مجانبين الحق إذا قلنا إنه لا يوجد أى مصنف صوفى حظى فى شروحه بمثل عدد شروح الحكم.

ويرى المستشرق الإنجليزى المعاصر آرثر جون أربرى(٣٨) أن الحكم العطائية قد ظفرت بقبول غير عادى كما يشهد بذلك العدد الكبير من الشروح التى كتبت عليها، ويصف الحكم العطائية بأنها كتاب صغير جذاب وبليغ. وقد ترجم فقرات قليلة منها إلى اللغة الإنجليزية.

---

(٣٥) زكى مبارك: التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، حـ ١ ، ص ١٣٦.

(٣٦) عرضنا لهذه الشروح بشئ من التفصيل فى كتابنا «ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه» القاهرة ١٩٥٨، من ص ٧٤ - ٧٨، فقد ذكرنا هناك أربعة وعشرين شرحا لا يزال عدد كبير منها مخطوطا فى مكتبات الجمهورية العربية المتحدة وألمانيا وتركيا والولايات المتحدة وغيرها، كما ذكرنا منظومات الحكم وترتيبها (٧٨)، وقد ظهر بعدذلك الجزء الأول من شرح للحكم وعنوانه «الفيوضات الربانية فى شرح الحكم العطائية للسيد محمد عيد الشافعى، القاهرة، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م، ولعله آخر شرح كتب عليها.

(٣٧) كشف الظنون، المجلد الأول، ٦٧٥.

(٣٨) Arbery (A.J.) : Sufism, London 1950, pp. 87 - 89

وقد شعر بأهمية الحكم أيضا المستشرق الأسبانى ميجيل أسين بلاسيوس فترجم فقرات كثيرة منها، مع شروح الرندى عليها، فى بحث له عن هذا الأخيـر، واحتمال تأثر الصوفى الأسبانى المسيحى يوحنا الصليبى (Juan de Cruz) بآرائه وآراء الشاذلية(٣٩).

وهكذا ظفرت الحكم العطائية باهتمام غير عـادى منذ القرن الثامن الهجرى إلى العصر الحاضر، كما وجدت طريقها من مصر إلى أقطار إسلامية عدة، كالأندلس والمغرب والجزيرة العربية وتركيا والهند والملايو، وبهذا أصبحت الحكم تراثا صوفيا حيا.

(٤) مختارات من الحكم :

(أ) فى إسقاط التدبير مع الله :

١ - «ما من نفس تبديه إلا وله قدر فيك يرضيه».

٢ - «أرح نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك».

٣ - «اجتـهادك فيـما ضمن لـك، وتقصيـرك فيمـا طلب منك، دليل على انـطماس البصيرة منك».

٤ - «علم أن العباد يتشوفون إلى ظهور سر العناية فقال: «يختص برحمته من يشاء»، وعلم أنه لو خلاهم وذلك لتركوا العمل اعتـمادا على الأزل فقال: «إن رحمة الله قريب من المحسنين» ».

(ب) فى مجاهدة النفس :

١ - «أصل كل معصيـة وغفلة وشهوة الرضا عن النفس، وأصل كل طاعـة وعفة عدم الرضا عنها».

٢ - «الناس يمدحونك لما يظنونه فيك، فكن أنت ذاما لنفسك لما تعلمه منها».

٣ - «إذا التبس عليك أمران، فانظر أثقلهما على النفس فاتبعه، فإنه لا يثقل عليها إلا ما كان حقا».

٤ . «لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السـائرين إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك».

---

(٣٩) Miguel Asin Palacios : Un precursor Hispanomusulman de San Juan de La Cruz, Obras Escogidas, Madrid 1946, pp. 280 - 326.

٥ - « لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبدا، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه، ونعتك بنعته، فوصلك بما منه إليك، لا بما منك إليه».

(جـ) فى آداب السلوك :

١ - «إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك فى الأسباب من الشهوة الخفية، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك فى التجريد انحطاط عن الهمة العلية».

٢ - «ما ترك من الجهل شيئا من أراد أن يحدث فى الوقت غير ما أظهره الله فيه».

٣ - «طلبك منه اتهام له، وطلبك له غيبة منك عنه، وطلبك لغيره لقلة حيائك منه، وطلبك من غيره لوجود بعدك عنه».

٤ - «من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل».

٥ - «ما أرادت همة سالك أن تقف عندما كشف لها إلا ونادته هواتف الحقيقة: الذى تطلب أمامك ! ولا تبرجت له ظواهر المكونات إلا ونادته حقائقها: إنما نحن فتنة فلا تكفر!».

(د) فى المقامات والأحوال :

١ - «حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال، وحسن الأحوال من التحقق فى مقامات الإنزال».

٢ - «قلما تكون الواردات الإلهية إلا بغتة، لئلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد».

٣ - «لا تزكين واردا لا تعلم ثمرته، فليس المراد من السحابة الأمطار، وإنما المراد منها وجود الأثمار».

٤ - «إنما جعلها محلا للأغيار، ومعدنا لوجود الأكدار، تزهيدا لك فيها».

٥ - «من لم يعرف قدر النعم بوجدانها، عرفها بوجود فقدانها».

٦ - «إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء، فاشهد ما منه إليك، وإذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهد ما منك إليه».

٧ - «ليس المحب الذى يرجو من محبوبه عوضا أو يطلب منه غرضا، فإن المحب من يبذل لك، ليس المحب من تبذل له».

٨ - «متى أوحشك من خلقه، فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به».

٩ - «بسطك كى لا يبقيك مع القبض، وقبضك كى لا يتركك مع البسط، وأخرجك عنهما كى لا تكون لشئ من دونه».

(هـ) فى المعرفة :

١ - «وصولك إلى الله وصولك إلى العلم بـه، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شئ، أو يتصل هو بشئ».

٢ - «دل بوجـود آثاره على وجود أسـمائـه، وبوجود أسـمائه على ثـبوت أوصـافه، وبوجود أوصافه علـى وجود ذاته. إذ محال أن يقوم الوصف بنفسـه فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمـال ذاته، ثم يردهم إلى شهود صفاتـه، ثم يرجعهم إلى التعلق بـأسمائه، ثم يردهم إلى شـهود آثاره. والسالكـون على عكس هذا، فنهـاية السالكين بدايـة المجذوبين، وبداية السـالكين نهاية المجـذوبين، لكن لا بمعنـى واحد، فربما التـقيا فى الـطريق هذا فى ترقيه، وهذا فى تدليه».

(و) فى شهود الأحدية :

١ - «أظهر كل شئ لأنه الباطن، وطوى وجود كل شئ لأنه الظاهر».

٢ - «الكون كله ظلمة، وإنما أناره ظهور الحق فيه، فمن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قـبله أو بعده، فقـد أعوزه وجود الأنوار، وحـجبت عنه شـموس المعارف بـسحب الآثار».

٣ - «الأكوان ثابتة باثباته، وممحوة بأحدية ذاته».

ابن سبعين(*)

(٦١٤ - ٦٦٩هـ)

عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر، صوفى أندلسى متفلسف له مكانته فى تاريخ الحياتين العقليـة والروحية فى الإسلام، كما عرف فى أوربا بأجوبتـه على أسئلة الامبراطور فردريك الثانى حاكم صقلية. وهو يكنى بابن سبعين، «لأنه كان يكتب اسمه هكذا: ابن ٥ ، وهى الدارة أو حرف العين الذى يـساوى سبعين فى حساب الجـمل، ولذلك كان يعرف ابن سبعين أيضا بابن دارة، وهو اسم لأحد الفرسان»، ويلقب بقطب الدين، ويعرف أحيانا بأبى محمد، وهو من أصـل عربى. ولد سنة ٦١٤هـ = ١٢١٧م - ١٢٨١م فى وادى رقوطة من أعمال مرسية، ودرس العربية والآداب على جماعة من شيوخها، ونظر فى العلوم الدينية على مذهب مالك، وفى العلوم العقلية، وفـى الفلسفة، وقد ذكر من بين أساتذته ابن دهان المعروف بابن المرأة المتوفى سنة ٦١١هـ، وهو شارح الارشاد للجوينى. ولما كان ابن سبعين قد ولد سنة ٦١٤هـ، وتوفى أستاذه هذا سنة ٦١١هـ، فإنه من الواضح أنه لم يتتلمذ عليه إلا عن طريق مطالعـة مصنفاته، وكذلك الشـأن بالنسبة لأستاذيـن آخرين يذكرهما مترجموه وهما: اليونى المتوفى سنة ٦٢٢هـ، والحرانى المتوفى سنة ٥٣٨هـ، وهمـا من علماء الحروف والأسماء. ويظهرنا تلميذ لابن سبعين هو شارح «رسالة العهد» على أن أستـاذه قد حصل علوم الأوائل والأواخر بمحض الاطلاع على الكتب المصنفة فيها، وليس عن طريق الأساتذة.

وقد نشأ ابن سبعين فى أسرة نبيلة، وكان أبوه حاكما للمدينة، وكذلك كان أجداده من أهل الحسب والرياسة، ويذكر بعـض مترجميه انه نشأ ترفا فى ظل عز ونـعمة، وهذا يفسر اعتـداده بنفسـه، ويبدو أنه ابتـعد فيـما بعد عـن اللهو والتـرف والرياسة الدنيـوية، وزهد وتصوف، والتف حوله المريدون.

وقد هاجر ابن سبعين من مرسية حوالى سنة ٦٤٠هـ قاصدا شـمال أفريقيا ومعه فريق

(*) درس د. التفتازانى: ابن سبعين دراسة متعمقة فى بحثه للدكتوراه تحت اشراف الدكتور محمد مصطفى حلمى، ونشر دراسته ابن سبعين وفلسفة الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، بيـروت، ١٩٧٣، كما أعاد دراستـه ثانية فى الكـتاب التذكـارى عن السهروردى فى بحثه: ابن سبعين وحكيم الإشراق، القاهرة عـام ١٩٧٤، وهو منشور بهـذا المجلد، ونشرت هذه الدراسة فى معجم اعلام الفكر الانسانى، القاهرة.

من تلاميذه، ولعله هاجر لأسباب سياسية منها: ضعف دولة الموحدين وانتهاء عهد الحرية الفكرية فى الأندلس، أو لهجوم بعض الفقهاء عليه. وانتهى المطاف بابن سبعين إلى مدينة سبتة، وكان حاكمها آنذاك ابن خلاص، وقد أقام فيها فترة مع أتباعه داعيا معهم إلى طريقته، وهناك أعجبت به امرأة موسرة وتزوجته وأنفقت عليه من مالها وشيدت له منزلا وزاوية. وفى سبتة عكف ابن سبعين على مطالعة كتب التصوف وتدريسها فمالت إليه العامة. وفى أثناء اقامته فيها أيضا بعث إليه الامبراطور فردريك الثانى (١١٩٤ - ١٢٥٠م) بأسئلته الفلسفية الأربعة التى تدور حول فلسفة أرسطو، ويبدو أن حاكم سبتة تبين من إجابة ابن سبعين على أسئلة الامبراطور أنه فيلسوف، فأجبره على مغادرة المدينة فترة، فخرج منها للعدوة ومنها إلى بجاية وأقام بهذه المدينة فترة ثم دخل قابس فى تونس، ولكنه لقى فيها عداء شديدا من فقيه يدعى أبا بكر بن خليل السكونى، فقرر ابن سبعين الهجرة نهائيا إلى المشرق، وتوجه أولا إلى القاهرة حوالى سنة ٦٤٨هـ، إلا أن فقهاء المغرب كانوا قد أرسلوا رسولا إلى مصر يحذر أهلها منه مدعيا أنه ملحد قائل بوحدة الخالق والمخلوق، ولعل هذا هو السبب فى أن أهل مصر لم يحسنوا استقباله، وناصبه قطب الدين القسطلانى المتوفى سنة ٦٨٦هـ العداء فى مصر وألف فى الرد عليه، وهنا لم يجد ابن سبعين بدا من الهجرة إلى مكة، وكان حاكمها أبو نمى من الأشراف، فأحسن وفادته. ومما يفسر لنا هجرة ابن سبعين من مصر إلى مكة أنه كان متهما بالتشيع، وكانت مصر بعد صلاح الدين الأيوبى تحارب كل دعوة شيعية، ولذلك ذكر ابن سبعين نفسه أن الظاهر بيبرس سلطان مصر كان يطلبه، ونجده يختفى تماما من مكة حين خرج إليها الظاهر بيبرس حاجا سنة ٦٦٧هـ.

وقد صادف ابن سبعين فى مكة راحة وطمأنينة، فانصرف إلى نشر دعوته، وألف فيها بعض رسائله، وكتب بيعة أهل مكة للسلطان زكريا ابن أبى حفص ملك أفريقيا. وفى مكة أيضا راسله نجم الدين بن اسرائيل تلميذ ابن عربى. وكانت لابن سبعين صلات طيبة أيضا بملك اليمن المظفر شمس الدين يوسف، إلا أن وزير هذا الملك كان كما يقول ابن سبعين حشويا ولذلك كان يكرهه. على أن فقهاء مكة ما لبثوا أن تألبوا عليه فى السنتين الأخيرتين من حياته، ففكر فى الهجرة إلى الهند، ولكن هجرته لم تتحقق. وقد توفى ابن سبعين فى مكة سنة ٦٦٩هـ - ١٢٧٠م، وقيل أنه مات منتحرا، ولكن رواية انتحاره مفتقرة إلى أدلة،

وقيل ان وزير ملك اليمن دس لـه السم، وأغلب الظن أنه مات موتا طبيعـيا خصوصا وأن روايات انتحاره أو موته مسموما مما روجه خصومه وكانوا كثيرين أثناء حياته وبعد مماته.

مؤلفـــاته :

وقد خلف **ابن سبعين** واحدا وأربعين مصنفا تقريبا، تـتناول تصوفه من ناحيته النظرية والعلمية، وتختلف طولا وقصرا، وكثير منها مفقود. وقد نشر الأستاذ الدكتور **عبد الرحمن بدوى** رسائله المحـفوظة فى الخزانة التيـمورية بعنوان **«رسائل ابن سبعين»**، الدار المصـرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٥م، وهى رسائل هامة فى الابانة عن مذهبه، ونشر الأستاذ **شرف الدين يالتقايا** رسالة **«جواب صاحب صقلية»**، بيروت ١٩٤١م. على أن أهم مصنفات **ابن سبعين** هو كتاب **«بد العارف»** (البد عنده بمعنى المعبود) لم ينشر بعد، ويعده كاتب هذه للنشر الآن.

وأسلوب **ابن سبعين** فى مصنفـاته على اختلافها رمـزى شديد الخفاء والتعـقيد، وهو يستخدم أحيانا فـى كتبه رموزا على طريقة علماء الحروف والأسماء تعـبيرا عن مذهبه، وهو معدود من بين المشتغلين بهذا العلم، وصنف فيه بعض مصنفاته.

وثقافة **ابن سبعين** كما تبدو من مصـنفاته واسعة منوعة، فهو قد عـرف مذهب فلاسفة اليونان، والفلسـفات الشرقية القـديمة كالهرمسـية والفارسية والهنـدية، ووقف على مذاهب فلاسفة المشرق: **كالفارابى وابن سينا**، وفلاسفة المغرب: **كابن باجة وابن طفيل وابن رشد**. وله المام واضح بما تضمـنته رسائل **اخوان الصفا**، ومعرفة دقيقة بمـذاهب المتكلمين خصوصا الأشعرية. وعلمـه بمذاهب التصوف دقيق، ويتبـين هذا كله من نقده لمن تقدمه مـن فلاسفة ومتكلمين وصوفية، وهو إلى جانب ما تقدم عميق المعرفة بمذاهب الفقه الاسلامى.

تصـــوفه :

وينتمى **ابن سبعين** كصوفى إلى **«طريقة الشوذية»** التى تنسب إلى **أبى عبد الله الشوذى الاشبيلى** المعروف **بالعلوى**، وهو أستاذ **ابن دهاق**، وهذه الطريقة تمزج التصوف بالفلسفة، وتعتبر امتدادا لمدرسة **ابن مسرة** (٢٦٩ - ٣١٩هـ) الذى تأثر به صـوفية الأندلس خـصوصا المتفلسفة منهم، ويذكر **ابن سبعين ابن مسرة** وتلاميذه فـى مصنفاته وان كان ينقـدهم نقدا

شديدا، وكذلك عرف ابن سبعين فلسفة ابن عربى ولكنه يصفها بأنه مخموجة (أى عفنة)، ومن ثم لا يعتبر منتميا إلى مدرسة ابن عربى كما ذهب إلى ذلك الباحثين.

وقد خلف ابن سبعين طريقة صوفية تعرف بالسبعينية، وكان لأتباعها زى خاص انتقاه الفقهاء، وسندها غريب، فقد أورد تلميذه الششترى فى هذا السند **هرمس وسقراط وأفلاطون والاسكندر الأكبر والحلاج والنفرى والحبشى وقضيب البان والشوذى والسهروردى المقتول وابن الفارض وابن قسى وابن مسرة وابن سينا والغزالى وابن طفيل وابن رشد وأبا مدين (التلمسانى) وابن عربى والحرانى وعدى بن مسافر وابن سبعين**، وهى بهذا طرقة تلفيقية تجمع بين مذاهب شتى منها ما هو اسلامى ومنها ما هو يونانى أو شرقى قديم. ويبدو أن هذه الطريقة استمرت إلى عصر **ابن تيمية** المتوفى سنة ٧٢٨هـ، فقد هاجم **ابن تيمية** بعض أتباع هذه الطريقة فى مدينة الاسكندرية حين وفد إليها، وألف فى الرد عليهم رسالة خاصة هى: «**كتاب المسائل الاسكندرية فى الرد على الملاحدة الاتحادية السبعينية**». ومن المنتمين إلى **السبعينية أبو الحسن التسترى ويحيى بن سليمان البلنسى** وهما من تلاميذ **ابن سبعين**، إلا أن **التسترى** فيما يبدو، قد استقل فى حياة أستاذه بطريقة خاصة به هى **التسترية** وذلك حين أقام بمصر.

الوحـــدة المطلقـــة :

وابن سبعين صاحب مذهب فى التصوف الفلسفى يعرف بالوحدة المطلقة، والفكرة فيه بسيطة، وهى أن الوجود واحد، وهو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد، فهى غير زائدة عليه بوجه من الوجوه، والوجود بذلك فى حقيقته قضية واحدة ثابتة.

ويعرف هذا المذهب فى تفسير الوجود بالوحدة المطلقة لأنه يختلف عن المذاهب الصوفية الأخرى فى وحدة الوجود التى تفسح مجالا للقول بالممكنات على وجه ما، وهذه الوحدة المطلقة، أو الوحدة النقية الخالصة، أو الإحاطة على حد تعبير **ابن سبعين** نفسه تكاد تعرى عن وصف الوحدة نفسه لافراط أفرادها. ولكونها أنكرت كل النسب والاضافات والأسماء، فهى بذلك وحدة منزهة عن كل المفهومات الانسانية التى يمكن أن تخلع عليها.

ويحل ابن سبعين الألوهية فى هذا المذهب المحل الأول، فوجود الله المطلق هو أصل ما كان وما هو كائن أو سيكون، أما الوجود المادى المشاهد فيرد عنده إلى ذلك الوجود المطلق الروحى، وبهذا يكون مذهبه فى تفسير الوجود روحيا لا ماديا.

ويشبه ابن سبعين الوجود أحيانا بالدائرة، ومحيطها هو الوجود المطلق، أو الواسع، أما الوجود المقيد أو الضيق، فهو داخل الدائرة، والحق أنه لا خلاف بين الوجودين إلا من حيث الوهم لأن ماهيتهما واحدة، وعلى ذلك فأنت تبصر المطلق فى المقيد، والوحدة بينهما مطلقة. وفى أحيان أخرى يتصور ابن سبعين وجود الله الواجب والوجود الممكن بمنزلة المادة والصورة.

وعلى الجملة لا يثبت ابن سبعين إلا وجودا واحدا لا اثنينية معه ولا كثرة بوجه من الوجوه.

ويلتمس ابن سبعين لمذهبه هذا أدلة من القرآن يتأولها على نحو فلسفى خاص، منها على سبيل المثال قوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» (الحديد: ٣)، وقوله تعالى: «كل شئ هالك إلا وجهه» (القصص: ٨٨)، ويستدل على مذهبه أحيانا ببعض الأحاديث، ومنها الحديث القدسى: «أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبل . . . الخ»، ولكن ابن تيمية، إلى جانب أنه يبطل قول ابن سبعين بالوحدة المطلقة، ويشتد فى الحملة عليه، يبين أن تأويلاته للنصوص غير صحيحة، كما أن حديث العقل الذى يستند إليه موضوع.

ويبنى ابن سبعين على قوله بالوحدة المطلقة مذهبا خاصا فى «المحقق» أو المقرب، وهو مذهب شبيه بمذهب الحقيقة المحمدية أو القطب عند بعض متفلسفة الصوفية كابن عربى وابن الفارض، أو مذهب الانسان الكامل عند عبد الكريم الجيلى، والمحقق عنده هو أكمل أفراد الانسان، وهو المتحقق بالوحدة المطلقة، وهو متميز عن كل من سبقه، ويجعل ابن سبعين هذا المحقق حاويا لكمالات كل من الفقيه والأشعرى والفيلسوف والصوفى، ويزيد عليهم بعرفانه الخاص الذى هو علم التحقيق، وهو الباب إلى النبى، وهو المدبر للعالم من حيث حقيقته الروحانية المتحدة بالنبى، والكل يستمد منه، وإلى ذلك يشير تلميذه شارح رسالة العهد بقوله: «والوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبى، والنبى لا يعرف إلا بالوارث. .

والوارث هو المحقق، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون إليه بالضرورة، وهذا هو معنى قوله (قول ابن سبعين) رضى الله عنه: «الكل من أصحابنا».

وأصالة ابن سبعين الفلسفية هى فى مقارنته بين مذهب المحقق ومذاهب غيره من الفقهاء والأشعرية والفلاسفة والصوفية، وقد تناول ذلك بالتفصيل فى «بد العارف»، وهو يبطل أولئك جميعا بالقياس إلى مذهب المحقق الذى هو الوحدة المطلقة، وهذا ما يعنيه ابن سبعين حين يشير إلى ما يسمى عنده بالمراتب الخمس أو الرجال الخمسة.

ابن سبعين والمنطق الأرسطى :

وقد أدى مذهب ابن سبعين فى الوحدة المطلقة إلى هدم المنطق الأرسطى، فابن سبعين يحاول جاهدا وضع منطق جديد اشراقى فى «بد العارف» ليحل محل ذلك المنطق الذى يقوم على تصور الكثرة. ويبين لنا أن منطقه الجديد، وهو ما يمكن أن يسمى بمنطق المحقق، ليس من جنس ما يكتسب بالنظر العقلى، وإنما هو من قبيل النفحات الالهية التى يبصر بها الانسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم، فهو اذن منطق ذوقى. ومن أهم النتائج التى وصل إليها ابن سبعين فى منطقه هذا أن حقائق المنطق فطرية فى النفس الإنسانية، وأن الألفاظ المنطقية الستة (الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والشخص) تشعر بالكثرة الوجودية، فهى محض وهم، والمقولات العشر كذلك وان اختلفت وتباينت فإنما تشير إلى الوجود الواحد المطلق، فهو اذن يحمل المقولات على الوجود الواحد، وإلى ذلك يشير بقوله: «ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة ويطلق عليها الوجود والشئ الواحد والأمر بالترادف؟». وبذلك يجعل ابن سبعين المقولات العشر جنسا واحدا، أو تحت جنس واحد، وهو يختلف فى هذا مع ابن رشد الذى ذكر فى «تلخيص ما بعد الطبيعة» أن أرسطو أيضا قد ناقض أولئك الذين قالوا بأنها تحت جنس واحد فى المقالة الأولى من السماع. والدليل على أن ابن سبعين يجعل المقولات تحت جنس واحد قوله: «فلا موضوع إلا واحد وهو الجوهر الموطأ لجميع المقولات (التسع) المتقدم عليها بالطبع، وهو الجنس العالى». وهكذا يطبق ابن سبعين مذهبه فى الوحدة فى مجال المنطق الأرسطى ليثبت دائما أن كل مباحث هذا المنطق التى تشعر بالكثرة فى الوجود، وهم على التحقق، أو يتناول بعض هذه المباحث لتبدو متمشية مع مذهبه هو.

ويمد ابن سبعين مذهبه فى الوحدة المطلقة إلى مجالات أخرى من البحث الفلسفى،

فهو يرى النفس والعقل مثلا لا وجود لهمـا بذاتيهما، وإنما وجودهما من الواحد، والواحد لا يتعدد، فهمـا لا يخرجان عن قضية الوجود الواحد. والأخـلاق عنده ملونة بلون الوحدة المطلقة، فالخـير واللذة والسعادة فى التحقـق بهذه الوحدة، والخير والشر لا فـرق بينهما من حيث الحقيقة الوجودية، لأن الوجود قضـية واحدة، وهو الخير المطلق، فمن أين يتأتى الشر فى الوجود؟ أضف إلى ذلك أن ابن سبعين يرى أن المحقق لا يوصف بأنه سـعيد لأنه هو عين السعادة، وعين الخير، وعين الوجود. ومما يلفت النظر عنده أيضا أن الرياضات العملية التى يتوصل بها إلى اكتساب الأخلاق خاضعة لتصوره الواحدى للوجود، فذكر المحقق مثلا يكون بصـيغـة «لا موجـود إلا الله» بدلا عن «لا إله إلا الله»، والذاكـر فى هذا الذكـر هو المذكور حـقيـقة، والمقامـات والأحوال التى هـى ثمرة الذكـر لا تخرج عن نطاق الـوحدة، وكذلك الخلوة والعزلة والصوم والدعاء بل والسمـاع أيضا، جميع ذلك عنده ينتهى بالسالك أو المسافر إلى زوال الإضافة والتحقق بالوحدة المطلقة.

مراجع :

١ - ابن تيمـية : كتاب بغـية المرتاد المنعوت بالسبعينية، بمجموعة الفتاوى، مجلدة، مطبعـة كردستان، ١٣١٩هـ.

٢ - ابن الخطيب : الاحاطة، نسخة فوتوغرافية بمكتبة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية فى مدريد.

٣ - ابن سبعين : بد العارف، نسخة خطية بمكتبة جار الله، رقم ١٢٧٣.

٤ - ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية، بيروت ١٩٤١م.

٥ - ابن سبعين : الرسائل، نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى، الدار المصرية للتأليف والتـرجمة، القاهرة ١٩٦٥م.

٦ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبـنانى، بيروت ١٩٧٣م.

٧ - المقرى : نفح الطيب، القاهرة ١٣٥٧هـ = ١٩٣٩م.

٨ - - Esteban Lator : Ibk Sabin de Murcia Y su Budd Al 'Arif, en Revista Al. Andalus, Vol. IX, Madrid 1957.

٩ - - Massignon (L.) : Ibn Sab'in et la critique psycholo gique dans l'Historie de la philosophie musulmane, en Memorial Henri Basset, Paris 1928.

١٠ - - Mehren : Correspondance du philosphe sufi Ibn Sab'in avec l'Empereur Frederic II, Journal Asiatique, VII, Serie XIV, Paris 1880.

ابن سبعين وحكيم الإشراق*

١ - لاحظنا أثناء دراستنا لعبد الحق بين سبعين(١) (٦١٤ - ٦٦٩هـ) أوجه شبه عديدة بينه وبين حكيم الإشراق السهروردى الحلبى (٥٤٩ - ٥٨٧هـ)، نذكر أبرزها فيما يلى :

(أ) اعتداد كل واحد منهما بنفسه، واستقلاله بفكره، وبنوع الحكمة الذى توصل إليه، وعدم التعويل فيها على الأساتذة أساسا.

وإذا كان السهروردى قد رأى أنه ما سبق إلى مثل كتابه «حكمة الإشراق»(٢)، فإن ابن سبعين قد رأى كذلك أنه علم التحقيق (وهو الاسم الذى يطلق على حكمته) لم يخبر عنه قط جميع من دون الدواوين كلها(٣).

ويصور السهروردى نزعة أستاذه الاستقلالية قائلا: «وحصل لنفسه ملكة الاستقلالق بالفكر والانفراد، ثم اشتغل بنفسه بالرياضيات والخلوات والأفكار حتى وصل إلى غاية مقامات الحكماء، ونهاية مكاشفات الأولياء(٤).

ونحن واجدون نفس الصورة تقريبا لابن سبعين عند تلميذه شارح «رسالة العهد» إذ يقول: «وذلك أن سيدنا رضى الله عنه (يقصد ابن سبعين) قد اطلع على القوانين المتقدمة كلها: الشرعية والفلسفية والأدبية، وحصر الكتب، المنزلة منها وغير المنزلة، من أول مبدأ العالم إلى وقتنا هذا، وعرف مجملها ومفسرها، ومهملها ومخصصها، وفك غوامضها، وخصص منها خمسة مذاهب وأهمل ما دونها، وذكر أنه ما ينبغى أن تذكر ولا تجمل مخاطبتها. ورتب قانونه وجمعه من المذاهب الخمسة وهى: مذهب الفقهاء، والأشعرية،

(*) نشرت هذه الدراسة فى الكتاب التذكارى عن السهروردى، القاهرة ١٩٧٤.

(١) وذلك فى بحث لنا كان موضوعا لدرجة الدكتوراه، القاهرة ١٩٦١، وظهر أخيرا.

(٢) كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، لنصير مروة وحسن قبيسى، بيروت ١٩٦٦، جـ ١ ، ص ٣٠٦، ويذكر السهروردى ذلك فى رسالة «كلمات التصوف».

(٣) الرسالة الفقيرية بمجموعة رسائل ابن سبعين، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٥، ص ١٣.

(٤) الشهرزورى : نزهة الأرواح، نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧، ص ٢٣٣.

والفلاسفة والأتقياء، والصوفية الأولياء، بين الكمال الذى يراد بذاته، والسعادة التامة الأبدية، والخير المطلق الذى لا يحصر ولا يقدر فى مذهب المقرب، وجعل المذاهب الأربعة كل واحد مصيب فى بعض الأشياء وغير مصيب فى البعض..»(٥).

وهذا يعنى أن ابن سبعين فى حقق الكمالات كلها فى رأى تلميذه، ولا كذلك الذين تقدموا من متكلمين أو حكماء أو أولياء.

(ب) الأهمية الواضحة لفلسفة الأنوار، فنجد ابن سبعين يفرد كالسهروردى رسائل مستقلة للكلام عن الأنوار، والمقصود منها عند السابقين عليه، وفلسفته هو فيها. ومن هذه الرسائل رسالته المعروفة بـ «النورية»، أو «النصيحة»(٦)، ورسالة «خطاب الله بلسان نوره»(٧)، ورسالة «أنوار النبى»(٨).

(جـ) التحرر من سيطرة أرسطو وأتباعه من المشائين، ويتمثل ذلك بوضوح فى محاولة كل واحد منهما وضع منطق إشراقى أو ذوقى لا يقوم على أساس التجربة والاستقراء، وإنما على أساس الفطرة والمشاهدة.

ويخصص ابن سبعين لهذا الغرض قسما من كتابه «بدّ العارف»(٩)، على نحو ما فعل السهروردى فى «حكمة الإشراق»، وأغلب الظن أنه متأثر به فى هذا الصدد. ومباحث هذا المنطق الجديد - على حد قول ابن سبعين نفسه.. «لا تتصورها العقول إلا بالمرشد، ولا تنالها النفوس بالجهد ولا بالتجلد، بل ... بالنفحات الإلهية حتى يبصر (الإنسان) ما لم يبصر، ويعلم ما لا يعلم، وتظهر أشياء لا من جنس ما يكتسب»(١٠). وهذا يذكرنا بما قاله من قبله السهروردى فى مقدمة «حكمة الإشراق»: بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه.

---

(٥) شرح رسالة العهد، وسائل ابن سبعين، ص ٥٥.

(٦) رسائل ابن سبعين، ص ١٥١ - ١٨٩.

(٧) نفس المرجع، ص ٢١٢ - ٢٤٦.

(٨) نفس المرجع، ص ٢٠١ - ٢١١.

(٩) ابن سبعين بد العارف، نسخة خطية موجودة بمكتبة بغدادلى وهبه باستانبول، رقم ٨٣٣، من ١ أ - ٦٩ ب.

(١٠) بد العارف، ١٥.

حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشكننى فيه مشكك»(١١).

(د) القول باستمرار معنى النبوة بوجه ما، فهو يظهر فى القطب عند حكيم الإشراق، كما يظهر فى المحقق أو المقرب أو الوارث عند ابن سبعين. والقطب عند السهروردى هو الحكيم المتوغل فى التأله والبحث، وله الرئاسة، ويسميه أيضا خليفة الله، ولا يخلو منه العالم، ولابد للخلافة من التلقى. ولا يعنى السهروردى بهذه الرئاسة التغلب، فقد يتفق أن يكون القطب خفيا(١٢). ولا يختلف ابن سبعين عن ذلك، فهو أيضا «الواسطة الذى يأخذ عن النبى ﷺ ويفيض على العالم فالوارث (المحقق) هو الفياض على العالم بالجملة، والعالم يقبل الخير ويناله، وكل ماهية يصلها منه بقدر نصيبها، فالعالم يقبل من الوارث فى كل زمان»(١٣).

وقد نسب إلى كل من حكيم الإشراق وابن سبعين القول بأن النبوة لا تنقطع. وأنه يمكن لذلك الوصول إلى رتبتها، وقد هاجمهما ابن تيمية معا قائلا: «فالواحد من هؤلاء (يقصد من متفلسفة الصوفية) يطلب أن يصير نبيا، كما كان السهروردى المقتول يطلب أن يصير نبيا وكان قد جمع بين النظر والتأله، وسلك نحوا من مسالك الباطنية، وجمع بين فلسفة الفرس واليونان، وعظم أمر الأنوار، وقرب دين المجوس الأول.. وكان له يد فى السحر والكيمياء، فقتله المسلمون على الزندقة بحلب فى زمان صلاح الدين. وكذلك ابن سبعين الذى جاء من المغرب إلى مكة، وكان يطلب أن يصير نبيا، وتردد على غار حراء الذى نزل فيه الوحى على النبى ﷺ ابتداء. وحكى عنه أنه كان يقول: لقد رددت ابن آمنة حيث قال لا نبى بعدى. وكان بارعا فى الفلسفة وتصوف المتفلسفة، وما يتعلق بذلك»(١٤).

والواقع أن ما فهمه ابن تيمية عنهما غير دقيق، ولم يكن السهروردى ليذهب إلى حد إنكار أن محمدا هو خاتم الأنبياء، ولكنه «كان لا يريد أن يحد القدرة الإلهية، فالإرادة

---

(١١) حكمة الإشراق، طبعة طهران، ١٣١٦هـ ص ١٦.

(١٢) نفس المرجع، ص ١٢.

(١٣) شرح رسالة العهد، رسائل ابن سبعين، ص ١٢٢.

(١٤) أورده أبو المعالى الشافعى فى غاية الأمانى فى الرد على النبهانى، القاهرة ١٣٢٥هـ، جـ ١، ص ٤٤٠.

المطلقة وإجابة السهروردى (فى مناظرة جرت بينه وبين فقهاء حلب) بإمكان خلق نبى بعد محمد تشير إلى مطلق الإمكان»(١٥) على حد تعبير الأستاذ الدكتور أبو ريان. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ابن سبعين فإن قس «بد المعارف»(١٦) يصرح بأن النبوة رتبة ممنوعة ولا طمع فيها بوجه من الوجوه، وإن كان فى طبع الإنسان أو فى طبع جنسه، أن توجد له النبوة، فالأنبياء بشر.

وفى رأينا أن السهروردى وابن سبعين لم يذهبا إلى أبعد من القول بأن روحانية النبى تسرى إلى الكمل من الأفراد، فتظهر فى القطب كما تظهر فى المحقق، وهما يتميزان بقدرة خاصة على الاستمرار من النبى ثم إفاضة ما يتلقيانه على العالم، والعالم محتاج إليهما بهذا المعنى، وهذا هو معنى الوراثة المشار إليه فى الخبر: «العلماء ورثة الأنبياء» وليس فى ذلك ما يتضمن القول بظهور أنبياء جدد، أو القول بأن القطب أو المحقق أعلى درجة من النبى، بل على العكس من ذلك يتضمن قولهما فى القطب والمحقق أنهما أدنى درجة من النبى، فهما مجرد واسطة بينه وبين العالم.

(هـ) الاعتماد على مصادر فلسفية قديمة واحدة، وعلى الأخص كتابات الفلسفة المعروفة بالهرمسية (Hermeticism) ، وهو أمر من الأهمية بمكان لأنه يفسر أوجه التشابه العديدة بينهما.

والفلسفة الهرمسية المنسوبة إلى هرمس(١٧) فلسفة قديمة لعبت دورا هاما فى تطور

---

(١٥) مقدمة هياكل النور، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٧م ص ١١ - ١٢.

(١٦) بد العارف، ص ١٤٦ أ - ١٤٦ب

(١٧) اختلف المؤرخون حول هرمس اختلافا بينا، حتى اصبح شخصية أسطورية أكثر منها حقيقية، فقيل هو الإله طوط عند قدماء المصريين، وقيل هو أخنوخ عند العبريين، وقيل هو ادريس النبى عند المسلمين. ويميز الإسلاميون بين هرامسة ثلاث: هرمس الهرامسة ويعتقد أنه ادريس أو اخنوخ واضع الحروف وأول من خط بالقلم وعلم الناس لبس الملابس بعد اتخاذهم الجلود (فخر الدين الرازى: التفسير الكبير، القاهرة، جـ٥، ص ٥٥١). وقيل هو أول من وضع أسامى البروج والكواكب السيارة (الشهرستانى: الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم، القاهرة، جـ٢، ص ١٤٥)، وهرمس البابلى (ذكره ابن النديم فى الفهرست، طبعة المكتبة التجارية، ص ٥٠٨) أستاذ فيثاغورس، وكان عالما بالطب والفلسفة وخواص الأعداد، وهرمس المصرى المولود بمنف التى كانت مركزا للعلوم قبل الإسكندرية، وهو تلميذ أغاذيمون، وبنى مدنا عديدة، وكان عالما أيضا بالطب=

الفكر الهلينى المتأخر بالإسكندرية، ولا يمكن إرجاع كتابتها إلى ما قبل القرن الثانى الميلادى على ما رجحه نوك وفستوجيير(١٨). ويعتقد أن كتابها كانوا إما كهنة مصريين أتقنوا اليونانية، أو يونانيين متمصرين تعلموا صياغة آرائهم فى قالب مصرى شرقى. وكتابات هذه الفلسفة مزيج من الأفلاطونية والحكمة المصرية وبعض الأساطير اليونانية، وبعض أجزائها فى الفلك والتنجيم. والاتجاه الذى تسير فيه الهرمسية هو اتجاه العصر كله، وهو العودة إلى القديم، وكلما كان المفكر قديما عظمت قيمته ولهذا يعظم الهرمسيون أفلاطون الموصوف عندهم بالإلهى، وكذلك فيثاغورس. ويفضل الهرمسيون الوحى والإلهام - لأنه طريق الأنبياء - على البحث العقلى الاستدلالى فى معرفة الحقيقة، وبالجملة لا يريدون لآرائهم، وللفلسفة كلها - تدعيما أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه(١٩).

وقد عرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام، ووقفوا على المؤلفات الهرمسية، ولكن بعد أن عمل فيها التفكير اليهودى عمله وترك عليها طابعه. فاقتبسوا منها - كما يذكر الدكتور أبو العلا عفيفى - وتمثلوا أفكارها، وأضافوا إلى هذه الأفكار أو نقصوا منها(٢٠) وكان لصابئة حران أيضا دور فى نقل آراء الهرمسية إلى المسلمين.

ويرى الدكتور سيد حسين نصر أن أثر هذه الفلسفة قد امتد أيضا إلى بعض مفكرى أوروبا فى العصر الوسيط مثل ريمون لل وألبرت الأكبر وروجر بيكون وغيرهم، وهذه عن طريق الاتصال بالمصادر الإسلامية. وامتد كذلك إلى مفكرى عصر النهضة من أمثال

=والفلسفة والكيمياء وخواص السموم والتنجيم، وهو أستاذ اسقلبيوس. ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف فقد أصبح هرمس عند المسلمين مؤسسا للعلوم والفلسفة خصوصا الطب والفلسفة والكيمياء والفلك والتنجيم، ونسبت إليه اختراعات كثيرة، انظر فى تفصيل ذلك:

Sayyed Hossein Nasr (Dr.) : Hermes and the Hermetic Writings in the Islamic World, in Islamic, Beirut, 1967, pp. 67 - 68.

(١٨) نجيب بلدى (الدكتور) : تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف بمصر، ص ٨٩.

(١٩) نفس المرجع ، ص ٨٩ - ٩٠ ، ٩٢ - ٩٣. ولعل هذا يلقى ضوءا على تسمية الحكمة = = المشرقية بهذا الاسم، فهى تسمى بذلك لأنها حكمة المشرق القديمة التى تستند إلى النبوات والمعرفة الإلهامية، فليست هذه الحكمة حكمة فارس فقط وإنما هى حكمة مصر القديمة أيضا، التى امتزجت بالأفلاطونية، وعرفت بالهرمسية منذ العصر الهلينى المتأخر بالإسكندرية.

(٢٠) الدكتور أبو العلا عفيفى : تعليق على فصوص الحكم لابن عربى، القاهرة ١٩٤٦، جـ٢، ص ٤٥.

فيتشينو، وأجريبا، وبراسلس، وحتى برونو، الذين أعجبوا بالهرمسية واستخدموها فى التحرر من سيطرة أرسطو بل إنه يرى أن ثمة تأثيرات هرمسية على بعض مفكرى أوروبا فى العصر الحديث(٢١).

ونعود إلى كل من السهروردى وابن سبعين، فنقول إنهما وقفا على ما كان معروفا للمسلمين من كتابات الفلسفة الهرمسية(٢٢)، وقد أعجبا بما ورد فيها من الآراء، إعجابا كبيرا، فنجد السهروردى يذكر هرمس فى مواضع عديدة من مصنفاته وهو يعتبر عنده من رؤساء الإشراقيين، ويصفه بأنه «والد الحكماء»(٢٣)، وهو يذكره من أغاذيمون وأسقلبيوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستوردة جنبا إلى جنب من جاماسب وبزرجمهر من حكماء فارس. ويعتبر كوربان أن هرمس هو أحد ثلاثة وجوه كبيرة تتحكم فى سير مذهب السهروردى الإشراقى(٢٤). وكذلك نجد ابن سبعين يذكر هرمس فى مواضع عدة من مصنفاته، ويصفه مرة بـ «هرمس الأعظم»(٢٥). وهو يرى فى «الرسالة الفقيرية» أن الهرامسة وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق، وأن الكتب المنزلة أفادتهم فى هذا الصدد(٢٦).

---

(٢١) Hermes and the Hermetic Writings, etc., p. 63.

ويفسر تأثر مفكرى أوروبا بالهرمسية أن كتابات هذه الفلسفة ترجمت إلى لغات أوروبية عدة، فقد ترجمت إلى اللاتينية والإيطالية، ونشر نصها اليونانى الأصلى لأول مرة سنة ١٤٥٤، وتلاها بعد ثلاث سنوات ترجمة ألمانية لها سنة ١٧٠٢. ونجد فى العصور الحديثة ثلاث طبعات لها، ففى اللغة الانجليزية نجد طبعة ميد (Mead)، وطبعة سكوت (Scott) (اكسفرد ١٩٢٤ - ١٩٣٦)، وفى اللغة الفرنسية طبعة نوك وفسنوجيير (Nock et Festugière) (باريس ١٩٤٩ - ١٩٥٤) (نفس المرجع، ص ٦٦ - ٦٧).

(٢٢) انظر عنها نفس المرجع، ص ٦٩ - ٧١، وقد ذكر دكتور نصر كل ما أمكنه الوقوف عليه = = منها، وما ذكره أيضا ماسينيون منها، وقد ذكر اشتاينشنيدر ستة عشر مؤلفا لهرمس ترجمت إلى العربية (ص ٦٦) وهذا يعنى أن عددا لا بأس به من مؤلفات الهرمسية كان معروفا للعرب.

(٢٣) حكمة الإشراق، ص ١٠.

(٢٤) والوجهان الآخران هما أفلاطون وزرادشت، تاريخ الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص ٣٠٤.

(٢٥) بد العارف، ١٧٦ أ.

(٢٦) رسائل ابن سبعين، ص ٦، وابن سبعين يعبر هنا فعلا عن اتجاه الفلسفة الهرمسية الذى أشرنا إليه وهو أنها مرتبطة بالشرق وأنبيائه.

ولابن سبعين كتاب يسمى «الدرج»(٢٧) يتحدث فيه عن ارتباط الحروف والأسماء بالأفلاك والكواكب النيرة البهية، ويذكر فيه نسبة علم الأسماء إلى إدريس (هرمس)(٢٨)، ويذكر بعض المترجمين له أيضا شرحا على «كتاب إدريس عليه السلام»(٢٩)، وهذا مما يكشف لنا عن انتمائه إلى الهرمسية، وعنايته بشرح كتابتها.

وقد عرف ابن سبعين، وشأنه فى ذلك شأن السهروردى، مذاهب المجوس فى الأنوار، وكذلك البراهمة، وهو يسوق لنا فى «الرسالة النورية» شيئا من آراء أولئك وهؤلاء(٣٠).

وإذا كان السهروردى قد رأى أنه أحيا فى «حكمة الإشراق» الحكمة العتيقة التى مازال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم، وهى الخميرة الأزلية(٣١)، فإن ابن سبعين يرى أيضا أنه أحيا فى «بد العارف» حكمة هرامسة الدهور الأولية، فيقول: «أما بعد، فقد استخرت الله العظيم على إفشاء الحكمة التى هرامسة الدهور الأولية، والحقائق التى رامت إفادتها الهداية النبوية، والسعد الذى يطلبه كل مسترشد مصدق، والنور الذى يريد الاستنارة به كل مستند محقق»(٣٢). ويصف ابن سبعين هذه الحكمة أيضا بأنها «السر الذى كتم فى الأعصار الماضية، والحقيقة المكشوفة فى الأمم الخالية ! »(٣٣).

---

(٢٧) توجد له نسخة خطية بدار الكتب المصرية، ضمن مجموعة رقم ٢٠٢ مجاميع م. وقد ذكر ابن الخطيب هذا الكتاب لابن سبعين (الاحاطة نسخة فوتوغرافية بمكتبة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد، لوحة ٢٨٢)، وذكره المقرى كذلك (نفح الطيب، القاهرة ١٩٤٩م، جـ٢، ص ٤٠٢). ويذكره كل من المناوى وحاجى خليفة بعنوان آخر هو «الحروف الوضعية فى الصور الفلكية» (المناوى: الكواكب الدرية، نسخة خطية بدار الكتب المصرية، رقم ٢٦٠ تاريخ، ورقة ٣٣٨ أ : وحاجى خليفة: كشف الظنون، ١ : ٦٦٠) ويستفاد هذا العنوان الأخير من سياق مقدمة النسخة الموجودة بدار الكتب.

(٢٨) كتاب الدرج، ص ٣٢.

(٢٩) ذكره البسطامى له ونقل ذلك عنه المناوى (الكواكب الدرية ورقة ٣٣٨ أ) وابن العماد (شذرات الذهب، القاهرة ١٣٥١هـ، ص ٣٣٠)، وحاجى خليفة (كشف الظنون: ٢: ١٥٦١) ولم نقف بعد على نسخة منه.

(٣٠) رسائل ابن سبعين، ص ١٨٧.

(٣١) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام، القاهرة ١٩٦٧، ص ٤٤٩ - ٤٥٠.

(٣٢) بد العارف، ٢ - أ .

(٣٣) بد العارف، ٢٤٩ ب .

من هذا يتبين فى وضوح مدى اعتزاز كل من حكيم الإشراق وابن سبعين بالحكمة القديمة المؤسسة على الذوق لا العقل، وهما يتبعان فى ذلك اتجاها رئيسيا للفلسفة الهرمسية أشرنا إليه من قبل.

٢ - تلك بعض أوجه الشبه البارزة التى نجدها بين ابن سبعين وسابقه حكيم الإشراق. على الرغم من اعتداد ابن سبعين الشديد بنفسه وبآرائه، وعدم اعترافه لأحد من السابقين عليه من الفلاسفة والصوفية بأى فضل إلا أنه فيما يبدو لنا - إذا صرفنا النظر عن الاختلافات بينه وبين حكيم الإشراق فى تفاصيل مذهبيهما - متأثرا بهذا الأخير، وذلك - على الأقل - فى محاولته التحرر من المنطق الأرسطى ووضع منطق جديد يبتنى على الذوق والمشاهدة، وتوجد مباحثه «فى الخلد قبل التصور والتصديق لا بعدهما»(٣٤)، ومطالبه الأصلية خارجة عما يذكره الحكماء المشاؤون(٣٥)، إذ لا نعلم أحدا قبل السهروردى حاول التحرر من سيطرة منطق أرسطو ووضع منطق جديد على أساس علمى منظم.

ومن المحتمل كذلك أن تكون كتابات السهروردى مصدرا وقف ابن سبعين من خلاله على آراء قدماء الفلاسفة وما تضمنته الكتابات الهرمسية، خصوصا وأنه يذكر السهروردى، وبعض مؤلفاته فى أكثر من موضع من مصنفاته، كما يذكره تلميذه الششترى على أنه من شيوخ الطريقة السبعينية(٣٦) ويذكر ابن سبعين أحيانا بعض آراء السهروردى وإن كان لا يشير إلى اسمه، وذلك كله فى معرض النقد له وللحكمة الإشراقية. وهو بهذا يظهرنا على معرفته الوثيقة بالسهروردى وكتبه وما تضمنته هذه الكتب من اتجاهات وآراء.

---

(٣٤) رسالة الإحاطة، رسائل ابن سبعين، ص ١٣٤.

(٣٥) بد العارف، ١٥ أ.

(٣٦) أورد الششترى تلميذ ابن سبعين اسناد الطريقة السبعينية فى أبيات من قصيدة له أوردها ابن الخطيب فى الإحاطة، عدد أبياتها سبعون بيتا، والأبيات التى فيها ذكر الاسناد من ٤١ - ٦٧، ويذكر فى عداد شيوخ هذه الطريقة: هرمس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والإسكندر الأكبر، ويذكر أيضا الحلاج والشبلى والنفرى والحبشى وقضيب البان والشوذى والسهروردى (المقتول) وابن الفارض وابن قسى وابن مسرة وابن سينا والغزالى وابن طفيل وابن رشد وأبا مدين وابن عربى والحرانى وعدى بن (مسافر) وابن سبعين ، واسناد الطريقة على هذا النحو يوضح لنا نزعة ابن سبعين إلى التلفيق بين الآراء والمذاهب المتباينة. انظر :

Massignon : Recueil de Textes, etc., pp. 139 - 140.

وسنحاول فيما يلى أن نلقى ضوءا على نقد **ابن سبعين** للحكمة المشرقية بوجه عام، وحكمة **السهروردى** الإشراقية بوجه خاص، وعلى الدوافع التى دفعته إلى رفض الحكمتين معا وإيثاره لنوع جديد من الحكمة يسميه بعلم التحقيق.

٣ - **لابن سبعين** مفهوم محدد للحكمة المشرقية(٣٧)، فهو يقصد بها الحكمة القديمة السابقة على الأصول والمنطق، ويعنى بذلك الحكمة التى تصطنع نظرا مغايرا لأنظار **أرسطو** العقلية، وهو ثمرة التحرر من كل ما ألفه الإنسان الذى يريد الوصول إلى رتبتها ألا يستخدم الجدل والغلبة والتبكيت والعناد، لأن طلبه إنما هو للحقائق، لا للظهور على الخصم.

ويرى **ابن سبعين** أن أصحاب الحكمة المشرقية يرون الوحدة فى الوجود، فهم لا يلتفتون إلى العدد، ولا إلى الألفاظ والتسميات التى تشعر بالكثرة، ويرون أن العلم والعالم والمعلوم واحد، والإدراك والمدرك واحد، ولا يعتقدون أن الجواهر المفارقة تتعدد.

ويذكر **ابن سبعين** أن بعض فلاسفة الإسلام **كابن سينا** ادعى ادراك الحكمة المشرقية(٣٨)، وهو فى رأيه لم يصل إليها وإنما هو فى العين الحمئة ! وهو مموه مسفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة، وماله من التآليف لا يصلح لشئ، وأكثر كتبه مؤلف من كتب **أفلاطون**، والذى فيها من عنده فشئ لا يصلح وكلامه لا يعول عليه. ولكن **ابن سبعين** يعود فيقول إن أحسن ما **لابن سينا** من التآليف كتابات «**التنبيهات والإشارات**»، وقصة «**حى بن يقظان**» التى كتبها على طريقة الرمز، ولعله يمدح هذين المصنفين لما فيهما من عناصر إشرانية ذوقية، ولكنه يعقب قائلا إن ما فى هذين المصنفين ليس من عند **ابن سينا** وإنما هو مأخوذ من **أفلاطون** وكلام الصوفية !

ويعتقد **ابن سبعين** أن الحكمة المشرقية، التى ترجع أصولها إلى الهرمسية، قد حرفت عند فلاسفة الإسلام(٣٩)، فهم قد اكتسبوا منها آراءهم، ولكن ما اكتسبوا جاء على غير ما كان عليه عند الهرامسة والمقربية وتلف معناه عندهم، وبذلك لا أصل لهم !

ولما كان **ابن سبعين** يذهب إلى القول بالوحدة الوجودية المطلقة التى لا تقر بوجود

---

(٣٧) ملحق النصوص (١).

(٣٨) ملحق النصوص (٢).

(٣٩) ملحق النصوص (٤).

تعدد أو كثرة فى الوجود بوجه ما، فهو يـرفض لذلك كل صور الوحدة المموهة التى يدعيها الفلاسفة كابن سينا، فيقـول: «ولا يخدعوك (أى الفـلاسفة المشرقـيون) بالتوحـيد الذى تسمعهم يـطلقونه بأن العالم والعلم والمعلوم واحد، وأن الـواجب الوجود لا يصدر عنه إلا واحد.. والقوم يجهلون الغايات بأصولهم الفاسدة»(٤٠).

وكذلك يرفض ابن سبعين كل صـور الاتصال بالعـقل الفعـال أو بالعقـل الكلى أو بالنفس الكلية أو ما شابه(٤١) ذلك عند قدماء الفـلاسفة، ومن تابعهم فى ذلك من فلاسفة الإسلام، لأن الوجود واحد، والواحد لا ينقسم ولا يختلف فى نفسه.

وينتهى ابن سبعين إلى رفض الحكـمة المشرقـية(٤٢)، ويعلـن أنه لا يقول بهـا على الإطلاق، وإن كان يفضلها على غيره لقربها من الحق.

٤ - وليس حكيم الإشراق بأكثر حظا من غيره من تقدير ابن سبعين، فهو كابن سينا وسائر من ادعوا الحكمة المشرقية، ولم يصل إلى الحق، ولا كان له إليه طريق.

فالسهروردى، مع ادعائه حكمة الإشراق، يعول على أرسطو ويدرجه ابن سبعين لهذا السبب فى عداد أتباع أرسطو من ملة الإسلام(٤٣). ولعله استند إلى ذكره السهروردى نفسه من إعجـابه أول الأمر بأرسطو(٤٤)، ولكن الغـريب أن ابن سبعين لم يذكـر من كـتب السهروردى ذات الاتجاه المشائى شيـئا، ككتاب التلويحات مثلا، وإنمـا ذكر بدلا عن ذلك «حكمة الإشراق» و «التنقيحات»(٤٥)، وهو كتاب فى أصول الفـقه، وكتابا آخر لا ندرى

---

(٤٠) يشير هنا إلى ابن سينا، انظر النجـاة، القاهرة ١٩٣٨، ص ٢٧٣ - ٢٧٨، ويصدق ما يذكـره أيضا على السهروردى الذى يذهب فى «هياكل النور» إلى أن الواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد لا كثرة فيه وليس بجسم، وهو النور الابداعى الأول. (هياكل النور، ص ٦٢).

(٤١) ملحق النصوص (٣).

(٤٢) ملحق النصوص (١).

(٤٣) ملحق النصوص (٥).

(٤٤) ذكر السهروردى فى «حكمة الإشراق» ص ١٥٦ أنه كان شـديد الذب عن طريق المشـائين لولا أن رأى برهان ربه، وانظر كوربان تاريخ الفلسفة الإسلامية، جـ١، ص ٣٠٨.

(٤٥) التنقيحات كتاب فى أصول الفقه، ذكره للسهروردى كل من ابن خلكان وابن أبى أصيبعة وياقوت (وفيات الاعيان، بـولاق ١٢٩٩هـ، جـ٢، ص ٣٤٦، عيون الانباء، ١٨٨٢م، جـ٢، ص ١٧٠، معجم لادباء، جـ ١٩، ص ٣١٦).

عنه شيئا عنوانه «النبذ»، ويذكر أن السهروردى فى أكثر هذا الكتاب الأخير يبدو مشائيا !

ولما كان ابن سبعين خصما لدودا لأرسطو وللمشائين، فقد هاجم السهروردى باعتباره مشائيا، وجمع بينه فى هذا الصدد وبين الفارابى وابن سينا وابن باجه وابن رشد والغزالى (بوجه ما) ! ، والفخر الرازى، قائلا إن جميع هؤلاء لم يتوصلوا إلى التحقيق، لأن علومهم وصنائعهم دون ذلك.

ويعود ابن سبعين فيعتبر السهروردى مرة أخرى أفلاطونيا(٤٦)، ويذكر له فى هذه المرة من المصنفات كتاب «التلويحات» إلى جانب «حكمة الإشراق» و «التنقيحات» ويجمع بينه وبين فلاسفة وصوفية آخرين، رافضا ما توصلوا إليه جميعا من حكمة أو تصوف، ومن هؤلاء أرسطو والفارابى وابن باجه وابن رشد والفخر الرازى وصوفية الرسالة القشيرية وابن مسرة وابن قسى وابن برجان. وهو يرى أن جميع ما ذهب إليه أولئك الفلاسفة والصوفية لا خلاص فيه ولا إخلاص، ويدخله الغلط من وجوه كثيرة منها سوء الفهم، أوجب الرياسة. أو اللذة، ويشير (ولعل الإشارة إلى السهروردى) إلى أن بعضهم تلذذ بالأنوار وفرح بنفسه ولم يكمل، ومنهم من تنوع أمره وانتقل من مذهب إلى مذهب، ومنهم من رام الاتصال وهو غلط، ومنهم من ضر بكلامه ونفع . . . الخ.

ومن أهم ما يلاحظ هو أن ابن سبعين قد فطن إلى أن حكيم الإشراق السهروردى قد مزج فى حكمته بين الحكمة البحثية الأرسطية والحكمة الإشراقية الذوقية التى تنسب لأفلاطون، ويدل على ذلك أنه أوجب أن يقرأ السالك «التلويحات»؛ وهو كتاب على طريقة المشائين يلخص قواعدهم، قبل «حكمة الإشراق»(٤٧)، فيجمع بذلك بين البحث والتأله؛ ولا يقتصر على التأله فقط أو البحث فقط.

وقد ارتأى الأستاذ ماسينيون أن حياة السهروردى شهدت طورين، أحدهما مشائى والآخر أفلاطونى، ويصنف مصنفاته على هذا الأساس، فيندرج تحت مصنفات الطور المشائى

---

(٤٦) ملحق النصوص (٦).

(٤٧) مجموعة فى الحكمة الإلهية، طبع كوربان إستانبول ١٩٤٥، ص ١٩٤، حكمة الإشراق، طهران ١٣١٦هـ، ص ١٥.

مثلا: التلويحات واللمحات والمقاومات والمطارحات، ويندرج تحت مصنفات الطور السينوى الأفلاطونى حكمة الإشراق وكلمة التصوف(٤٨).

وقد عارض كوربان ماسينيون فى هذا الصدد، لأن من الكتب التى اعتبرها ماسينيون من مصنفات الطور المشائى ما ينطوى على عناصر إشراقية واضحة(٤٩).

مهما يكن من شئ فإن نقد ابن سبعين لحكيم الإشراق يظل صحيحا، فقد كان هذا الأخير فعلا يجمع فى مصنفاته الحكمة البحثية والحكمة الإشراقية، وإن شئت قلت: أرسطو وأفلاطون، وهذا يسوغ لابن سبعين اعتباره مشائيا طورا وأفلاطونيا طورا آخر، دون أن يكون ثمة فاصل بين الطورين.

٥ - وننتقل بعد ذلك إلى نقد ابن سبعين لحكمة السهروردى الإشراقية، وبعض ما تضمنته من الآراء:

يذكر ابن سبعين «الحكمة الإشراقية»، فى معرض نقده للفلاسفة والصوفية (وهو يقصد بها على الأرجح حكمة السهروردى)، على أنها لا ترقى إلى أكثر من الوجه الأول من وجوه التصوف(٥٠). والتصوف فى رأيه تسعة أوجه، وبعد هذه الأوجه التسعة يأتى حبل التحقيق، وبعد حبل التحقيق يبدأ عالم السفر، وبعد السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين!

فالحكمة الإشراقية، ويلحق بها فى هذا العلوم المضنون بها، (لعله يقصد بها ما ذكره الغزالى فى «المضنون به على غير أهله») ليست إلا بداية أولى للمحقق الذى هو ابن سبعين نفسه!

ومثل هذه المواقف التى يقفها ابن سبعين من الفلاسفة والمفكرين الذين تقدموا تدل على اعتداد شديد بالنفس إلى درجة الغرور أحيانا، ولهذا لم يكن نقده مبرأ عن الهوى دائما.

---

(٤٨) Massignon (L.) : Recueil de tcxtecs inedits etc., Paris, 1929, p. 113.

(٤٩) Opera Metaphsica et Mystica, Intr. Fr., pp. VII-VIII

(٥٠) ملحق النصوص (٧).

ومما يرفضه **ابن سبعين** بعد ذلك، من آراء **السهروردى** قوله بالمثل المعلقة(٥١).

والمثل المعلقة عند **السهروردى** تشير إلى الأشباح المجردة، وعالمها عنده متوسط بين العالم العقلى للأنوار المحضة، وبين العالم المحسوس، وهو مدرك بالمخيلة النشيطة. وهو ليس عالم المثل الأفلاطونية. وعبارة المعلقة هذه تعنى أن المثل ليست حالة فى قوام مادى بل إن لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة فى المرآة. وفى عالم المثل المعلقة نجد فيه كل ما فى العالم المحسوس من غنى وتنوع لكن بحالة لطيفة، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذى يشكل عتبة لدخول عالم الملكوت(٥٢).

ويعتبر عالم المثل المعلقة أحد عوالم أربعة، فيذكر **قطب الدين الشيرازى** أن العالم عالمان: عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية وعالم العقول، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية، وهى عالم الأفلاك والعناصر، وإلى الصور الشبحية، وهى عالم المثال المعلق(٥٣).

والسبب الذى من أجله يرفض **ابن سبعين** نظرية المثل المعلقة، هو أنه لا تعدد فى العوالم البتة، فليس ثمة إلا الله وما عداه من عوالم وهم. والقائلون بعالم المثل المعلقة واهمون، ولذلك ينعتهم **ابن سبعين** بأنهم ما عرفوا الله حق معرفته، ولا علموه على ما ينبغى له.

ويعيب **ابن سبعين** على **السهروردى** تعديد الأنوار باعتبارها مراتب وجودية متميزة، فهو يظهرنا فى «**الرسالة النورية**»(٥٤) على عدة مذاهب يعظم أصحابها الأنوار، ومنها مذهب **السهروردى** ومذاهب المجوس والبراهمة واليهود والنصارى، ويرى أن أصحابها عاكفون على **أفلاطون** وهم لا يعلمون !

وهو يشير إلى مذهب **السهروردى** بقوله: «ومنهم من يقسم الأنوار إلى ثلاثة والرابع

---

(٥١) لم يذكر **ابن سبعين** عند نقده للمثل المعلقة اسم **السهروردى**، ولكن من المعروف أن القائل بها هو **السهروردى** وأتباعه من الإشراقيين. وانظر ملحق النصوص (٨)، (٩).

(٥٢) **كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية**، جـ١، ص ٣١٩.

(٥٣) نفس المرجع، ص ٣١٨ هامش ٢.

(٥٤) ملحق النصوص (٩).

هو الطبيعى، وهو عندهم على جهة ضرب المثال بالنظر إلى الأنوار» وهذا التقسيم مذكور فى «حكمة الإشراق» حيث يذكر **السهروردى** أن تجاربه قد أظهرته على أن العوالم أربعة، عالم الأنوار القاهرة وعالم الأنوار المدبرة، وعالم الأجسام وعالم الصور المعلقة(٥٥).

أما عند **ابن سبعين** فالنور واحد لا يتعدد، وهو يعرف النور تعريفا خاصا به فيقول عنه إنه الإحاطة الوجودية، والعين الجامعة المانعة، والعموم الواحد، والوجود الغائب الحاضر، والمعنى الذى لا يخبر عنه، وكل أولئك مصطلحات تدل عنده على الوحدة الوجودية المطلقة.

٦ - يتبين لنا مما سبق أن **ابن سبعين** قد عرف آراء حكيم الإشراق ونقدها نقدا عنيفا، وخلاصة نقده كما يلى:

١ - أن الحكمة المشرقية التى ادعاها **ابن سينا** وتابعه **السهروردى** حكمة محرفة، والأصل فيها مذهب الهرامسة، وهو مذهب فى وحدة الوجود المطلقة، **وابن سينا** **والسهروردى** وغيرهما من الفلاسفة يعدون مراتب الوجود، فمهما ورد فى كلامهم من إشارة إلى الوحدة، لا ينبغى الاغترار به وهذه الحكمة وإن كانت أقرب إلى الحق من غيرها إلا أنها مرفوضة.

٢ - يعيب **ابن سبعين** على حكيم الإشراق متابعته **لأرسطو**، ومتابعته فى الوقت نفسه **لأفلاطون**، فهذا من قبيل التنويع والانتقال من مذهب إلى مذهب، وكأنه يريد القول بأن **السهروردى** ليس له اتجاه استقلالى واضح فى حكمته الإشراقية.

٣ - الحكمة الإشراقية التى يدعو إليها **السهروردى** مجرد بداية فى سلم التصوف، ولا مقارنة بينها وبين علم التحقيق.

٤ - القول بتعدد الأنوار، بحيث يصبح هناك عوالم أربعة، قول مرفوض لأنه يعددِ الواحد، ولذلك يستعيذ **ابن سبعين** من «دين لا يعلم فيه قصد الله، ولا تحرر فيه قوة نبيه ومراده»، وكأنه بذلك يرى أن التوحيد الصحيح هو اطلاق الوحدة فى الوجود، بحيث لا يكون ثمة إلا الله وما عداه وهم.

---

(٥٥) حكمة الإشراق، ص ٢٣٢.

وواضح من ذلك أن نقد ابن سبعين لحكيم الإشراق، يقوم على تعصب من جانبه لمذهبه فى الوحدة المطلقة. فكل من خالفه فى هذه الوحدة رماه بالجهل وعدم التحقيق، وعاب عليه صنائعه وعلومه، وأكد على قصوره وضعفه. وكأنه يريد بذلك أن يصب الفلاسفة والمفكرون جميعا فى قالبه هو، ولا غرابة فى ذلك. فقد رويت عنه عبارات مثل قوله: «الكل من أصحابنا»، وقوله: «الوقت والجهاد سبعينية لا غير». ويبين شارح رسالة العهد الدوافع التى دفعته إلى التعبير بهذه العبارات قائلا: «والوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبى ﷺ، والنبى لا يعرف إلا بالوارث، فالله لا يعرف بالوارث، والوارث هو المحقق، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون إليه بالضرورة. وهذا هو معنى قوله (ابن سبعين) رضى الله عنه: «الكل من أصحابنا»، وقوله رضى الله عنخ: «الوقت والجهاد سبعينية لاغير» لما رأى من إحاطته وإفراط اضطرار العالم إليه»(٥٦).

ملحق بنصوص لابن سبعين

فى نقد الحكمة المشرقية . وآراء حكيم الإشراق

١ - نقد الحكمة المشرقية :

« ولما كان الواحد يقال على جميع الأشياء التى يقال عليها الهوية، وكان جوهر الواحد واحدا بالعدد لأشياء كثيرة ما يختلف فيها بما هو واحد، بل بما هو واحد لكذا، لزم أن يطلق على الأضداد بما هى أضداد، والإطلاق واحد.

« ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة، ويطلق عليها الوجود والشئ الواحد والحق والأمر بالترادف؟ فإذا كان ذلك كذلك، فيلزم أن الغير والخلاف مجتمعان فى الشئ الواحد بحد واحد واسم واحد.

« ألا ترى أن الأسماء المترادفة التى أطلقناها عليها (على المقولات العشر) لو قدرنا ارتفاعها عن واحد منها لقدرنا عدمه؟

« فإذا صح أن المقوم لطبيعتها يطلق عليها إطلاقا واحدا، فقد صح أن لبحد (يقصد التعريف بالحد) وهم، وعبارة ومعنى تجده النفوس عند تصورها لمعلوم ما سئلت عنه أن

---

(٥٦) شرح رسالة العهد، رسائل ابن سبعين، ص ١٢٢.

