

التصوف وأثره في المجتمع

د. عبدالله حسن زروق

شكر وتقدير

يتقدم الكاتب بالشكر والتقدير لمركز دراسات المجتمع بالخرطوم. فقد كان هذا العمل نتيجة اقتراح من المركز. فقد طلب مني أن أكتب كتاباً في دور التصوف في المجتمع. لقد ظل المركز يتابع ويشجع الدارس لإنجاز مشروع الكتاب. كما يشكر الأستاذ عبدالحافظ عبدالرؤوف والأستاذة ربیعة إبراهيم عثمان ويشكر الدكتور حسن صالح التوم لتكرمه بقراءة مسودة الكتاب، ولما قام به من تصويبات للأخطاء التي وردت فيه (وهو بالطبع غير مسؤول عن ما قد يكون قد تبقى من أخطاء). والشكر موصول لأساتذة قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الخرطوم للدعم الذي وجده منهم. كما أشكر الدكتور حسن سليمان قبلي ودكتور عصمت محمود ودكتور محمد عمر، وأشكر أخي صلاح حسن زروق الذي ساعدني كثيراً لإنجاز هذا الكتاب. والشكر أجزله لزوجتي محاسن حسن محمد إبراهيم ولبنتي مها وزوجها عبد المنعم عبد الباقي علي ولابني محمد ولابني مصعب وزوجته سمر أحمد جعفر ولابني مدثر وزوجته إلهام قريب الله الشريف. كما أشكر الأستاذة انتصار آدم فضل الله لقيامها بطباعة مسودة الكتاب، وأشكر عبد العزيز الشيخ إبراهيم بمحل بوتني بالخرطوم بحري لما قام به من تسهيلات خاصة بتصوير مادة احتجت إليها في البحث. ولا يفوتني أن أشكر المفكرين والكتاب الذين استفدت منهم في كتابة هذا الكتاب وفيما يلي بعضهم: طارق الحبيب وحسن الشافعي وابو يزيد العجمي وطه عبد الرحمن ويوسف القرضاوي وعمر فروخ ويوسف الخليفة وعبدالله بلقریز ومحمود فؤاد حجازي ومحمد الصيرفي وفهومي جدعان وجاسم محمد سلطان وعبد الوهاب المسيري والشيخ الجبلي عبد المحمود وحسن الفاتح قريب الله وعمار حسن علي وعبد الوهاب حلمي وعبد الحميد مدكور وجمعة سيد يوسف وإدريس سالم الحسن ومحمد أحمد حامد وجون اوربرت ومالك بدري والزبير بشير طه والصافي جعفر لتوفيره قانون المجلس القومي للذكر والذاكرين وأسعاد عبد الهادي قنديل ومحمد علي حمد السيدابي وفيصل محمد خير الزواد وأحمد عكاشة والمساهمين في كتاب "العلاج بالقرآن بين الشريعة والشعوذة" (عمر عبد القادر ورقية السيد وآخرون) والمساهمين في كتاب "التسامح بين الشرق والغرب (سمير الخليل وآخرون) و

Ted Honderich, Bitton Tony, Steven Vago, Robert Audi Thomas Mautner, David. Cooper, Julian Baggini and Peter Fost, George M. Avrodes, James William Coterman, Robert Ewen , Colin Hay, Gregg lee Carter and Bryant college.

فهرس المحتويات

رقم	الموضوع	الصفحة
1.	شكر وتقدير	أ
2.	فهرس المحتويات	ب
3.	مقدمة	ص
	الباب الأول	2

الأبعاد الاجتماعية للطريقة الصوفية

الفصل الأول مفهوم الطريقة الصوفية

4 مقدمة	.4
5 الطريقة الصوفية	.5
6 التعريف بالطريقة الصوفية	.6
6 نشأة الطرق الصوفية وتطورها	.7
6 أهمية الطريقة وغاياتها وأهدافها	.8
9 مشروعية الطريقة ومرجعيتها	.9
10 مرجعية الطريقة	.10
11 المرجعية الدينية	.11
12 أقوال المشايخ والمشكل فيها	.12
13 الإلهامات والمشكل فيها	.13
14 الرؤية في المنام	.14
15 الرؤية المنامية للرسول صلى الله عليه وسلم	.15
16 رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم يقظة	.16
17 البيعة وشروطها وكيفيةها	.17
18 كيفية أداء البيعة	.18
19 بيعة الطريقة القادرية	.19
20 بيعة الطريقة السمانية	.20
21 بيعة الطريقة الإدريسية	.21
22 بيعة الطريقة الختمية	.22
23 وجوب البيعة (البيعة وحرية الاختيار)	.23
24 نظام الطريقة (هيكل الطريقة)	.24
25 مكونات التنظيم الصوفي	.25
26 التنظيم الروحي	.26
27 الولي والولاية	.27
28 الكرامة	.28
29 أهم قضايا مفهوم الكرامة	.29
30 تعريف الكرامة	.30
31 المفاهيم المشابهة للكرامة والمغايرة لها	.31
32 إمكانية حدوث الكرامة	.32
33 شروط وقوع الكرامة	.33
34 وقوع الكرامة بالفعل	.34
35 أهم قضايا مفهوم الكرامة	.35
36 تعريف الكرامة	.36
37 وقوع الكرامة بالفعل	.37

38.	مغذى الأمر الخارق للعادة
39.	الأمر الخارق للعادة في الفكر الغربي
40.	النظام الإداري
41.	آداب الطريقة
42.	آداب المريدين مع الشيخ (وآداب وأخلاق المتعلم)
43.	علاقة المريدين مع بعضهم البعض (قيم المجتمع الصوفي العامة)
44.	السالك والالتزام
45.	الفضائل الروحية
46.	الفضائل الخلقية
47.	علاقة الطريقة بغيرها من الطرق
48.	علاقة الطريقة الصوفية بكيانات غير صوفية
49.	وظائف الطريقة وأنشطتها ومؤسساتها
50.	الإجازة
51.	أدوات يستخدمها المتصوفة
52.	مسميات لمؤسسات صوفية سبق التعريف بها
53.	قائمة أسماء طرق صوفية والتعريف ببعضها
54.	تعريف موجز ببعض الطرق الصوفية
55.	الطريقة الملامتية
56.	الطريقة القلندرية
57.	الطريقة الجنيدية
58.	الطيفورية
59.	الطريقة الغزالية
60.	الحلاجية
61.	الطريقة القادرية
62.	الطريقة القادرية في السودان
63.	الطريقة السمانية
64.	الطريقة النقشبندية
65.	الطريقة السمانية
66.	الطريقة الشاذلية
67.	الرفاعية
68.	الطريقة الختمية
69.	الطريقة التجانية
70.	قائمة ببعض مشايخ المتصوفة
71.	بعض مشايخ الصوفية الذين اشتهروا في السودان

الفصل الثاني

البعد التعليمي والتربوي للتصوف

.....	مقدمة	72.
.....	البعد التعليمي والتربوي للتصوف	73.
.....	التصوف من منظور علمي	74.
.....	التربية والتعليم من المنظور العلمي	75.
.....	النموذج الصوفي والنموذج العلمي	76.
.....	نظرية المعرفة عند المتصوفة	77.
.....	طرق المعرفة الإستدلالية وغير الإستدلالية	78.
.....	أدلة إثبات المعارف الصوفية	79.
.....	ما الذي يميز المعرفة الصوفية عن أنواع المعارف الأخرى	80.
.....	مزلق المنهج الصوفي المعرفي	81.
.....	مؤسسة الخلوة	82.
.....	تعريف الخلوة	83.
.....	العزلة	84.
.....	الغربة	85.
.....	المؤسسات المشابهة للخلوة	86.
.....	الزاوية	87.
.....	الأربطة	88.
.....	المسيد	89.
.....	وظائف الخلوة	90.
.....	الخلوة كمؤسسة تعليمية	91.
.....	المواد التي تدرس في الخلوة	92.
.....	أهداف الخلوة	93.
.....	التلقي في سلم ما يعرف عندهم بالأحوال والمقامات	94.
.....	طرق التدريس في الخلوة وأساليبه	95.
.....	العقوبة	96.
.....	أدب المعلم والمتعلم	97.
.....	محتوى الدراسة في الخلوة	98.
.....	نماذج للخلوة	99.
.....	نموذج سواكن	100.
.....	نموذج همشكوريب سنكات	101.
.....	نموذج الحدائة	102.
.....	بعض الخلاوي التي أشتهرت في السودان	103.
.....	تقويم الخلوة	104.
.....	لماذا تقويم مؤسسة الخلوة ؟	105.
.....	حاجة المجتمع المسلم للخلوة واختيار الأسرة هذا النوع من التعليم لأبنائها	106.
.....	معايير تقويم أداء الخلوة بين النسبية والاطلاق (مرجعية التقويم)	107.
.....	تقويم مؤسسة الخلوة ومحاولة إحيائها وترقيتها وإصلاحها	108.
.....	إيجابيات الخلوة	109.

110. تفرد الدارس في الخلوة بدافعية حسنة

الفصل الثالث

البعد الصحي للتصوف

111. مقدمة
112. طبيعة المرض النفسي ودرجته
113. دواعي الأخذ بالعلاج الروحي (إطار علاج متكامل)
114. مشروعية العلاج الروحي
115. اتجاهات المعالجين للمرض النفسي
116. العلاج عن طريق الطب النفسي
117. المتصوفة وطرق العلاج عندهم
118. العلاج الروحي
119. بعض قضايا العلاج الروحي
120. كيفية العلاج بالرقية
121. مشروعية الرقية وشروطها وكيفية أدائها
122. شروط الرقية
123. هل يجوز أن يرقى شخص شخصاً آخر؟
124. هل يجوز أخذ الأجر على الرقية؟
125. هل تتعارض الرقية الشرعية مع التوكل؟
126. ما هي حقيقة المس والتلبس ودخول الجنى جسد الانسي
127. السحر
128. الاستعانة بالجن
129. أنواع السحر
130. السحر الحقيقي
131. سحر التخيل
132. السحر المجازي

..... حكم السحر.....	.133
..... علاج السحر (الطرق المشروعة لأزالة السحر).....	.134
..... استخراج السحر وإبطاله.....	.135
..... الحسد.....	.136
..... علاج الحسد.....	.137
..... الرقي والتعاويذ.....	.138
..... الرقية بقراءة آية الكرسي.....	.139
..... العين.....	.140
..... التمانم.....	.141
..... الكهانة.....	.142
..... هل يمكن إثبات أثر العلاج بالقرآن من خلال البحث العلمي؟.....	.143
..... ما حكم الوسائل المستخدمة في العلاج الروحي؟.....	.144
..... ما حكم استخدام المحايا والبخرات؟.....	.145
..... ما حكم رقية غير المسلم والمسلم.....	.146
..... الشرائع والقوانين المنظمة للعلاج الروحي.....	.147
..... الممارسات السيئة للمعالجين عن طريق العلاج الروحي وأسباب انتشارها.....	.148
..... من هم الذين يقبلون على العلاج الروحي وما هي أنواع أمراضهم؟.....	.149
..... أعراض مرضية في سلوك بعض المنتسبين للتصوف.....	.150
..... قضايا تأصيل العلاج النفسي.....	.151
..... بعض مساهمات ابن سينا في مجال الطب النفسي.....	.152
..... مساهمات البلخي.....	.153
..... الخوف والفرع.....	.154
..... مفهوم المرض النفسي.....	.155
..... المعيار الإحصائي.....	.156
..... المعيار الاجتماعي.....	.157
..... معيار التعاسة الشخصية.....	.158

..... الاختلال الوظيفي	.159
..... معيار عدم التوقع	.160
..... منحنى التحليل النفسي	.161
..... المنحنى السلوكي	.162
..... المنحنى المعرفي	.163
..... المنحنى الإنساني	.164
..... المنحنى الوجودي	.165
..... المنحنى الاجتماعي	.166
..... المنحنى التفاعلي في فهم وتفسير الأمراض النفسية	.167
..... علاج الأمراض النفسية	.168
..... العلاج عن طريق التحليل النفسي	.169
..... العلاج السلوكي	.170
..... العلاج العضوي (أو الفيزيائي)	.171
..... حالات تم فيها علاج أمراض نفسية	.172
..... محاولات معاصرة لتأصيل علم النفس	.173
..... مفاهيم خاطئة عن الطب النفسي	.174
..... مزلق في ممارسة الطب النفسي	.175
..... أنواع من الأخطاء الطبية المختلفة	.176
..... ما المقصود بالخطأ الطبي	.177
..... أسباب الخطأ الطبي وفشل العلاج	.178
..... علاج الأخطاء والمزلق الطبية	.179
..... عوائق العلاج الخاصة بسلوك المريض	.180
..... مزلق ممارسة العلاج الروحي	.181
..... مفاهيم خاطئة عن العلاج الروحي	.182
..... أمراض القلوب (النفوس)	.183
..... الشخصية من المنظور الصوفي	.184

..... تصنيف قوردان للهوية	.185
..... الزاهد والمتزهد	.186
..... الصوفي والمتصوف والمتشبه	.187
..... المرادون والمجتهدون	.188
..... الصوفي القنذري والملاماتي	.189
..... المنبسط والمنقبض	.190
..... الظالم لنفسه والمقتصد والسابق للخيرات	.191
..... صاحب القلب الأجرد والقلب الأغلف والقلب المنكوس	.192
..... صاحب فناء الشهود وصاحب فناء الإرادة	.193
..... صاحب القلب السليم وصاحب القلب الميت وصاحب القلب المريض	.194
..... صفات الشيخ وصفات المرید	.195
..... الهوية والتصوف	.196

الفصل الرابع

البعد السياسي للتصوف

.....	إتجاه البعد عن السياسة وعدم الاشتغال بها	197.
.....	دور عقائد وقيم المتصوفة في السياسة	198.
.....	الزاهد والسلطة	199.
.....	موقف المتصوفة من السلطة والمشاركة السياسية	200.
.....	التصوف ومعارضة السلطة	201.
.....	الحلاج رمزاً للتصوف	202.
.....	المواقف الفعلية للمتصوفة في السلطة	203.
.....	مقاومة الاستعمار وإقامة دولة إسلامية	204.
.....	دور بارز وسلطة نافذة وامتيازات للمتصوفة في الدولة	205.
.....	رفض عطايا الحكام	206.
.....	محاولات السلطة والقوة الخارجية لاستمالة المتصوفة	207.
.....	التصوف ودوره في السياسة الخارجية الأمريكية	208.
.....	ندوة مركز نكسون للبحوث	209.
.....	نظرية وحدة الأديان	210.
.....	برنارد لويس والتسامح الصوفي	211.
.....	مفهوم التسامح	212.
.....	مجالات التسامح	213.
.....	التسامح من منظور إسلامي	214.
.....	الخلاف حول معايير ثبوت حديث معين	215.
.....	أنشطة سياسية للمتصوفة	216.
.....	الدور الوطني للصوفية	217.
.....	ظاهرة هجرة الحركة الشعبية وقياداتها للطرق الصوفية	218.
.....	المرأة في البيوت الصوفية	219.

- السمانية الطيبية تكرم البشير 220
- ملحق: ظاهرة تدهور المشاركة السياسية في الغرب 221

الفصل الخامس

البعد الاجتماعي (المشكلات الاجتماعية)

- التصوف والمشكلات الاجتماعية 222
- إطار عام للدراسة 223
- التعريف بالمشكلة الاجتماعية 224
- من يحدد المشكلة الاجتماعية ومن يعرفها؟ 225
- الرؤى المختلفة للمشكلة الاجتماعية 226
- رؤية الصراع 227
- منظور المرض الاجتماعي 228
- منظور تفكك المجتمع 229
- منظور تعارض القيم 230
- منظور السلوك المنحرف 231
- الإتجاه النفسي 232
- منظور التنميط 233
- نظريات الشخصية 234
- نظريات التفاعل 235
- السياسات الخاصة بالمشكلة الاجتماعية وتنفيذ تلك السياسات 236
- قائمة ببعض المشكلات الاجتماعية 237
- مشكلات التصوف 238
- كيف يتعامل المتصوفة مع هذه المشكلات؟ 239
- رؤية المتصوفة للمشكلات الاجتماعية 240
- منهجية المتصوفة لدراسة الظاهرة الاجتماعية 241
- ما هو موقف المتصوفة من الرؤى المختلفة لحل المشكلات الاجتماعية؟ 242

..... منظور التفكك الاجتماعي .243

الفصل السادس

البعد الأدبي والفني للتصوف

..... مقدمة	.244
..... التعريف بالأدب والفن الصوفي	.245
..... تعريف الغزالي للأدب الصوفي	.246
..... أغراض السماع	.247
..... الأحوال التي يحرم فيها السماع	.248
..... آداب السماع	.249
..... أهداف الفن ووظيفته الاجتماعية	.250
..... القيم والفنون والآداب	.251
..... تعريف الفن	.252
..... التعريف الوظيفي للفن	.253
..... تأصيل العلاقة بين القيم والفنون والآداب	.254
..... الحب الإلهي	.255
..... شعر في الاتحاد	.256
..... المناجيات	.257
..... وحدة الأديان	.258
..... وحدة الوجود	.259
..... فريد العطار	.260
..... جلال الدين الرومي	.261
..... النسائي والغزوني	.262
..... عبد الرحمن الجامي	.263
..... المدائح النبوية	.264
..... مدح الصحابة	.265

..... الزهديات	266.
..... في الأخلاق	267.
..... العزلة	268.
..... المعرفة	269.
..... شعر الهذر واللامعقول	270.
..... نماذج من الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر	271.

الفصل السابع

منهج المتصوفة في التغيير والإصلاح

..... تعريف التغيير	272.
..... التطور	273.
..... التقدم	274.
..... الاستنارة	275.
..... النهضة	276.
..... الحداثة	277.
..... التجديد	278.
..... كتاب تجديد الفقه الإسلامي	279.
..... مفهوم النهضة في العالم العربي	280.
..... مفهوم النهضة عند المتصوفة	281.
..... ما موقف المتصوفة من الفكر الغربي؟	282.
..... ما موقف التصوف من الفكر الغربي ومبادئه المشار إليها	283.
..... التصوف والتغيير والمعارف الحديثة	284.

الفصل الثامن

مستقبل المتصوفة

..... مستقبل المتصوفة	285.
-----------------------	------

الباب الثاني

مفاهيم

مفاهيم اتسمت بها المرحلة الأولى للتصوف

.....	العبادة والذكر	286
.....	الآيات والأحاديث الواردة في فضل الذكر والعبادة	287
.....	تعريف العبادة	288
.....	تعريف الذكر	289
.....	أفضل الذكر	290
.....	صيغ الذكر والدعاء	291
.....	الذكر بالعدد	292
.....	الورد	293
.....	لكل وقت وحال ذكر	294
.....	الجهر والإخفاء بالذكر	295
.....	فضل الذكر في جماعة	296
.....	الغلو والتشدد في العبادة	297
.....	أي الأعمال أفضل	298
.....	التصوف والأخلاق	299
.....	الزهد	300
.....	تعريف الغزالي وأحمد بن حنبل للزهد	301
.....	الزهد فيما زاد عن الضروريات	302
.....	الزواج	303
.....	تقليل الطعام	304
.....	التقشف النفعي	305
.....	حجة الكعبي في نفي المباح	306
.....	الحجج التي أوردها الشاطبي لترك المباح والزهد في الدنيا وملزاتها	307

..... الحجة القائلة بالأخذ بالمباح وعدم الزهد فيه	308
..... حجج ترك المباح مرة أخرى	309
..... نظرة توثيقية	310
مفاهيم اتسمت بها المرحلة الثانية للتصوف	311
..... تعريف المقام والحال	312
..... المعرفة	313
..... المعرفة الكشفية	314
..... معارف الصوفية وكيفية التحقق من صحتها	315
..... الأمور الخارقة للعادة والبراسايكولوجي	316
..... التجربة الصوفية الوهم والحقيقة	317
اتسمت بها مفاهيم اتسمت بها المرحلة الثالثة للتصوف	
..... ماهو الشطح؟	319
..... الفناء	320
..... نظرية الاتحاد	321
..... نظرية الطول	322
..... نظرية وحدة الوجود	323
..... الحقيقة المحمدية والنور المحمدي	324
..... نظرية الاتصال	325
..... نظرية الإشراق	326
..... الإنسان الكامل	327
مفاهيم اتسمت بها المرحلة الرابعة للتصوف	328
..... البدعة	329
..... معايير فهم النصّ	330
..... المعنى الظاهر والمعنى الباطن	331
..... معايير التأويل	332
..... تحديد معنى النص الصوفي الشاطح والمعايير التي بموجبها يمكن الحكم عليه	333
..... معايير درء التعارض بين الشرع (الوحي) والعقل والتجربة	334

مقدمة

بدأ اهتمام الباحث بالتصوف عندما شاهد حواراً بين أحد مؤيدي التصوف وأحد المعارضين له، ولقد استفاد من هذا الحوار فائدة كبيرة، ولكن ظلت هنالك قضايا تناولها المتحاوران، كان يرى أنها تحتاج إلى مزيد من البحث والتحليل، فكتب مقالاً لمجلة الفكر والثقافة الإسلامية بعنوان: (قضايا التصوف الإسلامي) عام 1983م وكتاباً بنفس العنوان عام 1985م ثم كتيب بعنوان: (منهجية لدراسة التصوف) عام 1992م وبحثاً باللغة الإنجليزية بعنوان: (تصوف الغزالي) في مجلة الخطاب الفكري بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا عام 1997م وجدت كتاباته بحمد الله قبولاً عند كثير من القراء، وأحسب أن سبب هذا القبول أنها التزمت شيئاً من الموضوعية والحياد. وتجدر الإشارة إلى أن الباحث وهويبحث في قضايا التصوف تأثر بجوانب فيه. خاصة وهويقرأ كتاب: (إحياء علوم الدين) لحجة الإسلام (الإمام الغزالي) وشعر أن هذه الجوانب أصيلة في الدين وأنه لا غنى للمسلم عنها.

وعندما طلب منه مركز دراسات المجتمع كتابة ورقة اختار لها المركز عنوان: (التصوف ودوره الاجتماعي في السودان) ذكر في الندوة التي قدم فيها الورقة أنه لم تكن من اهتماماته دراسة الجوانب الاجتماعية في التصوف ولكن استجابة للطلب الكريم من المركز حاول الربط بين دراسته للمفاهيم والمنهجية والأبعاد الاجتماعية للتصوف. (سيضمّن الباحث مقدمة هذا الكتاب والجزء الخاص بالمفاهيم نتائج بحوثه السابقة المشار إليها).

تجدر الإشارة إلى أن التصوف كظاهرة له أشكال وأنماط متعددة فإن من هذه الأنماط نوع قد يتمنع لدراسة اجتماعية، ومن المعلوم أن التصوف يتمنع للدراسات العملية عموماً فهناك متصوف لا يريد أن يتفاعل مع المجتمع ولا أن يكون له دور فيه ويقول إن له لغته الخاصة به وله معتقداته وقيمه وتجاربه بل له شريعته الخاصة به وهنالك ظواهر صوفية كالإداركات فوق الحسية، تتمنع هي أيضاً لمحاولة اخضاعها للمنهج العلمي وتمثل نموذجاً قد لا يمكن مقارنته بالنموذج التجريبي. فإذا جاز دراسة هذا الصنف من التصوف فإن الإطار المناسب لهذه الدراسة في اعتقاد الباحث هو علم النفس، وقد يكون الإطار المناسب لدراسة هذا النوع من التصوف إطاراً معيارياً ولكن هذه الدراسة تتعامل مع متصوفة يفترض أنهم يتفاعلون بقدر مقبول مع المجتمع. وعندما شرع الباحث في دراسته وتشعبت مواضيع بحثه وتعقدت واتسعت، حول الباحث دراسته إلى مشروع كتاب جعل هدفه تعريف طالب الدراسات الإنسانية والاجتماعية بأبعاد التصوف الاجتماعية، والكتاب يستهدف أيضاً غير الطلاب من المريدين والسالكين والمنتهمين للتصوف كما يستهدف المثقفين عموماً أما المتخصصين من الأكاديميين والمشايخ العارفين المراد منهم التقويم والتصحيح والتطوير.

فالباحث كما تقدم تناول أموراً تقع في عدة تخصصات ليست من تخصصه كالتطب النفسي وعلم النفس وعلم الاجتماع والسياسة والفنون والآداب، كما تجدر الإشارة أن الباحث حاول أن يؤصل لجوانب من هذه الأبعاد. كالبعد الخاص بالطريقة والبعد التربوية والتعليم والبعد الصحي والبعد السياسي والمشكلات الاجتماعية والفنون والآداب والتغيير. وهويتناول هذه الأبعاد وجد الأمر يقتضي أن يوضح مفاهيم لصيقة بمجال البحث، كمفهوم المعرفة والكشف والحلول والإتحاد والعزلة وغيرها من المفاهيم، فرأي في بادئ الأمر أن يجعل هذه المفاهيم ملاحق ولكن عدل عن ذلك وإختار أن يجعلها جزء من الكتاب وحاول أن يجعل هذه المفاهيم في مجموعات تمثل مراحل التصوف المختلفة:

مرحلة العبادة والذكر والعزلة والزهد والأخلاق ومرحلة الأحوال والمقامات والمعرفة والكشف ومرحلة التصوف الفلسفي والشطح ثم أخيراً مرحلة الطرق الصوفية وذلك بشكل تقريبي.

هذه المراحل متداخلة تاريخياً يمكن تعريف المرحلة من حيث تاريخها وزمانها، ويمكن أن تعرف بسماتها وخصائصها ولكن في واقع الأمر على الرغم من أن المراحل تتداخل فكل مرحلة لها سمات تختلف تقريباً عن المراحل الأخرى، قسم الشافعي والعجمي¹ مراحل التصوف إلى:

- مرحلة الزهد
- مرحلة النضج
- مرحلة الإزدهار الفكري والعملي
- ومرحلتان أخيرتان

بدأت المرحلة الأولى في القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الثالث الهجري. اهتمت هذه المرحلة بالعمل والجانب الروحي (العبادة والذكر والزهد والعزلة) والأخلاق وقليل من تأمل.

المرحلة الثانية مرحلة العلم والمعرفة والنظر والأحوال والمقامات والمواجيد والمعارف الكشفية، مرحلة النضج التي يمثلها الغزالي حيث صار التصوف متوازناً ومقبولاً ولا يقبل مذهب الحلول والإتحاد وما هو مخالف للشريعة.

ثم مرحلة التصوف الفلسفي (الإتحاد والحلول ووحدة الوجود ووحدة الأديان النور المحمدي والإنسان الكامل ... إلخ) ثم مرحلة الطرق الصوفية الذي هو موضوع الكتاب.

سوف يستعرض الباحث هذه المراحل في نهاية الكتاب بعد الحديث عن الطريقة وأبعاد التصوف التربوية والتعليمية والصحية والسياسية والاجتماعية والأدبية والفنية ومفهوم التعبير.

أهمية دراسة التصوف

هنالك عدة أسباب تعطي دراسة التصوف أهمية خاصة نذكر فيما يلي عدداً منها²:

- 1- إن التصوف يمثل جزءاً مهماً من تراث المسلمين لا يمكن إهمال دراسته، كما وإن فهم التراث الإسلامي عامة يعتمد إلى حد كبير على فهم التراث الصوفي، لأن جانباً كبيراً من هذا التراث كان رد فعل للفكر الصوفي.
- 2- إن التصوف ما يزال يمثل طريقة التدين لكثير من المسلمين اليوم، ولا نكاد نجد بلداً أو مجتمعاً من مجتمعات المسلمين غير متأثر به. فإذا أردنا أن نقيم معتقدات وممارسات هذه المجتمعات ونبيّن جوانب الخطأ والصواب فيها، ومواطن القوة والضعف بالنسبة لها، ونبيّن ما يمكن الاستفادة منه، وما ينبغي إصلاحه، فإن ذلك لا يمكن أن يتم إلا بمعرفة ودراسة معتقدات وممارسات تلك المجتمعات.
- 3- يعتبر الكثيرون أن التصوف يمثل الجانب الروحي والذوقي والباطني في الإسلام – جانب العبادة والنسك والتبتل – وهو الجانب الذي يسمو بالإنسان إلى أعلى مراتب الكمال.
- 4- كما يعتبرونه السبيل الوحيد الذي به يمكن للإنسان أن يحقق سعادته وذاته وأشواقه العميقة.

¹ الشافعي (حسن) وأبو اليزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، دار السلام، 2007.

² زروق (عبد الله حسن)، أصول التصوف، منهجية لدراسة التصوف، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، 1995، ص، 7-9.

- 5- يرى البعض أن المنهج الصوفي هو المنهج الوحيد الذي يقود إلى معرفة أسرار الوجود وأعماق النفس البشرية وخفاياها.
- 6- يحوي التصوف من غرائب الاحاديث والتجارب ودقائق المعارف والعلوم وغوامضها ما يجذب كثيراً من الناس .
- 7- للتصوف جاذبية كبيرة لكثير من الناس في المجتمعات الإسلامية والغربية على حد سواء فهو ملاذ لهم جميعاً من سطوة مادية العصر الحديث التي طغت على كل شئ وذلك لأنه يدعو إلى الزهد في الحياة المادية.
- 8- كثير من المتمردين على النظرة العقلانية والتجريبية التي هيمنت على الفكر المعاصر يجدون فيه ملاذاً أيضاً.
- 9- يمثل التصوف جانباً مهماً من جوانب الدين الإسلامي، هو ذلك الذي يهتم بإصلاح القلب والنفس، وتجريد النية وإخلاص العمل لله، والذي يهتم بالعبادات الباطنة كالتوكل والصبر والشكر والمحبة والخوف والرجاء والرضى، والذي يحاول أن يعرف عيوب النفس وأمراضها كالرياء والكبر والأنانية والحسد والغضب، ويسعى لوضع العلاج الناجع لهذه الأمراض، وهو كذلك الجانب الذي يحث على الذكر الدائم وعلى مجاهدة النفس ومقاومة شهواتها وجعلها تزهد في متاع الحياة الدنيا الزائل وترغب وتتطلع إلى نعيم الآخرة الدائم، هذا الجانب الذي يذكرنا بأن الدنيا دار ابتلاء واختبار، وأنها لا تصفو لأحد، ويذكرنا بالموت وعذاب القبر والصراط والحساب والنار، ويرغبنا في لذات الجنة ونعيمها الذي لا ينقطع ومتعة النظر إلى وجه الله الكريم بجلاله وجماله وعظمته، والذي يرغبنا في رضوان الله الكبير {وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ} ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (التوبة:72). وهذا الجانب من جوانب الاسلام مهم ومكمل لجانب العقيدة والمعاملات. وبذلك يمكن اعتبار التصوف نهج حياة. حياة روحية وأخلاقية يقوم على العبادة والذكر ومكارم الأخلاق. حياة تقوم على الزهد في لذات الحياة المادية والاهتمام والإعلاء من شأن اللذات الروحية والذوقية والمعرفية وتهدف الحياة الصوفية إلى تحقيق الصحة النفسية وتقوم بعلاج أمراض النفوس "الأخلاقية" كالأناانية والكرهية والرياء والكبرياء والخوف (بالإضافة إلى علاج الأمراض النفسية المتعارف عليها) وتدعو إلى حياة المحبة والأخوة والرضا وحياة السكينة والطمأنينة وحياة تدرج أفرادها على تحمل الابتلاءات ومغالبة الهوى والشهوات.
- 10- بجانب هذا كله فإن دراسة التصوف وخاصة الجوانب السلبية وجوانب الإنحراف فيه ونقد هذه الجوانب وبيان خطئها كمنظريات الحلول والإتحاد ووحدة الوجود والإنسان الكامل ووحدة الأديان وترك السعي ورفع التكاليف لها أهمية كبرى في حماية العقيدة ووقايتها من الزلل والإنحراف.
- 11- كما يمكن اعتبار اتجاهات بعض المتصوفة هرباً من متطلبات الحياة الصعبة- حياة الأسرة والعمل وما يتصل بهما من مشكلات وصعوبات، وهرباً من إبتلاءات العمل العام ومجاهداته. إن المخاطر التي تنجم عن خوض غمار الحياة تجعل كثيرين من المتدينين يؤثرون السلامة ويتجهون إلى حياة التصوف والعزلة، بالرغم من أن حياة التصوف تتطلب إلى حد كبير من المتقيد بها الالتزام بسلوك صارم يحتاج منه إلى إرادة وعزم ومجاهدة.
- 12- يجد بعض الناس في بعض اتجاهات التصوف فرصة للتخلل من القوانين الشرعية.
- 13- يجد بعض القادة والسياسيين وكبار موظفي الخدمة المدنية وغيرهم من عامة الناس في التصوف ملاذاً يلودون فيه إلى مشايخ الصوفية بالليل، يكفرون فيه عما يحدثون ويقتربون من أذى وبطش في النهار، ويتوهمون بذلك أنهم يجمعون بين خيري الدنيا والآخرة.
- 14- كما وأن للتصوف أهمية سياسية لأن بعض القادة السياسيين لهم طرق ينتمون إليها، وللمشايخ سلطان وتأثير عليهم.

- 15- كما يلجأ البعض إلى حياة التصوف والعزلة بعد تجربة غير ناجحة في الحياة العامة، قد تكون التجربة مثلاً في مجال الحكم أو في مخالطة الناس عموماً، فيبدو له التوفيق بين العمل العام ومخالطة البشر والإيفاء بالالتزام بالمبادئ الإسلامية أمراً مستحيلاً، فيؤثر الوفاء بالمبادئ الإسلامية. ويعبّر عن هذا الوفاء باتخاذ التصوف والعزلة طريقاً لذلك.
- 16- يجد البعض في التصوف طريقاً للكسب أسهل، ويجدون فيه أتباعاً يخدمونهم ويحققون لهم حاجاتهم ورغباتهم ويجلونهم ويحترمونهم ويعطونهم مكانة عظيمة.
- 17- يجد فيه أصحاب النزعة الفردية – غير الجماعية – بغيتهم.
- 18- كما يجد فيه الأفراد الذين يميلون إلى التبعية وعدم تحمل المسؤولية بغيتهم.
- 19- فمجمّل القول أن أهمية التصوف في أنه طريقة تتدين بها قطاعات كبيرة من المسلمين، وأن له جاذبية خاصة- وأن له محاسن ومساوئ ينبغي أن تبين للمنتمي وغير المنتمي والذي يود أن ينتمي عن فهم.
- 20- هنالك حركة إحياء وإصلاح للتصوف في جانبه العقدي والاجتماعي.
- 21- ومما زاد في الإقبال عليه الأزمة التي تمر بها الحركة السياسية.
- 22- يمكن اعتبار المنهج الصوفي الرشيد منهجاً للتغيير والإصلاح الديني والاجتماعي.
- 23- يمكن اعتبار جانباً من إسهامات التصوف محاولة لحل مشكلات المجتمع الإسلامي.
- 24- كما يمكن اعتبار بعض ممارساته تمثل جانباً من مشكلات المجتمع الإسلامي.
- 25- عادةً ما تضع الكيانات التي تختلف عن الكيانات الصوفية – داخل البلدان العربية والإسلامية وخارجها – الحركة الصوفية وكياناتها ضمن استراتيجيتها وعملها السياسي والاجتماعي وتخطط لكيفية التعامل معها. فدراسة الظاهرة الصوفية مهمة لذاتها، ولكونها محط اهتمام الآخرين الذين ينبغي أن نعرف كيفية تعاملهم معها ومعرفة دوافع الإهتمام بها.

طرق دراسة التصوف

يمكن تصنيف دراسات التصوف كما يلي:

- 1- دراسة وصفية "قد تدخل في ذلك الدراسة التفسيرية والتنبؤية"
- 2- دراسة معيارية إرشادية أو تبريرية.
- 3- دراسة تحليلية، بمعنى أنها تنظر في المفاهيم ومنطق الاستدلال فيه. وقد تنظر في عمق الفكرة، ودقتها وأصالتها وقوة حجيتها وترابطها المنطقي، وهذه الدراسة لها معايير كفاءة. وقد تكون معايير الكفاءة هذه شبيهة بمعايير كون "Khun" "الدقة والإتساق وسعة النطاق والبساطة والخصوبة وعمق الفكرة" وقد تكون هنالك دراسة فوق هذه الدراسة. وهنالك دراسات تنطلق من مواقف نسبية، وتؤمن بنوع من التعددية، وتتكسر وجود معايير موضوعية من أي نوع، وضمن الدراسات الوصفية الدراسات التاريخية والنفسية والاجتماعية.
- 4- دراسة تهتم بالجانب العملي، والتطبيقي، وجانب التحكم في سلوك الآخر وفي سلوك الذات. قد يتخذ أصحاب هذا الإتجاه، استراتيجيات المواجهة والتغيير الكامل للتصوف. وقد يتخذ بعض من يتعاطون معه أسلوب الموالاه غض النظر عن كثير من ممارساته السلبية وقد يتخذ البعض أسلوب الحوار والإصلاح والإعتراف بالجوانب الإيجابية في التصوف.

أنصاف الدارسين للتصوف¹:

لقد ذكرت في بحث لي بعنوان "قضايا التصوف الإسلامي" أن هنالك أربعة أنواع من الدارسين للتصوف، نوع متحامل على التصوف تحاملاً كاملاً، ونوع متعاطف معه تعاطفاً كاملاً،

¹ نفس المصدر، ص، 10-11

ونوع محايد يحاول أن يقضي ويحكم بإنصاف وعدل وفق قانون الشرع، وإذا اتفق أن حكم للتصوف مرة أو حكم عليه مرة أخرى فإن ذلك لا يضره. ولو وصف في نهاية الأمر بأنه من أعداء التصوف أو من أنصاره فإن ذلك لا يضره. كما وأنه لا يضره إذا سقط لفظ التصوف من قاموس الفكر الإسلامي مادامت الأفكار التي تعرف بأنها أفكار صوفية وتتفق مع عقيدة الإسلام، قد أعترف بها ورد إليها اعتبارها، وتبوات مكانها في الفكر الإسلامي.

والنوع الرابع الذي ذكرته هو ما أسميته الإتجاه الأكاديمي، فهذا الاتجاه يهتم بالتصوف كظاهرة فكرية أو فلسفية، ويهتم بأصالة أفكاره وأسباب نشأتها وعمقها وتربطها المنطقي ومصداقيتها حسب معايير عقلية ووجدانية معينة، ولا يهتم كثيراً تحليلها والحكم عليها بمعايير إسلامية.

إتجاهات دعاة الإسلام وظاهرة التصوف

الإتجاه الإصلاحي:

يهدف أصحاب هذا الإتجاه من دعاة الإسلام إلى إصلاح عقائد وممارسات المتصوفة. وعادة ما يكون أسلوبهم في التغيير ليس بشن حرب كاملة على التصوف أو مواجهة مباشرة معه، وغالباً ما يعترفوا في التعامل معه بأنه يحوي ما هو حسن وجميل بجانب ما هو رديء وسيئ، وديدنهم في إحداث التغيير المجادلة الحسنة والدعوة بالرفق والحكمة دون مجازاة لباطل، فيختارون لإحداث التأثير الطرق المناسبة والظروف المواتية، وقصدتهم في نهاية المطاف أن يصوغوا شخصية المتصوفة صياغة جديدة متحفظة بصفات الإيجابية، متخلية عن صفاتها السلبية.

إتجاه المواجهة:

يشن أصحاب هذا الإتجاه حرباً شعواء على التصوف وأتباعه، لأنهم لا يرون فيه شيئاً حسناً ويعتبرونه كله ضلالاً، ومعنى الإصلاح عندهم، إذا جاز أن نسميه إصلاحاً، إصلاح جذري يقوض كل المعتقد والممارسة. ويرون أن ظاهرة التصوف تمثل الإنحراف السياسي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، فينبغي محاربة هذه الظاهرة وعدم المساومة في ذلك. كما يرون أن محاربة التصوف ينبغي أن تكون نقطة الإنطلاق والهدف الأساسي في إصلاح المجتمعات المسلمة.

إتجاه القبول:

وهؤلاء هم الذين يؤمنون بالتصوف ويمارسون أنشطته، وهم عادة لا يتحدثون عن سلبيات التصوف ويتجاهلون ما علمهم بها. وكذلك لا تخفي عليهم ممارسات أتباعهم الخاطئة لكنهم لا ينتقدونها. والسبب في ذلك إما فقدانهم الشجاعة لمواجهتها أو خوفهم من أن النقد يهز معتقد المريدين ويضعف ولاءهم. من ناحية أخرى فإن منهم من يقبل المعتقد المنحرف على أساس تاويل النصوص تاويلاً فاسداً لسوء فهمه أو لسوء قصده.

إتجاهات أخرى:

هنالك إتجاهات أخرى لها مواقف من التصوف، منها الإتجاه المتسامح الذي يرى أنه من حق الفكر الصوفي والثقافة الصوفية أن يكون لها وجود في المجتمع، كما لجميع ألوان الثقافات الأخرى حق البقاء. وأصحاب هذا الإتجاه يؤمنون بنسبية الثقافة وتعددتها.

وهناك من قد لا يؤمن بتعددية الثقافة ويرى وجوب هيمنة ثقافة معينة، ولكنه لا يرى في التصوف تهديداً لمصالحه وهيمنته، بل قد يرى فيه عنصراً مساعداً في تحقيق أهدافه.

ويمكن أن تصنف المواقف حيال التصوف بطريقة أكثر دقة ولكنها ستكون أكثر تعقيداً، وبذلك قد يصعب علي القارئ أن يميز بينها.

إتجاهات التصوف¹

ما يعرف بالتصوف ليس مذهباً واحداً ولكنه في حقيقة الأمر مجموعة من الأفكار والمذاهب التي كثيراً ما تكون متناقضة او على أقل تقدير متباينة، فالكلام عنه كشيء واحد غير ممكن¹، وليس من العدل أن نصدر أحكاماً عامة وكلية عنه.

ولقد صنف الكاتب في بحوث سابقة المتصوفة إلى ثلاث أصناف²: إتجاه سني يمكن تسميته بالتصوف الحق والذي يتطابق تطابقاً كاملاً مع العقيدة الإسلامية³، وقلت إن هذا الإتجاه قد يتعدّر وجوده في الواقع⁴. ويمكن القول إن كل من تحدث في أمور تعارف الناس على أنها من موضوعات التصوف كالزهد والعزلة والأحوال والمقامات "كالتوكل والمحبة والرضى" والكشف والإلهام والولاية والكرامة وكان ملتزماً بالكتاب والسنة فيما يقول ويمارس، يمكن أن يصنف عمله وممارسته بالتصوف الحق.

يقول الجنيد (من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يُقْتدى به في هذا الأمر "التصوف" لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة)⁵. وقال (الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولزم طريقه)⁶.

ويمكن أن نعتبر بعض علماء المسلمين ممن لا يعتبرون عادة من أهل التصوف كأبن القيم من أهل التصوف الحق، ويمكن أن نعتبر بعض كتبه التي تحدث فيها عن بعض الموضوعات المشار إليها كتباً في التصوف الحق مثل كتابة (مدارج السالكين) وكتابة (عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين) و(طريق الهجرتين). وكذلك يمكن أن نعتبر كتب ابن تيمية ك(التحفة العراقية في أعمال القلوب) و(السلوك) من كتب التصوف الحق.

وذكرت أيضاً أن هنالك إتجاهاً منافياً لعقيدة الإسلام وشريعته، وهذا الإتجاه تمثله الفرق الباطنية والمغالية والمنحرفة عن الإسلام، ومذاهب الحلول والإتحاد ووحدة الوجود.

قسم ابن تيمية المتصوفة إلى ثلاثة⁷.

1- **صوفية الحقائق.** وقال : يشترط في هؤلاء ، ثلاثة شروط: أحدها العدالة الشرعية بحيث يؤدون الفرائض، ويتجنبون المحارم. والثاني التأدب بأداب أهل الطريق، وهي الآداب الشرعية في غالب الاوقات. والثالث أن لا يكون أحدهم متمسكاً بفضول الدنيا، وقال فأما من كان جامعاً للمال، او كان غير متخلق بالأخلاق المحمودة ولا يتأدب بالآداب الشرعية، او كان فاسقاً فإنه لا يستحق ذلك.

2- **صوفية الرسم،** الذين همهم اللباس ويهتمون بالمظهر دون الجوهر والحقيقة، وقد يقومون ببعض أعمال المتصوفة فيظن الجاهل أنهم منهم، ولكنهم في الحقيقة ليسوا منهم.

3- **صوفية الأرزاق،** وهم الذين وقفت عليهم الوقوف.

1 نفس المصدر، ص، 12-17.

2 نفس المصدر، ص،

3 نفس المصدر، ص،

4 نفس المصدر، ص،

5 حكم ابن عطاء الله ، ص 34.

6 نفس المصدر، ص،

7 ابن تيمية (تقي الدين)، مجموعة الفتاوي، التصوف، الجزء الحادي عشر، ص، 19.

وصنفهم تصنيفاً آخر فقال منهم:

1. السابق للخيرات.
2. المقتصد.
3. الظالم لنفسه.

وقال إن كلا الصنفين الاول والثاني منهم من يجتهد فيخطئ، ومنهم من يذنب فيتوب اولاً يتوب. ولكنه لم يذكر في هذا الموضوع ما يميز السابق عن المقتصد. وقال إن الظالمين لأنفسهم ينتسب إليهم أهل البدع والزندقة، وقال إن هؤلاء عند التحقيق ليسوا من أهل التصوف.

ولقد صنفهم في كتابه العبودية¹ حسب أحوال الفناء التي تحصل لهم، إلى أصحاب فناء الإرادة، وفناء الشهود، وفناء الوجود. فقال "إن الفناء ثلاثة أنواع: فناء الكاملين من الأنبياء والاولياء، وفناء القاصدين من الاولياء والصالحين، وفناء الملحددين المشبهين".

فأما الاول فهو الفناء عن إرادة ما سوى الله، بحيث لا يحب إلا الله، ولا يعبد إلا إياه، ولا يتوكل إلا عليه، وكمال العبد أن لا يريد ولا يحب ولا يرضى إلا ما أراد الله ورضيه، وهو ما أمر به أمر إيجاب واستجباب. والنوع الثاني من أنواع الفناء: الفناء عن شهود السوي، وهذا يحصل لكثير من السالكين، لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته وضعف قلوبهم أن تشهد غير ما تعبد.. وإذا قوي هذا ضعف المحب حتى يضطرب في تمييزه، فقد يظن أنه محبوبه، كما يذكر أن رجلاً ألقى نفسه في اليم فألقى محبه نفسه خلفه، فقال: أنا وقعت، فما أوقعك خلفي؟ قال: غبت بك عني فظننت أنك أني. وهذا الموضوع زلت فيه أقوام وظنوا أنه اتحاد... وأكابر الاولياء كأبي بكر وعمر والسابقين الاولين من المهاجرين والأنصار لم يقعوا في هذا الفناء.. فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا أكمل وأقوى وأثبت في الأحوال الإيمانية من أن تغيب عقولهم او يحصل لهم غشي اوضعف وسكر او فناء أو وله أو جنون.... وكذلك صار في شيوخ الصوفية من يعرض له الفناء والسكر ما يضعف معه تمييزه، حتى يقول في تلك الحال من الأقوال ما إذا صحا عرف أنه غالط فيه².

أما النوع الثالث مما يسمى فناء الوجود، فهو أن يشهد أن لا موجود إلا الله، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق، فلا فرق بين الرب والعبد، فهذا فناء أهل الضلال والإلحاد الواقعين في الحلول والإتحاد³.

وتحدث ابن تيمية أيضاً عن أصحاب الأحوال من المتصوفة في كتابه "التصوف" فقال: هؤلاء ترد عليهم أمور على قلوبهم، فلا يستطيعون تحملها لضعف في قلوبهم ونفوسهم، فتحدث لهم غيبة اوسكر اوضعف وغيبية عقل وفناء، فإذا لم يكن السبب محظوراً (كسماع القرآن) السماع الشرعي ولم يفرط في ترك ما يوجد له ذلك، ونحو ذلك من الأمور التي تصيب العقل بغير اختيار صاحبها، فإذا لم يكن السبب محظوراً لم يكن السكر مذموماً بل معذوراً. وقال: لم يأذن الله أن نمتع قلوبنا ولا أرواحنا من لذات الإيمان ولا غيرها بما يذهب عقولنا بخلاف من زل عقله بسبب مشروع او بأمر صادفه لا حيلة له فيه وفي دفعه، قد رفع القلم عنه كالمغمى عليه والمجنون. وقال: (وهذه الأحوال التي يقترن بها الغشي او الموت او الجنون او السكر او الفناء حتى لا يشعر بنفسه ونحو ذلك إذا كانت أسبابها مشروعة وصاحبها صادقاً عاجزاً عن دفعها كان محموداً على فعله الخير وما ناله من

¹ ابن تيمية، العبودية، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1399هـ، ص، 144-145.

² المصدر نفسه، ص، 149.

³ المصدر نفسه، ص، 150.

الإيمان، معذوراً فيما عجز عنه وأصابه بغير اختياره. وهم أكمل ممن لم يبلغ منزلتهم لنقص إيمانهم وقسوة قلوبهم ونحو ذلك من الأسباب التي تضمن ترك ما يحبه الله أو فعل ما يكرهه الله. ولكن من لم يزل عقله مع أنه قد حصل له من الإيمان ما حصل لهم أو مثله أو أكمل منه فهو أفضل منهم. وقال: إن ظواهر عدم التمييز هذه لم تظهر إلا مؤخراً، ولم تكن موجودة في زمن الصحابة.

نستنبط مما تقدم أنه يمكن تصنيف أهل التصوف إلى الأصناف التالية:

1. **أصحاب فناء الإرادة** الملتزمون بالكتاب والسنة من أهل الصحو الذين كبحوا جماح شهواتهم بالكلية. وتطابقت إرادتهم وفعلهم مع كل ما أمر الله أمر إيجاب أو استحباب.
2. **الذين يعملون الواجبات وينتهون عن المحارم** ولا يأتون بأقصى المستحبات في العبادات وفضائل الأخلاق وآداب السلوك، فهم أقل من أصحاب الدرجة الأولى، فهم لا يستطيعون أن يجعلوا إرادتهم تطابق في كل أمر أراده الخالق.
3. **التائبون المذنبون من أصحاب اليمين.**
4. **أصحاب التصوف البدعي:** وهؤلاء هم المنحرفون الخارجون عن الملة من أصحاب وحدة الوجود والحلول والاتحاد وإسقاط التكاليف، وهؤلاء قد يشار إليهم أحياناً بأصحاب التصوف الفلسفي. ولكن قد تستعمل عبارة تصوف فلسفي للإشارة إلى التصوف الأقرب للتصور الفلسفي (قضايا طبيعة وجود العالم والإنسان، وعلاقة هذا الوجود بالله بجانب قضايا ابستمولوجية) وتستعمل عبارة تصوف بدعي للإشارة إلى بدع ومخالفات تتصل بالعبادة والسلوك. من ناحية أخرى فإن البدع قد لا ترقى إلى حد إخراج صاحبها من الملة.
5. **أصحاب الأحوال:** وهم كما ذكرنا الذين تحدث لهم غيبة عقل أو حالة سكر أو خلافتها، وهم معذرون إذا كانت الأحوال تحدث لهم بغير اختيارهم ولا يمكنهم التحرر منها وهم أقل درجة من أهل الصحو وأفضل ممن لم يبلغ منزلتهم لنقص إيمانهم وقسوة قلوبهم ونحو ذلك.
6. **أهل الرسوم:** هم الذين يهتمون بالمظهر كاللباس وغيره دون الجوهر، وبالقسور دون اللباب.
7. **أهل الأرزاق:** وهم الذين يعيشون في التكايا والخوانق، ويعتمدون في رزقهم على الصدقات والمنح، واسم خنقاه كان موجوداً عند الفرس، وكان يطلق على مكان العبادة، وأطلق عليه في التركية تكايا، ثم تطور هذا النظام بعد أن كان يهتم كل الاهتمام بالتدريب العسكري فصار له جانبان: جانب عسكري والآخر ديني يقوم فيه المرابطون بالصلاة والأدعية الطويلة والزهد والتقشف، وذلك بإشراف بعض المشايخ. ثم بدأ يدخل فيها الانحراف والقسوة نتيجة انتماء كسالى القوم والهاربين من الحياة وبعض المتمردين عليها، ثم بدأت الرباطات تتحول إلى الطرق الصوفية، وكانت فرصة لقضاء المآرب الشخصية إذ كان يجد فيها كل من صاحب النية الحسنة والسينة مجالاً لتحقيق أغراضه.

تعريف التصوف¹:

إن كثيراً من تعريفات التصوف انتقائية، فيركز بعضها على الجانب السلبي، وبعضها على الجانب الإيجابي، وقد يحق للممارس للتصوف والذي يتخذ منهجاً للحياة أن يُعرّفه تعريفاً انتقائياً، أي يعرّفه بما يريد للتصوف أن يكون، وما ينبغي عليه أن يكون. ولكن في نفس الوقت ينبغي أن يعترف أن هنالك من يطلق على معتقد آخر وممارسة أخرى مغايرة لممارسته ومعتقده اسم (التصوف).

¹ زروق (عبد الله حسن)، أصول التصوف، مرجع سابق، ص، 23-27.

إن تاريخ التصوف وحاضره يشمل اتجاهات مختلفة بل متعارضة ومتناقضة، لذا ينبغي عند تعريف التصوف، أن تصنّف اتجاهاته، وهذا الإجراء يقتضيه الإنصاف، وتقتضيه العدالة والموضوعية.

وقد يبحث الدارس عن تعريف صوري - غير مادي - فقد يجده وقد لا يجده، وإذا وجدته فسيكون في غاية الرقة "Thinness" ويهدف هذا النوع من التعريف للتعبير عن الشيء المشترك بين المتصوفة، وما يميّز التصوف عن غيره من الاتجاهات. وهذا أمر صعب تحقيقه.

وقد حاول الغزالي أن يميّز بين التصوف والفقّه فقال: "إن الفقيه يتناول العبادات والمعاملات بما في ذلك السياسة وكل ما يتعلق بمصالح الدنيا" فهو يتحدث عن الصلاة والصوم والزكاة والحج وعن أحكام الجراحات والحدود والغرامات وفصل الخصومات ولا يلتفت إلا للسان، أمّا القلب فخارج عن ولايته". فإنه يعتبر الصحة بصورة الأعمال... إلخ ووافقه في ذلك ابن تيمية "وستأتي الإشارة إلى رأي ابن تيمية هذا عند الحديث عن أسباب نشأة التصوف".

وتعريف التصوف قد يكون عن طريق:

- 1- المحتوى والقضايا والمسائل والمفاهيم.
 - 2- منهجيته - معرفية كانت أم عملية.
 - 3- بالنتائج التي توصل إليها من مقولات وعقائد وممارسات وأفعال "مخرجات التصوف".
 - 4- من خلال أعلامه وشخصياته البارزة (الجنيد وأبو طالب المكي والغزالي والحلاج وابن عربي).
 - 5- أو بحقبة التاريخية، عصره الأول وبدايته ومنطلقاته وحقبه الوسيطة والمتأخرة.
- وقد يُصنّف المحتوى، إلى محتوى عقدي، وأخلاقي وعلمي ومعرفي وفني وأدبي، وما هو خاص بالعبادات.

ومن التعريفات التي تُقيّمه تقييماً إيجابياً، تقول أنه علم القلوب الذي يجعل القلوب نيرة سليمة وصحيحة، ونقول: "إنه يحث على الأهتمام بالعبادات الباطنة" كإخلاص النية والتوجه بالعمل لله تعالى، ويحث على التوكل والصبر والمحبة والرضا. وتقول: "أنه علم الأخلاق الذي يحث على التحلي بالأخلاق والصفات الحميدة وترك الصفات الذميمة" ونقول "إنه علم الحقيقة الذي يزود صاحبه بمعرفة أسمى وأعظم وأجل موجود، وهو الله سبحانه وتعالى". وتصفه، بأنه "علم التجارب والأذواق والمواجيد والمكاشفات والإلهامات وعلم الباطن والعلم اللدني" وتصف أتباعه بأنهم العباد والفقراء والزهاد. وتصفهم بأنهم، أهل الأحوال والمقامات وأهل الكرامة والولاية والصلاح. وتقول: "إنه مرتبط بالمجاهدات والعمل لا النظر. وبمقاومة الشهوات ومجاهدة النفس وعدم الاسترسال معها في طلب لذاتها أو علم اليقظة والمراقبة والمحاسبة والتوبة والصبر والدعاء.. إلخ. وهناك من يُعرف التصوف "كظاهرة إنحرافية تنشر البدع والضلالات والخرافات والشركيات" وتُعرفهم بأنهم "أصحاب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ووحدة الأديان وترك التكاليف والتواكل والتشدد والشطح والانفلات من معايير الشريعة السمحة وأنهم سبب التأخر والكوارث التي ألمت بالعالم العربي والإسلامي. وإنه يهمل العلم والعقل "يأخذ بالكشف" والأحكام الذاتية ويهمل القانون والشريعة "النية تكفي" ولا يأخذ بالأسباب ويعتمد على "الخوارق والكرامات" ويهمل الأخذ بأسباب القوة وتنمية الموارد ويقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود

وينادي بالعزلة التامة "العالم يسوده النشر ويعتبر المعاني باطنة ورمزية وأن الشيخ مصدر المعرفة وهو واجب الطاعة المطلقة، وينادي بعدم المشاركة الاجتماعية والسياسة.

وقد أتبع ابن تيمية أسلوباً موضوعياً في تعريف التصوف والمتصوفة فقال: "الصواب إنهم مجتهدون في طاعة الله كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله، ففيهم السابق المُقَرَّب بحسب اجتهاده، وفيهم المُقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كلا الصنفين من يجتهد فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب أولاً يتوب من المنتسبين إليهم من هوظالم لنفسه عاص لربه".

واعتبارهم كأنهم شئ واحد، غير موضوعي، وغير منصف {وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ} (المائدة:8) ، ولا ينبغي أن تكون المحبة سبباً للتحيز وعدم العدالة {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ} (النساء:135)، {وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا} (الأنعام:152) ، ولا ينبغي أن يؤثر الهوى او المصلحة في حكمنا عليهم.

وقد يكون من المفيد أن يُصنَّف التصوف تصنيفات عامة كالتالي:

- 1- ديني، غير ديني.
- 2- الديني: يهودي، مسيحي، إسلامي... إلخ.
- 3- الإسلامي: بدعي، سني.
- 4- وقد يصنف عملي ، معرفي، نظري، فلسفي.

وحاول وليم جيسم تمييزه بخصائص وهي¹: صعوبة وعدم إمكانية التعبير "Inelfability" عنه وأنه يتصف بالزوال والتغير "Transiety" وأنه سلبي "passivity" وفكري عقلي "noetic quality" وهناك من صنَّفه تصنيفات أخرى.

نشأة التصوف²:

اختلف مؤرخو التصوف في تحديد أسباب نشأته، فمنهم من قال أنها أسباب خارجية، ومنهم من قال أنها أسباب داخلية (سياسية كانت أم اجتماعية أم دينية ام فكرية)، ومنهم من قال إنها خارجية وداخلية في نفس الوقت.

لكن قبل أن نستعرض هذه الآراء وتقييمها نود أن ننظر في دوافع قائلها، فإن الدوافع التي تقف وراء هذه الآراء قد لا يكون غرضها نزيهاً، وقد لا يكون هدفها إعطاء الحقيقة. وقد يكون غرضها نزيهاً وتهدف لإعطاء الأسباب الحقيقية لنشأة التصوف.

والذين كتبوا عن أسباب نشأة التصوف مما اطلعت على آرائهم منهم المسلمون الذين يرون أن التصوف كله حق، ومنهم الذين يرون أنه كله باطل، ومنهم الذين يرون أن فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل، ومنهم المستشرقون. فالمسلمون الذين يرون أنه على باطل قد يكون سبب اعتقادهم أنهم لا يريدون أن يمنحوه الشرعية بنسبته للإسلام، ولذلك يقولون إنه تأثر بالمسيحية والثقافات الهندية وغيرها من الثقافات غير الإسلامية، والذين يرون أنه على حق يسعون جاهدين للتدليل على أن أصوله إسلامية وداخلية، وأنه ظهر نتيجة تأمل المسلمين القرآن الكريم وتأثرهم بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيرة صحابته الميامين. أما المستشرقون فإنهم أصناف: صنف رأي في التصوف جوانب روحية ممتازة لها عمق فكري وثقافة إنسانية عميقة، فعزَّ عليه ان ينسب ذلك

¹ Honderich (Ted), The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford, 1995, 599.

² زروق (عبد الله حسن) أصول التصوف، مرجع سابق، ص، 24-27.

للإسلام، وعنده أن الإسلام لا يمكن أن يحوي شيئاً حسناً وجميلاً وذا قيمة، فنسب التصوف إلى رهبانية النصارى وغيرهم. يقول كرادفوف: إن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذي استطاع مبدئياً أن يجتذب الصوفية نحوه كثيراً، لأنه متعلق بالظواهر الخارجية وليس فيه الحنوداخلي والروحي¹. إن هذا الصنف من المستشرقين غرضهم تجريد الإسلام من كل ما يرون أنه نشاط حسن وجميل كالعبادة والنسك والتبتل والزهد.

أما الصنف الآخر من المستشرقين الذين قالوا أن التصوف نشأ بتأثر من القرآن والسنة فقد يكون هدفهم إلزام المسلمين بمعتقدات في التصوف يكره كثير من المسلمين نسبتها للإسلام ويرونها مخالفة لتعاليمه، كمنظريّة الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

لكن هذا لا يمنع أن يكون بعض القائلين بأن أسباب نشأة التصوف خارجية، اوقائلين أنها داخلية قد توصلوا إلى هذه النتيجة بدافع نزيه. ولكن يبقى السؤال: ماهي الأسباب الحقيقية للنشأة؟ إن القائلين بأن التصوف نشأ بعوامل خارجية عزوا التأثير إلى الثقافات المسيحية والهندية والفارسية واليونانية. والذين قالوا إنه نشأ بعوامل داخلية عزوا هذا إلى أسباب سياسية واجتماعية ودينية وفكرية. وقالوا إن العوامل الفكرية والعقدية هي القرآن الكريم والحديث والفقہ وعلم الكلام.

أما العامل السياسي فيتمثل في الفتن والثورات والحروب الداخلية، كل ذلك أثر في صفوة وجوه الصحابة والتابعين، ودفعهم إلى الاعتزال السياسي والرغبة عن الدنيا والانقطاع عن زخرفها والخلود إلى حياة النسك والزهد والعبادة². أما العامل الاجتماعي فظهور طبقة الارستقراطية التي انطلقت وراء المتعة الرخيصة، وأسرفت في المجون كان لها دورها في نشأة الزهد والتصوف³.

وهناك اتجاه يرى أن أسباب نشأة التصوف ترجع إلى هذه العوامل مجتمعة، وعندني أن هذا الاتجاه أقرب إلى الصواب، ولكن الأمر يحتاج إلى تفصيل، ففي اعتقادي أن أسباب التصوف قد ترجع للأسباب التالية⁴:

- 1- تأثير خارجي وقد تقدمت الإشارة إليه.
- 2- تأثير داخلي ولقد تقدمت أيضاً الإشارة إليه.
- 3- هواجس النفس ودواعيها ومناطق اللاوعي فيها.
- 4- الإلهامات الربانية.
- 5- الفطرة.
- 6- وساوس الشيطان.

فكل ما كان موافقاً للقرآن الكريم والسنة الشريفة والفطرة السليمة فإن مصدره الوحي والإلهام الرباني، وكل ما كان مخالفاً للوحي فإنه إما أن يكون بتأثير الثقافات الأجنبية، اويكون صادراً من هواجس النفس اوبتأثير من الشيطان. كما وأنه لا شك أن للبيئة السياسية والاجتماعية والفكرية والثقافية أثراً في نشأة التصوف. وإذا تتبعنا جوانب التصوف وجدناها توافق مصدرها من هذه المصادر فلنأخذ مثلاً المؤثرات الخارجية هندية كانت أم مسيحية أم يونانية، فإننا نجدها توافق جانباً من جوانب التصوف. فقد كان الهنود يميلون إلى حياة التقشف والزهد احتقاراً للذات الجسدية، ويعتقدون أنه يجب على الإنسان أن يطهر نفسه من دنس البدن حتى ترتقي في الكمال وصولاً إلى

1 عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، 1974، ص، 27.

2 مرجع سابق، ص، 44.

3 مرجع سابق، ص، 45.

4 زروق (عبد الله حسن)، أصول التصوف، مرجع سابق، ص، 26.

انفصال الروح من عالم الأبدان واتحادها بالروح الكلية للعالم بما سموه: النرفانا¹ . وقالوا إن الطعام اللذيذ يهيج الشهوة واللذة الحيوانية وينشط القوة البهيمية فهو حرام أيضاً، وأكتفوا بالقليل من الغذاء على قدر ما تثبت به أبدانهم، ومنهم من كان لا يرى ذلك القليل أيضاً، ليكون لحاقه بالعالم الأعلى أسرع². وهناك جوانب في التصوف توافق المسيحية، فيحتمل أن تكون المسيحية مصدرها، مثل نظام الرهبنة الذي يقوم على احتقار البدن وهجر الدنيا واعتزال الناس في الأديرة والأبنية المقامة في مناطق نائية، والامتناع عن الزواج. وتوافق المسيحية عقيدة الحلول عند المتصوفة، فالمفهوم المسيحي لطبيعة المسيح هو إنسان إلهي ذو طبيعتين امتزجتا وصارتا طبيعة واحدة، فهو مركب من الناسوت واللاهوت (كما يدعون) ، وهذا موافق لما نقل عن الحلاج حيث قال:

سبحان من أظهر ناسوته في سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الأكل الشارب

وحيث قال:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني ابصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

كذلك توافق بعض أفكار المتصوفة أفكار الفلسفة اليونانية. فأرسطوطاليس يقول إن كل المخلوقات تتحرك حركة غائية باتجاه الله، وهي حركة العشاق باتجاه معشوقهم لانفراده بالكمال الذي يقود إلى العشق، وهذه النظرة توافق نظرة الحب الإلهي.

ويقول أرسطوطاليس "إن النفوس الإنسانية إذا استكملت قوتي العلم والعمل تشبهت بالإله سبحانه وتعالى ووصلت إلى عالمه. وإنما هذا التشبه بقدر الطاقة، ويكون إما بحسب الاستعداد أو بحسب الاجتهاد. فإذا فارق البدن اتصل بالروحانيين وانخرط في سلك الملائكة المقربين ويتم الالتئاذ والابتهاج. وليس كل اللذات جسمانية، فإن تلك اللذات لذات نفسية عقلية، وهذه اللذات الجسمانية تنتهي إلى حد ويعرض للملذذ سامة وكلال وضعف وقصور إن تعدى الحد المحدود، بخلاف اللذات العقلية فإنها حينما ازدادت، ازداد الشوق والحرص والعشق إليها.

وكذلك فيثاغورس انتهج منهجاً يوافق التصوف، فقد كان له رأي في النفس وتزكيتها بالمجاهدة وحياة العزلة والخلو.

الباب الأول

الأبعاد الاجتماعية للطريقة الصوفية

¹ التصوف منشوة ومصطلحاته - سعد مراقي، ص، 47-48

² نفس المصدر، ص 49، الشرستاني، ص، 263.

- الفصل الأول: مفهوم الطريقة الصوفية
الفصل الثاني: البعد التعليمي والتربوي
الفصل الثالث: البعد الصحي
الفصل الرابع: البعد السياسي
الفصل الخامس: البعد الاجتماعي (المشكلات الاجتماعية)
الفصل السادس: البعد الأدبي والفني
الفصل السابع: منهج المتصوفة في التغيير والإصلاح
الفصل الثامن: مستقبل التصوف.

الباب الأول
الأبعاد الاجتماعية للطريقة الصوفية

الفصل الأول

مفهوم الطريقة الصوفية

مقدمة

الطريقة

إن من أهم قضايا الطريقة التي تناولها هذه الفصل التعريف بالطريقة وهيكلها وتنظيمها (الإداري والروحي) ومشروعيتها ومرجعيتها ومصادرها المعرفية كالإلهام والرؤية المناهية وما يميز مصادر المعرفة عن مصادر غيرها من الاتجاهات. ومن القضايا التي تناولها الفصل حكم الإنتماء للطريقة وكيفية وإجراءات الإنتماء. ومن القضايا المهمة أيضاً علاقة الشيخ بالمريد، تلك العلاقة المؤسسة على طاعة المريد للشيخ فيناقش الفصل طبيعة هذه الطاعة وحدودها.

كما تناول الفصل نشأة الطريقة الصوفية وميز بين الطريقة والمدرسة الصوفية وميز الطريقة بمعناها التقليدي وأنواع حديثة من الطرق الصوفية. من ناحية أخرى ميّز بين الطريقة وكيانات لها وظائف ومهام ونشاطات مشابهة لمهام ووظائف الطرق الصوفية كالمجلس القومي للذكر والذاكرين والمجلس الأعلى للدعوة وهيئة تزكية المجتمع وأمانة التزكية للحركة الإسلامية بالسودان، ويشير الفصل إلى الخلافات داخل الطريقة (مآل المشيخة بعد وفاة الشيخ) وخلافاتهم مع الآخرين كالسلفيين والعلمانيين والليبراليين وتنظيم الحركة الإسلامية، وأشار الفصل إلى أبعاد الطريقة والتي هي موضوع الكتاب كالبعد التربوي والتعليمي والبعد الصحي وغيرها من الأبعاد.

الطريقة الصوفية

سيتناول الفصل في المحاور التالية:

- (1) التعريف بالطريقة ونشأتها وتطورها.
- (2) أهمية الطريقة وغاياتها وأهدافها.
- (3) مشروعية الطريقة (المرجعية والمبررات المعرفية).
- (4) نظام الطريقة (هيكل الطريقة).
- أ) أهم الفاعلين في الطريقة والعلاقات بينهم:
 - (i) الشيخ.
 - (ii) المريد.
- ب) الإلتواء للطريقة عن طريق : البيعة وبعض النماذج للبيعة.
- ج) مشروعية البيعة وكيفية أدائها ووجوبها.
- د) الترقى في الطريقة ومدارج السالكين فيها.
- هـ) الإجازة.
- و) التنظيم الهرمي الروحي للطريقة.
- ز) التنظيم الإداري للطريقة
- ح) علاقة الطريقة بغيرها من الطرق الصوفية (النظام العام للطرق الصوفية) وعلاقة الطريقة الصوفية بكيانات غير صوفية.
- (5) آداب الطريقة: القيم الروحية والأخلاقية والذوقية والمعرفية للطريقة.
- (6) وظائف الطريقة وأنشطتها ومؤسساتها: "المؤسسة التعليمية والمؤسسة الصحية..... إلخ" وأدواتها ووسائلها.
- (7) قائمة بأسماء طرق صوفية والتعريف ببعضها.
- (8) قائمة بأعلام من مشايخ الطرق الصوفية.

التعريف بالطريقة الصوفية:

عرف الجرجاني¹ "الطريقة فقال هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى في قطع المنازل والترقي في المقامات عن طريق الرياضة والمجاهدة على جملة مراسيم تعبدية تمارسها جماعات إسلامية مختلفة منتشرة في بلدان مختلفة".

وقال المهدي: "الطريقة عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي ويحيون حياة جماعية في الزوايا والروابط والخناقات ويجتمعون إجتماعات دورية في مناسبات معينة ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام"² وينضم الأفراد للطريقة عن طريق بيعة علي يد شيخ يلتزم فيه العضو المرید بأداب وأعمال معينة.

نشأة الطرق الصوفية وتطورها:

ذكر الشافعي والعجمي³ أن أول صاحب طريقة منظمة مستمرة حتى الآن هو عبد القادر الجيلاني وأن في نهاية القرن الخامس الهجري صار هنالك قبول مشروط للتصوف بفضل جهود السلمي والقشيري، وأن هذا الإتجاه الإيجابي كمل بفضل الغزالي. عندها برزت الحاجة إلى جماعات تعني بالاحتياجات والأنشطة الدينية الأخرى، بجانب العبادات، وتم ذلك بإتخاذ مؤسسات كالخوانق والزوايا، وأنتشرت هذه المؤسسات بعد القرن الخامس الهجري، وفي بداية القرن السابع الهجري.

سبق هذه التطورات التي إنتهت بتنظيم مجموعات المریدين بمؤسسات الطريقة أن مجموعات المریدين تتلحق حول شيخ مشهور وتترى على يديه دون إلتزام بعهد أو ميثاق أو ارتباط تنظيمي وأستمرارية لهذا المنهج الخاص في التربية عبر الأجيال التالية فالطريقة كانت عندئذ تتخذ المنهج العلمي الذي يوجه السالك والمرید روحياً⁴.

أهمية الطريقة وغاياتها وأهدافها:

تتمثل أهمية الطريقة الصوفية في أنها تمثل التعبير الأساسي للتصوف في هذا العصر، خاصة في السودان، وبالإضافة إلى هذا فإن التصوف يمثل طريقة تدين كثير من السودانيين في كل الطبقات ولجميع خلفياتهم الاجتماعية والثقافية والتعليمية والمهنية⁵؛ أغنيائهم وفقرائهم الطبيب منهم والمعلم والمهندس والعامل. والطريقة الصوفية كما سيتضح تمثل منهجاً متكاملًا للحياة بكل أبعادها الروحية والسياسية والاجتماعية والثقافية والتربوية، وتوجه الطريقة الصوفية هو أحد توجهات التيار الإسلامي، وبذلك تكتسب الطريقة الصوفية أهميتها من أهمية الإسلام، كما أن التصوف في الأساس منهج فردي يهدف إلى الترقى الروحي والاخلاقي والطريقة تكسبه أهمية العمل الجماعي.

يهدف السالك لدرج التصوف إلى معرفة الله وطاعته ونيل رضائه، ولتحقيق ذلك فهو يسعى إلى تطهير النفس من الرذائل والتخلي بالفضائل الروحية والخلقية بمجاهداته وصبره وبتوجيهات شيخه ومعلمه حتى يصل إلى درجة الإحسان والإتقان والكمال. وعند بعضهم هدفة السير والوصول إلى حال من الإتصال أوالاتحاد أو الحلول أو الفناء (على خلاف المقصود بالفناء هل هو فناء إرادة أم فناء شهود أم فناء وجود).

¹ الجرجاني (علي بن محمد الشريف)، مكتبة لبنان، بيروت، 1985، ص، 136.

² المهدي (محمد عقيل)، دراسة في الطرق الصوفية، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص، 17.

³ الشافعي (حسن)، وأبويزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص، 71.

⁴ نفس المصدر، ص، 63-64.

⁵ حسن (عمار علي)، التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر، دار العين للنشر، الطبعة الأولى، 2009، ص، 28.

أهمية دراسة الطرق الصوفية تتمثل في كونها قد تكون عاملاً في النهضة (عامل) تسامح وأنسجام وترابط وقبول وأخلاص وتفاني في العمل... الخ) وقد تكون عامل تخلف (إذا اتصف المنتمين للطريقة بالميل للإعتقاد في الخرافات والاعتماد الكلي على خوارق العادات والتعطل والتبطل وعدم الأخذ بالأسباب) وعلى أية حال فالتصوف متجذر في ثقافات وحياتة المسلمين.

مشروعية الطريقة ومرجعيتها:

حاول المعارضون للتصوف أن يقوضوا، مفهوم الطريقة من أساسه، ببيان أنها تتعارض مع مفهوم الدين الإسلامي. فوضعوا القائلين بها بين أمرين كلاهما غير مقبول فقالوا: إما أن تكون الطريقة مطابقة لطريقة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وإما أن تكون مخالفة لها. ففي الحالة الأولى لسنا في حاجة إليها لأن طريقة الرسول (صلى الله عليه وسلم) تكفيها، وإذا كانت مخالفة لطريقة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فإنه لا يجوز الإقتداء والعمل بها.

لا خلاف في الطريقة الصوفية إذا كانت مخالفة لطريقة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فإنه لا يجوز إتباعها.. ولكن قد يقول المدافعون عن الطريقة أن الطريقة ليست مخالفة لطريقة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وليست مطابقة لها، ولكنها مستنبطة، ومتسوحاة منها، وهي نتيجة لعملية اجتهاد في فهم طريقة الرسول (صلى الله عليه وسلم). وإذا اعتبرت زيادة فأنها زيادة مشروعة لأن مصدرها مشروع. ولقد أعتبر ابن تيمية أن الأمور الصوفية زيادة في العبادة والأحوال (والسلوك) وأنهم في هذه الأمور مجتهدون، ومن ناحية أخرى فإن الأمر يتصل بمفهوم البدعة (سجد القاري تحليلاً لمفهوم البدعة) وبالإضافة إلى ذلك فإن المشروعية تتصل بالمرجعية وسيأتي الحديث عنها مباشرة في الجزء التالي من البحث، وكما أن المشروعية تتصل بالبيعة ومشروعيتها، سيتناول الباحث مفهوم البيعة بعد نقاش مرجعية الطريقة.

مرجعية الطريقة: (التصوف عموماً) (المبررات المعرفية للطريقة)

إن مرجعية الطريقة المباشرة هي الشيخ، ومرجعيتها غير المباشرة هي المرجعية التي يستمد منها الشيخ مشروعيتها. ويستمد الشيخ مشروعيتها من المرجعية الدينية.

والمرجعية الدينية عند المتصوفة هي:

- 1- القرآن والسنة والإجماع وما يتوصل إليه بالإجتihad.
- 2- أقوال المشايخ والصحابية والسلف الصالح.
- 3- الإلهامات " الكشف... الخ.
- 4- الرؤيا المنامية.
- 5- رؤيا الرسول (صلى الله عليه وسلم) في المنام.
- 6- رؤيا الرسول (صلى الله عليه وسلم) يقظة.
- 7- الموتى وأرواحهم.
- 8- الحس والعقل.

لا يوجد خلاف أساسي حول المصدر الأول والأخير، فهومصدر الدين عند فقهاء وعلماء المسلمين وعامتهم، وإذا كان ثمة خلاف فهو حول التعامل معهما وحول التفاصيل (حول ثبوت نص الحديث ودلالة النصوص من قرآن وحديث وحول أصول الفقه وتطبيقها وحول المناهج العلمية التجريبية). وليس من أغراض هذا البحث الخوض في هذه التفاصيل. أما المصادر الأخرى (والتي يختص بها المتصوفة أكثر من غيرهم) فهي التي يود الباحث أن ينظر فيها نظرة نقدية تقويمية وذلك بإيجاز.

أقوال المشايخ والمشكل فيها:

- 1- قد تعارض بعضها بعضاً.
- 2- قد تعارض أقوال بعض المتصوفة الآخرين أو تعارض القرآن والسنة. ويكون قبولها بدعوى أنها إلهامات ربانية أو بدعوى أنها الحقيقة أو علم لدني... الخ.

الإلهامات والمشكل فيها:

- 1- قد تختلط بوساوس الشيطان والشيطان يجري في الإنسان مجرى الدم. وليس هنالك من هو في مأمن منه إلا المعصوم (صلى الله عليه وسلم) (ولا يعني هذا أن الشيطان لديه سلطان على عباد الله).
 - 2- من الصعب أن يتحاور الناس بموضوعية حول أي الإلهامات ينبغي أن تعتمد.
 - 3- إنها تتعارض عند بعض الصوفية مع النصوص الشرعية بدعوى علم الحقيقة والعلم اللدني.
- لكن على الرغم من هذه الإشكالات ، التي ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار فإن هنالك إلهامات صادقة.

الرؤيا في المنام:

المشكل في اعتماد الرؤيا المنامية كمصدر للمعرفة:

- 1- قد تكون حلماً من الشيطان أو تكون مما يحدث الإنسان به نفسه.
- 2- ضبط ما يراه النائم صعب مقارنة بالرؤيا في الصحو، فالرؤيا في الصحو يمكن مقارنتها برؤيا الآخرين. وبالإضافة إلى ذلك فالرؤيا في الصحو واضحة لكن الرؤيا في المنام ليست كذلك. من ناحية أخرى فإنه من الصعب تذكر الشخص ما رأى في المنام.
- 3- الرؤيا تحتاج إلى مفسر، وكفاءة خاصة لأنها رمزية. فمن المؤهل لتفسيرها؟.
- 4- قد تكون الرؤيا إنفاذ وصية ميت، فهل يجوز أن تُعتمد الرؤيا في إنفاذ هذه الوصية، وهل تُعتمد مثلاً في إصاق تهمة السرقة أو القتل بأحد الناس. إن أقصى ما يمكن أن يقال في شأن الرؤيا في حالة تهمة السرقة هو إمكان إعتبارها فرضية قد تفيد المتحري، ولكن ينبغي عليه أن يبحث عن أدلة لإثباتها.

الرؤيا المنامية للرسول صلى الله عليه وسلم:

إن الرؤيا المنامية للرسول صلى الله عليه وسلم حق، والإشكالية إن كان ثمة إشكالية،

هي:

- 1- إلى أي حد يمكن الاعتماد على التقرير الذي يصف فيه ما راه في المنام.
- 2- إمكانية تفسير الرؤيا المنامية ومعرفة دلالتها ومعناها ومغزاها، لأن الرؤيا المنامية رمزية، وهل يمكن تحديد من المؤهل لتفسيرها؟.
- 3- هل يلزم استنباط الأحكام منها؟ يعطي البعض حججاً لعدم جواز الاعتماد عليها؛ لأنه يصعب ضبطها، ومن هذه الحجج:

- 1- حجة الضبط (بافتراض أن الراوي عدل)؛ تذكر وضبط ما يراه النائم – كما تقدم صعب، وليس بالإمكان مقارنتها برؤيا أخرى.
- 2- حجة إكمال الدين {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} (المائدة: 3).

3- حجة معارضة الرؤيا لأدلة شرعية أو عقلية.

4- حجة المجازفة بحقوق الآخرين.

5- حجة تحصيل الحاصل.

ومن مشكلات اعتبار رؤيا الرسول صلى الله وسلم فى المنام مرجعية لاثبات حدث ما أنه لا يشارك من رآها الاخرين كما هو الحال فى الرؤيا العادية فينبغى الاعتماد عليه وحده. قد يقال أن هذه الرؤيا تشابه رواية الاحاد. ولكن رؤيا المنام فى أصلها لا تسأوى الرؤيا العادية فى وضوحها ودرجة التيقن من حدوثها. قد تكون هنالك حالات يعنقد صاحب الرؤيا أنها واضحة. والأمر فى هذه الحالة يمكن اعتباره أمراً ذاتياً ويرجع فيه إلى راوي التجربة ولا أدرى أن ثمة حادثة رأى فيها جمع غفير نفس الرؤيا المنامية.

أما حجة أن الدين قد كمل فقد تعارض بالقول: إنه على الرغم من كمال الدين فإن هنالك مستجدات تحتاج إلى اجتهاد لاصدار الأحكام فيها. إذ لا يمكن استنباط الأحكام فيها من النصوص مباشرة. ولكن المطلوب فى هذه الحالة الرجوع إلى النصوص أولاً وإلى طرق الاجتهاد العادية والرجوع للشورى وإذا استفرغ الإنسان الجهد فى هذه الحالة وأستوفت الرؤيا شروطها، بحيث أنها لا تخالف الشريعة ولا تضر بأحد. فإن الرؤيا قد تتيح لنا التعامل مع مستجدات بطريقة مرضية وغير متوفرة فيما لدينا من سبل الاجتهاد.

أما حجة المجازفة فإذا كان محتوى رؤيا الالهام يتصل بأمر يخص الآخرين فينبغى أن يكون القرار فيه برضاهم التام أو أن يقتصر القرار على النفس وللنفس حق على صاحبها.

أما حجة تحصيل الحاصل إذا كان ما تعلمنا به الرؤيا منصوص عليه، فسيكون لاداعى للقول: بأن هناك رؤيا تعلمنا بنفس ما هو منصوص عليه، وأما إذا كانت الموافقة أمر إتساق أو أمر استنباط غير مباشر عندئذ لا تكون الرؤيا تحصيل حاصل.

رؤيا الرسول (صلى الله عليه وسلم) يقظة:

أما رؤيا الرسول (صلى الله عليه وسلم) يقظة فأمرها مختلف عن رؤيا الرسول (صلى الله عليه وسلم) في المنام وأول اعتراض عليها كمصدر للمعرفة أنها مشكوك في حدوثها بالفعل.

وأذا كان في الإمكان وقوعها بالفعل فما هي حقيقتها؟ وما صفتها؟ وهل هي رمزية؟ أم حقيقية؟ وهل هي رؤيا كتلك المتعارف عليها؟ وهل يجوز أن نبني عليها أحكاماً معيارية أو وجودية.

يرى بعض العلماء استحالة حدوثها لأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد مات. ولكن يرى آخرون أنه يمكن حدوثها.

وقال محمد المبارك: "وأنا نستريح لما نقله الألوسى في هذه المشكلة الغيبية والخلاف عليها عن إمام الحرمين من أنه قال: "والذى يغلب على الظن أن رؤيته (صلى الله عليه وسلم) بعد وفاته ليست كالرؤية المتعارفة عند الناس من رؤية بعضهم لبعض وإنما هي حالة برزخية وأمر وجد. ولشدة شبه تلك الرؤيا بالرؤية البصرية المتعارفة يشتهب الأمر على كثير من الرائيين فيظن أنه رأى النبي (صلى الله عليه وسلم) ببصره الرؤية المتعارفة (...). وربما يقال رؤية قلبية ولقوة شدتها البصرية¹". (ولتقريب هذا المعنى للفهم نفترض أن ظاهرة رؤية السراب نادرة وتحدث لأشخاص قلائل وأنه من المفترض أن يصل الذي رأى السراب مكان ما ظن أنه ماء، في هذه الحالة يكون اعتقاده أنها ماء).

يمكن أن يستنبط من كلام إمام الحرمين الذي سبق ذكره أن حالات رؤية الرسول (صلى الله عليه وسلم) رواها رجال صالحون وكونهم كانوا قلة فأمر مفهوم لطبيعة التجربة، ومن ناحية أخرى لم يشك إمام الحرمين في وقوع تجربة ما يعتقد أصحابها أنها رؤية للرسول (صلى الله عليه وسلم) يقظة، ولكنه يشك في أنها مطابقة تماماً للرؤية العادية في اليقظة، فحاول أن يفسرها ويصفها.

ففي اعتقادي أننا لا يمكن أن نكذب رواتها، لأن بعض رواها ثقة، ولكن ينبغي أن نتأكد من طبيعة هذه (الرؤية) بطريقة علمية. وإذا كان في الإمكان التحقق من هذه الظاهرة بدراستها عند من يدعونها في زمننا هذا فإن ذلك سوف يساعد كثيراً في فهم طبيعتها.

البيعة وشروطها وكيفيةها

"سبق أن ذكر الباحث أن الطريقة عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي.... الخ". وهذا الخضوع يتمثل في عهد بين الشيخ والمريد ويعرف بالبيعة.

البيعة الصوفية عموماً بيعة روحية، وهي عقد بين الشيخ (المعلم والمرشد) والمريد (التلميذ) على متابعة الشيخ وطاعته بإتباع سلوك معين من أذكار وأخلاق وأداب.

إذن من شروط البيعة الصوفية الأخذ بسلوك الطريق الموصل لله، الذي يرشده له شيخه، وينبغي أن يختار المريد الشيخ والمرشد المؤهل لتحقيق الهدف بحيث يكون من أهل التقوى والصلاح وينبغي أن يتبع المريد مرشده ويطيعه طاعة كاملة وأن يسلم له الأمر كله ولا ينازعه في شيء.

كيفية أداء البيعة

بيعة الطريقة القادرية:

¹ عبد الله (محمد المبارك) ، في التصوف ، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، السودان، ص، 34.

وصف أبو قرون¹ كيفية أخذ المريـد البيعة التي يمكن اعتبارها نموذجاً للبيعة الصوفية عموماً من الشيخ:

أن يجلس المريـد (جماعة المريـدين) مستقبلاً الشيخ فيطلب منه أخذ البيعة (أن يكون المريـد والشيخ أيضاً على طهارة كاملة).

أن يأذن الشيخ بالقبول في الأخذ عليه وأن يأمره أولاً بالتوبة فيجريها المريـد على باطنه تفصيلاً فيما علم وأجمالاً فيما لم يدرك ويحثه على حسن التوجه لله تعالى ويأخذ المريـد بيده يد الشيخ ويقراً مع الشيخ سورة الفاتحة ويردد معه كذلك الشهادتين لا إله الا الله محمد رسول الله سرّاً خافضاً طرفه إلى الأرض ثم يردد وراءه صيغة البيعة التي يعمل بها الشيخ. وذكر المهدي² أن الإنتساب إلى الطرق ينقسم إلى أربعة أقسام:

الأول: أخذ المصافحة والتلقين والذكر ولبس الخرقه والعزبة للتبرك أو للنسبة.

الثاني: أخذ الرواية، وهو قراءة كتبهم في حل – لمعانيها أو يكون للتبرك أو للنسبة.

الثالث: أخذ دراية، وهو حل كتبهم لإدراك معانيها كذلك فقط.

الرابع: أخذ تدريب وتهذيب وترقي في الخدمة بالمجاهدة للمشاهدة والفناء في التوحيد.. الخ.

الإنتساب أيضاً بالاتباع والمشاركة مع المحبة كتلاوة حزب من أحزابهم... إلخ.

بيعة الطريقة السمانية:

أورد الشيخ حسن الفاتح الشيخ قريب الله³ أن صيغة المبايعة والتلقين (للمريـد أو المجدد) للطريقة السمانية أن يقول الشيخ المرشد ويتبعه المريـد بعد البسملة والفاتحة ما يلي: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

بسم الله الرحمن الرحيم

{إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۖ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا} (الفتح:10).

بسم الله الرحمن الرحيم

{وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا} (النحل:19).

بسم الله الرحمن الرحيم

{وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا} (الإسراء:34).

رضيت بالله تعالي رباً وبالإسلام ديناً وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً وبالقرآن إماماً وبالكعبة قبلة وبالطريقة السمانية الطيبية منهجاً وسلوكاً وبسيدي الشيخ أحمد الطيب شيخاً وبسيدي الشيخ قريب الله وسيدي الشيخ الفاتح مربيين ومرشدين وبالفقراء إخواناً لي ما لهم وعلى ما عليهم، الطاعة تجمعنا والمعصية تفرقنا، استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه "ثلاثاً".

¹ أبو قرون (محمد الخليفة الحسن)، الطريقة القادرية في السودان والدعوة إلى الله، دار الأديب للطباعة والنشر، السودان، الطبعة الأولى، 2001م ص، 55.

² المهدي (محمد عقيل)، دراسة في الطرق الصوفية، مرجع سابق، ص، 25.

³ قريب الله (حسن الفاتح)، الدور الديني والاجتماعي والفكري للطريقة السمانية، مهند محمد أحمد موسى، شركة مطابع السودان للعملة، الخرطوم، الطبعة الأولى، 2004م، ص، 66.

بيعة الطريقة الإدريسية¹:

ينبغي على الذي يود الإنضمام للطريقة الإدريسية أن يأخذ البيعة ويتم ذلك بأن يتوضأ وأن يقرأ الفاتحة تلقياً عن الشيخ ثم يصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم- ويعلن باقتناعه بإتخاذ السيد أحمد إدريس شيخاً ومرشداً له في الدين والدنيا ثم يردد شعار الطريقة بالتهليل ثلاث مرات ونصه:

"لا إله إلا الله محمد رسول الله في كل لحظة ونفس عدد ما وسع علم الله" ويصح بذلك مريداً.

بيعة الطريقة الختمية:

بيعة الطريقة الختمية تقول: " اللهم إني تبت إليك ورضيت بسيدي السيد محمد عثمان الميرغني شيخاً لي في الدنيا والآخرة... الخ"²

ذكر حسن الفاتح "أن المرید المباع حر في إختيار شيخه بعد التحري ولكنه لا يمكنه أن يغير شيخه وإن حاول أن يتبع غير شيخه الذي أخذ عنه الطريقة الأولى التي عاهد شيخه عليها فإن الطرق الأخرى لا يكون لها أثر وعليه أن يجدد البيعة الأولى ويعود لشيخه الذي عاهده من قبل". فلا مجال لفسخ البيعة، وذكر بعض الاستثناءات كالمرید الذي مات شيخه.

وجوب البيعة (البيعة وحرية الاختيار):

هل البيعة واجبة على كل مسلم ومسلمة؟ أم أنها ملزمة فقط لمن إلتزم بها؟ وهل للمباع أن يفسخ بيعته ويتخلى عنها؟.

البيعة الواجبة على المسلم والمجمع على وجوبها، هي بيعة إمام جماعة المسلمين وهي ما تسمى بالبيعة السياسية؛ لأن قيام جماعة للمسلمين أمر ضروري ووجود قيادة لها تتولى إدارة نظام المجتمع أمر ضروري. يرى بعض الباحثين أن قيام إمامة روحية موازية للإمامة السياسية كان سببها تدهور أداء الإمامة السياسية ولقد توحدت الإمامة الروحية والسياسية، في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعصر الخلفاء الراشدين، ولو أفترضنا وجود إمامة سياسية عادلة مهتمة بشئون الدين الروحية والدينية لما ظهرت الحاجة إلى إمامة روحية مستقلة ومكتفية. فمن المتخيل وجود الإمامة الروحية كمكاملة للإمامة السياسية، ويمكن للشيخ الصوفي أن يجمع بين الإمامتين إذا توفرت له الكفاءة في المجالين، فليس هنالك ما يمنع ذلك نظرياً. ولقد عمل بعض قادة الطوائف والطرق الصوفية للجمع بين هاتين الوظيفتين، مثال ذلك الطريقة أو الطائفة الختمية. من ناحية أخرى فإنه ليس هنالك ما يمنع أن يكون هنالك مرشداً أو معلماً يختص بالتزكية الروحية والخلقية والفكرية والعقدية وقد يكون ذلك أوفق في مجتمعاتنا المعاصرة. وينبغي الإشارة إلى أنه ليس هنالك مشيخة روحية صافية.

يرى الشيخ الجيلي إستحباب أن يتخذ المؤمن مرشداً، ولما كان هذا الأخذ والتلمذة عهداً شبيهاً بالندى فإن الإلتزام به يصير واجباً فقد قال الشيخ الجيلي " إنه لا يستتكم مسترشد من أن يقول بملء فيه - إن شيخه في العقيدة هو الأشعري أو الماتريدي... وقال "كما أن الناس يهتدون بمناهج الأئمة - منهم ثمانية أئمة يسترشدون بطرقهم ويهتدون بمناهجهم وكما أن الناس يهتدون بعلماء العقيدة وأئمة الفقه وهم ورثة رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذه المجالات فبالمثل ينبغي أن يهتدي الناس بعلماء الوصول الذين هم الشيوخ وهم ورثة النبوة في مجال التزكية وفقه الإحسان الذي يمثله في واقع تاريخ الإسلام المنهج الصوفي، وما يضم من علم. إذا قلنا إن الشيخ ضروري في منهج التزكية كان قولنا مسأؤ لقول من يقول الشيخ

¹ كرار (علي صالح)، الطريقة الإدريسية في السودان ، دار الجيل ، بيروت، الطبعة الأولى ، 1991، ص، 28 - 29.

² خير (محمد أحمد حامد محمد) ، الختمية ، العقيدة والتاريخ والمنهج، دار المأمون ، الخرطوم 1987، ص، 133

شرط في الفقه أو الشيخ شرط في تجويد القرآن كما هو شرط في العلوم النظرية التطبيقية¹. فإن المشيخة ذات الهدف الروحي تقوم بنوع من العمل السياسي أو تدعمه أو تباركه أو تعارضه. على أية حال فإنه من المشروع النظر في وجود قيادة روحية والصلاحيات التي تمنح لها.

إنه من الطبيعي والفطري أن يتلمذ الشخص على من له علم واسع وتجربة عظيمة ومن سلوكه يمثل قدوة يتعلم ويتدرب على يديه ويسأله عما يشكل عليه والمعلم الأول لكل مسلم هو الرسول صلى الله عليه وسلم.

المشكل أن كان ثمة مشكل ليس مشروعية إتخاذ مرشد، ولكن المشكل هل واجب كل فرد إتخاذ مرشد؟ وما هي حدود طاعته لما يقدمه له من إرشادات؟ وهل يجوز له أن يتخذ الفرد عدة مرشدين في وقت واحد وأوقات متفرقة؟ وهل يجوز له أن يتخذ وسائل ذاتية للمعرفة؟ وهل وظيفة الشيخ تقتصر فقط على التربية الخلقية والتدريب العملي وإعطاء القدوة في ذلك؟ أم أن وظيفته تتعدى إلى الجوانب المعرفية والنظرية والعقدية؟.

هل ينبغي أن يأخذ المتعلم من الشيخ ولا أحد غيره (إلا ما تم ذكره من استثناءات محدودة كموت الشيخ مثلاً) وهل يستحيل أن يكون للمتعلم رأي مخالف لرأي الشيخ أو رأي أكمل ولو في جزئية من جزئيات العلم والعرفان والتجارب؟.

إن المبرر الأساس للالتزام بالعهد مع الشيخ هو أنه عهد مع الله سبحانه وتعالى لأنه عهد دين – عهد على ما جاء في الكتاب والسنة – فالعهد بهذا المعنى في حقيقته ليس عهداً مع الشيخ ولكنه عهد مع الله وطاعة الشيخ طاعة لله. والعهد كما تقدم نذر وليس واجباً على الشخص أن ينذر شيئاً وهو في الأساس (لا يأتي بخير) ولكنه إذا ما تم فواجب الإحترام والتنفيذ. وهو يكون في أمور اجتهادية ومستحبة، وطاعة الشيخ في الأمور الاجتهادية يفترض فيها إتباع إجتهاد من له علم وخبرة تفضي إلى ما هو أقرب للصواب مقارنة برأي المتعلم.

لكن الإلتزام الدائم برأي الشيخ قد يكون مناسباً في حالة إذا ما كانت قدرات المتعلم محدودة ومتوقع أن تظل دائماً محدودة وفي كل الأمور التي قد تواجهه وأنه يستحيل عليه أن يكتسب علماً عن طريق التعلم الذاتي. من ناحية أخرى فإن هذا النوع من الطاعة يلزم منه أن تكون قدرات الشيخ عظيمة جداً، ولكن من الملاحظ أن كثيراً من المتعلمين والمريدين قدراتهم ليست محدودة وأن هنالك حالات يمكن أن يأخذ المتعلم فيها برأي غير رأي الشيخ أو بالرأي الذي يتوصل إليه بالتعلم الذاتي (وذلك قبل أن يمنح الإجازة).

من ناحية أخرى فإن قدرات بعض الشيوخ قد تكون متواضعة وقد لا يكون اختيار المتعلم لشيخه موفقاً وذلك لأسباب موضوعية. وهذه من الأمور المشاهدة والواقعة، بالإضافة لهذا ينبغي للقائلين بالطاعة الكاملة للشيخ الأخذ في الإعتبار المتغيرات التي حدثت في العالم المعاصر، منها أن عامة الناس والمتقنين وطلاب العلم يتعرضون لمصادر معرفة من وسائل الاتصال الحديثة من فضائيات ومذياع وأنترنت ومجلات وصحف، وهم معرضون لفتاوي وآراء لعلماء مختلفين قد يجدون في رأي أحدهم معقولة وحجة ووجاهة أكبر وقد يكون لعالم أوصوفي آخر دراية أكبر بمسألة معينة من الشيخ الذي ينتمي المتعلم لطريقته. من ناحية أخرى فإن العقلية المعاصرة تحب أن تسأل عن ما لا تفهم فهي لا تحتل سلطة مطلقة، والمتعلم قد يكون من حملة الشهادات العليا ومن ذوي الدرجات العلمية الرفيعة كالبروفيسورات ومن لهم كسب علمي في الشرعيات. (هذه المعطيات تحتم إعادة النظر في اعتبار رأي الشيخ رأياً مطلقاً (في الأمور الاجتهادية).

¹ الحفيان (الشيخ عبد المحمود الشيخ الجيلي)، نظرات في التصوف الإسلامي، كتب مدخله الشيخ الجيلي الشيخ عبد المحمود، الجزء الأول: مشيخة الطريقة السنية بطابت، شركة أبوظبي للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص، 450.

فالحضوع التام والقبول دون سؤال أو نقد أو تقييم لرأي صدر من المعلم أو الشيخ أمر يحتاج إلى مراجعة ونظر وقد لا يصلح لكل الناس وفي كل الأوقات والأحيان. حتى ولو لم تتم إجازة المتعلمين ولم يكونوا في درجة المشيخة فواجب عليهم أن يسألوا ويفهموا ويختبروا كلام الشيخ.

ولا نعلم أن مالكا أو أحمد بن حنبل أو الشافعي أو أبا حنيفة أو أن أحداً منهم اقتصر على شيخ واحد والزم نفسه ببيعة له على الرغم من أنهم تتلمذوا على علماء ومشايخ كبار، وأن مشايخ من الصوفية أنفسهم استفادوا وكونوا شخصياتهم وعقولهم ومعارفهم من تجارب ومعارف مختلفة، ولا يجوز أن تختزل هذه التجارب والمعارف في تجربة شيخ واحد. من ناحية أخرى فإن وصف كل العلماء والفقهاء الذين لم يتم تصنيفهم على أنهم متصوفة أنهم لم يهتموا بجانب التزكية والجانب العملي والتطبيقي في الأمور الروحية والأخلاقية، والقول بأن أفكارهم ومواقفهم وسلوكهم لم يتفاعل مع هذه الجوانب ليس دقيقاً. وإذا كان من حق المريـد والتلميذ أن يختار شيخه من بين شيوخ كثر أفلا يحق له إذا اكتشف بأن شيخاً آخرأ أكثر علماً وعرفاناً وتجربة وعملاً أن يتلمذ عليه أو أن يتلمذ عليه في جانب من الجوانب. (وأن بعض مشايخ الطرق الصوفية كمشايخ الطريقة الختمية تتلمذوا وجمعوا بين طرق ومشايخ مختلفين).

هذه الملاحظات ليست كما قد يبدو اعتراضاً على مؤسسة المشيخة ولكنها قد تكون إعتراضاً على المشيخة المطاعة طاعة مطلقة (ولو كان مجال التلمذ عليها في الأمور الإيجابية) وخلاصة الأمر أن المعلم مفيد للمتعلم وقد يكون ضرورياً له، ولكن ليس من الضروري أن يقتصر المتعلم على معلم واحد، ولوصح ذلك فقد يكون مناسباً لمستويات العرفان الدنيا وللمريدين من ذوي القدرات المحدودة أو الشيوخ (والله أعلم) من ذوي القدرات العالية جداً. ويندر وجود مثل هؤلاء المشايخ في الواقع، بينما المتعلمون ذوو القابلية والقدرات العالية كثر.

ومما يؤيد ما ذهب إليه الباحث هو أن أصحاب الطريقة أنفسهم قد يختلفون حول كفاءة شيخ الطريقة وأستحقاقه المشيخة والسبب في ذلك أن الغالب على الطرق الصوفية في السودان أن تولي المشيخة يكون عن طريق الوصية أو الوراثة. والغريب في الأمر، وعلي الرغم من الإنطباع الذي يعطيه نظام الطرق الصوفية من كونها مكتفية بذاتها وتسير وفق نظامها الداخلي المستقل إلا أننا نجد في حالة حدوث خلاف أن الفرقاء يلجأون إلى القانون وأن شخصيات من المجتمع المدني ليست من مشايخ الصوفية حاولت التدخل لحل النزاع.

فلماذا لا يكون في حالات الخلاف هذه كيان لمشيخة صوفية عليا يمكنها التدخل لحل مثل هذه النزاعات كما هو الحال في بلدان أخرى، أو يكون هنالك قانون ينظم عمل الطرق الصوفية في البلاد أسوة بالقانون الذي ينظم نشاطات منظمات المجتمع المدني. اعتقد أن هذه الكيانات بدأت تتكون.

نظام الطريقة (هيكل الطريقة)

ليس هنالك اتفاق حول مكونات للتنظيم الصوفي إلا بشكل عام، فكل طريقة لها شيخ ومريـدون أو سالكون، فقد تختلف طريقة ما عن طريقة أخرى حول مراتب ووظائف وحدود سلطات الفاعلين في الطريقة والتنظيم الصوفي.

وتجدر الإشارة إلى أن هنالك من الباحثين فسر ظهور هذه التنظيمات وتصنيفاتها بأسباب اجتماعية؛ فأرجع نشوؤها إلى الاضطهاد الذي عانى منه المتصوفة. فقيامها حسب رأيهم عبارة عن تعويض وسلوى للمتصوفة والمستضعفين والمهمشين والمقهورين حيث أقاموا حكومة باطنية موحاة من السلطة والقوة الخيالية المطلقة التي لا تحدها حدود، فهم سادة

الكون والمتصرفين فيه الذين يمنعون ويمنحون (ينبغي الحذر من الأخذ بهذا النوع – من التفسير الاجتماعي النفسي – للظواهر الاجتماعية). وذكر أن هنالك من الأقطاب من حاز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبي بكر وعمر، ومنهم من له الخلافة الباطنة بخاصة ولا حكم له في الظاهر كأبي يزيد البسطامي. وينبغي الإشارة إلى أن الولاية الصوفية قد تعطي سلطة دنيوية لها أثر في توزيع المال والثروة وفي مجريات أمور الدنيا لأن الشيخ والولي له أتباع يأترون بأمره وينتهون عما نهى عنه وسيأتي تفصيل ذلك في الجزء الخاص بالتصوف والسلطة السياسية.

مكونات التنظيم الصوفي

ينقسم التنظيم الصوفي إلى قسمين:

التنظيم الروحي:

يتخذ التنظيم الروحي للطريقة الصوفية شكلاً هرمياً يبدأ بالمريد، ويترقى السالك عن طريق المجاهدات والرياضة إلى أن يصل قمة الهرم، وهذه المجاهدات والرياضة تؤهله لاكتساب صفات روحية وخلقية ويبدأ سلم التدرج والترقي الهرمي بالمريد ثم النقيب ثم المتدارك ثم النقيب ثم القطب وهوفي قمة الهرم. وأثناء الصعود والتدرج يمر السالك بمقامات وأحوال يحدد كل مقام وصل إليه السالك درجته في الترقى والصعود، وعلى الرغم من أن نجاح السالك في الترقى يعتمد على مجاهداته وكسبه، إلا أن الأولياء والمشايخ يستمدون مكانتهم ودرجاتهم من كونهم ينتسبون إلى سلسلة من الأولياء والصالحين تنتهي بهم إلى الصحابة والى الرسول صلى الله عليه وسلم.

والقطب الذي يحتل أعلى مرتبة في مدارج السالكين له قدرات ووظائف خارقة وكذلك الغياث والأبدال والأوتاد والأولياء فالقطب مقدراته خارقة وتكاد تكون إلهية فإنه يوصف بأن عليه مدار العالم: يقبض ويبسط ويعطي ويمنع وينزل الأمطار ويسير الرياح. الأقطاب أبدان وأرواح يعيشون بين الناس ومع الملائكة¹، وهم على طبقات منها طبقة الركبان وطبقة المدبرين وطبقة النياتيين² (أصحاب النيات) ولكل أمة أقطابها فالعسوبيين أقطابهم وللمحمديين أقطابهم، والأقطاب على أنواع³؛ قطب الأقطاب، وقطب الإرشاد، قطب البلاد وقطب المتصرفين. والقطبية الكبرى التي هي مرتبة قطب الأقطاب، أما الغوث⁴ هو القطب حين الإلتجاء إليه. والغوث هو واحد الزمان بعينه والقطب الغوث هو الفرد الجامع ونقباء الأقطاب ثلاثمائة⁵، والأوتاد ركيزة الكون في الأرض. القطب مثل قائم الخيمة والأوتاد متعددة.

والأبدال حلية العالم يسافرون في زيارات من مكان إلى مكان⁶ وهم أيضاً البدلاء، والبدلاء⁷ سبعة رجال أو أربعون يسافرون ويترك الرجل جسداً على صورته فلا يشعر أحد بغيابه.

والنقباء⁸ هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلاثمائة أشرفوا على الضمائر حتى انكشفت لهم السرائر ولهم قدرات غير عادية. والنجباء⁹ هم المشغولون بحمل أثقال الخلق وهم أربعون أو سبعون يقومون بإصلاح أمور الناس وحمل أثقالهم ويتصرفون في حقوق الخلق. وللأقطاب القدرة على الاختفاء عن عيون الخلق، والعلم بنزول الغيث قبل ظهوره والموت بالتمني والأكل من الجنة، وترتعب منهم الأنبياء والملائكة والأولياء، ويصلون إلى مقام الربانية ومعرفة ما في بطون النساء وما يحمله المستقبل.

والأمناء¹⁰ هم الذين وصلوا إلى أعلى درجات الولاية؛ هم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم أثر، ولا يظهرون المعجزات إلا عند الضرورة، وتحدث عنهم الأصفياء والمصطفون والخلفاء والمجاذيب.

¹حنفي (حسن)، من الفناء إلى البقاء، الجزء الثاني، دار المدار الإسلامي، 2009، ص، 931.

²نفس المصدر، ص، 931.

³نفس المصدر، ص، 931.

⁴نفس المصدر، ص، 932.

⁵نفس المصدر، ص، 932.

⁶نفس المصدر، ص، 933.

⁷نفس المصدر، ص، 934.

⁸نفس المصدر، ص، 934.

⁹نفس المصدر، ص، 934.

¹⁰نفس المصدر، ص، 935.

الولي والولاية

على المؤمن أن يعتقد أن الله أولياء صالحين فقد أخبر عن ذلك القرآن الكريم وثبت في السنة النبوية الشريفة والأدلة على ذلك كثيرة وسيرد ذكرها، وعلى الرغم من أن المتصوفة ودارسي التصوف اختلفوا حول تعريف الولاية ولكنهم كادوا أن يجمعوا على بعض الصفات التي ينبغي أن تتوفر في الولي، فما أجمعوا عليه هو: أن الله يتولى صاحبها برعايته وحفظه وأن الولي يتولى عبادة الله. وهناك من أضاف للولي أوصافاً لم يوافقه عليها آخرون فقد اشترط هؤلاء أن يكون الولي معصوماً، وأن تحدث الكرامات على يديه، ولقد بالغ البعض في إسناد مقدرات كبيرة وعظيمة له، وبالغ آخرون حتى جعلوا الولي أفضل من النبي وجعلوا ما أسموه ختم الولاية أعظم من ختم النبوة.

قال الشيخ زين العابدين في كتابه تاج الأولياء¹ أجمع المسلمون على أن الولي هو الذي تولى بالطاعة وتولاه الله بالحفظ من الفتن والمحن في دينه، وتولاه بالرشد والتسديد في أقواله وأفعاله وخطرات قلبه وبالإكرام في حياته، وبعد مماته بالمنزلة التي يغبطه عليها الأنبياء والشهداء من الله عز وجل ويوم نشره وحشره وعرضه على ربه والتأييد بخوارق العادات التي تشهد على صدق عبوديته وولائه لربه.

هذا التعريف تعارضه تعريفات أخرى لا تجعل الكرامة شرطاً في الولاية فقد ذكر ابوريان² إن الجرجاني عرف الولي بأنه المواظب على الطاعات المتجنب للمعاصي المعرض عن الإتهامك في اللذات وقال ابوريان³: هو الذي يتولى الحق تعالى حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي فلا تكون له القدرة على العصيان بل يديم الله عليه القدرة على الطاعة، وأورد قولاً للهجويري قال فيه: إن الأولياء هم الذين اصطفاهم الله وجعلهم آية لإظهار فعله وخصهم بأنواع الكرامات وطهرهم من الآفات وخلصهم من متابعة النفس، ولا هم لهم سواه ولا أنس إلا معه.

والولاية قد تكون هبة من الله أو تكون بالكسب والجهد والولي عنده هو صاحب كرامة وصاحب عصمة. لقد تقدم القول بأن هنالك من لم يعتبر الكرامة شرطاً في الولاية وإيضاً هنالك من لم يعتبر العصمة شرطاً للاتصاف بها وقالوا المراد باجتئاب الولي المعصية أن يحفظه الله من التماذي فيها بأن يلهمه الله التوبة فوراً فلا تقدر المعصية في ولايته ولا تزيلها وقالوا: "من سبقت له العناية لم تضره الجناية". إنما وقع منه الذنب لنلا يأمن مكر الله وفي الحديث إذا لم تذبوا لأتى الله بقوم يذنبون ويستغفرون، فالمعصية تجعل الإنسان مفتقراً إلى الله يطلب رحمته وعفوه وتجعله يتذلل له سبحانه وتعالى فإذا كان معصوماً من الذنوب فقد يشعر ذلك بالاعتزاز والفخر والغرور والتكبر فيكون ذلك ضاراً له وليس هذا دعوى للمعصية ولكن القصد من بيان حقيقة إيجابية عن الإنسان قد تبدو أنها سلبية وتبين لنا أن شروط الولاية هي الإيمان والتقوى.

يقول الله تعالى: {أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} (يونس: 62-64)، ويقول الله تعالى: {اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ} (البقرة: 257)، ويقول الله تعالى: {وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَائُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ} (الأنفال: 34). "والله مع المتقين وهو يتولى الصالحين" يتولاهم بعنايته ونصره وهدايته "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا".

¹ زين العابدين (الشيخ علي)، تاج الأولياء والأولياء، دار مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1984، ص، 185.

² ابوريان (محمد علي)، الحركة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص 309.

³ نفس المصدر، ص، 309.

سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أولياء الله فقال: "الذين يذكر الله برويتهم"¹ وعن عمر رضي الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن من عباد الله عبادة ما هم بأنبياء ولا شهداء تغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة لمكانتهم من الله تعالى، قيل يا رسول الله خبرنا عن أعمالهم فلعننا نحبهم، قال هم قوم تحابوا في الله على غير أرحام بينهم ولا أموال يتعاطونها فوالله إن وجوههم لنور وإنهم على منابر من نور، لا يخافون إذا خاف الناس ولا يحزنون إذا حزن الناس ثم قرأ: {أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}."²

فطريق الولاية للعبد هو أن يقوم بأداء الفرائض أولاً التي هي أحب الطاعات إليه سبحانه وتعالى، ثم يتدرج إلى أداء النوافل حتى يحبه الله فإذا أحبه الله سبحانه وتعالى كان ولياً حقاً له جل وعلا، ولقد جاء في الحديث الصحيح "من عادي لى ولياً فقد أذنته بالمحاربة وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش به، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه سؤلته وإن استعاني لأعينه"³

السؤال الذي دائماً ما يتطرق إلى الذهن في مسألة الولي والولاية هذه هو: كيف يمكن تمييز الولي؟ يجيب ابن تيمية قائلاً: إن من علامات الأولياء أنهم يلتزمون بالطاعات وينتهون عن المعاصي ويعملون النوافل، وقال: إنهم يوجدون في أهل القرآن والعلم، ويوجدون في أهل الجهاد والسيوف، ويوجدون في التجار والصناع والزراع. إذاً لا يشترط في الولي أن يكون ممن ينفقون كل وقتهم في العبادة "أي في الذكر والصلاة والصيام" لأن الولي قد يكون له نشاط من الأنشطة المذكورة بجانب حبه لله وتقواه وتقربه إليه بالنوافل، ويستطرد ابن تيمية في القول فيقول: لقد ذكر الله أصناف أمة محمد في قوله تعالى: {إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عِلْمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ} (المزمل: 20)، وذكر الله فضل المؤمنين على بعض وذلك على أساس الإيمان والتقوى والعمل الصالح، والعمل الصالح الذي هو أساس التفضيل بأنواعه المختلفة. فأساس التفضيل قد يكون القوة "المؤمن القوي أحب إلى الله من المؤمن الضعيف"⁴. وقد يكون السبق في الإنفاق والجهاد. يقول الله تعالى: {لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ۗ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا ۗ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۗ} (الحديد: 10)، ويقول الله تعالى: {لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا* دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا} (النساء: 95-96). والتفضيل قد يكون بسبب قيام الليل والعبادة، يقول الله تعالى: {مَنْ هُوَ قَانِتَ آتَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَانِمًا يَحْذَرُ الْأَخْرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ ۗ} (الزمر: 9) والعلم أيضاً قد يكون أساس من أسس التفضيل، قال الله تعالى: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ} (الزمر: 9)، ويقول الله تعالى: {يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا

¹ رواه أبو داود والنسائي، وانظر زين العابدين (الشيخ علي)، تاج الأولياء والأولياء، مرجع سابق، ص، 174.

² رواه الإمام أحمد والبيهقي وابن أبي حاتم، (انظر زين العابدين (الشيخ علي)، تاج الأولياء والأولياء، ص، 175.

³ رواه الحافظ وغيره من أصحاب السنن وانظر زين العابدين (الشيخ علي)، تاج الأولياء والأولياء، ص، 189.

⁴ مسلم، باب القدر.

أَلْعَلَّمْ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ { (المجادلة: 11)، وقد يتساءل الفرد أي الأعمال أفضل؟ للإجابة على هذا السؤال انظر ما كتبناه عن العبادة والذكر.

إن مقياس الولاية كما ذكرنا هو طاعة الله وتقواه والامتثال لأوامره وأنه يجب على أولياء الله الاعتصام بالكتاب والسنة، وليس من شروط ولي الله أن يكون معصوماً لا يغلط، بل يجوز أن تشتبه عليه بعض الأمور في الدين. ولا يجوز للولي أن يعتمد على ما يلقي إليه في قلبه إلا أن يكون موافقاً للشرع، مع أنه قد تحدث لأولياء الله مخاطبات ومكاشفات¹.

إن أولياء الله يجب عليهم الاعتصام بالكتاب والسنة، وأنه ليس فيهم معصوم يسوغ له أو لغيره اتباع ما يقع في قلبه من غير اعتبار للكتاب والسنة وهو مما اتفق عليه أولياء الله عز وجل، ومن خالف في هذا فليس من أولياء الله سبحانه وتعالى، قال الشيخ أبو سلمان الداراني إنه ليقع في قلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين: الكتاب والسنة. وقال أبو القاسم الجنيد رحمه الله: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم في علمنا².

نقل الغزالي في كرامات الأولياء أن أبا الخير التيناني كان مشهوراً بالكرامات، وأن إبراهيم الرقي صلى وراءه المغرب فوجد أن التيناني لم يكذب يوماً فقرأ الفاتحة مستوياً فقال الرقي في نفسه: قد ضاعت سفرتي، فلما سلم خرج إلى الطهارة فهاجمه سبع فعاد إلى التيناني وأخبره بما حدث من السبع، فخرج التيناني وصاح بالأسد: ألم أقل لك لا تتعرض لضيفي؟ ففتح الأسد، فتطهر الرقي ورجع إلى التيناني، فقال له التيناني: اشتغلتم بتقويم الظاهر فخفتم من الأسد. إن الاستواء في الصلاة واجب وإن تقويم الباطن واجب ولا يعيب الإنسان أن ينشط بالظاهر إذا لم يهمل الباطن.

وتجدد بنا الإشارة إلى أن الأمر الخارق للعادة لا يدل على ولاية فاعله، فإن الخوارق قد تكون للكفار والمنافقين وقد تكون من الشياطين. كما أن الكرامة ليست بشرط ضروري للولاية، فقد يكون الإنسان ولياً ولا تقع الكرامة على يديه.

أمر آخر وهو أن بعضهم يعتقد أن مقام الولاية أعظم من مقام النبوة، وأستدلوا على ذلك بأن الخضر كان ولياً وقد تتلمذ عليه موسى وهو نبي ورسول، وأستدل ابن عربي على فضله أن الولي يأخذ مباشرة من الله والنبي يأخذ بواسطة الملك. لقد اتفقت الأمة أن أفضل الأمة بعد نبيها الخلفاء، وأفضلهم بعدهم الصحابة لقوله صلى الله عليه وسلم "خير القرون القرن الذي بعثت فيه، ثم الذين بلونهم ثم الذين بلونهم"³.

لقد تقدم القول بأن مفهوم الولاية قد تشوبه شوائب بل انحرافات منها مبالغة أهله في نسبة قدرات عظيمة للأولياء فقد جعلوا للأولياء رتباً وطبقات وادعوا أن الولاية أعظم وأفضل من النبوة وأورد السيدابي⁴ عشرة طبقات للصوفية:

- 1- طبقة القطبانية في مقام القطب الغوث الفرد الجامع ولا يكون في كل عصر إلا واحداً خليفة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- 2- طبقة الأماميين وهما وزير القطب الغوث. فإذا انتقل القطب صار أحدهما قطباً.
- 3- طبقة الأوتاد ويقال لهم العمدة وهم موكولون بأربعة أركان الدنيا: المشرق والمغرب والشمال والجنوب، حافظ لكل جهة متصرف فيها بأمر الله تعالى، فإذا مات واحد من الأربعة أبدل الله مكانه واحد من خيار السبعة الأفراد.

¹ ابن تيمية، الفرقان، المكتب الإسلامي، بيروت، 1401 هجرية، ص، 48-52.

² نفس المصدر، ص، 57-58.

³ رواه البخاري ومسلم.

⁴ السيدابي(محمد علي حمد)، حقيقة التصوف وكرامات الأولياء، الطبعة الأولى، دار جامعة الخرطوم للنشر، 1979، ص، 27-30.

- 4- الأفراد الموكولون بالأقاليم السبعة، وإذا مات أحد من السبعة أبدل الله مكانه من خيار الأربعة الأبدال.
- 5- الأبدال وهم أربعون رجلاً وهم سبب نزول الغيث والنصر على الأعداء وبهم يصرف البلاء فإذا مات واحد من الأربعة أبدل الله تعالى مكانه آخر من خيار السبعين.
- 6- النجباء والنجباء سبعون فإذا مات واحد منهم أبدل الله مكانه من خيار الثلثمائة.
- 7- النقباء وهم الذين يشرفون على بواطن الناس وخفايا ضمائرهم فإذا مات واحد من النقباء أبدل الله تعالى مكانه من خيار الخمسمائة.
- 8- رجال الغيب ويسمون بالعصائب وقيل أنهم يسمون بالأمناء وقيل هم الملامتية وهم الذين لا يظهر من بواطنهم أثر على ظواهرهم ويكونون دائماً في أمر غيرهم.
- 9- الواصلون ويسمون بالحكماء وهم الذين محى الذكر عنهم أوزارهم ولا يحصرهم عدد، سايحون في الأرض لا يطلع القطب على مقامهم وشيخ مقامهم الخضر عليه السلام.
- 10- الذين حسون لهم تصرف خاص لا يتصرفون إلا في رحب

إن الولي عند بعضهم مساوٍ للنبي بل يزيد عنه بصفات تفضله عليه. أورد إحسان الهي ظهير¹ قولاً للسان الدين بن الخطيب يقول فيه: "والولاية : أن يتولى الله الواصل إلى حضرة قدسية، بكثير مما تولى به النبي، من حفظ وتوفيق، وتمكين واستخلاف وتصريف". فالولي يساوي النبي في أمور منها: العلم من غير طريق العلم الكسبي، والفعل بمجرد الهمة، فيما لم تجربه العادة أن يفعل إلا بالجوارح والجسوم، مما لا قدرة عليه لعالم الجسوم.

ولكنهم زادوا حيث فضلوا الولاية على النبوة والرسالة والأولياء على الأنبياء والمرسلين فقالوا: خضنا بحوراً وقف الأنبياء بسواحلها وقال: نقلوا عن البسطامي أنه قال: "تالله إن لوائي، أعظم من لواء محمد صلى الله عليه وسلم، لوائي من نور تحته الجن والانس، كلهم من النبيين. وقالوا: إن النبوة تنقطع والولاية لا تنقطع أبداً وكما أن للنبوة خاتم فقد جعلوا للولاية خاتم. وذكر مذكور² أن أول من قال بفكرة ختم الولاية الحكيم الترمذي، وقال: قد اختلف في تفسير أقواله وهي في بعض الأحيان أقرب إلى الأقوال الشاطحة، وهناك من رجح أن الترمذي لا يقول بأن خاتم الأولياء أفضل من الأنبياء وخاتم الأنبياء، على الرغم من أن أقواله قد يتوهم أفضلية بأفضلية أو تساوي الولي مع الرسول صلى الله عليه وسلم.

وقال مذكور³ إن فلسفة ابن عربي لا تخلو من غموض بل مفارقات في هذه القضية فقد ميز بين ولايتين: ولاية عامة وولاية خاصة، وختم الولاية العامة وختم الولاية الخاصة، فخاتم الولاية الخاصة هو خاتم الولاية التي تتأسى بالرسول صلى الله عليه وسلم، وخاتم الولاية العامة أفضل من خاتم الولاية الخاصة.

وادعى ابن عربي أنه خاتم الأولياء المحمديين، وجاء من بعده من اعترف له بهذه الصفة، كما جاء من بعده من ادعاها لنفسه أو ادعاها له بعض اتباعه، بل إن بعض الطرق نسب إليها، ويظهر هذا لدى طائفة الختمية.

¹ ظهير (إحسان الهي)، التصوف المنشأ والمصادر، دار ترجمان السنة، لا هور ، باكستان، الطبعة الأولى ، 1986، ص، 186.

² مذكور (عبد الحميد عبد المنعم)، نظرات في التصوف ، دار الهاني للطباعة والنشر، 2001، ص 183.

³ نفس المصدر، ص .

ومن الأدلة التي استخدموها لتفضيل الولي على النبي أن الخضر علم من العلوم ما لم يعلمه موسى عليه السلام. رد السراج على أصحاب هذه الحجة بأن الله عز وجل يخص من يشاء بما يشاء وكيف يشاء، كما خص كل نبي بما شاء من المعجزات بل إن الله تعالى يخص بعض الخلائق بما شاء دون أن يستدعي هذا تفضيلاً لهم على غيرهم. وأورد المذكور¹ قول الكلاباذي : "وأجمعوا جميعاً أن الأنبياء أفضل البشر وليس في البشر من يوازي الأنبياء في الفضل، لا صديق، ولا ولي ولا غيرهم وإن جل قدره وعظم خطره".

¹ نفس المصدر، ص 187.

الكرامة

لقد نال مفهوم الكرامة والأمر الخارق للعادة إهتماماً كبيراً وحدث فيه جدل واسع بين مفكري الإسلام من فلاسفة ومتكلمين وفقهاء ومتصوفة، كما نال اهتماماً من فلاسفة الغرب ومفكريهم كاسبينوزا وهيوم وما زال فلاسفة الغرب المعاصرون ومفكريهم يتجادلون حوله.

هنالك من مفكري الإسلام من أثبت وجود كرامات ومن أنكرها فأهل السنة يثبتونها ومن أهل الكلام كالمعتزلة من أنكرها ولقد بالغ بعض المتصوفة في اثباتها. أهم قضايا مفهوم الكرامة هي:

- 1- تعريف الكرامة.
 - 2- المفاهيم المشابهة لمفهوم الكرامة والمغايرة لها.
 - 3- إمكانية حدوث الكرامة: حدوثها بالفعل: دليل النص، دليل الرويا المباشرة ودليل الشهادة.
 - 4- شروط الكرامة.
 - 5- مغزاها ووظيفتها.
 - 6- الأمر الخارق للعادة في الفكر والفلسفة الغربية.
- تعريف الكرامة:

أورد السيدابي¹ أنه جاء في طبقات المناوي الكبرى أن الكرامة: إظهار أمر خارق للعادة علي يد ولي مقرون بالطاعة والعرفان بلا دعوة نبوة وتكون للدلالة على صدق الولي وفضله أو لقوة يقين صاحبها بقصد الولي وإن كانت في الغالب خلافة وهي من جنس المعجزة على الصواب لشمول القدرة الإلهية لها وضمن السيدابي تعريفه للكرامة الرد على بعض الاعتراضات على الكرامة وضمنه أيضاً بعض شروطها وكونها ممكنة وأنها حدث بالفعل.

وفيما يلي مكونات تعريفه:

1. انها أمر خارق للعادة.
2. وأنها من جنس المعجزة ولكنها تختلف عنها من حيث أنها لا يقصد بها التحدي.
3. تحدث على يد ولي

4. تدل على صدق فاعلها وفضله وأنه طائع لله.

5. تحدث بقدرة الله سبحانه وتعالى وإرادته.

وقد يكون من المتفق عليه أن الكرامة هي أمر خارق للعادة، وأنها تحدث على يد ولي وأنها تحدث بتدخل رباني وبقدرة الله سبحانه وتعالى، وأنها عموماً تدل على أن صاحبها من أصحاب الفضل ولكنها لا تدل على أن صاحبها أفضل ممن لم تقع علي يديه من أهل التقوى، وليس شرطاً في من تقع علي يديه أن يكون صادقاً وطائعاً إلى الحد أنه يصدق دائماً ولا تقع علي يديه معصية مطلقاً أي يكون معصوماً فليس من شرط وقوع الكرامة على يد أحد أن يكون معصوماً. فقد قال السبكي² إن الكرامة لا توجب عصمة الولي ولا صدقة في كل الامور وأجاز البعض أن تقع على يد فاسق انقاداً له مما هو فيه ثم يتوب بعدها ويثبت لا محالة، وينتقل إلى الهدى بعد الضلالة، وقال السبكي ويقرب منه قصة أصحاب الكهف.

المفاهيم المشابهة للكرامة والمغايرة لها:

¹السيدابي (محمد علي حمد)، حقيقة التصوف وكرامات الأولياء، مرجع سابق، ص، 34.

²السبكي (تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، (317/2).

- 1- المعجزة.
- 2- الاستدراج.
- 3- الإهانة.
- 4- الإرهاب.
- 5- الآية.
- 6- قدرات فوق العادية (قدرات فوق الحسية).
- 7- السحر.
- 8- الحيل.
- 9- ظواهر علمية غير معلومة لعامة الناس.

المعجزة:

المعجزة أمر خارق للعادة يحدث على يد رسول مقرونة بالتحدي الذي هو الرسالة أو التنبؤ مع عدم المعارضة ويكون التحدي أن يأتي المنكرين مثل ما أتى من أمر خارق للعادة مثلها عدم احراق النار سيدنا إبراهيم وأحياء عيسى عليه السلام لثموتى وإبراهيم الأبرص وأن تنقلب العصى ثعبان لموسى عليه السلام والاستدراج أمر خارق للعادة يحدث على يد الكافر أو الفاسق والإهانة أمر خارق للعادة يحدث لشخص للتقليل من قيمته وتكذيبه كمن يتفل في عين الأعور لتشفى فتعمى الصحيحة¹ ومن المفاهيم المشابهة الآية. ومن آيات الله – التي يعجز البشر عن القيام بها { وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافُ أَسْمَانِكُمْ } (الروم:22)، ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر { سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ } (فصلت: 53).

ومن المفاهيم المشابهة الإرهاب وهو أمر خارق للعادة يحدث للنبي قبل أن تأتيه الرسالة فتكون مقدمة للمعجزات المؤيدة لنبوته وتمهيداً لها مثل حادثة أصحاب الفيل في مولد النبي صلى الله عليه وسلم. والقدرات فوق الحسية كالتخاطب عن بعد ومعرفة شيء يدور في مكان آخر بغير الوسائل العادية ومعرفة المستقبل والتأثير على الأشياء وتحريكها دون استخدام وسائل مادية، أما الحيل فانها من المفاهيم المغايرة وهي أمور يخدع بها صاحب الحيلة المشاهد مثله مثل "الحاوي" ومن المفاهيم المشابهة الظواهر الطبيعية التي يكتشفها العلم ولا تكون معلومة لدى عامة الناس فقد يعتبرونها أمر خارق للعادة. إمكانية حدوث الكرامة:

الإمكانية قد تكون إمكانية منطقية أو عقلية أي أن العقول لا تحيل حدوثها فليس هنالك تناقض في القول أن فلاناً مشى على الماء أو طار في الهواء لكن الإمكانية قد تكون إمكانية وجودية: أما مطلق الوجود أو تكون إمكانية صفة الوجود – أي بلوغ الكرامة مبلغاً وقدرًا معيناً، فمبلغ الكرامة قد يختلف قد يدعو الإنسان بنزول المطر فينزل بعد دعائه مباشرة فيعتبر ذلك إكراماً له من الله وقد يدعي شخص أن شخصاً غير عيسى عليه السلام ولد من غير أب فقدرها قد يجعلنا نقول إنها غير ممكنة وجوداً كما قال بذلك القشيري ووافقه في ذلك السبكي² وقد يكون الاعتراض على إمكانية الحدوث والوقوع لسبب معرفي لكونها تؤدي إلى السفسطة أي الشك المطلق في الحقائق ونفي النظام الكوني وما تحكمه من علاقات سببية وسنن حاكمة.

¹الفرضاوي (يوسف)، فصول في العقيدة بين السلف والخلف، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2006م ص 210م.
² السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مرجع سابق، (2/315)

ولقد أورد هذه الحجة أيضاً السبكي¹ فقال: إن القدرين (العقلانيين من المعتزلة وغيرهم) يرون أن تجويز الكرامة والأمر الخارق للعادة يقتضي ويؤدي إلى السفسطة (والشك ونفي الحقائق ونفي النظام الكوني الذي على وفقه يتصرف الإنسان في حياته ويدبر أموره) لأنه يقتضي تجويز انقلاب الجبل ذهباً أبيضاً أو البحر دماً عبيطاً وانقلاب أواني يتركها الإنسان في بيته أنثمة فضلاء مدققين.

وفي رده على شبهة نفي العلم قال السبكي: إن التجويزات العقلية لا تقدر في العلوم العادية وجواز تغييرها بسبب الكرامة. فهو تجويز عقلي فلا يقدر فيها وبهذا ميز بين الامكان العقلي المنطقي والامكان الوجودي وأضاف بأنه لا يسلم بلوغ الكرامة حد تجويز مثلاً ولد دون أب. فالعقل النظري غير العملي والامكان المنطقي غير الامكان الوجودي. شروط وقوع الكرامة:

- 1- الإمكانية المنطقية. ما هو ليس بممكن منطقياً لا يمكن أن يكون قد حدث ولا يمكن أن يحدث كوجود شخص وعدم وجوده في نفس الزمان والمكان وليس هنالك نص يدل على حدوث مثل هذه الأمور. وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد في الأدب الفكري الإسلامي من يقدر في صدق قوانين المنطق الأساسية كقانون عدم التناقض وقانون الهوية وقانون الثالث المرفوع² بحجة إن إرادة الله وقدرته لا يحدها شئ فإنه يمكن أن يفعل المستحيلات. ليس صحيحاً أن قانون عدم التناقض يحد من القدرة الإلهية لأنه غير واضح ما المراد بفعل المستحيل وليس واضحاً ما هو الفعل المراد فعله حتى نقول أنه ممكن أو غير ممكن.
- 2- إن الكرامة والأمر الخارق للعادة لا يتكرر فإذا تكررت الكرامة فإن ذلك يفضي إلى التحاق خوارق العادات بالمعتادات.
- 3- ومن شروط الكرامة عند بعضهم أنها لا تخرق كل العادات فلا ينبغي أن يكون بإمكان الولي القيام بخرق عادة على الرغم من أنها جائزة منطقياً مثل أن تحدثه مع الجمادات أو يولد شخص من دون أب. ولقد جوز ذلك من جوز ولكن القشيري جعل للأمر الخارق للعادة حدوداً وتبعه في ذلك كما تقدم السبكي.
- 4- ومن شروط الكرامة لا يمنح أحداً من أصحاب الكرامات أو يعترف به بحق دون مجوز من بينه أو يمين يقول السبكي³ "حدوث الكرامة علي يد أحد لا تجوز له الحكم بمجرد دعواه أنه يملك حبه من الحنطة أو فلساً واحداً من الفلوس من غير بينة لظهور درجته عند الله تعالى المانعة من كذبه فصاحب الكرامة غير معصوم (من الكذب) كما تقدم.
- 5- من شروط الكرامة أن تحدد المصلحة متى ينبغي إظهار الكرامة ومتى ينبغي إخفاؤها. فينبغي أن يخفيها الولي إذا لم تكن هنالك مصلحة مترتبة على إظهارها كتقوية إيمان أو اقتناع بقبول الدين أو التخلي عن فعل قبيح أو أنها تقضي حاجة لا يمكن قضاؤها بالوسائل العادية وقد يكره طلبها لمن لم يبلغ درجة معينة من التقوى والصلاح لأنها قد تؤثر سلباً على طالبها فيشعره حدوثها على يديه بالامتلاء والاستعلاء ويجعله يأمن مكر الله. ومن المستحسن أن لا يعتبر وقوعها على يديه قد أوصله أعلى درجات سلم الترقى الروحي والقرب من الله. وأن يكون دائماً في طلب القرب من الله ونيل محبته ورضاه. وبتقريبه لله سبحانه وتعالى قد يصير ممن ينطبق عليه الحديث القدسي "من

¹ السبكي، نفس المصدر، (2/315).

² النشار (علي سامي)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م، ص 141 - 154.

³ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مرجع سابق، ص (2/316).

عادى لي ولياً فقد أذنته بالمحاربة، وما تقرب إلى عبدي بشئ أحب إلى مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألتني لأعطينه ولإن استعاذ بي لأعيذنه¹ فينال مزيداً من التأييد والتوفيق والحماية والنصرة { وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا } (العنكبوت:69).

- 6- لا ينبغي أن يكون الاعتقاد في إمكانية وقوع أمور خارقة للعادة مانعاً من استخدام العقل والعلوم والتجارب والاهتمام بالارتقاء بها وتطويرها.
- 7- ينبغي عدم قبول روايات عن كرامات أدعى البعض حدثت قد تكون ترويح لخرافات أو أساطير أو أمور مختلفة نسجت لكي تعلي من مكانة شخص ما أو تحقق له أو للمروج مصالح معينة فينبغي إخضاعها لمعايير الإثبات التي سيرد ذكرها.
- 8- ومن شروط الكرامة تميزها كما تقدم من ما هو مشابه ومغاير لها كالمعجزة مثلاً.
- 9-

- 10- وقوع الكرامة على يد أحد من المسلمين لا يعني بالضرورة أنه أفضل من كل بقية المسلمين.
- 11- لا ينبغي أن يخرق حدوث الأمر الخارق للعادة حكماً شرعياً. فما حكي عن الصوفي السوداني الذي تزوج بأكثر من أربعة وعندما قال له القاضي سافسح الزواج بالخامسة فقال له الصوفي الله يفسخ جلدك فانفسخ جلده بالبرص ويعد هذا كرامة.
- 12- الكرامة ليست شرطاً للولاية والصلاح.

وقوع الكرامة بالفعل

ينبغي تحقق شروط الكرامة بالإضافة أن شخصاً رأي أنها وقعت بالفعل. فهي سبب لإعتقاده من حدوثها (ربما ينبغي أن يتأكد من أنه رآها بالفعل ولم يخيل له ذلك ولم يحدث له نوع من خداع كخداع النظر). ولكي يثبت وقوعها لشخص لم يرها بنفسه ينبغي أن يكون ثبوتها له عن طريق شهادة صحيحة معتمدة وشروط صحة الشهادة هي ضبط وعدالة الراوي وان لا يعارض بين شهادته من علم بطريقة معتمدة و مستقلة عن شهادته وهذه الضوابط هي في الحقيقة ضوابط صحة الحديث (الذي يرويه العدل الضابط من غير شذوذ أو علة) وسيأتي مزيد من النقاش في حجية الشهادة عند الحديث عن الفكر الغربي أو أن الوحي أخبر بها أي أخبر بها القرآن الكريم أو السنة الصحيحة مثال ذلك قصة أهل الكهف وقصة مريم { وَهَزِي إِلَيْكَ بِجُدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا غَنِيًّا } وقصة صاحب سليمان عليه السلام { أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ } وقصة سيدي خضير وأصحاب الغار الثلاثة... الخ".

مغذى الأمر الخارق للعادة

إن أهمية تحديد مغذى الكرامة والغاية منها يبرر حدوثها ولماذا سمح للظاهرة بالحدوث على الرغم من أنها تخرق عادة معروفة فالكرامة قد تحدث تلقية لحاجة أو ضرورة لشخص أو جماعة وقد يكون القصد منها معرفي لكونها تجعل من شاهدها أو من أقتنع بحدوثها يؤمن بفكرة أو عقيدة ما فهي تدل على أنها ليست من صنع البشر وأنها من

صنع قوة فوق الطبيعة ومن صنع الله سبحانه وتعالى. فقد آمن السحرة بعد أن رآوا معجزات موسى عليه السلام وآمن من آمن بعباسي عليه السلام بعد أن رأى معجزاته وكانت معجزة محمد عليه الصلاة والتسليم القرآن الكريم بجانب معجزاته المادية فالقرآن الكريم معجزة لكل زمان ومكان ولا يحتاج لشهادة.

الأمر الخارق للعادة في الفكر الغربي

أهمية دراسة الفكر الغربي التي تتصل بقضية الكرامة تتمثل في أن كثيراً من الحجج المؤيدة لحدوث الأمر الخارقة للعادة والتي تعارضه تعتمد على نتائج العلم الحديث، وأن الحجج المؤيدة والمعارضة قد أعيد صياغتها بطريقة تقتضي الإستجابة لهذه المتغيرات ولكن المتابع للفكر الغربي الحديث والمعاصر يجد المسائل المطروحة فيه في التحليل النهائي لا تختلف كثيراً عن الأسئلة التي طرحها الفكر الإسلامي القديم والتي سبق ذكرها، فكانت مسائل الفكر الحديث هي: إمكانية الأمر الخارق للعادة ومغذاه وحدوثه بالفعل وصلته بالإرادة الإلهية ولكن الجديد إن كان ثمة جديد هي المفاهيم المستخدمة في الحجاج والطرح كمفهوم القانون الطبيعي أو العلمي Natural scientific law ومفهوم اضطراب الطبيعة Uniformity of Nature ومفهوم التجربة Experiment ومفهوم الاحتمالية Probability ومفهوم التكرار Repetition ومفهوم ما بعد الطبيعي supernatural بجانب مفاهيم شبيهة والتي استخدمها مفكرو الإسلام كمفهوم السببية ومفهوم الخبرة ومفهوم الشهادة Testimony ولا تكاد تكون مواقف الفلاسفة والمفكرين الغربيين تخرج من ثلاثة مواقف¹ حيال الأمر الخارق للعادة والمعجزة:

- 1- إنكار حدوثها بالصفة التي ادعى أنها حدثت وفقها كعودة ميت إلى الحياة. وسترد حجج هيوم وغيره التي تنكر قابلية المعجزة للملاحظة وتكرار الحدوث وعدم حجبية الشهادة ولهذا لا تكون ظاهرة المعجزة مؤهلة ليُقبل حدوثها.
- 2- الإقرار بأنها حدثت بالفعل ولكن إنكار أنها تخرق قانوناً طبيعياً كشفاء مشلول قد يكون سبب شلله مرض نفسي أو سايكوماتي. ولكن حتى إذا لم تخرق قانوناً طبيعياً وعلمنا سببها الخفي والذي قد يكون احتمال حدوثه بعيد جداً يبقى السؤال لماذا حدثت في ظرف معين دون ظرف آخر وأن حدوثها في الوقت والظرف المعين له مغذى كبير فلو افترضنا أن انفتاح البحر لموسى وانغلاقه على فرعون مصادفة أو يمكن تفسيرها بقانون طبيعي إلا أننا نحتاج إلى تفسير حدوثها في زمان ومكان معين بحيث أنها حققت مغذى ومقصداً كبيراً. الأمر الذي يقتضي وجود عالم مدير وقاصد فاعل.

- 3- الإقرار بأنها حدثت بالفعل وأنها تخرق قانوناً طبيعياً ولكن إنكار كونها بفعل الله أو قوة خارج القوة الطبيعية.

إن حادثة إنغلاق البحر لموسى عليه السلام وإطباقه على فرعون والتي تقدم ذكرها تدل على تدخل غير طبيعي وقصد قاصد، من ناحية أخرى فقد ورد في "الصاحب في فلسفة الدين"² Companion to philosophy of religion.

قصة الفرقة المسيحية التي نجت بمعجزة من إنفجار في مسرح قال راوي القصة أن فرقة غنائية مسيحية مكونة من خمسة عشر شخصاً كان من المفترض أن تقدم عرضاً غنائياً في مسرح الساعة السابعة وعشرون دقيقة وكان من المفترض وصول هذه الفرقة

¹ Mavrodes (George I.) Miracles, in Oxford. Handbook of Philosophy of Religion, Oxford University Press, 2006, P., 307.

² Schlesinger (George N.) Miracles, in a Companion to Philosophy of Religion, edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell Publishers, 1997, pp. 362 – 363.

قبل هذا الميعاد ولكن تأخر كل أفرادها من الحضور في الوقت المحدد وجاءوا بعد الساعة السابعة والنصف وحدث إنفجار في المسرح في نفس اليوم الساعة السابعة وخمسة وعشرون دقيقة. ومن المفترض ان يأتي كل فرد من الفرقة بطريقته الخاصة وتأخروا جميعاً ولو حسبنا مثلاً احتمال عدم حضور أحدهم لقلنا تقريباً يمكن أن يكون 25% ولكن عدم حضورهم جميعاً احتمالاً ضئيل جداً، فمن جعلهم جميعاً يتأخرون في نفس الوقت إنها الإرادة الإلهية (وفي رأي المسيحين العناية الإلهية) وإعترض الشكاك فقال هنالك حالات مشابهة لمتدينين وأهل تقوى لم تتم نجاتهم بهذه الطريقة فلماذا هؤلاء بالذات، هذه قضية يمكن أن تجد لها إجابة في الإطار الإسلامي إذا اعتبرناها شبيهة بالدعاء فالدعاء إما أن يستجاب أو يبعد عن الشخص الذي قام بالدعاء شر أعظم أو يدخر له في الآخرة.

وقبل التفصيل في بعض حجج انكار حدوث الأمر الخارق للعادة نود أن نشير إلى أن الفكر الغربي المعاصر قد تأثر كثيراً بفكر وفلسفة هيوم فقد انكر هيوم حدوث الأمر الخارق للعادة واشتهرت وزاعت حجته ضد حدوث ما هو خارق للعادة وتكاد تكون الحجة الأساسية ضده.

لقد هاجم هيوم الميتافيزيقا والدين وبراهين وجود الله وشكك في مبدأ السببية وفي موضوعية الأخلاق وقال أن سلوك الإنسان لا يخضع للعقل بل تتحكم فيه العاطفة وما زالت أراءه في هذه المسائل تردد وتستخدم ويعاد صياغتها بما في ذلك حجته ضد الأمر الخارق للعادة، وملخص حجته هو:

- 1- المعجزة خرق لقوانين الطبيعة.
 - 2- التجارب الراسخة هي التي قامت عليها القوانين الطبيعية.
 - 3- الرجل العاقل هو الذي يعتمد في اعتقاده على الدليل.
 - 4- إذن الدليل ضد المعجزات كامل وكلي وتام كأي دليل من التجربة يمكن تخيله.
- القانون عند هيوم خلاف ما عند آخرين (كاسبينورا) ليس بضروري وعام وحتمي لكنه يعبر عن ما هو مطرد ومنتظم. وتوالت الحجج التي تحاول دحض القول بوجود معجزات من هذه الحجج حجة انتوني فلو وهي:
- 1- المعجزات بطبيعتها فردية لا تتكرر.
 - 2- الحوادث الطبيعية بطبيعتها عامة وتكرر.
 - 3- في الواقع إن الدليل للأمور العامة والتي تكرر أقوى من الدليل للأمور الجريئة والتي لا تتكرر.
- إذن من الناحية العملية والواقعية فإن الدليل ضد المعجزات أقوى من الدليل الذي يؤيدها. وقال "نورمن جيسلر" (Norman Geisler) ان خلاصة الحجج ضد حدوث المعجزات أن الدليل لصالح ما هو منتظم لا يتكرر دائماً أقوى من الدليل لصالح ما هو غير منتظم ولا يتكرر فالانتظام هو أساس الفهم العلمي. لذا لا يمكن للعلم أن يقبل المعجزات بالإضافة إلى ذلك فإن العلم يعتمد على أمرين هما: الملاحظة والتكرار ولا يحتاج الإنسان أن يلاحظ الظاهرة مباشرة ما دام هنالك ظواهر مشاهدة تتصل بها وبالمثل ما دام الماضي غير المشاهد يستنبط من الحاضر المشاهد من آثاره وتبقى الحجة ضد المعجزة بايجاز هي:
- 1- الذي يلاحظ أنه قد حدث بطريقة متكررة يمكن أن يكون أساساً لفهم علمي لما هو سبب للظاهرة.
 - 2- الحوادث المنفردة كالمعجزات لا تكرر.
 - 3- إذن ليس هنالك أساس علمي لفهم ما كان سببه فردي كالمعجزات.

