

مُوسُوعَةُ التَّصَوُّفِ الْإِسْلَامِيِّ ٤

السُّلُوكُ وَالذِّوَانُ وَالْقَلَمُ

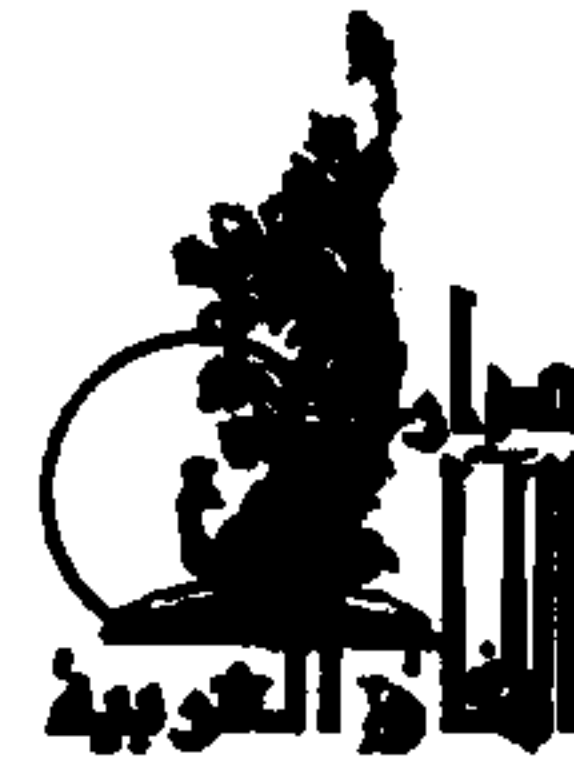
الدكتور عبد الله الشاذلي



# جميع الحقوق محفوظة للنائشر

الطبعة الأولى

١٤٢٧ هـ = ٢٠٠٦ م



دار الآفاق العربية

نشر - توزيع - طباعة

٥٥ ش محمود طلعت من ش الطيران

مدينة نصر - القاهرة

تليفون : ٢٦١٧٣٣٩

تليفاكس : ٢٦١٠١٦٤

[EMAIL:Daralafk@yahoo.com](mailto:EMAIL:Daralafk@yahoo.com)

رقم الإيداع : ٢٠٠٥/١٥٧٨٧

الترقيم الدولي : 2 - 117 - 344 - 977

الشركة الدولية للطباعة

المنطقة الصناعية الثانية - قطعة ١٣٩ - شارع ٣٩ - مدينة ٦ أكتوبر

٨٣٣٨٢٤٤ - ٨٣٣٨٢٤٢ - ٨٣٣٨٢٤٠

e-mail: pic@6oct.ie-eg.com

## إهداء

إلى الذين أحسنوا فلهم الشكر وعليهم الزيادة..  
وإلى الذين أساءوا فلهم الصفح وعليهم العفو..  
إلى النفوس الطيبة التي تهدي إلى الخير..  
وإلى القلوب الرحيمة التي تستجيب لداعي الحق..  
إلى العين التي لا تغض الطرف عن نظرات الرحمة..  
وإلى الشفاه المتسمة لتخفف آلام العابسين..  
إلى اللسان الصدوق الذي يفصح عن نصرة المظلومين..  
وإلى الأيدي التي لا تمل لمسات الحنان..  
إلى الأقدام التي تسعى لإسعاد البشرية..  
وإلى الأقلام التي تنير الطريق إلى العرفانية..  
إلى الرجال الذين تعلموا وعلموا..  
وإلى الهداة الذين علموا وعملوا وأحسنوا..  
إلى أرباب البصائر ذوي السر واليقين..  
وإلى الذين وهبوا حياتهم لله ولعباده..  
إلى من علموا دروب النفوس وخفاياها..  
وإلى من قعدوا على بابها يفتنون هداها..  
إلى الذين شربوا ورووا ثم سقوا..  
وإلى الذين أحالوا الظمأ رياً..  
إلى أرباب الفنوة الذين غاصوا في أعماق القاصدين..  
وإلى من سلك الطريق الوعر ثم أرشد السائرين..  
إلى من قاد نفوس الحيارى إلى الحق والنور المبين..  
وإلى كل مسلم غيور يُسيرُ القافلة ويستحث السالكين..  
إلى الذين يستجيبون للهدى من الحاكمين والمحكومين..  
أهدى هذه السطور أنصافاً وسبيلاً ومنهاجاً للقاصدين..

## مقدمة

الحمد لله الذي خلق فسوى، وقدر فهدى، واختار واصطفى، وقرب واجتنب، وطهر وزكى، وأهم وصفى، غاب بذاته، وظهر لنا بكمالاته، واحتجب عنا بحقيقته وبدا لنا بصفاته، إن حاولت العقول أن ترد حياض ذاته احترقت، أو أن تتصوره محقت، ذاته حرم آمن لا يرده قاص ولا دان، ونوره كسفت تحت شعاعاته الشموس، وتشوقت إلى بريقه جلي النفوس، حامت حول الحرم فعادت، وحاولت الطواف حول الكعبة المقدسة فمنعت، وتشوقت القلوب إلى قرب الحقيقة الذاتية فحرمت، ولما أصلاها البعاد تنادت، مزقني النوى، وحرقني الجوى، وهيمني الهوى، فهل لنا إليك من هدى، وعندما سمعت النداء، أما ذاتي فلا، لا تدركني حدق العيون، ولا مسافات بين الجفون، المسافات إلى متناهية، وأنا هناك وراء الحدود والمساحات.

يا من تحيا في البدايات، وتجري إلى النهايات، وتسبح بين موجات وموجات، وتنتقل من آيات لآيات، أنت أسير الدلالات، ومغلول بالشواهد والعلامات، اقطع القيد، وفك الأسر، وحطم الأغلال، وتجرد من الأثواب الكثيفة، عليك جلود ثقيلة فخففها، وفي باطنك ظلمات عميقة فبددها، غذ السير، واجهد الخطأ، قد تكون بلا قافلة، وقد لا تجد حولك أحدا، لا تياس واحكم زمام الناقة فإنها شرود، ولا تطو الجبل على الغارب فتضل الطريق، لا تدعها بلا حاد فإن السبل متفرقة وهي ما تعودت المسير، حاول ألا يجمع بك فرسك، أو تجنح بك سفينتك.

كم من أناس تشوقوا فساروا يركبون براق الشوق بلا جبريل، ولا محمد ولا صديق، ولا حذيفة فدقت أعناقهم على بدايات الطريق وتاهوا وظنوا التيه هدى، وحلموا وظنوا الأحلام رؤى، واستدرجوا وظنوه تقى.

إن كنت تسير فكن مع الجماعة ولو كنت فردا، وكن حرا من غيره ما دمت عبدا، وتخبر لك في الطريق مرشدا، نبيا أو داعيا أو هاديا، وتعلم قبل السير كيفية المسير، وإن كنت تسبح فتعلم السباحة من سباح، ما دمت لم تولد سباحا، ولم تهددك رياح القدرة على سفح الحطيم قرب البيت العتيق، ولم تسر بخطاك ساعيا بين الصفا والمروة، ولم تسق من حياض زمزم المنوحة، إن لم تكن كذلك فلا تفرق وأنت وحدك تحاول السباحة وعد إلى الشاطئ، أسأل الجالسين هناك من يكون؟ وقد يصمتون في البداية، دعهم واسأل جلوسا غيرهم، وكرر السؤال وألح في الطلب حتى تظفر بواحد بين المطمئنين سينظر إليك، وستستريح.

سلم يدك له، وافتح الدفتر ليكتب لك فيه، ستكون بلا قلم ولا دواة ولا صفحة، سيوجهك لتكتب بلا قلم ولا محبرة سوداء، ستنقش الكتابة على الصفحة البيضاء، أما السوداء فلا تتحمل النقش ولا تصلح، احرقها من جديد، أدخلها في كيرها المحمي حتى تعود بعد نار المجاهدة بيضاء يطبع عليها نقش ريشة القدر، وتخط عليها دلائل اليقين بلا أسباب ولا علامات.

الماء عذب، والبئر عميق وحبل الدلو ممدود، حاول أن تعرف، واشرب لكي تعرف وإن جاءك الماء صفوا عفوا فاحمد واشكر فقد استرحت، وإلا فالجمرة موقدة، والحفرة مشتعلة، اكو الأعضاء السقيمة كي تبقى بالسليمة، كم من أناس احتجموا وكانوا أهل فضل، وسهروا وكانوا أرباب وصل، وبكوا وهم من أهل السرور، وجاعوا وقد غدوا، وصمتت ألسنتهم وهم في داخلهم ينطقون.

لا تظن مهما وصلت أني بما هو أني عندك، أنا بعيد عنك من تلك الجهة أنا لا آتيك من كوة ولا من باب، ولا نافذة، أنا لا أدخل إليك أنا في ذاتك، أنا في شرك، أنا في ذاتك بسرنا وفي شرك بغيينا، وفيك بفعالنا، وحولك بآياتنا، وفوقك بقهرنا وأمامك بأخبارنا، وخلفك بسوقنا، وعن يمينك بتوفيقنا، وعن شمالك

بتحذيرنا، وفي بدايتك بتكويننا، وفي نهايتك برحمتنا إن كنت منا وإلا فلا تغضب أنت المخطئ أنت الذي لم ترض بنا ولم تسمع لنا، هلا وعيت؟

فأي الطرق تسلك ستجدني أنا لا أفارقك، وأي البحار تعبر أنا معك وأي الأجواء تعرج أنا أعلى منك بلا مسافة، وأرقى منك بلا جهة وفوقك بلا تعيين، سر وتعال، واسبح من شاطئ إلى شاطئ لن تجدني هناك على الشاطئ الثاني، أنا لست أولا وثانيا تلك أعداد وأنا ربها، تلك المخلوقات وأنا خالقها، لكن إن أردت بالشاطئ الأول نفسك في ظلمتها وبالثاني قلبك في صفائه فستجدني عند حسن ظنك بي، وإن أردت بالشاطئ الأول بداية سيرك، وبالثاني قلبك شاطئ الوصول إلي فلن أكون في استقبالك إلا بموائد وحفاوتي وعطائي أما أنا فبعيد عن استقبال العبيد بذاتي وهم مساكين لا يطيقون ذلك.

فتعال إلى ضيافتي في بيتي وخلوتك، وذكري وجلوتك، وعبادتي وصلاتي، وطاعتي وسجودك، وكلامي وترتيلك، وأمري وتنفيذك، وتقاي وخوفك، وقربي وخضوعك، وحبي ومدلتك، ونبي واتباعك، وصل أنت كما صليت أنا، وسلم عليه كما سلمت، إني أنا الذي ابتدأت، فاستجب وردد ورائي واستمع إلى أمري، وإياك أن تكون بخيلا عليه بالصلاة والتسليم، أو بالاتباع والافتقار، لن أقبلك، محوت كل طريق غير طريقه، تعال إلي منه وأسلك إلى على هديه، وقدم بين يدي بنحوك صدقة، ألا تعلم أنه حبيب دونه جميع الأحبة وأنه خليل دونه جميع الخلان، وأنه محمود دونه كل ذي فضيلة، ألا تعلم أنه الأول عندي منزلة وإسلاما وإيمانا والأول عندي مكانة ورتبة وعلوا وجاها وسلطانا.

هو من اخترته فأدبته واصطفيته وأدنيته ورفعته، فإن كنت تريد أن تكون معه هنا عندي في مقام قاب قوسين فتعال وراءه لا تنأ عنه وأكثر من الصلاة والتسليم عليه، فصلى الله عليك سيدي وحببي ورسولي صلاة تليق بذاتك

وبجمالك وكمالك وعلمك وخلقتك ونفسك وروحك وقدرتك ومنزلتك صلاة لتكون لي برهانا ووصلا، وشفاعة وفوزا، ونجاة وأمنا.

وبعد

فإن هذه الدراسة هي جماع لشتات أقوال الصوفية في التربية السلوكية تلك التربية التي تعددت وسائلها ومناهجها وطرقها، وعمقت في حكمتها، وسبقت في خصائصها وأهدافها.

وإنه لكي تتصل حلقات البحث فنا وتتضح لدى القارئ فهما، ولأن الدراسة تمت على مرحلتين زمنيتين لفاصل ثمانية عشر عاما نجد أنفسنا مضطرين إلى توضيح الترتيب حتى يبدو منطقيا من الناحية المنهجية، ومتفقا مع خطة الصوفية في التربية، ومع واقع المريدين الذين يتجهون صوب المشايخ سالكين.

هذا الترتيب يبدأ بمدخل يتحدث عن القيمة الكبرى لموضوع التصوف السني في الإسلام، وصلته ببعض العلوم، ويحدد المنهج الذي سلكه الباحث في دراسته لا المنهج الصوفي العام، فقد سبقته دراسته في كتابنا (التصوف الإسلامي في ميزان الكتاب والسنة) (الجزء الثاني) وبعد المدخل جاء الباب الثاني يكشف عن الدوافع التي حدثت بالمسلم عامة لكي يولي وجهه صوب الطريق مبتغيا قطع دروبه. ومجتازا عقباته لتحقيق غايات الوصول.

والحال أن تلك الدوافع انبعثت في الغالب الأعم من داخل صاحبها، وتولدت لديه رغبة في الإقلاع عما هو عليه، وبهذا الانبعاث وبالنية والقصد المصاحبين تشحذ الإرادة فيتوب العبد من ذنوبه ومن غفلاته، ويبحث عن شيخ لكن أي شيخ مرب لن يقبله حتى يصحح عقيدته طبقا لنهج السلف، وحتى يتزود من العلم الشرعي تزودا يفيد في طاعته وعبادته كي تكون موافقة للشرع،

ولقد رد المربي شيخ الإسلام الغزالي عندما أقبل عليه أبو حامد طالبا السير، فقال له هل هذا المربي: ارجع إلى شيخ العلم ثم تعال أعلمك العمل.

فإن صحح عقيدته وحصل قسطا وفيرا من علوم الشريعة تتضح عين الطالب بعد قلبه على شيخ بصير ذي خبرة وعلم وحال فيأوي إلى كنفه ويرتمي في حلقاته، وهنا تبدأ مرحلة جديدة من حياة القاصدين مع شيوخهم، ونظرا لأن التربية تعتمد على أستاذ وطلاب، وبدون الأستاذ لا فائدة من تجمع الطلاب، وبدون الطلاب يقتصر نفع الشيخ على ذاته، لذا لزم الحديث عن الطرفين معا: الأستاذ والطلاب.

وقبل الخوض في الصفات التي يجب توافرها في الشيخ يتقدم الباب الثالث ليوضح سبل التلقي عن طريق الجذب أو الاكتساب، والأهداف المنوطة بها، يليه الحديث عن الشيخ وضرورته، وإعدادة وواجباته وآدابه وهو موضوع الباب الرابع.

ثم يأتي دور التلميذ أو الطالب، وآدابه مع الشيخ شريطة عدم المبالغة، والباب الخامس هو الموضوع لتلك النقاط، وسوف تقتصر الدراسة في هذا الباب على آداب المرید مع الشيخ فحسب أما الأدب بصفة عامة، والآداب الذاتية، والأدب مع الغير أثناء الخدمة أو الصحبة وما يلي ذلك من مراحل السلوك فتتناولها الأبواب التالية بدءا من السادس.

وأود أن أوضح نقطة هامة هي أن الصوفية بعد عثور المرید على الشيخ صنفان:

جماعة يرون أنه لا بأس من أن يقدم المرید مباشرة على العهد مدعنا للشيخ وطريقته، ويقبله المربي عهدا، ويلبسه الخرقة، ولا يمانع أصحاب هذا الاتجاه من أنه لا بأس بذلك فإن صدق في السير كان وإلا فهي توبة في صحيفته، ويأملون أن يؤثر الشيخ بمقاله ونصحه، أو بحاله وكشفه في استمرار المرید وسلوكه،



وعلى ذلك المرابي الفاضل، القطب الواصل الشيخ أبو خليل ساكن الزقازيق.

وهناك من يفضل الانتظار ريثما يمر الطالب بمراحل معينة من الخدمة والصحة وقوة الإرادة ثم يمد الشيخ يده لمريده مبايعا له على صدق العزيمة والسمع والطاعة، وربما تمتد تلك الفترة التي يستغرقها القاصد حتى يتأهل لقبضة الشيخ وذلك حسب الاستعداد والعزيمة، وقد يحددها البعض بمدة محددة، وفي كل فإن تلك المرحلة التمهيدية التي يفرضها المشايخ على الطالبين يختبر فيها أدب القاصدين، ويتمرس أثناءها على جمل كبيرة من الآداب الذاتية، والآداب ذات الصلة بالآخرين.

ومع أن موضوع الأدب لصيق بالأخلاق، والأخلاق شعبة من الدراسات النفسية التي سوف نسبر غورها عند الصوفية في المستقبل القريب إن شاء الله إلا أننا آثرنا الحديث عن الآداب بتنوعها هنا لقوة ارتباطها ببدايات السلوك، وأن المرید لن يقبل عند المترئين حتى تختبر صلاحيته في نفسه ومع غيره.

والأدب هو العنصر البارز في تلك المرحلة والدراسة التي تحت أيدينا سلكت مسلك الذين تمهلوا وأخذت بوجهة نظرهم - لا سيما السهروردي لأن هذا المسلك هو ما اتفق مع غالبية الصوفية وما يتطابق مع واقع السلوك عند المریدين ولأنه هو النهج الذي يجعل المرید ينطلق بعد العهد دون عقبات كئود وتبعاً لهذا فإن الباب السادس وما بعده من أبواب ستصف وتحلل الخطة الصوفية في التربية فتتناول الآداب بأنواعها، ثم العهد ولبس الخرقة، ثم الالتزام السلوكي بالأوراد، وتلمح خلال ذلك إلى مراحل البدايات والوسط، ثم النهاية التي لا تتوقف عند حد، ولا يفوت البحث أن يشير إلى الوسائط التربوية كالزوايا والربط والخانقاوات، وبذا تكون الدراسة قد استوعبت من وجهة نظرنا عناصر العملية التربوية عند الصوفية كلها.

وأود القول أخيرا بأن الاهتمام بالتربية الإسلامية عامة والصوفية خاصة ضروري في أيامنا لعدة أسباب منها أن للمسلمين تربية تخصهم، وتتسم بالشمول والعموم ودقة النظر فيما تتطلبه العلمية سواء فيما يخص المربي أو التلميذ.

وأیضا فإن في دراسة التربية الإسلامية إظهار للأفكار الخصبية التي حوaha تراثنا وغابت عن الكثير، وفي هذا الإظهار تنبيه إلى المتخصصين في هذا المجال أن يلتفتوا إلى التراث مستفيدين، وأن يؤسسوا التربية عندنا على أصول تحفظ لنا هويتنا وثقافتنا وتربط نشأنا بماضيه وتراثه، في الوقت الذي لا بأس معه من الإفادة بنظرات الآخرين شريطة أن تكمل ولا تدم، وأن تفيده ولا تفسد، وأن تصل ولا تقطع، وأن تحفظ لنا ولأبنائنا صفاء الأصول ولا تعكرها.

والله نسأل أن ينفعنا جميعا وأن يزكي نفوسنا ويتولانا كما تولى عباده الصالحين.

**أ.د. عبد الله الشاذلي**

رئيس قسم العقيدة والفلسفة

كلية أصول الدين والدعوة طنطا

# **الباب الثامن**

**مدخل ومنهج**

## الفصل الأول

### القيمة الكبرى لموضوع التصوف في الإسلام

#### ضرورة علم التصوف كعلم شرعي

ليس التصوف الإسلامي طريقاً عملياً فحسب يسلكه المریدون ويقطعون به بعد مجاهدة ومكابدة ليصلوا في نهايته إلى ما يشاقون من التصفية النفسية والتحلية القلبية، حتى يمكن للبعض أن يقولوا: إنه سلوك عملي، وتدریبات نفسية ورياضات روحية، ومجموعة من التجارب والمجاهدات التي لا ترقى لأن تكون علماً نظرياً له موضوعه ومنهجه ونتائجه.

وقد يحلو لبعضهم أن ينظر إليه على أنه تطبيق لأحكام تقررت في علوم أخرى، وسير على نهج ثبت بعيداً عن رحابه، وبالتالي فهو نوع من التربية المحضة التي لا تعدو أن تكون سلوكاً عملياً، وليس له من الأصول النظرية أو القواعد المنهجية أو الثمار العرفانية ما يؤهله لأن ينخرط في عداد العلوم النظرية التي ينبغي أن نفسح لها مجالاً من الوقت في التأليف والتدوين والدراسة والاستنتاج.

ولكن الدارس لهذا العلم عن تودة ونصفه يتبين له بجلاء أنه علم يجمع بين النظري والعملي معاً، وأن الجانب النظري فيه لا يقل أهمية عن الجانب العملي مع ما للأخير من قيمة كبرى في نظر الصوفية، وأنه يسبق العمل، ويعتبر ركيزة له، وأصلاً ضرورياً لمن يريد السير على الطريق الصوفي، كما أنه يلزم السالك في مراحل مجاهداته التجريبية ويظهر بوضوح في مراحل النهايات التي تهجم فيها الموارد والأذواق العرفانية على المرید.

وترتبط أصول التصوف النظرية بالدين ارتباطاً كبيراً حيث تعتمد على المصادر الرئيسية لهذا الدين وتستمد منها لا سيما الكتاب والسنة، وسترى خلال

هذه الدراسة أن عملية التحضير للسلوك العملي، والتجربة التربوية تأتي في رخاب العلوم الشرعية الأساسية كالتفسير، والحديث والفقه، وتكون تلك العملية بمثابة الأصول النظرية التي تحكم سير المرید حتى لا تنزل قدماءه على الطريق، وهي الأساس العلمي الذي يستضيء به السائر كي يبصر ظلمات النفس، ومجاهل السير، كما أنها الركائز الأولى التي يجب توافرها في كل من يتصدر للإرشاد والهداية من رجال الصوفية، وبدونها لا يعتلي السالك رتبة المشيخة، ولا يرشح للانخراط في سلك المریدين.

ولما كان السالك يلتزم اتباع الأصول الشرعية أثناء التجربة التربوية والنفسية وتقب عليه بين الحين والحين، وفي بداية سيره ووسطه نسائم اللطف الإلهي التي ترطب لهيب المجاهدة وتشجعه على المضي قُدماً في السير، وتحفزه على مواصلة الجهاد، كما تمطل عليه نوازل المنح الربانية، والموارد الإلهية عندما يجتاز المراحل الصعبة في البداية والوسط ويصل إلى حالة من الاستقرار النفسي والطمأنينة القلبية، ويتجاوز العقبات التي تحجبه عن السر الإلهي، إذا كان المرید يلزم الأصول النظرية الشرعية أصلاً وأساساً، وسيراً واتباعاً، ويذوق المعارف اللدنية بدايةً ووسطاً، ويكشف بالأسرار الخفية نهايةً ووصولاً.

وإذا كان الصوفية لا يتركون الجانب العملي لاجتهاد كل سالك وفروضه الشخصية وإنما يقومون بوضع القواعد التربوية التي يتبعها المرید عملياً بعد ما يتعرف عليها نظرياً فإن التصوف من هذه الاعتبارات يعد بالبداهة والضرورة علماً نظرياً له كل ما لدي العلوم النظرية من أصول تخصه وتميزه، ومسائل تفصله عن غيره من العلوم الشرعية.

كما أن ثماره ونتائجه الكشفية يتفوق بها على كل العلوم النظرية التي لا تعتمد إلا على الأصول الأولى، وبالإضافة إلى القواعد اللازمة للعمل لكونه علماً

له سمات عملية وما دام الأمر كذلك فليس هناك علم من العلوم يثمر معارف نظرية لا تتصل اتصالاً مباشراً بوسائلنا الكسبية سوى علم التصوف.

وليست هذه هي الميزة الوحيدة التي تميز علم التصوف عن غيره قط بل إنه يجمع بين النظر والعمل والتجربة النفسية والشعورية والحضورية، والاستيقاظ الكامل مع الصدق والإخلاص أثناء الأداء العملي للأحكام النظرية، وتلك الميزة لا توجد بين مميزات علم الفقه الظاهري، هذا العلم الذي كرس جهده لإبراز الأحكام الشرعية النظرية دون أن يربط علماءه بين النظر والعمل على وجه ضروري تقتضيه الأحكام الفقهية ذاتها.

وبجانب هذا فإننا لم نر علماء النحو مثلاً يجرون كثيراً من الاختبارات على قُصَّادهم من الطلاب الذين يرغبون في دراسة علم النحو، أو ينوع رجال التفسير والحديث فحوصهم العلمية التي تظهر قدرات الطلاب واستعداداتهم لدراسة هذا العلم أو ذاك كما يفعل رجال التصوف مع راغبي الطريق، وطلاب السلوك حيث لا يقبلون المقبل عليهم إلا بعد ما يثبت لديهم بكثير من الاختبارات أنه صالح للسير، وبعدها يقطع القاصد عدداً من المراحل الأولية وبعد ملاحظة ظاهرية وباطنية له من الشيخ المرابي الذي سيتولى تربيته، كل هذه المميزات لا توجد في غير هذا العلم الذي تُعنى بدراسته، ونتم ببحثه، ونسأل الله أن يوفقنا لفهمه، وان يصفى منا نفوسنا على طريقه.

ونضيف على ما سبق أن هذا العلم يُعنى بأهم الجوانب الإنسانية مثل النفس والقلب والروح، ولعل هذه المميزات النظرية والعملية هي التي جعلت علم التصوف محل اهتمام الكثيرين من أنصاره الذين سلكوا على دربه واستفادوا من تجربته، وارتشفوا من أذواقه، ومن المنصفين الذين درسوا مسأله وطريقته فتشيعوا له عن حكمة، وأنصفوه عن روية.

فها هو ذا السهروردي البغدادي مؤلف كتاب (عوارف المعارف) يبين في حديثه عن علوم الصوفية أنهم نالوا علوم الدراسة الشرعية والنفسية، والوراثية الذوقية، فيذكر أنهم درسوا العلم الفرض الذي لا بد منه للعابد، وهو العلم المتعلق بالفرائض الخمسة على أرجح الأقوال وأضافوا إليه علم الحال، وعلم القيام، وعلم الخواطر، وعلم اليقين، وعلم الإخلاص، وعلم النفس ومعرفتها، وهو من أعز علوم القوم، وعلم معرفة أقسام الدنيا، ووجود دقائق الهوى، وخفايا شهوات النفس وشَرِّهَا وشَرِّهَا وعلم الضرورة<sup>(١)</sup>، ومعرفة حقائق التوبة، وعلم خفي الذنوب، ومعرفة السيئات التي هي في الحقيقة حسنات الأبرار، ومطالب النفس بترك ما لا يعني وحث الباطن على حصر خواطر المعصية، ثم بحصر خواطر الفضول.

ثم علم المراقبة، وعلم ما يقدر في المراقبة، وعلم المحاسبة والرعاية، وعلم حقائق التوكل، وذنوب المتوكل في توكله، وما يقدر في التوكل وما لا يقدر، والفرق بين التوكل الواجب بحكم الإيمان وبين التوكل الخاص المختص بأهل العرفان، وعلم الرضا، وذنوب مقام الرضا، وعلم الزهد، وعلم الإنابة، وعلم المحبة.

ثم علوم المشاهدات كعلم الهيبة والأنس والقبض والبسط وعلم الفناء، والبقاء، والاستتار، والتجلي والجمع، والفرق، واللوامع، والطواع، والبوادي، والصحو، والسكر.

وهذه كلها علوم من ورائها علوم عمل بمقتضاها، وظفر بها علماء الآخرة الزاهدون، وحرّم ذلك علماء الدنيا الراغبون، وهي علوم ذوقية لا يكاد النظر

(١) أي العلم الذي يبحث فيما يجب على المسلم ضرورة وفيما تفرضه الضرورة قولاً وفعلاً ولبساً وأكلًا ونومًا،

يصل إليها إلا بذوق ووجدان<sup>(١)</sup> ويقول عن الصوفية:

هم الذين رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب في سر السر فعرفهم ما عرفهم،  
وخاضوا في بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات فانكشفت لهم من مدخور الخزائن  
ما تحت كل حرف من الكلام من الفهم وعجائب الخطاب فنطقوا بالحكم...  
وهم الذين كملوا في جميع العلوم وعرفوها<sup>(٢)</sup>.

ويقول: فالصوفية أخذوا حظاً من علم الدراسة فأفادهم علم الدراسة بالعمل  
بالعلم، فلما عملوا أفادهم العمل علم الوراثة فهم مع سائر العلماء في علومهم،  
وتميزوا عنهم بعلوم زائدة هي علوم الوراثة، وعلم الوراثة هو الفقه في الدين<sup>(٣)</sup>.

### نصفته في الشهادة

ولقد شهد لعلم التصوف ومنزلته بين العلوم رجال يحسبون اليوم -  
جهلاً- من أعداء الصوفية وليسوا كذلك كالإمام أبي إسماعيل عبد الله بن  
محمد بن علي الهروي الحنبلي الصوفي المتوفى سنة ٤٨١هـ - مؤلف كتاب (منازل  
السائرين) والذي قام بشرحه ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ في كتابه  
(مدارج السالكين) حيث سارا معاً في كتابيهما على طريقة الصوفية  
ومصطلحاتهم ومنهجهم.

ولا تخلو كتب ابن تيمية من مباحث تهم بدراسة التصوف في نواحيه  
المتعددة مثل كتاب (الرسائل والمسائل) وكتاب (الفتاوى) أما رسالة (الصوفية  
والفقراء) وكتاب (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان) فهما معدودان من

(١) السهروردي: عوارف المعارف : ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .



كتبه الخاصة بالتصوف كلية، وإن كان منهج ابن تيمية في دراسة هذا العلم ينحصر في الانتصار للحقائق الواضحة التي تساندها النصوص الدينية، والتشجيع للصوفية الذين غلب عليهم الطابع السني كـمعروف الكرخي والسري السقطي، والجنيد، وذي النون، وابن خفيف وغيرهم من أجلاء القوم في كل عصر، ولا يهجم إلا على الشوارد من الموارد التي لا يراها تتفق مع الأحكام الدينية المقررة، أو التي لا يقتضيها المطلوب من الدين ضرورة، وقد تحسب من الدين أصلاً، وليست منه عقيدة، ولا عبادة، ولا خلقاً، ولا تتعدى هذه الشوارد ما جاء على لسان الحلّاج من حلول أو ما جاء على لسان ابن عربي ونجم الدين بن إسرائيل وغيرهما من القول بوحدة الوجود.

ولسنا هنا بصدد مناقشة ابن تيمية في فهمه لهذه الأفكار فقد سبق أن ناقشناه ووضحنا وجهة النظر التي تتفق مع ما جاء على لسان أصحابها ومع ما جاء في الكتاب والسنة ولكننا نكتفي بمجرد الإشارة إلى أضييق الحدود التي كان يختلف فيها ابن تيمية وتلاميذه مع الصوفية، وإلى سعة الرقعة التي كان يتفق معهم عليها، وإلى العدد الضخم الذي كان ابن تيمية يجلسه من بين الصوفيين السنيين، ويقدرهما، ويسوق آراءهم، ويستشهد بأقوالهم، وكذلك فعل تلاميذه من بعده.

كما تحمس لنفس المنهج أنصار هذه المدرسة كالشيباني والأمير الصنعاني، وظل هذا التقدير ينحدر من أفواه المنصفين وأقلامهم حتى وصل إلى الأستاذ حسن البنا رحمه الله فجعل الحقيقة الصوفية بالنسبة لدعوته ثالث الحقائق بعد السنية والسلفية، إذ يقول: دعوتنا هذه سنية سلفية وحقيقة صوفية؛ لأنهم جميعاً يعلمون أن أساس الخير طهارة النفس ونقاء القلب، والمواظبة على الذكر، والعمل، والاتصاف بالخلق، والحب في الله والارتباط على الخير<sup>(١)</sup> مما جعل

(١) الأستاذ البنا: رسالة التعليم، وانظر في الفقهين: الكبير والأكبر للأستاذ سعيد حوى ٨٤.

الأستاذ سعيد حوى يقول: ودراسة التصوف ليست غريبة على فكر الأستاذ البناء، ولا يمكن له أن يتجاهله.

ولعل الأستاذ (حوى) من خيرة الكتاب الإسلاميين المعاصرين الذين فهموا، واتسعت آفاقهم العلمية وخلت صدورهم من ضيق الهوى، وتفتحت أذهانهم على سعة الفهم، وامتدت آفاقهم لتدرك ما يحتاجه المسلم عن استنارة، وعمق وبصيرة، ويقيني أنه راعه الحملة المسعورة والمستمرة على التصوف والصوفية فهز نفسه بثقل، وتحرك على مضض في البداية، وبم وجهه شطر التراث الصوفي يتصفح، ويقبله متفحصاً ما فيه، واقفاً على أصوله ومسلكه التربوي، ولكن كان يدرك خطر تلك المحاولة على نفسه ككاتب ينتمي إلى مدرسة معينة لها اتجاهها وتعمل في الوقت الحاضر المستمر على تجميع الصف، ووحدة الكلمة لا على توسيع الهوة، وتعميق الخلاف، ولم يخفَ هذا في حديثه بل قد أفصح عن مخاوفه عندما قال:

أما موضوع دراسة علم التصوف، والسلوك فإنه محل المعركة الكبرى والمجاهدة والتي لا يسلم المتكلم فيها من جراح من كل الأطراف على الإطلاق<sup>(١)</sup>.

ولكنه عندما قرأ التصوف، تحسس ما فيه من صلة شرعية قوية، وما يحمل من انتماء أصيل لجوهر الإسلام، وما تنوي عليه الحركة الصوفية أو الحياة الروحية في الإسلام من معارف جيدة وقواعد التربية أصلية، وما يقوم به علم التصوف من اهتمام بجوانب إنسانية تعرض لها الكتاب والسنة ترد بين ثنايا مسائل العلوم الشرعية الأخرى قال: ولولا أن حامل الشريعة لا يسعه أن يفر من وجه الحقيقة، ولا أن يتكسب عن تبيانها لفررت من هذا البحث، ولكن حق العلم يفرض عليّ

(١) نفسه.

أن أقول ولو لآمني الآخرون<sup>(١)</sup>.

فماذا قال عن التصوف مع اللوم؟ أو خوف اللوم؟

إنه في البداية يبين - وليس في ذلك من جديد - أنه قد نشأت في الملة علوم كثيرة لخدمة الكتاب والسنة منها علوم القرآن، وعلوم الحديث وعلوم اللغة وعلوم التاريخ، والجغرافيا، والطب، كما نشأت وتوسعت علوم ثلاثة وهي: علم العقائد الإسلامية، وعلم الفقه الإسلامي، وعلم التصوف والسلوك والأخلاق، ورافق وجود علم الفقه ظهور علم أصول الفقه الذي يوضح طريقة استنباط الحكم الفقهي ويضبط هذه الطريقة، واقتضى وجود علم العقائد الإسلامية أن يوجد بجانبه علم المنطق الذي يوضح طريقة الوصول إلى الحكم العقلي أو العادي... وكانت نشأة هذه العلوم الخمسة نشأة عادية تقتضيها طبيعة الأشياء ومسار الأمة الإسلامية فلم يكن عجباً أن نشأت بل من العجب ألا تنشأ.

وإذا استغنى عنها الصحابة لنظافة الفطرة ونظافة البيئة، والتلقي عن رسول الله ﷺ فنحن في أيامنا لا نجد غنى عنها بل إن المسلم ما لم يأخذ حظه من هذه العلوم كلها يبقى غائباً عن شيء رئيسي ومهم والذي ليس عنده حد أدنى من هذه العلوم الخمسة كل علم على حدة لابد أن تفوته معان أو تدبل عنده معان من حقها أن تنمو، أو تضر عنده معان من حقها أن تكون أضخم، أو تضخم لديه معان فتأخذ أكثر من حجمها، أو يقع في الغلط في بعض المعاني.

وما نشأ الخلل إلا لأن كثيراً من المسلمين أخذوا علماً من هذه العلوم، واستغنوا به جهلاً عن بقية العلوم الأخرى، ولم يلزموا أنفسهم بدراسة مستفيضة للكتاب والسنة، فكان من آثار ذلك خلل كبير.

(١) نفسه .

ويقول: وأما عامة الناس فنادرًا ما تجد منهم من أخذ بحظ كامل من كل ما يلزمه من دراسات في الكتاب والسنة أو دراسات في العلوم الخمسة التي انبثقت عنهما، فكان أن وجد خلل، والخل الذي يرتضيه للخروج من هذه النظريات المحدودة والجزئية القاصرة يكمن في دراسة العلوم الخمسة - إذ هي العاصم للفهم الصحيح والهدى على المسار الصحيح في الأحكام وطريق استنباطها من الكتاب والسنة<sup>(١)</sup>.

فقد اعتبر علم التصوف واحدًا من علوم خمسة لها قيمتها ومركزها في تصحيح المسار الإسلامي اليوم وقبله وقرر أن نشأة هذه العلوم لخدمة الكتاب والسنة، وأنها ضرورية، ولا غنى لنا عنها، وما نشأ الخلل إلا من الفهم الجزئية والنظرات المحدودة في الأحكام الإسلامية، ولم يدع أن علم التصوف ذيل العلوم الخمسة، بل أكد على أنه الجانب المتم للعقائد والفقهاء فهو لا يخرج عنهما، فإذا كانت كتب الفقه تتحدث عن أحكام الصلاة فإن علم التصوف هو الذي يبحث عن حالة الخشوع فيها وطريقة ذلك وقد سمي الصحابة الخشوع علما فقالوا: أول علم يرفع من الأرض الخشوع.

ويقول: وعلم التصوف هو الذي يكمل علم العقائد من حيث إنه الجانب التحقيقي. وهو أيضاً الذي يكمل علم الفقه في النواحي الباطنية كتعليم الإخلاص، والطريق إليه، بل هو الذي ينمي استعداد الإنسان بالالتزام بالأحكام الفقهية، بل إن الإنسان لا يكمل التزامه إلا إذا كمل سيره، ومن ثم فقد تحدث أئمة السلوك عن الفناء في أفعال الله، وعن الفناء في صفاته وعن الفناء في ذاته. فالنتيجة العادية للمعرفة الذوقية لله عز وجل هي الالتزام الكامل بأحكامه<sup>(٢)</sup>.

(١) نفس المصدر السابق: ٨٨ ، ٩٠ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣

(٢) المرجع السابق.

وعن علاقة التصوف بالنفس يقول سعيد حوى: إن تزكية النفس هي إحدى أمهات أمور التصوف، بل إنها لتكاد أن تكون علماً على هذا العلم، وهي قضية أُهْمَلَتْ في هذه الأمة تقريباً إلا عند هذه الطائفة مع أنها من المقاصد الرئيسية لبعثة الرسل عليهم السلام قال تعالى: ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ [البقرة: ١٥١].

وإنك نادراً ما تجد من يتكلم في شأن تزكية النفس وهو عارف ماهية هذه التزكية وطريقها من خارج هذه الطائفة، ولكي يكون الأمر واضحاً فحاول أن تقارن بين آثار علماء المسلمين خلال العصور، وأخص منهم من تكلم في هذا الموضوع فإنك لا تجد إلا القليل من خارج هذه الطائفة أعطى هذا الموضوع حقه، أو أغناه<sup>(١)</sup> ويتهم مدرسة ابن تيمية بالجفاف في هذا الموضوع، وما وجد عند ابن القيم لا يرجع إلا إلى تلك المدة الزمنية التي قضاهَا مع الصوفية قبل أن يلتقي بابن تيمية<sup>(٢)</sup>.

ويقول مرة أخرى: وعلى كل حال فإن قضية تزكية النفس، وتقوى القلب، والمراقبة في العبادة، والتحقق بمقامات الإيمان والإسلام، والإحسان، والتقوى والشكر شيء رئيسي، وتذوق أجزاء العقيدة وأصولها شيء لا بد منه، وهي معانٍ تحدثت عنها نصوص الكتاب والسنة، والصوفية هم أكثر الناس بحثاً واستقصاءً عن طريق التحقق بهذه المعاني، وهم الذين سجلوا دقائق السير للوصول إلى هذه المعاني، فإذا قيد هذه المعاني كلها الحق والعلم فلا حرج أن نأخذ، وأن نربي، وأن نفيد وأن نستفيد.

(١) حوى تربيتنا الروحية: ٤٧، ٤٩.

(٢) نفس المرجع السابق: ٤٥.

ثم يواصل الحديث قائلاً: إن نشأة علم يبحث أحوال الصحة والمرض والقلب والنفس وطرائق الصحة، وأنواع المرض شيء عادي وأن التصوف في الأصل هو علم السلوك إلى الله عز وجل على ضوء الكتاب والسنة وعلم التحقق بالأخلاق العظيمة، والتخلي عن الأخلاق الدنيئة على ضوء الكتاب والسنة، هو علم التحقق بالمشاعر والعواطف الإسلامية الصادقة إن في العقائد أو غيرها على ضوء الكتاب والسنة، وهو علم من أدق العلوم وأكثرها ضرورة للإنسان، وهو العلم الذي يحتاج الإمام فيه ما لا يحتاجه غيره لأنه إمام عمل<sup>(١)</sup>.

وينبئ على أن كتب الفقه والعقائد نلت من دراسة وتفصيل علوم القلب والنفس والشعور واضطلع بها علم التصوف وحده، كما يوضح بصورة لا تقبل الشك أو الارتياب أن مسألة التحقق بالأحكام سواء في الفقه أم في العقائد أم في الأخلاق هي من خصوصية الصوفية والعلماء العاملين فيقول: والعلماء العاملون والصوفية المحققون خلال تاريخ هذه الأمة هم الذين اجتمع لهم الفقه والتحقق بآن واحد. ما هو الإيمان؟ وما حقيقته وكيف التحقق بذلك؟ وما الإسلام وما حقيقته؟ وكيف التحقق بذلك؟ وما الإحسان؟ وما حقيقته؟ وكيف التحقق بذلك؟ وما التقوى؟ وما حقيقتها؟ وكيف التحقق بذلك؟

وقل مثل ذلك في الصبر والتسليم، والرضا، والتوكل، ومحبة الله، والإخلاص، وقل مثل ذلك في الحلم والكرم والعفة والتواضع وعدم الاستشراف لما في أيدي الآخرين، والزهد والورع والخشوع... وقل مثل ذلك في آداب الظاهر والباطن أو في الصلاة أو في الزكاة أو في الصوم أو في الحج أو في السفر أو الجهاد أو في التناصح والمذاكرة أو في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو في أدب الصحبة والجوار أو في البر وصلة الأرحام إلى غير ذلك مما تحدثت عنه النصوص.

(١) حوى: في الفقهين الكبير والأكبر: ١٢١، ١٢٢.

## الفقه الصحيح للنصوص

والمتحقق الصحيح بها يمثل الأخذ الكامل للكتاب والسنة، وقد بذل العلماء الربانيون كامل الجهد للتحقق بالكتاب والسنة لتبقى معانيها حية تتمثل في أناس هم محل القدوة خلال العصور وبذلك كله بقي الإسلام حيًا ولا يأتي الخلل إلا من فهم خاطئ أو قاصر<sup>(١)</sup>.

ولما كان علم التصوف على هذا النحو موضوعًا ومسائل، ودراسة وتحقيقًا، وحياة وروحًا، وسلوكًا وتربية، وتزكية وخلقًا فإنه يرى أن الصوفية بسلوكهم وعلومهم وتحققهم كانوا يحاولون إرجاع عصر الصحابة فيقول: لقد كان جيل الصحابة يصحب عنده العلم والعمل، وكان له حاله القلبي وسمته الأخلاقي والسلوكي، وضعف على مر الزمن العمل، وضعف الحال القلبي والسمت الأخلاقي، وهما المظهر الأعظم لهدى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومن ثم وجد التصوف الإسلامي كمحاولة لإرجاع الأمر إلى نصابه في قضية العمل الظاهري والحال القلبي للمسلم، ثم سار هذا التصوف في طرق وتعرجات حتى قال ابن عربي نفسه: احذر هذا الطريق فإن أكثر الخوارج منه، وإنما هو طريق الهلك والمهلك فمن حقق علمه وحاله فقد نال عن الأبد وإلا فقد هلك مع من هلك<sup>(٢)</sup>.

واضطلاع الصوفية بمسائل هذا العلم ضرورة، وقيامه ضروري، وإن الذين يجاربون التصوف بإطلاق مخطئون، وإنه لا يصح للمسلم المعاصر أن يستقبل اسم التصوف بتشنج، ولا يصح للمسلم المعاصر أن يستقبل اسم السلفية بتشنج وإنما عليه أن يكون ذا إدراك شامل يضع به كل شيء ضمن حدوده، وإني على يقين

(١) تربيتنا الروحية: ٥١.

(٢) في الفقهاء الكبير والأكبر ٨٤، ١٢١، ١٤٨.



من أن سعيد حوى أذهلته حقائق التصوف عندما وطئت أقدامه بحذر رياض الصوفية، وتشربت نفسه أذواقهم، ولما تثبت من موقفهم أنس لهم، واستوطن عندهم طويلاً، وجمع الأسانيد والأدلة القوية على صحة طريقهم فلم يجد بداً أو حرجاً من الإفصاح عنها مجاهرًا بالحقيقة، معلناً عنها، وليغضب من يغضب طالما أنه يتحمس للحق ويغار عليه، وطالما أنه قد عرف الحق لذاته بعيداً عن سلطة الرجال وهيمنتهم الفكرية.

كما أني على يقين من أنه في كثير من الأفكار البارزة التي سقناها كان متأثراً بالسهروردي البغدادي، ذلكم الصوفي الذي امتلأ سنة من مفرق رأسه إلى أخص قدميه كما وصفه ابن عربي، ويمكنك أن تتحقق من تأثير السهروردي في تحليل وتفصيل علوم الصوفية الذي قدمه لنا سعيد حوى إذا تصفحت الباب الأول والثالث من كتاب (عوارف المعارف) للسهروردي. فستجد أن حوى كان يتبع خطا السهروردي مقالة مقالة<sup>(١)</sup>.

### دفعته بعد وقفة

وقد يقول البعض لم استطردت كثيراً مع الأستاذ حوى وأسهبته إلى حد ما في ذكر النصوص المقتبسة من كتبه، أو المنقولة منها حرفياً، والتي تؤيد وجهة النظر الصوفية، ولم تفعل ذلك مع كتاب الصوفية أنفسهم، مع ما لك من ميل شديد إلى المصادر الرئيسية، وحب كبير لكتب التراث، والتي لا نعدل عنها إلا لكتاب جدد متخصصين، أو دارسين معاصرين مجيدين مع شرط سلامة وانتهاج النصفة في البحث وتحري الحقيقة بعيداً عن الهوى والعصبية، والجزئية والمحدودية الضيقة؟.

(١) السهروردي : عوارف المعارف : ٤٤ ، ٥٢ .



ومع جواز توجيه هذا التساؤل إلا أني لا أخفي تعمدي لهذا الاستطراد لأسباب كثيرة: منها ما هو منهجي، وما هو ديني حركي، وما هو علمي صرف. أما ما يتعلق بالمنهج في الفكرة والدعوة فإننا رأينا معاً أن حوى يعبر عن روح المدرسة ومنهجها التي ينتمي إليها، تلك المدرسة التي لا تنتهج طريق التعصب الفكري، ولا تحصر فهمها في نطاق ضيق من النظر، ولا تقتطع جزءاً من أحكام الإسلام، وإنما ترمي بطرفها ناظرة إلى الساحة الإسلامية الرحبة، وتتبنى النظرة الشاملة في فهم الإسلام، وتناهى بعيداً عن مواطن الخلاف الفرعية بالذات، ولذا فعلى جميع أفرادها، والمنتمي إليها أن يستمسكوا بهذه الروح التي كانت تشع من أقوال مؤسسها الأول، وهو المرحوم الأستاذ البناء، والتي بدت من خلال أحاديثه الفياضة، وتوجيهاته الصريحة ولا تدفعهم الرغبة في تجميع صفوف الحركة الإسلامية على التنازل عن أساس هام من الأسس التي شيدت عليها هذه المدرسة.

وَلَكُمْ كَانَ الْأَسْتَاذُ حَوْي جَرِيئًا شَجَاعًا وَهُوَ يَعُودُ بِالنَّفُوسِ الْمُسْلِمَةَ إِلَى هَذَا الْمَنْهَجِ، وَيَسْتَحِثُّ الْآخَرِينَ عَلَى أَنْ يَدْرُسُوا دِرَاسَةً مُسْتَفِيضَةً، وَأَنْ تَكُونَ النُّظْرَةُ الْإِسْلَامِيَّةَ عَامَةً، لَا يَغْفُلُ فِيهَا جَانِبٌ لِحِسَابِ آخِرِ مَهْمَا كَانَ الْمَتْرُوكُ قَلِيلاً أَوْ بَسِيطاً لِأَنَّ الْإِسْلَامَ بِنَاءً مَتَمَّاسِكاً لَا نَأْمَنُ إِذْ نَحْنُ أَهْمَلْنَا لَبَنَةَ مِنْهُ أَنْ يَتَدَاعَى الْبِنَاءُ كُلُّهُ بَعْدَ ذَلِكَ وَإِعْلَانِ حَوْي عَنْ هَذَا الْمَنْهَجِ تَصْحِيحِ عَمِيقِ لِمَسَارِ حَرَكَةِ إِسْلَامِيَّةٍ كَبْرَى كَادَ كَثِيرٌ مِنَ الْمُنْتَمِينَ إِلَيْهَا يَهْمَلُونَهُ فِي زَحْمَةِ الْأَحْدَاثِ.

وتحت ضغط العوامل الخارجية، والعوامل المحيطة في ذاتهم من ناحية أخرى، وإرضاء بعض أنصارهم في البيئة الإسلامية طوراً آخر، وتقديري لهذا المنهج الذي أفصح عنه سعيد حوى راجع إلى سلامته وإلى التوافق الكبير بيني وبينه، فإن الذين يخالطونني ويعرفون رأبي قد علموا في أكثر من موقف خاص وعام أنني ناديت بهذه الروح الإسلامية، والفهم الواسع منذ بضع سنوات، وكان لي فهم في علاقة

التصوف بالإسلام، وعلاقة الحركة الإسلامية به لا يخرج عما أفصح عنه سعيد حوى، وذلك قبل أن يكتب هذا الأخ الكريم حرفاً واحداً في كتابه «جولات في الفقهاء الكبير والأكبر» و كتابه «تريتنا الروحية» ولكن الهوى يعمي ويصم، إذا سلم الأخ الكاتب من النقد والتجريح لدواعي ذاتية بحتة فإنني لم أسلم من النقد الصريح، والهمز واللمز الخفيفين، غفر الله لي ولمن جرح أو همز أو لمز.

والمهم بعد هذا أن نستفيق على صوت الحقيقة وأن نبني علاقاتنا -كمسلمين- على أساس من حسن النية، وسعة الصدر، والنظر الشامل لا على أساس من المواقف الشخصية، والرغبات الخاصة، وأن نقيم تجمعنا على اعتبارات الحاجة الماسة للإسلام والمسلمين من تجمع لا تفرق، ومن توحد لا تمزق ومن تماسك لا تصدع، ومن حسن عرض لحقائق الإسلام لا تشويه لظاهره وباطنه، ومن تقلم صورة واضحة عن الفهم الإسلامي لشبابنا الغض الذي يتيه بين ضيق الفهم ويتخبط بين قصور النظر.

ولنرحم هؤلاء الناشئين من أصحاب القلوب النقية والهمم العالية، والروح الوثابة الذين قدر لهم أن يفيثوا إلى أمر الله بتوفيق منه وحده على طريق عز حادية، وكثر أدياؤه، وعصفت تياراته الداخلية والخارجية، وإن نحن فعلنا ذلك أسدينا خدمة جليلة للجانب الحركي للحركة لجيل الدعوة الإسلامية في الوقت الحاضر ونكون قد قدمنا منهجاً شاملاً ونظاماً ثابتاً للحركة يضيئان السبيل أمام السائرين، ويثبتان الخطا على الطريق الواحد.

وأما الدواعي المتعلقة بالناحية العلمية الصرفة فإنها تكمن في بيان الأهمية الروحية التي يقوم بها علم التصوف سواء في موضوعه الذي يبرز جانباً هاماً من الجوانب الإسلامية التي لم تجد لها مكاناً فسيحاً في العلوم الأخرى على نحو ما رأيت أنفاً، أم في طريقة تربيته التي لم يدانه فيها علم من العلوم، ولم تساوقه فيها

مدرسة من المدارس العلمية الأخرى التي نشأت في الإسلام، أم في منهجه الذي راعى المدارك الإنسانية كلها، ومن ثم فإن التصوف من هذه الاعتبارات المعرفية لا يمكن الاستغناء عنه في تربية أنفسنا وشبابنا، ولا يجوز إهماله فضلاً عن الهجوم عليه.

## الفصل الثاني

### صلات التصوف ببعض العلوم

#### صلة التصوف بالفلسفة

بعد أن بينا صلة التصوف كعلم بالعلوم الأساسية في الإسلام، وضرورته ككل في تعميق الجانب الروحي نتقل الآن إلى علاقة التصوف بالفلسفة وأقسامها، وما دام هو علمًا شرعيًا فلم يدرس في إطار قسم الفلسفة؟ وما الروابط وأوجه الشبه التي تجمع بينهما في تصنيف علمي واحد؟

لا يختلف أحد على أن التصوف علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة كما هي عبارة ابن خلدون في مقدمته في صدر الباب الذي عقده للحديث عن التصوف كعلم، وهنا اتفاق على صحة وصدق هذه العبارة، ولكنه مع ذلك يدرس ضمن العلوم الفلسفية لاشتراكه معها في دراسة المسائل المتعلقة بالذات الإلهية وما وراء الطبيعة، كما أن لعلم التصوف اهتمامًا واسعًا بنظرية المعرفة لا سيما الجانب الذوقي منها.

وأيضًا فإنه يطلق عليه علم النفس الإسلامي لشدة اعتناء رجاله بالنفس وشهواتها، وعوائقها وحجبها، وتصفيتها وتزكيتها، وكثيراً ما يذكر عنه أنه علم الأخلاق لما ورد على السنة شيوخه من القول: بأنه التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء، ومسائل الألوهية، ودراسة المعرفة بوسائلها وحدودها وإمكاناتها، والبحوث الأخلاقية، وعلم النفس بفروعه قبل أن يخضع للتجربة، كلها من صميم موضوعات الفلسفة بل هي عينها، فموضوع التصوف وبحوثه هي نفسها مسائل الفلسفة وإن كانت طريقة تناول وأسلوبه تختلف من التصوف عن الفلسفة.

فبينما نجد الفلسفة تنحو نحو الحس فتعتمد عليه وتجعله، أو تركز إلى العقل وتطلق له العنان، وتناهى بعيداً عن المقيدات الاجتماعية أو الدينية محررة من كل ما سوى النظر العقلي المجرد الذي ارتضته منهجاً وطريقاً، وتعبدت في محراب تأملاته، إذا بعلم التصوف لا يرتضي غير الشرع أصلاً ومنبعاً وحكماً على كل إنتاج إنساني، وعليه تقوم جميع النظرات الصوفية السنية وتأسس.

وتحتكم الأذواق والواردات الصوفية لأحكام الشرع ولا يقبلها أصحابها إلا بشاهد من دين، وإقرار من شريعة، فبداية التصوف شرعية تأسيسية، ووسطه تطبيق ديني، ونهايته ممن وعطاء تخضع لتصريح الإسلام وقبوله، والصوفي لا يتعبد بتأملاته في خلواته، وإنما بطاعته ونوافله حسب أوامر دينه، والحس والعقل لديه سبيلان للكسب ولكنها ليست نهاية المعرفة بل إنه ليتطلع إلى النور يشع في قلبه يكشف له ما وراء حجب الحس، وما فوق إدراك العقل، إنه يتطلع لأن يقرأ بنور بصيرته سطور الغيب هبة ومنحة من الله بعدما يقوم بمجاهدات طويلة، وبعد ما يقطع العقاب الكئود.

### صلته بالتربية

وأما علاقة التصوف بالتربية فإنها علاقة أصيلة وجوهرية ولا نجافي الحقيقة إذا قلنا إن هذا العلم لا يؤتي ثماره المنشودة، وأذواقه المرغوبة، ولا ينهض بموضوعه في علاج النفس والقلب وإثراء الروح إلا بانتهاج أسلوب التربية الصحيح، ولذا فالتربية هي الصيغة النظرية المتمثلة في مجموعة القواعد السلوكية ومصطلحاتها وآدابها وعلاقاتها، وهي التجربة النفسية الشاقة التي يعانيها السالك للتخلص من غشاوتها وحجبها وأدرانها وعوائقها وعوارضها، مطبقاً بأقصى درجة فرائض ونوافل الشرع، ومتخلقاً بأحسن الأخلاق وهو يعبر من مرحلة البداية إلى ما فوقها غائصاً في أعماق نفسه باحثاً عن الشوائب، منقباً عن الأعشاب الضارة التي تمنع بذور الصفاء من إنبات المعرفة الموفقة، حريصاً كل الحرص على مراقبة نفسه

## — منهج —

ومحاسبتها، وحارساً لقلبه عن التغير، مراقباً لجوارحه عن الفتور، متورعاً عن الشبه والحرام، زاهداً في كثير من الحلال إلا ما دعت إليه الضرورة وألزمته إياه الحاجة، قاضياً لغيره على نفسه، متهماً إياها، متعللاً عن الغير معتذراً له عن خطئه قبل أن يعتذر.

وليس هناك تصوف بالمعنى العام الذي يتحقق بالجانب السلوكي لا الجذبي إلا إذا كان هناك تربية فهي الأسلوب العلمي والنفسي الذي يتوسط بين تحصيل العلوم الشرعية وبين التحقق بها والاستفادة من هذا التحقق استفادة تدر على السالك حساً رقيقاً، وذوقاً مرهفاً، ومعرفة مباشرة، وعلماً غيبياً واكتساب العلوم الشرعية في بداية الطريق حق، والثمار العرفانية الذوقية في النهاية حقيقة مرغوبة،

ولا يتحول الحق في البدايات إلى حقيقة مذاقة إلا تحت نير المجاهدة، وشدة المكابدة ودقة التربية، والاستقامة في السلوك، والخضوع لأوامر شيخ مجرب واصل والتأدب معه، والانصياع لتوجيهاته، وتنفيذ إرشاداته، والانضمام إلى مدرسة الشيخ بكل ما فيها من منهج تربوي وعلمي، ومن أورد ومواد تربوية: نظرية أو عملية يلتزم بها السالك في سيره وتحدد له المراحل.

فلا ينتقل إلى مرحلة قبل أن يجتاز بقوة المرحلة السابقة، وقبل أن يقطع بنجاح المهام التي أوكلته إليه فيها، وأثناء مكثه أو ترده على المدرسة الصوفية التي انضم إليها يعاشر ويخدم ويصاحب ويحب من حوله ويستفيد منهم ويتأدب معهم، كل هذا يتم من خلال أستاذ ورباط أو زاوية تقوم مقام المدرسة، ومن خلال منهج دراسي يتمثل في الأوراد والأذكار القولية وقربات وعبادات عملية، وصمت وخلوة وجوع وسهر ومجاهدات نفسية.

### بعض مميزات التربية الصوفية

والتربية الصوفية مع أنها تتوافر فيها الشروط والمجالات والمؤسسات والوسائل المطلوبة في كل عملية تربوية كضرورة معلم بشري أو غيره وكوجود مؤسسات تربوية كمدرسة أو زاوية وكمنهج ومرحلة، وكخطة دراسية ومواد تتناسب مع كل طالب ومريد إلا أنها تختلف عن التربية بمفهومنا الحديث في نواح شتى سنبينها أثناء دراستنا لعملية التربية الصوفية.

وعلى كل حال فإنه بادئ ذي بدء نعتزف أن عملية التربية لدى رجال القوم تشترك مع التربية الحديث في المضامين الرئيسية، والمطالب الأساسية التي تقتضيها أي عملية تربوية من ناحية المدرس والتلاميذ والمناهج والمؤسسات وصلة التربية بالمعرفة والأخلاق والعلوم والدين، وتلعب الصحبة في كل منهما دوراً هاماً، كما أنهما ينظران بعين التقدير للطبيعة الإنسانية ولا يهملانها، وتهدف كل منهما لتكوين الفرد وتهذيبه إلا أنه يجب التنبيه على أن التربية الصوفية نوع فريد بين الفلسفات التربوية كلها لما تحمل من مميزات جوهرية:

١- منها أنها تتميز بالحرية في اختيار القواعد والطرق التي تتبعها بعيداً عن الخضوع لأفكار أو نظم مقننة، أو الامتثال لمذاهب سياسية أياً كانت صبغة تلك المذاهب وألوانها، فهي ترفض أشكال التيارات السياسية من أموية أو عباسية، أو شيعية، كما ترفض الفرق الأصولية كالخوارج والمعتزلة والأشعرية، ولا تنصاع في سيرها للأفكار الجاهزة التي تتبناها هذه المذاهب أو تلكم الفرق.

وكذلك لا تخضع دور التربية الصوفية ومؤسساتها لما تخضع له المدارس النظامية قديماً وحديثاً، مثلما خضعت مدارس بغداد في عصر الدولة العباسية، ومدارس مصر في عصر الدولة الفاطمية لوجهات النظر المتعلقة بالأنظمة السياسية

القائمة آنذاك، وكما تخضع المؤسسات التربوية الحديثة للمذاهب والأحزاب والفلسفات التي تسود المجتمعات المعاصرة.

وخضوع العملية التربوية لأفكار مقننة يقيدتها ويحد من انطلاقها ويغل من جوانبها الروحية، وينعكس ذلك على التلاميذ الذين يشكلون تشكيلاً يتفق مع الخطوط السياسية المقننة لا مع ما تقتضيه طبائع الطلاب ورغباتهم وميولهم واستعداداتهم، ولقد اتسمت التربية الصوفية بالانطلاق وعدم الخضوع أو التقيد إلا لمبادئ الإسلام وأحكامه الفسيحة التي تستوعب جميع الميول، وتستغرق كل الاستعدادات، ولا يجد الطالب فيها ضيقاً أو حرجاً أو تحديداً من طاقاته، وتعطياً لقدراته، ومثل هذا الانطلاق هو الاتجاه الذي يطالب به فلاسفة التربية الحديثة، ويجتهدون اتباعه<sup>(١)</sup>.

٢- وأيضاً فإن من أهم المميزات التي تميز التربية الصوفية الاهتمام بالحرية الإنسانية في شكل عام وشامل، فليست الحرية لديهم ممارسة مع الآخرين لا يعتدي فيها طرف على حقوق الطرف الثاني، ويزاول فيها كل فرد نشاطه بلا ضغوط من جهة مساوية أو فوقانية متسلطة، وإنما الحرية في نظر الصوفي هي تخلص من أسر النفس، ومن التقيد بالذاتية، ومن الخضوع لأنانية الهوى والشهوة وتسلطهما، هي تخلص من سلطات الأنا المستبد، وانفكاك من قيود الشهوانية الطاغية، وتعامل مع الفطرة النقية.

والحرية في هذا الجانب الذاتي ليست استجابة لمطالب النفس وتعبيراً عن إرادتها، وإنما هي مقاومة لجوانب الشر والسوء، وفناء لإرادة الهوى، إنها تنازل حار، وفقدان حاد عن رغبات مؤقتة، وعن مطالب محدودة، وتخلص شاق من

(١) فيليب فينكس: فلسفة التربية ١٧.



متع تزول، بغية التحقق بالحرية الدائمة، والاستمتاع بالرغبات المستمرة، وإنه كما يصح أن يحارب الإنسان عدوًّا خارجيًّا لينال حرته التي سلبها الغير منه، وطفى عليه باستبداده له، فإنه كذلك يصح أن يحارب عدوه الذاتي المستبد الذي يحاول من داخله أن يقوض نقاءه، وصفاءه وأن يدفن جوهره، النقي بين كومة من المفاسد والشرور وأن يذري بأصالة الفطرة بين عاصفة الجموح والشرور.

وإنه كما يتحمل الثائر على الغير في سبيل حصوله على حرته من يد المستغل فإنه عليه كذلك أن يتحمل آلام مجاهدة، وحرقة المكابدة ليظفر بحرية ذاته بعيداً عن أمراض الأنا، وعلل الذاتية، إن المجاهد لنفسه يفر من استبداد ذاته إلى استثثار الحق لكيانه استثثاراً يجعله ممتلئاً بالنور مغموراً بالأسرار، وفي هذه اللحظة لا يحس بضيق الاستبداد وخناق التبعية، وإنما يستشعر نعيم السعة ولذة القرب، ووفرة العطاء، وثراء المد، وينعم بجوار الغني الذي يكرم من أقبل عليه ومن تخلص من أنانيته ليجاور الغني الواسع، ذا الفضل والجاه.

ولك أن تفهم في الحرية فهماً آخر فتقول: إن الحرية التي ينشدها الصوفي من وراء مقاومته لنفسه وتخلصه منها نوع من الأنانية الراقية، إنها هنا حرب لأنانية أدنى لتحقيق أنانية أعلى تستمتع فيها الذات بمطالب أرقى، ولذائد أسمى، فكانت الذات تحارب نفسها، الوجه الراقى يحارب الوجه الرديء، والأنانية الأعلى تجاهد الأنانية الأدنى، فعنصر الأنانية لا يغادر مقاومة النفس لأنانيتها السفلى في بداية السلوك ووسطه، اللهم إلا إذا تجرد الإنسان تجرداً كاملاً وانفصل تماماً عن أنانيته، واتصل اتصالاً قوياً بالربوبية عندئذ يهتف من أعماقه: سواء عندي أن تقذف بي في رياض الجنة أو تؤدي بي في حضيض النيران فإني أحبك على أي حال.

في هذه الحالة يكون قد حطم أسوار الأنانية كلية، وتبدل الوجهين معاً،

ونسى في جنب الله كل شيء، ولكن من المعلوم أن تلك الحالة الراقية لا تدوم طويلاً لدى الصوفي، وإنما يذوقها حالاً بعد حال ووقتاً بعد وقت، أما الذي يغلب عليه بعد المجاهدة فهو بقاءه بالأناية العليا مسلوباً عن الأناية السفلى وأدائها وشهواتها، وتلك الحالة الغالبة هي التي يسعى إليها معظم رجال الطريق، وهي التي يقطعون مراحل التربية من أجلها، فإن ظفروا بما فوقها فذاك خير، وأحب، وإن بقوا في لذائذها فحب وكرامة، وإن حرموا في المنزلين فخسارة وسلب وطرده وندامة، وقانا الله شر الأخيرة، ووقى السالكين شرها.

والحرية الصوفية ليست انتصاراً على العدو الذاتي والنفسي فحسب، وإنما هي مقاومة لتوجه النفس نحو الغير والركون إلى ذلك الغير، أو التطلع إليه، أو الخضوع له، هي فطم النفس في ذاتها أولاً، وفطمها عن الغير ثانياً بحيث لا ترى لهذا الغير المخلوق يدا عليها، ولا منة منه، ولا يخالجها في أعماقها رغبة فيما عنده، وإن أعطى الغير أو منع فليس منه وإنما الكل من الله، ومن الجدير بالذكر هنا أن الحرية الصوفية مع الغير هي سلب وقطع عما في يده، وإعراض عما يملك، وهي مع ذلك وبالإضافة إليه بذل وعطاء لذلك الغير، هي ليست معاملة بالمثل، بل بالحسنى وهي ليست طلباً للعرض بل بذل بلا انتظار، وعطاء لذلك الغير بلا افتقار، إنما تنازل النفس للغير عن حقها، وبذل الحق والجميل والزيادة لذلك الغير، وهي في الوقت ذاته ردع لتعدي الغير، وقهر لظلمه، وجهاد لاستبداده، وتحطيم لنوازهه عندما يعتدي على الحقوق، أو يتجاوز الحدود.

ومن الواضح أن الحرية في شقها مع الغير مبنية على الشق الذاتي ومؤسسة عليه، وهي بما معاً تحقق بالعبودية الكاملة لله وحده، ويستدل القشيري في رسالته على حال الحرية بقوله: ﴿ وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ

خَصَاصَةً ﴿ [الحشر: ٩]، قال: إنما آثروا على أنفسهم لتجردهم عما خرجوا منه وآثروا به<sup>(١)</sup>.

ويقول حارثة معبراً عن الحرية من الدنيا والتخلص منها: عزفت نفسي عن الدنيا فاستوى عندي حجرها وذهبها، وإلى مثل حال حارثة يذكر يحيى بن معاذ الرازي «٢٥٨هـ» والجنيد المتوفى «٢٩٧هـ» وأبو علي الزقاق «٣٩٠هـ» ويقول القشيري: الحرية أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات، وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء فيتساوى عنده أخطار الأعراض<sup>(٢)</sup> والذي أشار إليه القوم من الحرية هو ألا يكون العبد بقلبه تحت رق شيء من المخلوقات لا من أعراض الدنيا، ولا من أعراض الآخرة فيكون فرداً لفرد لم يستره عاجل دنيا، ولا حاصل هوى، ولا أجل منى، ولا سؤال ولا أقصد ولا أرب ولا حظ.

وربما توهم البعض سقوط التكليف عن الصوفي الذي تحرر من رق عبوديته عندما يسمع شيخاً كالجنيد أو بشر الحافي المتوفى «٢٢٧هـ» يبين كل منهما أن الحرية هي الاستراحة من العبودية، وذلك مردود لأن المراد من الاستراحة عدم الاشتغال بأعباء العبودية ومطالبها الدنيوية وتفويض الأمور كلها لله، ولذا اضطر القشيري إلى أن يقول: واعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية فإذا صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رق الأغيار حرته فأما من توهم أن العبد يسلم له أن يخلع وقتاً عذار العبودية، ويحيد بلحظة من الأمر والنهي وهو مميز في دار التكليف فذلك انسلاخ من الدين<sup>(٣)</sup>.

(١) القشيري: الرسالة ١٠٨، ١٠٩.

(٢) المرجع السابق.

(٣) نفس المصدر: ١٠٩.

وذكر الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ) أن الحرية لا تعني انسلخاً وإسقاطاً للعبودية بل هي تخفيف من أعباء العبودية العادية ومشقتها ومن تخفف من هذه الأعباء يصير محمولاً لا يلحقه بقلبه مشقة وإن كان متحلّياً بها شرعاً<sup>(١)</sup>.

والحرية التي يتحقق بها العبد ترتبط ارتباطاً كبيراً بالتربية الصوفية، إذ الصوفي لا يتخلص من الهوى أو الدنيا أو الغير إلا بعد ما يتلمذ على أيدي شيخ يسلكه ويبين له عثرات الطريق ومزالقه، وأمراض النفس وعللها، وتلك الميزة في تحصيل الحرية من خلال التربية عند رجال الطريق ما زالت هدفاً رئيسياً يسعى لتحقيقه رجال التربية الحديثة.

يقول الدكتور النجیحى ملخصاً وجهة نظر فيليب فينكس: فالكفاح من أجل الحرية كان وما زال الهدف الأسمى لكل حرية ثورية عبر الأجيال الإنسانية، وحيث إن التربية عملية توجيه لنمو الأفراد وحيث إن الحرية أساسية في تحقيق الذات الحقيقية فإن من أهداف التربية نمو الحرية، فنتائج التربية يجب أن يكون الإنسان حراً<sup>(٢)</sup>.

ومهما حققت التربية الحديثة تقدماً في نمو الحرية فلن تكون سوى تخلص الفرد من الأفكار المفروضة، وإطلاق مطالبه ورغباته بدون تقييد ولن تصل إلى سمو المعاني التي تحدثنا عنها في مفهوم الحرية الصوفية المرتبطة بالتربية عند رجال الطريق الصوفي ومريديهم.

٣- ومن المميزات الحقيقية في التربية الروحية أنه وإن وجدت قواعد عامة يتبعها المریدون في كل مدرسة، ولدى كل شيخ إلا أستاذ يقترح حلاً يرتضيه إزاء

(١) نفس المصدر.

(٢) فينكس: فلسفة التربية.

المسائل التي تجد بين مرديديه ومن هنا تكثر الحلول المقترحة أمام المسائل ذات الطابع الواحد وتسلم العملية الصوفية من الحلول الجاهزة التي تقدم للمسائل التي تعترض التربية الحديثة على رغم اختلاف المجتمعات والبيئات ومشارب وطبائع التلاميذ.

### هدف تلك الدراسة

ولما كانت التربية الصوفية على هذا النحو من الأهمية، ولما قامت به من دور فعال في تثقيف وتهذيب وتسليك المريدين، ولما امتازت به من مميزات نبهنا إلى بعضها وسنواصل سرد البعض الآخر، ولأن الطرق الصوفية في أيامنا قد تخلت عن مهمة التربية الصحيحة، واكتفت بضم أعداد كبيرة من الدراويش فينقادون لمشايخهم أو أولاد مشايخهم انقياداً كلياً دون أن يقدم إليهم زاد علمي أو تربوي يكفل لهم النجاح في مهمتهم الصعبة التي يريدون بدءها وصولاً إلى ربهم بعد الانتصار على النفس والهوى والشيطان لهذا كله أردت أن أضع بين يدي الدارسين والطلابين والحاقدين والناقدين صورة صحيحة لقواعد التربية وأسلوبها ومجالها عند الصوفية كي تكون تنبيهاً لحجي الطريق وقصاده، وإيقاظاً لمن يتصدر المريدين ويقودهم، وتبياناً لما عليه الصوفية الحقيقيون في تربيتهم لكل من تسول له نفسه في الهجوم على الصوفية من واقع ما يراه يجري على ساحاتهم في أيامنا هذه، وشرحاً وتفصيلاً لمراحل السلوك ومناهجها لمن أراد أن يستفيد ويفيد ويهتدي ويهدي على ضوئها.

وإني أذكر الجميع بما قاله الإمام الغزالي «٥٠٥هـ»: ويظهر أن المانع من الوصول عدم السلوك، والمانع من السلوك عدم الإرادة، والمانع من الإرادة عدم الإيمان، وسبب عدم الإيمان عدم الهداة والمذكرين، والعلماء بالله تعالى الهادين

إلى طريقه والمنبهين على حقارة الدنيا وانقراضها وعظم الآخرة ودوامها<sup>(١)</sup>.

وأيضاً فإنه قد صار ضعف الإرادة والجهل بالطريق ونطق العلماء بالهوى سبباً لخلو طريق الله تعالى عن السالكين فيه، ومهما كان المطلوب محجوباً، والدليل مفقوداً، والهوى غالياً، والطالب غافلاً امتنع الوصول، وتعطلت الطرق لا محالة<sup>(٢)</sup> وحسبنا مع عزة الدليل وندرة الهداة الواصلين، وغفلة المريدين أن نقدم هذه الدراسة بما تحمل من بيان وتفصيل، وبما تشتمل عليه من ضرورة الشيخ وتكوينه وإعداده، وحقه وواجبه، وآداب المريدين وعلاقاتهم بالشيخ ومراعاة حال المريد، ثم بينا مراحل السلوك والعلاقات الناشئة بين المريدين، ثم بيان المنهج في الذكر والأوراد، وأخيراً متى تتم عملية الفطام للمريد؟.

### حول تعريف التربية

في البداية هل يمكن تعريف التربية العامة؟ وهل قدّم الصوفية تعريفاً للتربية الخاصة عندهم؟ وبالرجوع إلى مصادر التربية العامة نجد أنهم اختلفوا حول إمكان تعريفها، وانطباق التعريف على الأهداف المنشودة من ورائها.

ففرق يرى جواز وسهولة التعريف ولو أن التعريفات-من وجهة نظرهم- لا تنطبق تماماً على المراد من التربية وعمومها إلا أنه يفيد فائدة جلية للعملية التربوية الحديثة ككل، فيعرفها الدكتور عرفات عبد العزيز سليمان بأنها عملية توفير الفرص الملائمة لنمو الفرد نمواً متكاملأً في جميع نواحي شخصيته؛ الجسمية والعقلية والوجدانية، والعاطفية، والاجتماعية حتى يستطيع ممارسة أنماط سلوكية مختلفة<sup>(٣)</sup>.

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ج ٣ ص ٧٢.

(٢) نفس المصدر.

(٣) د. عرفات : المعلم والتربية: ٢١ ، ٢٢.

ويقول مرة ثانية: إن المعنى الأصيل لكلمة تربية هو أنها عملية استخراج إمكانات الفرد في إطاره الاجتماعي، وتكوين اتجاهاته، وتوجيه نموه، وتنمية وعيه بالأهداف التي يسعى إليها، والتي تعمل الجماعة -التي هو عضو فيها- على تحقيقها والتعريفان معاً يشيران إلى أن عملية التلقي المعروفة بالتربية لا بد أن تتم في جو مناسب وفرص ملائمة ومناخ مهياً صالح للنمو المتكامل للفرد في جميع قدراته وإمكانياته، وكذلك لا بد لها من مَوْجّه يقوم بتنمية الاتجاهات واستخراجها، وتقييمها وتقويمها، فلا بد من أمرين: الأول إيجاد الأماكن والمجالات الصالحة للتربية والثاني ضرورة المشرف والأستاذ الذي يقوم بتعهد التنمية للفرد.

وقد تعرف التربية بأنها هي العملية التي يتم بها نقل التراث الثقافي وتحسينه على مر الأجيال، وهي عملية تقدم ثقافة المجتمع لأفراده الصغار وتشكيلهم على نحو يجعلهم قادرين على أن يكونوا حملة هذه الثقافة وبدون هذا التقدم وذلك النقل تـضمحل الثقافة وينحط المجتمع إلى مستوى مجموعة من الحيوانات<sup>(١)</sup>.

وهذا التعريف قد أهمل الإشارة إلى المناخ الذي يتم فيه النقل، كما أنه قد ركّز على نقل الثقافة وحدها مع أن التربية العامة قد تكون مهنة، وقد تكون حرفة اللهم إلا إذا أعطى للثقافة معنى واسعاً يستغرق جميع المعاني ويشملها، ويعم الغايات المنشودة من وراء التربية ويستوعبها.

ويذكر الدكتور فكري ريان أن التربية هي أن نتعهد الناشئ لندفع بنموه إلى الأمام وفي الاتجاه السليم<sup>(٢)</sup> ويعقد وجه الشبه بين العناية بالنبات وتربيته وبين

(١) د. أبو الفتوح رضوان وآخرون: المدرس في المدرسة والمجتمع ٣ ، ٤ .

(٢) د. فكري ريان: التدريس: أهدافه، أساليبه: ١١ .



توجيه الإنسان لإنمائه من حيث إن كل واحد منهما كائن إلا أن الإنسان يتميز بطبيعته العاقلة، وبما يحمل من عناصر وراثية وبكونه يحيا في مجتمع وتؤثر فيه بيئة، ولديه طاقات واستعدادات ومشاعر لا يمكن إهمالها.

وأحيانا يعرفونها بأنها هي المؤثرات المختلفة التي توجه وتسيطر على الفرد أو هي عملية قصدية يتم عن طريقها توجيه الأفراد الإنسانيين لنمو الأفراد الإنسانيين<sup>(١)</sup> ويرى (جون ستوارت مل) أن التعليم يتمثل في الثقافة التي يقصد كل جيل أن يزود بها الجيل الذي يخلفه ليجعل على الأقل أهلاً لأن يحتفظ بمستوى الرقي الذي وصل إليه أو لأن يرتفع بهذا المستوى إذا استطاع إلى ذلك سبيلاً<sup>(٢)</sup>.

وفي السنين الأخيرة لقي التعريف الذي ذكره (جون ملتون) انتشاراً واسعاً إذ قال: إن التعليم الكامل الوافي في نظري هو الذي يؤهل الإنسان لأن يؤدي ما عليه من المسؤوليات الخاصة والعامة في الحرب والسلام بنزاهة ودقة وخلق رضي<sup>(٣)</sup>.

هذه هي بعض التعريفات، وكما نراها فلا تتفق في صيغة محددة، ولم يجمع قائلوها على عناصر للتعريف واحدة، وإن اشتركوا في بعض الوجود فهو اشتراك ضئيل لا يعطي للتعريف طابع العمومية التي نبجدها في تعريفات العلوم الأخرى، ولعل السر في هذا التفاوت لدى كل كاتب أو مؤلف أو باحث يرجع إلى أن مفهوم التربية العامة في نظرهم يختلف من مجتمع لمجتمع، ومن بيئة لبيئة، ومن وقت لوقت، وبالتالي فتحديد معنى لتلك العملية يتنوع طبقاً لدرجة التفاوت هذه، وتبعاً للغاية التي ينشدها المجتمع من وراء التعليم أو التربية حسب ظروفه

(١) الأستاذ صالح عبد العزيز، د. عبد العزيز عبد المجيد: التربية وطرق التدريس ج ١: ١٣ ط دار المعارف.

(٢) فيليب فنيكس: فلسفة التربية ترجمة: النجيجي ٢: ط دار النهضة.

(٣) د. أ. لستر سميث التعليم ترجمة د. رمزي مفتاح ١١، ١٠، ١٠، ١١ دار الفكر العربي.



واحتياجاته، وتبعاً لكثرة المجالات التي تلقن من خلالها التربية، وتوصل الثقافة.

ولما كان التفاوت كبيراً، والاختلاف شاسعاً، والمجالات منتشرة وحلقات التعليم متواصلة من المهد إلى اللحد، والاستعدادات والقوالب متنوعة صعب لدى بعضهم تعريف التربية وأفصحوا عن هذه الصعوبة إذ يصرح «أيرل بولياس وجيمس يونغ» بأنهما لا يستطيعان رؤية التعليم والمعلم بشكلهما الكامل، والتعليم شأنه شأن أهم الأشياء في الحياة كالحب، والإيمان واللعب والصدق لا يمكن إدراكه مباشرة بجميع مميزاته.

وما دام الأمر كذلك فليس من أجوبة قاطعة في الوقت الحاضر ولا يحتمل أن يكون، فالتعليم هو وسيلة حية وديناميكية مرتبطة بالشخصية بحيث يتعذر إيجاد أجوبة محدودة<sup>(١)</sup>.

ويصر (دزرائيلي) على كره التعريفات، لأنها في مبحث كالتعليم تصبح مفيدة لهذا المبحث إذا كانت أداة في خدمته ولكنها تضر إذا سيطرت عليه<sup>(٢)</sup>، وكم تبدو عبارة الفيلسوف (مونتان) أدبية وجميلة عندما نسمعه يقول في هذا الضدد عن معنى التعليم: كلما توغلت في هذا البحر وأبعدت فيه استكشفت جديد من الأرض يغشاه الضباب ويجلله الغمام حتى يكمل بصري عنه ويرتد وهو حسير<sup>(٣)</sup>.

وكذلك وجد أرسطو من قبل صعوبة ومشقة في البحث عن هذه القضايا لا

(١) أيرل بولياس، جيمس يونغ «المعلم أمة في واحد» تعريب إيلي وأريل ١٥ ، ١٦ بيروت - دار الآفاق الجديدة.

(٢) التعليم: سميث ١٢ ، ١٣.

(٣) نفس المرجع السابق: ١٣ ، ١٤.

سيما مسألة التعريف وتحديدته، والموضوعات التي نحددتها لعملية التربية<sup>(١)</sup>.

وهكذا نرى علماء التربية في أوروبا يظهرون صعوبة التعريف للأسباب التي أسلفناها، على حين أن المتخصصين في بلانا لا يتحمسون كثيراً لإبراز الصعوبة ويسوقون من التعريفات المتعددة ما يشعر بالتفاوت والاختلافات، وما يوفقنا على عدم الاتفاق حول تعريف واحد دون أن يصوروا كثيراً صعوبة التعريف وأسبابه، ولا أدري هل هي جرأة علمية؟ أو إرضاء لطلاب معرفة جديدة على أذهانهم، الأمر الذي يقتدي إلقاء تصور ما عن طبيعة التربية لتحدث استفادة ولو جزئية، وليس بعد هذا كله سواء في التفاوت بين التعريفات أو إدراك الصعوبات إلا أن نلاحظ في معنى التربية مظاهرها المتنوعة مع الأخذ بعين الاعتبار أنه ما من مظهر من هذه الظاهر هو الجوهر<sup>(٢)</sup>.

وبالنظر في التعريفات السابقة نجد أنها توضح لنا كثيراً من المظاهر التي تتعلق بعملية التربية من حيث أنها قصدية لا عفوية، وأنها شاملة في التلقين والنقل، متعددة الميادين والساحات فكل طريق يمكن أن نستفيد منه فكرة أو ثقافة أو معرفة، أو حرفة أو مهنة فله اعتبار سواء كان بيتاً أو صحبة أو مجتمعاً أو مدرسة أو كتاباً أو إعلاماً بشتى وسائله، كما أنها شاملة للمنقول من ثقافة، وعلم، أو حرية، أو أهداف وطنية وسياسية، ولكن التربية الصوفية في موازنتها بالتربية العامة هي نوع من التعليم الخاص، والتربية ذات الأهداف المحددة، هي أشبه بالدورات التدريبية التي يقصد من ورائها توطين فكرة ما فيها نفوس المنتسبين والمنضمين إليها، أو هي نوع من الدراسات الخاصة المتعمقة التي تسخر من أجلها كثيراً من الميادين الأخرى لخدمة غرضها السامي، وغاياتها النبيلة، وإذا

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) المعلم أمة في واحد: ١٥.

كانت كذلك فيجب أن نسقط من حسابنا عددًا من المسائل ذات الطابع البعيد عن غرضنا وبعض الموضوعات ذات الصلة العامة بالتربية مثل علاقة التربية بالعلوم الرياضية والطبيعية، والحرفة والمهنة، والسياسة، والنظم القائمة، وعلاقة التربية بالمذاهب الفلسفية الواقعية والنفعية.

وأيضًا فإن الصوفية بالنسبة إلى تعريف التربية يبدو أنهم مع الذين يؤثرون عدم التعريف لأنه لم تؤثر لهم تعريفات تذكر، ولم يتناولوا هذه الفكرة بالبيان التوضيحي والخاص بالمفهوم على نحو ما فعلوا مع كلمة المعرفة مثلاً، والمعروف عن القوم أنهم لا يتفقون على تعريف واحد لكل مصطلح عندهم بل يفهمه كل واحد على حسب فكرته أو ذوقه، ومن ثم فقد كثرت التعاريف مثلاً إزاء المقامات والأحوال والمواجيد الخاصة برجال الطائفة أما ما يتعلق بالتربية والسلوك فإنه لم ينهمر عليها وابل التعريفات أو البيانات ومن ثم فهم أسبق من رجال التربية الحديثة في إدراك صعوبة التعريف أو عدم جدواه.

وإذا أردنا أن نقدم تعريفاً يقرب مفهوم التربية عندهم قلنا: إن علم السلوك في نظر القوم يعني تهذيب وتسلية المريدين بالقصد وتهيئة المناخ لذلك على يد عارف مجرب بغية تعريف السائرين برهيم، وتوصيلهم إليه بعد تخليصهم من شرور أنفسهم وأهوائهم ودنياهم.

### **علم السلوك يخص الكبار غالباً**

إننا بالرجوع إلى سجل الصوفية السالكون نجد أنه لم ينضموا إلى سلطات الترويض والتهذيب إلا في سن متقدمة أما في شرح الشباب أو بعده، وقد يتجه الإنسان إلى الإرادة بعد أن يقطع شوطاً كبيراً من العمر بين طاعة عادية، أو معصية عاتية، وذلك لعدة أسباب.

أهمها أن المرحلة الأولى من العمر هي الفترة التي يقضيها المسلم في التربية العامة حافظاً للقرآن أو متلمذاً على رجال الظاهر من علماء التفسير أو الحديث أو النحو أو غيرها من العلوم، وذلك على سبيل الاستعداد للتربية الخاصة، أو لضرورة تحصيل هذه العلوم من الناحية الشرعية البحتة وقد يقضي الفترة الأولى من حياته في غير ذلك من شئون الدنيا.

