كلية دار العلوم
قسم الفلسفة الإسلامية

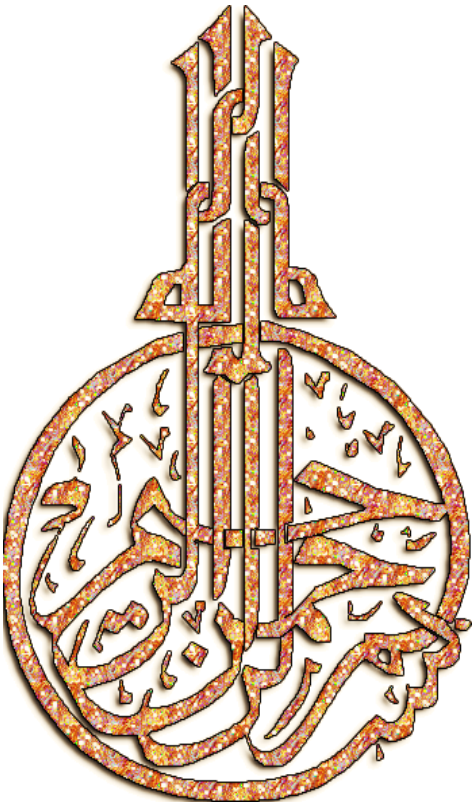
محاضرات في
التصوف والفكر الإسلامي الحديث

تأليف

الدكتور
محمد محمد عمر دنش
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

الدكتور
الحسين عبد الفتاح جادو
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

١٤٤٣هـ - ٢٠٢١م



﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾

[سورة هود: ٨٨]

المقدمة

بسم الله العليِّ الأعلى الوهاب، منزل الكتاب، على خير مبعوث من أكرم الشِّعاب، هُدًى وذكرى لأولى الألباب، اللهمَّ صلِّ وسلِّم وبارك على سيدنا محمد وعلى الآل الكرام والأصحاب، صلاة وسلامًا دائمين متلازمين إلى يوم المآب.

أما بعد:

فإنَّ الله خلق الإنسان في أحسن تقويم من نفس وروح وبدن، وجعل لكلٍّ منها متطلبات يلزم الوفاء بها في ضوء المبادئ والغايات التي حدَّدتها الشريعة الإلهية على نحو يُحقِّق التوازن بينها ليصير الإنسان كاملًا في قوَّتَيْه النظريَّة والعمليَّة، ومستأهلًا لحمل الأمانة التي عجزت السماوات والأرض والجبال عن حملها، وجديرًا بالخلافة في الأرض، ومحققًا الحكمة التي خلق لها من عبادة الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات]، وعمارة الأرض: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، وتزكية النفس: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾﴾[الشمس].

ولمَّا كانت تزكية النفس ضروريَّةً لتحقيق الكمال الإنساني اهتمَّ بها أهل التصوف، وجعلوها الأساس لطريقتهم في السلوك إلى الله تعالى، فالتصوف في حقيقته ليس إلَّا قتلُ النفس الأمَّارة بالسوء بسيوف المجاهدة، وتخليتها من كلِّ خُلُق دَنِيٍّ، وتحليتها بكلِّ خُلُق سَنِيٍّ، وتصفية القلب عن العلائق الماديَّة، والتقرُّب إلى الحضرة الإلهية، والتعرُّف إليها، والتعرُّض لنفحاتها؛ حتى يصير العبد ربانيًّا تفيض عليه المعارف الوهبيَّة الذوقية على نحو مباشر: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾﴾ [الكهف]، وبذلك يكون قد جمع بين

تقوى الله والعِلْمَيْن: الوهبيِّ والكسبيِّ، والقرب من الله من خلال معراج روحي يحقق لصاحبه سلسلة من السعادات اللانهائية التي هي غاية الغايات ومطلوب كل إنسان، وبذلك يحظى بالسعادة العظمى في الدارين.

ولمَّا كان الأمر على هذا النحو من الأهمية صار جليًّا أنَّ دراسة التصوف من الأمور اللازمة لطالبي السلوك إلى الله تعالى على هُدًى وبصيرة؛ الأمر الذي أولته هذه المحاضرات العناية اللائقة به في القسم الأول منها، والذي جاء في ثلاثة فصول:

الفصل الأول ألقى الضوء على مفهوم التصوف، وأهم خصائصه وسماته، وأقسامه، وعوامل نشأته، والمراحل التي مرَّ بها، والأدوار التي اضطلع بها.

والفصل الثاني تناول بعض قضايا التصوف الإسلامي المتصلة بالعرفان الإلهي والاتصال به؛ فعرض لقضية المحبَّة الإلهية لدى الصوفية، وتوقَّف عند مفهوم الفناء واتجاهاته وصور التوحيد فيه، وكذلك نظرية المعرفة الصوفية والإشراق وطبيعتها وأدواتها وغايتها لدى الطائفة ونقدها.

والفصل الثالث اهتمَّ ببعض قضايا التصوف المتصلة بحقيقة الإنسان ومنزلته في الوجود، فعرض لقضية الولاية ببيان مفهومها وحقيقتها في الإسلام، ومفهومها عند الصوفية، مع نقد الغلو فيها لدى بعضهم، كما اهتمَّ بمفهوم الإنسان الكامل وخصائصه، مع بسط القول عن الإنسان الكامل في فلسفة ابن عربي، والتعريج على الحقيقة المحمدية ووظائفها في الفكر الصوفي، وبيان الأصول الشيعية لنظرية الإنسان الكامل كمدخل نقدي لهذه النظرية في الفلسفة الصوفية.

كما اهتمَّت هذه المحاضرات بعرض مصادر التصوف الإسلامي من خلال ببليوجرافيا تحليلية ملحقة بالقسم الأول منها.

ولمَّا كان المسلم المعاصر منفتحًا على كافة الثقافات، ولا يخشى عواقب هذا الانفتاح؛ لأن الإسلام دين يحترم العقل ويلزم معتنقيه بإعماله على النحو الصحيح، فإنَّ المسلم الحق من طلاب الحق والعلم النافع أيًّا كان مصدره، شريطة أن يخضع للمعايير التي يُميَّز بها بين الحق والباطل، والنافع والضار في ظلِّ المبادئ والغايات التي حددتها الشريعة الإلهية، وهذا الموقف الثابت جعل المسلمين منفتحين على سائر ثقافات العصر عمومًا، وعلى الثقافة والحضارة الغربيتين خصوصًا باعتبارهما السائدتين في العصر الحاضر، وباعتبار وجود فجوة حضارية سحيقة بين الغرب من جهة والشرق الإسلامي من جهة أخرى تُعزَى إلى العديد من الأسباب والتحديات التي يجب مواجهتها للنهوض بالأمة الإسلامية لتحتلَّ المكانة اللائقة بها في العصر الحديث.

الأمر الذي يستلزم الوقوف على أسباب تخلف المسلمين حضاريًّا في العصر الحديث، والآثار الناجمة عن ذلك، وكيفية معالجتها، مع التركيز على بيان أهمية الاجتهاد وتجديد الخطاب الديني، وإبراز موقف القرآن الكريم من الفلسفة ومناهج التفكير، والسعي إلى عقلنة الكون والوحي، وتوريث العلم المحمدي بمفهومه الواسع؛ وهو ما تمَّ تناوله بشيء من التفصيل في الفصل الأول من القسم الثاني من هذه المحاضرات.

ولمَّا كانت جهود المستشرقين مؤثِّرة إلى حدٍّ كبير في بلورة علاقة الشرق الإسلامي بالغرب؛ اهتمَّ الفصل الثاني بتحديد طبيعة الدراسات الاستشراقية المعاصرة، وبيان مدى خطورة استعانة الاستشراق بالطلاب والأساتذة المسلمين، ودعم الحكومات الغربية للاستشراق المعاصر، وانتشار المراكز الاستشراقية في شتَّى بقاع العالم الإسلامي، والوقوف عند مجالات ومظاهر الإساءة المعاصرة إلى الإسلام وأهله، وإلقاء الضوء على أبرز التيارات الفكرية الوافدة في العصر الحديث وموقف الإسلام منها، مع تناول قضية الأصالة والمعاصرة بشيء من التفصيل.

وإذا أخذنا في الاعتبار أنَّ الاتجاه التغريبيَّ والحداثي كان له أثر كبير في التفاعلات الفكرية والثقافية في المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث، فإنَّ هذا يقودنا إلى الوقوف عند مفهوم التغريب وأدواته ومجالاته وأهدافه، مع التعريج على مفهوم الحداثة، وملامح الفكر الحداثي، وأبرز أعلامه، وأساليبهم في نشر أفكارهم، ثم نقد هذا الفكر من منظور إسلامي، وهو ما تم تناوله بشيء من التفصيل في الفصل الثالث.

وأخيرًا اهتم الفصل الرابع بتجديد علم الكلام، والدعوة إلى التعايش بين الأديان باعتبارهما من أهمِّ قضايا الفكر الإسلامي الحديث؛ فتناول أهمية تجديد علم الكلام في العصر الحديث، ودعوة الإمام محمد عبده إلى إصلاح التربية والتعليم على أساس ديني، ودعوته إلى تجاوز الخلاف بين المتكلمين في ضوء نظرية المقاصد الإسلامية، ودوافعه لتجديد علم الكلام، وجهود الشيخ مصطفى عبد الرازق لتجديد علم الكلام، ومثيرات الدعوة إلى التعايش بين الأديان وأهميتها، وأبرز التحديات التي تعترضها وكيفية مواجهتها، والخطوات العملية التي يجب اتخاذها لتحويل الدعوة إلى التعايش بين الأديان إلى واقع ملموس.

هذا وقد بذلنا قصارى الجهد حتى تخرج هذه المحاضرات على النحو الذي يُحقِّق الأهداف المرجوَّة منها، فإن أصبنا جادة الطريق فمن الله السداد والتوفيق، وإن ظهر بعض القصور فلله وحده الكمال.

المؤلفان

القسم الأول

التصوف الإسلامي

د.محمد دنش

الفصل الأول

التصوف الإسلامي: المفهوم والنشأة

الأهداف:

في نهاية دراسة هذا الفصل ينبغي أن يكون الطالب قادرًا على أن:

- يعرف المفهوم العام للتصوف الإسلامي وبعض تعريفاته.
- يفهم الخلاف الدائر بين العلماء حول اشتقاق لفظ التصوف.
- يميز أهم سمات التصوف الإسلامي.
- يحدد متى نشأ التصوف في الإسلام وأوَّل من تسمَّى به.
- يدرك العوامل التي أدت إلى نشأة التصوف الإسلامي.
- يستوعب المراحل التاريخية التي مرَّ بها التصوف في الإسلام.

العناصر:

أولًا: مفهوم التصوف الإسلامي ومضمونه.

١- مفهوم مصطلح التصوف واشتقاقه.

٢- بعض تعريفات التصوف الإسلامي.

٣- أهم خصائص التصوف وسماته.

٤- أقسام التصوف (الطريقة والحقيقة).

ثانيًا: نشأة التصوف الإسلامي ومراحله.

١- متى ظهر مصطلح التصوف في الإسلام

٢- عوامل نشأة التصوف الإسلامي.

٣- مراحل التصوف الإسلامي وأدواره.

أولاً- مفهوم التصوف الإسلامي ومضمونه

- مدخل:

الملاحظة العامة التي تعرض لمن يتناول جانب التصوف الإسلامي بالدراسة والبحث أنه يقف على بناء ضخم في الفكر الإسلامي، امتدَّ وجوده منذ صدر الإسلام أو قرنه الأول حتى زماننا هذا؛ فتعدَّدت فيه المراحل واختلفت عليه الأدوار، وتنوعت فيه الأفكار نشأة واستقرارًا ونضجًا وتطورًا وتحولًا، ومن شأن هذا أن يُصعِّب مهمة الدارسين في الإحاطة بهذا التراث الممتد، أو شمول التصوف بحكم عام، وكذلك يجعله عصيًّا على التحديد الدقيق، إلَّا بشيء من التفصيل والتجزئة.

كما أنَّ طبيعة التصوف نفسه بأنه ظاهرة إنسانية، وتجربة روحيَّة شخصيَّة وحال وجدانية للصوفي، جعلت فيه تنوعًا ضخمًا في المفاهيم والمدلولات بحسب التنوع الواقع بين الصوفية وبتعدد تجاربهم الشخصية، وكذلك باختلاف التعبير عن هذه التجارب الروحيَّة بلغتهم الفنيَّة ومصطلحاتهم الخاصة، فضرب هذا التنوع والاختلاف عليها ستارًا من الغموض، وجعل التحديد الدقيق لبعض هذه المفاهيم على درجة كبيرة من الصعوبة، ونشأ عن هذا اضطراب في بعض الكتابات عن الصوفية، كما أدَّى إلى اختلاف مواقف المتلقين للتصوف بين رافض له كلية منكر لوجوده، وبين متعصب له داع لكل ما فيه دون تمييز؛ مما يدعونا إلى اقتضاء الحكمة في دراسة التصوف، والحذر والحيطة في فهم المصطلح الصوفي، وعدم إطلاق الأحكام العامة عليه.

ولم يخرج تحديد مفهوم التصوف نفسه عن هذه الملاحظة، فقد تعدَّدت تعريفات التصوف بحسب اتجاهات أصحابه وتجاربهم الروحية، كما وقع الخلاف حول مصطلح التصوف واشتقاقه وبداية ظهوره في الفكر الإسلامي، إلَّا أنه

يمكن إيجاز الحديث عن مصطلح التصوف ومفهومه ونشأته بشيء من الإيضاح على النحو الآتي:

١- مفهوم مصطلح التصوف واشتقاقه:

أ- المفهوم العام للتصوف:

التصوف طريق إلى الله ﷻ، غايته التحقق بمعرفة الله ﷻ والقرب منه، وتحصيل السعادة الروحية الكاملة، وذلك بوسائل الزهد في الدنيا وتحصيل الفضائل الأخلاقية وتهذيب النفس وتصفيتها بأنواع المجاهدات الروحية، وهو يُمثِّل الحياة الروحية في الإسلام.

ويمكن تعريف التصوف بوجه عام -بوصفه ظاهرة إنسانية عامة- بأنه: "فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفانه بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحيَّة"[١]. والصوفية هم جماعة العباد والزهاد السالكين لهذا الطريق والسائرين فيه إلى الله ﷻ.

ويمكن فهم طريقة التصوف والمسلك العملي والمعرفي له بأنه في عمومه: هو السير في طريق الزهد، والتجرد عن زينة الحياة الدنيا وشكلياتها، وأخذ النفس بأسلوب من التقشف، وأنواع من العبادة والأوراد والجوع، والسهر في صلاة أو تلاوة أوراد، حتى يضعف في الإنسان الجانب الجسدي، ويقوى فيه الجانب النفسي أو الروحي، سعيًا إلى تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس، وإلى معرفة الذات الإلهية وكمالاتها، وهو ما يعبرون عنه بمعرفة الحقيقة[٢].

---

(١) د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩م، ص٣. والموسوعة الفلسفية العربية، مجموعة أساتذة بإشراف: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦م، مادة (تصوف)، (١/ ٢٥٨).

(٢) انظر: د. إبراهيم هلال، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، دار العراب ودار نور، دمشق، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٩ بتصرف يسير.

هذا هو أصل طريقة التصوف ودلالة مصطلحه، التي عبَّر عنها ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) في حديثه عن أصل علم التصوف وطريقته بقوله: "وأصله –أي التصوف– أنَّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمَّة وكبارها من الصَّحابة والتَّابعين ومن بعدهم طريقة الحقِّ والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدُّنيا وزينتها، والزُّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذَّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسَّلَف، فلمَّا فشا الإقبال على الدُّنيا في القرن الثَّاني وما بعده، وجنح النَّاس إلى مخالطة الدُّنيا، اختصَّ المقبلون على العبادة باسم الصوفيَّة والمتصوِّفة"(١).

ورغم هذا الاتصال الوثيق بين أصل طريقة التصوف في السلوك والسير إلى الله ﷻ ومنهج الإسلام نفسه وعموم سلف الأمة، كما يذهب إليه ابن خلدون، إلا أنَّ التصوف ظلَّت له خصوصيته وتميُّزه عن عموم منهج الإسلام فيما اختص به من لزوم طريق الزهد والتجرد من زينة الدنيا، وأخذ النفس بالتقشف والشدة في العبادات والسهر والخلوة والتعلق بالمعارف الكشفية وغيرها من ممارسات التصوف التي صارت علمًا عليه.

ب- اشتقاق لفظ التصوف:

نلحظ خلافًا كبيرًا وقع بين مؤرخي الصوفية في نسبة التصوف واشتقاق لفظه، وتعدَّدت لديهم تعريفات التصوف بحسب ذلك، وليس البحث في هذا الموضوع من باب الترف الفكري والفضول العقلي، وإنما ذلك راجع لما يعطيه ذلك البحث من معرفة خصائص التصوف والأصل الفكري لوجوده؛ فالاصطلاح للشيء مما يدل على معناه ويشعر بحقيقته، وكذلك بهدف إثبات أصالة

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، (المقدمة)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، (٦١١/١).

التصوف الإسلامي ونشأته الإسلامية الخالصة في البيئة الإسلامية.

ويمكن أن نقف على ثلاثة اتجاهات لدى مؤرخي الصوفية وعلماء الإسلام في اشتقاق التصوف ودلالته الاصطلاحية:

- فمنهم من ذهب إلى أن التصوف لفظ عربي مشتق، ولكنهم اختلفوا في أصل اشتقاقه اللفظي على عدة استعمالات لغوية.
- ومنهم من جعلها لفظة عربية، ولكن دون اشتقاق من أصل لغوي، فهي لقب موضوع لتمييز هذه الطائفة.
- ومنهم من جعل الكلمة مترجمة من لغة أخرى (الإغريقية)، فلا أصل لها في العربية.

وبيان ذلك على النحو الآتي:

الرأي الأول: الاشتقاق اللغوي لمصطلح التصوف:

ذهبت جماعة من مؤرخي الصوفية وعلماء الإسلام إلى أنَّ التصوف لفظ عربي وله اشتقاق لغوي يدلُّ على معناه، ولكنهم اختلفوا في هذا الاشتقاق اللغوي، إلى أيٍّ لفظ يرجع نسب التصوف واشتقاقه؟

– فمنهم من ذهب إلى أنَّ التصوف مشتق من لفظ الصوف، فيُنسب إلى لباس الصوف الذي تميزت به جماعة الصوفية عن غيرهم؛ دلالةً على التقشف والزهد، وهو الرأي الراجح في نسبة التصوف واشتقاقه.

– ومنهم من ذهب إلى أنه نسبة إلى الصفاء والنقاء؛ لأن أصل التصوف هو تصفية النفس وتهذيب أخلاقها ورياضة طباعها، ومن مصافاة الله لهم.

– ومنهم من ذهب إلى أنه نسبة إلى أهل الصُّفة (جماعة من صحابة النبي ﷺ)؛ وذلك لمشابهة حال التصوف بحالهم من العبادة والزهد.

– ومنهم من ذهب إلى أنه نسبة إلى الصف الأول، بما يرمز إلى الاجتهاد

في الطاعات والعبادات والمجاهدات الروحية.

– ومنهم من نسبها إلى أحد العباد في الجاهلية يُسمَّى الغوث صوفة ابن مُرَّة، لمشابهة حال الصوفية في الانقطاع للعبادة بحاله في خدمة الكعبة.

– ومنهم من نسبها إلى نبتة صحراوية تُسمى (صوفانة)؛ دلالة على زهد الصوفية واكتفائهم بأقل القوت.

– ومنهم من ذهب إلى أنَّه نسبة إلى صوفة القفا (مجموعة الشعر النابت في قفا الإنسان) دلالة على انعطاف الصوفي إلى الحق وانصرافه عن الخلق.

فيقول الكلاباذي (ت: ٣٨٠هـ) في (التعرُّف لمذهب أهل التصوف): "قَالَت طَائِفَة: إِنَّمَا سميت الصُّوفِيَّة صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها ... وَقَالَ قوم: إِنَّمَا سُمُّوا صوفية لأَنهم فِي الصَّفِّ الأول بَين يَدي الله –جلّ وَعز– بارتفاع هممهم إِلَيْهِ وإقبالهم بقلوبهم عَلَيْهِ ووقوفهم بسرائرهم بَين يَدَيْهِ. وَقَالَ قوم: إِنَّمَا سموا صوفية لقرب أوصافهم من أَوْصَاف أهل الصُّفة الَّذين كَانُوا على عهد رَسُول الله ﷺ، وَقَالَ قوم: إِنَّمَا سموا صوفيَّة للبسهم الصُّوف"(١).

وقال أبو نعيم الأصبهاني (ت: ٤٣٠) في بدايات كتابه (حلية الأولياء): "فأمَّا التصوف فاشتقاقه عند أهل الإشارات والمنبئين عنه بالعبارات، من الصفاء والوفاء، واشتقاقه من حيث الحقائق التي أوجبت اللغة، فإنَّه تَفعُّل من أحد أربعة أشياء: من الصوفانة؛ وهي بقلة وغباء قصيرة، أو من صوفة؛ وهي قبيلة كانت في الدهر الأول تجير الحاج وتخدم الكعبة، أو من صوفة القفا؛ وهي الشعرات النابتة في متأخره، أو من الصوف المعروف على ظهور الضأن"(٢).

وذهب ابنُ الجوزي (ت: ٥٩٧هـ) إلى القول بنسبة "الصوفية" الغوث بن مُرٍّ

(١) أبو بكر الكلاباذي، التعرُّف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٢١.
(٢) أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، (١/ ١٧).

وبَنِيه الذين جَرَى عليهم لقب: "صُوفة"، وأن النسبة إليهم تشير إلى الصلاح لمكان هؤلاء من خِدْمة الكعبة والحاجِّ، فقال: "كانت النسبة في زمن رسول الله إلى (الإيمان) و(الإسلام)، فيُقال: (مُسْلِمٌ، ومُؤْمِنٌ)، ثم حَدَث اسمُ (زاهد، وعابد)، ثم نشأ أقوامٌ تعلقوا بالزهد والتعبُّد، فتخلَّوْا عن الدنيا وانقطعوا إلى العبادة، واتخذوا في ذلك طريقة تفرَّدوا بها، وأخلاقًا تخلقوا بها، ورأوا أن أوَّلَ من انفرد به بخِدْمة الله ﷻ عند بيته الحَرَام رجلٌ يقال له: (صُوفة)، واسمُهُ (الغوث بن مُرٍّ)؛ فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله ﷻ؛ فسُمّوا بالصوفية"(١).

وفي أقدم تأريخ للتصوف الإسلامي نجد السراج الطوسي (ت: ٣٧٨هـ) في كتابه اللمع في التصوف، يذهب إلى أن الصوفية يرجعون في نسبتهم إلى لباس الصوف، فالتصوف مشتق من لفظ الصوف، فإنهم شاركوا جميع العلماء في علومهم وتميزوا عنهم بزيِّهم ومظهرهم بلبس الصوف الذي يدل على زهدهم وورعهم وتشبههم بالأنبياء والصالحين.

فيقول: "إن سأل سائل فقال: قد نسبتَ أصحاب الحديث إلى الحديث، ونسبت الفقهاء إلى الفقه، فلم قلت (الصوفية)، ولم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم، ولم تضف إليهم حالًا كما أضفت الزهد إلى الزهاد، والتوكل إلى المتوكِّلين، والصبر إلى الصابرين؟

فيُقال له: لأنَّ الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم مَعْدِن جميع العلوم، ومَحَلُّ جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفًا ومستأنفًا، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال مستجلبين للزيادة.

---

(١) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص١٤٥.

فلما كانوا في الحقيقة كذلك، لم يكونوا مستحقين اسمًا دون اسم؛ فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالًا دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم، لأنِّي لو أضفت إليهم في كلِّ وقتٍ حالًا هو ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال والأخلاق والعلوم والأعمال وسميتهم بذلك؛ لكان يلزم أن أسميهم في كلِّ وقت باسم آخر، وكنت أضيف إليهم في كل وقت حالًا دون حال، على حسب ما يكون الأغلب عليهم.

فلما لم يكن ذلك نسبتُهم إلى ظاهر اللبسة؛ لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء، ويكثر في ذلك الروايات والأخبار، فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسمًا مجملًا عامًّا، مخبرًا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة.

ألا ترى أنَّ الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة، فقال ﷻ: ﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ﴾[المائدة: ١١٢] الآية، وكانوا قومًا يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك، ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التي كانوا بها مترسمين، فكذلك الصوفية عندي –والله أعلم– نُسِبوا إلى ظاهر اللباس، ولم يُنسَبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها مترسمون؛ لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام، والصِدّيقين، وشعار المساكين المتنسِّكين"[١].

- تعقيب على الآراء في اشتقاق التصوف:

يتبين من هذه الآراء المعروضة في سياق اشتقاق لفظ التصوف ونسبته أنَّ هناك تعددية في إثبات الأصل اللغوي للفظ التصوف وعدم اتفاق فيه على أصل محدد، مع ملاحظة مراعاة الناحية الدلالية أحيانًا التي يرجع لها مفهوم التصوف

(١) السراج الطوسي، اللمع، في التصوف، ص٤٠-٤١

أكثر من مراعاة القواعد اللغوية الصحيحة في الاشتقاق اللغوي للفظ.

كذلك يُلاحظ غرابة بعض الآراء وتكلُّفها في إثبات هذه النسبة؛ كمن يرجع اشتقاق التصوف إلى نبتة صحراوية، أو لشعر القفا، أو لأحد العباد في الجاهلية، فالصوفية أنفسهم لا يرضون هذه النسبة.

ولعل الرأي الراجح في اشتقاق التصوف ونسبته أنه يرجع إلى (الصوف) الذي هو اللباس المميِّز للصوفية، كما ذهب إليه السراج الطوسي، فهو أصح الألفاظ من حيث الأصل اللغوي اشتقاقًا للتصوف ويتفادى في ذلك المشكلات التي تَعْرِض للألفاظ الأخرى في عدم الموافقة اللغوية، وكذلك هو الرأي الذي تتوافق عليه أغلب الآراء من الصوفية أنفسهم ومن خارج التصوف، كما ذهب إليه ابن خلدون بقوله: "والأظهر إنْ قيل بالاشتقاق أنّه من الصُّوف، وهم في الغالب مختصّون بلبسه لِمَا كانوا عليه من مخالفة النّاس في لبس فاخر الثّياب إلى لبس الصّوف"(١).

كما أنَّ الصوفية قد عُرفوا بهذا المظهر واشتهروا به منذ بداية ظهورهم وغلب عليهم أكثر من غيرهم حتى سُمُّوا به، وإن لم يختصوا به دون غيرهم، ولم يتقيدوا به في كل أحوالهم، فما هو إلا مظهر وشعار، ويمثل جانبًا واحدًا من جوانب الزهد في المظهر وأمر اللباس، والتصوف في حقيقته شأن آخر من صفاء الروح ومجاهدة النفس وتهذيب الأخلاق، وذلك هو ما أشار إليه ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) بقوله عن الصوفية: "وهؤلاء نُسبوا إلى اللبسة الظاهرة، وهي لباس الصوف، فقيل في أحدهم: "صوفي" وليس طريقهم مقيَّدًا بلباس الصوف ولا هم أوجبوا ذلك ولا عَلَّقوا الأمر به، لكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال"(٢).

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، (المقدمة)، (٦١١/١).

(٢) ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء ضمن مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، (١٦/١١).

وعامة الآراء الأخرى لنسبة التصوف واشتقاقه لم تخل من مقال، وقد تعرَّض الإمام ابن تيمية لنقد هذه الآراء في نسبة التصوف واشتقاقه، واعترض على أكثرها من ناحية قواعد اللغة ومنهج النقد التاريخي، ويُرجح أنه منسوب إلى الصوف الذي هو لباس الصوفية، فيقول:

"وتنازعوا في "المعنى" الذي أضيف إليه الصوفي، فإنه من أسماء النسب: كالقرشي والمدني وأمثال ذلك؛ فقيل: إنه نسبة إلى "أهل الصُّفَّة" وهو غلط؛ لأنه لو كان كذلك لقيل: صُفِّيّ. وقيل نسبة إلى الصف المقدم بين يدي الله، وهو أيضًا غلط؛ فإنه لو كان كذلك لقيل: صَفِّيّ. وقيل نسبة إلى الصفوة من خلق الله، وهو غلط؛ لأنه لو كان كذلك لقيل: صفوي.

وقيل: نسبة إلى صوفة بن مر بن أد بن طابخة، قبيلة من العرب كانوا يجاورون بمكة من الزمن القديم ينسب إليهم النساك، وهذا وإن كان موافقًا للنسب من جهة اللفظ فإنَّه ضعيف أيضًا؛ لأن هؤلاء غير مشهورين ولا معروفين عند أكثر النساك؛ ولأنه لو نسب النساك إلى هؤلاء لكان هذا النسب في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أولى؛ ولأن غالب من تكلم باسم "الصوفي" لا يعرف هذه القبيلة ولا يرضى أن يكون مضافًا إلى قبيلة في الجاهلية لا وجود لها في الإسلام.

وقيل –وهو المعروف: إنه نسبة إلى لبس الصوف؛ فإنه أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد، وعبد الواحد من أصحاب الحسن، وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار"[١].

ورغم هذه التعددية في آراء نسبة التصوف واشتقاقه إلَّا أنها في مجموعها

(١) ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء ضمن مجموع الفتاوى، (١١/٥، ٦).

تعطي تصورًا شموليًّا لمفهوم التصوف وخصائصه، فتشترك في الدلالة على لزوم الزهد لسلوك التصوف، وكذلك الاجتهاد في الطاعات والانقطاع للعبادات والمجاهدات الروحية، وتصفية النفس وتهذيب الأخلاق، فكلها تتوافق في إعطاء معنى التصوف أو توضح ملامح منهجه.

وهذا ما ذهب إليه الكلاباذي فإنه لا يرى مانعًا من قبول هذه التفسيرات والتخريجات جميعًا، مبينًا أن كلًّا منها يتعلق بمعنى لا يتعارض مع غيره من المعاني، ويشير إلى زاوية تكمل بقية الزوايا، فيقول: "فقد اجْتمعت هَذِه الْأَوْصَاف كلهَا ومعاني هَذِه الْأَسْمَاء كلهَا فِي أسامى الْقَوْم وألقابهم، وَصحت هَذِه الْعبارَات وَقربت هَذِه المآخذ، وَإِن كَانَت هَذِه الْأَلْفَاظ متغيرة فِي الظَّاهِر فَإِن الْمعَانِي متفقة ... وَجَمِيع الْمعَانِي كلهَا من التخلي عَن الدُّنْيَا وعزوف النَّفس عَنْهَا وَترك الأوطان وَلُزُوم الْأَسْفَار وَمنع النُّفُوس حظوظها وصفاء الْمُعَامَلَات وصفوة الْأَسْرَار وانشراح الصُّدُور وَصفَة السباق"(١).

إلَّا أن الرأي الغالب في اشتقاق التصوف ونسبته أنه راجع إلى لفظ الصوف، مأخوذ من ظاهر اللبسة، لمحافظة الصوفية على هذا المظهر الدال على الزهد والتقشف، وقد ارتضى الصوفية هذه النسبة إلى الزي والملبس؛ لأن ارتداء الصوف كان دأْب الأنبياء، وشعار الأولياء والأصفياء، ولباس أهل الزهد والتقشف والتواضع والإقبال على الله تعالى، ولهذا لم يروا حرجًا ولا بأسًا في إطلاق هذا اللفظ عليهم؛ تشبهًا بأهل الفضل والتقوى.

الرأي الثاني: التصوف لقب على جماعة الصوفية:

اختص أبو القاسم القشيري (ت: ٤٦٥هـ) بهذا الرأي من بين أعلام التصوف، فذهب إلى أنَّ التصوف لفظ عربي ولكنه غير مشتق من أصل محدد، وإنما هو لقب على هذه الطائفة من الناس، فمختلف الأصول اللغوية التي قد

(١) أبو بكر الكلاباذي، التعرُّف لمذهب أهل التصوف، ص٢٤، ٢٥.

يرجع لها مسمى التصوف والصوفية لا تساعد عليها اللغة ولا تدل لديه صراحة على هؤلاء القوم.

فيقول القشيري: "هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة، فيقال: رجل صوفي، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال لَهُ: متصوف، وللجماعة المتصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياسٌ ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب، فأما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوف إذا لبس الصوف، كما يقال: تقمَّص إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف، ومن قال إنهم منسوبون إلى صُفَّة مسجد رسول الله ﷺ، فالنسبة إلى (الصُّفة) لا تجيء على نحو (الصوفي)، ومن قال إنه مشتق من (الصفاء)، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيدٌ في مقتضى اللغة، وقول من قال: إنه مشتق من الصفِّ، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم، فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى (الصف). ثم إن هذه الطائفة أشهرُ من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظٍ واستحقاق اشتقاق"[١].

فإنما استبعد القشيري إرجاع نسبة التصوف إلى لبس الصوف –وإن كانت الاشتقاق اللغوي صحيحًا– لعدم اختصاص الصوفية وحدهم بلبسه، وإنما يشاركهم في ذلك عامة الزهاد والفقراء، وأما الألفاظ الأخرى وإن كانت تدل على حقيقة التصوف وتشكل معناه إلا أنها تخالف الصحة اللغوية، فذهب القشيري إلى هذا الرأي من أن اللفظ لقب على جماعة الصوفية.

إلا أنَّ هذا الرأي من القشيري مستبعد أيضًا؛ "لأن الأسماء والألقاب كثيرًا ما تلمح فيها الصفة أو المعنى الأصلي للكلمة قبل أن تصير اسمًا أو لقبًا، وفي التفسيرات المتقدمة التي قُدِّمت لهذه الكلمة ما يبدو وجيهًا ومقبولاً إلى حدٍّ

(١) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، (٢/ ٤٤٠).

كبير"[١]، كما أن عدم اختصاص الصوفية بلبس الصوف لا يمنع من تسميتهم به؛ إذ إن الزهد من أهمِّ لوازم طريقهم وهو اقتضى لديهم هذا المظهر فكان غالبًا فيهم حتى سُمُّوا به، وإن لم يتقيدوا هم أنفسهم به.

الرأي الثالث: التصوف لفظ مترجم غير عربي:

اختصَّ أبو الريحان البيروني (ت: ٤٤٠هـ) بهذا الرأي من بين علماء الإسلام، فذهب في نسبة التصوف وأصل اللفظ إلى أنه غيرُ عربي، وإنما هو مأخوذ لديه عن لفظة "سوف" اليونانية، التي تأتي بمعنى الحكمة، وذلك لِمَا شابهت فيه آراء صوفية الإسلام ومذاهبهم آراءَ حكماء الهند ومذاهبهم، فسُمُّوا باسمهم، فقال في سياق كلامه عن حكماء الهند:

"ومنهم من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط، لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليه، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأول فقط، وهذا رأي (السوفية) وهم الحكماء؛ فإن (سُوف) باليونانية الحكمة، وبها سمي الفيلسوف: (بيلاسوفا)؛ أي: مُحِبَّ الحكمة، ولمَّا ذهب في الإسلام قومٌ إلى قريب من رأيهم سُمُّوا باسمهم، ولم يَعْرِف اللقبَ بعضُهم فنسبهم للتوكل إلى (الصُّفَّة)، وأنهم أصحابها في عصر النبيِّ ﷺ، ثم صُحِّف بعد ذلك، فصُيِّر من صُوف التيوس"[٢].

هكذا جعل البيروني لفظ التصوف بمعنى الحكمة المأخوذة عن الفلسفة اليونانية والهندية، التي اتخذ أصحابها بعض المذاهب في الوجود والاتصال

(١) د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، دار البصائر، القاهرة، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ص٢٧.

(٢) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ، ص٢٧.

بالخالق، فلما ظهر في الإسلام أقوام يقولون بمثل قولهم نُسبوا إليهم، واستُعملت الكلمة خطأً في النسبة إلى أهل الصُّفَّة، أو النسبة إلى لبس الصوف.

وهذا الرأي من البيروني ترد عليه الاعتراضات أيضًا، فهو يتحدث عن مرحلة في التصوف يلزم عنها ترجمة هذه المصطلحات الفلسفية واستقرارها في المجتمع الإسلامي لينتج عنها هذا الاتجاه ثم يُسمَّى به، فالبيروني هنا يتحدث عن زمن لاحق لظهور تسمية التصوف بالفعل في البيئة الإسلامية منذ بداية القرن الثاني الهجري.

وأن العادة قد جرت –في الترجمة– على أن تترجم السين اليونانية سينًا في اللغة العربية، فلو كانت كلمة الصوفية ذات أصل يوناني (سوفيا) لبقيت سينا كما وقع لكلمة الفلسفة مثلاً، ولم تنقلب إلى صاد، كما هو الشأن في كلمة الصوفية.

كما أن هذا التفسير من البيروني يخلط بين التصوف والفلسفة في مرحلة متقدمة من مراحل نشأة التصوف الإسلامي، فإنما نشأ التصوف بالأساس كنوع من الزهد والرياضة الروحية والمجاهدة النفسية والمعارف الوجدانية، وليس نظرًا عقليًّا ومذهبًا وجوديًّا كالفلسفة، وبالفعل قد تأثر التصوف بعد ذلك بآراء الفلاسفة وأخذ بعض مذاهبهم، ولكن ذلك جاء في وقت متأخر جدًّا عن بدايات التصوف ومسألة التسمية.

وكذلك فإنَّ كلام البيروني يشير إلى تصور فلسفي معين للوجود، ينحو نحو وحدة الوجود، هذا المذهب الذي رفضه صراحة كثير من علماء الصوفية؛ لما يتضمنه من مخالفة للعقيدة الإسلامية التي تتأسس على عقيدة التوحيد، وهي عقيدة تنزه الله تعالى عن مشابهة الخلق، فضلاً عن حلوله فيهم، أو اتحاده بهم، أو أن يكون وجوده تعالى هو نفس وجودهم، أو أن الوجود كله شيء واحد، لا فرق فيه بين رب وعبد، وخالق ومخلوق، كما تقضي بذلك وحدة الوجود، ثم إن هذه

النظرية التي قال بها قليل من الصوفية، لم تظهر في نطاق التصوف الإسلامي إلا بعد عصر البيروني، وبخاصة في القرنين: السادس والسابع الهجريين، أما القول بوجودها قبل ذلك فهو كلام لا يخلو من توسع أو تعميم(١).

٢- بعض تعريفات التصوف الإسلامي:

نتناول هنا بعض التعريفات التي عبَّر بها رجال الصوفية ومؤرخوهم عن مفهوم التصوف ومعناه لديهم، بما يكمل التصور العام للتصوف وحقيقته ويوضح طبيعته وسماته وغاياته لديهم.

على أنَّ الملاحظة العامة أن تعريفات التصوف تتعدد بكثرة لدى الصوفية، ويعبر كل واحد منهم عنه من منطلق تجربته الذوقية الخاصة واهتمامه العملي بجانب في التصوف، وكذلك تتنوع بحسب حال الصوفي نفسه من الطريق الصوفي من حيث البدء والانتهاء.

وقد عرض ابن خلدون لهذه الملاحظة في تعدد تعريفات التصوف بحسب أحوال الطريق وسالكيه، وذكر طائفًا منها، فقال: "وقد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع يعطي شرح معناه فلم يفِ بذلك قول من أقوالهم، فمنهم من عبَّر بأحوال البداية، قال الجريري: "التصوف الدخول في كل خلق سَنيٍّ، والخروج من كل خُلُق دَنِيٍّ"، وقال القصاب: "هو أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم من رجل كريم".

ومنهم من عبَّر بأحوال النهاية، قال الجنيد: "هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به"، وقال رويم: "هو البقاء مع الله على ما يريد، لا تملك شيئًا ولا يملكك شيء"، وقال سمنون: "هو أن تكون مع الله بلا علاقة".

---

(١) د. عبد الحميد مدكور، نظرات في التصوف الإسلامي، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ط، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٢٢، ٢٣.

ومنهم من عبَّر بعلامته، قال البغدادي: "علامة الصوفي الصدق أن يفتقر بعد الغنى، ويذل بعد العز، ويخفى بعد الشهرة، وعلامة الكاذب على العكس".

ومنهم من عبَّر بأصوله ومبانيه، قال رويم: "التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار إلى الله، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار".

ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبنى واحدًا، قال الكتاني: "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف"، وأمثال هذه العبارات كثير، وكل واحد منهم يعبر عمَّا وجد، وينطق بحسب مقامه، والحق أنَّ التصوف لا ينطبق عليه حدٌّ واحد"(١).

فتنوعت تعريفات التصوف تنوعًا ملحوظًا، واختصت كل مجموعة منها بجانب من جوانب التصوف، وهي في مجموعها تعطي تصورًا متكاملًا عن هذا الجانب الروحي والمعرفي في الإسلام، ويمكن تقسيم هذه التعريفات للتصوف إلى عدة مجموعات بحسب ما تراعيه في جانب من جوانب التصوف وبما يغلب عليها من الاختصاص فيه(٢):

أ- وصف الجانب العملي للتصوف:

يلاحظ أن كثيرًا من التعريفات قد اتجهت إلى وصف الجانب العملي من التصوف، ويقصد بالجانب العملي هنا ذلك الجانب الذي يهتم بالوسائل والأعمال التي يلجأ إليها الصوفية في رحلتهم الروحية؛ كالزهد في الدنيا والتقليل من

(١) ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: د. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص٩٣، ٩٤.

(٢) اعتمدنا في إيراد هذه التعريفات وتصنيفها على كتاب أستاذنا: أ. د. عبد الحميد مدكور، نظرات في التصوف الإسلامي، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ط، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٣٢: ٤٥. وأستاذنا أ. د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص٩١: ٩٨.

الاختلاط بأهلها، وصحبة الفقراء والزهاد، ومجاهدة النفس، ومخالفة أهوائها، وإخضاعها لنظم صارمة من الجوع، والصمت، والسهر، وشغلها بأنواع الطاعات التي تؤدي إلى تطهيرها وتزكيتها؛ كالذكر والتفكر، والمراقبة ونحو ذلك من متطلبات الطريق الصوفي ومقتضياته.

ومن هذه التعريفات قول أبي الحسين النوري (ت: ٢٩٥هـ): "التصوف ترك كل حظ للنفس"، ويشير هذا التعريف إلى عنصر مهم لا غنى عنه في أي تصوف، وهو مخالفة حظوظ النفس، ومقاومة أهوائها؛ لأن النفس –عندهم– تميل إلى الشر بطبيعتها، وتأمر بالسوء، وتهرب من الخير، ومن ثم نظر الصوفية إليها على أنها عدو، يجب مقاومته، ولا يصح التهاون لحظة في محاربته ومحاولة السيطرة عليه، وإلا فإنها ستقود صاحبها إلى الهاوية، بسبب تمكن الهوى منها، وليس هناك من سبيل للنجاة إلا كبح جماحها، ومقاومة حظوظها.

ومن هذه التعريفات قول أبي بكر الشبلي (٣٣٤هـ) عن التصوف: "ضبط حواسك، ومراعاة أنفاسك"، وهو يشير إلى ضرورة السيطرة على الحواس حتى لا تشغل صاحبها عن جمع همَّته، وتركيز إرادته، وإمضاء عزيمته على الخير والطاعة، كما يشير إلى ضرورة مراعاة الأوقات، فلا يشغل نفْسه في كل نَفَس إلا بما يكون ذخرًا له في آخرته، ورضا له عند ربه؛ لأن الله سيسأله عن أوقاته كلها.

وربما استعان الصوفية على ذلك بالعزلة –في بعض الأحيان– عن الناس، ليتحقَّق لهم هذا الضبط للحواس، وتلك المراعاة للأنفاس، وقد جاء ذلك صريحًا في تعريف سهل التستري (٢٨٣هـ) للتصوف بقوله: إنه "قلة الطعام، والسكون إلى الله تعالى، والفرار من الناس"، أو قول علي بن سهل الأصبهاني في تعريفه: "إنه التبري عمن دونه (أي الله) والتخلي عمَّا سواه"

هكذا تتجه تلك التعريفات وأمثالها مما يجري مجراها إلى التركيز على

الجوانب العملية في التصوف؛ إظهارا لأهميتها وضرورتها، وربما كان من أسباب الاهتمام بإبراز هذه الجوانب وتضمينها في تعريف التصوف نفسه أن شيوخ الصوفية قد أرادوا أن يبينوا ويحددوا بها بعض مقتضيات السلوك، وواجباته لمن يريدون أن يدخلوا إلى رحاب التصوف، وأن ينتسبوا إليه، ليعلم هؤلاء أن التصوف إقبال وعمل لا تهاون فيه.

ب- وصف الجانب الأخلاقي للتصوف:

اتجه كثير من الصوفية في تعريفهم للتصوف إلى ملاحظة الجانب الأخلاقي؛ إدراكًا منهم لأهمية الأخلاق وضرورة تحققها في السلوك، ومن هذه التعريفات قول أحمد بن محمد الجريري (٣١١هـ) التصوف: "هو الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني"، وقول الجنيد: "هو العلو إلى كل خلق شريف، والعدول عن كل خلق دنيء"، وقول أبي بكر الكتاني (٣٢٢هـ): "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء"

وكان أبو الحسين النوري (٢٩٥هـ) يرى أنَّ التصوف ليس زيًّا ظاهرًا، ولا أمرًا يمكن تحصيله بالدراسة والتعلم والاكتساب، ولكنه –في حقيقته– آداب وأخلاق: "ليس التصوف رسومًا ولا علومًا؛ ولكنه أخلاق"، ويقول أبو حفص النيسابوري (٢٧٠هـ): التصوف كله آداب، لكل وقت أدب، ولكل مقام أدب".

ويعبر عن هذا الاهتمام البالغ بالخلق، ويبين مكانته ومنزلته من التصوف: أبو إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)، وهو أحد أقطاب الصوفية، وهو في الوقت نفسه أحد أعلام المدرسة السلفية، ويظهر ذلك في قوله: "واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أنَّ التصوف هو الخلق".

فهكذا كانت عناية الصوفية كبيرة بالجانب الأخلاقي في التصوف، حتى جعلوا التصوف كله عبارة عن التزام خلقي، كما أنهم حرصوا على ضرورة تحققه

في كلِّ مرحلة من مراحل التصوف، وفي كل زاوية من زواياه، ويظهر ذلك جليًّا في حديث الصوفية عن الطريق الصوفي الذي يمثل سفر القاصدين إلى الله تعالى، حبًّا له، وإيثارًا لمرضاته، وابتغاء وجهه، وهو طريق لا يوصل إلى تلك الغاية إلَّا إذا أحاطت به الأخلاق من كل جانب.

وفي ذلك يقول أبو طالب المكي (٣٨٦هـ): "فهذا طريق رأسماله الصدق، وزاده الصبر، وقوته التقوى، فمن عدم الصدق لم يربح، ومن لم يتزود الصبر انقطع، ومن لم يقْتَتِ التقوى هلك".

ولم يخْلُ حديث الصوفية عن المقامات من اهتمام بالأخلاق، بل إنهم نظروا إليها على أنها جماع التربية الأخلاقية، ومن هذه المقامات: الزهد والورع، والصبر والشكر، والخوف والرجاء، والتوكل والرضا، والمحبة، ونحو ذلك من المقامات التي يسعى من يسلكون طريق الله تعالى إلى اكتسابها والتخلق بها، والعمل – بالتدريب والتعود والصبر– على أن تتحول في نفوسهم إلى قيم ثابتة مستقرة، وبهذا تكون المقامات من أهم الوسائل لاتصاف المرء بكثير من الفضائل الخلقية الرفيعة المقتبسة من أخلاق الشريعة.

والتصوف – إذن– في جوهره خلق، وهو يرتبط في ذلك بالإسلام ارتباطًا وثيقًا؛ لأن العناية بالأخلاق من أهم مقاصد الإسلام.

ج- وصف الجانب المعرفي للتصوف:

اتجهت بعض تعريفات الصوفية للتصوف إلى الاهتمام بالمعرفة، والمقصود بالمعرفة –عندهم– المعرفة الذوقية الإلهامية، وهي نمط من المعرفة، يختلف عن المعرفة المكتسبة عن طريق التعلم، والدراسة، والتحصيل، والتلقي عن الغير، والقراءة من الكتب، ويقول الصوفية: إن هذه المعرفة التي يتحدثون عنها ويتميزون بها هي من عطاء الله تعالى لأهل التقوى والمجاهدة والصلاح من

عباده، وهي منة منه، ومنحة لهم من خزائن فضله وجوده، وهي –عندهم– معرفة أو مشاهدة، أو مكاشفة أو محاضرة، أو نور، أو علم لدني، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾ ﴾ [الكهف]، واستمدادًا من قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾ ﴾ [العنكبوت]، إلى آيات وأحاديث كثيرة أخرى.

ومن التعريفات التي يتضح فيها هذا الاتجاه المعرفي: قول ذي النون المصري (٢٤٥هـ) عن الصوفي: هو "من إذا نطق أبان نطقه عن الحقائق، وإن سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق"، وقول سهل التستري: "الصوفي هو من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر"، ويقول أبو سعيد الخراز: "الصوفي من صفَّى ربُّه قلبه فامتلأ قلبه نورًا، ومن دخل في عين اللذة بذكر الله".

والجزء الأول من هذا التعريف يتحدث –صراحة– عن أنَّ الله ﷻ هو الذي يتولَّى تطهير قلوب العابدين من الشهوات، وتصفيتها من الشبهات والمعاصي والسيئات، تفضلاً منه ورحمة، وذلك بعد أن يسلِّم هؤلاء السائرون في طريق الله قلوبهم إليه تعالى –بعد تهذيب جوارحهم– بريئين من حولهم وقوتهم إلى حوله وقوته، مستسلمين لأمره، مقيمين على طاعته، وعندئذ يمنحهم الله من أنوار فضله ما يزيدهم يقينًا وعلمًا، وهذا من ولاية الله لهم وعنايته بهم.

وهكذا تكون المعرفة كما يقول الخرَّاز من وجهين: "من عين الجود ومن بذل المجهود".

ويشير آخر التعريفات إلى وسيلة من أهم الوسائل، وعبادة من أهم العبادات التي تقرب إلى الله تعالى، وهي الذكر لله، وهو أخص عبادات الصوفية ومنزلتهم الكبرى وزادهم الحقيقي.

وقد تطرق حديث الصوفية إلى الحديث عن هذه اللذة التي هي ثمرة الذكر، وأوضحوا ما يصاحبها من كشف ومعرفة، وعلم موهوب من عين الجود، ثم ما قد يكون معها أو بعدها من دهشة وذهول، أو غيبة تشبه الفناء عن ملاحظة الأشياء أو الشعور بها، ولهم في هذا الباب تحليلات نفسية دقيقة عميقة، جديرة بالتأمل والاعتبار.

ج- تعريفات جامعة للتصوف:

إذا كانت التعريفات السابقة قد ركزت على جانب بعينه من جوانب التجربة الصوفية؛ فإننا لا نعدم أن نجد بعض التعريفات التي لم تنحصر في أحد هذه الجوانب، بل حاول أصحابها أن يقدموا تعريفات تتميز بالشمول والعموم في حديثهم عن التصوف.

ومن هذه التعريفات –على سبيل المثال– قول الجنيد بن محمد: التصوف "تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء الله على الحقيقة، واتباع الرسول ﷺ في الشريعة"

ومن ذلك قول أبي القاسم النصراباذي (٣٦٧هـ) "أصل التصوف: ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع، وتعظيم حرمات المشايخ، ورؤية أعذار الخلق، وحسن صحبة الرفقاء، والقيام بخدمتهم، واستعمال الأخلاق الجميلة، والمداومة على الأوراد، وترك ارتكاب الرخص والتأويلات".

وقد حاول ابن خلدون التعبير عن التصوف بشرح معناه على طريقة الحدود والرسوم على ما كان عليه في بدايته، فقال: "التصوف رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الظاهرة والباطنة بالوقوف عند حدوده، مقدمًا الاهتمام بأفعال

القلوب، مراقبًا خفاياها، حريصًا بذلك على النجاة"[١].

وقد حاول بعض الذين كتبوا في تاريخ العلوم الإسلامية أن يعرفوا التصوف ببعض التعريفات الكاشفة الموضحة، مع الحديث عن بعض مجالات هذا العلم ومسائله، وقد يقترن ذلك – لديهم– بإصدار بعض الأحكام التقويمية عليه، أو الحديث عن بعض أعلامه، أو بعض آرائهم.

ومن أمثلة ذلك ما قاله التهانوي، نقلاً عن أحد سابقيه "التصوف لغة: لبس الصوف، علامة على الزهد، وترك الدنيا، أما في اصطلاح أهل العرفان فهو تطهير القلب من حب غير الله، وتزيين الظاهر من حيث العمل والاعتقاد، وتنفيذ المأمورات، والابتعاد عن المنهيات، والمواظبة على تنفيذ ما أمر به الرسول ﷺ، وأفراد هذه الجماعة هم المتصوفة المحقون، ومن المتصوفة مبطلون، يعدون أنفسهم صوفية، وليسوا في الحقيقة كذلك".

ومن شأن هذه التعريفات وأمثالها عنه أن تعطي فكرة تقريبية عن التصوف، ولكنها لا تعطي فكرة دقيقة أو متكاملة، كما هو الحال في التعريفات بصفة عامة، أما المعرفة الدقيقة فإنها تأتي ثمرة للاتصال المباشر بالعلم، بل بالعمل بمقتضاه، والسير في منازله، والذوق لأحواله؛ لأنه ليس علمًا نظريًّا خالصًا، بل إنه يجمع بين النظر والعمل[٢].

(١) ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص٥٤.

(٢) انظر: د. عبد الحميد مدكور، نظرات في التصوف الإسلامي، ص٣٢: ٤٥.

٣- أهم خصائص التصوف وسماته:

من خلال العرض المتقدم لمفهوم التصوف وتعريفاته التي تمثل الجوانب المتعددة له، يمكن أن نتبين أهم الخصائص التي تميز هذا المجال المعرفي وسماته اللازمة له، وهي خصائص عامة تنطبق على التصوف من حيث كونه ظاهر إنسانية، وقد عرض د. أبو الوفا التفتازاني لهذه الخصائص العامة للتصوف التي منها ما هو نفسي وما هو أخلاقي وما هو معرفي، وجعلها في خمس خصائص على النحو الآتي[١]:

أ- الترقي الأخلاقي:

فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة، ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى هذه القيم، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضات نفسية معينة، وزهد في ماديات الحياة.

ب- الفناء في الحقيقة المطلقة:

وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق، والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو بإنيته، كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة، وأنَّه قد فنيت إرادته في إرادة المطلق، وهنا قد ينطلق بعض الصوفية إلى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة أو أنها حلَّت فيه، أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه بوجه ما، وقد لا ينطلق بعضهم إلى القول بمثل هذه الآراء في الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود وإنما يعودون من فنائهم إلى إثبات الإثنينية والكثرة في الوجود.

---

(١) د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٦: ٨.

ج- العرفان الذوقي المباشر:

وهو معيار إبستمولوجي (معرفي) دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات، فإذا كان الإنسان يعمد إلى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف، أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منهجًا آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه كشفًا أو ذوقًا، أو ما شابه من التسميات، فهو في هذه الحالة صوفي بالمعنى الدقيق للكلمة.

ح- الطمأنينة أو السعادة:

وهي خاصية مميزة لكل أنواع التصوف، ذلك أن التصوف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفي، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفي متحررًا من كل مخاوفه، وشاعرًا براحة نفسية عميقة، أو طمأنينة تتحقق معها سعادته، وقد أشار الصوفية كذلك إلى أنَّ الفناء في المطلق والمعرفة به يحدثان في نفس الإنسان سعادة لا توصف.

ه- الرمزية في التعبير:

ونعني بالرمزية هنا أنَّ لعبارات الصوفية عادةً معنيَيْن؛ أحدهما يُستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر بالتحليل العميق، وهذا المعنى الآخر يكاد يستغلق تمامًا على من ليس بصوفي، وصعوبة فهم كلام الصوفية أو إدراك مراميهم راجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئًا مشتركًا بين الناس جميعًا، ولكل صوفي طريقة معينة في التعبير عن حالاته، فالتصوف إذن خبرة ذاتية، وهذا يجعل من التصوف شيئًا قريبًا من الفن، خصوصًا وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتي أساسًا، وأي فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير، ومن هنا توصف بأنها رمزية.

فهذه الخصائص الخمس المتقدمة التي ذكرها الدكتور أبو الوفا التفتازاني للتصوف، هي خصائص عامة للتصوف في أي بيئة، فيصدق على التصوف الإسلامي وغيره من أنواع التصوف في الفلسفات والديانات الأخرى، وهو يعبر عن التصوف في حال نضجه واكتماله، فتتعانق فيه هذه الخصائص مجتمعة، وبالتالي إذا كان التصوف في بداياته أو لم يحصل إلى اكتماله فقد لا تتوفر فيه بعض هذه الخصائص، كمرحلة الزهد مثلا من مراحل التصوف الإسلامي على نحو ما سيأتي بيانه.

وقد خلص د. أبو الوفا التفتازاني من عرض هذه الخصائص إلى وضع تعريف عام شامل للتصوف بمعناه الإنساني الشامل مؤسسٍ على هذه الخصائص العامة له ومعبرًا عنها تعبيرًا كليًّا بقوله:

"التصوف: فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقيًّا، وتتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقًا لا عقلًا، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية؛ لأنها وجدانية الطابع وذاتية"(١).

(١) د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٨.

٤- أقسام علم التصوف (الطريقة والحقيقة):

من خلال التصور المتقدِّم لمفهوم التصوف الإسلامي وخصائصه، وما استقر عليه هذا العلم لدى الصوفية نلاحظ أنَّه ينقسم لديهم إلى جزأين رئيسين يُشكِّلان معًا حقيقة التصوف وبنائه المكتمل؛ وهما: الطريقة والحقيقة، أو علم المعاملة وعلم المكاشفة، أو بما يُعبر عنه بالسلوك والمعرفة(١).

ويمكن بيان هذين القسمين للتصوف بصورة موجزة على النحو الآتي:

أولاً- الطريقة (علم المعاملة):

تتمثل مفهوم الطريقة لدى التصوف في سلوكهم العملي ومنهجهم التعبدي في رياضة نفوسهم وتهذيب أخلاقهم في سيرهم إلى الله ﷻ، فهي الطريق الذي يقطعه الصوفي في سبيل تحقيق الوصول إلى الله ﷻ، فيُعرف الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ) الطريقة بقوله: "الطريقة: هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله

---

(١) عن هذين القسمين الأساسيين في التصوف يقول د. محمد مصطفى حلمي: "المتأمل في حياة الصوفية يُلاحظ أنها تنطوي في العادة على معنيين رئيسيين: أحدهما معنى عملي يتمثل فيه ما يأخذ به السالك نفسه من ألوان الرياضات وضروب المجاهدات، والمرآة التي ينعكس على صفحتها هذا المعنى هي المقامات التي ترتقي فيها النفس مقامًا بعد مقام، ترقيًا يمكنها في النهاية من الوصول إلى درجة اليقين والعرفان، وثانيهما: معنى ذوقي روحي هو هذا الذي يَحصُل في النفس ثمرةً لرياضتها ومجاهدتها فإذا هي تصفو شيئًا فشيئًا ... والمرآة التي ينعكس على صفحتها هذا المعنى الذوقي الروحي هي ما يعرض للنفس من أحوال ترد عليها حينًا وتتحول عنها حينًا آخر، وما تزال هذه الأحوال بين إقبال على النفس وإدبار عنها حتى يستقر آخر الأمر منها حال يغلب عليها ويوجه حياتها الروحية، فإذا هي تشرق بنور الحق وتعمى عن رؤية الخلق، هنالك تكون النفس قد وصلت إلى أسنى الأحوال، وتكون قد شاهدت بعين البصيرة كل ما في الوجود من آيات الحق والخير والجمال. هذان المعنيان هما أساس كل حياة صوفية، ويكادان يوجدان متلازمين في كل مذهب صوفي:. د. محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م، ص٢٩.

تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات"[١].

فالطريقة بهذا المفهوم هو المنهج والسيرة الخاصة التي يتبعها الصوفية السالكون إلى ربهم، فيما ينتقلون فيه من منازل ودرجات ويقطعونه من مقامات في طريقهم إلى الله ﷻ.

فإن الصوفية في عمومهم يمثلون صعودهم الروحي وترقيهم الأخلاقي وصولًا إلى الله ﷻ بنوع من السفر أو الرحلة، وبالطريق الحسي الذي يقطعه المسافر وصولًا إلى غاية محددة، ويستعملون في ذلك الألفاظ نفسها من: السلوك والسير والسفر والعروج والوصول، ومن السالك والسائر والمسافر والواصل، وكذلك يستعملون ألفاظ المقام والمنزل في الدلالة على المراحل التي يقطعونها في طريقهم، وينتقلون من مقام إلى آخر في متابعة سيرهم، إلى أن يحققوا الغاية والهدف من سلوكهم وهو الوصول، أو بلوغ القرب، المتمثل في تحقيق المعرفة بالله والفناء فيه[٢].

وقد عبر الجرجاني أيضًا عن معنى الطريق لدى الصوفية بما يوضح حقيقته بقوله: الطريق "عند اصطلاح أهل الحقيقة: عبارة عن مراسم الله تعالى وأحكامه التكليفية المشروعة التي لا رخصة فيها، فإنَّ تتبُّع الرخص سبب لتنفيس الطبيعة المقتضية للوقفة والفترة في الطريق"[٣].

فهذا المفهوم للطريق يوضح سلوك صوفية الإسلام في طريقهم إلى الله ﷻ، فهو عبارة عن متابعة دقيقة وصارمة لشريعة الله ﷻ وأحكامه التكليفية ولزوم سنة النبي ﷺ وأحواله الظاهرة والباطنة، إكثارًا من الطاعات والعبادات ومجاهدة

---

(١) الجرجاني (علي بن محمد بن علي الزين الشريف)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٤١.

(٢) انظر: د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص١٠٠.

(٣) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص١٤١.

النفس وتهذيب الأخلاق، مع شرط تجنب الأخذ بالرخص وتتبعها، فإنها تؤدي إلى التوقف في الطريق أو البطء في سلوكه؛ "فالطريقة اتباع الشريعة، ولكن بقيدين: أولهما هو عدم الإكثار من الترخص، والثاني هو التركيز على روح العبادة من الإخلاص والذكر، لا مجرد الشكل الظاهري المحسوس"(١).

فالطريقة سلوك روحي للصوفي يعمل فيه على رياضة نفسه وتهذيب أخلاقه بصنوف الطاعات والمجاهدات، ويقطع فيه المقامات والمنازل الروحية من: التوبة والزهد والصبر والشكر والتوكل والرضا وغيرها من المقامات، وترد على قلبه اللطائف والخواطر والكرامات التي هي علامة على صحة طريقه وتثبيتًا له فيها، وتتحقق له الأحوال المتنوعة من أُنْس وشوق وخوف ورجاء وقبض وبسط تبعًا لما يرد على قلبه، إلى أن يصل إلى معرفة الحقيقة الإلهية والفناء فيها، فيطلع على الحقائق الإلهية قلبًا وشهودًا التي آمن بها أول الطريق عقلًا وتقليدًا.

وبذلك تكونت لدى الصوفية عدَّة شروط وعناصر لازمة في الطريق الصوفي لتتحقق الغاية من سلوكه، باعتبار بداية الطريق ونهايته والمراحل التي بينهما، فتتمثل عناصر الطريق في: **المريد السالك، والشيخ المربي، والزاد وهو الذكر، والمقامات والأحوال، ثم الغاية التي هي الفناء وكمال المعرفة بالله**(٢). وبمكن إعطاء فكرة عن هذه العناصر لدى الصوفية على نحو من الإجمال الآتي:

أ- المريد:

هو السالك الذي يطلب الطريق الصوفي ويتأدب بآدابه، ولابد أن يتحقق فيه الشرط الجوهري لسلوك الطريق الصوفي وهو: تمام الاستعداد الروحي، والرغبة في تحصيل كماله الإنساني وتذوق المعرفة الروحية، وذلك بتحقيق الزهد في الدنيا.

---

(١) د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص١٠١.

(٢) انظر: د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص١٠٣: ١٠٥.

فالمريد قائم على المجاهدة وتهذيب أخلاقه بأنواع الرياضات والطاعات، ويحدث ذلك له أيضًا بالتوفيق الإلهي وإرادة الله له، فييسر له سلوك الطريق بمحض العناية الإلهية، وترد عليه الأحوال والمكاشفات التي تثبته في طريقه.

فعن المريد يقول الكلاباذي: "فهو الذي قال الله تعالى عنه: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت:٦٩]، وهو الذي يريده الله تعالى، فيُقبل بقلبه، ويُحدث فيه لطفًا يثير منه الاجتهاد فيه، والإقبال عليه، والإرادة له، ثم يكاشفه بالأحوال"(١).

ب- الشيخ:

الشيخ في الطريق الصوفي هو الإمام القدوة المربي، الخبير بالطريق، الذي يأخذ بيد المريد ويُبصِّره بالطريق الروحي الذي يسلكه إلى الله ﷻ، ويُيسِّر له عقباته بما له من خبرة وتمكن في هذا الطريق، ويختبر استعداد المريد وتمكُّنه في المقامات وينتقل به من مقام إلى آخر حتى بلوغ الغاية؛ ولذلك كان وجود الشيخ ضروريًّا للمريد، ويجب على المريد طاعته والتأدب بنصائحه ومواعظه وعدم الخروج عن أمره.

فعن لزوم الشيخ للطريق يقول القشيري: "يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدًا"(٢).

وقال الغزاليُّ: "فالمريد يحتاج إلى شيخ وأستاذ يقتدي به لا محالة، ليهديه إلى سواء السبيل؛ فإن سبيل الدين غامض، وسبل الشيطان كثيرة ظاهرة، فمن لم يكن له شيخ يَهْديه قاده الشيطان إلى طُرقه لا محالة ... فمعتصَم المريد شيخُه؛ فليتمسك به تمسُّكَ الأعمى على شاطئ النهر بالقائد، بحيث يفوِّض أمره إليه

(١) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص١٤٠.
(٢) القشيري، الرسالة القشيرية، (٢/٥٧٣-٥٧٤).

بالكلية، ولا يخالفه في وِرْده ولا صَدَره، ولا يبقي في متابعته شيئًا ولا يذر، وليعلم أن نفعه في خطأ شيخه، لو أخطأ، أكثرُ من نفعه في صواب نفسه، لو أصاب"(١).

فعلى المريد أن يلتزم شيخه ويخلص له، ويبوح له بأحوال نفسه وورداتها، ليختار له الشيخ الأدوية النافعة والعلاجات السريعة التي تساعده في سفره(٢).

ج- الزاد:

هو الغذاء الروحي الذي يتقوَّت به المريد في طريقه إلى الله ﷻ، وهو الذكر الدائم بالقلب واللسان لأسماء الله ﷻ في كل أحواله، بالإضافة إلى صنوف العبادات والنوافل التي يتقرب بها المريد إلى خالقه، والتي يحقق بها فضائله الروحية، مصداقًا لقوله ﷺعن رب العزة: "... وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ..."(٣).

وعن منزلة الذكر لدى الصوفية يقول ابن القيم (ت: ٧٥١هـ): "مَنْزِلَةُ الذِّكْرِ وَهِيَ مَنْزِلَةُ الْقَوْمِ الْكُبْرَى الَّتِي مِنْهَا يَتَزَوَّدُونَ وَفِيهَا يَتَّجِرُونَ، وَإِلَيْهَا دَائِمًا يَتَرَدَّدُونَ، وَالذِّكْرُ مَنْشُورُ الْوِلَايَةِ الَّذِي مِنْ أُعْطِيَهُ اتَّصَلَ وَمَنْ مُنِعَهُ عُزِلَ، وَهُوَ قُوتُ قُلُوبِ الْقَوْمِ الَّذِي مَتَى فَارَقَهَا صَارَتِ الْأَجْسَادُ لَهَا قُبُورًا، وَعِمَارَةُ دِيَارِهِمُ الَّتِي إِذَا تَعَطَّلَتْ عَنْهُ صَارَتْ بُورًا، وَهُوَ سِلَاحُهُمُ الَّذِي يُقَاتِلُونَ بِهِ قُطَّاعَ الطَّرِيقِ، وَمَاؤُهُمُ الَّذِي يُطْفِئُونَ بِهِ الْتِهَابَ الطَّرِيقِ وَدَوَاءُ أَسْقَامِهِمُ الَّذِي مَتَى فَارَقَهُمُ انْتَكَسَتْ مِنْهُمُ

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، (١٤٧٤/٨، ١٤٧٥).
(٢) انظر: د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص١٠٦.
(٣) صحيح: رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الرقاق، باب: التواضع، برقم (٦٥٠٢).

الْقُلُوبُ، وَالسَّبَبُ الْوَاصِلُ وَالْعَلَاقَةُ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ عَلَّامِ الْغُيُوبِ"(١).

فالذكر وصنوف الطاعات والعبادات من لوازم الطريق الروحي والتربية السلوكية للمريد، وقيمة أساسية فيه، وبدونه لا يمكن تحقيق الغاية والوصول أبدًا.

د- المقام والحال:

المقامات والأحوال هي أساس الطريق الصوفي، وهي المراحل التي يقطعها المريد السالك في طريقه إلى أن يصل إلى غايته.

والمقام عند الصوفية هو المنزلة التي يبلغها السالك بنوع من المجاهدة والمعالجة والرياضة وبذل الجهد حتى يُحصِّل هذه المرتبة ويتحقَّق من تلك المنزلة؛ فقد عرَّفه الشريف الجرجاني بقوله: "المقام في اصطلاح أهل الحقيقة: عبارة عمَّا يُتوصَّل إليه بنوع تَصرُّف، ويُتحقَّق به بضَرْب تَطلُّب، ومقاساة تكلُّف، فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك"(٢).

وهو التعريف نفسه الذي ذكره القشيري من قبل للمقام بقوله: "المقام: ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، ممَّا يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف؛ فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له"(٣).

فالمقام على هذا النحو يتوصل إليه المريد من خلال اكتسابه وتعبه في ترويض نفسه وتهذيبها وتعود الأخلاق الحسنة ويتطلبها حتى يتحقق بها ويظل ثابتًا في نفس المريد الذي توصل إليه وتحقق منه، ثم ينتقل منه إلى غيره فيجمع إليه مقام آخر.

---

(١) ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، (٢/ ٣٩٥).

(٢) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص٢٢٧.

(٣) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، (١٥٣/١).

فيقول السراج الطوسي: "فإن قيل: ما معنى المَقامات؟، يقال: معناه مقام العبد بين يدي الله ﷻ، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله ﷻ، وقال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ ﴿١٤﴾﴾ [إبراهيم]، وقال: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾﴾ [الصافات: ١٦٤] ... والمقامات مثل: التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والرضا، والتوكل، وغير ذلك"(١).

أمَّا **الحال** عند الصوفية فالمراد به ما يرد على قلب المريد السالك في طريقه من مواهب ربانية ومنح وعطايا قلبية من الأنس والشوق والرضا والطمأنينة وغيرها من أحوال القلب، وذلك دون قصد من المريد أو تكسب أو مجاهدة، وإنما هي كالمكافأة على صدق سعي المريد في بلوغ المقامات، والحال ليس من صفته الثبوت في نفس المريد وإنما يعرض على قلبه لمدة ثم يزول عنه، فإذا ثبت صار مقامًا.

وقد عرفه الشريف الجرجاني بقوله: "الحال عند أهل الحق: معنى يرد على القلب من غير تَصنُّع، ولا اجتلاب، ولا اكتساب، من: طرب، أو حزن، أو قبض، أو بسط، أو هيبة، ويزول بظهور صفات النفس، سواء يعقبه المثل أو لا، فإذا دام وصار مِلْكًا يسمى: مقامًا؛ **فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب**، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود"(٢).

وهذا أيضًا معنى ما ذكره القشيري من قبل عن الأحوال القلبية التي ترد على المريدين السالكين بقوله: "والحال عند القوم: معنى يَرِدُ على القلب من غير تعمُّدٍ منهم، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم، من طرب أو حزن، أو بسط أو قبض، أو شوق أو انزعاج، أو هبة أو احتياج؛ فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجُود، والمقامات تحصُلُ ببذل المجهود، وصاحب المقام

(١) السراج الطوسي، اللمع في التصوف، ص٦٥.
(٢) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص٨١.

مُمَكَّنٌ في مقامه، وصاحب الحال مترقٍ عن حاله"[١].

وقريبًا من هذا المعنى عرَّف السراج الطوسي الأحوال من قبل بقوله: "وأما معنى الأحوال فهو ما يحلُّ بالقلوب، أو تَحُلُّ به القلوب، من صفاء الأذكار... وليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات، كالمقامات التي ذكرناها، وهي مثل: المراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والأنس، والطمأنينة، والمشاهدة، واليقين، وغير ذلك"[٢].

- عدد المقامات والأحوال وترتيبهما:

وللصوفية أيضًا حديث في عدد المقامات والأحوال وترتيبها، وإن تعددت آراؤهم في ذلك توسيعًا وتضييقًا؛ لأن كل صوفي إنما يصدر عن تجربته الروحية الذوقية الخاصة، فقد يختلف الطريق من صوفي لآخر فتتعدد الطرق بتعدد السائرين، وفي أقدم تدوين للتصوف نجد السراج الصوفي يعدد هذه المقامات والأحوال، ويستفيض في شرح كل واحد منها، ويذكر فضله وأقوال الصوفية فيه، وهو يرتب في كتابه هذه المقامات بحسب لزومها عن بعضها، على الترتيب الآتي[٣]: "**التوبة**، وهي المقام الأول في الطريق، ثم **الورع**، ثم **الزهد**، ثم **الفقر**، ثم **الصبر**، ثم **التوكل**، ثم **الرضا**، وهو آخر المقامات لديه.

وأمَّا الأحوال لديه فهي على الترتيب الآتي: **المراقبة**، وهي أوَّل حال للقلب، ثم **القرب**، ثم **المحبة**، ثم **الخوف**، ثم **الرجاء**، ثم **الشوق**، ثم **الأنس**، ثم **الطمأنينة**، ثم **المشاهدة**، ثم **اليقين**، وهو لديه أصل جميع الأحوال، وإليه تنتهي جميع الأحوال، فهو آخرها.

---

(١) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، (١٥٤/١).

(٢) السراج الطوسي، اللمع في التصوف، ص٦٦.

(٣) انظر: السراج الطوسي، اللمع في التصوف، ص ٦٨: ١٠٣.

وأمَّا التصنيف الأوسع للمقامات والأحوال في الطريق الصوفي فنجده في القرن الخامس الهجري على يد أبي إسماعيل الأنصاري الهروي (ت: ٤٨١هـ)، في كتابه الذي أوقفه على بيان هذا الموضوع، وهو كتاب (منازل السائرين)، وقد قسَّم كتابه هذا إلى عشرة أقسام من مدارج التصوف، وكل قسم يحتوي على عشرة أبواب من مقامات الطريق وأحواله، فيصير العدد (١٠٠) منزل، يظل الصوفي ينتقل منها من منزل إلى الذي يليه حتى يصل إلى نهايتها؛ وهذه الأقسام العشرة وتفصيلاتها على النحو الآتي[١]:

١- قسم البدايات، ويضم:

اليقظة – التوبة – المحاسبة – الإنابة – التفكر – التذكر – الاعتصام – الفرار – الرياضة – السماع.

٢- قسم الأبواب، ويضم:

الحزن – الخوف – الإشفاق – الخشوع – الإخبات – الزهد – الورع – التبتل – الرجاء – الرغبة.

٣- قسم المعاملات، ويضم:

الرعاية – المراقبة – الحرمة – الإخلاص – التهذيب – الاستقامة – التوكل – التفويض – الثقة – التسليم.

٤- قسم الأخلاق، ويضم:

الصبر – الرضا – الشكر – الحياء – الصدق – الإيثار – الخُلق – التواضع – الفتوة – الانبساط.

---

(١) انظر: أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، منازل السائرين إلى الحق عزَّ شأنه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، ص٦: ٤٨.

٥- قسم الأصول، ويضم:

القصد – العزم – الإرادة – الأدب – اليقين – الأنس – الذكر – الفقر – الغنى – مقام المراد.

٦- قسم الأدوية، ويضم:

الإحسان – العلم – الحكمة – البصيرة – الفراسة – التعظيم – الإلهام – السكينة – الطمأنينة – الهمة.

٧- قسم الأحوال، ويضم:

المحبة – الغيرة – الشوق – القلق – العطش – الوجد – الدّهَش – الهيَمان – البرق – الذوق.

٨- قسم الولايات، ويضم:

اللحظ – الوقت – الصفاء – السرور – السر – النَفَس – الغربة – الغرق – الغيبة – التمكن.

٩- قسم الحقائق، ويضم:

المكاشفة – المشاهدة – المعاينة – الحياة – القبض – البسط – الشكر – الصحو – الاتصال – الانفصال.

١٠- قسم النهايات، ويضم:

المعرفة – الفناء – البقاء – التحقيق – التلبيس – الوجود – التجريد – التفريد – الجمع – التوحيد.

وهو في كل منزل من هذه المنازل الروحية في الطريق يؤصل لها أولًا بآية من القرآن الكريم تشير إلى مقتضاها، ثم يشرع في بيان معنى كل منزلة وفضلها وأقسامها عند أرباب الطريق.

فهذه هي جملة الأحوال والمقامات التي يمر بها السالك في طريقه إلى الله ﷻ، وهي أصل الطريق الصوفي وحقيقته، وباجتياز كل منزلة منها يتحقق ترقى الصوفي في سلوكه، إلى أن يبلغ الغاية العظمى وهي تحقيق المعرفة الكاملة بالله تعالى والتحقق بأوصافه، وبلوغ السعادة القصوى والطمأنينة به ﷻ، وهي منزلة الفناء الصوفي والعرفان التام.

وهذا ما حدَّ به الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) طريقة أهل التصوف في شرط ابتدائها وزادها ومنتهاها بقوله: هي "طريقة، طهارتها –وهي أول شروطها– تطهير القلب بالكلية عمَّا سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله"(١).

وهذا المعنى هو ما ذكره ابن خلدون بقوله: "ولا يزال المريد يترقّى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التّوحيد والمعرفة الّتي هي الغاية المطلوبة للسّعادة... فالمريد لا بدّ له من التّرقّي في هذه الأطوار، وأصلها كلّها الطّاعة والإخلاص، ويتقدّمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصّفات نتائج وثمرات، ثمّ تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التّوحيد والعرفان"(٢).

فهذه هي حقيقة الطريقة الصوفية بعامة وما يلزم فيها من شروط وما تمثله من عناصر ولوازم، وما توصل له من غاية، على نحو ما اتفقت عليه كلمة أهل التصوف.

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، (المقدمة)، (٦١٢/١).

(٢) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: د. عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ص١٧٨.

ثانيًا- الحقيقة (علم المكاشفة):

يتمثل القسم الثاني من أقسام التصوف فيما يُسمَّى بالحقيقة أو علم المكاشفة أو المعرفة الصوفية، وهي تُعدُّ لازمة عن القسم الأول الذي هو الطريقة أو علم المعاملة، فبحسب اجتهاد السالك ومنزلته تكون هذه المعارف والمكاشفات أتم وأعلى.

والمراد بالحقيقة هنا: تلك المعارف الإلهامية الكشفية التي ترد على قلب الصوفي ذوقًا ووجدانًا، وتتحصل في نفسه كنتيجة طبيعية لما بذلة من مجاهدة وذكر ورياضة روحية، وبها يتحقق الصوفي من كمال المعرفة بالله ويدرك الحقيقة الإلهية شهودًا وعرفانًا.

وعلى هذا النحو فإن الحقيقة المقصودة لدى العلم الصوفي هي حقيقة المعرفة بالله، والمكاشفة بحقائق الألوهية وصفاتها، حتى يكون العرفان بالله يقينًا تامًّا لا ريب فيه، فالحقيقة عبارة عن: "الأذواق والمواجيد، والمعارف والإشراقات، والرؤى الروحية التي تبدو للسالك، وتنفث في روعه، والكشف القلبي الذي يجده الصوفي أثناء سفره، وخاصة في مراحله الأخيرة.

ولها بدايات من الإشراقات والمواجيد والمعارف تبدأ مع المراحل الأولى (للسالك – العارف) على هيئة بوارق ولمعات تلوح وتختفي، ثم تصير أكثر ثباتًا وأبعد كشفًا وأعمق تأثيرًا"[(١)].

وقد دلَّ الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) على هذه المكاشفات الصوفية والمعارف الإلهامية التي ترد على قلب الصوفي في سيره إلى الله ودلَّ على بعض مظاهرها كالرؤيا الصادقة وسماع أصوات الملائكة وأرواح الأنبياء وحدوث الكرامات، فيقول: "ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون

(١) د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص١٠٦.

الملائكة، وأرواح الأنبياء ويسمعون أصواتًا ويقتبسون منهم فوائد، ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه.

وعلى الجملة، ينتهي الأمر إلى قربٍ يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ ... بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لستُ أذكرهُ ... فظنَّ خيراً ولا تسأل عن الخبرِ"[١].

فهذه المنزلة التي يبلغها السالك من تمام القرب الروحي والمشاهدة التامة يعجز عن وصفها أو التعبير عنها بألفاظ اللغة المحدودة، فإذا نطق بهذه المشاهدات كان كلامه يوحي بالحلول والاتحاد مع الذات الإلهية فيقع في المحذور والتلفظ بالشركيات، وهي في الحقيقة ليست بذلك، وإنما هي نوع من القرب الروحي، أو الفناء والاضمحلال، فلا يعني تحول العبد عن طبيعته البشرية، أو حلول الذات أو صفاتها في كيانه المخلوق، ولكنه لون من الشهود المتعالي عن الوصف والبيان بالوسائل البشرية، وقد تطيش بسببه مدارك العارف فيصدر عنه ما يستنكر ظاهره وهو ما يعرف بالشطح الذي قد يعذر أهله ما داموا صادقين[٢].

وقد عبَّر ابن خلدون بشيء من التفصيل والإيضاح عن هذا العلم من أقسام التصوف الذي هو علم المكاشفة في كتابه (شفاء السائل وتهذيب المسائل)، واختصر بيان ذلك في حديثه عن علم التصوف من مقدمة تاريخه، ومن ذلك قوله:

---

(١) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١٧٩، ١٨٠.

(٢) انظر: د. حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص١٠٧.

"ثمّ إنّ هذه المجاهدة والخلوة والذّكر يتبعها غالبًا كشف حجاب الحسّ والاطّلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحسّ إدراك شيء منها، والرّوح من تلك العوالم، وسبب هذا الكشف أنّ الرّوح إذا رجع عن الحسّ الظّاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحسّ وقويت أحوال الرّوح وغلب سلطانه وتجدّد نشؤه وأعان على ذلك الذّكر فإنّه كالغذاء لتنمية الرّوح، ولا يزال في نموّ وتزيّد إلى أن يصير شهودًا بعد أن كان علمًا، ويكشف حجاب الحسّ، ويتمّ وجود النّفس الّذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك؛ فيتعرّض حينئذ للمواهب الرّبّانيّة والعلوم اللّدنّيّة والفتح الإلهيّ وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى أفق الملائكة"(١).

وعلى هذا النحو فإن هذا النوع من المعرفة الإلهامية بحقائق الوجود وما تفيده الروح لدى العارف عن العوالم الروحانية العلوية من الملائكة والأنبياء، وما يرد على قلب العارف في الرؤيا الصالحة وفي اليقظة من لوامع وبوارق يلتذ لها العارف وتثبته في سلوكه، حتى يحقق المعرفة الكاملة بالله والفناء في مشاهدته – هي تلك الغاية الحقيقية للصوفي من طريقه، فعلم المكاشفة هو الهدف الأعلى من السلوك الصوفي، وسيأتي مزيد بيان عن حقيقة الفناء لدى الصوفية في الفصل الثاني من هذا الكتاب بمشيئة الله تعالى.

ثم جاء السهروردي المقتول (شهاب الدين يحيى بن حبش، ت: ٥٨٧هـ) بفلسفته الإشراقية، المؤسسة على هذا النوع من المعرفة الإلهامية العلوية، فأفاض في الحديث عن هذه المعارف وإثباتها بكافة الطرق وبيان كيفياتها، فمن ذلك قوله:

"ونحن مع شواغلنا ونزوعنا إلى اللذات البدنية، إذا طهرنا نفوسنا، وقللنا اتباع الشهوات، وتفكرنا إلى الملكوت، وتلطفنا بمطالعة عجائب النِّسب الروحانية، لم نلبث حتى نجد البارقات الإلهية تومض إلينا، والأنوار القدسية

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، (المقدمة)، (٦١٣/١، ٦١٤).

تشرق علينا، ونجد من ذلك لذة لا تشبهها لذة"[١].

وبالتالي فإن المعارف الإشراقية هي معارف علوية المصدر تنشأ أولًا من نور الأنوار، وتنتقل إلى العقول والنفوس المجرَّدة، وإنما يحصلها الإنسان بتصفية نفسه ومجاهدة شهواته وإماتة حسِّه، واتباع التفكر في الملكوت، وكثرة الذكر، ومن ذلك تتكشف له اللوامع والبوارق ويصعد في المعرفة.

ولذلك يقول: "فمن أدام فكره في الملكوت، وذكر الله ذكرًا صادرًا عن خضوع، وتفكَّر في العالم القدسي فكرًا لطيفًا، وقلَّل طعامه وشهواته، وأسهر لياليه متملقًا متخشعًا عند ربه، لا يلبث زمانًا طويلًا حتى تأتيه خلسات لذيذة، كالبرق تلمع فتنطوي، ثم تلبث في نفسه وتبسطه وتطويه"[٢].

فكانت الفلسفة الإشراقية الصوفية لدى السهروردي مؤسسة أيضًا على هذا اللون المعرفي الإلهامي الوجداني الذي هو غاية السالك من سيره، وسيأتي مزيد بيان عن المعرفة الإشراقية في الفصل الثاني من هذا الكتاب بمشيئة الله.

فهذا مضمون حديث الصوفية عن الحقيقة أو علم المكاشفة لديهم، وهي تجربة من الشهود والاتصال والفناء يلزم عنها تحصيل المعرفة اليقينية بالوجود الإلهي وبكافة الحقائق الدينية ضرورة، فهي مشاهدة مباشرة لا حجاب فيها ولا تشكك، بل هذه المشاهدة لديهم تكون حجة على صحة معارفهم العقلية والنقلية، ولذلك كانت هذه المعرفة لدى الصوفية مقدمة على سائر المعارف.

---

(١) السهروردي، الألواح العمادية، ضمن (المؤلفات الفلسفية والصوفية)، ص٦٠.

(٢) السهروردي (شهاب الدين)، كلمة التصوف، ضمن (المؤلفات الفلسفية والصوفية)، ص١٥٥. وانظر له: اللمحات، ص١٤٩، ١٥٠.

ثانياً- نشأة التصوف الإسلامي ومراحله

١- متى ظهر مصطلح التصوف :

تعدَّدت آراء المؤرخين في زمن ظهور لفظ التصوف والصوفية وإطلاقه على جماعة الزهاد والعبَّاد في الإسلام حتى تحوَّل لفظ الزهد إلى التصوف، فتشير أغلب الآراء إلى أنَّ ذلك كان في منتصف القرن الثاني الهجري، وكانت غلبته واشتهاره في نهاية هذا القرن وبداية القرن الثالث من الهجرة.

فقال القشيري (ت: ٤٦٥هـ): "انفرد خواصُّ أهل السنة المراعون أنفاسَهُم مع الله تعالى، الحافظون قلوبَهم عن طوارق الغفلة، باسم: "التصوف"، واشتهر هذا الاسمُ لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"(١).

وذهب إلى هذا الرأي أيضًا ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ) بقوله: "وهذا الاسم ظهر للقوم قبل سنة مائتين، ولما أظهره أوائلهم تكلموا فيه وعبروا عَنْ صفته بعبارات كثيرة، وحاصلها أن التصوف عندهم رياضة النفس ومجاهدة الطبع برده عَن الأخلاق الرذيلة وحمله عَلَى الأخلاق الجميلة من الزهد والحلم والصبر والإخلاص والصدق إِلَى غير ذلك من الخصال الحسنة"(٢).

وذهب ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) إلى أن التصوف لم يُشتهر استعماله إلا بعد القرن الثالث الهجري وإن تقدَّم ظهوره فقال: "أما لفظ (الصوفية) فإنه لم يكن مشهورًا في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك، وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ: كالإمام أحمد بن حنبل وأبي سليمان الداراني وغيرهما، وقد روي عن سفيان الثوري أنه تكلم به، وبعضهم يذكر ذلك عن

---

(١) القشيري، الرسالة القشيرية، (٣٤/١).

(٢) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص١٤٧.

الحسن البصري"[١].

فعلى هذا النحو كان اسم التصوف معروفًا ومستعملًا في القرن الثاني الهجري، ولكنه لم يحز الشهرة والانتشار إلا في نهاية هذا القرن وبداية القرن الثالث، فقد روي عن الحسن البصري (ت: ١١٠هـ) أنه قال: "رأيت صوفيًّا في الطواف فأعطيته شيئا فلم يأخذه وقال: معي أربعة دوانيق يكفيني ما معي"[٢].

أمَّا المكان الذي ظهر فيه أوَّل استعمال لمسمَّى التصوف على جماعة الزهاد فهو (البصرة)، وذلك على نحو ما يذهب إليه الإمام ابن تيمية، وذلك بقوله: "أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد، وعبد الواحد من أصحاب الحسن، وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار"[٣].

فإنَّ البصرة كانت مختصة بلون معين من الزهد والعبادة، وانتشار ظاهرة الخوف على الزهاد فيها تأثرًا بمجلس الحسن البصري ووعظه وخوفه، ثم أُطلق على هؤلاء الزهاد فيها اسم التصوف نسبةً إلى ظاهر لبسهم وأغلب حالهم من لبس الصوف، فيؤكد ذلك ابن تيمية بقوله: "إنَّ منشأ التصوف كان من البصرة، وأنَّه كان فيها من يسلك طريق العبادة والزهد ممَّا له فيه اجتهاد، كما كان في الكوفة من يسلك من طريق الفقه والعلم ما له فيه اجتهاد، وهؤلاء نسبوا إلى اللبسة الظاهرة وهي لباس الصوف، فقيل في أحدهم: "صوفي" وليس طريقهم مقيَّدًا بلباس الصوف ولا هم أوجبوا ذلك ولا علقوا الأمر به لكن أضيفوا إليه

(١) ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء ضمن مجموع الفتاوى، (٥/١١).
(٢) السراج الطوسي، اللمع، ص٤٢.
(٣) ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء ضمن مجموع الفتاوى، (٦/١١).

لكونه ظاهر الحال"[١].

وكذلك في البصرة كانت نشأة أو دويرة خاصة بجماعة التصوف، اتخذوها للتعبد والخلوة، وبناها بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد (ت: ١٧٧هـ) له ليتعبد فيها، فكان أصل منشأ التصوف من البصرة.

- أوَّل من تسمَّى بالصوفي:

تعددت آراء المؤرخين أيضًا في أخبارهم عن أوَّل من تسمى بالصوفي، أو أُطلق عليه هذا اللقب، فيمكن الوقوف على أسماء ثلاثة تدور عليها آراء المؤرخين حول أوَّل من سمِّي بالصوفي وأطلقت عليه هذه الكلمة[٢].

فأوَّلهم: أبو هاشم الكوفي (ت: ١٥٠هـ)، وهو أبو هاشم عثمان بن شريك الكوفي، المتوفى (١٥٠هـ) أو (١٥٢هـ)، من كبار تلاميذ الحسن البصري، وكان زاهدًا ورعًا متقللًا من الدنيا، وكان معاصرًا لسُفيان الثوريّ (ت: ١٦١هـ) الذي قال عنه: "لولا أبو هاشم الصوفيّ ما عَرَفت دقيق الرياء"[٣].