تحدثت به فى سرها. ولو كان له وجود خارج الذهن لوجب بالتحقيق اجتماع المتقابلات وإضافتها فى الحدود، والتناقض فى العلم بها. وإنما الحدود يحتاجها المعلم للمتعلم، وهى مثل الشهود تستخرج بها الحقوق !

« وهذا النظر الذى نخصك عليه هو من الحكمة المعروفة بالمشرقية، وهو كان المستعمل قبل علم الأصول والمنطق.

« وإذا أردت أن تظفر به فلا تلتفت إلى العدد، ولا إلى الألفاظ والتسميات، ولا إلى الجدل والغلبة والتبكيت والعناد، لأن طلبك للحقائق، ودع الميل للمعروف المألوف، واطرح ما ألفته كإزالة العوائد، فإن القوم الواصلين إلى هذه المرتبة يرون أن العلم والعالم والمعلوم واحد، والادراك والمدرك والمدرك واحد، ولا يعتقدون أن الجواهر المفارقة تتعدد، ولا تتركب، ولا يجوز فيها التركيب إلا بحسب التركيب النوعى والجنسى والا[illegible] ما يعطيه العلم الطبيعى والعلم التعاليمى (العلم الرياضى)، فإن كثيرين من الناس يتخيلون أن العلم التعاليمى هو من علم ما بعد الطبيعة وغلطوا فى ذلك، وهو خطأ. فإن العلم التعاليمى هو التحليل والتقسيم، وإن كان أعلى من علم الطبيعة - إذ كانت موضوعاته مجردة عن المواد - فليس ينبغى أن يسمى علم ما بعد الطبيعة، لأن تجرد موضوعاته عن المواد إنما هو وهمى لا وجودى. وأما فى الوجود فليس له وجود البتة إلا فى الأمور الطبيعية، وأما موضوعات هذا العلم فليس لها وجود فى الطبيعة البتة، لا وهمى ولا وجودى.

« والموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود على الإطلاق، وما يساويه على العموم هو الواحد: لأن كل عالم يعلم ذاته، فهو راجع على ذاته رجوعا عاما تاما، لأن العلم فعل، فإذا علم العالم ذاته، فقد رجع بفعله على ذاته، فيكون العالم والمعلوم واحدا. ولما كان العالم إذا علم ذاته كان فعله راجعا إلى ذاته، فجوهره راجع إلى ذاته، ونعنى برجوع الجوهر إلى ذاته أنه قائم ثابت بنفسه، لا يحتاج فى إثباته وقيامه إلى شئ يمده لأنه جوهر بسيط. فاعلم ذلك.

« وقد خرج بنا الكلام إلى غير الذى أردناه من الاختصار والتقريب، ولكنه لما سألتنى (يشير هنا إلى تلميذه الذى ألف له بد العارف) عن تحقيق الشئ رأيت أن نلوح لك فى الحد ما تنتفع به إذا تدبرته.

« وهذا الذى تكلمت معك فيه هو على مذهب الحكمة المشرقية، وإنا لا نقول به على الإطلاق، ولكننى نفضله على غيره لقربه من الحق.

« والحق الذى لا شبهة فيه فهم الشرائع، ومقاصد الصوفية بصناعة السفر الدالة، يمثلها على ما فى النظام القديم » (**بد العارف** نسخة بغدادلى وهبة باستانبول، ١٠ ب - ١٢ ب، ونسخة جار الله ، ٥ ب - ٦ - أ).

٢ - ادعاء ابن سينا إدراك الحكمة المشرقية :

وأما **ابن سينا** فمموه مسفسط، كثير الطنطنة، قليل الفائدة. وماله من التآليف لا يصلح لشئ. ويزعم أنه أدرك الحكمة المشرقية، وهو فى العين الحمئة، وأكثر كتبه مؤلف من كتب **أفلاطون**، والذى فيها من عنده فشئ لا يصلح، وكلامه لا يعول عليه. والشا أجل كتبه، وهو كثير التخبط، مخالف للحكيم (**أرسطو**)، وإن كان خلافه له مما يشكر له (. . .) وأحسن ماله فى الإلهيات **والتنبيهات والإشارات**، وما رمزه فى **حى بن يقظان**. على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم النواميس **لأفلاطون** وكلام الصوفية ».

(**بد العارف** نسخة بغدادلى وهبة ، ١٢٢ ب - ١٢٣ - أ ، ونسخة **جار الله** ، ٥٤٥ - أ).

٣ - رفض نظرية الاتصال عند الفلاسفة :

« وإن تخيلت أن الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة والغاية والإنسانية فى اتصال الإنسان بالعقل الفعال على مذهب **أرسطو** وشيعته، أو بالعقل الكلى على مذهب بلنياس السماوى، أو بالنفس الكلية على مذهب **فيثاغورس**، أو بالفصل المتوهم على مذهب **ديوجانس**، أو بالكلمة على مذهب هرمس الأعظم - على زعم القائل - فأنت رجل تقسم الواحد وتجمعه على ظنه، وتحسب أنه مختلف فى نفسه (. . .).

« وحقيقة الواحد المطلق هو أنه مبدأ العدد، وهو المكيال الأول له، وهو أقل جزء يقدر به العدد، وهو الوجود المتقدم . . . (وهو المتقدم على المعدودات بالطبع إذ به تعرف، وبه تحصل سواء جعلناه فى مادة أو فى غير مادة، أو فيما يقدر فهو المكيال، أو فيما يحد فهو الحد، وهذا هو الذى يزعم **فيثاغورس** أنه إذا علم على وجهه هو العلم الإلهى. وبالجملة الواحد هو الشئ على الإطلاق، والوجود والحق والذات، والاثنان ضد ذلك».

(بد العارف نسخة بغدادلى وهبة ، ١٧٦ ب، ١٨٠ ب - ١٨١ - أ، ونسخة جار الله، ٦١ أ ، ٦٢ ب).

٤ - تحريف الفلاسفة المسلمين الفلسفة الهرمسية :

«وجميع الفلاسفة (الإشارة هنا إلى فلاسفة الإسلام) لا أصل لهم فيطلب منهم الفرع، ولا زريعة زرعوا فيكون لهم الزرع. والذى عندهم هو مكتسب من الهرامسة والمقربين فيما سلف، وهو على غير ما هو عليه عندهم (يقصد عند الهرامسة والمقربين)، ومعناه قد تلف. وإلا تصفح ما أذكره من كلام هؤلاء وهؤلاء وقس المحق بالبقا، وانظر سعى المقربين والمتفلسفين، ومن ظفر منهم بالسعد والشقاء والله يشرح صدرك، ويكثر خيرك بمنه وكرمه!».

(بد العارف نسخة بغدادلى وهبة ، ٢٢٣ ب ، ونسخة جار الله ، ٧٥ - أ).

٥ - نقد السهروردى باعتباره من المشائين :

« وأما الفلاسفة بأجمعهم، ورؤساؤهم من المشائين، ورئيس المشائين أرسطو، وأتباعه من غير ملة الإسلام : ثامسطيوس والإسكندر الأفرودسى، وفرفريوس القبرسى وأرسطاليس الصقلى (كذا)، وأتباعه من ملة الإسلام مثل الفارابى وابن سينا وابن باجة المذكور فى آخر «القلائد» والقاضى ابن رشد فى بعض أمره، والسهروردى مؤلف «حكمة الإشراق» والتنقيحات(٥٧)، والنبذ فى أكثره(٥٨)، والغزالى بوجه ما، وابن خطيب الرىّ (الفخر الرازى) فى بعض صنائعه، وجميع الفقهاء فإنهم لم يصلوا إليه (إلى علم التحقيق أو الوحدة المطلقة) لقصورهم عنه، ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله، والله على ما نقول وكيل. والصوفية كذلك، إلا السلف الصالح أعنى صحابة سيد السادات محمد ﷺ فإنهم علموه، ومعلمهم هو العظيم الذى إذا نظر العارف فى شأنه وتتبعه وتصفحه وتأمله على ما ينبغى ويجمل به ويصح فى حقه، علم أن أهل الحق كلهم نقطة من بحره وذرة من قفره».

(الرسالة الفقيرية، نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية، ٢٢٩ - ٢٣٠).

---

(٥٧) فى الأصل : التلقيحات.

(٥٨) لم نقف على مصنف بهذا العنوان للسهروردى.

٦ - نقد السهروردى باعتباره أفلاطونيا :

« أعوذ بالمقصود المعلوم عند معلمى، خيث معلمى، من توقف أرسطو وتشتيت مسائله الإلهية خاصة، فإن غيرها من سائر العلوم أحكمها، ولم يغلط فيها إلا فى القليل؛ ومن شكوك المشائين وحيرة أبى نصر (الفارابى)، وتمويه ابن سينا فى بعض الأمور، واضطراب الغزالى وضعفه، وتردد ابن الصائغ، وتنويع ابن رشد، و «تلويحات» السهروردى مؤلف «حكمة الإشراق» و «التنقيحات»(٥٩) بمذهب أفلاطون، وتشويش ابن خطيب الرى، وتخليط الأقدمين، ورموز جعفر (الصادق) المحتملة، ومزج التصوف مع الحكمة من حيث أتباعه، ومن شطحات بعض رجال «الرسالة» (بعض الرسالة القشيرية) الذين نطقوا من أحوالهم الأول، ولم تحذفهم العلوم ولا الصنائع العلمية، ولا حققوا المبادئ، وجاوزوا المقدار بأقوالهم وأحوالهم بوجه ما، يسلمه بعض الناس وينكره الأكثر؛ ومن تصريف ابن مسرة الجيلى فى الحروف والاطلاقات فى النطق اللاحق للأشياء، وإضافته الآيات، وفهم أقسام بعض السور، والإقدام على الأحكام، واقتران بعض القرآن ببعض؛ ومن تهذيب بعض الأسماء والصفات والكون والوجود والموجود والشفع والوتر والتوحيد على مذهب ابن قسى صاحب «خلع النعلين» ومن الأجناس الجامعة المتقدمة والتأليف والمذاهب والذهاب والاعتبار المقدر المصرف فى جملة الأسماء ومدلولها وفى الصفات الدائرة التى تدور من مدلولها على صيغها، وبالعكس، على مذهب ابن برجان؛ ومن الوصول المنسوب والوقوف عنده بحسب متعلق الأسماء والصفات والمقامات والأرواح والتلوين والتمكين والمحبة والوجود والواحد والوحدة والإضافة المحذوفة والمجردة الشائعة وغير الشائعة.

« فجميع ذلك كله لا خلاص فيه متمم، ولا إخلاص مكمل. وهو مما يدخله الغلط: من الصنائع عند طائفة، ومن الأحوال عند آخرين، ومن الاصطلاح عند قوم، ومن الفهم عند آخرين، ومن الرياسة، ومن اللذة، ومن سوء الفهم عند الأكثر.

«وهؤلاء منهم من تلذذ بالأنوار والأحوال، وغفل عن الأصل وفرح بنفسه ولم يكمل (لعله يشير هنا إلى السهروردى). ومنهم من علم بالمقصود ولم يتحرك إليه بالسلوك، وغلبته الطبيعة والأمور الطبيعية والرياسة وحفظ الصيت عليه، ومنهم من بهره حال الاتصال

---

(٥٩) فى الأصل : التلقيحات.

فغلط، ومنهم من شك فى الأصل ودفع تارة وجذب أخرى، ومنهم من كان أوله ضد آخره وبالعكس، ومنهم من وصف المقصود ولم يتصف به، ومنهم من ضر بكلامه ونفع، وتنوع أمره وانتقل، ومنهم من ينفع من جهة ما ويضر من جهات ، . . . ، وبالجملة عليك بالحق وفريقه وأهله وطريقه، فإن الرجال إذا تنوعوا دار الأمر بينهم وفيهم وعليهم. لا زوال للحق ولا شك فيه، ولا يأخذه النقص ولا يختلف ولا يتغير، وهو الذى به هو الشئ وما هو، وهو الشاهد لنفسه المتفق من جميع جهاته، وهو هو كما تقدم، وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه، فافهم، فإنه هو المطلوب وبه يطلب، ومنه الطالب وله ومنه وعنه الكل!».

(الرسالة الفقيرية ، ٢٣٦ - ٢٣٧)

٧ - الحكمة الإشراقية فى الوجه الأول من وجوه التصوف :

« واعلم أن جميع ما دون فى التصوف والحكمة، وغير ذلك مما يجر إلى هذا الشأن، وجميع ما سمعته من العلوم المضنون بها والحكمة الإشراقية، وسر الخلافة، ونتيجة النتائج كل ذلك فى الوجه الأول من وجوه التصوف.

والتصوف تسعة أوجه بعدها حبل التحقيق، وبعد الحبل نبدأ بعالم السفر، وبعد السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين.

« والهرامسة خاصة علموه (أى التحقيق)، والكتب المنزلة أفادتهم»

(الرسالة الفقيرية ، ٢٢٩)

٨ - نقد القول بالمثل المعلقة :

« فاسمع ما أقوله، ولا تلتفت إلى ما تخبط فيه شيعة أرسطو، وكونهم يقولون: الحق عز وجل هو المحرك للجرم الأقصى بذاته، والمتأخر منهم يقول: بل هو الذى فطر الأمر، والذى أمر بتحريكها وهو ثالث رتبة فوق محرك الأطلس، ومنهم من قال: هو ثانى رتبة. فانظر ذلك فى آخر كتاب «المشكاة» للغزالى، وفى كلام ابن سينا والفارابى.

« وتحير ابن رشد فى ذلك، ثم اختار قول الحكيم (أرسطو)، وقال به وزال عن الغير.

وتخبط فى ذلك ابن طفيل، وانفصل عنه بهذيان لا فائدة فيه للحكيم النبيه.

« وكذلك مذهب أهل الرواق، وشيعة فيثاغورس، ومن قال بالمثل المعلقة، والحياة السارية فى الموجودات، والذى قال بالانتقال، وبالأشياء المؤلفة من الفانى والباقى.

« وكذلك جميع ما تسمع من بعض الصوفية الذين يقولون: مقام الإسلام، والإيمان، والإحسان، والحد، والمطلع، والأفعال، والصفات والذات.

«والذى يقول: الأسماء والتخلق، والأسماء التى تتصف ويتصف بها، والاسم الفعال، والأسماء المتحابة، والاسم الذى يتصف.

«فذلك كله منه ما يصح بوجه ما، ومنه ما لا يصح.

«وكذلك قائل : والحق وراء ذلك كله، فإنه أراد المعلوم المضاف.

«وبالجملة ما عرفوا الله حق معرفته، ولا علموا على ما ينبغى له. فعليك بالرجال !».

(الرسالة الفقيرية، ٢٣٥ - ٢٣٦)

٩ - نقد فلسفة الأنوار عند السهروردى وغيره :

والصوفية تطلقه (أى النور) على الأحوال الكاشفة تارة، وعلى الأرواح أخرى، وعلى المواهب ثالثة، وعلى المشاهد رابعة، وعلى الاستغاثة خامسة. وفيه قال **أبو طالب المكى**: «لا يرى إلا بنوره، ولا يشهد إلا بحضوره»؛ وعلى ما يخص السر، وعلى الظفر بالعلم اللدنى وعلى الوجود، وعلى الجمال المطلق، وعلى التوحيد الالص. وإليه أشار **الغزالى** فى آخر «المشكاة» وقسمه إلى أقسام، والأول منها تكلم عليه بحسب الصنائع.

والمحقق (يشير **ابن سبعين** هنا إلى نفسه) يجعله الإحاطة (الوجودية) وفص التطور، والقضية الجارمة، والتقديس البسيط، والعين الجامعة المانعة، والعموم الواحد، والامتداد القصير، والوجود الغائب والحاضر، والمعنى الذى لا يخبر عنه وإن أخبر عنه وقع فى غيره أو فيه بالوهم أو من حيث إن له ذلك كله من غير قصد للمخبر.

« والفيلسوف يطلقه على الذوات المفارقة بالجملة وعلى المفارقة بالنظر إلى ذواتها لأنها فارقت الأجسام لا من جهة الاستعمال كنفوس الأفلاك والنفوس الجزئية. ونور الأنوار عندهم هو الله.

« ومنهم من يقسم الأنوار إلى ثلاثة، والرابع هو الطبيعى (الإشارة هنا إلى السهروردى) وهو عندهم على جهة ضرب المثال بالنظر إلى الأنوار. ومنهم من يطلقه على الهيولى وعلى الصورة المجردة والمثل المعلقة. ومنهم من يقول : عالم النور هو عالم آخر فوق ذلك كله وهو العالم الذى هو لله على الخصوص، والله عندهم هو أجل من أن يطلق عليه اسم النور وإن أطلق عليه فإنما هو فى بعض المظاهر للتشريف.

« والمجوس يطلقون النور على الله وعلى الخير المحض.

« والبراهمة إذا ذكر عندهم اسم النور يسجدون فى ذلك الوقت عندما يذكر بينهم، إذ يسمعونه ويتكلمون بكلمات مفهومها . . . « أنت ! أنت ! أنت ! تعاليت يا رب الأرباب».

« والنور عند اليهود حيثما جاء فى توراتهم المراد به عالم الملائكة وحضرة الحق وصفاته.

« وعند الإفرنج هو كناية عن اللاهوت وبالخصوص فى عيسى : هو النور الذى أهبطه إلى الأرض، وهو واحد بالموضوع كثير بالقول والهيئة، وبالعكس إذا تشخص المظهر المعتبر.

« وبالجملة مذاهب الإفرنج خمسة النبهية منها هى القريبة من الفلسفة، وكلها تتكلم فى النور وتعظمه. وغير هذه الخمسة لا تصلح لشئ ولا يصلح الكلام فيها لحكيم ولا لمسلم.

«والقوم على فلسفة أفلاطون عاكفون وهم لا يعلمون. وأعوذ من دين لا يعلم فيه قصد الله ولا تحرر فيه قوة نبيه ومراده ».

(الرسالة النورية بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية، ١٠٩ - ١١٠).

البسطامى (أبو يزيد)

(ت ٢٦١ هـ)

حيـــاته :

أحد كبار صوفية الإسلام فى القرن الثالث الهجرى وإسمه طيفورين عيسى وكان جده مجوسيـا أسلم وله أخوان هما آدم وعلى وعرف ثلاثتهم بالـزهد والعبادة؛ وينسب أبو يزيد إلى بسطام (بالكسر ثم السـكون) وهى بلدة كبيرة على جادة الطريق إلى نيـسابور فتحت فى عهد عمر بن الخطاب. وقد توفى أبو يزيد سنة ٢٦١ = ٨٧٤م (وقيل سنة ٢٦٤ = ٨٧٧م). وإختلفت الآراء فه إختلافا بينا فقد رويت عنـه أقوال من قبيل الشطحيات. والشطح لغة هو الحركـة؛ وعند الصوفيـة حركة أسرار الواجـدين إذا قوى وجدهم فـيعبـرون عن وجودهم بعبارات غريبة مـستشنعة ويتم ذلك فيما يعرف عندهم بحـال الفناء ويعنون به فناء الصرفى عن ذاته.

الفنـــاء :

وقد غلب حال الفناء على أبى يزيد وتؤثر عنه فيه أقوال منها «للخلق أحوال ولاحال للعارف لأنه محيت رسـومه وفنيت هويته بهوية غيره وغيبت آثاره بآثـار غيره» ومنها قوله : «لايرى (العارف فى حـالة الفناء) فى نومه غـير الله تعالى ولا فـى يقظته غير الـله تعالى؛ ولايوافق غير الله تعالى ولايطالع غير الله تعالى». ويتضمن الفناء عند البسطامى أيضا فناء الإرادة الإنسانية لأن الصوفى عندئذ يكون مع مراد الله تعالى له تماما وليس مع مراده لنفسه. على أن أهم مايتميز به فناء أبى يزيد هو سقوط ماسوى الله شـهودا بحيث لايعود الصوفى مشاهدا إلا حقيقـة واحدة هى الله ولايعود مشاهدا لنفسه لتلاشى نفـسه فى مشهوده وعندئذ يتحد بالحق وألى هذا الإتحاد يشير بقوله : «خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى : يامن أنت أنا فقـد تحققت بمقام الـفناء». ويسرف أبو يزيد فى التصويـر عن حال فنائه وإتحاده بمحبـوبه فينطق بشطحيات غـريبة نحو قوله : «إنى أنا الله لا إله إلا أنا فـاعبدنى» وقوله : «سبحانى ماأعظم شأنى» وقوله «خـرجت من بايزيدتى كما تخرج الحية من جلدها ونظرت فإذا العاشق والمعـشوق والعشق واحد لأن الكل واحد فى عالم الـتوحيد». على أن يجب أن يوضع فى الإعتـبار أن مثل هذه العبـارات التى نطق بها أبو يزيد قد نطق بها فى

حالة نفسية غير عادية نتيجة معاناة من نوع خاص؛ فيظهرنا الطوسى على أن الصوفى فى حالة الشطح مغلوب على أمره تماما ولذلك فهو معذور فيما يصدر عنه فى هذه الحالة من عبارات ويضرب مثلا بالماء الكثير إذا جرى فى نهر ضيق فإنه يفيض من حافته ويقال :شطح فى النهر فكذلك الصوفى إذا قوى وجده ولم يطق حمل ماورده على قلبه، نطق بعبارات مستغربة مشكلة على فهم سامعها، وعلى السامع أن يسأل عنها من يعلم علمها؛ ولايسارع إلى الإنكار.

الشـــطح :

وقد لاحظ ماسينيون ملاحظة دقيقة تتعلق بالشطح وهى أنه يأتى عند الصوفى بصنعة المتكلم من غير شعور منه بذلك، وهذا يعنى أنه فنى عن ذاته وبقى بذات الحق فنطق بلسان الحق وليس بلسانه هو. ويؤيد ذلك مايشير إليه الجنيد وهو أن الصوفى فى الشطح لاينطق عن ذاته وإنما عما يشاهد وهو الله وذلك فيما روى عنه : «قيل للجنيد أن أبا يزيد يقول : سبحانى! سبحانى! أنا ربى الأعلى! فقال الجنيد : الرجل مستهلك فى شهود الجلال فينطق بما إستهلكه، أذهله الحق عن رؤية غيره، فلم يشهد إلا الحق فنعته».

ومن الناحية النفسية فإن الشطح تجربة من نوع خاص هى شعور بالإتحاد وهو الشعور الذى يتجاوز كل كثرة؛ وهذه التجربة الصوفية معروفة جيدا عند دارسى التصوف، وشائعة فى كل أنواع التصوف فى الحضارات المختلفة وهى تجربة تلاشى ماهو ظاهر؛ وتحطيم الأسوار التى تحد المتناهى حتى تفنى ذاتيته وتندمج فى اللامتناهى أو فى محيط الوجود.

ولذلك فإن أبا يزيد لايقصد حقيقة الإتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية، ولعل هذا ما جعل بعض الصوفية السنيين كالجنيد يلتمس للبسطامى العذر فيما نطق به من شطحيات، وهو أيضا ماجعل عبد القادر الجيلانى يقول : «لايحكم إلا على مايلفظ به (الصوفى) فى حال الصحو وإما الغيبة فلا يقام عليها حكم». وعلى كل حال فإن الصوفية السنيين لم ينظروا نظرة إرتياح أو تقدير لآراء أبى يزيد. يدلنا على ذلك قول الجنيد «أن أبا يزيد رحمه الله مع عظم حاله وعلو شارته لم يخرج من حال البداية ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية». وما يقوله الجنيد يعنى أن البسطامى كان من أرباب الأحوال المغلوبين عل أمرهم والخاضعين للوجد. ومن هذا شأنهم يظلون دائما فى البدايات ولايكونون قدوة لغيرهم؛ وقد قال الصوفية : صاحب الحال لايقتدى به؛ والأكمل أن يكون الصوفى من أرباب التمكين لا الأحوال : فالأحوال بداية والتمكين نهاية.

وقد وصف إبن تيمية فناء البسطامى بأنه فناء قاصر فيقول : « أن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له فى حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن السوى. والسكر وجد بلا تمييز فقد يقول فى تلك الحال : سبحانى، أو مافى الجبة إلا الله، أو نحو ذلك من الكلمات التى تؤثر عن أبى يزيد البسطامى. . وكلمات السكران تطوى ولاتروى ولاتؤدى».

وقد أعتبر نيكلسون أن أهمية أبى يزيد البسطامى فى تاريخ التصوف الإسلامى راجعة إلى أنه أول من إستعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفى الدقيق أى بمعنى النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها حتى ليمكن أن بعد هذا الرجل بحق أول واضع لمذهب الفناء. على أن نيكلسون نسب إلى البسطامى قوله بوحدة الوجود. وهذا غير صحيح، فإن مذهب وحدة الوجود لم يعرف فى التصوف الإسلامى قبل إبن عربى المتوفى سنة ٦٣٨هـ. والحقيقة أن البسطامى صاحب مذهب إتحادى قائم - كما قلنا - على أساس من الفناء، أو بعبارات أخرى على أساس من الشعور النفسى؛ وفرق بن عبارات تصدر عن صوفى كالبسطامى فنى عن كل شىء فلم يعد يستشعر وجودا سوى وجود الله، وبين مذهب صوفى فلسفى متكامل فى طبيعة الوجود كمذهب إبن عربى لايرى إلا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها إسم الله تارة وإسم العالم تارة أخرى.

ولم يترك أبو يزيد البسطامى مصنفات فى التصوف وإنما خلف أقوالا كثيرة تضمنتها كتب التصوف وطبقات رجاله وقد شرح الجنيد بعض أقواله وأوردها الطوسى فى «اللمع» وأكبر مصدر لأقواله وتاريخ حياته كتاب «النور فى كلمات أبى يزيد طيفور» للسهلجى البسطامى المتوفى سنة ٤٧٦هـ = ١٠٨٤م.

مراجـــع :

١ - أبو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء، القاهرة ١٩٢٢م.

٢ - السلمى : طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٩م.

٣ - السهلجى : النور من كلمات أبى يزيد طيفور، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى، بآخر شحطات الصوفية القاهرة ١٩٤٩م

٤ - الطوسى : اللمع؛ القاهرة ١٩٦٠.

٥ - فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء، طبعة نيكلسون.

٦ - القشيرى : الرسالة، القاهرة ١٣٣٠هـ.

٧ - نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه، مجموعة دراسات ترجمها إلى العربية دكتور أبو العلا عفيفى القاهرة ١٩٤٥م.

٨ - الهجويرى : كشف المحجوب (ف ١١ رقم ١٢).

9. **Aberry** (A.j.) : **Bistami Legendm** journal of the Royal Asiatic society, 1938.

10. **Massignon** (L.) : **Recueil de textes,** paris 1929.

11. **Massignon** (L.) : **Essai sur les origines du lexique technique de la musulmane,** paris 1922.

12. **Nickolson** (R.) : Art. " **Al - Bistami**" Encyclopedia of Islam.

ابن مسرة

(٢٦٩ - ٣١٩ هـ)

حيـــــاته :

هو محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبى، من أوائل فلاسفة الأندلس ذوى النزعة الصوفية ومعلوماتنا عن تاريخ حياته قليلة. وقد ذكرت بعض المصادر التى ترجمت له أنه ولد سنة ٢٦٩هـ = ٨٨٣م فى قرطبة. وكان أبوه تاجرا يذهب إلى آراء المعتزلة، وكان صديقا لأحد معتزلة الأندلس وهو خليل الغفلة، وقيل أن أباه زار البصرة فى المشرق. وكانت آراء المعتزلة وغيرها من الآراء الكلامية والفلسفية معروفة فى الأندلس آنذاك نتيجة اتصال بعض مفكرى الأندلس بالشرق.

وقد تعلم إبن مسرة علوم الدين على أبيه على طريقة المعتزلة، بما تنطوى عليه من عناصر فلسفية. وقد توفى أبوه سنة ٢٨٦هـ = ٨٩٩م، وكان إبن مسرة فى السابعة من عمره، وقد أثر عنه فى هذه السن المبكرة التمسك والزهد والإعتزال هو وعدد من الإصدقاء والمريدين فى دويرة بجبل قرطبة، وقيل أنه كان يعلمهم آراء المعتزلة فى القدر، وأن نعيم الجنة وعذاب النار لايتعلقان بالبدن وإنما بالنفس، ونسب إليه القول بوحدة الوجود (على مذهب الأنباذ وقلية المنحولة)، وآراء أخرى إعتبرت الحادية، ومع ذلك سكتت السلطات عنه. إلا أن فقيها مالكيا من ذوى النفوذ يدعى أحمد بن خالد الحباب حمل عليه حملة عنيفة، وألف فى الرد عليه كتابا. وهنا نجد إبن ميسرة يخرج من الأندلس قاصدا الحج بصحبة إثنين من تلاميذه هما محمد بن المدينى وإبن صقيل القرطبى، ونزلوا جميعا القيروان ومنها توجهوا إلى مكة، ونزلوا بها على أبى سعيد الإعرابى المتوفى سنة ٣٤١هـ، وهو أحد تلامذة الجنيد، ولكن أبا سعيد لم يرضى عن آراء إبن ميسرة، فصنف كتابا فى الرد عليه. وليس من شك فى إبن مسرة قد إستفاد من رحلته هذه علما بمختلف المذاهب الصوفية والكلامية.

إلا أن إبن مسرة عاد بعد ذلك إلى قرطبة حيث إعتزل مرة أخرى فى دويرته بالجبل، وأخذ يلقى تعاليمه سرا فى خاصة تلاميذه، وفى صورة رمزية. وكان هو وتلاميذه يظهرون للفقهاء مايخالف حقيقة تعاليمهم الفلسفية. ولذلك تعارضت فيه الأقوال - كما يذكر إبن الآبار - بين وصفه بالإمامة فى العالم والزهد، والزندقة، وقد توفى فى دويرته سنة ٣١٩هـ - ٩٣١م، وله من العمر مايقرب الخمسين عاما.

مؤلفـــــاته :

ولم يبقى من مصنفات **إبن مسرة** إلا القليل، وذكر بعض المترجمين له كتبا لم يعثر عليها بعد، فما بقى من مصنفاته رسالة عنوانها **«خواص الحروف وحقائقها وأصولها»**. وقد ذكرها **إبن عربى** فى **«الفتوحات المكية»** بعنوان (**كتاب الحروف**)، كما أشار **عبد الحق بن سبعين** إلى شىء من مضمونها فى **«الرسالة الفقيرية»**.

ومما بقى من مصنفاته كذلك رسالة عنوانها **«الإعتبار»**، (بنفس المجموعة السابق ذكرها وتحت نفس الرقم)، وهى الرسالة التى يذكرها **إبن الأبار** له فى التكملة بعنوان **«التبصرة»**.

ومما ذكر له من مصنفات ولم يعثر عليه بعد كتاب **«توحيد الموقنين»** تحدث فيه عن الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، وقد ذكره **أبو إسحق بن دهاق بن المرأة** أستاذ **إبن سبعين** فى شرحه على **«الإرشاد» للجوينى**.

آراؤه :

أما عن مذهب **إبن مسرة**، فقليل أنه إحياء لحكمة **أنباذقليس** فيلسوف العناصر الذى إزدهر فى القرن الخامس ق.م فى اليونان، وقد صورت المراجع العربية القديمة **أنباذقليس** فى صورة متشحة بالأفلاطونية المحدثة، ومن ثم كان **إبن مسرة** بعيدا عن مذهب **أنباذقليس** الحقيقى، ولذلك عرف بالأنباذوقلية المنحولة.

ويأخذ **إبن مسرة** بنطرية الفيض الذى يسير عنده من المادة الأولى (وهى أولى الحقائق الذهنية وهى غير المادة الأولى المكونة لأجرام الكون) إلى العقل، ثم النفس، ثم الطبيعة، ثم المادة، فهو يرى إذن تسلسل الكائنات الكبرى وصدورها عن الذات الإلهية البائنة عن الأشياء، والتى لاتفسر بأكثر من الإشارة إليها بكلمة (هو)، وهذا التصور للذات الإلهية مشار إليه فى المصادر العربية القديمة على إنه **لأنباذقليس**، حيث نسب إليه قوله : أن البارى لم يزل «هوية» فقط وهو العلم المخص، والإرادة المحضة. وكما يذهب **أنبادوقليس** إل القول بأن المحبة والغلبة مبدآن لجميع الموجودات، يذهب **إبن مسرة** كذلك إلى القول بأن القهر والحق مبدآن أساسيان للوجود، والقهر صفة قريبة من الغلبة، والحق صفة أخرى

متمثلة فى الروح المنفوخ فى آدم، ويرى **إبن مسرة** أن هاتين الصفتين ضروريتان لحفظ الملك والنظام على الصعيد الإنسانى أيضا.

ويذكر **القفطى** أن **لأنباذقليس** (المنحول) هذا آراء فى خلق العالم يشتم منها إنكار المعاد، وهذا يفسر لنا مانسب إلى **إبن مسرة** من إنكاره بعث الأجساد، ومن قوله أن عذاب النار ليس عذابا حقيقيا، وهذا عين ماقال به **إبن عربى** من بعده.

وثمة آراء أخرى تنسب إلى **إبن مسرة** منها قوله بحدوث علم الله وقدرته وموافقته لرأى المعتزلة فى القدر، ونفيه علم الله بالجزئيات إلا بعد وقوعها، وتدبير العرش للعالم لأن الله أجل من أن يوصف بفعل شيىء، وإمكان إكتساب البنوة.

وكان **إبن مسرة** يعمد إلى الآيات القرآنية تأويلا باطنيا لكى تؤيد مايذهب إليه من أراء فى هذا الصدد.

والحقيقة أن مذهب **أنباذوقليس** المنحول - ومذهب **إبن مسرة** من بعده - يقوم على أفكار **فيلون الأسكندرى وأفلوطين فى «التاسوعات» وفورفوريس الصورى**، قد دافع **إبن مسرة** عن هذا المذهب تحت ستار إسلامى من آراء المعتزلة والباطنية على حد تعبير **بالنشيا**.

وكان أثر **إبن مسرة** واضحا فى الأندلس، فتأثر به تلميذه **إسماعيل الرعينى** المتوفى سنة ٤٥٦هـ وهو معاصر **لإبن حزم**، وظهر أثره كذلك عند **أبى بكر الميورقى وإبن برجان، وإبن قسى**، الذين مزجوا جميعا بين الفلسفة والتصوف الإشراقى فى الأندلس.

مراجـــع :

١ - **إبن الأبار** : التكملة لكتاب الصلة، المكتبة الأندلسية ١٣٣.

٢ - **إبن حزم** : الفصل فى الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٣١٧هـ.

٣ - **إبن عذارى المراكشى** : البيان المغرب، ليدن ١٩٤٨.

٤ - **أبو الوفا التفتازانى** : إبن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت ١٩٧٣م.

٥ - **بالنشيا (آنخيل جونثالث)** : تاريخ الفكر الأندلسى، ترجمة د. حسين مؤنس، القاهرة ١٩٥٥م.

٦ - **جعفر (د. كمال)** : من مؤلفات إبن مسرة المفقودة، مجلة كلية التربية بطرابلس، ليبيا، ١٩٧٤م.

٧ - **القفطى** : أخبار الحكماء، القاهرة ١٣٢٦هـ.

8. Massignon (L.) : Recueil des inedits, paris,1929.

ابن الفارض

سلطان العاشقين*

شرف الدين عمر بن أبى الحسن على المعروف بابن الفارض - يعتبر أبرز صوفية الحب الالهى فى تاريخ الإسلام.

ولا أذكر **ابن الفارض** إلا وأذكر معه أستاذنا المغفور له الدكتور **محمد مصطفى حلمى**، فقد قدم عنه بحثا علميا للدكتوراه (سنة ١٩٤٠) كشف فيه عن حياته ومذهبه فى الحب الإلهى. وقد حببنى هذا البحث، وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب، فى التصوف الإسلامى. ودفعنى بعد تخرجى إلى التخصص فيه، ولعل هذا نفحة من نفحات الحب سرت إلىّ من **ابن الفارض** وباحثه المتصوف.

يعتبر **ابن الفارض** من أبرز الصوفية الذين أنجبتهم مصر، فهو مصرى المولد، وإن كان والده حموى الأصل، والسبب فى أنه عرف **بابن الفارض** أن والده كان فقيها متخصصا فى علم الفرائض، وهو علم يعرف به كيفية قسمة التركة على مستحقيها، واثبات الفروض للنساء والرجال، وكان المتخصص فى هذا العلم يسمى فارضا.

ولد شاعرنا بالقاهرة سنة ٥٧٦هـ بعد قدوم والده إليها من حماه وتوليته نيابة الحكم بها، وقيل أنه عرض على والده منصب قاضى القضاة فامتنع عن توليه، وزهد بعد ذلك فى المناصب فاعتزلها وآثر الانقطاع إلى العبادة فى قاعة الخطابة بالجامع الأزهر، وظل كذلك إلى أن توفى.

ويحدثنا **ابن العماد** فى «**شذرات الذهب**» بأن **ابن الفارض** نشأ تحت رعاية أبيه فى عفاف وصيانة وعبادة وديانة بل زهد وقناعة، وأنه أخذ علم الحديث عن **ابن عساكر والحافظ المنذرى**، ثم حبب إليه بعد ذلك - ولعل هذا بتأثير من والده - سلوك الصوفية، فتزهد وتجرد.

ومن طريف ما يروى عن سبب زهد **ابن الفارض** أنه دخل الجامع يوما لصلاة الجمعة والخطيب يخطب، فوجد شخصا يغنى فأنكر عليه بقلبه ونوى تأديبه، فناداه ذلك الشخص وأنشده :

---

* نشرت فى مجلة الهلال، القاهرة ١٩٧٣

قسم الاله الأمر بين عباده فالصب ينشد والخلى يسبح

ولعمرى التسبيح خير عبادة للناسكين وذا لقوم يصلح

واتجه ابن الفارض بعد ذلك إلى حياة العبادة والتأمل، وكان من أبرز وسائلها عنده السياحة. وتعنى السياحة عند الصوفية الخروج إلى أماكن نائية، والعودة منها مرة أخرى إلى المدينة، فهى بمثابة الرحلات التى يقصد منها تهذيب النفس وتكميل الروح بعيدا عن ضجيج المجتمع.

وكانت سياحة ابن الفارض المفضلة فى وادى المستضعفين بجبل المقطم. وفى أحد الأيام عاد من سياحته ودخل إلى المدرسة السيوفية بالقاهرة فوجد على بابها شيخا بقالا بشره بأنه سوف يفتح عليه، قائلا له: «يا عمر أنت ما يفتح عليك فى مصر، وإنما يفتح عليك بالحجاز فى مكة شرفها الله فاقصدها، فقد آن لك وقت الفتح».

ولهذا نجد ابن الفارض يغادر مصر إلى الحجاز حوالى سنة ٦١٣هـ، وهناك أيضا ينقطع من حين إلى حين بأودية مكة، ويفتح عليه بكثير من المعارف والأسرار، ويعبر عن ذلك الفتح بقوله :

يا سميرى روح بمكة روحى شاديا إن رغبت فى اسعادى

كان فيها أنسى ومعراج قدسى ومقامى المقام والفتح بادى

وقضى ابن الفارض فى أرض الحجاز خمسة عشر عاما كان يحيا فيها حياة روحية خالصة، أساسها الزهد والسياحة والطواف بالحرم والصلاة فيه، وكان فى هذه الفترة يأنس بالوحش ويستوحش من الناس على نحو ما يعبر بقوله:

وجنبنى حبيك وصل معاشرى وحببنى ما عشت قطع عشيرتى

وأبعدنى عن أربعى بعد أربع شبابى وعقلى وارتياحى وصحتى

فلى بعد أوطانى سكون إلى الفلا وبالوحش أنسى إذ من الانس وحشتى

ظل سلطان العاشقين فى مكة حتى سنة ٦٢٨هـ ثم عاد إلى مصر، إلا أن ذلك الفتح انقطع عنه فأثار ذلك فى نفسه لوعة على ما فات من أيامه، وفى ذلك يقول:

يا أهل ودى هل لراجى وصلكم طمع فينعم باله استرواحا

مـذ غـبـتـم عن نـاظـرى لى أنـة ... مـلأت نـواحى أرض مـصـر نـواحـا
وإذا ذكـرتم امـيـل كـأنـنـى ... من طـيب ذكـركم سـقـيـت الراحـا
وإذا دعـيت إلـى تنـاسى عـهـدكـم ... ألفـيـت أحـشـائى بـذاك شـحـاحـا

وبعد عودة ابن الفارض إلى مصر عرف الملك الكامل الأيوبى بمكانته، فقد كان يوما فى مجلسه الذى كان يعقده للعلم والأدب، فتذاكر الحاضرون فى هذا المجلس القوافى الشعرية الصعبة، فقال الملك: من أصعبها الياء الساكنة، وطلب ممن فى المجلس أن يذكر كل منهم ما يحفظه من هذه القافية، فلم يتجاوز أحدهم عشرة أبيات، وهنا قال الملك أنه يحفظ منها خمسين بيتا قصيدة واحدة وذكرها. إلا أن القاضى شرف الدين كاتب سر الملك قال أنه يحفظ منها مائة وخمسين بيتا وأنشد قصيدة ابن الفارض التى مطلعها:

سـائق الأظعـان يطوى البـيد طـى ... منعمـا عـرج على كـثبـان طى

ولما سأل الكامل عن ناظم هذه القصيدة قيل له إنه ابن الفارض، فأرسل كاتب سره إلى ابن الفارض ألف دينار لينفقها على الفقراء الواردين عليه، فأبى ابن الفارض قبولها، فدعا هذا الكامل إلى أن يقوم بزيارته، فقصد إليه ومعه بعض خواصه، لزيارته بالجامع الأزهر، ولكن ابن الفارض لم يكد يحس بقدومهم عليه حتى خرج من الباب الآخر الذى بظاهر الجامع، وسافر إلى الإسكندرية. وهذه الرواية إن دلت على شئ فإنما تدل على شدة زهد ابن الفارض فى المال، وإيثاره الابتعاد عن أصحاب الجاه.

ولم يقض ابن الفارض فى مصر بعد عودته من مكة أكثر من أربع سنوات إذ توفى فى سنة ٦٣٢هـ، ودفن بالقرافة بسفح المقطم تحت المسجد المعروف بالعارض، ولا يزال ضريحه موجودا إلى الآن، أما المسجد الحالى الذى به الضريح فيرجع تاريخه إلى سنة ١٨٨٩م.

الحب تجربة:

كان حب ابن الفارض لله ثمرة معاناة حقيقية، يقول الصوفية: «من ذاق عرف»، ويعنون بذلك أن معارفهم وأسرارهم، ومقاماتهم وأحوالهم، ذوق خالص، ولابد لمن يريد الحكم عليها من تجربة صادقة.

وهناك رواية طريفة تروى عن الصوفى المعروف محيى الدين بن عربى، وهو معاصر لابن الفارض، فقد جاءه يوما أحد تلاميذه يقول له: ان الناس ينكرون علينا علوم الأسرار

الالهية ويقولون: ما دليلكم عليها، فقال له ابن عربى: إذا سألك أحد هذا السؤال. فقل له: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلابد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل إلا بالذوق، فقل له: هذا مثل ذاك !

فالطريق إلى تقييم حب ابن الفارض الالهى، وحب من عداه من الصوفية، هو التجربة، ألم يقل الشاعر:

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها

ولكن أين نحن الآن فى عصرنا من مثل هذه التجربة؟ إننا نعيش فى عصر مادى مسرف فى المادية، ولم يعد الناس فيه - اللهم إلا قلة واعية - يلقون بالا إلى القيم الروحية، وأصبح الغالب على حياة الناس فيه عدم الاستقرار النفسى الذى ينبعث من نظرهم إلى كل شئ فى ضوء المادة، وقياسهم كل شئ بمقياس الحس.

ويقيننا أن الناس لو انصرفوا قليلا عما شغلتهم به الدنيا إلى تدبر ما فى الإسلام من المثل الروحية، ولو آمنوا بأن وراء المادة والحس عالما آخر له روعته وجلاله، وله قيمه ومعاييره، لغيروا من حكمهم على الأشياء، ولوجدوا الراحة النفسية بعد العناء، ولأقبلوا على حياتهم فى تفاؤل وابتسام، ولأندفعوا إلى العمل المثمر فى همة وثبات.

والحب الإلهى أرفع تلك المثل الروحية، لأنه يتعلق بأسمى موضوع وهو الله تعالى، وليس هذا الحب شطحا أو خيالا، وإنما هو ثمرة حقيقية للإيمان القوى والتدين العميق، وينعكس أثره على حياة الفرد تهذيبا، وعلى حياة المجتمع ارتقاء.

ولا ينبغى أن يتبادر إلى الذهن أن الصوفية قد ابتدعوا الحديث عن هذا الحب، إذ أنه يستند إلى شواهد قرآنية صريحة:

فقد ذكر الله تعالى الحب المتبادل بين العبد والرب فى قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه، أذلة على المؤمنين، أعزة على الكافرين، يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله واسع عليم» (المائدة: ٥٤).

ويربط الله بين الحب وقوة الإيمان فى قوله تعالى: «والذين آمنوا أشد حبا لله» (البقرة: ١٦٥).

ويربط الله تعالى بينه وبين حب الرسول وطاعته فى قوله: «قل ان كنتم تحبون الله

فاتبعونى يحببكم الله» (آل عمران: ٣١).

وأول من مهد طريق الكلام فى الحب الالهى رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥هـ، وجعلته أساسا لكل طاعاتها وعباداتها، وأعلنت أنها لم تعبد الله خوفا من ناره ولا طمعا فى جنته، وإنما هى تعبده من أجل محبة جماله الأزلى، ورويت عنها فى الحب الالهى أشعار غاية فى الرقة والعذوبة، وتابعها فى ذلك من جاء بعدها من الصوفية، فتغنوا بالحب، وجعلوه مقاما من مقامات السلوك إلى الله، وبعضهم يجعله أعلى هذه المقامات.

إلا أن ابن الفارض فاق - كما ذكرنا من قبل - جميع أولئك الصوفية فى التغنى بالحب، فوهب حياته كلها له.

الحب هو الحياة:

لقد غلب على شاعرنا الصوفى الحب لله إلى الحد الذى اعتبره مرادفا للحياة، إذ لا حياة بدونه، كما أن الموت به هو عين الحياة، فيقول:

ان الغرام هو الحياة فمت به ... صبا فحقك أن تموت وتعذرا

ويقول أيضا:

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل ... فما اختاره مضنى به وله عقل
وعش خاليا فالحب راحته عنا ... وأوله سقم وآخره قتل
ولكن لدى الموت فيه صبابة ... حياة لمن أهوى على بها الفضل
نصحتك علما بالهوى والذى أرى ... مخالفتى فاختر لنفسك ما يحلو
وان شئت أن تحيا سعيدا فمت به ... شهيدا وإلا فالغرام له أهل
فمن لم يمت فى حبه لم يعش به ... ودون اجتناء النحل ما جنت النحل

وعلى ذلك فالموت بالحب حياة، والحياة بدون حب موت.

ولعل ما يقصده ابن الفارض من أن حب الله هو الحياة، ان هذا الحب هو أسمى عاطفة فى الإنسان، وكأنما خلق قلبه له، وأن اتصال القلب بمحبوبه وهو الله حياة لهذا القلب، وانقطاعه عنه هو موت له، على أن فائدة هذا الحب لا تقتصر على الإنسان كفرد، وإنما هى تتعداه إلى المجتمع كله، حين يصبح الحب مصدرا لكل فضيلة اجتماعية أيضا، ذلك أن الحب الالهى يستتبع محبة الرسول ﷺ، ومحبة الأسرة، ومحبة المجتمع، وهنا

يشيع الحب فى المجتمع بدلا من الصراع، ويسود التفاؤل بدلا من التشاؤم، وبذا يصبح الحب الالهى بما يستتبعه من أنواع الحب الأخرى بابا للخير كله، فهو اذن حياة للفرد، وحياة للمجتمع. ولا كذلك الأمر إذا ساد الصراع وعم التشاؤم، ففى ذلك موت للفرد وللمجتمع معا.

الفناء فى الحب :

ومن شأن الحب الإلهى عند **ابن الفارض** وعند غيره من الصوفية أن يقترن بحال الفناء. ويصور الصوفية حال الفناء بأنه الحال الذى يغيب فيه الصوفى عن ادراكه لذاته لفنائه فى المحبوب وهو الله، ولا يعود فى هذه الحالة يشعر بنفسه ولا بشئ من لوازمها. . وقد أشار **الغزالى** إلى ذلك بقوله: «وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء، بل فناء الفناء، لأنه فنى عن نفسه، وفنى عن فنائه، فأنه ليس يشعر بنفسه، ولو شعر شعوره بنفسه بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه ! ». على أن الصوفى لا يستمر له الفناء بل يعود منه إلى الحال المقابل له وهو البقاء، فيشعر بذاته وبالعالم الخارجى.

ويرى **ابن الفارض** أن تحقق المحب بشهود محبوبه وهو الله لا يكون إلا مع الفناء عما فى الحياة الدنيا من زخرف وجاه، بل وعما فى الحياة الأخرى من جنة ونعيم، وعن جميع أوصافه وأهوائه وأغراضه، وعندئذ يكون خالصا لله لا لشئ دونه، واستمع إلى **ابن الفارض** قائلا على لسان محبوبه:

فلم تهونى ما لم تكن فى فانيا ... ولم تفن ما لم تجتلى فيك صورتى
فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره ... فؤادك وادفع عنك غيك بالتى
وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن ... وها أنت حى إن تكن صادقا مت
هو الحب ان لم تقض لم تقض مأربا ... من الحب فاختر ذاك أوخل خلتى

ويعرف هذا الفناء عند **ابن الفارض** وغيره من الصوفية بالفناء عن شهود السوى، على أنه ينبغى التنبه إلى أنهم لا يقصدون به فناء ما سوى الله فى الخارج، وإنما هو عندهم فناء عن شهودهم له، وما ذلك إلا لاستغراقهم فى ذكر المحبوب وشهوده فغابوا عما سواه بالكلية.

وثمة فناء آخر عند **ابن الفارض** يعرف بالفناء عن إرادة السوى، ومعناه أن يفنى فى

مراد محبوبه، فلا يعود له التفات إلى مراده هو أو مراد غيره، ويتحد عندئذ مراده بمراد محبوبه، والمقصود هنا المراد الدينى الأمرى لا المراد الكونى.

وهو يشير إلى فناء إرادته فى إرادة المحبوب قائلا:

وكنت بها صبا فلما تركت ما أريد أرادتنى لها وأحبت

ويصبح المحب فى هذه الحالة راضيا عن محبوبه تمام الرضا، مسلما له قياده، فيخاطب محبوبه قائلا:

وعن مذهبى فى الحب ما لى مذهب وإن ملت يوما عنه فارقت ملتى

ولو خطرت لى فى سواك إرادة على خاطرى سهوا قضيت بردتى

لك الحكم فى أمرى فما شئت فاصنعى فلم تك إلا فيك لا عنك رغبتى

وأذكر فى هذا المعنى أيضا أبياتا لشاعرنا كان المرحوم الشيخ **على محمود** يتغنى بها وهى:

تيه دلالا فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاكا

ولك الأمر فاقض ما أنت قاض فعلى الجمال قد ولاكا

وتلافى إن كنت فيه ائتلافى بك عجل جعلت فداكا

وبما شئت فى هواك اختبرنى فاختيارى ما كان فيه رضاكا

حب الجمال المطلق:

ويتساءل البعض أحيانا ألا يمكن أن يكون **ابن الفارض** وغيره من صوفية الحب الالهى قد أحبوا أولا حبا إنسانيا ثم ارتقوا عنه إلى هذا الحب الالهى؟

لقد نسب ذلك قديما إلى **ابن الفارض** ومعاصره **ابن عربى**، فقيل أن **ابن الفارض** كان يعشق الصور الجميلة إنسانية كانت أو طبيعية، وقيل أن بعض أشعاره فى الحب لا يمكن تأويلها على طريقة الصوفية، فلم يبق إلا أنها قيلت فى محبوبة انسانية، وكذلك قيل أن **ابن عربى** أحب فى مكة فتاة، وان أشعاره فى ديوانه «**ترجمان الأشواق**» ما قيلت إلا فيها، واضطر **ابن عربى** أن يدافع عن نفسه بناء على سؤال بعض تلاميذه، فكتب شرحا على ديوانه هذا يبين معانى أسراره الصوفية، وأن ما تضمنه من الأشعار ليس غزلا إنسانيا،

وطلب من قارئ ديوانه أن ينصرف عن ظاهر الألفاظ الغزلية ويقبل على ما وراء هذا الظاهر من المعانى الخفية.

ومهما يكن من شئ فإن الحب الإنسانى عاطفة نبيلة، والارتقاء منه إلى الحب الالهى أمر ممكن، ذلك أنه يرقق المشاعر ويهذب الروح ويعينها على السمو والاتصال بالله إذ أنه تعالى أسمى الموجودات وأجدرها بالمحبة، وكل ما عداه من الصور فان، فلا غرابة إذا قلنا أن المحب لله ربما مر بتجربة حب انسانى أولا، على أن هذا ليس هو القاعدة دائما، فربما أحب الصوفى الله مباشرة دون أن يمر بالحب الإنسانى العادى، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

على أن ابن الفارض يظهرنا على أن الصوفى صاحب نظرة واحدية إلى الكون.. فهو حين يرى الجمال ساريا فى الموجودات الجزئية، فإنه يتعين عليه أن يتجاوز هذا الجمال الجزئى إلى الجمال الكلى، أو الجمال الفانى إلى الجمال الباقى، فإن مصدر الجمال واحد وهو الله، وكل صورة حسنة مردها إلى هذا المصدر، واستمع إليه قائلا:

ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا ... سر أرق من النسيم إذا سرى

وأباح طرفى نظرة أملتها ... فغدوت معروفا وكنت منكرا

فدهشت بين جماله وجلاله ... وغدا لسان الحال عنى مخبرا

فأدر لحاظك فى محاسن وجهه ... تلقى جميع الحسن فيه مصورا

لو أن كل الحسن يكمل صورة ... ورآه كان مهللا ومكبرا

وهو يقول أيضا :

وصرح باطلاق الجمال ولا تقل ... بتقييده ميلا لزخرف زينة

فكل مليح حسنه من جمالها ... معار له بل حسن كل مليحة

وهذا هو ما دعا ابن الفارض إلى حب الصور الجميلة إنسانية كانت أو طبيعية، وهو لا يحبها لذواتها وإنما لتجلى الجمال المطلق، جمال الله، فيها، فيقول:

بها قيس لبنى هام كل عاشق ... كمجنون ليلى أو كثير عزة

فكل صبا منهم إلى وصف لبسها ... بصورة حسن لاح فى حسن صورة

وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر ... فظنوا سواها وهى فيها تجلت

وعلى ذلك فالحب العذرى الموجه إلى الصور الإنسانية المعينة لا يختلف فى حقيقته عن الحب الموجه إلى الذات العلية التى تصدر عنها هذه الصور.

وهام ابن الفارض كذلك بحب الصور الطبيعية، فكان يحب النيل والمتنزهات التى كانت عليه، ومنها متنزه كان يعرف بالمشتهى فى الروضة، وهو القائل فيه:

وطنى مصر وفيها وطرى ... ولعينى مشتهاها مشتهاها

ومن أجمل ما يعبر به عن حبه لكل صورة طبيعية جميلة قوله:

تراه إن غاب عنى كل جارحة ... فى كل معنى لطيف رائق بهج

فى نغمة العود والناى الرخيم إذا ... تآلفا بين ألحان من الهزج

وفى مسارح غزلان الخمائل فى ... برد الأصائل والأصباح فى البلج

وفى مساقط أنداء الغمام على ... بساط نور من الأزهار منتسج

وفى مساحب أذيال النسيم إذا ... أهدى إلى سميرا أطيب الأرج

وفى التثامى ثغر الكأس مرتشفا ... ريق المدامة فى مستنزه فرج

فالارتقاء من حب الصور الإنسانية والطبيعية إلى حب الله إذن أمر ممكن، والتأمل فى الصور الحسنة سبيل إلى ما لا حصر له من المعارف والأسرار، وإلى ذلك يشير بقوله:

فالعين تهوى صورة الحسن التى ... روحى بها تصبو إلى معنى خفى

وليس سبيل المحب لله إلى المعرفة النقل أو العقل، وإنما هو الذوق، وفى ذلك يقول:

فثم وراء النقل علم يدق عن ... مدارك غايات العقول السليمة

تلقيته منى وعنى أخذته ... ونفسى كانت من عطائى ممدتى

فالحب الالهى اذن مفتاح كل المعارف الصوفية، فيشير إلى ذلك قائلا:

ولى فى الهوى علم تجل صفاته ... ومن لم يفقهه الهوى فهو فى جهل

إمام المحبين:

غلب الحب الالهى على ابن الفارض كما رأينا، وكان حبه من عظم الشأن حتى جعله يعلن على الملأ أنه إمام الكل المحبين، فيقول:

نسخت بحبى آية العشق من قبلى ... فأهل الهوى جندى وحكمى على الكل

وكل فتى يهوى فإنى إمامه وإنى برئ من فتى سامع العذل

ويقول :

قل للذين تقدموا قبلى ومن بعدى ومن أضحى لأشجانى يرى

عنى خذوا وبى اقتدوا ولى اسمعوا وتحدثوا بصبابتى بين الورى

بل إنه يرى أن حبه لله يعادل حب المحبين جميعًا، كما أن جمال الذات الالهية يحتوى كل جمال آخر، فيقول:

كل من فى حماك يهواك لكن أنا وحدى بكل من فى حماكا

يحشر العاشقون تحت لوائى وجميع الملاح تحت لواكا

وهكذا عاش ابن الفارض حياة الحب الالهى، وتغنى به فى رياض التصوف حتى لقب عن حق بسلطان العاشقين.

أحمد الرفاعى

يعتبر الإمام **أحمد الرفاعى** أحد كبار الصوفيـة من أصحاب الطرق، وهو منسوب إل بنى رفاعة، وهم قبيلة من العرب. ولد عام ٥١٢هـ فى أيام عبيدة، وهى جزيرة قرب وأصل محافظة البصرة بالعراق، أيام خلافة **المستظهر بالله العباسى**. وحفظ القرآن وهو صغير، ثم بدأ يتردد على حـلقات العلم، وأخذ عن عدد من الأسـاتذة فى عصره، وكان خـاله الشيخ **منصور البطائحي** أحد هؤلاء الأساتذة، وقـد تأثر به، وكان رجلا معروفا بالتصوف، فأخذ عنه طريق الصوفية، وهو الذى رباه، وهو الذى خلفه على قيادة الأتباع.

وفـــاته :

وقد توفى السيد **أحمد الرفاعى** سنة ٥٧٣هـ فى أم عـبيدة، ويوجد فى ضـريحه إلى الأن. وقد إلتف حوله فى حياته عـدد كبير من التلاميذ عرفوا بالرفاعيـة، وإنتشرت طريقته فى عصره وبعده إنتـشارا واسعا، ولاتزال منتشرة إلى الأن فى مصر وبـلدان إسلامية أخرى وقد أدخلها إلى مصر تلميذه **أبو الفتح الواسطى** الذى أقام بمدينة الإسكندرية، وتوفى ودفن بها سنة ٥٨٠هـ.

وقـد وصف المؤرخ **إبن خلكان الرفاعى** بقوله : «كان رجـلا صالحا فقيهـا شافعى المذهب». وقال عنه **الشعرانى** أنه إنتهت إليه الرياسة فى علوم القـوم، يقصد الصوفية. ولما كان التصوف هو ثمرة العمل بـأحكام الشريعة، فقد أشار **الرفاعى** إلى هذا الإرتباط الوثيق بين طريقة الصوفية والشريعة قائلا : «الطريقة الشريعة» ويقول أيضا : «كل حقيقة خالفت الشريعة فهى زنـدقة». وهو يقول كذلك عن الشيخ الصوفى المـربى: «الشيخ ظاهره الشرع، وباطنه الشرع»، وهو يقول أيضا عن الشيخ : «الشـيخ من يلزمك الكتاب والسنة، ويبعدك عن المحدثة والبدعـة». وهو يشير إلى العلاقة بيـن الشيخ وتلميذه وهى عنده كـالعلاقة بين الإبن وأبيه، أسـاسها الرعـاية النفسـية للتلمـيذ أو المريد، فيـقول : «الشيـخ إذا نصحك أفهمك، وإذا قادك دلك، وإذا أخـذك نهض بك». ويصف الإمام **الرفاعى** طريقته إلى الله قائلا : «طريقى دين بلا بدعة، وهمة بلا كـسل، وعمل بلا رياء، ونفس بلا شهوة، وقلب عامر بالمحبة». وهـذا يدلنا دلالة واضحة على أن **الرفاعى** كان بحيث مـريديه على العمل،

---

* نشرت فى مجلة منبر الاسلام ، العدد ٥ يناير ١٩٨٧ .

ويستنهض همهم، وفى هذا إيجابية تدفع عن الصوفية تهمة الكسل والتواكل. وهو يقول أيضا عن مقامات الطريق إلى الله وأحواله التى يتحقق بها السالك : «بنى الطريق على الصدق والإخلاص وحسن الخلق والكرم»، وهو يقول كذلك : طريقتنا طريق تقى وإخلاص، فمن أدخل فى عمله الرياء والفجور فقد بعد عنا، وخرج منا». ويعلمنا الرفاعى ضرورة الحرص على الوقت، وإنفاقه فيما يعود بالفائدة على الإنسان، ومن أجمل عباراته حول هذا المعنى : «رأسمالك قلبك ووقتك، فإن شغلت وقتك بهواجس الظنون وضيعت وقتك فيما لايعنيك، فمتى يربح من ضيع رأسماله؟!». وتصوف الرفاعى تصوف يحث على العمل، والعمل عنده إما دينى كأعمال العبادات، وأعمال القلوب، وإما دنيوى يتخذه الإنسان للتكسب، وأساسها الإخلاص، وفى هذا يقول :«تجارتنا العمل، ورأسمالنا الإخلاص»، وبذكرنا هذا بعبارة أخرى لصوفى معروف هو إبن عطاء الله السكندرى يقول فيها : «الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها»، وماأعمق المعنى فى كلام الصوفية هنا، فنحن فى المجتمع أحوج مانكون إلى الإخلاص فى الأعمال بحيث تأتى محققة للغرض منها، أما أن تستوفى صورة العمل فقط، فهذا لايؤدى إلى شىء، وإنما هو كما نقول : تسديد خانة. وعلى الإنسان دائما وأبدا أن يحاسب نفسه على الفعل، وأن لايغتر بنفسه، فالنقص صفة البشر، وتأمل المعنى فى قول الرفاعى : «من لايعرف فى نفسه نقصان فكل أيامه نقصان».

مواعظ ونصائح :

ومن أجمل أقواله كذلك فى نصح مريده : «إياك والإشتغال بما لايعنيك، وأرجع بنفسك عن طريق الغفلة، وأدخل فى باب اليقظة، وقف بميدان الذل والإنكسار، وأخرج من مقام العظمة والإستكبار، وإياك والحسد فإنه أم الخطايا. . فالكذب، والكبر والحسد، سبب طرد العبد من باب الرب».

الذكر نور القلب :

ولما كان الذكر وسيلة الصوف إلى تهذيب نفسه، وترفيق قلبه، فهو يحث مريديه على لزوم هذه الرياضة الروحية قائلا لهم : «الذكر نور القلب»، وهو يرى أن الأنس بالله لايكون إلا لإنسان تطهر تطهرا ظاهرا وباطنا، فيقول : « الأنس بالله لايكون إلا لعبد كملت طهارته».

وهناك بعد هذا جمال خـاص بكل ملكة من ملكات الإنسان عند **الرفاعى**، وقد أشار إلى ذلك فى عـبارات عميـقة الدلالة، إذ يقـول : «جمال القلـب بالخوف» وجمـال العقل بالشكر، وجمال الروح بالشكرو وجمال اللسان بالصـمت، وجمال الوجه بالعبادة، وجمال الدنيا بترك الخـواطر، وجمال الفؤاد بترك الحسـد، وجمال النفس بالمخالفة، وجـمال السر بالصبر، وجمال الحال بالإستقامة، وجمـال السير بالتسلم، وجمال الخدمة بالأدب، وجمال الكلام بالصـدق، وجمال الطريق بموافـقة الشرع، وجمـال الكل بتوفق الله». وكـان الإمام **الرفاعى** عطوفا على الضـعفاء، وقد أكد مـبدأ الرعاية الإجتمـاعية فى التصـوف، وهو مبدأ أشار إله الصوفية بقولهم : «الناجى منا يأخـذ بيد أخيه»، إشارة منهم إلى أن القوى يجب أن يأخذ بيد الضعيف، وكان **الرفاعى** يسرع فى قضاء حـوائج الناس ويأخذ بأيديهم، وهو القائل فى هذا المعنى : «إن تجارتى خدمة النسـاء والأرامل واليتامى، وأحب أن أشهد نفسى فى خدمتهم». وذلك لأن المسلم الحق هو الذى ينفع الناس بعلم أو بعمل، وبمقدار مايجتهد فى خدمـة الآخرين يكـون قدره عند الله تعـالى، ألم يقل الرسـول صلى الله عليـه وسلم :«خيركم أنفعكم للناس»؟ وهكذا نرى من أقوال وأحوال **الرفاعى** مايدلنا على عظم مكانته فى العلم والعمل، ومن هنا أحبته القلوب ولاتزال ، ومـاإنتشار طريقته هذا الإنتشار الواسع فى مصـر وفى العالـم الإسلامى إلا دليـلا على إخلاصـه فى الدعوة إلى اللـه. ومع عظم مكانته كان متواضعا، وكان يدعو مريديه إلى التواضع، وعدم رؤية نفوسهم، وهو القائل : «ماإسـتصغرت أحـدا إلا وجدت نقصا فى ديـنى ومعرفتى». وهـذا أيضا مستـمد من أداب **الرسول** صلى الله عليه وسلم إذ ورد فى أحـد أدعيته : «اللهم إجعلنى فى عـينى صغيرا، وفى أعين الناس كبيرا».

أحمد زروق

(٨٤٦ - ٨٩٩هـ)

هو **أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى الفاسى الشهير بزروق**، أحد كبار المحدثين والفقهاء بالمغرب، ويعد كذلك أحد كبار الصوفية على الطريقة الشاذلية ممن وصفوا بكونهم أولياء. ولد سنة ٨٤٦هـ، وتوفى سنة ٨٩٩هـ.

وترجع أهميته فى التصوف إلى عنايته بتحديد الصلة بين التصوف والفقه، ومحاولته ضبط مسائل التصوف على إختلافها بقواعد من أصول الفقه كما يتبين ذلك من كتابه الذى عنونه بـ «**قواعد التصرف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويصل الأصول والفقه بالطريقة**». وهى محاول أصيلة لانجدها عند غيره من الصوفية السابقين عليه.

تصـــــوفه :

وإتجاه أحمد زروق فى التصوف سنى، ولذلك فهو يدعو إلى التوقف فى الحكم عل متفلسفى الصوفية **كإبن عربى وإبن سبعين** والعفيف التلمسانى ومن نحا نحوهم، لأن تصوفهم فى رأيه ينطوى عل كثير من المهمات والموهمات. ولايصح أن يقرأ كتب الصوفية إلا عالم متمكن يعتبر المعنى ولا يتقيد باللفظ، أما العوام فيحسن أن يبتعدوا عن تلك الكتب خشية على عقائدهم (٨٥،١٠٨،٢٠٧). ولاشك أن هذا الرأى متصف بالجرأة على إعتبار أنه صادر عن صوفى ينتمى إلى الطريقة الشاذلية، بل أن **زروق** يرحب كذلك بالكتب التى صنفها خصوم الصوفية من الفقهاء ردا عليهم، فهى فى رأيه نافعة للصوفية لإنها تحذرهم من الغلط (قاعدة ٢١٠).

ومما يميز الشيخ **زروق**، أنه مفكر نقادة، يميز بدقة تدعو إلى الإعجاب بين مدارس التصوف وإتجاهاته، فتصوف **المحاسبى** يناسب العامة، وتصوف الفقهاء يلتمس عند **إبن الحاج** فى كتابه «**المدخل**» والمشتغلون بالحديث يلائمهم تصوف **إبن العربى** «**أبو بكر**» فى (**السراج**) وأهل الرياضة يوافقهم تصوف **القشيرى** فى «**الرسالة**» وتصوف **المكى والغزالى** هو تصوف النساك، أما **إبن عربى** فتصوفه تصوف الحكيم، وأما **إبن سبعين** فتصوفه تصوف المنطقى. وينتهى الشيخ **زروق** إلى أن تصوف **الشاذلى** هو تصوف الأصولى (قاعدة ٥٩). وهذا التمييز يدل على إستيعابه لتراث التصوف وتعمقه فى فهم مذاهبه وإتجاهاته العامة.