ومن بين أسباب التأخير في السلوك أن الصوفية أنفسهم كانوا لا يفضلون صحبة الأحداث وينهون عنها، وأن المرید أثناء المجاهدة يسلك على طريق الشرع وهدية، ولا شك أن درجة التكليف الشرعي لا تلحق المسلم إلا عند البلوغ، وهو سن يفوق المعتد به في التربية العامة بكثير، وغالبًا ما يأتي الإقبال على السلوك الصافي بعد عراك نفسي، وتجارب دنيوية يفاضل فيها المسلم بين بقاءه وسط أمواج الحياة وبين التجرد والاعتزال والاجتهاد في الطاعة، ومثل هذا التفاضل بأحكامه الدقيقة المبنية على مواقف بين المسلم والغير والسوى لا يرد على الذهن ولا يتشكل إلا بعد مضي زمن قد يطول من حياة المسلم.

وكما أن تعليم الصغار يثمر في مجالات كثيرة كتوجيه النمو للأفراد وغرس ما نجه فيهم، وتنمية القدرات فإن تعليم الكبار لاعتبارات خاصة قد يثمر في هذه الميادين ثمارًا لا تتأتى مع الصغار غالبًا، والمسائل ذات الأهمية البالغة مثل التهذيب الراقى والتصفية النفسية، وحسن التوجه إلى الله سبحانه يمكن أن تُدرس دراسة مثمرة وتؤتي أذواقها في هذه السن المتقدمة وليس فيما قبلها.

وإذا ضمنا إلى هذه الفقرة ما سنبينه فيما بعد من اهتمام الصوفية بالتربية الشرعية ودراسة الدين من مصادره الرئيسية قبل الانخراط في السلوك والمجاهدة أدركنا أن عملية التربية الصوفية أتم وأكمل، وأجدى وأنفع في تثقيف الإنسان وتهذيبه تهذيبًا لا ترقى إليه فلسفة تربوية ما ولا نظرية أخلاقية تجعل معيارها العقل وميزانها الفكر.

وبحلقات التربية الصوفية وتمامها في بدايتها الشرعية، ووسطها التهذيبي، ونهايتها العرفانية الذوقية يكون الصوفي قد حصل على ثقافة مجتمعه المسلم، والارتباط بدينه ارتباطاً وثيقاً من الجانب النظري والدراسي، ثم اتصل به وتحقق بأحكامه تحقّقاً عملياً وصفاتياً وسلوكياً إلى أن يذوق معارف وواردات تعتبر أرتا لهذه العلوم الشرعية، وتلك المسالك والقربات التي قام بها مخلصاً لله، كما أنها منح ربانية وهبها الله له جزاء ما قام به من تصفية وتجليّة.

وبقطع هذه العلمية ذات الأطراف الثلاثة الشرعية والتهذيبية السلوكية والعرفانية الذوقية يكون الصوفي قد ارتبط من خلال التربية بمجتمعه وثقافته ودينه، واتصلت عملياته بالأخلاق اتصالاً مباشراً، كما كانت إلى قدر عال من المعرفة لا سيما البصيرية ويكون السالك قد شغل كل حياته في التربية ابتداء بالشرع وانتهاء في الكبر بالتهذيب فتنتهي حياته وهي مملوءة بالنشاط مشغولة بالمهام الجسام، ثمرة أرقى أنواع الثمار والمعارف.

ويتميز الصوفي إزاء هذا الاستمرار التربوي بأنه الرجل الذي حاول الكمال من بدايته إلى نهايته وأنه الذي ملأ جوانب حياته في شبابه وكبرها بألوان النشاط التربوي النافع في الدنيا والآخرة وأنه الإنسان الذي ملك زمام نفسه، واستفاد من التربية علمياً وسلوكياً وعرفانياً، ووقى مجتمعه وأبناء جنسه من شرور نفسه، وقدم إليهم الخير والنصح والإرشاد، ودلهم على طهارة النفس وأخلاقها، وعلى جوهر الحقيقة النقية ومنبعها، وقد يسدي إلى العقول الطائشة دلالات الهداية بارزة مشعة من ثنايا الكرامة التي يسوقها الله على يديه تأييداً وإكراماً.

وإذا وضعنا في اعتبارنا حلقات التربية السابقة يكون المرید كما قلنا قد شغل معظم سنين عمره بالتعليم والتهذيب، وحتى لو فصلنا بين مرحلة التعليم الشرعي العام وبين مرحلة التهذيب الصوفي الخاص لقلنا مع رجال التربية أنفسهم: إن

كثيراً من المسائل والعلوم ذات الطابع المميز لا تتأتى إلا في السن المتقدمة.

يقول «ريتشارد لفينجستون» الذي أعطى مزيداً من اهتماماته لتعليم الكبار: لقد اقتنعت بعد خمسين عاماً قضيتها في تلقي العلم أو في تلقيه للطلبة بأن أفضل سن لمثل هذه الدراسات الإنسانية، والأدبية، والتاريخية والسياسية هي ما بعد الثامنة عشرة، وأفضل منها ما بعد الثلاثين<sup>(١)</sup>.

وكتب سير «أرنست باكر» كتاباً في سنه الأخيرة يوضح فيه مسألة تعلم الكبار ساق فيه ذكريات حلوة جدت له وهو يعلم رجالاً معظمهم من أصحاب الخبرة والأعمال، وقد ذكرها بتواضع ظاهر ثم قال: لقد كانت تجربة مثيرة فقد تعلم كلانا: تعلم أولئك الذين كانوا من الناحية الشكلية طلاباً، ولكننا تعلمنا قبل كل شيء أننا جميعاً نحتاج إلى أن نتعلم، وأنا مازلتنا محتفظين بالقدرة العقلية على التعلم، وبالذافع إلى استخدام هذه القدرة وأن التاريخ ليحدثنا أن لتجستون، ونابليون، وسير إسحاق نيوتن نفسه، ودين سويفت، وكليف، والسير ولترسكوت، وشيريدان، والسير ونستون تشرشل<sup>(٢)</sup> لم ينبغوا في تعليمهم إلا في سن متقدمة.

وإذا كان هؤلاء قد استفادوا من التعليم كباراً ونجحوا في حياتهم الدنيا فإن الصوفية كانوا أكثر نبوغاً حينما فازوا بصفاء النفس وطهرها في هذه الحياة وبشروا من الله برفع الخوف والحزن عنهم في الآخرة: ﴿الْآيَاتُ لِلَّهِ وَالْحَيَاتُ لِلنَّاسِ﴾ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٣﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٤﴾ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴿٦٥﴾ [يونس: ٦٣، ٦٤، ٦٥].

(١) د. أ. لستر سميث: التعليم ترجمة د. رمزي مفتاح: ٢٤ ، ٢٥.

(٢) المرجع السابق.

وليسمح لي القارئ إزاء هذه الموازنة مع ما فيها من فروق كبيرة، ومع أن الذوق الصوفي الرفيع يمج مثل هذه إلا أنني لم أسقها إلا للتأكيد على نقطة واحدة تنحصر في أن تعليم الكبار لا يعني نحو أميتهم فحسب كما هي العادة في المجتمعات المختلفة أو النامية اليوم وإنما يعني لدى كثيرين من الأفاضل القيام بمهام عليا، وبنوع من التعليم والتعلم أرقى، والوصول إلى غاية مرسومة، إنها فترة التعلم السامي، والخصوبة الثقافية والدراية الفكرية، والتصفية النفسية، والذوقية القلبية عند رجال الطائفة.

## الفصل الثالث

### منهج الدراسة

وأما المنهج الذي سيتبع في هذه الدراسة فإنه يتلخص في الآتي:

أولاً: أنها ستبرز بصفة أساسية الجانب الشرعي كأساس لعملية التربية الصوفية في حياة الشيوخ أولاً وفي حياة المريدين قبل انضمامهم للشيخ وخلال صحبتهم له ثانياً، كما تقدم الدراسة الأدلة الشرعية على كل قاعدة صوفية سنها المشايخ أو رجال الطريق ضبطاً لسير المسافرين إلى الله، وذلك على وجه إجمالي أو تفصيلي كلما سنحت الظروف بذلك.

ثانياً: أن القواعد المتشابهة ستوضع في مجموعة واحدة ليسهل مراجعتها ومناقشتها ولم أفعل ما فعله غيري من الباحثين والكتابين الذين فصلوا بين أجزاء العملية حتى بدت منفصلة العرى غير محكمة الترابط.

ثالثاً: وقد اهتمت الدراسة بالرجوع في القواعد إلى آراء أصحابها وإلى المصادر الرئيسية التي استقينا منها، وهذا يتفق مع مهمة البحث وغايته، تلك المهمة التي أخذت على عاتقها إظهار القواعد التربوية الأصيلة لدى رجال الحركة الروحية لا في صورتها الحالية ولكن في الصورة القشبية التي كانت عليها، وهذا يتطلب إظهار السلطة صاحبة الرأي أو القاعدة، وبعد إبرازها نستدل عليها من المصادر الإسلامية لنؤكد ارتباط الفكر التربوي الصوفي بالإسلام، وليست الدراسة تاريخية بحتة، بمعنى أنها وصفية لما مضى، وهي لا تتجنب المشاكل الناجمة بل ستعرضها، وتنظر حلولها عند الصوفية أو تفترض الحلول لها على هدى من توجيهات مشايخ الطريق.

رابعاً: وقد يدعوني هذا النهج أن أتجرأ قليلاً على حرمة المشايخ الذين نادوا



كثيراً وبأصوات مرتفعة على ضرورة التزام المريدين حرمان المريين، وعذري في هذا التجرؤ القليل هو خدمة الحقيقة التي عاش الصوفية يبحثون عنها ويجلوها، كما أنني سأستند في النقد إلى وجهة النظر الإسلامية دون الاعتماد على رأي أو تقديري الشخصي وحكمي الخاص لأنه ليس في مقدوري بمفردي أن أنتقد آراء هؤلاء الشيوخ لإعزازي لهم من ناحية ولتبصرهم للأمور بصور تفوق أمثالي من ناحية أخرى.

خامساً: أن هذه الدراسة لا تعتمد إلى تحديث القواعد الصوفية في التربية ولا أن تضعها في قوالب كتلك القوالب المستعملة في عصرنا، بل ستبقي على القواعد كما هي، وكما أراد لها أربابها وذلك لعدة أسباب:

(أ) منها أن العملية التربوية الحديثة بأصولها ومناهجها ووسائلها صنعت في بيئات ومجتمعات تختلف عنا في جل ظروفها إن لم تكن في كلها سواء من الناحية الاجتماعية أو الدينية، ثم هي متباينة الأهداف والطرق تبعاً لتباين النظرات والفلسفات التي تقوم عليها، وهي موجهة من أنظمة حزبية متعددة وتخضع لعقول أفراد تسلطوا على الجماهرة في بلادهم كما تسلطوا علينا سواء بسواء، فالأولى أن تظل القواعد الصوفية كما هي حرة محفوظة كي تشع علينا بروحيتها.

(ب) أن المصطلحات والقواعد التربوية الحديثة وضعت أساساً لفلسفة إن لم تكن مادية ملحدة فهي مادية خنقت فيها الروحية، وطمست معالمها البراقة، وأورادها الشرعية الصحيحة، وحلت محلها أضواء خافتة وباهتة، من شعاعات العقل وحجبه، فلا يصح والحال كذلك أن أحبس القواعد الهادية النورانية المشعة في قوالب مادية جامدة، أو أن أقذف بالمصباح المضيء والبراق في مشكاة ملبدة بالكثافات المادية.

(جـ) وفوق هذا فإن الذي يليق بالباحثين هو تأصيل الحديث وإرجاعه إلى جذوره الأصلية لا إقحام القلم في نظريات الحديث اللهم إلا مع الموازنة بينهما أو عقد التشابه أحياناً أخرى، وليس هذا تحيزاً للقلم وبغضاً أو يأساً من الإلمام بالحديث بل اعترافاً بالتمايز بين النظريتين وتحقيقاً للتفرقة بينهما تفرقة تحفظ لكل منهما سماته وجوهره حتى لا يسيل القلم في الحديث، أو يقتحم الحديث بجراته رحاب القلم فيفسد عليه أصالته ومصدريته.

ومن النصفة العلمية أن تظل الفروق قائمة في الشكل والموضوع، والمعنى والصيغة حتى تتبين معالم كلٍّ، ويسهل الحكم أو الاستفادة بكل منهما عند الحاجة، ومهما عقد الموازنات فلا ينبغي أن تكون على حساب مادة القلم وصياغته، وطريقته ومصطلحاته لا سيما في التصوف الذي يمتاز بلغته واستقلال عباراته.

(د) إنه لا ينبغي أن يفهم القلم على أنه تراث تاريخي بات مطموراً خلف الحوادث الجديدة المتكررة وفصلت بيننا وبينه أحقاب متلاحقة، وغلفت صفحاته الأبعاد الزمنية، وأنستنا إياه دعاوى التقدم، ومزاعم الحضارة أو التطلع إليها ولا يحسن بنا في أي مجال دراسي أن ننظر إلى قديمنا في أي فن بعين الاستقلال من شأنه أو التقليل من قيمته، وأن نطل إليه وكأننا على قمة حاضرنا وهو في هاوية التخلف وزوايا النسيان والإهمال، لأن الذين كتبوا هذا التراث كانوا بشرًا لهم ما لنا من قلوب وعقول، وعواطف ومشاعر، وعاشوا كما نعيش في زمان تتقلب عليهم فيه حوادث ووقائع، فلا بد وأنهم جابهوها بحلول، واقترحوا لها أنواعاً من العلاج وتعاملوا معها بمنطق وعقل، وربما تشابه الحوادث، والمشكلات قد تكرر فلا يمنع أن يكون السابق بصفاء فكره، وقلة التعقيدات التي كان يعيش فيها، وبساطة حياته وحياته الآخرين من حوله، وخلو القرون السابقة من مشاكل الحضارة وضجتها

لا يمنع والحال كذلك أن يكونوا قد قدموا لبعض المشكلات حلولاً نعجز نحن بما لدينا من تقدم ومدنية عن أن نخطر لنا على بال.

ويقول «السير هنري مين»: تأكيداً لهذه الحقائق: لا ريب أنه مما يلفت النظر أن طائفة من أصوب الآراء التربوية البناءة في عصرنا قد أبداهها مفكرون من أمثال «وليم تمبل» و«سير أرنست» و«سيوتشرد لفنجستون» وكلهم قد ارتوى من مناهل الفلسفة الإغريقية القديمة.

وقد يكون من الغريب أن يسهم العالم القلم هذا الإسهام في إدراك حاجات المجتمع في القرن العشرين، إذ الواقع أن القضايا التي فكر فيها أفلاطون وأرسطو هذا التفكير الجلي من نواح كثيرة تمثل نفس القضايا التي نواجهها في عالم اليوم، وعلى هذا النحو يمكن أن يعتبر أفلاطون وأرسطو أحدث - من وجهة النظر الغربية - من بعض المفكرين الذين أتوا بعدهما في عصور أحدث، والحكم على التفكير بأنه حديث كما يذكرنا (لفنجستون): المسألة لا ترتبط بالزمن إنما ترتبط بالنظرة إلى الأمور ارتباطاً وثيقاً.

## **الباب التاسع**

**السلوك: البدايات – الدوافع – الأسس**

## تمهيد

تحدثنا عن ضرورة العلم وصلاته ببعض العلوم ومميزات التربية الصوفية، والآن ننتقل إلى المرید ذاته واصفين ومحللين، وما البداية التي يضع قدمه على حافتها ثم ينطلق رويدًا إلى المحجة ومنها إلى المحجة؟ وماذا يجب أن يحصل من علوم، وأن يتصف بأداب كي يكون له قدم بعد أن يضع القدم؟ وما الذي يجب أن يتخلص منه في ذاته بغية أن تتبدل صفاته؟

وربما يظن القارئ أن الاجتياز لما استوعر سهل بل إن الطريق مخوف بالصعوبات مليء بالمخاطر والمحاذير، إنه ليس كالطريق الحسي نستطيع تمهيدته وتذليله بمجرد أن توصلنا إلى معرفة نجوده ووهاده، وسطحها وعمقه، لأن النفس البشرية التي يلزم تربيتها عليها أن تقطع الطريق بعد أن تنقطع عن عاداتها ومألوفاتها، وتتخلى عن عوارضها وشواغلها، وتتفرغ تمامًا لمطلوبها هي نفس عميقة الأغوار، كثيرة الأغيار، متقلبة الأطوار، يصعب اكتشاف حقيقتها، ووصف عللها، والوقوف على أمراضها وإن اكتشفت علة كمنت علة، وإن عاجلت واحدة نددت أخرى، وإن تجلت صفة خفيت غيرها، وإن هذبت جانبًا اعترضك ثان، وإن قبضت على زمام خلق تفلت منك آخر، وليست متماثلة الظاهر والباطن، بل قد يغير ما عليها ما هو فيها.

وإحكام التوافق صعب المنال، فهي بحر باطنه أصداف وجواهر، وحيثان وطحالب، وسطحها لجة هادئة أو أمواج متلاطمة، وهي ناعمة الملمس أو خشنة الوخز، والعقل المدير جزء منها وقد ألفت على الجزء مهمة الإدارة للكل، وهو واحد وجنود الأعداء كثيرون، نعم يعان بتوجيه رباني هو الوحي، ولكن أليس الصالحون قلة؟؟

وحتى لو استطاع السالك اكتشاف ذاته، وأدرك طريقة الموافقة بين باطنه وظاهره فإنه سوف يواجه بصعوبة الديمومة على الالتزام بالنهج الصحيح، أو الاستقامة المرسومة شرعاً والمنشودة لدى العارفين، لا سيما وأن الطالبين يتغنون ما هو أعلى؛ فراراً من ركام ما هو أدنى. وأنهم يصارعون ضرورات الحياة أو ما فوقها وصولاً لما هو أحق وأدوم.

هذا بالإضافة إلى أن مطلوب القوم ومشتهاهم عزيز المنال، وشاق الوصال، بعدت بينه وبينهم الشقة، وأمحت المسافة، وضاع المكان، وانعدم الزمان، وتلاشى الأين والكيف وكل ما يتصل بنا كالتالين.

فالتال مقيد محدود، موسم مرسوم، يحكمه المكان، وهو معتبر في زمان، خطواته ونظراته ولمساته وإشاراته، أقواله وأفعاله تغلها قيود المكانية والزمانية، وتتبعها في الغالب غاياته وأمانيه، والوحي ينظم كل ذلك ويضبطه في إطار الأكوان والأزمان، ثم يخترق هذا إلى ما فوقه إلى قاهر الكون بالخلق، وإلى محدد الزمان بالحركة والتصير ويهتف في أعماق الإنسانية مثيراً ومقنناً مرققاً ومرشداً هتاف الأبدية الخالد: اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، نداء دوى في أروقة الزمان، وبين أدراج المكان، وتغلغل في طيات النفوس فشرحها على التوحيد، وهداها بنور التشريع، فأمنت بالله قلة موحدة واستقامت على الشريعة عابدة، وفي هذا الإطار كانت حركة الأكثرية من القلة.

لكن قليلاً من القلة سمت أهدافها وارتقت على طريق الإيمان أمانيتها ورق مع التوحيد قلبها، وشف مع التشريع حسها، وصفت مع الاستقامة نفسها، فتطلعت إلى الله راغبة وإلى أنواره طالبة، ثم إلى ذاته عاشقة، ومن كل غير متجردة، حرقت أنواره عشب السوى، وأدنت لذائد قربه بعد النوى، ولطفت فيوضاته حر الجوى.

دخلوا الساحات فنادوا، فتاه الصوت في الفضاء فلم يأسوا وظلوا يرددون النداء سرًا وجهرًا ليلاً ونهارًا، بأسًا وضرًا، ونعمًا وخيرًا.

أحكموا النَّفْسَ، وطهروا النَّفْسَ بالذكر والصمت ونقوا البطن بالصوم والجوع، وعمرُوا الوقت بالطاعة والخضوع، وقصروا عن الدنيا الأمل، وأحسنوا للآخرة العمل، فصارهم كليلهم، وليلهم يصون فصارهم، نطقهم كصمتهم، وصمتهم يضىء حديثهم، قاموا فرتلوا وركعوا فحضعوا، وسجدوا فاقتربوا، وملكوا فبدلوا، وبكل شعيرة تحققوا ثم كرروا النداء فلم يدر الصوت كما كان في الفضاء بل شق حجب السماء، أعني لم يقنطوا بالحجاب في البداية بل غدوا السير، وحزموا الأمر وأحكموا القول والفعل، وباعوا الكل لله فارتقى النداء من الفضاء إلى السماء.

أذن لهم، وفتح الباب لمخلصهم فتزلت الواردات على القلوب، ثم تطلعت البصيرة إلى بعض العيوب لما كشفت لهم عنها المحبوب، لا شيء هنا إلا منه بإذن، ولا كشف إلا لمن ارتضى، ظهوروا على أنفسهم فأظهر لهم منه بفضله قسًا من سره، تشربته القلوب فأنجلت وتروت به النفوس فصفت، وغمرت به الأفئدة فرقت وسرى من داخلهم إلى حواسهم فشفت وتوالى الفيض وجدت الزيادات حتى استوى الباطن والظاهر.

وجاء النداء على الذات من جديد لا نريد إلا أنت ﴿ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنعام: ٩١] كل ما سوى ذاتك خوض، وأنت الحق والحقيقة، وما سواك زيف وخديعة، لم تشغلنا عنك الأشكال ولم تحجبنا عن ذاتك أرق الأحوال، بل شوقتنا إليك، وأهلتنا لحلو اللقاء، كانت قطرة عذبة أنبتت في القلب نبتة الرغبة، وكانت بصيصًا أجج هيب الالهفة، الرغبة فيك، واللهفة إليك، أعط أو لا تعط، امنح أو امنع، لم نطلب معطيًا أو مانعًا إنما طلبناك أنت استرضاء

وطلبناك محبوباً، طلبنا الجوار معزة ولذة مثلما طلبه حبيبك يوم قال: « عز جارك» فلنا فيه الأسوة.

بك نستريح كما استراحت قلوب أهل الواردات، فعليها استراحوا وبها استناروا، ولكن بك أنت وحدك تهدأ قلوبنا ويستريح فؤادنا، نداءات متعددة لا تفتقر، نداء تردد، ونداء تقدم، وآخر اخترق، هذه صفحة الطالبين، وبدايات السالكين، لهفات العارفين، إلى ما فوق كونهم وإلى منتهى وجودهم، ورددوا الصوت بين المكان، وفي إطار الزمان، ثم غابوا عن كونهم ووجودهم ففنوا عن ذواتهم برهبهم، فأشهدهم بلا كيف، وأطلعهم بلا أين، غمرتهم الأنوار فعن التحديد أفقدتهم، وعن التعيين محتهم، لا تحديد للذات، ولا تعيين للشهود بل ثم نور أنى أراه بعيني وهو في قلبي.

تلك أمانتهم التي عزت، وأهدافهم التي سمت، وفوق الكون كله قد ارتقت وإلى الله تطلعت ولذاته طلبت، ومنه وحده دنت، لكن به إليه دخلت، ومنه له شهدت، بعدما جاهدت وكابدت ومحقت وفنيت، وفي الكبر احترقت وقبل الاحتراق مسافات قطعت، ومشاكل صعبت، وعقبات حجبت فإذا قلنا بعد هذا إن الطريق مليء بالصعوبات: النفسية والسلوكية القولية والعملية والغائية والذاتية كان قولنا صحيحاً إلى أبعد مداه، وسنحاول مع هذه الصعوبات أن نتبع رسم الصوفية لطريقهم من أول الخطوات إلى المنتهى، من أين يبدأ المرید؟ وكيف يسير؟ أملاً أن يظفر بالمنتهى ويصل إلى المبتغى.



## الفصل الأول

### الانبعاث الذاتي

#### تمهيد

نعني بهذا العنوان القوي النفسية التي تحفز الإنسان على الإقدام نحو هذا السلوك الشاق أو التدريب القاسي، أو التجربة النفسية الصعبة التي تزيد كثيراً عن الحدود الأولية التي رسمت لعموم المتدينين.

والذي يتأمل في الأسس التي أشار إليها الصوفية باعتبارها أموراً ضرورية لمن يريد خوض هذه التجربة السلوكية مع ما تحمله من جهد يتبين له أنها ذات طابع نفسي غالب لأن النفس هي العقبة التي تحول دون الوصول إلى السمو الروحي، وإلى الحصول على المطلوب من الاتصال بالله اتصالاً يشبع الروح السهمة إلى ذلك، نعم قد تكون هناك عوامل أخرى خارجية تؤثر على الإيقاظ لكن العنصر النفسي هو الغالب في مجالنا الذي نتناوله هنا.

وما دامت تلك التجربة تحمل طابعاً نفسياً بارزاً وسائداً فإن الصوفية نبهوا على أمور تعتبر مثيرات أو دوافع، كما تعتبر في نفس الوقت ركائز هامة يعتمد عليها السلوك الخارجي، وسنداً قوياً يهون على السالك كل المشاق التي يلاقيها أثناء الرحلة التي قد تطول، وتلازم السائر مدى وجوده، ومن الجدير بالذكر أنها مثيرات وركائز تنتمي إلى النشاط النفسي جملة، ولأنها كذلك فقد أطلقت على الفصل الذي يتناولها عنواناً هو «الانبعاث الذاتي».

وسأحاول ترتيب هذه الدوافع ترتيباً أراه مناسباً، بحيث يبدو كل واحد منها مبنياً على ما سبقه، وذلك لأن رجال الطريق لم يرتبوها بحسب الظروف النفسية أو طبقاً لما يسير عليه المريدون، وإن كانوا قد أشاروا بإشارات خاطفة إلى كون هذا الدافع مثلاً يسبق، أو الآخر يتبع.

## الانتباه واليقظة

إن من يراجع قصة الإيمان بالرسول صلوات الله عليهم وسلامه كقصة إسلام عمر، وحمزة وأبي ذر، وسلمان الفارسي وغيرهم، ومن يتتبع حكايات الصالحين يدرك أن حياة الصحابة قبل الإيمان، وحياة السالكين قبل أن يرتادوا الطريق كانت تسير في اتجاه عكسي أو أنها مليئة بالغفلات، وبينما هم كذلك جدت حادثة أو طراً موقف حال كونه عياناً أو مناماً، فتتلقاه النفس بتأثير شديد، وتنفعل به انفعالاً يغير اتجاهها، ويعدل من سلوكها إلى طريق غير الذي كانت عليه، إن الحدث قد أوجد هزة نفسية عميقة، صهر في حرارتها كل موقف عدائي، أو أطاح بالغفلات منها إطاحة نهائية.

ومع أنها هزة عنيفة نتيجة موقف طارئ لكن صاحبها تمكن خلالها أن يتبين طريقه الصحيح وأن يفكر تفكيراً ناضجاً وقويماً، وأن يتجه صوب الحقيقة الناصعة، وربما كان الحدث الذي هز النفس ودفعها دفعا إلى السبيل الأقوم بمثابة الجذبة التي لحقت بصاحبها فدفعته إلى غير ما كان عليه، وإلى حال لم يكن قد سبق له التفكير فيه فضلاً عن عدائه له، فالمحظوظ هو المتعرض لمثل هذه المواقف ومن استجابت له النفس منتبهة ومستيقظة، إنه في ضوء الحدث وتأثيره ينتبه الإنسان ويضيق ويكتشف ضلال ذاته أو قصورها ويحس بنقص يسعى على الفور لتكميله، وتتولد لديه حالة يعبر عنها بحالة الطلب<sup>(١)</sup>، وتلك بداية كل سير وسلوك.

وهذا كله يعني أنه قد وجد إنسان في موقف طارئ شديد أثر في نفسه، وكل كيانه، وجابه الموقف بالقبول والاستسلام، وتحت قوته عدل سيره، وبدأ

(١) قاسم غني: تاريخ التصوف ٣٠٢ ترجمة عن الفارسية صادق نشأت مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠.

فصلاً جديداً من حياته ونظراً لأن النفس انفعلت بالإيجاب مع قوة الحدث فقد يصح لنا أن نصف النفس بأنها على الأقل لوامة أرادت أن تصل بذاتها كمالاً إلى المطمئنة، فهي نفس تستطيع تبين مواقفها، ولم يعمها هواها عن أن تصل إلى الحق والصواب، ونعتبر الحدث في الوقت نفسه بمثابة الجذبة، أو هو أمر اجتباي سيق لصاحبه فاهتدى على ضوئه.

وسجل كتاب الطبقات بعضاً من تلك الحوادث، وما أعقبها من تأثير نفسي على أصحابها فقد ذكروا أن إبراهيم بن أدهم المتوفى (١٦١هـ) خرج للصيد فسمع من قربوس فرسه أو من غزال يركض إبراهيم وراءه نداء يقول : والله ما لهذا خلقت، ولا بهذا أمرت فنزل عن دابته، وصادف راعياً لأبيه فأخذ جبهته الصوفية فلبسها، وأعطاه ثيابه وقماشه وفرسه، ثم كف يده عن مسالك الدنيا وسلك طريق الزهد والورع، وصاحب الفضيل وسفيان الثوري<sup>(١)</sup>.

وكان بدء توبة داود الطائي المتوفى (١٦٥هـ) أنه دخل المقبرة فسمع امرأة عند قبر تقول:

مقيم إلى أن يبعث الله خلقه      لقاءك لا يرجي وأنت قريب  
نريد تلاقى كل يوم وليلة      وتبلى كما تبلى وأنت حبيب<sup>(٢)</sup>

ومر شقيق بن إبراهيم البلخي سنة ١٧٤هـ بسوق في زمان قحط شديد والناس في حزن، فوجد غلاماً يضحك ويمرح، قال له الناس لم تضحك في زماننا هذا؟ فقال: أنا عبدٌ لسيد يملك قرية، فاهتز شقيق، ثم قال: يا إلهي تعاليت، إن هذا الغلام فرح كل هذا الفرح بسيد يملك قرية وأنت مالك الملك،

(١) سراج الدين: أبو حفص عمر بن علي المصري «ابن الملحن» طبقات الأولياء، تحقيق شريفة الخانجي ١٣٩٣-١٩٧٣ ط الأولى، الهجويري كشف المحجوب ج ١: ٣١٤.  
(٢) المصدر الأول: ٢٠٠.

وقد تكفلت بأرزاقنا.. وانصرف عن شغل الدنيا<sup>(١)</sup>.

وأيضاً فقد كان فضيل بن عياض (١٨٧هـ) شاطراً يقطع الطريق بين أبيورد وسرخس كما كان عاشقاً لجارية، وبينما يرتقي الجدران إليها إذا سمع تالياً يتلو: ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ ﴾ [الحديد: ١٦] فقال بلى: والله يا رب أن، ثم أوى إلى خربة فإذا فيها رفقة، فقال بعضهم: نرتحل، وقال آخرون: حتى نصبح فإن فضيلاً على الطريق فأمنهم وبات معهم<sup>(٢)</sup>.

وسار منصور بن عمار (٢٥٥هـ) في الطريق فوجد رقعة عليها ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ فأخذها فلم يجد لها موضعاً فأكلها، فرأى في منامه كأن قائلاً يقول له: قد فتح لك باب الحكمة باحترامك لتلك الرقعة فكان بعد ذلك يتكلم بالحكمة<sup>(٣)</sup>.

ونفس الشيء وقع لبشر الحافي المتوفى (٢٢٧هـ) إذ إنه وجد الرقعة وعليها البسملة تقع عليها الأقدام فأخذها، واشترى بدرهم كان معه طيباً، ثم طيبها، فرأى في منامه كأن قائلاً يقول له: يا بشر طيبت اسمي لأطيين اسمك في الدنيا والآخرة.

وتاب ذو النون المصري (٢٤٥هـ) عندما كان سائراً في الصحراء فوجد قمبرة عمياء تسقط على الأرض، فانشقت الأرض وخرجت منها سكرجتان: واحدة ذهب والأخرى فضة، في إحداهما سمسم، وفي الأخرى ماء فجعلت تأكل

(١) كشف المحجوب: ٣٢٣.

(٢) ابن الملقن: سابق ٢٦٦.

(٣) نفسه: ٢٨٦.

وتشرب فقال ذو النون: حسبي قد تبت<sup>(١)</sup>.

وذكروا للحنيد والسري السقطي وسهل التستري وغيرهم حوادث مماثلة كانت سبباً في انخلاعهم عما كانوا فيه، وإقبالهم على الله.

وسواء أوقعت تلك الحوادث فنبهت أصحابها أم لم تقع لغيرهم فإن حالة من الانتباه الشديد تطراً بدافع داخلي أو خارجي تقذف بالعبد قذفاً شديداً في سلوك الطريق، وهذا هو الذي حدا بأبي النجيب السهروردي (٥٦٣هـ) أن يقول: أول المقامات الانتباه، وهو خروج العبد من حد الغفلة<sup>(٢)</sup>، ولولا أن النفس قد استفاقت من غفلاتها لأي سبب ذاتي أو غيره ما اندفع المرید بقوة نحو المجاهدة ومحاولات التصفية بغية الوصول إلى الله.

وليس ثم فرق بين أن يستخدم الصوفية لفظه الانتباه أو اليقظة فهما بمعنى واحد هنا لكونهما يدلان على أن العبد قام من غفلته أو خرج منها، واتجه إلى الله في قوة وحماس، ومن استعمل اليقظة مكان الانتباه الإمام الهروي صاحب «منازل السائرين» والذي شرحه ابن القيم في كتابه «مدارج السالكين»، فقد علق على قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ بِوَجْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ﴾ [سبأ: ٤٦] بقوله: القومة لله تعالى هي اليقظة من سنة الغفلة، والسنهوض عن ورطة الفترة، وهي أول ما يستنير قلب بالحياة لرؤية نور التنبيه، وقد قسمها كعادته إلى ثلاثة أشياء: يقظة من لحظ القلب إلى النعمة مع اليأس من عدها، والعلم بالتقصير في حقها، والتفرغ إلى معرفة المنة بها.

(١) نفسه: ٢١٩.

(٢) عبد القاهر بن عبد الله المسمى بأبي النجيب السهروردي: آداب المریدین تحقيق فهميم

محمد شلتوت ٤٣.

وتصفو تلك الدرجة بنور العقل، وشيم برق المنة، والاعتبار بأهل البلاء.

والدرجة الثانية من اليقظة مطالعة الجناية، والوقوف على الخطر فيها، والتشمير لتداركها، والتخلص من رقها، وطلب النجاة بتمحيصها، وتصفو هذه الدرجة بتعظيم الحق، ومعرفة الناس، وتصديق الوعيد.

وتبقى الدرجة الثالثة وهي الانتباه لمعرفة الزيادة والنقصان من الأيام، والتنصل من تضييعها، والنظر إلى الضن بها لتدارك فائتها، وتعمير باقيها، وتستقيم تلك الحالة بسماع العلم، وإجابة دواعي الخدمة، وصحبة الصالحين وملاك ذلك كله يكمن في خلع العادات<sup>(١)</sup>.

فنحن نرى أن السهروردي الجدي، والهروي جعلوا الانتباه واليقظة من أول مقامات الاستعداد للسير في طريق القوم، كما أنهما راوحا بينهما في الاستخدام، وإن كنا نلاحظ من خلال تعريف الهروي السابق لليقظة وأنها أول ما يستنير القلب به لرؤية نور التنبيه أن الانتباه يسبق بنوره اليقظة، بحيث إذا تم تحدث برقة نورانية في القلب تعقبها لمعة أخرى هي اليقظة، وبالأخيرة يزداد الانتباه حدة وحيطة فيغلق على العبد طريق الغفلات، ويقطع عنه السير في العادات، ويفكر العبد تفكيراً عملياً في السير نحو البر والطاعات.

ونتيجة الانتباه ثم اليقظة الشعورين والحافزين تتولد حالتان جديدتان هما: الغيرة والحزن حسبما فصلهما الهروي: أما الغيرة فتسقط الاحتمال ضناً، وتضيق عن الصبر نفاسة، ولها ثلاث حالات: تتصل بالبدايات منها حالتان: الأولى غيرة العابد على ضائع يسترد ضياعه، ويستدرك فواته، والثانية غيرة المرید على وقت

(١) الهروي منازل السائرين: ٦-٧.

فات، وتبقى غيرة العارف على عين غطاما غين وسر غشيه رين، ونفس علق  
برجاء أو التفت إلى عطاء.

وتلك حالة لا تتصل بالبدايات بل النهايات، بخلاف غيرة العابد والمريد فهي  
مرتبطة أشد الارتباط بالانتباه واليقظة، لأن من اتصف بهما نفساً وشعوراً وتحرك  
عملياً سالكاً الطريق وتذوق لذة الطاعة تحركت غيرته على ما مضى من عمل أو  
وقت لم يعمره بالعبادة أو الآداب فيندفع أكثر لتعويض ما فاته ويصاحب تلك  
اللذة الجديدة الناشئة من العبادة، والغيرة المترتبة عليها حالة من الحزن على  
التفريط في الخدمة، أو على الجفاء وضياح الأيام، أو حزن على تعلق القلب  
بالتفرقة القلبية، وعدم الجمع مع المعبود حضوراً وشهوداً<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن تلك التحليلات الشعورية المصاحبة لحالات البداية، والآخذة  
في التدرج من الانتباه حتى الحزن والتأسف على ما ضاع تعتبر على جانب كبير  
من الأهمية في نظر علم النفس ثم هي لا تحدث على النحو الذي صورناه مع  
السهروردي الجدد والهروي إلا لأصحاب الإرادات مع ذوي الاستعداد الممتلئين  
قدرة<sup>(٢)</sup>.

وبذا تكون نظرات الصوفية التربوية ذات الطابع النفسي وملحظهم إلى  
الاستعدادات والدوافع الشعورية هي بلا شك أسبق من آراء المحدثين من فلاسفة  
التربية الحديثة أمثال فينكس الذي يرى أن ما يصبح عليه الفرد لا يتحدد في كليته  
على الإطلاق نتيجة تأثير العوامل الخارجية ولكنه يتحدد أيضاً على أساس قدرته

(١) نفسه: ٥٣.

(٢) قاسم علي . تاريخ التصوف في الإسلام ٣٠٥.

الداخلية على التوجيه الذاتي<sup>(١)</sup> لنفسه.

وتبدأ تلك القدرة عندهم كما هو عند الصوفية سابقاً من الانتباه الإرادي لا السلبي وهو الانتباه الذي يبعثه النشاط المركز للشخص في لحظة معينة ويوجهه على شيء ما واقعي أو تصوري، روعي أو مادي، كما أنه يعين على تناسق الروابط في البنية الوظيفية لفعل ما، الأمر الذي يحدد نجاح التنفيذ وسرعته ودقته.

والانتباه من جهة أخرى يؤدي على تمثيل المدركات تمثلاً صحيحاً وواسعاً بحيث يصبح الفرد مدركاً بصورة واضحة لمحتوى الشيء المدرك ومتطلباته، وإلى هذا المبدأ وتمثل المدركات، أشار جوتفريد ليبتز، وإيمانويل كانت ويوهام هربارت.

وأخيراً<sup>(٢)</sup> فإذا جاءت كلمة الحزن معبرة عن مرحلة البداية فإنها سرعان ما تخف صورة الهم والحزن كلما تقدم الإنسان في الطاعة، وذاق حلاوتها مما يجعل السالك أكثر اطمئناناً وسكينة.

### النية ومدلولها

إذا انفعلت النفس وانتبه صاحبها واستيقظ إلى آخر ما بيناه، حفز النية والقصد على السير نحو هدفه الأعلى، فالعقد القلبي على شيء لا يأتي إلا بعد الانتباه إلى الرغبة فيه، والنية تأخذ مفهوماً مناسباً لحال المنوي، أي إنها مصطلح عام، وركن شامل يلزم وجوده في بداية كل فعل أو تكليف، وتعرف تعريفاً يتفق والشيء المرغوب فيه، من هنا عرفها أبو الحسن الشاذلي، قائلاً: حقيقة النية عدم

(١) فلسفة التربية: ص ٢ ترجمة النجيجي.

(٢) أ ف بتروفسكي، م ح باروشسكي: معجم علم النفس المعاصر ترجمة حمدي عبد الجواد، عبد السلام رضوان، ٨٢ دار العلم الجديد ط أولى ١٩٩٦.



غير المنوي عند الدخول فيه، وكما لها الاستصحاب على التمام.

وهذا تعريف بالسلب والنفي لا بالإيجاب كما يبدو ظاهراً لكن بالتأمل تتضح دقته، وأنه شامل للمنوي وضده، لأن طرح غير المنوي من القلب يعني ثبوت المنوي وحده فيه مع تجرده نية وقصدًا من ضده، بخلاف ما لو كان التعريف بالإيجاب، وهو التأكيد على ثبوت المنوي فإنه قد يجوز الجمع بين المنوي وضده، فالسلب مانع من مشاركة الغير للمنوي وصراحة، ومثبت للمقصود ضمناً، والإيجاب يثبت المقصود صراحة، ونفي الضد ليس قطعياً، وقد يقال لماذا يعتمد الشيخ أبو الحسن إلى نفي الضد على جهة التصريح، ويترك إثبات المطلوب للتضمنين؟

ويجاب على ذلك بأن التضمنين ليس تاماً لأن قوله: عدم غير المنوي عند الدخول فيه جاء فيه نفي الغير لفظاً، وذكر المطلوب قد صرح به كذلك من خلال منطوق لفظة المنوي وبجمله عند الدخول فيه، وبذا تكون كلمة المنوي والدخول فيه مشيرة بوضوح إلى المقصود، وكلمة غير نافية لضده، فانظر تلك الدقة المتناهية من خلال تعريف الشاذلي.

هذا من ناحية، ومن جهة أخرى فإنه لما كان السالك في بدايته ينوي أن ينخلع من المألوفات والعادات فضلاً عن الإثم والغفلات فقد لزم سوق التعريف على النحو المشار إليه ليدل أو يتفق مع البدايات للسالكين.

ولا يغفل أبو الحسن الشاذلي عن ربط النية بالاستعدادات النفسية التي تناولناها توأ حيث يقول في الصورة الأولى للنية إنها توجه القلب بحسن التيقظ فيه، أي إن حسن التيقظ نحو شيء ما دفع القلب إلى التوجه نحوه نية وقصدًا، بينما تختص الصورة الثانية لهذا التوجه بالإخلاص في العمل لله ابتغاء ما عنده

من الأجر، وإرادة وجه الله وحده<sup>(١)</sup>.

ومن معاني النية في اللغة القصد، ولذا نجد أبا الحسن الشاذلي استخدم التوجه القلبي تحت اسم النية، بينما الهروي استعمل لفظة القصد فقال: والقصد الإزمام على التجرد للطاعة، وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: قصد يبعث على الارتياض، ويخلص من التردد، ويدعو على مجانية الأغراض.

الدرجة الثانية: قصد لا يلقي سبباً إلا قطعه، ولا يدع حائلاً إلا منعه، ولا تحاملاً إلا سهلته.

الدرجة الثالثة: قصد الاستسلام لتهديب العلم، وقصد إجابة دواعي الحكم، وقصد الاقتحام في بحر الفناء، والدرجتان الأولى والثانية هما الأليق بحال المبتدئ.

وينبه الهروي على صدق القصد، إذ به يصح الدخول في هذا الشأن، ويلاقى كل تفريط، ويتدارك كل فائت، ويعمر كل خراب، ومن علامته ألا يقعد عن الجد بحال<sup>(٢)</sup>.

وكما لا بد من صدقه فيلزم معه التهذيب الكامل، وتهذيبه يعني تصفيته من ذلك الإكراه وتحفظه من مرض الفتور ونصرته على منازعات العلم ويطرق التهذيب إلى الإحسان بدرجة لا تنفصل عنه بحيث نرى مع الهروي أن إحسان القصد يكون بتهذيبه علماً، وإبرامه عزمًا وتصفيته حالاً<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن عباد النفري المفاخر العلية: ٦٠.

(٢) منازل السائرين: ٣٢ ، ٣٧.

(٣) نفسه: ٢٥ ، ٤٤.

فجماع النية مع القصد يكمن في التخلي عن غير المأمون، والتجرد، ومجانبة الأغراض والعلل وقطع الأسباب والحوائل، وتلاقي التفريط، والبعد عن ذلك الإكراه بل يدخل برضا، وحب في كل بر وطاعة، بلا فتور، هذا كله مع توجه القصد للقلب، والاجتهاد في الارتياض والاستسلام لمقتضى العلم بلا منازعة في أمره ونهيه، وإجابة دواعي حكمه حسب نوعه، وأن يتدارك الفائت، ويعمر ما خرب، ويبرم العزم.

ولو تأملنا هذه المعاني بسلبها وإيجابها لوجدناها متطابقة مع الدلالات اللغوية لكلمة نوى التي تعني قصد وعزم وتحول من مكان لآخر، أو من موقف لآخر، وتعني أيضاً بُعد، ونوى الشيء جَدًّا في طلبه<sup>(١)</sup>، ولقد حول الصوفية تلك الدلالات اللغوية إلى مجالات تخصهم، فالتحول مثلاً يعني تحولهم من الغفلات إلى الطاعات، والبعد يراد به عندهم بُعد المرید عن المعاصي، وقد صرفوا الجد إلى المجاهدة، والاجتهاد فيما يرضي الله تعالى.

وبهذا التطابق يمكن أن نعتبر المراد اللغوي أصلاً لتحليلات الصوفية المتصلة بالنية، كما أننا نجد أن ما وضحه الصوفية إزاء مفهوم النية والقصد وأهميتها في الفعل يتقدم بكثير عما بينه علماء النفس المعاصرين الذين حددوا النية بأنها تصميم واعٍ على إكمال فعل يتمشى وبرنامج مخطط يهدف إلى نتيجة مفترضة هذا تعريف للنية إزاء استمرارها مع القيام بالأعمال السهلة المحددة .

أما النية التي تتعلق بشيء صعب كما هو في علم السلوك فإنها تبدو كعنصر للإعداد الداخلي من أجل تحقيق الأفعال الشاقة أو الصعبة أو غير العادية. وقد أوضح الصوفية كلا الأمرين: فالنية عندهم عنصر داخلي حافز، وهي مصاحبة

(١) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج٤: ٣٩٧ دار الفكر والمعجم الوسيط ج٢: ٩٦٥.

للأفعال صعبها وسهلها حتى تتم وتنجز، ولا يخرج القصد عندهم عما قصده علماء النفس الذين يرون أنه توجه الوعي والتفكير نحو هدف معين، فهو كذلك عند الصوفية كما رأيت.

وإذا بدا من كلام الشاذلي السابق صلة النية باليقظة والانتباه، وظهر معه كذلك أن من معانيها القصد فقد صرح أيضًا بأنها تشمل مع ما سبق، الإرادة والعزم والمشئمة<sup>(١)</sup>، ولذا لزم أن تنتقل بعدها إلى الحديث عن الإرادة وما يدخل في إطارها، وبذا يتسلسل العرض، ويترتب ترتيبًا منطقيًا واضحًا: انتباه واستيقاظ، فنية وقصد يحفزان العقل والقلب فتشحن الإرادة والهمة نحو المقصود في صورة ترك أو فعل أو أدب.

### الإرادة ومشتقاتها اللغوية

إن الحقائق الذاتية في الإنسان ما زالت موضع نظر، وإنما نجعل أعز ما نملك، فنجهل ماهية أنفسنا، وحقيقة العقل، والروح، وجوهر الإرادة والاختيار، وإلى يومنا هذا يجتهد الفلاسفة، وعلماء النفس والأخلاق والتربية أنفسهم لفهم الطبيعة الإنسانية فهمًا حقيقيًا ولم يصلوا إلى الحقيقة العلمية الثابتة، وما هي إلا دراسات الفرضية، واجتهادات بحثية لا ترقى إلى القطع والسيطرة.

وكل فريق يخضع بحثه ودراسته للمنهج الذي يرتضيه، والغايات التي يتوخاها، والمبدأ الذي يدين به، ومن ثم جاءت آراؤهم في كل ما ذكرناه تمثل وجهات النظر لأصحابها، ولا تعمق لتكتشف الحقيقة في ذواتنا، وتنطفئ مصابيحهم بمجرد أن يتجهوا صوب كهوفنا العميقة، وإن شئت فعلى أركان محدودة متصورة.

(١) ابن عباد المفاخر العلية ٦٠ وانظر معجم علم النفس المعاصر ١٤٩ - ١٥٠.

ولو طبقنا هذا على الإرادة التي تحت أيدينا بحثًا لوجدناها كالعقل نسلم بوجودها فكل منا يدرك أنه يعقل كما يستشعر أنه يريد لكن ما الإرادة؟ وما حقيقتها؟ وما صلتها بالعقل؟ وهل هي قبله أو بعده؟ أو هي عينه؟ وهل هي نفس الاختيار، أو تسبقه، وما صلتها بالفعل؟ كل هذه الأسئلة حاول العقلاء الإجابة عليها كل في مجاله.

فالفلاسفة تناولوها، والأخلاقيون بحثوها، وعلماء النفس والاجتماع تعرضوا لها، كما أقر بها المتدينون وعلماء الكلام كذلك.

ونظرًا لأن طريق الصوفية وعر المسالك، كثير الدروب، شاسع المهامه فإنهم قد بدءوا سيره من نقطة الإرادة اليقظة التي تحركت بعد مثيرات وانتباه ونية وقصد، وكان لها شأن أيما شأن حتى أن السالكين قد تسموا بالمريردين اشتقاقًا منها، وسوف ندرس وجهات نظرهم بين ثنايا النظريات المتسعة لفكرة الإرادة موجزين الآراء الأخرى، ومفصلين أقوال الصوفية.

ونبدأ باللغة، تلك التي تعطينا في كثير من الألفاظ دلالات لا تبتعد عن المفاهيم الاصطلاحية إن لم تكن الأخيرة قد دارت حول الوضع اللغوي أصلاً، ولا غرو فاللغة وضع الألفاظ للمعاني، وهي رمز حرفي وكلمي لما يدور في النفس تصويرًا وتعبيرًا نشأ وتطور مع الإنسان، وكم توقفنا اللغة ممثلة في معاجمها على معان هدت الباحثين إلى ما ينشدون.

إن جذر الكلمة من «راد» يرود رودًا، وروده، وراوده، وأراد، واستراد والرائد إلى آخره، وتشمل معاني الجذر وما اشتق منه مجموعات دلالية يمكن أن تمثل النشاط النفسي الإرادي من بداية تلجلجه في النفس إلى أن تستقر على أمر معين، وتطلبه أو تحبه، ويظهر ذلك من خلال دلالات الكلمة بمشتقاتها الآتية:

أ- الطائفة الأولى من تلك المعاني يقال فيها راد الرجل روادًا: دار وذهب في طلب شيء، ورادت الإبل ربادًا اختلفت في المرعى مقبلة ومدبرة، وراذ وساده لم يستقر، ورادت المرأة روادًا وروادًا أكثر الاختلاف إلى بيوت جاراتها.

وهنا يبدو الجذر وما اشتق منه دالاً على البحث عن شيء فيدور الإنسان ويذهب ويجيء في طلب شيء ما، ومثله الإبل تختلف في المرعى مقبلة مدبر، والمرأة تنتقل بين البيوت أي إن حالة من عدم الاستقرار، وعدم الاطمئنان إلى غرض معين تتسم بها الكلمة وما تطلق عليه، ولا شك أن هذه هي التي يتصف بها الإنسان شعورًا قبل أن يحدد هدفه بدقة فيظل متنقلًا مترددًا مختلفًا بين عدد من المطالب، وكل منا يشعر بأنه لا يتجه في الغالب إلى مطلوبه مباشرة قبل أن تتابه أنواع من الخواطر.

ب- وأما الطائفة الثانية من الدلالات فتأخذ في تفقد المطلوب تفقدًا حثيثًا وخفيفًا حتى يقال: راد الأرض تفقد ما فيها من المراعي والمياه ليرعى هل تصلح للنزول فيها، وراذ الريح روادًا وروادًا تحركت تحركًا خفيفًا، ونظيره أرود في السير إروادًا: رفق واتأد.

وهذا ما يتم بالضبط عندما نتقل من حالة التردد والاختلاف بين أمور محسوسة أو معنوية إلى شيء نستقر عليه فإن العقلاء لا يسرعون في عملية التحول، بل يتحركون حركة وثيدة محسوبة كي يركنوا إلى ما هو أكثر نفعًا وإفادة بعدما يتفقدون كل الأمور المتاحة أمامهم.

ج- ثم بعد التردد، والتفقد والتحرك صوب شيء معين تأتي حالة من الركون إلى أمر محدد ينزع إليه الإنسان ويستبعد كل ما سواه، وبمقداره منفعة هذا

الشيء للطالب يكون حماسه ورغبته فيه، وميله إليه، وعندئذ نقول: راده أي طلبه ورغبه، وراوده: شاءه، فإن زادت الهمزة وقلنا أرادته إرادة كان المعنى أحبه وعُني به، وأكثر من التفكير فيه والتعلق به، كذا يقال حالئذ ارتاد الشيء ارتيادًا فهو مرتاد، أي مطلوب باستمرار وتكرار.

د- فإن كان هذا الأمر الذي ركن إليه ركون الطالب المحب مما يطلبه الشارع الحكيم ويبحث عليه قلنا استراد لأمر الله أي رجع ولان وانقاد، وهذا بالضبط ما يتم في ساحة التصوف فإن السالك بعد أن اختلفت به السبل وتبين أمره عاد وركن ورجع لأمر الله عاقدًا العزم على المضي في ذلك، وإن هو قطع شوطًا أو بلغ شأواً بعيداً حتى صار يُقتدى به، أو يُعهد إليه بمهام لصدقه قلنا الرائد.

تأمل الجذر للكلمة كيف بدأ من التردد وانتهى إلى الركون والريادة ومن ثم صلح لعلماء اللغة أن يقولوا: إن أصل المعنى في هذه المادة التردد في طلب الشيء برفق وسهولة وسائر المعاني متفرع عنه.

ه- ولا يظن أحد أن هذا التردد في طلب الشيء، ثم تبين المراد دنيا أو دينًا خاص بما هو مستحسن ليس غير، بمعنى أن المادة لا تدور إلا بين المعاني المحمودة وأن التردد ثم الاستقرار لا يكون إلا فيما هو نافع لأننا نرى للكلمة اشتقاقات ومعاني مست المنكر المذموم ومنه راوده على نفسه خادعه ﴿وَرَاودَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ [يوسف: ٢٣] أي طلبت منه المنكر، والحمى رائد الموت، والرائد هو الجاسوس كذلك<sup>(١)</sup>، فقد استعملت

(١) انظر القاموس المحيط المجلد الأول ٢٩٦، وأقرب الموارد ج ١: ٤٤٤، والمعجم الوسيط ج ١: ٣٨١.

المادة فيما هو قبيح مستنكر.

أرأيت الجذر بمشتقاته قد دار حول المحمود والمذموم ولذا صحت الإرادة أن تكون إرادة صالحة وأن تكون سيئة حسب ما ركنت إليه، وهي في كل ذلك إرادة حرة لأن اللغة لم تشر إلى أي نوع من أنواع الإلزام في التنقل صوب المطلوب.

ولقد كشفت الكلمة أن الإنسان يسعى إلى مطلوب يحدده ويريده ويحبه، وأنه إن كان محموداً كانت إرادته حسنة، وإلا كانت غير ذلك، فالفعل دال على الشعور الإرادي.

### تنوع المفاهيم الاصطلاحية للإرادة

دخلت الإرادة مجال كثير من العلوم: دينية، وأخلاقية، وفلسفية، واجتماعية، وثقافية، وتربوية، وتناولها لفيف من العلماء في كل فن، فكان أن تعددت تعريفاتها، ومما زاد من سعة المفاهيم، أن كل مفكر أو باحث تناولها بالتعريف من وجهة نظره الخاص في إطار مجالها العلمي، فللفيلسوف هذا نظرتة، وللآخر كذلك، ويقال ذاك بالنسبة لمن تعرض لها من العلماء في المجالات العلمية المشار إليها.

ثم إن منهم من اعتبرها نزوعاً وميلاً، وآخرون عرفوها على أنها مرادفة للعقل، وفريق ثالث ذكر أنها تابعة له، وأصر قوم على أنها اختيار وروية، ولم يفرق جماعة بينها وبين العمل وغض الطرف عن الإرادة النظرية، أما الصوفية فجاءت أقوالهم تبعاً لأحوالهم لذا كان القشيري على حق في عبارته: وقد تكلم الناس في معنى الإرادة فكل عبر حسب ما لاح لقلبه<sup>(١)</sup>. ومع أنه يقصد بالناس

(١) الرسالة القشيرية ٢١ تحقيق معروف زريق، علي عبد الحميد أبو الخير ط دار الخير ثمانية



رجال الطريق لكن يمكن تعميم ما جاء على لسانه لانطباقه فكراً كذلك على غير الصوفية من الفلاسفة وغيرهم، ولهذا كله كثرت تعريفاتها وستناول ذلك كله مبتدئين بأصحاب التعريفات، ثم الفلاسفة، ثم الأخلاقيين، وعند علماء النفس، وكذا الاجتماع، ثم المتكلمين، حتى نصل إلى المقصود من الحديث وهم الصوفية.

### الإرادة عند الاصطلاحيين

بالنسبة للمهتمين بالتعريفات فإن التهاوني يرى أنها نزوع النفس وميلها إلى الفعل وهي قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل ثم جعلت اسماً لنزوع النفس إلى شيء مع الحكم فيه أنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل<sup>(١)</sup>.

ويجيء تعريف الجرجاني معبراً ومقتضياً فهي عنده: ميل يعقب اعتقاد النفع، والاعتقاد المذكور لا يتأتى إلا بعد تأمل وروية وإعمال فكر، وقد يمزجها بالاختيار مزجاً صريحاً في قوله بأنها صفة توجب للحي حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه<sup>(٢)</sup> فهذا الحال المذكور ينطبق أكثر على الاختيار الذي هو طور يلي النزوع والميل.

(١) كشف اصطلاحات الفنون مادة إرادة نقلاً عن المعجم الفلسفي جميل صلية ج ١: ٥٨.

(٢) التعريفات: ١٥.

## مجمل التعريفات الفلسفية

يعتبر (أرسطو ٣٢٢ ق م) من أوسع الذين تناولوا مسألة الإرادة، وهو يجعلها سابقة عن الاختيار ويقربها بالفعل وتبعاً لذلك فالفعل الإرادي عنده هو الصادر عن معرفة ونزوع وقوله هذا يفيد ربطها بالنفس من جهة كونها نزوعاً، وبالعقل باعتبارها معرفة، ثم بالعمل لأنها فعل صادر، وهذا بخلاف الفعل اللاإرادي فإنه يخلو من نزوع ويقع قسراً بإكراه خارجي أو يخلو من معرفة ويصدر عن جهل، وهناك فعل هو مزيج من اللاإرادي والإرادي، وذلك الذي ينشأ من خوف لاتقاء شر أعظم مثل إلقاء البضائع في البحر طلباً للنجاة من العاصفة، فالفعل هنا إرادي لأنه ألقاها بإرادته، ولاإرادي لأن العاصفة أرغمته على ذلك وإلا هلك والبضاعة معاً.

ويوافق (أفلوطين ٢٠٥-٢٧٠) أرسطو في ربطها بالعقل، ويرى أنه حين تسترشد الإرادة بالعقل فحينئذ يجب القول بأن أفعالها متعلقة بها، ولا عبرة بأي مؤثر خارجي آخر، فأى فعل صادر عن الأشياء الخارجية كرد فعل لها ليس جديراً بأن يسمى إرادياً، وقبل أفلوطين (أوريجين السكندري ١٨٥-٢٥٤م) الذي يقرر حرمة الإرادة بدليل الوجدان وما جاءت به الكتب المقدسة، ويجعل الإرادة نوعاً من التصورات التي نستشعرها في أنفسنا.

والقديس (أوغسطين ٣٥٤ - ٤٣٠) يعرفها بأنها القدرة على قبول تصور ما أو رفضه، وهي حرة، وحريتها لا تعني قدرتها على الاختيار بين الخير والشر لأن اختيار الشر نقص ومما يدل على حريتها شهادة الوجدان الداخلي، وحكم الناس على أن هذا محمود وذلك مذموم، فما بني الحكم إلا على حرية الشخص المحكوم عليه، كما أن اختلاف الأفعال دليل على حرية إرادتهم، وأوامر الله ونواهيه لا معنى لها إذا لم تكن أحراراً في أفعالنا، ولإرادة قانون به تخضع الحواس للعقل، والعقل لله، فيجب احترام الطبائع ونظامها.

فالإرادة قدرة على التصور، وحريتها مرتبطة بالعقل والفعل، والعقل مرتبط بالله، أي إنه يجاري أرسطو في كونها متصلة بالعقل لا تنفك عنه، ولها رباط بالفعل ولكنه يتجاوزه في ربطها بالله عن طريق العقل، ولذا فإنها عند أوغسطين حرة خيرة لا تريد الشر، فطالما أنها متصلة بالله والله خير مطلق فهي لا تتصور الشر كذلك، والقديس (توما لإكوينى ١٢٢٥-١٢٧٤) أكثر دقة من أوغسطين في قوله: إن الإرادة هي الميل إلى الخير المعقول ومحبة هذا الخير متى حصل؛ لأن تلك العبارة لا تحتاج إلى تفسير أو إضافة في كون الإرادة خيرة ومعقولة على الإطلاق، بخلاف عبارة أوغسطين فاحتاجت منه إلى بيان وشرح كما سبق بيانه.

وهي إذ تتعلق بالعقل يكون تعلقها به كلياً لأن طبيعته كذلك، وإذا تعلقت بالماديات الجزئية المحسوسة فإنها لا تتعلق بها باعتبارها كذلك بل تتعلق بها لاعتبار مجرد هو الخير الكلي، فتعلقها على كل حال بالكلي في صورة معقولة، أو في صورة كلية مجردة منزوعة من الجزئيات المادية.

ويبين الكندي من فلاسفة المسلمين أن كمال التحقق من شأن العقل، وإليه مرد كل فعل، كما أنه قوة من قوى النفس الإنسانية التي هي فيض من النفس الكلية المتوسطة بين العقل الإلهي وبين العلم المادي، وما يصدر عن النفس الإنسانية من أفعال متصل بالجسم ومزاجه، أما باعتبار جوهرها الروحي فمستقلة عنه، وعلى ذلك فكل ما يرتبط بالعلم المادي فمن كسب الإنسان<sup>(١)</sup>.

ويعتبر الفارابي (٩٥٠م) الإرادة نزوعاً نفسياً فلا اشتياق أو كره لعمل ما، وهو ملازم للإحساسات ولا ينفك عنها، والإنسان وإن كان يشترك مع الحيوان

(١) دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٢٢.

في إرادة الأشياء لكنه يمتاز عنه بالاختيار القائم على الروية حيث إن له خصوصيات العقل أو التعقل الخالص.

ومع أن الفارابي فيلسوف يجلب العقل وما يتصل به من تفكر وإدراك وإرادة واختيار لكن دي بور اتممه بالجبر، لقوله بأن الاختيار مقدر أصلاً في علم الله، هذا من ناحية ومن جهة أخرى فإن الحرية الإنسانية عنده ناقصة من جهة أن قهر الشهوة أمر تحول المادة دونه، وبالتالي فلا حرية مطلقة إلا إذا تحررت النفس من قيود المادة بأن صارت عقلاً محضاً<sup>(١)</sup>.

وابن مسكويه (١٠٣٠م) يوافق الفارابي في أن الإنسان يمتاز عن الحيوان في رويته المتجهة إلى الخير ويفصح تماماً عن أن الإرادة استعداد متجه إلى غاية<sup>(٢)</sup>، وهذا فهم للإرادة يتفق مع كثير من التعريفات، كما أن ابن باجة لم يفصح في تعريفها عن كونها فعلاً يشعر صاحبه بغاية يقصدها منه<sup>(٣)</sup> ونحن نشعر بأننا مصدر أفعالنا، وأنا نقدر على ذلك، ولا نجد لهذا من علة إلا ما هو فعل الإرادة، والعلم متقدم عليها، فأفعالنا الخارجية إرادية، كذا تتدخل الإرادة في توجيه الإنسان لانتباهه أو تأمله لذاته على حد ما ذهب الغزالي<sup>(٤)</sup>.

ولم يزد ابن رشد عما قاله الفارابي إذ عرف الإرادة بأنها: سوق الفاعل إلى فعل معين إذا فعله كف الشوق وحصل المراد.

أما تومازو كميانيا (١٥٦٨ - ١٦٣٩) فيقرر أن إدراك الإرادة يثبت

(١) نفسه: ١٥٠.

(٢) نفسه المصدر: ١٦٠-١٦١.

(٣) نفسه: ٢١٦.

(٤) تهافت التهافت: ٤.

بإحساسنا الباطني، فالإنسان يحس بأنه قادر عارف مريد، وفي كل موجود إرادة أولية تظهر في حبه للبقاء. بمعنى أن الإرادة ذات صلة كبيرة بغريزة حب البقاء.

والنفس عند (ديكارت ١٥٩٦-١٦٥٠م) قابضة في الغدة الصنوبرية، وإذا أرادت النفس شيئاً حركت الغدة المتحدة بها الحركة اللازمة لإحداث الفعل المتعلق بتلك الإرادة ولا يميز باروخ اسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) بين النفس وقواها، وبالتالي فليست الإرادة ميلاً أو نزوعاً منفصلاً عنها أو عن العقل وإنما هي ميل العقل إلى قبول ما يروقه من المعاني واستبعاد ما لا يروقه فلا إرادة خارج العقل، ولا فعل إرادي خارج الفكر لأن كل فعل إرادي هو في الحقيقة فكرة تثبت نفسها أو تنفي نفسها، والإثبات والنفي أحكام عقلية فكرية تخص العقل لا الإرادة، وإذا كان الحال كذلك فلا حرية لإرادتنا المزعومة، لأن النفس معنية بفعل كذا أو كذا بعلّة هي أيضاً معنية بعلّة وهكذا إلى غير نهاية، والشعور بالحرية خطأ ناشئ من الحكم الذي جاء غير مطابق للحقيقة، ومن جهل الناس بالعلل التي تدفعنا إلى أفعالنا دائماً.

ونأتي إلى هجيل (١٧٧٠-١٨٣١) فيرى أن الإنسان بما هو روح، والروح عنده شعور وحرية، وما دامت كذلك فهي في الدرجة السفلى عندما تقارن الجسم في النمو والنضج، ثم يتقدم الشعور ويرتقي فيدرك ذاته، ويدرك الأشياء، ولأنهما متعارضان فالفهم يحاول التوفيق بينهما وأخيراً يرقى الإنسان فيتخذ العقل من قوانين الشعور قوانين الحياة، فالنظر ينقلب عملياً حين يتخذ الروح ذاته موضوعاً لإرادته كما قال (كنط).

ويفهمها شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠) على أنها إحدى الصور الخاصة بمبدأ السبب الكافي، هذا المبدأ الذي يجعله فيلسوفنا سبباً في فهم الكون عندما يؤكد على أن العالم جملة تصوراتنا، وهي مرتبطة بالمبدأ المذكور، وله أربع صور هي:

علاقة بين مبدأ ونتيجة، وعلاقة بين علة ومعلول، وعلاقة بين زمان ومكان، وعلاقة بين داع وفعل.

والصور الثلاثة الأولى تخص النظر، والرابع وحده يختص بالعمل الذي تدفعه غرائزنا وميولنا، وبذا تكون الإرادة هي جوهر الإنسان وفقاً للصورة الرابعة من صور الفهم السابق، وبما أن العالم جملة تصوراتنا فالإرادة جوهر العالم أيضاً، وإن العملية الطبيعية في مختلف درجاتها من جنس إرادتنا، والإرادة: هي الشيء بالذات يتجلى في مختلف الموجودات، فهي نزعة أساسية لكائن واحد هو الإنسان.

وربما توسع (شوبنهاور) في معنى الإرادة ونشاطها فلم يقصرها على كائن واحد بل رأى أن كل كائن لديه إرادة للحياة، ويعني بإرادة الحياة المبدأ الكلي للجهد الغريزي الذي يحقق به كل كائن مثال نوعه، ويناضل ضد الكائنات الأخرى لاستبقاء صورة الحياة الخاصة به وإرادة القوة عند (نيتشة) تضاد إرادة الحياة عن (شوبنهاور) ومعنى الحياة عند (سبنسر) لأنها مبدأ للوح القيم الجديدة التي لا يعرفها إلا الضعفاء الذين يتمسكون بالقيم الخلقية المألوفة.

وهناك إرادة الشعور عند (قويه) التي تعنى نزعة أساسية تؤثر في حياة الإنسان العقلية والشعورية، كما تؤثر في تطور الكائنات الحية، ومن مظاهرها الأولى إرجاع الكائن الحي كل شيء إلى ذاته وشعوره بأنه مركز الجاذبية، وما سواه وسائط يعتمد عليها في فعله وقوته ووعيه، ورغم الأنانية البادية من نظرة (قويه) لكن الغيرية تجيء لديه عندما يفكر الإنسان في الغير ليثبت نفسه أمامه، فلا تنفرد الأنانية وحدها بالإرادة بل تصاحبها الغيرية.

وإذ اتضح فيما سبق ربط الإرادة بالذات ونزوعاً، وبالعقل معرفة وتمييزاً، وبالفعل تنفيذاً فإننا نجد واحداً مثل (وليم جيمس) يفصل نوعاً منها عن العقل،

ويسميه بإرادة الاعتقاد وهي التسليم باعتقادات لا يستطيع العقل أن يبرهن على صدقها ولكنه يقبلها مع ذلك لعدم تناقضها، وللمنافع العملية التي تنشأ عنها، ومنها الثقة بالنفس على سبيل المثال، ونلاحظ أنه فصلها عن العقل لعدم القدرة على البرهنة عليها عقلاً، ودلل على قبولها بحجة عدم التناقض، ولكن أليس مبدأ عدم التناقض مبدأ عقلياً؟؟، وإذا كان كذلك فالتدليل عليها به يصلها بالعقل من حيث لا يحتسب (وليم جيمس) ولا يقصد.

وباختصار شديد تفهم الفلسفة المثالية الإرادة إما على أنها ظاهرة فوق طبيعية حين تردها هي والفعل أو العلم أو المعرفة إلى الله، وإما على أنها قدرة بشرية ونزوع وميل ومحبة غير شرطية أي ليست رد فعل لشيء خارجي نهائيًا، وإنما هي توجه نفسي نحو بدء وأداء الفعل اللازم<sup>(١)</sup>.

### الإرادة عند الأخلاقيين

أهم ما يميز نظرة الأخلاقيين عن غيرهم هو أنهم يربطونها بالجانب العملي الممثل في الخير والشر، أو بما ينشده الإنسان من سعادة عقلية أو روحية أو لذة مادية، وبخلاف الفلاسفة فقد نظروا إليها باعتبارها قوة نزوعية من قوى النفس، أو ذات صلة بالعقل، أو بالعلم والمعرفة، وأيضًا لما لها من علاقة بالنفس الكلية أو العلم الإلهي والعقل الكلي.

ونظرة الأخلاقيين إلى الإرادة فوق هذا تنحو منحى المذهب الفلسفي ذاته، فمن كان فيلسوفًا عقليًا أو روحيًا، ومن أنصار مذهب الواجب، أو كان ماديًا أو

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ١٩١ - ١٩٢ ، ٢٨١ ، ٢٩٥ وتاريخ الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى يوسف كرم ٣٧ ، ١٨١ - ١٨٢ والحديث ٨٣ ، ١٥ ، ٩٣ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ٢٧١ - ٢٧٢ ، ٢٨٠ ، ٢٨٩ - ٢٩٠ .



نفعياً طبع نظرتة إلى الإرادة بطابع مذهبه الخاص به، وسوف لا نستقصي هنا جميع المذاهب الأخلاقية بجذورها الفلسفية ولكننا نشير إلى نماذج منها لتدل على صحة ما قلناه.

إن أنصار المذهب العقلي أو الروحي يذهبون في الإرادة إلى ما يشبه الإقرار بالفطرة وسلامتها فنكاد نلمس من أقوالهم أن طبيعة الإنسان خيرة بذاتها، وأنا نريد الخير دائماً، وفينا قوة طبيعية للخير والحق والسعادة، وإحساسنا يقودنا إلى أننا خلقنا لغايات أسمى من التي تعرض لنا في هذا الحياة، ونحن مدفوعون إلى محبة الخير على العموم، فلا نحب إلا ما كان خيراً حقاً.

بهذا نطق سقراط وبسكال ١٦٦٢م ومالبرانش كمثلين لهذا الاتجاه، ولا يتورع الأخير عن القول بأن الإرادة هي الأثر المتصل الصادر عن صنع الطبيعة والموجه للنفس نحو الخير على العموم ومع اتصالها فهي حرة كما يشهد الوجدان.

وإذا كانت طبيعتنا خيرة بحسب صلتها بالله عند مالبرانش أو بحسب فهمنا الصحيح لماهيتنا عند سقراط فإن الشر ينشأ من جهلنا بأنفسنا، أو انصراف القوة الخيرة إلى أمور لا تلائمها، أو التوجه نحو الجزئيات حسبما جاءت آراء الفلاسفة الثلاثة على التوالي، فليس العيب في الطبيعة التي كنا عليها، ولكن في التي صرنا إليها<sup>(١)</sup>.

وعلى العكس من ذلك نجد إخوان الصفا يقولون بالجمع بين الطبيعتين: فمننا من طبع على سجايا الخير، ومن الإنسان من كان على غير ذلك حسب الاختلاف في الأخلاط الجسدية أو في التربة، أو النشأة أو موجبات أحكام

(١) يوسف كرم: اليونانية ٥٣، والحديث ٩٤-٩٥، ١٠٣، ١٠٤.



وهناك أصحاب مذهب الواجب كالأبيقوريين والفيلسوف الألماني (كنط ١٨٠٤م) فالأبيقوريون ومؤسسهم (زينون ٢٦٤ ق.م) ثم (أثلايتوس ٢٣٢ ق.م) ثم (أفريسيوس ٢٠٩ ق.م) ترتبط الإرادة عندهم بفكرهم عن العالم، حيث إنه في نظرهم قديم وإن كان نظامه حادثاً - كما أنه واحد بوحدة القوة الحاملة منه، وهو إلهي معقول وما دام كذلك فهو خير كله، والإنسان الكامل من تتوافق إرادته مع الإرادة الكلية المسيطرة والمبثوثة في العالم الكلي، وعند التطابق تكون الإرادة سالحة، والفضيلة تكمن في هذا التوافق. ونظراً لأن كل شيء في الطبيعة يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية، والقدر مغيب عنا فإن للإرادة دوراً في اختيار الأمور المناسبة التي تحقق المطابقة للطبيعة، والمطابق محمود وغيره منبوذ.

وأما الإنسان الناقص فهو الذي يقوم بوظائف جزئية، ويعتبرها واجبات مفروضة، ولكنه يؤديها متفرقة واحدة بعد أخرى، فلا تجمعها فكرة الطبيعة الكلية، أي إن هذا الناقص أدرك ارتباط الجزئيات بالواجب المفروض ولكنه لم يرتق بعقله وإرادته إلى الطبيعة الكلية، وأدنى من هذا الناقص الإنسان الشرير وهو من غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية فاتخذ نفسه مركز الوجود واتجه صوب الجزئيات<sup>(٢)</sup>.

ومغزى مذهبهم أن الحسيين والماديين أشرار بحسب نظرهم الكونية، والكامل من توافقت إرادته مع الإرادة الكلية، ودونه الناقص وفيه خير غير تام، أما الشرير بإطلاقه فهو من كانت إرادته جزئية دون أي اعتبار للإرادة الكلية،

(١) رسائل إخوان الصفا ج ١: ٢٩٩ - ٣٠٠ وتاريخ الفلسفة في الإسلام: ١١٠.

(٢) كرم: الفلسفة اليونانية: ٢٢٩ - ٢٣١.

ولم يطرأ على ذهنه أي صلة بين الجزئي والكلّي.

ويفرق كمنظ بين الإرادة التي هي مبدأ الخيرية والموهبة الطبيعية وسرعة الحكم أو موهبة الحظ كالمال والجاه والسلطة، ويبين أن الإرادة الصالحة بذاتها هي الشرط الضروري والكافي للخلقية، وترجع أصلاً إلى الواجب، وتعمل بمقتضاه دون أي اعتبار ما، ويجب أن ندرك أن تلك الإرادة لا تبدو وبوضوح إلا حين يكون هناك صراع مع النزاعات الطبيعية فتمسك هي بالواجب وتظل محتفظة بخيريتها حتى ولو لم تستطع تنفيذ مقاصدها طالما أنها قد عملت ما في وسعها<sup>(١)</sup>.

وأصحاب مذهب اللذة يختلفون اختلافاً بيناً عما سبق، فهم ماديون جزئيون يشبعون حاجاتهم ومطالبهم البدنية باللذائذ، وبناء عليه فغاية الحياة هي اللذة، وتؤدي إلى السعادة النفسية، والفضائل هي تلك اللذائذ، وعكسها الرذائل، والإنسان وحده هو الذي يشهد اللذة بتفكير وروية.

والوسائل الموصلة إلى اللذات فضائل هي الأخرى وتختار بالعقل والعلم والحكمة ولكن تلك اللذائذ عند أبيقوس (٣٤١-٢٧٠ ق م) ليست غايات واحدة بل تتفاوت درجاتها، فاللذة التي تشبع نزعات ضرورية، وتسكن آلاماً طبيعية كلذة الطعام والشراب هي أرقى تلك اللذات، وعلى الحكيم أن يسعى إليها، والإرادة الباعثة عليها هي نزعة تستجيب للطبيعة وتحدد المطلوب من الفعل أكل أو شرب أو خلافهما.

وهناك لذات تصدر عن نزعات طبيعية غير ضرورية مثل لذة الأطعمة المترفة، أو تصدر عن نزعات غير طبيعية ولا ضرورية ولكن تقوم في النفس بناء

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: ٢٤٨.

على ظن باطل كتلك التي تتعلق بلذة المال والجاه، والمكانة الاجتماعية، فهذه لذائد ناقصة ويجب على الحكيم أن يتخلص منها خاصة النزاعات التي تبدو غير طبيعية ولا ضرورية.

وهذا يكون أبيقوس وأنصاره ماديين لذين لكن يرون أن الحكماء يكتبون من اللذائذ بما يقوم أودهم، ويحفظ عليهم طبيعتهم، والإرادة عندهم مرتبطة بالعقل كما أن اختيار الوسيلة المؤدية إليها تكون نتيجة تفكير وروية<sup>(١)</sup>، وهذا بخلاف الفيلسوف المحدث هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م) فإنه يذهب في مادته إلى أبعد مدى فيرجع الشعور والنفس بكل ما فيها إلى المادة، ولا تشذ الإرادة عن الخضوع إلى المادة، بل إن الحركة الدماغية الخاصة بالتصور إذا بلغت القلب نشطت الحركة الحيوية أو أعاقتها، وفي حالة التنشيط يحدث اشتهاء الشيء، وبه تحدث اللذة، ويكون الفعل خيراً، ونسمى الاشتهاء باعثاً، وفي حالة إعاقه الحركة الدماغية للحركة الحيوية يحدث الخوف من الشيء، فيكون هو مؤلماً وفعله كذلك، ويسميه هوبز شراً كما يطلق على الخوف منه باعثاً على تركه.

وهكذا يفسر هذا الفيلسوف الحياة الشعورية برمتها تفسيراً مادياً<sup>(٢)</sup> ينطلق من الحركة التي هي عنده المؤثر في كل شيء، وفيما يخصنا يعلن أن الاشتهاء الأخير والخوف الأخير يسميان إرادة. والأوامر والنواهي إنما تؤثر بالترغيب والترهيب<sup>(٣)</sup>.

(١) راجع برترادن رسل تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثالث ٨٧-١٠٣ ويوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ٢١٩-٢٢٠.

(٢) نفسها.

(٣) انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة: ٥٤.

## النظرة النفسية لمفهوم الإرادة

يعرفها علماء النفس على أنها تنظيم الإنسان الذاتي الواعي لأنشطته وسلوكه بما يضمن التغلب على المصاعب في تحقيق الهدف وهذا التعريف يختص بالإرادة المنبعثة من دوافع فاعلية وقوية، وهناك دوافع أقل وأدنى من الفاعلة فتنشأ معها إرادة من نوع أقل قوة من الأولى وعندئذ تعرف بأنها هي الدوافع الإضافية التي يخلقها الشخص للأفعال الخارجية والداخلية في حالة ما إذا كانت قوتها الدفعية غير كافية<sup>(١)</sup>.

فالإرادة بهذين المفهومين إما أنها تنظيم واع للنشاط والسلوك يفرز تحقيقات للغايات، وتتسم في تلك الحالة بكونها توجهاً داخلياً نحو ما يبغى الإنسان عمله أو يحتاجه، أو يستشعر الرغبة فيه، وقد تتجه الإرادة نحو صنع دوافع ثانوية تزيد من قوة التأثير التنشيطي للفعل الداخلي أو الخارجي، وإذا كانت الإرادة كذلك فهي تنشأ وتتطور تبعاً للحالة الواعية التي يكون عليها الإنسان في ذاته أو التي يكون عليها في فهمه للطبيعة وقوانينها أو للمجتمع ونظامه.

وفهم علماء النفس الإقدام أو الإحجام فهماً يختلف عن فهم المثاليين والأخلاقيين، إذ رأوا أن هناك وظيفتين للإرادة: وظيفة دافعية تبعث على النشاط، وأخرى تثبيطية تتجه إلى احتواء الأولى<sup>(٢)</sup>.

وعلى سبيل المثال فإذا كان هناك دوافع فاعلة وضرورية نشأ معها إرادة قوية فإنه قد تنشأ إرادة أخرى تعوق الأولى وتثبيتها، تنشأ من دوافع تراها النفس

(١) أ.ف. بتروفسكي م.ح باروشفسكي: معجم علم النفس ترجمة حمدي عبد الجواد، عبد السلام رضوان ٣٢٨ دار العالم الجديد القاهرة ط أولى ١٩٩٦.

(٢) نفسه: ٢٢٨ - ٢٢٩.

على درجة من الأهمية تعدل الدوافع الفاعلة، وعندئذ تتصارع الإرادة وظيفيًا بين الفعل والترك، ولكل منهما دوافعه المبررة.

وقد ينشأ الصراع أيضًا من وجود عقبات خارجية أو داخلية تحول دون وقوع الفعل الإرادي الفاعل أو الدفعي، وقد يؤدي صراع الوظائف للإرادة إلى تشكيل نظام واحد للدوافع الثانوية المرتبطة بالهدف لكي يضمن تصديه للدوافع الفاعلة بصورة جدية، وفي ساحة الصراع الإرادي وضع علماء النفس ملاحظات تشكل أساسًا لضبط النفس: منها فهم الترابط بين الأهداف ووسائل ونتائج فعل ما من ناحية والمجموع الكلي لدوافعه من ناحية أخرى.

وقد تنشط الدوافع الثانوية أو الإضافية نشاطًا ملحوظًا في غياب الدوافع الفاعلة، أي إن الإرادة لا تكفي بوجود دوافعها الفاعلة، بل قد يكون الإنسان في حالة فقدان لدوافع حيوية فاعلة بأن تكون هذه مشبعة، وبالتالي فلا حاجة للصدام، ومع ذلك يقوم الإنسان بتصور إرادي أو فعل إرادي يطور فيه الدوافع الإضافية ذاتها، ويضفي عليها أهمية بالغة كي لا يكسل الإنسان عند حدود حاجات بعينها، وتظل إرادته تعمل في الإضافات فيزداد رقيه وتقدمه، وتتوقف تلك العملية التطورية للإرادة على التنبؤ والتوقع الانفعالي.

وتعتبر الإرادة في دورها التطوري وظيفية إنسانية، بها يفرق الأفراد والشعوب، فالذين يكسلون ويقفون بإرادتهم عند حدود الحاجات الحيوية والأساسية سوف يجمدون عندها لا يتخطونها، أما الذين يطورون إرادتهم فوق هذا فإنهم يصعدون في سلم الترقى درجة بعد أخرى دون خلل أو توقف أو جمود.

## المعنى الإرادي عند علماء الاجتماع

أخضع علماء الاجتماع الإرادة لاهتمامهم بالمجتمع كله بصرف النظر عن غربة كل فرد فالعبرة بالمجموع وحاجاته لا الجزء ومطلبه، من ثم رفضوا الإرادة الخاصة وسموها (ديدور) بالإرادة الجزئية، واعتبرها ظنونًا، كما أنكروا (جان جاك روسو) تحت مسمى إرادة الجميع، وهي وإن كانت توهم العموم من حيث الاسم لكنها في نظره ليست إلا مجموع الإرادات الجزئية، لذا كان ديدور أدق في إطلاق الإرادة الجزئية من البداية على الإرادة الخاصة لكل فرد على حدة، وتبقى الإرادة ذات التقدير الاجتماعي وهي المسماة بالإرادة العامة عند كل منهما، وهي صفة رجل يدرك عند تجرده من الأهواء ما يستطيع أن يطلبه من أبناء جنسه، وما يحق لأبناء جنسه أن يطلبوه منه<sup>(١)</sup>.

وتوجد في مبادئ الحق المدونة عند الأمم المتمدنية، وفي الأعمال الاجتماعية للبربر والمتوحشين، وفي اتفاق أعداء الجنس البشري على بعض الأمور اتفاقاً ضمنياً، وفي السخط والألم اللذين وهبتهما الطبيعة للحيوان ليقوما مقام القوانين الاجتماعية والانتقام العام، ولأنها كذلك بين الجنس البشري فيعتبرها علماء الاجتماع الأساس الشرعي لكل سيادة، واشتروا في شرعيتها أن تختص بالمصلحة العامة، وتؤيد من أكثرية المواطنين بعد استشارتهم جميعاً، ولا تتخذ قراراتها لمصلحة شخص دون آخر، وإذا توافرت هذه الشروط صارت أفعالها مجبرة لجميع المواطنين شريطة مراعاة المساواة والصالح العام<sup>(٢)</sup>.

وإذا دققنا في فهمهم للإرادة العامة أدركنا أنها ليست نزوعاً فردياً يتعلق بتحقيق هدف خاص ولكنها الصفة العامة التي يشترك بها كل فرد مع أبناء

(١) صليبه: المعجم الفلسفي: ٥٩.

(٢) نفسه ج ١: ٥٩-٦٠.

جنسه، والتي تتبع من كونه مدنيًا بطبعه، وقبل أن نرحل من تلك المنطقة نردفها بالحديث عن شروط الإرادة وصلتها بالعقل.

### شروط الإرادة

وبما أن الإرادة عند أي طائفة من العلماء ميل أو شوق أو نزوع خاص أو عام فإن هذا الميل لا بد أن يكون لغرض ولهدف لاستحالة أن يتحرك في النفس شوق بلا داع يدفعه أو غرض يحركه ويشيره، وإذا حدد صاحب النزوع الهدف المحرك نظر في الأسباب المؤدية إليه، أو التي تعوق تحقيقه، ويدرك قيمتها ويعتمد عليها ودراسة الأسباب المؤدية والصادرة بأناة وروية تقتضي أن يهدأ النزوع هدوءًا يسمح بتبين الأسباب وفحصها.

وأخيرًا فإنه لا يكفي معرفة الأهداف ووسائلها بل لا بد من الانتقال إلى التنفيذ بناء على ترجيح الفعل<sup>(١)</sup>، أو إلى الترك خضوعًا لتفضيل ذلك عن الفعل، وهذه الشروط الأساسية تتحول الإرادة من مجرد نزوع جزئي أو اجتماعي إلى فعل يحقق هدفًا للفرد أو للجماعة.

### صلة الإرادة بالعقل

اتضح مما سبق أن للإرادة صلة بالعقل خاصة عند الفلاسفة العقليين فعلى أي نحو تكون تلك الصلة؟ هناك للإجابة على هذا السؤال اتجاهان:

الاتجاه الأول: ويمثله القديس توما الإكويني المتوفى (١٢٧٤م) وفيه يقدم العقل على الإرادة قائلًا: العقل هو الذي يتمثل موضوع الإرادة ويعرضه عليها فيحركها كعلة غائية، حتى حين تحرك الإرادة العقل إلى التعقل لا بد أن يكون قد

(١) نفسه ج ١: ٥٧.