ويذهب الجاميُّ إلى القول بأنَّ أبو هاشم هذا هو أوَّل من عُرِف بلقب "الصوفيِّ"، فقال: "لكنَّ أولَ من سُمِّي بالصوفيِّ أبو هاشم الصوفي، وما سُمِّي أحدٌ بهذا الاسم قبله"[٤].

والأخبار الواردة عن أبي هاشم الكوفي فيها اضطراب، فمنها ما يثبت أنه كان معروفًا بشدة الزهد والورع والإخلاص كما هو منقول عن كلام سفيان الثوري

---

(١) ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء ضمن مجموع الفتاوى، (١٦/١١).

(٢) انظر: د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، دار قباء، القاهرة، ط٤، ٢٠٠١م، ص٣٣، ٣٤.

(٣) السراج الطوسي، اللمع، ص٤٢.

(٤) الجامي (أبو البركات عبد الرحمن)، نفحات الأنس من حضرات القدس، الأزهر الشريف، القاهرة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٦٧.

السابق، ومنها ما ينقل عنه أنه كان يقول بالحلول والاتحاد مثل النصارى، غير أن النصارى كانوا يقولون بالحلول في عيسى وهو يقول بالحلول في نفسه، وهناك من ينقل عنه أنه كان جبريًّا في الظاهر وباطنيًّا ودهريًّا في الباطن، وكان مراده من وضع هذه المذاهب أن يثير الاضطراب بين المسلمين، وكان من الموالى، وكان معاصرًا لجعفر الصادق ويسميه الشيعة مخترع الصوفية(١).

أما الشخص الثاني فهو عبدك الصوفي، أصله من الكوفة وتوفي ببغداد سنة (٢١٠هـ)، وعبدك هو عبد الكريم أبو محمد، كان رجلًا منزويًّا زاهدًا، ويذكر المحاسبي أنه كان ضمن طائفة نصف شيعية تسمى نفسها صوفية، تأسست في الكوفة(٢).

ويذكر أبو الحسين المَلَطي (ت: ٣٧٧هـ) في كتابه "التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع" أنَّ عبدك هذا كان رأس فرقة من الزنادقة الذين زعموا أن الدنيا كلها حرام، فقال: "وَمِنْهُم العبدكية زَعَمُوا أَن الدُّنْيَا كلهَا حرَام محرم لَا يحل الْأَخْذ مِنْهَا إِلَّا الْقُوت من حِين ذهب أَئِمَّة الْعدْل، وَلَا تحل الدُّنْيَا إِلَّا بِإِمَام عَادل وَإِلَّا فَهِيَ حرَام ومعاملة أَهلهَا حرَام، فَحل لَك أَن تَأْخُذ الْقُوت من الْحَرَام من حَيْثُ كَانَ؛ وَإِنَّمَا سمو العبدكية لِأَن عَبدك وضع لَهُم هَذَا ودعاهم إِلَيْهِ وَأمرهمْ بتصديقه"(٣).

أما الشخص الثالث فقيل إنه جابر بن حيان، وهو من الكوفة أيضًا، وتوفي عام (٢٠٨هـ)، وجاء في ترجمته لدى ابن النديم (ت: ٤٣٨هـ) في

(١) انظر: د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٣٣، ود. كامل الشيبي، الصلة بين التشيع والتصوف، ص٢٧٠.

(٢) انظر: د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٣٤.

(٣) أبو الحسين المَلَطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ص٩٣.

الفهرست قوله: "هو أبو عبد الله جابر بن حيان بن عبد الله الكوفي **المعروف بالصوفي**، واختلف الناس في أمره فقالت الشيعة إنه من كبارهم وأحد الأبواب وزعموا أنه كان صاحب جعفر الصادق ﷺ، وكان من أهل الكوفة، وزعم قوم من الفلاسفة أنه كان منهم وله في المنطق والفلسفة مصنفات"(١).

وذكر جمال الدين القفطي (ت: ٦٤٦هـ) في ترجمته لجابر بن حيان أنه ملقب بالصوفي أيضًا، وكان مهتمًا بعلم الباطن الذي اختصت به الصوفية، فقال: "جابر بن حيان الصوفي الكوفي كَانَ متقدمًا في العلوم الطبيعية بارعًا منها في صناعة الكيمياء ولهُ فِيهَا تآليف كثيرة ومصنفات مشهورة، وَكَانَ مع هَذَا مشرفًا على كثير من علوم الفلسفة، ومتقلدًا للعلم المعروف بعلم الباطن وهو مذهب المتصوفين من أهل الإسلام؛ كالحارث بن أسد المحاسبي وسهل بن عبد الله التستري ونظرائهم"(٢).

فهذه الأخبار الواردة عن جابر بن حيان تُطلق عليه لقب الصوفي، فتجعله معدودًا في الصوفية ومن أوائل من لقبوا بهذا الاسم.

ولكن يعلق أستاذنا د. محمد الجليند على هذا الرأي بقوله: "ويبدو أن ذكر جابر بن حيان لم يرد ضمن أوائل الصوفية إلَّا عند ابن النديم فقط –وتبعه القفطي على ذلك– ولذلك فقد فسر بعض المتأخرين ذلك بأن ابن النديم كان يفهم التصوف على أنه مأخوذ من كلمة "سوفيا" اليونانية بمعنى محبة الحكمة، وأن جابرًا هو أول من عرف بذلك من المسلمين، وهذا صحيح لأن جابرًا لم

(١) أبو الفرج محمد ابن النديم، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ص٤٣٥.

(٢) جمال الدين القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص١٢٤.

يعرف عنه أي اتجاه روحي، ولم يذكره الصوفية ضمن رجالاتهم"[١].

ومهما يكن من أمر فإن ما سبق يوضح لنا أن هذه الكلمة كان أول استعمال لها بالكوفة والبصرة، ثم اشتهرت وشاعت فيما بعد فأطلقت على كل من يأخذ نفسه بمنهج الصوفي في السلوك والاعتقاد.

٢- عوامل نشأة التصوف الإسلامي:

تعددت آراء الدراسين للتصوف الإسلامي حول العوامل والأسباب التي ترجع إليها نشأة التصوف في الإسلام، وهل هي عوامل أصيلة في بيئة الإسلام فيكون التصوف علمًا أصيل النشأة في الإسلام؟ أم أنها ترجع إلى عوامل خارجة عن بيئة الإسلام فيكون التصوف علمًا أجنبيًّا وافدًا؟، ومع تعدد هذه الآراء إلَّا أنه يمكن القول إنَّ التصوف نشأ في الإسلام متأثرًا بمجموعة من العوامل تضافرت في وجوده وتكاملت في تشكيل هذه الظاهرة واكتمال نضجها، فابتدأ أمره بمؤثرات إسلامية خالصة ثم تأثر بعوامل خارجية حتى اكتمل بناء التصوف الإسلامي، ويمكن رد عوامل نشأة التصوف في الإسلام إلى ثلاثة عوامل رئيسية هي:

- عامل الزهد.
- العامل الثقافي.
- العامل النفسي.

ويمكن إيجاز البيان في بيان هذه العوامل على النحو الآتي:

أولاً- الزهد:

تُعدُّ ظاهرة الزهد التي نشأت في المجتمع الإسلامي منذ عهد النبي ﷺ وطيلة القرن الأول والثاني الهجريين هي الأساس الأول والدافع القوي البارز لظهور

(١) د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٣٤.

التصوف الإسلامي، والعلاقة قوية وواضحة بين الزهد والتصوف، بل إن الزهد كان هو البيئة الخصبة الطبيعة التي أنبتت التصوف في المجتمع الإسلامي.

- أسباب نشأة الزهد في الإسلام:

على أن نشأة الزهد نفسه في الإسلام كانت راجعة إلى عدة عوامل، أفرزت هذه الظاهرة وضمنت لها البقاء والاستمرار طيلة القرنين الأول والثاني الهجريين، فمن هذه العوامل التي يذكرها الدارسون لنشأة الزهد في الإسلام:

- **العامل الديني**، الذي يرجع إلى روح القرآن والسنة وما جاء فيهما من نصوص ترغب في الزهد في الحياة الدنيا والتقلُّل منها وعدم الانشغال بها، والاهتمام بالآخرة وطلب النعيم المقيم فيها بتحصيل رضا الله والقيام بأمره.

وكذلك مثلت حياة النبي ﷺ وصحابته ﷺ تطبيقًا عمليًّا لهذه الروح القرآنية، فكانوا زهادًا غير متعلقين من الدنيا بشيء، فكان هذا العامل الديني أكبر مؤثر في ظهور حركة الزهد وانتشارها تأثرًا بهذه الروح السارية في الإسلام وفي التطبيق العملي للنبي وأصحابه(١).

- وهناك **العامل السياسي**، الذي أدى إلى شيوع حالة من الزهد والعزلة في المجتمع الإسلامي، ومرده إلى ما حدث في صدر الإسلام من خلافات سياسية بين الصحابة على مسألة الخلافة أو الإمامة أدت إلى نشوب القتال بينهم، وما حدث من فتن انتهت بمقتل الخليفة عثمان بن عفان ﷺ، وما حدث في خلافة الإمام علي ﷺ من صراعات وفتن انتهت بأحداث موقعة الجمل، ثم صفين التي كان جميع أطراف الصراع فيها من كبار الصحابة، ثم كان موقف التحكيم وفتنة الخوارج والشيعة، وما انتهى إليه الأمر من قتل الخليفة علي ابن أبى طالب، ثم ما

(١) انظر: د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٣٥: ٣٨. ود. عبد الحميد مدكور، نظرات في التصوف، ص٥٢: ٦٤.

حدث بعدها من مصارع وانتهاكات في حق آل البيت.

فكل هذه الأحداث السياسية وغيرها أوجدت في نفوس بعض الصحابة والتابعين نوعًا من إيثار اعتزال المجتمع والانقباض عن الناس طلبًا للسلامة وهربًا من ظلم المسلمين أو سفك دمائهم، واغتنامًا للوقت في الطاعة والعبادة، والزهد فيما أقبل عليه الجمهور من جاه ونفوذ.

– وكذلك هناك **العامل الاجتماعي** الذي يتمثل في تحول المجتمع الإسلامي بعامة في كثير من مظاهره في السلوك ومظاهر العيش عما كان عليه حال الجيل الأول من صحابة النبي ﷺ؛ حيث فشا الثراء والترف في المجتمع، وكثر إقبال الناس على الدنيا وتمسكهم بها، وظهور ألوان من اللهو تتبدى في مجالس الغناء والقيان والشراب، والتفنن في الطعام والشراب والمآدب، بما يخالف حال العهد الأول من التبسط في ذلك كله وعدم الإقبال عليه، فظهرت فئة من المجتمع تحاول العودة بالناس إلى منهج الإسلام الأول من الزهد ووعظ الناس، فظهرت فئة الزهاد التي أخذت نفسها بالزهد والتقشف والورع، وربما بالشدة والغلو أحيانًا في الزهد كمقابل طبيعي لهذا الغلو في الإقبال على الدنيا.

فكانت هذه أبرز العوامل التي أدَّت إلى نشأة الزهد في المجتمع الإسلامي طوال القرنين الأول والثاني الهجريين، الذي مهَّد الطريق بوضوح وسهولة لنشأة التصوف، الذي يتخذ من الزهد قاعدة أولى ينطلق منها، ولازمًا أساسيًّا من لوازم الطريق الصوفي، ومبدأ أوَّل لا غنى للمريد عنه لسلوك الطريق، فكان الزهد عاملًا قويًّا حاضرًا في نشأة الزهد.

وهذا ما عبَّر عنه ابن خلدون بإيجاز شديد في قوله عن طريقة التصوف أنَّ: "أصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدُّنيا وزينتها، والزُّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذَّة ومال وجاه،

والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسَّلَف، فلمَّا فشا الإقبال على الدُّنيا في القرن الثَّاني وما بعده، وجنح النَّاس إلى مخالطة الدُّنيا، اختصَّ المقبلون على العبادة باسم الصوفيَّة والمتصوِّفة"(١).

فدلَّ على أن أصل التصوف هو الزهد الذي نشأ في الإسلام بأثر ديني واجتماعي، ثم تحوَّل الزهد إلى التصوف بإضافة عناصر أخرى شكَّلت ظاهرة التصوف في الإسلام.

ثانيًا- العامل الثقافي:

يتمثل هذا العامل من عوامل نشأة التصوف فيما ظهر في المجتمع الإسلامي من نوع تخصص في العلوم الإسلامية التي جَدَّ الصحابة والتابعون في وضعها وتدوينها بدافع الحفاظ على القرآن والسنة وتعليم المسلمين الجدد دينهم ولغته العربية، فكان لهذا التخصص العلمي دور كبير في نشأة التصوف، بوصفه أولًا ظاهرة روحية تعبدية أخلاقية، ثم تحوله علمًا يُعنَى بدراسة هذه الظاهرة الروحية ويُبيِّن مفهومها ومعالم طريقتها وأحوالها ومكاشفاتها.

فلما اختصَّت كل طائفة في العلم باسم هذا العلم العاملون فيه؛ كالفقهاء والمحدثون والمفسرون، والمتكلمون والأصوليون، واللغويون وغيرها من فروع العلم الإسلامي، اختص الصوفية بهذا الاهتمام الروحي وعلم الباطن وأعمال القلوب والزهد عملًا وصنفوا فيه علمًا، فنشأ علم التصوف بهذا الاختصاص الثقافي للصوفية بين علوم المجتمع الإسلامي.

وذلك ما يعبر عنه ابن خلدون أيضًا بوضوح في قوله: فقد "اختصَّ هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه، وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهي الأحكام

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، (المقدمة)، (٦١١/١).

العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها وكيفيَّة التَّرقِّي منها من ذوق إلى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك.

فلما كُتبت العلوم ودُوِّنت وألَّف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم، فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك؛ كما فعله القشيري (٤٦٥هـ) في كتاب الرسالة، والسُّهروردي (ت: ٦٣٢هـ) في كتاب عوارف المعارف وأمثالهم، وجمع الغزاليّ –رحمه الله– بين الأمرين في كتاب الإحياء، فدوَّن فيه أحكام الورع والاقتداء ثم بيَّن آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم، وصار علم التصوف في الملَّة علما مدوَّنًا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تُتلقَّى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التي دُوِّنت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك"[1].

فكان هذا الاختصاص العلمي للصوفية بالجانب الروحي وأعمال القلوب وتحولهم فيه من الجانب العملي التعبدي إلى الجانب العلمي النظري والتأليف فيه، دافعًا قويًّا لظهور علم التصوف في الأمة بعلمائه ومسائله ومؤلفاته المستقلة.

ثالثًا- العامل النفسي:

يتمثل هذا العامل في إرجاع التصوف إلى النفس الإنسانية بما لها في فطرتها من ميل روحي ونزوع باطني إلى الاتصال بالخلق وسلوك سبيل التصوف، وإنما تضل بعض النفوس عن هذه الغاية لانغماسها في الماديات والشهوات.

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، (المقدمة)، (٦١٣/١).

وذلك المعنى بنحو ما يعبر عنه ابن القيم بقوله: "ففي القلب شَعَثٌ، لا يَلُمُّهُ إِلَّا الإِقْبَالُ على اللَّهِ. وَفِيهِ وَحْشَةٌ، لَا يُزِيلُهَا إِلَّا الْأُنْسُ بِهِ فِي خَلْوَتِهِ. وَفِيهِ حُزْنٌ لَا يُذْهِبُهُ إِلَّا السُّرُورُ بِمَعْرِفَتِهِ وَصِدْقِ مُعَامَلَتِهِ. وَفِيهِ قَلَقٌ لَا يُسَكِّنُهُ إِلَّا الِاجْتِمَاعُ عَلَيْهِ، وَالْفِرَارُ مِنْهُ إِلَيْهِ. وَفِيهِ نِيرَانُ حَسَرَاتٍ: لَا يُطْفِئُهَا إِلَّا الرِّضَا بِأَمْرِهِ وَنَهْيِهِ وَقَضَائِهِ، وَمُعَانَقَةُ الصَّبْرِ عَلَى ذَلِكَ إِلَى وَقْتِ لِقَائِهِ. وَفِيهِ طَلَبٌ شَدِيدٌ: لَا يَقِفُ دُونَ أَنْ يَكُونَ هُوَ وَحْدَهُ مَطْلُوبَهُ. وَفِيهِ فَاقَةٌ: لَا يَسُدُّهَا إِلَّا مَحَبَّتُهُ، وَالْإِنَابَةُ إِلَيْهِ، وَدَوَامُ ذِكْرِهِ، وَصِدْقُ الْإِخْلَاصِ لَهُ. وَلَوْ أُعْطِيَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا لَمْ تَسُدَّ تِلْكَ الْفَاقَةَ مِنْهُ أَبَدًا"(١).

ولعلَّ هذا النزوع النفسي العام إلى عالم الروح هو ما جعل التصوف ظاهرة إنسانية عامة توجد في كل مجتمع وبين رحاب كل ديانة من الأديان، تمثل الجانب الروحي الخالص لهذه الديانات والمجتمعات، وبخاصة عند انغماس نفوس الناس في الماديات والشهوات والابتعاد عن السلوك الروحي، فتظهر جماعة الصوفية متمسكة باتجاهها الروحي لتعيد المجتمع إلى سلوكه الصحيح(٢).

تعقيب:

على هذا النحو المتقدم فقد ظهر التصوف في الإسلام علمًا أصيلًا نتيجة عوامل متعددة دينية وثقافية واجتماعية، ثم هو كأي ظاهرة اجتماعية روحية تقبل التأثير والتأثر، فتتابعت على التصوف الأدوار والتحولات وتأثر في مراحله التاريخية بكثير من الثقافات الوافدة والفلسفات المترجمة، فظهرت في التصوف الاتجاهات الفكرية المتنوعة، وهذا يدعونا إلى التعرض بإيجاز للمراحل التاريخية التي مرَّ بها التصوف في بيئة الإسلام منذ نشأته وحتى العصر الحديث.

---

(١) ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، (٣/ ١٥٦).

(٢) انظر: د. حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، ص٧: ١٠.

٣- مراحل التصوف الإسلامي (عرض تاريخي):

إن الناظر في الحياة الروحية والتاريخ المعرفي للإسلام يلحظ بوضوح حالة خاصة للاتجاه الصوفي فيه، ويجد مساحة واسعة لهذا اللون المعرفي، كما يلحظ تغيرًا عجيبًا في السياقات الفكرية للتصوف الإسلامي واختلاف الأدوار عليه، فلم يلبث التصوف أن تخلَّص من بداياته البسيطة وممارساته العملية في صور الزهد والتقشف حتى أسفر عن وجهه الحقيقي في مسار الحياة العقلية في الفكر الإسلامي، بل إن التصوف بعد القرن الثالث يكاد يكون اختلف تمامًا وتغير بصورة كاملة عن القرنين السابقين، وتحول عن نمط الحياة الروحية في الإسلام عامة(١).

فما لبث التصوف حتى انتقل في الجانب النظري من مجرد إلقاء الحكم المتناثرة والمواعظ المتفرقة حتى دخل جانب التأليف النظري والمصنفات المطولة واستيفاء الموضوعات، وكذلك انتقل في نظريته المعرفية من مجرد أخذ النفس بالآداب والفضائل وتحقيق الأحوال والمقامات إلى بناء تصور عام للوجود والمعرفة واتخاذ فلسفة خاصة فيها، حتى شكل في الواقع العقلي في الإسلام فلسفة مستقلة توازي في قوتها واستمدادها المباحث العقلية في الفلسفة التقليدية وعلم الكلام، فاتسع الفكر الصوفي وتنوعت مشاربه وتعقدت مواده، وكثرت الدراسات العلمية عنه، وبحث مسائله الدقيقة، وما زال مثار أذهان الباحثين.

وهذا ما يعبر عنه د. محمد مصطفى حلمي بقوله: "إن التصوف الذي كان في القرنين الأولين طريقًا من طرق العبادة يتسمى باسم الزهد أو الفقر أو النسك، وكان في القرنين الثالث والرابع علمًا للباطن يتناول الأحكام الشرعية في العبادات من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين، ويختلف من هذه الناحية عن علم الظاهر

(١) انظر: د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٥٤.

الذي كان الفقهاء يقفون فيه عند ظواهر العبادات ورسومها – قد أصبح في القرن الخامس للهجرة طريقًا ذوقيًّا ومنهجًا روحيًّا يوصل إلى المعرفة ويستعان به على تحقيق السعادة؛ الأمر الذي ترتب عليه أن أصبح التصوف هنا مخالفًا لعلم الكلام بعد أن كان هناك مخالفًا لعلم الفقه"(١).

وفي بيان حقيقة التصوف يقول د. حامد طاهر: "يُطلق التصوف الإسلامي على ظاهرة روحية خاصة تعني التفرغ لعبادة الله، ومحاسبة النفس على خواطرها، والزهد في متع الدنيا وملذاتها، وعدم الاهتمام بمظاهر الحياة المادية والتعلق بحب الله، والاستغراق الكامل فيه، وقد بدأت هذه الظاهرة مع بداية الإسلام، ثم أخذت تتطور حتى بلغت أوجها في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ولم تتوقف عن الحياة بعد ذلك، فقد ارتبطت بالأحداث الاجتماعية والسياسية التي مرت بالمجتمع الإسلامي، وتأثرت إلى حد كبير بالعوامل الثقافية التي انتشرت فيه"(٢).

وقد ذهب د. أبو العلا عفيفي إلى أن الزهد هو أوَّل دور من أدوار التصوف، فيقول: إنَّ "اسم (الصوفي) لم يظهر ولم يشع استعماله قبل المائتين، والحقيقة أنه لم يوجد إلى ذلك العهد شيء ينطبق عليه وصف التصوف بمعناه الدقيق؛ أي الحياة الروحية المنظمة ذات الأحوال والمقامات والمواجد والأذواق والإشراق، وإنما الذي وجد هو الزهد، فلو فهمنا التصوف بمعناه العام اعتبرنا الزهد أول دور من أدواره"(٣).

---

(١) د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤م، ص١٥٠.

(٢) انظر: د. حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م، ص٦٣.

(٣) د. أبو العلا عفيفي، الثورة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م، ص٨٩.

وعلى هذا النحو فإن التصوف بمعناه الدقيق لم يظهر في الفكر الإسلامي إلَّا في نهاية القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث، وإنما كانت مقدماته التمهيدية متمثلة في جانب العبادة والزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين، فالواقع أن التصوف الإسلامي قد أخذ عدة أشكال ارتبطت بمراحل مختلفة يمكن تلخيصها في المراحل الآتية:

- مرحلة العبادة.
- مرحلة الزهد.
- مرحلة التصوف العملي.
- مرحلة التصوف الفلسفي.
- مرحلة الطرق الصوفية.

ويؤكد دكتور حامد طاهر في كتابه: معالم التصوف الإسلامي أنَّ هذا التقسيم لمراحل التصوف الإسلامي لا يعني أن كل مرحلة قد بدأت في اللحظة التي انتهت فيها سابقتها بصورة آلية؛ "فإن ظاهرة روحية مثل التصوف لا يمكن أن توضع حدود دقيقة لتطورها، فقد تتداخل مرحلتان أو أكثر لفترة من الوقت، دون أن يوجد خطٌّ قاطع يفصل بينهما، كما أن جوهر التصوف نفسه واحد على الرغم من اختلاف الأشكال التي يظهر فيها أو المراحل التي يمر بها، وعلى ذلك فإنَّ الغرض من مثل هذا التقسيم ينبغي أن يكون واضحًا منذ البداية، وهو أنه لمجرد تبسيط ظاهرة معقدة التركيب، ومحاولة تقريبها إلى الأذهان"[١].

فيمكن العرض لهذه المراحل بصورة موجزة ببيان أهم خصائص كل مرحلة من مراحل التصوف وأدواره على النحو الآتي:

---

(١) د. حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، ص٦٤.

أولاً- مرحلة العبادة:

تأتي مرحلة العبادة، والإغراق فيها، في الفترة الأولى من نشأة الإسلام، وفي حياة الرسول ﷺنفسه، فقد اتجه بعض المسلمين إلى الغلو في العبادة وعدم الاكتفاء بمنهج الرسول ﷺ في الأمور الدينية والعبادات والتوسط فيها، دون أن يهتموا بالجانب العملي في حياته بعامة من عمله بالتجارة وقيادة الجيوش والزواج والحكم بين الناس... إلخ.

ولقد كان ﷺ المثل والقدوة في زهده وسلوكه، فكان من عادته في المطعم ألَّا يرد موجودًا ولا يتكلف مفقودًا، وكان يلبس ما تيسر من اللباس من قطن أو صوف، وكان إذا بلغه أن بعض الصحابة يتزيد في الزهد أو العبادة ينهاه عن ذلك، ويقول لهم: "أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي"(١).

فليس الغلو في العبادة ولا الانقطاع عن الدنيا بترك الأهل والمال والولد من سنة رسول الله، وليس هو من دين الأنبياء؛ لأن الله أخبر عن رسله أنهم كانت لهم أزواج وذرية، والإنفاق على الأهل والولد واجب شرعي، فكيف يكون الواجب أو المستحب محلًّا للزهد فيه؟!"(٢).

فكانت هذه المرحلة تمثل نزوع بعض الصحابة إلى مزيد من العبادات والغلو فيها، كصيام الدهر كله، وقيام الليل كله والسهر، وعدم التزوج، وكان ينكر النبي ﷺ هذه التصرفات وينبه على مخالفتها لهديه.

---

(١) رواه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: الترغيب في النكاح، برقم (٥٠٦٣).

(٢) د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٢٤.

ثانياً- مرحلة الزهد:

أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة الزهد، وهي تمتدُّ على طيلة القرنَيْن الأول والثاني الهجريين، ويمكن القول بأنها تتعاصر مع انتشار الفتوحات الإسلامية، وزيادة أملاك الدولة، وتضخم الثروات في المجتمع، وقد نشأ في مقابل ذلك رد فعل من جانب بعض المسلمين الأتقياء ضد هذا الاتجاه المادي، الذي بدأ يسري في المجتمع الإسلامي، والذي ساعد عليه قيام الدولة الأموية، وتَحوُّل حكامها وأمرائها من المظهر العربي البسيط إلى مظهر الملوك والأباطرة القدماء.

وكان الصحابي الشهير أبو ذر الغفاري أشهر من قاد اتجاه الزهد في الإسلام بإيثاره حياة الفقراء والأخذ بالقليل من متاع الدنيا.

وتمثلت مظاهر الزهد لدى الزهاد الأوائل في رفض كل مظاهر الحياة المادية بما فيها امتلاك القصور والعبيد... إلخ، والاكتفاء بما هو ضروري للحياة البسيطة من شراب وطعام ومسكن وملبس، فقد أرادوا العمل من أجل الآخرة، فآثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك، حتى يتفرغ الشخص لعبادة ربه، ولا يخشى من أن يفقد شيئًا إذا تعرض لمواجهة الظلم، وإعلان كلمة الحق.

وقد جدَّت على الزهد الإسلامي عدة ملامح ومظاهر جديدة في القرن الثاني الهجري من أهمها: **وجود نمط خاص في حياة الزهاد** قائم على الغلو في الزهد وأخذ النفس بالشدة في المطعم والملبس، وكذلك **التعبير عن هذا الزهد بلغة خاصة** واستعمال مصطلحات جديدة لم تكن مألوفة من قبل، **وكذلك شيوع نوع من العزلة** بين الزهاد والانقطاع في الخلوات والجبال للعبادة والبعد عن المجتمع، وكذلك ما غلب على هؤلاء الزهاد من **ظاهرة الخوف** والبكاء نتيجة تحولات المجتمع المسلم وكثرة الفتن[1].

(١) انظر: د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٢٥: ٣٠.

فمن أمثلة الزهد في هذه الفترة أن بعض المسلمين كان يمتنع عن أي شيء تشتهيه نفسه؛ لأن الشهوة تتحكم في النفس، وهو لا يريد أن يكون محكومًا إلا لله تعالى، فمثلًا حرم بعضهم على نفسه أكل اللحم باعتباره طعام الأغنياء، ويقال إن أحدهم كان يمنع نفسه من شرب الماء البارد لأنه كان يجد في شربه متعة![١].

وقد كانت ظاهرة الخوف هي المسيطرة على حال الزهاد في القرن الثاني الهجري، حتى جاءت رابعة العدوية الزاهدة المشهورة بالبصرة، فتطور الزهد على يديها إلى زهد قائم على فكرة الحب الإلهي.

ومن أهمِّ الزهاد الأوائل في المجتمع الإسلامي في هذه الفترة نجد: سعيد بن المسيب (ت:٩١هـ)، والحسن البصرى (ت: ١١٠ هـ)، وسفيان الثوري (ت: ١٦١هـ)، وإبراهيم بن أدهم (ت: ١٦١هـ)، وعبد الواحد بن زيد (ت: ١٧٧هـ)، ورابعة العدويَّة (ت: ١٨٥هـ)، والفضيل بن عياض (ت: ١٨٧هـ).

ثالثًا- مرحلة التصوف العملي[٢]:

تمثل هذه المرحلة الظهور الحقيقي للتصوف في الإسلام، وهي مرحلة التصوف العملي، الذي أصبح ظاهرة متميزة، امتزج فيها السلوك بالتفكير، وأصبح للصوفية فيها كيان خاص داخل المجتمع الإسلامي وطريقة خاصة في المعاملات، ولغة خاصة في التعبير، وأصبح التصوف علمًا محددًا له علماؤه وموضوعاته الخاصة ومؤلفاته المعروفة.

---

(١) د. حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، ص٦٥. وانظر: د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٢٥: ٣٠.

(٢) يذكر د. حامد طاهر هنا أنه يفضل إطلاق مصطلح (التصوف العملي) بدلًا من (التصوف السني)؛ نظرًا لما تشتمل عليه هذه المرحلة من بعض الاتجاهات التي اعتبرت خارجة عن المفاهيم الإسلامية المتعارف عليها، ومنها على سبيل المثال اتجاه الحلاج.

وهنا دخلت بعض المفاهيم الجديدة على التصوف الإسلامي، مثل **مفهوم المعرفة**، الذي يتلخص في أن معرفة الله هي الهدف الأسمى من العبادة، وكذلك مفهوم **الحب الإلهي**، الذي يعني أن الصوفي لا يعبد الله خوفًا من النار أو رغبة في الجنة، وإنما يعبده لذاته، وحبًّا فيه وتعلقًا به.

كما تحددت في هذه المرحلة **معالم الطريق الصوفي** الذي يبدأ بالتوبة من الذنوب، وينتهي بالقرب من الله، والاتصال به، ولتحقيق ذلك لا بد من وجود شيخ يأخذ بيد المريد خلال المرحلة الأولى من الطريق.

فاختصَّ الصوفية في هذه المرحلة بعلم التصوف والكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك، والكلام في المعرفة الذوقيّة وأدواتها ومنهجها، وكذلك الكلام عن الذات الإلهية من حيث صلتها بالإنسان وصلة الإنسان بها، وظهر الكلام في الفناء الصوفي، ونشأ من ذلك كلِّه علم للصوفيَّة يتميَّز في الموضوع والمنهج والغاية، وله لغته الاصطلاحية الخاصة التي لا يشارك الصوفية فيها غيرهم(١).

وقد بلغت هذه المرحلة أوجها **خلال القرن الثالث الهجري**، ووجدت فيها أكبر مجموعة من أعلام التصوف الإسلامي، نذكر من بينهم: معروف الكرخي (ت: ٢٠٠هـ)، والحارث المحاسبي (ت: ٢٤٣هـ)، وذا النون المصري (ت: ٢٤٥هـ)، وأبا يزيد البسطامي (ت: ٢٦١هـ)، وأبا سعيد الخراز (ت: ٢٧٧هـ)، وسهل بن عبد الله التستري (ت: ٢٩٣هـ)، والجنيد (ت: ٢٩٧هـ)، والحلاج (ت: ٣٠٩هـ)، والحكيم الترمذي (ت: ٣٢٠هـ).

ومنذ هذه المرحلة بدأ التصوف يتشكل في اتجاهين رئيسين واضحين: أحدهما يقوم على التقيد بالكتاب والسنة ووزن التصوف بميزانهما دائمًا، والاهتمام بالجانب الأخلاقي والتربوي، وهو الاتجاه الغالب في هذه المرحلة ويمثله أغلب

(١) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٧.

الصوفية المتقدم ذكرهم. ثم اتجاه آخر يمثله صوفية قلائل غلب عليهم التعلق بالحديث عن الفناء الروحي والقول بالحلول والاتحاد بالذات الإلهية والتلفظ بهذه العبارات صراحة، ويمثلهم في هذه الفترة البسطامي والحلاج، بما يوحي ببداية التأثر الصوفي بالثقافات الوافدة والفلسفات الغريبة عن روح الإسلام(١).

وقد دخل بعض هؤلاء الصوفية في مناقشات حادة مع معاصريهم وخاصة مع الفقهاء، الذين رأوا في طريقهم خروجًا عن تعاليم الإسلام البسيطة، واتهموا أحيانًا بالكفر، كما حدث مع الحلاج الذي تمَّ إعدامه من أجل بعض العبارات التي تشير إلى حلول الله فيه، والتي قالها في بعض حالات الوجد الصوفي؛ مثل: "أنا الحق" و"ما في الجبة إلا الله"، ولا شك في أن هذه المرحلة قد تعرضت لبعض التأثيرات الدينية التي كانت موجودة قبل الإسلام(٢).

ثم تستمر هذه المرحلة من التصوف العملي المنضبط في اتجاهها السني البارز عند علماء التصوف طيلة القرنين الرابع والخامس الهجريين، ويتوطن فيها العلم الصوفي أكثر في المجتمع الإسلامي بظهور المؤلفات الصوفية الراسخة على يد أشهر أعلام الصوفية في هذه الفترة من أمثال: أبو طالب المكي (ت: ٣٨٦هـ)، وأبو القاسم القشيري (ت: ٤٦٥هـ)، وأبو إسماعيل الأنصاري الهروي (ت:٤٨١هـ)، وأبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، وهو من أكبر المدافعين عن التصوف الإسلامي في صورته العملية السنيَّة.

أمَّا الاتجاه الثاني الذي ينزع إلى الفناء والاتحاد الإلهي ووحدة الوجود فقد اختفى أثره كثيرًا في خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، ليعاود الظهور بقوة في المرحلة التالية من مراحل التصوف في القرن السادس الهجري وهي مرحلة التصوف الفلسفي.

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، مجموعة أساتذة بإشراف: د. معن زيادة، (١/ ٢٦١).
(٢) د. حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، ص٦٥، ٦٦.

رابعًا- مرحلة التصوف الفلسفي:

لقد تكوَّن اتجاهٌ عامٌّ في التصوف الإسلامي في مراحله المتأخرة منذ القرن السادس الهجري، عُرف بالتصوف الفلسفي، وتحدد المقصود به على أنَّه: "التصوف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحًا فلسفيًّا استمدوه من مصادر متعددة"(١).

ورغم أن هذا النوع من التصوف قد بلغ نضجه التام في القرنين السادس والسابع الهجريين، فإن إرهاصاته الأولى قد بدأت مبكِّرًا منذ نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجري، وخاصة لدى ذي النون المصري (ت: ٢٤٥هـ)، والحلاج (ت: ٣٠٩هـ).

وعن السمات العامة لهذا التصوف الفلسفي يقول د. أبو الوفا التفتازاني: "وثمَّة طابع عامّ يطبع هذا التصوف الفلسفي، وهو أنه تصوف غامض، ذو لغة اصطلاحية خاصَّة، ويحتاج فهم مسائله إلى جهد غير عاديٍّ، ولا يمكن اعتباره فلسفة؛ حيث إنه قائم على الذَّوْق، كما لا يمكن اعتباره تصوفًا خالصًا؛ لأنه يختلف عن التصوف الخالص في أنه مُعَبِّر عنه بلغة فلسفية، وينحو إلى وضع مذاهب في الوجود أساسًا، فهو إذن بين بين"(٢).

فإنَّ "القرن السادس لم يكد يظل الناس حتى كانت قد ظهرت طائفة من غلاة الصوفية، الذين وإن لم يعدلوا عن الذوق والوَجْد إلى العقل والنظر، إلا أنهم خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم الذوقي وفنهم الروحي، فتكلَّموا في النبوات والشرائع، وحقائق الموجودات العلوية والسفلية، وتركيبها وصدورها عن مُوجِدها، وتحدثوا عن الاتحاد بين الرب والعبد، وحلول الحق في الخلق، وعن

(١) د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٨٧.
(٢) المرجع السابق، ص١٨٧.

التجلِّي، ووحدة الوجود، ووحدة الشهود، وغير ذلك من المسائل العديدة التي تناولوها في مؤلفاتهم، وعبَّروا عن مذاهبهم فيها شعرًا تارةً، ونثرًا تارةً أخرى ... هنالك أخذ الصوفية يتكلمون في المسائل الكلامية والفلسفية، ولكن على منهجهم الذوقي الذي أخص خصائصه أنه لا يستند إلى نصٍ، ولا يعتمد على نظر"[١].

وهذه المرحلة التي يطلق عليها التصوف الفلسفي تتمثل فيما كتبه بعض فلاسفة التصوف الإسلامي من أمثال شهاب الدين السهروردي المقتول (ت: ٥٨٧هـ)، وابن الفارض (ت: ٦٣٢هـ)، وابن عربي (ت: ٦٣٨هـ) وهو أشهرهم وأكثرهم تأثيرًا في هذه الاتجاه، ومن تلاميذه (كصدر الدين القونوي، وعفيف الدين التلمساني)، وعبد الحق ابن سبعين (ت: ٦٦٩هـ)، وجلال الدين الرومي (ت: ٦٧٢هـ).

فمع السهروردي نلتقي بما يسمى "فلسفة النور" التي ترى أن الله هو النور الكامل، تليه مستويات أخرى من الأنوار الأقل كمالًا، وأن الصوفي بإمكانه أن يتدرج في هذه الأنوار كلما طهر قلبه من أغراض الدنيا، واستغرق في معرفة الله.

أمَّا ابن عربي، فهو صاحب فلسفة وحدة الوجود، التي ترى أن الله والعالم وجهان لشيء واحد، وأن الإنسان عبارة عن نسخة مختصرة من العالم، وأن قلبه مثل المرأة التي يمكن، إذا صفَّاها، أن يتلقى فيها صورة الله، ومن المعروف أن كلًّا من هذين الفيلسوفين قد تعرض لحملة نقد عنيفة من فقهاء المسلمين، واعتبرت مذاهبهما أحيانًا خروجًا عن الإسلام بمفهومه الصحيح[٢].

---

(١) د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص١٦٧، ١٦٨.

(٢) د. حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، ص٦٦.

خامسًا: مرحلة الطرق الصوفية:

تعاصرت هذه المرحلة من التصوف زمنيًّا مع المرحلة السابقة خلال القرن السادس الهجري، ولكن إذا كانت مرحلة التصوف الفلسفي قد تميزت بالفكر النظري المجرد فإنَّ هذه المرحلة الخامسة –وهي مرحلة الطرق الصوفية– قد تركزت اهتماماتها على الأمور العملية والسلوك الفردي والجماعي للصوفية، فيرجع فيها التصوف إلى طريقته العملية وممارساته التعبدية مرَّة أخرى بعد أن سيطرت عليه المباحث الفكرية النظرية الوجودية في التصوف الفلسفي.

ففي هذه المرحلة نجد أن لفظ طريقة أصبح يُطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون لشيخ معيَّن، هذا الشيخ هو رئيسها الأعلى، وهي تحمل في الغالب اسمه، وتستمد تعاليمها من كلامه وتوجيهاته، ويخضعون لنظام دقيق من السلوك الروحي، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والرُّبُط ويجتمعون في مجالس الذكر، ولكي يلتحق المريد الجديد بالطريقة لابد أن "يأخذ عهدًا على الشيخ"، وهذا العهد عبارة عن التزام كامل بنظام الطريقة وعدم الخروج عن تعاليمها.

وبمجرد قبول المريد في الطريقة تلزمه مجموعة من الواجبات، أهمها الطاعة المطلقة للشيخ، والتعاون الكامل مع باقي الأعضاء بما في ذلك تزويدهم بالمال إذا كان غنيًّا، كما يكتسب بعض الحقوق، ومنها رعايته اجتماعيًّا إذا كان فقيرًا، وقد استغل كثير من أتباع الطرق الصوفية هذا الحق، ومن هنا نشأت "ظاهرة التواكل" التي سادت في المجتمع الإسلامي خلال عصور ضعفه وتحولت الطرق الصوفية إلى أماكن يلجأ إليها الكسالى والمنتفعون[١].

(١) د. حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، ص٦٦، ٦٧. وانظر: الموسوعة الفلسفية العربية، مجموعة أساتذة بإشراف: د. معن زيادة، (١/ ٢٦٤).

ومن أشهر الطرق الصوفية التي ظهرت منذ القرن السادس الهجري ومازالت موجودة حتى يومنا هذا: الطريقة القادرية المنسوبة إلى عبد القادر الجيلاني (ت: ٥٦١هـ)، والطريقة الرفاعية المنسوبة لأحمد الرفاعي (ت: ٥٧٨هـ)، والطريقة الشاذلية المنسوبة لأبي الحسن الشاذلي (ت: ٦٥٦هـ)، والطريقة الأحمدية المنسوبة إلى أحمد البدوي (ت: ٦٧٥هـ)، والطريقة البرهامية المنسوبة لإبراهيم الدسوقي (ت: ٦٧٦هـ)، ويلاحظ أن أتباعها في تزايد مستمر[١].

وعمومًا فإن التصوف الإسلامي ظاهرة غنية جدًّا، لكنها مازالت في حاجة لدراسات أكثر عمقًا وتفصيلًا، ولا شك في أن صوفية الإسلام قد تركوا تراثًا ضخمًا يحتوي على تجارب نفسية، وأخلاقية تستحق التقدير، كما أنهم توصلوا إلى نظريات ومذاهب فكرية غاية في العمق، وقد نبغ منهم شعراء كبار مثل ابن الفارض، والجامي، والشيرازي، وبالإضافة إلى ذلك تشتمل ظاهرة التصوف على الكثير من الأبعاد الاجتماعية والسياسية. ويرى معظم المستشرقين الذين درسوها أنها تمثل الجانب الروحي الوجداني من الإسلام في مقابل جانب الشعائر والعبادات.

وأخيرًا فإن مما يعطي للتصوف الإسلامي أهمية بالغة هو أنه يعيش حتى اليوم في وجدان الشعوب الإسلامية بصورة أو بأخرى مما ذكرناه في المراحل الخمس السابقة[٢].

---

(١) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، بحث منشور بحوليات كلية الآداب بجامعة القاهرة، م٢٥، ج٢، ١٩٨٦م.

(٢) د. حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، ص٦٧.

ملخص الفصل الأول

تناول هذا الفصل النقاط الآتية:

- التحديد الدقيق لمفهوم التصوف الإسلامي، وذلك ببيان المفهوم العام لمصطلح التصوف، واشتقاقه اللغوي، مع ذكر الآراء المتعددة في أصل نسبة التصوف، بما يوضح السياق الفكري الذي ظهر فيه التصوف الإسلامي ومدلوله العام، وكذلك إيراد بعض التعريفات الواردة للتصوف على ألسنة الصوفية أنفسهم بما يوضح حقيقة التصوف ويشمل الجوانب المتعددة له.
- بيان أهم خصائص التصوف كظاهرة إنسانية عامة، بما يتمثل في: الترقي الأخلاقي، والفناء في الحقيقة المطلقة، والعرفان الذوقي المباشر، وتحصيل السعادة الروحية والطمأنينة، والرمزية في التعبير، وكذلك بيان أقسام علم التصوف من الطريقة والحقيقة، ولوازم كل قسم منهما وخصائصه.
- الوقوف على العوامل التاريخية لنشأة التصوف، ببيان أول ظهور لمصطلح الصوفية وأوَّل من تسمى بالصوفي، ثم الحديث عن عوامل نشأة التصوف الإسلامي من: ظاهرة الزهد، والعامل الثقافي، والعامل النفسي.
- بيان المراحل التاريخية والأدوار التي مرَّ بها التصوف الإسلامي في البيئة الإسلامية منذ ظهوره حتى العصر الحديث، والتي تمثلت في خمسة مراحل أساسية، من العبادة، والزهد، والتصوف العملي، والتصوف الفلسفي، والطرق الصوفية.

أسئلة عامة على الفصل الأول

س١: عرِّف بالتصوف الإسلامي، مبينًا الآراء المتعددة في اشتقاق مصطلح التصوف، مع إبداء رأيك.

س٢: اذكر أهم خصائص التصوف بوصفه ظاهرة إنسانية عامة.

س٣: تحدث عن أقسام علم التصوف الإسلامي، مبينًا عناصر الطريق الصوفي وأهم شرائطه.

س٤: بيِّن متى ظهر التصوف الإسلامي، وفي أي مكان ظهر، ومن أوَّل من تسمَّى به.

س٥: تحدث بالتفصيل عن أهم عوامل نشأة التصوف الإسلامي مع بيان رأيك.

س٦: تحدث باختصار عن أهم المراحل التاريخية التي مرَّ بها التصوف في البيئة الإسلامية منذ نشأته وحتى وقتنا المعاصر.

الفصل الثاني

من قضايا التصوف الإسلامي (١)

(المحبة ـ الوحدة الإلهية والفناء ـ المعرفة)

الأهداف:

في نهاية دراسة هذا الفصل ينبغي أن يكون الدارس قادراً على أن:

- يعرف مفهوم المحبة الإلهية وحقيقتها عند الصوفية.
- يدرك تطور فكرة المحبة عند الصوفية وتعلقها بحال الفناء والحلول.
- يحدد المقصود بالوحدة الإلهية والفناء وحقيقته لدى الصوفية.
- يتمكن من التفريق بين أنواع الفناء في التوحيد عند الصوفية.
- يتبين مفهوم المعرفة الصوفية وأدواتها.
- يميز منهج المعرفة الصوفية وغياتها.
- يستطيع تحديد المعرفة الإشراقية في الفلسفة الصوفية.
- يستنتج العلاقات بين المحبة والمعرفة والفناء في الفكر الصوفي.
- يتمكن من نقد نظرية المعرفة الصوفية.

العناصر:

- **أولًا: المحبة الإلهية عند الصوفية.**
- **ثانيًا: الوحدة الإلهية والفناء في الفكر الصوفي.**
  - أ- مفهوم الفناء واتجاهاته لدى الصوفية.
  - ب- صور التوحيد والفناء عند الصوفية.
- **ثالثًا: المعرفة والإشراق لدى الصوفية.**
  - أ- نظرية المعرفة في التصوف الإسلامي.
  - ب- المعرفة الإشراقية في التصوف.
  - ج- نقد المعرفة الصوفية.

أولاً: المحبة الإلهية عند الصوفية

مدخل:

المحبة الإلهية من أبرز القضايا التي اهتمَّ بها الصوفية وتحدثوا عنها، وبنوا عليها أساس الطريق الصوفي، وجعلوها أصلًا لجميع المقامات والأحوال الروحية للسالك، وهي تمثل حلقة مهمة في تحولات الفكر الصوفي أيضًا حيث مثَّلت درجة التوسط والانتقال من الزهد إلى التصوف، ونقطة فاصلة بين التصوف العملي المنضبط والتصوف النظري الوجودي الذي ينحو نحو الفناء والوحدة.

- مفهوم المحبة:

يدور مفهوم المحبة في الدلالة اللغوية على معنى المودَّة وصفاء القلب والميل إلى الشيء ولزومه والثبات عليه(١).

وقد ذكر القشيري بعض المعاني اللغوي للمحبة في قوله: "الحب اسم لصفاء المودة، لأنَّ العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها: حبب الأسنان، وقيل: الحباب: مَا يعلو الماء عِنْدَ المطر الشديد، فعلى هَذَا: المحبة غليان القلب وثورانه عِنْدَ العطش والاهتياج إِلَى لقاء المحبوب ... وقيل: اشتقاقه من اللزوم والثبات يقال: أحب البعير وَهُوَ أَن يبرك فلا يقوم فكأن المحب لا يبرح بقلبه عَن ذكر محبوبه"(٢).

- المحبة في القرآن والسنة:

جاء التعبير عن الحب والمحبة في القرآن الكريم والسنة النبوية، بإثبات

---

(١) انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: د. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، (٢/ ٢٦). وابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، (١/ ٢٩٠).

(٢) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، (٢/ ٤٨٦).

محبة الله لعباده المؤمنين على ما يليق بجلاله وكماله واستغنائه عن الخلق، ومحبة العباد له ﷻ بافتقارهم إليه، وتعليق حقيقة الإيمان على صدق المحبة.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عمران]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

وكذلك جاءت المحبة مستعملة في السنة النبوية، كما في قوله ﷺ عن رب العزة: "وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ"(١). وقوله ﷺ: "مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ"(٢). وقال ﷺ: "ثلاث من كنَّ فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه ممَّا سواهما، وأن يحبَّ المرء لا يحبه إلا الله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار"(٣).

فالمحبة على هذا النحو "عمل قلبي يظهر أثره على الجوارح في اتباع أوامر المحبوب وإتيانها، واجتناب نواهيه ورفضها، فتكون المحبة معبرة عن أوامر المحبوب ونواهيه، بحيث تتحد رغبة المحب مع رغبة المحبوب، فيكون هوى النفس تابعًا لما جاء به الرسول، ويكون سلوك المرء تنفيذًا أو انقيادًا، فتنقاد الجوارح لهوى النفس، ويكون هوى النفس تبعًا لما جاء به الرسول، فيكون سلوك المؤمن تحقيقًا للسنة وتطبيقًا لمنهج القرآن"(٤).

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الرقاق، باب: التواضع، برقم (٦٥٠٢).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الرقاق، باب: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، برقم (٦٥٠٧).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: حلاوة الإيمان، برقم (١٦).

(٤) د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٤٦.

- أصل المحبة في الإسلام:

المحبة لله ورسوله في الإسلام هي من أعظم واجبات الإيمان وأكبر أصوله؛ بل هي أصل كل عمل من أعمال الإيمان والدين؛ إذ كل عمل يقوم به المسلم يجب أن يكون موافقًا لرضا الله تعالى ومحبته وموافقًا لهدي النبي ﷺ وشريعته، فكل ما خرج عن هذا الأصل فلا يكون عملًا صالحًا؛ وعليه فحقيقة المحبة هي الاتباع لله ورسوله.

وقد دلَّ الإمام ابن تيمية على حقيقة المحبة في الإسلام بأنها العبادة بما يحبه الله ويرضاه، باعتبار أن العبادة هي أعلى مراتب الحبّ؛ فقال: "فأصل المحبة المحمودة التي أمر الله بها، وخَلقَ خلقه لأجلها، هي ما في عبادته وحده لا شريك له؛ إذ العبادة متضمنة لغاية الحب بغاية الذل"(١).

والمحبة لدى المؤمنين على مستويين:

"١- **المستوى الأول:** وهو درجة السابقين، فيُحب المؤمن ما أمر الله بحبه، وما أحبَّه رسوله وأمر بحبِّه، وهذا المستوى يشمل فعل الواجبات والنوافل، وكرائم الأخلاق، وهذا حال المقربين إلى الله.

٢- **المستوى الثاني:** وهو حال المقتصدين، الذي يمثل الحد الأدنى من الإيمان، وليس بعده من الإيمان حبة خردل؛ وهذا هو الحب الواجب لتحقيق معنى الإيمان، كما قال ﷺ: "لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ"(٢)، فهذا النوع يلزم عنه أن يكون الله ورسوله أحب إلى المؤمن ممَّا سواهما"(٣).

---

(١) ابن تيمية، قاعدة في المحبة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ص١٠، وانظر أيضًا: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (١٠/ ٤٨، ٤٩).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: حب الرسول ﷺ من الإيمان، برقم (١٥).

(٣) د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٥١، ٥٢.

- المحبة عند الصوفية:

بدأ حديث الصوفية عن المحبة على يد رابعة العدوية (ت: ١٨٥هـ)؛ حيث كان السائد على حال الزهاد قبلها هو التعبد إلى الله بالخوف والرجاء، وتغلب عليهم ظاهرة الخوف، فجاءت هي بالحديث عن الحب وأكثرت فيه، وأخذ عندها معنى خاصًا من الحب للذات دون خوف أو رجاء، وإنما طلبًا لمشاهدة الكمال الإلهي والكشف لقلبها عن هذا الجمال، وكان أول ظهور لهذا المعنى على يديها بقولها:

أُحبُّـك حُبَّـيْن: حُـبُّ الهـوى ... وحبـا لأنـك أهـل لـذاكا
فأمـا الـذي هـو حـب الهـوى ... فشـغلي بـذكرك عمَّـا سـواكا
وأمـا الـذي أنـت أهـل لـه ... فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فـلا الحمـد فـي ذا ولا ذاك لـي ... ولكـن لـك الحمـد فـي ذا وذاكـا

فهنا يأتي حديث رابعة عن الحب الإلهي بنوع من الخصوصية والذاتية والصراحة، فتقسم أنواع الحب إلى: حب الهوى؛ وهو عبارة عن ذكرها لله وشغلها به عمن سواه، وحب لذات الله؛ وهو الذي تشاهد فيه الجمال الإلهي بما يكشف الله لقلبها منه(١).

ثم يتخذ الصوفية من بعد رابعة العدوية الحبَّ الإلهي عنوانًا لطريقهم الصوفي، ويكثرون من الحديث عنه وتعريفه، وبيان أقسامه بين الناس، فجعلوا المحبة أساسًا للسلوك الصوفي وتحصيل المقامات والأحوال، ومنهم من وقف بها عند حدودها الشرعية من المتابعة والطاعة بالخوف والرجاء، ومنهم من تعدَّى ذلك إلى الحديث عن الفناء والاتحاد والحلول.

---

(١) انظر: د. محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، ص٩٦.

فممَّا يبين هذا المعنى عند الصوفية في المحبة قول ابن الدباغ القيرواني (ت: ٦٩٦هـ) عنها في كتابه (مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب): "هي أصل جميع المقامات والأحوال؛ إذ المقامات كلها مندرجة تحتها، فهي إما وسيله إليها أو ثمرة من ثمراتها؛ كالإرادة والشوق والخوف والرجاء والزهد والصبر والرضا والتوكل والتوحيد والمعرفة ...

ومن الدليل على أنَّ المحبة مشتملة على جميع المقامات والأحوال أن الإنسان لا يحب محبوبًا إلا بعد العلم بكمال ذات ذلك المحبوب، ثم يتأكد هذا العلم عنده فيتوالى فيكون معرفةً فتنبعث عن ذلك الإرادة ثم الشوق إلى جمال هذه الذات، ثم يلزم على المحبة الصبر على شدة الطلب، وينبعث له في أثناء ذلك خوف الحجاب ورجاء الكرب والوصال، ثم تشمل المحبة الرضا بجميع مراد المحبوب والزهد فيما سواه واعتقاد وحدانيته، أعني انفراده بصفات الكمال، فإن ما سواه عدم محض، وإسناد الأمور كلها إليه بالتفويض له والتوكل عليه.

وأما الأحوال التابعة للمحبة فهي مثل الأنس والبسط والقبض والمراقبة والهيبة والفناء والبقاء والمشاهدة وسائر الأحوال، فقد دخل في مجموع هذا المقام سائر المقامات والأحوال فإنها كلها مرادة له سواء كانت سابقة أو لاحقة"[١].

فبهذه المرتبة بلغ حديث الصوفية عن المحبة أن جعلوها أصل الطريق الصوفي الذي تجتمع فيه جميع المقامات والأحوال.

- أحوال المحبة عند الصوفية:

نجد السراج الطوسي في أقدم تأليف للصوفية في كتابه: اللمع، يُقسِّم المحبة على ثلاثة أحوال لدى الصوفية، هي:

---

(١) عبد الرحمن بن محمد الأنصاري المعروف بابن الدباغ، كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، ص٢١.

١- **محبة العامة**، وهى من إحسان الله إلى العبد؛ لأن قلب العبد مجبول على محبة من يحسن إليه، وقد اشترط "سمنون" لهذا النوع من المحبة صفاء الود مع دوام الذكر؛ لأن من أحب شيئًا أكثر من ذكره على لسانه وفى قلبه.

٢- **محبة المتحققين**، وهى وليدة نظر القلب في الصفات الإلهية، ويصفها أبو الحسين النوري بقوله: إنها هتك الأستار وكشف الأسرار.

٣- **محبة العارفين**، وهى وليدة المعرفة الكاملة بأن الله يحبهم بدون سبب أو علة، وإنما بمحض فضله، وهم كذلك يحبونه بدون علة أو سبب.

ومن خصائص هذا النوع أن يفنى المحب في محبوبه عن محبته، فإذا كان عالمًا بمحبته في نفسه فمحبته غير صحيحة، ولا تصح المحبة هنا إلا بفناء المحب عن حبه، وعن علمه بحبه، وقد عبر عنها الجنيد بقوله: "المحبة أن تحل صفات المحبوب محل صفات المحب"(١).

- اتجاهات المحبة لدى الصوفية:

يمكن التمييز بين اتجاهين واضحين في المحبة لدى الصوفية، وذلك من خلال تعريفاتهم التي أوردوها لها ومسالكهم في التعبير عنها؛ وهما:

الاتجاه الأول: وهو ما يلتزم في تعبيره عن المحبة بمعنى المتابعة والعبادة، ويتمثله في سلوكه، فيكون المحب واعيًا بماذا يقول، أو ماذا يفعل، ويجيء مقاله عن المحبة معبرًا عن حاله فيها، ملتزمًا في ذلك بالأوامر والنواهي الشرعية.

أما الاتجاه الثاني: فنجد المحبة عنده تأخذ معنى خاصًا اصطلاحيًّا، ونجد تعبيره عنها يأخذ شكلًا رمزيًّا أقرب ما يكون إلى الألغاز التي قد لا يفهمها إلَّا

(١) انظر: السراج الطوسي، اللمع، ص٨٦، ٨٧، ود. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٥٢، ٥٣.

نمط معين من خاصة الصوفية، ويتضح لنا من ذلك ن أقوالهم في المحبة[١].

فالاتجاه الأول يمثله قول التستري في المحبة بأنها: "معانقة الطاعة ومباينة المخالفة"، بمعنى أنها التزام بأوامر الله ونواهيه، فيكون المحب موجودًا عند الطاعة ومفقودا عن المعصية. وأيضًا قول أبو علي الروزبادي: "المحبة الموافقة"[٢]؛ أي موافقة الأمر والنهي.

ونجد أصحاب هذا الاتجاه من الصوفية يرفضون استعمال لفظ العشق أو الشوق في موضع المحبة التزامًا منهم بألفاظ القرآن الكريم واستعمالاته، أما لفظ العشق والشوق فلا يجوز استعمالها مع الله ولا وصفه بها لا عاشقًا ولا معشوقًا، فقد نقل القشيري عن أبي عَلِي الدقاق قوله: "العشق مجاوزة الحد فِي المحبة، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد، فلا يوصف بالعشق، ولو جمع محاب الخلق كلهم لشخص واحد لَمْ يبلغ ذَلِكَ استحقاق قدر الحق سبحانه فلا يقال: إن عبدا جاوز الحد فِي محبة اللَّه تَعَالَى فلا يوصف الحق سبحانه بأنه يعشق ولا العبد فِي صفته سبحانه بأنه يعشق"[٣].

أما أصحاب الاتجاه الثاني فجاء تعبيرهم عن المحبة بألفاظ رمزية غامضة، وخرجوا فيها عن حد الاعتدال والمقصود الشرعي منها، فتحدثوا عن محبة الله لذاته المجردة، على نحو قد يتشابه مع الحب الإنساني من حيث التعلق بالمحبوب والانشغال به، ومحاولة الاقتراب منه، واستعملوا ألفاظ العشق والشوق، وبلغوا منزلة الفناء والحلول والاتحاد كأعلى درجات للمحبة.

ومن هذه الأنواع من التعريفات ما ذكره القشيري من تعريف بعض الصوفية للمحبة بقوله:

---

(١) د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٥٣.
(٢) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، (٢/ ٤٨٧).
(٣) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، (٢/ ٤٨٨).

"وَقَالَ الشبلي: المحب إِذَا سكت هلك، والعارف إِن لَمْ يسكت هلك...

وَقَالَ النوري: المحبة هتك الأستار وكشف الأسرار.

وَقَالَ أَبُو يعقوب السوسي: لا تصح المحبة إلا بالخروج عَن رؤية المحبة إِلَى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة"(١).

وهكذا تحولت فكرة المحبة تدريجيًّا في التصوف الإسلامي من صفة للمؤمنين تقتضي الاتباع والقيام بأمر الله على الوجه الأكمل وإخلاص العبادة له ﷻ رغبًا ورهبًا، وكذلك اتباع هدي النبي وتقديم محبته على أي أحد باتباعه والتزام هديه، تحولت هذه الصورة الشرعية من المحبة إلى الحديث عن محبة الذات الإلهية المجردة المتصورة لديهم على أكمل جمال وجلال، فطلبوا محبة الله لذاته دون خوف أو رجاء، وإنما طلبًا لمشاهدة هذا الجمال والكشف للقلب عنه، وانتقلوا في الحديث عن حب هذه الذات إلى ألفاظ الشق والعشق، ثم الحديث عن الفناء في هذه الذات حتى يبلغ عند بعضهم منزلة من القول بالحلول والاتحاد مع هذه الذات، كما ورد عن الحلاج في قوله:

وقوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا(٢)

وهذا ما يدعونا لعرض موقف الصوفية من مسألة الوحدة الإلهية وحقيقة الفناء لديهم وأنواعه، وذلك على النحو الآتي.

---

(١) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، (٢/ ٤٩٠).

(٢) الحلاج (الحسين بن منصور)، الأعمال الكاملة، تحقيق: قاسم محمد عباس، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، (الديوان)، ص٣٣٠.

ثانيًا: الوحدة الإلهية والفناء في الفكر الصوفي

مدخل:

تُعدُّ مسألة التوحيد أو الوحدة الإلهية من أوسع المسائل الفلسفية وأعمقها بحثًا ودراسة في التاريخ العقلي للمسلمين؛ حيث إنها تمثل أبرز العقائد الإيمانية في الإسلام وركيزتها الأساسية، وقد قامت على هذا الأصل المعرفي مدارس فكرية متنوعة، واختلفت فيها الفرق، وتعددت الاتجاهات، وعلى الرغم من أن القرآن الكريم والسنة النبوية قد عبَّرا عن فكرة التوحيد بوضوح ويُسْر دون بحث جدلي أو تعقيد فكري، فإن فكرة التوحيد قد تطورت إلى مباحث عقلية دقيقة في دوائر الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، ولم يكن التصوف بفلسفته الموازية بعيدًا عن هذا النهج من التوحيد والوحدة الإلهية، بل إنه بلغ فيها حدًّا بعيدًا من النظر والبحث، وظهرت لديه النظريات المتعددة حولها؛ مثل: الفناء في الوجود الإلهي، والاتحاد والحلول، ووحدة الوجود.

- تعدد موقف الصوفية من التوحيد الإلهي:

إذا كان طائفة من الصوفية الأوائل قد وقفوا بالتوحيد الإلهي عند حدوده المنضبطة وجاء كلامهم فيه على التنزيه ونفي التشبيه والمماثلة والحلول والاتحاد، وشددوا النكير على من قال بذلك، ووضحوا حقيقة علاقة المخلوق بالخالق، وتمثلوا بالعبادة الحقة لله، والفناء عن كل شيء دونه –إن كان ذلك حال الصوفية الأوائل، فإنَّ التصوف لم يقف عند هذا الحد من عقيدة التوحيد.

فمع انقضاء القرن الثالث الهجري أخذ التصوف في دوره الفلسفي وفكره النظري، وظهر الغلو في بناء التصوف بصورة واضحة، فأخذ هؤلاء الغلاة في خلط مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بمنهجهم الذوقي وفنهم الوجداني العرفاني،

فتكلموا في العلاقة بين الخلق والخالق وقضايا الوحدة الإلهية، والتجلي والفناء، والاتحاد بين العبد والرب، وحلول الحق في الخلق، ووحدة الوجود، ووحدة الشهود، وغيرها من المسائل المتعلقة بالتوحيد الإلهي(١).

وكذلك ظهر لدى بعض الصوفية ما يسمَّى بتوحيد العوام، وتوحيد الخواص، وتوحيد خاصة الخاصة، وغير ذلك مما لم يخطر للسلف على بالٍ(٢).

وذلك كله بحسب منهجهم في المعرفة الإلهامية الذوقية الباطنية(٣)، "فإن الصوفية حين أخذوا بمفهومهم الخاص للمعرفة على أنها اتصال بالله مباشرة دون وسائط، وحين خصوا أنفسهم بهذا النوع من المعرفة بادعاء أنهم أولياء الله خاصة، وأن الله –بحكم هذه الولاية– يظهر لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين، أصبح من الحتم أن يقودهم منطق هذه الأشياء إلى ادعاء كون الفهم الذي يفيض عليهم من عين الجُود الإلهي مباشرة من شأنه أن يمنح معرفتهم الذوقية تفرُّدًا في رؤيا صفات الوحدانية (مفهوم التوحيد) على نحو يعجز عنه الآخرون من فلاسفة عقلانيين ومتكلمين ومن فقهاء وأصوليين"(٤).

فمن الأمور المتفق عليها بين الدارسين للتصوف أن التوحيد الإلهي قد تعددت صوره ونظرياته في بنية التصوف الإسلامي، وشكلته لديهم عناصر مختلفة، وبرزت فيه نظريات متعددة، منها: المحبة الإلهية، والمعرفة العلوية، والفناء الكلي، والحلول والاتحاد، ووحدة الوجود، وغيرها من الأفكار المتعلقة بالله ﷻ ووحدانيته.

---

(١) انظر: د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص١٦٧، ١٦٨.

(٢) انظر: د. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص١٦٣.

(٣) انظر: د. محمد دنش، المنهج الباطني في التصوف الفلسفي في الإسلام، رسالة دكتوراه بقسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠١٨م، ص١٥٦ وما بعدها.

(٤) د. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (٢/٢١٠).

"فمن الصوفية من فهم من التوحيد إفراد الله بالوجود الحق الذي ليس إلى جانبه وجود، ذاتًا كان ذلك الوجود الآخر أو صفة أو فعلًا، على اختلاف ما بينهم في التعبير عن هذا المعنى وصياغته؛ فإن بعضهم كان أدنى إلى الاعتدال، وأقرب إلى مذهب أهل السنة؛ **كالحارث المحاسبي**، وبعضهم أشرف على القول بوحدة الوجود كأبي القاسم **الجنيد**، وبعضهم قال بوحدة وجود سافرة، مثل **محيي الدين بن عربي**"(١).

ومن أوثق القضايا صلة بالتوحيد أو الوحدة الإلهية لدى التصوف الفلسفي هو ما يسمى لديهم بالفناء، فهو البوابة التي ولج منها التصوف الفلسفي إلى نظرياته المتعددة في الوحدة الإلهية، فإنهم لما غالوا في إثبات الفناء للنفس أثبتوا وحدة في الوجود واتحادًا بالضرورة.

أ- مفهوم الفناء واتجاهاته لدى الصوفية:

بمجرد أن انتقل الصوفية من حالتهم الأولى في التعبد والزهد، ودخلوا في مراحل متقدمة من تجاربهم الروحية لتطهير النفس ورياضتها، طلبًا لصفائها وسمو ذوقها؛ مما يجعلها أهلًا لاستقبال التجلِّيات الإلهية، ظهرت لديهم فكرة المحبة الإلهية، وكانت هي بداية التحول إلى نظريتهم في المعرفة وأفكارهم في الفناء والوحدة.

فإنَّ التصوف منذ القرن الثالث الهجري قد أخذ في الاصطباغ بهذه الصبغة الفلسفية، فقد "حاول أوائل الصوفية أن يُخضعوا للإرادة الإلهية كل ما صدر عنهم من قول أو فعل أو فكر، وفي هذا تعبير صريح عن تصورهم لله من حيث هو (رب العالمين) منزَّه عن جميع صفات الحوادث، وقد حاولوا تحقيق هذه الفكرة عن طريق الزهد، فأدت بهم إلى النتيجتين الآتيتين:

---

(١) د. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص١٦٤.

أ. عقيدة الحب الإلهي التي هي أرقى صورة من صور الرضا.

ب. الوَجْد الذي كثيرًا ما يكون نتيجة للرياضة والمجاهدات الروحية إما قسرًا وإما عمدًا"[١].

وقد مهدت هذه الصورة من المحبة الإلهية الطريق لمسألة الفناء ووحدة الوجود لدى الصوفية؛ إذ أزالت لديهم الحائل بين الحق والخلق، "وتحوَّل معنى التوحيد إلى وحدة الوجود، فحلت محل صورة الله الواحد المنزَّه عن صفات المحدثات صورة الوجود الواحد المطلق (الحق) الظاهر في كل مظهر من مظاهر الخلق، المتجلّي في صورة الصوفي عند فنائه عن نفسه في حال وَجْده، وهذه العقيدة مهما حاول الصوفية سترها أساسُ التصوف الإسلامي وجوهره"[٢].

معنى الفناء وخصائصه:

للفناء لدى الصوفية معانٍ متعددة وإشارات متنوعة على اختلاف أنواع التصوف ومواقف الصوفية، فيقول د. أبو الوفا التفتازاني: "إن المتأمل فيما يذكره أولئك الصوفية عن الفناء له أكثر من معنى، فهو يشير عندهم أحيانًا إلى:

معنى أخلاقي حين يعرفونه بأنه: فناء صفة النفس، أو: أنه سقوط الأوصاف المذمومة، فمن فني عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، وقيل أيضًا إن الفناء يعني الفناء عن الحظوظ الدنيوية.

وهم يعنون أيضًا بالفناء **فناء الإنسان عن إرادته**، وبقاءه بإرادة الله ... وهذا الفناء هو الذي سماه المتأخرون من الصوفية بالفناء عن إرادة السِّوَى.

ومن معاني الفناء عندهم أيضًا **الفناء عن رؤية الأغيار**، أو بعبارة أخرى الفناء عن شهود الخلق ... وهذا هو الذي أطلق عليه بعض المتأخرين من

(١) نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٧٣.

(٢) نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٧٣.

الصوفية الفناء عن شهود السِّوَى"[١].

ويقول د. حامد طاهر: "إن الفناء يعني ببساطة أن يدخل الصوفي في حالة محو صفاته البشرية، وغيابه تمامًا عن رؤية العالم بما فيه نفسه، وقد يقال إنها حالة عدمية، قريبة جدًا من حالة النِّرْفَانَا البوذية أو الهندوسية، لكن صوفية المسلمين أسرعوا بضمها إلى حالة أخرى، هي (حالة البقاء) أي عودة الصوفي من ذاك الفناء إلى الإحساس بذاته، والوعي بنفسه، ورؤية العالم من جديد، وهكذا يبدو الفناء مثل رحلة خاطفة في المجهول تتبعها عودة إلى المعلوم: غياب في ملكوت الروح، ثم عودة إلى عالم الحس"[٢].

ومن **خصائص الفناء عند الصوفية**: أن يذهب وعي الصوفي بمن حوله، فلا يعي شيئًا من العالم الحسي، كما لا يعي نفسه أيضًا، وإذا قيل فني الصوفي عن نفسه وعن الخلق حوله، فنفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه لا علم له بهم ولا به، فيكون غافلًا عن نفسه وعن العالم حوله[٣].

ولقد تنبه بعض الصوفية إلى **ما في القول بالفناء من محاذير** ونبهوا عليها، فالطوسي قد أشار في (اللمع) إلى ما يترتب على الفناء من القول بالحلول والاتحاد وانمحاء صفات البشرية، وحذَّر من ذلك، وأكد أن البشرية لا تزول عن البشر، وأن البغداديين قد أخطؤوا في قولهم: إنهم قد دخلوا في صفات الحق عند فنائهم عن صفات الخلق، وقد أدَّى بهم ذلك إلى الحلول أو إلى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام[٤].

---

(١) د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٠.

(٢) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية (مدخل وقضايا)، ص٣٥٩.

(٣) انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، (١/١٧١). ود. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٢.

(٤) انظر: الطوسي، اللمع، ص٥٤٢، ٥٤٣.

- اتجاهات الفناء لدى الصوفية:

وأصحاب الفناء من الصوفية **ينقسمون إلى اتجاهين:** فالأول مَنْ يقول بالفناء، ولكنه لا يصل به فناؤه إلى درجة الحلول والاتحاد، بل يرى ذلك خطرًا على الطريق وخطأ في المنهج، ويعلن أصحاب هذا الاتجاه براءتهم من الفريق الثاني لخروجهم عن الشريعة نصًّا وروحًا، ونستطيع أن نميِّز من أصحاب هذا الاتجاه: سهل بن عبد الله التستري (ت: ٢٩٣هـ)، والجنيد (ت: ٢٩٧هـ).

أما الفريق الثاني من القائلين بالفناء فذهبوا في فنائهم إلى القول بالحلول والاتحاد، وقالوا بإسقاط التكاليف الشرعية، وبالغ بعضهم في ذلك فادعى أنه الحق. ويمثل هذا الاتجاه أبو يزيد البسطامي والشبلي والحلاج[١].

فيقول د. توفيق الطويل: "وعلى يد أبي اليزيد البسطامي (المتوفى سنة ٢٦١هـ) نشأت لأول مرة نظرية الاتحاد -اتحاد الإنسان بالله أو الناسوت باللاهوت- وكان أول من استخدم كلمة الفناء وأراد بها مَحْو النفس الإنسانية بآثارها وصفاتها، فكان بهذا أول من وضع أساس مذهب الفناء، وكانت له شطحات جَذْب أخرجته عن حده حتى قال: (إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدوني)، و(سبحاني ما أعظم شاني) إلى آخر هذه الشطحات.

وعلى يد الحلاج (المتوفى عام ٣٠٩هـ) نشأت نظرية الحلول، وقد قال في كتابه الطواسين: "(أنا الحق)، أي أنا الحق الخالق، (إنني ما زلت أبدًا بالحق حقًّا)، (ما في الجبة غير الله)!، وهو يلتمس محو صفاته لأنها تمنعه من أن يتصل وتحل فيه صفاته الآدمية"[٢].

ويعلق د. الجليند على موقف هذين الفريقين من الصوفية من الفناء بقوله:

---

(١) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٢.

(٢) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٥٨م، ص٤٥٦.

"والفاصل بين هذين الفريقين فاصل دقيق ورقيق في نفس الوقت، ذلك أن بداية الطريق واحدة عند الفريقين، والخلاف فقط في النهاية ... وكلا الفريقين قد يشارك الآخر في بداية الطريق، ثم ينفرد أصحاب الحلول بمراحل الذهاب والفناء ... على أننا نلاحظ من دراسة أقوال القائلين بالفناء أن متقدميهم كانوا يقولون بالفناء عند رؤيتهم لإرادة الله المطلقة في هذا العالم، وعند رؤية قضائه الكوني الشامل، ومشيئته العامة، فيرون فناء إرادتهم عند رؤية إرادة الله تعالى؛ لأن إرادتهم خاصة وقاصرة، وإرادة الله عامة ومطلقة، وهذا يسمى **فناء في التوحيد**، أما المتأخرون منهم فكان فناؤهم من منطلق استغراقهم في محبة الله، وهذا **فناء اتحاد وحلول**، وكلا الموقفين على خطر عظيم من ناحية الشرع ومن ناحية العقل"(١).

- البقاء أكمل من الفناء:

إنَّ ما عليه علماء الإسلام وأئمته أن البقاء أفضل حالًا وأكمل من الفناء، فهو حال الرسل والأنبياء، فيقول ابن تيمية: "ما يسميه بعض الصوفية (الفناء)، وهو استغراق القلب في الحق حتى لا يشعر بغيره، فمعلوم باتفاق الناس أن حال البقاء أكمل من الفناء، وهذه حال الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين، ومعلوم أن الرسل أفضل الخلق، وهم يدعون العباد إلى الله تعالى، ويعلمونهم ويجاهدونهم، ويأكلون الطعام، ويمشون في الأسواق، فلو كانت تلك الحال أكمل لكان من لم يرسل أكمل من الرسل"(٢).

فهذه فكرة التصوف الإسلامي في الفناء، والذي بدأ لديهم من فكرتهم في المحبة الإلهية، والمعرفة العلوية، والترقِّي النفسي والأخلاقي والتخلص من الشهوات والرذائل، والتقدم في السلوك والطريق الصوفي حتى بلوغ هذه المنزلة التي يفنى فيها السالك في خالقه، وكانت هذه الفكرة من الفناء طريق التصوف

(١) د. محمد الجليند، من قضايا التصوف في الكتاب والسنة، ص٦٤.
(٢) ابن تيمية، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ص٢٢٦، ٢٢٧.

في أدواره المتأخرة إلى القول بنظرياتهم الغريبة في التوحيد من الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وغيرها من العقائد الفلسفية الغالية.

ب- صور التوحيد والفناء عند الصوفية:

على هذا النحو من البيان المتقدم في موقف الصوفية من الفناء، فقد تشكل التوحيد بمجموعة من الصور والأنواع لديهم، ويمكن حصرها في ثلاث صور، كما قدمها الصوفية وعرض لها الباحثون والدارسون للتصوف الإسلامي، وهي:

١. صورة التوحيد الإرادي (الفناء عن عبادة السِّوى):

يرجع هذا اللون من التوحيد في الفكر الصوفي إلى رجال التصوف الإسلامي الأوائل، منذ نشأته على حال الزهد وتتبع حال النفس بالتطهير والتصفية والتخلي عن كل خلق دَنِيٍّ والدخول في كل خلق سني، وهو حال الرعيل الأول من الصحابة والتابعين، فهذا اللون من التوحيد "صاغه شيوخ الصوفية الذين التزموا بقواعد الشرع ونصوص الكتاب وهدي النبوة، وبه حاولوا تفسير الإسلام تفسيرًا ذوقيًّا في ضوء العقل والمعاناة الروحية"(١).

وعنه يقول ابن تيمية: "الفناء عن عبادة السِّوَى، فهذا حال النبيين وأتباعهم وهو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبحبه عن حب ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه، وبالتوكل عليه عن التوكل على ما سواه، فهذا تحقيق توحيد الله وحده لا شريك له، وهو الحنيفية ملة إبراهيم، ويدخل في هذا أن يفنى عن اتباع هواه بطاعة الله؛ فلا يحب إلا لله، ولا يبغض إلا لله، ولا يعطي إلا لله، ولا يمنع إلا لله، فهذا هو الفناء الديني الشرعي الذي بعث الله رسله وأنزل به كتبه"(٢).

فهذه الدرجة من التوحيد والفناء عند المتصوفة لا تنزع مبدأ ثنائية الله

(١) د. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١٨٠.
(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (١/ ٨٣).

والعالم، إلا أنها محاولة لإدراك الوحدة الإلهية ووعي بها في مستوى الإرادة؛ إذ إن صاحب هذا المقام تذوب إرادته في إرادة الله، وتفنى رغائبه في رغائب الله، فلا يريد العبد إلا ما يريده الله، ولا يحب إلا ما يحبه الله، فهو فناء الإرادة البشرية أو التسامي بإرادة العبد لموافقة إرادة الرب(١).

٢. صورة التوحيد الشهودي (الفناء عن شهود السِّوى):

تتمثل هذه الصورة من التوحيد لدى الصوفية في فناء العبد عن كل المشاهد والرؤى، والبقاء بمشاهدة الخالق وحده، فهي تَحَقُّق بالوحدة المطلقة لله تعالى في ذُرَى المشاهدة والتأمل، وهذا يعني اتحاد العبد مع الله اتحاد عيان ومكاشفة ومشاهدة، لا اتحاد جواهر وأعيان؛ إذ يتحقق هذا التوحيد بعد فناء الصوفي عن وجوده الخاص وعن الأغيار من حوله(٢).

وعنها يقول ابن تيمية: "الفناء عن شهود السوى، فهذا هو الذي يعرض لكثير من السالكين كما يحكي عن أبي يزيد وأمثاله، وهو مقام الاصْطِلَام؛ وهو أن يغيب بموجوده عن وجوده، وبمعبوده عن عبادته، وبمشهوده عن شهادته، وبمذكوره عن ذكره، (فيفنى) من لم يكن، ويبقى من لم يزل"(٣).

وأهم ما يميز هذه الصورة للتوحيد عن سابقتها عند الصوفية، هي أن الحقيقة الإلهية لا تظهر في هذا المقام بمظهر الإرادة والأمر والنهي فيفنى العبد عن مراده في مراد الله منه، بل تتجلى الألوهية لصاحب هذا المقام، في صورة

---

(١) انظر: د. عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي، بحث ضمن: الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ص٢٣٤.

(٢) انظر: د. عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي، بحث ضمن: الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي، ص٢٣٥. ود. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١٨١.

(٣) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (١/ ٨٣).

ذات مقدسة يهيم في جمالها، ويتعشَّق كمالها، ويفنى في وجودها، فهو تسامٍ للوجود الإنساني إلى الوجود الإلهي ومشاهدته ومكاشفته دون غيره؛ فيشهد الوحدة في الوجود كله شهودًا ذوقيًّا، فهو فناء لوجود العبد المعنوي في بحر الوجود المطلق(١).

وهذه الصورة من التوحيد الشهودي لدى الصوفية تمثل حال السُّكْر والغَيْبَة عن الوجود الحقيقي للسالك، فقد يقع منهم فيها لون من الشطح والتصريح بعبارات تخالف صحيح الدين، وقد يقعون في المحظور بترك الشرائع والأمر والنهي، وهم يعذرون في ذلك بما كانوا عليه من حال الغيبة والمشاهدة الإلهية.

وذلك كما يقول ابن خلدون: "وأمّا الألفاظ الموهمة التي يعبّرون عنها بالشّطحات ويؤاخذهم بها أهل الشّرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غَيْبَةٍ عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور، فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله، وأنّ العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله.

ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبيّن لنا ما يحملنا على تأويل كلامه. وأمّا من تكلّم بمثلها وهو حاضر في حسّه، ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضًا؛ ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوّفة بقتل الحلّاج لأنّه تكلّم في حضور وهو مالك لحاله، والله أعلم"(٢).

فعلى سمو هذه المنزلة من التوحيد لدى الصوفية، إلا أنها دقيقة جليلة، بل

---

(١) انظر: د. عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي، بحث ضمن: الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ص٢٣٥. ود. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١٨١.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (١٠٤٠/٣).

وباب للزلل عظيم، يشرف منه الصوفي المستهلك في الحق على السقوط في دائرة العدمية، وإسقاط الفرائض، ودعوى الحلول أو الاتحاد بالله، فهي صورة بعيدة نوعًا ما عن الشرع الذي جاء به النبي محمد ﷺ، وبالتالي فهي صورة فلسفية أكثر منها صورة دينية عقيدية.

٣. صورة التوحيد الوجودي (الفناء عن وجود السِّوى):

تأتي هذه الصورة من الفناء والتوحيد لدى الفلسفة الصوفية موافقة تمامًا لمذهبهم في وحدة الوجود الذي يرجع بالأساس إلى الصوفي الكبير محيي الدين بن عربي، تلك الوحدة التي تنعدم فيها الإثنينية ويسقط التعدد، ويشتمل الوجود كله حقيقة وجودية واحدة تجمع الواحد والمتعدد، وتربط اللانهائي بالنهائي، والمطلق بالنسبي والمتغير، فيترآى لهم الله والعالم حقيقة واحدة، هي علة نفسها، ومعلولة ذاتها(١).

ووحدة الوجود على هذا النحو نظرة فلسفية في طبيعة الوجود، ولا يرى صاحبها معها إلا حقيقة وجودية واحدة، يطلق عليها اسم الله تارة، واسم العالم تارة أخرى.

وفي تحديد دقيق وعبارة موجزة يوضح د. أبو العلا عفيفي كُنْه هذه النظرية لدى ابن عربي، فيقول: "وخلاصة هذه الفكرة أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها متكثرة في صفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قديمة أزلية لا تتغير، وإنْ تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها.

فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها، قلت: هي الحق، وإن نظرت إليها من حيث مظاهرها وتجلياتها قلت هي الخلق، فهي الحق والخلق، والواحد والكثير،

(١) د. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١٨٥.

والقديم والحديث، والأول والآخر، والظاهر والباطن، وغير ذلك من المتناقضات، ولكنها متناقضات لاختلاف في الاعتبارات لا في الحقيقة"(١).

وينسب ابن تيمية هذا النوع من التوحيد والفناء إلى أهل الوحدة من غلاة الصوفية، فقال في الفناء عن وجود السِّوى: "وهو فناء أهل الوحدة الملاحدة، كما فسروا به كلام الحلاج، وهو أن يجعل الوجود وجودًا واحدًا"(٢).

وعلى هذا النحو يتبين أن فكرة الصوفية في الفناء والوحدة الإلهية قد تطورت مع أدوار التصوف الإسلامي وانتقال مراحله، فعبرت في نهايتها على يد التصوف الفلسفي عن نظرية كاملة في وحدة الوجود، فلا وجود لشيء إلا لله ﷻ.

كما يتضح من البيان المتقدم أن حديث الصوفية عن المحبة وترقيهم إلى حال الفناء جاء مؤسسًا لديهم على نظريتهم في المعرفة، التي تقوم أساسًا لديهم على عناصر علوية يقينية بوسائل الإلهام والكشف والذوق القلبي، مما يدعونا إلى بيان موقف الصوفية من المعرفة وحقيقتها لديهم وأدواتها وغاياتها على النحو الآتي.

---

(١) د. أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراساتي، بحث ضمن الكتاب التذكار لمحيي الدين بن عربي، ص١٥.

(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (٨٢/١، ٨٣).

ثالثًا: المعرفة والإشراق لدى الصوفية

مدخل:

تُمثِّل نظرية المعرفة[١] قوام الفلسفة الإلهية في التصوف الإسلامي بعامة؛ إذ إن موضوعها هو الخالق ﷻ بما يفيض عنه من أنوار ومعارف ووجود، كما أنها تمثل لديهم حقيقة التصوف وجوهره؛ إذ إنها غاية المتصوف من سلوكه، حيث تصير نفسه القابلة كالمرآة المجلوَّة التي تنعكس عليها الصور بوضوح وصفاء، فبتطهير النفس تتحقق معرفة العبد بربه معرفة يقينيَّة لا يداخلها شك[٢].

ولهذا كانت لهذه النظرية أهمية كبيرة في البحث الصوفي، لما لها من اتصال مباشر بكثير من النظريات الفلسفية التي ظهرت لدى الصوفية من بعد؛ كالفيض والصدور، والفناء والاتحاد، ووحدة الوجود، والإنسان الكامل، وغيرها، كما أنها من النظريات التي جاءت مع نضج التصوف وازدهاره وبداية تحول أدواره؛ حيث عرفها التصوف في بداية القرن الثالث الهجري[٣]، وكان التصوف قبل ذلك ذا طابع عملي، يقتصر على التعبُّد والزهد.

---

(١) تُعرَّف النظرية في الاصطلاح الفلسفي بأنها: تركيب عقلي، مؤلف من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات. أما نظريَّة المعرفة . كما عرفها د. جميل صليبا . فهي: "البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها ... ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقات بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف". انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص٤٧٧، ٤٧٨.

(٢) انظر: د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، المعرفة الصوفية (أداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها عند صوفية المسلمين)، مقال منشور بمجلة الرسالة، إصدار: أحمد حسن الزيات، دار الرسالة، القاهرة، ١٩٥١م، العدد: ٩٣٢، ص١٢.

(٣) انظر: آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، (د.ت)، (٢٠/٢).

وقد اتصل الإشراق في الفلسفة الصوفية بنظرية المعرفة؛ إذ إنه نمط فلسفي في إدراك المعارف العليا، والاتصال بالخالق ﷻ، وتحصيل السعادة العظمى بمعرفته والفناء فيه، وهي من جنس المعرفة الفلسفية الصوفية، التي قوامها الإلهام العلوي والكشف القلبي لا غير(١).

وقد بلغت نظرية المعرفة ذروتها ونضجها التَّام في أدوار التصوف الفلسفي المتأخر، ولدى أصحاب وحدة الوجود، واختصت لديهم ببحوث فلسفية دقيقة خرجت بها من مجرد فكرة بسيطة في إدراك المعارف إلى نظرية عميقة وتصور شامل للوجود بعامة والإنسان بخاصة، وما يقوم فيه من وسائل الحس والإدراك وتعلقه بالعالم الخارجي، وسلوكه طريق العرفان حتى تشرق عليه المعارف والعلوم حسب استعداده لقبولها، تأسيسًا على منهجهم الباطني الذوقي(٢).

وعلى هذا النحو يأتي هذا الفصل عارضًا لفكرة المعرفة والإشراق في التصور الصوفي وبخاصة الاتجاه الفلسفي فيه، موضِّحًا مفهوم هذه المعرفة وأدواتها وحقيقتها وغاياتها وعلاقة الحقيقة فيها بالشريعة، وذلك على النحو الآتي:

(١) انظر: التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٧٠١/١، ٧٠٢).

(٢) انظر: د. محمد دنش، المنهج الباطني في التصوف الفلسفي في الإسلام، رسالة دكتوراه بقسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠١٨م، ص١٠٠ وما بعدها.

أ- نظرية المعرفة في التصوف الإسلامي:

يُعدُّ ذو النون المصري (ت: ٢٤٥هـ) من أبرز الذين تحدَّثوا عن المعرفة الصوفية وصرَّحوا بأهميتها في السلوك الصوفي[١]، فهو أول من مهَّد الطريق لذلك النوع من المعرفة الباطنية التي تشرق في قلب العبد من الله ﷻ، "فكان أوَّل من عبَّر عن الإشارة بالعبارة، وفتح الكلام في هذا الطريق"[٢]، ثم انتشر الأمر من بعده على يد الجنيد (ت: ٢٩٧هـ)، والشبلي (ت: ٣٣٤ هـ).

وقد قسم المعرفة إلى **أصناف ثلاثة:** معرفة التوحيد، وهي تكون لعامة المؤمنين، ومعرفة الحجة والبيان، وهذه تكون للحكام والعلماء، ومعرفة صفات الوحدانية، وهي للأولياء الذين يشهدون الحق بقلوبهم، فيُظهِر عليهم حقيقة العرفان للاطلاع على الأسرار[٣].

---

(١) يبدو أن ذا النون المصري كان حلقة تحوُّل كبرى في السياق المعرفي للتصوف، "فإن الذي يقرأ ما كتبه الصوفية رواية عن ذي النون في المعرفة والمحبة والفناء يدرك ما أحدثه ذو النون من تغيُّر في طريق الصوفية، فقد طلع على الناس بكلام جديد لا عهد لهم به في المقامات والأحوال والحب والمعرفة، وقال بالكشف، وأن هناك ظاهرًا وباطنًا". د. الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص٦٥. وقارن د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص٣٠٤: ٣٠٧. ونيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٢، ص٧٤. ويذكر د. محمود عبد القادر "أن أهم ما يصل إليه ذو النون الذي بدأ سنيًّا، ثم جرفه التيار الغنوصي: هو أنه كان أوَّل من خطا بالمعرفة الصوفية خطوة جديدة، حين فرَّق بين معرفة الصوفي بالله وبين المعرفة بالعقل وحده، وحين ذكر أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة الأسمى عن طريق المشاهدة القلبية"، ص٣٠٧. وتفصيل ذلك لدى: فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، ترجمة: محمد الأصيلي الوسطاني، تحقيق: محمد أديب الجادر، دار المكتبي، دمشق، ٢٠٠٨م، ص١٦١: ١٨٢.

(٢) الجامي (أبو البركات عبد الرحمن)، نفحات الأنس من حضرات القدس، الأزهر الشريف، القاهرة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٧٣.

(٣) انظر: فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، ص١٧٣.

وهو أيضًا أول من عبَّر عن المعرفة عن الله مباشرة، فقد سُئل: "بم عرفت ربك؟ فقال: عرفت ربي بربي، ولولا ربي ما عرفت ربي"(١)، يشير بذلك إلى أن المعرفة ليست كسبًا، ولا نتيجة نظر عقلي، وإنما هي وَهْبٌ وعطاءٌ من الله.