اذن الحجة ضد المعجزة تعتمد على أمرين:

1- إمكانية ملاحظة الظاهرة.

2- تكرار الظاهرة.

فإذا شاهد المعجزة شخص أو شخصان فقد تحقق شرط الملاحظة بشأنهم

وإذا لم تتم المشاهدة ولكن شهد شخص بأنه شاهد الظاهرة يصير مبرر اعتقادنا في حدوث الظاهرة صدق شهادته. ومن ينكر إمكانية حدوث المعجزة ينكر اعتبار المشاهدة في هذه الحالة دليل على حدوث الظاهرة وهذا رأي هيوم ومن وافقه كما تقدم وعموماً فإن اعتماد حدوث المعجزة يعتمد كما تقدم على أخبار الوحي الصادق بحدوثها ويعتمد على الشهادة سوف نناقش شرعية اعتماد الشهادة (Testimony) لاحقاً.

تبقى حجة أن ظاهرة المعجزة لا تتكرر. إن القول بأن ظاهرة ما لا تتكرر يحرمها من أن توصف بأنها ظاهرة علمية يحرم ظواهر تعتمدها الجماعة العلمية ظواهر علمية من أن توصف بأنها ظواهر علمية كحادثة الفرقة الكبرى فقد حدثت هذه الظاهرة مرة واحدة ولا يتوقع أن تحدث مرة أخرى.

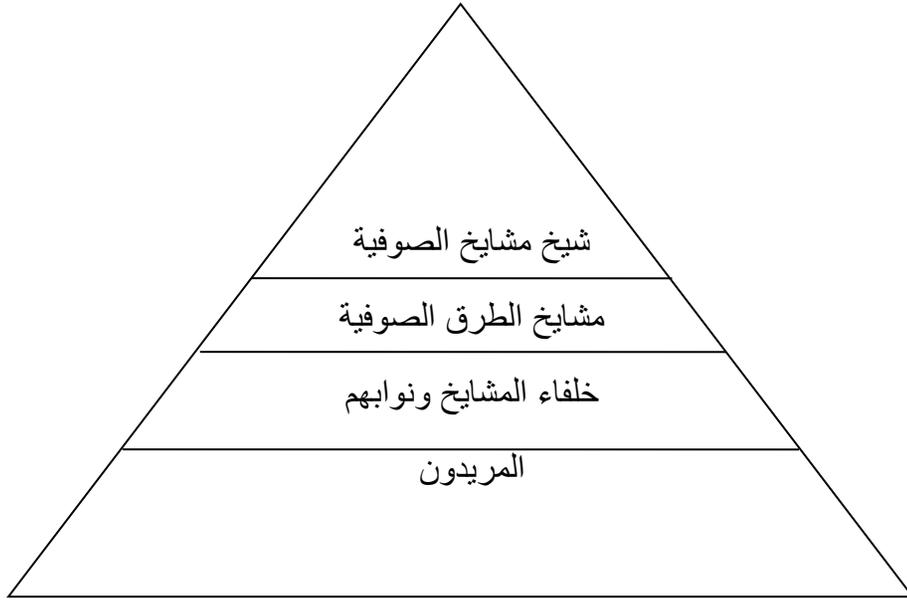
وأخيراً ما هو دليل اعتماد الشهادة؟ تعتمد الشهادة في تراثنا الإسلامي إذا شهد لها العدل الضابط ومن غير أن لا تتصف الرواية بالشذوذ ولا توجد فيها علة (وهي شروط صحة الحديث النبوي الشريف) وأقوى الشهادات هي الشهادة التي تروي عن طريق التواتر أي يرويها الجمع عن الجمع دون أن يلتقي الرواه وإذا صح ذلك فإن احتمال التوافق حسب نظرية الاحتمالات ضعيف جداً ويمكن أن نذكر بحجة هيوم التي يرفض فيها حدوث معجزات والتي تتمثل في قوله إنه لم تحدث معجزات في زمانه وأنه لم يرها أحد ممن يعرف وأنها جاءتنا عن طريق البرابرة والجهلة.

لدحض قول أو حجة هيوم هذه جاء جورج ما مروودس¹ (George I. Maurodes) بمثال اليانصيب (lottery) فقال: دعنا نفترض أن هنالك يا نصيب يشترك فيه مائة مليون شخص وأن شخصاً يدعى هنري كسب هذا اليانصيب وأن خبر فوزه باليانصيب نشرته صحيفة مشهورة وقال أن احتمال أن يكسب هنري اليانصيب قبل أن نقرأ خبر فوزه في الصحيفة صغير جداً وهو واحد من مائة مليون ولكن الخبر وشهادة الصحيفة جعلت احتمال فوزه كبير جداً وذلك على الرغم من أن الصحيفة قد تخطئ في رصدها بعض الأخبار ولكنها عادة ما تقوم بتصحيح بعض أخبارها في الأعداد اللاحقة ولكن بافتراض أن بعض الأخبار لا تصح في الأعداد اللاحقة يظل احتمال كسب هنري لليانصيب عال جداً.

¹ Mavrodes (George I), Miracles, Optic., pp., 315- 317.

النظام الإداري

ذكر عمار¹ أنه منذ القرن التاسع عشر أخذ التنظيم الإداري الصوفي المصري الشكل التالي (الباحث وضعه في شكل هرم)



الشكل (1)

يتكون التنظيم الهيكلي للطريقة الصوفية المصرية من مشيخة عامة ولكل طريقة شيخ ولكل شيخ خلفاء و الخلفاء يديرون أمر المريدين. ولقد عرف رئيس الصوفية بشيخ مشايخ الصوفية.

الشكل (1) هو الأساس وإن كانت حدثت عليه تعديلات " وفي عام 1976م جاء القانون المصري رقم 118 لينص على أن يضم المجلس الأعلى للطرق الصوفية ستة عشر عضواً موزعين على النحو التالي:

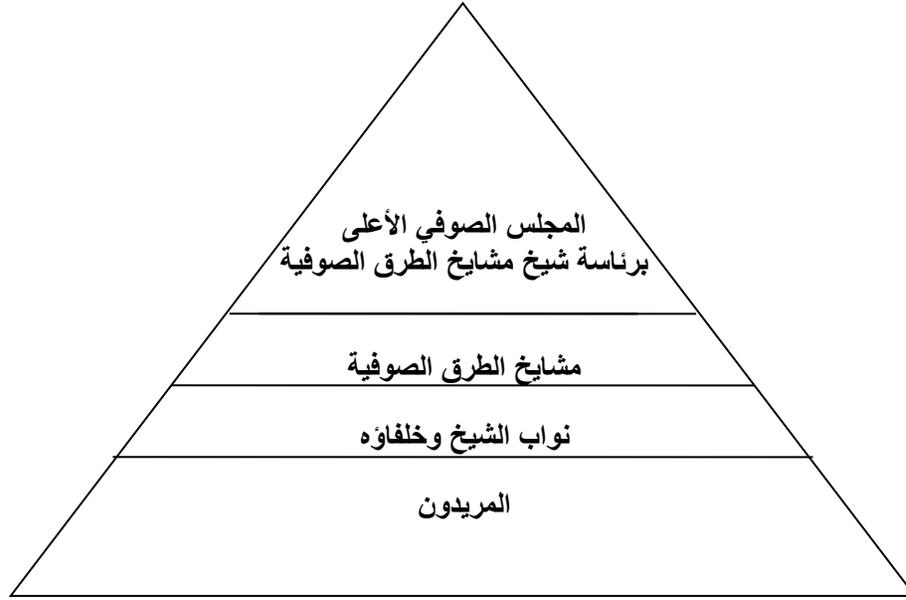
- 1- شيخ مشايخ الطرق الصوفية رئيساً، وهويعين بقرار من رئيس الجمهورية من بين مشايخ الطرق الصوفية المنتخبين لعضوية المجلس الأعلى للطرق الصوفية.
- 2- عشرة أعضاء من مشايخ الطرق الصوفية تختارهم الجمعية العمومية لمشايخ الطرق في شتى أنحاء الجمهورية.
- 3- ممثل عن الأزهر يختاره شيخ الأزهر.
- 4- ممثل عن وزارة الأوقاف يختاره الوزير.
- 5- ممثل عن وزارة الداخلية يختاره الوزير.
- 6- ممثل عن وزارة الثقافة يختاره الوزير.
- 7- ممثل عن وزارة الإدارة المحلية يختاره الوزير.

وحفظت اللائحة للمشيخة العامة سلطتها في تعيين وكلاء بسائر المحافظات والمراكز والأقسام على أن يتحدث الوكيل باسم المشيخة العامة أمام الجهات الرسمية، كما حفظت لمشايخ الطرق سلطتهم في تعيين النواب والخلفاء وخلفاء الخلفاء بسائر المحافظات والمراكز والأقسام² ممن هم أهل لذلك.

¹ عمار (علي حسن)، مرجع سابق، ص 154.

² نفس المصدر، ص 156.

فأخذ التنظيم الشكل التالي:



لا يختلف الهيكل التنظيمي للطرق الصوفية في بقية بلدان العالم عن التنظيم في مصر كثيراً. فأساسه الشيخ والمريد والخلفاء. وفي السودان هنالك مجلس للطرق الصوفية وهذا المجلس يصدر بيانات ليوضح وجهة نظر المجلس في بعض القضايا الدينية.

وقد تم في الأونة الأخيرة تحديث في تنظيم الطريقة في السودان يشمل أنشطتها وأساليبها ومجالات عملها، فكونت في بعض الطرق كالطريقة السمانية لجان متخصصة¹ أوكلت لها مهام معينة مطلوب منها القيام بها ك لجنة الدعوة والتربية، و لجنة الموارد المالية، و لجنة رابطة الشباب، و لجنة الإعلام والمطبوعات والنشر، و لجنة الزكاة، و لجنة السماع والإنشاد، و لجنة العلاقات العامة، و لجنة الإعداد للمناسبات والضيافة، و لجنة الإنشاء والتعمير، و لجنة شئون الأخوان "الأعضاء" الإجتماعية والتعاونية، و لجنة الترحيل، و وحدة خلاوي القرآن الكريم؛ فمثلاً من مهام لجنة الدعوة والتربية القيام بدروس ومحاضرات وندوات وتدريب؛ وهذه الدروس قد تشمل محو الأمية ودروس خاصة بالطلاب ودروس تفسير وتجويد وفقه وتصوف وإخلاق؛ ومن مهام لجنة الاعلام طباعة الكتب والمطبقات والرسائل والنشرات والصحف والملصقات، ولكل لجنة من اللجان سאלفة الذكر مهام معينة، وبالمثل توجد لجان مشابهة في الطريقة الختمية² وتتكون هذه اللجان من نخبة من الأشخاص تشرف على مناشط الطريقة الدينية والاجتماعية.

وهذه اللجان تتكون من أعضاء لا تقل العضوية فيها من احدى عشر عضواً ، ولكل لجنة رئيس ونائب للرئيس وأمين صندوق، ومهام هذه اللجان خدمة أهداف الطريقة والدعوة إلى الله وإقامة الشعائر الدينية والتعليم والتربية والتعاون والتكافل بين المسلمين كما تقوم بتطبيق أهداف الطريقة ومؤسساتها ومراكز التعليم والتدريب فيها.

ومن أهم مكونات الطريقة الختمية لجان الشباب³، وهذه اللجان منفصلة عن لجان الطريقة الأخرى، وتشكل هذه اللجان القاعدة، وتتكون من هذه اللجان روابط، وتكون الروابط

¹ الشيخ قريب الله (الشيخ حسن الفاتح)، الدور الديني والاجتماعي والفكري للطريقة السمانية ، مهند محمد موسى ، له مطالع السودان للعملية المحدودة 2004، ص، 74-94.

² حامد (محمد احمد) الختمية العقيدة والتاريخ والمنهج ، مرجع سابق ، ص، 137-138.

³ نفس المصدر، ص، 140-142.

هيئة شباب الختمية التي تخضع للإشراف المباشر للمرشد الأعلى، ومن مهام هذه اللجان دعوة الشباب إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة وإقامة حلقات العلم ومواجهة الجماعات المنحرفة، وتهتم بالعمل في المدارس والجامعات، كما بالطريقة تنظيمات نسائية.

وتجدر الإشارة إلى أنه قد انبثق من طائفة الختمية وتنظيماتها حزب سياسي وهو الحزب الاتحادي الديمقراطي.

ومن أهم المبادئ التي ينادى بها الحزب⁽¹⁾ الشورى والعدل والمساواة كأساس لنظام الحكم الإسلامي والاعتراف بحقوق الأقليات وتشجيع الحوار مع الذات ومع الآخر والوقوف ضد التشرذم والانقسامات والصراع واختيار النظام الرئاسي كنظام للحكم، وفصل القضاء عن الحكومة. وفي السياسة الخارجية ينادى الحزب بمبدأ عدم الانحياز ووحدة وادي النيل. ولا يمانع الحزب من قيام ائتلاف مع الأحزاب الأخرى على أساس ميثاق سياسي، وللحزب سياسات اقتصادية واجتماعية وإعلامية وسياسات في التربية والتعليم والرياضة.

آداب الطريقة

تعبر هذه الآداب عن قيم روحية وأخلاقية وجمالية. وتشمل آداب الطريقة آداب للمريد مع الشيخ أو آداب صحبة الشيخ وآداب صحبة الإخوان أو آداب المريد مع المريدين وتشمل هذه الآداب أيضاً آداب المريد مع نفسه والآداب العامة للطريقة أو الآداب العامة للمريد، وهذه الآداب العامة تنعكس على آداب المريد مع الشيخ وآدابه مع المريدين، الآخرين، وهي استقامة المريد ومجاهدته لنفسه وشهوته، وإعراضه عن حظوظ الدنيا وملذاتها، وإقباله على الآخرة، وبإقتدائه بمعلمه "شيخه" وطاعته له في توجيهاته وإرشاداته، والتزامه بالعهد "البيعة" والتعاون مع إخوته من المريدين، والحرص على المشاركة في الأنشطة والمواسم الدينية، والالتزام بالعبادة والذكر والأوراد، والتزامه بآداب الذكر والعبادة، بالإضافة إلى التزامه بما يعرف بالفضائل الروحية التي تتحقق بتحقيق المقامات والأحوال، والالتزام بالفضائل الخلقية كالصدق والإيثار مثلاً، وللشيخ آداب مع المريد من حسن التربية والتوجيه، وهذا يقتضي كفاءة الشيخ وكونه قدوة حسنة.

آداب المريد مع الشيخ (آداب أو أخلاق المتعلم)

علاقة المريد بشيخه، هي علاقة محبة وتقدير واحترام وطاعة. ويكون اعتماده على التخلق بآداب الدين على شيخه، فهو الذي يرشده إلى الطريق إلى الله، وإلى مدارج السالكين. ويرى الشيخ قريب الله أن المريد يحرم النفع من شيخه، إذا تشتت نظره إلى شيوخ ومعلمين آخرين². وهذا يعني أن يقتصر السالك على شيخ واحد، وهو شرط يكاد تقول به كل الطرق الصوفية.

وذكر الشيخ قريب الله جملة من الآداب ينبغي أن تتوفر في علاقة المريد بالشيخ. سوف يناقش الباحث هذه العلاقة بشيء من التفصيل لأهمية هذه القضية وذلك لشيوع مؤسسة (المريد - الشيخ) في التصوف في السودان. وسيوضح أن جانباً من هذه العلاقة حسنة وبعضها فيه شيء من المبالغة، وبعض هذه الجوانب، في اعتقاد الباحث، تخالف سنته (صلى الله عليه وسلم). سيبدأ الباحث بذكر الآداب التي تخالف السنة، وهذه الآداب لا تتسق مع شرط من الشروط التي أوردها الشيخ قال: (أن يسلب اختيار نفسه باختيار الشيخ في جميع الأمور كلية أوجزئية، عبادة أو عادة ما دام توجيهه واقعاً في إطار الكتاب والسنة وفتاوي العلماء) ولقد التزم الشيخ قريب الله بهذا الشرط في جملة من آداب المريد التي ذكرها، ولكن من الصعب

¹ نفس المصدر، ص، 149-161.

² الشيخ قريب الله (الشيخ حسن الفاتح)، المنهج الصوفي في التربية والدعوة إلى الله، دار الجبل، بيروت، 1991، ص، 33.

فهم أو تفسير جملة من الآداب بحيث تكون موافقة للشرط الذي ذكره أي موافقته للقرآن والسنة، ومن هذه الآداب:

1- أن يجلس (المريد) إذا أمر، مطرق الرأس صامت اللسان، لا يتكلم إلا جواباً وبصوت منخفض، على أنه إن استشاره شيخه رد الأمر إليه، فإن ألح الشيخ قال المريد: لعل الأمر كذا، ورأيكم أتم وأكمل¹. هذا النوع من الآداب لم يكن عليه حال الصحابة رضوان الله عليهم من الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولم يرض المسلمون في أول الأمر بصلح الحديبية إلا عندما علموا أنه أمر وحي. ولقد كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يرى عدم الخروج لملاقاة العدو في غزوة أحد ونزل على رأي الجماعة. وأمثلة ذلك كثيرة. إبداء الرأي في أي أمر من الأمور والمبادرة به لا يعني عدم احترام من وُجّه الرأي إليه. ويمكن للمبادر بالرأي أن يبديه بأدب واحترام. وواجب المسلم أن ينصح لأخيه المسلم وهو حق للمسلم على أخيه المسلم.

2- وقال الشيخ: "إن من آداب المريد مع الشيخ أن لا يتزوج من بعده زوجة من زوجاته²". لكن هذه خصوصية للرسول (صلى الله عليه وسلم) ولم يشترط الصحابة ولا العلماء وأرباب المذاهب على أصحابهم ولا أحد من الناس أن لا يتزوجوا زوجاتهم إذا ما ماتوا. وهذا الشرط جعل شيئاً مباحاً في الدين مكروهاً، وقد يعني أنه صار حراماً. من ناحية أخرى فالزواج شأن الزوجة وحق من حقوقها، فإذا أرادت أن تتزوج أولاً تتزوج فهوشأنها. والسؤال هل من الأفضل إذا أرادت الزواج أن تتزوج أحد تلاميذ الشيخ المتوفى الذي تربوا على يديه، والذين يجلونه ويحترمونه أم تتزوج من لا يتصف بهذه الصفات. وهل كون المريد تزوج زوجة شيخه بعد وفاته يعني أن الأمر يقلل من احترامه لشيخه. وهذه الأمور يصعب تقديرها، ولكن يظل هذا الحكم خاص بالرسول صلى الله عليه وسلم وليس هنالك دليل شرعي على إمكانية تعديده لغيره.

3- وقال الشيخ: "على المريد أن لا يكلف شيخه قط المشي ليسم عليه أو يعوده إذا مرض، أوليعزيه في موت أحد³". إنه ليس من الأدب أن يكلف أحد شخصاً آخر بزيارته إذا مرض أو بتعزيته إذا مات له أحد، لكن لا ينبغي للمريد أن يحرم شيخه ثواب الأجر من القيام بأداء حق المسلم على المسلم "إذا مرض أن يعوده" ولكن من المعلوم أن مريدي الشيخ كثر فإنه قد يشق عليه أن يقوم بحق الجميع وينبغي أن يفهم ذلك المريدون. ويمكن للشيخ أن يبعث من ينوب عنه ويصل الشيخ من هم أقرب إليه وأكثر صلة به أو غيره من الأسباب أعتقد أن هذا ما هو ممارس. إننا بهذا التوضيح نود أن نضع موقف الشيخ في ظرفه المناسب والله أعلم؛ إذ أنه ليس من الأدب أن يكلف أحد شيخاً كان أو غير شيخ بزيارة أو مجاملة وأن لا يكلف أحد شخصاً آخر بشيء يصعب على المكلف شيخاً كان أو غيره القيام به.

4- وقال: "على المريد أن لا يدخل على الشيخ إلا متطهراً⁴" ولم يكن أمر العلاقة بين الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة بهذه الحالة. والطلب صيغ بطريقة مطلقة، ولكن قد يكون بافتراض أن لقاء المريد بشيخه يكون في حالة تالأوة القرآن من المصحف. فالطهارة في أحوال الذكر غير الحال المشار إليها في حكم أمر

1 نفس المصدر ، ص، 34.

2 نفس المصدر ، ص، 35.

3 نفس المصدر ، ص، 35.

4 نفس المصدر ، ص، 35.

الاستحباب. كان أوضح إذا قال يستحب للمريد المقبل على العبادة أن يكون على طهارة.

5- قال الشيخ: لا يسأل المرید الشيخ عن تعليل ما أمره به، إذ أن هذا الطريق مبني على التسليم تأسيساً بما أوضحه المولى في قصة سيدنا الخضر مع سيدنا موسى عليهما السلام إذ يقول: {قَالَ فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا} (الكهف:70). إذا فسر هذا الطلب تفسيراً إجرائياً، فسوف يكون المراد أن يسمع المتعلم (المرید) للشيخ (المعلم) حتى يكمل المعلم حديثه له، ولا بأس حتى في ما لم يتضح له علته وأسبابه ومبرراته. وتجدر الإشارة أن المأمور بالفعل في الطريقة هو المرید وفي قصة سورة الكهف الفاعل هو الرجل الصالح وليس موسى عليه السلام حيث لم يأمر الرجل الصالح موسى بخرق السفينة أو قتل الصائل. وهذا يبدو ما كان عليه أمر الرجل الصالح مع سيدنا موسى، لأن الرجل الصالح أوضح لموسى عليه السلام العلل والمبررات في نهاية الأمر، وعندما أجابه اقتنع بما قيل له من علل ومبررات، وكل ما كان من أمر هو أن حقائق معينة اعتمد عليها فعل الرجل الصالح كانت خافية على موسى عليه السلام، ومعرفتها غير متاحة للأشخاص العاديين وهي من المعارف غير العادية وفوق الحسية، أما قواعد السلوك التي استخدمها كعلل لأفعاله فهي تمثل قواعد يستخدمها الناس عادة. إذ أننا ينبغي أن نفعل أخف الضررين، فخرق السفينة أخف ضرراً على أصحابها من ضياعها كلها، ومن الجائز أن يقوم الإنسان بعمل من باب التفضل والإحسان، لا من باب أن يجد مقابلاً لعمله على الرغم من أن أخذ الأجر في مقابل العمل حق مكفول لطالبه. وقد أوضح ابن تيمية أن الاحتجاج بقصة الخضر غير صحيح فقال: "من احتج في ذلك بقصة موسى مع الخضر، كان غلطاً من وجهين أحدهما أن موسى لم يكن مبعوثاً إلى الخضر، ولا كان الخضر من أتباعه، فإن موسى كان مبعوثاً إلى بني إسرائيل. وأما محمد (صلى الله عليه وسلم) فرسالته عامة لجميع الثقليين (الجن والأنس) ، ولو أدركه من هو أفضل من الخضر، كإبراهيم وموسى وعيسى، وجب عليهم إتباعه. فكيف بالخضر سواء كان نبياً أو ولياً. فموسى عليه السلام لم يكن عالماً بالأسباب التي تجوز هذه الأفعال ولما بيّنها له الرجل الصالح وافق على ذلك فخرق السفينة كان لمصلحة أهلها وخوفاً من الظالم، أن يأخذها وذلك إحساناً إليهم، وهذا جائز وقتل الصائل جائز، وإن كان صغيراً ومن كان تكفيره لأبويه لا يندفع إلا بقتله جاز قتله، قال ابن عباس رضي الله عنهما لنجده الحروري لما سأله عن قتل الغلمان قال له: (إن كنت علمت منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام فاقتلهم وإلا فلا تقتلهم) أما الإحسان ليتيم بلا عوض والصبر على الجوع فهذا من صالح الأعمال فلم يكن في ذلك شيء مخالف لشرع الله¹.

السؤال لماذا رأي سيدنا موسى عليه السلام أفعال سيدنا الخضر غريبة، واستنكرها في بداية الأمر؟ لقد فعل ذلك لأنه ظن أنها تعارض بعض المبادئ الأساسية الصحيحة، كعدم إلحاق الضرر بالآخرين ، والمعاملة بالمثل. وعدم قتل النفس التي حرمها الله. ولما بين له الخضر الأسباب التي دعت لفعل ما فعل بطريقة لا يشوبها غموض، اقتنع سيدنا موسى عليه السلام، ولم يعترض وعلم عكس ما اعتقد بأن خرق السفينة ليس فيه إضرار بأصحابها، ولكن فيه منفعة لهم ومصلحة. وقتل الطفل فيه مصلحة وأستثناء للقانون الذي يحرم قتل النفس، وأن المعاملة بالمثل ليست هي الطريقة المثلى والملائمة في كل الأحوال والأوضاع، كما أن موسى

¹ زروق ، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق ، ص، 172.

والخضر متفقان على قانون المصلحة العامة وعدم إلحاق الضرر بالآخرين والإحسان بلا عوض، لكن بعض الحقائق التي تؤثر على بناء الأحكام الجزئية كانت غائبة على سيدنا موسى عليه السلام؛ وعندما بيّن له الخضر هذه الحقائق زال عنه الاستنكار.

هنالك تشابه بين الذي حدث بين سيدنا موسى عليه السلام وبين ما حدث بين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، عندما أراد أبو بكر رضي الله عنه قتل مانعي الزكاة، فقال عمر مستنكراً "أتقاتل من يشهد أن لا إله إلا الله. والرسول (صلى الله عليه وسلم) يقول أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها" فقال أبو بكر رضي الله عنه ألم يقل "إلا بحقها"، إن الزكاة من حقها، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونها لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) لقاتلتهم على منعها. قال عمر رضي الله عنه. فوالله ما هو إلا أن رأيت ، فقد شرح صدر أبي بكر للقتال فعلمت أنه الحق. كذلك لم يفهم سيدنا عمر رضي الله عنه الشروط التي اشترطها الرسول (صلى الله عليه وسلم) في صلح الحديبية ووجد غضاضة على المسلمين في الظاهر وشق عليه ذلك، ولكن كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) أعلم وأحكم، لما فيها من مصلحة في باطن الأمر - إذا جاز التعبير - فكره سيدنا عمر رضي الله عنه الأمر حتى قال للرسول (صلى الله عليه وسلم): يا رسول الله ألسنا على حق وغيرنا على الباطل؟ قال بلى، قال أوليس قتلنا في الجنة وقتلهم في النار؟ قال بلى، قال فعلام نعطي الدنيا في ديننا؟ فقال له النبي (صلى الله عليه وسلم) إني رسول الله وهو ناصري ولست أعصيه، ثم قال: أولم تكن تحدثنا أنا نأتي البيت ونطوف به قال بلى، قال أقلت لك إنك تأتيه العام؟ فقال: لا : قال أنك آتية ومطوف. يظهر من هذا أن المسلم قد يستنكر أفعالاً معينة لعدم معرفة أسبابها ودواعيها، ولكنه عندما يعلم هذه الأسباب فسوف يقتنع إن كانت مقنعة. والظاهر أنه ليس هنالك إشكال في خرق السفينة؛ ففي خرقها مصلحة، وإقامة الجدار فضل وإحسان. لكن قد يكون هنالك إشكال في قتل الغلام إذ كيف يقطع بالعلم بأنه سوف يرهق والديه طغياناً وكفراً. إذا جاز أن مثل هذا الحوار يكون بين سيدنا عمر والرسول صلى الله عليه وسلم فيكيف لا يجوز أن يكون بين غيره من المسلمين.

أما حديث أبي هريرة فقد روي عنه أنه قال فيه أخذت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم جرابين جراباً بثنته بينكم وجراباً لودكرته لقطع مني هذا الحلقوم، فلا يجوز أن يحمل علي أنه يدل على أن هنالك حقائق باطنة تناقض حقائق الشرع الظاهرة لأنه يعني أن في ذلك الجراب الخبر عما سيكون من الملاحم والفتن، فالملاحم هي الحروب التي بين الكفار والمسلمين. ولهذا قال عبد الله ابن عمر "لأخبركم أبوهريرة أنكم تقتلون خليفتم وتفعلون كذا وكذا قلتم كذب أبوهريرة، وأظهر مثل هذا مما تكرهه الملوك وأعوانهم، لما فيه من الإخبار بتغيير دولتهم¹. وذكر سعيد حوى²، في تعليقه على هذا الحديث ، أن الجراب الثاني لمح عنه أبوهريرة عندما كان يقول : أعوذ بالله أن تدركني سنة وامرة الصبيان. وقد تبين بعد ذلك أنه يعني إمرة يزيد بن معاوية، فإذن الأمر مرتبط بقصة أحداث سياسية معينة ستجري على الأمة لو تكلم بها لقتل بسبب ما ستركه كلامه على الأمة من آثار.

وعلى أية حال فإنه لا يجوز أن يقال: إن هنالك علمين علمهما الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه: علم ظاهر تدواله الناس عامتهم وخاصتهم وعلم خاص يعارض هذا العام أويزيد على ذلك الذي علمه. واختص به بعض الصحابة لأن الصحابة نفوا أن يكون لهم هذا العلم. يقول ابن تيمية إن من المعلوم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتكلم مع أحد بما

¹ ابن تيمية، الفتاوي مقدمة التفسير، مرجع سابق، ص، 525 (وانظر زروق، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 173.
² حوى (سعيد)، تربيتنا الروحية، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة 1979، ص، 78. (وانظر زروق، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 173).

يناقض ما أظهره للناس ولا كان خواص أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهره للناس. بل كان من كان به أخص وبخاله أعرف، كان أعظم موافقة له وتصديقاً له على ما أظهره وبَيَّنَّه فلو كان الحق في الباطن خلاف ما أظهره إما أن يكون جاهلاً أو كاتماً له عن الخاصة والعامة، ومظهر خلافه للخاصة والعامة.

وقد ثبت في الأحاديث الصحيحة التي لا ينازع أهل المعرفة في صحتها عن علي رضي الله عنه، أنه لما قيل له هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب؟ فقال: لا والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما أسرَّ إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً كتبه علي غيرنا إلا فهماً يؤتاه الله لعبد في كتابه¹.

والله يختص عبده ويهبه علماً لم يهبه غيره لما له من تقوى وعمل صالح قال تعالى: {وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ} (البقرة: 282)، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن من عمل بما يعلم أورثه الله علم ما لا يعلم. إن التقوى والعمل الصالح ليس مقياسها العزلة والذكر والمجاهدات التعبدية فقط، وإنما مقياسهما كل عمل صالح وكل امتثال لأمر الله ومرضاته. ومن ناحية أخرى لا يحق لأحد بدعوى المجاهدة أن يدعي أموراً بدون معايير وضوابط، وأنه يجب أن يكون ما يدعيه متنسق مع ما علم من الدين بالضرورة، فالتقوى معاييرها الامتثال إلى أمر الله. وقد تنكشف لبعض المؤمنين بعض المعاني والأمور. فقد ثبت في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "وقد كان في الأمم قبلكم محدثون فإن يك في أمتي أحد فعمر منهم" وفي حديث آخر قال: "إن الله قد ضرب الحق على لسان عمر وقلبه". ولقد ذكر ابن تيمية ضوابطاً للكشف قال فيها: وهذه الأمور الصادقة التي أخبر بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثبت أنها تتجلي للمطيعين وقد ثبت أن العبادات مخاطبات ومكاشفات، ومع هذا كان عمر رضي الله عنه يفعل ما هو واجب عليه؛ فيعرض ما يقع له على ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم. تارة يوافقه فيكون ذلك من فضائل عمر ومثال ذلك لما نزل من القرآن بموافقته غير مرة. وتارة يخالفه فيرجع عن ذلك كما رجع يوم الحديبية².

وبالرجوع إلى آداب المرید مع شيخه قال الشيخ قريب الله ينبغي أن يحذر المرید من أن يحتج على الشيخ بأقوال العلماء في جواز فعل المباح. يعتمد هذا التوجيه على أن المرید ألزم نفسه بعدم فعل المباحات وفق الإلتزام بالبيعة وقال الشيخ فإنه إذا فعل ذلك ومال إلى الرخص، أبعد نفسه عن طريق أهل الله الذي يقوم على عزائم الأمور. وهنالك جملة من الآداب ذكرها الشيخ لا إشكال فيها، فهي من الأمور والآداب الحسنة، منها:

- 1- أن لا ينقل من كلام الشيخ إلى الناس إلا بقدر أفهامهم وعقولهم التزاماً بالتوجيه النبوي القائل "حدثوا الناس بما يفهمون".
- 2- أن يحذر المرید من التجسس على شيخه... الخ.
- 3- ينبغي للمرید أن لا يحدث نفسه بطلب منزلة فوق منزلة الشيخ، بل يحب للشيخ كل منزلة عالية، ويتمنى للشيخ عزيز المنح وغرائب المواهب. وبهذا يظهر جوهر المرید في حسن الإرادة، وهذا يعز في المریدين، فإرادته للشيخ تعطيه فوق كل ما يتمنى لنفسه، ويكون قائماً بأدب الإرادة³. وينبغي أن يكون المرید مع الشيخ لا ينبسط برفع الصوت وكثرة الضحك وكثرة الكلام، إلا إذا بسطه الشيخ فوق وقع الصوت تحنيه جلباب الوقار، والوقار إذا سكن القلب عقل اللسان ما يقول....

¹ زروق، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 151.

² زروق قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 173.

³ الشيخ قريب الله (الشيخ حسن الفاتح) المنهج الصوفي في التربية والدعوة إلى الله، مرجع سابق، ص، 39.

4- أن لا يكتم المرید علی الشیخ شیئاً من حاله، ومواهب الحق عنده وما یظهر له من كرامة وأجابة، ویکشف للشیخ من حاله ما یعلم الله تعالی منه، وما یتسحي من كشفه، ینكره إیماء وتعريضاً، فإن المرید متى انطوى ضميره علی شیء لا یکشفه لشیخ تصریحاً أو تعريضاً، یصیر علی باطنه منه عقدة فی الطریق، وبالقول مع الشیخ تنحل العقدة وتزول¹.

5- من الأدب أن لا یدخل فی صحبة الشیخ إلا بعد علمه بأن الشیخ قیم بتأدیهه وتهذیهه وأنه أقوم بالتأدیب من غیره، ومتی كان عند المرید تطلع إلی شیخ آخر أو أمل فی الاستمداد من غیره، أو التبرک بسواه فقد شاب صحبته لشیخه كدر، وأنسد علیه باب سریان حال الشیخ إلی باطنه. فإن المرید كلما أیقن، تفرد الشیخ بالمشیخة عرف فضله وقویت محبته، والمحبة والتألف هما الواسطة بین المرید والشیخ، وعلى قدر قوة المحبة تكون سראה الحال.

لقد سبق أن ناقش الباحث مسألة طاعة المتعلم شیخه طاعة كاملة وأبدى ملاحظاته علیها. أما واجب الشیخ نحو مریدیه، فإن المتصوفة لا یتوسعون فی ذلك كثيراً. فیقولون مثلاً واجبه أن یتعرف علی أحوال مریدیه ویتفقدهم ویتابع ظروفهم ومراعاة كرامتهم، فلا یتصرف الشیخ فی المرید بهواه، فهو أمانة الله عنده ویتستغیث إلی الله بحوائج المرید كما یتستغیث بحوائج نفسه.

¹ نفس المصدر، ص، 33.

علاقة المريدين مع بعضهم البعض (قيم المجتمع الصوفي العامة)¹

تحدد هذه العلاقة حق المريد على أخيه وهي شبيهة بحق المسلم على أخيه المسلم كما وردت في جملة من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وهي:

1. أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه.
2. أن يتجاوز عن أخطائهم وأن يتغاضى عن عيوبهم ولا ينشغل بها (بيد أنه ينشغل بعيوب نفسه) ينبغي أن يتسق هذا التوجيه مع واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم).
3. أن يكون سخياً نحوهم.
4. النصح لهم.
5. خفض الجناح لهم.
6. يظهر الألفة لهم وأن يؤاكلهم.
7. الوفاء لهم.
8. كتمان أسرارهم.
9. موآنتهم.
10. العفو عنهم.
11. يعاملهم بإحسان ويقضي حوائجهم وديونهم ويفرج كربهم وهمومهم ويظهر الشفقة والرحمة والمودة لهم.
12. التواضع لهم.
13. أن يظهر حسن الظن بهم.
14. عدم عتابهم وإن كان عتاباً فليكن عتاباً جميلاً.
15. ترك التكلف لهم.
16. لا يحقرهم ولا يظلمهم.
17. لا يمارهم ولا يظهر التمييز عليهم.
18. الابتسام في وجوههم والمزاح الحسن لهم وطيب الحديث معهم.
19. إكرامهم وأكرام من يحبون.
20. الدعاء لهم.
21. تجنب الغلظة عليهم والحاق الأذى بهم وتخويفهم وأفراهم.
22. تجنب خصامهم وهجرهم ومقاطعتهم.
23. تجنب اغتياهم والتجسس عليهم.
24. تجنب الحقد عليهم والشعور بالحسد نحوهم.
25. عدم الاعتداء على أموالهم وأعراضهم....إلخ.

السالك والالتزام:

ينبغي على السالك طريق التصوف- كما سبقت الإشارة - التحلي بفضائل روحية وفضائل خلقية، وفيما يلي قائمة بهذه الفضائل:

¹ أنظر الشيخ قريب الله (الشيخ حسن الفاتح)، المنهج الصوفي في التربية والدعوة.

الفضائل الروحية (وهي ما يعرف بالمقامات والأحوال)

- الإخلاص.
- اليقظة/ المراقبة/ المحاسبة/ المجاهدة.
- التوبة.
- الصبر.
- التوكل.
- الزهد.
- اليقين.
- الخوف.
- الرجاء.
- المحبة.
- الشكر.
- الرضى.
- الأانس.
- الفقر.
- القبض.
- البسط.
- الشوق / الطمأنينة/ الخشية والإنابة.
- الفناء / المحو.
- الوجد.
- الذكر.
- إلخ.

الفضائل الخلقية:

- الصدق والأمانة.
- الوفاء بالوعد والعهد.
- الأخوة.
- الكرم.
- الرحمة والشفقة والرقّة والإحسان والبشاشة.
- العفو.
- العدل والاعتدال.
- التواضع.
- الحكمة.
- الإخلاص.
- الشجاعة.

- كظم الغيظ.

- الفقه.

- الإيثار.

- التسامح.

- الحياء

- الاحتشام....الخ.

ولكي يقتني السالك هذه الفضائل، ينبغي عليه المراقبة والمحاسبة والمجاهدة وترك الغفلة وعلى السالك التخلي عن الرذائل (أمراض النفوس) وفيما يلي جملة منها:

1- الكبرياء والخيلاء والتفاخر.

2- الرياء.

3- الكذب.

4- الأنانية.

5- الحقد.

6- الظلم.

7- الحسد.

8- الكراهية والجفاء والغلظة.

9- الغضب.

10- الفحش والبذاءة.

11- العناد.

12- الجحود.

13- الغرور.

14- العجب.

15- الغفلة.

16- الجشع والطمع.

17- الحزن (غير المبرر أو المبالغ فيه).

18- الشح.

19- الجبن.

20- النفاق.

21- الضجر.

22- الجزع.

23- الخوف.

24- القسوة.

25- الجحود.

26- خداع النفس.

27- السخرية.

- 28- سوء الظن.
- 29- الشره.
- 30- العدوان.
- 31- التهور.
- 32- المراعاة.
- 33- التبذير.
- 34- الغش.
- 35- التشدد.
- 36- التشاؤم – الطيرة.
- 37- اللؤم.
- 38- التشدق.
- 39- الحقد.
- 40- المكر.
- 41- التوتر.
- 42- القلق.
- 43- فقدان الثقة بالنفس.
- 44- الكسل.
- 45- حب الرياسة.
- 46- الشك.
- 47- الإعراض.
- 48- إلخ.....

ومما يعين على التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل، الصمت والجوع والسهر ومهام دينية أخرى.

وقال الشيخ قريب الله: ولا يجوز للشيوخ التجاوز عن زلات المريدين، لأن ذلك تضييع لحقوق الله (يتحسس قدرات المريد فلا يطلب منه فعل ما لا يطيق، ويتدرج معه في الطلب حتى يبلغ أعلى الدرجات).

كما قال¹: على الشيخ إفاضة الرحمة على المريد وإسداء النصيح له وإظهار الشفقة عليه، على أن لا يفعل ذلك متعالياً أو متكبراً، وأن لا يري لنفسه حقاً على أحد، بل يرى نفسه أحقر من جميع الخلائق.. يخدم أصحابه حتى ينفخ النار ليطعمهم دون ترفع.

¹ قريب الله (حسن الفاتح) المنهج الصوفي في التربية والدعوة، مرجع سابق، ص، 19-22.

علاقة الطريقة بغيرها من الطرق

تكون على مستوى المشايخ الذين يگنون في بعض البلدان مجلساً يدير شؤون الطرق الصوفية وفق نظم ولوائح معينة. ولقد سبق الإشارة إلى النظام الهرمي للطرق الصوفية الذي يشكل مجلس مشايخ الصوفية أعلى قمة فيه ، أما على مستوى المريدين فنظام الطرق لا يسمح لعضوية في طريقتين في نفس الوقت ولا يسعى لاستقطاب أو ضم عضوية من طريقة إلى طريقة أخرى مثل ما تفعل الأحزاب السياسية أو الأحزاب الإيديولوجية. العلاقة تتمثل في الوحدة العقديّة والروحية التي تميز التصوف عن غيره من الاتجاهات، بجانب العلاقة في التنظيم العام للطرق الصوفية.

هنالك طرق تفرعت من طريقة أساسية وصارت لها استقلالية ونظام خاص بها. وهنالك طرق كالطريقة الختمية شكلت نظاماً استوحته من طرق مختلفة.

علاقة الطريقة الصوفية بكيانات غير صوفية:

فالطرق الصوفية قد تكون لها علاقة بالدولة، وقد تكون لها علاقة بأحزاب سياسية وإيديولوجية كالإخوان المسلمين والسلفيين والأحزاب الوطنية والأحزاب والكيانات الليبرالية، وهذه العلاقات قد تختلف من مكان إلى مكان ومن زمن إلى زمن، وقد تكون لها علاقة توافق أو اختلاف مع اتجاهات فكرية ودينية معينة، وقد تكون لها علاقة تعاون أو صراع وتنافس.

وظائف الطريقة وأنشطتها ومؤسساتها

هنالك أنشطة لأهل الطريقة تكاد تكون مشتركة بين كل الطرق الصوفية، وهي العبادة والذكر. والذكر قد يكون جماعياً فيما يعرف بحلقات الذكر، وقد يكون فردياً يقوم به الفرد في عزلة وخلوة. وعموماً يكون للطريقة ذكر خاص يعرف بالورد.

ومن أنشطة الطريقة اجتماع أهل الطريقة للغناء والإنشاد والرقص، ومن الأنشطة التي تحرص عليها الطريقة الاحتفال بمناسبات معينة كمولد الرسول صلى الله عليه وسلم والاحتفال بما يعرف بالحوالية (مرور عام على موت ولي أو شيخ) ومن أنشطة المريدين المزارات لأضرحة أوليائهم والزيارات لطلب البركة من شيوخهم وذبح النذر. إن أنشطة الطريقة متعددة ومختلفة؛ (وسيجد القارئ تفصيلاً لها فيما يلي من فصول هذا الكتاب وسيجد القارئ في الفصل الخاص بالبعد التربوي والتعليمي الأنشطة التي تتصل بالخلوة والمسيد والأربطة والتكايا والخانقاه، كما سيجد تفصيلاً لأنشطة أخرى في البعد الصحي والبعد السياسي والبعد الاجتماعي والبعد الفني والأدبي. وقد يحال القارئ لمزيد من التفصيل في الجزء الخاص بالمفاهيم).

الإجازة:

الإجازة هي السماح للمجاز تلقين الآخرين الطريقة والإذن له بإجازة الآخرين. ويجاز السالك عندما يكمل تعلم مبادئ الطريقة والتدريب عليها. والشيخ الذي يخول لمنح الإجازة ينبغي أن يجاز من شيخ آخر، بحيث تنتهي سلسلة الإجازة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولقد أورد صالح كرار صيغة للإجازة الإدريسية¹:

" لقد اجزناك أيها الأخ بأسانيد الإسناد سيدي أحمد بن إدريس رضي الله عنه وطرقه المأخوذة عنه، إجازة تامة عامة على ما أجازنا به مشائخنا بسندهم عن الإسناد الأكبر الإمام

¹ كرار (علي صالح)، الطريقة الإدريسية في السودان، مرجع سابق، ص، 138-139.

السيد أحمد ابن إدريس قدس الله سره، وقد أذناك أيها الأخ في تلقين الذكر والدلالة على الله سبحانه وتعالى. كما أننا نوصيك بتجميل الظواهر بالمجاهدات حتى يعمر باطنك بالمشاهدات، والمسارة لنوافل الخيرات، والسعي في تأليف قلوب المسلمين وجمع كلمتهم وأصلاح ذات البين وتوثيق عروتهم، مع بث العلم وتعلمه وتفهمه بعد تفهمه والإحسان للمحسنين والتجاوز عن المسيئين جرياً على النهج النبوي والصراط السوي والخلق المصطفوي، نابذاً أقوال المخالفين وإن كرهوا، عاملاً بقول الله تعالى { وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا } (الحشر:7). والله أسأل وبنبيه أتوسل أن ينفع بك العباد ويهديهم إلى سبيل الرشاد. وقد أجزناك أيها الأخ أن تحيز من طلب منك الإجازة إذا وجدت فيه أهلية لذلك مع إيصائك إياه بالتقوى والتمسك بحبل الله الأقوى، وعدم الطمع في الخلق وأجتنب حب الرياسة والتواضع لعباد الله والرافة بهم، وأن لا يرى لنفسه حقاً عليهم وأن يتحفظنا بصالح دعواته في الخلوات والجلوات وكذا مشايخنا وجميع أمة رسول الله صلى الله عليه وسلم".

وأورد كرار صيغة إجازة الشيخ محمد المجذوب لتلميذه الفقيه يوسف بن إبراهيم السواكي وهي¹:

إني قد أجزت ولدي المكرم وأخي الفاخر المحترم وولد روعي في الله الأعظم الفقيه يوسف إبراهيم في كتب الفقه والحديث والتفسير على الشرط المعهود لدى أهل التنوير، وأجزته إجازة عامة في جميع ما أجازني به مشايخي، منهم بل وعمدتهم في ذلك سيدي إبراهيم السويدي وغيره من أجلة وعلماء وكبراء في الملة، وأجزته في استعمال الطريقة الشاذلية التي تلقاها عني بصدق النية، وأذنت له في إعطائها لمن طلبها.

أدوات يستخدمها المتصوفة

- اللوح.
- المحبرة.
- القلم
- نار القرآن.
- السبحة.
- النوبة
- الطار
- الركوة.
- السجادة.
- الحزام.
- المرقعة.
- القدح.
- الرايات.
- الكوفية (الطاقية).
- إلخ.....

مسميات لمؤسسات صوفية سبق التعريف بها:

¹ نفس المصدر، ص، 145.

الخلوة.

- 1- المسيد.
- 2- الخانقاه.
- 3- التكية.
- 4- الربط.
- 5- الزاوية.
- 6- المسجد.
- 7- الضريح.
- 8- القبة.

قائمة بأسماء طرق صوفية والتعريف ببعضها:

لقد سبقت الإشارة إلى أن الطرق الصوفية نشأت عندما كانت هناك مجموعات من المريدين تتلحق حول شيخ مشهور أو تفقد إليه لتتربى على يديه دون التزام بعهد أو ميثاق أو ارتباط تنظيمي أو استمرارية بهذا المنهج الخاص في التربية عبر الأجيال التالية، أو محاولة ربط هذه الطريقة أو الأسلوب التربوي المعين بسند متصل تربطها بشيوخ الطريقة في الماضي.

ولقد ظهر اتجاهان عرفا بالاتجاه الجنيدي والاتجاه البسطامي¹، وتباين الطريقتين يتمثل في اعتماد الأول على التوكل وعلي الملامة ونقد الذات لدى الآخر والصحة والعزلة.. والاعتماد على أحكام الشرع المروية المقرر أو الاهتداء الشيخ وفعالية روحه. وذكر الشافعي والعجمي² عشر طرق (مع تعريفات موجزة لها) أوردها الهويجري في كتابه (كشف المحجوب).

- المحاسبية.
- القصارية.
- الطيفورية.
- الجنيدي.
- النورية.
- السهلية.
- الحكيمية.
- الخزازية.
- اليسارية.

وذكر المهدي خمسة منها وأضاف الحلاجية وهي³:

- الملامتية أو القصارية.
- الطيفورية.
- الخزازية.

¹ الشافعي (حسن)، وأبو اليزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، دار السلام، 2007، ص، 64-65.

² نفس المصدر، ص، 65.

³ المهدي (محمد عقيل بن علي)، دراسة في الطرق الصوفية، دار الحديث، القاهرة، 1988، ص، 15 – 16.

- الحلاجية.
- النورية.
- الجنيدية.

وأشار إلى أن هذه الطرق ظهرت في القرن الثالث والرابع الهجري، وأضاف ما أسماه بالطريقة الغزالية التي ظهرت في القرن الخامس.

وأورد طرقاً ظهرت في القرن السادس والسابع الهجري¹ هي:

1. القادرية.
2. الأكبرية.
3. الرفاعية.
4. الشاذلية.
5. السهروردية.
6. الأحمدية.
7. البرهامية.
8. العربية أو البدوية.

وذكر أن غيرها كثير²؛ مثل الطريقة اليسوية والششتية والخلوتية والكلماسية، وعرف في الفصل السابع³ بالطريقة الغزالية والملاطية والقادرية والرفاعية والشاذلية والنقشبندية وأورد أسماء طرق كبرى أخرى، هي: الحلوبية والتجانية والفتمية التفتازية. وتجدر الإشارة أن هنالك طرق كثيرة أخرى في بلاد العرب والمسلمين.

وأوردت الموسوعة القائمة التالية لطرق صوفية⁴:

المشارعية	العشاقية	السالمية	الحمزأوية	البكائية
المشيشية	العشيقية	السبعينية	الحنصلية	البنأوة
المصرية	العلوانية	السعدية	الحيدرية	البوعلية
المطأوعة	العمارية	السقطية	الخاصرية	البونوحية
المغربية	العلوية	السلامية	الخرازية	البيرية
الملامية	العوامرية	السلطانية	الخفيفية	البيرحاجات
الملامتية	العيدروسية	السمانية	الخفية	البيرامية
المنصورية	العيصوية	السنبلية	الخلوتية	اليومية
المولوية	الغازية	السنان أمية	الخليلية	التبائية
الناصرية	غزالية	السنانية	الخموسية	التجانية

¹ نفس المصدر، ص، 15-16.

² نفس المصدر، ص، 16-17.

³ نفس المصدر، ص، 93.

⁴ الحفني (عبد المنعم) الموسوعة الصوفية، دار الرشد، ص، 264-270.

التششتية	الخواجكان	السنوسية	الغوئية	النبوية
التقينية	الخواطرية	السهروردية	فردوسية	النعمت اللية
التهامية	الدرديرية	السهلية	قادرية	النقشبندية
الجبأوية	الدرقاوة	السهلية	القرائية	الخالدية
الجراحية	الدسوقية	السيارية	القشيرية	النوربخشية
الجزولية	الدهرية	الشاذلية	القصارية	النور الدينية
الجلالة	الذهبية	الشرقاوة	القلندرية	النورية
الجلالية النجارية	الرحالية	الشرقاوية	القونياوية	النيازية
الجمالية	الرحمانية	الشطارية	الكبرأوية	الهدارة
الجلوتية	الرسولشاهية	الشعبانية	الكارزونية	الهمذانية
الجنيدية	الرشيدية	الشمسية	الكرزارية	الوارث عليشاهية
الحاتمية	الرفاعية	الشوذية	الكرزمر	الوحدنية
الحبيبية	الركنية	الشيخية	الكلشنية	الوصولية
الحروفية	الروشنية	الصفوية	المتبولية	اليسوية
الحريرية	الرومية	الطالبية	المحاسبية	اليوسفية
الحفوية	الزروقية	الطيبية	المحمدية	يونسية
الحكيمية	الزريقية	الطيفورية	المدارية	الجمالية
الحلاجية	الزيانية	العاشقية	المدنية	
الحلمانية	الزينية	العروسية	المرادية	
الحلولية	الساسانية	العزوزية	المرازقة	

الحمادشة

وأشتهرت في السودان الطرق التالية:

- القادرية.
- التجانية.
- الختمية.
- الإدريسية.
- السمانية.
- السنوسية.

الطرق التي تمت الإشارة إليها يمكن إعتبارها طرقاً تقليدية، كما يمكن تصنيفها إلى نوعين من الطرق : طرق تمثل مدارس تربوية كالجنيدية والغزالية والحلاجية والطيفورية، وطرق تشكل تنظيمات كالقادرية والتجانية مثلاً.

وهناك طرق أخذت بمظاهر الحداثة دون التوغل في جوهرها، ومن أمثلة هذا النوع من الطرق طريقة الشيخ الأمين عمر الأمين بالسودان وقد أشار الدكتور عمار علي حسن أن حسام تمام رصد هذه الطريقة في كتابه: (مع الحركات الإسلامية في العالم – رموز وتجارب وأفكار) حيث قال: حين نزلت إلى السودان سألت عن الشيوخ الشباب ممن لهم حضور وتأثير في أوساط الشباب، فأجمع الأصدقاء على أنه الشيخ الأمين عمر الأمين شيخ الزاوية المكاشفية القادرية في أم درمان ، والذي وصفه البعض بأنه شيخ مودرن¹ ، كلامه جيكي ومحايته بببسي.

ويضيف: "حين تزور هذه الزاوية لا بد أن تراجع الصورة التقليدية عن زوايا الصوفية فهي ليست – كما استقر في وعينا – المكان النائي البعيد الذي يشبه كثيراً أديرة الرهبان، أو المكان الذي يأوي إليه الفقراء المعوزون أو قبلة المنصرفين عن الحياة الهاربين منها بحثاً عن النجاة، بل هناك صورة مختلفة تماماً. فالزاوية في حي راق، ملحقة بفيلا واسعة يملكها شيخها، وتطل على ساحة كبيرة، وما تكاد تقترب حتى تفاجئك طوابير لأفخم السيارات تشغل الشارع المؤدي إليها والشوارع الجانبية منه، بل ستجد صعوبة في الوصول إليها بالسيارة بسبب الزحام الشديد الذي يؤدي إلى أزمة مرورية في كل درس أو حضرة. وتزداد الدهشة مع تصفح جمهور الحضور فالغالبية العظمى من الشباب الذين تطل من وجوههم أمارات اليسر والنعيم والانتماء لعائلات وطبقات إجتماعية جد ميسورة ومميزة، تعرفت على بعضهم مهندسون وأطباء ومحامون ورجال أعمال، أحدهم يعمل مهندساً في الحاسب الآلي، هو الذي تولى تعريفي بالزاوية والحضور الذين كانوا قد إنتهوا لتوهم من حضرة في الساحة"².

كما يمكن اعتبار أتباع محمود محمد طه بأنهم يكونون طريقة صوفية غير تقليدية، على الرغم من أن جماعته تسمى نفسها الحزب الجمهوري، لأن هذه الجماعة لها بعض خصائص وسمات الطرق الصوفية، فمؤسسها له شخصية ذات طابع كرازماتي والأتباع يقدرون مؤسسها إلى حد يكاد ينزفه فيه عن الخطأ، وهم على استعداد لتأويل أقواله حتى يتسنى قبولها. ومحمود (شيخ الطريقة) نفسه له تأويلات للقرآن والسنة شبيهة بتأويلات الطرق الصوفية الباطنية، وله مقولات شبيهة بمقولاتهم كقوله بسقوط التكليف، وقوله بإمكانية ترقى السالك حتى يصل لمرتبة النبوة (مرتبة الأصالة) فيأخذ من الله كفاً حتى يصير انساناً كاملاً أو إنساناً يصل إلى درجة الألوهية (قل الله: كن الله).

من ناحية أخرى فقد أخذ محمود بآراء تنسب إلى فكر الحداثة، وذلك في القانون والإقتصاد وفي الحكم والسياسة ويمكن لمزيد من التفصيل الرجوع لكتاب عبدالله حسن زروق "قضايا التصوف الإسلامي"³ وكتاب بكرى خليل "التأويل الصوفي في الإسلام، عرض وتحليل فكر وفلسفة الجمهوريين في السودان"⁴.

وهناك شخصية سودانية كارزمانية أخرى لها اتباع وتلاميذ وتمثل اتجاهاً فكرياً معيناً – اتجاه من اتجاهات أسلمة المعرفة. وصاحب هذا الاتجاه هو الحاج حمد⁵ وفكر الحاج حمد يرجع إلى مقولات ذات طابع صوفي. ووفقاً للإطار النظري الذي أختره الحاج حمد – وهو الجمع بين القرائتين، قراءة القرآن وقراءة الكون، القراءة الأولى كما أسماها لا تبحث في القرآن الكريم عن أدلة أو دلالات لهذه الظواهر الكونية مما يسمونه بالتفسير العلمي للقرآن.

¹ حسن (عمار علي)، التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر، دار العين للنشر، 2009، ص، 416-417.

² نفس المصدر ، ص، 416-417.

³ زروق (عبدالله حسن) "قضايا التصوف الإسلامي" مرجع سابق ، ص، 159-170.

⁴ خليل (بكري)، التأويل الصوفي في الإسلام، عرض وتحليل فكر وفلسفة الجمهوريين في السودان، دار عزة للنشر، 2004م.

⁵ حاج حمد (أبو القاسم)، إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة تفكر، المجلد (3) العدد(12)، ص، 7.

القراءة الأولى عنده تتم بتقوى الله ولكنها غير ملزمة لمن يسمعها إلا أن يسمعها وتقع في روعه. وعلى الرغم من أن تلاميذ الحاج حمد والمعجبين بفكره يتمتعون بقدر كبير من العقلية النقدية والانفتاح، إلا أنهم في رأي الباحث وقعوا أسرى لتلك الشخصية الكرزمانية. فشيخنا واسع الإطلاع حاد الذكاء.

وعلى أية حال يبدو أن الشخصية السودانية عادة ما تبحث عن شيخ يتحلى بمقدرات فوق البشرية يمكن اللجوء إليه لحل المشكلات والمعضلات الكبيرة. أرجو أن لا أكون قد اعتديت على الشخصية السودانية أو الحاج حمد أو تلاميذه، ففي تقديري أن أثر الثقافة الصوفية فينا نحن السودانيون كبير. - وكما يرى الباحث - فقد ضعف الاعتقاد في وجود شخصيات كرزمانية كثيرًا، ونتيجة لذلك ضعفت المرجعيات لإنعدام وجود مرجعيات تمثل نظم وأنساق فكرية (والله أعلم).

تجدر الإشارة إلى أن هنالك كيانات ليست بطرق صوفية ولكن لها مهام ووظائف ونشاطات مشابهة لوظائف ونشاطات الطرق الصوفية، كالعبادة ومساعدة الضعفاء والتزكية، ووجه الشبه هذا قد يقوي ويضعف حسب طبيعة الكيان المعين وغاياته وأهدافه. ومن الكيانات المشابهة للطريقة الصوفية "أمانة التزكية للحركة الإسلامية" و"المجلس القومي للذكر والذاكرين" و"المجلس الأعلى للدعوة" و"هيئة تزكية المجتمع"، لكن هذه كيانات حكومية حسب قوانينها باستثناء أمانة التزكية للحركة الإسلامية لأن الحركة الإسلامية ليس لها قانون يجعلها تابعة للحكومة ولكن البعض يعتبرها زراعاً للحكومة (هنالك من يريد الحكومة أن تكون زراعاً لها وهنالك من يريد لها مستقلة تعنى بالتزكية والفكر).

إن قانون المجلس القومي للذكر والذاكرين يجعل رئيس المجلس وزير التخطيط الاجتماعي الذي يعينه رئيس الدولة وكذلك أمينها العام وينطبق الأمر على المجلس الأعلى للدعوة أما هيئة تزكية المجتمع فقد صارت تابعة للمجلس الأعلى للدعوة.

وفيما يلي جملة من أهداف ووسائل المجلس القومي للذكر والذاكرين¹:

- 1- تحقيق استراتيجية الرقي الأخلاقي وما يتصل بها من أهداف وغايات في الاستراتيجية القومية الشاملة.
- 2- تأمين وحدة الأمة السودانية حول مشروعها الحضاري ووحدة أهل القبلة. هذه الأهداف تعكس رؤية اتجاه فكري معين يتضح ذلك من استخدام عبارة "المشروع الحضاري" وعبارة "الاستراتيجية القومية الشاملة".
- 3- بعث التراث الإسلامي للعلماء والذاكرين والصوفية وشيوخ القرآن.
- 4- رفع شعار الجمع بين الذكر والفكر.

ومن وسائل المجلس تحديث الخطاب الصوفي ومشروعات أعمار الخلوي ومشروعات موسوعة أهل الذكر والذاكرين. هذه الوسيلة تجعل الصلة بين المجلس والتصوف والكيانات الصوفية لصيقة وقوية.

ومن الكيانات المشابهة جمعية القرآن الكريم ووزارة الشؤون الاجتماعية وديوان الزكاة وهيئة الأوقاف الإسلامية والجمعيات الخيرية والدعوية. ومن الكيانات المشابهة للطرق الصوفية في وظائفها ونشاطاتها كما سبق ذكره. "أمانة التزكية للحركة الإسلامية".

قال الدليل التزكوي للحركة الإسلامية: والمنهج التزكوي يأخذ خصوصية في برامج الحركة الإسلامية ذلك أن الحركة الإسلامية حركة تزكوية في أصلها تهتم بإصلاح الفرد

¹ قانون المجلس القومي للذكر والذاكرين لسنة 1995، وزارة التخطيط الاجتماعي، جمهورية السودان، ص، 52.

والمجتمع والأمة¹ "وتهتم ببناء الفرد الصالح لنفسه والمصلح لغيره"² وقال الدليل: "لا شك أن تولي السلطة يفتح أفقاً واسعة في الرؤى والمقاصد والأليات والوسائل وينعكس ذلك على شمول المشروع واتساعه وحيوته"³، والتزكية على مستوى الفرد يقصد بها تطهير النفس من الذنوب والمعاصي وتبرئتها من كل ما حرمه الله تعالى⁴ وقال الدليل: "الحركة الإسلامية في أصل بنائها حركة تزكوية عزائية طاهرة في نفسها مهمومة بطهارة غيرها"⁵. وقال الدليل: "التزكية على مستوى السلطان عندها حفظ للدين وسياسة للعالمية وكالة على الأمة مغرم لا مغنم"⁶، وقال الدليل: "بتأسيس منهج التزكية لأمانة التزكية الفكري والعملية على رؤية واسعة بمفهوم التزكية تصطب مع المرحلة التي بلغت الحركة الإسلامية غير مسيرتها وبلوغها مرحلة إدارة الأمر سلطة وحكومة"⁷. واضح أن العمل التزكوي للحركة الإسلامية مرتبط بالسلطة والحكم.

تعريف موجز ببعض الطرق الصوفية

الطريقة الملامتية:

تسميتها بالطريقة الملامتية ترجع إلى لوم النفس لأن أتباعها يكثر من لوم أنفسهم، وقيل يرجع إلى ناشر مبدؤها وهو أبو حفص الداد الملامتي المتوفي في 246 هـ⁸. والسلوك الأمثل للملامتين هو أن يظهر للناس كما لو كان لا يقصد إلى الخير وهوفي نفس الوقت لا يضر بالطبع أي شر، والمقولة التي يقوم عليها المذهب الملامتي هي الإخلاص، وهوفي تعريفهم أن تكون صادقاً مع نفسك ومع الله دون الخلق. فاللامتية لا يتوخى الناس في سلوكه ويكتم أحواله وأعماله ويجد لذة في كتمانها وإذا ظهر عمله إستوحش كما يستوحش العاصي من ظهور معصيته⁹، إلا أن هنالك فرق بين الملامتي والصوفي؛ فاللامتية يود أن يظهر في نفسه أنه مخلص، إلا أن الصوفي من فرط إخلاصه في حاله وعمله ينسى نفسه ولا يدري عن إخلاصه شيئاً. والصوفي يظهر أحياناً بعض عمله أحواله ويقصد بذلك أن يراه المرید فيتبعه ويتعلم منه. والذكر باللسان عند الملامتي، هو ذكر العامة.

الطريقة القندرية

هي فئة من الصوفية الملامتية تركوا العادات والآداب وأهملوا التقيد بتقاليد المعاملات. يؤدون فرائض الشرع ولا يجيزون الزيادة عليها، ولا يحرمون أنفسهم من اللذات المباحة، ولا يلتزمون بالأحكام المتشددة، ولم يأخذوا بالعزائم، ولا يفرطون في الزهد والتقشف ولكنهم لا يدخرون شيئاً من حطام الدنيا ولا يبالغون في التعبد والتزهد وما يولونه عنايتهم هو صفاء القلب مع الله. لا يهتم القنندري بإطلاع الآخرين على أعماله. من مظاهر القنندرية حلق الرأس واللحية والشارب والحاجبين. والصوفي يختلف عن الملامتي والقنندري.

الطريقة الجنيدية:

1 الدليل التزكوي ، أمانة التزكية، الحركة الإسلامية السودانية، بدون تاريخ، ص، 1.

2 نفس المصدر، ص، 1.

3 نفس المصدر، ص، 2.

4 نفس المصدر، ص، 2.

5 نفس المصدر، ص، 3.

6 نفس المصدر، ص، 3.

7 نفس المصدر، ص، 3.

8 المهدي (محمد عقيل بن علي)، دراسة الطرق الصوفية، مرجع سابق، ص، 93.

9 نفس المصدر، ص، 98.

تنسب الطريقة الجنيدية إلى إبي القاسم الجنيد محمد (توفي 297 أو 298 هـ) ويعتبر شيخ الصوفية وكبيرهم.

كان يعرف بالقواريري نسبة لعمل القوارير والزجاج أيضاً. تعلم الفقه وإشتغل به وقد تتلمذ على الحارث المحاسي والقصاب والسري السقطي وكان الأخير خال الجنيد. التزم في مذهبه بالكتاب والسنة فقد قال: (من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة). وقد أعطى الجنيد الطابع السني المعتدل للتصوف، وأزال عنه التعارض الموهوم بين الشريعة والحقيقة، وحارب الباطنية والآراء الشاطحة والحلول والاتحاد، وبذلك أسس لشرعية التصوف الدينية.

وكانت طريقته تقوم على الصحو وتركية النفس والتخلي بالأخلاق الحميدة. والتصوف عنده العزوف عن الدنيا ولا يؤخذ عن القيل والقال وإنما عن الجوع وترك الدنيا. والعلم الحقيقي عنده، هو الذي يؤدي إلى تقوية الإيمان ومعرفة الله والى إتقان العمل وحسن الخلق والسلوك.

الطيفورية:

هي طريقة أتباع بايزيد عيسى البسطامي/ ومن أقوال البسطامي إن الصحو يتحقق بتمكين الصفات الإنسانية وإعتدالها، وهو الحجاب الأعظم عن الحق تعالي. ويخالف مذهب الجنيد مخالفة تامة حيث أن من رأي الجنيد وفرقته أن السكر هو محل للآفة، لأنه مشوش للأحوال ومزِيل للصحة. ومن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم : اللهم أرنا الأشياء كما هي. وهذه لا تتحقق إلا في حالة الصحو وأهل السكر ليست لهم معرفة بهذا المعنى.

كانت الشطحات كبيرة بين أتباع البسطامي. ومن شطحات البسطامي "سبحاني سبحاني ما أعظم شأنني". عندما سئل البسطامي ما العرش قال أنا العرش. وهناك أشعار شطح كثيرة عند أشعار الصوفية الطيفورية. ويصف أبويزيد طريقته لمريديه ويقول: عملت أشياء أولها إتخذته سبحانه معلماً فقلت إن لم يكفك ربك لم يكفك غيره في السموات والأرض. وشغلت لساني بذكره وبدني بخدمته وأكرمني الله بمثاني كرامات مدلولها حب الخير وفعله للأخريين. وعبر البسطامي عن حبه الإلهي بقوله:

عجبت لمن يقول ذكرت ربي
شربت الحب عاماً بعد عامٍ
وهل أنسى فأذكر من نسيت
فما نفق الشراب ولا رويت

الطريقة الغزالية:

تقوم الطريقة الغزالية على موافقة الكتاب والسنة كما أنها تقوم على العلم والعمل. والعلم في الطريقة لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، ولكن بالذوق والحال وتبدل الصفات. والعلم يثمر- عند أهل الطريقة - الطاعة والخشية لله ومهابته، وخلاصة العلم التنزه عن الأخلاق المذمومة حتى يصل إلى تخلية القلب من غير الله تعالي وتحليته بذكر الله. وتهتم الطريقة الغزالية بدوام الذكر وقراءة الورد، وتقسم الأوراد على الأوقات عند طلوع الشمس وعند النوم¹. و أول شروط الطريقة تطهير القلب بالكلية عن سوى الله، ومفتاحها إستغراق القلب بذكر الله بالكلية وآخرها الفناء بالكلية في الله، ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد، ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه. وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة

¹ المهدي (محمد عقيل بن علي)، دراسة الطرق الصوفية، مرجع سابق، ص، 104-106.

الإتحاد وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ والذي تلابسه هذه الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر¹

ويرى الغزالي أن تحقيق الإيمان الحق والسلوك الأمثل يكون بصحبة أهل الطريقة – المتصوفة وأهل الطريق القويم – هؤلاء هم المتبعون للسنة. ووصف الغزالي غيرهم من الذين يزعمون أنهم وصلوا إلى مبلغ من الترقى يغنيهم عن العبادة بالضلال ويقول في أصحاب الشطحات أن كلامهم لا فائدة منه ومضل وضار.

الحلاجية:

تنسب الطريقة الحلاجية إلى إبي مفيد الحسين بن منصور الحلاج. من كبار صوفية عصره. تلقى علوم الصوفية على سهل بن عبدالله التستري وفي بغداد صحب الجنيد.

قال بالحلول وحُوكم ثم قتل. فهناك من قال كان قتله بسبب آرائه المخالفة للدين وهناك من قال لأنه تأمر على الدولة وخرج على السلطة²؛ ف قيل إنه كان يجمع حوله جماعات الساخطين والمضطهدين والفقراء ويتصل بالجماعات الثائرة التي تهدف لخلع الخليفة، ويرون أن الفتوى التي صدرت ضده هي مجرد مبرر يعطي شرعية لقرار سياسي.

هنالك جماعة لم تتحدث عن خروجه عن السلطة، ولكنها كانت تعتقد أن أقواله مخالفة للدين، وكان كالمهزلة أن ترى أن أقواله شعور مخالف للعقل. والسؤال هل هذه الأقوال تجرمه. فمن قائل (من المعاصرين) أنها لا تجرمه لأن الأصل في العقائد هومنح أصحابها حرية الاعتقاد والتعبير، ومن قائل أنها لا تجرمه لأن حالته العقلية حال شبيهة بحالة عدم الوعي بما يقول لأنه في حال سكر وغيبية.

ومن القائلين بحرية الرأي والإعتقاد من كان دافعه الحقيقي هو الدفاع عن نفسه، فهو لا يريد أن يكون في موقف محاسبة عن آرائه كالحلاج، وهذا إما أن يكون من المؤمنين بالنصوص الدينية، ولكنه يفسرها تفسيراً شاذاً يخالف الإجماع أو جمهور المسلمين أو أنه ليس من المؤمنين بالنصوص ولكنه قد لا يصرح بذلك أو لأي سبب آخر، هنالك من يحيل كل إدانة لفكر أو عقيدة أنها إدانة بدوافع سياسية وتتصل بالحفاظ على السلطة وأن هنالك من يصف العلماء الذين يفتون بإدانة صاحب فكرة ما بأنهم من علماء السلطان. وهنالك من يجد تأويلات للحلاج (غير حالته العقلية) تجعل أقواله موافقة لنصوص الوحي، وقد عبر الحلاج عن أفكاره الشاطحة والمشكلة شعراً فقال:

إنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا ابصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

وقال:

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الأكل الشارب
حتى لقد عاينه خلته كلحظة الحاجب بالحاجب

قال الشافعي والعجمي:

جر عليه قوله الصريح بالحلول مواقف وأتهامات قاسية، فقد أبعد شيوخ التصوف في بغداد عن حلقاتهم، ولا شك أنهم أدرى بحاله على حقيقتها من غيرهم، ومنهم الجنيد البغدادي،

¹ الغزالي (أبو حامد)، المنفذ من الضلال، مكتبة الجندي بمصر، ص، 50.
² الشافعي (حسن) وأبو يزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 120.

وممن أبعده أبو القاسم يعقوب الذي كان قد زوجه بنته بعدما تبين له حقيقة أمره ودعواه للحلول¹.

وذكر قولاً لابن تيمية قال فيه وليس أحد من مشايخ العراق لا أولهم ولا آخرهم يصوب الحلاج في جميع مقاله بل اتفقت الأمة على أنه إما مخطئ وإما عاص وإما فاسق وإما كافر ومن قال إنه مصيب في جميع هذه الأقوال المأثورة عنه فهو ضال، بل كافر بإجماع المسلمين².

الطريقة القادرية:

أسسها الإمام محي الدين أبو محمد عبد القادر (470 - 561هـ) درس عبد القادر الجيلاني الفقه وغيره من العلوم واشتغل بالدعوة والإرشاد والتربية والتدريس وعمل على نشر العقيدة الصحيحة ومحاربة البدع، كان عالماً متفنناً في درس الحديث والتفسير والأصول والنحو واشتغل بالفتوى، كان فقيهاً عالماً استطاع أن يعيد التصوف³ - بعد ما حدث فيه من انحرافات- إلى الطريق الملتزم بالكتاب والسنة والشريعة. ومبنى الطريقة القادرية على الذكر الجهري في حلقة الاجتماع والرياضة الشاقة في العكفة وتقليل الأكل والفرار من الخلق⁴ (العزلة).

إن شروط المبتدي للوصول، الالتزام بعقيدة السلف الصالح وبالكتاب والسنة والصدق والاجتهاد والتحلي بالأخلاق الحميدة من بذل الندى وكف الأذى وحفظ حرمان المشايخ وحسن معاملة الإخوان والنصيحة وترك الخصومة والإيثار والتعاون على أمر الدين والدنيا لمعرفة كيفية الانتساب وأخذ بيعة الطريقة القادرية (انظر ما سبق).

ينبغي على السالك أن يتأدب بأداب الطريقة ويمتثل لأوامر الشيخ ويأخذ نفسه بالمجاهدة والرياضة تحت إشراف الشيخ حتى يفتح الله عليه ويصل مقام الأولياء، وعند انقطاع المرید عن الشيخ يمنح إجازة المشيخة وبذلك يكون تلقى المشيخة بالسند عن شيخه وشيخه عن شيخه حتى يصل إلى (على بن أبي طالب كرم الله وجهه) عن النبي عن جبريل عن الله سبحانه وتعالى⁵.

لقد كانت القادرية سبباً في انتشار الإسلام في أفريقيا على يد عثمان بن فودي. قام عثمان بن فودي بحركة إصلاحية هاجم فيها البدع والخرافات وأعلن الجهاد وأسس دولة إسلامية على منوال الخلافة ثم إعتزل السياسة وإشتغل بالدعوة والإرشاد. لقد كان تمسكه بالطريقة القادرية نتيجة رؤيا الرسول (صلى الله عليه وسلم) ومعه الشيخ عبد القادر الجيلاني، فاقنن أن العناية اختارته لكي يرتبط بالطريقة القادرية.

دخلت جموع كبيرة الدين الإسلامي على يديه وتصدى رجالها للتبشير المسيحي وقادوا المجاهدين ضد الغزو الغربي.

الطريقة القادرية في السودان:

دخلت الطريقة القادرية السودان عن طريق الشيخ تاج الدين البهاري. فقد أشار انه جاء السودان بإذن من الرسول صلى الله عليه وسلم والشيخ عبد القادر الجيلاني. وقد ذكر ود ضيف الله انه قدم إلى السودان في النصف الثاني من القرن العاشر الهجري ورتب بما عرف ببيعة ارجى وعند البيعة كان الشيخ البهاري ينادى فى الناس "اسلك وأرشد واذبح ويموت

1 نفس المصدر، ص، 122.

2 نفس المصدر، ص، 122؟

3 المهدي (محمد عقيل بن علي)، دراسة في الطرق الصوفية، دار الحديث، القاهرة، 1988، ص، 116.

4 نفس المصدر، ص، 118.

5 نفس المصدر، ص، 119، 120.

التلميذ على الإيمان "فجبن الناس لأنهم ظنوا أن الذي يبايع سوف يذبح ولكن تقدم الشاب محمد عبد الصادق فدخل وسلك الطريقة وذبح أحد الكباش فسأل دم الذبيح، فظن الناس أنه ذبح، ولكن سرعان ما علموا بالحقيقة، فصارت الطريقة طريقة التضحية بالنفس والإيمان بالحق.

الطريقة النقشبندية:

وهي التي اشتهرت باسم أبرز أعلامها الشيخ محمد بهاء الدين نقشبند (791هـ) وعرفت الطريقة قبله وبعده بأسماء: الصديقية الطيفورية، وطريقة الانفاس المنسوبة إلى الذكر المصاحب لكل نفس، والطريقة الموافقة نسبة للتوافق العددي بين بعض أسماء الله الحسنى واسم الذاكر. ونشأت الطريقة في أواسط آسيا وامتدت شرقاً حتى بلغت الصين، وتقوم هذه الطريقة على الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والصالحين. وللطريقة عدة أصول يمكن ذكر بعض منها: حفظ النفس من الغفلة وأن لا يتعلق نظره بالمبصرات وأن يفحص نفسه إذا وجد فيها نقصاً أزاله، والخلوة والذكر وأن يكون قلبه حاضراً حال الذكر وأن يلتزم بأداب معينة عند الذكر وقال صاحب الموسوعة¹: وفي تعريف الطريقة النقشبندية أنها دوام العبودية لله تعالى، ظاهراً وباطناً بكمال الالتزام بالسنة، واجتناب البدعة والرخصة، في جميع الحركات والسكنات، سواء في العبادات أو العادات أو المعاملات مع دوام الحضور مع الله وبالله تعالى عن طريق الذهول والاستهلاك، ولها أصلان هما اتباع النبي صلى الله عليه وسلم، ومحبة الشيخ الكامل، ولها شرائط لا بد منها للمريد عددها أحد عشر، منها أن لا يعترض في قلبه على أفعال الشيخ، وألا ينسب نفسه إلى القصور، وأن يظهر خواطره بخيرها وشرها لشيخه، وأن يصدق في طلبه فلا يغيره المحن، وأن لا يفتدي بجميع أفعال شيخه العادية إلا أن يأمره، وأن يبادر بإتيان ما يأمره، وأن يقطع علائقه بما سوى المقصود، وأن لا يكون مراده من الدنيا والآخرة غير الذات الأحدية، وأن يكون منقاداً مستسماً لأمر الشيخ، وأن لا يظهر حاجة لأحد سوى الشيخ، وأن لا يغضب على أحد لأن الغضب يذهب بنور الذكر. وآداب الطريقة التي يتعين بها المرید خمسة عشر أدباً، منها أن يقصر اعتقاده على الشيخ، وأن يكون راضياً بتصرفاته ومنقاداً لها، وأن يسلب اختيار نفسه باختيار الشيخ، وأن لا يفعل ما يكرهه شيخه، وأن لا يتطلع إلى تغيير الوقائع والمناسبات والمكاشفات، وأن يغض الصوت في مجلس الشيخ، وأن يعرف أوقات الكلام معه، وأن لا يكتفم عنه أيأ من أحواله وخواطره وكشوفه والكرامات التي تقع له، وأن لا ينقل من كلام الشيخ إلى الناس إلا القدر الذي يناسبهم ويليق بأفهامهم وعقولهم، وأن لا يطلب من الشيخ بعد قبوله له سوى أن يخدمه عن ميل ورغبة، وأن لا يتحمل تبليغ سلام الغير إلى الشيخ، وأن لا يتوجه إلا لما أراده الشيخ، وأن لا يتوضأ بمرأى الشيخ، وأن يبادر بإتيان ما أمره، وأن يأخذ بالتأدب الإلهي والذوق والوجدان الوهبي. وطرق الوصول في النقشبندية أربعة، أولها هو أقواها وأعلاها، وهو صحبة الشيخ الكامل السالك، بشرط أن تكون صحبته له هي لخدمة الشيخ والانتساب إليه والافتخار به والإقبال عليه، وأن لا يعترض على أفعاله ولا ينكر له قولاً، لافي الظاهر ولا في الباطن، وأن يكون بين يديه كالميت بين يدي الغاسل فلا يخالفه في شيء، وثانيها هو الرابطة أي الارتباط بالشيخ، وربط قلب السالك بقلبه وتعلقه به لأنه الكامل المتحقق بالصفات الذاتية، والموصل إلى مقام المشاهدة، وثالثها الالتزام، أي أن يلزم السالك نفسه بما يتلقنه عن الشيخ، ورابعها الذكر، والمقصود أن يكون حال السالك هو حال الذاكر لله على الدوام، وحال المتأدب بالذكر بتطهير قلبه من المنهيات والهوى والحرص واتباع الشهوات، والذكر منه ما يكون

¹ الحقتي (عبد المنعم)، الموسوعة الصوفية، مرجع سابق، ص، 394-395.

باللسان، وما يكون بالقلب، وفي ذكر اللسان يحرص على أن يوقف قلبه على الله وينسى به ما سواه.

الطريقة السمانية:

الطريقة السمانية فرع من القادرية الجيلانية التي كانت خلوتيه ثم اندرجت في القادرية وسميت بالقادرية السمانية وهي تنسب إلى الشيخ محمد بن عبد الكريم القرشي المدني (1189هـ).

وأصول ثقافة السمانى مغربية عن الشيخ محمد بن سليمان. وقال حسن الفاتح قريب الله إن الطريقة السمانية اسم اصطلاحى لخمس طرق¹، وهى الطريقة القادرية المنسوبة إلى اسم مؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلانى والطريقة الخلوتية. والخلوتى من كثرت خلوته وتتملذ فيها الشيخ محمد بن عبد الكريم السمانى على الشيخ مصطفى البكرى. ومن أبرز أعلام السمانية الشيخ أحمد الطيب البشير وعرفت طريقته بالطريقة السمانية الطيبية.

ونهج الطريقة السمانية مشابه لنهج الطرق الأخرى فيها بيعه وشيخ وسند ومرید وذكر وأوراد وسماع ومقامات وأحوال وآداب وشعار ولبس (خرقة) واعتقاد فى الكرامات وكشف وإلهام وأنشطة اجتماعية متنوعة وتنظيم إدارى وروحى ولجان لها اختصاصات وموارد مالية (انظر الشيخ حسن الفاتح قريب الله الدور الدينى والاجتماعى والفكرى للطريقة السمانية لتفاصيل ذلك وانظر أبوقرون) (الطريقة القادرية فى السودان).

الطريقة الشاذلية:

أسسها السيد الشريف على بن عبد الله ولد الامام الشاذلى 513هـ وتوفى سنة 656هـ سلك الطريقة على يد الصوفى عبدالله أبى الحسن حرازم - تعلم علوم الشريعة وتفقه على مذهب الامام مالك رحمه الله. تنقل فى بلدان المسلمين لنشر العلم والدعوة وانتقل إلى الاسكندرية بناءً على رؤية رآها وفيها أمره الرسول صلى اله عليه وسلم. وفيما يلى بعض سمات الطريقة الشاذلية وأصولها²:

1. التزم الشاذلى فى طريقته الصوفية بالكتاب والسنة وكان يقول إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب ودع الكشف وقل لنفسك إن الله ضمن لي العصمه فى الكتاب والسنة ولم يضمنها لي فى الكشف والإلهام ولا المشاهدة.
2. كان لايرفض الأخذ بطيبات الحياة الدينية التى أنعم الله بها على عباده ولا يرى أن ذلك يعارض التصوف. فكان يأخذ زينته عند كل مسجد ويتحلى دائماً بالثياب الحسنة ويعرض عن لبس زى ينادى على سر اللابس بالإفشاء. ويعتبر من لبس الزى متعمداً فقد ادعى. وكان يقول : "اعرف الله وكن كيف شئت ومن عرف الله فلا عليه إن أكل هنيئاً مريئاً. وكان يأمر غلامه فيقول : "يا بنى برد الماء". ويقول : "لا تسرف بترك الدنيا فتغشاك ظلمتها أو تتحل إعطائك لها فترجع لمعانقتها بعد الخروج منها".
3. وكان الشاذلى يحث على السعى والعمل. وكان يكره من المرید أن يكون متعطلاً وأن يسأل الناس. وكان الشاذلى يشارك فى الزرع والحرب والحصاد ويربى الثيران. وذكر الشيخ أحمد زروق الأسس التى تقوم عليها الطريقة الشاذلية، ومن ضمن ما ذكر ترك

¹ قريب الله (حسن الفاتح)، الدور الدينى والاجتماعى والفكرى، الطابعون مهند محمد أحمد موسى، 2004م، ص، 41-45.
² المهدي (محمد عقيل بن علي)، دراسة فى الطرق الصوفية، مرجع سابق، ص، 134-138، والطرق الصوفية، عبد الله عبد الرازق إبراهيم، مرجع سابق، ص، 176-179.

- التدبير والا اختيار. وهذا لايعنى أن الشاذلى من اهل الجبر الذين يعتبرون أن الإنسان لا اختيار له ولا قدرة. وقد كان يدعو للتوكل دون التواكل فهو يدعو للعمل والدعوة.
4. كان الشاذلى يسعى لتحقيق مصالح الناس ويتشفعون به من أجل معاشهم.
5. لعبت الطريقة الشاذلية ومؤسسها دوراً كبيراً فى نشر الإسلام خاصة فى القارة الأفريقية.
6. لقد انتشرت الطريقة الشاذلية على يد مشايخ من الصوفية منهم أبى عبد الله محمد سليمان الجزولى مؤلف دلائل الخيرات والشيخ خوجلى عبد الرحمن المحسى الذى كان قادرياً وصار شاذلياً.
7. اعتمدت الشاذلية على الذكر الهادئ وحرمت الحركات الصاخبة.
8. لم يترك الشاذلى كتاباً وعندما سئل عن أسباب عدم تأليف بعض الكتب كان رده "كتبى أصحابى". (أورد قولاً لمحمد مكين رئيس الجمعية الإسلامية بجامعة لندن قال فيه: "لقد لعبت الطريقة الشاذلية دوراً إيجابياً حاسماً فى تاريخ الشمال الأفريقى فشكلت عاداته وأخلاقه وشئون حياته ولعبت دورها الكبير فى الانتفاضات القومية ضد الغزوالفكرى والحربى لهذه المنطقة").

الرفاعية¹:

مؤسس الطريقة الرفاعية هو الإمام السيد أبو العباس أحمد محي الدين الحسنى الرفاعى ولد بالعراق عام 512 هـ وتوفي سنة 578 هـ.

- كان صالحاً وفقهياً شافعي المذهب.
 - كان ملتزماً بالكتاب والسنة.
 - تؤخذ الطريقة ببيعة كما هو الحال فى الانتساب إلى الطرق الصوفية.
- وبيعة الطريقة الرفاعية تكون بأمر المرشد للمريد بوضوء جديد وصلاة ركعتين بنية التوبة.. ثم مجلس المرشد على السجادة ومجلس المريد مقابلاً له بالأدب والخضوع لاصقاً ركبتيه بركبتي المرشد. حتى يتحرر من وساوس الشيطان، ثم يقرأ المرشد ثلاث فواتح سراً، ثم يقرأ الاستعاذة وآية المبيعة {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِنَّا أَجْرًا عَظِيمًا} (الفتح:10) ثم يقرأ {وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ.... إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ} (النحل: 91).

والانتساب إلى الطرق قد يكون انتساب بركة أو انتساب إرادة. وانتساب البركة هو أن يلتبسها المريد من الشيخ وأهل الطريقة دون أن يلزم نفسه بالرياضات.

ومدارج الطريق إما إدارية أو روحية. مدارج الروحية: المريد - المقدم - النقيب. ومدارج الإدارية: المريد - الخليفة فخليفة الخليفة فالنيابة.

إن من أدب مرشد الطريقة الرفاعية أن يكون ، متديناً، عالماً بالشريعة عارفاً بأصول الطريقة وأركانها وآدابها.

الطريقة ليست وراثه أوحرفة، هي كسب وعمل.

كان الرفاعى يعمل بالاحتطاب وأعمال أخرى لكسب العيش حتى لا يعتمد على أحد وكان يشترط على تلاميذه أن يكون لهم عمل، فإن لم يكن لهم عمل فليبحثوا عن عمل، فإن عجزوا يهين لهم ذلك، لأنه لا يقبل فى الطريقة عاطل. وقد أخذ بالخلوة وأكثر من الأدعية والأذكار وقراءة الأحزاب والأوراد، وللطريقة أوراد وخلوات دورية، والطريقة مبنية على الجهر بالذكر ولبس الخرقة.

¹ نفس المصدر، ص، 127-131، والموسوعة الصوفية ، عبد المنعم، مرجع سابق، ص، 180 - 182.

الطريقة الختمية:

أسس السيد محمد عثمان الطريقة الختمية كطريقة مستقلة وكانت خلاصة طرق تنقل فيها وهي: النقشبندية والقادرية والجنيدية والشاذلية والميرغنية. وينتسب المرآغة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال الأئمة الاثني عشر. أكتسبت الطريقة شرعيتها على أساس الحضرة النبوية¹. ولقد تلقى السيد محمد عثمان على يد الشيخ أحمد بن إدريس أصول الشاذلية وبعثه شيخه أحمد بن إدريس للسودان لينشر الطريقة الإدريسية. تنقل السيد محمد عثمان بين أجزاء السودان المختلفة وفي بارا تزوج وأنجبت له زوجته أبنة السيد الحسن². لقيت الدعوة الختمية نجاحاً مقدرأ في السودان وأسس السيد محمد عثمان عدداً من الزوايا والخلاوي في السودان لتدريس القرآن الكريم والعلوم الشرعية، ومن أهم مؤلفاته تاج التفسير وهو تفسير للقرآن الكريم، ومن مؤلفاته المولد النبوي المسمى: "الأسرار الربانية". الختمية حركة دينية شعبية وحركة سياسية فهي حركة دينية تهدف للإصلاح وتحقيق مبادئ الدين وفق منظور الطريقة الختمية التي تعنى بالأذكار وتعليم القرآن الكريم. وتقيم احتفالات المولد تقيم ما يعرف بالحولية وهي احتفال بمرور عام على ذكرى وفاة شيخ من الصوفية بالإضافة إلى الاجتماع للسمع - سماع المدايح النبوية وغيرها من المدايح.

الطريقة الختمية تنظيم الإنتماء إليه يكون ببيعه التي تعني الإلتزام أمام الشيخ (المرشد) باتباع أذكار وأداب معينة. وبيعة الطريقة الختمية هي: (اللهم اني تبت إليك ورضيت بسيدي محمد عثمان الميرغني شيخاً لي في الدنيا والآخرة)³. وللطريقة أورايد وصلوات على الرسول صلى الله عليه وسلم. وللسالك والمنتمي واجبات نحو شيخه وأخوته في الطريقة كما عليه احترام الطرق الأخرى ومشائخها والتعاون معها⁴.

يتكون تنظيم الطريقة الختمية بجانب شيخ الطريقة من خلفاء يرأس كبير الخلفاء مجلس الخلفاء ولكل خليفته مساعدين : كقباة ومقدم لهما وظيفة توجيه النشاط الروحي والإداري الدنيوي. ويشمل تنظيم الطريقة أمناء وقضاة يفتون في المسائل الفقهية ويقومون بحل النزاعات⁵.

لقد كان السيد محمد عثمان مصلاً ولم يكن يهدف للإستيلاء على السلطة لإحداث الإصلاح والتغيير. ولكن الطريقة الختمية وقادتها مارسوا السياسة بشكل من أشكالها. لم يمارس السيد علي السياسة بطريقة مباشرة ولكن ابنه محمد عثمان مارسها بطريقة مباشرة. كانت العلاقة بين الطريقة الختمية وبين الحكومة على المنفعة المتبادلة⁶. فقد كانت العلاقة بين الطريقة والحكومة حميمة وقد قام الختمية خلالها بدور الوسيط لأفكار وسياسات السلطة الإدارية⁷. وهذه الفترة كانت فترة التوسع للختمية وتعاونت الختمية مع البريطانيين ضد الحركة المهديية⁸ وقدم البريطانيون المساعدات للختمية. لقد عُيّن السيد علي مشرفاً على الطرق الصوفية في السودان⁹. فالعلاقات الودية مع الحكومة كانت سبباً في دعم الطريقة

¹ فول (جون أوبرت)، تاريخ الطريقة الختمية، ترجمة محمد سعيد القفال، مركز الدراسات السودانية، الخرطوم، 2002، ص، 77-78.
² جلي (أحمد محمد أحمد)، طائفة الختمية وصلتها بالطوائف الأخرى، مجلة الدراسات الإسلامية، إسلام آباد، أكتوبر ديسمبر 1991، ص

22

³ خير (محمد أحمد حامد محمد)، الختمية، دار المأمون، الخرطوم، 1987م، ص، 133.

⁴ نفس المصدر، ص، 136.

⁵ فول (جون أوبرت)، تاريخ الطريقة الختمية، مرجع سابق، ص، 80.

⁶ نفس المصدر، ص، 110.

⁷ نفس المصدر، ص، 111.

⁸ جلي (أحمد محمد أحمد)، طائفة الختمية وصلتها بالطوائف الأخرى، مرجع سابق، ص 28.

⁹ إبراهيم (عبدالله عبدالرازق)، الطرق الصوفية في القارة الأفريقية، مرجع سابق، ص155.

وساعدت على زيادة أتباعها. كما أنه في مقابل تأييد الختمية للحكومة فإن الحكومة أيدت الطريقة في مختلف النزاعات¹.

قدم "ونجت" الوسام الملكي للسيد علي وأشار إلى أن عائلة السيد علي قدمت خدمات جليلة فيما يخص الإصلاحات التي رأت الحكومة ادخالها². كما أنه سافر وفيد من علماء السودان إلى لندن لتهنئة الملك بالنصر بعد الحرب العالمية الأولى، وكان السيد علي الميرغني على رأس الوفد وكان السيد عبد الرحمن المهدي مع الوفد وسلم سيف والده الإمام المهدي إلى الملك تعبيراً عن الولاء، وكان رد الملك أن قبل السيد كرمز للولاء والوفاء وأن يردده إليه وإلى ورثته³.

كونت الطريقة الختمية حزباً سياسياً في مطلع الخمسينيات عرف باسم حزب الشعب الديمقراطي.

للطريقة أنشطة مختلفة سبق الإشارة إليها. وفي الأونة الأخيرة كونت الطريقة تنظيمات بشكل حديث لإدارة أنشطتها ووسعت من مضمون تلك الأنشطة وحاولت أن تجمع في هذه الأنشطة بين الأصالة والحداثة وقال محمد أحمد حامد محمد خير: "إن نظرة الطريقة هي في النهاية النظرة الإسلامية"⁴. فكانت الطريقة الختمية لجان تشرف على مناشطها الدينية والاجتماعية⁵ هدفها الدعوة وإقامة الشعائر الدينية وذلك بإقامة معاهد العلم ودور تحفيظ القرآن وتعليم الثقافة الإسلامية والاهتمام بالمناسبات الرياضية والجمعيات التعاونية وتنتهي صلاحية اللجنة بعد خمس سنوات ويتم تكوينها من الجمعية العمومية⁶. كل منطقة بها خلفاء يرعى الخليفة أبناء المنطقة ويحقق أهداف الطريقة وبرامجها وهو على اتصال بالمرشد ليعرف توجيهاته ويقوم بتقديم التقارير له.

قال محمد خير: ويهتم خلفاء الطريقة بالشباب ومكافحة الأفكار الضالة. ويقوم الخلفاء ولجان الطريقة وروابطها بأمور الحزب من تنظيم الليالي السياسية والدفاع عن الحزب وتوسيع دائرة المشاركين المؤيدين للحزب.

وقال: على التنظيم تكوين روابط الختمية في الجامعات والمدارس لمواجهة الجماعات الضالة وللقيام بأنشطة تخدم المجتمع كحملات النظافة ومحو الأمية ودروس للثانويين ومشاركة في الأفراح والأتراح والمساهمة في الأندية الرياضية حتى لا تترك للجماعات الضاعة وللطريقة مكتبة تحوي تراث الطريقة والتصوف والتراث الإسلامي.

وقال: للطريقة مبادئ ومرتكزات يقوم عليها نظام الحكم الإسلامي من منظورها وهي الشورى والعدالة والمساواة وحقوق الأفراد وواجباتهم⁷. وفي السياسة الخارجية تتحاز انحيازاً تاماً لقضايا الأمة الإسلامية والعربية⁸ وتتبنى مبادئ الإسلام في السياسات الاقتصادية والإعلامية والثقافة والرياضة. وغيرها وتنادي بوحدة وادي النيل فنظرة الطريقة كما يقول محمد أحمد حامد محمد خير نظرة إسلامية وتتبنى منهج الحوار بين القيادات الإسلامية ومع غير المسلمين، كما أنها تتبنى نظام الحكم الجمهوري وفصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية والتشريعية⁹.

¹ فول (جون أوبرت)، تاريخ الطريقة الختمية في السودان، مرجع سابق، ص 111.

² نفس المصدر، ص 112.

³ إبراهيم (عبد الله عبدالرحمن) الطرق الصوفية في القارة الأفريقية، مرجع سابق، ص، 162.

⁴ خير (محمد أحمد حامد محمد) الختمية، مرجع سابق، ص 149.

⁵ نفس المصدر، ص 133-161.

⁶ نفس المصدر، ص، 138.

⁷ نفس المصدر، ص، 152-154.

⁸ نفس المصدر، ص، 155.

⁹ نفس المصدر، ص، 151-154.

الطريقة التجانية

أسس الطريقة التجانية الشيخ أبو العباس بن أحمد بن محمد المختار التجاني ولد في الجزائر 1150 هجرية وتوفي 1230 هـ¹.

تعتبر الطريقة التجانية إن مشروعيتها تستند إلى أن التجاني أخذ الطريقة عن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما راه يقظة. انتشرت الطريقة التجانية في مصر والسودان. قال التجاني أنه رأى الرسول صلى الله عليه وسلم يقظة لا مناماً وعين له الرسول صلى الله عليه وسلم الورد الذي منه الاستغفار ومنه الصلاة عليه، وأمره بتلقينه من طلبه من المسلمين والمسلمات. ثم قال له لأمنه لمخلوق عليك من مشايخ الطرق الصوفية فأنا واستطك وممدك على التحقيق، فأترك عنك جميع ما أخذت من الطرق، وأكمل له الرسول صلى الله عليه وسلم الورد عنه من الهيلة وهي : لا إله إلا الله وقال له الرسول صلى الله عليه وسلم أنت تجاه يحل بماض تعلق بك².

يمارس التجانيون أورد الطريقة بشكل هادئ وليس لديهم غناء في المديح، يجلسون في دائرة ينشدون الأذكار كل يوم جمعة الظهر³.

انتقلت المشيخة بعد التجاني إلى صاحبه الشيخ الحاج التماسيني⁴. جمع تلميذ من تلاميذه يسمى علي حرازم كتاباً سماه "جواهر المعاني وبلوغ الأمانى في فيض سيدي ابي العباس التجاني" والكتاب في فضل سيده وكراماته وأخلاقه وأذكاره وأحواله وطريقته، وأشاراته القرآنية وعلومه الدينية⁵.

أورد عبد الرحمن حمزة عبد السلام شروطاً للتجانية فقال هي⁶:

- 1- الانفراد بهذه الطريقة طول الحياة فلا يجمع معها طريقة أو ورد لغيرها.
 - 2- لا يزور الأولياء إلا من أذن الشيخ بزيارتهم.
 - 3- مداومة الورد دون انقطاع وللذي يصبح واجباً كسائر العبادات المنذورة.
 - 4- دوام محبة الشيخ.
 - 5- لا ينتقد الشيخ وما لا يعرف قد يكون له وجه من الحق خفي عليه.
- ثم ذكر آداباً أخرى كبر الوالدين واحترام كل منتسب للشيخ ومجانبة المنتقدين له ولاجتماع للوظيفة.

وهناك آداب وأورد أخرى بعضها مشكل كصلاة الفاتح التي أجراها أكثر من القرآن بستين الف مرة وهنالك ميزات وخصائص للشيخ التجاني هي أيضاً مشكلة وهي أنه يجب على المرید أن يعتقد أن الشيخ أحمد التجاني هو خاتم الأولياء وسيد العارفين والأقطاب والأغوات⁷.

ومن أقواله المشكلة قوله: من أراد أن يشأورني وبينني وبينه بعد فليصلي على النبي صلى الله عليه وسلم مائة مرة ثم يذكر حاجته وهو مشخص لنفسه بين يدي فالجواب ما يقع

1 الزين (سميح عاطف) الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، 1985، ص، 554-555.

2 نفس المصدر، ص، 555.

4. إبراهيم (عبد الله عبد الرزاق)، الطرق الصوفية في القارة الأفريقية، مرجع سابق، ص، 63.

4 الزين (سميح عاطف) الصوفية في نظر الإسلام، مرجع سابق، ص، 558.

5 نفس المصدر، ص، 557.

6 عبد السلام (عبد الرحمن حمزة)، شروط الطريقة التجانية ويليها إبطال مزاعم المنكرين، بدون تاريخ وناسر، ص، 2-4.

7 نفس المصدر، ص، 556.

في قلبه¹. وهذا المفعول يبقى بعد وفاة الشيخ التجاني وإن الله شفع أحمد التجاني في جميع الناس الذين يعيشون في قربه².

لقد حاول البعض أن يدافع عن صلاة الفاتح فقال: إن الشيخ قال إن صلاة الفاتح تفضل في الثواب والأجر على تلاوة القرآن ولكن لم يقل إنها تفضل ككلام على القرآن، وقال إن الشيخ قال بأفضلية تلاوتها على القرآن على ما قاله له الرسول صلى الله عليه وسلم يقظة وإن الشيخ ورع وتقي وحجة فيما يروي، ويقول: وحاشاه أن ينسب للمصطفى عليه الصلاة والسلام ما لم يقله فإن دينه وورعه عاصمان له من ذلك لا محالة. وقال: إن امكانية رؤية الرسول يقظة قال بها الغزالي وجلال الدين السيوطي وغيرهم.

يرى الكاتب أنه لا زال هنالك إشكال في كون ثواب صلاة الفاتح أكثر من ثواب القرآن وفي الحقيقة إن هذا القول يعتمد على اعتماد مصدره وهو أن رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم يقظة ممكنة ولقد تقدم نقاش هذه المسألة وأنه لا يتطلب الأمر أن نكذب ما ادعى أنه يراه ولكن كما ذكر إمام الحرمين ماذا رأى؟ صحيح أن الشيخ قد يكون في كامل وعيه حين رأى ما رأى. دعنا نذكر بالمثل الذي افترضنا فيه أن لا أحد رأى السراب وأن شخصاً رآه ولم يتحقق من كونه سراب بحيث يصل المكان الذي راه فيه في هذه الحالة سيكون معتقداً أنه رأى ماء في ذلك المكان حقاً، ولقد قال: محمد تقي الدين الهلالي لماذا لم يظهر الرسول صلى الله عليه وسلم للصحابة عندما اختلفوا؟، ولماذا لم يظهر عندما طلبت فاطمة رضي الله عنها ميراث أبوها ولم يعطها له أبو بكر رضي الله عنه وقال إن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: نحن الأنبياء لا نورث.

قائمة ببعض مشايخ المتصوفة:

- (1) إبراهيم بن أدهم.
- (2) ابن الفارض.
- (3) ابن سبعين.
- (4) ابن عربي.
- (5) ابن عطا الله السكندري.
- (6) أبو السراج الطوسي.
- (7) أبو سلمان الدارني.
- (8) أبوطالب المكي.
- (9) أحمد البدوي.
- (10) أحمد زروق.
- (11) أويس القرني.
- (12) البسطامي.
- (13) التجاني يوسف بشير.
- (14) التستري.
- (15) جلال الدين الرومي.
- (16) الجنيد.
- (17) الحارث المحاسبي.
- (18) الحسن البصري.

¹ الزين (سميح عاطف)، الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص، 557.

² نفس المصدر، ص، 557.

- (19) الحلاج.
- (20) ذوالنون المصري.
- (21) رابعة العدوية
- (22) الرفاعي.
- (23) السر هندي.
- (24) السري السقطي.
- (25) السلمي.
- (26) السهروردي.
- (27) الشبلي.
- (28) الشعрани.
- (29) شقيق البلخي.
- (30) الشيرازي.
- (31) الشيرازي.
- (32) الطوسي.
- (33) عبدالقادر الجيلاني.
- (34) العطار.
- (35) الغزالي.
- (36) القشيري.
- (37) الكزروني.
- (38) الكلابازي.
- (39) النقشبندي.
- (40) الهروي.

بعض مشايخ الصوفية الذين أشتهروا بالسودان:

- (1) الشيخ إبراهيم الكباشي.
- (2) الشيخ أبو قرون.
- (3) الشيخ أحمد الطيب البشير.
- (4) الشيخ إدريس ود الأرباب.
- (5) الشيخ إسماعيل الولي.
- (6) الشيخ العبيد ود بدر.
- (7) الشيخ المضوي عبد الرحمن.
- (8) الشيخ بان النقا الضرير.
- (9) الشيخ حسن ود حسونة.
- (10) الشيخ خوجلي عبد الرحمن.
- (11) الشيخ دفع الله العركي.
- (12) الشيخ دفع الله المصوبن.
- (13) الشيخ عبد الباقي المكاشفي.
- (14) الشيخ عبد الباقي النيل.
- (15) الشيخ عبد المحمود نور الدائم.
- (16) الشيخ عجيب المانجلك.
- (17) الشيخ فرح ود تكتوك.
- (18) الشيخ قريب الله.

- (19) الشيخ محمد المجذوب.
(20) الشيخ محمد سوار الذهب.
(21) الشيخ محمد عثمان الميرغني.
(22) الشيخ مصطفى الفادني.

الفصل الثاني البعء التعليمي والتربوي

مقدمة

بعد التربية والتعليم

كان للتصوف فضل السبق في نشر الثقافة الدينية والقراءة والكتابة في السودان. يستعرض هذا الفصل الممارسة التعليمية والتربوية متمثلة في مؤسسة الخلوة وينظر في ايجابياتها وسلبياتها. كما يستعرض المراجعات التي تمت بشأن أداء الخلوة بغرض تطويرها. ومن ضمن تلك المراجعات مراجعة يوسف الخليفة الممتازة ويحاول تقييمها.

يبدو أن قطاعاً واسعاً من المهتمين بالخلوة يريدون الإبقاء عليها ولكن بعد إدخال بعض الإصلاحات عليها. وهناك من يريد دمج مؤسسة الخلوة ومؤسسة المدرسة ويجمع محاسن كل منهما. وهناك من يريد أن يحدث تلاقحاً بينهما. فينبغي النظر في كفاءة الخلوة من حيث برامجها الدراسية وطرق تدريسها وطرق تقييم طلابها، هل البرامج تحوي علوم دينية وعلوم دنيوية – مدنية (رياضيات وعلوم وغيرها) مناسبة بجانب مواد ثقافية وفنون وآداب والنظر في القدر الضروري من المحتوى التعليمي الذي ينبغي أن يتحصل عليه المتعلم، والنظر في بيئة الخلوة من حيث المعيشة والسكن والرعاية الصحية والأنشطة غير الأكاديمية، والنظر في كفاءة المعلم وقدرات الطالب، والنظر في هل تحققت رغبة الطالب عند إنتمائه للخلوة واختار مسار التعليم الذي يريد والنظر في إعداد الطالب للمرحلة بعد التخرج وفرصته في العمل والكسب والإعداد للحياة. هذه المتطلبات ليست في حالة مرضية فينبغي العمل على تغييرها وإصلاحها.

هنالك جهات ذات مصلحة في شأن الخلوة وهم الآباء الذين يبعثون أبناءهم للخلوة والأبناء أنفسهم والدولة التي هي مسؤولة عن مواطنيها والمختصين في التعليم وجماعات في المجتمع والمجتمع ككل. فكل له رغباته ورؤيته فمن الأفضل التوفيق بين الرؤى المختلفة، فإذا لم يكن ممكناً التوفيق بينها فإن الجهة المخولة لحسم الخلاف هي الدولة ذات الشرعية المستمدة من المواطنين والأمة.

عموماً فإن للدولة واجب نحو التعليم ونوعيته، وللمجتمع بكل مكوناته واجب نحوه. من ناحية أخرى فلا ينبغي أن يكون الفقر عائقاً لنيل الطالب التعليم المناسب ولا سبباً لإرسال الآباء أبناءهم للخلوة، ولكن ينبغي على الدولة والمجتمع التعامل مع الواقع بما يناسبه وبعادلة ومساواة وإنصاف وتحقيق المصلحة لكل.

وأخيراً فينبغي النظر في التجارب المختلفة للإصلاح : تجربة الخلوي وتجربة المدارس القرآنية والمعاهد الدينية والكيانات غير النظامية لتعليم القرآن كحلقات ربات البيوت والأحياء وأماكن العمل والجاليات في الدول الغربية. إن تعلم القرآن واللغة العربية والعلوم الشرعية مطلب لكل مسلم.

البعد التعليمي والتربوي للتصوف

إن الحديث عن البعد التعليمي والتربوي للتصوف لا بد من أن يكون من منظور ما، وقد يكون هذا المنظور منظور العلم الحديث، ومن هنا قد ينشأ السؤال: هل من المناسب أن يكون النظر في البعد التعليمي والتربوي للتصوف من المنظور العلمي الحديث أو من المناسب أن يكون الحكم عليه من منظوره الخاص به. وقد يطرح سؤال أكثر جذرية هل يكفي العلم الحديث لإشباع طموحات الإنسان المعرفية؟ وهل يكفي لإشباع حاجاته؟ وهل يكفي لإسعاده؟.

سوف يحاول الباحث الإجابة عن هذه الأسئلة بإيجاز، ومن ثم يتناول مؤسسة الخلوة باعتبارها الممثل لنظام التصوف التعليمي والتربوي، بالدراسة والنقد والتقييم، وسوف يشمل هذا التناول الموضوعات التالية:

- 1- تعريف الخلوة ووظائفها والمؤسسات المشابهة لها كالزاوية والرباط والمسجد وغيرها من المؤسسات.
- 2- الخلوة كمؤسسة تعليمية وتربوية:
 - أ) أهدافها.
 - ب) مناهجها (المواد التي تدرس فيها).
 - ج) طرق التدريس.
 - د) الأدوات التعليمية التي تستخدم فيها.... الخ.
 - هـ) بيئة الخلوة.
 - و) المعلم والمتعلم وأداء كل منهما (كفاءة المتعلم الأخلاقية والمادية).
- 3- واقع الخلوة ومستقبلها وعملية التقييم والإحياء والإصلاح والتجديد لها.
- 4- الخلوة والتعليم الحديث/ المدرسة – نموذج الحداثة وبين التأصيل والحداثة.

التصوف من منظور علمي:

هل من الممكن أن ننظر إلى التصوف من منظور علمي؟ أم أن النموذج Paradigm الصوفي والنموذج العلمي مختلفان ، بحيث يكون لكل منهما عالمه الخاص به، كما يمكن طرح السؤال هل يكفي العلم بمعناه الضيق – العلم التجريبي لحياة الإنسان؟ (وهل يصلح العلم بمعناه الواسع الذي يشمل كل المجالات المعرفية لحياة الإنسان؟. بعض المتصوفة يهتمون كل العلوم، عقلية كانت أم شرعية، ويعتمدون فقط على الإلهامات الربانية والكشف، ووسيلتهم للحصول على تلك الإلهامات العمل والمجاهدة والرياضة).

النموذج الصوفي والنموذج العلمي

إن إخضاع النموذج الصوفي للنموذج العلمي قد لا يكون مناسباً في كل الأحوال، فإجراء التجارب على الظاهرة الصوفية قد يؤثر في نجاحها ، والسبب في ذلك قد يكون في أن رصد الظاهرة وملاحظتها قد يجعلها تغير من سلوكها وطبيعتها، وإن محاولة إثباتها بمنهج نقدي يدل على شك من جانب الباحث، قد يكون له أثر سلبي في نجاحها¹. لاحظ أن "الفكي" في السودان يقول: "من لا يؤمن بنا فلا يأتينا لخدمته". من ناحية أخرى فإن بعض ظواهر التجربة الصوفية نادرة الحدوث، وما يحدث منها لا يتكرر، وإنها لا تتكرر حسب الطلب. وقد لوحظ أن ظهورها أكثر في مجتمعات معينة "بدائية مثلاً"². يقول "روجر ترق" في

¹ زروق ، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 217

² نفس المصدر ، ص، 217

كتابة القيم "فهم العلوم الاجتماعية" قد لا يكون عقلانياً أن نقول أشياء تعارض العلم، ولكنه في نفس الوقت، فإنه ليس من العقلانية في شي أن نحد النشاط المعرفي للإنسان بالمنهج العلمي¹.

السؤال، هل هنالك نقطة خارج عالم العلم وخارج عالم التصوف، يمكن أن يحتكم إليها العالمان؟ وقد يطرح السؤال هل يمكن أن يعلم غير المتصوف عالم التصوف، ويكون له مدخل إليه؟ وهل يحق لمن هو خارج هذا العالم أن يحكم على من بداخله؟ وهل يجوز لمن هو خارجه أن يشك فيه².

إن التحقق من مقولات عالم التصوف تكتنفه صعوبات، لأن المتصوفة يقولون إن التحقق من مقولات عالمهم لا يتم إلا بالذوق، ومن ذاق عرف؛ فالذي ليس لديه حاسة البصر لا يمكن أن يدرك الألوان. والقدرة على إدراك حقائق التصوف تكون عن طريق الالتزام بنظام حياة معين. والإشكال إن كان ثمة إشكال، أن نظام الحياة هذا مكلف. فهل من سبيل إلى تقديم دراسة جدوى قبل الولوج فيه، وهل من سبيل إلى تقريب هذا العالم إلى عالمنا العادي؟.

على الرغم مما تقدم ذكره فإن استراتيجية الباحث ستكون إخضاع التصوف لمعايير الشرع والحس المشترك والعقل، ولو بطريقة غير مباشرة

هل يكفي العلم لتحقيق حاجيات الإنسان وسعادته؟ إنه بعد النجاحات الباهرة التي حققها العلم ظن بعض الناس أن العلم التجريبي كاف لتوجيه حياة الإنسان وإسعاده وتوفير حاجياته وأن منهجه هو المنهج الوحيد الذي ينبغي أن يكون معياراً للحق. فالعلم بمفاهيمه الإجرائية باستطاعته أن يحقق ويختبر كل مقولة، وذلك بالتجربة والملاحظة. وإنه ينبغي أن يكون الحكم على كل المعارف والثقافات وينبغي أن يكون المهيم عليها.

الحقيقة أن العلم (التجريبي) قد فشل في أن يعطينا الراحة النفسية والسلوى والرضا ويحقق لنا رغباتنا، وذلك عكس المعتقدات الدينية. إن العالم الذي تسوده "القيم العلمية" "التجريبية المادية" والذي تسود فيه العقلانية، عالم فيه الكفاءة والفعالية والقياس والتنبؤ، هي الأهداف القصوى، إنه عالم يفقد المعنى الخفي ولا يهتم بالإشباع الروحي. ويقول ماكس فيبر: "إنه عالم يفقد السحر والخيال وسريته وإيمانه بالغيب، عالم انتصرت فيه الموضوعية على الذاتية، عالم بارد غير مضياف، الحقيقة فيه ليست الجمال أو الفضيلة أو ما هو نافع وما يخدم غايات نبيلة، إن القيمة والعاطفة والأمل والمخاوف ليست من اهتماماته. إن الدين يعلم الإنسان أن العالم الذي يسكن فيه يناسبه ويناسب طبيعته وإن له مكاناً مميزاً ومقدراً وأنه مخلوق مكرم، وإن العلم ليس بكاف لحياة الإنسان. وأن قيمة المعتقد لا تحدده طبيعته، ولكن تحددها الطمأنينة التي يحدثها. "يقول فيدنس Giddens "إن كل إنسان يرغب ويهدف إلى الأمن وإن كل المجتمعات لديها أشكال من المعارف تؤدي وظيفة تأملية "تفسيرية" ونفسية وإنه ليس صحيحاً أن المعرفة غير العلمية يتناقض دورها في المجتمعات المعاصرة"³.

التربية والتعليم من المنظور الصوفي:

على الرغم من أن بداية التعليم في السودان كانت في الغالب الأعم عن طريق الخلوي التي أسسها المتصوفة، وعلى الرغم من أنها عبر تاريخها الطويل احتفظت بطابعها

¹ زروق، دراسات في المعرفة والنقد في الفكر الإسلامي، مركز التنوير المعرفي، مطبعة الصالحين، سوريا، 2007، ص، 37 - 38.

² زروق، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 217.

³ نفس المصدر، ص، 37-38.

الديني، ولكن لم يكن شيوخها ومعلموها دائماً من شيوخ التصوف الملتزمين بالنهج الصوفي الجذري (الراديكالي)، فلم يكن التلاميذ يسمعون عن الكشف والإلهام كمصادر للمعرفة؛ ولم يكونوا يدرّبون على نهج صارم في العبادة والذكر والمجاهدة والرياضة؛ فكانت حياتهم في منازلهم حياة عادية، وكانوا يأتون للخلوة لتعلم القرآن (والقراءة والكتابة وشي من فقه)، ويتم توجيههم إلى السلوك والخلق الحسن.

لم تكن نظرية المعرفة الصوفية محور الدراسة، ولم يكن النهج الصوفي في الحياة بما له من خصائص هو الذي يدرّب عليه المتعلم، ولكن يمكن الحديث عن النهج الصوفي في التربية والتعليم من المنظور الصوفي الجذري الذي يلتزم بنظرية الكشف كمصدر للمعرفة وبالآداب الصوفي في السلوك.

إن ما يمارسه الشيخ من تعليم وتربية في الخلوة يمكن وصفه بأنه تعليم ديني وليس تعليمياً وتربية صوفية بالمعنى الدقيق للتربية والتعليم، فهو يدرس القرآن والكتابة والقراءة وعلوم شرعية، كما وأن معلم أو شيخ الخلوة لا يشترط فيه أن يكون شيخاً صوفياً ما دام حافظاً للقرآن عالماً بالفقه والعقيدة.

هذا الجزء من البحث يتحدث أساساً عن مؤسسة الخلوة العادية والمنتشرة في السودان ولكن لأن هذا الكتاب معني بالعقيدة والممارسة الصوفية فالأمر يقتضي الحديث عن نظرية المعرفة عند المتصوفة فهذا يقتضي أن يعطي الباحث نبذة تحليلية نقدية مفصلة عن نظرية المعرفة عند المتصوفة.

نظرية المعرفة عند المتصوفة

- (1) يرى المتصوفة أن هنالك طرقاً للوصول للمعرفة يشاركون فيها غيرهم كالمعرفة الإستدلالية والمعرفة غير الإستدلالية وسيأتي توضيح هذين النوعين من المعرفة وأنهما لا يكفیان لنيل المعارف الحقيقية.
- (2) يقولون إن لديهم معارف وطريقة للوصول لتلك المعارف تختلف وتتميز عن طرق الوصول للمعرفة الأخرى، وهذه الطريقة هي طريقة الكشف والإلهام ، وإذا جاز القول بأن طريقة غيرهم تمكن من الوصول للمعرفة فإن طريقتهم تجعل ما يصلون إليه أكثر يقيناً ووثوقاً.
- (3) كما يقولون إن معارفهم لا يمكن التعبير عنها وأنها لا تسعها مواعين اللغة وأساليب التعبير.
- (4) وإن معارفهم هذه تظهر فجأة ودون مقدمات (وقد لا تدوم طويلاً).

طرق المعرفة الإستدلالية وغير الإستدلالية:

طرق المعرفة غير الإستدلالية هي تلك التي عندما نقرر صحة قضية معينة فإننا نقبل صدقها دون المطالبة بدليل وهذه الطرق هي:

- (1) الحس الظاهر ومثالها أمامي شجرة خضراء.
- (2) الحس الباطن مثالها أحس بألم في رجلي اليسرى.
- (3) البديهة أو بأول العقل أو ما هو بين بنفسه مثالها والكل المتناهي أكبر من الجزء.
- (4) وتلك التي نعلمها عن طريق الخبر، فعندما يخبرنا شخص بقدم مولود فإننا نقبل مباشرة هذا الخبر دون السؤال عن برهان أو دليل لصحته ولكن في حقيقة الأمر أننا نفترض أموراً قد لا نصرح بها مثل أن الراوي لا يكذب ولا يمزح وأنه ليس واهماً وفي حالة شكنا في ما يقول فإننا لا نصدق الخبر.
- (5) أمور تعتمد في معرفتها على الذاكرة بافتراض أنها ليست ضعيفة أو مفقودة.

(6) وقد نعتمد على الخبرة والخبرة يحسبها الفرد عن طريق الممارسة والتدريب وليس عن طريق التعلم النظري أو التفكير أو الاستدلال، ومثال المعرفة بالخبرة معرفة امرأة طهي طبخ لذيذ. إذ أنها لم تتعلم الطباخة في مدرسة طهي فهي تضع بعض اللحم والخضار على النار وتأخذ شيء من ملح وبهارات وتترك الخليط مدة تقديرية بعدها ينضج الطعام ويصير شهياً وإذا سألتها كم ملعقة من البهارات والملح أو كم دقيقة تركته على النار لما استطاعت أن تجيب ولأرتبكت. هنالك عملية خفية تجعلها تقوم بأداء المهمة بطريقة جيدة ولكن توصيف هذه العملية غير معلوم. وهنالك دراسات مؤخراً لفهم ظاهرة الخبرة ، انظر مثلاً (Exploring Expertise¹).

(7) الحدس: عادة يستخدم لفظ "حدس" عند حدوث كشف علمي والفكرة تخطر للمكتشف دون عملية تفكير معلومة. تعتبر الفكرة الحدسية في مجال العلوم كفرضية يحاول صاحبها أن يبرهن عليها بآليات العلم المنطق عليها حتى يتم اقناع الجماعة العلمية بها ويستخدم لفظ "حدس" في الإصطلاح الفلسفي بمعنى : أنها القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط ولكن لا يغرب عن الذهن ووسطها، بل

¹ Fleck (James), Robin Williams and Wendy Faulkner, editors, Exploring Expertise, Macmillan, 1998.

مهما أحضر جزأى المطلوب حضر التصديق به لحضور الوسط معه كقولنا:
الإثنان ثلث الستة فإن هذا معلوم بوسط هو أن كل منقسم بثلاثة أقسام متساوية
فإن أحد الأقسام ثلث والستة تنقسم بالاثنتين ثلاثة أقسام متساوية بالاثنان ، إذن
الاثنان ثلث الستة ولكن الوسط لا يغرب عن الذهن لقلّة هذا العدد.

(8) وهناك ما يعرف بالإدراكات فوق الحسية (Extra sensory perception) ومثالها التخاطب عن بعد ومعرفة حوادث في المستقبل ومعرفة ما يدور في مكان آخر ليس العارف باتصال عادي به.

(9) الرؤيا المنامية.

(10) رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام.

(11) الفراسة: لقد سبقت الإشارة إلى هذه الوسائل المعرفية وكما سبقت الإشارة للمحاذير الخاصة بها.

(12) هنالك طرق أخرى لم تنشأ من استخدام الصوفية لها ولكن صارت الفاظاً تستخدم عندهم مثل "التحديث" فقد روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لو كان في الأمم محدثون فإن في أمتي عمر"¹

وعبارة العلم اللدني التي وردت في الآية 65 من سورة الكهف {وَعَلَّمَآهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا} أما الاستدلال فينقسم إلى استدلال مباشر واستدلال غير مباشر.
ومن أمثلة الاستدلال المباشر أن الكلية تلزم منها الجزئية مثالها "كل إنسان حيوان يلزم منها بعض الإنسان حيوان والكلية السالبة يلزم منها عكسها. مثالها: "كل إنسان ليس بحجر يلزم منها كل حجر ليس بإنسان" والاستدلال غير المباشر ينقسم عموماً إلى استدلال استنباطي (deductive) واستدلال إستقرائي (inductive) مثال: الاستدلال الإستنباطي:
كل مسلم موحد.

عمر مسلم.

إذن عمر موحد.

ومثال الإستدلال الإستقرائي:

أخذ عمر البندول فزال ألم رأسه.

أخذ أحمد البندول فزال ألم رأسه.

أخذ عشرون شخصاً البندول فزال ألم رؤوسهم.

إذن البندول يزيل ألم الرأس².

هنالك تفصيل أكثر في أنواع الإستدلال هذه فقد قسم الغزالي في كتابه "فن المنطق" القياس المنطقي إلى قياس حملي وشرطي متصل وشرطي منفصل وقياس خلف، كما قسم الأقيسة إلى أقيسة مركبة وأقيسة ناقصة وقسم ما يعرف اليوم بالإستقراء إلى إستقراء وقياس تمثيل بجانب التجربة.

وفي الفكر المعاصر قسم الاستنباط إلى منطق قضايا ومنطق محمولات ومنطق فيئات ومنطق علاقات، وقسم المنطق (قسمة أخرى) إلى منطق قضايا موجه وقضايا غير موجهة

وإلى منطق ثنائي القيم ومنطق متعدد القيم، وقسم المنطق في قسمة للإستقرائي أخرى إلى Statistical inductive واحتمالي وإحصائي وقسم منطق الجهات إلى منطق واجبات ومنطق إعتقادات ومنطق معرفي ومنطق خيارات ومنطق حر free logic ومنطق غام fussy logic و غيرها من أنواع المنطق

أدلة إثبات المعارف الصوفية

يقول المتصوفة أن لديهم معارف ذوقية ومعارف عن طريق الكشف والإلهام، ولهم أدلة، ومن هذه الأدلة دليل الإمكان. يقولون إن المعترض على وجود مثل هذا النوع من المعارف لا دليل له على عدم وجودها، ويمثلون لذلك بأنه ليس للأعمى أوالذي لديه عمى ألوان حق في إنكار وجود الألوان لأنه ليس لديه حاسة البصر التي يدرك بها الألوان، والصحيح عند الباحث أنه ليس للأعمى أن ينكر وجود الألوان ولكن عدم وجود حاسة النظر لديه لا يلزمه بالاعتراف بالفعل إلا أن يمنحه المدعي لوجودها دليلاً مستقلاً عن وجود حاسة يعلم بها الألوان أوتكون له ثقة في الذي يدعي أنه يرى الألوان وأن لديه ما يبرر هذه الثقة.

وإذا قيل للشاك ينبغي لك أن تمتلك حاسة الكشف هذه فإنه من حقه أن يطلب مبرراً لإمتلاكها خاصة وأن إمتلاكها قد يكلفه الراغب كثيراً. لأن المتصوفة يقولون إن اكتسابها يتطلب الأخذ بطريقة حياة معينة وطريقة الحياة هذه تتمثل في دوام العبادة والذكر والزهد والسهر والجوع والصمت.

هنالك طرق أخرى يمكن الاستدلال بها على وجود ظاهرة الكشف. الكشف نوع من الأمر الخارق للعادة وما دامت الأمور الخارقة للعادة كالمعجزات والكرامات تحدث فالكشف يمكن أن يحدث، من ناحية أخرى فالكشف شبيه بالإدراكات فوق الحسية كعرفة المستقبل وما يحدث في مكان آخر، فإذا كانت تحدث فما هو مثلها وشبيهها يمكن أن يحدث ويمكن الاستدلال على حدوث الكشف بحدوث الكشف العلمي والإبداع الفني.

ويستدل على الكشف والإلهام بأن المنفعل والمخلص والمهتم بأمر من الأمور يدرك ذلك الأمر بطريقة أعمق وأفضل ممن هو على غير هذه الحال. ويمكن أن يستدل على الإلهام بمعرفة صاحب الخبرة والممارسة الطويلة فالخبير قد يعلم أموراً لا يعلم كيف علمها، وأهل هذا النوع من المعارف يتميزون عن بعضهم البعض ويتصفون بدرجات تبين تمكنهم من المعرفة المتحصل عليها عن طرق المعلم (master) ، خبير (expert) ، عامل بارع (Journeyman)، متمهن (apprentice) ، مبتدئ (Initiate) ، مستجد (Novice) ، جاهل المهنة (Niavette)

هنالك أدلة شرعية من القرآن والسنة تؤيد حدوث إلهامات ومكاشفات لبعض الصالحين يقول تعالى: {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا} (العنكبوت: 69) ، ويقول تعالى: {وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ} (البقرة: 282) ويقول تعالى: {وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا} (الكهف: 65). وصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لو كان في الأمم قبلكم محدثون فإن في أمتي عمر" فقد كان يأتي القرآن يصدقته. وكان ابن تيمية يقول لعباد الله الصالحين مكاشفات ومخاطبات.

يقولون إن طريقتهم المعرفية ضرورية لوجود معارف يقينية لأن العقل والحس لا يعتمد عليهما. فالمعرفة الصوفية مباشرة لا يخالطها خطأ وأنها تتغلب على الفجوة بين الذات والموضوع أي الفجوة بين الشيء الموجود خارج الذات وعلم الذات خاصة في حالة معرفة الله والعلم به، ففكرة الاتحاد والاتصال والحلول ووحدية الوجود تقضي على ثنائية العارف والمعروف ويقولون طريقتهم تخلصنا من هذه الثنائية. فقد حاول الفلاسفة سد هذه

الفجوة فقالوا بالعقول العشرة ومنهم من أنكر وجود أشياء خارجية وجعل الوجود هو الإدراك كبيركلي، وحاول "ديكارت" سد الفجوة ببرهان يحوي خطوات متعددة فبدأ بتطابق العارف والشيء المراد معرفته فقال أنا أفكر إذن أنا موجود.

ولـ "كانت" منهجه الخاص لإثبات الحقائق الخارجية ونحا كثير من الفلاسفة المعاصرين منحى نسبياً ونحا آخرون منحى آخر يشار إليه بالواقعية، وتعددت صيغ الواقعية، ومن هذه الصيغ صيغة عرفت بالواقعية الساذجة وتنسب إلى (جي إي مور G. Moore).

إن وجود الظواهر التي إستدل بها المتصوفة على حدوث ظاهرة الكشف كحالات الإدراك فوق الحسي تشكك في تمييز الظاهرة الصوفية عن الظواهر الشبيهة. (إذ كونها خارقة للعادة غير مميز لها وسيوضح كونها تكشف عن شيء حسن وصحيح قد لا يتحقق). وكذلك الظواهر الأخرى التي تقدم ذكرها كظاهرة الكشف العلمي والإبداع الفني وظاهرة التحديث والمعرفة الناتجة عن التقوى والمجاهدة والخبرة الطويلة المتميزة وظاهرة الانفعال الشديد بالمسألة والاهتمام. ليست مطابقة للمعرفة الصوفية ولكن تقرب معناها للفهم.

ما الذي يميز المعرفة الصوفية عن أنواع المعارف الأخرى؟

يهتم المتصوفة في المقام الأول بمعرفة الله سبحانه وتعالى ويقولون إن معرفته ينبغي أن تكون يقينيه واليقين عندهم ثلاثة أنواع: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين. علم اليقين يكون بالبرهان والدليل، وعين اليقين يكون بالمشاهدة، وفي موسوعة مصطلحات التصوف أن اليقين هو المكاشفة والمكاشفة على ثلاثة أوجه:

- 1- مكاشفة العيان بالإبصار يوم القيامة.
 - 2- مكاشفة القلوب بحقائق الإيمان بمباشرة اليقين بلا كيف أوحد.
 - 3- والحالة الثالثة مكاشفة بإظهار القدرة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالمعجزات ولغيرهم بالكرامات والإجابات.
- وقال صاحب الموسوعة¹ نهاية اليقين تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب، ونهاية اليقين الاستبشار وحلاوة المنجاء، وصفاء النظر إلى الله سبحانه وتعالى بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين بإزالة العغل ومعارضة التهم.
- وقال: قال الجنيد: اليقين ارتفاع الشك، وقال النووي اليقين هو المشاهدة، وقال: ابن عطاء اليقين ما زالت عنه المعارضة على دوام الوقت.
- وقال علم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان يحكم بالبيان، حق اليقين ما كان ينعت للعيان، فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف.

وقال: اليقين على ثلاثة أوجه:

- 1- يقين خبر.
- 2- يقين دلالة.
- 3- يقين مشاهدة.

1 الحقني (عبد المنعم) الموسوعة الصوفية، دار الرشاد

وقال الجنيد اليقين هو التصديق مع إرتفاع الشك والمشاهدة هي فصل بين رؤية اليقين ورؤية العيان.

ثم فواتح ولوائح ومناهج تجفوا العبارة عنها قال صاحب المصطلح المشاهدة وصف خاص في اليقين وهو عين اليقين.

وفي عين اليقين وصف خاص وهو حق اليقين. فحق اليقين إذن فوق المشاهدة، موطنه ومستقره في الآخرة، وفي الدنيا منه لمح وهو أعز ما يوجد من أقسام العلم بالله. السؤال: هل اليقين الصوفي بدرجاته المختلفة أكثر وثوقاً من أصناف اليقين عند الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء؟

تحدث المتصوفة عن يقين الإستدلال الذي اعتبروه أقل درجات اليقين وثوقاً وهذا النوع من اليقين لا يختلف عن يقين الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء إلا إذا قصد بالاستدلال استدلال الشاهد من الغائب، هذا الأمر فيه إختلاف ووجهات نظر. وتحدثوا عن اليقين الذي هو عين اليقين والذي يحدث للعارف في مقام المشاهدة.

والمشاهدة لا تعني عندهم المشاهدة المادية ولا مشاهدة الأشياء الخارجية، وإنما المشاهدة هي ما قصد به تلك الحالة التي تتحقق معها معرفة الله وهي مشاهدة قلبية.

ولا يشاهد الله سبحانه وتعالى كما تشاهد الأشياء المادية، ولعل اختيار لفظ مشاهدة قصد به أنه عندما يشاهد الإنسان الشيء فإن ذلك ضمان الوثوق والتأكد وزوال الشك، كما يزول شك الإنسان عندما يرى الشيء أمام عينيه. وتميز الفلاسفة المعرفة بالمشاهدة (by acquaintance) عن المعرفة بالوصف (by description)، واليقين الحقيقي عند المتصوفة هو حق اليقين وهونادر وعزيز ويأتي لمحة وهوشبيه بمأل الأمور في الآخرة ووجودها وتحققها هناك.

إن الامور التي يعتبرها الفقهاء وأهل الكلام يقينية مثلاً كالخبر المتواتر لا مطمع في خبر أكثر وثوقاً ويقيناً منه، وكذلك البديهي والمستنبط منطقياً من أمور بديهية وبينية بنفسها. إن إدعاء الفلاسفة. أن أمراً معيناً مستنبطاً بطريقة برهانية من مقدمات ضرورية في أمور بعينها يمكن أن يكون غير مسلم به. لكننا لا نحتاج إلى ما هو أوثق من الحس المباشر لإثبات أمر من الأمور لأن إثبات المعجزة لا يكون إلا به. ولا نحتاج لإثبات وقوع حادثة في الماضي أكثر من كونها أثبتت عن طريق الخبر المتواتر لأن القرآن لا يثبت بأقوى من ذلك.

والقرآن الكريم والعقل السليم أشار إلى براهين ينبغي أن تحدث اليقين ويزول بها الشك منها قوله تعالى: {أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} (إبراهيم:10) ، هذا يعني أن السموات والارض والخلق دليل قاطع على وجوده سبحانه وتعالى. والفلاسفة والمفكرون صنّفوا أدلة وجود الله إلى أصناف عديدة منها:

- 1- دليل القصد والعناية.
- 2- دليل السببية أو الدليل الكسمولوجي.
- 3- دليل المعجزة.
- 4- دليل التجربة الخاصة (ولعل المتصوفة ركزوا على هذا النوع من الدليل) وهودليل ذاتي يعرفه صاحبه (وقد قال أهل الكلام بسكون النفس).
- 5- وما يعرف بالدليل الوجودي.
- 6- وما يعرف بالدليل الأخلاقي.

7- وما يعرف بدليل الحاجة.

8- ودليل الفطرة.

9- ويمكن أن يضاف إلى هذه الأدلة دليل الخبرة الحياتية الطويلة.

هذه الأدلة قد يقدر فيها البعض، ولكن مجرد القدر فيها لا يوجب التخلي عنها. وما نحتاج إليه للرد على القادحين و دحض حججهم الخاصة بالأدلة الثلاثة الأولى والثلاثة الأخيرة

ومن الأمثلة التي وردت في القرآن الكريم لهذه الأدلة قوله تعالى: {أَمْ خُلِفُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِفُونَ}. (الطور: 35). من ناحية أخرى فإذا اعتبرنا أن قوة اليقين تثمر قوة الإيمان فإن قوة الإيمان تدل على حسن العمل وقيمه فالإيمان يزيد وينقص بالطاعات، ومن الطاعات والأعمال ما ورد أنه أفضل من غيره وفيه دلالة على عظم المجاهدة لتحقيقه وعظم التقوى، وقد ورد أن أفضل الأعمال الجهاد في سبيل الله والصلاة لوقتها وبر الوالدين. وصح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله إمام عادل...". وقال تعالى: {إِنَّمَا يُؤَفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ} (الزمر: 10)، وقال صلى الله عليه وسلم: "إن أقربكم إلي منزلة يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً". وعندما سئل الرسول صلى الله عليه وسلم ما الدين قال حسن الخلق، وقال تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} (فاطر: 28). ويقول تعالى: {يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ} (المجادلة: 11). وقال صلى الله عليه وسلم "إن الصدق يهدي إلى البر" مما يدل على الصدق جماع كل عمل حسن.

فلكل صاحب عمل صالح مميز وكل ولي من أولياء الله والصالحين من عباده مؤهل لأن تنزل عليه بركات من عند الله تويده، فقد جاء في الحديث القدسي "ما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإذا سألني أعطيته، ولئن استعاذني لأعيذنه.

وقال ابن تيمية: إن من علامات الأولياء أنهم يلتزمون بالطاعات وينتهون عن المعاصي ويعملون النوافل، وقال أنهم يوجدون في أهل القرآن والعلم، ويوجدون في أهل الجهاد والسيوف، ويوجدون في التجار والصناع والزراع. إذاً لا يشترط في الولي أن يكون ممن ينفقون كل وقتهم في العبادة "أي في الذكر والصلاة والصيام" لأن الولي قد يكون له نشاط من الأنشطة المذكورة بجانب حبه لله وتقواه وتقربه إليه بالنوافل، ويستطرد ابن تيمية في القول فيقول: لقد ذكر الله أصناف أمة محمد في قوله تعالى: {إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَخْرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ} (المزمل: 20)، وذكر أن الله فضل المؤمنين على بعض وذلك على أساس الإيمان والتقوى والعمل الصالح، والعمل الصالح الذي هو أساس التفضيل بأنواعه المختلفة. فأساس التفضيل قد يكون القوة "المؤمن القوي أحب إلى الله من المؤمن الضعيف". وقد يكون السبق في الإنفاق والجهاد. يقول الله تعالى: {لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ} (الحديد: 10)، ويقول الله تعالى: {لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ

وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا * دَرَجَاتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا { (النساء: 95-96).
 والتفصيل قد يكون بسبب قيام الليل والعبادة، يقول الله تعالى: {أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْأَجْرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ} (الزمر:9). والعلم أيضاً قد يكون أساس من أسس الفضيل، قال الله تعالى: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئَا الْأَلْبَابِ} (الزمر:9)، ويقول الله تعالى: {يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ} (المجادلة:11).

مزائق المنهج الصوفي المعرفي:

هنالك مزائق قد يقع فيها المتصوفة وهم يأخذون بمنهج الكشف والإلهام. وقد نبه لهذه المزائق كبار المتصوفة ومنهم حجة الإسلام الإمام الغزالي (ثم يترقى الحال من مشاهدات الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها الوصف فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا يشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الحتراز عنه. وعلى الجملة تنتهي الحالة إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الإتحاد وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ).

من ناحية أخرى فإن ما يبدو كشفاً أو إلهاماً ومن الأمور غير العادية والخارقة للعادة قد يتخلط مع ما ليس منه وشعور الشخص بأن هذا خاطر إلهاماً أو كشفاً لا يكفي، فقد لا يكون كشفاً وقد لا يكون إلهاماً بل وسواساً من الشيطان أو هاجساً من النفس، ولأن خاطر قد يكون وسواساً فينبغي أن لا يقبل حتى يوافق القرآن والسنة، لذلك قال أبو سلمان الداراني أنه ليقع في قلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين: الكتاب والسنة، وقال أبو القاسم الجنيد رحمه الله: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم في علمنا.

وهناك مزائق خاصة بالرؤيا المنامية، ورؤية الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام كما تقدم (ورؤيته) صلى الله عليه وسلم يقظة (وهناك حديث في إمكانية رؤيته صلى الله عليه وسلم يقظة). ومزائق الرؤيا هنا أعظم.

وهذه المزائق تجعلنا نضع بعض القيود والضوابط للمعرفة الكشفية منها:

- 1- لا تشيء تشريعاً (إلا من قبيل أنه حدس يخضع لضوابط الاجتهاد).
- 2- أن لا تلغي المعارف العقلية والتجريبية (وبالطبع لا تلغي المعارف الشرعية) فلا يلغياها في مجال العلاج أوفي أي مجال من مجالات الحياة العادية والتي تتخذ فيها إجراءات تتصل بالأسباب المادية.
- 3- أن لا يجازف بإصدار أحكام تتصل بحقوق الناس كأن يقول شيخ (والشرطة تبحث عن قاتل) رأيت في المنام أن فلاناً قتله فتقوم الشرطة بإلقاء القبض عليه وتقديمه للمحاكمة ويقرر القاضي عقوبة عليه اعتماداً على رؤية الشيخ. وقد يعتبر المتحري قول الشيخ فرضاً يحاول أن يجمع الأدلة حوله لكي يصدر قراره وذلك أفضل أحوال حسن الظن بالشيخ، والأرحح أن لا يعتبر كلامه ولا يبني عليه أي عمل.

إن اعتماد الكشف كمصدر معرفي دون ضوابط وقيود قد يفتح الباب للدجالين فيلحقوا الضرر بالبلاد والعباد.

ينبغي أن يتسق الكشف كمصدر للمعرفة ويتكامل مع المصدرين الآخرين للمعرفة وهما: المصدر الشرعي والمصدر العقلي (التجريبي) كما لهذين المصدرين أن يتسقا مع

المصدر الروحي (الكشف) فالمصدر الشرعي مبين في كتب الفقه والأصول (مع الأخذ في الإعتبار المساهمات الحديثة - انظر الجزء الخاص بموضوع التجديد ويتلخص هذا المنهج في معايير فهم النص وهي معايير لثبوت النص - السنة ومعايير لدلالة النص - قرآن وسنة) (وسيشمل الباب الخاص بالمفاهيم موضوعاً بعنوان معايير التأويل وآخر بعنوان المعنى الظاهر والمعنى الباطن)، أما المصدر العقلي والتجريبي فهو مبين في كتب المنطق (انظر ما سبق - الاستدلال المباشر وغير المباشر وكتب مناهج البحث العلمي وبنظرة نقدية تقويمية للمناهج العلمية).

من ناحية أخرى إذا تعارض ظاهرياً المصدر الشرعي مع المصدر العقلي والتجريبي فيمكن درء التعارض كما سيأتي تفصيله ولقد سبق الإشارة درء التعارض بين المصدر الروحي والمصدرين الشرعي والعقلي والتجريبي، وتجدر الإشارة إلى أن المفارقات المعرفية لا تنشأ فقط في حالة الصلة بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية والتجريبية فهناك مفارقات تنشأ داخل العلوم العقلية كالرياضيات كمفارقة رسل للفئات ومفارقات في العلوم التجريبية، ولأننا نفترض وجود معارف غير متناقضة نحاول حلها ينبغي أن يتسق الكشف كمصدر للمعرفة ويتكامل مع المصدرين الآخرين لها وهما: المصدر الشرعي والمصدر العقلي (والتجريبي) فالمصدر الشرعي مبين في كتب الفقه والأصول (مع الأخذ في الإعتبار المساهمات الحديثة). انظر الجزء الخاص بموضوع التجديد، ويتلخص هذا المنهج في معايير فهم النص وهي معايير لثبوت النص - السنة ومعايير لدلالة النص - قرآن وسنة (و سيشمل الباب الخاص بالمفاهيم موضوعاً بعنوان معايير التأويل وآخر بعنوان المعنى الظاهر والمعنى الباطن، أما المصدر العقلي والتجريبي فيتمثل في الاستدلال المباشر وغير المباشر ولقد سبق ذكره).

و يرى الباحث من خلال تتبعه لمساهمات المتصوفة المعرفية أنه قد يكون من المفيد حصر تلك المساهمات في المجالات التالية:

- 1- معرفة طبيعة النفس البشرية وعلاج أمراض النفوس والترقي بها إلى حالة الكمال.
 - 2- أساليب وطرق الدعوة والتربية والإصلاح.
 - 3- العلاج الروحي.
 - 4- حل المشكلات الاجتماعية وغيرها من المجالات التي أسهم فيها التصوف مساهمات واضحة.
- وإذا أمعنا النظر في نظام الخلوة فإننا نجد أن نظام الخلوة في التربية والتعليم ليس مطابقاً للمنهج الصوفي التربوي بالرغم من أنه قد تأثر به.

مؤسسة الخلوة:

تعريف الخلوة :

قد تعني الخلوة المكان الذي يقصده المرء ليخلو فيه ويعتزل وينقطع عن الناس للذكر والعبادة، وقد تعني المكان الذي يدرس فيه القرآن وهو المعنى الأكثر شهرة. وسيعنى هذا الجزء من البحث في الأساس بالمعنى الثاني للخلوة ولكنه سوف يتناول الحديث عن مفهوم

الخلوة بمعنى العزلة قبل أن يواصل حديثه عن الخلوة بمعنى مكان الدراسة لأهمية هذا المفهوم في الفكر والممارسة الصوفية.

العزلة

تعتبر العزلة من السمات المميزة للتصوف وحياة المتصوفة، وعادة ما يختلي المتصوف مع نفسه بغرض العبادة والذكر والتأمل والنظر، وصار المكان الذي يختلي فيه للعبادة والذكر يعرف بالخلوة على الرغم من أن لفظ "خلوة" أكتسب معنى آخر وهو معنى المؤسسة التي تعني في الأساس بتعليم القرآن وحفظه أو التي تعني بوظائف اجتماعية متعددة، ولم تكن الغاية من العزلة هي العبادة والذكر فقط لكن أيضاً تجنب الناس وعدم الإختلاط بهم وصحبتهم لما في ذلك - في اعتقاد بعض المتصوفة من شرور وفتنة. فالعزلة قد تكون نتيجة إحساس بالغربة في المجتمع وعدم الرغبة في التكيف معه، وقد تكون اختياراً لنوعية معينة من الحياة - حياة يأنس فيها المتصوف بربه وحياة تقربه من الله حتى يصل في رأي جماعة منهم إلى الإتحاد أو الفناء في الله.

بعض المتصوفة يهدف إلى عزلة جزئية في المجتمع وآخرون يهدفون إلى عزلة كلية أو شبه كلية فيه - العزلة الجزئية لها غاياتها ومقاصدها فقد تعتبر فترة إعداد للعمل في المجتمع وقد تعتبر تقسيماً للوقت والجهد: وقت للعبادة والذكر والتأمل ووقت للعيش داخل المجتمع. هنالك إتجاه في التصوف والتدين عموماً يعتبر العزلة خلاص للفرد من شرور المجتمع وويلاته وفساده وفتنته واتجاه يرى فيها إعداداً لمواجهة المجتمع بشخصية وقدرة تمكنها من مواجهة تلك الشرور.