سبق في العقل أن التعقل خير، وهكذا يكون العقل أعلى مطلقاً، ولكن قد يكون موضوع الإرادة موجوداً أعلى من العقل ففي هذه الحالة تكون هذه الإرادة أعلى بالإضافة إلى موضوعها لا لذاتها - من حيث إنها تميل إلى الوجود نفسه - وأن العقل حاصل على صورته، فقط، ولذا كانت محبة الله أفضل من معرفته، وكانت على العكس معرفة الماديات أفضل من محبتها<sup>(١)</sup>.

وفي حالة الحب يكون الله هو المحرك للإرادة بإحالة إيها باطناً إلى الخير الكلي، وليس هذا التحريك قسراً بل الله يحركها ويؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها أي من مبدأ داخلي.

وأما الاتجاه الثاني: فيتزعمه جون دونس سكوت (١٢٦٦ - ١٣٠٨م) إذ يقدم الإرادة على العقل شأنه في ذلك شأن جميع الأوغسطينيين ويستدل بأن المحبة أعلى وهي مختصة بالإرادة لا العقل، والإرادة قوة فاعلة في ذاتها لا تفتقر في اختيارها إلى أن تتعين بصورة معقولة، والإرادة تأمر العقل وتوجهه فاختياره لشيء أو لفعل تابع لاختيارها وتوجيه العقل على ما اختارت بحيث تكون إنما تريد لأنها تريد هي، ويرد يوسف كرم معلقاً بأن (دونس أسكوت) ينسى أن الإرادة لكي تأمر العقل يجب أن تتعين من جهة العقل، لأنها قوة اشتهاة ليس غير، والمشتهى خير معلوم، فلكي تريده يجب أن تنتظر حكم العقل<sup>(٢)</sup>، وهذا حق لأن موضوع المحبة الذي بنى عليه سكوت تقديم الإرادة قد يتبع العاطفة أو العقل المدرك لجميل المحبوب، وهي تتجه نحو شيء تحدد داخلياً بفعل بواعث ذاتية أو خارجية، والذي يحدد الشيء المبتغى وأهميته وميزاته هو العقل ثم إن رسم الطريق إلى الغاية في النهاية من خصوصيات العقل وحده، وتقديم الإرادة يعطيها قوة

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الغربية في العصور الوسطى ١٩٢ - ١٩٤.

(٢) نفسه: ٢٣٣.



الفهم في حين أنها نزوع وميل فحسب.

ويذهب مالبرانش (١٦٣٨ - ١٧١٥م) إلى أبعد مما ذهب إليه سكوت فيقرر أن الإرادة متصلة بالله، وهو الموجه إليها، وما دامت كذلك فهي في مرحلة الميل والنزوع أو في مرحلة الاختيار التالية فعل صوري فحسب أو فعل باطن عاطل من الفاعلية من جهة أن الفاعلية لله وحده، والله هو الذي يحقق إرادت الإنسان بل الله هو الذي يصور لنا فكرة الخير الجزئي ويدفعنا نحوه<sup>(١)</sup>، وعلى هذا جرد مالبرانش الإرادة والاختيار من التوجه نحو الخير الكلي، أو الجزئي وجعل ذلك صوريًا، ولكن الفعل الحقيقي لله، والإرادة مرتبطة به لا بالعقل.

### علاقة الإرادة بالاختيار

أيهما يسبق؟ هل أريد فأختار؟ أو أختار فأريد؟ وأيها أعم؟ وما معنى الاختيار؟ للإجابة على تلك الأسئلة ينبغي أن نتصور الاختيار أولاً كي نحكم على خصوصيته أو عمومته، تأخره أو سبقه، إنه المرحلة التي تتم فيها عملية تمحيص الهدف وتمييزه، أو الترجيح لغرض دون غيره مع تحديد الوسائل المعينة على التنفيذ، أو أنه مشورة وروية وتأمل للأهداف والوسائل التي نزلت إليها الإرادة نزوعاً عاماً، من هنا كان الاختيار قائماً بصورة دقيقة وواضحة على التأمل العقلي ومشورته.

ولما كان كذلك، وأنه تأمل الممكن بغية تنفيذه فعلاً، ولا يتأتى إلا من أشخاص ذوي قدرة على التفكير ورسم الخطط، وأن دوره ترجيحي حيناً، أو مختص بالطرق التي من خلالها الغرض المنشود صح لأرسطو أن يجعل الاختيار خاصاً والإرادة عامة فيذهب إلى أنه أضيق من الإرادة، وهي أعم منه.

(١) كرم تاريخ الفلسفة الحديثة: ١٠٣ - ١٠٤.

ويتضح عموم الإرادة في الأفعال التي تكون إرادية والاختيار فيها مثل الأفعال الفجائية للكبار وأفعال الأطفال والحيوانات، كما يتضح من كوننا قد نريد الممكن والمستحيل، وقد نشتهي القريب والبعيد، أما الاختيار وهو قائم على المشورة فمجاله الممكن ليس غير، وهو لا يكون إلا من أشخاص يملكون القدرة على التفكير، وتصدر أفعالهم عن تعقل، وحتى هذا الممكن فهو لا يقع على نحو واحد فتعيين الوجه الذي يقع به على صورة مثلى من شأن الاختيار تحديداً لا الإرادة، ثم إن موضوع الإرادة الغاية، وموضوع الاختيار الوسائل وهي تختار بالعقل والعلم والحكمة<sup>(١)</sup>، وتلك النقطة قد اتفق فيها أرسطو وأبيقوس مع اختلافهما مذهباً وغاية.

### مصطلح الإرادة عند المتكلمين

من الواضح عند المتكلمين أنهم مزجوا بين الإرادة والاختيار سواء في ذلك المعتزلة أو الأشاعرة وإذا فعلوا هذا فقط ربطوا بينها وبين العلم حتى جعلوها عين العلم أو مترتبة عليه، ثم إنهم غايروا في المصطلحات المصاحبة لها، وكذلك اعتبروها من الكيفيات النفسانية التي يشعر بها الإنسان شعوراً واضحاً، لأنه يفرق في أفعالها بين ما يصدر عنه اضطراراً وبين ما يفعله بحرية من تلقاء نفسه حسبما يبين الجاحظ المتوفى (٢٥٥هـ) ومعمر بن راشد من المعتزلة وأبو الحسن الأشعري المتوفى (٣٣٠هـ)<sup>(٢)</sup>.

وبعد ثبوتها وجداناً عند المعتزلة والأشعرية يعرفها الأولون قائلين: إنها اعتقاد النفع أو ظنه وإنما لزم ذلك من وجهة نظرهم لأن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل سواء، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنه ترجح بسببه ذلك

(١) نفسه تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩١ - ١٩٢ ، ٢١٩ - ٢٢٠ .

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٥٣ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٧ .

الطرف وصار مؤثراً عنده، فهي هنا عين الاعتقاد.

وأحياناً يقولون: هي ميل يتبع اعتقاد النفع أو ظنه؛ لأن القادر كثيراً ما يعتقد النفع أو يظنه ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل.

والتعريفان مبنيان على الاعتقاد سواء اعتبرناه وحده أو هو مع الميل يصلان الإرادة وصلاً قاطعاً بالعلم والاختيار، إما على أنها عين العلم، أو زائدة مترتبة عليه ترتب اللازم على الملزوم.

ومن فهم كونها عين العلم مال إلى إبراز ذلك فعرّفها بأنها علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من مصلحة والكراهة ضد ذلك فهي علم الحي أو ظنه بما فيه من مصلحة، فإذا أردنا شيئاً دلت إرادتنا له على أننا علمناه أولاً، وليس كلما علمنا أردنا، لأنني قد أعلم ولا أريد، فالإرادة علم بعينها لا بعين العلم، ولما كانت عين العلم، والعلم سمة من سمات العقلاء أضاف التعريف الأخير لفظة الحي، فكل كيفية نفسية وبالأخص العلم والإرادة تفتقر إلى الحياة المقتضية للحس والحركة واعتدال المزاج البشري.

ورأى فريق آخر أن الإرادة وضدها الكراهة زائدتان على هذا العلم متربتان عليه لأننا نجد من أنفسنا ميلاً إلى الشيء أو عنه مترتباً إلى هذا العلم، وزاد جماعة أن هذا الترتيب هو من جنس ترتب اللازم على الملزوم، واقترب الجاحظ من هذا الرأي عندما وضع أن العلم من الله، والإرادة تابعة له فليس لها عظيم شأن في ذاتها لكونها فرعاً عنه.

ويرفض الأشعرية فكرة الاعتقاد التي تقوم عليها الإرادة عند المعتزلة لأن الإنسان قد يختار في وقت الشدة مثلاً طريقاً للنجاة دون توقف على ترجح معين، بل ترجح لديه سبيلاً من بين السبل فراراً من الموقف العصيب دون تفكير في

الترجيح، كما لا يعتقدون بفكرة الميل لأنه إنما يحصل إذا كنا لا نقدر على تحصيل الشيء قدرة تامة كالشوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه، أما القادر فلا يحتاج إلى ذلك.

وبعد أن أنكروا الاعتقاد والميل عرفوا الإرادة بأنها صفة مخصصة لإحدى طرفي المقدور بالوقوع، والتعريف يجعلها عين الاختيار، وجوزوا تعلق إرادة ما بإرادة فعل، بناء على التغاير في متعلق الأولى عن الثانية، فالأولى إرادة متعلقة بإرادة، والثانية إرادة تعلقة بفعل، وليست الأولى هي الثانية؛ لأن اختلاف المتعلقات يقتضي تغير المتعلقات، والأشعرية بهذا يلزم عليهم احتمال تسلسل الإرادات، كما أننا نطلب تفسيراً للإرادة الأولى إذا لم تكن إرادة فعل وتخصيص فماذا تكون؟ تكون إما اعتقاد أو علم، أو ميل ونزوع، فتكون الإرادة الأولى عندهم عين الإرادة عند المعتزلة<sup>(١)</sup>.

وأيضاً فما يؤخذ على الفريقين أنهم جعلوا الإرادة عملية مرتبطة باعتقاد أو مصلحة أو تخصيص مع التنفيذ لأحد وجوه المراد.

ومما أثاره المتكلمون هنا هو التفرقة بين الإرادة والشهوة لأن الإنسان قد يريد شرب دواء كراهه وهو لا يشتهي بل ينفر منه، وكذلك فقد تعلق الشهوة بعمدوم، والإرادة غير التمني لأن مسألتنا تتعلق بما هو موجود، والتمني قد يتعلق بالمعدوم وهو غير مدرك.

(١) انظر: اليحيى: المواقف ١٤٨-١٤٩ عالم الكتب بيروت، نصير الدين الطوسي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مع شرح ابن المطهر، مؤسسة الأعلى بيروت ٢٤٢ - ٢٤٤ سعد الدين التفتازاني، بشروحه ج ١: ١٧٤-١٧٥.

## وجاء دور الصوفية مع الإرادة

لعلنا نذكر أننا قلنا إن الإرادة تلونت في التعريفات تبعاً لتلون وتعدد التخصصات فهي عند كل فن منوطة في حقيقتها بموضوع العلم المنشود، فلا غرو أن نجد ما كذلك عند رجال الطريق ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم السلوك ومقصوده الأعلى، ولكن مع أن المقصود لديهم واحد والوجهة متحدة لكن الإفصاح عن الإرادة اختلف من صوفي لآخر حسب الحال كما بين القشيري، وجاء الاختلاف، والأعلى ربطها بالقلب والنفس، أو على ترك العوارض والعقبات، أو حائثاً على أمور وتكليفات.

وإرادة الصوفية لم تبدأ عند ربطها بالقلب من نقطة الميول والنزوع المرجح، وإنما عبرت عن ثورة نفسية، وفورة قلبية، ولوعة متأججة حركت سواكن الإنسان كله، ودفعتة دفعاً إلى التخلي عما...، والتخلي بما...، وإنما ارتقت الإرادة عند الصوفية عما هي عليه من النزوع غالباً عند غيرهم لأن الآخرين تحركت إرادتهم نحو شيء كانت نفوسهم عنه غافلة، فبدأت من نقطة الخلو وترجيح أمر على أمر.

أما السالكون فهم مؤمنون أصلاً، ويعتقدون في موضوع غائي سابق، وكانوا عن عبادته غافلين أو مقصرين، ثم استيقظوا واستحدثت إرادتهم، وهاجت نفوسهم، وأفعمت قلوبهم، فاشتعلت الإرادة قوة أحرقت في النفس شهواتها، وأفسحت للروح سيرها، وأملتها في عروجها، ويعبر أبو علي الدقاق عن هذا بقوله: الإرادة لوعة في الفؤاد، لدغة في القلب، غرام في الضمير، انزعاج في الباطن، نيران تتأجج في القلوب، تبغي في حرارتها وضوئها معاً وجه الله وحده<sup>(١)</sup>.

(١) القشيري: الرسالة: ٢٠٢.

ولأن الدقاق كان محترقاً في صباه بالإرادة<sup>(١)</sup> إلى حد أن غابت حقيقتها عنه فراح يسأل عنها حسب قوله، فقد جاءت عبارته كما نرى تستخدم كل ألفاظ الحرارة من لوعة إلى لدغة، ثم غرام فانزعاج، والباطن بفؤاده وقلبه وضميره كله قد تأججت فيه نيران الشوق إلى المحبوب ذاته لا إلى منازلها، وهذا حال الرجل.

أما محمد بن خفيف (٣٧١هـ) فكان أهدأ ثورة، ولذا أنزل الإرادة من الانزعاج والاحترق إلى سمو القلب بطلب المراد<sup>(٢)</sup>، وأوصلها القشيري إلى نهوض القلب في طلب الحق سبحانه وتعالى<sup>(٣)</sup>، وانتهى ابن عربي في تفسير اللوعة القلبية بأنها حالة يعبر عنها بلفظة يطلقونها ويريدون بها إرادة التمني وهي منه، وإرادة الطبع ومتعلقها الحظ النفسي، وإرادة الحق ومتعلقها الإخلاص<sup>(٤)</sup>.

فنى أنه في تلك الجزئية التي ارتبطت الإرادة فيها عند الصوفية بالقلب مبرزة وصف داخلهم ومحددة الهدف قد تراوحت بين الشدة والتسامي والنهوض حسب حالة السالك، وحسب موقفه كعالم معرف، فالغليان والتسامي يعبر عن باطن السالكين وصيفاً.

والنهوض وإرادة التمني والطبع والحق تعريفات تصدر من صوفية مؤلفين كالغزالي وابن عربي يوضحون اللفظ الاصطلاحي ويقرونه دون أن يكشفوا عن مكنون الحالة السلوكية شدة وضعفاً، فاللفظة على لسان الصوفية وصفاً لحال

(١) نفسه.

(٢) السهروردي عوارف المعارف: ٦١.

(٣) الرسالة: ٢٠٢.

(٤) كتاب اصطلاحات الوفية ضمن مجموع الرسائل: ٢ دار إحياء التراث العربي بيروت ٨٦.

تختلف عن ورودها على لسانهم تعريفاً لمصطلح، ولو عبر المؤلف الصوفي عن وصفه لارتقى بلفظه إلى درجة الشدة التي برزت على لسان الأولين لكن بتفاوت قطعاً.

وفي هذا الجزء الذي ارتبطت فيه الإرادة بالقلب نزوعاً وشوقاً وصفت الحالة الوجدانية للصوفية، كما تحدد المقصود الذي حرك النفس والجوانية كل تلك الحركة الصاخبة، أي أعلن عن حالة النزوع شدة، وبرز الهدف وضوحاً.

ثم تأتي طائفة أخرى من التعريفات تقترب من تحديد الوسيلة تركاً وفعلاً، فتعرف الإرادة بأنها حبس النفس عن مرادها، والإقبال على أوامر الله، والرضا بموارد القضاء عليه<sup>(١)</sup> على حد تعبير أبي محمد المرتعش النيسابوري المتوفى (٣٢٨ هـ) وغني عن القول أنه لم يقصد بالحبس عن المرادات إلا ما كان مذموماً منها فحسب، وابن خفيف يؤكد على استدامة الجسد وترك الراحة وصل السالك إلى ربه أو ما زال يكابد من أجله سبحانه، إذ الإرادة لا تسقط، وإن دعا أبو بكر الواسطي (٣٣١ هـ) إلى إرادة الحق بإسقاط إرادته فإنما يعني عدم رؤيتها لأن الرؤية تجرح الفناء في الإخلاص، والرؤية تحبس السالك عند إرادته.

والواسطي أراد إخضاع الإرادة البشرية لإرادة الحق توحيداً وقضاء وقدرًا وأمرًا ونهيًا، والوقوف عند إرادتنا احتباس عند ما هو بشري والمطلوب رباني، فمهما تكررت دعوى السقوط فلا يعني توقف الإرادة عن الهم فعلاً وعملاً بلا الفناء عن رؤيتها غروراً أو رياء وهو ما عناه القشيري بالتجرد عنها<sup>(٢)</sup>.

ويؤكد على فحوى هذا الكلام أبو حامد الغزالي فيقول: إنها ترك الاختيار،

(١) طبقات السلمي ٨٦.

(٢) الرسالة القشيرية: ٢٠١ ، ٢٠٣.

والسكون إلى مجاري الأقدار<sup>(١)</sup>، ويشاركه أبو النجيب السهروردي قائلاً: الإرادة هي استدامة الكد وترك الراحة<sup>(٢)</sup> فهي نزوع عملي يلغي كل دعة، ويحس كل نشاط ما بقيت عين تطرف، أو خاطر يشف، أو حس يلطف أو قلب يعرف، والجيلاني يصورها على أنها ترك دائم للعادات المرتبطة بمحظوظ النفس مع استمرار النهوض في مرضاته وطلبه جل علاه<sup>(٣)</sup>.

ولعل من بليغ القول هنا ما جاء على لسان الإمام الهروي عندما قال: هي الإجابة لدواعي الحقيقة طوعاً وقسماً إلى درجات ثلاثة:

الأولى: ذهاب عن العادات بصحبة العلم والتعلق بأنفاس السالكين مع صدق المقصود، وخلع كل شاغل من الإخوان ومشتت من الأوطان.

والثانية: تقطع بصحبة الحال، وترويح الأنس، والسير بين القبض والبسط.

أما الثالثة: فهي ذهول مع صحة الاستقامة وملازمة رعاية الأدب<sup>(٤)</sup>.

فهذه الأقوال كلها تؤكد استمرار الإرادة تلبية وتلبية دون انقطاع لها مع أي مرحلة سلوكية مهما وصل الواصلون فيها، ثم إن هذه الإرادة مرتبطة بقضاء الله وقدره واختياره، وبأمره ونهيه، فليس السلوك إليه إلا به قضاء ومنه أمراً ونهياً، مع سلامة القصد وحسن النية، وكل ما يتصل بالترك أو الفعل لا يتأتى إلا بالعلم والفقه، فسلوك على جهل أو ابتداع لا يوصل إلى رب رضي الشرع

(١) روضة الطالبين: ١١٢.

(٢) آداب المرید: ٤٣.

(٣) الفنية لطالبي طريق الحق ج ٢: ١٣٨ - ١٨٧ ملحوظة رجعت إلى نسختين.

(٤) منازل السائرين: ٣٨.



حكماً وميزاناً، وارتضاه ديناً وهادياً، ولا ينسى المهروي أن يختم مرحلة النهاية التي ربما يظن معها فتور الإرادة بالاستقامة وملازمة رعاية الآداب مع عدم النظر إليهما إعجاباً وافتخاراً، وهو نفسه ما عناه جُمع من الصوفية بالتأكيد على تصحيح الإرادة والصدق فيها حسبما جاء على لسان السري السقطي المتوفى ٢٥١هـ<sup>(١)</sup>.

وفي المفاخر العلية يقول أبو الحسن الشاذلي: من لم تصح إرادته لم تزده مرور الأيام إلا إداراً ومن أراد أن تصح إرادته فليوصل أمره على العلم برفض الجهل، وعلى رفض الدنيا بالإقبال على الآخرة، وليلازم الخلوة ودوام الذكر فهناك تظهر عليه آثار الخصائص بالنور والبهاء في الوجه<sup>(٢)</sup>.

وأدرك الصوفية أن ترك المنكرات، والتخلي عن العقبات، والاتصاف بالفضائل والمأمورات كما حملتها التعريفات السابقة لا تعني حقيقة الإرادة بل هي آثار دالة على وجودها في مكن النفس كقوة دفع على الترك والفعل، وقد صور القشيري تلك الحقيقة في قوله: عادة الناس في الغالب التعرّيج في أوطان الغفلة، والركون إلى اتباع الشهوة، والإخلاق إلى ما دعت إليه المنية، والمريد منسلخ عن هذه الجملة، فصار خروجه أمانة ودلالة على صحة الإرادة فسميت تلك الحالة إرادة، وهي خروجه عن العادة، فإذا ترك العادة إمامة الإرادة، وأما حقيقتها فهي فحوض القلب في طلب الحق سبحانه وتعالى<sup>(٣)</sup>.

وبذا يكون الصوفية قد فرقوا بين التعريف بحقيقة الإرادة نزوعاً، وسموا

(١) السلمي طبقات الصوفية: ١٥.

(٢) المفاخر العلية في المناقب الشاذلية: ٧٠.

(٣) الرسالة: ٢٠١ - ٢٠٢.

وهو ضاً للقلب وبين التعريفات التي هي آثار لها ليست عينها من ترك المألوفات والعبادات وحبس النفس والسير في مجاري القضاء إلى غير ذلك، ثم إنهم ربطوا تلك الآثار بالعلم كي تأتي موافقة للشرع، وبالإخلاص والصدق وتصحيح الإرادة، والموافقة بالاتباع مع الإخلاص هما شرطاً قبول الأعمال عند رجال السلف.

ونظراً لارتباط الإرادة بالقلب نزوعاً وتسامياً وهو ضاً فقد اعتبرت بذلك عند أرباب المعرفة، بدء طريق السالكين، وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى وإنما سميت تلك الصفة إرادة لأن الإرادة مقدمة كل أمر فما لم يرد العبد شيئاً لم يفعله<sup>(١)</sup>.

ويفصل الجيلاني ذلك نوع تفصيل فيجعلها مقدمة على كل أمر، ثم يعقبها القصد، ثم الفعل فهي بدء طريق كل سالك، اسم أول منزلة كل قاصد<sup>(٢)</sup>.

واستدلوا حقاً في هذا المضمار بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾ [الأنعام: ٥٣]. وبقوله جل شأنه : ﴿ وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ [الكهف: ٢٨]. فقد وصفه الله تعالى بتحقيق الإرادة، وبمعرفة القصد منها وهو وجه الله سبحانه.

ومادة الإرادة بمشتقاتها كثيرة في القرآن والسنة جاءت معبرة عن الإرادة الإلهية أو الإرادة الإنسانية، والمفسرون في الأخيرة يتحيزون إلى التعريف الموافق لمذهبهم العقد، فالزنجشيري مثلاً في تفسير قوله تعالى : ﴿ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا

(١) نفسه: ٢٠١.

(٢) الغنية لطالبي طريق الحق ج ١٥٨.

مثلاً [البقرة: ٢٦]، يذهب مذهب المعتزلة في كونها نقيض الكراهة، وأنها معنى للحي يوجب وقوع الفعل على حال دون حال<sup>(١)</sup>، بخلاف أبي السعود فيرى أنها نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها إليه، أو القوة التي هي مبدؤه والأول مع الفعل والثاني قبله<sup>(٢)</sup>، ولا يتصور هذا مع ذاته وإرادته تعالى.

ومبدأ الشيء أو القوة الحاملة عليه مقدمة وبداية لكل فعل، وهي دافع ومحرك له لكن ليست عينه، وبتتبع آيات القرآن نجد أن الإرادة جاءت قرينة قول أو عمل ما بحيث يعتبر أثرًا لها ودلالة عليها، فالصوفية إذن قد سلكوا المسلك الخاص بهم والمتفق مع الكتاب في جعل الإرادة أصلاً والفعل ثمرة له.

### الهمة: المدلول والصحة

يستخدم الصوفية في الوصول إلى مطلوبهم جميع القوى النفسية كما مر، فلقد تيقظ الانتباه وانعقدت النية، وشحذت الإرادة، والآن يحركون الهمة، وما يرادفها من يقظة وعزيمة، وهذا يعني أنهم أدركوا الحقائق النفسية والقوى التي تسهم في عملية السلوك وتوجيهها الوجهة المثلى والغاية القدسية التي ينشدونها، علاوة على أن تحليلاتهم لكل قوة تدل على وعي تام بالنزعات النفسية التي تكمن دافعة للعمل أيًا كان نوعه.

والنزوع الذي معنا الآن وهذه الهمة مشتقة من (هم)، واللفظة بمشتقاتها إن رتبست معانيها على غرار الترتيب السابق في الإرادة أفادتنا خطة هامة تتصل بالجوانب النفسية التي تتعلق بالأمور طلبًا وهماً، ذلك أن الجذر (هم) يرد معه: هم الأمر فلانًا بمعنى أقلقه وأحزنه وأثار اهتمامه، ونقول: اهتم بالأمر عني بالقيام به،

(١) الكشاف في ٢٦٦.

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم «تفسير أبي السعود» في ١٢٨.

والهم هو أول العزيمة، وهم بالأمر عزم على القيام به ولم يفعلوه، فإن قوي العزم وصاحب الفعل فهو الهمة، وتلك تحتاج في تنفيذ الفعل إلى احتيال وطلب ولذا يأتي اشتقاق مناسب لذلك فنقول هم لنفسه، ولا بد لإتمام أي عمل أن ننزيل العقبات وأن ننقي الطريق الموصل إليه، وتلك حالة يناسبها قولنا: همت الدابة الأرض نقتها وتلقفت ما عليها<sup>(١)</sup>.

وأعتقد أن تلك المعاني بترتيبها تفيد في مجال السلوك لأن بداية السالك قلق وحزن على غفلة ماضية أو حاضرة يثير الاهتمام لدى صاحبه للتخلص مما يزعجه ويحزنه، ثم يهتم بحالته تلك اهتماماً يحضر عزيمته ويعتبر مقدمة لها، وترتقي البداية حتى يعزم عزمًا أكيداً على التوجه نحو السلوك وإن كان لم ينتقل من تلك الحالة إلى الانخراط الفعلي، فإن أخذ في السلوك فعلاً فقد ارتقى من القلق والانتباه وأول العزيمة والاهتمام بالعمل المخلص إلى الهمة التي هي عزم مصاحب للفعل المقصود حقاً وعندئذ يحتال ويختار أنسب الطرق وأحب المشايخ إليه كي يسلك طريقه، ولكي يصل إلى مبتغاه عليه أن ينقي العقبات وأن يتخلص من العوارض التي تصادفه في طريقه.

فاللغة بتدرجها الاشتقاقي وبترتيب معانيها تتفق من ناحية الوضع اللغوي مع الحالة النفسية الداخلية التي تبدأ من الانزعاج والقلق من أمر وإلى أمر، حتى تصل إلى الهمة الرامية التي يعزم فيها الإنسان على القيام فعلاً بالعمل المنشود تحقيقاً للهدف الذي رسمه صاحبه وخطط له دنيوياً كان أو دينياً، وترتقي الهمة برقي موضوعها المسبب للإزعاج والقلق، أو العزم والإصرار.

(١) راجع سعيد الخوري أقرب الموارد ج ١: ١٤٠٤، والقاموس المحيط ج ٤: ١٩٢ والمعجم الوسيط ج ١: ٩٩٥.

ولا بد أن ندرك حقيقة هامة هي أن وضع كلمة لغوية بمعناها لا ينبغي أن ينفصل عن الجذر واشتقاقاته، إذ كل مرحلة تخص اشتقاقاً معيناً تمثل جزءاً من المعاني التي تحملها الكلمة على الإطلاق، فبتر اشتقاق محدد وفصله عن بقية الاشتقاقات نحلل في المعاني الكلية التي وضعت لها الكلمة، والواضع للدالة اللغوية سواء منها ما اتصل بحالة نفسية داخلية أو بعمل ظاهري تتبع الحالة النفسية، والمراحل الظاهرية للفظ واشتق لكل حالة أو مرحلة لفظة مستلة من الجذر الذي يمثل الأرومة للكلمة، أو أن الاشتقاقات عبرت نفسياً وعملياً عن واقع جرى التعبير عنه بالفاظ مناسبة.

وتبعاً لذلك فإن بعض الباحثين يسلك الطريق السهل فيقطع اللفظة الاصطلاحية عن جذرها ويعرفها وحدها، وبذلك يفوته كثير من المعاني المفيدة في موضوع البحث، أما طريقتنا فكما رأيت فتتبع المعاني وترتيبها بدءاً من الجذر حتى نصل إلى قمة المعاني المتصورة رديفة اشتقاقها.

وإذا انتقلنا من اللغة إلى الاصطلاح وجدنا تمايزاً بين الإرادة والهمة، فقد صلحت الإرادة لأن تتعلق بالخير والشر، والفضيلة والرذيلة بحيث تكون هناك إرادة صالحة وأخرى كما رأينا، أما الهمة فأغلب ما تتعلق بالخير والحق كمالاً للشخص أو لغيره يقول الجرجاني: الهمة توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال له أو لغيره<sup>(١)</sup>. لذا نقول: إن فلاناً صاحب همة دون إضافة، فتنصرف إلى العلو من الأمور، وأقرب التعريفات الصوفية إلى ذلك تعريف الإمام النجيب السهروردي الذي يقول فيه: الهمة ما يبعثك من نفسك على طلب المعالي وقيمة كل امرئ همته<sup>(٢)</sup>.

(١) التعريفات: ٢٧٨.

(٢) آداب المريدين: ٤٠.

وهذا بخلاف الهروي فإنه لحظ في الهمة معنى العزم والإصرار الشديدين على الفعل فقال: الهمة ما يملك الانبعاث إلى المقصود صرفاً لا يتمالكه صاحبها ولا يلتفت عنها<sup>(١)</sup>.

ومن مجموع التعريفين يتبين لنا أن الصوفية لحظوا ما في الهمة من قصد وورع تامين، وما فيها من تعلق بمعالي الأمور وأشرفها، وأيضاً فإن ممشاد الدينوري وأبا تراب النخشي المتوفى (١٢٤٥هـ) وأبا بكر الطمستاني (٣٤٨هـ) وأبا علي الكاتب (٣٤٢هـ) وغيرهم ركزوا على كون الهمة مقدمة الأشياء، وعليها مدارها، وإليها رجوعها، فإذا صحت وصدقت صح ما وراءها من أفعال وأحوال، لأن جميع الآثار فروع والهمة أصول، والفروع تتبع الأصول ومن أهمل همته أتت عليه توابعه مهملة، والمهمل من الأحوال والأفعال لا يصلح لبساط الحق<sup>(٢)</sup>.

وأضاف عبد الكريم الجيلي إضافات قيمة بالإعجاب والتقدير هنا بصرف النظر عن بقية مذهبه حيث جعل الهمة معراج المريدين وبراق العارفين، وميدان الواصلين وبها سباق السابقين ولحاق اللاحقين، واشترط أن تكون همة مستقيمة في هدفها، وأن تتطابق أفعال صاحبها معها تطابقاً تاماً حتى يحصل المطلوب يقول: إن الهمة إذا قصدت شيئاً ثم استقامت على ساقها نالته على حسب وفاقها، ولاستقامتها علامتان:

العلامة الأولى حالية: وهي قطع اليقين بحصول الأمر المطلوب على التعيين.

والعلامة الثانية فعلية: وهي أن تكون حركات صاحبها وسكناته جميعها مما

(١) منازل السائرين: ٥١.

(٢) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية: ٣٥، ٤٠، ٧٧، ٩٥، ١١٦.

يصلح لذلك الأمر الذي يقصده بهمته، فإن لم يكن كذلك لا يسمى صاحب همة بل هو صاحب آمال كاذبة وأماني خائبة<sup>(١)</sup>.

ويعلق تحقيق الهدف على استقامة القصد في الهمة وتعيين المطلوب يقينا، والموافقة بين موضوع الهمة المنشود وجميع الحركات والسكنات، وإذا لم يكن كذلك فلا يعرف السالك معنى ولا ينال مقصوده، والهمة الناقصة في وصية ابن عربي للفخر الرازي لا توصل إلى الوراثة العلمية للأنبياء، والعاقل من يسعى لتكميل همته حتى يورث من علومهم<sup>(٢)</sup>.

### درجات الهمة

قلنا إن الهمة تتجه أغلب ما تتجه إلى التسامي وطلب الأمور الرفيعة ومع ذلك فإن الصوفية قد أيقظوا هذه القوة وأرادوا تخليصها مما يحتمل أن يعلق بها من دناءة أو النزول إلى ما سفل، وطالبوا كل إنسان أن يرقى بهمته على الباقي، وإلى الله سبحانه وتعالى وأن يتخلص من كل ما سواه، فهذا هو إبراهيم القصار المتوفى (٣٢٦هـ) بين أن قيمة كل إنسان بقدر همته فإن كانت همته الدنيا فلا قيمة له، وإن كانت همته رضا الله تعالى فلا يمكن استدراك غاية قيمته، ولا الوقوف عليها<sup>(٣)</sup>.

والنص الذي يتسم بالطرافة والأهمية هنا هو ما قاله (الجيلي) صاحب كتاب (الإنسان الكامل) لأنه فرّق فيه بين نزعة نفسية ترمي إلى الدنيا، وأخرى رفيعة الشأن، وقد سمي الأولى همًّا والثانية همة يقول: إن الهمة في محتدها الأول

(١) الإنسان الكامل ج ٢: ٣٥.

(٢) رسالة ابن عربي للفخر الرازي راجعها وعلق عليها عبد الرحمن حسن محمود: ١٠ عالم الفكر.

(٣) السلمي: طبقات الصوفية: ٧٧.



ومشهدا الأفضل لا تعلق لها إلا بالجانب الإلهي...، ويذكر أن الهمة في نفسها عالية المقام، ليس لها بالأسافل إمام، فلا تعلق لها إلا بجناب ذي الجلال والإكرام، فإن تعلقت بالدنيا وما يتصل بها لا تستحق تلك النزعة أن تسمى بهذه التسمية، ولا يتصل هذا التعلق بتلك القوة ذات المنزعة الراقية بل ينتمي إلى الهمة، فالهم إذن غير الهمة، وهو اسم لتوجه القلب على أي محل كان إما قاص وإما دان<sup>(١)</sup>، وإذا كان الأمر كذلك فقد طالب جعفر الخلدي (٣٤٨) كل مرید قائلاً: كُن شريف الهمة، فإن الهمم تبلغ بالرجال لا المجاهدات<sup>(٢)</sup>.

وشرف الهمة وترقيتها على سلم المعالي يتم إما بالمجاهدة حتى تصفو منزعاً، وفي سبيل ذلك يتحمل السالك المكابدة والمجاهدة حتى يسمو قصده ويتجه صوب العلا والمحظوظ من أصلح الله همته، فعندها لا يتعبه بعد ذلك ركوب الأهوال ولا مباشرة الصعاب وعلا بعلو همته إلى أسنى المراتب حسبما بين أبو سعيد بن الأعرابي (٣٤١هـ)<sup>(٣)</sup>.

وإذا جاهد السالك ليزيح الهم أمام الهمة، وسما بها، أو أراحه الله فأصلح همته تفضلاً منه ومنه، ولم يدعه للمكابدة فإنه إما أن يتجه إلى النجاة والاستمتاع في الجنة وإما أن يرقى إلى الله معرفة أو شهوداً، فإن تافت نفسه همة إلى الباقي، وصفا القلب من خسة الرغبة في الفاني، وتجرد من كدر التواني، وورث مع ذلك ثقة من اللامبالاة بالعلل، وأضيئت بين جوانحه مشاعل الأمل فجد سعياً بالعمل فثم هي الدرجة الأولى والثانية من درجات الهمة الشريفة عند الإمام الهروي<sup>(٤)</sup>.

(١) الإنسان الكامل ح ٢: ٣٧.

(٢) طبقات الصوفية: ١٠٦.

(٣) نفسه: ١٠٤.

(٤) منازل السائرين: ٥١.



وإن تجاوزت همته رقىا التوجه نحو الجنان، وصعدت فوق الحال والمقام والأعواض والدرجات وأفعمت بالنعوت أو الذات فتلك هي أرقى الحالات عند الهروي أيضاً، وهي الدرجة الثالثة من درجات الهمة، وفي تلك الحالة التي يرقى فيها السالك بهمة طلباً لله وحده إما أن يرمي إلى معرفة كشفية أو لا يرضى بالذات بديلاً.

فإن نزع بالهمة إلى المعرفة نبهه ابن عربي إلى أن حسن اللطيفة الإنسانية إنما تكون بما يحمله من المعارف الإلهية، وتلك المعارف التي تتسم بالغيرة لا تجتمع مع غيرها، والعاقل هو الذي لا يقطع عمره في طلب المحدثات، أو الركون إلى الفكر، أو الخيال، أو المعاني العقلية والقوالب الحسية، ولا يأخذ من المؤنث وهو النفس، ولا من الفقير وهو الإنسان، إذ هو الفقير المحتاج إلى الغير، والناقص المكمل بمن سواه، وأنى لفقير أو ناقص يثري أو يكمل غيره، وما دام الأمر كذلك فارفع الهمة ألا تأخذ علماً إلا منه سبحانه على الكشف... وما فاز أهل الهمة إلا بالوصول إلى عين اليقين أنفة من البقاء مع علم اليقين<sup>(١)</sup> فضلاً عن علوم البشر.

والسالكون من أرباب الهمم الذين ارتقوا في الشرف قد نسوا في جنب الله كل شيء، ففنوا عن دنياهم، وفقدوا عن معارفهم، وطلبوا مولاهم، فهل يتساوى من طلب الحور والقصور والاشتغال بنعيم الجنان، أو تذوق المعارف مع من كانت همته مولاة والنظر إلى وجه الكريم؟ لا يستويان عند عبد الله بن الخراز المتوفى قبل (٣١٠هـ)<sup>(٢)</sup> أولئك قوم علقت لديهم الهمة برب المنة، ونزع القصد إلى شهود الحق، وتلك درجة من الهمة لا يناها إلا أهل المحبة المتبعون للسنة، والمجانسون للبدعة، والمؤتمنون برسول الله ﷺ وهو أعلى الخلق همة وأقربهم

(١) رسائل ابن عربي إلى الفخر الرازي : ١١ - ١٦ .

(٢) طبقات الصوفية : ٦٩ .

زلفة<sup>(١)</sup> حسبما أشار أبو بكر بن حامد الترمذي وممشاد الدنيوري (٢٩٩هـ).

تلك هي الهمة لغة واصطلاحاً وتعلقاً وتسامياً، ويساعدها على تنفيذ ما نزعته إليه قوة العزيمة التي إذا برزت أرغمت النفس على قبول مطلوب الهمم، وتنفيذ الأحكام والتخلص من الشهوات، وأيضاً فإن العزيمة تعين العقل على إصدار الحكم، ويجد معها القلب قوة على زجر الهوى، وتسكين نار الشهوة، وإفناء الرغبات واللذات، فللعزيمة دور هام في الفعل والترك على حد سواء.

### الفتوة

الفتوة اسم من فتي يفتي فتي، وتدور اللفظة بمشتقاتها حول السر والحجاب فنقول، فتيت البنت تفتية خدرت وسيرت داخل خدرها، وحول السؤال عن العلم والجواب عن المطلوب، فإذا قيل فاتوني أو فاتوا فلأننا كانت بمعنى سألوا عن شيء، وإذا أجابهم فقد أفتاهم وهو مفت، والفتي الشاب الحديث والسخي، والفتوة السخاء والكرم والمرورة فاللفظة تدور حول معنى الوجود والنشأة كبراً وستراً، وتعطي معاني السؤال والاستفتاء والجواب والفتيا والفتوى، كما تدل على المروءة والبذل والجود إلى آخر ما ذكرنا، ولهذا عرفت لغة بأنها مسلك ينمي خلق الشجاعة والنجدة في الفتى<sup>(٢)</sup>.

والفتوة ليست ميلاً أو منزعاً بل هي صفة وفضيلة فطرية أو مكتسبة اتصلت بالنفس اتصالاً وثيقاً حتى صارت سجية وخلقاً، والفرق بين النزوع وهذه أن النزوع دافع لم يصر بعد مسلكاً عملياً، أما الفتوة فتؤخذ استعمالاً

(١) نفسه : ٦٧،٧.

(٢) الفيروزآبادي: القاموس المحيط ج ٤: ٣٧٣، وأقرب الموارد ج ٢: ٩٠٢، والمعجم

الوسيط ج ٢: ٦٧٣.

ومعاملة لا نطقاً على حد قول أبي حفص النيسابوري المتوفى (٢٧٠هـ) (١)، واستعمالها لا يقتصر على البذل بالمال كما فهمنا من الاشتقاق اللغوي فتلك فتوة العامة، أما هي عند الخاصة فتكون بالمال والأفعال، وعند خاصة الخاصة بهما وبالأحوال، وفتوة الأنبياء بالأموال والأفعال والأسرار (٢).

وإذا جمعت بين الثلاثة: المال والأفعال والأحوال فإن أرباب الطريق قد أوضحوا أن فتوة السالكين المخلصين الجامعة لما ذكر قد تبدأ متدرجة من الأولى وهو الخلق صاعدة إلى الأعلى وهو الحق، وقد يتدئ السالك بالفتوة مع ربه، ثم يستعين بها على نفسه وعلى غيره، وربما بدأ بنفسه ثم ثنى بالخلق ثم ارتقى إلى حسن المعاملة مع الحق جل جلاله، والتنوع في البدء من نقطة الخلق أو النفس أو الحق يختلف من سالك إلى سالك فمنهم من يبدأ من هذه وآخر من تلك، حسب حال كلٍّ ودرجته وطبيعته، وإذا تصورنا ترتيباً معيناً وأبرزناه سهل إدراك ما سواه، ويستحسن أن نبتدئ من الفتوة مع النفس.

لقد سئل أحمد بن حنبل: ما الفتوة؟ فقال: ترك ما تهوى لما تخشى، واعتبروا أن صنم كل إنسان نفسه، فمن خالف هواه فهو فتى على الحقيقة (٣).

ثم يصعد من الانتصار على الهوى إلى تكميل ذاته كلها خلقاً، فيوجه فتوته إلى حسن الخلق عامة من جهة النفس والخلق، فإن هو فاز بذلك فقد حصل على الفتوة عند محمد بن علي الترمذي الذي قال: الفتوة حسن الخلق فيكون العبد دائماً في أمر غيره ولا يرى لنفسه فضلاً على إخوانه، ويصفح عن عثراتهم، ولا

(١) السلمي: الصوفية: ٢٨.

(٢) الغزالي: روضة الطالبين: ٢١١.

(٣) الرسالة القشيرية: ٢٢٧.

يخاصم أحداً، ويحاول ألا يخاصمه أحد، وينصف ويتصف، كما لا ينافر فقيراً ولا يعارض غنياً، ولا يميز ولياً على غيره مهما كان وأن يكون جواداً، محافظاً، وفيّاً، شاكراً، صابراً، راضياً، شفوفاً، باراً، يكف الأذى ويبدل الندى<sup>(١)</sup>.

ولا شك أنه بعد أن ينتصر في مضمار النفس، ويحسن معاملة الخلق يدنو من الكمال، وهنا يتهدب ويقبل على الله معاملة فيجد اللذة في القرب والوصل فينسى معه كل الخلق، ولقد أدرك السجري هذا فقال: وكمال الفتوة هو ألا يشغلك الخلق عن الله عز وجل، ويكون السالك حينئذ خصماً لربه على نفسه، يؤثره طلباً ومرضاة ووداً عليها، ويقوم بالنسك والشعائر والقربات تحبباً إليه، وانصياعاً لأمره، لقد نسي في جنبه نفسه والخلق والكونين، وأنف ما سواه وكل هذا مع الموافقة واتباع السنة حسبما نبه إلى ذلك سهل بن عبد الله التستري، ومحمد بن الفضل البلخي (٣١٩هـ) كذلك<sup>(٢)</sup>.

وقد أغرم الصوفية بالقصص البطولي المتصل بالفتوة، والمتمثل في رجال كأهل الكهف، وأصحاب الأخدود، وبلال، وسمية، وياسر، وجمعوا روايات ضخمة ساقوها كشواهد على الفتوة وكمالها ورجالها وامتلات بها بطون كتبهم.

وهكذا انبعثت نفوس الصوفية من الانتباه إلى النية والإرادة والقصد صاعدة إلى الفتوة في وضوح تام للهدف الذي ينشدونه.

(١) السلمى : طبقات الصوفية: ٥١ ، ٦٠ ، ٧٢ ، ٧٦ . والرسالة القشيرية : ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٢) انظر: طبقات السلمى : ٥١ ، ٦٠ والرسالة ٢٢٨ وروضة الطالبين ٢١١ .

## الفصل الثاني

### قذفة الانبعاث إلى مرفأ التوبة

تناولنا في الفصل السابق ما أطلقنا عليه الانبعاث الذاتي مثل الانتباه، واليقظة، والنية والإرادة، والهمة، والفتوة، وكلها حركت كوامن الإنسان، ودفعته إلى التبصر في أمره وأوقفته معتبراً في حاله، وصارت صفحته أمام بصيرته التأملية مكشوفة له، يفحصها ويوجهها الوجهة التي يستريح لها، ويفتح له التأمل آفاقاً من السلوك جديدة، ويحوله إلى الجانب العكسي من نشاطه السابق لقد ساد الهوى، وسيطر الوسواس، وقام الشيطان بدوره، وفسدت النفس بالرديلة أو الغفلة فإذا هي تستيقظ وتتنبه، وتعقد العزم على التحول.

### الصلة بين التحرك الداخلي والتوبة

إن أقوى دافع يوجه نشاط الإنسان هو الذي يأتيه من داخله، وإن أشرق الأدلة سطوعاً تلك التي تصاغ من أعماقنا، وذلك لأن الإنسان في تلك الحالة يكون هو المقنع والمقتنع، والسلطة التي تدفعه أو تدلله هي شعوره الذاتي، ووعيه الداخلي، وبما أن كلا منا قد لا ينقاد بيسر إلى المرشد الذاتي عندما يتحرك، ويستجيب لدواعي نفسه، وهواتف ضميره بصورة تفوق كثيراً تلك التي تفد عليه من خارجه.

ومهما حاول الوعاظ بطرقهم أو المستدلون بمنهاجهم فإن نجاحهم في العودة بالعاصبي أو الكافر تكون محدودة إذا قيست ببواعثه الخاصة به التي تجرفه معها، وتقذف به حيث تريد ذاته، إن الأنا هنا هي المؤثرة على ذاتيتها، والمرشدة لأنيتها، وبذلك استراحت الأنا من مقاومة الآخرين تمسكاً بذاتها، إلا أنه لا بد من توفيق الله يزرع داخله.

ولقد أوضح القشيري العلاقة بين الجهود الإنسانية الكاشفة للذات وبين الإصرار على ترك الماضي وما يحمل من ذنوب أو تقصير مبيّنًا أن أول شيء وهو انتباه القلب عن رقدة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة قد أوصله بالتوفيق إلى زواجر الحق يسمعها في داخله بقلبه، فيفكر في ذميم ما يصنعه، ويصير فساد ما هو عليه من قبيح الأفعال، وعندئذ تسنح في قلبه إرادة التوبة، والإقلاع عن المعاملة السيئة، فيمده الله بتصحيح العزيمة، والأخذ في جميل الرجعة، والتأهب لأسباب التوبة، فإن كان أمره كذلك تنحل عنده عقدة الإصرار على ما هو عليه من قبيح الأفعال، ويتوقف عن اجتناب المحظورات، ويكبح لجام نفسه عن متابعة الشهوات، فيترك زلاته، ويعزم على ألا يعود إلى مثلها في المستقبل، ويغمره الندم والتأسف على ما عمل، ويأخذ في التحسر على ما صنع وقدم من القبيح، عندئذ تتم توبته، ويلزم أن يحافظ عليها بلا رجوع ولا فتور.

ولكي يظل ملازمًا لها عليه أن يجاهد، ويستبدل بمخالطته العزلة، وبصحبته لإخوان السوء الخلوة<sup>(١)</sup>، هذا مع الصدق في السلوك، والقيام بالطاعات والقربات.

وإلى هنا يكون القشيري أدق في التعبير عن الحال النفسي للتائب بدءًا من انتباهه، ثم يقظته ثم إرادته ثم توبته، وإن كان لم يحدثنا عن أسباب الانتباه أو مثيراته النفسية اللهم إلا ملمحه الخاطف الدال على أن الانتباه جاء إلى صاحبه من شعوره الخاص بالتقصير والغفلة، فهو إذاً مثير داخلي أثار انتباه صاحبه إلى وضعه السيئ الذي هو عليه، فاستفاق واستيقظ، وعزم على التخلص من حاله، والإقدام على حال أحسن وأفضل وأرضى لله سبحانه، وإنها أعظم لحظة تلك التي يكتشف فيها الإنسان ذاته أو جانبًا من جوانبها ليأخذ بعد ذلك في تصحيح

(١) الرسالة : ٩٣ - ٩٤.

مسارها وتقويمها.

ويشارك القشيري في هذا الاتجاه السهروردي البغدادي الذي يرى أن التوبة لا بد في ابتدائها من وجود زاجر يكون مفتاحها ومبدأها، والزاجر يثير الانتباه، وإذا انتبه العبد من رقدة غفلته أداه ذلك الانتباه إلى التيقظ، فإذا تيقظ ألزمه تيقظه الطلب لطريق الرشيد فيطلبه، وإذا طلبه عرف أنه على غير سبيل الحق فيطلب الحق ويرجع إلى باب توبته فالبداية زاجر نفسي يؤدي إلى حالة الانتباه، والثاني يؤدي إلى التيقظ والاعتبار، وبالتيقظ يتبين المرید خط السلوك، ويقف على عتبة التوبة وأولها، ولكن السهروردي يعتبر الزاجر موهبة من الله باعتباره حالاً من الأحوال<sup>(١)</sup>.

وإذا كان القشيري ومن معه يربطون بين الدوافع النفسية السابقة وبين التوبة التي جاءت نتيجة للكوا من المتحركة في الداخل فإن الغزالي يجيء، ربطه موافقاً لمنهج في السلوك، هذا المنهج الذي يبدأ بالعلم، ثم المقام، ثم الحال، إذ دائماً ما يكرر أن أول كل شيء علم ووسطه مقام ونهايته حال.

وتطبيقاً لهذا المنهج على حالتنا الراهنة فإن السالك يلزمه معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها حجاً بين العبد وبين كل محبوب، فإذا عرف ذلك معرفة محققة بيقين غالب على قلبه ثار من هذه المعرفة تألم للقلب بسبب فوات المحبوب، فإن القلب مهما شعر بفوات محبوبه تألم وتحسر وندم، وإذا غلب هذا التألم على القلب واستولى انبعث من هذا الألم في القلب حالة أخرى تسمى إرادة وقصدًا على فعل له تعلق بالحال وبالماضي والاستقبال، أما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان ملابسًا، وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المفوت للمحبوب

(١) عوارف المعارف: ٤٢٩ - ٤٣٠.



إلى آخر العمر، وأما بالماضي فبتلافي ما فات بالخير والقضاء<sup>(١)</sup> لما تركه من الفرائض وما غفل عنه من النسك.

وبالنظر في الخطتين ندرك أن خطة القشيري ومن وافقه قامت على الدوافع النفسية، والمثيرات الداخلية وحدها، وأنها تسلسلت من الزاجر إلى الانتباه إلى اليقظة إلى الإرادة على التوبة، أما الغزالي فقامت على العلم والمعرفة بخاطر الذنوب، وعظم حجبها وإبعادها عن الله المحبوب، وقد أدت تلك المعرفة إلى التوبة والإقلاع، ولست أرى إلا أن كلاً من الخطتين يكمل الآخر، بحيث إذا ضمناهما معا أدتا إلى المطلوب والمقصود كله، وذلك لأن المثير للانتباه وما يتبعه عند القشيري هو شيء داخلي نفسي والأمر قد يكون كذلك حقيقة، وقد يكون المثير خارجياً كالعلم بواسطة آياته من الوعظ أو الإرشاد أو التعلم والقراءة إلى آخره وهو جناح آخر لإثارة الانتباه ووضحه كما رأينا الغزالي.

ثم جاء بعد ذلك عماد الدين الحموي فجمع بين الخطتين عندما بين أن القومة لله في قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُ بَوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ﴾ [سبأ: ٤٦]، تكون بسبب وبلا سبب، أما التي بلا سبب فهي نفحة من نفحات الرحمن وجذبة من جذباته، وقد تقع تلك الحالة جرياناً على اللسان في لحظة من اللحظات حتى ولو كان صاحبها غافلاً مثلما وقع لتحفة العابدة حين غنت يوماً وهي تضرب بعودها وكانت ما تزال في المعصية غارقة قالت:

خاطبني الحق من جنابي      فكان وعظي على لساني  
قربني منه بعد      وخصني الله واصطفاني  
أجبت لما دعيت طوعاً      ملبياً للذي دعاني

(١) إحياء علوم الدين ج ٤ : ٣.



فتنبهت وتابت من وقتها، لقد تحولت النفس فجأة تحت تأثير الدافع الخفي الذي حول صياغة الشعر من تعلق بمحجوب فان إلى المحجوب الأقدس جل جلاله، وما كان في حساب تحفة أن تفعل أو تقول ذلك لكن القذف ألقى في روعها فنطقت بمراد المحجوب وهي متلبسة في حال الجفوة والبعد، وذابت إرادة الهوى الشهواني في إرادة الجذب الرباني، ولم يستطع المقهور مخالفة القاهر فنطقت العابدة بما أراد المعبود.

وقد يكون المثير للانتباه تأملاً باطنياً من الشخص ذاته، وهو الذي اتجه إليه القشيري، فليس ثم دافع أجنبي، على أن السهروردي اعتبر الزاجر الأول موهبة وتوفيقاً من الله، ونداءً داخلياً، وكثيراً ما يكون السبب خارجياً متمثلاً في وعظ أو سماع آية أو حديث، أو قولة حكيمة ينتبه على أثرها المرید فيتوب كما حدث لشقيق البلخي، والفضيل بن عياض، والشبلي، ومحمد بن عيسى الوزير<sup>(١)</sup> وغيرهم وقد مر هذا سالفاً.

وأياً ما كان الانتباه بلا سبب فإن تحركاً داخلياً يتم، يقذف بصاحبه إلى مرفأ السلامة في التوبة، ومن هذا الباب يدخل العبد إلى ساحة الرحمة الربانية، ومنها إلى درجات القرب الإلهي، وإن كنت أقول: إن تلك الدوافع النفسية المشار إليها لا تنتهي عند البدايات بل ينبغي أن تستمر معه في سائر أحواله، لأنها إذا دفعته للخروج من الذنوب فيجب أن تلازمه لتخرجه من الغفلات ولهذا السبب يرد ذكرها في حال الوسط السلوكي، ولدى أرباب النهايات، وعند المتحققين.

(١) الحموي: حياة القلوب هامش قوت القلوب ج ٢ : ٧٦ - ٧٨.

## السمات العامة لفقهاء التوبة

رأينا في الفقرة السابقة كيف غاص الصوفية في أعماق النفس يبصرون حركتها، ويرتبون ادوافعها ترتيباً متسلسلاً منتجاً ومثمرًا، ثم هم بعد ذلك يطفون على السطح، ويتناولون الأثر النفسي الذي بدا على السلوك في صورة مقام وفعل هو التوبة بالتحليل تعريفًا وتنويحًا، ودرجات وشروطًا، ويبصرون المرادين بصحة هذا المقام وشموله، ويبيّنون لهم أنهم إن استقاموا على جادته ذاقوا من خلاله مذاقات روحية رقيقة.

ونستطيع أن ندرك بوضوح أنهم علماء نفس غواصون، وأن بحوثهم ذات طابع نفسي ملحوظ، ثم إنهم فقهاء يتدبرون جيدًا أحكام الصفات والمقامات اللازمة للسلوك، ويخرجون منها فقهاء باطنياً يختصون به، يساير ويتمشى ضرورة عندهم مع أحكام الفقه الظاهر ولزومه، فبدون الظاهر ودقته، والباطن وإخلاصه ورقته لا يصل السالك إلى مطلبه، وفي النهاية يستروحون مع المذاقات الروحية التي جاءت نتيجة التطبيق الدقيق للفقهاء السابقين فيشرون إلى أحوال ومشارب متعددة ترد مع كل مقام.

وسوف نتبين تلك السمات من خلال مقام التوبة الذي نتناوله هنا وإنما أشرنا ذكره في معرض مراحل سلوك المرادين دون بقية المقامات من ورع إلى آخره لأنه بداية السلوك، وباب الطريق، وكلها تتبعه، وبدون التوبة لا يقبله شيخ ولا يلبس المرقعة ولا ينخرط في سلك المرادين.

## التوبة عتبة السلوك

اتفقت كلمة الصوفية على أن التوبة هي الخطوة الأولى التي يخطوها أي إنسان يحاول التوجه إلى الله على طريق الإسلام العام أو بشرائط طريقهم الخاص، فأبو يعقوب السوسي يقول: التوبة أول مقام من مقامات المنقطعين إلى

الله تعالى<sup>(١)</sup>، ويقول القشيري: إنها أول منزل من منازل السالكين، وأول مقام من مقامات الطالبين<sup>(٢)</sup> ويعتبرها الهجويري كذلك، ويشبهها بالطهارة في كونها أول درجات المتقربين إلى الله بالعبادة، لكن التوبة طهارة باطنية، وما يلزم للعبادة طهارة ظاهرية<sup>(٣)</sup>، ويركز السهروردي على أصالتها لكل مقام وحال، ثم يقول: وهي بمثابة الأرض للبناء فمن لا أرض له لا بناء له، ومن لا توبة له لا حال ولا مقام له<sup>(٤)</sup>.

ونلاحظ تعبيرين في أقوال الصوفية الدالة على بداية التوبة، أولهما يرى أنها أول منزل، وثانيهما يصرح بأنها أول مقام، والفرق كبير بينهما فكونها أول منزل يتجه إلى توبة المرید في بداية سلوكه قبل أن يختار الشيخ، وقبل أن يأخذ العهد ويلبس الخرقة الخاصة بشيخه، فلا يقبل عندهم إلا بالإقلاع عن الذنب والعزم على الترك، أما من ينطق بكونها أول مقام أو حال فيقصد توبة الطالبين أو المتفرغين إلى الله، والمتجهين نحوه اتجاهًا خاصًا، فيظل قائمًا في التوبة حتى يتحقق بها وبما تشتمل عليه من مقامات أخرى.

ولذلك جاءت عبارة القشيري جامعة بين التوبتين: توبة البادئين بداية أولية، والأخرى الخاصة بالمنقطعين والمتجردين، والأولى من الذنوب، والثانية من الغفلات والحجب، والأولى تشبه الطهارة الفرضية، والثانية وضوء على وضوء لزيادة النور والرغبة في شدة الطهارة.

(١) اللمع: ٦٨.

(٢) الرسالة: ٩١.

(٣) كشف المحجوب: ج ٢: ٥٣٥.

(٤) عوارف المعارف: ٤٢٨، وانظر بغية المستفيد: ٢٢، وحياة القلوب هامش قوت

القلوب: ج ٢: ٧٣.

## جولة في حقيقة التوبة

التوبة من الكلمات القلائل في اللغة العربية التي انصرفت بكل اشتقاقاتها إلى معنى واحد لا تتعداه، وهي تحدد تحديداً قاطعاً علاقة بين طرفين: أحدهما أعلى وهو الله، والآخر أدنى وهو العبد، في فعل معين صدر من الأدنى يسيء إلى علاقته بالأعلى ويفضبه، بحيث إذا استعملت الكلمة مع العبد اتجهت إلى الذنب رجوعاً عنه، وإذا سيقت مع الحق كانت عفواً منه عن المذنب، فيقال تاب إلى الله توبة، وتوباً، ومتاباً، وتابةً رجوع عن المعصية، وتاب الله عليه أي: قبل توبته ورجع عليه بفضله وعفوه، والعبد تواب أي: كثير الرجوع، والله تواب أي: واسع الفضل والعفو، والتائب هو العبد إذا بذل التوبة، والله تائب لقبوله إياها ورجوعه عن عقوبته ومجازاته بالعذاب<sup>(١)</sup>.

ولما كانت متوحدة المعنى، ومحصورة في مجال الذنب رجوعاً عنه من العبد وجدنا كل من يعرفها يدور حوله لا يتخطاه وإن أشار في تعريفه إلى ما يتصل بالترك نفساً، أو فعلاً ظاهراً، أو شرطاً أو سبباً أو حكماً، أو ردّاً لحقوق، أو قضاء لفوائت، أو تعويضاً عما مضى من تقصير، فالمهتمون باللغة كالراغب في مفرداته يقول: التوب ترك الذنب على أجمل الوجوه، ويعني بأجمل الوجوه أبلغها في وجوه الاعتذار، وذلك لأن الاعتذار على ثلاثة أوجه: إما أن يقول المعتذر: لم أفعل، أو يقول: فعلت لأجل كذا، أو فعلت، وأساءت وقد أقلعت<sup>(٢)</sup> وهذا أفضلها وأنسبها في حق الله سبحانه.

وعرفها أصحاب المعجم الوسيط بأنها الاعتراف والندم والإقلاع والعزم

(١) الفيروزآبادي: القاموس المحيط: ج ١: ٤٠، وأقرب الموارد: ج ١: ٨١ والمعجم

الوسيط: ج ١: ٩٠.

(٢) المفردات: ١٦٩.

على ألا يعاود الإنسان ما اقترفه من الذنب، وذكر الاعتراف وما بعده يجعل الرجوع على أكمل الوجوه كما حدده الراغب في عبارته المختصرة.

ولمشايخ الطريق مسلكان في بيان حقيقتها أو تعريفها، أحدهما من جهة العلم، والآخر من نسائم الذوق.

(أ) أما الذي هو حد العلم فإن الصوفية بينوا بصورة قاطعة المراد بالقبيح المذموم، وبالذنب الذي يرجع صاحبه عنه، وأفصحوا عن مذهبهم في أن الذم أو المدح ما كان من جهة الشرع لا غير، فقالوا على لسان أبي يعقوب السوسى والقشيري والياضي بأنها الرجوع عما كان مذموماً في الشرع إلى ما هو محمود فيه أو الرجوع عما نهى الله عنه إلى الطيب من أمر الله.

وقد تستخدم كلمة العلم ويراد بها الشرع كما هي عادة الصوفية في استخدامهم، وكأنهم لتحمسهم للشرع لا يرون علماً يستأهل هذا الإطلاق إلا ما أوحاه الله إلى نبيه، ولذا قالوا هي الرجوع عما ذمه العلم إلى ما مدحه العلم<sup>(١)</sup>.

فإذا جاءت بعد ذلك عبارات تحمل الدعوة لترك الصفات المذمومة إلى الصفات المحمودة حمل الذم والمدح على الشرع لا العقل.

ثم توالى تعريفاتهم مشحونة بأنين الباطن والتبرم من المعصية، أو تدل على ما

(١) راجع الطوسى: اللمع: ٢٨ ، والرسالة: ٩١ ، الدررني في طهارة القلوب: ١٠٦ ، والياضي في نشر المحاسن الغالية: ١٢٦ ، الحارث المحاسني: القصد والرجوع إلى الله ٣٤ تحقيق عبد القادر عطا دار التراث العربي ١٤٠٠ - ١٩٨٠ ، الرسالة: ٩٥ ، والقصد: ٣٤.

يجب فعله ظاهراً بعد الرجوع عنها.

ويبدأ الحس الباطني مستشعراً مرارة الندم من المعصية، ومن ثم دخل هذا الشعور في تعريف الجنيد إذ قال: التوبة على ثلاثة معان: أولها الندم، ثم العزم على ترك المعادة إلى ما نهى الله عنه، ثم السعي في أداء المظالم<sup>(١)</sup>.

وقريب منه ما قاله محمد بن موسى المكنى بأبي جعفر أو أبي بكر، والندم حالة تنتاب الإنسان من جراء قلة النفع في المعصية، وسوء العاقبة لها، ومن تفويت المنفعة العاجلة والآجلة للطاعة، والقلب عادة ما يتبرم بالذنب، ويطمئن إلى البر.

والندم في تلك الحالة ذو طابع باطني نفعي ويتصل بخوف العبد من العقاب أو رجائه في الثواب، وقد يشتد في النفس فتذوب الحشاشة، ويتصدع القلب، وتشتعل في الكبد نيران التألم والتحسر فيقولون: التوبة ذوبان الحشا لما سبق من الخطأ أو هي نار في الكبد تلتهب، وصدع في القلب لا ينشعب.

ولكن العبد قد يرتقي في معاملته الباطنية فينتقل من النفعية المتحسرة على فوت أو الطامعة في آت إلى حسن الصلة بالله، ونشدان الشعور الباطني مع الحق جل جلاله حياء، أو رغبة فيه، أو رهبة منه، أو فراراً من الجفوة معه وإقبالاً على الوفاء له، أو مستعظماً لجرائمه بالمعصية تحت سمع الله وبصره وإحاطة علمه، من هنا تعرف حالته في توبته بأنها الحياء العاصم والبكاء الدائم، أو أن التوبة قود النفس إلى الطاعة بنخاطم الرغبة، وردها عن المعصية بزمام الرهبة وهي كذلك خلع لباس الجفاء ونشر بساط الوفاء<sup>(٢)</sup>.

(١) الرسالة: ٩٥، القصد: ٣٤.

(٢) الدررني طهارة القلوب: ١٠٦ - ١٠٧.

وما يزال هذا الشعور يضغط على باطن الإنسان حتى تضيق عليه نفسه،  
وتضيق عليه، البسيطة بما رحبت كحال كعب بن مالك، ومرارة بن الربيع،  
وهلال بن أمية حينما تخلفوا فينزل فيهم قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَعَلَى  
الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ  
عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ﴾ [التوبة: ١١٨]

وعن تأثير هذه الحالة عرّف ذو النون المصري التوبة قائلاً: حقيقة التوبة أن  
تضيق عليك الأرض بما رحبت حتى لا يكون لك قرار، وتضيق عليك  
نفسك...<sup>(١)</sup>. ثم ساق الحادثة والآية.

ويبقى من مسلك الصوفية العلمي في بيان حد التوبة أن نسوق طرفاً من  
التعريفات التي أشارت إلى ما يجب على التائب عمله في الظاهر من فعل  
الطاعات وغيرها، وإليها أشار الدريني في تعريفه بأنها: المبادرة إلى الخيرات،  
وقضاء الواجبات، ورد الظلمات، والعزم على إصلاح ما هو آت<sup>(٢)</sup>.

والتعريف من الشمول بحيث لا يحتاج إلى تفصيل، ومما يدخل في باب العلم  
ظاهراً ما جاء على لسان الغزالي في منهاج العابدين أنها ترك اختيار ذنب سبق  
مثله عنه منزلة لا صورة تعظيماً لله تعالى وحذراً من سخطه<sup>(٣)</sup>.

ووجه تعلق هذا التعريف بظاهر الإنسان لا بباطنه أنه متصل بالترك  
والاجتناب وهما ظاهريان، كما أنه يرتبط بقدرة الإنسان قوة وضعفاً، فصاحب  
القوة والنشاط يترك الذنب صورة لقدرته على فعله، والشيخ الهرم نظراً لضعفه

(١) الرسالة: ٩٦.

(٢) طهارة القلوب: ١٠٦.

(٣) المنهاج: ١٠ وانظر الشرح في نشر المحاسن الغالية: ١٢٩.

قد لا يقدر على فعل كان يفعله كالزنى والسرقة فيترك مثله منزلة لا صورة عند ضعفه، والمثلية في المنزلة تعني المساواة في الإثم وإن تفاوت بحسب الذنب، فالذنوب كلها معاصٍ وآثام وإن اختلفت في درجة الإثم.

والغزالي يربط الحالة الباطنية بالفعل الظاهر في هذا المسلك رباطاً دقيقاً فيرى أن التوبة تنتظم من ثلاثة أمور مترتبة: علم، وحال، وفعل، والأول موجب للثاني، والثاني موجب للثالث.

والعلم هو الأول، وهو مطلع هذه الخيرات، وهو شامل للإيمان بالله واطلاعه ومراقبته للعبد، واليقين المؤكد لذلك، كما أنه يعم معرفة ضرر الذنوب وعظم ذلك، وكونها حجاً بين العبد وربّه، فإذا عرف العبد هذا وتيقنه تألم من تلك المعرفة قلبه على ما فات فعلاً أو انبعث منه حالة أخرى تسمى إرادة وقصدًا، فيتجه بإرادته وقصده إلى فعل له تعلق بالماضي لتلافي ما فات من خير أو قضائه، وبالحال تركاً من الذنب الذي كان ملابساً، وبالاستقبال عزمًا على كثرة الطاعات ورد المظالم واجتناب السيئات.

فالعلم، والندم، والقصد ثلاثة أمور مترتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها، وإذا أطلقت التوبة على الندم وحده كما جاء في الحديث «الندم توبة» فلأنه أهم الثلاثة، أو لأن العلم مقدمته، والإرادة بالفعل ثمرته، فكان الندم وسطاً لعلم سابق، وثمره تابعة<sup>(١)</sup>.

ويترقى العلم من ضرر الذنوب، واليقين باطلاع الله، ثم يترقى الندم على فعل الذنوب، وترك الطاعات ليصل بذلك العبد إلى الحياء من الله، والرغبة في

(١) الإحياء المجلد الرابع ج ١١: ١٤٦ - ١٤٧.



دوام وصله، والتحقق بحبه فيسمو بتوبته من الذنوب إلى ما فوقها، وعندئذ يصير للتوبة حد يختلف عما سبق، وحقيقة فوق ما ذكر، لكن يلزم للعبد، قبل أن ينتقل إلى تلك الحالة أن ينزه القلب عن الذنب، وأن يكون لله وجهًا بلا قفا كما كان له قفا بلا وجه<sup>(١)</sup> مثلما ذهب إلى ذلك إبراهيم الدقاق والغزالي في حلقة علمية متقدمة، وهذه القفزة الروحية تسلمنا إلى مسلك آخر من تعريفات الصوفية للتوبة، وإلى مشرب أرقى لهم فيها.

(ب) وهذا المسلك هو الثاني والخاص بأذواقهم المتعلقة بحقيقتها تعريفًا لا من جهة العلم ولكن من حيث المشرب، والخاطر، والذوق، والوارد، وإذا تعددت أقوالهم في التوبة وهم يحكمون العلم فلا عجب أن تعدد التعريفات لديهم ولكل مشربه ووارده ولحظه، وبما أنه قد بان لنا أن التعريفات المتعلقة بالعلم قد انتهت تسامياً إلى تنزيه القلب عن الذنب، وإلى أن العبد قد أقبل على الله إقبالاً كلياً فإن مرحلة التعريفات النابعة من رشح الذوق تبدأ من حيث انتهى المسلك الأول، ويأتي ذلك ممثلاً في قول الجنيد: إن التوبة أن تنسى ذنبك ويقول هذا أمام أستاذه السري السقطي. مع أن الأستاذ قال: التوبة ألا تنسى ذنبك.

وعلى المغايرة بأن العبد قبل التوبة كان في حال الجفاء فنقل بعدها إلى حال الوفاء، وما دام الأمر كذلك فذكر الجفاء في حال الصفاء جفاء<sup>(٢)</sup>، وحاول الهجويري مساندة الجنيد في تعليقه فقال: إن ذكر الوحشة في محل القرب يكون وحشة، ويلزم للتائب ألا يذكر نفسه فكيف يذكر ذنبه واعتبر ذكر الذنب

(١) الكلاباذي التعرف لمذهب أهل التصوف: ١١، ومنهاج العابدين: ١٠.

(١) الرسالة: ٩٥، واللمع: ٩٨.

ذنب<sup>(١)</sup> مخالفًا بذلك السري في قوله السابق ثم إنه في نسيان الذنب تحقق بتوبة أهل الخصوص والمتحققين الذين تابوا عن كل شيء سوى الله كما قال أبو الحسين النوري:

وأيضًا فإنهم لما غلب على قلوبهم من عظمة الله وشهود جلاله أو جماله نسوا في جنبه كل شيء<sup>(٢)</sup> سبق أو صاحب.

فأنت ترى أن لسان أهل المعرفة والواجدين وخصوص الخصوص قد ارتقى في فهم التوبة عما جاء على لسانهم في المسلك الأول.

وإنما كان كذلك لأن أقوالهم في مسلك العلم كان لبيان توبة المرئيين والمتعرضين والطلابين والقاصدين وهم الذين تارة لهم وتارة عليهم<sup>(٣)</sup> وأما نسيان الذنب، والتوبة عن كل غير سوى مع الشهود فحال الخواص والعارفين، والتعريفات في المسلك الأول للبادئين، وفي الثاني لأرباب النهايات، والأول لأرباب القلب، والثاني لأهل التمكين، جعلنا الله منهم، وباعد بيننا وبين خطابانا لما نجد من قرب ووصل ومدويسر وعون وإحسان.

وأخيرًا فأقوال المشايخ المتعلقة بحقيقة التوبة علمًا أو ذوقًا كثيرة تتنوع بحسب علو حالهم، وتعدد مشاربهم وأذواقهم، والعبرة في النهاية تكمن في طلب الحقيقة سلوكًا أو مشربًا، ولا عبرة بسوق الألفاظ المجردة التي تصور التعريفات بالحد.

(٢) كشف المحجوب: ج ٢: ٥٣٨

(٣) اللمع: ٦٨.

(١) اللمع: ٦٨، والرسالة: ٩٥.

## الأسباب والدواعي

العبد سادر في غيه، متلذذ بالمعصية مُصْرَّ عليها مستبعد للعقاب زمنًا، غير وجل منه لكونه غيبًا، والشهوات مسيطرة وآخذه بمخنق الإنسان، وطول الأمل في التوبة يبعده عن الإنجاز لها، كما أن سعة الرحمة الإلهية تجعله يسوف الرجوع إليه سبحانه فما الأسباب التي غيرت من طباعه وألفته وتلذذه، وحفزته على التوبة حفزًا؟

للإجابة على هذا السؤال وقف رجال الطريق منه موقفين:

موقف يجعل السبب الدافع على التوبة ربانيًا، فالله هو الذي أيقظ قلب العبد بزاجر من عنده فلما أصغى القلب إليه سمعًا وتجليًا انتبه فأخذ في طريق التوبة، إلى هذا أشار أبو حفص الحداد عندما سئل عن التوبة فقال: ليس للعبد في التوبة شيء لأن التوبة إليه لا منه<sup>(١)</sup>، واستدل بقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾ [التوبة: ١١٧] وقال رجل لرابعة العدوية: إنه قد أكثر من الذنوب فهل لو تاب الله عليه فقالت: لا بل لو تاب الله عليك لتبت<sup>(٢)</sup>.

وأيد الهجويري هذا الاتجاه مبينًا أن أصل التوبة كونها من زواجر الحق، ومرة أخرى يقول: إنها تأيد رباني<sup>(٣)</sup>، فالبداية عند هؤلاء وغيرهم بتوفير وإيقاظ من الله لقلب العاصي، انتبه على أثره فندم، ثم أخذ سبيله راجعًا إلى ربه، وحتى لو كانت هناك حادثة وقعت، أو واعظ وعظ، أو نعمة أسبغت فاستفاق على أثرها العاصي فإن الأثر الذي ألقته على القلب إنما في نظرهم لكون الحق

(١) الرسالة: ٩٦

(٢) نفس المصدر

(٣) كشف المحجوب: ج ٢، ٥٣٧، ٥٣٨

تجلى على القلب ساعته، أو نظر إلى العبد في توه فانزجر متأثراً بالحادثة أو الموعظة، أو النعمة، وقد كان قبل تدارك الله له بالرحمة والنظرة لا يعبأ بمثل تلك الوقائع ولا يصغي قلبه لها، فالسبب المؤثر هو منة الله على العبد.

وليس بغريب بعد ذلك أن يصرح أنصار هذا الاتجاه إلى أن التوبة هبة لا كسب، وبنوا ذلك طبقاً لأصول طريقهم على أن زاجر الحق الذي أحدث الإفاقة حال والحال موهبة من الله على ما تقرر من أن الأحوال مواهب<sup>(١)</sup>، حسبما ذكر السهروردي في عوارفه، وعلق المحجويري على قول أبي حفص الحداد السابق قائلاً: وبهذا .. يجب ألا تكون التوبة من كسب العبد لأنها من مواهب الحق سبحانه وهذا القول يتعلق بمذهب الجنيد<sup>(٢)</sup>.

وشارك الدريني في هذا الموقف بقوله: التوبة يقظة من الله تقع في القلب فيتذكر العبد تفريطه<sup>(٣)</sup>، وصاغ الحكيم الترمذي بداية هذا الاتجاه وتسلسله فقال: إن لله عبادةً نظر إليهم بالرحمة، فمنَّ عليهم بالتوبة، وفتح أبصار قلوبهم فتمثل قبح المعاصي في صدورهم حتى نظروا إلى سوء ما عاملوا الله به، وانكشف لهم العاقبة عن مسكن العصاة فبادروا بالنزوع عنها فقوى الله عزهم وأيدهم بتوفيقه<sup>(٤)</sup>.

والنص مليء بالألفاظ المسنودة إلى منح الله وعطاياه، ففيه النظر بالرحمة وفتح الأبصار، والتقوية للعزم، والتأييد بالتوفيق، وتعني أن مواهب الله تتوالى

(١) عوارف المعارف: ٤٢٩-٤٣٠

(٢) كشف المحجوب: ج ٢: ٥٤١

(٣) طهارة القلوب: ١٠٦

(٤) منازل العباد من العبادة: ٣٧-٣٨ تحقيق أزد/ محمد الجيوش - نضرة مصر

على العبد في كل خطوة بداية ووسطاً ونهاية حتى يتحقق في مقام التوبة، فيصفو القلب من نكت الذنوب السوداء، ويتخلص من سابق عهده بالترك، ورد المظالم، ويكثر الطاعات، ويقضي الفوائت، فينتقل بعد ذلك إلى منح ومواهب أخرى تتوارد على قلبه من ربه بعد صقل قلبه، وعلق ابن عطية على قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُّ الرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: ٣٧] قائلاً: وفائدته أن التوبة على العبد إنما هي نعمة من الله لا من العبد وحده<sup>(١)</sup>.

أما الموقف الثاني فيغلب عليه الطابع الكسبي وأن أسباب التوبة ترجع إلى جهد الإنسان وفهمه وتدبره في أمر نفسه وحاله ومصيره، وما سوف يجد، وفي تأمل صلته بالله وقلة حياته، وجرأته مع ربه ويعتمد هذا الاتجاه على العلم والفهم.

وبعض أنصار هذا الفريق يقصرون العلم على فهم الإنسان العاصي لحاله، وما يسيء إليه من سلوك في آجله وعاجله وبعضهم كالغزالي يتوسع في العلم فيجعله شاملاً للإيمان بالله وبالرسول، وبما نزل عليه من وحي، وبما أثر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير مبين أن هذا الإيمان يدعو صاحبه إلى أن للسعادة سبباً هو الطاعة، وللشقاوة سبباً هو المعصية، وقد فصلت الآيات والأحاديث ذلك أدق تفصيل، كما اشتملت على الترغيب في الطاعات، والتحذير من المعاصي والذنوب واتباع الهوى، وعلى بيان خطر المخالفات على النفس والمصير علةً وخذلاناً، وداءاً وعقاباً.

ويحدوه العلم والفهم كذلك إلى الشعور واليقين بقرب الأجل وإن طال، وبمجيء الموت بغتة والخوف من فوت المأمول من الله عز وجل، أو التعرض لسخطه وعقابه جل جنابه، وربما دفعه العلم إلى الحياء من الله لا الخوف فيترك

(١) المحرر الوجيز: ج ١: ٢٦٢.

الذنب استحياء لا رهبة.

والعلم أو الفهم الباعث على ما ذكر قد يتأتى للعبد بنفسه قراءة واطلاعاً، وقد يتسنى له سماعاً من واعظٍ نابه يحكم زمام وعظه. ويرشد الطالبين بحسن قوله، ودقيق توجيهه، وتلك مهمة العلماء والوعاظ في كل إقليم أو بلدة أو محلة أو مسجد، فهؤلاء العلماء يذكرون الناس بما في القرآن والأحاديث والأخبار من تخويف للمذنبين والعاصين، ويسوقون رفاق القصص عن الأنبياء والأولياء كي ترقّ القلوب، وتصفو الأفئدة، وتلين النفوس.

وبالعلم قراءة وسماعاً يرد الزاجر، ويحدث الندم فتشجذ الإرادة وتقوى العزيمة، فيستغفر العبد ويتقرب إلى ربه، وتستمر عزيمته باستمرار توبته فيرد المظالم ويزداد في الطاعات والقربات، ويحتاج العبد في كل ذلك ومعه إلى الصبر على الطاعات، وعلى اجتناب ما ألفت الطباع من المعاصي، فدوام الطاعة والبعث عن اللذائذ المستعارة للمعصية يحتاج إلى صبر وتحمل ومثابرة<sup>(١)</sup>.

وأنصار هذا المذهب لم يصرحوا بجراءة بالكسب الخالص وإن بدا من أقوالهم ذلك، لأنه لا يمكن لأحد من عموم المؤمنين فضلاً عن خاصتهم من رجال الطريق أن يجردوا التائب من فضل الله ومنته عليه في توبته لكنهم فقط يحملونه مسئولية التأمل والتفكير في حاله ومصيره حتى لا يتكل على زاجر الحق، ويزعم أنه لم يأت بعد، ولو أتى لتخلى وترك ورجع، إن عليه أن يُحكّم عقله، ويسترشد بفكره بعد أصول دينه كي يثوب رشده.

(١) راجع في ذلك: الغزالي - إحياء علوم الدين - مجلد ٤ ج ١٢ ١٤-٣٠، ابن زروق قواعد التصوف ٦٣، المحاسبي، القصد والرجوع إلى الله ٣٥-٣٦، اليافعي نشر المحاسن الغالية: ١٢٨ كشف المحجوب ح ٢: ٥٣٦، ٥٣٧

وحتى مجرد التأمل والفهم هو من فعل الله وإبداعه، وهذا ما أكده الغزالي ووضحه في صدد حديثه عن التوبة، وما يشتم مع إطلاق الكسب، لقد بين أن الكل من خلق الله حتى الاختيار ذاته، بل لقد صرّح بأن العبد مضطر في الاختيار الذي له وكل مرحلة من مراحل الفعل داخله في نطاق القدرة والخلق الإلهي، فالعلم بالشيء فعله، وانجزام الإرادة خلقه، وكذا الحركة بعدهما من أفعاله، فلا حركة للبدون حياة، ولا حياة بدون إرادة، ولا إرادة بدون ميل، ولا ميل بدون علم وكلها مترتبة ترتب سنة من سنن الله، وخلق من خلقه.

وكذا يقال في التوبة بأنها لا تقع إلا بعزيمة ولا عزيمة بدون إرادة ولا إرادة بدون علم يتبعه ميل، والكل فعل الله وخلقه<sup>(١)</sup>، والقرطبي يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧] ليس لأحد قدرة على خلق التوبة لأن الله هو المتفرد بخلق الأعمال خلافا للمعتزلة<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت عموم الآيات المبشرة والمنذرة، والمخوفة والمحبة، والمرجوة تبعث على التوبة وتحفز الإرادة عليها فإن الآيات والأحاديث الداعية إلى الرجوع صراحة أشد تأثيراً على النفس وأقوى سبباً على العود إلى الله سبحانه، من ثم لزم أن نسوق طرفاً منها لنقف على دعوة القرآن والحديث إلى مقام التوبة، ثم لنبني عليها درجة الحكم الشرعي الخاص بها.

(١) إحياء علوم الدين: ج ١١ : ١٠٥

(٢) الجامع لأحكام القرآن ج ١ : ٢٧٨

## حجية الدليل وفرضية الحكم

جاء في رياض الصالحين للإمام النووي، وفي شرحه للشيخ محمد بن علان الصديقي الشافعي المكي ما يلي: قال العلماء: التوبة واجبة من كل ذنب ووجوبها: مجمع عليه لا فرق بين الصغائر والكبائر الظاهرة والباطنة كالحقد والحسد<sup>(١)</sup>.

وشدد الصوفية على ذلك بوجه خاص لأنهم لا ينتظرون من سلوكهم، ومن حياتهم نجاة في الآخرة فحسب بل يتطلعون إلى صلوات ربانية وإلى علاقة الأنس بالله تتوالى عليهم فيها الواردات وتمطل عليهم المن واللطائف وتنزل على قلوبهم الفيوضات، إنهم يعمدون إلى التصفية والتجلية رجاء في كشف الحجب وتطلعاً إلى المعارف والمشاهدات، ونظراً لأن الذنوب مهما صغرت حتى النظرة تحجب العبد عن ربه، وتحول بينه وبين حلاوة الطاعة، ولذة العبادة فلا غرو وحالهم هذا أن يجمعوا على أن التوبة فرض عين<sup>(٢)</sup> مدللين على ذلك من الكتاب والسنة والإجماع.

أما القرآن فقد جاءت مادة تاب بمشتقاتها في مائة وثمانية مواضع، منها ست وثلاثون تتحدث عن توبة الله على عبده التائبين، وقبوله لتوبتهم، أو عدم قبوله، وتوفيقه لهم في التوبة، ووصفه لكونه كثير التوب عنهم، ومن ذلك قوله جل شأنه: ﴿ فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِءَ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۗ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: ٣٧]، ﴿ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۗ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: ٥٤]، ﴿ فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ

(١) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين ج ١: ٧٨.

(٢) انظر المحاسبي، رسالة المسترشد ١١٢ تحقيق أبو غدة، وابن زروق قواعد التصوف: ٦٦، والغزالي ج ١١: ١٤٧، أبو النجيب السهروردي: آداب المريدين: ٥٣، والياضي: نشر المحاسن الغالية: ١٢٧ وغيرهم.



يَتُوبُ عَلَيْهِ ﴿ [المائدة: ٣٩]، ﴿ لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ  
وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ ﴾ [التوبة: ١١٧]، ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ  
التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ ﴾ [الشورى: ٢٥]، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا  
كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ ﴾ [آل عمران: ٩٠].

وجاء الأمر بالتوبة والحث عليها، وبيان زمنها، وما يقبل منها في بقية المواضع  
كقوله تعالى: ﴿ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ  
وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [الأنعام: ٥٤]، ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ  
صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى ﴾ [طه: ٨٢]، ﴿ وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى  
اللَّهِ مَتَابًا ﴾ [الفرقان: ٧١]، ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾  
[التحريم: ٨]، والتوبة معاملة الحق لضعف الخلق، فلو تصورنا أننا خلقنا على هذا  
النحو دون هذا الباب المفتوح دائماً هلكننا جميعاً إلا من عصم الله.

وبالنظر في مادة تاب واستخدامها في القرآن نجد أنها من ظاهر الاستعمال  
تدعو إلى التوبة وتأمراً بها، وأنها تأتي نتيجة ذنب أو خيانة للنفس، أو إصلاحاً  
لظلم صدر، أو جبراً لحسبان خاطئ وفتنة قائمة، أو مغفرة لسوء وقع بجهالة، حتى  
لو كانت السيئات بلا جهالة ثم تابوا من بعدها قبلت التوبة أو كانت مجرداً على  
الله في موقف معين كحال موسى عند طلبه الرؤية فإن الله واسع الرحمة.