ويمكن إعتبار الشيخ **أحمد زروق** من دعاة إصلاح التصوف فى المغرب فى القرن التاسع الهجرى، فهو يرى غاية التصوف إصلاح القلوب وأفرادها لله عما سواه، وهو بهذا يتجه فى التصوف إتجاها تربويا عمليا مماثلا لإتجاه **الغزالى** والشاذلية من بعده، وهو كثير اللوم على أدعياء التصوف فبى المغرب فى عصره، وهم أولئك الذين إتخذوا علوم الرقائق والحقائق وسيلة لجذب قلوب العامة، وأخذ أموال الظلمة، وإحتقار المساكين، وبالجملة هم أهل بدع ظاهرة قد تؤدى بهم إلى الخروج عن الإسلام (قاعدة ١٦، ٢٠١).

ومن آرائه فى الإصلاح أيضا ضرورة نبذ التقليد فى ميدانى الفقه والتصوف (قاعدة ٣٠)، والتقليد عنده «أخذ القول من غير إستناد لعلامة فى القائل ولاوجه فى المقول، فهو مذموم مطلقا لإستهزاء صاحبه فى دينه»، «أما الإجتهاد الذى يدعو إليه فهو «إقتراح الأحكام من أدلتها دون مبالاة بقائل» (قاعدة ٤١).

مؤلفـــاته :

وقد خلف الشيخ **أحمد زروق** جملة مصنفات، أهمها كتابه «**قواعد التصوف**» الذى أشرنا إليه من قبل ، وهو كتاب موجز وهام يتناول موضوعات التصوف على إختلافها وفق منهج خاص به، ويبدو أنه متأثر فيه بالشاذلية، خصوصا **إبن عطاء الله السكندرى**، المتوفى سنة ٧٠٩هـ، طبع بالقاهرة ١٣١٨هـ.

وله كذلك شروح كثيرة على **حكم إبن عطاد الله السكندرى**، وقد ذكر **حاج خليفة** أن الشيخ **زروق** ذكر عن نفسه أنه درس الحكم خمسة عشر مرة، وإنه كتب فى كل مرة شرحا من ظهر القلب بعبارة أخرى. وقدر بعض كتاب الطبقات أنه كتب نيفا وثلاثين شرحا على **الحكم**. وذكر **بروكلمان** أن شرحه على **الحكم** المعنون بـ «**تنبيه ذوى الهمم**» قد طبع بالقاهرة فى سنتى ١٢٨٨هـ، ١٢٩٨هـ. وطبع **لزروق** أحد شروحه على الحكم فى منشورات جامعة طرابلس بليبيا سنة ١٩٧٤م. ويوجد بمكتبة الأزهر نسختان خطيتان لشرح صنفه الشيخ **زروق** يقال أنه السابع عشر من شروحه على **الحكم**، رقم إحداهما (١٠٦ ٦١٥٠، والأخرى١٣١٤) **بخيت** ٤٤٨٠٩. وذكر بعض المترجمين له أنه شرح بعض أشعار الصوفى **أبى الحسن الششترى** المتوفى سنة ٦٦٨هـ، ولم يصل إلينا هذا الشرح بعد.

مراجـــع :

١ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : إبن عطاء الله السكندرى وتصوفه، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٩م.

٢ - أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : إبن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت ١٩٧٣م.

٣ - أحمد بابا التنكتى : نيل الإبتهاج، بهامش الديباج لإبن فرحون، القاهرة ١٣٢١هـ.

٤ - أحمد زروق : كتاب قواعد التصوف، القاهرة ١٣١٨هـ.

٥ - أحمد زروق : تنبيه ذوى الهمم، القاهرة ١٢٩٨هـ.

أحمد الدردير

(١١٢٧ - ١٢٠١هـ)

حيـــاته :

أحمد بن محمد العدوى المالكى المعروف بأبى البركات الدردير. وبالشهاب أحد كبار شيوخ الطريقة الخلوتية بمصر فى القرن الثـانى عشر الهجرى. ولد ببنى عدى، إحدى قرى صعيد مصر سنة ١١٢٧هـ - ١٧١٥م، وحفظ القـرآن ودرس العلوم الدينية على كبار شيوخ الأزهر آنذاك كالشيخ محمد الدفرى والشيخ على الصعيدى والشيخ أحمد الصباغ : وتتلمذ أيضا على الشيخ شمس الدين الحفنى، وأخذ عنه طريقة الخلوتيـة، وعرف بالزهد والتقوى والأخلاق الكريمة. ولما توفى أستاذه على الصعيدى عين شيخا للمالكية ومفتيا، وتوفى سنة ١٢٠١هـ ١٧٨٦م، ودفن بزاويته التى أنشأها بالكعكيين، وضريحه موجود إلى الآن بمسجده بحى الغورية بالقاهرة.

وقد وصفه الجبرتى بأنه كان أوحد وقتـه فى الفنون العقلية والنقلية وإنه «كـان شيخا على أهل مصر بأسرها فى وقـته حسا ومعنى» وذكر الكتانى أنه يعتبـر من المجددين للدين على رأس المائة عشرة من المالكية.

وعرف عنه أنه كان من الصوفية الذين يرون ضرورة إرتباط التصوف والشريعة.

مصنفاته :

وقد ألف الدردير جملة مصنفات فى العقائد والفـقه وعلوم المعانى والبيان. ويذكر له من مصنفاته فى التصوف : «تحفة الأخوان فى آداب أهل العرفان»، و «شرح ورد الشيخ كريم الدين الخلوتى»، و«شرح مـقدمة نظم التوحيد للسيد محمد كمـال الدين البكرى»، و«شرح على رسالة التوحـيد للشيخ دمرداش الخلوتى»، و«منظومة أسمـاء الله الحسنى» و«الصلوات» وتعرف أيضا بالمسبعات.

وقد شرح تلميذه الشيخ أحمد الصـاوى، «منظومة أسماء الله الحـسنى»، و«الصلوات الدرديرية»، وقد نشر هذان المصنفان مع الشرح بالقاهرة، المطبعة المحمودية ١٣١٥هـ، وطبعا بعد ذلك طبعات كثيرة حيث أنهما من أهم أوراد الطريقة الخلوتية فى عصرنا.

تصـــــوفه :

والدرديرى من متأخرى أصحاب الطرق الذين وجهوا عنايتهم أساسا إلى الممارسات العملية لـلتصوف، ومعظم مصنفـاته فى التصوف، أوراد وأحزاب وصلوات، وهى مـستقاة أحيـانا من الصوفـية المتـقدمين عـليه **كالـغزالى وأحـمد البـدوى وإبن مـشيش والشـاذلى والدسوقى**، أو المعاصرين له **كالبكرى**. وهو يميل كمتأخرى الصوفية فى عصره إلى الأخذ بمذهب الحقيقة المحمدية، وهو مذهب عرف أولا عند **الحلاج** ثم ظهر بصورة فلسفية أدق عند **إبن عربى وإبن الفارض** وغيرهما من مـتفلسفى الصوفية، وهو المذهب الذى يعـتبر لمحمد حقيقتين أحداهما قديمة، والأخرى حادثة، وأن الحقيقة المحمدية القديمة هى منبع كل وجود وعرفان، ومنهما يستمد جمـيع الأنبياء والأولياء فى جميع العصور، وأوراد **الدرديرى** تدور أساسا حول فكرة الحقيقة المحمدية هذه.

ويعتبر **الدرديرى** مؤسسـا لفرع من فروع الطريقـة الخلوتية يعرف بـالدرديرية، وقد تعرف طريقته أيضا بإسم **«السباعية»** نسبة إلى تلميذه **أحمد السباعى**، وهو مدفون معه فى ضريحه.

مراجـــع :

١ - أحمد بن شرقاوى، شمس التحقيق، القاهرة ١٣٠٧هـ.

٢ - أحمد الصاوى : الأسرار الربانية، القاهرة ١٣١٥هـ.

٣ - أحمد الصاوى : شرح المنظومة الدرديرية، القاهرة ١٣١٥هـ.

٤ - الجبرتى : عجائب الآثار، بولاق؛ ١٢٩٧هـ.

ابن ادريس (أحمد)*

(١١٧٣ - ١٢٥٣ هـ)

حياتـــه :

هو أحمد بن محمد بن على الادريسى، المغربى ثم التهامى، ينتـهى نسبه كما يذكر بعض المؤرخين له إلى الإمام ادريس بن عبد الله بن الحسن بن على بن أبى طالب، ويعتبر أحد أقطاب الصوفية العمليين من أصحاب الطرق فى القرن الثانى عشر الهجرى.

ولد فى ميسـور من قرى فاس بالمغرب سنة ١١٧٣هـ - ١٧٥٩م، وأخذ عـلوم الشريعة عن علماء المغرب، وأخذ الطريـقة الصوفية عن عبد الوهاب الشارى. وذكر أيضـا انه كان مريدا لعبد العزيز الدباغ رأس الطريقة المـعروفة بالخضرية. وكانت لأحمد بن ادريس فى بداية سلوكه طريقة الصوفية رياضات من صلات وصيام وتلاوة.

وقدم أحمد بن ادريس مكة سنـة ١٢١٤هـ - ١٧٩٩م، وأقام بهـا نحو ثلاثـين سنة، ومال وهو فى مكة إلى الانشغـال بعلم الحديث حتى صار من الحفاظ، وكـان أيام اقامته فى مكة تجرى بينه وبين علمائها مناظرات ومراجعات، وكان قوى الحجة سريع البديهة.

وعرف عنه اتجاهه إلى الاجتهاد فـى الأحكام، وإلى ذلك يشير تلميذه ابن زبارة اليمنى قائلا : «وكان يكافح .. مـا مضى عليه الناس من التقليد ويعلـن لهم بأن قصر الحق على هذه المذاهب المتبوعة من البدع، وان الجزم يتعذر الحكم من دليله لا مسند له، وانه من تحجر الواسع، لأن فضل الله تعالى غير مقصور على شخص دون شخص. والفهم الذى هو شرط التكليف قد منحه الله كل عـاقل ولو كان مختصا بأحد ما قامت الحجـة على العباد بالكتاب والسنة، وهذا لا يرتضيه مسلم، وهذا الصنيع من كفران النعمة».

ومثل هذا الاتجاه إلى الاجتهاد فى القرن الـثانى عشر الهجرى يجعل أحمد بن ادريس من أوائل المصلحين الدينيين فى العصر الحديث.

---

* نشرت فى معجم اعلام الفكر الانسانى ، القاهرة.

وخرج **أحمد بن ادريس** من مكة إلى الحديدة، ثم استقر فى مدينة زبيد فترة ضيفا على الشيخ الحافظ **عبد الرحمن بن سليمان**، وسافر بعد ذلك إلى دمشق. ثم عاد بعد ذلك سنة ١٢٤٥هـ = ١٨٢٩م إلى الجزيرة واستقر بمدينة صبيا من أعمال عسير، وكون بها مدرسة معروفة، حتى كانت صبيا أيام اقامته فيها مركزا علميا مرموقا يفد إليه العلماء من كل جهة. وظل مقيما بها إلى أن توفى بها ليلة السبت ١١ رجب ١٢٥٣هـ = ١٨٣٧م.

وخلف **أحمد بن ادريس** مجموعة أوراد وأحزاب لا يزال أتباعه يرددونها إلى الآن، وذكر أنه كان يفسر القرآن على طريقتى العبارة والاشارة (الصوفية)، وأنه قصر فكره حوالى ثلاثين سنة على استخراج معانى القرآن.

الطريقة الادريسية :

وقد أسس **أحمد بن ادريس** الطريقة **الادريسية**، وهى أحد فروع الطريقة **الشاذلية**، ولها أتباع كثيرون الآن فى مصر والسودان والصومال وجيبوتى، وتعتبر الطريقة **السنوسية** التى أسسها **محمد بن على السنوسى** سنة ٧٥٠هـ، والطريقة **الميرغنية** فى السودان، فرعين لها.

ويذكر المستشرق الفرنسى **لويس ماسينيون** أن **أحمد بن ادريس** أقام فى صبيا دولة شبه دينية وشبه عسكرية، كان آخر من ولى أمرها ابنا حفيديه: **سيد محمد بن على بن محمد بن أحمد** (١٨٨٢م - ١٩٢٣م) وابن هذا على (منذ عام ١٩٢٣م) الذى اضطر إلى الخضوع للمملكة العربية السعودية بحكم اتفاقية حماية، تفاوض فيها شيخ السنوسية أحمد شريف.

وتعد الطريقة الادريسية الشاذلية الآن احدى الطرق الصوفية المعترف بها فى جمهورية مصر العربية، وتتبع حاليا المجلس الصوفى الأعلى، ويعين شيخها بقرار منه.

ولا تخرج آراء **أحمد بن ادريس** فى التصوف عن نطاق الكتاب والسنة، ولذلك يعد من صوفية الطرق السنيين الذين وجهوا عنايتهم أساسا إلى الجانب العملى التربوى من التصوف، وكانت له طريقة خاصة قوامها المثابرة على ذكر الله الذى يعتبره غذاء للنفس، وقيام الليل، والاستغراق التام فى الفكر، والاقبال الكلى على الله بالعبادات والنوافل، مع الخشية والبكاء، والحذر الدائم من المخالفة للشريعة.

ومن أقواله فى مقام الصدق:

« الصدق هو الايمان لأن من صدق فى قوله لا يرد كلامه ».

ومن أقواله كذلك فى معنى الولاية :

« أخفى الله أولـياءه فى عبـاده المسلمين، كـما أخفى رضـاه فى طاعته، وسـخطه فى معصيته ».

مراجع :

١ - أبو الوفا التفتازانى : الطـرق الصوفية فى مصر ، مجلة كلية الآداب بجامـعة القاهرة، المجلد الخامس والعشرون، الجزء الثانى، ديسمبر ١٩٦٣م، (ظهر العدد فى سنة ١٩٦٨م).

٢ - أوراد وأحزاب ورسائل، القاهرة طبع حجر ١٣١٨هـ.

٣ - عبد الواسع بن يحيى اليمنى: تاريخ اليمن، القاهرة ١٣٤٦هـ.

٤ - Trimingham (S.) : The Sufi orders in Islam, London 1971.

٥ - Massignon (L.) : Art. "Ahmed ben Idris", Encyclopedie de l'Islam.

أحمد بن الشرقاوى

(١٢٥٠ - ١٣١٦هـ)

حيـــاته :

أحمد بن شرقاوى بن مساعد المعروف بأبى العباسى الخلقى، أحد متأخرى الصوفية على طريقة الخلوتية فى صعيد مصر، وينتـمى نسبة فيما يذكر المترجمون إلى **محمد بن أبى بكر الصديق**. ولد بدير السعـادة بمركز نجع حمادى بمحـافظة قنا سنة ١٢٥٠هـ = ١٨٣٤م، وحفظ القرآن، ودرس العلـوم الدينية فى جرجا. وأخذ العـهد على الشيخ **أحمد الخضيرى** أكبر شيوخ الخلوتية فى طهطا. وصار **إبن شرقاوى** مشهورا فى عصره، وكثر أتباعه، وكان يقيم بالقاهرة أحيـانا. ووصفه الشيخ **محمد عبده**، وهو معـاصر له، بأنه كان مـن بقايا شيـوخ الطريقة الصالحـين المخلصين، وإننى علـى علمه ومعرفـته بالتصـوف، وتوفى سنة ١٣١٦هـ = ١٨٩٨م.

مصـــنفاته :

وترك **إبن شرقاوى** مجموعة مـصنفات تعالج أساسا التصـوف العملى وآدابه : منها **«المورد الرحمانى»** وهى منظومة طـويلة فى الأخلاق وآداب الطريقة الصـوفية، وقد شـرحها تلميذه أحمد الطاهر الحـامدى، نشرت بالقاهرة سنة ١٣٠٧هـ و **«منحه الفتاح ورقية الأرواح»** المعروفة بالنفـيسة، وهى أيضا منظومة فى وعظ النفس، نشـرت بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ، و **«الوسيلة الحسنى فى نظم أسماء الله الحسنى»**، نشر بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ، وسنة ١٩٦١م، وله أيضا ديوان شعـر لايزال مخطوطا. ومن أهم مصنفاته فى الإبانـة عن آرائه فى التصوف **«شمس التحقيق وعروة أهل التوفيق»**، و**«نصيحة الذاكرين وإرغام المكابرين»** وهما رسالتان تعالجان أساسا رياضة الذكر عند الصوفية عموما والخلوتية خصوصا، وقد طبعتا معا بالمطبعة الخيرية، القاهرة ١٣٠٧هـ.

تصـــوفه :

ولإبن شرقاوى فى مصـنفاته إتجـاه واضح إلى إصلاح أوضاع الـطرق الصوفـية فى عصره، ورياضاتها العملية كالذكر، وهو شديد النقد لصوفية عصره لإنحرافهم عن الشريعة،

وهو يرى وجوب الإرتباط بين الشريعة والحقيقة، وضرورة العودة بالتصوف إلى ما كان عليه عند أوائل الصوفية، وهو يبين فى بعض رسائله الكيفية الشرعية لأخذ العهد ولبس الخرقة وعلاقة المريد بالشيخ والسماع والذكر، ويمكن إعتبار **إبن شرقاوى** مصلحا صوفيا فى عصره بما نقده من أوضاع التصوف، وبما أذاعه من آرائه الخاصة ف ربط التصوف بالشريعة. ولما كان **إبن شرقاوى** خلوتى الطريقة فإن آرائه لا زال لها أثرها عند إتباع هذه الطريقة فى العصر الحاضر. ويعتبر إبن شرقاوى مؤسسا لمدرسة صوفية معتدلة الإتجاه فى صعيد مصر، ومن أبرز تلاميذه فيها أبو الحجاج الأقصرى المتوفى سنة ١٣٣٣هـ. **وأحمد الطاهر الحامدى** المتوفى سنة ١٣٣٢هـ. والشيخ **محمد حسنين مخلوف** المتوفى سنة ١٣٥٥هـ، وكثير غيرهم، ولاتزال طريقته فى التصوف منتشرة إلى الأن خصوصا فى صعيد مصر.

مراجـــع :

١ - أحمد بن شرقاوى : شمس التحقيق، القاهرة، ١٣٠٧هـ.

٢ - أحمد بن شرقاوى : نصيحة الذاكرين، القاهرة ١٣٠٧هـ.

٣ - أحمد الطاهر الحامدى : مطية السالك، القاهرة ١٣٠٧هـ.

٤ - زكى مجاهد : الأعلام الشرقية، القاهرة ١٩٥٠م.

٥ - عبد الرحيم السيوطى : الحلل البهية، القاهرة ١٣٣٥هـ.

٦ - محمد عبده الحجاجى : أبو المعارف أحمد بن شرقاوى، مع مقدمة للدكتور أبو الوفا التفتازانى، القاهرة ١٩٦٩م.

ابن حائط (أحمد)*

(ت ٢٣٢ هـ)

الحائطية والمعتزلة :

مؤسس فرقة كلامية تعرف بـ «الحائطية»، أسسها هو وزميله فضل الحدثى ونسبها بعض كتاب الفرق كالشهرستانى إلى المعتزلة. ويرى الخياط أن الحائطية كانت من جملة المعتزلة، إلا أنها تطرفت فى آرائها، فنفاها المعتزلة عنهم وتبرأوا من رئيسها. وبلغ من عداء المعتزلة لابن حائط أنهم حرضوا الواثق عليه، فأمر ابن أبى دؤاد بالنظر فى الحاده وإقامة حكم الله فيه، ولكن ابن حائط توفى حوالى سنة ٢٣٢هـ - ٨٤٧م قبل أن يتم شئ من ذلك. ويرى البغدادى أن الحائطية ليست من فرق المعتزلة، ووصفها بأنها منتسبة إلى الاسلام وليست منه.

ابن حائط والنظام :

وقد ذكر الشهرستانى أن ابن حائط وفضلا الحدثى كانا من أصحاب النظام. والظاهر أنه تهيأت لهما ثقافة فلسفية بمطالعة كتب الفلاسفة، وقد أضافا إلى مذهب النظام القول بآراء ثلاثة يبدو منها الغلو:

١ - حمل ما ورد فى القرآن والحديث من رؤية الله على أنه رؤية العقل الأول وهو أول ما أبدعه الله، وهو الذى تفيض منه الصور على الموجودات.

٢ - اعتبار المسيح الكلمة القديمة المتجسدة، وبهذا أضفيا عليه حكما من أحكام الألوهية، ويوافق ابن حائط وصاحبه فى ذلك النصارى. وبذلك يكون للخلق خالقان: أحدهما قديم وهو الله ، والآخر حادث وهو المسيح الذى خلق الله العالم بواسطته، وهو الذى سيراه الخلق يوم القيامة. ويرى البغدادى أن هذا القول موافق لقول الثنوية. بوجود خالقين.

---

* نشرت فى معجم اعلام الفكر الانسانى ، القاهرة.

٣ - القول بالتناسخ حيث زعما أن الله خلق الخلق أصحاء سالمين عقلاء بالغين فى دار الابتداء أو الجنة الأولى، فأطاعه البعض فى جميع ما أمر به، وهؤلاء مستقرهم فى دار النعيم التى ابتدأهم فيها وعصاه بعضهم فى الكل، فأخرجهم من تلك الدار إلى دار العذاب وهى النار. أما من أطاعه فى البعض وعصاه فى البعض الآخر، فقد أخرجهم إلى دار الدنيا أو دار الابتلاء، وألبسوا الأجسام الكثيفة وترددوا من المحنة والرخاء والألم والشقاء، على صور مختلفة بين الأناسى وسائر الحيوان، وذلك على قدر ذنوبهم، ولا يزال الله يرسل رسلا إلى كل أمة من الحيوان ويكلفهم إلى إلى أن تصبح جميع أعمالهم طاعات أو معاصى، فيردون إما إلى دار النعيم أو إلى جهنم، ولعل ابن حائط وصاحبه قد تأثروا فى هذا الرأى بالهنود.

مراجع :

١ - ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٣١٧هـ.

٢ - الايجى : المواقف، استانبول ١٢٨٩هـ.

٣ - البغدادى : الفرق بين الفرق، القاهرة ١٣١٠هـ.

٤ - الجاحظ : الحيوان (تحقيق عبد السلام هارون).

٥ - الخياط : الانتصار، القاهرة ١٩٢٥م.

٦ - زهدى جار الله : المعتزلة، القاهرة ١٩٤٧م.

٧ - الشهرستانى : الملل والنحل بهامش الفصل، القاهرة ١٣١٧هـ.

٨ - المقريزى : الخطط، القاهرة ١٣٢٤هـ.

De sacy : Expose de la religion de Druzes Int., p. 42.

ابن متويه

(ت ٤٦٩ هـ)

هو أبو محمد الحسن بن أحمد على بن عبد الله بن عطية بن أحمد النجرانى، أحد كبار شيوخ المعتزلة من المتأخرين، وقد توفى سنة ٤٦٩هـ (وقيل ٤٦٨هـ). ويعتبر ابن متويه من الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة، كما يذكر ابن المرتضى صاحب «طبقات المعتزلة» وقد تتلمذ ابن متويه على قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد المتوفى شنة ٤١٥هـ، وهو يعد من تلاميذ القاضى النابهين، درس عليه وأخذ كثيرا من آرائـه، ويبدو أكثر من غيره اتباعا لآراء القاضى.

وقد ألف ابن متويه كتابا عنوانه: «التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض» وقد ذكر هذا الكتاب له عدد من كتـاب الفرق، فيذكره ابن المرتضى اليمانى فى «ايثار الحق على الخلق»، وزميله ومعاصره أبو رشيد النيسابورى المعتزلى صاحب «ديوان الأصول» بعنوان «التذكرة»، وأحمد بن يحيى المرتضى صاحب «طبقات المعتزلة» بعنوان «التذكرة فى لطيف الكلام».

وهناك من الباحثين من يرجح نسبة كتاب «المجموع فى المحيط بالتكليف» للقاضى عبد الجبار إلى تلميذه ابن متـويه، خصوصا وأن ابن المرتضى يذكر لابن متويه كتابا آخر عنوانه «المحيط فى أصول الدين».

ويتبين من كتاب «التذكرة»، أن ابن متويه من المعتزلة القائلين بالجـزء الذى لا يتجزأ ويذهب إلى أن الجسم ينتـهى إلى حد لا تصح فيه القـسمة والتجزؤ من بعـد، وهو أصغر المقادير، وينسـب إليه المساحة والجهـة وسائر صفات الجـسم، ويثبت ابن متويه الخلاء فى العالم، وهو يقدم لنا احـصاء بالأعراض يقول فيه عدد الأعـراض اثنين وعشرين، وهو من المعتزلة القائلين بشـيئية المعدوم، لأن الله أطـلق فى قوله تعالى «ولا تقولـن لشئ انى فاعل ذلك غدا إلا أن يشـاء الله»، فأطلق لفظ شئ على المعـدوم قبل خروجه إلى الـوجود. وقد عنى ابن متويه بالرد على القائلين بقدم العالم عن طريق القـول بأن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة ومنهم الرازى.

وينسب عبد الله بن المرتضى اليمانى إلى ابن متويه أنه يجعل خلق الشئ وأحداثه هو ايجاده، وأن الله هو الذى جعل له صفة الوجود.

مـــراجع :

١ - ابن متويه (الحسن) : التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق وتقديم دكتور سامى نصر ودكتور فيصل عون، دار الثقافة للطبع والنشر، القاهرة ١٩٧٥م.

٢ - ابن المرتضى (أحمد بن يحى) : المنية والأمل، بتصحيح توماس آرنون، دار المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، ١٣١٦هـ.

٣ - القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، بتحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٤.

٤ - القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف فى العقائد، جمع الحسن بن متويه، تحقيق عمر السيد عزمى ودكتور أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٥م.

٥ - النيسابورى : ديوان الأصول، تحقيق د. أبو ريدة، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٦٩م.

أبو عمرو بن خالد (عثمان)

(ت ١١٧ أو ١١٨هـ)

حيـــــاته :

أحد شيوخ المعتـزلة الأوائل ودعاتهم، إسمه عثمان، وكنيـته أبو عمرو، مولى لبنى سليم ولانعلم سنة مـولده. صحب قتادة بن دعـامة السدوسى، وكان تابعيا عالمـا بالتفسير وزميلا لواصل بن عطاء فى الأخذ عن الحسن البصرى ثم إنصرف عنه إلى واصل، وتوفى سنة ١١٧هـ وقيل ١١٨هـ.

وكان عثمان الطويل يعمل بزارا (تـاجرا لنوع من الثيـاب)، وقد أرسله واصل إلى أرمينية ليدعو إلى الإسلام، وكان الطويل مترددا فى هذا الخروج، فقال له واصل : أخرج ياطويل فلعل الله أن يرزقك وينـفعك، فخرج، وأصاب مكسبـا كبيرا، وأجـابه أكثر أهل أرمينية إلى دعوته.

زمالته لواصل بن عطاء :

وتعطينا بعض المصادر صورة عن عميق إحترامه لأستاذه فنقل عنه قوله : «ماكنا نرى أن لنا على أنفسنا ملكا فى حياة واصل حتـى مات، لقوله للواحد منا : أخرج إلى بلد كذا فما يراده». وقد ذكر الطويل أيضا ماإختص به واصل من قدرته على حذف الراء من كلامه (للثغة كانت به). وغير ذلك من أخباره.

وقد ذكر صفوان الأنصارى عثمان الطويل فى قصيدة له فى فضل واصل، وقد أوردها الجاحظ فى «البيان والتبين».

آراؤه :

وكان الطويل - كـسـائر المعـتزلة - قـائلا بالقدر، وكـان يجتـمع مع بعض أقـرانه للمناظرة حول هذا الأصل من أصول الإعتزال.

وترجع أهمية الطويل فى تاريخ الإعتزال إلى أن أبا الهذيل العلاف أخذ علم الكلام عنه، وهو أمر أكدته مصادر تاريخية وكلامية متعددة.

ولا ندرى شيئا عن سنة وفاته، كما تذكر له كتب طبقات المعتزلة أى مصنفات.

مراجـــع :

١ - إبن المرتضى : المنية والأمل، حيدر آباد ١٣١٦هـ.

٢ - البلخى (أبو القاسم) : باب ذكر المعتزلة من «مقالات الإسلاميين» الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٤م.

٣ - الجاحظ : البيان والتبين، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م.

٤ - الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد، القاهرة ١٩٣١م.

٥ - الشهرستانى : الملل والنحل، بهامش الفصل، القاهرة ١٣١٧هـ.

٦ - عبد الجبار (القاضى) : فضل الإعتزال، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٤م.

٧ - عبد الجبار (القاضى) : المحيط بالتكليف، القاهرة ١٩٦٥م.

خامسا : الطرق الصوفية وانتشار الاسلام

الطريقة الاكبرية(*)

تمهيد- لماذا سميت طريقة ابن عربى بالأكبرية- شيوخها وأسانيدها - هل هى فروع من الطريقة القادرية - منهجها وغايتها - أصولها العامة وآدابها - السلوك والسفر - ضرورة الشيخ للمريد - العزلة والخلوة - الصمت والجوع والسهر - الذكر - أثر الرياضيات العملية فى نفسية السالك - مكانة ابن عربى كشيخ للطريقة الأكبرية - أتباع الأكبرية - لماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشارا واسعا .

١ - تمهيد :

كان محى الدين بن عربى الملقب بالشيخ الأكبر (٥٦٠هـ - ٦٣٨هـ) من أعظم الشخصيات ، وقد أثر فيمن جاء بعده من صوفية الإسلام تأثيرا واضحا ، لا فى مجال المذاهب النظرية للتصوف المصطبغ بالصبغة الفلسفية فحسب ، بل وفى مجال السلوك العملى وقواعد التربية الصوفية .

كان ابن عربى صاحب مذهب فى وحدة الوجود ، استقى عناصره من مصادر مختلفة، وأفاض الكلام عنه فى مصنفاته الكثيرة ، وبانتشار هذه المصنفات بين أيدى معاصريه ، ثارت ضجة عنيفة حول عقيدته ، واعتبره البعض قطبا عظيما من أقطاب التصوف ، وأساءالظن بعقيدته آخرون وألفت الكتب والرسائل فى الهجوم عليه أو الدفاع عنه ، فكان هذا من أسباب ذيوع صيته فى العالم الإسلامى ذيوعا غير عادى فى حياته وبعد مماته .

وقد استطاعت شخصيته الفذة أن تجذب إليه عددا من التلاميذ المعجبين به والذين أخذوا عنه ، فتألفت منهم طريقة صوفية هى التى عرفت فيما بعد باسم «الطريقةالأكبرية» ، والظاهر أن ابن عربى قد أراد - خصوصا بعد ارتحاله إلى المشرق - أن يكون لنفسه طريقة منظمة لها قواعد فى السلوك ليضمن نشر مذهبه بشكل منظم ، مقتديا فى ذلك بمن تقدمه من شيوخ التصوف من أصحاب الطرق فى المشرق ، كالشيخ عبد القادر الجيلانى مؤسس الطريقة القادرية ، والتوفى سنة ٥٦١هـ ، والشيخ أحمد الرفاعى مؤسس الطريقة الرفاعية، والمتوفى سنة ٥٧٠هـ إذلم يكن نظام الطرق الصوفية أو التصوف الجماعى معروفا تماما فى الأندلس فى عصر ابن عربى وما قبله .

---

* نشرت فى الكتاب التذكارى عن ابن عربى ،القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٩٥ - ٣٥٣.

وقد بسط لنا ابن عربى قواعد طريقته الصوفـية فى رسائل خاصة ألفها لهذا الغرض ، كما عرض لها فى مؤلفات أخرى له كالفتوحات المكية .

أما المادة التى يمكن أن يجـدها الباحث عن أسانيد هذه الطريقة ، والذين انتـموا إليها وعلاقتها بغيرها من الطرق الصوفية الأخرى ، ومدى انتشارها فى العالم الإسلامى بعد وفاة صاحبها ، فـقليلة للغاية ، ومتعارضة ، ومـبعثرة فى بطون كتب ورسائل أكثـرها لصوفية متأخرين ، وبعضها مخطوط .

وفى هذا البحث محاولة لإلقاء بعض الأضواء على الـطريقة الأكبرية من حيث نشأتها وتسميتها بهذا الاسم ، وشيوخ مؤسسها ، وسندها ، وآدابها فى السلوك العملى التى تتمثل فى إعطاء العـهود ولبس الخـرقة ، وعلاقة المـريد بالشيخ والعـزلة والخلوة والجوع والسـهر والصمت والذكر ، وأثر ذلك كله فى نفسية المريد السـالك ، ومكانة شيخها ، وأتباعه منذ وفاته إلـى منتصف القـرن الرابع عشـر الهجرى ، كـما سنوضح لماذا لم تـنتشر الطـريقة الأكبرية انتشارا واسعا ، ولماذا كانت حظ أفراد معدودين.

وليس من شك فى أن إلقاء الأضواء على طريقة ابن عربى من الأهمية بمكان فى فهم مذهبه الصوفى ، فإن الرياضيات العملية عند ابن عربى أو عند غيره من الصوفية ، كرياضة النفس من الناحـية الأخلاقيـة ، والعزلة والخلوة ومـا تستتبـعه من جوع وسهـر وصمت ، والذكر على اختـلاف صوره ، هى الإطار الذى تتم بداخله التـفاعلات الوجدانية الـتى يعبر عنها الصوفى فيما بعد تعبيرا فى شكل نظريات ذوقية. فمن المفيد كثيرا فى دراسة النظريات الصوفية أن نسأل دائما هذا السؤال : ما هى الظروف النفسية التى كانت تحيط بالصوفى حين كان يعبر عن نظريته فى هذه المسألة أو تلك؟

هذا من ناحية ، ومـن ناحية أخرى فأن الإبانة عن تاريخ الـطريقة ، وكيفية انتـقالها إلينا عبر القرون حـتى القرن الحالى ، لما يعطينا صورة لمكانة الرجـل ، ومبلغ حيوية آرائه فى التصوف ، فليست مكانة المفكر راجعة الى ما تتـضمنه كتبه من آراء نظرية جامدة ، بقدر ما هى راجعة الـى أن عددا من الناس يعجـ ـ بها كـثيرا ويسيرون على هديهـا فى حياتهم الروحيـة . وابن عربى من هـذه الناحية يـ ـر أحد الصوفـية القـلائل الذين غيـروا بقوة شخصيتهم ، وفاعلية آرائهم من مجرى الحياة لروحية العملية فى الاسلام .

٢ - لماذا سميت طريقة ابن عربى بالأكبرية :

- لقب ابن عربى - لعظم مكانته فى التصوف - بالشيخ الأكبر ، وأغلب الظن أنه لقب بهذا اللقب من جانب أتباعه(١) الذين أعجبوا بشخصيته . ولكن بعض المتأخرين من الصوفية مثل الشيخ مصطفى كمال الدين البكرى أحد كبار شيوخ الخلوتية بمصر المتوفى سنة ١٦٢هـ(٢) ، يذكر فى كتابه«السيوف الحداد فى أعناق أهل الزندقة والإلحاد» أن الذى سماه بالشيخ الأكبر هو أستاذه أبو مدين الغوث التلمسانى(٣) المتوفى سنة ٥٩٤هـ .

ويطلق عليه مصطفى كمال الدين البكرى أيضا اسم«الأكبرى»(٤) وأحيانا «الأمام الأكبرى»(٥) .

مهما يكن من شئ فقد عرف ابن عربى بالشيخ الأكبر ، ومن هنا سميت طريقته بالأكبرية . وأنت تجد هذه التسمية شائعة عند بعض المتأخرين من أصحاب الطرق مثل أحمد الخالدى النقشبندى الطرابلسى ، ابن سليمان ، فى رسالة القصيرة المعنوية«النور المظهر فى طريقة سيدى الشيخ الأكبر»(٦) وتلميذه أحمد ضياء الدين الكمشاخوى النقبشبندى فى كتابه«جامع الأصول»(٧) ، والشيخ ياسين ابن أبراهيم السنهوتى الشافعى النقشبندى أحد صوفية هذا القرن فى كتابه« الأنوار القدسية فى مناقب السادة النقشبندية»(٨)

---

(١) قارن : Weir (T.H.) : Art. "Ibn 'Arabi, Encclopedia of Islam, Brill 1927.

(٢) الجبرتى : عجائب الآثار، بولاق ١٢٨٧ هـ، جـ ١، ص ١٦٦.

(٣) يوسف ابن إسماعيل النبهانى : جامع كرامات الأولياء ، القاهرة(بدون تاريخ)، جـ ١ ، ص ١١٩ .

(٤) مصطفى كمال الدين البكرى : شرح ورد سحر ، نسخة خطية محفوظة بمكتبتنا بخط الشيخ إسماعيل البدوى الأزهرى سنة ١١٧٩ هـ .الجزء الأول ،ورقة ١٢٩٣ أ .

(٥) شرح ورد سحر ، جـ ١ ، ورقة ٣٠٤ أ .

(٦) أحمد بن سليمان الخالدى النقشبندى الأكبرى : النور المظهر فى طريقة سيدى الشيخ الأكبر ، القاهرة ، طبع حجر ، دار الطباعة العامرة ، ١٣٦٨ هـ ، ص ٣ .

(٧) أحمد ضياء الدين الكمشخانوى النقشبندى : جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ومهمات المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفية ، واصطلاحهم وأنواع التصوف ومقاماتهم ،القاهرة ١٣٣١ هـ ، ص ٢.

(٨) يس بن أبراهيم السنهوتى الشافعى النقشبندى : الأنوار القدسية فى مناقب السادة النقشبندية ، مطبعة السعادة بالقاهرة ، ١٣٤٤ هـ ، ص ٣٦٧ .

والشيخ محمد رجب حلمى أحد أحفاد ابن عربى ، كما يذكر عن نسبه ، فى كتابه «البرهان الأزهر فى مناقب الشيخ الأكبر»(٩) والشيخ عبد الحى الكتانى «فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات»(١٠) نقلا عن «عقود الأسانيد» لأبى عبد الله محمد أمين السفرجلانى الدمشقى فى كتابه «بيت الصديق(١١)» .

وقد ذكر المستشرق الفرنسى ماسينيون أن هذه الطريقة المعروفة بالأكبرية لها إسما آخر هو «الحاتمية(١٢)» ، فقد كان ابن عربى معورفا أيضا بأسم الحاتمى لأنه فيما يذكر مترجموه ينتهى نسبه الى حاتم الطائى(١٣) ، وعرفت طريقة ابن عربى فى بعض الأحيان باسم «العربية»(١٤) ولكن يبدو أن تسميتها بالأكبرية هو الأكثر شيوعا بين أصحاب الطرق.

٣ - شيوخها وأسانيدها :

لم يتلقى ابن عربى طريقة الصوفية إبان نشأته بالأندلس على النحو الذى كان يتلقاها عليه المشارقة من أرباب الطرق ، أعنى أن يتلقاها عن شيخ واحد صاحب طريقة معروفة ، له أتباع ومريدون يحيون فى الرباطات والزواياحياة جماعية وفق نظم خاصة ، وإنما استفاد من عديد من شيوخ التصوف المعاصرين له فى الأندلس والمغرب ، عددهم كما يذكر ابن عربى نفسه خمسة وخمسون شيخا ، وقد ترجم لهم فى رسالة له تعرف بالدرة الفاخرة . وقد ذكر المستشرق آسين بلاثيوس أن هؤلاء الشيوخ كانت لهم منازع صوفية متعددة كل التعدد ، وأن ابن عربى لم ينس أن يذكر لنا الشارة المميزة لكل منهم ، وهى بدورها تتميز

---

(٩) محمد رجب حلمى : البرهان الأزهر فى مناقب الشيخ الأكبر ،مطبعة السعادة بالقاهرة ،١٣٢٦ هـ ، ص ٧ .

(١٠) عبد الحى الكتانى : فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات ، فارس ١٣٤٧ هـ ، جـ ٢ ص ٢٤٢ .

(١١) محمد توفيق البكرى : بيت الصديق القاهرة ، مطبعة المؤيد ١٣٢٣ هـ ، ص٣٨٢ .

(١٢) massignon (L) : Art. "Tarika" Encyclopedia of Islam.

(١٣) انظر مثلا : الذهبى : ميزان الأعتدال ، القاهرة ١٣٣٥ هـ ، جـ٣ ، ص١٠٨ (٩٧١) . الكتانى : فهرس الفهارس ، جـ١ ص٢٣٣ .

(١٤) ابن كثير : البداية والنهاية (مطبعة السعادة) ، جـ١٤ ، ص٤٩ - ٥٠ .

عن طريقة ابن عربى نفسه، كما لم تكن بين هؤلاء الشيوخ رابطة إلا فى ممارسة نفس النوع من المجاهدات الصوفية ، ولم يكن لهم علامة مظهرية مميزة فى ملبسهم ، ولا قاعدة مكتوبة أو نظام إدارى كما كان الشأن عند الصوفية المسلمين المشارقة(١٥).

ولعل من أبرز أولئك الشيوخ الذين انتسب إليهم ابن عربى الشيخ أبو مدين الغوث التلمسان المتوفى سنة ٥٩٤هـ(١٦) ، وهويشير إليه كثيرا على أنه شيخه ، ويصفه بأنه من أكابر العارفين ، وأنه كان يعتقد فيه على بصيرة(١٧) وقد ذكر محمد رجب حلمى فى «البرهان الأزهر» عن أخذ ابن عربى عن ابن مدين وغيره ما نصه : «وأخذ العلوم الباطنة عن حضرة العارف الشيخ أبى مدين المغربى ، وجمال الدين يونس بن يحى القصار ، وأبى الحسن بن جامع»(١٨) .

وكذلك تأثر ابن عربى بالاتجاهات الفلسفية الصوفية التى ظهرت فى الأندلس قبل عصره ، فهو قد تأثر بابن مسرة(٢٦٩هـ - ٣٨١هـ) الذى أثرت تعاليمه فى جميع الصوفية الأندلسيين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة(١٩) .

وقد ظهرت لابن مسرة فى أسبانيا تلاميذ كثيرون اعتنقوا آراءه على مر العصور، وكان لمدرسته أتباع فى القرن الرابع الهجرى فى عصر ابن حزم ، منهم اسماعيل الرعينى ،

---

(١٥) آنين بلاثيوس : ابن عربى ، حياته ومذهبه ، ترجمة عن الأسبانية الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص ٦١- ٦٢ ، ١٢٣ - ١٢٤ .

(١٦) انظر ترجمته فى الطبقات الكبرى للشعرانى ، القاهرة ١٣٤٣ هـ (١٩٢٥م) جـ١ ، ص ١٣٣ - ١٣٥ - وأنظر أيضا :

Barges :Vie du celebr marabout Abou-Median, Paris 1884.

(١٧) ابن عربى : الفتوحات الملكية ، بولاق ١٢٩٣ هـ ، جـ٤ ، ص٦٤٦ .

(١٨) البرهان الأزهر ، ص٦.

(١٩) انظر عن ابن مسرة وآرائه : Miguel Asin Balacios : Ibn Masarra y su scula, citado segun"Obras Escogidas"' Madrid 1946 I, pp. 1- 216.

وقد تناول بلاثيوس فى بحثه هذا الفكر الإسلامى المشرق ثم فى المغرب فى القرون الثلاثة الأولى من الأسلام ، وتحدث فيه بعد ذلك عن حياة ابن مسرة ونظريته الأنباذ وقليلة المنحولة (Pseudo-empedoscleo) ، وعن آرائه المختلفة فى النفس والعقل والصدور ، وعن آرائه الميتافيزيقية والكلامية ، ثم يعقب ذلك دراسة مدرسته، وأثر أفكاره على المتأخرين من مفكرى الأندلس ، وعلى الأخص ابن عربى .

ويبدو أن أثر هـذه المدرسة قد انتـقل إلى المرية(Almria) ،وفعل فعله فى صوفـيتها فى القرن الخامس الهجرى على نـحو ما يشير إليه بلاثيوس ، وأصبحت المرية مركزا هاما من مراكز الصوفية القائلين بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة، فظهر فيها محمد بن عيسى الألبيرى الصوفى ، وأبو العـباس بن العـريف الذى أنشـأ طريقة جديـدة متأثرة بالـنزعة الثيوزوفية التى نجدها عند مدرسة ابن مسرة ، وكان له تلاميذ كثيرون نشروا طريقته فى بلاد أخرى من الأنـدلس ، منهم أبو بكر الميورقى، وابن برجان فى إشبيليـة ، وهو أستاذ ابن عربى ، وابن قسى فى نواحى الجوف(٢٠) (وابن قسى هذا هو الذى قاد المريدين فى ثورتهم على المرابطين) .

وقد تأثر ابن عربى كذلك برسالة القشيرى ومصنفات الغزالى ، وصرح بأنـه أفاد من «الرسالة القشيرية» فى بدء سلوكه الطريق(٢١) .

مماسبق يتبين لنا أن ابن عربى لم يقتصر على شيخ واحد مـن شيوخ التصوف ليأخذ عنه ، وإنما أخذ عن عديد من الشيوخ ، وتأثر بكثير من الاتجاهات الصوفية التابينة ، سواء أكانت للمغاربة أم للمشارقة .

ولعل سلوك ابن عربى طريق الصوفـية على هذا النحو هو الذى جعلـه لا يعتد ، فى بداية الأمر ، بلبس الخـرقة من يد شيخ معين . والخـرقة عند الصوفية مـن أصحاب الطرق هى ما يلبسه المـريد من يد شيخه الذى يدخل فى إرادته ويتوب على يـده ، كلباس معين أو قلنسوة أو نحو ذلك ، ولهم فى إلـباس المريد الخرقة فلسفة معينة منهـا وصول بركة الشيخ إلى مريده ، وسريان باطنه إليه(٢٢) .

فلما وصل إلى المشرق واتصل ببـعض شيوخه ، ولبس خرقة الصوفيـة متصلة بالسند

---

(٢٠) Ibn Masarra y su scuela p. 140 t suiv .

(٢١) بلاثيوس : ابن عربى ، حياته ومذهبه ، ص ١٠٥ .

(٢٢) انظر فى الخرقة : جامع الأصول ، ص٥٩ ، وعوارف المعارف للسنهورى البغدادى ، بهامش إحياء علوم الدين للغزالى ، القـاهـرة ١٣٣٤ هـ ، جـ٢ ، ص٣٧ ، وكشـاف اصطلاحات الفنون للتـهانوى ، مادة«التصوف» .

إلى شيخ الشيوخ صدر الدين محمد بن حمويه(٢٣) ، ثم إلى الخضر(٢٤) ، قال بلبس الخرقة وتعيين السند ، وامتدح ذلك ، وهو يشير إلى هذا قائلا : «واجتمع به(أى بالخضر) رجل من شيوخنا ، وهو عبد الله ابن جامع ، من أصحاب على المتوكل ، وأبى عبد الله قضيب البان ، كان يسكن بالمقلى خارج الموصل فى بستان له ، وكان الخضر قد ألبسه الخرقة بحضور قضيب البان ، وألبسنيها الشيخ بالموضع الذى ألبسه فيه الخضر فى بستانه ، وبصورة الحال التى جرت له معه فى إلبسه إياها . وقد كنت لبست خرقة الخضر بطريق

---

(٢٣) هو الشيخ صدر الدين محمد بن حموية ، المتوفى سنة ٦١٧ هـ ، قدم من دمشق الى القاهرة وولى مشيخة خانقاه سعيد السعداء ،وهى الخانقاه التى أنشأها السلطان صلاح الدين الأيوبى فى سنة ٥٦٩ هـ ، والتى عرفت أيضا بدويرة الصوفية ، ونعت شيخها ب«شيخ الشيوخ» ، وكان سكانها من الصوفية يعرفون بالعلم والصلاح ، وترجى بركتهم ، ثم انتقلت مشيختنا فى مدة السلطان الكامل إلى أولاد صدر الدين بن حموية مع ما كان لهم من الوزارة والأمارة وتدبير الجيوش وتقدمة العساكر(خطط المقريزى القاهرة ١٣٢٦ هـ ، جـ٣ ، ص٥٣ جـ٤ ، ص٢٧٣) . وتلقى ابن عربى خرقة التصوف متصلة بالسند الى ابن حموية على هذا النحو له مغذاة ، فقد كانت مشيخة خانقاه سعيد السعداء فى ذلك العصر بمثابة مشيخة الطرق الصوفية الآن إذ أنها كانت أول تنظيم رئاسى للطرق الصوفية فى الأسلام ، وكان لشيخها شبه تقدم علب غيره من مشايخ الصوفية فى عصره .

(٢٤) اختلف بشأن الخضر اختلافا بينا ، وأكثر المفسرين للقرآن يذهبون الى أنه هو المشار أليه فى سورة الكهف فى قوله تعالى حاكيا عن موسى : «فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما». واختلف فى كونه نبيا(انظر تفسير الفخر الرازى جـ٥ ،ص ٥٠١ وما بعدها) . واختلف أيضا فى تفسير قوله تعالى : «وآتيناه رحمة من عندنا» ، فقيل هى الوحى أو النبوة ، أو العلم أو طول الحياة (تفسير النسفى ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ، جـ٣ ، ص ١٥ - ١٦) .،والصوفية ومنهم ابن عربى يؤمنون أنه على قيد الحياة ، ويزعمون لقاءه والأخذ عنه (الفتوحات المكية ، جـ١ ، ص ٢٤١ ، حـ ٣ ، ص ٤٤٢) وانظر كلاما مطولا عنه لأبن عطاء الله السكندرى فى لطائف المنن ، ص ٤٧ وما بعدها ، وأيضا جامع الأصول للكمشخانوى ،ص ٥٩ وانظر أيضا :

Wensinck : Art. "AlKhadir", Encyclopedia of Islam.

أما الاخبار النقلية الواردة عن الخضر فليس فيها شىء مما يردده الصوفية من أنه على قيد الحياة . قارن صحيح مسلم : باب فى فضائل الخضر عليه السلام ، القاهرة ١٣٣٢ هـ ، جـ ٧ ، ص ١٠٣ - ١٠٨) . ويقول الكمشخانوى : « وأما كون الخضر عليه السلام شخصا إنسانيا باقيا من زمان موسى عليه السلام إلى هذا العهد ، أو روحانيا يتمثل بصورته ، فلم يرشد إليه نقل وغير محقق عقلا . . هذا عند العامة ، وأما عند المحققين فوجدوه ثابت «جامع الأصول ، ص٥٩ .

أبعد من هذا من يد صاحبنا تقى الدين عبد الرحمن ابن على بن ميمون بن آب النوروزى ، ولبسها هو من يد صدر الدين شيخ الشيوخ بالديار المصرية ، وهومحمد بن حمويه ، وكان جده قد لبسها من يد الخضر عليه السلام ومن ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة ، وألبستها الناس لما رأيت الخضر قد اعتبرها . وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة المعروفة الآن ، فإن الخرقة المعروفة عندنا عبارة عن الصحبة والأداب والتخلق ، ولهذا لايوجد لباسها متصلا برسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكن يوجد صحبة وأدبار ، وهوالمعبر عنه بلباس التقوى ، فجرت عادة القوم أصحاب الأحوال إذا رأوا واحدا من أصحابهم عنده نقص فى أمر ما ، وأرادوا أن يكملوا له حاله ، اتحد به هذا الشيخ فإذا اتحد به ، أخذ ذلك الثوب الذى عليه فى ذلك الحال ، ونزعه وأفرغه على الرجل الذى يريد تكملة حاله ويضمه ، فيسرى فيه ذلك الحال ، فيكمل له ذلك الأمر ، فذلك هو اللباس المعروف عندنا ، والمنقول عن المحقيقين من شيوخنا(٢٥) » .

يتبين من كلام ابن عربى هذا ، أن لطريقته سندين هما على النحو التالى :

(١) ابن عربى ، عن عبد الله بن جامع ، عن الخضر .

(٢) ابن عربى ،عن عن تقى الدين عبد الرحمن بن على بن ميمون بن آب النوروزى ، عن شيخ الشيوخ صدر الدين محمد بن حمويه ، عن جده ، عن الخضر. ولكن ابن عربى يذكر أنه لبس الخرقة من الخضر مباشرة .

يقول الشعرانى نقلا عن ابن عربى « وقال (ابن عربى) فى الباب الخامس والعشرين : كنت لاأقول بلباس الخرقة التى يقول بها الصوفية حتى لبستها من يد الخضر عليه السلام تجاه باب الكعبة . قلت (أى الشعرانى) : ذكر الحافظ بن حجر أن حديث لبس الخرقة متصل ، وراوته ثقات ، كما وضحت ذلك فى مختصر الفتوحات»(٢٦).

وقد ذكر بعض المتأخرين أخذه مباشرة عن الخضر أيضا ، فيقول أحمد ابن سليمان النقشبندى ما نصه : (ألفت هذه الرسالة فى طريقته العلية الأكبرية التى تلقاها عن حضرة

---

(٢٥) الفتوحات المكية ، جـ ١ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٢٦) الشعرانى : الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر ، بهامش اليواقيت والجواهر ، القاهرة ١٣٠٥ هـ ، ص ١١ .

الخضر ذى النفس الزكية ، رضى الله عنه أنه لبس خرقة الطريق من يد أبى العباس عليه السلام ، الحجر لأسود الشريف ، فأخذ عليه العهد بالتسليم لمقامات الشيوخ أهل التصريف، قال الشيخ الأكرم (ابن عربى) : وكان عندى توقف فى اتصال سند الخرقة حتى أعلمنى الخضر أنه لبسها من يد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة المشرفة منبع الفيض الأتم»(٢٧) .

ويقول محمد رجب حلمى : «ولاشك أن مؤلفاته ، كفصوص الحكم والفتوحات ، مما يشهد بعلو فضله وعرفانه واجتماعه بالخضر عليه السلام ، ومصاحبته له وأخذه عنه الخرقة ، ووقوع أمور خوارق العادة هى معلومة عند أرباب العرفان»(٢٨) .

ويذكر محمد رجب حلمى أيضا ما نصه : «يقول اليافعى اليمنى : ولبس الخرقة من الخضر عليه السلام ، ولبس هذه الخرقة المعروفة من يد أبى الحسن على بن عبد الله بن جامع ببستان بالمقلى خارج موصل سنة إحدى وستمائة ، ولبسها ابن جامع من الخضر ، وقال رضى الله عنه : صاحبت الخضر وتأدبت به وأخذت عنه وصية أوصانيها شفاها ، منها التسليم لمقالات الشيوخ ، وغير ذلك(٢٩) » .

ونحن نخلص من الشواهد السابقة إلى أن ابن عربى نفسه ، والمتأخرين من أتباع طريقته المعروفة بالأكبرية ، وكانوا يعتبرون أعلى أسانيد طريقتهم كما يلى :

«وابن عربى ، عن الخضر ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم» .

ومعنى ذلك أن ابن عربى قد أخذ عن الرسول بوساطة واحدة هى الخضر .

وابن عربى فيما يذكره فى شأن أخذه عن الرسول بهذا الطريق المختصر ليس بدعا بين الصوفية من أصحاب الطرق ، فإن الشاذلية أيضا لم يعتدوا كثيرا بأسانيد شيوخهم الذين أخذوا عنهم ، وذهبوا إلى أبعد مما ذهب إليه ابن عربى ، فقالوا بإمكان الأخذ عن الرسول مباشرة بنوع من الاستمداد الروحى الخاص ، فيقول ابن عطاء الله السكندرى عن أبى الحسن الشاذلى ، مؤسس الطريقة الشاذلية المتوفى سنة ٦٥٦هـ مانصه :«قيل للشيخ أبى

---

(٢٧) النور المظهر ، ص ٢ - ٣ .

(٢٨) البرهان الأزهر ، ص ٦ .

(٢٩) البرهان الأزهر ، ص ٢٢ .

الحسن(الشاذلى) من هو شيخك يا سيدى ؟ فقال : كنت انتسب إلى الشيخ عبد السلام بن مشيش . وأنا الآن لا أنتسب إلى أحد بل أعوم فى عشرة أبحر : خمسة من الآدميين : النبى صلى الله عليه وسلم ، وأبى بكر وعمر ، وعثمان ، وعلى وخمسة من الروحانيين: جبريل ، وميكائيل ، وعزرائيل ، وإسرائيل ، والروح(٣٠) »، وفى موضع آخر يقول ابن عطاء الله السكندرى : «وطريقه(أى طريق أبى الحسن الشاذلى) تنسب إلى الشيخ عبد السلام ابن مشيش ، والشيخ عبد السلام ينسب إلى الشيخ عبد الرحمن المدنى ، ثم واحد من واحد الى الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنه . وسمعت شيخنا أبا العباس رضى الله عنه يقول : طريقنا هذه لا تنسب للمشارقة ولا للمغاربة . . وإنما يلزم تعين المشايخ ، الذين يستند إليهم طريق الانتساب ، من كانت طريقه بلبس الخرقة ، فإنها رواية، والرواية تتعين بتعين رجال سندها ، وهذه هداية ، وقد يجذب الله العبد إليه فلا يجعل عليه منة لأستاذ ، وقد يجمع شمله برسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون آخذا عنه، وكفى بهذا منة(٣١) » . وكذلك كان الشيخ عبد الرحيم القناوى ، أحد كبار الصوفية بمصر ، يقول أيضا : «أنا لامنة لأحد على إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإذا أراد الله أن يتفضل على عبد يغنيه عن الأستاذين حتى لا يكون له فيهم سلف فعل(٣٢) ! » .

٤ - هل هى فروع من الطريقة القادرية ؟:

ولقد لفت نظرنا فيما يتعلق بأسانيد الطريقة الأكبرية ما ذكره أوكتاف ديبونت وإكزافيه كوبولانى(٣٣) ، نقلا عن لشاتلييه فى كتابه «طرق الحجاز »(Confreries du Hedjaz)، من اندراج الطريقة الأكبرية فى عداد الطوائف القادرية المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلانى ، وقد ذكر لشاتلييه ، فيما ذكر عن الطريقة الأكبرية - القادرية ، أنها تأسست فى هندوستان منذ القرن السادس الهجرى بواسطة الشيخ الأكبر محى الدين ابن عربى الحاتمى ، ثم بين كيف انتشرت بين مسلمى الهند(٣٤)

---

(٣٠) لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٥ .

(٣١) لطائف المنن ، ص ٥٤.

(٣٢) لطائف المنن ، ص ٥٤ .

(٣٣) Octav Dpont et Xavier Coppollani : Ls confrries erligieuses musulmanes, Alger, 1897, p. 319.

(٣٤) A. Le Chatelier : Les confrris du Hedjaz, pp. 35-38.

ولكننا نشك فى أن تكون الطريقة الأكبرية قد عرفت فى الهند فى القرن السادس الهجرى ، لأن ابن عربى لم يرحل إلى المشرق إلا فى أواخر هذا القرن ، وعلى وجه التحديد فى سنة ٥٩٨هـ(٣٥) ، ومن الأرجح أن يكون بعض أتباعه هم الذين نشروها فى الهند فى القرن السابع الهجرى .

أما ما يذكره «الشاتلييه» من أن الطريقة الأكبرية فى الهند قد عرفت على أنها فرع من فروع الطريقة القادرية ، فهو أمر مفتقر إلى شواهد موثوق بها ، إذا لم يذكر ابن عربى نفسه انتماءه إلى الشيخ عبد القادر الجيلانى ، صحيح أنه فى بعض كتبه كالفتوحات(٣٦) يظهر إجلاله وإكباره له ، ولكنه لم يذكره كأستاذ له ، يضاف إلى ذلك أن ابن عربى ولد سنة ٥٦٠هـ(٣٧) هـ ، وتوفى عبد القادر الجيلانى سنة ٥٦١(٣٨) هـ ، فلا يعقل أخذه عن الجيلانى .

وقد يقال إن أخذ ابن عربى عن عبد القادر الجيلانى كان بالواسطة ، نحو ما يقول محمد رجب حلمى : «أخذها(أى العلوم الباطنة) بالواسطة من حضرة الغوث سيدنا عبد القادر الجيلانى وحصل له(بذلك) الفيوضات الغزيرة والفتوحات الكثيرة»(٣٩) . ولكن محمد رجب حلمى لم يبين لنا تلك الواسطة التى أخذ بها ابن عربى عن عبد القادر الجيلانى .

ولهذا حاولنا تتبع هذه المسألة فى كتب ابن عربى نفسه ، فتبين لنا أنه إبان إقامته فى العراق ، عرف شيئا عن أحوال عبد القادر الجيلانى ، وأدراك ذوقا مكانة أحد تلاميذه وهو الشيخ أبو السعود بن الشبل(٤٠) ، وإن كان لم يتلق بهذا الأخير ، وفى ذلك يقول : «ويقال إن أبا السعود بن الشبل كان منهم(يقصد من الأقطاب المعروفين بالركبان) ، وما

---

(٣٥) الترجمة الواردة فى الفتوحات المكية ، جـ ١ ، ص ٣ .

(٣٦) الفتوحات المكية ، جـ ١ ، ص ٢٦٢ .

(٣٧) الترجمة الواردة فى الفتوحات المكية ، جـ ١ ، ص ٢ .

(٣٨) ابن شاكر : فوات الوفيات ، بولاق ١٢٩٩ ، جـ ٢ ، ص ٢ .

(٣٩) البرهان الأزهر ، ص ٦ .

(٤٠) عرفنا أن الشيخ أبا السعود بن شبل كان تلميذا لعبد القادر الجيلانى من نص عثرنا عليه فى كتاب«لطائف المنن» لابن عطاء السكندرى (لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢هـ، ص ٤٨) ، وهو أيضا يبين معرفة ابن عربى بأبى السعود وأحواله فى السلوك .

لقيته ولا رأيته ، ولكن شممت له رائحةطيبة ونفسا عطريا ، وبلغنى أن عبد القادر الجيلانى رضى الله عنه كان عدلا قطب وقته . . فالظاهر من حاله أنه كان مأمورا بالتصرف ، لهذا ظهر عليه التصرف(٤١) » .

وكان ابن عربى : يقول إن الشيخ عبد القادر الجيلانى أعطى حال الصدق فكان صاحب ظهور ، والشيخ أباالسعود أعطى مقام الصدق ، فكان نكرة لا تتعرف(٤٢).

وكلام ابن عربى عن عبد القادر الجيلانى وتلميذه أبى السعود بن شبل على النحو الذى سبق لا يفيد أخذ ابن عربى الطريقة القادرية بالواسطة كما ذهب إليه محمد رجب حلمى .

لهذا نحن أميل إلى استبعاد القول بأن الطريقة الاكبرية فرع من فروع الطريقة القادرية ، خصوصا وأن الشيخ أحمد بن سليمان النقشبندى - وهو أكثر أتباع الطريقة الأكبرية من المتأخرين عناية بأسانيدها يقول ما نصه: «واعلم أن الشيخ قدس سره صاحب طريقة باستقلال لدى أهل الحقائق كبقية الطرق(٤٣) » .

٥ - منهجها وغايتها :

الطرق ، لغة، هو السبيل الذى يطرق بالأرجل ، أى يضرب ، وعنه استعير كل مسلك يسلكه الإنسان فى فعل محمود كان أو مذموما(٤٤) ، ويقال : الطريق والطريقة على سبيل الترادف ، كما يقال الطريقة بمعنى السيرة والحال والمذهب(٤٥). وقد ورد اللفظان طريق وطريقة فى القرآن بهذه المعانى(انظر على سبيل المثال : الأحقاف ، - ٣٠ - النساء ، ١٦٨ - الجن ، ١٦ - طه ٦٣).

ومنذ نشأة التصوف الإسلامى فى أواخر القرن الثانى الهجرى استمرار لحركة الزهد ، نجد اصطلاح الطريقة يتخذ شيئا فشيئا مدلولا خاصا ، إذ أصبح يدل على مجموعة العقائد والأخلاق والآداب التى يختص بها طائفة الصوفية .

---

(٤١) الفتوحات المكية ، جـ ١ ، ص ٢٦٢ .

(٤٢) نقله السيد محمد رشيد رضا فى كتابه «تاريخ الأستاذ الأمام» القاهرة ١٣٥٠هـ ، (١٩٣١م) جـ ١ ، ص ١٠٨ ، وكان الشيخ رشيد يرى مقام الشيخ محمد عبده فى التصوف كمقام أبى السعود بن شبل من حيث أن هذا الأخير كان يؤثر أخفاء أحوله فى التصوف .

(٤٣) النور المظهر ، ص ٤ ، وانظر أيضا جامع الأصول ، ص ٩٢ .

(٤٤) الأصفهانى ، مفردات غريب القرآن ، مادة «طرق» .

(٤٥) أقرب الموارد للشرنونى ، مادتا : «الطريق» ، «الطريقة» .

وكانت طريقة الصوفية ، عندئذ مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر ، على اعتبار أن الأولى ذوق ، والثانية برهان . وكانت كلمة طريقة تطلق أحيانا على منهج الإرشاد النفسى والخلقى الذى يربى به الشيخ مريده(٤٦).

وابن عربى فى فهمه لمعنى الطريقة متابع لمن تقدمه من الصوفية ، فهو يرى أن طريقة الصوفية قائمة على أساس الذوق ، لا الدليل والبرهان ،وفى ذلك يقول فى كتابه « **التدبيرات الإلهية** » ناصحا مريده ما نصه : « فإن يعرض لك أيها الأخ المسترشد من ينفرك عن الطريق ، فيقول لك : طالبهم بالدليل والبرهان ، يعنى أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية ، فاعرض عنه ، وقل له مجاوبا : ما الدليل على حلاوة العسل ؟.. فلا بد أن يقول لك :هذا علم لا يحصل إلا بالذوق ، فلا يدخل تحت حد ، ولا يقول عليه دليل . فقل له :هذا مثل ذاك(٤٧).

وفى رسالة أرسالها ابن عربى إلى **الإمام فخر الدين الرازى** مبينا له فيها الفرق بين طريقة الصوفية فى المعرفة وطريقة غيرهم «إن الرجل لا يكمل فى مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود ، لا عن فكر وظن »(٤٨) .

ويرى ابن عربى أيضا فى رسالة «**الانتصار**» أن الكلام فى هذا الطريق إنما هو على الفتح الموهوب اللدنى ، لا على النظر والبحث والتفتيش ، وبقدر صفاء القلوب يحصل الوصول ، والصفاء يتفاضل على حسب الطرائق(٤٩) » .

ولما كانت غاية الصوفية هى الحق سبحانه ، كان طريقهم من حيث غايته أشرف الطرق ، وهو الطريق الموصل إلى السعادة يقينا ، فيقول ابن عربى «واعلم أن هذا الطريق ، أعنى طريق الله ، الذى هو الصراط المستقيم ، هو أجل الطرق وأسناها ، لأن الطرق تتشرف وتتضع بحسب غايتها ، ولما كان هذا الطريق غايته الحق سبحانه ، والحق أشرف

---

(٤٦) انظر مثلا **الرسالة القشيرية فى علم التصوف** ، ١٣٣٠ هـ ، ص ٢-٣ ،ص ١٨٠ ، أبو طالب المكى : **قوت القلوب** ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، جـ ٤ ، ص ٣-٥ .

(٤٧) **التدبيرات الإلهية** ، طبعة نيبرج ، ص ١١٤ - ١١٥.

(٤٨) ورد ذكر هذه الرسالة فى **الطبقات الكبرى للشعرانى** ، جـ ١ ، ص ٥ ، ونشرها **عبد العزيز الميمنى الراجوكتى** عن نسخة مخطوطة بحيدر آباد ، المطبعة السلفية بمصر عام ١٣٤٤ هـ .

(٤٩) رسالة **الأنتصار** ، بمجموعة رسائل **ابن عربى** ، حيدر آباد ١٣٦٧ هـ ، ص ٣ .

الموجودات وأعز المعلومات ، لا إله إلا هو ، كان الطريق إليه أشرف الطرق وأفضلها ، والدال عليه سيد الأدلاء وأكملهم وأعظمهم ، والسالك عليه أسعد السالكين . وأنجاهم ، فينبغى للعاقل ألا يسلك من الطرق سواه لا رتباطه بسعادة الأبدية»(٥٠).

٦ - أصولها العامة وآدابها :

وقد بين **ابن عربى** أصول طريقته العامة وآدابها العملية، فى مصنفات خاصة أفردها لهذا الغرض ، وهى التى سار على نهجها أتباعه فى عصره وبعد عصره ، والتى كونت تراث طريقته الأكبرية ، فيقول **الكمشخانوى** : «وأما الأكبرية(يعنى : من مم تؤخذ آدابها) ، **ففى الفتوحات المكية والحلية والتدبيرات وحوض الحياة والناقب والفصوص**(٥١) » .

ونحن إذا نظرنا إلى الطريقة الأكبرية وجدنالها أصولا عامة تنبنى عليها، فمبناها أساسا على أربعة أركان هى الصمت والعزلة والجوع والسهر .

وقد أشار **ابن عربى** نفسه إلى ذلك قائلا : «والسهر أحد الأربعة أركان التى يقام عليها بيت الأبدال ، وهى السهر والجوع والصمت والعزلة».

«وقد أفردنا لمعرفة هذه الأربعة جزءا عملناه بالطائف وسميناه «**حيلة الأبدال**» ، ونظمناها فى أبيات فى الجزء المذكور ، لسؤال صاحبى **عبد الله بدر الخادم** ، **ومحمد بن خالد الصدفى** ، وهذه هى الأبيات :

يا من أراد منازل الأبدال ... من غير قصد منه للأعمال

لاتطمعن بها قلت من أهلها ... إن لم تزاحمهم على الأحوال

بيت الولاية قسمت أركانه ... ساداتنا فيه من الأبدال

ما بين صمت واعتزال دائم ... والجوع والسهر النزيه العالى(٥٢)

وابن عربى ، فيما يذهب إليه بهذا الصدد ، متفق مع من تقدمه من مشايخ الصوفية ،

---

(٥٠) ابن عربى : **الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط** ، ضمن مجموعة **التحفة البهية** ، القسطنطينية ، ١٣٠٢ هـ ، ٢٢٣ .