- مفهوم المعرفة الصوفية وخصائصها:

المقصود بالمعرفة الصوفية هنا أنها تلك "المعرفة الذوقية الإلهامية التي يتفضَّل الله تعالى بها على عباده الذين جاهدوا أنفسهم، وقاوموا شهواتهم، والتزموا بطاعته، وانتسبوا إلى محبته، وتطلَّعوا إلى عطائه وفضله ومِنَّتِهِ، فإذا كانوا على هذا النحو أفاض الله تعالى عليهم من أنواره تفضُّلًا منه، وألقى في قلوبهم من أسراره علمًا لَدُنِّيًّا لم يكتسبوه بوسائل المعرفة المعتادة أو المعهودة؛ كالمعرفة الحسية أو العقلية، وهذا النوع من المعرفة هو الذي يفخر به الصوفية، ويرفعون من قدره، وينتسبون إليه أكثر من سواه"(٢).

فهذا اللون من المعرفة على هذا النحو **من خصائصه** أنَّه لا ينشأ من حس أو تجربة، ولا من عقل أو أَقْيِسَة، ولا من وحي أو نقل، وإنما من إلهام القلب وحَدْسِه وإشراقه.

فتلك طريقة التصوف في المعرفة؛ إذ جعلوا العلم علمين: علم الكسب، وعلم الوهب، والأول يأتي من الحس والتجربة والعقل، وهي في حقيقتها وَهْم لا يقين فيها لديهم، والثاني يأتي من الإلهام والإلقاء في القلب، ولا يحدث إلا للصفوة الخلَّص، **ويختص بالعلوم الدينية وما يتصل بها**، كمعرفة الله وصفاته، وحقيقة النبوة والوحي والرسالة، والحياة الآخرة(٣).

---

(١) القشيري، الرسالة القشيرية، (٤٨١/٢).

(٢) د. عبد الحميد مدكور، نظرات في التصوف الإسلامي، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ط، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٢٢٠.

(٣) انظر: محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م، ص٢١٧.

وقد جعل فلاسفة الصوفية هذا النوع من التلقي العلوي أساسًا لعلومهم ومعارفهم، منتقصين من شأن الطرق الأخرى للمعرفة، وخاصة علوم النقل، فكثيرًا ما يتردَّد في كتب التصوف هذا الأثر المروي عن البسطامي (ت: ٢٦١هـ) في مخاطبة أهل الظاهر والمعرفة الكسبية أنهم أخذوا علمهم ميتًا عن ميت، وأخذوه هم عن الحي الذي لا يموت.

فيقول الشعراني (ت: ٩٧٣هـ): "فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود، لا عن نظر وفكر وظن وتخمين، وكان الشيخ الكامل أبو اليزيد البسطامي ﷺ يقول لعلماء عصره: أخذتم علمكم من علماء الرسوم ميتًا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"[(١)]، إشارة إلى أن **معرفة الصوفية مأخوذة مباشرة عن الله،** وليست كسبًا عقليًّا أو نقلًا عن كتاب أو أثر.

- حقيقة المعرفة الصوفية وغايتها وسماتها:

مما سبق يتبين أن حقيقة المعرفة لدى الصوفية تتمثل في: **الكشف الإلهي والإدراك الباطني** لحقائق الوجود، فكلما صفت نفس الإنسان، وانجلت مرآة القلب؛ صحَّت معارفة، واتضحت الحقائق لديه بشكل يقينيّ لا شك فيه.

وغاية تلك المعرفة **إدراك الحقيقة الإلهية،** وهي تلك المعرفة التي لا يصيب فيها العارف إلا لونًا من الحيرة والتردُّد.

فالمعرفة لدى الصوفية **حقٌّ وحقيقةٌ،** كما يوضِّح الكلاباذي (ت: ٣٨٠هـ)، "**فمعرفة الحق:** إثبات وحدانية الله تعالى على ما أبرز من الصفات، **والحقيقة:** على أنه لا سبيل إليها لامتناع الصمدية وتحقق الربوبية عن الإحاطة، قال الله

(١) عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، تحقيق: أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح والمستشار: توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، (١٤/١)، وقد أكثر ابن عربي من ذكره في كتبه وخاصة الفتوحات المكية.

تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾ [طه] لِأن الصَّمد هو الذي لا تُدْرك حقائق نُعُوتِهِ وصفاته"[١].

وهذا النوع من المعرفة خاصٌّ بالصفوة من أهل التصوف، فيكون من **سماتها البارزة:** الحيرة والقلق، وتعطيل الحواس، وفناء العارف بمشاهدة الحق، وكذلك يكون من لوازمها: التطور الدائم، والتنقل من حال إلى حال أرقى منه، نتيجة لمداومة الرياضة وملازمة المجاهدة، حتى ينتهي الأمر إلى الفناء.

ويكون الأمر كما قال الجنيد عن العارف: (لون الماء لون إنائه)، إشارة إلى فناء العارف في الله؛ لأنه يتخلَّق بأخلاقه حتى يظن كأنه هو، وما هو هو، وقد جعلوا ذلك شرطًا في العارف، فيكون في كل حال أفضل من حالته السابقة، فتختلف أحواله تبعًا لذلك، ومن هنا عبَّروا عن العارف بأنه "ابن وقته"، فلا تراه في وقتين بحالة واحدة[٢].

ورغم أن هذا النوع من المعرفة خاص بصفوة الصوفية، إلا أنهم وضحوا أنه لا دور لهم فيها سوى استعداد القلب لتقبُّل هذا المستوى من المعرفة، فهم لا يعرفون وإنما يُعرَّفون بالله، ويكون مبلغ علمهم في ذلك علمهم أنهم لا يعرفون، وهذه المعرفة الحقيقة يسعى من ورائها الصوفية إلى إثبات الوحدة المطلقة في هذا العالم؛ حيث يتلاشى عند العارف وجود الكثرة التي مصدرها العدم وغايتها العدم، ولا يكون هناك موجود على الحقيقة إلا الله الواحد، وما سواه عَدَم محض[٣].

ولعل الأمر لديهم كان على صورة من التدرُّج أو الانتقال من حال الزهد البسيط إلى طريق المعرفة التي أخذت في التطور والتأثر بالفلسفات الأجنبية حتى

---

(١) الكلاباذي (أبو بكر محمد بن إسحاق)، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص ١٥١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٥٦.

(٣) انظر: د. الجليند، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص١٠٧: ١٠٩.

صارت نوعًا من الفناء في الذات الإلهية، أو وحدة به، أو حلولًا واتحادًا معه.

وقد أشار جولد تسيهر إلى هذا المعنى بقوله: "تخطو حركة التصوف على سبيل التدرج صادرة عن الزهد البسيط المتخلِّي عن العالم، ماضية في طريق أفكار الفيض الإلهي المعروفة في الأفلاطونية الحديثة، وهي أحد منابع المعرفة عند المتصوفة، حتى تصل إلى إحساس يتصاعد إلى ذروته بالشوق المحوّم إلى الله، والحب المضطرم لله؛ ومن هنا إلى الحالة المثالية من الاستغراق وفناء الوجود الشخصي صُعُدًا في حقيقة الله لتصب أخيرًا في مذهب الحلول"(١).

- مصدر المعرفة الصوفية ووسيلتها:

وبالنسبة إلى مصدر المعرفة ووسيلتها، فإن الصوفية قد حسموا الأمر بأن أرجعوا **مصدرها إلى الله تعالى**، نبع النور الذي يتجلَّى به على بعض عباده، بطريق **الكشف والإلهام والرؤية الصادقة**، لكن بشرط أن يهيئ هؤلاء أنفسهم لاستقباله، وذلك بتصفية القلب ومجاهدة النفس؛ أما العقل فلم يحز ثقتهم ولم يعتمدوا على براهينه، فهو يُصيب ويُخطئ؛ لأنه يأخذ معرفته عن طريق الحواس التي لا يوثق بأحكامها، كما أنه يظل مُعرَّضًا للأغراض والأهواء.

أما القلب فهو المرآة التي حينما تصفو من كدر الشهوات والتعلق بالدنيا تنعكس عليها أنوار المعرفة من الله تعالى مباشرة؛ ولذلك لا يحتاج الصوفي إلى أن يبذل جهدًا في اكتسابها عن طريق الأدلة، أو الكتب المنقولة، أو علماء الرسوم، بل يلتزم العزلة عن هؤلاء لتحصيل المعرفة الحقيقية(٢).

---

(١) جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، دراسة: محمد عوني عبد الرؤوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٢٠١.

(٢) انظر: د. أبو العلا عفيفي، الثورة الروحية في الإسلام، ص٢٥٧ وما بعدها. ود. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية (مدخل وقضايا)، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٥م، ص٣٢٥، ٣٥٣.

ويتضح هذا الأمر جليًّا من قول الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) عن الكشف الصوفي وأدواته: "اعلم أن أرباب القلوب يكاشفون بأسرار المَلَكُوت، تارة على سبيل الإلهام، بأن يخطر لهم على سبيل الورود عليهم من حيث لا يعلمون، وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة، وتارة في اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة، كما يكون في المنام، وهذا أعلى الدرجات، وهي من درجات النبوة العالية"(١).

وبذلك يتبين أن أهم وسائل المعرفة لدى الصوفية هو الكشف أو الإلهام، لا عن طريق الدليل المنطقي، أو البرهان العقلي، أو التجربة المحسوسة، وإنما هو نور يقذفه الله في القلب؛ إنها إذن معرفة لَدُنِّيَّة لا علاقة لها بوسائل الإدراك التقليدية لدى النُّظَّار والمفكرين، ولا يصلح لهذه المعرفة إلا القلب الطاهر من علائق المادة الذي امتلأ بذكر الله، وتحلَّى به، فيصبح مؤهلًا لمعرفته عن طريق المشاهدة والتعرف على أمور الغيب، مما يعجز العقل عن إدراكها.

بل إن غلاة الصوفية ذهبوا في الكشف والإلهام حدًّا بعيدًا، فصار طريقهم الأول إلى "الحقيقة المدركة من عالم الغيب، كالصفات الربانية، والعرش والكرسي، والملائكة، والوحي والنبوة، والروح، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وترتيب الأكوان في صدورها عن مُوْجِدها وتكونها ... ويرجع هذا الكشف إلى أن العبد إذا انصرف عن الحس الظاهر إلى الحس الباطن ظهرت روحه على نفسه المتلبِّسة ببدنه، وتلقَّى حينئذ المواهب الربانية والعلوم اللدنِّيَّة"(٢).

- المعرفة بين الحقيقة والشريعة:

يتعلق موقف الصوفية من الحقيقة والشريعة والعامة والخاصة تعلقًا مباشرًا بنظرية المعرفة لديهم، بل هي جزء أساسي في المنهج الصوفي في المعرفة؛

(١) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، (٣٠٢/١) .
(٢) د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص١٧٠.

حيث تُمثِّل "الحقيقة في عرف الصوفية المعنى الباطن المستتر وراء الشريعة، وأن الشريعة هي الرسوم والأوضاع التي تعبر عن ظاهر الأحكام وتجري على الجوارح"(١).

فالعلاقة بينهما علاقة ظاهر بباطن، وذلك الباطن هو الحقيقة والمقصود وراء ذلك الظاهر، وما الظاهر إلا وسيلة إليه؛ فهم يتخذون الشريعة سلَّمًا للرقى والصعود، وبها يستطيع الصوفي التوصل إلى هدفه الحقيقي وهو المعرفة، وأولها معرفة التوحيد بفناء العارف، وفنائه عن فنائه، وإذا تحقق له ذلك أدرك أنَّ ما سوى الله عدم، وأنه وحده الوجود بحق، وذلك من نصيب الخواص، ولا يُصرَّح به للعوام.

ومع تأكيد كثير من الصوفية المعتدلين على ضرورة التلازم بين الشريعة والحقيقة، وعدم التفريط في ظاهر الشرع، ومراعاتهم لباطنه وحقيقته، فإن جماعة كبيرة من الصوفية، "وهم الرمزيون من الصوفية، ينظرون إلى الشريعة نظرة أخرى، فيقومون بشعائر الدين كما كلِّفوا بها، ولكنهم لا يرون فيها إلا رموزًا يقصد بها معانٍ باطنية يذهبون في فهمها كل مذهب، فرسوم الشريعة هي الظاهر، ومعانيها التي هي أعمال القلوب هي الباطن، وليس للظاهر قيمة في ذاته، وإنما قيمته في المعنى الروحي الذي يُقصد منه، وهذه وجهة نظر وسط بين التزام أحكام الشرع على ما هي عليه لذاتها، وبين إسقاط أعمال الظاهر إسقاطًا كليًّا، وإن كانت أقرب إلى الثاني منها إلى الأول"(٢).

فهذه النظرة من التفرقة بين الحقيقة والشريعة والعوام والخواص تقوم بوضوح على منهج الصوفية في المعرفة، وموقفهم من الظاهر والباطن، وقد أدت هذه النظرة بالصوفية إلى عقائد غريبة، ومزالق خطيرة في الفكر الإسلامي، وجعلتهم مع الباطنية والإسماعيلية في درجة واحدة باستثناء اختلاف مآرب الفريقين، كما

(١) د. أبو العلا عفيفي، الثورة الروحية في الإسلام، ص١٢٣.
(٢) د. أبو العلا عفيفي، الثورة الروحية في الإسلام، ص١٢٩.

يقول د. عفيفي: "وهي نظرة إلى الشريعة يمكن مقارنتها في ظاهرها بنظرة الإسماعيلية الباطنية إلى أحكام الدين؛ أقول في ظاهرها؛ لأن الإسماعيلية الباطنية كانت لهم في نظرتهم إلى ظاهر الشريعة مآرب أخرى، وليست من مآرب الصوفية في شيء"(١).

وذلك ما أكد عليه د. الجليند بقوله: "ولقد أدت التفرقة بين الحقيقة والشريعة عند الصوفية إلى مزالق خطيرة انتهت بكثير منهم إلى التحلل من الشريعة، والانفلات منها كلية، وهذا يذكِّرنا بموقف الباطنية والإسماعيلية في تفرقتهم بين الظاهر والباطن، كما يذكِّرنا بموقف الفلاسفة الذين جعلوا ظاهر القرآن للجمهور وباطنه للحكماء"(٢).

وقد أشار د. إبراهيم بيومي مدكور إلى هذه النهاية التي بلغها غلاة الصوفية من تعويلهم الكبير على علوم الباطن وانحيازهم له، فأدى بهم ذلك إلى ترك التكاليف الشرعية، وتدني النظر إليها(٣).

وهكذا تتجلَّى أهم خصائص المعرفة الصوفية وأدواتها وأهم مصادرها؛ فهي معرفة ذوقية وجدانية، تُدرك بطريق الكشف والإلهام؛ وهكذا تحوَّلت المعرفة الصوفية خلال تطورها، وبلورة مفاهيمها، وتحديد مجالاتها عند كبار الصوفية إلى ما يستحق

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٩.

(٢) د. الجليند، من قضايا التصوف، ص ١٠٦.

(٣) حيث يقول: "في القرن الثالث الهجري حاول بعض الصوفية أن يفهم الدين فهمًا خاصًّا، فينفذ – كما يزعم– إلى باطنه، ولا يقف عند ظاهره، ويرى أن ما انتهى إليه الفقهاء من أحكام ليس إلا مجرد رسوم وأوضاع لا حياة فيها ولا روحانية، هي ظاهر الشرع أو الشريعة، أما الباطن فهو ما يكشف عن معاني الغيب، وما يُلقى في القلب إلقاء، وما ينتهي إليه الصوفية في تأملاتهم ومناجاتهم لربهم هو علم الباطن أو الحقيقة ... وفي تغليب الروحية على المادية إلغاء للتكاليف، وتهاون بأوامر الله ونواهيه، وبقي الفقهاء ينكرون هذه النزعة وما صاحبها من رمز وتأويل، وحملوا عليها حملات متعاقبة، لعل أعنفها حملة ابن تيمية في القرن الثامن الهجري". د. إبراهيم بيومي مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، (١٣٧/٢، ١٣٨).

أن يطلق عليه مصطلح نظرية متكاملة، وليس فقط مجرد فكرة بسيطة.

ب- المعرفة الإشراقية في التصوف:

المعرفة الإشراقية هي لون آخر من ألوان الفلسفة الصوفية في إدراك المعارف العليا، والاتصال بالخالق ﷻ، وتحصيل السعادة العظمى بمعرفته والفناء فيه، وهي ليست بسبيل أهل النظر والاستدلال من المتكلمين والفلاسفة، ولا بسبيل أهل التصوف السني من الجمع بين المعرفة الشرعية والوجدانية الذوقية، وإنما هي من جنس المعرفة الفلسفية الصوفية، التي قوامها الإلهام العلوي والكشف القلبي لا غير.

- بيان أنواع المعرفة عند الإسلاميين:

وضَّح التهانوي هذه الأنواع من طرق المعرفة لدى المسلمين فقال: "اعلم أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بما له من صفات الكمال والتَّنزُّه عن النقصان، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة؛ والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين:

الأول: طريقة أهل النظر والاستدلال، وسالكوها إن اتَّبعوا ملَّة من ملل الأنبياء –عليهم الصلاة والسلام– فهم المتكلِّمون، وإلَّا فهم الحكماء المشَّائيُّون، لُقِّبوا بذلك لأنهم كانوا مشَّائين في ركاب أفلاطون، متعلِّمين منه العلم والحكمة بطريق المباحثة.

والثاني: طريقة أهل الرياضة والمجاهدة، وسالكوها إن وافقوا في رياضتهم الشريعة، فهم الصوفية المتشرِّعون، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون، لُقِّبوا بذلك لأنّهم هم الذين أشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة والمجاهدة من باطن أفلاطون، حاضرين في مجلسه أو غائبين عن مجلسه، ومتوجهين إلى باطنه الصافي المتحلِّي بالعلوم والمعارف، مستفيدين منه بالتوجُّه إلى باطنه، لا بالمباحثة

والمناظرة، فلكلٍّ طريقة طائفتان"[١].

وهكذا تقوم فكرة المعرفة الإشراقية لدى أصحابها على الأصل ذاته من أن تصفية الباطن بالمجاهدة والرياضة لازم عنها إشراق المعارف في النفس وإدراك الحقائق العليا؛ فيضع التهانوي هنا أيدينا على هذا التنوع في مناهج إدراك المعارف الإلهية وحقائق العالم العلوي، فميز بين منهجين ووسيلتين في هذا الإدراك، وهما:

المنهج الأول: منهج النظر والتأمل العقلي والاستدلال المنطقي؛ وله فريقان: فريق يلتزم بضوابط الشرع وقيوده، وهم علماء الكلام من علماء الفرق الإسلامية، وفريق آخر يتجاوز النصوص الشرعية المعارضة للاستدلال العقلي، ويصرفها عن ظاهرها، متخذين التأويل مسلكًا في إثبات أفكارهم، وهو خاص بالفلسفة المشائية.

المنهج الثاني: وهو منهج الوصول للمعرفة عن طريق تصفية النفس بالمجاهدات الرياضية، وأصحابه أيضًا على شاكلتين: فريق يجمع بين الحقيقة والشريعة، بل يقيِّد الحقيقة والشريعة، وهم أصحاب التصوف السني، وفريق آخر يجعل المعرفة الباطنية فوق كل معرفة، ويقدِّم الحقيقة على الشريعة، ويتَّخذ التأويل الباطني والكشف الوِجْداني مذهبًا، وهم أصحاب التصوف الفلسفي والمعرفة الإشراقية.

وهذه الفكرة من المعرفة الإشراقية ترتبط، بل وتكاد تنحصر، في السهروردي (المقتول سنة ٥٨٧هـ)، والذي استطاع بسعة ثقافته الفلسفية وكثرة اطلاعه على الحكمة القديمة أن يصوغ أفكاره في المعرفة الإشراقية، التي يمكن ربطها بعناصر فلسفية أجنبية، تتمثل في خليط من: أفلاطونية، وأفلوطينية، وفارسية

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/٧٠١، ٧٠٢).

وزرادشتية، ومانوية، وغنوصية، "وترجع أهمية السهروردي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية لا إلى أنه كان صوفيًّا من طراز الصوفية الأولين، ولا إلى أنه كان فيلسوفًا روحيًّا يصطنع النظر العقلي الخالص على نحو ما يصطنعه الصوفية الخلَّص، بل هي ترجع إلى مذهبه في حكمة الإشراق، وهو ذلك المذهب الذي نزع فيه منزعًا وسطًا بين التصوف المعتمد على الذوق، والفلسفة المستندة إلى النظر"(١).

- مفهوم الإشراق:

تعني كلمة "الإشراق": حالة الكشف الصوفي الناتج عن فيض الأنوار، من النور الأَقْدَس، والذي يظل يتنزَّل على قلوب عباده المتجرِّدين، فينطبع فيها حسب درجة صفائها.

يقول الشيرازي (ت: ٧١٠هـ) في شرحه لمصطلح (حكمة الإشراق): "أي: الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضًا يرجع إلى الأول؛ لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجرُّدها"(٢).

لكن بلوغ هذا النور المشرِق لا يصل إليه الصوفي إلا بالتخلُّص من كل علائق الجسد، والحياة المادية، والتجرُّد الكامل للحياة الروحية الخالصة، فالإشراق لدى أتباع الأفلاطونية المحدثة هو: "تلقِّي العلم الغيبي أو الإلهي عن الملأ الأعلى عن طريق الرياضة والمجاهدة، وتصفية النفس من الكدورات البشرية، بحيث تصير كالمرآة الصَّقيلة، فتنعكس عليها الصور والعلوم الإلهية

(١) د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص١٧٤.

(٢) الشيرازي (قطب الدين محمود)، شرح حكمة الإشراق للسهروردي، تحقيق: عبد الله نوراني ومهدي محقق، مؤسسة جاب وانتشارات دانشكاه، أنجمن آثار ومفاخر فرهنكي، طهران، ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م، ص١١.

المنقوشة في العقول والنفوس الفلكية، ويكون ذلك، كما يقولون، على هيئة إشراق في النفس، وإحساس ذوقي، دون إعمال للعقل والفكر بطريقة عملية واتباع أساليب البحث والنظر العمليين"[١].

ومن هنا كانت حكمة الإشراق فلسفة روحانية تذهب في المعرفة مذهبًا ذوقيًّا قوامه أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوي[٢].

وقد رسم السهروردي أصول هذه المعرفة وبينها في مختلف مصنفاته أتم البيان، وتوفرت عليه كافة جهوده، فأفاض الحديث عن هذه المعارف وبيان ماهيتها وأسبابها وكيفياتها وإثباتها بكافة الطرق.

فهو يرسم هذا الطريق للنفس الإنسانية في الاتصال بالعالم العلوي والأخذ المباشر من فيضها المعرفي، فيقول: "إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها هذه القوى البدنية ومشاغلها، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر؛ تتخلص أحيانًا إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقَّى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الملكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقَّى منها المغيبات في نومها ويقظتها كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش"[٣].

---

(١) د. إبراهيم هلال، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظر إلى النبوة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٩، وانظر: د. مرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في الفلسفة عند ابن سينا، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ص٣٩.

(٢) انظر: د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص١٧٦: ١٧٨، ود. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص٤٥٦، ٤٥٧، والتهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (٤٨/١)، ود. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل بيروت، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص٢٤٢، ٢٤٣.

(٣) السهروردي، هياكل النور، تحقيق وتعليق: د. محمد علي أبو ريان، مطبعة السعادة، القاهرة، ط١، ١٩٥٧م، ص٨٥.

وكلما تقدم السالك في هذه المجاهدات والمطالعات ازدادت أنواره ومعارفه، فيصعد بها درجة بعد أخرى حتى يلتقي نور الأنوار مشاهدة تامة، فيقول: "وكلٌّ من احتنك في السباتات الإلهية إذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة إلى طبقة من الصور المليحة، فكلما كان صعوده أتم كانت مشاهدته للصور أصفى وألذ، فيبرز بعد ذلك إلى عالم الأنوار، ثم يبرز إلى نور الأنوار"(١).

فإذا وصلت النفس إلى هذه الدرجة من الصفاء والاتصال بالعالم العلوي وأشرقت عليها الأنوار القدسية، تأخذ في التتابع والكثرة، وتتحصل المعرفة العلوية الكاملة، فلا تحتاج معها إلى معرفة أخرى، "فتخطف عليك أنوار مثل البرق لذيذة، ويكثر فيتابع، وقد يثبت فيسلبك عن مشاهدة الأجرام، ويكاد سنا برقه يذهب بالأبصار، وتحصل لك حالات مشاهدة، فلا تحتاج إلى السماع من غيرك، والتجرد إلى الله بالكلية منجع"(٢).

كما يحدد السهروردي أيضًا صور ورود هذه السوانح للأنبياء والأولياء وكيفية اطلاعهم على المغيبات والمعارف من خلال هذه الأنوار وانطباعها في حسهم الداخلي، فيقول: "وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيبات فإنها قد ترد عليهم في أسطر مكتوبة، وقد ترد بسماع صوت قد يكون لذيذًا، وقد يكون هائلًا، وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صورًا حسنة إنسانية تخاطبهم في غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب، وقد يُرى الصور التي تخاطِب كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف، وقد ترد عليهم في حضرة، وقد يرون مُثُلًا معلقة"(٣).

فهذه صور تلقِّي ذلك العلم الغيبي اليقيني من خلال هذه الأنوار والإشراقات، وكلها درجات يقينية في التلقي، فهي إما بصورة ترتسم في الحس

(١) السهروردي، حكمة الإشراق، ضمن (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، ص٢٤٢.
(٢) السهروردي، كتاب اللمحات، ص١٥٠.
(٣) المصدر السابق، ص٢٤٠.

المشترك "في غاية الحسن والزينة على أكمل هيئة وأبهاها تناجيه بالغيب، أو يرتسم صورة الأمر الغيبي مشاهدة، أو ينسطر على سبيل كتابة، أو على طريق نداء هاتف غائب، أو على غلبة ظن بالأمر الغيبي"(١).

فأنَّى لهذا اللون من المعرفة والإدراك أن يُشكك فيه مشكك، أو يناله شيء من الوهم والخطأ؟ فهي معارف علوية المصدر يقينية الثبوت والتحقق لدى أصحابها.

وعلى هذا النحو يتبيَّن أن المعرفة الصوفية قد تطورت مع أدوار التصوف الإسلامي وانتقال مراحله، فعبَّرت في نهايتها على يد التصوف الفلسفي عن نظرية كاملة في التلقِّي والإشراق وتحصيل المعارف اليقينية العلوية بطريق الإلهام والكشف، والرياضات الروحية.

ج- نقد المعرفة الصوفية:

تناول علماء الإسلام موقف الصوفية من المعرفة بطريق الكشف بالنقد والاعتراض، فبينوا أن المعرفة لا تكون بمجرد صفاء النفس وحصول الكشف، وإنما صفاء النفس يكون دلالة على صحة المعرفة والدوام على الاستقامة.

فممن نقد طريق المعرفة لدى الصوفية من الفلاسفة ابنُ رشد (ت: ٥٩٥هـ)، واعترض عليهم بأنه ليس طريقًا في المعرفة بحدِّ ذاته، وإنما لا يعدو أن يكون شرطًا في تحصيلها، أو مساعدًا في وجودها، فقال:

"وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقًا نظرية؛ أعني: مركبة من مقدمات وأَقْيِسَة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلْقى في النفس عند تجرُّدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب...

(١) السهروردي، التلويحات (ضمن مجموعة الحكمة الإلهية)، ص١٠٤. وانظر له: كتاب اللمحات، ص١٤٩، ١٥٠.

ونحن نقول: إن هذه الطريقة، وإن سلّمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها في الناس عبثًا، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طريق النظر، نعم، لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطًا في صحة النظر، مثل ما تكون الصحة شرطًا في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطًا فيها، كما أنَّ الصحة شرط في التعليم، وإن كانت ليست مفيدة له"(١).

وهذا أيضًا ما ذكره القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي (ت: ٥٤٣هـ) من قبل في رده دعوى أن تصفية القلب توجب العلم فيه في معرض ردَّه على شيخه أبي حامد الغزالي فقال: "لا ينكر أحد من الإسلاميين، لا من الفقهاء ولا من المتكلمين، أن صفاء القلب وطهارته مقصود شرعي، إنما المستنكر أن صفاءه يوجب تجلي العلوم فيه بذاته؛ إذ هو مقابل له في أصل الخلقة، وإنما الحق أن القلب بمداومة الطاعات، والفكرة في ملكوت الأرض والسماوات، يكون ذلك من إدامة المعرفة عَلَمًا على النجاة، ويكون عمارة للبدن بالطاعات"(٢).

وقد أبعد ابن العربي حصول هذا التجرد القلبي لأحد في الدنيا، وربما يحدث ذلك بعد الموت فحسب، فقال: "وأما الإشارة بتجرد النفس أو القلب عن علائق المحسوسات ليترقى إلى المعقولات، فعسى أن يكون ذلك إذا مات، فأما مع الحياة فيبعد ذلك، أو يستحيل عادة، وقد كان النبي ﷺ يقول في الحديث

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص١٤٩.

(٢) ابن العربي (القاضي أبو بكر)، النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، ص١٨.

الصحيح: "إنه ليغان على قلبي فأتوب مائة مرة"[١]، فكيف يصح أن يدعي عاقل، فكيف عالم، قلبًا لا يدركه غين، ولا تتطرق إليه غفلة، حتى يترقى إلى حالة الفناء، حتى يفنى عن نفسه، فلا يرى أهلًا ولا حالًا؟ وقد حَفَّ بالنبي الأزواج، وخالطهن بالوطء.

وكيف يدعي أحد قطع علائق ربطها الله قبل، ولم يأذن بحلها، وكان النبي يشهدها، ويحث على النكاح، وعلى انتقاء الأبكار، لا على انتفاء الأفكار، وأي نفس تكون ذلك أو أي قلب؟ والنبي ﷺ لم يَرُدَّ الصحابة إلى ما زعموا من الطريقة، وإنما ردهم إلى ألفاظ القرآن، وما كان معهم عليه، حتى استأثر الله به"[٢].

وقد ذكر الإمام ابن تيمية بطلان مذهب الباطنية وغلاة الصوفية في مصادر تلقيهم العلوية، فقال: "وما يذكره طوائف من الباطنية، باطنية الشيعة، كأصحاب رسائل إخوان الصفا، وباطنية الصوفية كابن سبعين وابن عربي وغيرهما، وما يوجد في كلام أبي حامد وغيره من أهل الرياضة وتصفية القلب وتزكية النفس بالأخلاق المحمودة، قد يعلمون حقائق ما أخبرت به الأنبياء من أمر الإيمان بالله والملائكة والكتاب والنبيين واليوم الآخر، ومعرفة الجن والشياطين بدون توسط خبر الأنبياء، هو بناء على هذا الأصل الفاسد، وهو أنهم إذا صفوا نفوسهم نزل على قلوبهم ذلك إمَّا من جهة العقل الفعال أو غيره ... وأمثال هذه الأقاويل التي أنكرها علماء المسلمين العارفين بما جاء به الرسول من الكتاب والسنة من الطوائف كلها من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل والصوفية المحققين المتبعين للرسول وأهل الحديث ونظار أهل السنة"[٣].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: استحباب الاستغفار والاستكثار منه، برقم (٢٧٠٢).

(٢) ابن العربي، النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، ص٢٩، ٣٠.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٥٠٩: ٥١١.

ثم يبين ابن تيمية وجه الحق في الغاية من تصفية القلب وتحقيق التقوى في تحصيل المعرفة بقوله: "بل الحق أن التقوى وتصفية القلب من أعظم الأسباب على نيل العلم؛ لكن لا بد من الاعتصام بالكتاب والسنة في العلم والعمل، ولا يمكن أن أحدًا بعد الرسول يعلم ما أخبر به الرسول من الغيب بنفسه بلا واسطة الرسول، ولا يستغني أحد في معرفة الغيب عما جاء به الرسول.

وكلام الرسول مبين للحق بنفسه ليس كشف أحد ولا قياسه عيارًا عليه، فما وافق كشف الإنسان وقياسه وافقه، وما لم يكن كذلك خالفه، بل ما يسمى كشفًا وقياسًا هو مخالف للرسول، فهذا قياس فاسد وخيال فاسد، وهو الذي يُقال فيه: (نعوذ بالله من قياس فلسفي وخيال صوفي)، والإنسان قد يصفي نفسه، ويلقى الشيطان في نفسه أشياء، فإن لم يعتصم بالذكر المنزل وإلا اقترن به الشيطان، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴿٣٦﴾﴾ [الزخرف]، وقوله: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾﴾ [طه]"(١).

وعلى هذا النحو يتبين أن مسلك فلاسفة الصوفية في رد معارفهم الباطنية إلى مصادرها العلوية في التلقي، واطلاعهم بطريق الكشف على المغيبات وإلهامهم المعارف الوجودية والحقائق الغيبية، مردود عليهم ما لم يتأيَّد بالكتاب والسنة وينطلق منهما، فإن الكشف وإن كان من وسيلة نافعة في حفظ العلم وسببًا في تحصيله، فإنه لا يوجب بذاته معرفة خارجية أو يحصل علمًا غيبيًّا، بل غايته أن ترد فيه الخواطر ومنها ما يكون صحيحًا ومنها ما يكون باطلًا، فلذلك وجب اعتصامه بالكتاب والسنة، والتأيد بمعارفهما والفهم عنهما.

فإن التقوى واجتناب المعاصي سبب في حفظ العلم والانتفاع به، "فقد ثبت أن العلوم إنما تحصل بالنظر، وأن القلب الصافي من كدورات المعاصي شرط

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٥١١.

لبقائها واتصالها، وإن من اتقى الله علَّمه؛ أي: أبقى له ما علم أو نفعه به، فإن لم ينتفع بعلمه كمن لم يكن معه، بل هو شر منه"[١].

وعلى هذا كان الكشف والإلهام محكومًا عليه بالكتاب والسنة، فإن كان من باب زيادة العلم والفهم وموافقة الوحي المعصوم كان علامة على النجاة، وأما إذا خالف أصول الكتاب والسنة وورد بالخواطر الردية والأهواء النفسية فلابد من ردِّه، وإلا كان أصلًا للإلحاد والخروج عن صحيح الدين بدعوى الكشف.

قال ابن تيمية: "هذا الكلام –أي في دعوى الكشف– مضمونه أنه لا يستفاد من خبر الرسول ﷺ شيء من الأمور العلمية، بل إنما يدرك ذلك كل إنسان بما حصل له من المشاهدة والنور والمكاشفة، وهذان أصلان للإلحاد؛ فإن كل ذي مكاشفة إن لم يزنها بالكتاب والسنة، وإلا دخل في الضلالات، وما جاء به الرسول معصوم لا يستقر فيه الخطأ، وأما ما يقع لأهل القلوب من جنس المخاطبة والمشاهدة ففيه صواب وخطأ، وإنما يفرق بين صوابه وخطئه بنور النبوة، كما كان عمر يزن ما يرد عليه بالرسالة، فما وافق ذلك قبله، وما خالفه رده"[٢].

---

(١) أبو بكر بن العربي، قانون التأويل، ص٥٦٣.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤١١هـ/١٩٩١م، (٣٤٨/٥، ٣٤٩).
وقد ذكر ابن تيمية بعد ذلك نقولًا عن كبار شيوخ التصوف السني، والتزامهم بعرض مكاشفاتهم على الكتاب والسنة، والتي منها قول أبي سليمان الداراني: إنه لتمر بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين اثنين: الكتاب والسنة، وقول أبو عمرو إسماعيل بن نجيد: كل ذوق أوكل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل، وقول الجنيد بن محمد: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم في علمنا، وقال سهل أيضًا: يا معشر المريدين لا تفارقوا السواد على البياض، فما فارق أحد السواد على البياض إلا تزندق.

ملخص الفصل الثاني

تناول هذا الفصل النقاط الآتية:

– التعرُّف على أهمية قضية المحبة عند الصوفية، ببيان تطور مفهومها لديهم من صدق المتابعة ولزوم العبادة إلى نوع من المحبة الذاتية لله ودوام المشاهدة له، واهتمام الصوفية بها حتى بنوا على أساسها طريقهم الصوفي.

– الوقوف على أنواع المحبة عند الصوفية بتقسيمها لديهم إلى: محبة العامة وهي قرينة الإحسان، ثم محبة المتحققين وهي قرينة التعلق بالصفات الإلهية، ومحبة العارفين، التي هي المحبة لذات الله دون خوف أو رجاء.

– التعرف على اتجاهات المحبة لدى الصوفية؛ حيث يمكن التمييز لدى الصوفية بين اتجاهين في المحبة، اتجاه تابع فيها المعنى الشرعي لها القائم على ملازمة الطاعة والعبادة والاتباع، واتجاه تعلق بالمحبة الذاتية والمشاهدة الإلهية التي أفضت بهم إلى القول بالفناء في الله والحلول والاتحاد به.

– التعرُّف على موقف الصوفية من الوحدة الإلهية والفناء، بتحديد موقفهم من التوحيد الإلهي، وبيان مفهوم الفناء لديهم الذي تُمحى فيه الصفات البشرية، فمنه فناء أخلاقي بإسقاط الأوصاف المذمومة، ومنه فناء إرادي، فيفنى العبد عن إرادته ويبقى بإرادة الله، ومنه فناء شهودي، بحيث يفنى العبد عن نفسه وعن الخلق في مشاهدة مولاه.

– التعرف على اتجاهات الفناء لدى الصوفية؛ حيث يمكن التمييز لدى الصوفية بين اتجاهين في الفناء، اتجاه يقول بالفناء الإرادي والشهودي مع نفي الحلول والاتحاد، واتجاه يقول بالفناء الصوفي على معنى الحلول والاتحاد، مع إدراك خطورة الموقفين، بل إثبات أن حال البقاء أكمل للإنسان من حال الفناء.

– الوقوف على صور التوحيد والفناء عند الصوفية، وهي: التوحيد الإرادي (الفناء عن عبادة السوى)، وهي الصورة الصحيحة في التوحيد والفناء، والتوحيد الشهودي (الفناء عن مشاهدة السوي)، وهي حال في التوحيد والفناء على درجة من الخطورة وهي خلاف الأولى ولا تمثل الحال الأكمل، والتوحيد الوجودي (الفناء في وجود السوى) وهو حال الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وهو حال مرفوض في التوحيد ويخالف عقائد الإسلام.

– التعرُّف على نظرية المعرفة الصوفية والمعرفة الإشراقية، ببيان مفهوم هذه المعرفة وحقيقتها ومصدرها ووسائلها وعاياتها، بأنها المعرفة الإلهامية الذوقية التي ترد على القلب من الله عز وجل مباشرة بعد تصفية النفس وتهذيب أخلاقها بطرق الكشف والإلهام وأداتها هو القلب والروح الإنساني الخالص، وغايتها هي التحقق بالمعرفة الإلهية ذوقًا وعرفانًا.

– تبين طبيعة المعرفة الإشراقية وعلاقتها بأنواع المعرفة الأخرى عند المسلمين من المعرفة العقلية الاستدلالية والمعرفة الإلهامية الكشفية.

– الوقوف على نقد نظرية الصوفية في المعرفة، وموقف علماء الإسلام منها، بالتأكيد على أن تصفية النفس وحدها لا توجب معرفة ذاتية فيها بطرق الكشف والإلهام، وإنما تفيد في صحة المعرفة المأخوذة من الوحي وهدي الأنبياء وزيادة الفهم فيها والاستقامة عليها، وكل كشف وإلهام هو محكوم عليه بموافقة الكتاب والسنة، وإلا كان من باب الوساوس والخواطر الفاسدة التي تلقي بها الشياطين.

أسئلة عامة على الفصل الثاني

س١: تحدث باختصار عن المحبة الصوفية، مبينًا تطور مفهومها لديهم ومدى أهميتها في الطريق الصوفي، وأنواعها واتجاهاتها لدى الصوفية.

س٢: تحدث –بالتفصيل– عن الفناء لدى الصوفية ببيان مفهومه وحقيقته واتجاهاته المتنوعة لديهم.

س٤: تحدث عن موقف الصوفية من التوحيد الإلهي مع بيان أهم صور التوحيد والفناء لديهم.

س٥: بيِّن المراد المعرفة الصوفية وحقيقتها وأهم خصائصها.

س٦: حدد أهم وسائل المعرفة الصوفية وسماتها وغايتها.

س٧: وضح موقف الصوفية من المعرفة بين الحقيقة والشريعة.

س٨: قارن بين المعرفة الإشراقية في الفلسفة الصوفية وغيرها من أنواع المعارف الإسلامية.

س٩: وضِّح أهم أوجه النقد التي قدَّمها علماء الإسلام للمعرفة الصوفية.

س١٠: قدِّم وجهة نظرك في نظرية المعرفة الصوفية.

الفصل الثالث

من قضايا التصوف الإسلامي (٢)

(الولاية - الإنسان الكامل - الحقيقة المحمدية)

الأهداف:

في نهاية دراسة هذا الفصل ينبغي أن يكون الدارس قادراً على أن:

- يحدد مفهوم الولاية وحقيقتها في الإسلام.
- يتبين تطور فكرة الولاية لدى الصوفية، وما جدَّ فيها من نظريات كختم الولاية، وعلاقة النبي والولي، ويتمكن من نقد هذه الأفكار الجديدة.
- يدرك الأساس الفلسفي لنظرية الإنسان الكامل عند الصوفية.
- يتعرف على مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي وأهم خصائصه العرفانية والوجودية.
- يشرح مفهوم الحقيقة المحمدية في الفلسفة الصوفية وأهم وظائفها.
- يتبين العلاقات بين الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية.
- يتمكن من نقد فكرة الإنسان الكامل بمعرفة أصولها الشيعية الباطنية.

العناصر:

- **أولًا: الولاية عند الصوفية.**
  - أ- مفهوم الولاية وحقيقتها في الإسلام.
  - ب- الولاية عند الصوفية.
  - ج- نقد الغلو الصوفي في الولاية.
- **ثانيًا: الإنسان الكامل في الفلسفة الصوفية.**
  - أ- مفهوم الإنسان الكامل وخصائصه.
  - ب- الإنسان الكامل في فلسفة ابن عربي.
- **ثالثًا: الحقيقة المحمدية في الفكر الصوفي.**
  - أ- مفهوم الحقيقة المحمدية ووظائفها.
  - بين الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية.
  - الأصول الشيعية لنظرية الإنسان الكامل (مدخل نقدي).

مدخل:

شكَّل (الإنسان) عناية خاصة في الفكر الصوفي بعامة، ومثَّل لديهم صورة مصغَّرة لهذا العالم الكبير، تنعكس فيه حقائق الموجودات، وترتسم فيه الصفات الإلهية، وإن كان الصوفية الأوائل قد وقفوا في مسائل الإنسان عند طلب سموِّه، وتهذيب نفسه، وتحقيق كرامته بأنواع المجاهدات وصنوف الرياضات، حتى يصير أهلًا لقبول المعارف عن الله، وبلوغ أعلى مقامات الكمال والسعادة والفناء في مشاهدة الخالق، فإن الأمر بلغ حدًّا أبعد من ذلك في الفكر الصوفي الفلسفي الوجودي المتأخر.

فكانت السمة العامة لهذه المرحلة أنها تجاوزت صورة المجاهدات والرياضات العملية، وشكَّلت تصوُّرًا عامًّا للمعرفة والوجود، شمل مباحث الفلسفة الثلاثة: الله، والعالم، والإنسان، على منهجهم من الكشف الروحي والإدراك الباطني، وكان عمود هذا التصور هو فكرة (وحدة الوجود) التي صاغت كلَّ نظريات التصوف الفلسفي بصبغتها الخاصة؛ فنتجت عن تصور الصوفي لهذا الوجود الواحد المطلق وعلاقة الخالق فيه بالعالم والإنسان.

من هنا ظهرت نظريات جديدة في الفكر الصوفي تخصُّ الإنسان وعلاقته بالخالق من ناحية، وبالعالم من ناحية أخرى في ظل تصور عام للوجود الواحد المطلق، فنمت لديهم فكرة في الإنسان الكامل، وما يتعلق به من أفكار في القُطْبِيَّة والولاية، وما تعلق بذلك من نظرية الحقيقة المحمدية، وقِدَم النور النبوي، وغيرها من النظريات المتعلقة بالإنسان بعامة.

ويأتي هذا الفصل عارضًا لفكرة التصوف في قضايا الولاية والإنسان الكامل، وما يتعلق بها من مسائل الحقيقة المحمدية، موضِّحًا الأسس التي قامت عليها هذه الأفكار في بنية التصوف الفلسفي.

أولاً: الولاية في الفكر الصوفي

مدخل:

قضية الولاية من القضايا المهمة في الفكر الصوفي أيضًا، فهي تمثل ثمرة المجاهدة الروحية والصفاء الأخلاقي، فيتحقق السالك في نهاية الطريق بولاية الله له وكمال العرفان به، بعد أن تحقق في الطريق بمحبته ومعرفته، وهي تمثل أيضًا علامة فارقة بين اتجاهات الصوفية، فالتصوف الحق المعتدل يقف بها عند حدها الطبيعي وتحقيق لوازمها من الإيمان والتقوي، والتصوف الفلسفي الوجودي يغلو فيها ويثبت للأولياء مراتب وجودية وأثرًا في الكائنات.

أ- مفهوم الولاية وحقيقتها في الإسلام:

يدور مفهوم الولاية (بفتح الواو وكسرها) في الدلالة اللغوية على معانى القرب والنُّصرة، مضادًّا للبعد والعداوة والبغضاء.

فجاء في مقاييس اللغة قوله: "(وَلَيَ) الْوَاوُ وَاللَّامُ وَالْيَاءُ: أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى قُرْبٍ... يُقَالُ: تَبَاعَدَ بَعْدَ وَلْيٍ؛ أَيْ قُرْبٍ، وَجَلَسَ مِمَّا يَلِينِي، أَيْ يُقَارِبُنِي... وَمِنَ الْبَابِ الْمَوْلَى: الْمُعْتِقُ وَالْمُعْتَقُ، وَالصَّاحِبُ، وَالْحَلِيفُ، وَابْنُ الْعَمِّ، وَالنَّاصِرُ، وَالْجَارُ؛ كُلُّ هَؤُلَاءِ مِنَ الْوَلْيِ وَهُوَ الْقُرْبُ. وَكُلُّ مَنْ وَلِيَ أَمْرَ آخَرَ فَهُوَ وَلِيُّهُ، وَفُلَانٌ أَوْلَى بِكَذَا: أَيْ أَحْرَى بِهِ وَأَجْدَرُ"[(١)].

وعليه فالْوَلَايَة هي الْقَرَابَة والنصرة، و(الْوَلِيّ): النصير والمحب وَالصديق[(٢)].

وعرَّف الشريف الجرجاني الوليَّ تعريفًا اصطلاحيًّا بقوله: "الوَلِيُّ: فعيل بمعنى الفاعل، وهو من توالت طاعته من غير أن يتخللها عصيان، أو بمعنى:

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، (١٤١/٦).
(٢) المعجم الوسيط، (١٠٥٨/٢).

المفعول، فهو من يتوالى عليه إحسان الله وأفضاله.

والولي: هو العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المُعرِض عن الانهماك في اللذات والشهوات"(١).

- الولاية في القرآن الكريم:

جاء مفهوم الولاية مستعملًا في القرآن الكريم في أكثر من موضع وباشتقاقات متعددة من الأصل (ولي) على المعنى العام من القرابة والمحبة وعلى معاني العناية والنصرة في حق الله تعالى، فمن ذلك ما يأتي:

قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [البقرة]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [آل عمران]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۖ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٩﴾﴾ [الجاثية]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ وَلِىِّىَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ ۖ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ [الأعراف]، فأخبر ﷻ في هذه الآيات عن ولايته ﷻ للمؤمنين المتقين الصالحين على معنى العناية بهم وهدايتهم ونصرهم على عدوهم وتثبيتهم على الحق.

وجاء استعمال لفظ الأولياء بصيغة الجمع في القرآن أيضًا على معنى المودة والمحبة، والولاية لله بمحبته والتقرب إليه بالتقوى والعمل الصالح، فقال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [يونس]، وقال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف: ٣]، وقال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٧١].

فدلَّ لفظ الأولياء في هذه الآيات على هذه المعاني من المودة والمحبة والقرب، "فإن ولاية الله تعني محبته والقرب منه والتقرب إليه بما شرع، وولاية

(١) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص٢٥٤.

الشيطان ضدها ونقيضها، فهي قرب من الشيطان ومحبة باتباع أوامر جنوده وهو النفس وإغراء الدنيا، وكلما اقترب المرء من الله بولايته ابتعد عن الشيطان بالإعراض عنه، والعكس صحيح، فكلما ازدادت ولاية المرء للشيطان زاد بعده عن الله"(١).

ولذلك جاء النهي واضحًا في القرآن الكريم عن ولاية الشيطان، وولاية الكافرين واليهود والنصارى وأعداء الله تعالى، فقال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١٩﴾﴾ [النساء: ١٤٤]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١٤٤]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المائدة]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الممتحنة: ١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأعراف]، وقال تعالى: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [النساء: ٧٦]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُواْ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأعراف].

وعلى هذا النحو فقد استعمل القرآن الكريم لفظ الولاية بمختلف مشتقاته للدلالة على معاني القرب والمحبة والعناية والنصرة، ودلَّ على أن أولياء الله هم عباده المقرَّبون إليه بالإيمان والتقوى والعمل الصالح.

- الولاية الشرعية في الإسلام:

يتبين من المفهوم المتقدم للولاية في المعنى اللغوي وفي استعمالها في القرآن الكريم، أنَّ الولاية المحمودة المشروعة لله ﷻ إنما تكون بتحقيق محبته والتقرب إليه بالطاعة والعبادة والإخلاص والتقوى، فإنَّ: "أولياء الله هم الذين آمنوا به ووالوه، فأحبوا ما يحب، وأبغضوا ما يبغض، ورضوا بما يرضى،

(١) د. الجليند، من قضايا التصوف، ص ١٤٦.

وسخطوا بما يسخط، وأمروا بما يأمر، ونهوا عما نهى، وأعطوا لمن يحب أن يعطى، ومنعوا من يحب أن يمنع"(١).

فالله تعالى قد وصف أولياءه بصفتين أساسيتين؛ وهما: الإيمان والتقوى، وبحسب إيمان المرء بالله وتقواه لله تكون درجته في الولاية، فمن كان أكمل إيمانًا وأكثر تقوى كان أكمل في ولايته وقربه من ربه.

قال ابن تيمية: "وإذا كان أولياء الله هم المؤمنون المتقون، فبحسب إيمان العبد وتقواه تكون ولايته لله تعالى، فمن كان أكمل إيمانا وتقوى، كان أكمل ولاية لله، فالناس متفاضلون في ولاية الله ﷻ، بحسب تفاضلهم في الإيمان والتقوى، وكذلك يتفاضلون في عداوة الله، بحسب تفاضلهم في الكفر والنفاق"(٢).

- أنواع الأولياء في الإسلام:

تفاوتت منازل أولياء الله تعالى بحسب تقواهم واتباعهم، وبحسب اجتهادهم والتقرب إليه ﷻ بكثرة الطاعات والأعمال الصالحة؛ ولذلك "فأولياء الله على طبقتين: **سابقون مقربون، وأصحاب يمين مقتصدون**"(٣).

فقال تعالى: ﴿ فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ﴿٨٩﴾ وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ﴿٩٠﴾ فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ﴿٩١﴾ ﴾[الواقعة].

وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ ﴾ [فاطر].

فهذا التقسيم هو لأمة محمد ﷺ، فهم الذين أورثوا الكتاب بعد الأمم

(١) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: د. عبد الرحمن بن الكريم اليحيى، دار الفضيلة، الرياض، ص٥١، ٥٢.
(٢) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص٩٠.
(٣) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق:٩١.

المتقدمة، فالظالم لنفسه: أصحاب الذنوب المصرون عليها. والمقتصد: المؤدي للفرائض، المجتنب للمحارم، والسابق للخيرات: هو المؤدي للفرائض والمتقرب بالنوافل؛ والتفاضل الكائن بين أصحاب اليمين والمقربين إنما كان بسبب كثرة الأعمال ودوام التقرب بها إلى الله تعالى(١).

وهذا ما أكَّده الحديث النبوي الوارد في الأولياء عن أبي هريرة، قال: قال رسول اللَّه ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ المُؤْمِنِ، يَكْرَهُ المَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ"(٢).

فالحديث قد بين أن الأولياء منهم مقرَّبون ومنهم مقتصدون، "فالأبرار أصحاب اليمين هم المتقربون إليه بالفرائض، يفعلون ما أوجب الله عليهم، ويتركون ما حرم الله عليهم، ولا يكلفون أنفسهم بالمندوبات، ولا الكف عن فضول المباحات.

وأما السابقون المقربون فتقربوا إليه بالنوافل بعد الفرائض، ففعلوا الواجبات والمستحبات، وتركوا المحرمات، والمكروهات، فلما تقربوا إليه بجميع ما يقدرون عليه من محبوباتهم أحبهم الرب حبًّا تامًّا ... فهؤلاء المقربون صارت المباحات في حقهم طاعات يتقربون بها إلى الله ﷻ، فكانت أعمالهم كلها عبادات لله"(٣).

وإنَّما كانت معاداة أولياء الله تعالى تستوجب غضب الله وحربه؛ لأنها

---

(١) انظر: ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص١٠٧، ود. الجليند، من قضايا التصوف، ص١٥٠.

(٢) صحيح: رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الرقاق، باب: التواضع، برقم (٦٥٠٢).

(٣) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص٩٨، ٩٩.

تقتضي عداوة الله تعالى نفسه، فمن يعادي أولياءه فكأنه عادى الله فاستوجب ذلك الجزاء، "فإذا كان ولي الله هو الموافق المتابع له فيما يحبه ويرضاه، ويبغضه ويسخطه، ويأمر به وينهى عنه، كان المعادي لوليه معاديًا له، كما قال تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾ [الممتحنة: ١]، فمن عادى أولياء الله فقد عاداه، ومن عاداه فقد حاربه"(١).

وعلى هذا النحو المتقدِّم من إثبات التفاضل بين الأولياء بحسب الإيمان والتقوى والعمل الصالح إلى سابقين مقربين وأصحاب يمين، فإن أفضل أولياء الله تعالى قاطبة هم أنبياؤه، وأفضل أنبيائه هم المرسلون منهم، وأفضل المرسلين أولو العزم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ، وأفضل أولي العزم محمد ﷺ، خاتم النبيين وإمام المتقين، فهو أفضل بني آدم جميعًا، لا يسبقه أحد في ولايته ومقامه وأفضليته مطلقًا(٢).

وبناء على هذه الأصول العامة في الولاية، فكل من خرج عن طاعة الله أو ادعى سقوط التكليف الشرعي عنه فليس وليًّا لله أبدًا، كما أنه ليس للأولياء تميز بشيء عن سائر المؤمنين لا لباس معين ولا طعام معين، إلا بطاعتهم ومعاملاتهم للخلق، ولا تختص بالولاية طائفة من المسلمين دون غيرهم بل هي عامة في جميعهم بتحقق شروطها من الإيمان والتقوى والعمل الصالح، والتقرب إلى الله تعالى بالصالحات والنوافل، فليس من وسائل التقرب إلى الله المشروعة الامتناع عن طعام بعينه أو لباس بعينه أو شراب بعينه، إلا إذا كان ذلك مما نهى الله عنه أو حذر منه رسوله، كذلك ليس من وسائل التقرب المشروعة اعتزال الناس وهجر البيت والأولاد أو ملازمة الصمت الدائم إلا عند الكلام بما ليس خيرًا، وليست العصمة شرطًا في الولاية، وليس من شرط الولي أن يكون

(١) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص٥٤.
(٢) انظر: ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص٥٥.

معصومًا لا يخطئ، بل يجوز عليه الخطأ مثل بقية البشر[١].

ولما كان الولي شأنه كشأن سائر المسلمين يجوز عليه الخطأ والنسيان والغفلة لم يجب على الناس الإيمان بكل ما يقول ولا تصديقه في كل ما يخبر به، وإنما تعرض أقواله وأفعاله على الكتاب والسنة إذا كانت تتعلق بأمور الدين، فما وافق منها قبله الناس منه، وما خالف رده الناس عليه، ويكون ذلك من خطئه الذى لا يجب تصديقه، أما أن تكون أقواله بمثابة قول المعصوم فتقبل منه لمجرد ولايته فهذا لم يقل به أحد.

بل لا يجوز للولي نفسه أن يعتمد على كل ما يلقى إليه في قلبه؛ كالإلهام والمحادثة والرؤيا إلا إذا كان كل ذلك موافقًا للشرع ظاهرًا وباطنًا، فإذا جاء منها ما خالف الشرع لم يقبل، وإن لم يعلم هو هل موافق أم خالف يتوقف فيه، والاعتماد المطلق على الإلهام أو الرؤيا أو الكشف دون عرض على الكتاب والسنة لا يجوز لمسلم أن يقع في ذلك حيث لا عصمة له ولا أمان من الخطأ[٢].

ب- الولاية عند الصوفية:

حازت قضية الولاية أهمية خاصة في التصوف؛ حيث إن غاية الطريق الصوفي هو الوصول إلى الله ﷻ وبلوغ أقصى درجات القرب إليه، وتحقيق العرفان الكامل به، فكان الولي لديهم هو الصوفي الذي بلغ أعلى مرتبة في التدرج الروحي، وكان مقام الولاية لديهم هو أرفع المقامات المتحققة عن تمام المحبة وكمال العرفان، مع حرصهم أغلبهم على أن يجعلوا مقام الولاية يأتي في مرتبة أدنى مباشرة من مقام النبوة والرسالة[٣].

---

(١) انظر: ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص١٢٥: ١٤٤.

(٢) انظر: ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص١٤٦، ١٤٧، ود. الجليند، من قضايا التصوف، ص١٥١، ١٥٢.

(٣) انظر: د. حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، ص١٢٤.

- مفهوم الولاية عند الصوفية:

اتخذ فكرة الولاية في التصوف معنى أكثر خصوصية من المعنى العام المعروف لها، فدلَّت لديهم على الصوفي الذي يتولاه الله تعالى بعنايته واصطفائه وحفظه فلا يلحقه خذلان وإنما يكون له التوفيق الدائم، وهو من يختصه الله بالعرفان والتجلي، فيفنى عن نفسه في مشاهدة الله ﷻ.

وعلى هذا جاء تعريف الجرجاني للولاية في الاصطلاح الصوفي بأنها: "قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه"(١)؛ أي البقاء مع الله ﷻ في مشاهدته عند الخروج عن الأوصاف البشرية والانصراف عن الخلق.

وجاء في الرسالة القشيرية أنَّ: "الولي لَهُ معنيان: إحداهما: فعيل بمعنى مفعول وَهُوَ من يتولى اللَّه ﷻ أمره، قال اللَّه تَعَالَى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ [الأعراف]، فلا يكله إِلَى نَفْسه لحظة، بَل يتولى الحق ﷻ رعايته.

وَالثَّانِي: فعيل مبالغة من الفاعل، وَهُوَ الَّذِي يتولى عِبَادَة اللَّه تَعَالَى وطاعته فعبادته تجرى عَلَى التوالي من غَيْر أَن يتخللها عصيان.

وكلا الوصفين واجب حَتَّى يَكُون الولي وليًّا؛ يجب قيامه بحقوق اللَّه تَعَالَى عَلَى الاستقصاء والاستيفاء، ودوام حفظ اللَّه تَعَالَى إياه فِي السراء والضراء، ومن شرط الولي أَن يَكُون محفوظًا كَمَا أَن من شرط النَّبِي أَن يَكُون معصومًا"(٢).

فالولي إنما يبلغ منزلة الولاية العليا باجتهاده وطاعته، وباصطفاء الله له وعنايته وحفظه، فيكتب له التوفيق في الاستقامة ويجنبه الخذلان الذي هو الإصرار على الذنوب والمعاصي.

وقد أوضح القشيري مفهوم الحفظ الذي هو قرين العصمة للأنبياء بقوله: "فَإِن

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص٢٥٤.

(٢) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، (٤١٦/٢).

قيل: فهل يَكُون الولي معصومًا؟ قيل: إِمَّا وجوبًا كَمَا يقال فِي الأنبياء فلا، وإما أَن يَكُون محفوظًا حَتَّى لا يُصرَّ عَلَى الذنوب إن حصلت هنات أَوْ آفات أَوْ زلات، فلا يمتنع ذَلِكَ فِي وصفهم، ولقد قيل للجنيد: العارف يزنى يا أبا القاسم، فأطرق مليا ثُمَّ رفع رأسه وَقَالَ: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]"[١].

ومن تعريفات الولاية عند الصوفية التي جاءت في تصورهم الخاص للدلالة على نهاية الطريق الصوفي، قول أَبي عَلَي الجوزجاني: "الولي هُوَ الفاني فِي حاله الباقي فِي مشاهدة الحق ﷻ، تولى اللَّه سياسته فتوالت عَلَيْهِ أنوار التولي، لَمْ يكن لَهُ عَن نَفْسه إخبار ولا مَعَ غَيْر اللَّه قرار"[٢].

- تطور فكرة الولاية في التصوف:

كان أوَّل الصوفية حديثًا في مسألة الولاية وتفصيلًا لها واختصاصها بمؤلَّف كامل هو الحكيم الترمذي (توفي حوالي: ٢٨٥هـ)، في كتابه (ختم الأولياء)، وجاء فيه بنظريته الغريبة حول (خاتم الأولياء) التي تفيد بأن الولاية في الإسلام ليست ممتدة إلى آخر الزمان، بل إنها تُختم بخاتم للأولياء يكون له من الصفات والمنازل ما لم يُعطه ولي قبله، وهو يُشبهه في ذلك بمقام النبي ﷺ كخاتم للأنبياء وبعلو درجته عليهم، ويجعله أقرب الأولياء إلى النبي محمد مقتبسًا من نوره.

فصاغ الحكيم الترمذي نظرية كاملة في ختم الولاية أثَّرت فيمن جاء بعد من الصوفية، إلى أن وصلت إلى ابن عربي فجعل منها مذهبًا خاصًّا في التصوف صاغه في ثوب رمزي من المصطلحات التي ينفرد بها في كتابه "الفتوحات المكيَّة" و"فصوص الحكم" على ضوء مذهبه في وحدة الوجود[٣].

---

(١) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، (٥٢٤/٢).
(٢) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، (٤١٩/٢).
(٣) انظر: د. محمد الجليند، من قضايا التصوف، ص١٥٥.

وقد جاء تعريف الولي على يد الترمذي بهذا النوع من الاصطلاحية الخاصة للصوفية في رسمهم للطريق الصوفي، فمقام الولاية يأتي بعد مجاهدات كبيرة وتصفيات روحية حتي يثبت السالك في مرتبته وتتحقق ولاية الله له، فيبلغ مقام الفناء في مشاهدة الله تعالى ولهًا به عن كل شيء، وهو أعلى مقامات التصوف وغاية الطريق.

فيقول الترمذي في معنى الولي: "وأمَّا ولي الله فرجل ثَبَتَ في مرتبته، وافيًا بالشروط كما وفَّى بالصدق في سيره، وبالصبر في عمل الطاعة واضطراره، فأدى الفرائض وحفظ الحدود ولزم المرتبة، حتى قُوِّم وهُذِّب ونُقِّى وأدب وطهر وطيب ووسع وزكى وشجع وعوِّذ، فتمت ولاية الله له بهذه الخصال العشرة، فنُقل من مرتبته إلى مالك الملك، فرتَّب له بين يديه، وصار يناجيه كفاحًا، فاشتغل به عمَّن سواه، ولهًا به عن نفسه وعن كل شيء، فصيَّره في قبضته"(١).

- أنواع الولاية عند الترمذي:

على المعنى المتقدَّم للولي عند الحكيم الترمذي جاءت تفرقته بين نوعين من الولاية؛ وهما: (ولي حق الله) و(ولي الله)(٢)؛ فالأولى يبلغها الصوفي نتيجة جهده وكسبه ومجاهداته وطاعاته ورياضاته الروحية ومراعاة حدود الله وحقوقه إلى أن يبلغ منزلة ولاية الله تعالى له.

أما الثانية فهي نوع موهوب للعبد من الله تعالى تأتي إليه من طريق المنة، أي اصطفاء من الله تعالى.

---

(١) الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق: عثمان إسماعيل يحيى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط١، ١٩٦٥م، ص٣٣١، ٣٣٢.

(٢) انظر: الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، ص١٣٩.

وبالطبع يعتبر النوع الثاني أعلى مقامًا من الأول، لأنه يشبه مرتبة النبوة والرسالة التي لا تأتي بجهد من البشر، وإنما باصطفاء واختيار إلهي خالص[١].

- بين النبي والولي:

ترتَّب على نظرية الحكيم الترمذي في ختم الولاية، وما خصَّ به خاتم الأولياء في كتابه من أوصاف ومراتب جعلته أقرب منزلة من مقام النبي، أنْ ظهر في التصوف من يجعل مرتبة الولي فوق مرتبة النبي، رغمَّ أن الحكيم الترمذي لم يقل بذلك صراحة، بل أكَّد أن الولي دون النبي؛ إلَّا أنه تعرَّض للاتهام بسبب هذا الكتاب، لدرجة أنْ أخرجه أهل "ترمذ" من مدينتهم، ونسبوه إلى القول بتفضيل الوليِّ على النبيِّ.

فمما جاء في حديثه عن منزلة خاتم الأولياء ومقارنتها بمنزلة خاتم الأنبياء قوله: إذا "أتى وقت زوال الدنيا ابتعث الله وليًّا، اصطفاه واجتباه وقرَّبه وأدناه، وأعطاه ما أعطى الأولياء، وخصه بخاتم الولاية، فيكون حجة الله يوم القيامة على سائر الأولياء، فيوجد عنده بهذا الختم صدق الولاية، على سبيل ما يوجد عند محمد ﷺ من صدق النبوة ... فهو سيدهم: ساد الأولياء، كما ساد محمد ﷺ الأنبياء ... ولم يزل هذا الولي مذكورًا في البدء، أولًا في الذكر، وأولًا في العلم، ثم هو الأوَّل في المشيئة، ثم هو الأوَّل في المقادير، ثم هو الأوَّل في اللوح المحفوظ، ثم الأول في الميثاق، ثم الأول في المحشر، ثم الأول في الخطاب، ثم الأول في الوفادة، ثم الأول في الشفاعة، ثم الأول في دخول الدار، ثم الأول في الزيارة، فهو في كل مكان أول الأولياء كما كان محمد ﷺ أول الأنبياء، فهو من محمد ﷺ عند الأذن والأولياء عند القفا.

(١) انظر: د. حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، ص١٢٥.

فهذا عبد مقامه بين يديه في ملك الملوك، ونجواه هناك في المجلس الأعظم، فهو في قبضته، والأولياء من خلفه، دونه درجة درجة، ومنازل الأنبياء بين يديه"(١).

فهذه الصورة التي جاءت في حديث الترمذي عن خاتم الأولياء ومقارنته له بخاتم الأنبياء، وما اختصه من منازل وسمات أقرب ما تكون للنبي، أوجدت من ينسب إلى الترمذي القول بأفضلية النبي على الولي كما ظهر عند بعض الصوفية.

ورغم غلو الحكيم الترمذي في صفات هذا الولي وابتداعه فكرة خاتم الأولياء إلا أنه لم يبلغ درجة تفضيل الولي على النبي، وهذا ما يؤكده ابن تيمية بقوله: ومن دعواهم "أنَّ خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء من بعض الوجوه، فإنَّ هذا لم يقله أبو عبد الله الحكيم الترمذي ولا غيره من المشايخ المعروفين، بل الرجل أجل قدرًا وأعظم إيمانًا من أن يفتري هذا الكفر الصريح، ولكنه أخطأ شبرًا، ففرَّعوا على خطئه ما صار كفرًا"(٢).

وأمَّا عامة الصوفية والأغلبية فيهم فيقولون بتفضيل النبي على الولي وهذا ما يمثل الإجماع لديهم، فيقول القشيري: "فأما رتبة الأولياء فلا تبلغ رتبة الأنبياء -عَلَيْهِم السَّلام- للإجماع المنعقد عَلَى ذَلِكَ، وَهَذَا أَبُو يَزِيد البسطامي سئل عَن هذه المسألة فَقَالَ: مثل مَا حصل للأنبياء عَلَيْهِم السَّلام كمثل زِقٍّ فِيهِ عسل ترشح منه قطرة فتلك القطرة مثل مَا لجميع الأولياء وَمَا فِي الظرف مثل لنبينا ﷺ"(٣).

---

(١) الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، ص٣٤٤، ٣٤٥.

(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق: رشيد رضا، لجنة التراث العربي، القاهرة، (٤/ ٦٦).

(٣) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، (٥٢٣/٢).

ج- نقد الغلو الصوفي في الولاية:

وجَّه علماء الصوفية أنفسهم أسهم النقد للغلو في الأولياء ورفع درجتهم على الأنبياء وأبطلوا هذا القول من بعض الصوفية، وبينوا أن الولي إنما هو تابع للنبي ومقتد بهديه، وبدون هذا الاتباع والاقتداء لا يتحقق وصول لسالك.

فقد أفرد السراج الطوسي في كتابه (اللمع) بابًا كاملًا في ذكر أغلاط بعض الصوفية في النبوة والولاية، فقدموا درجة الولي على النبي توهمًا منهم بتفضيل درجة العبد الصالح (الخضر) على نبي الله موسى -عليهما السلام-، ولما توهموه أن النبي يأخذ من الله عن طريق الوحي والملك، أما الولي فيأخذ عن الله مباشرة.

فردَّ عليهم هذا القول وأبطله، وبيَّن غلطهم فيه، فقد خصَّ الله كل نبي من أنبيائه بما لم يخص به الآخر، "وكل ولي من الأولياء ينال ما ينال من الكرامة بحسن اتباعه لنبيه ﷺ، فكيف يجوز أن يُفضَّل التابع على المتبوع والمقتدي على المقتدَى به؟ وإنَّما يُعطى الأولياء رشاشة مما يُعطى الأنبياء عليهم السلام"(١).

ثم يقول في إبطال الدعوى الثانية: "والذي قال: إنَّ الأنبياء -عليهم السلام- يُوحى إليهم بواسطة، والأولياء يتلقفون من الله بلا واسطة، فيُقال لهم غلطتم في ذلك؛ لأنَّ الأنبياء -عليهم السلام- هذا حالهم على الدوام، يعني الإلهام والمناجاة، والتلقف من الله ﷻ بلا واسطة، والأولياء وقتًا دون وقت، وللأنبياء -عليهم السلام- الرسالة والنبوة ووحي بنزول جبريل عليه السلام، وليس للأولياء ذلك.

ولو بدت ذرة على الخضر عليه السلام من أنوار موسى عليه السلام وتخصيصه بالكلام لامتحق الخضر، ولكن حجبه الحق عن ذلك تهذيبًا، وزيادة لموسى عليه السلام، فافهم

(١) السراج الطوسي: اللمع، في التصوف، ص٥٣٦.

ذلك إن شاء الله تعالى، والولاية والصديقية منورة بأنوار النبوة، فلا تلحق النبوة أبدًا، فكيف تفضل عليها"[١].

فهذا ردٌّ علماء الصوفية أنفسهم على من قال بهذه الدعوى وزعم تفضيل الولي على النبي، وأغلب الصوفية على هذا الرأي من متابعة الولي للنبي والاقتباس من مشكاته.

وقد ردَّ ابن تيمية أيضًا خطأ بعض الصوفية في القول بتقديم الولي على النبي، **وأبطل فكرة خاتم الأولياء** التي قال بها الحكيم الترمذي، فأفضل الأولياء قاطبة هو أبو بكر الصديق ﷺ، وليس هناك مقام أعلى في الأمة من مقامه، وإن كان هناك خاتم للولاية فهو آخر المؤمنين إيمانًا وتقوى وعملًا صالحًا فهي الشروط الحقيقية للولاية في الإسلام.

فقال: "وكذلك لفظ خاتم الأولياء لفظ باطل لا أصل له، وأول من ذكره محمد بن علي الحكيم الترمذي ... وقد غلطوا فإن خاتم الأنبياء إنما كان أفضلهم للإدلالة الدالة على ذلك، وليس كذلك للأولياء؛ فإن أفضل هذه الأمة السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، وخير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر، وخير قرونها القرن الذي بعث فيهم النبي ﷺ، ثم الذي يلونهم ثم الذي يلونهم، وخاتم الأولياء في الحقيقة هو آخر مؤمن تقي يكون من الناس، وليس ذلك بخير الأولياء ولا أفضلهم بل خيرهم وأفضلهم أبو بكر ثم عمر اللذان ما طلعت الشمس وما غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل منهما"[٢].

كذلك أبطل ابن تيمية موقف الصوفية من **القول بحفظ الأولياء** بما يشابه القول بعصمة الأنبياء، فقال: "وإن كان طائفة تدعي أنَّ الولي محفوظ، وهو

---

(١) السراج الطوسي: اللمع، في التصوف، ص٥٣٧.

(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (١/٥١، ٥٢).

نظير ما يثبت للأنبياء من العصمة –والحكيم الترمذي قد أشار إلى هذا– فهذا باطل مخالف للسنة والإجماع.

ولهذا اتفق المسلمون على أنَّ كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلَّا رسول الله ﷺ، وإن كانوا متفاضلين في الهدى والنور والإصابة، ولهذا كان الصديق أفضل من المحدث، لأنَّ الصديق يأخذ من مشكاة النبوة فلا يأخذ إلا شيئًا معصومًا محفوظًا، وأما المحدث فيقع له صواب وخطأ، والكتاب والسنة تميز صوابه من خطئه.

وبهذا صار جميع الأولياء مفتقرين إلى الكتاب والسنة، لا بد لهم أن يزنوا جميع أمورهم بآثار الرسول، فما وافق آثار الرسول فهو الحق وما خالف ذلك فهو باطل، وإن كانوا مجتهدين فيه، والله تعالى يثيبهم على اجتهادهم ويغفر لهم خطأهم، ومعلوم أنَّ السابقين الأولين أعظم اهتداء واتباعًا للآثار النبوية، فهم أعظم إيمانًا وتقوى، وأما آخر الأولياء فلا يحصل له مثل ما حصل لهم"[١].

وبذلك يتبين مدى محورية قضية الولاية في الفكر الصوفي، وتعبيرها عن حقيقة الطريق الصوفي وغايته، وتعدد الموقف الصوفي منها بين الغلو والاعتدال، على أنَّ مسألة الولاية قد مثَّلت في الفكر الصوفي الفلسفي الوجودي المتأخر على يد ابن عربي مشكلة أكثر عمقًا وتأثيرًا في الفلسفة الصوفية، فظهرت لديهم فكرة في الإنسان الكامل، وتحدثوا عن ترتيب درجات الأولياء ورجال الغيب في مملكة باطنية كاملة، وربطوها بالحديث عن الحقيقة المحمدية، مما يستدعي إعطاء فكرة مختصرة عن هذه الأفكار لدى التصوف الفلسفي.

---

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (٦٢/١، ٦٣).

ثانيًا: الإنسان الكامل في الفلسفة الصوفية

مدخل:

الإنسان الكامل فكرة فلسفية باطنية عرفتها الفلسفات القديمة من المجوسية والزرادشتية، بما أَضْفَتْهُ على الإنسان من وظيفة كونية ودور في نشأة العالم(١)، وظهرت في اللاهوت المسيحي بوصفه المخلص في صورة عيسى عليه السلام، ثم دخلت إلى الفكر الإسلامي، وظهرت في التشيع وموقفه من الأئمة وعلمهم الباطن وأدوارهم الكونية(٢)، وانتقلت الفكرة ذاتها إلى دوائر التصوف الفلسفي، واتخذت فيه مكانتها الكبيرة، واتفقت مع أفكاره في الوجود والوحدة، وظهر هذا المفهوم لديهم مرادفًا لمسميات عدَّة، مثل: الحقيقة المحمدية، والنور المحمدي، والقُطْب، وخاتم الأولياء، وغيرها من المسمِّيات الكثيرة المترادفة في الاستعمال الصوفي.

أ- مفهوم الإنسان الكامل وخصائصه:

تقوم فكرة الإنسان الكامل في الفكر الفلسفي الصوفي على أساس أن الإنسان الذي حقق مرتبة الكمال الوجودي والمعرفي يمثل أصل وجود العالم، وأنه مبدأ صلة العالم بالله، فهو الجامع للحقائق الكونية والإلهية، لأنه مخلوقٌ على صورة الحقّ سبحانه وتعالى، فتمثلت فيه صور الموجودات، فكان الإنسان عالمًا

(١) انظر: هانز هينرش شيدر، نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين (مصدرها وتصويرها الشعري)، بحث مرفق ضمن كتاب: الإنسان الكامل في الإسلام، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٦م، ص٢٣: ٢٦.

(٢) بلغت فكرة الإنسان الكامل ومرتبته الوجودية بحيث هو عالم أصغر، درجة كبيرة في التشيع الباطني، حتى أفرد إخوان الصفا وخلان الوفا . وهم شيعة باطنية إسماعيلية . رسالتهم الثانية عشرة في الجسمانيات الطبيعيات ضمن مجموع رسائلهم بعنوان: (في قول الحكماء: إن الإنسان عالم صغير). انظر: رسائل إخوان الصفا، (٢/٤٥٦: ٤٥٧).

صغيرًا، وكان العالم إنسانًا كبيرًا، ذلك الإنسان الكامل الذي اجتمعت فيه الصورة الإلهية بتجلي أسمائها عليه، فهو حقيقة الحقائق، وهو المشكاة التي يستمد من خلالها كل عارف معرفته.

وهذا المفهوم العام للإنسان الكامل لدى الفلسفة الصوفية يتضح في كثير من التعريفات الموضوعة للإنسان الكامل في المعاجم الصوفية:

يقول الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ): "الإنسان الكامل: هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية؛ الكلية والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية، فمن حيث روحه وعقله: كتابٌ عقلي مسمًّى بأم الكتاب، ومن حيث قلبه: كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه: كتاب المَحْو والإثبات، فهو الصحف المكرَّمة، المرفوعة المطهَّرة، التي لا يمسها ولا يدرك أسرارها إلا المطهرون من الحجب الظلمانية.

فنسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه، وإن النفس الكليَّة قلب العالم الكبير، كما أن النفس الناطقة قلب الإنسان، ولذلك يسمَّى العالم بالإنسان الكبير"(١).

وعن مرتبته الوجودية يقول: "مرتبة الإنسان الكامل: عبارة عن جميع المراتب الإلهية والكونية، من العقول والنفوس الكلية والجزئية، ومراتب الطبيعة، إلى آخر تنزيلات الوجود، وتسمَّى: المرتبة العَمَائِيَّة أيضًا؛ فهي مضاهية للمرتبة الإلهية، ولا فرق بينهما إلا بالربوبية؛ ولذلك صار خليفة لله تعالى"(٢).

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص٣٨.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص٢٠٩. أما معنى المرتبة العمائية، وتسمَّى الهباء فهي: "المادة المحدثة التي خلق الله فيها صور العالم. فهي الجوهر المظلم الذي قبل صور أجسام العالم، وهي ما يسميها الفلاسفة: الهيولي". انظر: د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م ص١٠٩٦.

إلى من يُنسب مصطلح الإنسان الكامل؟

يرجع إطلاق مصطلح الإنسان الكامل لفظيًّا إلى محيي الدين بن عربي، فهو أوَّل من تكلم به من علماء الصوفية، أما مضمونه فقد استقاه من ينابيع معرفية كثيرة سابقة عليه، وإن لم تؤثر في ابتكاره.

وقد ذكرت د. سعاد الحكيم لهذا المصطلح مرادفات أخرى أطلقها الصوفية عليه، فقد أحصت ما يزيد على أربعين مرادفًا لهذا المصطلح في كتب ابن عربي، وأهمها: حقيقة الحقائق، أصل العالم، مركز الدائرة، المُفِيض، روح العالم، النسخة الجامعة، المختصر الشريف، نور محمد ﷺ، عين الجمع والوجود، الإنسان الأزلي، مرآة الحق والحقيقة، العقل الأول، المادة الأولى، الهيولي، القُطْب الولي، الكلمة(١).

- كمال وجودي ومعرفي:

كما أوضحت د. سعاد الحكيم مضمون ذلك المصطلح في الفكر الصوفي المتأخر، وخاصة لدى ابن عربي، بأنَّ الكمال المقصود هنا ليس ذلك الكمال الخلقي، وإنما هو درجة وجودية، تتمثل في وجود كافة الصفات الإلهية والكونية أو قابلية وجودها في ذلك الإنسان، وكذلك فهو كمال معرفي يتمثل في كمال معرفة الإنسان بالنفس وبالله؛ فالإنسان الكامل هو من أدرك في مرحلة من مراحل كشفه وِحْدَته الذاتية بالحق، ووصل من تحققه هذا إلى كمال المعرفة بنفسه وبالله(٢).

وتترتَّب على كلِّ نوع من ذلك الكمال للإنسان وظيفة كونية، فبتحقق الكمال الوجودي تتحدَّد الوظيفة الوجودية للإنسان بأنه الحد الجامع الفاصل بين الحق

(١) انظر: د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص١٥٨، ١٦٠.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٦٠، ١٦١.

والعالم، فهو يجمع بين الصورتين؛ يظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقًّا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقًا، وهو حد بين الظاهر والباطن، كما أنه يمثل علة وجود العالم والحافظ له.

وبالكمال المعرفي تتحدد وظيفة الإنسان الكامل معرفيًّا بأنه: المشكاة التي يستمد من خلالها كل عارف معرفته، وكل عالم علمه حتى الأنبياء، فهو الممدّ للهمم، وكما هو برزخ بين الحق والخلق في الوجود، كذلك هو برزخ بينهما في العلم والمعرفة(١).

- أهم خصائص الإنسان الكامل:

تلك هي صورة الإنسان الكامل لدى الفلسفة الصوفية، فذلك الكمال الذي يكتسبه الإنسان إنما هو تَمثُّله بالأسماء والصفات الإلهية، وجمعه للحقائق الإلهية والكونية، وهذا الكمال يتضمَّن مزايا ذاتية ومتعدِّية لهذا الإنسان لديهم، ومن أهمها:

"١- أنَّ الإنسان الكامل روح العالم، ونسبته إليه كنسبة الروح الإنساني إلى البدن، فبقاؤه ببقائه، وكل رقيقة منه تمتد إليه لتمده وتحفظه.

٢- أنَّ الإنسان الكامل موجود على الصورة الإلهية، وهو مرآة الحق، يرى الحق نفسه فيه، وبه تعرف الحق إلى الخلق، وبدونه لا يعرف؛ لأنه على صورته، أزلًا وأبدًا.

٣- أنَّ الإنسان الكامل له جانبان: إلهي، وخلقي، فله جميع الصفات الإلهية والكونية.

٤- أنَّ الإنسان الكامل برزخ، وواسطة بين الحق والخلق، فالفيض الإلهي يصل الخلق من خلاله، ووصول الخلق إلى الحق والفناء فيه يكون من خلاله.

---

(١) انظر: د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص١٦١: ١٦٣.

٥- الإنسان الكامل يظهر في كل زمان ومكان، وهو واحد، وأكمل ظهور له هو صورة النبي محمد ﷺ، ثم الأنبياء، ثم الأولياء.

٦- أنَّ الإنسان الكامل له التصرف والتمكين في الكون والكشف، بحكم الخلافة الإلهية"[١].

ب- الإنسان الكامل في فلسفة ابن عربي:

أخذت نظرية الإنسان الكامل لدى ابن عربي صورتها التامة وصياغتها النهائية في فلسفته الوجودية حتى أنها نُسبت إليه في الوضع والاصطلاح، واستمرت في التصوف الفلسفي من بعده على الصيغة نفسها لديه كما هو عند صدر الدين القونوي (ت: ٦٧٢هـ) وعبد الكريم الجيلي (٨٢٦هـ) وغيرهما، وانطبعت لديه بفلسفته في وحدة الوجود، وتصوره العام للعالم، وطريقة الخلق والإبداع والأعيان الثابتة والمظاهر الإلهية والتعيُّنات والمراتب الوجودية، فكانت فكرة الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية صدًى طبيعيًّا وأثرًا واضحًا لفلسفة وحدة الوجود لديه.

وهذا ما يؤكده د. حامد طاهر بقوله: "إن فكرة الإنسان الكامل تعد -في رأيي- الغاية من مذهب وحدة الوجود كله"[٢]. وكذلك قوله: "ومن المرجَّح أن هذه الفكرة تعتبر الغاية من مذهب وحدة الوجود كله، الذي يُعدُّ ابن عربي أكبر فيلسوف قدَّمه إلى العالم الإسلامي"[٣].

---

(١) د. لطف الله بن عبد العظيم خوجه، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي (عرض ونقد)، دار الفضيلة، السعودية، ط١، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ص١٤٧، ١٤٨.

(٢) د. حامد طاهر، مقدمة تحقيقه لكتاب روح القدس لابن عربي، ص١١٤.

(٣) د. حامد طاهر، الاتجاه الباطني عند ابن عربي (نموذج من كتاب روح القدس)، بحث منشور ضمن مجلة: دراسات عربية وإسلامية، يشرف على إصدارها أ.د. حامد طاهر حسنين، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٢م، العدد ٢٣، ص١٢٥.

اتضحت قسمة الظاهر والباطن في نظرية الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية وبنائها عليها لدى ابن عربي في تصوره للحقيقة الوجودية للإنسان(١) وغايته في الكون، فكانت له صورة وجودية ظاهرة وصورة وجودية باطنة، فتمثلت صورته الظاهرة في صورة العالم أجمع بجمعه لجميع حقائقه، فكان عالمًا أصغر، كما أن العالم بمثابة إنسان كبير، وكانت صورته الباطنة على صورة الخالق ﷻ، فهو الإنسان المخلوق على الصورة، والكون الجامع لتجلِّي الأسماء الإلهية(٢)، وبخلقه عُرف الله ﷻ، فهو مرآة للخالق، ولذلك استحق أن يكون خليفة لله، والتشريف بخلقه بيديه ﷻ، وكثيرًا ما يضع ابن عربي هذه الثنائية في تصوره للإنسان الكامل في كثير من نصوصه وكتبه(٣).

(١) يذهب د. أبو العلا عفيفي إلى أن ابن عربي أخذ نظرية الحلاج في الإنسان الكامل التي يقول فيها بحلول الناسوت في اللاهوت، وصاغها على تصوره في وحدة الوجود، فأقامها على الظاهر والباطن في حقيقة وجودية واحدة، فيقول: "أخذ ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية، ولكنه اعتبر اللاهوت و الناسوت مجرد وجهين –لا طبيعتين منفصلتين– لحقيقة واحدة، إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتًا، وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سمَّيناها لاهوتًا، فصفتا اللاهوت و الناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان، لا في الإنسان وحده، بل في كل موجود من الموجودات، مرادفتان لصفتي الباطن والظاهر أو لكلمتي الجوهر والعرض. والحق الذي يتجلى في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود و أكملها؛ ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهورًا لا يدانيه فيه موجود آخر، على هذا الأساس بنى ابن عربي نظريته في الإنسان ومنزلته من الله والخلق؛ فالإنسان أكمل مجالي الحق، لأنه «المختصر الشريف» و«الكون الجامع» لجميع حقائق الوجود ومراتبه، هو العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر، أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية؛ ولذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله". مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، ص٣٦.

(٢) انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، (٤٩٨/٨).

(٣) قلما يخلو كتاب أو رسالة لابن عربي من ذكر الإنسان الكامل أو الإشارة إليه، وقد أفرد كتابًا مستقلًّا في بيان حقيقة الإنسان ومعرفة أصله، وسماه: (بلغة الغواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان)، وكذلك: (التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية)، و(عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب).

ففي بيان ظاهر الإنسان الكامل الجامع لصورة العالم الأكبر يقول ابن عربي: "الإنسان هو الكلمة الجامعة ونسخة العالم، فكل ما في العالم جزء منه وليس الإنسان بجزء لواحد من العالم"(١).

كما أنه يوضح هذه العلاقة بين العالم والإنسان في بيان أصل خلق العالم وظهوره على صورة الإنسان بتجلِّي الله ﷻ له وإفاضة نوره على الهَبَاء الذي جاءت منه الكائنات، فخرجت بنوره من العدم إلى الوجود، "فظهر لنفسه بذلك النور المنصبغ به، وكان ظهوره به على صورة الإنسان، وبهذا يسمِّيه أهل الله الإنسان الكبير، وتسمي مختصره الإنسان الصغير؛ لأنه موجود أودع الله فيه حقائق العالم الكبير كلها، فخرج على صورة العالم مع صِغر جِرْمه ... فالإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير، ثم انفتحت في العالم صور الأشكال من الأفلاك والعناصر والمولّدات، فكان الإنسان آخر مولّد في العالم أوجده الله جامعًا لحقائق العالم كله، وجعل خليفة فيه، فأعطاه قوة كل صورة موجودة في العالم"(٢).

وقد أوضح ابن عربي هذه الدرجة للإنسان من العالم في كتابه الفصوص، فجعل العالم عبارة عن جسد مسوًّى وروحه هو الإنسان، فبدون الإنسان لا ظهور للعالم ولا جلاء، فكان الإنسان مرآة للعالم بظهوره بجميع الأسماء الإلهية، فيقول: "الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوًّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوَّة ... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبَّر عنه في اصطلاح القوم (بالإنسان الكبير)"(٣).

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، (١/ ٤٣٤).
(٢) المصدر السابق، (١١٦/٥).
(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص٤٩.

فإذا كانت الصورة الظاهرة للإنسان متمثلة بصورة العالم كله بجميع حقائقه، فإن باطنه لدى ابن عربي على الصورة الإلهية، فهو أكمل مجلّى للأسماء الإلهية، وأجمع كون للحقيقة الإلهية، فهو مرآة الخالق، ولذلك كان تشريفه بخلقه باليدين على الصورة، فيوضح ابن عربي ذلك بقوله: "إنما صحَّت الصورة لآدم لخلقه باليدين، فاجتمع فيه حقائق العالم بأسره"(١).

ويقول أيضًا: "اعلم أنه كل ما يتصوَّره المتصوِّر فهو عينه لا غيره، فإنه ليس بخارج عنه، ولا بد للعالم أن يكون متصوَّرًا للحق على ما يظهر عينه، والإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم، فإنه الإنسان الصغير، وهو المختصر من العالم الكبير، والعالم ما في قوة إنسان حصره في الإدراك لكبره وعظمه، والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه وبما يحمله من القوى الروحانية، فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله، فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي التي أبرزته، وظهر عنها، فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يشذ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة الاسم (الله) إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية، كذلك الإنسان وإن صغر جِرْمه فإنه يتضمن جميع المعاني، ولو كان أصغر مما هو فإنه لا يزول عنه اسم الإنسان"(٢).

وبذلك كان الإنسان الكامل جامعًا لحقائق الأسماء الإلهية، وأكمل مظهر تجلَّى به الحق، فكان منه بمنزلة إنسان العين من العين، فكما أن العين تُبصر بإنسانها، فكذلك الحق جل وعلا يُبصر بالإنسان نفسه؛ إذ هو مرآته، والوجود الذي كشف الكنز المخفي، وهو علَّة الخلق وسببه، ولولا الإنسان لما عُرِف

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، (٧٦/٢).
(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، (٣٦/٥، ٣٧).

الخالق، فهو أكمل مظهر تجلَّى فيه الخالق[١].

وعلى هذا كان وصف الإنسان الكامل أو آدم عليه السلام من ناحية باطنه هو صفة الحضرة الإلهية ومجموع الأسماء الإلهية، فيقول ابن عربي جوابًا على سؤال: "ما صفة آدم عليه السلام؟ الجواب: إن شئت صفته الحضرة الإلهية، وإن شئت مجموع الأسماء الإلهية، وإن شئت قول النبي ﷺ: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدمَ عَلَى صُورَتِهِ»[٢]، فهذه صفته، فإنه لما جمع له في خلقه بين يديه علمنا أنه قد أعطاه صفة الكمال، فخلقه كاملًا جامعًا؛ ولهذا قبل الأسماء كلها، فإنه مجموع العالم من حيث حقائقه، فهو عالم مستقل، وما عداه فإنه جزء من العالم ... فالعالم كله تفصيل آدم، وآدم هو الكتاب الجامع، فهو للعالم كالروح من الجسد، فبالمجموع يكون العالم كله هو الإنسان الكبير والإنسان فيه، وإذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسم المسوَّى بغير روح، وكمال العلم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح، والإنسان منفوخ في جسم العالم، فهو المقصود من العالم"[٣].