وتبين الآيات ما ينبغي أن يصاحب التوبة من إيمان وصلاح نفسي أو عملي،  
واستقامة، وهداية وتبين للخير ومواطنه، واعتصام بالله، وإخلاص له، وإقامة  
للفرائض الخمسة، واتباع السبيل النبوي والرجاء في الله، والنصح في التوبة،  
والتصدق معها. وللتوبة زمن للقبول طوال حياة العبد ما لم يفرغ، كما أن لها  
كلمات يتلقاها العبد من الله أو يتكرها يرددها مخلصاً منيباً لربه راجياً الصفح  
والمغفرة، والذين تابوا مع صحة الإيمان وما تلاه من صلاح واستقامة إلى آخره،

هم الذين صغت قلوبهم وتفتحت مسام أفئدتهم لزواج الحق وداعيه، وهم فيما بعد أهل لأن تسمع قلوبهم في تجليتها حديث الحق وتكليمه، إنها سمعت في البداية زجره، فلما صغت صارت محلاً لأسراره، وموئلاً لحديثه وأنواره.

هكذا جاءت تلك المعاني في جو كلمة التوبة بمشتقاتها، ومن فعلها بأدائها أرشاه الحق بالمغفرة والجنة على حد تعبير الحكيم الترمذي<sup>(١)</sup> معلقاً على آية الشراء في التوبة، ألا وهي قوله: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ...» [التوبة: ١١١] ويزداد العطاء مع زيادة الإنابة عن ذنب أو غفلة.

هذا هو جو التوبة في القرآن بحسب ظاهر النصوص وأما السنة فكثير ما جاء في الحض عليها، من ذلك ما رواه البخاري عن أبي هريرة قال: (سمعت رسول الله ﷺ يقول: «والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة» وفي رواية «إني لأستغفر الله وأتوب إليه كل يوم مائة مرة» وكذا رواه النسائي والترمذي.

وروى مسلم عن الأغر بن يسار المزني قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس توبوا إلى الله واستغفروه فإني أتوب في اليوم مائة مرة» في هذا تحريض للأمة على التوبة والاستغفار فإنه ﷺ مع كونه معصوماً، وكونه خير الخلائق يستغفر ويتوب سبعين مرة واستغفاره ﷺ ليس من الذنب<sup>(٢)</sup> بل من خلاف الأولى وأضرابه.

وروى البخاري عن أنس بن مالك خادم رسول الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على

(١) كتاب منازل العباد من العبادة ٥٢-٦٠، وراجع الزمخشري في الكشاف: ج ١: ٢٧٤،

أبا السعود، إرشاد العقل السليم: ج ١: ١٦٠.

(٢) دليل الصالحين: ج ١: ١٦٠.

بعمره وقد أضله في أرض فلاة» متفق عليه، وروى مسلم عن أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَسْطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مَسِيءَ النَّهَارِ، وَيَسْطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مَسِيءَ اللَّيْلِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا» وفسر العلماء بسط اليد بالطلب، أو هو عبارة عن الجود والتنزه عن المنع، أو عن رحمة الله وكثرة تجاوزه عن الذنوب، أو هو مَثَلٌ يُفْهَمُ منه قبول التوبة واستدامة اللطف والرحمة، وهو تنزل عن مقتضى الغنى القاهر إلى مقتضى اللطيف الرعوف الغافر، أو البسط كناية عن قبول التوبة<sup>(١)</sup> على خلاف في الشرح أو التأويل.

وروى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ تَابَ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ» والحديث متعلق بمن عاش إلى وقت طلوع الشمس من المغرب، كما أنه يحدد قبول الطاعة من الجميع زمانًا بذلك، أما بالنسبة إلى كل فرد فالتوبة مرتبطة بعمره هو «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَفْرَغْ» رواه الترمذي عن عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ، والقبول الخاص بالجميع أو الفرد ليس حتمًا على الله بل يقبلها كرمًا منه وفضلًا، وحتى لو ألزم ذاته بالرحمة فالإلزام تفضل يليق بالجود، ولا يعني الإيجاب من غيره، وهذا بخلاف توبة الكافر من كفره فقبولها مقطوع به لا مظنونًا، وإذا تاب العبد واعترف بذنبه تاب الله عليه «إِذَا تَابَ عَبْدِي أَنْسَيْتُ جَوَارِحَهُ عَمَلَهُ، وَأَنْسَيْتُ الْبَقَاعَ، وَأَنْسَيْتُ حَافِظِيهِ حَتَّى لَا يَشْهَدُوا عَلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»<sup>(٢)</sup> حديث قدسي، وجاء في الحديث النبوي: «إِنَّ الْعَبْدَ لِيَذُنِبَ الذَّنْبَ فَيَدْخُلُ بِهِ الْجَنَّةَ» قيل: كيف ذلك يا رسول الله؟ قال: «يَكُونُ فِي نَصَبِ عَيْنِهِ تَائِبًا

(١) نفس المرجع: ج ١: ٨٧.

(٢) نفسه: ٨٨-١٠٨.

فأراً حتى يدخل الجنة».

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: اجلسوا إلى التوابين فإنهم أرق أفئدة وأما الإمام علي بن أبي طالب فيقول: العجب ممن يهلك ومعه النجاة، قيل: وما النجاة؟ قال: الاستغفار، وقال لأحد أولاده: يا بني خف الله خوفاً لو ترى أنك أتيت بجميع حسنات أهل الأرض لم يقبلها منك، وارج الله رجاء لو ترى أنك أتيت بجميع ذنوب أهل الأرض لغفرها لك وأما ابن عمر فيقول: من ذكر خطيئة ألم بها فوجل منها قلبه محيت عنه في أم الكتاب، وقريب منه قول عبد الله بن سلام: إن العبد إذا أذنب ذنباً ثم ندم عليه طرفة عين سقط عنه أسرع من طرفة عينه، والفضيل يؤكد قائلاً: بشر المذنبين إن تابوا قبلت منهم، وحذر الصديقين إن وضعت عدلي عليهم عذبتهم، ويقول: لا يرد الجور بالسيوف إنما يرد بالتوبة<sup>(١)</sup>، لأن منه ما هو ظاهر يؤخذ بقوة الولاية، أو السيف، ومنه ما هو باطن لا يثبت فلا يرد إلا بالرجوع ورد المظالم.

ومن الملاحظ أن القرآن الكريم قد أفسح المجال لبيان الجوارح المحيطة بالتوبة المقبولة على نحو ما ذكرنا، أما السنة فإنها اهتمت بالترغيب في التوبة والحث عليها.

وكما ثبت وجوب التوبة بالكتاب والسنة فقد ثبت بالإجماع المبني عليهما أولاً، وبالإضافة إليهما فإنه يقوم كذلك على أمرين:

الأول: أشار إليه اليافعي بقوله: وإنما ثبت الوجوب لأن التوبة تدعو إليها حاجة الناس على العموم<sup>(٢)</sup>، ولم يفصل تلك الحاجة، وهل هي دنيوية أو أخروية؟ ويمكننا أن نترك الحاجة الأخروية لتفصيل الغزالي القادم ونحصر عبارة اليافعي في

(١) الدررني طهارة القلوب: ٢٣١-١٣٢.

(٢) نشر المحاسن الغالية: ١٢٧.

الحاجة الدنيوية ولو كان تدخلاً منا في مقصوده، ونقول: إن الحاجة الدنيوية قاضية بضرورة التوبة، لأن الناس في اجتماعهم يحتاجون إليها، وذلك لأن الذنوب سواء كانت تخص صاحبها وتقتصر عليه وحده ولا يتعدى ضررها ذاته، أو كانت متعدية بالضرر إلى الغير ديناً كالغيبة والنميمة، والحسد، أو مالا كالسرقة، أو دمًا كالقتل وقطع الأعضاء، أو عرضًا كالزنا ومقدماته، أو فسادًا بين الخلق، سواء كان ذا أو ذاك.

فإن الناس جميعًا من جهة الدين والنفس والمال والسيرة والعرض يحتاجون إلى التوبة ليكف كل ضرره وإيذائه عن الغير فيسلموا، ولأنه حتى ولو كان ضرر الذنب مقصورًا على صاحبه فإن العاصي يفسد نفسًا وخلقًا ونية فلا يؤمن بعد ذلك عدم تعدي فساده إلى الغير، بعكس ما لو صلح الفرد وطاب قلبًا ونفسًا طاب الجميع، وإذا تاب العبد من جنایاته مع نفسه سلم الغير من إيذائه وأضراره فأمن كلٌّ على نفسه وما يملك، وساد الأمن وانتشرت العدالة.

**والأمر الثاني الذي انبنى عليه وجوب التوبة بالإجماع وقد فصله الغزالي فهو** ما يتعلق بالسعادة الأخروية، فكل فرد يدرك بالدليل أو بالتقليد أو بالتأمل الجمع بين وجوب التوبة وبين السعادة الأبدية، وذلك من جهة أن السعادة والنجاة لا يتوصل إليهما إلا بفعل أو ترك<sup>(١)</sup>، فعل ما هو صالح وترك ما هو فاسد، والنهاية بسعادتها وشقاوتها مصير محتوم لا خيار لنا فيه ولا استحباب ولا إباحة، فهو أمر حتمي واجب الانتهاء إليه.

والسعادة تعشقها كل النفوس وترجوها فلا يتوصل إليها إلا بفعل الحمود، والشقاوة تنفر منها النفوس وتبتعد عنها، فيجب ضرورة فعل ما يوصل إلى

(١) الإحياء: ج ١١: ١٤٧، ١٤٨. مجلد ٤.

السعادة المرغوبة، وترك ما يوصل إلى الشقاوة المذمومة، وتلك مسألة تصح عقلاً كما ثبتت نقلاً ومن ثم أجمع عليها النصيون والعقليون بالضرورة.

ومن لطيف ما قيل هنا قول سيدي عبد القادر الجيلاني بأسلوبه الناصح المتميز: يا قوم انتهزوا واغتنموا باب الحياة ما دام مفتوحاً، عن قريب يغلق عنكم، اغتنموا أفعال الخير ما دمتم قادرين عليها، اغتنموا باب التوبة وادخلوا فيه ما دام مفتوحاً لكم، فإنه من فتح له باب من الخير فلينتهزه فإنه لا يدري متى يغلق عليه كما قال رسول الله ﷺ، ويضيف الجيلاني في نصيحته: ابنوا ما نقضتم، واغسلوا ما نجستم، وأصلحوا ما أفسدتم، صفوا ما كدرتم ردوا ما أخذتم، ارجعوا إلى مولاكم عز وجل من إباقتكم وهربكم. كي تسعدوا في آخرتكم.

### معاملة الحق تتفق وطاقة الخلق

تحت هذا العنوان نلتقي مع التكليف أولاً ففرى الشرع الحنيف يوجب الفرائض الخمسة عند البلوغ، وهو إيجاب فوري فيما قدر عليه العبد وملكه، فالصلاة والصيام يجبان على الفور، والزكاة والحج مع القطع بدرجة وجوبها لكن الأداء يكون عند الملكية والاستطاعة، وحتى لو كان المكلف قادراً ومالكاً أدى البعض وترك البعض فإن القبول والثواب يكون بحسب ما أدى وما ترك، فما أداه قبل منه وأثيب عليه، وما تركه حوسب عليه، وتركه للبعض لا يجبط عمل الكل أو فعل ما فعل.

بل تأتي نصوص تبشر بأن ما يفعله قد يتسبب في اجتناب ما يقترفه، وهذا يعني أن زمن التكليف وحكم الفرضية وإن كانا ملزمين للعبد لكن ترك البعض لا يجبط عمل البعض الآخر، ومع أن الفورية قد تكون متحققة من الفرائض الخمسة للمكلف القادر المالك المستطيع الخالي من الموانع إلا أنه لو ترك بعضها متكاسلاً لا ترد عليه أعماله التي قام بها من طاعة واجبة أو مندوبة.

والرحيم جل جلاله لا ينظر إلى نعمته على العبد، وقدرة المخلوق على الفعل فيرد عليه ما فعله لكونه تاركًا لبعض الأمور بل يستحثه ويطلبه أن يقلع عما هو فيه وينذره بعاقبة تقصيره كي يستكمل أركان التكليف وشرائطه، ولو عاملنا الله بمعاملتنا لأنفسنا لرفض طاعة نظير ترك أخرى مثلما نفعل نحن مع من أساء إلينا أو خالفنا، فربما يحسن الواحد إلينا تارة ويسيء أخرى فنرد إحسانه لإساءته، وأحيانًا ما نرفض الكثير للإساءة القليلة.

هذا في الطاعات، وأما الذنوب والمخالفات فإن معاملة الله فيها لا تتغير كذلك، فنراه جل جلاله يلزم العبيد ترك الذنوب على الفور، ويقضي بوجوب التوبة وجوبًا فوريًا، وعلى عموم الأشخاص وفي كل الأحوال غير الاضطرارية، وهو حكم أزلي لا يتبدل، فإذا بلغ الكافر وجبت توبته من الكفر، وإذا بلغ العاصي وجب رجوعه وإقلاعه عن المعصية، وكذا الغافل لارتباط الفورية في الترك بالإيمان الواجب فورًا، والطاعات أداء والذنوب تركًا من مقتضيات الإيمان، وأيضًا فإن العلم بضرر الذنوب يكون باعثًا على تركها فمن لم يتركها فهو فاقد لهذا الجزء من الإيمان<sup>(١)</sup>، والإيمان ليس بأبًا واحدًا بل نيف وسبعون أبًا أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق.

والصوفية مع تأكيدهم على فورية التوبة لجميع العاصين، وإن ذلك مستطاع للكُلِّ، لأن الترك من المقدورات التي لا يعجز عنها أحد بخلاف الفعل فتنتابه القدرة والعجز إلا أنهم بحكم كونهم تربويين وعلماء نفس من الدرجة الأولى يجوزون التدرج في الترك تذيلاً لشهوة النفس، وتذريتها لها على أمر اعتادته ووقعت فيه، فالفطام مراحل، كما أن الطاعات مدارج، يقول سيدي أحمد بن

(١) الإحياء مجلد ٤: ج ١١: ١٥٣ ط دار الكتاب العربي



زروق في قواعده: تمرين النفس في أخذ الشيء وتركه وسوقها بالتدرج أسهل لتحصيل المراد منها.

فلذلك قيل ترك الذنوب أيسر من طلب التوبة، ومن ترك شهوة سبع مرات كلما عرضت له تركها لم يتل بها، والله أكرم من أن يعذب قلباً بشهوة تركت لأجله وعن دقة التدرج ينقل ابن زروق عن المحاسبي قوله: إنه -أي العبد- يتوب جملة ثم يتبع التفاصيل بالترك فإن ذلك أمكن له، وهو صحيح عند صاحب القواعد<sup>(١)</sup>.

ومذهب المحاسبي جيد ودقيق لأنه يلزم نية التوبة جملة ثم يترفق فيما بعد ذلك فيأخذ النفس بالتدرج في تفصيل الترك حسب قدرة العبد ومصلحته في تحقيق التوبة، فيبدأ بأشد الذنوب وأرومتها وأمهاقها كي يسهل عليه ترك ما تعلق بها، وأثناء التدرج والتنقل من ترك لترك تبقى نية التوبة الإجمالية متأججة في القلب كي تقوى إرادته وتشد من عزيمته فلا تفتت الهمة عن الانتقال من رجوع عن ذنب إلى آخر.

وماذا لو عجز العبد عن التوبة إجمالاً ثم تفصيلاً، بمعنى أنه قصد إلى ذنب بعينه فتاب منه، ورجع عنه؟، هل تقبل توبته من ذنب بينما هو غارق في ذنوبه الأخرى؟ يجيبنا الهجويري على لسان أهل السنة قائلًا: ويجوز عند أهل السنة والجماعة وكل مشايخ المعرفة أن يتوب الشخص عن ذنب واحد ويذنب ذنوباً أخرى ويشبه الله على ذلك الذنب الذي رجع عنه، وربما يرده عن الذنوب الأخرى ببركة ذلك مثل شخص سكير وزان يتوب عن الزنى ويصر على شرب الخمر فتكون توبته من الذنب الأول صحيحة مع ارتكابه للذنب الثاني.

(١) قواعد التصوف قاعدة رقم (١٠٥) ص (٦٣) ط مكتبة الكليات الأزهرية.



وخالف في هذا البهشمية من المعتزلة أتباع أبي هاشم بن الجبائي إذ قالوا: إن اسم التوبة لا يقع إلا على ترك جميع المعاصي وفعل جميع الأوامر، ورد الهجويري على قولهم: إن التوبة لا تقع إلا على جميع الذنوب بأن هذا محال؛ لأن الشخص يعاقب على كل المعاصي التي يرتكبها، وحين يترك نوعاً من المعاصي فإنه يأمن من العقوبة عليه، فلا محالة من أن يكون بذلك تائباً<sup>(١)</sup>. وأيد هذا التراقي في جامع السعادات<sup>(٢)</sup> وإذا صح عند الصوفية القول بالتدرج في الذنوب، وبالتوبة عن ذنب دون ذنب فماذا يقولون فيمن تاب ثم عاد إلى ذنبه؟، وهل يشترط التأيد في التوبة؟ أجاب صاحب كشف المحجوب بقوله: ليس للتوبة شرط التأيد من بعد أن يصح العزم على عدم الرجوع إلى المعصية، وإذا وقعت للتائب فترة وعاد إلى المعصية من غير أن يصح عزمه على الرجوع يكون قد أدرك حكم التوبة وثوابها عن الأيام التي مرت، وكثير منهم عقد العزم على التوبة ثم عاد ثم رجع إلى النصوح، وأخص أبا عمرو إسماعيل بن نجيم بن أحمد السلمي جد أبي عبد الرحمن السلمي لأمه المتوفى ٣٦٦ هـ<sup>(٣)</sup>، وبين العلامة التراقي أن التائب قد يتوب توبة نصوحاً، وقد يتوب عن أمهات المعاصي، ثم يرجع إليها أو إلى غيرها، وكلما عاد لام نفسه وندم وتأسف وجدد عزمه على ألا يعود إلى مثله ويشمر للاحتراز عن أسبابه التي تؤدي إليه ومن يفعل ذلك هو صاحب النفس اللوامة، وأمثال هؤلاء لا تُؤيسُّهم من أحوالهم لكن نأخذ بأيديهم<sup>(٤)</sup> وذلك لأن: المؤمن كالسنبله يفيء أحياناً ويميل أحياناً، كما جاء في الحديث.

والعائدون إلى المعاصي أصناف غير ما سلف، ومنهم من يفعل الذنب عن

(١) كشف المحجوب: ج ٢: ٥٣٧.

(٢) وانظر التراقي جامع السعادات: ج ٣: ٧٩، ٨٠.

(٣) الهجويري: ج ٢: ٥٤٦.

(٤) جامع السعادات: ج ٣: ٨٢.

غفلة ثم يتوب، أو يفعله مع غلبة شهوة ثم يرجع، ومنهم المصرون على الذنب المقهور بشهوته، ومهما كان الشيخ الحاذق، وطبيب النفوس النطاسي والنابه لا يغلق باب التوبة على أحد، وكذا العالم حق العلم هو الذي لا يُؤيس الخلق من درجات السعادات بما يتفق لهم من الفترات، ومقاومة السيئات<sup>(١)</sup>، وإن تعددت أشكالها أو اختلفت المقاصد والبواعث عليها، والنصوص تؤكد ذلك وتقويه.

ومع أن الصوفية رأوا ما سلف من التدرج، وترك البعض وصولاً إلى ترك الذنوب كلها إلا أنهم بينوا بعد كل هذا أن المرید الصادق هو صاحب التوبة النصوح، وأنه لا ينخرط في سلك القوم إلا بتوبة تودع الذنب وهواه، وتستأصل من النفس شهوة المعصية، وتذيبها أسى على ما فعلت، وتدفعها دفعاً إلى الطاعة مع الشعور بلذتها، وإلا يفعل ذلك فتوبته توبة الكذابين.

يقول ذو النون المصري: الاستغفار من إقلاع هو توبة الكذابين، ولم يتجاوز استغفارهم أطراف ألسنتهم<sup>(٢)</sup>، ومن صدق في توبته، وتاب توبة نصوحاً وجد (حلاوة الطاعة، وثبت على المداومة وأمحت لذة الذنب عند ذكره من خاطره<sup>(٣)</sup>) كما قال المكي والبوشنجي (٣٤٨ هـ) وفي هذا المقام تكون الزلة الواحدة أقبح من سبعين قبلها حسبما أكد يحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨ هـ).

فما هي تلك التوبة النصوح؟ نجيب على ذلك في الفقرة التالية:

(١) نفسه: ٨٣.

(٢) الرسالة القشيرية ٩٦، ٩٧.

(٣) قوت القلوب: ج ١: ١٤١، والرسالة ٩٦، وكشف المحجوب: ج ٢: ٥٤١.

## الأسس والشرائط

تعني بالأسس الأركان التي يجب توافرها في التوبة وما يتبع ذلك ويصاحبه من شروط، والتي إذا اجتمعت سميت بالنصوح، والنصوح بمعنى منصوح فيها كركوبة وحلوبة أي مركوبة ومحلوبة، أو بمعنى ناصح وناصحة كضروب بمعنى ضارب أي خالصة وصادقة، وأصل نصوح من نصح الشيء خلص وخالص وخالصة، أو من نصحت له نصيحتي أي أخلصت وصدقت، ومثله نصحت الإبل الشرب صدقته، ونصح الرجل الذي شرب حتى يروى ونعني بهذا الاشتقاق المخلصة الصادقة، والمخلص صاحبها، وقد تضم النون فنقول نُصوحًا أي تنصحون فيها نصوحًا فهي مصدر، وقيل مأخوذة من النصيحة وهي الخياطة لأن التوبة أحكمت طاعة صاحبها وأوثقتها كما يحكم الخياط الثوب بخياطته ويوثقه، أو لأنها قد جمعت بينه وبين أولياء الله وألصقته بهم كما يجمع الخياط الثوب ويلصق بعضه ببعض.

ولكل من العلماء نظرة خاصة تحقق بها التوبة النصوح تدق أو ترق، وتصف أو تشف، وتحكم أو تفهم، فجمع من الصحابة همتهم الدقة والوصف والإحكام رأوا أن التوبة النصوح هي التي لا عود بعدها كما لا يعود اللبن إلى الضرع، وإلى ذلك ذهب عمر وابن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وقد رفعه الأخير إلى النبي ﷺ، ومن عاد إلى الذنب فقد أغرق في الشر على حد تعبير حذيفة.

وافتح ذو الأذنين<sup>(١)</sup> وهو أنس بن مالك حالة الشعور الرقيق الذي ينتاب التائب الناصح بقوله: (هو أن يكون لصاحبها دمعٌ مسفوحٌ وقلب عن المعاصي جموح) وسلك جمع من أرباب الأذواق دربه معبرين عن صفو الحالة برقة المقال

(١) وهو لقبه الذي لقبه به النبي لحسن استماعه، ولحسن وعيه، فجمع بين أذن السماع وأذن الوعي.

وقد سبق ذكرهم في التعريف، وركزوا هنا على الجانب النفسي للتائب في تلك الدرجة العليا، فرى سعيد بن المسيب لا يجعل النصح متوجهاً إلى الذنب بل إلى النفس، فالناصح مَنْ نصح نفسه بتوبته أو مَنْ ضاقت عليه النفس والأرض عند أبي بكر الورّاق، أو من تاب لا لفقد عوض كما ذهب إلى ذلك أبو بكر الواسطي (٣٣١هـ) إذ اعتبر الذنب لإشباع شهوة نفسية، وتركه لإشباع شهوة أخروية، الاثنان يرتبطان بنحظ النفس، والتوبة النصوح هي المتجردة عنهما والخالصة لله، وتلك التي يدم فيها صاحبها الندامة، ولا ينفك عن الملامة على حد مذهب شقيق البلخي (١٩٤هـ)،

كلُّ هؤلاء اتجهت نظرهم في التوبة النصوح إلى الجانب النفسي فاصطبغت شروطهم وأقوالهم به؛ تخليصاً لنفوسهم، ونصحاً لها ولغيرها من نفوس المؤمنين حباً في أن يكونوا مثلهم.

وهناك من ركز على التوبة في حد ذاتها، فشدّد قتادة على أن تكون الناصحة صادقة وخالصة، ولا يحتاج معها صاحبها إلى توبة أخرى.

وربما ركّزوا على الذنب فما هو الحسن البصري يبرق إلينا قوله: التوبة النصوح يبغض الذنب الذي أحبه ويستغفر منه، ويشاركه الفضيل بن عياض بضرورة أن يكون الذنب بين عينيه فلا يزال كأنه ينظر إليه، ويمثله جاءت عبارة بن السماك.

ويعجبي في وجهات النظر الخاصة إزاء بيان أركان التوبة النصوح وأساسها قول سهل بن عبد الله التستري في ذكر شرطها: هي التوبة لأهل السنة والجماعة، أي يقلع عن الذنب ويسلك في الوقت ذاته طريق أهل السنة، ولو لم يذهب مذهبهم ما صحّت له توبة؛ لأن المبتدع لا توبة له، بدليل قوله ﷺ:

«حجب الله عن كل صاحب بدعة أن يتوب».

والكثير جاءت أقوالهم جامعة تبين الشروط العامة والتفصيلية التي تجعل التوبة النصوح مقبولة شرعاً رجاء قبولها عند الله حقيقة، ومن هؤلاء سعيد بن جبير الذي يبين أن النصوح هي التوبة المقبولة، ولا تقبل إلا بثلاثة شروط: خوف ألا تقبل، ورجاء أن تقبل، وإدمان الطاعات.

والندم بالقلب والاستغفار باللسان، والإقلاع عن الذنب والاطمئنان على أنه لا يعود هي جماع الشروط عند الكلبي، ويضيف القرطبي إلى الاستغفار باللسان والإقلاع بالأبدان إضمار ترك العود بالجنان، ومهاجرة سيئ الخلان، وقريب مما قاله سعيد بن جبير والكلبي ما قاله الراغب الأصفهاني<sup>(١)</sup>.

ونأتي في هذه النظرة الجامعة لما قاله المحاسبي والقشيري والغزالي إذ يجمعهم القول بأنه لا بد في التوبة من حل إصرار القلب على المعاودة، والاستغفار بالندم، ورد التبعات والمظالم، وحفظ الجوارح ودوام الانكسار، ومداومة التنصل، وترك خيانة الضمير التي تعني الميل إلى حب الذنب بالقلب ولو مع اجتنابه في الظاهر، وكذلك ترك المداهنة في المعاملة جلباً لمصلحة شخصية، وترك المواراة في المذهب نخشية الخلاف، هذا مع تأدية حقوق الله والعباد، ويأس على ما فات.

ويجب عليه أن يصلح ما هو آت، ويتحسّر على الذي انقضى منه في البطالة واللعب، ويعوض ما فات اجتهاداً في الطاعة مع استقلالها، ويفزع من عارض الهوى والذنوب، ويدم التفكير في القلب خوفاً من الله ورجاء فيه، وإقراراً بدوام منة الله عليه وتوفيقه لما سلك، وإدامة الشكر على المواهب والمنح، هذا

(١) انظر القرطبي الجامع لأحكام القرآن: ج ١: ٦٦٧٦-٦٦٧٨، دليل الفالحين: ج ١: ٨١-٨٢.

كله مع الخوف من عدم القبول لتوبته والوجل من ذلك.

ولهتم في تفصيل القضاء والاستحلال ورد المظالم تفصيل يطول ويقصر، وللغزالي حديث مجمل لا بأس من التنويه إليه مقتضباً،

يرى أن الذنوب التي تبت منها إما أن تكون ترك الواجبات لله تعالى من صلاة وصيام وزكاة إلى آخره فهذه تقضى بقدر الإمكان، وقد تكون الذنوب بينك وبين الله من قبيل فعل المنهيات كشرب خمر وغيرها والواجب توطين النفس على الترك.

وأصعب الذنوب ما كان بين العبد والخلق في المال والنفس والعرض والحرمة والدين، أما مظالم المال فما أمكن رده رددته وإلا بأن كان صاحب الحق غائباً، أو كان التائب فقيراً أكثر من التضرع أو تصدق عن صاحبها إن كان غائباً، وإن كان متعلقاً بقصاص لزمه، أو يستحل أولياءه وإن عجز رجع عن الذنب وأكثر من الاستغفار، وإن تعلق الذنب بالعرض غيبة أو بهتاناً أو شتماً فتوبته بتكذيب نفسه بين من صدر الذنب ضده، أو يستحل صاحبه، فإن خشي الفتنة استغفر وأكثر من الطاعات، وإن خان الغير في أهله أو ولده وكان الإظهار يولد فتنة فالتوبة بالرجوع والاستغفار وكثرة الطاعات، ومن فسق أو كفر واحداً في دينه فتكون التوبة بتكذيب النفس أمام من فسقه، أو يستحل أو يستغفر، وجملة الأمر، فما أمكنك إرضاء الخصوم عملت وما لا يمكنك رجعت إلى الله سبحانه بالتضرع والابتهاال والتصدق ليرضيه عنك<sup>(١)</sup>.

(١) راجع المحاسبي: القصد والرجوع إلى الله: ٣٤-٣٧، رسالة المسترشد: ١١٣، والرسالة القشيرية: ٩٢، ٩٧، الغزالي: منهاج العابدين: ١٠-١١، وطهارة القلوب: ١٠٦، ونشر المحاسن الغالية: ١٢٦، وكشف المحجوب: ج ٢: ٥٣٦، جامع السعادات: ج ٣: ٨٢.

وهذا التفصيل فيه من الدقة واللفظ والحكمة ما لا يخفى، وما يخرج التائب من الفتنة والخرج، ويعوضه عن ذلك بما ذكر.

وربما أضافوا إلى تلك الشروط علامات مثل قول سفيان الثوري: علامة التوبة النصوص أربعة القلة والعلة والذلة والغربة، والقلة يفسرها ذو النون بقوله: قلة الكلام، وقلة الطعام، وقلة المنام فقصدوا الأرقى.

وثمة توبة من النفس إلى الحق يعبر عنها رسول الله ﷺ في حديثه: «إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في كل يوم سبعين مرة» أو «إنه ليغان على قلبي حتى أستغفر الله في اليوم واللييلة مائة مرة» أخرجه مسلم وأحمد وأبو داود والنسائي وهذه الدرجة تخص المحبين الذين ذهبوا من نفوسهم لمحبوبهم، ومن وجودهم لوجود الحق، ومن خواطهم لأسراره، ومن معاملاتهم لمعاملته وحده، فتابوا من المقام العالي والأعلى، ومن رؤية المقامات والأحوال<sup>(١)</sup>.

ومرة أخرى يُقسَّم ذو النون التوبة باعتبار النزوع الشعوري للتائب إلى: توبة الإنابة وتوبة الاستجابة، وذلك لأن التائب في معاملته مع ربه إما أن يتولد لديه النزوع من خوف الجلال وما يقتضيه من عقوبة، وصاحب هذا المقام محترق من نار خوفه، قلق على مصيره، يدفعه نزوعه هذا إلى التوبة خوفاً وكمدًا على ما سيلقى في آخرته.

وربما تولد النزوع من الحياء، فتتراءى للتائب سبحات الجمال<sup>(٢)</sup>، تسطع على قلبه فتسكره وتشع على باطنه فتبهره، فيتوب عن الغفلات والعوارض حياء من رب اللطف والبر والجمال والنور.

(١) نفس المصدر: ج ٢، ٥٣٩، ٥٤٠.

(٢) نفسه: ج ٢: ٥٤١ بتصرف.



والأنواع المشار إليها، والمسماة بالنصوح، أو بتوبة العوام والخواص، أو الإنابة والاستجابة في إطار التوبة التي يرجى قبولها، ومن علاماتها وجود حلاوة في الطاعة وأهلها، وبغض للذنوب ومرتكبيها.

ويوجد نوع آخر يسمى بالتوبة الموقوفة، وعلاماتها ألا يجد التائب حلاوة الطاعة، بل يحس ألمها، ولكن لا يتركها بل يصبر ويجاهد كي ينتقل إلى لذة الحب في العبادة والأنس بها.

وتبقى التوبة المردودة مع أصحابها من أهل العُجب والكبر، والرياء، والرغبة في منفعة الدنيا ومرضاة الخلق، لا الإقلاع عن الذنب مرضاة للحق وطوعاً لأمره<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن القبول والوقف والرد قد انبنى على نية الطالب وسلوكه، وقصده من وراء توبته ورجوعه كما ترى، أضف إلى ذلك كثرة البكاء، وهجران إخوان السوء وقرنائه، وحب العزلة، وترك الخوض ومجانبة الفضول<sup>(٢)</sup> وغير ذلك.

ومتى توافرت الأركان والشروط، واستقام حال التائب الصادق، وبرزت علامات إخلاصه لا يبقى عليه أثر من المعصية سراً ولا جهراً<sup>(٣)</sup>، كما قال الواسطي.

### اعتبارات في التنوع

قد تكون من كل الذنوب على النحو الذي بيناه في الفقرة السابقة من التوبة النصوح، وتكون من جميع الذنوب صغيرها وكبيرها وفيها ترد المظالم وتقضى الفوائت، ويجتهد صاحبها في الطاعة، ويلتم الاستغفار، وقد تكون بتدرج وتنقل

(١) الحكيم الترمذي ومعرفة الأسرار: ٤٣ تحقيق أ.د محمد الجيوش دار النهضة.

(٢) القرطبي سابق، والرسالة: ٩٢-٩٣، ونشر المحاسن: ١٢٨.

(٣) الرسالة ٩٥.



من ترك ذنب إلى ترك آخر حتى يقلع عن جميعها بعد تدريب النفس على ذلك، وللتوبة أنواع أخرى لاعتبارات معينة غير ذلك، فقد توصف بوصف يتفق مع حال التائب ومع المتوب منه، وذلك على غرار تقسيم ذي النون المصري الذي قال: إن التوبة توبتان: توبة العوام من الذنوب، وتوبة الخواص من الغفلات.

وأضاف عبد الله التميمي إلى الاثنتين التوبة من رؤية الحسنات وعلى ذلك فهناك تائب من ذنب، وآخر من غفلة، وثالث عن رؤية لحسنة، وكلها درجات متفاوتة الأجر والمثوبة، فأدناها الأولى، وأعلاها الثالثة، والأولى للعوام وما تلاها للخواص وإنما تفاوتت رتبة وحالاً باعتبار التائب والمتوب منه لأن العوام يسألون عن ظاهر الحال والخواص عن تحقيق المعاملة<sup>(١)</sup>.

وصاغ الهجويري هذا التقسيم الثلاثي بطريقة أخرى رأى أن التوبة ثلاثة أنواع:

واحدة من الخطأ إلى الصواب، وهي المعنية في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَجِيحَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٣٥]، ونظيرها في التنوع السابق توبة العوام.

وهناك توبة من الصواب إلى الأصوب ويشير إليها حال موسى عندما طلب الرؤية فعلم استحالتها فقال: ﴿سُبْحَانَكَ تَبَّتْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وإنما طلبوا الأصوب رجوعاً عن الصواب لأن الاستقرار مع الصواب عند أهل الخصوص توقف وحجاب، وهم متطلعون إلى ما فوق ذلك بهمتهم ونزوعهم.

(١) كشف المحجوب ج ٢: ٥٤١، والرسالة: ٩٥.

## الألفاظ المشاركة في الدلالة

نجد كلمات أخرى دارت معانيها في فلك الرجوع إلى الله والإقلاع عن الذنوب، ومن الباحثين من تناولها أثناء الحديث عن التوبة، ومنهم من فصلها بيان مستقل، وآثرت النهج الثاني لفروق بينها وضحت، وإن كانت دلالتها على المقصود قد اقتربت، وها هي:

### أولاً: الإنابة

يقال ناب إلى الله: رجع، وناب لزم الطاعة، وناب عنه: قام مقامه، وناب إليه: رجع مرة بعد مرة، وناوبه عاقبه، والنوب نزول الأمر، وما كان منك مسيرة يوم وليلة، والقوة، والقرب والنوبة: الفرصة، والمناب: الطريق إلى الماء، وفلان ينتاب فلاناً أي: يقصده مرة بعد مرة<sup>(١)</sup>.

ويربطها الحكيم الترمذي بالقلب فيرى أنها لزوم القلب وثباته واحترامه<sup>(٢)</sup> بالله وفعله، وصاحبها لا تقطعه النعمة والبليّة عن الله لو ثوقه فيه واستقامة قلبه تصديقاً وعزماً مع الطاعة، وإنما ربطها، بالقلب لمحيء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾ [ق: ٣٣]، فهي لصيقة به وإن لم توافقها النفس، ولما كان القلب محلاً للأسرار، وموثلاً للخواطر ومهبطاً للواردات كان منبعاً للإنابة في زاجر الحق له، وقذفه باللطف فيه، من ثم عرفها إبراهيم الخواص بقوله: هي أن يردك الله تعالى عنك إليه.

أما الدريني فيجعلها من ثمار المراقبة والحياء فيقول: (ومن ثمرات المراقبة الإنابة ومعناها الرجوع عن معصية الله تعالى إلى الطاعة حياء من نظر الله عز

(١) الفيروزآبادي القاموس المحيط: ج ١: ١٣٤، وأقرب الموارد: ج ٢: ١٣٥٦، والمفردات: ٨٢٦.

(٢) معرفة الأسرار ٧٥.

وجل<sup>(١)</sup>، قال الله تعالى: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [الزمر: ٥٤].

### ثانياً: الأوبة

ولهذا المصطلح عدّة معانٍ في اللغة منها الرجوع تقول آب من سفره: رجع، وكذا أوبي ﴿يَجِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ﴾ [سبأ: ١٠] أي أرجعي، والأوب: الرجوع والقصد والعادة والاستقامة والطريق والجهة، وتستخدم في الورد ليلاً يقال آب الرجل الماء ورده ليلاً وكذا الأوب وتأوبه.

والغياب من دلالة الوضع قالوا آبت الشمس لغة غابت وكذا السير جميع النهار والنزول ليلاً فإذا قلنا آوب الركاب مؤابوة تباروا في السير، وأخيراً تدل على كثرة الرجوع إذ الأواب هو كثير الرجوع<sup>(٢)</sup>.

وعرفها سعيد بن جبير وأبو عثمان الحبري بأنها الرجوع إلى الله عز وجل<sup>(٣)</sup>.

### محاولات التمييز

إنما رتبناها على هذا النحو، بأن بدأنا التوبة ثم الإنابة ثم الأوبة؛ لأن هذا ما أشار به كثير من الصوفية على ما سنين قريباً، والكلمات وإن تشابهت دلالة لكنها تمايزت لغة واصطلاحاً نوع تمايز.

فاللغة تدلنا من أوّل وهلة على أن لفظة التوبة لم تستخدم في أي غرض سوى الرجوع عن الذنب، بحيث قصرها الواضع على ذلك قصرًا، ولذا كثر استعمالها في

(١) الدررني طهارة القلوب: ٢٣٢، ٢٢٩.

(٢) المعجم الوسيط: ج ١: ٣٢، وأقرب الموارد: ج ١: ٢٤، والقاموس المحيط: ج ١: ٣٧.

(٣) الحارث المحاسبي: القصد والرجوع إلى الله: ٣٤، والرسالة: ٩٧.

هذا الغرض، وسارت مصطلحاً شرعياً محددًا للمقصود منه دون توضيح، أما الإنابة فشاعت في كثير من المعاني كنزول الأمر، والمسير، والقوة على غير ذلك، بجانب دلالتها على الرجوع عن الذنب، والأوبة هي الأخرى دلت على الرجوع السابق كما أشارت إلى الرجوع من السفر، والورود ليلاً، والغياب، والتباري إلى آخره.

وأدرك الراغب الأصفهاني ملحظاً دقيقاً فيه آب بأنها تعني الأوب والرجوع للحيوان صاحب الإرادة، بخلاف مطلق الرجوع، أو الرجوع المدلول للدالة أناب فيكون للحيوان وغيره، وإذا كان الأمر كذلك فلو استعملنا كلمة تاب قادتنا إلى الرجوع دون قيد آخر، أما في غيرها كأناب وآب فيحتاج الاستعمال إلى قيد أو وصف.

وحاول العلماء وضع ترتيب معنوي يوضح الفروق بين الألفاظ الثلاثة وكانت محاولة إبراهيم بن أدهم من أسبق المحاولات لكنها مقصورة على اثنين فقط قال: إذا صدق العبد في توبته صار منيباً، لأن الإنابة ثاني درجة التوبة، وردده أبو عثمان المغربي فقال: إذا صحت التوبة صحت الإنابة، والرجل الذي رتب الثلاثة معاً هو أبو علي الدقاق إذ جعل أوّل الرجوع التوبة، وأوسطه الإنابة، وآخره الأوبة ثم توالى أقوال الصوفية تتحدث عن الألفاظ الثلاثة بحسب هذا الترتيب، وتشرحها مراعية الفروق بينها حسب أولوية كل وأسبقته، فالتائب راجع عن الذنب نادم على ما فعل، يخاف العقوبة، والمنيب طامع في الثواب، راجع من الغفلة إلى الذكر، وقد يرجع حياءً، أو يرجع عن كل شيء سوى الله، وربما رجع حتى من رجوعه فيبقى شبحاً لا وصف له، قائماً بين يدي الحق مستغرقاً في عين الجمع والآيب راجع عن الذنب لا طمعاً في الثواب ولا رهبة من عقاب، وإنما رجع مراعاة لأمر، وانصياعاً للحكم، يستحي من الله أن يخالفه.

وقد تتداخل معاني الإنابة مع الأوبة عندما يرتقي العبد فينيب أو يثوب عن كل شيء ليبقى بالله دون كل الأشياء من نفس وهوى ووجود، ولا يسكن

إلا بالمولى وحده، والحكيم الترمذي أشرك العارف مع كل من المنيب والآيب في التحقق بالصفات والمقامات والأحوال حتى استبدلها به<sup>(١)</sup>.

جعلنا الله من التوايين المنيين الأوَّيين الصادقين المخلصين وحال بيننا وبين غيره وكشف عنَّا الحجب بيننا وبينه، وامتَّعنا بأنواره وأسراره، وحفظ أبداننا بحولهِ، ونصرنا بقوته، وعافانا بقدرته إنه نعم المولى ونعم النصير.

---

(١) راجع كتاب معرفة الأسرار: ٥٥-٥٦، (الترمذي)، السهروردي في عوارف المعارف ٤٣٢، أبا النجيب السهروردي المریدین: ٤٣، كشف المحجوب ج ٢: ٥٣٦، والرسالة: ٩٤، وطهارة القلوب ١٠٦، ونشر المحاسن ١٢٧.

## الفصل الثالث

### الأسس والضرورات

يتناول هذا الفصل الأصول التي يقوم عليها السلوك سواء منها ما اتصل بالعلم وضرورته أو المصادر والأسانيد، وأهمية العقيدة الصحيحة يقيناً ووجداناً، ثم قيمة الشريعة للمريد، وما يصدر عنها من الأوامر والنواهي.

### ضرورة العلم للمريد

سبق أن قلنا إن التصوف قد بُني على العلم، وبيننا موقف رجال الطريق من العلم عامة وها نحن الآن نبرز من جديد صلة العلم بالتربية السلوكية خاصة، وعلة هذه الصلة، ومن الجدير بالذكر هنا أن ندرك أن تلك التربية تقوم على شعبتين: شعبة تبدأ مع علماء الظاهر من القراء والفقهاء والمفسرين والمحدثين واللغويين، وأخرى تبدأ مع شيوخ الطريق لتتولى قيادة المريدين في سلوكهم إلى الله، وهما ضروريان ومتلازمان.

لقد نادى ذو النون المصري المتوفى (٢٤٥هـ) على المريدين قائلاً: يا معشر المريدين من أراد منكم الطريق فليلق العلماء بالجهل، والزهاد بالرغبة وأهل المعرفة بالصمت<sup>(١)</sup>، والنداء عام لكل المريدين الطالبين للطريق أن يلتقوا بعلماء الظاهر متواضعين غير متعاليين، ومظهريين حاجتهم للعلم وجهلهم به، كما يرغبون في الزهد، ويصمتون في حضرة شيوخ الطريق العارفين.

وأكد الغزالي (٥٠٥هـ) على أن أنفع الآداب التفقه في الدين والزهد في الدنيا والمعرفة بما لله عليك<sup>(٢)</sup>، ومن بين وصايا ابن عربي لمن سأله تعلم

(١) السلمي: طبقات الصوفية ١٢

(٢) روضة الطالبين ١٠٨

العلم<sup>(١)</sup>، وصرح الحكيم الترمذي بأن أول العبادة العلم فمن علم عرف ومن عرف عبد<sup>(٢)</sup>.

ولعل الجيلاني وأبو العباس المرسي ٦٨٦هـ من الذين وضحوا الصلة الوثيقة بين العلم الظاهر وعلم السلوك إذ يقول أولهم: الشيوخ اثنان: شيخ الحكم وشيخ العلم، شيخ من الخلق يدللك على باب قرب الحق عز وجل، بابان لا بد لك من الدخول فيهما، باب الخلق وباب الخالق، باب الدنيا وباب الآخرة، أحدهما تبع للآخر، باب الخلق أولاً وباب الحق ثانياً، ما ترى الباب الأخير حتى تجوز من الباب الأول، اخرج بقلبك من الدنيا حتى تدخل إلى الآخرة، اخدم شيخ الحكم حتى يدخل بك إلى شيخ العلم، اخرج من الخلق حتى تعرف الحق، هي درجات درجة بعد درجة، والصديق إذا فرغ من تعلم العلم المشترك أدخل في العلم الخاص، علم القلوب والأسرار<sup>(٣)</sup>.

وشيخ الحكم الذي يعنيه الجيلاني هو العالم بالعلوم الشرعية الظاهرة، وإنما سمي بذلك لكونه يحكم على المسائل من جهة الشرع، وسماه بشيخ الحكم وباب الخلق وباب الدنيا، ولأهمية هذا الشيخ الظاهري فقد ألزم الجيلاني المريدين بخدمته شأنهم في ذلك كحالهم مع الشيوخ الدالين على الحق وهم عنده باب الخلق، وباب الآخرة، وهم شيوخ العلم الخاص، وكما أننا لا تصح إرادتنا في طلب الآخرة إلا بالخروج زهداً من الدنيا فكذلك لا يدخل العبد إلى باب الخالق والحق حتى يتجرد قلبه من التعلق بعلوم الظاهر بتحصيلها لديه حتى لا يتشوش باطناً أو ظاهراً عن الحاجة إلى الحكم أثناء عمله.

(١) وصيته لوالده جمعها عبد الرحمن حسن محمود - عالم الفكر

(٢) وانظر المسائل المكنونة ١٢٤ ترجمة أ.د/ محمد الجيوشي

(٣) الفتح الرباني ١٤٤-١٤٥

وليس هذا فحسب بل العلم الظاهر يزيد في مطلق العلم عن المريدين حسبما يقول أبو العباس المرسي (٦٨٦هـ): من صحب المشايخ على الصدق وهو عالم بالظاهر ازداد علمه ظهوراً<sup>(١)</sup> والظهور هنا هو الزيادة والنماء لا الرياء والسمعة.

والدخول من باب العلم الظاهر ليس اختيارياً أو استحباباً بل هو واجب يفرضه السلوك على المريدين، والفرضية مستقاة من قول النبي ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» والحديث ذائع معروف، وإذا كان كذلك فلا عجب أن يقول سيدي إبراهيم الدسوقي: يجب على المرید أن يأخذ من العلم ما يجب عليه في تأديته فرضه ونفله<sup>(٢)</sup>، وهو نفس اتجاه ابن عربي في رسالته للفخر الرازي، لقد بين له أن علوم الدنيا مرتبطة بزمانها ومكانها، فلا يأخذ المتعلم منها إلا ما مست الحاجة إليه أما علوم الدين والآخرة فيلزم التزود بها كي تكون ملازمة له في حله وترحاله وكي يكمل به ذاته يقول: ينبغي للعاقل ألا يطلب من العلم إلا ما يكمل به ذاته وينتقل معه حيث انتقل.

وابن عربي هنا دقيق في موعظته ونصيحته للفخر الرازي سواء من حيث استخدام المصطلحات أم من جهة الفكرة المسوقة، إنه يدرك لمن يتوجه الخطاب، فهو يوجهه لعالم طوف في العلوم العقلية والنقلية واستغرقت منه زمناً طويلاً، واستحوذت على فكره عمراً مديداً، وصال فيها وجال، وألف ودرس، لذا يخاطبه ابن عربي بالتعقل في طلب العلم، إذ ليس العاقل من حصل وجمع، وإنما العاقل من طلب ما به كمال الذات وتساميتها، والكمال لا يتحقق بالكثرة وإنما بالانتقاء والاختيار في العلم، فيحصل ما ينفع أخروياً، ويقتصر على الضرورة في العلوم الدنيوية.

(١) الطبقات الكبرى للشعراني ج ٢: ١٣.

(٢) نفسه: ج ١: ١٤١.



وأفضل العلوم مع ذلك ما معي في حلي وارتحالي، ينتقل بانتقالي ويصحبني في رحلاتي، ولذا لزم أن يجتهد الإنسان في تحصيل ما ينتقل معه حيث انتقل، وأكثر ما ينطبق هذا على علوم الدين، ولم يترك ابن عربي هذا التصريح لاجتهادنا بل قال: وليس ذلك إلا علما بالعلم بالله تعالى، والعلم بمواطن الآخرة وما يقتضيه مقاماتها<sup>(١)</sup>.

ويؤكد أبو النجيب السهروردي على وجوب العلم الظاهر مبينا العلة في هذا فيقول: وأجمعوا على وجوب تعلم ما لا يسع جهله من أحكام الشريعة، وما يحل وما يحرم ليكون العمل موافقا للعلم، وذلك لأنه، إذا تجرد العلم عن العمل كان عقيما، وإذا خلا العمل عن العلم كان سقيما<sup>(٢)</sup>.

ومن العلماء المتفقيين: نستفيد دعوى العلم بأحكام الدين ومن العلماء العاملين نستفيد العمل بأحكام الدين... وإذا قال لك المتفقون ماذا استفدت من الصوفية الصادقين فقل لهم استفدت منهم حسن العمل بما استفدت منكم حسن أقوال و أحكام الدين<sup>(٣)</sup>.

كما صرح علي بن محمد وفا قائلاً: العلم بالأحكام التي تنصلح بها العبادة والآداب واجب لمن أراد أن ينضم إلى طريق القوم، وما وصلوا إلا بعد إحكام علوم الظاهر، فكل من أراد السلوك يبدأ من الظاهر ويضم إليها علوم الباطن وإلى هذا أشار بوضوح الكلاباذي، فعندما أنهى من اختارهم من الرجال عقب قائلاً: (هؤلاء هم الأعلام المذكورون المشهورون، المشهود لهم بالفضل الذين

(١) رسالة ابن عربي للفخر الرازي: ١٧-١٨.

(٢) آداب المريدين: ٣٢.

(٣) الشعراني الطبقات الكبرى: ج ٢: ٢٧.

جمعوا علوم المواريث إلى علوم الاكتساب، سمعوا الحديث، وجمعوا الفقه والكلام، واللغة، وعلم القرآن تشهد بذلك كتبهم ومصنفاتهم<sup>(١)</sup>، كما تشهد بذلك نشأتهم وحياتهم لو تتبعنا سيرة كل وتربيته.

ولقد ترك علماء الطريق مهمة التربية الشرعية لرجالها، فلم يزاحمهم فيها، وأوصوا المريدين أن يذهبوا إلى المتخصصين في تلك العلوم، هذا مع قدرة كثير منهم على القيام بهذه المهمة لكنهم آثروا أن يقوم كل بدوره، وربما تعلم بعض المريدين على أيدي شيوخ أجلاء، لهم قدم في الطريق بعد أن كان لهم باع في العلوم الشرعية ولكنهم أي المريدون بدعوا بالعلم الشرعي أولاً لأحكامه ومنفعته وضبطه للسلوك إلا أن الغالبية نالوا حظهم من العلوم الشرعية في حلقات المتخصصين وكانوا متسامحين يقرُّ التلاميذ بفضل الشيوخ، ولا يؤنب الشيوخ تلاميذهم على ميولهم.

لقد كانت روح الفهم والتسامح والوعي بادية وسائدة بين الجميع لسعة علمهم وصدقهم وعدم المغالاة لدى السالكين، واتفاق رجال الظاهر مع أرباب السلوك على حرب المدعين والمبتدعين أيًا كان انتماءهم مثلما أصيب الحلاج وابن عربي وأشباههم من لوم كثير من الفريقين.

وتبقى هناك نقطة هامة تتعلق بالمنهج أشار إليها صراحة كل من الهروي وأبي الحسن الشاذلي حيث نبها عموم مريديهم إلى التمسك بالمنقول والروايات الصحيحة، فمن درجات التواضع عند أولهما التواضع للدين، وفسر ذلك بقوله: (ألا يعارض بمعقوله منقولاً، ولا يقيم على الدين دليلاً، ولا يرى إلى الخلاف

(١) التعرف: ٤٦

سبيلاً<sup>(١)</sup> ويقول الثاني: (إذا جالست العلماء فجالسهم بالعلوم المنقولة والروايات الصحيحة إما أن تفيدهم وإما أن تستفيد منهم وذلك غاية الربح معهم)<sup>(٢)</sup> ومن مجموع النصين تتبين لنا الخطة المنهجية المقترحة من الشيخين الهروي والشاذلي، فهي تعتمد المنقول كتاباً وسنة، ولا تقبل من السنة إلا ما كان مروياً بطريق صحيح، ويرفضان معاً المعقول في مواجهة المنقول، كما يحذران من جعل الدليل العقلي قِيماً على الدين بل العكس هو اللازم، وعلى كل مرید أن يجتنب الخلاف بأي حال من الأحوال.

وبهذه العناصر المنهجية يتحقق التواضع للدين كما نص الهروي وتحدث الفائدة عند الشاذلي، ولا يقتصر الأمر على هذا بل صرحوا مراراً بوجوب اتباع المصادر الأصلية من الكتاب والسنة وهي النقطة التالية.

### اعتصام المريدين بالكتاب والسنة

العلم باب السلوك كما سلف، والمقصود به العلم النافع في الطاعة والعبادة وما يصح به العمل وإذا كان كذلك فقد لزم أن تكون أعمال السالكون كلها مبنية على الموافقة للكتاب والسنة أبداً بداية ونهاية، وعلى المبتدئ أن يتمسك بالكتاب والسنة وأن يعمل بهما أمراً ونهياً، أصلاً وفرعاً، فيجعلهما جناحيه يطير بهما في الطريق الواصل إلى الله عز وجل<sup>(٣)</sup> ويلزمه أن يستجيب لقوله سبحانه: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقوله: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَانَكُمْ﴾ [الحج: ٧٨].

(١) منازل السائرين: ٣٥.

(٢) ابن عباد النفري: المفاخر العلية في المآثر الشاذلية: ٥٨، المطبعة العامرية ١٣٢٣هـ.

(٣) الجيلاني: الغنية ج ٢: ١٦٣.

وفهم الهروي من الاعتصام بالحبل المحافضة على طاعة الله ومراقبة أمره، ومن الاعتصام بالله الترقى عن كل موهوم، والتخلص من كل تردد، والاعتصام به سبحانه ذاتاً وقولاً يعني الاستسلام والإذعان، وتعظيم الأمر والنهي إلى آخر ما ذكر<sup>(١)</sup>.

ومن اعتصم بالله وعرف ذلك حق المعرفة أدرك أنه: يسمع من ربه عز وجل فيعمل بما في الكتاب والسنة ويصم عما سوى ذلك<sup>(٢)</sup>، ويظل بالاعتصام، والاستماع مقبلاً على الله عاملاً بما يسمع مستحياً له، مستقيماً ومجتهداً في طاعته: لا عادياً رسم العلم، ولا متجاوزاً حد الإخلاص ولا مخالفاً نهج السنة<sup>(٣)</sup>.

وربط الحارث المحاسبي وأبو الحسن الشاذلي بين سماع نداء الله إجابة داعيه وبين معرفة قدر الله وتعظيمه، فمن عرف قدره، وعظمه ذاتاً، عظم أمره، فقام بما به أمر، وشغل قلبه وكل عضو فيه بوظيفة ندبه الله ورسوله إليها وترك ما كرهه الله ورسوله له<sup>(٤)</sup>.

ومن شدة تمسكهم بالكتاب والسنة أن السري السقطي نبه إلى أنه: قليل في سنة خير من كثير على بدعة، وتساءل: كيف يقل عمل مع تقوى<sup>(٥)</sup>، ولا يتحقق الوصول إلى الله، أو يبلغ العبد حالاً شريفة إلا بملازمة الموافقة<sup>(٦)</sup>. وكشف الحقائق في النهايات لا يتأتى كذلك إلا بتصحيح البدايات فمن صدق في بدايته

(١) منازل السائرين: ١١-١٢.

(٢) الغنية: ج ١: ١٥٨، ج ٢: ١٣٨.

(٣) الهروي: منازل السائرين: ١٢٥.

(٤) انظر السلمي: طبقات الصوفية: ١٧، ابن عباد المفاخر: العلية ٦٠، وروضة الطالبين: ١١٢.

(٥) طبقات الصوفية: ١٥.

(٦) نفسه: ٩٠.

أطلعه الله على حقائق نهايته<sup>(١)</sup>.

إلى هنا يلزم المرید بداية ونهاية السير بالاتباع والموافقة لما أمر الله ورسوله به، واجتناب ما نهى الله ورسوله عنه، واللزوم هنا هو اعتصام أو استمساك يرتبط بتعظيم الله ومعرفة قدره، ويرقى إلى الحس والوجدان بحيث يستشعر السالك أنه يسمع من الله أمره ونهيه، ويسمع داعي الله وهو الرسول ﷺ فيليه في كل لحظة، ويقوم كل عضو فيه بما كلف به.

ولقد أدرك الصوفية الصلة الوثيقة بين الاتباع مع الإخلاص وبين الكشف والمعرفة، إذ البدعة لا تؤدي إلى تجلية ولا تثمر حقيقة في البداية أو النهاية، والأحوال الراقية منوطة هي الأخرى بدرجة الاتباع والعلم والتجرد لله وحده، وإذا قضى السالك شطراً طويلاً من حياته فلم يكشف، ولم ترد له في نهاياته الحقائق فليُنظر أين هو من الأمر والنهي وصحة البداية على شرائط الموافقة؟.

ومن هذا كله يتعلم الدراويش والمستصوفة اليوم كيف كان أسلافهم علماء واتباعاً وإخلاصاً؟ وليستقيموا إن أرادوا وصولاً.

ولعلمهم يقرءون قول الغزالي: من ألزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بنور المعرفة، ولا مقام أشرف من متابعة الحبيب ﷺ في أوامره وأفعاله وأخلاقه والتأدب بآدابه قولاً وفعلاً وعقداً<sup>(٢)</sup>، وإن فعلوا صحح كثير منهم ما هم عليه، كما أني أدعو أعداء الصوفية وناقديهم هل لديهم حث على لزوم النهج السني أوضح وأقوى مما صرح به رجال الطريق هنا.

(١) العز بن عبد السلام بين الشريعة والحقيقة أوصل الرموز ومفاتيح الكنوز: ج ٧ -

١٩٦١م - سلسلة الإسلامية.

(٢) روضة الطالبين. ١٠٧.

إنه ما عكر على الصوفية روق طريقهم، وذوب مشاربهم إلا المبتدعون منهم، وما قطع الصلوات التي كانت وثيقة بينهم وبين علماء الظاهر إلا تساهل الدراويش مع السنة، وإهمال العلماء للرفائق أو إقبالهم على الدنيا، فقد أدى التساهل في داخل الطريق، وانشغال علماء الظاهر بالدنيا وتركهم للزهد والتصفية إلى حدوث الفجوة بين الطرفين، حتى صار كل فريق يكيل التهم للآخر، وقد كانوا زمن السلف على ود وتقدير.

ولقد جاء لوم المقصرين من داخل الصوفية أنفسهم فما هو حجة الإسلام مرة ثانية يعقد موازنة بين ثلاث طوائف من العلماء: طائفة علمت وعملت بالعلوم الظاهرة، وجاهدت حتى ورثها الله علوماً باطنة كعلم المحبة والشوق والرضى والمكاشفة والمراقبة والقبض والبسط إلى غيرها من علوم القوم الصافية والصادقة الوافية، وعد من ذلك الحسن وسفيان الثوري والفضيل وأبي يزيد وأبي الحسين النوري، وحبیب العجمي، ومعروف الكرخي، وشقيق البلخي وغيرهم، وقد سماها بالطائفة الإلهية.

ووصفهم بأنهم اتجهوا إلى الواحد الشاهد، وهجروا المناصب، قاموا فنالوا، وصدقوا فتحققوا وسهروا فظفروا، وبالعلم والعمل وصلوا، فهؤلاء فقراء الآخرة وصوفيتها الذين علموا أن النعمة هي من المنعم فتركوا الأسباب جوانب وتوكلوا عليه وحده وزهدوا في كل ما سواه، وإليه افتقروا وبه عرفوا.

وهناك صنف آخر: يجله الغزالي وسماه علماء الآخرة، وعد منهم أيضاً الحسن البصري وسفيان بن عيينة والثوري صاحب المذهب، وأبو حنيفة النعمان، ومالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن حنبل، وابن شريح والحداد والقفال وكثير من أمثالهم أولئك علماء الآخرة الذين شبهوا صحب رسول الله ﷺ<sup>(١)</sup> في العمل القائم على العلم.

(١) سر العالمين: ١٠٥ - ١٠٨.

وأما الصنف الثالث: فهم طائفة شغلوا بالعلوم والشهوات بيضوا الثياب وسودوا الكتاب، صقلوا الخرق، وما نقلوا عن الخرق، وجعلوا المرقعات شركاً على الشهوات، دبوا إلى المناصب وسعوا نحوها، والأصول عندهم فضول، أكثر علومهم الرقص والشبابة، لا يفرقون بين القرابة والصحابة، نسوا محبوبهم، ونسوا مدارج الطاعات، ونسوا الله والحق فهؤلاء صوفية الدنيا<sup>(١)</sup> هل هناك نقد داخلي أشد من هذا؟

وبالنظر في الموازنة التي عقدها أبو حامد نجد أن نقده انصب على علماء لم يعملوا بعلمهم أو عملوا لكسب مغنم دنيوي، وإذا كان الذم منصباً على هؤلاء فما بالنا بمرئيين جاهلين أو غير صادقين، وكذلك فإن أسلوبه اللاذع قد اتجه نحو علماء صوفية لا علماء دنيا ولم يتحرج وهو واحد من رجال الطريق أن ينقد ما لا يراه موافقاً للكتاب والسنة علماً أو سلوكاً نقداً جارحاً كما رأينا، وأن يخرجهم جملة من صفوف السالكين الناجين.

في الوقت الذي يدمج بين العلماء العارفين من الصوفية ومن الظاهر دمجاً لا يفرق بين حال هؤلاء وهؤلاء إلا في القليل من علوم الباطن، والدليل على هذا الدمج بين حال هؤلاء جميعاً ما قام به من عد طائفة في صف العارفين، ثم عدها بعينها مع رجال الظاهر، وقد سمى الأولين بعلماء الآخرة وأطلق نفس الاسم على رجال الشريعة مما يبرز قرب الجميع من المخلصين.

وأخيراً نعجب من الجيلي صاحب كتاب الإنسان الكامل والمناظر الإلهية عندما يعلن أن كل علم لا يؤيده الكتاب والسنة فهو ضلالة<sup>(٢)</sup> وذلك لأنه أدخل نفسه فيما بعد مداخل فكرية ولفظية ورمزية جرت عليه النقد هو الآخر.

(١) نفسه: ١٠٦، وانظر بداية الهداية: ٢٢-٢٤.

(٢) الإنسان الكامل: ج ١، ٨، والموهرة سيدي إبراهيم الدسوقي: ٣٢.



## تصحيح العقيدة طبقاً للمنهج السلفي

تمسك الصوفية بضرورة بناء سلوكهم على العلم المرتبط بالكتاب والسنة تصحيحاً للعمل، وأول أساس يقوم عليه نشاط المریدين في توجيههم إلى الله، بل أول أصل للمؤمنين عامة هو العقيدة أو الإيمان، فبصحتها يصح كل ما بني عليها، وهم في هذا يجرون مجرى الدين في تأسيسه، فلقد كانت العقيدة والدعوة إلى التوحيد والإيمان بالله وحده أول ما وجهه الأنبياء ونبينا محمد ﷺ خاصة.

واستغرق البناء العقدي مع الآداب والأخلاق ثلاثة عشر عاماً بينما جاءت الشريعة في سنين عشرة، ولم تتخل العقيدة عن مصاحبتها أو ملازمتها، ومن هنا اتفقت كلمة الصوفية المرشدين على ضرورة أن يبدأ المرید بالعقيدة تصحيحاً وبقينا، فسيد الطائفة أبو القاسم الجنيد (٢٩٧هـ) يقول: إن أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة معرفة المصنوع صانعه، والمحدث كيف كان إحداثه؟، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القلم من المحدث فيذل لدعوته ويعترف بوجوب طاعته، فإن لم يعرف ما له لم يعترف بالملك لمن استوجبه<sup>(١)</sup>.

وساق القشيري قول أبي علي الدقاق: يجب على المرید تصحيح الاعتقاد بينه وبين الله، وأن يكون اعتقاده صافياً عن الظنون والشبه، خالياً من الضلالة والبدع صادراً عن البراهين والحجج<sup>(٢)</sup> وسمى الهروي هذا المعتقد الثابت بعلم اليقين واعتبرها الدرجة الأولى التي يبدأ منها المرید عارجاً نحو عين اليقين وحق اليقين، والتي تؤسس عليها المعاملة بعد ذلك<sup>(٣)</sup>، ولا يختلف الجيلاني عن سبقه في الإفصاح عن أن أول ما يجب على المبتدئ في هذه الطريقة الاعتقاد الصحيح

(١) أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي: ٧٦٨هـ - نشر المحاسن الغالية: ٣٣٦.

(٢) الرسالة: ج ٢ : ٧٣١ تحقيق د/ عبد الحليم محمود.

(٣) منازل السائرين: ٣٩، ١١، ١٢.



الذي هو الأساس<sup>(١)</sup>، وتلك لغة المرين على اختلاف أذواقهم ومشاربهم.

وإنما كان كذلك لأن الله هو المقصود الأسنى للطالبيين وهو محبوب القاصدين، ومهما بذل المرید جهداً فلن يصل إلا بفضل الله وألطافه، وإذا لم يعرف المرید غايته حق المعرفة، ويعتقد فيه اعتقاداً سليماً يخلو من التردد والشك، والظن والريبة فهل يعقل أن يمد الله شاكاً فيه أو مسيئاً للظن به؟، وهل يمكن للطالب المتبغى أن يصل إلى غاية مظنونة أو مجهولة؟ إن ذلك في اعتبارنا غير جائز، وغير محقق، وهو بالنسبة لله أبعد مما في الشاهد الحاضر.

ورتب الغزالي أصول الدين وفروعه ترتيباً حسناً في قوله: التوحيد موجب يوجب الإيمان فمن لا إيمان له لا توحيد له، والإيمان موجب يوجب الشريعة فمن لا شريعة له لا إيمان له ولا توحيد، والشريعة موجب يوجب الأدب فمن لا أدب له فلا شريعة له ولا إيمان له ولا توحيد له<sup>(٢)</sup> فقد بان أن التوحيد والإيمان والشريعة والآداب يترتب لاحقها على سابقها ترتب إيجاب ولزوم.

هكذا جاءت تنبيهات الشيوخ للمريدين بسلامة العقيدة أولاً، وضرورة إحكام الأساس قبل البناء لكن على أي منهج يكون التصحيح؟ وبأي معيار توزن المسائل الاعتقادية؟؟ هل يضعون للعقل والمنطق، أو النص والنقل؟ وإلى أي جماعة ينتمون؟ هل هم معتزلة أو أشعرية أو غير ذلك؟ إننا في حاجة إلى أن نستمع إلى المرشدين من جديد لننظر تحديد المنهج الذي يوصون به المريدين في اعتقادهم، والذي سلكه المرَبون قبلهم ثم دلوا الطالبيين عليه.

للإجابة على هذه الأسئلة بحثاً عن منهج العقيدة عند الصوفية بادئين وواصلين نرى أنهم سلكوا مسلكين: مسلكاً أعلنوا فيه بوضوح عن المنهج الذي يرتضونه، وآخر تطبيقاً يوضحون فيه رأيهم إزاء المسائل الاعتقادية بإيجاز أو تطويل حسب الظروف المجال.

(١) الغنية ج ٢: ١٦٣.

(٢) روضة الطالبيين: ١٠٨.

## المسلك الأول: التمسك بمذهب السلف

أما بالنسبة للمسلك الأول الخاص بالإعلان عن فهمهم فإنه قد برز من خلال أقوالهم الناصحة أو المؤلفة أنهم سلفيون، قد ارتضوا طريق السلف ونبذوا ما سواه، وهو نهج يقوم على الكتاب والسنة، وما عليه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأشباههم ممن ظلوا متمسكين بأصول الدين بلا تبديل ولا تأويل ولا تعطيل أو تشبيه، يقدمون النقل على العقل، والأخير تابع ومنافع عن الأول، كل هذا وهم بعيدون عن الجبر والاضطرار، وعن التفرق والابتداع والأهواء، يرفضون الخروج والرافضة والاعتزال.

والإعلان عن هذا النهج منبث في أقوال الصوفية ومؤلفاتهم، ومع أنني لا أوافق على تقسيم الصوفية إلى سلفيين، وسنيين، ومتفلسفين كما هو عند بعض من الباحثين<sup>(١)</sup> لكنني الآن سأتابع هذا التقسيم لبيان أن الطوائف الثلاثة قد التقت حول وحدة المنهج السلفي والإعلان عنه، وسأسوق أمثلة وشواهد من كل صنف من الأصناف الثلاثة.

ويمثل الاتجاه السلفي عندنا الآن الإمام الهروي والجيلاني، فالأول يدخل على الموضوع من نقطة الاعتصام بالله وبجبله، ويستخرج من ذلك ضرورة الاستسلام والإذعان والتصديق بالوعد والوعيد، والتأكيد على اليقين الذي هو مركب الآخذ في هذا الطريق<sup>(٢)</sup>، أما الثاني فيقول: والذي يجب على المبتدئ في

(١) تبني هذا التقسيم الدكتور عبد القادر محمود في بحوثه الصوفية، وإنما لم أوافق عليه لأن الاتفاق قائم بين الصوفية السنيين في العقيدة والسلوك والمصطلحات لا فرق بين الهروي والقشيري أو غيرهما، وإنما الفرق بينهم وبين المتفلسفة كالحلاج وابن عربي فالقسمة ثنائية لا ثلاثية، والاتفاق على الغلبة لا المطابقة.

(٢) منازل السائرين: ٣٩، ١١، ١٢.

هذه الطريقة الاعتقاد الصحيح الذي هو الأساس فيكون على عقيدة السلف الصالح أهل السنة القديمة سنة الأنبياء والمرسلين والصحابة والتابعين والأولياء والصدّيقين<sup>(١)</sup>.

ولا جدال مع الهروي والجيلاني وأضرابهما من الحنابلة لظهور منهجهم وصدق انتمائهم إليه، وعدم المنازعة معهم في شأنه ولذا اقتصرنا عليهما موجزين، مع العلم أن ينضم إليهما ابن تيمية فيما كتبه عن السلوك، وابن القيم في كتابه «مدارج السالكين».

(ب) والاتجاه السنّي تمثله الأغلبية الساحقة من المرّيدين والصوفية، ولذا سنتوسع فيه قليلاً لتوضيح أن منهجهم سلفي شأن الحنابلة، ونبدأ بالقشيري في رسالته فنجدّه يقر المرّيد على حاله إن كان من أهل النقل، ويوصيه بالثبات على ذلك، فإن لم يكن ذا أهلية لمعرفة النص والاستدلال به، ولم يستقل بحاله بل أراد أن يعرج في أوطان التقليد إلى أن يصل إلى التحقيق فليقلّد سلفه، وليبحر على طريقة هذه الطبقة فإنهم أولى به من غيرهم<sup>(٢)</sup>، وسلف المرّيد هنا إما أن يقصد القشيري سلفه في الطريق، أو سلفه على وجه العموم، وفي كل من الاحتمالين يرد المرّيد إلى طريقة السلف في العقيدة، ويقبح أن ينسب إلى مذهب غير هؤلاء من المذاهب الكلامية الأخرى.

والحاصل أن المبتدئ يحمل على ذاته في الاستدلال بالأثر إن كان ذا أهلية، أو يقلّد سلفه في الطريق، وهم في الأصل سلفيون عقيدة، فمرّجه إلى طريقة السلف، ولا يرجع إلى الحجج العقلية إلا إذا اعتراه وسواس وتفرّس فيه شيخه

(١) الغنية: ج ٢: ٦٣.

(٢) الرسالة: ١٩٦-١٩٧.

القدرة على التفكير والبرهنة الصحيحة، ويظل كذلك حتى تسطع في قلبه أنوار القبول، وتطلع في سره شمس الوصول، ولا يكون النظر بالتعقل إلا لأفراد المريدين أما الغالب فيرد إلى تأمل الآيات بشرط تحصيل علم الأصول وعلى قدر الحاجة الداعية للمريد<sup>(١)</sup>.

ويبين الغزالي مراراً في معظم كتبه أن الاعتقاد الصحيح هو الخالي من التعطيل والإلحاد والتشبيه والتجسيم والتكليف والنقص والحلول والاتحاد والإباحة. وأن يكون معه التنزيه والعظمة والكبرياء كما كانت الصحابة رضي الله عنهم، ودليله الكتاب والسنة وإجماع الأمة ورفض الفرق كلها، ممن قال أربابها بالتشبيه والتعطيل، والجبر والقدر والرفض، واعتبرهم منحرفين عن الصراط المستقيم، أما المذهب الوسط عنده فهو ما عليه أهل السنة والجماعة، وهم الناجون لإثباتهم صفات من غير تشبيه ولا تعطيل<sup>(٢)</sup>.

وأعلن أبو النجيب السهروردي المتوفى (٥٦٣هـ) صراحة أن الصوفية اختاروا من المذهب مذهب السلف فقهاء أصحاب الحديث، ولا ينكرون الاختلاف في الفروع، وأرباب الاختلاف المقبول هم: المعتصمون بكتاب الله، المجاهدون في متابعة رسول الله ﷺ، المقتدون بالصحابة وهم ثلاثة أصناف: أصحاب الحديث، والفقهاء، وعلماء الصوفية)، أما أصحاب الحديث فإنهم تعلقوا بظاهر حديث رسول الله ﷺ وهو أساس الدين: ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر: ٧]، وقد اشتغلوا بسماعه ونقله وتدبره، وتميز صحيحه من سقيم، وهم حراس الدين، وقد فضّل الفقهاء على

(١) نفسه: ١٩٨.

(٢) روضة الطالبين: ١٦٤، الأربعين في أصول الدين: ٢٣، الاقتصاد في الاعتقاد ٩،

والروضة ١٢٧.

أصحاب الحديث بما خصوا به من الفهم والاستنباط في فقه الحديث والتعمق بدقيق النظر في ترتيب الأحكام وحدود الدين، والتمييز بين الناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيد والمجمل والمفسر، والخاص والعام، والمحكم والمتشابه فهم حكام الدين وأعلامه.

واتفق الصوفية مع الطائفتين في معانيهم ورسومهم إذا كان ذلك مجاناً للبدع والهوى، ومنوطاً بالاقتداء فمن لم يحط من الصوفية علماً بما أحاطوا به يرجعون فيها إليهم في أحكام الشرع وحدود الدين، فإذا أجمعوا فهم على إجماعهم، وإذا اختلفوا أخذ الصوفية بالأحسن والأولى، وليس من مذهبهم طلب التأويلات وركوب الشهوات ولا يتورع رجال الطريق من الرجوع إلى رجال الحديث والفقهاء كل فيما يخصه عند الحاجة<sup>(١)</sup>، هذا لمن لم يكن أهلاً للفهم والاستنباط ونجد هذا بنصه عند الطوسي في اللمع.

أرأيت كيف أصرَّ الصوفية على المنهج السني والسلفي؟

(جـ) والآن مع أبرز رجال الاتجاه الفلسفي المتهم في مسلكه، وهما ابن عربي وعبد الكريم الجيلي لنجد أنفسنا أمام نصوص لا تحتل الشك، يقول ابن عربي المتوفى (٦٣٨هـ): فليكن المرید علی اعتقاد السلف من أهل السنة بريئاً من الرفض والجبر والتشبيه والتحديد والتجسيم والتعصب والجدال<sup>(٢)</sup>، وأعلن الجيلي (٥٠٨هـ) في صدر كتابه "الإنسان الكامل" عن منهجه في التأليف فقال: إني ما وضعت شيئاً في الكتاب إلا وهو مؤيد بكتاب الله أو سنة رسوله ﷺ وذلك لأن، كل علم لا يؤيده الكتاب والسنة فهو

(١) آداب المریدین: ٣٢-٣٥.

(٢) تحفة السفر: ٢٧، ٧٥.

وبهذا نطقوا ولغيرهم نصحوا، أما كونهم سلكوا في مؤلفاتهم مسالك فكرية واضطلاحية جرث عليهم النقد والاتهام فهذا شأن آخر يخالف إعلانهم الصريح في وصيتهم للمريدين، وفي إبراز المنهج الذي صدروا به كتبهم، وكان الأولى بهم الالتزام نصاً ومعنى، ولست من المدافعين عنهم وأنهم قد دُسَّ عليهم، أو أن الغير لم يفهم إشاراتهم لأن نص السنة التي أفصحوا عن التمسك بها يأبى ما استبحروا فيه من المعاني والمصطلحات تحت دواعي الباطن والرمزية، وأما القرآن فميسر للذكر وبيان وتبيان لا التواء فيه ولا غموض.

### المسلك الثاني: تطبيق المنهج عقدياً

ما سبق كان إعلاناً عن المنهج والجماعة التي ينتمي إليها الصوفية، والتي يرونها ناجية، أما ما صوروا به عقيدتهم فقد جاء في مواطن متعددة، منها خطب الكتب والمؤلفات، وتتصدر المؤلف عادة، وقد يقع البيان إجابة عن سؤال، كما يرد الحديث عن العقيدة قصداً في أبواب أو مؤلفات تخصصها، أو في باب التوحيد، وعندما يتناولونها يتحدثون عن مسائل عقدية صرفة ويبدون رأيهم في الذات والصفات والأسماء والنبوة، والمعاد، واللجنة والنار والعرش والكرسي، والمتشابهات إلى آخره، وقد يتحدثون عن التوحيد من وجهة نظر روحية صرفة تبرر الفقد والفناء والبقاء والشهود والمحو، وإسقاط الوسائط والأسباب والخضوع بلا حس ولا وجدان ولا إرادة ولا مريد، ونسيان التوحيد مع التوحيد للاستغراق في مشاهدة الجمال أو الجلال.

ومثل هذا لا يعتد به عن توضيح العقيدة للمريدين، ولا يدل دلالة صريحة

(١) الإنسان الكامل: ج ١: ١٠٨.

على ما يعتقد الصوفية في الذات الإلهية وهم في حال الصحو، وذلك لأن المقصود الدال على سمة العقيدة، والمبين للمنهج لا يكون إلا بالعبارة الصريحة الموضحة في حال البداية أو في حال التمكّن، أما ما يرد من قبيل اللطائف الإشارة في أوقات الأحوال فهذا أمر يخص أصحابه، وهو من قبيل اللطائف والأذواق لا العلم والبيان.

ويتضح البيان والعبارات أو الحال والإشارات عندما تقرأ باب التوحيد عند الكلاباذي في التعرف أو الطوسي في اللمع، أو القشيري في الرسالة، أو السهروردي في عوارف المعارف أو الهجويري في كشف المحجوب<sup>(١)</sup> أو غيرها من مؤلفاتهم فيمزج الصوفية بين المسائل واللطائف وقد يدلي الصوفي ببيان ساعة التمكّن، ثم يشير برمز أو دقيقة في حال، وهو هو شخص واحد، والسؤال قد يكون واحداً، وقد يتحدث المؤلف عن التوحيد من جهة المسائل ثم يتناوله بصورة مازجة بين البيان والحال في باب آخر أو في فقرات أخرى كما فعل الكلاباذي إذ نراه في الباب الخامس يجمع عقيدة الصوفية قائلاً<sup>(٢)</sup>: اجتمعت الصوفية على أن الله واحد فرد صمد قديم عالم، قادر حي، سميع بصير، عزيز عظيم .. مرید حكيم متكلم خالق رازق، موصوف بكل ما وصف به نفسه من صفات، مسمى بكل ما سمي به نفسه، لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، لا تشبه ذاته الذوات ولا صفته الصفات، لا يجري عليه شيء من سمات المخلوقين الدالة على حدثهم، لم يزل سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل كل شيء، لا قديم غيره ولا إليه سواه.

(١) انظر مثلاً: التعرف لمذهب أهل التصوف: ١٦٠، والرسالة القشيرية: ٢٩٨، وكشف المحجوب: ج ٢: ٥١٩.

(٢) بينما نراه في الباب الحادي والستين يتحدث عن التوحيد مازجاً بين الأقوال المبينة والإشارات المرتبطة بالأحوال انظر ١٦٠ التعرف.



ليس بجسم ولا شبح، ولا صورة، ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض، ولا اجتماع له ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا ينقص ولا يزداد، ليس بذئ أعضا ولا أجزاء، ولا جوارح ولا أعضاء، ولا بذئ جهات ولا أماكن، ولا تجري عليه الآفات ولا تأخذ السنات، ولا تداوله الأوقات، ولا تعينه الإشارات، ولا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا تحيط به الأفكار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الأبصار لا يقال له متى؟ ولا قبل؟ ولا كيف؟ ولا أين ولا ما هو؟.

وهو موصوف بصفاته على الحقيقة من العلم، والقدرة، والقوة، والعز، والحلم، والحكمة، والكبرياء، والجبروت، والقدم، والحياة، والإرادة، والمشئنة، والكلام وله سمع وبصر ووجه ويد على الحقيقة، وليست كالأسماع والأبصار والأيدي والوجوه عندنا تماماً كما يقول السلف.

واستدل على الصفات من القرآن مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦]، ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، ﴿فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ [فاطر: ١٠].

وصفاته تعالى قائمة به ليست بآئنة عنه لا تتغير ولا تماثل، وليس علمه قدرته ولا غير قدرته، وكذا جميع صفاته.

قال الكلاباذي: (واختلفوا في الإتيان والمجيء والنزول فقال الجمهور منهم: إنها صفات له كما يليق به، ولا يعبر عنها بأكثر من التلاوة والرواية، ويجب الإيمان بها، ولا يجب البحث عنها قال محمد بن موسى الواسطي: كما أن ذاته غير معلولة كذلك صفاته غير معلولة وإظهار الصمدية إياس عن المطالعة على شيء من حقائق الصفات أو لطائف الذات والذين أولوا الصفات منهم مخالفين



السلف قلة، أما الجمهور فعلى ما ذكر.

ولم يزل الله خالقاً، ولا يفرقون بين صفة هي فعل وبين صفة لا يقال إنها فعل نحو العظمة والجلال، والعلم والقدرة، والخلق والتكوين والفعل صفة لله تعالى وهو بها في الأزل موصوف، والفعل غير المفعول، وكذلك التخليق والتكوين.

وأجمعوا كالسلف على أن كلام الله تعالى وهو القرآن كلام له حقيقة، وأنه ليس بمخلوق ولا محدث ولا حدث، وأنه متلو بالسنتنا، مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في صدورنا غير حال فيها.

والرؤية الثابتة بالإجماع عندهم في الآخرة، وأوجبوها بالسمع وجوزوها بالعقل من جهة كونه موجوداً، وأجمعوا على أنه خالق لأفعال العباد كلها كما أنه خالق لأعيانهم، فكل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء الله وقدره وإرادته ومشيتته<sup>(١)</sup>، وتابع الكلاباذي مسائل العقيدة حتى أتى عليها بما لا اختلاف فيها عن نهج السلف، ولولا التطويل لأتينا عليها كلها.

ونفس الشيء فعله الجيلاني، والسهرووردي أبو النجيب، والياضي، وغيرهم فكل منهم أخذ يعدد مسائل العقيدة تحت لفظة (وأجمعوا) على كذا، وما يذكره لا يتجاوز قيد أنملة منهج السلف<sup>(٢)</sup>، وأثناء البيان يعلنون تلك الموافقة على غرار ما فعل أبو النجيب، وكما قال القشيري بعد أن سرد أقوال الشيخ: دلت هذه المقالات على أن عقائد مشايخ الصوفية توافق أقاويل أهل الحق في مسائل الأصول، وقال: إن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعدهم على أصول صحيحة في التوحيد، وصانوا عقائدهم من البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة،

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ٤٧-٨٢.

(٢) انظر الغنية: ج ١، ٥٤، آداب المريدين: ١٥-٢٧، نشر المحاسن الغالية: ٣٤٠.

من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل<sup>(١)</sup>.

ولولا خوف الملل لذكرنا ما دونوه ووازنًا بين ما قاله الإمام أحمد، وما جاء في العقيدة الواسطية لابن تيمية، أو ما ذكر الطحاوي في عقيدته وبين ما قاله رجال الطريق أو دونوه<sup>(٢)</sup>.

### العقيدة بين العلم والوجدان

هذه مسألة لم يثرها غير الصوفية، فعلماء الأمة يتناولون العقيدة والتوحيد دون تفرقة بين أسلوب وأسلوب، ودون ربط بين مسائل العقيدة وشعور الإنسان بها، لكن الصوفية ميزوا بين نمطين من الحديث عن العقيدة، نمط يتناول مسائل العقيدة بطريقة محررة بيانية ويدلي برأي الصوفية في كل مسألة على حدة، ولهذا النمط من التعبير مميزاته وخصائصه، ونمط آخر ينم عن الحس والشعور بالذات الإلهية تعظيمًا وأدبًا معها، وعن الأحوال والمذاقات التي تتوارد على السالك وهو يرتقي إلى الله قربًا وشوقًا وحبًا وفناء وبقاء وشهودًا إلى آخر ما يجدونه عندهم.

ولعل الذي تعرض لتلك التفرقة بين النمطين هو أبو القاسم القشيري فعند حديثه عن التوحيد عرفه من جهة اللغة، وبين الأصل اللغوي للكلمة واشتقاقاتها ثم انتقل إلى بعض التعريفات التي يراها الصوفية فصدرها بعبارة دالة على التفرقة التي نحاول جمع خيوطها قال: ومعنى كونه سبحانه واحدًا على لسان العلم قيل .. ثم أخذ يسرد أقوالهم، وذلك ليدل الغير على أن تلك الأقوال تساق بلسان العلم لا بإشارة الحال، ولعلم التوحيد عند أحمد الجريري (لسان) ولللسان لفظة، أما الحال فذوق، وللذوق رمزة.

(١) نقلًا عن اليافعي نشر المحاسن: ٣٤١ وانظر الرسالة: ٤١.

(٢) انظر: الغزالي في: الأربعين في أصول الدين، الرسالة الوعظية: ٥٨-٥٩ والاقتصاد في الاعتقاد، وانظر الدرريني المتوفى: ٦٩٧ في طهارة القلوب: ٩-١٦ ط الحلي، وارجع إلى الجيلي في المناظر الإلهية ٩-١٠ وغيرها.

وخطا الهجويري خطوة صريحة في إبراز التفرقة عندما ذكر أن التوحيد هو الحكم على وحدانية شيء، ولا يمكن الحكم إلا بالعلم ولذا فقد حكم أهل السنة على وحدانية الله بالتحقيق لأنهم رأوا صنعا لطيفا وفعلا بديعا .. فحكموا بأنه لا محالة من وجود فاعل، ثم مضى فقرات فصار ليعلن قائلاً: والآن أعود إلى الرموز التي قالها المشايخ في التوحيد وليس بخاف ما في عبارته من تمييز بين النمط الحكمي الخاص بالعلم، وما أردفه بالحديث عن الله الواحد العالم المرید الفاعل إلى آخره، فقد أخضعه للعلم البياني وعبر عنه مرة ثانية قائلاً: وحقيقة التوحيد هي الحكم على وحدانية شيء بصحة العلم بوحدانيته، وبين النمط الإشاري الذي عزم على العودة إليه من جديد.