وبعض المتصوفة يعتزلون كجماعة أو يهتمون بأمر الطريقة والجماعة ومريدوها أكثر من اهتمامهم وتفاعلهم مع المجتمع ككل - إلا فيما هو ضروري لقوام الطريقة والجماعة.

سبق القول إن العزلة اتجاء في التدين وإتجاه قد يمثل خياراً لطريقة حياة لغير المتدينين ولكن العزلة سمة للمتصوفة أكثر منها لغيرهم.

أعطى القائلون بالاختلاط ووجوب العمل الاجتماعي وعدم العزلة حججاً تؤيد موقفهم و أعطى معارضوهم ممن يقولون بالعزلة كذلك حججاً تؤيد موقفهم، ووقف آخرون موقفاً وسطاً ووازنوا بين سلبيات العزلة وسلبيات الاختلاط وحاولوا تحديد الأحوال التي تناسبها وتلك التي لا تناسبها كما حاولوا أن يحددها متى تحوز العزلة ومتى لا تحوز. ولقد تناول

مفكرو الإسلام قديماً وحديثاً مفهوم العزلة بشيء من تفصيل وعمق فقد أفرد لمفهومها الحافظ أبي سليمان لها كتاباً بعنوان: "العزلة"¹ أورد في بدايته حجج من أنكر العزلة فأورد في ذلك آيات وأحاديث. وعرفها بأنها مفارقة وقال إن هذه المفارقة ثلاثة أنواع²:

1. مفارقة للعقيدة والفكرة.
2. ومفارقة للجماعة متمثلة في مفارقة الدولة والسلطة وحكامها وأمرائها.
3. ومفارقة عامة الناس في شأن الحياة والشأن الاجتماعي وما يتصل بالمصالح.

فمن الآيات التي ذكرها منكرو العزلة: قوله تعالى: {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا} (آل عمران: 103) واحتجوا بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم (من فارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية)³ ونهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الهجران فوق ثلاث: وقال: الافتراق في الأراء والأديان محظور ومحرم في قضايا الأصول. هذا يعني أنه افترض أن جماعة المسلمين متفقة على أصول الدين ومما هو معلوم في الدين الضرورة، ولكن إذا افترضنا أن

¹ البستي (الحافظ ابي سليمان) ، العزلة ، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

² نفس المصدر، ص، 10-11.

المسلم يعيش في مجتمع غير مسلم ففي هذه الحالة يمكنه أن يفارق المجتمع في الاعتقاد. وقال كذلك مخالفة الأئمة والأمراء (السلطة) أمر مرفوض وهذا قول يحتاج إلى تفصيل. فهل يعني أن الخروج على الحاكم في كل الظروف والأحوال وبأي شكل من الأشكال (سلمي وغير سلمي) ممنوع باطلاق أم أن هنالك أحوالاً يجوز فيها الخروج على السلطة. ما هي كيفية الخروج مثلاً: هل هو مسلح أم غير مسلح وما هي الظروف والأحوال التي يجوز فيها الخروج المسلح؟.

على الرغم من وجود أحاديث تشدد على عدم الخروج على الحاكم إلا إن اطلاق القول بعدم مفارقة الأئمة مشكل قد يبدأ الخروج بمعنى المخالفة المذكورة بالنصح والصدع بكلمة الحق عند سلطان جائر وباحتجاج سلمى فالمسلون مأمورون بإسداء النصح والصدع بالحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب القدرة والاستطاعة وباعتبار النتائج المترتبة على ذلك وللمسلم حق الدفاع عن نفسه وعرضه وماله. وقد كان الخروج على الحكام فيما يعرف بالربيع العربي من أغلبية المسلمين ويكاد أن يكون باجماع بما في ذلك كل الاتجاهات والحركات الإسلامية وفقهاؤها وعلمائها.

وقال إن مفارقة الجماعة التي هي (مفارقة) العوام يتبع حكمها للحاجة ويجري على المصلحة، كمصلحة معاشه ومصلحة أسرته وأهله، وأنه لا تكتمل عادة إلا بمخالطة الآخرين والتعامل والاستعانة بهم، كما أن هنالك واجبات تقتضي مخالطة الآخرين كزيارة المرضى وإجابة الدعوة وإفشاء السلام وغيرها من العادات المستحسنة¹ وكحضور الجماعات، كصلاة الجمعة مثلاً وقال لا تجوز العزلة إلا في الأمور التي لا حاجة للمسلم بها ولا فائدة منها² فائدة دينوية كانت أم آخروية. وعلى الإنسان أن لا ينسى نصيبه من الدنيا وهذا النصيب من الدنيا قد يكون حاجي وقد يكون تحسيني وكمالي، فالضروري واجب القيام به والذي قد يحدث مشقة فالمشقة تقدر بقدرها، والله لم يجعل علينا في الدين من حرج، والمباحات أيضاً تقدر بقدرها ومن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم أنه كان يأخذ بالمباحات على الرغم من أن حياته كانت حياة جد وعمل، وكذلك حياة الصحابة والصالحين من عبادة. "قل من حرم زينة الله انني أخرج لعبادة قل هي للذين آمنوا خالصة يوم القيامة". "ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه". وليرجع في ذلك إلى ما سبق ذكره مما ورد من حديث الشاطبي عن الإباحة وفضائل الأعمال.

ثم أورد الحافظ ما جاء من آيات عن العزلة كقوله تعالى: {وَأَعْتَرَلَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا} (مريم: 48) وقوله تعالى: {وَإِنِّي عُدْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ * وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاَعْتَرَلُونِ} (الدخان: 20-21) وقال تعالى: {وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا} (الكهف: 16).

وقد اعتزل الرسول صلى الله عليه وسلم قومه قريش لما جفوه وآذوه، فدخل الشعب وأمر أصحابه بالهجرة إلى أرض الحبشة وهاجر إلى المدينة، الهجرة عند الأنبياء عند الفتنة سنة وسيرة الأولياء والحكماء، والعزلة الواردة في هذه الآيات هي عزلة مجتمع غير مسلم فيبقي السؤال: هل تجوز العزلة في مجتمع مسلمين؟ وأذا صحت فمتى؟ وكيف؟

أورد الحافظ أقوالاً كثيرة لعلماء وصالحين فضلوا العزلة، منها قول أحدهم: (في العزلة السلامة من الرياء والتصنع للناس واستعمال المداهنة والمواربة). ليس بالضرورة

¹ نفس المصدر، ص، 12.

² نفس المصدر، ص، 12.

من يخالط الناس يتصنع لهم ويداهنهم أو يراني امامهم، ولكن ذلك وارد ومحتمل بشأن بعض

الناس فاليعتبروا بذلك ولينتبهوا له.

وقالوا إن كنتم لا تأمنون جلساءكم في هذا الزمان ولا تسلمون على أكثر من تصحبون فأعلموا أنه قد حلت العزلة¹.

وقال ميمون بن مهران إن سعداً لما دعوه إلى الخروج معهم (للقاتل) أبي عليهم ثم قال: لا إلا أن تعطوني سيفاً له عينان بصيرتان ولسان ينطق بالكافر فاقتله والمؤمن فاكف عنه².

لما بنى عروة قصره لزمه، وقيل له مالك لزمتم هذا القصر وتركت مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: رأيت مساجدكم لاهية وأسواقكم لاغية، والفاحشة في فجاجكم عالية، وكان فيما هناك (في منزلي) عما أنتم فيه (من المعاصي) عافية³.

قيل لعلي بن بكار ما أصبرك على الوحدة، وكان قد لزم البيت، فقال: كنت وأنا شاب أصبر على أشد من هذا. كنت أجالس الناس ولا أكلمهم⁴.

وفيما يلي جملة من الأسباب ذكرها الحافظ كمبرر للعزلة نوردها موجزة:

- 1- إن صحبة الناس قد تؤدي إلى كثرة الأصدقاء والأخوان فإن كثرة الأخوان كثرت حقوقهم فإن تأخر صاحب الأخوان عن إنجازها جافوه وقد يعادوه⁵.
- 2- عندماخالط الناس وتحدث معهم، قد تسترسل في الحديث معهم وتغفل⁶ وتغفلت منك أقوال من غير انتباه لها (خاصة في اللقاءات الخاصة) فيزيعها أحد الحاضرين في المجلس أو بعضهم.
- 3- قد تحدث بين قاصري العقول⁷ أو سيئ الظن) فيتأولوا كلامك ويضعونه في غير موضعه، وفي غير وجهته فيصيبك، من ذلك ضرر عظيم دون قصد لما تأولوه.
- 4- مجالستك من لهم صلة حميمة وقريبة بك (أو بتقدير معين لإتجاهاتهم الفكرية والعقدية ومواقفهم) قد تجعلك لا تبالى⁸. بنوع ما يلصدر منك من كلام وهل يقبله من ليس هو قريب منك أو من ليس له إتجاه الحاضرين (طبعاً هنالك اعتبار لمن

تخاطب).

- 5- الحديث مع الناس (خصوصاً في اللقاءات الفكرية والعقدية والسياسية وحضور مجالس هذه اللقاءات قد يدخلك في خلافات معهم دون قصد منك وإرادة لأن الناس مولعون⁹ بالخلاف (اثبات الذات ونفي الغير كما أشار الغزالي إلى ذلك).
- 6- مصاحبة أهل الباطل أما أن تجاريهم في باطلهم أو تسكت عن منكرهم.

1 نفس المصدر ، ص، 17

2 نفس المصدر، ص، 19

3 نفس المصدر، ص، 22

4 نفس المصدر، ص، 25

5 نفس المصدر، ص، 49

6 نفس المصدر، ص، 26

7 نفس المصدر، ص، 27

8 نفس المصدر، ص، 56

9 نفس المصدر، ص، 68

- 7- مخالطة الذين يهتمون بزينة الحياة الدنيا وزخرفها من المنازل الشاهقة والعربات الفارهة والأثاثات النادرة قد تنجذب إليها وتحاول تقليدهم ومنافستهم فيها¹.
- 8- قد يحتشد الناس عندك في مجالس علمك (أو لغرض يبدو أنه نبيل) فلا تتخذ بذلك وتظن أنهم يقدرونك فقد يكون احتشادهم لمنفعة خاصة ومصالحة شخصية².

قال أحدهم لآخر دلني على رجل (تقي) أجلس إليه قال تلك ضالة لا توجد³. قال أبو عبيدة التاجي : قال الحسين: أعلمو أن الناس شجرة بغي، وفراش نار، وذباب طمع. إن الدنيا لما فتحت على أهلها كلبوا والله أسوأ الكلب، حتى غدا بعضهم على بعض بالسيوف واستحل بعضهم حرمة بعض، فحانقو كل نسخة كسبوا من كل حرام، وانفقوها من كل شر طبقوا الأرض ظلماً. قاتلهم الله وهو قاتلهم اتخذوا عباد الله خولا واتخذوا هذا المال دولاً. سبحان الله ما لقيت هذه الأمة من منافق قهرهم واستأثر عليهم، ومن صاحب بدعة خرج عليهم بسيفه. صنفان خبيثان قد عما كل مؤمن: أعلاج عجم، واعرابي لافقه ولا دين ومنافق مكذب وأمير مترف، نعر بهم ناعر فخرجوا يسعون معه، فراش نار وذباب طمع يبيع أقوام دينهم بثمن حقير... ظهر الجفاء، وقل العلماء، وذهب الحياء، وفشت النكراء. ذهب الصالحون أسلافاً وبقي خسارة كخساره الشعير لا يبالي الله عز وجل بهم باله⁴.

وقالوا: الحذر من الناس، فقد قل الناس وبقي النسناس، ذناب عليهم ثياب. إذا استفردتهم جرموك، وإن استنصرتهم خذلوك وإن استنصحتهم غشوك وإن كنت شريفاً حسدوك، وإن كنت وضعياً حقروك، وإن كنت عالماً ضللك وبدعوك، وإن كنت جاهلاً عيروك ولم يرشدوك، وإن نطقت قالوا مكشار مهذار صفيق، وإن سكت قالوا غبي بليد بطيء، وإن تعمقت قالوا متكلف متعمق، وإن تغافلت قالوا جاهل أحمق، فمعاشرتهم داء وشقاء، ومزايلتهم دواء وشفاء ولا بد من أن يكون في الدواء مرارة وكرامة، فاختر الدواء بمرارته وكرامته على الداء بغائلته وآفته، والله المستعان.

وقالوا: منهم ذو القحة الذي يكشف بالشم الصريح مكاشفة، ويجاهر باللفظ القبيح مجاهرة ومعالنة، ومنهم من يعرض بالأذى ويكنى، وبملاص القول به ويوري، ومنهم من يؤذي صاحبه بالمسارة والنجوى، والمباثة أو الشكوى، ومنهم من يشجو أخاه بغمز العين ودم الجبين، ورمز الشفتين وكرف العين. ومنهم جانب لا يعاجل بالسوء معاجلة، ولا يواخذ بالذنب بفنه، لكن يحصى الأنفاس، ويعد الحروف والألفاظ، ويحفظها ليوم حاجته و أو أن فرصته، فيبكت بها ويعير ويطنب فيها أو يقصر⁵.

لقد تناول مفهوم العزلة والاختلاط حديثاً بعض المفكرين المسلمين وغير المسلمين. إن تناول هؤلاء المفكرين قد يكون مباشرة بالحديث عن العزلة. (وأغلبهم رفض العزلة ورجح التعامل والتفاعل والممارسة الاجتماعية على الرغم مما قد تواجه الفاعل من صعوبات في حياته الاجتماعية). وقد يكون الحديث عن مفهوم العزلة عن طريق الحديث عن مفهوم كمفهوم الغربة الذي له صلة لصيقة بمفهوم العزلة. من ناحية أخرى فإن هنالك فلسفات تركز على الفرد وخياراته واستقلاله وسيادته على ذاته وتجعله أقرب ميلاً للعزلة وفلسفات ترى أن مقدرة الفرد لكي يحقق ، ويقوم بخيارات لها مغزى لا تتم إلا من خلال حياته الاجتماعية وعن طريق مؤسسات المجتمع.

1 نفس المصدر، ص، 68

2 نفس المصدر، ص، 72.

3 نفس المصدر، ص، 73.

4 نفس المصدر، ص، 84

5 نفس المصدر، ص، 85

يرى ندرة يازجي¹ إن الحكمة الصوفية تقتضي التعامل مع المجتمع وعدم الإنعزال عنه وأعتبر الانعزال نوع من التعالي فقال: صفة الإنعزالي أو صفة الروحاني المتعالي هو الذي يسعى إلى خلاص نفسه عبر تصعيد خاطئ لمركزية الأنا. ووصف الإنعزالي بالزهد الزائف الراض للعالم المحتقر له. وقال إن طبيعة الإنسان اجتماعية، وأن الإنسان السوي له علاقة حميمة مع الإنسان وكل ما في الوجود. وأن الإنسان لا يمكنه تحقيق الفضيلة والقيم الأخلاقية إلا في داخل المجتمع. فالإنسان لا يعرف صادقاً أو كاذباً متواضعاً أو متكبراً عادلاً أو ظالماً... إلخ إلا بتعامله مع أفراد مجتمعه ومشاركته لهم في حياتهم، (راي

قال به أرسطوطاليس وغيره من بعده) وتفاعل الإنسان في المجتمع مسؤولية وواجب أخلاقي². وللمسلم واجبات نحو أخوانه المسلمين إذا لاقاه يسلم عليه وإذا مرض يعوده وإذا مات يتبعه... إلخ وعليه أن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ومطلوب منه التعاون معهم. وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدوان، وقد يجد الإنسان أذى وعت ومشقة في تعامله في مجتمعه فعليه أن يجاهد ويصبر.

وتناول برديائف موضوع الفرد والمجتمع في كتابه: "العزلة والمجتمع" ورفض خضوع الفرد للمجتمع واستعباده له³، رفض خضوع الفرد لشهواته وهواه⁴، وقال: لا ينبغي للفرد أن يخضع للضغوط الخارجية أو الضغوط النفسية الداخلية، وأن لا تهزمه الظروف الخارجية الصعبة وغير المواتية. فينبغي أن يجتهد في أن يحقق ما يراه قيماً اجتماعية ويناضل ويكافح من أجلها⁵، كما أنه من واجب الدولة مساعدة أفرادها لتحقيق رغباتهم وأن تفسح المجال لملكاتهم وقدراتهم⁶ (حتى تنجز وتبدع وتنتج) فالفرد حسب رأي برديائف وآخرون لا يحقق نفسه إلا في مجتمع مناسب يلبي حاجاته وطبيعته الحرة.

يدور نقاش واسع بين مفكري الغرب من ليبراليين ومجتمعين Communitarians حول صلة الفرد بالمجتمع وحول مفهوم الحياة الخيرة (Well-being). الليبراليون ينظرون إلى المجتمع من وجهة نظر فردية، فالمجتمع عبارة عن أفراد ينبغي أن يتمتع الفرد بسيادته على ذاته وتقرير مصيره بنفسه وبالتمتع بجملة من الحريات والحقوق الشخصية والسياسية. والجماعيون ينظرون إلى المجتمع ويعتبرونه قبل الأفراد، فالأفراد يظهرون في سياقات اجتماعية فهم يولدون في أسرة وتعتني بهم جماعات ويتولون أدواراً اجتماعية ويساهمون ويعملون في مؤسسات اجتماعية معنية كالمؤسسات التجارية والفنية وغيرها⁷، والأحكام الأخلاقية التي يخضعون لها ليست نتاج قضايا مجردة عامة لكنها تعبر عن تقاليد وعادات (ثقافة)⁸.

1 يازجي (ندرة) وهاني يحيي نصري، الصوفية رؤية للعالم، دار الفكر، دمشق، 2008م، ص، 15.

2 نفس المصدر، ص، 25-26.

3 برد يائف (نيقولاي)، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982، ص، 8.

4 نفس المصدر، ص، 9

5 نفس المصدر، ص، 11

6 نفس المصدر، ص، 10

7 Daggini (Julian) and Peter S. Fosl, The Ethics Toolkit, Blackwell, 2007, P, 127.

8 Ibid, P, 128

ومن ناحية أخلاقية فإننا لا نعتبر فقط حقوق الأفراد وخيرهم، ولكن نعتبر الخير العام وحقوق الأفراد والفضائل المدنية¹. وينبغي أن يكون المجتمع الذي يوجد فيه الفرد خيراً، وينبغي على المجتمع أن يوفر الخدمات الصحية والتعليم وأن يوفر بيئة نظيفة ويحدد حقوق الفرد وحرياته وغيرها من الحاجيات².

من ناحية أخرى فينبغي على المجتمع أن يحافظ على نفسه، وأن يواجه الأخطار التي قد تهدد وجوده. إن الليبرالية التي تركز على حقوق الفرد التي قد تدمر ثقافة المجتمع العامة، وبتركيزها على حقوق الفرد مقابل حقوق الجماعة قد تخلق فراغاً في المجتمع قد يؤدي إلى تفكيكه.

إن من أشهر الفلاسفة الذين هاجموا مفهوم السيادة على الذات الليبرالي ماكنثير وساندل. إن مفهوم الذات (الليبرالي) فارغ لا محتوى له، ويهمل حقيقة أننا متجذرون في مجتمعاتنا ويخالف مفهومنا لأنفسنا ويهمل أننا نود أن يعضد ويصدق أحكامنا الفردية آخرون³.

الغربة

تناول القدماء والمحدثون مفهوم الغربة والذي لا يخفى أنه ذا صلة لصيقة بمفهوم العزلة والفعل الاجتماعي.

وأورد صاحب مدارج السالكين في باب الغربة أحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم يبين فيها فضل الغربة والغرباء منها قوله صلى الله عليه وسلم "بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء، قيل ومن الغرباء يارسول الله؟ قال: الذين يصلحون إذا فسد الناس. وذكر ابن القيم أن أنواع الغربة ثلاثة⁴:

غربة أهل الله وأهل السنة وقال هذه الغربة لا وحشة على صاحبها بل هو آنس ما يكون إذا استوحش الناس، وأشد ما تكون وحشته إذا استأنسوا، وهو غريب في أمور دنياه وأخرته، لا يجد من العامة مساعداً ولا معيناً فهو عالم بين جهال وصاحب سنة بين أهل البدع وداعياً إلى الله ورسوله بين دعاة إلى الأهواء والبدع، أمراً بالمعروف، ناه عن المنكر بين قوم المعروف لديهم منكرات والمنكر معروف. والنوع الثاني⁵ من الغربة غربة أهل الباطل وأهل الفجور بين أهل الحق وهم أهل وحشة على كثرة مؤنسهم. والنوع الثالث⁶ من الغربة الغربة عن الوطن وتحدث أيضاً ابن القيم عن درجات الاغتراب:

غربة الأوطان⁷ وغربة الحال⁸ وصاحبها صاحب صلاح ودين بين قوم فاسدين والغربة غربة الهمم⁹ وتسمى غربة الغربة. والغربة الثالثة لها شهداء، شاهد لها صاحب الغربة وشاهدة لها قلوب الصادقين. وهي غربة العارف، والعارفون غرباء الزاهدين، والزاهدون غرباء الصالحين والصالحون غرباء الناس، العباد والزهاد همتهم متعلقة بالعبادة وهمته متعلقة بالمعبود.

1 Ibid, P, 128

2 Ibid, P, 128

3 Winch (Christopher), Key Concepts in The Philosophy of Education, Routledge, 1999, p, 24

4 ابن القيم (أبو عبد الله محمد)، مدارج السالكين، الجزء الثالث، دار الحديث، بدون تاريخ، ص، 205.

5 نفس المصدر، ص، 209

6 نفس المصدر، ص، 209

7 نفس المصدر، ص، 210

8 نفس المصدر، ص، 211-212

9 نفس المصدر، ص، 212 - 213

وتناول الفكر الغربي الحديث مفهوم الغربة واعتبرها إحدى أمراض العصر الحديث وأمراض الحداثة. فالحداثة تباعد بين الإنسان وبين مجتمعه الذي يوجد فيه ووحدته معه. وعلى الرغم من أن الغربة أطلت على الإنسان من الخارج إلا أنها في حقيقة الأمر من ابداعاته المنحرفة والمدمرة وغير الملائمة لطبيعته، وهي نوع من ظلم الإنسان لنفسه. قال ماركس غربة العامل أربعة أنواع¹:

- 1- غربة العامل عن إنتاج عمله.
- 2- غربته عن عملية العمل ذاتها.
- 3- غربته عن زملائه.
- 4- غربته عن إنسانيته

الغربة الدينية التي تقدم الحديث عنها غربة عن الله وذلك بالبعد عنه وسببها عدم طاعته وعصيانه وعدم ذكره وعندما يكون حال الإنسان كونه قريب من الله فإنه بهذا يحقق ذاته وأسمى ما في ذاته وما يصبو ويتطلع إليه حقيقة. ولقد تطرف بعض المتصوفة وقالوا دليل الوصول إلى هذه الحال الاتحاد بالله والفناء فيه فناء وجود لا فناء شهود أو فناء إرادة. فناء الإرادة كما تقدم أن لا يريد العبد إلا ما يريد الله (يريد الحق والخير والجمال) ولا يحب إلا ما يحب الله ولا يكره إلا ما يكره الله (من الشر والقبح والضلال) وفناء الشهود أن لا يحس بذاته عند ذكره الله ومواجهته له.

خاتمة:

خلاصة القول أن العزلة منافع ولها مضار وللاختلاط أضراره وله منافع، والعزلة يمكن أن تكون في وقت، دون وقت فالعزلة الكاملة لا تجوز إلا في ظروف استثنائية "يوشك أن يكون خير مال المؤمن غنم يتبع شعب الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن" رواه البخاري.

وفيما يلي بعض منافع العزلة الجزئية:

- 1- توفر العزلة فراغاً للعبادة والذكر.
- 2- وتوفر فرصة للتأمل والتفكير والتدبر واكتساب العلم.
- 3- توفر فرصة لمحاسبة النفس ومراجعة أفعالها بغرض تقييمها وتقويمها.
- 4- تجنب المؤمن فعل المعاصي والأفعال القبيحة كالغيبة والنميمة والرياء ومجالس الفسوق.
- 5- تمنح العزلة وقتاً لإعداد الخطط والمناهج للإصلاح والتغيير – هكذا فعل كثير من المصلحين.
- 6- في العزلة راحة وراحة من صخب الحياة وشدها وجذبها وما تحدثه من تواترات وقلق.

وفيما يلي بعض منافع الاختلاط

- 1- يحقق الاختلاط منافع حيوية للإنسان يتيح له الفرصة من الاستفادة من الآخرين في دنياه ومعاشه وآخرته ويمكنه أن يتبادل المنافع الاقتصادية.
- 2- وأن يتعلم من الآخرين، ويعلم أن الفضائل ومكارم الأخلاق كالصدق والعدل والإحسان لا يمكن أن يحققها الإنسان إلا في مجتمع.

¹ Miller (David), The Blackwell Encyclopedia of Prophetic Thought, Blackwell, 1987, pp,m 6 – 7.

3- لا يحقق الإنسان ذاته الاجتماعية إلا بالآخرين فالإنسان عنده رغبة أكيدة للاجتماع بالآخرين ولا يرضى ولا تطيب نفسه ولا يهدأ له بال إلا أن يشاركه الآخرون ويشاركهم أفراحهم وأتراحهم.

4- الاختلاط يتيح للفراد أن يقوم بواجباته ومسؤولياته نحو مجتمعه والآخرين ويتيح له فرصة لفعل الخيرات ومخالطة الصالحين، وفي مخالطة الصالحين تذكير وشحداً للهمة لفعل الخير.

5- اختلاط الفرد والجماعة بالآخرين هو اعتراف بهم ويدل على قدر من التسامح معهم.

قال ابن تيمية: إن الاختلاط هو الأمر الذي كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة وجماعة المسلمين وقال النووي: إن الاختلاط بالناس أفضل وأنه يكون بحصول جمع المسلمين وجماعاتهم وبحضور مشاهد الخير ومجالس الذكر معهم وبعيادة مريضهم وحضور جنازهم ومواساة محتاجهم وإرشاد جاهلهم وغير ذلك من مصالحهم لمن قدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقمع نفسه عن الإيذاء وصبر على الأذى¹.

إن الإنسان كائن اجتماعي لكن له مطالب وحقوق وأجندة شخصية يسعى من خلالها لكمال نفسه وسعادتها ورضاها، ولا تكتمل سعادته ولا يحقق ذاته إلا من خلال مجتمع وجماعة. وللجماعة حقوق كما للفرد حقوق ينبغي أن لا تطغى الجماعة على فرديته وذاتيته وينبغي أن تحترم كرامته وحرية وعلية واجب نحو مجتمعه والآخرين، ولا يناسب طبيعته ولا تحقيق ذاته أن ينعزل عن المجتمع ولكنه قد يجد غالباً عناءً ومشقة في فعله الاجتماعي، وحياة التفاعل الاجتماعي هي الأكثر قيمة ومعزى والأفضل أن يسعى الفرد إليها ويتحمل تبعاتها ويكافح ويجاهد ويصبر ويتحمل ما قد يناله من أذى، ولكن يفعل ذلك حسب القدرة والطاقة وأن يحسب النتائج ويتجنب الفتنة ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

إن شهوة الحياة الدنيا وحظوظها وموطن الزلل والفتنة التي لا تنال بالاختلاط كبيرة، إن دعوى فضل العمل العام مع الغفلة عن نوعية الممارسة التي يمارسها قد يكون مظهر من مظاهر خداع النفس والوعي الكاذب. وعلى الرغم من أن جهاد الاختلاط أكبر إلا أن طلب العزلة ليس بالأمر السهل وإنها في بعض الأحوال أولى وأنسب له.

¹ زروق (عبد الله حسن)، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 43.

المؤسسات المشابهة للخلوة:

الزاوية:

تعرف ببناء أو مجموعة من الأبنية ذات الطابع الديني وتشمل: حجرة الصلاة، محل يقرأ فيه القرآن، محل تدرس فيه العلوم، منازل للطلاب والفقراء والمسافرين والحجاج، وضريح لأحد المرابطين أو ولي من الأسرة، وهي بهذه الوظائف المتعددة تشبه الخلوة، ولكن المعنى المشتهر الآن للزاوية في السودان، هو أنها مسجد صغير لا تصلى فيه الجمعة، وقد يكون للدراسة والذكر¹.

ذكر عبد ربه أن الزاوية في الحركة السنوسية مؤسسة متكاملة، فقد كانت بمثابة قلعة حربية بالإضافة إلى كونها قرية نموذجية، فقد اختار لها السنوسي مكاناً استراتيجياً؛ فاختارها في أماكن قريبة من البحر، وكان اختياره للزوايا المختلفة بحيث لا تبعد كل زاوية عن الأخرى أكثر من ست ساعات، وجعل منها زاوية مركزية كملتقى للقبائل العربية وكانت تربط بينها وبين الزوايا الأخرى شبكة اتصالات، وقد أقامها وفق خطة اقتصادية محددة وكان يختار لها أخصب البقع وإجملها وزرعت فيها بساتين الفاكهة، وربيت فيها المواشي وكانت المنتجات الزراعية والحيوانية تمثل مصدراً للموارد المالية للزاوية بجانب الزكاة والهبات. وتتكون مباني الزاوية من سكن للشيخ وبيوت خاصة بالضيوف ولوكيل الزاوية ومعلم الأطفال والمسجد والمدرسة ودار لتحفيظ القرآن ومسكن للخدم ومخازن لحفظ المؤن وإصطبل ومتجر وحجرة خاصة للفقراء الذين لا مأوى لهم وارض للزرع واخرى للرعي وبجانب وظائف الزاوية فإن مجلسها يقوم بحل مشاكل الأهالي وحل نزاعاتهم بجانب ما يقام فيها من صلوات وتعليم وتدريب عسكري.

الأربطة

أصل الرباط جهادي ويعنى المرابطة والانتظار والاستعداد لمقاومة العدو. ولفظ رباط مأخوذ من رباط الخيل لأن (المجاهدين) يربطون خيولهم كل بعد صاحبه فيسمى المقام بالثغر رباطاً وإن لم يكن فيه خيل²، ويعنى الدفع عن المسلمين، وهو أصل الجهاد. يقول تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} (آل عمران: 200) وقال صلى الله عليه وسلم: (رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها)³.

وفي دراسة تاريخية للربط والزوايا الإسلامية بعنوان: "الحياة الصوفية وتقاليدها في الموروث الشعبي" كتب عادل كامل الألووسي عن الربط فقال: (قد تستعمل "كلمة الربط" مرادفة للزوايا والتكايا والخوانق حسب اختلاف مسمياتها في البلدان العربية والإسلامية المختلفة. فالحياة في الربط تمثل الحياة الصوفية الشعبية (الفولكلورية) التي تشمل العلاقات الشخصية وأساليب العيش وأوجه الإبداع في الأداء والفنون وجوانب السلوك الاجتماعي⁴، كما تشمل الحياة الاقتصادية والجوانب الدفاعية. وذكر الألووسي جملة من الوظائف التي تقوم بها الربط⁵. فقال: إنها تقوم بدور المؤسسات الخيرية والعلمية وتوفد الطلاب خارج البلاد

¹ أحمد (عبد الحميد محمد)، المسيد في السودان تراث ودعوة، سلسلة إصدارات دار الشريعة، الطبعة الأولى، 1999م، الخرطوم، ص، 6. وإنظر عون الشريف، قاموس اللهجة العامية بالسودان، ص، 232.

² أحمد (الفتاح الحبر محمد)، مفهوم الرباط في هدى خير العباد، مجلة أبحاث الإيمان، مركز أبحاث الإيمان، العدد الثاني عشر، الخرطوم، أغسطس 2000م، ص 82.

³ أخرجه الترمذي في كتابه فضائل الجهاد باب ما جاء في فضل الرباط 16/4 رقم 1664.

⁴ الألووسي (عادل)، الحياة الصوفية وتقاليدها في الموروث الشعبي العربي، مركز الحضارة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2004م، ص، 5.

⁵ نفس المصدر، ص، 49-35.

لتلقي العلوم وقد كانت تخرج العلماء والأدباء والمحدثين والرواة وعين فيها كبار الأساتذة كابن خلدون، وقد كان الغزالي يعلم ويدرس فيها كما استخدمت لأغراض الحرب والقتال وكملاجئ ضد الغزوات كما استعملت بمثابة حانات بالنسبة للحجاج والمغتربين ومحطات للبريد وكانت مأوى للفقراء وملجأ لأصحاب العاهات والمرضى ومراكز دينية وشيدت فيها المساجد وقامت الكثير منها بما كانت تقوم به السجون.

من ناحية أخرى، فقد كانت تسود الحياة الاجتماعية الصوفية¹ في الربط مظاهر النظام والمودة والأخوة² ومظاهر الحياة الروحية ومظاهر الفن والإبداع.

فهناك وقت للطعام ووقت للنوم والعبادة والذكر، من ناحية أخرى، فقد كانت تشيع فيها روح الأخوة وتتعدم فيها العنصرية³ والإقليمية والطائفية. قال أحدهم: ((عليك بالصوفية فإنهم لا يستنكرون شيئاً ولكل فعل عندهم تأويل فهم يعزرون على كل حال" وقالوا: من نظر إلى عيوب الناس⁴ عمي عن عيوب نفسه)) وقال عادل الألويسي⁵: إن المناخ الذي تسوده الألفة والرفقة بالضعفاء كان عاملاً في خلق حياة هادفة جعلت المريدين يتعايشون بأمن وسلام.

وفي مجال الإبداع قال شهد الربط فناً معمارياً عالياً؛ فقد قام بعض الربط على أعمدة الرخام ومنها من هو كثير الزخرف والتنميق حتى صارت من آيات الفن الإسلامي⁶، وحوت من الإنتاج الفكري والغنائي ومن الصناعات والأعمال اليدوية وفنون الخط وإنماط من المعمار ما كان مميزاً. ومن الناحية الثقافية حوى بعضها خزائن للكتب وخصص لها أقوام يتولون خزنها وترتيبها ومناولتها.

ولكن وللأسف فقد تدهورت الحياة الصوفية في الربط. ولقد ذكر الألويسي جملة من مظاهر التدهور وأسبابه⁷ فقال: "إن من أسباب التدهور هو إنتشار الفقر وتدهور الحياة عامة؛ جعل الكثيرين يقبلون على التصوف من الظلم، وفراراً من قسوة العيش، وممارسته دون عناء، وكسباً للمال دون جهد".

وذكر الألويسي قول ابن الجوزي "إن الربط صارت مراكز "للتنبلة" يستراح فيها من كد العيش والصوفية فيها متشاغلون بالأكل والشرب والرقص يطلبون الدنيا من كل ظالم. ومن ناحية أخرى فقد شهدت الربط مظاهر للترف، فقد ظهر اهتمام مشايخ الربط بالأبهة وحب الظهور، فصاروا يهتمون بالثياب الثمينة". وقال ابن بطوطة "لم تكن حياتهم حياة فقراء، بل حياة متخمين مترفين، وتدهور أدب السماع، فكثر فيه الرقص والتصفيق، وذهب وقار وحياء المتصوف، فصار يعيط ويكي ويبرد، وربما مزق ثيابه وذكر من المظاهر الرديئة ما لا يحمد".

المسيد:

المبنى الذي يضم المسجد والخلاوي التي يأوي إليها الطلاب الغرباء⁸. ولا يطلق على المسجد الذي لا يحوي بجانبه كل هذه المنشآت وتقام فيه الصلوات فقط. ومهمته ووظيفته الإشراف على سكن الطلاب وإعاشتهم والإنفاق على خلاوي الصغار وعابري السبيل

1 نفس المصدر، ص 23-27

2 نفس المصدر، ص 24

3 نفس المصدر، ص 24

4 نفس المصدر، ص 26

5 نفس المصدر، ص 27

6 نفس المصدر، ص 43

7 نفس المصدر، ص 74

8 الحاج (المعتصم أحمد) الخلاوي في السودان نظمها ورسومها، مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية، جامعة أم درمان الأهلية، 2005، ص 81.

وإصحاب الحاجات الذين يقصدونه؛ ويهتم المسيد بالجانب الاقتصادي، بالإضافة إلى الجانب العلمي والتربوي، فيقوم الطلاب تحت الإشراف بالزراعة.

وذكر يوسف الخليفة¹ أن المسيد يشمل مجموعة من الأقسام والمؤسسات:

1. مسجد للصلاة.
2. خلوة لتعليم القرآن.
3. دار الضيافة.
4. داخلات الطلبة.
5. دار للمرضى وذوي العاهات.
6. مكان للاجتماعات والمناسبات (الأفراح والمآتم).
7. منزل للشيخ².

التكية: ملجأ الفقراء

وظائف الخلوة:

تقوم الخلوة بعدة وظائف، فهي تقوم بإعداد الطفل فكرياً وعملياً ومعرفياً وسلوكياً وإجتماعياً، وتحافظ على الهوية والنسيج الاجتماعي وتقض الخصومات وتبرم الصلح بين الأفراد والجماعات المتخاصمة وتصلح بين الأزواج وتحمي الأوطان بالمرابطة على الثغور، ويأوي إليها الفقراء، وتستضيف عابري السبيل والغرباء، ويعتكف فيها العباد للذكر والعبادة.

الخلوة كمؤسسة تعليمية:

إن في مخيلة الكثيرين منا صورة الخلوة عبارة عن أطفال: يجلسون على الأرض تتعالي أصواتهم وهم يقرأون القرآن يمسكون بألواح وأقلام من قصب أمامهم محابر عمار، يهتزون وهم يتلون القرآن؛ وثياب بعضهم غير نظيفة وشيخ ممسك بعصا. وصورة للمدرسة الحديثة (خاصة الخاصة منها): أطفال يجلسون على كراسي يمسكون بكراسات وأقلام وأمامهم سبورة ومعلم يلبس زياً أنيقاً. ملابسهم نظيفة والفصل هادئ إلا من صوت المعلم... الخ. هذه صورة للخلوة لها إبحاؤها، وهناك صورة رسمها أحمد علي الإمام لخلوة جميلة لها إبحاءاتها أيضاً، وهناك من رسم صورة أخرى وهناك من عبّر عن الصورة التي اختارها بأن كتب في ذلك شعراً³.

مشيحاً بوجهه في الصباح	هب من نومه يدغدغ عينيه
الأرض من عالم ومن أشباح	ساخطاً يلعن السماء وما في
الحيلة واهتاجه بغيض الرواح	حنقت نفسه وضاقته به
نشرن في جلوة القرى والبطاح	وأهابت به الظلال وقد
الروع واعتاده مطيف الجماح	طوفت خياله ذكريات
ويكي بقلبه الملتاح	ومشى بارماً يدفع رجليه
رأسه من عبيرها الفيح!	ضمخت ثوبه الدواة وروت

¹ أبوبكر (يوسف الخليفة)، دور الخلوة في التعليم الأساس، مؤتمر سياسات التربية والتعليم، 17 سبتمبر، 1990، ص، 66.

² أبوبكر (يوسف الخليفة)، دور الخلوة في التعليم الأساس، مرجع سابق، ص 66.

³ بشير (التجاني يوسف)، اشراقه، الدار السودانية للكتب، 2010، ص، 102-103.

ثورة صورت خوافي ما
ورمى نظرة إلى شيخه
نظرة فسرت منازع عينيه
حبذا ((خلوة)) الصبي ومرحى
رب يوم أغر يزهو بدري
وظلال من الضحى ظفرت
زهرات شتى منوعة الألوان
متعنت شمسها فعأودها إلف
ونفوس سجي الكرى في
فارجحت مهومات وما
كلما لفها النعاس وأضفى
قصف الرعد في المكان ودوى
فاستفاقت وهيمنت بعض أشياء
صور للصبا الأغر موشاة
يدفق البشر من مفاتن دنياها

بين حنايا صبينا من رياح
الجبار مستبطناً خفي المناحي
ونمت عما به من جراح
بالصبا الغض من ليال وضاح
نطاق وعبقري وشاح
منها بعقد من الصبا لماح
من سوسن الربى والأفاحي
هوى يستقيدها للمراح
حواشيها ودب الفتور في الأرواح
تبرح مركوزة على [الألواح]
فوقها عالماً ندي الجناح
مرزماً صاخباً قوي الصياح
وعادت وعاد قصف الرياح
بأحلامه وضوء الصباح
وتفتقر عن سنا وضاح

ويهتم الباحث فيما يلي من أجزاء هذا البحث بالمواد التي تدرس في الخلوة وطرق تدريسها والأدوات التي تستخدم في هذه العملية التعليمية وبالمعلم والمتعلم وآداب كل منها، وأخيراً يتناول واقع الخلوة اليوم ومستقبلاً في محاولة لتقييم هذا الواقع، ثم النظر في إمكانية الإحياء والتجويد للخلوة.

المواد التي تدرس في الخلوة:

تقوم الخلوة عادة بتعليم الأطفال القراءة والكتابة والعلوم الشرعية وآداب التصوف، والمشهور بين الناس أنها تعلم القرآن. وتتم عملية التعليم هذا في مراحل¹:

المرحلة الأولى: يقوم الشيخ بتعليم الطفل القراءة والكتابة وحفظ القرآن وبيده يتعلم الحروف الهجائية رسماً وشكلاً على الرمل المفروش ثم يتعلم الحرف المهمل والحرف المنقوط وحركات الحروف الأربعة (الفتحة والكسرة والضمة والسكون) ويتعلم التنوين والشدة والحروف الممدودة وتملى عليه السور وأولها الفاتحة.

وفي المرحلة الثانية: يقوم التلميذ بدراسة العلم من فقه العبادات وفقه المعاملات ودراسة التوحيد أو علم العقائد وعلوم القرآن ومبادئ الأخلاق وآداب السلوك والعلوم العربية وأهم الكتب التي تدرس له مختصر الخليل والرسالة لأبي زيد القيرواني وشرح الأجرومية.

وفي المرحلة الثالثة: يقوم بدراسة آداب الصوفية.

أهداف الخلوة:

¹ نفس المصدر، 88 – 119.

للخُلوة كما تقدم مدلول ديني وعلمي عام ومدلول صوفي خاص، ولكل أهدافه الخاصة على الرغم من أن الفصل بين المدلولين ليس فصلاً حاداً. لقد ذكر يوسف الخليفة أهدافاً للخُلوة بمفهومها الديني والعلمي العام، وهي¹:

- 1- تعليم القراءة والكتابة.
 - 2- تعليم القرآن حفظاً وتجويداً.
 - 3- تعليم الفقه والعقيدة والأخلاق (العلوم الشرعية).
 - 4- الإعداد لتعليم القرآن للآخرين.
 - 5- تمكين الطالب من مواصلة تعليمه في المعاهد الدينية والجامعات الإسلامية.
- ويمكن إضافة أهداف سلوكية وحركية للأهداف المعرفية التي ذكرها يوسف الخليفة كالتمرين العملي والسلوكي لخدمة الذات وخدمة الآخرين والتدريب على العمل الجماعي (قد تعتبر هذه الأهداف متضمنة في حديثه عن الأهداف العامة للخُلوة).

أما أهداف المدلول الصوفي فقد تمت الإشارة إليها. ولقد اتضح أن المدلول الصوفي يتمثل في منهج تربوي يعني في المقام الأول بالفرد ويهدف إلى خلق (مسلم صالح). إن أهداف التربية الصوفية شديدة التنوع والإختلاف، فهناك أهداف سلوكية غايتها أن يتحلى السالك بمكارم الأخلاق والفضائل الحسنة، وتجنب الرذائل والصفات الذميمة، ذلك عن طريق ما يعرف بمنهج التحلية والتخلي. والتخلي هي التخلي عن الصفات الذميمة كالرياء والكبرياء والحقد والحسد والأنانية وغيرها من الرذائل، ومنهج التحلية أن يتحلى بالفضائل كالصدق والكرم والتواضع وغيرها، وبفضائل روحية كالإيمان والرجاء والتوكل والصبر والرضا والمحبة، وبالإكثار من العبادة والذكر.

التراقي في سلم ما يعرف عندهم بالأحوال والمقامات:

وبداية طريق السالك يكون بترك الغفلة، ثم المراقبة والمحاسبة والتوبة والصبر والزهد والمحبة والرضا ومعرفة الله والقرب منه، وسيلته في ذلك العبادة والذكر والجوع والصمت والسهر والعزلة والمجاهدة وترك الدنيا والإقبال على الآخرة.

ولقد يهدف السالك إلى أن تنزل عليه الإلهامات وتحدث له المكاشفات والكرامات، أو أن تحدث له حالة الفناء في الذات الإلهية وقد يكون ذلك فناء إرادة: لا يريد إلا ما يريد الله ولا يحب إلا ما يحب الله فتفني إرادته الشخصية ورغباته وشهواته، أو فناء شهود يستغرق في التأمل في الذات الإلهية حتى يفقد الحس بذاته وشعوره ووعيه - يكون في حالة غيبية أو سكر أو وجد أو فناء يهدف فيه إلى أن تحل فيه الذات الإلهية أو يتحد بها. ومن المتصوفة من يهدف إلى أن يصير إنساناً كاملاً أو يصل إلى مقام تكون له فيه شريعته الفردية والخاصة. ينبغي أن تعطى هذه الأهداف معانٍ أكثر كثافة ومن ثم ينبغي أن تخضع لمعايير شرعية وعقلية.

طرق التدريس في الخُلوة وإساليه:

عندما يذهب الطفل للمرة الأولى للخُلوة يتعهد العريف ويعلمه الكتابة والقراءة ويتدرج معه في الكتابة إلى أن يعتمد على نفسه فيتولاه عندئذ الفقيه الكبير². وتعتمد الخُلوة طريقة الإشراف المباشر على كل طفل وهذه الطريقة تعتبر الفروق بين الأطفال والتفاوت في قدراتهم على الفهم والإدراك والحفظ. وقد أثبتت هذه الطريقة فائدتها التربوية مؤخراً.

¹ أبو بكر (يوسف الخليفة)، دور الخُلوة في التعليم الأساسي، مرجع سابق، ص، 68 - 69.

² إبراهيم (يحيى محمد)، تاريخ التعليم الديني في السودان، دار الجبل، بيروت، 1987م، ص، 105.

يتم تحفيظ التلميذ بأن يقرأ الفقيه ويردد وراءه التلاميذ حتى الحفظ وينتقل إلى آية أخرى أو أن يملي الآية فيكتبها التلميذ على اللوح ثم يعرضها على الشيخ للتصحيح¹. يشمل المنهج التربوي في الخلوة تدريباً خارج نطاق التدريب المعرفي، وهو التدريب العملي والسلوكي والإجتماعي. يعلم الأطفال في الخلوة خدمة أنفسهم وخدمة مجتمع الخلوة وضيوفه الوافدين عليه بجلب الماء والقيام بنظافة الخلوة ونظافة ملابسهم وعلى إعداد الطعام وأحياناً إعداد أدوات الكتابة، ويطلب من التلاميذ العمل في المزارع التابعة للخلوة، وهذا يغرس في الأطفال حب العمل والاعتماد على الذات وخدمة الآخرين والتعاون فيما بينهم والتعود على العمل الجماعي، وهذا النوع من التدريب في غاية الأهمية في العملية التربوية. وتشمل أساليب التربية أنواع مختلفة من العقوبة.

العقوبة:

اختلفت الآراء حول كيفية عقوبة الأطفال قديماً وحديثاً. ويمكن القول إنه لا خلاف حول العقوبات الناعمة مثل حرمان الطفل من أشياء يحبها (أما عقوبة الضرب فالجدل دائر حول صلتها بالسن وشدتها وأسلوبها) كما أن هناك اتفاقاً حول عدم جواز العقوبات القاسية وعقوبات التشفي، فالطفل لا يمكن أن يسمح له فعل ما يريد، لأن ذلك قد يلحق الضرر به وبالأخرين، علماً بأنه ليس في وضع يجعله يقدر مصلحته². وكثير من الذين يعارضون العقوبات الجسدية الشديدة يقولون إنها لا تصلح للطفل، بل تزيده إنحرفاً، وبالمقابل فالمؤيدون لها يرون أنها تصلحه وهي لغة واضحة للتعبير للطفل بأن ما فعله خطأ وقبيح ولا يجوز له القيام به، ويرون أن الطفل عادة لا يفهم إلا هذه اللغة سواء كانت العقوبة ناعمة أو شديدة، ويرى الغزالي أنه من الأفضل استخدام النصح والإرشاد واللوم لتغيير سلوك الطفل.

لقد عرفت الخلوة في السودان بالشدّة في التربية³. والغاية من عقاب الطفل هي الإلتزام بالنظام ومواظبة في الحضور والإلتزام بالحفظ في الوقت الذي حدد له القيام به. يؤيد الآباء والأمهات العقوبة لتحقيق هذه الغايات. ولقد اشتهرت عبارة "لك اللحم ولنا العظم" عندما يسلم الطفل للمعلم في بداية دخوله الخلوة. والعقوبات التي تستخدم في الخلوة لا تختلف كثيراً في نوعها ونوعيتها من تلك التي تستخدم في الأسرة.

وهناك أنواع مختلفة من العقوبة⁴ اشتهر منها ما يعرف بالفلقة، وهي الضرب بالعصاء على باطن القدم بعد رفعه، ومن أنماط العقاب وضع نواة التمر بين أصابع التلميذ ثم يضغطها المعلم وهي أشد إيلاماً في زمن الشتاء. ومن أقسى العقوبات ربط رجل التلميذ بحبل يربط بعود فيضرب التلميذ ضرباً شديداً ثم بعد أن يحل وثاقه فإن التلميذ لا يستطيع المشي على رجليه فيجبوا على ركبتيه ويديه حتى يصل محله. وكان الآباء يذهبون إلى الخلوة لحمل أولادهم لعجزهم عن الحركة من شدة العقاب. ومن العقوبات أن يطلب من التلميذ أن يقف على رجل واحدة ويقرأ لوحه حتى يحفظه وهو على هذه الحالة. وبعض التلاميذ ينتهزون غفلة المعلم فيغيرون الرجل الأخرى. ومنها أن يربط التلميذ المقيد على عمود. ويستخدم هذا النوع من العقاب للتلميذ إذا هرب وقد تكون العقوبة أن يفيد التلميذ بجنزير. ومن العقوبات الأشد تأثيراً على التلميذ مصادرة لوحه، ومن لا لوح له فإنه لا يقبل في أي خلوة. والطلاب ذوو المستوى المتدني قد لا يسلمون من العقوبة والضرب كل يوم.

آداب المعلم والمتعلم:

1 نفس المصدر ، ص. 88

2 نفس المصدر ، ص. 98-99.

3 نفس المصدر ، ص 99

4 الطيب (الطيب محمد)، المسيد، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم، 2005م، ص، 112 – 116.

يقصد بها كيفية تعامل المتعلم مع المعلم وتعامل المعلم مع المتعلم، ولقد سبق أن تناول الباحث هذا الموضوع عندما تحدث عن العلاقة بين الشيخ والمريد (الحوار) وجانباً من تلك العلاقات يمكن اعتبارها ايجابية، ويمكن اعتبار أخرى من تلك العلاقات سلبية. ولقد ذكر يوسف الخليفة ما يلي في وصف تلك العلاقة:

قال: أسلوب التربية للطالب في الخلوة يقوم على الأدب والطاعة للشيخ وعلى السكوت والهدوء داخل الخلوة وخارجها حتى أثناء دخوله وخروجه منها. شيمته التواضع والمساعدة للآخرين يحترم الكبير ويوقر الصغير وهو عند الناس قدوة وفكرته عن نفسه أنه طالب قرآن وعليه أن يتخلق بخلق القرآن".

وتحت عنوان "الشيوخ والقدوة الحسنة" قال أحمد علي الإمام: "كان المجتمع كله يلتفت حول الخلوة، فكان شيخها يؤمهم في الصلاة ويصلح ما بينهم، ويتولى تزويجهم ويسمى أولادهم ويصلحهم ويعلمهم ويؤدبهم ويصحبهم عائداً مرضاهم ومشيعاً جنازتهم ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحثهم على ذكر الله حتى يبلغ المجتمع طهارة المظهر العام مع نقاء السريرة والإستقامة على أمر الله تعالى في إئتلاف بين المظهر والمخبر والسر والعلن".

والشيخ كان هو موضع الأسوة والقدوة وهو يسعى لتطبيق الفضائل التي يدعو إليها. يقترن المعلم بالعمل مع الاخلاص والتجريد ونكرات الذات ومغالبة النفس وشهواتها¹. وقال: "يمثل هؤلاء الرجال وعلمهم المبرور الإصلاح الاجتماعي والنماذج التي حفظت الدين ورعت القيم الفاضلة"².

محتوى الدراسة في الخلوة:

إن محتوى الدراسة في الخلوة متضمن في أهدافها التي سبقت الإشارة إليها فهي تعلم القرآن والكتابة. وقد تعلم اللغة العربية والعلوم الشرعية وقد تعلم العلوم غير الشرعية كالرياضيات والعلوم. وسيرد التفصيل في محتوى الدراسة في الخلوة عند الحديث عن البرامج التي اقترحتها يوسف الخليفة أبوبكر لتطويرها.

نماذج للخلوة:

أورد إدريس سالم ثلاثة نماذج للخلوة³ في شرق السودان، وذلك في بحث له باللغة الانجليزية بعنوان: "ماذا يكون إذا اختار الرعاة أن لا يكونوا رعاة"، وكان غرضه من دراسته هذه بيان أثر مؤسسة الخلوة في الحياة الاجتماعية في شرق السودان، خاصة الرعاة منهم، والنماذج هي: نموذج سواكن - سنكات، والثاني نموذج خلأوي الرحل ونموذج همشكوريب.

النموذج الأول: أسماه نموذج سواكن - سنكات: يدير مؤسسات التعليم في هذا النموذج الأشراف، وهم النخبة المستقرة في المدن، وهدف الخلوة في هذا النموذج هو تعليم القرآن وقليل من الفقه والحديث وعلم الموارد، ونطاق الخلوة التعليمي لا يتعدى دائرة جغرافية واجتماعية ضيقة.

النموذج الثاني: يوجد وسط الرعاة الرحل وفي أماكن إلتقائهم في الريف، وهذه الأماكن التي هي خلأوي تركز على حفظ القرآن وتهيب للأطفال الرحل سكناً داخلياً، كما أن الخلوة مكان للمناسبات الاجتماعية كمراسم الزواج والعزاء والأجتماعات العامة والاحتفالات الدينية... الخ.

¹ الإمام (أحمد علي)، الخلوة والعودة الطوة، مرجع سابق، ص، 58.

² نفس المصدر - ص، 59.

³ El- Hassan (Idris Salim), What if the Pastoralists Choose not to be a Pastoralist? Managing Scarcity Proceedings of a Regional Workshop Held on 24 - 26 August, 1995, Addis Ababa, Ethiopia.

ويتمتع الشيخ (مدير الخلوة) بإحترام كبير من أفراد المجتمع ويعتبر قدوة ويستشار في الأمور الأسرية والخاصة وقد يطلب منه الوساطة بين أطراف متنازعة. ولا تنسم الخلوة بمستوى أكاديمي عال.

النموذج الثالث: وهما يعرف بخلوة همكشوريب: أنشأ الخلوة بيتاي وتدور تعاليمها حول: أداء الصلوات الخمس وقراءة القرآن. وتعتمد الخلوة على كسبها الذاتي من زارعة وتجارة. ويهدف منهج خلوة بيتاي عموماً إلى تغيير حياة الأفراد بتحسين مظهر لباسهم والصلاة في جماعة والإعتماد على ذواتهم في كسبهم.

نماذج القسم الثاني:

كتب إدريس سالم في بحث له بعنوان "التجربة الدينية للجنود: النساء والمدارس القرآنية" في شرق السودان ثلاث نماذج للخلوة: النموذج الأول أسماه نموذج سواكن، والثاني نموذج همكشوريب - جيببت، والثالث نموذج الحدائة.

نموذج سواكن:

وهو أقدم النماذج وأصول شيخاته من الأتراك والأشراف وكان نموذج الخلوة هذا المؤسسة الوحيدة التي تقدم خدمة تعليمية وكانت الأسر تفضل إرسال بناتها للخلوة ولا تحبذ إرسالهم للمدارس الحكومية وتقتصر برامج التعليم في هذه الخلوة على تعليم القرآن والفقه الشافعي، وليس للخلوة أغراض اجتماعية أخرى، والخلوة غير متفتحة، واللغة المستخدمة فيها هي لغة البجة والعملية التعليمية فيها لا تتطلب معرفة عميقة باللغة العربية.

نموذج همكشوريب سنكات:

تهتم هذه الخلوة بجانب الأمور الدينية بتقديم خدمات اجتماعية وتقسّم أوقات اليوم إلى أعمال الحياة اليومية والى أوقات للعبادة والصلاة. وللخلوة غايات رسالية وتركز على دراسات التجويد ودراسات متقدمة في الفقه، الأمر الذي يؤهل الدارسة إلى دراسة أعلى خارج المنطقة. للخلوة في هذا النموذج إهتمام كبير باللغة العربية وتنظم دروساً عن العادات الضارة كالمآثم والطهارة (الفرعونية).

نموذج الحدائة:

هذا النموذج لا يهتم بالخلوة لذاتها ولكنه يستخدم الخلوة لأغراض واهداف يمكن أن تحققها مؤسسات أخرى. وتستخدم الخلوة لهذه الأغراض الخارجية، لأنها أكثر فعالية لتحقيق هذه الأهداف، فهي مقبولة لدى المواطنين أكثر من المدارس المدنية. إن المنظمات التي تمثل النموذج الحدائي تشمل طيفاً واسعاً من المنظمات غير الحكومية الداخلية منها والخارجية. ومن أهم هذه المنظمات منظمة الإغاثة الإسلامية ومنظمة الصليب الأحمر النرويجية ومنظمة الهلال الأحمر السوداني. إن موظفي هذه المنظمات لهم توجه غربي في طريقة الإدارة التي يديرون بها منظماتهم. إن منظمة الإغاثة الإسلامية تدعم الخلوة بتوزيع الطعام وتدعم الشيوخ مالياً مقابل تدريس التجويد وتنظيم لقاءات إيمانية تقدم فيها دروساً، بالإضافة إلى الصيام الجماعي، واحتفال لتوزيع الشهادات للخريجات. أما الهلال الأحمر فيقوم برعاية الطفل والتغذية ومحو الأمية وتوزيع الطعام. ويقوم الصليب الأحمر بجانب التوعية الغذائية بتوعية صحية وإيجاد طرقٍ للكسب للدارسات، وخلاصة الأمر فإن نموذج الحدائة يحاول تغيير المجتمع إلى مجتمع حدائة.

بعض الخلوة التي اشتهرت في السودان¹

¹ الحاج (المعتصم أحمد)، الخلوة في السودان نظمها ورسومها، مرجع سابق، ص 74-75.

إن من أشهر الخلأوي في عهد الفونج واقدمها خلوة دنقلا العجوز " غدار " وخلوة "أكد" و"خلأوي مقاصر" و"كندمورة" و"الشيخ إسماعيل ولد جابر" في دار الشايقية و"خلأوي الغبش" وخلوة "الشيخ قاسم بن الحاج إبراهيم"¹.

كما اشتهرت خلأوي العركيين واليعقوباب بالجزيرة، وخلأوي الشيخ خوجلي والشيخ حمد ود أم مريوم بتوتي وبعض نواحي الخرطوم، وخلأوي المجاذيب في الدامر، وخلأوي أولاد جابر بقوز العلم قرب شندي².

ومن أشهر الخلأوي في العهد التركي خلوة العبيد ود بدر في ام ضبان، وخلأوي المجاذيب في الدامر، وخلوة المضوي عبد الرحمن في كركوج، وخلوة الشيخ محمد الخير - إستاذ المهدي- في الغبش، وخلوة الشيخ محمد شريف نورالدائم بأمرحى، وخلأوي الكتاب والجوير وقوز العلم بنواحي شندي، وخلأوي بشرق السودان الدواليب في خرسى قرب بارة واسماعيل الولي بالابيض، وخلأوي الختمية. ومن الخلأوي التي اشتهرت في ام درمان خلال عهد المهديّة خلوة ود مكاي في حي الركابية، وخلوة الشيخ الجعلي جنوب ود نوبوي، وخلوة الفكي الأمين الضرير، وخلوة ود كنة، وخلوة الشيخ موسى الأحمدى.

تقويم الخلوة:

لقد قام الباحث بتعريف للخلوة وذكر بعض وظائفها التعليمية والتربوية منها وفصل بعض الشئ في ذلك، فذكر الأهداف التي تسعى إليها الخلوة ، وطرق وأساليب التدريس التي يستخدمها معلموها، وواجبات ونشاطات التلاميذ التي هي خارج نطاق المجال المعرفي، والأساليب التربوية المتبعة فيها كوسيلة العقوبة مثلاً، والعلاقة بين المعلم والمتعلم. والآن يود أن يقيم تلك التجربة، الأمر الذي يحتاج إلى النظر في الأهداف والمقاصد التي يهدف من ورائها الباحث – أي باحث – إلى تقييم الخلوة والتجربة التي خلفتها. والأمر يحتاج أيضاً إلى وضع معايير للتقييم، كما يحتاج إلى تطبيق هذه المعايير على الممارسة والأداء الفعلي للخلوة، ثم من بعد ذلك كله يخلص إلى نتائج تتخذ شكل توجيهات، الغرض منها ترقية أداء الخلوة.

لماذا تقويم مؤسسة الخلوة؟

إن الخلوة مؤسسة ذات تأثير كبير في بعض مكونات المجتمع السودانى واسلوب حياة أفرادها. فلا ينبغي لأي علمية تغيير أو إصلاح ونهضته أن تتجاهل هذه المؤسسة. إن المقاصد والغايات من تقييمها قد تختلف باختلاف رؤى الإصلاح والتغيير التي خلفها.

فهناك من يود الإبقاء على الخلوة وعدم إلغائها أو تغييرها تغييراً جذرياً، ولكنه يهدف إلى إصلاحها، وذلك قد يكون من حيث الشكل والمضمون أو الأثنين معاً، وعادة ما تكون مرجعية الإصلاح التي يحتكم إليها أصحاب هذا الاتجاه هي الوحي (رؤية دينية) والعقل والتجربة (رؤية حدائثية) وصف هذه العملية بأنها عملية تأصيل.

والاتجاه الثانى يعمل على الاستفادة من شكل وصورة الخلوة، ولكنه يغير محتواها وغايتها وأهدافها تغييراً كاملاً وجذرياً أو يقضى على بعض من محتواها، لأن الاستفادة منها كمؤسسة فعالة يقتضى ذلك. الاتجاه الثالث يريد لها وسيلة سياسية لخدمة أغراض السلطة والحكم. هذا الاتجاه لا يعطى الخلوة قيمة فى ذاتها، ولكنه يعتبر قيمتها أنها وسيلة لتحقيق غايات معينة. وهنالك من يعتبرها جزء من التراث والتاريخ الوطنى ينبغى الحفاظ عليه وشبيه بهذا الاتجاه، من يعتبرها لوناً من ألوان الفلكلور والإرث الوطنى الشعبى.

حاجة المجتمع المسلم للخلوة واختيار الأسرة هذا النوع من التعليم لأبنائها

¹ نفس المصدر، ص، 75.

² نفس المصدر، ص، 76.

تجد الأسرة المسلمة في اوروبا حاجة ملحة لمثل هذه المدارس لسد النقص الكبير في مجال حفظ القرآن ومعرفة اللغة العربية والعلوم الشرعية. والمسارات عادة تعتمد على رغبة الطفل وعلى قدراته ورغبة الأسرة أو ينبغي أن تكون كذلك فإن التلميذ قد يبدأ برغبة معينة ، ولكنها قد تتغير حسب المؤثرات التي يتعرض لها. على الرغم من أن التخصص في القرآن وعلومه الشرعية من أشرف وأجل التخصصات إلا أن المجتمع يحتاج الى تخصصات أخرى، وقديماً قال الغزالي لو كان للمسلمين مجتمع مكتفٍ من الفقهاء وبه نقص في الأطباء لوجب أن يتجه افراد المجتمع المسلم الى دراسة الطب. وتعتمد قيمة فعل المسلم على نيته ورغبته في أن يكون عمله وفعله بنية التقرب إلى الله سبحانه تعالى. وينبغي اعتبار حقيقة أن الذين يتوجهون إلى الدراسة في مسار الخلوة والمعاهد الدينية هم في الأغلب من أسر ومناطق فقيرة ، وهناك تجارب حديثة تحاول أن تحل هذه الاشكالات كمدارس تحفيظ القرآن التي يتخرج منها الطالب بحصيلة من القرآن ومعرفة بالعلوم الشرعية أكبر من تلك التي توجد في المدارس العادية وتكون لديه الفرصة لمواصلة تعليمه العالي وفرصة أن يتحول لمسار علمي غير أدبي. وهناك من الآباء والأمهات من يختارون لأولادهم مسار المدارس العادية ولكنهم يزودونهم بجرعات أكبر من حفظ القرآن الكريم في العطلات وأوقات فراغهم عن طريق الخلوة أو المساجد أو حلقات القرآن، ونجد أيضاً من كبار السن الذين يشعرون بنقص في معرفة القرآن الكريم وتجويده وحفظه من يلتجئون إلى حلقات القرآن الكريم في المساجد والمنازل الخاصة والاشربة وبرامج التلفاز التي تقدم دروساً في التجويد وعلوم القرآن. وهناك محاولات لتحسين وضع خريج المعاهد الدينية. ينبغي الإشارة مرة أخرى إلى أن غالبية الذين يلجأون إلى المدارس الدينية في الوقت الحالي من قطاعات المجتمع الفقيرة فتغيير هذا النوع من التعليم إذا كان الاختيار تغييره يعتمد على امكانات المجتمع وقد يكون هو أفضل ما يمكن أن يقدم إليهم من جانب المجتمع المدني. ولكن من واجب الدولة تقديم نوعية التعليم المطلوب لكل أبنائها وإتاحة الفرص المتكافئة لهم دون أى عائق، وعليها أن تبصر أفراد المجتمع بما ينفعهم، وقد تستخدم القانون في ذلك دون تسلط وعن طريق الشرعية التي ينبغي ان تتوفر لديها. وعلى أيه حال فإن رسم سياسات عامة للتعليم مرتكزة على مرجعية معتبرة ينبغي أن تاخذ في الاعتبار معطيات الواقع كما ينبغي أن تهدف السياسات التعليمية إلى خلق مجتمع مسلم متوازن ومتكامل.

معايير تقويم أداء الخلوة بين النسبية والاطلاق (مرجعية التقويم):

قد يطرح السؤال: هل يكون هذا التقويم بمعايير الزمان الذي نشأت فيه الخلوة أم بمعايير اليوم أم بمعايير موضوعية ليست متحيزة لزمان أو مكان. يرى الباحث أن تقويم مؤسسة الخلوة من الأمور التي قد تتأثر بالزمان والمكان والأحوال والأوضاع الخاصة التي تنشأ فيها، وهذا لايعنى أن لاتخضع لبعض القيم الثابتة. وقد تقتضي الضرورة التدرج في تطبيق تلك القيم أو تجميدها إذا تعذرت إمكانية ذلك التطبيق.

تقويم مؤسسة الخلوة ومحاولة إحيائها وترقيتها وإصلاحها:

الأمر يقتضى التدقيق في النظر في تاريخ نشأة الخلوة وما حدث فيها من تغيير وتطور ويقتضى النظر في اتجاهات التغيير والإصلاح المختلفة ويقتضى النظر في تقييم الخلوة اعتبار العناصر التالية:

1. المضمون (المواد التي تدرس).
2. طريقة وأسلوب التدريس.

3. طريقة التقييم (الاجازة).
4. العلاقة بين المعلم والمتعلم.
5. بيئة الخلوّة وامكانياتها.
6. محصلة الطالب من العملية التعليمية التربوية.
7. نوعية الطلاب الذين يقبلون على هذا النوع من التعليم ومقدراتهم.
8. كفاءة المعلم.
9. فرصة المتعلم في اختيار التخصص في الدراسة وفرصة العمل بعد التخرج.
10. علاقة الخلوّة بالمدراس المدنية وامكانية تبادل الخبرات معها وامكانية التلاقح بينهما.

يهدف هذا الجزء من البحث إلى مزيد من التفصيل والتدقيق في عملية التقييم هذه، ويبدأ بذكر الإيجابيات والسلبيات العامة للخلوة ثم ينتقل إلى إستعراض وتحليل ما كتبه أحمد علي الإمام ويوسف الخليفة عن تطوير الخلوّة وإصلاحها ويخلص من ذلك بنتائج عامة.

إيجابيات الخلوّة¹: تتميز الخلوّة بالخصائص التالية:

1. تعلم أشرف العلوم والمعارف وأفضلها وهي القرآن الكريم وعلومه والعلوم الشرعية.
2. تحافظ على الهوية وتقوّم محاولات طمسها وإزالتها.
3. يتجاوب المجتمع معها ويدعمها وتوافق توجهاته ورؤيته للحياة.
4. يتكفل أهل القرية بإعاشة وسكن الطلاب وتوفير مبلغ من المال للمعلم وبذلك تعزز التكافل والتعاون في المجتمع.
5. تهتم الخلوّة بالجانب العملي والسلوكي للطفل بجانب اهتمامها بالجانب المعرفي، فهي تدرب الطفل لخدمة نفسه ومجتمع الخلوّة وأداء عباداته وواجباته الدينية.
6. تتميز الخلوّة بإسلوبها وطريقتها في التدريس، والأمثلة على هذا التميز كثيرة منها اعتبارها الفروق بين الأطفال ومقدراتهم ولا تشترط سناً للقبول ولا زمناً للتخرج فتمكن الطالب أن يجمد دراسته متى شاء ويعود إليها متى شاء، وتكاد تعمل في كل الأوقات ولا تعرف عدداً محدداً من الطلاب وتأخذ بأسلوب التدرج في التعليم.

ومن إيجابيات طرق وأساليب التدريس في الخلوّة أن الشيخ يستخدم مساعداً له في عملية الحفظ نفسها. ومن إيجابيات الخلوّة أنها تهتم بالجانب العملي والاجتماعي والسلوكي في تكوين شخصية الطالب حتى تصير متكاملة، فلا يركز فقط على الجوانب المعرفية ولكنه يهتم أيضاً بالجوانب السلوكية والحركية ويدرب الطالب على خدمة نفسه والآخرين وعلى العمل الجماعي كما تقدم وعلى تعلم مهنة معينة. فطلاب الخلوّة يقومون بجمع الحطب واحضار الماء وطهي الطعام في بعض الأحيان، بالإضافة إلى القيام بالزراعة في الأراضي المخصصة للخلوة. ومما يساعد الخلوّة في القيام بمهمتها ووظيفتها وتحقيق أهدافها تعاون الأسرة والمجتمع مع شيوخها وإدارتها، وأسس هذا التعاون هو قناعة الأسرة والمجتمع بأهداف التعليم في الخلوّة وتقديره وتبجيله لشيوخها فهم أهل البركة والخير. وحياة الخلوّة تلائم حياة المجتمع وتعزز الجوانب العقدية والروحية فيه كما تعزز جوانب التكافل والتعاون وتزيل الحواجز الجهوية والعنصرية وتقوي النسيج الاجتماعي وتدعم الهوية. فالمجتمع يكفل إعاشة الطلاب.

¹ أبوبكر الخليفة، دور الخلوّة في التعليم الأساس، مرجع سابق - ص 72 - 75.

أواستضافة بعض الأسر لهم في بيوتها. وذكر يوسف الخليفة¹ جملة من المميزات التي تتميز بها الخلوة عن المؤسسات التعليمية الأخرى. ولقد ضمن حديث الباحث جملة منها:

1. بساطة مكان ومبنى الخلوة فكل إنسان يستطيع أن ينشئ خلوة في بيته أو في المسجد أو تحت شجرة أو مظلة (راكوبة).
2. الخلوة ليست بها مصروفات وإن وجدت فهي رمزية.
3. الخلوة لا تشكو من الزحام.
4. طالب الخلوة لا يمتلكه القلق من الامتحان والخوف من الرسوب خاصة امتحانات المراحل الدراسية الأعلى كما هو حال طالب المدرسة النظامية.
5. ولطلاب الخلوة أوقات راحة وأوقات سمر وأوقات لعب.

وهنالك من الدراسين من يشير إلى ما يعتبره سلبيات للخلوة، ومما يذكره هؤلاء تركيزها على أسلوب الحفظ دون الفهم وإلى ألوان من العقوبة القاسية، وأن ما يعرف بالتكية يدعو للتبطل وترك العمل وأنها تحدد مساق الطفل منذ نعومة أظفاره ولا تكفل له الفرصة الكافية لتحقيق طموحاته كما تكفل المدارس العادية لطلابها. وأنه عادة ما يلجأ لهذا النوع من التعليم المحرومون والمهمشون وابتداء الفقراء. ولقد ذكر يوسف الخليفة جملة من السلبيات² للخلوة ضمن بعضها الباحث فيما أورده من سلبيات لها، والآن يضيف بعضاً آخر لم يضمه مجموعة هذه السلبيات وهي: أن الخلوة لا تقدم ضمن برنامجها ثقافة دينية، ولا تعلم علوم الحياة والكون وإن حال بعض طلابها الصحية سيئة نتيجة لنوعية التغذية التي يتلقونها.

ينتقل الباحث لاستعراض وتقييم ما كتبه أحمد علي الإمام عن الخلوة. فقد تحدث أحمد الإمام عن الخلوة من تجربته الخاصة التي قد يشاركه فيها آخرون، ولقد كانت تجربته على حد تعبيره جميلة وحلوة وسمى كتابه عن الخلوة: "الخلوة والعودة الحلوة" ويمكن للدراس أن يعتبر الخلوة التي تحدث عنها النموذج والصورة الجميلة والحلوة التي ينبغي أن تنشدها كل الخلاوي مع إعتبار أنها كانت تجربة لها ظروفها وأحوالها التي مضت. ولا شك أن العودة لها تحتاج إما لتكييفها أو تكيف الواقع الحالي لها أو تكيفها معاً. وصف أحمد الإمام كتابه بأنه عبارة عن خواطر، وقال إن هذه الخواطر ليست توثيقاً تاريخياً أو دراسة بحثية للخلوة ولا للتعليم الأهلي وإنما هي نهج خاص يجمع بين أدب المذكرات وكتابة الخواطر مع شيء من النظرة البحثية. وعلى الرغم من هذا الإعتذار اللطيف تحدث الكاتب بجانب إحيائها عن تطويرها. وهذا التطوير حسب رأيه في التقنيات أكثر منه في المضمون والأساليب والقيم المصاحبة لذلك³. ويرى أنه قد تم بالفعل إصلاح كثير منها.

كما تم إعتراف عظيم من جانب الدولة والمجتمع بالخلوة ورد إليها إعتبارها وبقي القليل فقد قال: (ونحن لذلك ندعو إلى أوبة وعودة حلوة إلى روح الخلوة وبما يناسب تطور المرحلة في الوسائل التعليمية كاستخدام الحاسوب والأجهزة الرقمية بالصوت والصورة مع التفسير وشرح المعاني وترجمتها للمحتاجين إليها مع المتحدثين بغير العربية).

كانت تلك التجربة الحلوة مع مشايخه الأفاضل وفي حياة الخلوة بين أقرانه. أفاض أحمد الإمام في وصف فضائل مشايخه وذلك في عدة مواضع من كتابه فقال: (والشيخ كان في

¹ نفس المرجع ، ص، 74.

² نفس المرجع ، ص، 75.

³ الإمام (أحمد علي)، الخلوة والعودة الحلوة ، مرجع سابق، ص، 133.

موضع الأسوة والقدوة وهو يسعى لتطبيق الفضائل التي يدعو إليها مع اقتران العلم بالعمل والإخلاص والتجرد ونكران الذات ومقابلة مطامع النفس وشهواتها).

وقال: كم لقينا في رحاب بعض هؤلاء الشيوخ والطلاب من يتحملون الفاقة ومشقة الإغتراب ولكنهم قانعون راضون.

وقال: كانوا من حفظة القرآن وانهم يخافون الله وتخضع قلوبهم من ذكر الله تعالى وقد طاب كسبهم وكدهم الحلال وأحبوا الله ورسوله وأحبوا القرآن الكريم وتعليمه ومتعلميه وقد تفرغوا لهذه الرسالة. راضين من زينة الحياة بقليل المتاع.

وقال: لقد كانت أجواء الخلوة مفعمة بالصلاة الروحية والإنسانية الرفيعة من الوفاء والعرفان ولذلك تظل العلاقة الحميمة بين التلميذ وشيخة صورة رائعة.

وأورد أحمد الإمام معظم إيجابيات الخلوة التي سبق ذكرها من حيث طريقة وأسلوب التدريس ومن حيث التدريب العملي والتدريب على العمل الجماعي والعلاقة بين الشيخ والتلميذ، ولكن هناك سلبيات للخلوة يكاد يجمع عليها الدارسون لم يشر إليها الإمام لأنه كان يصف تجربته الخاصة – الخلوة ولقد ذكر بعضاً منها يوسف الخليفة ويحيى إبراهيم والطيب محمد كالعقوبة القاسية والحفظ دون الفهم وسوء التغذية في بعض الأحيان. ولكن هذه السلبيات لا يلزم منها ولا تعني وجوب إلغاء دور الخلوة ويمكن تلافيها بالقيام ببعض الإجراءات الإصلاحية والتصحيحية، ولكن الإشكالية إن كان ثمة إشكالية تتصل بقضايا المساق والتوظيف، وقد تتصل بعدم الاستعداد في بعض دوائر المجتمع للقيام بالإصلاحات اللازمة.

لقد أورد أحمد الإمام إصلاحات تمت في الأونة الأخيرة تستهدف حل هذه الإشكالات فقد قامت الدولة بتحسين شروط خدمة المتخرجين من الخلاوي والمعاهد الدينية، فقد ذكر أحمد الإمام أن أهل الاختصاص في العلوم الشرعية واللغة العربية (أنزلوا) منازلهم واعترف لهم بفضلهم وقامتهم حتى أن الأخ الفريق الركن عمر حسن أحمد البشير رئيس الجمهورية اتخذ القرار التاريخي بجعل تعيين المعلمين من حفاظ القرآن الكريم في الدرجة التاسعة مع خريجي الجامعات، أما بخصوص المساق والمواد التي تدرس في الخلاوي فإنه على الرغم من أنه قد تمت إصلاحات ولكن لا زالت هناك مشكلات لم يتم حلها وأنه من غير الواضح أن الخلوة التي أوضحها (أحمد الإمام) تفي بالغرض. صحيح أنه قد أضيفت إلى ما تدرسه الخلوة من تحفيظ للقرآن علوم أخرى كالرياضيات وإن مساق القرآن والدراسات الإسلامية يمكن إعتباره تخصصاً في مجال علمي معين وأن الفرصة متاحة فيما يعرف بالمدارس القرآنية التي تدرس القرآن الكريم بجانب العلوم الأخرى التي تدرس في المدارس العادية (المدنية الحكومية) وأنه من الممكن أن يواصل الطالب مسار العلوم والتخصصات الأخرى ويكمن أن يترقى الدراسات من الخلوة إلى المعهد وإلى الجامعة.

وقال لا بد من إحياء كامل لمعاهد القرآن الكريم لاستيعاب الحفاظ الذين يزداد عددهم وخاصة من صغار السن الذين تخرجوا من الخلاوي وصار توجههم التخصص في العلوم الشرعية والعربية عامة والقرآن الكريم وقراءاته خاصة، وقال إن المدارس القرآنية صارت رافداً يلتحق من خلاله خريجوها بمؤسسات التعليم العام صاعداً إلى سائر التخصصات في التعليم العالي والتخصص المبكر الذي تستوجه دراسة علوم اللغة العربية والعلوم الشرعية، وهوبهذه الخصوصية يصير مساقاً خاصاً في نسق التعليم العام.

ولقد ذكر الباحث أن وصف الإمام للخلوة يمثل تجربة حلوة بالنسبة له فإنه لم يورد أي من سلبياتها التي يكاد يتفق عليها الدارسون، لكن المنهج العام للإصلاح الذي ألمح إليه الإمام في نظر الباحث منهج جيد وخلصته حسب فهمه له هو، إما أن يصلح التعليم العام باستيعابه لمميزات الخلوة أو تصلح الخلوة باستيعابها لمميزات التعليم العام، وهذا في التحليل النهائي قد

يؤدي إلى توحيد الكيان بحيث يحتفظ بالمسار الديني والمسارات العلمية الأخرى كتخصصات مختلفة ومنفردة ويكون فيه مرحلة تعليم أساس واحدة، ويحتفظ بإمكانية اختيار التلميذ لمسارات مختلفة ولا ينبغي أن يحدد مساره فقر أسرته أو أحوال منطقتة أو غيرها من العوائق، فنظام التعليم ينبغي أن يضع في الإعتبار مصلحة الدين ومصلحة ورغبة الطفل وأسرته ومصلحة المجتمع في إتساق وتكامل.

لقد تناول يوسف الخليفة أبوبكر مؤسسة الخلوة بالنقد والتحليل في بحث رصين ولقد سبقت الإشارة إلى ما ذكره أبوبكر من إيجابيات وسلبيات للخلوة وقد إعتبر الخليفة مؤسسة الخلوة مفيدة وينبغي المحافظة عليها خاصة في مرحلة التعليم الأساس، وأنه لا ينبغي أن تذوب هويتها وتتحول إلى مدرسة أو معهد ديني، ولكنه أقترح أن يراجع أدائها وأن تجري عليها الاصلاحات اللازمة وشملت الاصلاحات التي اقترحها تطويراً في الأسس وتطويراً في البرامج، وشمل تطوير الأسس¹ أموراً تخص المعلم والمتعلم ومغزى خطط التطوير. فقال ينبغي تأهيل المعلم وإشراكه في عملية التطوير كما ينبغي على عملية التعليم تحقيق حاجات المتعلم ورغباته وذلك حسب مراحل نموه كما ينبغي أن تفتح أبواب الترقى أمامه في مساره العلمي وأن يكون عند التخرج عالماً في مجال تخصصه وعالماً بأمور دينه وباساسيات المعرفة التي تعده للحياة. من ناحية أخرى فينبغي أن يكون معدو خطة التطوير يتمتعون بكفاءة معرفية وموثوق بخلفهم وعقيدتهم والتزامهم. وتحدث في موقع آخر عن أن التعليم ينبغي أن يحقق حاجات المجتمع ورغباته. وفي تطوير البرامج اقترح تطويراً لما أسماه البرامج الأساسية (فقه - سيرة - تاريخ إسلامي - توحيد - لغة عربية - حساب - علوم قرآن) وما أسماه البرامج الإضافية (علوم كونية مرتبطة بالقرآن الكريم - رياضيات مرتبطة بعلم الميراث - فنون مرتبطة بالشرافة... الخ).

ومما ذكره من أسباب المحافظة على الخلوة حسن دافعية المتعلمين، وقلة تكلفة تسيير الخلوة وحسن علاقة الطالب بمعلمه، وجودة وحسن أساليب وطرق التدريس فيها والأنشطة غير المعرفية المصاحبة في الخلوة ورغبة أفراد المجتمع في تعليم أبنائهم في المؤسسة ودعمهم لها واقترح إصلاحات يرى أنها تعزز من قيمة الخلوة، من هذه المقترحات البرامج الإضافية للخلوة والفرص المتاحة لطالب الخلوة لمواصلة تعليمه.

يود الباحث النظر في ما اعتبره يوسف الخليفة إيجابيات للخلوة بالإضافة إلى النظر في مقترحه لتطوير الخلوة ومنظوره الجديد لها.

تفرد الدارس في الخلوة بدافعية حسنة:

قال يوسف الخليفة: تعتبر مهنة التعليم في المدرسة أو الجامعة حرفة لإكتساب الرزق والربح والسعة في العيش فإن عمل شيخ الخلوة لا يعتبر مهنة وإنما يعتبر عملاً دينياً² وقال: على الرغم من المنافسة الشديدة والفوائد المادية الجمة التي رآها الناس في التعليم النظامي العصري الذي يخرج الأفندية والموظفين والحكام والأطباء والمهندسين ظلت الخلوة تؤدي رسالتها وقال: إذا وجد الناس في المدرسة العصرية سلواهم في دنياهم فإنهم يجدون في الخلوة سلوى لهم في دينهم³ كما أشار الكاتب الفاضل إلى أمراض الدرجات والشهادات وبذلك ينتفي عنها الدافع الديني الذي يجذب إليها الطلاب⁴.

1 أبوبكر (يوسف الخليفة)، دور الخلوة في التعليم الأساس، مرجع سابق، ص، 77-78.

2 نفس المصدر، ص، 68.

3 نفس المصدر، ص، 68.

4 نفس المصدر، ص، 67-68.

مرحلة الأساس) بربط ما يدرس بمعانٍ في القرآن الكريم، ولكن إذا تيسر ذلك دون تكلف أو عناء فإنه لا بأس.

وقد يكون الدافع الأساسي من تدريسها أنها توفر ما يحتاج إليه المجتمع المسلم أو ما تقتضي دراسته الدفاع عنه وحمايته أو أنها تسهل حياة أفرادهِ وتجعلها أكثر متعة وجمالاً أو أنه يقتضيها تطبيق أحكام الدين. ما دام ما يدرس بأي من هذه الدوافع متنسق مع العقل والتجربة ولا يعارض مبادئ الدين. ولقد اعتبر علماء المسلمين العلوم غير الدينية من فروض الكفاية وكما قال الغزالي كما تقدم: إذا وجد عدد كبير من الفقهاء في المجتمع المسلم ولم يوجد أطباء أو أطباء من غير المسلمين فإنه يعتبر واجباً أن يتجه المسلمون لدراسة الطب ولا يتجهون إلى دراسة الفقه الذي اكتفى المجتمع من الدارسين المتخصصين فيه.

خاتمة:

وفي ختام الحديث عن بحث يوسف الخليفة الممتاز والذي قام الباحث ببعض التعليقات عليه فإن ما حفزه إلى ذلك قول يوسف إن مقترحاته قابلة للتعديل والحذف والإضافة. وفي الحقيقة ليس من قصد الباحث تصحيح مقترحات الخليفة ولكن قصده في الحقيقة إزالة ما قد يفهم منها من معانٍ قد لا يقصدها. ويمكن استخلاص النتائج التالية لموجهات التعليم:

- 1- تحديد القدر الضروري من التعليم الديني والعلوم الشرعية والعلوم الدنيوية الذي يحتاجه الطالب في مرحلة الأساس خاصة والمراحل التي تليها عامة.
- 2- كفالة حرية اختيار المسارات وإزالة العوائق التي تقف حائلاً دون تلك الحرية وإتاحة الفرص المتكافئة في التعليم وفي نظام تعليم موحد.
- 3- اعتبار تحصيل (العلم الشرعي الديني أو غير الشرعي الدنيوي) إذا خلصت النيات من القربات إلى الله سبحانه وتعالى.
- 4- ينبغي أن يخدم العلم حاجيات المتعلم وأسرته وحاجيات المجتمع والمعلم ويوافق مقتضيات المرجعية الإسلامية ومقتضيات العلم في تكامل وانسجام.
- 5- كفاءة الوسائل التعليمية والتربوية وكفاءة المعلم المعرفية والأخلاقية.
- 6- تحقيق الأهداف حسب امکانات ووفق استراتيجيات مرحلية إذا اقتضى الحال.
- 7- خلق الإرادة اللازمة للتنفيذ والمتابعة والتقويم المستمر.

الفصل الثالث البعد الصحي للتصوف

البعد الصحي للتصوف

يتناول هذا الفصل مشروعية العلاج الروحي وجواز أنواع العلاجات الروحية من حيث الشرعية المعيارية والشرعية الدولية والشرعية الدينية: العلاج الروحي المأثور (الرقية – البخرات – وإخراج الشيطان المتلبس) والعلاج الروحي الناتج عن تجارب وله أصل في الدين والعلاج الذي هو مخالف لمبادئ الدين. ويتساءل هل يمكن إثبات نجاح العلاج الروحي بالتجارب العلمية؟ وهل هذا النوع من الإثبات مناسباً للعلاج الروحي؟. وينظر في العلاقة بين الطب الروحي والطب النفسي هل هي علاقة تعارض أم تكامل؟

ويتناول الفصل مزلق العلاج الروحي وضرورة وضع قوانين وتكوين هيئات تنظم العلاج الروحي، كما يتناول مزلق العلاج النفسي ومفاهيم خاطئة عن الطب النفسي ومفاهيم خاطئة عن الطب الروحي، ويتناول الفصل أعراض مرضية لمتصوفة قد تلتبس بما يعتبر ممارسة صوفية. كما يتناول مساهمات علماء المسلمين قديماً (البلخي وابن سينا) وحديثاً (مالك بدري) في مجال الطب النفسي (الروحي) ويقدم لهذه الموضوعات بحديث عن طبيعة المرض النفسي وطرق علاجه وفي نهاية الفصل يتناول ما يعرف بأمراض النفوس (أو أمراض الشخصية).

البعد الصحي للتصوف

عرفت شعوب العالم المختلفة العلاج الروحي وعرفه المسلمون واستخدموه في علاج الأمراض النفسية، كما عرفوا من العلاج النفسي أنواعاً كالعلاج السلوكي والعلاج المعرفي والعلاج بالعقاقير. وركز المتصوفة على العلاج الروحي ولهم في هذا تراث ثر. والعلاج الروحي له أصل وفقه في الدين كما أنه يستخدمه غير المسلمين. ونجد أن كثيراً من الأطباء الذين يهتمون بالتأصيل في مجال الطب عامة والطب النفسي خاصة دراسات في مجال العلاج الروحي. ومن الممكن أن يحدث تلاقح وتبادل للأفكار بين المتصوفة والأطباء والباحثين في مجال الدراسات الإسلامية عموماً وهذا ما يحدث بالفعل، ولكنه ليس بالقدر الكافي، كما يمكن الاستفادة من الطب البديل (أو الطب الطبيعي، الطب الشعبي، الطب المكمل، الطب التقليدي... الخ). إن المتصوفة يهتمون بعلاج أمراض النفس والجسد (كما يهتمون بحل المشكلات الاجتماعية الأخرى التي سيرد ذكرها لاحقاً)، ولكنهم يركزون كما تقدم على علاج الأمراض النفسية.

سيستعرض الباحث طبيعة المرض الذي يقومون بعلاجه ودرجته بإيجاز، ويتناول بشئ من التفصيل طرق العلاج، بالإضافة إلى ذلك بإيجاز أيضاً دواعي الأخذ بالعلاج الروحي وصفة المعالج ومشروعية العلاج الروحي، ثم قضايا مختلفة تتصل بالعلاج الروحي.

طبيعة المرض النفسي ودرجته:

سيعدد الباحث أنواع الأمراض التي يسعى المعالج الروحي لعلاجها، وقد لا يعي كثير من المعالجين الروحانيين وعلى وجه التحديد طبيعة هذه الأمراض، ولكن المرضى المصابين بهذه الأمراض يطلبون مساعدة هؤلاء لهم ويأملون في الشفاء على أيديهم، وهذه الأمراض هي:-

1. الأمراض العضوية.
2. الأمراض النفسية: التي تقع في مجال الطب النفسي كالأمراض العصبية كالقلق النفسي والوسواس والفرع والأمراض الذهانية كالفصام والبرنويا الوجدانية كالكآبة والهوس الدوري والكآبة الذهنية وغيرها من الأمراض الذهانية العضوية كالهذيان وذهان التهاب المخ وذهان الصرع وذهان الكحول وغيرها، وأمراض التخلف العقلي والأمراض السايكوماتية والإضطرابات السايكولوجية والاجتماعية وغيرها.
3. ما يعرف بالأمراض الروحية (أمراض السحر والعين مثلاً) وقد تكون أعراضها مماثلة للأعراض المشار إليها في (1) و (2).
4. علاج أمراض النفوس أو القلوب كالكبرياء والحسد والرياء والشك والحيرة وهذه الأنواع من الأمراض قد تقع في دائرة أمراض الشخصية.

دواعي الأخذ بالعلاج الروحي (إطار وعلاج متكامل):

إن حياة الإنسان تتأثر بنظام حياته العامة، فهي تتأثر بنظام غذائه (أكله وشربه) ونومه وإنفعالاته ومزاجه كما تتأثر برغباته وما يحب وما يكره وما يعتبره حلالاً وما يعتبره حراماً وما يعتبره ضاراً وما يعتبره نافعاً وتتأثر بطريقة تفكيره وتصوراته ومعتقداته ونظرته للحياة، وباهتمامه بنفسه وبصلته مع الآخرين، وبمدى تعاطفهم معه ومساعدتهم له واهتمامهم به وبدرجة التماسك الاجتماعي وبروح الإخاء والمحبة والتساند والتكافل في المجتمع والمشاركة الوجدانية بين أفرادها، كما أنه يتأثر بصبر المريض وقوة تحملته وقوة إرادته ومجاهدته لنفسه وبرجائه وتوكله وبمؤسسات مجتمعه العلاجي (يبدو أن الاهتمام بالمؤسسات

الصحية العامة في مجتمعاتنا الإسلامية أقل من اهتمام أفراد مجتمعاتنا بعضهم ببعض وقد يكون العكس صحيحاً في المجتمعات الغربية).

إن عوامل المرض قد تكون حية كالجراثيم والفيروسات أو غير حية فيزيائية أو كيميائية أو سمية أو وراثية كالتشوهات الخلقية¹ وهناك بجانب هذه العوامل النفسية والروحية والحضارية والثقافية كالضغوط الاجتماعية، ويعلمنا الطب أن حالات الإنفعالات لقد تؤدي إلى زيادة في إفراز الأدرينالين Adenalin وينجم عن هذه الحالة أمراض ضغط الدم والقرحة²... الخ.

من ناحية أخرى، فإن ثقة المريض في من يعالجه وقربه وبعده منه ومعرفته لشخصيته أمر ضروري لنجاح العلاج، فلا يجوز أن يصبح المريض شيئاً أو رقماً أو حالة طبية دون اعتبار لشخصيته وإنسانيته، بالإضافة إلى ذلك فإن الزمن الذي يمنحه الطبيب لمريضه وإخلاصه في عمله والتزامه بما يعرف بأخلاق المهنة له الأثر الكبير في نجاح العلاج، فالرقابة القانونية ومصلحة الطبيب الشخصية قد لا تكون كافية. وخلاصة القول إن الطب ذو النظرة المادية البحثية يختلف عن الطب الذي يأخذ بمنهج تكاملي حيث تصير كل أبعاد الإنسان المادية والروحية والنفسية والأخلاقية والاجتماعية والفكرية والذوقية معتبرة دون إهمال لبعد من الأبعاد. وتوجد بالسودان محاولة لممارسة علاج متكامل في ما يعرف بالعيادات المتكاملة. هذه العيادات تحتاج إلى دراسة منهجية معمقة لتقييمها وتطويرها.

كما أن ممارسة العلاج الروحي برمتها تحتاج إلى تقييم وترشيد وسيطر طرق البحث إليها فيما يلي من أجزائه:

مشروعية العلاج الروحي:

هنالك ثلاث مرجعيات يمكن أن تعطي الشرعية للعلاج الروحي:

1. المرجعية الدينية.
2. ما يمكن تسميته بالشرعية المعيارية.
3. الشرعية الدولية.

سوف يتناول الباحث الشرعية الدينية للأخذ بالعلاج الروحي عندما يتحدث عن كيفية العلاج الروحي، وسوف يتناول الشرعية المعيارية التي تتصل بكفاءة العلاج وفعاليتها في إزالة المرض، ويتناول اتساق بعض أساليب العلاج التي يتخذها المعالجون الروحانيون مثل الضرب، مع القيم الأخلاقية ولكن سوف يشير في هذا الموضوع للشرعية الدولية للعلاج الروحي. لقد اعترف في الأونة الأخيرة بالعلاج الروحي عالمياً. وكما هو معروف على مستوى عالمي فإن تعريف الصحة ظل حتى عام 1980م يركز على الجانب الجسماني (البيولوجي) وأهمل الروحي، إلا أنه في عام 1982م أضافت منظمة الصحة العالمية في تعريف الصحة الجانب الروحي بذا أصبح تعريفاً متكاملًا، وهو التمتع بحالة جيدة جسمانياً ونفسياً واجتماعياً وروحياً³.

اتجاهات المعالجين للمرض النفسي:

1. معالجون يستخدمون الطب النفسي في علاجهم الأمراض النفسية.
2. معالجون من المتصوفة قد يغلب على طريقتهم استخدام التجارب الذاتية.
3. معالجون فقهاء منطلقهم القرآن والسنة.

¹ يحيى (توفيق الحاج)، الطب البديل، دار الفكر، دمشق، 2002م، ص 27-28

² نفس المصدر، ص 46

³ بعشر (طه احمد)، الهدى الاسلامي والصحة النفسية، مجلة أبحاث الايمان، الخرطوم، العدد الرابع عشر، 2004م

4. معالجون مسلمون منطلقهم التجارب البشرية (ابن سينا والبلخي نموذجاً).
 5. محاولات تأصيل معاصرة (مالك بدري والزبير بشير طة نموذجاً).
 6. معالجون غير مسلمين يعالجون بطرق روحية غير مستمدة من القرآن والسنة.
- سوف لا يتحدث الباحث هنا عن الصنف السادس، وسيتناول الصنف الأول بإيجاز شديد.

العلاج عن طريق الطب النفسي:

قد يكون العلاج الذي يستخدمه الطب النفسي عن طريق العقاقير والكهرباء والجراحة، وقد يكون عن طريق العلاج المعرفي أو السلوكي المعرفي والجمع بين هذه الأنواع من طرق العلاج وارد، وقد يكون نوع من العلاج أكثر فعالية في معالجة مرض معين بالمقارنة مع نوع آخر من المرض، وقد يكون العلاج نافعاً لطور معين من المرض وهلم جرا.

المتصوفة وطرق العلاج عندهم:

الطريقة التي يستخدمها المتصوفة في الأساس هي الرقية، وسيرد التفصيل في طرق العلاج الروحي عند المتصوفة عند الحديث عن قضايا العلاج الروحي (بالإضافة الى العلاج الروحي فإن المتصوفة يستخدمون العلاج بالأعشاب).

العلاج الروحي:

تجدر الإشارة هنا الى أنه على الرغم من أن المتصوفة يستخدمون أدلة شرعية تؤيد الأخذ بالطرق التي يستخدمونها للعلاج، إلا أن الفقهاء أكثر صرامة في الأخذ بهذه الأدلة وهذا في اعتقاد الباحث مايميز الفريقين.

بعض قضايا العلاج الروحي:

1. المشروعية الدينية للرقية وشروطها وكيفية أدائها.
2. هل يجوز أن يرقى شخص شخصاً آخر؟
3. هل يجوز أخذ الأجر على الرقية؟
4. هل يجوز اتخاذ الرقية مهنة؟ وهل يجوز التكسب الدائم منها؟
5. هل هنالك خاصية وفعالية علاجية معينة للمجربات من القرآن الكريم (زيادة على الخاصية العامة في كون أن القرآن فيه شفاء)؟
6. هل تتعارض الرقية مع التوكل؟
7. ماحقيقة المس والتلبس ودخول الجنى جسد الإنسى؟
8. الاستعانة بالجن.
9. ماحقيقة السحر وعلاجه؟
10. ماحقيقة العين وعلاجها؟
11. التمانم.
12. الكهانة.
13. هل يمكن أثبات أثر العلاج بالقرآن من خلال البحث العلمي؟
14. ماحكم بعض وسائل العلاج الروحي؟
- أ- المحيات والبخرات.
- ب- الضرب... الخ.
15. ماحكم رقية غير المسلم للمسلم والعكس؟
16. كيف يمكن تنظيم ممارسة العلاج الروحي وسن التشريعات الخاصة بذلك؟
17. من هم الذين يقبلون على العلاج الروحي وماهي أنواع أمراضهم؟

18. أعراض مرضية في سلوك بعض المنتسبين للتصوف؟
19. مساهمات في الطب النفسي: ابن سينا والبلخي.
20. مفاهيم خاطئة عن الطب النفسي.
21. مزالتق في ممارسة الطب النفسي.
22. مفاهيم خاطئة عن الطب الروحي.
23. مزالتق في ممارسة الطب الروحي.

كيفية العلاج بالرقية:

الشيوخ الذين يعالجون بالقرآن قد يجمعون بين هذا النوع من العلاج والعلاج بالأعشاب (الطب البديل) وقد يكون ذلك بالخبرة وقد يكون بما يعرف بالطب النبوي. ويركز الباحث في هذا الجزء من بحثه على كيفية العلاج الروحي، وهو قد يكون بالكلام والنفث والمسح باليد، وقد يكون بالرقية المكتوبة، والرقية في حقيقتها دعاء إلى الله سبحانه وتعالى، فهي نوع من الطب المعنوي والطب الروحي والإلهي. فالرسول صلى الله عليه وسلم شرع لأمة الطب الجسماني فقد قال: (تدأوا عباد الله فإن الله لم يضع داءً إلا وضع له شفاء إلا داء الهرم)¹. كما شرع لهم الطب الروحاني فقد شرع صلى الله عليه وسلم الرقيا والتعوذ بالله تعالى من الألم والمرض العضوي والنفسي ومما يخاف ويتوقع في المستقبل، ففي حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم كان يعوذ الحسن والحسين بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة. ومن الرقية ماهو من القرآن الكريم مثل المعوذتين وسورة الإخلاص، ومنها اذكار وأدعية ليست من القرآن الكريم، ومثال ذلك عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اشتكى إنسان مسحه بيمينه ثم قال: (اللهم اذهب البأس رب الناس واشف أنت الشافي لا شفاء إلا شفاؤك شفاء لا يغادر سقما) وعن عثمان بن أبي العاص الثقفي أنه شكى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعاً يجده في جسده منذ أن أسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ضع يدك على الذي تألم من جسدك وقل باسم الله ثلاث وقل سبع مرات أعوذ بالله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر)².

والدعاء والرقية قد يكونان من الحمى والحسد والعين، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (استعيذوا له (المعيون) فإن العين حق³) والسحر والقلق والخوف والحزن والإكتئاب والوسواس والهواجس والشكوك والظنون والنسيان وعدم النوم وعموما كل مرض جسدي أو نفسي.

لقد تناولت القضايا المتبقية الخاصة بالعلاج الروحي عدة ندوات مؤخراً، بالتقييم والتقويم، وكان هدف هذه الندوات ترشيد ممارسة العلاج الروحي. ولقد شارك في هذه الندوات مختصون في مجالات علمية مختلفة منهم مختصين في الدراسات الإسلامية، ومختصون في مجال الطب النفسي ومختصون في مجال الدراسات النفسية والاجتماعية، ومختصون في الدراسات القانونية، ومشايخ طرق صوفية. إن الحاجة إلى الترشيد تملئها حقيقة أن الذين يقبلون على العلاج الروحي والممارسون لمهنة العلاج الروحي ازداد عددهم زيادة ملحوظة في الأونة الأخيرة، ونتج عن ذلك أن كثيراً من ممارسي المهنة أساءوا استخدام العلاج الروحي والحقوا الضرر بعدد كبير من الناس.

مشروعية الرقية وشروطها وكيفية أدائها:

¹ رواه البخاري في الطب ومسلم في الاسلام (2191)(48)
² رواه مسلم في الاسلام (2202) باب استحباب وضع يده على الام مع الدعاء
³ رواه ابن ماجة (3508) وصححه اللبناني، صحيح سنن ابن ماجة (175/3)

إن الرقية بشروطها التي حددها العلماء مشروعة. فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال " اعرضوا علي رقاكم، لا بأس بالرقى ما لم يكن به شرك "1 وفي القرآن الكريم شفاء من الأمراض والأسقام. يقول تعالى { وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ } (الإسراء: 82). وقد أجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم الرقية بفاتحة الكتاب، فقد أخرج البخاري عن سعيد أن رهطاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انطلقوا في سفرة سافروها حتى نزلوا بحي من أحياء العرب، فأستضافوهم فأبوا أن يضيفوهم، فلدغ سيد ذلك الحي، فسعوا له بكل شئ لا ينفعه شئ فقال بعضهم لو اتيتم هؤلاء الرهط الذين قد نزلوا بكم لعله أن يكون عند بعضهم شئ فأتوهم فقالوا: يا أيها الرهط إن سيدنا لدغ فسعيننا له بكل شئ فقال بعضهم والله إنني لراق ولكن والله قد استضفناكم فلم تضيفونا فما أنا براق لكم حتى تجعلوا لنا جعلاً، فصالحوهم على قطيع من الغنم فانطلق فجعل يتقل ويقراً (الحمد لله رب العالمين) حتى لكانما نشط من عقال فانطلق يمشي: فأوفوهم جعلهم الذي صالحوهم عليه، فقال بعضهم أقسموا، قال الذي رقى لا تفعلوا حتى ناتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكروا له فقال: (ما يدريك أنها رقية؟ أصبتم أقسموا واضربوا لي معكم بسهم)2 ولقد تقدم ذكر أحاديث عن ابن عباس وعائشة وعثمان بن العاص رضي الله عنهم تدل على مشروعية الرقية

شروط الرقية:

1. أن تكون بكلام الله أو باسمائه الحسنى أو صفاته.
2. أن تكون باللسان العربي أو بما يعرف معناه من غيره ويرخص لغير العربي بالترجمة إلى لسانه.
3. أن يعتقد بأن الرقية لا تؤثر بذاتها، بل بتقدير الله سبحانه وتعالى.
4. أن يتقيد بأداب الشرع مع مرضى النساء والشرط الأول شرط كمال وجائز للمسلم أن يرقى بأي رقية مادام ليس فيها شرك، ولقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكهانة والسحر.

هل يجوز أن يرقى شخص شخصاً آخر؟:

يقول سليمان عثمان " بأن الأصل في التدأوي بالقرآن الكريم قراءة الإنسان على نفسه³. ليس هناك خلاف في مشروعية أن يرقى الإنسان نفسه، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا اشتكى يقرأ على نفسه المعوذتين وينفث. قالت عائشة رضي الله عنها: فلما اشتد وجعه وأنا أقرأ عليه وأمسخ عليه بيمينه رجاء بركتهما. وقد أجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يرقى شخص شخصاً آخر فقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرقى فجاء آل عمر بن حرم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يارسول الله إنه كانت عندنا رقية نرقى بها من العقرب، وأنت نهيت عن الرقى قال: فعرضوها عليه فقال ما أرى بأساً من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه.

هل يجوز أخذ الأجر على الرقيه؟:

1رواه مسلم (5696)

2. اخرج البخاري في كتاب الطب 33 باب الرقى بفاتحة الكتاب 162/10

3 عبد القادر (عمر)، وآخرون، العلاج بالقرآن بين الشرعية والشعوذة - مركز دراسات المجمع الخرطوم - 2006، ص، 113.

ليس هنالك مانع شرعي. ولقد جاء أن بعض الناس تخصص في الرقية فمنهم من له رقية للحمى والنملة¹ (والنملة قروح تجري في الجنبين وسمي نملة لأن صاحبة يحس في مكانه كأن نملة تدب عليه وتعضه)²

وتخصص آل حزم في نوع معين من الرقية وآخرون في نوع آخر وهكذا.

اعترض سليمان عثمان على إتخاذ الرقية مهنة فقال: يؤكد باحث معاصر (عبدالله الزبير عبدالرحمن في بحث غير منشور) أن إتخاذ العيادات للتطبيب بالقرآن الكريم والتفرغ لذلك محدث مبتدع في زماننا لم يعرف قط في عهود المسلمين السابقين منذ العهد النبوي، وقال: إن في بعض عيادات المعالجة بالقرآن منكرات شرعية، وقال (حتى لو كانت هذه العيادات في أصلها مسموح بها فينبغي منعها منعاً باتاً وحظرها ديانة وسياسة) وذلك سداً للذرائع.

ويمكن تلخيص حجج المعارضين لاتخاذ العلاج بالقرآن مهنة في الحجج التالية:

1. يرى المعارضون لاتخاذ الرقية مهنة أنه لم يرد على ذلك دليل من كتاب أو سنة ولا من سلف الأمة.

2. ويقولون لقد ثبت أن في بعض عيادات المعالجة بالقرآن منكرات تعظيم بعض المعالجين للشيطان الرجيم وكشف عورات النساء، فينبغي حظر العلاج سداً للذرائع في أعمال قد يكون أصلها مباحاً لأنها تفضي إلى محرم.

3. العلاج بالقرآن الكريم لا يمثل علماً كعلم الطب البشري الذي يحتاج إلى تدريب ودراسة طويلة الأمد.

يبدأ الباحث بالرد على هذه الاعتراضات بما أورده ابن القيم في خواص الكلام، حيث قال: " أحد جوانب الكلام له خواص ومنافع مجربة. فما الظن بكلام رب العالمين الذي فضله على كل كلام كفضل كلام الله عز وجل على خلقه، لهم فيه الشفاء التام والعصمة النافعة والنور الهادي والرحمة العامة الذي لو نزل على جبل لتصدع من عظمته وجلاله قال تعالى:

{وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا} (الفتح: 29).

4. إن العلاج بالقرآن ليس فقط بالرقية وبتأثيرها على المريض ولو كان ذلك دون وعي منه لمعاينتها (الطفل مثلاً). ولكن العلاج بالقرآن يكون بتلاوة آيات من القرآن الكريم على المريض بغرض تنبيهه لمعاينتها، حتى يتدبر أمرها، فيحدث ذلك الإدراك أثراً نفسياً معالجاً للمريض، وقد تكون تلاوته عليه تصحيح أخطاء تفكيره أو في مشاعره – كما هو الحال فيما يعرف بالعلاج المعرفي (cognitive therapy). وستأتي نماذج وحالات استخدم فيها هذا النوع من العلاج فكان سبباً في شفاء مرضى من المسلمين. ولقد نبه ابن القيم كما سبق ذكره أن للكلام خواص علاجية. ومعرفة هذه الخواص قد يحتاج إلى تدريب ودراسة وتخصص وكذلك معرفة آيات القرآن (كل القرآن) التي تؤثر في النفوس قد يحتاج إلى علم وخبرة وتجارب، ومن المتصور أن يكون ذلك علماً واسعاً، فأبعاد العلاج الروحي واسعة ولكنها قد لا تكون استثمرت بعد. وقد يكون للشيخ علم أيضاً بآيات معينة حسب تجاربهم يمكن أن تستخدم في الرقية، لم تؤثر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوصلوا إليها بالتأمل والإلهام أو التجارب، فهذا جائز والله أعلم.

1 عثمان (سليمان)، رؤية تحريف العلاج بالقرآن بين الشرعية والشعوذة – مركز دراسات المجمع الخرطوم – 2006ص(32)

2 عبد القادر (عمر) وآخرون، العلاج بالقرآن بين الشرعية والشعوذة، مرجع سابق، ص، 113.

5. أما حجة سد الذرائع فإنها تقدر بقدرها ويمكن تلافيها بجعل ضوابط صارمة تحكم ممارسة المهنة كما سيأتي. أما كونها بدعة لأن الرسول صلى اله عليه وسلم والصحابة وسلف الأمة لم يمارسوها ففيه نظر، وليس هناك اتفاق حول كون كل ما لم يمارسه الرسول صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح بدعه (انظر كلام الباحث عن البدعة).

هل تتعارض الرقية الشرعية مع التوكل؟:

من بين ما استدل به القائلون بتعارض الرقية الشرعية مع التوكل الحديث الذي أخرجه البخاري (في 76 كتاب الطب 42 باب من لم يرق 2110/10) عن ابن عباس رضي الله عنه قال: خرج علينا النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (عرضت علي الأمم فجعل يمر النبي ومعه الرجل ومعه الرجلان والنبي ومعه الرهط والنبي وليس معه أحد ورأيت سواداً كثيراً سد الأفق فرجوت فقيل هؤلاء أمتك ومع هؤلاء سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب فتفرق الناس ولم يبين لهم فتذاكر أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال هؤلاء أبناءنا فبلغ (النبي صلى الله عليه وسلم) فقال: هم الذين لا يتطيرون ولا يكتون ولا يسترقون وعلى ربهم يتوكلون، فقام عكاشة بن محصن فقال: أمنهم أنا يا رسول الله؟ قال نعم: فقام آخر فقال أمنهم أنا يا رسول الله قال: سبقك بها عكاشة.

الحديث السابق يشمل الإسترقاء والاكْتواء الذي هو من جنس التداوي والتطبيب عموماً. ففي رأي البعض أن مطلق الأخذ بالأسباب يتعارض مع التوكل (وهو رأي بعض المتصوفة) ولكنه رأي شاذ. وعند البعض الآخر أن الذي يتعارض مع التوكل هو الاعتقاد في أن الرقية أو التداوي بذاته يكفي لإزالة المرض وإحداث النتائج والآثار وهو اعتقاد غير مقبول شرعاً.

وعند البعض (أبو حامد الغزالي) أن الذي يتعارض مع التوكل الأخذ بالأسباب البعيدة والتكلف الشديد في الأخذ بالأسباب المعقولة. وعند آخرين هو الأخذ بالأسباب المحرمة (وهو اضعف المعاني للتوكل).

من ناحية أخرى فإنه لا فرق بين أن يرقى الإنسان نفسه (أو يدأوي نفسه) أو أن يطلب الإسترقاء من آخر ففي كلا الحالتين فهو أخذ بالأسباب. فإذا صح أن أحدهما يعارض التوكل، فإن الآخر يعارضه أيضاً. وقد أورد الفاتح الحبر¹ آراء تحاول أن تزيل هذا التعارض بين هذا الحديث وغيره من الأحاديث التي تحث على التداوي. فأورد حديث الراوي الذي قال: "إن المراد بالحديث الذين يجتنبون فعل ذلك في الصحة (لأن الإنسان قد يسترقي يقرأ من القرآن وهو ليس مريضاً) خشية وقوع الداء، أما من يستعمل الدواء بعد وقوع الداء فلا. وأورد حديث الحلبي الذي قال: يحتمل أن يكون المراد بهؤلاء المذكورين في الحديث من غفل عن أحوال الدنيا وما فيها من الأسباب المعدة لدفع العوارض، فهم لا يعرفون الاكْتواء ولا الاسترقاء، وليس لهم ملجأ فيما يعترهم إلا الدعاء والاعتصام بالله والرضاء بقضائه، فهم غافلون عن طلب الأطباء وركي الرقاة ولا يسنون من ذلك شيئاً والله أعلم.

وذكر رأياً رابعاً فقال: "إن المراد من تلك الرقى والكي الاعتماد على الله في دفع الداء والرضاء بقدره، لا القدح في جواز ذلك لثبوت وقوعه في الأحاديث الصحيحة وعن السلف الصالح، لكن مقام الرضا والتسليم أعلى من تعاطي الأسباب، والى هذا نحا الخطابي ومن تبعه. قال ابن الأثير: هذا من صفة الأولياء المعرضين عن الدنيا وأسبابها وعلاقتها وهؤلاء هم خواص الأولياء ولا يرد على هذا رجوع ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم فعلاً

¹أحمد (الفاتح الحبر عمر)، مشروعية الرقى في هدى خير الورى، مرجع سابق، ص، 54-59.

وامراً لأنه كان في أعلى مقامات العرفان ودرجات التوكل فكان ذلك منه للتشريع وبيان الجواز.

ما هي حقيقة المس والتلبس ودخول الجنى جسد الإنسي؟:

أورد الشيخ ابن باز أقوالاً لعلماء يثبتون فيها دخول الجنى جسد الإنسي منهم عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل حيث قال: قلت لأبي أن أقواماً يقولون: أن الجنى لا يدخل بدن المصروع فقال يا بني يكذبون هو ذا يتكلم على لسانه.. ويضرب بدنه ضرباً عظيماً و المصروع مع هذا لا يحس بالضرب ولا بالكلام الذي يقوله.. ويجري غير ذلك من الأمور من شاهدها أفادته علماً ضرورياً بأن الناطق على لسان الإنسي والمحرك لهذه الأجسام جنس آخر غير الإنسان. وأورد قول الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى حيث قال: الصرع صرعان صرع من الأرواح الخبيثة الأرضية وصرع من الأخلاط الرديئة وهو الذي يتكلم فيه الأطباء في وعلاجه.. أما الصرع الذي يكون سببه من الأرواح فلا ينفع فيه هذا العلاج وجاء (زنادقة الأطباء لم يثبتوا إلا صرع الأخلاط وحده).

وصنف طارق الحبيب¹ الصرع ثلاث أنواع:

1. الصرع العضوي.

2. الصرع النفسي (الصرع الهستيرى).

3. صرع الجن.

هنالك أمور وردت في حديث ابن باز ينبغي النظر فيها واختبار صحتها وهي:

1. دخول الجن بدن الأنس.

2. تحدث الجن على لسان الإنسان.

3. عدم إحساس الإنسان الممسوس بالضرب دليل على أن الضرب يقع على الجنى وليس على الإنسان.

4. التقسيم الذي أورده الشيخ لابن القيم للصرع والتقسيم هو:

• صرع سببه مادي (الأخلاط الرديئة).

• صرع سببه غير مادي (الأرواح الخبيثة).

5. كما يود الباحث النظر في التقسيم الثلاثي الذي أورده طارق الحبيب.

بعد أن ينظر الباحث في القضايا 2-5 سوف ينظر في القضية الأساس وهي دخول الجنى

جسد الإنسي.

هنالك من أنكر إمكانية حديث الشيطان على لسان الإنسان، وهنالك من تحفظ، وهنالك من جوز كابن باز. ليس بالضرورة إذا تكلم المصروع كما تقدم ذلك بطريقة يظن منها أن مخلوقاً غيره تكلم بلسانه يكون حقيقة ذلك المخلوق (الشيطان) هو المتحدث. قال طارق الحبيب المتخصص في الطب النفسي: (لقد لاحظت أن أكثر من تحدث عندهم النوبات من ذوي الشخصيات القابلة للإيحاء والذين تصيبهم أثناء الرقية حالة من تبدل الوعي نتيجة أسئلة الراقي المفعمة بالقوة والمشحونة بالإيحاء "من أنت" "أخرج" "مادينك" "كم عددكم" مما يجعل المريض يقوم بصورة غير واعية بالحديث الذي قد يطول أو يقصر حسب درجة القابلية للإيحاء عند ذلك الشخص. ومما يلاحظ أن حديث المريض أثناء تلك النوبة يعكس ثقافته ومعلوماته عن عالم الجن وما يتعلق بذلك الحوار دون أن يتلفظ بشي جديد سوى ما يلقنه إياه من يرقيه. وفي اعتقاد الباحث ليس هنالك ما يجعل الجن المتلبس بالإنسان يتحدث

¹ الحبيب (طارق)، العلاج النفسي والعلاج بالقران: رؤية طبية نفسية شرعية، مؤسسة الجريسي للنشر والتوزيع، الرياض، 2003م- ص، 155.

بلسان المريض مستحيلاً، ويمكن إثبات ذلك مثلاً إذا سمعنا مريضاً يتكلم بلغة نعلم أنه لم يتعلمها كما أنه ليس من الضروري لكي نثبت تلبس الجن أن المتلبس ينطق بلسان المريض.

كتب الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز رسالة بعنوان " إيضاح الحق في دخول الجنّي في الإنسي والرد على من أنكر ذلك " وأورد قول لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى جزء 19 (ص9-16): ولهذا أنكر طائفة المعتزلة، كالجبائي وأبي بكر الرازي وغيرهما دخول الجن في بدن المصروع ولم ينكروا وجود الجن إذ لم يكن ظهور هذا في المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم كظهور هذا وإن كانوا مخطئين في ذلك، وقال الشيخ ابن باز كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: " أخرج عدو الله أنا رسول الله ¹ " وقال بن باز شأدت شيخنا يرسل إلى المصروع من يخاطب التي فيه ويقول لك الشيخ أخرج فإن هذا لا يحل لك فيفيق المصروع وربما خاطبها بنفسه وربما كانت الروح مارده فيخرجها بالضرب فيفيق المضروب ولا يحس بالألم ولقد شهد غيرنا منه ذلك مراراً. وأستدل بقوله صلى الله عليه وسلم " إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم ".

وقال ابن باز ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " الشيطان عرض لي فشد علي ليقطع الصلاة علي فأمكنني الله منه فدعته (أي خنفته) ولقد هممت أن أوثقه إلى سارية حتى تصبحوا فتنظروا إليه فذكرت قول أخي سليمان عليه السلام { قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي } (ص:35) فرده الله خاسئاً.

وأورد الشيخ ابن باز ما أورده الأمام أحمد رحمه الله في المسند (ص4 ص214) بإسناد صحيح أن عثمان بن أبي العاص رضي الله عنه قال: يا رسول الله حال الشيطان بيني وبين صلاتي وبين قراءتي قال: ذاك شيطان يقال له خنزب فإذا أنت حسسته فتعوذ بالله منه واتقل عن يسارك ثلاثاً قال: فعلت ذلك فأذهب الله عز وجل عني. وعن النبي صلى الله عليه وسلم أن كل إنسان له قرين من الشياطين حتى النبي صلى الله عليه وسلم إلا أن الله أعانه عليه فأسلم فلا يأمر إلا بخير. و أورد الشيخ ابن باز تفاسير تعزز موقفه فقال: قال أبو جعفر بن جرير رحمه الله في تفسير قوله تعالى " الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس... " يعني بذلك يخبله الشيطان في الدنيا وهو الذي يخبطه فيصرعه من المس، يعني من الجنون. و أورد قول البغوي رحمه الله الذي قال: في تفسير الآية المذكورة مانصه (لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) أي الجنون. يقال مس الرجل فهو ممسوس إذا كان مجنوناً. وذكر ابن كثير رحمه الله قال في تفسير الآية المذكورة ما نصه: (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) أي لا يقومون من قبورهم يوم القيامة إلا كما يقوم المصروع حال صرعه وتخبط الشيطان له وذلك أنه يقوم قياماً منكراً، وذكر قولاً مماثل للقرطبي وابن عباس وغيرهم لمن ينكرون الصرع من جهة الجن وأنه من فعل الطباع.

قال الشيخ ابن باز: أعلن بعض الجن الذي تلبس ببعض المسلمات في الرياض إسلامه عندي بعد أن أعلنه عند الأخ عبد الله بن مشرف العمري المقيم في الرياض بعدما قرأ على الجنّي ودعاه إلى الإسلام لما أخبره الجنّي أنه كافر بوذي ودعاه إلى الخروج منها فافتنع الجنّي بالدعوة وأعلن إسلامه عند عبد الله المذكور، ثم دعا عبد الله المذكور وأولياء المرأة أن يحضروا عندي بالمرأة حتى أسمع إعلان إسلام الجنّي فحضورا عندي فسألته عن أسباب دخوله فيها فأخبرني بالأسباب ونطق بلسان المرأة لكنه كلام رجل وليس كلام امرأة وهي في الكرسي الذي بجواري وأخوها وأختها وعبدالله بن مشرف المذكور. وبعض المشايخ يشهدون

¹ يوسف (عبد الحي)، العلاج بالقرآن، رؤية شرعية، مركز بحوث السنة، بحث غير منشور، 2005/12/29م، ص، 6.

ذلك ويسمعون كلام الجنى وقد أعلن إسلامه صريحاً وأخبر أنه هندي بوذي الديانة فنصحته ووصيته بتقوى الله وأن يخرج من هذه المرأة ويبتعد عن ظلمها فأجابني إلى ذلك وقال إنه مقتنع بالإسلام بعد ما هداه الله له فوعد خيراً وغادر المرأة، وكان آخر كلمة قالها السلام عليكم. ثم تكلمت المرأة بلسانها المعتاد وشعرت وراحت مع إختها وخالها وأختها، وأخبرني أنها في خير وعافيه، وأنه لم يعد إليها والحمد لله، وسألتها بما كانت تشعر به حين وجوده بها فأجابت بأنها كانت تشعر بأفكار رديئة مخالفة للشرع وتشعر بميول للدين البوذي والاطلاع على الكتب المؤلفة فيه، بعد أن سلمها الله منه زالت عنها هذه الأفكار المنحرفة ورجعت إلى حالها.

تعليق على حديث الشيخ الجليل:

1. إيراد الشيخ حججاً تؤيد دخول الجنى جسد الإنسي.
2. تمييز ابن القيم بين نوعين من الصرع: صرع يسببه دخول الشيطان جسد الإنسان وصرع بأسباب طبيعية.
3. أحاديث وردت في هذا الشأن.
أ- حديث الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم.
ب- أحاديث اعتراض الشيطان للإنسان في الصلاة.
4. ما أورده ابن تيمية وعبد الحي يوسف عن ما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله: أخرج عدو الله أنا رسول الله.
5. مخاطبة بعض المشايخ المعالجين الشيطان الذي دخل في جسد المريض وطلب المعالج منه الخروج واستجابة الشيطان لهذا الطلب.
6. شفاء المريض بعد خروج الجن من جسده.

إن التفاسير والأقوال التي أوردوها على الرغم ما لها من وزن، فإن هنالك أقوالاً وتفاسير تعارضها؟ أما تمييز ابن القيم بين نوعي مرض الصرع فإنه وارد ولكن يحتاج إلى دعم وأدلة مادية (ولقد سبق نقاشه بإيجاز) أما اعتراض الشيطان المصلي فقد يكون من خارج. أما حديث الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم فلم يقل أحد إنه يمكن إخراجه وكل إنسان له قرين، إلا أن الله أعان الرسول صلى الله عليه وسلم عليه.

أما مخاطبة بعض الشيوخ والمعالجين الشيطان الذي دخل في جسد المريض وطلب المعالج منه الخروج واستجابة الشيطان لهذا الطلب وأن المريض امرأة وصوت الجنى رجل قد يكون دليلاً، ولكننا نحتاج إلى مزيد من التفاصيل عن المريض واختبار الحالة أكثر، فهل البنات قرأت كتاباً عن البوذيين أو سمعت عنهم وهم موجودون في السعودية، والأرجح أنها قرأت كتبهم وهل حديث المعالج هو نوع من الإحياء للمريض.
إن أقوى دليلين أوردهما الشيخ ابن باز هما:

1. شفاء المريض – وهذا يحتاج إلى التأكد من عدم الانتكاسة. وقد يكون ليس بسبب خروج الجن.

2. حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (أخرج عدو الله أنا رسول الله).

فالشفاء إذا تم أمر مهم من الناحية العملية البرجماتية والنفعية بصرف النظر عن كون الجنى دخل حقيقة جسد الإنسي أم لم يدخل. بقى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم المذكور (أخرج عدو الله) وهو أقوى دليل وهو مفسر للآية: (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس). قال محمد عثمان صالح في تفسير الآية المس عادة من الخارج ولكن هذا الحديث إذا صح لا يدع مجالاً لهذا التفسير. أو أنه ينشأ حقيقة مستقلة هي أن الجنى يتلبس (أو يتقمص) الإنسي.

قال عبد الحي يوسف (لا حرج على الراقي أن يخاطب الجنى ويسأله أسمه أو غيره مما له فيه غرض صحيح، فقد روى ابن ماجة عن عثمان بن العاص الثقفي رضي الله عنه قال: لما استعملني رسول الله صلى الله عليه وسلم على الطائف جعل يعرض لي شئ في صلاتي حتى ما أدري ما أصلي فلما رأيت ذلك رحلت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: قلت نعم يا رسول الله قال: (ما جاء بك؟) قلت: يا رسول الله عرض لي شئ في صلاتي حتى ما أدري ما أصلي قال: (ذلك الشيطان أدنه) فدنوت منه فجلس على صدور قدمي قال فضرب صدري بيده وتفل في فمي وقال أخرج عدو الله ففعل ذلك ثلاث مرات ثم قال (الحق بعملك) قال: عثمان: فعمري ما أحسه خالطني بعد. وكذلك حديث يعلى بن مرة الثقفي في شأن العجائب الثلاث ومن بينها أمر الولد الممسوس، أخرجه احمد، وطرق متعددة لا تخلو كلها من مقال وأخرجه التبريزي في مشكاته وقال صحيح لشوهدة، كما أخرجه أحمد وغيره في شأن المرأة وصبيها الممسوس من حديث ابن عباس بسند حسن وأخرجه أبو داؤد أيضاً من حديث أم أبان. اذن الحديث صحيح بمجموع طرقه وصححه الالباني في السلسلة الصحيحة)¹.

تجدر الإشارة إلى أن الاعتقاد في دخول الجنى جسد الإنسي معتقد يوجد عند غير المسلمين أيضاً. من ناحية أخرى فإن تلازم وجود الجنى في جسد الإنسي وحدث تغيرات كيميائية أو نفسية معينة في المريض لا يتعارضان ولا يتعارض العلاج النفسي مع العلاج الروحي المذكور (إخراج الجنى من جسد الإنسي فكل منها في مستوى مختلف) إلا أن هنالك محاذيراً ينبغي أخذها في الاعتبار منها: هل الحالة المراد علاجها هي حقيقة حالة تلبس فابن القيم ميز بين الحالات التي أسبابها طبيعية والحالات التي أسبابها روحية، كما ينبغي الحذر في الحالات التي يدعي فيها المعالج أنه أخرج الجنى من جسد الإنسي بدليل أن الجنى تكلم على لسان الإنسي فقد يكون ذلك في ظاهر الأمر وليس في الحقيقة، فقد يكون المتكلم المريض نفسه وشفاء المريض لا يدل على أن الشفاء تم بخروج الجنى من جسد المريض. فقد يكون الشفاء بسبب الإيحاء.

بالإضافة إلى ذلك فإن علاج المريض بهذه الطريقة قد يؤدي إلى آثار جانبية ضارة فقد يمنع المعالج الأخذ بأسباب الطب النفسي وغيرها من المحاذير.

السحر:

السحر متحقق الوقوع بأدلة من الكتاب والسنة قال تعالى: {وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَأْرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ} (البقرة: 102).

ويقول تعالى {يُخَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُ تَسْعَى} (طه: 66)، {سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ} (الأعراف: 116).

وعن عائشة رضي الله عنها قالت سحر النبي صلى الله عليه وسلم حتى يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما يفعله، حتى كان ذات يوم دعا، ثم قال أشعرت يا عائشة إن الله قد أفتاني فيما أفتيته فيه؟ قلت وما ذلك يا رسول الله؟ قال جاءني رجلان فجلس أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي، ثم قال أحدهما لصاحبه مأوجع الرجل؟ قال: مطبوب. قال من طبه؟ قال: لبيد ابن الأعصم. قال في ماذا؟ قال في مشط ومشاطه قال: فأين هو؟ قال في بئر ذروان فخرج إلينا النبي صلى الله عليه وسلم ثم رجع فقال: لعائشة والله لكأن ماءها نقاعة الحناء ولكأن نخلها رؤوس الشياطين، فقلت أستخرجه فقال لا، أما قد عافني الله وشفاني وخشيت أن أثور على

¹ يوسف (عبد الحي)، العلاج بالقرآن: رؤية شرعية، مركز بحوث السنة، بحث غير منشور، 2005/12/29 م ص 6.

الناس منه شراً، وأمر بها فدفنت. رواه البخاري (209/10) برقم (5766) في كتاب الطب باب السلام ورواه مسلم (5667) في كتاب الطب باب السحر.
الاستعانة بالجن:

الجن نوع من الأرواح العاقلة المريدة المكلفة على نحو ما عليه الإنسان، ولكنهم مجردون من مادة البشر مستترون عن الحواس لا يرون على طبيعتهم ولا صورهم الحقيقية ولهم قدرة على التشكل¹ منهم المسلم ومنهم غير المسلم ومنهم الفاسق ومنهم الفاضل، ويمكنهم إلحاق الضرر بالإنسان ويتأثرون بفعل الإنسان قال: صلى الله عليه وسلم " لا يبولن أحدكم في حجر " قالوا لفتادة: ما يكره البول في الحجر؟ قال: يقال أنها مساكن الجن² وقد يعني بذلك أنهم يتضررون من ذلك. وعلى الرغم من أن الجن والشياطين قد يلحقون الضرر بالإنسان لكن يمكن للإنسان الوقاية والعلاج من هذه الأضرار. وأن قدرة الجن والشياطين مقيدة بمشيئة الله وأنه لا سلطان لهم على عباد الله {إن عبادي ليس لك عليهم سلطان}.

إن الاستعانة بالجن غير جائزة لأن عدالتهم مجهولة فالمسلم منهم قد يكون فاسقاً ومضراً فليس بالضرورة أن يكون خيراً وعادلاً فلا يستعان بمن لا تعرف عدالته. وقد أفتت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية بعدم جواز الاستعانة بالجن³. هذا لا يعارض أن الله سبحانه وتعالى خص سيدنا سليمان بأن سخر الجن له، ولقد أمتنع الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يسيطر عليهم موافقة لدعوة سيدنا سليمان اللهم هب لي ملكاً.

أنواع السحر:

السحر ثلاث أنواع هي:

1. السحر الحقيقي.
2. سحر التخيل.
3. والسحر المجازي.

السحر الحقيقي⁴:

السحر الذي يؤثر فيه الساحر في غيره من غير استعانة بشئ آخر. إن السحره لهم قوة يمكن أن تدمر وتهلك وتقتل في الحال. وتؤثر هذه القوة عن طريق العين (والعين حق) وهذا السحر يتحقق ويؤثر بهمة الساحر. والسحر الحقيقي قد يكون ليس بإرادة الساحر من غير معين، فقد يستعين حسب أدهاء السحرة بروحانيات الكواكب وأسرار الأعداد وخواص الموجودات وأوضاع الفلك، وهو ما يعرف بسحر الطلسمات، وهو في الحقيقة يتحقق بمساعدة الشيطان.

سحر التخيل⁵:

يعتمد فيه على القوة المتخيلة، فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظرها الراؤون كأنها في الخارج. وليس هنالك شئ من ذلك. هذا نوع من سحر التخيل. وأما

1 الحبيب (طارق)، العلاج النفسي والعلاج بالقرآن، مرجع سابق، ص 147 (انظر: العقائد الإسلامية، سيد سابق، ص 133).

2 رواه النسائي (33/1) وقال الألباني: حديث صحيح (انظر الحبيب، ص 149)

3 الحبيب (طارق)، العلاج النفسي والعلاج بالقرآن، مرجع سابق، ص 215

4 نفس المصدر، ص 102-105

5 نفس المصدر ص 121، 126، 125

النوع الآخر ففيه ترى القوة الباصرة الشيء على خلاف ما هو عليه في الحقيقة لبعض الأسباب، وذلك بسبب أغلاط البصر. وهذا الغلط شبيه بغلط راكب السفينة عندما ينظر إلى الشط فيرى السفينة واقفة والشط متحرك. إن إيقاع السحر على أعين الناس في الآية { فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ } (الأعراف: 116) يدل على أن أعينهم تخيلت غير الحقيقة الواقعة.

السحر المجازي 1:

السحر المجازي يقوم على حيل علمية ومعرفة خواص المخلوقات. فالذين شاهدوا سحرة فرعون إما أن يكون السحر الذي أصاب عيونهم لتغيير حصل في الحبال والعصي (مثل أن تكون السحرة استعانت بأرواح حركتها، وهي الشياطين، فظنوا أنها تحركت بنفسها)، وإما أن يكون التغيير حدث في الرائي حتى رأى الحبال والعصي تتحرك وهي ساكنة في أنفسها. ولكن السحر المجازي يعتمد على خفة اليد والحيل العلمية والاكتشافات التي يسبق بها الساحر عصره. وتعظم أفعال السحرة في أعين الناس، لأنهم لا يدرون كيف يعملون ما يشاهدونه. وأشار إلى أنواع السحر هذه طارق الحبيب في شكل مختصر كالآتي²:

- الأول: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية.
- الثاني: الاستعانة بالأرواح الأرضية وهم الجن.
- الثالث: سحر التخيلات والأخذ بالعيون والشعوذة، ومبناه على أن البصر قد يخطيء ويشغل بالشيء المعين دون غيره.
- الرابع: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب آلات مركبة على النسب الهندسية، كفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب بالبوق من غير أن يمسه أحد.
- الخامس: الاستعانة بخواص الأدوية - يعني في الأطعمة والدهانات - قال وأعلم أن لا سبيل إلى إنكار الخواص، فإن تأثير المغناطيس مشاهد.
- السادس: تعليق القلب، وهو أن يدعي الساحر أنه عرف الاسم الأعظم وأن الجن يطيعونه وينقادون له في أكثر الأمور.

حكم السحر:

يحرم ممارسة السحر ويحرم اللجوء إلى السحرة ويحرم تعلم السحر وتعليمه. يقول صلى الله عليه وسلم: "اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات" (متفق عليه) فحكم ممارسة السحر الحرمة ويقول تعالى: { وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ } (البقرة: 102)، ويقول تعالى: { وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ } (البقرة: 102).

هنالك من العلماء من أستحب تعلم السحر ومشروعية تعلمه وادعى بعض العلماء أن تعلم السحر فرض لرد ساحر الحرب ومباح أو مستحب لتحبيب المرأة إلى زوجها أو للتفريق بين المجتمعين على الشر.

إن الحرمة تأتي من أن السحر يقتضي الاستعانة بالشيطان، ولكي يساعد الشيطان ينبغي والشيطان عرضه الأضرار بالإنسان فلا خير يرجي من تعلمه (وإذا تحقق خير فإن

1 الأشقر (عمر سليمان)، عالم السحرة والشعوذة، مكتبة دار الفلاح ودار النفائس، 1989، ص، 129، 131

2 الحبيب (طارق)، العلاج النفسي والعلاج بالقرآن، مرجع سابق، ص 323

إنه أكبر مما تحقق من خير مزعوم. والسحر يستخدم فيه التنجيم وهو محرم¹. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ليس منا من تطير له أو تكهن له أو سحر له ومن أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد" (أخرجه البزار بإسناد جيد ورواه الطبراني من حديث ابن عباس دون قوله "ومن أتى الخ") وقال صلى الله عليه وسلم: (من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين يوماً). أخرجه مسلم وقال صلى الله عليه وسلم: (من أتى كاهناً فقصده بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد) أخرجه أهل السنن.

علاج السحر:

1. بالرقية والتعاويذ.
2. استخراج السحر وإبطاله.
3. التدأوي.

استخراج السحر وإبطاله:

صح عنه النبي صلى الله عليه وسلم أنه سأل ربه سبحانه وتعالى في ذلك فدل عليه فأستخرجه من بئر فكان في مشط ومشاطه وجف طلعة ذكر، فلما استخرجه ذهب ما به حتى كأنما نشط من عقال.

الحسد:

قال تعالى: {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ * وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ} (الفلق: 1-5) وفي التفسير {وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ} (القلم: 51) أي يحسدونك أي كاد الكفار من شدة عدوتهم لك يا محمد أن يصرعونك بأعينهم ويهلكوك.

ويقول صلى الله عليه وسلم " العين حق ولو كان شيء سابق القدر سبقت العين وإذا استغسلتم فاغسلوا " رواه مسلم. وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أن العين حق " رواه أحمد وابن ماجه.

علاج السحر (الطرق المشروعة لإزالة السحر):

الرقى والتعاويذ:

استخراج السحر. بذل الجهد في معرفة موضع السحر فإذا عرف واستخرج واتلف بطل السحر.

الرقية: يقرأ آية الكرسي

أورد طارق الحبيب عن ابن باز أن علاج السحر بالرقية يكون بأخذ سبع ورقات من السدر الأخضر فيدقها ويجعلها في إناء ويصب عليها من الماء ما يكفيه للغسيل ويقرأ فيه آية الكرسي وقل يا أيها الكافرون والإخلاص والمعوذتين وآيات السحر التي في سورة الأعراف وهي قوله سبحانه (وأوحينا) والآيات التي سورة يونس وهي قوله تعالى (وقال فرعون) والآيات من سورة طه (وقال يا موسى) وبعد قراءة ما ذكر في الماء يشرب هذا الماء للعين والشئ ويغتسل بالباقي وأن دعت الحاجة يستعمل مرة أو مرتين أو أكثر.

العين:

¹الحبيب (طارق)، العلاج النفسي والعلاج بالقرآن، مرجع سابق، ص 214-215.

قال ابن حجر: حقيقة العين نظر باستحسان مشوب بحسد من حيث الطبع، يحصل للمنظور منه ضرر¹. وقيل الفرق بين العائن والحاسد أن الحاسد يحسد في الأمر المتوقع قبل وقوعه، والعائن لا يعين إلا ما يراه بالفعل. وأصل الحسد أن يبغض الحاسد نعمة الله على المحسود أو يتمنى زوالها، والحاسد يتألم والمحسود لا يحس والحسد لا يقع في الأهل والمال بعكس العين التي تصيب الأهل والمال. وقد يعين العائن ما يكره أن يصاب بأذى منه كولده وماله، لذلك كانت السنة التبريك عند رؤية المستحسن وأن انفعالات العائن لربما تكون قوية قهرية لا يدفعها إلا ذكر الله. أما الحسد فإنه يأتي مع الكراهية للمحسود والأدلة الشرعية على وقوع العين كثيرة منها ما رواه أحمد (العين حق) ويحضرها الشيطان وحسد ابن آدم. وعن أبي سعيد الخدري أن جبريل أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اشتكيت يا محمد قال: نعم قال "بسم الله أرقيك من كل نفس وعين والله يشفيك باسم الله أرقيك" رواه أحمد ومسلم. وكان النبي صلى الله عليه وسلم يعوذ الحسن والحسين ويقول: "أعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة" أخرجه البخاري وأهل السنن عن عائشة قالت: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر العائن فيتوضأ ويغتسل من المعين" رواه أبو داؤد. وعن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى جارية بوجهها سفعة فقال بها نظرة استروها.

التمائم:

اعتقاد بعض الناس تعليق خرزة أو أحبة كانوا يعتقدون أنها تدفع الأضرار من العين أو الحسد وتطرد الجن أو السحر، وهي تعلق على الأدميين أو البيوت والسيارات والممتلكات².

فإذا كان ما يعلق من آيات القرآن الكريم أو أسماء الله أو صفاته أو ذكر مشروع فقد اختلف في حكمه. وأما إذا كان ما يعلق من غير القرآن أو أسماء غير الله من الجن وغيرهم فقد أجمع العلماء على تحريمه. ويؤيد ذلك حديث عقبه بن عامر: من تعلق تميمة فلا أثم الله له ومن تعلق ودعه فلا ودع الله له " رواه أبو داؤد وأحمد والحاكم وقال صحيح الإسناد وأخرجه الذهبي. وفي رواية أخرى: من علق تميمة فقد أشرك " رواه أحمد والحاكم ورواه ثقات.

وعن عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً في يده حلقة من صفر فقال ما هذه؟ قال من الواهنة: فقال: انزعها فإنها لا تزيدك إلا وهناً فإنك إن مت وهي عليك ما أفلحت أبداً" رواه أحمد وابن حبان في صحيحة والحاكم وقال صحيح وأقره الذهبي (فتح المجيد- مجدي) ورخص جماعة من السلف في كتابة بعض القرآن وشربه وجعل ذلك من الشفاء الذي جعل الله فيه خير. وذكر أحمد عن عائشة رضي الله عنها أنهم سهلوا في ذلك. ولم ترخص طائفة أخرى من العلماء لعموم النص " من علق تميمة" سداً للذريعة.

قال القرصاوي: اختلف السلف في تعليق التميمة التي من القرآن أو تشمل أسماء الله أو صفاته فهل هي من التمام؟ أم استثنى منه، وجوز تعليقها؟ والذي نختاره - والكلام للقرصاوي - هو المنع من التمام كلها وإن كانت من القرآن، لعدة أدلة:

أولاً: عموم النهي عن التمام، فإن الأحاديث لم تستثن منها شيئاً.
ثانياً: سداً للذريعة، فإن الترخيص في تعليق التمام إذا كانت من القرآن يفتح الباب لتعليق غيرها، وباب الشر إذا فتح لا يسد.

¹ الحبيب (طارق)، العلاج النفسي بالقرآن، مرجع سابق ص، 264

² الشهاوي (مجدي محمد)، حقيقة الحسد وعلاجه، مكتبة القرآن، القاهرة، بدون تاريخ ص، 79-70

ثالثاً: أن يعرض القرآن للامتهان، حيث يحمله من علقة في الأماكن النجسة، وفي وقت قضاء الحاجة وفي حالة الجنابة، والحيض، ونحوها.

رابعاً: إن في ذلك استخفافاً بالقرآن ومناقضة لما جاء له، فإن الله أنزله ليهدي به الناس للتي هي أقوم، ويخرجهم من الظلمات إلى النور، لا ليتخذ تمائم وأحراز للنساء والأطفال.

وقال الشيخ حافظ بن أحمد حكيمي: يروي جواز ذلك عن بعض السلف، وأكثرهم على منعه كعبد الله بن حكيم، وعبد الله بن عمرو، وعبد الله بن مسعود، وأصحابه رضي الله عنهم، وهو الأولى لعموم النهي عن التعليق ولعدم شئ من المرفوع يخص ذلك، ولصون القرآن عن أهانتها، إذا يحملونه غالباً على غير طهارة، ولئلا يتوصل بذلك إلى تعليق غيره، ولسد الذريعة عن اعتقاد المحذور، والتفات القلوب إلى الله عز وجل، لا سيما في هذا الزمان..

وقد سئلت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية برئاسة الشيخ عبد العزيز بن باز - رحمه الله - عن حكم حمل آيات قرآنية في الجيب كالمصاحف الصغيرة بقصد الحماية من الحسد والعين أو أي شر أو للمساعدة على النجاح والشفاء من المرض أو السحر، وعن حكم تعليق آيات القرآن بالرقبة في سلاسل ذهبية أو خلافة؟ وقد جاء هذا السؤال في عدة أسئلة، وجاء جواب اللجنة طويلاً نقتطف منه شاهد مبحثنا، حيث أجابت اللجنة: إن حمل المصحف أو وضعه في السيارة أو متاع البيت أو خزينة المال لمجرد دفع الحسد أو الحفظ أو غيرها من جلب نفع أو دفع ضرر لا يجوز، وكذا اتخاذه حجاباً أو كتابته أو آيات منه في سلسلة ذهبية أو فضية مثلاً ليعلق في الرقبة ونحوها لا يجوز، لمخالفة ذلك لهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهدى أصحابه رضوان الله عليهم ولدخولهم في عموم حديث: " من تعلق تميمة فلا أتم الله له.. " وفي رواية: " من تعلق تميمة فقد أشرك! "

الكهانة:

يخبر صاحب الكهانة بالغيب، ولكنه يخطئ ويصيب. والكاهن قد يكون عرافاً أو رمالاً. يدعي الكاهن أن له صاحب من الجن يخبره، وأنه يعرف المسروق والضالة²، ومن سيحكم ومن سيعزل، ومن سوف يثور عليه الناس.

والقرآن يحدثنا أن الشياطين لديها القدرة على استراق السمع { وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا } (الجن:9).

وروى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكهان فقال: " ليسوا بشئ " قالوا إنهم يحدثوننا أحياناً بالشئ فيكون حقاً؟ قال تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني فيقذفها في إذن وليه فيخلطون معها مائة كذبة. وأخرج البزار بإسناد جيد قوي: " من أتى كاهناً فسأله عما قال فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم وأخرجه الطبراني بسند رواه ثقات: " ومن أتى عرافاً أو ساحراً أو كاهناً يؤمن بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم³. فالذي يعلم الغيب هو الله وحده فلا يطلع على الغيب إلا من ارتضى من رسول، ولكن معرفة المستقبل قد تكون عن طريق الرؤية الصادقة ولكن ليس على سبيل اليقين. وقد تكون بمعرفة الأسباب والسنن، ولكن أيضاً ليس على سبيل اليقين، ويمكن أن تكون على سبيل الظن الغالب الذي يقارب اليقين، ومعلوم أن القضايا التجريبية المبنية على الاستقراء لا يقين معرفي فيها.

¹ الحبيب (طارق) العلاج النفسي والعلاج بالقرآن، مرجع سابق، ص133 وراجع نص الفتوى في فتاوى اللجنة الدائمة (197/1 - 201) فتوى رقم

992

² الأشقر (عمر سليمان)، عالم السحر والشعوذة، مرجع سابق، ص، 269.

³ وانظر الأشقر، عالم السحر والشعوذة، مرجع سابق، ص، 293-297.

هل يمكن إثبات أثر العلاج بالقرآن من خلال البحث العلمي؟

شكك طارق الحبيب في هذه الإمكانية وأورد لذلك حججاً هي:

1. قد يقطع المرض بفعل الصالحات والدعاء ولا يمكن أن يتوقف عن هذه لمعرفة أثر الرقية.
2. نفع القرآن في العلاج ثابت بنصوص الكتاب والسنة يقيناً فكيف تثبت القطعي.
3. حتى لو حاولنا إثباته بالطرق التجريبية العلمية، فإن الثبوت يكون ظنياً يعترضه الخطأ والاحتمال.