وبذلك تجتمع للإنسان الكامل لدى ابن عربي صورتان؛ إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة، فصورته الظاهرة هي تلك الصورة المصغَّرة من العالم الكبير بجميع حقائقه واجتماع أكوانه، وصورته الباطنة هي تجلِّي الحق بجميع أسمائه الإلهية فيه، فهو على صورة الحق، وبذلك فقد جمع الإنسان الكامل بين صورة العالم الظاهرة وصورة الحق الباطنة، ولذلك كان تشريفه وخلقه بيدي الرحمن،

---

(١) انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ص٥٠، وله أيضًا: بلغة الغواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠١١م، ص٧٣: ٧٥.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الاستئذان، باب: بدء السلام، برقم (٦٢٢٧). ومسلم في صحيحه، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير، برقم (٢٨٤١).

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية، (٤/٤٥٣، ٤٥٤).

يقول ابن عربي: "فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفًا؛ ولهذا قال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم وصورة الحق، وهما يدا الحق ... فما صحَّت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصُوَرِه، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ... فهو الحق الخلق"(١).

كما يُلاحظ أن ابن عربي يجعل هذه النظرية خاصة بالإنسان الكامل، رغم أنها تصدق على الإنسان بعامة حسب مجموعه ونسبته لآدم عليه السلام، إلا أنه يفرق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيواني، فالإنسان الكامل هو المختص بهذه الصفات؛ لأنه أدرك حقيقة وجوده، وعرف نفسه فعرف ربه، أما الإنسان الحيواني فلم يتحقق من هذه الدرجة، ولم يدرك حقيقة نفسه، ولم يعرف ربه حق المعرفة، فهو مجرد شبيه للإنسان الكامل في الظاهر(٢).

ولذلك كانت النشأة الكاملة للإنسان الكامل دون الحيواني، فيقول ابن عربي: "فالإنسان الكامل لا الإنسان الحيواني أكمل نشأة للحقائق التي أنشئ عليها؛ حقائق الأسماء الإلهية وحقائق العالم، وهو الذي أنشأه الله على الصورة، فهو بجمعيته حق كله، فالحق مجلّاه؛ إذ كان له الكمال، فيراه بكل عين ويشهده في كل صورة"(٣).

وعلى هذا النحو تتفاوت مراتب الكمال بين الأولياء، ولا يُحصل درجة

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص٥٥، ٥٦.

(٢) انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، (٨/٤٩٤). ومنه قوله: "إن الإنسان الحيوان من جملة العالم المسخر له، وأنه يشبه الإنسان الكامل في الصورة الظاهرة لا في الباطن من حيث الرتبة، كما يشبه القرد الإنسان في جميع أعضائه الظاهرة، فتأمل درجة الإنسان الحيوان من درجة الإنسان الكامل".

(٣) المصدر السابق، (٣/٥١١).

الكمال الإنساني لديه إلا من بلغ حقيقة المعرفة بالله وتحقق بالصورة الإلهية بطريق الكشف والإلهام، فيقول: "فمن وقف على الحقائق كشفًا وتعريفًا إلهيًّا فهو الكامل الأكمل، ومن نزل عن هذه الرتبة فهو الكامل، وما عدا هذين فإمّا مؤمنٌ أو صاحبُ نظرٍ عقليّ، لا دخول لهما في الكمال، فكيف في الأكملية"(١).

كانت هذه فكرة الإنسان الكامل كما اتضحت معالمها في الفلسفة الوجودية لدى ابن عربي وقيامها لديه على أساس الظاهر والباطن، وهو يصل هذه النظرية بفكرته في الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي، فهو الإنسان الكامل في أعلى مظاهره ومراتبة، وهو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات، ومن نوره وُجِدت جميع الكائنات.

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، (٤/٤٠٥).

ثالثًا- الحقيقة المحمدية في الفكر الصوفي

مدخل:

اتخذت الصوفية ومن قبلهم الشيعة شخص النبي ﷺنموذجًا أعلى ومثالًا أكبر في تصوراتهم عن الوجود واتصال الخلق بالخالق؛ إذ لم يتوقفوا في تصورهم له على صورة القرآن والسنة الصحيحة، أو باعتباره مثالًا للكمال الإنساني، وإنما انتقلوا به إلى تصور وجودي عرفاني، فنمت لديهم نظريات في النور المحمدي والحقيقة المحمدية، ذلك النور الذي له وجود أزلي سابق على وجود شخص النبي ﷺ، وانتقل هذا النور من آدم إلى جميع الأنبياء، ولا يزال موجودًا بعد موته ظاهرًا في الأقطاب والأولياء إلى يوم القيامة، وأوَّلوا في ذلك كثيرًا من النصوص الشرعية والأحاديث الموضوعة في قدم هذا النور المحمدي(١)، وكل ذلك مبني على نظريتهم في وحدة الوجود ومنهجهم الباطني العرفاني(٢).

أ- مفهوم الحقيقة المحمدية ووظائفها:

ترتبط فكرة الحقيقة المحمدية في الفلسفة الصوفية بفكرتهم في الإنسان الكامل ارتباطًا وثيقًا؛ إذ تمثل الحقيقة المحمدية لديهم مرتبة وجودية في الخلق، فهي أول التعينات والمخلوقات، ويمثل النبي ﷺدرجة الإنسان الكامل على الحقيقة، وكل كمال مأخوذ منه، كما أنها تمثل لديهم صورة نور أزلي قديم، تجلَّى في آدم عليه السلام واستمر في جميع الأنبياء من بعده حتى تحقَّق بصورة النبي محمد ﷺ، ولذلك تترادف في الدلالة على الحقيقة المحمدية عدة مصطلحات في الفلسفة الصوفية

(١) انظر: د. أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مقال منشور بسلسلة دراسات عربية وإسلامية، مركز اللغات الأجنبية والترجمة بجامعة القاهرة، ١٩٩٤م، العدد ١٥، ص١٩، ٢٠.

(٢) انظر: د. محمد دنش، المنهج الباطني في التصوف الفلسفي في الإسلام، رسالة دكتوراه بقسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠١٨م، ص٢١٧ وما بعدها.

منها: الكلمة المحمَّدية، والنور المحمَّدي، ونور محمد ﷺ، وحقيقة محمد ﷺ.

وقد تناول أصحاب المعاجم الصوفية تعريف الحقيقة المحمِّدية كما فهموها من المتصوفة فتذهب د. سعاد الحكيم إلى أنَّ: "الحقيقة المحمدية هي أكمل مجلّى خلقي ظهر فيه الحق، بل هي الإنسان الكامل بأخص معانيه، وإن كان كل موجود هو مجلّى خاصًّا لاسم إلهي، فإن محمدًا ﷺقد انفرد بأنه مجلّى للاسم الجامع، وهو الاسم الأعظم: الله؛ ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة"(١).

وعن هذا النور المحمَّدي عند الصوفية يقول نيكلسون: "فالنور المحمَّدي عندهم هو الروح الإلهي الذي نفخ الله منه في آدم، أو هو شيء أشبه بالعقل nous الذي قال به أفلوطين، وعدَّه أول الفيوضات التي صدرت عن الواحد الحق، أو أشبه بالكلمة الإلهية التي ذكر بعض الغنوصيين المسيحيين أنها تظهر بصورة الأنبياء وأنها مصدر الوحي، ولكن النظرية الإسلامية في الكلمة الإلهية نظرية متعددة الصور منصبغة إلى حدٍّ كبير بالصبغة الصوفية"(٢).

فبذلك فالحقيقة المحمدية في الفكر الصوفي المتأخِّر أصبحت تدل على مرتبة وجودية في الخلق، وأنها تمثل أول التعينات الإلهية، ومن وجودها ظهر العالم، كما أنها تدل على النور الإلهي القديم الذي انتقل في الأنبياء وتحقق وجوده بمحمد ﷺ، وهي تمثل الصورة الكاملة لمفهوم الإنسان الكامل لديهم.

- وظائف الحقيقة المحمدية:

لما كانت الحقيقة المحمدية مرتبة في الوجود لدى التصوف الفلسفي، وتمثلت في تجلِّي أعظم الأسماء الإلهية وكانت نورًا أزليًّا قبل وجود العالم، فإن للحقيقة المحمدية عدة وظائف لديهم، كما هو لدى ابن عربي، فتقول د. سعاد

(١) د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص٣٤٨.
(٢) نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٥٩.

الحكيم: "وللحقيقة المحمدية، التي هي أول التعينات عدة وظائف ينسبها إليها الشيخ الأكبر:

١. من ناحية صلتها بالعالم: الحقيقة المحمدية هي مبدأ خلق العالم وأصله من حيث إنها النور الذي خلقه الله قبل كل شيء، وخلق منه كل شيء، وهي أول مرحلة من مراحل التنزّل الإلهي في صور الوجود، وهي من هذه الناحية صورة (حقيقة الحقائق).

٢. من ناحية صلتها بالإنسان: يعتبر ابن عربي الحقيقة المحمدية: منتهى غايات الكمال الإنساني، فهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه حقائق الوجود.

٣. من الناحية الصوفية: هي المشكاة التي يستقي منها جميع الأنبياء والأولياء العلم الباطن؛ من حيث إن سيدنا محمدًا ﷺ له حقيقة الختم (خاتم الأنبياء)، فهو يقف بين الحق والخلق، يقبل على الأول مستمدًّا للعلم منقلبًا إلى الآخر ممدًا له"(١).

وبذلك كان للحقيقة المحمدية دور وظيفي في العالم، له جانبان؛ أحدهما وجودي والآخر معرفي، كما هو الحال في موقفهم من الإنسان الكامل، فمنها وجد العالم، وهي تمثل مصدر علمهم، وهي غاية الكمال الإنساني، فعن هذا الدور الوظيفي يقول نيكلسون: "فمحمد –أو بالأحرى الحقيقة المحمدية لا الصورة المحمدية الجسدية– هو مبدأ الحياة ومركزها في العالم، فهو بهذا المعنى روح كل شيء وحياته، وهو من جهة أخرى الواسطة بين الله وعباده، والمنبع الذي يفيض منه على العارفين معرفتهم بالله على نحو ما يعرف الله نفسه، وتصل

(١) د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص٣٤٨. وانظر: د. أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص٣١.

إليهم منه العطايا والمنح الإلهية ... فمحمد إذن ليس المصدر الذي يستمد منه جميع الأنبياء والأولياء علمهم بالله فحسب، بل هو الحقيقة الإلهية السارية في الوجود بأسره، بل إنه العلة الأولى في خلق كل ما هو مخلوق، والعقل الكلي الذي يصل بين الوجود المطلق (الله) وبين عالم الطبيعة، وهو ممثل العناية الإلهية التي تحفظ على العالم كيانه وتدبيره، وهو خليفة الله الذي ظهر في هذا العالم لكي يُظهر فيه جلال من أوجده، وليس العلم إلا صورة الحقيقة المحمدية، كما أن الحقيقة المحمدية ليست إلا صورة الله، فالإنسان الكامل هو العالم الأصغر والعالم نفسه هو العالم الأكبر"[١].

ب- بين الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية:

تتفق فكرة الإنسان الكامل في الفلسفة الصوفية مع فكرة الحقيقة المحمدية بدرجة كبيرة، فتكاد تتفق أوصاف كل منهما، وقد يُطلق لديهم أحد المصطلحين على الآخر، وكلاهما يقوم بدور واحد من الناحيتين الوجودية والمعرفية؛ إلا أن الفرق بين الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية يتبيَّن في أن الحقيقة المحمدية هي أول التعيُّنات الإلهية؛ فهي أول موجود على الحقيقة في الكون، وبذلك فهي الأصل والأول، وأما الإنسان الكامل فهو تابع لها وقابل منها، فهي تمثِّل الخليفة الباطن والقُطْب الأكبر، وهو يمثل الخليفة الظاهر والقُطْب الأصغر.

إلا أن كثيرًا من المتصوفة يساوي بين الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية ويرادف بينهما في كثير من عباراته وخاصة ابن عربي الذي اكتملت لديه الفلسفة الصوفية، فيرجع ذلك إلى أن محمدًا ﷺهو الإنسان الكامل الأوحد على الحقيقة، وأن وجوده متقدِّم على كل الخلق، ومن نوره هذا وُجِد الخلق، فذلك النور هو أول التعيُّنات، وهو الذي يجمع كل الحقائق الإلهية، ثم إن لهذا الإنسان الكامل أو

(١) نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٥٩، ١٦٠.

الحقيقة المحمدية صورًا متنوعة يظهر بها في كل زمان ومكان، وهي صور الأقطاب والأولياء.

أما عن علاقة الحقيقة بشخص النبي ﷺ، فبعض الباحثين يذهب إلى أن الحقيقة المحمدية تمثل مرتبة وجودية ميتافيزيقية لا علاقة لها بشخص النبي ومرحلته الزمنية، ولا علاقة لها بغيره من الأنبياء، كما يقول د. أبو العلا عفيفي: "وهي –أي الكلمة المحمدية– شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي محمد ﷺ، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية وأيّ نبي من الأنبياء أو رسول من الرسل أو ولي من الأولياء. فالكلمة المحمدية إذن شيء ميتافيزيقي محض خارج عن حدود الزمان والمكان، أو قل إن شئت: الحق ذاته ظاهرًا لنفسه في أول تعيُّن من تعيُّناته، في صورة العقل الحاوي لكل شيء، المتجلِّي في كل صورة كائن عاقل، وليس هذا الاختصاص لغير الكلمة المحمدية"(١).

إلا أن د. سعاد الحكيم تخالف هذا الرأي وتذهب إلى أن "العلاقة بين الحقيقة المحمدية وبين أي نبي من الأنبياء تختلف عن العلاقة بينها وبين النبي محمد ﷺ؛ فالحقيقة المحمدية التي هي النور المحمدي، والتي لها أسبقية الوجود على النشأة الجسدية المحمدية، لها ظهور في كل نبي بوجه من الوجوه (نواب محمد: مظهر الحقيقة العيسوية من الحقيقة المحمدية، والحقيقة الموسوية من الحقيقة المحمدية) إلا أن مظهرها الذاتي التام واحد، هو: شخص محمد ﷺ؛ ولذلك يستعملها ابن عربي دون فصل، بل على الترادف: فكثيرًا ما يقول محمد ﷺوهو يقصد "الحقيقة المحمدية"، وهذا لا يكون لغيره من الأنبياء، والفصل السابع والعشرون الذي يشرح فيه ماهية "الحقيقة المحمدية" هو بنظرة مميزة شرح

(١) د. أبو العلا عفيفي، التعليقات على كتاب فصوص الحكم لابن عربي، (٣٢١/٢)، وانظر له: الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي، ص١٢٣.

لحال النبي محمد ﷺالمحدد زمانًا ومكانًا"[١].

- تجسد الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية في ذوات الأقطاب والأولياء:

هذا المفهوم المتقدِّم لفكرة الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية لدى الفلسفة الصوفية هو ذاته ما ينطبق على مفهومهم عن الأولياء والأقطاب والأوتاد وغيرها من المصطلحات التي تتعدَّد في الفكر الصوفي وتدل على مفهوم واحد لديهم، فكانت الخاصية التي تجمع هذه المسمَّيات تلك الصورة التي تتحقق لهم؛ وهي الجمع بين الحقائق الإلهية والكونية، وهي وظيفتهم في الوساطة بين الحق والكون، وتصرفهم بكمالهم ومعرفتهم في الخلق، فيوصلون فيض الحق إلى الخلق، ويصعدون بالخلق إلى الخالق والفناء فيه، وبهذه الوظيفة كان الإنسان خليفة على الحقيقة لله ﷻ في الأرض.

فالقطب في الفلسفة الصوفية عبارة عن مدبِّر العالم، فيعرفه الجرجاني بقوله: "القطب: وقد يسمَّى غَوْثًا باعتبار التجاء الملهوف إليه، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضوع نظر الله في كل زمان أعطاه الطِّلْسَم الأعظم من لدنه، وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد، بيده قِسْطَاس الفيض الأعم، وزنه يتبع علمه، وعلمه يتبع علم الحق، وعلم الحق يتبع الماهيات غير المجعولة، فهو يفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل، وهو على قلب إسرافيل من حيث حصته الملكية الحامل مادة الحياة والإحساس لا من حيث إنسانيته، وحكم جبرائيل فيه كحكم النفس الناطقة في النشأة الإنسانية، وحكم ميكائيل فيه كحكم القوة الجاذبة فيها، وحكم عزرائيل فيه كحكم القوة الدافعة فيها.

والقطبية الكبرى: هي مرتبة قطب الأقطاب، وهو باطن نبوة محمد عليه السلام،

(١) د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، هامش ص٣٥٠، ٣٥١.

فلا يكون إلا لورثته؛ لاختصاصه ﷺ بالأكملية، فلا يكون خاتم الولاية، وقطب الأقطاب إلا على باطن خاتم النبوة"(١).

وفي تعريف القطب لدى الصوفية يذهب د. محمد مصطفى حلمي إلى أنه كان لديهم في هذه الكلمة "معنيان: أحدهما هو أن القطب هو أكمل إنسان متمكِّن في مقام الفردية، أو هو الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان، عليه تدور أحوال الخلق، وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد، ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل، فهو من الكائنات بمثابة المهيمن عليها، والمكلف بحفظها ورعايتها، وإنه ليظل كذلك طوال حياته حتى يقبضه الله، فيخلفه واحد من الأولياء الثلاثة الذين دونه في المرتبة، وهم الأوتاد الذين كانوا من قبل أبدالًا، يبلغ عددهم الأربعين، وقد يُسمَّى القطب غَوْثًا باعتبار التجاء الملهوف إليه؛ فالقطب هنا عبارة عن إنسان اختص بما لم يختص به غيره من الكمال في العلم والقدرة والتصرف.

أما المعنى الثاني: فهو أن يكون القطب قطبًا للأقطاب، سابقًا في وجود هؤلاء الأقطاب، وعلى وجود كل ما في عالمي الغيب والشهادة، وهو بهذا المعنى لم يتلقَ القطبية عن قطب آخر سبقه من قبل واستخلفه من بعد، فصار قطبًا بعد أن كان وَتَدًا، ولكنه واحد منذ القدم، ولم يتقدَّم عليه قطب آخر، ولن يلحقه قطب آخر بهذا المعنى الذي لا يدل إلا على حقيقة واحدة هي (الحقيقة المحمدية) أو بعبارة أخرى عبارة عن قطب الأقطاب المتعاقبين الذين يظهرون على مر العصور، ويأخذ كل واحد منهم صورة نبي من الأنبياء، أو ولي من الأولياء، يتولَّى المحافظة على العلم الظاهر في زمانه، ويستمد علمه وقدرته على التصرف من القطبية الكبرى التي هي باطن نبوة محمد ﷺ، لإظهار هذه النبوة الذي بعث به، وأخذ فيه صورة النبي المرسل للناس بشيرًا ونذيرًا، فالفرق ظاهر

(١) الجرجاني، التعريفات، ص١٧٧، ١٧٨.

بين القطب بمعناه الأول وبينه بهذا المعنى؛ هو هنا قطب معنوي قديم في حين أنه هناك قطب حسِّي حادث"[١].

ويتضح من هذه التعريفات للقطب في المصطلح الصوفي أنه يأخذ في الفلسفة الصوفية بعدًا وجوديًّا عرفانيًّا، يتمثل في مرتبته في الكون وتصرُّفه فيه، وتتضح منها أيضًا العلاقة الوثيقة بالإنسان الكامل والحقيقة المحمدية، فالقطب هو أكمل إنسان ممكن في مقام الفردية، وهو في القطبية الكبرى مساوٍ للحقيقة المحمدية والإنسان الكامل، وله دور وظيفي في الهيمنة على الكائنات وحفظها.

وهذه المرتبة للإنسان الكامل بلغت أقصى صورها في الحقيقة المحمدية، تلك الحقيقة التي تظهر لديهم في ذوات الأولياء والأقطاب، مما تخلع عليهم صفات العصمة والتقديس، فمع التصوف الوجودي المتأخر انتقل الأدب الصوفي من مجرد علاقة صفاء ووِدّ وطاعة من المريد لشيخه المرشد المربِّي، إلى ضرب من المغالاة في صبغة باطنية واضحة، وأصبحت طاعة الشيخ من نوع طاعة النبي ﷺنفسه، باعتبار أنه في حقيقته من جملة المظاهر الوجودية التي تظهر فيها الحقيقة المحمدية.

قال عبد الكريم الجيلي (ت: ٨٢٦هـ) في حديثه عن الإنسان الكامل وتعدُّد الصور التي تلابسها الحقيقة المحمدية: "اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس، ويظهر في كنائس، فيسمَّى باعتبار لباس، ولا يسمَّى به باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، ولقبه شمس الدين، ثم له باعتبار ملابس أخرى أسامٍ، وله في كل زمان اسم يليق بلباسه في ذلك الزمان، فقد اجتمعتُ به ﷺوهو في

(١) د. محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٥م، ص٣٥٣، ٣٥٤.

صورة شيخي، الشيخ شرف الدين إسماعيل الجبرتي، ولست أعلم أنه النبيُّ ﷺ، وكنت أعلم أنه الشيخ، وهذا من جملة مشاهد شاهدته فيها بزبيد سنة ست وتسعين وسبعمائة؛ وسرُّ هذا الأمر تمكُّنه ﷺمن التصوُّر بكل صورة، فالأديب[١] إذا رآه في الصورة المحمدية التي كان عليها في حياته فإنه يُسمِّيه باسمه، وإذا رآه في صورةٍ ما من الصور، وعلم أنه محمد فلا يسمِّيه إلا باسم تلك الصورة، ثم لا يوقع ذلك الاسم إلا على الحقيقة المحمدية، ألا تراه ﷺ لمّا ظهر في صورة الشبليّ ﷺ، قال الشبليّ لتلميذه: "أشهد أني رسول الله"!، وكان التلميذ صاحبَ كشفٍ فعرفه، فقال: "أشهد أنك رسول الله" ... بلى إن رسول الله ﷺ له من التمكين في التصور بكل صورة حتى يتجلَّى في هذه الصورة، وقد جرت سنته ﷺأنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ليعلي شأنهم ويقيِّم مَيَلانهم، فهم خلفاؤه في الظاهر، وهو في الباطن حقيقتهم"[٢].

فهذا النص لعبد الكريم الجيلي . بهذا الطول . يكشف عن موقف الفلسفة الصوفية من فكرة الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية التي تمثل الصورة العليا لذلك الإنسان، تلك الحقيقة التي يتصوَّر بها الأولياء والأقطاب، وتظهر فيهم بالكشف والشهود، فيكون ظاهرهم شخوص الأولياء وباطنهم ذلك الإنسان الكامل وحقيقته المحمدية.

وهكذا أخذت فكرة الإنسان الكامل وصورة النبي ﷺلدى الفكر الفلسفي الصوفي المتأخر درجة وجودية باطنية في الخلق، ودور معرفي في الإمداد بالمعرفة والعلم، وتنتقل هذه الحقيقة في كل مكان وزمان في صور الأقطاب والأولياء.

---

(١) يعني الذي يُراعي الأدب في المعاملة بين أهل المعرفة.

(٢) الجيليّ (عبد الكريم)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ٢١٠، ٢١١.

ج- الأصول الشيعية لنظرية الإنسان الكامل (مدخل نقدي) :

اتضح مدى غلو التصوف الفلسفي الوجودي في نظرته لقضية الولاية والإنسان الكامل، وما ادعوه لهذا الإنسان من مراتب وجودية وتصرف في الكون، وقيام مملكة باطنية كاملة للأولياء والأقطاب، واتصالهم في سبيل ذلك بقضية النور المحمدي.

وأصل هذا الغلو الصوفي إنما هو استمداده من التشيع الباطني والتأثر بأفكاره الفلسفية في الأئمة ووراثة العلم النبوي في أئمة آل البيت ودُعاتهم، فتحول وجه التصوف بهذه العناصر الشيعية والفلسفية الغريبة إلى هذا الغلو الفكري.

فقد كان التصوف في بداياته نقيًّا صافيًّا يأخذ من معين الشريعة ومنهجها القويم الذي خطه النبي ﷺ وطبقه الصحابة ﷺ، فعبر عنه الصوفية الأوائل بجمعهم بين ظاهر الدين وباطنه وعباداته الحسية والقلبية والتزموه علمًا وعملًا، فجاء تصوفهم السني على خير مثال.

إلا أنه لم يلبث حتى غزته الأفكار الباطنية المنحرفة، وتأثر بشكل واضح بكثير من العقائد الغالية التي انتشرت في المجتمع الإسلامي من طوائف الشيعة الغلاة وتوغل الفكر الفلسفي وسيطرته على الاتجاه العقلي فيه، فدخل التصوفَ كثيرٌ من العناصر الباطنية وبدعها، فتحول في أدواره التالية إلى الفكر الباطني، كما تحول من جانب الزهد والموعظة القصيرة والجانب التعبدي العملي إلى فلسفة نظرية كاملة ومصنفات مطولة تضاهي الفلسفة العقلية عن الفلاسفة والمتكلمين منذ القرن الثالث الهجري.

وقد بدأ هذا التحول الفكري واضحًا في تاريخ الإسلام منذ مطلع القرن الثالث الهجري، بما كان فيه من الأفكار الجديدة التي طرأت على مسار الحياة الروحية، فأبعدتها عن روح الإسلام ومنهجه، وابتدأ ذلك من حديث الصوفية عن المعرفة الإلهية والمحبة والتدرج فيها، والدخول إلى الحديث عن الفناء والكلام

عن الوحدة الإلهية بمفهوم الحلول والاتحاد، الذى هو تطور طبيعي لكلامهم في الفناء، والمحبة، والمعرفة، ومع انطلاق القرن الرابع الهجري ظهرت الأفكار الباطنية بوضوح في بناء التصوف الفلسفي.

ويوضح أ.د. محمد الجليند عدة علامات بارزة تتميز بها مسيرة التصوف في القرن الثالث وما بعده عن مسيرة الحياة الروحية في صدر الإسلام، وهي:

"١- لم تكن الحياة الروحية في سابق عهدها غريبة على روح الإسلام، كما وجدناها متمثلة في سلوك الحسن البصري وسفيان الثوري وأويس القرني، وكما هو حال أهل الصفة، أما في القرن الثالث وما بعده فقد ظهرت تيارات وافدة على المفهوم الإسلامي للحياة الروحية، فظهرت معان جديدة تولَّد عنها حديثهم في المقامات، وظهرت فكرة الاتحاد والحلول، وكل ذلك غريب على الفكر الإسلامي الصحيح.

٢- تحول مسار الحياة الروحية على يد بعض الصوفية إلى مذاهب نظرية وفلسفية، فقتل العمل، وانعدم السلوك، وكثر الجدل النظري باستعمال الاصطلاحات الخاصة التي طال بحثهم في تحديد معناها.

٣- ظهرت اللغة الرمزية في عبارات الصوفية، ولم يكن لها وجود من قبل، ويقال: إن ذا النون المصري أول من لجأ إلى هذا الأسلوب في التعبير.

٤- ظهر في هذا القرن تأثر صوفية الحلول والاتحاد بأصحاب الثقافات المختلفة كالأفلاطونية المحدثة، والغنوصية المسيحية، والفيدانتا الهندية، ولما قرأ المتأخرون تراث هؤلاء اعتقدوا أنهم يمثلون الحياة الروحية في الإسلام تمثيلًا صحيحًا، وقد بدا في تراثهم تأثرهم بالثقافات المختلفة، فطردوا هذا الحكم على الإسلام كله في مبادئه وأصوله، كما هو شأن المستشرقين في أحكامهم على التصوف؛ حيث قالوا: إنه مقتبس من الثقافات الأجنبية المختلفة.

٥- ظهر في هذه الفترة بداية الطرق الصوفية، فكان يلتف حول كل شيخ مجموعة من تلامذته ينقلون عنه ويتعلمون منه، وكان هو بمثابة المرشد لهم، وصاحب سلطنة عليهم، وكان لشدة ارتباطهم به وملازمتهم له، وتفانيهم في خدمته، لا يعصون له أمرًا، وقالوا في تأكيد ذلك: من ليس له أستاذ أو شيخ كان شيخه الشيطان"[١].

وهكذا دخل التصوف مراحل الفكر الباطني وأوغل فيه لأبعد حدٍّ؛ خاصة في جانبه الفلسفي ولدى صوفية وحدة الوجود، وسلكوا فيه مسالك الباطنية من قبلهم، فاتبعوا القول بالظاهر والباطن والتأويل البعيد في إنزال الظواهر وفق معتقداتهم وتصورهم العام للوجود والوحدة الإلهية، والتزامهم السرية والتعبير الرمزي الإشاري، وادعائهم المعارف العلوية المعصومة التي تقوم على الكشف والإلهام، وتتبع لديهم من معدن الوحي.

فقد انصرفت عناية كثير من مفكري الإسلام ومؤرخيه قديمًا وحديثًا[٢] إلى رصد التقارب والتشابه بين التشيع والتصوف في الفكر الإسلامي، وما امتد إلى التصوف الإسلامي من الفكر الباطني، وما تأثر به الصوفية من الشيعة الغلاة في عقائدهم ونظرياتهم الفكرية؛ حيث سَرَت إلى التصوف الإسلامي أفكار لم يعرفها من قبل، مثل: الأقطاب والأبدال، والظاهر والباطن، والغلو في الأئمة والأولياء، والتأويل الباطني، فانطبعت معارف التصوف الفلسفي بطابع التشيع الباطني، وأصبح مصطلح الباطنية ينصرف إلى المذهبين، فلا يبعد القول إن التصوف هو الوريث الأول للباطنية، وصاحب الحظ الأوفر من منهجهم وأفكارهم[٣].

---

(١) د. الجليند، من قضايا التصوف، مرجع سابق، ص٥٨، ٥٩.

(٢) من أخص الدراسات الحديثة في رصد التقارب بين التشيع والتصوف الدراسة التي قدمها د. كامل مصطفي الشيبي، بعنوان: الصلة بين التصوف والتشيع. وكذلك دراسته بعنوان: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري.

(٣) انظر: د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة، ط٢، (د.ت)، ص٣٤٩ وما بعدها. ود. حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، ص٦٢.

كما عبر د. إبراهيم مدكور عن هذه الفكرة بقوله: "وأخيرًا امتدت إلى الصوفية آراء بعض الفرق الإسلامية، وصلة التصوف بالتشيع كانت ولا تزال موضع درس وبحث، وهما معًا يقومان على شيء من السرية والتفرقة بين عالم الظاهر وعالم الباطن، ويلتقى المتصوفة مع الإسماعيلية بوجه خاص في بعض الأفكار والمبادئ، وجاروهم في الرمز والتأويل، وأخذوا عنهم في الغالب فكرة الأوتاد والأقطاب، وحظي التصوف الفلسفي في البيئات الشيعية بنجاح كبير"(١).

رصد علماء الإسلام للأصول الشيعية في التصوف:

ولعل من أهم المحاولات التاريخية الرائدة في التراث الإسلامي رصدًا لهذه العلاقات المعرفية بين الشيعة الباطنية والتصوف ما قدمه كلٌّ من: القاضي أبو بكر ابن العربي (ت: ٥٤٣هـ)، والإمام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) وابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) في دراستهم لتاريخ هذه الفرق ومذاهبها.

فيرصد القاضي أبو بكر ابن العربي ظاهرة اتفاق التشيع والتصوف في اتباع الأحاديث المخترعة الموضوعة والأخذ بالمتشابه دون المحكم في إثبات آرائهم وتحقيق أغراضهم، فيقول: "إن غلاة الصوفية، ودعاة الباطنية، يتشبهون بالمبتدعة في تعلقهم بمشتبهات الآيات والآثار على محكماتها، فيخترعون أحاديث، أو تُخترع لهم على قالب أغراضهم، ينسبونها إلى النبي، ويتعلقون بها علينا"(٢).

أما الإمام ابن تيمية فكان له موقف طويل مع الباطنية بعمومها، وقد وضح في كثير من كتبه علاقة الباطنية الشيعية بالباطنية الصوفية، فضلًا عن باطنية الفلاسفة والمتكلمين، فقد أشار ابن تيمية إلى وجود علاقات تاريخية بين مقالات

---

(١) د. إبراهيم بيومي مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، (١٣٤/٢).

(٢) ابن العربي (القاضي أبو بكر)، النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، تحقيق: د. عمار طالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة، (د.ت)، ص: ١٤.

بعض الصوفية ومقالات الرافضة والباطنية والإسماعيلية؛ لأنهم جميعًا ينهلون من مشرب واحد غريب على الفكر الإسلامي الصحيح.

ففي بيان اتفاق غلو التشيع الباطني مع التصوف الفلسفي في الأئمة ومراتبهم يشبه دعوى الصوفية في القطب والغوث والأبدال والنجباء بمسلك الرافضة في السابق والتالي والناطق والأساس وغيرها من ألقابهم، فيقول: "وأما الأسماء الدائرة على ألسنة كثير من النساك والعامة، مثل: الغوث الذي يكون بمكة، والأوتاد الأربعة، والأقطاب السبعة، والأبدال الأربعين، والنجباء الثلاثمائة، فهذه الأسماء ليست موجودة في كتاب الله، ولا هي أيضًا مأثورة عن النبي ﷺ ... وهذا من جنس دعوى الرافضة أنه لا بد في كل زمان من إمام معصوم، يكون حجة الله على المكلفين، لا يتم الإيمان إلا به ... وهؤلاء الذين يدعون هذه المراتب فيهم معناها للرافضة من بعض الوجوه، بل هذا الترتيب والاعتداد يشبه من بعض الوجوه ترتيب الإسماعيلية والنصيرية ونحوهم في: السابق والتالي والناطق والأساس والجسد، وغير ذلك من الترتيب الذي ما أنزل الله به من سلطان"(١).

كما أنه يوضح هذا التداخل بين فلاسفة الصوفية والباطنية، وخاصة في موقفهم من النبوة والإمامة فيقول: "وهؤلاء -أي غلاة الصوفية- من جنس القرامطة الباطنية الملاحدة، لكن هؤلاء ظهروا في قالب التصوف والتنسك ودعوى التحقيق والتأله، وأولئك ظهروا في قالب التشيع والموالاة، فأولئك يعظمون شيوخهم حتى يجعلوهم أفضل من الأنبياء، وقد يعظمون الولاية حتى يجعلوها أفضل من النبوة، وهؤلاء يعظمون أمر الإمامة، حتى قد يجعلون الأئمة أعظم من الأنبياء، والإمام أعظم من النبي، كما يقوله الإسماعيلية، وكلاهما أساطين الفلاسفة الذين يجعلون النبي فيلسوفًا، ويقولون: إنه يختص بقوة قدسية،

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، بيروت، (د.ت)، (١/٤٦، ٤٩).

ثم منهم من يفضل النبي على الفيلسوف، ومنهم من يفضل الفيلسوف على النبي، ويزعمون أن النبوة مكتسبة"[١].

وهذا التوافق بين الشيعة الإسماعيلية وغلاة الصوفية في الفكر الباطني والقول بالظاهر والباطن، واستخدام التأويل الباطني في إثبات الباطن، واتخاذه مذهبًا، ورده للعرفان والإشراق والأئمة – قد تنبه إليه ابن خلدون في مقدمته فعرض لهذا التشابه بينهم، وأكده فقال: "ثمّ إنّ هؤلاء المتأخّرين من المتصوّفة المتكلّمين في الكشف وفيما وراء الحسّ توغّلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة، كما أشرنا إليه وملئوا الصّحف منه، مثل: الهرويّ (ت: ٤٨١هـ) في كتاب المقامات له وغيره، وتبعهم ابن العربيّ (ت: ٦٣٨هـ)، وابن سبعين (ت: ٦٦٩هـ)، وتلميذهما ابن العفيف (ت: ٦٨٨هـ)، وابن الفارض (ت: ٦٣٢هـ)، والنّجم الإسرائيليّ (ت: ٦٧٧هـ) في قصائدهم، وكان سلفهم مخالطين للإسماعيليّة المتأخّرين من الرّافضة الدّائنين أيضًا بالحلول والهيّة الأئمّة مذهبًا لم يعرف لأوّلهم، فأشرب كلّ واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم.

وظهر في كلام المتصوّفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنّه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتّى يقبضه الله، ثمّ يورّث مقامه لآخر من أهل العرفان، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ) في كتاب الإشارات في فصول التّصوّف منها فقال: «جلّ جناب الحقّ أن يكون شرعة لكلّ وارد، أو يطّلع عليه إلّا الواحد بعد الواحد»، وهذا كلام لا تقوم عليه حجّة عقليّة، ولا دليل شرعيّ، وإنّما هو من أنواع الخطابة، وهو بعينه ما تقوله

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، (٢٣/٨).

الرّافضة في توارث الأئمة عندهم، فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به، ثمّ قالوا بترتيب وجود الإبدال بعد هذا القطب، كما قاله الشّيعة في النّقباء؛ حتّى إنّهم لمّا أسندوا لباس خرقة التّصوّف ليجعلوه أصلًا لطريقتهم ونحلتهم رفعوه إلى عليّ ﷺ وهو من هذا المعنى أيضًا، وإلّا فعليّ ﷺ لم يختصّ من بين الصّحابة بتخلية ولا طريقة في لباس ولا حال؛ بل كان أبو بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أزهد النّاس بعد رسول الله ﷺ وأكثرهم عبادة، ولم يختصّ أحد منهم في الدّين بشيء يؤثر عنه في الخصوص، بل كان الصّحابة كلّهم أسوة في الدّين والزّهد والمجاهدة، تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم.

نعم إنّ الشيعة يخيّلون بما ينعلون من ذلك اختصاص عليّ ﷺ بالفضائل دون من سواه من الصّحابة ذهابًا مع عقائد التّشيّع المعروفة لهم. والّذي يظهر أنّ المتصوّفة بالعراق، لمّا ظهرت الإسماعيليّة من الشيعة، وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها مما هو معروف، اقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن، وجعلوا الإمامة لسياسة الخلف في الانقياد إلى الشرع، وأفردوه بذلك ألَّا يقع اختلاف -كما تقرّر- في الشّرع، ثمّ جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله؛ لأنّه رأس العارفين، وأفردوه بذلك تشبيهًا بالإمام في الظاهر، وأن يكون على وزانه في الباطن، وسمّوه قطبًا لمدار المعرفة عليه، وجعلوا الأبدال كالنقباء مبالغة في التشبيه فتأمّل ذلك"[١].

فبهذا البيان المفصل يتوصل ابن خلدون إلى تقرير حقيقة اتصال التصوف الفلسفي بالتشيع الباطني، واتفاقهما على سلوك منهج واحد في تقرير عقائدهم وأفكارهم الفلسفية على القول بالظاهر والباطن والتأويل الرمزي البعيد.

وهذه الصلة بين التشيع والتصوف في الفكر الباطني راجعة لكثير من

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م، (٣/٩٩٧، ٩٩٨).

العوامل التي أثرت في تحول الحياة الروحية في الإسلام، وظهور النزعات الفلسفية الغريبة عن الإسلام ومنهجه فيها، والتأثر بالثقافات السابقة على الإسلام(١).

وذلك كما يوضح د. الجليند هذا الأمر بقوله: "إن التحول الذى طرأ على مسار الحياة الروحية قد واكبه في نفس العصر ظهور كثير من الانحرافات التي طرأت على الفكر الإسلامي كله، فقد ظهرت فرقة الباطنية بعقيدتها الفاسدة، كما وصل الغلو الشيعي حدًّا كبيرًا في عقيدة الإمام والإمامة والعصمة، وبين الشيعة والباطنية والصوفية نشأت فكرة الظاهر والباطن والتأويل الرمزي للقرآن، وأخذت كل فرقة تجلب النصوص نحو مذهبها تأييدًا له، وعملًا على نشره وشيوعه.

كما ظهرت جماعة إخوان الصفا، وفرقة الإسماعيلية والقرامطة، وكان لكل منها هي الأخرى منهج خاص في نشر تعاليمها الخاصة التي راحت تؤيدها بتأويل القرآن وصرفه عن ظاهره، لم تسلم أحاديث الرسول وآثار أهل البيت من وضع هؤلاء ودسهم لكثير من الأحاديث المكذوبة على الرسول، وكذلك لم يسلم تراث أهل البيت من تزويرهم ونسبتهم لكثير من الأقوال إلى أهل البيت زورًا وبهتانًا ...

ومن جهة أخرى لو قارنا بين فكرة الظاهر والباطن عند الباطنية، والحقيقة والشريعة عند الصوفية، سوف نجد صلة قوية بين الفكرتين، وإن كان بعض الصوفية قد ربط الحقيقة وقيدها بالشريعة، إلا إن ذلك لا يخفى أن هناك من غالى في القول بالحقيقة، وأنها ليست مباحة لعوام الناس، كما غالى الباطنية في دعوى العلم الباطني، وقالوا إنه محرَّم على العوام، ثم ظهرت فكرة العلم اللدني عند الصوفية، وحاولوا أن يربطوها بالإمام علي بن أبى طالب من جهة، وبقصة موسى والخضر من جهة أخرى؛ ليخرجوا من ذلك بدعوى أن الولي قد يعلم من

(١) انظر: د. إبراهيم بيومي مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، (١٣٢/٢: ١٣٦).

الغيب ما يجهله النبي، كما كان يعلم الخضر أمورًا يجهلها موسى عليه السلام"[١].

ومن أهم مظاهر هذه الصلة بين التشيع والتصوف ما تكشف عنه الحقائق التاريخية من أن كبار رجال التصوف ورموزه كانوا على علاقة واضحة وخطوط اتصال مباشرة بأعلام الشيعة وأئمتهم من آل البيت، وأن أعلام التصوف الفلسفي كان لهم نسب إلى الباطنية وفلسفتهم، وخاصة الشيعة الإسماعيلية وإخوان الصفا، فإن كان ظاهرهم الانتساب إلى التصوف فباطنهم على مذهب غلاة الباطنية، فكما اتفقت الأفكار والعقائد الغالية بين طوائف الشيعة الباطنية وأصحاب التصوف الفلسفي في قولهم بالظاهر والباطن واتفاقهم في أوصاف الأقطاب والأولياء، كذلك اتصلت الطرق بين التصوف والتشيع بأئمة آل البيت وأخذ العلم الباطن عنهم، وهذا ما يؤكد أن هناك خيطًا قويًّا بين ظهور الغلو في التشيع، واكب في نفس اللحظة بداية ظهور التحول والتغير الذى طرأ على الحياة الروحية عند الصوفية، "فقد وصل المتصوفة أئمة الشيعة بمشربهم وجعلوهم من مؤسسي طريقتهم"[٢].

كما أن الشيعة أيضًا حاولوا أن يصلوا رجال التصوف بالأئمة، لما رأوا موازاة التصوف لعقيدتهم والتشابه الكبير بينهم، فردوا كبار أئمة التصوف إلى أئمة التشيع من آل البيت، وأخذهم العلم الباطن عنهم، الذي هو راجع إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه[٣]، وانتقل منه إلى أبنائه والصحابة المستحقين وأهل الصفة والأئمة المعصومين من آل البيت، ثم أخذه عنهم رجال التصوف واستمر فيهم، فلاقوا أبا يزيد البسطامي (ت: ٢٦١هـ) بجعفر الصادق (ت: ١٤٨هـ)،

(١) د. الجليند، من قضايا التصوف، ص٥٩، ٦٠.
(٢) د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص٣٤٣.
(٣) انظر: إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، لاهور . باكستان، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص١٤٧.

والقيام بخدمته وأخذ العلم الباطن عنه، كما جعلوا ولاية الجنيد وخاله السريّ السقطي متصلة بأئمة الشيعة كالإمام الرضا وغيرهم(١).

وكما ظهر الغلو في التشيع الباطني ظهر أيضًا في التصوف الفلسفي، وانتقل إليه منه، فتحول التصوف عن أدواره العملية إلى دوره النظري الفلسفي، وظهرت فيه النزعات الغالية والأفكار الباطنية والنظريات الفلسفية الغريبة في

(١) انظر: د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص٣٤٥، ٣٤٦. وقد ذكر ابن جمهور الأحسائي (ت: ٩٠٢هـ) هذا التوافق بين التشيع والتصوف في أخذهم العلم الباطن عن الأئمة ووصل طريقهم بهم إلى الإمام علي بن أبي طالب صاحب العلم الباطن في الأمة، فقال في استناد العلوم اللدنية إلى علي ﷺ وكونها مأخوذة عنه: "أول من أخذ جميع العلوم عنه بالإلقاء والسر دون التعلم والتعليم ولده الحسن المجتبى، ثم الحسين الشهيد، ثم الصحابة المستحقين؛ كسلمان والمقداد وأبي ذر وعمار وغيرهم إلى أربعين نفرًا، ثم أصحاب الصفة، وهؤلاء من الصحابة، وأما التابعين، فكميل بن زياد النخعي، والحسن البصري، وإليهما يرجع علم أصحاب الباطن وأهل التصوف، وكذلك أويس القرني، ثم أخذ الإمام زين العابدين عن أبيه الحسين عليهما السلام وأخذ عنه ابنه الباقر، وأخذ عنه ابنه جعفر الصادق، وأخذ عنه ابنه الكاظم، وأخذ عنه ابنه الرضا، وأخذ عنه ابنه الجواد، وأخذ عنه ابنه الهادي، وأخذ عنه ابنه العسكري، وأخذ عنه ابنه المهدي . صلوات الله عليهم أجمعين . والآن هو قطب الوقت، وإمام الزمان، وخليفة العصر وخاتم الولاية المحمدية، وبقيت الدنيا بوجوده، وبيُمنه رُزق الخلق، وبفقده وموته تقوم الساعة وتخرب الدنيا وترجع العمارة إلى الآخرة، كما نصَّ عليه آباؤه وأجداده عليهم السلام. والشيخ شقيق البلخي أخذ عن الكاظم عليه السلام، وإلى الآن طريقته وخرقته ينسبونها أولاده وتابعوه إليه، والشيخ أبو يزيد البسطامي أخذ عن جعفر الصادق عليه السلام، وإلى الآن خرقته وخرقة أولاده ومريديه ينسبونها إليه، والشيخ معروف الكرخي أخذ عن الرضا عليه السلام، والشيخ السريُّ السقطيُّ أخذ منه، والشيخ الجنيد أخذ من السري، وهو كان خاله، وإلى الآن خرقته إلى الإمام، وهو شيخ الطائفة، وإليه يستند جميع الطريقة والخرقة، وكميل بن زياد والحسن البصري إلى هذا الوقت بيدهم الحكم والخرقة والإجازة من علي عليه السلام بعد جعفر الصادق عليه السلام، لأنه كان القطب المتقدم على الكل". الأحسائي (محمد بن علي بن أبي جمهور)، مُجْلي مرآة المنجي في الكلام والحكمتين والتصوف، تحقيق: رضا يحيى بور فارمد، ، جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي لإحياء التراث، قم، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، (٤/١٢٤٥، ١٢٤٦).

تصوراتهم للخلق والوجود، والفيض والصدور، وصلة العالم بالله ﷻ، والوحدة الإلهية والإنسان الكامل، وغيرها من العقائد الغالية التي انتقلت من التشيع الباطني للتصوف الفلسفي إما بالتلمذة لهم أو الاطلاع على كتبهم ورسائلهم أو أفكارهم الباطنية الفلسفية الغريبة، فأرجع كثير من المفكرين الحلاج (الحسين بن منصور ت: ٣٠٩هـ) إلى أصول باطنية إسماعيلية، وأنه معدود بين دعاتهم ووكلائهم، فذكر ابن النديم (ت: ٤٣٨هـ) عنه أنه كان "يُظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب الصوفية للعامة"(١). وقد ذكر العماد الحنبلي (ت: ١٠٨٩هـ) أنه في سنة (٣٠٢هـ) قد "أُدخل الحلّاج بغداد مشهورًا على جمل، وعلّق مصلوبًا، ونُودي عليه: هذا أحد دعاة القرامطة فاعرفوه"(٢). وذكر الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ) أن من أئمة التصوف من نفى الحلاج عَنِ الصوفية و"نسبه إلى الشعبذة في فعله، وإلى الزندقة في عَقَده"(٣).

وكذلك الحال مع السهروردي المقتول (ت: ٥٨٧هـ)، ففي فلسفته الإشراقية وآرائه الفلسفية كثير من النزعات الباطنية وعقائد غلاة التشيع من الإمامة والقطبية، حتى عدّه العلماء ضمن دعاة الشيعة الباطنية من الإسماعيلية والقرامطة(٤).

وقد صرح حديثًا الباحث الباطني الإسماعيلي مصطفى غالب بأن

---

(١) ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق)، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص٢٣٦.

(٢) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، (٥/٤).

(٣) الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، ت: ٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، (٦٨٨/٨).

(٤) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، (٢٥/٨)، وانظر له: الصفدية، (٥/١، ٦). وله: مجموع الفتاوى، (١٨/٩، ١٩)، (١٢/ ٣٥٤، ٣٥٥)

السهروردي كأن أحد دعاة الشيعة الإسماعيلية بقلعة (ألموت)، حصن الفدائيين الغلاة، فقال: "وفي الحقيقة كان السهروردي داعيًا من دعاة الإسماعيلية النزارية الجوالة، وله اتصال قوي وارتباط وثيق بمدرسة الدعاة في قلعة (ألموت)، وكانت تحركاته كلها في بلاد الأناضول وسورية بمعرفة وإرشادات قيادة الدعوة، كما هو معروف في نظام الدعوة ومراتب الدعاة"(١)، وقد ذكر د. عبد القادر محمود أنه لولا الريادة القرمطية لما ظهر السهروردي بقوة في وقت قوة الدولة السنية زمن صلاح الدين الأيوبي(٢).

وكذلك فإن آراء ابن عربي وفلسفته الوجودية في الإنسان الكامل والنور المحمدي وخاتم الأولياء وموقفه من الأقطاب والنقباء وتأويلاته الباطنية، كلها على تقارب شديد وصلات وثيقة بالفلسفة الباطنية الشيعية، فأفكاره الفلسفية هذه هي عين أفكار الإسماعيلية من قبله(٣)، وقد اتخذ ابن سبعين أيضًا هذه الأفكار الباطنية واتصل بها وظهرت لديه في فكرته عن المحققين والمقربين.

فمن خلال هذه المقارنات والملاحظات المنهجية يتبين أن هذه الانحرافات الفكرية التي جدَّت على التصوف وانتقلت به من طريقة في الاتباع والزهد والمجاهدة الروحية وتهذيب الأخلاق إلى فلسفة وجودية، إنما كانت راجعة إلى عناصر فلسفية خارجة عن حقيقة التصوف ومأخوذة من الغلو الشيعي والفلسفات الخارجة عن منهج الإسلام.

---

(١) د. مصطفى غالب، السهروردي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص٢٢.

(٢) انظر: د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص٤٤٠.

(٣) انظر: د. عباس الغزاوي، محيي الدين ابن عربي وغلاة التصوف، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص١٣٨.

ملخص الفصل الثالث

تناول هذا الفصل النقاط الآتية:

– التعرُّف على أهمية قضية الولاية عند الصوفية، بحيث كونها معبرة لديهم عن غاية الطريق الصوفي.

– الوقوف على حقيقة الولاية في القرآن الكريم ومعناها الشرعي في الإسلام، ثم التعرف على موقف الصوفية من الولاية، وتطور فكرة الولاية لديهم لتأخذ معنى اصطلاحيًّا خاصًّا يختلف عن المعنى العام لها في الإسلام بتحقيق كمال الإيمان والتقوى والعمل الصالح، فتكون الولاية لديهم هي الفناء في الوجود الإلهي والعرفان الذوقي للحقيقة الإلهية.

– إدراك موقف الصوفية من علاقة الأولياء بالأنبياء ونظرية ختم الولاية لديهم، وتبيُّن أن الاتجاه الغالب من الصوفية يقولون بأفضلية النبي على الولي، ومتابعة الأولياء للأنبياء في هديهم وعلمهم، والتعرف على نقد علماء الصوفية أنفسهم للقائلين بتقديم الولي على النبي، مع بيان الموقف النقدي للغلو في الولاية وفكرة ختم الولاية.

– التعرُّف على موقف الفلسفة الصوفية من قضية الإنسان الكامل، بتحديد مفهوم الإنسان الكامل وخصائصه لديهم، وحقيقة هذا الكمال الإنساني بأنه كمال وجودي من حيث مقابلة الإنسان للعالم، وكمال معرفي من حيث اجتماع الصفات الإلهية في خلق الإنسان، وكمال العرفان الإنساني بالله.

– التعرف على موقف ابن عربي من نظرية الإنسان الكامل، فهو أول من وضع هذا المصطلح وصاغ الأفكار السابقة عليه في هذه النظرية التي جاءت موافقة لمذهبه في وحدة الوجود.

– الوقوف على نظرية الحقيقة المحمدية في الفلسفة الصوفية، ببيان مفهوم الحقيقة المحمدية، ووظائفها الوجودية من حيث إنها أو وجود في خلق الله، ومنها انتقل للعالم وجوده ومعرفته.

– تبين طبيعة العلاقة بين نظرية الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية، وما جاء موازيًا لها في الفلسفة الصوفية من الأقطاب والأبدال والأولياء .

– الوقوف على نقد نظرية الإنسان الكامل في الفلسفة الصوفية بتبين الأصول الفكرية لهذه النظريات الغريبة على الفكر الصوفي، من حيث رجوعها واستمدادها من التشيع الباطني والفلسفات الغريبة عن منهج الإسلام.

أسئلة عامة على الفصل الثالث

س١: تحدث باختصار عن الولاية الصوفية، مبينًا مفهومها الشرعي، وتطورها لدى الصوفية، ومدى أهميتها في الطريق الصوفي.

س٢: تحدث –بالتفصيل– عن موقف الحكيم الترمذي في نظرية ختم الولاية، وعلاقتها بموقف الولي من النبي، مع بيان رأيك النقدي.

س٤: اشرح مفهوم فكرة الإنسان الكامل في الفلسفة الصوفية، مع بيان أهم خصائص الإنسان الكامل لديهم.

س٥: بيِّن حقيقة الإنسان الكامل من خلال تصور ابن عربي له.

س٦: إلى من يُنسب مصطلح ختم الأولياء في الفكر الصوفي.

س٧: إلى مَن ترجع صياغة مصطلح الإنسان الكامل في الفلسفة الصوفية.

س٨: تحدَّث عن مفهوم الحقيقة المحمدية في الفلسفة الصوفية مع بيان وظائفها الوجودية والمعرفية.

س٩: قارن بين الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية في الفكر الصوفي.

س١٠: قدِّم وجهة نظرك النقدية لنظرية الإنسان الكامل في الفلسفة الصوفية.

ملحق

مصادر التصوف الإسلامي

ببليوجرافيا تحليلية

مصادر التصوف الإسلامي
(ببليوجرافيا تحليلية)[١]

يمكن تصنيف مصادر التصوف الإسلامي إلى قسمين رئيسيْن : أحدهما يختص بمادة التصوف ذاتها التي تشتمل على المبادئ والأصول وأقوال الصوفية كما تحتوي نشأة التصوف، وتطوره واتجاهاته، ويختص القسم الثاني بالتراجم أي بحياة الصوفية التي تشمل المولد والوفاة والسيرة التي تمتد بينهما بما في ذلك أهم أعمال الصوفي، والأحداث التي تعرض لها.

وواضح أن الصلة بين القسمين قوية جدًّا إلى حد الامتزاج أحيانًا، لأن بعض مصادر مادة التصوف قد خصصت جزءًا منها إلى التراجم (كما فعل القشيري في الرسالة، والهجويري في كشف المحجوب)، كما أن كتب التراجم كلها مليئة بأقوال الصوفية وآرائهم التي تكون جزءًا هامًا من المادة الصوفية نفسها.

وسوف نتحدث – فيما يلي– عن كل قسم على حدة، بغرض الحفاظ على الشخصية المستقلة له، والتي كان يقصد إليها المؤلفون فيه.

لكننا سنقدم قبل كل قسم قائمة مرتبة – زمنيًّا – بأهم المؤلفات التي ظهرت فيه، حتى يتبين تطور حركة التأليف، والوقت الذي بدأت معه، وتوقفت تقريبا عنده:

---

(١) هذه الملحق مأخوذ بنصه من كتاب أستاذنا د. حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، ص٢٢: ٣١، رأينا وضعه في نهاية القسم الأول من هذا الكتاب تحقيقًا للفائدة منه للطلاب والدارسين.

- **قائمة بمصادر المادة الصوفية :**

القرن الهجري	اسم المصدر	المؤلف	تاريخ وفاته
الثالث	الرعاية لحقوق الله ختم الأولياء	المحاسبي الحكيم الترمذي	٢٤٣هـ ٢٨٥هـ
الرابع	اللمع في التصوف التعرف لمذهب التصوف قوت القلوب	الطوسي الكلاباذي المكي	٣٧٨هـ ٣٨٠هـ ٣٨٦هـ
الخامس	الرسالة كشف المحجوب	القشيري الهجويري	٤٦٥هـ ٤٦٥هـ
السادس	إحياء علوم الدين الغنية لطالبي طريق الحق	الغزالي الجيلاني	٥٠٥هـ ٥٦١هـ
السابع	عوارف المعارف الفتوحات المكي	السهروردي ابن عربي	٦٣٢هـ ٦٣٨هـ

- الرعاية لحقوق الله : الحارث المحاسبي (ت : ٢٤٣هـ)

أشهر كتب التحليل النفسي في تاريخ التصوف الإسلامي. تناول فيه المؤلف مفهوم التقوى، ومحاسبة الإنسان نفسه على أفعاله وأقواله وخواطره. ثم مفهوم التوبة ودوافعها وكيفيتها، كما حلل ظاهرة الرياء، وأسبابه الداخلية ومظاهره، وطريقة التخلص منه، وتعرض لموضوع الصداقة، ونبه على ضرورة النجاة من أصدقاء السوء، وخاصة إذا خاف الإنسان معهم على دينه. ودرس بالتفصيل شعور العجب البغيض، وكذلك الكبر، واغترار الإنسان بعمله، سواء كان هذا العمل دينيا أو دنيويا، ثم عرض لموضوع الحسد (الذي درسناه في موضع آخر) وختم الكتاب أخيرا بنبذة عن أسلوب تربية المريد، ورعايته من حيث الظاهر والباطن، حتى لا ينحرف عن طريق الحق. وقد طبع الكتاب في مصر والعراق، بدون تاريخ، الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود (بالاشتراك).

- ختم الأولياء: الحكيم الترمذي (توفي حوالي ٢٨٥هـ)

يعتبر هذا الكتاب من أهم كتب الحكيم الترمذي، ومن أوائل ما كتب في موضوع الولاية الصوفية، وعلاقتها بالنبوة. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب كان من أسباب اتهام الحكيم الترمذي، ومنعه من التدريس، اعتمادا على بعض نظرياته المتطرفة. لكن بعد أن أصبح تحت أيدينا الآن النص المحقق له، فإننا نلاحظ أنه قد أسيء فهمه من جانب أولئك الذين هاجموه. وأهم موضوعات الكتاب تتخلص فيما يلي:

– النشاط الروحي في مجال (الصدق) ويقصد به الجهد الخاص الذي يبذله الصوفي في الوصول إلى الله تعالى. وفي مجال (المنة) أي العطاء الإلهي الذي يتخير بعض الأفراد، بغض النظر عن جهودهم المبذولة.

– مشكلة الظاهر والباطن في فهم النصوص الدينية.

– مسألة النبوة والرسالة والولاية، في علاقاتها العامة، والطابع الخاص لكل منها.

وقد حقق الكتاب الدكتور عثمان يحيى في مجلة المشرق – بيروت (السنة ١٩٤٥– صفحات ٨٧–٤٧٠) ثم في طبعة مستقلة أخرى سنة ١٩٦٥م.

- اللمع في التصوف: الطوسي (ت: ٣٧٨هـ)

يعد من أكبر المراجع الصوفية، وأغزرها مادة. وهو بمثابة الكتاب الأم في اللغة العربية. استفاد منه، واعتمد عليه كل المؤلفين اللاحقين سواء من العرب أو الفرس.

يضع الطوسي في هذا الكتاب أصول التصوف العملي، كما يحدد مبادئه ونظرياته، منبها إلي الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها السالكون لطريق التصوف، كما يخصص في الكتاب فصلا هاما للمصطلحات الصوفية المتداولة بين أهل هذا الفن.

ومما يزيد من أهمية اللمع أنه يحتوي على "تسجيل" أقوال الصوفية ونظرياتهم التي لم تكن مدونة من قبل. والمؤلف حريص على تدعيم هذه النظريات بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية. طبع الكتاب نيكلسون سنة ١٩١٤، مع ترجمة جزئية له، ثم حققه الدكتور عبد الحليم محمود (بالاشتراك) سنة ١٩٦٠م.

- التعرف لمذهب أهل التصوف: الكلاباذي (ت: ٣٨٠هـ)

من أهم المختصرات التي وضعت في بداية التأليف الصوفي. وهو يتميز بطابعه الكلامي، فيشرح عقائد الصوفية في التوحيد والصفات الإلهية، ورؤية الله، وخلق الأفعال، والصلاح والأصلح ... الخ. كذلك يتناول أهم المفاهيم الصوفية الخاصة بالتوبة والزهد والصبر والفقر والتقوى والرضا واليقين. والمؤلف ذو اتجاه سني واضح. وهو معتدل في لغته، هادئ في عرض قضاياه.

وقد ترجم (التعرف) إلى اللغة الفارسية على يد المستملي البخاري (ت: ٤٣٤هـ). وطبع النص العربي محققا المستشرق الإنجليزي آربري ١٩٣٤، ثم طبع في القاهرة بمراجعة الشيخ محمود النواوي سنة ١٩٨٠.

- قوت القلوب: أبو طالب المكي (ت: ٣٨٦هـ)

اسم الكتاب بالكامل: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد. وهو يحتوي على جانب الآداب والسلوك الصوفية، وجانب العبادات وطريقة تأديتها لدى الصوفية. كما يهتم المؤلف اهتماما خاصا بتوزيع أعمال العبادة والتقوى على ساعات اليوم والليلة، ويتناول موضوع محاسبة النفس وتربية المريدين، ويتحدث بالتفصيل عن المقامات الصوفية، وحقيقة الزهد، ثم ينتهي ببحث موضوع الكسب والتوكل. طبع الكتاب في جزئين بالقاهرة سنة ١٩٦١ ثم تم تحقيقه على يد كل من الزميلين: د٠ عبد الحميد مدكور، والدكتور عامر النجار – بالهيئة العامة للكتاب في أربعة مجلدات.

- الرسالة : القشيري (ت: ٤٦٥هـ)

اشتهرت باسم: الرسالة القشيرية. ويعلن المؤلف في مطلعها أنها عبارة عن منشور موجه إلى جماعة الصوفية بكافة بلدان الإسلام. وعندما لاحظ انحراف عدد كبير منهم عن طريق الأوائل، الملتزمين بالقرآن الكريم والسنة الشريفة. كتبها سنة ٤٣٧هـ وضمنها جانبين:

(أ) سيرة أعلام التصوف الأول، ومقتطفات من أقوالهم.

(ب) مبادئ السلوك الصوفي (الصحيح) ومناهجه.

وهي تحتوي على ٥٣ بابا وعدة فصول. الباب الأول مخصص لذكر شيوخ التصوف، والباقي للمقامات والأحوال والمصطلحات والآداب الصوفية، ولا شك في أن الرسالة القشيرية تعتبر المرجع الأساسي لتصوف أهل السنة، والتعبير المعتدل عن هذا الاتجاه في الإسلام.

وقد جرى تداولها على نحو واسع في أنحاء العالم الإسلامي، وكذلك تدريسها على أيدي كبار الشيوخ. وتأثير الرسالة القشيرية أكيد في معظم كتاب التصوف اللاحقين.

نشرت الرسالة القشيرية مرارا بالقاهرة. وقام بتحقيقها أخيرا د. عبد الحليم محمود (بالاشتراك) في جزئين – القاهرة ١٩٦٦.

- كشف المحجوب : الهجويري (ت حوالي ٤٦٥هـ)

أقدم مؤلف في التصوف باللغة الفارسية، وأول كتاب منظم في الأصول النظرية والعملية للتصوف الإسلامي. وهو يضاهي كتاب اللمع للطوسي في اللغة العربية.

ويحتوى الكتاب على عرض للأصول الصوفية والمسائل الفرعية المرتبطة

بها، ثم يقدم قسما خاصا بشيوخ التصوف وتراجمهم، كما يحتوي على قسم آخر خاص بالفرق الصوفية حتى عصره – وهذا جديد تماما –، وبعد أن يتحدث عن العقائد الدينية والعبادات من وجهة نظر صوفية، يتطرق لآداب الصوفية ورموزهم وطرائقهم في الحياة.

ترجم نيكلسون الكتاب إلى الإنجليزية سنة ١٩١١، وظل الدارسون يرجعون إلى النص الإنجليزي، حتى قامت د. إسعاد قنديل بترجمته من الفارسية إلى اللغة العربية مصحوبا بدراسة جيدة، وطبع في القاهرة، في جزأين، سنة ١٩٧٤هـ.

- إحياء علوم الدين: الغزالي (ت ٥٠٥هـ)

يقال بحق إن هذا الكتاب هو الذي أتاح للتصوف أن يتعايش مع سائر العلوم الدينية في المجتمع الإسلامي. والواقع أن كتاب الإحياء غزير المادة، متنوع الموضوعات. قسمه الغزالي أربعة أقسام شهيرة:

- ربع العبادات ويحتوي عشرة فصول.
- ربع العادات ويحتوي عشرة فصول.
- ربع المهلكات ويحتوي عشرة فصول.
- ربع المنجيات ويحتوي عشرة فصول.

وقد جمع فيه تقريبا كل ما توصل إليه التصوف السني قبله، وعرضه بأسلوب معتدل، مدعم بالأحاديث النبوية (التي لم تخل أحيانا من نقد علماء الحديث).

لكن الكتاب يقوم على بناء عقلي صارم، لم يخفف منه إلا لغة الغزالي الأدبية، وشعوره الديني القوي، اللذان أضفيا عليه طابعا محببا إلى القراء في كل العصور التالية.

"والإحياء" مطبوع في مصر في أربعة أجزاء، بمطبعة الحلبي سنة ١٩٣٩، وهو بحاجة ماسة إلى طبعة علمية حديثة، مصحوبة بالفهارس التفصيلية التي تسهل الانتفاع الكامل به.

- الغنية لطالبي طريق الحق : الجيلاني (ت ٥٦١هـ)

يحدد المؤلف موضوع كتابه بأنه في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية. وهو يحاول المزج بين العبادات الإسلامية وآداب الصوفية. ويهتم اهتماما خاصا بأوقات الذكر والعبادة وكذلك المواسم الدينية. ويتحدث بالتفصيل عن الآداب والرسوم الواجبة، أو اللائق إتباعها في مختلف أوقات اليوم والليلة، ومنها دخول الحمام، والنوم، وقتل الحيوان، وتسمية الأسماء، وزيارة المرضى ... الخ.

ويمكن القول بأن (الغنية) كان له تأثيره القوي على المستوى الشعبي أكثر من تأثيره على المستوى الثقافي الأعلى في مجال التصوف. والكتاب مطبوع في القاهرة، في جزئين، سنة ١٩٥٦، لكنه بحاجة إلى تحقيق علمي حديث.

- عوارف المعارف : السهروردي (البغدادي) (ت ٦٣٢هـ)

كتاب تعريفي مختصر يتناول – في مجمله – التصوف من جانبه العملي، دون التركيز على الأفكار والنظريات. وبعد أن يبين المؤلف أحوال الصوفية وعاداتهم في حلقات الذكر، والعبادات، والصحبة، والمكاشفة، والخواطر، يورد طائفة من المصطلحات الصوفية.

لكن الكتاب يمتاز بلغته الواضحة، والمعلومات المحددة التي يقدمها كل فصل من فصوله البالغ عددها (٦٣) فصلا. وطبع الكتاب على هامش إحياء علوم الدين – القاهرة ١٩٣٩، وهو الآخر بحاجة إلى تحقيق علمي حديث.

- الفتوحات المكية: ابن عربي (ت ٦٣٨هـ)

أكبر موسوعة للتصوف الإسلامي على الإطلاق. فرغ ابن عربي من كتابته – للمرة الثانية – سنة ٦٣٢هـ.

والكتاب عرض نفسي وفلسفي لجميع المعارف الإسلامية من وجهة نظر صوفية، يصل فيها التحليل العقلي إلى أعلى مستوي. كما أنه يحتوي من ناحية أخرى على بعض العناصر الباطنية مثل أسرار الحروف، وعناصر أخرى مستقاة من فلسفة الأفلاطونية المحدثة.

ويعتبر الكتاب أيضا مصدرا هاما للحياة العقلية في عصر المؤلف ولحالة التصوف في القرنين السادس وبداية السابع الهجريين. وقد أدى تصريح ابن عربي ببعض أفكاره حول وحدة الوجود إلى اتهامه من جانب الفقهاء المسلمين. لكن الروح الدينية السائدة في الكتاب كله يمكنها أن ترد هذا الاتهام.

والواقع أن الفتوحات الملكية بحاجة شديدة إلى دراسته بالتفصيل، وفي إطار مؤلفات ابن عربي الأخرى، حتى يمكن استخلاص رأي معاصر حول فلسفته، دون التأثر بآراء الآخرين عنه.

طبع الكتاب في مصر سنة ١٢٩٣ هجرية، وقام المرحوم د. عثمان يحيى بتحقيقه تحقيقا حديثا. ونشر منه سبعة عشر جزءا من المجموع الذي كان من المتوقع أن يصل إلى ٣٧ مجلدًا.

- **قائمة بكتب التراجم الصوفية مرتبة زمنيًّا:**

القرن الهجري	اسم المصدر	المؤلف	تاريخ وفاته
الخامس	طبقات الصوفية حلية الأولياء	السلمي أبو نعيم	٤١٢هـ ٤٣٠هـ
السابع	تذكرة الأولياء (بالفارسية) روح القدس، مختصر الدرة الفاخرة	العطار ابن عربي	٦٢٧هـ ٦٨٣هـ
التاسع	نفحات الأنس (بالفارسية)	الجامي	٨٩٨هـ
العاشر	الطبقات الكبرى	الشعراني	٩٧٣هـ

- طبقات الصوفية: السلمي (ت: ٤١٢هـ)

أهم مرجع لحياة وأقوال أعلام التصوف الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين. وقد قسمهم المؤلف إلى خمس طبقات جعل في كل طبقة عشرين صوفيا – وقد زادت بعض الطبقات قليلا فأصبح العدد ١٠٢ ترجمة على التحديد.

والسلمي حريص جدا على تقوية صلة التصوف بالأصول الإسلامية. فهو يورد في بداية كل ترجمة حديثا نبويًا رواه صاحبها، ثم يتبع ذلك بنشأته، واهتماماته، وتاريخ ميلاده – إن وجد، وتاريخ وفاته في الغالب. ويأتي بعد ذلك بمجموعة من الأقوال التي صدرت عن الصوفي في مختلف المواقف.

طبع الكتاب مرتين: إحداهما بتحقيق المستشرق بيدرسون والثانية، وهي أكثر تفصيلا وإفادة بتحقيق نور الدين شربية – القاهرة ١٩٦٩.

- حلية الأولياء: أبو نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ)

أكبر موسوعة تراجم صوفية في اللغة العربية (١٠ أجزاء) ويرجع السبب في ضخامة حجمها إلى أن المؤلف اعتبر من الصوفية: عددا كبيرا جدا من الصحابة، رضي الله عنهم، والتابعين، وتابعيهم، كما انفرد أبو نعيم بذكر عدد كبير من غير المشهورين، وذلك بالإضافة إلى حشد أكبر كمية ممكنة من الأخبار، برواياتها المتعددة التي تدور حول صوفي واحد.

ويتميز الكتاب بإيراد أسماء (أهل الصفة) بالتفصيل، وهو يورد لكل منهم حديثا نبويًا مرويا بإسناده. والمؤلف مثل السلمي حريص على تأكيد الطابع الإسلامي للمتصوفة الذين أورد تراجمهم.

طبع الكتاب غير محقق في مصر سنة ١٩٣٢، ونشرت نسخة مصورة من هذه النسخة في بيروت، هي المتداولة حاليا. لكن الكتاب بحاجة إلى تحقيق علمي حديث.

- تذكرة الأولياء: فريد الدين العطار (ت ٦٢٧هـ)

يعتبر العطار واحدا من ثلاثة الشعراء الكبار في إيران، وهم (سنائي، وجلال الدين الرومي، والعطار).

ويعد كتاب تذكرة الأولياء أقدم مؤلف في التراجم الصوفية باللغة الفارسية. وتؤكد د. إسعاد قنديل أن المؤلف اعتمد فيه على كثير من الأصول العربية مثل: طبقات السلمي، وحلية أبي نعيم.

وقد طبع الكتاب في الهند، ثم طبعه المستشرق الإنجليزي نيكلسون في ليدن سنة ١٩٠٥، في مجلدين، وترجم أخيرا إلى الفرنسية. لكنه لم يترجم حتى الآن إلى اللغة العربية.

- روح القدس، مختصر الدرة الفاخرة : ابن عربي (٦٣٨هـ)

يورد ابن عربي في كل من هذين الكتابين تراجم لحوالي خمسين شيخًا من الرجال والنساء الذين تربى على أيديهم أو دلوه على طريق التصوف.

أما روح القدس، فقد قمنا بتحقيقه ونشره مع دراسة تحليلية سنة ٢٠٠٧، والقسم الخاص بشيوخ ابن عربي يقدم صورة حية للمجتمع الصوفي في كل من المغرب والأندلس خلال الربع الأخير من القرن السادس الهجري.

وأما مختصر الدرة الفاخرة، فمازال مخطوطا، وقد عثرنا على نسخته الوحيدة، وسوف ننشره قريبا بإذن الله. وهو يحتوي على أكثر من سبعين شخصية صوفية، يتكرر بعضها مع شيوخ (روح القدس) وينفرد البعض الآخر بتراجم جديدة.

وتتمثل أهمية الكتابين في أن ابن عربي يورد فيهما شخصيات صوفية على درجة عالية من التميز، والتنوع أيضا، فضلا عن أنه يصف أحوالهم بصورة مباشرة عن طريق معايشته لهم .. وإذا راعينا أن معظم هؤلاء الشيوخ لم يرد ذكرهم في كتب التراجم الأخرى أدركنا القيمة التاريخية للوثائق التي انفردت بتقديمهم إلينا.

- نفحات الأنس : عبد الرحمن الجامي

كتبه جامي سنة ٨٨٣هـ، ويبدو من مقدمته أنه يعتمد أساسًا على طبقات السلمي.، والواقع أن الهروي الأنصاري (ت:٤٨١) كان قد ترجم طبقات الصوفية للسلمي من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية (باللهجة الهروية القديمة) وزاد عليه بعض المعلومات .. ثم جاء جامي، فنقله من تلك اللهجة القديمة إلى اللغة الفارسية الحديثة في عصره، بعد أن أضاف إليه تاريخ الهروي نفسه، وكذلك أصحابه، وشيوخه، وسماه أخيرا: نفحات الأنس.

يشتمل الكتاب على مقدمة قصيرة للمؤلف، وتسع مقالات في الأصول الصوفية، وتراجم الشيوخ التي تتجاوز ستمائة ترجمة.

وقد طبع نفحات الأنس في الهند عدة مرات، ثم طبع حديثا في طهران. وهو لم يترجم بعد إلى اللغة العربية.

- الطبقات الكبرى: الشعراني (ت :٩٧٣هـ)

يقول المؤلف في مقدمته: هذا كتاب لخصت فيه طبقات جماعة من الأولياء الذين يقتدي بهم في طريق الله، عز وجل، من الصحابة، والتابعين، إلى آخر القرن التاسع، وبعض العاشر.

والكتاب مطبوع في جزأين: يشتمل الأول على (٢٩٩) ترجمة، والثاني (٨٧) ترجمة.

والواقع أن الشعراني يورد في كتابه عددًا ضخمًا من كرامات الصوفية، وخوارق العادات التي جرت على أيديهم دون أن يتدخل بنقد أو تعليق. بل إنه هو نفسه يحكي بعض الأمور – الخارجة تماما عن نطاق العقل والمعتاد – التي وقعت له ! طبع الكتاب بدون تحقيق علمي حتى الآن بالقاهرة ١٩٥٤.

تلك هي أهم مصادر التصوف الإسلامي، وليست كلها، كما سبقت الإشارة، لكنها توقف الباحث والقارئ معًا على مدى الجهد الذي بذله علماء التصوف، والمشتغلون به في العصور السابقة. ومن المؤكد أن المادة الصوفية والتراجم غزيرة للغاية، وهي تحتاج إلى عمل فريق متكامل، لكي يتم تصنيفها، وترتيبها، وفهرستها على نحو علمي معاصر، تمهيدًا لتيسير الاطلاع عليها، والإفادة منها.

قائمة بأهم مراجع القسم الأول

أولاً: القرآن الكريم.

ثانيًا: كتب السُّنة المطهرة:

- **البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، ت: ٢٥٦هـ):**

- صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

- **مسلم (أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت: ٢٦١هـ):**

- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

ثالثًا: المصادر والمراجع:

- **إبراهيم بيومي مدكور (الدكتور):**

- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.

- **إبراهيم هلال (الدكتور):**

- الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، دار العراب ودار نور، دمشق، ط١، ٢٠٠٩م

- نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظر إلى النبوة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.

- **إحسان إلهي ظهير (الدكتور):**

- التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، لاهور . باكستان، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- **الأحسائي (محمد بن علي بن أبي جمهور):**

- مُجْلي مرآة المنجي في الكلام والحكمتين والتصوف، تحقيق: رضا يحيى بور فارمد، ، جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي لإحياء التراث، قم، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

- **إخوان الصفا وخلان الوفا:**

- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مركز النشر . مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤٠٥هـ.

- **آدم متز:**

- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، (د.ت).

- **البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي ت: ٤٤٠هـ):**

- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

- **التهانوي (محمد بن علي الحنفي):**

- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

- **توفيق الطويل (الدكتور):**

- أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٥٨م.

- **ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم):**

- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ، تحقيق: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: د. عبد الرحمن بن الكريم اليحيى، دار الفضيلة، الرياض.
- مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- **الجامي (أبو البركات عبد الرحمن):**

- نفحات الأنس من حضرات القدس، الأزهر الشريف، القاهرة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

- **الجرجاني (الشريف أبو علي) :**

- التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- **جميل صليبا (الدكتور) :**

- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.

- **ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي) :**

- تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

- **جولد تسيهر :**

- مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، دراسة: محمد عوني عبد الرؤوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٣م.

- **الجيليّ (عبد الكريم) :**

- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- **حامد طاهر (الدكتور) :**

- الاتجاه الباطني عند ابن عربي (نموذج من كتاب روح القدس)، بحث منشور ضمن مجلة: دراسات عربية وإسلامية، يشرف على إصدارها أ.د. حامد طاهر حسنين، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٢م، العدد ٢٣.

- الفلسفة الإسلامية (مدخل وقضايا)، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٥م.

- معالم التصوف الإسلامي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.

- **د. حسن الشافعي (الدكتور) :**

- فصول في التصوف، دار البصائر، القاهرة، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م

- **حسين مروة (الدكتور) :**

- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩م.

- **الحكيم الترمذي (أبو عبد الله محمد بن علي، ت : نحو ٢٨٥هـ) :**

- ختم الأولياء، تحقيق: عثمان إسماعيل يحيى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط١، ١٩٦٥م.

- **الحلاج (الحسين بن منصور) :**

- الأعمال الكاملة، تحقيق: قاسم محمد عباس، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، (التفسير)، (الطواسين)، (بستان المعرفة)، (الديوان)، (نصوص الولاية)، (متفرقات من كلامه).

- **ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) :**

- تاريخ ابن خلدون، (المقدمة)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

- شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: د. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

- مقدمة ابن خلدون، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م.

- **ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد الحفيد) :**

- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م.

- **أبو ريان (د. محمد علي) :**

- الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية (مناقشة المصدر الإيراني)، بحث منشور (ضمن

- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٩م.

- **سعاد الحكيم (الدكتورة) :**

- المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- **السهروردي (شهاب الدين يحيى بن حبش) :**

- كتاب اللمحات، تحقيق: إميل المعلوف، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٩م.

- المؤلفات الفلسفية والصوفية، تحقيق: د. نجفقلي حبيبي، منشورات الجمل، بيروت، ط١، ٢٠١٤م، (كلمة التصوف)، و(الألواح العمادية).

- هياكل النور، تحقيق وتعليق: د. محمد علي أبو ريان، مطبعة السعادة، القاهرة، ط١، ١٩٥٧م.

- **الشعراني (أبو المواهب عبد الوهَّاب بن أحمد بن علي الأنصاري ت: ٩٧٣هـ):**

- الطبقات الكبرى، تحقيق: أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح والمستشار: توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

- **الطوسي (أبو نصر السراج):**

- اللمع، تحقيق: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، ط١، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

- **عبد الحميد مدكور (الدكتور):**

- نظرات في التصوف الإسلامي، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ط، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- **عبد القادر محمود (الدكتور):**

- الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٦٦م.

- **عثمان يحيى (الدكتور):**

- نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي، بحث منشور ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده)، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

- **ابن العربي (القاضي أبو بكر المعافري):**

- قانون التأويل، تحقيق: محمّد السّليماني، دار القبلة للثقافة الإسلاميَّة، جَدّة، ومؤسَسَة عُلوم القرآن، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

- النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، تحقيق: د. عمار طالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة، (د.ت).

- **ابن عربي (محيي الدين أبو بكر محمد بن علي الطائي الحاتمي):**

- بلغة الغواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠١١م.

- الفتوحات المكية، تحقيق: عبد العزيز سلطان المنصوب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٧م.

- فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).

- **عرفان عبد الحميد فتاح (الدكتور) :**

- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل بيروت، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

- **العطار (فريد الدين محمد بن أبي بكر بن إسحاق، ت نحو: ٦٠٧هـ) :**

- تذكرة الأولياء، ترجمة: محمد الأصيلي الوسطاني، تحقيق: محمد أديب الجادر، دار المكتبي، دمشق، ٢٠٠٨م.

- **أبو العلا عفيفي (الدكتور) :**

- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م.

- التعليقات على كتاب فصوص الحكم لابن عربي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م.

- ابن عربي في دراساتي، بحث ضمن الكتاب التذكار لمحيي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

- نظريات الإسلاميين في الكلمة، مقال منشور بسلسلة دراسات عربية وإسلامية، مركز اللغات الأجنبية والترجمة بجامعة القاهرة، ١٩٩٤م، العدد ١٥.

- **ابن العماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد العَكري) :**

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

- **الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد الطوسي) :**

- إحياء علوم الدين، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج، دار المنهاج، جدة . المملكة العربية السعودية، ط١، ٢٠١١م.

- المنقذ من الضلال، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، (د.ت).

- **ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني) :**

- معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

- **القشيري (عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك) :**

- الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

- **ابن القيم (شمس الدين محمد ابن أبي بكر ابن قيم الجوزية ت : ٧٥١هـ) :**

- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م

- **كامل مصطفى الشيبي (الدكتور) :**

- الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة، ط٢، (د.ت).

- الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، مكتبة النهضة، بغداد، ط١، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

- **الكلاباذي (أبو بكر محمد بن إسحاق) :**

- التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

- **لطف الله بن عبد العظيم خوجه (الدكتور) :**

- الإنسان الكامل في الفكر الصوفي (عرض ونقد)، دار الفضيلة، السعودية، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

- **محمد الجليند (الدكتور) :**

- قضية التأويل عند الإمام ابن تيمية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٣٧هـ/٢٠١٥م.

- من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط٤، ٢٠٠١م.

- **محمد دنش (الدكتور) :**

- المنهج الباطني في التصوف الفلسفي في الإسلام، رسالة دكتوراه بقسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٨م.

- **محمد مصطفى حلمي (الدكتور) :**

- ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٥م.

- الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤م.

- **معن زيادة (الدكتور) :**

- الموسوعة الفلسفية العربية، مجموعة أساتذة بإشراف: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦م،

- **المكي (أبو طالب محمد بن علي الحارثي) :**

- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

- **ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين) :**

- لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

- **ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق البغدادي، ت : ٤٣٨هـ) :**

- الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- **نيكلسون (المستشرق رينولد ألين) :**

- في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

- **هانز هينرش شيدر:**

- نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين (مصدرها وتصويرها الشعري)، بحث مرفق ضمن كتاب: الإنسان الكامل في الإسلام، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٦م.

- **الهروي (أبو إسماعيل عبدالله الأنصاري ت : ٤٨١هـ) :**

- منازل السائرين إلى الحق عزَّ شأنه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

- **أبو الوفا التفتازاني (الدكتور) :**

- مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩م.

- المعرفة الصوفية (أداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها عند صوفية المسلمين)، مقال منشور بمجلة الرسالة، إصدار: أحمد حسن الزيات، دار الرسالة، القاهرة، ١٩٥١م، العدد: ٩٣٢.

القسم الثاني

الفكر الإسلامي الحديث

د. الحسين جادو

الفصل الأول
تأخر المسلمين في العصر الحديث
الأسباب والنتائج والعلاج

- **الأهداف:**

بعد دراسة هذا الفصل ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يذكر أهمية دراسة أسباب تخلف المسلمين حضاريًّا في العصر الحديث.
٢- يحدد أبرز النتائج المترتبة على تأخر المسلمين في العصر الحديث.
٣- يشرح كيفية معالجة الآثار الناجمة عن تخلف المسلمين في العصر الحديث.
٤- يبرهن أن الاجتهاد وتجديد الخطاب الديني من الضرورات الملحة في العصر الحديث.
٥- يبين موقف القرآن من التفلسف ومناهج التفكير.
٦_ يوضح المقصود بعقلنة الكون وعقلنة الوحي.
٧_ يستنتج المقصود بتوريث العلم المحمدي.

- **العناصر:**

أولًا: أهمية دراسة أسباب تأخر المسلمين في العصر الحديث.
ثانيًا: أبرز النتائج المترتبة على تأخر المسلمين في العصر الحديث.
ثالثًا: كيفية معالجة الآثار الناجمة عن تخلف المسلمين في العصر الحديث.
رابعًا: أهمية الاجتهاد وتجديد الخطاب الديني.
خامسًا: القرآن والفلسفة ومناهج التفكير.
سادساً: من عقلنة الكون إلى عقلنة الوحي.
سابعًا: العلم المحمدي والتوريث.

الفصل الأول
تأخر المسلمين في العصر الحديث
الأسباب والنتائج والعلاج

- مدخل:

إن الوقوف على أبرز أسباب تخلف العالم الإسلامي فى العصر الحديث يعد مدخلا ضروريًّا لتشخيص الواقع الحالي تمهيدًا لوضع أيدينا على جانب من مشاريع النهضة التى قدمها كثير من رواد حركات الإصلاح فى العصر الحديث، ويلقى الضوء على أسباب وجودها على النحو الذي كانت عليه، ويساعدنا فى الوقت نفسه على الموازنة بينها وتقويمها وإلقاء الضوء على ما صمد منها أمام الموجات العاتية التي تهدف إلى طمس هوية العالم الإسلامي.

- أبرز الأسباب التي أدَّت إلى التقهقر الحضاري للعالم الإسلامي:

إنَّ الناظر بقليل من التأمل فى أحوال العالم الإسلامي فى العصر الحديث يمكنه أن يدرك على الفور أن من أبرز الأسباب التي أدت إلى التقهقر الحضاري للعالم الإسلامي:

تفتيت الأمة الإسلامية:

منذ بزغ فجر هذه الرسالة ووحدة هذه الأمة وتمسكها بعقيدتها يمثلان سر قوتها، وقد وأدرك العدو أنه لن تموت هذه الأمة ما دامت موحدة متمسكة بعقيدتها، فسلطوا سهامهم وشرعوا أسلحتهم وحاكوا المؤامرات تلو المؤامرات حتى نجحوا في تفتيتها.

ويخف الألم لو كان الداء سقط بأيدي أعدائنا، ولكن مع الأسف ساعد بعض المسلمين أعداءنا على تفتيت الأمة.

استطاعت أوربا ممثلة ببريطانيا أن تصور الأمة الإسلامية بقيادتها في زمن العثمانيين على أنها شبح رهيب، وفي الوقت نفسه وصفوه بالرجل المريض، وأثاروا النعرات والقبليات، ثم بعد ذلك ساعدهم كثير من المسلمين حتى اعتبروا أن الدولة العثمانية هي عدوهم الأول حتى أسقطوها.

هذا سبب رئيس من أسباب تأخر المسلمين.

ومن الأسباب التي أدَّت بنا إلى ما نحن فيه ما يأتي:

ضعف الوازع الديني:

إن ضعف الوازع الديني، وانتشار الفلسفات المعتلة، وتراجع القيم الأخلاقية والروحية أمام القيم المادية، وتنامي النزعات الإلحادية لدى بعض الشباب الذي يعاني من الخواء الروحي يعد من أهم الأسباب التي أدت إلى تخلف المسلمين وتراجعهم حضاريًّا في العصر الحديث؛ لأنه لا يمكن أن يساس البشر على نحو خال من القصور إلا بشريعة رب البشر، فإذا أبعدت هذه الشريعة عن مظاهر الحياة في جلها تمت سياسة البشر بسنن البشر، والبشر عاجزون وقاصرون، وتسيطر على معظمهم الأهواء وبهذا حل فينا ما حل فينا.

ويزداد الألم عندما نجد كثيرًا من المنتسبين للإسلام، والإسلام منهم براء أشد اقتناعا بفصل الدين عن الدولة أي بالعلمنة بمفهومها الصحيح.

في هذه الفترة يرفع الرئيس الأمريكي في فعاليات انتخابات الرئاسة الأمريكية الإنجيل أمام جمهوره ويقول:

(آن الأوان لأن نُحكم بالإنجيل، آن الأوان لعودة حُكم الدين للدولة).

هكذا يقر ويعترف بأن فصل الدين عن مظاهر الحياة جنى على أمته الويلات، وبعض المسلمين يقولون:

دع ما لله للهِ وما لقيصر ليقصر، ونقول لهم: الكل لله ﷻ (الملك يومئذ لله).

نعم فصل الدين عن مظاهر الحياة مخطط رهيب؛ لأن أولئك الأعداء علموا أن القرآن هو عدوهم الأول، ولذا جندوا جنودهم لإبعاد القرآن عن معظم مظاهر الحياة لدى المسلمين وقد نجحوا للأسف.

إذًا هذا سبب رئيس من أسباب تخلف المسلمين حضاريًّا، وكثير من المسلمين _هداهم الله!_ لا يعون ولا يدركون خطورة هذا الأمر، وهو خطر داهم وشر قائم، والمسلمون الآن في مشارق الأرض ومغاربها– إلا من عصم الله– يلهثون وراء القيم الغربية، ويتملصون شيئًا فشيئًا من القيم الإسلامية.

الهزيمة النفسية أمام الأعداء:

وهذه القضية من اخطر ما أدى بنا إلى ما نحن فيه وهي قضية مهمة جدا.

إن من أعظم أسباب انحطاط المسلمين في العصر الأخير فقدهم كل ثقة بأنفسهم، وهو من أشد الأمراض الاجتماعية، وأخبث الآفات الروحية، لا يتسلط هذا الداء على أمة إلا ساقها إلى الفناء.

يوضح ذلك أن الإمام عليًّا ﷺ حينما سُئل : إنك إذا هجمت على عدوك نجدك تكبر تكبيرة تنخلع لها القلوب، فما سر ذلك؟

أجاب: إنني أفعل ذلك لأنني أقدم على عدوي وأنا مقتنع بأنني سأقتله – أي عندي من الثقة بالله ثم بنفسي أنني سأقتله، وهو لديه ثقة بأنني سأقتله فأكون أنا ونفسه عليه، وبهذا أهزمه ويسقط صريعًا.