وأبو القاسم الجنيد أصرَّ على أن: علم التوحيد مبين لوجوده، ووجوده مبين لعلمه<sup>(١)</sup> والحصري أو أبو منصور بن خلف المغربي يفرق بين علم التوحيد وعين التوحيد، فهناك توحيد العلم وتوحيد الوجود، وهناك علم التوحيد وعين التوحيد، والتوحيد بالعلم مؤسس على الإدراك، أما التوحيد بالوجود أو عين التوحيد فيذاق بالقرب والوجد والشهود.

والمعتد به عند الصوفية في بيان مذهبهم العقدي هو علم التوحيد لأنها اللغة التي تجمع درجات السالكين بدايةً ووسطاً ونهايةً على كلمة واحدة إزاء كل مسألة، أو تبين ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه، ولا يتأتى هذا بالنسبة للنمط الآخر لكونه يتنوع من سالك إلى سالك، ومن درجة إلى درجة ثم إن ذوق التوحيد خاص بصاحبه وحده، ولا يجوز في الشرع إلزام الغير بما يجده المؤمن ذوقاً أو إلهاماً، والإشارة المعبرة عن حال من أحوال القرب مع الله لا تعتبر حكماً على مسألة بعينها بل هي ذوق الحكم ومشربه.

(١) الرسالة القشيرية: ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١، الهجويري: كشف المحجوب ٥١٩، ٥٢٩.

## (أ) سمات التوحيد العلمي

النمط الأول هو الخاص بالعقيدة في لسان العلم، وبه يكون الحكم، ويتم الاتفاق، أو ينشأ الخلاف، وهو الذي عبّر عن وجهة نظر الصوفية وعقيدتهم كما قلنا، وله سماته التي تميز بها عند الصوفية عن غيرهم، ذلك أن رجال الطريق سلكوا في التعبير عن عقيدتهم مسلكاً انفرادياً به عمّن سواهم من العلماء، فأسلوبهم قد خلا من الجدل والتقسيم الممل، ومن البرهنة العقلية الممجوجة أو الجافة، ومن الدخول في منازعات مع الغير، وإن ذكرت الفرق ففي معرض الرد والدحض السريع، وقد غلب هذا على أرباب الأقوال منهم، وكثير من المؤلفين، بخلاف قلة مثل الغزالي وابن عربي في بعض كتبهما فإنهما دخلا في برهنة وجدل أثناء عرض المؤلفات الطوال أو في بعض الرسائل القصيرة، ولقد سلكا وأمثالهما في عرض المسائل مسلكاً قريباً من المتكلمين في استخدام المنهج الجدلي ولكنهم قلة إذا قيسوا بجمهرة الصوفية الذين تجنبوا هذا المسلك.

وإذا امتنعوا عن الجدل والبرهنة العقلية المملة فإن كثيراً منهم لجأ إلى الاستدلال القرآني على غرار ما فعل أبو النجيب السهروردي أو عبد العزيز الدريني<sup>(١)</sup> وغيرهم كثير، يقصدون ربط المسائل العقديّة بالنقل، وما يرد فيه من أحكام الإيمان ومقتضاه، كما جاء أسلوبهم ظاهراً جلياً إلى حد تتضح فيه الحقيقة دون خفاء، وأحياناً يدللون بأدلة عقلية ذات مقدمات بديهية، مثل ضرورة اللزوم في العلة وأشباهها.

وكذلك فقد رقى أسلوبهم وعذب عذوبة يستمتعها العقل، وتشحن بها العاطفة، ويرتوي معها القلب، فمع أنه أسلوب علمي لكنه فاض روحية، وشفّ حساً، وسما لفظاً وجملة، وارتقى عبارة، وابتعد عن الخفاء في الأغلب الأعم،

(١) راجع آداب المريدين من ٤٧ وما بعدها، وطهارة القلوب: ٩ وما بعدها.

وتلك صورة لفظية ونظمية تحب الإنسان في الله وتغمر القلب بفيض الإيمان وتجعله يهش لمسائليه ويركن لما يدعو إليه، ولا أشك أنهم عمدوا إلى ذلك تبعاً لنظام القرآن الذي ساق قضايا التوحيد في أسلوب محرر أو تمثيلي أو برهاني يخلو من التعقيد، ويتيسر لكل ذي فهم.

وإبرازاً لتلك السمات لا بأس أن نسوق بعض الأمثلة لتؤكد من صحة ما قلناه يقول ذو النون المصري (٢٤٥هـ) وقد سئل عن التوحيد: هو أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه، وكل ما تصور في نفسك فالله عز وجل بخلافه، ويقول الجنيد (٢٩٧هـ): أفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بنفي الأضداد والأنداد والأشباه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ [الشورى: ١١] وهو سبحانه عند على البوشنجي غير مشبه الذات ولا منفي الصفات<sup>(١)</sup>.

وساق الكلاباذي على لسان بعضهم قوله عن الله: لم يسبقه قبل، ولا يقطعه بعد، ولا يصادره من - أي الابتداء المكان - ولا يوافقه عن - أي الانفصال - ولا يلاصقه إلى - انتهاء المكان - ولا يحويه في - لظروف المكان، ولا يوقفه إذ - لتحديد الزمان - ولا يؤامره إن - أي ينتابه الشك لأنه العليم الخبير - ولا يظله فوق، ولا يقله تحت، ولا يقابله حذاء، ولا يزاحمه عن، ولا يأخذه خلف، ولا يحده أمام، ولا يظهره قبل، ولا يفنيه بعد، ولا يجمعه كل، ولا يوجد له كان، ولا يفقده ليس، ولا يستره خفاء، تقدم الحدث قدمه، والعدم

(١) راجع الرسالة القشيرية: ٢٩٩.

وجوده، والغاية أزله، إن قلت حتى فقد سبق الوقت كونه، وإن قلت قبل فالقبل بعده، وإن قلت كيف؟ فقد احتجبت عن الوصف بالكيفية ذاته، وإن قلت أين؟ فقد المكان وجوده، وإن قلت ما هو؟ فقد باين الأشياء هويته<sup>(١)</sup> وتابع.

النص بعد ذلك يبين الصفات والفعل والرؤية يسلك نفس الوتيرة السابقة، ومن الأقوال الجامعة لكل أحكام التوحيد كما صرَّح المهجويري قول سهل بن عبد الله التستري ٢٨٣هـ: ذات الله موصوفة بالعلم غير مدركة بالإحاطة، ولا مرئية بالأبصار في دار الدنيا، موجودة بحقائق الإيمان من غير حدٍّ ولا إحاطة ولا حلول، وتراه العيون في العقبى ظاهراً وباطناً في ملكه وقدرته، قد حجب الخلق عن معرفة ذاته، ودلهم عليه بآياته والقلوب تعرفه، والعقول لا تدركه، ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير إحاطة ولا إدراك نهاية<sup>(٢)</sup>.

هذا قل من كثير ولك أن تفحص هذه النصوص لتتأكد من خصائص أسلوبهم وطريقتهم في الحديث عن الله سبحانه، تلك الطريقة التي سهلت ودلت، ووضحت واستدلت وشملت ونزهت، وعمت ووصفت، وما شبهت وما عطلت، وظهرت وما خفيت، ونقلت وما تعقلت، وسلفت وما خلفت، ورقت وما جفت، وبالسنة والجماعة في صلب المعاني قد اقتدت، وللبدع والأهواء والفرق نقدت ونبذت.

وإنما قلت: إنهم حذوا حذو أهل السنة والجماعة في طلب المعاني لأن للصوفية رأياً في الحروف والكلمات التي دلت على الله توحيداً وصفة وتنزيهاً وفعلاً، فعندهم أن الحروف لسان فعل لا لسان ذات، لأنها فعل في مفعول، على حد

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ٤٨.

(٢) كشف المحجوب ج ٢: ٥٢٥.

تعبير سهل بن عبد الله التستري (٢٨٣هـ) وفصل أبو العباس بن عطاء الأدمي (٣٠٩هـ) هذه النقطة فقال: لما خلق الله تعالى الأحرف جعلها سرًا له تعالى، فلم خلق آدم على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام بث فيه ذلك السر، ولم يث ذلك في أحد من الملائكة، فجرت الأحرف على لسان آدم بفنون الجريان وفنون اللغات، فجعلها صورًا لها.

وهذا قول صريح في أن الحروف مخلوقة، ولا يقتصر على التستري وابن عطاء بل هو قول أهل مذهب الحق جميعهم من المشايخ العارفين أهل الأنوار، وأئمة الأصول النظائر، وهذا معروف حتى عند الصغار<sup>(١)</sup>، وخص به بن عطاء لكونه أشار إليه صراحة، وإلا فالشبلي هو الآخر يرى أن كل قول يقوله بشري يتناول فيه الحديث عن الله محدث مصنوع مثلنا<sup>(٢)</sup>، ويعنون بتلك المسألة أن لغات البشر بحروفها وكلماتها مخلوقة ووضيعة.

وإنما سقت هذا الجانب العقدي المؤسس على العلم وأنا بصدد الحديث عن بدايات المريدين وتأسيس عقيدتهم على اليقين، وضرورة ذلك لمن يريد سلوك الطريق مع أنه ربما ظن ظان أن ما ذكر يتجاوز حدود المطلوب من البداية لأبين أن شيوخ الطريق قد حثوا المريدين على ضرورة العلم بمصادره من الكتاب والسنة، وعلى أهمية ووجوب العقيدة ورسوخ اليقين، ولكي يوضحوا لهم أن عقيدتهم لا بد أن تكون صحيحة وتبعًا لأهل السلف، ثم إنهم قدموا لهم المسائل بأسلوب ذي سمات خاصة كما ذكرنا، وأيضًا فإننا سقنا ما سقنا لأن المريدين هم الذين قاموا بالسؤال عن التوحيد، وجاءت إجابة المرين موضحة ومعبرة.

(١) اليافعي نشر المحاسن الغالية ٣٣٧، والرسالة القشيرية ٤٧.

(٢) الرسالة ٣٠١.



## (ب) ملامح التوحيد الوجداني

إن ما نثيره هنا يتصل بآداب الحضرة الإلهية، وبالجانب الشعوري المرتبط بالتوحيد والذي بدا من أذواق السالكين ووصاياهم، وبتبعنا لأقوالهم ندرك أن المشايخ أرادوا أن يدلوا المریدین على الصلة المباشرة بالله، أعني تلك التي يحس فيها المرید بوجود الله يغمر قلبه، ويفحم ضميره، ولا يزايله لحظة، ولا يغيب عنه طرفة عين، فهو يؤمن به، وفي الوقت نفسه يعظمه ويقدره، ويوحده ويحبه، ويوقن بلطفه وتوفيقه، كما يثق في جلاله وجماله، فله جلاله الذي يصعق وجود المقبلين عليه فناء عما سواه، وبقاء به وحده، وله جماله الذي يسطع فتشرق البصيرة شهوداً له به، ييسط عطاءه للعارفين فتتوالى عليهم الواردات، ويقبضه عنهم فتحترق أفئدتكم، وتضيق عليهم الأرض بما رحبت، قد أنسهم بسطه، وأزعجهم قبضه.

وعن هذه الأحوال والمذاقات ذات الصلة بالتوحيد واليقين تدفقت أقوال الصوفية تشير ولا تعبر، ترمز ولا تصرح، تشير إلى حقائق المعرفة، وترمز إلى لذة الوجود بالله ومع الله والله، دقت الحقيقة عن العبارة، لكن لما غمرت القلوب فاهت الألسنة بمختصر الإشارة.

سأل المریدون عن التوحيد فأجاب العارفون بما ذاقوا أملاً في أن يتطلع المریدون إلى مثل مشارب أساتذتهم، ويزيحوا عن قلوبهم حجب الغفلة، وعوائق الوصول، وعلى من أراد من السالكين أن يذوق لذة التوحيد وجداناً في قلبه أن ينفذ آداباً وضحها له العارفون وتبدأ من نقطة تطهير الباطن من الدعاوى، والسر من الإفصاح، وتنقية الظاهر من المرآة<sup>(١)</sup>، فإن الباطن محل المكاشفات،

(١) الغزالي روضة الطالبين: ٢١١.



وموئل الواردات، وأنوار الحق لا تتوالى على قلب فيه بقية لغيره سبحانه، وفساد الظاهر بالمراءات دليل فساد الباطن بقلة الإخلاص.

ويتبع طهارة الباطن تخليته من الشهوات والمشئآت، إذ الشهوات حجب صادفة والمشئآت رؤية للذات مانعة ولن يصل العبد إلى الله تعالى وتبقى معه شهوة من شهواته ولا مشيئة من مشيئاته<sup>(١)</sup>، على حد ما ذهب إليه أبو الحسن الشاذلي، وبتطهير الباطن واقتلاع الشهوات وإخماد المشئآت يتهيأ القلب، ويتجه نحو الله وحده خاليًا عما سواه من داخله وخارجه، فيكون الحق سبحانه وسواس قلبه<sup>(٢)</sup>، وشاغله الدائم والمسيطر، قد استولى عليه سلطانه وفعله ولطفه، ومن هنا تبدأ المعية مع الله أولاً وقبل كل شيء، ويسعى المرید أن يظل مستمتعاً بتلك المعية.

وإذا كان للصحة مع الخلق آداب فما بالناس بصحة الحق؟ لقد حدد الصوفية لها آداباً تجب مراعاتها منها ما يتصل بالبدن، وما يتصل بالصفات والهمم وسوف نتعرض لها عند الحديث عن آداب السلوك عامة.

وعندما يلتزم المرید الأدب مع الله ومع غيره قد يذوق من وجد التوحيد ما ذاق شيوخه، ومن صدق المعرفة ما أشاروا إليها، ويصير توحيده وجوداً وذوقاً لا تصديقاً وعلماً فحسب، ويتقلب في أحوال التوحيد وحقائق اليقين وينتقل من لسان العلم إلى إشارات الحال، ومن صريح القولة إلى رمزة الصولة.

ومن أمثلة بدايات الانتقال، والتأهل إلى الرقي في الأحوال ما قاله الجنيد معبراً عن تلك الحالة: التوحيد الذي انفرد به الصوفية هو أفراد القدم عن الحدث،

(١) المفاخر العلية في المناقب الشاذلية: ٨٢.

(٢) روضة الطالبين: ١١١.

والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب، وترك ما علم وجهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع<sup>(١)</sup>.

لقد سبق أن قلنا إن القوم نبهوا على تطهير الباطن من الدعاوى والشهوات وغيرها، وإن التطهير هذا شغلهم بالله وحده فكان الحق وسواس القلب وشاغله، وبذا وصل السالك إلى ما يقوله الجنيد من تمييز القدم عن الحدث تمييزاً يسيطر فيه القدم ويستولي على العبد استيلاء يخرج به عن التوطن مع المكان والأصحاب والآمال، ويأخذه مما يحب ويعشق من المحدثات، وفي طور أرقى سوف يخرج من إطار الزمان كما سيأتي.

أما في طورنا الذي يمثل بداية التحول من توحيد العلم إلى توحيد الأحوال فإن الأمر كما قال الجنيد، وكما عبر عنه أبو سعيد الخراز (٢٧٥هـ) إذ جعله مرادفاً للقرب فقال: حقيقة القرب فقد نحس الأشياء، واستكانة الضمير إلى الله تعالى<sup>(٢)</sup>، أي استقراره وطمأنينته بالله ومع الله، وتلحظ أنه بمجرد التطهير يكون الحق وسواس القلب كما سبق، ثم يرقى فيصير العبد مستكيناً مطمئناً بالله.

وبالاستكانة والطمأنينة يودع العبد حديث العقل ويتأهب للتلقي من الله في القلب، إلا أن تلك الحالة الفاصلة بين ثبات اليقين بالعلم والعقل وبين التحول إلى الشعور بالله عن طريق الوجد والذوق تصيب السالك بداية بالحيرة، وذلك لأنه كان يركن إلى يقينه العلمي، فتطلع إلى ذوق المعرفة البصيرية، وهي لا تأتي منهمة باستمرار بل بتأني قطرة قطرة، الأمر الذي يجعل العبد لم يعد يركن إلى العقل بسبب طوره الجديد، ولم يفمر بعد بما يرجوه، والحق جل جلاله يملأ

(١) الرسالة: ٣٠٠.

(٢) نفس المصدر: ٤٧.

وجدانه ويستولي عليه، عندئذ يصاب بالحيرة، وتعني التردد بين التفسير العلمي لليقين وبين الذوق الجديد وما يلقيه من معارف لم يتبينها بعد، ولم تنكشف له شهودًا، وتلك الحالة ما عناها الجنيد في قوله: إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة<sup>(١)</sup>.

وعندما يجتاز العبد عتبة البداية، ويدخل ساحات القرب موحدًا ومفردًا تضحل لديه الرسوم وتندرج عنده العلوم ويكون الله كما لم يزل، وفي أوقاتها المحدودة يصبح العبد شبحًا بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجوده، ووحدانيته في حقيقة قرب به بذهاب حسه وحركته لقيام الحق سبحانه فيما أراد منه.

أي إن توحيد العارف هنا يعني محو آثار البشرية والتجرد مع الألوهية، فالبداية كما ترى وسواس بالله وانشغال به، ثم خروج عن الأوطان والمحاب ومحو للرسوم، ثم خفاء محو للغير والسوى والتجرد الكامل لله كما هو الحال عند الجنيد ورويم بن أحمد (٣٠٣هـ) ويوسف بن الحسين (٣٣٤هـ) وأخيرًا يقفز ابن عطاء (٣٠٩هـ) والشبلي (٣١١هـ) ومعهم الحلاج إلى الفناء عن التوحيد ذاته، فأولهم يقول: حقيقة التوحيد نسيان التوحيد وهو أن يكون القائم به واحدًا وما شم روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد كما قال الشبلي، ويسمه الحلاج: فناء التفريد<sup>(٢)</sup>.

وطبقًا لتصورنا هذا فإننا نحصل على المراحل التوحيدية الآتية:

(١) نفسه: ٢٩٩.

(٢) كشف المحجوب: ٥٢٢، والرسالة: ٢، ١٣.

- انشغال القلب بالله بعد محاولة التطهير الداخلي والظاهري، والتأدب بآداب الخلوة والمجالسة.
- يلي ذلك خروج السالك عن الأوطان والمحجوبات
- ثم فناء ومحو عن المحدثات كلها.
- ثم فناء عن التوحيد ذاته.

ولا يخفى أن كل مرحلة لها مذاقاتها ومكاشفاتها، كما أن السالك تتابه حالة العطش، دائماً فإذا مر بذوق مرحلة تعطش لما فوقها، وعند الوصول إليها يتعطش للذي يعلوها وهكذا كل من وقع في بحار التوحيد لا يزداد على ممر الأوقات إلا عطشاً<sup>(١)</sup>، على حد تعبير يوسف بن الحسين ونلاحظ أن التوحيد الوجداني بمراحله المشار إليها تمتاز بطريقته بأنها سريعة خاطفة، وأسلوبها رقيق موجز، وإشاري دال تظهر مراميها بوضوح، وتتضح معانيه بجلاء، خالي من الجدل والاستدلال إلا عما يشبه الاقتباس أو التأويل الإشاري، كما أنه يعبر عن حال صاحبه، أو عن نخبة وصفوة من أمثال قائله، فطابع التوحيد بالحال شخصي لا جماعي، والمتأمل فيه يدرك أنه يمثل توحيد الخاصة وعقائد أهل القرب وأحوالهم المتصلة بالله مثل التجرد، وإسقاط الوسائل، والفناء والمحو وغيرها من الأحوال التي صرحوا بها أثناء الحديث عن الإيمان والتوحيد، وهما المصطلحان اللذان عرض الصوفية عقائدهم تحتها بالإضافة إلى افتتاحية كتبهم.

ومن الجلي أن رجال الطريق قدموا للمريدين وغيرهم نمطين من التوحيد: الأول عام يرتبط بالعلم وأصوله، وبالعقل واستدلاليه الخفيف، وهذا النوع هو الغالب المستمر مع رجال الطريق في جميع مراحل سلوكهم، ويسمونه

(١) الرسالة: ٣٠١.

التوحيد بلسان العلم، وأضافوا إلى ذلك نوعاً آخر هو توحيد المعاملة<sup>(١)</sup>، ونسبناه نحن بالتوحيد الوجداني، ولكل سماته كما بينا لكننا نؤكد على أن التوحيد من النمط الثاني ليس عامّاً شاملاً لجميع المريدين أو العارفين في جميع الأوقات بحيث يستغني به السالك عن الأول، لأن الأحوال متقلبة ومتغيرة، وصاحبها في تلون مستمر، وورود الحال لا يدوم وقتاً طويلاً بل يعرض خاطفاً اللهم إلا قلة أصابهم حال الوله فغلب عليهم كالسيد البدوي، وأمثاله لا يحكم على الجميع بما هم عليه.

ولعل منصور المغربي في قوله: التوحيد هو إسقاط الوسائط عند غلبة الحال والرجوع إليها عند الأحكام، يعني ما نقول، فالإسقاط والحيرة والمحو والفناء والشهود كلها ترد في حال الغلبة المؤقت، ثم يرد المرید أو العارف إلى لسان العلم فيحكم بمقتضاه وهو الغالب على الرجال وعلى الأوقات وعليه المعول.

وأخيراً: فإن المريين قدموا أنواع التوحيد بكل ما علموا أو ذاقوا للمريدين لكي يسلكوا درهم ويقطعوا الطريق كما قطعوه.

### الاستقامة على الشريعة

البداية توجيه المريدين إلى المصادر الإسلامية، ثم تصحيح العقيدة على هداها فإذا أحكم المرید بينه وبين الله عقده فيجب أن يحصل من علم الشريعة إما بالتحقيق وإما بالسؤال عن الأئمة ما يؤدي به فرضه<sup>(٢)</sup>، ويبين الشيخ نجم الدين كبرى (٦١٨هـ) أن أول شيء يجب على الطالب الشريعة والمراد بالشريعة ما أمر الله تعالى ورسوله<sup>(٣)</sup>، من الفرائض والنوافل، والحدود، والأوامر والنواهي،

(١) انظر: الطوسي اللمع: باب التوحيد، فقد قسمه إلى ثلاثة: توحيد العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة، والاثنان الأخيران يدخلان في النمط الثاني.

(٢) الرسالة: ١٩٧، شرح الشيخ الأنصاري.

(٣) فوائح الجمال وقوائح الجلال: ٩٦.

والآداب، وأحكام الأوقات والأماكن والشيوخ وحفظ العهود، والحرمان، واتقاء الشبه، وأكل الحلال، والبعد عن المحرمات كلها، ولزوم التوبة والتقوى والورع وغيرها.

وإنما نبهوا المریدین إلى ذلك ليوضحوا لكل سالك ولغيره أن العبادات والقربات، والمقامات والأحوال بثمارها المعرفية، وجميع ما يخص علمهم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكتاب والسنة وبالشريعة وأحكامها، ولعل أدق عبارة تدل على هذا المعنى ما جاءت على لسان الجنيد (٢٩٥ هـ) في قوله: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة ولا يخفى أن تقييد العلم يعني ضبطه بأدلته الشرعية، وعدم خروج أي مسألة مهما كانت في حال الصحو أو المحو عن الكتاب والسنة.

فالشريعة قيد على السالكين في كل مراحلهم وأطوارهم السلوكية، وللتأكيد على وجوب التقييد نرى أبا القاسم النصر أبادي (٣٦٩ هـ) يقول: التصوف ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع.. ولنفس الغرض يذكر القشيري أن بناء هذا الأمر وملاكمه على حفظ آداب الشريعة<sup>(١)</sup>، ومداره على حب الجليل، وبغض التعليل، واتباع التنزيل، وخوف التعليل عند ذي النون، ثم انظر الألفاظ التي استخدمها الشيوخ في الدلالة على صلة التصوف بالمصادر الإسلامية وبنائه عليه مثل لفظة التقييد، والملازمة، والبناء، والملاك، كما وردت لفظة التشييد والاشتمال، وكلها تعني قوة الرابطة بين علم السلوك والمنابع الرئيسية للإسلام.

ومع أن تلك النقطة مرت في مصادر التصوف، وفي بنائه على العلم، وفي الحديث عن الظاهر والباطن<sup>(٢)</sup>، إلا أننا سنفصل الحديث عنها هنا نوع تفصيل لحدوث الفائدة للمریدین البادئين.

(١) انظر نشر المحاسن الغالية ٣٦٤، ٣٦٩ والرسالة ٢٠١.

(٢) راجع المجلد الأول والثاني من هذا الكتاب.

## سعة التقييد العلمي العملي

أعني بهذا العنوان السعة اللفظية الدالة على ملازمة العلم لمصادره، والشمول في الأعمال القائمة على العلم، والذي حداني إلى هذا ما وجدته من كثرة الدلالات المطالبة بالصلة بين السلوك والشرع، فهم ينادون بالاتباع، والافتداء، والافتقار، والتعظيم، والتمسك، والقيام والالتزام، والحفظ، والتأدب، والصدق مع الصبر، والموافقة، وصحبة الكتاب والسنة وهم يسوقون هذه الألفاظ لينبهوا المريدين على الاستمساك بها في جنب الله أو الرسول أو الكتاب أو السنة أو الأمر أو الحدود، أو الشرع أو الشريعة، وعلى ضرورة الاجتناب أو الترك أو البعد عن المنهيات والمحرمات والمخالفات والهوى والحظوظ، والبدع، والشهوات، والشبع والتعليل، والتأويل.

ولنتبع ذلك مع الإيجاز المفيد فرى سهل بن عبد الله (٢٨٣هـ) يقول: أصل الخير سبعة: التمسك بكتاب الله، والافتداء بسنة رسول الله ﷺ، وأكل الحلال، وكف الأذى واجتناب الآثام، والتوبة، وأداء الحقوق<sup>(١)</sup>

فيستخدم لفظي الاجتناب والتباعد مع النواهي وكل منها له دلالة العلمية والسلوكية الدقيقة، ويقرب منه الشيخ محمد الطصفاوي فيذكر أن أدب المريـد مع نفسه يستلزم: التمسك بالدين الحنيف بحيث يقف عند الأوامر، ويتأدب بالسنة، ويتبع مكارم الأخلاق، ويجتنب النواهي ويتباعد عن السفاسف<sup>(٢)</sup>، والجنيد يسد كل الطرق على الخلق وهو مُحِقٌّ إلا من اقتفى أثر الرسول ﷺ<sup>(٣)</sup>، ولكي يشير أبو عثمان الحيري المتوفى (٣٩٨هـ) إلى دقة اللزوم يحول العلاقة مع

(١) نشر المحاسن: ٣٦٧

(٢) الفتح الرباني: ٤١-٤٢

(٣) نشر المحاسن: ٣٦٤.



الله إلى صحبة يسودها ويفعمها مع الله جل جلاله: حسن الأدب، ودوام الهيبة والمراقبة وإلى صحبة مع رسول الله ﷺ تخضع لاتباع سنته، ولزوم ظاهر العلم<sup>(١)</sup> الشرعي.

ويبرز ممشاد الدنيوي (٢٩٩هـ) في معرض حديثه عن آداب المرید أهمية حفظ آداب الشرع على نفس السالك، وهي ذات اللفظة التي استخدمها الغزالي في ضرورة حفظ الحدود وحفظ الوقت مع حسن الأدب في مواقف الطلب، كما ساقها الهروي عندما علق على قوله تعالى: ﴿ قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ ﴾ [الطور: ٢٦] ، قال إشفاقاً يحمل المرید على حفظ الحد وبها أوصى ابن عربي من سألته قائلاً: يا ولدي أوصيك بتقوى الله عز وجل ولزوم الشرع، وحفظ حدوده وتعلم العلم فطريقتنا مبنية على الكتاب والسنة وفي تعريفات الشريعة يقول الهجویری: هي حفظ لأحكام الظاهر على نفسه<sup>(٢)</sup>.

ومنهم من استخدم في النصيحة لفظة القيام أو إقامة مثل أبو الحسن بنان الجمال (٣١٦هـ)، والهروي إذ أشار كل منهما إلى تصحيح البدايات وأجل الأحوال يكمن في القيام بالأوامر، ومراعاة السر، والتخلي عن الكونين، أو بعبارة الهروي: (إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة السنة، وتعظيم النهي، ومشاهدة الخوف، ورعاية الحرمة، وأحياناً يستخدم لفظة تعظيم الأمر والنهي<sup>(٣)</sup>).

إن هذا الحشد من الألفاظ المصاحبة للفعل أو الترك بدءاً من التمسك حتى

(١) نفسه: ٣٦٥

(٢) انظر طبقات السلمی: ٧٧، روضة الطالبین: ١٠٨، منازل السائرين ١٠٦، وصية ابن عربي لبعض أولاده جمع عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، كشف المحجوب:

ج ٢: ٣٢٧

(٣) نشر المحاسن ٣٦: ٧، ومنازل السائرين: ٣



الإقامة لم يسبقها أربابها على سبيل الابتغاء والأولى بل ساقوها وأرادوا معانيها اللغوية التي تلزم صاحبها الطاعة، ثم إنهم جعلوها كلها وما تهدف إليه بمثابة الضرورة، فقد أحل أبو عمرو الزجاجي (٣٤٨هـ-)، مصطلح «الضرورة» محل ما سبق، وأعلن أن التمسك والوقوف والتأدب، والتبعية، والآداب، والاقتفاء، والصحبة، أو الاجتناب كلها ضرورة تلجئ صاحبها إلى الاهتمام بوقته.. والتفرغ من الأوقات الأخرى، وتمنعه عن القيل والقال، والخير والاستخبار<sup>(١)</sup>.

ونظرًا لأن الوجوب واللزوم والاستمساك بالأمر مع تنفيذه، وأن اجتناب المنكر والمنهيات أمر يشق كله على النفس فقد أدرك أبو العباس السيارى (٣٤٢هـ-) وابن عربي قيمة الصبر في هذا المجال، فإذا قصد المرید أن يروض نفسه فلا بد أن يكون صبورًا متحملًا صابرًا على شدائد الأوامر والنواهي<sup>(٢)</sup>.

ومن كل ما سبق يظهر لنا أيضًا أن ألفاظ الفعل أو الترك، وما تحولت إليه من ضرورة وما لزمته من صبر تؤدي قطعًا وبدون تصريح واستنتاج إلى كونها علمية عملية: أما كونها علمية فقد سبق التنبيه عليه، وأما ربطها بالعمل فمع وضوحه ولزومه لكن أحمد بن أبي الحواري (٢٣٠هـ-) وأبا إسحاق إبراهيم الخواص، وأبا العباس الرازي ربطوا ربطًا محكمًا بين العلم والعمل، وبينوا أن أي عمل بلا سنة باطل، وأن العلم ليس بكثرة الرواية، إنما العالم من اتبع العلم واستعمله واقتدى بالسنة وإن كان قليل العلم، وذموا من تباهى بالعلم ولم يستعمله<sup>(٣)</sup>.

وامتدح السهروردي البغدادي في كتابه عوارف المعارف طريق الصوفية

(١) طبقات الصوفية: ١٠٦

(٢) ابن عربي تحفة السفر: ٧٦، ونشر المحاسن الغالية: ٣٦٩.

(٣) نشر المحاسن ٣٦٥، ٣٦٩، ٣٦٧.

لكونه جمع بين العلم والعمل الظاهر، والاشتغال بالبوطن وعلومها، فهم من بين طوائف الإسلام ظفروا بحسن المتابعة لأقواله ﷺ، وقاموا بما أمرهم، ووقفوا عما نهاهم، ثم اتبعوا أعماله من الجد والاجتهاد في العبادة كلها، ورزقوا ببركة المتابعة في الأقوال والأفعال والتخلق بأخلاقه ﷺ؛ من الحياء والحلم والصفح والعفو والرافة والشفقة والمداراة والنصيحة والتواضع، كما رزقوا قسطاً من أحواله ﷺ مثل الخشية والسكينة والهيبة والتعظيم والرضى والصدق والتوكل، فاستوفوا جميع أقسام المتابعة وأحيوا سنته بأقصى الغايات.

قبله أشار الطوسي في اللمع إلى مثل هذه الحقيقة، وهذا كله يعني أن التقييد العلمي قد اتسع لفظاً من التمسك وغيره، ومصدرًا من الكتاب والسنة والمتابعة للنبي ﷺ في الأقوال والأفعال وأتسوا به في شئونه، وأيضاً قد اتسع عملاً من العبادات، والأخلاق، والأحوال وعلومها.

### تقييد الأحوال بالشرع

الفقرة السابقة تناولت التقييد العلمي والعملية عامة، وهذه الفقرة تنفرد بالحديث عن تقييد الأحوال خاصة، وإنما أفردناها لئلا يظن ظان أن الحال غالب، وأنه لرقته أو طغيانه حيناً قد يتجاوز فيه عن قيد الشرع وحكمه، فيباح لأرباب الأحوال ما لا يباح لأصحاب العبادات والمقامات، وهذا ظن خاطئ لأن رجال الطريقة أنفسهم قد وثقوا الصلة بين أرق أحوالهم وبين أحكام الله في شرعه، فها هو أبو يعقوب النهرجوري المتوفى (٣٣٠هـ-)، وأبو الخير الأقطع (٢٤٠هـ-) يقران معاً في عبارتين مختلفتين في اللفظ متحدتين في الدلالة يقول أولهما: أفضل الأحوال ما قارن العلم وثنائهم: ما بلغ أحد إلى حالة شريفة إلا بملازمة الموافقة، ومعانقة الأدب، وأداء الفرائض، وصحبة الصالحين<sup>(١)</sup>.

(١) المصدر السابق: ٣٦٨

وهذا ربط بين عموم الأحوال وبين العلم الشرعى وموافقة المصطفى ﷺ في أقواله وأحواله.

وكذلك ربطوا بين كل حال ولزوم الموافقة، فجعل ذو النون المصري (٢٤٥ هـ) من علامات المحب متابعة حبيب الله ﷺ في أخلاقه وأفعاله وأوامره ونواهيهِ وسننه فالعبد المحب متابع لحبيب الله، فإن لم يكن كذلك فلا محبة بل دعوى وظنون، ومن يتابع ويحب على هذا الشرط ينل محبة الله أولاً، إذا أحب الله عبداً كانت علامة محبته تعالى له إيثار طاعته، ومتابعته نبيه<sup>(١)</sup> فالمتابعة دليل محبة الله للعبد، ودليل محبة العبد لله عند إبراهيم الرقى ٣٢٦ هـ.

ونفس المعادلة ترد في حال القرب، فالعبد القريب من الله ملازم للموافقة، وقرب الله من العبد توفيقه في المتابعة والموافقة، سئل أبو عبد الله بن الخفيف عن القرب فقال: قربك منه ملازمة الموافقات، وقربه منك بدوام التوفيق.

وقالوا: إن من حفظ آداب الشريعة حفظ علم وعمل لا حفظاً قولياً صار إماماً للمتقين، ومن تحقق بها سلوكاً اطلع على أسرارها، ومن أمر السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، وإذا صحبت الكتاب والسنة، وتغربت عن نفسك، وهاجرت بقلبك إلى الله فأنت الصادق المصيب في شرك وقولك.

ومرة أخرى يقولون: إن من غض بصره عن الحرام، وأمسك نفسه عن الشهوات وعمّر باطنه بدوام المراقبة، وظاهره باتباع السنة، وعوّد نفسه أكل الحلال لم تخطئ له فراسة، وكذا ألزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بنور المعرفة، وهكذا ارتبطت الأسرار والحكمة والفراسة والمعرفة القلبية عموماً

(١) نفسه: ٣٦٤

بالشريعة ولزوم السنة وتأميرها على النفس مع طهارة الباطن من الشهوة ومن الحرام عند أبي عبد الله القرشي، أبي عثمان الخيري (٢٩٨هـ) وأبي الفوارس شاه بن شجاع الكرماني المتوفى قبل (٣٠٠هـ)، وأبي بكر الطمستاني (٣٤٠هـ)، وأبي العباس بن عطاء، ومهما بلغت المعرفة أو الكرامة فلا تغتر بصاحبها حتى تنظر: كيف هو عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وآداب الشريعة؟ كما بين أبو يزيد البسطامي (٢٦١هـ).

وهكذا ارتبطت عموم الأحوال بالمتابعة والموافقة، وضرينا أمثلة لأحوال بعينها كالحجة، والقرب والفراسة، والمعرفة القلبية، وكل منها لا يُنال إلا بتأمر السنة على النفس أو لزومها، وإذا كان الأمر كذلك، وهذا إصرارهم وطريقهم فقد بين أبو سليمان الداراني (٢١٥هـ) أنه لا يقبل أي نكته قلبية من علوم القوم وأحوالهم إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة وهما ميزان الأقوال والأفعال والأحوال والخواطر عن أبي حفص الحداد (٢٦٠هـ) ومن لم يزن بها لا يعد من ديوان الرجال.

والعارف كما حدده ذو النون (لا يطفى نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطنًا من العلم ينقض ظاهرًا من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله تعالى على هتك أسرار محارم الله عز وجل، أما المدعي الذي يزعم حالاً يخرج عنه حد العلم الشرعي فلا تقربن منه كما حذرنا إياه أبو الحسين النوري (٢٩٥هـ) (١).

هذه طائفة من الأقوال التي مست الأحوال ووثقت صلتها بالكتاب والسنة تنبيهاً للمريدين، وتوضيحاً لمعالم طريقهم بداية ونهاية.

(١) نشر المحاسن الغالية: ٣٦٤ - ٣٧١

### التقييد العملي ملزم بلا سقوط:

تتفق كلمة الصوفية على أن الأعمال لا تسقط مهما بلغ الإنسان في حاله، فليس هناك مقام ولا حال ولا معرفة تسقط معها الأعمال، أو تتعطل فيها آداب الشريعة، وأنكر ذلك بشدة أبو الحسين النوري، وأبو علي الروزباري، وأبو القاسم الجنيد وغيرهم.

والمسألة من الإجماع بحيث لا تحتاج إلى تنبيه ولما عرضت حالة خسيصة أمام أبي علي الروزباري ادعى فيها صاحبها أنه قد سقطت عنه التكاليف لأنه وصل رد قائلاً: نعم وصل ولكن إلى سقر ونفس الادعاء تذاكروه عند الجنيد فقال: هو عندي عظيم والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا، وإن العارفين أخذوا الأعمال عن الله سبحانه، وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بي دونها، وما ترك ورده حتى ساعة احتضاره، وروي أنه ختم القرآن أيام نزعته وكان يوم الجمعة فقبل له في مثل هذه الساعة يا أبا القاسم؟ فقال: ومن أولى مني بذلك وها هو ذا أنا تطوى صحفتي<sup>(١)</sup>.

واعتبر اليافعي كل من يدعي سقوط الفرائض أو النواهي زندقة ومروقاً من الدين بالكلية، وقائله ليس من المسلمين، أما من ادعى سقوط النوافل والفضائل فهو ناقص إلى درجة عظيمة عند المحققين.

والغزالي يعتبر أن من ضيع حكم وقته فهو جاهل، ومن قصر فيه فهو غافل، ومن أهمله فهو عاجز ومن لم يتأدب بأمره ونهيه كان عن الأدب في عزلة<sup>(٢)</sup>.

فإذا كان ضياع حكم الوقت جهلاً أو غفلة أو عجزاً فما بالنا بمن ترك

(١) الرسالة: ٤١٦، ٤٣٠، ٣٤٨

(٢) روضة الطالبين: ١٠٨، ١١١

الفرائض وأهمل المحرمات أو وقع فيها، ويعللون منع السقوط بأن رسول الله ﷺ أكمل البشر ولم تسقط عنه التكاليف كما أن صحابته أهل تمكين باتفاق، واعترف الصوفية بأن درجة الصحبة أرقى الدرجات ومع ذلك لم يدع أصحابها سقوط التكاليف عنهم بل استقلوا أعمالهم كما هو المشهور من حديث الثلاثة، وأيضاً فإن التكاليف حلية الظاهر وزينته، وطهارة الباطن وتصفيته، والله سبحانه لا يبيح تعطيل الجوارح من التحلي بمكارم الشريعة آداباً<sup>(١)</sup>

### المنهج الصوفي في الفروع

أجل الصوفية الفقهاء، وتلمذوا عليهم، وقلدوهم، ولكنهم استقلوا بطريقة في الفروع تخصهم، فعلى الرغم من أن كثيراً من الصوفية كان له مذهب خاص ينتمي إليه: حنفي، أو مالكي، أو شافعي أو حنبلي إلا أنهم أعلنوا منهجاً خاصاً بهم وارتضوه لهم ولمريديهم وكانوا أوفياء له.

وتتلخص بنود هذا المنهج في نقاط:

منها أنهم يجوزون الاستنباط، ويرون اختلاف الفقهاء صواباً، ولا يعترض الواحد منهم على الآخر، ومن اعتقد مذهباً في الشرع، وضح ذلك عنده بما يضح مثله مما يدل عليه الكتاب والسنة وكان من أهل الاستنباط فهو مصيب باعتقاده ذلك، وما دام الأمر على هذا النحو فهم قائلون بصحة اجتهاد كل مجتهد من وجهة نظره، وإن كان مخطئاً لدى المخالفين، ومن كان من أهل الاجتهاد وأداه اجتهاده إلى فهم أخذ به، وإن لم يكن مجتهداً أخذ بقول صاحب فتوى ممن يراه أنه أعلم وقوله حجة.

(١) نشر المحاسن ٣١٧، وانظر الشعراني في الأنوار القدسية ج ١: ٧٨

وإذا جوزوا الخلاف فقد أعلنوا أنهم مع الفقهاء فيما اجتمعوا عليه أما ما اختلفوا فيه فإن الصوفية يأخذون بالأحوط، ويعمدون دائماً إلى الخروج من الخلاف، والأحوط لا لوم فيه على مقصر تارك إذ لا وجه في التقصير لقيامه بالفعل، ولا يعاتب من زاد في القربات وقد أدى.

وواضح أن مذهب الصوفية هنا مبني على تصويب المجتهدين، وتلك مسألة أخلاقية في لسان العلم، وترجع إلى علم أصول الفقه، وقد قالوا باختصار: إن المصيب في العقائد والمعقولات واحد، ولم يشذ عن ذلك إلا العنبري قيل إنه أبو زكريا يحيى بن محمد العنبري العدل الحافظ الأديب المفسر المتوفى (٣٤٤هـ) فإنه نقل عنه بالتصويب لكل مجتهد في المعقولات، وردوا عليه بالإفحام وانتهوا إلى أنه قد استبان أن المصيب في المعقولات واحد<sup>(١)</sup>، وهذا غلق لباب الجدل الطويل، والتعصب للرأي، وهجوم على الفرق، ودعوة صريحة لتوحيدهم.

أما الفروع فعلماء الأصول قسمان:

قسم يقول: بتصويب المجتهدين، وذلك لأن الوقائع العرية عن النصوص والإجماع ليس لله فيها حكم معين، فعلى الناظر فيها الطلب والاجتهاد، فإذا غلب على ظنه أمر فحكم الله عليه اتباع غلبه ظنه وموجبه، وهذا قول المقتصدین، ويجب أن نصرف النظر عن قول غلاتهم الذين لا يطلبون الاجتهاد، بل يرون أن يفعل العبد أن ويختار أي الطرفين يشاء.

والقسم الثاني من علماء الأصول: يرون أن المصيب واحد، وله أجران،

(١) الجويني: البرهان في أصول الفقه: تحقيق أ.د/ عبد العظيم الديب: ج ٢، ١٣١٦،

١٣١٧، ١٣١٩ دار الأنصار ط ثانية ١٤٠٠ هـ

والمخطئ معذور عند المعتدلين أو آثم عند الغلاة منهم<sup>(١)</sup>.

ومسلك الصوفية سار مع غالبية العلماء من الأصوليين الذين يصبون المجتهدين، ومبالغة في الدقة منهم أخذوا بالأحوط، أو قللوا مفتيًا تستريح له قلوبهم.

ومن بنود منهجهم أنهم لا يعارضون الأمر والنهي بترخص جاف، ولا يعترضونهما بتشديد غال، ولا يحملونهما على علة توهم الانقياد، ولا يبغون للحكم الشرعي عوجًا، أو يدفعونه بعلم، ولا بتأويل<sup>(٢)</sup> كما بين الهروي.

وترد في هذا البند مشكلة الترخص في العبادات والعادات: أما العادات فحوزوا الترخص فيها والأخذ بالأسباب في المأكل والمشرب والسفر وغيرها، وأما الرخص في العبادات فالجمهور منهم على ترك الرخص من أمثال إبراهيم بن شيبان وسهل التستري، وأبو القاسم النصرأبادي، والقشيري، والغزالي، فهؤلاء يرون أن اتباع الرخص يفسد على السالك سلوكه، وهي فتنة الخاصة، وتؤدي إلى التعطل والتبطل، ولا ينسبها الغزالي إلا للمستضعفين وأصحاب الحوائج والأشغال.

ومن ثم فإن أغلب رجال الطريق لا يرون السير في طريق الترخص، لكون السالكين ليس لهم شغل سوى القيام بحقه سبحانه وتعالى، وأن الترخص ينقض العقد والعهد مع الله، والصوفية عمومًا أهل جد وهمة وفتوة، والرخصة تتنافى مع أرباب العزائم.

ومنهم من جوزها في بداية الإرادة، فهي عنده منهل يرد عليه المبتدئ من المريدين وكذلك المتوسطون والعارفون، ولا يمنعها إلا بالنسبة للمتحققين، وعلى

(١) نفس المصدر: ١٣١٩-١٣٢٠.

(٢) منازل السائرين: ٤٧، الرسالة: ١٩٧ شرح الأنصاري، روضة الطالبين: ١١١.



ذلك فهج أبو النجيب السهروردي، فلا عجب والمذهب عنده هكذا أن يعرف الترخص قائلاً: (هو الرجوع عن حقيقة العلم إلى ظاهر العلم وذلك نقص في أحوالهم)<sup>(١)</sup> أي المحققين.

أما من أخذ بالترخص عامة فهو الكلاباذي لأنه قال على لسان الصوفية: (ويرون تقصير الصلاة في السفر) فيقول: (ورأوا الفطر في السفر جائزاً)<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا دلالة على تجويزه الأخذ بالترخص على الإطلاق؛ وذلك لأنه لم يميز بين فئة المبتدئين والمنتهين؛ الأمر الذي يبدو معه قائلاً بالتجويز عمومًا، وكذا نتصور أن يكون القائل بعموم التجويز للسالكين هو أبو النجيب السهروردي لأنه استهل حديثه عن آداب الترخص بذكر الحديث النبوي الشهير: «إن الله يحب أن تؤتى برخصه كما تؤتى بعزائمه» وفي رواية «إن الله يحب أن يؤتى برخصه كما يؤتى بعزائمه» وأيضًا ذكر أن عمر سأل رسول الله ﷺ: ما بالناس نقصر الصلاة وقد أمننا؟ فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم ألا فاقبلوا صدقته» ساق هذا لكنه انتهى إلى عدم الترخص للمتحققين كما أسلفنا، بينما رأى الكلاباذي أولاً جواز الترخص للعموم، ثم رجع عن رأيه في تعريف الترخص عندما قرر أن الترخص (نقص في أحوال القوم) والذي يستفاد من رأى الغالبية من الصوفية، ومما ذكره أبو النجيب، وانتهى إليه الكلاباذي أن رجال الطريقة يجتهدون مع العزيمة، ويقوون على ترك الترخص.

وموقفهم هذا يتمشى مع مجمل ما ذهب إليه علماء الأصول الذين عرفوا الرخصة بأنها (ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم) أو (الحكم

(١) آداب المريدين: ١٢٩-١٣٠، نشر المحاسن: ٣٦٩-٣٧١

(٢) التعرف: ١٠١-١٠٢

الثابت على خلاف الدليل لعذر، وهي اسم لما تغير عن الأمر الأصلي بعارض إلى تخفيف تيسير وتوسعة على أصحاب الأعذار، وسواء بقي وصف الحكم وسقطت المؤاخذة، أو سقط الخطر والمؤاخذة جميعاً، وبذا اتفقت وجهات النظر بين الصوفية والأصوليين من جهة أن الرخصة شرعت لعذر يقوم بالمكلف، وبغية التيسير والتخفيف ورفع الحرج فإذا انتفى العذر وهو الضعف أو المشقة أو الحرج ولو مع سببه جاز ترك الرخصة والعودة إلى العزيمة.

وعلى ذلك فإذا أحس المكلف من نفسه قدرة على الفعل بتمامه وحسب وصفه جاز له فعله ولو كان آخذاً في الأسباب المؤدية للترخيص، ودليله أن النبي ﷺ صام في السفر وأفطر، وما أمر بإفطار بعض صحابته عزيمة إلا بعد أن تحقق الحرج وبلغت المشقة منتهاها...

ولما كان الأمر كذلك حقاً فإن البدخشي قسم الرخصة من حيث العمل بها حكماً إلى ثلاثة: واجبة ومندوبة ومباحة<sup>(١)</sup>.

فالواجبة ما تعلق بالاضطرار كأكل الميتة، والمندوبة كالقصر في رمضان بشروطه المعروفة، والمباحة كالفطر للمسافر، والقصر للصلوات، وإن دل ذلك فإنما يدل على أن حالات الوجوب مقصورة على الاضطرار وهو قليل نادر، وأن حالات الندب متوقفة على بلوغ المشقة أو ظنها، وخلاف ذلك مباح وهو كثير، وعليه المعول في مذهب الصوفية.

(١) راجع الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ج ١: ١٣٢-١٣٣ ط الحلبي: ١٣٨٧-  
١٩٦٧، البدخشي شرح منهاج الوصول في علم الأصول: ج ١: ٧٠ - ٧١ ط  
صبيح، أبو بكر السمرقندي، ميزان الأصول تحقيق محمد زكي عبد البر: ٥٤-٦١،  
١٤٠٤ - ١٩٨٤ ط أولى.

تتمت

انتبه المرید فتحركت إرادته، وثارت همته، ونشطت فتوته فتاب وتخلص من ذنوبه ولكنه قبل أن يذهب إلى الشيخ لا بد أن يؤسس جانبه العلمي شرعاً وعقيدة ومنهجاً وهذا ما تناولناها في الفصول السابقة، وقد صار المرید بما سبق مهياً للتلقي من شيخ بصير، فعليه أن يبحث عنه. وأن يتحراه جيداً وهذا ما نتناوله في الجولة القادمة من الدراسة.

# **الباب العاشر**

**التلقي وأهدافه**

## الفصل الأول

### تعدد طرق التلقي

#### مجمل الطرق

سبق الصوفية بلا أدنى شك نظرات رجال التربية الحديثة في اعترافهم بتعدد منابع التي يمكن أن يستقي منها الفرد تعلمه ومدارسته، فإذا كانت ميادين التربية العامة منها عشوائية أو شعبية أو غير متخصصة، ومنها مقصود وغير مقصود، ومنها محفوظ وله موازينه التي يحتكم إليها، ومنها غير ذلك، والبعض يرمي لغاية، وبعضها قد يكون بدون غاية مقصودة، وبعضها نافع، وبعض المجالات التربوية ضار فاسد، وميادين التربية المرسومة بقواعد والمحدد لها غاية لا تتعدى حدود المدرسة ووسائل الإعلام النقية.

وعلى سبيل المثال فإن الطبيعة لدى التربويين مجال تربوي، والمجتمع والشارع مجالان تربويان، ودور السينما بعروضها المختلفة، وكل مكان تتواجد فيه ميدان لنقل الأفكار السائدة ومعدود من الساحات التربوية، إذا كانت ميادين التعليم العام على هذا الشيع العاقل وغير العاقل والمقصود وغير المقصود، والصالح والفاسد؛ فإن جو التلقي الصوفي يختلف عن هذا تمامًا إذ لا تخلو المجالات عن أن يرتبط السالك إلى الله سبحانه بالحق جل جلاله جذبًا أو استمساكًا بشريعته واعتصامًا بها أو يتصل بالني ﷺ فيكون المعصوم أستاذه وأسوته، وموجهه، أو يأخذ عن شيخ له تجربته وصفائه، وعلاقته بالله، ومعرفته، وحفظه، أو يقوم الصوفي بمراقبة نفسه وتتبع عيوبها من أصدقائه أو من لسان أعدائه فيجاهدها ويهذبها على هدي من نصائح الأصدقاء أو على نقد الأعداء، وتلك هي المجالات التي يتم فيها انصهاره انصهار السالك وتصفيته وتمذييه.

يقول سيدي أبو العباس المرسي المتوفى بعد أن بين طريق التلقي عن الشيخ فيذكر طريقي الجذب والأخذ عن النبي: وطرقنا هذه هداية، وقد يجذب الله العبد إليه فلا يجعل عليه منة لأستاذ، وقد يجمع شمله بالنبي ﷺ فيكون آخذاً عنه وكفى بهذا منة<sup>(١)</sup>.

ويقول الشيخ محمد أبو المواهب: من العباد من تولى الله تربيته بنفسه بغير واسطة، ومنهم من تولاه بواسطة بعض أوليائه ولو ميتاً في قبره فيربي مريده وهو في قبره، ويسمع مريده صوته من القبر، والله عباد يتولى تربيتهم النبي ﷺ من غير واسطة بكثرة صلاتهم عليه ﷺ<sup>(٢)</sup>.

والإمام الغزالي (٥٠٥هـ) يسرد لنا في الإحياء طرقاً أربعة لمن يريد أن يطب نفسه ويداويها من عللها: منها أن يحكم شيخاً بصيراً، أو أن يطلب صديقاً بصيراً متديناً وينصبه رقيباً على نفسه، أو يتلقى عيوب نفسه من لسان أعدائه، أو يخالط الناس فكل ما يراه مذموماً ينسبه إلى نفسه ويهذبا إن وجده فيها.

فهذه الميادين كما ترى من الناحية العددية سبق في مضمار الاعتراف بتعدد مجالات التربية، ومن الناحية الكيفية سبق أنها أكمل لكون الحق بذاته هو ولي التهذيب أو المعصوم أو الولي المحفوظ، أو مراقبة العبد لذاته بذاته حسب رؤيته لها في وجه عدوه أو صديقه، ألسنت ترى معي أن لمحة الغزالي في أن يتولى العبد تربية نفسه بنفسه أسبق من تلك التي نادى بها فلاسفة التربية الغربية؟ وعبر عنها فيليب فينكس في قوله: من المستطاع أن ندرك الشخص الذي يعلم نفسه على أنه ذلك الذي يوجه نموه الخاص عن طريق التفاعل الداخلي بين الذات «أنا» في وضع

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج ٢: ١٢

(٢) نفسه: ج ٢: ٦٥

الفاعل وبين الذات نفسها «أنا» في وضع المفعول به<sup>(١)</sup>.

ولقد كان الغزالي أحوط في الشروط التي قدمها، وأدق في القيود التي فرضها على من يربي نفسه بنفسه، إذ إن الغزالي لم يترك هذا الرجل الذي نصب نفسه أستاذاً على ذاته دون أن يضع له بعض الأنوار المشعة التي تضيء له طريق السير، فأحاله على أصدقاء أولي بصائر ومتدينين، وأصحاب نصفة، ونبهه على أن يطلب منهم أن يساعده بحق في مراقبة نفسه، أو يتسمع بصدر رحب لسان أعدائه ثم ينظر في نفسه.

ومن الواضح أن رجال التربية الحديثة لا يعينهم هذا بل كل الذي يهمهم أن يقوم الفرد بالإشراف على نفسه وأن يقدم لها ما حوله من ثقافة وعلم وخبرة، ولأن الفارق بين الغزالي وبينهم هو أنه يريد علماً وتهدياً وتنقية فلا بد من الاحتياط في مراقبة النفس حتى لا تخونه ولا تخدعه لو لم يستعن عليها بغيرها، وهو يدرك أن النفس لا تجاهد النفس ولا تقهر ذاتها إلا بمعونات جدية ومبصرة من خارجها.

بخلاف رجال التربية فلا يهمهم أمر النفس على هذا النحو بل ما يريدونه هو أن يتولى الفرد تثقيف ذاته تثقيفاً ينمي قدراته حسب ما حوله ويجعله مهكيفاً مع مجتمعه، وسواء أبقيت النفس سالحة أم فسدت في ذاتها فلا ضير طالما أنه تشرب بذاته ما يدور من حوله تشرباً يكسبه القدرة على التعامل معه والاستفادة به وإفادته، وبعد أن بينا تعدد الطرق إجمالاً ينبغي تفصيلها.

وإلى هنا نستطيع أن نحصر طرق التلقي في خمسة: الجذب، والتلقي عن النبي ﷺ مناماً أو يقظة، والسير على هدي الشريعة، أو تربية الذات لنفسها، أو التلقي على يد شيخ بصير وهو ما نقوم به في هذا الفصل إن شاء الله.

(١) فينكس: فلسفة التربية: ٧٧.

## الطريق الأول: الجذب

يبين السهروردي البغدادي أن حال الصوفية في السلوك يرجع إلى طريقتين: أحدهما ما يسميه بحال الاجتباء الصرف، والثاني: هو حال الهداية بشرط مقدمة الإنابة، والأول هو مرادنا بالجذب وهو الذي يقسمه السهروردي أيضاً إلى قسمين: مجذوب مجرد، ومجذوب متدارك بالسلوك، أما المجذوب المجرد من غير سلوك فهو الذي ييادئه الحق بآيات اليقين، ويرفع عن قلبه شيئاً من الحجاب، ولا يؤخذ في طريق المعاملة<sup>(١)</sup> أي يجذبه الحق إليه، ويطلعه على بعض الأسرار، فيطيش عقله، ويذهب مع المكاشفة له، فلا يكون محلاً للتكليف أو المعاملة الشرعية، وهذا النوع وجد بين السالكن وقد تسموا بعقلاء المجانين، وأكثر اليافعي في كتابه «روض الرياحين» من ذكر أخبارهم وأقوالهم وأشعارهم وفيها من الإشارات الدقيقة ما ينم عن مطالعة ومكاشفة ولكنها لا ترفعهم إلى رتبة المجذوب السالك الذي يعتبر النوع الراقى من النوعين اللذين تولى الله تربيتهما، وبأدأهما بالكشف، وأراحهما باليقين.

يقول السهروردي: والمجذوب المتدارك بالسلوك ييادئه الحق بالكشوف وأنوار اليقين، ويرفع عن قلبه الحجب، ويستنير بأنوار المشاهدة، وينشرح قلبه، ويتجافى عن دار الغرور وينيب إلى دار الخلود، ويرتوي من بحر الحال، ويتخلص من باطنه على ظاهره، وتجري عليه صورة المجاهدة والمعاملة من غير مكابدة وعناء، بل بلذاتة وهناء، ويصير قلبه بصفاء قلبه، لامتلاء قلبه بحب ربه، ويلين جلده كما لان قلبه، وعلامة لين جلده إجابة قلبه للعمل كإجابة قلبه، فيزيده الله تعالى إرادة خاصة ويرزقه محبة خاصة من محبة المحبوبين المرادين .. يذهب

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٧٥ دار الشعب



عنه جمود النفس، ويصطلي بحرارة الروح، وتنكمش عن قلبه عروق النفس<sup>(١)</sup>.

ثم يقول: فامتزجت الأعمال القلبية والقلبية، وانخرق الظاهر إلى الباطن، والباطن إلى الظاهر، والقدرة إلى الحكمة، والحكمة إلى القدرة، والدنيا إلى الآخرة، والآخرة إلى الدنيا، ويصح له أن يقول: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا، فعند ذلك يطلق من وثاق الحال، ويكون مسيطرًا على الحال لا الحال مسيطرًا عليه، ويصير حرًا من كل وجه.

### (أ) مراحل التربية الجذبية عند الخراز

نظرًا لأن طريق الجذب فضلٌ من الله، وسهل، ومأمون، لأن العبد فيه يكون محفوظًا بالله لا بشيخ وأن المعاملات تجري على قلب المجدوب السالك وعلى جوارحه بدون عناء، وإنما يستلذها ويستمتع بها لذا نرى أن من أقدم الذين تحمسوا له وتحذثوا عنه هو أبو سعيد الخراز المتوفى (٢٧٩هـ) إذ يقول: المراد محمول في حاله معان على حركاته وسعيه في الخدمة مكفي مصون عن الشواهد والنواظر<sup>(٢)</sup>، أي المحمول على فضل الله لا على جهاد نفسه وتعبها، ومعان على الطاعات بسنده جل شأنه ومدته، والله هو الذي يكفيه ويصونه عن الشغل بالغير والسوى، وعن نظر الشبيه والمثيل.

ويبين الخراز مراحل هذا التلقيح عن الله، والمراتب التي يتنقل فيها العبد المجدوب الذي تولى الله تربيته فيقول: إذا أراد الله تعالى أن يولي عبدًا من عبده فتح عليه باب ذكره فإذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب ثم رفعه إلى مجالس الأنس به، ثم أجلسه على كرسي التوحيد، ثم رفع عنه الحجب وأدخله

(١) نفس المصدر: ٧٥، ٧٦

(٢) القشيري: ١٢٩ المطبعة العامرة الأدبية ١٣١٩هـ

دار الفردانية وكشف له عن الجلال والعظمة. فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقي بلا هو، فحينئذ صار العبد زمناً فانياً فوق في حفظه سبحانه وبرئ من دعوى نفسه<sup>(١)</sup>.

فهذه المراحل التي تبتدئ بالذكر وتوصل إلى الفناء هي تصور الخراز لتنقل المجدوب في سلوكه، وترقيه من درجة تحت عناية الله وتولييه، وتسليكه تحت الفضل لا علي يد شيخ، ولنا مع الخراز في تلك المراحل نظرات نخصها وأخرى نوازن بينها وبين مراحل التنقل عند السهروردي.

### (ب) مراحلها عند السهروردي

أنت ترى أن هذا المجدوب ابتداءً من حيث ينتهي المرید السالك بإرادته، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى كشف له أولاً عن قلبه، وأزاح ستر الحجب عن بصيرته، وتولاه في كل شأنه وفاجأه بالتجلية من فضله وأناره بأنوار الشهود، فطالع من علوم الأسرار ما جعله يعبد عن رؤية.

وترتب على هذه البداية بعد ذلك أن زهد العبد في الدنيا واستحقر المتع الحسية في جانب ما شاهد من اللذائذ الروحية، ونقت نفسه وتزكت، ولم يحتج إلى عناء المجاهدة، أو مرارة المكابدة ثم شع قلبه على قلبه، وخرج نور بصيرته، وهُدِيَ باطنه فأثر في ظاهره، فانقاد الظاهر للباطن، أو خشع ظاهره لباطنه ولم يجد صعوبة في الانقياد أو ثقلاً في الطاعة أو المعاملة، أو فتوراً في مواصلة العبادة، ولذة القرب لاستجابة نفسه وتذوقها لأنوار الحق ومنحه بداية، كما أن الفارق بين الظاهر والباطن قد تلاشى وانمحي، فلم نعد نفرق بين كثافة الظاهر ورقة الباطن، وعمل الظاهر وعلة حكمية له، بل امتزج ظاهره في باطنه، وباطنه في ظاهره.

(١) القشيري: الرسالة: ١٢٩ المطبعة العامرية الأدبية ١٣١٩هـ

فالحشية مثلاً كما هي في القلب فهي على الجوارح، والتواضع صفة النفس وسمة الحس والبدن، والرؤية القلبية هي المنعكسة في الرؤية البصرية، وبصر العين هو نظر القلب، وصاحب هذا الجذب والسلوك معاً ليس عبداً لغلبة حاله، وليس أسيراً لسر وقتي، أو كشف مني، بل هو الذي يتحكم في الحال، ويتوجه إليه بالقصد في الماضي والحاضر والمآل، ومعنى عدم سيطرة الحال عليه أنه يصير من أهل التمكين والاطمئنان الذين لا تطيش بهم طوائف الأحوال، أو تغشيهم بوادي الأسرار فيتواجدون أو يغيبون، بل يثبتون وعلى الطاعة يداومون.

فالمؤثر الحقيقي في النفس هو الجذب الإلهي والأستاذ الذي تربت عليه منذ الوهلة الأولى في لحظة واحدة هو هذا السر الرباني الذي انكشف للعبد المجتبي فنقله من أحوال الغفلة إلى حال الحضور، هذا الكشف قد ترتب عليه - باختصار - ما يأتي:

الزهد في الدنيا والإقبال على الله، والصفاء النفسي الدائم ومواصلة الطاعة والعبادة مع اللذة والتنعيم، توحد القلب والبدن في الخشوع والخضوع والاستجابة، نمو الإرادة الجديدة والخاصة والمحبة الخاصة بحيث تكون طاعته وعبادته وتوحيده وصفائه ليست كما يجري على العبيد السالكين بلا جذب، كل ما يقع على يديه هو من فعل أهل القرب، وهو سمة الخواص، هذا المجنوب السالك صاحب تمكين وثبيت لا تغلبه الأحوال فيسكر أو يفتقد، بل كلما توالت عليه تمكن واطمأن، وازداد طاعة وصدقاً، وعبادة وإخلاصاً، وأنه الذي استراح من عناء المجاهدة، وقسوة الترويض حيث اجتباهم مولاهم، وأكمل لهم النعمة، وهياً لهم الكرامة، فأسقط عنهم حركات الطلب، فصارت حركاتهم في

العمل والخدمة على الألفة والتنعيم بمناجاته والانفراد بقربه<sup>(١)</sup>، ولما بادرهم سطوع نور اليقين أثار نازل الحال فيهم شهوة الاجتهاد والأعمال، فأقبلوا على الأعمال باللذذة، والعيش فيها قرّة عينهم فَسَهَّلَ الكشف عليهم الاجتهاد<sup>(٢)</sup>.

### (ج) مع أبي سعيد في مراحل

أما النظرات التي تخص مراحل السير بالجذب حتى يصل السالك إلى الفناء فإننا نرى أن الخراز بدأها بالذكر وثني بالقرب وثالث بالأنس، ثم عاد فذكر التوحيد كمرحلة رابعة، ودخول دار الفردانية كخامسة والفناء مع رؤية الجلال كسادسة، والمراحل الثلاث الأولى مُرتبة ترتيباً روحياً على وجهٍ دقيقٍ وتحقُّقٍ؛ لأن من ذكر بالقلب واللسان واستغرق في الذكر اقترب من المذكور. ومن اقترب واستشعر الحضور في القرب أنس بجوار الله في ساحة قربه.

كما أن الثلاثة الأخيرة منفصلة مرتبة ترتيباً صحيحاً كذلك، إذ إن من وُحِدَ توحيداً خالصاً رقي إلى درجة الأحدية والفردانية فشاهد الجلال والعظمة، ومن شاهدتهما أصابه صعق القهر، وانصهر في نور الجبروت، فأحى عما به من صفات المخلوقية، وذابت إرادته في إرادة المتفرد بالخالقية، ففني عما هو؛ أي عن هويته العاجزة وبقي به جلّ جلاله، وظل في حفظه، وتخلّص من مزاعم الغيرية ودعاوى الهوى والذاتية.

ولك أن تسأل عن معنى الجلوس على كرسي التوحيد ولماذا كان بعد الأنس؟ ولم جعل الخراز بداية الفناء الجلوس على كرسي التوحيد، ووسطه رؤية الجلال، ولم يجعل الفناء مرتباً على الأنس بعد القرب...؟

(١) المرجع نفسه: ٦٠، ٦١

(٢) المرجع السابق

أما بالنسبة إلى السؤال الأوّل فإن العبد في المراحل الثلاثة الأولى كان يذكر ويقترّب ويأنس بواحد يعبده ويذكره ويتقرب إليه ويستغرق فيه، إلا أنه عندما استأنس بالمذكور في حظائر القرب تلاشت الغيرية، وسقطت الوسائط والأسباب، ولم يشاهد فاعلاً ولا مدبّراً ولا معطياً إلا الله، فلما وصل إلى هنا تحقّق في مقام التوحيد؛ أي صار العبد كاملاً في توحيده، نقيّاً في ثقته بالله، راکناً إليه كل الركون راضياً عنه، لا يرى غيره في قلبه ولا في قرب، والتحقّق أو الكمال في التوحيد هو معنى الجلوس على كرسي التوحيد لأن الجلوس عادة دلالة على الاستقرار والثبوت، وهو ما عنيناه بالتحقق.

ولم يجعل الخراز الفناء تابعاً لمراحل الأنس بل انتقل من الأنس إلى التحقق بالتوحيد، ثم سلك مسلك الجلال والعظمة لا الجمال والمثنة المناسبين للأنس، لأنه رأى أن مواصلة العروج بعد الأنس في درجات القرب ستدرّ على السالك أحوال البسط والدلال والولّك والشوق والسُكر والغيبة؛ ولذا عدل عن هذا الطريق إلى طريق التحقق بالتوحيد ثم مشاهدة الجلال والعظمة، والوقوع تحت قهر الجلال يمحو الغيرية، ويذيب السوى، ويُفني العبد تحت عظمة الجبروت، وسلطان العزّة الإلهية، وفي هذا ردٌّ على التساؤل الثاني.

### **بين كحل من الخراز والسهوردي في مراحلهما**

وأما من ناحية الموازنة بين مراحل السير بالجذب عند الخراز والسهوردي فإنك تلاحظ أن مراحل السهوردي ابتدأت بالجذب وانتهت بالتمكين وعدم التلقب مع الأحوال، على حين ابتدأت بالذكر وانتهت بالفناء عند الخراز ومع أن مراحل أبي سعيد تبدو أكثر دقّة وترتيباً من مراحل السهوردي إلا أن ما ذكره صاحب عوارف المعارف مبنياً على الجذب أرقى وأعظم؛ لأنه ختم مراحلها بحال التمكين في الأحوال، ويبيّن أن المجذوب السالك يستطيع الوصول بفضل الله وعنايته حتى يتغلب على الأحوال ولا تغلبه الأحوال.

ومثل هذا الوصول يفوق حال الفناء الذي يمكن أن نعتبره في منتصف الطريق بين بداية الجذب ونهاية التمكين، وقد يقال بعد هذا أن أبا سعيد لم يقصر في بيان المراحل حيث لم يسر إلى نهاية الشوط كما سار السهروردي، لأنه لم يُرد أن يتحدث تفصيلاً عن كل مراحل السلوك بالجذب بل أراد فقط أن يبين المراحل التي توصل إلى الفناء مبتدئةً بالجذب والتهديب الرباني.

دعونا بعد هذا نستمع إلى صوفي آخر ينشد مفاخرًا بطريق الجذب في التربية، ألا وهو أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء أبو العباس الأدمي (٣٠٩هـ):

بالله أبلغ ما أسمى وأدركه      لأبي ولا بشفيح لي إلى الناس  
إذا يئست فكاد اليأس يقلقني      جاء الغنى عجباً من جانب اليأس<sup>(١)</sup>

ويقول أبو القاسم إبراهيم بن محمد النصرأبادي المتوفى (٣٦٧هـ): الجذب أسرع من السلوك فإن كل جذبة من الحق تغني العبد عن أعمال الثقلين وأخيراً فإن طريق الجذب في التربية يمتاز بأنه مأمون، وأسرع، ودافع على الطاعات ومعين عليها، وموصول إلى درجة التحقق في أقصر صورة من صور التهديب.

### أدلة الطريق الجذبي

يستدل الصوفي على صحة طريق الجذب من القرآن الكريم بالآيات التي وردت فيها لفظة الاجتباء، مثل قوله تعالى عقب الحديث عن بعض الأنبياء:

﴿ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَأَجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [الأنعام: ٨٧]، وقوله تعالى: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴾ [مريم: ٥٨] ﴿ اللَّهُ

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج ٥: ٢٩.

تَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿ [الشورى: ١٣] ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۗ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴿ [الحج: ٧٨].

ففي هذه الآيات نرى أن الاجتباء جاء بمعنى عام كالهداية وذلك في آية الحج، وجاء بمعنى خاص يفوق الهداية كما في بقية الآيات التي ذكرت الهداية والاجتباء معاً، والعطف فيهما يقتضي مغايرتهما، ويقطع على أن كل لفظة تؤدي معنى مستقلاً يتصل بالمؤمنين لا بالمرسلين إذ الحق سبحانه ذكرهما في جانب من كان مع النبيين من ذرية آدم، ومن حملوا مع نوح، ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل، وليسوا جميعاً أنبياء.

ولأن الاجتباء يحمل معنى أرقى من الهداية، نجد القرطبي يقول: وهو عند أهل اللغة بمعنى اخترناهم، مشتق من جبيت الماء في الحوض: جمعتهم، فالاجتباء ضم الذي تجتبيه إلى خاصتك<sup>(١)</sup>، وفي غير سورة الأنعام يفسر الاجتباء قائلاً: أي يختار للتوحيد من يشاء، والصوفية يرون أن الجذب بهذا المعنى يتعلق بالكشف والعلم الحقيقي والباطني، ولا شك أن هذه العلوم هي من جملة حقائق التوحيد التي يختار الله لها من يشاء من صفوة خلقه، وأمّا ابن عباس فيقول في معنى اجتبيناهم: اصطفيناهم<sup>(٢)</sup>، ويفسر مجاهد اجتبيناهم بمعنى: أخلصناهم<sup>(٣)</sup> وهذه المعاني هي مرادات الصوفية وعليها بناء القوم.

وكذلك ترد كلمة الاصطفاء مؤيدة لمطلوب القوم، ولطريق الجذب، حيث تأتي مبيّنة أن الله يصطفى من الخلق رسلاً هم هداة عباده، مثل قوله سبحانه

(١) القرطبي في التفسير: ٤٧٠، دار الشعب، ٥٨٣٣.

(٢) ابن عباس: تنوير المقياس من تفسير ابن عباس ١١٤ دار الكتب العلمية بيروت.

(٣) تفسير مجاهد بن جبر المخزومي ج ١: ٢١٩ المنشورات العلمية بيروت.



عن موسى: ﴿إِنِّي أَصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلِمِي﴾ [الأعراف: ١٤٤]،  
 ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِمَّنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥]، ﴿ثُمَّ  
 أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٢٢]، ويصطفى من العبيد  
 صفوة هم خلص المهديين كقوله عن مريم: ﴿يَمْرِيْمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ  
 وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢] وقوله عن  
 طالوت الملك لا النبي: ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ  
 وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٧].

ومثل هذا الاصطفاء الذي تتركى منه النفس وتتطهر كما هو عند مريم أو  
 الذي يزداد فيه العبد بسطة في العلم واليقين كحال طالوت هو ما تطلع إليه  
 رجال الصوفية وما تحقق لأهل الجذب منهم تحققاً مبنياً على فضل الله وعنايته  
 لا على كسب العبد وجهده، وكم كانوا يجارون بدعاء النبي ﷺ في هذا الصدد:  
 «اللَّهُمَّ لَا تَكُنِّي إِلَى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ أَوْ مَا هُوَ أَقْلُ مِنْ ذَلِكَ، اللَّهُمَّ اكْلَأْنِي كَلَاءَةَ  
 الْوَلِيدِ» وقوله: «اللَّهُمَّ تَوَلَّهَا أَنْتَ خَيْرٌ مِنْ تَوَلَّاهَا وَزَكَّاهَا أَنْتَ خَيْرٌ مِنْ زَكَّاهَا أَنْتَ  
 وَلِيُّهَا وَمَوْلَاهَا» ولما كان الاجتباء المحض والاصطفاء الخاص غير معلل بكسب  
 العبد كان أفضل وأرقى سبباً للتربية عند رجال الطائفة.

### الطريق الثاني: التعلم من النبي

ومن الطرق غير الكسبية التي يتلقى عنها الصوفية ويتأدبون من خلالها الأخذ  
 عن النبي ﷺ مناماً أو يقظةً حسب درجة الصفاء التي يتصف بها السالك، فكلما  
 كان على درجة كبيرة من النقاء كانت الرؤية أتم وأكثر، والنصائح محدّدة، وعلى  
 كلٍّ فهذه حالة نادرة وعزيزة لا ينالها إلا من أهل لها نفساً ومحبة لرسول الله ﷺ،  
 والذي أكثر من الصلاة عليه واستشعره دائماً معه، وتمثله سلوكاً واقتداءً،  
 وامتلاّت مشاعره وعاطفته بذكره، ودام على القرب منه بكثرة المتابعة ودقّتها.



وتلي مرحلة التلقي عن النبي صلوات الله عليه وسلامه مرحلة الجذب مباشرة، وفي كل منهما يستغني السالك عن شيخ يتلمذ عليه بما فتح الله عليه من منحه، أو بما قام به رسول الله من نصحه وتوجيهه، وإن كنا نفرق بينهما من حيث إن حالة التلقي بالجذب تصادف العبد في بداية سلوكه وتباغته، ولا يصحب المرید شيخاً قبلها، وتكون من القوة والظهور والتأثير بما يجعل السالك مغموراً ومقهوراً على ما أريد به، وليس لها إلا وجه واحد ترد عليه، وتبدأ حالة النفع والاستفادة بالمواهب من باطن الإنسان الذي هو محل هذه الفتوحات الإلهية وتسري منه إلى ظاهره.

أمَّا التلقي عن النبي ﷺ، والأخذ منه فإنه بالطبع لا يكون بنفس القوة التي في الجذب الإلهي، ومع أن بركته تعم الظاهر والباطن إلا أن الباطن لا يظهر في هذا التلقي بنفس القدر في الجذب إن كان العبد مبتدئاً، وليس له من السلطان على نفس المتعلم الصوفي كما للجذب، كما أن رؤية النبي قد تكون مناماً أو يقظة، وربما سبقت بشيخ قام بتأهيل المرید لفترة حتى اتصل السالك بالنبي فاستغنى عن الشيخ الظاهر، واللقاءات التي تتم بين المرید ورسول الله ﷺ على أي حال غالباً ما تكون محدودة، أمَّا في الجذب فهو لقاء أزال الحجب فاستمر الحضور واللقاء، وليس للنبي ﷺ من العناية والرقابة ما هو لله على وجه التحقيق.

ومن هنا فإن التعلم من النبي ﷺ يكون بالنصح والتوجيه، ونوال البركة السارية من نوره ﷺ إلى العبد المقصود بالتربية، وإن كنا لا ننسى بعد هذه الفوارق في الطريقتين أن النبي ﷺ لا يزور عبداً أو ولياً إلا من كان الحق قد رضي عنه واجتباها، وكرمه بشرف زيارة النبي صلوات الله وسلامه عليه، ولا نستبعد أن يجمع الله الطريقتين معاً: الجذب والزيارة لعبد يكون له مزيد عناية من الله، وهذا هو الغالب الذي يقع مع أقطاب المریدين الذين قطعوا شوطاً كبيراً

في السلوك، ومُنحوا الفتوح، ثم رُزقوا شرف الزيارة، فنالوا فضائل الطريقين معاً.

### وقوع الرؤيا مناماً

لم يكثر الجدل حول وقوع الرؤية للنبي ﷺ في المنام لتضافر النصوص على ذلك، مثل قوله من رواية أنس: «مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى؛ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ بِي»<sup>(١)</sup> وقوله: «مَنْ رَأَى فِي مَنَامِهِ فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»<sup>(٢)</sup> أي رَأَى حَقًّا، ولَمَّا كَانَ كَذَلِكَ فَإِنَّ الرُّؤْيَا فِي الْمَنَامِ وَقَعَتْ لكَثِيرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ، فَيُحَدِّثُنَا ابْنُ سَعْدٍ فِي طَبَقَاتِهِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: مَا مِنْ لَيْلَةٍ إِلَّا وَأَنَا أَرَى فِيهَا حَبِيبِي، ثُمَّ يَسْبِكِي<sup>(٣)</sup>، وَأَمَّا نَافِعُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَعِيمٍ أَسْتَاذُ الْإِمَامِ مَالِكٍ فَكَانَتْ تَخْرُجُ مِنْهُ رَائِحَةٌ كَرَائِحَةِ الْمَسْكِ أَوْ أَشَدَّ عِنْدَ الْقِرَاءَةِ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ... تَتَطَيَّبُ كُلَّمَا قَعَدْتَ تُقْرَأُ النَّاسُ؟ قَالَ: مَا أَمْسُ طَيْبًا، وَلَكِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِيمَا يَرَى النَّائِمُ وَهُوَ يَقْرَأُ فِي فِيَّ، فَمِنْ ذَلِكَ الْوَقْتِ يَشْمُ مِنْ فِيِّ هَذِهِ الرَّائِحَةُ<sup>(٤)</sup>، وَقِيلَ لَهُ: مَا أَصْبَحَ وَجْهَكَ! وَأَحْسَنَ خَلْقَكَ! قَالَ: كَيْفَ لَا أَكُونُ كَذَلِكَ وَقَدْ صَافَحَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْهِ قَرَأْتُ الْقُرْآنَ، يَعْنِي فِي النَّوْمِ<sup>(٥)</sup>.

وقال سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ (١٩٨هـ): رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي الْمَنَامِ فَقُلْتُ لَهُ: قَدْ اخْتَلَفَتْ عَلَيَّ الْقِرَاءَاتُ، فَبِقِرَاءَةٍ مِنْ تَأْمُرُنِي أَنْ أَقْرَأَ؟ قَالَ: بِقِرَاءَةِ أَبِي عَمْرٍو بْنِ الْعَلَاءِ، وَرَأَى أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي مَنَامِهِ وَأَمْرُهُ أَنْ يَتْرَكَ

(١) القسطلاني: إرشاد الساري شرح البخاري: ج ١٠: ١٥٢، ١٥٣.

(٢) ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج ٧: ١٢.

(٣) طاش كبرى زاده مفتاح السعادة: ج ٢: ٢٧.

(٤) نفسه: ج ٢: ١٠٢، ١٥٢، ٢٣٢.

الاعتزال وينصر المذاهب المروية عن رسول الله ﷺ ، ولقد رآه أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ) في المنام وقال له النبي ﷺ: أحيت سنّتي بشرح حديثي، فلقّب من ذلك اليوم بمحيي السنّة، وناول النبي الحسن بن محمد بن عبد الله الطيبي (٧٤٣هـ) المعدود من المفسرين قدحاً من اللبن فشرب منه.

وهكذا نرى أن رؤية النبي كما وقعت للصوفية وكانت سبيلاً للتربية الباطنية والظاهرة فإنها وقعت لبعض القراء والمفسرين ورجال الحديث كالبغوي السابق ذكره وكالإمام البخاري الذي حدّثنا أنه ما جمع الحديث إلا بإذن من النبي ﷺ وأمر منه.

وكذلك وقعت لبعض الفقهاء كالشافعي الذي رأى الرسول فسأله: من أنت؟ قال الشافعي: من رهطك يا رسول الله. فقال: اذن منّي فدنوت منه فأخذ من ريقه ففتحت في فأمر من ريقه على لساني وفي شفّتي، وقال: امش بارك الله فيك<sup>(١)</sup>.

فإذا جاء يحيى بن معين عون بن زياد (١٣٣هـ) وحدث أنه كانت عادته في الحج أن يذهب إلى مكة ثم يعود إلى المدينة، ولكنّه في مرّة خرج من المدينة ورجع إليها وأقام بها ثلاثة أيام، ثم خرج منها، ولما بات بمنزل من المنازل أثناء السير ونام رأى النبي ﷺ يقول له: يا أبا زكريّا أترغب عن جواربي؟ فلما أصبح قال لرفقائه: امضوا فإني راجع إلى المدينة، فمضوا ورجع وأقام بها ثلاثة أيام ثم مات، فحُمّل على أعواد النبي ﷺ ، وإذا رأيناه يحدث بهذا كما يُحدث غيره من رجال الصوفية فلا تتعجب إذا قلنا بعد كل ما سبق أن التربية عن طريق رؤية النبي ﷺ كانت مجالاً رحباً للصوفية تعلموا منه الكثير وانتفعوا ببركة الرؤيا أيما إفادة.

(١) نفس المصدر.

## وقوع الرؤية يقظة

ويبدو أن الرؤية المنامية لم تُثر اهتمام الصوفية كثيراً مع تقديرهم العظيم لها كسبيل خاصٍ للتربية السلوكية، نظراً لأنها عامة يمكن أن تقع لعامة المؤمنين وخاصتهم، وهم يتطلعون إلى طرق التربية الخاصة التي تتناسب إلى حدٍ كبير مع طموحهم في علاقتهم بالله، ومع رغبتهم في التربية والتطهير بغير كشف الحجب ومعرفة الأسرار، ومن ثمَّ فإنهم أفصحوا بوضوح عن رؤية المصطفى يقظة والأخذ عنه والتعليم منه، واعتدوا إلى حدٍ بعيدٍ بهذه الوسيلة التربوية لكونها خاصةً بأهل الاجتهاد ولا تقع إلا لكبار الأولياء.

ونسلم العبارات الجلية التي بينت عملية التلقي، وكشفت بوضوح وإظهارٍ عن وقوع الرؤية يقظة، وما حدث فيها بين النبي ﷺ ومن رآه من الصوفية سواء وقعت الرؤية في ابتداءٍ حال السالك، واقتصر في تربيته على الأخذ المباشر من الرسول ﷺ دون الرجوع إلى شيخ يسلك كما هو عند محمد فتح بن المختار بن الرضا أحمد بن محمد فتح بن سالم صاحب الطريقة التيجانية الذي قال: قد أخذنا عن مشايخ عدة فلم يقض الله بتحصيل المقصود، وإنما سَدَدْنَا وأستاذنا في هذا الطريق هو سيّد الوجود، قد قضى الله بفتحنا ووصولنا على يديه ليس لغيره من الشيوخ فينا تصرف<sup>(١)</sup>. فهو كفيله ومُرَبِّيه، ولا مِنَّةَ لواحدٍ من الشيوخ عليه، بل جميع ما يصله من الله تعالى فعلى يده صلوات الله وسلامه عليه وبواسطته، ومنه إليه<sup>(٢)</sup>.

سواء وقعت على هذا النحو أم وقعت بعد السلوك على يد الشيخ كما هو الحال عند الجيلاني، وأبي الحسن الشاذلي، والجزولي، وعلي بن وفا، وعلي

(١) الشيخ محمد السايح: بغية المستفيد: ٢٠٢، ٢١٩.

(٢) نفسه: ٢٠٣، ٥٧، ١٥٨.

الخوَّاص، وإبراهيم المتبولي، والشيخ أبي مدين، والشيخ عبد الرحيم القنائي، والدسوقي، وأبي مسعود بن أبي العشائر الذي أفصح عن هذا الاتجاه قائلاً: كنت أزور شيخني أبا العباس وغيره من صلحاء مصر، فلما فتح الله عليّ لم يكن شيخ إلا النبي ﷺ، وذكر أنه كان يصافحه ﷺ عَقِبَ كُلِّ صَلَاةٍ<sup>(١)</sup>.

فكلُّ هؤلاء وغيرهم قد اعترفوا صراحةً أنهم يجتمعون مع النبي ﷺ يقظةً ويتعلمون منه، ويتلقون عنه السلوك الصحيح، ولا يغيب عن الكُمَّل منهم طرفة عين.

والرؤية على هذا النحو الكامل يقظةً ليست مُباحةً لكلِّ شارِدٍ وواردٍ من المريدين، ولكنها من خصائص القطب في كل عصر، ووسيلتها المثلى التي تتحقق بها هي كثرة الصلاة عليه، إذ إنها هي التي تُقَرِّبُ السالك إلى النبي حتى يلتقي به يقظةً.

### آراء العلماء في الرؤية يقظةً

لما كانت هذه المسألة من أصعب مسائل علوم القوم لا سيَّما في مجال التربية لزم ضرورةً أن نضع مع آراء الصوفية إقرار العلماء والفقهاء واعترافهم بها كي يستريح القارئ وهو يتابعها مُطالعةً وفهماً، وراحةً في القلب وطمأنينةً، فلا نكتفي مثلاً بقول أحمد بن محمد التيجاني في منظومته:

ومنه رؤية النبي الهادي وهي لديهم غاية المراد<sup>(٢)</sup>

كما لا نكتفي باعتراف الشيخ محمد بن السايح العربي مؤلف بُغية المُستفيد بأنها من الكرامات الجائزة فلا يُنكرها أحدٌ من أهل السُّنة أصلاً<sup>(٣)</sup>، ولا تقتصر على قول رجلٍ منهم كعفيف الدين اليافعي الذي يبيِّن أن: الأولياء ترد عليهم

(١) نفسه: ١٥٦، ٥٧، ١٥٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) نفس المرجع: ١٦١.