(٥١) **جامع الأصول** ، ص ٢ .

(٥٢) **الفتوحات المكية** ، ج٢ ، ص ٢٤٠ ، وقارن النور المظهر ، ص ٥.

فيذكر السهر وردى البغدادى أنه «قد اتفق مشايخ الصوفية على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء : قلة الطعام ، وقلة المنام، وقلة الكلام ، والاعتزال عن الناس(٥٣) .

وسلوك الطريقة الأكبرية(٥٤) ، وقطع عقباتها من أجل الوصول إلى المشاهدة، لايتهيأللسالك لها إلا بأمور منها الذل والانكسار ، والخوف الشديد لله ، ومحبة الشيخ للمريد ، واتباع سنن الرسول والصحابة والأخبار .

ومن سنن هذه الطريقة أيضا ثلاثة أشياء مروية عن على رضى الله عنه ، وهى كتمان السر ، والمدارة للناس، واحتمال الأذى .

ولها ثلاثة أعمال : من عمل للآخرة كفاه الله أمر دنياه ، ومن أحسن سريرته أحسن الله علانيته ، ومن أصلح ما بينه وبين الله أصلح الله ما بينه وبين الناس .

ولها ثلاث صفات : الصبر على البلاء ، والشكر على الرخاء ، والرضا بالقضاء .

ولها طهارتان : إحداهما ظاهرية ، وهى طهارة البدن والثوب والمكان ، والأخرى باطنية ، وهى الطهارة من الحرص والحقد والحسد والكبر .

ولها حضور ، وهو الحضور مع الله فى سائر أعمالها .

والمنتمى لهذه الطريقة يجعل أعمالها كلها خالصة من حظ طلب المقامات ، كما يهرب دائما من مواضع التهمة .

ومن أخص هذه الطريقة أن السالك يترقى فيها من مقام البدلية إلى مقام القطبية(٥٥)،

---

(٥٣) عوارف المعارف ، جـ ٢ ، ص ٢٩٩ .

(٥٤) النور المظهر ، ص ١٠، - ١١ ، وقارن جامع الأصول ص ٨١ .

(٥٥) لأبن عربى كلام مطول فى القطب والأمامين والأوتاد والأبدال والنقباء والنجباء ، وهم من الصوفية الكمل أرباب العرفان الباطنى ، ويزعم ابن عربى وغيره من متفلسفى الصوفية أن لهم تصريفا فى الأكوان (الفتوحات المكية جـ ٢ ، ص ٧ - ١١) . وقد شاع القول بالقطب عند غير ابن عربى كابن الفارض (انظر بحث أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الألهى ، القاهرة ١٩٤٥م ، ص٢٦٥ وما بعدها ، وعبد الحق بن سبعين(الذى يسميه بالمقرب أو المحقق) ، وعبد الكريم الجيلى صاحب «الأنسان الكامل» وغيرهم .

وهم متأثرون فى هذا الصدد بنظرية أفلوطين السكندرى فى الفيض ، وببعض النظريات الأجنبية الأخرى فى «الكلمة» وقد عرضنا لذلك كله بالتفصيل فى رسالتنا للدكتوراة التى كان موضوعها «عبد الحق بن سبعين =

كما حصل ذلك لابن عربى نفسه(٥٦) .وذلك غاية ما يكون من العلو . ولا يصل أحد إلى مقام القطبية إلا إذا قطع عقباتها السبعة ، وهى صفات النفس السبعة وهى الأمارة ، واللوامة والملهمة ، والمطمئنة ، والراضية ، والمرضية ، والكاملة ، وقطعها فى طريقة ابن عربى يكون بالأذكار السبعة .

وفيما يلى سنحاول أن نفضل الكلام عن الوسائل العملية التى يصطنعها السالك المنتمى إلى الطريقة الأكبرية من أجل تحقيق مثلها التى أشرنا إليها ، ومن أجل الوصول إلى العرفان . فنبدأ ببيان معنى السلوك والسفر ، ثم الوسائل المتبعة فيها كالعزلة والخلوة والصمت والجوع والسهر والأذكار على اختلاف أنواعها(٥٧) ، ثم نعقب ببيان تأثير ذلك

=وفلسفته» والتى نرجوا أن ننشرها قريبا.

وانظر فى هذا الموضوع أيضا بحا لأستاذنا الدكتور أبى العلا عفيفى ، عنوانه «نظريات الأسلاميين فى الكلمة» بمجلة كلية الآداب مجلد ٢ ، جـ١ ، سنة ١٩٣٤م .وقد تحدث الكمشخانوى فى جامع الأصول (ص٧٦ - ٧٧) عن آراء الصوفية فى القطب ، وكذلك يرى ابن خلدون أن آراء الصوفية المتفلسفين كابن عربى وغيره مشابهة لآراء الإسماعلية فى الأمام (المقدمة ، ص٣٤٢) .ولمزيد من التفصيلات عن هذه الناحية من مذهب بن عربى انظر :

Blochet : Etude sur l'esoterism musulman, in J.A. XIX (1902).

(٥٦) يبدو أن المقصود بذلك هو اتحاد ابن عربى بالقطب الذى هو الحقيقة المحمدية ، فقد ورد فى «جامع الأصول» ما نصه «القطبية الكبرى هى مرتبة قطب الأقطاب ، وهى باطن محمد عليه السلام ،فلا يكون (هذا المقام) إلا لورثته لاختصاصه عليه السلام بالأكملية ، فلا يكون خاتم الولاية وقطب الاقطاب إلا على باطن خاتم النبوة ، (جامع الأصول ص٦٦) ومن المعروف أن ابن عربى أختص بلقب «خاتم الولاية» (جامع الأصول ص٧٧) . على أنه ليس ثمة ما يمنع سالك الطريقة الأكبرية بعد ابن عربى من الوصول إلى هذه المرتبة التى يتحد فيها بالحقيقة المحمدية .

(٥٧) يجب التنبه الى أن هناك رياضات أخرى عملية لا مكان لها فى طريقة ابن عربى كرياضة السماع أو الأنشاد المغنم ، وهى رياضة أباحها كثير من الصوفية الأوائل ، وكثير من شيوخ الطرق المتأخرين ، وذلك لأحداث التواجد فى نفس السالك ، وتحدثوا كثيرا عن آدابها وفوائدها ، وهم يستدلون على أباحتها بأدلة من الكتاب والسنة (انظر ملا : الطوسى : اللمع ، القاهرة ١٩٦٠م، ص٣٣٨ - ٣٧٤ ، الرسالة القشيرية ، ص١٥١ - ١٥٨ ، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى ، القاهرة ١٩٦٠م ص١٦٠ - ٩١٦١ . أما ابن عربى فمع أنه يرى أن حكمها الإباحة شرعا ، إلا أنه لا يرى لها فائدة للسالك ، ويقول إن السالك إذا لم يجد قلبه مع الله إلا فى السماع ، فهذا مكر إلهى خفى (الفتوحات المكية ، جـ٢ ، ص٤٨٦ - ٤٨٧).ويبدو أن ابن عربى كان ينكر على معاصروه من الصوقية ما كانوا يحدثونه فى مجالس سماعهم من البدع ، يدلنا على ذلك=

كله من الناحية النفسية علـى المريد ، وماذا يمكن أن يكون من الارتباط بين هذه الرياضات العملية والنظريات الصوفية التى ينتهى إليها السالك من سلوكه .

٧ - السلوك والسفر :

السلوك كما يعرفه ابن عربى(٥٨) هو انتقال بالعلم من مقام إلى مقام ، ومن اسم إلى اسم ، ومن تجل إلـى تجل ، هكذا . والسـالك هو التنـقل بين تـلك المقامـات والأسمـاء والتجـليات ، وهو صـاحب مجاهدات وريـاضات نفسـية ، قد أخـذ نفسـه تماما بتـهذيب الأخلاق.

ومما تهم الأشارة إليـه فى هذا المقام ، أن ابن عربى يجعل العلم الشـرعى نقطة البداية فى سلوك السـالك ، وفى هذا يوجه الخـطاب اليه قائـلا له : «فأول ما يجب عـليك طلب العلم الذى تقوم بـه طهارتك وصلاتك وحياتك وتـقواك(يشير هنا إلى علم الفـقه) ، وما يفرض عليك طلبه خاصـة ، لا تزيد على ذلك . وهو أول باب السلوك ، ثم العمل ، ثم الورع ، ثم الـزهد ، ثم التـوكل .ثم بعـد ذلك تتـوالى المقـامات والأحـوال والكرامـات والتنزلات(٥٩) ».

وهويقول أيضا عن تمسكه بالشريعة فى السلوك : « فأصل رياضتنا ومجاهدتنا، وجميع أعمالنـا التى أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علـينا إنما كان من عملنا بالـكتاب والسنة . وفيضنا روحانى إلهى لكوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمى شريعة، فأوصلتنا إلى المشرع ، وهو الله تعالى ، لأنه جعلها طريقا إليه(٦٠) » .

ثم إذا أخـذ القلب فى الـتوجـه إلى الله ، كـان هذا هو المعـبر عنـه عند ابن عـربى

= ما نقله عنه الشيخ أحمد زروق الفاسى من الشاذلية قائلا : «قال الحاتمى رحمه الله : السماع فى هذا الزمان لا يقول به مسلم ، ولا يقتدى بشـيخ يعمل السماع ويقول به» ، قواعد التصرف ، القاهرة ١٣١٨ هـ ، القاعدة ١٣٣).

(٥٨) الفتوحات المكية ، جـ٢ ، ص٥٠١ - ٥٠٤ .

(٥٩) رسالة الانوار فيمـا يمنح صاحب الخلوة من الأسرار ، القـاهرة ١٣٣٢ هـ ، =١٩١٤م ، ص١٣ - ١٤ .

(٦٠) الفتوحات المكية ، جـ ٢ ، ص ٢١٤ ، ولعـل تمسك ابن عربى بالشريعة على هـذا النحو مما جعل ابن تيمية ، وهو أشد خصومه ، يعترف له أنه أقرب متفلسـفة الصوفية إلى الاسلام ، لأنه - على حد تعبير ابن تيمية - «يقرر الامر والشرائع ويأمر بالسلوك مما أمر به المشايخ» (مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة دار المنار ، القاهرة ١٣٤٩ هـ ، جـ١ ص١٧٦) .

بالسفر(٦١) ، ويبدو أنه كان يجعل السفر أعلى درجة من السلوك «فكل مسافر سالك ، وما كل سالك مسافر(٦٢) » . فالسفر عند ابن عربى ليس شيئا خارجيا عن القلب ، وإنما هو مجرد معاملات وأذواق ذاتيه فيه ، وهذا يذكرنا بما يقوله ابن عطاء الله السكندرى أيضا فى حكمه : «لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة بينك وبينه ، حتى تطويها رحلتك ، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوحها وصلتك(٦٣) » وهذا يعنى عند ابن عطاء الله ، كما هو عند ابن عربى وغيره من الصوفية ، أن السفر والسلوك والسير والميادين مجرد ألفاظ يستعملونها فى أمور معنوية بحتة ، فيتجوزون بها عن أمور حسية ، ومرجع ذلك كله إلى علوم ومعاملات يتصف بها العبد لا غير(٦٤) ، فأحوال السلوك عند الصوفية متصفة بأنها ذاتية (subjectve) باعتبارها أذواقا خاصة يتحقق بها السالك للطريق وحده .

وأول خطوة فى السلوك محاسبة النفس ، فيقول ابن عربى لمريده : «ومما لابد منه محاسبة نفسك ، ومراعاة خواطرك مع الأوقات ، واستشعار الحياء من الله تعالى بقلبك . فإنك إذا استحيت من الله منعك قلبك أن يخطر فيه خاطر ذمه الله ، أو يتحرك بحركة لا يرتضيها الله تعالى . ولقد كان لنا شيخ يقيد حركاته فى كتابه بالنهار ، فإذا أمسى جعل صحيفة بين يديه ، وحاسب نفسه على ما فيها ، وردت أنا على شيخى بتقيد خواطرى»(٦٥) ، ومن مراحل السلوك إلى الله رياضة النفس من الناحية الأخلاقية ، فيقول ابن عربى فى ذلك لمريده : «ومما لابد لك منه يا حبيبى البحث عن مكارم الأخلاق ، ولتأتها مهما تعين عليك منها خلق ، وكذلك سوء الأخلاق اجتنبها كلها . واعلم أن من ترك خلقا كريما إنما تركه بسوء خلق ذميم(٦٦) » .

ومن آداب السالك عند ابن عربى مراعاة حكم الوقت ، فيقول له : «ومما لابد لك

---

(٦١) ابن عربى : اصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية ، بآخر تعريفات الجرجانى ، مادة «السفر» .

(٦٢) الفتوحات المكية ، جـ٢ ، ص٥٠٢ .

(٦٣) شرح الرندى على الحكم ، القاهرة ١٢٧٨ هـ ، جـ٢ ، ص٧٩ .

(٦٤) شرح الرندى على الحكم ،جـ٢ ، ص٧٩ .

(٦٥) ابن عربى : رسالة فى كنه مالا بد منه للمريد ، مع الرسالة الدينية للغزالى ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص٤٦ .

(٦٦) كنه ما لابد منه للمريد ، ص٤٦ .

مراعاة الأوقات بأن تنظر فى الوقت الذى أنت فيه ، وتنظر ما قال لك الشرع أن تعمله فيه فافعله(٦٧) » .

وهناك آداب أخرى يشير بها على مريده منها حسن الظن بالناس ، وسلامة الصدر ، والدعاء للمسلمين ، وخدمة الفقراء ، وإرشاد الناس ، والصحبة الموافقة ، وكظم الغيظ ، والإحسان ، وتقوى الله فى السر والعلن ، والحذر من استدراج الله له ، وغير ذلك . وهو قد أشار بالتفصيل إلى هذه الآداب وغيرها فى رسالته المعروفة باسم «كنه ما لابد منه للمريد» . ومع أن الطريق إلى الله واحد ، فإنه تختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكه فى اعتدال المزاج وانحرافه ، وملازمة الباعث وغيبته ، وقوة روحانيته وضعفها ، واستقامة همته وميلها ، وصحة توجهه وسقمه(٦٨) .

هذا وسفر الصوفية لا يكون بالعقل واستدلالاته على نحو ما هو عند الفلاسفة، وإنما هو محض اختصاص من الله ، وإلى ذلك يشير ابن عربى بقوله : «وأما المسافرون فيه (فى طريق الله) فطائفتان : طائفة سافرت فيه بأفكارها وعقولها ، فضلت عن الطريق ، ولابد (أن تضل) ، فإنهم مالهم دليل فى زعمهم يدل بهم سوى فكرهم ، وهم الفلاسفة ، ومن نحا نحوهم . وطائفة سوفر بها فيه ، وهم الرسل والأنبياء ، والمصطفون من الأولياء كالمحققين من رجال الصوفية»(٦٩) .

ولكن يجب التنبيه إلى أن مايذهب إليه ابن عربى من أن السفر مردود فى النهاية إلى محض فضل من الله ، لا يعنى أن ابن عربى من الجبرية الذين ينفون القدرة الإنسانية على الفعل تماما ، وإنما هو فيما يبدو يقرر ذلك على سبيل التأدب مع الله ، مصداقا لقوله تعالى «وإليه يرجع الأمر كله » .

ولهذا نجده يذهب فى مواضع كثيرة إلى تأكيد الإرادة وفاعليتها فى السلوك أو السفر ، فلا يسلك الطريق فى رأيه إلامن كان شجاعا مقداما ، والشجاع المقدام لا يكون إلا صاحب عزيمة قوية ، فيقول : «فإن هذا الطريق لما كان فى غاية الشرف والعزة حفت به الآفات

---

(٦٧) كنه ما لا بد منه للمريد ، ص٤٥ .

(٦٨) رسالة الانوار ، ص١٠ ،

(٦٩) ابن عربى كتاب الاسفار ، حيدر آباد ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م ، ص٧ .

والقواطع والأمور المهلكة من كل جانب ، فلا يسلكه إلا شجاع مقدام »(٧٠) ، وهو يقول كذلك : «فإنه(أى طريق الصوفية) طريق الشدة ليس للرخاء فيه مدخل ، لأن الرخص إنما هى للعامة . . وكان إمامنا أبو مدين يقول : ما للمريد وللرخص ، قال الله تعالى : «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» ، فأين أنت بعد الجهاد ؟ تتضح السبيل ! وعند ذلك يكون السلوك عليها ، وهو سفر ، والسفر قطعة من العذاب ، فإنه(أى السالك) منتقل من عذاب إلى عذاب، فلا راحة»(٧١) .

خلاصة القول أن السفر عند ابن عربى يعن كما يعنى عند غيره من الصوفية ، مجاهدة النفس بألزامها الفضائل الأخلاقية على أختلافها ، من أجل وصولها فى النهاية الى الكمال الأخلاقى .

على أنه يجب التنبه إلى أن السلوك أو السفر عند ابن عربى وعند غيره من أصحاب وحدة الوجود ، ليس فقط وسيلة الى التحقق بذلك الكمال الأخلاقى ، وإنما هو مؤد فى النهاية إلى التحقق بوحدة الوجود ، التى تنتفى فيها الإثينية بين السالك أو المسافر وبين الحق(٧٢) ، وإلى ذلك يشير ابن عربى بقوله فى «فصوص الحكم» : «فمن عرف أن الحق عين الطريق ، عرف الأمر على ما هو عليه ، فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر ، إذ لا معلوم إلا هو ، وهو عين الوجود والسالك والمسافر ، فلا عالم إلا هو ، فمن أنت؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك ، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت . .فإن للحق نسبا كثيرة ، ووجوها مختلفة(٧٣) ! »

---

(٧٠) الأمر المحكم المربوط ، ص٢٢٤ .

(٧١) الأمر المحكم المربوط ، ص٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٧٢) يورد الجرجانى فى تعريفاته شرحا مفصلا لتعريف ابن عربى للسفر الذى يقول فيه : «السفر عبارة عن القلب إذا أخذ فى التوجه إلى الله بالذكر» ويذكر فيه أن الصوفية (من أصحاب وحدة الوجود) ينتهون من السفر إلى القول بأن الكثرة عين الوحدة ، وأن الوحدة عين الكثرة ، ويفرقون فى السفر بين مرحلة الواحدية التى تتضمن الكثرة ، ومرحلة الأحدية التى تنتفى معها جميع الاعتبارات فلا يبقى إلا الذات الصرف الخالصة عن الظهور فى المظاهر الأسمائية ، التعريفات مادة السفر ، عبد الرحمان الجامى : الدرة الفاخرة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص٢٦١ - ٢٦٢ ، وفصوص المحكم ، نشر الدكتور عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ م ، ص١٠٩) .

(٧٣) فصوص الحكم ، ص١٠٩ .

٨ - ضرورة الشيخ للمريد :

ولابد أن يتم سلوك السالك أو سفره تحت إرشاد شيخ عارف بصير بالطريق إلى الله ، وإلا لم يصل ، وفى ذلك يقول ابن عربى : «ومما لابد لك منه طلب شيخ مرشد ، والصدق من شعار المريد ، فإن المريد إذا صدق مع الله قيض الله له من يأخذه بيده(٧٤) . ويقول أيضا : «فلابد من مؤدب ، وهو الأستاذ ، وحينئذ تقع الفائدة؟(٧٥) .

وأوثق رباط يربط بين الشيخ ومريده فى رأى ابن عربى هو رباط المحبة ، وإلى ذلك يشير أحمد بن سليمان النقشبندى قائلا : «واعلم أن هذه الطريقة العلية (الأكبرية) سلوكها وقطع عقباتها إنما هو البذل والانكسار والخوف الشديد . . وبمحبة الشيخ للمريد ، فمتى مال إليه بقلبه نال مطلوبه ، ووصل إلى مشاهدة ربه(٧٦) » .

ويعظم ابن عربى لمريده قدر الشيخ ، فيذكره دائما بأنه فى مقام الدعوة إلى الله، وهو الوارث النبوة(٧٧) ، وهو الذى قالت فيه السادة من أهل طريق الله : «من لم يكن له أستاذ فإن الشيطان أستاذه »(٧٨) .

فاذا وفق المريد الى شيخ مربّ، أخذ عليه الشيخ العهد، وهذا ما يعرف أيضا بالتلقين، ولهذا الأخذ فى طريقة ابن عربى كيفية معينة أظهرنا عليها أحمد بن سليمان النقشبندى قائلا: « وأما كيية طريقة الشيخ الأكبر، فهى أن يأمر المريد بالتوبة من جميع الصغائر الكبائر،ثم يقابله شيخه، ويضع يده بيده، ويأمره أن يغمض عينيه، ويقول : لا إله إلا الله ثلاث مرات والشيخ يسمع، ثم يقرأ للتبرك قوله تعالى :« إن الذين يبايعونك . . الى قوله أجرا عظيما(٧٩).

وعندئذ يلبس الشيخ مريده خرقة التصوف(٨٠)، ولهذا عند ابن عربى حكمة أشار

---

(٧٤) كنه ما لابد منه للمريد ، ص٤٢ .

(٧٥) الأمر المحكم المربوط ،ص٢٢٤ .

(٧٦) النور المظهر ، ص١٠ ، وقارن جامع الأصول ، ص٨١ .

(٧٧) الأمر المحكم المربوط ، ص٢٢٤ .

(٧٨) تنسب هذه العبارة لأبى يزيد البسطامى (انظر الرسالة القشيرية ، ص١٨١) .

(٧٩) النور المظهر ، ص٤ ، وجامع الأصول ، ص٨٠ .

(٨٠) النور المظهر ، ص٣ - ٤ .

اليها بقوله : « فلم نزل نلبسها(أى الخرقة) للمريدين كما لبسناها، فننزع من المريد جميع الأخلاق الردية مع الخرقة التى نلبسها له. فمن أعطاه الله ماذكرناه، فليلبس الخرقة لغيره، وإلا فليلزم الأدب مع الأشياخ(٨١) ».

ويبين لنا ابن عربى شروط الشيخ(٨٢) فمنها أن يكون عارفا بالخواطر النفسية والشيطانية والملكية الربانية، وبالأصل الذى تنبعث منه هذه الخواطر، وبحركاتها الظاهرة وبما فيها من العلل والأمراض الصارفة عن صحة الوصول الى عين الحقيقة، وبالأدوية وأعينها، وبالأزمنة التى يحمل المريد فيها على استعمالها، وبالأمزجة والعوائق والعلاق الخارجة للمريد.

ولما كان الشيخ هو الطبيب المعالج للمريد السالك، تعين عليه أن يكون حاذقا لعظم مسئوليته، وإلا ترتب على جهله هلاك المريد، وفى هذا يقول ابن عربى فى عبارات عميقة الدلالة : « ومتى لم يكن الطبيب يميز أعيان الأعشاب والعقاقير، عارفا بتركيب الأدوية، فانه مهلك للمريض، فان العلم من غير العين(يشير هنا الى الخبرة الحسية) لا يفيد .. وحينئذ ألاترى لو كان للعشاب غرض فى هلاك المريض، فإذا وصف الطبيب الدواء - من جهة كونه عالماً به(علماً نظرياً لا تجريبياً)، وهو لا يعرف شخص الدواء، فأعطاه العشاب ما فيه هلاك العليل، ويقول : هذا مطلوبك، فيسقيه الطبيب المريض، فيهلك وإثمه فى عنق الطبيب والعشاب، فإن الطبيب كان الواجب عليه ألا يداويه إلا بما يعرف عينه وشخصه.

« فكذلك الشيخ،إذا لم يكن صاحب ذوق، وأخذ الطريق من الكتب وأفواه الرجال، وقعد يربى به المريد طلباً للمرتبة والرئاسة، فإنه مهلك لمن تبعه(٨٣)، لأنه لا يعرف مورد

---

(٨١) النور المظهر ، ص٣ وقارن أيضا حكمة الخرقة عند الصوفية فى عوارف المعارف للسهروردى ، جـ٢ ، ص٣٦ .

(٨٢) الأمر المحكم المربوط ، ص٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٨٣) من الواضح هنا أن ابن عربى غير محبذ لسلوك طريقة الصوفية بمجرد قراءة كتبهم ، وإن كان بعض الصوفية كالشاذلية قد أجازو ذلم (الكمشخانوى : جامع الأصول ، ص١٢) وقد تعرض الشعرانى لهذه المسألة ونبه الى أخطارها بالنسبة لسلوك طريقة ابن عربى قائلا : «وبعضهم يطالع فى كتب الشيخ محى الدين ابن عربى ككتاب الفصوص ونحوه ، ويصير يفهم منها خلاف مراد أصحابها من الكفريات ، ثم يصير يضيف ذلك الى الشيخ محى الدين وغيره ، فيعتقد بعض الناس أن ذلك الذى فهمه هو مراد الشيخ محى الدين ، فيضيفون إليه الفاحش وسوء العقيدة ، وهو رضى الله عنه برىء من نحو ذلك كله» لطائف المنن ، القاهرة ١٣١١ هـ ، جـ٢ ، ص١٤٣) .

الطالب ولا مصدر. فلابد أن يكون عند الشيخ دين الأنبياء، وتدبير الأطباء، وسياسة الملوك، وحينئذ يقال له أستاذ(٨٤) ».

« لهذا وجب على كل من يتصدى للمشيخة أن يعرف قدره وحقيقة حاله، ولايخدع نفسه. ويجب عليه اذا رأى شيخاً آخر فوقه أن ينصح نفسه، ويلزم خدمة ذلك الشيخ الآخر، هو وتلامذته، فانه صلاح وسعادة فى حقه وحق أصحابه، ومتى لم يفعل ذلك فليس بمنصف وناصح نفسه، ولا صاحب همة، بل هو ساقط الهمة وضعيفها، بل ربما يكون محباً للرياسة والتقدم، وذا فى طريق الله نقص. ألا ترى قوله عليه السلام : لو كان موسى حياً ما سع إلا اتباعى، وعيسى، بل كل الأنبياء تحت حكم شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الدنيا، وفى الآخرة تحت لوائه، فهكذا ينبغى أن تكون شيوخ الطريق(٨٥) ».

وهناك بعد ذلك شروط يجب أن يتقيد بها الشيخ مع مريديه فى المجالس التى يعقدها لهم، وفى حياتهم الجماعية فى الزوايا(٨٦).

فهو يرى(٨٧) ، ان لمجالس الشيخ شروطا بحسب كل مجلس . فاذا كان المجلس مجلس العامة يشترط عليه ألا يخرج عن نتائج المعاملات من الأحوال والكرامات، وما كان على رجال الله من المحافظة على آداب الشريعة واحترامهم إياها.

أما فى مجلس الخاصة، فشرطه الا يخرج عن نتائج الاذكار والخلوات والرياضيات.

فاذا كان مع الواحد من أصحابه فعليه زجره وتقريعه وتوبيخه، ويبين له أن الذى يأتى به إليه حال ناقص، وضيع، وينبهه على رداءة همت ونقصها، ولا يفتنه بحاله.

---

(٨٤) الأمر المحكم المربوط ، ص٢٢٥ ،

(٨٥) جامع الأصول ، جـ١ ، ص٩١ - ٩٢ .

(٨٦) كان الصوفية المتأخرون يحيون حياة أجتماعية فيما يعرف بالخانقاوات (جمع خانقاه ، وهى كلمة ارسية معناها بيت) وقد حدث فى الإسلام بعد سنة ٤٠٠هـ ، والربط (جمع رباط وأصل معناها ملازمةثغر عدو للجهاد) ، والزوايا (جمع زاوية) ، ويقول المقريزى عن الربط والزوايا ما نصه : «ولاتخاذ الربط والزو ايا عند الصوفية) أصل من السنة وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اتخذ لفقراء الصحابة لا يأوون إلى أهل لا مال مكانا من مسجده ، كانو يقيمون به ، عرفوا بأهل الصفة» الخطط ، جـ٢ ، ص٢٩٣ ، وانظر ص٢٧١ ص٢٩٢ - ٢٩٣ .

(٨٧) الأمر المحكم المربوط ، ص٢٢٧ - ٢٨٨ .

ومن شروط الشيخ كـذلك ألا يجالس تلاميذه إلا مرة واحدة فـى اليوم والليلة، ولعل حكمة ذلك ألا يمل التلاميذ من شيخهم، فيجديهم الأخذ عنه.

هذا ويجب أن يكون لـلشيخ زاوية تخـصه لايدخلها أحـد من أتباعـه إلا من كان من خاصته، والأفـضل ألا يفعل، ويبرر ابن عربى ذلك بأن نفـس ذلك الداخل يؤثر فى حال الشيخ مع ربه فى خلوته.

وفى نفس الوقت يجب أن يكون له زاويه لاجتماعه بأصحابه.

ويستحـسن أن يجعل لكل مريد زاوية تخصـه ينفرد بها وحده ، ولا يدخل معـه فيها غيره .

وينبغى للشيخ إذا أقعد المريد فى زاوية أن يدخلها قبله ، ويركع فيها ركعتين ، وينظر فى قوة روحـانية ذلك المريـد ، ومزاجه ، ومـا يعطيه حالـه ، فيجـتمع الشيـخ فى هاتين الركعتين جمـعية تليق بحال ذلك المريد ، ثم يقعده فيهـا ، فإن الشيخ إذا فعل ذلك قرب الفتح على ذلك المريد ، وعجل له خيره وبركته .

هذا عن الشيخ وشـروطه ، والقواعد ، التى ينبـغى أن يراعيها مع مـريديه ، أما عن المريد فيرى **ابن عربى** أن ليس كل واحد يصلح لطريق الصوفية ، ولهذا «يجب على الشيخ ألا يقبل مريدا حتى(٨٨) يختبره» .

ولابد أن تكون للمريد «رغبة فى طريق الله، وإن لم تكن له رغبة لاينفع»(٨٩) وهكذا يجعل **ابن عربى** رغبة المريد واستعداده النفسى للتصـوف شرطا أساسيا فى قبوله فى الطريق ، وهذه فى الحقيقة قاعدة تربوية هامة فى مـجال التصوف ، بل وفى أى مجال من كجالات الدراسة والعمل .

فإذا سلك المريد تحت إشراف شـيخه ، فلابد له فى رأى **ابن عربى** ألا يكتم عنه شيئا مما يخطر له فى نفسه إبان سلوكه ، وما يطرأ عليه فيه من أحوال .

والحكمـة فى ذلك أن المريد متى أظهـر شيخـه على أحواله أمـكن للشيخ أن يعـالجه العلاج النفسى الصحيـح الملائم له . وهذه قاعدة لها أهميتها من الناحيـة النفسية فى سلوك

---

(٨٨) الأمر المحكم المربوط ، ص٢٢٥ .

(٨٩) الأمر المحكم المربوط ، ص٢٢٥ .

التصوف ، وقد نبه إليها كثير من شيوخ التصوف مثل السهروردى البغدادى ، الذى فطن إلى ما يسميه علماء النفس المحدثون مثل فرويد بالعقدة النفسية (Complex) التى يجب أن يكتشفها المحلل ، ويزيلها بالإقناع ، فيقول السهروردى البغدادى ما نصه : «إن المريد متى انطوى على شيئ لا يكشفه للشيخ تصريحا أو تعريضا يصير على باطنه منه عقدة وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول »(٩٠) .

وكذلك يجب أن يعتقد المريد السالك الصدق فيما يقوله شيخه له ، وإلالم يفلح ، وأن يسلم له كل التسليم(٩١) .

ويعيب ابن عربى على بعض مريدى عصره وشيوخهم ممن لم يراعوا آداب السلوك ، فيقول : «فإن الزمان مشحون بالدعاوى الكاذبة العريضة ، فلا مريد صادق ، ثابت القدم فى سلوكه ، ولا شيخ محقق ينصحه فيخرجه من رعونة نفسه وإعجابه برأيه ، ويعرب له عن طريق الحق. فالمريد يدعى الشيخوخة والرئاسة ، وهذا كله تخبيط وتلبيس !(٩٢) .

لهذا «فعلى الشيخ أن يوفى حق مرتبته ، وعلى المريد أن يوفى حق طريقه»(٩٣) ، لهذا يتبين مما سبق أن ابن عربى يرى أن الصلة التى تكون بين الشيخ ومريده يجب أن تكون قائمة على أساس المحبة ، كما يجب أن يكون المريد محترما لشيخه كل الاحترام ، ومنفذا لجميع ما يأمره به فى السلوك .

والمريد ، كما صوره لنا ابن عربى ، هو بتعبير علم النفس الحديث خاضع على الدوام لإيحاء شيخه ، وبعبارات أخرى خاضع على الدوام للإيحاء الغيرى(Heterosuggestion) الذى يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالى مرسوم .

والشيخ المرشد ، كما صوره لنا أيضا ، هو ذلك الطبيب النفسانى البارع الذى يتعرف إلى عيوب مرضه وهو السالك ، ويزيل هذه العيوب بما له من دراية وخبرة بأحوال النفس وأمراضها وطرق علاجها .

---

(٩٠) عوارف المعارف بهامش الإحياء للغزالى ، جـ٤ ، ص٩٤ - ٩٥ .

(٩١) الإمر المحكم المربوط ، ص٢٢٦ ، وكنه ما لابد منه للمريد ، ص٤٢ .

(٩٢) الأمر المحكم المربوط ص٢٢٣ - ٢٢٤ .

(٩٣) الأمر المحكم المربوط ، ص٢٢٤ .

٩ - العزلة والخلوة :

هناك رياضات عملية يأمر بها ابن عربي مريده السالك ، كالعزلة والخلوة .

والعزلة عنده - وما تستتبعه من الخلوة - هي أحد الأركان الأربعة للطريقة الأكبرية كما مر ذكره .

ويرى ابن عربي أن العزلة مجرد انقطاع معنوى لاحقيقى عن الخلق بحيث يكون السالك مراقبا لنفسه على الدوام ، ومحاذرا من أن يشغل ذهنه بالعالم ، أو يتعلق قلبه وجوارحه بالناس ، وفى ذلك يقول مريده : «فإذا اعتزلت عن الخلق ، فاحذر من قصدهم إليك ، فإن المراد من العزلة ترك الناس ومعاشرتهم ، وليس المراد من الناس ترك صورهم، وإنما المراد ألا يكون قلبك ولا أذنك وعاء لما يأتون من فضول الكلام ، فلا يصفو القلب من هذيان العالم»(٩٤) .

ويفرق ابن عربي بين نوعين من العزلة(٩٥) : عزلة المريدين ، وهى بالأجسام عن مخالطة الأغيار ، وعزلة المحققين ، وهى بالقلوب عن الأكوان ، فليست قلوب المحققين محلا لشيئ سوى العلم بالله تعالى الذى هو شاهد الحق فيها ، الحاصل من المشاهدة .

ويبين لنا ابن عربي بعد ذلك أن بعض المعتزلين ينوون بعزلتهم اتقاء شر الناس ، وبعضهم الآخر ينوون بها اتقاء شرهم المتعدى إلى الغير ، ومقام هؤلاء أرفع من مقام الأولين ، لأن الأولى بالسالكين أن يسيئوا الظن بأنفسهم لا بالناس .

وأعلى درجات العزلة أن يؤثر المعتزل ربه على غيره، فإذا تمكن من هذا المقام لم يعرف أحد من يعطيه الله إياه من المواهب والأسرار(٩٦) .

وأما الخلوة عند ابن عربي، فهى تعنى الانقطاع الحقيقى عن الخلق فى مكان(٩٧) ،

---

(٩٤) رسالة الأنوار ، ص١٥ .

(٩٥) النور المظهر ، ص٧ .

(٩٦) النور المظهر ، ص٧ .

(٩٧) يأخذ الشاذلية أيضا ومنهم ابن عطاء الله السكندرى بهه التفرقة بين العزلة والخلوة (انظر كتابنا عن ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص١٥٠ وما بعدها ، وعبارات ابن عطاء الله فى كتابه «مفتاح الفلاح» مشابهة لعبارات ابن عربي ، فلعله أخذ عنه . وتأثر بقواعد ابن عربي فى العزلة والخلوة كذلك أصحاب الطريقة الخلوتية المنسوبة إلى الشيخ محمد الباسالى الخلوتى . وقد بين لنا مصطى كمال البكرى أحد شيوخ هذه =

فيقول ابن عربى لمريده : « فلا بد من إيثار الخلوة عن الملأ، فإنه على قدر بعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهراً وباطناً(٩٨).

ويقول أحمد بن سليمان النقشبندى، نقلا عن ابن عربى، فى كتابه « حيلة الأبدال » : « وأرفع أحوال العزلة الخلوة، فإن الخلوة عزلة فى العزلة، فنتيجتها أقوى من نتيجة العزلة العامة »(٩٩).

بعد ذلك يفرق ابن عربى بين خلوة الصوفية وخلوة الفلاسفة، فهناك من يصطنع الخلوة لصفاء الفكر ليكون صحيح النظرفيما يطلبه من العلم، وهذا لا يكون إلا للذين يأخذون العلوم من أفكارهم كالفلاسفة، ومثل هذه الخلوة لا يدخلها أهل الله، لأن خلوة هؤلاء بالذكر، وليس للفكر عليهم فيها سلطان. وينصح ابن عربى مريده بأنه إذا استحكمه الفكر فى خلوته فليخرج منها، وليعلم أنه لايراد لها، وأنه ليسمن أهل العلم الإلهى الصحيح(١٠٠).

وابن عربى فى هذه التفرقة موافق لبعض من تقدمه من شيوخ الصوفية كالسهروردى البغدادى الذى يشترط أن تكون عزلة الصوفية وخلوتهم على غير طريقة الهابين(من المسيحين)، والبراهمة(الهنود) والفلاسفة(١٠١). وفى هذا ما فيه من الرد على بعض المستشرقين الذين ذهبوا الى أن صوفية الإسلام متأثرون فى اصطناعهم الخلوة بالزهاد المسيحيين أو براهمة الهنود. خصوصا وأن صوفية الإسلام ينبهون دائما الى أنهم فى إصطناعهم الخلوة يستندون الى أساس من اعتزال النبى فى غار حراء قبل نزل الوحى حتى صفت نفسه وتيأ لنور النبوة(١٠٢) ، ومن هؤلاء ابن عربى.

= الطريقة الكبار بمصرأنه صنف لاتباع الطريقة رسالة عنوانها «حديث الأحباب فيما للخلوة من شروط والآداب» لخص فيها «رسالة الخلوة» لابن عربى (التى يذكر أن لعبد الكريم الجيلى شرحا عليها) ، و «رسالة الانوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الاسرار» وذكر شيء من رسالته هذه - التى هى ملخص لرسالتى ابن عربى - فى رسالة أخرى عنوانها «بلوغ المرام فى خلوة خلوتية الشامش» (شرح ورد سحر ، ورقة ٦٢ أ) ، وى هذا دلالة على مدى تأثر أصحاب الطرق المتأخرين بقواعد ابن عربى العملية فى التصوف .

(٩٨) رسالة الانوار ، ص١٣ .

(٩٩) النور المطهر ، ص٨ .

(١٠٠) الفتوحات المكية ، جـ٢ ، ص٢٠١ - ٢٠٢ .

(١٠١) عوارف المعارف بهامش الإحياء ، جـ٢ ، ص٢٧٤ .

(١٠٢) إحياء علوم الدين ، جـ٢ ، ص٢٠٣ ، وعوارف المعارف بهامشه ، جـ٢ ، ص٢٥٦ وما بعدها .

ولابد للسالك قبل دخوله خلوته من أمرين : أولهما تصحيح عقيدته، وثانيهما رياضة نفسه من الناحية الأخلاقية، فيقول ابن عربى عن الأمر الأول : « فليكن عقدك عند دخولك الى خلوتك أن الله ليس كمثله شيء، فكل ما يتجلى لك من الصور فى خلوتك، ويقول لك أنا الله، فقل: سبحان الله، أنت بالله. واحفظ صورة ما رأيت واله عنها، واشتغل بالذكر دائما. هذا عقد واحد، والعقد الثانى ألا تطلب منه فى خلوتك سواه، ولا تتعلق الهمة بغيره(١٠٣) . وأما عن الأمر الثانى، فيقول ابن عربى عنه للسالك : « وعليك بالرياضة قبل الخلوة، والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق وترك الرعونة وتحمل الأذى، فإن الإنسان إذا تقدم فتحه قبل رياضته فلن يجيء منه رجل أبداً »(١٠٤) .

وينصح ابن عربى السالك بخلوة تعرف عنده بالصمدانية، أبان عن قواعدها فى رسالة له تسمى « الخلوة الصمدانية » ، على نحو مايقول مصطفى كمال الدين البكرى، ويذكر أن عدتها ثلاثون يوماً لانوم فيها بليل البتة، ولافطر فيها بنهار. ون اتفق أن تكون فى رمضان فهو أولى، وإلا ففى المحرم، وذكرها سررة الإخلاص»(١٠٥).

فإذا دخل السالك خلوته صحب معه قوته الضرورى فى مدة خلوته. ويرى ابن عربى أن إصطحاب الزاد فيها من السنة، فقد كان النبى يتحنث الليالى ذوات العدد فى غار حراء، ويتزود من عند خديجة(١٠٦).

هذا وينبغى على السالك ألا يخفى على شيخه حاله فى خلوته، سواء فى يقظته أو فى منامه(١٠٧).

ويجب أن يتيقن المتخلى فى جميع أحواله فى خلوته من أنه قد تحرر من سلطان وهمه عليه، وأن يعرف حقيقة مقامه وقوته، كما يجب أن يعلم دائماً « أن الخلوة والرياضة إنما شرعا للتفرغ عن الأكوان(١٠٨)» . وأن « الخلوة(فى جوهرها) محادثة السر مع الحق حيث لا ملك ولا أحد سواه(١٠٩) ».

---

(١٠٣) رسالة الانوار ، ص١٦ - ١٧ .

(١٠٤) رسالة الانوار ، ص٤١ - ١٥ .

(١٠٥) شرح ورد سحر ، ورقة ٢٠٩ - ٢١٠ .

(١٠٦) النور المظهر ، ص٨ .

(١٠٧) النور المظهر ، ص٨ .

(١٠٨) رسالة الانوار ، ص١٤ ، والنور المظهر ، ص١١ .

(١٠٩) اصطلاحات ابن عربى الواردة فى الفتوحات المكية ، مادة «الخلوة» .

وهكذا ينتهى السالك من خلوتـه الى إفراد الحق، وبذلك تكون للخلوة عند ابن عربى غاية ميتافيزيقية الى جانب غايتها الأخلاقية.

١٠ - الصمت والجوع والسهر :

الصمـت والجوع والسهـر هى الأركان الثـلاثة الأخرى التـى تكون مع العزلـة أركان الطريقة الأكبرية(١١٠).

والعزلة « هى سبب لصمت اللسان، فمـن اعتزل عن الناس لم يجد من يحادثه، فأداه ذلك الى الصمت باللسان(١١١).

ويبين لنا ابن عربى فى كتابه « حيلة الابدال » أن الصمت على قسمين(١١٢): صمت باللسان عـن الحديث لغير اللـه تعالى، أى عن التكلم لإرادة غيـر وجهه تعالـى، فإذا كان لارادته سبـحانه كتعليـم علم نافع ونحوه فهـو جائز ومطلوب. والانى صـمت بالقلب عن خاطر يخطر له فى النفس فـى كون من الأكوان البتة، فمن صمت لسـانه وسره ظهر سره، وتجلى له ربه . ومـن صمت قلبـه لم يصمت بلسـانه فهو نـاطق بلسان الحكمـة، ومن لم يصمت بلسانه ولابقلبه كان ملكا للشيـاطين، وموضوع سخريتهم. هذا وصمت اللسان من منازل العامـة وأرباب السلوك، وصمت القلب من صـفات المقربين وأهل المشـاهدة. وحال صمت السالكين السلامة من الآفات، وحال صمت المقربين مخاطبات التأنيس.

ويرى ابن عربى بعد ذلك أن مـن التزم الصمت فى جـميع الأحوال كلهـا لم يبق له حديث إلا مع ربه، « فان الصمت على الإنسان محال فى نفسه(١١٣) فاذا انتقل الى الحديث

---

(١١٠) النور المظر ، ص٥ ، والفتوحات المكية جـ٢ ، ص٢٣٨ - ٢٤٠ .

(١١١) النور المظهر ، ص٧ .

(١١٢) النور المظهر ،ص٧ .

(١١٣) النور المظـهر ، ص٦ . ويبـدو فى هذه العـبارة حـذق ابن عـربى فى استـخدام منهج الاسـبطان السيكولوجى (Introspection) الذى أداه الى الجزم باستحـالة قيام فكر - مهما كان باطنيـا - بدون ألفاظ اللغة ، ويذكر هذا بما ذهب إليه أحد زعمـاء الوضعية المنطقية (Logicel Positivs) المعاصرين وهو «آير» (Ayer) فى كتابه "Thinking and Maning"من أن عملية الفكر ليست سوى اعبـارات اللفظية ، أو الكلام مقيدا بشروط خاصة ،وأن التـفكير الصامت هو كذلك ألـفاظ تجرى فى تركيبات مـعينة ، وإن تكن الالفاظ فى هذه الحـالة غير مسموعـة إلا لصاحبها ، لأن الحركـات التى تحدثها أضعف من أن تحرك الـلسان والشفتين فى صـوت مسموع للآخرين (انظر كتاب أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود ، المنطق الوضعى ، القاهرة ١٩٥٦م ، الكتاب الأول ، ص٨) .

مع ربه كان نجيا مقربا مؤيدا فى نقطة، اذا نطق نطق بالصواب، لأنه ينطق عن الله، ويستدل ابن عربى هنا بهذه الآية فى حق نبيه : « وما ينطق عن الهوى » ، فالنطق بالصواب نتيجة الصمت عن الخطأ، والكلام مع غير الله خطأ بكل حال، ولغير الله شر من كل وجه، ألم يقل الله تعالى : « لاخير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس » ، بكمال شروطها. وقد قال النبى : « من نطق بغير ذكر الله فهو لغو»(١١٤).

ويظهرنا ابن عربى بعد ذلك على وظيفة إبستمولوجية هامة لرياضة الصمت ، وهى أن «الحال الصمت مقام الوحى على ضروبه(ومنه إلهام الصوفى) والصمت يورث معرفة الله(١١٥)» .

وقد اصطنع ابن عربى رياضة الصمت صوفية آخرون كابن سبعين(١١٦) ، وهذه الرياضة - على الرغم من أن ابن عربى يجعلها إسلامية المصدر كما رأيت - فأنها كانت من الرياضات المعروفة قبل الأسلام ، فقد ورد ذكرها فى قوله تعالى لمريم «فكلى وأشربى وقرى عينا ، فإما ترين من البشر أحدا فقولى أنى نظرت للرحمن صوفا فلن أكلم اليوم إنسيا» .وكانت معروفة كذلك لصوفية المسيحين مثل القديس يوحنا الصليبى(١١٧) .

والرياضة الأخرى التى يشير بها ابن عربى على مريديه هى رياضة الجوع، وهى الركن الثالث من أركان الطريق الإلهى(١١٨).

ويظهرنا ابن عربى على أن الجوع جوعان : جوع اختيارى وهو جوع السالكين، وجوع اضطرارى وهو جوع المحققين .

ذلك أن المحقق لا يجوع نفسه ، ولكن يقل أكله إذا كان فى مقام الأنس ،أما إذا كان فى مقام الهيبة كثر أكله ! ، ولا كذلك السالكون فكثرة الأكل لهم دليل على بعدهم من

---

(١١٤) النور المظهر ، ص٦ - ٧ - .

(١١٥) النور المظهر ، ص٧ .

(١١٦) ابن سبعين : مجموعة الرسائل ، نسخة خطية بمكتبة الخزانة التيمورية بدار الكتب ، رقم ١٤٩ تصوف ، ص١٨٧ - ١٨٨ .

(١١٧) Rogr Bastide : Les porblemes de la vi mystique, Paris 1931,

(١١٨) النور المظهر ، ص٨ - ٩ ، وانظر الفتوحات المكية ، جـ٢ ، ص٢٤٨ .

الله تعالى ، واستيلاء النفس الشهوانية البهيمية بسلطانها عليهم ، وقلة الأكل لهم دليل على نفحات الجود الإلهى على قلوبهم ، فيشغلهم ذلك عن تدبير جسومهم ، وعن الجوع بكل حال .

وعلى الجملة فأن الجوع سبب داع للسالكين والمحققين الى نيل عظيم الأحوال والأسرار، وهو يورث النشاط وللطاعة ويذهب الكيل(١١٩) .

لكن ابن عربى يحذر من الأفراط فى الجوع ،لأن السالك أو المحقق «إذا أفرط(فى الجوع) أدى (ذلك) إلى الهوس وذهاب العقل وإفساد المزاج(١٢٠) » لذلك فلا سبيل للسالك أن يجوع الجوع المطلوب بنيل الأحوال إلا عن أمر شيخ ، فأما وحده فلا سبيل له»(١٢١) .

أما إذا كان السالك يسلك وحده فعليه التقليل من الطعام ، أو استدامة الصيام، ولزوم أكله واحدة بين الليل والنهار ، والابتعاد عن أكل الإدام الدسم ، وعليه أن يتأدم مرتين فقط فى الأسبوع حتى يجد شيخا يدبر حاله وأمره إذ الشيخ أعرف بمصالحه منه(١٢٢).

ويشير ابن عربى على السالك - إذا كان متسببا بحرفة - أن يجتهد فى أن يعمل فى يوم ما يتقوت به فى أيام ، وألا يأكل إلا عن حاجة(١٢٣) .

والرياضة الرابعة فى طريقة ابن عربى هى رياضة السهر ، «والسهر نتيجة الجوع، فأن المعدة إذا لم يكن فيها طعام ذهب النوم(١٢٤) » .

ويقسم ابن عربى السهر الى قسمين : سهر العين وسهر القلب ، فسهر القلب انتباهه من نومات الغفلات ، طلبا للمشاهدات ، وسهر العين رغبة فى بقاء همة المشاهدة فى القلب لطلب المسامرة ، فإن العين إذا نامت بطل عمل القلب .

---

(١١٩) رسالة كنه ما لابد منه للمريد ، ص٤٤ .

(١٢٠) النور المظهر ، ص٩ .

(١٢١) النور المظهر ، ص٩ .

(١٢٢) النور المظهر ، ص٩ .

(١٢٣) كنه ما لابد منه للمريد ، ص٤٤ .

(١٢٤) النور المظر ، ص٩ .

وفائدة السهر استمرار عنل القلب ، وارتقاء المنازل العليا المخزونة عند الله تعالى، والمحقق أعلى درجة فى ذلك من السالك .

ومع ذلك ينصح ابن عربى السالك بأنه إذا غلبه النوم فعليه أن ينام . ، ويقول له : «ولا تنم إلا عن غفلة»(١٢٥) وربما ينصح ابن عربى السالك بذلك لأن مداومته السهر أمر غير ممكن، فضلا عن الضرر النفسانى والجسمانى الذى يمكن أن يترتب عليه .

١١ - الذكر :

الذكر عند ابن عربى - على اختلاف صوره - من أهم الرياضات العملية التى ينبغى للسالك للطريق الصوفى أن يلتزمها . وهى تستند عنده وعند غيره من صوفية الاسلام على أختلاف نزعاتهم إلى مصدر إسلامى من القرآن والسنة(١٢٦) .

ويجوز للسالك لطريقة ابن عربى أن يشتغل بذكر الله بأى نوع شاء من الأذكار، وإن كان أعلاها الإسم : الله، فى رأيه(١٢٧) .

وإذا كان السالك ممن يعرف القراءة والكتابة فليجعل لنفسه وردا(١٢٨) فى المصحف(١٢٩) .

وهناك صيغ أخرى للأذكار للسالك المبتدئ الذى يأخذ العهد ، وهى الاستغفار فى اليوم مائة مرة ، ولا إله إلا الله مائة مرة مع استحضار معناها وهو : لا معبود بحق لا إله إلا لله، ويقول : الله مائة مرة بالقلب واللسان. ويقصد بالذكر الذات العلية لا الإسم فقط، ثم يصلى على النبى ﷺ مائة مرة بهذه الصلاة، وهى اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا

---

(١٢٥) كنه ما لابد منه للمريد ، ص٤٤ .

(١٢٦) أنظر مثلا : الرسالة القشيرية ، ص١٠١ ، اللمع الطوسى ، ص٢٩١ ، وإحياء علوم الدين للغزالى ، جـ١ ، ص٢٦٤ وما بعدها .

(١٢٧) الأنوار ، ص١٥ ، وقارن الذكر بأسماء الله فى الفتوحات المكية ، جـ٢ ، ص٥٣٠ وما بعدها .

(١٢٨) الورد فى اللغة الشرب ، قال تعالى «بئس الورد المورود» وفى اصطلاح الصوفية ما يرتبه العبد على نفسه ، زو الشيخ على تلميذه من الأذكار والعبادات (ابن حجيبة : إيقاظ الهمم ، القاهرة ١٣٣١هـ ، جـ١ ، ص١٦٠) .وقد يطلق الورد على جزء معين من القآن . يقول صاحب «أقرب الموارد» : والورد الجزء المعلوم من القآن يقوم به الأنسان كل ليلة . ويقول : قرأ فلان ورده وحزبه بمعنى .

(١٢٩) كنه ما لابد منه للمريد ، ص٤٤ .

محمد النبى الأمى إمام الهدى، وعلى آله وصحبه وسلم،عدد كل ذرة ألف مرة، وإذا أستمر يذكر حتى يقوى الجنان، يذكر بالقلب فى جميع حركاته وسكناته دون حركة اللسان، مع ملازمته على الورد(١٣٠) ويظهرنا **أحمد بن سليمان النقشبندى** على صيغ سبع للأذكار(١٣١) فى طريقة **ابن عربى**(١٣٢)، كما يبين أثرها فى الأرتقاء النفسى للسالك، وعدد ذكر كل منها، وهى :

الأول : «لا إله إلا الله» وهو ذكر النفس الأمارة، وعدد تلاوته ألف ومائة مرة.

الثانى :(الله) وهو للنفس اللوامة، وعدد تلاوته مائة ألف مرة .

الثالث : «هو» وهو للنفس الملهمة وعدد تلاوته تسعين ألف مرة.

الرابع : «حى» وهو للنفس المطمئنة، وعدد تلاوته سبعون ألف مرة .

الخامس : «قيوم»، وهو للنفس الراضية ، وعدد تلاوته تسعون ألف مرة .

السادس : «رحمن» وهو للنفس المرضية ، وعدد تلاوته خمسة وتسعون ألف مرة .

السابع : «رحيم» وهو للنفس الكاملة ، وعدد تلاوته مائة ألف مرة .

وهو يقارن صيغ أذكار **ابن عربى** هذه ، من حيث علاقة الشيخ بالمريد فيها ، وبعض صيغ الذكر فى الطرق الصوفية الأخرى قائلا : «قطع صفات النفس السبعة فى بعض الطرق بالتنقل فى الأسماء السبعة بتوجه الشيخ للمريد كطريقة الشيخ الأكبر . وفى بعضها بنظر الشيخ للمريد نظر نخبة كطريقة سيدى **أحمد البدوى** رضى الله عنه . وفى بعضها بفيض العلم بالمحاذاة التامة الصحيحة كالطريقة الخالدية فيمتلئ المريد علما بالمحاذاة ، وإن لم يسمع ما يقوله الشيخ(١٣٣) » .

---

(١٣٠) **جامع الأصول** ، ص١٢ - ١٣ .

(١٣١) **النور المظهر** ، ص١٢ - ١٣ .

(١٣٢) تختلف صيغ الأذكار ى طريقة **ابن عربى** الأكبرية عن صيغها عند باقى الطرق ، فالشاذلية مثلا يجعلونها خمسة هى : لا إله إلا الله محمدا رسول الله ، سبحان الله ، الله ، هو (انظر كتابنا **ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه** ، ص١٥٩) وللذكر عند النقشبندية صيغتان : الله ، ولا إله إلا الله (**جامع الاصول** ، ص٨١) وهكذا تختلف كل طريقة عن الأخرى فى الصيغ التى تؤثر عن غيرها.

(١٣٣) **الأنوار القدسية فى مناقب السادة النقشبندية** ، ص٢٦٤ .

على أنه فى خلال الأذكار تتجلى للسالك واردات مختلفة ، وعلى الذاكر أن يميز بينهما، وأن «يتحفظ من طوارق الخيالات الفاسدة أن تشغله عن الذكر(١٣٤)». ويقول ابن عربى له : « (عليك أن) تفرق بين الواردات الروحانية الملكية ، والواردات الروحانية الشيطانية ،بما تجده ف نفسك عند انقضاء الوارد ، وذلك أن الوارد إذا كان ملكيا فإنه يعقبه برد ولذة ، ولا تجد ألما ولا تتغير لك صورة ، ويترك علما . وإن كان شيطانيا فإنه يعقبه تهويش فى الاعضاء وألم وكرب وحيرة وذلة،ويترك تخبيطا(١٣٥) .

وللذكر عند ابن عربى وظائف ثلاث : الأولى نفسية، فإن تزكية النفس وتصفيتها إنما تكون بكثرة الأوراد والأذكار(١٣٦) ، والثانية خلقية ، لأن النفس بترقيتها تلهم صاحبها فعل الخيرات ، وتكمل أوصافها ، وتصبح رحيمة لجميع الخلق ، فتحب للكافر الإيمان ، وللعاصى التوبة من العصيان ، وللطائع الثبات على طاعة الرحمن ، ويصبح عالمها الخيرات(١٣٧) ، والثالثة ميتافيزيقية إذ لا يزال المريد يشتغل بالذكر حتى يرتفع عنه عالم الخيال ، ويتجلى له عالم المعانى المجردة عن المادة ، ولا يزال كذلك حتى يتجلى له مذكوره(١٣٨) ويدرك حقيقة الوجود الواحدة(١٣٩) .

ومما هو جدير بالذكر أن ابن عربى قد خلف لمريديه من أتباع طريقته الأكبرية عددا كبيرا من الأوراد والأدعية والصلوات ، التى يعبد بها الذاكر ، بعضها مطبوع وبعضها الأخر لا يزال مخطوطا .(١٤٠) ومنها ما أورده فى خاتمة **الفتوحات المكية** وهى أدعية وتعويذات

---

(١٣٤) **رسالة الأنوار** : ص١٥ - ١٦ .

(١٣٥) **رسالة الأوار** ، ص١٦ .

(١٣٦) **النور المظهر** ، ص١٠.

(١٣٧) **النور المظهر** ، ص١٢ ، ١٣ .

(١٣٨) **رسالة الأنوار** ، ص١٨ .

(١٣٩) انظر فى هذا : **فصوص الحكم** ، (**فص حكمة نفسية فى كلمة يونسية**) ص١٦٨ وما = = بعدها وتعليقات الدكتور **عفيفى** على هذا الفص ، ص٢٣٢ - ٢٣٣ ، حيث يقول الدكتور **عفيفى** ما نصه : «ولكن الذكر كما يفهمه ابن عربى ويشرحه فيما بعد معناه كما قلنا التحقق بوحدة الوجود ، وهو فى نظرة أعلى مرتبة من ذكر أى كائن آخر ، لأنه صادر عن أكمل المخلوقات . . . إلخ) .

(١٤٠) من هذه الأدعية الصلوات والأحزاب التى وقفنا عليها ما يلى :

١ - **السر الأظهر فى أوراد الشيخ الأكبر** (جمع **محمود عز الدين بركات محمد**) ، وهى أوراد موزعة على أيام الأسبوع ليلا ونهارا ، مطبوع بالقاهرة ، المطبعة السلفية ١٣٤٢هـ . =

تقال فـى أوقات معـينة من اليوم(١٤١) . وقـد ذكر محمد رجب حلمى عنها مـا نصه : «ومنهـا(من مؤلـفاته) الأوراد والأحـزاب والصلاة الـصغـرى والوسطى والكبـرى والأوراد الأسبوعية والدور الأعلى وغيرها(١٤٢) » .

١٢- أثر الرياضات العملية فى نفسية السالك:

ولاشك فى أن الرياضات العملية التى كان يستخدمها ابن عربى فى سلوكه وينصح بها

= ٢- الأحزاب السبعة (مطبوع ولم نعرف تاريخ طبعه) .

٣ - الصلاة الأكبرية (مطبوع) القاهرة ١٣٠٣هـ ، ١٣١٠هـ .

٤ - صلـوات محى الديـن ابن عربى ، ضمن مـجموعة مـخطوطة (١٥٣١) دار الكتب المصـرية تصوف وأخلاق .

٥ - صلوات منسوبة لابن عربى وغيره ، (٦٢٠) مجاميع دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

٦ - أوراد الأيام راليالى ، نسخة خطية (٩ مجاميع٩ ، ثـلاث نسخ (٣١مجاميع ، ١٠٢ مجاميع ، ١٢٣ مجاميع) تصوف وأخلاق .

٧ - حزب التوحيد ، ضمن مجموعة مخطوطة (١٦٣٤) دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

٨ - حزب الدور الاعلى (١٦٣٢) ضمن مجموعة مخطوطة ، دار الكتب المصرية تصوف وأخلاق .

٩ - حزب الفتح (٢٩٢٨) مخطوط ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

١٠- دعاء محى الدين ابن عربى ، ضمن مجموعة مخطوطة (٨٨م) دار الكتب المصرية تصوف وأخلاق.

وهناك شروح على بعض صلوات وأحزاب ابن عربى منها ما يلى :

١ - شرح الحزب الأكـبر لابن عربى ، تأليف الشيخ حجـازى بن محمد السنديونى العيـاسى الأحمدى مخطوط (٢٧ م مجاميع) دار الكتب المصرية تصوف وأخلاق .

٢ - الطور الأعلى على الورد المسمى بـالدور الأعلى لمحى الدين بن عربى تأليف الشيخ محمد القاقوجى الطرابلسى ، طبع دمشق سنة ١٣٠١هـ .

٣ - شرح صلاة محى الدين محمد بن عربى تأليف الشيخ عبد الغنى النابلسى الدمشقى ، ضمن مجموعة مخطوطة (١٥٧٨) ، (٣٢٧ مجاميع) ، (٣٨٥ مجاميع) ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

٤ - شرح صلوات محى الدين بن عربى ، لم يعلم مؤلفه ، مخـطوط (٢٥٨٣) ، دار الكتب المصرية تصو وأخلاق .

٥ - شرح صلوات محى الدين بن عربى تأليف العلامة محمد بن عمر بن عبد الجليل البغدادى ، مخطوط (٢٩٦) مجاميع ، دار الكتب المصرية تصوف وأخلاق .

(١٤١) الفتوحات المكية ، جـ٤ ، ص٧١٥ وما بعدها .

(١٤٢) البرهان الأزهر ، ص٧ .

مريديه، ذات تأثير قوى على المريد من الناحية النفسية، فإن أخذ المريد بالشدة فى مجاهدته لنفسه، وخضوعه لإيحاء شيخه خضوعاً مطلقاً، وإحاطته بمظاهر ومراسيم الطريقة كأخذ العهد عليه، وإلباسه الخرقة، وخضوعه لقواعد الجماعة فى الخلوات والزوايا، كل هذا من شأنه أن يؤثر فى نفسيته تأثيراً بالغا، ويجعله أكثر قابلية لكل ما يوحى به اليه شيخه من مذاهب التصوف وأرائه.

واعتزال المريد فى الخلوة على النحو الذى حدده ابن عربى له، من شأنه أن يفضى به إلى قطع صلته بالعالم الخارجى ليعيش فى عالم من خلقه الخاص ينطوى فيه على نفسه، ولعل هذا هو السبب فى أن بعض علماء النفس المحدثين، لذين درسوا ظاهرة التصوف، يقررون أن شخصية الصوفى شخصية انطوائية (Introvert)(١٤٣).

والمتأمل أيضاً فيما يذكره ابن عربى عن قواعد الخلوة، يرى أن من أهمها أن لا تتعلق همة المختلى بشئ غير الله، فإن الخلوة غايتها عنده التفرغ من الأكوان تماما، وهذا يعنى بعبارات أخرى أن يكف المريد فى خلوته عن جميع الأفكار المتعلقة بالعالم الخارجى، أياكان نوعها، ليستبقى فكرة واحدة هى مشاهدة الله، ولهذا يستخدم الأذكار على اختلاف أنواعها ليعينه هذا على عدم تجاوز فكرته.

وخضوع السالك للطريق الصوفى لفكرةٍ واحدة بعينها تسيطر على شعوره تماما، يشبه الحالة التى يسميها بعض علماء النفس المحدثين بوحودة الفكرة (Monoideisme)، وهى حالة يضيق فيها مجال الشعور جداً بحيث لايبقى فيه إلا فكرة واحدة ذات مضمون بسيط، وتشغل النفس بحيث تحول دون ظهور غيرها فيها بشكل مستمر(١٤٤).

ولا يخفى بعد ذلك أن لما يعانيه السالك من الجوع والسهر والصمت أثراً كبيراً على قواه النفسية، فتعتريه أحياناً حالة هى أشبه بالغيبوبة، ولكنها فى الوقت نفسه مصحوبة بلذة روحية لا يدركها إلا هو وحده.

وقد فطن بعض خصوم ابن عربى إلى ما تحدثه الخلوات، وما يكون فيها من جوع وصمت وسهر وذكر متواصل، من قول بوحدة الوجود، التى تنتفى معها التفرقة بين العالم

---

(١٤٣) Thonlss (R) : An introduction to the psychology of religion, Cambridge 1928, pp. 236 - 237.

(١٤٤) Lalande (A.) : Vocabularie techniqu t critique de la philosophie, Art "monoideisme: .

الخارجى وبين الله، ومن هؤلاء الذهبى فى كتابه«ميـزان الاعتدال» حيث يقول ما نصه: «وما عندى أن محى الديـن(ابن عربى)تعمد كـذباً، ولكن أثرت فيه تلك الخلوات والجـوع فساداً وخيالاً، وطرف جنون. وصنف التـصانيف فى تصوف الفلاسفة وأهل الوحـدة فقال أشياء منكرة، عدها طائفةٌ من العلماءمروقاً وزندقـة، وعدها طائفة من العلماء من إشارات العارفين ورموز السالكين، وعدهـا طائفة من متشابه القول،وأن ظاهرها كـفر وضلال، وباطنها حق وعرفان، وأنه صحيح فى نفسه كبير القدر(١٤٥) ».

ومع أن كلام الذهبى فيه من التحامل ما فيه على ابن عربى، إلا أن أهميته راجعة إلى أنه يربط بين آراء ابن عربى فى التصوف وبين أثر الرياضات العمـلية التى كان يمارسها فى حياته من الناحية السيكولوجية.

ولعل ابن تيمية كان أكثر توفـيقاً من الذهبى فى الإبانة، من الناحية السـيكلوجية،عن الارتباط الوثيق بين ريـاضات الصوفية أصحـاب الوحدة الوجود كابن عربى،وبين مذاهبهم النظريـة، وذلك حين يقـول ما نصـه: «ولكن هذه الحـال(حال الغـيبـة)تعتـرى كثيـراً من السـالكين، يغيـب أحدهم عن شـهود نفسـه وغيـره من الخلوقات، وقـد يسمـون هذا فناء واصطلامـاً، وهذا فناء عن شهـود تلك المخلوقات، لا أنـها من أنفسـها فانـيت.. من هنا دخلت طائفـة فى الاتحاد والحلول، فأحـدهم قد يذكر الله حـتى يغلب على قلبـه ذكر الله، ويستغرق فى ذلك، فلا يبقى له مذكور لقلبه إلا الله (هذا هو عين ما يقرره ابن عربى، ومرّ بك ذكره)، ويفنى ذكره وشهـوده لما سواه، فيتوهم أن الأشياء قد فـنيت، وأن نفسه فنيت، حتى يتوهم أنه هو الله، وأن الوجود هو الله(١٤٦) ».

١٣- مكانة ابن عربى كشيخ للطريقة الأكبرية:

استطاع ابن عربى- بما ألف وكتب- أن يؤثر فـى طرق التصوف التى أصبحـت بتأثير منه مدارس مغلقـة للمريدين الذين يتلقنون أسرار الـطريق، والتى انتقل اهتمامهـا من مجرد ضبط النفس من الوجهة الأخلاقية إلى التمـاس المعرفة الميتا فيزيقية. وكان ابن عربى عظيما للغاية إلى الحد أنه تعدى المـشرق العربى إلى الأقاليم الفارسية والتركـية، فكان واضحاًعلى

---

(١٤٥) الذهبى : ميزان الاعتدال ، القاهرة ١٣٢٥هـ ، جـ٣ ، ص١٠٨ - ١٠٩ .

(١٤٦) تقى الدين ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣هـ ، جـ١ ، ص١٤٥.