الهزيمة النفسية إذًا مرض خطير أشد فتكًا من مرض السرطان، والمسلمون الآن أصيبوا بالهزيمة النفسية، وما دخل علينا الأعداء إلا بعدما أصبنا بالهزيمة النفسية.

أصبح لدى كثير من المسلمين اقتناع بأنهم لن يهزموا عدوهم، كيف نهزم أوربا؟! كيف نهزم أمريكا؟!

لديهم من العتاد ما يفوق تصور كثير منا، فأصبحوا خير أبواق لأوروبا وأمريكا وروسيا وغيرهم من الشرق والغرب.

إذًا من أهم أسباب تخلف المسلمين: الهزيمة النفسية التي حلت بنا، والهزيمة النفسية مرض فتاك. حكى الله ذلك في سورة الحشر:

(وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ) [سورة الحشر، من الآية ٢].

وقد جعل الله من خصائص هذه الأمة كما بين المصطفى ﷺ أنها تُنصر بالرعب مسيرة شهر، فإذا أحس العدو بالرعب فهذا من أوليات علامات السقوط.

ومن الأسباب التي أوصلتنا إلى ما وصلنا إليه:

نقص المعرفة بالعلوم الشرعية والكونية:

كثير من المسلمين يعانون من النقص الحاد في المعرفة على صعيد العلوم الدينية وعلى صعيد العلوم الكونية، وهذا سبب رئيس للمرض الذي نعيش فيه، وللداء الذي وصلنا إليه.

كيف لأمة أن تنهض وهي لا تأخذ بأهم أسباب النهضة؟! أعني العلم والمعرفة بالعلوم الدينية والكونية.

ومن أخطر مواطن الخلل في هذا الصدد أن الذين يجهلون هذه الحقيقة يجهلون أنهم يجهلونها، فصار الجهل لديهم مركبًا.

والأسوأ من ذلك أن بعضهم إذا وصله نور العلم والمعرفة أغمض عينيه واستمرأ الجهل وركن إليه، بل ربما دعا غيره إلى الانضمام إليه في هذا المسلك

الذي يفضي إلى التخلف والتبعية والخسران المبين في الدنيا والدين.

إذًا الجهل الذي حل بقطاع عريض من أمتنا أودى بنا إلى ما نعيشه الآن، ونتجرع كئوس الذل والهوان تبعًا لذلك.

ومن الأسباب التي أوصلت المسلمين إلى ما وصلوا إليه:

الإعجاب بالغرب واعتباره القدوة الصالحة:

نعم الإعجاب بالغرب إعجاب يبينه البعض ويبيته البعض الآخر، حتى وصل الإعجاب بالغرب أن يكون الذهاب إلى بلادهم أمنية يتمناها كثير من المسلمين، فيفتخر أنه زار أمريكا، أو زار أوربا أو زار الشرق أو الغرب.

لمَ يفتخر؟

هذه هزيمة نفسية قاتلة، وإعجاب بالغرب وبما عنده، وكذلك يعتبره هو القدوة الصالحة في هذا المجال.

اعتبارنا الغرب القدوة أوصل المسلمين إلى ما وصلوا إليه.

كثير من المسلمين يبحثون عن العلم، يقولون في أوربا وأمريكا، لا أقول العلم الذي لا يجدونه في بلادهم، بل بعضهم ذهب ليدرس الشريعة الإسلامية في بريطانيا.

نعم. هذا موجود يشعر بمركب نقص إذا قال إنني أحمل شهادة من بلد إسلامي، ولكنه يرفع رأسه عاليًا إذا حمل شهادة من أوربا أو أمريكا.

اجتماع كلمة الأعداء علينا مع تفرقهم وتشتتهم:

(تحسبهم جميعًا وقلوبهم شتى) [سورة الحشر، من الآية ١٤]. ولكنهم يجتمعون علينا.

الخلاف بين روسيا وأمريكا عريق قديم وسيظل طالما استمروا على وضعهم وعلى مبادئهم، ولكنهم يتفقون على ما يكون ضد المسلمين، هذه قضية لا يناقشون فيها أبدًا.

ونحن نختلف في كل شيء إلا في الولاء لأمريكا وأوربا وروسيا إلا من عصم الله.

إذًا اجتمعت كلمة الأعداء _مع تفرقهم واختلاف مصالحهم_ ضدنا، يختلفون ويتقاتلون ويتناحرون إلا في شيء واحد: ما يخص المسلمين فهم يتفقون على ما يهيننا ويذلنا وينزع الكلمة من بيننا.

ومن الأسباب أيضًا:

جهود المستشرقين والمستغربين:

المستشرقون أمرهم معروف ولكن من هم المستغربون؟

المستغربون هم الذين ذهبوا إلى أوربا وتعلموا في أوربا وأمريكا وغيرها، وجاءوا لينشروا بيننا ما تعلموه هناك كما لو كان من المسلمات التي لا تقبل النقاش ولا الجدل.

ومن الأمثلة على ذلك قول طه حسين:

(علينا أن نلحق بفرنسا بقضها وقضيضها حتى في شكل اللباس).

صحيح أن الاستفادة من منجزات الحضارة الإنسانية التي مركزها في الغرب في جانبها المادي أمر مطلوب ولا يتنافى مع العروبة ولا مع الإسلام إلا إن الحداثة لا تستلزم بالضرورة التخلي عن كل ما هو إسلامي وكأن التراث الإسلامي ليس فيه ما يستحق أن نتمسك به، فهذا غير صحيح، فالحق أن هذا التراث في جانبه المشرق كان سببًا للنهضة الأوربية التي استفادت منه على نحو

لا يقبل الشك، وقد اعترف بذلك بعض المنصفين من الغربيين أنفسهم.

تراجع الاقتداء بالعلماء والقادة:

في السابق كان العلماء والقادة يقتدى بهم ولكن هذا الجانب ضعف في عصرنا الحاضر، فلم يعد كثير من العلماء أهلا لأن يقتدى بهم.

فقدوا مقومات القدوة الصالحة، فاقتدى الناس بالمنحرفين.

(إذا انفصل العلماء عن الناس، حل بالأمة الهوان).

هؤلاء قد يحملون شهادات عالية ولكنهم لا يلتزمون بشريعة الله وإن تقلدوا المناصب باسم العلماء، وباسم التوجيه، وتجد أن بعضهم _وهم من المنتسبين إلى العلماء_ مفتون بالغرب، ويحارب سلف هذه الأمة ويريد أن يمسك بالعصا من الوسط.

إذا ضعفت القدوة لدى العلماء بحث الناس عن القدوة فلم يجدوها فاقتدوا بالشرق وبالغرب وبمن هب ودب. هذا سبب رئيس.

كذلك من الأسباب: وهو سبب مؤلم:

خيانة بعض المسلمين لدينهم ولأمتهم:

نعم أصبحوا عملاء للشرق والغرب، عملاء لأعداء الله فخانوا الله وخانوا الرسول وخانوا أمانتهم وخانوا دينهم.

من الأسباب التي نراها:

نشوء العصبيات والقبليات:

العرب كانوا أمة مشتتة مفرقة، جاء الإسلام وهي هكذا، بما اجتمعت ؟

هل اجتمعت تحت لواء قريش؟ لا.

هل اجتمعت باسم مكة أو الحجاز؟ لا.

إنما جمعتهم ووحدتهم كلمة الإسلام، كلمة لا إله إلا الله، ودان الشرق والغرب لهذه الكلمة بعد العصبيات وبعد التفرق.

في المدينة وهي قرية صغيرة كانت تسمى يثرب، كان الأوس يركنون إلى جانب من اليهود، والخزرج يركنون إلى جانب آخر، وكانت الصراعات بينهم حامية الوطيس، وجاء الإسلام فقضى على هذه الأمور.

ورأى العدو أن من أفضل الوسائل التي تبعدنا عن منهجنا وعن ديننا أن يبعث فينا العصبيات، نسمع القومية العربية، القومية التركية، القومية الكردية.. إلخ فلم يدخر جهدًا في هذا الصدد حتى نجح في تحقيق أهدافه الخبيثة واستطاع أن يفصل بين العربي والعجمي: بين العربي والتركي، بين العربي والهندي، بين العربي والأفريقي.. إلخ.

ثم ذهب الأعداء إلى ما هو أبعد من ذلك فقالوا: نفصلهم أشد من ذلك ولنمزقهم أشتاتًا فجاءوا بالوطنية –بمفهومها الضيق– حتى تفرق العرب أيضًا إلى بلاد عديدة، فصاروا مستضعفين.

ثم جاءوا بالإقليمية، أهل الوطن الواحد يتفرقون، هذا من وطن كذا وهذا من بلد كذا.

عصبيات وإقليميات وقوميات ووطنيات مزقوا بها شمل أمتنا بكل أسف.

- النتائج المترتبة على التقهقر الحضاري للمسلمين:

كان ما تقدَّم هو أبرز الأسباب التي أدَّت إلى التقهقر الحضاري للمسلمين في العصر الحديث، وقد ترتب على هذا التقهقر العديد من النتائج السلبية أهمها:

الأثر الأول: الانحراف الفكري:

ويتمثل هذا في الإلحاد وانتشار المذاهب الهدامة، والفلسفات المعتلة. وما كنا نرى انتشار المذاهب الهدامة المنحرفة من شيوعية وغيرها إلا في ظل هذا الوضع المتخلف الذي نعيش فيه، وهذا أثر من آثار الوضع القائم.

ثانيًا: الخلل في بعض مناهج التعليم :

الخلل في بعض مناهج التعليم من آثار التخلف الفكري، ويتفاوت مستوى هذا الخلل في كل بلد بحسب ظروفه وأحواله ، فبعض هذه البلدان لا يعترف بمناهج التربية الإسلامية إطلاقا.

وبعضها يضع الشريعة الإسلامية في منزلة الشرائع الأخرى حتى وإن لم تكن إلهية، وبعضهم يأخذ منها، ويزيدون وينقصون على حسب اختلاف القائمين على الأمر.

فالخلل في مناهج التعليم في بعض البلدان الإسلامية يعد أثرًا من آثار تأخر المسلمين في كثير من الأصعدة وسببًا فيه في الوقت نفسه، وذلك لأن التأثير والتأثر بينهما متبادل.

ثالثا: الخلل الاجتماعي:

والخلل الاجتماعي يتمثل في عدة صور، فعلى الصعيد الأسري: هل الأسرة الآن كما كانت قبل عشرين سنة أو ثلاثين سنة ؟

لا، أوضاع الأسرة مؤلمة الآن.

العلاقة بين الزوج وزوجته.

العلاقة بين الابن وأبيه.

العلاقة بين الأخ وأخيه.

أوضاع الأسر الآن تعاني من مرض عضال.

ولو ذهبنا إلى مراكز التربية الاجتماعية، ولو ذهبنا إلى المستشفيات، ولو ذهبنا إلى المحاكم لوجدنا كم تعاني الأسر من قلق ومن مرض.

وكذلك من أوجه الخلل الاجتماعي: ما يتعلق بالمرأة.

استخدموا المرأة سلاحا فتاكا حتى أوصلوا نساء المسلمين إلى وضع لا نحسد عليه أبدا.

سبحان الله! الإسلام صان المرأة وكرمها وألزم معتنقيه باحترام حقوقها.

صحيح أن العربي قبل الإسلام كانت لديه حمية خاصة تجاه المرأة، ولكن في عصرنا الحاضر لا دين ولا حمية.

المرأة التي يجب أن تكون سيدة مصونة لها كافة الحقوق وعليها كافة الواجبات بحسب ما تقتضيه شريعتنا الإسلامية الغراء وجهوا لها السهام واستعملوها واستغلوها أبشع استغلال.

فالمرأة هي المستخدمة للدعاية.

حتى الحراثة استخدمت صورة المرأة لها.

فهل يقصدون بالحراثة جمالها أو قوتها ؟

إنما هو الاستغلال البشع المقيت.

نعم استخدموا المرأة باسم الحرية والتمدن.

باسم الخروج على الرجل أو مساواة الرجل.

وقاد هذه المعركة ومن روادها سلامه موسى وهدى شعراوي ومن سار على دربهما.

كذلك من آثار الخلل الاجتماعي، الانحراف الخلقي.

هناك انحراف خلقي لدى كثير من شباب المسلمين، ويُنقل لنا هذا ممن يذهب إلى الشرق وإلى الغرب، لم يكن الانحراف مقصورًا فقط على الشباب، بل إنه تعداهم إلى من يزيد عمره عن الستين والعياذ بالله.

لابد أن نشخص المرض حتى نعرف العلاج.

ما الذي أصابنا؟

إنه اثر من آثار تأخرنا الفكري وبعدنا عن كتاب الله ﷻ.

رابعًا: التراجع الاقتصادي:

لم نعرف النظام الرأسمالي الصرف بنمطه الغربي والنظام الاشتراكي بصورته القادمة من المعسكر الشرقي إلا بعد تخلفنا.

لدينا إسلامنا بنظامه الاقتصادي الغني بمقوماته، ولكن الكثير من العالم الإسلامي الآن بين من يعمل بالرأسمالية الصرفة التي تُسحق فيها الكيانات الصغيرة وتصبح عاجزة عن المنافسة مع الكيانات العملاقة، ومن يعمل بالاشتراكية غير الرشيدة التي لا تحترم فيها الملكيات الخاصة بالقدر الكافي، وقليل من يعمل بالنظام الاقتصادي الإسلامي.

فالتراجع الاقتصادي أثر من آثار تخلفنا بلا شك.

- استغلال ثروات الأمة من قبل أعدائها.

- استثمار أموال المسلمين في بلاد الأعداء.

- وأهم المشاريع التنموية التي تقام في بلاد المسلمين تقام تحت ظل الشركات الغربية والشرقية.

- أين أرصدتنا؟ أرصدتنا عند أعدائنا يتمتعون بها حتى قالت إحدى الصحف الأوربية: (لو سحب العرب أرصدتهم من بنوك أوربا وأمريكا لانهارت

أوربا وأمريكا خلال ساعات).

إذًا هم يستغلون أموالنا ويتمتعون بها، ويستعملونها في كثير من الأحيان في تجييش الجيوش ضدنا، وهذا خلل اقتصادي مرده إلى تخلفنا.

خامسًا: فقدان الهيبة أمام الأعداء:

أصبحنا غثاء كغثاء السيل، لم يعد المسلم كما كان في السابق له الهيبة وله المنعة وله القوة.

نعم نزعت هيبتنا من قلوب أعدائنا لأننا بعدنا عن صراط الله المستقيم.

سادسا: التحول من السيادة إلى مؤخرة الأمم:

الآن نحن نكرر عبارات وضعت لنا من قبل أعدائنا، التحول من السيادة إلى التبعية وإلى الخلف فنكرر دائما: العالم الثالث والعالم النامي.

من أطلق علينا: العالم الثالث أو العالم النامي؟

إنهم أعداؤنا. ثم نتعامل مع هذا على أنه حقيقة. أي رضينا بهذه المنزلة التي أعطيت لنا من قبل أعدائنا، هذا هوان وضعف وذلة.

سابعًا: اليأس والقنوط:

ويترتب عليه اللامبالاة والتبلد وعدم الإحساس بمشكلات الأمة، وهذا أثر من الآثار.

ثامنًا: انشغال الفرد بشئونه الخاصة عن شئون أمته:

من الآثار الرهيبة انشغال الفرد بشئونه الخاصة عن شئون أمته. وإذا سئل عن تطلعاته ذكر العديد من الأمور الخاصة ولم يعر الأمور العامة أي اهتمام. سبحان الله! وأين تطلعاته للنهوض ببلاد المسلمين؟ أين تطلعاته للخروج من الواقع البئيس الذي نحن فيه؟

فمن الآثار الجلية إذًا انشغال كثير من المسلمين بشئونهم الخاصة وعدم مبالاتهم بشئون أمتهم.

هذا عن أهم أسباب تراجع المسلمين حضاريًّا وأهم النتائج المترتبة على ذلك. لكن ما العلاج؟

- علاج تراجع المسلمين حضاريًّا:

أولاً: العودة الصادقة إلى منهج الإسلام:

العودة الصادقة إلى الله ﷻ والالتزام بتعاليم الإسلام، ومتى ما تخلينا عن ذلك تخلى الله عنا: (إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ). [سورة محمد، من الآية ٧].

(وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم) [سورة محمد، من الآية ٣٨].

(إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ) [سورة الرعد، من الآية ١١].

ثانيا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

فلن ينصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به حال أولها. فخيرية هذه الأمة تعزى إلى الإيمان بالله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) [سورة آل عمران، من الآية ١١٠].

ثالثا: العزة والاستقلال والتخلص من الهزيمة النفسية:

لا بد من الشعور بالعزة وأن أعداءنا هم الأذلة، (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) [سورة المنافقون، من الآية ٨].

ولا بد من تعظيم الاستفادة من مصادر قوتنا، وعلاج نقاط ضعفنا، وبث روح الأمل، والتخلص من الهزيمة النفسية، والعمل الجاد من أجل رفعة أمتنا التي تحمل الخير للبشرية كلها.

رابعا: اجتماع كلمة المسلمين، وتعاونهم فيما بينهم:

(وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا)، [سورة آل عمران، من الآية ١٠٣].

(وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ) [سورة الأنفال، من الآية ٤٦].

خامسا: إفساح المجال للعلماء للقيام بدورهم:

لا بد أن يرجع للعلماء دورهم وقيادتهم ومهابتهم وقيمتهم، فهم أقدر من غيرهم على فهم الواقع وتحديد أولوياته، ووضع الآليات الكفيلة بنهضة الأمة.

سادسا: إصلاح مناهج التعليم:

من أهم وسائل العلاج إصلاح مناهج التعليم وتطوير وسائله من جهة، والقضاء على ثنائية التعليم من جهة أخرى، فتقسيم التعليم إلى تعليم ديني، وتعليم مدني، أدى إلى قصور شديد لدى المتعلمين في كل قسم من هذين القسمين، فليس خافيًا أن كل قسم يفتقر إلى ما لدي الآخر من علوم يجب الإلمام بها.

ولا يخفى أيضًا أن الاهتمام بالعلوم الكونية من أوجب الواجبات للانضمام إلى ركب التقدم، والتقصير في طلبها يترتب عليه من الكوارث ما لا يُحصى.

إضافة إلى ذلك يجب تشجيع النابهين من الطلاب وتعزيز رغبتهم في الإبداع وإتاحة الإمكانات اللازمة لهم لممارسة هذا الإبداع، وإزالة كافة العراقيل والمعوقات التي قد تعترضهم كلما اقتضى الأمر ذلك.

سابعًا: التربية الصالحة والاهتمام بالأسرة

أخرج البخاري في صحيحه برقم (٢٤٠٩) من حديث عبد الله بن عمر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع

ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهل بيته وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته. قال: وحسبت أن قد قال: والرجل راع في مال أبيه ومسئول عن رعيته، وكلكم راع ومسئول عن رعيته".

صدق رسول الله ﷺ، بدأ بالأمير وانتهى بالخادم مرورًا بالزوجين.

الأمير مسئول عن رعيته ضمن منهج الله ﷻ.

الأب مسئول والأم مسئولة.

الأم مدرسة إذا أعددتها... أعددت شعبًا طيب الأعراق

وأخيرا التجديد والاجتهاد[1]:

التجديد في المنهج هو رجوع إلى (النص القرآني) و(السنة النبوية الصحيحة) وتحليل وتفكيك ما ألبس على معانيها من تزييف وتحوير انتهى (بشرعة التخفيف والرحمة) الإسلامية لتماثل شرعة الأصر والأغلال التوراتية فشرعتنا ناسخة لتلك، وشرعة ما قبلنا ليست شرعة لنا.

خصوصًا بعد أن تحولت علاقة العبودية الإنسانية لله ﷻ إلى علاقة (استرقاق)، وقد ملّك الله الإنسان قدرات الوعي، سمعاً وبصراً وفؤاداً وجعله (مطلقاً) لا متناهي القدرات والنزوع، يحيا في كون مطلق ولا متناه في الصغر. لا متناه في الكبر.

وتحولت سلطة التحريم والتحليل من الله إلى (المرجعيات البشرية) تمارسها كيفما تشاء.

---

(١) انظر الورقة البحثية القيمة لمحمد أبي القاسم حاج محمد بعنوان: "الإسلام ومنعطف التجديد".

وتحولت الشورى إلى (بيعة) يمارسها بعض أولي الأمر (علينا) في بعض البلدان الإسلامية بالغلبة أو (فينا) بالتراتب الاجتماعي وليس (منا) بإرادة الحرية كما أمر الله.

وتحولت فلسفة الدين إلى (استلاب غيبي جبري) لمطلق الإنسان وحريته فصنعنا (لاهوتاً) حجر الحرية وأغلق على العقل تمامًا كاللاهوت (الوضعي) الأرضي.

وانتهت مرجعيات الفهم الديني لدى الصحابة والتابعين وسالف المفسرين والمتأولين، فلم يعد القرآن لدى بعضنا كريمًا ليعطى لكل زمان ومكان حظه فيه، ولم يعد مكنونًا ليتكشف، ولا مجيدًا ليستمر، فأطبق على النص وجرّد من قوة العطاء المتجدد.

وبقى الجميع في حدود (التفسير)، موضوعيًّا كان أو غيره، دون (تحليل)، وفي حدود مقولات قبلية دون (تفكيك)، وفي اجترار (تاريخي) دون تطور جدلي.

وليست هذه الانحرافات عن الأصول بغريبة على البشرية جمعاء مع توافر مقومات النقد والتحليل، فالمسيحية بالرغم من منجزات أوربا العقلية والنقدية لا زالت تطرح السيد المسيح ضمن الأقانيم الثلاثة (الأب والابن والروح القدس) وما السيد المسيح إلا عبدًا لله موحدًا له ومنزهًا.

وكذلك سائر الديانات الأخرى، فليس المطلوب في التجديد أو غيره سوى العودة إلى الأصول لنكتشف مسارات التزييف والتحريف التاريخي، ليس لدى المسلمين فقط ولكن على مستوى الديانات البشرية كلها التي فارقت أصولها وهيمنت بعرفها الاجتماعي والثقافي على النص الديني وأتاحت بغفلتها ممكنات الدس عليها، كما دس إبليس على آدم رغم تحذير الله ﷻ من ذلك.

سنُعمل سلاح النقد وأدوات التفكيك المعرفية والمنهجية في كل مسارات

الدس، ولا حرمة لدينا تجاه أي مذهب بشري أو مرجعية إنسانية، فالحرمة مقصورة على النص القرآني والصحيح المثبت من السنة النبوية المعصومة والمطهرة، فالمهم هو **(المتن)** الذي يقاس على القرآن وحده، وليس **(السند)**.

وسنكتشف بعد هذه القراءات أن الكثير الذي يؤخذ علينا ولو بمنطق ليبرالي أو علماني أو ديمقراطي أو عقلاني موضوعي لا أصل له في نصنا الديني وإنما هو من تلبيسات اللاهوت التوراتي والتلمودي ومن مؤثرات العرف الاجتماعي والثقافات التي كانت سائدة، ومن مداد الإنتاج التاريخي.

فالقرآن كتاب مطلق يتعامل مع أرفع درجات الإطلاق في الإنسان، وأرفع درجات الإطلاق في البناء الكوني، وفوق كل هذه المطلقات – قرآن وإنسان وكون – الإله (الأزلي)، تمجد عرشه، وتنزه أمره، وتقدست إرادته، وتباركت مشيئته.

مثيرات الاجتهاد والتجديد:

غالباً ما يطرح (التجديد) تحت ضغط حضاري إنساني لعبور الفجوة الماثلة بين الدين الإسلامي والثقافة العالمية الراهنة وأطرها الاجتماعية وقيمها المعرفية وآلياتها الدستورية والسياسية والاقتصادية.

وغالبًا ما يجنح بعض المجددين لمنطق (المقاربات) حيث يماثلون بين نص الشورى القرآني والديمقراطية كخير الدين التونسي غافلين عن تعارض المنظومتين الإسلامية والغربية ومرجعيتهما (النسقية) و(المعرفية). وفي المقابل يجنح البعض إلى منطق (المقارنات) منطلقين من (مثالية) المبادئ الإسلامية على نحو تميزه بعدالة إنسانية اجتماعية لا هي بالرأسمالية ولا الاشتراكية، و تقنين وضع الفرد في إطار الجماعة بمعزل عن ليبرالية الحقوق الفردية الغربية وتبعاتها الاجتماعية والأخلاقية السالبة.

وما بين المقاربات والمقارنات فارق منهجي، فلكي تؤدي المقاربات فعلها فإنها مضطرة لإعادة قراءة وتأويل النصوص الدينية في القرآن والسنة والتراث وبطرق ومداخل معرفية مختلفة غالبًا ما تمتد إلى إعمال الجوانب النقدية بتوجيه الاتهام إلى ثقافات المجتمعات الإسلامية التي فرضت نفسها على النص القرآني والنبوي وصادرته.

أما نهج المقارنات فإنه ينطلق من تأصيل الموروث وليس زحزحته وجعل التأصيل مرادفًا للسلفية. وهكذا يتجدد في الحاضر الخلاف التاريخي في الماضي بين مدارس الرأي من جهة والنقل من جهة أخرى ولكن بخلاف في الخطاب والبراهين تبعًا لمقتضيات العصر. وكما اتهمت معظم مدارس الرأي في الماضي أنها تتساوق مع الثقافة اليونانية ونتاجها الفلسفي العقلي كذلك تتهم مدرسة المقاربات المعاصرة بالتساوق مع الثقافة الغربية ونتاجها الفلسفي.

يمكن القول: إن لكل اجتهاد وتجديد مثيرات دافعة له، وإلا تحول إلى تهويمات كلامية ونظرية من نوع الفضول الفكري الزائد الذي تشغل به النخب نفسها بمعزل عن تفاعلات الواقع وثقافته السائدة دينيًا ومعرفيًّا، وفي هذا الإطار جاء اتهام فلاسفتنا العقلانيين الأوائل بالتهافت. واستقصاء السبب في ذلك وفق دراسات معاصرة بالرجوع إلى نزعتهم الإنسانية وتمركزهم حولها وإيجاد المسوغات الدينية الكلامية لها.

فإذا كان هذا التوصيف يقر أساسًا بوجود فاصل بين فلاسفتنا الأوائل وجدل الواقع بأنماطه وأطره المعرفية السائدة ، أو تؤخذ عقلانتيهم نسبيًّا كانعكاس لتثاقف الحضارات في عصرهم وبالذات مع اليونانية والفارسية، فإن هذا التوصيف لا ينسحب على حالة مفكرين عقلانيين ظهروا في القرن التاسع عشر وأطلق عليهم رواد مدرسة الإصلاح وفي مقدمتهم الطهطاوي ومحمد عبده والكواكبي والأفغاني وغيرهم.

فهذا الجيل من الإصلاحيين ارتبط بمثيرات ولكنها إرهاصية وأولية في جدل الواقع كإرهاصية أفكارهم التحديثية نفسها حيث ارتبط تجديدهم وإصلاحهم بظهور إشكاليات مستحدثة كانت هي الدافع لاجتهاداتهم. فما هي تلك الإشكاليات التي تطلبت الاجتهاد؟ وهل هي نتاج لجدل الواقع من داخله أم مفروضة عليه بحكم تداخله الذي كان قد بدأ مع العولمة الأوروبية التقليدية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؟

حين النظر في الأسئلة المطروحة نجد أن بعضها فلسفي يتصل بموقع الإنسان في الوجود ومدى حريته ليمارس تحقيق ذاته، غير أن الإجابة على هذا السؤال الفلسفي ينتهي إلى تحديد جوانب عملية ترتبط بموقع الإنسان من التشريعات الإلهية وتعاطيه مع نظام الحكم ثم تلحق بذلك الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية وحتى النفسية.

قد كانت هذه الأسئلة الإشكالية مطروحة من قبل أي طوال مرحلة ما بعد الرسول الخاتم ﷺ، غير أنها طرحت في نسق حضاري ومناهج معرفية ذات اتساق تقليدي حيث تتشكل أنظمة الحكم تبعًا للغلبة أو الأعراف الاجتماعية ذات الشرعية في واقعها القبلي أو العصبي وكانت الأسئلة الثقافية والاجتماعية تتسق مع المجتمعات الرعوية والزراعية اليدوية والتجارية الوسيطة ، وكان العرف في الأغلب يتولى الإجابة على هذه الأسئلة بأكثر من الدين إلا في الجوانب الفقهية النصية، ولم يشغل الناس أنفسهم كثيرًا بما ورائيات الفقه من أصول فلسفية وكلامية، فالمنظور لقضايا التعدد في الزوجات وما أسمى بالحجاب ودونية المرأة بالنسبة للرجل تابع للمنطق العرفي والثقافة السائدة، فلم تطرح مشاركة المرأة للرجل كإشكالية تتطلب الاجتهاد.

كما أن الموقف من نظام الحكم يرتبط بمعادلتي أو ثنائيتي العدالة والظلم وليس بالضرورة بآليات الاختيار والانتخاب للخليفة أو الوالي أو الحاكم.

إضافة إلى أن إشكاليات الفائدة على رأس المال وعملية تدوير رأس المال في البيوع أو الاستثمار كانت معروفة في حدود الموقع الثانوي للعملية الرأسمالية في إنتاج رعوي زراعي يدوي وتجارة تقليدية لا تستند إلى صناعة آلية فتلك كانت لوائح وقانون (حسبة).

الآن تتخذ الإشكاليات مضمونًا آخر في مجتمعات عربية وإسلامية آخذة بالتحول النوعي وليس الكمي. فهناك عالمية أوروبية أمريكية تأسست أولاهما منذ القرن السادس عشر ثم امتدت أمريكيًّا إلى عصرنا الحاضر. هذه العالمية لها نواة داخل مجتمعاتنا نشأت منذ بداية عصر الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر فيما نشير إليه بالقوى الاجتماعية الحديثة المفارقة في تركيبها لقوانا الاجتماعية التاريخية التقليدية.

فهذا التداخل بين العالمية الأوروبية الأمريكية المهيمنة ونواة القوى الاجتماعية الحديثة داخل مجتمعاتنا التقليدية يثير اهتزازات على مختلف الصعد: الثقافي والاقتصادي والاجتماعي والفكري ، وتنبسط هذه الاهتزازات على مدى ما سمي بفكر النهضة (١٧٨٩ – ١٩٤٠) ثم فكر الثورة (١٩٥٠ – ١٩٦٧) فمع صغر حجم قوانا الاجتماعية الحديثة إلا إن ارتباطها بالعالمية والعولمة تجعل منها (طليعة) لطرح الأسئلة / الإشكاليات.

فهذه القوى تريد وضعًا للمرأة مشاركاً للرجل، وترفض دونية المرأة، وتعدد الزوجات، وترفض ما يسمى الحجاب. وتريد حرية تمارس لذاتها وليس حصرها في الاجتهاد الديني فقط ضمن أرستقراطية العلماء ولو كان مؤدى الحرية النظام العادل، فالحرية هنا مطلوبة بمنطلق ليبرالي متصل بالوجود الإنساني نفسه وليس علاقته بالله ﷻ، بما يعني ثقافة اجتماعية جديدة وتثاقفًا فكريًّا جديدًا.

وتريد تدوير رأس المال بمنطلق ليبرالي اقتصادي بما يستبعد ما تفهمه من

نصوص في الربا المحرم أو زكاة مع وقف عقوبات الجلد والصلب وقطع الأيدي وتريد إخراج الإنسان التقليدي من أي بوتقة حصرية، وبالذات الدينية ليكون هو مرجع نفسه دون مرجعيات أو أصول مقدسة تمارس الرقابة عليه وتوجيهه إلى مستوى التفاصيل.

هذه الثورة النسبية الضمنية التي تحدثها قوانا الاجتماعية الحديثة على صغر حجمها وقدراتها الواقعية، والتي تجد التعزيز من العولمة، إنما تسعى لتفكيك (الأطر الفوقية) في بنية مجتمعاتنا التقليدية وإلغاء السلطة المعرفية لهذه البنى خصوصًا فيا يتعلق بدور العلماء والمشايخ.

فهذه الثورة النسبية الضمنية هي التي تطرح هذه الأسئلة بمستوى (الإشكاليات) وهي التي تعض بالنواجذ على مقاربات في التراث لأسئلتها هذه في إطار التوجهات العقلية – مثلاً – للوليد بن رشد (١١٢٦/١١٩٨م) والذي قارب ما بين الشريعة الدينية والحكمة الفلسفية، وابن طفيل الأندلسي (١١٠٦/١١٨٥م) والذي أوضح تأثير البيئة الطبيعية في تكوين الإنسان ، وابن خلدون (١٣٣٢/١٤٠٦م) والذي أوضح أثر العوامل الاجتماعية، وابن الصايغ محمد بن باجة المتوفي عام ١١٣٩م والذي انشغل بمراحل التطور العقلي للإنسان.

هذا إذا اعتمدت ما في تراثنا من عقلانية ولم تحدث قطيعة معرفية معه وتتحول باتجاه العولمة الغربية الصاعدة، تطلعاً للانعتاق الليبرالي المطلق، والذاتي أي باتجاه عدمي.

فالتجديد المطلوب هو هدف هؤلاء للإجابة على أسئلتهم الإشكالية، وعليه فإنهم يطلبون من المجتهد أن يخدم أغراضهم ونواياهم للدفع بثورتهم الضمنية والنسبية إلى مدى تغيير القيم نفسها، الدينية السائدة أيديولوجيًّا وثقافيًّا، أو العرفية التقليدية لمجتمعات ما قبل الصناعة.

وغالبًا ما يجد هؤلاء ضالتهم في العصرنة المفتعلة، لدى عديد من الكتاب والمنظرين المسلمين من ذوي الاتجاهات العقلية والتحررية ، ويتخذ هؤلاء من نقد التراث ومن بعض آيات القرآن التي تقرأ مجزأة أدلة على هذه العصرنة بمنطق تأويلي يفارقون به أصول المنهج العلمي نفسه في التعامل مع كلية النص الذي لا يمكن تجزئته.

فهم يمارسون بمنطق (التجديد) والرأي ما يعيبونه على مدرسة النقل والسلفية والتأصيل، من تجزئة للنص وانتقائية له خارج سياقه الكلي حالهم في ذلك حال المقتسمين الذين انتقوا النصوص المجزأة (كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ، الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ) [سورة الحجر، الآيتان ٩٠، ٩١].

فلإبطال تعدد الزواج يتم الاستدلال بجزء من النص القرآني (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً) (سورة النساء، الآية ٣) وكذلك (وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِّسَاء وَلَوْ حَرَصْتُمْ) (سورة النساء الآية ١٢٩)

ويستخدم ذات الأسلوب التعضيني لإبطال آيات الجهاد والسيف، حيث يتم الاستدلال بآيات الحوار والمجادلة الحسنة (ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (سورة النحل، الآية ١٢٥) وكذلك (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) (سورة البقرة، من الآية ٢٥٦) ويضاف إلى ذلك مفهوم الوسطية والاعتدال انطلاقًا من (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) (سورة البقرة، من الآية ١٤٣) وعلى مستوى التعايش بين الأديان في إطار دستوري يرجعون إلى عهد الصحيفة الذي أمضاه الرسول بين المهاجرين والأنصار واليهود في المدينة المنورة في السنة الأولى للهجرة الموافق ٦٢٢ / ٦٢٣ ثم كذلك يتخذون الأمر الإلهي بالشورى مدخلاً للديمقراطية : (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) (سورة الشورى، من الآية ٣٨).

بل يستطيع بعضهم أن يجتزئ من القرآن ما يجعل الإسلام دينًا اشتراكيًّا بمثل ما جعل شاعر عربي من محمد إمامًا للاشتراكيين. هؤلاء اجتهدوا بأنفسهم أو بغيرهم لأنفسهم، وهو اجتهاد لا يلتزمون فيه بالمنهج العلمي في قراءة كلية النص الكلي وليس التجزئي والتعضيني والانتقائي. ولو بذلوا في فهم النص الكلي العضوي الموحد من داخله ما بذلوه في تبيان نظراتهم لأسهموا في التجديد النوعي بمصداقية أكبر.

فلهؤلاء أقول تقديرًا لحسن نواياهم، ومحاولتهم تحسين صورة الدين التي هي حسنة بالفعل: إن للقرآن منهجه وضوابطه في وزن كافة هذه الأسئلة والإشكاليات والإجابة عليها، فهناك كتاب وميزان وقسط (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ) [سورة الحديد، الآية ٢٥].

فالقرآن ليس آيات تسيل تبعًا لكل منهج وغرض فهناك (ميزان – منهج) ضابط للتناول وبصرامة كحديد الأرض الصلب. فالقول بأن الإسلام اشتراكي أو رأسمالي أو هو وسط بينهما قول غير منهجي، فليس الإسلام باشتراكي أو رأسمالي أو وسطي تلفيقي وانتقاني أو توفيقي بينهما، إنه هو في ذاته، هو هو، الإسلام إسلامي ومواقفه إسلامية نابعة من ذات منهجه.

ولا تماثل شورى الإسلام بالديمقراطية الغربية، ولا يمكن القول بديمقراطية إسلامية، فالفارق بين النسقين قائم منهجيًّا وإن لم تطبق الشورى الإسلامية يومًا في تاريخنا من بعد الحقبة النبوية الشريفة إلا قليلا على نحو جزئي، فللشورى الإسلامية منهجها الإسلامي، فهي شورى إسلامية من ذات المنهج.

والإسلام إذا أمر أو لم يأمر بشرعة السيف بديلاً عن الحوار، وإذا أمر أو

لم يأمر بشرعة الأصر والإغلال صلبًا من خلاف وتقطيعًا للأطراف ورجمًا للزاني المحصن وجلدًا لغير المحصن، فإن مسوغات ذلك تصدر منه، من ذات منهجه، سواء توخي الرحمة أو العذاب، فعوضًا عن مدارات هذه النصوص أو الدفاع عنها بمنطق من خارج نسق القرآن فإن المطلوب هو البحث فيها قرآنيًّا ومن خلال القرآن وداخله.

القرآن والعقلنة الفلسفية:

قد يبدو لبعض من يسعون للاجتهاد أن هذا التوصيف فيه اتهام للعقل والعقلانية، ويجب أن نوضح منذ البداية أن هذا الاتهام المتوهم غير صحيح تمامًا لأنه يتعارض مع النص القرآني الذي يشيد بالعقل والعقلانية وبالعقول المفكرة ونظراتها الفلسفية للوصول إلى الحقائق.

تلك العقول المفكرة التي تواصل التفكير متقلبة على جنوبها أو واقفة أو قاعدة، باحثة عن إجابات كبرى لأسئلة فلسفية كبرى، مدادها العقل، ولم يصفهم الله ﷻ بالسجود والركوع والصيام والقيام ولكن بإعمال العقل وأطلق عليهم صفة (أولي الألباب) (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) [سورة آل عمران، الآية ١٩١].

هؤلاء الفلاسفة ينظرون إلى الكون خلقًا في ظواهره ، وكذلك إلى الكون حركة في صيرورته كاختلاف الليل والنهار فيكتشفون (الغائية) في الخلق الإلهي للكون، وهي غائية الحق (ما خلقت هذا باطلاً) فيقايسون بين الحق الغائي والممارسات البشرية الغافلة عن منهج الحق فينتهون إلى الدعاء (سبحانك فقنا عذاب النار).

هؤلاء من الناس وليسوا من الأنبياء يكتشفون منهج الحق ويأمرون الناس به، وقد وصلهم الله ﷻ بالأنبياء (إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) [سورة آل عمران، الآية ٢١]، وقد كان هذا العقل الفلسفي التفكري هو مدخل إبراهيم عليه الصلاة والسلام للإيمان بالله ثم النبوة، فإبراهيم عبد المفطورات من شمس وقمر ونجوم ولكنها لم تكن من حيث المنهج عبادة وثنية شكلية ومطلقة فقد اشترط في هذه المفطورات أن تجسد مفهومه هو العقلي للألوهية أو الربوبية، حيث تعلق عقل إبراهيم بربوبية تجمع بين صفتين (كمال الهيئة – بازغة) وكبر الحجم (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ (٧٦) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٧) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (٧٨) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٧٩) (الأنعام).

لم يكن إبراهيم ليقبل انتقاصًا في هيئة الإله أو الرب، يريده كاملاً ، فلما حانت لحظات (الأفول) ويعني النقص في الهيئة وليس الاحتجاب في الدورة الفلكية اليومية العادية والتي يعرفها إبراهيم منذ صغره – فكسفت الشمس ، وخسف القمر، وطمس الكوكب، ربط إبراهيم بين النقص والعجز الذاتي ، فطبق ذات النهج في الإدراك على الأصنام في معبد آور فلم يحطمها كاملة وإنما أنقص بعضًا من أطرافها حيث جعلها جذاذًا فقط، ناقصة كأفول الشمس والقمر والكوكب ليدل قومه على عجزها الذاتي : (فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ) [سورة الأنبياء، الآية ٥٨].

بدأت نبوة إبراهيم بعقل فلسفي قلق ومتقد حتى اكتشف انضواء المفطورات تحت هيمنة (فاطر السماوات والأرض ﷻ!)

فللعقل الفلسفي الناظر في خلق الكون وحركته شرعية قرآنية في إعمال التجديد والاجتهادات أي كعقل بشري وكمادة عقلية .

مناهج التفكير:

ومع الشرعية التي أضفاها الله ﷻ على العقل الفلسفي أضفى الله ﷻ شرعية على كافة مناهج (الاستقراء) والاستدلال ضارباً المثل (بالنظر) إلى الإبل في حالة الاستدلال العقلي، (والنظر) غير (الرؤية) العينية ، فالرؤية ترتبط بالعين والصورة، أما النظر فيرتبط بالتفكر والنشاط الذهني، لهذا وجه الله ﷻ! للنظر في مماثلات الخلق التكويني للإبل بمماثلات الخلق التكويني للبنائية الكونية، فخف الإبل مسطح كالأرض التي نمشي عليها، وسنام الإبل كالجبال أوتادًا ، وقوائم الإبل المرتفعة كارتفاع السماء بعمد لا ترونها (أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧) وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ (١٨) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (١٩) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (٢٠) [سورة الغاشية].

فالنظر في المتماثلات يؤدي إلى الاستدلال العقلي باتجاه نتيجة إدراكية ما ولهذا أشار الله ﷻ! في الآيتين اللاحقتين على أن مناهج الاستدلال العقلي وقياساتها تكفي الإنسان للوصول إلى الإيمان، وأن مهمة الأنبياء هي تذكير الناس ولفت انتباههم (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ (٢١) لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ (٢٢) [سورة الغاشية]، فالله ﷻ! يعطي العقل الفلسفي شرعته الدينية بما يماثل شرعته الإنسانية، ويعطي مناهج الاستدلال والنظر شرعتها الدينية وبما يماثل شرعتها الإنسانية أيضًا.

من عقلنة الكون إلى عقلنة الوحي:

الشرعيتان: العقلية الفلسفية، ومناهجها، استدلالية أو استقرائية، قابلة لعقلنة الكون والوصول إلى الإيمان، غير أن ذلك لا يؤدي إلا إلى إمكان محدود لعقلنة

الوحي والتعامل مع نصوصه. فطبيعة القراءة في نصوص الوحي تختلف عن طبيعة القراءة في الآيات الكونية. فالقراءة في نصوص الوحي ترتبط بعلم اسمه (علم الكتاب) (الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (٢) [سورة البقرة] وقد أشار الله ﷻ! في هذه الآية إلى البعيد (ذلك الكتاب) وليس إلى القريب المتناول والمتداول (هذا الكتاب) ويشكل القرآن القريب مادة (ذلك الكتاب البعيد) والذي يوصل إلى بعض أطرافه، أو أطراف علمه بقراءة ترتبط بالله ﷻ!، خالقًا وليس مجرد العلم العقلي القلمي، ولهذا ميز الله ﷻ! بين قرائتين:

قراءة أولى به ﷻ! خالقًا (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) [سورة العلق]، فهذه قراءة أولى ربانية تنفذ إلى ذلك الكتاب بإمداد إلهي ومعراجها (العبودية و التقوى) (وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [سورة البقرة، من الآية ٢٨٢].

علم الكتاب البعيد ذاك هو من مادة الكتاب (القرآن) القريب هذا: غير أن العبور من هذا إلى ذلك، يتطلب معراجًا ربانيًّا أساسه القراءة بالله ﷻ! خالقًا، وهي قراءة عبودية وتقوى وقمة هذه القراءة لدى الروح القدس الأمين جبريل عليه السلام (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ كَفَى بِاللّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ) [سورة الرعد، الآية ٤٣]، فذلك الكتاب هو القرآن نفسه هذا ، ولكن حين يكون مقروءًا إلى مستوى الحد الأقصى لمعانية بتكشف كامل مكنونه (المطلق). فكل حرف فيه متموضع بالضرورة الربانية المثالية كمواقع النجوم، ان اهتز حرف اهتزت البنائية القرآنية كلها كاهتزاز نجم عن موقعه في البنائية الكونية، وفي إطار هذه البنائية يحمل القرآن المكنون الذي يتكتشف بالكرم الإلهي، فالقرآن مكنون وكذلك كريم ليعطي (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (٧٥) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (٧٦) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (٧٨) (الواقعة) ثم ينضبط المنهج (لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) (٧٩) [سورة الواقعة].

والمس هنا غير اللمس ، فالمس وجداني عقلي في حين أن اللمس عضوي بدني يرتبط بقرطاسية الكتاب (وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ) [سورة الأنعام، الآية ٧] في حين أن معنى المس يختلف إذ يرتبط بالمشاعر (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ) [سورة البقرة، من الآية ٢٧٥]، فلغة القرآن مصطلحية دقيقة جدًّا، فدقة الاستخدام الإلهي لذات مفردات اللغة العربية كدقة مواقع الحروف كمواقع النجوم.

أما المطهرون الذين يمسون معاني القرآن المكنونة فهم من طهرهم الله (المطهرون) وليسوا فقط المتطهرين من عند أنفسهم بالماء، وقد تم الربط عضويًّا بين مس القرآن ومكنونه وكرمه في سياق واحد لآيات سورة الواقعة.

لدى الروح القدس جبريل (علم الكتاب) لذلك كان وسيط الوحي الإلهي إلى خاتم الرسل والنبيين محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، أما من عنده (أصل) الكتاب، أو (أمه) ، والأم أصل الشيء فهو الله ﷻ وحده (يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) [سورة الرعد، الآية ٣٩]، فالكتاب هو السجل الإلهي الكوني المطلق المحيط بسرمدية الزمان والمكان وحركتهما مفصلاً (الأمر) الإلهي المنزه، و(الإرادة) الإلهية المقدسة وما نحن فيه من مظاهر (المشيئة) الإلهية المباركة. مادته القرآن، وعلمه لدى الروح القدس الأمين، وأمه لدى الله ﷻ، وكل كتاب منزل، وكل آية في الظواهر أو الحركة هي من تفريعات الكتاب.

محمد والكتاب:

هنا يجب فهم الصلة بين خاتم الرسل والأنبياء والكتاب، فقد تنزل القرآن على محمد ﷺ في الأرض الحرام متلقيًا إياه من أرفع مقامات الوجود وهو مقام الأمر الإلهي بما يتجاوز عالمي الإرادة والمشيئة الإلهيتين، ولهذا نصت الآية

(وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ) [سورة النمل، الآية ٦]. هذا التلقي اللدني يتيح للرسول القراءة الربانية الخالصة للقرآن (اقرأ باسم ربك الذي خلق) والتي أطلقنا عليها القراءة الأولى في سورة العلق. وبهذه القراءة المحمدية الربانية الخالصة والالتزام بها تتوازى عصمة الرسول مع عصمة القرآن، وتندرج العصمتان في إطار واحد، فعصمة القرآن بنائيته كمواقع النجوم وعصمة محمد كمواقع النجوم أيضًا، فحين قال الله (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) (٧٥ الواقعة) ومضى إلى (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (٧٨) [سورة الواقعة ٧٧_٧٨] فإنه سحب الدلالة ذاتها على عصمة محمد (وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (٢) وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣)إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤) [سورة النجم]، ثم أوضح الله ﷻ التواصل والتفاعل بين الروح القدس جبريل الذي عنده علم الكتاب ومحمد الذي يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٩) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (١١) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤) عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (١٥) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى (١٦) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (١٧) لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (١٨) [سورة النجم].

ليس ثمة رموز أو مبهمات فالعلاقة هنا بين متلقي القرآن من لدن الله ﷻ! وهو محمد –عليه الصلاة والسلام– وبين من عنده علم الكتاب وهو الروح القدس الأمين جبريل عليه السلام قد أحاطت بالكتاب الكوني كله ماعدا (أمه) عند الله ﷻ. ولتعزيز هذه الإحاطة أشير إلى محمد هنا بالعبودية الخالصة لله (فأوحى إلى عبده ما أوحى) وبما يتماثل مع العبودية الخالصة في الإسراء (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ) [سورة الإسراء، الآية١]، وفي حال هذه

العبودية الخالصة لا يشير الله ﷻ! للأسماء كقوله تعالى في حال العبد الصالح الذي انتدب لتعليم موسى عليهما السلام (فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا) [سورة الكهف، الآية٦٥]، وكذلك عبدًا صالحًا آخر في مجلس نبي الله سليمان والذي أتى بعرش الملكة اليمنية السبئية ماجدة في طرفة عين (قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ) [سورة النمل، من الآية ٤٠]. هذان العبدان الصالحان وغيرهما يندرجان في دائرة العلم (من) الكتاب وليس الكتاب كله كما لدى جبريل ومحمد ويندرجان في دائرة عالم الأمر الإلهي المنزه ولهذا فعل ما فعل العبد الصالح في تجاربه الثلاثة مع موسى ثم قال له: (وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا) [سورة الكهف، الآية ٨٢].

محمد وقوة الاسم أحمد:

قد بشر السيد المسيح عليه السلام بمحمد ﷺ مستخدمًا خصائص اسمه (أحمد) (وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ) [سورة الصف، من الآية ٦]. واسم أحمد هو الاسم الحامل لخصائص محمد الكونية المرتبطة بعالم الأمر الإلهي، تمامًا كاسم المسيح في مقابل عيسى، فخصائص المسيح الكونية هي التي تجعله – بإذن الله – يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص ومعجزاته الأخرى.

أحمد بما يتجاوز الخصائص الكونية للمسيح وخصائص العباد الآخرين هو المرادف لجبريل في عالم الأمر الإلهي، ومن عالم الأمر الإلهي ذاك نزل محمد نفسه، (فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [سورة الأعراف، الآية ١٥٧]. فهنا معية تنزيلين من عالم الأمر الإلهي (الذي أنزل معه) وضمن نفس سياق البشارة الإلهية بأحمد لموسى والسبعين نقيبًا من بني إسرائيل وبما يماثل بشارة السيد المسيح اللاحقة لتلك البشارة الأولى كما سيأتي لاحقًا.

لم يحي أحمد الموتى كما فعل المسيح، ولم يشق له الخندق في واقعة الأحزاب كما شق البحر لموسى، ولم تكن له عصا كعصا موسى يضرب بها الصخر فتنبجس منه اثنتا عشرة عينًا ولم تنزل مائدة من السماء، وقد طالبه قومه بكل ذلك وكان رده بأمر إلهي (قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إَلاَّ بَشَرًا رَّسُولاً) [سورة الإسراء، الآية ٩٣] .

ظهر محمد لأمته كبشر رسول دون خوارق معجزات (وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعًا (٩٠) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلاَلَهَا تَفْجِيرًا (٩١) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاء كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللّهِ وَالْمَلآئِكَةِ قَبِيلاً (٩٢) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاء وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إَلاَّ بَشَرًا رَّسُولاً (٩٣) وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُواْ إِذْ جَاءهُمُ الْهُدَى إِلاَّ أَن قَالُواْ أَبَعَثَ اللّهُ بَشَرًا رَّسُولاً (٩٤) [سورة الإسراء، الآيات ٩٠_٩٤].

وحين اقتضى الوضع التدخل الإلهي لنصرته في يوم حنين فقد بعث الله ﷻ لمساندته ملائكة تنزلوا من عالم الأمر الإلهي نفسه (إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُرْدِفِينَ (٩) وَمَا جَعَلَهُ اللّهُ إِلاَّ بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِندِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (١٠) إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّن السَّمَاء مَاء لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الأَقْدَامَ (١١) إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلآئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُواْ الرَّعْبَ فَاضْرِبُواْ فَوْقَ الأَعْنَاقِ وَاضْرِبُواْ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ (١٢) [سورة الأنفال، الآيات ٩_١٢]، وهو تنزل غيبي لم يشهده ويراه رؤية العين أحد من البشر، ورآه إبليس (وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لاَ غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ فَلَمَّا تَرَاءتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لاَ تَرَوْنَ

إِنِّيَ أَخَافُ اللّهَ وَاللّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ) [سورة الأنفال، الآية ٤٨].

كذلك فإن ضرب الملائكة لم يكن ضربًا بشريًّا في الرقاب، وإنما فوق الأعناق حيث الدماغ نفسه، وكذلك ليس بقطع الأيدي وإنما ضرب البنان والأطراف من الأصابع لشل حركتها ، فأولئك الجنود من عالم الأمر أرسلوا لنصرة محمد (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ (٢٥) ثُمَّ أَنَزلَ اللّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ (٢٦) [سورة التوبة، الآيتان ٢٥_٢٦].

انطلق أحمد لأداء دوره الرسالي بصفته البشرية (محمد) وذلك في الأرض الحرام التي ترتبط بدورها بعالم الأمر الإلهي، وهي أعلى مقامًا من الأرض المقدسة، وحاملاً علم الكتاب (القرآن) وداعيًا (للإسلام) وهذا مجمل ما أتت عليه نهاية سورة النمل (إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (٩١) وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ (٩٢) وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (٩٣) [سورة النمل، الآيات ٩١_٩٣].

خصائص أحمد وجبريل:

جبريل منوط بقوة الروح وعلم الكتاب أما أحمد فمنوط بعلم الكتاب أيضًا ولكن بالولاية الكونية، إذ آتاه الله السبع المثاني وعطف عليها أيضًا القرآن العظيم.

فالسبع المثاني هي السبع سماوات والسبع أرضين وما بينهما أما القرآن العظيم فهو المعادل الكتابي بشمول وحيه المطلق لهذه المثانى الكونية وحركتها (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لآتِيَةٌ فَاصْفَحِ

الصَّفْحَ الْجَمِيلَ (٨٥) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٨٦) وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (٨٧) [سورة الحجر، الآيات ٨٥_٨٧].

العلم المحمدي والتوريث:

مع إحاطة محمد بعلم الكتاب في إطار خصائص ومقومات اسمه الحامل (أحمد) ومن بعد تنزيل روحه من عالم الأمر الإلهي إلى الأرض ليحمل الصفة البشرية (محمد) فإن دوره البشري الرسالي قد قيد وحصر بوحي (من) الكتاب خاص بمحتويات مرحلته التي خبر الله ﷻ! تفاصيلها وأبعادها فأبصر كلياتها (وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ) [سورة فاطر، الآية ٣١]، فعلم الرسالة المحمدية من الكتاب هو علم (حاضرها) (مصدقًا لما بين يديه) فمع إحاطة محمد بعلم الكتاب المطلق إلا إنه قد تطابق مع وحي نسبي محدود بمرحلته وبشرية رسالته حتى إنه حين طغى عليه علمه الكتابي المطلق فصدر عنه لإحدى زوجاته بعضًا منه وباحت بما أسر إليها تنزلت آية قاطعة وصارمة حول هذا الحدث (وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَن بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ (٣) إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ (٤) عَسَى رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا (٥) [سورة التحريم، الآيات ٣_٥].

لو طرح النبي الخاتم علمه الكتابي لما كنا في حاجة لاجتهاد وتجديد غير أن اقتصار الوحي من الكتاب على حاضر ما بين يديه لم يمنع التواصل ولهذا كفل الله ﷻ! التواصل لمن حدد خصائصهم بالورثة التالين لمحمد والمتتابعين (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ

وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ) [سورة فاطر، الآية ٣٢].

فالظالم لنفسه يلج دروب الرهبنة والتقشف، والسابق بالخيرات مقيد في أسبقيته بعالم الأمر الإلهي حيث (الإذن) الإلهي وما بينهما مقتصد بين ذاك وهذا. وكلهم جميعًا (جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ (٣٣) وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ (٣٤) الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ (٣٥) [سورة فاطر، الآيات ٣٣_٣٥].

هؤلاء حياتهم في الدنيا تتسم بالحزن والنصب واللغوب والعناء فمهمتهم بين البشر صعبة ومعقدة وقل أن يستجاب لهم ثم يعوضون في دار المقام السرمدية بفضل من الله. هؤلاء اصطفاؤهم من الله (الذين اصطفينا من عبادنا) وليس لمتعلقات بذواتهم أو لنسبهم أو لمكانتهم، وهم (ورثة) يستمدون علمهم من الكتاب تبعًا لحاضرهم بين أيديهم ضمن متغيرات الزمان والمكان وتجددهما، فهم ليسوا بأنبياء فقد ختمت النبوة والرسالة. ولا يوحى إليهم من الله ولكن يمنحون من وحي الكتاب في إطار القراءة الأولى الربانية التي أشرنا إليها في سورة العلق آية ١ (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) . فليس هناك نبوة أو رسالة ثانية من بعد خاتم الرسل والنبيين وإنما عبور إلى ما يخصص من الكتاب في كل مرحلة من منطق التوريث.

بين التوريث والاجتهاد:

يطلب الناس الاجتهاد تبعًا لمتغيرات زمانهم ومكانهم وما يستجد إما اجتهادًا لتصحيح المفاهيم الدينية التي تكون قد شابتها نوائب الدهر بوضع البشر أو الدس على أصولها. أو اجتهادًا لاستنباط أحكام أمام إشكاليات تكون قد استجدت

على الإسلام والمسلمين.

هنا يأتي دور الورثة الذين يصطفيهم الله تحديدًا فلا يكون عبورهم إلى وحي الكتاب مرتبطًا فقط بمداخل موضوعية مستمدة من العقلانية البشرية ومناهجها المعرفية المختلفة وإن كان لهم أن يستخدموها تبعًا لقدرات العقل والواقع المعرفي الإنساني.

فاجتهاد الورثة هو (تلقي رباني) من وحي الكتاب المنوط بهم وبمرحلتهم وبالذات في مجال (المتشابه) من الآيات القرآنية (ومثانيها) فيما يختص التشريع ومنهجية الكتاب (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاء وَمَن يُضْلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) [سورة الزمر، الآية ٢٣]. وكذلك (هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ) [سورة آل عمران، الآية ٧].

فالورثة يفضون إشكالية المتشابه سواء أكان في (النسخ) أو (التشريع) ويفضون إشكالية المبهم أو الغامض أو الرمزي متى ما تطلب وقتهم وحاضرهم بين أيديهم فض هذه الإشكاليات والمتشابهات والرمزيات، بوهب من الله وليس تبعًا لآليات عقلية موضوعية مجردة.

فالاجتهاد في النص الإلهي بالغ المسئولية والالتزام العبودي والمعرفي وكل خطأ يأتيه الوارث بما يضل الناس عن حقائق دينهم بدواعي ذاتية أو غروره أو مظان مرتبته أو سموها إنما ينقلب عليه في الدنيا قبل الآخرة (وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ (١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا

لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (١٧٦) [سورة الأعراف، الآيتان ١٧٥_١٧٦].

فالإرث مسئولية تتعلق بعلم الكتاب والنظر فيه، وليس فيه من أخطأ فله أجر ومن أصاب فله أجران، إذ ربما ينطبق ذلك على المجتهدين بآليات عقلية موضوعية من مناهج البشر أما الوارث فيعتمد على التلقي عبر العبودية.

القراءة الثانية:

قد بسطنا قوة القراءة الأولى باسم الله خالقًا، وهي قراءة الورثة المصطفين، ولكن بجانبها وليس بمحاذاتها قراءة أولى الألباب الذين ينظرون في الخلق الإلهي وحركته وغاياته الفلسفية (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (١٩١) [سورة آل عمران، الآيتان ١٩٠_١٩١].

هؤلاء يقرءون عبر القلم الموضوعي (اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥) [سورة العلق]. هذه قراءة موضوعية وعلمية يؤخذ فيها بكافة مناهج الاستدلال العقلي والاستقراء العلمي بكيفية ما يتيحه التطور العلمي البشري، وتتصل هذه القراءة الثانية بمنحى أساسي وهو تجاوزها للنهج الوضعي المحدود في التفكيك والتحليل إلى منهج كوني في النظر، فتميز في الخلق والحركة الكونية بين قانونين:

القانون الأول وهو قانون الخلق والتكوين الإلهي للكون وبما يتجاوز معادلات المنطق البشري الوضعي في كون لا متناه في الصغر ولا متناه في الكبر ولا متناه في الظواهر المتعددة والمتنوعة (ألم تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء

مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (٢٧) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (٢٨) [سورة فاطر].

فهذا التخليق الكوني الإلهي لا يخضع لجبريات المعادلات المادية وإنما يتجاوزها في سورة فاطر نفسها (وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (١٢ فاطر) فمن مادتين مختلفتين من بحرين مختلفين يكون الناتج واحدًا (لحماً طريًّا) ويكون الناتج الآخر مختلفًا جامدًا وليس طريًّا (حلية تلبسونها).

وكذلك التجاوز للقوانين العلمية المادية في سورة الرعد (وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاء وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) [سورة الرعد، الآية ٤]. فهنا التراب من خصائص واحدة (قطع متجاورات) وماء من خصائص واحدة (يسقى بماء واحد) والناتج لا متناه في التعدد والتنوع.

هؤلاء العلماء من أولي الألباب يكتشفون الإبداع الإلهي في التخليق الكوني لأبعد من قدرات المعادلات العلمية المادية فتنتابهم الخشية من الله فيعرج بعضهم إلى القراءة الربانية الأولى بما كتب الله لهم من فضله.

والقانون الثاني وهو الذي يبدأ به كل الناس أيًّا كانت مراتب تخصصاتهم العلمية وهو (قانون التشيؤ) الذي يتمظهر بالسببية والشروط العلمية ويخضع للتجريب والتطبيق من صهر الحديد وإلى الانطلاقة بقوة الطاقة الفيزيائية إلى الفضاء. قانون التشيؤ هذا يمكن أن يضعف الأثر الإلهي في عقل الإنسان حيث يرى كل إنجاز ممكن وفقًا للسببية وحتى دون أن يدعو الله. وخطورة هذه النظرة

فوق أنها قاصرة عن رؤية البعد الإلهي في التخليق اللامتناهي فإنها تولد استبداد الإنسان بقدراته العلمية فيزهو ليستغني عن الله ﷻ! فيطغى بمنطق ثنائية العلاقة بين الإنسان والطبيعة وبمعزل عن البعد الثالث وهو البعد الغيبي الإلهي وهنا تستمر سورة العلق (كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى (٦) أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى (٧) إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى (٨)) [سورة العلق، الآيات ٦_٨]، ولكن مهما كان الطغيان واستبداد الحضارات العلمية رجوعًا إلى قوانين التشيؤ العلمي فإن إلى ربك الرجعى ليس في الآخرة ولكن في الحياة الدنيا نفسها (مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلاَلُ الْبَعِيدُ (١٨) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحقِّ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (١٩) وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ (٢٠) [سورة إبراهيم، الآيات ١٨_٢٠]. فالركون إلى الأرض والأخلاد لقوانين التشيؤ التي جعلها الله رحمة للناس لإنشاء حضارات دون النظر في قوانين الخلق والربط بين القراءة الربانية الأولى والقراءة العلمية الثانية لإبصار منهج الحق الذي خلق الله به الخلق يؤدي إلى دمار الإنسانية وللحروب من العالمية الأولى وإلى الثانية وللظلم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وصراع الطبقات وتنابذ العصبيات وتفكك المجتمع الإنساني.

فالجمع بين القراءتين ضرورة من أجل الإنسانية وفتح لباب الاجتهاد في الفكر الديني بمنطق العقلانية البشرية جنبًا إلى جنب مع منطق الورثة الربانيين.

فالقرآن كتاب كوني محيط، وما يصدر عنه فيه كثير من التجاوز للعقلنة الفلسفية الإنسانية مهما بلغ إبداعها، ليس لأن علم الإنسان قاصر، فالآية المستدل بها خطأ على ذلك وهي (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) إنما يرتبط بعلم محدد يتجاوز البيئة الكونية للإنسان وما فيها من ظواهر وهو (علم الروح) التي تصدر عن مقام الأمر الإلهي المنزه (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ

رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً) [سورة الإسراء، الآية ٨٥].

غير أن الله بكرمه لا يقلص حدود إجابته دون وعي الإنسان، أو يحجب عنه سرًّا، ولذلك أجاب في الآية التالية للسؤال عن الروح فقال ﷻ: (وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً) [سورة الإسراء، الآية ٨٦].

فالإشارة الإلهية هنا إلى الروح كقناة اتصال بالملأ الأعلى وبالوحي، فالنفس المكونة من جدلية الظواهر الكونية الفلكية الطبيعية، وبعلاقة تفاعل جدلي بين (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (١) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا (٢) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (٣) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (٤) وَالسَّمَاء وَمَا بَنَاهَا (٥) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا (٦) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا(٧) هذه النفس الكونية الطبيعية التكوين لا تكون قناة للوحي لأنها قابلة للانقسام على ذاتها بحكم تكوينها من جدليات ثنائية كونية متقابلة ومتفاعلة ، وغلبة الاختيار الذاتي عليها (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا (١٠) [سورة الشمس].

أما الروح فهي من عالم الأمر الإلهي المتعالي على الكون الطبيعي، تتنزل بها الملائكة أمرًا من الله إلى بشر مصطفين (يُنَزِّلُ الْمَلآئِكَةَ بِالْرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنذِرُواْ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ أَنَاْ فَاتَّقُونِ) [سورة النحل، الآية ٢]. فهنا تبعيض لمن تتنزل عليه الروح من بين البشر وليس كل البشر وعلى من يشاء من عباده.

لذلك نجد أن الله ﷻ! حين أجاب على سؤال الروح في الآية التي تلت السؤال (وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً) [سورة الإسراء، الآية ٨٦] ذكر لمحمد أنه قادر على أن يذهب بذاكرة الوحي لديه مدى سلبه الروح، ثم لا يجد النبي في نفسه ما يتذكره من الوحي الموكل إليه من الله وذلك حين يصبح نفساً فقط.

إذن علم الإنسان واسع تبعًا لقدراته العقلية الكونية ونزوعه المطلق

اللامتناهي للمعرفة تبعًا لتكوينه الكوني هو نفسه فيما تشير إليه سورة الشمس. غير أن علم الكتاب ومداخل القرآن بما فيها من محكم ومتشابه ونسخ هي أمور لا تؤخذ فقط بالقدرات العقلية مهما كانت سعتها إذ تحتاج للتوريث الذي فصلناه ولتجليات القراءة الربانية الكونية الأولى في مقدمة سورة العلق.

ملخص الفصل الأول

بعد دراسة هذا الفصل تذكر عزيزي الدارس ما يأتي:

- إن من أبرز أسباب تأخر المسلمين في العصر الحديث: تفتيت الأمة إلى كيانات صغيرة يسهل السيطرة عليها وعلى مقدراتها، وضعف الوازع الديني، ونقص المعرفة بالعلوم الكونية والشرعية، واستيراد مشاريع نهضوية من الشرق والغرب غير ملائمة لظروف وأحوال وواقع العالم الإسلامي، وتراجع الاقتداء بالعلماء والقادة الأكفاء، وجهود المستشرقين والمستغربين غير الرشيدة.

- من أبرز النتائج المترتبة على تأخر المسلمين في العصر الحديث: الانحراف الفكري، والخلل في بعض مناهج التعليم، والخلل الاجتماعي، والتراجع الاقتصادي، وفقدان الهيبة أمام الأعداء، والتحول من السيادة إلى مؤخرة الأمم، واليأس والقنوط، وانشغال الفرد بشئونه الخاصة عن شئون أمته.

- ولمعالجة الآثار الناجمة عن تأخر المسلمين في العصر الحديث لا بد من العودة الصادقة إلى منهج الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالضوابط المعروفة، وتنمية الشعور بالعزة، والاستقلال والتخلص من الهزيمة النفسية أمام أعداء الأمة، والعمل على جمع الكلمة وتوحيد الصفوف والتعاون بين أبناء الأمة، وإفساح المجال للعلماء والقادة الأكفاء للقيام بدورهم، وإصلاح مناهج التعليم، والاهتمام بالتربية الصالحة، والعمل الجاد من أجل تجديد الخطاب الديني بما يتلاءم مع مستجدات العصر، واستنهاض الهمم للاجتهاد في شتى المجالات، والتشجيع على عقلنة الكون والوحي وتوريث العلم المحمدي بمفهومه الواسع.

أسئلة عامة على الفصل الأول

س١: اكتب مقالا مختصرًا توضح فيه أسباب تخلف المسلمين حضاريًّا في العصر الحديث.

س٢: اشرح _بالتفصيل_ أهم النتائج المترتبة على تخلف المسلمين حضاريًا في العصر الحديث.

س٣: حدد المقصود بتوريث العلم المحمدي بمفهومه الواسع.

س٤: وضح _بالتفصيل_ أهمية الاجتهاد وتجديد الخطاب الديني في العصر الحديث.

س٥: انقد _باختصار_ منهج أصحاب المقاربات بين الفكرين: الإسلامي، والغربي في العصر الحديث.

الفصل الثاني

الإسلام والاستشراق والتيارات الفكرية الوافدة

- الأهداف:

بعد دراسة هذا الفصل ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يوضح طبيعة الدراسات الاستشراقية المعاصرة.
٢- يحدد مدى خطورة استعانة الاستشراق المعاصر بالطلاب والأساتذة المسلمين.
٣- يبين أسباب دعم الحكومات الغربية للاستشراق المعاصر.
٤- يشرح الأسباب الحقيقية لانتشار المراكز الاستشراقية في العالم الإسلامي.
٥- ينقد مظاهر الإساءة المعاصرة للإسلام.
٦- يناقش أبرز التيارات الفكرية الوافدة من منظور إسلامي.
٧- يوضح أهمية الجمع بين الأصالة والمعاصرة لإحداث النهضة المنشودة في العالم الإسلامي في العصر الحديث.

- العناصر:

أولا: تحديد طبيعة الدراسات الاستشراقية المعاصرة.
ثانيًا: خطورة استعانة الاستشراق المعاصر بالطلاب والأساتذة المسلمين.
ثالثًا: الاستشراق المعاصر ودعم الحكومات الغربية.
رابعًا: انتشار المراكز الاستشراقية في بقاع العالم الإسلامي.
خامسًا: مجالات الإساءة إلى الإسلام ومظاهرها المعاصرة.
سادسًا: أبرز التيارات الفكرية الوافدة وموقف الإسلام منها.
سابعًا: الأصالة والمعاصرة.

الفصل الثاني
الإسلام والاستشراق والتيارات الفكرية الوافدة

- طبيعة الدراسات الاستشراقية المعاصرة[١]:

إن الاستشراق المعاصر أو ما أصبح يعرف بالدراسات العربية والإسلامية أو الدراسات الإقليمية أو دراسات الشعوب العربية والإسلامية تحت مختلف التخصصات كالاجتماع وعلم الإنسان والاقتصاد والسياسة لم يعد يشبه ذلك التراث الضخم من الكتابات الاستشراقية المعروفة مثل كتابات جولدزيهر ومارجليوث وشاخت وكولسن وبرنارد لويس وهاملتون جب وتوماس آرنولد وغيرهم.

فإذا كان المستشرقون القدامي ينطلقون من معرفة اللغة إلى تناول القضايا كافة التي تتناول الإسلام والمسلمين في المجالات العقدية والتشريعية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية فإن المستشرقين المعاصرين أو الباحثين الغربيين يدركون الآن أنه لا يمكن للشخص أن يصبح عالمًا متخصصًا في الشرق العربي الإسلامي من خلال اللغة وحدها، فإن الباحثين الغربيين الذين يدرسون العالم الإسلامي من خلال بعض المعرفة باللغات الإسلامية مع إلمام محدود بالإسلام أصبحوا يدرسون العالم الإسلامي من خلال قضايا محدودة جدًّا مثل وضع المرأة في قطر من الأقطار، أو التعليم في بلد من البلاد الإسلامية. أو قضايا الزواج والطلاق أو بعض المسائل الفرعية الأخرى.

---

(١) للمزيد انظر الورقة البحثية القيمة للدكتور/ مازن المطبقاني بعنوان: الاستشراق المعاصر وأثره فى ظاهرة التطاول على الإسلام.

- الاستعانة بالطلاب العرب المسلمين والأساتذة:

لقد توفر للاستشراق المعاصر أعداد كبيرة من الباحثين العرب والمسلمين الذين يدرسون في الجامعات الغربية ويختارون بناء على توجيه مشرفيهم لدراسة قضايا معينة تخص العالم الإسلامي وهذا ما لم يتوفر للمستشرقين القدامى الذين كان بعضهم يضطر إلى زيارة البلاد العربية والإسلامية والإقامة فيها سنوات، ومع ذلك فقد لا تتوافر له المعرفة الدقيقة التي يمكن أن يحصلها من خلال ما يقوم به طلاب الدراسات العليا العرب والمسلمين. ومع ذلك فعلينا أن نذكر أن أمر الرحلة لم ينقطع تمامًا فمازال للبلاد الأوروبية والأمريكية الجامعات ومراكز البحوث في البلاد العربية الإسلامية التي يستطيع بعض الباحثين الغربيين من الإقامة بضعة أشهر أو سنوات لدراسة الشعوب العربية والإسلامية وإتقان لهجاتها المختلفة ومعرفة أوضاعها.

وأصبحت الدراسات العربية والإسلامية تستعين بأعداد من الأساتذة العرب المقيمين في الغرب أو الزائرين (نصر حامد أبو زيد كان أستاذًا زائرًا بجامعة ليدن) وصادق جلال العظم وبسّام الطيبي وعزيز العظمة (والقائمة طويلة حقًّا)، وهؤلاء الأساتذة لا بد أن تنطبق عليهم شروط معينة لعل من أولها أن يكون صاحب تفكير "حر" بزعمهم وهو أن يكون ممن لا يتورع عن انتقاد الإسلام عقيدة وشريعة ومنهاجًا.

أما الأساتذة الذين يعتزون بدينهم فمن الصعب أن يجدوا مكانًا في الجامعات الغربية. ومن العجيب أن معهد الولايات المتحدة للسلام عام ١٤١٥هـ(١٩٩٥م) دعا الدكتور سعد الدين إبراهيم لإعداد بحث عن الحركات الإسلامية (الأصولية) في مصر مع علمهم بعداوته لهذه الحركات وتحيزه ضدها. كما أن معهد الشرق الأوسط بواشنطن العاصمة كان قد دعا باحثًا من

الأردن لإمضاء سنة كاملة للبحث حول الأردن فخرج بنتائج كادت تحدث فتنة داخل الأردن[١].

ومن مظاهر استقطاب الجامعات الغربية للباحثين العرب والمسلمين دعوة بعضهم لإجراء البحوث فيما بعد الدكتوراه أو المحاضرة والتدريس في جامعاتهم، ولكن بمواصفات خاصة وهي أن يكون هذا الباحث معروفًا بمواقفه الناقدة للإسلام أو حتى التي يمكن أن تصل إلى حد الكفر والأمثلة على ذلك كثيرة. ويأتي هؤلاء إلى الجامعات الغربية ليدرّسوا في الجامعات ويعتلوا المنابر ويشاركوا في إعداد البرامج والإشراف على الطلاب وغير ذلك. كما أن البعض يستخدم لتقديم معلومات عن بلاده وبخاصة عن الحركات الإسلامية أو الجماعات الإسلامية في الهند كما هو الحال لدى أحد الباحثين الهنود المدعو إلى المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العصر الحديث الذي تشترك فيه ثلاث جامعات هولندية هي: جامعة أمستردام وجامعة ليدن وجامعة أوتريخت.

- الاستشراق المعاصر ودعم الحكومات الغربية:

والاستشراق المعاصر إنما هو امتداد للاهتمام بالعالم العربي والإسلامي الذي يحظى بدعم الحكومات الغربية، فالحكومة البريطانية ألفت عدة لجان في القرن الماضي (١٩٤٧و١٩٦١و١٩٨٥م) لدراسة احتياجات بريطانيا لمتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية وتخصيص المبالغ لدعم الجامعات ومراكز البحوث، وما زال هذا الدعم مستمرًّا من قبل الحكومات الغربية عمومًا من حيث التمويل والإفادة من معطيات البحوث التي تنتجها الجامعات ومراكز البحوث بالإضافة إلى العدد الكبير من المراكز التي يطلق عليها مراكز التفكير (Think Tanks) التي تقدم إلى الحكومات الغربية دراسات واقتراحات للنظر

(١) الباحث هو صلاح أبو عودة وكان بحثه عن وضع الفلسطينيين في الأردن وحاول إثارة الفتنة بالحديث عن الظلم الذي يعاني منه الفلسطينيون في الأردن.

في تنفيذها في السياسة الخارجية لتلك الدول. ومن نماذج التمويل لدراسات العالم الإسلامي ما قامت به الحكومة الهولندية من تخصيص مبلغ مليوني ونصف يورو لدعم برنامج الدراسات العليا في العقيدة الإسلامية بقسم العقيدة في جامعة ليدن، وهو البرنامج الذي يقول عن رئيس قسم الأديان إنه لإعداد الأئمة والخطباء في أوروبا بدلاً من استقدامهم من العالم الإسلامي.

وتنادت الجامعات البريطانية التي تضم أقسامًا لدراسات الشرق الأوسط والدراسات الإسلامية بالمطالبة بدعم حكومي وعقدت لذلك العديد من الندوات والمؤتمرات واللقاءات الخاصة للحصول على دعم الحكومة. وقد استجابت الحكومة البريطانية استجابة عملية تمثل في تكليف ثلاث جامعات لإنشاء مركز الامتياز للبحث في شؤون العالم الإسلامي المعاصرة وهي جامعات إدنبرة ودرم ومانشستر. وبالإضافة إلى هذا المشروع فإن أقسام دراسات الشرق الأوسط (وغيرها من الأقسام العلمية) يتم تقويم عملها من لجان محايدة كل ست سنوات ليقرر على ضوء ذلك تحديد الدعم المالي والمعنوي الذي تستحقه تلك الجامعات.

كما أن الاتحاد الأوروبي قد أنشأ المعهد الجامعي بفلورنسا ومن أبرز مهماته دراسة أوضاع العالم الإسلامي من خلال البحوث والدراسات العليا والندوات والمؤتمرات ، وأذكر على سبيل المثال ندوات البحر المتوسط التي تعقد سنويًّا وتضم أكثر من عشرة ورش تتناول قضايا مختلفة في العالم الإسلامي، وكان من بين تلك الورش: العيش تحت حكم استبدادي، ومسألة الجندر، والأسرة في الشرق الأوسط، وقضية المعلوماتية في العالم الإسلامي، وقضايا أخرى. وهناك مجموعات من الباحثين يتولون عقد دراسات حول العالم الإسلامي بدعم من الاتحاد الأوروبي، كما أن بعض الباحثين يحصلون على منح من حلف الناتو لدراسة أوضاع العالم الإسلامي.

كما أنه من ضمن هذا الدعم أن المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العصر الحديث أعلن عن تقديم ثمانية عشرة منحة لدراسة الدكتوراه وثلاثين منحة للماجستير في مجال الدراسات الإسلامية بجامعة ليدن شريطة إتقان اللغة الإنجليزية لأن الدراسات العليا في هذا البرنامج ستكون باللغة الإنجليزية.

وعلى الجانب الآخر من الأطلسي قامت الحكومة الأمريكية بعد سقوط الشيوعية واحتلال العراق للكويت بدعم برامج دراسات الشرق الأوسط بل إنها جعلت من شروط الحصول على منح للالتحاق ببرامج دراسات الشرق الأوسط الالتحاق بالخدمة الحكومية ومنها العمل في الاستخبارات المركزية الأمريكية. ثم عادوا الكرة مرة أخرى بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، ولكن ظهر العداء أكثر للإسلام والمسلمين والتطاول عليه بعد هذه الأحداث وضيق على الأساتذة الذين يتعاطفون مع قضايا العالم الإسلامي وبخاصة الاحتلال الصهيوني لفلسطين وما تفعله إسرائيل في الشعب الفلسطيني حتى أصبحت الحرية الأكاديمية مهددة في أمريكا في الوقت الحاضر.

- المراكز الاستشراقية تستوطن بلادنا:

لم يكتف الغربيون بالأعداد الكبيرة التي تذهب إليهم من أبناء المسلمين للدراسة عندهم والحصول على الشهادات الجامعية المختلفة في التخصصات كافة بما فيها الدراسات الشرعية حتى إن حكومة إندونيسيا عقدت قبل أعوام اتفاقًا مع جامعة ليدن على أن يقوم الطلاب الإندونيسيون بإتمام دراساتهم العليا في الدراسات الإسلامية في هولندا وأحيانًا تستضيف الجامعات الإندونيسية عددًا من الأساتذة الهولنديين للإشراف على الطلاب هناك. ولم يكتفوا بالجامعات التي كانت موجودة لدينا كالجامعة الأمريكية في القاهرة وبيروت فسعوا إلى إنشاء جامعات أمريكية أخرى كما فعلوا في كل من دبي والشارقة والكويت وغيرها. وبالإضافة إلى الجامعات الأمريكية فإن ألمانيا قامت بفتح جامعة في مصر

وهناك محاولات محمومة لإنشاء جامعة فرنسية في القاهرة أيضًا. أما مراكز البحوث فعددها كبير وهي بين هولندية وألمانية ودانماركية وسويدية، وفي بعض البلاد التي لديها تردد في السماح بالجامعات الأجنبية افتتحت كليات بأسماء عربية وبمحتوى استشراقي بحت. بل إن جامعات عربية قد أنشئت تحت إشراف أكبر جامعة يسوعية في الولايات المتحدة الأمريكية وهي جامعة جورجتاون التي أنشأت كلية لها في قطر[١]. ومن الصعب تصديق من يزعم أننا نستطيع ضبط هذه الكليات والجامعات وأن نفرض عليها مناهج معينة، فلو استطعنا افتراضًا أن نصنع ذلك فهل نحن الذين نختار الأساتذة وما المعايير التي يمكن أن نطلبها في هؤلاء الأساتذة.؟ كما أن الأستاذ يستطيع أن يتجاوز المنهج المقرر من الجامعة وكما قال أحد الأساتذة هناك دائمًا المنهج السري الذي يختاره الأستاذ.

وثمة نشاط استشراقي جديد هو عقد الندوات وورش العمل في البلاد الإسلامية بحجة تدريب الباحثين العرب على المناهج العلمية في البحوث الاجتماعية، ويحضر هذه الدورات عدد من الأكاديميين الغربيين للإشراف عليها واتخاذ دور الأستاذ المدرّب والموجه. وفي هذه الندوات تناقش كثير من القضايا الحيوية والحساسة ومن أمثلة هذه الدورات ما قامت به مؤسسة الجنوب بمشاركة معهد جوته للدراسات الشرقية في بيروت، والمعهد الدولي لدراسة الإسلام في العصر الحديث بجامعة ليدن بهولندا.

- مجالات الإساءة إلى الإسلام ومظاهرها المعاصرة:

لا يمكن معرفة مجالات الإساءة إلى الإسلام في الاستشراق المعاصر بقراءة كتاب أو كتابين أو حتى عشرة، أو قراءة مقالة أو بحث تطاول فيه باحث

(١) جامعة الأخوين في إفران بالمغرب كانت جامعة جورجتاون هي المستشارة في وضع المناهج وربما إرسال الأساتذة وغير ذلك من التعاون العلمي ولغة هذه الجامعة هي الإنجليزية.

غربـي أو عربـي مسـلم أفرزتـه الجامعـات الغربيـة. بـل المعرفـة الحقيقيـة لهـذه المجـالات تتطلـب حقيقـة الـدخول إلـى أعمـاق هـذه الدراسـات مـن خـلال الزيـارة والإقامـة والاطـلاع علـى تفاصـيل النشـاطات الاستشـراقية المعاصـرة وحضـور المحاضرات والندوات والنشاطات المختلفة، والتعرف إلى الأساتذة والطلاب وحتى الإداريـين فـي هـذه المراكـز. ويمكـن أن نقسـم ظـاهرة التطـاول فـي الاستشـراق المعاصر إلى ما يأتي:

أولاً: التعليم الجامعي.

تتنـوع المـواد الدراسـية وفقًـا لخطـة القسـم والجامعـة وكـذلك الأسـتاذ المحاضر، فبالرغم من أن القسم يقر الخطوط العريضة للمقرر الدراسي للأستاذ لكنـه يتـرك لـه جانبًـا كبيـرًا مـن الحريـة فـي طريقـة التـدريس وفـي وضـع تفاصـيل المنهج والقراءة المقررة والبحوث وغير ذلك من الواجبات الدراسية والامتحانات. وفيما يأتي وصف لبعض المواد الدراسية التي فيها تطاول على الإسلام وتشويه له وتحريف:

أ- المـرأة فـي الشـرق الأوسـط (جامعـة جورجتـاون) تتنـاول هـذه المـادة موضـوع المـرأة فـي الشـرق الأوسـط مـع التركيـز علـى كتابـات نـوال السـعداوي وفاطمة المرنيسي ومن شابههما. و ثمة تركيز على التيارات التغريبية وتوصف بأنهـا التيـارات المتفتحـة المتحـررة والعاقلـة. ولا تـذكر التيـارات الإسـلامية والـدعوة إلـى عـودة المـرأة للحيـاة وفقًـا لتعـاليم الشـرع المجيـد إلا مـن خـلال كتابـات التيـار المتغرب.

ب- الفكـر السياسـي العربـي المعاصـر (مادة فـي جامعـة برنسـتون) كـان يدرسـها عـام ١٩٩٥م صـادق جـلال العظـم، وهـو يصـرح بالإضـافة إلـى كتاباتـه بإلحاده وماركسيته، ففي هذه المادة كان الفكر السياسي العربي المحتفى به هو

الفكر السياسي البعثي لياسين الحافظ وغيره من التيارات المتغربة، ولم يحتفل الأستاذ بكبار العلماء المعاصرين من أمثال عبد الكريم الخطابي أو عبد الحميد بن باديس أو غيرهما من العلماء والقياديين الإسلاميين.

وفي مجال الدراسة ما تزال كتب المستشرقين الأقدمين من أمثال جولدزيهر وشاخت وتوماس آرنولد وهاملتون جيب وشاخت وكولسون وغيرهم هي المرجع الأساس للطلاب، فقد كان كتاب توماس آرنولد (الدعوة إلى الإسلام) المطبوع عام ١٩١١م يباع في مكتبة جامعة جورجتاون باعتباره إما قراءة إجبارية أو اختيارية للطلاب. بل إن جامعة برنستون قامت بإعادة ترجمة كتاب جولدزيهر (دراسات إسلامية) ونشره عام ١٩٨٥م مع تعليقات وهوامش للمستشرق المشهور برنارد لويس. وقد عقدت جامعة ليدن مؤتمرًا حول الفقه الإسلامي باسم جوزيف شاخت عام ١٩٩٦م.

ولو أراد الباحثون الغربيون أن يطلعوا على الدراسات العلمية التي تصدر في العالم الإسلامي في صورة رسائل جامعية أو كتب تصدر لما صعب عليهم الأمر، بل إنهم يعرفون عن الكتب قبل أن تخرج من المطابع.. فلماذا هذا التجاهل المتعمد لكثير من إنتاجنا الفكري؟ ولماذا تتركز الترجمة عندهم على كتابات محدودة من أمثال كتابات نجيب محفوظ في الأدب ومحمد سعيد العشماوي وبسام الطيبي وعزيز العظمة حينما يكتبون باللغات الأوروبية؟ بل إن الجامعات الغربية احتفت بإنتاج بعض الباحثين العرب والمسلمين الذين تطاولوا على الإسلام أكثر من أساتذتهم، بل ربما لم يجرؤ الأساتذة على مثل ذلك التطاول، ولا شك أن ثمة تشجيع من أساتذتهم على مثل هذا التطاول. والأمثلة كثيرة جدًّا. ويكفي التذكير بكتب الدكتور محمد عبد الحي شعبان حول التاريخ الإسلامي الذي يتطاول على أبي بكر الصديق ﷺ وأنه لم يرسل جيوش الفتح

الإسلامي إلاّ لصرف أنظار العرب عن الفتن الداخلية، وتشجيع تطلعاتهم إلى الغنائم والمكاسب المادية.

النشاطات الأكاديمية:

تكاد الأقسام العلمية في الجامعات الغربية لا تهدأ من كثرة النشاطات فيها، ولا يستطيع المرء أن يتابعها جمعيها، ولكن حسبنا هنا أن نذكر أمثلة من بعض النشاطات التي يحدث فيها التطاول.

اللقاءات الأسبوعية:

تعقد معظم أقسام دراسات الشرق الأوسط نشاطات أسبوعية وهي عبارة عن محاضرة في وقت الغداء لا تزيد مدة المحاضرة عن نصف ساعة ثم يتبعها نقاش، وفي شهر سبتمبر من عام ١٩٩٥م دعي باحث تركي للحديث حول المشهد السياسي في تركيا، فكان مما ذكره في حديثه أن رئيسة الوزراء التركية تانسو تشيللر كانت تمارس الدكتاتورية على الرغم من أنها ابنه الغرب ووصلت إلى الحكم عن طريق الانتخابات، ثم عرج المتحدث على حزب الرفاه وقال: "إن قبولهم للعبة السياسية إنما هو وسيلة للوصول إلى الحكم وإلاّ فإن لهؤلاء أجندة سرية تتمثل في صوت واحد لرجل واحد مرة واحدة فقط" ولما سئل: ما الدليل على هذا الاتهام لحزب الرفاه أم أن الحركات الإسلامية متهمة دائمًا؟ وأن هذا ما فعله الغرب والعالم في الوقوف في وجه جبهة الإنقاذ الجزائرية من أن تصل إلى الحكم وجم طويلاً ثم بدأ يجيب. وقد أكد رئيس القسم أن الغرب لا يمكنه الاعتراف بوصول الحركات الإسلامية إلى السلطة مع أنه قبل بوصول الشيوعيين والبعثيين والعلمانيين وغيرهم أما الإسلاميين فلا يمكن القبول بهم مطلقًا. وهو عين موقفهم من حماس في الوقت الحاضر.

المؤتمرات والندوات:

من أبرز النشاطات العلمية للجامعات الغربية ومراكز البحوث عقد الندوات والمؤتمرات حول قضايا العالم الإسلامي، وتستقطب هذه المؤتمرات العديد من الباحثين في العالم الإسلامي. وهذه المؤتمرات تهتم بإعادة الأفكار الاستشراقية القديمة في الطعن في الإسلام وتشويهه ولكن بأساليب جديدة. ولعل من خطورة استمرار التشويه والتطاول على الإسلام أن كثيرًا ممن يحضر هذه المؤتمرات هم من طلاب الدراسات العليا في الجامعات الغربية الذين يتناولون الإسلام بكثير من الجهل والسذاجة ولكنهم يزعمون لأنفسهم فهمًا عميقًا.

موضوع المرأة

تسود المؤتمرات النظرات المتغربة أو الغربية في هذا الموضوع، فالدعوة القديمة لتحرير المرأة "المزعوم" وكذلك الترويج لمنظومات الأمم المتحدة في هذا الخصوص. ففي ورش العمل في المعهد الجامعي الأوروبي في فلورنسا لعام ٢٠٠٦م كان من بين الورش الحديث عن الجندر (وهذا مصطلح أفرزه الفكر الأوروبي المحارب للقيم ليبعد البشر عن التفكير بأن الله خلقنا من ذكر وأنثى ليقولوا لنا نحن جندر وليس كما خلقنا الله ﷻ) ففي هذه الورشة كان الحديث عن السحاقيات العربيات (قدمته باحثة سورية). أما التشويه الحقيقي والتطاول كان في ورقة قدمها باحث وباحثة من المغرب حول المشروع الوطني لإدماج المرأة الغربية في التنمية، وهو مشروع لاقى معارضة كبيرة في المغرب على الرغم من قدرة الحكومة هناك على تمرير المشروع. فقد أثنى الباحثان على المدونة وأشادا بكل التطورات بشأن المرأة في المغرب وأن ما حققته المرأة من حقوق يستحق الثناء عليه وما زالوا ينتظرون حقوقًا أخرى تصل إلى درجة مساواة المرأة والرجل في الميراث وإلغاء مسألة قوامة الرجل على المرأة. ففي نظرهم أنه لا يليق في القرن الحادي والعشرين بزعمهم أن تستمر مثل هذه الأفكار.