أحوال يشاهدون ملكوت السماوات والأرض، وينظرون الأنبياء أحياءً وغير أموات كما نظر النبي ﷺ إلى موسى عليه السلام في قبره، وقد تقرر أن ما جاز للأنبياء معجزةً جاز للأولياء كرامةً بشرط عدم التحدي، ولا يُنكر ذلك إلا جاهل<sup>(١)</sup>.

لا نكتفي بقول هذا ولا ذلك ولكن نسوق شواهد إثبات على صحة هذا الطريق في التلقي وتقريره، فرى أولاً أن الشعراني نقل في كتابه: «الميزان» عن السيوطي في «الجيش الكفيل» قوله:

إن المجتهدين كمالك والشافعي رحمهما الله يقولون برؤية ذاته الشريفة في اليقظة، ويسألونه عما يحتاجون<sup>(٢)</sup>، وأما أبو بكر بن العربي فقد رأى في كتابه «قانون التأويل» أنه تجوز رؤية النبي، وأكد على أن رؤية الأنبياء والملائكة وسماع كلامهم ممكن للمؤمن كرامةً وللكافر عقوبةً، وذكر اللقاني في شرح «جوهرة التوحيد» أن رؤيته ﷺ في اليقظة والنام جائزة باتفاق الحفاظ وأنهم لم يختلفوا على ذلك.

ويبين ابن الحاج في مدخله أن رؤيته ﷺ في اليقظة باب ضيق، وقل من يقع له ذلك إلا من كان على صفة عزيز وجودها في هذا الزمان بل عُدت غالباً مع أننا لا ننكر من يقع له ذلك من الأكابر الذين حفظ الله ظواهرهم وبواطنهم، ولا ينكر إلا جاهل بمعرفة ما يرد عليهم من الأحوال التي يشاهدون فيها ملكوت السماوات والأرض<sup>(٣)</sup>.

(١) نفس المرجع: ١٦١.

(٢) الجيش الكفيل هامش بغية المستفيد: ٥٠، ٥٣، ٥١.

(٣) نفس المرجع: ١٦١.

ويستحس السيوطي للرؤية فيسوق في كتابه «تنوير الحلك بجواز رؤية النبي والملوك» قوله: ولا يمتنع رؤية ذاته الشريفة بجسده وروحه<sup>(١)</sup>، ولما طلب منه الشيخ عبد القادر الشاذلي أحد تلاميذ جلال الدين السيوطي أن يشفع لبعض أصحابه عند السلطان قايتباي قال السيوطي: اعلم يا أخي أنني اجتمعت برسول الله ﷺ إلى وقتي هذا خمسا وسبعين مرة يقظة ومُشافهة ولولا خوف من احتجابه ﷺ عني بسبب دخولي للولاية لطلعت القلعة وشفعت فيك عند السلطان، وأني رجل من خُدَّام حديثه صلوات الله وسلامه عليه وأحتاج إليه في تصحيح الأحاديث التي ضعَّفها المحدثون من طريقهم، ولا شك أن نفع ذلك أرجح من نفعك أنت يا أخي.

لعلنا نستريح من تعنت العقل المحجوب، ووصلفه، وجُحوده بلا دليل، ولا سند من حُجَّة أو بصيص من ضوء، وعلى كل فواصل الرحلة مع تلك المسألة حتى نُهدئ من روعنا كثيرا ويسكن القلب في صدره طويلاً.

### على أي صورة يرى النبي ﷺ؟

لقد بان لنا أن الصوفيَّة لا خلاف لديهم على وقوع الرؤية يقظة، وكذلك العلماء الذين سردنا أقوالهم ولكنهم اختلفوا بعد ذلك هل تقع الرؤية حقيقة بذاته وروحه؟ أم تقع بمثاله؟ ومعنى هذا عند أبي بكر بن العربي أن رؤيته ﷺ بصفته المعلومة إدراك على غير صفته المعلومة إدراك للمثال، قال السيوطي: وهذا الذي قاله في غاية الحسن<sup>(٢)</sup>، فماذا رأى رجال الطريق وبعض العلماء؟

لم يستحسن الصوفية ومن سائرهم من العلماء القول بالمثال لوقوع شبه بينه

(١) نقلاً عن بغية المستفيد: ١٥٧، ١٦١.

(٢) بغية المستفيد نقلاً عن تنوير الحلك للسيوطي: ١٥٧.



وبين مثال أفلاطون في اللفظ فقط، وهم يكرهون المصطلحات الفلسفية لا سيما السنيون منهم، وأيضاً فإن المثال لا يُريح قلب المشتاق، ولا يُطمئن فؤاده المُلتاع، ولا يجعل الصوفي مستريحاً لما ينقل عن المثال من معرفة أو أجوبة على عكس رؤية الحقيقة فإنها تُثلج الصدر وتشرحه، وتجعل السالك مطمئناً أيماً اطمئنان لكل ما يرد على سمعه وقلبه من معارف نبوية تجدد له أثناء اللقاء المُصطفوي، وكذلك فإن رؤية الحقيقة تتناسب مع جلاء الكرامة ووضوحها، ومع قدرة الله على ذلك إكراماً للخُلص من أوليائه.

ولذلك تجد أن شيخ المالكية أبا الحسن علياً الأجهوري يُصرُّ على أن الرؤية بالحقيقة لا بالمثال حسبما جاء في «نوازل»، وذكر الإمام السواحلي في كتابه «بغية السالك»: أنه يجوز انطباع صورة النبي الشريفة في نفوس الرائيين الصادقين، ولكن على أية درجة يراه؟ إنه يقرر أنه يراه بعين رأسه عياناً في عالم الحس واعتبرها من الكرامات الجائزة والممكنة، أمّا السيوطي نفسه فيقول: إذا أراد الله رفع الحجاب عمَّن أراد كرامته رآه على هيئته التي هو عليها، لا مانع من ذلك ولا داعي إلى التخصص برؤية المثال<sup>(١)</sup>.

ولم يذهب إلى رؤية المثال إلا الإمام الغزالي والقرافي حيث جوزا وقوعه للصالحين على حدِّ ما ذكر عنهما الشيخ محمد السايح العربي<sup>(٢)</sup>.

(١) نفسه ١٥٨ نقلاً عن الجيش الكفيل للسيوطي: ١٥٧.

(٢) نفسه.



## اعتراضات وردما

ولم تُرُقْ هذه الطريقة بعضَ العلماء من أمثال ابن حجر العسقلاني والحافظ الذهبي، ووجهوا نُقودًا إليها يمكن إجماعها فيما يأتي:

أولاً: تستحيل رؤية النبي ﷺ يقظةً لما يلزم على ذلك من خروجه من قبره ومشيه في الأسواق وخلو قبره من جسده.

ثانياً: ولو سلّمنا بصحة الوقوع فلا بُدَّ أن يكون الرائي صحابياً؛ لأن الصحابي من رأى النبي ﷺ وتبعه.

ولم تُترك هذه الاعتراضات بدون ردودٍ قويّةٍ أقامها أنصار الفكرة، بل أجابوا على كل اعتراض:

١- ومن هذه الردود أنه لم يثبت لدى المحققين من المتأخرين كالشيخ أبي سالم الغباشي صحة ما نُسب إلى ابن حجر والحافظ الذهبي، وذكر أن الذي ثبت عن ابن حجر هو طعنه على بعض العارفين كالطعن الذي وجهه إلى أبي الحسن بن وفا ووالده لأسباب لا تخصُّ هذه المسألة ولا تحوم حولها، بل تتصل بمشكلات أخرى كالقول بوحدة الوجود والمبالغة في الشيخ<sup>(١)</sup>.

٢- وعلى فرض صدور هذه الاعتراضات منهما أو من غيرهما فإنه لا يلزم من حدوث الرؤية خروج النبي ﷺ ومشيه في الأسواق، وإنما يمكن أن يُمدَّ للرائي في بصره ويكشف له عن النبي ﷺ في داخل قبره الشريف، وتُقرَّب بينهما المسافات كما حدث بين عمَرَ وسارية، أو تكون الرؤية للنبي على غرار ما وقع من رسول الله للأنبياء ليلة الإسراء والمعراج، ولموسى وهو في قبره

(١) نفسه: ١٥٨ نقلاً عن الجيش الكفيل لسيوضي: ١٥٧.

يُصلي مثلما حدث رسول الله عن ذلك على وجهٍ خاصٍّ، وكما ثبت أن النبي رأى الأنبياء في السماوات خارج قبورهم.

ويؤكد أنصار الرؤية أن ما جاز للأنبياء معجزة جاز للأولياء كرامة كذلك والرؤية أمر يخلقه الله تعالى ولا يشترط فيها عقلاً مُواجهَةً ولا مُقابَلةً ولا مُقارَنةً ولا خروج شعاعٍ ولا غيره، وكذلك لا يشترط في الرؤية تحديق الأبصار ولا قرب المسافة، فلا يكون المرئي مدفوناً في الأرض ولا ظاهراً عليهما، وإنما يُشترط كونه موجوداً فقط على حدِّ قول القسطلاني<sup>(١)</sup>.

٣- ولا يلزم من ثبوت الرؤية للنبي يقظةً ثبوت الصحبة للرائي؛ لأنها تقع إذا كانت الرؤية ورسول الله في عالم الملك، أما وهو في عالم الملكوت فليست الرؤية إلا من باب خرق العادات.

٤- وقد يُقال للمنكر دعواك الاستحالة إن عنيت بها الاستحالة العقلية فباطل، أو الشرعية فمن أين لك دليل أو قاعدة تعينك على الاستحالة أو حتى مجرد افتراضها؟ لا يوجد دليل شرعي، والعقل لا يحيل وقوعها، فليس بعد ذلك سند يصحح المنع، ولذلك يقول ابن حجر المكي: وهذه الإلزامات كلها ليس شيء منها بلازم، ودعوى استلزامه لذلك عين الجهل والعناد<sup>(٢)</sup>.

(١) القسطلاني: إرشاد الساري شرح صحيح البخاري ج ١٠: ١٥٢، ١٥٣.

(٢) السيوطي: انظر تنوير الحلك، وانظر بغية المستفيد للسايح ١٥٩، وانظر أنباء الأذكىاء لحياة الأنبياء للسيوطي أيضاً.

## أدلة شرعية تصحح الرؤية

يَسْتَد السُّيُوطِي فِي تَحْمُسِهِ لِحُجُوزِ وَقُوعِ الرُّؤْيَةِ بِقِظَةِ وَمَنَامًا عَلَيِ أَقْوَالِ البِيهَقِيِّ فِي حَيَاةِ الأنبياء، وَعَلَى مَا جَاءَ فِي كُتُبِ الحَدِيثِ، وَكُلُّهَا تُؤَكِّدُ عَدَمَ امْتِنَاعِ الرُّؤْيَةِ الشَّرِيفَةِ لِجَسَدِهِ وَرُوحِهِ بَعْدَ انْتِقَالِهِ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ شَأْنُهُ شَأْنُ سَائِرِ الأنبياءِ أَحْيَاءٍ فِي قُبُورِهِمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ أَرْوَاحُهُمْ بَعْدَ مَا قُبِضُوا، وَأُذِنَ لَهُمْ فِي الخُرُوجِ مِنْ قُبُورِهِمْ عَلَى حَالَةِ بَرزَخِيَّةٍ لَا يَحِيلُهَا العَقْلُ وَلَا يَسْهَلُ عَلَيْهِ تَصَوُّرُهَا، وَمَوْتُهُمْ لَا يَزِيدُ عَنْ تَغْيِبِهِمْ عَنَّا بِحَيْثُ لَا نَدْرِكُهُمْ وَإِنْ كَانُوا مَوْجُودِينَ أَحْيَاءً، وَذَلِكَ كَحَالِ المَلَائِكَةِ فَإِنَّمَا مَوْجُودُونَ وَلَا يَرَاهُمْ إِلَّا مَنْ خَصَّهُ اللهُ بِذَلِكَ مَعَ تَغْيِبِهِمْ عَنَّا جَمِيعًا.

وَيَشْهَدُ لِهَذَا كُلِّهِ، وَيُؤَكِّدُ صِحَّتَهُ مَا وَرَدَ مِنْ أَحَادِيثِ النَّبِيِّ ﷺ وَمَا جَاءَ مِنْ أَخْبَارِ الصَّحَابَةِ، وَلَا بُدَّ مِنَ الاستِثْنَاءِ أَوْ الاستِشْهَادِ بِتِلْكَ الأَدْلَةِ طَلْمًا أَنَّهُا مَسْأَلَةٌ خِلَافِيَّةٌ، وَلَا يَنْبَغِي الوُقُوفُ عِنْدَ شُبُهَةِ العَقْلِ فِيهَا إِذْ هِيَ مِنَ المَسَائِلِ البَرزَخِيَّةِ الَّتِي تُعْتَبَرُ مِنَ السَّمْعِيَّاتِ أَكْثَرَ مِنْهَا حَقَائِقُ تَتَّصِلُ بِعَالَمِنَا، وَإِلَيْكَ طَائِفَةٌ مِنَ الأَدْلَةِ.

## أدلة الرؤية منامًا

أَمَّا الرُّؤْيَةُ المَنَامِيَّةُ فَيُرْوَى البُخَارِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ رَأَى فِي المَنَامِ فِيسِرَانِي فِي اليَقِظَةِ، وَلَا يَتَمَثَّلُ الشَّيْطَانُ بِي»<sup>(١)</sup> وَفِي رِوَايَةٍ مُسْلِمٌ «مَنْ رَأَى فِي المَنَامِ فِيسِرَانِي فِي اليَقِظَةِ - أَوْ فَكَاثِمًا - وَلَا يَتَمَثَّلُ الشَّيْطَانُ بِي» قَالَ الحَافِظُ ابْنُ حَجْرٍ: وَوَقَعَ عِنْدَ الإِسْمَاعِيلِيِّ: «لَقَدْ رَأَى فِي اليَقِظَةِ بَدَلَ قَوْلِهِ فِيسِرَانِي» وَمِثْلُهُ عِنْدَ ابْنِ مَاجَهٍ، وَصَحَّحَهُ التِّرْمِذِيُّ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ، وَفِي رِوَايَةِ أَبِي قَتَادَةَ عِنْدَ مُسْلِمٍ أَيْضًا: «مَنْ رَأَى لَقَدْ رَأَى

(١) الإمام البخاري: صحيح البخاري: ج ٤٣٩، وإرشاد الساري: ج ١٠: ١٥٢.

الحق» وله أيضاً من حديث جابر: «من رأى في المنام فقد رأى»، فإنه عند البخاري: «فإن الشيطان لا يتكوّنني» أي لا يتكوّن كوني<sup>(١)</sup> «ولا ينبغي للشيطان أن يتمثل في صورتي» وفي رواية: «من رأى في المنام فقد رأى، فإنه لا ينبغي للشيطان أن يتشبه بي» من حديث أبي سعيد.

واختلف العلماء اختلافاً كبيراً حول المعنى المراد من الجزء الأول في الحديث وهو الخاص بالرؤية المنامية، فقال البعض: إن الرؤية المنامية تقع على أي وجه يليق بالرائي ويتناسب مع حاله ودرجة قُربه من الله، ومتابعته للنبي ﷺ، فاختلاف الصورة التي عليها المرئي إنما تكون لا باعتبار هذا المرئي ولكن من تفاوت درجة وحال الرائي، ويرى الغزالي أن من رآه مناماً فقد رأى مثاله لا صورته، بينما يرى ابن سيرين أن الرؤية لا بُدَّ أن تكون مطابقة لوصف النبي ﷺ حياً مطابقة دقيقة.

وبعد ما يذكر القسطلاني هذه الاختلافات يقول: فالصحيح في تأويل هذا الحديث أن مقصوده أن رؤيته في كل حالة ليست باطلة ولا أضغاثاً بل هي حق في نفسها، ولو رُئي على غير صورته فتصوّر تلك الصورة ليس من الشيطان بل هو من قبل الله وهذا هو قول القاضي أبي بكر بن الطيب... وأشار إليه القرطبي<sup>(٢)</sup> وعليه النووي، وشيخ الإسلام ابن حجر بالأصالة عن نفسه وعن فهمه من كلام القاضي عياض، وقال الطيبي: المعنى من رأى في المنام بأي صفة كانت فليُبشّر وليعلم أنه قد رأى الرؤيا الحق، أي رؤية الحق لا الباطل<sup>(٣)</sup>.

(١) القسطلاني المواهب اللدنية: ج ١: ٥٣٢ - ٥٤٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

## أدلة الرؤية يقظة ومناقشتها

واتسعت دائرة الخلاف حول الجزء الثاني من الحديث وهو المتعلق بالرؤية يقظة في قول النبي ﷺ : «فسيراني في اليقظة» على تعدد رواياته، والحق يُقال أن شراح الحديث والمهتمين بهذه المسائل من العلماء قد وجدوا أنفسهم أمام حكايات الصالحين المتعددة التي تدلُّ على وقوع الرؤية في اليقظة لهم من أمثال الرجال الذين ذكرناهم، ومن أمثال أبي العباس القسطلاني، وأبي العباس الخراز، وعبد الله بن محمد بن عمر بن يوسف القرطبي، والسيد نور الدين الإيجي، وهم ممن لا يُشك فيهم لدى الجميع.

نقول: وجد العلماء هؤلاء الصالحين مع شدة توقيهم عن الرياء، وبُعدهم عن التفاخر، وصدقهم مع الله ورسوله يحكون رؤية النبي والاستفادة منه، وليس لدى العلماء أدلة ظاهرة نصية تمنع، فوقفوا من تلك المسألة مواقف متعارضة، فهم من ناحية لم يستطيعوا التطاول على هؤلاء الصفوة من الأولياء الذين ذكروا رؤيتهم للمصطفى، ولم يُنكروا عليهم حالهم وأقوالهم، ومن ناحية أخرى فليس لديهم سند قوي يجعلهم يُسلمون بما سمعوا عند الوهلة الأولى، ومن هنا وقع الخطأ والتناقض.

وعلى سبيل المثال نجد واحداً كالقسطلاني في المواهب اللدنية يشارك القرطبي والقاضي أبا بكر بن العربي القول بالإنكار للأسباب التي ذكرناها في الاعتراضات على الرؤية ويسوقها بتفصيلها، وإذا به في نفس الصفحات يميل ميلاً شديداً إلى قبول الفكرة ويزجُّ بكثير من الآراء التي تساندها، وينقل عن يديها نقلاً مطوّلاً فيقول مثلاً في بداية الحديث عنها: حكى بعض الصالحين حكايات عمن أنفسهم كما هو في توثيق عري الإيمان للبارزي، وبهجة النفوس لأبي محمد عبد الله بن حمزة، وروض الرياحين للعفيف اليافعي، وغيره من تصانيفه، والشيخ صفى الدين بن منصور في رسالته، وعبارة ابن حمزة: فقد ذكر عن

السلف والخلف وهلمَّ جرًّا عن جماعة كانوا يصدقون بهذا الحديث يعني «من رأى في المنام فسيرا في اليقظة» أنهم رأوه ﷺ في النوم فأروه بعد ذلك في اليقظة وسألوه عن أشياء كانوا منها مشوشين فأخبرهم بتفريجها، ونص لهم على الوجوه التي بها يكون فرجها فجاء الأمر كذلك بلا زيادة ولا نقص.

ثم قال: والمنكر لهذا لا يخلو: إما أن يكون ممن يصدق بكرامات الأولياء أو لا، فإن كان الثاني فقد سقط البحث معه فإنه مكذب ما أثبتته السنَّة بالدلائل الواضحة، وإن كان الأول فهذه منها لأن الأولياء يكشف لهم بخرق العادة في أشياء في العالمين العلوي والسفلي عديدة مع التصديق بذلك<sup>(١)</sup>.

ويسوق على لسان ابن بطال قوله في تفسير «فسيرا في اليقظة»: يريد تصديق تلك الرؤية في اليقظة وصحتها وخروجها على الحق، وليس المراد أنه يراه في الآخرة لأنه سيراه يوم القيامة في اليقظة جميع أمته؛ من رآه في النوم ومن لم يره وذكر ما قاله الغزالي في «المنقذ من الضلال»: وهم - يعني أرباب القلوب - في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منها أصواتا ويقتبسون منهم فوائد.

ويقول القسطلاني أيضا: قال البدر حسن بن الأهدل في مسألة الرؤية له: إن وقوعها للأولياء قد تواترت بأجناسها الأخبار، وصار العلم بذلك قويا ينتفي معه الشك، ومن تواترت عليه أخبارهم لم يبق له شبهة فيه، ولن يقع لهم ذلك في غيبة حس وغموض طرف لورود حالة لا تكاد تضبطها العبارة<sup>(٢)</sup>.

وفي النهاية يفصح القسطلاني عن رأيه الخاص في ختام البحث الذي أفرد

(١) المواهب اللدنية للقسطلاني.

(٢) نفس المرجع السابق.

لهذه المسألة فيجوزُ تمثيلُ النبي ﷺ وتصوُّره في خواطر الصالحين وكأنه يكلمهم ويكلمونه وذلك عند من يحسن المتابعة والاعتداء، يقول القسطلاني: فلا يمنع من الخواص أرباب القلوب القائمين بالمراقبة والتوجه على قدم الخوف بحيث لا يسكتون لشيء مما يقع لهم من الكرامات فضلاً عن التحدث بغير ضرورة مع السعي في التخلص من الكدورات، والإعراض عن الدنيا وأهلها جملة، وكون الواحد منهم يودُّ أن يخرج من أهله وماله وأنه يرى النبي ﷺ كالشيخ عبد القادر الجيلاني، أن يتمثل صورته ﷺ في خاطره ويتصور في عالم سرِّه أنه يكلمه بشرط استقرار ذلك وعدم اضطرابه، فإن تزلزل أو اضطرب كان لمة من الشيطان<sup>(١)</sup>.

وأخيراً فإنه يقترب من الإقرار الصحيح عندما يقول: قال شارح المصاييح: أو يراه في الدنيا حالة الذوق والانسلاخ عن العوائق الجسمانية، كما نُقل ذلك عن بعض الصالحين أنه رآه في حالة الذوق والشوق<sup>(٢)</sup>.

فالقسطلاني وإن ساق رأي المعارضين وبدا منه بعض الميل إلا أنه كما رأيت يظهر بوضوح جنوحه المتزايد إلى قبوله الرؤية بقظة على أي نحو من الوقوع، ويرجع ميله البسيط للرفض إلى التأدب مع أستاذه الذي رفض الفكرة مستنداً إلى أن أحداً من الصحابة ولا من بعدهم لم يره ﷺ، ولم تره السيدة فاطمة مع ولعها به بعد انتقاله، فتأديباً مع الأستاذ ظهر القسطلاني بمظهر المعارض، أو الذي يمالي المعارضين حياءً من أستاذه على حين كان في الحقيقة منشرحاً كل الانشراح لوجهة النظر الأخرى، مفسحاً لها مكاناً شاسعاً من الصفحات التي أفردتها لهذا الموضوع، وتبين من خلال تتبع النصوص التي ساقها ما يلي:

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) نفس المرجع السابق.



- ١- اتفاق السلف والخلف على تصديق من رأى النبي يقظة.
- ٢- أن أخبار الرؤية تواترت من لسان الصالحين ووصلت إلينا.
- ٣- أن القسطلاني لم يوجه اتهامًا إلى الرائيين من الصالحين لا في صفاء قلوبهم ولا في حديثهم، ولا في علمهم أو تمسكهم بالشرع.
- ٤- اعتراف هذا الرجل أن العبارة تندر وتجف إزاء هذه المسألة وبالتالي فالعقل الذي يعي ويصوغ العبارة لا يستطيع تفهم هذه الحالة تفهمًا صحيحًا.
- ٥- وإذا كان كذلك فالأولى إبقاء الحديث والإيمان به كما هو التسليم بكرامة المشايخ في ذلك.

٦- وليس صحيحًا ما يقال أن الرؤية لم تقع لأحد من الصحابة ولا من بعدهم لأن عبد الله بن سلام يروي لنا أن عليًا رضي الله عنه دخل على عثمان رضي الله عنه في اليوم الذي قتل فيه فقال له عثمان: أترى هذه الطارقة؟ فإن رسول الله ﷺ تراءى لي منها فقال: أحصروك يا عثمان؟ قلت: نعم بأبي أنت وأمي، فقال: إن شئت نصرت عليهم وإن شئت أفطرت عندنا؟ فقلت: بل أفطر عندكم فقتل قبل غروب الشمس من ذلك اليوم<sup>(١)</sup>.

وقال سعيد بن المسيب (٩٤هـ): لقد رأيتني ليالي الحرة وما في المسجد من أحد من خلق الله غيري وأن أهل الشام ليدخلون زمراً زمراً يقولون: انظروا إلى هذا الشيخ المجنون وما يأتي وقت صلاة إلا سمعت أذاناً في القبر فتقدمت فأقمت الصلاة فصليت وما في المسجد غيري<sup>(٢)</sup> وعن عبد الملك بن عمير قال: جاء رجل إلى ربعي بن حراش فقبل له: قد مات أخوك الربيع بن حراش الزاهد التابعي، ولما حضر ربعي وجلس يستغفر لأخيه كشف الربيع وجهه وقال:

(١) الجيش الكفيل: ٥٤ نقلاً عن نسزمة الراوي للكني.

(٢) ابن سعد الطبقات الكبرى: ج ٥: ٩٧، ٩٨.



أحملوني فإني قد واعدت رسول الله ﷺ ألا يبرح حتى ألقاه<sup>(١)</sup>.

وقال عبد الله بن سلام: إن سلمان الفارسي قال له: أينا مات قبل صاحبه فليترأيا له قال عبد الله بن سلام: أو يكون ذلك؟ فقال سلمان: نعم. إن نسمة المؤمن مخلاة تذهب في الأرض حيث شاءت، ونسمة الكافر في سجن، فمات سلمان فقال عبد الله: فبينما أن ذات يوم قائل بنصف النهار على سريري فأغفوت إغفاءة إذ جاء سلمان فقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فقلت: السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقلت يا أبا عبد الله - كنية سلمان - كيف وجدت منزلك؟ قال خيراً وعليك بالتوكل فنعم الشيء التوكل وردده ثلاث مرات<sup>(٢)</sup>.

٧- ففي هذه الشواهد دلائل صدق علي أن الصحابة والتابعين رأوا أو سمعوا من النبي ﷺ وهم في يقظة كما أن قصة ابن سلام مع سلمان بينت كيفية الحالة التي يحدث فيها الرائي، وأن الإنسان كالرائي يكون في حالة ذوق أو غفوة لا في حالة نوم لأن ابن سلام لو كان نائماً لبين ذلك، ولما تعجب من قول سلمان عندما أخبره بالترائي، لأن الرؤيا نوماً لا يسأل عنها ولا يتعجب من ذكرها.

### الفوائد التربوية التي تعود على السالك من هذا الطريق

لعلك رأيت أن التلقي عن النبي ﷺ نوع من الأستاذية الراقية، وأن اهتمام الصوفي بالرؤية ليس قائماً على التمتع الروحي بلقيا الحبيب ﷺ فحسب بل إنما اشتملت على ذلك وعلى منافع حسية كذلك التي حصل عليها الشافعي من ريق

(١) نفسه: ٦، ١٠٣.

(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة ج ١: ٢٢٥.

النبي ﷺ، كما اشتملت على فوائد علمية هامة، وهو المقصود الأسمى من الرؤية والتطلع إليها، على أنه يمكن القول بأن الفوائد الحسية لا تقصد لذاتها -مع ما فيها من متعة في نفسها- ولكن لما يترتب عليها من فائدة روحية باطنية وعلمية يظهر أثرهما من بركة النبي صلوات الله وسلامه عليه.

هذا بالإضافة إلى المنافع العلمية البحتة التي نالها الرءاؤون من المرئي ﷺ مثل تصحيح القراءة، أو توضيح معنى لحكم من الأحكام أو لحديث من الأحاديث، أو الوقوف على حديث من ناحية الصحة، أو معرفة سره، أو تثبيت خاطره في القلب، أو إخبار بمغيب، أو كشف عن أمر مضى، أو لأمر في المستقبل، أو دلالة على نصيحة نفسية، أو قلبية، أو أخلاقية، أو تنبيه على صفة سلوكية، أو أمر نافع في الطريق، أو إطلاع لشيخ على رتبة مرید من المریدین، أو توصية على سالك من السالكين، أو تكليف بمهمة خاصة أو عامة لنفع مسلم أو جماعة، كل هذه المنافع والفوائد هي التي اشتاق لها الصوفي من وراء رؤية النبي ﷺ.

### الطريق الثالث: الاتباع الشرعي

لا ينكر الصوفية التعلم المباشر من الشريعة كما تركها رسول الله بلا واسطة شيخ ولكنه يرونه سبيلاً قوياً من سبل التربية والتهديب النفسي والخلقي فيعلق السهروردي البغدادي (٦٣٢هـ) على قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] بقوله: فأوفز الناس حظاً من متابعة الرسول أوفرهم حظاً من محبة الله تعالى، والصوفية من بين طوائف الإسلام ظفروا بحسن المتابعة، لأنهم اتبعوا أقواله فقاموا بما أمرهم ووقفوا عما نهاهم، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]

ثم اتبعوه في أعمالهم من الجِد والاجتهاد في العبادة والتجهد والنوافل من

الصوم والصلاة وغير ذلك، ورزقوا ببركة المتابعة في الأقوال والأفعال التخلق بأخلاقه: من الحياء، والحلم، والصفح، والعفو، والرافة، والشفقة، والمداراة، والنصيحة، والتواضع، ورزقوا قسطاً من أحواله: من الخشية، والسكينة، والهيبة، والتعلیم، والرضا، والصبر، والزهد، والتوكل، فاستوفوا جميع أقسام المتابعة، وأحيوا سنته بأقصى الغايات<sup>(١)</sup>.

فقد بين السهروردي أن متابعة الصوفية للنبي ﷺ شملت الفهم لأقواله وما جاء به من الوحي فهماً شاملاً دقيقاً كما أنها اتسعت لتعم المتابعة في أعمال الطاعة والعبادة والجد والاجتهاد فيهما، وقرر أن حسن المتابعة في الفهم والعمل أثمر التخلق بأخلاقه، والتحقق بمقاماته من حياء وحلم إلى آخره كما أثمرت التحقق بأحواله، وبالتالي فإن دقة الاتباع قد أدت إلى الغاية المرجوة من التربية وهي التثقيف علمياً والتهديب خلقياً، والرقعة روحاً، والصفاء قلباً.

ولأنهم تقوم بهذا كله نرى سيدي إبراهيم الدبوقي المتوفى (٦٧٦هـ) يقول: والله لو هاجر الناس مهاجرة صحيحة، ودخلوا تحت الأوامر لاستغنوا عن الشيوخ، ولكن جاءوا إلى الطريق بعلل وأمراض فاحتاجوا إلى حكيم<sup>(٢)</sup>.

ويدلنا هذا النص أيضاً على أن الشريعة وحدها كفيلا أن تصل بالإنسان إلى الله وصلواً قوياً، وأن تحقق الصفاء النفسي والطهر الروحي، والتهديب الخلقى، وأن يسترى السالك عليها تربية تزيل الحجب وتكشف العوائق والعوارض على غرار ما فعل التابعون وتابعوهم، ولكنه اشترط لمن يسلك على الشريعة الإسلامية وحدها أن يكون صحيحاً سليماً خالياً من الأمراض والعلل النفسية، وإذا لم يكن

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٦٠.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج ١: ١٤٨.

كذلك فلا بد من طبيب يقوم بعلاجه لينهض بعبء التربية ولتثمر في نفسه صفاء وتولد رقة وجلاء، وأظن أن الصوفية في هذا الطريق التربوي يتفوقون تمامًا مع السفليين المتشددين الذين يرون الشريعة وحدها كافية للتربية والتهديب، ولا داعي عندهم لمشايخ الطرق، نقول لهم: نعم وكذلك قال الصوفية كما استمعتم ولكن بشرط أن يسلم الواحد قلبًا ونفسًا، وأن يكون متهيئًا للسلوك تهيئة صحيحة وإلا فلا بد له من معالج يكون قد خبر الطريق وعلم عثراته ومزالقه.

### الطريق الرابع: تربية الذات بالذات

إذا قلنا: إن الشريعة طريق، فإن الإنسان قد يتولى تربية ذاته بذاته معتمدًا على الشريعة إذا استيقظ وراقب نفسه، وتبصر أمرها، ونسوق حالاً من أحوال الصالحين الذين ساروا على هذا الدرب فبصرهم الله بما يريد منهم ذلك هو السوي الصالح أبو مروان عبد الملك بن إبراهيم بن بشر القبسي فقد قال أحمد المقري مؤلف «نفح الطيب»: قال الفقيه أبو العباس أحمد بن إبراهيم مؤلف كتاب «تحفة المغرب ببلاد المغرب»: سألت الشيخ أبا مروان يوماً في سيري معه من وادي «أسن» إلى بلدة «بجانس» سنة ٦٤٩هـ فقلت له: أنت يا سيدي لم تكن قرأت ولا لازمت المشايخ قبل سفرك للمشرق ولا سافرت مع عالم تقتدي ببركته في هذا الطريق، فقال لي: أقام الله تعالى من باطني شيخاً، قلت له: كيف؟ قال: كنت إذا عرض لي أمر نظرت في خاطري فيخطر لي خاطران في ذلك أحدهما محمود، والآخر مذموم فكنت أجتنب المذموم وأرتكب المحمود، فإذا وصلت إلى أقرب بلد سألت عمن فيه من المشايخ والعلماء فأسأله عن ذلك فكان يذر لي المحمود محموداً، والمذموم مذموماً، فأحمد الله تعالى أن وفقني، ومع تتابع ذلك واتصاله دون مخالفة لم أعتمد على ما يقع في خاطري من

الأمر الشرعية إلى الآن حتى أسأل عنه من حضر من العلماء<sup>(١)</sup>.

وهذه الصورة إذا انضمت إلى الحديث السابق عن طريق الشريعة تعطينا فكرة جيدة عن قيمة الطريق الشرعي في التربية الصوفية وحدثه، وأنه يمكن أن يقع للعالم بالشريعة فيصفي نفسه ويهذبها ويكشف له من الأسرار ما ينقله إلى طاعة الخواص، وعبادة المقربين وما يسهل طول المجاهدات وحرقة المكابدات، وما يضمن له الوصول معه إلى أرقى الدرجات.

كما أنه يمكن أن يقع لمن يتبصر ذاته فينقدح المحمود والمذموم في خاطره بالتوفيق الإلهي واللفظ الرباني كما هو حال أبي مروان، وغيره ممن التزم السير والسفر إلى الله على استقامة وعبادة طبقاً للأحكام المقررة في شريعة المعصوم ﷺ وكل منهم لا يقنع بالمعاملة إلا مع الموافقة الشرعية إن كان عالماً بها، ولا يستريح لما يفعل إلا إذا تأكد من مطابقته للشرع بسؤال من يعلم ذلك إن كان السالك لا يقف على الأحكام تفصيلاً.

### **الطريق الخامس: التلقي على يد الشيخ**

هذا هو الطريق التربوي الذي غلب على المريدين، واشتهرت به العملية التربوية الصوفية، ويقوم على وجود شيخ ومريدين في مكان مناسب له ظروفه الخاصة، ونظامه المحدد، وإدارته المتميزة، وتدور العملية بين جو مهياً للتهذيب والترويض، ويتنفس فيه المرید بين صحبة يعين بعضهم بعضاً، وللعملية منهجها، وبرنامجهما الدقيق، والمراحل التي يتلقى فيها المرید وتنقلاته خلالها مرسومة مقررة، وكل واحد من المريدين يقدم عليها بقصد ونية، ويسلك سلوكاً إرادياً، أي هي عملية تربوية بكل ما تتطلبه.

(١) الشعراي: الطبقات الكبرى: ج ١: ١٤٨.

وإذا كان في بداية هذا الفصل قد وضحنا أن السهروردي قسم طرق التلقي إلى قسمين أحدهما الجذب وتحدثنا عنه والثاني السلوك، ويسمى الطالب في الأول مراداً، وفي الثاني مریداً، والأول مرغوب والثاني راغب، والأول مكاشف والثاني سالك فإن الحديث عن المرید السالك بإرادته وقصده، يشمل المتبع للنبي ﷺ، السائر على هدي الشريعة، والمتبصر لذاته كما يشمل الطريق الخامس وهو التلقي على يد الشيخ بالضرورة.

وإلى هذا المرید السالك بطرقه الأربعة جاءت الإشارة بقوله سبحانه وتعالى: ﴿اللَّهُ تَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣] كما علمت، والجزء الأول من الآية يخص طريق الجذب، والجزء الثاني منها يخص طريق السلوك، ويدلنا عليه بوسائله الأربعة، وكما ترى فرجال القوم لا يستدلون على جزئياتهم من الشريعة فحسب إنما يبلغ بهم حد الاستمساك بها أن يعتمدوا عليها حتى في تقسيم مراحل السلوك، وبيان طرقه يقول السهروردي: والطريق الآخر طريق المریدين وهم الذين شرطوا لهم الإنابة في قوله سبحانه: ﴿وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣] فطولبوا بالاجتهاد أولاً قبل الكشف ... يدرجهم الله تعالى في مدارج الكسب بأنواع الرياضات والمجاهدات وسهر الدياجر، وظماً الهواجر، وتتأجج فيهم نيران الطلب، وتنحجب دونهم لوامع الأزبت، يتقلبون في رمضاء الإرادة، وينخلعون عن كل مألوف وعادة... فخلصوا من مضيق العسر إلى فضاء اليسر، وبرزوا من وهج الاجتهاد إلى روح الأحوال فسبق اجتهادهم كشفهم<sup>(١)</sup>.

وهؤلاء السالكون لهم إنابة خاصة من العادات والمألوفات، ومن الرغبات

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٦٠، ٦١.

والمأمولات غير الإنابة العامة من السيئات، وهذه الإنابة الخاصة تثمر هداية خاصة تخالف الهداية العامة التي هي الهدى إلى أمره ونهيه، والهداية الخاصة هداية إليه سبحانه وإلى قربه، فكأن العبد المؤمن بالهداية العامة، والمقلع عن المعاصي بالإنابة العامة، أناب من جديد ورجع عن العوارض والعوائق والمألوفات فأثمر ذلك له هداية خاصة هي القرب من جناب الحق قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

وسوف نفصل طرق التلقي على يد الشيخ في باب يخصه لذاته ونبين ما يجب على الشيخ وما يكون له وكذا المرید المتلقي.

### **علامات على الطرق**

تبين لنا مما سبق أن السهروردي جعل السلوك راجعاً إلى طريقتين: الجذب والسلوك، وذكرنا خمسة أنواع من الطرق وهي: الجذب، والنبي، والاتباع الشرعي، والنصح للذات، والسلوك على يد شيخ، ويمكن بعد هذا أن تلحق رؤية النبي بالجذب لقربهما وأن يتسم الاتباع الشرعي والتلقي على يد شيخ بالسلوك لكونه شرطاً فيهما، أو بالجهد الإرادي لغلبته عليهما، وبذا تنحصر القسمة في اثنين كما رأى السهروردي انحصاراً تقريباً لا تحقيقاً، لكننا رأينا تحقيقاً للفائدة في الفهم أن نسطها في خمسة، وأيضاً لأن كل جزء منها تعلق به كثير من المشكلات فكان الأنسب فصلها ليتمكن حل للمصاعب كل واحدة على حدة.

### **عصارة البحث في الفصل**

تناولت الدراسة في هذا الفصل الحديث عن المراد وهو الذي سلك بالجذب والمرید وهو الذي يقطع الرحلة مع أي طريق من الطرق الأربعة السابقة، وتتميماً للفائدة نعقد تلك الخاتمة لتعيد جمع الشعاعات الخاصة بالمراد، ونمسك بأطراف الحديث عن المرید ثم نوازن بينهما.



## راحة المرادين بالاجتباء

محظوظ هذا الصنف من السالكين، تداركهم الله بالطافه ابتداء، وأفاض عليهم انتهاء، لم يتركهم لأنفسهم بل أخذهم منها، ونصرهم عليها، وأراحهم من عناء مجاهدتها، اجتباهم فصفاهم، واصطفاهم فنقاهم، واختارهم فأعافهم، دنست بدايتهم من نهايتهم، وذاقوا في البداية بعض أسرار النهاية، لطائف الأنس حلست محل المكابدة للنفس، نظر الله إليهم أولاً فشوقهم إليه، وأطل عليهم فشففهم به، انبسط لهم فانبسطوا، وفتح عليهم بابه فمنه إليه دخلوا، وبه عرفوا، للباب أبداً لم يعالجوا بل له ولجوا، أولئك قوم وصفهم السهروردي بأنهم خصوا بالاجتباء الصرف والمحض، مع كونه غير معلل بكسب العبد رفعت الحجب عن قلوبهم وبأدرهم سطوع نور اليقين فأثار نازل الحال فيهم شهوة الاجتهاد والأعمال فأقبلوا على الأعمال باللذابة والعيش فيها مع قرّة عين فسهل الكشف عليهم الاجتهاد، أكمل الله لهم النعمة، وهياً لهم الكرامة وأسقط لهم حركات الطلب، فصارت حركاتهم في العمل والخدمة على الألفة والذكر والتنعم بمنجاته والانفراد بقربه<sup>(١)</sup>.

وهو في كنف الرعاية على أي حال، ففي بدايته إن استشرف للجفاء عصم اضطراراً بتبغيض الشهوات وتعويق الملاذ، وسدت عليه المعاطب إكراهاً، أما في وسط السير فإن الله يضع عن العبد عوارض النقص، ويعافيه من سمة اللائمة ثم يجتبيه ويصطفيه له ويبقيه لذاته وإن ظل العبد مع الاجتباء رسماً معاراً<sup>(٢)</sup> وهو المجدوب عن إرادته مع قهينة الأمور له، وقد تجاوز الرسوم بلا مكابدة<sup>(٣)</sup> والمختطف من وادي التفريق إلى وادي الجمع<sup>(٤)</sup>.

(١) عوارف المعارف: ٦٠.

(٢) الهروي منازل السائرين ٤٣ والجيلاني في فتوح الغيب ١٥٢ والغنية ج ٢: ١٣٨.

(٣) رسالة اصطلاح الصوفية ج ٢.

(٤) الهروي: منازل ٣.



## تنوع السلوك الإرادي

تجاوز المؤمنون حجب الكفر والنفاق والمخادعة وقصدوا الله وحده بإرادتهم وبمحض مشيئتهم، وهؤلاء منهم من سار في طريقه إلى ثواب الله تعالى، فيؤدي فرائضه، ويتجنب محارمه، ثم يتطوع من أنواع البر ما تمهياً له يرجو بذلك النجاة من النار، والوصول إلى ثوابه الذي أعد لعماله من الله تعالى.

وصنف آخر أبعد إرادة وأجل قصداً، وأعمق تطهيراً وتزكية، سار إلى الله تعالى ليعبده، فيؤدي أيضاً فرائضه، ويتجنب محارمه، ثم يرجع إلى باطن أموره فيجد في صدره آفات كثيرة من حب الدنيا، وطلب العز والعلو، ومن الكبر والحرص على الشهوات، وغلبة الهوى، والطمع والحسد، وحب الثناء والمحمدة والعلائق التي تعمي القلب.

ونظراً لطموح إرادة هؤلاء ممن تجاوزوا الثواب الأخروي إلى طلب الحق ذاته، وإلى نوال الحكمة والعطاء المعرفي من الله فقد أدركوا أنهم لا يجدون السبيل إلى الله مع الآفات وبالتالي فلا بد من المجاهدة والصدق في كل أمر وعمل ووقت ليخلصوا إلى مقصودهم الآجل.

يقول الحكيم الترمذي: من أراد الله تعالى مر في طريق جهده طالباً الصدق في الباطن حتى يفتح له الباب ويعطى العطاء فذاك نفقة الطريق ليقوى فيسير، فكلما سار زيد من العطاء حتى يتقدم، فلا يزال هكذا حتى يصل إلى الله تعالى قلباً، فيرتب له على قدره، فهو ولي الله، واقف بقلبه بين يديه حيث ما رتب له، ومنها يصير إلى الأعمال بقلب قوي غني بالله، ونفس صحيحة قد زایلها الخبث والخبائث، وفارق الهوى وطلب العلو والأدناس<sup>(١)</sup> وهو المرید.

(١) آداب المريدين تحقيق بركة: ٣٣ - ٣٥ السعادة.

وبالنظر في القسمة الثنائية للمؤمنين فإن الترمذي وغيره من رجال الطريق لا يطلقون لفظ مرید على السائرين من الصنف الأول الطالبين للثواب وإن كان سلوكهم لا يخلو من إرادة، أما القاصدون وجه الله الذين نظفوا بواطنهم وطرقهم، وجاهدوا العقبات حتى تزكت نفوسهم فهم الجديرون بالتسمية، وهم الأولى أن يطلق عليهم كلمة مریدين، إن الصنفين يتفقان في الدرجة الإيمانية الأولى، وفي عمل الفرائض واجتناب النواهي ولكن المریدين أكثروا من النوافل تحبباً، وزكوا نفوسهم مجاهدة، وتجردت قلوبهم تصفية، وباتوا ينتظرون العطاء الرباني تحلية ومنحة.

### السمو الإرادي عند المریدين

كلمة مرید مشتقة من الإرادة التي هي منزع مشترك بين عموم المؤمنين لكن القاصدين لله وصلوا وحكمة صاروا أجدر بالانتماء إلى الإرادة من غيرهم لسمو مطلبهم وعلو قصدهم وبحكم هذه النسبة وما اشتق منها من اسم، صار المرید هو المبتدئ بقوة العزم في سلوك طرق المنقطعين إلى الله تعالى، ويتكلف لآداب ذلك، ويتأهب للتأدب بالخدمة والقبول من الذي يعرف الحال الذي ابتداء به، وأشرف عليه من بدايته إلى نهايته، يعني أبو نصر الطوسي بهذا الأستاذ المرشد والمربي فهو القادر على الإشراف والتوجيه وقيادة النفوس وإذا بدأ المرید بقوة العزم وتكلف الاتصاف بالآداب مع المجاهدة تحت إشراف شيخه صح له الابتداء ودخل في جملة المنقطعين إلى الله تعالى بالاسم، وشهد له قلوب الصادقين بصحة إرادته، وإن كان لم يرسم بعد بحال ولا مقام لأنه مازال في السير مع إرادته<sup>(١)</sup> ويراعي الجيلاني حال الترفق مع المرید المبتدئ والتخفيف عنه حتى لا تنفر النفوس، ويتم التخفيف في مجال النوافل، أما المجاهدات وترك

(١) السراج: اللمع ٤١٧ - ٤١٨ بتصرف قليل.

الشهوات وحفظ القلوب والمحافظة على الحدود، والانقطاع إلى الله وحده خاصة بالبوطن، وحفظ الظواهر وقيام الألسنة بأمر الله، والقلوب بعلمه فلا يتصور فيها للمريدين تخفيفاً عليهم<sup>(١)</sup>، ثم ينتقل من هذه الحالة إلى الجهد في الطلب والتكلفت.

ويظل مشقوقاً عليه بعد أن تتدرب نفسه على العمل والمثابرة والاستقامة، مولياً وجهه لله وحده، ويصم أذنه عن كل ما سواه حتى يصل إلى مطلوبه ويظفر بمحبوبه ويدرك مرامه<sup>(٢)</sup>.

فبدايته بالإرادة والعزم مع التخفيف في المستحبات، ويظل يتدرج حتى يدخل في زمرة أهل الفتوة بالعمل والمشقة إلى أن يصل.

ومراعاة لأحوال المرید، وتبعاً لتدرجه فقد تنوعت تعريفاته التي تقترب من الاصطلاح، فمن نظر إلى البداية قال مع أبي حامد الغزالي: هو الذي صح له الأسماء ودخل في جملة المنقطعين إلى الله بالاسم<sup>(٣)</sup>.

وصحة الأسماء والدخول في الجملة بالاسم تعني أنه مازال في أدوار الانتساب لا التحقق والاتصاف، فما زالت حالة اسمية لا حقيقة وصفية.

ومن راعى تدرجه واقترابه من الوصول عرّف المرید بأنه: الرامي بقصده إلى الله عز وجل فلا يعرج حتى يصل، كما قال الحلاج ٣٠٩هـ أو هو الخارج من أسباب الدارين أثره بذلك على أهلها، وهو لا يريد لنفسه إلا ما أراد الله

(١) الغيبة لطالبي طريق الحق: ج ١: ١٥٩.

(٢) نفسه: ج ٢: ١٣٨، ١٥١، ١٥٢.

(٣) ابن عربي رسالة اصطلاح الصوفية: ٢.

له، ويستوي حاله في السفر والحضر والمشهد والمغيب<sup>(١)</sup>، عند أبي علي الروزباري (٣٢٢هـ) وأبي بكر الشبلي (٣٣٤هـ) أما الهروي فيرى أنه من يعمل بين الخوف والرجاء شاخصاً إلى الحب مع صحبة الحياء<sup>(٢)</sup>.

ثم يرقى المرید حتى يموت قلبه عن كل شيء دون الله، فيريد الله وحده، ويريد قربه، ويشتاق إليه، فتذهب كل الشهوات تحت نيران الشوق<sup>(٣)</sup> حسبما عرفه أبو عثمان الواعظ، وإلى هناك مازال مع إرادته لكن الموت الإرادي سرعان ما يلحقه فتسقط الإرادة، ومن ثم يعرفه ابن عربي قائلاً: هو المتجرد عن إرادته، وإنما سقنا التعريفات ورتبناها لتنوعها وبدو تعارضها والحقيقة أن كلاً منها يعبر عن حالة معينة من حالات السلوك للمريد بداية ونهاية<sup>(٤)</sup>.

### هل يلتقي المرید والمراد أولاً؟

أثار الصوفية هذا السؤال، وسببه أن المرید السالك بالإرادة لا يتصور معه الاعتماد الكلي على إرادته وحدها، كما أنه إن صدق في السير من الله عليه بلذيد الوصال فالتقى مع المراد في تلك المرحلة، من ثم حكم البعض أنهما واحد، بينما نظر فريق آخر إلى عناء المجاهدة والمكابدة وكثرة الطلب لدى المرید وإلى قرب المراد وبسطه فحكموا بأنهما مختلفان.

والحقيقة أنهما يلتقيان بمعنى في بعض المراحل، ويفترقان بمعنى فيلتقيان في البداية، لأن المرید لم يرد الله ولم ينزع إلى المقصود نزوعاً تاماً إلا بعد أن

(١) طبقات الصوفية: ٧٦، ٧٥، ٧٤.

(٢) منازل السائرين: ٣.

(٣) السهروردي: عوارف المعارف ٦١.

(٤) رسالة اصطلاح الصوفية: ٢.

وفقه الله فلما وفقه أرادته العبد، ولم يكن له ذلك إلا بتوفيق الله، والمراد أراد الله اجتهاء، فعنصر الإرادة موجود وملازم لكل منهما، وقد عبر الجليلاني عن هذه الوجهة بقوله: المرید والمراد واحد إذ لو لم يكن مراد الله عز وجل بأن يريد له لم يكن مریداً، ولا يكون إلا ما أرادته، لأنه إذا أرادته الحق بالخصوصية وفقه بالإرادة.

وعند التحقيق يتبين لنا فعلاً أن الإرادة موجودة لدى كل، ولكنها في المراد أقوى تعلقاً به وأظهر جلاء في إرادة السر والنور له، ثم الإرادة المتعلقة بالمراد اختارت أن نقذف به قذفة كبرى تنشله بها من خضم المجاهدة إلى سعة اللطف والمسن بخلاف الإرادة الإلهية المتعلقة بالمرید فإن التخصيص المرتبط بها إزاء العبد اكتفى فيه بإرادة مطلق الهداية مع بقاء المجاهدة للنفس وصورها ومكابدتها، وبذا يكون لإرادة الله بالعبد تعلقان، أحدهما في المراد بإرادة تمكينه وإراحته من عناء المجاهدة، والآخر في المرید وتخصيصه بالتوفيق والهداية إلى ما ينفعه، ومجاهدة ما لا يرضيه.

وبالتالي فقد اختلف المرید والمراد وإن وقعا تحت سلطان الإرادة لاختلاف تعلقها وآثار هذا التعلق على كل منهما.

وأيضاً فإنهما قد يلتقيان في النهاية عندما يقطع المرید المفاوز والعقبات ويصل بعد طول عناء إلى مشارف النهايات فيكاشفه الله ويصله وصل المقربين، وإن كنا نفرق حتى في هذه اللحظات الراقية بينهما لأن المرید مهما وصل قد بقيت عليه بقية، ولحظات وصله أقل من لحظات المرادين، واحتمال عودة المرید تبقى قائمة أو محتملة، أما المراد فقد حفظ من ذلك كله، وتشرب اللطائف تشرباً، وأفعمت روحه بها حتى انقطعت صلته بماضيه، وطال وقت التلذذ مع المحبوب إلا من أراد الله ابتلاءه أو مكر به.

وبين الاشتراك في إطلاق الإرادة بداية أو موتها عنهما مع مكاشفتها نهاية، أو مع التفريق للاعتبارات المشار إليها تظل هناك حالة السير إلى الله بالنسبة لكل منهما، حيث يتفقدان في مواصلة الطاعة ومصاحبة الإرادة لكل منهما فيها لكن يختلفان من جهة التعب والراحة والترفيه، المرید في نصب ومقاساة الشدائد، والمراد لقي الأمر في غير مشقة، والمرید تتولاه سياسة العلم والمراد تتولاه رعاية الحق، والأول يسير والآخر يطير، وصاحب الجهد طالب والمرفوق به مطلوب.

والمرید يعبد بالمجاهدة والمراد يعبد بالموهبة، والمكدود موجود، والمبسوط فان، وأغلب المریدین على العوض، والمرادون لا يرون إلا التوفيق، والسائر ينظر بنور الله والبطائر ينظر بالله، والناظر بالنور قائم بأمر الله، والذي بالله قائم بفعل الله، وأحدهما يتقرب وثانيهما يُقَرَّب، والمتقرب يحمى، والمقرب يدلل وينعم ويغذى، والمرید ساع إلى الترقى والمراد واصل إلى المرقى<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من الفروق الحقيقية في مرحلة السلوك.

وأخيراً فإن الإرادة ملازمة للسائرين بداية ونهاية وهما متحدان من تلك الجهة وإن اختلفا بحسب تعلقها بهما، وكذلك فهي متصلة بالسالكين في وسط الطريق وإن استراح المراد سعياً وكذا المرید توسلاً.

(١) انظر الغنية: ج ٢: ١٣٩، ١٥٨، ١٦٩، ١٦٠ وعوارف المعارف ٦١ ومهجة الأسرار ١٥١ وطبقات السلمي ٨٧، ٩٩، ٨٢.

## الفصل الثاني

### أهداف التلقي

#### الهدف بين الصوفية وغيرهم

جرت عادة الباحثين في العلوم التربوية أن يفصلوا الحديث عن أغراض التربية وأهدافها عما يتصل ببقية الموضوعات الأخرى، وأن يفرّدوا لها مكاناً مميزاً في كتبهم لا يرتبط بالمدرس ولا بالمدرسة وقد يكتب فيها كتاباً بعينه على غرار ما رأينا في كتاب «لماذا نعلم؟» الذي قام بوضعه نخبة من معلمي الشرق والغرب، وأشرف على تحرير القسم الأمريكي منه (لويز شارب) وترجمه الدكتور محمد علي العريان.

فقد اهتم الكتاب على وجه العموم بالعملية التربوية وركز على الأهداف بصفة خاصة، ولكننا وجدنا الصوفية يختلفون في تحديد الحاجة إلى التربية وفي بيان أغراضها وأهدافها عما هو متبع لدى رجال التربية الحديثة، حيث يسوقونها من خلال الإفصاح عن الحاجة إلى مُربٍّ.

ومن خلال تعريف التصوف، ويوضحون المثل العليا التي من أجلها يبحث المرید عن شيخ، ويجلس الشيخ في مكان معين ليُدْرَس أو يربي المریدين، وتنسق الوسائل، وتوضح المناهج خدمة وطريقاً لتحقيق الأهداف والوصول إليها وإفصاحهم عنها وسردها يدل دلالة أكيدة على إدراكهم لضرورة تحديد الهدف قبل البدء في مقدمات التربية والأخذ بأسبابها، ولأن كل فعل من الأفعال الشعورية والعقلية لا يتم إلا إذا عرف مسبقاً الغاية من ورائه، فلا يتم التلقي من خلال الشيخ ولا يجتمع المرید عند مُربٍّ في رحبة مسعد أو زاوية أو خلوة بعيداً عن الأهداف التربوية المقررة سابقاً، وهذا ما أكده رجال التصوف في حديثهم عن ضرورة الشيخ ولم كان ضرورياً؟ وما هو مؤكد في جميع أنواع الفلسفات

التربوية وأزماتها.

وبناء على ذلك فإن الغاية تتمثل في الأهداف التي يتصورها الإنسان ويضعها نصب عينيه وينظم سلوكه من أجل تحقيقها<sup>(١)</sup> كما يقول الأستاذ عبد الرحمن النحلاوي، فالتصور الإنساني القائم على حاجة ذاتية أو اعتبارات خارجية هو الذي يصوغ لنا الأهداف العامة أو الخاصة في التربية، ومثل هذا التصور فإنما هو نشاط ذهني وتفلسف مجرد، ورؤية عقلية لما ينبغي، ويعتمد فيها الإنسان على ذكائه وخبرته أو يستعين على ذلك بما يقتضيه دينه أو مصالحه الذاتية أو الاجتماعية طبقاً لما هو مقرر في وجهة النظر التربوية العامة، أو يخضع في تصوره لما يطلبه منه دينه فقط كما هو عند الصوفية ورواد التربية الإسلامية ودعاتها.

وهذه الغاية المتصورة قد تكون عملية بحتة وقد تكون نظرية عرفانية مثلما يغلب على أغراض التربية الصوفية، وكذلك الوسائل الموصلة إلى الغايات منها ما هو نظري تصوري كترتيب مراحل السلوك عند الصوفية بدايةً وتوسطاً ونهايةً، وترتب مرحلة على مرحلة، ومنها ما هو عملي كالقربات والرياضات النفسية التي يقوم بها السالك من خلال الطاعات العملية كالصلاة والزكاة والفضائل الأخلاقية.

وليست الغاية عملية فحسب كما حددها الدكتور محمد لبيب النجيجي عندما قرر أنها نهاية عملية، وتكون لهذه العملية بداية ويربط بين البداية والنهاية خطوات مترابطة متكاملة تتلو الواحدة منها الأخرى في ترتيب يؤدي إلى تحقيق الغاية<sup>(٢)</sup>، وهو متأثر في ذلك بتعريف «جون ديوي» للهدف والذي قال فيه إن:

(١) النحلاوي: التربية الإسلامية وأساليبها: ٩٦ دار الفكر.

(٢) د. النجيجي: فلسفة التربية ١٣١، ١٣٢، وانظر في ذلك أيضاً المدرس للدكتور فكري

ريان ١٧، ١٨.



معناه وجود عمل مرتب منظم، عمل يقوم النظام فيه على الإكمال التدريجي لعملية من العمليات.

وفوق أن هذين التعريفين أقرب إلى خطوات الوسيلة منهما إلى تصور الغاية ذهنيًا وعقليًا فإنهما يميلان كما ترى إلى وجهة النظر البراجماتية في الفلسفة الأمريكية التي لا تعترف بنظر مجرد، ولا ترى فلسفة بحتة، وليس هناك من قيمة للتفلسف إلا إذا كان خادماً لعمل، فالعمل والعمل وحده هو الذي يحفزنا على النشاط ويدفعنا للتفلسف، ويمحنا على التفكير، وحتى هذا التفكير الإنساني فهو عمل ذهني يقوم به الكائن العاقل.

وأيضًا فإن الدكتور النجيجي لرغبته التي أفصح عنها مراراً في تبني وجهة النظر الأمريكية من ناحية، ولأن تصور الهدف عمل نظري بحث من ناحية أخرى نراه يعود مرتباً مقررًا أن وضع الأهداف عمل ذهني نظري يبدأ بنزعة ثم تتحول النزعة إلى رغبة، ثم يقف الفرد قليلاً عند هذه المرحلة ليفكر ويتدبر، ويكرر الفروض النظرية ليتحاشى فيما بعد الأخطاء العملية أثناء السير نحو الهدف أي إنه -على حد تعبيره- يفكر دون عمل لكي يوفر على نفسه مواجهة نتائج الفروض المختلفة من الناحية العملية، فيكتفي بمعرفتها من الناحية النظرية لينتقل منها إذا كانت غير صالحة إلى غيرها أو لينقلها إلى حيز التنفيذ إذا كانت صالحة<sup>(١)</sup>.

ويلعب الذكاء دوراً رئيسياً في هذه المرحلة من اختيار الأهداف وتحديداتها، ومن إجراء الفروض النظرية، وبالتالي فهو يعتبرها عملية عقلية شاقة، وقد تتعد نظراً لتشابك الظروف المحيطة بتحديد الأهداف، فالأغراض العليا من التربية إذن جهد ذهني ونظري ليس إلا.

(١) النحلاوي: التربية الإسلامية وأساليبها: ٩٦ دار الفكر.

## الدافعية والغائية

والغائية بهذا المفهوم النظري العام الذي يراعي الظروف الذاتية والخارجية: الاجتماعية منها والدينية، والمفهوم النظري الخاص في التربية الدينية عامة والصوفية خاصة الذي يراعي قدرة الإنسان وطاقته ويخضع في تحديد الأغراض لحكمة الدين وأحكامه ومبادئه، هذه الغاية العامة والخاصة تختلف بهذا المفهوم عن الرغبة أو الدافع الفطري من حيث إن الدافع هو المحرض العضوي أو النفسي الذي يبعث على السلوك، أو يغذي القوى الباعثة عليه في النفس والجسم، ويحركها وينشطها حتى يحقق غاية حيوية تم كيان الكائن سواء أدركها أو لم يدركها بقلبه أو روحه<sup>(١)</sup>.

والدافع أو الرغبة قد تكون مندفعة عارمة لا تبالي بالعواقب ولا تبصر النتائج ولا تعتمد على الملاحظة والحكم، أما الهدف فهو الذي يترجم هذه الرغبة إلى خطة وطريقة للعمل تبني على أساس الملاحظة الدقيقة للظروف الموضوعية والدينية كوسيلة منظمة تعمل على الاستجابة للرغبة وضبطها وكبح جماحها، والهدف هو الذي يأتي قبل الوسيلة في صورة الموجه لهذا النشاط والممسك بزمامه في حكمة وروية، وتخطيط وذكاء<sup>(٢)</sup> والدافع هو الثورة المحتدمة في نفس الصوفي شوقاً إلى الوصول وتطلعاً إلى القرب والهدف هو تصور النهاية وما فيها وترتيب مراحلها ترتيباً منظماً يؤدي إليها.

(١) النحلاوي: التربية الإسلامية: ٩٦.

(٢) المرجعان السابقان: النحلي: ١٣٤، ١٤٦، والنحلاوي: ٩٧.

## تحديد الأهداف

يتتبع أقوال الصوفية أثناء تعليلهم لضرورة وجود الشيخ وأثناء تعريفهم لعلمهم نرى بروز الغاية من التربية ووضوحها، ونرى مع جلاتها أنهم قد حصروها في جوانب محددة.

### ١- التوحيد والتعريف بالله

أفصح الصوفية عن هدفهم الأسمى وتطلعهم الأرقى، وعن غايتهم في توحيد الذات العليا توحيدًا ينتقل فيه السالك من عبارة التوحيد إلى معنى التوحيد، ومن معنى التوحيد وفقهه في القلب إلى إسقاط الوسائط والتجرد من الخلائق على عتبة حقيقة الحقائق، متحققًا بالذات، متخليًا عن العلامات، حتى ليقول ذو النون المصري (٢٤٥هـ) عن الصوفية إزاء هذه الحقيقة هم قوم آثروا الله عز وجل على كل شيء فأثرهم الله عز وجل على كل شيء، وهو نفس معنى قول الجنيد (٢٩٩هـ) عن التصوف: أن تكون مع الله بلا علاقة، وعندئذ تشير عنه لا تشير به كما ذكر أبو منصور الصوفي، وليس علمهم إلا إناخة على باب الحبيب وإن طرد عنه على حد ما جاء على لسان أبي علي الروزباري (٣٢٢هـ) تلك الإناخة التي يكون فيها الصوفي مع الله بلا مكان كما كان معه بلا أسباب ولا شواهد أو علامات حسية، أو كما يقول الشبلي (٣٣٤هـ): التصوف الجلوس مع الله بلا هم<sup>(١)</sup>، حال كونه صارفًا نظره عن الكون متجردًا عنه، مصونًا عن رؤية الغير.

ويعني هؤلاء بهذه اللطائف أن الصوفي أو المتصوف هو الذي طلب الحق بلا خلق وقد أسقط من نفسه الهم والوسواس، وستر عن الخلق بالحق ولم ير معه

(١) القشيري: الرسالة القشيرية: ١٣٨.

كائنًا أو مكونًا أو مكانًا أو زمانًا بل استمتع به وحده.

وإلى هذا التوحيد الراقى الذي تذوقه الصوفية ووجدوا حلاوته، والذي استقر به يقينهم وانفتحت عليه عيون بصائرهم، ومسام بواطنهم فشربوا من صفاء حقه، ومن عذب معرفته، ومن رائق حقيقته، فأطالوا المكث واستعذبوا البقاء وأناخوا برحالهم وعقولهم وقلوبهم وحواسهم وأنفاسهم على بابه، لا يدخلون لحقيقة إلا بإذنه، ولا تطأ أقدام أحوالهم منزلاً إلا بأمره، ولا تمتد بصائرهم إلى حرمة سر من أسراره إلا بكشفه.

فهم لما نزعوا الشواغل، من هم ونفس ومكان وسبب، وخطوا عنده الرواحل نزلوا في ضيافته، وأقاموا في وفادته ينقلهم حيث يشاء، ويقدم لهم من زاده ما يحب ويرضى، هذا توحيدهم، وذلك حالهم مع ربهم فاعتبروا يا أولي الأبصار لا تتهموا رجال الله، ولا تصموهم بما ليس فيهم، وقد علمتم أنهم أرباب التوحيد بلا واسطة، وأهل الله بلا شفيع لديه، وإن غفل عن ذلك المريدون أو قصرُوا عن نيل مراد الأولين فما ذنبهم؟ وما ذنب علمهم؟

أقول: إلى هذا التوحيد النقي دعا الصوفية إلى ضرورة شيخ ليوصل الطالبين إليه فيعلن الجيلاني (٥٦١هـ): الشيخ وسيلة وواسطة بين المریدين وبين ربه عز وجل وطريق وسبب يتوصل به إليه كمن يريد الدخول على ملك ولا معرفة له به فإنه لا بد له من أن يصادف حاجبًا من حجابيه أو واحدًا من حواشيه وخواصه ليبصره بسياسة الملك ودأبه وعادته، ويتعلم الأدب بين يديه، والمخالطة له وما يصلح له من الهدايا والطرائف مما ليس في خزائنه وليأت الباب من بابه، ولا ليتسلق من ورائه أو من غير بابه<sup>(١)</sup>.

(١) الجيلاني: الغنية ج ٢: ١٤٥.

وأيضاً فإن العبد الداخل إلى الحضرة الإلهية تتأبه دهشة القدوم، فيحتاج إلى من يبصره بموضع السير وموضع القيام والقعود إذ لكل داخل دهشة، وينشد ابن الفارض سلطان العاشقين، وصاحب الشعر الروحي الرصين (٦٢٣هـ) في الدلالة على الله جل شأنه:

وظلت بها لا بي عليها أدل من ضل عن سبيل الهدى وهي دلت  
لقد ظللت متحقق ببقائي مع المحبوب، وسرى منه نور الهداية الخاصة في قلبي وصفاتي وقواي طبقاً لقوله: «كنت سمعه، وبصره ويده، ورجله» فلما اقتربت منه في حضرة الجمع الشهودي الذي بدد مني صفاتي وأذاب حسي، وشفف ظميتي، ورواني من سره، وسقاني من وارد فيضه، ردني إلى عالم الشهادة لكي أدل عليه من ضل عن سبيل الهدى بما حملت من عقل ولسان، لا بما أودع من ذهن وجنان، ولكن بما منحت من سر وبيان وحكمة وبرهان، فكان سره في هو الذي دل عليه الآخرين ولست أنا.

وهذا معنى قوله: وهي عليه دلت: يقول الفرغاني في معنى البيت: يعني أدل أنا بمدد حضرة المحبوب كل من ضل بنفسه وبمتابعته هواها، ومطاوعة الشيطان عن طرق هدى ربه وعنايته ووقع في سبيل متفرقة مفرقة<sup>(١)</sup>.

ويذكر الشيخ محمد الجزولي مؤلف دلائل الخيرات أنه من ثمار خدمة الأولياء المعرفة برب الأرباب، والوصول إلى علام الغيوب<sup>(٢)</sup> وهكذا يربطون هدف الدعوة إلى التوحيد والدلالة عليه بالسلوك على يد الشيخ وبالسبب في قيام علم السلوك أو علم التصوف.

(١) الفرغاني: منتهى المدارك شرح نائبة السلوك لابن الفارض: ج ١: ٢٤٢، ٢٤٣، وانظر ديوانه ٣٥ ط علي يوسف.

(٢) الشنحيطي: الجيش الكفيل: ١٢٨.

## ٢. الدعوة إلى الشريعة

وبنفس المنهج السابق نرى أن الصوفية قرروا بصراحة أن الغاية من إقامة هذا العلم هو حفظ الآداب كلها فلكل وقت أدب، ولكل مقام أدب، ولكل حال أدب فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يظن القبول<sup>(١)</sup>. مثلما جاء على لسان أبي حفص النيسابوري المتوفى (٢٦٠هـ) وهو كذلك لزوم الأدب عن أبي محمد الحريري (٣١١هـ).

أما التصوف عند الجنيد الانقياد للحق<sup>(٢)</sup>، ومحمد بن أحمد المقرئ (٣٦٦هـ) استقامة الأحوال مع الحق<sup>(٣)</sup> وبهذه الاعتبارات الدالة على أن جمهور الصوفية ومن يقبل عليهم من المريدين أرادوا من وراء هذا العلم أن يحافظوا على الحدود الشرعية وأن يستقيموا عليها في كل أحوالهم، وأن ينقادوا لله انقياداً نظرياً في فهم شريعته وعملياً في تطبيقها، فلا غرابة بعد هذه الجمل أن نسمع ابن عربي المتوفى (٦٣٨هـ) نفسه يعلن أن مهمة المشايخ والغاية من وراء تصديهم لعملية التربية تكمن في الدعوة إلى الشريعة يقول: الشيوخ نواب الحق في العالم كالرسل عليهم السلام في زمانهم، بل هم الورثة الذين ورثوا علم الشرائع عن الأنبياء عليهم السلام غير أنهم لا يشعرون، فلهم -رضي الله عنهم- حفظ الشريعة في العموم ولهم التشريع، ولهم حفظ القلوب، ومراعاة الآداب في الخصوص فهم من العلماء بالله بمنزلة الطبيب أو بمنزلة العالم بعلم الطبيعة<sup>(٤)</sup>.

(١) المحويري: كشف المحجوب: ج ١: ٢٣٦.

(٢) القشيري: الرسالة: ١٣٨.

(٣) كشف المحجوب: ج ١: ٢٣٦.

(٤) ابن عربي: الفتوحات المكية: ج ٢: ٤٨١، ٤٨٢.

ويوافق الإمام الشوكاني ابن عربي على ما قال فيبين في كتابه «قطري الولي على حديث الولي» أن أولياء الله سبحانه وتعالى هم المبلغون عن الله ورسوله، وأنهم القائمون مقام الرسل في تعريف عباد الله بشرائع الله عز وجل<sup>(١)</sup>.

ومن هنا فإن مهمة الولي ليست مقصورة على مجرد الرسوم، والإفاضة في نظم الطريق، والالتصاق بالمشايخ والخضوع لهم، وبيان كرامتهم، وليس مهمة الشيوخ هي مجرد الاجتماع لتلاوة بعض الأوراد والأدعية التي قد يفهمها المریدون أو لا يفهمونها والتي قد تتطابق مع أحوالهم النفسية أو لا تتطابق، وليست مهمة التربية عبارة عن اجتماع المریدين حول شيخ أو نائبه ليقوموا بما سنه لهم الرب من حلقة ذكر على نظام معين بداية ونهاية، وافتتاحاً وختاماً، فإذا انتهت انقطعت صلتهم بالطريق والتربية حتى يعودوا لمثلها في الحلقة القادمة وإنما الغاية السامية من التربية هي التعريف بالله تعريفاً على وجه خاص، والدعوة إلى شريعته وتبليغها للناس، وشرحها لهم وطبع المریدين على الاستقامة عليها.

كما رأيت في هذه النقطة والتي قبلها، تلك هي المهمة التي ألقى على عاتق الشيوخ السابقين من الصوفية وقاموا بها خير قيام، وربوا عليها مریديهم، وخرجوا منها أولياء عارفين، وعلماء عاملين، وصادقين مخلصين، وهو ما نفتقده اليوم في رجال الطرق الصوفية وما نفتقده في عزائم المریدين، وما كان سبباً في محوم الكثيرين عليهم، وتوجيه اللوم والعتاب الشديد للطريق ككل وهو من هذا التعنيف بريء، والعلم ورجاله الأولون من النقود برآء، وبما لیت رجالنا يقومون بما قام سابقوهم، وإخواننا من المریدين يتحدون ويشمرون عن ساعد الجسد، ويتصفون بالإرادة الماضية كما اتصف أسلافهم إذاً لأعيد للتصوف قيمته

(١) الشوكاني: قطر الولي: ٢٩٤ تحقيق د. إبراهيم هلال.



التربوية من ناحية، ولكان هذا الجمع العظيم من الرجال المتصوفين والمتشبهين بهم على جانب كبير من الثقافة الإسلامية والنقاء الديني، ولكانوا درعًا للإسلام في أيام لا تنقطع الرياح العاصفة عنه، ولسكت عنهم من يجهلون حقيقة التصوف ولا يرون إلا تلك الصورة الباهتة التي لا تفهم شريعة ولا تطبق طريقة، ولا تصل إلى حقيقة اللهم إلا القليل النادر ممن هم كالأقمار تضاء بهم الدروب، وإلا الثلة من الشمس التي تشرق فتبدد ظلام النفوس، وتهدى الحيارى في تيه الضلال، وتأخذ بأيدي العمى في ساحات الغواية وسبل التفرق، ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: ٢٤]

### ٣- التهذيب النفسي والأخلاقي

#### نظرة عامة

لا مناص عند من يتحدث عن التربية العامة من التعرض للمسألة الأخلاقية ومن تهذيب النفس والاهتمام بالتأديب وتقويم الذات وكشف دوافع الخير والشر فيها، ولكنهم على وجه العموم يسلكون مسالك في دراسة المشكلة أقرب إلى وجهة النظر الاجتماعية التي تُعنى بدراسة الأخلاق والفضائل كظاهرة من ظواهر علم الاجتماع، ويبيّنون من أين يستقي الإنسان في بدايته آدابه وفضائله، وما هي المنابع الأصلية التي يتعلم منها الطفل ما هو محمود يفعل وما هو مذموم يترك، وما هو خير يثاب عليه، وما هو شر يعاقب عليه، ويحددون ذلك في مجالات الوالدين والرفاق والبيئة، والعلاقات الناشئة بين المدرس والتلاميذ وفيما بينهم.

وتغرق المشكلة الأخلاقية من هذه الجهة بين أمواج النظريات الاجتماعية المختلفة، وقد سلك هذا المسلك تقريبًا «نشاييل كانتور» في كتابه «المعلم وعملية التعليم والتعلم»<sup>(١)</sup>.

(١) كانتور: المعلم: ٢٤٠ - ٢٧٠.



ومع أن المشكلة لصيقة الصلة بعلم النفس إلا أنها أخذت من هذا الجانب فقط تقع فريسة للنظريات البحتة أو لعلم النفس الفرويدي، ولو أخذت من جهة علم النفس الوصفي مع بيان الدافع وعلاجه أو تهذيبه لكان أولى وأنفع.

وقد تدرس المشكلة الأخلاقية من الجانب التاريخي فيتعرض الباحث إلى تطورها على مر القرون، وكيف نظر الإنسان إليها وكيف كانت مع القبيلة ثم مع المجتمع، وكيف كانت القيمة تختلف من مجتمع إلى مجتمع حسب فلسفة هذا المجتمع الذي يقوم عليها ويجب أن يشيعها بين أفرادها، وغالبًا ما يدرس موضوعنا دراسة أخلاقية بحتة على غرار ما يفعله علماء الأخلاق فيتعرض الباحث أو الكاتب التربوي إلى الأخلاق تعريفًا، ثم يستطرد في بيان المعايير الأخلاقية، والمذاهب النفعية والكمالية والواجبية في ذلك، ويستعرض ما جاء في الإرادة من فلسفة، ولا يترك مذهبًا أخلاقيًا أو عمليًا إلا وتعرض له.

ويمكن أن نعد من هذا القبيل كتاب «التربية وطرق التدريس» للأستاذ/ صالح عبد العزيز<sup>(١)</sup>، وكتاب «أصول التربية» للدكتور/ إبراهيم مطاوع<sup>(٢)</sup>، وأما «المر - ه - - وايلدز، كينث - ف - لوتشي» في كتابهما «أصول التربية الحديثة» فعلى الرغم من أنهما سلكا طريق الدين وربطًا بين الأخلاق والدين إلا أنهما درسا المشكلة من جانب ارتباطهما بالثورات الدينية والفرق المذهبية المختلفة، ونظرة كل فرقة للمشكلة الأخلاقية، ولم يبينا لنا كيف نطهر الأخلاق وكيف نهذب النفس ونربيها<sup>(٣)</sup>؟ ولأنهما اعتبرا المسيحية قد مزجت بالفلسفة مزجًا صريحًا في القرون الوسطى كما وافقهما على ذلك (كاتور) الذي حمل

(١) الجزء الثاني، الفصل السابع: ٢٣١ - ٢٨٣.

(٢) أصول التربية، الفصل الخامس: ١١٩ - ١٤٩.

(٣) الفصل العاشر: ٣١١ أصول التربية الحديثة ترجمة د. محمد سمير حسنين.

(توماس اكويناس) مسئولية هذا الإدماج فإن التعرض إلى المشكلة أيضًا من تلك الوجهة الدينية المتصارعة مذهبياً المزوجة فلسفياً لا يعتبر نقياً من الناحية الدينية الصرفة التي تعتمد على الوحي المقدس الذي لم تشبه شائبة عقلية.

ومن هنا فإن دراسة الصلة بين التربية والأخلاق لم تأخذ نصيباً مرموقاً من الناحية التربوية الفنية التي تحدثنا عن الكيفية الصحيحة لتهديب الأخلاق وتطهيرها، وكيفية علاج الشرير والوسائل التي يجب اتباعها لتشجيع الإنسان الفاضل، وتقويم الشرير، وكيف يتصرف المدرس مع تلميذه الذي بدا عليه سلوك معين لا يراه صائباً؟ وكيف تستطيع العملية التربوية أن تخرج مثقفاً وأن تخرج بنفس القدر أو أرقى من ذلك متخلقاً فاضلاً؟

وإني أرى التربويين قد أغرقوا أنفسهم في بحوثهم التربوية وسط كومات من المذاهب الفلسفية التي قضيَ عليها بالانتهاء أو حكم عليها بالانزواء، كما أنهم قد تطلعوا إلى جوانب كفتهم مؤنتها علوم أخرى مثل نظرية المعرفة ومثل المشكلة التي تحت أيدينا، والخوض الكثير في العلوم الرياضية والطبيعية والاجتماعية، والمذاهب الفلسفية الكثيرة.

وحتى لو كانت هناك صلات وثيقة بين التربية وبين بعض المسائل فإنه يجب على باحثي التربية أن يبدعوا من حيث انتهى أرباب التخصصات الأخرى ويشيروا إلى ذلك بالعبارة الواحدة ثم يعرجوا على مقصود علمهم دون أن يخوضوا فيما خاض فيه جهابذة المتخصصين، وعليهم أن يعكفوا على الموضوع الأهم في علمهم وهو فنية التربية في كل ما يتصل بالمدرس والتلاميذ والمدرسة والوسائل والمناهج والخطة والجزء الدرسي والإدارة ومشكلات التعليم وحلها، وأن يقتصروا على ذلك فالتوسع لا يخدم قضاياهم بقدر ما نحتاج نحن منهم إلى العمق الأفقي.

وعلى التربية أن تتواضع وأن تكف عن الاستعلاء والسطو على موضوعات العلوم الأخرى، وأن تدرك أن العملية التربوية قد أصيبت بالبوار والضعف الثقافي والخلقي منذ الأعوام التي هطلت علينا فيها سيول البحوث التربوية، تلك السيول التي تتابعت ثم اشتدت حتى أغرقت فأضرت أكثر مما نفعت، ويوم أن كان المدرس يدرس بكثير من خبرته، وبشوق إلى مهنته، وإجلال من أمته، مع قليل من المعرفة الفنية المتخصصة قد أنتج لنا خيرة المثقفين وأفضل المؤدبين، وذلك في النصف الأول من القرن العشرين.

### **نظرة الصوفية إلى المشكلة**

اهتمت التربية الصوفية بدراسة النفس والأخلاق اهتماماً بالغاً وقد اتسمت دراساتهم بالسبعد عن الدراسة الميتافيزيقية بأشكالها المذهبية، وعن الجوانب الاجتماعية وارتباط الأخلاق بها، وعن استقرار التاريخ وتبعه، كما أنهم لم يعيروا البحوث الأخلاقية المزوجة بالفلسفة عند المسلمين أدنى اهتمام، ولم يتطلعوا إلى النظرات الدينية لدى المتفلسفين، وإنما أفصحوا في أكثر من نص على أنهم مع الشريعة حكماً وأدباً وخلقاً وسترى غير ما أسلفنا كثيراً في آداب الشيخ والمريد،

وكذلك فقد واجهوا النفس البشرية وجهاً لوجه، ووضعوها تحت معايير الخبرة والتجربة السلوكية وضماً دقيقاً، ولاحظوا الأخلاق ملاحظة خارجية وباطنية، واشتملت تلك المواجهة الصريحة للنفس وتهذيبها على عدة اعتبارات منها:

- (أ) الجانب الديني وحكمه على السلوك الأخلاقي بالخيرية أو الشرية.
- (ب) والخبرة السلوكية التي حصلها المرابي في مضمار التربية والترويض، والتي سبقت توليه لمهمة تسليك الآخرين.
- (ج) والرؤية البصيرية التي يستعملها الصوفي المكاشف في ملاحظة باطن المرید،

فكانه يلاحظ مریده ملاحظة ظاهرية بما لديه من خبرة سابقة في تهذيب نفسه ويلاحظ باطنياً بما يمن الله عليه من مكاشفة ومطالعة كتلك التي كان يعامل بها النبي ﷺ المسلمين إذ يقول لواحد منهم: «قل آمنت بالله ثم استقم» ويقول لرجل آخر سألت نفس السؤال الأول: «لا تغضب» فقد أعطى لكل منهم حسب ما يهذبه ويصلحه.

(د) وأيضاً فإن الصوفية قد وضعوا من المناهج التربوية في التهذيب مثل الزهد، وعدم الحرص على الدنيا، وكثرة الطاعات، والذكر، والجوع، والصمت، والخلوة، والسهر، ولقاء الصالحين وغيرها ما كان عوناً صحيحاً للمريد على نفسه، وما كان سلاحاً فعالاً لهذا المجاهد الصادق صاحب الإرادة القوية والفتوة والعزيمة الصادقة على وساوس نفسه وهواجسها، ولم تكن برامجهم قائمة على اتباع مذهب أو فلسفة أو جماعة.

(هـ) وساعد على تحقيق التهذيب وسرعته، والوصول إلى الغاية الأخلاقية التي ينشدها الصوفية ما كان يقوم به المريد من دقة في ملاحظته لنفسه والصدق مع ذاته لصالح ذاته، وما كان يداوم عليه من مصارحة الشيخ بكل ما في نفسه وما ينتابه، ولقد كان يكثر من المحاولات وتكرارها ولا يمل من المعاودة والرجوع إلى المواقف لتصحيحها.

(و) أن الصوفية سلكوا في التهذيب طريقاً مأموناً وحادراً ومرتباً، فهم لم يجابهوا نفس المريد المبتدئ دفعة واحدة، ولم يأخذوه إلى الصفات المحمودة كلية بل ابتدءوا من نقطة أولية هي التوبة والزهد، ثم انطلقوا منها إلى بقية الفضائل فضيلة فضيلة، وهذا البرنامج هو ما عرف عندهم بالتحقق بالمقامات، كلما تحقق بصفة انتقل إلى غيرها أي إنه يتدرج من الزهد إلى الصبر إلى الشكر إلى الرضا إلى الخوف إلى الرجاء إلى الورع حتى ينتهي من أمهات الفضائل التي تعرف عندهم بالمقامات، ويحدث نفس التدرج في المهلكات فهو يتخلص من رذيلة رذيلة بادئاً من أخطرها صاعداً إلى أدناها حتى يجهز عليها كلها.

(ز) وقد لعبت القدوة دوراً هاماً في التهذيب والتخلق، حيث اقتدى المريدون بأشياخهم ممن سبقوهم وكان الجو السائد بين المريدين مشحوناً بالفضائل والقيم الدينية العليا، كما أن توجيهات ونصائح الشيوخ القولية كان لها أبلغ الأثر في ترقية المريدين أو زجرهم، وسوف نتحقق من صحة هذا المنهج وأنت تتابع معنا آداب الشيخ مع المريدين وآدابهم مع الشيخ، وآداب الصحبة، وآداب الخدمة، وآداب السفر لترى بنفسك أي صفات أخلاقية تلك التي امتاز بها مسلك الصوفية في ذاتها وفيما بينهم.

(ح) ويجب أن نعلم أن مسألة التهذيب النفسي والتخلق بالأخلاق الفاضلة كان هدفاً في حد ذاته وأن الصوفية تحققوا بالفضيلة، وقدموا الخير لمن عاشروهم لأن الدين حث على ذلك سواء أجرت الفضيلة عليهم ثواباً أم لا، كما أنها في الوقت ذاته كانت سبيلاً تقتضيه غاية الكشف والمعرفة الذوقية، وتلك الغاية العليا التي لا تتحقق إلا بعد نقاء النفس والقلب وجلالتهما.

(ط) ولشدة اهتمام الصوفية بتلك المشكلة بشطريها النفسي والأخلاقي اعتُبر علم التصوف علم النفس الديني كما اعتُبر علم الأخلاق الإسلامية.

### **التربية والتهذيب**

ولكي تضع يدك براحة واطمئنان على صحة ما قلناه نقدم لك مجموعة من الأقوال في كل جزء من جزئها، ونبتدئ أولاً بما ذكره من ارتباط التهذيب بالشيخ والمربي، وكيف أنه دال على العيوب ومخلص من الآفات ومسلك للمريد من عثرات الطريق، وهم لا ينكرون أنه محفوف بالمخاطر وملئ بالأشواك، والسالك الذي يجتاز الطريق لأول مرة لا غنى له ضرورة على وجود رجل قطعه، وسار عليه وعلم ما فيه من مغارات ومفازات، ونجاد ووهاد، وسباع وحيات.

ويكنى بهذه الوحوش وغيرها من الدواب الضارة عن تربص نزععات الشر

وأعداء الإنسان من نفس وشيطان وهوى ودنيا بالسالك، وإذا كان الأمر كذلك فإن إبراهيم الخواص المتوفى (٢٩١هـ) يقول لنا: يجب على المرید الاجتماع بمن يكشف له عن عيوبه، ويدله على مواضع الزيادة ويكون نظره إليه قوة له على نهج حاله<sup>(١)</sup>.