صوفيتها(١٤٧) وقد عرف كثير من القدماء لابن عربى هذه المكانة باعتباره شيخا مربياً إلى جانب مكانته المسلم بها فى مجال نظريات التصوف، وحسبنا أن نذكر بعض شواهد من كلامهم تدل على ذلك:

وصفه المقرى فى «نفح الطيب» قائلاً: «والغالب عليه(أى على ابن عربى) طرق أهل الحقيقة، وله قدم فى الرياضة والمجاهدة، ووكلام على لسان أهل التصوف، ووصفه غير واحد بالتقدم والمكانة من أهل هذا الشأن بالشام والحجاز، وله أصحاب وأتباع»(١٤٨).

ووصفه أحد معاصريه، وهو كمال الدين أبو منصور ظافر الأزدى فى رسالة له قائلا: «ورأيت بدمشق الشيخ الإمام العارف الوحيد محى الدين ابن العربى وكان من أكبر علماء الطريق، جمع بين سائر العلوم الكسبية، وما وقر له من العلوم الوهبية. ومنزلته شهيرة وتصانيفه كثيرة. وكان غلب عليه التوحيد علماً وخلقاًوحالاً، لا يكترث بالوجود مقبلاًكان أو معرضاً، وله علماء أتباع أرباب مواجيد وتصانيف(١٤٩) ».

وقال عنه شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الأنصارى ممتدحا أتباعه من الأكبرية: والحق أن طائفة ابن العربى كلهم أخيار، وكلامهم جار على أصطلاحهم كسائر الصوفية وهو حقيقة عندهم فى مرادهم، وإن افتقر عند غيرهم إلى التأويل(١٥٠)».

ويقول عنه اليافعى اليمنى : «وكم ربى رضى الله عنه من المريدين العارفين بالله(١٥١) »

وينقل الشعرانى عن مجد الدين الفيروزابادى ما نصه : «والذى أقوله وأتحققه، وأدين الله تعالى به ، أن الشيخ محى الدين كان شيخ الطريقة ، حالا وعلما ، وإمام التحقيق حقيقة ورسما ، ومحى علوم العارفين فعلا وإسما»(١٥٢) .

---

(١٤٧) قارن: Gidd (H.A.R.) : Mohammdanism, an historical survey, LON DON: 1953, PP. 148-149.

(١٤٨) نفح الطيب ، طبعة أحمد فريد رفاعى ، جـ٧ ، ص٩٧ .

(١٤٩) نفح الطيب ، جـ٧ ، ص١١٢ ، ١١٣ .

(١٥٠) البرهان الأزهر ، ص١٥ .

(١٥١) البرهان الأزهر ، ص٢٣ .

(١٥٢) الشعرانى : اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر ، القاهرة ١٣٠٥هـ ، جـ١ ، ص٩.

ويقول الشعرانى أيضا عن مريدى ابن عربى الآخذين عنه طريقته فى عصره ما نصه : «وكان أئمة عصره من علماء الشام ومكه كلهم يعتقدونه ، ويأخذون عنه ، ويعدون أنفسهم فى بحر علمه كلا شئ»(١٥٣) .

وقال شيخ الاسلام المخزومى : «وقد كان الشيخ محى الدين بالشام ، وجميع علمائها تترد عليه ، ويعترفون له بجلالة المقدار ، وأنه أستاذ المحققين من غير إنكار. وقد أقام بين أظهرهم نحوا من ثلاثين سنة يكتبون مؤلفات الشيخ ويتدوالونها بينهم»(١٥٤) .

ومما له دلالته فى الابانة عن مكانة ابن عربى باعتباره شيخ من شيوخ الطرق ، أن طرقا أخرى - مع ما هو معروف عنها من الإعتدال والأخذ بالتصوف السنى الذى مثله الغزالى فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية - كالشاذلية ، قد أظهرو احترامهم له كشيخ من شيوخ التربية الروحية . فقد أخذ ابن غطاء الله السكندرى أحد أركان الطريقة الشاذلية بكثير من قواعدو ابن عربى فى السلوك كما مر ذكره ، وذكر المقرى فى «نفح الطيب» أن ابن عطاء الله السكندرى كان يعظمه(١٥٥) .

ومن الشاذلية الذين أظهروا احترامهم لابن عربى أيضا، الشيخ محمد المغربى الشاذلى أستاذ جلال الدين السيوطى العالم المصرى المشهور، وقد وصفه بأنه «مربى العارفين كما أن الجنيد مربى المريدين(١٥٦) ».

ومنهم أيضا الشيخ أبو عبد الله القورى أستاذ الشيخ أحمد زروق الفاسى(١٥٧) وقد أظهر كثير من شيوخ الطرق الأخرى وأتباعهم احترامهم لابن عربى، كالنقشبندية الذين وصفوه بأنه خاتم الأولياء المحمديين(١٥٨)، ونقلوا عنه كثيراً(١٥٩)، وكان منهم الملا عبد

---

(١٥٣) اليواقيت والجواهر ، جـ١ ، ص١١ - ١٢ .

(١٥٤) اليواقيت والجواهر ، جـ١ ، ص١٢ .

(١٥٥) نفح الطيب ، جـ٧ ، ص١٥٨ ، وانظر أيضا البرهان الأزهر ، ص١٥ .

(١٥٦) اليواقت والجواهر ، ص١١ .

(١٥٧) قواعد التصوف ، القاهرة ١٣١٨هـ ، القاعدة ٨٥ .

(١٥٨) الأنوار القدسية فى مناقب السادة النقشبندة ، ص٧ ، ص١٦١ .

((١٥٩) الأنوار القدسية ، ص٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٨ .

الرحمن الجامى المتوفى سنة ٨٩٨هـ، والذى درس«الفتوحات المكية»، كما كتب شرحاً لفصوص الحكم(١٦٠).

كذلك كان الخلوتية معظمين لابن عربى وآخذين بقواعده العملية فى العزلة والخلوة، كما سلف بيانه.

وقد حظى ابن عربى باحترام كبير من رجال الدين أصحاب النزعة الصوفية فى العصر الحاضر، ومن هؤلاء نذكر الإمام الشيخ محمد عبده(١٢٦٦هـ - ١٣٢٣هـ)رائد الإصلاح الدينى فى العصر الحاضر. فقد سلك الأستاذ الإمام طريق الصوفية(١٦١)، ووصل فيها إلى درجة عالية، وإن كان قد أثر عدم إظهار أحواله فيها. وصلة الأستاذ الإمام بالتصوف فى حاجة إلى مزيد من الدراسة والاستقصاء، سواء فى حياته الخاصة أو آرائه الإصلاحية، خصوصاً وأنه قال للسيد رشيد رضا:«كل ما أنا فيه من نعمة فى دينى أحمد الله تعالى فسببها التصوف(١٦٢) ». ويعنينا هنا فقط أن نبين صلته الروحية بابن عربى، ومكانته فى نظره:

لا شك فى أن الأستاذ الإمام كان من القلة المتحققة بفهم مذهب ابن عربى بناء على تذوق خاص أتاح له فهم مراميه، فيقول السيد رشيد رضا عن ذلك: « وأما علوم التصوف فكان فيها(أى الشيخ محمد عبده) من الراسخين، وقد قال لى: إننى أقراء «الفتوحات المكية» كما أقراء تاريخ ابن الأثير: لأن لغوامضها مفتاحاً من علمه لا يخفى عليه شئ منها(١٦٣).

وكان الشيخ محمد عبده من المدافعين عن ابن عربى، ويلتمس له ولأمثاله العذر فيما عبروا به عن أحوالهم بطريق الرمز. ويرى أن فهم أحوالهم من شأن الخاصة وحدهم وكان يقول إنه «ربما حصل لى شئ من هذا وقتاً ما، لكن هذا خاص بمن يحصل له، لا يصح نقله لغيره بالعبارة، ولا أن يكتبه بدونه علما»(١٦٤).

---

(١٦٠) الأنوار القدسية ، ص١٥٢ ، ١٥٣ .

(١٦١) أنظر ى ذلك : السيد محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الأمام ، جـ١ ، ص٢٠ وما بعدها ، ص١٠٦ وما بعدها ، ص٩٢٧ وما بعدها .

(١٦٢) تاريخ الأستاذ الأمام ، جـ١ ، ص٩٢٩ .

(١٦٣) تاريخ الأستاذ الأمام ، جـ١ ، ص١٠٣٢ ، ص١٢٦ .

(١٦٤) تاريخ الأستاذ الأمام ، جـ١ ، ص٩٢٨ ، ٩٢٩ .

ومما يذكره الشيخ رشيد رضا أيضا أن الأستاذ الإمام كان يقول إن التفسير المنسوب إلى الشيخ محى الدين بن عربى هو للكاشانى الباطنى(١٦٥). وهذا مما دافع به الشعرانى أيضا عن ابن عربى فى مقدمة كتابه «اليواقيت والجواهر»

وليس يبعد أن يكون الأستاذ الإمام قد تأثر بابن عربى فى رسالة له صنفها «فى وحدة الوجود» وهى بكل أسف من رسائله المفقودة، وقد ذكر فيها مراتب الوجود وتعددها من وجه، ونظامها العام ووحدتها من وجه أخر(١٦٦).

ومن الغريب أن السيد محمد رشيد رضا - مع ما هو معروف عنه من نقده الشديد للصوفية وتمسكه الشديد بالاتجاه السفلى الذى يمثله ابن تيمية - ذكر لنا رؤيا منامية بعد وفاة الأستاذ الإمام بأيام، جعلته يتذكر كلاماً لابن عربى فى حال الصدق ومقام الصدق، ولطرافتها نثبتها فيما يلى:

يقول الشيخ رشيد: «رأيت الأستاذ الإمام فى النوم بعد موته بأيام، فقال لى: إن الله تعالى أعطانى مقعد الصدق، أو قال: إننى فى مقعد الصدق، فتذكرت كلام الشيخ محى الدين بن عربى فى مقام الصدق وحال الصدق، ومنه أن صاحب حال الصدق يكون كثير الظهور بالولاية والكرامة، كثير الدعوى بحق، كعبد القادر الجيلى، وصاحب مقام الصدق أعلى وأكمل، ويكون فى الولاية لا يعرف ونكرة لاتتعرف، كأبى السعود ابن الشبل تلميذ عبد القادر. وتذكرت جهل الناس بمقام الأستاذ الإمام فى الولاية والعرفان إحتجاباً بمظهره الدنيوى ومعارفه الكونية عن مرتبته الروحية ومعارفه اللدنية، واستيقظت وعلى لسانى قوله تعالى: «إن المتقين فى جنات ونهر، فى مقعد صدق عند مليك مقتدر»(١٦٧).

ومع أن هذه رؤيا منامية، إلا أنها ذات دلالة صوفية عميقة بالنسبة لمقام الأستاذ الإمام، وبالنسبة إلى الشيخ رشيد رضا الذى أصبح مؤمناً بعمق كلام ابن عربى فى التمييز بين مقامات السلوك وأحواله الروحية. وشهادة الشيخ رشيد رضا لابن عربى فى هذا الموضع وعلى هذا النحو لها قيمتها فى الإبانة عن مكانة ابن عربى كشيخ مربّ، خصوصاً وأنها

---

(١٦٥) تاريخ الأستاذ الأمام ،جـ١ ، ص١١٦ .

(١٦٦) تاريخ الأستاذ الأمام ، جـ١ ، ص٧٧٧ .

(١٦٧) تاريخ الأستاذ الأمام ، جـ١ ، ص٩٥٩ .

صادرة عن عالم سلفى النزعة يظن به أنه خصم للصوفية، خصوصا المتفلسفين منهم كابن عربى.

١٤ - أتباع الأكبريّة :

معلوماتنا عن أتباع الطريقة الأكبرية فى عصر ابن عربى وبعد وفاته قليلة للغاية، فلم يتعرض أحد من القدماء أو المحدثين لذكر شئ مفصل عنهم، كما لم يتعرض أحد لذكر المتأخرين منهم وأسانيدهم المتصلة بابن عربى، وقد وقفنا على شئ يسير من أخبار أولئك الأتباع بمحض الصدفة حين ورد ذكرهم فى كتب ابن عربى نفسه، أو فى بعض مصادر المتأخرين من أصحاب الطرق.. ونأمل أن تتهيأ لنا فى المستقبل معرفة شئ أكثر عنهم، بالتنقيب فى بعض المخطوطات التى يحتمل أن تكون قد عرضت لهم، ولصلتهم بشيخهم. فممن عرفنا أخذهم عن ابن عربى تلميذه صدر الدين القونوى المتوفى سنة ٦٧٢هـ(١٦٨)، والذى أصبحت له بعد ابن عربى مكانة بارزة فى طريقة شيخه، وكان ابن عربى قد تزوج بوالدته، فهو ربيبه وابن عربى أبوه المعنوى(١٦٩). وكان صدر الدين القونوى من الصوفية القائلين بوحدة الوجود. وعنى ابن تيمية بالرد عليه كما ردّ على شيخه ابن عربى(١٧٠). وهو أستاذ عفيف الدين التلمسانى الشاعر والصوفى المتفلسف. وقد جاء صدر الدين إلى مصر مبشراً بطريقة ابن عربى فيما يبدو، والتقى فيها بالشاذلى، وتبادل معه الكلام فى حقائق التصوف على نحو ما يذكر ابن عياد الشاذلى قائلا: «ولما قدم الشيخ القونوى تلميذ ابن عربى إلى الديار المصرية اجتمع بالشيخ أبى الحسن(الشاذلى) وتكلم بحضرته بعلوم كثيرة، والشيخ مطرق، إلى أن استوفى الشيخ صدر الدين كلامه، فرفع الشيخ أبو الحسن رأسه، وقال: أخبرنى أين قطب الزمان اليوم، ومن هو صديقه، وما علومه؟ فقال: فسكت الشيخ صدر الدين، ولم يردّ جوابا(١٧١)».

وتروى لنا إحدى المصادر أنه لما جاء إلى مصر فى صحبة تلميذه عفيف الدين

---

(١٦٨) انتظر ترجمته فى طبقات الشعرانى، جـ٢، ص١٧٧.

(١٦٩) البرهان الأزهر، ص٥.

(١٧٠) مجموعة الرسائل والمسائل، جـ١، ص٦٦ - ٦٧، ص١٧٧.

(١٧١) ابن عياد الشاذلى: المفاخر العليا فى المآثر الشاذلية، طبع مصر ١٢٧٣هـ ص٤٧، ٤٨.

التلمسانى، التقيا فيها بعبد الحق بن سبعين، على نحو ما يذكر المناوى فى الكواكب الدرية قائلا : «والعفيف التلمسانى الحاذق الذكى المنطق تلميذ القونوى. فإنه لما قدم شيخه القونوى رسولا إلى مصر اجتمع به ابن سبعين لما قدم من المغرب(كان ذلك حوالى سنة ٦٤٨هـ أو بعدها كما أثبتناها فى رسالتنا للدكتوراه)وكان التلمسانى مع شيخه القونوى. قالوا لابن سبعين : كيف وجدته(أى القونوى) بعين علم التوحيد؟ فقال : إنه من المحققين لكن معه شاب أحذق منه وهو العفيف التلمسانى(١٧٢)». ومما يؤسف له أن آراء كل من صدر الدين القونوى وتلميذه العفيف التلمسانى لا تزال مجهولة إلى الآن، لأن مصنفاتهما لا تزال مخطوطة.

وقد وقفنا لصدر الدين القونوى على على شرح على «فصوص الحكم» لابن عربى عنوانه «الفكوك على الفصوص»(١٧٣)، وعلى مصنف له عنوان «مفتاح الغيوب»(١٧٤)، وعلى آخر عنوانه «رسالة التوجه الأعلى فى السلوك»اقتبس الكمشخانوى شيئاً منه فى كتابه «جامع الأصول»(١٧٥).

أما العفيف التلمسانى فله ديوان شعر لا يزال مخطوطا أيضا(١٧٦).

ومن أتباع ابن عربى شخص يعرف بأبى العلم يسن، ورد ذكره فى كتاب «لطائف المنن» لابن عطاء الله السكندرى، وقال عنه ابن عطاء الله إنه اتصل بالشاذلى فى مجلس الشيخ عز الدين بن عبد السلام(١٧٧)

وقد أخذ عن ابن عربى كذلك طائفة من المريدين لا نعرف عنهم إلا قليلاً، منهم عبد

---

(١٧٢) المناوى :الكواكب الدرية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٦٠ تاريخ ورقة ٢٣١ أ ٢٣ ب .

(١٧٣) له نسخة خطية بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم ١٠ تصوف ، ولها صورة فوتوغرافية بمعهد مخطوطات جامعة الدول العربية (الفهرس رقم ٣٢٥ تصوف وآداب شرعية) .

(١٧٤) له نسخة خطية بمكتبة خزينة رقم ١٢٧٤ ، ولها صورة فوتوغرافيا بمعهد مخطوطات جامعة الدول العربية (الفهرس رقم ٤٩٤ تصوف وآداب شرعية)

(١٧٥) جامع الأصول ، ص١٦٠ .

(١٧٦) له نسخة خطية بمكتبة الإسكوريال بأسبانيا ، رقم ٣٨٥ .

(١٧٧) لطائف المنن ، ص٤٣ .

الله بن بدر الحبشى الخادم(١٧٨)، ومحمد بن خالد الصدفى، اللذين أهدى إليهم ابن عربى كتابه «حلية الأبدال» على نحو ما يذكر ابن عربى نفسه فى كتابه «الفتوحات المكية»(١٧٩).

ومن أتباع ابن عربى كذلك اسماعيل بن سودكين الذى سأل هو وبدرالحبشى أستاذهما أن يكتب لهما شرحا لديوانه «ترجمان الأشواق» لأنهما علما أن بعض الفقهاء فى مدينة حلب ينكرون أن يكون ذلك الديوان منطويا على حقائق فى التصوف، واتهموا شيخهما بأنه لما أراد ألا ينسب إليه مثل هذا الغزل والتشبيب الصريح، تستر وادّعى أنه فى الأسرار الإلهية(١٨٠).

وممن تتلمذوا على ابن عربى وأجازهم بإجازته كذلك الملك المظفر بهاء الدين غازى بن الملك العادل أبى بكر بن أيوب حاكم دمشق، وأولاده من بعده. وقد ذكر ابن عربى فى هذه الإجازة أسماء شيوخه ومسموعاته وأسماء مصنفاته(١٨١)، وكانت علاقة هذا الملك به كعلاقة المريد بشيخه .

وممن أجازهم ابن عربى كذلك الحافظ البرزلى ، فقد رأى الفيروزابادى إجازة ابن عربى للبرزلى بخط ابن عربى نفسه على حواشى «الفتوحات المكية» بمدينة قنوية(١٨٢) .

وقد أعجب بابن عربى علماء وصوفية كثيرون فى عصره وبعد وفاته ، ولكنهم لا يعتبرون من اتباعه المتصلين إليه بالسند على حد مصطلح اصحاب الطرق ، وإنما هم من

---

(١٧٨) وقفنا له على مصنف عنوانه «الإيناء على طريق الله» وهو مما سمعه من شيخه فى هذا الموضوع ، له نسخة خطية بمكتبة أمانة رقم١٢٧٤ ، وله صورة فوتوغرافيا بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية (الفهرس رقم٥٠ تصوف وآداب شرعية) .

(١٧٩) الفتوحات المكية ، جـ٢ ، ص٢٤٠ .

(١٨٠) الفتوحات المكية ، جـ٢ ، ص٢٤٠ .

(١٨١) تاريخ هذه الإجازة غرة المحرم ٦٣٢هـ (١٢٣٤م) وانظر عنها :

Brockelmann : G.A.L., I, 571.

المقرى : جـ٧ ، ص٩٩ وما بعدها ، الكتانى فهرس الفهارس ، جـ١ ، ص٢٣٣ ، ٢٣٤ ، وقد أخطأ الشعرانى فى قوله إنها إجازة للملك الظاهر بيبرس (كذا) صاحب حلب (اليواقيت والجواهر ، جـ١ ، ص١٠) . وقد ذكرها النبهانى بنصها فى كتابه جامع كرامات الأولياء ، ص١٢١ - ١٢٢ .

(١٨٢) اليواقيت والجواهر ، جـ١ ، ص١٠ .

تلاميذه المتأثرين بآرائه فى التصوف ، والمدافعين عنها ضد هجمات الفقهاء ، نذكر من هؤلاء مجد الدين الفيروززابادى ، وسراج الدين المخزومى ، وسبط بن الجوزى وصلاح الدين الصفدى ، قطب الدين الشيرازى ، والشيخ مؤيد الدين الجندى ، ونصر المنبجى(١٨٣) ، ومحى الدين النووى ، وجلال الدين السيوطى، واليافعى اليمنى والشعرانى وعبد الغنى النابلسى(١٨٤) ، والشيخ ابراهيم بن عبد الله الهكارى البغدادى(١٨٥) ، والشيخ عمر حفيد الشهابى أحمد العطار(١٨٦) ، وكثيرون غيرهم و وقد عرض الشعرانى فى كتابه «اليواقيت والجواهر» لآراء بعضهم فى ابن عربى ، كما ذكر مصنفات بعضهم فى الرد على خصومه(١٨٧) .

واستمرت طريقة ابن عربى المعروفة بالأكبرية جيلا بعد جيل الى أن جاء القرن الثالث عشر الهجرى ، فوجدنا من أبرز اتباعها فيه الشيخ أحمد بن سلمان بن عثمان الطرابلسى الأورادى الخالدى النقشبندى الأحمى الأكبرى(١٨٨) أحد صوفية الشام ، تلميذ الشيخ خالد ضياء الدين النقشبندى المتوفى سنة ١٢٤٢هـ(١٨٩) ، وقد زاد على شيخه بأربعين طريقة . وقد قال عنه صاحب «الحديقة الندية» عند الكلام على خلفاء الشيخ خالد : «ومنهم العالم العلامة والمرشد الكامل الفهامة ، والعارف الصمدانى، والهيكل النوارنى ، الراوى بفياض مدده غليل الصادى ، الشيخ أحمد بن سليمان بن عثمان الطرابلسى الأورادى . فأنه رحل الى مولانا الشيخ خالد قدس الله سره بعد حلوله بدمشق الشام ، وسلك على يديه الطريقة النقشبندية حتى أذن له بالارشاد ، وأقر له بالخلافة المطلقة . وعلى ما فهم فى قصيدته

---

(١٨٣) كانت له زاوية بمصر و وكان من المدافعين عن ابن عربى ، ومن أشد الناس فى الرد على خصومه وخاصة ابن تيمية (المقريزى خطط ، جـ٤ ، ص٣٠٠) .

(١٨٤) كان الشيخ عبد الغنى النابلسى المتوفى سنة ١١٤٣هـ من شراح ابن عربى ، ولكنه - تصديقا لما تقول كان منتميا الى الطريقتين القادرية والنقشبندية ، ولم يكن منتميا الى الأكبرية (ديوان الحقائق ومجموع الرقائق للنابلسى ، القاهرة ١٣٠٦هـ ، ص١٢) .

(١٨٥) له كتاب عنوانه مناقب ابن عربى وهو مطبوع .

(١٨٦) له كتاب عنوانه «الفتح المبين فى رد اعتراض المعترض على محى الدين» وهو مطبوع .

(١٨٧) اليواقيت والجواهر ، جـ١ ، ص١١ - ١٢ .

(١٨٨) انظر ترجمته فى الأنوار القدسية فى مناقب السادة النقشبندية ، ص٢٦٣ ، - ١٦٤ .

(١٨٩) له ترجمة مطولة فى الأنوار القدسية ، من ص٢٢٤إلى ص٢٦٣ .

الرائية .أنـه خاتم الخلفاء الخـالدية بوأهم الله الرضـوان فى البكرة والعشـية . وقد اشتـهر بالولاية والعلم والدراية والحلم . كان قدس الله سره شـاعرا فاضلا وأديبا كاملا ، له تاريخ كبير وألفية فى علوم الادب ، وله **التبر المسبوك فى نهايج السلوك** ، وله مرآة العرفان ، وله **رسالة فى الخلوة** ، وله **أوراد وصلوات** ، وله تآليف كثيرة مفيدة تزيد على المائة ، كما أثبته بخط يده(١٩٠) » .

وقد توفى **الشيخ أحمد بن سـليمان الطرابلسى** بطرابلـس الشام سنـة ١٢٧٥هـ ودفن بمسجد هناك يعرف بمسجد الدباء لصيق حائطه القبلى . وكان له اتباع كثيرون(١٩١) .

وكان من عادة المتأخرين من أرباب الطرق الصوفية تلقى أكثر من طريقة صوفية واحدة ، فبعد أن كان **الشيخ أحمد بن سليمان** منتسبا الى النقشبندية وغيرها على النحو الذى رأينا ، نجده يأتى الى مصر ويتلقى الطريقة الأكبرية فيها على بعض شيوخها المصريين ، وينتسب بذلك السند الى **محى الدين ابن عربى** ، و يؤلف رسالة خاصة فى آداب الطريقة الأكبرية ، وهى الرسالة التى جعل عنوانها **«النور المظهر فى طريقة سيدى الشيخ الاكبر»** .

وقد بين لنا أخذه الطريقـة الأكبرية بمصر قائلا : «واستمرت(الطريـقة الأكبرية) كذلك الى أن وصلت الى مـن غير انتـقاص على يد الولـى الزاهد الناسك العـامل العابد سـيدى **الشيخ على حكشى البولاقى** المتصرف الآن باطنا فى الأقليم المصرى . وقـد قام مقام سيدى **الشيخ مصطفى المنادى** ، فسألنى عن مـسائل من تلك الكتب(لعله يقصـد كتب ابن عربى) أوهم رضى الله عنه أنه توقف بهـا ، فأجبته بالصواب بمـدد مؤلفها ، فأمر لى بكتـابتها ، فكتبها والده وإلى دفعها(١٩٢) » .

ويستفاد من هذا الكلام أن الطريقة الأكبرية كانت موجودة بمصر فى القرن الثالث عشر الهجـرى ، وكان أبرز ممثـليها هـما **الشيخ مـصطفى المنادى** وتلمـيذه **الشيخ عـلى حكشى البولاقى**(١٩٣) .

---

(١٩٠) **الانوار القدسية** ، ص٢٦٣ -٢٦٤ .

(١٩١) **الانوار القدسية** ، ص١٦٤ .

(١٩٢) **النور المظهر** ، ص٤ - ٥ .

(١٩٣) لم نسطع بكل أسف العثور على ترجمة لأى كنهما .

وارتبط الشيخ **أحمد بن سليمان** منذ ذلك الحين بالشيخ **محى الدين بن عربى** ارتباطا بالسند فسمى نفسه بالأكبرى ، كما عبر لنا عن ارتباطه الروحى الوثيق **بابن عربى** قائلا : «يقول العبد الفقير الى رحمة ربه الديان ، **أحمد الخالدى النقشبندى الأحمدى الأكبرى بن سليمان** : قد رأى بعض الحفاظ على القرآن من الصلحاء الذين لهم أعيان أن حضرة سيدى الشيخ الأكبر قدس الله تعالى سره الأفخر فى حضرة الفهوانية(١٩٤) الصادقة الواقعة المحققة يتوجه إلى ، وقد أحست ذلك نفسى، فألقت هذه الرسالة(يقصد رسالة **النور المظهر**) فى طريقته العليا الأكبرية(١٩٥) » .وهو يقول كذلك : «فلما حصل التوجه من الشيخ الأكبر فى طريقته العلية أبرزت من معانيها فى هذه الرسالة لينتفع بها البرية . . . وهو أخذها عن الخضر عليه السلام ،وهو أخذها عن **المصطفى سيد الأنام** ، فهى طريقة العلوم اللدنية التى نال بها حضرة سيدى **الأمام على** كرم الله وجهه عن **المصطفى** ﷺ العلوم الباطنية(١٩٦) .

وقد تلقى الطريقة الأكبرية عن الشيخ **أحمد بن سليمان** ، طائفة من المريدين ، عرفنا منهم **على المنير** ، وعن **على المنير** هذا أخذها **الشيخ أبو عبد الله محمد آمين السفرجلانى** الدمشقى إمام وخطيب جامع السنجقدار . فقد ذكر **السفرجلانى** فى منظومة له (طبعت بالشام سنة ١٣١٩هـ) عنوانها «**عقود الأسانيد**(١٩٧) » سنده المتصل **بابن عربى** ، وقد أشار اليه **الكتانى** قائلا : «وروى الطريقة الأكبرية عن **على المنير**، عن **أحمد بن سليمان الأورادى**(١٩٨)».

وتلقى الطريقة الأكبرية أيضا عن الشيخ **أحمد بن سليمان** ، الشيخ **أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمن ضياء الدين الكمشخانوى**(١٩٩) ، ولد فى كمشخانة فى بتركيا سنة

---

(١٩٤) فى اصطلاحات **محى الدين بن عربى** الواردة فى **الفتوحات المكية** : «**الفهوانية** خطاب الحق بطريق المكافحة فى عالم المثال» .

(١٩٥) **النور المظهر** ، ص٢ - ٣ .

(١٩٦) **النور المظهر** ، ص٥ .

(١٩٧) **الكتانى** : **فهرس الفهارس** ، ص٢٤١ .

(١٩٨) **الكتانى** : **فهرس الفهارس** ، ص٢٤٢ .

(١٩٩) انظر ترجمته فى **زكى محمد مجاهد** : **الاعلام الشرقية فى المائة الرابعة عشرة الهجرية** ، القاهرة ١٣٦٨ - ١٣٧٤هـ ، جـ٢ ، ص٧٨ ، **إسماعيل البابانى** : **إيضاح المكنون فى الذليل على كشف الظنون** ، استانبول ١٩٤٥م ، جـ١ ، ص٥٤٦ ، الانوار القدسية ، ص٢٦٤ - ٢٦٥ .

١٢٢٧ هـ(١٨١٢م) ، وتعلم بالأستانة ، وتوفى بها فى سنة ١٢٢٧هـ(١٨٩٣ م) . وهو عالم بالحديث والتصوف ، وجاء إلى مصر ، ولا نعلم سنة مجيئه إليها على وجه التحديد ، وإن كنا نعرف أنه كان موجودا بها سنة ١٢٩٣هـ ، وأنه أقام بمصر ثلاث سنين . وله نحو خمسين مصنفا ، منها «جامع الأصول» ، وكانت له مطبعة تطبع بها السنة وتوزع على فقراء العلماء مجانا ، وأنشأ ثلاث مكتبات لمطالعة الجمهور فى بلاده .

وقد عنى الكمشخانوى بتتبع آداب الطريقة الأكبرية ، وضمن كتابه شيئا عنها أخذ معظمه من رسالة أستاذه «النور المظهر» . كما بين لنا تلقيه عن شيخه كل طرقه، ومنها الطريقة الأكبرية(٢٠٠) .

وكان الكمشخانوى من المعجبين بابن عربى إعجابا كبيرا فقد كان يصفه دائما بأنه «ختمت به الولاية المخصوصة(٢٠١) » واعتبر أن ابن عربى له خصوصية معينة بين شيوخ الطرق الصوفية الكبار هى الإكمال والعرفان على نحو ما يتبين من قوله : «اعلم أن لكل الأولياء خصوصية وهمة فى الحياة والممات، كنقش الحقيقة والإلقاء فى بحر الوحدة والفناء والاستغراق لشاه نقشبندى محمد بهاء الدين، وقوة التصرف والإمداد لعبد القادر الجيلانى، وقوة العلم والواردات لعلى أبى الحسن الشاذلى، وخرق العادة والفتوة لحضرة أحمد الرفاعى، والتراحم والتعطف للسيد أحمد البدوى، والسخاء والكرامة لإبراهيم الدسوقى، والعرفان والإكمال للشيخ الأكبر، والمحبة والعشق لمحمد جلال الدين الرومى، والغيبة والمحو للإمام السهروردى، والرياضة والأواهية للشيخ خضر يحى، والوجد والجذبات لنجم الدين الكبرى»(٢٠٢).

وقد أعطى الكمشخانوى الطريقة الأكبرية بمصر فى أواخر القرن الهجرى الماضى، فكان له خلفاء كثيرون، وأعظم من سرى إليهم سر نسبته الشيخ جودة ابراهيم(٢٠٣)، أحد الصوفية المصريين الذين عاشوا فى أواخر القرن الماضى وإلى منتصف هذا القرن. ولد سنة ١٢٦٤هـ بالعزيزية، إحدى قرى مركز منيا القمح بمحافظة الشرقية، ودرس بالأزهر

---

(٢٠٠) جامع الاصول ، ص٢ ، ص١٠٨ .

(٢٠١) جامع الاصول ، ص٧٧ .

(٢٠٢) جامع الاصول ، ص٥ .

(٢٠٣) انظر فى ترجمته الانوار القدسية ، ص٢٦٥ - ١٧٩ .

الشريف، وتلقى طرقا صوفية كالخلوتيـة والشاذلية عن بعض شيوخ عصره. ولما وفد الشيخ أحمد ضياء الديـن الكمشخانوى إلى مصـر تلقى عنه الشيخ جودة فيمـا تلقى من طرق، الطريقة الأكبـرية(٢٠٤) (على عادة بعض المتأخريـن من الصوفية فى تلقى أكـثر من طريقة صوفية واحدة فـى وقت واحد)، ثم «أذن له بتلقين الذكر وإعطاء العهـود فى جميع الطرق التى تلقاها عنه ومنها الأكبرية(٢٠٥)».

وقد توفى الشيخ جودة بعد سنة ١٣٤٤هـ(٢٠٦)، وقد لقـى كاتب هذه السطور بعض تلاميـذه من الصوفيـة وعلماء الأزهر، ويقـوم على طريقتـه الآن نجله الشيخ عيسى جودة، ولطريقته أتباع كثيرون إلى الآن، خصوصا فى الشرقية.

فإذا تبيـن ذلك عرفنا أن ابن عربى الأكبرية قـد كتب لها الاستمـرار فى الوجود إلى العصر الحاضر.

١٥ - لماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشارا واسعا ؟

لعله من الملاحظ الآن أن الطريقة الأكبرية لم تنتشـر فى عهد صاحبها، ولا بعد وفاته الانتشار الواسع بين جماهير الناس كما انتشـرت طرق صوفية أخرى معاصرة لها أو لاحقة عليها كالقادرية والرفاعية والشاذليـة والأحمدية والبرهامية (طريقة ابراهيم الدسوقى)(٢٠٧)، وإنما كانـت حظ أفراد قلائل. وقـد حاول أحمد بن سـليمان الخالدى النقـشبندى الأكبرى تعليل ذلك قائلا : «واعلم أن سيدى الشيخ، قـدس سره، صاحب طريقة بالاستقلال لدى أهل الحقائق كبقية أصـحاب الطرائق. وسبب عدم اشتهارها لعدم إظهار كتبـها، فقد تلقتها الأفـراد من الـرجـال، وأهل الخـصـوصـيـات من الأبدال، ولـم يظهـروا كـتـبـهـا إلا للخواص»(٢٠٨).

والواقع أن ما يذكره الشيخ أحمد بن سليمان صحيح، فإن أصول الطريقـة الأكبرية

---

(٢٠٤) الانوار القدسية ، ص٢٦٧ .

(٢٠٥) الانوار القدسية ، ص٢٦٧ .

(٢٠٦) استنتجـنا ذلك من أن الشيخ يـس السنهوتى حين طبع كـتابه «الانوار القدسية» سنة ١٣٤٤هـ كان الشيخ جودة لا يزال على قيد الحياة (الانوار القدسية ، ص٢٧٩) .

(٢٠٧) قارن كتابنا : ابن عطاء الله السكندرى ، ص٥٢ - ٥٤ .

(٢٠٨) النور المظهر ، ص٤ ، وجامع الاصول ص٨١ .

مبثوثة فى كتب **ابن عربى** التى يوصف معظمها بالرمزية، ويصعب على كثير من الناس فهمها أو إدراك مراميها، فهى بهذا من شأن الخاصة وحدهم، وهذا أحد أسباب عدم انتشارها بين جماهير الناس.

إلا أن هناك سببا آخر أهم فى رأينا، وهو الذى حال أساسا بين الطريقة الأكبرية وبين انتشارها على المستوى الجماهيرى. وأعنى بهذا السبب ما أثاره خصوم **ابن عربى** من الفقهاء، فى حياته وبعد مماته ، وعلى مر القرون من تشكيك حول عقيدته .

وكان من أعنف هؤلاء الخصوم الشيخ **تقى الدين بن تيمية** المتوفى سنة ٧٢٨هـ، والذى لم يهاجم عقيدة **ابن عربى** فقط ، وإنما هاجم أتباعه أشد الهجوم ، وصرف ابان أقامت بمصر كثيرا منهم عن طريقة أستاذهم . وقد عرفنا ذلك من كلام لأخى ابن تيمية أورده **ابن الأثير** قائلا : « إن الأخ الكريم(يقصد أخاه **ابن تيمية**) قد نزل بالثغر المحروس على نية الرباط واتفق أنه وجد بالأسكندرية إبليس قد باض وأفرخ وأضل فيها فرق السبعينية(٢٠٩) والعربية(**أتباع ابن عربى**) ، فمزق الله بقدومه عليهم شملهم ، وشتت جموعهم شذر مذر ، وهتك أستارهم ، وفضحهم ، واستتاب جماعة كبيرة منهم ، وتوب رئيسا من روسائهم(٢١٠) »

ويبدو لنا أن الحملات المستمرة على **ابن عربى** من جانب فقهاء آخرين غير **ابن تيمية** ، **كالبقاعى، ومحمد بن عبد الوهاب، ومحمود شكرى الألوسى**، وغيرهم ممن نحا نحوهم فى الهجوم على فلاسفة الصوفية ، كان لها أيضا أثر واضح فى اضمحلال شأن الطريقة الأكبرية قديما وحديثا فلم تنتشر لذلك إلا فى أضيق النطاق.

على أنه ليس بسعيد أن يكون قد انتمى للطريقة الأكبرية فى عصور مختلفة أتباع كثيرون ، ولكنهم كانوا يؤثرون التستر والأستخفاء خوف اتهامهم فى عقيدتهم ، فلم نتمكن لذلك من الوقوف على أى آراء لهم .

---

(٢٠٩) السبعينية : هى الطريقة المنسوبة للصوفى المتفلسف **عبد الحق بن سبعين المرسى** المتوفى سنة ٦٦٩هـ . . . ويقال إن الششترى أحد تلاميذ **ابن سبعين** ذكر **ابن عربى** فى عداد شيوخ هذه الطريقة . انظر

Recuil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en Massingnon (L.) : pays de islam, Paris 1929, pp. 139-140.

(٢١٠) **البداية والنهاية** ، جـ٤ ، ص٤٩ - ٥٠ .

مهما يكن من شئ فقد استطاع ابن عربى ، رغم ضراوة الحملات التى وجهت اليه فى حياته ، وبعد مماته ، أن يحيا على مر العصور بآرائه وتوجيهاته الروحية فى سلوك الصوفى ، وأن ينجح فى أن يخلد ذكره كصوفى مرب بواسطة طريقته التى كتب لها البقاء فى العالم الإسلامى منذ القرن السابع الهجرى إلى العصر الحاضر . وهذا مما لم يتهيأ لكثير من مفكرى الإسلام وصوفيته وفلاسفته الكبار ، وهو من دلائل عظمة شخصيته ، إن لم يكن أكرها فى الدلالة عليها .

أثر الإسلام على أفريقيا (*)

١ - مؤلف هذا الكتاب هو الدكتور ترمنجهام رئيس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية فى جامعة جلاسجو بإنجلترا سابقا. وهو يعمل حاليا أستاذا زائرا فى الجامعة الأمريكية فى بيروت، وقد صدر هذا الكتاب فى «سلسلة التراث العربى» بإشراف الأستاذ نقولا بجامعة بيروت الأمريكية.

وبعد ترمنجهام من أكبر الرواد الأوائل الذين تخصصوا فى دراسات الإسلام فى أفريقيا، ومن دراسته فى هذا الميدان : «الإسلام فى السودان»، لندن ١٩٤٩، «الإسلام فى أثيوبيا» لندن ١٩٥٢، «الإسلام فى أفريقيا» لندن ١٩٦٢، «الإسلام فى شرق أفريقيا» لندن ١٩٦٤.

ويذكر ترمنجهام نفسه تلك الدراسات كانت تتناول أقاليم معينة، أما دراسته الجديدة التى نحن بصددها فهى محاولة لنظرة كلية شاملة على الإسلام فى أفريقيا من ناحية آثاره الحضارية والثقافية والمدنية على الإفريقين.

وقبل أن نتناول أبرز الاتجاهات والأفكار الواردة فى الكتاب بالمناقشة والتقييم والنقد، الى يدلنا من إلقاء نظرة إجمالية على مضمونه، تحدد للقارىء الخطوط العامة له والمنهج الذى إتبعه المؤلف فيه، فهذا مما يسهل على القارىء بعد ذلك فهم مناقشتنا لبعض جزيئات الكتاب أو قضاياه الكلية وذلك حين يضعها فى إطارها فى العام الذى لا تفهم فهما صحيحا بدونه، وفيما يلى هذه النظرة الإجمالية :

٢ - يشتمل كتاب ترمنجهام(١) مقدمة وخمسة فصول :

فالمقدمة تتناول أفريقيا من حيث علاقتها بحضارة ومدنية العالم الإسلامى(٢) المتأخم

(*) نشرت فى العدد الأول من مجلة عالم الفكر، الكويت، ١٩٧٠.

(١) الناشر : لونجمانز - مكتبة لبنان. لندن - بيروت ١٩٦٨.

(٢) يشير ترمنجهام هنا إنه يستخدام الإصطلاحين : Civilisation المدنية و Culture الحضارة بمعناها عند الفلاسفة وعلماء الإجتماع، فالمدنية هى ما كان متعلقا بالمدنية، وهى ذلك الجانب من الحضارة الذى يتمثل أساسا فيما يتخذه الإنسان من وسائل للسيطرة على ماحوله، فهى إذن الصورة الخارجية أو المادية للحضارة. أما الحضارة فهى ماكان معنيا بحياة الإنسان ذاته وبالطريقة التى يعيشها بها وهما وجهان لا ينفصلان وبينهما علاقة متبادلة من حيث التغيير.

لها وفى رأيه أن العالم الإسلامى مع كونه قد إحتوى شعوبا مختلفة فى مناطق متباعدة صعب الإتصال بينها، كان يشكل فيما مضى وحدة لم يعد لها وجود الآن. والإسلام حضارة دينية حيث أن الدين هو أساس وجودها وتوحدها، وجمع نظمه وأخلاقياته وشريعته وعلومه وفنونه هى تعبير عن روحه، وبهذا تميزت هذه الحضارة عن غيرها من الحضارات. على أن هذه الحضارة لم تكن نموذج واحد، فكان هناك مثلا الانقسام العميق بين السنة والشيعة، كانت هناك أيضا أختلافات كبيرة بالنسبة لمستويات ا لمدنية، فقد كان ثمة تباين بين البدو، و الفلاحين، وسكان المدن، كما أن هناك إختلافات إقليمية.

وقد إنعكس هذا كله على حضارة الإسلام فى أفريقيا، فقد تأثر الافريقيون بمستويات الاسلام الحضارية على إختلافها، ولم تكن منطقة جنوب الصحراء (الحزام الإفريقى) بمعزل عن العالم الإسلامى الأوسع، فهى متأخمة له وتربطها به صلات.

ويقرر ترمنجهام أن مدنية الإسلام فى أفريقيا ظلت بدائية primitive وحتى لا يسىء الأفريقيون فهم هذا التعبير يضرب لهم مثلا بحضارة اليونان القديمة، فبينما كانت هذه الحضارة متقدمة جدا كانت مدنية أصحابها بالنسبة لها بدائية، وعلى العكس من ذلك كان الرومان.

إن إعتناق الأفريقيون للإسلام أحدث تغييرا طفيفا فى قدرتهم على السيطرة على أحوال وجودهم (المادية) لأن صلتهم بمدنيات الشعوب الإسلامية الأخرى كانت سطحية. ولكن إعتناق الإسلام، من ناحية أخرى، أدى بمرور الزمن إلى تغير حضارى (ثقافى) عميق الدلالة الا انه كما يقول ترمنجهام ليس بالعمق الذى كان يحدث لو أن الافريقين تلقوا التأثير الكامل للحضارة الإسلامية. لقد كان من الممكن - نظريا - أن يتفتحوا على كل مصادر هذه الحضارة، ولكن لم يكن فى إستطاعتهم ذلك، كما كانت هناك عوائق من العقلية الإفريقية وبيئة المجتمع الإفريقى ذاته تقف حائلا بينهم وبين المصادر التى أتيحت لهم أحيانا.

وفى أفريقيا أربع مناطق كبيرة : المصرية والمغربية. على شاطىء البحر الأبيض المتوسط، وهما فى نطاق حضارة العالم الإسلامى والسوداء (Negro) والحامية (Hamitic)(٣) فى جنوب الصحراء الإفريقية، وهما على هامش تلك الحضارة. ولم يكن

(٣) يشير ترمنجهام إلى أن تفرقته بين الإسلام الأسود Negro Islam والإسلام الحامى Hamitic Islam لا تتضمن أى تفرقة عنصرية، وإنما راجعة عنده إلى إختلاف بين نمطين من العقلية الإفريقية من الحضارة=

المسلمون قديما يعرفون عن هذه المنطقة الواقعة جنوب الصحراء أكثر من إنها المنطقة المجهولة التى يأتى منها العبيد والذهب! لقد كانت الصحراء حاجزا طبيعيا وحضاريا فى نفس الوقت. وفى رأى ترمنجهام أن الفارق الأكبر بين المنطقتين الشمالية والجنوبية يعود إلى أن الأولى (مصر والمغرب) قد دخلت فى الإسلام منذ وقت مبكر فوجدت فيها حضارة إسلامية متكاملة، وكانت هذه الحضارة المتكاملة مصدرا رئيسيا للتيارات الإسلامية الوافدة إلى السود والحاميين (وأن كانت هناك أيضا تيارات أخرى إسلامية وافدة إلى أفريقيا من جزيرة العرب) ولكنها لم تفد إلى أفريقيا قبل القرن الحادى عشر الميلادى.

ولم يسيطر الإسلام تماما على منطقة جنوب الصحراء إلا منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ومنذ ذلك الحين إلى اليوم نجد أن هذه المناطق الواقعة جنوب الصحراء مازالت فى مرحلة إنتقالية أو موقف إنتقالى، لقد كسب الإسلام معتنقين كثيرين له أبان حكم الإستعمار أيضا، وهذا يعنى أن الأفريقين لا زالوا فى كل مستويات التحول أو التكامل الإقتصادى.

وكل حضارة من تلك الحضارات الأربع الفرعية تختلف عن الأخرى من حيث الدرجة التى تمثلت بها الإسلام وصاغته، ومن حيث نوع الحضارة الكائنة فى منطقتها قبل دخول الإسلام إليها.

فالحضارة الفرعية الإفريقية السوداء الإسلامية (Negro - African Islamic Sub-culture) متميزة عن الحضارتين المغربية والنيلية الأثيوبية والمصرية أكثر إختلافا من هاتين عنها، فهى تنتمى كلية إلى الإسلام العربى، وإن كانت سماتها المميزة لها تظهر عند الفلاحين فى نظمهم. فى أفريقيا كانت دائما مزيجا من عناصر إفريقية وعناصر إسلامية، وهذه الأخيرة هى التى تشكل النظرة الحضارية العامة للحياة.

أن الإفريقين لم يقبلوا الحضارة الإسلامية ككل، فإن الذى أثر فيهم هو الإسلام من حيث هو حضارة تشريعية Legal أما قيمة العقائدية والفلسفية والأدبية والفنية فإنها لم تنفذ إليهم، أنهم لم يرفضوها، ولكنها لم توضع أمامهم أبدا! لقد دخل الاسلام إلى غرب أفريقيا من المغرب، وإلى شرقها من حضرموت وهما من أقل مناطق العالم العربى تطورا.

= والنظرة إلى الحياة، ومن ردود الفعل بإزاء الإسلام وتمثل حضارته، فالإسلام واحد، والإختلاف هو فى فهمه والتعبير عنه.

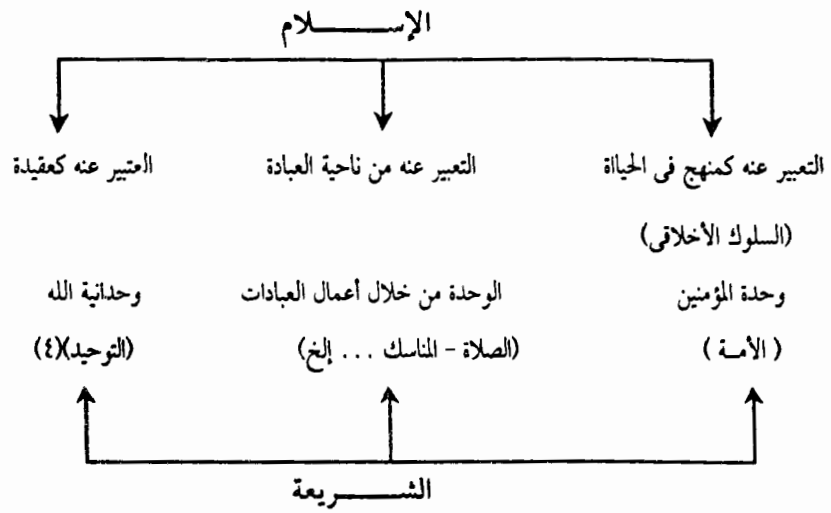
ومن السمات المميزة للحضارة الإسلامية فى رأى ترمنجهام أنها قائمة على أساس حضارة المدن Urban Civilisation، وأفريقيا ليس فيها نسبيا إلاعدد قليل من المدن، وحيث لا توجد مدن كما هو الشأن بالنسبة للبانتو Bantu والقبائل النيلية، كان الإسلام لايجد طريقة إلى السكان، لقد إزدهر الإسلام فى إفريفيا حيث كان ثمة أساس لمدنية المدنية جنبا إلى جنب مع وجود العلاقات التجارية التى كانت تصدر عن المدنية أساسا.

٣ - ويفصل المؤلف بعد ذلك، فى الفصل الأول، الكلام عن مناطق الحضارة فى أفريقيا ويقسم المنطقتين الواقعتين جنوب الصحراء إلى.

الإسلام الحضارة الإفريقية = تفاعل = مركب أخير.

إن هذا الفصل من الكتاب يظهرنا على عمق معرفة ترمنجهام بالديانة الإفريقية المحلية الوثنية Paganism والإعتقادات الإفريقية كالإيمان البدائى بالأرواح animism وطقوس الإتصال بأرواح الأسلاف Kinship ritual، والسحر والكهانة (Magic and divi-nition) وغير ذلك، ودقة رصده للتفاعلات التى حدثت بينها وبين الإسلام.

٥ - أما الفصل الثالث من الكتاب، فهو دراسة علمية دقيقة للحياة الدينية للمسلمين الإفريقيين ويبدؤه ترمنجهام بدراسة عن الإسلام فى ذاته، مبينا مافيه من وحدة المعتقد والعبادة والنظم أو تكامله، وإن الممارسة العملية لاحكامه أهم فى تثبيت دعائمه من المعتقدات النظرية. وشريعة الاسلام فى رأى ترمنجهام - وإن كانت لها مجالات مختلفة فى التعبير عن أحكام الإسلام - ذات وظيفة واحدة متكاملة، وهو يوضح مجالات هذه الشريعة بالرسم البيانى التالى :



ويتناول ترمنجهام فى هذا الفصل أيضا نوع تعليم الدين فى أفريقيا، وعبادات الإسلام العملية على إختلافها كالصلاة والزكاة ،الحج والجهاد، ودور هذه العبادات عند الإفريقين، فالحج مثلا كان من العوامل الهامة فى ربطهم بغيرهم من المسلمين فى العالم الإسلامى، وكذلك الجهاد كان له دور هام فى أفريقيا فقد كان شعار لبعض الحركات الدينية الإفريقية، ومن مظاهر الإسلام فى أفريقيا أيضا الأخذ بنظام التقويم الهجرى لأهميته بالنسبة للعبادات وغيرها من الإحتفالات الدينية. وفى الفصل أيضا حديث مستفيض عن الأخلاق الإسلامية الفردية والإجتماعية التى إتخذها الرسول صلى الله عليه وسلم مثلا أعلى لها، ويشير المؤلف إلى أن الأخلاق الإجتماعية فى الإسلام كانت تهدف دائما إلى إيجاد صلابة تماسك الأمة.

ومن المعلومات الهامة الطريفة التى تضمنها هذا الفصل توزع المذاهب الفقهية

---

(٤) يوضح هذا الرسم البيانى أن الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاق، فالعقيدة هى التوحيد وما يستتبعه من العقائد الإيمانية الأخرى، والشريعة بالمعنى الخاص (الفقه) تشمل أحكام العبادات والمعاملات وما إليها، والأخلاق تشمل كل كل ماينتظم الفرد بربه وبنفسه وبمجتمعه وبأسرته، فللاخلاق وظيفتان : فردية وإجتماعية، فالإسلام إذن دين متكامل يغطى جميع نشاطات الفرد ومختلف نواحى المجتمع، ومجالاته الثلاث التى يشير إليها ترمنجهام هى الشريعة بالمعنى العام. ومن الغريب أن يفهم الأوروبيون الإسلام على هذا النحو - ومنهم ترمنجهام - ثم يقولون بإمكانية أخذ المسلمين بعلمانية الغرب التى تفصل الدين عن الدولة، أو تعزله عن النشاط السياسى والإجتماعى وتحصره فقط فى نطاق العقيدة وجانب من الشريعة هو العبادات، فالعلمانية تسقط إعتبار الدين منهجا فى الحياة : بشكلهاوفق قيمة ومبادئة.

الإسلامية فى مناطق أفريقيا. فالمذهب المالكى يسود إسلام الحاميين والسودان والمغرب وصعيد مصر، والمذهب الشافعى يسود معظم مصر وشرق أفريقيا بما فى تلك أثيوبيا والصومال، والمذهب الحنبلى جاء إلى أفريقيا بعد الحركة الوهابية.

أما المذهب الأباضى (أحد مذاهب الخوارج) فيوجد فقط فى مجموعات صغيرة فى الجزائر وزنزبار، ويوجد المذهب الحنفى فى مصوع وأجزاء من أريتيريا وفى أجزاء داخل الحبشة، ويوجد أيضا فى مدينة هرر (وهو أثر من أثار العثمانيين لما كانوا فى مصر)، ويوجد المذهب المالكى أيضا فى داخل أريتريا، جاءها من السودان النيلى، كما يوجد المذهب الشافعى أيضا فى أجزاء من أريتريا. ولما كانت الطرق الصوفية عاملا مهما فى نشر الإسلام فى أفريقيا (إلى جانب إنتشاره عن طريق التجار المسلمين)، فقد خصص **ترمنجهام** جانبا من هذا الفصل للكلام عن هذه الطرق من ناحية معتقداتها ورياضاتها وأثرها فى حضارة الإفريقيين (وإن كان تناول شيئا من تاريخها فى فصول الكتاب الأخرى، خصوصا عندما تحدث فى الفصل الأول عن سيادة الطرق فى المغرب، وإعتبار التصوف طابعا لحضارتها)، وهى دراسة لم تحظ إلى الآن بعناية تذكر من جانب الباحثين فى أفريقيا أو فى غيرها، ومعظم ما كتب عن الحركة الصوفية ودورها الفعال فى أفريقيا بالذات مكتوب بلغات أجنبية.

ويرى **ترمنجهام** أت تقديس الأولياء (Saint Cult) والطرق الصوفية لم يكن لهما أثر كبير على الإفريقين السود، فلم يكن لدهم من هذه الطرق إلا القادرية والتيجانية، على حين كان وجد منهما لد الحاميين المئات. ولم تنتشر الطرق بين الإفريقيين السود إلا فى القرن التاسع عشر. وبشكل محدود، بظهور حركة الإحياء الدينى على يد إثنين من أقطاب التصوف هما **أحمد التيجانى** (١٧٣٧ - ١٨١٥)، **وأحمد بن إدريس** (١٧٦٠ - ١٨٣٧)، وهما مغربيان، وقد إنتشرت الطرقة التيجانية فى أفريقيا، ليس فقط فى إتجاه الجنوب عبر الصحراء إلى السودان الغربى وإنما إنتشرت أيضا فى السودان النيلى بين الإفريقين الغربيين المقيمين هناك، وفى الوقت نفسه إخترقت قبائل الجالا الأثيوبية، ومنذ سنة ١٩٢٠ نجد أنها نمت نموا كبيرا فى غرب أفريقيا، وأصبح لها منذ سنة ١٩٥٠ شعبية خاصة فى وسط السودان. وفى شمال نيجيريا أصبح هناك تنافس بين أتباعها وأتباع الطريقة القادرية. أما أثر النهضة الإدريسية فقد جاء من جزيرة العرب حيث عاش **أحمد بن إدريس** ووضع تعاليمه، فامتد أثرها إلى الصحراء الشرقية، وشرق السودان، والمنطقة الشمالية الشرقية،

خصوصا الصومال. وقد تحقق إنتشار الطرق فى هذه الأماكن بفضل تلاميذ أحمد بن إدريس، ومنهم على الأخص محمد بن على السنوسى (١٧٨٧ - ١٨٥٩) ومحمد عثمان الميرغنى (١٧٩٣ - ١٨٥٣) وإبراهيم الرشيدى (المتوفى سنة ١٨٧٤) وقد أصبح للسنوسية نفوذ قوى على ليبيا ووحدتها الدينية، ومنها إنتشرت جنوبا إلى تشاد. وتفرعت عن الرشيدية طريقة أخرى هى الصالحية (سنة ١٨٨٢) إنتشرت فى الصومال. ومع ذلك ظل للطريقة القادرية نفوذ فى كثير من المناطق الإفريقية.

وعلى الرغم من أن الميرغنية قد أصبح لها نفوذ سياسى فى السودان الشرقى، إلا أن القادرية منتشرة فى الحقيقة فى أفريقيا الإسلامية كلها. أن أثر الطرق الصوفية فى أفريقيا - على حد تعبير ترمنجهام كان قويا سواء على السطح أو فى الأعماق، لقد إستطاعت أن تدخل أفرادا فى البعد العميق للإسلام، الذى يتجاوز الفهم الفقهى الظاهرى إلى الفهم الأخلاقى الروحى العميق له. لقد كانت هناك عناصر صوفية وراء حركات الجهاد كما هو الشأن فى حركة الحاج عمر فى غرب أفريقيا، وحركة محمد أحمد المهدى فى السودان النيلى. ولم يكن الإنتماء للطرق حائلا بين أتباعها وبين المشاركة فى الحياة الإجتماعية والإقتصادية كما هو ظاهر عند الإفريقيين السود فى أخذهم بنظام الطرق.

وثمة موضوع آخر غير موضوع الطرق الصوفية يحظى بإهتمام المؤلف فى هذا الفصل، وأعنى به تاريخ حركات المهدية فى أفريقيا ونوع الإعتقادات الكائنة وراءها، وهو ركز على حركة المهدى فى السودان تركيزا خاصا. ثم يتعرض بعد ذلك لما يمكن أن يكون موجودا من أثر للفرق الإسلامية فى أفريقيا، فيتحدث عن الشيعة (ومنهم فى رأيه الإسماعيلية أتباع اغاخان) مبينا أنها لم تحظ فى أفريقيا بإنتشار ما. أما مذهب الخوارج، وهو فى الطرف المضاد للشيعة من ناحية العقائد فأثره ضعيف فى زنزبار التى يوجد فيها بعض الأباضية من الخوارج، ويشير إلى فرقة جديدة هى فرقة القاديانية التى أسسها ميرزا غلام أحمد المتوفى سنة ١٩٠٨، ويتعرض لتاريخ دخولها إلى أفريقيا الغربية سنة ١٩٢١، وإلى شرق أفريقيا سنة ١٩٣٤، ولكن مسلمى أفريقيا وقفوا فى وجهها بأعتبارها فرقة منحرفة تختلف عقائدها عن عقائد الإسلام، وقد أثار القاديانيون خلافا وجدلا شديدا حول الترجمات التى قاموا بها للقرآن باللغات الإفريقية، ولهذا فهى لم تحظى بإنتشار يذكر.

وبالجملة فإن المذهب الذى ساد أفريقيا عقائديا هو مذهب أهل السنة والجماعة، ولم يكن لمذاهب الفرق الإسلامية الأخرى من أثر قديما وحديثا.

٥ - ويبين ترمنجهام بعد هذا فى الفصل الرابع من الكتاب أثر الإسلام على الحياة الإجتماعية، ويحدد الطريق الذى أمكن بواسطته تغيير المجتمعات الإفريقية. أن مجتمعات أفريقيا بطبيعتها مجتمعات إقليمية، ولكنها بعد إعتناق الإسلام، وهو دين ذو صبغة عالمية، إستطاعت أن تخلق موقفا جديدا ونظرة جديدة إلى الحياة والمجتمع والعلاقات الإجتماعية فى نطاق عالمية الإسلام (Islamic Univer alism). ولكن ماذا كانت وسائل تحقيق ذلك، أنها عبادات الإسلام وطبيعة تكوين مجتمعه ونظمه. على أن التغير الإجتماعى قدإختلف مساره عند الإفريقين الحاميين، وكلما كان التغير الإجتماعى يسير جنبا إلى جنب مع التعريب (Arabization) فإنه لم يكن يلقى مقاومة كما كان الشأن فى المغرب والسودان النيلى، حيث ساد نظام المجتمع الإسلامى العربى والعادات العربية، على أن بعض القبائل إحتفظت بصورة مجتمعها الخاص وعاداته، منهم بدو قبائل البجة فى منطقة جبال البحر الأحمر، ومنهم النوبيون الجنوبيون، والبربر فى جبال مراكش، وبدو الحامين فى الشمال الشرقى مثل عفّار والصوماليين.

وكان النموذج الإسلامى الإجتماعى (The Islamic Socil pattern) متمثلا فى المدينة، ففى المدن كان الإسلام يحقق غرس صوره الإجتماعية بشكل أظهر كما هو واضح فى مدن غرب ووسط السودان مثل تمبكتو، وجن، وسوكوتو، ومايدووجور، فهى مدن لا تختلف عن مدن أفريقيا المعربة، كأم درمان عند إلتقاء النيلين، أو فاس أو مراكش أو القيروان، ولكن ثنائية المجتمع تصبح ظاهرة لو تحركنا خارج المدن السودانية المذكورة إلى القرى المجاورة لمزارعى سونجهاى، بوظو، هوسا، أوكانورى، ولكن من ناحية أخرى فإن قرى النيل السودانى لا تختلف عن أم درمان فى مجتمعها.

ويتتبع ترمنجهام أثر التغير الإجتماعى فى مجال الأسرة ونظام الزواج، ومدى أثر الإسلام فى نظام الأسرة الإفريقية المنتسبة إلى الأم (Martilineal)، وأثره على طبقات المجتمع، ونظام المدنية والتجارة والإقتصاد. والمحرمات (Taboo)، والدولة والنظام التشريعى، مبينا مستويات هذا الأثر على إختلافها.

ومن النقاط الهامة التى تعرض لها دور العرب واللغة العربية فى المجتمع الإفريقى، وفى رأيه أن إنتشار الإسلام جنبا إلى جنب مع اللغة العربية كان أفعل تأثيرا فى المجتمعات، ففهم الإسلام عن مصادره الأولى العربية شىء هام بالنسبة للتغيير، لقد أثرت اللغة العربية فى اللغات الإفريقية بالألفاظ اللغوية ذات المعانى المجردة. على أن تأثير

العلمانيـة الغربية قد إمـتد إلى مجال اللغـة العربية، وأوجد عنـد الإفريقين رغبة فـى كتابة لغتـهم بالحروف اللاتينـية، التى يرى المؤلف - ونحـن نختلف معـه فى رأيه - أنها أكـثر ملاءمة للكتابة من الحروف العربية بالنسبة للغات الإفريقية، وعلى الجملة فأن دور العرب فى أفريقيا من الإتساع بحيث لايمكن توفية الكلام عنه فى هذا الكتاب كما يقول المؤلف.

٦ - وتأتى بعد هذا كله مع المؤلف إلى الفصل الخـامس والأخير من كتابه، وهو فى رأينا أهم فصول الكتاب، بل أن القارىء له ليشعر ان جميع الفصول السابقة عليه هى بمثابة التمهيد له. أن مـوضوع هذا الفصل هو حاضر أفريقيا الإسلامـية، وعنوانه «الإفريقى المسلم فى عصـر من عصور التغـير». ويعنى ترمنجهام بعصر التـغير الفترة الزمنيـة التى تمتد من الإستعمار الأوروبى فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر إلى العصر الحاضر. وهى الفترة التى إستهدف الإفريقيون فها ويستهدفون لضـغوط قوى جديدة أما دينية متمثلة فى المسيحية، أو علمانية مثمثلة فى الفكر الغربى، ونظم الحكم والحيـاة السياسية والإجتماعية. هذه القوى الجديدة تعـتبر ظاهرة مـضادة فى التغـير، ويجب وضعـها فى الحسـبان حين ندرس تغـير المجتمعـات الإسلامية الإفريقية المـعاصرة،فهى حاليا فى فـترة تغير ديناميكية. ومـهما تكن التبريرات التى يبرر بها ترمنجهام إنتشار الإسلام بشكل موسع فى عهد الإستعمار فإننا نرى أن هذا الإنتشـار كان ولا يزال - فى المحل الأول - بمثـابة رد فعل مضـاد للتحـدى الغربى والدينى والحضارى. لقد حاول الإستعمار بشتى الوسائل إضعاف الإسلام والحد من إنتشاره ولكنه لم ينجح فـى ذلك. أن الإستعمار بـأعتراف ترمنجهام نفسه - كان يـعمد إلى عزل المناطق الإسلامية عن غيرها فى بعض الأحيان، ويكفى أن نذكر مثلا واحدا ذكره ترمنجهام هو عزل الإستـعمار الإنجليزى جنـوب السودان عن شماله (فى الـفترة من ١٨٩٨ - ١٩٥٦) بحجـة ترك الجنوب ليـتطور فى خطوطه الخـاصة! وقد أدى هذا إلـى عدم إنتشـار الإسلام وحضارتـه بين مجتمـعات الوثنيين فـى الجنوب (ص ١٠٥) لقد حمى الإسـلام - على حد تعبير ترمنجهام - المسلمين من تأثير المدنية العلمانية التى إعـتبرها الإفريقيون مسيحية! (ص ١٠٧)، ومن ناحية أخرى إتخذ المستعمرون سـياسة عزل الإسلام عن واقع المجتمع، فيقول ترمنجهام مانصـه : «وأكثر من هذا، فـإنه كان من سيـاسة الحكومات الإسـتعمـارية إبقاء المسلمين فـى عزلة. فكان رد فعلهم (رد فعـل المسلمين) الإنسحاب كـدفاع عن الذات» (ص ١٠٧)، ولنا أن نتسائل : هل إنـسحب المسلمون من الميدان فعلا؟ الإجـابة على هذا السؤال هى بالنفى، وإلا كيف نفسر إنتشار الإسلام ابان حكم الإستعمار مع حرص المستعمرين على

عزله بعيدا عن المجتمع؟ بل كيف نفسر إنتشاره فى العصر الحاضر - كما يذكر ترمنجهام نفسه - فى غينيا وسيراليون ومالى وأجزاء من نيجيريا وشمال الكاميرون وشرق أفريقيا (ص ١٠٦)؟. أن هذه المسألة كانت تحتاج من ترمنجهام نظرة أكثر موضوعية، فإنتشار الإسلام فى أى مكان وفى أى عصر قد يفسر بأسباب أخرى من بينها وضوح مبادئه وقابلية العقل الإنسانى للإقتناع بها.

ويرى ترمنجهام وجود ثلاثة أنواع من الحضارات فى أفريقيا الآن : فهناك المناطق الحامية التى رسخ الإسلام فيها، والحزام الإفريقى، وخط رفيع على الساحل الشرقى، والإسلام فيها هو إسلام العصر الوسيط بطابعه الشرعى، وهو يحكم نظرتها للأمور، وإن كان فى هذه المناطق مشاركة فى الحضارة الأوروبية بدرجات متفاوتة، وهناك مناطق أخرى دخل إليها الإسلام فى المائة السنة الأخيرة مع التأثيرات الغربية المصاحبة للإستعمار، ومسلموا هذه المناطق متأثرون بالعلمانية بدرجات متفاوتة، والإسلام فيها لا يمتد إلى جميع مظاهر الحياة، وهناك بعد هذا وذاك مناطق فى أساسها الوثنية مع وجود نفوذ مسيحى وعلمانى، والإسلام فيها ضعيف. فهناك بحسب هذه المناطق إذن ثلاث حضارات : الحضارة الإسلامية الإفريقية، والحضاة المحلية الإفريقية، والحضارة الغربية العلمانية، التى قد يتشابك بعضها مع البعض الآخر فى مجتمع واحد بدرجات متفاوتة (ص ١١١). أما فى العالم العربى فلا يوجد به إلا حضارتان هما الإسلامية والغربية العلمانية.

ويعطينا ترمنجهام صورة أخرى لأثر حضارة الغرب بالنسبة لنظم الحكم المعاصرة فى أفريقيا فمعظم الدول الأفريقية قد إستقل فى الفترة من ١٩٥٦ - ١٩٦٢، ولكنها إتجهت فى نظام الحكم إلى الأخذ بفكرة القومية العلمانية Secular Nationalism لقدوقف رجال الدين موقفا سلبيا تجاه هذا التحول. على أنه حيث توجد أغلبية مسلمة يكون ثمة نفوذ للإسلام كما هو الحال فى موريتانيا والسنغال ونيجر يا الشمالية والنيجر والسودان والساحل الشرقى (الصومال) ولكنه فى غير هذه المناطق معدوم الأثر. أما الشمال الشرقى فهو متجه بامانية إلى الشرق الأوسط وليس إلى أفريقيا.