وفي موضوع المرأة والأسرة كانت ثمة ندوة أخرى تناولت قضايا مختلفة عن الأسرة وكانت الباحثات في هذه القضايا لا يعرفن ما جاء به الإسلام من تشريعات بخصوص الأسرة والعلاقة بين أفرادها وغير ذلك من القيم والتشريعات. والعجيب أن من استمع إلى هذه البحوث مدة ثمانية أيام وجد أنها لم تذكر فيها آية واحدة أو حديث واحد.

وما تزال قضية الحجاب من الموضوعات التي تثار في المؤتمرات وقد قدمت باحثة بحثًا عن احتجاب بعض المذيعات في القنوات الفضائية ببحث ضاف عما جاء عن الحجاب ولكن مصادرها نوال السعداوي والمرنيسي وغيرهما وأطالت الحديث فيما ينبغي أن يغطى من المرأة وما يمكن أن يكشف دون النظر إلى أن مسألة الحجاب ليست قطعة قماش توضع على الرأس، وإنما هي مسألة إيمان وعفة وحشمة ووقار.

الإسلام والسياسة:

لطالما ابتدعت دوائر الاستشراق القديم والمعاصر الحديث عن الانفصال بين الإسلام والسياسة ولا يغيب عنّا أن دوائر الاستشراق كانت تدعم ما جاء به على عبد الرازق قبل أكثر من سبعين سنة في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) حتى إن بعض كبار المتغربين (العلمانيين، أو الليبراليين) يعد كتاب عبد الرازق من ضمن أبرز المنجزات الفكرية في القرن العشرين. وفي مؤتمر عقد في صيف (يوليو ٢٠٠٦م) في مدينة بيرمنجهام ببريطانيا تقدم باحث شاب ليتحدث عن تساؤل طرحه وهو هل يمكن أن يكون الإسلام مفسرًا للأوضاع السياسية؟ زاعمًا أن الإسلام ليس إسلامًا واحدًا فهناك الإسلام السلفي والإسلام التقليدي والإسلام المتطرف، وإسلام القرون الأولى وإسلام القرن الحادي والعشرين، كما أنه ثمة خلافات بين الإسلام في البلاد العربية والإسلامية في جنوب شرق آسيا على سبيل المثال. ولذلك فقد أكد الباحث استحالة استخدام الإسلام مفسرًا للشأن

السياسي. وغاب عن الباحث أن القرآن الكريم قد أوضح خطورة الاستبداد والدكتاتورية في مثال فرعون الذي ورد في القرآن الكريم أكثر من ستين مرة في معظمها في سياقات سياسية. كما أنه أبرز جمال الحكم بالعدل كما في أمره ﷻ لداود عليه السلام. (يا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ) [سورة ص، الآية ٢٦]، وهل هناك أبلغ من قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة ووجود جميع مرافق الدولة في دولة الرسول ﷺ من إدارة وسياسة واقتصاد وعلاقات خارجية وعلاقات عامة؟! ولله در الشيخ عبد الحي كتابي في إصدار كتاب بعنوان (التراتيب الإدارية أو الحكومة النبوية).

والاهتمام بالسياسة والإسلام يقود إلى الحديث الذي لا ينتهي عن الحركات الإسلامية وربطها بالإرهاب والتطرف، ومن أمثلة ذلك ما سبق ذكره عن الباحث التركي واتهامه لحزب الرفاه في تركيا، وفي مؤتمر عقد في ليدن بهولندا عام ١٤١٦هـ(١٩٩٦م) تقدم باحثان مصريان للحديث عن موقف الحركات الإسلامية من الديمقراطية متهمان هذه الحركات بالرجعية والتخلف ومحاولة إعادة الأمة إلى القرون الوسطى المظلمة (لم يعلموا أن تلك القرون كانت القرون الذهبية للأمة الإسلامية).[١] ومثل هذا الاتهام قال به باحث أمريكي من أصل أرمني (من مواليد لبنان) في لقاء له مع عدد من الباحثين في القنصلية الأمريكية بجدة ونشره في العديد من بحوثه.

(١) الباحثان هما هالة مصطفى ونبيل عبد الفتاح في المؤتمر العالمي الأول حول الإسلام والقرن الحادي والعشرين الذي عقد في جامعة ليدن بالتعاون بين وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية وجامعة ليدن في صيف عام ١٤١٦هـ(١٩٩٦م).

وإذا كان الاستشراق المعاصر في معظمه ليس منصفًا وليس موضوعيًا ولا يلتزم بالمنهج العلمي الدقيق الذي طالما نادى به في تعامله مع الإسلام وأهله وتاريخه وحضارته إلا في القليل النادر فإن التيارات الفكرية الوافدة من الشرق والغرب في العصر الحديث قد أحدثت آثارًا كبيرة في الفكر الإسلامي المعاصر، الأمر الذي يقتضي الوقوف عند أبرزها بالدرس والتحليل وتوخي موقف الإسلام منها.

- التيارات الفكرية الوافدة وموقف الإسلام منها[1]:

عندما يرد على الخاطر أو اللسان كلمة التيارات الوافدة في هذا العصر تكون الإجابة السريعة إنها "الماركسية" التي تشغل الباحثين وتحاول أن تزيف الفكر الإسلامي بما ألقت إليه في الآونة الأخيرة من نظريات ومفاهيم لم تقدم له على نحو يسمح بالنظر أو بالمراجعة أو تحت لواء البحث والاقتناع؛ وإنما قُدِمت تحت تأثير قوة قاضية فرضت هذا الفكر فرضًا ودقت أجراسه يومًا بعد يوم وساعة بعد ساعة، عن طريق كل الوسائل السمعية والبصرية، في نفس الوقت الذي عزل غيره تمامًا وخاصة الفكر الإسلامي العربي الأساسي، ولذلك فإن التجربة كانت قاسية تمامًا. ولقد أمكن أن يلتقي الفكر الليبرالي القديم والفكر الماركسي وأن يتصارعا في مساجلات متعددة، ولكن: لم يكن من حق الفكر الإسلامي (في ذلك الوقت) وهو صاحب الأرض أن يتدخل أو يعلن عن وجوده فكأنه مات تمامًا.

ولكن هل مات الفكر الإسلامي حقًّا؟ محال، إنه على مدى تاريخه الطويل يواجه مثل هذه الأزمات ويخرج منها مشعًا مضيئًا كالذهب عندما يدخل النار.

---

(١) انظر فى هذا الصدد الورقة البحثية القيمة لأنور الجندي بعنوان: الإسلام في وجه التيارات الوافدة والمؤثرات الأجنبية.

لقد مر الفكر الإسلامي منذ جاءت قوى الاحتلال الغربي بنصف التجربة وكان عليه أن يستكملها. فما دام العالم الإسلامي قد فرض عليه ذلك الأنموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والقانون: الذي جاء في ركب الاستعمار، هذا النموذج الذي لم يستطع خلال أكثر من سبعين عامًا أن يحقق تقبلاً أو استجابة للنفس العربية الإسلامية وأثبت فشله الذريع في التطبيق، كان لابد _وقد تدافع المتجمع الإسلامي إلى الغزو الماركسي_ أن يتعرف إلى ذلك الأنموذج ويطبقه ليرى هل يكون أكثر صلاحية، وقد كانت الاستجابة أكثر فشلاً وعجزًا؛ ذلك أن الماركسية ليست نظاماً مستقلاً ولكنها: رد فعل للنظام الرأسمالي الديمقراطي الليبرالي الغربي وجزء منه.

إننا نحد أنفسنا اليوم وبعد فترة ليست بالقليلة من التجربة الماركسية وبعد أكثر من تسعين من التجربة الليبرالية: وقد حصلنا على نتيجة "الصفر المركب". وأحس العقل العربي الإسلامي أنه كان يعايش تجربتين فاشلتين بعيدتين كل البعد عن مشاعره وروحه وذاتيته.

بل إنه عرف من بعد أن سر (النكبة والهزيمة والنكسة) مِما حاق به في السنوات التي بدأت منذ ١٩٤٨ وامتدت إلى ١٩٦٧ إنما كان نتيجة هذا الاستسلام للتبعية لمنهج وافد عاجز عن تحقيق أي تقدم أو أمن لمجتمعه الأصيل الذي نشأ فيه، فكيف يكون مستطيعًا أن يحقق ذلك لمجتمع غريب عنه.

تلك هي الصورة التي تواجهنا اليوم بعد أن تحررنا من صورة الهزيمة ودخلنا في أفق معرفة النفس، والتماس الأصالة، وتأكيد الذاتية، وبلوغ الرشد والإحساس القوي بأن هذا وحده هو المنطلق الصحيح لمستقبل يتطلع إلى التحرر من كل تبعية وغزو واستعمار وسيطرة القوى الخارجية.

ولقد كشفت الأحداث _فيما كشفت_ عن هدف واضح صريح: مَن وراء كل مخططات الغزو، ومَن وراء التيارات الوافدة جميعًا هو: "القضاء على الهوية" على الذاتية، على الشخصية، على الطابع الأصيل الذي كونته عوامل العقيدة والثقافة والأرض والطبيعة جميعًا. القضاء عليه بالاحتواء والإذابة والعمل على صهره في البوتقة العالمية، التي تواجهه من جهاته الثلاث: استعمارية وصهيونية وماركسية، وتواجهه بالمادية والإلحاد والإباحية والقضاء على القيم والتاريخ واللغة والدين.

الهدف هو صهر هذه الأمة: المتفردة بذاتية التوحيد الخالص منذ أن براها الحق _تبارك وتعالى_ لتكون علمًا على فكرة الحق، متميزة بالفكر الرباني السمح في مواجهة زحف الفكر البشري المضطرب العاصف الحامل لكل الأخطار.

ولقد استطاع الفكر البشري بنفوذه السياسي والعسكري والاقتصادي حين سيطر على عالم الإسلام وانحسر عنه إلى حد ما أن يترك فيه قواعده ومؤسساته وقواه، وتلك الأجيال التي تتابع تجربته معاهد الإرساليات من أتباعه ودعاته الذين يحملون لواء التغريب والغزو الثقافي والشعوبية، أولئك الكارهين لهذه الأمة ولعقيدتها ولغتها والحاقدين على مكانها في الأرض، وعلى ما في يدها من ضوء (يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره) [سورة الصف، الآية ٨].

ولكن التجربة التي بين أيدينا الآن قد أثبتت فشل الاتجاهين الليبرالي والماركسي، وفشل التقليد والاقتباس والتبعية التي وقع فيها عالم الإسلام حين حجب عن نفسه قيمه وتراثه ومفاهيمه، واتخذ أسلوبًا وافدًا في مجال القانون والتربية والاقتصاد والسياسية، ولم يتبين له فشل هذا الأسلوب إلا بعد أن ظهرت نتائج قاسية من الهزيمة والنكبة والنكسة؛ حيث تبين أن المسلمين قد عاشوا في خدعة بالغة شديدة حين تابعوا بغير تقدير وروية ذلك المنهج الوافد وغابت عنهم حيطة الأصالة والذاتية، حتى كادوا يفقدونهما، ولم يكن أسلوبهم هو أسلوب

البناء على الأساس الصحيح، مع الانتفاع بخيرات الآخرين وتجاربهم، ولكن كانت تبعيتهم قد حالت دون تبين أي وجه للمنابع الأصيلة الأولى التي هي مصدر وجودهم وكيانهم، ومن هنا فقد قاسوا الأمور بمقاييس وافدة حجبت عنهم الرؤية الحقيقية وجوهر الأشياء والطريق الأصيل، فلم يلبث الجيل كله أن وقع في الأزمة الخانقة، والحيرة المظلمة، وقع في "مدلهمة عمياء" هي بمثابة نقطة تحول شديدة، وموقف حاسم، لا سبيل إلى تجاوزه إلا بإعادة النظر في كل تلك المسلمات والأساليب والمناهج التي لم تكن صالحة أساسًا لليقظة أو للنهضة، والتي حاولت أن تقضي على النبت الحقيقي الذي كان قد حمل لواء اليقظة منذ أكثر من قرن ونصف قرن من الزمان، حين أنشأ التغريب "دائرته المغلقة" وشكل فيها أولئك الذين أطلق عليهم قادة الفكر والثقافة والتربية والتعليم في سنوات الهزيمة والنكسة والذين جاءت على أيديهم تلك النتائج المفزعة الخطيرة.

ومن ثم فإن الماركسية ليست وحدها التحدي الأوحد وإن كانت هي أبرز التحديات التي تواجه عالم المسلمين اليوم؛ ذلك لأن الأفكار التي طرحتها خلال السنوات الأخيرة ما تزال تحتاج إلى تفنيد وتمحيص وكشف عن سمومها وتعريف بزيفها ورفع لها من عقول الناس وقلوبهم.

غير أن الوقوف عندها والاقتصار عليها يفوت على المسلمين خطرًا ويفسح للقوى التغريبية المجال في ميادين أخرى كثيرة. والمعروف أن الليبرالية والماركسية مؤسسات واضحة ظاهرة يسهل التعرف عليها ومواجهتها ولكن هذا يستلزم جهدًا كبيرًا يجب أن يبذل لمواجهة المؤسسات الخفية المتسترة تحت أسماء العلوم والثقافة: وأخطرها الفرويدية والوجودية ومدرسة العلوم الاجتماعية.

لقد تبين لعالم الإسلام أن التجربة السياسية أو الاقتصادية الغربية أو الماركسية قد خلفت الفشل الذريع لدى الأمة الإسلامية لأنها لا تتفق مع قيمها ومفاهيمها وذاتيتها. وقد أثبتت تجربة التطبيق السياسي والاقتصادي فشل

المذهبين وعجزهما عن العطاء في المجتمع الإسلامي، ولكن هناك مذاهب ما تزال تتحرك في داخل المجتمع والنفس والأخلاق والتربية تكاد تكون كالمسلمات اليوم من شأنها أن تفسد بناء شخصية الإنسان المسلم على النحو الذي يجعله أهلاً للطابع الإسلامي الصحيح.

إن لنا في المجال العام: أمرين مازالا مضيعين: هما التربية الإسلامية والشريعة الإسلامية، وهما يفسحان المجال لشر كثير يأتي من ناحية المدرسة والمصرف والأسرة، ولابد من بذل جهود كبيرة لتحقيق هذين الأمرين.

ولكن هناك في المجتمع الإسلامي خطر يتزايد اليوم ويستفحل: ذلك هو بث السموم عن طريق القصة والأغنية والمسرحية والسينما وكل ما مِن شأنه أن يشكل موصلاً للبث الدائم اليومي السريع، الذي يحمل معه تلك الأفكار المسمومة التي تتعارض مع مفاهيم الإسلام، والتي تظل تروى الناس في حوار القصص والمسرحيات حتى يظن الكثيرون أنها هي المفهوم الصحيح لعلاقات الرجل والمرأة، والآباء والأبناء، وما يتصل بالحب والزواج، وطريقة الحوار بين الناس في المجتمع، في التعامل العام والخاص.

وقد وجد أصحاب التيارات الوافدة أن القصة أصلح طريق لتوصيل مذاهب الملاحدة والإباحيين وأفكارهم المسمومة إلى قلوب الناس وعقولهم وهم في مرحلة الاستسلام والراحة وقبل النوم، وعلى نحو يكون فيه صاحب الأفكار هو الذي يقدم مفاهيمه دون أن يناقشه أحد في أمر صحتها أو فسادها، سلامتها أو اضطرابها: وأغلب من يستمع لذلك شباب المسلمين الغر البسيط الساذج، الذي لم تدعمه ثقافة إسلامية أصيلة يميز بها بين الصواب الخطأ والحلال والحرام والحق والباطل، ومن هنا فإن جهاز البث الممتد من أجهزة السمع والرؤية الدائمة والمسرح والسينما إنما تقدم للمجتمع الإسلامي في بعض الأحيان أخطارًا عديدة، تدلف إلى القلوب غير مستأذنة وتتردد يومًا بعد يوم، وساعة بعد ساعة، فتسيطر

وتتمكن، ولا تجد من ثقافة الإسلام الحقيقية ما يصححها وما يردها، وهي تقدم غالبًا بالعامية الهابطة في أسلوب الحوار والقصص، وكأنما انتقيت لها بأسوأ ما يتحاور به أقل الناس ثقافة وأكثرهم حماقة وجهلاً، من أهل الأحياء الموصومة بالعنف والحدة.

تجري هذه الألفاظ على ألسنة الممثلين في المسرحية أو القصة أو الفيلم على نحو يزري بكل خلق وكرامة وأدب، فتحس كأنما الحياة بين الناس صراع عنيف ومغالبة بالكلمة المريرة، وقدرة على استعمال أسوأ المصطلحات والألفاظ، وتجد هذا كله قد أصبح يجري في مجال الحياة العامة فعلاً بين الناس بعد ذلك في زحامهم بالناقلات، أو في شرائهم وبيعهم، أو في كل ما يلتقي فيه رجل برجل أو رجل بامرأة.

وإذا كانت الجريدة أو الكتاب تحمل للناس وجهات نظر قد تكون فاسدة أو منحرفة في بعض الأحيان، فإن (القصة – المسرحية) أشد خطرًا من الكتاب والصحيفة؛ ذلك أن الكتاب يطالعه قلة والصحيفة يقرأ كل إنسان منها شيئًا من شئونه، أما القصة والمسرحية فهي تحت أبصار الناس وأسماعهم في كل ساعات اليوم، وخاصة ساعات الراحة والاستجمام والاسترخاء وهي أخطر لحظات الاستهواء.

وهكذا نرى أن التغريب خدمة للاستعمار والصهيونية والشيوعية يعمل على تفويض المجتمع والأسرة، والفرد ذاته وذلك بوضعه في مجموعة من الأفكار المسمومة عن علاقاته بالمجتمع والمرأة وخلق "أسلوب" عدواني من الصراع بين الفرد والفرد، والفرد والجماعة للقضاء على روح الإيمان والأخلاق التي يدعو إليها الدين الحق.

وبحيث تخرج هذه المفاهيم الرجل والمرأة من "الحدود" والضوابط والقيم التي رسمها الحق _تبارك وتعالى_ للبشرية من أجل إقامة المجتمع الرباني؛ فهي تهدف أول ما تهدف إلى ترويج الإباحية الواسعة، التي لا تقف عند حد والتي تسيطر فيها الشهوات المادية من مال وشهرة واستعلاء وثراء دون أن يحسب حساب القيم الأخلاقية أو الضوابط الاجتماعية التي تحول دون الاعتداء على حقوق الآخرين، فالمرأة في هذه المفاهيم المطروحة ترى نفسها وقد احتقرت زوجها واستعلت عليه؛ وبالتالي لا تحترم له رأيًا أو قوامة، والولد يرى أباه بغيضًا إلى نفسه لأنه يرده إلى طريق الخير ويوجهه في هذه المرحلة الدقيقة التي لا يستطيع فيها أن يتصرف دون خطأ، والرجل يرى نفسه منطلقًا ليكسب من أي سبيل، ولينفق في كل لذة وغواية، دون تقدير أو حساب لمسئولية الزوجية أو الأسرة أو الأبوة، وهكذا تتمثل هذه المفاهيم في صورة حوار وقصص يطرح أمام الأجيال ما يخرجها من دينها وقيمها.

هذه أخطر التحديات:

ولا ريب أن هذا الجانب الاجتماعي هو أخطر التحديات التي تفرضها التيارات الوافدة والمؤثرات الأجنبية التي عاشت تعمل في ميدانين اثنين: هما تدمير الأسرة والمجتمع الإسلامي وتدمير النفس والعقل، هنا بالإلحاد وهناك بالإباحية، وعن طريق أدوات الحضارة الحديثة أمكن إفساد المجتمعات بدفعها إلى طريق الشهوات والأهواء وإعلاء الغرائز والخروج عن دائرة المحرمات والضوابط، ولقد كان للإسلام موقف واضح صريح رافض ومقاوم للجوانب السلبية من الحضارة الغربية في مسائل الأسرة والمرأة والخمر والتحلل الخلقي.

وأمامنا نتائج التجربة واضحة: فإن المجتمع الغربي حين اندفع خروجًا بالفردية إلى إسقاط حق المجتمع والأسرة والجماعة أو حين اندفع خروجًا بالجماعية إلى إسقاط حق الفرد والذاتية، حيث فعل ذاك في شطره الشرقي أو

ذلك في شطره الغربي، فإنما جانب الأصالة والفطرة التي عملت رسالة دين الله الحق المنزل على إعلانها وإقرارها في المجتمعات والحضارات. وبذلك عمت أزمة الإنسان المعاصر الممزق نفسيًا والمنحرف خلقيًّا وذي الإحساس العميق بالغربة والقلق والغثيان.

ذلك لأن الطبيعة الإنسانية طبيعة جامعة بين مطامع المادة وأشواق الروح، فإذا أعطيت جانبًا واحدًا على النحو الذي تعطيه الحضارة الغربية اليوم فإنها تحجب الجانب الآخر وتعزل قطاعًا حيًّا في الإنسان لا يمكن أن يحيا بدونه.

وقديمًا عرف الغرب الرهبانية وأعلى شأن الروحية وانعزل عن الحياة وأنكر الأسرة والمرأة والغرائز: غرائز الطعام وغرائز الدنس حتى فسدت الحياة فسادًا شديدًا، ثم هو في جولته الجديدة هذه ينحرف انحرافًا شديدًا نحو المادة وإعلاء غريزة الطعام في الماركسية وغريزة الجنس في الفرويدية مع إسقاط الروحية والجوانب المعنوية إسقاطًا كاملاً.

ومن شأن المسلمين أن يواجهوا هذا الموقف مواجهة واضحة فيقيموا أسلوب عيشهم الاجتماعي الجامع بين الروح والمادة والعقل والقلب، وأن يقفوا من نزوة الجوانب المتصلة بالشهوات والغرائز والخمور والمخدرات موقفًا واضحًا في سبيل حماية كيانهم الفردي والإنساني ووجودهم الإسلامي في إطار التزامهم بالقيم الإسلامية الغراء.

وليذكروا أنهم إنما يقفون في موقف الهدف المصوبة إليه النيران من جميع الجهات وأنهم في رباط دائم إلى يوم القيامة، وأن الأمم تزحف دومًا إلى أرضهم وتغزو وجودهم وكيانهم حتى تسيطر على مقدراتهم وتمتلك إرادتهم، وهم يواجهون هذا الخطر وهذا التحدي منذ ظهرت دعوة الإسلام ولا يزالون.

وما يمرون به الآن من صراع مع القوى الصهيونية والماركسية والاستعمارية ليس إلا مرحلة من هذه المراحل تتطلب منهم أن يكونوا على أهبة دائمة ويقظة دائمة وأن يكونوا قادرين على بناء الأجيال وفقًا لهذه المفاهيم وفطمها عن الشهوات وقبول حياة التضحية والخشونة حتى يكونوا قادرين على الوقوف في وجه الخطر.

وأبرز ما هو مطلوب اليوم هو الاعتصام بأسلوب العيش الإسلامي البعيد عن الترف والتحلل. فالمسلمون يعيشون في مرحلة دقيقة، وفي موقف المرابطة الدائمة في وجه الخطر المحدق بهم من كل ناحية.

أما أسلوب العيش الغربي القائم على التحلل والإباحية والترف فإنه سوف يقضي على وجودهم حين تجتاحهم قوى الغزو، فلن يقدروا على الوقوف في وجهها أو حماية بيضتهم.

ولما كانوا أصحاب رسالة ودعوة وعليهم أن يطبقوا شرعتها عليهم فهم مطالبون بأن يعيشوا حياة الدعاة، حياة الصمود والصبر والخشونة والتجلد، ومن ثم فإن أسلوب القصة الهدامة والمسرحية غير الرشيدة في كثير من الأحيان يجب أن يقاوم ويرشد لبناء الوجود الإسلامي في المجتمع العربي المعاصر.

وهنا وقفة متريثة حول الأصالة والتبعية:

إن الأخطار والتحديات التي يواجهها الإسلام والعالم الإسلامي كله إنما تنبعث من مصدر واحد هو: مطامع النفوذ الأجنبي في استبقاء السيطرة واستمرار الاستيلاء والحيلولة دون تحرر الإرادة الوطنية والقومية لتحقيق السيادة وبناء الأيديولوجية الأصيلة والمنهج الراسخ المستمد من القيم الأساسية والمنابع الأصيلة والمصادر الذاتية.

إن قضية البقاء الأجنبي في عالم الإسلام تتصل أوثق اتصال بالعمل على إذابة هذه الشعوب في البوتقة الغربية وإخراجها من أصولها وقيمها ومن تراثها وفكرها، ولغاتها وتاريخها وإسلامها إلى التبعية الكاملة.

وعن هذا الطريق يمكن القضاء على –منهج الفكر الإسلامي– القائم على التوحيد المستمد من القرآن الكريم.

ومن هنا فإن أخطر التحديات التي تواجه الإسلام والمسلمين اليوم يكمن في موقفنا من "الأصالة والتبعية".

وإذا كانت تحديات الغزو الخارجي، وفي مقدمتها الغزو الثقافي قد تعددت في عشرات من القضايا والموضوعات والمفاهيم فإنها جميعًا يمكن أن ترد إلى قضية واحدة كبرى هي اليوم مجال التحدي الصحيح هي قضية الأصالة والتبعية.

فإذا تقرر رأينا فيها بوضوح وصدق أمكن على ضوء ذلك مواجهة كل التحديات والانتصار في كل المواقف والميادين.

وقد ركز النفوذ الاستعماري على هذه القضية بعد نكسة ١٩٦٧ تركيزًا شديدًا واعتبرها في مقدمة أهدافه، فحق علينا أن نلتفت إليها ونجعلها في مقدمة التحديات التي تواجه الإسلام والفكر الإسلامي والثقافة العربية.

إن أخطر ما يواجه المسلمين والعرب أن المفكرين منهم يفكرون من داخل دائرة الفكر الغربي –وهذا هو سر أخطائهم، ومرجعه إلى ذلك التيار الضخم من التغريب الذي سيطر خلال الآونة الماضية. إن أول أهداف الأصالة: التحرر من دائرة الفكر الغربي، ونقل التفكير كله إلى دائرة الفكر الإسلامي نفسه بمفاهيمه وقيمه الذاتية، ومزاجه النفسي والاجتماعي، إن لنا نظرية أصيلة كاملة في الاجتماع والنفس والتربية والاقتصاد فلنعرض عليها مواقفنا ولنعرض عليها

مختلف ما يرد إلينا من نظريات الفكر الوافد، ولننظر إلى نظريات الفكر الغربي على أنها نظريات تخص الآخرين استمدوها من بيئاتهم وظروفهم وتحدياتهم وعلينا أن نقف دائمًا في ضوء فكرنا.

والمتجدد إنما يستمد نموه من جذوره، وهو في نفس الوقت مفتوح على الفكر العالمي والبشري.

إن أبرز حاجاتنا في هذه المرحلة: تحرير العقلية العربية من استعباد الثقافات الغربية والوثنية.

إن من حقنا أن نراجع مفاهيم الغرب على القيم الأساسية التي نؤمن بها والتي قامت عليها حضارتنا منذ خمسة عشر قرنًا متصلة ليس فيها انفصال، ما أشد حاجتنا إلى اليقظة من خطر الاحتواء والإذابة. هذا الخطر الذي نجا منه الجيل الماضي ويجب أن ينجو منه جيلنا على نحو أشد بصيرة ويقظة وحرصًا، إن هناك محاولة للانقضاض علينا لإذابتنا في البوتقة الكبرى .. بوتقة الشعوبية العالمية؛ لنفقد ذاتيتنا ومزاجنا الخاص ونصبح تابعين أولياء لثقافات لا تصدر عن مصادرنا.

إن أمتنا لها منهج فكر وفلسفة حياة، فعليها أن تعرف ذاتها وأن تؤكد شخصيتها.

والإسلام بالنسبة لنا ليس دينًا فحسب؛ ولكنه أيضًا منهج فكر ونظام مجتمع، فلنواجه الفكر الغربي ومذاهبه مواجهة صريحة في كل قضاياه.

وقد يقال إن هناك التقاء بين الفكر الفرنسي والفكر الألماني والفكر الأمريكي، ولكن من الخطأ أن يدعى الفكر الإسلامي إلى هذا الالتقاء، لأن هذه الثقافات ذات أصول واحدة، أما الفكر الإسلامي فهو نسيج مختلف له طابعه الذاتي.

لقد استطاع الفكر الإسلامي في القرن الرابع والخامس أن يحطم قيد الاحتواء الإغريقي وأن يخلص منه، وأن ينتصر عليه، حيث عجزت ثقافات كثيرة عن أن تحتفظ بوجودها في وجه هذا الإعصار الخطير (إعصار الهلينية).

على المثقفين العرب أن يفكروا بلغتهم، وأن يتحركوا من داخلهم، وأن يتجاوزوا سارتر وفرويد وماركس وغيرهم.

إن أبرز أعمال المفكرين العرب والمسلمين في هذا العصر ومنطلق كفاحهم وغايته، هو –تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة الثقافة الغربية والعقلية الوثنية اليونانية والباطنية القديمة، وهي نفس المهمة التي واجهت المسلمين من قبل وانتصر لها ابن حزم والغزالي وابن تيمية والأشعري وابن الجوزي والقاضي ابن العربي.

وذلك هو واجب أعلامنا ومثقفينا، وذلك تساؤلهم:

هل يلزم الأمم أن تقبل كل ما يعرض عليها؟ وما مصير القيم الأساسية؟ هل هؤلاء المفكرون مبررون أم مصلحون؟ هل هم هداة أم منقادون في تيار كبير يريد أن يحتوي الفكر الإسلامي القائم على التوحيد المستمد من القرآن الكريم؟

وإذا كان العالم اليوم تغزوه قوة شريرة هي –الصهيونية الماسونية العالمية– تريد تدميره فهل نقبل كل ما يقدم لنا؟! إن على مثقفينا مسئولية ضخمة هي –اليقظة– في مواجهة ما يقرأ، فلا يقبل كل ما يعرض عليه، وليجعل له مقياسًا صادقًا لا يخيب ونافذًا لا يفل وصالحًا لا تفسده عوادي التحول من الأزمان أو التغير في البيئات، ذلك هو –القرآن– هذا النص الموثق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والذي قاوم كل محاولة لتحريفه، وعلى شبابنا أن يذكر أنه ليس كل ما يقال من المسلمات، وأن كل قول بعده يؤخذ منه ويرد عليه.

فالقرآن وحده هو الحق وليس بعده غير قول الرسول الصحيح فهو المعصوم بإذن ربه، وما بعد ذلك يعرض على القرآن ويقبل في ضوئه أو يرد.

كان منطلق اليقظة العربية الإسلامية يستمد مفهومه في فترة ما من معادلة تقول بالربط بين القديم والجديد، والماضي والحاضر، والشرق والغرب.

وكان هذا المنطلق، يمثل خطوة متعددة في طريق اليقظة بالنسبة للمفهوم السائد إذ ذاك والقائل بالقديم وحده أو الجديد كله.

ولكن نظرية الجمع بين القديم والجديد لم تلبث أن عجزت عن أن تحقق شيئًا وكانت نقطة الضعف فيها هي غياب القاعدة الأساسية التي يقوم عليها البناء. هذا فضلاً عن أن مرحلة النقل والاقتباس والاستعارة قد مضى بها الزمن، وانتقل الفكر العربي الإسلامي في ظل التحديات التي واجهته بعد النكبة ١٩٤٨ والنكسة ١٩٦٧ إلى آفاق جديدة قوامها –بلوغ الرشد الفكري.

ومن هنا فقد كانت الدعوة إلى –البناء على الأساس– هي المنطلق الحقيقي لمواجهة الوافد وفرزه ومراجعته ونقده، هذه القاعدة التي يجب إقرارها أساساً. ثم استئناف حركة الربط بين القديم والجديد والماضي والحاضر والشرق والغرب في ضوئها.

ولما كان الفكر العربي الإسلامي على مر العصور منفتحًا على مختلف الثقافات والأمم؛ فقد كان ملازمًا ذلك على طول هذا التاريخ قيام قاعدة أساسية ثابتة صامدة راسخة، هي التي تحمي الفكر والأمة من الذوبان والتحلل والتميع والانهيار.

ولما كانت صيحة الغزو الثقافي قد واجهت الفكر الإسلامي منذ اليوم الأول حين حاول عبد الله بن سبأ إخراجه من قيمه ومفاهيمه الأساسية، وتابعه على الطريق عبد الله بن المقفع ومن جاءوا بعده من الباطنية والشعوبية، وفي مقدمتهم

–إخوان الصفا– فقد كان إقراره هذه القاعدة، قاعدة الأساس هي صمام الأمن في انطلاق الفكر الإسلامي وتطلعه إلى التطور والحركة.

ولقد عملت دعوة التغريب منذ اليوم الأول لتطويق ما عجزت عنه الحركة القديمة، واصطنعت نفس شبهاتها وإن كانت تحمل من الأساليب والأدوات ما هو أشد نفاذًا وأقوى وأعنف في سبيل زلزلة قوائم هذا الفكر وقواعده رغبة في تذويبه في أتون الفكر الغربي، أو احتوائه على الأقل ودفعه إلى طريقة التبعية والعبودية للفكر الغربي.

ومن هنا فإن –الأصالة– لم تعد في الحق عاملاً موازيًا لعامل –الجديد– ليقوم الصراع بينهما، ولكنها: هي قاعدة الأساس في البناء، ثم يقوم الاختلاف فيما فوقها حول التجديد أو المحافظة وحول الترجمة أو البعث، وحول مختلف القضايا التي تُثار من أجل تحرير الفكر العربي الإسلامي وتطويره ودفعه إلى الأمام.

ومن الحق أن الفكر الإسلامي له قوانينه الطبيعية التي تنظم له أمر تطوره وأمر حركته وأنها قوانين أصيلة صحيحة مستمدة من جوهره، وقد كانت دائماً حاضرة لم تتخلف، وكانت قادرة دومًا على أن تمده بمقومات التجديد والقدرة على الحركة والمواءمة مع العصور والحضارات والبيئات، دون أن يكون في حاجة إلى وصاية من فكر آخر، أو ثقافات أخرى لها أساليبها وقوانينها في التطور والحركة.

ولما كان الفكر العربي الإسلامي عميق الجذور، وبعيد الأعماق في التاريخ، وقد أمضى اليوم خمسة عشر قرناً حيًّا متألقًا متفاعلاً مع الأزمنة والبيئات وقادرًا على المواءمة والاستجابة فإنه ليس في حاجة لأن تصطنع له مناهج أو أساليب تستحدث من الثقافات الأخرى على النحو الذي يحاوله جاك

بيرك أو مَن تابعوه دون إلقاء نظرة أوسع على الفكر الإسلامي في رحابته وأصالته وسعة آفاقه وعمق تراثه وبراعة مضامينه. وقاعدة الأساس في الفكر الإسلامي بسيطة سمحة غير معقدة وهي لا تخرج عن كلمة واحدة هي التوحيد، فكل ما يصدم التوحيد يتعارض مع الفكر الإسلامي ويخالف مصادره الأساسية، ومراجعة يسيرة للتحديات والشبهات والأخطار التي تحشد لمواجهته وتحديه لا تخرج عن تراث وثني معارض كل المعارضة لطابع التوحيد، فأساس البناء هو التوحيد وهو مفرق الحق والباطل والحكم فيما يقبل ويرد.

فالتوحيد هو طابع الذاتية العربية الإسلامية وقوام المزاج النفسي والاجتماعي، فالأصالة هي التوحيد، والوثنية هي التبعية .. وكل المفاهيم والفلسفات والمناهج والنظريات التي ردها الفكر العربي الإسلامي في جولة الغزو الثقافي الأولى والقائمة اليوم هي مفاهيم الوثنية المتمثلة في بعض مفاهيم التفسير المادي للتاريخ، والوجودية والتفسيرات النفسية والاجتماعية والتربوية التي تقوم على أساس إنكار الدين وشجب الأخلاق وإنكار المسئولية الفردية والبعث والجزاء.

فالفكر الإسلامي يقيم دعائمه التي تصدر عنها ثقافته ومفاهيمه وقيمه على أساس الترابط بين العمل والمسئولية، وبين الروح والمادة، والعقل والقلب، والدنيا والآخرة. فإذا انفصل هذا الترابط، سقط هذا الفكر في الوثنية وواجه ذلك الخطر الذي يدمر الفكر العربي والنفس العربية والحضارة العربية.

والفكر الإسلامي يقيم قاعدته على أساس التوحيد والنبوة والإيمان بالغيب والبعث والجزاء ولا يناقض نفسه في هذه الترابط الأكبر بين علمي الغيب والشهادة، وبين الدنيا والآخرة، وبين المسئولية الفردية والمسئولية الجماعية، وبين الجزاء الدنيوي والجزاء الأخروي.

وتلك عقدة العقد في –الأصالة ومقومها الأساسي– فإذا تقررت على هذا النحو وهي مقررة فعلاً فلا سبيل إلى تجاوزها إلا إذا أمكن إقامة التوازن بين الجديد والقديم والماضي والحاضر والشرق والغرب.

ملخص الفصل الثاني

بعد دراسة هذه الفصل تذكر عزيزي الدراس ما يأتي:

- إن الباحثين الغربيين المعاصرين الذين يدرسون العالم الإسلامي من خلال بعض المعرفة باللغات الإسلامية مع إلمام محدود بالإسلام أصبحوا يدرسون العالم الإسلامي من خلال قضايا محدودة جدًّا مثل وضع المرأة في قطر من الأقطار، أو التعليم في بلد من البلاد الإسلامية، أو قضايا الزواج والطلاق أو بعض المسائل الفرعية الأخرى.

- لقد توفر للاستشراق المعاصر أعداد كبيرة من الباحثين العرب والمسلمين الذين يدرسون في الجامعات الغربية ويختارون بناء على توجيه مشرفيهم دراسة قضايا معينة تخص العالم الإسلامي وهذا ما لم يتوفر للمستشرقين القدامى الذين كان بعضهم يضطر إلى زيارة البلاد العربية والإسلامية والإقامة فيها سنوات، ومع ذلك فقد لا تتوافر له المعرفة الدقيقة التي يمكن أن يحصلها من خلال ما يقوم به طلاب الدراسات العليا العرب والمسلمين.

- يحظى الاستشراق المعاصر بدعم الحكومات الغربية على كافة الأصعدة، الأمر الذي يعكس اهتمام الغرب بالعالم الإسلامي.

- لم يكتف الغربيون بالأعداد الكبيرة التي تذهب إليهم من أبناء المسلمين للدراسة عندهم والحصول على الشهادات الجامعية المختلفة في التخصصات كافة بما فيها الدراسات الشرعية، فاهتموا بنشر المراكز الاستشراقية في بقاع العالم الإسلامي للوفاء بتحقيق الأهداف الموضوعة لها سلفًا.

- تتعدد مجالات ومظاهر الإساءة إلى الإسلام من قبل المستشرقين خصوصًا فيما يتعلق بقضايا: المرأة، والميراث، وعلاقة الدين بالسياسة، والحريات وسائر حقوق الإنسان.
- إن الأخطار والتحديات التي يواجهها الإسلام والعالم الإسلامي كله إنما تنبعث من مصدر واحد هو: مطامع النفوذ الأجنبي في استبقاء السيطرة واستمرار الاستيلاء والحيلولة دون تحرر الإرادة الوطنية والقومية لتحقيق السيادة وبناء الأيديولوجية الأصيلة والمنهج الراسخ المستمد من القيم الأساسية والمنابع الأصيلة والمصادر الذاتية.

أسئلة الفصل الثاني

س١: اكتب مقالا مختصرًا تحدد فيه طبيعة الدراسات الاستشراقية المعاصرة.

س٢: اشرح _بالتفصيل_ مآلات استعانة الاستشراق المعاصر بالطلاب والأساتذة المسلمين.

س٣: وضح _باختصار_ الأسباب الحقيقية التي تكمن وراء دعم الحكومات الغربية للاستشراق المعاصر.

س٤: انقد _باختصار_ أبرز مظاهر الإساءة المعاصرة إلى الإسلام.

س٥: اذكر أبرز التيارات الفكرية المعاصرة موضحًا _باختصار_ موقف الإسلام من اثنين منها.

الفصل الثالث

التغريب والحداثة في ميزان الإسلام

- الأهداف:

بعد دراسة هذا الفصل ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يحدد المقصود بالتغريب.

٢- يوضح أهم الأدوات التي يعتمد عليها التغريب.

٣- يشرح أهم مجالات التغريب.

٤- يبين أهداف التغريب.

٥- يناقش الفكر التغريبي في ضوء الإسلام.

٦- يذكر المقصود بالحداثة.

٧- يحدد ملامح الفكر الحداثي.

٨- يذكر أبرز أعلام الفكر الحداثي.

٩- ينقد الفكر الحداثي في ضوء الإسلام.

- العناصر:

أولا: المقصود بالتغريب.

ثانيًا: أدوات التغريب.

ثالثًا: مجالات التغريب.

رابعًا: أهداف التغريب.

خامسًا: المقصود بالحداثة.

سادسًا: ملامح الفكر الحداثي.

سابعًا: أبرز أعلام الفكر الحداثي.

ثامنًا: موقف الإسلام من الفكر الحداثي.

الفصل الثالث

التغريب والحداثة في ميزان الإسلام*

مدخل:

كان الاتجاه السابق فكرًا أجنبيًا خالصًا، فقد كان ثمرة عقول المستشرقين ودعاة التنصير، وقد أدى تدفق هذا الفكر على الساحة الإسلامية – بتخطيط الاستعمار وجهوده الواعية – إلى الإسهام بدور فعال في طريق تحقيق الهدف الأساسي للمستعمرين، وهو توهين العقيدة الإسلامية في نفوس المسلمين، وإبعادها عن موقع التأثير وموقف الحكم في مختلف شئون حياتهم طالما كان اقتلاع هذه العقيدة من جذورها – كما انتهت إليه قناعتهم – يبدو ضربًا من المحال.

ومع أن الفكر التغريبي – الذي أصبح اتجاهًا له مكانه على ساحة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر – أوسع مجالاً من الفكر العلماني، حيث يمتد مجال التغريب إلى كل جوانب الحياة من سياسة واجتماع واقتصاد وتعليم وفن وأدب وإعلام، ويمتد كذلك إلى المرأة وما يفتعل لها من قضايا، وإلى الشباب، وإلى العادات والتقاليد.. إلخ، بينما يركز الفكر العلماني على هدف واحد أساسي، تغريبي أيضًا، هو تغييب الدين عن الشئون السياسية والاجتماعية. أقول: ومع ذلك فإن الفكر التغريبي في شموله واتساع ميادينه يؤدي إلى ما يقصد إليه الفكر العلماني في تركزه وتخصصه، فالعلمانية بنت التغريب الكبرى، وكلاهما يسعى لنفس الهدف: تفريغ المسلمين من مصادر القوة، تلك المصادر التي لا تتبدى في شيء آخر لديهم غير الدين أو العقيدة الصحيحة، حتى يسهل ابتلاعهم أو السيطرة عليهم.

---

* أغلب حديثنا في هذا الفصل عن التغريب مستل (بتصرف كبير) من كتاب أستاذنا الدكتور/ السيد رزق الحجر "المدخل لدراسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر" ص٦٧ وما بعدها، وكتاب الدكتور/ عزت قرني "الحداثة في ميزان الإسلام".

أبرز القضايا التي تناولها الاتجاه التغريبي

فيما يأتي نستعرض أبرز القضايا التي تناولها الاتجاه التغريبي بهذا المعنى الشامل محاولين جلاءها من وجهة النظر التغريبية ووجهة النظر الإسلامية معًا.

أ - الدعوة إلى فصل الدين عن كافة مظاهر الحياة:

لقد سارت العلمانية والدعوة إلى إبعاد الدين عن الشئون السياسية والاجتماعية، في طريقها من الغرب إلى بلاد الإسلام عبر مسالك معينة، وفي مراحل مدروسة بكل عناية:

أولى هذه المراحل: شن حملة شرسة على الدين الإسلامي من قبل بعض المستشرقين ودعاة التنصير في بلاد المسلمين.

ومهما كان التناول الغربي للإسلام في القرنين الأخيرين مغلفًا بثياب البحث العلمي، والأكاديمية ونحو ذلك مما يقال، فإن الكثيرين من المستشرقين لم يخفوا أهدافهم من ذلك، بل أعلنوا صراحة أنهم يريدون القضاء على الإسلام لأنه يمثل – كما يقولون – التحدي الوحيد للحضارة الغربية. يقول «ولفرد كانتول سميث»:

«إلى أن قام كارل ماكس وقامت الشيوعية، كان النبي ﷺ – يقصد الإسلام بطبيعة الحال – هو التحدي الحقيقي الوحيد للحضارة الغربية الذي واجهته في تاريخها كله.. وقد عملت العقيدة الجديدة (الإسلام) بإصرار على إنكار المبدأ الرئيس للعقيدة المسيحية، التي كانت بالنسبة لأوربا الاعتقاد السامي الذي أخذت تبني حوله – في بطء – حضارتها. وكان التهديد الإسلامي موجهًا بقوة وعنف، وكان ناجحًا نجاحًا مكتسحًا في نصف العالم المسيحي تقريبًا. والإسلام هو القوة الإيجابية الوحيدة التي انتزعت من بين المسيحيين أناسًا دخلوا في الدين الجديد

وآمنوا به، بعشرات الملايين»[١].

كان التركيز في هذه المرحلة إذن على ذلك الدين الذي نظروا إليه باعتباره «التحدي الحقيقي الوحيد» لحضارتهم وكان الهدف هو إضعافه ونشر الشكوك حوله في محاولة لإخلاء الساحة لذلك الفكر العلماني الجديد الذي أريد له أن يزهر ويثمر فيها.

المرحلة الثانية: إغراق الساحة الإسلامية بكل ما يحقق نفس الهدف من فلسفات مادية، ومذاهب إلحادية، وأفكار ماسونية تحت سياج من المسميات الخادعة كالتحريرية والتقدمية والعالمية والقومية والاشتراكية.. إلخ.

كان السعي في هذه المرحلة لتهيئة النفوس وتأهيل العقول المسلمة لتقبل رؤية الإسلام وأحد هذه المذاهب أو النظريات المادية موضوعين للبحث على كفتي ميزان واحد، ولم يكن من قبيل الصدفة أن تأتي النتائج في كل هذه المقارنات لغير صالح الإسلام، وأن تنتهي كلها إلى القول بأن الإسلام لم يعد يناسب الحياة المتطورة في العصر الحديث.

المرحلة الثانية: إعداد جيل من المسلمين في مجال الزعامة السياسية، وفي ميدان الفكر تكون قد تمكنت منه آثار المرحلتين السابقتين، ليندفع أصحاب الأقلام منهم في العمل على تهيئة المناخ الذي يتقبل الدعوة العلمانية في البلاد الإسلامية، حتى إذا وصل الجيل المعد للزعامة إلى السلطة السياسية يكون من السهل عليهم أن يحكموا بلادهم بعيدًا عن القوانين والتشريعات الدينية، وطبقًا لقواعد النظم العلمانية في الغرب.

وعلى هذا النحو وجدت العلمانية لها مكانًا في الساحة الفكرية الإسلامية وبرز على هذه الساحة مفكرون يعلنون أن الإسلام دين وليس دولة، كما هو

---

(١) نقلاً عن الأستاذ محمد قطب: هل نحن مسلمون ص١٠٢.

الحال مثلًا لدى علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم".

ودعاواه في مجملها ترتكز على أساسين، لا ثالث لهما ويستخلص منهما نتيجة كلية فإذا أمكن إثبات أن هذين الأساسين منهاران فكل ما يبنى عليهما من مزاعم منهار أيضًا.

فالأساس الأول عنده: أن الإسلام ليس إلا عقيدة «فردية» روحية وأنه لا صلة له إذن بالدنيا، ولا بالسياسة ولا بالاجتماع!! **والثاني:** أن رسالة النبي(ﷺ) قد انتهت بموته، وكذلك زعامته، فليس لأحد أن يخلفه لا في رسالته ولا في زعامته!! (ص٩٠). والنتيجة التي يصل إليها – وهي الغرض الجوهري من تأليف كتابه–: «أن الإمامة الكبرى كما يقول، لا أساس لها من الدين، بل هي ضد الدين ومخالفة لمبادئه فهذا إنكار للإمامة بالمرة!»

ونحن نريد أن نسأل: إذا كان الإسلام لا يعني – كما يقول – بشئون الدنيا، فلم كانت إذن هذه التشريعات التي جاء بها للمعاملات؟ والقواعد التي وضعها لحفظ الأموال؟ والتنظيمات التي وضعها لحفظ الأسرة؟ ولصون الحياة نفسها؟ وأليس هذا كله في الدنيا؟ وهل يريد أن نقصر الشريعة الإسلامية على مسائل العبادة وحدها ونحذف ماعدا ذلك؟ وهل الإسلام أقر «الرهبنة» ودعا إلى قطع الصلة بالحياة الدنيا؟ وهل قال أحد من علماء الإسلام إن الدنيا مذمومة لذاتها، أم هم قالوا إنها وسيلة إلى الآخرة. ومكان للعمل الصالح، ويمكن أن تكون – حين يريدها الإنسان – وسيلة طيبة، وتصبح خيرًا عظيمًا؟.

إن القرآن قد اشتمل على جملة من أسمى المبادئ السياسية الأساسية: العدل في الحكم والشورى، والوحدة، والأخوة، والتضامن، والتعاون في كل أعمال الخير وولاية الأمر، والطاعة، والقضاء، والدفاع، والجهاد.. إلخ، وهو في مجموعه قانون تناول تنظيم شئون الحياة الاجتماعية من كل وجوهها، واحتوى

أيضًا على قوانين الحرب والسلام، وهذه من أخص أمور السياسة، وخوطبت به أمة متحدة تؤمن به ذات كيان خاص، وقد قال بشأنها: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ..**﴾ إلخ، وقال أيضًا: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾، والأمة بهذا التعيين ما هي إلا مجتمع سياسي.

ووردت التشريعات الاجتماعية أيضًا في الأحاديث، ثم في السنة العملية بوجه أخص، ومن السنة العملية تكون المجتمع الإسلامي، أم هو لا يعتبر السنة العملية؟!

وبعد هذا ماذا يريد بقوله: «انتهت الرسالة بموت الرسول ﷺ»؟

إن كان يريد «انتهى تبليغ الرسالة» فهذا مالا يخالفه فيه أحد، ولا داعي لأن ينبه عليه، أما إذا كان يريد «انتهى موضوع التبليغ»، انتهى ما دعا إليه النبي ﷺ فيكون معناه أن القانون قد انتهى وأن الشريعة كان لا ينبغي أن يعمل بها، وأن الأمة صارت في غير حاجة إلى تنظيم بعد وفاة الرسول ﷺ؟! وهذا مالا يقول به أحد، بل إن القول به يخرج الإنسان من دائرة الإيمان نفسه، إذ مؤداه أن الإسلام كان في حياة النبي ﷺ، فقط!!

فهذا هو الأساس الثاني الذي بني عليه دعواه قد انهار، فينهار كل ما بناه عليه أيضًا»[1].

(١) النظريات السياسية الإسلامية ص١٥٢ وما بعدها، وقارن الدكتور البهي: الفكر الإسلامي الحديث.. ص١٩٦ وما بعدها.

ب - الدعوة إلى ما سمي تحرير المرأة:

إن النظرة الموضوعية لموضوع المرأة وحقوقها في ضوء الإسلام الصحيح تثبت أن المرأة المسلمة لم تكن لها في الحقيقة مشكلة أو قضية مع الإسلام كتلك التي أثارها دعاة «التغريب»، وإذا كانت هناك بعض المسائل التي جمعها هؤلاء وبالغوا في تضخيمها ليكونوا منها عناصر «مشكلة» للمرأة فإنها عند النظرة الفاحصة، لا تمثل مشكلة لها مع الإسلام، وإنما تعبر بالأحرى عن مشكلة مع التقاليد والأعراف التي سادت في بعض البيئات الإسلامية نتيجة الجهل بالدين الصحيح.

فقد سوى الإسلام بين الرجل والمرأة في أهم الأمور، ومنها التسوية في الثواب على العمل، إذ جاء ذلك صريحًا في قول الله تعالى: ﴿**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ**﴾ [سورة آل عمران، من الآية ١٩٥].

وقد تجلت هذه التسوية كذلك بين الرجل والمرأة في حديث النبي ﷺ: «النساء شقائق الرجال»، كما تجلت رعاية الإسلام للمرأة في تلك الوصية المؤكدة بالنساء في خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع. والإسلام قد فضل المرأة أمًا كانت أو بنتًا أو زوجة، وجعل لها في الميراث نصيبًا مفروضًا.

كل ذلك في وقت كانت العقائد والفلسفات الأخرى تتساءل عما إذا كانت المرأة مخلوقًا مثل الرجل وعما إذا كانت تحمل بين جنبيها روحًا مثل روحه، أو أنها روح شيطاني؟ وقد انتهى التساؤل إلى جواب يقرر أنها روح من الشيطان، ولذلك وزع أفلاطون النساء في جمهوريته على الجنود والحكام.

والإسلام كذلك لم ير في المرأة ذلك الرأي الذي استقرت عليه المسيحية والذي يدعي تجسد الخطيئة في المرأة، وأن خطيئتها هي التي أخرجت آدم عليه السلام

من الجنة. فالقرآن الكريم يرد الخطيئة الأولى إلى آدم وحواء، ويحملهما معًا مسئوليتها كما يتضح ذلك في قوله: ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ*فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ..**﴾ [سورة البقرة، الآيتان ٣٥_٣٦].

هذا يؤكد نظرة الإسلام إلى المرأة ومخالفته في ذلك لتلك المذاهب والأديان التي اعتبرتها روحًا من الشيطان، أو سببًا في غواية آدم عليه السلام.

فإذا كان هناك بعد ذلك انتقاص من دور المرأة ومكانتها في بعض الأوساط الإسلامية، فإن ذلك لا يعبر عن مشكلة لها مع الإسلام وإذا كان هناك من يحجب عنها حق التعليم فذلك أمر لا يرجع إلى الإسلام، بل هو على العكس من ذلك، خروج على أوامر الإسلام وتشريعاته في هذا الجانب، فقد جعل الإسلام «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة». وإن كان هناك من يقهر المرأة على زواج غير متكافئ، أو يسئ معاملتها بعد الزواج، فذلك إنما يقع، لا بسبب الإسلام، وإنما بسبب غياب الإسلام، وعدم فهم تشريعاته بالنسبة لمن يقعون في مثل هذه الانحرافات.

وهكذا لو تتبعنا كل ما تعلق به المستشرقون والمستغربون من أمثلة وشبهات يعتبرونها ظلمًا للمرأة المسلمة، وقضية أو دعوى تستحق أن يقيمها لها هؤلاء ضد الإسلام، فإننا نتبين أنه لم ينشأ بسبب الإسلام، وإنما نشأ بالأحرى بسبب غياب الفهم للإسلام، وسيطرة التقاليد والعادات على عقول بعض المسلمين.

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الواقع التاريخي يثبت أن صرح العلم والحضارة الإسلامية قد بني على أكتاف الرجل والمرأة معًا وأن الحضارة الإسلامية التي قادت الإنسانية قيادة صحيحة قرابة عشرة قرون كان للمرأة فيها مكانها، وحتى

في الطور الأخير من عمر هذه الحضارة، وفي عهود الحروب الإسلامية ضد الغزو التتري كان للمرأة مكانتها كمجاهدة وراوية للحديث النبوي يحصل الرجال منها على إجازة برواية الحديث(١).

إذا أضفنا هذه الحقيقة التاريخية إلى ما سبق تبينا أن المرأة المسلمة لم تكن لها في الحقيقة قضية حقوق ضائعة مع الإسلام أبدًا. إنما ضاع ما ضاع من حقوق بين المسلمين – رجالاً ونساء – حين ضعف أثر الدين في نفوسهم، وخفت صوت العقيدة في قلوبهم.

وإذا كان الأمر كذلك فقد ظهر أن الهدف الرئيس للعلمانيين هو جر المرأة إلى السفور والاختلاط بالرجال على طريقة الغربيين لإمكان استغلالها ضمن معاول الهدم والتدمير الموجهة للإسلام.

ولم يكن قادة الاستعمار ودعاة التنصير في البلاد الإسلامية يخفون هذا الهدف، وإنما أعلنوا في خططهم للتعليم، ومؤتمراتهم التي يصفونها بأنها تبشيرية أن «المرأة» في البلاد الإسلامية ميدان رئيس يمكن إذا تم غزوه تحقيق أعظم الأهداف.

ففي مصر – على سبيل المثال – هب بعض شبابها ونسائها حاملين لواء هذه الدعوة، وكان على رأسهم قاسم أمين وهدى شعراوي. وكلاهما ممن تعلموا في الجامعات الفرنسية

ها هو قاسم أمين عاد من فرنسا مطالبًا بتحرير المرأة، مناديًا بالسفور ونزع الحجاب معلنًا في كتابه الذي ألفه لهذا الغرض، وبنفس عنوان دعوته (تحرير المرأة) إن تحريرها لن يثمر إلا الخير، وأن ذلك لن يكون سببًا لانتشار العلاقات

(١) يذكر الحافظ المنذري أنه– كما ينقل ذلك عنه فضيلة الشيخ محمد الغزالي– قد أخذ إجازة برواية الحديث عن إحدى النساء العالمات.

الدنسة، وانه سيؤدي إلى تقوية أواصر المجتمع، وربطها برباط متين. ولم ينس الإشارة إلى الإسلام باعتبار أن الهدف من دعوته إنما هو لرد حقوق المرأة المسلمة كما أقرها لها الإسلام.

لكنه عندما أصدر لنفس الغرض كتابه الثاني (المرأة الجديدة) كشف عن الجذور الحقيقية لدعوته، إذ لم يعد يردد الحديث عن الإسلام وما كفله للمرأة من حقوق، وإنما صار يتحدث علانية عن ضرورة تحرير المرأة وسفورها أسوة بأختها الفرنسية، حتى ولو أدى ذلك إلى مرورها بجميع الأدوار التي قطعتها وتقطعها النساء في الأمم الغربية.

والأمر الذي يزيد من الشكوك في أهداف القائمين على هذه الدعوة هو أنهم قلصوا جميع مطالبهم لهذا «التحرير» وركزوها حول مسألة «الحجاب» وضرورة نزعه، مع أن الحجاب في الحقيقة لم يعق المرأة عن العمل، ولم يمنعها من طلب العلم ولا من القيام بواجبات الجهاد والعلاج والتمريض قرونًا طويلة.

ولكن المطلوب لدى هؤلاء هو نزع الحجاب! والسفور، والتبرج.

تلقفت «القضية» عدد من النسوة _وعلى رأسهن صفية زغلول_ فطالبن بالسفور على أنه «حق» للمرأة سلبها إياه المجتمع أو سلبها إياه الرجل الأناني المتحجر المتزمت الرجعي متعفن الأفكار!

لكن الصحوة الإسلامية المعاصرة قد أحدثت نوعًا من التوازن، وحققت شيئًا من الإصلاح فيما نتج عن هذه من خلل في الأخلاق والاجتماع، فها هي الفتاة المسلمة محجبة ومهذبة ومحترمة، وهي في نفس الوقت متعلمة، وشاغلة لأعلى الدرجات في ميدان العمل، وقد صانت شخصيتها وكرامتها عن الابتذال والامتهان، وحفظت نفسها من تلك النظرات الضارة المتربصة بها في كل موقع.

ج- الدعوة إلى تقليد الحضارة الغربية

اتبع العلمانيون للوصول إلى أهدافهم من هذه الدعوة طرقًا عديدة تتلخص فيما يأتي:

أولاً: تقوم جموع من المستشرقين والمنصرين – تساعدهم سلطة استعمارية حاكمة – بحملة عنيفة على الإسلام، والزعم بأن الإسلام لم يعد قادرًا على متابعة التطور في الحياة الراهنة، فضلاً عن إقامة بناء حضاري مستقل، وإذا أراد المسلمون أن يسيروا في ركب الحضارة فإن عليهم أن يطوعوا الإسلام وأن يوسعوا صدره لقبول ما يفد عليه من أشكال التفكير الغربي ومعطيات الحضارة الغربية ليتحقق بذلك ما أسموه «التفاعل» بين الإسلام وأساليب الحضارة الغربية.

ثانيًا: تهيئة البيئة الإسلامية لقبول هذه الدعوة بإغراقها بالكثير من الأفكار والفلسفات المادية بإشاعة أفكار «دارون» و«فرويد» وغيرها بين المسلمين.

ثالثًا: وحين يهيأ المناخ الإسلامي بمثل هذه الوسائل تكون خطوة أخرى قد أوشكت على الانتهاء وهي إعداد جيل من بين المسلمين ليحمل بنفسه أعباء الدعوة إلى ضرورة المتابعة للحضارة الغربية في كل شيء، مثل: طه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي"، وعلي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، ومحمود عزمي في صحيفته «الاستقلال» ومنصور فهمي في مرحلته الأولى خاصة.. إلخ.

وإذا كان كتاب «الإسلام وأصول الحكم» و« في الشعر الجاهلي» قد سارا على طريق المستشرقين في الانتقاص من الإسلام، فإنهما قد مهدا بذلك للدعوة إلى تقليد الغرب في نظمه وأساليبه وحياته، وهي الدعوة التي علا صوتها، وظهرت على غير استحياء بعد ذلك في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» للدكتور طه حسين.

ومع نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين كانت مخططات المستعمرين المستشرقين قد تحققت: ألم يخططوا لبناء جيل من المسلمين يكون – كما سجل ذلك «شاتلييه» في مقدمة كتاب «الغارة على العالم الإسلامي» (رسولاً للمسلمين من أنفسهم)؟ فها قد تكون الجيل، أو على الأقل، تكونت طلائعه، وهو جيل – كما رأينا – يجمعه:

١ – السياسة «المعتدلة» مع سلطة الاحتلال الأجنبي إلى حد كسب ثقة ممثلي هذه السلطة، بل وثنائهم.

٢ – الإيمان الشديد بضرورة الحرب ضد «التقاليد» الموروثة والرجعية، وكثيرًا ما كان يزج بالإسلام بين هذه التقاليد، ويوصف بما توصف به.

٣ – وعلى ذلك فإنه من الواجب – في تقديرهم – أن تخلع المرأة حجابها وأن تخرج للشوارع سافرة، ومن هنا خاض قاسم أمين حربًا ضارية ضد الحجاب والاتجاهات المؤيدة له، وخاض طه حسين «صراعًا مع عبد العزيز جاويش حول الحجاب والسفور».

٤ – كذلك من الواجب عندهم ضرورة فصل الدين عن كافة مظاهر الحياة، وقد وقفنا من قبل على رأي الشيخ علي عبد الرازق ونضيف هنا رأي الدكتور طه حسين الذي عبر عنه زعمه أن «المسلمين» قد فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة وهو أن السياسة شيء والدين شيء آخر..»[١].

٥ – وبعد ذلك فهم جميعًا مؤمنون بضرورة التوجه إلى الغرب والمتابعة لحضارته متابعة كاملة، وفي كل شيء.

والإنصاف يقتضي الإشارة إلى أن الدكتور طه حسين «كان أول من تراجع

(١) مستقبل الثقافة في مصر، ط دار المعارف جـ١، ص٢١.

عن مواقفه السابقة، فها هو يدعو صراحة في كتابه «مرآة الإسلام» إلى اتباع القرآن الكريم والسنة النبوية، وسيرة الصحابة وفهمها أعمق الفهم لتتحول معانيها إلى القلوب والضمائر فتؤتي ثمارها في تزكية السلوك والعمل، يقول:

«فالقرآن بين أيدي المسلمين يقرأونه ويسمعونه، ويتعبدون به، ولكن الذين يفهمونه حق فهمه من بينهم يمكن إحصاؤهم، ويجب أن يكونوا من الكثرة فوق الإحصاء، ويجب أن يتجاوزوا به أنفسهم وينشروا العلم الصحيح بين الناس، والثابت من سنة النبي ﷺ محفوظ، قد نشر في الكتب وجعل كثير من الناس ينظرون فيه، ولكن الذين يفقهونه أقل القليل، ويجب أن يكثروا وأن ينشروا منها على الناس ما يبين لهم حقائق القرآن، ويفقههم في أمور دينهم ثانيًا، وسيرة الخلفاء الصالحين من المسلمين معروفة منشورة يقرأها المؤرخون، ولكن العلم ينبغي ألا يقتصر به على المؤرخين، وإنما يجب أن يشيع بين الناس، وأن يتيسر فهمه.

وهذا كله لا يكفي لأنه لا يزيد على أنه ترقية للعقول، وتزكية للأفهام، وويل للعلم بشئون الدين وحقائقه إذا لم يتجاوز العقول والأفهام إلى القلوب والأمزجة ليؤثر على الضمائر أعمق التأثير، ويؤثر في السير الظاهرة لهم أعمق التأثير..»[1].

وقد عبر الدكتور طه حسين عن هذا الموقف الجديد أيضًا في كتابه «الوعد الحق» الذي صدر في القاهرة سنة١٩٤٩م. ففي هذا الكتاب تخلى عن نظرية حضارة البحر الأبيض المتوسط، وركز على الإسلام باعتباره مذهبًا ثوريًا، ودينًا للحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، وعندما أصبحت الوحدة العربية أملاً يلتقي حوله جميع العرب بعد الثورة المصرية في يوليو سنة ١٩٥٢ كتب الدكتور طه

(١) انظر الدكتور حسن الشافعي: في الفكر الإسلامي.. ص١٥١، وما بعدها.

حسين معلنًا تأييده للوحدة العربية بشرط «أن يصبح القرآن كما كان في السابق قاعدة لهذه الوحدة»[١].

وقبل أن ننهي حديثنا عن هذه الدعوة إلى الحضارة الأوربية نشير إلى عدة أمور:

الأول: أن هذه الحضارة التي أريد للمسلمين الاندماج التام بها لم تكن تعني – لا في ذهن المخططين الأوائل لهذا الاندماج، ولا بحسب ما كان في الواقع – التقدم العلمي والتكنولوجي بمعناه الحقيقي، وإنما كان المقصود بها متابعة القيم الغربية، ونقل الأنظمة الأوربية في السياسة والاقتصاد وغيرها، وكذلك أشكال السلوك والعادات الأوربية. والدليل على ذلك أننا بعد مضي أكثر من قرن على ظهور هذه الدعوة لم نصل إلى ما وصل إليه الغرب من تقدم في المجالات الحقيقية للحضارة، بل ولم نصل إلى بعض ما وصل إليه من ذلك، بينما نرى دولاً أخرى – من غير العالم الإسلامي طبعًا – قد أمسكت بمفاتيح الحضارة وأصول التقنية الحديثة في وقت أقل من ذلك بكثير. وما أعنيه بالحضارة الحقيقية هو القدرة على الإسهام الفعلي في بنائها، وليس القدرة على استجلاب منتجاتها.

الثاني: أن هذه الدعوة قد تركت آثارًا بعيدة المدى في الناحية العقلية الإسلامية – فهي – وإن كانت قد فترت إلى حد كبير من الناحية العملية – قد أصبح لها قدرٌ كبير من السيطرة على أكثر جوانب الإبداع العقلي، في حياتنا الحديثة والمعاصرة. ذلك أمر واضح لأبسط نظرة في مجالات الآداب والفنون والإعلام والثقافة والسياسة والاقتصاد والقضاء ومناهج التعليم والحياة العسكرية

(١) المصدر السابق ص١٥٦ نقلاً عن المستشرق «ليفين» تطور الفكر الاجتماعي العربي ١٩٩.

بمفهومها العام[١].

الثالث: أن هذه الدعوة المفتونة بحضارة الغرب قد انتهت – خصوصًا بعد فترة «التحول الاشتراكي»، بعد منتصف القرن الحالي – انتهت إلى هجوم صريح على الدين الإسلامي، فقد رأينا – على سبيل المثال – صحفيًا مشهورًا[٢] يكتب عن الدين قائلاً: «إن التقدم التكنولوجي قد أحال أكثر الكتب قداسة إلى أوراق صفراء تحفظ في المتحف».

الرابع: أن هذه الدعوة وما شابهها من دعاوى التغريب في العالم الإسلامي قد كلفت الاتجاه الفكري الإسلامي الأصيل شططًا، وزادته رهقًا: فقد كان واجبه الأساسي: أن يمضي في تأصيل الفكرة الإسلامية، وربطها بالقرآن الكريم والسنة النبوية، والاجتهاد في إزالة ماران عليها من آثار عهود الركود الفكري، والتخلف الحضاري، وبيان أن الإسلام – من خلال الفهم الصحيح – قادر على إيجاد الحلول لكل معضلات الحياة الحديثة المتطورة، وكان ذلك هدفًا واضحًا في كل الدعوات الإصلاحية التجديدية التي قامت في بقاع مختلفة من العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر.

لكن الاتجاه الإسلامي كان عليه مع هذا الواجب الأساسي أن يبذل جهودًا مضاعفة في مواجهة أعمال التغريب وأفكاره المختلفة، فكان عليه من جهة أن يقوم بتحليل هذه الأفكار وبيان الجذور الحقيقية لها، وكذلك الكشف عن أهدافها وما يراد لها أن تحدثه للإسلام والمسلمين.

وكان عليه من جهة ثانية أن يسعى إلي وضع منهج عملي لمقاومة هذه

---

(١) الدكتور شوقي ضيف: الأدب العربي المعاصر في مصر ص١٩٦.

(٢) هو محمد حسنين هيكل، وقد كتب هذا الكلام في وقت كان مفكرو الغرب يطالعوننا، برأي أخر يتضح من عناوين مؤلفاتهم مثل «الله يتجلى في عصر العلم» و«العلم يدعو للإيمان».

الأفكار ومقاومة دعاتها للحيلولة بينها وبين تحقيق الأهداف المخططة لها.

وكانت نتيجة ذلك أن أفرز الاتجاه الإسلامي «نقدًا نظريًا، ومنهجًا عمليًا.. أما النقد النظري فيعرض لمثالب العناصر الفكرية أو المذهبية التي تعين الاستعمار في استعماره، فنرى نقدًا لحركة السيد أحمد خان، ونقدًا آخر للقاديانية، ونقدًا ثالثًا للاستشراق الغربي الذي ألبس ثوب العلم، ونرى الناقدين لهذه العناصر يضعون منهجًا فكريًا آخر لتقوية المسلمين في معارضتهم للاستعمار، وفي صلتهم بالإسلام، وفهمهم لمبادئه فهمًا يمكنهم من السير في الحياة القائمة»[١].

حصاد التغريب

لقد أسفرت جهود المستشرقين ودعاة التغريب عن نمو واكتمال ملامح تيار فكري جديد على الروح الإسلامي وعلى الثقافة الإسلامية، وهو التيار «التغريبي» الذي حمل رايته، وتولى كبره «نخبة» من أبناء المسلمين ومفكريهم.

وقبل أن نتحدث عن طبيعة هذا الاتجاه ومعالمه نشير إلى أهم الآثار الفكرية والعملية التي أنتجتها تلك الجهود المكثفة التي أسهمت في إيجاد هذا التيار، ذلك ما نوجزه فيما يأتي:

أ - ضعف العاطفة الدينية:

بالرغم من أن الحياة الدينية للمسلمين قد أصابها ما أصاب حياتهم العامة من الضعف والجمود والتخلف قبل عصر الاستعمار إلا أن المسلمين كانوا ما يزالون يحتفظون ببقية من الإحساس الديني، والأنفة الإسلامية، والقرب من الله تعالى والإنابة إليه، وسرعة الإجابة للداعي إليه، وقوة الشوكة على من يخالف شرعه، أو يجاهر بمعصيته.

---

(١) الدكتور محمد البهي: الفكر الإسلامي.. ص٢٩.

فلما وطأت جيوش الاستعمار بأقدامها بلاد المسلمين حاملة معها كل مفاسد الحضارة الغربية لا محاسنها، وقام قادتها بما قاموا به من جهود منظمة لتغريب المسلمين على نحو ما أوضحنا من قبل، انعكس أثر ذلك كله – تمامًا كما أراد الاستعمار – على الروح الديني لدى المسلمين، وخفت صوت الدعاة إلى الله وبلغ الأمر حدًا أصبح القابضون فيه على دينهم يمثلون القاعدة الشاذة في المجتمعات الإسلامية، بل صار الأمر في النهاية إلى حد اعتبار ذلك جرمًا وتطرفًا يعاقب عليه القانون ورأينا آباء ينهون أبناءهم عن الصلاة في المساجد.

ومن الطبيعي أن تتدهور الحياة الخلقية والاجتماعية مادام الدين قد صار إلى ما رأينا، من ضعف في النفوس، فالدين هو أصل الإلزام الخلقي في الحياة الإسلامية، فإذا ضعف الأصل نتج عن ذلك بالضرورة سريان الضعف إلى كل ما تفرع منه.

نعم، كانت هناك صور من ضعف العقيدة وانحطاط الأخلاق في المجتمعات الإسلامية جلبتها عصور الجمود والانحراف عن المسار الإسلامي الصحيح، التي سبقت عصر الاستعمار الغربي. لكنها مع ذلك لم تخل من صور مضيئة، ونماذج حية مشرقة في السمو الديني والأخلاقي، وهي نماذج كانت تحتل في نفوس الناس مكانة عالية من التبجيل والاحترام، وكان بوسعها أن ترد الناس إلى صوابهم، وأن تكبح جماح هذا التدهور في الدين والأخلاق، وأن تعيد المسلمين إلى الصراط المستقيم، لولا أن الهجمة الاستعمارية الصليبية قد عالجتهم، وسلطت عليهم – سهام «التغريب» وكل ما يمكن من وسائل لدفعهم إلى هاوية الانهيار في الدين والأخلاق وما يقوم عليهما من نظام العلاقات الأسرية والاجتماعية.

والمهم أن نعلم أن ما أصاب المسلمين في أخلاقهم – مثل ما أصابهم في دينهم – كان نتيجة مباشرة للجهود الدؤوبة من الغرب وأعوانه لتغريب المسلمين.

والدعوة إلى القوميات إحدى الدعوات التي صدرها الغرب إلى بلاد الإسلام فالقومية «ترجمة للاصطلاح الغربي» "**Nationalism**" الذي يعبر عن ظاهرة برزت في المجتمعات الغربية تصور وعيًا جديدًا يمجد جماعة محدودة من الناس، يضمها إطار جغرافي ثابت ويجمعها تراث مشترك، وتنتمي إلى أصول عرقية واحدة، حسب ما اصطلح عليه علماء الأجناس المحدثون.

والقومية بهذا المعنى تدعو أصحابها إلى العمل على تعزيز ثقافتهم الموحدة، وتدعيم تراثهم المشترك، وتنمية مصالحهم الخاصة، مع حصر جهودهم في هذا النطاق وحده، دون نظر إلى الاعتبارات التي كانت تجمعهم قبل ذلك مع غيرهم في رباط مشترك..» (١).

فالقومية دعوة موحدة إلى وحدة الولاء بين أولئك الذين ينحدرون من أصل واحد، ويتكلمون لغة واحدة، وهي تفترق عن «الوطنية» التي يكون الولاء فيها للأرض، بصرف النظر عن الجنس أو اللغة. أما القومية فقد تنتظم قوميات في أوطان متعددة ماداموا مرتبطين برباط الجنس واللغة.

والمهم أن دعوى القومية – داهية العصر الكبرى كما يصفها «لوثين» – قد انتقلت مع الاستعمار وبجهوده إلى العالم الإسلامي، وانتشر دعاتها في الهند وإندونيسيا وإيران وتركيا والبلاد العربية، وكان من أخطر نتائجها الإيذان بتجزئها وتفرقها وتحولها – حتى بعد أن تخلصت من الاحتلال العسكري – إلى لعبة في يد الغرب يلهو بها كما يحلو له ويرسم مستقبلها وفق مشيئته.

وقبل أن ننهي حديثنا عن «القومية» نشير إلى الأساس الذي تقوم عليه، ولا يمكن أن توجد بدونه، وهو خليط من مشاعر الكراهة والحقد والخوف «فإن الحماسة القومية لا تظهر ولا تبقى حتى يكون للشعب ما يكرهه وما يخافه، فلا

---

(١) الدكتور محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية ص١٩٥.

يزال القادة يثيرون الكامن من عواطفه، ويذكرون الخامل من حميته، ويضربون على الوتر الحساس، وهو الكراهة والخوف، فلولاهما لانقشعت سحابة القومية وتراجع سيلها.

ب - ظهور الفلسفة العلمانية:

حين يمتد بنا الحديث إلى الفلسفة «العلمانية» نكون قد وصلنا إلى أخطر ما أثمرته جهود «التغريب» في العالم الإسلامي، إذ تضم هذه الفلسفة في أحشائها كل المفاسد والأوزار التي أفرزتها المدينة الغربية الحديثة دون أن تنطوي على شيء من كشوفها العلمية المفيدة، حتى إنه يكون من الممكن إجراء الحديث عن كل آثار التغريب - ما ذكرناه منها وما لم نذكره - من خلال تحليل «العلمانية» وأسسها وما أدت إليه من نتائج.

فالعلمانية حين تلغي دور الدين في تنظيم المجتمع فإنها تؤدي دون شك إلى إضعاف أثره في النفوس فيترتب على ذلك ما أشرنا إليه من تدهور في الحياة الدينية، وحين تتدهور الحياة الدينية يحدث بالضرورة تدهور في الحياة الخلقية والاجتماعية، وكذلك فإن «العلمانية» حين فرضت إبطال الدين الإلهي قد فتحت المجال لظهور الدين «القومي» الذي أساسه الكراهية والحقد والخوف كما أشرنا عند الحديث عن «القومية» كما فتحت الباب لدعاوي أخرى كتلك التي يطلق عليها اسم «العالمية» أو «الإنسانية» ونحو ذلك من الدعوات المشبوهة[1].

وبين كل هذه المهاوي، وتحت كل هذه الأغلال التي تصنعها «العلمانية» ينحرف الإنسان إلى حياة مادية تحيله إلى كائن أخر ليس له من الإنسانية إلا الاسم.

---

(١) انظر د. محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية ص١٧١.

لقدا نبذت أوربا الدين ونحته بعيدًا عن شئون الحياة المختلفة، واتجهت إلى المادية بأوسع معانيها حتى أصبح الإلحاد مفخرة الأندية، حتى أندية الكنيسة نفسها، وأعلنت الفلسفة التجريبية شعارها القائل: ليس في الوجود إلا ما هو محسوس(١).

تلك هي «العلمانية» التي صدرت إلى المسلمين من الغرب، والتي نادى بها بعض المسلمين، إلحادًا وزندقة، ومذلة وهوانًا وعمالة للغرب، أو جهلاً وغباء فاحشًا بحقيقة الدعوى ومقاصدها. وقد غاب عن هؤلاء أن ما أقصته أوربا عن شئون الحياة لم يكن هو الدين الإلهي الذي بعث الله به عيسى عليه السلام لهداية بنى إسرائيل وإنما كان آثارًا منه وبقية له كبقايا الثوب البالي الذي غطت الرقاع فيه على كل أصوله، ولكن الأوربيين حسبوا هذه الأطلال دينًا، وعانوا من سوءاته وانحراف رجاله، فعادوه على ذلك، وقرروا إبعاده عن شئون الحياة، ثم وسعوا دائرة العداء وعمموا حكمهم ليشمل كل دين.

وتلك هي «العلمانية» التي أريد لها، عمدًا وبتدبير محكم وسوء نية، أن تكون منهجًا للحياة الإسلامية وهي – كما سبقت الإشارة – تنطوي على كل عناصر الفساد التي يبرز في مقدماتها ما يلي:

١ – إيقاف دور الإسلام كمنهج وموجه لحياة المسلمين في كل جوانبها الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكمصدر للتشريع ودستور يحتكم إليه المسلمون جميعًا حكامًا ورعية.

٢ – استيراد النظم والمبادئ الأجنبية ليصبح العمل بها بديلاً للنظم الإسلامية التي قصد إلى تنحيتها بعيدًا عن شئون الحياة. وقد عانى المسلمون –

(١) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين، زكريا نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٦٧، ص١٦٥.

وما يزالون – من هذه النظم الوافدة، سواء في ذلك النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقضائية..إلخ.

٣ – توجيه المجتمعات الإسلامية إلى هذه المادية التي سقطت فيها المجتمعات الغربية لتعميق التدهور والانحلال الديني والأخلاقي والاجتماعي في حياتهم. فحين تسري في المسلمين – لا قدر الله جاذبية المادة التي انتهت بالغرب إلى إنكار كل ما وراءها، وجحد كل ما لا يقع تحت الحس والاختبار، فإن ذلك يؤصل الإلحاد، ويدفع بالقيم الأخلاقية والاجتماعية إلى هاوية ليس لها قرار، وفضلاً عن ذلك كله يضمن اتجاه المسلمين إلى «المادية» دون أن يحيطوا بأسرار المادة ويقفوا على أسباب التقدم المادي – فيضمن ذلك بقاءهم في أحسن وضع يمكن معه للغرب استدامة سيطرته عليهم.

ولا يخفى أيضًا أن الحداثيين من أهم أدوات التغريب وأبواقه في العالم الإسلامي والذين علت أصواتهم في الساحة الفكرية لكنها آخذة في الانحسار بفضل الله أولا ثم بفضل اليقظة الإسلامية ثانيًا، الأمر الذي يقودنا إلى الوقوف على الجذور التاريخية للحداثة وأبرز أعلامها وأساليبها وأهدافها.

الجذور التاريخية للحداثة

إن الحداثة في أصلها ونشأتها مذهب فكري غربي، ولد ونشأ في الغرب، ثم انتقل منه إلى بلاد المسلمين، ولا شك أن الحداثيين العرب حاولوا بشتى الطرق والوسائل أن يجدوا لحداثتهم جذورًا في التاريخ الإسلامي، فما أسعفهم إلا من كان على شاكلتهم مثل: الحلاج، وابن عربي، وبشار، وأبي نواس، وابن الراوندي، والمعري، والقرامطة، وثورة الزنج، لكن الواقع أن كل ما يقوله الحداثيون هنا، ليس إلا تكرارًا لما قاله حداثيو أوربا وأمريكا، ورغم صياحهم وجعجعتهم

بالإبداع والتجاوز للسائد والنمطي _كما يسمونه_ إلا إنه لا يطبق إلا على الإسلام وتراثه، أمّا وثنية اليونان وأساطير الرومان وأفكار ملاحدة الغرب، حتى قبل مئات السنين فهي قمة الحداثة وبذلك فهم مجرد نقلة لفكر أعمدة الحداثة في الغرب مثل: أليوت، وباوند، وريلكة ولوركا، ونيرودا، وبارت، وماركيز، وغيرهم إلى آخر القائمة الخبيثة التي اضطرنا حداثيونا إلى قراءة سير أهلها الفاسدة، وإنتاجها الذي حوى الجانب المتدني من فكر البشر.

لقد نمت الحداثة كما قلنا في البيئة الغربية، وكانت إحدى مراحل تطور الفكر الغربي، ثم نقلت إلى بلاد العرب صورة طبق الأصل لما حصل في الغرب، ولم يبق منها عربي إلا الحروف العربية، أما الكلمات والتراكيب والنحو فقد فجرها الحداثيون كما يدعون وفرغوها من مضمونها.

والواقع أعظم شاهد على أن الحداثة العربية ابن غير شرعي للمفكرين الغربيين، منذ بودلير، وإدجار ألن بو، حتى يومنا هذا ويكفيك للتأكد من ذلك أن تتصفح أي منشور حداثي : شعر أو رواية أو مسرحية أو قصة أو دراسة نقدية، لتجدها تصرخ بقوة وتعلن أنها من نبات الحي اللاتيني في باريس، أو أزقة سوهو في لندن.

وعندما نتحدث عن الشعراء الجدد، ونأذكر مفهوم الحداثة عندهم ....يتبادر إلى الذهن كبار شعراء الحركة الحديثة من أمثال : أدونيس، وبدر شاكر السياب، وصلاح عبد الصبور، وعبد الوهاب البياتي، وخليل حاوي .... عند هؤلاء سوف نعثر على إليوت، وإزرا باوند، وربما على رواسب من رامبو، وفاليري، وربما على ملامح من أحدث شعراء العصر في أوربا وأمريكا ، ولكنا لن نعثر على التراث العربي.

موجز تاريخ الحداثة العربية

بعد أن انتقل وباء الحداثة إلى ديار العرب على أيدي المنهزمين فكريا، ولقيت الرفض من المجتمع الإسلامي في بلاد العرب، أخذوا ينقبون عن أي أصول لها في التاريخ العربي لعلها تكتسب بذلك الشرعية، وتحصل على جواز مرور إلى عقول أبناء المسلمين إذ لا يعقل أن يواجهوا جماهير المثقفين المسلمين في البداية بفكرة غربية ولباسها غربي، فليبحثوا عن ثوب عربي يلبسونه الفكرة الغربية حتى يمكنها أن تتسلل إلى العقول في غيبة يقظة الإيمان والأصالة.

وأدونيس هذا الذي حاول إيجاد جذور لهم في التاريخ الإسلامي، يعتبر المنظر الفكري للحداثيين العرب، وكتابه (الثابت والمتحول) هو إنجيل الحداثيين كما يقول محمد المليباري، ومهما حاول الحداثيون أن ينفوا ذلك فإن جميع إنتاجهم يشهد بأنهم أبناؤه الأوفياء لفكره.

وهكذا ابتدأ المنظر الفكري للحداثة العربية ينبش كتب التراث، ويستخرج كل شاذ ومنحرف من الشعراء والأدباء والمفكرين، مثل : بشار بن برد، وأبي نواس، لأن في شعرهم الكثير من المروق على الإسلام، والتشكيك في العقائد والسخرية منها، والدعوة للانحلال الجنسي. وحين يتحدث أدونيس عن أبي نواس وعمر بن أبي ربيعة، وعن سبب إعجاب الحداثيين بشعرهما، يقول : "إن الانتهاك . أي تدنيس المقدسات . هو ما يجذبنا في شعرهما، والعلة في هذا الجذب أننا لا شعوريّاً نحارب كل ما يحول دون تفتح الإنسان، فالإنسان من هذه الزاوية ثوري بالفطرة، الإنسان حيوان ثوري".[1] بل إنهم يعتبرون رموز الإلحاد والزندقة، أهل الإبداع والتجاوز، وأهل المعاناة في سبيل حرية الفكر والتجاوز للسائد، وألفوا في

(١) انظر الثابت المتحول ج١ صفحة ٢١٦ .

مدحهم القصائد والمسرحيات والمؤلفات، كما فعل صلاح عبد الصبور مع الحلاج ، الذي اعتبره شهيد الحرية، وضحية الظلم والطغيان والرجعية.

وهكذا بعد أن حاول الحداثيون العرب أن يوجدوا لهم جذورًا تاريخية عند فساق وزنادقة وملاحدة العرب في الجاهلية والإسلام، انطلقت سفينتهم غير الموفقة في العصر الحديث، تنتقل من طور إلى آخر، متجاوزة كل سيئ إلى ما هو أسوأ منه، فكان أول ملامح انطلاقتهم الحديثة هو استبعاد الدين تمامًا من معاييرهم وموازينهم، بل مصادرهم، إلا أن يكون ضمن ما يسمونه بالخرافة والأسطورة.

تقول الكاتبة الحداثية خالدة سعيد في مقال لها بعنوان: (الملامح الفكرية للحداثة) : "إن التوجهات الأساسية لمفكري العشرينات، تقدم خطوطا عريضة تسمح بالقول : إن البداية الحقيقية للحداثة من حيث هي حركة فكرية شاملة، قد انطلقت يومذاك، فقد مثل فكر الرواد الأوائل قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية كمعيار ومصدر وحيد للحقيقة، وأقام مرجعين بديلين، العقل والواقع التاريخي، وكلاهما إنساني، ومن ثمّ تطوري، فالحقيقة عند رائد كجبران أو طه حسين لا تُلتمس بالتأمل والاستبصار عند جبران، وبالبحث المنهجي العقلاني عند طه حسين".[١]

هذه هي المرحلة الأولى في الحداثة العربية المعاصرة، بدأت بالنيل من بعض مفاهيم الدين، والتشكيك في مصادره، وهز قناعات الناس به، وجعل الدين في مرتبة الإنتاج العقلي البشري، يناقش ويعرض على مناهج النظر والاستدلال والبحث الغربية، فما أقرته قُبل لا باعتباره وحيًا بل باعتباره وافق ما عندهم، وما رفضته تلك المناهج من الدين رفضوه.

---

(١) انظر مجلة فصول المجلد الرابع العدد الثالث صفحة ٢٧.

ولا شك أن التراث السلبي في نظر الماركسيين هو الإسلام، والحق أن المشلكة ليست في الإسلام بل في المسلمين؛ إذ إنهم بعد عصور الضعف والانحطاط والجمود تعرضوا لغزو فكري وعسكري رهيب، كان من نتائجه أن خلّف الغربيون في بلاد المسلمين أبناء لهم يخدمون فكرهم ويحققون أهدافهم، فهم لهم منابر دعاية وأبواق تضليل، أمثال طه حسين، وسلامة موسى ولطفي السيد، وعلي عبد الرزاق، ولطفي الخولي، وساطع الحصري، وشلبي شميل وجورجي زيدان، وقسطنيطين زريق، وأمثالهم كثير، كل هؤلاء وجد فيهم الحداثيون إرهاصات وبدايات مهدت لظهور الحداثة المعاصرة، بل إنها البداية الحقيقية لها، وبداية حلقات سلسلتها التي ربط عراها الحداثي الأكبر أدونيس.

تقول خالدة سعيد: "عندما كان طه حسين وعلي عبد الرزاق يخوضان معركة زعزعة النموذج (الإسلام)، بإسقاط صفة الأصلية فيه، ورده إلى حدود الموروث التاريخي، فيؤكدان أن الإنسان يملك موروثه ولا يملكه الموروث، ويملك أن يحيله إلى موضوع للبحث العلمي والنظر، كما يملك حق إعادة النظر في ما اكتسب صفة القداسة، وحق نزع الأسطورة عن المقدس، وحق طرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة".[١]

تلي هذه المرحلة ما سمي بالأدب الواقعي الاشتراكي أو الشيوعي، ولا زالت هذه المرحلة التي ابتدأت في الخمسينات الميلادية من هذا القرن مهيمنة على أدب الحداثة، وكان من رموزها : سلامة موسى، ولويس عوض، وأنور المعداوي، ومحمود أمين العالم، وحسين مروة، وغائب طعمة، وبدر شاكر السياب، وعبد الوهاب البياتي، وبلند الحيدري، وجبرا إبراهيم جبرا، ومحمود درويش، ومعين بسيسو، وسميح القاسم، وتوفيق زياد، وأدونيس وغيرهم .

(١) مجلة فصول المجلد الرابع ج٣ صفحة ٢٦.

ورافق هذا التيار الاشتراكي، بل كان رديفا له، تيار يأخذ بالفكر الوجودي، يمثله: يوسف الخال، وخليل حاوي، وأمثالهم. وهناك الكثير من الأسماء التي كانت تجري في أحد مضماري حلبة الحداثة، مثل: سعيد عقل، وعبد الرحمن الشرقاوي، ومحمد عفيفي مطر، وأحمد عبد المعطي حجازي، وصلاح عبد الصبور.

وانتشر التلاميذ لهؤلاء وأولئك، بل إن بعض التلاميذ جمع القسمين من المدرسة الواحدة، في كتابته وفكره، في جميع أرجاء البلاد العربية، حتى وصل صحافتنا الوباءُ الفكري، أو التلوث الفكري.