نبدأ بالحجة الثانية والثالثة ثم الأولى. يمكن طلب الإثبات لا لنفي التأكيد للأمر المراد إثباته، ولكن لتأكيد الاعتقاد وليطمئن القلب قال تعالى "ربي أرني كيف يحي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلا ولكن ليطمئن قلبي". (نعم هنالك نصوص وردت في رقي وطرق علاج قطعية الثبوت قطعية الدلالة، ولكن ليس كل حديث في الرقي وطرق العلاج قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، وليس كل أية قطعية الدلالة ويجوز للمفسر أن ينسب تفسيرها لنفسه باعتبارها ليست قطعية، وليس من الضروري استبعاد كل الأحاديث ظنية الثبوت وكل الأحاديث والآيات ظنية الدلالة. من ناحية أخرى فعلى الرغم من أن الشفاء من مرض معين قد يكون بعمل صالح وأن الإثبات القوي لعلاقة سببيه بين ظاهرتين قد يقتضي تلازم الظاهرتين وجود وعدم تلازمها عند اختفاء أحدهما لكن تلازمهما في الوجود قد يعتبر مؤشراً لعلاقة سببيه بينهما وهذه تعرف في المنهج الاستقرائي بطريقة الاتفاق Method of agreement والحجة القوية عندي التي تؤيد عدم مناسبة المنهج التجريبي لإثبات فعالية الرقية والأخذ بها كطريقة للعلاج هو أنه إذا افترضنا الرقية شكل من أشكال الدعاء، فإن الدعاء إما أن يستجاب له فيتحقق الشفاء أو يبعد عن المرء شر أعظم منه أو يدخر له أجر في الآخرة، لكن إذا اعتبرت الرقية وقرأة القرآن شبيهه بالأدوية المادية المخبر عنها عن طريق الوحي كالعسل مثلاً فإن عند ذلك يمكن أن تخضع للتجربة مثلها مثل العلاجات الأخرى.

ما حكم الوسائل المستخدمة في العلاج الروحي؟

يعتقد الباحث أن مشروعية استخدام أي وسيلة للعلاج الروحي، والنفسي تعتمد على استيفاء ثلاثة شروط هي:

1. أن يكون العلاج ناجحاً ولا يحدث ضرراً جسدياً أو نفسياً ضرره أكبر مما يحدثه من نفع.
2. أن يكون موافقاً للقيم الإنسانية والأخلاقية والدينية وأن يحفظ كرامة الإنسان.
3. أن يقبله المريض (باستثناء الحالات التي لا يستطيع المريض أن يعطي حكماً بحيث لا يعي مصالحه ومقاصده وأهدافه. في هذه الحالة يمكن أخذ رأي أوليائه). قد يتسأل الفرد من الناحية النظرية البحتة إذا ضرب المريض وشفى تماماً أو تحسنت حالته بطريقة ملحوظة بحيث يزول مرض نفسي عميق، أو اكتئاب شديد منه وبحيث لا يحس أهل المريض ولا يحس المريض أن ما تعرض إليه يشعره بامتهان لكرامته فهل نقول أن بضع ضربات أو أكثر لا ينبغي استخدامها على الرغم من النفع العظيم الذي قد تحدثه، ولماذا تستخدم الصدمات الكهربائية للعلاج وقد لا يرضاه كثير من المرضى أو ذويهم. اقول إنه من غير المعقول استبعاد هذا النوع من العلاج بطريقة قبلية (a priori) إذا استوفى الشروط التي ذكرت آنفاً.

¹ الحبيب (طارق)، العلاج النفسي والعلاج بالقرآن، مرجع سابق، ص، 37

ما حكم استخدام المحايا و البخرات؟:

قال عبد الحي يوسف¹ " نص أهل العلم على جواز قراءة القرآن على ماء يشربه المريض، فقد نص عليه ابن القيم، كما نصوا على جواز كتابته على لوح أو ورقة وغسله وشربه، أما إحراق القرآن فإنه غير معروف عن السلف الرقية به، وإنما عرف عنهم إحراق أوراق القرآن أو ما فيه ذكر الله محافظة عليها من الامتهان"².

ما حكم رقية غير المسلم والمسلم:

ذكر عبد الحي يوسف³ قول الربيع حيث قال (سألت الشافعي عن الرقية ؟ فقال لا بأس أن ترقي بكتاب الله ما تعرف من ذكر الله قلت أيرقي أهل الكتاب (اليهود والنصارى) المسلمون: قال نعم، إذا رقوا بما يعرف من كتاب الله وبذكر الله).

يبدو من قول الشافعي هذا أن فعالية الآيات القرآنية لا يشترط فيها أن يؤمن الشخص بقدسيته وبالكتاب الذي حواها، وقد يكون أن الراقي يؤمن بفعالية هذا الكلام. من ناحية أخرى كل كلام جائز أن يرقي به بشرط أن لا يكون شركاً كما ورد في الحديث النبوي الشريف. ويبدو أنه ليس شرطاً لجواز الرقيا أن يكون الراقي ولا المسترقي موصوف بصفة معينة، ولكن الشرط يتصل بنوعية الرقيا – والله أعلم.

هنالك شروط تسبق الرقية وهي أن يأخذ المسترقي بأسباب العلاج الطبي متى ما ظهر نفعه ويمكن للعلاج الروحي والطبي أن يتكاملا.

الشرائح والقوانين المنظمة للعلاج الروحي:

إن وضع قوانين منظمة لنشاط وممارسات المعالجين بالرقية (أو العلاج الروحي أو العلاج بالأعشاب) أسوة بالقوانين والهيئات المنظمة للعلاج الحديث، لهي مسألة تقتضيها ضرورة درء الضرر الذي قد يقع على العملاء، وتقتضيها مبادئ العقيدة والأخلاق. لقد أقترح البعض إنشاء هيئة أو مجلس ينظم ممارسة العلاج الروحي (أو مهنة الطب الروحي) بأن تصدر هذه الهيئة القوانين واللوائح المنظمة للممارسة، وتقوم بتدريب العاملين في الحقل أو الإشراف على التدريب ووضع معايير له، وتمنح الشهادة أو الإجازة للعمل، وأن يتم تسجيل المعالجين والأدوية والطرق العلاجية، وأن يكون هذا الجهاز جهاز مراقبة لضبط المهنة وترقيتها. ويمكن إعطاء كورسات للمعالجين في الطب النفسي الحديث، وأن تنفخ تجارب وخبرات المشايخ وتخضع للنقد، وأن توسع دائرة العلاج الروحي ولا تقتصر على الرقية - فتشمل العلاج بمعاني القرآن الكريم كما سبق أن أشار الباحث، وأن يشارك العاملون في الحقل من المشايخ الورعين والملتزمين في عملية الضبط والتنظيم، كما تجدر الإشارة إلى أن الإسلام لا يسمح ببعض الممارسات في هذا المجال كالسحر والزار وقراءة الكف والتنجيم والرمل والودع وتفسير الأحلام من غير الضوابط الشرعية. من ناحية أخرى فينبغي وضع قوانين رادعه وتدابير لكشف الجريمة والقبض على المجرمين.

الممارسات السيئة للمعالجين عن طريق العلاج الروحي وأسباب انتشارها:

1. منع المريض أو الإيحاء له بعدم مقابلة أطباء الطب العضوي أو النفسي.
2. تشخيص الأمراض العضوية والنفسية دون علم.
3. طلب مبالغ مرهقة من طالبي العلاج (وهذا فيه نظر).
4. الغش والخداع والمرأوغة والكذب.

¹ نفس المصدر، ص، 7.

² نفس المصدر، ص، 4.

³ نفس المصدر، ص، 7.

5. استخدام علاجات ضارة جسدياً ونفسياً وعقلياً.

6. استخدام طرقاً ممنوعة شرعاً كالسحر.

7. تخويف المرضى إذا لم يستجيبوا لإرشادهم لإبتزازهم.

8. علاج النساء دون الالتزام بالقواعد الشرعية والأخلاقية.

أما أسباب لجوء المرضى وذوي الحاجات إلى المشعوذين والدجالين وأصحاب الممارسات غير الشرعية فكثيرة. وهي موضوعية ولكنها تفتح الباب لكل من يدعي معرفة العلاج الروحي ويدعي الاستقامة وهي من الأمور التي ينبغي التصدي لحلها ولكن بالطرق المناسبة والمشروعة والحكيمة ويمكن ذكر بعض منها:

1. فشل الطب في علاج بعض الأمراض أو فشل الأطباء الذي صادف أن ذهب إليهم المريض.

2. فشل المجتمع في حل المشكلات الاجتماعية.

3. يتردد بعض ذوي الحاجات التالية على الدجالين (و ليس كل شيخ يتردد عليه أمثال هؤلاء دجالاً) وذلك لتحقيق الأغراض التالية:

1. الإنجاب. (صار الطب يعالج بعض حالاته)

2. رد الغائب والمفقود.

3. البحث عن زوج.

4. الحصول على فرصة عمل.

5. النجاح في الامتحان والترقي في الوظيفة.

6. المحافظة على الزواج.

7. كسب مباريات كرة القدم.

8. جعل المال القليل كثيراً..... إلخ.

أما بالنسبة للدجال فإنه طريق للكسب سهل، ونيل مكانة اجتماعية، ويسخر الناس لخدمته وتيسير حاجات الحياة له.

من هم الذين يقبلون على العلاج الروحي وما هي أنواع أمراضهم:

يكاد يكون هذا العنوان عنوان بحث قامت بتقديمه رقية السيد¹ لندوة العلاج بالقرآن بين الشريعة والشعوذة. ولأهمية الموضوع أود أن أخص ما ورد في بحثها والغاية من الإشارة إلى هذه الدراسة أن يهتم بها المعالجون من الأطباء النفسانيين والمعالجون عن طريق العلاج الروحي وأن يكملوا ما نقص منها من جوانب.

حاولت الباحثة رقية التعرف على سمات وخصائص الأفراد المترددين على المعالجين التقليديين وأسباب التردد عليهم ومدى ارتباط ظاهرة التردد بكل من المتغيرات: النوع، العمر، المستوى التعليمي، الحالة الاجتماعية، وأعطت جدولاً يوضح أكثر الأمراض انتشاراً لدى أفراد العينة وبينت أن لهذه الأمراض علاجاً في الطب النفسي فقالت: إن الأمراض الأكثر انتشاراً لدى المترددين على المعالجين التقليديين بالترتيب التالي: القلق، الوسواس القهري، توهم المرض، الاكتئاب، الصرع، وأخرى. وبينت أن هنالك علاجات لهذه الأمراض في الطب النفسي، فذكرت مثلاً في علاج القلق المناقشة ومراقبة الذات وتعديل الأفكار اللاعقلانية وإعادة البناء المعرفي والتدريب على الاسترخاء والتدريب على حل

1 السيد(رقية)، خصائص المترددين على المعالجين التقليديين وعلاقتها ببعض المتغيرات، العلاج بالقرآن بين الشريعة والشعوذة مرجع سابق، ص39 -

المشكلات... تجدر الإشارة إلى أن هذا النوع من العلاج يتداخل مع العلاج الروحي (المعرفي) ومنظور المريض وتصوره للكون والحياة) الذي سبقت الإشارة إليه (انظر مساهمات البلخي والجزء الخاص بالعلاج المعرفي).

وذكرت الأسباب التي توصلت إليها في بحثها - التردد على المعالجين التقليديين وهي: فشل الطب الحديث في علاج المرض، أسباب اقتصادية، نجاح محاولة سابقة، كل الأسرة تعالج عند المعالجين التقليديين، المعاناة من العلاج الكيميائي للوقاية (انظر أسباب لجوء المرضى وذوي الحاجات إلى المشعوذين...!) وذكرت أن الإناث يترددن على المعالجين التقليديين أكثر من الرجال وأن نسبة غير المتزوجين أكثر من المتزوجين.
هذا البحث يحتاج إلى تقييم (فني) على صحة نتائجه).

أعراض مرضية في سلوك بعض المنتسبين للتصوف:

ليس كل سلوك شاذ وفق معايير السلوك لمجتمع معين ينبغي أن يعتبر عرض لمرض نفسي أو عقلي، فليس سلوك كل متصوف - على الرغم من أنه لا يتماشى مع سلوك عامة أفراد المجتمع - سلوك مرضي. على العكس، قد يكون في حقيقة الأمر أكثر صحة من سلوك عامه أفراد المجتمع.

من ناحية أخرى فإن بعض المجتمعات تخفف من حكمها على السلوك الشاذ، بل قد تصفه بعبارات أقرب إلى المدح منها إلى الذم، فتصف أحد هؤلاء بأنه " غرقان " أو "درويش" أو "مجنوب" وقد تصل إلى حد وصفه بالصلاح على الرغم من أن هنالك إشكال نظري وعلمي في تحديد السلوك غير السوي، إلا أن الجماعة العلمية الطبية والفقهية الإسلامية والقانونية عموماً تعطي تعريفاً للمرض النفسي والعقلي.

عرف المرض النفسي أو السلوك غير السوي (Abnormal) بأنه انحراف في السلوك لا تقبله معايير السلوك في مجتمع معين وعرف عدم السواء وقف معيار آخر وهو: أن الشخص غير السوي هو ذلك الشخص الذي لا يؤدي وظائفه الاجتماعية كما ينبغي، أو أنه لا يؤديها كالشخص العادي، ويستخدم أيضاً معياراً ثالثاً وهو أن يكون الشخص في حالة كآبة وهمّ شديد. قد لا يوجد شخص يستوفي هذه الشروط والمعايير، لذلك اعتبر الشخص غير السوي هو الذي يمكن أن توصف حالته بأنها حالة متدنية في القدرة على أداء وظائفه وفي التكيف مع المجتمع ويتصف بانحراف كبير في سلوكه ويتصف بكابه عميقة (سيتناول الباحث مسألة تعريف السواء النفسي بشي من التفصيل لاحقاً).

إن أصحاب السلوك غير السوي من المنتسبين للتصوف إما أن يكونوا في الأصل مصابين بأعراض مرضية نفسية أو عقلية (يصفها أقارب المريض أو المريض - في حالة وحي كاذب - بأنها أحوال تصوف لبيضوا عليها نوعاً من الشرعية والقبول أو جهلاً بهذه الأحوال المرضية). وقد يكون عند أحدهم استعداد للمرض ثم يأخذ بالطريقة الصوفية من عزلة وتقليل للأكل وإجهاد للجسد والسهر وكبت العواطف أو الاستغراق في التأمل¹.. الخ

وهنالك أمثلة لحالات مرضية غير قابلة للشك في أنها أمراض (إلا في المستوى الفلسفي) وفيما يلي بعض من هذه الحالات:

روى أن أحدهم (كان يقرأ مرة ويضحك مرة ويكلم نفسه مرة أخرى وكان له حمارة يجعل لها ولأولادها براقع على وجهها خوفاً عليها من العين، وكان يتكلم بالكلام الذي يستحي منه عرفاً، وخطب مرة عروساً فرأها فأعجبته فتعري لها بحضرة أبيها وقال انظري أنت الأخرى حتى لا تقولي بعد ذلك بدنه خشن أو فيه برص أو غير ذلك...) ومن هؤلاء أيضاً

¹ فروخ (عمر)، التصوف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981م ص 90 - 91

سلمان الحانوتي " وكان أكثر إقامة بالمساجد المهجورة والبساتين الخراب ليلاً ونهاراً وكانت ثيابه تارة رثة وتارة كثياب القضاة والتجار¹. ومنهم فرج المجذوب فقد كان يطلب الدراهم من الناس، ثم يعطيها للمحأويج والأرامل، وكثيراً ما يدفننها في جوار حائط ويذهب ويخليها فيأخذها الناس. وكان أحمد المجذوب يقف على دكان ولا يزال يصيح: مالي ومال السلطان عند صاحب هذا الدكان حتى يعطيه صاحب الدكان فلوساً فيأخذها ويدفننها تحت جدار ويذهب " هذه القصص قد تؤول بطريقة تجعلها تصرفاً حكيماً لو فسرت مثلاً عبارة "السلطان" هو الله والمال مال الله وبذلك يكون مال عباده على الرغم من أن ملاكه في المجتمع بذلوا جهداً لا متلاكه.

أما بركات الخياط كان يجمع الهررة والكلاب والخرفان الميتة في دكانه حتى لم يكن أحد يستطيع الدنو من ذلك الدكان " هذا الفعل يصعب جداً تأويله على أساس أنه يرمز لفكرة مستحسنة. أما إبراهيم بن عصفير² فقد ترك الصلاة وترك غسل نفسه فإذا غسلوا ثوبه وجدوا به العذرة كثوب الطفل وإذا رأى جنازة مشى أمامها يقول: زلابية هريسة وأحواله غريبة³.

وهناك تفسير بعيد طراً للباحث لعبارة زلابية هريسة. هو أن ملذات الدنيا التي كنتم تحبونها من متع الحياة نهايتها جنازة متجه نحو المقابر أو تكون مخاطبة للميت أين ما كنت تشتهي من متع الدنيا ولذيذ أكل وشرب. إذا صح تأويل مثل هذه الأقوال بهذه الطريقة فإنه لن يكون هنالك مرضى نفسيون لا متصوفة ولا غيرهم.

هنالك أيضاً أقوال لبعض المتصوفة⁴ أقرب أن تكون أحوالاً مرضية كقول أحدهم:
ملكك بلاد الله شرقاً وغرباً
ولو شئت أهلك الأنام بلحظة

وقال:

شاهدت ما فوق السموات كلها
كذا العرش والكرسي في طي قبضتي

ويقول:

و أمحو ماكان في اللوح ثابتاً
وأثبت إذا وقعت هنالك وقائع

ويقول أحدهم:

أجود علي أم لترحم طفلها
فرحمة من في الكون من بعض

رحمتي

إذا كان يعني أن من يتكلم هو الله سبحانه وتعالى فلا ضير وإذا كان يتحدث عن نفسه فلا شك أنه مصاب باضراب عقلي ونفسي.

ويقول أحدهم:

وأنفخ في روع المرید فينتقي
جواهر على الأولين بنفحتي

ومنهم من قال إنه إذا أراد يوم القيامة أن ينفخ في نار جهنم ليطفئها لفعل ولانطفأت.

¹ نفس المصدر، ص، 92-93

² نفس المصدر، ص93

³ نفس المصدر، ص1

⁴ ابتسام المدامع، ديوان شعر، من منشورات الطريقة البرهانية، بدون اسم مؤلف أو مطبعة أو تاريخ، ص، 279 وانظر رسالة دكتوراة إعداد الطالب أحمد عبد الصمد محمد الأمين، بعنوان:، بعنوان: الطريقة السمانية في السودان، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة أم درمان الإسلامية، ص، 188-191.

قضايا تأصيل العلاج النفسي:

إنه لمن المناسب لتأصيل العلاج النفسي أن يبدأ صاحب هذا المشروع بدراسة التراث الإسلامي، ودراسة التراث الصوفي خاصة بجانب دراسة ما توصل إليه العلم الحديث مستخدماً في دراسته منهجاً نقدياً رشيداً وإجراء بحوث أساسية تعتمد على مصادر الإسلام من قرآن وسنة ومنهجية لاستخراج المعاني والتوجيهات العلمية السليمة منها، بالإضافة إلى دراسة تجريبية تستخدم المناهج العلمية الصحيحة في تكامل واتساق.

بعض من مساهمات ابن سينا في مجال الطب النفسي:

إن مساهمة ابن سينا التي نحن بصدد الحديث عنها يمكن تصنيفها من جنس المساهمات التي تعتمد على التجارب البشرية البحتة. فالعالم المسلم يمكن أن يقوم ببحث تجريبي بحت، فقد حث رسول الله صلى الله عليه وسلم على التدأوي فقال (تدأوا عباد الله فإن الله لم يخلق داء إلا خلق له دواء إلا الهرم) والتدأوي يعتمد على التجارب التي يقوم بها البشر. أورد الزبير بشير طه بعض مساهمات الشيخ الرئيس ابن سينا في الطب النفسي وبالتحديد في مجال اضطرابات الذهان، وطرق علاجها وأدويتها النفسية، واضطرابات الذهان كانت تعرف في المصطلح العلمي للتراث الإسلامي بالمانخوليا، وهي تختلف عن بالمانخوليا (melancholy). وقال طه إن ابن سينا استخدم محور أسباب المرض تماماً كما استخدم محور الأعراض، وبهذا يسجل سبقاً في منهج التصنيف متعدد المحاور وقال: إن ابن سينا لا يعتمد أسباباً مباشرة للمانخوليا (الذهان) ماعدا الأسباب العضوية، فعلى الرغم من أنه يعترف بأن المانخوليا قد تنشأ في ظروف الكرب الشديد وللخوف الشديد (القانون ص 298)، إلا أنه يحرص على التأكيد على الاختلال البيوكيميائي المركزي بصفته سبباً مباشراً للمانخوليا ويسمى هذا الاختلال البيوكيميائي (السودا المحترقة)¹. وذكر طه أن ابن سينا قسم المانخوليا إلى نوعين: المانخوليا التي تنشأ من اختلال في بيوكيمياء الدماغ، والمانخوليا التي تنشأ من اختلال عقلي خارج الدماغ. وأورد ابن سينا أنواعاً أخرى من المانخوليا هي الهوس والقطرب وداء العشق وجنون الصباري². وقال ابن سينا إن علامة ابتداء المانخوليا ظن ردي وخوف بلا سبب وسرعة غضب وحب التخلي. وقال طه إنه يقصد بالظن الردي الاعتقادات الخاطئة وقد يقصد بها الاضطهاد، التي تعرف حالياً بارتباطها بالبرانويا. أما حب التخلي فهو إشارة واضحة لما يعرف حالياً بالانسحاب. يحدثنا ابن سينا أنه في المدى البعيد تستقر المانخوليا على أعراض محددة مثل (الظن الردي)، والخوف بلا سبب وسرعة الغضب وسوء الظن والتفرغ والغم والوحشة والكرب والهذيان، والخوف من أمور معروفة وغير معروفة، وغير محدودة وبعضهم يخاف سقوط الأشياء فوقهم، وبعضهم يخاف ابتلاع الأرض إياه، وبعضهم يخاف الجن والسلطان أو اللصوص ويحمي نفسه حتى لا يدخل عليه شيء). ويتحدث عن العوامل المهيأة لهذا المرض ونسبته النوعية وأنماطه العمرية والموسمية، وفي هذا الصدد يرى ابن سينا أن هذا المرض يصيب النحاف، وقلما يصيب ذوي الأجسام المكتنزة، ويرى أن الرجال أكثر إصابة بالمانخوليا من النساء، وأن معدلات الإصابة تتزايد في فترة الكهولة، وكذلك في فترة الشيخوخة وهذه الخاصية العمرية تنطبق على ذهان البرانويا ولا تنطبق بالضرورة على أنواع الذهان الأخرى³. ثم ذكر طه الأدوية العشبية التي كان يستعملها ابن سينا في معالجة المانخوليا⁴ وقال: إن أساس مفعول هذه الأعشاب كان على

¹ طه (الزبير بشير)، علم النفس في التراث العربي الاسلامي، مرجع سابق، ص 173.

² نفس المصدر، ص 174.

³ نفس المصدر، ص 176 - 179.

⁴ نفس المصدر، ص 179 - 183.

الجهاز العصبي إذ تنتمي أغلبها إلى المنومات (HYPNOTICS) أو المهدئات (Tranquilizers) وأن بعضها مسكنات (sedatives) وبعضها منشطات (stimulants) هذا فضلاً عن المضادات الحيوية الجانبية.

وأنهى طه حديثه بذكر خصائص سايكوفارما كولوجيا الذهان في التراث نذكر منها:

1. إن ابن سينا لا يعتني فقط بالمرحلة الحادة بل أيضاً يهتم بالحالات المزمنة.
2. تتعامل وصفة القانون مع أعراض الذهان الناجمة عن اختلال بيوكيمياء الدماغ وكذلك مع أعراض الذهان المرتبطة بالالتهابات والعدوى خارج الدماغ.
3. تتم وصفة القانون بالخطر فيما يتصل بطرق إعداد المستخلصات وطرق تناولها وحجم التركيز والجرعة.

مساهمات البلخي (850م – 934م):

قال البلخي الأطباء (في زمانه) لم يكونوا يهتمون بالطب النفسي بنفس القدر الذي يهتمون به بطب الأبدان¹. وقال هذا وضع ينبغي تداركه لأن الطب النفسي لا يقل أهمية عن طب الأبدان، فالإنسان في تصور البلخي مخلوق من جسم وروح (نفس)، والإنسان يحتاج إلى طب النفوس أكثر من حاجته إلى طب الأبدان، لأن أمراض البدن كالحمي والجروح مثلاً لا تصيب الإنسان دائماً، ولكن الأمراض النفسية كالخوف والحزن والهم والغم والغضب لا يخلو إنسان منها في كافة أحواله².

من ناحية أخرى فإن العلاقة بين النفوس والأبدان علاقة قوية. فإذا مرض البدن تأثرت (مرضت) النفس وإذا مرضت النفس مرض البدن، فمرض البدن يؤثر في قوى النفس من الفهم والمعرفة، ومرض النفس يؤثر على استمتاع البدن باللذات ويكدر صفو عيشه وينتقص من حياة البدن، وربما أدى المرض النفسي إلى مرض بدني³.

ولقد وصف البلخي الأمراض النفسية من **الخوف والفرع والقلق والوسواس والحزن** ووصف علاج هذه الأمراض، وكان العلاج الذي وصفه يكاد يكون مطابقاً للعلاج السلوكي والعلاج المعرفي. فقال: إن من أعراض قوى النفس والتي تتوالد من **الغم والغضب**، وهو عرض يبلغ في تهيج الإنسان وأخلاقه في إثارة الدم في جسده وتغيير لونه وتحريك بدنه بالحركات المضطربة، وربما يسخن الجسد في حال الاستثارة تسخين يعقب الحمى والحرارة ومن أعراض النفس الفرع، وهو عرض يعتري الإنسان من شيء ومخافته، والخوف مقدمة للفرع والفرع افراطه. وإذا قوي ربما سبب القلق حتى يصفر لونه وترتعش أطرافه، وربما عرضت له علة بدنية. ومقدمة الخوف من شيء يفكر فيه ويروعه تخيله في نفسه أو من شيء ينظر إليه فيهوله منظره أو من شيء يسمعه كصوت شديد يتأذى إلى سمعه أو خبر يرد عليه يكون تحته أمر مكروه ومخيف. ومن أعراض النفس الجزع، وهو عرض يعتري الإنسان من فقد محبوب من أهل أو مال أو شيء عزيز محبوب إليه فتتألم نفسه لفقده فيعتبره حزن ثم يشتد ذلك الحزن حتى يصير جزعاً. فالجزع يؤثر في الإنسان آثاراً موحشة كالإقلاق وانعدام الصبر، ويقوم على أفعال مثل لطم الوجوه وندف الشعر وتمزيق الثياب، ومن الأعراض (المرضية) للنفس الوسواس الذي يعتلج في صدر الإنسان ويثير فيه الخواطر الرديئة وينقص عليه عيشه (ويجعله) لا يتناول اللذات على وجهها. والأعراض النفسية هذه

¹ البلخي (أبي يزيد)، مصالِح الأبدان والآنفس، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرانكفورت، 1984، ص، 272-270.

² نفس المصدر، ص، 282.

³ نفس المصدر، ص، 276، 278.

تتصل بمضار الأبدان وتؤدي في بعض الأحيان إلى عللها وهي نظيرة الأوجاع التي تهيج
بالإنسان في أعضاء بدنه فتؤلمه وتقلقه وتمنعه من الاستمتاع بشيء منها.

أما الغضب فإنه عرض يعترى الناس في أوقات متقاربة لصلة الإنسان بغيره
ومعاشرته لهم وذلك عندما يظهرون مثلاً عدم الطاعة. ويساعد أكثر على حال الغضب إذا
كان الإنسان بطبعه قليل الاحتمال سريع الهيجان.

وإذا كان الغضب متمكناً منه، فإنه يحتاج عند ذلك مداراة نفسه منه وصرفه عنها لكي
لا تنقض عليه عيشه فيستعين على قمع آفة الغضب بمعونة من الخارج، يجعل قوماً
ينصحونه ويبصرونه - إذا رأوا أنه يوشك أن يغضب - بفضيلة العفو والصفح وأنه إذا تمالك
نفسه عند الغضب فإن سيرته وسمعته عند الناس تكون حسنة وأن الله سوف يثبته في الآخرة.
والمعونة من الداخل هي الحيل الفكرية التي يعدها ليخطر بها بباله فينضبط بها (وقد يساعده
آخرون في ذلك) ومن هذه الحيل الفكرية أن يفكر في وقت سكون نفسه وعدم قوة الغضب.
أن الغضب يجلب الأمراض لمعظم الناس، الأمر الذي قد يحدث له هو نفسه عند الغضب،
 ويفكر في فضيلة الحلم، ويفكر في أن شدة الانتقام وسرعة المؤاخذة قد ينفر قلوب الناس منه،
وأن حمل ذلك في العاجل على الخضوع والانقياد في الظاهر يكسب الأحقاد والضغائن، وأن
العفو يدخل في قلوب الناس المحبة والشفقة وتكون الطاعة من الداخل ويكونوا حراسة من
حيث يعلم أو لا يعلم ومن الحيل أن ينظر فيما أغضبه بعين الإنصاف فيجعل مؤاخذته بحسب
الاستحقاق وبقدر ما يجب فيجمع بين الحلم والأناة. ومن الحيل أن ينظر (يفكر) فيما يريد أن
يعاقب عليه مما يعتبره إساءة وتقصير أو الإخلال بواجب إلا هو راجع إلى نفسه مثله وشريك
لغيره فيه ويستحق العقاب من إذا وجد ما هو فوقه، هذا يسكن غضبه. ومن الحيل أن لا يقع
طرفه (أو يقابل من أغضبه).

الخوف والفرع:

الخوف والفرع من الأمراض النفسانية، فقد ينال البدن من أذاهما وضررها إذا أفرط
والفرع إفراط الخوف، لأنه ليس كل ما يخافه الإنسان يبلغ به مبلغ الفرع. ويكون ذلك من
شيء يراه أو يتوقع نزوله به عن قريب. أما الأمر الذي يخاف وقوعه بعد مدة متراخية، فإن
الإنسان إذا فكر فيه اغتم ثم لم يجد في نفسه من شدة الخوف ما يشغله في الهرم والفناء إذا
اخطر ذلك الإنسان بباله من غير أن يبلغ به خوفه مبلغاً يقلقه أو يفزع، وكذلك إذا سمع
الإنسان بمخوف في موضع بعيد منه لم يخفه ذلك، ما لم يكن من القرب، وبحيث يقع بصره
عليه. والأشياء التي يخافها الإنسان كثيرة مثل خوف ذي سلطان من العزل، وخوف ذي مال
من الفقر. إلا أنه ليس بشيء من المخاوف يفعل في الإنسان مثل خوفه على نفسه من حدوث
حادث يقع على نفسه من قريب كالتلف والألم الشديد، فهذا هو الخوف الذي يقلق ويفزع.

ويغير الإنسان عن هيئة، وكذلك قد فرغ من صوت هائل يسمعه كالرعود والزلازل
ونحوها ومن شيء ينظر إليه كالقتلى والجرحى أو من خبر يتوهمه نازلاً به عن قريب¹.

أما الحيل لمقاومة الخوف، منها أن يفكر أن كثيراً من المكاره التي يتوقعها ربما كان
أشد من وقوعها بالفعل فإن أكثر المخاوف غير ضار. شبه الحكماء الأمور المخوفة
كالمصابب الذي يظن أنه جسم كثيف ليس فيه متنفس، فإذا دخل في وسطه علم أنه كالهواء
العادي².

¹ نفس المصدر، ص، 3-4-305.

² نفس المصدر، ص، 307.

ومن الحيل أن يأخذ العبرة من مكاره نالت أقواماً فاحتلموها. ومن الحيل أن يعلم أن الخوف الشديد يدهشه ويحيره ويمنعه من طلب حيله لدفعه¹.

ومن الحيل أن يقول لنفسه إن إظهار الخوف والفرع خور النفس وفشلها، وهو أمر خاص بالنساء والصبيان، فيغضب على نفسه ويأنف من أن يخاف².

ومن الحيل أنه إذا اتسعت معرفته وكثرت تجاربه قلل ذلك خوفه للأشياء التي يخافها كالطفل الذي يخاف أشياء لجهله بها. فالاعتقاد يقتل من الروع كالنظر إلى الجروح والقتلى وكذلك الزلزال لمن يسكنون في أماكنها وكسوف الشمس فينبغي تعويد الإنسان على النظر، وعلى سمع ما يهوله، وحمل نفسه على مشقه ذلك مرات حتى يألفه، ثم بعد ذلك يقل تكراره ويتدرج في النظر والسمع واللمس ويكون احتمال تلك المشقة رياضة لنفسه كما تراض الدابة بالحمل عليها بالسوط حتى تدنو من الشيء الذي تنفر منه ويتكرر عليه نظرها مرات فتألفه عند ذلك، ويذهب عنها خلق النفار وآفته (علاج سلوكي). والجزع هو فرط الحزن وشدته والجزع ينهك البدن ويغير قوى الشهوة في النفس ويذهب بهاءها ونشاطها³. والحزن يعرض لفوت محبوب والخوف يعرض من توقع مكروه. فالحزن متولد من مكروه ماض والخوف متولد من مكروه مستقبل⁴. وإذا اجتمعا عند الإنسان لم يبقيا عند الإنسان لذة ولا طيب طلب عيش ولا يزولا من الإنسان بالكلية، لأن الدنيا لا تخلو من الأحزان والمخاوف، وهي من شرائط نعيم الآخرة التي وصف الله تعالى أهلها بأنهم لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. والحزن ضربين أحدهما ما يكون معروف السبب كإنسان يعرض له الخوف من فقد محبوب من أهل أو مال أو شيء خاص الموقع منه والآخر مجهول السبب وهو غمة يجدها الإنسان في قلبه في عامة الأوقات تمنعه من النشاط وإظهار السرور وصدق الاستمتاع بشيء من اللذات والشهوات من دون أن يعرف لذلك الفتور سبباً⁵.

أما الحزن مجهول السبب فإنه قد يرجع لأعراض بدنيه. ودفعه عن طريق العلاج الجسماني بالأغذية والأدوية، وربما وقعت من جنس ما يخاف إذا كان الشيء مما يتمنى قلبه ويعلق به وينصرف إليه فكره في كل الأوقات يخطر بباله كل حين، فيمنعه ذلك التفكير فيما سواه، ويشغله عن أكثر أعماله، وعن قضاء أوطار لذاته وشهواته والذي من جنس ما يخاف، فإن نفسه تحدثه بأنه لعله يحل به عن قريب. فأحاديث النفس التي من نفس ما يخاف أصعب على النفس من أحاديث ما يتمنى البعض، يظن أن هذا العرض لا يمكن أن يزول، لكن هذا ليس صحيحاً وأن كل داء له دواء. فالدواء أما أن يزيل المرض بالكلية أو يقلل من مكروهه. والحيل التي يدفع بها هذا العرض أما خارجه أو داخله، والخارجة أن يتجنب صاحبه الوحدة والإنفراد، لأن من شأن الوحدة أن تهيج على الإنسان الفكر وأحاديث النفس، وذلك يكون بانشغال الإنسان بلقاء الناس ومخاطبتهم ومفأوضتهم. والفكر يذهب بصاحب العرض إلى وسأوسه. وإنما يحمي الانفراد للعلم والعبادة. لقد جعل الله للإنسان من الأنس في الاجتماع مع أهل جنسه وحبب ذلك إليه إذا لم يكن للإنسان عمل بالخارج فلا بانشغال بالفكر وجعله يفرحه ويسليه عن همومه وأحزانه. قيل إن الواحد شيطان وجاء في الأخبار أن آفات أصابت قوماً سلكوا طريق التوحيد وتوغلوا المغاور منفردين عن الرفقة والأصحاب⁶.

1 نفس المصدر، ص، 308.

2 نفس المصدر، ص، 308.

3 نفس المصدر، ص، 312-314.

4 نفس المصدر، ص، 315.

5 نفس المصدر، ص، 322.

6 نفس المصدر، ص، 340.

فعلى الإنسان أن يتجنب الانفراد والوحدة لنلا يتسلط عليه الفكر الرديء والظنون السيئة، ومتى ما لم يكن له شغل من خارج، مالت نفسه إلى الانشغال بشيء من الداخل، وهو التفكير.

فينبغي على صاحب العرض دوام الانشغال بطلب المعاش وصرف الأوقات في قضاء رغباته من المطعم والملبس و المنكح والسماع والنظر إلى الصور الحسان الجميلة هذا يشغله¹. أما إذا ملت نفسه هذه الأمور ورجعت نفسه إلى الانشغال بالخواطر، فعليه أن يبتكر طرقاً للانشغال جديدة تتمثل في أنواع اللذات. وأن يلجأ إلى من يثق فيهم من أصدقائه ليعرفوه بطلان ما يجد في نفسه من الأفكار الرديئة، فيجعل نفسه خصماً لها يقابل تلك الوسوس التي تدعيها، وأن يقيم من نفسه منازعاً يحتج عنها ويفند قول خصمها عليه. ومن الحيل إذا علم أن هذه الوسوس تتصل بطبيعته كفرده وأنه لا يناله من آفة تعظم عليه وتعجزه احتمالها، قل اكتراثه بها بعد التجربة مثلها الأحلام المخيفة² التي لم يكن من عادته أن يراها ولكن إذا صارت رؤيتها عادة ولم يحدث بعدها شيء مكروه وجب عليه أم لا يكثر بها وأنها ترجع إلى الطبع والمزاج. الله جعل ما يكون ويفسد وينسأ عللاً وأسباباً هو الأصل الذي رتب الله سبحانه وتعالى العالم... بيتاً قائماً فأنهدم من غير رفعه ومن غير أن يعرض له عارض تصدع قبل انهدامه ومن غير أن يهدمه أحد³. إن الذي لم يبلغ الهرم والبلى تدفع المرض بثلاثة أوجه أسبابه المرض.

1. الإساءة بطرق تناول الأغذية والأشربة بحيث لا يبالي ما أخذ منها في أي وقت وبأي مقدار.

2. أو تكون له علة فلا يبادر بالعلاج حتى تستفحل فلا يستطيع تلافيتها فتؤديه إلى التلف.

3. أما أن لا يكون عليه سلطان على نفسه فيتناول ما يضره ويزيد في علته ويكون هذا الداء فيفوته البرء والسلامة.

لمزيد من تعميق الفهم لمساهمات علماء المسلمين، وتقديراً لجهودهم وللإستفادة مما أسهموا به في مجال الأمراض النفسية، يحتاج الباحث أن يعرف بما توصل إليه العلم الحديث في مجال الطب النفسي. وتحقيقاً لهذا الغرض سوف يستعرض بإيجاز وبشكل مبسط رأي الطب النفسي الحديث في الأمور التالية:

1. تعريف المرض النفسي.

2. تصنيف الأمراض النفسية.

3. أسباب الإصابة بالأمراض النفسية.

4. أنواع علاجها.

مفهوم المرض النفسي:⁴

يُعرف المرض النفسي بأنه ضد الصحة النفسية وضد السواء النفسي وضد السلوك العادي. يوصف بأنه سلوك شاذ وغير عادي. عرف اللاسواء في ضوء عدد من المحكات¹ منها:

¹ نفس المصدر، ص، 346.

² نفس المصدر، ص، 346.

³ نفس المصدر، ص، 347.

⁴ فيما يلي يورد الباحث تلخيصاً بتصريف لما أورده جمعه سيد يوسف لمعايير المرض النفسي ولما أورده العيسوي و Priest و Pettijohn و Recs للعلاج النفسي

- القدرة العامة على المواءمة والتكيف.
 - القدرة الذهنية.
 - الكفاءة في القيام بالأدوار الاجتماعية.
 - ضبط الانفعالات والدوافع.
 - الاتجاهات السوية نحو الآخرين.
 - الإنتاجية.
 - الاستقلال والتكامل الناجح.
 - الاتجاهات السوية نحو الذات.
- وعبر عن هذه المحكات بطريقة أخرى² وهي:
- التعرض للعلاج.
 - التوافق اللاسوي.
 - التشخيص الطبي النفسي.
 - تقرير المريض عن نفسه أنه مريض.
 - نتائج الاختبارات النفسية.

ووضعت معايير مختلفة لتحديد السلوك المرضي منها المعيار الإحصائي والمعيار الاجتماعي ومعيار التعاسة الشخصية ومعيار الاختلال الوظيفي ومعيار عدم التوقع.

المعيار الإحصائي:

يعتبر السلوك من وجهة النظر الإحصائية انحرافاً كبيراً عن المتوسط ويعتبر المعيار الإحصائي من أكثر المعايير تحديداً ووضوحاً. ولكن هنالك ملاحظات على هذا المعيار. فهناك أنواع من السلوك شائعة تعتبر سوية بالمعنى الإحصائي، ولكن يمكن اعتبارها سوية من المنظور الوظيفي³.

المعيار الاجتماعي:

هذا المعيار يعتبر السلوك غير سوي إذا لم يوافق معيار المجتمع أو بعض الجماعات فيه⁴. هنالك اعتراض على هذا المعيار لأنه يجعل الشذوذ أمراً نسبياً، لأن المعايير الاجتماعية تعتمد على ثقافة المجتمع. واعتراض عليه أيضاً، لأنه يقتضي مجازاة المجتمع.

معيار التعاسة الشخصية:

يعتبر السلوك حسب هذا المعيار شاذاً وغير سوي إذا أحس صاحبه بعدم الراحة الذاتية من قلق واكتئاب وعدم رضا وتوتر. ويعترض على هذا المعيار بأن الشعور بالمعاناة يختلف من فرد لآخر وأن المعاناة من أجل هدف وقيمة لا تعني عدم السواء.

الاختلال الوظيفي:

يتمثل الاختلال في الاضطرابات النفسية والعقلية في الجوانب المعرفية والإدراكية والانفعالية واللغوية والدافعية⁵ وهذا المعيار أكثر المعايير مصداقية.

¹ يوسف (جمعة سيد)، النظريات الحديثة في تفسير الأمراض النفسية، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2001، ص 27

² نفس المصدر، ص 27

³ نفس المصدر، ص 27-28

⁴ نفس المصدر، ص 30-31

⁵ نفس المصدر، ص 35

معيار عدم التوقع:

يعني توقع أمر غير متوقع حسب وضعه الحالي. كقلق بعض الناس على موقفهم المالي على الرغم من أنهم أغنياء.

منحى التحليل النفسي:

لقد افترض فرويد مؤسس هذا الاتجاه إن العوامل الرئيسية التي تحدد ماهية الشخصية وتسبب الأمراض العصبية الصراع بين مكونات الشخصية (الهو، الأنا، الأنا الأعلى)، ينشأ العصاب في رأي فرويد جراء صدمة تحت في السنوات الأولى من الطفولة ويحدث المرض النفسي من خلال إنكار وتزييف أو تحريف الواقع والتعامل اللاشعوري، بدلاً من التعامل الشعوري، وهو قد يؤدي إلى تعطيل حل الصراع، ويكون البديل الأعراض المرضية¹.

المنحى السلوكي:

يركز هذا المنحى على نظرية في التعلم فالسلوك السوي والسلوك غير السوي يكون نتيجة تعلم.

إن السلوك غير السوي يكون نتيجة تعلم سلوك غير توافقي أو استجابة غير توافقية وتكرار هذا الفعل غير التوافقي يعزز من النمط الذي يمثله².

المنحى المعرفي:

ترى الصياغة المبدئية لهذا المنحى أن الكثير من الاضطرابات النفسية تنتج عن الأخطاء والتحييزات في التفكير، ويرون أن هنالك أربعة مصادر رئيسية من القصور المعرفي ترتبط بظهور الأمراض النفسية وهي³:

1. أساليب التفكير وما تنطوي عليه من أخطاء كالتعميم والتطرف.
2. ما يحمله الفرد من أفكار ومعتقدات عن نفسه وعن الآخرين، والمواقف التي يتفاعل معها.
3. نقص المعلومات وقصور الخبرة في حل المشكلات.
4. التوقعات السلبية.

إن المريض النفسي يفسر الحاضر والماضي والمستقبل بطريقة سلبية وإنهزامية. والأحداث عنده كلها ثابتة مليئة بالحرمان والمصاعب والفشل والدونية وأنه عديم القيمة والنفع وأنه غير محبوب أو غير مرغوب فيه. وفي النظرية المعرفية يعتبر التفكير المرضي هو الأساس ويعتبر الجانب الوجداني والدوافع ثانوية التفسير النسبي للأحداث.

انتقد المنحى المعرفي بأنه يهمل العوامل الأخرى التي تؤثر في السلوك.

المنحى الإنساني:

يرد (روجر) المرض النفسي إلى إعاقة تحقيق الذات وتحقيق الفرد لإمكاناته بسبب عدم التطابق بين الذات والخبرة. أما (ماسلو) فإنه يرى أن المرض النفسي ينتج عن فشل في

¹ نفس المصدر، ص 68-69.

² نفس المصدر، ص، 68-69.

³ نفس المصدر، ص 100.

إشباع حاجيات الإنسان الأساسية (الفسولوجية وحاجات الأمن والانتماء وتقدير الذات وتحقيق الذات والفهم والمعرفة)¹

المنحى الوجودي:

تؤكد الوجودية أننا أحرار في القيام باختيارنا ومسئولين عنها، والمشكلة الرئيسية التي يواجهها الإنسان هي شعوره بالضعف². ويعترضون على أن ينظر إلى الإنسان على أنه آلة أو أنه ناتج عن الدوافع اللاشعورية أو عمليات التشريط أو المحددات الفسولوجية. وتؤكد الوجودية على أن المرض النفسي فقدان العمليات الشعورية والتحكم الإرادي في توجيه السلوك³.

المنحى الاجتماعي:

طبقاً للمنحى الاجتماعي، فإن سبب المرض النفسي لا يقع في الشخص، بقدر ما يقع أنماط العلاقات مع الآخرين.

ولقد أثبتت الدراسات أن الفقر والبطالة والسكن غير المناسب وعدم امتلاك الأفراد مهارات مهنية خاصة، هي أسباب تجعل أصحابها يعانون من معدلات أعلى من المرض النفسي عن بقية السكان⁴.

المنحى التفاعلي في فهم وتفسير الأمراض النفسية:

يقوم هذا المنحى على اختيار النموذج المناسب في الوقت المناسب بما يناسب المريض لأنه وللأسباب التي سيرد ذكرها ينبغي أن نستخدم النموذج المناسب لكل مريض والأسباب هي: إن الإنسان كائن بيولوجي يتعرض لتغيرات بيوكيميائية وفسولوجية وغيرها، وأن الاضطرابات النفسية لها مصاحبات اجتماعية وبيئية وأن البشر مخلوقات انفعالية لديهم رغبات ومشاعر متصارعة، وأنهم لديهم أفكار مؤلمة وسلوكيات غير تكيفية، وأن الاضطراب الواحد قد ينتج عن أكثر من سبب. فالضغوط قد تسبب تغيرات فسيولوجية، والتي بدورها قد تؤدي إلى أمراض نفسية⁵. من ناحية أخرى فإن النموذج الطبي قد يعمل بصورة أفضل في الذهان، والنموذج التحليلي قد يناسب الأعراض التي لا تبدو مرتبطة بأسباب مباشرة في الوقت الحاضر، والنموذج السلوكي يفيد في تفسير الاكتئاب مثلاً، والنموذج الإحصائي⁶ يفيد أكثر في فهم اضطرابات الشخصية والإدمان.

علاج الأمراض النفسية:

تعتمد كفاءة العلاج على كفاءة المعالج ونوع العلاج وتعاون المريض والأسرة والمجتمع. سوف يركز الباحث على أنواع العلاجات التالية:

- العلاج بالتحليل النفسي.
- العلاج السلوكي.
- العلاج الاجتماعي.
- العلاج المادي. (جراحي كهربائي، كيميائي).

¹ نفس المصدر، ص 124

² نفس المصدر، ص 121

³ نفس المصدر، ص 127

⁴ نفس المصدر، ص 143

⁵ نفس المصدر، ص 143

⁶ نفس المصدر، ص 164

العلاج عن طريق التحليل النفسي:

نظرية الشخصية للتحليل النفسي تعتبر ما يحدد سلوك الإنسان هو عمليات في اللاوعي، وأن السلوك غير السوي نتيجة لتناقضات في اللاوعي، وهدف المعالج جعل الأفكار في اللاوعي أفكاراً في الوعي. لقد ابتدع مدرسة التحليل النفسي هذه فرويد الذي استخدم في العلاج تقنية ما يعرف بالتداعي الحر، وتفسير الأحلام، والتنويم المغنطيسي¹.

وطريقة التداعي الحر تعني أن يتحدث المريض عن حياته دون ضابط، وتنقله هذه الطريقة الحرة في الكلام إلى الأحداث المؤلمة في حياته التي كبتت في اللاوعي ونسيها المريض بفعل الزمن ولكن قاده إلى تذكرها أثناء الحديث عن نفسه، ترابط الأفكار. وتتم طريقة التداعي الحر أو تداعي الأفكار free association بأن يستلقي المريض على أريكة مريحة ويجلس المعالج خلف رأسه ويطلب منه أن يترك أفكاره تنساب انسياً حراً طليقاً دون توجيه أو رقابة. فيصف كل ما يمر أو كل ما يهبط وكل ما يطفو على خاطره مهما كان غريباً أو شاذاً أو سخيفاً أو مفككاً أو مخزياً أو محرراً دون خجل أو حياء. ويتمكن المريض من الإفصاح عن هذه المادة المكبوتة أو الحبيسة وإطلاق صراحها، وذلك عندما تضعف رقابة الضمير أو الوعي الذي يمنع الإنسان من ذكر كل ما يجرح كبرياءه أو ينال من حياته. فالتحليل النفسي يستهدف الكشف عن محتويات اللاشعور- أي الرغبات والخبرات المنسية أو المكبوتة وافترض أن ظهور هذه الرغبات الحبيسة إلى السطح وتعرف المريض عليها وإدراكها إدراكاً موضوعياً يساعد على تحقيق الشفاء². ويستهدف العلاج التحليلي الحديث زيادة قدرة الفرد على إيجاد اشباع لحاجته الذاتية بطرق مقبولة لنفسه وبالنسبة للعالم الذي يعيش فيه وتحريره بحيث ينمي قدراته³. وهناك ما يمكن الإشارة إليه بالعلاج الداعم، وهذا النوع من العلاج عادة ما يستخدم لعلاج القلق ويكون بالدعم ويشمل العطف و التطمين والنصح والإشادة والتشجيع لكن ينبغي أن لا يكون ذلك بعبارات وأفعال مباشرة، فالمريض عادة ما يكون في حالة شك في الآخرين، ويكون من الصعب عليه قبول مساعداتهم⁴. والاعتراض العام على طريقة التحليل النفسي أنها قد تكون مناسبة في حالات المرض بالعصاب. وحكي محمد عبد الفتاح المهدي قصة حكاها أستاذه، وهي أن مريضاً كان يشكو من التبول الليلي اللاإرادي لمدة طويلة وذهب للعلاج عند أحد المحللين النفسيين وقضى خمسة سنوات في هذا العلاج وانفق معظم ثروته وبعد انتهاء العلاج قابله أحد أصدقائه القدامى فسأله عن حاله بعد هذه المدة الطويلة من العلاج فرد عليه قائلاً: أنا الآن بخير فعاد الصديق يسأله هل أنك لم تعد تتبول على فراشك أثناء النوم فأجابه المريض: لا أنا مازلت أتبول كما كنت، ولكني الآن مستريح لأنني فهمت الأسباب ولم أعد أتضايق من ذلك.

العلاج السلوكي:

بدأ العلاج السلوكي في الخمسينات من القرن العشرين، وكان رد فعل لنظرية التحليل النفسي التي صار مشكوك في فعاليتها، والتي أظهرت عدم كفاءتها. فقد برهن العلاج السلوكي أنه أكثر كفاءةً ونجاحاً من العلاج بالتحليل النفسي.

إن تحسن حال المصابين بأعراض نفسية عن طريق التحليل النفسي يتم عبر تواصل شعوري بين المريض والمعالج ولكن العلاج السلوكي يقتضي الفعل، وفيه يتعلم المريض ممارسة أفعال يتكيف فيها مع المجتمع، وهذه الممارسة قد تكون في جلسات مع المعالج أو

¹ العلاج بالتنويم المغنطيسي، أنظر طارق الحبيب

² العيسوي، (عبد الرحمن)، الإسلام والعلاج النفسي، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 1986، ص75

³ نفس المصدر، ص 76

⁴ Priest (Robert)and Gerald woolfson Handbook of Psychiatry, English edition william Heinemann Medical Books, London, 1986.

مهام يقوم بها في المنزل. هذا النوع من العلاج تحدد مرامييه بطريقة موضوعية ويستخدم فيه تقنيات نظرية أو مبادئ التعلم كالتعزيز (reinforcement) والإطفاء (Extinction) والعقوبة (punishment) والنمذجة (Modeling) وغيرها من التقنيات.

وإن من الآليات التي تحسن من التكيف والتعزيز الايجابي، هو مكافأة الفرد على السلوك المراد القيام به و آلية النمذجة التي هي إعطاء مثل واقعي للسلوك المتوافق مع السلوك الحسن. وآلية التدريب يقوم فيها المريض بالفعل المطلوب في ظروف آمنة قبل أن يقوم به في الأحوال الواقعة. وآلية الاستجابة المكلفة تعني أن يدفع الفرد فيها تكلفة كل سلوك غير ملائم. وآلية الإطفاء هي إيقاف التعزيز عندما يمارس المريض سلوكاً غير ملائم. وآلية العلاج بالكرهية والنفور (Aversion therapy) (or Aversive condoning) يتعلم المريض أن يربط سلوك غير مرغوب فيه كالإكثار من الخمر بتجربة غير مرغوب فيها وغيرها من الآليات¹.

ولقد طور أرون بك (Aron Beck) العلاج المعرفي بغرض أن يعالج الاكتئاب. فقد لاحظ بك أن أنماط التفكير عند المرضى المصابين بالاكتئاب تحوي أفكاراً مشتركة هي²:

1. تفسير الحوادث الخارجية بطريقة سلبية.
 2. كراهية الذات.
 3. أفكار سلبية ومتشائمة عن المستقبل.
- عزى بك سبب هذه الأفكار إلى وقوع المريض المكتئب في أخطاء منطقية كالاستنباطات الاعباطية التي تستتج دون الاعتماد على أدلة، والى التعميم غير المشروع وغير المبرر، والذي يتم الاستنتاج فيه من حالات فرديه. ويبدأ العلاج المعرفي بوعي المريض هذه الأخطاء، وبتفسير الحوادث بطريقة أكثر دقة.

4. وهنالك تقنيات مختلفة وأساليب متعددة للتعامل مع الاكتئاب، منها تحديد المريض الحالات التي يجد فيها متعة مقابل اعتقاده أنه لا يجد متعة في أي شيء. ومن الطرق والأساليب التي تستخدم عادة في العلاج المعرفي ما يلي:

1. أن يحفظ المريض كل نشاطاته اليومية.
2. يشجع المريض أن ينظر إلى هذه النشاطات على كونها تحدث نجاحات وتحدث متعة.
3. يشجع المريض على أن يعتبر التجارب الذاتية قد تختلف عن الواقع.
4. يطلب من المريض أن يقوم بالفعل الذي يعتبره مستحيل بخطوات تفصيلية لكي يحدد العقبات والصعوبات التي تعترض الفعل.

العلاج العضوي (أو الفيزيائي):

يشمل هذا النوع من العلاج:

1. العلاج بالعقاقير.
2. العلاج الكهربائي.
3. العلاج بالجراحة.

أورد أحمد وأمين جملة من العقاقير العضوية، وهي العقاقير السلوكية الكبرى والسلوكية الصغرى.

¹ Pettijohn (Terry F.), The Encyclopedic Dictionary of Psychology, Fourth edition, The Dushkin Publishing Group, inc., 1991, p. 31

² Rees(Linford), A new Short Textbook of Psychiatry. Hodder and Stoughton , London , 1988, p..242

حالات تم فيها علاج أمراض نفسية:

الحالة الأولى¹:

كانت هنالك امرأة تشكو من صداع والآم في الصدر والأطراف والبطن وفتور وإرهاق شديد لا تنام، وهي في حالة كآبة شديدة ومالت للانطواء والشكوك حول مآرب الآخرين. أعطيت أقراص التفرنيل 25 ملجرام زائد الليبريم 10 ملجرام ثلاث مرات، في اليوم وأربعة جلسات بالعلاج الكهربائي في بحر أسبوعين، فشفيت بعدها شفاء تاماً.

الحالة الثانية²:

رجل تطارده الأفكار وقد قل تركيزه وانتباهه، ولكنه منبسط النفس يميل إلى الفكاهة بدرجة مزعجة، وصار يخطط لمشاريع وهمية كثيرة، واعتقد أنه من سلالة الأنبياء ويحمل رسالة سامية، ولكنه لا يثبت على مشروع من مشاريعه هذه. أنه مصاب بالهوس المسمى بالمنيا. أعطي أقراص الكوربرهازين أي اللارجاكتيل 100 ملجرام ثلاثة مرات في اليوم مع الأرتين 2 ملجرام ثلاثة مرات وأعطي علاج كهربائي، فشفي تماماً لعدة أسابيع.

محاولات معاصرة لتأصيل علم النفس

في بحث باللغة الانجليزية³ غير منشور تناول فيه مالك بدري الجوانب التالية من قضية تأصيل علم النفس:

1. هل أسلمه علم النفس ضرورية؟
2. ما هي مساهمات علماء المسلمين الأوائل في علم النفس؟ وهل هذه المساهمات ذات نفع للطبيب النفسي المعاصر؟
3. موقف نقدي من الاتجاه الفكري لبعض علماء النفس المسلمين المعاصرين.
4. موقف نقدي من بعض اتجاهات علم النفس الغربي المعاصر.
5. محاولة لتأسيس علم نفس إسلامي.

لقد حاول مالك بدري أن يؤسس لعلم نفس إسلامي على نحو مماثل لخطة الفاروقي أو بطريقة تحاول أن تنجز جزءاً من تلك الخطة بدراسة تراث علماء المسلمين وفلاسفتهم في مجال علم النفس. وقد فعل مثل ذلك كثيرون من علماء النفس المسلمين المعاصرين، ثم النظر في واقع ممارسة المسلمين المعاصرين بطريقة نقدية لأعمالهم. وكان من أوائل من كتبوا في هذا الواقع 1985م كتاباً بعنوان: مشاكل أخصائي النفس المسلم فقال حينئذ: إن إشكالية أخصائي النفسي المسلم أنه يقبله علم النفس الغربي ذو التوجه المادي والإلحادي أدخل نفسه في تناقض مع معتقداته وثقافته، وقد يكون ذلك بوعي أو بدون وعي منه⁴، وقد يكون ذلك ظناً منه أن نظريات علم النفس الغربي نظريات علمية، وهي في الحقيقة ليست كذلك، لأنها تقوم على أيولوجية وافتراضات فلسفية معينة وقال: من المؤسف أن يكون أغلب الاختصاصيين المسلمين مقلدين يصدق عليهم قول صلى الله عليه وسلم: " لنتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبراً وزراعاً بزراع حتى لو دخلوا حجر صب لدخلتموه قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال فمن؟". وأعطى مالك نماذج من تلك المقولات التي تعارض الدين الإسلامي، كاعتبار فرويد الدين أفة عصابية، واعتباره البحث في ما وراء الطبيعة أمر غير ذي جدوى وأنه نوع من

¹ نفس المصدر، ص71

² نفس المصدر، ص72-73

³ Is The Islamisation of Psychology Really Necessary

⁴ بدري(مالك)، مشكل أخصائي النفس المسلم، ترجمة مني كنتابي أبو فرجة، شركة الفاربي، القاهرة، 1989م

المخدر الذي يعوق الممارسات الحرة للتفكير ومسألة يجب على الإنسان التخلي عنها. إن إقصاء الدين عن المجال العلمي كان له الأثر البالغ على علماء النفس المسلمين، فقد حكي مالك بدري أنه قد قدم عالم غربي بحثاً في مؤتمر علمي بالعالم العربي ذكر أنه استخدم في بحثه وسيلة علاج للإدمان عبارة عن برنامج يحوي على نشاطات دينية فأعترض أحد علماء المسلمين العرب على هذه الوسيلة بحجة أنها تدخل الدين في العلم، فرد عليه العالم الغربي بأنه وجد هذه الطريقة أكثر كفاءة من غيرها من الطرق في علاج هؤلاء المرضى. وأورد بدري أقوالاً لمشاهير من علماء النفس يتشككون في عملية علم النفس، فيقولون مثلاً أن العلاج عن طريق التحليل النفسي له طرقاً غير منضبطة يستخدمها لحل مشكلات غير محددة، وأن نتائج استخدامه لا يمكن التنبؤ بها. ومن النقد الذي وجه لنظريات علم النفس، هو أنها كانت في وقت من الأوقات ترفض الاعتراف بأن للإنسان حرية الاختيار وتعتبر سلوكه حتمي، إما أن تحدده البيئة أو البايولوجيا أو اللأوعي. وقال بدري لا ينبغي إهمال الأطر الفلسفية لعلم النفس والنظر فقط في الحقائق الجزئية له، لأن هذه الحقائق مرتبطة بتلك الأطر ولا تنفصل عنها ولكنه لم يرفض كل ما أنتجه علم النفس المعاصر، بل اعتبر بعض اتجاهات علم النفس أقرب إلى النظرة الإسلامية، وأن بعض نظريات علم نفس المعاصر كالسلوكية والمعرفية لها نظيراتها في التراث الإسلامي¹.

ولقد رفض بدري مثلاً صيغة النظرية المعرفية التي يُعبر عنها بنموذج الحاسوب الميكانيكي². وقد تحدث بدري عن مساهمات علماء المسلمين في علم النفس كمنطلق لتأصيل العلم وسيجد القارئ في غير هذا الموضوع تناوياً مفصلاً لهذه المساهمات. وأعطى بدري نماذج³ من حالات مرضى نفسيين استخدم معهم بدري المنهج الروحي للعلاج، وقد أحرز استخدامه لهذا المنهج نجاحاً، فحكي عن حالة مريضة مراكشية أرسلت إليه لعلاجها وكانت تشكو من القلق والشعور بالنقص والاكتئاب والفوبيا، ولقد تلقت علاجات نفسية كثيرة ولكن دون جدوى. وفي جلسة علاجية تلا بدري على المريضة قوله تعالى (والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله) ولقد كانت استجابة المريضة ناجحة.

وأشار الزبير بشير طه⁴ إلى محاولات بدري هذه وأيد هذا المنحى، وقال أن الآيات التي استخدمها بدري تساعد الأشخاص الذين يشعرون بالذنب العميق، ولكنه ذكر أن التقييم الدقيق لهذا المنهج يحتاج إلى مزيد من الدراسة واستعرض طه ثلاث حالات لمريضة وكان للعلاج الروحي (المعرفي) أثر إيجابي في علاجها.

الحالة الأولى⁵:

أحيلت امرأة شابة تعاني من الاكتئاب والشعور العميق بالذنب إلى المركز الصحي بجامعة الخرطوم، فقرأت لها آيات عن الغفران، وشرحت لها تلك الآيات، ولكن ذلك لم يؤثر فيها، وقالت حتى لو غفر الله لها، فإنها لن تغفر لنفسها ما اقترفت. فقيل لها فيما دار من حوار بينها وبين المحاور (المعالج) أنها يمكنها أن تكفر عن تلك الآثام بفعل الخيرات ورتبت لها نشاطات غير مكلفة ونجح المسعى.

الحالة الثانية¹:

¹ نفس المصدر

² نفس المصدر

³ نفس المصدر

⁴ طه (الزبير بشير)، تقنيات العلاج السلوكي المعرفي في القرآن الكريم

⁵ نفس المصدر، ص 68

أحيلت امرأة شابة إلى مستشفى التجاني الماحي وكانت تعاني من الهستيريا وبأعراض شلل وظيفي، فتليت وشرحت لها آيات التوكل والرضا، وحاول المعالج أن يقنعها بأن تعترف بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي تعيشها، والتي تقيد قدرتها وأنشطتها، فكان ذلك له الأثر الكبير في سلوكها، وأعاد لها القيام بوظائفها العادية في الحياة.

الحالة الثالثة²:

هذه الحالة خاصة بعروسين ظهرت عليهما أعراض اكتئاب لعدم تجاوب كلاهما جنسياً مع الآخر في شهر العسل، وذلك بسبب حالات الخجل التي يشعر بها كلاهما، فأوضح لهما المعالج أن العلاقة الزوجية هي أمر طبيعي يسمح به الدين الإسلامي، فزالت حالة الكبت ومارسا حياتهما الزوجية الطبيعية.

مفاهيم خاطئة عن الطب النفسي

سيركز الباحث على المفاهيم السلبية الخاطئة عن الطب، والتي تقلل من أهميته، وليس تلك التي تفخم من قدراته. سيلخص الباحث ما أورده طارق الحبيب ويحاول تقييم ذلك.

إن من أهم المفاهيم الخاطئة عن الطب النفسي التي أوردها الحبيب هي:

1. اعتقاد البعض أن المرض النفسي لا يصيب المؤمن القوي.
 2. اعتراض البعض بأن منشأ مرض الوسواس القهري من الشيطان فقط ولا علاقة للطب النفسي به من قريب أو بعيد.
 3. الطب النفسي وعلم النفس نتاج الثقافة الغربية ولا صلة له بالثقافة الإسلامية.
 4. لا فائدة من العلاجات النفسية لأنه لا قدرة لها لشفاء الأمراض النفسية.
- هنالك أحاديث كثيرة تدل على أن الصالحين يمكن أن يصابوا بالهم والحزن والصرع وغيرها من الأمراض التي يمكن أن تصنف على أنها أمراضاً نفسية.

- منها حديث المرأة المصروعة³.
- وحديث الصحابي المهموم في المسجد⁴.
- وحديث الوصب والنصب والحزن⁵.
- وحديث ابن عباس وما يحدث به نفسه⁶.
- وحديث ما يجده الواحد من شيء في بطنه⁷ ويشكل عليه.
- وحديث رد كيد الوسواس.

¹ نفس المصدر، ص68

² نفس المصدر، ص67

³ أبو هندي (وائل)، نحو إسلامي شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 2005، ص 65 – 70.

⁴ ففي حديث أبي سعيد الخدري أنه قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد فإذا برجل به يقال له أبو أمامة جالساً فيه فقال يا أبا أمامة مالي أراك جالساً في المسجد من غير وقت صلاة؟ فقال هموم لزممتني وديون يارسول الله قال صلى الله عليه وسلم: أفلا أعلمك كلاماً إذا قلته ذهب همك.. إلى آخر الحديث

⁵ قال صلى الله عليه وسلم: " ما يصيب المؤمن من وصب ولا نصب ولا سقم ولا حزن وحتى الهم يهمله إلا كفر الله به سنيته " (متفق عليه)

⁶ عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله إنني لأحدث نفسي بالشيء لأن آخر من السماء أحب إليه أن أتكلم به قال فقال النبي صلى الله عليه وسلم: " الله أكبر الله أكبر الله أكبر الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة" رواه أحمد (235/1)، أبو داؤود (5122) والنسائي واللفظ لأحمد والحديث صححه الألباني (انظر طارق الحبيب- العلاج النفسي والعلاج بالقرآن، مرجع سابق، ص390)

⁷ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه: أخرج منه شيء أم لا فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً " رواه

- وكل ما يدل على أن المرض النفسي أمر قسري خارج عن إرادة الإنسان (و ضد رغباته)
- حديث رفع القلم عن ثلاث..

وكون الأمراض النفسية أو أعراضها درجات فيها ما يمكن مقاومته ومقاومة الشيطان فيه وفيها ما لا حيلة للإنسان لرده ولكن قد يمكن الاحتراز عنه أو تخفيفه إذا حدث إذا أصيب الإنسان به. فهناك الأمراض النفسية التي تطرأ على الفرد نتيجة تفاعله مع ظروف الحياة، وتلك التي تؤثر على عقله وقدرته في الحكم على الأمور وعلى كفاءته الإنتاجية.

وهناك ما يدل على أن المؤمن قد يقاوم المرض (فنسبة الانتحار عند المسلمين قليلة جداً مقارنةً بنسبتها في الغرب)، وأن الإيمان يقلل من الوقوع السهل في الاضطراب النفسي كالقلق والاكنتاب التفاعلي. لا شك أن الإيمان فيه حماية وفيه علاج، ولكن لا يعني ذلك أن المؤمن لا يبتلى، فقد ابتليت المرأة الصحابية بالصرع فطلبت من الرسول صلى الله عليه وسلم أن يدعو لها بزوال الصرع وقال لها أتصبري؟ أم أدعو لك فاخترت الصبر، وطلبت منه أن يدعو لها بأن لا تتكشف وهذا دليل على إيمانها. ويعتقد الباحث أنه سمع بيترونيش (Peter Winch) يقول أن الرجل الصالح لا يمكن إيذاؤه. وهناك مقولة شبيهة بهذه المقولة نسبها ابن مسكويه إلى أفلاطون، وهي أن الإنسان يمكن أن يشعر بالسعادة، ولو أبتلى بأعظم البلايا وهناك حديث الذين لا يسترقون (الذي تقدم ذكره).

وإذا كان المسلم يمكن أن يبتلى بأنواع مختلفة من الابتلاءات منها الأمراض العضوية، فما المانع من أن يبتلى بمرض نفسي، والابتلاء قد تكون غايته وقصده رفع مكانة المؤمن إلى درجة أعلى، وهذا دليل لمحبة الله لمن يبتليه، فاشد الناس بلاء الأنبياء فالأمثل. والله أعلم.

مزائق في ممارسة الطب النفسي:

فيما يلي مجموعتين من الحالات التي قد يمارس فيها الطب النفسي (والطب عموماً) بطريقة سلبية وخاطئة وسوف يستعرض الباحث هذه الحالات بإيجاز ويشار إلى بعض هذه الأخطاء بالأخطاء الطبية وهي من أهم المزلق. وقد يكون من المفيد قبل ذكر هذه الأخطاء بيان ما المقصود بالخطأ الطبي وما هي أنواعه؟ وما هي أسبابه؟ ثم النظر في نماذج من الأخطاء الطبية التي حدثت بالفعل وإيجاد الطرق والإجراءات التي تمكننا من عدم الوقوع فيها.

لقد كثرت في الأونة الأخيرة الأخطاء الطبية وتناولت أخبارها الصحف. هذه الأخطاء والمزلق غالباً ما تقع في مجال الطب العضوي، ولكن كثيراً منها يحدث عند ممارسة الطب النفسي. إن مخاطر الطب النفسي الكبيرة مثل فقدان الحياة أقل حدوثاً من وقوعها في مجال الطب العضوي، لاستخدام الأخير العقاقير والعمليات الجراحية، أكثر مما يستخدمها الطب النفسي من ناحية أخرى فإن اهتمام الصحف بالطب العضوي أكثر من اهتمامها بالطب النفسي. في تحقيق صحفي كتبت صحيفة الوفاق بتاريخ 2008/11/28م أصبحنا لا نشعر بالأمان الطبي في المستشفيات. وقالت الصحيفة: أن بريطانيا وأمريكا على الرغم من القوانين الصارمة ومعايير الجودة، فإن الوفيات نتيجة الأخطاء الطبية بلغت ثلاثين ألفاً سنوياً في بريطانيا وثمانية وتسعون ألفاً في أمريكا في السنة، وفي البحرين كانت في:

عام 2003	1202 حالة وفاة
وعام 2004	1150 حالة وفاة
وعام 2006	1201 حالة وفاة

أنواع من الأخطاء الطبية المختلفة منها:

- الجرعات الزائدة.
- والصدمات التسممية.
- أو قطع الحالب مثلاً أثناء عملية لاستئصال الرحم أو استخدام معدات غير معقمة. أو نسيان مواد داخل جسم المريض بعد العملية.
- أو عمل أشعة لمن يحدث ذلك له ضرراً.... الخ

وقال الذي أجري التحقيق في استنكار:

" تصنيف هذه الحالات ضمن أخطاء طبية غير مقصودة، فالإهمال غير مقصود والتسبب غير مقصود والتجاهل غير مقصود والأدوية التالفة غير مقصودة ونقل الدم الملوث غير مقصود حين تزف النفس من جراء ذلك إلى المقابر. وقال: "أن الإجراءات المتخذة ضد المذنبين تتفاوت من الإنذار الكتابي، التوقيف عن العمل لمدة ثلاثة أيام، والتأنيب الكتابي".

ما المقصود بالخطأ الطبي:

الأخطاء الطبية عبارة عن أخطاء يتم ارتكابها في المجال الطبي نتيجة انعدام الخبرة أو الكفاءة من قبل الطبيب الممارس، أو نتيجة ممارسة عملية أو طريقة حديثه وتجربة في العلاج، أو نتيجة حالة طارئة تتطلب السرعة في العلاج المعقد قد تصل نتيجة هذه الأخطاء إلى وفاة المريض. إن الممارسة هذه تعارض القواعد والأصول الطبية في علم الطب. والخطأ الطبي لا يصدر إلا من شخص مرخص له قانوناً بمزاولة مهنة الطب.

أسباب الخطأ الطبي وفشل العلاج:

إما أن يكون خطأ في التشخيص أو خطأ في العلاج. فخطأ التشخيص قد يكون بسبب الكشف العادي أو بسبب عدم إجراء الفحوصات اللازمة أو بسبب عدم عمل صور أو غيرها من وسائل الكشف أو عدم قراءتها القراءة الصحيحة أو بسبب التسرع أو بسبب عدم الاستشارة أو بسبب استخدام طرقاً جديدة أو بسبب ضغوط كثرة المرضى أو بسبب استخدام طرقاً لم يستقر الرأي عليها وجازف الطبيب في استخدامها مجازفة غير مقبولة أو بسبب أنه لم يسمع شكوى المريض وتاريخ مرضه (أو أمراضه) أو لم يعط سماعه الوقت الكافي أو بسبب عدم كفاءة العلاج. وعدم كفاءة العلاج وقد تكون لعدم كفاءة الطبيب وعدم كفاءة الطبيب قد تكون بسبب عدم التدريب والتأهيل الكافي أو في حال العمليات عدم كفاءة التمريض أو بسبب ضعف الإشراف على الذين لم تكتمل لديهم الخبرة من الأطباء الذين تخرجوا حديثاً. أو لكثرة المرضى الذين يقوم الطبيب بعلاجهم أو بسبب الإهمال والإهمال يعززه عدم الرقابة القانونية أو لعدم اهتمام الإعلام بكشف الأخطاء أو التستر على أخطاء الأطباء من قبل مؤسساتهم وزملائهم أو لغياب شكوى من قبل المتضررين من هذه الأخطاء من المرضى وذويهم. فالمؤسسة تود الحفاظ على سمعتها وقد تعتبر هذه المحافظة رأس مال وطني، وقد تكون عدم شكوى المريض أو ذويه بدافع عدم الإضرار بالطبيب أو الاعتقاد بأن الأمور كلها قضاء وقدر (وهي كذلك، ولكن هذا لا يدل على قصدهم) وقد تكون هنالك أسباباً أخرى تؤثر في كفاءة الطبيب: منها الضغوط الاقتصادية وضغوط حاجيات المعيشة التي تدفعه للعمل في مستشفيات كثيرة وتقل الجودة بسبب عدم التركيز وإعطاء الوقت الكافي لتحديد العلاج وقد يكون عدم التركيز لأسباب أخرى من أهمها رغبة الطبيب في جمع أكبر قدر من المال من العيادات والمستشفيات، وطريقة العمل هذه قد تؤدي إلى إرهاق الطبيب. من ناحية أخرى فإن جعل جمع المال الغاية القصوى للطبيب والمؤسسة العلاجية قد يقود الطبيب إلى طلب فحوصات وصور وألوان من الكشف لا حاجة إليها أو أنه يقلل من الفحوصات من أجل

تخفيض تكلفة العلاج للمؤسسة، ومن مزلق الطب النفسي (خاصة)، كشف أسرار المريض، ولكن قد يستثنى من ذلك.

المقصود به التبليغ عن مرض أو رد اتهام موجه نحو الطبيب أو إذا وافق صاحب السر على إفشائه أو إذا صدر أمر من جهة قضائية معتبرة. ومن مزلق الطب النفسي اعتبار أهله والممارسين له أن العلاج الروحي بالطلاق خرافة. ومن مزلق الطب النفسي تدني علم الطبيب النفسي بفقهاء الدين في مجال الطب عامة والطب النفسي خاصة. ومن مزلقه معاملة الطبيب المرضى بقسوة وصلف وتكبر وازدراء وعدم احترام ومعاملتهم كأنهم أشياء بدون أبداء المشاعر المناسبة نحوهم ونحو أقاربهم أو مرافقيهم. ومن مزلقه مارسه الطبيب أعمالاً غير أخلاقية مع مرضاه. ومن مزلقه التعصب لمدرسة علمية معينة أو منهج علاجي معين أو التعصب ضده. ومن مزلقه سكوت الطبيب عن أخطاء زملائه في المهنة. ومن مزلقه الكبرى والخطيرة أن يصير الطبيب في يد السلطة أمنيته كانت أو غيرها فيمارس ألوان التعذيب على السجناء ويقصر في رعايتهم أو يصدر الشهادات المزورة في شأنهم وهذا قد يصل إلى حد الجرائم الكبرى، وليس مجرد أخطاء طبية.

علاج الأخطاء والمزلق الطبية:

علاج الأخطاء الطبية يتمثل في الجملة في تطبيق معايير الجودة وتتكامل في هذا التطبيق جهودات الدولة وجميع المؤسسات سواء كانت هذه المؤسسات مؤسسات تأهيل الكوادر الطبية والمساعدة أو المجالس والمنظمات الطبية والمؤسسة الطبية والطبيب نفسه والمجتمع ككل. وبجانب تطبيق معايير الجودة ينبغي معاقبة المقصرين. وهذه الكيانات ينبغي أن تعمل على إزالة أسباب الخطأ حتى لا يتكرر أو التقليل من حجمه. وإذا حدث الخطأ ينبغي تعويض المتضرر.

والجودة تقتضي تأهيل الطبيب بالطريقة المطلوبة من حيث كفاءته المادية والخلاقية. أن كثيراً من كليات الطب لم تصبح بالمستوى المطلوب الذي يطمئن على أنه يخرج أطباء قادرين على ممارسة هذه المهنة بالكفاءة المطلوبة. والتأكد من المحافظة على المستوى المهني منوط بجهات عدة أهمها المجلس الطبي، ولكن الواقع العملي يقول بأن هنالك خطأ كثيرة تحتاج إلى علاج. وفي إشارة إلى تدني مستوى الدارسين ذكر البعض أن نسبة قبول الطلاب قد تكون 90% في كليات معينة وقد تصل إلى 60% في كليات أخرى، كما لا يوجد عدد كاف من الأساتذة، وقد يدرس في بعض الأحيان كورس في مدة أسبوعين، في حين أنه يحتاج إلى شهور، كما أن مناهج التدريس ومستوى الأساتذة في بعض الجامعات ليست بالمستوى المطلوب. فينبغي تأهيل الطبيب من الناحية السلوكية والأخلاقية تأهيلاً مناسباً. إن كفاءة الطبيب المادية وحدها لا تكفي. من ناحية أخرى ينبغي توفير المعدات الطبية اللازمة، وتوفير الكادر المساعد من اللذين يقومون بالتخدير والتمريض، وهذا بدوره يحتاج أيضاً تأهيل وتدريب.

إن الموازنة بين مصلحة المريض ومصلحة المؤسسة ومصلحة الطبيب (مصلحة الأطراف ذات الصلة) هو التوجه المناسب. فينبغي حماية الطبيب وفي نفس الوقت حفظ حقوق المرضى المتضررين فلا ينبغي أن تكون القوانين تخيف الطبيب وتمثل ضغوطاً تشل حركته فلا يقوم بواجبه في العلاج، كما ينبغي تشجيع الأطباء على المبادرة واتخاذ القرار المسئول الذي يقتضيه العلاج الفعال.

عوائق العلاج الخاصة بسلوك المريض:

هنالك عوائق للعلاج تتصل بسلوك المريض نفسه فينبغي تصافر جهود الكيانات المختلفة لأزالتها، ومن جملة هذه العوائق:

1. إن المريض النفسي كثيراً ما يقاوم ويرفض الذهاب إلى الطبيب النفسي.
2. إذا ذهب إليه فإنه من الصعوبة بمكان أن يراجع الطبيب (ومن أسباب ذلك اضطراب تفكيره ومشاعره، ومن الأسباب أن الذهاب إليه يعتبر وصمة (stigma)، ومنها الأفكار الخاطئة عن الطب النفسي كعدم جدواه.
3. قد لا يفصح بأنه مصاب بمرض نفسي وأصيب به في الماضي عند ذكر تاريخ المرض أو العلاجات التي مازال يتناولها لطبيب عضوي على الرغم من احتمال تأثيرها فيما يعطي من علاج للمرض العضوي وعلى سلامة التشخيص.
4. قد يتطلب العلاج مالياً فوق مقدرات المريض المالية وقد يكون بسبب تدني مقدراته المالية أو فقدان المريض وظيفته أو كونه ليس له وظيفة أصلاً وأن الدولة لا توفر له العلاج المطلوب. من ناحية أخرى، فإن هنالك أسباباً تعوق نجاح العلاج لا تعتمد على تعاون المريض، بل تحتاج إلى تعاون كيانات اجتماعية أخرى، فقد يحتاج علاجه إلى توفير عمل له عن طريقة الأسرة أو الدولة أو المجتمع.

مزائق ممارسة العلاج الروحي:

يمكن القول بأن هذه العوائق هي أيضاً عوائق تقف ضد تحقق العلاج العضوي ولكنها بدرجة أقل مقارنة بالعلاج النفسي.

فيما يلي مجموعة من الحالات التي يمارس فيها العلاج الروحي بطريقة خاطئة وسوف يستعرضها الباحث بإيجاز:

1. تهوين العلاجات الطبية والطلب من المريض عدم الذهاب للطبيب النفسي.
2. ابتزاز المرضى وأخذ أكبر من الأموال منهم.
3. استخدام السحر.
4. التعامل مع النساء بطريقة غير لائقة، وفيها تجاوز للأعراف الأخلاقية والدينية.
5. الإيحاء للمريض بأن المعالج أو مساعديه أو تابعيه هو سبب الشفاء.
6. ممارسة العلاج الروحي دون معرفة بأحكام الشريعة المتصلة بالعلاج النفسي.
7. ادعاء علاج كل الأمراض المستعصية.
8. استخدام العلاج بالأعشاب بطريقة قد تضر بالمريض.
9. اتخاذ أساليب للعلاج بغرض زيادة الكسب منها:
- قراءة القرآن على مجموعة ربما بميكروفون أو الرقية في صهريج مثلاً، وغيرها من الأساليب.
10. اعتبار جعل خبرات المعالج الشخصية حقائق.
11. تهويل مقدرات المعالج وذكر أنه من أصحاب الكرامات والقدرات الخارقة بغرض خلق دعاية لجذب المرضى.
12. استخدام أساليب للعلاج بطريقة ضارة ومؤذية كالخنق الشديد أو الضرب المبرح، والذي قد يفضي إلى وفاة المريض.
13. الدجل والشعوذة.....إلخ

مفاهيم خاطئة عن العلاج الروحي:

- فيما يلي جملة من المفاهيم الخاطئة عن العلاج الروحي:
1. إن العلاج الروحي خرافة وأنه مناقض للعقل والتجربة.

2. إن المشايخ والذين يقومون بممارسة العلاج الروحي أهل خرافة ودجل وجهلاء.
 3. إن أساليب العلاج الروحي ممارسته تعارض الدين والإسلام.
 4. اعتقاد البعض أن للشيوخ قدرات خارقة إذا أرادوا شيئاً فلا محال يتحقق، فإذا أراد أن يشفي مريض فإنه لا محالة سيشفى.
 5. إن العلاج الروحي وكل أساليبه أسرار وطلاسم غير قابلة أن يتعلمها عامة الناس وأنه علم الخاصة أو خاصة الخاصة.
 6. إن العلاج الروحي يعارض العلاج المادي والنفسي.
 7. وفي المقابل فالعلاج الروحي لا يحتاج إلى اختصاص فكل ما يحتاجه من أساليب يمكن أن يمتلكها الشخص العادي دون طلب وتعلم.
 8. إن العلاج الروحي خاص بعلاج السحر والعين وتلبس الجنى الإنسي فقط.
- القول بأن العلاج الروحي مناقض للعقل والتجربة غير صحيح، لأنه إذا صح أن الشارع (الله سبحانه وتعالى) أجاز استخدامه والله عليم خبير ما يسمح به حق كله ومصلحة كله وخير كله. وأن منه ما يمكن إثباته بالعقل والتجربة.
- ولكن قد يكون صحيحاً أن دعم الأخذ بالعلاج الروحي بالتجارب (تكرار نجاح التجربة) قد لا يكون ممكناً إذا اعتبر العلاج الروحي (أو بعض حالاته) دعاء، فالدعاء يمثل نموذجاً (paradigm) مغايراً للنموذج التجريبي الذي يتم اختباره بتكرار الظاهرة ونجاح الوسيلة العلاجية في تحقيق الشفاء. لكنه معلوم أن الدعاء إما أن يستجاب له أو يصرف به شر أعظم منه أو يدخر لصاحبه به خيراً في الآخرة.
- أما القول بأن أساليب العلاج الروحي كلها أسرار غير قابلة أن يتعلمها الناس تعميم خاطئ، لأن من العلاج الروحي ما يمكن أن يقوم به أي شخص مثل تلاوة بعض آيات الذكر الحكيم كالفاتحة والإخلاص والمعوذتين. وفي المقابل فإنه ليس صحيحاً أن كل أنواع العلاج الروحي يمكن أن يقوم بها أي شخص، فقد تحتاج إلى علم خاص وتجارب خاصة، وقد تختار آيات مناسبة من القرآن الكريم فتستخدم بطريقة مشابهة للعلاج المعرفي.
- أما القول بأن العلاج الروحي يقتصر على علاج السحر والعين والتلبس، فإن السحر والعين ليست هي أمراضاً، ولكن سبب لأمراض، ولهذه الأمراض أعراض، وهذه الأعراض غالباً ما تكون شبيهة بتلك التي يتحدث عنها الطب النفسي كالقلق والحزن والوسواس والاكتئاب وفقدان للشهية والاضطراب في الحديث والتفكير وهيجان قد يصل لحد العدوان.
- وليس هنالك تناقض منطقي بين استخدام العلاج الروحي والعلاج المادي فيمكن أن يستخدم جنباً إلى جنب قراءة القرآن أما استخدام أموراً مثل الضرب نظام معين للأكل.. الخ هذه الطرق يمكن ممارستها في حالة كونها لا تسبب موت أو أذى جسيم ووفي التحليل النهائي فإنها تقاس بنجاحها المادي وموافقتها للقيم الأخلاقية.
- أما القول بأن الممارسين للعلاج الروحي من أهل الخرافة والدجل فتعميم غير صحيح، فقد يوجد من بين الممارسين للعلاج الروحي دجالين، ولكن هنالك منهم من عرفوا بالصدق والدراية وعرفوا بنجاحات في علاج الأمراض النفسية. وكذلك القول بأن العلاج الروحي (الممارسات) مخالف للإسلام تعميم خاطئ ففيه ما هو ثابت شرعاً، وفيه ما هو بدعة كالسحر وما يحدث ضرراً للمريض وما هو غش وخداع وغيره. أما القول بأن للشيوخ قدرات خارقة في علاج البشر بحيث إذا أرادوا أن يشفي شخص، فإنه لا محالة سوف يشفى. هذه المقولة تحتاج إلى تفصيل. السؤال إذا صح وجود أمثال هؤلاء واعتبروا هم الذين أشار إليهم الحديث " ما يزال العبد يقترب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته صرت يده التي يبطش

بها ورجله التي يمشي بها... الخ الحديث " وهم من عباد الله الذين إذا أقسم أحدهم على الله لا يرد، ولكن السؤال من هم هؤلاء بالتعيين وكيف نحددهم وكيف يضمن أحد أن دعائه بالضرورة مستجاب. فقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعو ويلج بالدعاء حتى يسقط رداءه عن كتفه.

أمراض القلوب (النفوس)

بقي أن يتناول الباحث النوع الأخير من أنواع الأمراض، وهي أمراض القلوب كالرياء والكبرياء والحسد والأنانية، ولقد سبق الحديث عن الأمراض العضوية والأمراض النفسية، ومن أمثلة هذه الأمراض الذهان والعصاب (مثل الفصام والوسواس والاكتئاب)، والأمراض السايكوماتية، وما أسماه بالأمراض الروحية، والتي قد تصيب الإنسان بسبب العين والسحر والتلبس.

ويمكن اعتبار أمراض النفوس ضمن أمراض الشخصية. وسوف يجعل الباحث إطار دراسته هذه نظريات الشخصية في علم النفس المعاصر في محاولة تأصيلية ومحاولة تجعل الدراسة دراسة عبر الثقافات (cross cultral) ما وجد إلى ذلك سبيلاً. ومما يعزز اتجاهه هذا، أن بعض نظريات الشخصية المعاصرة أكثر ملاءمة لدراسة الشخصية في المنظور الصوفي مقارنة بغيرها من النظريات.

يمكن تعريف الشخصية بأنها عبارة عن ميزات للفرد تمثل صفات راسخة ومستقرة في نفسه وتنعكس وتؤثر وتحدد سلوكه كله في كل زمان وفي كل أحواله و أوضاعه. كما ينفرد الشخص من بين الناس الآخرين ويتميز بصفات معينة هي التي تحدد شخصيته.

إن الناس عادة ما يصنفون الأفراد في أنواع وأنماط معينة، فيقولون عن أحدهم أن له شخصية مرحة أو عدوانية أو متسلطة أو متفتحة أو ورعة أو يقولون أنه زاهد أو متواضع أو عابد أو ذاكر. وعلماء النفس أكثر ضبطاً في وصفهم الأفراد في هذه الأنماط وأكثر تساؤلاً عن أسباب انتمائهم لها.

ميز بعض علماء النفس بين أنواع السمات (Traits) فميز البورت بين السمات الرئيسية (Cardinal) والصفات المركزية (central) والسمات الثانوية (Secondary). والسمة الرئيسية هي سمة واحدة تسيطر على وتحدد كل سلوك للفرد. أما المركزية فهي مجموعة من الخصائص التي تميز سلوك فرد من آخر. والثانوية صفات هامشية¹.

وأعطى كاتل (Cattel) ستة عشر عاملاً للشخصية²، هي كالآتي:

Reserved	1. متحفظ
less intelligent	2. قليل الذكاء
affected by feelings	3. يتأثر بالعواطف
Submissive	4. مذعن
Serious	5. جاد
Expedient	6. ذرائعي

¹ لا زاروس (رينتشارد)، الشخصية، ترجمة سيد محمد غنيم، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1993م، ص56.

² Carver (charles S.) and Michael F. Scheier, Perspectives on Personality , Allyn and Bacon , 1996.p.65.

Timid	7. خائف
Trusting	8. وثوق
Tough minded	9. عنيد
Practical	10. عملي
Forthrighted	11. بعيد النظر
Self- assured	12. واثق من نفسه
Conservative	13. محافظ
Group – dependent	14. يعتمد على المجموعة
Uncontrolled	15. خارج نطاق السيطرة
Relaxed	16. مرتخي

وأعطى ماكرو (Mccrue) وكوستا (costa)¹ خمسة عوامل للشخصية:

Extroversion	الانبساط
Agreeableness	التوافق
Conscientiousness	حياة الضمير
Emotionality	الانفعالية
Intellect	العقلي (العقلانية)

على الرغم من أن هنالك اختلاف حول عدد عناصر السمات، إلا أن هنالك اتفاق مؤخراً حول السمات الخمسة المشار إليها. إن اتفاق علماء النفس حول مجموعة من السمات تعطي هذا المنهج مصداقية أكثر. ولقد واجهت نظرية السمات نقداً من جوانب متعددة ومما قيل في نقدها أنه لا يكفي تسمية الخصائص والسمات للأفراد، لأنها لا تلقي الضوء ولا تفسر لماذا صاحب هذه السمة يسلك سلوكاً معيناً²؟ إذا حاول صاحب النظرية الإجابة على هذا السؤال، فإنه غالباً ماسيقع في الدور، فمثلاً إذا وصفت امرأة بأنها متسلطة وسئلت لماذا وصفها بهذا الوصف فقال لأنها تتصرف بطريقة متسلطة وبالمقابل إذا سئلت لماذا تتصرف المرأة بطريقة متسلطة قال إن سمته التسلط وبذلك فإنه يقع في الدور³.

من ناحية أخرى فإن وصف إنسان بأنه اجتماعي أو أنه ودود فإنه يعبر بذلك عما يراه المراقب ولكن لا يفيدنا وصفه لماذا سلك الشخص بهذه الطريقة. لذلك فإن السمة لا تفسر شيئاً⁴ ويقول النقاد أن السمات عادة ما تحدد بطريقة اعتباطية الأبعاد المؤثرة في السلوك، لكن مما يقلل من هذه الاعتباطية التحليل المعاملي الذي يشير إلى أهمية السمة، ومما يقلل أيضاً من هذه الاعتباطية استخدام منهج التصنيف اللفظي فكلما كانت الألفاظ التي تشير إلى السمة أكثر عدداً دل ذلك على أهمية السمة⁵. لهذه الأسباب صار ما هو أكثر قبولاً هي نظرية التفاعل (Interactions)⁶ تقول هذه النظرية: إن الشخصية والأوضاع والظروف والأحوال جميعها تتفاعل مع بعضها البعض فتحدد السلوك⁷.

¹ Ibid , p,71

² Ibid , p.,124

³ Ibid , p.,125

⁴ Ibid , p.,125

⁵ Ibid , p.,125

⁶ Ibid , p.,126

⁷ Ibid , p.,90

إن من أهم نظريات الشخصية نظرية التحليل النفسي لفرويد. وقبل أن يعطي الباحث نبذة تحليلية نقدية مختصرة لنظرية فرويد الشخصية يود أن يشير مكونات الشخصية عنده وهي:

- اللاوعي.
- الغرائز (لذة _ عدوان (تدمير)).
- الجهاز النفسي (أهو _ الأنا _ الأنا الأعلى).
- فترة الطفولة وهي فترة حاسمة عنده في تكوين الشخصية.
- مراحل تطور الشخصية.
- الصراع داخل النفس.
- حتمية السلوك.
- الأساليب الوقائية.
- تفسير الأحلام (ورمزيتها).
- العلاج النفسي (التداعي الحر).

يرى فرويد أن طبيعة النفس شريرة (خبیثة)، هذه الطبيعة تصل إلى حد أن تدفع بالإنسان إلى الرغبة في ممارسة الجنس مع الأقارب، وتدفعه إلى التدمير¹ إلا أنه لا يجد لمشاعره ورغباته الحقيقية هذه متنفساً مقبولاً اجتماعياً، كما يرى فرويد أن الإنسان في حالة صراع مع المجتمع وداخل نفسه² وخلاف هذه الرؤية نجد هورني وروجر³ يريان أن رغبات الإنسان إيجابية⁴ لا تحتاج إلى طول وسط وتسوية عن طريق التسامي. ويرى فروم وماسلو أن الطبيعة البشرية الفطرية إيجابية ولكن يمكن إفسادها عن طريق بيئة مريضة. والسلوك الصحي عند الفرويديين ينتج من تربية أبوية سليمة تدفع بالطفل ضد رغبته وتقيده سلوكه حتى يتوافق مع ما هو مقبول اجتماعياً⁵، لكن هنالك من يرى أن المشكلة في أن يذعن رغباته الحقيقية من أجل السلامة ومن أجل أن يتوافق مع معايير الآخرين. ولذلك المرض ينتج عن ترشيد غير حميد من الأبوين للطفل حتى يذعن رغباته الحقيقية من أجل سلامته وإرضاء الآخرين أن الرغبة في تدمير الذات وكراهيتها ليست أموراً مفطوراً عليها الإنسان، بل هي من الأمور التي تحدث نتيجة التفكك⁶. ويرى فرويد⁷ أن تمكين الطفل من إشباع رغباته في مرحلة من مراحل نموه ليس بالأمر الحسن، لأنه يؤدي إلى أن تصير هذه الرغبات مسيطرة على سلوكه والعلاج عنده طويل وصعب وغايته مقاومة نزعة الطفل الحفاظ على رغباته الممنوعة، لذا لا ينبغي أن يشجع المعالج هذه الميول فيه.

من ناحية أخرى فإن ماسلو⁸ يؤكد على أنه ينبغي إشباع حاجيات الطفل بطريقة كاملة ويفسر مقاومة الطفل بأنها عمل إيجابي. إن تفسير فرويد للسلوك غير مقبول لأن الإنسان لديه ميول التمتع بنمو بناء، لكن التفاؤل المتطرف غير مقبول، ولا يمثل الحقيقة لكثير من سلوك الأفراد العدوانية المتمثل في الحروب والجريمة. وهناك من أتخذ موقفاً وسطاً.. يهدف فرويد

¹ Ewen (Robert B.) An Introduction to Theories of Personality , 4th edition , Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1993(P.,52)

² Ibid , p.,521

³ Ibid , p.,521

⁴ Ibid , p.,521

⁵ Ibid , p.,522

⁶ Ibid , p.,522

⁷ Ibid , p.,522

⁸ Ibid , p.,522

ومن أتفق معه على التخلص من التوتر البغيض المصاحب للسلوك، حتى يحدث توازن. يفسر البورت¹ السلوك بمشاعر تخفف التوتر كالاكتشافات والحصول على مهارات وكفاءة وزيادة معرفية بالعالم وبنفسه.

هنالك أدلة تدعم القول بأن للإنسان دوافع تقلل من رغباته ودوافع تزيد من تلك الرغبات، يرى فرويد أن السلوك تحدده أسباب قبلية لكن هنالك من يفسر السلوك بالمقاصد. إن الأفراد الذين يتمتعون بالصحة سلوكهم بمقاصدهم وغاياتهم، ولا تؤثر الأسباب القبلية في سلوكهم إلا قليلاً ولا يؤثر اللاوعي كثيراً في سلوكهم.

من أهم الأسباب التي تؤثر في سلوك الأطفال تصرفات آباءهم. إن الآباء يسببون الأمراض العصبية عندما يهملون أبناءهم وعندما يظهرون القلق وطلب الكمال.

¹ Ibid , p.,523

الشخصية من المنظور الصوفي

إن علم النفس والطب النفسي يركز عموماً على دراسة الشخصية غير السوية كما أنه قد يدرس الشخصية العادية، ولكن الصوفي يهتم في المقام الأول بالشخصية المثالية الخالية من الأمراض، والتي تتمتع بصفات الكمال (فبعضهم يتحدث عن الإنسان الكامل) أو تلك التي تسعى لإكساب صفات الكمال عن طريق الترقى في سلم الكمال عبر ما يعرف بمدارج السالكين، وله توصيف أكثر كثافة في تحديد الصفات الإيجابية للشخصية مقارنة بنظريات علم النفس المعاصرة. ويغلب على هذه الأوصاف الجانب الروحي والذوقي والأخلاقي ويتقلص فيها الجانب المادي وتنقلص فيها المقدرات العقلية الخاصة بشئون الدنيا وينبغي الإشارة إلى أن المتصوفة ليسوا على اتفاق فيما بينهم على هذه الصفات، كما تجدر الإشارة إلى أن الشخصية المثالية التي يعنى بها المتصوفة هي ليست تلك التي تعرف في الأدب النفسي المعاصر بأنها غير مرنة ومنتطعة أو أنها شخصية عصابية أو أنها خيالية غير واقعية فتجعل لها هدفاً لا يتحقق فتصاب بالإحباط.

يقول المتصوفة هنالك (متصوف) وليس صوفي وهو الذي يتنطع ويتشدد ولا يعرف حدود مقدراته ومقدرات البشر عموماً. فالرسول صلى الله عليه وسلم – نهى الصحابي الذي أراد أن يقوم الليل ولا ينام وأن يصوم ولا يفطر ولا يتزوج النساء. ولقد قال الغزالي أن مقاومة الشهوات والرغبات غير سليم وغير ممكن لأن شهوة البطن تحافظ على حياة الإنسان وشهوة الفرج تحافظ على بقاء النوع وشهوة الغضب هي التي تدفع الإنسان للدفاع عن نفسه ولكنها قد تدفعه للعدوان كما قد تدفع شهوة البطن والفرج إلى الإضرار بنفسه وتدميرها أو الإضرار بمجتمعه وتدميره والصحة ضرورة وحاجة إنسانية لا تستقيم الحياة ولا تكتمل لإنسان إلا بها، فهي القاعدة والقانون والوضع الطبيعي، وما عداها استثناء في أحوال وأوضاع معينة.

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رجل: أي الناس أفضل يا رسول الله؟ قال: مؤمن مجاهد بنفسه وماله في سبيل الله، قال ثم من؟ قال: "رجل معتزل في شعب من الشعاب يعبد ربه" وفي رواية يتقي الله ويدع الناس من شره وعنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يوشك أن يكون خير مال المؤمن غنم في شعاب من الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن. أو لغرض وغاية محددة. فقد قال الغزالي إن صفة الرغبة في الاجتماع صفة عامة للبشر ويقتضيها انتماء الفرد للجنس البشري، فإن جنس البشر يميل بعضهم إلى بعض. وقال قد يدعو إليها أخص أوصاف البشر كميل أهل ملة بعضهم إلى بعض ثم أخص من ذلك كميل أهل الطاعة بعضهم إلى بعض وفي حديثه عن النفس الاجتماعية (social self) ميز بين خمسة أنواع من الهويات:-

1. هوية تحددتها العلاقات الشخصية (زوج/ زوجة).
2. هوية يحددها الجنس والدين (مسلم/ مسيحي).
3. هوية يحددها الانتماء السياسي (ديمقراطي/ جمهوري).
4. هوية تحددتها سمة سلبية (مدمن/ مجرم).
5. هوية تحددتها وظيفة (أستاذ/ موظف).

تصنيف قوردان للهوية:

أ- صفات تسند إلى الشخص Ascribed مسند العمر age الجنس sex والعنصر Race
Ethnicity.

ب- الدور والانتماء (Role and membership) القرابة (الأسرة – الابن ، الأخ ، الأخت). الوظيفة أو المهنة ، الانتماء السياسي (من الطبقة الوسطى، أو الارستقراطية). المكانة الاجتماعية (Social status) ، المحلية (territoriality) ، المواطنة (citizenship) ، عضوية فعالية في جماعة (كشاف) scout.Actual Group Membership

- مصالح ونشاطات Interests and Activities
- الحالة والذوق Judgement (مشجع فن الجاز أو الحقيقية)
- اهتمام فكري (يهتم بالأدب)
- نشاطات فنية (راقص / رسام).
- نشاطات أخرى (يجمع طوابع)
- ممتلكات مادية (Material Possessions)physical Body
- Abstract
- وجودي (أحد أفراد الناس ، إنسان) Existential ، إيديولوجي (عقائدي / ليبرالي). جماعة الحفاظ على البيئة.
- صفات شخصية personal characteristics أخوي/ منصف /خجول /فاضل
- صفات نفسية سعيد /حزين /هادئ /محب الاستطلاع
- External References
- الحالة الراهنة جوعان / يشعر بالسأم
- معاني أساسية للهوية Major senses of self الكفاءة، الذكاء، الإبداع، الطموح والاجتهاد.
- القيمة الخلقية (الأمانة / الذكاء).

لم يذكر هؤلاء الهوية العامة (الانتماء إلى الجنس البشري) لكن تصنيف (قوردون) كان في رأي الباحث شاملاً ومفصلاً. لكن الغزالي اختار هويات تحدها أوصاف عامة ثم أوصاف خاصة، ثم أوصاف أخص من الخاصة واعتبر أنه يمكن المفاضلة بين الانتماءات الهويات إما حتمية عند كثير من المعاصرين أو أنها ذاتية لا يمكن المفاضلة بينها بطريقة موضوعية. والانتماءات يمكن ترتيبها عند الغزالي حسب الأهمية والإلزام ، فإذا تعارضت ولم يمكن التوفيق بينها قدم بعضها على بعض ، فالدين وحب الله ورسوله مقدم على المصالح (التجارة) وعلى علاقات القرابة يقول تعالى {قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} (التوبة:24).

فليتفقد الإنسان في نفسه عند الميل إلى صحبة شخص ولينظر ما الذي يميل به إلى صحبته ؟ ويزن أحوال من يميل إليه بالشرع ، فإن رآها مسددة فليشر نفسه بحسن الحال وإلا فلا. يقول الغزالي فالميل بالوصف الأعم مركز في جبلته والميل بطريقة واقع، وللنفس بسببه سكون وركون فيسلب الميل بالوصف الأعم جدوى الميل بالوصف الأخص ويثير بين المتصاحبين استروحات طبيعية وتلذذات جبلية لا يفرق بينها. ولا تكون خلوص الصحبة لله إلا للعلماء والزاهدون. وقد يعتبر المرید الصادق بأهل الصلاح أكثر مما يعتبر بأهل الفساد ، ووجه ذلك أن أهل الفساد علم فساد طريقهم فأخذ حذره ، وأهل الصلاح غره صلاحهم فمال

إليهم بجنسيه الصلاحية ، ثم جعل بينهم أستروحات طبيعية جبلية حالت بينهم وبين حقيقة الصحبة لله¹. فقد أنكرت طائفة من السلف الصحبة ورأوا الفضيلة في العزلة والوحدة كإبراهيم بن أدهم وفضيل بن عياض (ولقد سبقت الإشارة إلى الأحاديث التي ترغب في العزلة). ومن ناحية أخرى فقد رغب جمع من السلف في الصحبة والأخوة في الله ورأوا إن الله تعالى من على أهل الإيمان حيث جعلهم إخواناً فقال تعالى: {وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهِمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا} (آل عمران: 103) وقال تعالى: {هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَيَا الْمُؤْمِنِينَ * وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ} (الأنفال: 62-63) وقالوا يتخلص الإنسان من الآفات بالإيمان ويقع (الإيمان) عن طريق الصحبة والأخوة والتعاون والتعاقد، وتقوى جنود القلب باهتمام الأخ بصديقه وهذا يمثل حقيقة الصداقة. وجاء في الخبر أن أحبكم إلى الله الذين يألفون ويؤلفون. قال الغزالي (وفي هذه دقيقة وهي أنه ليس من اختيار العزلة والوحدة لله يذهب عنه هذا الوصف فلا تكون إلفاً مألوفاً ، فإن هذه الإشارة من الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الخلق الجبلي وهذا الخلق يكمل في كل من كان أتم معرفة ويقيناً و أوزن عقلاً وأتم أهلية واستعداداً وكان أوفر الناس حظاً من هذا الوصف الأنبياء ثم الأولياء وأتم الجميع في هذا نبينا صلوات الله عليه وكل من زامن الأنبياء أكثر تبعاً ، ونبينا صلى الله عليه وسلم كان أكثرهم إلفاً وأكثرهم تبعاً... وقد نبه الله تعالى على علة هذا الوصف من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ((لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك)) . إن طلب العزلة مع وجود هذا الوصف ومن كان فيه هذا الوصف أقوى وأتم كان طلب العزلة فيه أكثر وفاقاً لهذا المعنى. ولقد حبيب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلوة في أول أمره.

قال ابن الجوزي: مازالت نفسي تتازعني على ترك مجال الوعظ والانقطاع عن الخلق والإنفراد بالأخرة، فوجدت عمومة من الشيطان ليشغلني عن ذلك (وعظ الناس) ليخلو هو (بهم).

إن معاني الصحبة تحقق بحال البسط ، والعزلة بتحقيق بمعاني القبض. ومن الناس من يميل إلى البسط ومنهم من يميل إلى القبض ومنهم من يجمع بينهما في الأحوال التي تلائم كل منهما، قال ابن القيم في شرحه لقول الهروري (الانبساط إرسال السجية والتحاشي عن وحشة الحشمة) هو تجنب الوحشة الواقعة بينك وبين من تحبه وتخدمه وقال: الانبساط درجات الأولى: الانبساط مع الخلق، وهو أن يعتزلهم ضد على نفسك أو شيء على حظك وتسترسل لهم من فضلك وتسعهم حظك بخلقك وتدعهم يطؤونك ولا تبخل عليهم بنفسك.

ثم عرف ابن القيم القبض فقال: القبض نوعان قبض في الأحوال وقبض في الحقائق².

فقبض أمر يطرق القلب يمنع الانبساط والفرح وهو نوعان: أحدهما ما يعرف سببه مثل تذكر.

والثاني ما لا يعرف سببه، بل يهجم على القلب هجوماً لا يقدر على التخلص منه.

قال الجنيد: القبض عقوبة على غفلة أو خاطر سوء أو فكرة رديئة. أورد بعض المتصوفة سمات أساسية للمتصوفة (أو من يطلق عليهم اللفظ) يمكن اعتبارها عوامل لتلك السمات:

1. زاهد متزهّد.
2. صوفي ومتصوف ومتشبه.

¹ الغزالي (أبو حامد) إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص .

² ابن القيم الجوزي، مدارج السالكين، الجزء الثاني، دار الحديث، راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف دار النشر، بدون تاريخ ، ص، 369.

3. منبسط ومنقبض (صاحب عزلة/ صاحب صحبة).
 4. صوفي، قلندري، ملاماتي.
 5. مراد، مجتهد.
 6. سالك مجرد، مجذوب مجرد، متدارك في الجذبة. مجذوب متدارك في السلوك.
 7. ظالم لنفسه، مقتصد، سابق للخيرات.
 8. صاحب قلب أجرد، وقلب أغلف، وقلب منكوس، وقلب تموه مادتان، مادة نفاق ومادة إيمان (مؤمن، منافق وكافر).
 9. صاحب حالة سكر أو الغيبة، صاحب حالة صحو وصاحب حالة غفلة.
 10. صاحب حالة فناء شهود.
- يود الباحث أن يعطي فكرة مختصرة عن أنماط السلوك سابقة الذكر.

I الزاهد والمتزهد:

الزاهد هو الذي يزهد في الدنيا ومتاعها ولا يلتفت إليها ولا يعطيها اهتماماً ولا يشعر أنه قد زهد في شيء له قيمة ولا يظهر منه شيء من ذلك ، ولا يكابد في تركها ولا يقاوم رغبة نحوها. إما المتزهد فإنه يكابد في تركها ويعتبر نفسه أنه قد زهد في شيء له قيمة. مثال ذلك أن شخصاً دعتة جهة رسمية لتولي منصب حكومي كبير فرد قائلاً إنه لا يرغب في ذلك ، ولكنه صار يحكي ذلك للناس ، وقد يجد في حكاياته هذه لذة ومتعة ، فإنه بفعله هذا يعتبر متزهداً وليس زاهداً. قال الغزالي ((إن المتصوفة للصوفي كالمترهد بالنسبة للزاهد))¹.

II الصوفي والمتصوف والمتشبه:

الصوفي أخذ بمنهج القوم وسلك الطريق فوصل وحقق من مقامات وأحوال أهل الطريق ما يجعله أهلاً لهذا الوصف أما المتصوف فإنه في مقام السائر ، لكنه بأذن الله واصل ومراقبة المتصوف بقلبه وتلذذه بنظره إلى نظر الله إليه. والصوفي في مقام الروح صاحب مشاهدة والمتشبه في مقام النفس صاحب مجاهدة وصاحب محاسبة². والمتصوف صاحب إيمان. والصوفي صاحب علم وذوق. والمتصوف الحق يصيب من حال الصوفي والمتشبه يصيب من حال المتصوف³.

III المرادون والمجتهدون:

ومن الصوفية المرادون الذين اختارهم مولاهم وأكمل لهم النعمة وهياً لهم الكرامة فأسقط عنهم حركات الطلب ، فصارت حركاتهم في العمل والخدمة على الإلفة والذكر والتنعم بمناجاته والإنفراد بقربه. وأما (أهل) طريقة التصوف الآخر فطلبوا الاجتهاد أولاً قبل الكشوف ((والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)) واهتدوا إليه بعدما اهتدوا إليه بالمكابدات فسبق اجتهادهم كشوفهم والمرادون سبقت كشوفهم اجتهادهم⁴.

IV الصوفي والقلندري واللاماتي:

ميز الغزالي بين الملاماتي والقلندري والصوفي فقال : (اللاماتي هو الذي تشربت عروقه طعم الإخلاص وتحقق بالصدق ، فلا يحب أن يطلع أحد على حاله وأعماله. فاللاماتية لهم مزيد تمسك بالإخلاص يتلذذون بكتم الأحوال والأعمال ، حتى لو ظهرت أعمالهم وأحوالهم لأحد استوحشوا من ذلك كما استوحش العاصي من ظهور معصيته.

¹ الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين ، الجزء الخامس ، ص ، 71

² نفس المصدر ، ص، 71

³ نفس المصدر ، ص، 70

⁴ نفس المصدر ، ص، 64، 63

فالملاماتي عظم وقع الإخلاص وموضعه وتمسك به معتدلاً به، والصوفي غاب في إخلاصه عن إخلاصه. قال أبو بكر الزقاق : نقصان كل مخلص في إخلاصه رؤية إخلاصه¹.

وقال الغزالي القلندرية أقوام ملكهم سكر، طيبة قلوبهم حتى خربوا العادات وطرحوا التقيد بأداب المجالسات والمخالطات وساحوا في ميادين طيبة قلوبهم قفلت أعمالهم من الصوم والصلاة إلا الفرائض ولم يبالوا بتناول شيء من لذات الدنيا من كل ما كان من مباحات يرخصها الشرع².

V المنبسط والمنقبض:

عرف ابن القيم الانبساط بأنه سجية تجنب الوحشة الواقعة. الانبساط الوحشة³ الواقعة بينك وبين من تحبه وتخدمه. وحال الإنسان فيها كما تقدم درجات الأولى⁴: الانبساط مع الخلق، وهو ألا يعتزلهم ضناً مع نفسه أو شحاً على نفسك أو شحاً على حظك وتسترسل لهم من فضلك وتسعهم بخلقك وتدعوهم يقوونك ولا تبخل عليهم وإذا استرسلت معهم نالوا من فضلك، والقبض سبب للحرمان. وأن يسعهم خلقك باحتمال ما يبدو من سوء العشرة⁵.

وقال ابن الجوزي العلماء ثلاثة: عالم استنار بنوره واستنار به غيره ، وعالم استنار بنوره ولم يستنر به غيره ، وعالم يستنير بنوره ولم يستنر به غيره⁶. وقال ابن القيم⁷ البسط يعني السماع الشهي وملاحظة المنظر البهي ورؤية الصور المستحسنات وسماع الآلات المطربات. وقال : البسط مع القريب وهو سعة الصدر ودوام البشر وحسن الخلق والسلام على من لقيه والوقوف مع من توقفه والمزاح بالحق مع الصغير والكبير أحياناً وإجابة الدعوة ولين الجانب⁸. معلقاً لا أعبد رباً لم أره ثم يقبض من باطنه على ظاهره وتجري عليه صورة المجاهدة والمعادلة من غير مكابدة أو عناء ، بل بلذادة وهناء ، ويصير قلبه بصورة قلبه لامتلاء قلبه بحب ربه ، ويلين جلده كما لان قلبه ، وعلاقة لين جلده إجابة قلبه للعمل، كإجابة قلبه فيزيده الله إرادة خاصة ، ويرزقه محبة خاصة المحبوبين المرادين... ويصح له أن يقول لو كشف الغطاء، ما ازددت يقيناً فعندئذ يطلق من وثاق الحال ويكون مسيطراً على الحال لا الحال مسيطراً عليه، ويصير حراً من كل وجه. والشيخ الأول الذي أخذ في المحبين حر من رق النفس، وذلك أن النفس حجاب ظلماتي أرضي أعتق منه الأول. والقلب حجاب نوراني سماوي أعتق الآخرة، فصار لربه لا لقلبه ، ولمؤقته لا لوقتته ، فعبد الله حقاً وآمن به صدقاً.

ومن صح في المقام الذي وصفناه هو الشيخ المطلق، والعارف المحقق، والمحجوب المعتق، نظره دواء وكلامه شفاء، بالله ينطق وبالله يسكن كما ورد (ولا يزال العبد يتقرب إلي...).

VI الظالم لنفسه والمقتصد والسابق للخيرات⁹:

قسم بعض الصوفية الصوفية (والمسلمين والناس عموماً) إلى ظالم لنفسه ومقتصد وسابق للخيرات، وقال بعضهم الظالم لنفسه يعبد على الغفلة والعادة ، والمقتصد يعبد على الرهبة والرغبة ، والسابق يعبد على الهيبة والمنة ، وقال بعضهم الظالم يحب الله من أجل العقبى ، والسابق الذي أسقط مراده بمراد الله. وقال بعضهم الظالم صاحب الأقوال ،

¹ نفس المصدر ، ص 72، 73

² نفس المصدر ، ص 74

³ ابن القيم (الجوزية) مدارج السالكين، الجزء، ص، 369

⁴ نفس المصدر ، ص، 370

⁵ نفس المصدر ، ص، 370

⁶ نفس المصدر ، ص، 370

⁷ نفس المصدر ، ص، 370

⁸ نفس المصدر ، ص، 370

⁹ الغزالي(أبو حامد) ، إحياء علوم ، الجزء الخامس ، مرجع سابق، ص، 71

والمقتصد صاحب الأفعال ، والسابق صاحب الأحوال. وقال بعضهم الظالم الذي يجزع من البلاء ، والمقتصد الذي يصبر عند البلاء ، والسابق الذي يتلذذ بالبلاء. وقال بعضهم الظالم الذي يذكر الله بلسانه ، والمقتصد بقلبه ، والسابق لا ينسى ربه.

VII صاحب القلب الأجرد، والقلب الأغلف، والقلب المنكوس:

والذي تمر مادتان مادة إيمان ومادة نفاق :- فالقلب الأجرد هو قلب سراج يزدهر وهو قلب المؤمن، والقلب الأغلف هو قلب الكافر ، وقلب منكوس هو قلب المنافق الذي عرف ثم أنكر ، وقلب المؤمن متجرد سليم من الشبهات والشهوات ، والقلب الكافر لا يصل إليه نور الإيمان والعلم ، وحال القلوب عند ورود الحق المنزل عليها قلب يفتن به كفرأً وجحوداً ، وقلب يزداد به إيمانا وتصديقاً، وقلب بتيقنه فتقوم عليه الحجة ، وقلب يوجب له حيره فلا تدري ماذا يراد به.

VIII صاحب فناء الشهود وصاحب فناء الإرادة:(موضح في موضع آخر)

IX صاحب القلب السليم، وصاحب القلب الميت، وصاحب القلب المريض:

فصاحب القلب السليم¹ هو الذي قد سلم من كل شهوة تخالف أمر الله ، ومن كل شبهة تعارض خبره، فسلم من تحكيم غير رسوله. أحب الله وحكم رسوله، وهو يرجو الله ويخافه ويتوكل عليه وينيب إليه ويؤثر مرضاته، خلصت عبوديته لله تعالى إرادة ومحبة وتوكلأً وإنابة وخشية ورجاءاً، وخلص عمله لله فإن أحب لله وإن أبغض أبغض لله وإن أعطى أعطى لله ولا يكفيه هذا حق يسلم الانقياد والتحكيم لما عدا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أما القلب الميت فهو لا يعرف ربه ولا يعبد بأمره وما يحبه ويرضاه، بل هو واقف مع شهواته ولذاته ولو كان فيها سخط ربه وغضبه، إن أحب أحب لهواه. وإن أبغض أبغض لهواه فالهوى أمامه والشهوة قائده والجهل سائقه. فهو بالفكر في تحقيق أغراضه مغمور بسكرة الهوى وحب العاجلة مخمور. أما القلب المريض فهو قلب فيه حياة وفيه علة، فهو فيه محبة الله سبحانه وتعالى وإيمان به وإخلاص له وتوكل عليه وفيه محبة للشهوات وإيثار لها وحرص على تحصيلها وبه حسد وكبر وعجب وميل وحب للعلو والفساد في الأرض وحب للرئاسة وهذا مادة هلاكه وعطبه². فالقلب السليم صحيح الإدراك للحق تام الانقياد له والقلب الميت لا يقبل الحق ولا ينقاد له، القلب المريض إن غلب عليه مرضه التحق بالميت القاسي، وإن غلبت عليه صحته التحق بالسليم. فيما يلقيه الشيطان في الأسماع من الألفاظ أو في القلوب من الشبه، والشكوك فتنة لهذين القلبين.

والقلب السليم يرد ويكره ويعلم أن الحق في خلاف ما يلقيه الشيطان، فيخبت للحق ويطمئن وينقاد ويعلم بطلان ما يلقيه الشيطان فيزداد إيماناً ومحبة، وكفرأً وكرهية للباطل. وقسم القلوب إلى قسمين³: قلب إذا عرضت عليه فتنة أشربها كما يشرب الأسفنج الماء فنكتت فيه نكتة سوداء ولا يزال يشرب كل فتنة تعرض عليه حتى يسود، فإذا انتكس عرض له مرضان: أحدهما اشتباه المعروف عليه بالمنكر، فلا يعرف معروفأً ولا ينكر منكرأً، وربما استحكم عليه المرض حتى يعتقد المعروف منكرأً والمنكر معروفأً، والسنة بدعة والبدعة سنة والحق باطلاً والباطل حقأً. والثاني: تحكيمه هو اه على ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم. والفتن أسباب الأمراض، فهي فتن الشهوات فالأولى: توجب فساد القصد والإرادة. والثانية: توجب فساد العلم والاعتقاد. ويمكن تقسيم القلب إلى نوعين:-

¹ ابن القيم (الجوزية)، رسالة في أمراض النفوس، تحقيق محمد حامد الفقي، دار طيبة، الرياض، 1403هـ، ص 87.

² نفس المصدر، ص 9.

³ نفس المصدر، ص 122.

نوع لا يتألم صاحبه في الحال كمرض الجهل ومرض الشبهات والشكوك. والنوع الثاني: مرض مؤلم في الحال كالههم والغم والحزن والغيب ، وهذا المرض يزول بأدوية طبيعية كإزالة أسبابه وبما يصاد تلك الأسباب. أما أمراض القلوب لا تزول بالأدوية التي تزول بالأدوية الطبيعية. إن أمراض القلب تزول إلا بالأدوية الإيمانية النبوية فهي توجب له الشفاء. والغيب يؤلم القلب ودواؤه شفاء الغيب. والغم والههم والحزن أمراض للقلب شفاؤها بأضدادها من الفرح والسرور¹. فإن كان العلاج بحق اختفي المرض ، وإن كان يبطل توارى واستتر ولم يزل، واعتب أمراضاً هي أصعب وأخطر فمن الناس من يتدأوى بعلم لا تنفع فتزیده مرضاً² وفي القلب قوتان:

- قوة العلم والتميز.
- وقوة الإرادة والقصد.

وصلاح الإنسان وسعادته بهاتين القوتين:

إن فقر العبد إلى أن يعبد الله سبحانه وتعالى وحده لا يشرك به شيئاً ليس له نظير فيقاس به ، ولا صلاح للإنسان إلا بالله الحق الذي لا إله إلا هو ، فلا يطمئن إلا بذكره ولا يسكن إلا بمعرفته وحبه ، ولا صلاح ولا فلاح إلا بتوحيده ومحبه وخوفه ورجائه ، ولو حصل له من اللذات والسرور بغيره ما حصل فلا يدوم له ذلك ، بل ينتقل من نوع إلى نوع ويتنعم بهذه في حال وبهذه في حال ، ولكن الذي يتنعم به هو أعظم أسباب ألمه ومضرته.

إن الإله الحق فلا بد منه في كل وقت وكل حال وأينما كان. فنفس الإيمان به ومحبه وعبادته وإجلاله وذكره ، هو غذاء الإنسان وقوته وصلاحه وقوامه كما عليه أهل الإيمان ودلت عليه السنة والقرآن وشهدت به الفطرة والجنان. إن عبادته وذكره تكليف ومشقة لمجرد الابتلاء والامتحان أو لأجل مجرد التعويض بالثواب المتصل كالمعوضة بالانتمان وبرياضة النفس وبتهديبها يترفع عن درجة البهيم من الحيوان³.

كما هي مقالات من يعرف حظه من معرفة الرحمن، وقل نصيبه من ذوق حقائق الإيمان، وفرح بما عنده من زبد الأفكار والأذهان ، بل عبادته ومعرفته وتوحيده قرة عين الإنسان وأفضل لذة للروح والقلب والجنان ، وأطيب نعيم ناله من كان أهلاً لهذا الثبات. وليس المقصود بالعبادات المشقة والكلفة بالقصد الأول وإن وقع ضمناً وتبعاً في بعضها والأسباب اقتضته لا بد منها هي من لوازم هذه النشأة⁴.

وأوامره سبحانه وتعالى ، وحقه الذي أوجبه على عباده ، وشرائعه التي شرعها لهم، هي قوة الصون، ولذة القلوب، ونعيم الأرواح وسرور لها، وبها شفاؤها وسعادتها⁵، وفلاحها وكمالها في معاشها ومعادها، بل سرور لها، ولا فرح ولا لذة ولا نعيم في الحقيقة إلا بذلك. ولم يسم سبحانه وتعالى أوامره ووصاياه وشرائعه تكليفاً قط ، بل سماها روحاً وهدى ورحمة وحياة وعهداً ووصية ونحو ذلك. ومن علامات مرض القلب أن يتعذر عليه الفعل الذي خلق له حتى لا يصدر منه أو يصدر مع نوع من الاضطراب، فمرض العين أن يتعذر عليها النظر ، ومرض القلب أن يتعذر عليه ما خلق له من معرفة الله ومحبه والشوق إلى لقائه وإيثار ذلك على كل شهوة ، فلو عرف العبد كل شيء ولم يعرف ربه فكأنه لم يعرف شيئاً ، ولو نال حظاً من حظوظ الدنيا ولذاتها وشهواتها ولم يظفر بمحبة الله والشوق والأنس به ، فكأنما لم يظفر

¹ نفس المصدر ، ص 19،

² نفس المصدر ، ص 24،

³ نفس المصدر ، ص 30،

⁴ نفس المصدر ، ص 31،

⁵ نفس المصدر ، ص 31،

بلذة. وقد يمرض القلب ويشتد مرضه فلا يعرف به صاحبه لانشغاله وانصرافه عن معرفة صحته وأسبابها وعلامة ذلك أن لا تؤلمه وقد يشعر بمرضه ولكن يشتد عليه تحمل مرارة الداء والصبر. أما ما يعتبره الصوفية مرضاً وما يعتبرونه علاجاً وما يعتبرونه صفات كمال وما يعتبرونه منهج سير وارتقاء فقد يتفقون حوله وقد يختلفون. ويعرف منهجهم للتغيير عموماً بمنهج التخليه، والتخلية هي أن تتخلى النفس عن الصفات الرذيلة والقبیحة، والتخلية هي أن تتحلى النفس بالفضائل والصفات الحسنة الجميلة. ويبدأ منهج الإصلاح والارتقاء بمعرفة النفس والذات، ومعرفة أمراضها، ومعرفة الجوانب الخيرة التي فطرت عليها، وكيفية نقلها من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، وذلك عن طريق المجاهدة والمكابدة والرياضة، وعن طريق المربي الذي يساعد الفاعل على الترقى. وعن طريق الدعاء، وعن طريق العناية والرعاية الربانية. هنالك من رأى أنه لا حدود لكمالها أي أنها قد تصل إلى مرتبة الربوبية أو تحل بها الذات الإلهية أو أنها ستتحدها أو أنها تتصل بها أو أنها تصل إلى مرتبة ختم الولاية وترك التكليف.

ومن قال إنها تصل مرتبة الفناء، فناء شهود أو فناء إرادة أو فناء وجود ومن قال إنها ترتقي إلى مراتب عليا، لكنها لا تتجاوز في أفعالها وأقوالها واعتقادها أحكام الشريعة واعتبر الشطح حالة عارضة يعذر صاحبها، لأنها حال تتغلب على إرادته وأن الشريعة والحقيقة والظاهر والباطن لا يتعارضان، وأن أعلى مراتب الترقى هي حاله من الصحو والبقاء، فهؤلاء رأوا الحالة المثالية هي حالة العبودية والطاعة والانقياد وقالوا أكمل الخلق عبودية أكملهم ذلاً لله تعالى وانقياداً وطاعة. وللتذلل والتعبد أثر عجيب يقتضيان صاحبهما الطاعة والفوز مالا يقتضيه غيرهما أحدهما ذل المحبة وهذا يستخرج من قلب المحب أنواع من أنواع التقرب والتعلق والتودد والإيثار والرضا والحمد والشكر والتقدم وتحمل العظام مالا يستخرجه الخوف وحده ولا الرجاء وحده. قال بعض الصحابة أنه يستخرج محبته من طاعته مالا يستخرجه خوفه¹.

فإذا..... هذا على هذا هنالك خفيف الرسوم وتلاشت الأنفس واضمحت القوى وبطلت الدعاوي جملة وذهبت الرعونات. وقالوا إن العبد متى شهد صلاحه واستقامته شمع بأنفه وتعاطمت نفسه وظن أنه عظيماً وإذا ابتلى بالذنب تصاغرت نفسه وذل وخضع، وإذا ابتلى بالذنب عرف نفسه ونقصها فرتب له على ذلك التعريف حكم ومصالح عديدة منها أنه يأنف من نقصها ويجتهد في أكماله، ومنها أنه يعلم فقرها دائماً إلى من يتولاها ويحفظها، ومنها أنه يريح ويستريح العباد من الرعونات والحماقات التي أدهاها أهل الجهل في أنفسهم من قدم واتصال بالقديم وإتحاد به أو حلول فيه أو غير ذلك من المحالات، ولولا هؤلاء غاب عنهم شهودهم لنقص أنفسهم وحقيقتها لم يقفوا فيما دفعوا فيه².

يتضح مما سبق أن بعض مجموعات العوامل (أو السمات) عامة جداً، ومثال ذلك مجموعة مؤمن، كافر ومناقق، وبعضها أقل عمومية كمجموعة ظالم لنفسه ومقتصد وسابق للخيرات، ومجموعة صاحب نفس أماراة بالسوء، ونفس لوامة، ونفس مطمئنة. وهنالك مجموعات لعوامل تخص الشخصية الصوفية كمجموعة المراديين والصوفيين، ومجموعة القلندريين والملاطيين. ويمكن أن يقال أن بعض الصفات الأساسية هي تعبر أو تمثل وتجتمع حولها صفات أخرى مركزية. وفيما يلي يحاول الباحث أن ينشئ جدولاً لهذه الصفات للشيخ والمريد على الرغم من أن سلوك المشايخ قد يختلف بعضه عن بعض، وكذلك سلوك المريدين قد يختلف بعضه عن بعض. وقد يكون أكثر دقة أن تصنف مجموعة المشايخ

¹ ابن القيم (الجوزية)، مفتاح دار السعادة، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ص 289،

² نفس المصدر، ص 290،

والمريدين إلى مجموعة مشايخ ومريدين وسالكين. من ناحية أخرى فقد يكون هنالك شيخ شاطح مخالف حاله أو مقاله قواعد الشريعة الإسلامية ، وقد يكون ملتزم تمام الالتزام بهذه القواعد والقوانين وفي هذا الاختلاف تفصيل، ولكن دع الباحث ينشئ هذا الجدول بطريقة مبسطة:

صفات الشيخ وصفات المريـد

المريـد / السالك	الشيخ
1. يعتبر ذو معرفة محدودة.	1. يعتبر واسع العلم والمعرفة (أو هو كذلك).
2. مصدر المعرفة عنده الشيخ والمصادر العادية كالحس والعقل والوحي.	2. مصدر المعرفة الحقيقي والمهيمن عنده هو الكشف والإلهام بجانب المصادر الأخرى كالعقل والحس والوحي.
3. عليه واجب الطاعة ويلعب دور البنوة وقد يظهر إذعائاً واستسلاماً كاملاً للشيخ.	3. له حق الطاعة من مريديه ويلعب دور الأبوة في التوجيه والإرشاد للمريـد ، وقد يظهر بعضهم تسليطاً وهيمنة.
4. قد يقوم بالرقص والغناء ويظهر جذباً ووجداً واهتزازاً عنيفاً ويصدر منه صراخ وقد يسقط على الأرض.	4. يتصف بالوقار والهدوء ، سماعه بوقار وقد يهتز قليلاً. قيل لأحدهم ألا تتأثر بالسماع فقال (ترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب).
5. قد تحدث له حالة جذب وقد يقبل الأقوال والأفعال الشاطحة التي تصدر من شيخه ولكنه ملتزم بالشرع عموماً في سلوكه، الخاص وكذلك يكون عموماً في حالة وعي عادي.	5. قد يكون في حالة غيبية وسكر ، وقد يشطح في أقواله وأفعاله ، وقد يكون في حالة صحو في أفعاله وأقواله ، وقد يكون ملتزم بظاهر الشرع.
6. يمارسون نشاطاً اقتصادياً عادياً أو يعتمدون على التكايا وما يصل إلى المسيد والخلوة من صدقات وهبات.	6. يعتمد عيشه وتسيير مؤسساته إما على الهبات والهدايا أو عمل المريدين والحواريين والمسيد والخلوة (الذي هو غاية استثمار داخلي) أو عطايا العلاج الروحي والبركة والدعاء لقضاء الحاجات، وقد تكون لديه موارد واستثمارات خاصة.
7. يختلط بالآخرين الاختلاط العادي.	7. قد يكون منطوياً وممارساً للعزلة والخلوة أو منبسطاً ممارساً للصحة.

وفيما يلي مقارنة بين اتجاه صوفي معين (اتجاهات المتصوف متعددة ومختلفة) واتجاه وضعي (ايضا الاتجاهات الوضعية متعددة ومختلفة):

اتجاه وضعي	اتجاه صوفي
1. يعتمد العقل والتجربة وليس سواهما.	1. يعتمد أساساً الحواس والإلهام والوجدان المصادر الحقيقية
2. يهتم بالتملك.	2. زاهد في التملك
3. يسعى للتقدير والاعتراف بانجازاته.	3. زاهد في التقدير والشهرة والمكانة.
4. يركز على الحقوق والواجبات والمصالح.	4. متسامح يهتم بالصلات والعلاقات الحميمة والخاصة.
5. يهتم بالتجارب الحسية المادية واللذات	

5. يهتم بالتجارب الروحية وزاهد في الذات.	الحسية
6. يعتمد الوجود الغيبي.	6. لا يعتمد إلا الوجود الحسي.
7. مسلم بالقدر ومتوكل.	7. يعتمد فقط بالأسباب والسعي لتحصيلها.
8. يركز على الطاعة.	8. يركز على الإقناع والاختيار.
9. لا يبالي بعضهم بالقانون والأعراف	9. يخضع لحكم القانون والعرف.
10. تتصف أفكاره وأقواله بالغموض.	10. يهدف إلى الوضوح.
11. يركز على التجارب الذاتية.	11. يركز على الموضوعية.
12. يعتزل المجتمع ويختلي للعبادة.	12. يمارس الاختلاط بالناس والمجتمع.

ليس غرض الصوفية (ولا غرض الباحث) وصف وتصنيف الشخصية وصفاً وتصنيفاً شاملاً وتحديد أنواعها وما يميز كل شخصية عن غيرها فقط ، ولكن غرضهم بالإضافة إلى المفاضلة بين أنواع الشخصية عن طريق وضع معايير لتحديد الشخصية الفاضلة والمثالية ، ومن ثم بيان كيفية التحلي بهذه الصفات الفاضلة.

يمكن تصنيف الشخصية من المنظور الصوفي بإعادة بناء ما ذكره كالتالي : -

1. الشخصية المريضة.

2. الشخصية العادية.(السوية).

3. الشخصية السالكة.

4. الشخصية المثالية.

يهدف المتصوفة إلى تحقيق ما هو حسن فيما يلي:

1. التصورات والاعتقادات (وهي ما يدور في العقول والقلوب).

2. المشاعر والعواطف والأحاسيس (وهي ما يدور في الأنفس والقلوب).

3. الأقوال (أقوال اللسان).

4. السلوك والأفعال (أفعال الجوارح والأبدان).

وتشمل هذه الكيانات العقائد والعبادات الظاهرة كالصلاة والصيام، والعبادات الباطنة كالمحبة والإخلاص والخشية والتوكل. والمعاملات (القوانين والنظم والأخلاق وآداب السلوك) ، فإذا كانت النفس مريضة كمرض شك أو شبه أو شهوة ، فإنه يعمل على علاجها ، وإذا كانت عادية فهو يعمل على ارتقائها ، وإذا كانت فاضلة فإنه يعمل على أن يحافظ على حسنها وجمالها. والنفوس دائماً ناقصة وفي حالة ارتقاء. والكمال لله وحده والعصمة لرسوله صلى الله عليه وسلم.

ذكر الباحث أن المتصوفة يختلفون في سماتهم الشخصية ، ولكن الغالب عليهم مقاومتهم شهوات النفس من شهوتي البطن والفرج من أكل وشرب ونكاح. ومما يتصف به أغلبهم عدم رغبتهم في الامتلاك ، فقد روي أن أحدهم أنه قال من قال أين حدائي فقد خان الأخوة. وعرف عنهم عدم رغبتهم في الكلام وأنهم يفضلون الصمت. وقد عرف عنهم أنهم يقومون الليل ولا ينامون إلا قليلاً. كما عرف عنهم عدم رغبتهم تقدير الناس لهم واعترافهم بأعمالهم الخيرة ، بل رغبة بعضهم وتلذذهم بعدم إظهار أعمالهم الخيرة فهم لا يرغبون في الشهرة وطلب الجاه والمكانة ، وأنهم أهل تواضع وأنهم يهتمون بعيوب أنفسهم أكثر من الاهتمام بعيوب غيرهم ، وأنهم يقللون من شأن ذواتهم (ولكن بعضهم يضخم من أمر ذاته

بطريقة غير معقولة وغير واقعية وطريقة قد تكون مؤشراً لحالة مرضية). وقد مرت على القارئ أمثلة كثيرة على ذلك.. التقليل من شأن النفس قد يصل إلى حد احتقارها. وأنهم يحبون السماع ويتذوقونه ويطربون ويتواجدون، وأنهم أهل محبة لله ورسوله، وأهل مجاهدة ومكابدة ورياضة وعبادة، وأن الواردات والخواطر قد تملك عليهم مشاعرهم فتفقدهم الإحساس بأنفسهم فيكونون في حالة غيبه وسكر، وقد يصل بهم الحال إلى الشطح ومنهم أهل كشف وإلهام وبصيرة..الخ.

الهوية والتصوف

أشار الغزالي في الأحياء إلى تعدد هويات الأفراد، فذكر أن الفرد ينتمي إلى جنس البشر الإنسانية – ولا نغنى بالإنسانية ما يعرف بالمذهب الإنساني (Humanism) فقال أن البشر يميلون للإجتماع ببعضهم البعض وسمي هذا الانتماء بالانتماء العام وقال: بجانب إنتماء الفرد إلى الإنسانية فإنه ينتمي إلى ملة معينة (ملة الإسلام مثلاً) وسمي هذا الانتماء بالانتماء الخاص، كما أن الفرد يمكن أن ينتمي إنتماءً أخص كأنتمائه لأهل الطاعة الملتزمة بمبادئ الإسلام وهو إنتماء إلى جماعة تتمثل قيم ومبادئ رفيعة، ويرى الغزالي أن هذا الإنتماء أفضل إنتماء وينبغي لكل إنسان أن يسعى إلى الإنتماء إليه. تجدر الإشارة إلى أن هنالك متصوفة كإبن عربي ليس لهم إنتماء معين ولقد نظم ابن عربي في ذلك شعراً فقال:

لقد صار قلبي قابل كل صورة	فمرعى لغزلان ودير راهب
وبيت الاوثان وكعبة طائف	وألواح توراه ومصحف قرآن
ادين بدين الحب انا توجهت	ركابه فالحب ديني وإيماني

إن ابن عربي يبين في هذه الأبيات أنه ينتمي إلى جماعة محبي البشر وهو بذلك يتسامح مع كل دين ولا يميز ولا يفاضل بين دين وآخر. السؤال هل هذا الموقف موقف متماسك وهل ينبغي أن يحظى بالقبول؟

لقد ناقش الباحث مفهوم التسامح في الفصل الخاص بالتصوف والسياسية واتضح أن للتسامح حدوداً وأنه من غير المقبول أن يتسامح الإنسان مع كل قول وفعل.

صار المتصوف في العهود المتأخرة ينتمي إلى ما يعرف بالطريقة. والطرق كلها معترف بها لدى المتصوفة وتوصل إلى الله سبحانه وتعالى ولكن إذا اختار الفرد طريقة معينة فإنه لا يجوز له أن يجمع بين الانتماء إليها والانتماء إلى طريقة أخرى ولا يجوز له ترك طريقة والانتماء إلى طريقة أخرى إلا في حالات استثنائية (انظر الفصل الخاص بالطريقة).

أهل التصوف عادة متسامحون في قبول الانتماء إليهم انهم لا يتطلبون مستوى من الالتزام الديني كبير شعارهم (ينتمي ثم يتم إصلاحه) وليس عائقاً للانتماء للطريقة إنتماء الشخص لجهة أو مكان أو جنس أو عرق أو كونه غنياً أو فقيراً أو متعلماً أو غير متعلم أو غيرها مما يميز الناس. ولهذا اعتبر التصوف عامل توحيد في المجتمع.

ينبغي الإشارة إلى أن الحركة الصوفية أو الإتجاه الصوفي إتجاه عالمي وبعض الطرق الصوفية لها أتباع في أكثر من دولة ولكن للتصوف خصوصيته كاتجاه من الاتجاهات الإسلامية وكاتجاه مغاير للاتجاهات غير الإسلامية ولا يكاد يكون هنالك تعارض

بين إنتماء المتصوف للطريقة وإنتمائه للدولة لأنه في الغالب لا ينازع الدولة السلطة ويدين لها بالولاء .

أن المتصوفة لا يميلون إلى الصراع مع الآخرين ولا يضعون الآخرين في أنماط معينة حتى يتم التعامل معهم وفق تلك الانماط ، إلا أنه في الآونة الأخيرة في السودان ونسبة لهدم اضرحة مشايخ الصوفية فقد صار هناك جذب وشد ومواجهات بينهم وبين بعض السلفيين .

أوضح الغزالي أن هنالك داخل الانتماء الصوفي إنتماءات مختلفة وشخصيات تتصف بصفات وسمات مختلفة فميز بين الزاهد والمتزهّد وميز بين الصوفي والمتشبه والمتصوف والفنّدي والملاّمتي وغيرها من أصناف الشخصيات ، وفاضل بينها .

إن الصوفي يعتبر أن الإنسان له القدرة على الارتقاء والتسامي والتدرج في مدارج السالكين عبر ما يعرف بالمقامات والأحوال ليصل إلى أرقى الصفات وأرفعها وحتى يصير عند بعضهم إنسانا كاملا وبذلك يحقق ذاته الحقيقية ويكسب أفضل هوية.

قد يتساءل الدارس عن هوية المتصوف في حال الفناء والحلول والاتحاد ووحدة الوجود فهل تنعدم هويته أو تتحول لهوية أخرى. الفناء في عرف التصوف ثلاثة أنواع: فناء الشهود وفناء الإرادة وفناء الوجود. يمكن إيضاح ذلك بإيجاز ففي حالة فناء الشهود تظل هوية الشخص كما هي إلا أنه في مشهد معين يغيب عن حسه ولا يشعر بذاته ويكون في حالة استغراق (كالنسوة اللاتي قطعن أيديهن) وحالة فناء الإرادة هي حالة صحو ولكن تنعدم فيها رغبات الفرد وشهوته فلا يريد إلا ما أراد الله ولا يحب إلا ما أحب الله. أما في حالة فناء الوجود فيفنى حقيقة ووجوداً في الذات الإلهية ولا يكون له وجود منفصل عنها وهي حالة يستحيل حدوثها عند أهل السنة والجماعة. أما في حالة الحلول فإن الإنسان تكون له هوية ثنائية تجمع بين الإنسانية والألوهية (لاهوت وناسوت) ، هذه الحالة ادعاها الحلاج. أما حالة الاتحاد فهي حالة غير واضح ما هي حال الهوية فيها ، هل هي حالة توجد فيها طبيعة مشتركة بالإضافة إلى طبيعتين مختلفتين. أما وحدة الوجود فإن المتصوفة والخالق وجميع المخلوقات يكون لها هوية واحدة

ولقد تناول الباحث أنواع هذه الشخصيات في الفصل الخاص بالبعد الصحي للتصوف .

بقي الحديث وبالإيجاز عن رؤية المتصوفة للهوية التي ينتمون اليها يعتبر متصوفة السودان أنفسهم – خاصة مشايخ الصوفية مسلمين عرب – وكان أثر مكونات السودان التاريخية من وثنية ومسيحية عليهم حسب رأي الباحث كأثرها في بقية أهل السودان .

وعلى الرغم من أن السودانيون اعتقدوا ومارسوا تقاليد وثنية و مسيحية ولكن تأثيرها تقلص بمجيء الإسلام ولكن مازال السودانيون يمارسون ويعتقدون ما قد يخالف الإسلام (هنالك تقاليد يمارسها السودانيون أخذوها من الوثنية والمسيحية لا تعارض الإسلام) . أن مشكلة عدم الالتزام بالإسلام ومبادئه مشكلة عامة تتمثل في الفجوة التي توجد بين كل اعتقاد وعمل ولكن في كثير من الأحيان عندما يعتقد المسلم أو المتصوف ويمارس ممارسة مخالفة للإسلام فإنه بالإرشاد والمعرفة وتقوية الإيمان قد تزول وتضعف هذه المخالفات ولكن قد تظل هنالك مخالقات ، لكنها لا تؤثر حسب اعتقاد الباحث في الانتماء العام .

أن المتصوفة دخلوا السودان يحملون الإسلام وينشرونه بطريقة سليمة واختلطوا بالسكان ولم يتميزوا عنهم ، أن الصوفية لا يمارسون العنف (إلا أن هنالك جماعات صوفية جاهدت ضد الهيمنة والاستعمار) .

ينبغي الإشارة في نهاية هذا الجزء من البحث إلى مسألة الهوية وما قد يحدث فيها من تنغيز . وأنها في بعض الأحيان ينبغي أن تتغير . فالهوية تتغير عندما تتعرض لعوامل تعمل على تغييرها وأنه ينبغي أن تتغير عندما يكون محتوى الثقافة يشمل جوانب سلبية أو جوانب لا تناسب أوضاع الزمان والمكان . وأن من عوامل التأثير على الهوية التكنولوجية ووسائل الاتصالات . والانتقال من الريف إلى الحضر والايولوجيا . إن من أهم العوامل التي تؤثر في الهوية والتي ينبغي أن يهتم بها المتصوفة الايدولوجيا فينبغي عليهم الأخذ في الاعتبار الفكر المعاصر والفكر السلفي فقد يكون فيهما مكونات تصحح ما عنده من عقائد وممارسات . وليس من الضروري أن ما يحويه الفكر المعاصر أو الفكر السلفي مما يعارض الفكر الصوفي أن يكون صحيحاً ولكن ما صح ينبغي أن يؤخذ به . (انظر مستقبل التصوف) .

الفصل الرابع

البعد السياسي للتصوف

مقدمة

البعد السياسي للتصوف

يتناول هذا الفصل طبيعة التصوف والعمل السياسي. هل تتفق مبادئ التصوف وتصورات أصحابه مع العمل السياسي؟ ويتناول مواقف المتصوفة الفعلية من السلطة والمشاركة السياسية ومن حيث تأييد السلطة أو معارضتها، ومن حيث ممارسة الحكم والسلطة بطريقة مباشرة وغير مباشرة.

ويتناول بعض المبادئ ذات الصلة اللصيقة بالسياسة والتي اشتهر المتصوفة بالالتزام بها كمبدأ التسامح. ويناقش تماسك هذه المفهوم وحدوده عند المتصوفة إن كان له حدود. ويتناول مسألة الحلاج وموقفه من السلطة وموقف السلطة منه، كما يتناول موقف الولايات المتحدة والغرب من التصوف.

وفي نهاية الفصل يتناول الأنشطة السياسية لبعض الطرق الصوفية.