ويظهرنا ترمنجهام على أمر بالغ الأهمية، وهو أن الحكام الجدد فى الدول الإفريقية الآن قد ورثوا عن الإستعمار غالبا عدم الإكتراث بالأديان التى تمارسها شعوبهم، وهم يتطلعون إلى السلطة الكاملة، ويرتابون فى كل قوة أخرى كالإسلام أو المسيحية يمكن أن

تواجههم، وهم لهذا يضعون القيود على نشاط المنظمات الدنية، ويحلونها إذا إقتضى الأمر، ولا يظهرون إحتراما للقادة الدنيين، وبالجملة فهم يرون أن قوتهم تستمد من القومية، ولكنهم فى نفس الوقت حذرون تجاه الدين الذى يمثل فى رأيهم قوة تنتمى إلى الماضى الذى لا رجعة له، ويرغبون فى عزله عن السياسة تماما (ص١١٤) وهناك إلى جانب هذا شيوع علمانية التعليم، ونقص عدد مدارس تعليم القرآن بالتدريج، وضعف الطرق الصوفية، والنقطة الهامة فى نظر ترمنجهام أن الإسلام لا يقوى على صرخة يستجمع بها قواه! (ص ١١٥)، وبالجملة فإن الصورة التى يرسمها ترمنجهام للإسلام هى صورة قائمة للغاية لعلك تتبينها من قوله : «أن الإسلام يفقد قيمه السابقة وإعتباره كمدنية، ويبدو أنه يقود إلى غير مكان! أن الإسلام بالنسبة للرجال الجدد بما فيهم المسلمون، أصبح شيئا مرتبطا بكل الأمور التى تقيد وتؤخر، ومن بينها التعليم التقليدى واللغة العربية وطريقة كتابتها فى أفريقيا غير الناطقة بالعربية، وفى نفس الوقت يتباطأ إنتشاره، ويضمحل نفوذه. إن هذه التغيرات مرتبطة بالجو العام المتغير فى أفريقيا!» (ص ١٠٦).

ويقرر ترمنجهام فى ختام كتابه وجود إسلام إفريقى جدد (Neo-African Islam) فى بعض أماكن أفريقيا، يمثله أفراد إعتنقت مجتمعاتهم الإسلام خلال المائة عام الأخيرة فى نفس الوقت مع دخول الإستعمار بما يحمله من حضارة مسيحية وعلمانية إليها، وقد تأثروا فى نظرتهم العامة بهذه الحضارة الجديدة، وقد أوجد أولئك الأفراد، ومنهم أناس عاديون وفلاحون وسكان مدن، نظرة عامة مكونة من عناصر إسلامية وأخرى عربية، وتوجد هذه النظرة العامة بين ولوف فى السنغال ويوروبا فى غرب نيجيريا، كما توجد فى غينيا وسيراليون وأماكن أخرى من المناطق الفرنسية السابقة. إن الذين أعتنقوا هذه النظرة لم يعتنقوا النظرة المحافظة للمسلمين التقليديين بسبب موقعهم المتأثر بالحضارات الثلاث الموجودة الأن فى أفريقيا ورغبتهم فى الملاءمة بينها.

٧ - تلك هى أهم النتائج التى توصل إليها ترمنجهام فى كتابه عن أثر الإسلام على أفريقيا، وهى فى الحقيقة ثمرة دراسات علمية عميقة متأنية إنفق فيها سنوات طويلة من عمره، وتدل على علميه فى التفكير، وإتخاذ منهج دقيق فى التحليل والموازنة والتركيب. ومن الواضح من خلال هذا الكتاب أن المؤلف قد تهيأت له ثقافة عميقة ذات مكونات متعددة، فهو حين يعالج موضوع الإسلام فى أفريقيا نجده يستفيد إلى أبعد مد من معرفته بعلوم شتى كالتاريخ والحضارة والفلسفة والإجتماع والأنثربولوجيا والأنثولوجيا وغيرها فى

تفسير التطور الحضارى له، ومدى الأثر الذى تركه على شعوبه الإفريقية. وليس من شك فى أننا فى العالمين العربى والإسلامى فى أشد الحاجة إلى مثل هذه الدراسات الجادة من الناحية الأكاديمية، والصريحة فى نفس الوقت فى إطلاع المسلمين على أخطائهم وواقعهم المؤلم، فهى تفتح أمامهم آفاقا جديدة لفهم ما يجرى فى مجتمعاتهم المعاصرة فهما علميا بما تقدمه إليهم من قوانين التغير الإجتماعى التى تحكم تطور المجتمعات. وتدفعهم إلى إعادة النظر فى أوضاعهم وتطويرها نحو ماهو أفضل. ونحن نأمل أن تتجه الجامعات العربية والإسلامية إلى التوسع فى دراسة المجتمعات الإسلامية المعاصرة على هذا النحو العلمى المتكامل، ولا تكتفى بالتركيز على دراسات التراث الإسلامى فى مجالاته الفلسفية والتاريخية والحضارية والتشريعية، ولا بد فى رأينا من أن يرتبط التراث بقضايا العصر.

ومع ذلك نحن نختلف مع ترمنجهام حول عديد من النتائج والقضايا والأفكار التى يوردها فى كتابه نكتفى هنا بأن نتحدث عن أهمها :

فمن ذلك تصوره لوضع المرأة فى المجتمع الإسلامى حيث يقول : «ومن الأصوب أن يقال أن الرجال داخلون فى الإسلام بشكل أعمق على حين أن مشاركة النساء فيه هامشية، لأن الإسلام يهيء للنساء مجالا ضئيلا للقيام بالشعائر» (ص ٤٦ - ٤٧). وهذا غير صحح لأن الإسلام يساوى بين الرجل والمرأة فى التكليف الشرعى(٥). فهى مكلفة بجميع العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق. وللمرأة - كما هو معلوم من الإسلام - أن تحضر للصلاة فى المسجد، وكانت تخرج مع المسلمين فى الغزوات على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد تفضل المرأة الرجل فى مجال التقوى والعبادة والعلم. يقول ابن حزم مبينا مساواة المرأة للرجل فى التكليف الشرعى : «أن الخطاب من الله تعالى عموم للرجال والنساء، لا يجوز أن يخص به الرجال دون النساء، فيكون من فعل ذلك مفتريا على الله. ويبقين بدرى كل مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث إلى النساء كما بعث إلى الرجال»(٦). ورى بعض علماء أصول الفقه أن قول الله تعالى : «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا» (الأحزاب : ٣٦) دليل على أن المرأة والرجل سواء بالنسبة للأحكام الشرعية وإعتقاد وجوب المأمور به أو ندبه، وفعله على ماهو عليه، إن كان واجبا فواجب، وإن كان

---

(٥) قارن : آل عمران : ١٩٠ - ١٩٥، ويقول الرسول (ص) : «النساء شقائق الرجال».

(٦) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٣٢١، جـ ٣، ص ٢٠٣.

ندبا فندب(٧). لقد ساوى الإسلام بين المرأة والرجل فى العمل بالأحكام الدينية والجزاء عليها، وإعطاءها إلى جانب ذلك جميع حقوقها الانسانية، وإنصراف بعض المسلمين فى أفريقيا أو فى غيرها عن العمل بأحكام الإسلام فى هذا الصدد لاينهض دليلا على الإسلام ذاته، بعبارة أخرى لا يجوز أن تؤخذ مبادىء الإسلام أو تفهم على ضوء واقع المسلمين لوجود التفاوت بينهما الآن.

ومن ذلك أيضا ما يتعلق بكلام لترمنجهام عن الطرق الصوفية فى أفريقيا : فهو يرى عند كلامه عن المغرب بإعتباره منطقة من مناطق الحضارة الإسلامية السبع، إن إنتشار الطرق الصوفية فيه منذ القرن الخامس عشر الميلادى بصورة شعبية هو الذى أعطى الإسلام المغربى طابعا خاصا مميزا (ص ٨). ونحن نختلف معه فى هذا التخصيص، لأن إنتشار الطرق الصوفية إنتشارا شعبيا لم يكن خاصية إنفرد بها المغرب وحده، بل كان نظام الطرق موجودا فى مصر أيضا،وله أثره العميق فى الحياة الدينية فيها منذ القرن الثالث عشر الميلادى وما بعده. بل أن الحركة الصوفية كانت نشيطة جدا فى أقطار أخرى إسلامية غير المغرب ومصر، ففى العراق مثلا ظهر قطبان صوفيان كبيران من أصحاب الطرق هما عبد القادر الجيلانى مؤسس القادرية، وأحمد الرفاعى مؤسس الرفاعية. وكانت هناك هجرات صوفية - إذا صح هذا التعبير - تأتى إلى مصر من المغرب كهجرة الشاذلى وأتباعه إلى مصر(٨)، وكان لمدرستهم الصوفية فيها أثر لايقل عن أثرها فى المغرب إن لم يكن أزيد. هذا كله فضلا عن الأثر العميق الذى تركه أقطاب آخرون كأحمد البدوى وإبراهيم الدسوقى فى مصر (وهما معاصران للشاذلى تقريبا) مما لا يزال موجودا إلى اليوم فى المجتمع المصرى. ولا يخف على ترمنجهام أيضا أن التصوف ابان حكم العثمانيين لمصر منذ القرن السادس عشر قد إنتشر فيها إنتشارا شعبيا واسعا بحيث يمكن القول بأنه كان طابعا عاما للحياة المصرية، بل أن الأزهر وهو المركز العلمى الإسلامى الأكبر كان مطبوعا فى ذلك العصر بالطابع الصوفى وكان يفد إليه الكثيرون من أبناء أفريقيا، فيتأثرون بما كان سائدا فيه من العلوم بما فيها علم التصوف، وكان كثير من شيوخه الكبار يعدون فى نفس الوقت من أقطاب التصوف كالدردير والحفنى والشرقاوى وغيرهم.(٩) فلا يصح إذن أن تغفل ما

---

(٧) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام، القاهرة ١٩١٤ = ١٣٣٢هـ، جـ ١، ص ٢١٦.

(٨) أنظر كتابنا : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٩ ص ٥٥ - ٥٦.

(٩) أنظر تفصيل هذا بحثا لنا عنوانه : الطرق الصوفية فى مصر، نشر بمجلة كلية الزداب بجامعة القاهرة، المجلد الخامس والعشرون، الجزء الثانى، ديسمبر ١٩٦٣، (ظهرت المجلة فى ١٩٦٨).

يمكن أن يسمى «ترابط الحركة الصوفية» فى عـالم إسلامى موحد، والمؤلف نفسه يشير إلى بعض مظاهرها فى أفريقـيا. فقد كانت الطرق الصوفيـة فى حركة مستمرة تنتـقل احيانا من المغرب إلى الشرق، كـالطريقة الشاذلية، التى إسـتقرت فى مصر ومنهـا وجدت طرقا إلى الشـام والجزيرة العـربية بل وإلى الملايـو، وأحيانـا أخرى كانت تـنتقل من المشـرق إلى المغرب، كالـطريقة القادرية التى نشـأت بالعراق ثم سرعان مـا أمتد انتشارها إلـى الشمال الإفريقى ومنه عبرت الصحراء إلى مناطق عديـدة فى أفريقيا أشار إليها المؤلف، فكان دورها فى أفريقيا أكبر بكثير من دورها فى الشرق العربى. يضاف إلى ذلك أن طرقا صوفية عديدة جاءت من الجزيرة العربية إلى أفريقيا، وكان لهـا فيها أثر أعمق بكثير من أثرها فى المناطق التى نشأت فيـها كالطرقة السمانـية (المنسوبة إلى محمد السمان أحد شيـوخ الخلوتية وهو مدفون فى المدينة المنورة)، والطريقة الإدريـسية التى أسسها أحمد بن إدريس وتفرعت عنها الميرغنية فى السودان، والسنوسية فى ليبيـا. وهذا كله يدعونا إلى القول بأن تقسيم ترمنجهام لمناطق الحضـارة الإسلامية فى أفريقيـا، يعد إعتباريا لا حـقيقيا، عل الأقل بالـنسبة لدور الحركات الصوفية فى أفريقيا.

وثمـة نقطة أخـرى يغفـلها المـؤلف وهى الأثر المتـبادل بـين الطرق الصـوفيـة فى مصروالـسودان ففى العصـر الحاضر مثلا نجـد طرقا صوفيـة مصرية لها فـروع فى السودان كالأحمدية والـبرهامية، ونجد فى نفس الوقت طرقـا سودانية لهافروع فى مصـر كالإدريسية والميرغنية. وهذه نقطة تحـتاج إلى مزيد من البحث العلمى ولم يكتب عنهـا - فيما نعلم - شىء إلى الآن.

وهناك بعد ذلك موضوع آخـر نحب أن نناقشه مع ترمنجهام وهو مدى أثر الحضارة الأوروبية العلمانية على الحضارة الإسلاميـة فى افريقيا وقد لاحظنا أنه يضخم هذا الأثر إلى الحد الذى يجعله يـقول «أنها (أى النظرة الغربية العـلمانية أقوى من الإسلام على التـغيير» (ص ١٠٩) وهو يفرق بيـن نوعين من الإسلام فى أفـريقيا إسلام تـقليدى (Traditional) وإسلام معلمن (Sacular) وهو يستخدم مصـطلحين مختلفين كل واحد منهمـا له مضمونه الخاص هذا الصدد. فهناك العلمانية (Secularism) والعلمنة (Secularization) وهو يميل إلى القول بأن ما يجرى فى أفريقيا الان هو علمنة ولـيس علمانية، لأن العلمانية أيدولوجية أو موقف تجاه الحياة يرفض القيم الروحية والنظرة الديـنية تماما. أما العلمنة فهى التغيرالذى يسير من حضارة دينية إلى حضارة معلمنة كل مجالات الحياة فيها يستقل بعضها عن البعض

الأخر، والعلمنة فى رأيه أمر لا يمكن تجنبه هنا وهناك فى العالم. أنه تحديد وتضيق المجالات التى يستوعب فيها الإسلام حياة معتنقية، فنظرتها تختلف عن نظرة المسلم التقليدى، فبالنسبة لهذا المسلم كل ماهو روحى لا يمكن فصله عن وجوه الحياة الأخرى. أن العلمنة تشطر الحياة إلى أجزاء، ويصبح الإسلام معها عاملا واحدا بين عوامل متعددة فى المجتمع. والعلمنة فى رأى ترمنجهام لا تؤدى بالضرورة آلى العلمانية، وكل ما فى الأمر أنها تفتح الطريق أمام موقف معلمن تجاه الحياة. ونحن نجد فى أفريقيا أولئك الذين يكون الإسلام بالنسبة لهم قوة روحية وأخلاقية ولكن لاعلاقة لهما بالحياة، مع إحتفاظهم بالولاء للإسلام بإعتباره الوسط الحضارى الذى ينتمون إليه. وشأن الحضارة الإسلامية فى ذلك شأن الحضارة الغربية أيضا فهما قد فصلنا بالتدريج عن جذورها الدينية. أن مستقبل الإسلام يتوقف على تلفيق صيغة جديدة للعلاقة بين الدين والحياة مختلفة عن أى شيء أخر عرف فى الماضى (ص ١٢٥). ونحن لا نقر **ترمنجهام** على هذا الكلام خصوصا أنه يعترف فى مواضع كثيرة من كتابه بتكامل الإسلام . إن الإسلام التقليدى فى رأينا هو الإسلام الكامل، أما الإسلام المعلمن (الجديد) الذى ينحصر فى نطاق بعض العقائد الضعيفة والممارسة الشكلية لعبادات الدين، فهو الإسلام ناقص لافائدة منه، وقد يخرج معتنقيه عن الإسلام بالمرة، فكل نواحى النشاط الإجتماعى والحضارى أو المدنى أو السياسى فى المجتمع الإسلامى هى من إسلام بدليل قول **ترمنجهام** نفسه: «حينما تواجه الإسلام كحضارة فإن أى تغير (مهما كان مجاله) هو دينى» (ص ١٢١ - ١٢٢).

فالأخذ ببعض جوانب الإسلام دون البعض الأخر - من وجهة النظر الإسلامية - لا يجوز بل لا يمكن.

ويعجبنى وضع ترمنجهام للمشكلة التى يواجهها الإسلام فى العصر الحاضر قائلا أن المشكلة التى يواجهها المسلمون هى : كيف يمكنهم الإحتفاظ بقيمهم المستمدة من تراثهم وايجاد التكامل بينها وبين القيم الجديدة ص (١٢١) فإذا نجح المسلمون فى هذا الميدان وضعوا حدا للصراع القائم. وفى رأينا أن الصعوبات التى يواجهها الإسلام الأن فى أفريقيا بل وفى أى مكان أخر هى صعوبات مرحلية والإسلام بطبيعتة دين صراع، دخل منذ يومه الأول فى صراعات عقائدية وخرج منها ظافرا، وكانت الأخطار العقائدية محدقة من كل جانب فى العصر العباسى ولكنه تغلب علها وتجاوزها، وكذلك كان شأنه فى جميع العصور التالية، وكان دائما يؤكد أصالته وقدرته على البقاء والتغيير فى المجتمع. لقد ظن خصوم الإسلام أنه

إذا لم تهزم الإسلام القوة العسكرية فلتهزمه المبادىء والأفكار المضادة له! أن العصر الذى نعيش فيه هو عصر الصراع الأيديولوجى العنيف الذى لم يشهد له تاريخ الإنسانية مثيلا، ونجاح الإسلام فى هذا الصراع ليس فى إيجاد صيغة جديدة للربط بين الدين والحياة كما يقول ترمنجهام، بل فى قدرته على إحتواء أيديولوجيات العصر المتحدية له، وهو قادر على ذلك لو كان المسلمون فى العصر الحاضر على قدر كبير من الوعى بما يدور حولهم ويراد بهم وليس هذا هو موقف الإسلام وحده فى عصر سادت فيه الفلسفات المادية وشاع الإنحلال الخلقى فى كثير من مجتمعاته، بل هو موفق الأديان جميعا.

ونعود مرة أخرى إلى موضوع العلمانية فنقول أنها تتعارض مع الإسلام وإن إتفقت مع المسيحية (إلى حد ما) على إعتبار أن المسيحة لم تكن فى أصولها الأولى تشتمل على أنظمة سياسية للدولة، وإنما كانت دينا ينظم علاقة الفرد بربه، ويقوم على أساس مبادىء أخلاقية معروفة كالمحبة والرحمة والتسامح وما إلى ذلك. أما مايوجد الأن فى العالم المسيحس من نظم الحكم، أو نظم إجتماعية أخرى، فهو وضعى، فالعلمانية حين تفصل الدين عن الدولة لاتشكل خطرا على المسيحية. ولا كذلك الإسلام فإن أصوله المنزلة (القرآن والسنة) تضمنت قواعد تشريعية متعلقة بأصول الحكم والإقتصاد والحرب والعلاقات الدولية وما إلى ذلك. والإسلام يستند إلى سلطة الدولة أساسا، فإذا عزلته الدولة عن الواقع الإجتماعى، ضعف شأنه وأصبح مهددا بالزوال. إن مفهوم كلمة «دين» فى الغرب غير مفهومها فى الإسلام والخلط بينهما غير جائز. ولا يصح أن يقال - من وجهة النظر الإسلامية البحته - دولة دينية ودولة علمانية، بل يقال : دولة إسلامية، لأن الدولة فى الإسلام تجمع بين ماهو دينى وما هو زمنى أو مدنى. وثمة ملاحظة جديرة هنا بالإعتبار هو أن ما يصلح فى مجتمعات الغرب لا يكون صالحا بالضرورة فى مجتمعات العالم العربى أو الإسلامى، فالمجتمع الأوروبى ليس نموذجا لكل مجتمع بشرى، والإنسان الأوروبى ليس بالضرورة مثالا لكل إنسان، وقد تتجاوز البشرية حضارة الغرب إلى نوع أخر من الحضارة.

بقيت ملاحظة أخيرة وهى أن ترمنجهام ركز على أثر الحضارة الغربية وحدها فى أفريقيا، ولم يتعرض لأثر أيدولوجيات أخرى ذات طابع مختلف فى السنوات القليلة الماضية على المجتمعات الإفريقية. فقد أخذت كثير من الدول الإفريقية بالنظام الإشتراكى، وتشهد أفريقيا الأن تحولات إشتراكية ذات دلالة هامة. فما هو موقف الإسلام من مثل هذه التحولات؟ هذا مما لم يحاول المؤلف أن ذكره أو يجيب عليه. كذلك لم يتعرض المؤلف

للتكتل الإفريـقى الذى تمثله منظمةالوحدة التـى أعلن ميثاقهـا سنة ١٩٦٣، وماذا يمكن أن يكون له من الأثر.

وبعد : فإنه مع هذه الملاحظات التى مرت بك عن كتاب ترمنجهام، فإن هذا الكتاب يظل فى رأينا من أدق وأمتع ماكتب عن الإسلام فى أفريقيا. وهو جدير بأن ينقل إلى اللغة العربية فهو يحتوى على حقائق علمية عن تاريخ الإسلام وواقعه المعاصر فى أفريقيا، ويجب على كل مثقف عربى أو مسلم أن يقف عليها ويعى دلالتها.

المستشرقون والوحى المحمدى*

١ - يتناول هذا البحث عرض شبهة واحدة مما أثاره بعض المستشرقين حول شخصية الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهى تتعلق بما ينزل عليه من الوحى.

ولا يخفى أن المفتريات على الإسلام ورسوله فى عصرنا كثيرة من جانب خصوم الإسلام الذين تتعدد إنتماءاتهم المذهبية والسياسية، فمنهم الملحدون الماديون، والمتعصبون للمسيحية، أو الصهيونية، ومنهم العبثيون الذين يؤمنون بفلسفات تشاؤمية إنحلالية لاترى لحياة الإنسان معنى أو هدفا، وهؤلاء جميعا لا يعترفون بالإسلام، ولا بالوحى الذى نزل على محمد صلى الله عليه وسلم.

وقد حار خصوم الإسلام فى كل عصر فى شأن النهضة الإسلامية، فلما تيقنوا أن سببها القرآن، والقرآن وحى، فقد حشدوا قواهم لمحاربة القرآن وصرف المسلمين عنه، ومن أهم وسائلهم إلى تحقيق ذلك الطعن على سيرة الرسول، وإبطال الوحى، أو على الأقل التشكيك فيه بكل وسيلة ممكنة.

وفى عصرنا سرت كثير من الشبهات التى أثارها الغربيون حول الإسلام ورسوله إلى مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وهذا نتيجة الغزو الفكرى الإستعمارى، وسهولة الإتصال بين الشعوب، وتطور أجهزة الإعلام على إختلافها. وأصبحت لدينا فى مجتمعتنا أصوات تدعو إلى الإنصراف عن القرآن والسنة إلى المذاهب الوضعية فى التشريع والسياسة والإقتصاد، وإلى جانب اصوات أخرى تدعو إلى طرح السنة جانبا والإعتماد على القرآن وحده مع كون السنة مصدرا تشريعيا بنص القرآن، وكونها مفصلة لمجمله وشارحة لأحكامه، ومبينة لكيفية العمل بها. ومن أخطر ما يتردد أيضا أن الرسول صلى الله عليه وسلم مصلح اجتماعى كبير فى عصره، ويبالغ الذين يرددون ذلك فى مدحه احيانا بما يوهم الناس بأنهم من المؤمنين بالإسلام ورسوله، ولكنهم فى الواقع ينكرون وحى السماء. وهؤلاء فريقان: يتخذ أولهما هذا الموقف وهو مؤمن بفلسفة مادية معينة يريد إدخالها إلى عالم الإسلام، فيقترب إلى المسلمين بهذا التمويه، والآخر ينتمى إلى ديانة سماوية أخرى يعز عليها تركها، فيقرر أن محمدا مصلح أراد تقويم ماأعوج من عقائد وممارسات الديانات السماوية السابقة عليه، فهو مجرد إمتداد لها.

وأذكر حين كنت أستاذا بجامعة الكويت عام ١٩٧٢ أن جاء إلى تلك الجامعة أستاذا

(*) منبر الاسلام ، أغسطس ١٩٨٣.

زائر هو المستشرق الأسكتلندى المعروف **مونتجومرى وات** إستاذ الدراسات الاسلامية بجامعة أدنبره، وقد بهرنى آنذاك بما سمعت منه من رأى فى **رسول** الإسلام صلى الله عليه وسلم، فقد بالغ فى مدحه، بل إنه فى بعض كتبه التى نشرها مؤخرا ككتابه «**ماهو الإسلام**» الذى صدر فى لبنان سنة ١٩٦٨ يقول ما نصه :

«هل لى أن أحدد موقفى كما يلى : لست مسلما بالمعنى المألوف لهذه الكلمة، ولكننى أرجو أن أكون مسلما كواحد يسلم نفسه لله، بل أؤمن أن ماأنطوى عليه القرآن، وما عبرت عنه الرؤية الإسلامية، هما مصدر للحقيقة الالهية، لا يزال أمامى أنا وغيرى أن نتعلم منه كثيرا»(١).

ومع أن مايذكره **وات ينطوى** على تقدير للإسلام ورسوله لم نعهده عند كثير من المستشرقين خصوصا الأوائل منهم، إلا أنه لا يؤمن بالوحى الذى إختص الله به محمدا، وهنا مكمن الخطورة بالنسبة للمسلمين الذين قد تستهويهم أقوال **وات** أو غيره، فهى شبيهة بقول من قال قديما : «إذا لم يكن ماجاء به **محمد** وحيا فهو حسن فى نظر العقل».

على أن ثمة فريقا من المستشرقين إتخذوا موقفا مسبقا من الإسلام ورسوله أملاه عليهم تعصبهم للجنس أو الدين، فشرعوا يهاجمون **رسول** الإسلام من خلال الطعن على الوحى، وفيما يلى نذكر شبهة واحدة لهم، ثم نبين فيما بعد بطلانها.

٢ - يذهب المستشرق **نولدكه** إلى القول «ان الوحى النازل على **محمد**، والدعوة التى قام بها هو ماكان ينتابه من داء الصرع»(٢).

وإلى قريب من هذا الرأى يذهب مستشرق اخر هو **شبرنجر** فيقول : «أن الوحى النازل على **محمد** هو نوبات هستيرية».

ويقول **دوزى** : «أن **محمد** كان ميالا إلى الصمت والكآبة، يحب العزلة والهيام فى الأودية البعيدة، ويطيل التأمل فى الليالى».

وقد يستشنع بعض السامعين هذه الشبهات التى أثارها أمثال هؤلاء المستشرقين،

---

(1) Watt (M.) : What is Islam, London 1968, p. 21

(٢) أنظر : حاضر العالم الإسلامى لستودارد، ترجمة عجاج نويهض، القاهرة، نشر عيسى البابى الحلبى، ١٣٥٢هـ، جـ ١، ص ٣٤.

ويتألمون لذلك، ولكنها فى الحقيقة شبهات أثيرت فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه، وأورد القرآن الكريم ذكرها فى مثل قوله تعالى :

«انى لهم الذكرى وقد جاءهم رسول مبين، ثم تولوا عنه وقالوا معلم مجنون»(٣). «ويقولون انه لمجنون»(٤). «أئننا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون»(٥)

وكان المشركون هم الذين أثاروا هذه الشبهة، فليست إذن جديدة، وكأنى بالمستشرقين فى عصرنا وقد تعمدوا إلتقاط كل ما كان يثيره المشركون فى عصر النبى من شبهات، وألبسوها ثوبا جديدا، فإذا نسب المشركون إلى رسول الله الجنون(٦)، قالوا هم أنه كآبة أو إكتئاب أو هستريا أو صرع. وهدفهم من ذلك إبطال الوحى وتفريغ الإسلام من مضمونه، فهل ثمة أخبث من ذلك؟

٣- ولكى نرد على هذه الشبهة لا بد لنا بادىء ذى بدء أن ننظر فى معنى الوحى وطبيعته :

الوحى لغة : «الإشارة والكتابة والمكتوب والرسالة والإلهام والكلام الخفى وكل ما ألقيته على غيرك»(٧).

ثم غلب فيما يلقى إلى الأنبياء من قبل الله، كما عرف شرعا أنه «اعلام الله تعالى لنبى من أنبيائه بحكم شرعى ونحوه»(٨).

ليس الوحى إذن بمعناه الشرعى من لدن النبى لذاته، وإنما هو من لدن الله عز وجل، وهذا مستفاد من قوله تعالى : «والنجم إذا هوى، ماضل صاحبكم وما غوى، وما ينطق عن الهوى، إن هو وحى يوحى»(٩).

---

(٣) سورة الدخان، آية ١٣ - ١٤، وقوله تعالى : «معلم مجنون» أى ضامه من يعلمه من الجن، مفردات غريب القرآن للأصفهانى، مادة «جن».

(٤) سورة القلم، آية ٥١ .

(٥) سورة الصافات، آية ٣٦ .

(٦) الجنون كما ورد فى مفردات غريب القرآن هو الحائل بين النفس والعقل، مفردات غريب القرآن، مادة «جن».

(٧) القاموس المحيط للفيروزابادى، مادة«الوحى».

(٨) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، دار المنار، ص ١٢٥ .

(٩) سورة النجم، آية ١ - ٤ .

نقول هذا لأن بعض المحدثين من الذين درسوا علم النفس يحاولون تفسير الوحى بما يقربه فى رأيهم إلى الأذهان، ويجعله من الضواهر الممكنة الوقوع، فيقولون أنه نوع من الإلهام او الحدث الباطنى أو الشعور الداخلى أو إستبطان النفس لذاتها، أما ما شابه ذلك من التفسيرات التى تفقد الوحى معناه وقيمته بإعتباره ظاهرة خاصة بالأنبياء وحدهم وخارقة للعادة فى نفس الوقت أى أنها تخرجه عن معناه الحقيقى إلى معنى أخر مخالف لما ورد فى الشرع.

وأذا كانت أراء علماء. النفس المحدثين قد تضاربت فى تفسير ظاهرة الإلهام أو الإبداع التى نجدها عند طائفة من الموهبين من الشعراء والكتاب والفنانين، فمن الطبيعى أن تعجز عن تفسير ظاهرة الوحى عند الأنبياء لأنهم ليسوا كسائر البشر.

وفى رأينا أن الباحث العلمى لا يليق به أن يتعرض للحكم على نفسية النبى أو أحواله الداخلية، لأن كل مايستطيعه هذا الباحث هو حصر الظواهر وتحليلها. ولما كان الأنبياء عليهم السلام أصحاب تجارب داخلية حية من نوع خاص خارق للعادة، فإنها لا تخضع بطبيعتها للتجريب العلمى، ولا يمكن لنا أن نطبق هنا التجريب العلمى، ولا يمكن لنا أن نطبق هنا مايسمى بمنهج المماثلة،إى لايمكن لنا إدراك كنهها قياسا على أنفسنا.

ننتهى من ذلك إلى القول أن ظاهرة الوحى ظاهرة خاصة بالأنبياء عليهم السلام، وهى خارقة للعادة، وماهو خارق للعادة لا يفسر تفسيرا طبيعيا، لأنه لو فسر لفقد صفة كونه خارقا للعادة، ولا يشارك الأنبياء فى الوحى أى فرد من أفراد البشر مهما علت تجربته الروحية(١٠) والوحى بعد هذا تشريف من الله تعالى للإنسان ينالهم وحدهم من بين سائر البشر.

ولقد أبان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كيفية الوحى فى قوله : «أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس وهوأشده على، فيفصم عنى وقد وعيت ما قال، وأحيانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فأعى ما يقول»(١١).

ومن كلامه صلى الله عليه وسلم يتبين لنا أن الوحى كان يأتيه على صورتين :

---

(١٠) أعنى أن الوحى رتبة ممنوعة، وقد فرق الغزالى فى الإحياء بينه وبين ضروب الكشف والإلهام، الإحياء، جـ ٣، ص ١٦، قائلا أنه يختص به الأنبياء فقط.

(١١) أنظر صحيح البخارى، بدء الوحى ٦/١، والحديث من رواية الحارث بن هشام.

إحداهما شديدة الوطأة على قلبه، فيسمع للوحى صوتا ثقيلا كصوت الجرس المجلجل، ولعله هو المشار إليه فى قوله تعالى : «إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا»(١٢)، والمشار إليه أيضا فى قول عائشة رضى الله عنها : «ولقد رأيته ينزل عليه الوحى فى اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا»(١٣)، والأخرى أخف وطئا من ذلك فينزل عليه جبريل فى صورة إنسان يماثله.

٤ - وهنا نصل إلى إعجاز حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذى يصف كيفية الوحى، فهذا الحديث الذى أشرنا إله فيه رد حاسم على شبهة نولدكه وشبرنجر :

ذلك أنه - صلى الله عليه وسلم - قد قرر فى هذا الحديث أنه كان فى حالتى الوحى على وعى تام بما يلقى إليه، ولهذا دلالة هامة من ناحية علم النفس المرضى :

فقد كان الأطباء المتخصصون فى الأمراض العقلية يخلطو إلى الوقت ليس ببعيد بين المرض النفسى والمرض العقلى، ولم يكن ثمة حد فاصل بينهما إلى أن إكتشفوا معيارا للتميز بين المريض بمرض عقلى ومن ليس كذلك، وكان هذا المعيار الذى إكتشف هو ما يسمى عندهم بالإستبصار فإذا كان الشخص واعيا بذاته، أو بعبارة أخرى إذا لم يفقد أنيته، فلا يمكن أن يعد بحال من الأحوال مريضا عقليا، أو مجنونا(١٤) وبهذا ينتفى عنه - صلى الله عليه وسلم، بما ورد فى حديثه عن كيفية الوحى، ما رماه به المشركون قديما والمستشرقون حديثا من تهمة الجنون.

ويدلنا على هذا الوعى أيضا الذى تميز به رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى الوحى أنه لم يخلط مرة واحدة طيلة نزول القرآن عليه بين رتبته الإنسانية التى تتلقى الوحى، ورتبة الخالق، وتأمل المعنى فى قوله تعالى : «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا : أءت بقرآن غير هذا أو بدله، قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ،إن أتبع إلا مايوحى إلى، إنى أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظيم. قل لو شاء الله ماتلوته عليكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله، أفلا تعقلون؟(١٥).

---

(١٢) سورة المزمل، آية ٤

(١٣) صحيح البخارى ١/ ٧ .

(١٤) يذكر الأستاذ الدكتور يوسف مراد فى كتاب «مبادىء علم النفس»، الطبعة الثانية دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٤، ص ٣٤٥ مانصه : «الشخصية بمعناها الكامل تقتضى وجود الشعور بالذات»، وأنظر كلامه أيضا ص ٣٧٢ عن إختلال الآنية.

(١٥) سورة الاسراء، آية ١٥ - ١٦ .

وكان من بين المستشرقين أنفسهم من رد على مزاعم **نولدكه**، فالمستشرق **دى جويا** يقول فى الرد عليه : «إن هذا الإفتراض (أى إفتراض **نولدكه** بأن **محمدا** مصاب بالصرع) ليس صحيح لأن الذاكرة عند المصابين بالصرع تكون معطلة، والحال هى العكس عند **محمد** الذى كان يتذكر كل ما يسمعه فى أثناء هذه النوبات»(١٦).

٥ - على أن أبلغ دفاع عن **الرسول** صلى الله عليه وسلم، مادافع به الحق تعالى عنه فى سورة القلم، يقول تعالى : «ن والقلم وما يسطرون، ماأنت بنعمة ربك بمجنون، وان لك لأجرا غير ممنون، وإنك لعلى خلق عظيم»(١٧).

فقد بين الله تعالى أن **الرسول** تنتفى عنه صفة الجنون بواسطة أنعام الله وإكرامه ولطفه، وقال **عطاء وابن عباس** يريد الله تعالى بقوله :

«ماأنت بنعمة ربك بمجنون، أى بالإيمان والنبوة، وهو جواب من قال : «بأيها الذى نزل عليه الذكر إنك لمجنون»(١٨).

أما قوله تعالى : «وإنك لعلى خلق عظيم»، فهو ينفى عن **الرسول** صلى الله عليه وسلم الجنون بأبلغ حجة، ولنستمع إلى الإمام **فخر الدين الرازى** قائلا فى تفسيره الكبير مانصه :

«أعلم أن هذا قوله تعالى «وإنك لعلى خلق عظيم» كالتفسير لما تقدم قوله «بنعمة ربك»، وتعريف لمن رماه بالجنون بأن ذلك كذب وخطأ، وذلك لأن الأخلاق الحميدة والأفعال المرضية كانت ظاهرة منه، ومن كان موصوفا بتلك الأخلاق والأفعال لم يجز إضافة الجنون إليه لأن أخلاق المجانين سيئة، ولما كانت أخلاقه الحميدة كاملة لا جرم وصفها الله بأنها عظيمة، ولهذا قال : «قل لا أسألكم عليه أجرا وما أنا من المتكلفين»، أى ليست متكلفا فيما يظهر لكم من أخلاقى لأن المتكلف لايدوم أمره طويلا بل يرجع إلى الطبع. . وفيه (أى فى الأية السابقة وهى «وإنك لعلى خلق عظيم») دقيقة أخرى وهى قوله: «لعلى»، وكلمة على للإستعلاء فدل اللفظ على أنه مستعل على هذه الأخلاق ومستول عليها»(١٩).

---

(١٦) **حاضرة العالم الإسلامى**، جـ ١، ص ٣٤ .

(١٧) سورة القلم، آية ١ - ٤ .

(١٨) سورة الحجر، آية ٦ .

(١٩) **التفسير الكبير**، القاهرة ١٣٢٤هـ، جـ ٨، ص ١٨٥ .

وقد بين الحق تبارك وتعالى فى نفس الصورة أنه اعلم بمن يوصف بالجنون أو لايوصف به، فقال : «إن ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين»(٢٠)، أى أن ربك يا محمد هو أعلم بالمجانين على الحقيقة، وهم الذين ضلوا عن سبيله، وهو اعلم بالعقلاء وهم المهتدون، وهذا تثبيت للرسول فى مواجهة قومه من المشركين رؤساء مكة، ولهذا أمره تعالى بعد ذلك بقوله : «فلا تطع المكذبين»(٢١)، وهذه دعوة من الله له بالتشدد مع قومه، وقد قوى قلبه بذلك مع قلة العدد وكثرة الكفار، لأن هذه السورة، أى سورة القلم من أوائل مانزل من القرآن.

مما سبق نخلص إلى أن المتأمل فى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، من حيث ماكان يتحلى به من أخلاق وأفعال لا يمكنه أبدا أن ينسب إليه الجنون، خصوصا أن أعداءه وأنصاره قد شهدوا له بالخلق الذى لم يكن ليجارى فيه. وقد إهتدى كثير من المعاندين إلى الإيمان بالإسلام عن طريق النظر فى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنهم أدركوا بوضوح أن ما إجتمع له من أخلاق على هذه الدرجة العالية، سواء قبل البعثة أو بعدها، لا يكون إلا لنبى، بل لا يكون فى الحقيقة إلا للمصطفى صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء وأكمل الرسل.

---

(٢٠) سورة القلم، آية ٧ .

(٢١) سورة القلم، آية ٨ .

سادسا : دراسات فلسفية

(أ)

تدريس الفلسفة

١ - منهج إسلامى فى تدريس

الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة فى الجامعة[١]

١ - تمهيـــــد :

هذا البحث محاولة لوضع خطوط عامة لمنهج فكرى إسلامى فى دراسة تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة فى الجامعة، وفى تقويم شخصياتها ومذاهبها، وتجنب آثارها الضارة فى مختلف المجالات فى مجتمعاتنا الإسلامية.

وثمة تساؤلات هامة تلح على أذهان الكثيرين، منها ما يلى :

ما مفهوم الفلسفة الأوروبية؟ وما جدوى تدريسها فى عصرنا؟ وهل من الصواب أن نزج بالطالب الجامعى المسلم فى معترك أفكارها ونظرياتها لتتسرب إليه شبهات تؤثر على عقيدته وسلوكه؟

وإذا رأينا أن لتدريسها بعض النتائج النافعة، كأن تزود الطالب بثقافة عامة عن التطور الفكرى فى أوروبا الحديثة والمعاصرة، قد يحتاج إليها ليفهم مشكلات عصره، أو ليشحذ ذهنه، ويكسب ويتمرن على التفكير وينمى قدرته العقلية، أو ليكشف بنفسه ما يمكن أن يكون فى الفكر الأوروبى من مبادىء إيجابية دافعة إلى التقدم الحضارى، فهل يكون ذلك على أساس منهج عقلانى حيادى، أو على أساس منهج إسلامى؟

وإذا كانت مجتمعاتنا الإسلامية قد عانت من الغزو الفكرى الأوروبى الذى صاحب الإستعمار ولا تزال، وتريد تحتفظ بما لها من شخصية حضارية متميزة، فما المنهج الصحيح لمعالجة قضايا الفلسفة الأوروبية بما يحفظ عليها نظرتها الإسلامية الخاصة فى كل ما يعرض عليها منها؟

---

(١) ألقى هذا البحث أمام لجنة الفلسفة والعلوم الإنسانية بالمؤتمر العالمى الأول للتعلم الإسلامى الذى عقد بجامعة الملك عبد العزيز بمكة المكرمة (١٢ ربيع الثانى إلى ٢٠ ربيع الثانى ١٣٩٧؛ ٣١ مارس إلى ٨ إبريل ١٩٧٧)، ونشر بمجلة المسلم المعاصر، بيروت، ١٩٧٩.

وكيف يمكن بعد ذلك أن تتلافى مجتمعاتنا الإسلامية الآثار المدمرة للمذاهب الفلسفية الأوروبية الإلحادية أو العبيثة؟

وكيف نقنع شبابنا المسلم بأن الإسلام كدين وكحضارة يغنى عن إستيراد المذاهب الفلسفية الأوروبية على إختلاف ألوانها، على إعتبار أن هذه المذاهب من حيث هى فكر إنسانى، تحتمل الصواب والخطأ، عل حين أن ماجاء به الإسلام بإعتباره وحيا لايكون إلا صوابا، ونفعا كله للفرد والمجتمع؟

كل أولئك تساؤلات يجب علينا كمسلمين أن نجد لها إجابات واضحة محددة ومقنعة، ولايجوز أن نشغل أنفسنا بالإجابة عليها فى نطاق الفكر النظرى وحده، وإنما يجب أن نتجاوز هذا النطاق إلى إقتراح الحلول العملية لتدريس الفكر الأوروبى الحديث والمعاصر فى جامعاتنا الإسلامية، بإعادة النظر فى برامج الدراسات الفلسفية، والالتزام بمنهج إسلامى فى الدراسات يثبت للعالم أن من الممكن أن ينطلق العالم الإسلامى مرة أخرى فكريا من الإسلام ليحقق تقدمه الحضارى المنشود بشقيه الروحى والمادى، وأن هذا العالم قادر أن يتجاوز الفكر الأوروبى إلى فكر أخر نابع من تراثه الحضارى، وأكثر قدرة على معالجة العصر على أسس إيمانية وأخلاقية.

ولاينبغى أن يغيب عن بالنا أن مايصلح فى مجتمعات الشرق أوالغرب على السواء من مبادىء وأفكار لايكون صالحا بالضرورة لمجتمعات عالمنا الإسلامى، وأن المجتمع الأوروبى ليس بالضرورة مثالا لكل المجتمعات، وقد تتجاوز البشرية حضارة الغرب إلى نوع آخر من الحضارة أفضل وأكمل، تضم خير مافى تلك الحضارة، وتقيم التوازن بين الجانب الروحى والجانب المادى، وتجعل دعائمها الإيمان بالله، والعلم والعدل الإجتماعى. وهنا يبرز الدور الذى يجب أن يقوم به المسلمون فى هذا العصر إنطلاقا من دينهم ليحققوا أمل البشرية فى مستقبل أفضل.

٢ - تطور مفهوم الفلسفة فى أوروبا وموقفنا كمسلمين منه :

ونقطة البداية فى الإجابة عن التساؤلات التى طرحناها آنفا هى تتبع مفهوم الفلسفة فى أوروبا فى إيجاز موقفنا كمسلمين منه، وإقتراح مفهوم إسلامى للفلسفة نابع من مبادىء ديننا وإحتياجات مجتمعاتنا الفكرية والروحية.

إن كلمة «فلسفة» - كما نعلم جميعا - معربة عن اليونانية، وهى فى الأصل مكونة

من مقطعين (philos) بمعنى محبة، و (sophos) بمعنى الحكمة، فيكون معناها محبة الحكمة . وذهب كثير من مؤرخى الفلسفة من الأوروبين إلى أنها إبتكار يونانى، وأنها معجزة على غير مثال سابق، وأصبح رأيهم هذا بمثابة مسلمة من المسلمات حتى أن فيلسوفا كبيرا معاصرا مثل **برتراند رسل**، مع ماعرف عنه من نزعة فكرية إستقلالية - سلم به، وإعتبر أن «اليونان - وليس قدماء الشرقيين - هم الذين أنشأوا الرياضيات، وإبتدعوا العلم الطبيعى، وإبتكروا الفلسفة (٢)، مغفلا مع كثير من مؤرخى الفلاسفة الأوروبيين أن الشرق هو الذى أنشأ الحضارات الإنسانية الأولى.

على أن هذا الأمر ليس موضوع بحثنا الآن، وإنما الذى يعنينا هو أن نشير إلى أنه قدر للفيلسوف اليونانى **أرسطو** (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) أن يسيطر على الفكر الأوروبى فى العصر المدرسى سيطرة تكاد تكون كاملة. وقد عرفت أوروبا فلسفته عن طريق العالم الإسلامى، ويشير الأستاذ **جيلسون**، أكبر مؤرخى فلسفة العصور الوسطى فى أوروبا فى عصرنا إلى أن أوروبا فى القرن الثالث عشر الميلادى كانت تتطلع إلى الفكر الإسلامى تريد أن تأخذ عنه وتفيد منه، وقوى الإتصال بشكل ملحوظ بين الفكر المسيحى والفكر الإسلامى فى هذا القرن. وكان لما ترجم من الكتب العربية واليونانية أثر كبير فى وجود نشاط فكرى هائل فى أوروبا وظهور الجامعات. ولم تكن وظيفة الأساتذة المسيحيين فى الجامعات فى ذلك القرن تتعدى شرح أو قراءة كتب **أرسطو** المعروفة لهم لتلاميذهم (٣). وكان للفيلسوف **إبن رشد** أكبر الأثر فى الفكر المدرسى بشروحه على **أرسطو**.

وكان أبرز مفكر لاءم بين المسيحية وفلسفة **أرسطو** - أو على حد تعبير **برتراند رسل** - بين **أرسطو والمسيح** (٤) - فى ذلك القرن القديس **توماس الأكوينى** (١٢٢٥ - ١٢٧٤م)، وأصبح مذهبه اللاهوتى القائم على دعائم من فلسفة **أرسطو** مذهبا رسميا للكنيسة الكاثوليكية منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا.

وقد أحدث الربط بين العقائد المسيحية ومذهب **أرسطو** قيدا على الفكر الأوروبى زمنا ليس بالقصير، وأصبحت الفلسفة عند المدرسين تفهم على أنها خادمة للدين (Ancilla Theolgiae)، وأصبح اللاهوت فلسفة، والفلسفة لاهوتا، وأقامت الكنيسة محاكم التفتيش

---

(٢) Russell(B) : History of Western philosophy, London 1947,p.21.

(٣) Gilson (Etienne): La Philosophie au moyen Age, paris 1920, p.p 377 -391.

(٤) History of Western Philosophy, P. 472

لتنكل بأصحاب الآراء والنظريات العلمية الجديدة، وكانت تصل عقوبتها أحيانا إلى حد حرقهم أحياء، وما ذلك إلا لأنهم خالفوا ماهو مأثور عن **أرسطو** من نظريات، وكانت مخالفة **أرسطو** فى نظرها خروجا على العقائد المسيحية، وهكذا كانت الكنيسة سلطة ظالمة رهيبة تقف عائقا أمام أى تقدم فكرى أو علمى.

ونحن إذا عرفنا هذا عرفنا معنى التطورات اللاحقة فى أوروبا فى مجال الفكر.

فقد جاء عصر النهضة إبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين بمثابة تمرد أو ثورة على سلطة الكنيسة، وإتجه المفكرون فيه إلى إحياء التراث الفلسفى اليونانى والرومانى، وهو تراث وثنى - وترجموه إلى اللغة اللاتينية، وجعلوه مصدر فكرهم ووحيهم، وسموا أنفسهم «الإنسانيين»، ومذهبهم «الإنسانية» وعلى أيديهم إستقلت الفلسفة عن الدين، وإتجهت فى أغلب الأحايين إلى الإلحاد(٥)، وظهرت الفردية العنيفة فى ميدان الفكر، والعناية بالعلم المادى وتطبيقاته العملية، وكل ذلك فى إطار الغرور الشديد بالعقل الإنسانى. ولم ينتج عصر النهضة شيئا ذا قيمة فى مجال الفكر الفلسفى، وكان الفلاسفة يرددون فيه الفلسفات القديمة : فكان منهم **أفلاطونيون، وأرسطيون**، وآخرون يلفقون بين المذاهب المختلفة، وآخرون يعلنون فى مجال السياسة اراء منحطة تبيح الإستبداد (٦)، وتدعو الساسة إلى إطراح كل قمة خلقية فى ممارسة الحكم، أو يعلنون إفلاس العقل والوقوع فى الشك المطلق (٧).

ولم يكن ثمة إنجاز جدير بالتقدير فى عصر النهضة إلا ذلك المتعلق بنهضة العلوم الطبيعية على يد طائفة من العلماء من أمثال **ليوناردى فنشى وفيسال وهارفى وكوبرنك وكبلر وجاليليو**، وكان عملهم فى الحقيقة بداية النهضة العلمية الحديثة والمعاصرة فى أوروبا.

---

(٥) تجلى هذا الإلحاد فى صور مختلفة كالتماس دين طبيعى فى فلسفة **أفلاطون**، على نحو مانجد عند **فتيشينو** (١٤٣٣ - ١٤٩٩م) والقول بوحدة الوجود كما أعلنه **دى كوسا** (١٤٠١ - = ١٤٦٤م) أو إنكار خلود النفس كما هو عند **بومباناتزى** (١٤٦٢ - ١٥٢٥م) **وكريمونينى** (١٥٥٠ - ١٦٣١م) إستنادا إل تعاليم **أرسطو**، وغثير ذلك.

(٦) كما هو الشأن عند **ماكيافلى** (١٤٦٩ - ١٥٢٧م) فى كتابه **«الأمير»**.

(٧) الإشارة هنا إلى الفيلسوف الفرنسى **مونتنى** (١٥٣٢ - ١٥٩٢م)..

وجاءت الفلسفة الأوروبية الحديثة منذ القرن السابع عشر الميلادى لتسير فى نفس خطوط فلسفة عصر النهضة تقريبا، وهى الإبتعاد عن الدين، والإعتداد بالعقل، والعناية بالعلم المادى وتطبيقاته. وسار فلاسفة أوروبا المحدثون فى إتجاهين رئيسيين : الإتجاه العقلى، كما هو الشأن عند ديكارت (١٥٦٩ - ١٦٥٠م) وسائر العقليين، والإتجاه التجريبى، وقد تزعمه بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦م) ومن جاء بعده من فلاسفة الإنجليز التجريبيين. وتميز هؤلاء الفلاسفة عموما بالعناية بنظرية المعرفة من حيث إمكانها وطبيعتها وأدواتها ومناهجها، وهم على الجملة أكثر إتزانا وهدوءا من مفكرى النهضة.

أما الفلسفة الأوروبية المعاصرة، وتبدأ منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادى إلى يومنا هذا، فقد غلب على مدارسها ومذاهبها الإلحاد الصريح(٨) نتيجة الغرور بتقدم العلوم المادية والصناعات فى أوروبا، أو التشاؤم الذى ساد بعض المجتمعات الأوروبية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية :

فمن مذاهب الفلسفة الأوروبية المعاصرة مايؤمن بالتفسير المادى للوجود، فليس ثمة فى العالم إلا المادة وقوانين تطورها، وما العقل إلا أسمى نتاج للمادة، ولايمكن فصل الفكر عن المادة، ونمو الحياة الإنسانية، فردية وإجتماعية يتوقف تماما على الظروف المادية والإقتصادية، والصراع بين الطبقات هو الذى يتحكم فى سير التاريخ(٩). والفلسفة عند هؤلاء هى النظر العقلى الذى يعمل على تغيير المعالم.

ومن هذه المذاهب مايرى أن العالم لم يوجد إلا إتفاقا أو مصادفة، فلاخلق ولاخالق(١٠).

ومنها يبدأ سيره من إيمان لاحد له بمنهج العلم التجريبى بحيث يجعل معيار الحقيقة

---

(٨) نقول هذا لأن منها مع المسيحية أولا بنكر الألوهية، ولكنها قليلة كمذهب برجسون المتوفى سنة ١٩٤م ومذاهب الوجودية المؤمنة كما يمثلها كيركجارد المتوفى ١٨٥٥م، أو كما يمثلها فى عصرنا جبرييل رسيل، وكارل باسبرز.

(٩) الإشارة هنا إلى الماركسية، أنظر

Lalande : Vocabulaire ...etc., Art. "Materialisme Dialictique" Append;
Marx : Contribtion a la Critique de L 'Economie Politique (1859) trad. 1928, P. 4-5, Preface.

(١٠) من أمثلة هذه المذاهب مذهب داروين فى التطور.

التجـربة الحسيـة وحدها، ومن ثم لامـجال للتفلـسف الذى يحاول تجاوز عـالم الحس إلى ماوراءه، والعلوم الجزئـية كفيلة بحل المشكلات التى كـانت تبحثها الفلسـفة، ولم يبق عند هؤلاد من مفهوم للفلسفة إلا أنها المنهج الذى ينظم نتائج العلوم الجزئية(١١).

ومن فلسفـات العصر أيضـا ماينكر بحث الفلسـفة فى الوجود بإطلاق، ويتـجه إلى التحليل المنـطقى لألفاظ اللغة وعبـاراتها عل أساس أن كل لفظ ليس له مـاصدق فى عالم الحس فهو لفظ زائف، وبالتالى فـإن القضية التى تستخدم فيها مـثل هذا اللفظ فارغة المعنى، والفلسفة فى مفهوم هؤلاء تحليل منطقى لعبارات اللغة وألفاظها. ولو إمتد منهج الفلسفة إلى نطاق الدين لأصبحت بعض قضـايا الدين تتحدث عن غيبيات لامعنى لهـا، ومن هنا تعتبر هذه الفلسفة منتـهية بطبيعة منهجـها إلى تقويض أركان العقيدة الـدينية، حتى وإن لم يعن أصحابها بتحديد موقفهم من الدين صراحة(١٢).

ويوجد من بين فلسـفات العصر أيضا الفلسفـة العملية التى أعتبر أ صـحابها صدق فكرة ما مـعناه التحقق من مـنفعتها بـالتجربة، ومعـيار الصواب والخطأ فى مـجال الأفكار والمعتقدات هو القيمة المنصرفة (cash value) لها فى دنيا الواقع. وقد صـرح أحد زعمائهم بزن علينا ان نعود مرة أخرى إلى قول بروتا جوراس السوفسطائى :الإنسان مقياس الأشياء جميعا(١٣).

وثمة فلسفة أخرى فى عصرنا تنطلق من القول بأن الإنسان لامعنى لها ولاهدف منها إلا الإلحاد. ويرى بعض أصحابها وجود الإنسان عـلى هذه الأرض مجرد مأساة، وأمرا غير مفهوم أو معـقول. ويرى بعضهم الآخر حرية الإنسان بإطلاق فى تحقـيق ماهيته، إذا لا إله يخلق وفق ماهية سابقة، ولذلك يكون الوجود الإنسانى سابقا عل الماهية، ومآل الإنسان إلى

---

(١١) نقصد هنا المـذهب الوضعى عند أوجست كومت وأتباعه دوركيم وليفى برول وغيرهم، وفى إطار مدرستهم ظهر علـم الإجتماع الحديث الذى يتجه لادينية، وهذا المذهب وإن كان قـد ظهر فى القرن التاسع عشر إلا أن له أنصارا إلى اليوم.

(١٢) هذا هو إتجاه الوضعية المنطقية فى عصرنا، وهى مدرسة ظهرت فى فيينا سنة ١٩٢٨م، وأبرز ممثليها الآن آير (Ayer) فى إنجلترا.

(١٣) المقصود هنا الفلسـفة البرجماتية وهى الت نشأت فى أميركا فى مطلع القرن العشرين على يد بيرس المتوفى سنة ١٩١٤م، ووليم جيمس المتـوفى سنة ١٩١٠م، وجون ديوى المتوفـى سنة ١٩٥٢م، وهى الفلسـفة السـائدة فى أمريكا الآن.

العدم، فلابعث ولاثواب ولاعقاب. وهؤلاء يفهمون الفلسفة على أنها تبحث فى الوجود الإنسانى الواقعى الشخص وعلاقته بالكون والآخرين. ومنهم أيضا من يؤكد على عدم الإيمان بأى قيمة أخلاقية أو حقيقية مؤكدة، ويتجهون بعنف إلى الهدم فتوصف فلسفاتهم بوصف العدمية (Nihilism).

وجميع هذه الفلسفات الأخيرة فى رأينا عبيثة، من حيث أنها ترى الوجود الإنسانى مجرد عبث، وتشاؤمية الطابع، وشاعت بوضوح فى أعقاب الحرب العالمية الثانية - خصوصا فى فرنسا - كرد فعل للمحن التى عانت منها المجتمعات الأوروبية. ومن أسف أنها تشيع فى عصرنا شيوعا غير عادى عن طريق الكتابات الأدبية والمسرحية فى أوروبا، وهى كفيلة بالقضاء على أعظم ما أنتجته البشرية من حضارة لأنها تقتل فى الإنسان طموحه ولاتجعل له هدفا ما يسعى إليه.

نحن إذن فى العالم الإسلامى أمام خطر شديد، وهو خطر تسرب مثل هذه المذاهب الفلسفية المعاصرة فى أوروبا إلى أذهاننا بحيث تشل قدرتها الذاتية على التفكير، وتنحرف بها إلى الإلحاد والهدم. وقد حدث شىء من ذلك فعلا، فكل المذاهب التى أشرنا إليها لها أنصارها ودعاتها فى عالمنا العربى والإسلامى، وهو أمر لاينبغى أن نهون منه، أو من آثاره على مجتمعاتنا الإسلامية على المدى القريب أو البعيد، لأن معاول هدمها فى هذه الحالة فى أيدى بعض أبنائها ممن تمذهبوا بمذاهب معادية للإسلام، آلو على أنفسهم أن ينشروها مهما تكن النتائج، إما لإيمان بها، أو لتحقيق منافع ذاتية، أو لأنهم مجرد أدوات فى أيدى أعداء الإسلام يسخرونهم لتنفيذ مخططات إستعمارية من نوع جديد.

ولعله قد إتضح الآن مما ذكرناه عن مفهومات الفلسفة فى أوروبا منذ العصر الوسيط إلى الآن إنها مرفوضة من وجهة نظر الإسلام، وهى غريبة على مجتمعاتنا الإسلامية لأنها تبعث فى أوروبا من واقع تاريخها الحضارى والدينى والسياسى والإجتماعى.

فمفهوم الفلسفة فى أوروبا فى عصر المدرسيين مرفوض لدينا، فليس من شأن الفلسفة فى الإسلام - بإعتبارها نظرا عقليا - الخضوع الأعمى لسلطة دينية شبيهة بالكنيسة، فليس فى الإسلام نظام كنسى، أو سلطة علمية كسلطة أرسطو، وكل إنسان يؤخذ منه ويرد عليه إلا رسول الله صل الله عليه وسلم.

هذا، ويذم القران الكريم التقليد للآراء السابقة الموروثة كما فى مثل قوله تعالى :

«وإذا قيل لـهم إتبعـوا ماأنزل الله قـالوا بل نتبع مـا ألفينا عـليه آباءنا أو لو كـان آباؤهم لايعقلون شيئـا ولايهتدون»(١٤). وينعى القرآن الكريم على أولئك الذى ألغـوا أشخاصهم وعقولهم فعبـدوا الأحبار والرهبان بمثل قوله تعالى : «إتخذوا أحـبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله(١٥). ويتحـدى القرآن الكريم المقلـدين للعقائد البـاطلة الموروثة بمثل قولـه تعالى :«قل هاتوا بـرهانكم إن كنتم صـادقين»(١٦)، وقـوله تعـالى : «قل هل عندكـم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون»(١٧).

يضاف إلى ما تـقدم أن القرآن الكريم يدعو الإنسـان صراحة إلى إستخـدام المشاهدة الحسية مع النظر العقلى وذلك لمعرفـة آيات الله تعالى فى خلقه والآيات على ذلك أكثر من أن تحصى فى هذا المقام(١٨).

على أن دعوة الإسلام العقل إلـى النظر والإعتبار فيما حوله، كـما فى قوله تعالى : «أُعتبروا ياأولى الأبصار»(١٩)، لاتعنى أن العقل يتقدم الشرع، لأن ملكات الإنسان، ومنها العـقل الإستـدلالى محـدودة، ولأن العقل لايـكون فى كل حالاتـه بمعزل عن الـهوى أو العاطفة. ومن هنا ليس لدينا مايضمن صـدق أحكامه بإستمرار. ولذلك كان من الضرورى إن يلجأ الإنسان - مع إستخدامه العقل - إلى الوحى، فالعقل على حد تعبير الغزالى - فى معرض رده على المعتزلة من المتكلمين - ليس بمأمن عن «العى والحصر»(٢٠).

ولهذا فإن مفهوم الفلسفـة الذى شاع فى أوروبا منذ عصر النهضة إلى الآن، وهو أن الفلسفة هى الفكر العقلانى الحر الذى يسير فى طريقة مستقلا عن الوحى وتعاليمه، مخالف أيضا للإسلام، فإن العقل فى الإسلام مقـيد بالوحى، وإذا كان العقل يخطىء ويصيب فإن النبى صلى الله عليه وسلم فـيما جائنا به من عقائد وأحكام عن طريـق الوحى معصوم من الخطأ. ولهذا يجب دائما تصحيح مايصل إليه العقل على أساس ماجاء به الوحى.

---

(١٤) سورة البقرة، آية ١٧٠

(١٥) سورة التوبة، آية ٣١

(١٦) سورة البقرة، آية ١١١

(١٧) سورة الأنعام، آية ١٤٨

(١٨) أنظر فى تفصيل ذلك بـحثا لنا عنوانه «الإنسان والكـون فى الإسلام»، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥، ص٣٤ وما بعدها.

(١٩) سورة الحشر، آية ٢

(٢٠) الإقتصاد فى الإعتقاد، ص ٢

ولم يحد الفكر الإسلامى فى مختلف عصوره عن هذا الإتجاه الذى يربط بين نظر العقل، وأحكام الوحى، فكان علماء التوحيد حريصين على إثبات ماجاء به الوحى من عقائد بواسطة إنظار العقل، وبين شيخ الإسلام إبن تيمية فى بعض مصنفاته موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، وحتى فلاسفة الإسلام الخلص، إبتداء من الكندى فى المشرق وإنتهاء بإبن رشد فى المغرب، كانوا معينيين دائما بالملاءمة بين نظر العقل وأحكام الوحى، فأصابوا أحيانا وأخطأوا أحيانا أخرى، ولكنهم على كل الأحوال لم يعزلوا النظر العقلى عن الدين فيما عرضوا له من مباحث الفلسفة.

ولهذا لاينبغى أن يتطرق إلى الذهن أن ماجاء به الإسلام من عقائد وأحكام يتعارض مع العقل، وكيف يتعارض وقد عرض القرآن الكريم عقائد الإسلام على العقل ودعاه إلى مناقشتها ليتميز الحق عن الباطل، وهو حين يعرضعها يدلل علها بالحجة الواضحة، كما يذكر العقائد المخالفة لها، ثم يكر بالحجة عليها، وكل ذلك من شأنه أن يثير عند المسلم حب البحث العقلى ليتأتى إيمانه لا عن تقليد وإنما عن إقتناع ويقين.

وقد وقع كثير من المفكرين فى عالمنا من الذين تشبعوا بفكر الغرب، بقصد أو بغير قصد، فى وهم الإعتقاد بأن نهضة العالم الإسلامى فى هذا العصر لن تتحقق إلا بسلوك نفس الطريق الذى سلكته أوروبا منذ عصر النهضة، ألا وهو التحرر من قيد الدين، غير واعين الإختلاف بين مفهوم الدين ووظيفته عندنا، وما يقابل ذلك عند الأوروبين، وغير مدركين أن إنطلاق العقل فى أوروبا فى إتجاه معاد للدين إن هو إلا رد فعل لإضطهاد الكنيسة للمفكرين والعلماء، وهوأمرلم يتفق لنا ولن يتفق فى العالم الإسلامى، إذ يمكن أن تتحقق الإنطلاقة الفكرية والعلمية فى ظل الإسلام، وقد تحققت بالفعل فى عصور إزدهار الحضارة الإسلامية، وإستفادت منها أوروبا فى بناء نهضتها الحديثة.

ولسنا فى حاجة إلى إسهاب القول فى أن معظم مفهومات الفلسفة المعاصرة فى أوروبا مناقض للإسلام، فهى تنطلق من الإلحاد، وهو ظلمات بعضها فوق بعض، وكل فيلسوف ينطلق فى عصرنا من الإلحاد «كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها»(٢١).

ولهذا يلزمنا أن نحدد مفهوما إسلاميا للفلسفة(٢٢) تستمد عناصره من الكتاب

---

(٢١) سورة الأنعام، آية ١٢٢

(٢٢) لعلنا نعدل فى المستقبل عن إستخدام كلمة «فلسفة» المعربة عن اليونانية، ونستخدم كبديل لها كلمات عربية يمكن ان تؤدى نفس معناها مثل : حكمة - فكر - إعتبار، وهى ألفاظ واردة فى القرآن الكريم، =

والسنة، والتراث الفكرى للمسلمين، يراعى إحتياجاتنا الفكرية فى واقع مجتمعاتنا الإسلامية.

والمفهوم المقترح يمكن تلخيصه فى العبارات التالية :

الفلسفة هى الفكرالإستدلالى المنظم الذى يتناول بالبحث : الله والكون والإنسان، ليحدد علاقة الله بالكون والهدف من خلقه، وعلاقة الإنسان بالله، وعلاقته بالكون ودوره فيه، ورسالته فى هذه الحياة التى تعتبر وسيلة إلى حياة أخروية أكمل، كما يتناول بالبحث المناهج التى يستطيع بواسطتها أن يفهم نفسه إولا، وأن يفسر ما حوله من ظواهر طبيعية أو إجتماعية لإستخلاص قوانينها أو سنن الله تعالى فيها، ثانيا : وكذلك البحث فى القيم التى يسلك وفقها فى حياته، أو ينظم على أسسها مجتمعه ليغيره إلى ما هو أكمل، أملا فى مستقبل جديد للبشرية، وذلك كله على اساس ما جاد فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة من عقائد وأحكام تشريعية وأخلاق تضبط علاقة الفرد بربه، وبنفسه، وبأسرته، وبمجتمعه، وتحكم سير المجتمع فى تقدمه.

٣ - هل هناك فائدة من تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة ؟

وإذا كانت أغلب مذاهب الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة تيسر فى غير إتجاه الدين، فهل نسمح بتدريسها فى المرحلتين الثانوية والجامعية، أو هل من الأفضل أن نحذفها من البرامج التعليمية لأنها ستزج بالطالب فى معترك الآراء والمذاهب الإلحادية، وتبث فى عقله شبهات هو فى غنى عنها، وقد لايخرج من دائرتها أبدا؟

وهذا التساؤل له فى رزينا ما يبرره، فان الطريقة التى يدرس بها تلك الفلسفة فى معظم جامعتنا العربية والإسلامية الآن لايؤمن معها من أن تتسرب إلى الطلاب أفكار الحادية وشكوك فكرية، والدول الإسلامية لاينبغى أن تترك هذه الشكوك وتلك الافكار على إختلاف صورها لتتسرب إلى عقول الناشئة.

ومن السهل حذف الفلسفة الأوروبية الحدثة والمعاصرة من برامج التعليم، ولكن هذا ليس حلا للمشكلة : ذلك أن عصرنا بما إبتكره من وسائل إعلامية كالصحافة والإذاعة المسموعة والإذاعة المرئية والسينما والمسرح والقصة وغير ذلك، وفن الدعاة المنظمة للمذاهب

= وارادها مفكرو الإسلام أحيانا فيما بينهم وجعلوها مرادافات للفلسفة، وقد أطلق بعض علماء الإسلام أحيانا على العلوم والمباحث التى تعتمد عل العقل : «العقليات» أو «العلوم العقلية» أو «العلوم الحكمية».