تقول الكاتبة سهيلة زين العابدين في الندوة ٨٤٢٤ الصفحة ٧: "الحداثة في شعرنا العربي المعاصر نجدها . للأسف الشديد . قد حققت ما هدفت إليه الماسونية وبروتوكولات صهيون، إذ نجدها في مراحلها المختلفة حققت بالتدريج هذه الأهداف، إلى أن حققتها جميعها في مرحلتها الحالية الأدونيسية، فالحداثة مرت بالمراحل التالية:

١- المرحلة الأولى : وبدأت سنة ١٩٣٢م، نشأت جماعة أبولو التي دعا إلى تكوينها الدكتور أحمد زكي أبو شادي، ورأينا من خلال حديثنا عن هذه الجماعة كيف أنها تبنت مذهب الفن للفن، وهو مذهب علماني، يهدف إلى إقصاء الدين وإبعاده عن كل جوانب الحياة، تمهيداً لتقويضه والقضاء عليه، واعتناق جماعة أبولو لهذا المذهب جعل السريالية والرمزية والواقعية تتسرب إلى شعرهم .

٢- المرحلة الثانية : وهي المرحلة اللاأخلاقية، والتي ظهرت في شعر نزار قباني، وفيه تمرد على التاريخ، ودعوة إلى الأدب المكشوف .

٣- المرحلة الثالثة : التي بدأت سنة ١٩٤٧م عندما نشرت أول قصيدة كتبت بالشعر الحر لنازك ملائكة، ويمثل هذه المرحلة البياتي، وصلاح عبد الصبور، والسياب.

٤- المرحلة الرابعة : ويحتلها أدونيس، وهذه المرحلة من أخطر مراحل الحداثة، ودعا فيها أدونيس إلى نبذ التراث، وكل ما له صلة بالماضي ودعا إلى الثورة على كل شيء وهو في هذا يدعي أنه من دعاة الإبداع والابتكار مع أن ما يردده ليس بجديد، فهذه دعوة الماركسية والصهيونية ألبسها لباس ثورته التجديدية لتحقيق الإبداع الذي يدعيه".

هذه هي جذور الحداثة التاريخية، والمياه الآسنة التي سقت بذرتها الخبيثة فخرجت ثمرتها مُرَّة لا تساغ ولا تستساغ .

إن من أبرز سمات الحداثة الغموض الذي يهدف فيما يهدف إلى كسر الإطار العام للغة العربية، وتحويلها مع مرور الزمن من خلال استبدال مفرداتها وتراكيبها ومعانيها، إلى لغة جديدة لا صلة لها باللغة العربية الفصحى المعروفة والمأثورة عن العرب – تماما كما حصل للغة اللاتينية – التي تحولت مع مرور الزمن بهذه الطريقة إلى لغات كثيرة .

ولك أن تتصور – لو حصل هذا لا قدر الله . موقف الأجيال القادمة من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وكتب التراث بصفة عامة، وأي كارثة يسعى الحداثيون إلى جر الأمة إليها.

وهذا أيضًا ما سيتحقق من نتائج لو تم الاستجابة لدعاة العامية، الذين ينادون بإحلالها مكان الفصحى، ونحن لا نستغرب ذلك فمنشأ الدعوتين من أعداء الإسلام الغربيين.

إذًا فهم يسعون من خلال الغموض إلى إنشاء واقع فكري جديد، منفصل عن واقع الأمة الفكري وماضيها العلمي والعقلي والأدبي في الشكل والمضمون، بالإضافة إلى أن غموضهم فيه من الرموز الوثنية والإشارات الإلحادية ما يفك طلاسم تلك الرموز أمام الباحث، ويحدد له وجهة أهلها وغايتهم في الحياة.

وهكذا يريد رواد الحداثة أن يكون أول هجومهم عل اللغة العربية ونحوها وصرفها وبلاغتها، تحت ستار الحرية في الإبداع ، لعلمهم أن هذه اللغة هي وعاء الشرع خاصة والتراث عامة، وهي وسيلة فهم هذا الدين ومعرفته، لأن الهجوم على الدين مباشرة أمر غير مقبول في بداية المعركة.

أساليب الحداثيين في نشر أفكارهم

إن هذا الوباء الذي انتشر وعم وطم وأصبح يهدد كل ما عداه، لم يأت مصادفة أو اتفاقًا، بل كان نتيجة خطط معدة، وأساليب متبعة، ودراسات مستفيضة، حتى وصل الأمر إلى ما وصل إليه. والحق يقال: إن الحداثيين قد بذلوا من الجهد والتضحية والصبر والمعاناة ما يجعل ما حصلوا عليه من ثمار موازيًا لما بذلوه. لقد سبحوا ضد التيار وقاوموا بشدة وجرأة عجيبة، حتى أوجدوا لهم تيارًا خاصًا، علا هديره على أصوات الآخرين، لكنه مع ذلك يبقى بإذن الله زبدًا يذهب جفاءً، ولا يبقى في الأرض إلا ما ينفع الناس.

وأبرز أساليب الحداثيين في نشر فكرهم تتلخص فيما يأتي:

١- السيطرة على الملاحق الأدبية والثقافية في أغلب الصحف وتوجيهها لخدمة فكرهم ومناوأة ومحاربة غيرهم، ويختلف مدى تغلغلهم في الصحف والمجلات من واحدة إلى أخرى

٢- التغلغل في الأندية الأدبية من أجل توجيه نشاطها لخدمة الحداثة وأهدافها.

٣- إفراد صفحات لكتابة القراء وخاصة الشباب ومن خلالها يتم اكتشاف أصحاب الميول الحداثية وتسلط عليهم الأضواء، وتدغدغ شهوة حب الظهور والشهرة في نفوسهم، وتقام الندوات والحلقات الدراسية لأدبهم.

٤- نشر الإرهاب الفكري ضد مخالفيهم واتهامهم بشتى التهم والنعوت، والتأكيد على أنهم لا يعقلون ولا يعلمون ، وأنهم مجرد دمى محنطة يجب أن تبعد من الطريق ولا تستحق أن يكون لها مكان في عالم الفكر والثقافة والأدب، في مقابل الإشادة بفكرهم بصورة مثيرة تجعل الفرد ينقاد لهم، ويقول هم أهل الساحة، ولا مناص من الدخول في ركابهم.

٥- إقامة الندوات والأمسيات الشعرية والقصصية والنقدية والمسرحية في طول البلاد وعرضها، بنشاط وافر ودأب متصل حتى أصبحنا لا يمر أسبوع إلا ونقرأ الأخبار عن نشاط حداثي في إحدى المناطق، بل وصل نشاطهم إلى جزيرة فرسان في جنوب البحر الأحمر أكثر من مرة.

٦- الدفع برموزهم للمشاركة في المهرجانات الدولية، مثل : مهرجان جرش بالأردن، والمربد بالعراق، وأصيلة بالمغرب، ومهرجان الشعر الخليجي في الكويت.

٧- استكتاب رموزهم الفكرية من خارج البلاد، واستقدامهم للمشاركة في الأمسيات، وإلقاء المحاضرات وإجراء المقابلات معهم.

٨- لقد انتهج الحداثيون أسلوبًا غاية في الخبث للتغرير بالشباب الواقع تحت ضغط الهجوم الضاري من أعداء الأمة في شتى الميادين، فامتصوا نقمة الشباب تلك حين قدحوا في أذهان الشباب أن أدبهم وفكرهم هو المنقذ من تلك

المآسي، والآخذ بأيدي الشباب إلى بر الأمان، أمّا أصحاب الفكر التقليدي كما يسمونهم فإنهم ليسوا أكثر في نظرهم من رموز للتخلف وتكريس للواقع الذي يسعى الحداثيون لتغييره بكل ما يملكون من قوة.

٩ – المرحلية في الإعلان عن أفكارهم، فهم يبدءون بما لا يثير الناس عليهم، فمثلاً بدأوا فقالوا : إن أوزان الشعر العربي ليست وحيًا منزلاً، بل هي من إبداع البشر ويجوز لنا أن نخالفها، ثم تجاوزوا ذلك وقالوا: إن النحو والأساليب العربية القديمة ليس لها قدسية تعاليم الدين حتى لا نغير فيها ولا نبدل، ثم خرجوا فقالوا: إننا أصحاب فكر جديد، والمرحلة القادمة هي الإعلان عن ملامح ذلك الفكر والله أعلم.

وهم يبتعدون عن الصدام مع المشهورين لكنهم يعزلونهم عن الساحة وقد يستغلونهم أحيانًا.

إنهم يمكرون والله خير الماكرين، إنهم يريدون أن يطفئوا نور الله بشتى السبل، والله متم نوره، شاء من شاء وأبى من أبى.

ملخص الفصل الثالث

بعد دراسة هذا الفصل تذكر عزيزي الدارس ما يأتي:

- الفكر التغريبي أوسع مجالاً من الفكر العلماني، حيث يمتد مجال التغريب إلى كل جوانب الحياة من سياسة واجتماع واقتصاد وتعليم وفن وأدب وإعلام، ويمتد كذلك إلى المرأة وما يفتعل لها من قضايا، وإلى الشباب، وإلى العادات والتقاليد.. إلخ، بينما يركز الفكر العلماني على هدف واحد أساسي، تغريبي أيضًا، هو إبعاد الدين عن الشئون السياسية والاجتماعية.

- سعى الاتجاه التغريبي إلى إغراق الساحة الإسلامية بكل ما يحقق نفس الهدف من فلسفات مادية، ومذاهب إلحادية، وأفكار ماسونية تحت سياج من المسميات الخادعة كالتحررية والتقدمية والعالمية والقومية والاشتراكية.. إلخ، وإعداد جيل من المسلمين في مجال الزعامة السياسية، وفي ميدان الفكر ليندفع أصحاب الأقلام منهم في العمل على تهيئة المناخ الذي يتقبل الدعوة العلمانية في البلاد الإسلامية.

- من أهم أدوات الاتجاه التغريبي: الدعوة إلى فصل الدين عن كافة مظاهر الحياة، والدعوة إلى سفور المرأة واختلاطها بالرجال لتدمير النظام الاجتماعي الإسلامي، والدعوة إلى تقليد الغرب في شتى مناحي الحياة.

- من حصاد التغريب: ضعف العاطفة الدينية، وظهور الفلسفة العلمانية.

- إن الحداثة في أصلها ونشأتها مذهب فكري غربي، ولد ونشأ في الغرب، ثم انتقل منه إلى بلاد المسلمين.

- مرت الحداثة في العالم الإسلامي بأربع مراحل: الأولى تدعو إلى إبعاد الدين عن كافة مظاهرة الحياة، والثانية، تدعو إلى التمرد على التاريخ، كما تدعو إلى الأدب المكشوف، والثالثة تدعو إلى الشعر الحر، والرابعة تدعو إلى نبذ التراث.
- من أبرز أعلام الاتجاه الحداثي: أحمد زكي أبو شادي، ونزار قباني، والبياتي، وصلاح عبد الصبور، والسياب، وأدونيس.
- من أبرز سمات الحداثة: الغموض الذي يهدف فيما يهدف إلى كسر الإطار العام للغة العربية، وتحويلها مع مرور الزمن من خلال استبدال مفرداتها وتراكيبها ومعانيها إلى لغة جديدة لا صلة لها باللغة العربية الفصحى المعروفة والمأثورة عن العرب، وإنشاء واقع فكري جديد منفصل عن واقع الأمة الفكري وماضيها العلمي والعقلي والأدبي في الشكل والمضمون، بالإضافة إلى أن غموضهم فيه من الرموز الوثنية والإشارات الإلحادية ما يفك طلاسم تلك الرموز أمام الباحث، ويحدد له وجهة أهلها وغايتهم في الحياة.

أسئلة عامة على الفصل الثالث

س١: اذكر –باختصار– أهم مجالات وأدوات وأهداف التغريب في العالم الإسلامي في العصر الحديث.

س٢: ناقش –باختصار– أهم أفكار الاتجاه التغريبي من منظور إسلامي.

س٣: حدد –باختصار– أهم سمات الفكر الحداثي.

س٤: اذكر أبرز أعلام الفكر الحداثي في العالم الإسلامي وأهم مصنفاتهم والمنطلقات التي ينطلقون منها.

س٥: اشرح –باختصار– مآلات الفكر التغريبي الحداثي إن قدر له البقاء والاستمرار على الساحة الفكرية في العالم الإسلامي.

الفصل الرابع
تجديد علم الكلام
والدعوة إلى التعايش بين الأديان

- **الأهداف:**

بعد دراسة هذه الفصل ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١_ يوضح أهمية تجديد علم الكلام في العصر الحديث.

٢_ يشرح مثيرات دعوة الإمام محمد عبده إلى إصلاح التربية والتعليم على أساس ديني.

٣_ يحدد دوافع الإمام محمد عبده للدعوة إلى تجاوز الخلاف بين المتكلمين في ضوء نظرية المقاصد الإسلامية.

٤_ يبين جهود الشيخ مصطفى عبد الرازق لتجديد علم الكلام والفكر الإسلامي بشكل عام.

٥_ يفسر ارتفاع الأصوات المنادية بالتعايش بين الأديان في العصر الحاضر.

٦_ يبرهن أن الإسلام دين التسامح والسلام والتعايش مع سائر الأديان.

٧_ يشرح أبرز التحديات التي تواجه التعايش بين الأديان.

٨_ يستنتج الخطوات العملية اللازمة لمواجهة العقبات التي تعترض التعايش بين الأديان.

- **العناصر:**

أولا: أهمية تجديد علم الكلام في العصر الحديث.

ثانيا: دعوة الإمام محمد عبده إلى إصلاح التربية والتعليم على أساس ديني.

ثالثا: دعوة الإمام محمد عبده إلى تجاوز الخلاف بين المتكلمين في ضوء نظرية المقاصد الإسلامية.

رابعًا: دوافع الإمام محمد عبده لتجديد علم الكلام.

خامسًا: جهود الشيخ مصطفى عبد الرازق لتجديد علم الكلام.

سادسًا: مثيرات الدعوة إلى التعايش بين الأديان وأهميتها.

سابعًا: الإسلام دين التسامح والسلام والتعايش مع سائر الأديان.

ثامنًا: أبرز التحديات التي تواجه التعايش بين الأديان وكيفية مواجهتها.

تاسعًا: خطوات قابلة للتنفيذ على سبيل التعايش.

الفصل الرابع
تجديد علم الكلام
والدعوة إلى التعايش بين الأديان

مدخل:

إذا شرعنا في الحديث عن تجديد علم الكلام فلا بد أن يتبادر إلى الأذهان جهود الأستاذ الإمام محمد عبده وتلاميذه في هذا الصدد. وذلك يعزى إلى أن الشيخ محمد عبده نجح في إقامة أساس نظري للوحدة الإسلامية بناءً على سلامة الاعتقاد. الاعتقاد السلفي العقلاني الخلاق. إن الشيخ محمد عبده كان يرى فائدة كبرى في التعليم وتوضيح العقائد وتربية الإنسان على أساس ديني، وإقامة مشروعات تعليمية كثيرة، وقال: إن خمسة عشر عامًا ليست كثيرة في تربية أَمَةٍ، فضلاً عن تربية أُمَّةٍ. وقال: إنما خلقت لأكون معلمًا. هدفه هو إصلاح وبناء وترسيخ التعليم على أساس العقيدة، وقد نجح في بث روح الإصلاح والنهضة والتجديد، وهذه الروح ما زالت متقدة، وما زالت لها جذوة إلا إنها تنتظر الدفع.

إن جانب إصلاح الاعتقاد كان هو السبب الرئيس الذي تفرع عنه كل تجديد وإصلاح نادى به الشيخ محمد عبده؛ لأنه كان يرجع إلى الاعتقاد كل أسباب التقدم أو التخلف، فاعتقاد الإنسان هو الذي يجعله متقدمًا أو متخلفًا، ولذلك كان يرجع الفرقة التي عليها المسلمون إلى جهل التصور، أو عدم دقة فهم العقيدة، خاصة ما يتعلق بالفرقة الناجية، أو الفرقة الثانية والسبعين أو الثالثة

والسبعين. كان يرد أيضًا موضوع الاستبداد والفقر في العالم الإسلامي إلى عدم فهم المسلمين لما في دينهم من قوة دافعة إلى العمل والإنجاز.

ولا نبالغ إذا قلنا إن الشيخ محمد عبده أنشأ علم كلام جديدًا، لا يلتمس في الكتب الكلامية التي ألفها العلماء، وإن كان يشار إليها إشارات واضحة في رسالة التوحيد وفي الحاشية على العقيدة العضدية، ولكنه أشار إليها إشارات في التفسير، وفي مقالاته في مجلة العروة الوثقى.

لقد راح الإمام يتحدث في مقتضيات العقيدة عن فلسفة الفعل الإنساني، وتجاوز الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، وبين المعتزلة، وقرر فيما يتعلق بالجبر والاختيار أن الإنسان مختار، ثم انطلق يتحدث عن تشويه فكرة عقيدة القدر عند المسلمين؛ لأن الاستعمار كان يغرس في نفوس الناس أنه إذا كان كل شيء بقضاء، وأن كل شيء بقدر، فإن من قدر الله أن يستعمر المسلمون، وعليهم أن يستسلموا لأنه لا راد لقضاء الله. وهذه فكرة قديمة استغلها المستعمر، فاهتم الشيخ محمد عبده بتصحيح الاعتقاد في موضوع القدر، ثم أكد أيضًا أن من مقتضيات العقيدة السنن الكونية، ولفت النظر إلى ما في القرآن من السنن الكونية التي تنبثق من العقيدة الإسلامية وتحتاج إلى علم قائم بذاته.

ولا يخفى أن الفتاوى التي أصدرها الإمام تأثرت بعلم الكلام الجديد الذي قال به، وخاصة عندما بحث مسألة التماثيل؛ حيث أقام الموقف الشرعي بحرمتها أو حلها على أساس الاعتقاد؛ فإذا كان يُعتقد في التمثال فهذا حرام، أما إذا كان لا يُعتقد في التمثال فهذا حلال، أي أنه كان يستخدم العقيدة باعتبارها أساسًا للأحكام الفقهية.

-العناية بعلم الكلام من مقومات التجديد الفكري لدى الإمام محمد عبده*:

لقد كانت العناية "بعلم الكلام" درسًا وتدريسًا، وبالتجديد فيه منهجًا ومادةً، وأسلوبًا وغاية، مقومًا أساسيًا من مقومات منهج الإمام في التجديد الفكري للحياة في مصر والعالم الإسلامي بوجه عام؛ ذلك أنه كان يدرك أنه العلم الأعلى في منظومة العلوم الشرعية، وأنه الأصل الذي تقوم عليه بنية الثقافة الإسلامية؛ في شعائرها الدينية وقيمها الخلقية وآدابها الاجتماعية، وأنظمتها التطبيقية، واتجاهاتها وأذواقها الفنية، وسائر ما تمثله الحضارة الإسلامية في الفكر والتاريخ"(١). ومن ثم فهو "الفقه الأكبر" أو "أصول الدين"، كما يقول أول المؤلفين فيه(٢).

إن الاشتغال بهذا العلم – وما يتصل به من التصوف والفلسفة – كان شاغل الإمام ومورد اهتمامه الأول، وهو طالب في الأزهر، وبعد تخرجه فيه، وحين أبعد عن مصر وبعد عودته إليها، وكان أول ما خطته يده، كما يقول أحد أقرب الناس إليه، من مؤلفات – وهو بعد طالب في الأزهر – رسالة "الواردات" في بعض مسائل هذا العلم، مع لمسة "صوفية" لم تفارقه أبدًا، وإن طغت حينًا وخفتت حينًا آخر(٣). وقضى وهو يدافع عن حقائق الإسلام ويرد سهام خصومه،

---

* أغلب الحديث عن تجديد علم الكلام في هذا الفصل مستل (بتصرف كبير) من الورقة البحثية القيمة لأستاذنا الدكتور حسن الشافعي المنشورة ضمن أعمال المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بعنوان "الإمام محمد عبده وتجديد علم الكلام".

(١) انظر د/ حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام (القاهرة: مكتبة الثقافة العربية، ١٩٩١م) ط٣، ص: ٥، ٦.

(٢) البياضي، كمال الدين أحمد: إشارات المرام من عبارات الإمام، ط الحلبي (القاهرة: ١٩٩٧م)، ص: ٥٩ – ٦٣.

(٣) مصطفى عبد الرازق، محمد عبده (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٧م)، ص: ٥٩ – ٦٣.

في الفضاء الفكري العريض للعالم كله، مما يجعلنا نقول، في مطالع الألفية الثالثة، وقد صارت الليلة أشبه بالبارحة: قضية ولا أبا حسن لها.

وربما كان الأولى بنا على كل حال، أن نعرض للقضية، قضية "التجديد الكلامي" في بعض جوانبها البارزة، دوافعها وسماتها أولاً، وعناصرها ومقوماتها ثانيًا، وآثارها وتجلياتها في بعض تلاميذه ثالثًا، ثم في نظرة راهنة ومستقبلية أخيرًا – في فقرات أربع متتابعة بإذن الله.

أولاً: من الدوافع والسمات:

اتسمت جهود الأستاذ الإمام في تجديد علم الكلام بسمات معينة، دعت إليها العوامل التي حفزته إلى النهوض بتلك المحاولة التجديدية، وسنحاول في هذه الفقرة أن نعرض لبعض هذه الدوافع وما اقتضته من سمات خاصة:

١_ أول هذه الدوافع يأتي من ظروف العصر وطبيعة الشخص؛ فالأولى غير مواتية والأخرى متمردة حرة طاغية، فما كان من الممكن أن يتلقى الشيخ معارفه في الأزهر حينذاك، ويورثها لمن بعده كما هي دون تجديد؛ يصور ذلك أحد تلاميذه الأصفياء – وهو المراغي – قائلاً: "نشأ الشيخ في عصر من العصور القاتمة، كل شيء فيه مرض مؤلم للنفوس الحرة والفطر الصادقة: الأمم الإسلامية تنحدر علميًا وسياسيًا واجتماعيًا، إلى أحد الدركات، وليس لطالب الحرية العقلية بينها متنفس، والدين يفهمه الناس على غير وجهه، قواعد جافة ليس لها حياة تصلها بمتابعتها من الكتاب الكريم والسنة المطهرة، ولا بأصولها من لغة العرب وأساليبهم.. وألف هو في التوحيد والتفسير كتبًا قيمة فيها نفحات من روحه الكبيرة، ولكن سعي المصلح الديني الشهير ذهب كله، إلا ما كان من أثر لم ينضج بعد في نفوس طائفة من تلاميذه، وعاد الأزهريون إلى علمهم

القديم على حاله القديمة..."[١].

ويقول أحد تلاميذه من الشوام الأستاذ محمد كرد علي: "انتبه من نفسه إلى فساد طريقة التعليم الأزهري، وهو في العقد الثاني من عمره، فظل طوال حياته يحارب تدريس الحواشي والشروح والهوامش والتقارير، يقول: إن أهل الأزهر يتعلمون كتبًا لا علمًا... وقاوم الجامدون من مشايخ الأزهر.. قال له الشيخ البحيري مرة: إننا نعلم الطلاب كما تعلمنا، فقال الأستاذ: وهذا الذي أخاف منه..."[٢].

ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق أيضًا: "وأذكر أنني كنت أسير مرة مع الأستاذ الشيخ محمد عبده، عقب استقالته من الأزهر، فقال لي: تركته مرعى خصبًا لشهواتهم ترتع حيث تشاء، إلا إنني ألقيت بين جوانح هذا المكان شعلة لا تنطفيء، إن لم تلتهب اليوم أو غدًا فستلتهب في ثلاثين عامًا، وستكون ضرامًا"[٣].

ومصداق هذه الرؤية النافذة يتجلى فيما قام به المراغي، في عودته للمشيخة، من خلال ضرام أزهري، من إصلاح إداري وتربوي، بعد ثلاثين عامًا من وفاة الشيخ الإمام بعد المدة ذاتها أو قريب منها[٤]، وكذا سائر زملائه وتلاميذهم في مدرسة الإمام الفكرية.

الغريب أن هذه الكلمة بعد ثلاثين سنة بالضبط كان الشيخ المراغي يرأس جبهة العلماء، وكان الشيخ أحمد حسن الباقوري يرأس جبهة الطلاب، وعاد

---

(١) على عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق (مصر، دار المعارف ١٩٥٧)، ص: ٢١٦.

(٢) انظر محمد كرد علي (مرجع سابق)، ص: ٣٥٥.

(٣) على عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق (مرجع) سابق، ص: ٣٢.

(٤) انظر المرجع السابق: مقدمة طه حسين، صط.

الشيخ المراغي على الرغم من توجيهات الملك حينذاك "الملك فؤاد"، ونفذ أساليبه في الإصلاح على منهج الإمام محمد عبده. ولكننا نقول بجانب ذلك: إن الفتح الحقيقي للشيخ محمد عبده لا يتمثل فقط في هذا الانتصار الإداري داخل الأزهر، ولكن في أنه في مثل هذا الوقت بالذات وفي منتصف الثلاثينيات كان الشيخ مصطفى عبد الرازق يناقش علي سامي النشار أحد رجال هذه المدينة (الإسكندرية) في رسالته مناهج البحث لدى مفكري الإسلام، وهذا هو الفتح الحقيقي. طه حسين يقول هذا الكلام في مقدمته للأعمال الكاملة من أعمال الشيخ مصطفى عبد الرازق، يقول: إن أهم فكرة تنبه إليها هي هذا النهج في التفكير الذي تتميز به العقلية الإسلامية، وهذه الأمنية التي قالها طه حسين تحققت جزئيًا في عمل أستاذنا المرحوم الدكتور علي سامي النشار.

٢_ ومما قوى الدافعية لدى الأستاذ الإمام أن يواصل الدرس والتدريس – على الرغم مما أصابه من قنوط أول الأمر – وقوى عنده روح التسامح والدعوة، وأن يتخذ العلم والتعليم سبيلاً إلى خدمة الخلق لا لشهوة النفس أنه "نشأ نشأة صوفية على يد شيخه ونسيبه الشيخ درويش في قريته"(١). ولا جرم أنه كان صوفي الأخلاق". فقد "قضى الإمام نحو أربع سنين في بداية تكوينه الفكري بالجامع الأحمدي بطنطا.. وذهب المجاور.. بتصوفه إلى الأزهر في شوال ١٢٨٢هـ/ فبراير ١٨٦٦م، قبل ست سنوات من وضع الشيخ المهدي العباسي شيخ الأزهر أول قانون للتدريس فيه.. وكان في الأزهر منافسة بين الشرعيين والصوفية، فأولئك كانوا يرون في الخروج عن العلوم النقلية المتداولة في الأزهر تمردًا على الدين، وهؤلاء كانوا يطمحون إلى أنواع من المعارف التي لها مساس بالتصوف... ويظهر أن الشيخ حينما جاء إلى الأزهر انضم إلى حزب التصوف، وهو أقل الحزبين جمودًا وأقلهما نفرة من الجديد.. كان متصلاً بالحركة

(١) محمد كرد، مرجع سابق ص٣٥٧.

الصوفية المخلوطة بالفلسفة، وكان متصلاً بالحركة الأدبية، على أنه لم يبعد كل البعد عن المحافظين على القديم..."[١].

ولا شك في أن هذه التربية وهذا الجو الفكري والروحي، بجانب ما حباه الله به من نزاهة الفكر واستقلال الرأي وعزوف عن التطرف والانفعال، قد أسهما في ترسيخ ملكة التسامح والاعتدال في شخصيته الفكرية بعد ذلك، فنظر إلى كل الفصائل الفكرية بهذه النظرة النقدية المستقلة، وعرض التراث الكلامي والفلسفي بهذه الروح السمحة. وربما يرى البعض أنه بالغ في ذلك، فمال إلى الاعتزال بعض الميل أو كل الميل، لكنا نعتقد أن هذه السمة تمثل أعز ما يبقى من تراثه الفكري، وأكثرها فعالية في فكرنا المعاصر، وخاصة في النصف الأول من القرن الماضي، ونحن بحاجة إلى تأكيدها وترسيخها بعد ما عانيناه في النصف الأخير من القرن المذكور.

٣_ ومن العوامل التي أسهمت في إبراز القسمات الفكرية والسمات المميزة لشخصية الإمام الفكرية ودوره التجديدي، تنوع ثقافته واتصاله باللغات الأجنبية، فجمع الأصيل والوافد، والتراثي والحداثي، وقرأ بالعربية وغيرها، فكان يتقن الفرنسية ويعرف الإنجليزية، وكان – حتى قبل تخرجه في الأزهر – يدرس لزملائه "شرح النسفية" لسعد الدين التفتازاني، مع "التحفة الأدبية" للخواجة حنين نعمة الله الخوري الذي ترجمها عن الفرنسية، وقدمها الشيخ إلى قراء الأهرام عام ١٨٧٧م بما يفيد حرصه على إثراء العربية، ودعم الثقافة السياسية[٢]. وهو أول من درس في الأزهر وفي دار العلوم ومدرسة الألسن "نهج البلاغة" و"مقدمة ابن

(١) أحمد تيمور، أعلام الفكر الإسلامي الحديثن القاهرة، دار الآفاق المصرية ٢٠٠٣م، ص١٤٧_١٤٨.

(٢) انظر مصطفى عبد الرازق، محمد عبده (مرجع سابق)، ص: ٦٥-٦٧، محمد عمارة: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣م) ٣/٢٣-٢٤.

خلدون"، وكتب على كل منهما تعليقًا مهممًا بقي بعضه وضاع بعضه[١]، يقول تيمور: "كان عند الأستاذ ميل إلى تعلم لغة أجنبية، فلم تدع له الحوادث متسعًا، لكن تعلم لغة أجنبية كان أمنية من أمانيه... تعلم اللغة الفرنسية بعد أن عاد إلى مصر واشتغل بالقضاء، وهو ابن أربع وأربعين سنة، وأحكمها قراءة وكتابة وحديثًا، وكان (رحمه الله) يقول: من لم يعرف لغة من لغات العلم الأوروبية فلا يعد عالمًا في هذا العصر، وقد سافر إلى أوروبا عدة مرات، واستفاد من سياحاته ومن مطالعاته لكتب الغربيين في الفنون المختلفة..."[٢].

لقد هيأ له هذا التكوين المتميز أفقًا واسعًا ونضجًا فكريًا، ومعرفة بالآخر وقدرة على الحوار المثمر معه، لقد استطاع الإمام بشخصيته الفذة أن يعقد صلة حميمية، وإن لم تخل من مواجهة أحيانًا، مع كبار مفكري عصره: تولستوي في روسيا، ورينان في فرنسا، وهربرت سبنسر في بريطانيا، وكان هدفه من عقد هذه الصلات تحقيق الهدف القرآني المشار إليه في قوله (عز وجل): "وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا" [سورة الحجرات، الآية ١٣]، وإرساء المودة والأخوة الإنسانية، والدفاع عن حقوق الإسلام والحقوق الوطنية، وانظر رسائله وحواراته، ولقاءاته ومواجهاته، مع من ذكرنا من المفكرين والفلاسفة، ومع غيرهم في الداخل كفرح أنطوان، وفي الخارج مثل مسيو هانوتو، وهما زعما أن الإسلام يمثل عقبة في سبيل العلم والحضارة، وأنه ينزع إلى الاستبداد والتضييق على المخالفين، فبين الإمام في مقالات متعددة ومؤلفات ضافية أن الإسلام أكثر توافقًا بطبيعته العقلانية مع العلم والمدنية، وأن التاريخ يسجل سماحة المسلمين

(١) انظر زكي محمد مجاهد، الأعلام الشرقية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٤م)، ٥١٢/٢.

(٢) أحمد تيمور، أعلام الفكر (مرجع سابق)، ص: ١٥٦.

مع إخوانهم من أهل الأديان الأخرى[١]، مما دفع الجانب الآخر في الحوار إلى تعديل مواقفهما وإبداء التفهم لما أورده الإمام من حقائق الفكر والتاريخ.

٤_ وآخر ما نورده من هذه العوامل التي أسهمت في تكوين هذا المفكر، وأعطت لفكره عمومًا، والكلامي منه خصوصًا، قسمات مميزة ملبية لحاجة عصره ومطالب أمته، دوره النضالي في النهضة الإصلاحية التي عمت أرجاء العالم الإسلامي، وكان لمصر منها الحظ الأوفى ومقام الريادة، فقد ولد الرجل حرًا يستعصي على الخنوع والتبعية، "ولما حضر إلى مصر السيد جمال الدين الأفغاني. صاحبه الأستاذ.. يحضر دروسه ويلازم مجالسه. صاحبه تلميذًا وصديقًا منذ سنة ١٢٨٨هـ إلى ١٢٩٦هـ (١٨٧١-١٨٧٩م)، وبعد سنتين من صحبة الشيخ محمد عبده للسيد جمال الدين ظهر لنا ذلك الشاب المتصوف الذي كان ينطلق في القول على وجل إذا سأله العامة، مؤلفًا جريئًا يكتب رسالة فيها الكثير من المذاهب الفلسفية والصوفية، وينشر على الناس في جريدة "الأهرام" في بداية نشأتها سنة ١٨٧٦م فصولاً سامية المنزع، مشتملة على أصول الدعوة الإصلاحية"[٢].

لقد صارت قضية الإصلاح الديني والسياسي والثقافي، قضية حياته كلها حتى لقي ربه، وبالأخص الإصلاح الديني كما يقول تلميذه الشيخ مصطفى عبد الرازق: "إن وجهته في الإصلاح الديني مظهر شخصيته، ومركز الدائرة في تفكيره وعمله"[٣]. وذاق في سبيل ذلك متاعب القيادة وتلبية داعي الوطنية، وآلام

(١) انظر د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة (مرجع سابق) ١٣٨/٣ وما بعد، وانظر: سعيد اللاوندي: عمائم وطرابيش (القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥م) وما بعدها، وعثمان أمين (مرجع سابق) ١٧٧.

(٢) أحمد تيمور، أعلام الفكر (مرجع سابق)، ص: ١٥٠-١٥١ بتصرف قليل.

(٣) على عبد الرازق، مقال (الشيخ محمد عبده) في عهدد الهلال يناير ١٩٥٥م – بمناسبة مضى نصف قرن على وفاة الإمام، ص: ٨٠.

السجن والنفي، والاختفاء والمطاردة، وقبول المناصب المرموقة ومغادرتها. ولكن كتاباته ومواقفه في الوقائع والأهرام قبل نفيه، وفي العروة الوثقى أيام المنفى، وبعد عودته إلى الوطن، تناصر قضية الحرية، والدولة الديمقراطية الدستورية، والمجتمع المدني (الجمعيات الخيرية)، يعطي ويبذل، ويصبر ويصابر، معلمًا داعية، ومفكرًا إصلاحيًا، وفقيهًا متكلمًا، لا سياسيًا ثوريًا فيلسوفًا، كما كان الأفغاني، ولكنه وإن لم يكن حسب تعبيره: "الإمام المتبع ولا الرئيس المطاع، غير أنني كنت روح الدعوة"[١] وقد ينتفض في مواجهة الجمود، فيقول قولته الجامعة: "ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين:

الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة السلف من قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى. وأنه على هذا الوجه يعد صديقًا للعلم، باعثًا على البحث في أسرار الكون، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة، وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو ناحيتهم.

وأما الأمر الثاني: فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، وهناك أمر آخر كنت من دعاته، والناس جميعًا في عمي عنه، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة، دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم – وإن وجبت طاعته – هو من البشر الذين يخطئون، وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرده عن خطئه، ولا يوقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول والفعل"[٢].

ثم يضيف في نبرة أعلى: "جهرنا بهذا القول، والاستبداد في عنفوانه، والظلم

(١) السابق ٨٣.

(٢) أحمد تيمور، مرجع سابق: ١٥٧، ١٥٨.

قابض على صولجانه، ويد الظالم من حديد، والناس عبيد له أي عبيد"[١].

ولكن هذه النبرة العالية الغضوب، لا تنسيه اعتداله ونزاهته الفكرية، فينقد نفسه نقدًا ذاتيًا: "أصبت نجاحًا في كثير مما عنيت به، وأخفقت في كثير مما وجهت عزيمتي إليه. ولكل ذلك أسباب بعضها مما غرز في طبعي، وشيء منها مما احتف حولي... وطائفة من أصالتي في الرأي أو خطلي". يقول تلميذه الشيخ مصطفى عبد الرازق: على أننا لا نجعل ما بلغته دعوة الشيخ من النجاح معيارًا لقيمتها؛ فإن قيمتها سامية غاية السمو في ذاتها وفي نتائجها، وإذا لم تبلغ كل نجاحها اليوم، فستبلغ نجاحها غدًا".

ثانيًا – بعض العناصر والمقومات:

١ _ كتب الشيخ الإمام في علم الكلام عدة مؤلفات، أشهرها "رسالة التوحيد" التي أعدها وألقاها خلال فترة النفي في بيروت؛ بالمدرسة السلطانية، وأورد في مقدمتها، قرابة عام ١٣٠٣هـ، متوسطة بين المختصرات والمطولات، سهلة الأسلوب، مشرقة الديباجة، متماسكة الفكر والاستدلال، لم يغفل فيها الطريقة التقليدية في التأسيس العقلي، وأضاف إليها ما نشأ من شبهات و"إيرادات" في الفكر العصري. ويكفي شاهدًا على قيمة رسالة التوحيد الذاتية والتاريخية ترجمتها إلى عدة لغات شرقية وغربية، وتقدير أحد أصحاب العقول الكبيرة لها، وهو الشيخ مصطفى عبد الرازق، حتى ليكاد يحفظها عن ظهر قلب، مما دعاه إلى الإسهام في ترجمتها؛ ولعل مرد هذا الإعجاب على الرغم من إيجاز الرسالة وكونها موجهة إلى جمهور لا إلى المتخصصين – أنها مثلت معالم التجديد الرئيسة التي عرفت عن الشيخ في فكره الكلامي: فهي متوازنة تتحرر من تطرف

(١) علي عبد الرازق، مقال الهلال، يناير ١٩٥٥م، ص: ٨٢، وانظر أيضًا، حسين مؤنس: تاريخ موجز للفكر العربي، دار الرشاد، ١٩٩٦م، ص: ٣٥٧، ومحمد محمد البهي: الإمام محمد عبده (القاهرة: ٢٠٠٥م)، ص: ٨٠ وما بعدها.

بعض المتكلمين من أهل السنة الذين أوجبوا على الناس اعتناق العقائد التي قررها الدين وطرقهم في إثباتها أيضًا، ولا تبعد كثيرًا عن مواقفهم في دقيق المسائل كمسألة الكلام مثلاً، ويتوسط في موقفه بين مسلك السلف الذي أشار في ختام المقدمة إليه، ومسلك الخلف الذي لا عيب عليه، ويؤكد ذلك في كلامه على الصفات السمعية: "ما جاء ذكره على لسان الشرع، ولا يحيله العقل إذا حمل على ما يليق بواجب الوجود"(١)، وهو على استفادته من الفكر المعاصر في في دعم الأحكام والعقائد، ينبه على خطر المزج الكامل بين الفلسفة والكلام.

وهي تعيد ترتيب المسائل من حيث وزنها وأهميتها في نظر الفكر المعاصر، فهي تعطي لمسألة النبوة ووظيفتها وحكمتها ما يقرب من نصف حجم الرسالة، ولا يهمل في الوقت نفسه المسائل المعتادة في العرض التقليدي للعقيدة.

وهي تقف موقفًا معتدلاً بين الكلام والتصوف، وللشيخ عناية بأمر التصوف، لكنه لا يتردد في نقد ما يخالف السنة من رسومه، ومسالك المتمسحين به، مع تحذير شديد من نزعة التضليل والتكفير التي يتورط فيها الجهلة المستغلون. فكل ما ذكرناه آنفًا من السمات المميزة يطل من فصول هذه الرسالة وسطورها.

ومن أهم ما قدمه الإمام للفكر الكلامي والدراسات المتخصصة في هذا الميدان (حاشية على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية.

والإمام لا يقصر فيها الفرقة الناجية على واحدة بعينها مما يتجاوب مع روح التسامح عنده. ويسانده النص: (كلها في الجنة إلا واحدة) وهو صحيح أيضًا، وقد أيده ابن حزم بشدته المعروفة في الفصل، وابن الوزير اليمني في "العواصم والقواصم"، ويحسن إبرازه في وقتنا الحاضر.

---

(١) محمد عبده، رسالة التوحيد (مرجع سابق)، ص:٤٥.

ويحيي د. سليمان دنيا نقد الإمام لبرهان التطبيق المعروف لدى الفلاسفة والمتكلمين في إبطالهم التسلسل، ويقول (في ص ٣٧ من المقدمة): "إنه لا يعرفه لغيره... وهو يشهد له بطول باع وروسوخ قدم في العقليات"، ثم يضيف: "ودليله على وجود الله تعالى، غير المتوقف على نظرية التسلسل.. يشهد له بعقل مشرق ونفس صافية وعبقرية خصبة". وهذا يدل على أنه يحيي الناحية الإبداعية في فكر الأستاذ الإمام بجانب الناحية النقدية، مع شيء من التحفظ.

وينبغي أن يضاف إلى ذلك أيضًا (ص ٣٨) من المقدمة مناقشة الإمام للفلاسفة في أمر العالم واستدلاله على حدوثه بعد نقده لأدلة المتكلمين، وموقفه هذا شبيه بموقف الآمدي في هذا الصدد.

لكن الدكتور دنيا ينتقد – بحق – موقف الأستاذ الإمام من تعريف النبي والرسول (ص ٣٨ مقدمة)؛ لأن المصطلحات الشرعية لا تفسر بالعقل وحده أو اللغة فقط، بل بما جاء عنها في القرآن والسنة، كما أن التعريف الذي تبناه: (المفطور على معرفة الحق والدعوة إليه) لا يحول دون ظهور نبي بعد محمد ﷺ، وقد سبق للشيخ مصطفى صبري أن وجه للإمام مثل هذا النقد[1]. وقد يصدق على موقف الإمام هنا ما وجهه إليه الشيخ دنيا من أنه يبالغ في الثقة بالعقل أو استخدامه في غير مجاله.

هذا، وقد اجتزأ د. دنيا تحليله للنص في مقدمته للحاشية بسبب أحوال عرضت له حين إعداده للنشر، وفيما ذكره كفاية؛ لإظهار مقدرة الإمام وكفاءته في التحليل والنقد، والمحاكمة بين مؤلفي المتن والشرح؛ أعني الإيجي والدواني، بل لبيان استقلاله (رحمه الله) ببعض الأفكار الجديدة. إن هذه الحاشية الجليلة لهي درة التاج في الإنجازات الكلامية للأستاذ الإمام.

---

(١) انظر د. حسن عبد اللطيف، غاية المرام في علم الكلام للآمدي، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (القاهرة: ١٩٧١م)، اللوحة ١٢١ والتعليق عليها.

٢_ هذا، ويمكن أن يذكر في هذا أعمال الإمام الكلامية: ترجمته لكتاب شيخه الأفغاني (الرد على الدهريين) من الفارسية إلى العربية بمعونة السيد أبي تراب. وهي في الحقيقة مناقشة "للنيتشريين" أو أنصار نظرية "التطور الطبيعي" من مثقفي الهند، وليسوا بالضرورة نفاة للألوهية، ولكن الأفغاني يشتد عليهم خشية انجرار مذهبهم إلى الإلحاد المطلق، وإن كان يلجأ في نقدهم أحيانًا إلى أفكار سياسية لا برهانية، لخطرهم على وحدة الأمة ومواجهتها للمستعمرين، "فصاروا شركاء اللص ورفقاء القافلة"، وهو أمر نبه عليه الأفغاني في المقدمة إذ يقول: "فالغالب منهم يخبط على بعد من حقيقتها، في غفلة عن أصل وضعها[١]"، فالمسألة ترجع لظروف تاريخية إذن لا لمجرد أفكار علمية.

٣_ ويمكن أن يذكر في هذا الصدد أيضًا مناقشاته مع فرح أنطون عن ابن رشد من جانب، وعن قضية الاضطهاد والتسامح وموقف الإسلام منها من جانب آخر. وهو العلم الذي نشر مرات بعناوين مختلفة. ولا يخلو من مناقشات فلسفية وكلامية إلى جانب الاحتجاج التاريخي، وهو حري بعناية خاصة، قام بجانب منها الدكتور محمود قاسم في كتابه "الإسلام بين أمسه وغده".

٤_ وقد نذكر في هذا الصدد تعليقاته على "نهج البلاغة" لطبيعة النص ومحتواه، وإن غلبت المعالجة البلاغية، وكذا كتاب الساوي "البصائر النصيرية" لارتباطه بالكلام والفلسفة، وإن خلص للجانب المنطقي، لكن الذي يأتي قبل هذا كله ما قام به الإمام من تفسير "المنار"؛ فهو الذي يكشف حقًا عن معالجته للبراهين والحجج القرآنية على مسائل العقيدة، وهو ما زال يحتاج إلى معالجة كلامية.

---

(١) المرجع السابق ص١٥.

ثالثًا: التجديد من خلال التلاميذ (مصطفى عبد الرازق نموذجًا):

أ_ قلنا: إن دعوة الإمام إلى التجديد يمكن أن تظهر من خلال النجباء من تلاميذه، والحواريين منهم، ولما كان تلاميذ الإمام كثرًا، سواءً عملوا في مجال العلم أم السياسة أم الاقتصاد أم التعليم، وكلهم بوجه ما من حملة الدعوة التجديدية، فإن اختيار بعضهم أو واحد منهم دون الآخر ممثلاً لها ليس بالأمر الهين، وقد بدا لنا أن أقربهم إلى هذا التمثيل النموذجي لفكر الإمام التجديدي هو الشيخ مصطفى عبد الرازق؛ إذ خلص في أكثر وقته بعد رحيل الإمام للبحث والتعليم، رغم شغله لمنصب الوزارة لأكثر من مرة، وتسنمه منصب شيخ الأزهر في عامه الأخير، على حين شغل أقرب زملائه بأمور إدارية وعملية، منهم المراغي في القضاء ومشيخة الأزهر – وهو مفكر كبير لكن إنتاجه المدون قليل – وكذا الظواهري أيضًا، أما الشيخان حسن والي وطنطاوي جوهري – من أساتذة دار العلوم – فرغم جهودهما الفكرية والكلامية – وخاصة الشيخ والي – فإن الشيخ مصطفى عبد الرزاق قد تهيأ له من ظروف – ومنها عمله في كلية الآداب أو أستاذ عربي فيها للفلسفة، واتصاله بالفكر الغربي، وتكوينه لطائفة من الباحثين المتميزين – ما لم يتح لغيره؛ مما يجعله أبرز تلاميذ الإمام في التجديد الفكري بعامة، والكلامي بوجه خاص.

ب_ لم يكن مصطفى عبد الرازق واحدًا من أقرب الحواريين إلى الإمام فحسب، بل كان أيضًا أكثرهم توفرًا على تراثه درسًا وتدريسًا، ويعرف المقربون إلى الإمام هذه الصلة الخاصة، ومنهم الدكتور طه حسين الذي يجعلها مدار الحديث في مقدمته الجميلة لكتاب (من آثار مصطفى عبد الرازق)، ويقررها أخوه الأستاذ علي عبد الرازق مؤكدًا أنها وإن تأخرت فقد تأكدت وترسخت"... لم يذهب أخي مصطفى إلى دروس الأستاذ الإمام إلا قريبًا من نهايتها، ولم يغش مجالسه إلا لمامًا، ولكن لم ينشب روحاهما إذا التقيا أن يتعارفا أقوى وأن يتآلفا

أصدق تآلف"[١]، وبعدها"... لم يكن يفوته عدد من مجلة المنار، ولا درس من دروس الأستاذ الإمام وآثار قلمه.. وكان له شغف خاص برسالة التوحيد، يكثر مراجعتها حتى حفظ عن ظهر قلب كثيرًا من فصولها". وتأكد إعجابه بالأستاذ الإمام وفكره: "ولا شك أن إعجاب أخي مصطفى قد بلغ الغاية، بل أكاد أقول: إنه قد جاوز الغاية، فهو لم يترك من آثاره شيئًا إلا بذل الجهد في الاطلاع عليه.. وقد اقتنى مجموعة كاملة من مجلة العروة الوثقى.. وكلف من ينسخها له خاصة".. ويبدو أن الإعجاب كان متبادلاً، فرسالة الشيخ إلى تلميذه ما تزال محفوظة تعبر عنه "فلله أنت، ولله أبوك، ولو أذن لوالد أن يقابل وجه ولده بالمدح لسقت إليك من الثناء ما يملأ عليك الفضاء"، ولذا كان يؤثره بأخص أسراره، وقد مر بنا حديث الشعلة التي لن تنطفئ في الأزهر حتى تصير ضرامًا عند استقالة الشيخ منه، ولما فكر الشيخ في هذه الظروف أن يصطفي نخبة من طلبته يعدهم على عينه "كانت تتهامس بها الألسنة، وكان في أولهم أخي مصطفى.."، لكن لم يلبث أن لحق بالرفيق الأعلى... وكانت وفاته مفاجأة قاسية وكان – أي الشيخ مصطفى – مخلصًا فيما أخذ يلهج به من المراثي المتتابعة..."[٢].

ج_ لكنه لم ينكص على عقبيه، بل مضى في دراسته الأزهرية والعمل على إحياء منهج شيخه واتباع طريقته وتحقيق آماله، وذلك لاستشعاره المسؤولية نحو تراث الإمام التجديدي، وحين أخذت "الحياة الجديدة.. تدب رويدًا رويدًا في أوصال الأزهريين من شيعة الإمام.. كان أخي مصطفى من العاملين على تأليف هذه القلوب..."، فاجتمعوا على الشيخ أحمد أبي خطوة يقرأ لهم – على

(١) علي عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق (مصر: دار المعارف، ١٩٥٧م)، ص٢٣.

(٢) على عبد الرازق، من آثار (مرجع سابق)، ص٣٤.

طريقة الأستاذ – (طوالع الأنوار) للبيضاوي، غير أنه كان درسًا خاصًا، واستمر حينًا يقرأ لهم (رسالة الجامي في الصفات) في أسلوب يجمع بين الفلسفة والتصوف[١].

وحين توفي الشيخ أبو خطوة أنشأ صفوة التلاميذ (الجمعية الأزهرية) التي ضمت طه حسين وغيره، واختارت الجماعة الشيخ مصطفى رئيسًا لها، وكان امتحان "العالمية" قد اقترب، لكنه فوجئ بوفاة والده، وحين تقدم لها عام ١٩٠٨م نجح بتفوق ونال الدرجة الأولى، واضطربت الأمور في الأزهر، وأصدر الخديو قانونًا جديدًا لم يفلح في تهدئة الطلاب. فتشكلت لجنة "الاتحاد الأزهري" التي حددت مطالب الأزهريين، وجمعية أخرى لـ"تضامن العلماء" كان الشيخ مصطفى من أهم عقولها المفكرة، فحاربه البعض، إذ كيف يشارك في الحركة وقد عين مدرسًا بمدرسة القضاء الشرعي التي هي – بنظامها المتميز المستقل عن الأزهر – سبب المشكلة التي يواجهها الأزهريون؟

أ_ وحين فاتحه عاطف بركات – ناظر المدرسة – في دقة موقفه قدم إليه استقالته، واشتغل بدراسة الفرنسية. ولم يلبث أن سافر إلى باريس ١٩٠٩م ليستكمل الدراسة اللغوية ويلتحق "بالسوربون"، وحضر دروس "دروكايم"، وفي ١٩١١م تحول إلى ليون، ليشتغل مع الأستاذ "لامبير" والأستاذ "جوبلو"، وتولى تدريس العربية فيها، وأعد رسالته للدكتوراة عن (الإمام الشافعي أكبر مشرعي الإسلام)، ولم ينس ولاءه للأستاذ الإمام فأخرج بمشاركة الأستاذ برنار ميشيل ترجمة دقيقة بالفرنسية لـ"رسالة التوحيد"، لكنه اضطر بسبب ظروف الحرب العالمية الأولى أن يعود إلى مصر سنة ١٩١٤م، وشارك في إصدار مجلة (السفور) وتحريرها مبلغًا رسالة شيخه، "والغالب أن عددًا من أعدادها لم يخل من مقال لأخي مصطفى"، الذي عين في أكتوبر ١٩١٥م بمجلس الأزهر

(١) انظر السابق ٣٦، ٣٧.

الأعلى أمينًا له، وشارك عام ١٩١٦م عضوًا عاملاً في الجمعية الخيرية الإسلامية التي أسسها الإمام، ثم تولى رياستها عام ١٩٤١م حتى وفاته.(١)

ب_ وفي عام ١٩١٧م أنشأ مستر بروزدر مع صفوة من المصريين في مقدمتهم الشيخ مصطفى، "جامعة الشعب"، وفيها ألقى محاضرات رائعة عن الإمام وفكره الكلامي والإصلاحي، صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٦م، وصدر أخيرًا عن المجلس الأعلى للثقافة عام ١٩٩٧م، وهكذا أخذ الشيخ يتصدر مؤسسات المجتمع المدني بمصر أسوة بأستاذه الإمام. وأبرز أعماله الفكرية حينئذ ترجمة "رسالة التوحيد"، ومحاضرات جامعة الشعب، وفي ١٩٢٥م صدرت الترجمة المذكورة بباريس. أما المحاضرات فقد تأخرت طباعتها كما ذكرنا إلى عام ١٩٤٦م الذي تولى فيه مشيخة الأزهر.

ج_ عين الشيخ مصطفى في التفتيش القضائي بالمحاكم الشرعية بناءً على رغبة السلطان فؤاد عام ١٩٢٠م، وفي عام ١٩٢٧م نقل إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة)؛ حيث ازدهرت مواهبه، ونجح أستاذًا للفلسفة – بعد طائفة من غير المصريين، ويرد الأستاذ علي عبد الرزاق نجاح أخيه إلى حب القراءة وسعة الاطلاع وحب معاونة الشباب، "فالتعليم عنده لم يكن مجرد إلقاء الدرس على الطلاب... ولكنه عبارة عن صلة عقلية ينشئها بينه وبين طلابه.. وإنك لتكاد تميز من الأجيال الأخيرة من رجال الجامعة من كانوا طلابه بما تلمح في آثارهم وأعمالهم". وقد أعطى للوطن وللبحث العلمي، والدراسات الكلامية والفلسفة كوكبة من العلماء يأتي في مقدمتها: أبو ريدة، وبدوي، والنشار، والطويل، والخضيري. وكلهم ذو بصمة واضحة على صفحة الدراسات الإسلامية عامة والكلامية بوجه خاص، ثم تلاميذهم من أساتذة الجيل الحاضر بحمد الله.

---

(١) المرجع السابق: ٦٨، ٦٩.

وفي عام ١٩٣٨م اختير وزيرًا للأوقاف كأول شيخ أزهري يتولى الوزارة، وتكرر ذلك ست مرات، ومنح رتبة الباشوية عام ١٩٤١م، وتنازل عنها حين اختير شيخًا للأزهر في ٢٧ ديسمبر ١٩٤٥م، وقد استطاع بعد لأي أن يتعرف "مواقع خطوه"، وأن يرسم مناهج الإصلاح الذي كان يرتجيه للأزهر والأزهريين".

ولكن عاجلته المنية في ١٩٤٧م، والآمال معقودة بناصيته ليتسنم مقام الإمامة في مصر والعامل الإسلامي كأستاذه (رحمه الله)، وخلف شيخنا عدة أعمال فكرية تعرضنا لبعضها، وقد جمع أكثر تراثه في الكتاب الذي أصدره أخوه الأستاذ علي عبد الرازق عام ١٩٥٧م وقدم له طه حسين[١]، وأبرزها كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" الذي طبع أكثر من مرة بالقاهرة. وهو كتاب منهجي يمثل طريقته القائمة أساسًا على تحليل النصوص في ضوء التاريخ الفكري، وهو الذي استثمره فيما بعد أبو ريدة والنشار والخضيري في علم الكلام ثم في غيره، واستثمره بدوي والطويل في التصوف وغيره، وأظهر ما فيه ثلاثة أمور: إبراز الهوية واكتساب المشروعية وحق المواطنة الكامل غير المشروط للفلسفة الإسلامية، منتزعًا ذلك انتزاعًا من أساطين الدرس الفلسفي الغربيين، والكشف عن الطابع الفلسفي لعلم أصول الفقه باعتباره منهجًا أو منطقًا للفكر الإسلامي، وهو الكشف الذي تهلل له طه حسين في المقدمة المشار إليها آنفًا "أرجو أن يتاح لبعضهم تعمقه واستقصاء آثاره الخطيرة في تاريخ الحياة العقلية للمسلمين".

وقد قام بعض تلاميذ الشيخ بذلك منذ أكثر من نصف قرن، لكن الرواية لم تتم فصولاً. وأخيرًا وهو الإنجاز الثالث له: استطاع أن يحدد شخصية علم الكلام ويلقي الضوء على معالمه الأساسية وأطواره الرئيسة باعتباره مظهرًا للتفلسف الإسلامي الأصيل، المعبر عن الروح الإسلامية والمشكلات الحقيقية للأمة. وهو

(١) المرجع السابق، المقدمة.

لم ينجح فقط في عرض فكرته والدعوة إليها، بل أنجب رجالاً لم يكونوا أقل منه خصوبة فكرة وذكاء قلب، انطلقوا مع الجيل الثالث والرابع – المعاصر – الذي يحمل في الجامعات المصرية والجامعة الأزهرية أمانات الفكر الإسلامي ومسؤوليات على الكلام.

وقد ختم الشيخ مصطفى عبد الرازق عمله الأصيل بكلمات قليلة تحمل رؤية تاريخية نافذة، صدقها التاريخ، وذلك قوله: "أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشاعرة ومذهب ابن تيمية"، فهل كان النصف الأخير كله من القرن الماضي إلا منافشة شرسة أحيانًا وهادئة أحيانًا أخرى بين هذين المذهبين. أي بصيرة نافذة وحكمة بالغة كان يتمتع بها هذا المعلم الحكيم (رحمه الله)؟

لقد حدث استقطاب واضح – على صعيد الفكر الديني، امتدت آثاره إلى الجماهير في الشارع الإسلامي، وعلى امتداد العالم الإسلامي كله، في أفريقيا وآسيا – خلال المدة المذكورة، وانضمت الفصائل الجديدة أو ما يدعى بالحركات الحديثة إلى جانب المذهب الذي أسماه الشيخ "مذهب ابن تيمية"، والذي قال عنه في عبارته التوضيحية التالية (مذهب الذين يسمون أنفسهم "السلفية") وقد يسميهم البعض "الوهابية"، وذلك في مقابل الفكر الشرعي الرسمي التقليدي الذي يتبع المذاهب المرعية في العقيدة والعمل أو الكلام والفقه، وهو الذي أسماه الشيخ مذهب الأشاعرة، ويضم في إطاره الماتريدية، وربما الإباضية والظاهرية، ويستند إلى تراث المدارس الدينية، كالأزهر في مصر، والقرويين في فاس، والديوبندية في شبه القارة الهندية.

وكان هذا الاستقاطاب أو التنافس – كما عبر عنه الشيخ عبد الرازق – رزينًا هادئًا أول الأمر يستخدم في المنافسة أو الصراع سلاح "نشر الكتب" وترويج الفكر، ثم بدت بوادر في الربع الثالث من القرن الماضي اكتمل زخمها

في الربع الأخير منه، لتطفو على السطح ظواهر التطرف والغلو فكريًا، والعنف والإرهاب علميًا، وما قد يسمى بالإسلام الراديكالي أحيانًا والإسلام السياسي أحيانًا أخرى. لقد صار التنافس أو الصراع ساخنًا دمويًا بعد أن كان هادئًا رزينًا.

ويرى أستاذنا الدكتور حسن الشافعي أنه سوف تمر فترة لن تزيد عن ربع قرن، وقد تقل كثيرًا، ثم ينتهي هذا الصراع ويستنفد نفسه. ليسلم الدورة إلى صراع آخر: هو الصراع بين الجناح السني التقليدية الرسمي ذي الروح الأزهرية، عقيدة وفقهًا بعد أن يحتوي خير ما في التيار الآخر المعارض أو المنافس المصارع الآن في فطنة جدلية تاريخية، ليقف في مواجهة الفكر الشيعي الإثنا عشري ومعه سائر الطوائف المشابهة التي تقف في جانبه فعلاً منذ أمد، وسيمثل هذا الصراع أو "التنافس" – لو استخدمنا عبارة الشيخ عبد الرازق الرزينة – مستقبل العالم الإسلامي.

ويرى أيضًا أن الكلام الجديد أو الفكر الديني الجديد يجب أن يتعامل مع الواقع الداخلي للمسلمين في إطار (التوحيد والعدل والحرية)، ويعرض مفهومًا (للإسلام الحضاري) لا الراديكالي الأصولي ولا السياسي السطحي. وأن يحرص على حفظ التنافس أو حتى الصراع مع الجانب الشيعي في شيوعاته الهادئة الرزينة حفظًا لطاقة الأمة، وأن يعي الموقف التاريخ مع قوى العالم الأخرى، وليس الغرب فقط، بل مع الهند والصين، وما وراءهما أيضًا في إطار التواصل، والخصوصية، والاستقلال.

ويصرح قائلا: إنني أحد المتخصصين في الفكر الكلامي الإثنا عشري، وأقدر القول المتفائل حق قدره "لا يوجد الخلاف الذي يؤدي إلى الفرقة الطويلة الخطيرة بين السنة والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية.. فمن الميسور أن تقترب

هذه المذاهب الواحد من الآخر في سهولة ويسر"[١]. وأتمني أن أكون مخطئًا، لست أدق طبول حرب، بل أدق عقول فكر حضاري مستقبلي.

ويرتبط بتجديد علم الكلام والفكر الإسلامي عمومًا في العصر الحديث الدعوة إلى التعايش بين الأديان ارتباطًا وثيقًا بعدما فشلت جهود الحوار بين الأديان في تحقيق الغرض منها، الأمر الذي يستلزم أن نتوقف عنده بشيء من التفصيل.

(١) د. مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب (القاهرة: مكتبة الأسرة، سلسلة الفكر، القاهرة ٢٠٠٥م)، ص: ٥٣١.

الدعوة إلى التعايش بين الأديان*

لقد عانى ولا يزال يعانى المجتمعُ الدولى من الصراعات التى تُرتكب من بعض أتباع الرسالات الإلهية باسم الدين مع أن جوهر الرسالات الإلهية يدعو إلى هداية الناس، واحترام كرامة الإنسان وحرية الفكر، وحرية الاعتقاد، والمساواة فى الحقوق العامة، والعدل فى جميع الأحوال، والمحبة والتسامح والإخاء والتعاون البناء، والانتفاع المشترك بكافة المنافع الطبيعية التى منحها الله الناسَ أجمعين بقطع النظر عن عقائدهم ومذاهبهم وأجناسهم وانتماءاتهم العرقية، والتى تكفيهم جميعًا، بل تزيد عن حد الكفاية إن أحسنوا التعامل معها.

لماذا تبدأ دعواتُ الإصلاح بروح نقية تدعو إلى الهداية وتزكية النفس وتطهيرها للتصدى للفساد والانحراف، وحينما تختلط بالدنيا وزخرفها وتبدأ الغنائمُ يخالف بعضُ القائمين عليها ما يدعون إليه، بل ويستغلون تلك الدعوات الإصلاحيةَ لتبرير استئثارهم بالسلطة وإقصائهم الآخرين، والتنكر لحقوقهم المشروعة، ويصبح شعارُهم "من ليس معنا فهو ضدنا"، وبالتالى فهو كافر ومشرك ومستباح الدم والمال والعرض؟!

ولو كانت المنافسةُ بين الأديان قائمةً على الرغبة المحضة فى هداية الناس والإخلاص العميق فى تقريبهم إلى الله لما بقى بينها مجال للكيد الرخيص والعداوة الدامية.

لماذا تحولت اليهودية من كونها دينًا لبنى إسرائيل إلى صِهْيَونيةٍ عالمية تكيد للآخرين وتسعى للهيمنة على العالم بأسره، وفى سبيل ذلك ترتكب أبشعَ الجرائم وتلصق أبشعَ التهم بالآخرين ومعتقداتهم؟

---

* انظر الورقة البحثية للدكتور/ الحسين جادو المنشورة في العدد ٢٧ من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية بعنوان: "التعايش بين الأديان بين النظرية والتطبيق".

ولماذا تحول بعضُ أتباع المسيحية ذاتِ المبادئ السمحةِ التى تدعو إلى المحبة والتسامح والسلام إلى الفكر الصليبى الذى يزدرى أديانَ الآخرين ويشوهها عن عمد ويكيد لأتباعها ويشن عليهم الحملاتِ الإعلاميةَ المتواصلة، والحملاتِ العسكريةَ بالأصالة عن أنفسهم أو بوكالة الآخرين عنهم من حين إلى آخر؟ ولماذا يتعاون هؤلاء مع الصيهونية فى الكيد للآخرين خصوصًا أتباعَ الدين الإسلامى؟

ولماذا انحرف _أيضًا_ بعضُ من ينتسبون إلى الدين الإسلامى عن مبادئه القويمة، وتعاليمه السمحةِ التى تدعو إلى الحق والهداية والقيم النبيلة واحترام كرامة الإنسان وسائر حقوقه بما فيها حرية الإرادة والفكر والاعتقاد إلى ممارسة العنف والإرهاب مع أن الإسلام برىءٌ من تلك الممارسات؟

ولماذا تتسعُ الفجوة باطراد بين النظرية والتطبيق، أو بين المبدأ والممارسة الفعلية؟

ولماذا تستمر تلك الممارساتُ البشعةُ مع أن الجميع يدركون من خلال استقراء التاريخ والواقع الحالى أنه ليس بوسع أتباع أى دين وليس من حقهم أيضًا إقصاءُ الآخرين والتنكر لحقهم فى الوجود وسائر حقوقهم الأخرى المشروعة؟

وإذا كان أغلبُ أتباع الرسالات الإلهية الكبرى الآن يدركون أن التعايش السلميَّ بين أتباع هذه الرسالات أصبح ضروريًّا أكثر من أى وقت مضى لإحلال الأمن والسلام والاستقرار والرخاء والتنمية فى العالم بأسره فما القواعد التى ينبغى أن يقوم عليها ذلك التعايش؟ وما أبرز التحديات التى تواجهه؟ وما الخطواتُ العمليةُ التى تعين على مواجهة تلك التحدياتِ والتى يجب البدءُ فيها دون إبطاء؟

موقف الإسلام والمسلمين من اليهودية والنصرانية:

يؤمن المسلمون بأن فى دينهم قاسمًا مشتركًا بين الديانات الإلهية كلها، فهم يؤمنون بموسى عليه السلام ويوقرونه، ويعتبرون التهجم على مكانته كفرًا بالإسلام، وهم كذلك يؤمنون بعيسى عليه السلام ويكرمون مولده وينزهون نسبته، ويرون الطعن فى عفاف أمه أو شرف ابنها كفرًا بالإسلام. قال تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٥]، وقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [سورة الشورى، الآية ١٣].

ويضم المسلمون إلى إيمانهم بموسى عليه السلام والتوراة، وعيسى عليه السلام والإنجيل إيمانًا جديدًا بمحمد ﷺ والقرآن، على أساس أن النبوة الأخيرة جاءت تصديقًا لما قبلها، ومحوًا للفوارق التى مزقت شمل العالم أجمع، قال تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة النحل، الآية ٦٤].

وكان النبىُّ ﷺ شديدَ الاعتزاز بموسى عليه السلام ويصوم يوم عاشوراء احتفاءً بنجاته وشكرًا لله ﷻ، فقد أورد البخارى فى صحيحه من حديث ابن عباس "قدم النبى ﷺ المدينة فرأى اليهود تصوم يومَ عاشوراء فقال: ما هذا؟ قالوا: هذا يوم صالح، هذا يومٌ نجى الله بنى إسرائيل من عدوهم فصامه موسى، قال: فأنا أحق بموسى منكم، فصامه، وأمر بصيامه".(١)

وكان النبىُّ ﷺ شديدَ الاعتزاز أيضًا بالسيد المسيح عليه السلام، يدل على ذلك

(١) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب الصوم، باب صيام يوم عاشوراء، الحديث رقم ٢٠٠٤.

قولُه: "أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم فى الدنيا والآخرة، والأنبياءُ إخوةٌ لعَلّات، أمهاتهم شتى ودينُهم واحد".(١)

فالإسلام يهودية موسى ونصرانية عيسى معًا وهدايات مَنْ قبلهما من رسل الله أجمعين، قال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٣٦].

ولو أدرك موسى وعيسى _عليهما السلام_ محمدًا ﷺ لآمنا به ونصراه، لأن الله أخذ الميثاق على كل نبى إذا جاءه رسول مصدق لما معه أن يؤمن به وينصره، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ ۚ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۖ قَالُوا أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٨١].

ولهذا فإن عيسى عليه السلام ينزل فى آخر الزمان ناصرًا الإسلام الذى هو دين محمد ﷺ والأنبياءِ جميعًا صلوات الله عليهم، ومكذبًا اليهودَ الذين زعموا قتله، وقاتلا زعيمهم المسيخ الدجال، ومبينًا حقيقته التى اختلف النصارى بشأنها، وواضعًا الجزية عنهم فلا يقبل منهم إلا الإسلام، قال تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾ وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا) [سورة المائدة، الآيتان: ١٥٧، ١٥٨].

---

(١) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله: "واذكر فى الكتاب مريم إذا انتبذت من أهلها"، الحديث رقم ٣٤٤٣.

وقد أورد البخارى فى صحيحه أن أبا هريرة قال: قال رسول ﷺ: "والذى نفسى بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابنُ مريم حكمًا عدلاً، فيكسرَ الصليب، ويقتل الخنزير، ويضعَ الحرب، ويفيضَ المال حتى لا يقبله أحد، حتى تكون السجدة الواحدة خيرًا من الدنيا وما فيها".(١)

كما فرح المسلمون بنصر الروم الذين هم فى الجملة من أهل الكتاب على الفرس المجوس، قال تعالى: ﴿ الم ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ اللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة الروم، الآيات: ١_٥].

كما مدح القرآن الكريم المعتدلين من أهل الكتاب الذين أذعنوا للحق وسارعوا فى الخيرات، قال تعالى: ﴿ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾ وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ﴾ [سورة آل عمران، الآيات: ١١٣_ ١١٥].

فالقرآن إذًا لم يأت بدين جديد، وإنما هو مصدق لما قبله من الرسالات الإلهية، ولهذا فإن القرآن بعد أن يقص سير الأنبياء وأتباعهم ينظمهم فى عقد واحد، ويجعلهم جميعًا أمة واحدة لها إله واحد، ودينٌ واحد، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [سورة الأنبياء، الآية ٩٢].

وإذا كان الإسلام بمعناه العام هو دين الأنبياء جميعًا فلا يُسأل عن علاقة دين محمد ﷺ به لأنه لا يُسأل عن علاقة الشىء بذاته، وإنما يُسأل عن علاقة

(١) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب أحاديث الأنبياء، باب نزول عيسى ابن مريم عليهما السلام، الحديث رقم ٣٤٤٨.

شريعة محمد ﷺ بالشريعتين اللتين بُعث بهما موسى وعيسى عليهما السلام، وهنا ينبغى التمييز بين هاتين الشريعتين قبل أن تمتد إليهما يد التحريف وبعد أن لحقهما التحريف، ففى الحال الأولى تعد علاقةُ الإسلام بمعناه الخاص الذى بُعث به محمد ﷺ بهاتين الشريعتين علاقةَ تصديق كلى، وعلاقتُه بهما فى الحال الثانية علاقةَ تصديق لما تبقى من أجزائهما الأصلية، وتصحيحٍ لما طرأ عليهما من البدع والإضافات الغريبة عنهما.(١)

ولهذا فإن القرآن فسح الطريق أمام أهل الاعتدال من ورثة الدين الإلهى كله للتعايش والتعاون فى ظل عبادة الله الواحد الأحد، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٦٤].

فالشواهد القرآنية _إذن_ تؤصل روح التسامح والتآلف، وترسى دعائم التعاون والتعاطف، وترسخ زمالة الشرائع الإلهية. أما ما ورد من شواهد قد يتبادر إلى الذهن أنها على خلاف ما ذُكر، فهى لظروف خاصة، وأوضاع طارئة ، وأسباب مؤقتة تُنزل على موردها، أى أنها تتضمن حكمًا خاصًا بطائفة أو فرد لأسباب اقتضت ذلك ولا تمثل حكمًا عامًّا ولا تنقض الأصل السابق.(٢)

التمكين فى الأرض للأصلح من سنن الله الكونية :

والمسلمون يؤمنون بأن الأقدر على التعايش مع غيره مع استيفاء مقومات الصلاحية للقيادة هو الأجدر بأن يمكن الله له فى الأرض؛ فالنظام يجب أن يغلب الفوضى، والعدل يجب أن ينتصر على الظلم، والعلم يجب أن يمحق

(١) انظر محمد عزت الطهطاوى، الإسلام ومشكلات معاصرة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢م، ص١٦٧م.

(٢) انظر د. أحمد محمود كريمة، أهل الكتاب فى التشريع الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٧م، ص٤٥.

الجهل، والأخلاق الفاضلة ترجح حتمًا على الضعة والتحلل، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [سورة الأنبياء الآية ١٠٥]، وقال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [سورة النور، الآية ٥٥].

والواقع يؤكد أن أسلافنا الفاتحين لم يرثوا الأرض إلا وهم لقيادتها أهل، وكانت مصلحة العالم فى انتقال السيادة إليهم من الفرس والروم فاقدى الأهلية لها، ولن يعود هذا الزمام الضائع من المسلمين إليهم مرة أخرى إلا إذا كانوا أرجح فى موازين الصلاحية العامة من غيرهم. وخيرٌ للمسلمين أن يفقهوا سنن الله فى كونه، فإن هذه السننَ لا تلين لأحد.

إن أحق الناس بامتلاك التربة التى نحيا عليها مَن يُحسن استغلالها واستخراجَ الدفين من كنوزها، والخبىءَ من خيراتها، وأحقّ الناس بالتمكين فى الأرض من يستطيع إذا ساد فيها أن يقيم العدل بين أهلها.

وكلما اضطربت طاقة أمة وتطرق الفشل إلى سياستها فى ميادين التعمير والإصلاح والعدالة والإنصاف بدأت تتدحرج إلى حافة الهاوية ويسرع بها عسفها إلى حتفها.(١)

الاختلاف من سنن الله فى خلقه:

ومن مقومات التعايش الذى يحرص عليه المسلمون إيمانُهم بأن الاختلاف من سنن الله فى خلقه، وهو ما يستلزم احترام الآخر على الرغم من الاختلاف، فالله ﷻ لما خلق الكون اقتضت حكمته أن يقوم على أساس التنوع الذى لا

(١) انظر محمد الغزالى، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، ط ١٣، ٢٠١٥م، ص١٥٤ وما بعدها.

يستقيم حاله إلا به، وكان للبشر النصيبُ الوافر من هذا الاختلاف، فهناك الاختلاف فى الجنس واللون واللسان والحجم والشكل والفكر والمعتقد، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [سورة الروم، الآية ٢٢]، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [سورة هود، الآيتان: ١١٧، ١١٨]، وقال: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [سورة المائدة، الآية ٤٨].

لكن هذا الاختلاف الذى اقتضته الحكمة الإلهية لا ينبغى أن يكون سببًا للتنازع بين الناس، لأنهم جميعًا مخلوقون لعبادة الله ﷻ، وعمارةِ الأرض والتعاون على البر والتقوى، وتزكية النفس والترقى فى مدارج الكمال بقدر الطاقة البشرية، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢١]، وقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات، الآية ٥٦]، وقال: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [سورة هود، الآية ٦١]، وقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [سورة المائدة، الآية ٢]، وقال: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [سورة الشمس، الآيتان: ٩، ١٠].

الإسلام دين التسامح والسلام:

على الرغم من أن الله ﷻ بعث محمدًا ﷺ هاديًا للعالمين مع اختلاف أفكارهم وعقائدهم يدعوهم إلى دين الله الواحد الأحد، حتى يسيروا على منهجه، ويؤمنوا برسالته الموحِّدة لهم جميعًا_ إلا إن الله أعلمَ نبيه أن الناس سيظلون مختلفين لأن حكمته اقتضت ذلك، وأمَره ألا يُكره أحدًا على الإيمان، لأن الإكراه يتنافى مع حقيقة الإيمان القائم على الاختيار لا الاضطرار، ويؤدى إلى التنازع الذين يهدد الأمن والسلم، وينتج منافقين لا مؤمنين يشكلون خطرًا داهمًا على

المجتمع المسلم، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس، الآية ٩٩]، وقال: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [سورة الشورى، الآية ٤٨]، وقال: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [سورة الغاشية، الآيتان ٢١، ٢٢]، وقال: ﴿ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ۖ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [سورة ق، الآية ٤٥]، وقال: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ ۚ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ [سورة الأنعام، الآية ٦٦]، وقال: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٨﴾ وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ ۚ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ [سورة يونس، الآيتان: ١٠٨، ١٠٩].

فالمسلم الذى يؤمن بأن إيمانه لا يكمل إلا بالتعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله، يتحلى بالرفق فى الأمور كلها متأسيًا بنبيه ﷺ الذى قالت عنه عائشة رضى الله عنها: "ما خُير رسولُ الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا كان أبعدَ الناس عنه، وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه، إلا أن تُنتهك حرمةُ الله فينتقم لله بها".(١)

إن الأمن والسلام ضرورتان إنسانيتان فى الحياة أوجب الإسلامُ على أتباعه القيامَ على سيادتهما فى مجتمعه والمحافظة عليهما، ولذلك فإن كل إنسان يعيش فى المجتمع الإسلامى ينعم بهاتين النعمتين. والسلامُ هو المقصد والغاية الكبرى للشريعة الإسلامية، وهو اسم من أسماء الله ﷻ، وتحيتُه إلى عباده فى الجنة. وتحية الملائكة للمؤمنين فى الجنة السلام، كما سمى القرآن الجنة "دار السلام"، وأهلُ الجنة لا يسمعون من القول ولا يتحدثون بلغة غير لغة السلام، وقد جعل

(١) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب المناقب، باب صفة النبى ﷺ، الحديث رقم ٣٥٦٠.

الله ﷻ الهداية إلى سبل السلام جزاء لمن اتبع هديه وأطاعه، وأمر المؤمنين أن يجعلوا السلام تحيتهم. وجوابُ المؤمنين ردًّا على الجاهلين السلام.

والسلام يلقيه المسلم كل يوم خمس مرات على الأقل فى خاتمة الصلوات المفروضة. وقد بين الله ﷻ قيمة السلام فى كتابه حينما أوجب على المؤمنين تأمينَ من يلقى السلام حيث قال: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾ [سورة النساء، الآية ٩٤].

ولقد جاءت الشريعة الإسلامية فى أحكامها بطوق من الحماية والأمن يشمل المسلم وغيره، وأوجب إشاعة أجواء السلام الاجتماعى الذى ييسر على الإنسان التعايشَ والتعاون بين أفراده، فغيرُ المسلم والمسلم متساويان فى الحقوق الإنسانية العامة كحماية النفس والدين والعرض والمال وإتاحة الفرصة للعمل والكسب.(١)

ولما كان التعايشُ القويم لا يتحقق إلا بالسلام العادل والشامل، والسلامُ لا يتحقق إلا بالسماحة فإن المسلم يحرص على التحلى بها فى سائر المعاملات مع المسلمين وغير المسلمين المسالمين عملاً بقول النبى ﷺ: "رحم الله رجلاً سمحًا إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى".(٢)

وليست هذه السماحة والرحمة فى حال دون حال، بل إنها كما تكون فى وقت اليسر والسلم تكون وقت الشدائد، بل حتى فى وقت الحروب حين يضطر المسلمون للتصدى للعدوان، وممارسة حقهم المشروع فى الدفاع عن أنفسهم يمتثلون لتعاليم دينهم التى تأمرهم ألا يقتلوا شيخًا كبيرًا، ولا راهبًا فى صومعته،

(١) انظر د. على جمعة، المساواة الإنسانية فى الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص١٣٨ وما بعدها.

(٢) صحيح البخارى، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة فى الشراء والبيع، ومن طلب حقًّا فليطلبه فى عفاف، الحديث رقم ٢٠٧٦.

ولا امرأةً غيرَ محاربة، ولا طفلاً، وألا يحرقوا زرعًا، وألا يهدموا بيتًا أو بناء.[١]

هذه هى تعاليم الإسلام حتى فى وقت نزال العدو، فما بالنا به فى وقت السلم، إنه يعد العدوان على نفس واحدة عدوانًا على البشرية جمعاء، قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [سورة المائدة، الآية ٣٢]؛ لأن الاستهتار بحرمة النفس الإنسانية فى موطن يغرى بالاستهتار بها فى مواطن أخرى؛ ولأن العدوان عليها فى شخص يغرى بالعدوان عليها فى أشخاص، بل فى دولة برمتها.[٢]

الإسلام واحترام حقوق الإنسان:

وينطلق المسلمون فى تعايشهم مع الآخرين أيًّا كانت دياناتهم أو مللهم على أساس متين هو احترام حقوق الإنسان، فكل من درس الشريعة الإسلامية يعلم أن مقاصدها _منذ كانت_ تتمثل فى قيام مصالح الناس فى الدين والدنيا معًا، وقد روعى فى كل حكم من أحكامها إما حفظُ شىء من الضروريات الخمس، وهى: (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) والتى تُعد أسسَ العمران المرعيةَ فى كل ملة، وإما حفظ شىء من الحاجيات كأنواع المعاملات، وإما حفظ شىء من التحسينيات التى ترجع إلى مكارم الأخلاق، وإما تكميل نوع من هذه الأنواع بما يعين على تحققه.[٣]

وحفظ هذه الأنواع المشار إليها يعنى حمايتها من أى اعتداء عليها، وهذه

---

(١) انظر د. أحمد عمر هاشم، التصوف فى مواجهة التكفير والتطرف، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٠.

(٢) المرجع السابق، ص١١.

(٣) انظر الشاطبى، الموافقات فى أصول الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، بدون تاريخ، ج٢، ص٣ وما بعدها.

الحماية حق لكل فرد، فهى _إذن_ تمثل حقوقًا للإنسان بكل ما تحمل الكلمة من معنى. وترجع حقوق الإنسان فى الإسلام _بصفة عامة_ إلى حقين أساسيين، هما: حق الإنسان فى المساواة، وحقه فى الحرية. وكلُّ حقوق الإنسان الأخرى تنبثق من هذين الحقين.

ويؤسس القرآن الكريم حق الإنسان فى المساواة على قاعدتين رئيستين، هما: وحدة الأصل البشرى، وشمول الكرامة الإنسانية لكل بنى آدم.

أما وحدة الأصل البشرى فقد أكدها القرآن حين أشار إلى أن الناس جميعًا خلقوا من نفس واحدة، فلا مجال فى الإسلام لامتيازات طبيعية لفئات أو طبقات أو أجناس أو شعوب فى مقابل شعوب أخرى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [سورة النساء، الآية ١]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّـهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٣].

وأما القاعدة الثانية للمساواة فهى شمول الكرامة الإنسانية لكل البشر بلا استثناء لتكون سياجًا من الحصانة والحماية لكل فرد من أفراد الإنسان، لا فرق بين غنى وفقير، أو حاكم ومحكوم، فالجميع أمام الله وأمام القانون وفى الحقوق العامة سواء. ومن المعلوم أن حق المساواة فى المجتمع الإسلامى مكفول للمسلمين ولغير المسلمين على السواء.[١] فقد اتفقت المذاهب الإسلامية على أن غير المسلمين لهم حق الملكية الخاصة، وأن أموالهم معصومة، وهم فى حماية

(١) انظر د. محمود حمدى زقزوق، الإنسان والقيم فى التصور الإسلامى، دار الرشد، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، ص٧٥ وما بعدها.

المجتمع المسلم بجميع مؤسساته،[١] فمن سرق مال ذمى قطعت يده، ومن غصبه عُزّر وأعيد المال إلى صاحبه، ومن استدان من ذمى فعليه أن يقضى دينه، فإن مطله وهو غنى حبسه الحاكم حتى يؤدى ما عليه شأنه فى ذلك شأن المسلم ولا فرق.

وقد بلغ من رعاية الإسلام لحرمة أموال غير المسلمين وممتلكاتهم أنه يحترم ما يعدونه _بحسب اعتقادهم_ مالاً وإن لم يكن مالاً فى نظر المسلمين، فالخمر والخنزير لا يُعتبران عند المسلمين مالاً مُتقومًا، ولا يجوز للمسلم أن يمتلك أيهما، لا لنفسه ولا ليبيعها للغير. أما الخمر والخنزير إذا ملكهما غير المسلم فهما مالان كغيرهما، بل هما من أنفس الأموال عنده، فمن أتلفهما غُرّم قيمتهما، وهذا الحكم بخلاف ما لو كانا مِلْكًا لأحد من المسلمين؛ فلا يضمن المتلف لهما شيئًا. وبذلك يسن الإسلام أعدل القوانين فى التعامل مع الآخر.

ولم يهتم تشريع بحماية الأعراض كما اهتم شرعنا الحنيف، فالإسلام يعتبر أى أذى معنوى أو اتهامٍ بالباطل يتعرض له غير المسلم يصيب كرامته وشرفه فى المجتمع معصيةً لله ورسوله شأنه فى ذلك شأن المسلم.[٢]

الإسلام والعدل:

لكن التعايش الذى أقامه الإسلام على احترام ورعاية حقوق الإنسان العامة والمساواة فيها بين الناس أجمعين لا يعنى إهدار العدالة، لأنه من المقرر عند العقلاء ذوى الفطر السليمة أن بعض المساواة عدل لا شك فيه، وبعضَها ظلم لا

---

(١) انظر اجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمه إلى العربية وعلق عليه: د.محمد يوسف موسى، ود. على حسن عبد القادر، وأ. عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر، ط ٢، ١٩٥٩م، ص٤٦ وما بعدها.

(٢) انظر د. على جمعة، المساواة الإنسانية فى الإسلام بين النظرية والتطبيق، ص١٤٢ وما بعدها.

شك فيه؛ لأن مساواةَ من يستحق بمن لا يستحق هى الظلم بعينه، والمساواة بين جميع الأشياء هى العدم المطلق؛ إذ لا بد من اختلاف ليقال هذا شىء وذاك شىء، وإن لم يكن اختلاف لم يكن شىء، وإنما هو العدم المطلق الذى لا محل فيه لموجود.(١)

ودعوة الإسلام إلى العدل بمفهومه الصحيح هى فى الحقيقة دعوة إلى حرية الإنسان وكرامته وتأكيد حقوقه العامة. فالعدل مرتبط ارتباطًا وثيقًا بحقوق الإنسان،(٢) لأنه إذا كان الناس فى أصل فطرتهم وخلقتهم متساوين فإنه من العدل أن تكون للجميع حقوقٌ متساوية أيضًا على مستوى الأفراد والجماعات. ومن هنا فإن العدل لن يتحقق إلا بكفالة كل الحقوق الإنسانية للجميع، فمن العدل أن يتمتع كل فرد بحقه فى حياة كريمة.(٣)

كما أن إقرار العدلِ له علاقة وثيقة بإقرار السلام، فإذا وقع خلل فى هذا الصدد فإن السلام يكون مهددًا، الأمر الذى يتطلب اتخاذ كل التدابير المشروعة الكفيلة بإزالة هذا الخلل.(٤)

والعدل _فى الرؤية الإسلامية_ فريضة واجبة، وضرورة من الضرورات الاجتماعية والإنسانية وليس مجرد "حق" من الحقوق التى يجوز لصاحبها التنازلُ

(١) انظر عباس محمود العقاد، الديمقراطية فى الإسلام، دار اليقين، مصر، ط١، ٢٠١٦م، ص١٠٩.

(٢) انظر يوسف الحمادى، الإسلام وروح التسامح والرفق، دار مصر للطباعة، القاهرة، بدون تاريخ، ص٨٠.

(٣) انظر د. محمود حمدى زقزوق، الدين للحياة، دار الرشد، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م، ص٩٤ وما بعدها.

(٤) انظر د. إبراهيم البيومى غانم، المبادئ العامة للنظرية الإسلامية فى العلاقات الدولية، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٨.

عنها إن هو أراد، أو أن يفرط فيها دون وزر وتأثيم.(١)

ومن ثم فإن الإسلام أشاد بالعدل ودعا إليه وأوجبه بين العدو وعدوه، والقريب والقريب، وكذلك فى المعاملات، قال تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [سورة المائدة، الآية ٨]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا ۚ وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [سورة النساء، الآية ١٣٥]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [سورة النساء، الآية ٥٨].

كما أوجب الإسلامُ العدلَ فى دعوى الأنبياء والهداة، قال تعالى: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ ۖ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ۖ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [سورة الشورى، الآية ١٥].

ولا يسوى بين جائر وعادل، قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [سورة النحل، الآية ٧٦].

فالمساواة التى تجب فى الشريعة الصالحة هى المساواة التى لا غبن فيها على أحد، أما المساواة التى فيها الغبن وخيمُ العقبى والتى تُبطل مزايا العمل

(١) انظر د. محمد عمارة، مقومات الأمن الاجتماعى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص٥٨.

وفضائلَ الرجحان، وتُقعد ذوى المساعى عن مساعيهم فلا يُقرها سائر العقلاء المنصفين ذوى الفطر السوية.(١)

فليس فى عقيدة المسلم نظامٌ بَيْن السماوات والأرضين لا يستقر على هذا الأساس: إله رحمن رحيم يُجرى الكون على سنن، ويحاسب الخلق ببلاغ ونذير، ولا يظلم أحدًا، وما هو بظلام للعبيد. ونبى ليس بالمسيطر ولا بالمتجبر، ولكنه بشير ونذير، والأمر بينه وبين أمته على المشاورة ومكارم الأخلاق. وإمام يطيع قبل أن يُطاع، ويتولى الحكم من أيدى المحكومين.(٢)

كما أن العدل اللازم للتعايش يوجب فى المنظور الإسلامى_ المساواة والمشاركة بين عموم الجماعة الإنسانية من منطلق المساواة فى الإنسانية فى التمكين من الانتفاع بمنافع الكون، وفى توفير القدر اللازم لاستمرار حياة الإنسان.(٣) قال تعالى: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢٠]، وقال: ﴿وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾ [سورة فصلت، الآية ١٠].

ويستلزم العدلُ _فى المنظور الإسلامى_ أيضًا المساواةَ بين عموم البشر فى حق التعبير عن الرأى الذى هو جزء من الحريات العامة فى الدولة الإسلامية، وهو حق من حقوق الإنسان الطبيعية التى يتساوى الجميع فى نوالها. وبناء على ذلك وجب تنظيمُ هذه الحريةِ حتى يأخذ كل فرد فى المجتمع منها نصيبه ولا يعتدىَ على نصيب غيره، أو يعتدىَ فى تعبيره على خصوصية

(١) انظر محمد الغزالى، الإسلام المفترى عليه، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠١٥م، ص٤٢.

(٢) انظر عبد الرحمن الكواكبى، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط٢، ٢٠١٣م، والعقاد، الديمقراطية فى الإسلام ص٢١١.

(٣) انظر د. على جمعة، المساواة الإنسانية فى الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص٦٩.

الآخرين وحريتهم فى الاختيار والتوجه.[١]

كما احترم الإسلام حق غير المسلمين فى تقرير مصيرهم، فلم يرهقهم المسلمون، ولم يظلموهم، ولم يفسدوا عليهم أمورهم، بل كانوا يخيرونهم بين أن يعاهدوهم أو يَدخلوا فى دينهم من غير إكراه ولا ضغط ولا فتنة فى الدين، ولم يقاتلوهم إلا إذا ناوءوهم وأعلنوا لهم العداوة، وما حاربوا معتدين، بل كانوا يحاربون مدافعين،[٢] قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٩٠].

بل إن الإسلام أوجب على أتباعه التزاماتٍ وواجباتٍ ماليةً وكان لغير المسلم نصيب فيها، وذلك كزكاة المال أو صدقة الفطر،[٣] قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة، الآية ٦٠].

كما يصح الوقف على أهل الذمة، لأن الواقف مالك، وله أن يجعل ماله حيث شاء ما لم يكن معصية عندنا وعندهم.[٤]

ويجوز أيضًا الدعاء للمشركين بالهداية إلى الحق، فقد أورد البخارى فى صحيحه من حديث أبى هريرة قال: "قدم طفيلُ بنُ عمرو الدوسىُّ وأصحابُه على النبى ﷺ فقالوا: يا رسول الله إن دوسًا عصت وأبت، فادع الله عليها، فقيل:

---

(١) انظر المرجع السابق ص٧٣.