البعد السياسي للتصوف

اختلفت علاقة المتصوفة بالسياسة. فليس هنالك إتجاه واحد أو ممارسة واحدة يمكن اعتبارها ممثلة للتصوف والمتصوفة. هنالك جماعة شاركت في السياسة وأخرى ابتعدت ونأت بنفسها عنها ولم ترغب في المشاركة فيها. ومن شاركوا اختلفت درجة مشاركتهم فيها. من ناحية أخرى قد يتساءل الباحث هل طبيعة التصوف تسمح بالمشاركة في السياسة؟ وهل المشاركة السياسية من مصلحة التصوف والمتصوفة والإسلام والمسلمين؟ (باعتبار الوضع التاريخي المعين وباعتبار عموم الأوضاع) وكيف كانت مشاركة المتصوفة في السياسة عبر تاريخهم الطويل؟

فقد اختلفت مواقف المتصوفة كما تقدم من المشاركة السياسية واختلفت درجة مشاركتهم، فمنهم رجال تهالكوا على بلاط السلطان وموانده وجندوا أنفسهم لخدمة السلطة والسلطان، ومنهم من ابتعد عن السلطة ومجالس السلاطين، ومنهم من عارض السلطة وقاومها، ومنهم من كان ينصح السلطان ويبين له طريق الحكم الرشيد، ومنهم من أخذ بالسلطة وأدار دفة الحكم وشئون العباد. من ناحية أخرى فقد اختلفت مواقف المتصوفة حيال الكيانات السياسية خارج السلطة سواء كانت هذه الكيانات إسلامية أو غير إسلامية واختلفت مواقفهم حيال الكيانات الخارجية دولاً كانت أو منظمات وتكتلات اقليمية وعالمية.

واختلفت مواقف الدارسين والنقاد حول وصف علاقة المتصوفة بالسياسة وتقييمهم لتلك العلاقة.

اتجاه البعد عن السياسة وعدم الإشتغال بها:

هنالك عوامل عديدة تسبب عدم اشتغال بعض المتصوفة بالسياسة وابتعادهم عنها. إن المتصوفة عموماً يهتمون بالصراع الداخلي للإنسان وبالخلاص الذاتي وليس بالصراع الذي ينشأ بين أفراد المجتمع وتوجههم العام، هو أن يهتم الفرد بعيوب نفسه قبل أن يهتم بعيوب الآخرين، ويرى آخرون من أهل التصوف أنه إذا عالجتنا نفس الفرد فسوق نتمكن من معالجة الأنفس الأخرى، فينبغي أن يبدأ الإنسان بنفسه ثم ينتقل إلى الأنفس الأخرى. من ناحية أخرى هنالك من يرى إذا اعتنى كل إنسان بنفسه وأصلح نفسه فإن المجتمع سيعافى وسينصلح حاله تلقائياً. وفي كل الأحوال على الفرد المسلم واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إن المشايخ يقومون بإصلاح الأنفس الأخرى المتمثلة في أنفس المريدين والسالكين للطريقة الصوفية. ومن أسباب ابتعاد بعض المتصوفة عن السياسة والزهد فيها أن الشيوخ لهم مكانة عند أتباعهم وعند أفراد المجتمع عموماً فالناس يحبونهم ولا يتعرضون عادة للنقد، لكن دخولهم في عالم السياسة وإتخاذهم القرارات التي قد لا تعجب كثير من قطاعات المجتمع قد يعرضهم للنقد، فالسياسة تتعارض فيها المصالح. فما يحقق مصلحة جماعة قد لا يحقق مصلحة جماعة أخرى فممارسة الشيخ السياسة قد تعرض صورته المثالية الجميلة للخطر. فلا الشيخ يريد ذلك ولا أتباعه يريدون له ذلك. فالشيخ والطريقة عقيدة غير قابلة للنقد، والسياسة قرارات تقوم على موازنات وتقوم على مصالح وخيارات تقبل الأخذ والرد والخلاف، والممارسات السياسية في عصرنا هذا قد تتخذ أشكالاً قذرة. لاجل ذلك يفصل بعض المنتميين للطرق الصوفية بين الشخصية الدينية للشيخ وشخصيته السياسية، أي بين الشيخ الروحي والشيخ الذي يمارس السياسة، وهذا فصل صعب بطبيعة الحال. من ناحية أخرى فقد لا يمارس الشيخ السياسة لشدة ورعه وتقواه وخوفه من فتنة السياسة أو الأمر يتصل بشخصية الشيخ من رقة في طبعه وميل للتسامح. ويعتبر الشيخ أباً لكل والكل يلجأ إليه فإنشغاله بالسياسة وإتخاذ مواقف معينة فيها قد يجعل ذلك صعباً، ولكن على الرغم من كل

هذا فإن بعض المتصوفة يمارسون أنشطة سياسية إتسعت هذه الأنشطة أم ضاقت قويت أم ضعفت.

إن ظاهرة العزوف عن السياسة ليست ظاهرة تخص المتصوفة وحدهم فهي ظاهرة توجد في كثير من المجتمعات وهذا العزوف له عدة أسباب بعض هذه الأسباب ظروف عارضة تجعل بعض أفراد المجتمع يزهدون في العمل السياسي والمشاركة السياسية قد يكون ذلك بسبب اخفاقات السياسيين الكثيرة في المجال السياسي، وقد يكون بسبب تجربة غير موفقة في المجال السياسي. وبعض هؤلاء المحبطين يلجأون إلى إختيار الطريقة والحياة الصوفية.

وليس كل فرد في المجتمع يستهويه العمل السياسي فهناك من يكون مشغولاً بالمهنة. أو رعاية الأسرة أو الإبتغال بالعلم أو الفن أو الثقافة والأدب أو غيرها من الأنشطة الإجتماعية أو الدينية، وقد يشعر ويجد هذه الأنشطة غير السياسية أكثر إشباعاً وأكثر قيمة من العمل السياسي بل المشغولون بالعمل السياسي قد يكونون غير راضين عن إبتغالهم بها ويودون ممارسة أنشطة أخرى.

فقد تدهور مستوى المشاركة السياسية في الأونة الأخيرة، ومن أهم أسباب هذا التدهور والصورة السلبية عند المواطن للسياسة (انظر الملحق الخاص بظاهرة تدهور المشاركة السياسية في الغرب). ليس مقصوداً من هذه الملاحظات عن الممارسة السياسية التقليل من شأنها ففي الحديث الشريف أن أول من يظلم الله يوم لا ظل إلا ظله إمام عادل. من ناحية أخرى فقد نما وتعاضم دور المجتمع المدني مما أدى إلى انحسار في وظيفة السلطة السياسية.

على الرغم من عزوف بعض المتصوفة عن السياسة وعلى الرغم من أن ذلك قد يكون السمة الغالبة لهم إلا أن كثيراً منهم يمارس الأنشطة السياسية ولكن بطرق وأساليب قد يختلف بعضها عن بعض. إن للمشاركة السياسية أسباب كما للعزوف عنها أسباب. وتختلف طبيعة هذه الأسباب، ومن هذه الأسباب المتغيرات التي حدثت في دور الدولة وفي المجتمع وأسباب تتعلق بقيم وعقائد التصوف والدور الإيجابي والدور السلبي الذي يمكن أن تلعبه تلك العقائد والقيم في المجتمع وفي الساحة السياسية.

ومن المتغيرات التي حدثت في دور الدولة في المجتمع:

- 1- إن الدولة الحديثة (القومية) صارت ذات نفوذ على الأفراد والجماعات لا يمكن أن يعيش فرد أو جماعة خارج سلطانها.
- 2- إن سياسة الدولة قد تكون مشجعة لنمو التصوف أو لمجرد بقائه أو تكون غير مشجعة.
- 3- أي فرد أو جماعة له ولها مصالح معينة وهذه المصالح تتأثر سلباً وإيجاباً بسياسات ومواقف الدولة. ويتحدد موقف السلطة والنظام السياسي حيال المتصوفة والطرق الصوفية بالمنافع التي يتلقاها منها كما يتحدد موقف الطرق الصوفية من النظام السياسي بالمنافع التي يقدمه لها. كما صارت الدول الأجنبية والمنظمات الإقليمية والدولية تؤثر على المنظمات المحلية.

دور عقائد وقيم المتصوف في السياسة:

إن قيم التصوف وعقائده قد يكون لها دور سلبي أو إيجابي في الممارسة السياسية، ومن تلك القيم قيم التسامح والزهد والتوكل والصبر والصدق والأمانة والوفاء بالعهود والوعود والإنفاق والمحبة والورع ومجاهدة النفس ومراقبتها ومحاسبتها، وفي الجملة فإن

النجاح في التخلي عن الرذائل كالأنانية والحسد والرياء والكبرياء والتخلي بالفضائل المشار إليها وغيرها من الفضائل له أثر إيجابي في ممارسة العمل السياسي. فإن التسامح الذي يتصف به الصوفية عموماً يساعد على التعايش السياسي ولكن لكي يعتبر التسامح قيمة سياسية وأخلاقية إيجابية ينبغي أن نحدد معناه ونحدد الحالات المناسبة التي ينبغي أن يطبق فيها وهذا ما سيعرض له الباحث لاحقاً.

والزهد في الدنيا قد تكون له آثار سياسية ايجابية فقد يحد من شهوة المال والشهرة والمكانة ومن استغلال السلطة والمنصب السياسي للمصلحة والمنفعة الشخصية، ويهيئ الفرد للتضحية والعمل النافع للآخرين، لكن إذا كان الزهد يعني الإنكفاء على الذات وإهمال الإعمار والأخذ بأسباب القوة والعمل والإنتاج والقيام بواجب النفقة على الأسرة وحاجياتها أو كان تحريماً لما أحل الله من الطيبات من الرزق فإنه ليس من شرع الإسلام، ويصبح قيمة لها أثر سلبي في الممارسة السياسية (انظر الزهد والإباحة) وإذا كان الاعتقاد في الالهامات والمكاشفات وخوارق العادات والكرامات يحول دون استخدام العقل والتجربة ويؤدي إلى إهمال العلم والتكنولوجيا وإعداد القوة والأخذ بالأسباب الطبيعية فإن ذلك أيضاً ليس من شرع الله وسيصبح قيمة سلبية، ولكن إذا اتسق الكشف والإلهام مع المعتقدات العقلية والمنطقية الصحيحة في الدين واتسق الزهد مع قيم القوة والإنتاج والإعمار والإنتفاخ فإنهما يصيران قيمتين ايجابيتين.

يقول زكي مبارك حين يهزم الصوفي المرید ويفقد سنده في عالم المادة يطلب العون في عالم الروح وقال: التصوف هروب فردي من الحياة نحو سعادة وهمية. وقال إن إحتقار الشيخ للمعرفة يؤدي إلى الإستبداد، وقال: معارف التصوف صادرة من معصوم لا مجال لاختبارها من خلال البرهان العقلي وهي تقتل الحس النقدي والتقييم وتكرس الطاعة الكاملة والخضوع والإستبداد. وقال: "لا تناسب عقيدة العصمة والولاية روح السياسة المعاصرة التي تبيح المساواة والمشاركة والتعاقد والطاعة المشروطة والنقد". هذه الأقوال على إطلاقها غير صحيحة وليس بالضرورة أن الذي يطلب العون من عالم الروح ليس لديه سند في عالم المادة وقد يكون لديه السند وأقصى سند يمكن الحصول عليه ولكن قد لا يكفي هذا السند، فالرسول - صلى الله عليه وسلم - أخذ بكل الأسباب المتاحة وكذلك المسلمون ولكنهم يطلبون العون من عالم الروح، ولقد استجاب الله لدعائهم فأمدهم بملائكة حاربوا معهم وقد يكون إيمانهم بوجود عالم روح له أثر في قوتهم المعنوية فيزيل عنهم الشعور باليأس ويقوي شعورهم بالرجاء وليس صحيحاً أن من يلجأ إلى عالم الروح ينشد سعادة وهمية. هنالك حالات لا يسعف الإنسان إلا اللجوء لهذا العالم وفيه يجد سعادة حقيقية وليست وهمية. فهنالك حالات يستحيل فيها الحصول على ما هو مادي في هذه الحياة فالإيمان بالحياة الآخرة فيه سلوى لا بديل للإنسان عنها، وهذا لا يعني كما تقدم إهمال الأخذ بالأسباب حين يكون الأخذ بها متاحاً، ولعل زكي مبارك يقصد أولئك الذين يهملون عالم المادة. من ناحية أخرى فإن عقيدة القضاء والقدر والتوكل على الله إذا صحبتهما قيمة السعي والعمل فإنهما يكونان إيجابيتين ولكن وإذا صار التوكل توكلاً وتكاسلاً فإنه يعتبر مقعداً ومدمراً ولا يكون من شريعة الإسلام في شيء. أما القول بالعصمة فهو قول ليس له أصل في الدين الإسلامي ولا عصمة إلا للرسول صلى الله عليه وسلم. ولقد ميز الفقهاء بين ما أسموه سنة الرسول صلى الله عليه وسلم التشريعية وسنته غير التشريعية، فكل ما كان من جبلته البشرية وكل ما كان حكم خاص به لا يتعداه كزواجه من أكثر من أربعة، وكل ما كان شبيهاً بتنظيمه الجيش لا يعتبر تشريعاً ولا يجوز التوسع في ذلك وإدخال كل أمور الاقتصاد والسياسة في فئة السنن غير التشريعية استناداً

على قوله صلى الله عليه وسلم: "أنتم أدرى بشئون دنياكم"⁽¹⁾ هذا استناد غير صحيح لأنه إذا اعتبر هذا الحديث قاعدة عامة دون ضوابط فإنه يمكن بذلك أن تلغي كثير من تشريعات الدين وأحكامه.

الزاهد والسلطة:

زهد المتصوفة قد يثير رضى السلطة لأنه لا ينافسها في مال وثروة أو سطة وقد يثير زهده عدم رضى السلطة عليه على الرغم من أنه قد لا يبدي رغبة في سلطة أو مال ولا يقدم نقداً لها ولكنها قد تفعل ذلك باعتبار أن عدم الرغبة نوعاً من الاستعلاء أو طعناً في قراراتها وعدم طاعة لها وقد يكون زهده هذا سبباً في محبة الناس وتقديرهم له وبعض الحكام يودون أن يكون الاحترام والتقدير لهم وحدهم. وقد تحاول السلطة منح الزاهد مالاً لكي يتوقف عن نقدها أو لتأييدها أو لكسب الشرعية وسط رعاياها. وقد يزهد المتصوفة ويمارسون النقد والمعارضة للسلطة فيثير ذلك في السلطة عدم رضى أكبر وذلك لأن زهد المتصوفة في السلطة والمال والثروة يعطي نقدهم ومعارضتهم مصداقية أكبر فهم لا يريدون عائداً أو حظاً من موافقتهم هذه. وقد يبارك الزاهد السلطة ليس من أجل جلب نفع شخصي مادي كان أو مكانة اجتماعية أو سياسية ولكنه يرجو بذلك نفع الناس وقضاء حوائجهم خاصة أتباعه ومريده وما تحتاجه مؤسساته من دعم.

والزاهد الحق هو الذي يزهد في زهده لا المترهد الذي يتخذ الزهد وسيلة أو الذي يدخل الزهد له رضى نفسياً أو يريد به مكانة ورفعة بين الناس.

كما تجدر الإشارة إلى أن محمد حلمي عبدالوهاب وعمار أرجع كل منهما أصول التصوف إلى أربعة عناصر، فأرجعها الأول إلى الولاية والكرامة والعصمة والشفاعة، والثاني إلى الزهد والمعرفة والمحبة والولاية، والناظر في هذه المكونات يجد فيها ما هو عقدي (ميثافيزيقي) ومعرفي وقيمي. وتكاد تكون مكونات عبدالوهاب عقديّة خالية من العنصر القيمي وقد تصير العصمة المعرفة التي لا يتطرق إليها الشك والخطأ عنصراً معرفياً. ولكن هذه العناصر يمكن اختزالها في عنصر الولاية فالولي معصوم ويشفع وتحدث على يديه الكرامات وخوارق العادات، ويمكن القول بأن الولاية عرفان وتأييد رباني وقدره فتصير العناصر الأربعة الولاية (عرفان وقدره - تأييد رباني) والكرامة (قدرة) والعصمة (عرفان) والشفاعة (قدرة). وفي اعتقاد الباحث فإن عناصر عبدالوهاب لا تشتمل بطريقة مباشرة قيماً فالقيم حسب تعبيره إفرازات لمفهوم الولاية وهذه، الإفرازات هي التسامح والحرية والمساواة والتعصب، وفي موضع آخر قال إنها تدل على معنى النصر والمحبة والولاء وتدبر الأمور وغيرها. إذا كانت الولاية يمكن أن يلزم منها الكرامة والشفاعة والعصمة كما أشار الباحث فهناك قيماً لا تقل أهمية من العناصر التي تعزز السلطة كالكرامة والعصمة والشفاعة، ولها أهمية بالغة في الممارسة السياسية فكان ينبغي ذكرها على أقل تقدير عند حديثه عن الإفرازات، بل ينبغي التركيز عليها كقيمة الزهد والمراقبة والمحاسبة والرياء والكبرياء والورع والصدق والتوكل والصبر.

وعلى الرغم من أن نموذج عمار يحوي قيماً مهمة كعناصر أساسية (الزهد والمحبة) بجانب العنصر العقدي (الميثافيزيقي) والعنصر العرفاني (المعرفة) فإنه يصعب على المرء أن يفهم لماذا اختار عمار من بين قيم التصوف التي تمثلها المقامات والأحوال - القيم الروحية أو الفضائل الروحية والقيم أو الفضائل الأخلاقية قيمة الزهد، فإذا كان الزهد فعل وانجاز فالتوكل فعل وانجاز وإذا قيل أن الزاهد متوكل فإنه يمكن القول بأن المتوكل الحقيقي

زاهد والزهد يمكن اعتباره حالة (ذات قيمة) فلا يكفي أن يكون المتصوف زاهداً بل ينبغي أن يكون عابداً (شاكراً راضياً).

فمتطلبات العناصر الأولية لأي نظام هي الشمول والاتساق والاستقلال، فعناصر عبد الوهاب قد تستوفي شرط الاتساق ولكنها قد لا تستوفي شرطي الاستقلال والشمول.

موقف المتصوفة من السلطة والمشاركة السياسية:

لقد سبقت الإشارة إلى أن بعض المتصوفة إبتعد عن السياسة والسلطة وبعضهم شارك فيها ومن شاركوا فمنهم من كان مقاوماً للسلطة ومنهم من كان موالياً لها.

والآن يود أن نتناول المواقف الفعلية للمقاومين للسلطة والموالين لها أفراداً كانوا أم جماعات.

التصوف ومعارضة السلطة:

يرى حلمي أن التصوف كان دائماً معارضاً للسلطة واعتبر الحلاج رمز هذه المعارضة (سيتناول الباحث تقييم حلمي للحلاج بالتقييم والتحليل في نهاية هذا الجزء من البحث).

وقال حلمي إن للمتصوفة سلطة وهذه السلطة حسب رأيه تعتمد على المكانة التي يتحلى بها الشيخ في المجتمع استناداً إلى سلطة الولاية والكرامة والعصمة والشفاعة⁽¹⁾ وخالفه الرأي رضوان السيد في المقدمة التي قدم بها لكتابه. إذ يرى رضوان أنهم ليسوا بالضرورة أن يكونوا دائماً في صف المعارضة، ولو تجاوزنا وقلنا إنهم مثلوا في وقت من الأوقات معارضة دائمة للسلطة، وإذا إفترضنا جدلاً أنهم يمثلون دائماً جماعة إصلاح فليس بالضرورة أن يكونوا معارضين للسلطة.

قال حلمي أن منتهى التصوف هو التصوف المناضل وقال نحن الآن نود أن نستعيده ليكون مسانداً لنا في صراعنا ضد الأغيار². قد تتطلب أحوال المجتمعات اليوم من الكل أن يناضل لتغيير الأحوال وإذا أرادت قوى التغيير أن تعتمد على المتصوفة أو أن تتأسى بهم، فينبغي أن تنظر في واقعهم اليوم حيث أنه من غير المجدي استعادة الواقع لأي جماعة هي موجودة اليوم ومنقسمة حيال موقفها من السلطة. إذ ينبغي أن نحلل واقع المتصوفة اليوم ونحدد قدرتهم وفعاليتهم وليبدأ الإنطلاق من هنا أو نقوم بعملية إصلاح لأوضاعهم حتى يتحقق الهدف المنشود. وقد كان موقف (عمار) مغايراً لموقف (حلمي) فقد ركز (عمار) على المتصوفة في هذا العصر، ورجح موالة غالبيتهم اليوم للسلطة. السؤال هل تسمح البنية الفكرية والعقدية للتصوف وهل تسمح قيمه بأن يقوم المتصوفة بهذا الدور الإصلاحي والنضالي إذا صح التعبير. هذا ما سيتناوله الباحث في فصل خاص بمنهج المتصوفة في التغيير وعملية الإصلاح التي تتم داخله وفي حديثه عن مستقبل التصوف.

الحلاج رمزاً للتصوف:

يكاد يكون الحلاج، حسب رأي حلمي، أهم شخصية صوفية وأعظم مقاوم للسلطة وعلى العكس من ذلك فقد بالغ حلمي في ذم الغزالي وحمله مسؤولية تأخر المسلمين وتدهور التصوف كعادة المفكرين التقدميين، ففي حديثه عن الغزالي وعن الحلاج وعلى الرغم مما توافر فيه من معلومات وتحليل جيد لكنه يفتقر إلى التوازن مما يجعل القارئ يفترض وجود دوافع ايدولوجية خلف أحكامه هذه.

¹ عبد الوهاب (محمد حلمي)، ولاية وأولياء، مرجع سابق، ص، 72.

² نفس المصدر، ص. 315.

لقد اختلف العلماء والمتصوفة والمؤرخون حول تقييم شخصية الحلاج، فمنهم من حكم عليه بالتناقض وذلك حسب ما نسب إليه من أقوال فقد نسب إليه أنه قال:

أنا الحق والحق للحق حق
لابس ذاته فما ثم فرق
وقال:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
فإذا أبصرتني أبصرته
نحن روحان حللنا بدنا
وإذا أبصرته أبصرتنا

في نفس الوقت نسب إليه أنه قال: "من قال إن الألهية تمتزج بالبشرية والبشرية بالألهية فقد كفر"⁽¹⁾.

وهناك من قال: "إن الحلاج يؤمن بالحلول ومن الذين وصفوه بذلك نيكلسون حيث قال: "قول الحلاج أنا الحق ليس شطحاً ولكنها نظرية كاملة في الألهيات متصفة بصفة صوفية قوامها أن الرجل المستأله إذا صفى نفسه بالرياضة والمجاهدة والزهد وجد حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيه لأن الله خلق آدم على صورته"⁽²⁾.

وهناك من اعتبره من أهل الصلاح والإيمان خاصة المعاصرون من الصوفية⁽³⁾ وهناك من رجع خطأه مثل الجيلاني. وهناك من حكم عليه بأنه ساحر ومخادع⁽⁴⁾، ومن حكم عليه أنه مريض عقلياً ونفسياً، ومن قال إنه من أصحاب الأحوال من وجد وسكر وغيبة فهو لاء القوم الواردات تملكهم كما قال الطوسي⁽⁵⁾ وهم في أحوالهم هذه معذورون ماداموا لا يستطيعون أن يحتزروا منها. ومن قال إنه قد كان يتحدث بلسان الآخر. ويبدو أن ابن تيمية فتح أكثر من احتمال لتفسير وتأويل أقوال الحلاج وأفعاله.

فقال: " وليس أحد من مشايخ الطرق – لا أولهم ولا آخرهم – يصوب الحلاج في جميع مقاله بل اتفقت الأمة على أنه إما مخطئ وإما عاص، وإما فاسق، وإما كافر ومن قال: إنه مصيب في جميع الأقوال المأثورة عنه ضال بل كافر بإجماع المسلمين⁽⁶⁾.

وهناك من فسر ردود الفعل على أقوال الحلاج بأنها سياسية وأنها بقصد التنافس على أمور الدنيا من مكانة وسلطة.

لا يتفق الباحث مع التفسير الأخير. فقد تكون دوافع بعض الذين أدانوه سياسية وبقصد التنافس. لكن هناك من اعتبروا أقواله خروج على الدين وكان هذا موقف كثير من العلماء وكبار المتصوفة. وليس هناك من سبب للتشكيك في نواياهم، المهم في الأمر هو الإجابة على السؤال: هل يحق لشخص أن يعتقد في صحة الأقوال والأفعال (وفقاً للمرجعية الإسلامية) التي نسبت للحلاج ويتبناها بافتراض أن هذا الشخص كامل الوعي والحرية.

ليس من السهل الحكم على الحلاج اعتماداً على ما ورد من سيرة حياته، وهذا الرأي يشارك فيه الباحث كثيراً ممن درسوا حياته ومما يساعد في تقييم شخصية الحلاج النظر في أحواله النفسية والعقلية التي قد تلقى الضوء وتفسر ما نسب إليه من أقوال وأفعال، والنظر في رأي كبار المتصوفة فيه، بجانب النظر في ذات أقواله وأفعاله، بالإضافة إلى النظر في المعايير التي استخدمها حلمي لتقييم شخصيته. وفي ما يلي بعض الأقوال التي نسبت إليه

1 الشافعي (حسن) وأبو يزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 124.

2 نفس المصدر، 124-125.

3 عبد المجيد (شوقي بشير)، نقد ابن تيمية للتصوف، دار الفكر، الخرطوم، 1987، ص، 150.

4 نفس المصدر، ص، 149.

5 الطوسي (ابو نصر السراج)، اللمع، حققه وقدم له عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، 1960، 375-376.

6 الشافعي (حسن) وأبو زيد العجمي، التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 122.

والتي أوردتها حلمي، فمما نسب إليه قوله "إني مفروق قوم نوح ومهلك قوم عاد وثمود" هذا قول يشكك المرء في كونه صدر عنه في حالة نفسية سوية. وقال حلمي أصر الحلاج حتى آخر حياته على أن أستاذه إبليس وفرعون ونسب إليه قوله "يا أهل الإسلام إغيثوني، فليس يتركني ونفسي فأنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح، هذا ما لا أطيعه"⁽¹⁾. يبدو أن هذا القول الأخير صدر عنه وهو في حالة تأزم نفسي شديد.

وقد أعلن للملأ إتحاده بالله، وكان تعليق حلمي على أقواله هذه "ماذا لو قصد الحلاج شطحاته كما هي؟ ماذا لو أقام في مقابل الشعائر الطقوسية وليس الحج فقط بدائل روحية". وقال "لسنا نحاكم الحلاج من منظور ديني فهذا أمر يتكفل به خالقه لكننا نحاكم تجربته من حيث ثرائها وفرادتها وعمق تأثيرها هنالك نجد الحلاج عظيماً"⁽²⁾.

لم يبين حلمي الخصائص الإيجابية لمحتوى هذه الأقوال ولكنه حكم عليها بمعايير أقرب إلى أن تكون صورية فقد وصفها بالفرذانية والثراء – الإنتاج – وعمق التأثير هي أقرب إلى أن تكون أوصاف جمالية وجدانية شعرية وقد تكون رمزية إذا صح هذا الوصف لها، فبعض الشعراء يتبعهم الغاؤون وأنهم يقولون ما لا يفعلون وهم في بعض الأحيان أصحاب خيال ومبالغة. فكيف لشخص عادي أن يقول إنه مغرق قوم نوح ومهلك عاد وثمود. ولماذا لم يستخدم حلمي المعيار الغالب عند أهل التصوف والمعايير العلمية والأخلاقية في الحكم على أقوال الحلاج، وما الحكمة وراء قول الحلاج إن أستاذه إبليس الذي هو رمز الشر والعصيان والإستعلاء والتكبر والإغواء والتمرد وفرعون: رمز سحق الفقراء المستضعفين وإستغلالهم وإستخدامهم لتمجيد ذاته ورمز الظلم والجبروت كما ورد في القرآن الكريم أنه يقتل أبناءهم ويستحي نساءهم، هل هذه صفة ناصر المظلومين والمسحوقين والضعفاء، وعجبت لمن يجعل من ذمة القرآن ووصفه بأوصاف تستحق الذم أن يستخدم إسمه لتمجيد عظماء الرجال. طبعاً هنالك من قد يعطينا تأويلات وحلمي لا يود أن يعطي تأويلات دينية ويأخذ أقواله على ظاهرها ويحكم عليها بمعايير كفاءة غير دينية (أخلاقية أو معرفية أو جمالية) ومثال فرعون لا يحقق مقصوده. ولكن كل ما سمعنا وقرأنا من تأويلات لم تكن مقنعة، فلا اعتراض أن يكون الفرد متمرداً وضد الظلم والطغيان ولكن بكل أشكاله، ولا غضاضة أن ينشد الحرية ولكن الحرية الحقيقية.

ويتفق الباحث مع حلمي أنه لا يحاكم شخصاً بعينه له وجود تاريخي مجسد، فهذا حكم له شروطه كما هو معلوم في الفقه الإسلامي، وفي موازين العدالة، ولكنه يحاكم أقوالاً وليس مهماً ممن صدرت، ولا يشفع لها غرابتها وفرادتها، وقد يكون هذا هو السبب الذي جعل كبار المتصوفة والمؤرخين يصدرن حولها تحفظات، فأقل ما يقال عن أقواله هذه ما ذكره طه عبد الباقي – فقد وصف صاحبها بأنه لغز تاريخي. وقال حلمي إن الجيلاني قال عنه عثر الحلاج ولم يكن له من يأخذ بيده ولو أدركنا زمانه لأخذنا بيده⁽³⁾. كل هذه الأسباب تجعل من العسير على الباحث إصدار الأحكام الإيجابية التي أصدرها حلمي عن الحلاج. إن أقصى ما يمكن أن يدافع به عن هؤلاء القوم هو اعتبارهم أصحاب أحوال غيبية وسكر ووجد وفناء. أحوال غريبة وغير عادية قد تجعل الدارس يعذره ويعذر من يتصف بها وقد يعده من أهل الإيمان والصلاح، ولكن من غير إفتراض هذه الأحوال فإنه من العسير أن تجد هذه الأقوال تأويلات وتفسيرات تجعلها مقبولة للحس الإسلامي ولعقلاء البشر.

1 عبد الوهاب (محمد حلمي) ولاية وأوليا السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، مرجع سابق، ص، 243

2 مرجع سابق، ص، 266.

3 نفس المصدر، ص، 206.

المواقف الفعلية للمتصوفة من السلطة

مقاومة الاستعمار وإقامة دولة إسلامية:

إنه من المعلوم أن بعض الحركات الصوفية قد حاربت الاستعمار ورفعت راية التغيير وحكمت بلاداً في أزمان معينة كالحركة السنوسية والتجانية والمهدية والقادرية وقد كان للطريقة القادرية دور جهادي مهم في غرب أفريقيا على يد عثمان بن فودي فقد قاموا بإحياء الجهاد ضد السلاطين المستبدين والإستعمار والتقاليد الطائفية الفاسدة وكونوا دولة إسلامية لها نظامها. وفي الشمال ناضلت القادرية ضد المستعمر على يد عبدالقادر الجزائري وقاد الحاج عمر حركة إصلاحية تنتمي إلى الطريقة السمانية في غرب أفريقيا، وفي السودان أسس محمد أحمد المهدي دولة إسلامية ولقد بدأ مريداً في الطريقة السمانية وعمل الشيخ محمد بن علي بن السنوسي بنشر الإسلام في غرب الصحراء وقبائلها وقام منهجه على التربية والفقهاء وقاوم الغزو الإيطالي.

وفي القارة الآسيوية برز الدور الجهادي للناقشبندية في الشيشان ضد القيصرية الروسية ولعبت الطريقة المحمدية دوراً في مقاومة الاستعمار الهولندي في أندونيسيا وجنوب الهند. ولقد كان للمتصوفة في بعض العهود سلطة كبيرة تطال الحكام والسلاطين وغيرهم.

دور بارز وسلطة نافذة وامتيازات للمتصوفة في الدولة

بلغت مكانة المتصوفة في العصر المملوكي أن رفعت الكلفة بينهم وبين السلاطين وقد حرص السلاطين على أخذ مشورتهم ولما ماتوا مشوا في جنازتهم⁽¹⁾ وقال عمار: "ولقد بلغ الجارحي - شيخ المتصوفين شأناً عظيماً في هذه الفترة لدرجة أن الشكوى كانت ترفع إليه وكان الأمراء يقفون بين يديه فلا يأذن لهم بالجلوس وقد حملوا الطوب والتراب في بناء زأويته". وقال: "ذهب الديروطي إلى السلطان فحياه لكن السلطان الفوزي استقبل التحية بالصمت فزجره الديروطي قائلاً إذا لم ترد التحية فسقطت وعزلت، فقال السلطان عليكم السلام ورحمة الله تعالى وبركاته، ثم قال الشيخ علام تخط علينا بين الناس في ترك الجهاد وليس لنا مراكب نجاهد فيها.. وعندك مال. لقد نسيت نعم الله عليك وقابلتها بالعصيان. لا تذكر حين كنت نصرانياً ثم أسروك وباعوك من يد إلى يد ثم من الله عليك بالحرية والإسلام ورفاك الله إلى إن صرت سلطاناً... فصار السلطان يسترضي الديروطي ويستميله بالمال والشيخ يعرض عن ماله ويحقر من شأنه"⁽²⁾.

وقال في الوقت الذي كان يعاني فيه الناس من وطأة الضرائب أعفى الولاة العثمانيون شيوخ التصوف في أغلب الأحيان من دفعها.. كما أحسن الولاة استقبال المتصوفة إذا زاروهم واستجابوا لشفاعتهم وتركوا لهم عالمهم الخاص الذي تحكمه قوانينهم دون أن يقمهموم بقوانين الدولة وقال: "تمرد الصوفية على البلاد وخرجوا على نظمها حتى يمكن القول بأن أرباب الطرق في مصر كانوا في هذا العصر دولة داخل الدولة"⁽³⁾. وكان غاية ما يسعى إليه الحكام العثمانيون هو إبعاد رجال الدين عن أمور الحكم من جهة وكسب قاعدة إجتماعية من جهة أخرى.

عين نابليون الشيخ جليل البكري (المتصوف) في الديوان الذي أنشأه لإدارة مصر سياسياً، إستخدم محمد علي قوة الطرق الصوفية ضد علماء الأزهر أنفسهم وضد الأزهر... أصدر محمد علي قراراً يعطي الشيخ البكري سلطة مطلقة على الطرق الصوفية وما يتبعها من زوايا وتكايا وصار البكري السلطان الوحيد على الطرق الصوفية في مصر يصدر لها

¹ حسن (عمار علي)، التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر، مرجع سابق، ص، 171.

² نفس المصدر، ص، 172.

³ نفس المصدر، ص، 173.

الأوامر ويصرف لمشيختها الأموال اللازمة للإنفاق عليها¹ وصدر مرسوم حكومي 1881 يعطي الشيخ البكري الحق في التدخل في شئون الطرق الداخلية مباشرة ولقد كان المقصود من هذا التقليد هو تسهيل إشراف الدولة غير المباشر على الطرق الصوفية⁽²⁾.

وكان الحكام والسلاطين يعطون إعتباراً خاصاً لمشايخ الصوفية لما يتمتعون به من مكانة شعبية وما لهم من أتباع ومريدين وبغرض كسب تأييدهم وكسب أتباعهم.

وقال شجع الفاطميون المتصوفة على التوافد إلى مصر لهدف سياسي بحت مفاده تدعيم نفوذهم وتثبيت شرعيتهم... بالغ الفاطميون في إحياء الطقوس (إحياء المناسبات وإقامة الأضرحة) وأعطوا الهدايا وقدموا المأكولات بكميات مدهشة في كل المناسبات لكسب قلوب الناس وضمان تأييدهم لحكمهم³.

ذكر عمار علي حسن أيضاً أن أحمد بن طولون مؤسس الدولة الطولونية في مصر إستخدم الطقوس الصوفية لكسب ود الجماهير فعندما فرغ من بناء مسجده لم يصل فيه الناس وقالوا هذا بني من حرام كما عاب بعضهم ضيق قبلته: فخطب ابن طولون قائلاً: "لقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام وقال لي يا أحمد ابن قبة هذا الجامع على هذا الوضع"⁽⁴⁾.

ساند حزب الوفد المصري الطريقة البغدادية التي كان شيخها سيد عفيفي البغدادي الذي كان عضواً في لجنة الوفد المحلية وقام بالتعبئة لدعم الحملة الانتخابية للوفد منذ عام 1924⁽⁵⁾.

لقد بين الباحث بعض أشكال العلاقة بين المتصوفة والدولة والسياسة، فقد ذكر أن بعض الطرق الصوفية قاومت السلطة متمثلة في الإستعمار وبعضها أمسك بزمام السلطة وكون دولاً وممالك، وبعضهم كان له نفوذ ومكانة سياسية فاقت مكانة السلاطين أنفسهم، وبعضهم وجدوا معاملة متميزة من الحكام وكانت هذه المعاملة مؤشراً إلى أن هنالك مصالح مشتركة بين مشايخ الصوفية والحكام والسلاطين فتعاونهم مع السلطة يمكنهم من خدمة أتباعهم ومريديهم ومؤسساتهم وقد يخدم مصالحهم الشخصية وطموحاتهم الفردية (وقد يرى البعض أن التعاون يخدم البلاد والعباد) من ناحية أخرى فقد يحقق التعاون مصالح الحكام بتأييد المشايخ لهم، ونتيجة لهذا التأييد يحصلون على تأييد مريديهم وأتباعهم الذين يمثلون قطاعاً كبيراً من مواطني الدولة، وقد يتخذ هذا التأييد أشكالاً مختلفة تتمثل في تسيير المسيرات المؤيدة للسلطة أو التصويت للحكام في الإنتخابات. والحكام من جانبهم يقدرون على المشايخ شتى أنواع الهدايا والأموال وقد يتم توليتهم مناصب حكومية معينة، ففي هذه الحالة تكون المصلحة مشتركة. لقد تعددت مظاهر التأييد للسلطة فقد ناصرت الطرق الصوفية الثورة المصرية فجاء في المطبوعات المصرية بيان المشيخة العامة للطرق الصوفية: "جاءت الثورة المباركة وجاءت معها روح الإيمان وأشرق نور الأمل وما كان للتصوف أن يتخلف عن فجر النهضة⁽⁶⁾. ومن ناحية أخرى هنالك من المتصوفة من عارض السلطة ولم يتعاون معها ورفض عطاياها.

رفض عطايا الحكام⁽⁷⁾:

1 نفس المصدر، ص، 174-175.

2 نفس المصدر، ص، 175.

3 نفس المصدر، ص، 168.

4 نفس المصدر، ص، 70.

5 نفس المصدر، ص، 71.

6 نفس المصدر، ص، 179.

7 عبد الوهاب (محمد حلمي) أولياء وولاه، مرجع سابق، 219 - 220.

فقد رفض السلمى هدية أمير همدان قائلاً له: لقد تعصت عليّ، وأفزعتني فاقض لي حاجتي. قال: ما هي؟ قلت أن تعفني من هذه الصلة فإنني لا أقبل ذلك". قال السرقسطي: محذراً إياكم وقراء الأسواق وجيران الأغنياء و علماء الامراء والمراد بالجيران هنا حاشية الأغنياء. قام بعض الزهاد بين يدي المنصور فقال: إن الله قد أعطاك الدنيا بأسرها فاستر نفسك ببعضها واذكر ليلة تبيت في القبر لم تبت قبلها ليلة.. فأفحم المنصور وأمر له بمال فقال: لو إحتجت لمالك ما وعظتك. قيل لأحد المتصوفة: مالك كلما تكلمت بكى كل من سمعك ولا يبكي من كلام وعاظ المدينة فقال: ليست النائحة الثكلى كالناحئة المستأجرة.

كما رفض الحسن البصري تولي قضاء البصرة وكتب إلى واليها عدي بن أرطاة "أما بعد أيها الأمير فإن الكاره للأمر غير جدير بقضاء الواجب فيه فعافني أيها الأمير عافاك الله وأحسن إليّ بترك التعرض لي، فعافاه وقال: والله ما كنت لأبتليه بما يكره¹.

محاولات السلطة والقوة الخارجية لاستمالة المتصوفة:

هنالك محاولات من بعض القوة الخارجية كالنظام الأميركي لإستمالة المتصوفة وتوظيفهم لأهدافهم ومصالحهم وغاياتهم فمنهم من يستجيب لمحاولة الاستغلال ومنهم من يمتنع ولقد سبقت الإشارة إلى أن المتصوفة في مصر أنكروا محاولة النظام الأمريكي محاولات توظيفهم وردهم على الولايات المتحدة في تشجيعهم بوصفهم تياراً معتدلاً ضد التيارات التي تناهض الإستعمار.

التصوف ودوره في السياسة الخارجية الأميركية:

ندوة مركز نكسون للبحوث⁽²⁾:

عقد مركز نكسون للبحوث ندوة بغرض تقديم النصح للإدارة الأميركية في كيفية فهم التصوف وتفعيل دوره في السياسة الأميركية الخارجية.

إشترك في الندوة مختصون في الإسلام عامة وفي التصوف خاصة وعالم مسلم ينتمي إلى الطريقة النقشبندية.

ذكرت فهدة بنت سعود بن عبدالعزيز في تعليق لها⁽³⁾ على الندوة أن المشاركين فيها ليسوا محايدين بل بعضهم شديد العدوة للإسلام وقالت: إن هدف هذه الندوة إظهار الجانب السلبي الإستسلامي للإسلام (لبعض) الطرق الصوفية وهم بذلك يحققون هدفين: الهدف الأول:

تغريب الإسلام عن أصوله الصحيحة لأنهم يرون الإسلام الخالي من الشوائب هو القوة التي تعوق سيطرتهم على مصير الأمة الإسلامية بمقدراتها ويحاولون تأصيل الروح الإستسلامية المنهزمة في نفس المسلم. والهدف الثاني: هو إعطاء صورة سلبية عن الإسلام لدى غير المسلمين لتشويه صورته حتى لا يدخلوا في الإسلام الصحيح، ومن قدم للندوة⁽⁴⁾ أشار إلى أن هدف مركز نكسون تعريف صناع القرار بالتصوف الذي أسموه الجزء المهم من الإسلام وكيفية التعامل معه والذي ينتمي إليه ملايين المسلمين بما فيهم مسلمو الولايات المتحدة.

يعتقد الباحث أن الهدف القريب قد يكون هذا الذي صرح به مقدم الندوة ولا شك أن الأهداف البعيدة هي التي ذكرتها الأميرة فهدة.

¹ نفس المصدر، ص، 222.

² هيلمستروف (توبياس) وباسمين سينر وايميت توهي، فهم الصوفية واستشراف أثرها في السياسة الامريكية، ترجمة وتقديم مازن مطبقاني، تقرير مؤتمر صادر عن مركز نكسون واشنطن دي سي، الولايات المتحدة، مارس، 2004م.

³ نفس المصدر، ص 2-3.

⁴ نفس المصدر، ص 6.

إهتم المشاركون بالمعتقدات والبناء التنظيمي والدور الاجتماعي للتصوف، وركزت الندوة على منطقة أوراسيا وتركيا وكان ضمن المشاركين في الندوة قباني (شيخ ينتمي إلى النقشبندية) وهو معارض للإسلام المتطرف على حد قولهم. إبتدر الحديث في هذه الندوة تموتي⁽¹⁾ وعرف بالتصوف وتحدث عن أصوله ونشأته ثم تحدث زكي ساريتو بارك⁽²⁾، وتناول أيضاً التصوف بالتعريف وتحدث عن جملة من مفاهيم التصوف وميز بين الذين يرفضون التصوف باسم التحديث والذين يرفضونه باسم الإسلام وتنبأ بأن الطريقة التقليدية ستعيد بناء نفسها وفقاً لظروف العصر (سيختبر الباحث هذا التنبؤ عند الحديث عن مستقبل التصوف).

ثم تناولت هدية أحمددي⁽³⁾ ما أسمته بالأصولية المسيية التي إعتمدت حسب إعتقادها على إنشاء قوة موحدة قادرة على مواجهة الغرب وتنقية ممارسات المسلمين المتأثرة بالفكر الغربي والعقائد الصوفية التي هي سبب فشل المسلمين في مقاومة الإستعمار وقالت قد تسبب الوهابيون في العنف وسفك الدماء في كل ركن من أركان العالم⁽⁴⁾، وقالت نظراً للطبيعة العلمانية للنظام السياسي الأمريكي فمن الصعب أن يؤيد صناع القرار الأميركي الصوفية⁽⁵⁾ وأشارت إلى أن المسلمين يعتبرون الحرب على الإرهاب إنما هي حرب ضد الإسلام.

ليس صحيحاً أن حقيقة دولة ذات صبغة دينية معينة يكون الدين عاملاً حاسماً وله الأولوية في التأثير على القرار السياسي لدولة أخرى. إن العامل الأساسي في السياسة الأمريكية هو مصلحة الولايات المتحدة. صحيح أنه قد يكون من الأفضل إذا خدمت الدولة المعنية مصالح أمريكا أن تكون بجانب ذلك دولة ليست ذات صبغة دينية. وهناك شواهد عملية كثيرة تدل على ذلك من واقع السياسة الأميركية، وكون أمريكا دولة علمانية لا يمنعها من أن تتعاطف مع كيان ديني. إن العامل الحاسم في علاقات أمريكا مع الآخرين هو مصلحتها. لكن قد يكون من الأفضل لأمريكا كما تقدم أن يكون الكيان الذي يخدم مصالحها ليس ذا صبغة دينية.

إن الولايات المتحدة تتعامل تعاملًا حميماً مع دولة كإسرائيل التي تعلن أنها دولة يهودية عنصرية.

تجدر الإشارة أيضاً إن من العوامل التي تؤثر في سياسات الولايات المتحدة جماعات الضغط. فقد تستجيب الإدارة الأمريكية لجماعات الضغط المسيحية الأميركية فتكون قراراتها متحيزة وفي صالح الجماعات المسيحية في الدول الأجنبية. وإن القول بأن الحرب ضد الإرهاب هي حرب ضد المسلمين الذين يودون أن يحافظوا على حقوقهم واستقلالهم وهويتهم ومصلحتهم قول يسنده واقع سياسة الهيمنة الأميركية. وهذا ما أشارت إليه الأميرة فهدة.

ثم تقدمت (هدية) بثلاثة إقتراحات للإدارة الأميركية لمساعدة المتصوفة⁽⁶⁾ (وبذلك قد تخدم مصالح الولايات المتحدة).

أولاً: المحافظة أو إعادة بناء الأضرحة للأولياء والمراكز التعليمية بها.

ثانياً: المحافظة على المخطوطات القديمة وترجمتها وتوزيعها.

وثالثاً: المساعدة في إنشاء مراكز تعليمية وتمويلها.

1 نفس المصدرن ص، 8 - 11.

2 نفس المصدر، ص، 11 - 15.

3 نفس المصدر، ص، 15 - 18.

4 نفس المصدر، ص، 16.

5 نفس المصدر، ص، 16.

6 نفس المصدر، ص، 17.

وقالت ينبغي على هذه المراكز التركيز على التاريخ القديم والحضارة الخاصة بالمنطقة وبذلك يتم الحفاظ على الشباب من الفكر الوهابي.

وفي الحلقة الثانية من الندوة تحدث ألان قودلاي⁽¹⁾ فأكد على دعم إحياء المعتقدات المحلية الصوفية وقال بوجود دعم الطريقة الصوفية النقشبندية ومساعدة كل دولة في إحياء هويتها الصوفية ونشر ترجمات للأعمال المرتبطة بالتصوف التقليدي وإدماجها مع الهوية القومية المعاصرة. وذلك بغرض تشجيع نشر كتابات الصوفية المحلية وترجمات النصوص الكلاسيكية إلى اللغات المحلية والإنجليزية ودمج القيم الصوفية بقيم المجتمع المدني وإحياء زيارة الأضرحة والمقامات.

يود الباحث قبل الإستمرار في إستعراض ندوة مركز نكسون أن يشير إلى الأسباب التي تقف وراء رغبة الغرب في دعم التصوف (أو بشكل أدق بعض اتجاهاته) بجانب السبب الأساسي الذي هو المصلحة. أولاً لا يعتقد الباحث أن مسوغ مساعدة الجماعات المتصوفة هو المحافظة على ألوان الثقافات والمجتمعات الإسلامية وتنميتها وأن تشجيعها هو تشجيع للتنوع وإثراء له.

يعتقد الباحث أنه قد تكون الأسباب التالية هي الدافع وراء الدعم والمساعدة (بجانب دافع المصلحة) وهذه الأسباب في مجملها أن هنالك تشابهاً بين بعض جوانب الثقافة الغربية وبعض إتجاهات التصوف.

فمثلاً الإعتقاد عند بعض المتصوفة في أنه يمكن أن تحل الذات الإلهية في الإنسان وتصبح له طبيعتان طبيعة ناسوتية وطبيعة لاهوتية، عقيدة شبيهة بعقيدة التجسيد عند المسيحيين، وعزوف بعض المتصوفة عن الزواج شبيه برهبانية القسيسة ورجال الدين المسيحي. كذلك الإنقطاع للعبادة شبيه بحياة الرهبان في الصوامع وممارسة السماع (الغناء والرقص) يمثل جزءاً من الممارسة الدينية المسيحية – الترانيم – هذه ليست مطابقة ولكن تقرب المسيحيين من بعض المتصوفة بالإضافة إلى ذلك فإن الغناء والرقص سمة أساسية من سمات الحياة الغربية.

والاهتمام بالأضرحة والمزارات جزء من الإهتمام بالسياحة في الغرب وإشباع لغريزة تخليد الإنسان الفاني. ومغالاة بعض الصوفية في عقيدة الشفاعة يجعلها شبيهة بعقيدة الخلاص (Salvation) عند المسيحيين.

مواصلة لإستعراض ندوة مركز نكسون فقد تحدث فاغوري بعد حديث هدية وهو يرى أن الصوفية قادرة على لعب دور مزدوج في العالم الإسلامي المعاصر فهي تستطيع أن تكون جزءاً من بناء العملية السياسية حيث أنها قادرة على "أسلمة" الديمقراطية من جهة، ومن جهة أخرى "دمقرطة" الإسلام⁽²⁾. وتستطيع أن تسهم في الإستقرار السياسي في إيران وفي أواسط آسيا وذلك بتحقيق تفاهم بين المجموعات السياسية المتنافسة والأحزاب، فالتسامح مطلوب جداً لكي يصبح عنصراً مهماً في علاقة إيران بالعالم الخارجي على الصعيد الفكري والروحي والثقافي والسياسي (فالشعر الصوفي الفارسي يلاقي قبولاً عالمياً). وقال إن الصوفية تلاقي هجوماً من جهتين الجهة التحديثية والجهة الأصولية التي تعتبر التصوف مخالفاً للإسلام⁽³⁾. ويرى تشالنر فيربانكس⁽⁴⁾ أن الدراسات الحديثة خدمت عن طريق غير

1 نفس المصدر، ص، 20 – 21.

2 نفس المصدر، ص، 28.

3 نفس المصدر، ص، 28-29.

4 نفس المصدر، ص، 29.

مباشر العمل التاريخي المعادي للمشيخة مما وضع عقبة أخرى يجب التغلب عليها لتطوير أفضل لحرب الإرهاب.

وقال الكس الكسيف⁽¹⁾ إن مشكلة الصوفية والوهابية تمثل صراعاً أكبر بين الأصوليين والصوفية على تحديد جوهر الإسلام ويتمثل عند الوهابيين الصراع من أجل انتصار عالمي للإسلام.

إن الحديث عن الصوفية كأنهم مجموعة واحدة أو كيان واحد متجانس غير علمي وغير موضوعي لأنهم يمثلون إتجاهات مختلفة، وعلى أية حال فإن من الصوفية من عرفوا بالجهاد ولقد سبقت الإشارة إليهم وهم أكثر. ولقد ذكر الباحث منهم الحركة السنوسية وحركة محمد أحمد المهدي وعثمان بن فودي وغيرهم، من ناحية أخرى إن الجهاد بمعنى القتال والجهاد بمعنى جهاد النفس لا يتعارضان، وغالب المتصوفة يعترفون بالمعنيين للجهاد، ولكن قد يكون تركيزهم العملي وممارستهم الفعلية تهتم بجهاد النفس أي بالجانب التربوي، لكنهم لا ينكرون وجود الجهاد بمعنى القتال عندما يقتضي الحال، وقول (فاغوري) إن الصوفية قادرة على "دمقرطة" (جعلها ديمقراطية) الإسلام فيه نظر، والطابع العام للممارسة الصوفية يتطلب الطاعة والطاعة الكاملة للشيخ ولقد سبقت الإشارة إلى أن طابع الديمقراطية المعاصرة هو المساواة والمشاركة والتعاقد الذي يقوم على شروط، أي أن الطاعة مشروطة (شروط شق عصا الطاعة عند الغالب من المتصوفة محدود جداً) ومختلفة عن شروط الطاعة الدستورية على الرغم من التشابه الشكلي (إن الشيخ ملتزم بالقرآن والسنة كدستور). كما أن من سمات الديمقراطية السماح للمواطن بممارسة النقد ومراجعة رؤساء الأحزاب والحكام بشكل واسع وكبير. لأجل ذلك تمت محاولات لفصل الجانب الروحي عن الجانب السياسي كما تقدم لتفادي هذه الإشكالية.

وتحدث برنارد لويس وأهم ما تناوله في حديثه هو مفهوم التسامح، فقال ماذا نعني عندما نقول تسامح فلان فأجاب: إنها تعني أساساً ساسمح لك ببعض الحقوق التي أتمتع بها ما دمت تتصرف وفق القوانين التي وضعتها، وقال أعتقد أن هذا تعريف معقول للتسامح وقال من الواضح أن التسامح بهذا المعنى أفضل من اللا تسامح وأردف قائلاً لكن الصوفية رائعة إنها تقدم شيئاً أفضل من التسامح (بهذا المعنى). ما تقدمه ليس تسامحاً لكنه القبول⁽²⁾ وقال أن هنالك قصائد لجلال الدين الرومي وابن عربي تشير إلى أن أصل الأديان جميعها واحد وكل الأديان لها هدف واحد ورسالة واحدة فهم يعبدون الاله نفسه ويمكنهم فعل ذلك بطرق مختلفة، والله موجود في الكنيسة وفي المسجد وفي الكنيس بدرجة واحدة.

¹ نفس المصدر، ص، 32.

² نفس المصدر، ص، 38.

نظرية وحدة الأديان

وجدت نظرية وحدة الأديان في الأونة الأخيرة اهتماماً واسعاً ويحاول البعض احياها بدعوى أنها مناسبة للتطورات الفكرية والاجتماعية التي حدثت في عصرنا هذا، فهي نظرية تنسجم مع التعددية والديمقراطية والتعايش بين الأديان والثقافات بل التعاون بينهما، بل تذهب أبعد من ذلك فهي توحد بين الأديان وتجمع بين عقائدها وقيمها وتشريعاتها لأنها تعبر عن التسامح وقبول الآخر. سوف يعطي الباحث تعريفاً موجزاً لها ويحاول تقويمها.

لقد قال بنظرية وحدة الأديان كما ذكرنا ابن عربي، وحاول الدفاع عنها بأنه يرى أن الكل يعبدون الإله الواحد المتجلي في صورهم وصور جميع المعبودات. ويعتقد أنه من الخطأ أن يقصر الإنسان ربه على مجلى واحد دون غيره. إنه يعتقد أن الدين الحق هو أن يعبد الإنسان كل موجود في الوجود من شجر أو حيوان وغيره لأن كل موجود في الوجود هو الله. إذاً جميع البشر لا يدينون دين الحق لأنهم يعبدون أشياء دون غيرها. لقد أنشد ابن عربي أبياتاً توضح عقيدته هذه فقال:

فمرعى لغزلان ودير لراهبان

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

وألواح توراة ومصحف قرآن

وبيت لأوثان وكعبة طائف

ركائبه فالحب ديني وإيماني¹

أدين بدين الحب أنى توجهت

ومن ناحية أخرى يقول ابن عربي في تفسيره "أنا عند ظن عبدي بي" أي لا أظهر له إلا في صورة معتقدة، فإن شاء أطلق وإن شاء قيد، فإنه المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه². ويقول إن إله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو صنعه، فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره ولو أنصف لم يكن له ذلك³.

وفي فص حكمة إمامية في كلمة هارونية يقول: "والعارف المكمل من رأي كل معبود

مجلى للحق يعبد فيه لذلك مسوه كلهم إليها مع أسسه الخاص حجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك. والألوهية مرتبة تخيل له أنها مرتبة معبودة وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص.. أما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطيمهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به سمو مؤمنين، فهم عباد الوقت مع علمهم أنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم وجهله الذي لا علم له لما تجلى، ويستتره العارف المكمل من نبي أو رسول ووارث، عنهم"⁴.

في شرح هذا النص يقول أبو العلا عفيفي الضمير هنا "فهم عباد الوقت" عائد على العارفين وهم عباد الوقت بمعنى أنهم يعبدون مجالي الحق في كل وقت يظهر فيه ببعض صفاته والحق دائم التجلي ودائم التحول في الصور، فهم يعرفونه في هذه الصورة ويعبدونه فيها، وهم يعلمون أنهم لا يعبدون من تلك الصور أعيانها وإنما يعبدون الحق فيها، وهذه حال يستترها العارفون عن غيرهم لأنهم أتباع الرسول. والرسول يحرم عليهم عبادة الصور لقصور أفهام العامة عن إدراك حقائقها يدعوهم لعبادة إله واحد يعرف إجمالاً ولا يشاهد.

1 شرح ديوان الحلاج، الجزء الأول، ص، 276.

2 فصوص الحكم، ص، 266

3 نفس المصدر، ص،

4 ابن عربي فصوص الحكم، مرجع سابق، ص 195-196.

فيبدو العارف في صورة المنكر لعبادة المجالي الوجودية لأنه تابع في الظاهر للرسول والرسول ينكرها، ولأنه يخشى على العامة أن يعبدوا الصور لذاتها فيحصروا الحق فيها، وهو منزه عن الحصر والتقييد.

إنه من الخطأ عبادة شيء معين من خلق الله كالشمس أو القمر أو حيوان، كما إنه من الخطأ أيضاً "وهذا أمر بديهي في الدين" عبادة كل الأشياء لأنها ليست هي الله، ولا كما يقول صور من صور الحق أو تجلياته، وإنما هي مخلوقاته. إنها صنعته وتفوق للإيمان به. هذه هي عقيدة الإسلام البسيطة التي يقبلها العقل وتقبلها الفطرة السليمة.

هذه النظرية على الرغم من جاذبيتها إلا أنها نظرية غير واقعية وتدخلنا في مشاكل ابستمولوجية. فإن سواد المتدينين لا يقبلون التخلي عن عقائدهم، لأن تلك العقائد متعارضة ومتناقضة فتوحيدها مستحيل فإذا تحقق مشروعها فتكون قد أنشأت ديناً جديداً ولكي تتم المشروعية، هذه النظرية يقوم أصحاب الفكرة بتأويل النصوص الدينية بطريقة لا تمثل دلالة النصوص ومعناها حسب معايير التأويل السليمة. من ناحية أخرى فإن فكرة التسامح التي تقوم عليها فلسفة وحدة الأديان فكرة غير مقبولة لأن التسامح له حدود كما أن الفكرة تفترض نسبية العقائد والنسبية بالنسبية وصفية أو معيارية أو نسبية تسامح. إن النسبية الوصفية حقيقة لا جدال حولها لأن العقائد تختلف من دين إلى دين ومن ثقافة إلى ثقافة. ونسبية التسامح بمعنى التعايش بين الأديان والثقافات أمر في أغلب الأمور مقبول ومرغوب فيه إلا أن تخل الثقافة بحقوق أساسية لأفرادها ويكونون غير راضين عنها. ينبغي الإشارة إلى أنه قد تكون بعض محاولات توحيد الأديان غير مخصصة وقد تكون الغاية منها إضعافها أو إضعاف أحدها لأن عقائده وتشريعاته الأكثر كثافة وتحديداً وأن المنتسبين إليه أكثر تطبيقاً له والتزاماً والغرض من الإضعاف قد يكون بغرض الهيمنة وتحقيق مصالح معينة.

هذه النظرية لا حظ لها في النجاح إذا كان المنتسبون لكل دين يؤمنون بصدق عقائدهم وعدم صدق ما يخالفها وبصلاحية شرائعهم وعدم صلاحية ما يخالفها ومع من ذلك فقد يتعايشون على الرغم من اختلافاتهم العقدية والتشريعية.

وقال برنارد لوبس إن فكرة القبول المتميزة عن مجرد التسامح هي مساهمة عميقة

(سيتناول الباحث رأي برنارد لوبس بالنقد والتحليل في نهاية هذا الجزء من البحث تحت عنوان: برنارد لوبس والتسامح الصوفي، وذلك لأن النقاد عموماً يعطون أهمية كبرى للتسامح في المعتقد الصوفي). وقال أن هنالك ثلاثة عناصر للحرب ضد الإرهاب: القانون وتبادل المعلومات الاستخباراتية، والانقضاء على مصادر التمويل ومواجهة الدول التي تدعم الإرهاب، والثالث حرب الأفكار.

وقال: الإرهاب يجب أن يزول مهما كان السبب السياسي الذي وراءه وقال تستطيع الولايات المتحدة تأييد الدول التي يقطن بها معتدلون مثل تركيا والأردن والمغرب. وقال المشاركون في الندوة: تحتاج أواسط آسيا أن يعاد تعريفها بثقافتها وتفسيراتها التقليدية للإسلام بدلاً من الأيدولوجيات المستوردة، فالولايات المتحدة تستطيع المساعدة بتقديم تعليم علماني أساسي وتستطيع أن تساعد بالمحافظة على المزارات. (وكان التعليم العلماني كيان غير مستورد).

وركز الشيخ هشام قباني⁽¹⁾ على معنى مشابه للمعنى الذي أشار إليه لويس حيث قال: قال: جلال الدين الرومي: "أنا مسلم ولكن لا أعرف إذا ما كنت نصرانياً أو يهودياً أو نمسأوياً أو شرقياً أو غربياً أو علوياً أو سلفياً وقال قال: ابن عربي: أصبح قلبي إنعكاساً لكل صورة إنه مكان لدرويش يرقص فيه، إنه دير ليتعلم منه، إنه منزل للجميع للعبادة، إنه كعبة للحج إنه الوصايا العشر التوراتية، إنه القرآن الكريم، ديني هو دين الحب وقال (نرى من هذه القصائد أن الصوفية تعمل لتقريب الناس، أنها جسر بين الثقافات.

وقال: وقد سعى العلماء المسلمون لتفسير القرآن الكريم بطريقة تجعلهم يحصلون على أقصى تأييد للنهوض بعد أن أهملوا الجوانب الروحية (والتصوفية) وقال لم يستخدم مصطلح (سلفية) حتى عام 1980م عندما قال فيصل في افتتاحية مؤتمر بمحاولة منه أن يرفع الشرعية الدينية (نحن لسنا وهابيون نحن سلفيون). وقال ليس هنالك خطر في التعامل مع الصوفيين فببساطة يجب على الولايات المتحدة أن تتواصل مع المسلمين غير الوهابيين إذا أرادت أن تنجح في المعركة⁽²⁾. (أي معركة الارهاب التي هي في التحليل النهائي معركة أفكار). وقال برنارد لويس أن النظم الإستبدادية أستوردت من أوروبا وليس لها جذور مطلقاً في الماضي العربي أو الإسلامي.

وقال إن المستبدين فرضوا عليهم وجيء بهم من الخارج، وأن نظرة الصوفيين إلى العالم الإسلامي ليس من خلال السيطرة السياسية ولكن من خلال المشكلات الإجتماعية (الصحة والتعليم) وأنهم يستطيعون مد جسور بين الثقافات والمجتمعات والدول المختلفة ولذلك ينبغي تشجيعهم، وقال لويس: إن الدول الإسلامية حصلت على الإستقلال ولكنها تملك حرية أقل من السابق وأنهم إستبدلوا طغاة محليين أكثر مهارة وأقل تحرجاً من الأسياد الأجانب الامبرياليين. وقال السؤال هل يمكن للصوفية أن يستخدموا العنف ضد الغربيين إذا أخذنا في الإعتبار أن الشيشان الصوفيون إستخدموا العنف ضد الروس كما فعل الصوفيون في شمال أفريقيا وضد الهولنديين في أندونيسيا. ويقول لويس: الصوفية مسالمة ولكنها ليست سلبية⁽³⁾. إن عبارة (ليست سلبية) غير واضح ما المقصود منها، هل المقصود احذروهم، وهل الغرب يريد مسلمين متمسكين بحقوقهم واستقلالهم ومطالبين بالندية والمساواة. كل ذلك غير واضح من هذه العبارة المختزلة.

لقد لعب الصوفيون دوراً مهماً في الصراع ضد الإمبرياليين في شمال أفريقيا والهند والقوقاز، وأكد لويس أنه من غير المحتمل أن مثل هذا الإحتمال سيظهر مستقبلاً، ولحوار أفضل مع العالم الإسلامي اقترح لويس الحوار مع الشيخ قباني، وحذر قباني الحكومة الأميركية أن تعمل مع الوهابيين وأنه ينبغي لها أن تبحث عن المعتدلين⁽⁴⁾. وهل حقيقة أن أفضل من يمثل المسلمين هو الشيخ قباني أم أنه أفضل من وجهة نظر المصالح الأمريكية؟

وقال بول وولفز نائب وزير الدفاع والسفير السابق للولايات المتحدة في اندونيسيا أن ثمة فجوة عميقة وخطيرة بين الغرب والعالم الإسلامي، وقال أن الولايات المتحدة سوف تكسب الحرب على الإرهاب ولكن الحرب الأكثر صعوبة هي حرب الأفكار⁽⁵⁾ ووصف الإرهابيين بأنهم لا يمثلون الإسلام وأنهم ينكرون الحقوق الأساسية للنساء وينشرون الخرافة والكراهية.

1 نفس المصدر، ص، 39؟

2 نفس المصدر، ص، 41.

3 نفس المصدر، ص، 45.

4 نفس المصدر، ص، 45.

5 نفس المصدر، ص، 47.

برنارد لويس والتسامح الصوفي

يعتقد الباحث أن ثناء برنارد لويس على ما وصفه بالتسامح الصوفي (الذي يعني القبول التام للآخر) حيث قال "إنه رائع" لم يكن موفقاً وللغرض أن يتساءل هل لويس مستعداً أن يقبل ويتبنى هذا النوع من التسامح ويطبقه على نفسه ومجتمعه؟ وإذا كان مستعداً لقبوله هل التيار الفكري والسياسي العام في الغرب يشاركه هذا الرأي. إن هنالك من كبار الفلاسفة ومفكري الغرب أمثال كارل بوبر لا يشاركونه هذا الرأي. من ناحية أخرى فإن الباحث يعتقد أن تبني موقف يجيز القبول المطلق لمواقف الآخر يعارض المبادئ الأخلاقية المعتمدة ويوقع صاحبه في نسبية مطلقة وربما يوقعه في تناقض. ولتوضيح هذه المسألة، وللإجابة على الأسئلة المطروحة وتحليل موقف لويس نحتاج إلى تناول أوسع وتحليل أعمق لمفهوم التسامح.

مفهوم التسامح:

التسامح يعني تحمل الفرد أو المجتمع مخالفة المُتَسَامِحِ معه معاييرهِ أو ما يعتبره حسناً وصحيحاً، فالمتسامح يعتبر فعل أو قول المتسامح معه غير مقبول. ولا تعتبر اللامبالاة تجاه فعل أحد تسامحاً معه ولا يعتبر الفرد أو المجتمع متسامحاً في أمر ما لم يعتبر هذا الأمر ذا قيمة، ولا يعتبر الفرد والمجتمع متسامحاً إذا لم يكن بإمكانه منع المتسامح معه التعبير عن فكره أو القيام بالفعل المتسامح فيه. وهنالك معنى آخر للتسامح وهو الذي أشار إليه لويس وهو قبول فعل الآخر والإعتراف به وإحترامه وعدم إعتباره خطأً. هل القبول غير المشروط لفعل أو قول الآخر فكرة يمكن قبولها؟

إن من الحجج التي تقدم للقبول غير المشروط لقول أو فعل الآخر الحجة القائلة بإمكانية صحة موقف الآخر وإمكانية خطأ موقفي. ولكن إذا افترضنا أن هنالك إمكانية للخطأ في كل أمر أفعله أو أعتقد فيه وأنه ليس هنالك ما يميز موقفي من الناحية المعرفية من موقف الآخر ذلك يوقعنا في نسبية مطلقة وهو أمر غير مقبول، وفي هذه الحالة ينبغي السؤال لماذا اخترت موقفاً معيناً إذا لم يكن لهذا الموقف ما يميزه ويجعله أفضل من الموافق الأخرى، من ناحية أخرى فإنه من المعلوم أن هنالك أموراً يختلف حولها الناس وليس هنالك أدلة قاطعة على صحة أقوال أحد الأطراف المتنازعة أو خطأها. هنا يمكن أن أعتزف برأى الآخر واحترمه. وهنالك أسباب موضوعية تجعل الناس يختلفون في تقديرهم صحة بعض القضايا أو خطأها وسيرد ذكرها. وهنالك أمور ذات طبيعة ثقافية معينة قد يخطئ الآخر فيها ولكن قد يسمح له باعتقادها أو فعلها كالاقتناعات الدينية والأفعال التي تقع في مجال معين يعتبر السلوك فيه سلوكاً شخصياً أو سلوكاً يختلف حسب الانتماء الديني والثقافي ومثاله ما يعرف بقوانين الأحوال الشخصية، وهنالك اختيارات ذوقية محضة.

لقد ميز بيتر نيكولسون⁽¹⁾ بين التسامح السلبي والتسامح الإيجابي: فقال: التسامح السلبي يعني أننا نمسك من عدم التسامح مع المخطئ لأن عدم التسامح يكون مكلفاً فمثلاً قمع الأيدولوجيات السياسية أو الأديان يؤدي إلى عرقلة النمو الاقتصادي أو إلى عدم الاستقرار السياسي، ومن أسباب عدم منع التعبير عن الرأي أو الفعل الخاطئ صعوبة اقتلاع هذا الرأي وكبح الفعل. ذلك أن التسامح السلبي هو ليس من أجل التسامح ولكن لسبب خارجي لأن هنالك أموراً تنتج من عدم التسامح غير مرغوب في حدوثها. فالفرد غير مطالب بالتسامح مع فئة عديمة القوة ولا قيمة اقتصادية لها. أما التسامح الإيجابي فهو يعتبر مطلوباً لذاته لا لغيره، ولم تعرف أوروبا التسامح والتعايش إلا في الأونة الأخيرة من حياتها ولم تعرفه إلا بعد حروب

¹ نيكولسون (بيتر)، التسامح كمثال أخلاقي، التسامح بين شرق وغرب، سمير خليل وآخرون، ترجمة إبراهيم العريس، مرجع سابق، ص، 37 - 34.

دينيه طاحنة أنهكت الأطراف المتحاربة فلم يكن لها خيار إلا أن تتعايش وتتسامح، وهذا السبب والمبرر الذي أوقف الحروب في أوربا عرف بمبدأ (Modus Vivendi) ومن بعدها حاول مفكرو الغرب وفلاسفتهم إيجاد مبررات أخلاقية للتسامح والتعايش.

حدود التسامح:

معظم المفكرين والعقلاء يرون أنه ينبغي أن تكون هنالك حدود للتسامح. قال (بوبر) نحن لخشيتنا من أن نبدو غير متسامحين بتنا نميل لتوسيع مدى التسامح حتى يشمل أولئك الذين لا يتسامحون ويحاولون نشر أيولوجية اللا تسامح ويهدفون إلى إزالة الإنشقاق بالقوة ويعتبرون المنشقين مجرمين، وقال هذه النظرة تجعلنا أمام خطر تدمير الحرية والتسامح⁽¹⁾. وقال إن أساس التسامح هو النظرة التي تقول إننا جميعاً قابلون لأن نخطئ. فمن المحتمل أن أكون على خطأ وتكون أنت على صواب. وقال: ينبغي أن لا أنخدع بالشعور أنني على الصواب دائماً لكن ينبغي أن نطالب بان تسامح بعضنا البعض بشكل تبادلي. وقال بوبر لو تسامحنا مع الذين سوف يأذون الديمقراطية سنصير مسؤولين عن نهاية الديمقراطية ونهاية التسامح⁽²⁾ فالتسامح له حدود. يبدو أن ما قاله بوبر مقبول لمعظم العقلاء ولكنه بعد ذلك صار يدافع عن الديمقراطية بل عن الرأسمالية دفاعاً مستميتاً ويبرر سلبياتها بشكل متطرف وغير مرضٍ وكاد ينسى المبدأ الشهير الذي أذاعه بين الناس ودافع عنه دائماً وجعله أساس عقيدته الفلسفية الا وهو مبدأ التكذيب أو الدحض. قال بوبر ينبغي أن لا ندعن أمام مثل هذه الجماعة أو الحزب - الذي يستخدم العنف لإزالة الديمقراطية ولو كسب أصوات الأكثرية⁽³⁾. وقال: هنالك من يشبه عالمنا الغربي بالجحيم. الحقيقية أننا نعيش في عالم بديع جميل مجتمع حر مفتوح "مدهش"⁽⁴⁾ (الخط من وضع الباحث) ورفض بوبر وجود مظاهر ظلم في النظام الرأسمالي. ورغم أنه أقر بأن البطالة التي تمثل ظاهرة في المجتمعات الرأسمالية الغربية مشكلة حقيقية فإنه قلل من خطورتها وكأنه يقول ليس في الإمكان أحسن مما كان. كما أنه قلل من أهمية تفشي المخدرات والكحول والفقر والتفاوت الاقتصادي، وقال إن هنالك جهوداً تبذل من أجل المحتاجين. وصار يعدد مزايا النظام الديمقراطي الرأسمالي كالمساواة أمام القانون والتسامح⁽⁵⁾ ووصف القائلين بفكر الإغتراب بالسخف⁽⁶⁾ وقال أن الدفاع عن التسامح هو دفاع عن الديمقراطية ومؤسساتها وإنجازاتها ووضع ضوابط للتسامح تقوم على المبادئ التالية:-

1- الإقرار بإمكان خطأ الأطراف التي بينها خلاف.

2- وجوب الحوار بهدف تصحيح أخطائنا.

وقال إن هذا النهج يقربنا من الحقيقة ولكنه على الرغم من أنه لا يؤدي بالضرورة إلى أن يتخلى أحد الأطراف عن موقفه نتيجة لهذا الحوار ولكنه قد يقوي من حجته. ليس هنالك أشكال في المقولة الأولى والثانية لكن تبقى مسألة هل الدخول في حوار يؤدي إلى القرب من الحقيقة أم تلك دعوى قد تتحقق وقد لا تتحقق، ذلك لأنه حسب اعترافه فإن الحوار قد لا يجعل طرفاً يتخلى عن موقفه. لا يستطيع الباحث أن يناقش دعاوي بوبر عن النظام الديمقراطي الرأسمالي ولكن يود أن يشير إلى الأزمات الاقتصادية الأخيرة وحركة الرفض الجذرية والمظاهرات التي تقول أن المستفيدين الحقيقيين من النظام الرأسمالي 1% من الشعب

1 بوبر (كارل)، التسامح والمسؤولية الفكرية، التسامح بين شرق وغرب، نفس المصدر، ص، 75.

2 نفس المصدر، ص، 77.

3 نفس المصدر، ص، 78.

4 نفس المصدر، ص، 81.

5 نفس المصدر، ص، 81 - 82.

6 نفس المصدر، ص، 85.

الأمريكي مما يجعل من ثناء (بوبر) المبالغ فيه أمراً غير مبرر فاستيفاء مجتمع شروطاً ضرورية وداعمة لمجتمع فاضل لا تكفي لجعله مجتمعاً فاضلاً ومرغوباً فيه.

وتناول بيتر نيكولسون مفهوم التسامح بالتفصيل والتقويم وحاول أن يضع له حدوداً⁽¹⁾ كما حاول أن يناقش مسائل هامة تتصل به فحاول أن يحدد الأحوال التي ينبغي أن يكون الإنسان فيها متسامحاً مع الآخر، والأحوال التي لا ينبغي أن يكون فيها متسامحاً معه. وفصل في كيفية التعامل مع مبدأ التسامح في مجتمع تعددي.

وتناول بعض التعقيدات الخاصة بمبدأ التسامح منها وجود أكثرية غير متسامحة في المجتمع، أو وجود جماعة غير متسامحة تتبنى رأي يعارض القيم الأساسية للمجتمع، ولا تسعى لإنزالها في الواقع، وتلك التي تشرع في تنفيذها بالفعل، وتلك التي من المحتمل أن تنفذها.

وقال: ينبغي التسامح مع التعبير عن الآراء ولكن لا ينبغي التسامح بالتصرف دائماً وفق تلك الآراء. وكان رأيه أنه لا يجوز عدم التسامح مع التعبير عن الآراء التي قد تتحدى وتفوض المؤسسات التي ينظر إليها المجتمع باحترام وتقدير كمؤسسات الديمقراطية وذلك بمجرد احتمال أن الرأي يمكن أن ينتشر ويصير قيد التنفيذ، وقال نحن ملزمون بأن لا نقمع الآراء التي لا نوافق عليها ولكن غير مطالبين بأن نحجب أو نؤيد أو نشجع تلك الآراء، فالقبول يعني قبولاً لمبدأ السماح بالتعبير عن الرأي ولكن ليس قبول الرأي في حد ذاته، وأن يكون لنا حق نقد تلك الآراء. وتساءل عن حق التعبير عن رأي يدعو للعنصرية لكنه لا يمنحها أي دعم شرعي أو حماية ولا يعطي لها أية علامة اعتراف فإذا تعرض أحد للخداع أو الاستغلال الفكري يقع ذلك على مسؤوليته وعاقبه وحده⁽²⁾.

وقال: إن الكبح لآراء التمييز العنصري أو تعزيز مؤسسات غير عادلة هذا يعني عدم الثقة بأفراد المجتمع فهو يفترض أن البعض سينحازون لبعض هذه الأفكار إما لأنهم:

- 1- منحازون لتلك الأفكار.
- 2- أو مهياؤون مسبقاً لا عتناق الظلم مبدأ.
- 3- أو أنهم غير يقظين.
- 4- أو غير أذكياء بما فيه الكفاية لجعلهم يدركون نتائج إعتقادهم⁽³⁾.

ويفترض أن كبح الظلم يواجه صعوبات عملية.

وقال ماذا لو وجدت أقلية غير متسامحة أو أكثرية غير متسامحة. هل الحكومة تكون بالضرورة مخطئة لو قررت تخفيف أو تقنين تسامحها أو تطبيقه إنتقائياً⁽⁴⁾. سوف لا يناقش الباحث قضايا التسامح التي أشار إليها بيتر نيكولسون والتي تبدو متنوعة ومعقدة في هذا الموضوع ولكنه يأمل أن يلقي الضوء على الأطر التي سيضعها عند تناول موضوع التسامح من منظور إسلامي والتي قد تساعد في حلها.

مجالات التسامح:

التسامح الذي تم نقاشه هو التسامح السياسي والديني ولكن هنالك أنواعاً من التسامح كثيرة قد يدخل موضوعها ضمن النقاش حول التسامح الديني والسياسي، وقد يطلب من الساسة تحديد مواقف حول مظاهر عدم التسامح في هذه المجالات. وفيما يلي جماعات وفئات

¹ نيكولسون (بيتر)، التسامح كمثال أخلاقي، مرجع سابق، ص، 44.

² نفس المصدر، ص، 45 - 46.

³ نفس المصدر، ص، 47.

⁴ نفس المصدر، ص، 48.

قد تتم التفرقة حيالها أو تكون هي غير متسامحة حيال غيرها... سيكتفي الباحث بذكر أسمائها فقط:

- الطائفة والفرقة.
- الحزب.
- المهاجرون.
- المنتمون للقبيلة أو العرق.
- الفقراء.
- النساء.
- الذكور.
- المجرمون.
- الشذاذ.
- العاطلين.
- اللقطاء.
- العانسات.
- المطلقات.
- المتسولون.
- المرضى النفسيون.
- أهل جهة أو إقليم.
- الأجانب.
- المتعاقدون.
- المرضى بأمراض يعافها المجتمع (جذام مثلاً).
- البلهاء.
- الفنانون.
- الممثلون.
- المداحون.
- الممرضات.
- رجال الأمن
- "العربي" (بمدلولها العامي)
- "الغرابية".
- "الجلابية".
- "الخواجات".
- "الحمير"
- الحلب.
- الشايقية/ الدناقلة.
- الهدندوة.

- الحلفاء أو يون / المغاربة... إلخ.
- خدم المنازل.
- "المكوجية"
- الغسالون
- الحلاقون.
- الكناسون.
- "المكانيكية"
- السياسيون.
- رجال الدين.
- الشيوخ.
- أنصار السنة.
- الإسلاميون "الجهادية"
- المتصوفة... إلخ.
- السود الزنوج.
- كبار السن والعجزة.
- السمان.
- الطوال.
- القصار.
- ضعاف البنية (نحيلو البنية).
- الراسبون.
- الأميون.
- السماسرة.
- المضيفات.
- الدميمون.
- الصم العمي الطرش.
- المعاقون.
- الملتحون.
- غير الملتحين.
- السافرات.
- المتحجبات.
- المنقبات.
- الإغنياء.
- إلخ.

التسامح من منظور إسلامي

تناول علماء المسلمين ومفكروه موضوع التسامح قديماً وحديثاً ولكن قد لا يكون تحت مسمى التسامح، وعادة ما توجد المادة ذات الصلة في باب الاجتهاد واختلاف المجتهدين وباب الترجيح، فتحدثوا عن الاختلاف ومشروعيته وحتميته وضرورته وأسبابه ومجالاته وضوابطه وحدوده وإزالة المعوقات التي تقف حائلاً دون السماح بممارسته وعن آدابه. وكان لعلماء المسلمين السابق في تناول مفهوم التسامح بعمق وتفصيل، ولم يتميز هذا التناول بالسبق فقط ولكنه يحوي عناصر تفوق لو انتبهنا إليها وأحسننا التعامل معها واستثمارها، ومن الذين تناولوا هذه القضية من المعاصرين الشيخ القرضاوي وكان تناوله لها بأسلوب سهل وجميل⁽¹⁾. ويمكن القول بأن علماء المسلمين سمحوا بالاختلاف واعترفوا به ووضعوا له شروطاً معينة وحددوا له حدوداً. هنالك أدلة ذكرها علماء المسلمين تبين مشروعية الاختلاف وأخرى تبين أنه سنة كونية وصفة لازمة للبشر. يقول تعالى {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأُمَّلَانٍ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ} (هود:118-119). ومن أدلة مشروعية الخلاف ما روى عنه صلى الله عليه وسلم – أنه قال "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها، أي ديار بني قريظة وقال بعضهم: بل نصلي لم يُرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحداً منهم"⁽²⁾. واختلف الصحابة⁽³⁾ في أمور كثيرة وبعد الحوار اتفقوا ولم يتفقوا في بعضها الآخر فإختلفوا في وفاته صلى الله عليه وسلم وفي خلافته وفي قتال مانعي الزكاة، واختلفوا في الأراضي المفتوحة فكان أبو بكر يرى قسمتها وكان عمر يرى وقفها ولم يقسمها، والأمثلة على اختلافهم كثيرة. وكان ديدن العلماء والفقهاء السماح باختلاف الرأي فقد ألف الإمام مالك الموطأ ووافقه عليه علماء كثر واستغرق تأليفه أربعين سنة وأراد المنصور توزيع الكتاب على الأقاليم وإلزام الناس به درءاً للخلاف فرفض الإمام مالك ذلك.

وقال مالك للمنصور يا أمير المسلمين لا تفعل هذا فالناس قد سبقت لهم أقاويل وسمعوا أحاديث وروايات وأخذ كل قوم ما سبق إليهم... فدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لانفسهم، فقال الخليفة وفقك الله يا أبا عبد الله⁽⁴⁾. لقد تناول علماء المسلمين وفقهاؤهم أسباب الخلاف كما تقدم في مواضع مختلفة فتناولوه في باب الاجتهاد، وعند الحديث عن الترجيح، وعند الحديث عن اختلاف المذاهب وغيرها من المواضع.

وفيما يلي جملة من أسباب الخلاف المشروع:

1. عدم علم المجتهد بنص معين مثلاً حديث روي عن النبي صلى الله عليه وسلم.
2. خلاف حول معايير ثبوت الأحاديث.
3. خلاف حول معايير دلالة نص من قرآن أو سنة.
4. خلاف حول وجود نسخ في القرآن أو في السنة من حيث المبدأ.
5. خلاف حول آية معينة نسخت آية أو حديث نسخ حديثاً.

¹ القرضاوي (يوسف)، كيف نتعامل مع التراث والتمازج والاختلاف، مكتبة وهبة، القاهرة، 2004م.

² أخرجه البخاري ومسلم كتاب المعازي وصلاة الخوف ومسلم في كتاب الصلاة وانظر أدب الاختلاف في الإسلام، طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1991.

³ العلوان (طه) أدب الاختلاف، مرجع سابق، ص، 49 – 60.

⁴ نفس المصدر، ص، 117 – 118.

6. خلاف حول طرق الاستنباط غير اللغوية (منطقية واستقرائية - خلاف حول الاستقراء وقياس التمثيل وحول التعريف بالحد أو الرسم مثلاً).
 7. خلاف حول حقائق تتصل بتطبيق النص كالخلاف الخاص بتحقيق المناط.
 8. حقائق عقلية وتجريبية خارج النص ولها صلة به وتعارض فهماً معيناً للنص ويعبر عنها عادة بمشكلة درء تعارض العقل والنقل.
 9. خلاف بسبب اختلاف إدراك الناس وذكائهم واختلاف تجاربهم وأعرافهم وتقاليدهم. وهذا السبب قد يتداخل مع ما سبق من أسباب.
 10. الورع والتقوى وميل البعض للتحفظ الشديد مثلاً. ويتصل بهذا سبب اطمئنان القلب فيعمل بالرخصة أو العزيمة أو الأحوط.
 11. قد يختلف البعض عندما يلجأون إلى دعاء الإستخارة للإختيار.
 12. التقاليد العلمية في البيئة المعينة أو المؤسسات العلمية.
 13. الخ..... الخ
- لمزيد من الإيضاح سوف يفصل الباحث في بعض هذه الأسباب.

الخلاف حول معايير ثبوت حديث معين:

هنالك خلاف حول تقدير صحة حديث ما وحول درجة صحته والسبب في ذلك الاختلاف هو حول معايير صحة الأحاديث، فعلماء الحديث إتفقوا عموماً على معيارين لصحة الأحاديث وهي: صحة الرواية وسلامة المتن، وفي حالة العمل يضاف معيار ثالث وهو التحقق من كونه منسوخاً أو غير منسوخ، وصحة الرواية تعتمد على حالة الراوي: وعلو الإسناد وعلى يقظة الراوي وفقهه ودرجة ضبطه وحفظه وعدالته والثقة فيه⁽¹⁾ وغيرها من المعايير. أما دلالة النص فإنها تقدر حسب العوامل التي تحدد معنى النص ومعنى النص يحدده منطق اللغة واستخداماتها ودلالاتها، فالتعبير اللغوي قد يقصد به المجاز وقد يقصد به الحقيقة، وقد يدل على الخاص وقد يدل على العام، وقد يدل على المطلق أو المقيد، وعلى الظاهر أو المؤول، أو على المجمل أو المفصل. والألفاظ قد تتعدد معانيها، وقد يكون لها معنى واحد. وقد تكون غامضة الدلالة؛ وقد تكون واضحة الدلالة⁽²⁾. كل هذه الأوصاف للعبارات والألفاظ اللغوية وغيرها تتناولها كتب أصول الفقه بالشرح والتوضيح. وقد يختلف حولها الفقهاء وقد يتفقوا، والدلالات قد تكون قطعية وقد تكون ظنية، فالقطعية لا يجوز الخلاف حولها. ولا خلاف حول الكتاب والسنة والإجماع كمصادر للأحكام، إلا أن الأخير مختلف في تحققه، وخالف الظاهرية الجمهور ولم يعتبروا القياس كأصل من أصول الفقه، وهنالك أصول فقهية كسد الذرائع، والاستحسان، والعرف، وقول الصحابي، وشرع ما قبلنا، والمصالح المرسله. كان الأصوليون أكثر اختلافاً حولها، وهنالك خلافات حول القواعد الفقهية، ومن أمثلة القواعد الفقهية: قاعدة اليقين لا يزول بالشك والأصل بقاء ما كان على ما كان، الأصل في الكلام الحقيقة ولا مساعٍ للاجتهاد في مورد النص، إذا ضاق الأمر اتسع، الضرر يزال، الضرورات تقدر بقدرها، ما جاز يعذر بطل بزواله و درء المفسد أولى من جلب المصالح، ما حرم أخذه حرم عطاؤه، العادة محكمة، إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز، الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان، البيئة على من ادعى واليمين على من أنكر، لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال الغير إلا بإذنه، لا يجوز لأحد بأن يأخذ من مال الغير بلا

¹ بدران (أبو العينين) أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1985، ص، 121-138.

² زروق (عبدالله حسن) قضايا التصوف الاسلامي، مرجع سابق، ص، 176 - 178.

سبب شرعي، من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه⁽¹⁾. هذه القواعد اختارها الباحث كأمتثلة من ما يزيد عن مائة قاعدة. وعلى الرغم من ما يبدو من مصداقية عالية لهذه القواعد فهذا لم يمنع الخلاف حولها وحول تطبيقاتها. وهناك خلاف حول طرق الاستدلال، فهناك خلاف حول الاستدلالات الاستقرائية (Inductive) وخلافات حول الاستدلالات الاستنباطية deductive.

إن الرافضين الاستدلالات الاستنباطية قليلون والرافضين لهذه الاستدلالات وصل بهم الحد إلى عدم قبول ما يعرف بقوانين التفكير الأساسية الثلاثة وهي قانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع وقانون الهوية، ورفض بعض المتصوفة الاعتماد على العقل والمنطق ورفضت بعض الاتجاهات الإسلامية أي تأويل للنصوص، وأخذت فقط بالظاهر الحرفي لها، ومثل هذه الخلافات عادة لا يعتد بها والذي يعتد به من خلاف يعتمد على درجة قوة حجة. لقد ابتكر المحدثون أنواعاً من المنطق الإستقرائي والإستنباطي، وتوسعت الخلافات بينهم تبعاً لذلك، ولقد كان الخلاف أوسع في منطق الجهات (Modal logic) وتناقش الخلافات حول المنطق في فرع من فروع الفلسفة يعرف بفلسفة المنطق، وقد شكك طه عبدالرحمن أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين في ممارسة العقل المجرد وقال يسود الاعتقاد بأن قوانين العقل المجرد التي يختص المنطق بدراستها ويعتبرها قوانين مشتركة وكلية واحدة عند جميع العقلاء، وحاول طه عبد الرحمن موقفه هذا بقوله "بيد أننا لو تأملنا تاريخ علم المنطق وفي واقعه تبين لنا بطلان هذا الاعتقاد⁽²⁾. وهناك خلاف حول إيها ينبغي أن يقدم مدلول النص أم ما يدل عليه العقل والمشكلة الناتجة من هذا الخلاف يشار إليها بعبارة مشكلة درء تعارض العقل والنقل وتناقش تحت مفهوم التأويل.

ولقد استعرض الغزالي اتجاهات التأويل وأعطى رأيه الخاص فيها ولابن تيمية نهج معروف في درء تعارض العقل والنقل. (تناول الباحث هذه القضايا في مواضع أخرى).

على الرغم من مشروعية الخلاف ومشروعيته التسامح فيه ينبغي على الفرد أن يختار الموقف الذي يدعمه الدليل الأقوى وأن يلتزم به من أي جهة صدر. وهناك حالات كثيرة يوجد دليل أقوى من دليل، وعلى جميع الأطراف التي بينها خلاف أن تقبل النقد والنصيحة (بجانب ممارسة النقد الذاتي) فالمؤمن مرآة أخيه⁽³⁾: المرأة صادقة تعطي صورة طبق الأصل ولا ينبغي لأحد أن لا يقبل النظر إلى المرأة لكي يصلح هندامه، ففي النظر إليها وفي قبول حكمها مصلحته، وقد قال عمر رضي الله عنه: "رحم الله امرئ أهدى إلى عيوبي" ولقد شبه لفت نظر الآخر له إلى عيوبه بالهدية التي تهدي إليه، والهدية دائماً جميلة ومرغوب فيها، "والدين النصيحة"⁽⁴⁾ قال تعالى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّغْوَى} (المائدة:2). يتطلب الحوار إيجاد لغة مشتركة ولغة محايدة أو محاولة كل طرف قدر المستطاع التحدث بلغة الآخر. وينبغي على الذين بينهم خلاف الدخول في حوار لسماع كل منهما للآخر ولا ينبغي أن نعتبر المخالف دائماً مخطئاً ولا يحق لأحد أن يدعي الصواب في كل اجتهاداته، وعندما تجتمع الجماعة على أمره "لا تجتمع أمتي على ضلالة" ولا تخلو الأمة من جماعة يوفقها الله للحق إن إصابة كل أطراف الجماعة الحق قد يكون نادراً وكل مجتهد مأجور وللمصيب أجران وللمخطيء أجر.

وتجدر الإشارة إلى أنه قد كثر الحديث في الأونة الأخيرة عن وجوب عدم التشدد ووجوب التسامح وكثر حث الناس على التسامح، ولا نجد إلا القليلين الذين ينحون منحى

1 الزروق (أحمد بن الشيخ محمد) شرح القواعد الفقهية، الطبعة الخامسة، دار القلم، دمشق، 1991، ص، 495 – 509.

2 طه (عبد الرحمن)، العمل الديني وتجديد العقل، الطبعة الأولى، 1989.

3 سبق تخريجه

4 سبق تخريجه

وسطاً فيسدون النصح أيضاً للمتساهلين والمنحرفين والذين يهددون تماسك المجتمع وقوته بنفس الدرجة التي يسدون بها النصح للمتشددين ويحذرونهم من أخطار التشدد والتطرف، فإسداء النصح لمن يكفر كل من يخالفه مهما كان موضوع الخلاف ودون اعتبار للمعايير المعتمدة واجب، ولكن في نفس الوقت فإن إسداء النصح واجب لمن يلغون كل نصوص الدين أو يختزلونها في مبدأ واحد ألا وهو مبدأ المصلحة (وبذلك يكونون قد أخذوا موقفاً شبيهاً بموقف أصحاب نظرية المنفعة العامة ولم يعلموا أن هذه النظرية وقعت في مشكلات حادة⁽¹⁾) خاصة في صيغتها العامة هذه) وإسداء النصح واجب لمن يقولون كل حكم في الدين سواء كان من الأمور المحكمة الثابتة وغير الاجتهادية أم من الأمور الاجتهادية قابل للمراجعة والتغيير، وواجب لمن لسان حالهم يقول كل شيء مسموح به. هؤلاء لم يعد للدين عندهم هوية.

وإحتجوا لشمول المراجعة لكل حكم من أحكام الدين بفتاوي عمر رضي الله عنه وبجواز تغير الفتوى بتغيير الزمان والمكان وذلك دون ضوابط ودون الأخذ في الإعتبار نصوص ومبادئ الدين الأخرى!! هذه الآراء الشاذة تصدى لها علماء الدين القدامى والمعاصرون⁽²⁾.

لقد اهتم فلاسفة الغرب في الأونة الأخيرة بمسألة التسامح في مجتمع تعددي واهتموا بشروط الاستقرار فيه فلم يعد النظام العلماني هو الإطار المقبول عندهم لتحقيق مجتمع عند كثير منهم تعددي مستقر تتعايش فيه كل الأديان والفلسفات. ومن بين الذين تناولوا هذه المسألة فيلسوف له أثر كبير في الفكر الغربي المعاصر وهو جون راولز فقد تناول هذه القضية في كتابه "الليبرالية السياسية"⁽³⁾.

اعتبر راولز تعايش أديان ونظم ذات قيم مختلفة ممكناً. المطلوب لتحقيق هذا التعايش والتسامح أن تكون مبادئ هذه النظم والأديان معقولة وأن يسمح لكل دين أو أصحاب فلسفة معينة أن يكون لهم نظام حياتهم الذي يعتبرونه خيراً، والنظام الذي يظل الكل ليس نظاماً شاملاً إذ لا ينبغي أن يهيمن نظام حياة شامل على نظم الحياة الخيرة الأخرى. النظام الذي يعيش تحت ظله أصحاب كل النظم والأديان نظام سياسي ذو صفة خاصة ولكي يكون هذا النظام مقبولاً ينبغي البحث عن منطقة إجماع عبر النظم التي بداخله والأديان الشاملة المختلفة بحيث يمكن أن يقوم عليها النظام العام ويمكن لكل أصحاب دين أو فلسفة داخل هذا النظام أن يجدوا ما يبرر مبادئه في إطار نظمهم الشاملة. هنالك ردود فعل على نطاق واسع لنظر راولز لا يستطيع الباحث مناقشتها في هذا الموضوع⁴.

أنشطة سياسية للمتصوفة

لقد كان للمتصوفة أنشطة سياسية متعددة، فقد كانت تراقب أحوال البلاد والعباد، وكانت تنتقد ممارسات المجتمع والدولة الفاسدة وغير الرشيدة ومن ذلك فقد تناولت مجلة التصوف في مصر قضية الفساد وسرقة المال العام والتسيب في المؤسسات الحكومية وقضية

¹ Smart(J.J.C) and Bnillir, Utilitarianism: for and Against, Cambridge, Cambridge University Press, 1973; Ethical Theory, edited by Russ Shaer- London, Blackwell, 2007m Ethical theory, edited by Hugh lafoilette,Blackwell, 2000; The Oxford Handbook of Ethical theory, edited by David Copp, Oxford University Press, 2006.

² المندي (محمد محمد) نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب.

³ Rawls (John), Political Liberalism, Columbia University, Press, 1993/

⁴ Graham (Paul), Rawls, Oneworld, Oxford, 2007; Liberalism, Paul Kelly, Polity, Malden, 2005; John Rawls, Catherine Audard, Acumen, 2007.

انهيار بعض العمارات السكنية، وقضية الدروس الخصوصية، وظاهرة العلاج بالقرآن. ولقد قابل أهل التصوف وصول أربكان للحكم في تركيا باريتاح شديد لأنه من أتباع الطريقة النقشبندية، وتناولوا قضية ارتفاع الأسعار ووقفوا ضد إلغاء المهور واعترضوا على وثيقة الزواج الجديدة في مؤتمر بكين ودافعوا عن ختان الأنثى وغيرها من القضايا. ورد المتصوفة على الولايات المتحدة في تشجيعهم بوصفهم تياراً معتدلاً ضد التيارات التي تناهض الإستعمار. وتنوعت الأنشطة السياسية والإجتماعية للمتصوفة منها ما كانت تقوم به الطريقة الحامدية الشاذلية من توزيع إعانات شهرية على الأرمال والأيتام والمحتاجين من تبرعات الزكاة من الأغنياء خاصة في ظل غياب أو فعالية المؤسسات الرسمية. وارتبطت الصوفية ولسماحتها ضمت المجرمين واللصوص وقطاع الطرق والقتلة وتتولى قطاعات من المتصوفة إحياء الحفلات الدينية. في عام 1965 الذي شهد الصدام الكبير بين النظام الناصري والأخوان المسلمين وقفت الطرق الصوفية في جانب النظام وأصدر الشيخ محمد محمود علوان شيخ المشايخ آنذاك بياناً في مولد الرفاعي أعلن فيه أن رسالة الصوفية هي الدعوة إلى الأمن والسلام ومحاربة أساليب العنف والإرهاب وقال إن الإسلام حرم التآمر في الخفاء والمفاجأة بالإثم والعدوان، وفي أبريل 1967م أصدر المجلس الصوفي الأعلى بياناً يدين فيه ما أسماه بالمؤامرات الرجعية للملك فيصل عاهل السعودية وشاه إيران والرئيس التونسي الحبيب بورقيبة وقد كانوا متحفظين على سياسات عبد الناصر وناصبوها العداء.

وصفت الطرق الصوفية حادث إغتيال حسني مبارك بأنه بربري وكتبت في الصحف تقول سلامتك ياريس من إعتداء الغاشمين المتربصين الذين يريدون لمصر التفكك والإنقسام... سلامتك من أي سوء وأنت أمل هذه الأمة ومحركها والأمين عليها وقائدها⁽¹⁾.

أوردت آخر لحظة (صحيفة سودانية) بتاريخ 25 يناير 2010م خبراً تحت عنوان شيوخ الطرق الصوفية يخوضون معركة الانتخابات "في خطوة غير متوقعة دخلت الطرق الصوفية أمس في معركة الانتخابات بعد أن تقدم للترشيح للمجلس الوطني شيخاً سجادتين وتحت صفة مستقل سحب كل من شيخ الطريقة العركية القادرية الشيخ محمد حمد النيل وسكرتير عام الطريقة الأحمدية بالسودان الشيخ مجدي صلاح الدين الأحمدى إستمارة للترشيح لدائرتي الأمير بأم بدة وأم درمان شمال "الأولى" على التوالي وربط مراقبون خطوة الشيوخ بالمبادرة التي قادها مشايخ الطرق الصوفية العام الماضي ودعوا فيها لأن يمثل مشايخ الطرق الصوفية أنفسهم في الانتخابات المقبلة.

كما نشرت نفس الصحيفة خبراً آخر في عددها الصادر بتاريخ 29 يناير 2010م مفاده أن شيخ الطريقة القادرية العركية مرشحاً عن الحزب الوطني الاتحادي للبرلمان.

وتحت عنوان (البشير..المسيرة ستمضي رغم المكائد)، نشرت الرأي العام بعددها الصادر 16 مارس 2010م (أكد عمر البشير مرشح المؤتمر الوطني لرئاسة الجمهورية أن مسيرة البلاد ستمضي رغم الحصار والكيد والإعلام المضلل.. وقال البشير في حفل تكريمه من قبل الطريقة السمانية الطيبية القريبية الحسنية بمسجد الشيخ حسن الفاتح قريب الله بوندوبأوي في أمدرمان أمس: ندرك أننا كلما نمضي للأمام ستزيد الإفتراءات حولنا لكننا سنزيد في التهليل والتكبير، وأكد مواصلته لتمكين الإسلام في السودان، وأكد دعمه الصوفية في البلاد، وأشار إلى أنهم أسسوا قواعد الإسلام في البلاد كما ذكر أن التآمر ضد السودان قديم بسبب مكانة الإسلام في نفوس السودانيين، وأشار إلى الدور الذي لعبه الراحل حسن الفاتح قريب الله في دحض الاتهامات ضد السودان وقال إنه بعث خطابات للمبعوث الأميركي في وقت سابق يفند فيه الادعاءات ضد السودان.

¹ حسن (عمار علي)، التنشئة السياسية للطرق الصوفية، مرجع سابق، ص، 339 و 340، 183، 180، 350، 344.

ونشرت آخر لحظة بعددها الصادر بتاريخ 25 ديسمبر 2009م حواراً مع الشيخ عبد الوهاب الكباشي بعد عودته من الإستشفاء وفيما يلي جزء من هذا الحوار:

• الدور الوطني للصوفية ولمسيد أبونا إبراهيم الكباشي خاصة؟

الطرق الصوفية لعبت أدواراً وطنية وتربوية وهي التي أدخلت الإسلام في السودان وهي مرتع لكل الناس، الآن المسيد تجد فيه طلاب العلم ودارس القرآن وصاحب المشكلة وذوي الأغراض حتى أهل العوز وطالبي المساعدة... هذا دورها. وكما حدثكم أبونا الشيخ إبراهيم الكباشي كان له دور مناهض للحكم التركي وحرص الناس وبسبب ذلك دخل في إشكاليات مع التركية، كذلك دور الصوفية في الثورة المهدية وإنحيازهم للمهدي وإستشهادهم في سبيل ذلك. كذلك إبان الحكم الإنجليزي لعب المشايخ دوراً واضحاً في مناهضته وفي التحرير الوطني.

وقال حقيقة نحن كان لنا دور واضح لمناهضة الرسومات المسيئة للرسول (صلى الله عليه وسلم) حيث خرجت لنا مسيرات وشاركنا في المسيرات القومية، وكذلك كان لنا دور بارز في إستهداف البشير من المحكمة الجنائية وأوكامبو وكان لي شرف التحدث إنابة عن زملائي في الطرق الصوفية في ذلك الوقت. ومن أبنائنا حمد النيل الكباشي موجود في أمريكا وتعرض للضرب هناك وحقيقة مشاركتنا واضحة تجاه الوطن ولكن نحن مؤمنون بدورنا تماماً بأن ليس من خلال الظهور يكون دورنا وكما ترون فإن من يأتون المسيد هم من مختلف القيادات الموجودة في الدولة من مؤتمر وطني وحزب أمة وإتحادي ديمقراطي وكل الأحزاب الأخرى.

• ظاهرة هجرة الحركة الشعبية وقيادتها للطرق الصوفية

وقال حقيقة الحركة الشعبية أصبحت شريكاً في الحكم وهي بالطبع كحزب تطرح نفسها للناس وهناك الكثير من المسلمين والطرق الصوفية دخلوا معهم وأصبحوا من أبناء الحركة الشعبية ولكن نعتقد أن الفهم الذي دخلوا به للحركة الشعبية فهم هداية للحركة الشعبية وقد أصبحوا معهم، جوارحهم الدينية والإسلامية والعلمية بفهمهم الصوفي داخل الأحزاب الموجودين بها وليست هناك قيود على حريات الأشخاص.

• من يعترضون على هذا التقارب يبررونه بعلمانية الحركة المناهضة للتوجه الإسلامي

وقال أعتقد أن طرح الإتفاقية كان واضحاً وشفافاً وإذا كان هنالك فهم بهذا الشكل لما وافقت الحكومة ولا الإخوة في المؤتمر الوطني أن يتراضوا معها بهذا الأمر.

• المرأة في البيوت الصوفية

وقال المرأة شريكة والآن نحن في مسيد الكباشي النساء لهن دور رائد جداً في الحركة المنهجية في المسيد وعلي رأس هذا الأمر هنالك دور كثر لتحفيظ القرآن ونحن نشرف عليها وهنالك عدد من الشيوخات يسكنن معنا في المسيد وليس هنالك تمييز ويقمن بالتدريس في بعض المواقع خصصناها للنساء وأعتقد أن دور المرأة مهم جداً ورائد.

(السمانية الطيبية) تكريم البشير

نشرت إحدى الصحف خبر تكريم السمانية الطيبية البشير فقالت: جدد الرئيس عمر البشير، التأكيد على أن الكيد والحصار الذي ظل يتعرض له السودان جاء بسبب تمسك الدولة بتمكين الإسلام وغرسه في نفوس الناس، ووعد بتخطي كل العقبات بما فيها المحكمة الجنائية.

وإمتدح لدى مخاطبته حشداً أقامته الطريقة السمانية الطيبية القريبية الحسنية عصر أمس بأمدرمان تكريماً له، دور الطرق الصوفية في نشر الدين الإسلامي في السودان، كما

إمتدح جهود الشيخ حسن الفاتح قريب الله الوطنية والإسلامية ومجاهداته ومنافحاته من أجل السودان ووحدته.

وشكر نجل الشيخ الراحل الشيخ محمد الحسن الفاتح قريب الله، مبيناً أنه وأخوته قد ملأوا مكان أبيهم الراحل، كما شكر البشير محبي ومريدي الطريقة السمانية على التكريم والحشد الكبير.

من جانبه، أكد الشيخ محمد الحسن الفاتح قريب الله، مرشد الطريقة السمانية أن تكريمهم للبشير صادق أهله تماماً، وأنه وفاء لتكريمه لو والده. وأعلن عن وقوفهم المطلق مع البشير والسودان ضد كل ما يتعرض له من مؤامرات وفسائس. وكان مرشد السمانية قد كرم البشير وقلده حزام الطريقة.

فيما يلي جملة من مجالات أنشطة سياسية يذكرها الباحث بإيجاز قام بها متصوفة السودان ومشايخهم:

1. دعاؤهم للحكام بالتوفيق في سياسة البلاد والعباد.
2. خدمة المريدين وغيرهم من أصحاب الحاجات عند الحكام.
3. يأتي بعض الساسة للشيخ للتبرك وطلب الدعاء للإستمرار في الحكم أو لكي تنحل لهم بعض المشكلات التي تواجههم وفي بعض الأحيان يطلبون قراءة المستقبل.
4. يدعم الحكام الشيخ ومؤسساتهم من خلأوي وغيرها بالمال والدعم المعنوي.
5. طلب بعض المشايخ من أتباعهم دعم بعض الأحزاب السياسية أو التصويت لها في الإنتخابات.
6. دعم معظم المشايخ في السودان الدعوة لتحكيم الشريعة الإسلامية.
7. دعم بعض المشايخ في السودان إتفاقية السلام بين الشمال والجنوب وقد شارك بعضهم في الإحتفال بتوقيع إتفاقية نيفاشا للسلام.
8. مواقف المتصوفة من الحكم التركي ومن حكم المهديّة والحكم البريطاني.
9. يشارك بعضهم في تجمعات وتكتلات سياسية لاجتماع أهل القبلة.
10. بعض المشايخ يقوم بعمل سياسي مباشر لتكوين الأحزاب كحزب الأشقاء والحزب الإتحادي الديمقراطي، وهي أحزاب غالب أتباعها ممن ينتمون إلى الطريقة الختمية.
11. دعمت بعض الطرق الصوفية أماكن تضررت من آثار الحروب كمنطقة النيل الأزرق.
12. اتهمت بعض الجهات الصوفية الحكومة السودانية بأنها دعمت السلفيين في أحداث تدمير الأضرحة الأخير وفي أحداث المولد (كما أن هنالك إتهاماً مماثلاً من السلفيين للحكومة بأنها تدعم أهل التصوف ونفي من الحكومة لهذه الاتهامات...إلخ.

ملحق: ظاهرة تدهور المشاركة السياسية في الغرب

سوف يتناول الباحث ظاهرة تدهور المشاركة السياسية في المجتمعات الديمقراطية الغربية، وسينقل للقارئ ما كتبه كولين هي (Colin Hay) في هذه المسألة⁽¹⁾. يرى كولين أن نسبة المشاركة السياسية في مجتمعات الدول النامية أعلى منها في الدول الغربية، وسوف لا يتناول في هذا البحث مسألة تدهور المشاركة السياسية أو عدم تدهورها في البلدان العربية والإسلامية، ويمكن للقارئ أن يقوم بدراسة هذه القضية، مستفيداً مما سيورده الباحث عن ظاهرة التدهور في المجتمعات الغربية، أو مما سبقته الإشارة إليه في الحديث عن المشاركة السياسية، ويأمل أن تتاح للباحث القيام بهذه الدراسة.

تناول كولين المحاور الآتية في مسألة تدهور المشاركة السياسية:

1. مظاهر تدهور المشاركة السياسية.

2. أسباب هذا التدهور.

3. من المسؤول عنه؟

4. إحياء المشاركة السياسية.

تتمثل مظاهر تدهور المشاركة السياسية الرسمية في المجتمعات الديمقراطية الغربية في عزوف المواطنين والشباب منهم خاصة عن التصويت في الانتخابات، وفي الانتماء لعضوية الأحزاب السياسية، وحضور اللقاءات السياسية، وسماع أو مشاهدة البرامج السياسية، والمشاركة في الكيانات غير الرسمية بحيث يمكنهم التعبير عن مواقفهم السياسية المعينة.

ويعزي البعض هذا التدهور في المشاركة في السياسة الرسمية إلى الصورة السلبية عند المواطن للسياسة والسياسيين، فصورة السياسة عند المواطن الغربي سلبية إلى الحد البعيد، فالسياسة تعني عنده: الفساد، ازدواج المعايير، الطمع والمصالح الشخصية، عدم الكفاءة، والعجز، وعدم المقدرة على حل المشكلات الاجتماعية. بل يعتبر البعض أن السياسة والسياسيين هم سبب المشكلات والأزمات والكوارث (وقال أحدهم في السودان مازحاً: إن ولايتهم لم تنعم باستقرار وازدهار إلا عندما غادر مسئولوها إلى الحج).

- وتعني السياسة التدخل غير الرشيد بل والضار، وتعني العناد والتسلط.

- وتعني تحريك الآخرين دون اعتبار أو احترام لعقولهم وإراداتهم ومشاعرهم وفرض الوصاية عليهم.

- وتعني بذر الكراهية بين بني الوطن الواحد.

- وتعني تضخيم الذات ونفي الغير.

¹ Hay(Colin), Why We Hate Politics, Polity, 2007

- وتعني الكذب والخداع والغش والتدليس والتلبيس والنفاق.
- وتعني المبالغة والتهويل والتهوين: تهويل الصغير وتهوين العظيم.
- وهلم جرا..

صورة قائمة تصورها بأنها قذرة، وبغض النظر عن صحة نظر المواطن أو المبالغة فيها فإنه قد يطرح السؤال: لماذا صارت لديه هذه النظرة؟ وما هي أسبابها؟ وأورد كولين أسباباً أخرى لهذا التدهور، وبالأحرى تساءل: هل السبب ليس في أخلاقيات ومقدرات السياسي ولكنه في تدهور وتفكك المجتمع عموماً، وفي عدم الالتزام بالواجبات واحترامها، وفي ضمور الفضائل المدنية؟ أم هو في عدم وجود الاستراتيجيات والأفكار التي تضع حلولاً لمشكلات المجتمع؟ أم في وجود ناخب أو مواطن يتصف بعقلية نقدية، لا يصوت بمجرد الولاء العادي، ولا يحترم السلطة؟ أم بسبب النقاد والمعلقين السياسيين من صحفيين وأكاديميين ومثقفين يشكلون سبباً في هذا التدهور؟ أم بسبب انخفاض حق سن التصويت؟ أم بسبب ضعف أهمية المشاركة السياسية المحلية بسبب ظاهرة العولمة؟

وإذا ما حاول الباحث الإجابة عن الأسئلة سألته الذكر فإنه يطل علينا سؤال آخر: من المسؤول؟ هل هم الناخبون؟ أم المتنافسون على أصواتهم؟ أم النقاد؟

قال كولين: إنني لا أخطئ الناخبين على تشاؤمهم وسلبيتهم وشكهم في مقدرة السياسيين المادية والأخلاقية، لكنه يتمنى أن تكون هنالك ثقة بين المواطنين والسياسيين، لأن انعدام الثقة يؤدي إلى تآكل في النظام الديمقراطي، ووجودها يحفز السياسيين على فعل الخير، لكنه لا يستطيع أن يقول إن السياسيين جديرون بالثقة، فهو يرى أن الحل في إعادة هذه الثقة بطريقة موضوعية، فالحكام والسياسيون يجدون الدعم الذي يستحقونه في هذه الظروف، فالمسئولية مسئوليتهم وليست مسئولية الناخب.

وربما تكون ظاهرة ما يعرف بالتفريع السياسي هي السبب، والتي تتمثل في ظاهرة العولمة، وتهميش دور الدولة وفعاليتها، ونمو القطاع الخاص، وتسويق الممتلكات العامة، واتخاذ قرارات سياسية عن طريق كيانات مستقلة عن السلطة، وغيرها من العوامل.

وعلى أية حال لا يجوز في اعتقاد الباحث، واعتقاد الكاتب المشار إليه (حسب فهمنا له) رد قصور السياسيين الأخلاقي إلى قصور في فطرة الإنسان (أنه يبحث عن مصالحه الشخصية) وأن التخلص التام من السلطة السياسية ليس ممكناً، ولكن يمكن النظر في حدود طبيعتها، والنظر في البنية السياسية بطريقة متكاملة لإصلاحها.

الفصل الخامس البعد الاجتماعي (المشكلات الاجتماعية)

مقدمة

التصوف والمشكلات الاجتماعية

يتناول هذا الفصل جملة من القضايا والمشكلات، منها: كيف تحدد المشكلة الاجتماعية ومن يحددها؟ هل هم علماء الاجتماع؟ أم الجمهور؟ أم السلطة الحكومية أم غيرها؟ وما هي أسباب المشكلات الاجتماعية وفق منظور علم الاجتماع وما هي حلولها وفق الرؤية الصوفية؟ وهل التصوف أوبعض المعتقدات والممارسات الصوفية تمثل سبباً في مشكلات اجتماعية؟ وماهي الحلول التي قدمها المتصوفة لهذه المشكلات وما هي حلول المتصوفة للمشكلات التي ليس للتصوف سبب من حدوثها؟.

وأعطى الكاتب قائمة من تسعين مشكلة اجتماعية دون أن يناقشها. ثم تناول منهج المتصوفة في حل المشكلات الاجتماعية. ثم تساءل: أي الرؤى والنظريات الاجتماعية أقرب إلى التصور الصوفي؟، وتبين أن أكثرها قرباً من المنهج الصوف منظور المرض الاجتماعي ومنظور السلوك المنحرف.

البعد الاجتماعي للتصوف التصوف والمشكلات الاجتماعية

سيتناول هذا المبحث موضوع التصوف والمشكلات الاجتماعية مستخدماً إطاراً عاماً لدراستها، ومن ثم يحاول الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. هل هنالك مشكلات يسببها المعتقد والممارسة الصوفية؟ (أو بعض المعتقدات والممارسات الصوفية).
2. هل هنالك حلولاً يقدمها التصوف لحل المشكلات الاجتماعية (تدخل في ذلك المشكلات التي ليست من صنع التصوف، بجانب تلك التي قد تكون من صنع معتقداته وممارساته من خلال حركة تصحيحية لنفسه).
3. هل هنالك أطر معرفية مستقلة عن التصوف يمكن الاستفادة منها لحل المشكلات الاجتماعية عموماً بما في ذلك المشكلات الناجمة عن بعض المعتقدات والممارسات الصوفية.

إطار عام للدراسة:

1. تعريف المشكلة الاجتماعية وتحديدها: (تحديد من يحددها أو تعريف من يعرفها) بالإضافة إلى الوعي بها والإعلان عنها.
2. تحديد أسباب المشكلة الاجتماعية: (الرؤى المختلفة لأسباب المشكلة الاجتماعية).
3. السياسات الخاصة بالمشكلة الاجتماعية ومرتكزات تلك السياسات.
4. علاج المشكلة الاجتماعية.

التعريف بالمشكلة الاجتماعية:

تحدث المشكلة الاجتماعية عندما تكون هنالك فجوة بين قيم المجتمع ورغبات الناس وواقعهم، وتوجد عند حدوث ضرر للمجتمع أو لجماعة منه، ومثال ذلك الجريمة وإساءة معاملة الأطفال والدجل والشعوذة وتعاطي المخدرات والإدمان والامية والطلاق والفقر، ولكن هنالك مشكل في اعتماد مثل هذه التعريفات، لأن الظاهرة التي يعتبرها البعض مشكلة اجتماعية قد لا يعتبرها البعض الآخر كذلك¹.

من يحدد المشكلة الاجتماعية ومن يعرفها²؟

1. هل هم علماء الاجتماع؟
2. أم الجمهور والرأي العام؟
3. السلطة والحكومة؟
4. قاعات ومنابر الحوار والنقاش؟
5. جماعات وحركات إصلاحية؟
6. وسائل النشر والإعلام؟
7. جهات خارجية إقليمية ومنظمات عالمية أم الرأي العالمي؟
8. عوامل وحقائق موضوعية؟
9. الدين؟ ... الخ

¹ Coleman, (James William) and Donald R. Cressey, Social Problems, Harper Collins, 1993. pp., 2-3.

² Carter, (Gregg Lee), and Bryant College, Perspectives on Current Social Problems, Allyn and Bacon, London, 1997, p p., 4- 5.

10. أوكل هذه أوبعضها.

وإذا افترضنا أن المشكلة الاجتماعية يحددها علماء الاجتماع فان علماء الاجتماع قد لا يكونون موضوعيين، وقد يفترضون قيماً ذاتية، وبافتراض أنهم يمثلون شريحة صغيرة من المجتمع، فإن ذلك يقلل من قيمة ومغذى رأيهم كثيراً. لأن الجمهور قد لا يعترف بما يعتبرونه مشكلات اجتماعية¹. فإذا لم يعترف برأيهم الجمهور ولم يعترف به صانعو ومتخذو القرار ولم تعترف به جماعات ومنظمات المجتمع المدني وواضعو السياسات لحل المشكلات الاجتماعية، فإنه من الصعوبة بمكان اعتبارها مشكلات اجتماعية، فالتصاق المشكلات الاجتماعية بالقيم (بجانب الحقائق) لا يؤهل علماء الاجتماع تأهيلاً كاملاً لتحديد المشكلات الاجتماعية.

أما إذا اعتبرنا الجمهور هو المرجعية، فان الجمهور قد يكون منقسماً على نفسه، وقد أشار البعض إلى أن المشاكل هي في حقيقة الأمر تعكس مصالح معينة في المجتمع، فمثلاً قوانين الحد من التلوث باعتبارها مشكلة اجتماعية، يعتبرها البعض الآخر ضرورية، لان التلوث ضار بالصحة، فالمشكلة الاجتماعية عند كثير من الناس هي التي تنسجم مع مصالحهم وقيمهم²؛ فاعتبار البعض إن الظاهرة مشكلة اجتماعية قد يكون³:

1. لأنهم ضحاياها
2. أو يكون ضحاياها من يحبون
3. أو بسبب معتقد ديني أو غيره من المعتقدات
4. أو لأنها تقع في اهتمام المهنة.

أما في واقع الأمر، فان الظاهرة الاجتماعية تعتبر مشكلة اجتماعية عندما يكون الذين يعتبرونها مشكلة اجتماعية منظمين أو أثرياء أو لهم مواقع في السلطة أو لهم تأثير عليها⁴. من ناحية أخرى فان الجمهور قد لا يعي بعض المشكلات الاجتماعية وتكون موجودة في نفس الأمر. وهذه المشكلات في بعض الأحيان قد تؤدي إلى انهيار المجتمعات والحضارات، فهي قد تنتج من صميم المعتقد (كترك السعي). من ناحية أخرى، فإن بعض المشكلات الاجتماعية لا تظل مشكلة اجتماعية دائماً⁵ فتختفي من المسرح، على الرغم من أنه لم يتم حلها. فمشكلة الفقر مثلاً قد لا تكون مشكلة معترف بها في وقت من الأوقات في مجتمع من المجتمعات، ولكنها تظهر كمشكلة ظلم عنصري فيما بعد. بعض المشكلات تظل معنا دائماً ولا نجد حلاً شافياً لها.

أما الجهات السبعة المتبقية كمصادر لتحديد المشكلة الاجتماعية، فان الباحث يعتمد منها مصدراً أساسياً، وذلك لأنه قد تم تحديدها بموضوعية (الدين الإسلامي كمصدر يستوفي - في رأي الباحث - هذا الشرط بالإضافة إلى ذلك ينبغي اعتبار رأي الجمهور، وذلك في حالات معينة كمصدر آخر لها. وكل المصادر الأخرى تأخذ شرعيتها من هذين المصدرين (الموضوعية والدين)، فمصدر الموضوعية يمكن فهمه على مستويين: المستوى الأول القوى، هو أن المشكلات الاجتماعية تهدد كيان المجتمع الفاضل الذي يلتزم بالقيم الإنسانية الحقيقية وتهدد استمرار بقائه، وبالمعنى الضعيف، فالمشكلات الاجتماعية تهدد كيان المجتمع حسب قيمه التي اختارها، وقد يكون هنالك حد أدنى ينبغي أن يلتزم به كل مجتمع لكي يحافظ

¹ Coleman, Social Problems, opcit, p, 2

² Ibid, 12

³ Carter , Perspectives on Current Social Problems, opcit, p,4

⁴ Coleman , social probems, opcit, p.,4

⁵ Carter, Perspectives on Current social problems, opcit.,p4

على وجوده ولا ينتهي به الحال إلى حد التفكك والانحلال، وقيم المجتمع الإسلامي وأوضاعه وواقعه ومصالحه يحددها علماء الشريعة وعلماء الاجتماع وكل من له دراية بالقيم والحقائق. والجمهور مصدر ومرجعية في ما يتصل بالمصالح العامة. أما إذا كان الجمهور يعتبر ظاهرة ما أنها مشكلة وهي ليست في الحقيقة مشكلة حسب رأي المختصين فإنها تصير مشكلة من نوع آخر ألا وهي مشكلة الوعي الكاذب للمشكلات الاجتماعية.

الرؤى المختلفة للمشكلة الاجتماعية¹:

تساعد الرؤى على فهم الظواهر الاجتماعية وتجلب الانتباه لعوامل اجتماعية ونفسية مهمة من جانب المهتمين من إعلاميين وسياسيين ومصالحيين. وفهم المشكلات أولى خطوات حلها².

اختلفت تصنيفات الباحثين لرؤى المشكلات الاجتماعية، فالبعض صنفها إلى رؤى كلية (macro) ورؤى جزئية (micro) ويشمل الصنف الأول الرؤية الوظيفية ورؤية الصراع، تشمل الرؤية الثانية الرؤية السايكولوجية الاجتماعية ونظريات الشخصية والنظريات السلوكية ونظريات التفاعل³.

يرى الموظفون أن المشكلات الاجتماعية تحدث عندما يكون المجتمع أوجزء منه مفكك. عدم التنظيم وعدم التماسك قد يحدث انهيار في البنية الاجتماعية وعندئذ يفقد المجتمع سيطرته وتأثيره على بعض أفراده وجماعاته.

ينتقد علماء الاجتماع الوظيفية على أساس أنها نظرية محافظة. لأنها تقول ينبغي المحافظة على بنية المجتمع ولو كان هذا الاستقرار على حساب فئة.

رؤية الصراع⁴:

تعتبر نظرية الصراع إن المجتمع مكون من جماعات تتصارع حول القوة كما تعتبر أن الصدام أو الصراع حتمي وفي كثير من الأحيان مفيد للمجتمع فهو يؤدي إلى التغيير والتقدم. أصحاب نظرية الصراع يعتبرون المجتمع دائماً في حالة صراع وفي حالة ديناميكية؛ لان الناس في حالة صراع دائم بسبب تنافسهم حول القوة، والتغيير حسب نظرتهم حتمي. وهم يختلفون فيما يتم الصراع حوله، فبعضهم يراه صراع طبقات، وبعضهم صراع سببه اختلافات حول القيم وآخرون يرونه صراع عرقي، ولمزيد من الإيضاح يورد الباحث تقسيماً آخر لرؤى المشكلات الاجتماعية وبعض عناصر هذا التقسيم تتداخل مع ما سبق من تقسيم. هذا التقسيم يشمل الرؤى التالية⁵:

1. منظور المرض الاجتماعي.

2. منظور تفكك نظام المجتمع.

3. منظور تعارض القيم.

4. منظور السلوك المنحرف.

5. منظور التنميط.

¹ فيما يلي نبذة عن الرؤى المختلفة للمشكلة الاجتماعية عبارة عن تلخيص بتصريف من كتاب Rubindton وColeman بغرض التمهيد للمقارنة بين تعامل المتصوفة مع المشكلات الاجتماعية وتلك الرؤى

² Coleman , Social Problems opcit, pp,9-10.

³ Ibid, p.,9-10

⁴ Ibid, pp,12-14

⁵ Rubington ,Earland martin S. wecnberg (editors),,the study of Social Problems, seven ,Oxford University Press ,1995,p.,9

6. المنظور التركيبي.

7. المنظور النقدي.

منظور المرض الاجتماعي:

يشبه هذا المنظور ما تحدثه المشكلة الاجتماعية من معاناة وألم وفشل في أداء المجتمع لوظائفه بالمرض الذي يصيب جسد الإنسان. والمرض هنا هو عبارة عن خلل يصيب المجتمع تكون نتيجته عدم مقدرة المجتمع القيام بوظائفه ويكون ذلك إما بسبب¹:

1. فشل أفراد في التكيف مع الحياة الاجتماعية، وذلك لعدم قيامهم بأداء ووظائفهم المناطة بهم، وعدم مساهمتهم في استقراره وتطوره.

2. أو لعدم تكيف بنية المجتمع ومؤسساته لإنماء الشخصية الاجتماعية. والحالة المرضية للمجتمع تكون بسبب فقدان أفراد لمقدراتهم التي تمكنهم من مواكبة التغيير في قيم المجتمع نفسه أو عدم مقدرة المجتمع مواكبة التغيرات العالمية. ويعتبر هذا الاتجاه حالة الوضع الراهن والوضع المعين هي الحالة العادية والسوية والطبيعية وان كل انحراف عنها مرض، والسبب الرئيسي للمرض الاجتماعي هو فشل التنشئة الاجتماعية الذي أدى إلى انتهاك جعل أفراد المجتمع يوفون مما يتوقع منهم من سوئ أخلاقي، وهؤلاء الأفراد يصفهم المجتمع بأنهم أما مصابون بعقل لا يمكن معها تعليمهم أو جانحون أحداث يرفضون التعليم أو أنهم تعلموا قيماً غير مناسبة وغير صحيحة.

يرى البعض أن إشكالية هذا المنظور هي كيف يمكن تحديد حالة المجتمع السوي والعادي الذي في حالة صحة وعافية وكونه يؤدي وظائفه.

منظور تفكك المجتمع²:

وكان لأثر ظاهرة الهجرة والتحضر والتصنيع ازدياد في المشكلات الاجتماعية فقد زادت مشكلات الجريمة والجنوح والإدمان والفقر والأمراض النفسية والصدام الثقافي وتدهورت بيئة العمل ونفسي ظاهرة العطالة. إن ظهور هذا النوع من المشكلات، وبحجم كبير، جعل منظور المرض الاجتماعي غير كاف لتفسيرها، فاقترح بعض علماء الاجتماع منظور تفكك النظام الاجتماعي، وتفكك نظام المجتمع يعني عجز القوانين وإخفاؤها، فحددت المشكلات الاجتماعية وفق هذا المنظور أما بسبب انهيار الثقافة أو بسبب تعارض القوانين أو عدم كفاءتها.

منظور تعارض القيم³:

سبب المشكلة هي تعارض مصالح وقيم جماعات مختلفة، والحل لهذه المشكلة هو الوصول إلى إجماع حول الأمور المختلف حولها أو تقديم تنازلات وحلول وسط نتيجة مسأومات أو استخدام القوة.

منظور السلوك المنحرف⁴:

هذا المنظور يعتبر المشكلة الاجتماعية خرقاً للسلوك العادي والمعايير المتوقعة الالتزام بها من قبل أفراد المجتمع. فكل سلوك يخالف هذه المعايير يعتبر سلوكاً منحرفاً،

² Lbid., pP., 53-58

³ Ibid., pP., 90-91

⁴ Ibid, p p., 133 – 139.

فالمجتمع يستطيع أن يتحمل كمية كبيرة من الانحرافات الفردية دون أن يحدث به اضطراب اجتماعي، إلا إذا كان الانحراف لعدد كبير من الناس.

هنالك أسباب أخرى للتفكك الاجتماعي مثل الحروب وزيادة السكان والابتكارات التكنولوجية. وكما أن الانحراف قد يكون سبباً في التفكك الاجتماعي، ويكون أيضاً التفكك الاجتماعي سبباً في الانحراف.

وفيما يلي نظرة خاطفة إلى بقية العوامل والاتجاهات.

الاتجاه النفسي:

النظريات النفسية ترجع السلوك إلى أسباب خاصة بالتكوين النفسي فمثلاً نظريات التحليل النفسي ترجعه إلى الصراع القائم بين مكونات الشخصية (الهو والأنا والأنا الأعلى) ويركز الاتجاه النفسي على خبرات السلوك المبكرة كالمبالغة في رعاية الطفل والمنافسة بين الإخوة والتربية الفاصدة والشقاق العائلي وإدمان الأبوين وغياب الأب والمعاناة الاقتصادية.

منظور التنميط¹:

تحدث المشكلة الاجتماعية حسب منظور التنميط عندما تضع أجهزة الضبط الاجتماعي أشخاصاً في نمط معين ورسم صورة معينة لهم، فيتسبب ذلك في استمرار المنحرف في ارتكاب مخالفات معينة (يقول أنه محكوم عليه أن يكون كذا وهذا قدرتي). والحل يكمن في النظرة التسامحية نحو المخطئين من قبل أجهزة الضبط والمجتمع وقبول المخالفين كأفراد عاديين في المجتمع وعدم وصمهم بالانحراف والجريمة وإصاقها بهم إصاقاً لا فكاك لهم منها أبداً حتى إذا ما تابوا توبة نصوحة.

نظريات الشخصية²:

تفسر هذه النظريات السلوك الاجتماعي عن طريق صفات وسمائل تميز الأفراد عن بعضهم البعض، فمثلاً يقال أن السلوك الإجرامي لبعض الأفراد سببه اضطرابات في الشخصية.

يركز هذا الاتجاه على السلوك الذي يمكن ملاحظة ذلك عن طريق ما يسمونه بعملية التعزيز. فالفرد غالباً ما يكرر السلوك الذي يكافأ عليه، ويمتنع عن تكرار السلوك الذي يعاقب عليه. وبذلك تفسر هذه النظريات السلوك الاجتماعي على أساس أنه ينتج عن البيئة التي يعيش فيها الفرد. وينتقد هذا الاتجاه على أساس أنه يهمل عواطف الإنسان والتركيبية النفسية لشخصيته، ويهمل أثر التفكير والإرادة في سلوكه.

نظريات التفاعل³:

تعتبر هذه النظريات أن الأفكار والمعتقدات والقيم، وليس الثواب والعقاب، هي التي توجه سلوكنا فينبغي لفهم سلوك الآخرين أن ننظر إلى العالم بمنظورهم وكيف يعرفون أنفسهم وبيئتهم. فمثلاً فإن استجابة فرد من عصابة تجاه البوليس تختلف عن استجابة موظف بنك؛ فالأول عادة ما يراه أداة قمع، والثاني يراه شخص يحافظ على القانون والنظام. ويعتبرون أن هذا التفاعل هو الذي يؤدي إلى تطور مفاهيمنا الأساس. إن مفهومنا "من نحن" يجعلنا نفهم الآخرين ويحدد لنا ما يجب أن نتوقعه منهم وكيف ينبغي أن نسلك في سياق معين. إن العالم لا يفيد معنى بذاته ولكننا نحن الذين نعطيه معان معينة، وذلك من خلال معرفتنا

¹ Ibid., p p., 139 -185

² Ibid, pp., 16 -17.

³ Ibid,pp.,18-19.

لأنفسنا والعالم من حولنا، وهذه المعاني هي التي تحدد سلوكنا. لقد تطور هذا المنظور إلى ما يعرف بنظرية التفاعل الرمزي.

السياسات الخاصة بالمشكلة الاجتماعية وتنفيذ تلك السياسات :

يمكن اعتبار العناصر التي تحدد السياسات الخاصة بالمشكلات الاجتماعية هي كالتالي:

1. وصف السياسات المختلفة.
2. النظر في مميزات كل سياسة ومقارنة تلك السياسات ببعضها البعض وإجراء مفاضلة بينها.
3. على أساس منهج علمي وعقلاني بالإضافة إلى النظر في القيم المتضمنة في تلك السياسات وتقييمها.
4. صياغة مقترح والدفاع عنه بواسطة مؤيدين له من الجهات النافذة يحتاج إلى مهارة وكفاءة قانونية وسياسية وإدارية وقدرة على التوضيح والإقناع والحوار والتأثير.
5. ينبغي اعتبار العوائق التي قد تقف حائلا دون التطبيق.
6. التطبيق يحتاج أولاً إلى توفر الإرادة والنظر في الشروط الضرورية للتنفيذ وما يلزم من ذلك من توفر الموارد البشرية وغيرها من مستلزمات التنفيذ.
7. وعندما يتم التنفيذ ينبغي تقييم محصلته والاستفادة من ذلك في عملية السياسات المستقبلية.

قائمة بعض المشكلات الاجتماعية:

- الفقر.
- المرض.
- الأمية والجهل وضعف النظام التربوي والتعليمي.
- الجريمة.
- الجنوح.
- تعاطي المخدرات.
- الإدمان _المشردون.
- الفساد.
- الظلم والقسوة
- سعر الصرف وعجز الميزانية وميزان المدفوعات
- اللجوء السياسي.
- الإرهاب الأفراد والدول.
- تلوث البيئة.
- غسيل الأموال.
- التطرف والتعصب.
- التوتر القلق والاكتئاب "الأمراض النفسية عموماً".
- الانحلال الخلقي والإباحية.
- التضليل الإعلامي.
- العنصرية.

- الجهوية.
- الطائفية.
- تدنى الإنفاق الحكومي على الخدمات الضرورية.
- الرشوة والمحسوبية.
- مشكلات الأسرة والزواج " كالطلاق والعنوسة والعزوبية وغلاء المهور وعدم الإقبال على الزواج ".
- التبذير والإسراف.
- الغش والاحتيال والاختلاس.
- التدخين.
- الدجل والشعوذة.
- التسلط والقمع.
- التعذيب.
- الضجة.
- التضخم.
- الهجرة.
- تقلص الأسرة الممتدة.
- الحروب.
- العنف الأسرى.
- الزواج بالأجنبيات.
- العدوان.
- البطالة.
- الاغتراب.
- شح المياه.
- الأنانية والكبرياء.
- مشكلات السكن.
- التهريب.
- السوق الأسود.
- بعض عادات الزواج والمآتم.
- صعوبة المواصلات.
- انقطاع تيار الكهرباء وإمدادات المياه.
- القاذورات والأوساخ.
- سوء التغذية.
- التدخل الأجنبي والاحتلال والاستعمار والاستيطان.
- الأيدز.
- جنون البقر.

- أنفلونزا الطيور.
- أنفلونزا الخنازير.
- الإيبولا
- رداءة الطرق.
- الخلافات المذهبية.
- الشذوذ الجنسي والزنا والعهر "التحرش الجنسي".
- السمنة.
- التملق والنفاق.
- فقدان معنى الحياة والخواء الروحي.
- الفراغ.
- إجهاد النفس بالعمل.
- الكراهية والحسد.
- سوء الصرف الصحي.
- الغضب.
- تشغيل الأطفال.
- التعاون مع العدو.
- الإهمال.
- الغيبة والنميمة.
- اللامبالاة والسطحية.
- الإجهاض واللقطاء.
- مشكلات التكنولوجيا وتكنولوجيا الطب.
- مشكلات العجزة وكبار السن.
- الجفاف والتصحر.
- سوء التخطيط.
- الأمراض المعدية.
- التفكك الاجتماعي.
- الأطعمة والأدوية غير الصالحة.
- انعدام الأمن.
- التبرج.
- الديون.
- التجسس.
- الكسب الحرام.
- التخلف العلمي والتقني والإداري.
- تأخر الحكم في القضايا أمام المحاكم.
- الازدحام في المدن.

- الجماعات المسلحة.
- التمرد.
-إلخ.

يمكن أن تضاف مشكلات أخرى كما يمكن تقسيم المشكلات السابقة إلى مشكلات اقتصادية وسياسية واجتماعية وأخلاقية وتربوية وغيرها.

مشكلات التصوف:

إن المعتقد والممارسة الصحيحة للتصوف لا تنجم عنها ما سيذكر الباحث من مشكلات، ولكن كل معتقد وكل ممارسة له قد تحدث فيها انحرافات ويحدث فيها انحلال وفساد وتفسخ. تحدث هذه الانحرافات للجماعات الصوفية وغيرها من الجماعات. ففي هذه الحالة قد تساهم الحركات الصوفية الإصلاحية في تقديم الحلول والعلاج لما لحق بجماعتها من فساد، وذلك حسب ما تتميز به من طرق وأساليب وآليات وأفكار للإصلاح. ينبغي الإشارة إلى أن التصوف وحركاته الإصلاحية قد تساهم في حل المشكلات الاجتماعية عموماً بما في ذلك تلك التي ليست من صنع التصوف. وقد يكون للمنظور الصوفي من الخصائص والمؤهلات لحل بعض المشكلات الاجتماعية أكثر من غيره، وهذه الخصائص بسبب كونه ينتمي إلى زمرة الحركات الإصلاحية الدينية. بعد أن يعرض الباحث لمشكلات التصوف، سوف يتناول المشكلات الاجتماعية التي يعتقد أن المنهج الصوفي مؤهل أكثر من غيره لحلها.

وفيما يلي بعض المشكلات الاجتماعية التي تنشأ بسبب معتقدات وممارسات بعض جماعات من المتصوفة:

- 1- ضمور العلوم العقلية والتجريبية والشرعية بسبب الاعتماد على الإلهام والكشف.
- 2- الشعوذة والدجل.
- 3- الممارسة غير الرشيدة للعلاج الروحي.
- 4- التواكل وعدم السعي، وإهمال إعداد القوة المادية، وإعمار الأرض والاعتماد على خوارق العادات.
- 5- تبعية المريد المطلقة، وغير المستنيرة للشيخ، وإلغاء المريد لفكره وعقله ووجدانه ومسئوليته.
- 6- أكل أموال الناس بالباطل عن طريق شتى الخدمات التي يدعي بعض الشيوخ تحقيقها.
- 7- العزلة (غير الرشيدة والتي قد تؤدي إلى مرض نفسي أو عدم القيام بواجب شرعي عيني كصلاة الجمعة أو واجب تشييع الموتى أو واجب رعاية الأسرة).
- 8- ممارسة مهمة التعليم والتربية بطريقة تنقصها الكفاءة التعليمية والتربوية.
- 9- مجارة أوضاع الحكم الفاسد، وغير الرشيد وعدم مقاومته، والخضوع له، وقد يصل الأمر إلى مساندته والتعاون معه (ومن أمثلة ذلك الحكم الاستعماري والدكتاتوري).
- 10- الرهبانية وعدم الزواج، التي قد تؤدي ببعضهم كما ذكر أبي الجوزي إلى أحوال مرضية "كالشنوذ الجنسي".

11- الانحرافات في العقيدة كالاتحاد والحلول ووحدة الوجود وحتمية السلوك البشري وغيرها.

12- مشكلات تتصل بعلاقة المتصوفة ببعضهم البعض والصراع حول المشيخة، ومشكلات تتصل بعلاقاتهم بجماعات غير المتصوفة.

كيف يتعامل المتصوفة مع هذه المشكلات؟

هنالك عوائق أمام المنظور الصوفي لمواجهة هذه المشكلات. فقد يرى بعض المتصوفة حسب منظورهم للسواء والصحة – ما اعتبره الباحث مشكلات اجتماعية ليست مشكلات حقيقية وذلك لأنها لا تعارض منظومة القيم عنده. وقد يعتبر المتصوف ظاهرة معينة مشكلة، لكنه قد لا يقر بوقوعها أو أنها واقعة بالقدر الذي يجعلها مشكلة. وقد يقر بوجودها، ولكنه قد لا تكون لديه القدرة على مواجهتها وقد يكون السبب في ذلك خوفه من كونها قد تؤثر في معتقد المرید وولائه للطريقة أو الجماعة أو الشيخ فيكون رد الفعل دفاعاً غير الرشيد عن الذات. (وهذه سمات سلبية للجماعات عامة صوفية كانت أو غير صوفية) فالجهل بالمشكلة أو عدم الاعتراف بها أو عدم فهمها فهماً كاملاً (عدم معرفة أسبابها) هي من أهم الأسباب التي تعوق حل المشكلة الاجتماعية فإذا توفر الوعي الكافي والعزم والإرادة الصادقة تبقى الحاجة إلى الطرق والآليات الفعالة لحل المشكلة.

سيعرض الباحث لتطبيق منظور التصوف لحل المشكلات الاجتماعية بعد أن يعطي قائمة ببعض المشكلات التي تميز التصوف بالقدرة على حلها.

أهم المشكلات التي يتصدى التصوف لحلها هي:

1. فقدان أفراد المجتمع معنى الحياة ومغزاها وشعورهم بالخواء الروحي بسبب طغيان الجانب المادي في حياتهم مما قد يسبب لهم شعور بالغربة. فإن الدين والحياة الروحية من خلال ممارسة التصوف الحق يعطي حياتهم بعداً روحياً ومعنى ومغذى عظيماً للحياة.

2. إن الإنسان معرض في حياته للابتلاءات والمصائب والأحزان والهموم والغموم والقلق والتوتر وقد يقوده هذا إلى اليأس والقنوط أو إلى الهلع والجزع والاضطراب. إن الدين والتصوف (الديني) يعلمانه الصبر والأمل والرجاء ويمنحانه السلوى والرضي والطمأنينة ويحببانه في مداومة الذكر والدعاء (ألا بذكر الله تطمئن القلوب).

3. يتصف المتصوفة بفضيلة التسامح وقبول المسيء والمذنب بغرض إصلاحه حسب منهجهم التربوي فلا يطلبون ممن يأتي إليهم مستوى من الالتزام كبير شعارهم كل ابن آدم خطأ وخير الخطائين التوابون فلا استعلاء على أحد. إن التسامح يقلل من استخدام العنف ويحد من الصراعات في المجتمع. يتسم أسلوب المتصوفة في الدعوة بالرفق والتدرج وتلمس العذر للمذنب، لأجل ذلك يلجأ إليهم كثير ممن يطلبون الاستقامة. وكثيرون اهتموا على أيديهم وتركوا شرب الخمر والزنا وغيرها من المعاصي (لا يعني ذلك أن كل من التجأ إلى مشايخ التصوف قد استقام).

4. يهتم المتصوفة بعلاج ما يعرف بأمراض النفوس مثل الأنانية والحسد والكراهية والكبرياء والرياء والنفاق وغيرها من الرذائل ذات الأثر السلبي على الحياة الفردية والاجتماعية.

5. يهتم كثير من شيوخ التصوف بالعناية بالضعفاء والفقراء والمرضى وذوي الحاجات وتقديم المساعدة والعون لهم. ولقد أقاموا لذلك مؤسسات ومن مساهماتهم اهتمامهم بتعليم القراءة والكتابة والقرآن والفقه والسيرة. ولقد فصلَّ الباحث الدور الذي يقوم به

المتصوفة في المجتمع من خلال أبعاده الصحية والتعليمية والتربوية والترفيهية وغيرها في مواضع أخرى من هذا الكتاب.
رؤية المتصوفة للمشكلات الاجتماعية:

ذكر الباحث في مطلع هذا الجزء أن أهمية استعراض الرؤى المختلفة لتفسير المشكلات الاجتماعية أنها تساعد في فهم الظواهر الاجتماعية وتجلب الانتباه لعوامل اجتماعية (ونفسية) مهمة من جانب المهتمين بالظاهرة الاجتماعية من إعلاميين وسياسيين ومصلحين. سيتناول الباحث موقف المتصوفة من هذه الرؤى المختلفة وهل يمكن تصنيف رؤية المتصوفة كواحدة من هذه الرؤى. وهل تميزوا برؤية خاصة؟ ويختم الباحث هذا الجزء بتقييم وتقويم لرؤية المتصوفة لحل المشكلات الاجتماعية.

قبل أن يجيب الباحث عن هذه الأسئلة يود طرح مسألة منهجية عامة، وهي ما هو المنهج السليم لتفسير الظاهرة الاجتماعية، هل هي المنهجية الفردية؟ (Methodological Individualism) أم المنهجية الكلية (Holism)؟. تفسر المنهجية الفردية الظواهر الاجتماعية عن طريق الإشارة إلى الأفراد ومقاصدهم وعقائدهم وقيمهم وأفكارهم والمعاني التي يطبقونها على الواقع. وهناك صيغتان للمنهجية الفردية. الصيغة الأولى تقول إن تفسير الظواهر الاجتماعية يكون عن طريق الأفراد، فالفرد حسب هذه النظرة هو الذي يحدد الظواهر والحقائق والبنى الاجتماعية (قوانين ومؤسسات)، وحسب هذه الصيغة فإن التفسير للظواهر الاجتماعية يبدأ وينتهي بالفرد. ولقد انتقد هذا الاتجاه بالقول بأن الصفات السيكولوجية (التي يؤسس عليها هذا التفسير) تقوم على أوضاع ثقافية وتاريخية ولا ينتهي أمرها بأحوال سيكولوجية صرفة. والصيغة الثانية تفسر الظاهرة الاجتماعية عن طريق علاقات الأفراد، وحقيقة الحديث عن الأفراد هوفي الحقيقة حديث عن العلاقات بينهم، وهذه العلاقات تعكس أوضاع اجتماعية. وهذا يعني أنه ليس هنالك مستويان؛ مستوى اجتماعي ومستوى سيكولوجي؛ لأن الإنسان بالضرورة اجتماعي. فالحقيقة الاجتماعية تتضمن الأفراد ومقدراتهم وقواهم.