والآراء الإجتماعية والسياسية، لايجدى معه أى إنغلاق. ويستطيع الطالب الجامعى أو المواطن العادى أن يقف على مايشاء من المذاهب والآراء، بوسائل متعددة، إما عن طريق أجهزة الإعلام فى البلدان الأخرى. أو عن طريق الكتب والمجلات، أو عن طريق السفر إلى البلدان الأخرى وتكمن الخطورة فى هذه الحالة فى أنه غير محصن ضد الأفكار التى يسعى هو إلى معرفتها، أو التى تفد إليه. وتحصينه ضدها يتحقق بوسيلتين :

الأولى : تنشئته منذ مراحل التعليم الأولى تنشئة إسلامية وفق برامج دراسية موضوعة بعناية، ومن خلال كتب إسلامية هادفة ومؤثرة، وتعويده على ممارسة عبادات الإسلام، والإلتزام بأحكامه التشريعية فى المعاملات على إختلافها، وتحققه سلوكا - لا علما فقط - بأخلاقيات الإسلام.

الثانية : تقديم مذاهب الفكر الأوروبى إليه(٢٣) من خلال وجهة نظر نقدية إسلامية بحيث يقتنع فى النهاية بأن الإسلام، بما إنطوى عليه من مبادىء ومثل، يغنى عن إستيراد أى من تلك المذاهب.

ولاينبغى أن يغيب عن بالنا أن الحضارة الأوروبية الحديثة، بجانبها، الثقافى والمادى، قد غزت العالم كله، وقلة من المفكرين فقط هم الذين يفطنون إلى نواحى الضعف والقصور فيها، لأن العصر بوجه عام مبهور بما حققته من إنجازات علمية وتكنولوجية مذهلة.

وفائدة دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة أنها تبين للناشئة ما فى الفكر الأوروبى من إيجابيات وسلبيات، وكيف تطور هذا الفكر، والخطوط التى سار عليها. كما تشحذ عقولهم للبحث فى مجالات متعددة من المعرفة، وتستنهض همهم للتفوق والإبتكار والتجديد.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العصر الذى نعيش فيه هو عصر الصراع الفكر (الإيديولوجى) بين أنظمة سياسية وإجتماعية وإقتصادية مختلفة، وهو صراع يستند الى فلسفات معينة تسود هذا المجتمع أو ذلك، ومن ثم فإن برامج التعليم لايجوز أن تغفل فى تكوينها للطالب ثقافيا، المواد التى تعينه على فهم الأمور فى عصره، وعلاقات عالمه الإسلامى بمختلف الدول والكتل السياسية المعاصرة، ومن بينها الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة.

---

(٢٣) ليس هذا مقصورا على أقسام الفلسفة بكليات الآداب والتربية فقط، وإنما يقدم الفكر الأوروبى إلى طلاب الكليات الآخرى، كالحقوق والتجارة والإقتصاد والعلوم السياسية، ويقدم أيضا إلى أ قسام الدراسات الأخرى فى كليات الأداب والتربية، بحسب موضوع التخصص.

٤ - الإتجاهات الفكرية الحالية التى تحكم تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة فى الجامعة :

من الملاحظ بوجه عام أن أقسام الدراسات الفلسفية فى الجامعات العربية والإسلامية قد نشأت على نفس النمط الذى توجد عليه مثيلاتها فى العالم الغربى(٢٤).

وإذا نظرنا إلى مادة الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، وجدنا إن تدريسها فى جامعاتنا يرتبط بالإتجاه الفكرى أو نوع الثقافة الذى يتميز به الأستاذ القائم بالتدريس، وثمة إتجاهات معينة تحكم تدريسها، ويمكن أن نلخصها فيما يلى:

(١) إتجاه يغلب عليه التقليل من شأن العرب بإعتبارهم من الجنس السامى، ويرى أنهم ليسوا أهلا للفكر الفلسفى المترابط، ولاكذلك الأوروبيون بإعتبارهم من الجنس الآرى، وهو إتجاه ظهر فى أوروبا فى القرن الماضى، وكان له فلاسفته ومفكروه، ولكن لايزال له بعض الأثر عند بعض المفكرين فى عالمنا بدو من خلال تمجيدهم الفكر الأوروبى وحده، وكأن الشعوب الأخرى لا فكر لها يذكر.

(٢) إتجاه يغلب عليه الطابع المسيحى، ويتناول المذاهب الفلسفية الأوروبية من خلال منظور مسيحى أرسطى، فيشيد بمن إتجه من فلاسفة أوروبا المحدثين أو المعاصرين نحو المسيحية، وينقد بعنف من سار منهم فى الإتجاه اللادينى.

(٣) إتجاه يغلب عليه تفسير مذهبى معين : فأحيانا يكون تقييم المذاهب الفلسفية الأوروبية على أساس من المذهب الماركسى، أو الوجودى، أو التعصب للعلم المادى (Scientism) ومناهجه، أو المذهب البرجماتى، أو غير ذلك.

(٤) إتجاه حيادى عازل للدين يعرض المذاهب المذاهب الفلسفية الأوروبية كما هى. ولكل من هذه الإتجاهات الأربعة خطورته على عقول الناشئة، ومايفعله معظم المختصين فى

---

(٢٤) لو أخذنا قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة كمثال، وهو أقدم قسم لهذه الدراسات فى العالم العربى، لوجدنا أنه منذ نشأته فى سنة ١٩٢٥م وهو يتبع النموذج الفرنسى، ويركز عل أهمية الدراسات الكلاسيكية اليونانية والرومانية، وعلى تاريخ الفلسفة الأوروبية بمختلف مجالاتها. وقد كان للمرحوم أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الأزهر الأسبق، والذى عين أستاذا بهذا القسم سنة ١٩٢٨م، فضل إرساء دعائم الدراسات الفلسفية فى برامجه، فى وقت كانت الدراسات الأوروبية مسيطرة فيه تماما على برامج كلية الآداب، وله الفضل أيضا فى تخريج رعيل من الأساتذة المتعمقين ف الفكرين الإسلامى والأوروبى على السواء.

الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة عند تدريسهم لها أو نقدهم لمذاهبها إنهم يستعيرون وسائل التدريس أو النقد ذاتها من الشرق أو الغرب، فالواقعى يرد على المثالى، والماركسى يرد على البراجماتى، والوضعى المنطقى يرد على كل من يخالفه فى النظرة، سواء أكان مثاليا أم ماركسيا أم براجماتيا أم وجوديا وهكذا ينقل الأساتذة الصراع الأجنبى حول الآراء والمذاهب الفلسفية إلى أرض الإسلام، وكأن تخصصهم الجامعى فى هذا الميدان من الدراسات يفرض عليهم فرضا إغفال الإسلام وتراثه الفلسفى عند تقييم ما درسوه ويدرسونه.

ولهذا فإننا فى أشد الحاجة إلى منهج إسلامى فى دراسة الفكر الأوروبى وتدريسه، ونقده وتقييمه، وفيما يلى سنحاول تحديد معالم هذا المنهج.

٥ - المنهج المقترح وقواعده :

يتألف هذا المنهج من مجموعة قواعد تصلح فى رأينا أساسا لتدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة فى الجامعة، وهى كما يلى :

أولا : ضرورة الربط فى التدريس بين الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة والإسلام وتراثه الفلسفى. وهذا المنهج الإرتباطى يجنبنا إعتبار أى من هاتين المادتين كافيا بذاته، أو لاعلاقة له بالآخر مع أن العلاقة بين الفكر الإسلامى، والفكر الأوروبى ثابتة تاريخيا، وعطاء الأولى للثانى لاينكر.

ثانيا : تتبع الأصول الإسلامية للفلسفة والعلم الأوروبيين فى عصر النهضة بإعتبارهما ممهدين للفلسفة والعلم فى أوروبا الحديثة والمعاصرة، وذلك لبيان أن النهضة الأوروبية، خصوصا فى ميدان العلوم التجريدية ومناهجها، لم تكن لتتحقق إلا عن طريق جهود فلاسفة الإسلام وعلمائه. وإنتقال تراثهم إلى الغرب اللاتينى منذ القرن الثانى عشر الميلادى حين نشطت حركة الترجمة للكتب الفلسفية العربية.

ثالثا : يجب عدم تطويع الإسلام لأى مذهب فلسفى بإسم التحديث كما يجب إخضاع مشكلاتنا المعاصرة لمبادئ الإسلام وأسسه وروحه، لأن الإسلام وحى ثابت، وماعداه من آراء البشر حادث متغير، ولايجوز إخضاع ماهو ثابت لما هو متغير.

رابعا : مذاهب الفلسفة فى عالمنا المعاصر. إجتهادات قابلة للصواب والخطأ، ومن ثم ليس لها صفة الحقائق الثابتة، أوالعمومية، فلكل أمة عقائدها وقيمتها وفلسفتها النابعة من واقع تراثها، ومايصلح لمجتمعات الشرق أوالغرب لايصلح بالضرورة لمجتمعاتنا، بل قد يوقع

بها أبلغ الضرر، ولهذا لايجوز أن نستورد فلسفات هى نتاج عصرها وبيئتها، ولاتصلح لغير هذه البيئة وذلك العصر(٢٥).

خامسا : ضرورة التأكيد على أن الفلسفات الأوروبية المعتدة بالعلم الطبيعى وحدة ومناهجه متعارضة مع الإسلام، وليس التعارض بين العلم الطبيعى والإسلام وإنما بين فلسفة العلم فى الغرب والإسلام، وهى تلك الفلسفة التى آفتها إبعاد : فكرة الإله الخالق عن ميدان البحث، وحصر اليقين فى دائرة الحس.

والدليل على إنه ليس ثمة تعارض بين العلم الطبيعى والإسلام أن العلم الطبيعى ينظر إليه فى الإسلام على إنه العلم بمخلوقات الله، وهو يقودنا إلى العلم بالله، فلاتعارض إذن بين العلمين، و «كلما كانت معرفتنا بالمصنوعات أتم كانت معرفتنا بالصانع تعالى أتم وأكمل»(٢٦)، والذين يحصرون اليقين فى دائرة الحس «يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون»(٢٧)، ذلك مبلغهم من العلم»(٢٨).

سادسا : ضرورة تدريس مذاهب الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة على أساس من إبراز مد نجاحها أو إخفاقها عند التطبيق العملى لها فى المجتمعات الذى ظهرت فيها. وسيتبين بوضوح أن دعاة الإلحاد فى عصرنا حين يروجون لمذاهبهم لخدمة أهدافهم ومخططاتهم فى مجتمعاتنا، وحين يعلنون أنهم تقدميون أو موضوعيون أو متحررون فكريا، أو دعاة سلام، أو ماشابه ذلك من دعاوى، فإنهم لايرددون فى الواقع الإشعارات خادعة لم يتحقق من ورائها شىء فى واقع مجتمعاتهم التى تئن تحت وطأة الإنحلال الخلقى، أو القهر والإستبداد، أو التمييز العنصرى، أو التحلل الإجتماعى المتمثل فى حركات الرفض المعاصرة بين الشباب، أو غير ذلك من ظواهر هى ثمرة الإبتعاد عن الله، وأقصاه الدين عن واقع المجتمع، أو محاربته علانية.

---

(٢٥) أصاب الفيلسوف البريطانى المعاصر برتراند رسل حين قال : «أن الفيلسوف هو نتاج بيئته» وإنه قد «تبلورت وتركزت فيه الأفكار التى كانت سائدة فى مجتمعه الذى هو جزء منه»

History of Westen Philosophy, p.s.

(٢٦) فصل المقال لإبن رشد، ص ٢

(٢٧) سورة الروم، آية ٧

(٢٨) سورة النجم، آية ٣٠

سابعا : ويجب فى كل الأحوال تمكين الطالب الجامعى من المعرفة الموضوعية بالمذاهب الفلسفية الأوروبية الحديثة والمعاصرة، وتعويده على نقدها على أساس منهج العقل، ثم تمكينه من نقدها وتقييمها على أساس من عقائد الإسلام وشريعته وقيمته الخلقية وذلك ليتحقق الطالب من أن الإسلام قادر على مواجهة فكر العصر وتجاوزه إلى ماهو أفضل وأكمل، وليست هذه هى المرة الأولى التى يواجه الإسلام فيها تحديا من قبل المذاهب الفلسفية والمعتقدات والديانات الباطلة، ففى العصر العباسى مثلا شاعت مذاهب وآراء وديانات فاسدة تسربت إلى المجتمع الإسلامى نتيجة إحتكاك أبنائه بأبناء الشعوب المفتوحة. فتصدى علماء الإسلام انذاك لهذا الخطر بدراسة المذاهب والأفكار الوافدة فى أصولها ومصادرها كما هى، ثم ردوا عليها بمنطق العقل، ليبينوا بطلانها، ثم أثبتوا أن الإسلام يغنى عنها ويدفع عنا ضررها. ولنا فى جهود علمائنا السابقين قدوة، فالغزالى لم يكتب «تهافت الفلاسفة» إلا بعد أن تعمق فى دراسة الفلسفة ومذاهبها، حتى فاق علمه بها علم الفلاسفة أنفسهم فيما يرى البعض وبذلك أمكنه إبطال ما إنطوت عليه الفلسفة إنذاك من آراء مناقضة للعقيدة الإسلامية، وكذلك فإن علم شيخ الإسلام إبن تيمية بالفلسفة ومذاهبها، والتصوف وفلسفته، والمنطق وبراهينه، هو الذى مكنه من أن ينتصر فى النهاية لعقيدة السلف، ويبعد عن المسلمين خطر المذاهب الإلحادية، أو الحائدة عن طريق الحق.

وبعد، فإن هذه القواعد العامة فى تصورى كفيلة - إذا روعيت فى تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة - بإن تدرا خطر الإلحاد، وذوبان شخصيتنا فى شخصية الغير، وبأن تحول بين شبابنا وبين ذلك الإعجاب الشديد بالفكر الأوروبى. وهو الإعجاب الذى يعمى ويصم فى كثير من الأحيان بحيث يدفع كثيرا منهم إلى حد إتخاذ ذلك الفكر مثلا أعلى لهم فى الحياة، دون وعى بما ينطوى عليه ذلك من خطر داهم على مجتمعاتهم الإسلامية.

وفى نهاية هذا البحث أود أن أتقدم ببعض إقتراحات لحلقة الإنسانيات والفلسفة الآداب والفنون، تتعلق بالوسائل العملية لتحقيق الأهداف التى أشرنا إليها : وهى :

أولا : توجيه البحث فى الدراسات العليا (فى مرحلتى الماجستير والدكتوراه) فى ميدان لسفة الحديثة والمعاصرة وجهة إسلامية، بحيث يقوم الأساتذة المشرفون على الأبحاث جيه طلابهم إلى ضرورة تتبع المصادر الإسلامية للفكرالأوروبى، أو عقد الموازانات بينه ن الإسلام وقيمه ومبادئه وتراثه الفلسفى والحضارى.

ويترك لكل جامعة تحديد الوسائل لتحقيق هذا الهدف. وفى رأينا أنه إذا نص فى لوائح الجامعة على أن ربط الطالب بين الفكر الأوروبى والفكر الإسلامى شرط ضرورى فى قبول الرسالة للمناقشة، أو أن هذا الربط يدخل فى الإعتبار عند وضع التقدير لها، فإن هذا مما يحقق الهدف المنشود، ويخرج لنا جيلا من أساتذة هذه المادة يضطلع برسالته العلمية على أفضل وجه، ويتصف بالأصالة فى البحث والتفكير.

ثانيا : رصد جوائز ومكافآت مجزية للدراسات الفلسفية التى تتوخى دراسة المذاهب الفلسفية الأوروبية الحديثة والمعاصرة على ضوء الإسلام وقيمته، والرد على مذاهبها الإلحادية، وكشف أضرارها وآثارها السيئة على مجتمعات عصرنا.

ثالثا : إنشاء معهد إسلامى لدراسة الفكر الأوروبى تكون مهمته البحث العلمى فقط، ويهدف إلى دراسة هذا الفكر من وجهة نظر الإسلام فى مختلف مجالاته،وتكون فيه شعبة لدراسة المذاهب الفلسفية، وأخرى لدراسة علم النفس، وثالثة لدراسة علم الإجتماع، ورابعة لدراسة علم الإقتصاد، وخامسة لدراسة العلوم السياسية. ويعكف الباحثون فيه على التأليف العلمى ذى المستوى الرفيع، كل فى ميدان إختصاصه (وقد يكون البحث فيه جماعيا أيضا). وتقوم الجامعة التى سيكون المعهد تابعا لها بنشر مؤلفات الباحثين، وترجماتها إلى بعض اللغات الأوروبية.

ويحسن أن يوجه هذا المعهد إهتماما إلى الفكر الأوروبى المعاصر وحده، ليرصد إتجاهاته المختلفة، وآثاره على عالمنا المعاصر، ويحدد موقفنا منه كمسلمين بشكل واضح ومحدد، ويتجاوز ذلك إلى إقامة العلوم الإنسانية عموما على أسس ومبادىء إسلامية من القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

(ب)

الفلسفة فى مصر : تدريسا وبحثا

١ - تمهيـــــد :

هناك إتجاهـات فى عالمنا العربى المـعاصر تتشكـك فى الفلسفة، وترى عـدم جدوى تدريسها، لإننـا لايجب أن نزج بالطالب المسلم فى معتـرك أفكارها ونظريتها لتتـسرب إليه شبهات تؤثر على عقـيدته وسلوكه. والحقيقة أن هذه النظرة بعيـدة عن الصواب كل البعد، لأن فى تدريس فلسـفة كالفلسفـة الأوروبية الحديثة والمعـاصرة مثلا، ما يظهـر الطالب على التطور الفكرى فى أوروبـا الحديثة والمعاصـرة، وهو يحتاج إليهـا ليفهم مشكـلات عصره، وليشحذ ذهنه، ويكتسب المران على التفكيـر، وينمى قدرته العقلية، ويكشف، عما يمكن أن يكون فى الفكر الأوروبى من مبادىء إيجابية دافعة إلى التقدم الحضارى.

ومن السهل حـذف الفلسفة من برامج التـعليم فى المرحلتين الثـانوية والجامعيـة كما فعلت بعض الدول العربية، ولكن ليس هذا حـلا للمشكلة، ذلك أن عصرنا بما إبتكره من وسائل إعلامية كالصحافة والإذاعة المسموعـية والإذاعة المرئية والسينما والمسرح والقصة وغير ذلك، ومن الدعـاية المنظمة للـمذاهب والآراء الإجتـماعيـة والسياسـية، لايجدى مـعه أى إنقلاب.

ويتميز هذا العصر الذى نعيش فيه بأنه عصر الصراع الإيديولوجى بين أنظمة سياسية وإجتماعيـة وإقتصادية مختلفة، وهو صـراع يستند إلى فلسفات معينـة تسود هذا المجتمع أو ذاك، ومن ثم فإن برامج التعليم لايجوز أن تغفل فى تكوينهـا للطالب ثقافيا المواد الفلسفية التى تعينه علـى فهم مجريات الأمور فى عصـره وعلاقات عالمه العربى والإسـلامى بمختلف الدول والكتل السياسية المعاصرة.

وقد نبهت فى العصر الحديث إلى أهمية الوقوف على إنجازات أوروبا فى مجال العلم والثقافـة، وذلك منذ عصر محمد على، ونقل رفـاعة رافع الطهطاوى إلى المصـريين فى بعض كتبـه صورا مختلفـة عن الأفكار السياسيـة والنظم الأوروبية التى شهدهـا فى فرنسا، وشهد عصر إسماعيل نهضة على أسس من الحضارة الإوروبـية، وأنشئت بعد ذلك فى سنة ١٩٠٨ أول جامعـة مصرية على النمط الأوروبـى الحديث. وكانت الفلسـفة تدرس فى هذه الجامعة، وفى مدرسة دار العلوم فى أواخر القرن الماضى.

(*) ندوة تدريس الفلسـفة والبحث الفلسفى فى الوطن العربى، مـراكش ١٩٨٧، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٠.

ولاينبغى أن يغيب عن بالنا أن الفلسفة كانت تدرس على الطريقة التقليدية فى الازهر منذ انشائه منذ الف عام وكانت الفلسفة فى بعض عصور التدهور الفكرى والحضارى كعلم الكلام الذى إرتبط بالفلسفة عند المتأخرين من المتكلمين إرتباطا وثيقا. ولم تعرف مصر فى كل عصورها عداء للفلسفة، وكانت ترى أن تعليمها أمر أساسى وسنحاول فيما يلى أن نتحدث عن تعليم الفلسفة فى مصر فى الوقت الحالى، ونبدأ بتعليمها فى المرحلة الثانوية التى هى الركيزة الأولى فى تكوين الطالب فلسفيا.

٢ - تعليم الفلسفة فى المرحلة الثانوية :

إن السؤال الذى يطرح نفسه فى البداية هو : فى أى مرحلة يتعلم الطالب الآن فى مصر الفلسفة؟ الإجابة على هذا السؤال هو أنه يتعلمها على مستوى الصف الثالث من القسم الأدبى من التعليم الثانوى، ويلحق بها مادة أخرى هى المنطق، وهى مادة فلسفية تدرس أيضا فى الصف الثالث من القسم الأدبى.

ومن الملاحظ أن طلبة القسم الأدبى يولون عناية واضحة بمادة الفلسفة إذا قارناها بغيرها من مواد الدراسة، لما تتميز به من طرافة، ولإنها تلبى إحتياجاتهم العقلية.

فإذا إنتقلنا بعد ذلك إلى الإتجاهات العامة لتعليم هذه المادة من حيث المضمون فهى ولاشك تتناول المشكلات الرئيسية للفلسفة : فهى تتناول التفكير الفلسفى وإرتباطه بالإنسان والمجتمع، والإنسان ومشكلة الشك واليقين، والإنسان ومشكلة الحرية الفردية، والإنسان ومشكلة الإلزام الخلقى. فهى لست دراسة تاريخية للفلسفة، وإن كانت تضع فى الإعتبار، عند تدريس المشكلة الفلسفية، آراء الفلاسفة على إختلاف أمكنتهم وأزمنتهم.

أما المنطق، وهو مادة فلسفية، فيدرس الطالب فيها الإستدلال كموضوع أساسى لعلم المنطق، ومكوناته، والإستدلال المباشر، والإستدلال الرياضى والإستقرء وتكامل أنواع الإستدلال.

ولكن ما هى الأساليب والأهداف التربوية لتعليم الفلسفة؟ لقد توخينا فى وضع برامج الفلسفة لطلاب المرحلة الثانوية فى جمهورية مصر العربية أن تحقق الأهداف العامة التالية :

فهى تهدف إلى مساعدة الطالب فى مرحلة المراهقة عل إشباع رغبته فى حب المعرفة، وكشف حقائق الإنسان خاصة، والوجود عامة، وإستخدام الأسلوب العلمى الموضوعى فى

التفكير والعمل والحياة، وإكتساب القدرة على النقد، وإيراد الحجج العقلية بطريقة سليمة، والتعود على مشكلات الحياة اليومية، والبحث عن حلولها الصحيحة، وإستخدام النظرة الكلية فى الرجوع بجزئيات الحياة إلى أصولها العقلية البعيدة، والتعود على التسامح الفكرى.

ويهدف تدريس الفلسفة أيضا إلى دعم القيم الروحية التى نصت عليها الأديان السماوية، كما يهدف أيضا إلى التمسك بالفضائل وتحقيق النضج العاطفى، وتأكيد التفاعل بين الفرد والمجتمع، وخلق الشعور بالولاد للعروبة والإسلام، وأبرز قيمة الفكر فى تحقيق السلام والتعايش السلمى بين الشعوب.

وفى الواقع لاتولى عناية خاصة لتفكير فلسفى معين فى عصر من العصور، أو فى ثقافة من الثقافات، فتعليم الفلسفة شامل لكل العصور، وكل الإتجاهات الفلسفية تقريبا، ويبعد بالطالب عن التعصب لمذهب دون مذهب آخر، أو لرأى دون رأى أخر.

ومايدل على ذلك أنه يرد فى برامج الفلسفة ذكر فلاسفة اليونان كسقراط وافلاطون وارسطو والمسلمين كالكندى والفارابى وإبن سينا وإبن رشد ومحمد عبده وفلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين مثل بيكون وديكارت وهوبز وروسوومیل وأوجست كومت وشافتبرى وكانت وماركس وجون ديوى وسارتر. فالطالب اذن يقف على إتجاهات الفكر الإسلامى، والغربى فى آن واحد، وهذا يتيح له المقارنة بين الفكرين.

٣ - تعليم الفلسفة فى المرحلة الجامعية :

كانت الفلسفة تدرس فى الجامعة المصرية القديمة المعروفة بالأهلية، وقد إضطلع بتدريسها نخبة من مشاهير الأساتذة الأوروبيين مثل سانتلانا وماسينيون والكونت دى جلارزا ولما أنشئت جامعة فؤاد الأول المعروفة الآن بإسم جامعة القاهرة فى سنة ١٩٢٥م كإمتداد للجامعة القديمة، أنشىء بكلية الآداب بها قسم للفلسفة، وهو أقدم قسم للدراسات الفلسفية فى العالم العربى، على النموذج الفرنسى، وكان يركز على أهمية الدراسات الكلاسكية اليونانية والرومانية وعلى المواد الفلسفية المعروفة كتاريخ الفلسفة الوسيطة والحديثة والمعاصرة فى أوروبا، والفلسفة الإسلامية، وما بعد الطبيعة، والمنطق والأخلاق وعلم الجمال ومناهج البحث فى العلوم، ودراسة للنصوص الفلسفية باللغة اللاتينية واللغات الأوروبية.

وقد كان لإستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الأزهر السابق، والذى عين

أستاذا بهذا القسم فى سنة ١٩٢٧م فضل إرساء دعائم الدراسات الفلسفية الإسلامية فى برامجه فى وقت كانت الدراسات الأوروبية مسيطرة فيه تماما على برمج كلية الآداب، وصار هناك فى برامج قسم الفلسفة تدريس علم الكلام والفلسفة الإسلامية الخالصة، والتصوف الإسلامى.

ويبلغ عدد ساعات الدراسة فى الوقت الحالى فى السنوات الأربع مابين عشرين إلى أثنين وعشرين ساعة أسبوعيا فى السنة الواحدة.

ويدرس طالب الدراسات العليا للماجستير فى الفلسفة بعض المواد الفلسفية فى سنة تمهيدية.

ولا يسهل حصر عدد رسائل الماجستير والدكتوراه التى منحتها جامعة القاهرة والجامعات الأخرى منذ سنة ١٩٢٥ إلى الآن للمصريين وأبناء العالم العربى والإسلامى.

وقد كان للرعيل الأول من أساتذة الفلسفة فى مصر فضل تعريب الفلسفة، ومصطلحاتها وهى المصطلحات التى شاعت بعد ذلك فى العالم العربى. وقد عرفت مصر الكتابات الفلسفية فى غير دوائر أقسام الفلسفة ككتابات **محمد عبده**، **وإسماعيل مظهر**، **وعباس محمود العقاد**، **وطه حسين** ولاينبغى أن نهون من أثر هذه الكتابات فى تشكيل الثقافة المصرية. ونذكر هنا أيضا عددا من الأساتذة الرواد فى الفلسفة مثل **أحمد لطفى السيد**، **وإبراهيم مدكور**، **وأبو العلا عفيفى**، **وعبد الرحمن بدوى**.

ولما زنشئت كليات التربية فى مصر صار فى بعضها أيضا أقسام للفلسفة، وأصبح من مهمتها تخريج معلمين لهذه المادة فى المدارس. وتدرس الفلسفة الإسلامية أيضا فى أقسام اللغة العربية واللغات الشرقية. أما عن مجال عمل الخريجين من أقسام الفلسفة لكليات الآداب والتربية فهو تدريس الفلسفة على الخصوص. وقد نجح عدد من خريجى الفلسفة فى العمل أيضا فى مجال أجهزة الإعلام كالصحافة والإذاعة المسموعة والإذاعة المرئية.

ويعمل بعض خريجى الفلسفة فى مجال العلاقات العامة بالشركات والمؤسسات.

أما عن الوضع الإجتماعى لمدرسى الفلسفة فهو لابأس به، وإن كان مدرس الفلسفة يحظى فى الواقع بإحترام أقل من مدرس العلوم مثلا أو مدرس اللغات، إلا أن هذا تقييم خاطىء لرسالته فى المجتمع المصرى، ولدور الفلسفة فى المجتمع بوجه عام.

٤ - الفلسفة ووسائل الإعلام فى المجتمع المصرى :

على الرغم من أهمية الفلسفة فى واقع حياتنا الإجتماعية، وعلى الرغم من أننا نعيش عصر الصراع الفكرى والأيديولوجى إلا أن وسائل الإعلام عندنا لاتلعب فى الوقت الحاضر دورا تربويا مساعدا فى التفكير الفلسفى يعتبر كافيا.

وقد نستثنى من ذلك بعض المقالات التى يكتسبها بعض الكتاب من أساتذة الفلسفة فى الجامعة، ولكن هذه المقالات قليلة.

ونستثنى إيضا من ذلك بعض برامج قليلة فى البرنامج الإذاعى الثانى فى اذاعة جمهورية مصر العربية تتناول الفلسفة والفكر الإنسانى عامة،

وتوجد فى التلفزيون المصرى برامج تعليمية للفلسفة بحسب مقرارت السنة الثالثة، بالقسم الأدبى، وهى برامج ناجحة بصفة عامة، وتستضيف بعض أساتذة الجامعة، وتجرى معهم حوارا حول قضايا الفلسفة والإنسان.

وتوجد فى بعض الصفحات الثقافية من الجرائد اليومية عناية بقضية الفلسفة ومصطلحاتها فى بعض الأحيان.

ولكن لاتوجد فى الوقت الحالى دورية متخصصة فى الفلسفة، وكانت لدينا مجلة متخصصة تدعى **الفكر المعاصر**»، وكان يشرف عليها الأستاذ الدكتور **لجيب محمود**، ولكنها توقفت عن الصدور منذ سنوات.

وتنشر المجلات العلمية لكليات الآداب فى الجامعات المصرية فيما تنشر بحوثا فى الفلسفة لأعضاء هيئة التدريس فى الجامعات من المتخصصين فى الفلسفة.

٥ - البحوث الفلسفية :

وعدد الباحثين فى الفلسفة قليل بوجه عام بالقياس إلى عدد الباحثين فى مجالات أخرى كالعلوم الإجتماعية والإنسانية، والعلوم الطبيعية، أو البحوث الخاصة بإعداد المهندسين والتقنيين.

وليس لدينا فى الوقت الحاضر إحصاء يبين لنا هنا النسبة. ومن الملاحظ أن البحوث الفلسفية أصبحت تتجه فى السنوات القليلة الماضية إلى مجال الفلسفة الإسلامية، حتى من غير المتخصصين أصلا فيها، ولعل ذلك قد واكب الصحوة الإسلامية فى العالم العربى،

وإهتمام الناس بالإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقا وإتجاه المفكرين والمصلحين إلى معالجة قضية الإسلام ونظم الإسلام ونظم الحكم والسياسة.

وتجرى البحوث الفلسفية فى مصر فى الوقت الحاضر أساسا فى كليات ومعاهد الجامعة التى بها أقسام للفلسفة، وهى تجرى كذلك فى لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة، وفى المجالس القومية المتخصصة التابعة لرياسة الجمهورية، (فى شعبة العلوم الإنسانية على وجه الخصوص) وفى كليات أصول الدين والشريعة واللغة العربية بجامعة الأزهر.

وتتولى الجامعات رعاية الباحثين فى الفلسفة بمختلف أنواع الرعاية فهناك منح للتفرغ. والبعثات الداخلية والخارجية، والإجازات الدراسية، المخصصة للفلسفة.

ويجب أن نذكر فى هذا الصدد أيضا أنواعا أخرى من الرعاية والتشجيع على دراسة الفلسفة، فمن ذلك الجوائز التى يخصصها المجلس الأعلى للثقافة، تشجيعية وتقديرية، فى العلوم الإجتماعية، وتقدم لها كل عام المتخصصون فى الفلسفة.

- وقد درجت لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة على إصدار كتب علمية متخصصة عن بعض شخصيات الفلسفة، وهى كانت تذكارية، أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الكتاب التذكارى عن **أبن عربى**، وعن **السهروردى المقتول**، والكتاب التذكارى المهدى إلى الدكتور **إبراهيم مذكور** فى ذكرى بلوغه سن السبعين، والكتاب التذكارى عن **مصطفى عبد الرازق**، والكتاب التذكارى عن **أحمد لطفى السيد**.

هناك تسهيلات عدة للباحثين فى الفلسفة من المصريين، فهناك المكتبات الضخمة كمكتبة دار الكتب المصرية، وهناك مكتبة جامعة القاهرة وجامعة الأسكترية وهى غنية أيضا بمخطوطاتها.

وأشيرهنا إلى بنك المعلومات المتوفر فى الأكاديمية الطبية العسكرية التابعة للقوات المسلحة، فهى تنتج للباحثين المعلومات عن طريق شبكتها الدولية فى مجال العلوم الأساسية والعلوم الإنسانية على السواء.

أما عن نشر نتائج البحوث الفلسفية فكما سبق أن ذكرت توجد مجلات علمية للكليات الجامعية تنشر فيما تنشر البحوث الفلسفية، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ومجلة كلية العلوم.

ولا يجرى فى الوقت الحاضر بإنتظام عمليات تبادل دولية بشأن الدراسات الفلسفية،

وإذا تم ذلك فإنما يتم بمبادرات فردية، أعنى بين أستاذ فى مصر وأستاذ آخر فى الخارج.

على أن مكتبة جامعة القاهرة مشتركة فى معظم المجلات العالمية المتخصصة فى الفلسفة أو المنطق، وبعض أساتذة الفلسفة من المصريين أعضاء فى هيئات دولية فلسفية ويصلهم بإنتظام دوريات هذه الهيئات.

وتوجد فى مصر فى الوقت الحالى الجمعية الفلسفية المصرية، وهى عضو فى الإتحاد العالمى للفلسفة.

وأحب أن أختم حديثى عن بحوث الفلسفة بأن بعض هذه البحوث يتجه وجهة مقارنة، خاصة بين الفكر الأوروربى الحديث والمعاصر، والفلسفة الإسلامية.

٦ - مكانة الفلسفة ودورها فى المجتمع المصرى ومستقبلها :

تتجلى مكانة الفلسفة فى إهتمام السلطات الوطنية والمجتمعات الفكرية، بإحياء التراث الثقافى الوطنى ومنه تراث الفلسفة.

وهناك عدة هيئات مهمتها الأساسية إحياء التراث الثقافى كالمجلس الأعلى للثقافة الذى تحرص لجانه عل إختلاف تخصصاتها على إحياء التراث، ويوجد أيضا مجمع اللغة العربية الذى يضطلع فى الوقت الحالى عن طريق لجنة من أساتذة الفلسفة، بنشر تراث إبن رشد محققا، وقد إضطلع من قبل بنشر تراث إبن سينا، وتوجد إلى جانب تلك الهيئات الرسمية مكتبات فى مصر معينة بنشر التراث، كالدار القومية للطباعة والنشر، ومكتبة الخانجى.

ويضطلع أساتذة الجامعة أيضا بمهمة تحقيق التراث، وقد حقق عدد كبير منهم كتبا هامة، وأذكر هنا تحقيق كتاب المغنى فى علم الكلام للقاضى عبد الجبار المعتزلى.

وليس الحرص على نشر التراث فقط وإنما يوجد حرص مماثل لد السلطات الوطنية على متابعة كل ماهو جديد فى الفكر الفلسفى المعاصر، وعلى التأليف فيه، وعلى مقارنته بالتراث الفلسفى الخاص بنا. واعتقد أن آفاق تنمية الفلسفة بصفتها علما من العلوم الإنسانية يكمن فى إحداث التغيير فى النظرة إلى وظيفتها.

فالفلسفة فى عصرنا يجب أن تتجه أساسا إلى الإنسان لتؤكد على حرية تفكيره، ولتعلمه التسامح وعدم التعصب الفكرى، خصوصا وأن كثيرا من مجتعات عالمنا العربى والإسلامى بدأت تظهر فيه تيارات فكرية متعصبة، فعلى الفلسفة أن تعلمنا الجدل العقلى السليم. والمناقشة الهادئة المدعمة بالأدلة الصحيحة.

وعلى الفلسفة أن تعلمنا كيف أن الأسلوب الفلسفى رغم إختلاف خصائصه عن الإسلوب العلمى، إلا أنه يتكامل معه دون أى خصومة لأن حقائق الوجود ذات جانب مادى وآخر معنوى فلسفى.

والفلسفة بعد هذا تعلمنا النشاط الفكرى الذى يتناول حقائق الحياة، ولابد من إستخدام الطرق النقدية الفاحصة فى تناول حقائق الحياة بدلا من قبولها على علاتها.

ونحن نوقن أن الفلسفة ترتبط بظروف المجتمع، ونؤمن بتأثيرها فى تطور الفرد والمجتمع، فيصبح من وظيفة الفلسفة فى عالمنا المعاصر أن تقودالمجتمع وترسم له خططه فى النهوض.

ويجب أن نفطن هنا إلى الروابط التى تربط بين الفلاسفة والعلميين، فالعلم يستند أساسا إلى مناهج فى البحث فلسفية، منها التعود على التفكير الموضوعى دون التأثر بالعوامل الذاتية ماأمكن ذلك، ومنها الإعتماد على الإستقراء والقياس، فالعلم إذن مستند إلى التفكير الفلسفى المنهجى. وكذلك العلم كلما تقدم دخل مضمار التفكير الفلسفى، فنظرية النسبية الخاصة تدخل فى نطاق علم الطبيعة، أما نظرية النسبية العامة فتدخل فى إطار الفلسفة، وقد اعتبر برتراند راسل فى تصنيفه للعلوم من حيث العموم والخصوص أن علم المنطق هو أهم العلوم، لأن الرياضة، نفسها تستند إلى مبادىء منطقية، فالصلة بين الفلسفة والعلم قائمة، فى عصرنا، ولايصح فى رأينا أن يتنكر العلم للفلسفة أو يقلل من شأنها.

وليس العصر الذ نعيش فيه هو عصر الإنعزال عن قضايا المجتمع، وقضايا الثقافة، ولاشك أن على الفلاسفة والمفكرين رسالة فى هذا العصر، هو أن يجعلوا أنفسهم حماة للتفكير الحر، وديمقراطية المجتمع، ومقاومة أنواع الظلم وبذلك يحظى الفيلسوف بتقدير المجتمع، ويصبح من وظيفته أن يرسم الطريق لمجتمعه، أعنى طريق النهوض والتقدم.

ولدينا فى كفاح برتراندرسل مثلا، ماينير لنا الطريق، وكذلك فى حياة فيلسوف الحضارة ألبرت شفايتزر، الذى كرس حياته لخدمة المجتمع فى إفريقيا، ماينهض دليلا على أن الفيلسوف فى عصرنا يجب أن يكرس وقته وجهده لقضايا المجتمع وخدمة الآخرين.

ولا يجب أن يغيب عن بالنا أن الماضى يفعل فى الحاضر دائما، وإن كنا نفطن إلى ذلك أحيانا، فبعض التعاليم الفلسفية فى الماضى لاتزال توجه الحياة والسلوك فى مصر وفى العالم العربى فى الوقت الحاضر.

فمن ذلك على سبيل المثال أن الفلسفة العربية قد مجدت الفكر والمفكرين، وانتقصت من قيمة العمل اليدوى متابعة فى هذا أرسطو، ولاتزال هذه النظرية موجودة فى مصر، وهى خاطئة، وتتعارض مع الإسلام الذى مجد العمل اليدوى أيضا.

ومن ذلك القضايا المتعلقة بمكانة المرأة فى المجتمع، ففى مصر كما فى كثير من البلاد العربية، نلمس أن المرأة تحتل فى الوقت الحاضر مكانة أقل من الرجل، وماذلك إلا لنظرات فلسفيـة قديمة، والواقع أيضا أن الإسلام أعطى لـلمرأة حقوقها وسـاواها بالرجل من حيث التكليف الشرعى ومن حيث الحقوق والواجبات.

ويطول بنا الحديث لو أننا تتبعنا أثر الماضى فى الحاضر، ولكن مما لاشك فيه أننا لو حللنا مواقفنا من كثير من القضايا الإجتماعيـة لوجدنا أنها متأثرة بمعتقدات فلسفية، قديمة، يتجلى ذلك فى مجال الجماعات الصوفية، فـالتصوف فى العصر الحاضر إمتداد للماضى مع تطورات محدودة. وكذلك تتجه الجماعات السلفية إلى الرجوع بالإسلام إلى ما كان عليه فى عصر النبى وصحـابته وهم السلف المتـقدمون، أو إتخـاذ مواقف إبن تيمية ومدرسـته وهم السلف المتأخرون.

على إننا لاينبغى أن نفهم السلفية على أنها تعادى العقل والعلم والتقدم، لأن القرآن حافل بالآيات التى تحث على النظر العقلى، والإسلام نفـسه يمجد العلم ويدعو إلى البحث فى كيفيات الأشياء، وكـل مافى الأمر علينا أن نفهم الإسلام فهما مستنيـرا يلبى إحتياجاتنا العقلـية والروحيـة، وعلينا الإبتعـاد عن النظرة المنغلقـة والتعصب المذهـبى، والتطرف فى المواقف الفكرية، وعلينا أن ننفتح على فكر العصر علـى إختلاف تياراته ونحاول أن نستفيد منه. والحفاظ على هويتنا ضرورى ولكن فى غير جمود، ومع الإفادة من كل فكر.

إننا من دعاة دراسة مذاهب الفلسفة دراسة موضوعـية، أى كما هى عليه فى مواقعها، ومن خلال نصوص الفلاسفة أنفسهم ولكن ما يفـعله معظم المختصين هو أنهم. يستعيرون وسائل التـدريس أو النقد من الشرق أو الغـرب والواقعى يرد على المثالـى، والماركسى يرد على البرجماتى، والوضعى المنطقى يرد على كل من يخالفه فى النظرة، سواء أكان مثاليا أم براجمـاتيا أم وجوديا، وهكذا ينـقل هؤلاء الأساتذة الصراع الأجنـبى حول الآراء والمذاهب الفلسفية إلى أرض العروبة والإسلام، وكان تخصصهم الجامعى فى هذا الميدان من الدراسات يفرض عليهم فـرضا أن يغفلوا ذاتيتنا وتراثنا الـفلسفى عند تقييم مادرسـوه ويدرسون، لهذا ليس بدعا أن نؤكد على ذاتيتنا بإزاء فكر العصر.

٢ - الفلاسفة

ابن طفيل واثره على الغرب*

يعتبر أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل(١) والمعروف عند المدرسين فى العصور الوسطى بإسم «أبى بكر» (Abu bacer) من أكبر فلاسفة المغرب وعلمائه. ولد فى وادى آش(guadix) على مقربة من مدينة غرناطة(granada) بالأندلس حوالى سنة ٥٠٦هـ - ١١١٠م.

وهو من أصل عربى إذ ينتهى نسبه إلى قبيلة قيس، ونبغ منذ حداثة سنه فى صناعة الطب، وله فيها تآليف، وكانت بينه وبين إبن رشد مراسلات حول كتاب هذا الأخير المعروف بـ«الكليات فى الطب» وكانت له كذلك آراء مبتكرة فى علم الفلك، ذكرها تلميذه البطروجى المعروف عند اللاتينيين بإسم (Aipetragius)، فى مؤلفاته، وكانت تلك الآراء متعلقة بنقد نظرية بطليموس القديمة فى الفلك(٢) وهكذا كان فلاسفة الإسلام بوجه عام علماء، قبل أن يشتغلوا بالفلسفة.

ويبدو أن ابن طفيل قضى أكثر أيام حياته فى غرناطة، ودرس فيها، واشتغل بالطب، وقيل إنه شغل بها منصب الوزارة لحاكمها أيضا. وفى سنة ٥٥٨هـ - ١١٦٣م اتصل ابن طفيل بأبى يعقوب يوسف المنصور خليفة الموحدين بأفريقيا، وأصبح وزيرا وطبيبا خاصا له، وفى سنة ٥٧٨هـ - ١١٨٢م كان ابن طفيل قد تقدم فى السن فاعتزل منصبه فى بلاط السلطان، وخلفه فيه ابن رشد. إلا أن مكانته عند السلطان ظلت كما هى. ولما توفى أبو يعقوب سنة ٥٨٠هـ - ١١٨٤م، وخلفه ابنه أبو يوسف، ظل ابن طفيل يتمتع بمكانته فى بلاط الموحدين أيضا وقد توفى ابن طفيل بمراكش عاصمة الموحدين سنة ٥٨١هـ - ١١٨٥م، وحضر السلطان نفسه جنازته.

(*) فى ذكرى ابن طفيل فى كتاب «تدريس الفلسفة والبحث الفلسفى فى الوطن العربى»، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٠

(١) أنظر عن حياته ومؤلفاته بالتفصيل :

Hernandeg (M.C.) : Filosophia Hispano - Musulmana, Madrid 1957, P. 312 et suiv

(2) Nasr (S.H.) Science and Civilisation in Ielam, P.172.

وفى ترجمة المراكشى لابن طفيل يذكر أنه كان تلميذا لابن باجه، وهذا خطأ لأن ابن طفيل نفسه يذكر أنه لم يلتق بابن باجه. والحقيقة أن ابن طفيل كان متأثرا فى بعض نواحى فلسفته بابن باجه، وكان معجبا به كذلك، إلا أنه كان أشد إعجابا بابن سينا واعتمادا عليه.

ولم يترك ابن طفيل مصنفات كثيرة، وقد ذكر أنه ألف رسالتين فى الطب، ورسالة فى النفس، وبعض رسائل فى الطبيعيات والإلهيات ولكن لم يصلنا منها شىء، ولم يبق لدينا مما ألف سوى قصته المشهورة «حى ابن يقظان». وهى قصة فلسفية فى صورة رمزية.

ولعل ابن طفيل لم يكثر من التأليف لأنه كان يقترح على تلاميذه الكتابة فى موضوعات معينة، فهو الذى اقترح على تلميذه البطروجى كتابة نقد لاراء بطليموس فى الفلك، وهو الذى اقترح أيضا على تلميذه ابن رشد تلخيص كتب أرسطو وشرحها، فأتاح بذلك القيام بأعمال علمية وفلسفية كان لها أثر كبير على الفكر الأوروبى فى العصر الوسيط وأوائل النهضة. وتتضمن قصة حى بن يقظان» آراء ابن طفيل الفلسفية، وتتلخص هذه القصة فيما يلى :

فى جزيرة مهجورة من جزر الهند التى تحت خط الإستواء، وفى ظروف طبيعية ملائمة، تولد طفل من طينة تخمرت على مر السنين من غير أب ولا أم. وفى قوله آخر إن البحر حمله إلى هذه الجزيرة فى تابوت أحكمت أمه قفله بعد أن اشبعته رضاعة. وكانت أمه أميرة مضطهدة فى جزيرة مجاورة فاستوعدت ابنها أمواج البحر حتى تنجيه من الموت، ذلك الطفل هو حى بن يقظان ثم تبنته غزالة وأرضعته وحنت عليه كأمه ونما حى وأخذ يلاحظ ويتأمل، وكان الله قد وهبه ذكاء وقادا فعرف كيف يقوم بحاجات نفسه، فاهتدى إلى النار، وصنع الأدوات والسلاح، بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير إلى أن يدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها. وقد وصل إلى ذلك بطريقة الفلاسفة. وأدت به هذه الطريقة إلى أن الإتحاد أو الإتصال بالله هو السعادة القصوى الخالدة.

وعندما بلغ حى هذا لقى رجلا تقيا يسمى أسال أقبل من جزيرة مجاورة، وقام أسال بتعليم حى اللغة التى هى أداة التفاهم، واطلع أسال على الطريق الفلسفى الذى ابتكره «حى» لنفسه ورزى فيه تعليلا علويا للدين الذ كان يعتقد، بل رأى فيه تفسيرا لكل الأديان السماوية.

ثم صحب أسال حى بن يقظان إلى جزيرته هـو، وكان يحكمها مـلك صالح هو سلامان وكان صديقا لأسال، وكان هذا الحاكم يـرى ملازمة الجماعة ويحرم العزلة، وطلب إلى حى أن يكشف لأهل الجزيرة عـن الحقائق العليا التى وصل إليـها، فلم يوفق. وعندئذ اعترف كل من أسال وحى أن الحقيقة العليا لا تتفق مع طبيعة العامة، لأنهم مقيدون بأغلال الحواس، وأن الوصول إلى إقناع العامة لا يكون إلا عـن طريق الأديان المنزلة، فقررا اعتزال هؤلاء الناس إلى الأبد مع نصـحهما لهم بالتـمسك بالأديان التى كان عليـها آباؤهم. وعاد حى وصاحبه إلى جزيرته لينعما بهذه الحيـاة الإلهية الخالصة التى لا يدركها إلا القلائل من الناس(٣).

وواضح مما تقدم أن ابن طفيل يوجه جهده الفلسفـى نحو فكرة التطور والنشوء وتطور الفكر فى الإنسان، ويبـان كيف أن الإنسان يترقى من المعـرفة بالعالم الطبيـعى إلى المعرفة بالله بواسطة الإشراق، ومن أغراض القصة الرئيسية أيضا بيان التوافق بين الفلسفة والدين، فحى فى القصـة رمز للعقـل الإنسانى، ويقظان رمز الله، وأسـال رمز للدين السـماوى، وبذلك يكون ماوصل إليه حى بعقله هو نفس ماوصل إليه أسال عن طريق الدين، ومن ثم لا خلاف بين العقل والدين.

وكان ابن طفيل قد اشترط على نفسه الوصول إلى المعرفة بالله عن طريق العقل، إلا أنه عجـز عن ذلك فانحار إلى التـصوف وجارى الغزالى فى بعض آرائه، وجـعل الكشف الصوفى وسيلة إلى المعـرفة بالله، ولهذا يندرج ابن طفيل تحت طائفة «الحكماء الإشراقيين» خصوصا وأنه يعلن فى قصة «حى بن يقظان» أنه معجب بابن سينا وحكمته الإشراقية(٤). وأنه يتابعه فـيها، ومن المعروف أن ابن سينا هو مؤسس هذه الفلسفة، وهى فـلسفة صوفية متأثرة بالافلاطونية المحـدثة، ومتأثرة أيضا بالفلسفة المعروفة بالهرسيـة، وهى فلسفة مصرية يونانية تنزع إلى الإشراق، وجدت فى القرن الثانى الميلادى فى مصر.

وقد عرف ابن طفـيل فى أوروبا فى العصـر الوسيط، وعرف المدرسـيون بعض آرائه

---

(٣) جونثـالث بالنثينا : تاريخ الـفكر الأندلسى، ترجمـة حسيـن مؤنس، ص٣٤٩ - ٣٥٠.

(٤) ابن طفيل : حى بن يقظان، القاهرة ١٩٠٩، ص٢

الفلسفية فيذكر الأستاذ جيلسون فى كتابه «الفلسفة فى العصر الوسيط» أننا نجد عند كل من ألبرت الأكبر، وتوماس الأكوينى ذكرا لأبى بكر، وهو أبو بكر بن طفيل، ويصفه جيلسون بأنه «رجل ذو معرفة موسوعية وهو كسائر العرب الذين كان علمهم يفوق إلى حد بعيد علم المسيحيين فى عصرهم»(٥) ويبدو أن نظريته فى العقل كنظرية ابن باجه، قد عرفت عند المسيحيين فى القرن الثالث عشر، وعلى الأخص من خلال النقد الموجه إليها من ابن رشد(٦).

ويمتد أثر طفيل(٧) بعد ذلك إلى الفكر اليهودى، ومن المعروف أن ابن ميمون متأثر به فى فلسفته وكذلك شرح موسى النريونى قصة «حى بن يقظان» بالعبرية سنة ١٣٤٨م. وفى سنة ١٦٧١م نشر المستشرق الإنكليزى ادوارد بوكوك (Edward - pcoke) نصها العربى وترجمتها اللاتينة للمرة الأولى بعنوان «الفيلسوف الذى يعلم نفسه» Philosophus (Autodidactus) ومنذ ذلك الوقت ترجمت إلى لغات أوروبية كثيرة، فترجمت إلى الهولندية (Dutck) سنة ١٦٧٢م، وسنة ١٧٠١م. وترجمت إلى الإنكليزية ثلاث مرات : الأولى ترجمة كيث (Keith) سنة ١٦٧٩م، وهو من جماعة الكويكر (Quakers) وقد إنتشرت هذه الطبعة إنتشارا شعبيا، وأصبحت القصة من الكتب التعبدية لهذه الجماعة والثانية ترجمة أشويل (Ashwell) والثالثة ترجمة أوكلى (Ockley) سنة ١٧٥١م. وقد لخصها برونل (Bronnle) بالإنكليزية سنة ١٩٠٤م. بعنوان «إيقاظ النفس» The awa kening of the soul) .

وترجمة بريتيوس (Pritius) هذه القصة أيضا إلى الألمانية سنة ١٦٨٣م، كما ترجمها المستشرق الفرنسى ليون جوتييه (Leon gautier) إلى الفرنسية سنة ١٩٠٠م - وظهرت طبعتها الثانية سنة ١٩٣٦م. وترجمت إلى الأسبانية مرتين : فقد ترجمها بونس بويجوبس (Pons Boigues) سنة (١٩٠٠م بعنوان (EL Philosofo Autudi dacto)، وأعاد ترجمتها المستشرق الأسبانى جونثالث بالنثيا (Gonzalez Palencia) سنة ١٩٣٤ وظهرت طبعتها الثانية سنة ١٩٤٨.

---

(5) Gilson (139) : La philosophie au moyanages, p. 358

(6) Ibid : p358

(7) Filosopnia Hispano - Muxulmana, pp. 375 - 311

وترجمة قصة «حى بن يقظان» كذلك إلى الروسية فقد ترجمتها كوزمين (Kuzmin) إلى هذه اللغة سنة ١٩٢٠م.

ولما كان دانييل دى فو (Daniel de Fpe) قد كتب قصته التى عنوانها (حياة روبنسون كروزو من بورك ومغامراته الغريبة المدهشة) The life and strange surprising (adventures of Robinson Crusoe of york) .

سنة ١٧١٧م، وكانت هناك فى ذلك الوقت ترجمات متعددة باللغة الإنكليزية وبغيرها من اللغات الأوروبية الأخرى، فقد ذهب كثير من الدارسين للأدب فى الغرب إلى القول بأن قصة دانييل دى فوعن روبنسون كروزو مستوحاة من قصة حى بن يقظان لابن طفيل.

والحقيقة أن أثر ابن طفيل على الفكر الأوروبى الحديث واضح(٨) فقد تأثر به الصوفية فى انكلترا (The mystics in England) وهم الذين تحدثوا عن «النور الباطنى» (The inner light) وبحثوا عنه فى داخل أنفسهم بمجهود فردى.

وتأثر به مؤسسو حركة الكويكر (Quaker movement) فى القرن السابع عشر وهى حركة لاتزال تمارس نشاطها فى أوروبا والولايات المتحدة الامريكية إلى يومنا هذا.

---

(8) Science and Civlisation in Islam,p.314

إخـــوان الصـــفا

ودورهم فى التفكير الإسلامى*

لعب إخوان الصفا دورا هاما على مسرح الحياة العقلية الإسلامية يتمثل فى أنهم قدموا للمسلمين فى رسائلهم مزيجا غريبا من الفلسفات الأجنبية التى عرفوها، وألوانا من المذاهب والأراء السياسية والإجتماعية التى إستمدوها من كل مصدر أمكنهم الوصول إليه، فأتاحوا للمسلمين بذلك الوقوف على ثقافات الأمم الأخرى، والإنفتاح على الأراء والمذاهب اليونانية والفارسية والهندية، وكانت رسائلهم فى الجملة موسوعة فلسفية علمية تأثر بها كثير من مفكرى الإسلام منذ القرن الرابع الهجرى وما بعده، سواء فى ذلك الذين إمتدحوها منهم، أم الذين عارضوها . .

نشأت جماعة إخوان الصفا فى مدينة البصرة فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، وقيل أنها ظهرت قبل ذلك، إلا أنه لم يسمع بها وبرسائلها قبل سنة ٣٣٤هـ أى قبل إنتصار بنى بويه، وكان لإخوان الصفا فرع فى بغداد.

ومعلوماتنا عن مؤسسى هذه الجماعة تعتبر إلى الآن قليلة للغاية، فقد عمد مؤسسوها إلى إخفاء حقيقة أمرهم، وستر مذهبهم، وقد ذكر أبو حيان التوحيدى فى كتابه «المقايسات» أن منهم أبا سليمان محمد بن معشر البستى المعروف بالمقدسى، وأبا الحسن على بن هارون الزنجانى، وأبا أحمد المهرجانى، والعوفى، وزيد بن رفاعة.

ويقال أن ألفاظ الرسائل للمقدسى، وأن زيد بن رفاعة صحب الإخوان وأخذ عنهم.

ويبين لنا القفطى تضارب أراء المؤرخين فيمن كتب رسائل إخوان الصفا فيقول : ولما كتم مصنفوها (أى رسائل اخوان الصفا) أسماءهم، اختلف الناس فى الذى وضعها، فكل قوم قالوا قولا بطريق الحدس والتخمين، فقوم قالوا : هى من كلام بعض الأئمة من نسل على بن أبى طالب (كرم الله وجهه)... وقال أخرون أن الرسائل من تأليف الحكيم المجريطى القرطبى، وذلك أنه حمل إلى الأندلس «الرسالة الجامعة» لاخوان الصفا أنفسهم،

(*) نشرت فى مجلة الهلال ، القاهرة ، سبتمبر ١٩٧٢

وأملاها على تلاميذه محاضرات، فظنوا أن المجريطى واضع الرسائل لأن الرسالة الجامعة «هى تفسير للرسائل وتعليقات عليها، وفيها من الرسائل نصوص واسعة.

وقال آخرون بل الرسائل من وضع جعفر الصادق، ونسبها بعضهم إلى مسلمة بن قاسم الأندلسى، كما نسبها غيرهم إلى أحمد بن عبد الله، وهو من عقب جعفر الصادق» - (أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٥٨ وما يليها).

وكان القرن الرابع الهجرى الذى ظهرت فيه جماعة اخوان الصفا ذا خصائص معينة من الناحيتين الفكرية والسياسية : فمن الناحية الفكرية كان ثمة إنتشار واسع للفلسفة اليونانية، وذلك فى دوائرأصحاب الفرق، الذين تدارسوا هذه الفلسفة ومزجوا بينها وبين عقائد الإسلام، وأما من الناحية السياسية فقد شهد هذا القرن إضمحلال الخلافة العباسية، وزوال سلطانها السياسى، وتفكك الدولة الإسلامية إلى دويلات.

وقد إنعكس هذا كله على فكر اخوان الصفا الذين اعتبروا دعوتهم إصلاحية، وأن الإصلاح الإجتماعى والسياسى لا يتم فى رأيهم إلا بإصطناع الفلسفة، ووضع خطة ثقافية جديدة للتغيير الدينى والسياسى والإجتماعى تعتمد على العقل وحده، وتقتبس من كل الآراء والمذاهب، ولما كان اخوان الصفا على الإرجح من الشيعة الإسماعيلية، فقد وجدوا من دولة بنى بويه الشيعية تشجيعا وتأييدا لهم على المضى فى رسالتهم، أو وجدوا - على الأقل - الفرصة فى ظل دولة بنى بويه متاحة لهم لتأليف رسائلهم، ونشر دعوتهم التى يبدو فى وضوح أنها مناهضة لحكم العباسيين، ورافضة للأوضاع الإجتماعية السائدة آنذاك.

تغيير الأفكار أولا :

وقد يدهش القارىء إذا علم أن جماعة اخوان الصفا كانت جماعة سرية شبيهة بالجماعات السياسية العقائدية المعاصرة لنا، والرافضة للأوضاع السياسية والإجتماعية القائمة، بل أنها سبقت الجماعات المعاصرة فى وضع التنظيمات الخاصة، والقواعد الصارمة فى إنتماء الأعضاء إليها، والاصرار على توحيد عقيدة أفراد التنظيم، وكان اخوان الصفا فى الحقيقة يهدفون إلى قلب النظام السياسى المسيطر على العالم الإسلامى آنذاك، واعتقدوا أن أفضل وسيلة لتحقيق ذلك هى تغيير الأفكار أولا، ولذلك وضعوا رسائلهم ليضمنوها «أيديولوجية» جديدة وغريبة فى آن معا.

وقد بين المستشرق «جولدزيهر» أن إسم «إخوان الصفا» قد أخذ من قصة «الحمامة المطوقة» من كتاب «كليلة ودمنة»، والتى مضمونها أن الحيوانات إذا صفت اخواتها، وتبادلت المعونة فيما بينها تستطيع أن تنجو من شباك الصياد وكافة المخاطر الأخرى.

ويضيف اخوان الصفا إلى أنفسهم صفة أخرى هى أنهم «خلان الوفا» وأن ما بينهم من صداقة هو «قرابة رحم»، وأنهم متعاونون فيما بينهم، وأن أحدهم يضحى بنفسه فى سبيل إخوانه.

وقد جعل اخوان الصفا رسائلهم مؤلفة من إحدى وخمسين رسالة.

خمسون منها فى أنواع الحكمة، والواحدة والخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الإيجاز والإختصار.. ويحتوى الجزء الأول من هذه الرسائل على أربع عشرة رسالة فى الرياضيات والمنطق، ويحتوى الجزء الثانى منها على سبع عشرة رسالة فى العلوم الطبيعية بما فيها علم النفس.

أما الرسائل العشر التى تضمنها الجزء الثالث فتبحث فى الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة، وأما الرسائل الإحدى عشرة الأخير فتتناول التصوف والتنجيم، وتتناول الرسالةالخامسة والأربعون شئون تنظم الجماعة.

وواضح من هذا التقسيم أن اخوان الصفا يبدأون فلسفتهم بالنظر فى الرياضيات (وهم متأثرون فى هذا الصدد بالفيثاغوريين)، ثم المنطق والطبيعيات رادين كل شىء إلى النفس وقواها حتى يقتربوا من معرفة الله على طريقة الصوفية، وبذلك ينتهون فى الحقيقة - كما يقول المستشرق «دى بور» - إلى فلسفة روحية إلتمسوا فيها سلوى لنفوسهم أو خلاصا وتطهيرا لها.

وقد طبعت هذه الرسائل فى بومباى، وفى مصر عام ١٣٤٧هـ = ١٩٢٨م، مع مقدمة للأستاذ الدكتور طه حسين.

لإعتقاد والمصلحة والإجتهاد :

والمتأمل لرسائل اخوان الصفا يلاحظ فى وضوح حقيقة مراميهم، فهم يدعون أساسا لى إعادة فهم الدين على أساس الفلسفة، وإقامة دولة جديدة على دعائم فكرية جديدة، مع لإنفتاح على كل مذهب ورأى، وعدم معاداة دين من الاديان، ولذلك إصطدموا برجال

الدين فى عصرهم، لأنهم نادوا بتطهير الشريعة الإسلامية من الجهالات التى لصقت بها فى زعمهم، كما دعوا إلى مزج هذه الشريعة بحكمة اليونان، وبذلك يحصل فى رأيهم الكمال، وقد نقل القفطى عن أبى حيان التوحيدى قوله عنهم : وكانت هذه العصابة (يقصد آخوان الصفا) قد تألفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهبا زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله.

وذلك أنهم قالوا أن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلط بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهرها الا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الإعتقادية والمصلحة الإجتهادية، وزعموا أنه متى إنتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال».

ولاشك فى أن هذا الزج بين الشريعة والفلسفة ماكان ليرضى علماء المسلمين، ولذلك نجد الحملة تشتد على أخوان الصفا من جانب الفقهاء، الذين ذهبوا إلى أن رسائلهم مخالفة للشريعة، لما تضمنته من الأراء والمذاهب الغريبة التى مزجوها بالعقائد الإسلامية، فيذكر إبن الألوسى البغدادى مثلا فى كتابه «جلاء العينين» أن هذه الرسائل هى «أصل مذهب القرامطة (القرامطة هم أتباع حمدان قرمط، وتعد حركتهم فى إقليم واسط فى القرن الثالث الهجرى ثورة سياسية متطرفة، ومن المعتقد أن (أخوان الصفا منهم)، وقد صنفت (أى رسائل اخوان الصفا) بعد المائة الثالثة فى دولة بنى بويه.. وكلهم (أى اخوان الصفا) حكماء إجتمعوا وصنفوا هذه الرسائل على طريق الفلسفة الخارجة عن مسلك الشريعة المطهرة». (مقدمة أحمد زكى باشا للرسائل ص ٣٠ ومايليها).

كمالات المذاهب والديانات :

وقد نلتمس لفقهاء الإسلام عذرا فى موقفهم من اخوان الصفا ورسائلهم إذا علمنا أن هؤلاء قد جعلوا الفلسفة سبيلا إلى النجاة بأن تتشبه النفس بالله بقدر ما يستطيعه الإنسان، كما أنهم عمدوا إلى تأويل القرآن تأويلا رمزيا لكى يتمشى مع تصورهم للأديان، وأنهم كانوا يرون العبادات الشرعية من صوم وصلاة وحج ليست مقصودة لذواتها وإنما هى إشارات ورموز إلى مقاصد أخرى، فالحج عندهم على سبل المثال مثل ضربه الله لطواف الإنسان على هذه الأرض (أنظر أمثلة لذلك فى الرسائل جـ ٢، ص٢٧٠ - ٢٧٥).

وليس من شك كذلك فى أن معا يحفظ صدور علماء الإسلام على اخوان الصفا أن

هؤلاء الأخوان كانو لا يعادون مذهبا من المذاهب ولا دينا من الأديان، مهما كان فساد هذا الدين أو ذلك المذهب، وقد أعلن **اخوان الصفا** موقفهم هذا فى وضوح لا ليس فيه، فقد أعلنوا أنهم يقتدون بالحكماء وبالفيثاغوريين منهم خاصة، وهم يقولون أيضا : «وبالجملة ينبغى لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علما من العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم كلها» (الرسائل جـ ٤، ص ١٠٥).

وليس أدل كذلك على نزعتهم التلفيقية بين المذاهب والأراء من قولهم ان الإنسان العالم الخبير الفاضل الذكى المستبصر هو«الفارسى النسبة، **العربى الدين**، **الحنفى**،**العراقى الآداب**، العبرانى، المخبر، المسيحى المنهج، الشامى النسك، اليونانى العلوم، الهندى البصيرة، الصوفى السيرة، الملكى الأخلاق، الربانى الرأى، الإلهى المعارف». (**الرسالة الثانية والعشرون**، وخاصة أخرجها جـ ٢، ص ٣١٦).

وواضح من ذلك ان **أخوان الصفا** يجعلون المثل الإنسانى الأعلى حاويا لكل كمالات الأمم والمذاهب والديانات، ووراء رأيهم فى هذا الصدد هدف سياسى هو أن يضعوا حدا لجميع الصراعات العرقية والمذهبية فى مجتمعهم تمهيدا لقيام دولة واحدة لا تقوم على فكرة القومية، أو التعصب لدين معين، أو وطنية معينة، وإنما تقوم على أيديولوجية شاملة توحد بين الأفراد.

ويدلك على هذا قولهم : «وقد نرى أيها الأخ البار الرحيم أيدك الله وإيانا بروح منه أنه قد تناهت دولة أهل الشر (لعلهم يشيرون هنا إل الدولة العباسية) وظهرت قوتهم، وكثرت أفعالهم فى العالم فى هذا الزمان، وليس بعد التناهى فى الزيادة إلا الإنحطاط والنقصان. . .

واعلم أن دولة أهل الخير (يشيرون هنا إلى دولتهم) يبدأ أولها من قوم علماء حكماء وأخيار فضلاء يجتمعون على رأى واحد، ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد، ويعقدون بينهم عهدا وميثاقا ألا يتجادلوا ولا تقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضا، ويكونون كرجل واحد فى جميع أمورهم، وكنفس واحدة فى جميع تدابيرهم» (**الرسائل**، جـ ١، ص ١٣١).

عالم الكائنات المركبة :

وقد يتبادر إلى الذهن أن عناية **اخوان الصفا** كانت موجهة أساسا إلى الأمور السياسية والإجتماعية، ولكن الواقع غير هذا، فإن رسائلهم تعد فى المحل الأول موسوعة فلسفية وعلمية شاملة، فقد عنوا بمباحث الألهيات أو مابعد الطبيعة، والمنطق والأخلاق، والعلوم الطبيعية والرياضة عناية كبيرة.

وطالما صرح **الإخوان** أن مذهبهم يقوم على النظر فى جميع علوم الموجودات التى توجد فى العالم، كيف حدثت ونشأت عن علة واحدة، والإستشهاد على بيانها بمثالات عديدة وبراهين هندسية على طريقة الفيثاغوريين، ومن هنا جاء إهتمامهم غير العادى بالإعداد وخواصها ودلالاتها. فاعتبروا العدد جذر العلوم، وعنصر الحكمة، ومبدأ المعارف. وأصل الإعداد عندهم الواحد، ونسبة الله إلى الموجودات كنسبة الواحد إلى الإعداد.