(٢) انظر محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٩٩م، ص١٥٠.

(٣) انظر ابن القيم، أحكام أهل الذمة، دار التوفيقية للطباعة، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص٢٩٤.

(٤) انظر محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع ص١٣٤.

هلكتْ دوس. قال: اللهم اهد دوسًا وائت بهم".(١)

كما يجوز عيادة المرضى غيرِ المسلمين، يدل على ذلك أن أبا طالب لما حضرته المنية دخل عليه النبى ﷺ وعنده أبو جهل فقال: "أى عم، قل: لا إله إلا الله، كلمةً أحاج لك بها عند الله".(٢)

وهناك كثير من الأحكام الشرعية الإسلامية التى يتساوى فيها المسلم مع الذمى، فهما يتساويان فى القصاص، قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة المائدة، الآية ٤٥]. وهما سواء فى الديات والضمان والتعازير، يجرى على الذمى ما يجرى على المسلم فى بعض المذاهب الفقهية.

وفى الأحوال الشخصية أبيح للذمى كلُّ زواج يقره دينُه وإن خالف الدين الإسلامى، وأبيح له كل طلاق وإن لم يتفق مع الإسلام، وليس للإسلام أن يتعرض للذميين فى شىء من هذا إلا إذا احتكموا إليه. وسوَّى الإسلامُ فى الحرمان من الميراث بين الذمى والمسلم، فلا يرث المسلم قريبه الذمى، ولا يرث الزوج المسلم زوجته الكتابية وهى كذلك لا ترثه، قال ﷺ: "لا يرث المسلم الكافر، ولا يرث الكافر المسلم".(٣)

وأباح الإسلام للمسلمين أن يأكلوا من طعام أهل الكتاب وذبائحهم بشرط أن يكون المذبوح مما يحل للمسلمين أكله، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ

(١) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء للمشركين بالهدى ليتألفهم، الحديث رقم ٢٩٣٧.

(٢) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب التفسير، باب "إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء"، الحديث رقم ٤٧٧٢.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووى، كتاب الفرائض، الحديث رقم ١٦١٤.

وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [سورة المائدة، من الآية ٥].

كما أحَل الإسلام للمسلم أن يتزوج كتابية وتبقى على دينها، ولها من الحقوق على زوجها مثلُ ما للمسلمة، قال تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ [سورة المائدة، من الآية ٥].

وقد بُنى هذا على سماحة الإسلام مع أهل الكتاب؛ لأن الزوج المسلم مؤمنٌ بالمسيحية، ومصدق بموسى وعيسى عليهما السلام، فهو لا يجبر زوجته الكتابية على الإسلام؛ ولأن فى المصاهرة قضاء على الأحقاد، ولهذا كثيرًا ما تزوج المسلمون بكتابيات.

كما كفل الإسلامُ لأهل الكتاب حريةَ ممارسة شعائرهم الدينية فى كنائسهم، ولهم إخراجُ صلبانهم يوم عيدهم.(١)

وأباح الإسلام للمسلمين أن يعاملوا الذميين جميع المعاملات المباحة، فلهم أن يضيفوهم ويستضيفوهم وأن يبادلوهم الهدايا، وأن يستأجروا منهم، وأن يشاركوهم التجارة.(٢)

فالقسط إذن مطلوب من المؤمن بالله على كل وجه وفى كل حال مع الإنسان والحيوان والنبات، مع النفس والغير، مع المؤمن والكافر، مع المسالم والمحارب، قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾

(١) انظر طارق عبد الله، الوحدة الوطنية فى الإسلام، دار الفاروق، مصر، ط١، ٢٠٠٦م، ص٧١.

(٢) انظر ابن القيم، أحكام أهل الذمة، دار التوفيقية للطباعة، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص٢٠٠، و٥٣٣ وما بعدها.

[سورة الممتحنة، الآية ٨]. وفى هذه الآية منهج يحقق السلام الاجتماعى بين الناس، وهى تتحدث عن مستوى أعلى من مستوى إعطاء الحقوق وأخذها، وهو مستوى تقديم البر والإحسان والفضل.(١)

فالشريعة الإسلامية أمرت بالفضيلة مع الأعداء والأولياء، ولو كان الأعداء لا يلتزمون هذه الفضيلة، فإن الفضيلة كمالٌ للفاضل، وليست معاملةً بالمثل، فلا يقلد الفاضل الشرير، وإلا زالت الفضائل من هذه الأرض.(٢)

والمسلم مأمور بألا يجادل أهل الكتاب المسالمين إلا بالتى هى أحسن، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٤٦]. ومأمور أيضًا بأن يحسن جوارهم، قال تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ﴾ [سورة النساء، الآية٣٦].

وأوصى الإسلام بصلة الرحم ولو لغير مسلم، قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ ﴿١٤﴾ وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [سورة لقمان، الآيتان: ١٤، ١٥]، وقال ﷺ: "إنكم ستفتحون أرضًا يُذكر فيها القيراط، فاستوصوا بأهلها خيرًا، فإن لهم ذمة ورحمًا".(٣) فالنبى ﷺ أوصى المسلمين بأهل مصر وهم حينئذ فى مجملهم

(١) انظر د. عبد العظيم المطعنى، مبادئ التعايش السلمى فى الإسلام منهجًا وسيرة، دار الفاروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م، ص٦٥.

(٢) انظر محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٩٩م، ص١٥.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووى، كتاب فضائل الصحابة رضى الله عنهم، باب وصية النبى ﷺ بأهل مصر، الحديث رقم ٢٥٤٣.

نصارى، وعلل ذلك بأن فيهم نسبًا من طريق هاجر أمّ إسماعيل، وصهرًا من طريق مارية أم إبراهيم.

وفى زمن الخلفاء كان المسلمون يُرَقُّون العلماء _بقطع النظر عن دينهم_ ويقلدونهم المناصب الرفيعة، ، كما كانت إدارةُ المدراس مفوضةً مع نبل الرأى وسعة الفكر من الخلفاء إلى النصارى النسطوريين تارة، وإلى اليهود تارة أخرى، ولم يكن يُنظر إلى البلد الذى عاش فيه العالِم أو الدينِ الذى يعتنقه، بل لم يكن يُنظر إلا إلى مكانته من العلم والمعرفة. فعلى سبيل المثال وضع هارون الرشيد جميعَ المدارس تحت مراقبة يوحنا بن ماسويه، واتخذ المنصورُ جيورجيسَ بنَ بختيوشع طبيبًا له، وأعلى مكانته حتى على وزرائه. وممن حظى بالمكانة العليا عند الخليفة المهدى: تيوفيل بن توما النصرانى المنجم، كما عُرف حنينُ بنُ إسحق النصرانى بفصاحة العبارة وحسن الترجمة فى زمن المأمون وهو فتى، فكلفه بترجمة الكتب، وكان يعطيه وزن ما يترجم ذهبًا، كما بلغ ثابتُ بنُ قرة الصابئُ مكانةً رفيعةً عند العامة والخاصة فى زمن المعتضد، لنبوغه فى الطب والرياضيات والمنطق.(١)

إن مثل هذه المعاملة من المسلمين لغير المسلمين تُطلع العالم أجمع على أن الإسلام ربَّى أتباعه على التسامح وعلى رعاية حقوق الناس وعلى الرحمة بجميع البشر مهما اختلفت عقائدهم وأجناسهم.(٢)

وإذا كان الأمر كذلك فمن ذا الذى يتطلع إلى أكثر من العدالة التى سادت الأمة الإسلامية، وتحققت بين أبنائها، كما تحققت بينها وبين الدول الأجنبية عنها على نحو منقطع النظير.

---

(١) انظر الإمام محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٢٦ وما بعدها.

(٢) انظر د. أحمد عمر هاشم، الإسلام دين التسامح، دار الفاروق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٨م، ص١٥.

الإسلام وحرية الاعتقاد:

ولما كان التعايشُ السلميُّ بين الناس أجمعين يستلزم حرية الاعتقاد التى هى حق رئيس من حقوق الإنسان فإن الإسلام قد احترمها، ولم يُكره الناس يومًا على مدى تاريخه حتى يتبعوه، بل إنه جعل الدعامة الأولى للتدين حريةَ العقل والإرادة؛[١] لأن الإكراه لا يُكوّن العقائد، بل على العكس ينفِّر منها، ويسىء بها الظنون، وطبائعُ الأشياء ترسم للعقائد طريقًا يبدأ حتمًا من الحرية العقلية المطلقة،[٢] قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٥٦]، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس، الآية ٩٩]، وقال: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [سورة الكهف، الآية ٢٩].

كما كانت حياة الرسول ﷺ نموذجًا وقدوة على التعايش السلمى الذى يحفظ على الإنسان كرامته الإنسانية وحريته الدينية الكاملة، "فقد صالح رسول الله ﷺ نصارى نجرانَ وأقامهم فى شَطر مسجده يؤدون شعائر دينهم وكتب لهم عهدًا جاء فيه: ولنجرانَ وحاشيتهم جوارُ الله وذمةُ محمد النبى رسولِ الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدم وبيَعهم، لا يُغيَّر أسقُفٌ عن سِقِّيفاه، ولا راهب عن رهبانيته، ولا واقفٌ عن وَقْفَانيَّته.. وأن لهم ما تحت أيديهم من قليل وكيثر من بِيَعهم وصلواتهم ورَهبانيتهم، لا يُحشَرون ولا يُعْشَرون، ولا يطأ أرضَهم

(١) انظر عبد المتعال الصعيدى، حرية الفكر فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٦٦.

(٢) انظر محمد الغزالى، الإسلام والاستبداد السياسى، دار نهضة مصر، القاهرة، ط١١، ٢٠١٥م، ص١١٤ وما بعدها.

جيشٌ، ولا يُغَيَّر حق من حقوقهم ولا سُلْطانُهم ولا شيءٌ مما كانوا عليه ما نصحوا وأخلصوا فيما عليهم غير مُثْقَلين بظلم أو ظالمين".[١]

وعندما هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة أسس أول دولة مدنية عرفها التاريخ يسودها التعايش السلمى والمناصرة والتناصح والتعاون على البر من دون الإثم والمشاركةُ بين جميع أطيافها من مسلمين ويهود ومشركين وجماعات من النصارى لحقت بها بعد ذلك، هذه الدولة المدنية تحترم "حق المواطنة" الذى يقوم على أساس المساواة فى الحقوق والواجبات دون النظر إلى الانتماء الدينى أو العرقى أو المذهبى أو أية اعتبارات أخرى، فالاعتبار الوحيد هنا هو الإنسانية والمواطنة،[٢] فوضع النبى ﷺ دستورًا وقواعد تنظم العلاقاتِ السياسيةَ والاجتماعية بين سكان المدينة قال فيها: "وإنه من تبعنا من يهودَ فإن له النصرَ والأُسْوةَ غيرَ مظلومين ولا متناصرين عليهم".[٣]

والعدالة فى هذه الوثيقة تمثلت فى توافُق الحقوق والواجبات وتناسقها، فإنها تضمنت حقوق الأفراد جميعًا فى ممارسة الشعائر الدينية الخاصة، وحقوقَهم فى الأمن والحرية وصون أنفسهم وأموالهم وأعراضهم ودور عبادتهم.

كما قامت هذه الوثيقة على أربعة محاو:

الأول: التعايش السلمى بين الجميع، وتوفيرُ الأمن للجميع، قال: "أنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم، وأن الله جارٌ لمن برَّ واتقى"،

---

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، ط١، ١٩٩٨م، ج١ ص٢٦٦، ٣٥٨.

(٢) انظر د. على جمعة، النماذج الأربعة من هدى النبى ﷺ فى التعايش مع الآخر، الأسس والمقصد، دار الفاروق، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص٣٦ وما بعدها.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق إيهاب أحمد هاشم، دار البيان العربى، القاهرة، ٢٠٠٥م، ج٢، ص٧١.

وقال: "وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم".

والثانى: المحافظة على الحرية الدينية للجميع، قال: "وأن لليهود دينَهم وللمسلمين دينَهم".

والثالث: إعطاء الفرصة للجميع فى المشاركة الاجتماعية والسياسية والعسكرية بصورة عادلة.

والرابع: إقرار مبدأ المسئولية الفردية، وأصلُ هذه المسئولية الفردية الإعلانُ عن النظام ، وأخذُ الموافقة عليه،(١) قال: "أنه لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما فى هذه الصحيفة وأبرِّه، وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم".

إن هذه الوثيقة تعد أول دستور حقوقى مكتوب فى التاريخ يعترف بحقوق المواطنة لجميع سكان الدولة باعتبارهم "أمةً من الناس"، فهم جميعًا شركاء فى نظام سياسى واحد يضمن لهم حقوقًا متساوية، ويستظلون بحماية الدولة مقابل أدائهم واجباتهم فى الدفاع عنها، لذا وقّع على هذه الوثيقةِ سكانُ المدينة كلُّهم، ورضُوا بها دستورًا حاكمًا بينهم لما وجدوه بها من عدل ومساواة واحترام لكافة حقوق الإنسان العامة بما فيها حرية التدين، فسبقت المدينة المنورة غيرها من مناطق العالم ومدنِه فى تحقيق دولة مدنية قوية تضمن حقوق المواطنة، وتُنمى شعور الهويةِ والانتماء لدى أفرادها، وتنير العالم بنظامها المدنى الحديث، ودعوتها الدينية السامية، فكانت بحق أنموذجًا لدولة القيم والأخلاق والدستور والمواطنة.(٢)

---

(١) انظر د. على جمعة، المساواة الإنسانية فى الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص٩٠.

(٢) السابق، ص٣٨.

فالدولة الإسلامية إذن تعتمد التعددية الدينية والسياسية والفكرية فى الأمة ليس باعتبارها فقط من تجليات الحرية وحقًّا من حقوق الإنسان، وإنما باعتبار هذه التعدديةِ سنةً وقانونًا كونيًّا واجتماعيًّا لا تبديل له ولا تحويل، فالواحدية والأحدية للخالق ﷻ فقط، أما ما عداه فى عوالم الخلق فقائم على سنة التعدد والتمايز والاختلاف[١] القائمةِ على التسامح الذى هو أكثر من مجرد قبول الآخر، لأنه يتجاوزه إلى الاعترف بحقه فى التباين،[٢] ووضع نظام القيم والمواقف والمؤسسات والعمليات التى يمكن أن تترجِم هذا الواقعَ المتنوع إلى تماسك اجتماعى مستدام، واستقرارٍ سياسى، وتنميةٍ اقتصادية،[٣] ضمن نظام متكاملٍ مُعْتَمَدُه مبدأ التعايش السلمى.[٤]

ويزيد الأمر وضوحًا ما جاء فى كتاب رسول الله ﷺ إلى ملك اليمن: "وإنه مَنْ أسلم من يهودى أو نصرانى إسلامًا خالصًا من نفسه ودان بدين الإسلام فإنه من المؤمنين له مثلُ ما لهم وعليه مثلُ ما عليهم، ومن كان على نصرانيته أو يهوديته فإنه لا يُردُّ عنها".[٥]

وقال رسول الله ﷺ: "من قتل معاهِدًا لم يَرِح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد

---

(١) انظر د. محمد عمارة، فى النظام السياسى الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص٤٧ وما بعدها.

(٢) انظر د. عصام عبد الله، التسامح، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامى، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م، ص٥٥.

(٣) انظر د. عبد الله أحمد النعيم، الإسلام وعلمانية الدولة، دار ميريت، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م، ص٣٠٣.

(٤) انظر د. على جمعة، أمن المجتمع واستقراره من منظور إسلامى، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص٨٥.

(٥) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق إيهاب أحمد هاشم، دار البيان العربى، القاهرة، ٢٠٠٥م، ج ٤، ص١٥٢.

من مسيرة أربعين عامًا".[١]

وقال أيضًا: "ألا من ظلم معاهِدًا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة".[٢]

ومما يؤكد احترام الإسلام حرية الاعتقاد أنه ميز بين صنفين من المرتدين عن الإسلام: الأول: المرتد الذى خرج عن الإسلام بتغيير معتقده دون حرابة أو فوضى أو إثارة فتنة، والثانى: المرتد الذى أدت به ردته إلى الخروج على الإسلام بحركة عِدائية ملموسة انقلب فيها على ولائه للدولة الإسلامية، واستخف بدينها، وخان الجماعة، وتمرد على الشرائع والقوانين على نحو يؤذن بانفراط عقد الجماعة وانهيار كيانها السياسى والاجتماعى، وسعى إلى إثارة الشبهات التى تقوم فى نفسه فقط وقد لا تكون قائمة عند سواه، وإذاعةِ هذه الشبهات وإشاعتها بين الناس ودعوتهم إلى تبنيها وتصويرها كما لوكانت حقائقَ علمية تصادم حقائق الدين أو عقائدَ تنافس عقائد الإسلام، ومعارضةِ شرائع الإسلام جملة أو إنكارِ صحةِ بعضها مهما بدا جزئيًّا، كل أولئك أو بعضه تتحقق به حالة متميزة عن العقيدة الخاصة المخالفة لعقيدة الإسلام.[٣]

فالأول جزاؤه معنوى فقط فى الدنيا احترامًا لحقه فى اعتقاد ما يشاء، ومادى ومعنوى فى الآخرة، يدل على ذلك قولُ الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [سورة

(١) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب الجزية والموادعة، باب إثم من قتل معاهدًا بغير جرم، الحديث رقم ٣١٦٦.

(٢) سنن أبى داود، كتاب الخراج والفىء والإمارة، باب تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، الحديث رقم ٣٠٥٢.

(٣) انظر د. عبد الله أحمد النعيم، الإسلام وعلمانية الدولة، دار ميريت، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م، ص١٦٤ وما بعدها، ود. على جمعة، المساواة الإنسانية بين النظرية والتطبيق ص٩٥ وما بعدها.

النساء، الآية ١٣٧] ، وقولُه: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢١٧]، أما الثانى فجزاؤه مادى ومعنوى فى الدنيا والآخرة؛ لأنه اجتمع فيه وصفان: الكفر، والحرب، يدل على ذلك ما أورده البخارى من حديث أبى قلابة قال: "والله ما قتل رسول الله ﷺ أحدًا إلا فى إحدى ثلاث خصال: رجل قتَل بجريرة نفسه فقُتل، أو رجل زنى بعد إحصان، أو رجل حارب الله ورسوله وارتد عن الإسلام"،(١)، وكذلك ما أورده مسلم فى صحيحه أن رسول الله ﷺ قال: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا اللهُ وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزانى، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة".(٢)

ومما يؤكد احترام الإسلام حرية الاعتقاد _أيضًا_ اللازمةَ للتعايش والأمن والسلم فى المجتمع الإنسانى أنه كان يكتفى من الفتح بإدخال الأرض تحت سلطانه، ثم يترك الناس وما كانوا عليه يؤدون ما يجب عليهم فى اعتقادهم كما شاء ذلك الاعتقاد، وإنما يكلفهم بجزية يدفعونها عونًا على صيانتهم والمحافظة على أمنهم فى ديارهم وهم فى عقائدهم وعباداتهم وعاداتهم بعد ذلك أحرارٌ لا يُضايَقون فى عمل ولا يضامون فى معاملة.(٣) وذلك لأن إحلال السلام والأمن والاستقرار السياسى، والتنمية الاقتصادية فى المجتمع الإنسانى _وفق الرؤية الإسلامية_ يمر عبر نظام للعلاقات الدولية تحكمه قيم العدل، والمساواة، والحرية، وتحوطه أخلاقياتُ الوفاء بالعهود، والأمانة، والصدق، وتقوده مبادئُ

(١) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب الديات، باب القسامة، حديث رقم ٦٨٩٩.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووى، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص و الديات، باب ما يباح به دم المسلم، الحديث رقم ١٦٧٦.

(٣) انظر الإمام محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٢م ص٦٨ وما بعدها.

التعاون، والاعتماد المتبادل، والعمل المشترك.[١]

أبرز التحديات التى تواجه التعايش بين الأديان وكيفية مواجهتها:

وعلى الرغم من أن الإسلام دين التسامح، والعدل، والمساواة، واحترام حقوق الإنسان، والأخلاق السامية، والمحبة، والتعايش السلمى بين الناس أجمعين دون تعصب عرقى، أو دينى، أو مذهبى _إلا إنه يُواجَه بتيار شديد التعصب فى الغرب دون مبرر، يريد أن يبلغ المسلمين النقاط الآتية:

رسالة الغرب للمسلمين:

أولاً: حضارة الغرب هى الحضارة الوحيدة التى يجب أن تكون عالمية.

ثانيًا: قيم الغرب هى التى تضمن حقوق الإنسان وهى محل تقديس ولن يُسمح لأحد بتهديدها.

ثالثًا: الأيديولوجيا الغربية فى الاقتصاد والسياسة هى الأفضل على مستوى العالم.

رابعًا: مصالح الغرب فى بلاد المسلمين هى مسئولية الحكومات فى هذه البلاد، ولن يُسمح بالمساس بهذه المصالح.

خامسًا: الغرب ليس مسئولاً عن تخلف العرب والمسلمين الذين يجب عليهم التخلى عن قيمهم البالية إذا أرادوا التقدم العلمى والتكنولوحى.

سادسًا: كل ما تفوّه به العرب عن حق الدفاع عن النفس فهو إرهاب ولن يَتهاون الغرب معه.

سابعًا: إسرائيل هى الدولة الديمقراطية الوحيدة فى الشرق الأوسط، ولن

---

(١) انظر د. إبراهيم البيومى غانم، المبادئ العامة للنظرية الإسلامية فى العلاقات الدولية، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٧.

يتخلى الغربُ عنها.

ثامنًا: على الحركات الإسلامية فى المجتمعات العربية أن تتحول إلى حركات سياسية تنبذ العنف، وتشارك فى الحياة السياسية، وتؤدى دورًا مُقْنعًا فى مؤسسات الدولة، مع أن الحكوماتِ الغربيةَ تتصل بأمراء هذه الجماعات المتطرفة، وتمنحها حق اللجوء السياسى ضد رغبة الحكومات العربية والإسلامية القائمة.

تاسعًا: على الأنظمة العربية أن تكون مستعدة لتقبل نتائج الديمقراطية بحيث تكون مستعدة للاعتراف بالهزيمة والانضمام إلى الحياة المدنية العادية، وتشجيع الديمقراطية فى العالمين: العربى، والإسلامى، بشرط ألا تأتىَ بحكومات ذات مرجعية دينية، وإلا انقلب الغربُ على قواعد اللعبة الديمقراطية،[1] كما هو الحال فى النموذج الجزائرى.

رسالة المسلمين إلى الغرب:

وفى المقابل أيضًا يوجه المسلمون رسالة شديدة الوضوح إلى الغرب يمكن تلخيصها فى نقاط:

أولا: الحد من الاعتداء على المسلمين وظلمهم، ومنعُ تحرش السفهاء بهم فى المجتمعات الغربية.

ثانيًا: التوقف عن العبث العلمى والتاريخى الذى يصف رسالة الإسلام بأنها بدعة إنسانية، والكفُّ عن اتهام الرسول ﷺ بصفات لا تليق به.

ثالثًا: العمل على إعادة صياغة الموقف المسيحى من الإسلام وأهله بما يتناسب مع الحقائق بعيدًا عن نسيج الأوهام والرغبات والأطماع.

---

(١) انظر د. إيهاب حفظى، الإسلام والغرب صراع أم تعايش، إيتراك، القاهرة، ط١، ٢٠١١م، ص٢١١ وما بعدها.

رابعًا: إخراج قضية الحوار من الجدل العقيم إلى سلوك ترتضيه جميع الأطراف.

خامسًا: بسط الحقائق المجردة، والتسليمُ للحق، والتخلى عن منطق الاستعلاء فى الحوار، ومحاولةِ تبرئة الممارسات المنحرفة عن جادة الصواب بقصد إنقاذ السمعة.

سادسًا: التخلى عن الإفراط فى تقييم الذات، وتطاول العقل الجمعى المسيحى على حساب المسلمين.

سابعًا: الكف عن الادعاء الكاذب بأن الإسلام ضدُّ المبادئ العامة للديمقراطية، واتهامِ أهله بأنهم لا يحترمون حقوقَ الإنسان فى حين أن أمريكا تنتهكها على نحو صارخ كما حدث فى سجن أبى غريب بالعراق، وكما هو الحال فى معسكر جوانتانامو فى كوبا على سبيل المثال، فضلاً عن التنصت على هواتف المسلمين واعتقال بعضهم دون إبداء الأسباب.

ثامنًا: الكف عن سياسة توجيه الضربات الاستباقية على نحو غير مبرر بناء على تقارير استخباراتيةٍ غير دقيقةٍ بحجة إجهاض الإرهاب المحتمل والحفاظ على الأمن.

تاسعًا: الامتناع عن محاربة ارتداء المرأة المسلمة الحجابَ فى المجتمعات الغربية كما هو الحال فى فرنسا وألمانيا.

عاشرًا: الكف عن ازدراء الدين الإسلامى، والامتناعُ عن تقديم الرسوم المسيئة إلى الرسول ﷺ كما حدث ولا يزال يحدث فى الدانمارك بدعوى حرية الفكر والإبداع.[١]

---

(١) السابق ص٢١٣ وما بعدها.

حادى عشر: التخلى عن استغلال قارعة سبتمبر ٢٠٠١م التى تحوم الشكوك حول صانعيها وأهدافهم لتعميق الصورة النمطية التى صنعها الغربيون للمسلمين والتى تنظر إلى عقيدة الإسلام على أنها لا تحترم حقوق الإنسان ومبادئَ التعددية والتسامح والحرية الدينية،(١) كما تنظر إلى الشعوب الإسلامية على أنها شعوبٌ متخلفة معادية للحضارة والقيم الإنسانية، وتتخذ ذلك ذريعة للهجوم العسكرى على بعض بقاع العالم الإسلامى كما حدث فى أفغانستان والسودان.(٢)

ثانى عشر: العدول عن تخيير المسلمين بين العلمنة التى تستلزم طمس الهوية الإسلامية، والتبعية الفكرية للغرب، وبين أن يكونوا العدوَّ الذى تُوجه إليه الحملاتُ الإعلامية الظالمة، والآلات العسكرية الباطشة، تمهيدًا للهيمنة الغربية على العالم الإسلامى ونهب ثرواته الذى هو المقصد الأعظم لمشروع الهيمنة الغربى.(٣)

أبرز التحديات التى تواجه التعايش فى الوقت الحاضر:

وبعد أن تم إلقاء الضوء على جانب من الرسائل المتبادلة بين المسلمين وغيرهم يحسن الوقوف على أبرز التحديات التى تواجه التعايش المنشود بين الناس أجمعين على اختلاف أجناسهم وأديانهم وتوجهاتهم الفكرية، والتى يمكن

---

(١) انظر د. خليفة حسين العسال، التسامح الدينى فى الإسلام، بحث منشور ضمن كتاب المؤتمر الدولى السابع للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة بعنوان: "الإسلام والغرب حوار أم صراع"، ٢٠٠٢م، ص٦١١.

(٢) انظر د. محمد عمارة، صورة الإسلام فى الخطاب الغربى، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٠م، ص٤٣ وما بعدها.

(٣) السابق، ص٤٥ وما بعدها.

أن نلخصها فى نقاط محددة:

١. ما زالت النظرةُ القديمة التى سادت العصورَ الوسطى التى تتوهم فى ظهور الإسلام خطرًا على وجود الأديان الأخرى مسيطرةً على عقول جماعةٍ محدودةِ الآفاق بعيدةٍ عن التسامح الدينى تحاول أن تبنىَ الحواجز فى وجه النور.(١)

وعلى الرغم من أن المسلمين يؤمنون بنبوة موسى وعيسى عليهما السلام، ويسمحون لغيرهم بالعيش بينهم فى أمان، لا يؤمن اليهود وأغلب النصارى بنبوة محمد ﷺ، ويرفضون أن يعيش المسلمون بينهم ويعادونهم على كافة الأصعدة، ويروجون فى وسائل إعلامهم أفكارًا مشوهة عن المسلمين تصورهم برابرة وقساة ومتعصبين متعطشين للدماء، ومعادين للغرب وإسرائيل.

وقد سعى هؤلاء بشتى السبل الممكنة إلى التوسع فى نشر الصورة النمطية المشوهة للإسلام فى الغرب منذ العصور الوسطى حتى الوقت الحاضر، تلك الصورة التى تقدم الإسلام للرأى العام الغربى والعالمى على أنه دين باطل، وضلال متعمد عن الحقيقة، انتشر بالسيف والعنف، وأغرى البسطاء والضعفاء والمهمشين باعتناقه من خلال إباحته الانغماسَ فى اللذات والشهوات والتوسعَ فيها، فضلاً عن أن نبيه ﷺ معادٍ للمسيح عليه السلام، وقد فعل الشر حينما أسس ديانة يعارض بها الديانة الحقيقية المسيحية.(٢)

---

(١) انظر زيغريد هونكه (مستشرق ألمانى)، شمس العرب تسطع على الغرب، أثر الحضارة العربية فى أوربة، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقى، مراجعة فاروق عيسى الخورى، دار الجيل، بيروت، ط٨، ١٩٩٣م، ص١٢.

(٢) انظر د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، الصور النمطية الغربية للإسلام فى العصر الحديث، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الدولى السابع للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، بعنوان: "الإسلام والغرب، حوار أم صراع"، ٢٠٠٢م، ص٥٤٤ وما بعدها.

وأخطر الأباطيل التى ينسبها الغرب إلى الإسلام كما يقول موريس بوكاى: "تلك التى تخص الأمور الفعلية، وإذا كنا نستطيع أن نغفر لأخطاء خاصةٍ بالتقدير فإننا لا نستطيع أن نغفر لتقديم الوقائع بشكل ينافى الحقيقة. بل إننا لنصاب بالذهول عندما نقرأ فى أكثر المؤلفات جدية أكاذيبَ صارخةً برغم أن مؤلفى هذه المؤلفات هم بالمبدأ مؤلفون أكفاء".(١)

٢. ومما يؤكد كراهيتهم وحقدهم على الإسلام أنهم جندوا عددًا كبيرًا من المستشرقين للطعن فى الإسلام وتشويه حقائقه. وأسلوبُهم الأثير أن يُلبسوا الحق بالباطل، وأن يمزجوا بشتى الحيل بين بعض المعارف الصحيحة والأكاذيب المفتراةِ فى سياق يبدو لقليل الدراية أنه بحث علمى محايد لا ريب فيه، وهدفُهم الذى يرنون إليه هو تحطيم الإسلام، لكنهم يختلفون فى أسلوب تحقيق هذا الهدف، فمهنم من يغلبه حقده فينثر من كنانته وابلاً من الشتائم ضد نبى الإسلام ﷺ وصحابته وشريعته، ومنهم من يطوى ضغنه ويتحين الفرص المناسبة لإبداء مطاعنه، ومنهم _انطلاقًا مما وقر فى نفسه من تكذيب للنبوة وما يتبعها_ من يميل إلى التحريف والتزييف، ومنهم من تروعه سطوة الحق فى هذا الدين فيؤمن بعقله وإن بقى كافرًا بقلبه، ومنهم من يستحى _أمام نصوع الحق فى هذا الدين_ أن يلصق به الاتهامات والخرافات التى لُقنت له، ومع ذلك تبدو منه سقطاتٌ فى تناول الإسلام ورسالته ورسوله ﷺ، وعلةُ ذلك أن أولئك المستشرقين يَعملون لحساب الاستعمار المسيحى الأوربى والأمريكى، وأنهم جزء من جيش يحاول أن يهد بناء الإسلام الشامخ، وينقض ما ظل سامقًا دهرًا طويلاً من أمجاد أمته.(٢)

---

(١) انظر موريس بوكاى، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، ٢٠١٥م، ص١٣٥.

(٢) انظر محمد عزت الطهطاوى، الإسلام ومشكلات معاصرة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٢٦ وما بعدها.

فعلى سبيل المثال يذكر جولدتسيهر فى كتابه "العقيدة والشريعة فى الإسلام" أنه من الواضح أننا لا نستطيع أن نطبق فى العصر المدنى على عمل محمد المثلَ القائل: "الكلمةُ أقوى من السيف"، فمنذ تركِه مكةَ تغير الزمن ولم يصر واجبًا بعدُ الإعراضُ عن المشركين، أو دعوتُهم بالحكمة والموعظة الحسنة، بل حان الوقت لتتخذ كلمتُه لهجة أخرى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [سورة التوبة، الآية ٥]، فهو الآن يحمل السيف فى العالم، ولا يكتفى بعصاه التى يضرب بها الأرض، ولا بنفثات شفتيه لإبادة الكفر، بل هو نفير الحرب الذى كان ينفخ فيه، وهو السيف الدامى الذى رفعه لإقامة مملكته، فكانت مهمته حملَ اللقب الذى ورد فى التوراة وهو "نبى القتال والحرب"، والنتيجةُ أنه لم يكن عنده أى إيثار للسلام(١): ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ [سورة محمد، الآية ٣٥].

وقد أغفل جولدتسيهر أن الجهاد شُرع فى الإسلام للدفاع عن النفس ولتأمين نشر الدعوة دون فرضها على أحد، ودون عدوان على أحد، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٥٦]، وقال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة التوبة، الآية ٤]، وقال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [سورة التوبة، الآية ٦].

ولم يكتف جولدتسيهر بالطعن فى الإسلام ونبيه ﷺ، بل طعن كذلك فى

(١) انظر إجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة د. محمد يوسف موسى، ود. على حسن عبد القادر، ود. عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر ١٩٥٩م، ط٢، ص٣٤ وما بعدها.

بعض الحركات الإصلاحية، ومجَّد فى الوقت نفسه بعض الحركات المنحرفة التى اتبعت سبيلاً غير سبيل المؤمنين، فقال: "بينا الحركةُ الوهابية التى نشأت فى شبه الجزيرة العربية .. توجه نظرها إلى الماضى، وتتكر الصفة الشرعية لما أحرزه المسلمون من تقاليد وسننٍ خلال تطورهم التاريخى، ولا تريد أن تعترف بالإسلام إلا على هيئةِ حفريةٍ متحجرة من حفريات القرن السابع الميلادى، نجد حركة أخرى من الحركات الطارئة التى حدثت فى الإسلام فى عصر أحدث من عصر قيام الوهابية، تؤمن بالتطور الدينى للجنس البشرى وتجعل من إيمانها هذا مبدأ أساسيًّا من مبادئها، وفكرةً حيوية فى تعاليمها، وأعنى بها الحركة البابية التى كان مهدها فى بلاد الفرس".(١)

٣. ومع أن الحوار بين الأديان لا يهدف إلى تغيير العقائد، وإنما يهدف _فى المقام الأول_ إلى الوقوف على القواسم المشتركة وتعظيم الاستفادة منها على النحو الذى يصب فى مصلحة الجميع، إلا إن الكثيرين لا يدركون أبعاده وغاياته الحقيقية، والمخاطرَ المترتبة على محاولة أحد أطراف الحوار استقطابَ الآخر أو إقناعَه بالخروج من عقيدته واعتناق غيرها، الأمر الذى يؤدى إلى نتائج عكسية وينكأ الجروح القديمة، ويؤجج الصراع بدلاً من إنهائه.

٤. ومما يزيد الأمر تعقيدًا أن هناك من الكُتاب الغربيين من يروج حتميةَ الصراع بين الإسلام والمسيحية؛ لأن المسلمين يؤمنون بأن شريعتهم هى الخاتمة للشرائع الإلهية، وأنها ناسخة للمسيحية، أو على الأقل مصححة لما فى الإنجيل من أخطاء بعد أن امتدت إليه يد التحريف، الأمر الذى يؤدى إلى اصطدام الإسلام حتمًا مع المسيحية التى يرفض أتباعها أى نبى يأتى بعدها، ويعتبرون هذا النبى زنديقًا، وهذا الرفض الطبقى للدين الإسلامى قد صاغ على مر القرون

(١) السابق، ص٢٧٠.

صورة الشرق لدى الغرب المسيحى.[١]

٥. يُضاف إلى ذلك سيطرةُ الصهيونية العالمية على الإعلام العالمى، وقيامُها بإشعال نيران العداوة والبغضاء، بحيث يختلط الحق بالباطل، وتضيع الحقيقة بين أصحاب الصوت العالى، وبين همسات المسلمين الذين تفرقوا بعد اجتماع، وتعصبَ أغلبُ المنتسبين إلى الإسلام إلى وطن وعرق وجنس ولون فضعفت الهمة وخارت العزيمة، وسارعت الأقلياتُ غيرُ المسلمةِ فى العالم الإسلامى إلى الاتصال بالغرب مستعينةً به ومستعديةً إياه للعالم الإسلامى بزعم أنها لا تحظى بحق المواطنة على نحو صحيح فى الدول التى تعيش فيها.

كما تسعى الصهيونية العالمية إلى تحطيم معنويات رجال الفكر الإسلامى حتى تفل عزائمَهم عن عرض هذا الفكر، ومعنويات الشباب المتدين من أبناء هذا الجيل، والتشكيكِ فى صلاحية الإسلام لهذا العصر، والتشكيك فى الرموز الدينية، وتعمد السخرية منهم، وتضخيم سقطاتهم حتى يزهدهم العامة وبالتالى يزهدون الدين، ويحاولون دون كلل إحلال عقيدة أخرى مهزوزة ممزقة فى القلوب محل عقيدة الإسلام وإن تسمت باسمه ولكنها فى حقيقة الأمر شىء آخر.[٢]

٦. ومما أدى إلى تفاقم المشكلة _أيضًا_ إخفاقُ معظم الأنظمة السياسية فى العالم الإسلامى فى تحقيق وعودها بالرخاء والتقدم مما دفع بعض الشرائح الاجتماعية من شعوبها إلى التطرف الدينى، فى حين أن العالم الغربى نجح فى تحقيق التقدم وصناعة التكنولوجيا، ويسعى لنشر ثقافته وفرضها على العالم الأقل تقدمًا من خلال طرح تساؤلات فلسفية دينية حول أصل الإنسان والحياة والموت خاصة بعد اكتشافه الخريطةَ الجينية للإنسان، ومحاولةِ التدخل فى

(١) تيم جولديمان، الشرق والغرب مواجهة أم تفاهم، ترجمة رضا حامد، ومحى الدين بدر وآخرين، مراجعة د. محمد أحمد منصور، ٢٠٠٦م، ص٢٨.

(٢) انظر محمد عيسى داود، سر الكراهية أمريكا التلمودية، ص١٢٥.

طبيعة الخلية الحية والجينات الوراثية.[١]

٧. ولا يزال كثيرون من النصارى _أيضًا_ يحكمون على الإسلام بأنه مجموعة من العناصر المتفرقة التى أُخذت من العناصر الرائجة إبان ظهوره، ويُحمّلون الإسلام مسئولية التخلف الذى تعانى منه معظم البلدانِ الإسلامية متناسين أن الحضارة الغربية مدينة فى ازدهارها إلى العلوم المأخوذة عن العرب والمسلمين فى عصور ازدهار الحضارة الإسلامية، كما أنهم يعتبرون الأقلية المتشددة من المسلمين هم الممثلين الحقيقيين للإسلام، ويربطون بين انتشار الإسلام والسيف، ويغفلون أن الإسلام دين السلام والرحمة والتسامح والعدل، وأن الغالبية العظمى من أتباعه محبون للسلام ويدعون إليه ويحرصون على التعايش مع غيرهم على نحو يصب فى مصلحة الجميع.

٨. كما أن شبكة المعلومات الدوليةَ "الإنترنت" تعج بكراهية أصحاب المواقع الإلكترونية المختلفة للإسلام وأهله، والتشويه المتعمد، والاتهامات الباطلة لنبيه ﷺ خصوصًا بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١م، حيث تعالت بعض الأصوات فى هولندا وإيطاليا تحذر من أسلمة أوربا، وتدعو إلى الحد من الهجرة إليها، والمراجعة الجذرية للوجود الإسلامى فيها، بزعم أن فكرة التعايش بين الثقافات خصوصًا الإسلامية فكرةٌ ساذَجةٌ يجب التخلى عنها.[٢] كما اشتعلت حملات إعلامية معادية للمسلمين فى أوربا صاحبها إثارة أسئلة خبيثة، منها: هل الإسلام عقيدة الشيطان؟ وهل العنف من مبادئ الإسلام؟ وهل الإسلام يُحرّض أتباعه على قتل مخالفيهم فى العقيدة؟ وهل الجهاد فى الإسلام

(١) انظر د. إيهاب حفظى، الإسلام والغرب صراع أم تعايش، ص١٢٨.

(٢) انظر عبد الكريم الكيدانى، أوضاع المسلمين فى المجتمعات الغربية، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر العام السادس عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ٢٠٠٤م بعنوان: "التسامح فى الحضارة الإسلامية"، ص٧٤٣.

معناه قتل غير المسلمين؟

وقد أدت هذه الحملات الإعلامية المحمومة إلى إحراق كثير من المساجد ونبش قبور موتى المسلمين فى فرنسا، والتحرش بالفتيات المسلمات مما دفع عددًا كبيرًا من بنات ونساء المسلمين هناك إلى نزع حجابهن خوفًا من الاعتداء.

٩. وفى المقابل هناك من المسلمين من يسارعون إلى رفض الآخر، واتهامه بالضلال، متناسين قول الله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [سورة الكافرون، الآية ٦]، ويخلطون بين المسيحية والعالم الغربى، ويحملونها مسئولية ما حدث فى زمن الاستعمار من مساوئ لحقت بالمسلمين وتراثهم، ويسارعون إلى وصف المجتمع الغربى بأنه مجتمع مفكك دون الاهتمام بتحليل مقوماته بطريقة منصفة.(١)

وهناك ممن ينتسبون إلى الإسلام من يسيئون إليه أكثر من أعدائه نتيجة جهلهم بتعاليمه من ناحية، ومحاولتِهم توظيفَ الدين لخدمة أغراض سياسية أو أطماع دنيوية من ناحية أخرى، الأمر الذى يؤدى إلى الانحراف بالدين عن الطريق المستقيم.(٢)

أ- ترسيخ فكرةِ حتميةِ الصراع بين اليهود وغيرهم من الأمم الأخرى حتى انتهاء الملاحم، وقد كان لهذا الاعتقاد تأثيرٌ على موقف بعض اليهود من جدوى مشاريع السلام مع الآخرين، خصوصًا أولئك الذين يعتقدون أن الملاحم تسبق مجىء المسيح المنتظر، وأن السلام لا يكون إلا بعد مجيئه.

ب- قبول العالم لفكر الإبادة أو التصفية العرقية التى يقوم بها الكيان

(١) السابق ص١٣٦ وما بعدها.

(٢) انظر د. محمود حمدى زقزوق، الدين للحياة، دار الرشاد، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م، ص١٨٠ وما بعدها.

الصهيونى فى حق سكان المنطقة، إذ تحتاج الشعوبُ للتضحية بأرواح البشر، وكان هذا معروفًا جيدًا لأولئك الذين شنوا حروب الفتوح والغزوات خلال التاريخ، وهذه الامبراطورياتُ غالبًا ما فرخت دياناتِها، وذلك لإضفاء الشرعية على تضحياتها العنيفة، ولإضفاء القدسية على قتلاها.

ت- التمهيد لإنشاء دولة إسرائيل الكبرى من النيل إلى الفرات باعتبار أن هذا وعدٌ إلهى ورد فى كتبهم المقدسة، وبأنهم سيمتلكون أرض الميعاد، وبالتالى يتحتم على كل نصرانى يؤمن بهذه الكتب أن يسعى لتحقيق هذه النبوءات حتى ينال رضا الرب.

ث- تبرئة ساحة أمريكا والكيان الصهيونى من الاتهام بالعمل على وقوع هذه المعركة الكبرى المتوقعة، وربط ذلك بمشيئة الرب.[١] وفى هذا الصدد صرح الرئيس الأمريكى الأسبق "ريجان" بالقول: "إن هرمجدون التى تنبأ بها حزقيال لا يمكن أن تحدث فى عالم منزوع السلاح، إن ذلك يناقض مشيئة الله كما وردت على لسانه".[٢]

ج- والنصارى أيضًا يروجون نصوصًا ينسبونها إلى السيد المسيح عليه السلام تنسف فكرة التعايش من أساسها، منها على سبيل المثال: ما نصه فى إنجيل متى (١٠/٣٤: ٣٦): "ما تظنوا أنى جئت لأحمل سلامًا إلى الأرض. ما جئت لأحمل سلامًا، بل سيفًا. جئت لأجعل الابن يختلف مع أبيه، والابنة مع أمها، وزوجة الابن مع حماتها، فيكون خصوم المرء من أهل بيته". ومنها أيضًا (متى: ١٢/٣٠): "من ليس معى فهو ضدى، ومن لا يجمع معى فهو يشتت". "ومنها كذلك ما ورد فى إنجيل لوقا (١٤/٢٦): "من يأتى إلىَّ ولا يُبغض أباه وأمه

(١) السابق، ص٨٩ وما بعدها.

(٢) جريس هالسل، النبوءة والسياسة، ترجمة محمد السماك، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٩٩٨م، ص٥٢.

وزوجته وأبناءه وإخوته وأخواته، بل نفسَه أيضًا لا يستطيع أن يكون لى تلميذًا". وكذلك ما ورد من نصوص تدل على أن ما عدا الإسرائيليين هم والكلاب سواء، ولا يستحقون أية هداية أو معونة من يسوع، فعلى سبيل المثال جاء فى قصة المرأة الكنعانية (متى: ١٥/٢٦) أنها لما طلبت إلى المسيح المعونة فى شفاء ابنتها التى أصابها مس شيطانى أجابها قائلاً: "لا يليق أن يُؤخذ خبز البنين ويُلقى للكلاب".

ح- وبعض المسلمين أيضًا يسيئون فهمَ بعض النصوص التى صحت نسبتها إلى النبى ﷺ على نحو يتعارض مع التعايش السلمى مع الآخر، منها على سبيل المثال: قوله ﷺ: "لا تبدءوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم فى طريق فاضطروه إلى أضيقه".(١) مع أن هذا الحديث خاصٌّ ببنى قريظة ومن عاونهم من أهل الذمة والمعاهدين الذين نقضوا العهد مع النبى ﷺ وظاهروا المشركين لإخراج المسلمين من المدينة فى غزوة الخندق، فكان هذا خيانةً منهم للعهد وإعلانًا للحرب، فنهى النبى ﷺ المسلمين عن أن يبدءوهم بالسلام لإشعارهم بعواقب نقضهم العهد وبدنوّ إعلان الحرب عليهم بعد انتهاء غزوة الخندق، فهذا ليس حكمًا عامًّا يشمل أهل الكتاب جميعًا أو اليهود جميعًا(٢) بدليل قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة الممتحنة، الآيتان: ٨، ٩].

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووى، كتاب السلام، باب النهى عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، وكيف يُرد عليهم، الحديث رقم ٢١٦٧.

(٢) انظر د. على جمعة، النماذج الأربعة من هدى النبى ﷺ فى التعايش مع الآخر، دار الفاروق، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص٦٢ وما بعدها.

وفى صحيح مسلم: سلّم ناس من يهودَ على رسول الله ﷺ فقالوا: السام عليك يا أبا القاسم، فقال: "وعليكم"، فقالت عائشة وغضبت: ألم تسمع ما قالوا؟ قال: "بلى. قد سمعت فرددت عليهم. وإنا نجاب عليهم ولا يجابون علينا".(١) ولم يكن الرسول ﷺ لينهى عن السلام على أهل الكتاب أو أهل الذمة ثم هو يرد عليهم السلام، بل يرد عليهم وهو يعلم أنهم يدعون عليه ويسيئون القول. فما وجدوا عند الرسول ﷺ إلا حسن الرد وحسن الخلق والرأفة والرحمة على الرغم من إساءتهم، فما بالنا لو كانوا مسالمين أو كانت أخلاقهم طيبة هل يُتوقع من رسول الله ﷺ أو من المسلمين أن يتجنبوهم أو يُغلظوا عليهم؟!

١٠. إن التدين الفاسد من أكبر التحديات التى تواجه التعايش السلمى بين أصحاب الشرائع، بل حتى بين أصحاب المذاهب فى الشريعة الواحدة، فقد يَدّعى أهلُ كلّ مذهب الاجتهادَ فى طلب الصواب، ويتحمل الأذى طلبًا للهدى وتحصيل الأجر فى اعتقاده، ومع هذا فإن العقل يقطع بضلال الأكثرين، وهذا قد يُشكل. وإنما كشفه أنه ينبغى أن يُطلب الهدى بأسبابه، فأما من فاتته الأسباب أو فقد بعض الآلات فلا يقال له مجتهد. فاليهود والنصارى بين عالِم قد عرف صدق محمد ﷺ لكنه يجحد إبقاء لرئاسته، فهذا معاند، وبين مقلد لا ينظر بعقله فهذا مهمل، فهو يتعبد مع إهمال الأصل، وذاك لا ينفع، وبين ناظر منهم لا ينظر حق النظر، فيقول: فى التواراة أن ديننا لا يُنسخ. ونسخُ الشرائع لاختلاف الأزمنة حق، ولكنه يقول: النسخُ بداء، ولا ينظر فى الفرق بينهما، فينبغى أن ينظر حق النظر.

ومن هذا الجنس تعبُّد الخوارج مع اقتناعهم بعلمهم القاصر، وهو قولهم: لا حكم إلا لله، ولم يفهموا أن التحكيم من حكم الله، فجعلوا قتال علىّ ﷺ وقتله

(١) صحيح مسلم بشرح النووى، كتاب السلام، باب النهى عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، وكيف يُرد عليهم، الحديث رقم ٢١٦٦.

مبنيًّا على ظنهم الفاسد.

ولما نهب مسلمُ بنُ عقبة المدينةَ وقتل الخلق قال: إنْ دخلتُ النار بعد هذا إننى لشقى، فظن بجهله أنهم لما خالفوا بيعة يزيد يجوز استباحتُهم وقتلُهم. فالويل لعامى قليل العلم لا يتهم نفسه فى واقعة ولا يذاكر من هو أعلم منه، بل يقطع بظنه ويقدم. وهذا أصل ينبغى تأمله، فقد هلك فى إهماله خلق لا تُحصى[١]: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ﴿٢﴾ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ﴿٣﴾ تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً﴾ [سورة الغاشية، الآيات: ٢: ٤].

١١. ومن التحديات المهمة للتعايش السلمى فى الوقت الحاضر محاولة الغرب استمالة الأقليات داخل العالم الإسلامى لإيجاد مواطئ أقدام له فى إطار التصعيد ضد العالم الإسلامى بعد أن تعذر عليه ذلك إبان الحملات الصليبية، وليس المقصود هنا الأقلياتُ الدينية سواء كانت يهوديةً أو نصرانية، وإنما المقصود الأقلياتُ على نحو عام بما فى ذلك الأقليات العرقية أو المذهبية المسلمة، فقد تلاعب الغرب بقضية الأكراد وهم سنيُّون، وبالشيعة وهم مسلمون، وبالبربر وهم مسلمون ثم مالكيون، وذلك بهدف إشعال الفتنة، وبث عوامل الفرقة، وإثارة الصراعات التى تُفتت وحدة العالم الإسلامى بشكل عام، وتفتت دُوله إلى دويلات، والنموذجُ العراقى ليس منا ببعيد فى هذا الصدد.[٢]

١٢. ولا يخفى أيضًا أن من أبرز التحديات المعاصرة للتعايش السلمى تلك الأصوليةَ الزائفة المتطرفة العنيفة الوافدة التى صُنعت على أعين الغرب، وتحت سمعه وبصره، ذلك الغرب الذى يغلب عليه التوجه الصليبى الصهيونى الذى يدعم تلك الأصوليةَ الزائفة ويرعاها فى الباطن، ويحاربها فى الظاهر، بهدف

(١) انظر ابن الجوزى، صيد الخاطر، مكتبة مصر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م، ص٢٩٨.

(٢) انظر د. محمد عمارة، الجديد فى المخطط الغربى تجاه المسلمين، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٣م، ص٢٩ ومابعدها.

المكر بالإسلام، والكيد له تحت أقنعته، فى ظل التخفى بعباءته، وتحت أستاره وسدوله،[١] لتنفير الناس منه، وصدهم عنه، وتحفيزهم نفسيًّا، وحشدهم فكريًّا وعسكريًّا لمقاومته والتصدى له، بل والعدوان على أتباعه.

١٣. ومما يهدد التعايش السلمى فى المجتمع الدولى بأسره اتساعُ الفجوة بين المثال والواقع، أو بين النظرية والتطبيق فيما يتعلق بالعلاقات الدولية. فالعدالة _مثلاً_ ليست معيارًا مفعلاً فى بناء العلاقات بين أعضاء المجتمع الدولى فى الوقت الحاضر. صحيح أنها لم تكن كذلك منذ أزمنة بعيدة إلا إن مضاداتها من الظلم والاستغلال والاحتكار والاستئثار تكاد تكون المعيار الحاكم لهذه العلاقات على مستويات مختلفة: عالمية بين الشمال والجنوب، وإقليمية بين القوى والضعيف، ومحلية بين الغنى والفقير.

وفيما يتعلق بمبدأ الوفاء بالعقود والمعاهدات والمواثيق الذى يُفترض فيه أنه الضامن لبناء التعاون الدولى وترسيخ ثقافة السلم فالفجوة هائلة هنا أيضًا بين المبدأ والتطبيق. وقد شهد عالمنا فى القرن الماضى ولا يزال يشهد كثيرًا من الانتهاكات والنكث بالعهود والمواثيق بدافعٍ من شهوة العدوان ونزعات الظلم وغطرسة القوة.

وفيما يتعلق بالثروة الهائلة فى نظم الاتصالات الحديثة ووسائط نقل المعلومات فإنها بدلاً من توظيفها فى تعميق التعارف بين الشعوب والأمم، وفى إغناء بعضها بمعرفة ثقافات وخصوصيات بعضها الآخر يتم تسخيرها لخدمة أغراض ومصالح أنانية، ولممارسة الهيمنة بالقوتين: الناعمة، والخشنة، وتجاهل التعرف على الأطراف الأضعف فى هيكل النظام الدولى، بل والسعى لطمس

(١) انظر يوسف الحمادى، الإسلام وروح التسامح والرفق، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص٦٤.

هوياتها وثقافاتها لمصلحة القوة المهيمنة.(١)

يؤكد هذا إعلانُ الولايات المتحدة الأمريكية أن القانون الجديد يتحدد وفقًا للمصالح والأهواء، وهو ما يعنى شيوع الفوضى، وانهيارَ الثقة فى المعاملات والقيم الدولية، وسيادة القوة، والعودة بالبشرية إلى قرون سابقة، والتضحية بصروح هائلة من المكتسبات الإنسانية فى كل المجالات.(٢)

وقد صاحب هذا محاولاتٌ مستمرة من الولايات المتحدة للتدخل فى العقيدة الإسلامية بحجة تنقيتها من ثقافة الإرهاب، وهو أمر يهدف إلى إعادة صياغة الهوية الإسلامية على هوى الولايات المتحدة، وهو ما يتحتم على المسلمين مقاومته والتصدى له بكافة الوسائل المشروعة.

خطوات قابلة للتنفيذ على طريق التعايش

وبعد أن تم الوقوف على أبرز التحديات التى تواجه التعايش المنشود بين معتنقى الأديان فإنه يحسن إلقاء الضوء على أهم الخطوات القابلة للتنفيذ لأجل التعايش الذى يعد ضرورة للسلم والأمن فى المجتمعين: المحلى، والدولى، كما يُعد مدخلاً رئيسًا للتعاون المشترك بين البشر أجمعين _على اختلاف أجناسهم وأديانهم_ من أجل التآلف الاجتماعى، والاستقرار السياسى، والتقدم الاقتصادى، والنهضة العلمية وتسخيرها لخدمة الإنسان بعيدًا عن إهدار مقدراته وطاقته فى النزاعات التى عانى ولا يزال يعانى منها المجتمع الدولى برمته، خصوصًا بعد

(١) انظر د. إبراهيم البيومى غانم، المبادئ العامة للنظرية الإسلامية فى العلاقات الدولية، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص٣٢ وما بعدها.

(٢) انظر د. عبد الله الأشعل، تحديات الحوار بين الإسلام والغرب فى أعقاب أحداث ١١ سبتمبر، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الدولى السابع للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم _ جامعة القاهرة بعنوان "الإسلام والغرب، حوار أم صراع"، ٢٠٠٢م، ص٢٣٤.

أن أدرك الجميع بعد التجارب الإنسانية عبر تاريخها الطويل أنه ليس بوسع طائفة أو جماعة أو أتباع ديانة أن تقصىَ الآخرين، وليس من حقها أن تهدر حقوقهم فى الوجود لينعموا جميعًا بالاحترام المتبادل، وحرية الفكر والاعتقاد، والانتفاع بخيرات الأرض التى منحها الله _تعالى_ البشرَ أجمعين، والتى تكفى أهلها، بل تزيد عن حد الكفاية إن هم أحسنوا استغلالها، وتعاونوا من أجل تنميتها لتعظيم الاستفادة منها. تلك الخطوات التى يمكن أن نبرز أهمها فيما يأتى:

أولاً: التعامل الشريف والنزيه مع الآخرين بعيدًا عن الأهواء والأغراض الشخصية والمصالح الآنية الضيقة، ومطالبةُ الأفراد فى الداخل والخارج بتحسين سلوكهم، وإعطاءِ انطباع جيد عن بلادهم ودينهم، والقبولِ الفعلى بالتنوع الثقافى بين الشعوب واعتبارِه مصدرًا لتقدم البشر، والاحترام المتبادل، والتسامح فى وجهات النظر والقيم الخاصة بمختلف الثقافات والحضارات وحقوق الأفراد المنتمين إلى جميع الحضارات فى الحفاظ على تراثهم وقيمهم الثقافية، ورفضُ تدنيس القيم الأخلاقية والثقافية وانتهاك الحرمات والمقدسات.(١)

ثانيًا: العمل على احترام حقوق الإنسان بقطع النظر عن أجناس الناس وعقائدهم وتوجهاتهم الفكرية، وتطبيقُ المبادئ والقيم الأخلاقية العامة المشتركة بين كافة العقلاء بحيث تتطابق الأفعال مع الأقوال.

ثالثًا: تفعيل دور المؤسسات التربوية فى تربية النشء على التفكير العلمى الموضوعى بمناهجه وأدواته المتنوعة، والتجردِ للحق والحقيقة، فى ضوء القيم الأخلاقية والأهداف النبيلة التى تخدم الناس أجمعين دون استثناء.

---

(١) انظر د. حسين على، نهاية التاريخ أم صدام الحضارات، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٢م، ص٢٦٧.

رابعًا: الاتصال بالدوائر الثقافية والفنية والعلمية فى الجامعات وسائر المؤسسات التعليمة والعلمية _بعيدًا عن الأوساط المشبوهة والجمعيات السرية_ للاضطلاع بدورها فى نشر المعارف والعلوم الإنسانية التى تعين على فهم الآخرين ومقوماتهم الشخصية وتوجهاتهم الفكرية للتعرف على كيفية التعامل الصحيح معهم، والبحثُ عن القواسم المشتركة التى يمكن تعظيم الاستفادة منها، لأن الجهل بالآخرين، وإساءةَ الظنون بهم، والتوجسَ منهم، والتربصَ بهم يؤدى إلى عواقب وخيمة.

خامسًا: دعم المؤسسات الدينية للقيام بدورها فى تنقية الفكر الدينى مما لحق به من أفكار هدامة بعيدةٍ عن جوهر الأديان الصحيحة التى تقود إلى الحق، وتحض على الخير، وتسعى لرقى الإنسان، مع التركيز على تجديد الخطاب الدينى على نحو يحسن التمييز بين الثابت المطلق، والمتغير النسبى؛ لأن الخلط بينهما يؤدى إلى التعصب والانغلاق وعدم القدرة على تنزيل النص على الواقع على نحو صحيح، ويضر بفقه الأولويات إن لم يصبه فى مقتل.

سادسًا: التواصل مع الفضائيات العالمية التى تسمح بتقديم برامج ثقافيةٍ متعددة ومتنوعة تخدم أهدافًا ثقافية أو دينية، ويمكن للمسلمين التعاملُ معها، وتقديمُ أفكار ومادة متلفزة لهذه البرامج، وتكوينُ صداقات مع الأفراد، كما يمكن شراءُ مساحات للنشر فى الصحف العالمية واسعةِ الانتشار لتقديم الإسلام فى صورته الحقيقية السمحة.

وهناك مثال ناجح عام ١٩٨٤م، حيث قام د. كيث مور من جامعة تورنتو بكندا بتقديم مقالات فى خمس صحف كندية، وفى الإذاعة عرض فيها تقارير عن الأدلة العلمية التى وردت فى القرآن الكريم عن علم الأجنة.

كما يمكن الاتجاه إلى القنوات الفضائية التى تسىء إلى الإسلام، وتقديمُ

برامج مجانيةٍ أو مدفوعةِ الأجر عن الإسلام الوسطى على نحو واع مدركٍ طبيعةَ العقل الغربى بدون تعصب فى محاولة جادة لجذب اهتمام الناس للتعرف على الإسلام.

ويحسن إنشاء هيئة إعلامية عربية إسلامية يكون أحدُ برامجها المتعددة والمتنوعة تقديمَ إنتاج سينيمائى عالمى يحسن تناول قضايا الإسلام والمسلمين بلغات أجنبية متنوعة، ويسحب البساط من تحت أقدام الأعداء، ويساعد فى رفع أصوات الأصدقاء، إذ بقدر ما لنا من أعداء فى أمريكا والغرب يوجد لنا أصدقاء، ولكننا لم نحسن التعامل مع هؤلاء ولا أولئك.

ويمكن _أيضًا_ الاتصالُ بالكنائس لإعداد حلقات نقاشية عن موضوعات محل اهتمام مشترك، كالحديث عن العدل والمساواة والمحبة والسلام وحرية الفكر والاعتقاد والقيم الأخلاقية فى المسيحية والإسلام. ومما يساعد على ذلك أن هناك من أهل الكنائس أناسًا أوتوا حظًّا من السماحة والبصر، عاملوا المسلمين بكرم ونبل، فبادلهم المسلمون التحية بخير منها، وحافظوا أتم المحافظة على مشاعرهم ومناسكهم، وكم نرجو لو يكثر هؤلاء المنصفون، وكم نرجو لو ملكوا زمام قومهم، فعاشوا وعشنا معهم فى وئام وطمأنينة.(١)

سابعًا: التواصل مع الشعب الأمريكى بإهداء الكتب الجيدة عن الإسلام للمكتبات العامة، ومكتبات الكنائس والمدارس والمستشفيات والسجون، وللأساتذة الذين يقومون بتدريس الإسلام حتى لو كانوا من غير المسلمين، ودعوةُ طلاب المدارس والجامعات والجمعيات النسائية الأمريكية، وبعض الكتاب والنقاد والصحفيين الذين يكتبون فى الصحف اليومية ولهم أعمدة فى الصحف والمجلات لزيارة المراكز الإسلامية فى أمريكا، وتقديمُ واجب الضيافة لهم بصورة

(١) انظر محمد الغزالى، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، ط ١٣، ٢٠١٥م، ص٢٦٩.

مبسطة، والإجابةُ عن جميع أسئلتهم بهدوء تام، واستضافةُ الأساتذة والأقسام العلمية الأكاديمية التى لها صلة بموضوع الندوة، والاجتهادُ فى جذب المزيد من الشعب إلى المراكز والمؤسسات الإسلامية.(١)

ثامنًا: ترجمة أهم ما يكتبه المتخصصون فى العلوم الإسلامية إلى لغات أجنبية لتصحيح صورة الإسلام النمطية التى نجح الغرب بتوجهاته الصليبية والصهيونية فى تشويهها لدى المواطن الغربى قديمًا وحديثًا. مع ترجمة أهم ما يكتبه غير المسلمين للتعرف على فكر الآخرين وثقافتهم، ونشر إنتاج المسلمين الجدد وتجربتِهم السابقة على اعتناقهم الإسلام وتقريبها إلى الأفهام، والسماح لهم بالتحدث عن تجربتهم أمام المنتديات العلمية ليكونوا نموذجًا لغيرهم.

تاسعًا: التواصل مع الأقليات الإسلامية المنتشرة فى البلاد التى لا تدين بدين الإسلام ومساعدتُهم على النحو الذى يمكّنهم من القيام بواجبهم فى تقديم الإسلام فى صورته الحقيقية الناصعة من خلال معاملاتهم المباشرة مع الآخرين على كافة الأصعدة.

عاشرًا: محاولة شغل أوقات الفراغ للجاليات الإسلامية، والقضاءُ على الخواء الروحى، ومقاومةُ الإلحاد، والعودةُ إلى الاعتصام بحبل الله المتين بعيدًا عن عدم الاكتراث لدى أولئك الذين يفرطون فى دينهم وأخلاقهم وقيمهم بدعوى مسايرة العصر.

وختامًا: إن التعايش بين أتباع الرسالات الإلهية الكبرى فى العالم الآن ضرورى أكثر من أي وقت مضى على كافة الأصعدة، وتحقيقه ممكن إذا خلصت النوايا وقامت جميع الأطراف بواجباتها لبناء الثقة بين الحضارتين:

---

(١) انظر د. إيهاب حفظى، الإسلام والغرب صراع أم تعايش، إيتراك للطباعة، القاهرة، ط١، ٢٠١١م، ص١٨٨ وما بعدها.

الإسلامية، والغربية، والدفاع عن حقوق الأقليات المسيحية فى بلاد المسلمين، والأقليات المسلمة فى بلاد الغرب، واحترام كل طرف تاريخَ وثقافة الآخرين ومعتقداتهم ومقدساتهم، والتزام المجتمع الدولى بالحلول السلمية للمنازعات، واحترام سيادة القانون فى العلاقات الدولية، والتعاون فى القضاء على الإرهاب الذى يهدد العالم بأسره، وعدم التركيز على قضايا الخلاف، والاعتماد على الحوار الهادئ الهادف المتكافئ فى تقريب وجهات النظر، والتركيز على القواسم المشتركة وتعظيم الاستفادة منها، والتخلي عن كل أشكال الإساءة إلى الآخرين، وتوحيد الجهود ضد الظلم والعنصرية وغطرسة القوة واحتكار الثروات الطبيعة، والدفاع عن آدمية الإنسان وكرامته وحقوقه المشروعة بفكر حر واع مستنير يهدف إلى السلام العادل والشامل بين الناس أجمعين.

ملخص الفصل الرابع

بعد دراسة هذه الفصل تذكر عزيزي الدارس ما يأتي:

- إن الشيخ محمد عبده كان يرى فائدة كبرى في التعليم وتوضيح العقائد وتربية الإنسان على أساس ديني، وإقامة مشروعات تعليمية كثيرة.
- العناية بعلم الكلام من أهم مقومات التجديد الفكري لدى الإمام محمد عبده.
- من أهم مثيرات التجديد الفكري لدى الإمام محمد عبده: الجو الفكري والروحي الذي كان سائدًا في عصره، فضلا عن سماته الشخصية التي كان يتمتع بها، كنزاهة الفكر واستقلال الرأي والعزوف عن التطرف والانفعال، بالإضافة إلى تنوع ثقافته واتصاله باللغات الأجنبية، فجمع الأصيل والوافد، والتراثي والحداثي على حد سواء، ناهيك عن دوره النضالي في النهضة الإصلاحية التي عمت أرجاء العالم الإسلامي، وكان لمصر منها الحظ الأوفى ومقام الريادة.
- إن دعوة الإمام إلى التجديد تظهر _أيضًا_ من خلال النجباء من تلاميذه، والحواريين منهم الذين عملوا في مجال العلم والسياسة والاقتصاد والتعليم. وجهود الشيخ مصطفى عبد الرازق _أحد تلاميذ الإمام المخلصين لدعوته_ تبرز دور الإمام التجديدي في العصر الحديث على نحو مميز.
- بعد فشل جهود الحوار بين الأديان أصبحت الدعوة إلى التعايش بين الأديان من الأمور الملحة؛ لأنها تعلي من شأن حرية الاعتقاد، وتسهم في نشر السلام والتعاون بين أتباع الديانات، وتعترف بحق الجميع في الانتفاع بخيرات الأرض على نحو عادل. وهناك الكثير من الخطوات العملية التي إذا وضعت موضع التنفيذ أمكن الحصول على النتائج المرجوة في هذا الصدد.

أسئلة عامة على الفصل الرابع

س١: أقام الإمام محمد عبده دعوته الإصلاحية على أساس ديني. اشرح ذلك بالتفصيل.

س٢: بم تفسر اهتمام الإمام محمد عبده بتجديد علم الكلام في العصر الحديث.

س٣: اكتب مقالا مختصرًا توضح فيه جهود الشيخ مصطفى عبد الرازق لتجديد علم الكلام والفكر الإسلامي بشكل عام.

س٤: حدد مثيرات الدعوة إلى التعايش بين الأديان في العصر الحديث.

س٥: اشرح _بالتفصيل_ أبرز التحديات التي تواجه التعايش بين الأديان في العصر الحديث، وكيفية التغلب عليها.

قائمة بأهم مراجع القسم الثاني

ملاحظة:

تم ترتيب المصادر والمراجع ترتيبًا ألفبائيًّا بحسب أسماء المؤلفين بعد تجريدها من (أب، وابن، وأل).

أولا- القرآن الكريم		
ثانيًا: كتب العقيدة وعلم الكلام ومقارنة الأديان والفكر الحداثي		
مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
١	**أحمد تيمور**	أحمد تيمور، "**أعلام الفكر الإسلامي الحديث**"، القاهرة، دار الآفاق المصرية ٢٠٠٣م.
٢	**أحمد جاد**	الدكتور/ أحمد جاد عبد الرازق، "**الصور النمطية الغربية للإسلام فى العصر الحديث**"، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الدولى السابع للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، بعنوان: "الإسلام والغرب، حوار أم صراع"، ٢٠٠٢م.
٣	**أحمد فؤاد الأهواني**	الدكتور/ أحمد فؤاد الأهواني، **الكندي فيلسوف العرب**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، بدون تاريخ.
٤	**أركون**	محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥م.
٥	- - -	محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م.
٦	- - -	محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ٢٠٠١م.
٧	- - -	محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ترجمة صياح الحجيم، دار عطية للنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
٨	**اسبينداري**	عبد الرحمن عمر محمد، **كتابة القرآن الكريم في العهد المكي**، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٩	**إسلامبولي**	سامر إسلامبولي، **ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة لطيب تيزيني**، دار الأوائل، دمشق، ط ١، ٢٠٠٢م.
١٠	**أنور الجندي**	أنور الجندي، "**الإسلام في وجه التيارات الوافدة والمؤثرات الأجنبية**".
١١	**إيهاب حفظي**	الدكتور/ إيهاب حفظي، "**الإسلام والغرب صراع أم تعايش**"، إيتراك للطباعة، القاهرة، ط١، ٢٠١١م.
١٢	**بدوي**	د. عبد الرحمن بدوي، **النقد التاريخي**، المدخل إلى الدراسات التاريخية، أنجلو وسينوبوس، دار النهضة العربية ١٩٦٣م.
١٣	**بوتيرو**	جون بوتيرو، **ولادة إله التوراة والمؤرخ**، ترجمة جهاد الهواش، وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق، الطبعة الأولى.
١٤	**الثعالبي**	أبو منصور الثعالبي (ت: ٤٢٩هـ)، **تحسين القبيح وتقبيح الحسن**، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، العراق، ط ١، ١٩٨١م.
١٥	**الجابري**	محمد عابد الجابري، **في قضايا الدين والفكر**، حوار مع مجلة مقدمات، العدد ١٠، صيف ١٩٩٧م.
١٦	**جعفر السبحاني**	الشيخ جعفر السبحاني، **التحسين والتقبيح العقليان ومكانتهما في العقيدة والشريعة**، مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة ١، ١٣٧٣هـ.
١٧	**جينيبر**	شارل جينيبر، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ترجمة عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.
١٨	**الحريري**	أبو موسى الحريري، **عالم المعجزات: بحث في تاريخ القرآن**، سلسلة الحقيقة الصعبة ٣، بيروت، ١٩٨٤م.
١٩	**ابن حزم**	أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت: ٤٥٦هـ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦م.

مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
٢٠	**حسن الشافعي**	الدكتور/ حسن عبد اللطيف الشافعي، "**الإمام محمد عبده وتجديد علم الكلام**"، ورقة بحثية منشورة ضمن أعمال المؤتمر الدولي الأول للفلسفة بكلية دار العلوم.
٢١	**حسن الشافعي**	الدكتور/ حسن عبد اللطيف الشافعي، "**المدخل إلى دراسة علم الكلام**"، (القاهرة: مكتبة الثقافة العربية، ١٩٩١م) ط٣.
٢٢	---	الدكتور/ حسن عبد اللطيف الشافعي، "**غاية المرام في علم الكلام**" **للآمدي**، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (القاهرة: ١٩٧١م).
٢٣	**الحسين جادو**	الدكتور/ الحسين جادو، الورقة البحثية المنشورة في العدد ٢٧ من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية بعنوان: "**التعايش بين الأديان بين النظرية والتطبيق**".
٢٤	**حسين علي**	الدكتور/ حسين علي، "**نهاية التاريخ أم صدام الحضارات**"، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٢م.
٢٥	**رفاعة الطهطاوي**	رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق د/ محمد عمارة، ٢٠١٠م.
٢٦	**الريسوني**	قطب الريسوني، **النص القرآني من تهافت القرآني إلى أفق التدبر** "**مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني**"، منشورات وزاة الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة المغربية، ط١، ٢٠١٠م.
٢٧	**سبينوزا**	باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة.
٢٨	**سليمان دنيا**	الدكتور/ سليمان دنيا، "**محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين**" (القاهرة: طبعة الحلبي)
	السيد رزق الحجر	الدكتور/ السيد رزق الحجر، "**المدخل لدراسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر**".
٢٩	**سوسة**	أحمد سوسة، **العرب واليهود في التاريخ**، العربي للإعلان والطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الثانية.
٣٠	**السيف**	خالد بن عبد العزيز السيف، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: قراءة نقدية إسلامية**، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، ط٢، ٢٠١١م.

مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
٣١	**شحلان**	أحمد شحلان وآخرون، **لغات الرسل وأصول الرسالات موسى، عيسى، محمد عليهم الصلاة والسلام**، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة إيسيسكو ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.
٣٢	**الشرفي**	عبد المجيد الشرفي وآخرون، **في قراءة التراث الديني "الإتقان في علوم القرآن" نموذجًا**، الدار التونسية، ط٢، ١٩٩٠م.
٣٣	– – –	عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م.
٣٤	**الشواف**	منير محمد طاهر الشواف، **تهافت القراءة المعاصرة**، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط ١، ١٩٩٣م.
٣٥	**الصادق بن عبد الرحمن الغرياني**	الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، **الحكم الشرعي بين النقل والعقل**، دار ابن حزم، بدون تاريخ.
٣٦	**الصغير**	محمد حسن علي الصغير، **تاريخ القرآن**، الدار العالمية للطباعة للنشر والتوزيع، لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.
٣٧	**الصليبي**	كمال الصليبي، **خفايا التوراة وأسرار شعب بني إسرائيل**، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٤م.
٣٨	**العباقي**	الحسن العباقي، **القرآن الكريم والقراءة الحداثية: دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون**، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، الإصدار الأول، ٢٠٠٩م.
٣٩	**عبد العظيم المطعني**	الدكتور/ عبد العظيم المطعني، "**مبادئ التعايش السلمى فى الإسلام منهجًا وسيرة**"، دار الفاروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.
٤٠	**عبد الله الأشعل**	الدكتور/ عبد الله الأشعل، "**تحديات الحوار بين الإسلام والغرب فى أعقاب أحداث ١١ سبتمبر**"، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الدولى السابع للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم _ جامعة القاهرة بعنوان "الإسلام والغرب، حوار أم صراع"، ٢٠٠٢م"
٤١	**عبد الله النعيم**	الدكتور/ عبد الله أحمد النعيم، "**الإسلام وعلمانية الدولة**"، دار ميريت، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.
٤٢	**عزت قرني**	الدكتور/ عزت قرني، "**الحداثة في ميزان الإسلام**".

مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
٤٣	---	الدكتور/ عزت قرني، "**في الفكر المصري الحديث**" (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م).
٤٤	**علي جمعة**	الدكتور/ علي جمعة، "**المساواة الإنسانية في الإسلام بين النظرية والتطبيق**"، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م.
٤٥	---	الدكتور/ علي جمعة، "**النماذج الأربعة من هدى النبى ﷺ في التعايش مع الآخر**"، دار الفاروق، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م.
٤٦	**علي عبد الرازق**	علي عبد الرازق، "**من آثار مصطفى عبد الرازق**" (مصر: دار المعارف، ١٩٥٧م)،
٤٧	**الكلام**	يوسف الكلام، **إسهامات المسلمين في تطور حركة نقد الكتاب المقدس في الغرب، ابن حزم نموذجًا**، مجلة التأصيل، العدد الثاني، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م.
٤٨	- - -	يوسف الكلام، **تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس: دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي**، تقديم د/ عبد المجيد الصغير، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، الإصدار الأول، ٢٠٠٩م.
٤٩	**الكندي**	أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٨م.
٥٠	**مازن المطبقاني**	الدكتور مازن المطبقاني، "**الاستشراق المعاصر وأثره في ظاهرة التطاول على الإسلام**".
٥١	**محمد البهي**	الدكتور محمد محمد البهي، "**الإمام محمد عبده**" (القاهرة: ٢٠٠٥م).
٥٢	**محمد عبد الرحمن مرحبا**	الدكتور/ محمد عبد الرحمن مرحبا، **الكندي فلسفته _ منتخبات**، منشورات عويدات، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.
٥٣	**محمد عبده**	الإمام محمد عبده، "**الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**"، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٢م.
٥٤	---	الإمام محمد عبده، "**رسالة التوحيد**" مكتبة القاهرة، ط ١٧، ١٩٦٠م،

مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
٥٥	**محمد عمارة**	الدكتور/ محمد عمارة، "**الجديد في المخطط الغربي تجاه المسلمين**"، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٣م.
٥٦	---	الدكتور/ محمد عمارة، **رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث**، دار الشروق، مصر، ط ٣، ٢٠٠٧م.
٥٧	---	الدكتور/ محمد عمارة، "**صورة الإسلام في الخطاب الغربي**"، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٠م.
٥٨	**محمد الغزالي**	الشيخ/ محمد الغزالي، "**الإسلام المفترى عليه**"، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠١٥م.
٥٩	---	الشيخ محمد الغزالي، "**التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام**"، دار نهضة مصر، القاهرة، ط ١٣، ٢٠١٥م"
٦٠	**محمد أبو القاسم**	محمد أبو القاسم حاج، "**الإسلام ومنعطف التجديد**".
٦١	**محمود حمدي زقزوق**	الدكتور/ محمود حمدي زقزوق، "**الدين للحياة**"، دار الرشاد، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م.
٦٢	**مصطفى الشكعة**	الدكتور/ مصطفى الشكعة، "**إسلام بلا مذاهب**" (القاهرة: مكتبة الأسرة، سلسلة الفكر، القاهرة ٢٠٠٥م)، ص: ٥٣١.
٦٣	**مصطفى عبد الرازق**	الشيخ مصطفي عبد الرازق، "**محمد عبده**" (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٧م).
٦٤	**موريس بوكاي**	موريس بوكاي، **التوراة والإنجيل والقرآن والعلم**، ترجمة الشيخ حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١١هـ – ١٩٩٠م.
٦٥	**الهمداني**	القاضي عبد الجبار الهمداني، **تنزيه القرآن عن المطاعن**، دار النهضة الحديثة، بيروت.
٦٦	**الهندي**	رحمت الله الهندي، **إظهار الحق**، دراسة وتحقيق وتعليق عبد القادر خليل الملكاوي، دار الحديث، القاهرة، ط٣، ١٤١٤هـ– ١٩٩٤م.

المحتويات

المقدمة ١
القسم الأول: التصوف الإسلامي ٥
الفصل الأول: التصوف الإسلامي (المفهوم والنشأة) ٦
أولاً– مفهوم التصوف الإسلامي مضمونه ٧
– مدخل: ٧
١– مفهوم مصطلح التصوف واشتقاقه: ٨
أ– المفهوم العام للتصوف: ٨
ب– اشتقاق لفظ التصوف: ٩
– تعقيب على الآراء في اشتقاق التصوف: ١٣
٢– بعض تعريفات التصوف الإسلامي: ٢٠
٣– أهم خصائص التصوف وسماته: ٢٨
أ– الترقي الأخلاقي: ٢٨
ب– الفناء في الحقيقة المطلقة: ٢٨
ج– العرفان الذوقي المباشر: ٢٩
ح– الطمأنينة أو السعادة: ٢٩
هـ– الرمزية في التعبير: ٢٩
٤– أقسام علم التصوف (الطريقة والحقيقة): ٣١
أولاً– الطريقة (علم المعاملة): ٣١
أ– المريد: ٣٣
ب– الشيخ: ٣٤
ج– الزاد: ٣٥
د– المقام والحال: ٣٦
– عدد المقامات والأحوال وترتيبهما: ٣٨
ثانيًا– الحقيقة (علم المكاشفة): ٤٢

ثانيًا– نشأة التصوف الإسلامي ومراحله ٤٦
١– متى ظهر مصطلح التصوف : ٤٦
– أوَّل من تسمَّى بالصوفي: ٤٨
٢– عوامل نشأة التصوف الإسلامي: ٥١
أولاً– الزهد: ٥١
– أسباب نشأة الزهد في الإسلام: ٥٢
ثانيًا– العامل الثقافي: ٥٤
ثالثًا– العامل النفسي: ٥٥
تعقيب: ٥٦
٣– مراحل التصوف الإسلامي (عرض تاريخي): ٥٧
أولاً– مرحلة العبادة: ٦٠
ثانياً– مرحلة الزهد: ٦١
ثالثًا– مرحلة التصوف العملي: ٦٢
رابعًا– مرحلة التصوف الفلسفي: ٦٥
خامسًا: مرحلة الطرق الصوفية: ٦٧
ملخص الفصل الأول ٦٩
أسئلة عامة على الفصل الأول ٧٠

الفصل الثاني: من قضايا التصوف الإسلامي (١)
(المحبة ـ الوحدة الإلهية والفناء ـ المعرفة) ٧١
أولاً: المحبة الإلهية عند الصوفية ٧٢
مدخل: ٧٢
– مفهوم المحبة: ٧٢
– المحبة في القرآن والسنة: ٧٢
– أصل المحبة في الإسلام: ٧٤
– المحبة عند الصوفية: ٧٥
– أحوال المحبة عند الصوفية: ٧٦
– اتجاهات المحبة لدى الصوفية: ٧٧

ثانيًا: الوحدة الإلهية والفناء في الفكر الصوفي ٨٠
مدخل: ٨٠
أ- مفهوم الفناء واتجاهاته لدى الصوفية: ٨٢
معنى الفناء وخصائصه: ٨٣
- اتجاهات الفناء لدى الصوفية: ٨٥
- البقاء أكمل من الفناء: ٨٦
ب- صور التوحيد والفناء عند الصوفية: ٨٧
١. صورة التوحيد الإرادي (الفناء عن عبادة السِّوى): ٨٧
٢. صورة التوحيد الشهودي (الفناء عن شهود السِّوى): ٨٨
٣. صورة التوحيد الوجودي (الفناء عن وجود السِّوى): ٩٠
ثالثًا: المعرفة والإشراق لدى الصوفية ٩٢
مدخل: ٩٢
أ- نظرية المعرفة في التصوف الإسلامي: ٩٤
- مفهوم المعرفة الصوفية وخصائصها: ٩٥
- حقيقة المعرفة الصوفية وغايتها وسماتها: ٩٦
- مصدر المعرفة الصوفية ووسيلتها: ٩٨
- المعرفة بين الحقيقة والشريعة: ٩٩
ب- المعرفة الإشراقية في التصوف: ١٠٢
- بيان أنواع المعرفة عند الإسلاميين: ١٠٢
- مفهوم الإشراق: ١٠٤
ج- نقد المعرفة الصوفية: ١٠٧
ملخص الفصل الثاني ١١٢
أسئلة عامة على الفصل الثاني ١١٤
الفصل الثالث: من قضايا التصوف الإسلامي (٢)
(الولاية - الإنسان الكامل - الحقيقة المحمدية) ١١٥
مدخل: ١١٦
أولاً: الولاية في الفكر الصوفي ١١٧
مدخل: ١١٧

أ- مفهوم الولاية وحقيقتها في الإسلام: ١١٧
- الولاية في القرآن الكريم: ١١٨
- الولاية الشرعية في الإسلام: ١١٩
- أنواع الأولياء في الإسلام: ١٢٠
ب- الولاية عند الصوفية: ١٢٣
- مفهوم الولاية عند الصوفية: ١٢٤
- تطور فكرة الولاية في التصوف: ١٢٥
- أنواع الولاية عند الترمذي: ١٢٦
- بين النبي والولي: ١٢٧
ج- نقد الغلو الصوفي في الولاية: ١٢٩
ثانيًا: الإنسان الكامل في الفلسفة الصوفية ١٣٢
مدخل: ١٣٢
أ- مفهوم الإنسان الكامل وخصائصه: ١٣٢
إلى من يُنسب مصطلح الإنسان الكامل؟ ١٣٤
- كمال وجودي ومعرفي: ١٣٤
- أهم خصائص الإنسان الكامل: ١٣٥
ب- الإنسان الكامل في فلسفة ابن عربي: ١٣٦
ثالثًا- الحقيقة المحمدية في الفكر الصوفي ١٤٣
مدخل: ١٤٣
أ- مفهوم الحقيقة المحمدية ووظائفها: ١٤٣
- وظائف الحقيقة المحمدية: ١٤٤
ب- بين الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية: ١٤٦
- تجسد الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية في ذوات الأقطاب والأولياء: ١٤٨
ج- الأصول الشيعية لنظرية الإنسان الكامل (مدخل نقدي): ١٥٢
ملخص الفصل الثالث ١٦٤
أسئلة عامة على الفصل الثالث ١٦٦
ملحق: مصادر التصوف الإسلامي (ببليوجرافيا تحليلية) ١٦٨
قائمة بأهم مصادر ومراجع الفصل الأول ١٨٠

القسم الثاني: الفكر الإسلامي الحديث ١٨٨
الفصل الأول: تأخر المسلمين في العصر الحديث الأسباب والنتائج والعلاج..... ١٨٩
- مدخل: ١٩٠
- أبرز الأسباب التي أدَّت إلى التقهقر الحضاري للعالم الإسلامي:..... ١٩٠
تفتيت الأمة الإسلامية: ١٩٠
ضعف الوازع الديني: ١٩١
الهزيمة النفسية أمام الأعداء:..... ١٩٢
نقص المعرفة بالعلوم الشرعية والكونية: ١٩٣
الإعجاب بالغرب واعتباره القدوة الصالحة: ١٩٤
اجتماع كلمة الأعداء علينا مع تفرقهم وتشتتهم: ١٩٤
جهود المستشرقين والمستغربين: ١٩٥
تراجع الاقتداء بالعلماء والقادة: ١٩٦
خيانة بعض المسلمين لدينهم ولأمتهم: ١٩٦
نشوء العصبيات والقبليات: ١٩٦
- النتائج المترتبة على التقهقر الحضاري للمسلمين: ١٩٧
الأثر الأول: الانحراف الفكري: ١٩٨
ثانيًا: الخلل في بعض مناهج التعليم : ١٩٨
ثالثا: الخلل الاجتماعي:..... ١٩٨
رابعًا: التراجع الاقتصادي: ٢٠٠
خامسًا: فقدان الهيبة أمام الأعداء:..... ٢٠١
سادسا: التحول من السيادة إلى مؤخرة الأمم:..... ٢٠١
سابعًا: اليأس والقنوط: ٢٠١
ثامنًا: انشغال الفرد بشئونه الخاصة عن شئون أمته:..... ٢٠١
- علاج تراجع المسلمين حضاريًّا:..... ٢٠٢
أولاً: العودة الصادقة إلى منهج الإسلام: ٢٠٢
ثانيا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:..... ٢٠٢
ثالثا: العزة والاستقلال والتخلص من الهزيمة النفسية: ٢٠٢
رابعا: اجتماع كلمة المسلمين، وتعاونهم فيما بينهم:..... ٢٠٣
خامسا: إفساح المجال للعلماء للقيام بدورهم: ٢٠٣

سادسا: إصلاح مناهج التعليم: ٢٠٣
سابعًا: التربية الصالحة والاهتمام بالأسرة..... ٢٠٣
وأخيرا التجديد والاجتهاد: ٢٠٤
ملخص الفصل الأول ٢٣٠
أسئلة عامة على الفصل الأول..... ٢٣١
الفصل الثاني: الإسلام والاستشراق والتيارات الفكرية الوافدة..... ٢٣٢
– طبيعة الدراسات الاستشراقية المعاصرة:..... ٢٣٣
– الاستعانة بالطلاب العرب المسلمين والأساتذة:..... ٢٣٤
– الاستشراق المعاصر ودعم الحكومات الغربية: ٢٣٥
– المراكز الاستشراقية تستوطن بلادنا:..... ٢٣٧
– مجالات الإساءة إلى الإسلام ومظاهرها المعاصرة:..... ٢٣٨
أولاً: التعليم الجامعي. ٢٣٩
النشاطات الأكاديمية: ٢٤١
اللقاءات الأسبوعية:..... ٢٤١
المؤتمرات والندوات: ٢٤٢
موضوع المرأة ٢٤٢
الإسلام والسياسة: ٢٤٣
– التيارات الفكرية الوافدة وموقف الإسلام منها: ٢٤٥
هذه أخطر التحديات: ٢٥١
وهنا وقفة متريثة حول الأصالة والتبعية: ٢٥٣
ملخص الفصل الثاني ٢٦١
أسئلة الفصل الثاني ٢٦٣
الفصل الثالث: التغريب والحداثة في ميزان الإسلام..... ٢٦٤
مدخل: ٢٦٥
أبرز القضايا التي تناولها الاتجاه التغريبي..... ٢٦٦
أ – الدعوة إلى فصل الدين عن كافة مظاهر الحياة: ٢٦٦
ب – الدعوة إلى ما سمي تحرير المرأة:..... ٢٧٠
ج– الدعوة إلى تقليد الحضارة الغربية ٢٧٤

حصاد التغريب ٢٧٩
أ – ضعف العاطفة الدينية: ٢٧٩
ب – ظهور الفلسفة العلمانية: ٢٨٢
الجذور التاريخية للحداثة ٢٨٤
موجز تاريخ الحداثة العربية ٢٨٦
أساليب الحداثيين في نشر أفكارهم ٢٩١
ملخص الفصل الثالث ٢٩٤
أسئلة عامة على الفصل الثالث ٢٩٦
الفصل الرابع: تجديد علم الكلام والدعوة إلى التعايش بين الأديان ٢٩٧
مدخل: ٢٩٩
–العناية بعلم الكلام من مقومات التجديد الفكري لدى الإمام محمد عبده: ٣٠١
أولاً: من الدوافع والسمات: ٣٠٢
ثانيًا – بعض العناصر والمقومات: ٣٠٩
ثالثًا: التجديد من خلال التلاميذ (مصطفى عبد الرازق نموذجًا): ٣١٣
الدعوة إلى التعايش بين الأديان ٣٢١
موقف الإسلام والمسلمين من اليهودية والنصرانية: ٣٢٣
التمكين فى الأرض للأصلح من سنن الله الكونية: ٣٢٦
الاختلاف من سنن الله فى خلقه: ٣٢٧
الإسلام دين التسامح والسلام: ٣٢٨
الإسلام واحترام حقوق الإنسان: ٣٣١
الإسلام والعدل: ٣٣٣
الإسلام وحرية الاعتقاد: ٣٤٢
أبرز التحديات التى تواجه التعايش بين الأديان وكيفية مواجهتها: ٣٤٨
أبرز التحديات التى تواجه التعايش فى الوقت الحاضر: ٣٥١
خطوات قابلة للتنفيذ على طريق التعايش ٣٦٤
ملخص الفصل الرابع ٣٧٠
أسئلة عامة على الفصل الرابع ٣٧١
قائمة بأهم مصادر ومراجع القسم الثاني ٣٧٢
المحتويات ٣٧٨