أما المنهجية الكلية فتركز على أولوية البنية الاجتماعية، وهي التي تحدد الظواهر والمخرجات الاجتماعية، والصيغة المتطرفة لهذه المنهجية تعتبر الأفراد في قبضة البنية الاجتماعية، وهي الفاعل الحقيقي وينتهي الأمر إليها. ويقول أصحاب المنهجية الكلية أن البنية الاجتماعية هي الفاعل الحقيقي، وأنه على الرغم من أن الإنسان يخلق البنية الاجتماعية، فإن لها تأثيراً مستقلاً عنه، وعلى الرغم من أن هذا التأثير ليس تأثيراً حتمياً، فإن البنية الاجتماعية هي الفاعل الحقيقي. والقول الأقرب للصواب أن هنالك علاقة جدلية بين الفرد والبنية الاجتماعية وكل منهما يؤثر في الآخر ويؤثر في الظواهر الاجتماعية.
منهجية المتصوفة لدراسة الظاهرة الاجتماعية:

يبدو أن بعض المتصوفة يتجه في سلوكه اتجاهاً فردياً وأنه يهتم بخلص نفسه ولا يتفاعل مع أفراد المجتمع وتضمير علاقته بهم إلا قليلاً ويتجه إلى العزلة والعبادة والذكر، وقد يتلاشى اهتمامه بالمجتمع أويكاد يتلاشى.

وهناك من المتصوفة من يهتم بالجماعة والطريقة وينشئ المؤسسات الاجتماعية وقد يهتم بالمجتمع الأوسع وبمؤسسات الدولة.

إذا كان المتصوف يتجه اتجاهاً فردياً، فإن الذي يصلح لدراسة سلوكه علم النفس. وإذا كانت له علاقات اجتماعية، فإنه يصلح له في اعتقاد الباحث منهجاً يعتمد على علاقة جدلية بين الفرد والمجتمع كما تقدم، لكن قد يتساءل الدارس عن المنهجية التي يتخذها المتصوفة في فهم الظاهرة الاجتماعية والتعامل معها. يرى الباحث أن الغالب في موقف المتصوفة وما

يصرحون به عادة أنهم يختارون الصيغة الأولى من المنهج الفردي، والمنهج الفردي عندهم ليس موقفاً معرفياً، لكنه موقف التزام وعمل فهم لا يعتقدون بمجرد المعتقدات والأفكار وتبني قيم معينة كموجهات نظرية، ولكن المهم عندهم الأداء والفعل والعمل الناتج عن المجاهدة والرياضية.

ما هو موقف المتصوفة من الرؤى المختلفة لحل المشكلات الاجتماعية؟

لقد سبقت الإشارة إلى جملة من الرؤى لحل المشكلات الاجتماعية نذكر القارئ بها

وهي:

منظور المرض الاجتماعي، ومنظور تفكك نظام المجتمع، ومنظور تعارض القيم، ومنظور السلوك المنحرف، ومنظور التنميط، والمنظور النقدي، ومنظور الصراع، والمنظور النفسي الاجتماعي (ويشمل النظريات البيولوجية الاجتماعية ونظريات الشخصية والنظريات السلوكية ونظريات التفاعل).

يبدو للباحث أن أكثر الرؤى قرباً من الرؤية الصوفية تلك التي تمثلها نظريات الشخصية وهذه النظرية تفسر السلوك الاجتماعي عن طريق صفات وسمائل تميز الأفراد عن بعضهم البعض بالإضافة إلى هذه الرؤية (نظريات الشخصية) رؤية شبيهة، وهي التي تقول أن سبب المشكلة الاجتماعية السلوك المنحرف، وهذا المنظور يعتبر المشكلة الاجتماعية خرقاً للمعايير المتوقع الالتزام بها من قبل أفراد المجتمع. ومن أهم أسباب السلوك المنحرف التنشئة غير السليمة والحل للمشكلة الاجتماعية بتوجيه أفراد المجتمع لأساليب السلوك الشرعية وإبعادهم عن أساليب السلوك غير الشرعية.

هاتان الرؤيتان – يمكن أن يستخدمهما المتصوفة في حل المشكلات الاجتماعية التي تسببها بعض الممارسات الصوفية والمشكلات التي لا تسببها الممارسة الصوفية.

أما منظور التنميط عادة يكون سببه غير المتصوفة، لأن المتصوفة يتصرفون بالتسامح. فالتنميط كما سبق يكون عندما تضع أجهزة الضبط الاجتماعي أشخاصاً معينين في نمط معين يكون ذلك سبباً في استمرارهم في ارتكاب مخالفات، فالنظرة التسامحية هي من أقوى الأساليب للتغلب على هذه المشكلة، وهذه النظرة يتميز بها المتصوفة.

أما منظور الصراع الذي يعتبر المجتمع مكون من جماعات تتصارع حول القوة، والتي تعتبر الصدام والصراع حتمي، وأنه في كثير من الأحيان مفيد، فإنه في رأي الباحث منظور لا ينسجم عموماً مع الفلسفة الصوفية. فالمتصوفة لا يميلون إلى التنافس مع الآخرين على السلطة والقوة (قد يهتمون ببسط سلطة معنوية وسلطة ولاء طوعي). هذه السلطة قد توفر قوة مادية اقتصادية وسلطة لحل النزاعات.

من ناحية أخرى إذا حدث نزاع اجتماعي بين جماعات في المجتمع، فإنه معروف عن مشايخ الصوفية أنهم يتدخلون لحل النزاعات عن طريق التراضي وباستخدام سلطتهم المعنوية، وليس عن طريق القوة. فالمتصوفة لا يكونون عادة طرفاً في الصراعات حول القوة (قد يدخلون في بعض الأحيان في صراع حول المشيخة، وهوما حدث مؤخراً في طريقة صوفية في السودان) وقد يكون صراعات عقديّة مع اتجاهات دينية أخرى غير صوفية، كأناصر السنة والسلفيين، وكما حدث بين المتصوفة والأخوان المسلمين، والذي خفت حدته وكاد أن يتلاشى في الأونة الأخيرة، أو صراع رمزي بين مشايخ الطرق المختلفة حين يقال أن الشيخ فلان (بلع) الشيخ فلان ولكن كل هذا لا ينفى الطابع التسامحي للتصوف والمتصوفة.

أما المنظور النقدي فهو يرى أن المشكلة الاجتماعية تنتج من استغلال الطبقة العاملة وسبب هذا الاستغلال وجود نظام رأسمالي.

يتسم المتصوفة عموماً بالزهد وبالإنفاق على المريرين وقد يكون ذلك من مصادرهم واستثمارهم. وجهدهم الخاص، ولكن هنالك طرماً صوفية أثرت واستغلت لحد كبير المريرين وصارت تجبى منهم الأتأوات. وعلى الرغم من أن هذه الجبايات قد يصرف جزء منها على ضيافة الأتباع، ولكن الجزء الأكبر صار في بعض الأحيان يصرف على حياة شيخ الطائفة وجعلت الشيخ يتميز عن الأتباع في أسلوب المعيشة الذي صار إلى حد كبير مترفاً؛ الأمر الذي أدى الجيل الجديد من أبناء المريرين إظهار نوع من التذمر والتمرد والرفض لهذا النوع من الاستغلال. إن مشكلة الاستغلال هذه جعلت مصلحين من غير المتصوفة يستخدمون المنظور النقدي لحلها سواء أن كان سببها ممارسات بعض مشايخ الصوفية أو جماعات أخرى من غير المتصوفة.

أما رؤية البيولوجيين الاجتماعيين التي تعتبر أن أنماط السلوك غريزية وحتمية، فهي لا تتسق في رأى الباحث مع النظرة الصوفية، لأن المتصوفة يقولون بلزوم مجاهدة النفس وبضرورة الفعل الإنساني. وعلى الرغم أنهم يعتقدون أن الأمور بيد الله ولا حول ولا قوة إلا به، فإن هذا الاعتقاد يمثل حالة شعورية لا تنفي المسؤولية والعمل والمجاهدة.

أما منظور المرض الاجتماعي الذي يعتبر أن سبب المشكلة الاجتماعية مرضاً يصيب المجتمع وهذا المرض يكون بسبب فشل الأفراد أو المجتمع نفسه في التكيف مع التغيير الذي يحدث فيه، فإن ذلك قد يتفق مع المنظور الصوفي ذلك لأن المتصوفة يركزون عادة على سلوك الفرد وفشله في الالتزام بفضائل وقيم معينة دون الالتفات إلى فشل المجتمع في نفسه وعبارة أمراض النفوس تأخذ حيزاً ومكانه كبيرة في فكرهم. هذا المنظور قد يستخدمه بطريقة مناسبة غير المتصوفة لحل تلك المشكلات التي تحدثها بعض الممارسات الصوفية خاصة في حالة عدم مواكبة أتباع التصوف للتغيرات الاجتماعية وذلك في الأحوال التي لا تتكيف معها بنية المجتمع ومؤسساته مع تلك المتغيرات.

منظور التفكك الاجتماعي:

يناسب هذا المنظور حل المشكلات التي تحدث نتيجة تغيرات في تركيب المجتمع كالتركيبة السكانية والتحضر وكالمتغيرات الثقافية. يحتاج المتصوفة إلى الاستفادة من هذا المنظور وتكييف نظرتهم وفق مقتضياته.

تعتبر النظريات التفاعلية أن الأفكار والمعتقدات والقيم هي التي توجه سلوكنا وأنه ينبغي لفهم سلوك الآخرين أن ننظر إلى العالم بمنظورهم. هذا المنظور يناسب حل المشكلات التي تسببها الممارسات والمعتقدات الصوفية، فينبغي أن لا ننظر إلى المتصوفة من الخارج بل يجب أن نفهم وجهة نظرهم ومقاصدهم ومعتقداتهم، وقد يحتاج الإنسان إلى أن يعيش حياتهم (من ذاق عرف)، ولكن قد يكون ذلك مكلفاً للدارس.

خلاصة الأمر أن المنهج الصوفي لحل المشكلات الاجتماعية يقوم على توجيه الأخلاق وعلى التربية والتنشئة ويتميز بسهولة بناء العلاقة مع (المنحرف) و(المريض) اجتماعياً وبسمة التسامح وتقبل الآخر وعدم إدانته والتدرج في إصلاحه. يهتم المتصوفة بتحليل الشخصية وصفاتها وبأمراض النفوس بما يعرف بالتخلية (التخلص من الرذائل والصفات الذميمة التي تتعارض مع الجماعة)، ثم بالتخلية (وهي عملية اكتساب الفضائل والصفات الحميدة) وما تقضيه هاتان العمليتان من مجاهدة ورياضة.

ويحتاج المتصوفة إلى معرفة إنجازات غيرهم من معرفة واقع المجتمع والمتغيرات المتسارعة التي قد تحدث فيه كالحداثة والتحضر والاكتشافات التكنولوجية والعلمية والتعامل المناسب معها والاستفادة من الوسائل والتقنيات والمعلومات المتصلة بهذه المتغيرات كما ينبغي أن يهتم المتصوفة بالبنيات والمؤسسات الاجتماعية العامة بجانب مؤسساتهم الخاصة.

يهتم بعض المتصوفة في حل المشكلات الاجتماعية وتغيير الأوضاع إلى الأفضل، على التدريب والمهارات، وعلى الجوانب السلوكية العملية هذا لا يعني أنهم يقصون الجانب العلمي، فاهتمامهم بالجانب العملي هو اهتمام في المقام الأول بالقرآن والفقه واللغة واهتمامهم بالعلوم العصرية كعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والإدارة وعلم الوسائل والعلم بالواقع ليس بالقدر الكافي وليس بالقدر المطلوب. وهناك من المتصوفة من يقصر المعرفة على الكشف والإلهام وعلى خوارق العادات.

الفصل السادس البعء الأدبي والفني

مقدمة

التصوف والفنون والآداب

يتناول هذا الفصل تعريف الفن عامة والفن الصوفي خاصة ويتناول موضوعات الشعر والأدب الصوفي ، وما يميز الفن الصوفي عن غيره من الفنون، ويناقش التزام الفن بالقيم وخدمته لها، وقضية الفن للفن. وأخيراً وبايجاز أثر التصوف في الشعر العربي المعاصر.

البعد الأدبي والفني للتصوف

يمثل هذا البعد جانباً مهماً وأساسياً في التصوف، وقد يعبر هذا البعد عن منظور التصوف للحياة وطريقة التعامل معها. التصوف تجربة، والفن والأدب يعبر عن تجربة، والتصوف يعبر عن أذواق ومواجيد وأشواق تعكس تجربة ذاتية، والفن والأدب على الرغم من أنه يخاطب الآخر ويتواصل معه، فإنه يقوم على تجارب ذاتية. وأهل التصوف أنفسهم عندما كثر النقد عليهم اضطروا أن يدافعوا عن ممارستهم وتجاربهم الذاتية.

من ناحية أخرى، فإن النشاط الفني والأدبي باعتباره جزءاً من الأنشطة الصوفية، يمثل جانباً كبيراً من تلك الأنشطة؛ فالسماح الصوفي من مدائح وغناء ورقص وما يصاحبه من أحوال الوجد والجدب والاستغراق ما هو شبيه بأحوال الطرب الفني والأدبي وارتباط ذلك بالأماكن والأشياء المحبوبة وما يصاحبها من شوق وأنس وقرب من المحبوب والفناء فيه، هي أحوال شبيهة بأحوال المحبة التي يعبر عنها الشعراء والأدباء والفنانون. إن الزهد في المادي والرغبة في الجمالي والمعنوي أيضاً يمثل جانباً مشتركاً بين التصوف والفن والأدب. أورد عبد الحميد مذكور قولاً لابن عربي قال فيه: "جعلت العبارة بلسان الغزل والتشبيب لتتعلق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها.... وهولسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف".

ومهما يكن من أمر، فإذا اعتبرنا الفن والأدب صفة غالبية للتصوف والتجربة الصوفية، فإن هذا الفن وظف لأغراض وأخضع لمعايير وحددت له مجالات وموضوعات. ولقد صرح بعض المتصوفة بهذه الوظائف والأغراض والأهداف.

سيتناول الباحث في هذا الجزء من البحث توضيح هذه الغايات والأهداف والموضوعات، بالإضافة إلى النظر في مشروعية الممارسة الفنية والأدبية برمتها وسوف تكون المحاور التي سوف يناقشها:

التعريف بالفن الصوفي (السماع) وحكم مشروعيته وغاياته وأهدافه ووظائفه الاجتماعية وموضوعاته، بالإضافة إلى علاقة الفن بالقيم (غير الجمالية - قيم الأخلاق والحق) والنظر في هذه العلاقة هل هي علاقة ارتباط أم انفصال واستقلال، بالإضافة إلى نماذج تمثل مجالات وموضوعات وأغراض الأدب الصوفي المختلفة. بجانب نماذج لأثر التصوف في الشعر العربي المعاصر.

التعريف بالأدب والفن الصوفي

قد يكون أفضل تعريف للفن والأدب الصوفي، سواء كان نثراً أم شعراً، من خلال موضوعاته، وليس من خلال خصائصه الفنية (كالمناجيات والمدائح النبوية وشعر الحب الإلهي مثلاً). هذا لا يعني أنه لا يمكن تعريفه بخصائصه الفنية، لأنه قد ينفرد ببعض الخصائص الفنية وأنه قد تغلب عليه كالرمز والإشارات وكغموض الألفاظ والمعاني.

يتميز الأدب الصوفي باستخدام الرمز، واستخدام الرمز له أسباب؛ فقد يكون سبب استخدامه الخوف من المجتمع أو السلطة؛ فلا يعبر صراحة بأفكاره وآرائه، فقد ينجم عن التعبير الصريح آثار لا يريدها، كمقاطعة المجتمع له، وعدم التعامل معه، وقد يخاف من أن تنزل به السلطة عقوبة قد تكون إعدامه أو نفيه أو التضييق عليه في حياته ومعاشه أو قد تحول بينه وبين أن يحقق أهداف وغايات معينة يرغب في تحقيقها، وقد يخاف من أن تتغير نظرة الناس له وصورته عندهم بصورة مذمومة وغيرها من أسباب الخوف من التصريح بالمعتقد.

وقد يكون الإخفاء بسبب البخل، وقد يبهر البعض ذلك بأن المبدع يعاني من بذله جهداً عظيماً في التوصل لبعض الأفكار، فكيف يهب هذا الجهد بدون مقابل وأن يستفيد منه الآخر دون عناء. هذه الحجة في اعتقاد الباحث تتضمن مفارقة، لأن الإنسان بطبيعته لا يستمتع ويحدث له إشباع دون أن يشاركه فيه الآخرون بعلمهم به. من ناحية أخرى، فإن الدين ينهانا عن كتمان العلم والحقيقة، لأن ذلك ينم عن أنانية قد يصل الإخفاء بسببها إلى حد الجريمة إذا كان الكشف عنها للآخر مثلاً ضروري لحفظ النفس أو تجنب أذى جسيم. قد تكون هنالك استثناءات والإنسان الخير يرغب في أن ينتفع الآخرون بما توصل إليه من خير. وقد يكون الإخفاء قصده حسناً إذا كانت غايته تدريب الآخر التعود على الوصول للحقائق بجهد ودراسته وبحثه، فإذا نمت فيه هذه المقدر، فقد يكتشف أموراً أخرى غير التي أخفيت عنه، بالإضافة إلى اكتشافها هي ذاتها. وتعميم ذلك في كل الأمور ولكل الناس قد لا يكون مناسباً؛ فالإخفاء قد يزيد من كفاءة المتعلم وقد يكون الإخفاء ليس إخفاءً حقيقياً ولكن مجازياً إن صح التعبير وذلك عندما تكون العبارة الرمزية تعبر عن معنى لم يصك له لفظاً في اللغة المتداول، لأن الناس لا يدركون مدلولها. هذا الأمر قد يكون شبيهاً بالوضع عندما يستخدم العلماء لفظاً (كالكوركات) التي تعرفها الجماعة العلمية مع الفارق، لأن التصوف ليست فيه مؤسسة عامة منضبطة كالمؤسسة العلمية التي تختبر اللفظ غير المتداول بمنهج محدد وإجراءات معينة عادة ما يكون متفقاً عليها.

وقد يستخدم الرمز بغرض جذب السامع وتشويق، وقد يستخدمه البعض من قبيل ادعاء عمق الفكرة ودقتها وصعوبة فهمها، ولوضع هالة تخلق مكانة عالية ورفيعة وقدسية، وقد تكون بغرض إرهاب الآخرين وإشعارهم بجهلهم وقلة علمهم. إن عدم وضوح الكلام للقارئ أو السامع لا ينبغي أن يعتبر صفة سلبية للكلام إذا كانت الأفكار تحتاج إلى خلفيات وإلى جهد، وهو لم يبذل ذلك الجهد أو يحصل على تلك الخلفيات حتى يستطيع فهمها، وقد يكون سبب الإخفاء أنه إذا صرح المتحدث بالمعنى قد يلحق ذلك ضرراً بأن يساء فهم الكلام ولا يفهم على حقيقته لعدم مقدرة السامع لفهم المقصود، والناس مطالبون أن يحدثوا الناس قدر عقولهم.

يتميز بالصدق:

ويتميز الشعر الصوفي (أو هكذا ينبغي) بالصدق، فشعراء المتصوفة – أهل الحقيقة – ليسوا من الذين يقولون ما لا يفعلون، فالعمل عندهم الأساس الذي يعول عليه، بل إن بعضهم يقلل من أهمية النظر. (سوف يناقش الباحث خاصية الصدق كمعيار للأدب الرفيع لاحقاً).

قد يعبر الشعر الصوفي عن أحوال ذاتية إيمانية وروحية وذوقية وأحوال شاذة، وقد يغلب عليه جانب التجربة الشخصية الناتجة عن الأخذ بطريقة حياة معينة كالعزلة والزهد والرياضة والمجاهدات، وقد يتجه نحو المعاني الروحية والخلقية، وقد يتجاوز المعقول (ليس على سبيل المبالغة) إلى الحد الذي يعتبره البعض نوعاً من الهذيان أو الجنون (انظر البعد الصحي للتصوف)، وقد ينتج عن أحوال استغراق ومواجيد وفناء وعن حالات مجاهدات ورياضة وعزلة وحالات إلهام ووله ولذة وسكر.

يتميز بأسلوب السلسلة:

سمي مذكور أسلوبهم الفني بأسلوب السلسلة الصوفية فقال: ¹ (ثم نجد في كلام الصوفية أسلوباً – احترت في تسميته ولكنني أسميه بأسلوب السلاسل أو الأسلوب الحلزوني – بالفكرة تسلمك للتي بعدها والتي بعدها إلى التي بعدها وهكذا... بحيث لا يمكن أن تقطع

¹ مذكور ((عبد الحميد)، خواطر في الأدب الصوفي، Saleh alborini@yahoo.com، موقع رابطة أبناء الشام، صالح أحمد البوريني، ص، 4-5.

السلسلة وإذا قطعت حدثت فجوة لا يتصل بفقدائها معنى الكلام... فحينما يقول أحدهم مثلاً أصل الطاعة الورع وأصل الورع التقوى وأصل التقوى محاسبة النفس وأصل محاسبة النفس الخوف والرجاء وأصل الخوف والرجاء الوعد والوعيد وأصل معرفة الوعد والوعيد عظم الجزاء وأصل تلك الفكرة والعبرة).

هذا اسلوب تستطيع أن تقرأه من أوله وتستطيع أن تقرأه من آخره... معكوساً.

يتميز بمجالاته وموضوعاته:

وفيما يلي جملة من هذه الموضوعات والمجالات:

- (1) الحب الإلهي.
- (2) مدح الرسول صلى الله عليه وسلم عموماً.
- (3) المولوديات (مولد الرسول صلى الله عليه وسلم).
- (4) مدح الصحابة.
- (5) مدح الأولياء والمشايخ والصالحين.
- (6) التوسلات.
- (7) الزهديات.
- (8) المصليات (الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم).
- (9) الحجازيات (الأماكن المقدسة).
- (10) المناجيات.
- (11) في مجال العقائد والميتافيزيقيا (نظريات معينة اختص بها أهل التصوف):
- (12) كالإتحاد.
- (13) والحلول.
- (14) ووحدة الوجود
- (15) والنور المحمدي والحقيقة المحمدية.
- (16) الإنسان الكامل.
- (17) وفي القيم والأخلاق (قد يشارك في ذلك) الشعراء ذوي الاتجاهات الأخرى.
- (18) وحدة الأديان.
- (19) وفي مجالات مختلفة يصعب حصرها كالعزلة والمعرفة والمراقبة والطريقة، وغيرها من الموضوعات التي يتم تأليف الشعر فيها من منطلق رؤية صوفية.

تعريف الغزالي للأدب الصوفي:

لقد عرّف الغزالي الفن الصوفي (السماع) المحمود¹ بأنه ذلك الذي يتفق مع المنظور الشرعي بقوله هو ذلك الذي لا يدل على تحريمه نص ولا قياس (اجتهاد). ويقول الوصف الأعم للسماع أنه صوت طيب والطيب ينقسم إلى موزون وغير موزون. والموزون ينقسم إلى مفهوم كالأشعار، وإلى غير مفهوم كأصوات الجمادات والحيوانات. والوصف الخاص للسماع هو صوت طيب مفهوم موزون محرك للقلب. وقال: وسماع الصوت من حيث أنه طيب لا ينبغي أن يحرم، بل هو حلال بالنص والقياس. وإنما يكون حراماً أو مكروهاً لأسباب عارضة.

¹ الغزالي (أبو حامد)، أحياء علوم الدين، الجزء الثاني الطبعة الثالثة، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ، ص، 250 - 252

وقسم الأصوات الموزونة باعتبار مخرجها إلى ثلاثة أنواع:

1. صوت المزامير والأوتار وضرب القضيبي.

2. ما يخرج من حنجرة الحيوان.

3. ما يخرج من حنجرة الإنسان.

فسماع هذه الأصوات لا يحرم لكونها طيبة أوموزونة، ولا يستثنى من هذه إلا الملاهي والأوتار والمزامير التي ورد الشرع بالمنع منها بذاتها عند الغزالي، لأنها شعار للفساق. ولكن البعض يرى أن المنع سببه أنها تصاحب عادة الخمر والنساء، وعندهم إذا لم تصاحب هذه الممارسات، فإنها لا تكون ممنوعة، والدين لا يمنعها من حيث هي أصوات جميلة (وهذا رأي للقرضاوي).

يرى الغزالي أن السبب غير الذاتي لمنعها متحقق وهي بالفعل ممنوعة، ولكن الشيخ القرضاوي يقول غير ممنوعة في الواقع عندما لا تصاحبها المحرمات كشرب الخمر والنساء، فالغزالي لا يمنع الأوتار لذاتها، بل لعارض يعرض لها من الخارج. وقال لأجل هذا ينهي عن لبس القباء وعن ترك الشعر على الرأس قديماً في بلاد صار القباء فيها من لباس أهل الفساد، ولا ينتهي ذلك فيما وراء النهر لاعتقاد أهل الصلاح ذلك فيهم. وقال مهما كان النظر في السماع باعتبار تأثيره في القلب، لم يجز أن يحكم فيه مطلقاً بإباحة أو تحريم، بل يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص واختلاف طرق النغمات، فحكمه حكم ما في القلب.

أغراض السماع:

ذكر الغزالي أن أغراض السماع (أو أنواع السماع المحمود) سبعة¹:

1. غناء الحجيح ، فإنهم يدورون في البلاد بالطبل والشاهين والغناء وذلك مباح، لأنها أشعار في وصف الكعبة وزمزم وسائر المشاعر، وغاية غناء الحجيح أنه يهيج الشوق إلى بيت الله.. وإذا كان الحج قرابة فالشوق إليه محمود وكان التشويق إليه بكل ما يشوق محمود، ما لم يدخل فيه الأوتار والمزامير.
2. ما يحتاجه الغزاة لتحريض الناس على الغزو وتحريك الغيظ والغضب على الكفار وتحسين الشجاعة واستحقار النفس والمال.
3. الرجزيات التي يستعملها الشجعان في وقت اللقاء، والغرض منها التشجيع للنفس وللأنصار وتحريك النشاط بلفظ شيق وصوت طيب، وذلك مباح في كل قتال مباح ومندوب في قتال المندوب.
4. أصوات النياحة ونغماتها وتأثيرها في تهيج الحزن والبكاء وفي هذا المحمود والمذموم. فأما المذموم فمثاله الحزن على الأموات، فإنه تسخط لقضاء الله تعالى ، فإن التعبير عنه بالنياحة مذموم. أما الحزن المحمود فهو حزن الإنسان على تقصيره في دينه.
5. السماع في أوقات السرور تأكيداً للسرور وتهيجه، وهو مباح إن كان السرور مباحاً كالغناء في أيام العيد، وفي العرس، وفي وقت قدوم الغائب، وفي وقت الوليمة والعقيقة وعند ولادة المولود وعند ختانه وحفظه القرآن العزيز. وكل ذلك لأجل إظهار السرور به، ووجه جوازه أن من الألحان ما يثير الفرح والسرور والطرب، فكل ما جاز السرور به جاز إثارة السرور فيه ويدل على النقل إنشاد النساء على سطوح المنازل بالدف والألحان عند قدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة طلع البدر علينا من ثنيات الوداع، وجب الشكر علينا ما دعا الله داع ، فهذا إظهار السرور لقدمه (صلى الله عليه وسلم)، وهو سرور محمود؛ فقد نقل عن جماعة الصحابة رضي الله عنهم أنهم حملوا (رقصوا) في سرور أصابهم، ويدل على ذلك ما روى البخاري ومسلم أيضاً في صحيحهما من حديث عقيل عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أن أبا بكر رضي الله عنه دخل عليها وعندها جاريتان في أيام منى تضربان والنبي (صلى الله عليه وسلم) متغش بثوبه فانتهرهما أبو بكر رضي الله عنه فكشف النبي صلى الله عليه وسلم عن وجهه، وقال دعهما يا أبا بكر فإنها أيام عيد، وقالت عائشة رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يسترني بردائه وأنا انظر إلى الحبشه وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر رضي الله عنه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "امنا يا بني أرفده" يعني من الأمن ومن حديث عمر بن الحارث عن ابن شهاب نحوه وفيه: "تغنيان وتضربان" وفي حديث أبي طاهر عن ابن وهب والله لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على باب حجرتي والحبشة يلعبون بحرابهم في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسترني بثوبه أو بردائه لكي انظر إلى لعبهم. فاما سألت (عائشة) رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأما قال: "تشتهين تنظرين فقلت: نعم: فأقامني وراءه وخدي على خده ويقول: دونكم يابني أرفدة. وقال الغزالي: هذه الأحاديث كلها في الصحيحين وهونص صريح في أن الغناء واللعب ليس بحرام، وفيها دلالة على أنواع من الرخص (الأول) اللعاب،

¹ نفس المصدر ، ص ، 251- 252

(الثاني) على ذلك في المسجد، (الثالث) قوله (صلى الله عليه وسلم) : ((دونكم بني أرفة)) وهذا أمر باللعب التماس له، فكيف يقدر كونه حراماً، (الرابع) منعه لأبي بكر عن الإنكار وتعليقه بأنه يوم عيد ووقت سرور، و(الخامس) قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة : تشتين أن تنظري ؟ لم يكن ذلك عن اضطرار، و(السادس) الرخصة في الغناء والضرب بالدف، و(السابع) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرع سمعه صوت الجارتين وهو مضطجع. قال : فهذه المقاييس والنصوص تدل على إباحة الغناء والرقص والضرب بالدف واللعب بالدرق والحراب، إلى رقص الحبشة والزواج في أوقات السرور كلها قياساً على يوم العيد فإنه وقت سرور، وفي معناه يوم العرس والوليمة والختان ويوم القدوم من السفر وسائر أسباب الفرح، وهو كل ما يجوز به الفرح شرعاً¹.

6. سماع العشاق تحريكاً للشوق، وتهيجاً للعشق، وتسلياً للنفس.. وهذا حلال إن كان المشتاق إليه ممن يباح، وحاله كمن يعشق زوجته وسريته، فإن باع سريته أو طلق زوجته حرم عليه ذلك بعده.

7. سماع من أحب الله عشقه واشتاق إلى لقائه، فلا ينظر إلى شيء إلا رآه فيه سبحانه وتعالى، ولا يقرع سمعه قارع إلا سمعه منه أوفيه، فالسماع في حقه مهيج لشوقه ومؤكد لعشقه وحبه مشعل قلبه ومتخرج منه أحوالاً من المكاشفات والملاحظات لا يحيط الوصف بها. يعرفها من ذاقها وتسمى تلك الأحوال بلسان الصوفية (وجداً).. وحصول هذه الأحوال للقلب بالسماع سببه سر الله تعالى في مناسبة النغمات الموزونة للأرواح وتسخير الأرواح لها وتأثيرها بها، شوقاً وفرحاً وحرناً وانبساطاً وانقباضاً.

الأحوال التي يحرم فيها السماع²:

ثم تناول حجة الإسلام الإمام الغزالي الأحوال التي يحرم فيها السماع فقال: (إنه يحرم بخمسة عوارض (أسباب) عارض في المستمع وعارض في آلة الاستماع، وعارض في نظم الصوت، وعارض في نفس المستمع أو مواظبته، وعارض في كون الشخص من عوام الخلق).

1. أن يكون المستمع إليها امرأة لا يحل النظر إليها، وتخشى الفتنة من سماعها. وهذا حرام؛ لما فيه من خوف الفتنة، وليس ذلك لأجل الغناء. بل لو كانت المرأة بحيث يفتتن بصوتها في المحاورة من غير ألحان، فلا يجوز محاورتها ومحادتها ولا سماع صوتها في القرآن. وصوت المرأة في غير الغناء ليس بعورة. ولم تزل النساء في زمن الصحابة رضي الله عنهم يكلمن الرجال في الإسلام والاستفتاء والسؤال والمشاورة وغير ذلك، ولكن للغناء مزيد أثر في تحريك الشهوة.. إذ يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسمع أصواتهما (الجارتان في بيت عائشة) ولم يتحرز منه.
2. العارض التالي في الآلة بأن تكون من شعار أهل الشر أو المخنثين، وهي المزامير والأوتار وطبل الكوبة، ما عدا ذلك يبقى على أصل الإباحة كالدف والطبل والشاهين والضرب بالقضيب وسائر الآلات.

آداب السماع³:

ثم ذكر الغزالي آداب السماع وقال إنها خمسة:

1 نفس المصدر، ص، 256-257.

2 نفس المصدر، ص، 259 - 261

3 نفس المصدر، ص، 278 - 282

1. مراعاة الزمان والمكان والإخوان، ومراعاة الزمان معناه مراعاة فراغ القلب له. وأما مراعاة المكان فقد يكون شارحاً مطروحاً أو موضعاً كريبه الصورة أو فيه سبب يشغل القلب فيتجنب ذلك. وأما مراعاة الإخوان فحضور من هو غير مناسب للسامع مجالس السماع يكون مشوشاً للسمع من لا يتأثر بالسمع أو من هو متكبر أو متكلف يراني بالوجد والرقص وتمزيق الثياب، فإن هؤلاء يجعلون المستمع الحسن ينشغل بهم فيفسدوا عليه سماعه.
 2. أن لا يكون من المستمعين من يضرهم السماع، وهم ثلاثة أنواع: منهم من لم يكن له ذوق للسمع ولا يدرك إلا الأعمال الظاهرة، والثاني من له ذوق للسمع ولكن فيه بقية من الحظوظ والشهوات، والثالث من استولى على قلبه حب الله ولكنه يفهم المسموع بطريقة لا يجوز فهمه بها يكون ضرره أعم من نفع السماع.
 3. أن يكون مصغياً إلى ما يقول القائل، حاضر القلب قليل الالتفات، مشتغلاً بنفسه، ومراعاة قلبه، ومراقبة ما يفتح الله له من رحمته في سره، يكون ساكن الظاهر، هادئاً متماسكاً عن التصفيق والرقص وسائر الحركات. وعدم التصنع والتكلف والمراعاة، وعدم الاضطراب في حالة الوجد، والساكن أتم وجداً من المضطرب (كما أن حالة الصحو أتم من حالة السكر والغيبة). قد كان الجنيد يتحرك في السماع في بدايته ثم صار لا يتحرك فقليل له في ذلك قال: (وترى الجبال وتحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء).
 4. أن لا يقوم ولا يرفع صوته بالبكاء وهو يقدر على ضبط نفسه، ولكن إن رقص أو تباكى فهو مباح، إذ لم يقصد به المراءاة، لأن التباكي استجلاب للحزن. والرقص سبب في تحريك السرور والنشاط، فكل سرور مباح يجوز تحريكه، ولو كان حراماً لما نظرت عائشة رضي الله عنها إلى الحبشة...
 5. في نظم الصوت، وهو الشعر، فإن كان فيه شيء من الخنا والفحش والهجو، وهجاء الكفار وأهل البدع – جائز، وكذلك النسب (وفيه تفصيل) وما يمكن تنزيله على معان بطرق الاستعارة.
 6. ويكون في المستمع، وهو أن تكون له شهوة غالبية عليه، وكان في غرة الشباب، وكانت هذه الصفة أغلب عليه من غيرها.
 7. أن يكون الشخص من عوام الخلق ولم يغلب عليه حب الله تعالى فيكون السماع له محبوباً، ولو غلب عليه شهوة فيكون في حقه محظوراً. ولكن أبيع في حقه كسائر أنواع اللذات المباحة إلا إذا اتخذها ديناً فهذا هو السفية الذي تُرد شهادته، ثم بين الغزالي حجج القائلين بتحريم السماع ورد عليها.
- وقد روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم حملوا لما ورد عليهم سرور أوجب ذلك وذلك في قصة ابنه حمزة لما اختصم فيها على بن أبي طالب وأخوة جعفر وزيد بن حارثة رضي الله عنهم فتحاشوا في تربيتها فقال صلى الله عليه وسلم لعلي: " أنت مني وأنا منك" فحمل علي وقال لجعفر أشبهت خلقي وخلقي فحمل وراءه علي وقال لزيد " أنت أخونا ومولانا" فحمل زيد وراءه علي فحمل عليه السلام "وهي لجعفر لأن خالته تحته والخالة والدة". وفي رواية أنه قال لعائشة رضي الله عنها " أتحبين أن تنظري إلى زفن الحبشة "والزفن والحجل هو الرقص. وذلك يكون لفرحاً أو شوق فحكمه حكم مهيجه؛

1 حديث " اختصم علي وجعفر وزيد بن حارثة في ابنة حمزة لعلي " انت مني ومنك " فحمل وقال لجعفر " اشبهت خلقي وخلقي : فحمل وقال لزيد انت اخونا ومولانا حمل... الحديث " أخرجه ابوداود من حديث علي بإسناد حسن وهو عند البخاري دون حمل "

إن كان فرحة محموداً الرقص يزيد ويؤكد فهو محمود ، وإن كان مباحاً فهو مباح وإن كان مذموماً فهو مذموم.

نعم لا يليق اعتياد ذلك بمناصب الأكابر وأهل القدوة، لأنه في الأكثر يكون عن لهو ولعب، وماله صورة اللعب في أعين الناس فينبغي أن يجتنبه المقتدي به، لئلا يصغر في أعين الناس ويترك الاقتداء به.

1. وقال الغزالي في تبرير الرقص، (فان قلت: فما بال الطباع تنفر عن الرقص ويسبق إلى الأوهام أنه باطل ألا وينكره وكان رد الإمام: أعلم أن الجد لا يزيد على جد الرسول صلى الله عليه وسلم وقد رأى الحبشة في المسجد وما أنكره لما كان في وقت لائق وهو العيد من شخص لائق به وهم الحبشة، ولكن اللهو واللعب مباح ولكنه للعوام، ومكروه لنوي المناصب لأنه لا يليق بهم وما كرهه يكون غير لائق بمنصب، فلا يجوز أن يوصف بالتحريم) وقال: (أما الحرام فهو الأكثر للناس من الشبان ومن غلبت عليه شهوة الدنيا فلا يحرك السماع منهم إلا ما هو الغالب على قلوبهم من الصفات المذمومة. والمكروه من لا ينزله على صورة المخلوقين، ولكن يتخذه عادة له في أكثر الأوقات له إلا بالصوت الحسن. وأما المستحب فهو لمن يغلب عليه حب الله تعالى ولم يحرك السماع منه إلا الصفات المحمودة).

إن ابن تيمية يلتقى مع الغزالي في مسألة السماع في بعض الأمور، ويختلف معه في بعضها. ولوجاز لنا الوصف لقلنا إن موقف الغزالي موقف متساهل (متسامح). نحاول فيما يلي أن نستعرض موقف ابن تيمية من هذه القضية ثم نقارن بين موقفه وموقف الغزالي.

يقول شيخ الإسلام¹ " إن السماع للقرآن وترتيبه بصوت جميل آثار إيمانية وله في الجسد آثار محمودة من خشوع القلب ودموع العين واقتشعرار الجلد، هذه الصفات كانت موجودة عند الصحابة، وعدم التأثير بهذا السماع مذموم، لأنه يدل على قسوة القلب {ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً} (البقرة: 74) {أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ} (الحديد:16).

لكن هنالك سماع مذموم، وهو الذي يضاهاه أفعال المشركين، كالمكاء والتصديّة والمكاء مثل الصفير ونحوه ، وكذلك السماع الذي يستخدم فيه المعازف، وفي صحيح البخاري وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم أصر أنه سيكون في أمته من يستحل الحرّ والحريير والخمر والمعازف. وذكر أنهم يمسخون قرده وخنازير. وقال: (إن القول بأن رسول الله "صلى الله عليه وسلم" تواجد عندما أنشده أعرابي أبيات حتى سقطت بردته من منكبيه حديث مكذوب، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص أنواعاً من اللهو في العرس ونحوه ليعلم المرءون أن في ديننا فسحة)) وقال: (ليس في حديث الجارتين أن النبي صلى الله عليه وسلم استمع وفرق بين الاستماع والسماع) هنالك سماع يؤدي إلى آثار ونتائج تجعله غير مستحب أو ممنوع، وهو عندما يصرف المستمع عن سماع القرآن، أو عندما يحدث أحوالاً غير حسنة كالاضطراب والصراخ والإغماء والموت، وهذه الأحوال قال عنها أنها لم تحدث للصحابة، ولكنها حدثت للتابعين. وقال: (إن هذا جائز أو مستحب سماعه فلا بأس كالغيبية تحدث عند سماع القرآن، ولكنها إذا حدثت من شيء يمكن التحرز منه، فإنه لا يجوز التلبس بالسبب). وأهم ما قال شيخ الإسلام كان عندما سئل عن جماعة يجتمعون على قصد فعل الكبائر من القتل والسرقه وشرب الخمر وغير ذلك، وأن شيخاً من المشايخ المعروفين بالخير

1 ابن تيمية (تقي الدين)، مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ، الجزء الحادي عشر، التصوف ، الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين ، بدون تاريخ ، ص، 562

واتباع السنة قصد منع المذكورين من ذلك، فلم يستطع إلا أن يقيم لهم سماعاً يجتمعون فيه بهذه النية، وهو دف بلا صلاصل وغناء المغني مباح بغير شبابه، فلما فعل هذا تاب منهم جماعة وأصبح من لا يصلي ويسرق ولا يزكي، يتورع من الشبهات ويؤدي المفروضات ويجتنب المحرمات، فهل يباح فعل هذا السماع لهذا الشيخ على هذا الوجه، لما يترتب عليه من المصالح؟ مع أنهم لا يمكن دعوتهم إلا بهذا.

قال: (افتراض أنه لا يمكن دعوتهم إلا بما اعتبره الشيخ طرقاً بدعية افتراض غير صحيح لذا قال أن هذه الطرق غير جائزة).

أهداف الفن ووظيفته الاجتماعية:

يمكن تلخيص هذه الوظائف حسب رأي الغزالي¹ في التالي:

1. تزكية النفس وترقيق المشاعر والأحاسيس بالمعاني الدينية والأخلاقية والذوقية والجمالية. أثر هذا السماع قد يحدث حالة (الوجد).
 2. الترويح والترفيه وتلبية حاجيات الإنسان الذوقية والجمالية.
 3. وسيلة للدعوة لله وذريعة للخير.
 4. إثارة الشهوة.
 5. بقصد الهجاء.
 6. بقصد إفساد النفوس والأخلاق والذوق (إذا تضمن الفحش والبذاءة وإثارة الكراهية والفتن أو يؤدي إلى العقائد والعادات الفاسدة أو يهبط بالذوق).
- ويعتبر الغزالي أن أهداف الفن الصوفي (السماع) هي مجموعة الأهداف 1-3 أعلاه، بالإضافة إلى صيغة مفيدة من الهدف الخامس.

إن ما أورده الباحث من تحليل للفن الصوفي، يفترض أن هنالك ارتباطاً بين الفن والقيم - أخلاقية كانت أم روحية أوقيمياً معرفية أو نفعية- سيناقتش الباحث طبيعة هذا الارتباط قبل أن يعطي نماذج من الأدب الصوفي تخدم أغراضاً أخلاقية وروحية ومعرفية معينة فيتساءل هل الارتباط بين الأدب الصوفي والقيم الأخرى إرتباط إيجابي أم سلبي؟.

القيم والفنون والآداب:

هل الفن مستقل عن الأخلاق أم هنالك ارتباط بينهما؟ وإذا افترضنا أن هنالك ارتباطاً بين الفن والأخلاق، فما طبيعة هذا الارتباط؟ هل هو ارتباط إيجابي أم سلبي؟ هل الفن يدعم الأخلاق أم أنه عائق لها ويعمل على إضعافها؟ وهل الأخلاق عائق للفن؟ وهل ينبغي أن يكون الفن مستقلاً عن الأخلاق؟.

تعريف الفن:

يعرف الفن تارة بأنه محاكاة لما هو موجود، وتارة أخرى بأنه تعبير عن النفس ومشاعرها وأحاسيسها وعواطفها. التعريف الأول كان لأفلاطون، وقصد به بيان أن الفن نشاط ناقص ومعيب، فهو محاكاة للمثل (الحقائق). لم يكن أفلاطون وحده القائل بهذا التعريف، ومما أنتقد به هذا التعريف هو كونه غير جامع، فالموسيقى مثلاً تعتبر فناً ولكنها ليست تقليداً لشيء. أما التعريف بأن الفن تعبير عن عواطف أنتقد بأنه ليس مانعاً، لأنه يدخل في الفن ما ليس منه كقول الأب لابنه: ينبغي أن تفعل ما أقول؛ فقوله هذا يعبر عن عاطفة، ولكنه ليس عملاً فنياً، وأنه من الصعب أن نحدد العاطفة التي تقف خلف كل عمل فني².

¹ الغزالي، أحياء علوم الدين، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص، 260، 261، 263، 265، 272، 273، 278، 282

² Cooper ((David E.), Editor, A Companion to Aesthetics, Blackwell, Oxford, 1992, PP, 109 - 110.

وتوالت التعريفات ولم تسلم هذه التعريفات من النقد؛ فقد عرف معظم الفلاسفة في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين الفن تعريفاً وظيفياً، والتعريف الوظيفي يرى أن الأعمال الفنية أعمال إبداعية غرضها تحقيق غاية معينة.

وعُرّف الفن تعريفاً إجرائياً، والتعريف الإجرائي يعرّف الفن بالإجراءات أي بالخطوات التي تؤدي إلى العمل الإبداعي¹

ومن أمثلة التعريف الإجرائي للعمل الفني أن العمل الفني شيء تم إبداعه لكي يعرض في عالم للفن. هذا التعريف الفني لا يقول شيئاً عن غاية أو مغزى العمل الفني، ولا يقول شيئاً عن أن التجربة الفنية هل هي تمثيل أو تعبير أو غيرها من الصفات، ويعرف هذا التعريف بالتعريف المؤسسي، والشروط التالية تصف المؤسسة أو الممارسة الفنية:²

- العمل الفني أو الإبداع الفني ينبغي أن يقدم لعالم يمثل جمهوراً للفن.
- الفنان هو الشخص المشارك في خلق العمل الفني.
- الجمهور هم فئة من الأشخاص لهم استعداد لفهم وتذوق العمل الذي يقدم لهم.
- عالم الفن هو المجموع الكلي لكل نظم العوالم المختلفة للفن.
- عوالم نظم الفن هي الإطار لتقديم الفنان لعمله الفني للعالم (الجمهور).

تجدر الإشارة إلى أن هذا التعريف تم نقده، على الرغم من حداثة وموضوعيته. فالتعريف يسمح باعتبار أعمال تعرض في عالم الفن كالكتلوجات أعمال فنية، ولا يشير لخصائص هامة كالتعبير والتمثيل، هذه الخصائص مهمة للفن، ولكنها ليست عالمية. وعلى أية حال ليس هنالك ما يمنع إذا أخذنا بهذا التعريف الإجرائي أن يضمن هذه الخصائص غير العالمية.

التعريف الوظيفي للفن:

يقابل التعريف الإجرائي للفن، التعريف الذي يجعل للفن وظيفة ويهدف إلى تحقيق غاية وغرض. وهنالك صيغتان للنظرية الوظيفية صيغة وصفية، وصيغة معيارية.

الصيغة الوصفية تقول إن العمل الفني بطبيعته يخدم غرضاً ووظيفة علمنا بها ووعينا بها أم لم نعلم بها. فالفن بالضرورة يخدم وظائف نفسية واجتماعية وميتافيزيقية وثقافية. هذه الوظائف منفصلة عن مكانة الفن ووصفه في ذاته. أما الصيغة الوظيفية المعيارية تقول ينبغي أن يخدم الفن وظيفة أو غرضاً معيناً، فإذا قام الفن وحقق غرضاً وغاية حسنة فإنه يعتبر حسناً، وإذا حقق غاية قبيحة فيصير قبيحاً، وإذا لم يحقق غاية حسنة ولا قبيحة صار عبثاً. فأفلاطون مثلاً يقول ينبغي على الفن أن يقلد المثل (الحقائق المطلقة)، وبذلك يعبر عن محاولة لإدراك الحقيقة. وبالنسبة للمسيحيين فإن الفن يوضح الكتاب المقدس عندهم كما يعبر عن المجد الإلهي. ويرى تولستوي أن الفن ينبغي أن ينقد الحقيقة والطبيعة البشرية والأخلاق. ويرى الاشتراكيون أن الفن ينبغي أن يعبر عن الحقائق الاجتماعية والحياة السياسية، يقول سيجمند فرويد إن الفن يعبر عن رغبات دفينية في اللاوعي لا يستطيع الفنان تحقيقها وأن كبت هذه الرغبات يؤدي بكثير من الناس إلى أحلام اليقظة إذا لم يستطيع الفنان صياغتها في أعمال فنية. ويمكن تصنيف حديث ماركس عن الفن على أساس أنه يعبر عن نظرية وظيفية؛ فالفن عنده يعزز من المصالح الاقتصادية لطبقة معينة. هذه الوظائف التي يرى البعض أن الفن يحفظها، يمكن تحقيقها عن طريق غير الفن³ ويقول النقاد الماركسيون ينبغي الثناء على

¹ Ibid., P, 110.

² Ibid., P., 113

³ Ibid., P, 163

الأعمال التي تكشف فساد النظام الرأسمالي. من ناحية أخرى فإن الفرويديين يثنون على النظام الذي يحقق وظائف نفسية.

اختلف المفكرون فيما ينبغي أن يهتم به الفن اهتماماً خاصاً ويقوم بدعمه، فهناك من يقول بوجوب دعم الفن للقيم الأخلاقية وهم بذلك يعبرون عن نظرية معيارية للفن، وهناك من يقول إن الفن بطبيعته يدعم الأخلاق (والدين) وبذلك يعبر عن نظرية وصفية وظيفية للفن. فالفن عندهم يرقق المشاعر، ويظهر النفس من العواطف المدمرة، ويقوي ويصقل رؤية الإنسان ويجعلها أكثر وضوحاً؛ وذلك بالنظر الدقيق في الأشكال والألوان والنغمات؛ فيرتقي وعيه بالقيمة المصاحبة لها، الأمر الذي ينطبق أيضاً على الوعي الأخلاقي. إن التذوق الفني في الأساس تأملي ويعني التركيز والانتباه عند إدراك الأشياء المعنوية ومحبتها واحترامها لذاتها، مما يجعل هذا الموقف موقفاً مماثلاً للموقف الأخلاقي الذي يوجب على الإنسان الاهتمام بالآخر وبحاجياته، بالإضافة إلى هذا، فإن الفن يوسع من حرية الإنسان، لأنه يوسع من وعيه للخيارات المتاحة له. والفن يدعم الإيمان ويقويه، لأن المدرك لجمال الكون يدرك أن لهذا الجمال والترتيب والتنسيق خالق، والإيمان بدوره يدعم الأخلاق والالتزام بها.

وتحت عنوان¹ (مدخل الفن والأخلاق) ذكر كاتب آخر أن هناك آثاراً شبيهة بالآثار التي أوردها جون هويت، والتي ذكر فيها آثار التجربة الفنية:

1. إزالة التوتر وترقية الانسجام الداخلي للإنسان ومقدرته على حله. ومن أمثلة هذه التوترات تلك التي تكون بين النفس والعالم الخارجي، وتلك التي تكون بين العقل والعاطفة، وتلك التي تكون بين الفرد والمجتمع. ويدعي البعض أن الفن عنده مقدرة تعويضية بأن تكون مثلاً بديلاً عن الدين².
2. تقوية وتشذيب الإدراك.
3. تطوير الخيال وتقوية شعور الإنسان أنه في مكان الشخص الآخر.
4. تعزيز مشاعر العطف على الآخر وفهمه ومعرفته بطريقة أفضل.
5. يمنح الفرد أوقاتاً للتأمل يشعر فيها بأنه خارج الحياة العادية ومتاعبها ويمكنه من أن يشارك الآخرين تجاربهم ويوثق الروابط بينه وبينهم.

يقول البعض إنه من غير المسلم به أن هذه الآثار آثار إيجابية، وإذا صح بعضها فانه ليس من الضروري أن يتحقق عند الممارس للفن. ومن جهة أخرى فإن هنالك سلبيات قد تصحب تجربة الممارسة الفنية. الأثر الأول يتحدث عن مقدرة الفن على إزالة التوترات الداخلية وإحداث انسجام نفسي، فهل الانسجام النفسي دائماً مرغوب فيه؟ هنالك من يقول إن التوتر يمثل جزءاً أصيلاً في طبيعة البشر، وأنه لا يمكن التخلص منه، وإزالته من حياة البشر، وأنه من الأفضل التعامل معه وأن لا يتوهم وجود حالة انسجام ينبغي أن نسعى إلى تحقيقها. إن دور الفن حسب هذا الرأي هو اكتشاف التوترات، وليس حلها.

من ناحية أخرى فهناك من يرى أنه قد يكون هنالك آثار سلبية وضارة للفن؛ فبعض الفن يحرك الغرائز والشهوات خاصة الجنسية منها، وقد يثير الحماس المفرط وغير المتوازن ويحفز على التعدي، وقد يثير مشاعر بالعجب والعزة كاذبة، وقد يؤدي بعضه إلى الميوعة والانحلال والإفراط فيه سماعاً أو مشاهدة يضيع الوقت، وقد يؤدي إلى تقصير في واجب، وقد يؤدي إلى إهمال قيم أخرى كان من الممكن إذا انشغل بها الإنسان أن تجعل حياته أكثر ثراءً، وبعض ممارساته تذهب بالوقار، وقد ينمي مشاعر عند الفنان تجعله يسعى إلى الشهرة

¹ Ibid.

² Ibid., pp., 295 – 296.

والمده، وقد يفقد الفنان الشعور بالأمن والاستقرار لأنه يظل دائماً راغباً في المحافظة على مكانته الفنية، وقد تفقد حياته الخصوصية وتتأثر حياته الأسرية سلباً. وعلى الرغم من أن الفن قد يوسع من حرية الإنسان، لكنه في نفس الوقت قد يضيق من مساحتها عن طريق الأعمال الفنية التي تكرر أشكالاً نمطية، والتي يجري عملاؤها تلك الأعمال – التي يفترض أنها فنية – بمستوى الإنسان وتفقد كرامته.

ربط الفيلسوف كانط بين التجربة الفنية والأخلاق ربطاً منطقياً لأسباب ميتافيزيقية، ويتم هذا الربط عن طريق الطبيعة البشرية، فالإنسان عنده يحيا في عالمين:¹ عالم الحس والتجربة وهو عالم الفن، وعالم العقل والحرية وهو عالم الأخلاق. ولا يستطيع الإنسان إدراك التجربة الفنية دون ربطها بطبيعته الأخلاقية كشخص يتبع المبادئ الكلية.

هنالك اتجاه مخالف لأي اتجاه يربط الفن بأي غاية أو معنى خارجية، سواء كانت هذه الغاية أخلاقية أو غيرها؛ فالفن حسب هذا الرأي لا وظيفة له، وأنه مستقل، ويتميز بالسيادة، ويتم إنتاجه لأجل ذاته. فهذا الاتجاه يرى أن الأعمال الفنية لها سمات خاصة تتصل بالشكل والصورة مثلاً (بالوحدة والتركيب). ويرى استيورت هامشير أنه ليس للفن وظيفة وليس له مبرر². وعندما انحسر دعم الارستقراط للفن صار الفنانون تحت رحمة السوق والطلب الشعبي؛ ورجعوا ينتجون حسب رغبة السوق؛ ولم يعد الفن للفن. وعندما تغيرت هذه الحالة وصار إنتاج الفن للفن ولم يعد ينتج ما يريده عامة أفراد الشعب، ورويداً ورويداً فقد الفنانون الصلة بينهم وبين عامة الناس؛ وخاب ظن كثير من المستهدفين في الفن، وضمير الاهتمام بمعظم الأعمال الفنية؛ واتجهوا إلى الفن الذي يسلي.

إن القول بأن الفن منفصل عن (ما يعتبر) وظيفة له أو منفصل عن القيم الأخرى بإطلاق، قول مشكل. فقد يتم تذوق الفن لاعتبارات فنية (شكله وصورته وألوانه وتناسقه الخ..). هذا لا يقتضي بالضرورة إقصاء اهتمامات أخرى به، وقد يكون الجمع بين الخصائص الفنية والغايات والوظائف هو الأفضل. وإذا كانت طبيعة الفن تقتضي فصله فصلاً جذرياً وتاماً عن كل أنواع الحقيقة بحيث لا يمكن الحكم عليه إلا عن طريق ذاته فقد يؤدي ذلك إلى تهميش الفن. من ناحية أخرى فإن الاهتمام بالفن لأسباب خارجية قد يكون له عائد إيجابي على الفن في ذاته، وإن عدم الاهتمام بالفن في بعض الحالات قد يؤثر على مكانة الفرد الاجتماعية، فيضطره ذلك إلى الاهتمام بالفن لكي لا يقال أنه ليس من أهل الفن وجاهل به ولا يتذوقه؛ فيؤذيه ذلك إلى أن ينمي قدرته الفنية ومعرفته وتذوقه له³.

تأصيل العلاقة بين القيم والفنون والآداب:

يمكن أن يعرف التأصيل بعبارة بسيطة هي: التأصيل هو رد الأمور إلى أصلها وحقيقتها. وإذا اعتبرنا أن الدين هو المعبر عن حقيقتها؛ فيكون التأصيل رد الأمور إلى الدين (والدين لا يمنع ردها إلى العقل والتجربة وفق معايير معقولة).

وفقاً لذلك يمكن طرح الأسئلة التالية:-

- هل الجمال والفن قيمة أصيلة في الدين؟ شأنه في ذلك شأن القيمة الأخلاقية؟.
- ما هي حقيقة العلاقة بين الفن والأخلاق؟.
- هل علاقة الفن بالأخلاق علاقة اتصال وارتباط أم علاقة انفصال؟.

¹ Ibid., P., 293

² Ibid., P., 164

³ Ibid., P., 165

- هل الأخلاق تعلق على الفن أم أن الفن يعلو ولا يعلى عليه (إذا زاحمته المكان قيمة أخلاقية أو قيمة أخرى كقيمة الحقيقة أو المنفعة)؟.

البعض حاول أن يرجع شرعية اتجاه الانفصال (أو الارتباط) إلى الممارسة الفنية في التاريخ العربي والإسلامي. وحسب رأي هؤلاء ما دام الفن كان مستقلاً في العصر الجاهلي، وما دام أغلبه كان مستقلاً في العصور الإسلامية المختلفة، وما دام هذا هو الاتجاه الغالب في الأدب الحديث والمعاصر؛ فإنه من الطبيعي والشرعي أن تظل الآداب والفنون مستقلة وحررة من أي قيود (أخلاقية أو دينية أو فلسفية أو قيمية وجودية أو منفعة).

تجدر الإشارة إلى أنه ينبغي أن نميز بين عدم تقيد الفن بأي قيد أخلاقي أو باي قيمة غير القيمة الجمالية، وبين أن يرفض أن يقيد بلون معين من هذه القيم (أي أن يرفض أن يتقيد بقيم تقليدية أو بقيم في زمان ومكان معين قديمة كانت أم حديثة) ويمكن أن نتساءل هنا هل عدم التقيد بقيم أخرى بإطلاق موقف متسق ومعقول؟ وهل ينبغي أن يكون للعمل الفني قدر من المحتوى والمضمون أو المعنى يجتاز حداً أدنى من القبول وأن فقده لأي معنى أو مضمون يفقده صفة القبول؟.

وما حكم العمل الذي يعارض الأخلاق والدين؟ وما حكم الفن الذي يقصد به تحقيق معان تعليمية وتربوية وأخلاقية ولكنه متدنٍ في مستواه الجمالي؟.

تري روزغريب ويرى محمود الربيعي وغيرهم، أن نقاد الأدب في العصور الإسلامية يفسلون بين الأخلاق والأدب، فليس من الضروري عندهم حسب رأي روز أن يلتزم الأدب بالأخلاق والدين؛ فالغايات والتعاليم الأخلاقية والتربوية والدينية خارجة عن مهمة الأدب، وقالت روز: "إن الشعر في العصر الجاهلي ظل طليقاً من قيود الدين والأخلاق، فكان فناً للفن وكان أدباً مكشوفاً صريحاً لم يتورع أصحابه عن وصف مبادئهم ومغامراتهم اللاهية أو الماجنة.. وأمعن الهجاؤون في العصر الأموي في الفحش والإقذاع حين سردوا مثالب خصومهم، وفي هذا استرسل عمر بن أبي ربيعة في بسط مغامراته الغرامية وبالغ بشار وأبو نواس في وصف التعهر والمجون. ووجدوا من علماء الدين ومن الفقهاء والخلفاء من حاول تقيد ألسنتهم، لكنها محاولات ضعيفة قليلة الأثر، لأن الأدب العربي تمتع طيلة عصوره بمقدار وفير من التساهل وحرية الفكر¹. بل قالت روز أن الفن لا يمكنه أن يعيش ويزدهر في كنف الأخلاق والدين، وأوردت في ذلك قول العسكري حيث قال: (إن أكثر الشعر بُني على العادات والألفاظ الكاذبة من قذف المحصنات وشهادة الزور وقول البيهتان، لا سيما الشعر الجاهلي - الذي هو أقوى الشعر وافحله، وليس يراد منه إلا حسن اللفظ وجودة المعنى)² واستطردت روز تقول إن الفن لا يوجد للوعظ ولا للتعليم بصورة مباشرة. وقالت: (إن العرب لم ينكروا الحكمة في الشعر إذا وقع فيها شيء بقدر، ولكنهم أنكروا قياس الشعر بما يتضمنه من حكمة أو فلسفة كما فعل أصحاب أبي تمام. ولاحظوا أن من غلبت عليهم الفلسفة والعلم والرواية كالخليل بن أحمد والأصمعي والكسائي قصروا في الشعر تقصيراً واضحاً لأن العلم قد يغذي الموهبة الشعرية، ولكنه لا يخلقها ولا يفرض ذاته عليها)). وقالت: (وقديماً قرنوا الشعر بالسحر والكهانة والجنون... والفن هو صورة متطورة للسحر وباب جديد لتنفيذ الرغبات بصورة رمزية واستعاضة عن الحقيقة بالخيال)³.

وأورد وليد قصاب رأياً لمحمود الربيعي مماثلاً لرأي روز، فقال: ((قال الربيعي الظافر في النقد العربي القديم لا يجد فيه ما يشير إلى اعتناق النقاد لذلك المذهب التعليمي الذي

¹ غريب ((روز)) ، النقد الجمالي وأثره في النقد العربي، دار الفكر العربي، بيروت، 1993، ص ، 135.

² نفس المصدر ، ص، 136.

³ نفس المصدر ، ص ، 137.

يربط الشعر بغايات أخلاقية محدودة ولكنه يجد فيه ما يشير إلى عكس ذلك. والحق أن المقاييس التي كان يقوم عليها نقد الشعر عند العرب مقاييس فنية خالصة في عمومها. أما الأخلاق التي كانت تعنى في نظرهم بالتعاليم الدينية والأهداف التعليمية – فقد كانت خارجة عن مهمة الشعر¹.

وأورد أيضاً أقوالاً لعز الدين إسماعيل قال فيها عز الدين: إن الفن لا يمكنه أن يعيش في كنف الدين والأخلاق. وأن الاتجاه العام في النقد يعتبر الجمال في الشكل دون المحتوى.. وأن المؤثر الديني سواء في الجاهلية أوفي الإسلام لم يستجب له الشعراء. وقال: تحول الوضع في فترة الإسلام، ولكنه ما لبث أن عاد إلى اتجاهه القديم².
يمكن تلخيص دعاوى روز في النقاط التالية:

- 1- الشعر الجاهلي ظل طليقاً وحرّاً من قيود الدين والأخلاق.
- 2- تمتع الأدب العربي بهذه الحرية طيلة عصوره المختلفة.
- 3- ليس من وظيفة الفن الوعظ والتعليم، وليس من معايير جودته أن يتضمن حكمة أوحقيقة، ولا أن يدعو لفضيلة أخلاقية، ولا يعنيه أن يتضمن رذيلة.
- 4- الشعر نشاط غير معقول مثله مثل السحر وحالات الجنون ويسمح بالجنوح للخيال دون أي ضابط (الفن بطبيعته مغاير للأخلاق).

هذه الدعاوى تشكل موقفاً شبيهاً بالموقف الذي يتبنى نظرية الفن للفن التي تمت الإشارة إليها كما يمكن اعتبار موقف روز هذا معارض للواقعية والوظيفية والإجرائية.

عارض قصاب القول بأن الأدب الجاهلي والأدب في العصور الإسلامية المختلفة اختار موقف الفصل بين الأدب والدين والأخلاق، وأستدل في معارضته لهذا الاتجاه بنصوص لنقاد في الأدب وشعراء وعلماء وفقهاء ومتذوقين وغيرهم، وأستدل أيضاً بالقرآن والسنة، وعاب على القائلين بالفصل في النقد القديم أنهم عمموا الحكم على النقد العربي القديم بأنه نقد جمالي وأنهم لم يقوموا باستقراء كامل، وقال إن الاتجاه الإسلامي والخلقي هو الأقوى والأوضح وهو الأغلب والأظهر.. وأن هذا الاتجاه عرف منذ العصر الجاهلي وقال: لقد نشأ الشعر عند العرب لأداء رسالة إصلاحية خلقية... وكان الشاعر مدافعاً عن القبيلة مسجلاً مفاخرها ومآثرها مدوناً قيمها ومثلها... مهيباً منها الأعداء مشجعاً أبطالها، وأورد قصاب نصوصاً لنقاد متخصصين اختاروا الاتجاه النقدي الإسلامي والخلقي ومن هؤلاء المتخصصين أورد رأياً للجاحظ يقول فيه بعدم الفصل (إن المعنى الحقير الفاسد والدنئي الساقط يعشعش في القلب ثم يبيض، ثم يفرخ، فإذا ضرب بجرانه، ومكن لعروقه، استنقل الفساد وبزل، وتمكن الجهل وقرح، فعند ذلك يقوى دأؤه، ويتمنع دواؤه، لأن اللفظ الهجين الردي والمستكره الغبي اعلق باللسان وآلف للسمع واشد التحاماً بالقلب من اللفظ النبیه الشريف والمعنى الرفيع)³ وقال المظفر العلوي (ينبغي للشاعر أن يتعفف في شعره ولا يستبهر بالفواحش ولا يتهكم في الهجاء، فإن العلماء ذموا من أعتد ذلك).

وقال عبد الكريم النهشلي الشعراء أربعة أصناف⁴:

- 1- ما كله خير كشعر الزهد والمواعظ الحسنة.
- 2- وشعر ظرف كله.

¹ قصاب ((وليد))، النقد العربي القديم، دار الفكر، دمشق، 2005، ص 15.

² نفس المصدر، ص 115.

³ نفس المصدر، ص 144.

⁴ نفس المصدر، ص 146.

3- شعر شر كله كالهجاء، والذي ينال من أعراض الناس.

4- وشعر يكتسب به، وذلك بأن يحمل لكل سوق ما يتفق فيها.

وقال أحمد بن محمد بن مسكويه¹ في تهذيب الأطفال: (ثم يطالب بحفظ محاسن الأخبار والأشعار. ويحذر النظر في الأشعار السخيفة وما فيها من ذكر العشق وأهله وما يوهمه أصحابه أنه ضرب من الظرف ورقة الطبع فإن هذا الباب مفسدة للأحداث جداً).

وقال ابن مسكويه أيضاً: (من ابتلى بأن يربيه والده على رواية الشعر الفاحش وقبول أكاذيبه واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح ونيل اللذات فليجتهد على فطام نفسه منها).

وقال ابن حزم: وأما علم الشعر فإنه على ثلاثة أقسام² إحداها ألا يكون للإنسان علم غيره، فهذا حرام يبين ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (لأن يملأ جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلئ شعراً). الثاني الاستكثار منه وليس بحرام، ولكن الاشتغال بغيره أفضل. والثالث الأخذ منه بنصيب؛ فهذا نحبه ونحض عليه، لأن النبي صلى الله عليه وسلم استنشد الشعر وأنشد حسان على المنبر. وقال صلى الله عليه وسلم: (إن من الشعر حكماً وفيه عون على الاستشهاد في اللغة والنحو). وقال ابن رشد: (ولكون أشعار العرب خالية من مدائح الأفعال الفاضلة وذم النقائص، أنحي الكتاب العزيز عليهم واستثنى منهم من ضرب قوله إلى هذا الجنس) وقال: (أكثر أشعار العرب كما يقول أبو نصر في التهم والكيدية والنسيب الذي يحث على الفسوق لذلك ينبغي أن يتجنبه الولدان، ويؤدبون من أشعارهم على ما يحث على الشجاعة والكرم³).

قال ابن الأثير: (يستحب في الهجاء ألا يكون في ظاهره فحش يتجافاه ذوالدين والمروءة. ومتى أتى الشاعر في شعره بالقذف والإفحاش والسباب دل ذلك على لؤم الشاعر، ومن يصدر ذلك عنه من الشعراء فقد هجا نفسه قبل المهجو واشتهاره ببذاءة اللسان وسلب الأعراض دليل على استهتاره بالدين ومخالفة الشريعة وتعاطي ذلك جماعة من الشعراء ومن جملتهم أبي فراس وابن الرومي وقد قيل خير الهجاء ما تنشده العذراء في خدرها فلا ينكر عليها).

وقال ابن قتيبة: (وللعرب الشعر الذي أقامه الله تعالى مقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعاً، ولأدائها حافظاً، ولأنسابها مفيداً، ولأخبارها ديواناً⁴).

من ناحية أخرى، فإنه إذا افترضنا أن النقاد الأقدمين يتسامحون مع التجاوز الأخلاقي، فإنه قد يطراً السؤال لماذا تجاوزوا؟ وهل كان هذا التجاوز بإطلاق وفي كل الحالات؟ الصحيح أنهم لم يتجاوزوا في كل الحالات، فعندما يكون العمل الفني معارضاً للمقدسات الدينية وللعقيدة، فإن ذلك لا يكون فيه عادة تسامح. فالتسامح يقف عند حد معين لا يتجاوزه، وقد يكون التسامح رد فعل على قوم أسرفوا في انتقاص شاعر بسبب معتقده أو اتهموه بالزندقة والكفر والإنحلال. مثل هذا التطرف قد يحمل الناقد على تطرف مماثل للدفاع عن شاعره.

وقد يكون سبب التسامح عدم أخذ الشاعر بجدية كالتسامح في سماع النكات (مع الفارق) التي تتحدث عن الجنس، فرأوي هذه النكات يرويها أمام سامعين من زمرة معينة، ولكنه لا يمكن أن يرويها أمام بناته أو أولاده أو أمام شباب، وقد يرويها لمن يرويها لهم بعد

¹ نفس المصدر، ص، 146.

² نفس المصدر، ص، 151.

³ نفس المصدر، ص، 157.

⁴ نفس المصدر، ص، 165.

الاعتذار، وقد تروي النكات التي تتصل بالدين على لسان جماعة من الناس يعتقد عامة الناس بحق أو غير حق أن التزامهم بالعقيدة رقيق.

وعامة الناس قد يشاركون في ممارسة لا يعتبرونها صحيحة كتلك التي في الأفراح، وقد تكون ممارسة معزولة ويسمح بها في وقت معين ومناسبة معينة ولا تمثل الالتزام الكلي بالدين كرقص العروس في السودان "بالرحط" (لبس يكشف مفاتن المرأة وقد يكشف أجزاء من جسدها لا يجوز كشفها)، وقد تكون المشاركة أو السماح بها تمثل ضعفاً في الإرادة كالأب والأخوة يسمحون بممارسة لا يحبونها ولا يعتبرونها ضمن ما هو مباح. والوقار والالتزام قد يتفاوت؛ فقد كان الصحابة يذكرون أيام الجاهلية ورسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع ولا يشارك وقد بيتسم والشيخ الصوفي لا يقوم بنوع من الرقص، ولكنه يسمح بذلك للمريدين (والله أعلم).

إنه على الرغم من أهمية رأي النقاد القدامى والجمهور في تحديد المعايير للحكم على الأعمال الفنية، فإن المعيار النهائي من المنظور الإسلامي، هي مبادئ الدين ومقاييس الفكر العامة، وهي ليست مرتبطة بعصر من العصور، ولكنها معايير في أغلبها عالمية يحددها مطابقة المعيار للحقيقة، فإذا صح حسب ما أوردته روز أنه في العصر الجاهلي وفي عصور الإسلام المختلفة لا يعيب الفن كونه يتضمن رذيلة، فإن ذلك لا يلزم اللاحقين ولو وافق الاتجاه الأوروبي الحديث. وما هو كائن لا يدل على أنه ينبغي أن يكون، من ناحية أخرى فهل يعني قول روز أن القيمة الجمالية هي القيمة الوحيدة؟ وهل إذا افترضنا أنها ليست القيمة الوحيدة فإنها دائماً لها الأولوية وأنها تعلق ولا يعلى عليها؟ وهل القول بفصل المضمون عن الشكل بإطلاق قول متسق ومتصور؟ من الواضح والمتفق عليه أنه ليست هنالك قيمة واحدة للأنشطة الشعرية، فهنالك قيم متعددة منها القيم المادية والروحية والأخلاقية. ولا يجوز إعطاء القيمة الجمالية الأولوية في كل الأحوال، ولا يجوز تجاوز القيمة الأخلاقية أو إهمالها؛ فإن رفع الظلم أو المحافظة على النفس أكبر من قيمة تحقيق تجربة جمالية معينة، فتجربة الاختيار ينبغي أن تكون مقيدة.

يمكن مقارنة علاقة الأخلاق بالفن بعلاقة الأخلاق بالسياسة والأخلاق بالقانون (انظر الأخلاق والسياسة والأخلاق والقانون)¹. إن موقف روز هنا مماثل لموقف مدرسة الفن للفن كما تقدم. كما أنه يجوز لنا وصف موقفها هذا بأنه موقف مثالي مقابل الموقف أو النظرة الواقعية.

فالأديب الواقعي هو الذي يصور حالات الإنسان موضوعياً في مجتمعه وأسرته للكشف عن مقوماته العاطفية والفكرية، بغية التحكم فيها وتوجيهها، وتصوير التجارب الأدبية تصويراً فنياً أقوى إقناعاً، ويجعلها أكثر رسوخاً في الوعي العام وأعظم ذبوعاً، وبذلك يساهم مع العلماء والفلاسفة في بناء مجتمع خير. فالواقعية في الأدب معناها العام هي محاولة تهدف إلى تصوير الحياة الطبيعية الإنسانية بأوسع معانيها وبأدق أمانة ممكنة، كما أنها تهدف إلى تحقيق الجمال وترفض أن تعامل الموضوعات بلغة تتخطى عالم الواقع إلى ما وراء الطبيعة. والإنسان الذي يدين بالواقعية له رسالة يريد أن يؤديها، وهي رسالة تختلف عن مذهب الفن للفن. والمثالية تنظر إلى أن العالم تجربة وليست قيمة واحدة، والأدب عند أصحاب هذه المدرسة يصدر عن تجربة خيالية أو حدسية تلمتس لذاتها ولا تهدف لغاية من ورائها، اللهم إلا ما في التجربة ذاتها من جمال أو لذة. أما ما في القول الفني من نشاط آخر عقلي أو اجتماعي

¹ زروق ((عبدالله حسن)، الأخلاق والسياسة، مجلة أفكار جديدة، هيئة الأعمال الفكرية، الخرطوم، يناير/ مارس 2009 ونفس المصدر، الأخلاق والقانون، أبريل / يوليو 2009.

أو فلسفي أو أخلاقي، فليس له قيمة في ذاته. وأصحاب هذا الاتجاه يعزلون مادة الفن عن صورته.

إن من المدارس المثالية الرومانسية التي تهدف إلى تحويل الإنسان إلى قوة تتطور ومنها المدرسة السريالية أو مدرسة ما فوق الواقع، وتقوم هذه الفلسفة على معاداة الواقع والعمل والنظم التي يخضع لها الفن والتحرر منها. ولا تكتفي السريالية بتحرير الخيال في الحدود المعقولة التي سمحت بها المدرسة الرومانسية، بل تمردت على العقل، وتطالب الفن أن يصدر تلقائياً بأن يصبح أمانة العقل الباطن وحده لكي يعبر عما يجول فيه من مشاعر. وقد ورد فيما سبق قول روز "وقديماً قرنوا الشعر بالسحر والكهانة والجنون، وأن الفن هو صورة متطورة للسحر، وباب جديد لتنفيذ الرغبات". خلاصة الأمر في اعتقاد الباحث أن الوظيفة الأساسية للفن وظيفية جمالية لكنها لا تخلو من أن تحقق وظائف أخرى ولكن ليس على حساب الناحية الجمالية، بشرط ألا يعارض الفن القيم الأخلاقية وينبغي أن يهتم الفن بالقيم الأخرى لأن عدم اهتمامه بها قد يؤدي إلى تهميشه. نقصد بالقيم الأخرى، قيم النفع والحق والأخلاق والأفضل أن يجمع العمل الفني بين القيمة الجمالية (الشكل والصورة) وعمق المعنى ورقبه وقيمة النفع التي تنتج عنه.

بعد هذا الاستطراد في مناقشة صلة الأدب والفن بالقيم وبمعايير النقد الأدبي والفني ومحتوى العمل الأدبي والفني، ندلف إلى مناقشة موضوعات الأدب الصوفي ومجالاته. تشمل موضوعات الأدب الصوفي (الشعر) قصائد تعبر عن:

فضائل روحية (كالإيمان والتقوى والورع والتوكل، وفضائل أخلاقية (كالصدق والإنفاق)، وقصائد تعبر عن مضامين ميتافيزيقية كقولهم بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود والنور المحمدي والإنسان الكامل، وقصائد تعبر عن مشاعر وجدانية كالمحبة (الحب الإلهي) والوجد. وقصائد تعبر عن أحوال نفسه كالغيبية والسكر. وقصائد تعبر عن مضامين (استمولوجية) (معرفية). وأخرى عن مضامين عقديّة وسياسية وثقافية كوحدة الأديان.

فأنشد المتصوفة في الحب الإلهي، وفي المناجيات، وفي مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي مدح الصحابة والمشايخ والصالحين. وخلفوا نثراً يشمل أذكراً وأدعية وأوراداً وحكماً ومواعظ ووصايا وقصائد عرفت بالحجازيات والتصليات.....الخ.

الحب الإلهي:

قال الغزالي (تساءل البعض هل الحب الإلهي ممكن؟ وهل يمكن أن يتحقق؟ وكيف؟ فالذي عرفوه واعتادوا عليه حب الأشياء والناس¹: فأجاب الغزالي (إن الحب لله تعالى فرض وكيف يفرض ما لا وجود له وكيف يفسر الحب بالطاعة والطاعة تبع الحب وثمرته. فيجب الطاعة. وبعد ذلك يطبع من أحب، ويدل على إثبات الحب لله تعالى قوله عز وجل: {يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ} (المائدة: 54) {وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ} (البقرة: 165)، والناس يتفاوتون في الحب لقول الرسول(ص): (لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من أهله وماله والناس أجمعين²) قال تعالى: {قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} (التوبة: 24).

¹ الغزالي (أبو حامد) احباء لقوم الدين، الجزء الرابع، مرجع سابق ص، 272

وقال الغزالي: (المؤمن إذا عرف ربه عز وجل أحبه، وإذا أحبه أقبل عليه، وإذا وجد حلاوة الإقبال إليه لم ينظر إلى الدنيا بعين الشهوة، ولم ينظر إلى عين الآخرة بعين الفترة، وهى تخسره في الدنيا وتروحه في الآخرة¹).

وقال الغزالي: (هنالك أشياء تحب، لأنها تحدث لذة عن طريق الحواس؛ فإذا كان الحب محصوراً على مدركات الحواس الخمس، فقد يقال إن الله تعالى لا يدرك بالحواس ولا يتمثل في الخيال فلا يحب، ولكن الإنسان يتميز بحس سادس؛ الذي يعبر عنه العقل أو النور أو القلب أو بما شئت من العبارات. فجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور للإبصار؛ فلا ينكر إذن حب الله تعالى إلا من قعد به القصور في درجة البهائم، فلم يجاوز إدراك الحواس، أصلاً الإنسان يحب نفسه وأنه قد يحب غيره لأجل نفسه²).

وقال: فالضعفاء لا يتصورن أن يحب الإنسان غيره لذاته، والحق أنه متصور وموجود. ومعنى حب الإنسان لنفسه إن في طبعه ميلاً إلى دوام وجوده؛ فالإنسان يحب الوجود ويكره الموت ولا يحب الموت والعدم المحض، إلا لمغادرة ألم في الحياة، ومتى كان مبتلى ببلاء فمحبوبه زوال البلاء. وقال المحبوب الأول الإنسان ذاته، ثم سلامته، وسلامته مطلوبة. لأن كمال الوجود ودوام الوجود موقوف عليها³.

الإنسان قد يحب الشيء لذاته، لا لحظ يناله منه وراء ذاته بل تكون ذاته عين حظه، وهذا هو الحب الحقيقي الذي يوثق بدوامه؛ وذلك كحب الجمال والحسن؛ فإدراك الجمال عين اللذة واللذة محبوبة لذاتها لا لغيرها. وإدراك نفس الجمال أيضاً لذية فيجوز أن يكون محبوباً لذاته. والطباع قاضية باستلذاذ أو النظر إلى الأنوار والأزهار والأطيوار المليحة والألوان الحسنة والنقوش المتناسقة الشكل؛ حتى أن الإنسان لتفرج عنه الهموم والغوم بالنظر إليها، لا لطلب حظ وراء النظر.

فإذا ثبت إن الله جميل كان لا محال محبوباً عند من انكشف له الجمال والجلال كما قال الرسول الله صلى عليه وسلم (إن الله جميل يحب الجمال)، وإذا كان الإنسان يحب نفسه ووجوده وكماله فالله هو الذي أعطاه الوجود واستمراره هو كمال الوجود. فينبغي أن يحبه {وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا} (النحل: 18)، والبلاء لا ينقص محبة الوجود؛ لأن عوض البلاء أعظم بكثير من البلاء نفسه؛ وأن البلاء يعطى الإنسان قيمة (أشد الناس بلاء الأنبياء فالأمتل فالأمتل)؛ وأن البلاء سبب للجؤ الإنسان إلى الله ودعائه؛ إنه يقود إلى مزيد من العبادة ونيل الأجر والثواب العظيم⁴.

إن الإنسان يحب المحسن في ذاته وإن لم يصله منه إحسان. وأعطى الغزالي لذلك مثلاً يقرب هذا المعنى فقال: فإذا بلغك خبر ملك عابد عادل عالم رفيق بالناس متلطف بهم متواضع لهم وهوفي قطر من أقطار الأرض بعيد عنك، وبلغك خبر ملك آخر ظالم متكبر فاسق متهتك شرير وهو بعيد عنك. فانك تجد في قلبك تفرقة بينهما إذ تجد في نفسك ميلاً إلى الأول وهو الحب. ونفرة من الثاني وهو البغض. فهذا حب المحسن من حيث هو حسن. فالله هو المحسن إلى الكافة والمتفضل على جميع أصناف الخلائق بإيجادهم⁵ وبتكميلهم الأعضاء والأسباب التي هي من ضرورياتهم. وبتكميلهم بالأشياء الخارجة عن الضروريات والحاجيات. من ناحية أخرى فالعلم مناط محبة وهو عند الله مطلق. والقدرة هي مناط محبة، وهى عند الله مطلقة. والعدل هو مناط محبة عند الله مطلق، وكذلك الرحمة. والله متنزه عن

1 نفس المصدر، ص 274

2 نفس المصدر، ص 275،

3 نفس المصدر، ص 275،

4 نفس المصدر، ص 275،

5 نفس المصدر، ص 280.

العيوب والنقائص متصف بالجمال والبهاء والجلال، وهو بذلك أعظم وأجل محبوب، فأنت كلما عرفت الله أحببته، وكلما عرفت نعمة الله عليك أحببته، فهو منحك النعم، وعرفك بما يصلحك بإرسال الرسل، وأعانك على ما يسعدك ويعطى حياتك قيمة!

هذا النوع من الحب الإلهي يقتضي حب كل المسلمين والمؤمنين، وقد يعتبر عموماً في حدود الشرع، وقد يكون أكثر المؤمنين وعياً وشعوراً به المتصوفة. ولكن هنالك أنواع من المحبة الإلهية عرفت عن بعض المتصوفة كرابعة العدوية والحلاج وابن الفارض وجمال الدين الرومي وفريد الدين العطار وغيرهم، تمتزج فيها تجربة المحبة بأحوال معينة كالحلول والاتحاد والفناء والغيبة والسكر والعشق، قد تنثير تساؤلات وشكوك وجدال وخلاف؛ وذلك من حيث طبيعتها وإمكانيتها ومشروعيتها، وقد تكون رابعة العدوية أكثر شعراء الحب الإلهي في هذه المجموعة قبولاً. ومن أشهر ما أنشدت الأبيات التالية:

أحبك حبين حب الهوى	وحباً لأنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فما الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

هذه الأبيات تنظوي على مفاهيم ومعان غير عادية، فالحب الذي تصفه رابعة هو حب يشغل المحب عن حب غيره. فإذا كان استغراق المحب في شيء أكثر جمالاً أو بهاءً وجمالاً يجعله لا يلتفت إلى سواه من المحبوبات، فقد انشغلت رابعة بحب الله وحده لا يقاسمها في حبه شيء آخر. ولقد روى عنها أنها قالت: (رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقال لي: هل تحبينني يا رابعة قالت من ذا الذي لا يحبك بيد أن محبة الخالق استولت على بحيث لم يبق لحب غيره أو معاداته مكان في قلبي). وقد قالت قولتها المشهورة (ما عبدته خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته فأكون كأجير السوء، عبدته حباً له).

لو كانت هذه الحالة حدثت لرابعة إضراراً فلا ضير، لكن الأمر الطبيعي في الدين أن يحب الإنسان الله ورسوله والمؤمنين، وأن يسع قلبه لهؤلاء جميعاً؛ فمحبة الرسول صلى الله عليه وسلم والصالحين من عباد الله هي محبة لله. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (ثلاث من فيه وجد حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما وأن يحب المرء لا يحبه إلا الله..²).

والخوف من الله والخوف من النار كان يحدث لكبار الصحابة وهو دليل الورع والتقوى {وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ} (المؤمنين:60). ومن الأشعار التي قد تعبر عن الحب الإلهي، والتي تحوي معان ميثاقية وعقدية ما اشتهر عن الحلاج أنه قال:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا	نحن روحان حللنا بدنا
فإذا ابصرته أبصرتني	وإذا أبصرتني أبصرتنا

واعتبرت هذه الأبيات أنها تعبر عن نظرية الحلول. ولعل المتصوفة يخافون الحجاب من عدم رؤية الباري، وهو حرمان عظيم. ومن ناحية أخرى فإنه يمكن الجمع بين لذات الجنة المختلفة والتي هي ليست مثل لذات الدنيا. كما أن الجنة فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت

¹ نفس المصدر، ص، 280-281.

² رواه البخاري في صحيحه: الإيمان/1، 9/9، ومسلم في صحيحه: الإيمان/15، ح (67)، 66/1.

ولا خطر على قلب بشر. صحيح أن لذة رضي الله عن المؤمنين أكبر، والرضي تتويج لجميع اللذات. وصحيح أن رؤية الباري هي أجمل شيء في الجنة، وقد تستغرق الإنسان فلا تدعه (بحسابات التلذذ بأمور الدنيا) يتلفت إلى لذات أدنى، لكنه أيضاً معلوم أن المدة التي يرى المؤمن فيها الله تعالي تتفاوت من مؤمن لآخر، فهل تضمن رابعة أن ترى الله دائماً دون انقطاع، لكن أظن أن ما تريد أن تقوله رابعة هو أن لديها إحساس معين يغلب عليها، وهوانها منشغلة بمحبة الله. والله أعلم.

ومن كبار شعراء الحب الإلهي ابن الفارض، لقد أنشد على نهج الغزل الخمري فقال:

هو الحب فاسلم بالحشاء ما الهوى سهل
وعش خالياً فالحب راحتته عناء
فما اختاره مضني به وله عقل
وأوله سقم وأخرة قتل¹

وقال:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة
لها البدر كأس وهي شمس يديرها
ولولا شذاها ما اهتديت لحانها
فإن ذكرت في الحي أصبح أهله
وإن خطرت يوماً على خاطر امرئ
ونشد أيضاً فقال:

سكرنا بها قبل أن يخلق الكرم
هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم
ولولا سناها ما تصورها الوهم
نشأوى ولا عار عليهم ولا إثم
أقامت به الأفراح وارتحل الهم²

وتحكم فالحسن قد أعطاك³

ته دلالات فأنت أهل لذاكا
قصائد في مجال العقيدة (وطبيعة الموجودات)
وكما في قوله⁴:

خفف السير واتند يا حادي
إنما أنت سابق بفؤادي

وقال:

ما بين معترك الأحداق والمهج
أنا القتل بلا إثم ولا حرج

وقال:

زدني بفرط الحب فيك تحيرا
وارحم حشى بلظى هواك تسعرا

اختلف المفسرون والشعراء والنقاد في نظرتهم لشعر ابن الفارض؛ فهناك من اعتبره مناقض للعقيدة الإسلامية والتوحيد، وهناك من حاول أن يجد لشعره تأويلات، وقد فعل ذلك محمد مصطفى حلمي؛ فاعتبر الفناء الذي عبر عنه في شعره ليس فناء وجود، ولكن فناء شهود.

شعر في الاتحاد:

¹ فروخ (عمر) التصوف في الإسلام، مرجع سابق، ص، 152.

² نفس المصدر، ص، 155.

³ نفس المصدر، ص، 140.

⁴ مذكور ((عبد الحميد)، خواطر في الأدب الصوفي، مرجع سابق، ص، 4-5.

على الرغم من أن بعض شعره يوحي بأنه قد يعبر عن وحدة وجود لكن هنالك أبيات عبر فيها عن فناء شهود وفناء إرادة، وهوفي ذلك مضطرب، ولكن حلمي غالب كونه صاحب فناء شهود وأنه ليس من أهل وحدة الوجود.

المناجيات¹:

قال عبد الحميد مذكور إن الصوفية اختصوا بمجالات ليست عند غيرهم، ومن هذه المجالات المناجيات وهي باب فيه يناجي العبد ربه، فهذا باب لا تجده عند الشعراء ولا عند الفنانين؛ وهذا الباب من خصائص أدب الصوفية، فلا تجده إلا عندهم أو لا تجده على هذا النحو السامي الراقي البليغ إلا عندهم. وقال ومن أكثر الذين عرفوا في هذا المجال ابن عطاء السكندري وأبو مدين الغوث التلمساني وأمثالهم كثيرون وأن لهم مناجيات طويلة تكشف عن هذه الصلة بين العبد وبين مولاه؛ بين العبد والمعبود؛ بين الرب والمربوب؛ بين هذا الذي لا يرد أن يحس بوحشة في هذا العالم، فيفتقر إلى الله سبحانه وتعالى.

لقد نظم ابن عربي شعراً عبر فيه عن مفهوم الحب فيما يعرف بعقيدة وحدة الأديان، ونظم شعراً فيما يعرف بمذهب وحدة الوجود، وله شعر في أحوال الجنة والنار تبدو مخالفة لعقيدة الإسلام، كما له شعر عن مفهوم الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية.

وحدة الأديان:

لقد نظم ابن عربي شعراً عبر فيه عن حبه لجميع البشر دون أن يميز بينهم من حيث انتماءاتهم الدينية والعقيدية، وهذه الفكرة التي عبر عنها في هذا اللون من الشعر تعرف بعقيدة أو مذهب وحدة الأديان. فقال:

فمرعى لغزلان ودير لراهبان	لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
والواح توراة ومصحف قرآن	وبيت لأوثان وكعبة طائف
ركائبه فالحب ديني وإيماني ²	أدين بدين الحب أنني توجهت

وقال:

وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه ³	عقد الخلائق في الإله عقائد
--	----------------------------

وحدة الوجود:

ولقد عبر ابن عربي عن نظريته في وحدة الوجود في نظم شعري فقال:

وإن قلت بالثنويه كنت مقيداً	فإن قلت بالثنويه كنت مقيداً
وكننت أمام العارفين سيداً ⁴	وإن قلت بالأميرين كنت مسدداً

وقال:

لمن له فيه أنت عبد	فأنت عبد وأنت رب
لمن له في الخطاب عهد	وأنت عبد وأنت رب
وتعريه عن الخلق	فلا تنظر إلى الحق

1

2 زروق ((عبدالله)، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 200.

3 نفس المصدر، ص، 189.

4 نفس المصدر، ص، 198

وتكسوه سوا الحق
في مقعد الصدق¹

ولا تنظر إلى الحق
ونزه وشبهه وقم

وقال:

فأعلمه فأوجدته
ويعبدني وأعبده²

كذاك الحق أوجدني
فيحمدني وأحمده

وقال في أحوال الآخرة وأحوال العذاب:

على لذة فيها نعيم مباين
ذاك له كالقشر والقشر صابي³

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه

وأكثر الشعر الصوفي شهرة وعالمية ولعله أكثره روعة وجمالاً في التعبير ورقة في الألفاظ؛ الشعر الصوفي الفارسي. ومن أعلام الشعر الفارسي فريد العطار، وجلال الدين الرومي، والنسائي، والجامي. وحوى هذا الشعر غزليات وعشق وشعر محبة إلهية ومفاهيم صوفية كالفناء ووحدة الوجود ووحدة الأديان وأحوال نفسية كالسكر والوجد والطرب وكثير فيه الرمز والإيماء والمعاني الباطنية واتسم بعضه بالغموض.

فريد العطار:

يقول فريد العطار في العشق والغزل والمحبة⁴

سر عشقك مشكل عسير جداً،
هو حيرة الروح، ووله القلب
وهو دائماً مجنون لا يعقل

ويقول فيما يبدو في وحدة الوجود⁵:

أنت الكل والكل أنت أيضاً
وما دام يقيناً أنه لا يوجد غيرك

وأنشد في الفناء والبقاء⁶:

يا من طريقك طويل ناء،
ويا من عشقك ليس له بداية ولا نهاية.
وطريق السالكين الطويل هذا،
لا يقصره سوى فناء.
وكيف يخاف العاشق من الفناء،
حين يكون عين الفناء بقاء؟

جلال الدين الرومي:

¹ نفس المصدر ، ص، 199

² نفس المصدر، ص، 199

³ نفس المصدر ، ص، 189

⁴ قنديل ((إسعاد عبدالهادي)، ترجمة كتاب: "لمحات من الشعر الصوفي في الشعر الفارسي"، المجلس الأعلى للثقافة ، 2007م، ص، 35.

⁵ نفس المصدر، ص، 37.

⁶ نفس المصدر، ص، 47.

نظم شعراً لقي شهرة عالمية في العشق والعزل والحب الإلهي، وفي الفناء ووحدة الوجود ووحدة الأديان، ومما نظم في العشق والغزل¹:

يا ربيع العشاق أعندك خبر عن حبيبنا
يا من الموج حامل منك ويا من البساتين ضاحكة بك
ياريح الناي الطيب النفس، اسعف العشاق
ويا أظهر من روح الروح، أين كنت؟ أين؟
يا فتنة الروم والحبش، أنا حيران، أرائحتك الطيبة هذه،
كانت رائحة قميص يوسف أم هي رداء المصطفى؟

وقال²:

وجهك حلو، عطرك حلو، طرتك حلوة، شعرك حلو،
شفتك حلوة، طبعك حلو، وبك صار حلواً حالماً.

وقال في الزهد³:

فيا ليت الزهاد يعيرونني الجنة،
لأرهنها، للإففاق على الحانات!
وفي وحدة الأديان والمحبة الإنسانية⁴:

أيها المسلمون! ما التدبير؟
فأنا لا أعرف نفسي،

فلا أنا نصراني، ولا أنا يهودي،
ولا أنا مجوسي، ولا أنا مسلم
ولا أنا شرقي، ولا أنا غربي
ولا أنا بري ولا أنا بحري
ولا أنا من المعدن الطبيعي،
ولا أنا من الأفلاك الدائرة،

وقال⁵:

روحي روحك روح واحدة من الاتحاد
وهذان الأثنان اللذان هما شيء
واحد لا كانا إلا هكذا.

النسائي الغزنوي:

وقال الشاعر الفارسي النسائي الغزنوي⁶

أحسنت، ومرحى أيها الحبيب الجميل
فقد جئت إلينا مزيناً.

1 نفس المصدر، ص، 57.

2 نفس المصدر، ص، 58.

3 نفس المصدر، ص، 61.

4 نفس المصدر، ص، 70.

5 نفس المصدر، ص، 85.

6 نفس المصدر، ص، 12.

لا بديل اليوم عنك،
فبك لم يبق لي اهتمام بنفسي.
حل نطاقك، وخذ الكأس
وزين- بجمالك- مجلسنا.
حتام النطاق والعمامة والنعل؟
وإلام السفر والمرح في الصحراء؟
لنقضي اليوم - معاً - وقتاً طيباً

عبد الرحمن الجامي:

وفيما يلي نماذج من شعر عبد الرحمن الجامي¹، والذي يعتبر خاتم شعراء التصوف
الفارسيين الكبار.

أحن شوقاً إلى ديار لقيت فيها جمال سلمى،
فمن يبلغنا بشائر لطف من تلك النواحي؟
لقد وقعت في وادي الغم، وأفلت مني زمام الفكر،
فلا الحظ معين ولا العقل مرشد، ولا الجسد قادر ولا القلب صابراً
ما أجمل أن يكون جمالك قبلة روح،
وحریم حيك كعبة القلب،
فإن سجدنا إليك نسجد وإن سعينا إليك نسعى.

وقال:

لقد قلت لي في دلال يا فلان، أين أنت ، وكيف كان حالك في هذا الفراق؟! وأقول
مرضت شوقاً ومت هجراً فكيف أشكو إليك شكواً؟! إن الجامي الحقيير لم ير مجالاً للبقاء على
أعتابك ولذا فقد جلس محزوناً في ركن الغرفة واتخذ مأوى في محلة المحنة².

وقال³:

كل الأشياء مظاهر الأسماء،
لا أري في الوجود إلا هو،
أنمحي أسم الغير ونقش السوى.
هو وجود مطلق ووحده صرف،
أين (هو) أين (أنت) أين (أنا) ؟
فنسيت الانا وألهو والأنت،
وصار سر الوحدة من الكل واحداً.

المدائح النبوية:

نظمت الأشعار في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم عن طريق لفيف من الشعراء؛
فكان ذلك في حياته وبعد مماته. كان مدح الرسول (صلى الله عليه وسلم) محبة فيه وفي خلقه

¹ نفس المصدر، ص، 86.

² نفس المصدر، ص، 87.

³ نفس المصدر، ص، 88.

الرفيع وسيرته النبيلة وتأبيداً لدعوته، وهو نبيها ورسولها ورمزها. وكان لمدحه أغراض أخرى؛ منها تحفيز السامعين للتأسي به صلى الله عليه وسلم وبأخلاقه الكريمة والسامية وترقيقاً لقلوبهم ومشاعرهم وغيرها من الأغراض والمقاصد. فقد مدح حسان بن ثابت، رسول الله (صلى الله عليه وسلم) واصفاً له:

يلح مثل مصباح الدجى المتوقد
نظام لحق أونكال لملحد

من يبدو في الدجى البهيم جبينه
فمن كان؟ أو من ذا يكون كأحمد

وقال أيضاً:

وأجمل منك لم تلد النساء
كأنك خلقت كما تشاء

وأحسن منك لم تر قط عيني
خلقت مبرءاً من كل عيب

ومدحه كعب بن مالك وعبد الله بن رواحة الأنصاري:

وعندما أنشد كعب بن زهير بن أبي سلمى الرسول (ص) بقصيدته التي سميت بالبردة التي مطلعها:

متيم إثرها لم يفد مكبول

بانث سعاد فقلبي اليوم متبول

وأعطاه برده الشريفة قام وأنشد بمدح الرسول صلى الله عليه وسلم:

بالبرد كالبرد جلي ليلة الظلم
ما يعلم الله من دين ومن كرم

تجرى به الناقة الإدماء معتجراً
ففي عاطفية أو أثناء برده

ومدحه كثيرون؛ نذكر منهم النابغة الجعدي وابن عطاء الله السكندري وعبد الغنى النابلسي. واشتهر بمدح الرسول صلى الله عليه وسلم البوصيري والبرعي. مدح البوصيري الرسول (صلى الله عليه وسلم) بقصيدته المعروفة بالهمزية النبوية وتجلت في القصيدة العاطفة الجياشة وبرزت فيها لغته السهلة وأسلوبه العذب الجميل، يقول فيها:

يا سماء ما طأولتها سماء
سنا منك دونهم وسناء
كما مثل النجوم الماء
يصدر إلا عن ضوئك الأضواء¹

كيف ترقى رقيق الأنبياء
لم يساورك في علاك وقد حال
إنما مثلوا صفاتك للناس
أنت مصباح كل فضل فيما

ومدح الرسول (صلى الله عليه وسلم) بقصيدته الميمية المعروفة بالبردة أو البراءة، فقال في مفتتحها:

مزجت دمعاً جرى من مقلة بدم²

أمن تذكر جيران بذي سلم

ثم قال:

إن اشتكت قدماه الضر من ورم
تحت الحجارة كشحاً مترف الأدم
عن نفسه فأراها أيما شمم
إن الضرورة لا تعدو على العصم

ظلمت سنة من أحيا الظلام إلي
وشد من سغب أحشائه وطوى
وراودته الجبال الشم من ذهب
وأكدت زهده فيها ضرورته

¹ فروخ (عمر) في التصوف في الإسلام، مرجع سابق، ص، 120.

² النبهاني (يوسف بي إسماعيل)، المجموعة النبهانية في المدائح النبوية، المجلد الرابع، دار الفكر، بدون تاريخ، ص، 22 - 14.

وكيف تدعو إلى الدنيا ضرورة من
محمد سيد الكونين والثقلين
فإن فضل رسول الله ليس له
لم يمتحننا بما تعبأ العقول به
فمبلغ العلم فيه أنه بشر
كفاك بالعلم في الأمي معجزة

لولا له لم تخرج الدنيا من العدم
والفريقين من عرب ومن عجم
حد فيعرب عنه ناطق بضم
حرصاً علينا فلم نرتب ولم نهم
وأنه خير خلق الله كلهم
في الجاهلية والتأديب في اليتيم¹

ومدح البرعي اليماني(عبد الرحيم بن أحمد - القرن الخامس الهجري والحادي عشر
الميلادي) فقال:

ضربت سعاد خيامها بفؤادي
وغدت تجر عني الهموم فمن لمن
بعثت إليّ من الحجاز خيالها
يا هذه عودتني ألم الضنى
بلد سمت أوطانه وتشرفت
قمر محا دين الضلال وبالهدى

من قبل سفك دمي بسفح الوادي
قصمت عراه شماتة الحساد
شتان بين بلادها وبلادي
أراك لست أراك في العواد
بمحمد قمر الكمال الهادي
وأذل أهل البغي والإلحاد

ولقد مدح الرسول (صلى الله عليه وسلم) كثير من متصوفة السودان منهم الشيخ
الجيلي عبد المحمود فقال:

سلام سلام لخير الأنام
نبي حبيب شفيع الأنام
رسول الهداية وحلو الكلام
صراط سوى وبحر عميق
صدوق أمين ونعم الرفيق
سحاب سكوب وبدر منير

شفيع البرايا في يوم الزحام
رؤوف رحيم في عالي المقام
يمن علينا بحسن الختام
حليم ودود ووبر شفيع
شفيع البرايا في يوم الحريق
ختام خيار رسول بشير²

ويقول محمد مجذوب بن الطاهر مجذوب في مدح الرسول(صلى الله عليه وسلم):

من غدا في الفضل فردا أمكنا

خير الرسل رفيع المرتقى³

ويقول في مدح الرسول (صلى الله عليه وسلم) هاشم بن السيد سر الختم الميرغنى:

صلاة من الرحمن ما بارق سرى
رسول الهدى نور الملا سيد الورى
محمد المبعوث نوراً ورحمة

على من أتانا داعياً ومبشراً
رحيم كريم الطبع والذات أنوارا
إلى الناس طراً تلك اسود وأحمرا

مدح الصحابة:

كتب عبد الرحيم البرعي (بن الشيخ وقيع الله) في مدح الصحابة شعراً جميلاً، وله
ديوان أسماه ديوان (الصحابة)، مدح فيه أبا بكر رضي الله عنه فقال:

¹ نفس المصدر، ص، 120-121.

² الشيخ عبد المحمود ((الشيخ الجيلي)، دديوان رياض المحبين، شركة مطابع السودان للمصلحة للمحدودة ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ
ص، 8.

³ البشير (الطاهر محمد علي) (الأدب الصوفي في السودان ؛ مرجع سابق ، ص، 4.

من كان في جوف الدجى أوها
ذات النهى جبا مداها؟

جزى الإله خير الجزاء
وبغار ثور قد فداه بنفسه

ومدح عثمان وعلي والعباس وبلال رضي الله عنهم وغيرهم من الصحابة الكرام.

مدح الشيوخ:

حوى كتاب طبقات ود ضيف الله العديد من القصائد في مدح الشيوخ قد يطول ذكرها.

مجالات أخرى متفرقة:

هنالك قصائد من الشعر الصوفي لها معنى مختلف غير الذي ورد ذكرها؛ يتحدث بعضها عن الطريقة؛ وبعضها في السياسة؛ وبعضها في النحو وغيرها من الموضوعات.

الزهديات:

ذكر زكي مبارك¹ "أن هنالك شاعراً ذكرت عنه مقطوعات من الزهد وهورجل صوفي لم يقع في شبابه من النزق والطيش أشباه لما وقع لأبي العتاهية وأبي نواس.. وذلك الشاعر هو الشريف الرضي؛ وقال زكي مبارك : (إن شعر الشريف الرضي ليس من أقطاب هذا الفن وشعره في الزهد قليل ولكنه من شواهد هذا الباب). ويرى الباحث الذي هو ليس من الاختصاصيين في هذا الشأن أنه شعر جميل فأورد له الأبيات التالية:

يا آمن الأقدار بادر صرفها	وأعلم بأن الطالبين حثاث
خذ من تراثك ما استطعت فإنما	شركاؤك الأيام والوراث
المال مال المرء ما بلغت به	الشهوات أودفعت به الأحداث
ما كان منه فاضلاً عن قوته	فليعلمن بأنه ميراث
مالي إلى الدنيا الغرورة حاجة	فليخز ساخر كيدها النفاث
طلقتها ألفاً لأحسم داءها	وطلاق من عزم الطلاق ثلاث
سكناتها محزورة ووعودها	منقوضة وحبالها أنكاث
إني لأعجب من رجال أمسكوا	بجائل الدنيا وهن رثاث
كنزوا الكنوز وأغفلوا شهواتهم	فالأرض تشبع والبطون غراث

وأشار زكي² لأبيات من الشعر لأبي العتاهية حيث قال:

سيعرض عن ذكرى وتنسى مودتي	ويحدث بعدي للخليل خليل
إذا ما انقضت عني من الدهر مدتي	فإن غناء الباقيات قليل

ذكرت نور الهدى أن قصيدة الحجاج المنصفي إشتهرت عند كثير من الزهاد والمتصوفة، وأبياته التي اشتهر بها هي³:

قالت لي النفس أذاك الردى	وأنت في بحر الخطاي مقيم
وما ادخرت الزاد، قلت اقصري	هل يحمل الزاد إلى دار الكريم
وأخجلتي منه إذا جئته	والعبد مطلوب بدين قديم

¹ مبارك ((زكي)، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ، ص 84 - 85.

² نفس المصدر، ص، 84.

³ نفس المصدر، ص، 120.

وما أرى يطلبني قدرى
وليست محتاجاً إلى شاهد
فقلت للنفس مجيباً لها
وأوردت نور الهدى¹ عن طريق القبريني أبياتاً لعبد الله محمد القليعي يقول فيها:
الخبر أصدق المرايا من الخبر
وأعمل لأخرى ولا تبخل بمكرمة
وحل عن زمن تخشى عواقبه
وكل حي وإن طالت سلامته
قال الطاهر محمد علي البشير³:

(فلم يكن بالسودان شعر زهدي ليس بصوفي...) وقال : (ومع ذلك يوجد من شيوخ المتصوفة من بلغ درجة عالية من الثراء بسبب الهدايا والهبات التي تصل من الأتباع والمريدين والحكام. يقوم بعضهم بتوزيعها على الفقراء من أتباعه في سخاء... ويتفاوتون في الإنفاق.. (فهم) يعملون بالإرشاد دون الإنزواء في الخلوات فقد كان هذا مما يشجع على الهبات لهم وإنفاق هذه الهبات في نفس الوقت).

وقال الطاهر: وهم في زهدهم يكيلون سخطهم على الدنيا معتمدين في كثير من ذلك على القرآن الكريم مستمدين موقفهم منه؛ إذ يورد الشيخ عبد المحمود شعراً متضمناً قوله تعالى: {قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا} (النساء:77)، والأبيات التي أوردها هي⁴:

الدنيا متاع قال مولانا قليل
أهل النهي دون هذا يانبيل
وأورد جمال الدين أبياتاً من الشعر منها⁵:
لا تفسدوا أعمالكم بقليل كالفتيل
أزهدوا دنياكم قبل ما يأتي الرحيل
له عن عدو في ثياب صديق
إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت

في الأخلاق⁶:

أورد جمال الدين في الرذائل وعيوب وأمراض النفس شعراً منه:
وإن أخس النقص أن ينفي الفتى
وما عبر الإنسان عن فضل نفسه
قذى النقص عنه بانتقاص الأفاضل
بمثل اعتقاد الفضل في كل فاصل

العزلة⁷:

وقال جمال الدين:
قد كنت بالخلوة مستوحشاً
فصرت بالوحدة مستأنساً

¹ نفس المصدر، ص، 121.

² نفس المصدر، ص، 121.

³ البشير ((الطاهر محمد علي)، الأدب الصوفي في السودان، دار لفكر، الدار السودانية، 1970، ص 202.

⁴ نفس المصدر، ص، 204

⁵ أبوالمواهب ((جمال الدين محمد) قوانين حكم الإشراف، مكتبة الكليات الاهرية، القاهرة 1961، ص، 37.

⁶ نفس المصدر، ص، 43.

⁷ نفس المصدر، ص، 47.

وصارت العزلة لي مألفاً

وعادت الخلوة لي مجلساً

المعرفة¹:

يرى المتصوفة أن طريقة التصوف هي أفضل الطرق لاكتساب المعرفة.
قال الشاذلي: (ولقد قال بنفس المعنى الغزالي في المنقذ من الضلال):

لعمري لقد طفت المعاهد كلها
فلم أر إلا واضعاً كف حائر
واتهم جمال الدين العقل فقال:

عقل عقلك بالأوهام معقول
تهيم في مهمة الأوهام من وله
نحت بالفكر معبوداً أو قلت به
قد عشت مثلك دهرأ في مكابدة

قد قلب القلب منك القال والقيـل
إفادة فيك معقول ومقول
وذاك عقد بكف الحق محلول
ولي فؤاد بهذا الداء معلول

شعر الهذر واللامعقول:

هذا وصف وضعه الباحث لهذا النوع من الشعر، ويعتقد الباحث أن قائله ليس في حالة سوية، فهو يختلف عن ما يعرف بشعر الشطح، على الرغم من أن التمييز بينهما في بعض الحالات قد يكون صعباً. ولقد وردت نماذج من هذا النوع من الشعر في الجزء الخاص بالبعد الصحي، نذكر في هذا الموضوع بعضاً منها:

ملكت بلاد الله شرقاً وغرباً
شاهدت ما فوق السموات كلها
وأحو ما كان في اللوح ثابتاً
ولوشئت أهلك الأنام بلحظة
كذا العرش والكرسي في طي قبضتي
وأثبت إذا وقعت هنالك وقائع

وهناك مجالات عديدة يصعب حصرها، ألف فيها المتصوفة شعراً؛ لكن الباحث اختار منها أكثرها في اعتقاده انتشاراً.

نماذج من الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر:

لقد تأثر بالشعر الصوفي شعراء معاصرون من المتصوفة كصلاح عبد الصبور ومحمد الفيتوري ومحمد عفيفي مطر وغيرهم ولقد تأثر هؤلاء الشعراء من ناحية أخرى بمذاهب شعرية وفلسفية معاصرة، وكانوا أكثر تأثراً بالحلاج وابن عربي وابن الرومي، وأورد إبراهيم محمد منصور مقولة لهوسك فيرشيلر قال فيها: إن الرومنتيكية تعني في الفن ما تعنيه وحدة الوجود في اللاهوت وأورد شعراً لعبد الوهاب.

المعشوق هو الكل الحي وأما العاشق فهو حجاب وهو الميت برمد حريق،
اتعشى وباسمال الفقراء.

امسك كأس شرابي بيد وبأخرى شعر حبيبي أرقص عبر الميدان.
وآخر لمحمد الفيتوري أنشد فيه الدرويش المتجول.

في حضرة من أهوى
حدقت بلا وجه
عشقي يفني عشقي
عبثت بي الأشواق
ورقصت بلا ساق
وفنائني أستغرق

¹ نفس المصدر، ص، 13.

المفاهيم التي استخدمها: العشق، الفناء، الاستغراق...
وأورد شعراً لأودنيس (كل شيء في طريق).
أعرف أن الطريق لغة في شعوري، لا في المكان
لغة في العروق وفي نبضها، لغة في السريرة.
حيث تأتي المسافات من أول الروح موصولة بالبريق،
بريق الفتوحات والكشف والعابرين في التخوم الأخيرة.
ولاحظ أيضاً استخدام أودنيس مفاهيم: كالفتوحات، والكشف.
لقد تأثر هؤلاء بالرمز والخمر والمرأة في الشعر الصوفي وتأثروا بفلسفة وحدة
الوجود والإنسان الكامل والحب الإلهي ووحدة الأديان.... إلخ.

الفصل السابع
منهج التصوف في التغيير والإصلاح

مقدمة

منهج المتصوفة في التغيير والإصلاح

يتناول هذا الفصل منهج المتصوفة في التغيير والإصلاح. فيُعرّف مفهوم التغيير ويتناول المفاهيم ذات الصلة: مفهوم التطور والتقدم والاستتارة والحدائثة والنهضة وهذه المجموعة من المفاهيم شاع استخدامها عند المفكرين الغربيين ومن تبعهم من المفكرين العرب والمسلمين، من ناحية أخرى فقد شاع استخدام مفهوم الإصلاح والتجديد عند المفكرين الإسلاميين ولكن لا تخلو معالجاتهم من استخدام مفهوم النهضة والحدائثة والتقدم.

استعرض الباحث مواقف الاصلاحيين المسلمين والعرب بمختلف اتجاهاتهم بجانب مواقف المفكرين الغربيين وقام ببيان موقف المتصوفة من هذه الاتجاهات جميعها.

وتناول الجدل الدائر بين الذين يركزون على منهج اصلاح الفرد والذين يركزون على اصلاح الدولة ومؤسساتها بالتحليل والنقد.

منهج المتصوفة في التغيير والإصلاح

سيتناول الباحث في هذا الجزء من البحث منهج المتصوفة في التغيير والإصلاح. فأهل التصوف يعتبرون أن رؤيتهم هي الرؤية الأمثل للإصلاح والتغيير واعتبارها كذلك يقتضي في اعتقاد الباحث إخضاعها لعملية نقدية وتقييمية. من ناحية أخرى وكما هو معلوم فإن الرؤية الصوفية للإصلاح والتغيير ليست هي الرؤية الوحيدة التي تعتبر نفسها الممثل الأمثل للرؤية الإسلامية. فهناك رؤى إسلامية أخرى ينبغي مقارنتها بها كالرؤية التي تركز على الإصلاح السياسي والقانوني وإصلاح نظم مؤسسات الدولة (تتبنى هذا الإتجاه الحركة الإسلامية في السودان وبعض الحركات الإسلامية الأخرى)، ورؤية تركز على إصلاح الفكر والمنهج كحركة الأسملة والتأصيل، ورؤية تركز على العمل الجهادي ومقاومة الأوضاع التي ترى أنها غير مقبولة وذلك عن طريق العمل المسلح، ورؤية تركز على الجانب الروحي والعبادي وظهرت رؤية مؤخره وهي رؤية الثورة السلمية لتغيير نظام الحكم. هذه الرؤى نماذج مثالية، وقد تمثل الإتجاه الغالب لحركة معينة.

من ناحية أخرى فإن هنالك رؤى غير إسلامية (الرؤية الليبرالية ورؤية الإستنارة والحدائثة) ينبغي أيضاً النظر فيها والاشتباك معها لأثرها في فكر وحياة المسلمين ولداعي التواصل والحوار.

تعريف التغيير

لا يوجد تعريف للتغيير متفق عليه فهناك تعريفات مختلفة.

قال عبد الرحيم علي: التغيير في اللغة العربية الفصيحة يرتبط بالتحول إلى الأسوأ لا إلى الأحسن لقوله¹ سبحانه وتعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ} (الرعد: 11) وقوله تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} (سورة: 53).

وتجدر الإشارة إلى أنه في التفكير الصيني والهندي القديم يعتبر التغيير نوع من التدهور والانحطاط والتأخر من حالة الكمال وذلك على الرغم من أن الإنسان الصيني والهندي القديم كان يعيش حين خلق حالة من السعادة كاملة، ثم لم يلبث أن بدأ الفساد يدب إلى تلك الحياة السعيدة، ولقد مر الإنسان على عدة حالات من التدهور والانحلال والتفكك². وفي المقابل يرى إفلاطون أن البشرية تخضع في عملية التغيير للفعل ورد الفعل، فليس هناك تقدم خالص وإنما الناس في تاريخهم يسعدون تارة ويشقون تارة أخرى³.

ويرى ابن خلدون أن التاريخ يشير إلى أن حركة التغيير تتجه نحو التقدم وبعضها إلى الاضمحلال والتأخر وهذه الحركة تخضع لأربعة أطوار تتعاقب في شكل دورات على مر التاريخ:

- الطور الأول عبّر عنه ابن خلدون بطور البداوة.
- والطور الثاني حالة الملك.
- والطور الثالث حالة الحضارة.
- والطور الرابع حالة الإضمحلال.

وخالف آخرون ولم يعتبروا حركة التاريخ في اضمحلال مستمر ولم يعتبرونها في حالة تأرجح بين التقدم والاضمحلال ولكنهم اعتبروها في حالة تقدم دائم. ويرى البعض أن

¹ علي (عبد الرحيم)، منهاج النبوة في الإصلاح الاجتماعي، وزارة الدفاع الوطني، بدون تاريخ، ص، 7.

² حجازي (محمد فواد) التغيير الاجتماعي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1978، ص، 19.

³ نفس المصدر، ص، 20.

التقدم مضطرد لا ينقطع. "وكونت" مثلاً يعتقد أن الإنسانية تتقدم من الإدراك الديني إلى الإدراك الميتافيزيقي وفي النهاية إلى الإدراك العملي الوضعي. واتسعت فكرة التغيير بمعنى التقدم والتطور فتمثلت في نظرية دارون عن أصل الأنواع وظهرت فكرة مماثلة للكائن العضوي والكائن الاجتماعي¹ وهناك تشابه بين المجتمعات البشرية والكائن البيولوجي وأصدق الممثلين لهذا الموقف هيربرت اسبنسر².

يمكن أن يخلص الباحث مما سبق إلى أن هنالك من يرى أن التاريخ في تراجع وتغير للأسوأ وهنالك من يرى أنه يتقدم ثم يتأخر وهكذا، ومن يرى أنه في تقدم دائم، ومن يرى أنه من الممكن أن يكون المجتمع في حالة تقدم إذا استوفي شروطاً معينة، وفي حالة تدهور إذا لم يستوف تلك الشروط. وقد يشير مفهوم التقدم إلى تحول محايد من حيث القيمة.

عرّف صلاح الصاوي التغيير بأنه التبدل من حال إلى حال وأنه يتجه إلى المنكرات ومواضع الخلل. فالأعمال لا تخلو أن تكون من جنس المعروف الذي يحبه الله ويرضاه أو من جنس الذي يبغضه الله سبحانه وتعالى ويسخطه³.

وهنالك من عرّف التغيير بأنه ديناميكي بين مجموعتين من القوة تعملان في إتجاهين متعاكسين في المجال المادي والاجتماعي والنفسي، وتتضمن إحدى هذه المجموعات قوة دافعة في حين تتضمن القوة المعاكسة قوة مقيدة فتتجه هاتان القوتان مع بعضهما البعض فيصل المجتمع إلى حالة من التوازن⁴. القوة الدافعة للتغيير تتكون من قوة داخلية وقوة خارجية والقوة الداخلية تعبر عن أهداف جديدة وتوفي مستوى الأداء وعدم رضا العاملين، وقوة خارجية تتمثل في تغييرات سياسية واقتصادية وقوانين وتشريعات ومتنافسين⁵. الموردن والعملاء. وتمثل القوة المقيدة للتغيير معوقات تنظيمية كجمود القواعد والاجراءات وسوء وسائل الاتصال وتقدم السياسات ومعوقات سلوكية تتمثل في الأداء الوظيفي للعاملين والتنظيم غير الرسمي ومعوقات فنية تتمثل في الامكانيات المالية التي تسمح للمنظمة باستجلاب التكنولوجيا الجديدة ومعوقات اجتماعية تتمثل في العادات والتقاليد والأنماط السلوكية للأفراد⁶.

وهنالك من يركز فيما يعطيه من معنى للتغيير على مكونات وعوامل معينة.

فيرى بعض أصحاب هذا الإتجاه أن التغيير الاجتماعي يعني تغيير في البنية الاجتماعية أي تغيير في حجم المجتمع وفي مكوناته وتوازن تلك المكونات والأجزاء وفي أشكال نظمه، ومن أمثلة ذلك التغيير نقصان عدد أفراد الأسرة والتغيير الاقتصادي الناتج من قيام المدن وغيره. فتشمل البنية الاجتماعية الذي يحدث فيها تغيير القوانين والمؤسسات كالأسرة والدين والمنشآت السياسية والاقتصادية فكل ما يحدث عبر الزمن للأدوار والوظائف التي يقوم بها الأفراد والمؤسسات أو ما يحدث للبيئة الاجتماعية من حيث بروزها وزوالها أو نموها أو ذبولها وضعفها وزوالها⁷.

وأعطى (استيفن) تعريفاً للتغيير في كتابه (التغيير الاجتماعي) على النحو التالي: التغيير هو عملية تحولات نوعية وكمية مقصودة أو غير مقصودة لظاهرة اجتماعية وتكون تلك التحولات عن طريق خمسة مكونات هي:

¹ نفس المصدر، ص، 28

² نفس المصدر، ص، 28

³ الصاوي (صلاح) منهجية التغيير بين النظر والتطبيق، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص، 3.

⁴ الصيرفي (محمد)، إدارة التغيير، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2006، ص، 10.

⁵ نفس المصدر، ص، 10.

⁶ نفس المصدر، ص، 10.

⁷ Vago (Steven), Social Change, Third Edition, Prentice Hall, 1996, pp. 1-8.

الهوية والمستوى والمدة والحجم والمقدرات ونسبة التغيير¹.

يعني التغيير في الهوية تحول في الممارسات والسلوك محددة. (وطريقة تفاعل الأفراد)، وبنية السلطة وزيادة الإنتاج وطريقة التصويت ونظام الطبقات. والتغيير في المستوى يشير إلى مكان التغيير هل هو الفرد أو الجماعة أو المنظمة أو المؤسسة أو المجتمع؟ وتشير المدة إلى طول المدة وقصرها والتي يكون فيها التغيير مقبولاً. ويشير حجم التغيير إلى كونه شاملاً أو جزئياً ضرورياً أو ثورياً. وتشير سرعة نسبة التغيير إلى كون التغيير سريعاً أو بطيئاً، متصلاً أو متقطعاً أو منتظماً أو غير منتظم.

هذه التعريفات يمكن استخدامها حسب السياق. إن عملية التغيير التي يفترض أن تحقق غايات مرغوب فيها يعبر عنها تارة في الفكر الغربي ومن والاه بالاستتارة والحادثة والتطور والتقدم وفي الفكر العربي بالتجديد والإصلاح والتأصيل سيناقيش الباحث هذه المفاهيم ويلقي الضوء عليها.

التطور

التطور البشري يشبه التطور الطبيعي، يبدأ من التنظيمات البسيطة وينتهي بالمركبة، والتطور تغيير في اتجاه معين. وعندما تكون الإشارة إلى التطور البيولوجي فإن ذلك يعني انبعاث أعضاء معينة من أخرى في نوع من التتابع. وفي حالة التطور الثقافي فإن كل اختراع له تاريخ بمعنى أنه ينمو من مخترعات معينة سابقة يعتمد عليها التطور، فالتطور يصف سلسلة من التغييرات المترابطة في نسق من نوع ما.

ليس من المتفق عليه كما تقدم أن المجتمع في حالة تطور دائم. فمن قائل من الفلاسفة والمفكرين أنه في حالة تدهور دائم ومن قائل (اسبنكلر) إن للتطور والتدهور دورات، فمرة هو في حال تطور ومرة هو في حالة تدهور. ومن قائل (توينبي) هو في حالة تطور حسب الأوضاع، إذا استجاب إلى التحدي فإنه سوف يتطور وإن فشل في الاستجابة فإنه سوف يتدهور، من ناحية أخرى فإن الفلاسفة والمفكرين اختلفوا حول أسباب التطور فمن قائل أنها أسباب متعددة ومن قائل أنه سبب واحد، كما أنهم اختلفوا حول كونه حتمي أو إرادي. كما أنهم أيضاً اختلفوا حول هل أسبابه مادية أو معنوية أم الأثنان معاً.

فماركس يرى أن المؤثر عامل واحد مادي وهو العامل الاقتصادي. ويرى هيجل أن الحرية (الروح العامل المعنوي) هي المحرك للتاريخ، كما يعتقد ماكس فيبر أن العامل المحرك للتاريخ غير مادي، وأن القوة الدينية هي القوة الحقيقية وراء التغيير، وأن أصحاب المواهب (الإرادة) والكرزمات لهم أثر عظيم في التاريخ ولكنه لم يهمل العوامل المادية كمؤثر في التغيير².

وقد أعطى كومت دوراً كبيراً للعقل البشري في تغيير المجتمع ووصوله لمرحلة علمية متقدمة مروراً بمرحلة دينية ومرحلة فلسفية ميافيزيقية، تفسر الظواهر في المرحلة الدينية بربطها بكائنات روحية خفية. والمرحلة الفلسفية تفسر الظواهر بمفاهيم ميافيزيقية كالماهية والجوهر، والمرحلة العلمية تفسر الظواهر بعلاقات طبيعية تحدد هذه العلاقات قوانين مستمدة من التجربة والملاحظة³.

وهناك من يرى أننا وصلنا إلى نهاية التاريخ كفوكوياما باكتشافنا النظام الليبرالي الديمقراطي وباكتشافنا المنهج العلمي.

¹ Ibid., pp. 9.

² حجازي (محمد فواد)، التغيير الاجتماعي، مرجع سابق، ص، 24.
³ نفس المصدر، ص، 25-26.

التقدم

التقدم معناه سير الحياة وسير الإنسان إلى الأحسن والأفضل وإلى الرقي والكمال. وعادة ما يستخدم لفظ التطور بمعنى التغيير إلى الأفضل والأحسن – كما تقدم – وليس مجرد التحول من البسيط إلى المعقد. وفي حالة اعتبار التطور هو التحول إلى الأحسن يصير اللفظان مترادفين. وكما سيتضح فإن مفهوم التقدم قد يستخدم بحيث يكون شبيهاً بمفهوم النهضة والاستنارة والإصلاح والتجديد والتحديث، إن هذه المفاهيم تفترض التحول إلى الأفضل والأحسن. وكثيراً ما يشير اليساريون والماركسيون إلى أنفسهم "بالتقدميين" وإلى غيرهم من الإسلاميين "بالرجعيين".

لقد ساد الاعتقاد في عصر النهضة أن الإنسان موعود بتقدم لا حدود له وأن للإنسان قدرة غير محدودة للتقدم وأنه بالاعتماد على نفسه وبتحرره من أي سيطرة خارجية كالتي كانت للكنيسة يمكنه أن يحقق كل ما يصبو إليه، فالإنسان قادر على أن يسيطر على الطبيعة بالاكشافات العلمية. ومما عزز الشعور بأنه قادر على تحقيق كل ما يصبو إليه النجاحات الكبيرة التي حققها العلم في مجال الطب فاستطاع أن يعالج الكثير من الأمراض كما استطاع أن يقلل من نسبة وفيات الأطفال ومما حققه العلم ارتفاع متوسط عمر الفرد نسبة للعناية الصحية الحديثة، وفي مجال الزراعة استطاع أن يزيد كمية المحاصيل بالمكننة وتحسين البذور، واستطاع أن يحرز نجاحات كبيرة في مجال المواصلات والاتصالات، واستطاع أن يزيد من كفاءته العلمية باختراع الحاسوب. ومن ناحية أخرى ترسخ الاعتقاد أنه قادر على إقامة نظام اقتصادي حر وكفاء يحقق رفاهيته، وأنه قادر على إقامة نظام حكم رشيد عن طريق الديمقراطية، وعموماً قادر على تحقيق السعادة للإنسان. وعلى الرغم مما نشاهد من مشكلات في هذا العصر أطل علينا فوكاياما بنظرية نهاية التاريخ فليس هنالك من جديد متوقع أن يحدث بعدما وصلت إليه الحضارة الغربية من نظام ديمقراطي وعلوم. (وما أن لبث أن شك فوكاياما في مقولته هذه).

لقد أحسن الناس الظن بالعلم وظنوا أنه بمزيد من بذل الجهد فيه سيسعد الإنسان وتحل مشكلاته، ولكن سرعان ما تبدد الحلم الجميل أو قل الوهم، واتضح أن مشكلات الإنسان أعمق من أن تحلها تكنولوجيا العلم وحدها، فهناك مشكلات العنصرية، والخلافات المذهبية والثقافية والطائفية والإثنية والقومية والدينية، والظلم، والهيمنة الاستعمارية، ومشكلات الأسرة وكبار السن، والمشكلات النفسية والاجتماعية، والبطالة، والإدمان، والجريمة، والمخدرات، وارتفاع نسبة الطلاق، والانتحار، والعنف والتعذيب، والمشردون، واللاجئون، وأمراض العصر كالإيدز الناتج عن العلاقات الجنسية غير الشرعية، وإنعدام الأمن، ومشكلات فقدان معنى الحياة، والسأم، والملل، واليأس، والغربة، والكراهية، والقلق، الاكتئاب، وغيرها من المشكلات.

وتبين أن العلم نفسه أفرز مشكلات لا يستطيع حلها بوسائله وتقنياته كالمشكلات الناتجة عن الهندسة الوراثية والتلوث والدفنية والمواد الكيماوية¹. والحقيقة أن العلم قد فشل في أن يعطينا الراحة النفسية والسلوى والرضا ويحقق لنا رغباتنا، وذلك عكس المعتقدات الدينية.

إن العالم الذي تسوده القيم العلمية (التجريبية المادية) والذي تسود فيه العقلانية عالم فيه الكفاءة والفعالية والقياس والتنبؤ هي الأهداف القصوى، إنه عالم يفقد المعنى الخفي ولا يهتم بالإشباع الروحي، ويقول ماكس فيبر: إنه عالم يفقد السحر والخيال وسريته وإيمانه بالغيب، عالم انتصرت فيه الموضوعية على الذاتية، عالم بارد غير مضياف، الحقيقة فيه

¹ زروق ، القيم وضرورتها للإنسان المعاصر، مصدر سابق، ص 16-17.

ليست الجمال أو الفضيلة أو ما هو نافع ويخدم غايات نبيلة، إن القيمة والعاطفة والأمل والمخاوف ليست من اهتمامه، وإن الدين يعلم الإنسان أن العالم الذي يسكن فيه يناسب طبيعته، وأن له مكاناً مميزاً ومقدراً، وأنه مخلوق مكرم، ومن الذين يعتقدون أن العلم ليس بكاف لحياة الإنسان، قدنس (Giddens) الذي يقول: إن كل إنسان يرغب ويهدف إلى الأمن، وإن كل المجتمعات لديها أشكال من المعارف تؤدي وظيفة تأملية (تفسيرية) ونفسية، وإنه ليس صحيحاً أن المعرفة غير العلمية يتناقض دورها في المجتمعات المعاصرة. إن نظم المعتقدات ذات الطبيعة الدينية تساعد على النظام والاستقرار الاجتماعي بطرق لا تستطيع المعرفة العقلانية القيام بها، وإنها تقوم بوظيفة لا يقوم العلم بها¹.

هذا لا يعني إهمال العلم وبذل الجهد فيه وفي البحث العلمي. فإن العلم سبب للقوة الاقتصادية العسكرية والقوة في مجال الاتصالات والإعلام والمواصلات. هذه القوة ضرورية للمحافظة على الذات وعلى القيم "والمؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير" " وإن خير من أستاذت القوي الأمين". ولكن المقصود بيان حدوده، ولا ننكر أن العلم يمكن أن يخفف من آلام الحياة ويجعلها أكثر يسراً وسهولة ومتعة.

لكن لا ينبغي أن يستخدم العلم والتكنولوجيا كوسيلة للاستعلاء والاستكبار والظلم والعدوان والإذلال. يقول تعالى: { أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ * إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ * الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ * وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ * وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ * الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبِلَادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ * فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ } (الفجر: 3-13).

يبقى السؤال الأساسي والأهم ألا وهو: متى يجوز لنا ويحق أن نصف مجتمعاً بأنه مجتمع متقدم؟ إن المعيار السائد والشائع هو ما توصل إليه النموذج الغربي والذي أهم مكوناته التقدم التكنولوجي والصناعي وتقدم النظم الإدارية ونموذج الحكم الديمقراطي وكفالة الحريات وحقوق الإنسان والغالب على هذا النموذج الجانب المادي وما يحققه من حياة مادية للفرد. وكثيراً ما يقاس تقدم المجتمع بمتوسط دخل الفرد وبما يناله من عناية صحية وما يوفر له من تعليم (وحريات شخصية). هنالك محاولات لقياس التقدم بمعايير أكثر دقة ومعايير تعتبر جوانب غير مادية. يتمثل ذلك في الحديث عن نوعية الحياة (Quality of life) والحياة الخيرة (Well-being). وفي الحديث عن السعادة تناول هذه المفاهيم فلاسفة وعلماء ومفكرون ككافلاطون وأرسطو طاليس والفارابي وغيرهم.

يود الباحث أن يتناول هذه المفاهيم بالتوضيح والتحليل.

يرى افلاطون أن المجتمع الفاضل هو المجتمع الذي تسوده العدالة. وتسود المجتمع العدالة عندما يجد كل فرد الدور الذي يؤديه وفقاً لإستعداده الطبيعي. والمجتمع الصالح والفاضل هو المجتمع الذي يؤدي فيه الفرد وظيفته ودوره الذي يناسبه والذي بدوره يناسب كل المجتمع. وللمواطنين ثلاثة أدوار أساسية تجعل من كل أصحاب دور وظيفة معينة:

- 1- طبقة الحكام والفلاسفة.
- 2- طبقة الجنود والحراس.
- 3- طبقة أصحاب الحرف والصناع.

وحدد افلاطون الصفات الخلقية المطلوبة من كل طبقة فطبقة الحكام مطلوب منها الحكمة وطبقة الحراس الشجاعة وطبقة الصناع العفة، وأصحاب الحكمة من الحكام يعرفون خير المجتمع وصلاحه. وينبغي أن ينال الحكام تدريب قوي وصارم. وينبغي ألا تكون لهم ملكية للثروة أو أسر خاصة بهم لأن الملكية والأسرة سبب فساد الحكام. فالحكام هم سلطة

¹ زروق، لماذا إسلامية المعرفة؟ حولية كلية الشريعة والقانون، جامعة قطر، 2002م، ص 369-397، انظر أيضاً

Bilton (Tony) and others, Introduction to Sociology, Macmillan Press LTD, London, 1996 pp.537,538, 539.

المجتمع ومرجعياته ولهم القول الفصل في شئونه ولكن أفلاطون أحدث تنازلاً وأهتم بالنظام والقانون ولكن ظلت نظريته الأساسية تعتمد على سلطة الحكام.

إن تحقيق الحياة الخيرة يعتمد على دستور مثالي يتيح لكل مواطن أن يتمتع بتلك الحياة الخيرة وبهذا ربط أرسطوطاليس بين الأخلاق والسياسة ورفض الحكم الشيوعي لأفلاطون لأنه يتعارض مع حق الملكية الخاصة ومع مؤسسة الأسرة. وقبل بعض أنواع الحكومات كما رفض أنواعاً أخرى، وتلك التي رفضها كان ذلك بسبب أن حكامها يستولون على السلطة والحكم من أجل مصالحهم الخاصة. والحكومات التي قبلها مثل الملكية التي فيها السيادة لفرد فاضل يحكم لمصلحة الجماعة، والحكومة الأرستقراطية التي تكون السلطة بيد أقلية خيرة تهدف لتحقيق الخير العام، والحكومة الجمهورية "الديمقراطية" التي تحكم للصالح العام، والحكومات التي رفضها هي الحكومات الاستبدادية.

إن الحياة الخيرة عند أرسطوطاليس تتكون من نشاط تاملي وأفعال فاضلة تصدر من شخصية فاضلة. الفعل الفاضل هو الفعل الذي يختاره صاحب الحكمة العملية وهو ما يحقق سعادة الإنسان، فالإنسان بطبيعته ينشد السعادة التي تمثل الغاية القصوى والخير الأقصى عنده والتي هي مطلوبة لذاتها. ولكنه ليس من الواضح قوامها هل هو شئ واحد أو أشياء مختلفة، ففي الكتاب الأول المسمى "بالأخلاق النوخوماخية" ذكر أن قوامها يعتمد على أمور كثيرة أهمها الفضائل الخلقية، والفضائل العقلية، ولكنه ذكر في الكتاب العاشر أن قوامها شئ واحد وأنها تطابق التأمل الفلسفي وحده¹. ويرى أرسطوطاليس أن حدوث المصائب العظيمة للشخص تسلب صفة السعادة عنه ولا تسلب المصائب الصغيرة هذه الصفة عنه².

وفي موضع آخر تحدث أرسطوطاليس ليس عن الإنسان المثالي ولكن عن "الحيوان السياسي"³ الذي يحتاج إلى الصداقة والفضائل التي لا تتحقق إلا بالعلاقة بالآخرين كالشجاعة والكرم والعدالة. وأورد ابن مسكويه له كلاماً في نفس المعنى حيث قال: قال أرسطوطاليس بأن للسعادة مقومات لو اجتمعت في شخص صار السعيد الكامل ومن حصل له بعضها كان حظه من السعادة حسب ذلك، وهذه المقومات هي: صحة البدن من سلامة الجوارح والحواس واعتدال المزاج والثروة والأعوان وأن تحسن أحوالته بين الناس وينتشر ذكره بين أهل الفضل ويكثروا الثناء عليه وأن يكون ناجحاً محققاً أهدافه ومقاصده وأن يكون جيد الرأي. ولقد تناول ابن مسكويه مفهوم السعادة بشئ من التفصيل والعمق فذكر ثلاثة مراتب للسعادة هي:

- 1- مرتبة يلبي فيها الإنسان رغبات البدن والحس ولكن باعتدال.
- 2- مرتبة لا يكثر فيها برغبات الجسد وشهوات النفس إلا بما تدعو إليه الضرورة.
- 3- المرتبة العليا مرتبة الفضيلة الإلهية المحضة التي لا يطلب فيها حظاً من الحظوظ الإنسانية ولا ما تدعو إليه الضرورة، فتكون أفعال الإنسان كلها أفعالاً إلهية، وهذه الأفعال هي خير محض، وأن يكون فعله لا يطلب منه حظاً ولا مجازاة ولا عوضاً، ويكون فعله عين غرضه، أي: ليس يفعل ما يفعله من أجل شئ غير ذات الفعل، أي: لنفس الفضيلة ولنفس الخير لا لاجتلاب منفعة ولا لدفع مضرة ولا للتباهي وطلب الرياسة ومحبة الكرامة، فهذا غرض الفلسفة ومنتهى السعادة، إلا أن الإنسان لا يصل إلى هذه الحالة حتى تقنى إرادته كلها التي بحسب الأمور الخارجية، وتقني العوارض النفسانية، وتموت الخواطر التي تكون عن

¹ Feinberg (Joel), Moral Concepts, Oxford, Oxford University Press, 1969. P 49.

² Kraut (Richard), Two Concepts of Happiness. Philosophical Review, 87. No. 2. (April 1979), p171.

³ Honderich (Ted), Editor, The Oxford Dictionary to Philosophy, Oxford, p., 54.

العوارض، ويمتلى سعاراً إلهياً وهمة إلهية، ويمتلى معرفة إلهية، ويوقن بالأمور الإلهية¹.

والسعيد لا يخرج من حد السعادة ولو ابتلى ببلايا أيوب، ومهما ترد عليه من النكبات والنوائب وأنواع المحن والمصائب لا يلحقه ما يلحق غيره من المشقة، فهو يقدر على ضبط نفسه ولا تخرجه عن حد السعادة البتة. وقال ابن مسكويه: إن المراتب كثيرة بعضها فوق بعض، وأسباب اختلاف مراتب الناس في السعادة يرجع إلى اختلاف طبائعهم وعاداتهم وفهمهم وعلمهم وهمهم وجدهم وشوقهم ومعاناتهم².

إن ما قاله ابن مسكويه عن حقيقة السعادة كلام عميق وجذاب ويحتاج إلى وقفة تأمل ونظر. وإن حديثه عن السعادة، على الرغم مما فيه من أفكار ثاقبة يحتوي على بعض السلبيات التي سنكشف عنها؛ فنظرية ابن مسكويه في السعادة كنظرية أرسطوطاليس يمكن أن تصنف على أنها نظرية للسعادة غالبة "Dominant"، أي نظرية تغلب جانباً معيناً من الجوانب التي تسبب السعادة، فهي تغلب جانب الفكر والتأمل بوصفها سبباً للحصول على السعادة، فلكي يكون جانب الفكر والتأمل الجانب الغالب في حياة الإنسان عليه أن يجاهد رغباته ودواعي نفسه حتى تموت ويتحكم في إرادته حتى تفني بالكلية، هذا الفناء الذي قال به ابن مسكويه شبيهه بالفناء الذي عبر عنه ابن تيمية ووصفه بفناء الإرادة ومعنى فناء الإرادة- الذي هو فناء الأنبياء والصالحين - هو أن تفني إرادة الإنسان فيصير لا يحب إلا ما يحب الله ولا يريد إلى ما يريد الله؛ فهو طائع لله طاعة مطلقة؛ اختلاف مفهوم فناء الإرادة عن مفهوم ابن مسكويه أن طاعة الله تسمح للإنسان بنيل حظوظ وملذات كالزواج والشرب والأكل (باعتدال) لكن هل يمكن حسب رأي ابن مسكويه أن تموت كل دواعي طباع الإنسان البدنية وتصير حياته حياة فكر وتأمل صرفة؟ وهل يمكن أن يصير مخلوقاً يعيش بالفكر والنظر؟ وهل يمكن أن يفعل الإنسان - كما ذكر ابن مسكويه لأجل الفعل ذاته لا لأجل غرض يناله من هذا الفعل؟ لقد ذكر الغزالي أن القول بوجود إماتة دواعي طباع الإنسان البدنية بالكلية "غلط وقع لطائفة ظنوا أن المقصود من المجاهدة قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها وهيئات.. وليس المطلوب إماتة ذلك بالكلية؛ بل المطلوب ردها إلى الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط"³. وذكر أن هذه الدواعي ضرورية لحفظ النفس والنسل؛ وهذا الرأي موافق للسنة النبوية ولرأي أرسطوطاليس حسب تفسير من له، وذكر الغزالي أيضاً أن من ادعى انتفاء الغرض عنده بالكلية فقد ادعى الصفة الإلهية.

وكتب الفارابي كتاباً بعنوان "المدينة الفاضلة". والمدينة الفاضلة سكانها سعداء وسعادتهم تنشأ من كون مجتمعهم يقوم على المعرفة والفضيلة وقال: هنالك مدن غير فاضلة وهي المدن الجاهلة والفاسقة والمبدلة والضالة. والجاهلة هي التي ينشد أهلها اللذات الحسية وسلامة الأبدان والغني ولا همّ لسكانها إلا لذاتهم وأهوائهم الشخصية. والفاسقة وهي تعلم السعادة ولكنها تفعل أفعال المدن الجاهلة والمبدلة وهي التي كانت أراؤها وفعالها في القديم أفعال أهل المدن الفاضلة ولكنها تحولت عن هذه الآراء والأحوال إلى غيرها. والضالة رئيسها أو هم أنه يوحي إليه من غير أن يكون كذلك.

اعتبر ابن خلدون القيمة الأساس في المجتمع هي الاستقرار ولا يضير أن يكون ذلك عن طريق حاكم مستبد ولقد أجاز كثير من العلماء والمفكرين ولاية الاستيلاء وقد يكون ذلك

¹ ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق، حققه ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، ص، 10.

² نفس المصدر، ص، 98.

³ إحياء علوم لدين، أبو حامد الغزالي، ج3. دار الكتب العلمية، بيروت، 1986 ص، 62.

اعترافاً بالواقع وإعلاء لقيمة الاستقرار بما فيه تهميش للقيم الأخرى كقيمة العدالة وعلى أية حال فإن ابن خلدون قسم الحكومات إلى ثلاثة أنواع هي:

- 1- الحكومة الطبيعية التي هي برئاسة حاكم مستبد والقانون الحاكم والذي يوجه سلوك العامة يخدم غرض الحاكم ورغبته وشهوته.
 - 2- وحكومة تقوم على حمل العامة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار وتكون السيادة فيها للعصبية وإن كانت لا تخلو من الشرع وينقاد المواطنون فيها لقوانين مفروضة عن طريق القهر والتغلب.
 - 3- الحكومة الدينية وتمثلها الخلافة فيها يحمل العامة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية وغاية الحكم فيها حراسة الدين وسياسة الدنيا.
- إن أي توصيف لنظام اجتماعي لا يضمن نوعية معينة للحياة على الرغم مما قد يكون فيه من جوانب حسنة وضرورية للحياة كالازدهار الاقتصادي وحكم القانون فإنه لا يكفي.

الاستنارة

كلمة استنارة مأخوذة في اللغة العربية من الفعل استنار المشتق من كلمة نور وهي ترجمة لعدة كلمات في اللغة الأوربية مثل enlightenment وهي المشتقة من كلمة light بمعنى نور وتقال لفكرة استنارة أحياناً فلسفة الأنوار أو فلسفة التنوير وهي عكس الظلام تماماً. ومن ثم فإن كلمة الاستنارة تعني الفكر الشبيه بالنور الذي يبدد الجهل الشبيه بالظلام، ويقول قاموس أوكسفورد الفلسفي إن حركة الاستنارة حركة فكرية بدأت في إنجلترا في القرن السابع عشر على يد فلاسفة أمثال لوك وتطورت في فرنسا في القرن الثامن عشر ومن يقول أنها إنتسمت بالقبول في أوروبا¹.

ما يعرف بعصر الاستنارة انتشرت فيه الرؤية العقلية والعلمية والمادية والآلية. ويعود إتجاهه العقلاني إلى ديكارت والعلمي إلى بيكون وإتجاهه التجريبي والليبرالي إلى لوك والبراغماتي إلى ميكافيللي والنظرة الميكانيكية إلى العالم نيوتن².

أعلا أصحاب الاستنارة قيمة العلم واعتقدوا في التقدم وقدرة العقل على حل كل المشكلات وعن طريقة يمكن للإنسان أن يصل للكمال. ويعتقد أهل الاستنارة في النصر الكامل للعقل والتقدم وقالوا بأهمية الفردية والعلمانية وكان يغلب علي الاستنارة الإلحاد وعدم الإيمان.