فمهمة الشيخ في هذا النص تنحصر في الكشف عن التفريط والإهمال المعبر عنه بالغيب، وفي الإفراط والتشدد المعبر عنهم بالزيادة، وإذا حذر من العيب، وكشف له عن الإفراط فإنه يكون قد ألزمه حد الاعتدال والاستقامة، ثم يأتي دور القدوة الذي أشار إليه الخواص بقوله: ويكون نظره إليه أي نظر المرید إلى الشيخ داعياً وباعثاً لهذا السالك الجديد على تقوية حاله وإصلاحاً وتبعاً لذلك

فالعلم وحده بدون هذا المربي الناصح الأمين المراقب لسير المرید، الخير الفاضل يعتبر غير مقوم للنفس وغير مهذب لها، ولذا يقول أبو علي الثقفى (٣٢٨هـ): لو أن رجلاً جمع العلوم كلها وصحب طوائف الناس لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أو إمام مؤدّب أو ناصح، ومن لم يأخذ أدبه من أمر له أو ناه يريه عيوب أعماله ورعونات نفسه لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات<sup>(٢)</sup> فلا ينتقل المرید من حال الإرادة إلى حال التصحيح والاستقامة إلا بشيخ، ولا يصح اتخاذه قدوة للآخرين بعد تحقّقه إلا إذا تحقق على يد بصير خبير بهذا الطريق، ويقول أبو بكر بن طاهر الأبهري المتوفى قريباً من (٣٣٠هـ): احتياج الأشرار إلى الأخيار صلاح الطائفتين<sup>(٣)</sup>؛ لأن المرید يصح سلوكه، والشيخ ينال ثواباً ويزداد خبرة كلما ربي المریدين.

(١) الشعراي: الطبقات الكبرى: ج ١: ٨٣.

(٢) السلمي: الطبقات: ٨٩.

(٣) نفسه: ٩٦.

وأما الجيلاني (٥٦١هـ) الصوفي الحنبلي فيقول: إذا أردت الفلاح فاصحب شيخاً عالماً بحكم الله عز وجل وعلمه، يعلمك ويؤدبك ويعرفك الطريق إلى الله عز وجل، المرید لا بد له من قائد ودليل لأنه في برية فيها عقارب وحيات وآفات وعطش وسباع مهلكة فيحذره من هذه الآفات ويدله على موضع الماء والأشجار المثمرة فإذا كان وحده من غير دليل وقع في أرض مسبعة وعرة كثر السباع والعقارب والحيات والآفات<sup>(١)</sup>.

وهذا النص زاخر بالتوجيهات الدالة على فساد النفس وآفاتا وشهواتها وعوارضها وغرورها، وعثرات السير وزلاته، وقد عبر بالعقارب والحيات والسباع، ولما اتسعت مسافات السير وبعُد طريق الوصول وحُفَّ بالمخاطر سماه بالأرض الوعرة، ولأن المهلكات بعضها أشد من بعض لذا نوَّع بين الرموز فمنها سبع ومنها حية ومنها عقرب، وجاءت الرموز الأخرى من ظلال وأشجار تعبر عن الراحة النفسية والطمأنينة، وما يفرسه الشيخ في نفس المرید من مبادئ وقيم، وما يرد على نفسه من النفحات الربانية من منح ومواهب.

ويركز الجيلاني وسيدي المرسي أبو العباس على دور الخيرة التربوية لدى الشيخ وأثرها في التهذيب فيقول أولهما: أقبلوا على المشايخ، وتعلموا منهم السير في الطريق الموصل إلى الحق عز وجل، فإنه طريق سلكوه، سلوهم عن آفات النفس والأهوية والطباع فإنهم قد قاوموا آفاتهم وعرفوا غوائلهم وبقوا في ذلك زماناً<sup>(٢)</sup>.

ويقول المرسي: إن السير في عالم الشهادة الذي هو عالم الجسمانية لا يكون بغير دليل وإلا عرض نفسه للهلاك فكيف في عالم الغيب الذي ليس من قبيل

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٦٥.

(٢) المرجع السابق: ٩٥.



المحسوسات فيجب على من له عناية بهذا السفر الميمون أن يبذل جهده في طلب دليل عارف بعلامات الطريق خبير بالمهالك والمخاوف، وآفات الدروب، قطع هذه البوادي المبيدة، فقدم الصدق جالت فيها مراراً وكثر بجيئه فيها وذهابه فيها بعد أن وصل إلى كعبة الحقيقة التي إليها ضرب أكباد السائرين<sup>(١)</sup>.

ولهذه الأسباب كلها يعقب الشعراي في العهد المحمدية قائلاً: أجمع أهل الطريق على وجوب اتخاذ الإنسان لنفسه شيخاً يرشده إلى زوال الصفات التي تمنعه من دخول حضرة الله تعالى بقلبه<sup>(٢)</sup>.

### السلوك والأخلاق

وأما حديثهم في الأخلاق فإنها أكثر من أن تحصى سواء ما كان منها بياناً عن قيمة كل فضيلة على حدة أم ما كان حثاً على مجموعات منها مرتبطة ببعضها يقول أبو يزيد البسطامي (٢٦١هـ): إذا صحبتك إنسان وأساء عشرتك فادخل عليه بحسن خلقك يطب عيشك، وإذا أنعم عليك فابدأ بشكر الله فإنه الذي عطّف عليك القلوب، وإذا ابتليت فأسرع الاستقالة، فإنه القادر على كشفها دون سائر الخلق<sup>(٣)</sup>.

ويقول أبو عبد الله السخري: أنفع شيء للمريد صحبة الصالحين والافتداء بهم في أفعالهم وأخلاقهم وشمائلهم، وزيارة قبور الأولياء، والقيام بخدمة الأصحاب والرفقاء<sup>(٤)</sup>، ويقول أبو الحسين النوري (٢٩٥هـ): ليس التصوف

(١) الشنخيطي: الجيش الكفيل: ١٣١.

(٢) نفسه: ١٢٩.

(٣) أبو أحمد السلمي: طبقات الصوفية: ٢٠، ٦٠.

(٤) الهجويري: كشف المحجوب ج ١: ٢٣٧.



رسوماً ولا علومًا ولكنه أخلاق، وأما المرتعش ٣٢٨هـ فيرى أن التصوف حسن الخلق، ويذكر القصاب أن التصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام.

ويعتبر أبو بكر الكتاني (٣٢٢هـ) صاحب أشهر تعريف يعبر عن ارتباط السلوك بالأخلاق إذ يقول فيه: التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء، ونظيره قول أبي محمد الحريري (٣١١هـ): التصوف الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني<sup>(١)</sup>، وإذا استقبله حالان أو خلقان كلاهما حسن كان مع الأحسن<sup>(٢)</sup>.

ويمكننا أن نتبين من هذه التعريفات أمورًا جديرة بالوقوف عندها وأهمها أن حسن الخلق إنما يكون مع الله بأداء أوامره بلا رياء، لأن الرياء أقبح صفة باطنية، ويكون مع الخلق بحفظ حرمة الكبار، والشفقة على الصغار وإنصاف الأقران، والإعراض عن الكل، وعدم طلب الإنصاف، وأيضًا فإن الصوفية لم يريدوا من علمهم ولا من أخلاق المريدين أن يكون رسمًا ظاهرًا متكلفًا، وإنما طلبوه علمًا وخلقًا محمودًا بلا تكلف وسبب، وظاهره موافق لباطنه وخال من الدعوى حسبما بين الهجويري،

ولا يخفى مع هذه المميزات أنهم قدموا لكل صفة نفسية علاجًا على حدة فقالوا: إذا حصل منك كذا أو حدث لك كذا فافعل كذا، فقد وصفوا الداء وقدموا الدواء، وصدر العلاج من المربي الذي أحسن المريء فيه الثقة، وكان مستقيمًا في ظاهره وباطنه، ودل حاله على صدقه قبل مقالته، ومما هو جدير

(١) نفسه .

(٢) القشيري: الرسالة: ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩.

بالذكر بعد هذا كله أن دعوتهم إلى الأخلاق ومواعظهم فيها كانت رقيقة ومغلفة بحسن العبارة وجمالها ولذلك مست شغاف القلوب وضربت على أوتار النفس، وقادتها إلى المأمول في رضا، وميل وانقياد.

### ٤ المعرفة غاية من غايات السلوك

لا نخوض في وسائل المعرفة الحسية والعقلية وارتباط التربية الصوفية بهما لأننا أشبعنا هذه النقطة بحثاً واستفاضة وموازنة بين ما لدى الصوفية وما عند غيرهم من الفلاسفة في غير هذا الموضوع من بحثنا<sup>(١)</sup>، ولذا فبعدما قيل هناك يعتبر أي حديث بعده قليلاً من كثير، ونؤكد هنا فقط على أن الصوفية لم ينكروا الاهتمام بالإدراك الحسي والعقلي والنظر إليهما على أنهما الإدراك السابقان على الإدراك الذوقي واللذان يستخدمهما المرید في بدايته ومع تحصيل العلوم الشرعية الأولية.

كما أنه لا غنى له عنهما بعد مرحلة البدايات لأن الإدراك الذوقي الذي ينشده الصوفي من وراء المجاهدة وطوال المكابدة لا يدوم بصفة مستمرة ولا يمكن التعويل عليه طوال البقاء في الحياة، ومهما وصل العبد إلى درجة كبيرة من الصفاء والنعاء ولأنهما في نظر الصوفي وسائل إدراكية عادية يستخدمها بصفة مستمرة سواء سلك على يد شيخ أو لم يسلك، جاهد أو لم يجاهد، تصفى نفساً أو لم يتصف، فإبرازها مع التربية السلوكية التي تُعنى بتصفية النفس وجلاء القلب ليس له أدنى قدر من الأهمية، وإذا جاز الحديث عنها مع التربية العامة فلأنها تُعنى بنمو الإنسان في صغره، وتهتم بملكاته وقدراته ومنها الحس والعقل،

أما في التربية الروحية الخاصة عند الصوفية فإن المقصود الأسمى من وراءها

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب.

هو المعرفة الذوقية ولذا يقول الحصري (٣٧١هـ) مبيِّناً الغاية من السلوك الصوفي بأنها صفاء السر من كدورة المخالفة<sup>(١)</sup>؛ كي يدرك السالك الحقيقة لا رسم فيها ولا سبب ولا حس ولا عقل على حد ما جاء على لسان ابن الجلاء، وحتى إذا نطق بعد السلوك والمجاهدة والتهديب نطق عن الحقائق وإن سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق كما يقول ذو النون المصري (٢٤٥هـ).

ويقول أبو يزيد البسطامي: صحبت أبا علي السندي فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه، وكان يعلمني التوحيد والحقائق صرفاً<sup>(٢)</sup>، ولنسمع معاً كلمات الجيلاني وهو يفصح عن الرباط الوثيق بين السلوك والمعرفة إذ يقول: إن السالك من المريرين بعد أن يصفو، أو يتداركه ربه برحمته تحط عنه أثقال سالكي الطريق، ويغل بماء رحمة الله ورأفته ولطفه، وتخلع عليه أنواع الخلع وهي المعرفة بالله والأنس به والسكون والطمأنينة إليه وينطق بحكمة الله وأسرار الله بعد الإذن الصريح، بل بالخبر عن الله عز وجل، ويلقب بألقاب يتميز بها بين أحباب الله، فيدخل في خواص الله ويسمى بأسماء لا يعلمها إلا الله ويطلع على أسرار تخصه، فلا ييوح بها عند غير الله عز وجل فيكون من أمناء الله وشهدهائه، وأوتاد أرضه، ومنجى عباده وبلاده وأحبائه وأخلائه<sup>(٣)</sup> من خلقه.

ويقول الشيخ الدباغ: والمقصود من التربية هو تصفية الذات وتطهرها من رعوناتها حتى تطيق حمل السر<sup>(٤)</sup>، وهكذا ترتبط المعرفة الذوقية بالمجاهدة والسلوك إلى حد كبير كما اتضح أمامك.

(١) المجويزي: كشف الخجوب ج ١: ٢٣٣، ٢٣٢.

(٢) السراج: اللمع: ٢٣٦.

(٣) الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق: ج ٢: ١٣٨.

(٤) أحمد بن المبارك: الإبريز: ٢٠٧.

## جماع الأهداف عند السهروردي:

بعد أن ساق هذا الصوفي حديث النبي ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لئن شئتم لأقسمن لكم أن أحب عباد الله إلى الله تعالى الذين يحبون الله إلى عباده ويحبون عباد الله إلى الله ويمشون على الأرض بالنصيحة» جعل هذا النص أساساً لبيان غاية المرين فقال: وهذا الذي ذكره الرسول ﷺ هو رتبة المشيخة والدعوة إلى الله تعالى ثم فصل الهدف من وراء هذا وحصره في نقطتين قائلاً: وأما وجه كون رتبة المشيخة من أعز الرتب فلأن الشيخ يجب الله إلى عباده حقيقة، ويجب عباد الله إلى الله فأما وجه كون الشيخ يجب الله إلى عباده فلأن الشيخ يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله ﷺ، ومن صح اقتداؤه واتباعه أحبه الله تعالى، قال جل شأنه: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]

وأما أن الشيخ يجب عباد الله تعالى إليه فلأنه يسلك بالمريد طريق التزكية، وإذا تزكت النفس وانجلى مرآة القلب، وانعكست فيه أنوار العظمة الإلهية، ولاح فيها جمال التوحيد وانجذبت أحداق البصيرة مطالعة أنوار جلال القدم ورؤية الكمال الأزلي فأحب العبد ربه لا محالة وذلك ميراث التزكية قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: ٩] وفلاحها بالظفر بمعرفة الله.

وأيضاً مرآة القلب إذا انجلى لاحت فيها الدنيا بقبحها وحقيقتها وماهيتها، ولاحت الآخرة ونفائسها بكنهها وغايتها، فتكشف للبصير حقيقة الدارين وحاصل المنزلتين، فيحب العبد الباقي ويزهد في الفاني، فتظهر فائدة التزكية وجدوى المشيخة والتربية<sup>(١)</sup>.

(١) السهروردي عوارف المعارف: ٧٣.

وهكذا حصر كل الأهداف السابقة، في هدفين اثنين، فقد أشار إلى مهمة التعريف بالله توحيداً وصرح بالاتباع والافتداء بالنبي شريعة وساق مراحل المجاهدة والتزكية وما يرتبط بها زهداً وتصفية، ثم جعل المعرفة النقية نهاية هذا الطريق والغاية المنشودة من وراء تصفية النفس وجلاء القلب مما لا يخفى عليك من سياق النص ذاته.

وواضح كذلك أنه ضمن أقواله الأدلة الشاهدة على صحة ما يقول وهي لا تخرج عن الهدف الأسمى التي ذكرته سورة الذاريات في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] والذي يتجلى في تحقيق العبودية لله في ذات العبد وبينه وبين ربه وبينه وبين خلقه، عبودية تعترف بالتوحيد والتحقق به، وتدين بالطاعة وتنقاد للواحد وتقتفي أثر المصطفى في شرعه ومجاهدته، وقيامه وزهده، وفتوته وتواضعه حتى يحصل السالك من وراء ذلك كله على ميراث النبوة، وفتوح الغيب.

### **أضواء على الأهداف الخاصة**

ربما يتطرق الشك إلى البعض في أهداف التربية الصوفية فيراها خاصة محدودة في إطار الرغبة العارمة التي غمرت المرید، ودفعته إلى هذا الطريق بغية المعرفة النقية، وما دامت محصورة في هذه الغاية الضيقة فإنها مقطوعة الصلة عن بقية الأهداف الأخرى للتربية العامة مثل النمو، والمواطنة، والنفع العام للمجتمع وكسب الرزق، وتربية الوجدان وإنماء الحس والعقل وغير ذلك من الأهداف التي تذكر في المجال التربوي العام ولذا سنقف وقفات تأملية ونطيل النظر حيناً ونقصره آخر لنميط اللثام أكثر وأكثر عن تلكم الأهداف الخاصة في شكلها، العامة في نفعها، المحدودة عدداً، المترامية أطرافاً حتى نزيل هذا الشك، ونقطع الريب، ونكشف الإبهام.

أولاً - اتساعها وشمولها

إن التربية الإسلامية لدى الصوفية على رغم ما رأيت إلا أن السالك كان ينظر إليه كذات لها مطالبها الذاتية ولذا فكثير من الصوفية كان متزوجاً وله أولاد، وعنده من وسائل الرزق وفرة تكفيه وتكفي أولاده ومريديه وكان إبراهيم الدسوقي تاجراً وأبو الحسن الشاذلي زارعاً له من الأرض الكثير.

ومن ثم فإن الصوفي كان يستجيب لمطالب ذاته ومطالب دنياه وعمرانها ولم يشذ عن ذلك إلا بعض السالكين الذين تجردوا فلم يتأهلوا وعلى الله توكلوا، وحتى حالة التجرد لا يجب أن ينظر إليها على أنها شذوذ نفسي عن القاعدة العامة والصحيحة، لم لا نرى فيها تحقيقاً لذاتية فرد؟ ولم لا يكون هذا السالك المتجرد مستجيباً مع دوافع فطرية متأصلة في ذاته وهو لا يصلح إلا لها وأنه بكثرة الطاعة والعبادة يحقق ذاتيته تماماً كهذا الذي أقبل على الدنيا وأخذ منها النصيب الأوفى؟

لم لا نحترم تلك الرغبة التي دفعته إلى هذا السلوك كما نحترم سواء بسواء رغبات الذين حققوا ذاتيتهم مع الشهوات والإقبال على الدنيا إن لم يكن المتجردون أرفع قدرًا أو أسمى ذاتية حيث وجدت نفوسهم رغباتها في عمل أبقى وأفضل فانصرفت إليه؟ ولم لا نعترف بأن الدنيا تعمر بالمقبلين عليها والمدبرين عنها بقدر واحد؟ بمعنى أن المقبل على الدنيا يعمرها ويحقق ذاته فيها فيكون عضوًا ناميًا في ذاته وفي مجتمعه ومواطنًا نافعًا لوطنه وبني جنسه وبنفس القدر أيضًا وأجل منه ما يفعل المتجرد حيث يتطهر ذاتًا ويتصفي خلقًا فيضرب بذلك أروع الأمثلة الإنسانية الفاضلة، ويكون نموذجًا نقيًا يمكن للآخرين أن ينظروا إليه ويتخذوه قدوة لهم في الصفات النبيلة والشجاعة النادرة في الانتصار على النفس وقهر شهواتها بدلاً من أن يكون الجميع حيوانات تنمى وتغذى وتسيح في الأرض كالسوائم مثلما تريد منا الحضارة الغربية التي تنظر في تربيتها إلى الإنسان على أنه كائن حي مادي شعوري من حقه أن ينمو وأن يحس ويعقل ويحيا بكامل حرته

مهما فعل أو تصرف، حتى ولو كان حيواناً يأتي شيطانة في ريعان النهار وتحت ضوء الشمس وعلى مرأى من الناظرين، ولا حرج في ذلك لأنه يحقق ذاتيته ولا حرج عليه إن خرج بسلاحه يقتل الأمنين في ديارهم ويسلب أموالهم لأنه يحيا على الأرض ويكسب رزقه، إن التربية في أهدافها لا بد لها من مثل وضابط، ولا يجوز أن نطلق العنان بلا رابط أو زاجر.

ولا تنسى التربية الصوفية أن المرید يحيا في جماعة ولها عليه حقوق المشاركة والانتماء والتعاطف، ولم تهمل بالمرّة هذه النظرة وإنما كان لها الاعتبار الأصيل لديها، وعموماً فإن الأهداف العامة التي تدعيها التربية الحديثة تندرج تحت الأهداف الخاصة للتربية الصوفية يشملها هدف الاتباع والدعوة إلى الشريعة بما تحمل من حب الآخرين وانتماء إلى أرض المسلمين ودفاع عنها، ولكنها لا تقبل الأهداف العامة كما هي بل تسمو بها وتوجهها الوجهة المثالية التي تبعتها عن الانحراف والزلل وتجعلها في خدمة الإنسانية وتحقيق السعادة للفرد والمجتمع<sup>(١)</sup>.

ودعونا الآن نسوق النصوص المؤكدة على شمولية التربية الإسلامية وعمومها حتى لا يكون قولنا مجرد حماسة وتعصب.

يقول إبراهيم بن شيان القرمسيني: قلت لأبي: بماذا أصل إلى الورع؟ فقال لي: بأكل الحلال وخدمة الفقراء فقلت له: من الفقراء؟ قال: الخلق كلهم فقراء فلا تميز في خدمة من يمكنك خدمته واعرف فضله عليك في ذلك<sup>(٢)</sup>.

ويقول أبو سعيد الخراز (٣٧٩هـ) من أدب<sup>(٣)</sup> المرید وعلامة صدق إرادته أن

(١) النحلاوي: التربية الإسلامية: ٩٩.

(٢) السنسي: طبقات الصوفية ٩٨.

(٣) الطوسي: اللمع: ٢٧٦.



يكون الغالب عليه الرقة والشفقة والتلطف والبذل واحتمال المكاره كلها عن عبده وعن خلقه حتى يكون لعبده أرضاً يسعون إليها، ويكون للشيخ كالأبن البار، وللصبي كالأب الشفوق، ويكون مع جميع الخلق على هذا يتشكى. بشكواهم. ويغتم لمصائبهم، ويصبر على أذاهم، فإن هذا مراد الله تعالى من المريدين الصادقين أن يعطفوا على الخلق من حيث عطف الله تعالى عليهم ويتأدبوا بآداب الأنبياء والصدّيقين وآداب أوليائه وأحبابه حتى ترفع الحجب التي بينه وبين الله تعالى... ويكون مستعيناً في ذلك بالله متوكلاً على الله عز وجل راضياً عنه.

وسئل يوسف بن الحسين (٤٠٣هـ) عن علامة المريد فقال: ترك كل خليط لا يريد مثلما يريده، وأن يسلم منه عدوه كما يسلم منه صديقه وعلامة المريد وجدانه في القرآن على إرادة النجاة من الوعيد مع الرغبة في الوعد والتشاغل بنفسه عن غيره<sup>(١)</sup>.

ويرى أبو علي الجوزجاني أنه من علامات السعادة على العبد تيسير الطاعة عليه وموافقته للسنة في أعماله، وصحبته لأهل الصلاح وحسن خلقه مع الإخوان، وبذل معرفته للخلق، واهتمامه للمسلمين ومراعاته لأوقاته<sup>(٢)</sup>.

وهذه هي أقوال الصوفية، وقبل أن ننظر فيها على وجه التحليل الذي بين شمولها نضع أمام أعيننا مجمل الأهداف العامة للتربية المتمثلة في كسب الرزق، والحصول على المعرفة، والتثقيف، والنمو المنسجم لجميع قوى الإنسان والتكوين الخلقى. ونمو كفاءة الفرد الاجتماعية<sup>(٣)</sup>.

(١) المرجع السابق.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية ٥٨.

(٣) د. عبد العزيز عبد المجيد وغيره التربية وطرق التدريس: ٤١ - ٥٨.



ومع أن الغرض من التربية الصوفية هو غرض خاص ينشد وصول المرید إلى الله وحده وبناء عليه فكان من الممكن أن تتسم الأهداف بالمحدودية لتدل على التربية دلالة مباشرة، وتكون أغراضاً خاصة لتربية خاصة، ولا ضمير في ذلك من الناحية الفلسفية أو العلمية ولكننا مع جواز ذلك وصحته رأينا من خلال النصوص السابقة أنها تعرضت للأهداف العامة وفاققتها في كل جانب من جوانبها دقة وتحديدًا، وزادت على هذه الجوانب ما هو أسمى وأكرم بالإنسان وأجدى وأنفع بالبشرية عامة والمسلمين خاصة.

وعلى سبيل المثال فإن التربية العامة اعتبرت كسب الرزق هدفًا دون أن تضع له الضوابط الكفيلة لتجعله معتدلاً مقبولاً من الناحية العقلية، ولا يعتدي فيه الإنسان على حقوق الآخرين بخلاف الصوفية فإنهم قرروا هذا الغرض ولكن كما استمعنا إلى إبراهيم القرمسيني يتلقى من والده تعليمات محددة ومضبوطة تجاه هذا الغرض، فليزمه بكسب الحلال فقط دون غيره طبقاً لقول النبي لسعد بن أبي وقاص: «يا سعد أطب مطعمك تكن مستجاب الدعوة» وقوله سبحانه: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٥٧] ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤] ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٥] ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَمُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَمُحْرَمٌ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتُ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وإذا ما تركنا هدف كسب الرزق إلى نمو كفاءة الفرد الاجتماعية كهدف من أهداف التربية العامة أيضاً وجدنا السمو في الجانب الصوفي بارزاً واضحاً، إن المرید لا يبذل لإخوانه في المجتمع بدلاً متبادلاً يعطي ليأخذ، ويجمال ليرد له إنما عليه أن يحس بالآلام الآخرين، ويشكو من شكواهم، ويفرح بفرحهم، ويتحمل

مكروههم ويعذرهم في أخطائهم ويقدم لهم كل عون بلا مقابل، ويشكرهم على أن أتاحوا له فرصة الخدمة فيهم بلا تمييز بين مخدم ومخدوم، وعليه أن يجعل من نفسه قلة للقاصدين من ذوي الحاجات، مع العطف والشفقة والنصيحة للصغير والكبير.

والمريد شديد الانفعال بمشاكل المسلمين عامة، وشديد المراقبة لما يجري على أرض المسلمين وفي ساحتها لا يغفل ولا يقصر عن نداء الواجب نحو الوطن أو المسلمين حسبما ألمع الجوزجاني في نصه السابق.

وأيضاً فإن السالك من الناحية الخلقية رقيق لطيف محتمل مؤدب أب للصغير وابن للكبير يمنع الناس شره ويتغاضى عن شرورهم وهو ليس جاهلاً كسولاً ثقيلاً على مجتمعه ولكنه مثقف يستخدم علمه فيما ينفع ويعمل به فيما يفيد ويتعلم ما يجهل، وهو فوق ذلك متطلع إلى القرآن راجع إليه محتكم إليه في كل ما يجد له، متخذاً إياه معياراً ثابتاً له في كل تصرفاته وشئونه، مراعيًا للآداب الشرعية في كل أوقاته.

ويبدو الصوفي بهذه الصورة إنساناً فاضلاً في ذاته، خيراً في طبعه، معطاء متعاوناً محباً جواداً للآخرين، يعطي رفته ولا يتطلع إلى رفتهم، وهو كذلك متدين رباني، سامي القلب، نقي السريرة، طاهر النفس عف الجوارح، بصير الباطن فهو إنسان يحاول الكمال دائماً في قرب من الله وشوق إليه، ينمي ذاته في علو ويتعلم ما ينفع ويتعاون على البر والتقوى، ويسير وكأنه ملكٌ يمشي على الأرض نبلاً وطهرًا، وهو جسور غيور على وطنه والمسلمين.

## ثانياً: هل مازالت التربية الصوفية باقية، تحقق أهدافها؟

لقد وجه هذا السؤال زمن أبي العباس أحمد بن أحمد بن زروق مؤلف كتاب «قواعد التصوف» فكان من شيوخه أن أجاب عليه بما هو مضمون، قال ابن زروق: قال شيخنا أبو العباس الحضرمي: ارتفعت التربية بالاصطلاح ولم يبق إلا الإفادة بالهمة والحال، فعليكم بالكتاب والسنة من غير زيادة ولا نقصان، وذلك جار في معاملة الحق والنفس والخلق، أي إن التربية الاصطلاحية على يد شيخ قد ارتفعت لعدم وجود من هو أهل لها ولم يبق إلا التربية الشرعية بحقوقها الثلاثة: الحق، والنفس، والخلق.

أما معاملة الحق فثلاث: إقامة الفرائض، واجتناب المحرمات والاستسلام للأحكام.

وأما معاملة النفس فثلاث: الإنصاف في الحق، وترك الانتصاف لها، والحذر من غوائلها والجلب والدفع، والرد والقبول الإقبال والإدبار.

وأما معاملة الخلق فثلاث: توصيل حقوقهم لهم، والتعفف عما في أيديهم، والفرار مما يغير قلوبهم إلا في حق واجب لا يحيد عنه.

وبعد أن بين هذه الحقوق الثلاثة بمفرداتها ولوازمها، لتحل محل التربية على يد شيخ، حذر المريدين من الآتي قال: وكل مرید مال لركوب الخيل، وأثر المصالح العامة، وأشتغل بتغيير المنكر في العموم، أو توجه للجهاد فوق غيره من الفضائل. أو معه حالة كونه في فسحة منه، أو أراد استيفاء الفضائل، أو تتبع عورات إخوانه وغيرهم أو متعلل بالتجريد، أو عمل بالسماح على وجه الدوام، أو أكثر الجمع والاجتماع لا لتعلم أو تعليم، أو مال لأرباب الدنيا بعلة الديانة، وأخذ بالرفائق دون المعاملات، وما اجتنب عن العيوب، أو تصدر للتربية من غير

تقدم شيخ أو إمام أو عالم، أو اتبع كل ناعق وقائل بحق أو باطل من غير تفصيل لأحواله، أو استهان بمنتسب لله، وإن ظن عدم صدقه بعلامة، أو مال للرخص والتأويلات، أو قدم الباطن على الظاهر، أو اكتفى بالظاهر عن الباطن، أو أتى من أحدهما ما لا يوافق عليه الآخر، أو اكتفى بالعلم عن العمل أو بالعمل عن الحال والعلم، أو بالحال عنهما، أو لم يكن له أصل يرجع إليه في عمله وعلمه وحاله وديانته من الأصول المسلمة في كتب الأئمة ككتب ابن عطاء الله في الباطن وخصوصاً التنوير، ومدخل ابن الحاج محمد بن محمد العبدري المعروف بابن الحاج (٧٣٧هـ) في الظاهر وكتاب شيخه ابن أبي حجرة ومن تبعهم من المحققين رضي الله عنهم فهو هالك لا نجاة له.

ومن أخذ بهما فهو ناج مسلم إن شاء الله، ثم قال بعد ذلك: وعلى العاقل أن يكون له أربع ساعات: ساعة يحاسب فيها نفسه، وساعة يناجي فيها ربه، وساعة يفضي فيها إلى إخوانه الذين يبصرونه بعيوبه ويدلّونه على ربه وساعة يخلي فيها بين نفسه وشهواته المباحة<sup>(١)</sup>.

فقد أحال الشيخ الطالبين على الكتاب والسنة، وإن كان لم يتركهم دون أن يقدم لهم مجموعة من النصائح والتوجيهات في هذا النوع من التربية سواء فيما يتعلق بمعاملة الحق أو النفس أو الخلق، مبيناً كيفية المعاملة في كل منها، وموضحاً حدود كل حق من الحقوق توضيحاً يزيل الإبهام، وينير الطريق لمن فقد شيخاً بصيراً، أو تعذر عليه الاتصال به أو انعدم وجوده أصلاً، ولقد سمي هذا النوع من التربية والذي سبق أن أشرنا إليه صراحة في فصل التلقي وطرقه بالسلوك على الهمة والحال أي بعزيمة الشخص السالك نفسه وحالة لا بغيره.

(١) ابن زروق: قواعد التصوف: ١٣٨، ١٣٩.

ولم يفت الشيخ أبو العباس الحضرمي شيخ ابن زروق أن يضع مجموعة من التحذيرات لهؤلاء المحبين لطريق القوم والسائرين بالهمة فحذرهم من ركوب الخيلاء وتتبع عورات الخلق ومن فعل بعض الفضائل دون بعضها كالقيام بالجهاد والمصلحة العامة فقط، ومن التعلل بتجريد نفسه، والاهتمام بالسماع، ومن حضور الاجتماعات التي لا تثمر علمًا أو تعلمًا، وشغل القلب بأرباب الدنيا إلى غير ذلك مما سبق.

هذا وقد رغبتهم في الجمع بين العلم والعمل والحال، والمجاهدة في جميع الأحوال والتخلق بالفضائل كلها والانشغال بالنفس دون الغير، والإكثار من اجتماعات العلم والتعلم، والاهتمام بالمعاملات والرقائق وإيثار العزائم دون الرخص والتأويلات، ومحبة المنتسبين إلى الله والصادقين في الإقبال عليه، وصحبة مَنْ يبين العيوب ليقوم بنصيحته مقام الشيخ، وأن يجمع السائلين تحصيل الظاهر ونقاء الباطن وتهذيبه وأن يثبت في كل موافقه، ويكون له من المصادر العلمية ما يرجع إليه لتصحيح سلوكه ظاهراً وباطناً، ويقوم الصاحب أو الكتاب كمرشد مقام الشيخ الدال المبصر.

ولا بد أن يكون له أربعة أوقات، وقت للمحاسبة وآخر للمناجاة، وثالث للإخوان من أهل السبق في الطريق الذين يخدمون في كشف العيوب، ورابع لنفسه وشهواته يقضيها فيما أحل الله ومن رزق أو زوجة وولد.

ولما عرض نفس السؤال بإجابته السابقة على الشيخ عبد العزيز الدباغ المتوفى بعد (١١٣٠هـ) أجاب على ذلك بتأصيل أدوار التربية الروحية التي مرت بها.

فحدثنا عن الدور الأول زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أي زمن الطبقات الثلاثة مبيّناً أن قطع الباطل عن النفوس في هذه المدة كان بصفائها في أصل فطرتهما

أو خلقتها بأن يطهرها الله بلا واسطة، وقد كان الناس في تلك القرون متعلقين بالحق باحثين عليه إذا ناموا ناموا عليه، وإذا استيقظوا استيقظوا عليه وإذا تحركوا تحركوا به، وكثر فيهم الخير وسطع في ذواتهم نور الحق، وظهر فيهم من العلم وبلوغ درجة الاجتهاد مما لا يكيف ولا يطاق فكانت التربية في هذه القرون غير محتاج إليها بالنمط المعروف فيما بعد، وإنما يلقي الشيخ مريده وصاحب سره ووارث نوره فيكلمه، ويصل الحديث إلى القلب لطهارة الذوات وصفاء العقول.

وبعد مرور الطبقات الثلاثة الفاضلة، وبعدها فسدت النيات وكسدت الطويات، وصارت العقول متعلقة بالدنيا باحثة عن الوصول إلى نيل الشهوات واستيفاء اللذات وجب لذلك وجود شيخ صاحب بصيرة يلقي المريدين ويعرفهم وينظر إليهم ليقطع تعلقهم بالباطل ونيل الشهوات واللهو مع اللاهين أو الساهين، أو الميل مع المبطلين وليأمره بما يصلحه من خلوة وذكر، حتى يعود عقله إلى التعلق بالله بعد أن كان متعلقاً باللهو والباطل.

ويواصل الشيخ الدباغ حديثه عن مراحل التربية وأدوارها التي مرت فيها حتى يصل إلى العصر الذي وجد فيه الشيخ ابن زروق فيقول الدباغ: وبقي الأمر على ما كان عليه في المرحلة السابقة من وجود شيوخ لهم خبرة وبصيرة ودراية وعلم يفيدون مَنْ يقبل عليهم من المريدين ويثمرون ثماراً يانعة في النفوس والقلوب بالتهذيب والترويض والتأديب ويحافظون على تحقيق الأهداف المنوطة بالتربية إلى أن اختلط الحق بالباطل، والنور بالظلام، فصار أهل الباطل يربون من يأتيهم بإدخال الخلوة وتلقين الأسماء على نية فاسدة وغرض مخالف للحق، وقد يضيفون إلى ذلك عزائم واستخدامات تفضي بهذا إلى المكر من الله تعالى واستدراجات.

وكثر هذا الأمر في الأعصار التي أدركها الشيخ زروق وأدركها شيوخه فظهر لهم من النصيحة لله ولرسوله أن يثيروا مع الناس بالرجوع عن هذه

التربية التي كثر فيها المبطلون وأن يقفوا بالناس في ساحة الأمن التي لا خوف فيها ولا حزن وهي اتباع السنة والكتاب اللذين لا يضل من اهتدى بهما وأن يكون الكلام مبنياً عليهما وليعلموا أن نور النبي ﷺ باق وخيره شامل، وبركته عامة إلى يوم القيامة<sup>(١)</sup>.

وتعقيباً على موقف الشيخ الحضرمي، وموقف الشيخ الدباغ نلاحظ عدة أمور:

(أ) أن الصوفية السابقين والمنصفين كانوا أكثر جرأة من المستصوفة اليوم، وأكثر ولاء للحق من صوفية أيامنا وأنه لم يحجزهم الحب والولاء لطريق القوم دون اعترافهم بالحقيقة وردهم دعوى المدعين، فيجب أن نفرق دائماً بين الصلات بالأشخاص والصلة بالحق، وصلة الحق هي الثابتة والدائمة التي يجب اتباعها لأن الحق أبلج، والتحيز للحق نوع من أنواع المجاهدة بل هو أسماها، ولذا تنفر النفس منه لمخالفته هواها، بينما تتحمس لصلوات الأشخاص وتقبل تأويل الحق لصالح الخلق، وتنتحل للحق وجوهاً لتدخل فيه أهواء الأشخاص وأمزجتهم وتلك بلية عامة في أيامنا وجريرة يقع فيها الضئيل والجليل، والصغير والكبير وقانا الله شرها، وبصرنا بنوره، وجعلنا دعاة للحق، وشرح صدرنا عليه.

ولأن الصوفية القدامى كان لا ينظرون إلا للحق نجد ابن زروق في قواعده كان أكثر تحيزاً للحق من الأشخاص ولو كان يسير معهم على طريقهم، وتخطر في قلبه خواطر الحب لهم، ويكن لهم التقدير والعرفان لكن كل هذا لا يمنعه من أن يقرر حقاً ويرفض دعوى أو شطحاً أو خروجاً ويقف في ذلك مع المهاجمين

(١) أحمد بن المبارك: الإبريز: ٢٠٧، ٢٠٨.



على خط واحد ويسانداهم في وجهة نظرهم وينصفهم فيما يقولون، ومن ذلك اعترافه في القاعدة رقم (١٩٩) بوقوع الخطأ لكثير من المتصوفة في الأعمال، ولكثير من الناس في الإنكار عليهم خلاف الأولى بهم.

ومن ثم وجب الحفظ من الصوفي مع إقامة رسم الطريقة بترك ما يريب ونفى ما يعيبه وإن كان مباحاً لأن دخوله فيه إدخال للطعن على طريقه، وإنكاره كذلك في القاعدة رقم (٢٠٠) أن ينظر الصوفية إلى صرف الحقيقة دون اعتبار للطريقة لأن هذا النظر أوقع القوم في الطامات والشطحات، ويلزم التحفظ في القبول بأن لا يؤخذ إلا الموافق، ومعنى النظر إلى صرف الحقيقة أي التطلع إلى صافي المعرفة النقية دون الرجوع إلى الحكم عليها من الكتاب والسنة، وفكرة الحكم على الحقائق تلك هي التي نادى بها أولاً أبو سليمان الداراني (٢١٠هـ)

وأيضاً فإنه في القاعدة (٢٠١) يواصل رحلة النقد الشديد قائلاً: وصنف الأئمة في الرد على أهل ما أحدث أهل الضلال فيه وما انتسبوا منه إليه وهو لا ينكر على الرادين ردهم لبعض ما وقع في التصوف بل يرى أن ما ألف من الكتب في الرد على القوم فهو نافع في التحذير من الغلط بشرط حسن النية في القائل، وأنه يقصد حسم الذريعة، وإن خشن لفظه كابن الجوزي فللمبالغة في التنكير وهذا جائز في القاعدة (٢١٠) ويوافق رأي الناصحين في التحذير من كتاب «تلبس إبليس» لابن الجوزي ومعه فتوحات الحاتمي أي الفتوحات المكية لابن عربي بل كل كتبه أو جلها، ومن كتب ابن سبعين وابن الفارض وابن دوسكين والعميق التلمساني، والأيكى الأعجمي، والششتري. ومن مواضع من الإحياء للغزالي، ومعراج السالكين، ومن مواضع من قوت القلوب للمكي فلزم الحذر من شوارد الغلط لا تجنب الجملة ومعاداة العلم وهذه نقطة هامة.

وإذا أنكروا هذا الغلط وساند الرادين فإنه يفصح عن ولائه للحق فقط لا



حكم إلا للشرع فلا تحاكم إلا له قال تعالى: ﴿ فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ [النساء: ٥٩] ويقول: ولزم التحفظ في القبول بأن لا يؤخذ إلا عن الكتاب والسنة، وإذا كان بعض الخواطر بعيداً عن هذا المعيار الثابت: فلا عتب على منكر استند لأصل صحيح وكذلك فإن: حفظ الأديان مقدم على حفظ الأعراض في الجملة<sup>(١)</sup>.

(ب) ولقد تبع المنهج السابق موقف ابن زروق من قضية التربية واستمرارها أو توقفها، وهل ما زالت تؤدي دورها أو توقفت لخلو الجو من شيخ مربٍ، هذا الموقف الذي انتهى به مع شيخه متضامناً إلى العودة للتربية بالهمة والحال والتلقي من الشريعة نفسها، والسير على هداها وحدها كما بينا، وهو الموقف الذي علل وجوده الشيخ الدباغ باختلاط الحق بالباطل، والنور بالظلام، وكثرة الشيوخ المدعين، وبطلان المنهج الصحيح، وأحلال محلّه عزائم وتمائم واستخدامات.

ففسدت بذلك العملية التربوية من المربي إلى المرید إلى المنهج، ولم تحقق أهدافها المرسومة، ولم يخطئ الشيخ الدباغ ابن زروق وشيخه بل اعترف لهم بأن أقوالهم كانت نصيحة غالية لله ولرسوله، فقدموها للناس ليقفوا بهم عند ساحة الأمن والأمان تحت أضواء الكتاب والسنة، ولكنه وإن وافق على أنها نصيحة وأخذ بالاحتياط إلا أنه لم يرض عن انقطاع العملية التربوية وانتهائها، وأعلن أن ذلك لم يخطر ببال ابن زروق وشيخه مع أنهم كما رأينا صرحوا بارتفاعها حقيقة، وأعلن الدباغ بعد ذلك استمرار التربية لاستمرار نور النبي ﷺ، وبقاء الخير وشموله، وعموم البركة وانتشارها، ومثل هذا الكلام يدخل تحت

(١) ابن زروق: قواعد التصوف: ١٢٤-١٣١.

حسن النية أكثر منه دراسة عملية، وانتظار الفرج لا وقوعه، وعلى ما يتضح من كلامه فقد كان عميقاً عندما تحدث عن أدوار التربية، مبيّناً بتحليل دقيق طبيعة كل مرحلة، ولكنه عندما وصل إلى نقطة تقرير الاستمرارية أو عدمها كان راجحاً ومؤملاً لا حاكماً وقاضياً على ما يرى، وكان متطلعاً إلى المستقبل لا إلى عصره، ثم إنه لم يبين لنا هل زالت الأزمة التي وقعت فيها التربية زمن ابن زروق أم لا؟ وهل تحسن وضعها في عصره عن العصر الذي عاش فيه سلفه أم لا؟ ولما لم يجب على هذه الاستفسارات عددناه راجحاً لا حاكماً ولا قاصلاً.

(ج) ويبقى بعد ذلك أن نقول: إنه مع بقاء الأسباب التي أعلن ابن زروق انقطاع التربية لوجودها، ومع اعتراضنا بالتفسيرات التي قدمها الدباغ عن طبيعة الظروف التي حملت الحضرمي على إعلان انتهائها ومع مخالفتنا لأجواء الصوفية والتعرف على ما يجري بينهم وعلى ساحاتهم، وعلى ما يتحقق من الأهداف التربوية على أيديهم أو لا يتحقق، ومع خبرتنا بالمريدين واتجاهاتهم ورغباتهم ونوعياتهم، والظروف التي حملت البعض على سلوك الطريق نرى أنه يخرج بين الحين والحين من بين صفوف الصوفية من يؤهل للتربية، وعلى سبيل المثال فإنه قد وجد في نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر الهجري (التاسع عشر والعشرين الميلاديين) رجال تنطبق عليهم شروط صحة التربية من أمثال شيخ الطريقة الخليلية سيدي أحمد أبي خليل (١٩٢٠م) وقد عاصره سيدي الشيخ محمد عبد الرحيم (١٩٢٢م)، وخلفهما كثير من الشيوخ من أمثال عم الشيخ أحمد حجاب وإن كان قد نأى بنفسه عن أن يجلس للتربية، وسيدي الشيخ جودة بنينا القمح، ويوجد الآن عم الشيخ نجم الدين الكردي بشبرا القاهرة، وسبق هؤلاء وهؤلاء سيدي أحمد الدرديري الفقيه المالكي، والشيخ أحمد الصاوي وتلميذه، وسيدي علي البيومي، فقد صدق الشيخ الدباغ في رجائه، وإن الخير كثير، ولقد عاصرنا عدداً غير قليل

من المؤهلين للتربية وأخص منهم سيدي الشيخ أحمد الشافعي أبو خليل رضي الله عنه وعن جده.

وأيضًا: فإن جمهور المريدين في كل طريقة يحتاج إلى مواصلة المهمة وعقد الإرادة وإلى أن يسير في اتجاه التربية الصحيح فليس سرًا أن ما يجري من وسائل التربية لا يعدو مجرد رسوم وقيام ببعض الأوراد أو الأذكار دون أن يطبق برنامج التربية الصحيح الذي يوصل إلى الأهداف العليا للتربية الصوفية والذي سوف نبينه بعد ذلك، ومن جهة أخرى فإن هذا الحشد الضخم من المريدين لو أحسنت قيادته لكانوا مثلًا قيمة للأفراد المسلمين والإنسانين، ولكانوا أوتادًا للإسلام على الأرض، وأرواحًا تسير بيدها وتطير بأسرارها شوقًا إلى ربها بدلًا من أن يحيا حياة عادية لا يحسون بمشاكل دين، ولا بمشاعر المسلمين، ولا يندلون النصيح للأمة.

وكذلك فإنه بعد ما بيناه ليس من الضروري أن نجد اتفاقًا في الغاية المثلى التي ينشدها علم السلوك من وراء التربية والغاية الواقعية التي يطبقها المريدون أو يقوم بها نواب الشيوخ في أيامنا، تلك الغاية الواقعية التي تقصر كثيرًا جدًا عن الغاية المثلى التي من أجلها قام علم السلوك، فالغرض القائم فعلاً قد يختلف عن الغرض المثالي حسبما يرى الدكتور عبد العزيز عبد المجيد.

### ثالثًا: اختلاف النتيجة عن الغاية

إذا كانت الغاية هي الغرض الأسمى من وراء سلوك التربوي والذي حددناه في النقاط السابقة فإنه ليس حتمًا أن يصل كل سالك إلى حالة الكشف بعدما يقطع شوطًا كبيرًا في الطريق، وكثير من المريدين جاهدوا وحاولوا ولم يظفروا بمطلوبهم، ولكنهم وإن لم يرجعوا بغاية المعرفة الكشفية فقد رجعوا بالتوحيد والأخلاق، والانطباع النفسي على الطاعة، وهذه من أعظم الأغراض الإسلامية بصفة عامة ومن أجلها عند الصوفية خاصة.

وبناء على هذا فإن النتيجة الواقعية للتربية تختلف عن الهدف، إذ الغرض التربوي هو إعمال الفكر والروية والبصيرة لاستخراج المثل الفاضلة التي تعمل التربة في إطارها ولإنجازها، أما النتيجة فهي الواقع الملموس والمحطة النهائية من وراء التعلم أو السلوك سواء أحقت الهدف وتطابقت معه أم لم تحقق<sup>(١)</sup>.

### رابعاً: الغاية والوسيلة

من الواضح أن الغايات التربوية تطورت بالنسبة إلى كل عملية تربوية واختلفت بالنسبة إلى الظروف الاجتماعية والفوارق البيئية، وإذا كانت غاياتها عند رجال الطريق كمال التوحيد والشريعة، وتهذيب النفس والأخلاق ثم المعرفة الذوقية فإني بلا أدنى شك تتحكم هذه الغاية في فرض الوسيلة التي يجب اتباعها، وتحدد كذلك المراحل التي ينتقل من خلالها السالك أثناء سيره نحو الغاية.

ويظهر هذا الارتباط الوثيق بين الغاية والوسيلة وتحكم الأولى في الثانية من هذا البرنامج العلمي الذي قام بوضعه الصوفية وصولاً إلى أغراضهم هذا البرنامج الذي سنفصح عنه مرتباً فيما بعد، والذي يبدأ بالتوبة، ثم يتدرج منها إلى بقية المقامات كالزهد، والشكر، والرضا، والذي يشمل الإرادة، والهمة، ومراقبة النفس إلى آخر الوسائل التي رتبها رجال القوم متناسبة تماماً مع مطلوبهم.

فالغاية إذا موجهة ودالة ومحددة لأنواع الوسائل المتبعة، والغاية والوسيلة جزءان من كل متكامل لا نستطيع أن نفصل أحدهما عن الآخر، ومن العبث أن نقول: إننا إذا حددنا الهدف ستتضح الوسيلة تلقائياً، فالهدف هو نهاية عملية تتكون من أهداف أخرى كثيرة فيما بين البداية والنهاية، وكل هدف من هذه الأهداف التي تقع بين البداية والنهاية هي وسائل إذا ركزنا أنظارنا على الهدف

(١) النحلوي: التربية الإسلامية: ٩٦، د. النجيجي فلسفة التربية: ١٤٦.

البعيد، وهي أهداف إذا ركزنا عليها بذاتها لتحقيقها<sup>(١)</sup> وصلة الأهداف بالوسائل يعني أن علمية التربية حية نشطة فليس الهدف هدفاً من الناحية النظرية اللفظية، ولكنه فرصة للبدء من جديد، وليس الهدف ذا قيمة إلا إذا كان يمكن الوصول إليه وتحقيقه.

### **خامساً: هل الغاية نسبية أم مطلقة؟**

يدور جدل كثير حول هذا السؤال، وأيهما أفضل أن تكون الأهداف نسبية مرنة تقبل التغيير من ظرف إلى ظرف، ومن زمن إلى زمن، ومن جماعة إلى جماعة، أم تكون مطلقة ثابتة لا ينال منها الزمن، ولا يصل إليها التغيير؟ ويترتب على هذا الاختلاف تباين وجهات النظر حول الاعتبارات التي تحدد على ضوءها الأهداف وهل هي اعتبارات داخلية تتصل بالتلميذ وحاجته أو خارجية تقوم فيها سلطة ما بوضع الأغراض التربوية؟ وتتبع التاريخ وسؤاله ثم صوغ الأهداف صياغة فلسفية على حد ما يترأى لتلك السلطة ثم ترسم الوسائل الكفيلة بتحقيقها.

وبصرف النظر عن سير أغوار هذا الخلاف عمقاً ورأساً فإن الذي يهمنا هنا أن نحدد ما إذا كانت أهداف التربية الصوفية مطلقة أو نسبية، وهل صدرت من حاجات المريدين أم من سلطة خارجية؟<sup>(٢)</sup>.

نما لا شك فيه أن المتحمسين لصلاحية الأهداف النسبية وتطورها ومرونتها وتليتها الحاجات التربوية المتجددة يقفون بالمرصاد في وجه دعاة النظرة المطلقة في الأهداف. وأن أنصار النظرة الأخيرة يرونها أفضل لثباتها وعمومها واتساعها، وإذا

(١) د. النجيجي: فلسفة التربية: ١٤٠.

(٢) د. عبد العزيز عبد المجيد: التربية طرق التدريس ج ١: ٢٧ - د. النجيجي فلسفة

التربية: ١٤٠ - ١٤٧.

كنا نحدد مع من يكون الصوفي؟ وإلى أي نظرة تقترب؟ فإن الواضح من أهداف التربية الإسلامية عامة والصوفية خاصة أنها مطلقة لا نسبية، فَرَبَطُ الإنسان بالله عقيدة وشريعة وخضوعاً وعبودية، ومطالبته بالأخلاق الفاضلة، وحب الخير للجميع هذه كلها أمور عامة تشمل جميع الأفراد في كل مكان وكل عصر.

وما زال الصوفية إلى يومنا هذا يرددون آمال السابقين وأمانيتهم في الحصول على الأذواق والواردات والمنح الإلهية، ويتطلعون لنوال القرب الإلهي، ومرضاته جل شأنه، فهي أهداف مطلقة لا تتغير، وهي مع ذلك لا تنبع من رغبة التلاميذ ومن إمكانياتهم وحاجياتهم لا من سلطة خارجية بشرية، ولكنها حددت من سلطة الأعلى جل جلاله، ورسمت بوضوح في الكتاب العظيم الذي أنزله على حبيبه محمد ﷺ، فقد خضعت لسلطة خارجية ولكنها ليست تلك التي يتصورها علماء التربية ممثلة في هيئة مشرفة، أو جماعة متفلسفة يتناها قصور النظر حيناً، وعدم الإمام بالظروف المحيطة أحياناً أخرى، ولا يغوصون في أعماق الطلاب لينظروا حاجاتهم على وجه دقيق وشامل وإنما هي سلطة تحيط علماً بكل شيء، وتعلم السر وأخفى، وتعلم ما مضى وما هو حاضر، وما في المستقبل.

ولذا فالأهداف المطلقة القادمة من لدنه جل جلاله لا تنهم بالقصور، وإنما تتسم بالثبات والعموم ومراعاة الظروف الماضية والحاضرة والمستقبلية، وتستجيب لحاجات الأفراد، أو تتضمن بنودها مراعاة الفوارق الشخصية بين الأفراد وحاجياتهم، ويقول الحق للجميع: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ويجد الفرد رغباته الطيبة مباحة مسنونة، فله أن يأكل من طيبات الله وأن يستمتع بالحلائل من النساء على شريعة الله، وسنة نبيه ﷺ.

فهي أهداف مطلقة أبطن فيها الأهداف الخاصة، واستجابت للحاجات

والرغبات الذاتية بمعايير ثابتة تحفظ النظام وتقطع الطريق على المفسدين وهي كاملة عامة صالحة للبقاء والخلود تستمد خلودها من عند الله، وموافقة للفطرة الإنسانية تحقق التوازن والتوافق وعدم التعارض، وهي ميسرة الوقوع والتنفيذ<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت الأهداف عامة لدى الصوفية وفي التربية الإسلامية كذلك فإن الوسائل مرنة يمكن أن يراعي الفقهاء فيها ظروف كل قطر أو مجتمع، ويمكن لهم أن يجدوا بصدق لا بتبرير ما يكلف سيطرة الشريعة على المجتمعات المتغيرة جنسًا وزمنًا، وأن يجدوا فيها ما يتلائم مع الظروف الجديدة حكمًا واستحسانًا.

### **سادسًا: وضوح الأهداف**

منها قيل عن مصدر الأهداف وأنها داخلية تنبع من الفرد والتلميذ أو خارجية تنبع من سلطة، ومنها نوعوا في المعايير فإن تلك الأهداف في التربية الحديثة ستظل في الغالب لغزًا يصعب العثور على حله، أو الوقوف على مراميه لدى المدرس والتلميذ على حد سواء ومعروف أن التلميذ عندما توضع له الأهداف لا يكون في سن يسمح له بالمشاركة في وضعها وبالتالي فهناك سلطة سترجم ما لديه من حاجات وتصوغها وتضع الوسائل لتحقيقها.

فالسُّلطة ضرورية هنا سواء أوضعتها باعتبار التلميذ أم باعتبار الدولة أم لخدمة فلسفة محددة لظروف طارئة في حالة حرب أو استعمار أو غيرها، وفي هذه الحالات كلها لا تكون الأهداف واضحة كل الوضوح لدى المدرس، ولا يقف عليها التلميذ ولا تقال له، فهي غامضة بالنسبة إلى الطرفين، أما في التربية الإسلامية فإن الطفل منذ أن يتعلم النطق يتذوق المطلب منه وينمي فيه اليقين بوجود قوة عليا ترزقه وتطعمه، وتشعره بها في كل عمل، وتدله على المولى

(١) النحلوي، التربية الإسلامية: ١١١، ١١٤.



جل جلاله بصيغ تتناسب مع نموه ومقدرته.

كما يعرف منذ اللحظات الأولى نبيه، وينشأ على حبه والنطق بنبوته والصلاة عليه، وبهذا يتولد لدى الطفل المسلم منذ نعومة أظفاره شعور بالمهمة التي خلق لها، ويرتبط عاطفياً بها وبالنبي المبلِّغ، فإذا ما بلغ سن التمييز أخذنا بيده إلى بيت الله لنعرفه. بمكان اللقاء الرباني على مواعده في بيت من بيوته، ولنعوده شعائر الإسلام، وهكذا ينمو الحس الديني، ويدرك بجلاء كل فرد مسلم في أي مرحلة من مراحل سنه الأهداف التي نيّطت به، والأغراض التي سيعمل من أجلها، والسبل لتنفيذها، والعالم أو المدرس المسلم يدرك هذا جيداً ولا تغيب عليه جميع الأغراض التي جلس يعلم من أجلها أو وقف يدرس خدمة لها وانصياعاً لأمرها، وتحقيقاً لها، ويدرك أنه بهذه المهمة يحقق نفس الغاية المنوطة به.

فأهداف التربية الإسلامية واضحة في عقل المدرس ومطبوعة في ذهن التلميذ، وهي عند الصوفية أجلى وأوضح لأن المرید ما ذهب إلى الشيخ إلا من أجلها فهي معلومة لديه قبل ذهابه إلى مكان التربية وما جلس الشيخ أو التقى بالمریدین إلا قياماً بحقها ووفاء بعهدتها، وأحب أن أسجل هنا أن وضوح الأهداف في ذهن المدرس، ووضوح المهمة التي وقف يدرس من أجلها أملاً تنشده التربية الحديثة وتعتبره البداية الصحيحة في إعداد المعلم<sup>(١)</sup>.

### سابعاً: الدافع الحكامن وراء الأهداف

ولقد اتضح لك مما قلناه أن التربية الصوفية نبتت من دافع ذاتي أثارته آيات القرآن الكريم التي حملت نسائم الروحانية الرقيقة كالعلم الذي أعقب التقوى في قوله جل شأنه: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]

(١) الأستاذ صالح عبد العزيز: التربية الحديثة ج ٣: ٤٢٨.



وكالمخرج الذي جاء في قوله سبحانه: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ تَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴾ [الطلاق: ٢] وكالإرث في قول الرسول ﷺ: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم» وكالتذوق في قوله ﷺ: «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًا وبالإسلام دينًا وبسيدنا محمد ﷺ نبيًا ورسولاً».

وكان مما أثار الدافع الذاتي في نفوس الصوفية نحو هذا العلم بأهدافه الراقية ما تنسموا رائحته من أحوال الصحابة رضوان الله عليهم من خوف ورجاء وحب وذوق ومعرفة وبصيرة وقلب جلي، وما أثر عنهم من رقة الحال وجلاء اليقين ودقيق القول، والتطلع إلى الله وإيثاره على كل ما عداه، هذه المثيرات الخارجية من كتاب وسنة وأحوال الصحابة هي التي حركت دافع الصوفية ورغباتهم نحو تذوق هذه العلاقة مع الله جل شأنه.

ولقد رأيت أن أهداف الصوفية وإن اتفقت مع أهداف التربية الإسلامية بصفة عامة في تربية الفرد عقيدة وشريعة وأخلاقًا إلا أنها انفردت عن التربية الإسلامية العامة من وجهين:

أحدهما: أنها لن تنظر إلى مسائل التوحيد بالمعنى العام على غرار ما ينطقه عامة المؤمنين بل تطلعون إلى توحيد راق يستشعر فيه الإنسان برد اليقين وتذوق فيه حلاوة التوحيد، ويركن فيه القلب إلى الله ركونًا قويًا بما يجده في داخله من طمأنينة وثبات وما يحسه من سر وشهود، وهو نوع اليقين الذي تميز به أبو بكر عن بقية الصحابة في قول رسول الله ﷺ: «ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشيء وقر في قلبه».

وعومًا فقد كان الصوفية في كل أعمالهم العقيدية والشرعية ينظرون إلى الكمال في الأداء أو بمعنى آخر كانوا ينظرون إلى عبادة الإحسان والشهود «أن

تعبد الله كأنك تراه» وإلى التحقق بالتوحيد الذي عبر عنه محمد بن واسع: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه، وهو الذي يرى الله فاعلاً في كل شيء، ثم يودون أن يرتقوا إلى ما فوق ذلك فلا يرون فعلاً ولكن يرون فاعلاً.

وأما الجانب الأخلاقي فقد نظروا إلى الأخلاقية لا على أنها غاية بعيدة ولكنها غاية قريبة تتحقق ثم أخذت وسيلة بعد ذلك لتحقيق التصفية النفسية والجلاء القلبي ليستأهل القلب حمل السر الإلهي، ومن ثم فالحلقة الوحيدة في الغايات السابقة لتحقيق الغاية المثلى هي التهذيب الخلقى.

وأما الوجه الثاني: فإن التربية الصوفية قد اشتركت كما قلنا مع التربية الإسلامية في التوحيد والشريعة والأخلاق وانفردت التربية الصوفية بالتطلع الأمثل إلى المعرفة النقية التي تفتح فيها مسام القلب على أسرار الغيب ومثل هذه المعرفة مقصور على التربية الصوفية دون غيرها.

## **الباب العادي مفر**

**الشيخ: ضرورته - إعدادة**

## الفصل الأول

### الشيخ وأهميته، ضرورته

#### أهمية المربي عامة

لا أحد يختلف حول قيمة المربي ودوره العظيم في صنع الأفراد صنعاً ينمي الجوانب الإنسانية كلها فهو الذي يتفاعل مع تلميذه تفاعلاً مثمرًا، وهو الذي ينقل ما لديه إلى المتعلمين حوله من طالبي التعلم وهو الشخص الوحيد الذي يقف على حاجات المتعلم ويلبّيها، وينميها، ويدبغ النظر في تلميذه كل وقت ويستطلع إلى أعماقه، وإلى ظاهره، ويراقبه في تشكّره وحرّكاته ويرشده ويصحح له أو يشجعه ويدفعه ويصّره بين الحين والحين ليقومه.

ويضع المربي في ذهنه أنه مسئول عن تلميذه علمًا وخلقًا، أيًا كان نوع العلم الذي يقوم بتدريسه، وأعظم ما يسرُّ المربي هو متابعة المتعلم له ويقظته ونباهته، وتقدمه واستيعابه، وكم يعجب به وهو يناقشه مناقشة صريحة تظهر فيها شخصية التلميذ وقدرته، وطاقاته، ورغبته في الاستفادة من أستاذه.

والشخص الوحيد الذي لا يحقد على الغير هو المدرس، لأنه يستمتع بنبوغ الآخرين وتفوقهم سواء أكانوا في درسه أم في درس آخر، وسواء أشارك هو في تربيتهم أم لا، إذ هو ناظر إلى ذاته كمدرس وإلى غيره كتلميذ، والمدرس القدير السابغ هو الذي تتسع ثقافته كل يوم ويتعلم من جميع ما يحيط به، ويستفيد من كل المواقف ويضيف إلى علمه جديدًا كلما تحرك يمينًا أو شمالًا، فهو بئر عذب تصب فيه المياه النقية لتطهره، وليرتوي منها الآخرون بلا استعلاء أو استكبار، ولا رغبة في التسلط، ولا تحمل لأحد، ولا انتقاص من أقدار الآخرين أو طاقاتهم مهما كانوا سنًا أو ثقافة.

فهو المعلم الدعوب، والمتعلم المستفيد، والمربي المتواضع، والخير المتواصل، والبتسم فى ساعات الضيق والمتأمل وهو يعلم، والساقى وهو يشرب والحادى وهو يشارك، والقائد وهو منصت، والمملى وهو يستمع، والمعطى وهو يأخذ.

وهو الذى يرى نفسه فى أنفوس الآخرين، ويرى نفوس الآخرين فى جوانبه، لا يرى نفسه فقط وإلا كان متسلطاً. ولا يرى نفوس الآخرين فقط وإلا كان محواً فارغاً، وكان قحلاً لا يصلح قائداً، واتسعت آفاق نفسه بتجاربه مع نفوس الغير المتعدد الذى يلتقى به فى ساحة التعلم أى إنه كان فرداً له ثقافة وعنده فكرة فلما اتصل بالطالبن وتعرف على نفوسهم، وانشرح لهم انفتحت نفسه واتسعت أرجاؤها، وكلما تعرف على الكثرين كلما حفل بأفاق نفسية جديدة، وبذا يصير كلاً فى واحد ونفوساً فى نفس، ومعارف فى معرفة، وقدرات فى طاقة، وتطلعات فى خبرة، ورغبات فى غاية، وآمال فى رسالة، وأعمال فى مهمة.

والمربى أو العالم أو المدرس هو الذى يدل الغير على ما يفيدنا دينا ودنيا، وحياة وآخرة، نفساً وقلباً وبدناً، وعلى ما يصلحه فى نفسه ومع غيره ومع الله وفوق كل شىء، ولاشك - ما دام كذلك - فإنه تتفاوت درجة أهميته تبعاً لنوع العلم الذى يقوم بتدريسه، ومقدار نفعه، وامتداد الفائدة منه، وصلة هذا العلم بالنفس وإصلاحها والقلب وتزكيتة، والأخلاق وتهذيبها والمعرفة الراقية وتنميتها، فكلما كان موضوع العلم ومسائله على درجة كبيرة من اليقين، وكان نفعه ممتداً فى الحياة والآخرة وكانت مهمة المدرس أو المربى أسمى وأجل، وأعمق وأدق وأصعب وأشق، لأنها تتطلب سعة فى العلم، وحذراً فى الإلقاء، وورعاً فى الفتوى، وتحرزاً عن القول بلا علم.

ولا شك أن جهل مسألة مع القول بها عظيم الخطر لتوقف أعمال الناس عليها، ولتعبدتهم بها وطاعتهم على ضوئها، وخطرها لا يتوقف على القائل أو

المستمع بل يتعداهما إلى كل من وصلت إليه، كما أن مهمة الإلقاء الديني أو التربية الدينية لا تتوقف على مجرد العلم وسعته فقط بل تقتضي الصدق والإخلاص في العمل، والوقوف على أغوار نفس الطالبين ومراقبة دوافعهم النفسية، ومنابع الخير أو الشر عندهم مراقبة دقيقة كي يعطي لكل منهم على قدر ما لديه «أمرت أن أخطب الناس على قدر عقولهم» حسبما بين سيد المرسلين ﷺ.

وهذا بعكس المدرسين في العلوم الدنيوية فإن مهمتهم أقل خطراً وأدنى مشقة لأنها لا تتطلب منه إلا مجرد الإلمام الجيد بمسائل العلم الذي يقوم بتدريسه مع مراقبة التلميذ ومشاركته وتوجيهه وإفادته، وأصعب حالة في مهمة التربية عندما يكون المرابي متوجهاً إلى أغوار النفس ذاتها يتحسس دوافعها، ويتعامل مع نزعاتها ويقوم بترويضها، والنفس كما هو معروف عالم فسيح مليء بالتشابك والتعقيد، والتغير والتقلب، وهي متفاوتة لدى الفرد من سن إلى سن، ومن ظروف إلى ظروف، ومن وقت إلى وقت كما هي متفاوتة بالنسبة إلى الأفراد طبقاً للبيئات والأعمار والظروف والمنازعات والأهواء والرغبات والمطامع والغايات والأعباء الملقاة عليه.

من هنا فإن مهمة التربية الصوفية تبدو صعبة للغاية عندما ندرك أن الشيخ الصوفي متدين فلا بد أن يحيط بأنواع المعارف الدينية ويصدق ويعمل ويخلص، ويجرب، ويسلك ويتمرن، ويتهدب ويتجرد، ثم يعرف ويصل إلى آخر ما سنبذكره من شروط الشيخ، بالإضافة إلى أنه سيربي نفوساً على الاستقامة الدينية، وهو لا يربّيها ليعرفها دينها فقط أو لمجرد التفقه في الدين تفقهاً يوقفه على الأحكام الظاهرة إنما سيبصره بدروب السلوك وعثراته، وسيسلكه ليوصله إلى الله سبحانه، إنه سيقطع به رحلة عبر الوجود المشاهد إلى العالم الغيبي إلى ما فوق هذا العالم ليسلم المرید إلى ساحات القرب الإلهي خلفاً وراءه في الطريق كثيراً من العلل والأمراض، والعثرات والزلات، وكل مرحلة في الطريق لها وقفاتها ومطالبها وضروراتها ولوازمها، وستبين مدى الصعوبة في عملية التربية الصوفية وأنت تتحسسها معنا خلال هذه الدراسة.

## مهمة المربي في القرآن

ولما كانت مهمة التربية الدينية عامة والروحية خاصة على هذا النحو من الأهمية البالغة فإننا نجد القرآن الكريم يربط بعثة الرسل صلوات الله عليهم وسلامه بها في بعض آياته فيقول سبحانه: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾ [آل عمران: ٧٩]

فقد بينت الآية ثلاث مراحل للتربية الدينية والروحية يقوم بها الأنبياء.

**المرحلة الأولى:** وتتعلق بإعداد المربي والعلوم التي يجب أن يتزود بها كل هاد إلى الله، وحصرها القرآن في الكتاب الموحى إلى النبي من الله، وفي منحة الفهم لأسرار الله في وحيه التي يكشفها الحق للمصطفين من خلقه والتي سماها القرآن بالحكم، ثم النبوة وما يترتب عليها من عصمة ولطف وتوفيق وحفظ، فتكون مرحلة الإعداد في الآية قائمة على الإنصات الجيد والحفظ الشامل للكتاب المنزل، وعلى الفهم والاستيعاب والبصيرة والدراية لما فيه من معنى وسر، وعلى حفظ الله للداعية وتوفيقه له.

**وتأتي المرحلة الثانية:** لتبين غاية التربية، وأنها محصورة في دعوة الخلق إلى عبادة الله وحده دون ما سواه، وليست العبادة المطلوبة هي هذا النوع الظاهري، وإنما هي عبادة التحقق، والإحسان، والرقعة، والشفافية، وهي عبادة الربانيين، أي الفقهاء العلماء العاملين أو الحكماء الذين يجمعون مع العلم العمل والبصيرة والبصر في الأمور والسياسة للنفوس، وهم أهل المعرفة بأبناء الأمة وما كان وما يكون، وأهل تقى وإخلاص، فعلى من نال علوم القرآن وتفقه فيها وفهمها وحفظه الله أن يدأب ويجهد نفسه في دعوة الآخرين إلى عبادة نقية هي عبادة أهل القرب.

أما المرحلة الثالثة: فإنما تبين أن الدعوة إلى التحقق بعبادة الله وتوحيده هي حق العلم الذي تعلمه النبي أو المرابي.

وتوضح أيضا أن السلوك في التربية ينبغي ضرورة أن يكون خاضعا للكتاب الذي تعلمناه، وللوحي الذي درسناه، ولذا يقول ابن كثير: فالرسل صلوات لله وسلامه عليهم أجمعين هم السفراء بين الله وبين خلقه في أداء ما حملوه من الرسالة وإبلاغ الأمانة فقاموا بذلك أتم القيام ونصحوا الخلق وبلغوهم الحق<sup>(١)</sup> ويقبول: حق على من تعلم القرآن أن يكون فقيها.. ويعلم الناس على قراءة (تَعْلَمُونَ وَتُدْرَسُونَ) بالتشديد.

نفس المراحل الثلاثة السابقة هي ما صرحت بها الآيات القرآنية في جانب بعثة الرسول ﷺ إذ يقول المولى جل جلاله: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: ١٢٩] وذلك على لسان سيدنا إبراهيم في دعوته للأمين، لما حان وقت الظهور المحمدي، والنور الأحمدي، والختم المصطفي وقال سبحانه: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤]

والكتاب هو القرآن، والحكمة هي الحلال والحرام أو السنة، أو الفهم في الدين ولا منافاة بينها كما قال ابن كثير، أو هي المعرفة بالدين والفقهاء في التأويل والفهم الذي هو منحة ونور من الله تعالى كما رأى القرطبي والتركية هي

(١) انظر تفسير ابن عباس: ٥٠، وتفسير مجاهد: ج ١، ١٣٠، وتفسير القرطبي: ١٣٦٣،

١٣٦٤، وتفسير ابن كثير: ج ١: ٣٧٧.



التطهير بالتوحيد، أو التطهير عامة على طريق الطاعة الشريعة والإخلاص القلبي<sup>(١)</sup>.

فقد بينت الآياتان مهمة النبي في الدعوة إلى التوحيد وتعليم الفقه والتربية والتزكية وصولاً إلى الحكمة التي هي منحة الله لعباده، وتشير الآياتان كما ترى إلى المرحلة الأولى الخاصة بالإعداد وإرسال الرسول بالآيات والوحي، وإلى المرحلة الثانية الخاصة بالتعليم والدعوة إلى التوحيد، وإلى الثالثة الخاصة بالتزكية وما تثمر من حكمة على هدى من الوحي النازل واستقامة وطاعة لأحكامه، وتقدم التزكية مرة على تعليم الكتاب والحكمة وتأخيرها عنهما أخرى يدل على أنها مطلوبة في كل مراحل السير والتعلم فهي ضرورية لتحصيل الفهم في الكتاب، ولنوازل الحكمة من الله، وهي تأهيل وإعداد لهما.

والتزكية بهذا المعنى الذي تتقدم فيه عن الفهم وهبة الحكمة هي التي تدعو إلى طرح الشرك ونبذ الحجب الظلامية والنفسية وترك المعاصي كي تنهياً النفس بعد ذلك وتصفو لتفهم وتلقن الحكمة، ونفس تلك السلسلة بهذا التدرج الذي يبدأ من دراسة القرآن والشريعة ثم السلوك والتزكية ليثمر الفهم والبصيرة هي ما يعنيه الصوفية من وراء مراحل السلوك لهم. أما عندما تتأخر التزكية عن القرآن والفهم والحكمة فهي التزكية الشهودية التي يفتقد فيها العبد كل حس بغير أو سوى، ويجيا تحققاً بأنوار الحكمة له من الله جل جلاله وهي هدف أسمى للتربية الروحية الممنوحة عند القوم.

والهدفان المنوطان بالتزكية المتقدمة أو اللاحقة لا يتحققان كما رأيت إلا على يد مربٍّ وأستاذ سواء أكان نبياً كما حدثت الآياتان أم عالماً نال قسطاً كبيراً من الدراية والسلوك والتهذيب والتزكية، أم كان من أهل الإرث القرآني

(١) تفسير ابن عباس ١٨ والقرطبي ٥١٦، ١٥٠٥، ١٥٠٦، وابن كثير في التفسير ج ١: ١٨٤.

الذين قال الحق فيهم: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ، وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ [فاطر: ٣٢].

ومع الاعتذار عن عدم الخوض في الجزء الثاني من الآية وما فيه من خلافات بين المفسرين وهل الظالمون لأنفسهم والمقتصدون والسابقون جميعاً داخلون في أهل الإرث أو يخرج الظالمون ويدخل المقتصدون والسابقون؟ فإن الذي يهمننا هو الشطر الأول من الآية في المقام الأول لأنه يبين أن الله قد أورث القرآن من اختار واصطفى من خلقه سواء أكان اختياراً عاماً بالهداية أم اجتناباً بالقربة فالكل أهل إرث، وأفضلهم من ورث ثم عبد وأخلص وتزكى وقرب، فلهم مزية خاصة لقربهم.

ولمن تصدر للتربية وهداية الخلق مزية أخص على جميع رتب العارفين أو الوارثين لكونهم هداة في أنفسهم هادين لغيرهم، وإذا تأملت هذه الرتبة العلية والمزية السننية فلن تجدها بكاملها وتمامها إلا في مشايخ الصوفية<sup>(١)</sup> الظافرين بالإرث القرآني والمتابعة النبوية والموهبة اللدنية، والبصيرة القلبية، والتجربة في التهذيب والتركية.

### دعوة الرسول إلى بذل العلم

لن نجد ديناً من الأديان اهتم اهتماماً كبيراً بالعودة إلى العلم وبنى عليه عقيدته، وسمح لعقول العلماء بالاجتهاد في شريعته مثلما نجد دين الإسلام الذي يعتبر بحق دين الوحي الكامل والرسالة الخاتمة، والنبي الذي زاده الله علماً حتى حدث عن نفسه أنه أتقى الناس وأعلمهم بالله، ومع أن الله أنزل الكتاب

(١) الجيش الكفيل نقلاً عن بقية المستفيد: ١٢٦، ١٢٧.

وفصله وبينه، وجعله تبياناً لكل شيء إلا أنه مع كل هذا قد جعل من بين آياته التي ساقها في الكتاب المحفوظ كثيراً من النصوص التي تحث على العلم وتعلي من شأنه وترفع من قدر العلماء.

وإذا كنا في هذا الصدد نكتفي بما يخدم غرض التعليم والتعلم فإننا نشير إلى أن موضوع العلم والتعلم وما يتصل بهما قد كتب فيه المسلمون كتباً بأجمعها<sup>(١)</sup>، ولا يخلو كتاب له قيمة إلا وتناول المسألة التعلم وحث الإسلام عليها.

ومن هنا فإننا إذا أسهبنا فيها فيكون من باب تحصيل الحاصل، وتقرير ما هو واضح ومعلوم من الإسلام بالضرورة، ومثل هذا الإسهاب يخل بالدراسة التخصصية، ويجرنا خارج حدود موضوعنا، ولا نسوق هنا سوى بعض الشواهد الدالة على حث النبي على التعليم مثل قوله ﷺ فيما يرويه ابن مسعود: «من دل على خير فله مثل أجر فاعله» وقوله: «ولا حسد إلا في اثنتين، رجل آتاه الله مالاً فسلط على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها» وقال: «عليكم بهذا العلم قبل أن يقبض وقبل أن يرفع ثم قال العالم والمتعلم شريكان في الأجر في سائر الناس بعد وجمع بين أصبعيه السبابة والتي تلي الإبهام» رواه أبو أمامة.

وروى زيد بن ثابت قال: «نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً فحفظه وبلغه غيره فرب حامل فقه ليس بفقير: ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم» وحذر الرسول من كتمان العلم فقال فيما يرويه أبو هريرة: «من سئل عن علم علمه فكتمه جاء يوم القيامة عليه لجام من نار» وقال المصطفى: «والذي نفس محمد بيده

(١) انظر تفسير ابن عباس

لئن شتم لأقسمن لكم أن أحب عباد الله إلى الله تعالى الذين يحبون الله إلى عباده ويحبون عباد الله إلى الله ويمشون بالنصيحة» ويقول: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين» وقيل له أي الأصحاب أفضل؟ قال: «الذي إذا ذكرت أعانك وإذا نسيت ذكرك».

وحدث عمارة عن والده عن جده عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة لا يستخف بهم إلا منافق بين نفاقه: ذو شيبة في الإسلام، ومعلم الخير وإمام عادل».

### **التحول التربوي في المجتمع الإسلامي الأول**

تحول المسلمون الأميون تحت تأثير دعوة الإسلام من مجتمع يتلقى تعليمه ومعرفته من أفواه الآباء والأمهات والأصحاب، والحي، ومن خلال اللقاءات السريعة أو الأسواق الثقافية التي كانت تقام بغرض الثقافة والشعر إلى مجتمع يعرف المدرسة في دار الأرقم بن أبي الأرقم بمكة والتجمع حول النبي ﷺ في مسجده بالمدينة، ويتدرب على التعلم والقراءة والكتابة سريعاً، ويتعرف على لغات الآخرين في أيام كما فعل زيد بن ثابت، وتسري الكتابة على الرقاع بينهم بعد أن كانوا يجهلون ذلك.

ولقد تحول المجتمع الإسلامي إلى حركة نشطة للغاية وتوجه كلها لخدمة الدعوة، ولنشر الدين الجديد، وتمثل تلك الحركة في وجوه متعددة: منها ما هو علمي متوسع ومتخصص في مجالات العلوم الإسلامية كالتفسير، والفقه والحديث، والقراءة، والمغازي، ومنها ما هو حربي يتمثل في حمل السلاح والجهاد في سبيل الله، أو الرباط دفاعاً عن حدود البلاد الإسلامية، وقد تتجمع الحركتان على ساحة المعركة عندما يحمل السيف علماء أجلاء جنباً إلى جنب مع المحاربين الآخرين، وهذا هو الغالب الأعم، وأحياناً تتجه الحركة إلى الوعظ والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، وكلها كما نعلم تحمل طابعاً دينياً، وتصطبغ بصبغة الإسلام كلية.

وما كان لأحد أن يهدأ لا سيما في الجانب العلمي والإمام علي رضي الله عنه ينادي في الناس في خطبه: أيها الناس إنما هلك من هلك قبلكم بركوبهم المعاصي، ولم ينههم الربانيون والأحبار، كلما تمادوا في المعاصي أخذتم العقوبات، فمُرُوا بالمعروف وانهوا عن المنكر قبل أن ينزل بكم مثل الذي نزل بهم، واعلموا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقرب أجلاً ولا يقطع رزقاً<sup>(١)</sup>، وكذلك حث ابن مسعود وأبو بكر وحذيفة وعدي وأبو الدرداء على الجهاد قولاً وفعلاً وقلباً<sup>(٢)</sup>.

وليس هذا فقط بل إن الصحابة تفرق كثير منهم يعلم في البلاد المفتوحة، واعتبر أستاذاً بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، وكون مدرسة وربي تلاميذ، وكان لكل منهم منهجه الخاص به، وطبع الطالبين من حوله بطابعه ومشربه وأشاع فيهم العلم الديني على وجه صحيح.

وعلى سبيل المثال فلقد كان ابن مسعود في الكوفة ومعاذ في حمص وأبو الدرداء في دمشق، وعبد الله بن عمرو في مصر، وابن عباس في مكة وجميعهم نشروا الجو الروحي مع العلمي على تلاميذهم، أي إن الدعوة والتعريف بالإسلام قد لبست ثوب الروحية الرقيق على السنة الصحابة وسرت الحياة الروحية في أنفس المسلمين الجدد مع التعريف بالإسلام سواء بسواء، وكم نعجب من قوة تأثير الإسلام في نفوس الصحابة، وكيف حولهم من حالة ونظام تربوي قبلي إلى

(١) محمد يوسف الكاندهلوي. حياة الصحابة: ج ٣: ٢٩١، ٢٩٢.

(٢) نفسه: ٢٦٦، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٥.

نظام تعليمي متقدم جداً، له طرقه ومنهجه، ومدرسه، وتلاميذه، ومدرسته.

## **سمات هذا التحول**

وأهم ما يميز تلك العملية التربوية ما يلي:

### **١- السعة والشمول**

أفما ارتبطت بالدين ارتباطاً وثيقاً، وقامت عليه في أصولها ومنهجها ومواردها، وأحب أن أسجل هنا أن ارتباط التربية بالدين لم تضيق حدودها، أو تحدد من مصادر المعرفة التي يحصل عليها الطالب، بل اتسعت ضروب التنمية الفكرية والثقافية والعملية لتشمل كل ما يحتاجه الإنسان في دينه أولاً، وفي دنياه ثانياً.

ولقد راعت التربية في ذلك الطبيعة الإنسانية وما تحتاجه من حس وعقل وتربيتهما بما في ذلك متطلبات البدن حاجاته الغريزية والمادية، ولم تحجب التربية الدينية نظرات الأفراد عن التطلع العلمي إلى فروع المعرفة الأخرى بل سمحت لهم في ذلك، ومن ثم اتسعت المعارف وتعددت حتى قام من بينها معارف تبدو متناقضة مع روح الإسلام، ولولا سعة الروح التربوية ما قام المعتزلة بفلسفة كثير من مسائل العقيدة وما استطاع رجال الشيعة أن يُدخِلُوا ما أدخلوا من نظريات النبي والتأليه والحلول والتناسخ.

ومنذ نشأت الفرق الكلامية المتعددة تحمل بين ثنايا فكرها ما يخالف فلسفة التربية وأصولها التي قامت أساساً لخدمة الدين وما كان يمكن أن تتسع دائرة المعارف الإسلامية في إطار التربية الدينية لتشمل هذه الفرق، وتتسع لتسمع للفلاسفة أن يشيعوا أفكار اليونانيين وعلومهم، وحكم الهند وفارس لولا سعة الصدر التي امتاز بها الإسلام ورحابة الأفق في نظرتة للعالم وللإنسان وللمجتمع مع أن تلك السعة قد دفعت بالموتورين، والحاقدين، والمدعين أن يتشبعوا للأفكار

التي تتنافى مع مبادئ هذا الدين السمحة.

وأقول في النهاية: إن نظرية التربية الواسعة الشاملة لأنواع المعارف المتعددة، والتي أطلقت العنان للعقل والحس والقلب ولجميع وسائل الإدراك الإنساني كي تعمل وتستفيد وتفيد، وإن تلك النظرة التي اهتمت بالإنسان في ذاته، وفي علاقاته وفي ارتباطه بالله، وارتباطه بالكون، وارتباطه بالآخرين كعضو في مجتمع، والتي طالبت الإنسان بالبحث والتفكير في كل ما يخدمه دينًا ودنيا، وما يسعد الآخرين كذلك ورغبته في اكتساب المعارف، وجلب الحكمة أنى وجدها، والاستفادة بجميع المواقف التي يتعرض لها مع اجتناب المحرم.

تلك النظرة التربوية الفسيحة كان يمكن أن تحقق للمسلمين الخير كل الخير، ولقد أدت إلى ذلك في البداية، وكان من الممكن أن يستمر هذا الخير ويدوم لولا استغلال هذه السماحة في نظرة الإسلام التربوية، وإدخال ما ليس في الإسلام، الأمر الذي أدى إلى تمزق المسلمين تحت صراعات المذاهب وتيارات الأفكار الدخلية، وكيد الأعداء من داخلنا وخارجنا.

وكان باستطاعة المسلمين أن يواصلوا البحث لصنع حضارة أرقى لو ظل تفكيرهم مرتبطاً على وجه صحيح بالإسلام في جوهره السليم، لا سيما وأنه لم يفعل بالعقول مثلما فعلت الأديان الأخرى في الحجر على الفكر قرونًا طويلة حتى اضطرت تلك العقول أن تصارع نظرة الدين الضيقة وحلوله الساذجة لمشاكل الإنسان والحياة والكون، وحتى انتهى الأمر أن انتصر الإنسان على الدين، وفصل بين الدين والتربية، وبين الدين والعلم، وبين الدين والحياة.



## لا يجوز الفصل بين الإسلام والتربية

وإذا قرأنا في كتب التربية الحديثة مثل كتاب فلسفة التربية لفيليب فينكس، أو فلسفة التربية للدكتور النجيجي، أو التربية الحديثة مادتها، ومبادئها للأستاذ صالح عبد العزيز، أو كتاب التعليم لسميث أو أصول التربية للدكتور مطاوع، أو أصول التربية الحديثة لوايلدز وكينيث وجدنا أمرًا ظاهرًا في كل هذا وغيره، وجدنا الشكوى المرة من رجال التربية الغربية من العهود التي سيطرت فيها الكنيسة على التربية، وكيف كانت الفلسفة التربوية مقصورة محدودة، ولمسنا بأيدينا أنهم لا يستطيعون إخضاع العملية التربوية للدين في هذا الوقت نظرًا لعدم اتفاق اثنين من التلاميذ في عقيدة واحدة أو في فكرة واحدة نحو العقيدة حسبما صرح بذلك فينكس في كتابه في الفصل الذي عقده عن علاقة التربية بالدين، وعلاقة المدرسة في نظامها به.

ولم يجدوا حلاً لهذا التصادم إلا فصل المدرسة عن الكنيسة، وفصل التربية عن الدين كما فصل العلم عنه، ولهم العذر في ذلك عندما يقررون أنه على الإنسان أن يسلك بنفسه وخبرته بعيداً عن القوى الخفية التي تكبله وتضلله، وعليه أن يكتسب نموه بخبرته الذاتية على حد ما ذكر الدكتور النجيجي مؤرخاً لأقوالهم في كتابه وفي فضل الخبرة وقيمتها في التربية.