وأخذ **اخوان الصفا** فى فلسفتهم بنظرية الفيض الأفلوطينية التى ترد الكثرة المشاهدة فى العالم إلى الواحد أو الله، وترى كل ما فى الكون فيضا أو إشراقا فاض عن هذا الواحد، والعقل الفعال عندهم هو الواسطة بين الله والعالم وهو أول فيض فاض عن الله، ثم توالت الفيوضات بعد ذلك حتى وصلت إلى عالمنا الأرضى هذا، عالم الكائنات المركبة من المعادن والنبات والحيوان، ويتصورون أن جملة جسم العالم يجرى مجرى جسم واحد، وإنسان واحد ومدينة واحدة خالقها ومدبرها هو الله.

وعرض **اخوان الصفا** فى رسائلهم لعلم المنطق بالتفصيل، وهو وثيق الصلة عندهم بالرياضة، ومن أهم الآراء التى تميزوا بها فى المنطق أنهم أضافوا إلى الألفاظ الخمسة المنطقية عند **فورفوريوس** (الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض) لفظا سادسا هو «الشخص»، بحيث أصبح ثلاثة منها، وهى الجنس والنوع والشخص، تدل على الأعيان والثلاثة الأخرى، وهى الفصل والخاصة والعرض، تدل على المعنى، وجدير بالذكر أن الصوفى الأندلسى المتفلسف **ابن سبعين** (المتوفى ٦٦٩هـ) قد تأثر برأيهم هذا فى الجزء الخاص بالمنطق من كتابه «**بد المعارف**».

واتجه **اخوان الصفا** فى ميدان الأخلاق إلى الزهد والتصوف، ورأوا أن الوصول إلى السعادة لا يكون إلا بطرح شهوات البدن، ويستشهدون فى هذا الصدد بآيات قرآنية، وأقوال مأخوذة عن **المسيح عليه السلام**، ولهم أقوال فى المحبة التى تنتهى بالمحب إلى الفناء فى الله

المحبوب. ويؤكدون على خلود الروح، ويـؤمنون بالجنة والنار، وأن الجنة هى عالم الأرواح، والنار هى عالم الأجسام.

ونحن واجدون لإخوان الصفا بعد هذا كله مشاركة فى ميـدان العلوم الطبيعية، وهم على الجملة يبـحثون فى هذه العلوم على طريقة القـدماء من فلاسفة اليونـان ولا يتسع المقام لذكـر آرائهم فـى هذا الصـدد، ومن أراد زيادة فـى هذا الجـزء الأول من **الرسائل، الرسالة السابعة** (ص ٢٠٢) وما بعدها ليرى تصور الاخوان للعلوم الطبيعية وأقسامها.

عماد كل تقدم :

والأن بعد أن عرضنا لآرائهم الفـلسفية عرضا موجزا، نحـب أن نوقف القارىء معنا وقفات قصارا عند بعض مانعتقد أنه طريف وهام مما ذهبوا إليه :

(أ) فـمن ذلك أن **أخوان الصفا** أحيوا النزعـة العقلية مرة أخرى بعـد ركود حركة الإعتزال فى الإسلام.

وليس أدل على تأكيدهم عل قيمة العقل من أنهم، فى بعض رسائلهم يجعلونه رئيسا حاكما يخضع الناس جـميعا لحكمه، فيقولون : «والحكم بيننا العـقل الذى جعله الله رئيسا على الفضلاء من خلقه الذين هم تحت الأمر والنهى، ورضينا بموجبات قضاياه على الشرائط التى ذكرناها فى رسائلنـا، وأوصينا بها أخواننا. فمن لا يرض بشرائط العـقل، وموجبات قضاياه، ولم يقبل تلك الشرائط التى أوصينا بهـا إخواننا، أو خرج عنها بعد الدخول فيها، فعقوبـته فى ذلك أن نخرج من صداقتـه، ونتبرأ من ولايته، ولانستـعن به فى أمورنا، ولا نعاشره فى معاملتنا. ولا نكلمه فى علومنا، ونطوى عنه أسرارنا، ونوصى بمجانبته أخواننا» (**الرسائل**، جـ ٤ ص ١٨١ وما بعدها).

ولو قدر للنزعة العقـلية هذه - وهى قرآنية المصدر - أن تستمر قـوية بين المسلمين لما إنطفأت جذوة حضارتهم واشتعلت فى أوروبا فى عـصر النهضة، ولكن المسلمين فى عصور تدهورهم الفكرى والحـضارى ركنوا إلى تقليـد الضار الذى يلغى شـخصية المفـكر، ويعوق حركة المجتمع إلى أمام.

(ب) ومن طريف ماعنى به **أخوان الصفا** فى عصرهم كيفية قيادة الشباب وتوجيههم. وهذا من غير شك من أصعب المهـام فى كل عصر. وقد فطن **اخوان الصفا** إلى أن الشباب

بطبيعتهم أكثر فئات المجتمع حماسا للتغيير السياسى والإجتماعى، فهم بذلك عماد كل تقدم. ولأخوان الصفا مناهج وطرائق فى توجيه الشباب لم يعن أحد من الباحثين بعد بدراستها، وقد تضمنت الرسالة الخامسة والأربعون من رسائلهم شيئا منها، وحسبنا أن نقف عند بعض ما جاء فيها :

«واعلم أيها الأخ أن من سعادتك أيضا أن يتفق لك معلم ذكى جد الطبع، حسن الخلق، صافى الذهن، محب للعلم، طالب للحق، غير متعصب لرأى من المذاهب.

«واعلم أن مثل أفكار النفوس قبل أن يحصل فيها علم من العلوم، واعتقاد من الأراء، كمثل ورق أبيض نقى، لم يكتب فيه شىء، حقا كان باطلا، فإذا كان الأمر كما وصفت فينبغى لك أيها الأخ ألا تشغل بإصلاح المشايخ الهرمة الذن اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة وأخلاقا وحشة، فإنهم يتعبونك، ثم لا ينصلحون، وأن صلحوا قليلا قليلا فلا يفلحون!

«ولكن عليك بالشباب السالمى الصدور، الراغبين فى الأداب، المبتدئين بالنظر فى العلوم، المريدين طريق الحق والدار الأخرة، والمؤمنين بيوم الحساب، المستعملين شرائع الأنبياء عليهم السلام، الباحثين عن أسرار كتبهم، التاركين الهوى والجدل، غير متعصبين على المذاهب.

«واعلم أن الله تعالى ما بعث نبيا إلا وهو شاب، ولا أعطى لعبد حكمة الا وهو شاب . . الخ» (الرسائل جـ ٤ ص ١١٤ - ١١٥)

الأبرار الاخيار والفضلاء :

يتبين من ذلك أن أخوان الصفا، باعتبارهم جماعة عقائدية، وجهوا عنايتهم إلى الشباب ليتعلموا مبادىء دعوتهم، لانهم كالورق الأبيض النقى الذى لم يكتب فيه شىء بعد، ثم هم يؤكدون فى نفس الوقت على أهمية المعلم بالنسبة للشباب - ويشترطون له شروطًا خاصة اهمها محب العلم وعدم التعصب وحسن الخلق.

ويمثل الشباب فى جماعة أخوان الصفا الركيزة الأولى، يدلنا على ذلك أنهم قسموا الجماعة إلى أربع مراتب كل مرتبة منها سابقة على الاخرى، فيتدرج المبتدئى فى هذه المراتب كلها حتى يصل إلى اعلاها. وأول هذه المراتب خاصة بالشباب، أو الأعضاء المبتدئين، الذين تقع أعمارهم بين الخامسة عشر والثلاثين، ويسمى هؤلاء الأعضاء «الأخوان

الأبرار الرحماء» ولأنهم من الشباب فإنهم يمتازون فى رأى **اخوان الصفا** «بصفاء جوهر نفوسهم، وجودة القبول (للعلوم والأفكار) وسرعة التصور»، وبذلك يكونون أسرع فى قبول الدعوة من غيرهم.

وثانى هذه المراتب مرتبة خاصة بمن هم بين الثلاثين والأربعين وهم «الاخوان الأخيار الفضلاء»، ويتميزون بمراعاة أخوانهم وسخاء نفوسهم، وشفقتهم ورحمتهم.

وثالث المراتب مرتبة «الأخوان الفضلاء الكرام» وهم بين الأربعين والخمسين» ويعتبرون أصحاب الأمر والنهى، ويحسمون الخلاف عند ظهوره من المعاند، ولهم قدرة على الرفق والإصلاح والمداراة.

والمرتبة الربعة والأخيرة خاصة بمن هم فوق الخمسين، واصحابها هم الحكماء الذين وصلوا إلى أعلى المراتب، وهم أصحاب الكشف الذين يعاينون حقائق الدين، وكل الأخوان مدعوون إلى الوصول إلى هذه المرتبة.. (**الرسائل**، جـ ٤، ص ٢٢٢ - ٢٢٤).

ويتحدث **إخوان الصفا** عن كيفية تنظيم إجتماعاتهم الدورية كل إثنى عشر يوما، فى مكان معين يأمنون فيه على أنفسهم، وشروط هذا الإجتماع وكيفيته وما يدور فيه (**الرسالة الجامعة**، جـ ٢، ص ٣٩٥ - ٣٩٨). وهم فى كل هذا يشعرونك بأنهم جماعة منظمة تنظيما دقيقا للغاية، ولهم أهداف محددة يعملون جاهدين على تحقيقها.

بين الفلسفة والدين :

(جـ) وننتقل بعد ذلك إلى بيان أحد الأدوار الهامة التى قام بها **أخوان الصفا** فى تاريخ الفكر الإسلامى، وهو دور التوفيق بين الدين والفلسفة :

لقد كانت مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين إحد مميزات الفلسفة الإسلامية، وقد شغل بها المتكلمون والفلاسفة، فالمتكلمون بحثوا فى وصلة العقل بالشرع، وهل يتقدم العقل الشرع أو يتقدم الشرع، العقل، وإلى أى حد يمكن أن يعول على العقل فى مجال العقائد والتشريع، أما الفلاسفة فكانوا يرمون من بحثهم فى هذه المشكلة إلى إظهار أن ما صل أليه الفيلسوف بعقله متفق مع ماجاءت به الشريعة، فلا خلاف ادن بين الفلسفة التى ستخدم منهج العقل، والشريعة المستندة إلى الوحى.

وكانت محاولة المتكلمين البحث فى علاقة الشرع بالعقل إسلامية النشأة والطابع،

فقد حث القرآن الكريم العقول على تدبر مافى الكون من آيات، ودعا إلى آستخدام العقل صراحة من أجل الوصول إلى الإيمان. . فكان المتكلمون فى محاولتهم تلك فى نطاق الشرع تماما.

أما محاولة الفلاسفة - ومنهم **أخوان الصفا** - التوفيق بين الفلسفة والدين، فلا تخلو فى رأينا من تعمل وتكلف، فقد كان الفلاسفة معجبين بالفلسفة اليونانية وبغيرها من الفلسفات الأجنبية إعجابا لا حد له، فتكلفوا فى أن يظهروا هذه الفلسفات وكأنها متفقة مع الدين، واستخدموا فى هذا الصدد ضروبا من التأويلات للنصوص فى معرض التدليل على آرائهم لا يقرهم عليها علماء الشرع من متكلمين وفقهاء، كما اصطنعوا فى هذا السبيل نظريات بعيدة عن روح الإسلام فى بعض الأحيان.

ويدلنا على أهمية التوفيق بين الفلسفة والدين عند **اخوان الصفا** أنهم أفردوا لها رسائل عديدة (الرسائل ٢٠، ٣٠، ٤٢، الجامعة وغيرها)، ولا يتسع المقام هنا للحديث عن نظرياتهم فى هذا الصدد، وإنما سنكتفى بأن نشير فيما يلى إلى خلاصة لوجهة نظرهم فى ان الأديان من ناحية واحدة فى جوهرها، أو أن شئت قلت : الدين واحد، وأن الدين من ناحية أخرى لا يتعاض مع نواميس الحكماء والفلاسفة.

فيقول **اخوان الصفا** عن وحدة الدين : «أن معنى الدين فى لغة العرب هو الطاعة من جماعة لرئيس واحد ثم أعلم أن الأنبياء عليهم السلام لايختلفون فيما يعتقدون من الدين سرا وعلانية ولا فى شىء منه البتة، كما قال تعالى : «أقموا الدين ولا تتفرقوا فيه» (٤٢ : ١٣) . . . وأما الشرائع التى هى أوامر ونواه وأحكام وحدود وسنن فهم فيها مختلفون ثم أعلم أن إختلاف الشرائع ليس بضار إذا كان الدين واحد، لأن الدين هو طاعة وإنقياد للرئيس الآمر فيما يأمر وينهى المرؤسين بحسب مايليق بواحد واحد، وما يرى أنه يصلح له ويصلح فيه . . فهكذا شرائع الأنبياء وإختلاف سنتهم بحسب أهل كل زمان، وما يليق بهم أمة أمة، وقرنا قرنا. .» (**الرسائل**، جـ ٤ ص ٢٤ - ٢٦).

ولا خلاف بين الدين والفلسفة كذلك فى رأى **الأخوان**، «لأن غرض الأنبياء عليهم السلام وواضعى النواميس الإلهية أجمع (يقصد الفلاسفة) غرض واحد، وقصد واحد، وإن إختلفت شرائعهم، وسنن مفترضاتهم، وأزمان عبادتهم، وأماكن بيوتاتهم، وقراينهم، وصلواتهم كما أن غرض الإطباء كلهم غرض واحد، ومقصد واحد فى حفظ الصحة

الموجودة، وإسترجاع الصحة المفقودة، وأن إختلفت علاجاتهم فى شراباتهم وزدويتهم بحسب إختلاف الامراض العارضة للأبدان فى الأوقات المختلفة، والعادات المتغايرة. . . فهكذا غرض الأنبياء عليهم السلام وغزض جميع واضعى النواميس الإلهية من الحكماء والفلاسفة، وذلك أنهم أطباء النفوس وغرضهم،هو نجاة النفوس الغريقة فى بحر الهيولى (أى المادة) وإخراجها من هاوية عالم الكون والفساد وإيصالها إلى الجنة. .» (**الرسائل**، جـ ٢، ص ١٢٠ - ١٢١)

ونعتقد أن تأثير **اخوان الصفا** فى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين كان كبرا على من جاء بعدهم من مفكرى الإسلام والمسيحية على السواء **فابن رشد** (المتوفى سنة ٥٩٥هـ)، مثلا ظل يؤكد فى حماس بالغ ماأكده من قبله **اخوان الصفا** من أن الغرض من الدين والفلسفة واحد، وذلك فى كتابه المشهور «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال**»، وانتقل هذا الإهتمام بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة من فلاسفة الإسلام إلى أوروبا فى العصر الوسيط، وقد ظهرت على الخصوص عند كل من **البرت الأكبر وتوماس الإكوينى** اللذين حاولا التوفيق بين العقائد المسيحية والفلسفة الأرسطية. . .

AVERROES AND SUFISM*

1 - During the reign of the Almohades in Spain, philosophy was flourishing and there were two main currents of philosophy, firstly, the Aristotelian, as represented by some Spanish muslim philosophers like Avempace (d. 533/1138), Averroes (d. 595/1198) and Ibn Tumlus (d. 620/1224), secondly the illuminative as represented by Abubacer (Ibn Tufail) (d. 1185)

Besides, there existed a third current of Islamic mysticism or sufism represented by different schools, such as the school of Almeria, founded by the theosophist Ibn Al Arif (d. 536/1141) (1) to which Ibunl Arabi, Averroes contemporary, belonged, and the Shuziah school founded by Al-Ashbili in the second half of the sixth century (A.H.) (2)

It should be noted that the mystical tendency in Spain was reinforced during the two centuries before the twelfth century by the diffusion of the Epistles of the Pure Brothren (Ikhwan Al-Safa), an encyclopoedia of Neoplatonist philosophy which originated in Ismaili or extreme shiite circles.

The schools of philosophy and sufism mentioned above predominated by Neoplatonism were known To Averroes, and it was primarily in revolt against this predominance of Neoplatonism, as well as against the attacks of Algazali that Averroes`s thov ght was formulated. His aim was quite simply a retum to the authentic Aristotle (3)

Averroes looked at Aristotle as the highest point of all reason. He regarded also his doctrine as "the highest Truth."

2 - It is perhaps natural that Averroes as a pure peripatetic phi-

---

(*) نشرت فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة «ابن رشد مكرأ عربياً ورائداً للاتجاه العقلى» القاهرة ١٩٩٣ .

losopher should distrust the mystical intuitive metthod of knowledge claimed by the sufis, as well as by some illuminative philosophers like Avicenna and Abubacer(4). Following Aristle, Averroer maintains in his theory of knowledge that the human soul reaches knowledge through sense perceptions and abstracting of the immaterial form from its material composition (5)

3 - We shall confine ourselves to speaking only of Islamic mysticism or sufism, as viewed by Averroes. Let us begin with this question : What does Averroes mean by the sufi method of knowledge ?

The sufi method of knowledge, says Averroes, is not theoretical, in the sense that they their knowledge of God and other creations not by a process of reasoning, but throgh mortification of the soul and contemplation.(6) They claim that thier method is supported by certain verses of the Quran. Aver roes states them :

Obcerve your duty to Allah. Allah is teaching you. And Allah is the nower of all things. (7)

As for those who strive in Us, We Surely guide them to Our paths, andTo Allah is with the good. (8)

O ye who believe If ye keep your duty to Allah, He will give you discrinination between right and wrong . (9)

We should notice that Here, as everywhere in his writings, Averroes dosenot speak of this mystical method of knowledge as his own experience. He understands sufism to be a mere "subjective experience". The sufi himself does not use arguments to show that his expericnce is objective in the sense that it is common, but he claims that an inner sudden light assures him of this and that there fore for him no logical proof is needed. Averroes asys about the subjectivity of the sufi method :

Even if we have to admit the existence of such method, yet it is not public . (10)

The Quran, in general, reumes Averroes, asks muslims to practice reasoning and draws their attention to its ways.(11) Therefore, the end aimed at in the Quran is not that private mystical method, otherwies the speculative method will be in vain (12) In other words muslims should be guided by their intelect and not by therir feelings or emotions.

4 - We must not leave our listener with the impression that our philosopher rejects sufism cntirely.

As we have seen, he rejects only the sufus claim that they can obtain a knowledge of the nature of reality through their private experience which is not available to other men. Every rational philosopher would also say that sufism yields no truths at all about God and universe. Only logical thinkig gives us truths. Averroess criticism of sufi intuitive knowledge is really based on epistemological basis

But it is plain that sufism, like other subjects, may arouse either a theoretical or a practical interest. The practical interest is that of the man who aspires to tread the mystic path or via purgativa. Of the value of such practical interest Averroes was aware His written account is in part as follows : From this (Practical) side, the Sharia (of Islam) called for this path (Sufi Tarika), and urged (believers) upon its practice generally, that means upon action. (13)

The meaning of this passage is quite clear. Averroes agrees with the ethical goal of sufism. He may believe that moral values are alos subjective, as being grounded in emotions or attitudes, yet he does not maen to asy that they are not valuable, or that morality ought to be left behind as superstition. The ethical path of the sufis puts passions and appetites under the control of the Spirit through a strict manner of living of living, and this is the aim of all religion.

In addition to this, Averroes advocates the view that a thinker can make effective use of the sufi path. His Stat ement is as follows

: We cannot deny that (sufi) mortification of the soul is be needed before correct trasoning .(14)

But here there shoud be some reservations. We have to bear in mind that the statement mortification of the soul is to be needed, before correct reasoning does not imply, says Averroes, that correct reasoning is caused by mere mortification. Similarly we cannot deduce from the proposition learning depends on good dealth, the judgement : good heath (alone) produces learning.(15)

5 - Naturally, such views of Averroes on sufism are to be rejected by sufis themselves for they believe that their method gives them the knowledge of Ultimate Reality. For instance, his cvontemporary, the famonus sufi Ibnul

Arabi of Almeria (d. 638/1240) says in his book Al-Futuhat Al-Makkyya (17) that when Averroes heard of his mystical favours, he asked his father who was a friend of his, to arrange for a meeting between him and his son. Averroes was eager to discuss with Ibnul Arabi the question wher the facts acquired by means of discursive methods are identical with those obtained by mystical intuition. Another meeting was held between them, after whih Ibunl Arabi described him as a man of mere reasoning and speculation, (18) and excluded him from the domain of sufism saying, He is not gifted like we are . (19)

Averroes was attacked also by Ibn Sabin of Murcia (d. 669/1210), one of the eminent sufis of Spain. Hementions in his Budd-Al-Arifa (20) that Averroes was an admirer of Aristotle to the extent that if Aristotle said that a man could stand and sit down at the same time, he wodld never hesitate to repeat the same proposition of Aristotle, beliecing it to be true Most of works, says Ibn Sabin, are summaries of whataristotle had written. (21) Ibn Sabin resumes that Averroes is a man of little knowledge and of no capability, (22)

Sure his rank is more less than that of the hnostic (Al-Muhaqiq) who is depending on Divine gifts, (23)

Averroes being considered a non-mystic by sufis theselves, however clever, cannot in their opinion, imagine what a mystical experirnce is like, even though the mystic tries to describe it to him . He cannot therefore contribute anything of value to the discussion of sufism .

It seems to me that the confilct between mystics and philosophers is in the last analysis reduced to thew distinction between taste and employing ligical proofs, in other words between feeling and being guided by the humman intellcsct. It is now plain that Acerroes felt more kinship with the logicians. It could be a matter of his personal feeling .

Notes :

(1) Palacios (Asin) : El mistico Abu-Al-Abbas Ibn Al-Arif de Almreia. etc, citado segun Ohras Escogidas, Madrid 1946. P. 219-225.

(2) Taftazani (A) : Ibn Sabin and his mystical philosophy, Beirut 1973, P. 68, 70, 77 .

(3) Leff (Gordon). Medieval thought, St. Augustine to Ockam, London 1970 P. 156.

(4) It should be noted here that some westem scholars who wrote on the philosophy of Et verroes, such as Munk in his Melanges de philosophie juive Arabe (P. 443,449) maintain that there are some mystical elements in the philosophy of Averroes, and that he was influenced, as other muslim philosophers, by the theory of emanation and the idea of complete identification of the material human intellect with Active Universal Intellect. However, it is a disputed question. The aim of this paper is to investigate only Averroess opinion adout which is quite different from illuminative philosophy of some muslim philosophers like Al-Farabi, Avicenna and Abubacer who were influenced by Neoplatonism .

(5) Tahafut Al Tahafut, Cairo 1903, P. 33, P. 84.

(6) Al Kashf An Manahig Al-Adilla, Cairo 19[illegible]

(7) The Ouran, trans. by pickthall, 2 : 282,

(8) Quran, 29 : 69.

(9) Quran 8 : 29.

(10) Al-Kashf An Manahig Al-Adilla, p. 44. Also : Fasl Al-Makal, Cairo 1919, p. 2. et suiv.

(11) Ibid, p. 44. sec.

(12) Ibid, p. 44.

(13) Ibid, p. 45.

(14) Ibid, p. 44.

(15) Ibid, p, 44 - 45.

(16) Ibid, p. 45.

(17) Al-Futuhat Al-Makkyya, edit. Osman Yahya, revised by Dr. Ibrahim Madkour, Cairo 1972, pp. 373 - 373.

(18) Ibid, p. 372.

(19) Ibid, p. 373.

(20) Budd Al-Arif, ms. Garrulah, N. 1273, Fol, 44 - 45.

(21) Ibid, Fol, 45.

(22) Ibid, Fol, 45.

(23) Ibid, Fol, 7., it may be of interest to mention that in spite of this serve attack of Ibn Subin, Averroes was mentioned in the chain of the Sheikhs of his eclectic order named Al Sabinia with other mystical and philosophical figures like Hermes, Socrates, Plato, Alexander the Great, Al-Hallaj, Al-Shibbi, Al-Nafari, Al-Habashi, Kadib, Al-Ban, Ibn Kasi, Ibn-Massara, Avicenna, Al-Gazali, Abubacer, Abu-Madyan, Ibnul-Arabi and Ibn Sabin (Al-Shushtari, Qasida ms. Paris. 3347, p. 208 aqq; see also Massignori : Recueil de textes ..... etc, paris 1929, pp. 139 - 140).

العلاقة بين الفلسفة والطب عند المسلمين(*)

(١) يقول سير وليام أوسلر Sir William Osler) فى كتابه «تطور الطب الحديث» Evolution ofModern Medicine إنه قدر لأعمال ابن سينا أن تظل «انجيلا طبيا (فى أوربا)لمدة أطول من أى عمل آخر»(١). والواقع أن كتابه «القانون» ظل يدرس فى بعض جامعات أوروبا إل القرن السابع عشر الميلادى. وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أهمية ماأسهم به ابن سينا فى ميدان العلوم الطبية فى العالمين الإسلامى والغربى. وليس ابن سينا إلا واحدا من أشهر أطباء الإسلام الذن كانت لهم مشاركة علمية وعملية فى تقدم علم الطب عند المسلمن. وهذا التقدم يعود فى رأينا إلى عاملين رئيسين هما : الإسلام ذاته الذى يؤكد على أهمية الطب، ويفتح الباب أمام البحث فى الأمراض ،وطرق الوقاية منها، وعلاجها، والإستفادة من تراث الأمم السابقة فى الفلسفة والطب وسائر العلوم كسياسة للدولة الإسلامية،خصوصا فى العصر العباسى، وليست كعمل فردى، وقد أدت هذه السياسة إلى نقل التراث الفلسفى اليونانى بما فيه الطب،فأفاد منه المسلمون وطوروه وأضافوا إليه جديدا. وسنحاول فيما يلى أن نتحدث عن هذين العاملين بشىء من التفصيل.

أولا : موقف الإسلام من الطب :

أول ما نلاحظه أن الإسلام قد حث المسلمين عل التداوى، وهو مأمور به شرعا. ويستند علماء الإسلام فى ذلك إلى أحاديث نبويه مثل قوله (ﷺ) : «ياعباد الله تداووا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء». وكان النبى يأمر أصحابه بعرض أنفسهم على الحارث بن كلدة، وكان طبيب العرب والعجم. وروى كذلك أن عمر بن الخطاب قال :

أرسلوا إلى الطبيب ينظر جرحى فأرسلوا إليه(٢)، ومعنى التداوى استعمال الدواء(٣).

ونلاحظ بعد هذا أن النبى (ﷺ) كان يسمح للنساء بالتطبيب، وخدمة الجرح

(*) أعمال المؤتمر العالمى الأول للطب الإسلامى، الطبعة الثانية، الكويت، يناير ١٩٨١.

(1) Nuting (A.): The Arabs, Mentor Book, New york, 1965, p.127

(٢) الأزرقى : تسهيل المنافع، القاهرة ١٣٤٩هـ، ص ٧.

(٣) الذهبى : الطب النبوى، بهامش تسهيل المنافع، القاهرة ١٣٤٩هـ، ص ١٠٠

(التمريض)(٤)، وقد جعل (ﷺ) سعد بن معاذ فى خيمة لأمرأة يقال لها رفيدة فى مسجده كانت تداوى الجرحى، وكذلك كانت أخت لها تسمى كعبة بنت سعيد الأسلمية(٥) تعالج الجرحى.

وقد دار بحث دقيق بين علماء الإسلام حول الطب من حيث موافقته أو معارضته لقضاء الله، وقد ذهب أطباء الإسلام إلى القول بأنه لا يعارض قضاء الله، كما أكدوا على أن الإسلام نفسه يدعو إلى الإيمان بالأسباب والمسببات، ومن ينكر الأسباب فهو كافر، فيقول الأزرقى : «وقد ثبت أن الله عز وجل وضع فى أشياء خواص، فمن أنكرها فهو كافر، ومن قال : لا فائدة فى الطب فقد رد على الواضع والشارع، فلا يلتفت إلى قوله، وإنما يراد بالطب التسبب إلى دفع ضرر وإجلاب نفع»(٦). وهو يرد كذلك على من قال إن التداوى خروج عن الرضا بقضاء الله(٧) قائلا إن من الرضا بقضاء الله التوصل إلى محبوباته بمباشرة ماجعله الله سببا، فليس للعطشان أن لا يريد الماء زاعما الرضا بالعطش الذى قضى الله به، وقد أمرنا الله بإزالة العطش بالماء فى قوله : وليأخذوا حذرهم»(٨).

ويؤكد الذهبى أيضا عدم منافاة الطب والعلاج للتوكل على الله، ويرد على القائلين بأن العلاج رخصة من الشرع، وتركه من باب التوكل، قائلا «التوكل إعتماد القلب على الله، وذلك لا ينافى الأسباب ولا التسبب، فإن المعالج الحاذق يعمل ما ينبغى ثم يتوكل على الله فى نجاحه، وكذلك الفلاح يحرث ويبذر ثم يتوكل فى نمائه ونزوله الغيث، قال تعالى : «خذوا حذركم(٩)» وقال عليه السلام : «إعقلها وتوكل»(١٠).

ويذهب بعض أطباء الإسلام إلى القول بأن الطب من الفطرة، أى تحكم بضرورته فطرة الإنسان، لأن المرء على حد قولهم : «مجبول على صيانه نفسه»(١١).

---

(٤) صحيح البخارى، جـ ٢، ص ٩٤؛ وانظر : نيل الأوطار للشوكانى، جـ ٧، ص ٢٠٠

(٥) محمد كرد على : الإدارة الإسلامية، القاهرة ١٩٣٤، ص ٢١ - ٢٢

(٦) تسهيل المنافع، ص ٧

(٧) نفس المرجع، ص ٨

(٨) النساء : ١٠٢

(٩) النساء : ٧١

(١٠) الطب النبوى، ١٠٣ - ١٠٤

(١١) نفس المرجع، ص ١٠١

وقد ذهب المسلمون بعد هذا إلى القول صراحة بأن النصوص الدينية كانت وراء إقبالهم على تعلم الطب والنبوغ فيه، وتأمل المعنى فيما يقوله الذهبي : «وقد تقدم قوله عليه السلام : «إن الله لم ينزل داء إلا وله دواء»، قلنا : إن ذلك يقتض تحريك الهمم وحث العزائم على تعلم الطب»(١٢).

ويشير صاعد الأندلسي إلى عناية العرب منذ صدر الإسلام بالطب إلى جانب علوم اللغة والشريعة، فيقول : «لم يعنوا (أى العرب) بشيء من العلوم إلا ما اتصل بلغتهم وأحكام شريعتهم، مع إستثناء علوم الطب، فإنها كانت معروفة لأفراد منهم غير منكورة عند جماهيرهم لحاجة الناس طرا إليها»(١٣).

ومما ينسب إلى الإمام الشافعي قوله : «لا أعلم علما بعد الحلال والحرام أنبل من الطب»(١٤).

خلاصة القول فى موقف الإسلام من الطب أ نه «من السنن القائمة لأنهﷺ فعله وأمر به»(١٥) وأجمعت كافة الأمة الإسلامية على ثبوت اصله فى الشرع، وشهود الكتاب والسنة بصحته(١٦) وهذا من أقوى الأسباب لإزدهاره وعناية المسلمين به.

ثانيا : الإستفادة من تجارب وعلوم الأمم السابقة :

لم تكن استفادة المسلمين من تراث الأمم السابقة فى الفلسفة والعلوم، ومنها الطب، عملا فرديا، وإنما كانت بتوجيه من الاسلام ذاته، وسياسة للدولة الإسلامية، خصوصا فى العصر العباسى، على نحو ماذكرنا من قبل.

ولا يجوز أن نفهم العلم فى الإسلام على أنه يعنى فقط بأحكام الدين وآدابه، وأنه لا شأن للإسلام بالعلوم الكونية أوالمادية، فإن مثل هذا الفهم خاطىء، ذلك أن الإسلام جاء شاملا لكافة ضروب النشاط الإنسانى، ومنها البحث الكونى، وقد أمر الإنسان بتعمير

---

(١٢) نفس المرجع، ص ١٠٧

(١٣) طبقات الأمم، النجف ١٩٦٧، ص ٦٣

(١٤) الطب النبوى، ص ١٠٧

(١٥) نفس المرجع، ص ١٠٢

(١٦) تسهيل المنافع، ص ٢

هذا الكـون المسخـر له، وذلك يعنـى فى نفس الوقـت أن الكون المشـاهد خاضع لإدراكـه وبحثه، وأن ظواهره ليست بالشىء المبهم الغـامض الذ لا يفسر، وأن بمقدوره الإستفادة من الكون وإستغلال خيـراته على أوسع نطاق لتأمن حياته ورفاهيتهـا، يقول تعالى : «وسخر لكم مافى السماوات وما فى الأرض جميعا منه»(١٧).

ويقول تعالى : «وسخر الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون»(١٨).

وتوجيـه القرآن فى هذا الصـدد هو فى نفس الوقت تأكـيد على روح المنهـج العلمى الصحيح الـذى يدفع الإنسان إلى محاولة إسـتكشاف ما هومجهـول من هذا الكون وظواهره على أساس من الثقة بقدرة الإنسان وبالعلم فى مواجهة الطبيعة.

وكما يوجه القرآن النظر إلى البحث فـى الكون يوجهه أيضا إلى النظر فى الإنسان، كما فى قوله تعالى : «سنريهم آياتنا فى الافـاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيدا»(١٩)؛ «وفى أنفسكم زفلا تبصرون»(٢٠).

ومما له دلالة على أن العلم فى الإسلام غير محدود بحد معين قول الرسول (ص) فى رواية تأبير النخل المعروفة : «أنتم أعلم بشئون دنياكم». وهذا يفتح الباب واسعا أمام العقل ليستنبط من أنواع العلوم ما لاحصر له، ومنها علم الطب.

وتأمل المعنى فى قوله الإمام فخر الدين الرازى فى تفسير قـوله تعالى : «وشاورهم فى الأمر»(٢١) :

«وقد نطقت أحـاديث كثيرة بأن الرسول (ﷺ) كـان كثير المشاورة لأصـحابه، ومن ذلك حديث أبى هريرة : «ما رأيت أحداقط كان أكثر مـشورة لأصحابه من رسول (ﷺ)، وأصبـحت هذه المشاورة قاعـدة شرعيـة، ولذلك قال الحسن وسـفيان بن عـيينة : إنما أمـر الرسول (ص) بلك ليقتدى غيره به فى المشاورة، ويصير سنة فى أمته.

ومع أن الرسول (ﷺ) كان أكمل الناس عقلا، إلا أن علوم الخـلق متناهية، فلا بعد

---

(١٧) الجاثية، ١٣

(١٨) النحل : ١٢

(١٩) فصلت : ٥٣

(٢٠) الذاريات : ٢١

(٢١) آل عمران : ١٥٩

أن يخطر ببال إنسان ما لا يخطر على باله من وجوه المصالح، لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا، وقد قال (ﷺ) : « أنتم أعلم بشئون دنياكم»، ولذلك أيضا قال (ﷺ) : «ماتشاور قوم قط إلاهدوا لأرشد أمرهم»، ومعنى هذا أن مصالح الناس كثرة ومتشعبة ولا يمكن تحديدها، وتختلف من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان»(٢٢).

لا حد إذن لما يمكن أن يستنبطه العقل البشرى من أنواع العلوم التى تتعلق بمصالح الناس المتغيرة من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان. وهذا هو الذى دفع فقهاء الإسلام إلى إعتبار العلوم والصناعات فروض كفاية، ومنها علم الطب، ودراستها عبادة لله تعالى، وأنه يتعين على ولى الأمر أن يدبرها فى المجتمع لأن فقدان أى منها يسبب حرجا للمسلمين.

من هذا المنطق شرع المسلمون منذ العصر الأموى فى الإستفادة من علوم الأمم السابقة على إختلافها، وسنقتصر حديثنا هنا على علم الطب.

لم يقف المسلمون عند حد ماورد فى النصوص الدينية - فيما عرف بالطب النبوى - لأنهم ادركوا أن العلوم الدنيوية فى تطورها تحتاج الى دوام البحث والنظر، والوقوف على ما عند الأمم الأخرى منها، كما أدركوا أن ما ورد فى الطب النبوى هو من قبيل التوجيهات العامة، وعليهم أن يبحثوا فى الأصول العلمية له، فيقول ابن خلدون فى المقدمة حول هذا مانصه : «والطب المنقول فى الشرعيات من هذا القبيل (أى من قبيل الطب المبنى على الخبرة لا على قانوم طبيعى)، وليس من الوحى فى شىء، وإنما هو أمر كان عاديا للعرب، ووقع فى ذكر أحوال النبى (ﷺ) من نوع أحواله التى هى عادة وجبلة، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل، فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات، وقد وقع له فى شأن تلقيح النخل ماوقع، فقال : «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فلا ينبغى أن يحمل شىء من الطب الذى وقع فى الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع، فليس هناك مايدل عليه اللهم إلا إذا إستعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيمانى، فيكون له أثرعظيم فى النفع»(٢٣).

---

(٢٢) التفسير الكبير، جـ ٣، ص ٨٣، وانظر أيضا الإحكام للآمدى، جـ ٤، ص ٢٣، ونيل الأوطار للشوكانى، جـ ٧، ص ١٨٨ - ١٨٩

(٢٣) مقدمة ابن خلدون، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٣٤٦

ولكننا لا نوفق ابن خلدون على أن الطب النبوى يستخدم فى التبرك فقط، صحيح أنه لا يتضمن أى نظرية طبية محدودة، ولكن قيمته راجعة إلى أنه حدد للمسلمين الطريق إلى إكتساب الصحة، خصوصا عن طريق الوقاية من الأمراض، وإكتساب العادات الغذائية الصحيحة. فضلا عن أنه حرك هممهم وحث غرائمهم على تعلم الطب كما ذكرنا من قبل، وهو الذى شكل المناخ العام للممارسة الطبية عند المسلمين.

مهما يكن من شيء، فإن المسلمين شعروا بضرورة الإستفادة من علوم وتجارب الأمم السابقة، وكان أول إتصال لهم بمدرسة الإسكندرية القديمة، وكان يمارس فيها الطب اليونانى مختلطا بالطب المصرى(٢٤)، وقد أسهمت هذه المدرسة فى نقل العلوم اليونانية إلى العرب، وكان لمؤلفات علمائها تأثيرها الملحوظ فى دراساتهم الأولى، وفى مقدمتها كتب طبية ترجمت مبكرا إلى السريانية والعربية.

ويذكر ابن النديم أن أول نقل فى الإسلام كان فى عهد الأمير الأموى خالد بن يزيد، المتوفى سنة ٨٥هـ الذى ذهب إلى الإسكندرية لتمكن من علم الكيمياء. وفى عهد عمر بن عبد العزيز المتوفى سنة ١٠١هـ أسلم طبيب إسكندرانى هو ابن أبجر، واعتمد عليه عمر بن عبد العزيز فى الطب، ويذكر كذلك أن أول مستشفى إنشىء فى الإسلام كان على عهد الوليد بن عبد الملك المتوفى سنة ٨٨هـ(٢٥).

وكان العصر العباسى نقطة تحول رئيسية ى مجال الطب الإسلامى، وبدأ المسلمون سنة ١٤٨هـ، وذلك فى عصر المنصور العباسى، الإتصال بمدرسة طبية مشهورة هى مدرسة جنديسابور،(٢٦) وقد أسست فى عهد كسرى أنو شروان المتوفى سنة ٥٧٨م. ذلك أن المنصور العباسى إستدعى أحد أطبائها، وهو جورجيس بن بختيشوع، لمعالجته من حالة سوء هضم (Dyspepsia)، وقد نجح ابن بختيشوع فى معالجة الخليفة، وكان هذا سببا فى المكانة التى نالها هو وأسرته لدى الخليفة المنصور ومن جاء بعده من الخلفاء، وهكذا إنتقلت

---

(24) Nasr (seyyed Hossein): Science and civilization in Islam, Harvard University press, Cambridge, Massachusetts, 1968, p. 191.

(٢٥) توفيق الطويل (الدكتور) : لقطات علمية من تاريخ الطب العربى، مجلة عالم الفكر الكويتية، مجلده، عددا، ص ٦٢.

(26) Science and Civilization in zslam, p. 193.

مدرسة جنديسابور إلى بغداد.

واتجه المترجمون انذاك إلى ترجمة الكتب الطبية اليونانية إلى السريانية ومن هذه الأخيرة إلى العربية، وكان فى مقدمة المترجمين جورجيس بن بختيشوع وحفيده جبرايل وأبو يحى البطريق، ويوحنا بن ماسويه. ثم بدأت الترجمة من اليونانية بعد إرسال بعوث من خلفاء بنى العباسى إلى مواطن المخطوطات الطبية، وأجزل خلفاء بنى العباس للمترجمين العطاء، وكان من أبرزهم حنين بن إسحق المتوفى سنة ٨٧٧م، وكون له مدرسة طبية مشهورة من أبرز رجالها ابنه إسحق، وابن اخته حبيش بن الأعشم، واصطفان بن باسيل.(٢٧)

وكان الطب اليونانى هو الأساس الذى بنى عليه أطباء الإسلام علم الطب، واعتمدوا فيه على كل من أبقراط(Hippocrates) وجالينوس (Galenus). وكان من مميزات الطب اليونانى - من ناحية المنهج - تؤخى البحث عن العلل الطبيعية للأمراض، وأدى هذا اليونانيين إلى دراسة أعضاء الجسم ووظائفها. ويرى بعض الباحثين فى الغرب أن الطب إرتفع على أيدى اليونان إلى مستوى لم يتجاوزه الطب فى أيامنا هذه إلا فى الجزئيات والمعلومات الخاصة(٢٨).

وبلغ إعجاب المسلمين بأبقراط أحيانا إلى أنهم قالوا إنه مؤيد بتأييد إلهى(٢٩)، خصوصا وأنه كما يقول سارتون (Sarton) إرتفع بمهنة الطب فى جانبها الأخلاقى حين حدد إلتزامات الطبيب وآدابه.

ولم ينظر المسلمون إلى اعتماد أطباء الإسلام على الطب اليونانى فى أول عهدهم بالإشتغال به، أو بعد ذلك، على أنه مخالف للدين، بل على العكس من ذلك رأوا أنه من الطبيعى أن يأخذ اللاحق عن السابق حتى لو كان السابق مخالفا لملة الإسلام، وقد بين لنا ابن رشد ذلك قائلا : «فبين أنه يجب علينا أن نستعين على مانحن بسبيله بما قاله من

---

(٢٧) نسبت إليه ترجمة لكتب ديسقوريدس فى الأقراباذين، وكتب أورياسيوس الذى اذاع علوم جالينوس.

(٢٨) ألدوميلى : العلم عند العرب، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٦٢م، ص ٥١ - ٥٢

(٢٩) لقطات علمية من تاريخ الطب العربى، ص ٢٦٤

تقدمنا فى ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة، فإن الآلة (السكين) التى تصح بها التذكية (الذبح الشرعى) ليس يعتبر فى صحة التذكية بها كونها آلة لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. واعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام (يشير هنا إلى فلاسفة اليونان). وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل مايحتاج إليه من النظر فى امر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص (يشير هنا إلى المنطق)، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه»(٣٠)

لقد كان ابن رشد فى ذلك يعبر عن روح الحضارة الإسلامية، فقد حث الإسلام المسلمين كما رأينا على إكتساب العلوم الدنيوية وتطويرها، والإستفادة فى هذا السبيل بتجارب الأمم السابقة وعلومها. وقد نبه ابن رشد إلى ضرورة النظرة المستقلة للتراث المنقول، وضرورة التميز دائما بين ماهو صواب وما هو خطأ.

(٢) وهذا هو مافعله أطباء الإسلام بعد نقل علوم الطب إليهم، فلم يعودا أتباعا لجالينوس وأبقراط، بل أخذا فى نقد التراث الطبى اليونانى، وأضافوا إليه جديدا، وكانت هذه مهمة أعلام الطب الذين ظهروا بعد حركة النقل. وكان أول مؤلف لأول عمل طبى إسلامى على بن ربن الطبرى مؤلف كتاب «فردوس الحكمة»،وقد ألفه سنة ٢٣٦هـ.

وكان لهذا الكتاب قيمته فى مجال علم الأمراض (Pathology) والصيدلة (Plarmacy) والحمية (Diet)، وكان الطبرى استاذا لطبيب عظيم من أطباء الإسلام هو أبو بكر بن زكريا الرازى (Razes) (٢٥١ - ٣١٤هـ)، ويعد أعظم أطباء العصور الوسطى من حيث عنايته بالطب الإكلينيكى، وكان اثره هو وابن سينا ضخما سواء فى الشرق أو الغرب، ومن هنا اطلق عليه : جالينوس العرب، وهو مؤلف كتاب«الحاوى».

وقد رأس المستشفى الذى كان بمدينة الرى، ثم المستشفى الذى كان بغداد. وعرف عن الرازى مهارته الفائقة فى تقدر سير المرصد (Prognossis) وتحليل أعرضه وطريقة علاجه وشفائه(٣١). بل إنه كان خبيرا بالعلاج النفسى كذلك. وقد أسهم الرازى فى ميدان الطب

---

(٣٠) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، القاهرة ١٣٢٨هـ، ص ٤ - ٥

(31) Science and Civilization in Islam, p. 207

بحوالى ستة وخمسين مصنفا كما يذكر البيرونى. وكان أول من ميز بين أمراض عديدة، وكذلك أول من كتب رسالة عن الجدرى وكيفية علاجه، وفرق بينه وبين الحصبة، وله كشوفات كثيرة لايتسع المجال لذكرها.

وكان أبرز طبيب بعد الرازى على بن عباس المجوسى المعروف عند اللاتينيين بإسم Haly Abbas والمتوفى سنة ٣٨٥هـ تقريبا، ولمؤلفاته شهرة كبيرة، ومن أبرزها «كامل الصناعة»، وهو متميز فى مؤلفه هذا بنزعة نقدية واضحة لأطباء اليونان والمسلمين الذين سبقوه، وهو ينظر إليه على أنه حجة فى الطب الإسلامى، ومن ذوى المهارة فى علاج أمراض مختلفة.

ظل على بن عباس المجوسى حجة الطب حتى جاء ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨هـ، والذى يعتبر أكبر أطباء الإسلام منازع حتى أطلق عليه الغرب لقب «أمير الأطباء»، ومن غريب أنه لا يزال يسيطر على دراسات الطب فى الشرق حتى يومنا هذا(٣٢).

وكان ابن سينا إلى جانب علمه بالطب حجة فى الفلسفة، فهو من أكبر فلاسفة الإسلام والغرب على السواء، حتى أن مؤرخى الفلسفة فى العصر الوسيط فى أوروبا كانوا يصنفون الفلاسفة الأوروبيين فيقال : فلاسفة سينويون وفلاسفة رشديون. (٣٣)

ولعل علم ابن سينا بالفلسفة هو الذى جعل منه طبيبا عظيما، فقد مكنته قدراته العقلية من أن ينظر فى مجال الطب النظرة الكلية الشاملة، فيضع بذلك النظريات الطبية فى صورة متكاملة. وقد خلف ابن سينا عددا من المؤلفات الطبية باللغة العربية وقليل منها باللغة الفارسية، ومنها رسائل تتناول أمراضا معينة، وأعظم مؤلفاته الطبية «القانون».

وكان ابن سينا كطبيب يتميز ببصيرة إكلينيكية فى الطب، كما برع فى وصف الأدوية والأمراض، كما فى مرض إلتهاب السحايا (meningitis) مثلا، كما أن علمه بالفلسفة وما تشتمل عليه من دراسات للنفس الإنسانية جعله يتفوق فى مجال الطب النفسى الجسمى (Psychosomatic Medicine)، ودرك العلاقة بين الوظائف النفسية والوظائف الجسمية. (٣٤)

---

(32) Ibid: p. 209.

(33) Gilson (E.): La philosoplie au moyen age, paris 1952, pp. 347 - 348.

(٣٤) انظر : القانون، طبعة بولاق ١٢٩٤هـ، مجلد ١، ص ٩٤ - ٩٥.

وقدر لإبن سينا أن يرتفع بالطب الإسلامى إلى الذروة، كما قدر لكتابه القانون أن يصبح المرجع الأساسى للدارسين من بعده، وحول ذلك يقول الدكتور سيد حسين نصر : «بلغ الطب الإسلامى مع الرازى وابن سينا الذروة، وأصبح مرتبطا بكتابات هذين الرجلين فى صورته المحددة التى أصبح على الأجيال التالية من طلاب الطب وممارسيه أن يأخذوا بها. وأصبح على طالب الطب أن يبدأ دراساته الرسمية بـ «حكم» أبقراط و«مسائل» حنين بن إسحق، و«مرشد» الرازى، ثم يمضى إلى «ذخيرة» ثابت بن قرة، وكتاب «المنصورى» للرازى، ثم يضطلع بعد ذلك بدراسة الرسائل الست عشر لجالينوس، و«الحاوى» (للرازى)، و «القانون» «لإبن سينا». وقد أصبح قانون ابن سينا بهذا المصدر الرئيسى لمهنة الطب، وأصبحت دراسته وفهمه الهدف الذى يوجه إليه كل مااشتملت عليه مناهج الدراسة الطبية. وعلى الرغم من ظهور كثير من الموسوعات الطبية الهامة فى قرون لاحقة باللغتين العربية والفارسية، فقد ظل«القانون» محتفظا بمكانته الرفيعة»(٣٥)

إستمرت حركة الطب فى إزدهار بعد ابن سينا والرازى فى كثير من أقطار العالم الاسلامى كمصر وسوريا، والمغرب والأندلس، وفارس وغيرها من الأقطار الشرقية.

ففى مصر كان بلاط الحاكم مسرح نشاط الطبيب الخازن طبيب العيون المعروف، وفى القرن الخامس الهجرى كان هناك على بن رضوان المعروف عند اللاتينيين بإسم Haly Rodoam، والذى كتب شروحا على أعمال جالينوس، وكانت مستشفيات مصر ومكتباتها تجذب الأطباء من أقطار أخرى. وبعد قرنين تقريبا وفد إلى مصر الطبيب الدمشقى المعروف ابن النفيس ليقيم بها، وقد توفى سنة٦٨٧هـ، وترجع أهمية ابن النفيس فى الطب إلى أنه كشف عن الدورة الدموية الصغرى(٣٦) (Pulmonary circulation)، وكان من المعتقد إلى عهد قريب أن الذى إكتشفها ميشيل سرفتوس (Michael Servetus). وكان ابن النفيس أيضا ممن نقدوا أعمال جالينوس فى التشريح، وكذلك أعمال لابن سينا فى كتابه شرح«تشريح القانون».

---

(35) Science and Civilization in Islam, pp. 211 - 212.

(36) Elgood (C.E.): A Medical History of persia and the Eastern Califate, Cam bridge 1951, p.336.

ومن الاطباء الموسوعيين المتأخرين الذين ظهروا فى مصر **داود الأنطاكى** المتوفى سنة ١١٠١هـ = ١٥٩٩م صاحب **«التذكرة»**، وهى موسوعة تصور مدى ماوصل إليه الطب عنا المسلمين حتى القرن السادس عشر الميلادى.

ونبغ كثير من الأطباء فى الأندلس والمغرب، ومن **أبراهيم أبو القاسم الزهراوى** المعروف عند اللاتينيين بإسم Albucasis، وكان أعظم شخصية فى طب الجراحة عند المسلمين، وهو مؤلف **«التصريف لمن عجز عن التأليف»**، توفى حوالى سنة ٤٠٣هـ؛ وابن زهر **أبومروان بن عبد الملك المتوفى** فى اشبليةحوالى سنة ٥٥٧هـ، وخلف عدة مصنفات طبية من أهمها **«التيسير فى المداواة والتدبير»**، وهومن أعظم أطباء الأندلس، ويعد الثانى بعد الرازى فى الطب الإكلينكى.

وكذلك كان الفيلسوف **ابن رشد** المتوفى سنة ٥٩٥هـ طبيبا بارزا، وألف موسوعة فى الطب تعرف بـ **«الكليات»**، وكذلك برز من فلاسفة اليهود فى الطب ابن ميمون.

(٣) والآن بعد ان بينا كيف ازدهر الطب عند المسلمين، وما هى الأسباب التى أدت إلى ازدهاره، ننتقل إلى الحديث عن علاقة الطب بالفلسفة، والكليات الفلسفية التى قامت على أساسها النظرة الطبية الإسلامية :

لما نقلت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين تأثر فلاسفة الإسلام وعلماؤه بقسمة **أرسطو** للفلسفة إلى : نظرية، وتشمل العلم الطبيعى والعلم الرياضى والعلم الإلهى؛ وعملية وتشمل الأخلاق وتدبير المنزل وتدبير الدولة(٣٧). ومنذ **أرسطو** اصبحت العلوم الطبيعية على إختلافها مندرجة تحت الفلسفة، وظلت كذلك إلى بدء إنفصال العلوم عن الفلسفة فى أوروبا تدريجيا منذ عصر النهضة حتى القرن الماضى.

ونظر فلاسفة الإسلام - متابعين فى ذلك **أرسطو** - إلى العلم الطبيعى على أنه العلم المتعلق بالمادة أو الأجسام، ومن بينها الأجسام الحية، لأن الجسم الحى موجود متحرك بالنمو والنقصان(٣٨).

---

(٣٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة ١٩٤٦م، ص ١١٨.

(٣٨) نفس المرجع، ص ١٣٤.

ومن ثم أعتبر الطب الذى يبحث فى صحة الجسم الإنسانى ومرضه فرعا من فروع العلم الطبيعى، الذى هو بدوره فرع من فروع الفلسفة، ويعرف ابن خلدون علم الطب قائلا : «ومن فروع الطبيعيات صناعة الطب، وهى صناعة تنظر فى بدن الإنسان من حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية(٣٩)».

واعتمد اطباء الإسلام على نظرية أبقراط فى الأخلاط والأمزجة، وهى ترتبط بنظرية يونانية طبيعية هى نظرية العناصر الأربعة التى ترجع إلى الفيلسوف أنباذوقليس، الذى يرى أن العالم يتألف من النار والهواء والماء والتراب، وكان هو نفسه طبيبا ومؤسسا لمدرسة صقلية الطبية(٤٠). كما نجد عند متأخرى الفيتاغوريين النظرية الأنباذوقلية فى العناصر الأربعة مرتبطة بالأضرار وهى : الحار والبارد، والرطب واليابس.(٤١)

وقد لخص أحد أطباء الإسلام وهو الأزرقى هذه الكليات الفلسفية فقال عن إرتباط الأخلاط(٤٢)، وهى أربعة، بالعناصر الاخرى، فقال : «الزول خلط الصفراء، وهو حار يابس،أصله متولد من عنصر النار الطبيعى، ومسكنه فى الإنسان المرارة؛ والثانى خلط الدم، وهوحار رطب متولد من عنصر الهواء الطبيعى، ومسكنه فى الإنسان الكبد؛ والثالث خلط البلغم، وهو باردرطب متولدمن عنصر الماء، ومسكنه من الإنسان الرئة؛ والرابع خلط السوداء، وهو بارد يابس أصله متولد من عنصر الأرض، ومسكنه من الإنسان الطحال»(٤٣).

ويرتبط بالأخلاط أمزجة معينة، وكل مزاج منها له طبيعتان : فالصفراوى كما رأينا حار جاف، والدموى حار رطب، والبلغمى بارد رطب، والسوداوى بارد جاف. وترتبط الأخلاط أيضا بالحالات النفسية للإنسان، ويقول الأزرقى حول هذا : «فالسرور من الدم، والحرارة من الصفراء، والخوف للسوداء، والحزن للبلغم، فهذه الأخلاط الأربعة بها

---

(٣٩) المقدمة، ص ٣٤٥.

(40) Burnet (John): Greek philosophy, Thales to plats, Macmillan,

(41) New York, 1968, p. 57 Ibid, p. 71.

(٤٢) الأخلاط أشبه بالسوائل، وقد عرف ابن سينا بأنه جسم رطب سيال يستحيل إليه الغذاء أولا قبل أن تمثله البدن، القانون، مجلد ١، ص ١٣.

(٤٣) تسهيل المنافع، ص ٣، وانظر أيضا تذكرة داود، القاهرة ١٩٢٦م، ص ٩ وما بعدها.

قوام البدن ومنها صلاحه، ومنها فساده»(٤٤).

وذهب أطباء الإسلام إلى أن المرض ينشأ عن فساد الأخلاط إما بالنقص أو الزيادة، أو بفساد طبيعتها، أو عدم نضوجها.

ولما كان كل شيء فى عالم الكون والفساد يوجد من إختلاط العناصر الأربعة، فكذلك كل جسم إنسانى له تكوينه المزاجى الذى يتولد عن الأخلاط الأربعة.

واعتقد أطباء الإسلام أن فى مقدور الجسم ضغط التوازن بين الأخلاط، وهذا الذى يميز حالة الصحة. وليست وظيفة الطب فى رأيهم أكثر من تقديم العون على تحقيق ذلك التوازن فى حالة إختلاله ليعمل الجسم بصورة سليمة، وما الأغذية والأدوية إلا عوامل مساعدة لقدرة البدن الطبيعية على الحياة. ولكل مرض عندهم أدوية، وللأدوية والأغذية أيضا أمزجة فمنها الحار ومنها البارد، والهدف عند الطبيب هو أن يعين طبيعة المريض ذاتها(٤٥) ومن هنا تبع علم الصيدلة الإسلامى نظرية الأخلاط والأمزجة، وكذلك إرتباط نظام الحمية (تنظيم الغذاء) بتلك النظرية إرتباط وثيقا.

وينظر الطب فى رأى ابن سينا إلى جسم الإنسان من عدة وجوه(٤٦)، فهو ينظر إلى الجسم من حيث العناصر التى يتألف منها، وينظر إليه من حيث التشريح، ومن حيث وظائف أعضائه، ومن حيث الصحة والمرض، ومن حيث الأطعمة والأشربة والحمية، ومن حيث الأدوية. وهو يرى أن ثمة عوامل تؤثر فى عملية التوازن الخاصة بأخلاط الجسم، وقد يرجع إختلاف الأمزجة إلى إختلاف الأجناس البشرية، أو البيئة أو المناخ أو السن أو الذكورة أو الأنوثة، وعلى الطبيب أن يضع فى إعتباره هذه الإختلافات التى تعد عوامل خارجية(٤٧).

وإذا أردنا أن نلخص - من ناحية المنهج العلم فى البحث - ما تميز به أطباء الإسلام قلنا إنهم، فى نظرتهم إلى الإنسان، كانوا يرون أنه مؤلف من بدن وروح، وليس من بدن

---

(٤٤) تسهيل المنافع، ص ٣ - ٤.

(٤٥) مقدمة ابن خلدون، ص ٣٤٥.

(46) Shah: The Constitution of Medicine, in "Theories and philosophies of Medicine" Delhi: Institute of Medicine and Medical Research, 1962, p. 97.

(٤٧) عرض ابن سينا لهذا فى الكتاب الأول من القانون.

مادى فقط، كما نظروا إليه على أنه مجرد أجـزاء لا علاقة بينها فى حالى المرض والصحة، كما كانوا داعين دائما إلى أن كل إنسان له شخصيته المتميزة أو المتفردة، كما نظروا إليه من حيث إرتباطه بالكـون أو الطبيعة، ومن حيث إرتباطه بالـبيئة التى تعيش فيـها، كما أنهم نبهوا إلى الفروق الفردية بين إنسان وإنسان، وإلى التغيير المستمر فى حالة الجسم، أو على حد تعبير داود الأنطاكى «عدم بقاء المركب على حالة واحدة»(٤٨)، وهذه كلها فى رأينا من القواعد المنهجيـة الجديرة بالإعتبار، فهى تدل على علمية الـنظرة، والمهم فى العلم هو صحة المنهج لا النتـائج، لأن النتائج الصـحيحـة لا بد آتية مع إستـخدام المنهج الصـحيح، ومن المعروف أن نتائج العلم تكون فى وقت ما إحتماليـة إلى أن يثبت خطؤها فيتجاوزها العلماء إلى غيرها وهكذا.

ومما يسـتوقف النظـر بعد هذا إعـلاء المسلمين مـن شأن علم الطب، حـتى أن داود الأنطاكى يذهب فى مقدمة كتابه «التذكرة» إلى حد القـول بأنه ليس هناك علـم من العلوم يسـتغنى عن علـم الطب أصلا، لأن إكـتساب الـعلوم لا يتم إلا بسـلامة البـدن والحواس والعقل(٤٩). وهذا الرأى إن دل علـى شىء فإنما يدل على أن أطباء الإسلام كـانوا واثقين بعلمهم ثقة لا حد لها، مدركين لأهميته فى حياة الإنسان.

(٤) وكان أطبـاء الإسلام إلى جانب مـاتقدم حريـصين كل الحرص علـى تأصيل أخلاقيات معينة إستمدوها من الإسلام لعلم الطب وممارسته، فيقول الأنطاكى عن أخلاقيات الطبيب وقيمه : «فإذا لم يكن العارف به (أى بعلم الطب) أمـينا متصفا بالنواميس الإلهية، حاكما على عقله، قاهرا لشهوات نفسه، أنفذ أغراض هواه، وبلغ من عدوه مناه. ومتى كان عاقلا وله ذلك على أن الإنتصار لـلنفس من الشهوات البهيمية، والصبـر والتفويض للمبدع الأول (الله) من الأخلاق الحكيمة النبوية»(٥٠).

ومن ابرز ما يميز أطباء الإسلام خلق التواضع، فلم يدعوا لأنفسهم معرفة كل مرض وعلاجه وشفـائه، ولا أن بإمكانهم أن يدفعوا الموت عن الناس، أو يطـيلوا فى أعمارهم : «فالموت متحتم، لكن الطبيب يعالـج من علل العمر، قال حكيم (أى طبيب) : الموت قائم بالأجساد بالذات، وإنما الطب تحسين أيام المهلة (أى العمر) فالطلب يحفظ صحة الصحيح،

---

(٤٨) التذكرة، ص ٧

(٤٩) نفس المرجع، ص ٧

(٥٠) التذكرة، ص ٤، ص ٨

ويردها بقدر الإمكان على العليل»(٥١)، ويقول **الأزرقى** : «إعلم أن الطبيب الحكيم الماهر ليس يشترط عليه أن يبرىء العليل، فضلا عن أن يزيد فى العمر، ولكن عليه أن ينظر فى العلة»(٥٢).

بل أن بعض الأطباء من المسلمين ردوا على بعض أولئك الذين لا يؤمنون بالطب والعلاج ردودا لا تخلو من طرقة، فقال **الأزرقى** إن الطبيب نفسه معرض للمرض، إذ للمرض أسباب معينة قدلايعلم بها الطبيب نفسه، وقد يعلمها ويغفل عنها أو لا يحتاط لنفسه منها أحيانا، أما من يقول : كم قد مرضت ثم برئت من غير دواء! فهو جاهل، لإنه لو إستطب لكان ذلك أسرع إلى شفائه، لأن الطبيب يعين قوى الجسم على دفع المرض، وهذه القوى هى الدافعة. (٥٣)

ومن تقاليد الممارسة الطبية فى الإسلام والتى ترجع إلى شواهد من النصوص الدينية نفسها ما بينه لنا الذهبى وهو من كبار فقهاء الإسلام من جواز مداواة النساء للرجال إستنادا إلى مداواة أم عطية وأم سليم للمرضى فى غزوات النبى (ﷺ). كما نص الإمام أحمد بن حنبل على أن الطبيب يجوز له أن ينظر من المرأة الأجنبية إلى ماتدعو إليه الحاجة وإلى العودة وكذلك يجوز للمرأة أن تنظر إلى عورة الرجل عند الحاجة وهى حالة المرض إذا لم يوجد رجل أو محرم. بل أجاز الأطباء من المسلمين إستنادا إلى نصوص الدين جواز شرب المرأة دواء ليقطع الحيض إذا كان دواء يؤمن ضرره إذا لم يكن لها زوج، فإن كان لها زوج وقفت على إذنه. (٥٤)

وبمثل هذه الأخلاقيات وتقاليد الممارسة الطبية، وبالروح العلمية الموضوعية التى تميز بها الطب الإسلامى، وبالجهود العلمية والكشوفات الرائدة فى ميدانه، حظى علم الطب الإسلامى بإحترام كبير فى الغرب المسيحى منذ العصور الوسطى حتى مطالع العصر الحديث، وهذا ما سنشير إليه إجمالا فيما يلى :

(٥) كان للفلسفة الإسلامية، بما إشتملت عليه من العلوم (ومنها علم الطب)، أثر

---

(٥١) الطب النبوى، ص ١٠١

(٥٢) تسهيل المنافع، ص ٦

(٥٣) تسهيل المنافع، ص ٧ - ٨

(٥٤) الطب النبوى، ص ١١٢ - ١١٣

كبير على الحضارة الأوروبية فى العصر الوسيط، وقد بين الأستاذ **إتيين جيلسون** أكبر أساتذة فلسفة العصر الإسلام الوسيط فى عصرنا أن أروبا كانت فى القرن الثالث عشر الميلادى تتطلع إلى الفكر الأسلامى تريد أن تأخذ عنه وتفيد منه، وأنه كان لما نقل من الكتب العربية واليونانية إلى اللاتينية أثر قوى فى وجود نشاط فكرى هائل فى أوروبا وظهور الجامعات(٥٥).

وقد بدأت ترجمة الكتب الطبية من العربية إلى اللاتينية منذ القرن الحادى عشر الميلادى على يد رهبان مونتى كاسينى. وكانوا فى هذا قدوة لمترجمى القرنين التاليين(٥٦). وترجم **قسطنطين الإفريقى** المتوفى سنة ١٠٨٧م، وهو من أصل عربى، كتاب **«الفصول» لأبقراط مع شرح جالينوس**، وكتابين **لجالينوس** نفسه(٥٧)، كما ترجم عددا من المخطوطات الطبية العربية منها كتاب **«كامل الصناعة» لعلى بن عباس** فى دير بسالرنو بإيطاليا، فكانت جهوده نواة لنشأة مدرسة سالرنو الطبية.

وترجم **جيرارد الكريمونى** المتوف سنة ١١٨٧م كتاب **«القانون» لابن سينا**، وهو أكبر كتاب عرفته أورروبا فى العصر الوسيط، ونشرت له ثلاثون طبعة مبينة على الترجمة اللاتينية فى غرب أوروبا(٥٨)، وترجم **«المنصورى» للرازى**، وكان للمجلد التاسع منه تأثير عظيم فى أوروبا اللاتينية، فكان يدرس فى العصور الوسطى، وهو يحتوى على وصف دقيق لجميع أعضاء الجسم، وكانوا يسمونه فى أوروبا Nonus Almansori، واستمر يدرس بإنتظام فى جامعة توبخين إلى أواخر القرن الخامس عشر. وترجم **جيرارد الكريمونى** أيضا كتاب **«التصريف» لأبى القاسم الزهراوى، والزهراوى** هو الذى أرسى قواعد الجرحة العربية فى أوروبا العصور الوسطى.

ومن الكتب الطبية التى ترجمت إلى اللاتينية كتاب **«الحاوى» للرازى** سنة ١٤٨٦م، وكان أحد الكتب التسعة التى تكونت منها مدرسة الطب فى باريس بأكملها فى الفرن الرابع عشر، وكان مصدرا للعلوم الطبية وخاصة فى العلاج إلى ما بعد عصر النهضة بزمن طويل(٥٩). ونشر **كوينخ** (Koning) الجزء الأول منه وهو خاص بالتشريح مع ترجمة

(55) La philosophie au moyen age, p. 377 et suiv; p 391 et suiv.

(٥٦) يوسف كرم : الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، القاهرة ١٩٤٦، ص ٨٠

(٥٧) نفس المرجع، ص ٩٣ - ٩٤

(٥٨) نفس المرجع، ص ٩٧

(٥٩) الطب العربى وتأثيره فى مدينة أوروبا، ص ٢١

فرنسية تحت عنوان : (Trois traites d' Anatomie Arabe)، وذلك فى ليـدن سنة ١٩٠٣، وترجم برونر (Brunner) القسم الخاص منه بالرمد، ونال بـه درجة الدكتوراه من برلين سنة ١٩٠٠م.

ومما ترجم أيضا إلى اللاتينية من مؤلـفات أطباء المسلمين رسالة الرازى عن الجدرى والحصبة، ترجمها قالا (Vall) ونشرها فى البنـدقية عام ١٤٩٨م، ونقلت إلى اليـونانية عام ١٥٤٨م، كما ترجمت إلى اللغات الفرنسية والألمانية والإنجليزية.

وترجم طبيب إيطالى يدعى ألباجو «شرح تشريح القانون» لابن النفيس إلى اللاتينية فى البندقية لأول مرة سنة ١٥٤٧م، ومن المعتقد أن يكون هارفى (Harvey) وقد إطلع عليه.

والمتتبع لتاريخ المدارس الطبية الأوروبية فى مونبلييه ونابولى وبولونيا وبادوا واكسفورد وكمبردج يدرك بـوضوح أنها قامت أساسا على دراسـة الكتب الطبية العربية المـترجمة إلى اللاتينـية، وظل الأمر كـذلك إلى حوالـى القرن السـادس عشر المـيلادى، بل ظل كـتاب «القانون» لابن سينا يدرس فى جامعتى مـونبلييه ولوفان إلى القرن السـابع عشر الميلادى - وهذا إن دل على شىء فإنمـا دل على مدى غزارة العطاء الذى أعطاه أطـباء الإسلام لأوروبا على مدى قرون، ومشاركتهم فى دفع عجلة التقدم للحضارة الإنسانية.

الفهـــرس