وجه مفكرو مدرسة فرانكفورت³ نقدهم لما يسمونه العقل الأداة (نتاج فكر حركة الاستنارة) فالعقل كلما حقق إنتصاراً على الطبيعة زاد من درجة قمعه للجوانب التلقائية والعاطفية والإنسانية في الإنسان وهو ما يؤدي إلى إنفصال الإنسان من الطبيعة ومن إمكانياته الحقيقية الكامنة وينتهي الأمر بأن يهتدي العقل بالعلم الطبيعي فقط. ويحول الإنسان والطبيعة إلى مجرد مادة "استعمالية" وبالتدريج تنفصل النزعة التجريبية (المادية) من النزعة العقلية (الإنسانية) ويصبح التجريب نهاية في حد ذاته.

إن الإتجاه الإستناري يقلل من شأن الأعراف والتقاليد التي تنشأ تاريخياً. ومن شأن الفروق والاختلافات بين الثقافات عن طريق تعريف ضيق للعقلانية. ونشأت جبهة عريضة من الناقدن للعقلانية أمثال نيتشه فرفض هؤلاء النقاد الاعتقاد في التقدم وسيادة العقل.

وإهتزت الفكرة بعدما ظهر أن الثقة في العلم والعقل كان مبالغاً فيها. وشكك فكر ما بعد الحداثة والفلسفة النسوية واتجاهات في فلسفة العلوم والفلسفة عامة في العقلانية ومن رموز هذا الإتجاه المتشكك في العقل والعلم أصحاب مدرسة فرانكفورت كما تقدم والنتيار الوجودي ومن فلاسفة ما بعد الحداثة فوكو ودريدا وغيرهم ومن فلاسفة العلم كون فيرباند وفلاسفة أمثال رورتي وكواين وما مازال هنالك من المدافعين عن الاستنارة محأوفين صياغة صيغ جديدة لها لعلها تجد قبولاً، ومما يدعم موقف الاستنارة أن نقادها يستعملون العقل في نقدهم لها كما أن بعض مبادئها كانت سبباً في تغيرات إيجابية مفيدة وعميقة كثيرة في المجتمعات الأوربية.

¹ المسييري (عبد الوهاب)، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، نهضة مصر للطباعة والنشر، ديسمبر 1998، ص، 9.

² نفس المصدر، ص، 10-11.

³ نفس المصدر، ص، 46.

النهضة Renaissance

تعني الكلمة في اللغة الفرنسية إعادة ميلاد وقال روجرز آدم وبراون: النهضة إعادة ميلاد لمعتقدين هامين اعتقدتهما العالم بعد تدهور الامبراطورية الرومانية، الاعتقاد الأول بأن الإنسان يجب أن يكون حراً ويطور قدراته واهتماماته. أما الاعتقاد الثاني فهو أن الإنسان يجب أن يبحث عن الاستمتاع بالحياة لأقصى حد ممكن¹.

وورد في قاموس مورتنر أن النهضة بداية تاريخ فكري بدأ في إيطاليا في القرن الرابع عشر وفي أماكن أخرى من بعد ذلك. وفي تلك الفترة تم اكتشاف التراث اليوناني الكلاسيكي عن طريق المخطوطات التي لم تكن معروفة لقرون وعن ترجمات لاتينية، فلم تكن هنالك قطيعة بين فكر النهضة والتراث اليوناني والروماني، بل أن إنجازات النهضة استلهمت ذلك التراث واعجبت به أيما إعجاب ولكنها لم تكن تكراراً له، أو نسخة منه بل كانت مبدعة، ولقد كرس "بتدريك" نفسه لأعمال اليونان والرومان بسبب عاطفته المتحمسة للكلاسيكيات فقد نقب بحماس وفتش في الأديرة والمكتبات في كل أوروبا بحثاً عن المخطوطات اليونانية واللاتينية، ويتأثر منه كرس العلماء الايطاليون إهتمامهم بالأدب الكلاسيكي أكثر مما كرسوا بالأدب المسيحي وتعمق فلاسفة عصر النهضة في دراسة أعمال افلاطون² وقد طلب المدرسون الإنسانيون العظام في عصر النهضة من تلاميذهم دراسة الكلاسيكيات لأنهم اعتقدوا أن معرفة الآداب اليونانية والرومانية تحرر العقل من التجارب الشخصية الضيقة وتحرره من التعصب، وهذه الرغبة في تحرير العقل هي المبدأ والمدعم لمدرسة الفنون الليبرالية أو الأدب الحديث³.

بعثت النهضة روحاً جديدة في الإنسان الغربي ووجد نفسه في متعة كبيرة في حالة اكتشاف الإنجازات الفنية والأدبية عند اليونان القدامى والرومان ولكنه لم يتوقف عند معرفة الماضي وبدأ يبحث عن أفكار جديدة وواصل الإنجازات والابداعات. ومهدت لحركة النهضة رحلات اكتشاف العالم الجديد وتغيرات اقتصادية أربعة: التحول في الطرق التجارية، والتطور في البنوك، ونمو الرأسمالية⁴. إن الإنجازات العلمية وفي مجال الآداب والفنون اللاحقة يمتد جذورها إلى عصر النهضة.

وقد ألهمت يقظة التوجه العلمي أناساً مثل كبلر وجاليليو وبيكون أن يلاحظوا الطبيعة بأنفسهم أفضل من الاعتماد على تعاليم أرسطوطاليس التقليدية، أو على خرافات الماضي، واستقرت صحة ملاحظاتهم عند ديكارت ونيوتن الذين أعلنوا أن الكون محكوم بالقوانين الرياضية التي يستطيع الناس اكتشافها وفهمها، وهذا الاعتقاد وهو واحد من أصول العلم الحديث⁵.

وفيما يتعلق بالدين كان نقد مارتن لوثر للكنيسة مقترناً بالشعور القومي الممهد للإصلاح البروتستانتي الذي بدوره حث الكنيسة الكاثوليكية على الإصلاح. وتأسست الكنائس البروتستانية في القرن السادس عشر وما زالت حائزة على ولاء كثير من الناس في حين ظلت العقائد التي استقرت في مجمع (ترنت) أساس الإيمان الكاثوليكي⁶.

¹ آدم (روجرز) وبراون ، النهضة والإصلاح ميلاد العصر الحديث ، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، 2007، ص، 13.

² نفس المصدر، ص، 212.

³ نفس المصدر، ص، 23-24.

⁴ نفس المصدر، ص، 42.

⁵ نفس المصدر، ص، 46-48.

⁶ نفس المصدر، ص، 53-55.

الحدائفة

يمكن التمييز بين الحدائفة والتحديث والحديث، تعني الحدائفة معاصرة كانت نتيجة تحول كبير ومعقد اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً أدى إلى أشكال من الحياة الجديدة ويمكن إرجاع نشأتها إلى القرن التاسع عشر وأورد مونتر في قاموسه أن اللفظ يستخدم لأربعة معاني¹.

- (1) مقابل المدرسية Scholatism.
- (2) حركة داخل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في القرن التاسع عشر، هدفها استخدام المفاهيم اللاهوتية والاجتماعية لتغيير الأحوال سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو أحوال حضرية أو صناعية وتدهور السلطة التقليدية ونمو الليبرالية والديمقراطية والاشتراكية وتعتبر الرؤية للعالم بتأثر العلم الحديث ومنهج التعامل مع النص المقدس من خلال التاريخ والعلم، رفضت هذا الاتجاه البابوية.
- (3) حركة في مجال الإبداع الفني تعني بما تحت السطح.
- (4) يستخدم اللفظ بغرض مثل الاستنارة.

وفي قاموس علم الاجتماع أن علم الاجتماع يميز بين ما قبل الحدائفة وما بعد الحدائفة ويميز الحدائفة على أسس اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية.

وتتصف الحدائفة بكونها نظام صناعي ونظام رأسمالي وحكم ديمقراطي ونظام اجتماعي فيه فروق طبقية ويتميز الجانب الثقافي بالاستهلاكية والعقلانية. واقتضت ضرورة الحدائفة التحكم والخضوع لنظام صارم من الإشراف وأكدت على القياس والانتظام وتشمل قيم الحدائفة العالمية². والحدائفة الثقافية تعني العلمانية والأيدولوجيا القومية وتدهور السلطة التقليدية. وتزامن وجود الحدائفة والتوسع الاستعماري الأوروبي وكان عاملاً في توفير الثروة للنمو الاقتصادي.

يرى أصحاب مشروع الحدائفة أن التقدم العلمي سوف يحل كل مشكلات الإنسان ويصل بالنظام الاجتماعي إلى حد الكمال.

نقد الحدائفة قطاع عريض من الفلاسفة والمفكرين أمثال نيتشة وماركس والمدرسة النقدية وفلاسفة ما بعد الحدائفة كفوكو ودريدا وتم الهجوم على الحصن القوي للحدائفة وهو العلم عن طريق توماس كون وكتابه المشهود "بنية الثورات العلمية" وكتب رورتي "مرأة الطبيعة" وقال كواين بعدم يقينية أي مقولة. اتضح أن العلم له حدود وأن قدرته محدودة على البرهنة على الأمور وعلم استحالة برهان بعضها فقد برهن قودل أننا لا نستطيع ان نبرهن على كل عبارة في نسق كامل وإذا حاولنا ذلك نكون أمام خيارين نسق كامل غير متسق أو نسق غير كامل متسق. وكتبت مؤخراً كتباً بعنوان الاستحالة : (حدود العلم) (وعلم حدود العلم) وكتباً بعنوان (نهاية العلم). ولوحظ أن التصنيع أدى إلى غربة الإنسان وأن العلم نفسه أفرز مشكلات اجتماعية بيئية مستعصية ولوحظ أيضاً أنه كان هنالك تفاؤل مفرط في قدرات العلم والتكنولوجيا ووصفت بعض فيلسوفات الحركة النسوية العقلانية بأنها صفة ذكورية وظهرت نتائج كثير للرأسمالية غير مرغوب فيها كالاستهلاكية التي وصلت حد التطرف ونتيجة للأوضاع التي وصلت إليها مجتمعات الحدائفة، اعتبر بعض المفكرين أن عصر الحدائفة قد انتهى ودخل هذا العصر فيما يسمى بعصر ما بعد الحدائفة.

¹Mautner (Thomas) Dictionary of Philosophy, opcit., p. 272.

²Turner (Bryan S.) and others, The Penguin Dictionary of Sociology, Penguin Books, 2006, p., 253.

التجديد

ينتقل الباحث في هذا الجزء من البحث للحديث عن اتجاهات التغيير في العالم العربي والأسس التي قام عليها. أهم هذه الأسس مفهوم التجديد.

يسعى الناس للتجديد عندما يشعرون أن أوضاعهم لم تعد مرضية وأنه أصابها التدهور والإضمحلال والفساد وأنها تحتاج إلى تغيير وإصلاح وإلى إعادتها للحياة وأوضاع شبيهة لما كانت عليه ولكنها ليست مطابقة لها.

والتجديد جعل الأوضاع مزدهرة وملائمة ومنتجة وصالحة. والتجديد عند البعض قد يطال كل شيء ولا يكون هنالك شيء في حماية منه، وقد يكون في بعض الجوانب، وقد يكون شكلي وضيق وقد يكون بغرض الملاءمة، وقد يطال الثوابت وأمور لا ينبغي تغييرها. والتغيير قد يطال النسق ذاته وقد يكون التغيير إحلال شيء مكان شيء آخر، وللتجديد معانٍ مختلفة في الفكر الديني ومفهومه في الدين يحتاج إلى ضبط فقد حدثت خلافات حوله وقد لا يكون من المناسب حسمها في التعريف وترك الاتفاق حول مفهوم التجديد للحوار والنقاش. يتناول هذا الجزء من البحث الموضوعات التالية:

- 1- أهمية التجديد.
- 2- تعريف التجديد وموجهات عامة لضبطه.
- 3- مشروعية التجديد وحججه.
- 4- مجددون عبر التاريخ.
- 5- محاولات للتجديد
- 6- اتجاهات ومناهج التجديد

أهمية التجديد:

التجديد حاجة كبرى لتقدم المجتمعات وإزدهارها فقد يحتاجه مجتمع في وقت من الأوقات وتتمثل هذه الحاجة فيما يلي من أمور:

- 1- مواكبة المستجدات والمتغيرات في الفكر والحياة وحل مشكلات المجتمع فكرية كانت أو عقدية أو عملية.
- 2- مواجهة أوضاع التخلف التي أصابت المجتمعات العربية الإسلامية. هذه الأوضاع تتمثل في تدني اقتصادي وعسكري وتكنولوجي وعلمي وأخلاقي وروحي وذوقي وتتمثل في أوضاع تفرق وتشتت وخلاف وعدم وجود رؤية متفق حولها تمثل مرجعية لإنهاء الخلافات، هذه الخلافات معقدة طالت كل مكونات المجتمع: وخلافات بين الإسلاميين والليبراليين والعلمانيين خلافات داخل الاتجاهات الإسلامية نفسها.
- 3- مواجهة تحديات الغرب في الهيمنة والسيطرة وإستغلال خيرات البلاد.
- 4- مواجهة تحديات الفكر الغربي والعلمي والفلسفي وأساليب حياته التي كثيراً ما قد تجد قبولاً عند المسلمين والتي لها جاذبية على الرغم ما فيها من مفساد.
- 5- تنقية الدين وما علق به من منكرات وخرافات وتحريفات والتخلص من مظاهر الجمود والتقليد الذي يحول دون الابتكار والإبداع الذي يؤدي إلى القدرة لحل المشكلات.

تعريف التجديد

يقول القرضاوي إن معنى التجديد¹ هو العودة به يوم نشأ وظهر وان التجديد هو تنمية الفقه الإسلامي من داخله وبأساليبه مع الاحتفاظ بخصائصه الأصلية وإبراز العناية به وإدخال تحسينات عليه لا تغير من صفته ولا تبدل من طبيعته، والتجديد الذي تحتاجه العلوم طرائق ومظاهر شتى بعضها يتعلق بالإطار والشكل وبعضها يتعلق بالمضمون والمحتوى ومن أمثلة التجديدات التي يحاول أن يساهم فيها المجددون ما يسمى بتنظير الفقه الإسلامي وهي أن تصاغ أحكام الفقه الجزئية وفروعه المختلفة في صورة نظريات كلية عامة تنبثق منها تطبيقاتها المتنوعة مثل النظرية العامة للالتزامات ونظرية الأهلية ونظرية البطلان وغيرها².

حجية التجديد ومشروعيته

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها³).

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم (لا يزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله⁴).
ومن الأحاديث المبشرات حديث:

((ليبلغن هذا الدين ما بلغ الليل والنهار ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله يعز عزيز أو بذل ذليل عز الله به الإسلام أو ذل الله به الكفر⁵)).

مجالات التجديد

طال ويمكن أن يطال التجديد كل جوانب الفكر والحياة، وهناك جوانب في الحياة المعاصرة تحتاج إلى عناية خاصة وإلى تسليط الضوء عليها والعمل على حل مشكلاتها وتطويرها لما اكتسبته من أهمية في الزمن المعين. التجديد يشمل المجالات الكبرى وقد يشمل تفاصيلها فهو يشمل العقيدة والعبادة والمعاملات، وفي التفاصيل قد يشمل فقه الأسرة وفقه الزكاة والفن وقضايا البيئة والمعارف والبورصات والتأمين وأحكام طبية، وقد يشمل الصراع المذهبي والتقريب بين المذاهب وغيرها من المجالات.

مجددون عبر التاريخ⁶

لقد عرف الإسلام مجدودن عبر تاريخه الطويل فقد اعتبر القرضاوي أن المجدد الأول هو عمر بن عبد العزيز والمجدد الثاني الشافعي والثالث أبو الحسن الأشعري والرابع الباقلاني والخامس أبو حامد الغزالي والسادس الفخر الرازي ومن المجددين ابن تيمية وصلاح الدين الأيوبي وابن خلدون.

مجددون

محمد عبده

يعتقد محمد عبده أن لا سبيل إلى نهضة الأمة إذا لم تؤسس نهضتها على الدين وأكد أن الإسلام لا يعوق التقدم ولا يتنافى مع العلم ولا يعارض المدنية⁷ وأن الجمود الذي خيم على الشريعة طارئ على الإسلام وليس منه. وركز محمد عبده على الإصلاح العلمي والمعرفي وتصحيح فهم الدين وكان لا يحب السياسة فقد قال أعوذ بالله من السياسة ومن كل خيال

1 القرضاوي (يوسف)، تجديد الدين الذي ينشده، مكتبة وهبة، 2011، ص.25.

2 القرضاوي (يوسف)، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، 1999، ص، 31.

3

4

5

6 القرضاوي (يوسف)، تجديد الدين الذي تنشده، مرجع سابق، ص، 10-11.

7 نفس المصدر، ص، 165.

يخطر ببالي من السياسة ومن كل أرض تذكر فيها السياسة وقال لرشيد رضا "فلا تخلط السياسة بمقاصدك الإصلاحية لئلا تفسدها عليك فانها لم تدخل عملاً إلا أفسدته!"¹. فاعتبر الإصلاح عن طريق السياسة لا يتيسر الوصول إليه، فحاول جمع كلمة المسلمين بالتعليم والتهذيب وتقريبهم من أسباب المدنية الحديثة ولا يتم ذلك إلا بالعلم الصحيح.

جمال الدين الأفغاني

كان هدفه إنهاء الدول الإسلامية من ضعفها وتبصر حقوقها ورفع نير الأجنبي عنها. دافع الأفغاني عن الحرية والثورة والمطالبة بالحقوق، وأخذ عمله طابعاً سياسياً لتخليص البلاد من نير الاستعمار والأستبداد.²

الشميل

يمثل الشميل الاتجاه العلماني للتجديد، والشميل مفكر مسيحي يتبنى إتجاه الحادي يروج لنظرية التطور ويرى إن النهضة والإصلاح في إتباع الفكر الغربي. وحاول أن يعطي صورة مشرقة لهذا الفكر. ويعتبر هذا الإتجاه مشروع الحداثة الغربي مفتاح التقدم والنهضة. وأنه لا مناص للعرب إذا أرادوا النهضة والتقدم أن يقتفوا أثر نموذج الحداثة الغربي بمضمونه العلماني. ولقد تبنت مجموعة من المفكرين هذا النموذج التنويري أمثال لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى ولويس عوض.

يعتبر لطفي السيد قائد الحركة القومية العلمانية إذ لم يكن من دعاة الجامعة الإسلامية، ولقد اعتبر لطفي السيد التاريخ المصري فرعونياً أكثر منه إسلامياً، ولم يخش على مصر من فقدان ذاتيتها خلال اقتباسها لكل شئ من الغرب "لأن الزمن والجمهور المصري سيحول هذه الاقتباسات إلى شئ مصري بالفطرة"³. ولذا فإن لطفي السيد كان قومياً علمانياً ممن يمثلون إتجاه التغريب. ومن دعاة التغريب بجانب لطفي السيد، طه حسين، فقد كتب طه حسين في مستقبل الثقافة، يقول: "إن السبيل واضح مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس لها تعدد، وهي أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً. ونكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، ما يحمد منها وما يعاب"⁴ وقال سلامة موسى: "إننا أبناء القرن العشرين أكثر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا، ونحن في حاجة إلى ثقافة جديدة، أبعد ما تكون عن الأديان"⁵.

التيارات العامة للتجديد اليوم

قال بلقزيز إن فكر الحداثة ولد في تاريخنا الحديث في ركاب زحف سياسي وعسكري أوروبي ولم تنشأ الفكرة في سياق ثورة ثقافية ذاتية في جوف المعرفة العربية الإسلامية الموروثة⁶. وقال: لا ضير في أن تنشأ المقالة الحداثية في ثقافتنا المعاصرة في إمتداد تأثيرات ثقافية وافدة من خارج وغالباً في ركاب الغزو الأجنبي ولن نشذ في ذلك عن غيرنا في العالم الحديث. وقد تكون ظروف النشأة هذه أنتجت ثقافة شوهاء. هذه الحقائق ليست حجة على الحداثة ولا دليلاً على إنعدام الحاجة إليها. والفارق عظيم بين الحداثة والتقليد الرث للغرب، الحداثة إبداع⁷. وتجدر الإشارة إلى أن الإهتمام بالحداثة في عالمنا العربي بعد الاتصال

1 نفس المصدر، ص، 166.

2 نفس المصدر، ص، 168

3 البشري (طارق)، الحوار الإسلامي العلماني، دار الشروق، القاهرة، 1996، ص، 2.

4 عمر (أمين حسن)، الصراع بين العلمانية والإسلام، ترجمة أسامة حسن عمر، بيت المعرفة السودان، بدون تاريخ، ص، 61.

5 نفس المصدر، ص، 62.

6 بلقزيز (عبد الله)، العرب والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير 2007، ص، 28-29.

7 نفس المصدر، ص، 1.

بالغرب والشعور بالدونية وتفوق الغرب. فالغرب قدم نفسه في صورتين: صورة العدوان الاستعماري والهيمنة ومظهر الحداثة والتقدم بقيمة العصرية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية والمساواة وغيرها من القيم¹.

ونشأت تيارات عقلانية كثيرة ذات رؤى مختلفة عن التجديد والحداثة والتيارات التي ستتم الإشارة إليها قد تعتبر ممثلاً لغيرها من التيارات. وهي التيار الإصلاحية الإسلامي والتيار الليبرالي والتيار النقدي.

الإتجاه الأول: الإتجاه الإسلامي يأخذ مفاهيمه ومفرداته من المنظومة الإسلامية ولم يضع نفسه خارج الاستمرارية التاريخية للإسلام كمرجع ولكنه ساهم باجتهاد في قضايا المجتمع والدولة والفكر ولم يكرر إنجازات الماضي فقد زادت وتخطت إلى توطين وتأسيس موضوعات الفكر الليبرالي الأوربي نفسه². والإتجاه الثاني: الإتجاه الليبرالي الذي انفتح على المرجع الثقافي الغربي وعلى الرغم من أن هذا الإتجاه قد تبنى الفكر الغربي ورأي فيه الخلاص إلا أنه أعاد صلته بالتراث الإسلامي والتعامل معه. إن من أهم هذه الإتجاهات في رأي الباحث، الإتجاه النقدي ومن أهم ممثليه محمد عابد الجابري، سيستعرض الباحث آراء النقاد الخاصة برؤية الجابري النقدية للتراث الإسلامي خاصة النقد الذي قدمه طه عبد الرحمن للجابري. وطه عبد الرحمن من أهم المفكرين الذين كتبوا في التجديد وذلك من حيث تقييم آراء من أسهموا فيه ومن حيث أنه أعطى نظريته الخاصة في التجديد. والإتجاه النقدي نظر إلى التراث الإسلامي بمنظار نقدي، وإتخذ مرجعية عقليتين : عقلية إسلامية وعقلية وغربية³.

يقول الجابري إنه اهتم في نقده للعقل العربي ليس بالأفكار ذاتها ومضامينها بل بالأداة المنتجة لهذه الأفكار وتبنى الجابري العقلانية التجريبية المعاصرة. ومن أهم المناهج المعاصرة التي استخدمها في نقد التراث العربي البيئوية والتحليل التاريخي⁴.

قسم الجابري الإتجاهات المعرفية للتراث الإسلامي إلى ثلاث إتجاهات : بياني، وعرفاني، وبرهاني، وعاب على البياني اعتماده على غير العقل وعدم أخذه بمبدأ السببية. وعاب على النهج العرفاني أنه اتخذ الكشف نهجاً للمعرفة واتخاذ ما يسمى بالرؤية السحرية للعالم⁵.

ومن أهم المقولات التي أشتمل عليها فكر الجابري:

- 1- إن أي مسعى للتجديد والنهضة لا يمكن أن يتم إلا من خلال التعامل مع التراث.
- 2- إن دراسة التراث الإسلامي ينبغي أن تكون من خلال العلوم والفكر الغربي والمعاصر.
- 3- الفكر الإسلامي يحوي فكراً تقدماً كفكر ابن رشد وابن خلدون ويمكن تأسيس الفكر العربي بالروح الرشيدة والعقلانية.
- 4- باقي الفكر الإسلامي ومناهجه مغلوطة ولا تفيد التقدم بل تقويضه مثال ذلك الفكر الصوفي الذي يقول بحدوث الكرامات ونفي السببية واعتماده الكشف دون العقل والتجربة مصدراً للمعرفة. نادى الجابري بالتخلي عن آلية التفكير عن طريق القياس الفقهي الكلامي – النحوي والأخذ بالمنهج الكلي (المقاصدي).

1 نفس المصدر، ص.

2 نفس المصدر، ص، 82-83.

3 نفس المصدر، ص، 83-84.

4 عبدالله (خالد حسين)، النهضة في الفكر العربي المعاصر، مكتبة مدبولي، 2011، ص، 278.

5 نفس المصدر، ص، 284-285.

وقال لا ينبغي أن نجزء التراث. يمكن قبول المقولة الأولى فمعظم النقاد إلا المتطرفين من العلمانيين والتابعين للفكر الغربي يقبلونها. أما المقولة الثانية سيأتي إعتراض طه عبد الرحمن عليها فقد إتهم الجابري بعدم متابعته لتطورات الفكر الغربي وعدم فهمه له الفهم المطلوب. والمقولة الثالثة فيها تحيز لفكر ابن رشد، المقولة الرابعة فيها نقد كاسح وغير منصف لبقية الفكر العربي الإسلامي بوصفه ضار وعائق للتقدم. أما المقولة الخامسة فسوف يتم نقاشها فيما بعد. أما المقولة السابعة فقد أوضح طه عبدالرحمن أن الجابري لم يلتزم بها.

قال طه عبدالرحمن: تناول الجابري في كتبه الثلاثة "نحن والتراث" "وتكوين العقل العربي" "وبنية العقل العربي" الدعاو بالخاصة بالتراث والمفاهيم الأساسية التي وردت في هذه الدعاو بخص بالذكر منها مفهوم النظرة التجزيئية في مقابل النظرة الشمولية ومفهوم الآلية المنتجة في مقابل المضمون الفكري وقال طه: "إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية والثاني التعارض بين الدعوى إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات¹. وقال طه: "إن عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي يستعملها نموذج التقيومي أفضى به إلى إتخاذ مسلك في تجزئة التراث يخل إخلالاً بالمقتضيات النقدية والشروط الإجرائية لهذه الآليات². وقال طه على الرغم من أن الجابري يقول بالنظرة الشمولية لكنه عندما جاء إلى التطبيق وفق هذه النظرة كانت الحصيئة أن قسم التراث إلى دوائر ثلاث سماها بالأنظمة المعرفية وهي البرهان والبيان والعرفان وهذه دوائر متباينة في آلياتها لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة ومتفاضلة في نتائجها ولا يرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان ولا يسمو فيها البيان إلى مقام البرهان ولا ينزل الرتبة العليا في هذا إلا الفكر الرشدي.

إتجه الجابري إلى تقسيم التراث إلى أجزاء متباينة بعضها من بعض وإلى تفضيل جزء واحد منها على باقي الأجزاء الأخرى، فلا يبقى معنى لدعوته الشمولية، فوحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متغلبة فيما بينهما³.

يقول الجابري نحن عندما نستعمل عبارة العقل العربي فإننا نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل بل نحن نجتهد في التزام التصور العلمي في أقصى مراتبه⁴. يقول طه ما أسماه الجابري بالتصور العلمي في أرقى مراتبه لا يمكن التسليم به لأن التصور العلمي لا أحد يرقيه لأنه متطور دائماً. قال طه لقد اقتبس الجابري من النص الفرنسي عبارة "فيزياء موضوع ما". لم يذكر الجابري المصدر الذي اقتبسها منه وهو كتاب "الرياضيات والواقع"، وقال إن ترجمة النص التي قام بها الجابري فاسدة لأن المقابل العربي لها هو أن المنطق ليس موضوعات معينة ومخصوصة بينما دلالة النص الفرنسي هي أن المنطق يدرس كل الموضوعات.

يعتبر الجابري من العقلانيين وبذلك يمكن أن ينسحب عليه نقد طه للعقل المجرد وقد ورد تفصيل هذا النقد في كتاب طه "العمل الديني وتجديد التراث" وسيأتي نقد طه للعقل المجرد. لتقييم موقف الجابري في القياس الفقهي، وهو أساس نقده لمناهج التراث الإسلامي. يمكن القول إنه ليس هنالك سبب للتخلي عن القياس الفقهي إذا كان إستخدامه مناسباً والقياس (قياس التمثيل) مازال يستخدم علمياً بشروط وضوابط معينة. إن فقه المقاصد والنتائج ينتج مفارقات ويحتاج إلى ضوابط وإن نظرية النتائج والمقاصد في الفكر الأخلاقي والسياسي

1 عبد الرحمن (طه) تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، 1994، ص، 15.

2 نفس المصدر، ص، 42.

3 نفس المصدر، ص، 33.

4 نفس المصدر، ص، 42.

المعاصر واجهت اعتراضات كثيرة أدت إلى تخلي بعض الفلاسفة عنها وصاروا يبحثون عن البديل. ولقد ناقش بلقزير في حوار مع رضوان السيد، القياس الفقهي وكان رأي رضوان الأخذ بالمنهجين القياسي والمقاصدي ولكن بشرط استخدامهما بضوابط. (وفي المواضيع المناسبة).

سأل بلقزير رضوان السيد: هل تذهب إلى دعوة محمد عابد الجابري إلى قطيعة معرفية مع آلية القياس الحاكمة للعقل الفقهي الإسلامي وإلى إعادة تأسيسه إنطلاقاً من نظرية المقاصد الشرعية، فرد رضوان السيد بقوله: "إنه ليس مختلفاً مع الجابري بشأن أهمية فقه المقاصد" وقال: "هنالك مذهبان في المنظومة الفقهية القديمة: المذهب الأول أن ينظر إلى علل الأحكام والمذهب الثاني أن ينظر إلى مقاصد التشريع" وقال: "ويحاول بعض الفقهاء المتأخرين الجمع بين الأمرين. ففقهاء العلل هم الأحناف والشافعية وفقهاء المقاصد أو المصالح هم الحنابلة والمالكية"، وتساءل هل وظيفة الفقيه إكتشاف الحكم وأستحداثه وعندما ينظر الفقيه في واقعة، ما الذي يؤثر في حكمه عليها بالعودة إلى مصادر التشريع أم إلى قواعد المذهب؟.

وقال إن الفقه (فقه الفروع) نشأ قبل التقعيد والتأصيل والبحث عن الضوابط... والحق أن فقهاء النهضة والإصلاح في المشرق والمغرب وهم يستعينون بالمقاصد من أجل تغيير الرؤية ما قاموا بنقد القياس الفقهي باتجاه توسيعه أو تجاوزه بل استخدموا الأمرين معاً. إن فقه المقاصد يحتاج إلى مقاييس وآليات تشبه في وظيفتها مباحث العلة في القياس الفقهي القديم.

إن فقه المقاصد ينتج مفارقات ويحتاج كما قال رضوان السيد إلى ضوابط. إن نظرية المقاصد والنتائج (Consequentialism) في الفكر الأخلاقي والسياسي المعاصر واجهت اعتراضات كثيرة أدت بكثير من الفلاسفة التخلي عنها والبحث عن بديل وقد تقدم ذكر نقد لصيغة منها وهي نظرية المنفعة العامة. من ناحية أخرى فإن قياس الشبه (Argument by analogy) وما يتصل بها من طرق استخراج العلة مستخدم في العلوم وقد حاول (مل) وضع ضوابط لاستخراج العلة تعرف بطرق مل، ولقد استخدم فقهاء المسلمين ضوابط لاستخراج العلة مشابهة لطرق مل كالطرد والعكس والدوران والسبر والتقسيم. قد يكون الدافع لكثير من المفكرين المعاصرين الذين يودون أن يتستخدموا مبدأ المقاصد كمبدأ حاكم أنه يعطيهم حرية في إصدار الأحكام فيمكن إصدار الحكم بدعوى أنه يخدم مصلحة أو يحقق العدالة. هذا الإتجاه يقود إلى مزلق وقد قاد بعض المفكرين إلى مزلق فعملوا به أحكاماً جزئية أجمعت عليها الأمة ككون ميراث المرأة نصف الرجل، بدعوى أن ذلك يخل بمقصد العدالة السؤال كيف ينفي المقصد الكلي الجزئيات التي أسس عليها. هذا لا يعني أنه ليس لفقه المقاصد استخدامات مستقلة لا يمكن أن تقوم بها القياسات الفقهية وأن فقه المقاصد جزء ضروري وحيوي لاستخراج الأحكام، ولكن ينبغي أن تكون له ضوابط تحفظ للدين هويته. لقد كتب كثير من المفكرين المسلمين في فقه المقاصد محاولين بهذه الكتابة أن يجددوا الفقه الإسلامي وأختار آخرون مفاهيم تجديده للفقه مختلفة فتحدثوا عن فقه الموازنات وفقه الأولويات وفقه الحالة وفقه التقريب والتغليب وعن القواعد الفقهية وعن فقه الظروف وفقه الضرورة والحاجة وعن مبدأ تغيير الأحكام بتغيير الزمان والمكان وغيرها من المفاهيم. ويمكن القول بأن هنالك قواعد ومبادئ عامة يمكن اعتبارها مرتكزات مشتركة بين المجددين:

قراءة التراث قراءة إبداعية.

اعتبار الواقع

واعتبار معطيات العلم والفكر الحديث.

وقد تختلف تأويلاتهم لهذه المرتكزات فتكون بعضها أكثر تحرراً وبعضها أكثر تحفظاً، ويمكن إعطاء نموذج لمحاولة تجديد قام بها جمال عطية ووهبة الزحيلي في كتاب "تجديد الفقه الإسلامي" ذات أبعاد مختلفة من مواضيع التجديد ومنهجيته وأساليبه عرض المادة وفيما يلي ملخص لهذه المحادثة*¹.

كتاب: تجديد الفقه الإسلامي

ملخص بحث د. جمنا عطية : التجديد يمكن أن يتم من خلال التالي:

- اجتهادات حديثة في المسائل القديمة (المرأة – الأقليات – الخلافة – دار الإسلام والحرب – البورصات – التأمين).
- تقديم وتدريب الاجتهادات الحديثة.
- ربط الأحكام ببعضها والجزئية بالمقاصد (العاقلة والمواريث).

- توسيع دائرة الفقه ليشمل الاحكام العملية والأخلاق والتصوف والعقائد والسياسة الشرعية والضوابط للعلوم الطبيعية والإنسانية.
- الرجوع لمصادر بجانب التراث كالنوازل والأقضية والفتاوى والكتابات المعاصرة ورسائل الماجستير والدكتوراه والمجامع الفقهية.
- بث الروح في العبادات والمعاملات والشعائر (إحياء علوم الدين) ومعرفة الحكمة.
- إعداد الفقهاء والمفتين.
- إجراء دراسات مقارنة بين المذاهب الثمانية.
- مقارنة الفقه بالقوانين الوضعية.
- الإهتمام بالتنظير: نظرية عامة للشريعة وللأبواب والفصول.
- إعادة تصنيف مادة الفقه ومراعاة الوزن النسبي للأبواب.
- تيسير وتبسيط الفقه اللغة – المقاييس – الأمثلة – وسائل الإيضاح – التركيز على الجوانب المعاصرة كزكاة المال.
- توثيق الآراء الفقهية من مصادرها الأولية.
- صنف الباحث 16 باباً يحوي عشرات الفصول في مختلف المناحي (كالتاريخ، المقاصد، العلاقة بالشرائع الأخرى، نظرية المعرفة ، علاقة العلم والعمل ، الإيمان ومقتضياته ، النظرية الأخلاقية ، التزكية، حقوق الإنسان المدنية والسياسية، الحريات ، ضوابط العلوم المختلفة والأسلمة ، الشعائر والعبادات، الأحوال الشخصية والمعاملات، التشريع الجنائي، نظام الحكم ويشمل الانتخابات والسلطات القضائية والديساتير، القضاء، الإدارة العامة، الاقتصاد ، العلاقات الدولية العامة والخاصة)
- وضع الباحث مئات المراجع لكل من الأبواب السابقة.
- د. وهبة ركز على أن التجديد مهم ويجب مراعاة المصلحة ومقاصد الشريعة وأغلب البحث تناول التجديد من ناحية اجتهادات معاصرة تواكب الواقع وضرب الكثير من الأمثلة لاجتهادات معاصرة.

تعليق جمال على وهبة:

* 1 قام بالتلخيص مصعب عبد الله حسن زروق.

- مرحلة العبث بالفقه نتاج لقلّة إنتاج المتمكنين.
- أمثلة مراعاة المصلحة في الاجتهاد وأعمال النصوص.
- تعليق على موقف وهبة من العقل وأنه لا يحقق العدالة المثالية والموضوعية الحيادية وليس مصدراً وقصوره وعلاقته الثروات والشهوات.
- نقد وهبة القوانين الوضعية ووصفها بأنها تقر ما عليه المجتمع.
- إضافة شرط معرفة الواقع للمجتهد ومعارف علمية أخرى.
- التأكيد على أن المجتهد المطلق مفقود ولكن يجب الإلمام الكافي بالتخصصات كالتطب والاقتصاد.

تعليق وهبة:

- أنه يوسع دائرة التجديد لتشمل علوم أخرى لأنها مستحدثة وتدخل في مناهات ويجب التركيز على ما هو مطروح.
- إيراد الآراء الثمانية فيه إطالة ويسهل الأخذ بالشاذ.
- بيّن أنه ربط في كتابه الفقه وقانون الأحوال الشخصية بمصر وسوريا
- لا يستطيع الباحث عرض آراء كل المفكرين الذين حصلوا على اهتمام واسع من الدارسين والنقاد ولكنه اختار منهم عبد الوهاب المسيري وأركون. سيستعرض آراءهم بايجاز شديد.

فالمسيري ميّز بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة فقال: "العلمانية الجزئية" هي رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد يعبر عنها بفصل الكنيسة عن الدولة أو فصل الدين عن الدولة بمعنى الحياة العامة في بعض توجهاتها. الدولة التي يمكن فصلها عن الدين لم تكن توغلت في المؤسسات التربوية والأمنية وللمواطن فيها رفعة واسعة يتحرك فيها ويديرها حسب منظومته القيمية وأنها تلتزم الصمت تماماً بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد الكلية النهائية للمجتمع وسلوك الفرد في حياته الخاصة وفي كثير من جوانب حياته ويسمح للقيم الدينية ما دامت لا تتدخل في عالم السياسة.

والعلمانية الشاملة هي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته لا تفصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته إلى أن يتم نزع القداسة تماماً عن العالم.

يرى الباحث هذا التفريق بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة غير ممكن لأنه من غير الممكن أن تكون هنالك دولة مهما كانت درجة تغولها وسيطرتها على المجتمع (تسيطر فقط على الجانب السياسي "والاقتصادي") فإنه لا يوجد جانب سياسي واقتصادي بحت غير متصل ومعتمد على القيم الأخلاقية (انظر الجزء الخاص بالأخلاق والعلوم والمعارف - الأخلاق والاقتصاد والقانون والسياسة) إنه لا يوجد فعل ليس له مستلزمات أخلاقية سياسياً كان أم إدارياً أو غير ذلك. وليس من المسلم به نظرياً أن لا يتدخل الدين أو اتجاه فلسفي معين في الجانب القانوني والاقتصادي والسياسي في الحياة إذا كان هذا التدخل مقبولاً أو إن غالبية المواطنين يرغبون فيه.

أما أركون فإن هدفه ليس نقد العقل الإسلامي فقط بل والدين الإسلامي نفسه ويصل هذا النقد إلى حد نزع القداسة عن النص الديني الإسلامي. هذا يجعل آراءه خارج ما يعتبر رأياً إسلامياً أو تجديداً في الإسلام وقد يكون رأياً عربياً أو إنسانياً أو حدثياً أو غيره، فموقف

أركون لا ينسجم مع ما طرحنا من آراء للمفكرين العرب والمسلمين. فأركون يقول بتاريخية تنزع القداسة عن الدين أي دين وبذلك يقول بنسبية يصعب الدفاع عنها لأنها تقود إلى عدمية، فأخضاع النص القرآني للنقد بوسائل العلوم الحديثة هو نقد الغرض منه التشكيك في قداسة النص. وما أورده من أدلة في حالات بعينها (تغيير إتجاه القبلة) لا يبرهن على مقصوده (انظر محمد وقيع الله) "محمد أركون وعملية الإسلام"¹. هذه الاشارات تحتاج إلى نقاش موسع لفكر أركون ولكن يرى الباحث وجوب الإشارة إليها ولو بهذه الصورة الموجزة وهو يتحدث عن التجديد في العالم العربي.

التجديد عند طه عبد الرحمن

يقول طه إن اليقظة والنهضة تكون بما أسماه الشروط التكاملية والتجديدية وقال إن هذا التكامل يحدث عن طريق ينفذ إلى أعماق التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية². وقال هذا يتولد عندنا نتيجة تفاعل جانب التجريد وجانب التعقل في ممارساتنا الخلقية والعملية فكرياً ومبنى متجدداً.

ووصف الممارسات العقلية بممارسة العقل المجرد وممارسة العقل المسدد، وممارسة العقل المؤيد. قال أن العقل المجرد يؤدي إلى إعتقاد شيء عن طريق دليل ولهذا العقل حدود تتضمن حدوداً منطقية، الحدود المنطقية للعقل المجرد تتمثل في عدم البت حسب برهان (قودل) الذي يعنى أنه لا يمكن البرهان على اتساق النسق داخل النسق نفسه³ والحد الواقعي: إن للمنطق أنساق مختلفة تعتمد على المسلمات وهو أقرب إلى ممارسة اللعب، الأمر يتطلب تطبيق لانشغال المنطق بصنوف مختلفة من الانساق تقوم على مسلمات مختلفة هذه الأنساق منها منطق القضايا والمحمولات والواجبات وغيرها، هذا يمثل تعارض وتضارب كما أن هنالك خلافات في العلوم الرياضية والفيزياء (النظرية النسبية ونظرية الكم) هذا يشكك في وجود خطاب علمي بالمعنى الدقيق عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس⁴. ومن الحدود الواقعية ما أسماه بالاسترقاقية فقال إن العلوم والتقنية لم تحقق المرجو منها ولم تحقق السعادة، وصارت مستقلة بنفسها وخارج سيطرة الإنسان (تقوده ولا يقودها)⁵ كما ذكر طه حدوداً فلسفية.

يقول طه إن العقل المجرد يحتاج إلى إصلاح والإصلاح لا يكون عن طريق العقل المجرد نفسه وإلا وقعنا في الدور والتسلسل. الإصلاح يكون عن طريق العمل وطريق العمل ذو صفة معينة وهو العمل الذي يكون على مقتضى الشرع.

وقال إنه بفضل العمل يتوسع ويتعمق الإنتاج ويقع بالعمل تفتح العمليات العقلية فتتولد منها قوة جديدة وهذا العقل يطلق عليه اسم العقل المسدد⁶، العقل المسدد عبارة عن العقل الذي يبتغي به صاحبه جلب مصلحة أو دفع مضرّة عن طريق الأعمال التي فرضها الشرع وأن الإنشغال بالعمل يقوي المدارك ويخلق القدرة على تصحيح الخطأ والانحرافات⁷، لكن للعقل المسدد آفات وينبغي تقويم الوسيلة.

العقل المسدد يقوم على موافقة الشرع التي تجنبه مساوئ التوجيه وإجتلاب المنفعة التي تبني على القيم المعنوية الذي يتطلب بُعد النظر ونزاهة النفس والإنشغال الذي يفيد

¹ وقيع الله (محمد) محمد أركون

² عبد الرحمن (طه)، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، 1989، ص، 15.

³ نفس المصدر، ص، 55-58.

⁴ نفس المصدر، ص، 58-59.

⁵ نفس المصدر، ص، 59-60.

⁶ نفس المصدر، ص، 67-68.

⁷ نفس المصدر، ص، 72

تجسيد العقل ورفع قيمه العلم المقترن به وتوسيع المدارك وتصحيح السلوك أصلاً ومقصداً
ووسيلة.

آفات العقل المسدد

ليست الممارسة الفقهية هي وحدها التي أخذت بالعقل المسدد بل لتشاركتها الممارسة
السلفية وإن اختلفت معها في بعض الأمور. يكون السامع مشتغلاً إذ عقد النيات وقام بحقوق
الطاعات في إمتثال لأوامر الشرع وإجتنب نواهيها على ما ينبغي وبالقدر المستطاع.
إن شروط الطاعة

- أن يفعله السامع أو يتركه.
- أن يكون إعتقاده في أن الله أمره به أو نهاه عنه سبباً في فعله أو تركه.¹

¹ ومن الآفات الخلقية لممارسة الطاعات (أسمائها الممارسة الفقهية) آفة التظاهر فبدلاً من أن يفعل الفرد الطاعة بقصد التقرب إلى الله
يفعلها بقصد التقرب إلى الناس أو بقصد يتوجه إلى النفس ففي قصد التقرب إلى الناس تكلف.
والتقرب إلى الناس الذي هو الرياء الباعث عليه إبتغاء مصلحة منهم، والتزلف هو التوجه بالعمل لنيل القبول والحظ في قلوب
الناس سواء بالجمع بين هذا التوجه وقصد التقرب إلى الله وأما بتزجيج أحدهما على الآخر أو على سبيل التساوي أو بالاعتصار على
التوجه للناس.

وقد تكون الآفة هي الإتيان بأعمال تطابق واقع الإنشغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله ويقصد التوجه بها إلى
النفس أو إشراك النفس في قصد التوجه بهذه الأعمال. ومن مظاهر هذه الآفة تعظيم أعمال الذات والإعجاب بها ثم المن وتحقير أعمال
الغير. ويتخذ تحقير أعمال الغير التقليل من شأنها وذلك بإظهار الشبهات حولها ثم تبديع أصحابها، ومن الآفات آفة التقليد فالمقلد يقوم
بالتقرب بالطاعة بقول الغير على سبيل الإنفاق أو على سبيل العادة أو بالاستناد إلى دليل نظري.
وانتقد طه الممارسة السلفية فقال: هدفت السلفية إلى الإحياء عن الطريق التالي:

1- استرجاع الصورة الأصلية للدين والإشادة بالقيم الأخلاقية وبالروحانية،
والاستمداد من التراث والجمع بين المنهجية الإسلامية وبعض مزايا المنهجية الغربية وإصلاح المؤسسات السياسية والتمسك بمبادئ
الحرية والعدل والثورى الإسلامية والاستفادة من طرق الغرب في الممارسة السياسية.
اتجهت السلفية الوهابية للتبديع خاصة مع المتصوفة (والأشاعرة) أما السلفية النهضوية حملت الصوفية مسئولية كبرى فيما آلت إليه الأمة
من تخلف وجمود وحركات السلفية الوطنية إتهمت التصوف بموالة الاستعمار.
وانتقد طه الحركة أو الإتجاه السلفي على أساس الآفات التي لحقت به وهي آفة التجريد وآفة التسييس (طه عبدالرحمن، العقل الديني
وتجديد العقل، مرجع سابق، ص. 112-116) وآفة التجريد تعني إجراء الفعل العقلي النظري بالقدرة على التأمل في النصوص وذلك على
مقتضى مبادئ العقل التجريدي للنصوص ودفعه إلى ذلك تأثير

النموذج العقلاني النظري الأوربي وزاد في التعلق بهذا النموذج عند السلفية الوطنية ظروف التصدي للطريقة التبركية بوصفها مصدر
اللاعقلانية السائدة في المجتمع وإدراك المقاصد الحقيقية للتصوف يعنى الالتزام بالقواعد اللغوية وأعراف العرب في التخاطب وأخبار
السلف وقراءة النص بدون تأويل ولا أدنى تصرف من لدن القارئ دون اعتبار بطبيعة الخطاب اللغوي. لأن من ينظر إلى النص اللغوي
إنما ينظر وهو حامل دائماً لمقومات ذاتية ومقامية ولمكاسب تجريبية ومعرفة متراكمة عبر الأجيال تسبق هذا القارئ إلى النص وتتدخل
في قراءته.

وهناك آفة التسييس وهي إفراط الجانب السياسي بالقدرة على الإصلاح والتغيير. يخل التسييس بأمور ضرورية وهي الأخذ بالمعاني
الروحية والعمل بالقواعد الأخلاقية ويخل شرط الاستقامة.

فقد نتج عن دخول التجريد فتور الواجهات العملية لممارستها الدينية تجلى في مبدأ الرجوع إلى السلف على معنى التأمل في النصوص
بالعقل المجرد سواء اقترن بالعمل أم لم يقترن كما نتج عن دخول التسييس إليها فتور التوجهات الغيبية للممارسة الدينية. تجلى تهميش
العنصر الروحي والأخلاقي في ترك الإستقامة بالوقوع في التطرف والسير إلى التوقف أفتان تصاحبان الممارسة الفقهية، آفة التظاهر
التي ترجع إلى التفاوت بين العمل والمقاصد والتي تتخذ أشكالاً ثلاثة وهي التزلف الذي هو التقرب للغير بالمألوف من الأعمال والتكلف
الذي هو التقرب له بالزائد عن المألوف من الأعمال، والتصرف الذي هو التقرب إلى النفس المألوف من الأعمال بالتفلق بهذه الأعمال
وتحقير أعمال الغير.

وآفة التقليد هي العمل بقول الغير دون دليل عملي. وآفة التجريد التي هي قصر التأمل في النصوص على العقل المجرد وحدة والتي تتجلى
في وجهين من الممارسة السلفية وجه (التسلف النظري) الذي يقول بإمكان الانتفاع العلمي بها بمجرد هذا الإدراك ووجه (التسلف النقدي)
الذي يقول بإمكان التحليل العقلي المجرد للمعارف والتجارب وإمكان ضبط واقتران النظر بالعمل وآفة التسييس التي ليست هي التوعية
السياسية وإنما هي تعليق الإصلاح بالجانب السياسي وحدة وصرف الجانب التأسيسي بأشكاله الثلاثة: المعاني الروحية، والقواعد
الأخلاقية، والاستقامة. بأوصافها الثلاثة واجتنب التطرف " والخوف عن التوقف" ودوام اليقظة.

العقل المسدد هو الذي يترجم إلى عمل وينبغي أن يؤتي بالوجه الذي يمنح أفتي التظاهر والتقليد وأنتشر ألا يقصد به إلا الطاعة وأن لا
يقبل من العمل إلا ما ثبت بالدليل وحصل منه اليقين حتى يتوقى من آفة التقليد.

والعمل السياسي ينبغي ألا يقصد به إلا إقامة العدل والحق وليس للحفاظ على النفوذ والسلطة وبذلك يتخلص من آفة مضار التسييس. إن
العقل المسدد وإن أفاد في تخطي حدود العقل المجرد وذلك بتحصيله عقلانية أقوى وأوسع من عقلانية هذا، لملازمته للعمل الشرعي فإنه
مع ذلك لا يستنفذ كل الإمكانيات والإستعدادات العقلانية التي تبقى في مقدور الإنسان، بسبب المراتب المتفاضلة والمتكاملة التي يحتملها
الإنشغال الشرعي، ذلك أن كل مرتبة تأتي بأسباب في العقلانية تخفي على سابقتها تزيد المستغل وسعاً في الإدراك وتحمل لمزيد من
المعرفة.

إن نظرية طه عبد الرحمن في التجديد من أفضل نظريات التجديد ولكن يمكن أن تكون عليها ملاحظات فعلية الرغم من قوة حججه في نقد العقل المجرد لم تكن هذه الحجج في رأي الباحث قاطعة ويبدو أن طه نفسه متنبه لذلك فنقد العقل المجرد الخاص بعدم البت يمكن تلافيه بتقييد النظام بعدم الشمول والكمال وكذلك نقده الخاص بالاسترقاق على الرغم من أنه من أقوى جوانب النقد التي ذكرها ولقد قال بهذا النقد كثير من نقاد الحداثة (مدرسة فرانكفوت مثلاً) ويشار للعقل المستخدم في الفكر الحداثي بالعقل الأداتي، أما نقد للعقل المجرد بأنه يقود للقول بنظم منطقية متعارضة ومتناقضة لا يدل على أن الحال سيظل كذلك دائماً ولا يدل على أنه لن يظهر صدق أحد النظم المتعارضة ويخشى الباحث أن رأيه هذا قد يقود إلى نسبية عدمية، من ناحية أخرى فإن كثير من النظم المنطقية التي ذكرها مجالاتها مختلفة ولا يمكن أن تتعارض من ذلك الجمل التي تتحدث عن أوامر وتلك التي دلالتها خبرية وهناك أنواع من المنطق لها تطبيقات عملية (كما لا يمكن أن يقوم منطق مقام منطق آخر) وأنه لا يمكن الإستغناء عن هذه التطبيقات مثال ذلك المنطق الغائم و "Fuzzy Logic" ومعلوم أن المنطق الاستنباطي deductive لا يمكن أن يقوم مقام المنطق الاستقرائي لأجل ذلك توسع المنطق حتى بلغت أنواعه عدداً كبيراً الأمر الذي إقتضاه تنوع استخدامات اللغة ولا يمكن إختزال هذه الاستخدامات في استخدام واحد وينبغي أن يجري العمل لإزالة التشوهات التي قد تصاحب تنقيتها في منطق ما. والأمر ممكن نظرياً، وأنه يختلف عن مسألة عدم إمكانية البت فهذه أمرها قد حسم.

ولتكتمل صورة مفهوم التجديد عند طه عبد الرحمن ينبغي تناول مفهوم الحداثة عنده.

تناول طه عبد الرحمن مفهوم الحداثة في كتابه "روح الحداثة" وقال إن مفكري المسلمين إما مقلدة للمتقدمين أو مقلدة للمتأخرين فمقلدة المتقدمين ينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المنقولة، ومقلدة المتأخرين فيتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية. وقال طه: "إن المفكرين اختلفوا في تعريف الحداثة وذكر بعض اختلافاتهم، والباحث يضيف لها عدداً آخر.

إن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريقة النزول في مراتب الإنشغال الشرعي، مؤدياً النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل.

وقال يزاول المؤيد العمل كما يزاوله المسدد في اشتغاله بالفرائض، لكن يزيد عليه درجة في هذه المزاولة، إذا اشتغل أيضاً بالنوافل ولا يفيد المقترض أن يقول إن المسدد هو أيضاً يمارس النوافل فيكاد يوجبها على نفسه ويكاد حظها من الإيجاب عنده يكون مثل حظ الفرائض منه، أما المسدد فلا يخرج عن شرط اعتبارها زيادات غير مطالب بها قط ولا يرى لمبدأ الوصول اعتباراً ولا امتيازاً في الحمل على أدائها. وحتى لو فرضنا أنه يقول بمبدأ الوصول فإنه يرى الفرائض وحدها من دون النوافل كافية لتحصيله.

ولا يزال المؤيد يزاول الفرائض على مقتضى حدودها والنوافل على مقتضى شروطها حتى تنعكس آثار أعمال الجوارح هذه على وجدانه أو جوانحه فتخالطها ويقع للمؤيد بهذه المخالطة (الأنس والسكينة) أما الأنس فيمده بقوة تتغذى بها روحه ويجد للعمل بسببه حلوة تستحبه على مزيد من التقرب وأما السكينة فتمكنه من آداب التعامل مع النفس فيراجعها ومع الغير فيساله ومع المشرع فيرتاح لخدمته. لأن الممارسة تختلف عن مزاولة المؤيد ذلك أن المؤيد يجعل من النوافل مطية إلى الوصول.

فمن قائل إنها قطع العلاقة مع الماضي أو التراث. ومن قائل محو القدسية عن العالم. ومن قائل إنها العقلنة. ومن قائل إنها السيادة على الذات. ومن قائل إنها التحرر والفردانية. ومن قائل اعتماد العلم ومناهجه. ومن قائل أنها الديمقراطية الليبرالية. ومن قائل قطع الصلة بالدين. ومن قائل أنها السيطرة على الطبيعة. ومن قائل أنها جلب الجديد، ومن قائل أنها العلمانية. ومن قائل أنها مشروع غير مكتمل. ومن قائل أنها فترة تاريخية بدأت بحركة النهضة والإصلاح الديني ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية والثورة الصناعية، والثورة التكنولوجية، وثورة المعلومات.

قال طه عبد الرحمن: "تتكون الأصول التي تتأسس عليها الحداثة على ثلاثة مبادئ ووصفها بأنها مبادئ الحداثة الحقة". وهي مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول ومبدأ الرشد يعني أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد وحال القصور يعني اختيار التبعية للغير. ومبدأ الرشد يعني الاستقلال (الإطلاق من الذات) والإبداع¹.

ومبدأ النقد يعني في الأصل الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد وحال الاعتقاد يعني التسليم بالشئ دون تعقل. والانتقاد طلب الدليل ليحصل التسليم ويأتي ذلك عن طريقة العقلنة. ومبدأ النقد يعني أيضاً التفريق بين القانون والفنون والعلم والأخلاق وقد يعني العلمانية التي تفرق بين الدين والدولة والدين والعقل والدين والأخلاق والسياسة والأخلاق.

وانتقد طه الحداثة الغربية في صورتها العلمانية التي تفرق بين الأمور سألفة الذكر. فانتقد قولها أن العلمانية تحفظ لجميع الأديان حرمتها وأن قيم الحداثة كونية وكان نقده للحداثة الغربية وليس روح الحداثة، وانتقد إثباتها للفردانية وأن العقل يعقل كل شئ، وأن للإنسان القدرة على سيادة الطبيعة، وإن كل شئ يقبل النقد وأن الحداثة واقع حتمي، وأن الحداثة تورث القوة الشاملة وأن ماهية الحداثة ماهية اقتصادية. وجماع نقده للحداثة الغربية عقلانياتها ولا اخلاقيتها ومركزيتها وأنها حققت عكس ما بشرت به.

فالعقلانية لا تحقق الأخلاق لأنها ذاتية فقال إن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل بحيث يكون العقل تابع للأخلاق فيكون محموداً متى أفاد ومذموماً متى أساء.

وقال العملية الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا يقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي. وإن الأخلاق صفات ضرورية يحتل نفوذها نظام الحياة لدى الإنسان، وأن الأخلاق مستمدة من الدين المنزل حتى القول (الأخلاق العلمانية) تعد عبارة متناقضة. وقال إن الإنسان لا يستطيع أن يتجرد كلياً من حال التدين.

إن أهمية الأخلاق للإنسان أمر لا جدال حوله وأن العقلانية التي لا تؤدي إلى حياة ذات طابع أخلاقي لا فائدة منها. أورد طه في كتابه "سؤال الأخلاق" نظريات أخلاقية غربية متعددة اختلف فلاسفة الغرب حولها، إن الإختلاف ليس دليلاً على أن المقولة تحت النظر في النظام المختلف حوله يمكن أن نصل إلى الحق بشأنها فمفكرو المسلمين اختلفوا حول أمور كثيرة. أما أن يقول طه أن رأيه هو الرأي الصواب من بين الآراء المختلفة وأن القول بأن العقلانية الغربية مناقضة للأخلاق قول مشكل ولقد سبقت الإشارة إلى أن مقولة اختلف النظم المنطقية دليل على بطلانها جميعها قول مشكل وقد يؤدي إلى نسبية إلا أن يأتي بنظام منطقي بديل لجميع النظم المنطقية المعروفة. فحجج طه في كثير من المقولات التي تقدم ذكرها تحتاج إلى مزيد من الدعم والتفصيل وبعضها عموماً لا إشكال كالقول بعدم صحة الفصل بين الأخلاق والسياسة والأخلاق والقانون وغيرها من المقولات التي ورد ذكرها ومن المقولات التي تحتاج إلى مزيد من الدعم نقده لمقولة إن الإنسان يمكن أن يسيطر على الطبيعة وأن كل

شي يمكن نقده وقوله إن المعرفة عن طريق الخبر أصدق من المعرفة عن طريق النقد وأن الأخلاق سابقة لا تعتمد علي العقلانية.... إلخ.

مفهوم النهضة في العالم العربي

تناول المفكرون العرب مفهوم النهضة بالإيضاح والتحليل ويمكن وصف هذا التناول بأنه محاولة للإجابة عن ثلاثة أسئلة: لماذا النهضة؟ وما هي النهضة؟ ماهي الأمور التي إذا ما تحققت تحققت النهضة؟ وكيف النهضة؟.

إن ما يستوجب النهضة عندهم هي حالة التخلف التي تتصف بها أحوال العالم العربي، وهي حالة غير مرضية وتحتاج إلى إصلاح وتغيير لحال أفضل. وأحوال التخلف هذه حسب رأي كثير من المصلحين، لها مظاهر مختلفة ومن هذه المظاهر تدني الحالة الاقتصادية ومستوى معيشة أفراد المجتمع وتدني المستويات العلمية والبحثية والتعليمية وتدني الإنجاز التكنولوجي، وتدني نظام الحكم الذي يتمثل في الحكم الاستبدادي، وغياب حكم القانون وتدخّل الدول الخارجية وتعاون بعض أفراد المجتمع معها. والخلاف حول الهوية والخلاف والتشردم الذي يسود البلدان العربية وتدني المستوى الأخلاقي والروحي وغياب فكرة موحدة. باختصار تدني كل مقومات المجتمع التي تمنحه قوته وتحافظ على بقائه.

أما أسباب التخلف فكثير منها لا يختلف عن مظاهره، فقد يكون مظهر التخلف أيضاً سبباً له. فضعف العلم والمعرفة قد يكون سبباً للتخلف ومظهراً له، وعدم مشاركة المواطن في شؤون بلاده قد يكون أيضاً سبباً للتخلف ومظهراً له، وكذلك عدم الأخذ بالأسباب والفرقة والاختلاف وخضوع المواطن للسلطة المستبدة.

ما هي النهضة؟ أي ماذا يراد للنهضة أن تحقق؟

إن أغلب المنشغلين بمسألة النهضة يريدون أن يحققوا ما حققته النهضة الأوروبية والحدثة الغربية، يريدون نمواً اقتصادياً ونظام حكم ديمقراطي وحكم القانون وتحقيق مبادئ حقوق الإنسان وتقدماً تكنولوجياً ورفاهية في الحياة، بالإضافة إلى وحدة عربية واستقلال من النفوذ الخارجي والاستعماري، وبعض المصلحين يريدون تحقيق حكم الإسلام ومبادئه، ولكن في كثير من الأحيان ما ينادون به يعبر عنه في لغة الحدثة دون تمييز بين الرؤية الإسلامية ورؤية الحدثة ودون ذكر تفاصيل تبين تفرد النظام الإسلامي عن النظم الغربية، فيقال أن الإسلام نظام عادل ونظام ديمقراطي (بل شوري) ويعمل على النمو الاقتصادي... إلخ.

كيف النهضة؟ كيف النهضة قد يقصد بها ما هي المبادئ والأفكار التي تحدث النهضة وقد يقصد بها الآليات والإجراءات التي تحدث النهضة بالفعل. وقد اهتم المصلحون العرب بمفهوم النهضة الذي يركز على الأفكار. لقد سبقت الإشارة أن تحقيق الأفكار والمبادئ يكون لديهم عن طريق التجديد باتجاهاته المختلفة ونذكر بهذه الاتجاهات بإيجاز:

الاتجاه الإصلاحية الإسلامي، والاتجاه الليبرالي، والاتجاه النقدي، وأنه هنالك اتفاق بين المشتغلين بتحقيق مشروع النهضة والتجديد أنه ينبغي أن تكون بداية تحقيق المشروع بتجديد كيفية التعامل مع التراث، وهنالك من يقول نبدأ بفهم التراث وإعماله في حياتنا، ومن يقول نبدأ بنقد التراث ومن يقول أنه لا ترجى فائدة من دراسة التراث لأنه هو الذي أوصلنا إلى حالة التخلف أو أن المتبعين له أوصلونا لهذه الحالة. ويقولون ينبغي أن نتبع مشروع الحدثة الغربي ولا نشتغل بغيره إذ أنه لا جدوى من الاشتغال بغيره، لقد عالج قضية التعامل مع التراث ضمن من حاولوا أن يعالجوها فهي جدعان فكانت الأسس التي وضعها للتعامل مع التراث جيدة ومفيدة وسيستعرضها الباحث بطريقة مفصلة.

فقد قال: بعث التراث يكون بطرق مختلفة من مخطوطات ووثائق ونصوص ومبدعات فنية أو صناعية أو أثرية أو أدبية أو علمية¹ فالأكاديميون المحترفون من قراء

¹ جدعان (فهمي) نظرية التراث، الشروق، الطبعة الأولى 1985م.

النصوص ينكبون على إخراج النصوص بلا كلل. ولكن ينبغي أن يبين الأكاديميون للمستفيدين ما يحقق لهم سبل الاستفادة منه¹ ووضع جدعان محاذير لعملية إحياء التراث فقال إن إحياء التراث وبعثه بكامل سحنته وهيئته طلباً لأن يكون محركاً المركزي أو المحوري معناه إنكار لفرداتنا الذاتية الراهنة ولقدرتنا الثابتة على إنجاز أعمال جديدة² وقال إن إحياء التراث ليس انتقاء عناصر منه هنا وهناك، ولا هو استلهاً³ وجوه منه تزوق لنا وتحلو في أعيننا في هذا الزمان أو ذاك، وحذر من أن يكون استلهاً التراث مواقف وأفكاراً أو قيماً ندمجها في أحوالنا الذهنية التي كونها العلم الحديث وشكلها. وانتقد انتقاء البعض جوانب من التراث واستلهاً الموقف العقلاني لدى المعتزلة والفلاسفة أو الفضائل الخلقية للصوفية أو العدالة التي جسدها بعض الخلفاء، في هذه الحالة تكون عملية الاستلهاً مجرد تسويق لقيم الحاضر واسقاطها في التراث⁴.

كما انتقد جدعان ما يعرف باتجاه إعادة قراءة التراث⁵ والذي يعني قراءة عصرية للتراث وفق مناهج فلسفية أو علوم إنسانية أو لسانية أو بنيوية أو برجماتية أو غيرها. فليس كل إحياء واسلوب للإحياء هو المطلوب والمراد بل ينبغي أن يكون الأحياء على نهج معين، فقد اقترح بدلاً من استلهاً التراث وإعادة قراءته ما أسماه (إبداع التراث)⁶. ويرى أنه بعملية إبداعية يمكن تفعيل التراث وجعله جزء من حياتنا الحاضرة. والتراث عنده نوعان: وهنالك طريقتان لتدعيمه الأولى أسماها الاستقلاب المعنوي والثانية الدمج المادي الذي يقع على العناصر المشخصة العيانية من التراث والاستقلاب المعنوي فيقع على العناصر الأدبية والجمالية. والعناصر التي يمكن دمجها تشمل العقائد والتشريعات الفقهية والمفاهيم الفلسفية والفكرية. والاستقلاب هو تحويل العناصر الأدبية والجمالية كأعمال الجاحظ والمتنبي مثلاً إلى مركبنا الثقافي في الجينات الخاصة لشخصيتنا وقال: ما يشكل تفكيرنا هو التفاعل مع الواقع المستند لمنجزات العلوم الوضعية الإنسانية وتراث الماضي عن طريق الدمج والاستقلاب⁷. أما الوحي الذي ليس جزء من التراث ولكن (أثره) هو أن التراث يبني عليه، والوحي يدخل في حياتنا ولكن من خلال إحدى القراءات حيث هنالك قراءات للوحي قديمة مختلفة: قراءة نقليّة خبرية ولغوية نحوية وعقلية وبلاغية بيانية، وصوفية كشفية، وكل قراءة جائزة لا يحق لها أن تقصي القراءات الأخرى. فما دام أننا نتعامل مع الوحي وفق قواعدنا وأنظارتنا الحالية وما دام هذا التعامل لا يخرج على قواعد العقيدة فمن الجائز أن تستخدم لفهم الوحي قراءات جديدة غير القديمة كالقراءة اللسانية والبنيوية والوظيفية والفمولوجية والبرجماتية والابستمولوجية وغيرها. وهذه القراءات قابلة للنقد أو الجدل فليس قراءة واحدة من بينها صحيحة.

وخلاصة قوله: أن يكون تعاملنا مع التراث بعقلانية نقدية وواقعية واضعين في الاعتبار أن الإنسان مركب معقد فيه جانب غير عقلائي، مركباته بيولوجية ونفسية ولا عقلانية وميافيزيقية. هذا تحليل عميق لمفهوم التراث جدير بالنظر والتقييم والتقويم والاستفادة منه، لذا نقل منه المعلق نقلاً طويلاً، وله عليه ملاحظات موجزة. لا جدال أن الوحي حق في ذاته ليس قابلاً للنقد لو علمنا مقصوده، ومقصوده يتم بإدراك البشر عن طريق سبل مناهج

1 نفس المصدر

2 نفس المصدر، ص

3 نفس المصدر، ص

4 نفس المصدر، ص

5 نفس المصدر، ص

6 نفس المصدر، ص

7 نفس المصدر، ص

متعددة قديمة كانت أم حديثة وينبغي الإشارة إلى أمر هام لم يشر إليه جدعان بوضوح وهو أن بعض مما يدرك من الوحي ثابت لا يتغير لعل هذا الذي جعل جدعان يقول (دون الخروج على قواعد العقيدة) ومنه ما هو اجتهادي قد يختلف حوله المدركون له لأن القرآن لا يفصح عن ذاته بنفسه فالمدركون للقرآن هم الذين يفصحون عن محتواه. إن الأمة قد اجتمعت على أمور لا يجوز الخلاف حولها منها وحدانية الخالق ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم والبعث والحساب ووجود الملائكة والجن... إلخ. وإلا لفقد دين الإسلام هويته ولما كانت هنالك جماعة تسمي نفسها جماعة المسلمين، لكن لا يعني هذا أنه لا يجوز أن تختلف الجماعة في كثير من الأمور اختلافاً يجوزه العقل والواقع ويدور حوله الجدل والإقناع حسب قوة الدليل وضعفه. وأمر آخر ليس واضحة صحته وهو قوله: إن تراث الفنون والآداب لا يتأثر بالإنجازات الحضارية والتقنية والتطورات الاجتماعية فيلقى بعضه إلى غياهب اليم كما كثير من جوانب التراث الأخرى، كما أن هنالك أموراً يعفو عليها الزمن من العادات والتقاليد. لقد أختار جدعان مبدعين متميزين حقاً كالجاحظ والمتنبئ ولكن ليس كل من أسهموا في تراثنا الفني والأدبي يتمتعون بهذا القدر من التميز الذي لا يجعل أعمالهم تبلى.

مفهوم النهضة عند المتصوفة

قد يكون من المناسب عند الحديث عن النهضة من منظور التصوف أن تستخدم عبارة إصلاح أو إحياء بدلاً من النهضة.

لماذا الإصلاح؟ الإصلاح يكون متطلباً عند المتصوفة عندما ينحرف الناس والمجتمع عن الدين (بالمفهوم الصوفي) الذي يعتبره المتصوفة المفهوم الحقيقي للدين ولقد حدث ذلك النوع من الإصلاح عندما كتب الغزالي كتاب إحياء علوم الدين، فقد كان الدين الممارس والفقهاء المنتشر في رأي الغزالي يغلب عليه الإهتمام بالظاهر أو الشكل أو القانون دون الباطن والروح والجوهر والمغزى، فقال ينبغي أن يصاحب العمل الظاهر عمل باطني وأحوال قبلية كإخلاص النية والتوجه بالعمل لله، كما ينبغي عموماً الإهتمام بالعبادات الباطنة كالصبر والتوكل والرضا والمحبة والخوف والرجاء وغيرها من الأحوال والمقامات الباطنية. هذا بشأن الممارسة الدينية والفقهاء المنتشر عموماً، ولكن الغزالي أنتقد الممارسة والفقهاء الداخلي للتصوف فانتقد مذهب الإتحاد والحلول.

إن الداعي للإصلاح عند المتصوفة عموماً هو تحقيق غايات ومقاصد معينة يعتبرها المتصوفة ذات قيمة عظيمة وأن غاية المتصوفة تحقيق الحياة الفاضلة الخيرة والحياة الخيرة عندهم درجات تنتهي إلى درجة الإحسان (عبادة الله كأنك تراه) فأعلى قيمة عند المتصوفة هي معرفة الله والقرب منه. إن السالك قد يمر في سيره بأحوال وجد وسكر وغيبة وهذه الأحوال ليست هي أفضل الأحوال ولكنها أحوال إيمانية (كما قال بذلك ابن تيمية). إن أفضل الأحوال عند كبار المتصوفة أن يعرف السالك الله ويكون قريباً منه وهو في حالة صحو. من ناحية أخرى قد يعبر عن هذه الأحوال أحياناً كما تقدم بأنها أحوال فناء والفناء ثلاثة أنواع فناء شهود وفناء وجود وفناء إرادة، فناء الشهود هو أن تكون في حالة تأمل وحالة روحية يشعر فيها الشخص بأنه غاب عن إحساسه ووعيه وهو يتأمل الخالق أي يتأمل الجمال والجلال والحق والخير المطلق، هذه الحالة شبيهة بها حال النسوة اللاتي قطعن أيديهن في مشهد رؤية يوسف بجماله وبهائه. و شبيهة بحال المرأة التي وقع طفلها في النهر فرمت نفسها في النهر دون تفكير ودون أن تتذكر أنها لا تحسن السباحة. وفناء الوجود هو غير مقبول شرعاً لكثير من المتصوفة الذين يلتزمون بالشريعة يعني فناء ذات الإنسان في ذات الخالق حقيقة، أما فناء الإرادة هو أن تفني إرادة المحب في الله سبحانه وتعالى فلا يريد إلا ما يريد الله ويكره ما يكره الله، وقيل هذا فناء الأنبياء والصالحين وبعضهم يهدف إلى مقام الولاية ومقامها مقام للعبد الذي يتقرب إلى الله بالنوافل " لا يزال العبد يتقرب إلى النوافل حتى أحبه فإذا أحببته... إلخ. وبعضهم يهدف إلى مقام الإتحاد أو الحلول وبعضهم يهدف إلى مقام المحبة.

ما هو الإصلاح؟ الإصلاح عند المتصوفة يركز على إصلاح الفرد. ويمكن القول أن هنالك إتجاهات في التركيز على الفرد اتجاه فردي محض يدعو الفرد الإهتمام بنفسه ويدعو للعزلة لأنه يرى الاختلاط شر محض وأن صلاح المجتمع يتحقق بإصلاح كل فرد نفسه. ورأي يقول ينبغي التركيز على الفرد لأنه بدون ذلك لا يكون هنالك إصلاح للمجتمع. هذا الإتجاه يجعل من غاياته إصلاح المجتمع لكن البداية في الإصلاح ينبغي أن تكون بإصلاح الفرد لا المؤسسات ولا القوانين فإذا استطعنا أن نخلق الفرد الصالح هذا الفرد الصالح سوف يبني لنا مجتمعاً صالحاً. ينبغي أن نبدأ بالفرد فنعمل على تربيته لكي يكون قدوة، وينبغي أن نحافظ دائماً على مستوى الفرد الروحي والخلقي.

يمكن تلخيص الإتجاه الثاني في النقاط التالية:

1- ينبغي أن تكون البداية إصلاح الفرد ومن خلال إصلاح الفرد يقوم الفرد بإصلاح المجتمع.

- 2- ينبغي التركيز على التربية الروحية والخلقية وفي مجال التربية الروحية ينبغي التركيز على العبادة، والذكر.
- 3- التربية الروحية تكون بتزكية النفس وتزكية النفس عمادها المجاهدة ومغالبة الشهوات وأخذ النفس بنظام حياة صارم من جوع وصمت وحفظ اللسان وسهر وعبادة وذكر وعزلة (جزئية) وعدم إنشغال بالحياة.

ونهج تزكية النفس يبدأ باليقظة، وترك الغفلة والمراقبة والمحاسبة والمجاهدة والصبر والدعاء طلباً للتأييد والتسديد الرباني، وينبغي أن يكون للسالك شيخ وهذا الشيخ واجب الطاعة الكاملة بعد أن يأخذ السالك العهد والبيعة التي تلزمه بهذه الطاعة، ومن المفترض وينبغي أن تكون صيغة البيعة وشروطها شرعية وهذا الشيخ ينتدرج في إصلاح السالك شيئاً فشيئاً فيما يعرف بمدارج السالكين ومقامات السائرين حتى يصل به إلى درجة الإحسان والكمال. وعملية تغيير السلوك تتم عن طريق ما يعرف بالتخلية والتحلية، والتخلية ترك والتخلي عن الرذائل ومعالجة أمراض النفوس مثل الرياء والكبرياء والأنانية والكرامية والشح والكذب وغيرها من الرذائل والتحلية والتخلي واكتساب الفضائل كالصدق والسخاء والإخلاص وغيرها من الفضائل ولا يشترط الشيخ من الفرد المراد إصلاحه مستوى معين من الإلتزام الديني والخلقي لأن المتصوفة يتسمون بالتسامح ويأملون أن ينصلح حال الفرد مهما إقترف من ذنوب.

من ناحية أخرى فإن المتصوفة يهتمون بالعمل ويرون أن صرف الجهد في النظر العقلي وفي العلم الشرعي يضيع الوقت ولا يؤدي إلى تغيير السلوك. الإشكال عندهم ليس إشكالاً معرفياً بل إشكالاً عملياً، الإشكال كيف نضمن تحقيق العمل الخير، وما الذي يجعلنا نعمل وفق ما نعلم عملاً صحيحاً مسدداً مؤيداً. الإجابة كما تقدم عن طريق الرياضة والمجاهدة ومغالبة الهوى وعن طريق إتباع شيخ مرشد.

يود الباحث في هذا الموضوع أن يستعرض آراء الشيخ عبد المحمود بن الشيخ الجيلي في قضية أيهما أهم العمل المؤسسي والقانوني والسياسي أو العمل التربوي الذي يهدف إلى تربية الفرد فأراء الشيخ تتسم بالعمق والمصداقية وقد اشتبكت مع منهج الحركة الإسلامية للإصلاح والتغيير.

يقول الشيخ عبد المحمود: ((إن مهمة التجديد والإصلاح والإحياء هي من وظائف النبوة وورثتها من العلماء الربانيين ولا مرأى في ذلك إلا أن هنالك خلافاً منهجياً في الطريق الموصل للتجديد والإحياء والإصلاح. فبينما يرى علماء الاجتماع، والسياسة والقانون والفقهاء إن الطريق يبدأ من الخارج ويتجه إلى داخل الإنسان، بمعنى أنه لا بد من إصلاح المجتمع من خلال الوصول إلى مواقع القرار وكراسي الحكم بذريعة حراسة الدين وسياسة الدنيا وتحكيم الإسلام شرائع وشعائر، حتى يصلح المجتمع بصلاح ضوابطه وقوانينه التي تحكمه ذلك لأن الفرد لا يصلح في بيئة فاسدة تهدم ما بنى المصلحون من قيم الخير وأخلاق الكمال¹.

وربما غلب هذا الفهم في النظر الإصطلاحي عند بعض هذه الجماعات وقادتها حتى جعلوا إنزاله إلى واقع الناس مقصداً أساسياً وغاية لا تدانيها غاية فتوسلوا للوصول إلى هذه الغاية بالمشروع وغير المشروع من الوسائل، ففتحوا بذلك ذرائع كان من اللازم سدها وسدوا ذرائع كان من اللازم فتحها.

وبدأ التعارض في أولويات العمل واضحاً لا سيما في مجال الإدارة والمال مما نتج عنه إختلال في توازن حركة المجتمع فاستلبت الفردية المفهوم الجماعي للعمل، وغدا

¹ الشيخ الجيلي (الشيخ عبد المحمود) نظرات في التصوف، الجزء الأول، شركة أبو ظبي للطباعة النشر، بدون تاريخ، ص 383. أبو

الشخص ممن ارتفعت به معارج الدنيا، درج السلطان، ويحسب أنه أوتى هذا الأمر على علم منه وأنه أحق بذلك دون سواه من الناس لسابقته وبلائه ووثقته في الأخذ بالعزائم فيما سبق من الزمن؟.

هكذا الولاية عند بعضهم حق إلهي يقتضي ودين على الرعية مستحق وليست مسئولية ربانية يسترعى فيها من ابتلى بها مصالح الأمة جلباً ومفاسدها درءاً إبتغاء مرضاة الله تبارك وتعالى في يوم تشخص فيه الأبصار وتذهل كل مرضعة عما أرضعت وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد.

وقد خالف الصوفية هذا المنهج وسلكوا منهجاً آخر، يرى أن الإصلاح والتغيير يبدأ من داخل الإنسان ثم تنطلق طاقات الإصلاح والتغيير إلى الخارج بعد أن تنقي السريرة وتستقيم السيرة، فتنجلي مظاهر التأسي والإقتداء بمعالم الإصلاح، يتصف بها من يريد الإصلاح... والنظرة العجلى ناهيك عن النظرة المتأنية الفاحصة- في تاريخ حركات التغيير الكبرى بدءاً بالنبوات والرسالات وإنهاءً بثورات الإصلاح حتى يومنا هذا - تعطي قناعة بأن إحياء الدين وتجديده في الواقع الاجتماعي قد بدأ أولاً بإحياء الدين وتجديد مبادئ الدين العقائدية والأخلاقية في داخل الإنسان، حتى ينشأ على مبدأ الكمال الداخلي رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله مقالاً وحالاً، فيعطي كل واحد من هؤلاء الرجال من نفسه القدوة والأسوة للإصلاح تحت مفهوم الصوفية الصحيح وشعارهم المعروف، إن الدنيا لا تصلح إلا بعمل الآخرة. ذلك لأن من شروط عمارة الأرض أن يتجاوز الإنسان في هذا الإعمار ذاته وحياته حتى يمكنه أن يضحى بما يفني من الطيبات في سبيل ما يبقى، ولا بقاء لشيء إلا في الآخرة، فمن كان من أبناء الآخرة أفلح وأصلح لأنه سهل عليه أن يتجافي عن دار الغرور وينيب إلى دار الخلود، فعلي صالحى الأمة وأوليائها - لا بمفهوم المفاضلة الحسية والعزلة الاجتماعية - التي تعتبر في منهجية التصوف مرحلة لا بد منها في تصفية القلوب وتزكية الأرواح، وتنوير البصائر. وإنما هي مفاضلة شعورية تعصم صاحبها من التلهي بالمال والولد والجاه والمنصب، والبعد عن ذكر الله (إل قليلاً).

بعد هذا النقل الطويل من كلام الشيخ عبد المحمود الممتاز والعميق يود الباحث أن يبدي بعض الملاحظات على وجه نظره هذه دفعا للحوار في هذه القضية: الإصلاح عن طريق (التربية أو السلطة - المؤسسات).

أولاً : يبدو لي أنه ليس هنالك خلاف بين منهج الشيخ عبد المحمود ومنهج دعاة الحركة الإسلامية في ضرورة البدء بتربية الافراد قبل أن يلجوا عالم السياسة والسلطة والحكم، فحركة حسن البنا كان منهجها إيجاد الفرد المسلم ثم المجتمع والدولة المسلمة، لكن يبدو أن الشيخ يتحدث عن ممارسة حركة إسلامية معينة (الحركة الإسلامية في السودان) التي ترى أن الإصلاح يتم عن طريق الوصول للسلطة. (تجدر الإشارة أنها تدعي أنها لجأت للسلطة عندما اضطرت لذلك) والأشكال إن كان ثمة إشكال في صفة هذه الحركة ليس كونها وصلت للسلطة بل في ممارساتها وفقها وهي تزاول السلطة وفي مدى ما ناله الذين وصلوا للسلطة من إعداد تربوي وفقهي قبل أن تتولى السلطة. فقد وصفهم بأنهم تجاوزوا الشريعة وأتخذوا وسائل وقرارات غير مشروعة في تعاملهم مع المال وإدارة شئون المسلمين وفي كونهم غلبوا المفهوم الفردي على المفهوم الجماعي في العمل.

تقول أمانة التزكية للحركة الإسلامية السودانية في دليلها التربوي "يمثل العمل التربوي قلب المشروع الإسلامي (للإنقاذ والحركة الإسلامية) في مرحلة الإنشاء والتأسيس¹ ". وتقول: "والمنهج التزكوي يأخذ خصوصية في برنامج الحركة الإسلامية ذلك أن الحركة

¹ الدليل التزكوي، أمانة التزكية، الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص، 1

الإسلامية حركة تزكوية في أصلها تهتم بإصلاح الفرد والمجتمع والأمة" وتقول: الاهتمام ببناء الفرد الصالح لنفسه والمصلح لغيره¹.

ويقول الدليل "التزكية على مستوى الفرد يقصد بها تطهير النفس من الذنوب والمعاصي وتبرئتها من كل ما حرمه الله تعالى².

ويقول والحركة الإسلامية في أصل بنائها حركة تزكوية عزائية طاهرة في نفسها مهمومة بطهارة غيرها³.

ويقول الدليل "التزكية على مستوى السلطات عندها حفظ الدين وسياسة الدنيا وكالة عن الأمة مغرم لا مغنم⁴، تجب الإشارة إلى أن هذا الدليل كتب بعد أن ظهرت مظاهر فساد في ممارسة السلطة على الرغم مما تقدم أن حركة الأخوان في الأصل تعنى بتربية الفرد وتجعل ذلك الأساس. وعلى الرغم من أن الشيخ لم يعط أمثلة وحالات محددة لهذه التجاوزات ولكن يمكن أن يوافق المراقب على هذه الأحكام.

يقال إن العمل من خلال السلطة مفسد لكن يبدو أن سبب سوء التصرف عند استلام السلطة قد يكون التسرع في استلامها، وفي اعتمادها العامل الوحيد للإصلاح وتهميش العامل التربوي. لكن السلطة جزء أصيل في عملية الإصلاح كما أن الإصلاح لا يمكن أن يتم فقط عن طريق السلطة والقانون والمؤسسات فهو أيضاً لا يمكن أن يتم من خلال التربية والتزكية والأخلاق فقط.

فسلوك الإنسان عموماً محكوم بعاملين الوازع الخلقى (والقناعة الباطنية) والجزاء العقابي ولا يكفي عامل واحد، لا تكفي المشاعر الأخلاقية وحدها ولا يكفي الجزاء العقابي وحده. ينبغي أن يتضافر العاملان لكي يكون المجتمع مجتمعاً فاضلاً وصالحاً. ولا ينبغي أن ينظر إلى الجزاء بأنه عملية قمعية. ينبغي أن ينظر إليه أنه عملية تساعد الإنسان على العمل الصالح وأنه تقتضيه طبيعة الإنسان الذي تتجاذبه الأهواء والشهوات. من ناحية أخرى فإن القانون لا يكفي لأن الإنسان قد يتحايل عليه ويفلت منه إما بقوته أو مكانته أو شرفه أو ذكائه. إن غالبية الناس قد لا يسرقون ولا يقتلون وإمتناعهم عن ذلك ليس بسبب العقوبات التي قد تنالهم ولكن بسبب أنهم يعتبرون أن هذه الأعمال قبيحة، ولكن من الذي يذهب إلى عمله في وقته ويملاً أرانيك استحقاق قطعة أرض مثلاً بصدق إذا لم تكن هنالك رقابة قانونية.

إن ما يريد أن يؤكد الباحث عليه لا يعارض ما قاله الشيخ وأن الشعار الذي طرحه الشيخ هو الإصلاح أولاً ثم الإصلاح ولا خلاف حول ذلك لكن الشيخ فصل وأبان في مسألة الإصلاح ولكنه لم يفصل كيف يكون الإصلاح إذا تكونت النواة الصلبة من المصلحين كيف يقومون بعملية الإصلاح؟ إنهم يحتاجون إلى القانون فالله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ولكن في نفس الوقت يحتاجون إلى تربية أفراد المجتمع وبهذا يمكن أن نتغلب على عملية الهدم بعد البناء إذا كانت السلطة والقانون بيد من يريد أن تسود قيم معينة يريد الآخر هدمها. أمر آخر لماذا تصرفت الحركة الإسلامية التي كانت بيدها السلطة بالطريقة غير الحسنة التي وصفها الشيخ أن السبب الراجح هو عدم الإعداد الكافي لأفراد الحركة قبل توليهم السلطة أو عدم كفاية قاعدة الإصلاح. وينبغي الإشارة إلى أن الكفاءة ليست دائماً كفاءة خلقية فقط. الكفاءة المتكاملة قوة وأمانة (وخير من أستأجرت القوي الأمين). بقي السؤال إذا افترضنا أن المتصوفة نجحوا في عملية الإصلاح هل من أدلة أنهم سينجحون في عملية الإصلاح إذا

¹ نفس المصدر، ص 1،

² نفس المصدر، ص 2،

³ نفس المصدر، ص 3،

⁴ نفس المصدر، ص 3،

افتراضنا أن ذلك يتطلب استخدام القانون والسياسة. إن قمة الصلاح يفترض أن تتمثل في مشايخ الصوفية، فهل هم أفضل المرشحين للإصلاح وهل لديهم الرغبة في القيام بذلك. ولكن من الملاحظ أن مشايخ الصوفية وأتباعهم عموماً لا يرغبون في القيام بالإصلاح عن طريق العمل السياسي والقانوني، لكن لا يكتمل الإصلاح إلا بالقانون والعمل السياسي (انظر التصوف والسياسة) فما الحل هل يتم ترشيح المرشحين للقيام بالعمل السياسي.

إن التجربة السياسية في السودان تشير أنه عندما جمعت القيادة الصوفية بين الدور الروحي والدور السياسي لم تكن نتائج ذلك الجمع مرضية ولم تكن في رأي الكثيرين ناجحة ومثال ذلك عندما جمعت الطريقة الختمية وجماعة الأنصار بينهما. تجدر الإشارة إلى أنه يوجد من يرى أن هنالك احتمال إذا ابتعد الإسلاميون عن السلطة بغرض إعداد قاعدة عريضة فقد يتم عرقلة مساعيهم وقد تكون هنالك محاولة لتجفيف منابع الإسلام نفسه (ليس مقصوداً من هذه الملاحظة تبرير استلام جماعة للسلطة)

ما موقف المتصوفة من الفكر الغربي؟

إن الفكر الغربي يقوم على فكرة التطور والتقدم ويقوم على فكر الاستنارة والحدثة. وفكر الاستنارة والحدثة يقوم على العقلانية وقدرة الإنسان والعقل على حل كل المشكلات التي تواجه الإنسان. وأنه قادر على السيطرة على الطبيعة عن طريق العلم والتكنولوجيا. كما يقوم فكر الاستنارة والحدثة على العلمانية والديمقراطية وحكم القانون وإن الإنسان قادر أن يقرر مصيره بنفسه وقادر أن يحقق لنفسه السعادة. من ناحية أخرى فإن الحدثة تقوم على إفتراضات فلسفية تعبر عن نظرة معينة للإنسان والمجتمع والكون. وهنالك من يرى أن الحدثة تمثل قطيعة مع الماضي ومن قال إن واقع الحدثة وحقيقتها لم تكن كذلك وأصحاب هذا القول يرون أنها قامت على الفكر والفلسفة اليونانية والقانون الروماني والقيم المسيحية. لكن لم يكن أخذها له تقليداً ومحاكاة ولكنه كان أخذاً بعد نقد وتقييم.

إن العلمانية مكون أساسي في فكر الحدثة. اعتقدت العلمانية أن الإنسان لن يحقق ذاته إلا بالسيادة عليها وتبعاً لذلك نادت بالفرديانية (Individualism) ونادت في الشأن العام بالديمقراطية والحرية والعدالة والاخوة وتداول السلطة والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان. ويعتبر الغرب نفسه مركز الكون.

فما موقف التصوف من الفكر الغربي ومبادئه المشار إليها؟

إنه من المعلوم أن كثيراً من المتصوفة يعلنون من شأن الكشف والإلهام كمصدر للمعرفة وأن الكشف والإلهام يؤدي إلى معرفة يقينية ويشككون في قدرة العقل على المعرفة الحقيقية خاصة معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة القيم الروحية. ولقد شكك طه عبد الرحمن على مقدرة العقل في المعرفة خاصة ما أسماه بالعقل المجرد وأعطى لذلك حجماً سبق ذكرها. أما الديمقراطية بجانب الاعتراضات التي يقول بها الذين يؤمنون بالإسلام من كونها تجعل التشريع للبشر ولكن إذا فسرناها على كونها مساوية للشورى فإنها لا تتسق مع مبدأ طاعة الشيخ وأنه ليس بالإمكان مراجعته في أقواله وأوامره. أما مبدأ حكم القانون (الشرعي) فإن بعض المتصوفة الذين يقولون أن هنالك علم للشريعة وعلم للحقيقة علم لدني وعلم ظاهر، علم باطن وعلم ظاهر فإنهم قد لا يلتزمون بقوانين الشريعة (قصة الشيخ السوداني الذي تزوج خمس نساء من الأدلة على ذلك).

أما مبدأ قدرة الإنسان تسخير الطبيعة وأن تسخيرها شيء مرغوب فيه. إن الصوفي الذي تقع على يده الكرامات والأمور الخارقة للعادة يمكن إعتبار أن الطبيعة مسخرة له بطريقة أكبر من تسخيرها للبشر العاديين وأن التسخير (كما سيأتي الحديث عن الكرامة) له أغراض معينة (إيمانية وقد يكون لحل الأزمات وأن كبار المشايخ لا يرغبون في حدوث

الأمر الخارق لهم ولا يرغبون في إظهارها. فكثير من المتصوفة يعلمون أتباعهم عدم الإهتمام ببذل الجهد في نيل حظوظ الدنيا ويعلمونهم الزهد فيها ويعلمونهم العمل للأخرة وأن التقدم عند المتصوفة يختلف عن مفهوم التقدم في الفكر الوضعي العلماني المادي. التقدم عندهم هو الإرتقاء الروحي الذي هو إرتقاء في سلم مدارج السالكين والوصول إلى درجة الإحسان ومعرفة الله والقرب منه والإكثار من النوافل من عبادة وذكر والمداومة على ذلك وفي هذا الترقى تتحقق سعادة الفرد. ينبغي التأكيد على أنه يمكن صياغة موقف التصوف من الفكر الغربي بطريقة تكون أكثر توفيقاً بين العمل للعالم وللآخر

بقي أن نذكر أمراً ينبغي أن يهتم ويستفيد منه المتصوفة من الفكر والعلوم المعاصرة بجانب آليات ووسائل التغيير وهي مصادر التغيير وينبغي أن يحددوا كيف يتعاملون معها. فمصادر التغيير قد تكون التكنولوجيا التي تتمثل في المعرفة المنظمة والأدوات والمكنات التي تمكن من إنتاج السلع والخدمات، وتغيير حياة الإنسان وطبيعة مؤسساته الاجتماعية، ولقد أدى النمو التكنولوجي إلى مظاهر متعددة من النمو كزيادة السكان وزيادة الاستهلاك. إن الاختراعات التكنولوجية تدفع إلى تغيير اجتماعي فالتقنيات الزراعية تؤدي إلى زيادة الإنتاج الزراعي ووفرة في الغذاء فيؤدي ذلك إلى نمو المدن الصناعية كما أن اختراع الطاقة البخارية التي أدت إلى ثورة صناعية أدت بدورها إلى تغيير تكنولوجيا السلاح والذي بدوره أدى إلى زعزعة الامبراطوريات والدول واختراع محالج القطن الذي أدى إلى عودة تجارة الرقيق. وقد تكون مصادر التغيير ما يعرف بالتوترات البنوية والتوترات البنوية قد تكون نتيجة تعارض عناصر النظام والبنية الاجتماعية وعندما تكون هذه العناصر ضرورية للنظام متوائمة يظل النظام مستقراً. هذه التوترات التي تحدث تغيير يتمثل في عدم توازن سكاني (نمو سكاني في نسبة المواليد والهجرة) أو ندرة بعض الأشياء أو تعارض في القيم أو عدم اتساق بين الواقع والمثال. وقد يكون مصدر التغيير الأيدولوجيا.

إن وظيفة الأيدولوجيا هي إعطاء الشرعية والمبرر والدليل القبلي لسلوك الأفراد وتحديد سلوكهم نحو بعضهم البعض كما تهدف الأيدولوجيا لخلق التنافس بين الجماعات والمجتمعات وتزويد الأفراد بدافعية للسلوك. والأيدولوجيا تعزز الاستقرار وتدعم الوضع الراهن وقد تساهم في التغيير. لقد ربط ماكس فيبر بين الأيدولوجيا والتغيير الاجتماعي وقال أن الأيدولوجيا هي المسؤولة عن نشأة وظهور الرأسمالية وقال أن الأخلاق البروتستانتية التي تتمثل في المثابرة والاقتصاد والإنفاق والفردية مهدت الطريق لإعادة هيكلة الحياة الاقتصادية في المجتمعات الغربية. فينبغي أن يهتم المتصوفة بمصادر التغيير هذه ويحددوا كيف يتعاملون معها.

التصوف والتغيير والمعارف الحديثة

لقد سبق أن أشار الباحث إلى كيف يمكن أن يوظف المتصوفة المعارف الحديثة لتحقيق الرؤية الصوفية للتغيير بفعالية أكبر. فمثلاً بعد تحديد مقاصد التغيير وغاياته ونوع المجتمع المراد تحقيقه فإن المتصوفة تحتاج إلى تحديد كيفية تحقيق تلك الغايات بالفعل وكيفية إدارة عملية التغيير. لقد أشار جاسم محمد سلطان إلى المستلزمات التي يحتاجها إنسان النهضة فقال: "أنها تتم بثلاث حزم: حزمة الأدوات الشرعية أي العلوم الشرعية من فقه وعقيدة وغيرها. وحزمة الأدوات الإدارية (التخطيط) وحزمة العلوم الإنسانية¹.

وعبر عن مستلزمات التغيير بالآتي:

- 1- أن يكون للقادة رؤية واضحة لتغيير الواقع للمستقبل المنشود.
- 2- توفر الموارد التي يحتاج إليها لتنفيذ التغيير.
- 3- مشاركة الجمهور في التغيير².
- 4- تفهم مشاعر المقاومة.
- 5- الاستمرار في الخطة.
- 6- ترغيب المتعاونين وترهيب المقاومين.

هنالك نماذج لإدارة عملية التغيير قد تكون صممت وفق استقراء لكيف تم التغيير في مجتمعات مختلفة فالمتصوفة قد يجد أن نموذجاً ما يخدم أغراضهم في تحقيق التغيير الذي ينشدونه بكفاءة أكبر وفيما يلي بعض هذه النماذج.

نموذج لمراحل عملية التغيير³:

- 1- قوى التغيير.
- 2- الاعتراف بالحاجة إلى التغيير.
- 3- تشخيص التغيير.
- 4- تطوير استراتيجيات للتغيير والتنفيذ والتقويم.

نموذج آخر لمراحل التغيير⁴

- 1- إيجاد شعور بالحاجة إلى التغيير.
- 2- إيجاد تحالف موجه للتغيير وجماعة قوية لتوجيه التغيير.
- 3- تطوير رؤية استراتيجية.
- 4- إيصال رؤية التغيير.
- 5- تمكين العمل لدى قاعدة عريضة وإزالة المعوقات.
- 6- تحقيق مكاسب إنجاز على المدى القصير.
- 7- تكريس المكاسب وتحقيق مزيد من التغيير.

ونموذج ثالث أورده جاسم محمد سلطان⁵.

- 1- مرحلة الإنكار: إنكار الأوضاع التي بشر بها التغيير.
- 2- مرحلة المقاومة: المقاومة عادة ما تكون من جانب الجاهلين بعملية التغيير ونتائجه والمستفيدين من استمرار الأوضاع الحالية.
- 3- مرحلة الاكتشاف: تحدث تساؤلات حول الفكرة تحتاج إلى إجابات.

¹ سلطان (جاسم محمد)، قوانين النهضة، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، 2010، ص، 127.

² الصيرفي (محمد)، إدارة التغيير، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2007، ص، 23-24.

³ نفس المصدر، ص، 72-73.

⁴ نفس المصدر، ص، 76.

⁵ سلطان (جاسم محمد)، قوانين النهضة، مرجع سابق، ص، 68.

4- مرحلة الالتزام: هنا تعرف الأفراد على عملية التغيير واقتناعهم بها ورغبتهم في أن يعرفوا دورهم فيها.

إن من أهم مراحل التغيير مرحلة تطوير الاستراتيجية، والاستراتيجية خطة أو سياسة للعمل، وتختلف الاستراتيجية عن التكتيك، فالتكتيك وسيلة محددة ومؤقتة تناسب تحقيق غاية معينة. إن الاستراتيجيات والتكتيكات عمليات محايدة.

هنالك ثلاثة أصناف من الاستراتيجيات¹.

الأولى تجريبية عقلانية.

الثانية تقييمية تعليمية.

والثالثة تعتمد على القوة المجبرة.

الاستراتيجية الأولى تفترض الإنسان عقلاني وهذه الطريقة تركز على تغيير الفرد وتتضمن نشاطات كالبحوث.

وبالنسبة لأستراتيجية إعادة التعليم التقييمية يتم تغيير التوجهات القيمة للأفراد إلى توجهات جديدة. هذه التغييرات تشمل الميول والقيم والمهارات.

والاستراتيجية الثالثة هي استراتيجية القوة القاسرة التي تستخدم القوة الاقتصادية والسياسية ومؤسساتها والقانون لكي يتحقق التغيير، تتضمن استراتيجية التغيير موجبات للتعامل مع مقاومة التغيير وأسبابها والحد من هذه المقاومة وأسباب قبول التغيير.

إن أسباب المقاومة قد تكون اقتصادية فالتغيير قد يهدد مصالح المقاومين ومراكزهم الوظيفية ومن أسبابه رغبة الأفراد المقاومين الاحتفاظ بنفوذهم وثروتهم وقوتهم² وقد تكون المقاومة من منطلقات عقديّة وأيدلوجية. من ناحية أخرى فإن المجتمعات التي تتمتع بقدر كبير من التضامن وتكون السلطة فيها موزعة وغير محتكرة تقاوم التغيير. ومن أسباب مقاومة التغيير أن الناس يعتبرون التغيير يكون إلى مجهول³ ومن أسباب مقاومة التغيير الجهل والايمان بالجبرية وعدم التواصل. إن من طرق وأساليب الحد من مقاومة التغيير مشاركة المقاومين في التغيير وتحفيزهم بالمكافآت والعمل معهم عن طريق القادة غير الرسميين⁴.

ومن أسباب قبول التغيير أن يوضح للمقاومين أن التغيير يلبي حاجاتهم وأن يزودوا بالمعلومات اللازمة عن التغيير وأن التغيير سيكون للأفضل وأن التغيير ليس مفروضاً وأنه من اختيار الأفراد شخصياً⁵.

¹ Vaga (Steven), Social Change, opcit., 253-254.

² الصيرفي (محمد)، إدارة التغيير، مرجع سابق، ص، 96-98.

³ Vaga (Steven), Social Change, opcit., pp., 253-254.

⁴ الصيرفي (محمد)، إدارة التغيير، مرجع سابق، ص، 99-104.

⁵ نفس المصدر، ص، 94-95.

الفصل الثامن مستقبل التصوف

مستقبل التصوف

يعتمد مستقبل التصوف نمواً وإزدهاراً أو تراجعاً وتقهقراً كغيره من الحركات والاتجاهات والأحزاب والمنظمات على ما يقوم به من مراجعات ونقد ذاتي وسماع رأي الآخر والاستفادة منه وتقويم مستمر لأحواله ومحصلة أفكاره وممارساته وأفعاله وإنجازاته.

الأمر يحتاج إلى يقظة ومراقبة ومحاسبة وقد تكون المراجعات تصويبات للأفكار والنظريات والمعتقدات والممارسات الخاطئة وإزالة التشوهات وعدم العودة لها. وقد تكون المراجعات تعزيزاً لفكرها ونظريتها وممارستها وأفعالها الحسنة. فإنه إذا تمت هذه المراجعات سوف تكون هنالك فرصة لازدهار ونمو التصوف، وإذا كان عكس ذلك فإنه سيظل في حالة تدهور وتراجع بل قد بزول ويتلاشى أو يكون حياً كالميت.

إن الأمور التي يجب تعزيزها وترقيتها هي ما يعرف بإيجابيات التصوف، إنه من المعلوم أن التصوف الرشيد يلبي حاجيات نفسية أكثر من غيره من الاتجاهات كالحاجة إلى الطمأنينة والسكينة والهدوء في عصر يسود فيه التوتر والقلق والأزمات والمصائب والكوارث والاضطرابات، فبذكر الله تَطْمِئِنُ الْقُلُوبُ {أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمِئِنُ الْقُلُوبُ} (الرعد: 28) لا ينبغي أن تكون هذه السكينة والطمأنينة كاذبة وسلبية وناتجة عن إنسحاب من الحياة المنتجة الغنية الخصبة، وينبغي أن لا تؤدي إلى التخلي عن واجبات الحياة وأن لا تخلق ضعفاً لا يستطيع المسلم فيه مواجهة إبتلاءات الحياة وصعوباتها. ففي حالة الحرب أنعم الله على المسلمين بالنعاس أمنة منه لكي يواجهوا الجهاد أكثر قوة، فاللجوء إلى الله والاستعانة به هو الدواء الناجع.

هنالك أمور أخرى كثيرة يمتاز بها التصوف المعتدل ينبغي تنقية الشوائب منها إن كانت بها شوائب وتعزيزها وترقيتها. منها الأخوة فينبغي المحافظة عليها وأن تكون صادقة ومخلصة ومتجردة (رجلان تحابا في الله إجتمعا عليه وتفرقا عليه).

عُرف التصوف بالتسامح ، فالمحافظة على التسامح بضوابطه الشرعية له فوائد عظيمة إذا إتصف به الأفراد واتصفت به الجماعات والمجتمعات، من ناحية أخرى عرف التصوف بالاهتمام بعلاج أمراض النفوس من كبرياء ورياء وحسد وشهوات وهوى وأناية وكراهية وبغض وغل وهي أفتك بالأفراد والمجتمعات من الأمراض العضوية. إن التصوف تجمع غير صفوي يضم في عضويته كل المستويات دون طلب إلترام معين ويتيح الفرصة لكل من يريد أن يصلح حاله فيتم التدرج معه إلى أن يترقى في مدارج السالكين. ينبغي الحذر من أن يكون الإلتناء مجرد الغاية منه زيادة عدد المنتميين دون أثر إيجابي في المنتمي.

وهنالك تقليد صوفي وتوجيه في غاية الأهمية وهو على السالك الإهتمام بنفسه وعبوبها وأن لا يكون منشغل بعبوب الآخرين دون الإهتمام بعبوب نفسه {أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ} (البقرة: 44)، {كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ} (الصف:3).

وقيل: لا تَنهَ عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

لا يعني الإهتمام بعبوب النفس إهمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والتناصح المتبادل من أفضل الطرق للإصلاح ومن العيب أن لا يتناهي الناس عن منكر ففعلوه ، ومن المقامات السامية في التصوف مقام الزهد المنضبط بضوابط الشرع فقد كان الزهد سمة حياة الرسول صلى الله عليه وسلم. ولا يعني الزهد الضعف وعدم الإهتمام بأمور الدنيا وبقوة المجتمع وبتوفير حاجاته وحاجات أفراداه (ولقد فصل الباحث في ضوابط الزهد في ما كتبه تحت عنوان الزهد والإباحة) والزهد في الحياة يقود إلى التضحية من أجل الآخرين.

ومن إيجابيات التصوف أن التربية والإرشاد الصوفي لها قدرة خاصة تؤهلها للنجاح إذ أن العلاقة بين المرشد (الشيخ) والمتلقي الإرشاد حميمة، هذا يجعل المتلقي له ثقة كبرى بالمرشد المعالج. ينبغي التنبيه إلى مزالق يمكن أن تقع فيها هذه الصلة وهي عدم إتاحة الفرصة للمتلقي أن يسأل الشيخ لفهم ما يقول وليقتنع لما يراود منه فعله. فلا يصح أن يكون كالميت بين يدي الغاسل كما يقول بعض المتصوفة بالإضافة إلى ذلك فينبغي النظر في مؤسسات الإرشاد والتربية والتعليم (الخلوة) وقد تقدم تقييم مطول وموسع عنها ينبغي الرجوع إليه. من إيجابيات التصوف وجود مرجعية يحتكم إليها المنتمون إلى الطريقة والملاحظ أنه في الأونة الأخيرة أن المرجعيات تأكلت وضعفت مما أدى إلى تيه وحيرة الأفراد والمجتمعات.

هنالك أمور في التصوف تحتاج إلى مراجعات وتصويبات كما تقدم، لأنه قد كثرت فيها التجاوزات وهذه التجاوزات لا تصدق على كل ممارسات المتصوفة خاصة الذين يوصفون بأنهم أهل الحقيقة ومن أهل السنة والجماعة (ولا يقصد بالحقيقة تلك التي تعارض الشريعة).

وفيما يلي جملة من الأمور التي تحتاج إلى مراجعات:

- 1- قضايا تتصل بالمعرفة ومصادرها ووسائلها وقضايا تتصل بالعلم وقضايا تتصل بحقائق الوجود.
- 2- قضايا تتصل بالعبادة والذكر والخلوة.
- 3- قضايا تتصل بالقانون والشريعة والنظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.
- 4- قضايا تتصل بالعلاج الروحي.
- 5- قضايا تتصل بالعلاقة بين الشيخ والمريد والتربية والتعليم.
- 6- قضايا تتصل بالاحتفاليات بالمولد والحوليه والسماع.
- 7- قضايا تتصل (بالفنون والآداب والمدائح والذكر والرقص).
- 8- قضايا تتصل بالحكم والدولة
- 9- قضايا تتصل بالإرهاب والتمرد والعنف.
- 10- قضايا تتصل بإعداد القوة العسكرية والجهاد والقوة الإعلامية والتنمية.
- 11- قضايا تتصل بالخدمات والمشكلات الاجتماعية.
- 12- قضايا تتصل بالعقيدة.
- 13- قضايا تتصل بالعلاقة مع الاتجاهات والحركات غير الإسلامية.
- 14- قضايا تتصل بالعلاقة بالحركات والاتجاهات الإسلامية الأخرى.
- 15- قضايا تتصل بالعلاقات الخارجية والدول والحكومات والمنظمات.
- 16- قضايا تتصل بتحديات العصر.
- العولمة
- العلاقة بالغرب.
- الحداثة
- العلمانية والليبرالية.

ينبغي الإشارة في نهاية هذا الفصل أن نجاح التصوف وإزدهاره يعتمد على المنافسين وقدراتهم وكفاءتهم ومن أهمهم السلفيين والحداثيين والعلمانيين.

إن الحوار الدائر بين السفليين والمتصوفة في كثير من الأحيان يعدل من مواقف كل طرف ويقارب بينهما. وفهم المتصوفة للفكر الليبرالي وفكر الحداثة يجعل مواقفهم منها أكثر فعالية ومصداقية وأكثر قبولاً. وكذلك مع التيارات الإسلامية وغيرها من التيارات.

الباب الثاني

المفاهيم

فيما يلي مفاهيم وممارسات سادت في مراحل التصوف المختلفة. هذه المراحل كما تقدم متداخلة تاريخياً فقد نجد مفهوم وممارسة وجدت في غير مرحلة واحدة.

المرحلة الأولى: وتشمل المفاهيم التالية:

- 1- العبادة والذكر.
- 2- الزهد.
- 3- الأخلاق.
- 4- العزلة (تقدم الحديث عنها، انظر بعد التربية والتعليم)

المرحلة الثانية: وتشمل المفاهيم التالية:

- 1- المقامات والأحوال.
- 2- المعرفة – المعرفة الكشفية. (انظر بعد التربية والتعليم)
- 3- الكرامة (انظر مفهوم الطريقة)

المرحلة الثالثة: وتشمل المفاهيم التالية:

- 1- الشطح.
- 2- الفناء.
- 3- نظرية الإتحاد.
- 4- نظرية الحلول.
- 5- نظرية وحدة الوجود.
- 6- نظرية الحقيقة المحمدية والنور المحمدي.
- 7- نظرية الاتصال.
- 8- نظرية الإشراق.
- 9- نظرية الإنسان الكامل.
- 10- الولاية (انظر مفهوم الطريقة)
- 11- وحدة الأديان (انظر البعد السياسي للتصوف)

المرحلة الرابعة : وتشمل مفهوم الطريقة وأبعادها التي هي موضوع الكتاب (كما أن هناك مرحلة النضج والتي يمثلها الغزالي والتصوف المتوازن).

مجموعة من المفاهيم النقدية

- البدعة.
- معايير فهم النص.
- معايير المعنى الظاهر والباطن.
- معايير التأويل.
- المعايير التي بموجبها يمكن الحكم على النص الشاطح.
- معايير درء التعارض.

مفاهيم سادت في المرحلة الأولى

- 1- العبادة والذكر.
- 2- الزهد.
- 3- الأخلاق.
- 4- العزلة.

العبادة والذكر

قضايا تتصل بالعبادة والذكر:

- الجهر والإخفاء
- الذكر بعدد غير وارد في أحاديث شريفة.
- الذكر في جماعة
- صيغة الذكر.
- أي الأعمال أفضل

الزهد

- ترك المباح
- حدود المباح

التصوف والأخلاق:

نظرة المتصوفة للأخلاق مقارنة بنظرة الاتجاهات الإسلامية الأخرى. هل اشكالية تحقق الفعل الخلقي الصالح معرفية أم عملية؟

ضميمة رقم (1)

العبادة والذكر¹

1- الآيات والأحاديث الواردة في فضل والعبادة الذكر:

للذكر والعبادة فضل كبير وثواب عظيم قال تعالى: {وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ} (العنكبوت:45). وقال تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} (الذاريات:65). وقال تعالى {وَأَذِكْرُ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُقِ وَالْأَصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ} (الأعراف:205). وقال تعالى {ادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} (الجمعة: 10). وقال تعالى {وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا} (الأحزاب:35). {الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} (آل عمران:191).

ولقد وردت أحاديث كثيرة في فضل الذكر منها قوله صلى الله عليه وسلم: (كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن، سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم)². وقال الرسول الله صلى الله عليه وسلم: (لأن أقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر أحب إلى مما طلعت عليه الشمس)³. وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن فقراء المهاجرين أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: ذهب أهل الدثور بالدرجات العلا والنعيم المقيم، يصلون كما نصلى، ويصومون كما نصوم، ولهم فضل من أموال يحجون ويعتمرون ويجاهدون ويتصدقون، فقال: ألا أعلمكم شيئاً تتركون به من سبقكم وتسبقون به من بعدكم ولا يكون أحد أفضل منكم إلا من صنع مثلما صنعتم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: تسبِّحون وتحمدون وتكبرون خلف كل صلاة ثلاثة وثلاثين. قال أبو صالح الراوي عن أبي هريرة رضي الله عنه لما سئل عن كيفية ذكرهم قال: يقول سبحان الله والحمد لله والله أكبر حتى يكون منهن كلهن ثلاثاً وثلاثين (متفق عليه)، وزاد مسلم في روايته: (فرجع فقراء المهاجرين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا سمع إخواننا أهل الأموال بما فعلنا ففعلوا مثله. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء) (الدثور هو المال الكثير).

2- تعريف العبادة:

العبادة هي ما من أجلها خلق الإنسان وتمثل اعترافاً منه بالعبودية لله. والعبودية تقتضي الخضوع والتذلل والطاعة والتحرر من عبادة ما سواه (تعس عبد الدينار والدرهم)⁴ لأنه وحده الجدير بالعبودية. إنه جدير بالعبودية والمحبة المطلقة لما يتصف به من صفات الكمال والجلال والجمال، أما دعوى التحرر من كل شيء فدعوى فارغة ووهم كاذب. والعبادة هي طاعة الله، وطاعة الله تعني أن يقوم الإنسان بكل ما أمر وبينتهي عن كل ما نهى. وليس هنالك غاية أفضل وأجمل وأحسن من طاعة العليم الخبير العدل البر الرحيم الذي له الأسماء الحسنى.

والعبادة تشمل كل عمل يقصد به وجه الله وليس فقط الألفاظ والأدعية والأذكار المأثورة، فهي تشمل الذكر وأي عمل صالح، والعمل الصالح يمكن إذا صاحبته النية أن يشمل كل حركات الإنسان، العبادة الصادقة ليست فقط حركات بالبدن بل يجب أن يصحبها خشوع

¹ زروق (عبد الله حسن) قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 49-55.

² متفق عليه.

³ متفق عليه.

⁴ البخاري باب الجهاد

وخضوع واستغراق وهيئة قلبية معينة يشعر فيها المؤمن بأنها تصله وتقربه من الله تعالى وتزكي نفسه، ويجب أن تتصف بحسن التوجه إلى الله.

3- تعريف الذكر:

الذكر أما بالقلب أو باللسان. وذكر الغزالي أن مبدأ الذكر ، الذكر باللسان، ثم الذكر بالقلب تكلفاً، ثم ذكر القلب طبعاً، ثم استيلاء المذكور وانمحاء الذكر¹.

4- أفضل الذكر:

خير الذكر ما كان من القرآن أو من دعاء مأثور عن الرسول صلى الله عليه وسلم. أي نوع من ذكر أو دعاء لا يدخل في هذين النوعين ليس له خاصية تفضله عن غيره.

5- صيغ الذكر والدعاء

للإنسان الاختيار في الأخذ بأي دعاء، وله أن يدعو الله بأية صيغة شاء ولأي شيء مشروع أراد، ولكن أفضل الدعاء المأثور.

الدعاء بألفاظ غريبة كأن يقول (كشنج كرنج) بدعة وضلالة.

6- الذكر بالعدد:

أما الذكر بالعدد إن كان مأثوراً فمستحب، ولقد ورد الذكر والدعاء بأعداد مثل الثلاثة، والثلاثة والثلاثين، والمائة... وغيرها، أما إذا لم يكن مأثوراً ليس له صفة الإلزام، وربما يتخذ الفرد لأنه منشط، أو أنه يساعد على المواظبة، ولكن لا أرى أن هنالك برهاناً قاطعاً في أنه يحمل خاصية معينة.

7- الورد:

الورد الذي هو تجميع لدعاء مأثور من كتاب أو سنة حسن ومستحب ولا غبار عليه، ولكن ليس لورد معين صفة إلزام، ومن ألزم نفسه به فمستحب أن يداوم عليه، وكان أحب الدين إلى الرسول صلى الله عليه وسلم (ما داوم صاحبه عليه)². واختلفوا في الورد فذكر بعضهم فوائد الالتزام به، أهمها المواظبة، وذكر بعضهم له مثالب، منها أن تكراره كل مرة ربما يكون سبباً للغفلة وعدم التدبر والقراءة قراءة مكنيكية، ويقولون بالتنوع تكون المعاني حية في نفس المؤمن.

8- لكل وقت وحال ذكر:

لقد وردت أذكار وأدعية تخص أوقات ومناسبات مختلفة، ويكاد أن يكون هنالك ذكر أو دعاء لكل أحوال المؤمن وأوقاته، في الصباح والمساء، وعند الاستيقاظ وعند النوم وعند الأكل وعند السفر، والمرض.. وهلم جرا، هذه الأدعية توجد في بعض الكتب مثل كتاب الأذكار النووي، وكتاب رياض الصالحين، وفي مأثورات حسن البنا.. وغيرها من الكتب. قال الإمام للنووي: أجمع العلماء على جواز الذكر بالقلب واللسان للمحدث والجنب والحائض والنفساء وذلك في التسبيح والتحميد والتكبير والصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم والدعاء ونحو ذلك³.

9- الجهر والإخفاء بالذكر:

أما أفضلية الجهر والإخفاء بالذكر فهي تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، فقد قيل إن الإخفاء في الذكر أفضل إن خاف الرياء أو تأذى به المصلون أو النيام، والجهر أفضل في

¹ الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص 52-55.

² متفق عليه.

³ الفتوحات الربانية على الأذكار النووية، ص، 106-109.

غير ذلك لأنه منشط ويساعد على الإنتباه واليقظة. ولكن الجهر الزائد وارتفاع الصوت ارتفاعاً شديداً ليس بالمستحسن وينبغي أن يكون الجهر معتدلاً.

10- فضل الذكر في جماعة:

ولقد وردت أحاديث في فضل الذكر في جماعة. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إذا مررتم برياض الجنة فأرتعوا، قالوا: وما رياض الجنة؟ قال: حلق الذكر)¹. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا يقعد قوم يذكرون الله إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة ونزلت عليهم السكينة وذكرهم الله فيمن عنده)². وعن إبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله وملائكته يطوفون في الطريق يلتمسون أهل الذكر، فإذا وجدوا قوماً يذكرون الله عز وجل تنادوا هلموا إلى حاجتكم فيحفونهم بأجنحتهم إلى السماء الدنيا، فيسألهم ربهم وهو أعلم: ما يقول عبادي؟ قال: يقولون: يسبحونك ويكبرونك ويحمدونك ويمجدونك، فيقول: هل رأوني؟ فيقولون: لا والله ما رأوك، فيقول كيف لو رأوني؟ قال: يقولون: لو رأوك كانوا أشد لك عبادة وأشد لك تمجيهاً وأكثر تسبيحاً، فيقول: ماذا يسألون؟ قال: يقولون: يسألونك الجنة، قال: يقول: وهل رأوها؟ قال: يقولون: لا والله يارب ما رأوها، قال: يقول: كيف لو رأوها؟ قال: يقولون: لو رأوها كانوا أشد عليها حرصاً وأشد طلباً وأعظم فيها رغبة، قال: فيم يتعبدون؟ قال: يتعبدون من النار، قال: فيقول: هل رأوها؟ قال: يقولون: لا والله ما رأوها. فيقول: كيف لو رأوها؟ قال: يقولون: لو رأوها كانوا أشد منها فراراً وأشد منها مخافة. قال: فيقول: فأشهدكم إني قد غفرت لهم، قال: يقول ملك من الملائكة: فيهم فلان ليس منهم إنما جاء لحاجة قال: هم الجلساء لا يشقى بهم جليسهم)³.

11- الغلو والتشدد في العبادة:

لقد نهى الدين عن الغلو والتشدد في العبادة ولقد وردت في ذلك أحاديث كثيرة. قال رسول الله صلى الله عليه (إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة)⁴. (الغدوة" سير أو النهار "الروحة" سير آخر النهار "الدلجة" آخر الليل).

ذكر النووي⁵ في رياض الصالحين أن معنى الحديث: استعينوا على طاعة الله عز وجل بالأعمال في وقت نشاطكم وفراغ قلوبكم، بحيث تستلذون العبادة ولا تسأمون وتبلغون مقصودكم، كما أن المسافر الحاذق يسير في هذه الأوقات ويستريح هو ودابته في غيرها فيصل المقصود بغير تعب، والله أعلم.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (هلك المتنطعون) قالها ثلاثاً⁶. ولقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الغلو في العبادة، عن أنس رضي الله عنه قال: دخل النبي صلى الله عليه وسلم المسجد فإذا حبل ممدود بين السارين (العمودين) فقال (ما هذا الحبل)؟ قالوا هذا حبل لزينب فإذا فترت تعلقت به. فقال النبي صلى الله عليه وسلم (حلوه، ليصل أحدكم نشاطه فإذا فتر فليرقد)⁷. وعن أبي جحيفة وهب بن عبد الله رضي الله عنه قال: أخى النبي صلى الله

1 أخرجه الترمذي.

2 رواه مسلم.

3 متفق عليه.

4 رواه البخاري

5 رياض الصالحين ص 9.

6 رواه مسلم

7 متفق عليه.

عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء. فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء مبتذلة¹، فقال: ما شأنك؟ قالت أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعام فقال له: كل فإني صائم، قال: ما أنا بأكل حتى تأكل فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، فقال له، نم، فلما كان آخر الليل قال سلمان، قم الآن: فصلينا جميعاً، فقال له سلمان: إن لربك عليك حقاً، وأن لنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه. فأتي النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال النبي صلى الله عليه وسلم صدق سلمان². وعن أبي ربيعي حنظلة بن الربيع الأسدي الكاتب – أحد كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم – قال لقيني أبو بكر رضي الله عنه فقال: كيف أنت يا حنظلة؟ فقال نافق حنظلة، قال سبحان الله ما تقول؟ قلت نكون عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكّرنا بالنار والجنة كأنها رأي العين، فإذا خرجنا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم عافسنا الأزواج والأولاد والضيعات نسينا كثيراً، قال أبو بكر رضي الله عنه فوالله إنا لنلقي مثل هذا. فإنبطقت أنا وأبوبكر حتى دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت نافق حنظلة يارسول الله، قال صلى الله عليه وسلم: (وما ذاك؟) قلت: يارسول الله نكون عندك تذكّرنا بالنار والجنة كأنها رأي العين، فإذا خرجنا من عندك عافسنا الأزواج والأولاد والضيعات نسينا كثيراً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "والذي نفسي بيده لو تدوموا على ما تكونون عندي وفي الذكر لصافحتكم الملائكة على فراشكم وفي طرقكم ولكن يا حنظلة ساعة وساعة ثلاث مرات)³.

وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعبد الله بن عمر: ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل، قلت: بلى يا رسول الله، قال: فلا تفعل: صم وأفطر، ونم وقم، فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لعينك عليك حقاً، وإن لزوجتك عليك حقاً، إن بحسبك أن تصوم في كل شهر ثلاثة أيام، فإن لك بكل حسنة عشر أمثالها فإذن ذلك صيام الدهر "فشددت فشدد علي، قلت: يارسول الله إني أجد قوة، قال: صم صيام نبي الله داود ولا تزدد عليه " قلت: ما كان صيام داود؟ قال: "نصف الدهر" فكان عبد الله يقول بعدما كبر: يا ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم⁴.

12- أي الأعمال أفضل؟.

قد يتساءل بعض الناس عن أي الأعمال أفضل؟ ولقد سأل بعض الصحابة الرسول صلى الله عليه وسلم هذا السؤال بالفعل. إن فضائل الأعمال كثيرة ورحمة الله واسعة ويظهر ذلك من الآيات والأحاديث التي وردت في هذا الشأن. سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله، قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قيل: ثم ماذا؟ قال حج مبرور⁵. وعن أبي مسعود رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله أي العمل أحب إلى الله تعالى؟ قال: الصلاة على وقتها، قلت: ثم أي؟ قال: بر الوالدين، قلت: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله⁶.

نحن في هذا الفصل بصدد الكلام عن الذكر والعبادة وفضلها، وهل هي أفضل الأعمال أم هنالك من الأعمال ما هو أفضل منها؟ ولقد وردت أحاديث تقارن بين فضل العبادة والذكر والجهاد، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال أتى رجل إلى رسول الله صلى الله

1 مبتذلة يعني لباسة ثياب المهنة تاركة ثياب الزينة.

2 رواه البخاري.

3 رواه مسلم.

4 قال النووي بعدما ذكر أحاديث في نفس المعنى بروايات مختلفة أنها صحيحة.

5 متفق عليه.

6 متفق عليه.

عليه وسلم فقال أي الناس أفضل؟ قال: مؤمن يجاهد بنفسه وماله في سبيل الله، قال ثم من؟ قال: مؤمن في شعب من شعاب يعبد الله.

إن فضائل الأعمال متنوعة فمن فاتته بعضها يمكن أن يدرك البعض الآخر. إن إماطة الأذى عن الطريق صدقة¹، وتبسمك في وجه أخيك صدقة²، والأفضل الجمع بين فضائل الأعمال لأن هذا ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الميامين. عن عائشة رضي الله عنها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه، فقلت له: لم تصنع هذا يارسول الله وقد غفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: أفلا أكون عبداً شكوراً³. وكان أشجع الناس وأثبتهم عند لقاء العدو، وكان خلقه القرآن.

إن الجمع بين فضائل الأعمال أولى، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق⁴. إن الذكر من كمال صالح الأعمال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "نعم الرجل عبد الله لو كان يصلي من الليل، فكان عبد الله بعد ذلك لا ينام من الليل إلا قليلاً⁵.

¹ ابن ماجة باب الزهد.

² الترمذي باب البر.

³ متفق عليه.

⁴ رواه مسلم.

⁵ متفق عليه.

ضميمة رقم (2) التصوف والأخلاق

اهتم التصوف بالأخلاق واشتهر قولهم (من زاد عليك في الأخلاق فقد زاد عليك في التصوف) وقد زاد المتصوفة من شأن العمل مقابل النظر، وإذا قارنا المتصوفة بالفقهاء والمتكلمين والفلاسفة نجد أن الفقهاء يهتمون بصحة الفعل والمعايير الشرعية التي تضبطه أما المتصوفة فإنهم يهتمون بصفات الفاعل وشخصيته، فإذا كان يتحلى بالفضائل وذو خلق كان سلوكه حسناً، وقد عرّف الغزالي الخلق بأنه هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال الاختيارية (بعد التعود وبذل الجهد والمجاهدة) بطريقة تلقائية وبسهولة من غير حاجة إلى فكر وروية، فإذا كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وإن كانت تصدر عنها الأفعال القبيحة سميت تلك الهيئة خلقاً سيئاً (والفضيلة وسط بين رذيلتين).

بينما اهتم أهل الكلام بطبيعة الأخلاق ومعاني أفعالها وتبرير أحكامها وشروطها كحرية الإدارة والاختيار. وإهتم الفلاسفة بصفات الفرد وما يتحلى به من فضائل وموقفهم أقرب إلى موقف المتصوفة من حيث أنهم يشتركون معهم في كون أخلاقهم أخلاق فضيلة. ويتضح ذلك أيضاً من معالجات الغزالي للأخلاق وتأثره بأخلاق أرسطوطاليس.

وعلى أية حال فإن الأشكال عند المتصوفة ليس أشكالاً معرفياً بل أشكالاً عملياً، السؤال كيف نضمن تحقيق العمل الخير الحسن؟ ما الذي يجعلنا نعمل وفق ومانعنا عملاً صحيحاً مسدداً مؤيداً. الإجابة عند المتصوفة عن طريق الرياضة ومجاهدة الهوى والشهوات. إن عملية تحقيق السلوك تبدأ بترك السالك الغفلة والتخلي باليقظة وممارسة المراقبة والمحاسبة والمجاهدة والصبر والأخذ بمنهج التخلي عن الرذائل والتخلي بالفضائل ويبدأ من المستوى الأدنى ويترقى في سلم الأحوال والمقامات حتى يصل درجة الكمال ويصير عند بعضهم إنساناً كاملاً. ينبغي على السالك إتخاذ معلم وشيخ في سيره هذا وأن يلتزم بتوجيهه وإرشاده التزاماً كاملاً، كما ينبغي أن يهتم بعيوب نفسه أكثر من إهتمامه بعيوب الآخرين ويتميز المتصوفة ويتفردون دون غيرهم بسعيهم لتحقيق أهداف وغايات معينة عن طريق الجوع والصمت والسهر ويهتم المتصوف بالنية والأحوال الباطنية أكثر من إهتمامهم بظاهر الأفعال وشكلها.

ضميمة رقم (3)

الزهد¹

1- تعريف الغزالي وأحمد بن حنبل للزهد:

عرف الغزالي² حقيقة الزهد بأنها عزوف النفس عن الدنيا وانزوائها عنها طوعاً مع القدرة عليها والرغبة في الآخرة. إذا باعث الزهد في الدنيا هو الرغبة في الآخرة والزهد بهذا المعنى وسيلة لغاية معينة. ويلزم من ذلك أن الزهد في شيء يعني الرغبة في شيء آخر غيره. والزهد هنا ليس زهداً في كل شيء وهو ليس زهداً على الإطلاق. وربما يكون الزهد في كل شيء حالة مرضية ونفسية شاذة. ويحدثنا الغزالي أن الرغبة في الآخرة تكون رغبة إما:

1/ في النجاة من النار وسائر الآلام.

2/ أو تكون رغبة في ثواب الله ونعيمه وفي اللذات الموعودة.

3/ أو الرغبة في الله ولقائه والتمتع بالنظر إلى وجهه الكريم.

في هذه الحالة يزهد الإنسان في كل ما سوى الله حتى يزهد في نفسه، يزهد في كل شيء فيه متعة كالجمال والجاه والرياسة، وفي النساء والبنين واللعب والزينة وغيرها مما ترغب النفس فيه³.

بعض المتصوفة يرى أن الرغبة في نيل لذة النظر إلى وجه الله تشغل الإنسان عن كل رغبة سواها، فمن يرغب في الله قد لا يلتفت إلى الخلاص من الآلام أو الظفر باللذات، لأن الاستغراق في النظر إلى وجه الله لا يتصور أن يترك في الإنسان رغبة في شيء دونه لذة ومتعة. فهي تملك عليه كل كيانه، فلا تدعه يفكر أو ينشغل بسواها مما لا يرقى إلى مستواها في إثارة اللذة والمتعة. ولا يمكن أن يعارض هذا الرأي على حسب اعتقادنا إلا إذا كانت الرؤية في فترات متقطعة، أو إذا أمكن الجمع بين أكثر اللذات متعة (رؤية الباري) وبين ما هو أقل متعة من نعيم الجنة حتى تكون اللذة الناتجة أكثر متعة.

وبهذا تبين لنا من تعريف الغزالي أن الزهد درجات⁴:

أولها: أن يزهد الإنسان ونفسه مائلة إلى الدنيا، ولكن يجاهدها ويسمى هذا مترزهداً وليس بزاهد.

وثانيها: أن تنفر نفسه عنها ولا تميل إليها لعلمه بأن الجمع بينها وبين نعيم الآخرة غير ممكن.

ثالثها: أن لا تميل نفسه إلى الدنيا ولا تنفر عنها، بل يكون وجودها وعدم وجودها بالنسبة إليه شيء واحد، لأن من ترك الدنيا وظن أنه قد ترك شيئاً فقد عظم الدنيا، فيجب أن يزهد في زهده فيها.

صحيح أن المرحلة الأولى هي بداية الزهد كما ذكر الغزالي، والمرحلة الثالثة هي حقيقة الزهد لأنه يلزم من الزهد في الشيء أن يكون الزهد فيه أمراً طبيعياً، بمعنى أن لا تكون للشخص رغبة أصيلة في الشيء أو يكون الشيء ليس مما يمكن أن يرغب فيه، لأنه في هذه الحالة لا توصف عدم رغبته بأنها زهد. إذ يجب أن يكون الشيء الذي يزهد فيه مما

¹ زروق (عبد الله حسن)، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 29-39.

² إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص 187.

³ المصدر نفسه، ص 194-195.

⁴ نفس المصدر، ص 169.

يحتمل أن ترغب فيه النفس، أو مما ترغب فيه حقيقة ولكنها بالمجاهدة صارت لا تبالي في الحصول عليه.

والشيء الذي يرغب فيه ويجاهد نفسه في تركه أو يزهد فيه إما أن يكون واجباً أو حراماً أو مباحاً. ولقد ذكر القشيري⁽¹⁾ أن أحمد بن حنبل قال: الزهد على ثلاثة أوجه^(*):

1. الزهد في الحرام، ووصفه بأنه زهد العوام.
2. الزهد بمعنى ترك الفضول من الحلال، ووصفه بأنه زهد الخواص.
3. الزهد بمعنى ترك كل ما يشغل العبد عن الله تعالى، ووصفه بأنه زهد العارفين أو زهد خواص الخواص.

وقد يتفق الكل في أن الزهد في الواجب حرام، والزهد في الحرام واجب. وربما يكون هنالك اختلاف في ما هو معني (الفضول من الحلال)، وهل هو يستحب أم لا؟ ولقد وجدت صعوبة في فهم الزهد بالمعنى الثالث، إذ أن ما يشغل عن الله ربما يكون مطلق الفعل مثل النوم والأكل وهذه لا يجوز الزهد فيها.

2/ الزهد فيما زاد عن الضروريات:

ماذا يعني القول بأن الزهد هو ترك الفضول عن الحلال؟ ربما يكون القصد من العبارة "الفضول من الحلال" ما زاد عن الضرورة. وبهذا يكون هذا التعريف للزهد مشابهاً لتعريف الغزالي له² إذ أنه عرفه بأنه القناعة في الدنيا بقدر الضرورة. وعرف الضرورة (أو الضروريات والمهمات) بأنها ستة أمور³: المطعم والملبس والمسكن وأثاثه والمنكح والمال.

من الواضح أن المال ليس من الضروريات، لكنه ربما يكون الوسيلة إليها. إن قائمة الضروريات التي ذكرها الغزالي هذه فيها نظر، وربما نحتاج أن نضيف إليها النوم والراحة والدابة (سبل المواصلات) والعلاج والتعليم وما هو ضروري للنفس والعقل والدين مما لم يذكره الغزالي في هذه القائمة. يقول الغزالي إن هذه الضروريات فيها حد أدنى ووسط وحد أعلى. فمثلاً الطعام الضروري هو الذي يدفع الجوع والمرض (كان الأخرى أن يضيف إلى ذلك أن يعطي القوة للعمل) وحدد أصنافاً معينة للأدنى والوسط والأعلى من الطعام. أما الملابس الضرورية فهو ما يدفع البرد والحر ويستتر العورة وحدد أيضاً حد أدنى وأعلى ووسطاً للملابس، أما السكن فيعتبر الغزالي أن أدناه أن لا يطالب بنفسه موضعاً خاصاً فيقتنع بزوايا المساجد كأصحاب الصفة، وأوسطها أن يطلب موضعاً خاصاً مثل كوخ مبنى من سعف، وأعلىه أن يطلب حجرة مبنية إما بشراء أو إجارة. ويقول إن من طلب التجصيص والتشييد والسعة وارتفاع السقف فقد جاوز.

¹ الرسالة القشيرية، ص 93.

^(*) يمكن صياغة أنواع الزهد التي نقلها القشيري عن أحمد بن حنبل كالآتي:

1/ الزهد بمعنى ترك الحرام والأخذ بكل مباح.

2/ الزهد بمعنى ترك الحرام والأخذ بالضروري من الحلال أخذاً قد لا تصاحبه نية التقرب إلى الله.

3/ الزهد بمعنى أن لا يعمل عملاً إلا بنية التقرب إلى الله تعالى. فهو يأخذ بالضروري من الحلال أخذاً تصاحبه النية، لأن ما يشغل عن الله كما ذكرنا قد يكون مطلق الفعل مثل النوم والأكل وهذه لا يجوز الزهد فيها، لذلك اعتقد أن أحمد بن حنبل يقصد بالأنواع الثالث من الزهد ترك كل ما يشغل عن الله فضول المباح، فهو إن أخذ بالضروري من المباح اجتهد في أن تصحب أخذه هذه النية.

² نفس المصدر، ص 198.

³ نفس المصدر، ص 199.

واضح من هذا أن الغزالي متأثر بالأوضاع المعيشية السائدة في زمنه وأن هذه المسائل نسبية. فإننا اليوم مثلاً نعتبر أن الحد الأدنى هو حجرة مبنية وربما نعتبرها أقل من الحد الأدنى للأسرة، وأن السعة وارتفاع السقف لا يعد تجاوزاً إلا أننا مقتدين بهذه الطريقة يمكن أن نضع معياراً للحد الأعلى والأوسط والأدنى وحداً للتجاوز والإسراف والتبذير.

3/ الزواج :

والضرورة الخامسة هي ضرورة الزواج (المنكح)، يقول الغزالي إن الزواج ضرورة، والضرورة هي الشيء الذي لا يمكن تركه، أو أن تركه يسبب عنتاً ومشقة، لكن الغزالي في موضع آخر يرى أن الزواج قد لا يكون ضرورة بل قد يكون عائقاً للسالك. لعله هنا يتحدث عن الشخص العادي الذي قد يمثل الزواج ضرورة بالنسبة له. أما الصوفي أو غيره ربما لا يمثل الزواج ضرورة بالنسبة له. يقول ابن الجوزي¹: إن الزواج إذا خاف العنت واجب، وربما يقصد بالعنت هنا أن يكون الإنسان في توتر وقد يؤدي به إلى إشباع هذه الرغبة بطريقة غير شرعية. ويقول: إن الزواج من غير خوف العنت سنة مؤكدة. والزواج ربما يكون مكروهاً أو حراماً في بعض الحالات، كأن يكون مثلاً ليس للزوج المقدرة للإيفاء بمتطلبات الزواج. أما العزوف عن الزواج مع المقدرة فليس من سنة الإسلام. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني)². وعن أنس بن مالك أن نقرأ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سألوا أزواج النبي عن عمله في السر فأخبروهم، فقال بعضهم لا أكل اللحم، وقال بعضهم لا أتزوج النساء، وقال بعضهم لا أنام الليل على فراش، وقال بعضهم أصوم ولا أفطر، فحمد النبي عليه الصلاة والسلام الله وأثنى عليه ثم قال (ما بال قوم قالوا كذا وكذا، ولكني أصلى وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني)³.

وقال صلى الله عليه وسلم: (من استطاع منكم الباءة فلينكح)⁴، وقال تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} (الروم: 21). وقال تعالى: {وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ} (الحديد: 27). وفي الحديث الصحيح: (هلا تزوجت بكرةً تلاعبها وتلاعبك)⁵.

الجماع أو إشباع الرغبة الجنسية حاجة فسيولوجية مثل (النوم والأكل والراحة) وحاجة ضرورية لإبقاء النوع الإنساني. والزواج مرتبط بالمقاصد الكبرى للشرع، وسبب للألفة والمعاشرة واشتباك الأسر والعشائر، وربما يستطيع بعض الناس عدم النكاح، ولكن الغالب أن ترك النكاح فيه أخطار كبيرة على المؤمن كما ذكر ابن الجوزي⁶ فهو قد يؤدي إلى الانحراف والشذوذ وصحبة الصبيان. ولقد أورد ابن الجوزي قصصاً للشذوذ الجنسي عند بعض الذين ألزموا أنفسهم بترك الزواج (لأنهم ظنوا أنه يشغل الإنسان عن العبادة والذكر). فقال إن بعضهم صاحب الصبيان مصاحبة غرضها إشباع جنسي، ولكنه استعمل حججاً دفاعية لا شعورية مثل التبرير، فعلى إدامة النظر في وجه الصبي الحسن بأنه يريد أن يتأمل

¹ تلبيس إبليس، ص 328.

² فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 9، ص 104. حدثنا سعيد بن أبي مريم أخبرنا محمد بن جعفر حميد بن أبي حميد الطويل أنه سمع أنس بن مالك رضي الله عنه يقول (جاء رهط إلى بيوت... إلى... فمن رغب عن سنتي فليس مني).

³ نفس المصدر.

⁴ النسائي، باب النكاح.

⁵ فتح الباري، ج 9، ص 212، نص الحديث: (حدثنا آدم حدثنا محارب قال سمعت جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يقول: تزوجت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما تزوجت؟ فقلت: تزوجت ثيباً. فقال مالك وللغازي ولعابها. فذكرت ذلك لعمر بن دينار، فقال عمرو: سمعت جابر بن عبد الله يقول: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: هلا جارية تلاعبها وتلاعبك).

⁶ تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص 322.

ويستمتع بجمال صنع الله. وذكر أن بعضهم وصل لى حالة صراع نفسي إنتهت به للانتحار، وذكر أيضاً أن تركه قد يؤدي إلى الكآبة وأعراض المنخوليا (الأمراض العقلية).

يمكن أن يستعين المؤمن على هذه الشهوة – إذا لم يكن متزوجاً وريثماً يتزوج – بالصوم وباختيار نوعية الأكل وتجنب ما يثير الشهوة، أو استغراق الإنسان في العمل والذكر وأنواع الرياضات الجسمية والروحية، إن الإسلام يعترف بهذه الغريزة ولا يقصد القضاء عليها في ذاتها ولكنه ينظمها ويهذبها.

4/ تقليل الطعام :

يرتبط الزهد أيضاً بالتقليل الشديد من الطعام. إن ترك الطعام جملة يؤدي للهلاك. والحفاظ على النفس واجب ضروري من ضروريات الدين الكبرى. والتقليل منه وعدم الأخذ بأنواعه إلى الحد الذي لا يفي بحاجة الجسد يضر بالصحة الجسدية والعقلية، ويكون نوعاً من أنواع تعذيب النفس لا داعي له. ولقد أورد ابن الجوزي حكايات عن بعض الصوفية بخصوص تقليل الطعام للحد البعيد، كان فيه ظلم للنفس وتعذيب لها لا ضرورة له (إن لنفسك عليك حقاً)¹. ولقد ذكر أيضاً أن أبا طالب المكي قد زين للقوم (المتصوفة) ترتيبات في المطاعم تشبه "الريجيم" في القلة وليس في النوع، قلل لهم فيها من المطعم مع أن فيهم شباب، والشباب يصرف طاقة كبيرة في الحركة. ولكن من ناحية أخرى فإن الإكثار من الأكل وفرط الشبع مذموم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ما ملأ ابن آدم وعاء شراً من بطنه، فسحب ابن آدم أكلات يقمن صلبه. فإن كان لا بد فتلث لطعامه، وتلث لشرابه، وتلث لنفسه). فالشبع والإسراف في الأكل يضر المعدة ويورث الأمراض ويؤدي للخمول وعدم النشاط. والإسراف والترف يبدد موارد الفرد والمجتمع التي يمكن أن تستغل فيما هو أكثر نفعاً وفائدة. والتقليل من الأكل قد يساعد على إضعاف الشهوة الجنسية وتمكين الشباب الذي لا يستطيع الزواج من عصمة نفسه.

5/ التقشف النفعي:

يقول بعض المتصوفة إن طريق السالك هو الزهد والتقشف ومجاهدة النفس، ويقولون أنه لا يتأتى هذا إلا بنظام صارم للحياة، وعمدة هذا النظام الجوع والصمت والسهر والعزلة، لذا فالمتصوف يأخذ نفسه بنوع من التدريب التقشفي الذي يكون غالباً القصد منه اكتساب مقدرات أو الوصول إلى غايات معينة، فبعض الزهاد يأخذ نفسه بنظام للأكل وطريقة حياة تتصف بالتقشف بغرض الدخول في عوالم من المشاهدات، أو يحس تجربة روحية معينة، أو يرى ويشاهد الله. وهذا التقشف وسيلة لغاية، لذا يسميه علماء النفس التقشف النفعي. ولكن التقشف ربما يصير غاية في حد ذاته وليس مجرد وسيلة، وقد يكون نوعاً من تعذيب النفس وإنزال العقاب بها بدون مبرر. وغالباً ما يتعارض هذا النوع من التقشف مع الشرع والسنة والشريعة؛ كأن يحرم الإنسان أكل نوع معين من الطعام على نفسه، أو يحرم النوم والراحة أو الزواج كذلك على نفسه. وإن إنزال العقاب بالنفس ليس في حد ذاته مكفراً للذنوب ومقرباً إلى الله، وليس للمؤمن مطلق الحرية في اختيار مكفر الذنوب الذي يروق له، إذ أن كفارات الذنوب لها كفاءات خاصة وتحكمها قواعد معينة ولها إيجابيات واضحة في الشرع.

6/ حجة الكعبي في نفي المباح:²

¹ البخاري: كتاب الصيام، كتاب التهجد، كتاب النكاح. مسلم: كتاب الصيام. الدرامي، كتاب التطوع، كتاب الصوم. ابن ماجة: كتاب الصوم، النسائي: كتاب الصيام.

² الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام، محمد علي صبيحي وأولاده، 1968، الجزء الأول، ص 95.

إن القول بأن الزهد يعني ترك المباح قضية شائكة تحتاج إلى مزيد من الإيضاح فقد قال بعضهم ومنهم الكعبي: إنه ليس هنالك شيء يوصف بأنه مباح، لأن كل الأعمال واجبة، وحاول الكعبي أن يبرهن على هذا القول بالحجة التالية:

1. ترك الحرام واجب.
2. لا يمكن ترك شيء إلا بالتلبس بصد من أصداده (ترك شيء معناه فعل شيء آخر).
3. ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.
4. إذا فعل الحلال واجب.

وخلاصة هذه الحجة أن الشخص عليه فعل شيء غير حرام "حلال" في زمن ترك الحرام. ولكن هذه النتيجة تحتوي مغالطة، إذ أنه من الصحيح أن ترك الحرام يلزم منه فعل شيء آخر، ولكن ليس شيئاً بعينه أو بالتحديد، لأن الإنسان لا يزال مخيراً أن يفعل ما يريد من بين خيارات متعددة، فلكي يجتنب المؤمن أكل لحم الخنزير مثلاً فهو مخير بين أطعمة كثيرة. والمباح ما خير الشخص في فعله أو تركه. وهنا يوجد تخيير في الجزء وليس في الكل، فالفعل مباح بالجزء واجب بالكل، لأن الشخص يجب عليه أن يأكل طعاماً ما ولكنه مخير فيه بالجزء، لأن الشخص له الاختيار بين أطعمة مختلفة. وهناك حجة تشابه هذه الحجة مستنبطة من حديث للرسول صلى الله عليه وسلم¹، تدل على أن المؤمن إذا فعل فعلاً مباحاً غير حرام فهذا الفعل في الحقيقة مستحب ويثاب عليه لأنه يفعل هذا الحلال – حسب فهمنا للحديث المشار إليه – قد ترك فعل حرام، وترك الحرام يثاب فاعله عليه. إذاً ففعل المباح يثاب عليه فاعله. لكن المباح هو الفعل الذي لا يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه. إذاً يلزم منه إذا جاز تعميم الحديث أنه ليس هنالك مباح، وكل فعل غير حرام مستحب، ولكن يمكن أن يقال إن الحديث يخص أفعالاً معينة ولا يجوز تعميمه بهذه الصورة.

7/ الحجج التي أوردها الشاطبي لترك المباح والزهد في الدنيا وملذاتها²:

لقد ذكر الشاطبي حججاً أوردها بعضهم بشأن ترك المباح نلخصها كالتالي:

1. فعل المباح فيه اشتغال عما هو الأهم في الدنيا من العمل بنوافل الخيرات. مثلاً بدلاً من أن يصرف المؤمن وقته في العمل المباح (سمر برئ) يمكن أن يصرفه في عمل من أعمال الخيرات، كأن يقضي وقته في قراءة القرآن، أو ينشغل بمساعدة أو قضاء حوائج الآخرين.
2. فعل المباح سبب للإنشغال عن الواجبات، مثلاً اللعب أو السمر أو مشاهدة مباراة كرة قدم في وقت الصلاة حتى يفوت وقتها.
3. فعل المباح قد يكون وسيلة للممنوعات، مثلاً كالفراغ للشباب أو جمع المال لكنه قد يستخدم في فعل الحرام.
4. المباح (ما يبدو أنه مباح) واجب تركه من قبيل التحوط والحذر، لأنه كثيراً ما يكون في المباحات إشكال في فهم حقيقتها هل هي مباحة أم غير مباحة؟ وفي الحديث "لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به البأس"³.

1..... وبضعة أهله صدقة أبو داود، كتاب الأدب.

2 الموافقات، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 112.

3 رواه الترمذي وقال حديث حسن (رياض الصالحين).

إن الحجة الثانية والثالثة لا تؤديان لترك المباح، إذ أن الفرد مثلاً يمكن أن يلعب ويتسامر من غير إضاعة وقت الصلاة. ومن ناحية أخرى فإن بعض الألعاب قد تخدم أغراضاً حث على تحقيقها الدين. مثلاً بعض أنواع اللعب كالرماية والعدو والمصارعة تقوي الجسم وتجعله أكثر نشاطاً، كما أنها تخدم أغراض الحرب وتخدم أغراض الجماع وبالتالي النسل، وتكون من دواعي الألفة والمحبة. والمال أيضاً قد لا يؤدي إلى الممنوع بل على العكس قد يقود إلى عمل الخيرات. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم "نعم المال الصالح للرجل الصالح"¹. وبعض الحسنات لا تكون إلا بوجود المال. وفي الحديث "ذهب أهل الدثور بالأجور والدرجات العلا والنعيم المقيم (إلى أن قال) ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء"².

أما ما يلزم من الحجة الرابعة فهو أن التحوط والورع قد يضيق من دائرة الإباحة، ولكن تظل هنالك مساحة من هذه الدائرة لا يزيلها التحوط والورع. والورع مستحب ومرتببة سامية والناس فيه درجات. وتحديد هذا الأمر بمعايير منضبطة صعب. ولكن يجب أن لا يصل الورع إلى درجة التشدد الذي لا يقوي الإنسان على تحمله أو الإستمرار فيه. وفي الحديث "لن يشادد الدين أحداً إلا غلبه"³. وفي الحديث أيضاً "هلك المتنعون"⁴.

أما الحجة الأولى فهي أكثر إشكالاً من الحجج السالفة الذكر. إنها تقول إن ترك المباح ليس واجباً ولكنه مستحب وأفضل، أي إنه أفضل للمؤمن أن يترك المباحات وينشغل بفضائل الأعمال وفعل الخيرات، لأنه مع أن فعل المباح ليس فيه ضرر ولا يترتب عليه عقاب لكن في نفس الوقت لا يترتب علي فعله ثواب أو منفعة إلا المنفعة الدنيوية، والمؤمن العاقل من يهتم بالمنفعة الأخروية والعمل للاستزادة منها، ويجب أن يكون قصده السعادة في الباقية وفي الحياة اللامتناهية وليس في الحياة القصيرة الفانية. والعمل لها لا تحده حدود.

إن هذا الكلام في التحليل النهائي صحيح وعين الحق. ولكن قد يظن أنه يلزم منه الإنشغال الدائم المستمر بفضائل الأعمال والخيرات من العبادة المستمرة والصوم المستمر، ومن خدمة المسلمين والسهر على قضاء حوائجهم ومصالحهم وإن الاهتمام بمتع الحياة الدنيا وصرف الجهد فيها يعد تراخياً عن فعل الخيرات.

نقول إن بعض الأنشطة المباحة كاللعب ومداعبة الرجل زوجته يمكن أن يجمع الفرد فيها بين المتعة والترويح والأجر. ومن ناحية أخرى فإن النفس البشرية كثيراً ما يصيبها الملل والضعف وتحتاج إلى شيء من الفسحة والراحة والترويح والمتعة الحلال لتقوى على عمل الخيرات.

لكن هل للمؤمن أن يستمتع استمتاعاً مطلقاً بخيرات الدنيا وطيباتها من غير أن يقصد منفعة أخروية، ومن غير قصد ثان مثل التقوية على العبادة وخلافها من المقاصد؟.

8/ الحجة القائلة بالأخذ بالمباح وعدم الزهد فيه:

يرى البعض أن خيرات الدنيا قد خلقها الله سبحانه وتعالى وسخرها للمؤمنين للانتفاع والتمتع بها، وأنها هدية من الله لا يجوز ردها، وأن واجبها الشكر عليها. لقول الله تعالى: {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ} (الأعراف:32).

أولاً يجب أن لا يحرّمها الشخص على نفسه ولا على غيره، وإذا فعل ذلك كان آثماً، ولكن هل له أن يقول أنها حلال الأفضل الزهد فيها؟ يقول البعض رداً على هذا - كما أسلفنا

¹ (نعم المال الصالح للمرء الصالح) مسند أحمد بن حنبل.

² البخاري: كتاب الأذان. مسلم: كتاب المساجد، الزكاة. أبو داود: الوتر. ابن ماجة: كتاب الإقامة.

³ (الدين يسر) الترمذي كتاب الإيمان البخاري، كتاب الإيمان مسند أحمد بن حنبل

⁴ رواه مسلم.

الذكر – إن اللذات خلقت للانتفاع بها في الحياة الدنيا. وفي تفسير الآية السالفة الذكر يقول النسفي: قل من حرم الثياب وكل ما يتجمل به التي أخرج لعبادة الطيبات من الرزق أي المستلذات من المأكول والمشرب: {قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا} (الأعراف:32)، غير خالصة لأن المشركين شركاؤهم فيها، (خالصة يوم القيامة) لا يشاركهم فيها أحد. ولم يقل للذين آمنوا ولغيرهم لينبه إلى أنها خلقت للذين آمنوا على طريق الأصالة والكفار تبعاً لهم¹. ويقول تعالى: {وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا} (النحل:14).

هذه الآيات تشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع ثم الشكر. وفي معنى الانتفاع بنعم الله حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "إذا أتاك الله مالاً فليرى أثر نعمة الله عليك"² ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم "إن الله جميل يحب الجمال"³

9/ حجج ترك المباح مرة أخرى :

ولكن من ناحية أخرى فقد استدل الذين قالوا بترك المباح بآيات من القرآن منها قوله تعالى: {وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا} (الكهف:45). وقوله: {وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ} (العنكبوت:64). وقوله: {اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ} (الحديد:20). وقوله تعالى: {الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلًا} (الكهف:46). وقوله تعالى: {زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمَسْوُومَةِ وَالْإَنْعَامِ وَالْحَرثِ، ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَأْبِ} (آل عمران:14). واستدلوا أيضاً بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم منها قوله "اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة"⁴، وقوله (الدنيا حلوة خضرة فإن الله مستخلفكم فيها فينظر كيف تعملون، فاتقوا الدنيا واتقوا النساء)⁵، يبدو أن هذه الآيات والأحاديث تدم الدنيا.

وقد استدلوا أيضاً بسيرة الرسول والصحابة وحياتهم، فذكروا عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تقول "والله يا بني أختي كنا ننظر إلى الهلال ثلاثة أهلة في شهرين وما أوقد في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ناراً، فقلت يا خالة فما كان يعيشكم؟ قالت: الأسودان "التمر والماء" إلا أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم جيران من الأنصار وكانت لهم منايح وكانوا يرسلون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من ألبانها⁶. وقد نقل عن الصحابة أنهم تركوا التنزه في المطعم والمشرب والمركب والسكن، وأعرفهم في ذلك عمر بن الخطاب وأبو ذر وسلمان وأبو عبيدة بن الجراح وعلي بن أبي طالب وغيرهم.

نظرة توفيقية:

ذكر الشاطبي⁷ أنهم (أي الصحابة) لا يحرموه ولا أنه إذا وجدوه لم يأخذوه، ولا أنهم لا يحبونه، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب الحلوة والعسل، ويأكل اللحم ويختص بالذراع وكانت تعجبه، وكان يستعذب له الماء، وينقع له الزبيب والتمر وينظف بالمسك،

¹ تفسير النسفي ، الجزء الثاني، ص51.

² أبو داود – باب اللباس – الترمذي- باب الأدب.

³ (إن الله جميل يحب الجمال). مسلم – كتاب الإيمان، ابن ماجه - كتاب الدعاء، مسند أحمد بن حنبل.

⁴ (اللهم لا خير إلا خير الآخرة) البخاري، كتاب الصلاة

⁵ رواه مسلم.

⁶ متفق عليه (رياض الصالحين).

⁷ الموفقات، الجزء الأول، مرجع سابق، ص، 118، 119، 122.

وأيضاً قد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين والعلماء المتقين، بحيث يقضي أن التارك عندهم غير مطلوب، والقطع أنه لو كان مطلوب التارك عندهم شرعاً لبادروا إليه بمبادرتهم لكل نافلة وبر ونيل منزلة ودرجة، إذ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات بمبادرتهم.. يعلم ذلك من طلائع سيرهم، ومع ذلك لم يكونوا تاركين للمباحات أصلاً. بل قد أراد بعضهم أن يتترك شيئاً من المباحات فنهوا عن ذلك.. لكنهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات وحائل دون خيرات، أي إذا كان لأحدهم مال كثير يسمح له بالتوسع في الاستمتاع بالمأكل والمشرب والملبس والمسكن مثلاً فإنه ينفقه على غيره حتى يكتسب به الأجر والثواب في الآخرة ويكتفي بالقليل. وما ورد عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم الصحابة من أنها اتسمت بالزهد لا يتعارض مع الآيات التي تدل على أن الله خلق النعم لتناولها والانتفاع بها. إن الأصل هو أن النعم خلقت للانتفاع بها، ولو كان هنالك مجتمع وفرة لما صح الزهد فيها، ولما وجد سبباً لذلك. فالذي جعل شخصاً معيناً يزهد فيها هو حاجة الآخرين لها وحبهم مساعدتهم بل وربما إثارة هم على نفسه ورغبة منه في الثواب. والدليل على أنه لا حرج من الإستمناح بها في حد ذاتها أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتناولها إذا وجدها، ومن ناحية أخرى لقد أثر عن الصحابة أنهم تركوا المباح لأنهم لم يكونوا يلقون إليه بالأول ولا يحسون برغبه فيه، فحياتهم مأخوذة بالعلم والتفكير أو في عمل يتعلق بالآخرة، فتركهم لها يبدو أنه من قبيل الغفلة، ولو نبهوا لها كان المحتمل أن يتناولوها.

المقامات و الأحوال

1- المعرفة - الكشف

المقامات و الأحوال

تعريف الحال وتعريف المقام (الكسب والهبّة
تصنيف الهروي للأحوال والمقامات.
مدارج السالكين.

المعرفة

أنواع المعارف،
المعرفة الصوفية والكشفية،
ما يميز المعرفة الصوفية عن المعرفة العقلية العادية.
هل المعرفة الصوفية تتفوق على المعرفة العقلية العادية.
امكانية ما يدعي المتصوفة معرفته كالمستقبل،
مزلق ومخاطر المعرفة الصوفية

المقامات والأحوال

1- تعريف المقام والحال

يقول الصوفية إن السالك لطريق الله وإلى طريق الحق يمر بمراحل سلوكية وفضائل خلقية وتجارب روحية معينة، وهذه المراحل يمر بها السالك لطريق الله الناشد لطريق الحق يسمونها بالمقامات والأحوال.

يبدو أن مفهومي المقام والحال متداخلان ومتشابهان، وهذه الحقيقة فطن لها السهروردي وحاول أن يعطي تعريفاً يفرق بينهما، ومن مزايا تعريفه أنه لا يعتمد على إعطاء أمثلة للمقامات وأمثلة للأحوال، لأن الشيء الذي يكون مقاماً قد يكون حالاً، والشيء الذي قد يكون حالاً قد يكون مقاماً، فالتوبة قد تكون حالاً ومقاماً، وكذلك التوكل والرضا وبقية الصفات. ولكن قد جرت العادة بأن يشار لبعض الصفات بأنها أحوال مثل المحبة والشوق والأنس والقرب والبعد والقبض والبسط والفناء والبقاء. وجرت العادة بأن يشار لبعض الصفات بالمقامات مثل التوبة والصبر والشكر والزهد والخوف والرجاء والتوكل والرضا.

ذكر السهروردي¹ أن المقام سمي مقاماً لثبوته واستقراره، فالتوكل يصير مقاماً للمؤمن لو كان صفة دائمة ومستقرة في نفسه وسلوكه. إن الحال سمي حالاً لتحوله وتغيره وزواله فالإنسان قد يتصف بالحال في وقت لا يتصف به في وقت آخر، فهو ليس مستقراً وثابتاً وقد يأتي ويروح ولكن الحال قد يتكرر حدوثه للمؤمن حتى يستقر وبذلك يصير مقاماً. وفرق آخر بين المقام والحال هو إن المقام مكتسب من جهة العبد بعمله ومجاهدته لنفسه ويكون باختياره وتعمده، ولكن الحال محض موهبة من الله تعالى لا يكتسب ولا يدخل فيها اختيار أو تعمد أو عمل². لقد قال السهروردي بهذين المعيارين وهما المقام صفة ثابتة مكتسبة، والحال صفة متغيرة وموهوبة. ولكن السهروردي لم يكن واضحاً كل الوضوح عندما تحدث عن الحال الذي يصير مقاماً، هل المقام الناتج موهبة أو بالكسب؟ فقد قال "فلا يزال العبد يتعاهد الحال ثم يحول (يتغير) الحال بظهور صفات النفس إلى أن تتداركه المعونة من الله الكريم ويغلب حال المحاسبة، وتنقهر النفس وتنضبط وتتملكها المحاسبة فتصير المحاسبة وطنه ومستقرة ومقامه، فيصير في مقام المحاسبة بعد أن كان في حال المحاسبة³ يبدو من قول السهروردي هذا المقام الذي صار مقاماً بهذه الطريقة صار نتيجة موهبة من الله إلى أن تتداركه المعونة من الله الكريم... فتصير مقاماً. ولكن من ناحية أخرى فإن المقام على حسب تعريفه الأساسي مكتسب لذلك اضطر في الصفحة التي تلي حديثه هذا إلى القول (مما ذكرنا يتضح تداخل المقامات والأحوال حتى التوبة، ولا تعرف فضيلة إلا فيها حال ومقام، ففي الزهد حال ومقام⁴، وقد قال القشيري⁵ بنفس المعايير التي قال بها السهروردي: (الموهبة، الكسب، الثبات، والتغير). فالمقام فضيلة ثابتة مكتسبة، والحال فضيلة متغيرة موهوبة من الله تعالى، ولكن الله يهب ويمن على العبد بحسب أخلاقه التي تكون ثمرة جهده واكتسابه. إذاً هنالك حسب رأيه مدخل للجهد والعمل والاكْتساب حتى من جهة الأحوال. وربما لأجل ذلك كانت الأحوال صفات ممدوحة لأن للكسب مدخلاً فيها، فإنها لو كانت تحدث له من غير إرادة أو تعمد لما استحق المدح عليها. يبدو ذلك من قول القشيري "وأعلم أن الذي يتصف به العبد أفعال وأخلاق وأحوال، فالأفعال تصرفاته باختياره، والأخلاق جبلة فيه ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة، والأحوال ترد على العبد من هذا الوجه لأن العبد إذا نال

¹ إحياء علوم الدين، الجزء الرابع. عوارف المعارف للسهروردي بالهامش مع مقدمة بدوي طبانة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ص 282.

² عوارف المعارف، ص 288.

³ نفس المصدر، ص 282 - 283.

⁴ نفس المصدر، ص 291-292.

⁵ نفس المصدر، ص 339.

الأخلاق بقلبه فينفي بجهده سفاستها، مَنْ الله عليه بتحسين أخلاقه، فكذلك إذا واظب على تزكية أعماله ببذل وسعه مَنْ الله عليه بتصفية أحواله¹. يبدو أن القشيري يقصد بالأخلاق المقامات، وإلا فسوف يضعف التفريق بينهما. ولكن عادة لا تسمى بعض الفضائل (الأخلاق) مثل الصدق والإخلاص والإيثار أو السخاء مقاماً. يبدو لي من الصعب إيجاد سبب لذلك. وذكر القشيري² أن بعض الصوفية ذهبوا إلى أن الأحوال لا تكون إلا إذا دامت، فإذا لم تدم فهي لوائح وطوالع وبوادر، وفرق بين هذه بطول وقصر زمن وجودها، فاللوائح تدوم أقصر من الطوالع، والطوالع تدوم أطول من اللوامع. وفيما يلي قائمة بأسماء أحوال ومقامات هي عبارة عن فهرس كتاب: "منازل السائرين" للهروي:

اليقظة	الخرن	الرعاية	الصبر
التوبة	الخوف	المراقبة	الرضى
المحاسبة	الإشفاق	الحرمة	الشكر
الإنابة	الخشوع	الإخلاص	الحياء
التفكير	الإخبات	التهذيب	الصدق
التذكر	الزهد	الاستقامة	الإيثار
الاعتصام	الورع	التوكل	الخلق
الفرار	التبتل	التفويض	التواضع
الرياضة	الرجاء	الثقة	الفتوة
السماع	الرغبة	التسليم	الانبساط
القصد	الإحسان	المحبة	اللحظ
العزم	العلم	الغيرة	الوقت
الإرادة	الحكمة	الشوق	الصفاء
الأدب	البصيرة	القلق	السرور
اليقين	الفراسة	العطش	السر
الأنس	التعظيم	الوجد	النفس
الذكر	الإلهام	الدهش	الغربة
الفقر	السكينة	الهيمن	الغرق
الغنى	الطمأنينة	البرق	الغيبية
مقام المراد	الهمة	الذوق	التمكن
المكاشفة	المعرفة		
المشاهدة	الفناء		
المعاينة	البقاء		
الحياة	التحقيق		

¹ نفس المصدر ، ص 61.

² نفس المصدر، ص 54.

التلبس	القبض
الوجود	البسط
التجريد	السكر
التفريد	الصحو
الجمع	الاتصال
التوحيد	الانفصال

سجد القارئ تحليلات لبعض هذه المفاهيم كالزهد والفناء والمكاشفة واليقين في مواضع مختلفة في هذا الكتاب وقد يحتاج إلى تحليل مزيد منها فليرجع القارئ إلى القراءات الإضافية.

المعرفة

لقد تناول الباحث منهج المتصوفة في المعرفة في حديثه عن البعد التعليمي والتربوي،
والآن يضيف بعض التفاصيل لمزيد من التوضيح لهذا المفهوم.

المعرفة الكشفية¹:

ذكر القشيري²، أن المكاشفة هي علم بغير برهان، وفرّق بينها وبين المحاضرة، فقال إن المحاضرة تكون أول حالات الفرد في سلم المعرفة، وهي تحدث بتواتر البرهان، ولكن تكون نتيجة عمل (ذكر) ولكنها يمكن لغير السالك لطريق التصوف مثل الفلاسفة والعلماء والمفكرين وهي تحدث للمصتوف بغير الدرس والبحث. وقبل حدوث حالة الحضور هذه يكون الإنسان في حالة شك وعندما يأتيه البرهان تزول حالة الشك. وقال إن هناك مقام للتصوف أرفع من مقام المكاشفة وهو مقام المشاهدة، وفي مقام المشاهدة يكون الصوفي على اتصال مباشر بالشيء المراد معرفته، ومن خصائص هذا الاتصال أن تحمي وتفني ذات العارف، فالمشاهدة تعطي يقيناً أقوى من المكاشفة ويعتقد الباحث أن المعرفة بالمشاهدة التي يقصدها القشيري تخص معرفة شيء معين ألا وهي معرفة الله.

وحال المشاهدة هذه تختلف عن حالة الاتحاد والطلول ووحدانية الوجود، وذكر القشيري أن الكشف نوع من الخاطر ولكنه نوع خاص من الخاطر، والخطر الذي يكون كشفياً يسمى إلهاماً، وهو يكون عندما يلقي الملك الخاطر (المعلومة أو الفكرة) في قلب الإنسان، وقد يكون الكشف من الحق تبارك وتعالى مباشرة. وقال إنه يختلف عن الوحي الذي يكون للرسول لأن صاحبه لا يدري كيف حدث له الخاطر ومن أي مصدر جاء، والرسول يعلم أن الوحي جاءه عن طريق الملك ويشاهد الملك ويسمع عنه بخلاف الصوفي، لكن الصوفي يدعي أنه يعلم عموماً أن مصدر معرفته الله، وإلا كيف يكون مختلفاً من الوسواس والهاجس. والوسواس هو الخاطر الذي يلقيه الشيطان في قلب الإنسان، والهاجس هو الخاطر من قبل نفس الإنسان، والخطر في حال كونه وسواساً أو هاجساً يأمر بمعصية، أما الإلهام والكشف الذي يكون من الحق مباشرة يأمر بخير. ولقد فرق القشيري (نقلاً عن الجنيد) بين الوسواس والهاجس بقوله: إن الخاطر إذا كان من الشيطان فهو يدعو إلى المعاصي، وإذا كان من قبل النفس فإنه يدعو إلى اتباع الشهوات، وفرق آخر بين الهاجس والوسواس، هو أن هاجس النفس إذا طالبك بشيء ألحت النفس عليه ولا تزال تعأودك ولو بعد حين حتى تصل إلى مرادها إلا أن يدوم صدق المجاهدة، ومن ناحية أخرى فإن الشيطان إذا دعاك إلى معصية فخالفته بترك تلك المعصية يوسوس بمعصية أخرى لأن جميع المخالفات عنده سواء، أما خاطرة الملك (الإلهام) فربما يوافقها صاحبه، ولكن خاطر الحق فلا يحصل من العبد خلاف له. اعتقد أن هذا التفريق بين الوسواس والهاجس معقول ولكن القشيري لم يضع الدليل على الفرق الذي ذكره بين الإلهام (الخطر الذي من الملك) وبين ما يلقيه الله مباشرة في قلب العبد.

ولقد ذكر الغزالي أن الخواطر أربعة أنواع، وقال ربما يشتبه بعضها مع بعض وقال إن سبب الإشتباه هو ضعف الإيمان أو عدم معرفة صفات النفس وأخلاقها، ويكون سبب ذلك أكل الحرام، وقال إن الذين يميزون بين الخواطر هم الذين لهم معرفة بالنفس وقال لا يكون الإنسان عارفاً بالنفس إلا بعد استقصاء الزهد والتقوى.

وقال أيضاً إن المعيار الذي يربنا الفرق بين خاطر الخير والطاعة وخطر الشر والمعصية هو الشرع، وأنا أميل للأخذ بالمعيار الأخير لأن معيار ضعف الإيمان غير منضبط، وذلك لأن ضعف الإيمان وعدم ضعفه أمر نسبي، لا يمكن تحديده بسهولة، والإنسان إذا جعل نفسه هي المعيار فهو معرض للخطأ لأن نفسه قد تزّين له أمراً ليس هو الأصلح، فقد يجرفها الهوى وتكون متساهلة، وقد تكون متشددة ويجرفها نوع آخر من الهوى، لهذا السبب

¹ زورق (عبد الله حسن)، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 129-139.

² الرسالة القشيرية، ص 67

وقع كثير من المتصوفة في الخطأ لأنهم جعلوا أنفسهم معياراً للخطأ والصواب. أما معيار الشرع فهو المعيار الصواب.

ونود أن نذكر شيئاً آخر وهو أن الغزالي قال إن خاطر النفس الذي سماه هاجساً يدعو إلى المعصية، والنفس التي تدعو إلى المعصية هي النفس الأمارة بالسوء. وبجانب النفس الأمارة والنفس اللوامة والنفس مطمئنة، وربما تكون هنالك نفس أخرى تدعو إلى الرغبات المباحة، والغزالي على علم بهذه التقسيمات، ولكنه لم يشر إليها في هذا الموضوع.

يرى الغزالي أن الكشف سواء أكان إلهاماً أم من الحق عز وجل مباشرة يكون ثمرة سلوك معين، ورأس هذا السلوك كما يحدثنا قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق الدنيوية وتصفية القلب بالذكر والعبادة، إذا لم يكن للإنسان هذا الحس والذوق فإنه يصعب عليه تصور هذا النوع من المعرفة، مثله مثل فاقد البصر والسمع لا يستطيع أن يدرك المبصرات والمسموعات كما يدركها من له هذه الحواس، فإذا قال الأعمى (الذي ولد أعمى) مثلاً أنه ليس هنالك ألوان لأنه لا يدركها فإنه مخطئ لأن عدم إدراكه لها لا يبرهن على عدم وجودها في نفس الأمر، كذلك من لا يملك الحاسة أو الذوق الذي يمكنه بموجبه التحقق من صدق أو كذب القول الصوفي فإنه لا يصح له تكذيب هذا القول، نقول لا يجوز له تكذيب قول الصوفي في هذه الحالة، لكن في نفس الوقت ليس عليه تصديق قوله، إذا ادعى شخص أنه توصل إلى معرفة شيء بتجربة خاصة، فإننا نجوز صدقه (إذا لم يخرق قانون التناقض على أقل تقدير) وليس علينا الإقرار بصدق إدعائه إلا إذا وجدت أدلة مستقلة عن دليل الحاسة المعنية كما هو الحال عند من يولد أعمى ويصدق بوجود الألوان ودليله قد يكون عدم إمكانية معرفة الناس أشياء دون افتراض أن لديهم القدرة على التمييز بين الألوان المختلفة، ويمكن إعطاء برهان مادي لشخص ولد أعمى أن هنالك حاسة بصر بأن نطلب منه أن يرتب عشرة أعواد في صندوق زجاجي حسب أطوالها وأن يتأكد أن لا أحد يمكنه أن يلمس هذه الأعواد ويخبرنا بترتيب أطوالها.

وعموماً إن التقوى وجهاد النفس يورث العلم، كأن تنكشف للمؤمن بعض المشكلات والمعضلات وما صعب على غيره من الأحكام*، إن ثمرتها الهداية ووضوح الطريق المستقيم قال الله تعالى: {وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ} (البقرة: 282)، {إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا} (الأنفال: 29). {وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ} (الحديد: 28)، {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا} (العنكبوت: 69). {فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتِيَنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِّنْ لَّدُنَّا عِلْمًا} (الكهف: 65)، لكن لا يغنينا هذا عن الدرس والعلم والتعلم.

هنالك سؤال طرأ على الباحث كثيراً وهو يدرس قضية الكشف هذه وهو: ما هي الأشياء التي يحاول أهل التصوف والكشف معرفتها بما لهم من استعداد؟ وما هي مساهماتهم فيما وصلنا من علوم ومعارف؟ أورد الغزالي في تفسير الآية {أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أوديةً بِقَدَرِهَا} (الرعد: 17) فأخذ كل قلب بحظه ونصيبه، فسالت أودية قلوب علماء التفسير والحديث والفقهاء بقدرها، وسالت أودية الصوفية من العلماء والزاهدين في الدنيا المتمسكين بحقائق التقوى بقدرها، فمن كان باطنه لوث محبة من فضول المال والجاه وطلب المناصب والرفعة سال وادي قلبه بقدره فأخذ من العلم طرفاً صالحاً ولم يحظ بحقائق العلوم، ومن زهد في الدنيا اتسع قلبه فسالت فيه مياه العلوم واجتمعت¹.

¹ ولا يلزم بالاتصاف بالتقوى معرفة ما وراء المحسوسات

معارف الصوفية وكيفية التحقق من صحتها:

وقال الغزالي: "فالصوفية أخذوا حظاً من علم الدراسة فأفادهم علم الدراسة العمل بالعلم، فلما عملوا بما علموا أفادوهم العمل علم الوراثة، فهم من سائر العلماء في علومهم وتميزوا بعلوم زائدة هي علوم الوراثة، وعلم الوراثة هو التفقه في الدين¹.

نعم إن بعض المتصوفة كانوا مع سائر العلماء في بعض علومهم، ولكن الذين كتبوا مثلاً في المنطق وأصول الفقه وغيرها من المجالات المشابهة كانوا يأخذون بمنهج هؤلاء العلماء، وتوصلوا على نتائج مشابهة، ويتضح ذلك من كتاباتهم، فكتابات الغزالي في المنطق والفقه وأصوله خير مثال ولكنه من المعروف أن كثيراً من المتصوفة كانوا لا يجيدون مثلاً بعض العلوم كعلم الحديث، ولم يبرز منهم على حسب علمنا علماء في الرياضيات والفيزياء مثلاً. ولكن ما هي العلوم التي تميزوا بها عن باقي العلماء؟ لعل الجواب على هذا السؤال يتضح من النص الآتي والذي يقول فيه الغزالي:

وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به أي علمت يقيناً أن الصوفيين هم السابقون لطريق الله تعالى، خاصة وأن سيرتهم هي أحسن السير، وطريقتهم هي أصوب الطرق²، إنه صحيح أن سير كثير من المتصوفة جميلة ومن أنبل السير التي يمكن أن يحتذي بها، وأن المتصوفة لهم دراسة وإمام بجانب كبير من علم السلوك والأخلاق، وخصوصاً الجانب الذي يتصل بالباطن مثل صفات النفس وأخلاقها وطبيعتها وأمراضها، وكيفية علاج هذه الأمراض، مع أن لنا بعض التحفظات في هذا الجانب أيضاً، وكذلك لهم فهم ودراية بفضائل الأخلاق مثل، الإخلاص والصبر والتوكل وغيرها من الفضائل، ولهم دراية بالردائل مثل، الحسد والرياء والغضب والكبرياء والنفاق وغيرها من الردائل. يقول الغزالي مشيراً إلى هذا العلم بأنه علم معرفة دقائق الهوى وخفايا شهوات النفس وشرها، وعلم الضرورة ومطالبة النفس بالوقوف على الضرورة قولاً وفعلاً ولبساً وخلقاً وأكلاً ونوماً ومعرفة بحقائق التوبة، وعلم خفي الذنوب ومطالبة النفس بترك ما لا يعينها، ومطالبة الباطن بحصر خواطر المعصية ثم بحصر خواطر الفضول ثم علم المراقبة، وعلم المحاسبة وعلم حقائق التوكل، وعلم الرضا وعلم الزهد، وعلم الإنابة والإلتجاء ومعرفة أوقات الدعاء، علم المحبة، ثم علم المشاهدات: الأُنس والقبض والبسط وعلم الفناء والبقاء وأحوال الفناء والتجلي والجمع والفرق واللوامع والطواع والبودار والصحو والسكر وغير ذلك³.

هذه هي علوم الصوفية بعضها مقبول مفيد ولا غنى للمسلم عنه، وهو بالتحديد علم النفس والأخلاق ولكن علوم المشاهدات فيها نظر. وقال الغزالي محددًا معارف المشاهدات التي يتميز بها الصوفي، ومن أول الطريق تبدأ المشاهدات والمكاشفات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون لهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد، ثم يترقي الحال من مشاهدات الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها الوصف فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا يشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الإحتراز عنه، وعلي الجملة تنتهي

¹ نفس المصدر.

² الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص، 49.

³ الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الخامس، كتاب عوارف المعارف، مرجع سابق، ص، 54.

الحالة إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ وقد بيّنا وجه الخطأ فيه في كتاب المقصد الأسني، بل الذي لا يسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخير¹

أننا نظن بالغزالي خيراً، ولكن قد لا نظن خيراً بكل الذين يدعون درجات الوصول هذه، المهم إننا تستنبط من هذه النصوص ونصوصاً أخرى للمتصوفة أنهم يدعون أنهم يعلمون:

1. الأشياء التي تكون في عالم الغيب: الله والملائكة والجن وأرواح الموتى والاتصال بها ورؤياها وسماعها والتحدث معها.
2. حوادث المستقبل.
3. حادثة في مكان آخر هو على غير إتصال عادي بها.
4. معرفة حادثة في الماضي بغير الطريقة المعروفة.
5. معرفة ما يدور في ضمير إنسان آخر وعقله بالإضافة إلى هذه الغيبات.
6. معرفة ما هية النفس وصفاتها وأمراضها وطرق علاج هذه الأمراض (معرفة في دائرة علم النفس وعلم الأخلاق).
7. علاج الأمراض العادية والعقلية والعصبية والنفسية وخاصة الثلاثة الأخيرة.
8. معرفة كيفية قضاء حوائج الناس وحل مشاكلهم وتحقيق أمانهم ومقاصدهم.
9. معرفة معاني ومدلولات نصوص الدين من قرآن وسنة، ومعرفة الحكم التي تقف وراءها، ومعرفة علل الأحكام وباختصار معرفة معاني القرآن والسنة الظاهرة والباطنة.
10. وعموماً معرفة حقائق الوجود الظاهرة منها والباطنة الحسية المنقولة وغير المنقولة، ولقد أجمل الغزالي معارفهم كما أسلفنا الذكر بقوله: فهم مع سائر العلماء في علومهم وتميزوا عنهم بعلوم زائدة.

دعنا نتحدث بشيء من التفصيل عن هذه العلوم ونبدأ بعلم الأشياء التي تحدث في المستقبل. الأشياء التي تحدث في المستقبل يمكن أن يعلمها كل إنسان ليس على وجه اليقين وعلى وجه الإستدلال وليس عن طريق الحس المباشر، وعلى الوجه الذي لا يفيد القطع والجزم، وإنما يفيد الظن الغالب، إن الإنسان يعلم بعض الحوادث الجزئية قبل حدوثها مثل: كسوف الشمس عن طريق معرفة أسباب الكسوف والقوانين التي "تحتتم" وجوده مع معرفة حالة العالم في وقت معين قبل حدوثه، وقد يعلم الإنسان بعض الأمور عن طريق قصده إيجادها، مثل كونه سوف يحطم حائطاً غداً مثلاً. وواضح أن هنالك احتمال حدوث الخطأ في كلا المعرفتين وأنه ممكن عقلاً تغيير القوانين التي تتحكم في دوران الأرض والشمس والقمر، كما أنه متصور عقلاً أن يوجد مانع يمنعه من تحقيق قصده لسبب من الأسباب، ولكن الله جل شأنه يعلم هذه الحوادث علماً لا يجوز أن يتغير علمه بتغير سنن الكون وقوانينه الطبيعية دون أن يعلم ذلك فهو خالق القوانين والسنن، ولا يجوز أن يمنعه مانع إذا قصد فعل شيء معين، وأنه من الجائز عقلاً أن يعلمها إذا شاء أحداً من خلقه ولكنه قد أخبر أن بعض الأمور لا يعلم بها أحد غيره مثل، وقت قيام الساعة، ولكنه قد يعلم بعض الأمور الغيبية من

¹ الغزالي، المنفذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص، 378-379.

أرتضى من رسول ، يقول الله تعالى: {عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَن ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا} (الجن: 26-27).

أما معرفة حادثة في مكان آخر وقت حدوثها فهذا جائز عقلاً، ولقد وردت الأخبار الصحيحة عن حدوثه ، مثال ذلك: قصة "يا سارية الجبل" التي تقول بينما سيدنا عمر - رضي الله عنه - يخطب على المنبر قطع حديثه وقال: (يا سارية الجبل) وقد كان سارية هذا يقود جيشاً للمسلمين في معركة ضد الكفار أوشك أن ينهزم، وكان هنالك جبل قريب من جيش المسلمين فاراد سيدنا عمر بقوله هذا تنبيه سارية أن يحتمي بالجبل، فسمع سارية سيدنا عمر وأحتمى بالجبل وانتصر جيش المسلمين. وصحة ودلالة هذه الحادثة يعتمد على امكانية حدوث امور خارقة للعادة، ولقد أورد البخاري من حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن في أمتي محدثين (ملهمين) ومكلمين وإن عمر منهم" (وقد روى أيضاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فإن يك في أمتي أحد، فعمر".

أما معرفة ما حدث في الماضي فيختلف إلى حد عما يحدث في المستقبل لأن ما حدث في الماضي فقد تحقق بالفعل، وقد يكون قد ترك أثراً بشكل من الأشكال فيعلم حدوثه من ذلك الأثر علماً يفيد اليقين أو الظن، وقد يعلم بواسطة الخبر أن الذاكرة والخبر قد يفيدا اليقين أو الظن، وقد لا تترك الحادثة أثراً وقد لا يصلنا عنها خبر، ففي هذه الحالة يكون الماضي من قبيل الغيب الذي يستأثر بعلمه الله، وقد يعلمه أحداً من خلقه، وقد أعلم نبيه بالوحي وخلقته بالقرآن، يقول الله تعالى: {تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ} (آل عمران: 44).. فكثير من أخبار الأمم والأقوام السالفة علمنا بها علماً عن طريق الغيب، (أي عن طريق القرآن والسنة). أما رؤية الله فهي ممكنة عقلاً وممكنة شرعاً لكل المسلمين في الآخرة، خلاف رأي المعتزلة الذين قالوا أنها غير ممكنة أصلاً وتأولوا النصوص الواردة في إمكانيتها وأوردوا في استحالة حدوثها حججاً عقلية، لا أرى أنها صحيحة.

أما رؤية الملائكة لغير الرسل يدل على إمكانيتها ما رواه البخاري عن أسيد بن خضير قال : بينما هو يقرأ من سورة البقرة وفرسة مربوط إذا جالت الفرس فسكت فسكتت، ثم قرأ فجالت فانصرف، وكان ابنه يحيى قريباً منه فأشفق أن يصيبه أمر. رفع رأسه إلى السماء فإذا مثل الظلة فيها أمثال المصابيح، فلما أصبح حدث النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إقرأ يا ابن خضير، قال: أشفقت يا رسول الله أن تطأ يحيى وكان منها قريباً فانصرفت إليه ورفعت رأسي إلى السماء إذا مثل الظلة فيها أمثال المصابيح فخرجت حتى لا أراها، قال : وتدرى ما ذلك؟ قال: لا والله ، قال: تلك الملائكة دنت لصوتك ولو قرأت لأصبحت ينظر الناس إليها لا تتوارى عنهم.

أما معرفة ما يدور في ذهن شخص آخر فقد وردت في ذلك قصص، فقد روى عن ابن سعيد الحراب قال: دخلت المسجد الحرام فرأيت فقيراً عليه خرقتان، فقلت في نفسي، هذا وأشباهه كل على الناس، فناداني وقال: "الله يعلم ما في نفوسكم فاحذروه" فاستغفرت الله في سري فنادني، وقال: هو الذي يقبل التوبة عن عبادة" ثم غاب عني ولم أره. هذه القصص وأشباهها يمكن أن تكون حدثت بالصدفة. أو تكون من قبيل تداعي المعاني. أو تكون نوعاً من الفراسة. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى"¹. أو تكون كرامة أعطاه الله لعبده من عباده. وعن أنس رضي الله عنه قال: دخلت على عثمان رضي الله عنه وكنت قد رأيت امرأة في الطريق فنظرت إليها وتأملت محاسنها، فقال عثمان رضي الله عنه لما دخلت: يدخل عليّ أحدكم وأثر الزنى ظاهر على عينيه، أما

¹ الترمذي، باب التفسير.

علمت أن زني العين النظر. أيضاً هذه يمكن أن تفسر على أنها نوع من فراسة المؤمن أو نوع من التحديث أو الكرامة، أما نوع المعارف 7، 8، 9 سوف نتحدث عنها في فصول خاصة بها.

ولقد تعرضنا لمقدرات المحدثين (الملمهين) وهم من ذوي المقدرات الخاصة فقد كان لبعض الصحابة رضوان الله عليهم مثل سيدنا أبو بكر الصديق، وسيدنا عمر، وسيدنا عثمان هذه المقدرات.

فقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "قد كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فعمر منهم". وفي حديث آخر: "إن الله ضرب الحق في لسان عمر وقلبه" رواه الترمذي وقال حديث حسن.

وذكر ابن تيمية: وهذه الأمور الصادقة التي أخبر بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنها تتجلى للمطيعين هي الأمور التي يكشفها الله عز وجل لهم، فقد ثبت أن أولياء الله مخاطبات ومكاشفات... ومع هذا كان عمر رضي الله عنه، يفعل ما هو واجب عليه، فيعرض ما يقع له على ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتارة يوافقه فيكون ذلك من فضائل عمر، كما نزل القرآن بموافقته غير مرة، وتارة يخالفه فيرجع عمر عن ذلك، كما رجع يوم الحديبية لما كان قد رأى محاربة المشركين. والحديث معروف في البخاري وغيره فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد اعتمر سنة ست من الهجرة ومعه من المسلمين نحو ألف وأربعمائة وهم الذين بايعوه تحت الشجرة، وكان قد صالح المشركين بعد مراجعة جرت بينه وبينهم على أن يرجع في ذلك العام ويعتمر العام المقبل، وشرط لهم شروطاً، فيها نوع من الغضاضة على المسلمين في الظاهر، فشق ذلك على كثير من المسلمين، وكان الله ورسوله أعلم وأحكم بما في ذلك من المصلحة، وكان عمر ممن كره ذلك حتى قال للنبي صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله ألسنا على الحق وغيرنا على الباطل؟ قال: بلى، قال: أو ليس قتلنا في الجنة وقتلهم في النار؟ قال: بلى، قال: فعلام نعطي الدنيا في ديننا؟ فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "إني رسول الله هو ناصري ولست أعصيه، ثم قال: أفلم تكن تحدثنا أنا نأتي البيت ونطوف به؟ قال: بلى، أقلت: أن تأتيه العام؟ فقال: لا، قال: "إنك آتية ومطوف به". وكذلك في قتال مانعي الزكاة، قال عمر لأبي بكر كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، فقال له أبو بكر رضي الله عنه: "ألم يقل إلا بحقها" فإن الزكاة من حقها، والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها. قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت قد شرح صدر أبو بكر للقتال فعلمت أنه الحق. لهذا كان عمر رضي الله عنه يشأور الصحابة رضي الله عنهم وينظرهم ويرجع إليهم في بعض الأمور، وينازعونه في أشياء يحتج عليهم ويحتجون عليه بالكتاب والسنة ويقرهم على منازعتهم، ولا يقول لهم إني محدث ملهم ومخاطب فينبغي منكم أن تقبلوا مني، فإي أحد ادعى له أصحابه أنه مخاطب يجب اتباعه وأن يقبلوا منه كل ما يقوله، ولا يعارضوه ويسلموا له في كل حالة من غير اعتبار بالكتاب والسنة فهو وهم مخطئون.

وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم!

الأنبياء معصومون يؤخذ كل ما قالوه، ولكن الأولياء لا تجب طاعتهم في كل ما يأمرون، والإيمان بجميع ما يخبرون به، بل يعرض أمرهم وخبرهم على الكتاب والسنة. قال

¹ ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، مرجع سابق، ص 51-55.

تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} (البقرة 213).. وقال تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} (النساء: 59).

أما المقدرات التي يدعى أنه يملكها كثير من الناس مسلمون كانوا أو غير مسلمين فهي تسمى في الأدب المعاصر ظواهر الإدراك فوق الحسي منها (التيلبثي) وتدخل داخل نطاق ما يسمى بـ (الباراسيكولوجي) وقد أجريت تجارب علمية في هذا المجال ثبتت صحتها، وربما تكون هي المشار إليها في حديث المحدثين "ما زال هناك بعض المعارضين لهذه الظواهر مثل "ايزنك" لا أود نقاش هذه المسألة من الأوجه العلمية.

أما تفسير مقدرات المكتشف للقوانين الطبيعية والرياضية والمنطقية والقوانين العلمية والحقائق الكونية عامة فأمر عسير، وكذلك تفريق هذه المقدرات عن مقدرات المؤمن الصالح وهذه المقدره لا يمتاز بها الشخص العادي. ولكن ربما يكون الشرط الضروري فيها اهتمام المكتشف أو المؤمن بالمجال الذي قد اكتشف فيه وتفكره، ودراسته فيه.

إن أقوال المتصوفة التي يدعون أنهم توصلوا إليها عن طريق الكشف ليس هنالك طريقة لنقدها بغير الكتاب والسنة والعقل والتجربة، وهي ليست قابلة للنقد خلا أن يدعي الناقد أن له ذوقاً صوفياً أشار بالمعلومة ماذا لو أشارت تجربته بعكس ما قاله متصوف آخر في هذه الحالة سوف لا يكون هنالك طريق محدد وموضوعي لفض النزاع بينهما إلا أن يدعي أحدهما أنه وصل درجة وسلاماً في التصوف أعلى من الآخر. وإثبات هذه الدرجة قد يتعذر.

إن الصوفي قد يرى شيئاً معيناً وهو في حالة جذب أو سكر، يقول بعضهم يجب أن لا يتمسك الصوفي به وأنه معذور حين اعتقده وهو في حالة جذب أو سكر. ولكن بعضهم حين يرى شيئاً في حالة الجذب أو السكر يحاول التمسك به وهو في حالة الصحو، ويحاول أن يبرهن على صحته، وهنا تكمن المشكلة والخطورة، وبهذا يختلف المجذوب عن المجنون والسكران، فإن المجنون والسكران قد يعتقد في حالة جنونه أموراً معينة حسب منطقته (اللاعقلاني) ويسيطر عليه هذا الاعتقاد وهو في هذه الحالة، ولكنه بعد زوال هذه الحالة يتيقن أن منطقته خاطئ.

الأمور الخارقة للعادة والبراسايكولوجي:

إن دراسة ما يسمى بالادراكات فوق الحسية (E.S.P) تشمل الظواهر غير العادية التي لاتخضع للطريقة العلمية المعروفة. وهي عادة أربع ظواهر: ظاهرة مايعرف بالتليباتي (Telepathy) وتتمثل هذه الظاهرة في مقدرة الإنسان على الاتصال بشخص آخر ومعرفة أفكاره ليس عن طريق الحواس والطريقة العلمية، وظاهرة مايعرف بـ (Clairvoyance) وهو معرفة الأشياء والحوادث في مكان آخر بغير استعمال الحواس، وظاهرة ما يعرف بالقدرة على المعرفة السابقة للأشياء قبل حدوثها بما في ذلك أفكار الغير (Precognition)، وما يعرف بمقدرة الإنسان على التأثير على الأشياء بمجرد التفكير فيها (Psychokinesis).

إن هذه الظواهر لم تكن في الأوساط العلمية داخل نطاق الظواهر العلمية أى التي تخضع للمنهج العلمى التجريبي. ولكن تغير هذا الوضع في الأونة الأخيرة، فقد سمح لراين (Rhine) لأول مرة في قسم علم النفس برئاسة وليم ماكدونال (Wliam McDougall) أن يقيم معملاً للتجارب في البراسايكولوجي، ولقد استعمل راين طرقاً علمية صارمة، مثل الطرق الإحصائية وطرق التحليل الرياضي وإستعمل ضوابط ميكانيكية.¹

كما وأن العالم مالكوم قاتري (Malcom Guthrie) أجرى تجارب علمية للإرسال التيلباتي للرسومات فكانت ناجحة²، ولم تكن تجارب مالكوم قاتري الوحيدة، فلقد شارك رؤساء الجمعية الإنجليزية للبحوث العلمية في الإدراكات فوق الحسية منهم فلاسفة أمثال هنري سيدويك (Henry Sidgwock) وسي. د. بورد (C. D. Board) وأساتذة جامعات وحائزون على جائزة نوبل ورؤساء وزارات³.

وقد ذكر هانسل⁴ (Hansel) أن كبار علماء النفس الإنجليز أمثال سير سيرل بيرت (Sir Syril Burt) ومارجريت نايت (Margaret Kinght) والدكتور روبرت ه. تاوليس (Robert Thouless) وبروفسير ه. ج. أيزنك (H. J. Eysenck) لا يشكون في وجود الإدراكات فوق الحسية، وقالت مارجريت أن تاوليس⁵ وضح أنه من ضياع الوقت أن نحاول عمل تجارب مضنية لكي نبرهن على ظواهر الإدراك غير الحسي لأنها ثبتت بطريقة لا تدع مجالاً للشك.

كما أن إيزنك⁶ قال إن الملاحظ المنصف يقر وجود عدد قليل من الناس يعلمون ما يدور في أذهان أشخاص آخرين، أو في العالم الخارجي بطريقة غير معلومة حسب المنهج العلمي العادي، وذكر هانسل⁷ أن الدراسات عن الإدراكات فوق الحسية أظهرت النتائج التالية (تصرفنا بعض الشيء في ترجمة هذه النتائج دون المساس بجوهر المعنى).

- 1- إن البعض يدرك ويعلم أموراً ويصيب أهدافه بطريقة غير عادية ولا يمكن تفسير هذا العلم والإدراك بأنه حدث عن طريق الصدفة.
- 2- إن بعض التجارب التي تثبت ظاهراً أنها إصابات علمية ما هي إلا نوع من الغش والخداع ولا تمثل إصابات حقيقية.

¹ Koestler (Arthur),The Roots of coincidence, P 12.

² Ibid, p, 31.

³ Ibid, pp, 32 – 34.

⁴ E.S.P. and the Parapsychology, C. E. M. Hansel, pp 5 -6.

⁵ Ibid, p 6.

⁶ Ibid, p 6.

⁷ Ibid, pp 312 – 313.

- 3- إن عدد الإصابات لبعض العالمين (والتي تدل على مقدراتهم غير العادية) لا تثبت في كل الأحوال والظروف.
- 4- إن مقدره العلمين على الإصابة تقل عندما تنشر ويتم علم الناس بها.
- 5- تقل إصابات بعض العالمين عندما تتعرض لنقد وفحص الدارسين والناقدين والمحققين.

إنه من غير الواضح ما الذي يمكن إستنباطه من هذه النتائج. كان ينبغي على هانسل أن يوضح هل الإصابات التي لا تتم عن طريق الصدفة هي نفسها التي يحتمل أن يكون حدث فيها غش وخداع. لأن نتائجها مبهمه وغير واضحة منطقياً (فهو قد استعمل سوراً مبهماً في النتيجة الأولى يمكن أن يفسر على أنه يدل على (البعض)، وإستعمل لفظ (بعض) في النتيجة الثانية وعلى هذا الأساس قد يكون البعض في القضية الثانية لا يشمل البعض في القضية الأولى، وبالتالي تكون هنالك إصابات حقيقية ليس فيها غش أو خداع، أو يمكن أن يفسر بأن كل إصابة لم تتم عن طريق الصدفة قد تم فيها غش وخداع).

من ناحية أخرى فقد ذكر ر. أ. ماكونيل¹ (R. A. Macconell) أن الدراسات في الأونة الأخيرة قد أثبتت ما يلي:

- 1/ المقدرات غير العادية منتشرة بين الناس عالمياً.
- 2/ هذه المقدرات لها علاقة قوية بالوراثة.
- 3/ بعض الناس لهم هذه المقدرات أكثر من آخرين.
- 4/ هنالك أحوال وعي معينة تسهل ملاحظات ظواهر للبراسايكولوجي.
- 5/ مقدرات السايكوكنيس (Psychogenesis) حقيقية تجريبية.
- 6/ التنويم المغناطيسي يمكن أن يستعمل للتأثير على عقل شخص آخر.

واعتقد أن هذه الظواهر قد حدثت بالفعل والدليل على حدوثها الأخبار الصحيحة (ثبتت بخبر العدل الضابط)، وأنه ممكن إجراء التجارب العلمية لإثباتها، ولكن نجاح هذه التجارب يكون عادة مهدداً بخطر كبير قد يجعل نجاحها صعباً إن لم يكن مستحيلاً، والسبب في ذلك قد يكون أن إجراء التجارب عليها نفسه يؤثر في نجاحها، وإن نجاحها يحتاج إلى ظروف طبيعية (إن ملاحظة الشيء قد تجعله يغير من طبيعته العادية _ فمثلاً مراقبة الطفل تغير من سلوكه، وملاحظة الألكترون تجعل معرفة موضعه وسرعته في نفس الوقت مستحيلة)، كما وأن محاولة إثباتها بمنهج نقدي يدل على شك من جانب الباحث في حدوثها الأمر الذي يكون له أثر سلبي في نجاحها. (لاحظ أن "الفكي" في السودان يقول إن من لا يؤمن بنا لا يأتينا لخدمته) فنجاح التجارب الخاصة بهذه الظواهر يحتاج إلى ثقة المراقب أو في عدم وجود الرقابة نفسها. بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الحوادث غير العادية نادرة الحدوث وما يحدث منها قد لا يتكرر، وما يتكرر منها فإن كثرة إجراء التجارب عليها قد يحد من نجاحها، فهي لا تتكرر حسب الطلب، وقد لوحظ أنه قد يكون ظهورها أكثر في مجتمعات معينة (البدائية مثلاً) أوفي حقبة تاريخية معينة، فالأمر إذن قد يحتاج إلى مزيد من الدراسة. ولقد تطرقت إلى هذه القضية في معرض الإشارة إلى ما يحتاج إليه دارسو التصوف من معارف وعلوم، وليس الغرض إستيفاء القول فيه كما وأن مجال البراسايكولوجي والإدراكات فوق الحسية يتصل بقضية الكرامة في التصوف.

¹ An Introduction to Parapsychology. R. A. Mcconnel.

التجربة الصوفية الوهم والحقيقة¹:

يرى بعض المتصوفة أن علمهم هو علم الحقيقة، وعلم غيرهم هو علم الظاهر، ويرون أن هذا العالم الظاهر هو عالم الظلال والخيال والوهم، يرى معارضوهم أن تصورات المتصوفة الناتجة عن أنواع معينة من التأمل والعزلة والتي قد تتعطل فيها أفكارهم وأحاساساتهم العادية تدخلهم في عالم الوهم والخيال لا عالم الحقيقة العميقة كما يزعمون، والحقيقية أن عالم الحقيقة بالنسبة للإنسان هو العالم الذي يراه وهو في حال معينة، فالذي يكون تحت تأثير المخدرات مثلاً يرى العالم بطريقة مخالفة لرؤيته له وهو ليس تحت تأثيرها، فالمتصوفة يعلمون عالماً العادي ولكنهم يدعون أنهم يعلمون عالماً آخر لا يعلمه إلا من هو في حالهم ومن جربه وذاقه وأحس به.

السؤال كيف يعلم غيرهم هذا العالم ويكون له مدخل فيه؟ وهل من حق من هو خارج عن عالم معين أن يتحدث عن هذا العالم ويحكم على أحكام الذي يعيش فيه؟ وهل يصح للذي يعيش في العالم غير العادي أن لا يصدق أو يشك في أحكامه عن عالمه لأن تصديقه في أحكام عن عالمه قد ينفي أو يعارض تصديقه في أحكامه أو سلوكه أو أحكام غيره أو سلوكه عن العالم الآخر. فالمنغمس في العالم غير العادي يكون شعوره بالعالم العادي معطلاً، وقد يظن أن ما يحس به بالنسبة للعالم غير العادي ينطبق على العالم العادي "والعكس قد يكون صحيحاً" وهنا تكمن الخطورة. أي العالمين ينبغي أن يضبط أحكامنا عن العالم الآخر؟ أو هل كل عالم ينبغي أن يضبط أحكامنا عن العالم الآخر؟ أو هل كل عالم منفصل ولا مدخل له في العالم الآخر؟.

إن الذين يعيشون في العالم غير العادي ويمرون بتجاربه في العادة أكثر تصديقاً لما يقال عنه من الذين لا يمرون بتلك التجارب، والذين لا يمرون بها فمن السهل إقناع بعضهم وبعضهم صعب إقناعه أيضاً. ومن ناحية أخرى فإن الذين يحسون بالعالم غير العادي يقولون أنهم لا يستطيعون أن ينقلوا تجاربهم عن عالمهم لغيرهم. فهل السبب في ذلك أن الذي يشعرون به ويريدون أن ينقلوه غير متسق في ذاته، وغير مفهوم لديهم أنفسهم، وأنه لا يمثل حقيقة يمكن أن تنقل، أو لأن لغة العالم الآخر لا تسع التعبير عنه؟.

وكما أشرت سابقاً فهناك طريقان لإيجاد مدخل للذي يمر بالتجارب الصوفية ولم يعيشها، أحدهما أن يتم إقناعه بدليل مستقل حسب ما لديه من وسائل للمعرفة (مثال الأعمى والألوان)، أو إقناعه بأن يكتسب الوسائل التي تفقد إليها والتي لا يملكها، وإقناعه بإكتسابها يتم بإعطائه دراسة جدوى لإكتسابها وذلك بذكر النتائج المترتبة على إكتسابها. بالإضافة إلى هذا يمكن جعل من ليس له علم بهذا العالم أن يصدق بوجوده بإثبات أن رواة حقايقه ثقات يعتمد ويعتد بكلامهم.

¹ زروق (عبد الله حسن)، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 217-218.

مفاهيم سادت فى المرحلة الثالثة

- 1- الشطح
- 2- الفناء
- 3- الإتحاد
- 4- الحلول
- 5- وحدة الوجود
- 6- الحقيقة المحمدية والنور المحمدي
- 7- نظرية الاتصال
- 8- نظرية الإشراق
- 9- الإنسان الكامل
- 10- وحدة الأديان (تقدم الحديث عنها)
- 11- الولاية (تقدم الحديث عنها)

أغلب هذه النظريات يرفضها أهل السنة والجماعة كوحدة الوجود والحلول والإتحاد، أما القول بالفناء فإن هنالك معنى له قبله أهل السنة (فناء الإرادة) وهنالك معنى رفضوه وهو وهو فناء الوجود ومعنى قبلوه كحقيقة وهو فناء الشهود، واعتبروه فى بعض الأحيان صفة إيمانية للسالك ولكنه أقل مرتبة من فناء الإرادة. وكذلك مفهوم الولي والولاية قبلوا بعض معانيه وتفسيراته ورفضوا بعضها الأخر. ولقد احتفى بعض المعاصرين بمفهوم وحدة الأديان عند المتصوفة خاصة بعض مفكري الغرب، فقد اعلو من أشعار وأفكار ابن عربي وجلال الدين الرومي واعتبروها من أعلى أنواع التسامح ولقد ناقش الكاتب مفهوم التسامح وفصل الحديث فيه فى البعد الخاص بالتصوف والسياسة.

ماهو الشطح¹؟:

سوف نستعمل نوعين من التعريف للإجابة على هذا السؤال. تعريف بإعطاء أمثلة لعبارات شاطحة، وتعريف بإعطاء عبارة شارحة. من أمثلة العبارات الشاطحة قول ابن عربي: فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده، وقوله:

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم
على لذة فيها نعيم مباين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه
ذاك له كالقشر والقشر صابي

ومنها قوله:

عقد الخلائق في الإله عقائداً
وأنا إعتقدت جميع ما أعتقدوه

ومنها قول الحلاج: أنا الحق. وسنستعين في إعطاء النوع الآخر من التعريف بالتعريف الذي أورده أبو السراج الطوسي في كتابه "اللمع" حيث قال: "الشطح معناه عبارة مستغربة في وصف وجدٍ فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته، ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافته يقال شطح الماء في النهر، فكذلك المرید الواجد إذا قوى وجده ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه سطع ذلك على لسانه فيتترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهم سامعيها إلا من كان من أهلها ويكون متبحراً علمها فسمي ذلك على لسان أهل الإصطلاح شطحاً². فالعبارة الشاطحة إذا هي على حسب رأي الطوسي عبارة مشكلة على عامة الناس ولكنها ليست كذلك لخاصتهم. وواضح أن تعريف الطوسي للشطح يدل على أنه متعاطف مع ظاهرة الشطح هذه. لذلك حاول أن يجد لهذه العبارات المستغربة تأويلاً وتفسيراً يزيح عنها الغرابة والإشكال، حتى تصير مقبولة. وغلظ الطوسي الذين جلعوها حجة لباطلهم. كما وأنه وغلظ الذين كفروا قائلها.

¹ زروق، عبدالله حسن، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص. 187-190
² الطوسي، اللمع، مرجع سابق، ص ، 375 – 376.

الفناء

ميز ابن تيمية¹ بين ثلاثة أنواع من الفناء: فناء وجود السوي، وفناء شهود السوي، وفناء عبادة السوي (فناء الإرادة). الأول فناء أهل الوحدة (وحدة الوجود) يجعل الوجود وجوداً أوحداً، وفناء الشهود يعرض للكثيرين وهو مقام الاصطلام، وهو أن يغيب بموجده (الله) عن وجوده (وجوده كإنسان)، وعن مشهوده عن شهادته وبمذكوره عن ذكره، فيفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل.

ويحكى أن رجلاً كان يحب آخر فالقى المحبوب نفسه في الماء فالقى المحب نفسه خلفه، فقال أنا وقعت لم وقعت أنت فقال: غبت بك عني فظننت أنك أني. ومثاله النسوة اللاتي قطعن أيديهن في حضرة بهاء وجمال يوسف عليه السلام فغبن عن حسنها عند مشاهدته ومثاله المرأة التي لا تعرف السباحة والتي وقع ولدها في البحر فألقت نفسها في البحر خلفه.

وفي توضيح الفناء عن عبادة السوي قال ابن تيمية: هو أن تفنى بعبادته عن عبادة ما سواه وبحبه عن حب ما سواه وبخشيتيه عن خشية ما سواه وبالتوكل عليه عن ما سواه وبطاعته عن طاعة ما سواه فهنا توحيد الله وحده لا شريك له² وصاحب هذا الحال لا يحب إلا ما يحب الله ولا يكره إلا ما يكره الله فتفنى إرادته في إرادة الله.

والفناء حال عند المحققين أنقص من حال الصحو والبقاء³ وهنالك من فضل السكر على الصحو كالبيسطامي⁴، وهنالك علاقة بين الفناء والاتحاد والفناء ووحدة الوجود فقبل أن يفنى المتعين فناءً كاملاً وينمحي الرسم محواً كاملاً يرى الشاهد وجوده وانانيته باقياً، والمشهود قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء مع بقاء الأثنية بين الشاهد والمشهود، وهذا لا يخلو من الحلول أما إذا كمل التجلي فنيت الأنانية فناءً تاماً، بقيت ببقاء المشهود أو يرى نفسه في طور آخر ويجد نفسه⁵ وجداناً صريحاً سارياً في الكل محيطاً بالكل بل يجدها عين الكل.

¹ زروق (عبدالله حسن)، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 190-191.

² الشافعي (حسن) وأبو يزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 34

³ نفس المصدر، ص، 119.

⁴ محمود (عبد القادر) الفلسفة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص، 316.

⁵ نفس المصدر، ص، 320.

نظرية الاتحاد

الاتحاد¹ عموماً هو نتيجة ذوبان المتحددين (كما في الدول المتحدة) فيصير الموجود شي جديد ليس هو أحد المتحددين، ولكن تبقى أشياء من المتحددين قد تكون ليست ذات بال. وتبدأ ارهاصات الاتحاد بحالة الشوق الذي يكون شوقاً للاتحاد بالله اتحاداً كاملاً يتلاشى فيه الازدواج بين المحب والمحبوب ويصبحان شيئاً واحداً، ويكون هذا الوجود والشوق في بداية الأمر مصحوباً باسترحام ورجاء لتحقيق هذا الاتحاد بما يلوح للمريد من بوارق غير ثابتة تخلق في نفسه قلقاً ووحشة، مما يزيد من شدة وجدده لأن يكون حينئذٍ على عتبة الاتحاد قبل تمام تحققه.

والاتحاد قد يكون اتحاداً جزئياً وقد يكون اتحاداً كاملاً وقد تكون فيه عملية تدرج من اتحاد جزئي إلى اتحاد كامل.

قال عبد القادر محمود²: إن عبارة البسطامي: "زيني بوحدانتيك والبسني انانيتك وارفعني إلى أحديتك" واضحة في الدعوة إلى الإتحاد بالله حتى يبلغ المتحابان حقيقة المحبة في الاتحاد فيقول الواحد للآخر يا أنا ويقول ماسنيون³ "وعلى صعيد الاتحاد الصوفي تقف ظاهرة الشطح – هذه الدعوة إلى التبادل، فيوزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره وترغب النفس في التعبير بصيغة المتكلم.. ومن هنا انتفت التفرقة وصار الاتحاد.

وقال عبد القادر محمود⁴ "المهم لدى الاتجاه البسطامي أن الاتحاد بالله يقصد به كاملاً والا انتفى معنى الاتحاد فإن هدف الشوق العارم أن يصير المحب والمحبوب شيئاً واحداً سواء في الجوهر أو الفعل أي في الطبيعة والمشئنة والفعل الصادر منهما فتكون الإشارة الواحدة عين الإشارة إلى الآخر ثم تختفي الإشارة لانعدام المشير فلا يصير غير واحد أحد هو الكل في الكل".

¹أبو ريان (محمد علي)، الحركة الصوفية الإسلام، دار المعرفة الجامعية، 2010، ص، 153.

²محمود (عبد القادر) الفلسفة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص، 314.

³نفس المصدر، ص، 315، 230.

⁴نفس المصدر، ص، 317.

نظرية الحلول

عبر الحلاج عن نظرية وعقيدة الحلول بأشعار مختلفة منها:
أنا الحق والحق للحق حق
لايس ذاته فما ثم فرق

وبقوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
فإذا أبصرتني أبصرته
نحن روحان حللنا بدنا
وإذا أبصرته أبصرتنا

وبقوله:

سبحان من أظهر ناسوته
ثم بدا لخلقه ظاهراً
لقد عاينه خلقه
سر سنا لاهوته الثاقب
في صورة الأكل الشارب
كلحظة الحاجب بالحاجب

وقوله:

مزجت روحك روحي كما
فإذا مسك شيء مسني
تمزج الخمرة في الماء الزلال
فإذا أنت أنا في كل حال

أورد الطوسي معنى الحلول وانتقد المعتقد ومما قاله في معنى الحلول: "إن جماعة من الحلولية (ومنهم الحلاج) زعموا أن الحق تعالى اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية وأزال عنها معاني البشرية¹.

وقال أبو ريان² إن الحلول يعني أن يحل شيء في شيء آخر وهو يقتضي وجود الشئيين معاً وهو إما مطلق وإما معين، أما المطلق فهو يعني أن الله تعالى حال بذاته في كل شيء وأما المعين وهو المقصود فهو حلول اللاهوت في الناسوت وحلول الله في مشايخ التصوف وفي أئمة غلاة الشيعة الاسماعلية.

وقال ابتدع الحلاج نظرية في تفسير الخلق مماثلة للنظرية القائلة بالتأليه مؤداها أن الإنسان يمكن أن يتحقق بالأولوية عن طريق المجاهدة الروحية فيكتشف في نفسه تلك الصورة الإلهية التي سبق أن طبعها الله في نفسه استناداً إلى خلق الله آدم على صورته³.

وقال عرفان⁴: إن تفسير الحلاج للحلول اتخذ صورة الفيض المعروفة لدى الدوائر الغنوصية فقد فهم الغنوصيون التجلي أو الظهور أو الفيض في درجات ومراتب، فالنفس على مذهبهم إذا ظهرت بالعبادة وزكيت بالمجاهدة انعكست فيها حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله في خلق آدم. وعلى هذا النمط يذكر الحلاج في الطواسين قوله: "تجلى الحق لنفسه في الأزل، قبل أن يخلق الخلق وقبل أن يعلم الخلق وجرى له في حضرة احديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف.

ويرى نكلسون⁵ أن قول الحلاج "أنا الحق" ليست شطحاً ولكنها نظرية كاملة في الإلهيات متصفة بصفة صوفية قوامها أن الرباني المتأله إذا صفى نفسه بالرياضة والمجاهدة والزهد وجد حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيه لأن الله خلق آدم على صورته، فقد حكى عن الحلاج أنه قال: من هذب نفسه في الطاعة وصبر عن اللذات والشهوات وارتقى إلى مقام المقربين ثم لا يزال يصفو ويرتقى في درجات المصاافة حتى يصفو عن البشرية فإذا

¹أبو ريان (محمد علي)، الحركة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص، 191.

²نفس المرجع، ص، 196.

³نفس المرجع، ص، 198.

⁴فتح (عرفان عبد الحميد)، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، ص، 203.

⁵الشافعي (حسن)، وأبو زيد العجمي، في التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 124 - 125.

لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى ابن مريم ولم يرد شيئاً إلا
كان وجميع فعله فعل الله.

نظرية وحدة الوجود

قال الشافعي والعجمي¹ إن وحدة الوجود تعني – عند أصحابها – أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله، فهو وجود واحد، وأما ما نراه من الكثرة والمشاهدة في هذا العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة، على أن في أصحاب وحدة الوجود كإبن عربي، من يفسح المجال للقول بوجود الممكنات والمخلوقات على نحو ما، ومنهم من يطلق القول بالوحدة، ويعني في ذلك إلى الحد الذي يجعله لا يثبت إلا وجود الله فقط، وهؤلاء هم من أصحاب الوحدة المطلقة، وعلى رأسهم إبن سبعين² والممكنات عند إبن عربي لا تعني الممكنات المتغيرة لكنها أعيان ثابتة وضرورية وإن كان وجودها بغيرها³. يعتبر إبن عربي الحقيقة الوجودية واحدة وأن الكثرة المشاهدة وهم الحس. ويعتقد أصحاب وحدة الوجود أن العالم لم يخلق من عدم حتى لا يناقضوا فكرتهم في الحقيقة الواحدة.

إن الله يبرز الأشياء من الوجود العلمي إلى الوجود العيني وهذا هو التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل أن بما لا يحصى عدده من الصور. فالحق سبحانه وتعالى أراد أن يعرف فخلق الخلق والإنسان جميعاً ليرى نفسه في صورة تتجلى فيها أسماؤه وصفاته³ "كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فخلقت الخلق فعرفوني".

أورد عرفان قولاً لابن العلاء عفيفي قال فيه عفيفي: "فقد قرر (إبن عربي) المذهب (مذهب وحدة الوجود) في صورته النهائية ووضع له مصطلحاً كاملاً استمدته من كل مصدر وسعه أن يستمد منه كالقرآن (الكريم) والحديث (الشريف)، وعلم الكلام، والفلسفة المشائية والفلسفة الأفطونية الحديثة والفنوصية المسيحية والرواقية وفلسفة فيلون اليهودي كما انتفع بمصطلحات الاسماعيلية الباطنية والقرامطة وأخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه.

وقال عرفان أن مذهب الوحدة في الحقيقة مذهب فلسفي ميتافيزيقي قديم جداً إتخذ صورتين: صورة الاعتقاد بأن الله هو الطبيعة فالحق هو الجامع لكل شيء في نفسه الحأوي لكل وجود في العالم المادي المتكثر ليس له وجود حقيقي منفصل قائم بذاته، أنه تجلى لله. وتعرف هذه الصورة من المذهب (Acosmism) وهي صورة موعلة في الروحانية.

الصورة الثانية صورة مقابلة للصورة الأولى وفيها تصبح الألوهية أسماً على غير مسمى وينحصر الوجود فيما يتناوله الحس وتقع عليه التجربة وتعرف هذه الصورة Naturalism أو Pan-cosmism الطبيعية⁴.

يرى إبن عربي أن صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها وكثرت أنها عين واحدة.

1 الشافعي (حسن)، وأبو يزيد العجمي، مرجع سابق، ص. 129 النص كما أشار الكاتبان مأخوذ من كتاب التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، الكويت، وكالة المطبوعات 1979م ص (198) والشافعي فصول في التصوف (65 – 67) طبعة 1991، دار الثقافة العربية، مصر.

2 نفس المصدر، ص، 130.

3 نفس المصدر، ص، 130.

4 فتاح (عرفان عبد الحميد)، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، ص، 135. النص مأخوذ من مقدمة فصوص الحكم لأبي العلاء عفيفي.

الحقيقة المحمدية والنور المحمدي

قال الشافعي والعجمي¹ إن فكرة النور المحمدي قال بها الحلاج وذو النون المصري وكانت معروفة عند الإسماعلية الباطنية وغلاة الشيعة وإخوان الصفا. وذكر أن الحلاج تأثر بالأثر اليهودي في قوله بالحقيقة المحمدية "إن الله خلق آدم على صورته".

ونسب إلى ابن عربي قوله إنه صلى الله عليه وسلم مظهر لاسم الله الأعظم الجامع للأسماء كلها وكان أول من فاض بالفيض الأقدس من أعيان عينة الذاتية، وأول من وجد بالفيض الأقدس من الأكوان روحه الشريفة، فحصل بالذات الأحدية والمرتبة الإلهية². فالحقيقة المحمدية أول المخلوقات، وخلقت قبل كل شيء، وخلق منها كل شيء، وهي أكمل مجلي ظهر فيه الحق³. محمد صلى الله عليه وسلم وعلى وجه التحديد هو الحقيقة المحمدية الأزلية وليس محمد صلى الله عليه وسلم المبعوث المرسل المعروف، الذي عاش في وقت ومكان معلوم، فالحقيقة المحمدية أو النور المحمدي كان من قبل أن يكون الرسول والنبى المعروف وقبل وجود الناس. ففي فص حكمة فردية في كلمة محمدية يقول ابن عربي: "إن محمداً أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بدى به الأمر وختم فكان نبياً وآدم بين الماء والطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين وأول الأفراد الثلاثة وما زاد على هذه الأولوية من الأفراد فإنها عنها، فكان محمد أدل دليل على ربه⁴."

إن فكرة النور المحمدي لم تقتصر على الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن هذا النور إمتد إلى أناس آخرين يمثل كل واحد منهم إنساناً كاملاً كما عند الشيعة الذين يعتقدون في سريان النور المحمدي على الأئمة من بعده، والصوفية يعتقدون في سريانه إلى أرواح الأولياء.

من هذا يتضح أن دليل الفائلين بالحقيقة المحمدية حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين". ومن ناحية أخرى فإن المخالفين لهم الرأي يقولون إن الحديث يعني كنت نبياً في علم الله وآدم بين الماء والطين. ولكن هذا التفسير قد يعترض عليه بأن يقال إن كل نبي بل كل شيء كان في علم الله وقبل أن يكون، وقوله صلى الله عليه وسلم يدل على أن هذا الأمر خاص به دون غيره. ومن ناحية أخرى فإنه من المعلوم أنه كان للناس وجود قبل أن يولدوا في ما يسمى بعالم الذر، يقول الله تعالى: { وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ } (الإعراف: 172)، فقد يكون للرسول صلى الله عليه وسلم وجود يشبه أو يختلف عن الوجود الذري هذا "والله أعلم" ولكن القول بأي نوع من الوجود لا يلزم منه القول بأنه ليس ببشر. وأما حديث أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر " فهو موضوع.

إن النبي صلى الله عليه وسلم، أفضل البشر قاطبة وواجب طاعته ومحبته والصلاة عليه والدعاء له. ولكن الله وصفه بأنه بشر يقول الله تعالى: { قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ } (الكهف: 110)، ويقول الله تعالى: { هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ } (الجمعة: 2)، ويقول تعالى على لسان نبيه: { وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمَ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُمْ مِنَ الْخَيْرِ } (الأعراف: 188)، ويقول الله تعالى: { إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ } (الزمر: 30-31). وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا يستهوينكم الشيطان فتطروني كما أطرت النصارى عيسى بن مريم فأنا عبد الله ورسوله"⁵.

¹ الشافعي والعجمي، في التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 154.

² نفس المصدر، ص، 154.

³ نفس المصدر، ص، 153.

⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، مرجع سابق، ص، 214.

⁵ رواه أبو داود.

نظرية الاتصال

إن نظرية الاتصال من أقدم ما عرف من نظريات فلسفية في التصوف ويرجع أصلها في تاريخ الإسلام إلى ابي نصر الفارابي وهي قائمة على أساس عقلي فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهير النفس والترقي لمدارج الكمال، بل هو يعتمد على الدراسة والتأمل، وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات. هنالك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر في شئ بجانب الفضائل العقلية النظرية¹.

تقوم نظرية الاتصال على عدة مفاهيم: كمفهوم السعادة، ومفهوم العلم والنظر والمعرفة وعلى نظرية العقول المفارقة والفيض والجذب والشوق. فأفضل الغايات وأحسنها وأرقاها عند أصحابها هي السعادة. والسعادة الحققة تتمثل في الحياة العقلية وفي حيازة الفكر والنظر ونيل العلم والمعرفة كما أنها اتصال بالعالم العلوي وارتباط بالعقل الفعال وهي عشق وشوق مستمران. فالتأمل والنظر يخرج الإنسان من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين. فالعقل يمر بمراحل متدرجة فهو في أول مرة عقل بالقوة فإذا أدرك قدراً كبيراً من المعلومات والحقائق أصبح عقلاً بالفعل إلى أن يصل أعلى درجة وهي درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلهام. والسعادة الخالصة في كمال الاتصال بالعقل الفعال بحيث لا تحتاج النفس في قوامها إلى مادة فتصير في جملة الأشياء المفارقة للمواد². والسعادة هي الخير المطلق وغاياه الغايات ومنتهى الرفعة الإنسانية وجنة الواصلين، وهي مطلوبة لذاتها ولا تطلب لنيل شئ آخر أفضل منها يمكن أن يناله الإنسان³. إن الروح الواصلة لدرجة الاتصال لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق.. وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس، ويقول الفارابي "إن لك منك غطاءً فضلاً عن لباسك...".

فالاتصال الفارابي كما تقدم ليس فيه امتزاج بالعقل الفعال. إن الاتصال مجرد علاقة بين العقل الفعال "والسالك" دون اتحاد أو اندماج بينهما. وتأثر بنظرية الاتصال الفارابية أخوان الصفا وابن ماجة.

على الرغم أن تصوف الفارابي تصوف تأمل ونظر إلا أن حياته اتسمت بالزهد ولم تكن حياة ابي سينا وتصوفه كذلك، فقد نال من حظوظ الدنيا من لذات ومناصب ما نال منها.

¹ مذكور (ابراهيم)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، 1976، ص، 39.

² نفس المصدر، ص، 40

³

نظرية الإشراق

يعتبر السهروردي المقتول سنة (1191م) مؤسس المدرسة الإشراقية في التصوف. وأهم مكونات المذهب الإشراقي : الفلسفة اليونانية (الافلوطينية المحدثه المتمثلة في نظرية الصدور التي تبناها وقام بنشرها الفارابي، الغنوصية الشرقية الفارسية المتمثلة في مذهب ذرادشت في الثنائية بين النور والظلمة. إن فلسفة السهروردي تهدف إلى الجمع بين الحكمة البحثية النظرية المتمثلة في نظرية الاتصال والتجربة الروحية الذوقية، فالسهروردي يرى خلاف الفارابي أن سعادة النفس وطهارتها وارتباطها بالعقل الفعال والاتحاد بالله لا يمكن اكتسابها بالنقل والرواية فقط، أو البحث النظري والتفكير المجرد، بل لا بد من اكتشافها من سوانح نورانية يلقيها الناقد القدسي في روح المتأله¹ إن أساس الإشراق الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات، كما² أن الفلسفة الإشراقية تطمح في الاتحاد بالله مباشرة. والامتزاج بنور الأنوار حين أن نظرية الاتصال الصوفية عند الفارابي تقنع بالاتصال بالعقل الفعال وحده³. فمن نور الأنوار خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي. والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها، فالفلسفة الإشراقية تعتمد على نظرية العقول العشرة مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية⁴.

"إن المرید لا يستطيع العبور مرة واحدة من عالم الأشباح والمحسوسات إلى عالم النور العقلي المحض فلا بد من مرحلة وسطى تجمع بين صفات العالمين: المعقول والمحسوس حتى تتم الرحلة الروحية في تدرج وترتيب دون قفز قد يؤدي إلى نكسة⁵

¹ فتاح (عرفان عبد الحميد)، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، ص، 210.

² مذكور، في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص، 58.

³ نفس المصدر، ص، 58 – 59.

⁴ نفس المصدر، ص، 58.

⁵ أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص، 250.

الإنسان الكامل

إن فكرة الإنسان الكامل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفكرة النور المحمدي وفكرة الحقيقة المحمدية. إن نظرية الإنسان الكامل ترجع في الصوفية إلى الحلاج وابن عربي وكان امتداد مدرسة الإنسان الكامل عند ابن عربي تتمثل في فلسفة عبدالكريم الجيلي الذي أفرد لها كتاباً خاصاً بعنوان "الإنسان الكامل" وقد أخذ بفكرة وفلسف الإنسان الكامل ابن سبعين وجلال الدين الرومي والتستري. إن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الإنسان الكامل وهو المثال الكامل للمخلوق وفي مرآة وجوده كل كمالات العالم أو كمالات الحضرة الإلهية الأسماوية. إن الله تعالى أنشأ صورته الظاهرة صلى الله عليه وسلم من حقائق العالم وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى¹. إن فكرة الإنسان الكامل بمعنى الإنسان الإلهي قد قال بها الحلاج قبل ابن عربي، ولكن الإنسان الإلهي عند الحلاج له طبيعتان تختلف كل طبيعة منهما عن الأخرى، طبيعة تمثل الجانب الإنساني وسماها الناسوت، وطبيعة تمثل الجانب الإلهي وسماها اللاهوت، ولكن عند ابن عربي تنتفي هذه الثنائية، فالإنسان الكامل عنده شيء واحد له ظاهر وباطن. ففي فص حكمة إلهية في كلمة آدمية يقول ابن عربي: "فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل"، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى². فالإنسان الكامل يمثله حقاً أكمل إنسان وهو النبي صلى الله عليه وسلم، والذي يتجلى الله فيه بكل صفاته، الإنسان الكامل تتمثل فيه الوحدة الباطنية لجميع المخلوقات فتصبح بذلك الصورة المرآتية للموجود الأعظم³ ونتيجة لذلك فالإنسان الكامل في الحقيقة غير متميز عن الله⁴.

وقال أبو ريان: "من غريب ما قاله الصوفية كالثبلي لتلميذه: أشهد أني رسول الله {وكان التلميذ صاحب كشف فقال: أشهد أنك رسول الله⁵."}

وقال عبدالكريم الجيلي: أعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة⁶، ويستدل المتصوفة على كمال الإنسان الكامل بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم "إن الله خلق آدم على صورته". إن نقد نظرية الحلول ووحدة الوجود والنور المحمدي يجري على هذه النظرية.

¹ زروق (عبدالله حسن)، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 201.

² نفس المصدر، ص 201، وانظر فصوص الحكم، ص 55.

³ أبو ريان (محمد علي)، الحركة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص 284.

⁴ نفس المصدر، ص 285.

⁵ نفس المصدر، ص 296.

⁶ نفس المصدر، ص 298.

المرحلة الرابعة:

- البدعة.
- معايير فهم النص.
- معايير المعنى الظاهر والباطن.
- معايير التأويل.
- معايير تجديد النص الشاطح والمعايير التي بموجبها يمكن الحكم عليه.
- معايير درء التعارض.

البدعة

يستخدم المعارضون للتصوف في نقدهم له مفهوم البدعة، فيحاولون أن يدللوا بمختلف الأدلة على أن الممارسات والمعتقدات الصوفية بدع. أما المدافعون عن التصوف فيعتبرون أن هذه الممارسات والعقائد ليست بدعاً ويقولون حتى لو اعتبرناه بدعاً فإنها بدع حسنة ومشروعة وليست بدعاً سيئة.

إن تحديد مفهوم البدعة ينبغي أن يقوم على أساس النصوص الشرعية من قرآن وسنة، وضابط الأمر معقود على فهم دلالة هذه النصوص، لأنه قد دار النزاع حول دلالتها وأختلف العلماء حولها. وسنتعرض لبعض هذه النصوص وما يتفرع منها من مفاهيم وقضايا، كتفريق بعض العلماء بين البدعة الحقيقية والبدعة الإضافية، والحسنة والسيئة، وكتفريقهم بين البدعة في العبادات والمعاملات.

لقد وردت أحاديث كثيرة تنهي عن الإبتداع في الدين، منها قوله صلى الله عليه وسلم "من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد" (متفق عليه) ومنها حديث العرياض بن سارية - "وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت القلوب، فقال قائل: يا رسول الله كأنها موعظة مودع فماذا تعهد إلينا؟ فقال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة لولاة الأمر وإن كان عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة"¹ ومنها حديث جابر بن عبد الله "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في خطبته. "أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم وشراً الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة"². لكن قد وردت أحاديث ووردت أقوال لبعض الصحابة فسرت على أنها تدل على أن هنالك بدعة حسنة، والأمر يحتاج إلى نظر وإلى إيضاح وفيه خلاف، فعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من سن سنة خيرة فاتبع عليها فله أجرها واجر من اتبعه غير منقوص من أجرهم شيئاً، ومن سن سنة شر فاتبع عليها كان عليه وزرها ومثل أوزار من اتبعه غير منقوص من أوزارهم شيئاً" (رواه الترمذي وصححه وقال حديث حسن). وفي الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم "من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها لا ينقص ذلك من أجرهم شيئاً ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها لا ينقص ذلك من أوزارهم شيئاً".

ويستدلون أيضاً بما روي عن عمر رضي الله عنه من قوله عن اجتماع الناس في صلاة التراويح ومدامتهم على ذلك في المساجد في رمضان على إمام واحد (بدعة ونعمة البدعة)³. واستدلوا بما رواه الإمام مسلم وصححه بسنده عن مجاهد فقال: (دخلت أنا وعروة بن الزبير المسجد، فإذا عبد الله بن عمر جالس إلى حجرة عائشة والناس يصلون الضحى في المسجد، فسألنا عن صلاتهم فقال بدعة)⁴. واستدل البعض بقول بلال رضي الله عنه (الصلاة خير من النوم) فهي من محدثات سيدنا بلال وقد قال له الرسول صلى الله عليه وسلم عندما سمعها منه (ما أحسن هذا! اجعله في أذانك)، وقد أورد هذا القول أبو الشيخ في كتابه الأذان عن ابن عمر رضي الله عنهما ورواه الطبراني عن عائشة والبيهقي عن إبي حفص عمر

¹ رواه الترمذي وصححه أبو داود وغيرهما، (انظر البدعة توفيق يوسف الواعي).

² الحديث أخرجه البخاري كتاب الأدب، قوله تعالي (يا أيها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين). انظر البدعة، توفيق يوسف الواعي

، 112.

³ انظر البدعة، على عبده عطية، مرجع سابق، ص، 205.

⁴ انظر المصدر نفسه، ص، 205-256.

مرسلاً¹. واستدلوا بما أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من رواية سيدنا رفاعه بن رافع الزرقي قال (كنا نصلي يوماً وراء النبي صلى الله عليه وسلم فلما رفع رأسه من الركعة قال: سمع الله لمن حمده، فقال رجل وراءه: ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، فلما انصرف قال: من المتكلم؟ قال: أنا، قال: رأيت بضعة وثلاثين ملكاً يبتدرونها أيهم يكتبها أولاً)².

(يقول الإمام ابن لب راداً على ما أنكر الدعاء عقب الصلاة، غاية ما يستند عليه منكر الدعاء أدبار الصلوات أن التزامه على ذلك الوجه لم يكن من عمل السلف الصالح، وعلى تقدير صحة هذا النقل فالترك ليس بموجب الحكم في ذلك المتروك إلا جواز الترك وإنتفاء الحرج، أما التحريم أو كراهة المتروك فلا، ولا سيما فيما له أصل إجمالي متقرر في الشرع)³.

اتفق أمراء المسلمين على أن كل أمر مستحدث يخالف الكتاب والسنة في العقائد والعبادات أو المعاملات فهو بدعة، أما ما يتصل بالصناعة والزراعة وغيرها من الأمور المكتسبة بالخبرة والتجربة أو بمطلق العقل والتي لا تتعلق بأمر الشارع فإنه يجوز الإختراع والبدعة فيها، أما التي تعارض مقصد الشارع بوجه من الوجوه فإنه لا يجوز فعلها، وعلى هذا الأساس ما استحدث من المعتقدات كالإعتقاد في الحلول والإتحاد ووحدانية الوجود وفناء الوجود فإنها بدع باطلة لأنها تعارض العقيدة وما استحدثت في العبادات كزيادة عدد ركعات أو سجود أو ركوع أو جعل الصلاة الجهرية سرية أو عكس ذلك، أو الوضوء دون غسل، وما استحدثت في المعاملات كتحويل الربا. ولا يكاد يختلف أحد في أن هذه الأمور ينبغي أن تعد بدعاً فقد أجمع علماء المسلمين أن كل ما خالف نصاً فإنه يعد بدعة ولا مشكل في وصف ما خالفها نصاً بأنه ضلال فلا يحتاج إلى وصفه بأنه بدعة، ولكن ما يحتاج إلى نظر والذي قد يكون حوله خلاف هو هل ما لم يعارض نصاً يمكن أن يكون بدعة؟ وقد إنقسم الفقهاء عموماً في هذا الأمر إلى فريقين: فريق يرى أن العمل إذا لم يكن عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا صحابته فإنه يكون بدعة، وفريق يرى أنه ليس من الضروري أن يكون هنالك عمل أو نص مباشر ولكن ينبغي أن يوافق العمل أصول السنة وقواعدها أو ما قيس عليها واستنبط منها، فالشافعي من أصحاب الرأي الثاني: (قال الشافعي رحمة الله كل ما له مستند من الشرع فليس ببدعة ولو لم يعمل به السلف، لأن تركهم للعمل به قد يكون لضرر قام لهم في الوقت، أو لما هو أفضل منه، وقال البدعة الضلالة وما يخالف الكتاب والسنة أو الأثر والاجماع، وما أحدث فيه الخير فلا خلاف فيه للعلماء (وعارض هذا الرأي مالك رحمة الله وقال هو بدعة، لأنهم لم يتركوه إلا لأمر عندهم فيه، فإنهم كانوا أحرص على الخير وأعلم بالسنة، واستند أصحاب الرأي الأول كما تقدم على قول عمر بشأن صلاة التروايح (نعمت البدعة) واستندوا إلى ما رواه مسلم بشأن صلاة الضحى جماعة في المسجد.

وقبل أن نناقش هذين الرأيين نود أن نشير إلى موقف ثالث وهذا الموقف ليس بموقف الرفض المطلق لما يسمى بالبدعة الحسنة ولكنه موقف رافض للمشاركة فيها ولمجاراتها، وهو بذلك أقرب للرفض من القبول. أخرج أحمد بسند جيد عن غضيف ابن الحارث قال: رحلت إلى عبدالملك بن مروان فقال إنا قد جمعنا الناس على رفع الأيدي في المنبر يوم الجمعة وعلى القصص بعد الصبح والعصر، فقلت أما أنها أمثل بدعتكم عندي ولست بمجيبكم على

1 المصدر نفسه، ص،

2 المصدر نفسه، ص،

3 الحفياني (عبدالجبار المبارك)، البراهين الجلية، مرجع سابق، ص، 27.

شيء منها لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما أحدث قوم بدعة إلا رفع من السنة مثلها فتمسك بسنة خير من إحداث بدعة)¹.

اعتبر أصحاب الرأي الأول أن الأصل في مسألة البدعة حديث كل بدعة ضلالة، وأن كل أمر مبتدع ليس فيه خير ولو كان فيه خير لفعله الصحابة.

وقالوا أن عمر رضي الله عنه (نعمت البدعة) لا يعني أنه يمكن الإبتداع في الدين، فإن الترويح قد صلاحها الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد صلاحها جماعة، ولكنهم لم يداوموا عليها لأن الشارع لا يريد أن تكون فرضاً، ولو داوم الرسول صلى الله عليه وسلم عليها في جماعة لالتبست بالفرض. فبالنظر إلى هذه الحثيات فكأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أجازها. وقال أصحاب الفريق الثاني أنها خير له أصل، واستدلوا بصلاة الترويح وبصلاة الضحي، وقالوا في تبرير العبادات التي لم يرد في السلف أنها كانت بتلك الكيفية ولم يجدوا لها سنداً أصلاً اعتبروها من قبيل النذر الذي يلزم نادره ولا يلزم غيره، أو اعتبروها من قبيل التنشيط ومما يساعد على مداومة العمل، ولم يعطوا العمل خصوصية إلا إذا كانت له في الشرع خصوصية. فإذا خصص يوماً أو وقتاً بركعات أو بصدقة أو قراءة قرآن فإنه ينبغي أن يكون بقصد أن الوقت يلائم فراغه ونشاطه، واشتروطوا في العبادة أيضاً أن لا يكون فيها تشدد أو تنطع، وأن يحذر صاحبها أن لا تلتبس على الآخرين بالفرض أو المستحب.

والأمر عندي في التحليل النهائي يرجع إلى اعتبار الأصل الذي ترجع إليه البدعة وقوة حجية هذا الأصل فمثلاً هل المولد بدعة؟ وهل التبرك بدعة؟... إلخ. لأجل ذلك قاد الخلاف الرافضين إلى تحليل مفهوم ما يسمى بالبدعة الحسنة إلى تقسيم البدعة إلى حقيقية وإضافية. وقسموا الإضافية إلى التي تقرب من البدعة الحقيقية والتي لم يدل عليها دليل شرعي لا من كتاب ولا من سنة ولا إجماع واستدلال معتبر عند أهل العلم لا في الجملة ولا في التفصيل، وقالوا: وقد يتأول المبتدع صاحب البدعة الحقيقية، ولكن تأويله يكون تحريفاً وفيه تعسف، أما البدعة الإضافية فهي التي لها من الأدلة متعلق، ولذلك قد تشبه على الفرد. والإشبهاء قد يكون قوياً حتى يظن أنها ليست ببدعة، وقد يكون ضعيفاً فتعتبر قريبة من البدعة الحقيقية. وهذه هي منطقة الخلاف التي قد تختلط وتلتبس فيها الأمور. ويدور الآن نقاش حول بعض الأمور المختلف فيها والتي يعتبرها البعض بدعاً سيئة ويعتبرها البعض الآخر بدعاً حسنة، كالأحتفال بالمولد النبوي، وكأنواع من التبرك وغيرها تعرض أدلة وتناقش. والأمر يدور حول وجوه الاستدلال.

والجدل الدائر قد لا يخلو من تعصب، وقد لا يلتزم بأداب الجدل الحسن. ويبدو لي أن معالجة كثير من محاربي البدع غير سليمة، وكذلك رد فعل ممارس تلك الأنشطة. فبعض الممارسين مقلدون، والأسلوب المناسب في اعتقادي مع المقلد إذا أراد المصلح إصلاحه هو أن يجعله يثق فيه وفي نزاهته، فالمقلد قلد من يثق فيه، ولا يمكن أن يغير ثقته فيه إلا بثقته في غيره (وإذا لم يكن مقلداً فقد يكون لديه دليل، وقد يكون هذا الدليل لا يقوى عند التمحيص، فينبغي أن يبين له خطأ وجه الاستدلال به برفق وسماحة وموعظة حسنة. من جهة أخرى فإن بعض محاربي البدع قد يكون علمهم قاصراً، وقد تكون وجهة نظر المخالف له صحيحة أو أنها يحتمل أن تكون صحيحة. إن مما يجعل بعض المقلدين يتمسكون بتقليدهم أنهم أخذوا معتقداتهم من علماء لهم مكانة كبيرة، وأنه يفترض أن تكون لدى هؤلاء العلماء أدلة قادتهم إلى هذه الآراء، فينبغي على المصلح أن يأخذ هذه الحقيقة في الاعتبار، وهذا لا يعني أن هؤلاء العلماء لا يخطئون (وكل يؤخذ من كلامه ويرد إلا المعصوم صلى الله عليه وسلم).

نخلص من حديثنا عن البدعة بما يلي:-

¹ فتح الباري 175، ص 17، ص 10 (أنظر البدعة، عزت عطية، ص 209).

- 1- ينبغي التأسي بالرسول صلى الله عليه وسلم وهو أفضل شيء فإذا واطب الإنسان على عمل الرسول صلى الله عليه وسلم وعمل الصحابة من النوافل والسنن فأنها إن شاء الله تكفيه.
 - 2- يجب أن لا نغير من كيفية العبادة ولا نخالفها.
 - 3- إذا ابتدع الناس بدعة إضافية قد يكون لها أصل ولو كان فيه ضعف أن يجد لهم العذر في الفهم، ولكن له ألا يمارسها بنفسه.
 - 4- إذا نذر الإنسان نذراً من عبادة أو ألزم نفسه بشيء فجائز على أن لا يخالف فيه نصاً.
 - 5- قد يلزم الإنسان نفسه فيخص يوماً أو وقتاً بعبادة ويكون ذلك مناسباً له ولفراغه وسبباً في نشاطه ولكن لا يعطيه خاصية معينة يلزم به الآخرين.
 - 6- أن لا تكون عبادته فيها تشدد وتنطع، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن التنطع والتشدد.
 - 7- أن يكون هناك أصل شرعي لعبادته.
- هناك المزيد من التوضيحات مما يمكن اضافته هنا ولكن نكتفي بهذا القدر لضيق المجال وللقارئ أن يرجع إلى القراءات الاضافية في غير هذا الموضوع.

معايير فهم النصّ

لقد ذكرنا في كتابنا قضايا التصوف الإسلامي عندما تحدثنا عن نظرية المعنى أن هنالك معايير معينة تحكم وتحدد معنى النص وسوف نحاول توضيح هذه المعايير فيما يلي:

يقول الشاطبي¹ إن معاني الشريعة ومحتوى أوامرها وأخبارها جاءت بلغة العرب، لذلك تعرف عن طريق معرفة لغة العرب، قال تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} (يوسف:2)، وقال تعالى: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} (الشعراء:195). وقال تعالى: {لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ} (النحل:103). وذكر² أن القرآن أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، فهي تسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة "أي تستعمل المترادفات" وتسمى الأشياء الكثيرة باسم واحد، وتسمى هذه الألفاظ بالأسماء المشتركة كلفظ العين يراد به منبع الماء وحاسة البصر ويراد بها الجاسوس "إن عدم الأخذ في الاعتبار أن الألفاظ قد تكون مشتركة، قد يقود إلى مفارقات وتناقضات" وتستعمل العرب في أساليبها الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك. وتستعمل أيضاً المجاز والإستعارة والكناية، فمثلاً عندما نقول المدينة في يد الأمير لا نقصد في اليد بمعنى الجارحة، ولكن نعني تحت سلطانه، وقوله تعالى في الآية: {وَسُئِلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا} (يوسف:82)، يعني اسأل أهلها، ولكن جعلت القرية مسنولة مبالغة في الاستيفاء بالسؤال، وقد كنى الله تعالى عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجئ من الغائط. وقد يجيء الكلام بصيغة الأمر كقوله تعالى: {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ}، (فصلت:40) ويقصد به التهديد والتوبيخ، وقد تكون صفة الكلام الأمر ويقصد منها التخيير والإباحة لقوله تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا} (الأعراف:31)، وقد يقصد منه التهديد والتعجيز، والاستفهام قد يكون تقريراً أو توبيخاً، والمعنى قد يختلف حسب مساق الجملة وتركيبها، فمثلاً في جملة تتحدث عن قيام زيد إذا كانت العناية بالمخبر عنه قلنا "زيد قام" وإن كان القصد بالتنكيت على من ينكر قيام زيد قلنا "إنما قام زيد". إن أساليب اللغة متعددة وتؤثر على فهم النص.

إن دراسة أساليب اللغة وتركيبها ودلالاتها ومنطقها له أهمية كبرى في فهم نصوص الكتاب والسنة. ولقد عنى الأصوليون بما أسماه القواعد الأصولية اللغوية³، مثل قاعدة طريقة دلالة النص، أي ما يفهم من عبارته وإشارته أو دلالاته أو اقتضائه. وتحدثوا عن النص واضح الدلالة ومراتبه، وقسموا الواضح الدلالة إلى الظاهر والنص المفسر والمحكم، وتحدثوا عن غير واضح الدلالة ومراتبه وقسموه إلى الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه، وتحدثوا عن دلالة العام وعن تخصيص العام وعن دلالة الخاص.. الخ.

أمر آخر ذكره الشاطبي وتجدر الإشارة إليه أن القرآن جاء لعامة الناس الذين تختلف مقدراتهم في الفهم بلغة ومادة تناسب أفهامهم في الجملة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا جبريل إني بُعثت إلى أمة أميين فيهم العجوز والشيخ الكبير والغلام والجارية والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط⁴، ولكن معجزة القرآن أن فيه معاني بالقدر المشترك بين كل الناس على اختلاف أفهامهم، وفيه من المعاني التي تصيب من رزقهم الله فهماً وعلماً لا تنقضي عجائبه. هذا القدر المشترك هو أساس التكليف، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، ولا يكلف الله ما لا يطاق، يقول الله تعالى: {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ} (القمر:17).

¹الموافقات، الجزء الثاني، ص، 64.

²الموافقات الجزء الثاني، ص، 65.

³عبد الوهاب خلاف - علم أصول الفقه، الإحكام في أصول الأحكام، للأمدى، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، بدون تاريخ.

⁴أخرجه الترمذي وقال حديث حسن صحيح.

يبدو أنه في كثير من الأحيان أن التعقيد الذي يصاحب تناول بعض الناس لآيات القرآن إنما ينتج من تعقيد اصطنعوه وليس له وجود في حقيقة الأمر، أو يكون بتأثير فكر منحرف، والقرآن عموماً واضح، متشابهه يمكن رده إلى محكمه، والبعض الآخر من المتشابهه يمكن إيكال أمره لله.

إن فهم القرآن لا يتم فقط وفي كل الحالات بفهم لغة العرب وأساليبها ومنطقها الذي أشرنا إليه ولكن يحتاج المرء في فهمه إلى معرفة:

1. فيم نزل؟ وأسباب نزوله.
 2. الناسخ والمنسوخ.
 3. عادات العرب، وأفعالها وأحوالها. أي أوضاعها الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أي نظام حياتهم حالة نزول القرآن فمثلاً قوله تعالى: {وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ} (البقرة:196) هو أمر بالإتمام دون الأمر بالاتصال لأنهم قبل الإسلام كانوا آخذين به.
 4. معرفة باقي القرآن، لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً. ومعرفة مقاصد الشرع والدين عامة.
 5. معرفة السنة، فهي مفسرة للقرآن.
 6. معرفة أقوال الصحابة.
 7. معرفة أقوال المفسرين والانتفاع بها.
 8. معرفة كيف طُبِّق في واقع حياة المسلمين.
 9. الاتصاف بالورع والتقوى وانتفاء الغرض، وأن لا يعتقد معنىً مسبقاً ثم يريد حمل الألفاظ والنصوص عليه.
 10. أضاف بعضهم المقدرة العلمية التي تأتي بالتدريب والدراسة والممارسة، وقالوا يجب أن يعرف طرفاً من العلوم العقلية كالمنطق والعلوم التجريبية بجانب الفقه وأصوله.. إلخ، بجانب معرفة ظروف العصر الذي يعيش فيه ومقتضياته.
- يمكن تحديث هذه الضميمة بعمل مداخلة مع النظريات الحديثة ذات الصلة بتحديد معنى النص وتفسيره كالهرمنيوطيقا والفيونولوجيا والتفكيكية وغيرها من النظريات وعموماً بعلم اللغة واللسانيات وعلم النفس والأنثروبولوجيا والفلسفة وعلم المعرفة (Cognitive science).

المعنى الظاهر والمعنى الباطن

هنالك ما يسمى بالمعنى الظاهر للنص والمعنى الباطن له. ولقد تحدثنا عن ما يسمى بالمعنى الباطن، عندما تحدثنا في كتاب (قضايا التصوف الإسلامي) عن الفرق الباطنية، وأوضحنا ضلال وانحراف ما تدعيه من معان باطنية لنصوص القرآن والسنة، وسوف نتحدث فيما يلي عن المعاني الباطنة المقبولة للنصوص.

لقد أورد الشاطبي¹ عن ابن مسعود أنه قال: "أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكن حد مطلع" وقال: الظاهر والظهر هو التلاوة، وقال الباطن هو الفهم عن الله لمراده، ولكن الفهم نفسه يمكن أن يكون على مستويات، وقد ذكر² أنه عندما نزلت الآية الكريمة: {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ} (النصر:1) سئل ابن عباس عن معناها قال إنما هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم، أعلمه الله إياه، فقال عمر رضي الله عنه، والله لا أعلم منها إلا ما تعلم. فظاهر هذه السورة أن الله تعالى طلب من الرسول صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره وفتح عليه، وباطنها أن الله نعى إليه نفسه. وكذلك لما نزل قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} (المائدة:3) فرح الصحابة وبكى عمر وقال ما بعد الكمال إلا النقصان مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام، لكن القول بأن الآية نعي لرسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه لا يتعارض مع كونها تأمره صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره وفتح عليه، والتنبيه لمثل هذه المعاني يكون هبة من الله سبحانه وتعالى لعبده من عبادته.

ومن ناحية أخرى فإن الأخذ بالظاهر قد يكون مذموماً ويدل على قصور فهم صاحبه، والله سبحانه وتعالى وصف الكفار بأنهم يعلمون ظاهراً من القول. ولما نزل قوله تعالى: {مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ} (العنكبوت:41)، قال الكفار ما بال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن ما هذا كلام إله. وفهم اليهود من قوله تعالى: {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسِناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ} (البقرة:245) أن الله فقير وهم أغنياء وهو ظاهر القول، وفهم أبو الدحداح أن الله كريم استقرض من المؤمنين ما أعطاهم. فأيات القرآن تحتاج إلى تفقه لفهم معناها والمراد منها. لذا استنكر القرآن موقف الكفار وقال عنهم: {فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً} (النساء:78) وهم قد يعلمون ظاهراً من القول، ولكن لا يفقهون المراد الحقيقي منه.

ولقد استنكر كثير من المسلمين موقف الخوارج الذي يعتمد على ظاهر النصوص وليس على مدلولها الحقيقي، ولقد فهم الخوارج أن معنى: (إن الحكم إلا لله)³. منافع لما فعله على رضي الله عنه من تحكيم الرجال، ونسوا كما نبههم علي أن حكم الله لا يكون إلا بواسطة الرجال وفهمهم أنه لا ينزل في الواقع بنفسه. هذه بعض الأمثلة التي تدل على أن هنالك مفهوماً لظاهر النصوص وباطنها مقبول ولا يسبب إشكالاً. يكتسب المؤمن هذه المعاني بالتدبر والتفكير والتأمل والدراسة والبحث وبتقوى الله. فيهب الله له فهماً ينال به المعاني البعيدة. وقد أشار سيدنا علي رضي الله عنه إلى هذا العلم لما قيل له: هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب؟ قال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أسر إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً كتمه على غيرنا إلا فهماً يؤتاه الله لعبده في كتابه.

¹ الشاطبي (ابي اسحق)، الموافقات، الجزء الثالث، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ص 382.

² نفس المصدر، ص، 384

³

معايير التأويل

لقد ورد لفظ "التأويل" في عدد من آيات القرآن الكريم منها قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} (آل عمران:7). سوف نتناول تفسير هذه الآية وما المقصود بالمتشابهة والمحكم ، ثم نعرض للآراء والنظريات المختلفة الخاصة بماهية التأويل وجوانزه.

ولقد ورد لفظ التأويل أيضاً في قوله تعالى: {وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ} (يوسف:100) "والتأويل هنا ورد بمعنى تفسير الحلم وهو ما يسمى بالتعبير". وأيضاً ورد لفظ التأويل في قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ} (الأعراف:53) أي حقيقة ما أخبر عنه من أمر الميعاد، التأويل إذن قد يقصد به حقيقة الشيء وما يؤول إليه (الأمر الموجود في الخارج) وقد يقصد به التفسير والبيان ، وقد يقصد به صرف اللفظ عن المعنى الراجح لدليل يقترن به.

فلنبداً بالنظر في تفسير قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ...} (آل عمران:7) يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: إن الله سبحانه وتعالى يخبر أن في القرآن آيات محكمات هن أم الكتاب أي بينات واضحات الدلالة لا إلتباس فيها على أحد، ومنه آيات أخر اشتمت الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم فمن رد ما اشتمت إلى الواضح فيه وحكم محكمه على متشابهه عنده فقد اهتدى، ومن عكس أنعكس، ولهذا قال تعالى: {هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ} (آل عمران:7) أي أصله الذي يرجع إليه عند الإشتباه {وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ} (آل عمران:7) أي تحتل دلالتهما موافقة المحكم، وقد تحتل شيئاً آخر من حيث اللفظ والتركيب لا من حيث المراد. يعني ابن كثير أن الآيات التي تحتل تعدد المعنى والتي فيها غموض وعدم وضوح. والمحكمات كما يقول هي حجة الرب وعصمة العباد ودفع خصوم الباطل ليس لهن تصريف ولا تعريف، قال تعالى: {فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ} (آل عمران:7) أي إنما يأخذون منه المتشابه الذي يمكنهم أن يحرفوه إلى مقاصدهم الفاسدة وينزلوه عليها لاحتمال لفظه لما يصرفونه، أما المحكم فلا نصيب لهم فيه لأنه دافع لهم وحجة عليهم. ولقد أحتج النصارى بأن القرآن نطق بأن عيسى روح الله وتركوا الاحتجاج بقوله: {إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ} (الزخرف:59) وقوله تعالى: {إِنْ مَثَلٌ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (آل عمران:59) وغير ذلك من الآيات المحكمة المصرحة بأنه خلق من مخلوقات الله وعبد ورسول من رسله.

يحضرني في هذا الموضوع أن أحد المبشرين المسيحيين قال لطالب في الدراسات العليا بإحدى الجامعات السوادانية: {إن القرآن قد نطق بأن عيسى روح الله وكلمته "مستدلاً بذلك على ألوهيته"} فحار الطالب جواباً. فهو لاء المبشرون وبعض المستشرقين والطاهويين يأخذون بأساليب طرح أسئلة محيرة لمن ليس له خلفيات أو ثقافة دينية. فنلسح أبناءنا بالعلم والمعرفة حتى يقفوا أمام هذه التيارات الهدامة، ويتبينوا الحق من الباطل {ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ} أي تحريفه على ما يريدون {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} (آل عمران:7)، لقد اختلفت القراءة في الوقف هنا فقبل على الجلالة.

قال ابن عباس التفسير على أربع أنحاء: تفسير لا يقدر أحد على فهمه، وتفسير تعرفه العرب من لغاتها، وتفسير يعلمه الراسخون في العلم، وتفسير يعلمه الله.

التفسير الأول يعرفه كل إنسان ولو لم يكن له علم واسع باللغة وأساليبها، أو علم بحقائق الأمور. والثاني علم يعرفه من لهم معرفة واسعة باللغة. وعلم يعرفه العلماء. وعلم يعلمه الله وهو العلم المطلق الذي لا يتصور وجوده عند البشر. ولقد روى ابن كثير عن ابن

عباس أنه قال إنا من الراسخين في العلم الذي يعلمون تأويله. لقد اختلفوا أيضاً في ما هو المتشابه؟ فقال بعضهم إنه فواتح السور وما عداه ليس بمتشابه واعتبر بعضهم المتشابه يضم غير فواتح السور، وقال بعضهم إن المتشابه لا يعلمه إلا الله، وقال بعضهم إن الراسخين في العلم يعلمونه. يبدو أن هنالك اتجاهين - عموماً - يتصلان بقضية التأويل. إتجاه يأخذ بالتأويل ويرى في عدمه تعطيل لنصوص واتجاه يتمنع عن التأويل مطلقاً. والذين يأخذون بالتأويل منهم من يؤولون في حالات محدودة جداً، ومنهم من يتوسعون في التأويل. الذين يأخذون بالتأويل في حالات محدودة يقولون إذا كان في الشيء احتمالان واحد ممتنع والآخر جائز فإن التأويل جائز وإن الأخذ بأحدهما فيه خطر لأنه ربما لا يكون مراد الله. يعتقد الغزالي أن موقف أهل السلف كان إما أن يؤولوا تأويلاً محدوداً، أو يمتنعوا عن التأويل مطلقاً¹.

يقول الغزالي إن حقيقة مذهب أهل السلف تقوم على سبعة أمور². وهنا نعتقد أنه يتحدث عن الذين يكفون عن التأويل مطلقاً:

الأمر الأول: التقديس، تنزيه الرب عن الجسمية وتوابعها.

الأمر الثاني: التصديق، الإيمان بما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه حق على الوجه الذي قاله وأراده.

الأمر الثالث: الاعتراف بالعجز.

الأمر الرابع: السكوت، الا يخوض ويسأل عن معناه.

الأمر الخامس: الإمساك، لا يتصرف في الألفاظ بالتبديل بلغة أخرى أو بالزيادة أو النقصان.

الأمر السادس: الكف، الكف عن البحث والتفكير فيه.

الأمر السابع: التسليم لأهل المعرفة، لا يعتقد ما خفي عليه خفي على غيره.

يرى ابن تيمية أن هذا الإتجاه الذي ذكره الغزالي لا يمثل الإتجاه الحقيقي لأهل السلف. ويعتقد أن القرآن أنزل لكي يفهم ويتدبر ويتفكر فيه سواء كان محكماً أو متشابهاً. وقال للتأويل ثلاثة معان، منها معنيان صحيحان، ومعنى فاسد، المعنى الصحيح الأول، يقصد به الأمر الموجود في الخارج، فتأويل طلعت الشمس طلوعها يكون من باب الوجود العيني الخارجي، والمعنى الصحيح الثاني يقصد به التفسير والبيان، أما المعنى الثالث غير الصحيح فهو صرف اللفظ عن المعنى الراجح لدليل يقترن به، ولابن تيمية نظرية في التأويل بمعنى التفسير والبيان وهي تفسير القرآن بالسنة وأقوال الصحابة وباللغة³.

(أ) إن الذين يتوسعون في التأويل يمكن تقسيمهم إلى:

1. بعض أهل السلف وأهل السنة.

2. المعتزلة.

3. الفلاسفة.

4. بعض المتصوفة

(ب) الذين يؤولون بمعايير غير موضوعية ومعايير غير منضبطة. وهم أصحاب الفرق الباطنية من شيعة بعض المتصوفة وغيرهم.

¹ الغزالي، القصور الموالي، الجزء الثاني، إجماع العوام عن الكلام، مكتبة الجندي، 1970، ص، 62 - 63.

² نفس المصدر.

³ أنظر ما كتبناه عن الإتجاه الآخر لأهل السلف.

لقد تحدثنا في كتاب قضايا التصوف الإسلامي عن هذه الإتجاهات ومواقف الفرق وما يهمننا في هذا الموضوع إتجاهان لأهل السنة، اتجاه يقوده ابن تيمية وفيه التأويل مطابق للتفسير، وتفسير القرآن يكون كما ذكرنا بالقرآن وبالسنة وأقوال الصحابة وإذا لم يوجد يكون اعتماداً على اللغة ولكنه يلتزم بالسياق وتركيب العبارة، والاتجاه الآخر الذي قد يخالف هذا الاتجاه وقد يصرف المعنى الظاهر للنص لسبب أو دليل خارج النص ولا يعتمد كل الاعتماد على النص نفسه... وهؤلاء يرون أن شروط التأويل هي:

1. أن يكون هنالك سبب لصرف معنى النص لمعنى آخر.
2. المعنى الآخر يجب أن يكون جارياً على مقتضى لسان العرب ولغاتها وأساليبها.
3. أن لا يكون له معارض خصوصاً مما يكون قد علم من الدين بالضرورة، أو ما كان محكماً أو ما كان يمثل مقصداً من مقاصد الشرع الأساسية.
4. أن يكون له شاهد يشهد بصحته في محل آخر مستقل.

يقول الشاطبي، الذي هو من المؤيدين لهذا الإتجاه فإن جرى "التأويل على هذه الطريقة" فلا إشكال في اعتباره لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود لا يأباه، فطرحة إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً فذلك غير صحيح ما لم يقم دليل آخر على إهماله. هذان الإتجاهان اللذان يقولان بالتأويل يعارضهما كما ذكرنا اتجاه يقول بعدم التأويل. ومن ناحية أخرى يرى الغزالي¹ أن يكون الأخذ بالتأويل أو عدم الأخذ به مرتبطاً بالمصلحة. فأذ أشكال الظاهر على إنسان حتى كاد يسوء اعتقاده في الرسول صلى الله عليه وسلم وينكر قوله، فلو ذكر له التأويل المحتمل لا بأس بذلك لأنه ينتفع به، ولكن لا يجوز أن نذكر التأويل للذين كانوا غافلين عنه وعن أشكال المعنى الظاهر لأنه ربما يشوش عليهم.

¹ القصور العوالي، الجزء الثاني، إجماع العوام عن علم الكلام، مرجع سابق، ص، 81.

تحديد معنى النص الصوفي الشاطح

والمعايير التي بموجبها يمكن الحكم عليه¹

إذا افترضنا أننا نعلم معنى النص الصوفي وما المقصود به فإن الحكم عليه بالخطأ أو الصواب يجب أن يكون على أساس إتفاقه أو تعارضه مع العقيدة والشريعة الإسلامية، أو مع النظر العقلي السليم. إن تحديد مضمون كثير من النصوص الصوفية والحكم عليها لا إشكال فيه، ولكن قد يكون ذلك بالنسبة لبعضها الآخر مشكلاً. لتحديد معنى النص الصوفي والحكم عليه يمكن أن نحتذي بالمعايير الآتية:

أولاً: نحدد هل ما نسب إلى أحد المتصوفة كالبسطامي أو الشبلي أو ابن عربي مثلاً من أقوال هي له حقاً أو لا؟.

ثانياً: هل ما نسب إليه له معنى مفهوم أم لا؟.

ثالثاً: إذا قاله وصح منه وكان له معنى مفهوماً هل له قول آخر يناقضه بحيث يتعذر الجمع بين القولين أم لا؟.

رابعاً: إذا صح عنه وكان له معنى مفهوماً وليس له قول آخر يناقضه هل يمكن أن يتأول تأويلاً مقبولاً "تبيحه قوانين اللغة والفهم السليم والمنطق الصحيح، ويتفق مع بقية أحكام الشريعة وغيرها من ضوابط التأويل"؟.

خامساً: إذا تعذر تأويله هل يمكن أن يعذر صاحبه؟ لأنه قد يقال أن القوم "وصاحبنا ينتمي إليهم" أهل غيبة عن الحس، والوردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجنون معذور، وكذلك من هو في حالة سكر. إنه من المقبول أن يعذر الشخص الذي لا يعي ما يقول، ولكن الغريب في الأمر أن حالة عدم المسؤولية هذه تعد ممدوحة عند بعضهم. وأن بعضهم عندما يفيق من سكرته هذه لا ينكر ما قاله وهو في تلك الحال، بل على العكس من ذلك يحاول أن يأتي بحجج منطقية للبرهان على الأقوال التي صدرت عنه في حالة الغيبة. والحلاج عندما ذكرت له أقواله الشاطحة لم ينكرها. عموماً يجب أن يحترز الشخص من أن تحدث له حالة غيبة أو سكر أو ما يشابهها إلا أن تكون بغير اختياره وإرادته ولا يمكنه التحرز منها.

معايير درء التعارض² بين الشرع (الوحي) والعقل والتجربة:

إن معايير درء التعارض بين الوحي والعقل والتجربة هي:

أولاً: ننظر في ثبوت النص {أي ننظر في ثبوت السنة لأن نصوص القرآن كلها ثابتة} فإذا كان النص غير ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حينئذ ينتفي التعارض.

ثانياً: إذا ثبت أن النص ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو كان النص قرآناً، فينبغي النظر في دلالة النص حسب قواعد التفسير السليم فقد تكون له دلالة لا تتعارض مع ما يوجبه العقل.

ثالثاً: أما إذا كان النص ثابتاً ودلالاته واضحة فعلياً حينئذ اختبار الدلالة العقلية، لأنها قد لا تكون صحيحة، فكثير مما ظنه الفلاسفة والعلماء يلزم من النظر العقلي قد لا يكون كذلك ولا يتسع المجال للتفصيل بذكر الأمثلة. أما إذا تعذر التوفيق بهذه الطريقة فإن

¹ زروق (عبدالله حسن)، قضايا التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص، 187-189.

² نفس المصدر

ابن تيمية يقترح الطريقة الآتية لدرء التعارض : فإذا كانت القضية الشرعية يقينية والقضية العقلية ظنية فينبغي قبول القضية الشرعية. وإذا كانت القضية العقلية يقينية والقضية الشرعية ظنية فينبغي الأخذ بالقضية العقلية. وإذا كانتا ظنيتين فينبغي قبول التي هي أقوى ظناً واحتمالاً. وإذا كانت القضية الشرعية يقينية والقضية العقلية يقينية: فعندئذ لا يكون هنالك تعارض أصلاً لأن الحق لا يعارض الحق أما درجة التيقن من القضية الشرعية فتعتمد على درجة ثبوت النص ودرجة التيقن من دلالاته وتقاس درجة احتمال القضايا العلمية باستخدام المنهج العلمي.

المراجع الطريقة الصوفية

- (1) إبراهيم (عبدالله عبدالرازق)، الطرق الصوفية في القارة الأفريقية، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 2004
- (2) ابن تيمية (تقي الدين أحمد)، مجموع الفتاوي، المجلد الرابع عشر، التفسير. جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد.
- (3) ابن تيمية (تقي الدين أحمد)، مجلد الجزء الحادي عشر، مجموع الفتاوي، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد.
- (4) أبو قرون (محمد الخليفة الحسن) ، الطريقة القادرية في السودان، الدعوة إلى الله – دار الأديب للطباعة والنشر، السودان، الطبعة الأولى، 2001م.
- (5) بابكر (حامد أحمد)، هل يجوز بناء المساجد والقباب والأضرحة على قبور الأنبياء والصالحين (دون مكان النشر ودون تاريخ النشر)
- (6) الجرجاني (علي بن محمد الشريف)، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م.
- (7) جلي (أحمد محمد أحمد)، طائفة الختمية ، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1992م.
- (8) جلي (أحمد محمد أحمد)، طائفة الختمية وصلتها بالطوائف الأخرى. مجلة الدراسات الإسلامية، إسلام آباد، أكتوبر/ ديسمبر، 1991م.
- (9) حوي (سعيد) تربيته الروحية، مكتبة وهبة، القاهرة، 1979م.
- (10) حاج حمد (أبو القاسم)، إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة تفكر، المجلد، (3)، العدد 12، 2001م.
- (11) حامد (محمد أحمد)، الختمية العقيدة والتاريخ والمنهج، دار المأمون، الخرطوم، 1987م.
- (12) حسن (عمار علي)، التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر، الطبعة الأولى، 2009م.
- (13) الحفيان (الشيخ عبد المحمود الشيخ الجيلي)، نظرات في التصوف الإسلامي، كتب مدخلة الشيخ الجيلي الشيخ عبد المحمود، الجزء الأول، مشيخة الطرق السنية بطابت، شركة أبوظبي للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- (14) خليل (بكري)، التأويل الصوفي في الإسلام عرض وتحليل فكر وفلسفة الجمهوريين في السودان، دار عزة للنشر، 2004م.
- (15) خير (محمد أحمد حامد محمد)، الختمية، دار المأمون، الخرطوم، 1987م.
- (16) الرسائل الميرغنية في آداب الطريقة الختمية، تشمل على ستة عشرة رسالة، مكتبة أم القرى، 2009م.
- (17) الزين (سميح عاطف)، الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1985م.
- (18) الشافعي (حسن)، وأبو يزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م.

- (19) عبد الخالق (عبد الرحمن)، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة ابن تيمية، الكويت، بدون تاريخ.
- (20) عبد الله (محمد المبارك)، في التصوف، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، السودان.
- (21) علي (حاتم السر)، الممارسة الديمقراطية في السودان، الحزب الاتحادي الديمقراطي نموذجاً، شركة الاتحادي للصحافة والطباعة والنشر، 1998م.
- (22) فول (جون أوبرت)، تاريخ الطريقة الختمية، ترجمة محمد سعيد القدال، مركز الدراسات السودانية، الخرطوم، 2002
- (23) قاسم (وليد)، عندما يحمل الصوفية لواء الدعوة (الطريقة الختمية نموذجاً)، دار جوامع الكلم، القاهرة، 2011م.
- (24) قريب الله (حسن الفاتح)، الدور الديني والاجتماعي والفكري للطريقة السمانية، الطابعون، مهدي محمد أحمد موسى- شركة مطابع السودان للعملة، الخرطوم، الطبعة الأولى، 2004م.
- (25) كرار (علي صالح)، الطريقة الإدريسية في السودان، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1991م.
- (26) المجلس القومي للذكر والذاكرين وزارة الإرشاد والأوقاف، السودان، مشروع إعمار الخلوي، شركة مطابع السودان للعملة المحدودة، بدون تاريخ.
- (27) المعاز (نبيل حامد)، التزكية: ضرورتها وسائلها – موانعها، دار التوزيع والنشر الإسلامية 1998م.
- (28) المهدي (محمد عقيل)، دراسة في الطرق الصوفية ، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1988م.
- (29) الألوسي (عادل)، الحياة الصوفية وتقاليدها في الموروث الشعبي العربي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2004م.
- البعد التعليمي والتربوي**
- (30) إبراهيم (يحي محمد)، تاريخ التعليم الديني في السودان، دار الجيل، بيروت، 1987م.
- (31) أبو بكر (يوسف الخليفة)، دور الخلوة في التعليم الأساسي، مؤتمر سياسات التربية والتعليم، وزارة التربية والتعليم، 1991م
- (32) أحمد (الفتاح الحبر محمد)، مفهوم الرباط في هدي خير العباد، مجلة أبحاث الإيمان، مركز أبحاث الإيمان، العدد الثاني عشر ، الخرطوم، أغسطس 2000م.
- (33) أحمد (عبد الحميد محمد)، المسيد في السودان، سلسلة إصدارات دار الشريعة، 1999م.
- (34) الألوسي (عادل)، الحياة الصوفية وتقاليدها في الموروث الشعبي العربي، القاهرة، 2004م.
- (35) الإمام (أحمد علي)، الخلوة والعودة الحلوة، دار مصحف أفريقيا، الطبعة السابعة، 2004م.
- (36) بشير (التجاني يوسف)، إشراقه ، الدار السودانية للكتب، 2000م.
- (37) جعفر (عوض صالح)، الخلوة والمدرسة، مطبعة جامعة الخرطوم، 2010م.

- (38) الحاج (المعتصم أحمد)، الخلاوي في السودان نظمها ورسومها، مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية، جامعة أم درمان الأهلية، 2005م.
- (39) زروق (عبد الله حسن)، دراسات في المعرفة والنقد في الفكر الإسلامي، مركز التنوير المعرفي، مطبعة الصالحين، سوريا، 2007م.
- (40) الطيب (الطيب محمد)، المسجد، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم، 2005م.
- (41) قاسم (عون الشريف)، قاموس اللهجة العامية في السودان،
- (42) قريب الله (حسن الشيخ الفاتح)، الشيخ والمسجد في المفهوم الصوفي، شركة مطابع السودان للعملة المحدودة، 2004م، باريس ، 1913م.
- (43) المدراس والكتاتيب القرآنية، كتاب المنندي، مؤسسة المنندي الإسلامي، 1417هـ.
- (44) نحو أداء متميز لحلقات تحفيظ القرآن ، المنندي الإسلامي ، الرياض، 2002م.
- (45) El Hassan (Idris Salem), What If the Pastoralists Choose not to be a Pastoralist? Managing Scarcity, Proceedings of a Regional Workshop Held on 14/26 August 1955, Addis Ababa, Ethiopia.

البعد الصحي

- (46) ابتسام المدامع ، ديوان أشعار من منشورات الطريقة البرهانية، بدون اسم مؤلف أو مطبعة أو تاريخ.
- (47) ابن القيم (مفتاح دار السعادة)، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت،
- (48) ابن القيم، رسالة في امراض النفوس، تحقيق محمد خالد الفقي، دار طيبة، الرياض، 1403هـ.
- (49) أحمد (الفتاح الخير عمر)، مشروعية الرقي في هدي خير الوري، مجلة أبحاث الإيمان، العدد الحادي عشر، 2000م.
- (50) بعشر (طه محمد)، الهدي الإسلامي والصحة النفسية، مجلة أبحاث الإيمان، الخرطوم، العدد الرابع عشر، 2004م.
- (51) الحبيب (طارق)، العلاج النفسي والعلاج بالقرآن، رؤية طبية نفسية شرعية، مؤسسة الجريسي للنشر والتوزيع ، 2005م.
- (52) الشهاوي (مجدي محمد)، العلاج الرباني للسحر والمس الشيطاني، مكتبة القرآن، القاهرة، بدون تاريخ.
- (53) طه (الزبير بشير)، العلاج القرآني للسلوك الإدراكي، أبحاث ندوة علم النفس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1993م.
- (54) طه (الزبير بشير)، علم النفس في التراث العربي الإسلامي، دار جامعة الخرطوم للنشر.
- (55) عبد الغفار (عبد السلام)، مقدمة في الصحة النفسية، دار النهضة العربية، بدون تاريخ.
- (56) عمر (عبد القادر)، وآخرون، العلاج بالقرآن بين الشرعية والشعوذة، مركز دراسات المجتمع، الخرطوم، 2006م.
- (57) العيسوي (عبد الرحمن)، الإسلام والعلاج النفسي، دار الفكر الجامعي، الأسكندرية ، 1986م.
- (58) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، الجزء الخامس.
- (59) القرضاوي (يوسف)، موقف الإسلام من الإلهام... والكشف... والرؤى ومن التمانم... والكهانة.. والرقى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1994م.
- (60) يحيى (توفيق نجاح)، الطب البديل، دار الفكر ، دمشق، 2002م.
- (61) يوسف (جمعة سيد)، النظريات الحديثة في تفسير الأمراض النفسية، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2001م.
- (62) يوسف (عبد الحي)، العلاج بالقرآن رؤية شرعية ، مركز بحوث السنة ، بحث غير منشور، 2005م.
- (63) Ewven (Robert B.), An Introduction to Theories of Personality, Fourth edition, Associates Publishers, 1993.
- (64) Priest (Robert) and Gerald Woolfson Handbook of Psychiatry, Eighth Edition, William Heinemann Medical Books, London, 1986.
- (65) Rees (Linford), A New Short Textbook of Psychliatry, Hodder and Stoughton, London, 1988.

- (66) Fettijohn (Terry F.), *The Encyclopedic Dictionary of Psychology*, Fourth Edition, The Dushkin Publishing Group, Inc. 1991

البعد السياسي

- (67) أبو خليل (شوقي)، التسامح في الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر ، دمشق، 1998م.
- (68) بدران (أبو العينين) أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، مؤسسة شباب الجامعة الأسكندرية، 1985م.
- (69) بوبر (كارل)، التسامح والمسئولية الفكرية ،التسامح من شرق وغرب، سمير خليل وآخرون، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، 1992م.
- (70) الخليل (سمير)، التسامح في اللغة العربية، مركز الدراسات السودانية، سلسلة كراسات ديمقراطية، 2008م.
- (71) طه (عبد الرحمن)، العمل الديني وتجديد العقل، الطبعة الأولى، 1989م.
- (72) عبد المجيد (شوقي بشير)، نقد ابن تيمية للتصوف، دار الفكر، الخرطوم، 1987.
- (73) عبد الوهاب (محمد حلمي)، ولاة وأولياء ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2009م.
- (74) العلوان (طه) أدب الاختلاف، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1987.
- (75) علي (حيدر إبراهيم)، التسامح والمساواة موثيق إلغاء كل أشكال التمييز حسب الدين والعقيدة، مركز الدراسات السودانية ، بدون تاريخ.
- (76) القرضاوي (يوسف)، كيف تتعامل مع التراث والتمذهب والإختلاف، مكتبة وهبة، القاهرة، 2004م.
- (77) المدني (محمد محمد)، نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب، دار النفائس ودار الفتح، 1990م
- (78) ميلستروف (توبياني)، وياسمين سيتر دايميت توهين، فهم التصوف واستشراف أثرها في السياسة الأمريكية، ترجمة وتقديم مازن، تقرير مؤتمر صادر عن مركز نكسون واشنطن دي سي الولايات المتحدة ، مارس ، 2004م.
- (79) نيكولسون (بيتر)، التسامح كمثل أخلاقي، التسامح من شرق وغرب، سمير خليل وآخرون، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، 1992م.
- (80) Graham (Paul), Rawls, Oneworld, Oxford, 2007.
- (81) Kelly (Paul), Liberalism, Potity Press, 2005.
- (82) Audard (Catherine), John Rawls, Acumen, 2007.
- (83) Rawls (John), Political Liberalism, Columbia University Press, 1993.
- (84) Shafer-Landau (Russ), Ethical Theory, Blackwell, 2007.
- (85) Lafollette (Hugh), The Blackwell Gide to Ethical Theory, Blackwell, 2006.
- (86) Coop (David) editor, The Oxford Handbook Of Ethical Theory, Oxford University Press, 2006.

البعء الاجتماعي للتصوف

- (87) Carter (Gregg Lee) and Bryant College, Perspectives on Current Social Problems, Allyn and Bacon, London,1997.
- (88) Cressey (Donald R.) and James William Coleman, Social Problems, Harper Collins College Publisher,1993.

البعد الأدبي والفني للتصوف

- (89) ابن تيمية (تقي الدين)، مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، الجزء الحادي عشر، التصوف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين، بدون تاريخ.
- (90) ابن عربي ، ديوان ابن عربي، شرح وتقديم نواف الجراح، دار صادر، بيروت، 2003م.
- (91) البشير (الطاهر محمد علي)، الأدب الصوفي في السودان، دار الفكر، الدار السودانية، 1971، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة،
- (92) بشير (حسن)، الأدب الإسلامي منهج عملي لاستنباط أصوله القرآنية، الدار السودانية للكتب الخرطوم، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1995م.
- (93) بشير (حسن)، مكانة الشعر في مسيرة الحياة الأدبية في صدر الإسلام، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، 2001م.
- (94) النبهاني (يوسف بن إسماعيل)، المجموعة النبهانية في المدائح النبوية، المجلد الرابع، دار الفكر، بدون تاريخ.
- (95) الحجي (ياسين إسماعيل)، أشعار أبي بكر الشبلي، مفاهيم وشعراء الصوفية، الحكمة، دمشق، 2006م.
- (96) ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، 2008م.
- (97) الرومي (جلال الدين)، رباعيات مولانا جلال الدين الرومي، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار الفكر، 2004م.
- (98) الريسوني (أحمد)، الإسلام والفنون، مركز الكلمة للدراسات، دار الحكمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 2005م.
- (99) الشيخ عبد المحمود (الشيخ الجيلي) ديوان رياض المحبين، الطبعة الثانية، شركة مطابع السودان للعملة، بدون تاريخ.
- (100) عبد الخالق (غسان إسماعيل)، الأخلاق في النقد العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999م.
- (101) عبد القادر (عمر)، رؤية إسلامية للفنون، المركز القومي للإنتاج الإعلامي، الخرطوم، 1995م.
- (102) العمري (حسام)، الإسلام والفن، دار الفاروق للنشر والتوزيع، 2004م.
- (103) غريب (روز)، النقد الجمالي وأثره في النقد العربي، دار الفكر العربي، بيروت، 1993م.
- (104) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين ، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، دار القلم، بدون تاريخ.
- (105) قصاب (وليد)، النقد العربي القديم، دار الفكر، دمشق، 2005م.
- (106) قنديل (إسعاد عبد الهادي)، ترجمة كتاب لمحات من الشعر الصوفي في الشعر الفارسي والمجلس الأعلى للثقافة، 2007م.
- (107) مذكور (عبد الحميد)، خواطر في الأدب الصوفي، [Saleh allarcini@yahoo.com](mailto:Saleh_allarcini@yahoo.com) موقع رابطة أدباء الشام، صالح أحمد البوريني.

(108) منصور (إبراهيم محمد)، الشعر والتصوف: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمين، 1999م.

منهج المتصوفة في التغيير والإصلاح

- (109) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، حققه بن الخطيب ، المطبعة المصرية ومكتبتها.
- (110) بدران (إبراهيم)، النهضة وصراع البقاء، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، 2005م.
- (111) براون (روجر آدم)، النهضة والإصلاح ميلاد عصر جديد، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة متبولي، القاهرة، 2007م.
- (112) البشري (طارق)، الحوار الإسلامي العلماني، دار الشروق، 1996م.
- (113) بلقزيز (عبد الإله)، العرب والحداثة – دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م.
- (114) بن نبي (مالك) شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، 1979م.
- (115) البوطي (محمد سعيد رمضان)، وجودت سعيد ، التغيير مفهومه وطرائقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1998م.
- (116) التجديد في الإسلام، كتاب المنتدى الإسلامي، 1999م.
- (117) الجابري (محمد عابد)، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م.
- (118) الجابري (محمد عابد)، وآخرون، حاورهم عبد الإله بلقزيز، الإسلام والحداثة والاجتماعي السياسي (حوارات فكرية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004م.
- (119) جدعان (فهمي) ،نظرية التراث ، الطبعة الأولى، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1985م.
- (120) حامد (التجاني عبد القادر)، الإصلاح في القرآن ، هيئة الأعمال الفكرية، 2010م.
- (121) حجازي (محمد فؤاد) التغيير الاجتماعي ، مكتبة وهبة، القاهرة، 1978م.
- (122) حسنة (عمر عبيد)، رؤية في منهجية التغيير، المكتب الإسلامي، بيروت، 1994م.
- (123) حسنة (عمر عبيد)، من فقه التغيير، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، 1995م.
- (124) الدسوقي (محمد السيد)، تجديد فهم الدين، سلسلة فكر المواجهة، رابطة الجامعات الإسلامية، جامعة الأزهر، بدون تاريخ.
- (125) الدليل التزكوي، أمانة التزكية، الحركة الإسلامية السودانية، بدون تاريخ.
- (126) زروق (عبد الله حسن)، القيم وضرورتها للإنسان المعاصر، النشرة العلمية الأولى، وحدة الدراسات الإسلامية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، 2005.
- (127) زروق (عبدالله حسن)، لماذا إسلامية المعرفة حولية كلية الشريعة والقانون، جامعة قطر، 2002م.
- (128) سعيد (جودت)، حتى يغيروا ما بأنفسهم، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1994م.
- (129) سلطان (جاسم)، من الصحوة إلى اليقظة، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، 2010م.
- (130) سلطان (حاسم محمد) قوانين النهضة مؤسسة ام القرى للترجمة والتوزيع، 2010م.

- (131) الصاوي (صلاح) منهجية التغيير بين النظر والتطبيق، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.
- (132) الصغير (عبد المجيد)، الخطاب الإصلاحي العربي بين منطق السياسة وقيم المفكر، رؤية للنشر والتوزيع، 2011م.
- (133) الصيرفي (محمد) إدارة التغيير، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2006م.
- (134) ضيف الله (محمود النور)، كتاب الطبقات، حققه وعلق عليه وقدم له يوسف فضل حسن، دار التأليف والترجمة والنشر، جامعة الخرطوم، 1992م.
- (135) عبد الرحمن (طه)، العمل الديني وتجديد العقل 1989م.
- (136) عبد الرحمن (طه)، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.
- (137) عبد اللطيف (كمال)، أسئلة النهضة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003م.
- (138) عبد اللطيف (كمال)، التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005م.
- (139) عبد الله (خالد حسين)، النهضة في الفكر العربي المعاصر، مكتبة مدبولي، 2011م.
- (140) علي (عبد الرحيم)، منهج النبوة في الإصلاح الاجتماعي، وزارة الدفاع الوطني، بدون تاريخ.
- (141) عمر (أمين حسن)، الصراع بين العلمانية والإسلامية، ترجمة اسامة حسن عمر بيت المعرفة، السودان، بدون تاريخ.
- (142) فضل الله (نصر الدين سليمان علي)، دراسات فكرية في التصوف، أوراق وتوصيات المؤتمر الأول للدراسات الفكرية للتصوف في السودان، دار عزة للنشر والتوزيع، 2008م.
- (143) الفقيه (محمد)، قراءة في خطاب النهضة، اشكالات وتساؤلات، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، 2010م.
- (144) القرضاوي (يوسف)، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد مكتبة وهبة، 1999م.
- (145) القرضاوي (يوسف)، تجديد الدين الذي ننشده، مكتبة وهبة، 2011م.
- (146) الكحلأوي (محمد)، الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية، الحلاج وابن عربي نموذجاً، دار الطليعة، بيروت، 2005م.
- (147) المرزوقي (أبويعرب) شروط نهضة والمسلمين، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2001م.
- (148) المرزوقي (أبويعرب)، أفاق النهضة العربية، دار الطليعة، بيروت، 2004م.
- (149) المسيري (عبد الوهاب)، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، نهضة مصر للطباعة والنشر، ديسمبر، 1998م.
- (150) وقيدي (محمد)، واحميدة النيفر، لما أخفقت النهضة العربية، دار الفكر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2002

(151) Honderich (Ted), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford, 1996.

- (152) Mautner (Thomas), *The Dictionary of Philosophy*, Blackwell, 1996.
- (153) Feinberg (Joel), editor, *Moral Concepts*, Oxford University Press, 1969.
- (154) Kraut (Richard), *The Concepts of Happiness*, *Philosophical Review*.
- (155) Turner (Bryan S.) and others, *The Penguin Dictionary of Sociology*, Penguin Books, 2006.
- (156) Vago (Steven), *Social Change*, 3rd edition, Prentice Hall, 1996.

المفاهيم

- (157) ابن الجوزي (جمال الدين ابي الفرج عبد الرحمن)، تلبيس ابليس، إدارة الطباعة المنبرية.
- (158) ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات الملكية حققه وقد له عثمان يحيى ، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975م.
- (159) أبو ريان (محمد علي)، الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، 2010م
- (160) أبو طالب المكي (محمد بن علي بن عقبة الجارثي)، قوت القلوب، القاهرة.
- (161) الأموي ، الأحكام في أصول الاحكام ، الجزء الأول.
- (162) بابكر (حامد أحمد)، الحجج الدامغة والبراهين الساطعة في جواز الاحتفال بالمولد النبوي الشريف وبلية جواز الاجتماع للرسول صلى الله عليه وسلم في اليقظة والأخذ منه، بدون مكان النشر وتاريخ النشر.
- (163) بدوي (عبد الرحمن)، الإنسان الكامل، وكالة المطبوعات، الكويت.
- (164) بردنائف (نيقولاوي)، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، الهيئة المصرية العامة للكتب، 1982م.
- (165) البستي (الحافظ أبي سليمان)، العزلة ، تحقيق عبد الغفار سليمان البتداري، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- (166) بلعلي (أمنة)، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، 2010م.
- (167) جودة (ناجي حسين)، المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار عمار، عمان، دار الجبل، بيروت، 1992م.
- (168) الجليند (محمد السيد)، من قضايا التصوف ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م.
- (169) الحفني (عبد المنعم)، الموسوعة الصوفية، دار الرشاد.
- (170) الحفياني (عبد الجبار المبارك)، البراهين الجلية في جواز الأحتفال بمولد خير البرية، الرابطة الإسلامية، مشيخة الطرق السمانية، طابيت، السودان، بدون تاريخ.
- (171) حقي (أحمد معاذ)، الأربعون حديثاً في الأخلاق مع شرحها، دار طويق للنشر والتوزيع، الرياض، 2000م.
- (172) الحلاج (ابو المقيت الحسين بن منصور)، كتاب الطوسين لماسينون، باريس، 1913م.
- (173) الرسالة القشيرية، الجزء الأول، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود زين الشريف.
- (174) زين العابدين (الشيخ علي)، تاج الأولياء والأولياء، دار مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1984م.
- (175) السبكي (تاج الدين)، طبقات الشافعية الكبرى.
- (176) ستنيس (ولتر)، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012م.

- (177) السمان (حسن)، التماثل والخطاب الصوفي- نظرية في كونية البنية وشمولية الوعي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.
- (178) السهروردي (الجلي)، عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين، دار القلم-بيروت، لبنان.
- (179) السيدابي (محمد علي حمد)، حقيقة التصوف وكرامات الأولياء، الطبعة الأولى، دار جامعة الخرطوم، 1979م.
- (180) شرح ديوان الحلاج، تحقيق كامل مصطفى الشيبلي، مكتبة النهضة، الطبعة الأولى، بيروت، 1974.
- (181) الطوسي (أبو نصر السراج)، اللمع، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، 1960م.
- (182) ظهير (إحسان الهي)، التصوف المنشأ والمصادر، دار ترجمان السنة شادمان لاهور، باكستان، الطبعة الأولى، 1986م.
- (183) عبد الوهاب (خلاف)، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية شباب الأزهر، 1956م.
- (184) عثمان (ميرغني محمد)، تزكية المجتمع: الرؤية والأبعاد، منشورات هيئة تزكية المجتمع، الخرطوم، بدون تاريخ.
- (185) العزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، بدون تاريخ.
- (186) العزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين.
- (187) علوان (علي محمد)، تزكية البيئة الاجتماعية في الدولة الإسلامية، سلسلة إصدار دار الشريعة، 2002م.
- (188) العمر (معن خليل)، التغيير الاجتماعي، الشروق، 2004م.
- (189) غريب (محمود)، سلم أخلاق النبوة، سلطنة عمان، 1998م.
- (190) العزالي، القصور العوالي، الجزء الثاني، الجام العوام عن الكلام.
- (191) فتاح (عرفان عبد الحميد)، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، 1974.
- (192) ابن عربي، فصوص الحكم حققه وعلق عليه ابو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- (193) محمود (عبد القادر)، الفكر الصوفي في السودان، دار الفكر العربي، 1969م.
- (194) القرضاوي (يوسف)، أصول في العقيدة بين السلف والخلق، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2006م.
- (195) محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، 1966م.
- (196) مذكور (إبراهيم)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، 1976م.
- (197) مذكور (عبد الحميد عبد المنعم)، نظرات في التصوف، دار الهاني للطباعة والنشر، 2001م.
- (198) المدني (سليمان)، الحلاج بين الزندقة والتصوف، المنارة، بيروت، 2006م.

- (199) المدني (محمد محمد)، نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب، دار النفائس، دار الفتح، 1990م.
- (200) المكاشفي (إبراهيم احمد)، الورشة العلمية لصياغة المنهج التكميلي لحفظ القرآن الكريم، مدرسة تحفيظ القرآن الكريم بقرية الشيخ طه البطحاني، المجلس القومي للذكر والذاكرين، بدون تاريخ.
- (201) الملقى (هيام)، التجارب الروحية بين التأصيل الإسلامي والاعترا ب الثقافي ، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2001م.
- (202) الموند (أيان)، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة ، حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م.
- (203) النشار (علي سامي)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م.
- (204) نور (محمد يوسف) ، المنهج الصوفي في الأخلاق، جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا، 2003م.
- (205) النووي (أبوزكريا)، رياض الصالحين، دار الكتاب العربي، بيروت.
- (206) يازجي (ندرة)، وهاني يحيى نصري، الصوفية رؤية للعالم دار الفكر، دمشق، 2008م.
- (207) Ansari (Muhammad Abdul Hag), Sufism and Shariah, The Islamic Foundation, Leicester, UK. , 1986.
- (208) Baggini (Julian) and Peter S. Fost, The Ethics Toolkit, Blackwell, 2007.
- (209) Mavrodes (George I.), Miracles , The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, edited by William J. Wainwright, Oxford University, Press, 2005.
- (210) Miller (David), the Blackwell Encyclopedia of Political Thought Blackwell, 1987.
- (211) Schlesinger (George N.), Miracles, A Companion to philosophy of Religion, edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell, 1997.
- (212) Winch (Christopher) and John Gingell, key Concepts in Philosophy of Education, Routledge, 1990.