وإنما كان لهم العذر لأن الدين الذي تنتمي إليه أوروبا ظل -إلى حد ما ولظروف تخص الأطوار الاجتماعية ذاتها- مواكباً حاجة الإنسان ومتلائماً مع متطلباته حتى القرن السادس الميلادي، وعندما تغيرت ظروف الإنسان كان لا بد أن يجد ديناً آخر يتلائم معه ويسايره، ولكن أوروبا رفضت الدين الذي ظهر على يد النبي محمد ﷺ، وظلت متمسكة بدينها تحت تأثير الأساقفة وتعصبهم، وبالطبع لم يعد ذلك الدين القيم صالحاً لمعالجة المسائل الإنسانية والكونية.



وليس كلامي هذا مجرد إنشاء أو تعصب وإنما هو الحقيقة لا يتجاوزها قيد أنملة، وأدلل لك على صحة ما أقول بما جرى في أوروبا بعد رفضها الدين الإسلامي وحرابها له، نظرت إلى دينها فوجدته من الناحية العقلية والفلسفية لا يسد حاجة الإنسان من في المعرفة الدينية بالذات، ولا يحقق له اليقين المنشود فكان لا بد من إصلاح ديني وتدخل بشري في هذا الدين فتدخل فلاسفة المسيحية بدءاً من القرن الرابع الميلادي لفلسفة الدين وصياغته صياغة منطقية على يد كل من أوغسطين وتوماس الأكويني بالذات.

ولو أن عملية الترقيع الفلسفي هذه لم تستطع البقاء أكثر من قرون وجيزة حتى بدأ الصراع بعدها بين العلم والدين في عصر النهضة، واصطدمت الحقائق العلمية بما يسمى حقائق دينية، وتماسكت الكنيسة أمام الهجمات في البداية وصمدت في ساحة الصراع ثم ما لبثت أن استسلمت أمام الهجمات العاتية التي وجهها العلماء وقرروا جميعاً في النهاية صحة الفصل وضرورته بين الدين والعلم، وسجن الدين في الكنيسة وانطلق العلم ليحكم هذا الوجود بنظرته وقوانينه، وانفصلت التربية ومدارسها عن الكنيسة كذلك.

إذا كان لهم العذر في ذلك لضيق النظرة التربوية في دينهم فما لنا نحن، وديننا ذو رحاب تربوي واسع، إنه كما قلنا يراعي حاجة الإنسان ويطلق نظراته العلمية والكونية ولا يقيد، وإنه يلبي حاجياته في كل جديد ما لم يكن محرماً، وإننا جميعاً نتفق على عقيدة واحدة، وأن التقدم والحضارة تثبت صحة النظرات الإسلامية بما يأتي من جديد.

وإذا كان ديننا، على هذا النحو الفسيح نظراً واتساعاً فلم نسير وراءهم؟ ولم لا تتبع تربيتنا من رحابة ديننا، وعمق نظراته؟ ولكن أكثر الناس لا يعلمون، ولم نفصل بين العلمية التربوية والدين، وبين الدين والحياة؟.

### ٣- شيوع الروحانية

وأهم ما يميز التربية الإسلامية خاصة في البداية وفي العصور الأولى والارتباط الشديد بين العلوم الشرعية والعلوم السلوكية، وبين النظر والعمل، وبين العقل والقلب، وبين النفس والروح، وبين عمران الدنيا والإقبال على الآخرة، وبين إشباع النفس وإمتاع الروح، ولقد كانت تلك السمة لا سيما بين شيوخ القرنين الأولين شائعة ومقصودة، فترى انتشار الزهد بين رجال الفقه والتفسير والحديث والنحو، وبين القضاة ورجال السياسة، وكل شيخ في مدرسة له اهتمامه الشديد بهذه الناحية، ولقد أشبعنا هذه النقطة بحثاً في موضع آخر.

### ٤- الاهتمام الكيفي بالمربي

وأدرك المسلمون ضرورة التلقي من شيخ والتلمذ عليه، والحق يقال: إن المسلمين لم يراعوا في المربي عامل السن بل اهتموا بدرجة الإعداد ومقدار التأهيل ولا ضير بعد ذلك لأن يكون صغير السن أو كبيره، وحرراً أو مولى فإن أبا مسلم الخولاني قال: دخلت مسجد حمص فإذا فيه نحواً من ثلاثين كهلاً من أصحاب رسول الله ﷺ، وإذا فيهم شاب أكحل العينين براق الثنايا ساكت لا يتكلم فإذا امترى القوم في شيء أقبلوا عليه فسألوه، فقلت لجليس لي: من هذا؟ قال معاذ بن جبل<sup>(١)</sup> وكان عبد الله بن عباس يعلم في مكة مع صغر سنه، وكان علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب يجلس مع أسلم مولى عمر بن الخطاب فقال له رجل من قريش تدع قريشاً وتجالس عبد بني عدي فقال علي بن الحسن: إنما يجلس الرجل حيث ينتفع<sup>(٢)</sup> وكذلك أخذ الإمام مالك عن نافع مولى عبد الله بن عمر، وكان علي بن عبد الله بن العباس إذا قدم مكة مع صغر منه حاجاً أو

(١) ابن سعد الطبقات الكبرى: ج ١: ١١٥.

(٢) نفسه: ج ٥: ١٦٠.

معتماً عطلت قريش مجالسها ولزمتها حيث سار<sup>(١)</sup>، وإذا اهتم المسلمون بالمربي ودرجة صلاحيته وإعداده، وانتفعوا بمن صغر سنه أو كان مولى طالما أنه استوفى شرائط المربي فإنهم كذلك أخذوا عن الكبار الذين استوفوا شرائط الإلقاء والتربية ومن أمثال ابن مسعود في الكوفة، وأبي الدرداء في دمشق.

ولقد تتابع هذا الاهتمام بدور المعلم واستمر، ونبه الجميع على بذل العلم ونشره مثل قول سفيان الثوري المتوفى (١٦١هـ): تعلموا هذا العلم فإذا تعلمتموه فاحفظوه فإذا حفظتموه فاعملوا به، فإذا عملتم به فانشروه<sup>(٢)</sup>، وجلس مالك وعلم، والشافعي وعلم، وأحمد بن حنبل وعلم، ولقد أثنى أحمد على الشافعي ثناءً كبيراً حتى ذكر أنه ما عرف ناسخ الحديث من منسوخه حتى جالسه، وأكثر من الدعاء له؟ فقال له عبد الله ابنه: أي رجل كان الشافعي فإني سمعتك تكثر من الدعاء له؟ فقال: يا بني كان الشافعي كالشمس للدنيا وكالعافية للبدن هل لهدين من خلف أو عنهما من عوض<sup>(٣)</sup>.

وقال يحيى بن معين: كان أحمد بن حنبل ينهانا عن الشافعي ثم استقبلته يوماً والشافعي راكب بغلته وهو يمشي خلفه فقلت: يا أبا عبد الله تنهانا عنه وتمشي خلفه؟ قال: اسكت لو لزمت البغلة لانتفعت<sup>(٤)</sup> وجلس الأوزاعي وعلم، والثوري وعلم والحسن البصري وعلم، والأعمش وعلم، وغير هؤلاء كثير ممن كانوا معلمين وامتازوا بالسعة والشمول ولقيت دروسهم رواجاً بين الطلاب الصادقين.

(١) ابن الجوزي: صفة الصفوة: ج ٢: ١٦٠.

(٢) ابن الطبقات الكبرى: ج ٦: ٢٥٨.

(٣) ابن خلكان وفيات الأعيان: ج ٣: ٣٠٥.

(٤) نفس المصدر.

## د. تقديره ورفعته

لم يكن المربي لدى المسلمين في ابتداء الدعوة وفي العصور الأولى حامل الذكر مغموطاً في حقه، بل كانت مهنة التعليم من أسمى المهن وأرقاها، سواء بالنظر إلى الناحية المادية وما يمكن أن تدره على الذين كانوا يرغبون في تناول الأجر على التهذيب، أو لمن وهبوا حياتهم للعلم متطوعين والحق يقال فإن المربي المسلم ممن عرف في الإسلام بهذه الكلمة حقاً من أمثال الأئمة الكبار كابي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد أو الثوري أو البصري أو الليث بن سعد ومن قبلهم من الصحابة كانوا يرفضون أن يأخذوا على العلم أجراً وكانوا من الورع والزهد والتواضع مع الاعتزاز بالعمل وهيبته على درجة كبيرة، ولذا أهابوهم وأجلتهم المرعية والحكام على حد سواء.

وأيضاً فقد كانوا على أحسن ما يكون في معاملة التلاميذ رافة، وشفقة واحتراماً للقدرات والمواهب الشخصية على غرار ما كان مالك يجلب الشافعي، وما عرفت حياة التعلم في صفحات قرونها الأولى عمليات الضرب أو الإهانة إلا في عصور التخلف والانحدار، والصوفية في تربيتهم كانوا على أدق وأفضل ما يكون كذلك أن في الورع والزهد وعدم التقاضي على مهنتهم أجراً، أو في احترام المرئيين وإنصافهم وستري هذا بعينك خلال الجولات القادمة.

وهذا على عكس ما هو موجود في التربية الحديثة فإننا نرى لسنر سميث يعلن الشكوى من إهانة المدرس في إنجلترا وغيرهم حتى العقد الأول من القرن العشرين. ويسوق على لسان سنتكس وتشارلز وغيرهم أقوالاً تحتقر مهنة التعليم، وتصف المعلم بأنه رجل وخيم يبدو غريباً بين أقرانه ونظرائه ولقد كانت تلك الاتهامات تتردد بين أروقة مجلس العموم البريطاني كذلك<sup>(١)</sup>.

(١) لسنر سميث: التعليم بحث تمهيدي ترجمة د. رمزي مفتاح ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤.

## ٦- التركيز على بعض الشعب التربوية

إذا قلنا بشمول الإسلام لجميع فروع التربية اللازمة لإسعاد الإنسان دينًا وأخرى ودنيا، وبأن التربية ارتبطت بالدين، واتسمت بالروحانية، وإن المسلمين نظروا إلى نوعية المربي فإنهم بجانب هذا كله جذبوا التخصص في فروع العلم، فنشأ الفقهاء السبعة في المدينة، وبرز ابن عباس في الحديث، ونشط أبي بن كعب وزيد وأبو موسى الأشعري في القراءة، واهتم علي بالقضاء، وكذلك تخصص التابعون في فروع العلوم الإسلامية حتى كانت الجوانب التربوية بمناهجها وموادها مغطاة بالتخصصين من الشيوخ على وجه كامل ومفيد.

والذي يهمنا هنا ويلزمنا ضرورة بيانه أن الاهتمام بالمسائل القلبية والروحية والنفسية، وعلوم الرياء والشرك، والاستفاضة في الجوانب السلوكية الأخلاقية، والجوانب الإدراكية الحسية والعقلية والعرفانية قد وجدت لها بين المتخصصين مكانًا فسيحًا، ولقيت من صدور الأوائل تفهمًا وبصرًا، ودراية وبصيرة معًا، ولقد تحسس الصحابة أولئك النفر الذين كانوا على سعة بهذا الفرع من العلوم حتى كانوا جميعًا بما فيهم عمر وهو أمير المؤمنين يرجعون إلى حذيفة في علم النفاق والفتن العامة والخاصة، وعلم الشر لأن رسول الله ﷺ علمه هذا العلم كما هو معروف.

وكان عبد الله بن رواحة يجلس يذكر الصحابة العلم بالله، ويحدثهم عن التوحيد والآخرة، ويسوقهم إلى حلقات الذكر ويخرج إليهم الرسول ﷺ فيسكتون عما هم فيه فيأمرهم أن يواصلوا قائلًا: «بهذا أمرت وإلى هذا دعوت»<sup>(١)</sup>.

(١) المكي: قوت القلوب: ج ١: ١٥٠.

وعن ابن عساكر عن أبي الدرداء قال: من الناس مفاتيح للخير مغاليق للشر ولهم بذلك أجر، ومن الناس مغاليق للخير مفاتيح للشر وعليهم بذلك إصر، وتفكر ساعة خير من قيام ليلة<sup>(١)</sup>. ويقول الصحابي عبد الله بن بشر: كان يقال إذا اجتمع عشرون رجلاً أو أكثر فإن لم يكن فيهم من يهاب الله عز وجل فقد خطر الأمر<sup>(٢)</sup> وأخرج الحاكم وأبو نعيم في الحلية عن ابن عمر رضي الله عنهما قال مر عمر بمعاذ بن جبل رضي الله عنهما وهو يبكي فقال ما يبكيك؟ قال: حديث سمعته من رسول الله ﷺ: «أن أدنى الرياء شرك، وأحب العبيد إلى الله تعالى الأتقياء الأخفياء الذين إذا غابوا لم يفتقدوا وإذا شهدوا لم يعرفوا أولئك أئمة الهدى ومصابيح العلم»<sup>(٣)</sup>.

وهذه الشعبة الخاصة بموضوعها ومسائلها ومرشديها هي موضع اهتمام التربية الصوفية ورجالها من شيوخ ومريدين وهي مدار علمهم ونشاطهم حتى ليقول المكي: فالعلماء بالله تعالى هم ورثة الأنبياء لأنهم ورثوا عنهم الدلالة على الله والدعوة إليه والافتداء بهم في أعمال القلوب<sup>(٤)</sup>.

### **لابد للسالك من شيخ**

لعلك تستعيد ما قلناه سابقاً أمام بصرك الآن من أن السالك إما بالجذب أو بالسلوك والأول يحتاج معه المرید إلى شيخ والثاني لابد فيه من مسلك ومرب، ولا غنى لمن يسلك الطريق عن شيخ بصير خبير تمذب وسلك، وتمرن وتفرس، والتربية الصوفية في هذا الجانب منفردة عن أي نوع أو أي مجال تربوي، إذ يمكن

(١) كنز العمال: ج ٢: ٢١٤.

(٢) السهروردي: عوارف المعارف: ٧٣.

(٣) الحاكم ج ٣: ٢٧٠، ج ١: ١٥.

(٤) المكي: قوت القلوب: ج ١: ١٥٧.

لكثير من المعارف أن تحصل بدون قائد أو دال، ويمكن للخبرة الإنسانية وحدها أن تكتشف كثيراً مما تحتاج في المجالات الأخرى.

وتلعب تجربة الخطأ والصواب دوراً هاماً في غير مجالنا الروحي، أما في هذا الميدان النفسي والروحي والقلبي فلا يسعفنا إلا عارف، ولا يقودنا إلا من حمل المشعل وقطع الدرب، ولا يسلكنا إلا من تخلص من العوائق والعوارض، ولا يدلنا على النهايات إلا من سار إليها مرة، ولا يجتاز بنا المواقف الصعبة إلا من تخطاها، ولا يحل لنا ألغاز الرحلة إلا من عكف عليها طويلاً وسهر على حلها في نفسه الليالي ذوات العدد، ولا يجلي لنا المرآة إلا من قام بصقلها في نفسه أولاً ونظر بعين قلبه، وأبصر ضوء معرفته، وذاق حلاوة يقينه، ولا يلقن موات نفوسنا ما ينجيها إلا من ذهب إلى ديار السر، واقتحم حجب النور، وكشف له الستر فعرف أسرار النجاة ولفظة الخلود مقرباً من نور الأزال متحققاً بكلمة التوحيد، متحسناً معاني الوهب، متذوقاً كلمات الفتح، يسمع همس الخاطر، وإلهام الحاضر: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦].

ولئن سألتني لأعطيتك، فأنت حبيب استعذبت طاعتي وأحسنت عبادتي، وأكثرت من التودد إلى فوادتك وقربتك وواليتك، وكنت سمعك وبصرك ويدك ورجلك.

هذا هو العارف الذي ينشده الصوفية ليكون مريباً ومسلماً ويجمعون على ضرورته، ولنستمع إلى بعض أقوالهم في الإفصاح عن لزوم وجوده فوق قمة العملية التربوية، وملتقى بسيدي عبد القادر الجيلاني (٥٦١هـ) ليبين أن كل حرفة أو علم لا بد فيه من شيخ ومريد، وأستاذ وتلميذ فإن الله أجرى العادة بأن يكون في الأرض شيخ ومريد، صاحب ومصحوب، تابع ومتبوع من لدن



آدم إلى أن تقوم الساعة<sup>(١)</sup> ولقد علم الله آدم الأسماء كلها، وأنبأ آدم الملائكة بالأسماء فكان أستاذاً وهم تلاميذ، ثم هبط آدم إلى الأرض واحتاج من يعلمه فهبط جبريل وعلمه الزرع والحراث والأكل والشرب فصار جبريل معلماً وآدم مريداً، ثم علم آدم شيئا، وسيث أولاده، ونوح أولاده، وإبراهيم كذلك، وعلم موسى وهارون بني إسرائيل، وعيسى الخواريين، وعلم جبريل النبي الوضوء والطهارة وصلى به الأوقات ليومين، وعلم الرسول الصحابة وعلم الصحابة التابعين والتابعون تابعيهم، فما من وقت إلا وفيه تلميذ وشيخ، ومرّب ومرّب<sup>(٢)</sup>.

ويستلهم الشيخ الشنجيطي هذه المعاني ويردها وراء الجيلاني ويرى أن الإنسان مدني بطبعه فهو محتاج إلى الاجتماع، ومحتاج إلى من يرشده ويفيده في أمور الدنيا والآخرة معا فلا يعيش وحده ولا يقوم بأموره بلا معين<sup>(٣)</sup> ويعود الجيلاني ليقول: تعلم هذه الزراعة من الزارع لها لا تنفرد برأيك فإن النبي ﷺ يقول: «استعينوا على كل صنعة بصالح أهلها»<sup>(٤)</sup> ويقول: لا تهوس أنت أعمى أطلب من يقودك، وأنت جاهل اطلب من يعلمك، فإذا وقعت به فتمسك به واقبل قوله ورأيه واستدل به على الجادة<sup>(٥)</sup>.

ويقول أبو الحسن الشاذلي (٦٥٦هـ): لا يتم للعالم سلوك طريق القوم إلا بصحبة أخ صالح أو شيخ ناصح<sup>(٦)</sup>، وأما ابن عربي فيذكر كذلك أن طلب

(١) الجيلاني الغنية لطالبي طريق الحق: ج ٢: ١٤٥، وانظر القشيري رسالة ترتيب السلوك ضمن مجموعة الرسائل القشيرية: ٦٣٠.

(٢) المرجع السابق.

(١) الشنجيطي: الجيش الكفيل: ١٢٣.

(٢) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٣٠.

(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى ج ٢: ٥.

(٤) ابن عربي: الفتوحات: ج ١: ٣٦١.



الأستاذ أول واجب في سلوك الطريق<sup>(١)</sup>، ومن ليس له أستاذ ليس له مولى  
ومن ليس له مولى فالشيطان به أولى، وما هو إلا أن تجد أستاذك حتى تكون قد  
وجدت مرادك، وهنا الله به فؤادك على حد تعبير علي بن محمد وفا الذي  
يقول أيضا: أنت أيها المرید غصن ونور أستاذك شمس يحييك وقمر يربيك<sup>(٢)</sup>، وبما  
أن الطريق وعمر، والسالك بنفسه أعمى فيخشى عليه الهلاك ولو كان أسد  
حسبما يقرر فريد الدين العطار.

وفي ذلك ينشد جلال الدين الرومي في المثنوي من ديوانه فعلى هذا يقوم في  
كل عهد ولي.

والتجربة مستمرة حتى القيامة..

ويقول :

فهو المهدي والهادي أيها الباحث عن  
وهو كالنور والعقل جبريله  
والذي هو أقل منه يعتبر مشكاة لنا  
ويقول أيضا:

إن عبد الله هو ظل الله  
تشبث بذيله واذهب بلا وجل  
كيف مد الظل نقش الأولياء  
ولا تسر في هذا الوادي بغير هذا  
ميت هذا العالم والله حي  
حتى تنجو من آفات آخر الزمان  
الذي هو دليل نور الشمس  
وقل كما قال الخليل أني لا أحب

(١) الشعرائي: الطبقات الكبرى: ج ٢: ٣٠، ٣٧، ٣٩.

(٢) د. عزام: التصوف ومزير الدين العطار: ١٠٠ وانظر نيكلسون: الصوفية في الإسلام: ٣٧.

وتمسك بذيل الملك شمس التبريزي  
والمرس فأمال ضياء الحق حسام

واذهب واجت في الظل عن شمس  
فإذا لم تعرف الطريق إلى هذا الفرح

ويقول:

وباقى الخلق يأكلون مما يخلفه لهم  
حتى يتقوى ويبدى حماسة في الصيد  
وتدبير البدن منوط بالعقل  
وتدور الأفلاك حوله

القطب هو الأسد ومهنته الصيد  
جاهد ما استطعت في إرضاء القطب  
هو كالعقل والخلق كأجزاء البدن  
فالقطب هو من ينسج فيما حوله

ويقول في الدفتر من المثوي في وصف المرشد وأتباعه:

بلا حارس أو دليل وكنت مضطربا  
لم تسر فيه قط ولا تكن مخالفا  
فإن صوت الغول يجعلك قائما ضالا  
إذا كان في هذا الطريق كثيرون أدهى  
عما فعله ذلك الإبلis والروح  
المستقيم وصيرهم مدبرين معلمين  
ضل بسبب الغيلان ووقع في البئر  
يستطيع أحد أن يجيد به عن سواء

اختر المرشد الذي سلكته عدة مرات  
فلا تنهبن بمفردك في الطريق الذي  
فإذا لم تكن ظله عليك حارما  
فالغول يجيد بك عن الطريق إلى  
فاسمع من القرآن عن ضلال  
جمل الناس مائة ألف سنة عن الصراط  
كحل من سار على الطريق من غير  
ادخل في ظل ذلك العاقل الذي لا

ويقول الشيخ فريد الدين العطار في مثنوية منطق الطير الذي هو أحد الكتب  
القيمة عن الصوفية بعد أن شرح قصة جماعة من الطير كانت تبحث عن  
«سيمرغ» أي العنقاء، وبعدها اعتزم السير للبحث طلبت دليلاً يدلها فيقول:

فحزمت على السير عزمًا أكيدا      وخفت للمسير نشيطة

وجود مرشد يقوم بالحل والعقد  
إذا لا يمكن السير في الطريق بضلال  
كي يمكن العبور من هذا البحر  
ولا نسير إلا بحكمه وأمره

وقالت جميعا ينبغي لنا الآن  
ليكون لنا في الطريق دليلا  
ويلزم وجود عظيم في مثل الطريق  
وسوف نطيع حاكمنا بأوراحنا  
ويقول الشيخ حافظ الشيرازي:

فلا قدر الله أن تذهب نار الحرمان  
فإني بذلت لنفسي مائة عناية ولم  
فإنه ظلمات فأنش خطر الضلالة  
فإن الضلال يكون كثيرا في هذا  
فإن الأناية والإعجاب كفر في هذا  
أن يوصل هذه الأجساد إلى ذلك

طريقنا عبر البحر فأين خضر هذا  
فلا تذهب إلى بقعة الحب بلا دليل  
لا تسلك هذا الطريق من غير أن  
ستمر أنت بظلمات فاطلب خضرا  
لا يوجد في عالم الفتوة أي تفكير  
لا يستطيع سوى الخضر المبارك القدم

وهكذا يجمع رجال التصوف الإسلامى من فارسيين وعرب وغيرهم على  
ضرورة الشيخ، ولعلك تجد بعض الرموز التي تحتاج إلى حل في الأبيات السابقة  
مما يجعلنا نقف معها وقفة تحليل قصيرة بين جلال الدين الرومى أن كل عهد لا  
يخلو من عارف تولاه الله وهكذا إلى يوم القيامة.

وهذا المولى هو المهدي من الله أولاً وهو الهادي لغيره وهو المستر ولاية  
وحوالاً وتواضعاً وإخفاء لأسراره التي منحت له من الله، وهو الظاهر  
المشهد له بالصالح والتقوى، والتي تبدو عليه أمارات الهدى ولا سيما الإيمان.

ويتحدث عن ثلاث مراتب من الولاية:

(١) قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام: ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٧.

**أحدها:** ما يحتمل أنه الغوث وهو نور يستمد إلهامه من جبريل الذي يشبه العقل الممد للبشر العاديين.

**وثانيها:** القطب وهو أقل من الغوث وهو سراج مشتعل.

**ثالثها:** هو الولي العارف الذي اعتبره جلال الدين الرومي مشكاة يضيء لنا، وهو الذي نطلبه للتعلم منه، وأما القطب أو الغوث فمهمتهما فوق تربية السالكين حيث يكلفان في عالم الولاية بأمور أرقى منها إمداد المريين مثلاً والقيام بدور خاص في الأمور الباطنية البحتة.

ومرة أخرى يقول عن الشيخ: إنه عبد الله المتحقق بالعبودية وهو ظل الله أي العلامة الشاهدة على نوره وأسراره وإنما سمي الولي ظلًا لكثافته ولما يحمل من مادة مهما شففتها بالنور فستظل فيها بقية، وكل ما في الكون فهو بذاته ميت بلا حركة، والسالكون أموات بلا شيخ، وإذا لم يعط الله الحياة للكون لا يتحرك ولا يسير، وإذا لم يعط من سره للولي والولي يربي المريدين فلا يكون هناك تحرك نحو الهدف الأسمى وهو الاتجاه إلى الله، وإذا كان الولي هو الشاهد على الله فلا بد أن تتشبث بأذياله ونسير إليه بلا هية ولا احتراز لكي ننحو من آفات النفس وعيوبها.

ولننظر كيف يمد القطب بسره أنفس الأولياء الذين هم أشبه بالظلال والشواهد والقطب هو الذي يقوم بإنارتها وإضاءتها، وذاك القطب هو شاهد نور الشمس أي النور الأعظم والسر الأسمى وهو الله، والله المثل الأعلى، فاستعن على المسير في الوادي بدليلك وهو الشيخ، وردد دائماً لا أحب أن يغيب عن ضوئي وهو نور طريقي لأنه إن أفل أي غاب تحيرتُ وقتتُ في ظلامي، وداوم البحث عن الظل أي بين الشواهد الدالة على الله عن الشيخ، وحاول أن تصل

إلى شيخ عظيم سره جزيل قدره يكفى عنه بشمس التبريزي، لأنك إذا كنت تطلب عالم السرور والفرح وبقاع الأنس واليقين فلا بد أن تسأل عارفًا متدبنا على قدم هو ما يعبر عنه الرومي بضياء الحق، وحسام الدين على الطريقة الفارسية في التعبير عن كبار رجال الدين بآية الله أو حجة الله أو غيرها.

والقطب في نظر الرومي أسد يصيد مريديه، ويوقعهم في شباك نوره، وجرأة عظمته، وهو يضطاد فريسته من الذين يحومون حوله أو ممن كانوا على بعد ولكنه يدركهم ليوصلهم، والكل يأكل مما يلقيه عليهم ومن فتات علمه لا من نقطة سره الجوهرية فهو يحتفظ بها لنفسه، أي إن المرادين ينتفعون مما يلقيه عليهم من علم، وهو لا يلقي كل ما لديه ولا أئمن ما لديه لأنهم لا يطيقون ذلك وكلما جاهدت نفسك لترضيه سيصيدك ويقربك إليه.

والولي في تدبيره للمريد وشئونه أشبه بالعقل الذي يدبر البدن، ويحذر من وعورة السير بغير مرشد أو دليل ويخوفك من نفسك التي هي الغول ومن الشيطان الضال المضل ويقول لست أكثر حذرًا من غيرك، فكم من السائرين حاولوا السير وحدهم وبجهدهم بلا دليل فما قطعوا الطريق وكم حاولوا عبثًا مرات ومرات.

وأما القصة الرمزية التي ساقها العطار على لسان الطير فواضحة، لأنها تبين على سبيل التمثيل والرمزية والخيال أن جماعة الطيور أرادوا السير إلى العنقاء في أرض بعيدة فلما عزموا على ذلك قالوا: فمن لنا بالسير إلا بدليل وهاذ يرشدنا في الطريق و الطيور كناية عن المرادين لأنهم يطيرون إلى الله بأرواحهم أو يودون ذلك، والعنقاء هي كناية عن رياح الفتح، ونسمات العطاء كما نفهم من

تفسيرها في رسالة اصطلاح الصوفية عن ابن عربي<sup>(١)</sup>، وأما البحر فكناية عن الفاصل البعيد بين الشاطئين شاطئ حواسنا وعقولنا وماديتنا وشاطئ الأسرار والمنح وعوالم الملكوت والقرب الإلهي والحاكم هو المرشد الذي تجب طاعته.

ويركز الشيخ حافظ على خضر الطريق أي الولي الذي منح من أسرار الولاية ومن عالم الوهب، ومن العلوم اللدنية كما منح الخضر فهو ضروري للرحلة، ولا يمكن أن نذهب إلى بقعة الحب وأرض اللقاء والحضور والقرب إلا وراء خضر وعارف وولي ومرشد ومرب، ولما كان الخضر كما قيل كان جالساً ببردته الخضراء على صفحة الماء يوم ذهب إليه موسى لذا ناسب أن يقول حافظ: إنك إن سرت بلا رجل على قدم الخضر ستحرم ويذهب الحرمان بماء شوقك، ومهما كنت قوي الإرادة فتوا ذا عزيمة، ومهما كررت المحاولات فلن تقترب إلى بقاع الود والقرب إلا بالمرشد المسلك.

وإذا كان جلال الدين الرومي أشار إلى أن الشيخ أسدٌ يصيد فإنه بذلك يلمح إلى نقطة هامة لدى الصوفية يرون فيها أنه لا يجب على الشيخ أن ينتظر مجيء المريدين بل من أحس في نفسه القدرة على الدعوة إلى الهداية، والإرشاد على الطريق يصرح الشيخ داود بن ماخلا قائلاً: واجب العارف إن لم يطلبه الخلق ليصلوا بواسطته إلى الله تعالى طلبهم هو لاقتضاء حق الله تعالى<sup>(٢)</sup> ويقول البهي الخولي في كتابه تذكرة الدعاة: وأعلى الخلق قدراً إنما هو أكثرهم إحاطة ووعياً لما أنزل الله وأعظمهم إفاضة على العباد من نفحات نفسه وحسه، وأقدرهم على إشباعهم بروح الله، وثمره ذلك أن تنبع شجرة التقوى في القلب، تستفيض دائرة الهدى والخير من حوله، وتهمي أفئدة الناس إلى

(١) ابن عربي رسائل ابن عربي، ي كتاب اصطلاح الصوفية: ١٢.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج ١: ١٦٣.

منهاجه والافتداء به (١).

وهو اعتراف من رجل ينتمى إلى مدرسة سنية بفضل الشيخ وأنه ذو نفحات روحية فاقت على نفسه ورقرت حسه حتى جعلت قلوب الخلق تفتد إليه لترتوي من عذبه ولتنهل من معينه فإذا لم تأت طلبها بحق الله عليه في الدعوة إليه ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ﴾ [يوسف: ١٠٨]

### الشيخ المري حيا وميتا

أما أنه يربي حيا فبنصائحه وتوجيهاته، وإرشاده وتهديبه ومراقبته لتلميذه وتقويمه، وهذا أمر لا ينكر، أما كيف يربي المريد وينفعه ميتا فهذا هو ما يحتاج إلى التوضيح والنظر، وإن كان لا يخفى علينا جميعا أن كثيرا من التلاميذ في كل فن تتلمذوا على مشايخ ولم يروههم، وذلك عن طريق كتبهم المدونة أو وصاياهم المنقولة، أو تعاليمهم المتوارثة عن طريق من عاصروهم ثم أخذ عنهم، وهكذا ترد إلينا أقوال نافعة وهامة في كل مجال تتقدم إلينا من الماضي السحيق وتخدم الإنسان في المجال الأخلاقي أو العلمي أو المعيشي أو الروحي أو الاجتماعي، لأنه مع اعترافنا بأن لقاء الشيخ الشخصي مهم جدا إلا أننا لا ينبغي أن نقلل من شأن الأقوال والمعتقدات والتوجيهات المتوارثة وإلا ضاعت الفائدة الكبرى والعامه من وراء انتفاع أجيال متلاحقة بأفكار من سبقهم

ومما لا شك فيه أننا نحب رسول الله ﷺ ونأخذ عنه أقواله من الوحي، ونصدق بكل ما جاء به ونعمل بما فيه، ونتوهج شوقا لزيارته دائما، ونكون بمفردنا بعيدا ونحس وجوده الدائم معنا، كما نحب الصحابة ونتتبع بأقوالهم ونقتدي بهم، ونؤثرهم على غيرهم، ونحن لم نر الرسول ﷺ ولا صحابته الكرام،

(١) البهي الخولي: تذكرة الدعاء: ٥٩.



فالعبرة في النفع والتربية ليست برؤية صورة الشخص المرئي وحدها وإنما بما وبالأثار المفيدة.

أخرج أبو نعيم في الحلية عن محمد بن واسع أن رجلاً من البصرة ركب إلى أم ذر رضي الله عنها بعد وفاة أبي ذر رضي الله عنه يسألها عن عبادة أبي ذر قالت: كان النهار أجمع خالياً يتفكر<sup>(١)</sup> وقال الشعبي عن إبراهيم النخعي التابعي المتوفى (٩٦٠هـ): وأما أنه لم يخلف خلف مثله قال وهو ميت أفقه منه حياً<sup>(٢)</sup> ويقول أبو الحجاج الأقسري: وذلك لأن صورة المعتقدات إذا ظهرت لا تحتاج إلى صورة الأشخاص بخلاف صورة الأشخاص إذا ظهرت تحتاج إلى صورة المعتقدات، فإذا حصل الجمع بينهما فذلك كمال حقيقي<sup>(٣)</sup> فالشخص وحده بدون فكرة تخدم غرضاً تربوياً أو تضيف معرفة جديدة لا قيمة له. ولا فائدة ترجى من وراء رؤيته الشخصية، اللهم إلا إذا اقترنت رؤيته بفكرة أو حكم أو خبرة مما يفيدنا بصفة عامة أو ينفعنا في المجالات الروحية بصفة خاصة، وعلى العكس فلو وجدت الفكرة لأغنت عن الرؤية، وهذا معنى قوله: إن صورة المعتقدات تفني عن الأشخاص لا العكس، وفي اجتماعهما كمال حقيقي، ويقول سيدي محمد أبو المواهب الشاذلي: من الأولياء من ينفع مريده الصادق بعد موته أكثر ما ينفعه حال حياته<sup>(٤)</sup>، ويعلق الشعراي على هذا بقوله: وفي هذا دليل عظيم لأهل الخرق من الأحمدية والرفاعية، والبرهامية، ولا عبرة بمن ينكر عليهم ويقولون هؤلاء أموات لا ينطقون فإن الاقتداء بهم حقيقة إنما هو بأقوالهم

(١) أبو نعيم الحلية: ج ١: ١٦٤، حياة الصحابة: ج ٣: ٢٦٦.

(٢) ابن سعد الطبقات الكبرى: ج ٦: ١٩٩٠.

(٣) الشعراي: الطبقات الكبرى: ج ١: ١٣٤.

(٤) نفسه: ج ٢: ٦٥.



وأحوالهم المنقولة إلينا<sup>(١)</sup>، ولكن مهما كان من صحة هذا ومن قوة المعتقدات والأقوال والأحوال الوافدة إلينا فإنها لا تثمر ثمارها في نفوس المريدين لا سيما في حياتنا اليوم حيث كثرت العلل، واستشرت الأمراض الفتاكة بأخلاق الإنسان ونفسه، واتسعت الحجب وتكاثفت مما يجعل من الضروري مع ميراث الأقوال والأحوال وجود صاحب على نفس الطريقة سلك وسبق يأخذ بيد الآخرين ويصبرهم ويرشدهم ويكون عونًا لهم على أنفسهم، وعينًا لهم على عيوبهم، وقد تفرض عليه تلك الحالة فلا ينبغي له التخلي عنها، ويكون ضياع الفائدة لإخوانه من وراء استخفائه وإنكاره لذاته.

### وساطة الشيخ تربية لا أكثر

وبعد أن علمت أن مهمة الشيخ هي التربية والتسليك، والدلالة على الله وحده، ومعونة المريدين على نفسه حتى يتصفى ويتطهر ليعبد الحق عبادة نقية بلا هوى ولا شهوة، ولا تسلط من أنانية ولا رؤية لغير أو سوى تأتي إلى نقطة غاية في الخطورة طالما وقع كثير من الناس فيها ما بين عدو ذام، وما بين صديق مغال، ألا وهي تصور الأولياء شفعاء بين الله وبين عباده من المريدين.

وأدع الكلام لسيدي أبي الحسن الشاذلي ليتولى الرد على هذه الفرية، وليوضح الحقيقة أمام المغالين فيقول: من النفاق التظاهر بفعل السنة والله يعلم منك غير ذلك، ومن الشرك بالله اتخاذ الأولياء والشفعاء، قال الله تعالى: ﴿ مَا لَكُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾<sup>(٢)</sup> [السجدة: ٤] ويقول أيضًا: من سوء الظن بالله أن يستشفع بغير الله من الخلق<sup>(٣)</sup>.

(١) نفسه: ج ١: ١٣٥.

(٢) نفسه: ج ١: ١٢٥.

(٣) نفسه: ج ٢: ١٠، ١١.

أما ابن عربي فبين معنى الوساطة بقوله: إنما سمي النبي أو الشيخ واسطة لأنهم وسائط بين الحق والخلق نصل بتوسطهم المعاني التي في ذاته تعالى إليهم كالكلمات المتوسطة بين المتكلم والسامع لإفادة المعنى الذي في نفس المتكلم للسامع، وهكذا يجب أن يهدأ الجميع، ويصمت الذين يرمون جمهور المريدين بالشوك ويقتنعون بكلام شيوخ الصوفية أنفسهم.

وكيف يشرك القاصدون والسالكون وما جاعوا إلا لتكميل التوحيد وذوق حلاوته، والتحقق به، ومعروف أن التوحيد لدى الصوفية له مذاق أرقى من نظرات المتكلمين، وقضايا الفلاسفة، وظواهر النصوص لدى الحرفين، وهم الذين سَعَوْا لإسقاط كل شعور أو حس بغير أو سوى كي يقولوا به وحده وكي يَفْنُوا عن ذواتهم وإرادتهم مع إرادته وكي لا يشاهدوا سواه، لهذه الدقة والرقعة في التوحيد سموا بأرباب التوحيد.

وأيضاً في كلام الشاذلي وفي البيان الذي جاء في فصوص الحكم إقناع كاف للمغالين من المحبين الذين يتجاوزن الحد في الثقة بالأولياء أو يفرطون في نسبة الأشياء إليهم، وأقول ما أردده دائماً: نحبهم حباً لا يلغي التكريم ولا يجرح التوحيد، وأخيراً فالوساطة لا تعني سوى وساطة التأديب والتعريف بالله والدلالة عليه كما جاء في عبارات الجيلاني عن الشيخ وكونه وسيلة أو واسطة فقط<sup>(١)</sup> ويقول سيدي إبراهيم الدسوقي: لولا أن الشيخ سلم لترقية المريدين لمقت الله كل قلب وجد فيه محبة لسواه فإن الله تعالى غير<sup>(٢)</sup> على وحدانية ذاته.

(١) الجيلاني: الغنية: ج ٢: ١٤٥.

(٢) الشعرائي: الطبقات الكبرى: ج ١: ١٥١.

## من أين ينبع حسن توجيه الشيخ للمريد؟

إن المربي هو الطرف الهام في العملية التربوية كلها، وإن المناهج والنظم الدراسية وأماكن الدراسة مع ما لها من أهمية إلا أنها لا تكتسب حيويتها إلا من شخصية المدرس. وأنها بدونها تبقى معطلة لا قيمة لها ويكون كل شيء كماً مهملاً لا وزن له عندما يفتقد المدرس في حصة أو محاضرة، ويقول الدكتور «جيد»: إن هيئة التدريس في أي معهد علمي هي أهم عنصر من عناصر الأجهزة التعليمية.

ويضيف «برويكر» أن أثر المدرس الكفء يستمر طيلة أجيال عدة، ويستمر فعلاً يسجل خدمات للإنسانية لا يتصورها هو نفسه مؤثرة إلى حد أكثر من الخدمات التي أداها في حياته ويرد الأستاذ صالح عبد العزيز قائلاً: وما أعظم تأثير عقل الإنسان على أخيه الإنسان وما أشد ما تتركه شخصية الإنسان في غيره من الشخصيات<sup>(١)</sup>، لكن كيف يحدث هذا التأثير؟ وكيف يطبعه في نفوس تلاميذه؟

لا ترد إلينا عن هذين السؤالين إجابات شافية ولا تحليلات كافية كهذا الفهم العميق الذي سجله لنا السهروردي البغدادي، وهذا الصوفي الذي لا تخلو مسألة نفسية ولا قلبية ولا روحية ولا دينية إلا وأعطى لها من التحليل النفسي والحكمة الروحية ما يجعله جديراً بمركزه المرموق بين المؤلفين الصوفيين، وما يجعله بحق سليل أصول صوفية امتلأت وامتلاً منهم سنة من مفرق رأسه إلى أخمص قدمه، ولم يكن سنياً فحسب وإنما كان سنياً ذوقياً يستعذب روح السنة ويستظهرها، ويستمسك بحروفها ويستبطنها فهو يحفظها نصاً، ويعيها معنى، ويدريها ذوقاً، ويحللها من الناحية النفسية والروحية.

ولأشد ما تعجبنا نظراته العقلية بنفس القدر الذي نتيه به إعجاباً في أذواقه

(١) الأستاذ صالح عبد العزيز: الشريعة الحديثة: ج ٣: ٤٢٧.

الروحانية وهو في نظرنا يعتبر بحق ذلكم الرجل الذي أعطى للتصوف السني قدراً كبيراً من النظرات العلمية، وألبسه في أثواب شفافه من القوالب اللفظية، وأضاء فيه كثيراً من الجوانب بإشعاعات روحية، فماذا قال عن سياسة الشيخ لمريده وتأثيره فيه؟

إنه قد بدأ أولاً من سياسة لنفسه، مبيناً أنه كان ككل سالك مأمور بسياسة نفسه مبتلى بصفاتها فما زال يسلك بصدق المعاملة حتى اطمأنت نفسه، ولطمأنتها انتزع منها نوازع الشر وطرح عنها كثافة الحجب حتى لانت بحرارة الروح الواصلة إليها، وسرى ذلك إلى الجلد والقلب كما سرى إلى النفس فتحقق بقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُودَهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النمر: ٢٢] إن قلب العبد متوسط بين الروح والنفس وله وجهان: أحدهما إلى النفس والآخر إلى الروح، يستمد من الروح بوجهه الذي يليه، ويمد النفس بوجهه الذي يليها حتى تتحقق بالطمأنينة فإذا اطمأنت نفس السالك وفرغ من سياستها انتهى سلوكه وتمكن من سياسة النفس وانقادت نفسه وفاءت إلى أمر الله ثم القلب يشرب إلى السياسة لما فيه من التوجه إلى النفس فتقوم نفوس المريدين والطلاب والصادقين عنده مقام نفسه لوجود الجنسية في عين النفسية من وجهه، ولوجود التألف بين الشيخ والمريد من وجه التألف الإلهي قال تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٣] فيسوس نفوس المريدين كما كان يسوس نفسه من قبل<sup>(١)</sup> فانظر كيف حل لنا لغز الخيرة بالسلوك التي تكونت لدى الشيخ، والتي بها يفيد المريد وكيف شرح لنا تولد الرغبة في سياسة النفوس عن الشيخ، وكيف جعل من تلك الحالة بشرطها فلسفة روحية وقلبية ونفسية على غاية من الأهمية،

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٧٣.

فقد أبان لنا عن أن النصوص الواردة في مجاهدة النفس والنصيحة للغير تبطن فيها حكم لا تنكشف إلا لمن تعلم الغوص، وأجاد السباحة في اليم، وراح إلى العمق يستخرج ما فيه من كنوز ودرر.

ولقد بدأ معنا رحلة الغوص هذه من نقطة معلم السباحة وهو الشيخ، وذكر لنا الكيفية التي بها أهل للسباحة بين هذه الأمواج العاتية، وكيف قضى على العواصف التي تعصف بكثير من أرباب الأيدي القصيرة، والسواعد الكليلة؟ فوضح أن الشيخ ما زال يجاهد حتى انتصر، وقفز فوق البرودة واليبوسة التي استصحبها معه من أصل الخلقة، وبها نستعصي على الطاعة والانقياد للعبودية، ويعني باليبوسة والبرودة الطينة والماء الذي عجنت به وما يتبعهما من مطالب تلك الخلقة الترايبية الممزوجة بالماء والتي صارت بدنًا، فلما انتصر على مطالب البدن زالت يبوسته وماديته ولانت بحرارة الروح الكامنة فيها من أصل النفخة، والتي هي سر الله ومن أمره، والتي بها خوطبنا في عالم الذر يوم ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ [الأعراف: ١٧٢] وعندما أشاعت الروح بسطانها الدفء في البدن وسيطرت عليه شففت كثافته وألانت ماديته وأخضعته كما خضعت هي في يوم النداء الأول وكما أمرت القلب بوجهته لها فخضع.

وذكر كذلك أن الروح تمد القلب، والقلب يمد النفس، فإذا سيطرت الروح على القلب وملأته فاض على النفس فهذهما وقرقها وبذلك يكون الشيخ قد وصل إلى درجة التصفية والاطمئنان، ويكون في الوقت نفسه مشوقًا ومستعدًا لأن يتوجه إلى نفوس الآخرين ليصنع معها كما صنع من نفسه، وليكرر التجربة مع الآخرين كما أقامها في ذاته، فيجعل من نفوس الآخرين نفسًا له لوجود الجنسية في عين النفسية أي لوجود التجانس بينه وبين الآخرين في ذات النفس إذ هي واحدة أصلًا بين الجميع ولكنها تتغير تبعًا لظروف عارضة فبحكم التجانس الكلي يصير المرابي صالحًا لأن يعالجها مستفيدًا بخبرته معها معتمدًا على وجه

التشابه الكبير بين جوهر نفسه وجوهر نفوس الآخرين.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن عامل التآلف الذي يسمى في الاجتماع الحديث بأن الإنسان مدني بطبعه يجب الاجتماع مع الآخرين يساعد كذلك على دفع المرئدين إليه وانضمامهم إلى مساحته وبذا يحسن توجيه المقبلين عليه بعامل التشابه والاشترار النفسي وبعامل حب الالتقاء والاجتماع معاً، يسوق هذا كله مغلفاً بالتحليل مشحوناً بالروح، وممكناً بالدليل في سياقه وأثنائه حتى يعطي للمسائل من الأجواء المختلفة ما يربطها ويرقرقها، فهل قام أحد بمثل هذا التحليل في علوم التربية الحديثة؟ وهل قام أحد من علماء الشريعة الإسلامية في الفروع الأخرى كالفقه والحديث والتفسير بمثل هذه التحليلات الروحية الرائعة؟

## الفصل الثاني

### تربية الشيخ وإعداده

#### ضرورة الإعداد

لا أحد يختلف على أن مهنة التربية من المهن الدقيقة، وهي أصل كل مهنة، فالطبيب، والمهندس، والموظف والمحاسب وغيرها من المهن الأخرى قد تخرج أصحابها من المدرسة ومروا على يد مدرسين، والمعلم يختلف عن أي صاحب مهنة أخرى، لأنه لا يُلقى ما لديه من معلومات للتلميذ فحسب، وإنما يضيف إلى ذلك المساهمة في تكوين ذوات أخرى ترد عليه متابعة، وهي مختلفة فيما بينها.

وقد تطول فترة اشتغاله بالمهنة وتتغير الظروف من حوله، ظروف التلميذ، وظروف البيئة وظروف المجتمع، وهو مضطر إزاء كل هذا لأن يتكيف مع أفواج التلاميذ الذين وإن اشتركوا في بعض الصفات الإنسانية العامة لكنهم متفاوتون طبعاً وطاقة واستعداداً وآمالاً، ومطالب لأن يتكيف مع الظروف الخارجية التي تتغير يوماً بعد يوم من حوله، وإذا كانت المهنة تقتضي كل هذا فإنها بلا شك تحتاج إلى نوعية خاصة من البشر، ذات مواهب متميزة، وذكاء فائق، وعقلية نشطة، ونباهة عالية، وتتطلب كذلك مع الإعداد الفطري إعداداً جيداً لهذا الذي سيقوم بتلك المهمة الشاقة.

إن أي تعامل مع كائن ما، أسهل بكثير من التعامل مع النفوس البشرية ذات التراكيب المعقدة، والأنشطة المتلبدة، والحركة الغامضة الصامتة، ومن ثم فإن الاهتمام بالمعلم، وانتقائه انتقاء جيداً سوف يؤثر تأثيراً كبيراً على هؤلاء السذج من التلاميذ الذين يتطلعون إلى أستاذه، وينظرون من أسفل إلى قيادته، وسوف يكشف عن أغوار هؤلاء الطلاب الذين يبدوون هادئين، ولكنهم كالخضم الزاجر



تبدو صفحته هادئة ساكنة وفي جوفها من الحياة والحركة ما نعجز عن تصوره فضلاً عن إدراكه.

فإذا كان المعلم يثقف ويربي و يهذب ويؤدب، وينمي فإن علماء التربية في كل جيل يصرون على ضرورة العناية به تكويناً واختياراً ورعاية، بصرف النظر عما يحيا فيه الآن من خمول ذكر، وشعور بالظلم الاجتماعي، وضعف في المستوى المادي، وكم نسمع عن مؤتمرات، وندوات تنعقد ثم تنفض على حساب المسكين، ولا يناله من وراء ذلك إلا أنه قدم للمجتمعين أجراً مادياً على جلساتهم التي هتفت بالإصلاح، ونادت بالصفة دون ما سامع ولا مجيب ولا صاغ<sup>(١)</sup> بالإضافة إلى أنه في أمريكا مثلاً قام هناك صندوق يسمى بصندوق دعم النهوض التربوي أخذ على عاتقه إنصاف المعلم تحت إمداد مؤسسة فورد.

إذا كان الإعداد ضرورياً في معلم العلوم الدنيوية فما بالننا إذا كان المعلم سيقوم بصحبة تلميذه إلى رحلة يعبران فيها عالم الشهادة بحواجزه وعقباته، ويخطيان الحدود النفسية والمادية ليصلا في النهاية إلى عالم ليس له شاطئ ولا نهاية وهو بحر من الأسرار زاخر وفيض من الواردات هادر وخضم من الغيب ليس له حدود، ويظن السائر أنه عندما يصل إليه ستنتهي خطاه، وإذا به يقف على بداية ليس لمداها نهاية، ويقف على ساحل دون إدراكه نهاية العقول والبصر، إن لم يتثبت يزل ويحدق به الخطر، فعليه أن يكون كمن قيل له ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ [النجم: ١٧].

(١) يمكنك أن تقرأ في ذلك المقالات والخطابات التي كونت منها لويز شارب عميدة كلية البنات في (متشيجان) كتاباً تحت اسم (لماذا نعلم).  
وانظر أيضاً كتاب: المعلم والتربية د. عرفات سليمان: ٧، ٩، واتجاهت حديثة في إعداد المعلم «بول ودرنج: ٧، ١٩».



إنها رحلة على فرض قطعها حقيقة أو عدم قطعها سيخلف السالك وراءه وهو يسير نحو أمله المنشود كثيراً من العيوب والآفات، وسيطرح عن نفسه عناءها وهواها، وسيتعرف أثناءها على عديد من الأضواء التي تكشف له غياهب السير، وسيسقي شراب التعرف الذي يبرد عنه لهيب السير، وسيرى في عمق ذاته ومضات اليقين والقرب تخفف عنه آلام المكابدة وحرقة المجاهدة.

فإذا لم يكن معه قائد مبصر ودال أمين، وحاد من أهل الأمر، ومربّ قطع الغياض والقفار حتى وصل إلى الدار، وحط عصا التسيار ورفعت له الأستار، وكشف له الأنوار، وقيل له أنت عندنا من الأضياف الأخيار، فخذ منا ما لك تختار وارجع إلى عبيدنا تكن خير جار، إذا لم يكن معه هذا العارف فلن يستطيع السير، ولا بد أن يكون الدال بالطريق عارفاً وبالْحَقِيقَةَ كاشفاً.

### الاتجاهات الحديثة في الإعداد

يتفق التربويون على أهمية الإعداد وعلى ضرورة العمل على تنشيط الرغبة وحفزها نحو تلك المهنة كي يقبل عليها الأفراد الناهيون، ويسعى إليها الأذكياء وأهل النبوغ الذين يفرون منها إلى مهن أخرى أكثر شهرة وأنى ثروة وعائداً، ولكنهم يختلفون حول كيفية الإعداد، هل نحتاج إلى مدرس مثقف أكاديمي له سعة علمية كبيرة في مجال تخصصه وله دراية فسيحة بمجالات علمية أخرى على صلة بتخصصه، أو نحتاج إلى معلم مهني له إلمام علمي كبير، وسعة أكبر مما تتطلبه المهنة من أساسيات التربية وأصولها، ومن معرفة بأنظمة التعليم ومراحلها وأهدافه، وكيفية التخطيط له والإعداد للحياة التعليمية على المدى القريب والبعيد، والإلمام بمسائل التربية في بعض الدول المعاصرة ومعرفة الأسس التي تقوم عليها المناهج، والأسس النفسية التي تقوم عليها عملية التدريس.

كذلك فالمهني واسع الدراية بما تحتاجه المهنة، له إلمام بمجال تخصصه

وبالثقافة العامة التي تخدمه في التدريس، أو هل تحتاج إلى من يجمع بينهما جمعاً صحيحاً يكون الجانب الأكاديمي فيه أقوى عن الجانب المهني<sup>(١)</sup>؟

حول هذه الكيفيات الثلاثة اختلفت أنظار رجال التربية الحديثة في الشرق والغرب، والجامعيون ومن يناصرونهم يؤيدون الاتجاه الأكاديمي، والتربويون ومن معهم يتحمسون كثيراً إلى النظرية المهنية، والمنصفون يجمعون بين الأمرين ويرون أن الخروج من أزمة التعليم التي نجاها وبجياها العالم، واجتياز مرحلة الضعف الثقافي والعلمي التي تتسم بها دور التعليم في جميع مراحلها لن يكون إلا بإعداد المعلم أكاديمياً أولاً ومهنياً ثانياً ويبدو أن هذا الاتجاه هو الذي سيكتب له الفوز والغلبة في نهاية القرن العشرين أو ما بعده قليلاً لأن كليات المعلمين والتربية في أمريكا بدأت في تغيير مسارها المهني إلى مسار أكاديمي وانضمت إلى الجامعات الأكاديمية لتلعب دوراً هاماً في إعداد المعلم ثقافياً وعلمياً ثم مهنياً إلى حد ما<sup>(٢)</sup>، فلو ظلت الأمور على ما هي عليه من تحمس الأكاديميين ومساعدة المنصفين، واعتدال، التربويين لانتصر اتجاه الجمع بينهما مع أولوية الجانب الأكاديمي.

(١) د. عرفات: المعلم والتربية: ١٠، ١٢، ١٦١، بول وددرنج: اتجاهات حديثة في إعداد المعلم: ٢٣، ٢٤، ٣٤، ٣٥، الأستاذ صالح عبد العزيز: التربية الحديثة: ج ٢: ٤٠٠-٤٣٤

(٢) انظر مقال: رالف- ل بيك: تعليم معلمي المستقبل: ١٣٥ ومقال فرانسيس باركينسون كيز الكاتبة الأمريكية الشهيرة: ٢٦٥، ٢٦٦ من مجموعة المقالات التربوية تحت عنوان (لماذا نعلم) نشر لويز شارب.

## الاتجاه الصوفي في الإعداد

مع أن إعداد المدرس له صور متعددة منها ما يتعلق بالمنهج، وما يتعلق بالمدرسة التي يتعلم فيها المربي ونوع التعليم الذي يتلقاه، والدروس العملية التي يمكن أن يقوم بها لكسب الخبرة اللازمة قبل البدء في عملية التدريس وتحديد نوع المدرسة أولاً قبل اختيار المدرس فإن كانت تجارية أو صناعية أو معلمين أو ثانوية أعددتنا لها من المعلمين ما يناسبها إلا أننا أغضينا النظر قليلاً عن هذه الصور لا لقلّة شأنها ولكن لظهورها ووضوحها واتفاق الجميع حولها، وأمسكنا بالنظريات التربوية المختلفة حول كيفية الإعداد العملية أو المهنية حسب ما ذكرنا لأنها هي التي دار وما زال يدور الجدل حولها، ولأنها هي الصور المؤثرة فعلاً في إعداد المعلم وتشكيله.

وكذلك فهي المسألة التي وجدنا جذورها واضحة عند الصوفية بالذات، وأقول الصوفية خاصة دون بقية المربين في عهدهم لأنهم وخدمهم هم الذين جمعوا بين السعة العلمية والتوسع لا سيما في العلوم الشرعية وبين الخبرة بشئون المهنة ومطالب التربية وسترى عن قريب أن الشيخ قبل أن يأخذ في سلوك الطريق يقوم بتعلم العلوم الشرعية تعلمًا يجعله قريباً جداً من المتخصصين فيها ويلم بأطراف كثيرة من العلوم الأخرى.

وكثير منهم كان أستاذاً قديراً في عدة فروع علمية تخصصية، وبعد ذلك يسلك من سيكون مربيًا على يد مربٍ يتعلم منه كيفية السلوك وعيوبه وآفاته، ويلقن منه الطرق الصحيحة للسلوك ويستفيد من المحيطين به ممن سبقوه في هذا المضمار، كما يكتسب خبرة من المواقف التي تطرأ له، وبذلك يكون المربي الصوفي قد تثقف علمياً وشرعياً، وتعلم مهنيًا وسلوكيًا، واستفاد خبرة وتجربة وهذه كلها أرقى مراتب الإعداد في المعلم.

وأقوى عبارة تدل على ذلك قول ابن زروق عن شروط الشيخ: العلم بالمطلوب على وجه التجربة والعمل بالثابت مع اتباع السنة<sup>(١)</sup>، وإن كنت لا أميل إلى تسميته معلماً، وأفضل تسميته مربيًا، لأن كلمة معلم توحي بأنه أقرب إلى الملقن، أو على الأقل تقع عملية التثقيف لدى المعلم في الدرجة الأولى ثم تليها مسائل التأديب والتهديب في درجات متأخرة، وقد لا تقع كما في أيامنا إلا نادرًا.

أما كلمة مربٍ فإنها وحدها هي التي تنطبق تمامًا على الشيخ لأنه غالبًا ما تُوكَّل مهمة تثقيف المرید شرعيًا إلى علماء الظاهر ويقوم هو وحده بتهديب المرید وتسليكه، وبيان الطريق له ومعاونته في ذلك فهو مربٍ حقيقة وعلى وجه كامل وبعد أن وقفنا على اتجاههم في إعداد الشيخ نأخذ في بيان الشروط اللازمة لصلاحية المربي للتربية.

### **أولاً: الشريعة هل هي الشرط الأول للمربي**

ونقدم بين يدي الدارسين والباحثين تأكيداً على ما قلناه من اتجاه الصوفية نحو الجمع بين العلم والتبحر فيه وبين الخبرة والمهنة أدلة شرعية من أفواههم تقودنا إلى صحة ما ذهبنا إليه ونسوقها في مظهرين الأول: في صورة أقوال مريضحة لنظرهم في إعداد المربي، والثاني: في صورة نماذج شاهدة على ذلك من واقع إعداد الشيوخ وحياتهم العلمية.

أما الصورة الأولى المتمثلة في الأقوال والتوجيهات فإننا نلتقي معها أولاً بالإمام الجنيد (٢٩١هـ) الذي يقول: من لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا

(١) الشننجي: الجيش الكفيل ١٣٢.

يصح له أن يتكلم في علمنا<sup>(١)</sup> وثانياً بأبي عثمان النيسابوري المتوفى (٢٩٨هـ) في قوله: من أمر الشريعة قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمر على نفسه الهوى قولاً وفعلاً نطق بالبدعة لأن الله تعالى يقول: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ [النور: ٥٤]<sup>(٢)</sup> ويقول مظفر القرمسيني: من تأدب بآداب الشرع تأدب به متبوعه، ومن تمأون بالآداب هلك وأهلك، ويقول: من لم يأخذ الأدب عن حكيم لم يتأدب به مرید<sup>(٣)</sup> وأما الجيلاني فإنه ينصح المرید قائلاً: اتبع الشيوخ العلماء بالكتاب والسنة العاملين بهما<sup>(٤)</sup>، لأن العلماء بالشرع وحقائق الإسلام هم أطباء الدين الجابرون لكسره، يا من قد انكسر دينه تقدم إليهم حتى يجبروا كسرك<sup>(٥)</sup>، والكسر الواقع إنما هو في تدين العبد لا في ذات الدين فإن الدين قائم محفوظ.

وكذلك يشترط ابن عربي أن يكون المرءون عالمين بآداب الحضرة وما تستحقه من الحرمة<sup>(٦)</sup> ويعلن الدسوقي على سمع جميع الشيوخ بأنه: لا يحق لك أن تأمر غيرك إلا إن كانت الشريعة تزكيك بوقوفك على حدودها<sup>(٧)</sup> ويلخص محمد بن المنور في كتابه أسرار التوحيد وجهة نظر شيخه أبي سعيد في هذا المجال فيقول: كانت سيرة المشايخ جميعاً على هذا النحو فساروا طوال حياتهم على سنة المصطفى وأوجبوا على أنفسهم النوافل والأولاد<sup>(٨)</sup>.

(١) الشوكاني: قطر الولي: ٢٣٦.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية: ٩٧.

(٣) السلمي: طبقات الصوفية: ٩٧.

(٤) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٢٩، ٩٥.

(٥) السلمي: طبقات الصوفية: ٩٧.

(٦) ابن عربي: الفتوحات المكية: ج ٢: ٤٨٢.

(٧) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج ١: ١٣٩.

(٨) ابن المنور: أسرار التوحيد: ٤٩.

وكذلك يؤكد الشعراني في مقدمة الطبقات الكبرى على تلك الحقيقة فيبين أنه قد أجمع القوم على أنه لا يصلح للتصدر في طريق الله عز وجل إلا من تبهر في علم الشريعة، وعلم منطوقها ومفهومها وخاصها وعامها، وناسخها ومنسوخها، وتبهر في لغة العرب حتى عرف مجازاتها واستعاراتها وغير ذلك فكل صوفي فقيه ولا عكس<sup>(١)</sup>، ولقد تأثر الشعراني في ذلك وفي العبارة الأخيرة بالذات بأقوال كل من أبي نصر السراج والسهرووردي البغدادي اللذين أكدا على أن الصوفية يلتقون مع علماء الشعر في حوزة علومهم وينفردون عنهم بعلوم اختصاصها بما وامتازوا عن غيرهم فيها.

وتحمس الشوكاني لهذه الشروط التي وضعها الصوفية كضرورة لإعداد المرابي، وبالطبع لا بد أن يكون أثر المتحمسين لمثل هذه الأفكار فإنها توافق منهجه ومدرسته السلفية، وإنما بنى هذا التحمس على عبارات الشيوخ أنفسهم من أمثال الجنيد وأبي عثمان النيسابوري وأبي عمرو بن نجيد (٣٦١هـ) ثم علق عليها قائلًا: إن المعيار الذي تعرف به صحة ولاية الولي هو أن يكون عاملاً بكتاب الله سبحانه وبسنة رسول الله مؤثراً لها على كل شيء مقدماً لها في إصداره وإيراده وفي كل شئونه فإذا زاغ عنها زاغت عنه الولاية ويجب أن يكون الأولياء من الشيوخ على الطريقة السوية والمنهج القويم مقيدين بقيد الكتاب والسنة، مقتدين بالهدي الحمدي مؤثرين لما في كتاب الله سبحانه، وفي سنة رسوله على زائف الرأي والتقليد ومن ظن أن لأحد من الأولياء طريقاً غير هذا فهو كاذب<sup>(٢)</sup>، وهذا الجانب هو الذي يمثل الإعداد النظري والثقيفي والعلمي للشيخ.

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج ١: ٤.

(٢) الشوكاني: قطر الولي: ٢٦٢، ٢٩٤.

## نماذج التربية الشرعية والعلمية

### شعاعات من القرن الثالث

قلما نجد كتاباً من كتب التراجم يحدثك عن الصوفية إلا وصدور بداية حديثه عن الشخصية التي يترجم لها بعد تعريفها بإبراز نبوغه العلمي، واهتمامه بعلوم الشريعة بالذات، ففي القرن الثالث مثلاً نجد أبا عبد الرحمن السلمي (٤١٢هـ) وابن الملقن في طبقاتهما يحدثان عن الداراني (٢١٥هـ) وبشر بن الحارث (٢٢٧هـ) وأحمد بن أبي الحواري (٢٣٠هـ) وحاتم الأصم (٢٣٧هـ) والحارث المحاسبي (٢٤٣هـ) وسري السقطي (٢٥١هـ) ويحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨هـ) وأبي يزيد البسطامي (٢٦١هـ) وبكار بن قتيبة (٢٧٠هـ) وحمدون بن القصار (٢٧١هـ) وأبي الحسين النوري (٢٩٥هـ) والجنيد (٢٩٧هـ) بعبارات واحدة لا تخرج عن كونهم جمعوا بين علوم الظاهر والباطن أو أسندوا الحديث، ودرسوا التفسير أو الفقه.

ويصرح ابن الملقن بأن أحمد بن محمد بن غالب (٢٧٥هـ) الذي كان من الصوفية ثم خرج عليهم ودس عليهم عند الخليفة المعتضد العباسي فحاكمهم بما عرف في تاريخ الجهاد الصوفي باسم (محنة غلام الخليل) وهو لقب أحمد بن غالب يقول ابن الملقن: لما سعي بالصوفية إلى الخليفة وأمر بضرب أعناقهم تقدمهم النوري وقد بسط النطع فقال له السياف لا أدري لماذا تبادر؟ وما الذي يجعلك؟ قال: أوثر أصحابي علي بحياة ساعة، فتحير السياف وأنهى خبرهم إلى الخليفة فرد أمرهم إلى القاضي فألقى القاضي يومئذ على أبي الحسين مسائل فقه فأجاب عنها ثم قال وبعد فإن لله عبادة إذا قاموا قاموا بالله، وإذا نطقوا نطقوا بالله، وسرد ألقاظاً حتى أبكى القاضي فأرسل إلى الخليفة وقال: إن كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الأرض موحد فخلّى سبيلهم.

كما يذكر أن الجنيد درس الفقه على يد أبي نور إبراهيم بن خالد بن اليمان



أي نور الكلبي الفقيه، (٢٤٠هـ) الذي امتدحه ابن حنبل ولزمه صحبته خمسين عاماً وشبهه بسفيان الثوري صلاحاً وورعاً وكان الجنيدي يفتي في حلقاته بحضوره وهو ابن عشرين سنة، ويروي على لسان إبراهيم الخواص (٢٩١هـ) قوله: ليس العلم بكثرة الرواية، إنما العالم من اتبع العلم واستعمله واقتدى بالسنن وإن كان قليل العلم<sup>(١)</sup>.

### أضواء من القرن الرابع

ونسلمع السلمي وابن الملقن يتابعان الوصف العلمي والاستمساك بالشرع والتبحر فيه لرجال القرن الرابع الهجري كذلك فيخبرنا عن روم بن أحمد (٣٠٣هـ) بأنه كان فقيهاً على مذهب داود الأصبهاني، وكان مقرئاً قرأ على إدريس بن عبد الكريم الحداد، وحدث أيضاً عن الليث بن سعد.

وأما يوسف بن الحسين الرازي (٣٠٤هـ) فهو معدود من رواة الحديث وكان ديناً عالماً، ويقول أبو العباس بن عطاء الأدمي (٣٠٩هـ): من لزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بنور المعرفة ولا مقام أشرف من متابعة الحبيب ﷺ في أوامره وأفعاله وأخلاقه والتأديب بأدابه، وقد أسند الحديث أيضاً وعلى منواله في إسناد الحديث سار أبو محمد الحريري (٣١١هـ) المعدود من علماء القوم، وكتب وحدث وصنّف المسند.

ويعتبر سنان بن محمد الحمال (٣١٦هـ) ممن حدث وأسند، وعلى شاكلته محمد بن الفضل البلخي (٣١٩هـ) وعبد الله بن محمد منازل (٣٢٩هـ) وإبراهيم بن شيبان القرمسيني (٣٣٠هـ) الذي أوصى ابنه إسحاق قائلاً: تعلم

(١) ارجع إلى: السلمي: الطبقات ١٣، ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٢٦ وابن الملقن في طبقات الأولياء ١٧، ٦٤، ١١٧، ١٢٦.



العلم لآداب الظاهر، واستعمل الورع لآداب الباطن وإياك وأن يشغلك عن الله شاغل.

ويعتبر أبو العباس السيادي (٣٤٢هـ) رأساً في علوم الطائفة مع فقهه وعلمه وكتابته الحديث الكثير، وكذا أبو محمد عبد الله بن محمد الرازي (٣٥٣هـ) فقد حدث وكتب الحديث وقال: دلائل المعرفة العلم، والعمل بالعلم، والخوف على العمل.

ويشجع أبو عبد الله أحمد بن عطاء بن أحمد الروزباري (٣٦٩هـ) على كتابة الحديث وإسناده مع التصوف فيقول: التصوف ينفس عن صاحبه البخل، وكتب الحديث ينفي عن صاحبه الجهل، فإذا اجتمعا في شخص فناهيك به نبلاً ويشابهه في هذا الاتجاه أبو القاسم النصر أباذي (٣٦٧هـ) في قوله: التصوف ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع، وتعظيم حرمان المشايخ والملازمة على الأوراد، وترك ارتكاب الرخص والتأويلات.

وممن أجاد وأكثر في كتابة الحديث أبو الحسين أحمد بن أبي عثمان الحيري (٣٤٦هـ) وأبو القاسم المخرمي (٣٦٤هـ) الذي جمع بين علمي الشريعة والحقيقة، وذكر أمام سعيد بن سلام المغربي (٣٧٣هـ) قول الشافعي: العلم علمان: علم الأديان وعلم الأبدان، فقال سعيد مفسراً: ما أحسن ما قال، علم الأديان علم الحقائق والمعارف وعلم الأبدان علم السياسات والرياضات والمجاهدات<sup>(١)</sup>.

(١) انظر طبقات السلمي وطبقات الأولياء لابن الملتن: ترجمة كل من ذكرنا تحت أسمائهم.

## هدأة من القرن الخامس

وإذا وقفنا على حدود القرن الخامس الهجري وجدنا فيه أبا علي الدقاق (٤٠٥هـ) واحد من الرجال الذين امتازوا بسعة العلم والفقہ والتبحر في علوم الحقائق يقول الهجویری فيه: كان إمام فقه، منقطع النظر في زمانه، وذا بيان صريح ولسان فصیح في كشف طريق الله تعالى<sup>(١)</sup>، ويقول المناوي: وهو أبو علي الحسن الدقاق النيسابوري الشافعي كان لسان وقته وإمام عصره، فارهاً في العلم، محمود السيرة محمود السريرة جنيدى الطريقة، سري الحقيقة أخذ مذهب الشافعي عن القفال والحصري وغيرهما، برع في الأصول، وفي الفقه، وفي العربية حتى شدت إليه الرحال في ذلك، ثم أخذ في العمل<sup>(٢)</sup>.

ولا تخفى علينا جهود أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى السلمی (٤١٢هـ) في علوم الشريعة والحقيقة، فقد تتلمذ على الدارقطني السراج والنصرأبادي وكان من تلاميذه البيهقي والثوري والجويني والقشيري والخطيب البغدادي، ووصلت إلينا تأليفه في التفسير والحديث مع مؤلفات التصوف سواء بسواء وكما يقول ابن الملقن عنه: كان رأساً في أخبارهم صنّف لهم سنناً وتفسيراً وتاريخاً<sup>(٣)</sup>.

ومن أشهر رجالات هذا العصر الذين أهلوا تأهيلاً علمياً وتربوياً بجانب من ذكر أبو العباس أحمد بن محمد الشقائي المتوفى حوالي (٤٤٠هـ) حيث نبغ في فنون العلم وأصوله وفروعه، وكان ناضجاً في جميع المعاني، معظماً للشريعة، ويذكر الهجویری بأنه لم ير طيلة حياته رجلاً من أي صنف كان يعظم الشرع

(١) الهجویری: كشف المحجوب: ج ١: ٣٧٧.

(٢) المناوي: الكواكب الدرية في تراجم الصوفية ترجمة الدقاق.

(٣) ابن الملقن: طبقات الصوفية: ٣١٣.

أكثر منه<sup>(١)</sup>.

كما وصف أبو الفضل محمد بن الحسن الختلي المتوفى قبل (٤٣٥هـ) أو (٤٣١هـ) بأنه كان عالماً بعلم التفسير والروايات، ويذهب مذهب الجنيد في التصوف أخذاً عن شيخه الحصري، واعتبر أبو أحمد المظفر بن أحمد بن حمدان المتوفى، (٤٥٠ أو ٤٣٥هـ) من كبار أئمة الحديث المعروفين وكبار مشايخ الصوفية على حد سواء.

ونترك أبو سعيد بن أبي الخير المتوفى (٤٤٠هـ) ليحكى لنا قصة التكوين العلمي له بداية فيروي لنا أنه تلقى حفظ القرآن على يد أبي محمد العنازي وكان إماماً يتصف بالورع والتقوى ومن مشاهير قراء خراسان وعندما أتممت حفظ القرآن قال لي والدي: يجب أن تذهب غداً على المؤدب فأخبرت أستاذي بذلك فقال لي على بركة الله ثم قال: اذكر عني هذا القول: لأن نرد همتك على الله طرفة عين خير لك مما طلعت عليه الشمس، فحفظت هذا القول، واستعفاني الأستاذ فعفته، وذهبت في اليوم التالي إلى أبي سعيد العياري وكان إماماً وأديباً ومفتياً، ومكثت لديه مدة كنت خلالها أتردد على الشيخ أبي القاسم بشر ياسين أتعلم منه علوم الإنسان، وقد توفي (٣٨٠هـ، ٩٩٠م).

وهكذا ظل حتى تعلم اللغة على يد مؤدب وأتم حفظ ثلاثين ألف بيت من الشعر، ثم قصد مرو وذهب إلى الشيخ أبي عبد الله الخضري إمام زمانه ومفتي عصره، مطلعاً اطلاعاً تاماً على علم الطريقة منه أخذ أبو سعيد علم الفقه الذي أخذه الخضري عن ابن سريج عن المزني عن الشافعي، وظل ملازماً لهذا الشيخ حتى مات فقصد أبو سعيد سرنخس عند الإمام علي زاهر بن أحمد الذي كان

(١) الهجويري: كشف المحجوب: المقدمة: ٥٨.

مفسراً ومحدثاً وفقياً، وكان يقرأ التفسير عليه في الفجر، والأصول في الظهر، وأخبار الرسول ﷺ في العصر، أي إنه تتلمذ على أبي علي الفقيه في هذه العلوم الثلاثة.

قال: وذات يوم كنت أسير فرأيت لقمان السرخسي يخيط ثوباً له، وكان رجلاً ورعاً فاضلاً حتى كوشف فذهب عقله، فلما انتهى من خياطة الثوب قال لي: يا أبا سعيد لقد خطت مع هذا الثوب، ثم قام وأمسك بيدي حتى قادني إلى خانقاه الشيخ أبي الحسن، ووضع يدي في يد الشيخ وقال له خذ هذا الشاب وارعه فإنه منكم، فأدخلني الخانقاة وجلس يقرأ في كتاب، فتساءلت في نفسي كما هي عادة أهل العلم أي كتاب هذا؟ فأدرك الشيخ مني ذلك وقال يا أبا سعيد: إن المائة والأربعة عشر ألف نبي الذين أرسلوا للبشر بعثوا ليعظوا بكلمة واحدة (الله) واستغرقوا فيها حتى تغلغلت في أنفسهم قال: فبدأت أسمع وأنفذ، وفي اليوم التالي ذهبت إلى درس التفسير عند الشيخ أبي علي فوجدني مضطرباً فقال لي: كيف كنت بالأمس؟ فقصصت له، فقال: اذهب والزم المكان الذي كنت فيه فلزمته وذكرت حتى فتح الله عليّ فأوصاني شيخني أبو الفضل حسن أن أذهب إلى خلوة لا يكون فيها غيري وتعرض فيها عن نفسك وعن الناس وتستسلم لإرادة الله قال: فتركت كل هذا وعدت إلى مهينة<sup>(١)</sup> واعتكفت في مهرب تلك الزاوية - وأشار إلى داره - ومكثت سبع سنوات مردداً (الله الله الله) حتى أخذت كل ذرة في كياني تصرخ (الله الله الله)<sup>(٢)</sup>.

ولم يكن عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك أبو القاسم القشيري (٣٧٧ هـ - ٤٦٥ هـ) أقل في الاجتهاد العلمي والتربوي من أبي سعيد بن أبي الخير بل

(١) مهينة مدينة من أعمال خراسان بإيران اليوم.

(٢) محمد بن المنور: أسرار التوحيد: ٣٣-٤٥، وطبقات الأولياء: ٢٧٢.

إنه في بدايته أرسل من (أستوا)<sup>(١)</sup> إلى نيسابور ليتعلم الحساب خدمة لقريته، وكانت فرصة عظيمة انصرف فيها القشيري إلى تعلم التفسير والأصول، أما الأصول فقد أخذ من ابن فورك أبو بكر محمد بن الحسن الفوركي الفقيه والمتكلم توفي (٤٠٦هـ) ومن الاسفرايين «أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ٤١٨هـ» كما نظر القشيري في كتب أبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي البصري (٤٠٣هـ) وهناك التقى بالجويني أبي محمد عبد الله بن يوسف (٤٣٤هـ) والد أبي المعالي الجويني، والبيهقي (٤٥٨هـ) صاحب السنن.

ولما التقى أبو القاسم القشيري بالشيخ الصوفي أبي علي الدقاق، وأبدى له رغبة في لزوم الطريق والسلوك قال له أبو علي: إنما ينبغي لك أولاً أن تتقن دراستك بقدر طاقتك، فظل مجتهداً في الدرس والتحصيل حتى نبغ في علوم الأدب والفقه والكلام والحديث والتفسير ثم لزم أبا علي الدقاق وتزوج ابنته وسلك على يديه<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا النهج سار علي بن عثمان أبي علي أبو الحسن الجلابي الهجويري الغزنوي (٤٦٥هـ) فقد درس في موطنه غزنة، العلوم المتعارفة في عصره كقراءة القرآن وتعلم اللغة والأدب، وكرّس جهداً كبيراً لدراسة العلوم الدينية والشرعية كالتفسير والحديث والروايات والفقه، وإلى جوار هذه العلوم درس اللغتين الفارسية والعربية وأجادهما إجادة تامة، وكتابه كشف المحجوب بما يحمل من آيات وأحاديث قام صاحبه بشرحها والتعليق عليها، وبما يحمل من أشعار عربية وفارسية ومن أحكام فقهية ويعتبر صورة صادقة لتلك الثقافة الواسعة التي امتاز بها

(١) استوى من أعمال نيسابور

(٢) ابن الملتن طبقات الأولياء: ٢٥٧، ٢٥٨، وانظر رسالة شكاية أهل السنة للقشيري:

٢، ٣ ومقدمة كتاب لطائف الإشارات للدكتور إبراهيم بسيوني: ج ١: ٢٠، ٢١.

هذا الشيخ الصوفي.

وقد صرّح في كتابه كذلك بأنه سلك الطريق بإرشاد أبي الفضل محمد بن الحسن الختلي، وتوجيهات أبي القاسم الجرجاني وأبي أحمد المظفر<sup>(١)</sup>.

### دعاة من السادس

ويعتبر الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ) الحلقة الجيدة التي ربطت بين صوفية القرن الخامس الذي عاش في نصفه الثاني وبين القرن السادس الذي أدرك بداياته، وهو معروف بسعته العلمية، والسلوكية وفي غنى عن الحديث عنه، وكما يضاياه علماً وسلوكاً أبو الفضل محمد بن طاهر بن محمد علي الحافظ المقدسي (٤٤٨هـ - ٥٠٧هـ) أحد الحفاظ السادات، ذو المصنفات في الحديث والطريق والرجال، انتصر في كتابه (صفوة التصوف) لأهل الطريق وبوب لهم أبواباً من حيث السنة<sup>(٢)</sup>.

وغني عن البيان كذلك ما يقال عن علم الجيلاني (٥٦١هـ) وعن ولايته وطريقته، ولقد ختم القرن السادس برجل ملاً الأرض حديثاً بمسند الإمام أحمد الذي سمعه من أبي القاسم بن الحصين ألا وهو ذاكم الصوفي أبو طاهر الخباز (٦٠٠هـ) وكان شيخاً صالحاً<sup>(٣)</sup>.

(١) الهجويري: كشف المحجوب: ج ١ مقدمة: ٥٥ - ٦٤.

(٢) طبقات الأولياء: ٣١٦، ٣٧٨.

(٣) المرجع السابق.

## أقطاب من القرن السابع

وعندما نفتح القرن الهجري نجد فيه جمهرة كبيرة من العلماء الصوفية من أمثال أبي الحسن علي بن حسين الصباغ (٦١٢هـ) وأبي العباس البويهى (٦٢٢هـ) وأبي العباس أحمد البصير (٦٢٣هـ) وعبد الله بن مسعود بن مصر الرومي (٦٣٥هـ) وكمال الدين القسطلاني (٦٣٦هـ) وابن الفارض وتاج الدين البكري (٦٤١هـ) وغيرهم كثير في مصر.

ونجد في الشام عبد الله بن عثمان (٦١٧هـ) وشهاب الدين عمر بن محمد السهروردي (٦٣٢هـ) تلميذ أبي النجيب السهروردي، ومحيي الدين بن عربي بشهرته وعليًا بن حسن الحريري (٦٤٥هـ) وأبا بكر بن قدام (٦٩٣هـ) وغير هؤلاء كثير في العراق واليمن وحضرموت وتونس والمغرب والأندلس وغيرها من البلدان<sup>(١)</sup>.

ويمكنك أن تستمع إلى شهادة أحمد المقرئ في كتاب (نفع الطيب) عن واحد منهم هو أبو الحسن علي بن أحمد الحرالي (٦٣٧هـ) حين يصفه بأنه إمام ورع وصالح زاهد كان بقية السلف، وقدوة الخلف وقد زهد في الدنيا وتخلي عنها وهو ممن جمع بين العلم والعمل<sup>(٢)</sup>، وأما أبو عبد الله محمد بن سليمان المعافري نزيل الإسكندرية فهو أحد أولياء الله تعالى، وشيخ الصالحين وصاحب الكرامات المشهورة جمع العلم والعمل والورع والزهد والانقطاع إلى الله تعالى والتخلي عن الناس والتمسك بطريقة السلف، وكان عالمًا بالقراءات السبع، تلقاها من أبي عبد الله محمد بن سعادة الشاطبي بقريتهما، الشاطبية وقرأ

(١) الأستاذ/ عز الدين خلف الله السيد إبراهيم الدسوقي: فقد قدم ثبوتًا عظيمًا لشيخ

الصوفية في القرن السابع من ٢٥ إلى ٣١.

(٢) المقرئ: نفع الطيب: ج ١: ٤١١.

بدمشق على الواسطي، وسمع عليه الحديث، ورحل فسمع من الزاهد أبي يوسف يعقوب خادم أضياف رسول الله ﷺ بين القبر والمنبر عام (٦١٧هـ)<sup>(١)</sup> ولقد انقطع لعبادة الله تعالى في رباط سوار من الإسكندرية بتحريرة أبي العباس المرسي بعد أن حصل على هذه العلوم كلها.

وأيضاً فإن الجانب العلمي هو الذي حدد شخصية أبي الحسن الشاذلي (٦٥٦هـ) حيث بدأ الدراسة مبكراً وحصل وتثقف كأحسن ما يكون المثقف، حفظ القرآن، ودرس السنة والعلوم الدينية، ولم يدخل في علوم القوم حتى كان يعد للمناظرة في العلوم الظاهرة وكان ذا علوم حجة وهو صاحب العلوم الغزيرة<sup>(٢)</sup>، حسبما حدث عنه ابن عطاء الله السكندري في لطائف المنن، ولا ينكر أحد ما للشاذلي من ولاية وأثر واسع طيب في الحياة الروحية والصوفية.

وقد عاصره أبو عبد الله محمد بن سراقه الشاطبي (٦٦٣هـ) الذي عدّ من رجال الحديث، وقد تولى مشيخة الدار الكاملة في الحديث بالقاهرة بعد وفاة ابن سهل العفري (٦٤٢هـ) وقيل عنه: هو أحد الأئمة المشهورين بغزارة الفضل وكثرة العلم والجلالة والنبيل وأحد مشايخ الصوفية<sup>(٣)</sup>.

واشتهر كذلك أبو الحسن الششتري علي بن عبد الله النميري الصوفي (٦٦٨هـ) بأنه كان مجوداً للقرآن قائماً عليه عالماً بمعانيه، ومن أهل العلم والعمل جال في الآفاق، ولقي المشايخ وحج حجرات، وآثر التجرد والعبادة<sup>(٤)</sup>، وقال

(١) نفسه: ج ١: ٣٨٨.

(٢) ابن عطاء الله لطائف المنن: ٥٣ وما بعدها، ود. عبد الحليم محمود: أبو الشاذلي: ٥٥.

(٣) المقرئ: نفع الطيب: ج ١: ٣٥٢، ٤٠٩.

(٤) المقرئ: نفع الطيب: ج ١: ٣٥٢، ٤٠٩.



المقري: هو عروس الفقهاء وإمام المتجردين وبركة لابس الخرقه وذكره القاضي أبو العباس الغريبي في عنوان الدراية فقال: الفقيه الصوفي من الطلبة المخلصين، والفقراء المنقطعين له علم بالحكمة، ومعرفة بطريق الصوفية<sup>(١)</sup>.

ويعمدح ابن شاکر في فوات الوفيات أبا بكر بن قوام بن علي البالسي (٦٥٨ هـ) بأنه كان شيخاً زاهداً عابداً قائماً لله تعالى علم النظر، كثير المحاسن، وافر النصيب من العلم والعمل صاحب أحوال وكرامات<sup>(٢)</sup> وهو كثير التواضع شديد الحياء متمسكاً بالآداب الشرعية تخرج به غير واحد من العلماء والمشايخ.

ونلتقي أخيراً مع ابن الملقن ليحدثنا عن عبد الله بن حمزة (٦٧٥ هـ) بأنه ذو تمسك واعتناء بالعلم وأنه اختصر قطعة من صحيح البخاري وشرحها بشرح بديع، ومع ذلك فهو القدوة الرباني من بيت كبير لهم تقدم ورياسة، وله جمعية على العبادة، وشهرة كبيرة بالإخلاص واستعداد للموت، وفرار من الناس وانجماع عنهم إلا من الجمع وتذكر له كرامات<sup>(٣)</sup>.

### الاستمرار والاضطراد

وهكذا يمكنك أن تجد في القرن الثامن رجالاً جمعوا بين العلم والسلوك من أمثال كمال الدين بن عبد الظاهر (٧٠١ هـ) وفي القرون التالية كذلك مما يضيق بهم المقام هنا لو تتبعنا أسماءهم والأقوال الدالة على سعتهم العلمية وخبرتهم التربوية، ولكن فيما ذكرناه فوق الكفاية لما هو مطلوب من إثبات منهج الصوفية في إعداد المرابي، وأنهم في كل قرن قد استمسكوا بالجمع بين النبوغ في العلوم

(١) نفسه: ج ١: ٤٠١.

(٢) ابن شاکر: فوات الوفيات: ج ١: ٨٠.

(٣) ابن الملقن: طبقات الأولياء: ٤٣٩، ٤٤٠.

الشرعية والحوزة للخبرة والتجربة السلوكية بحيث يمكن أن نقول اعتماداً على ما سبق أن شيوخ الطريق كانوا على أفضل ما يكون المربون تعلمًا وتربيةً، تثقيفًا وتهذيبًا، وتحصيلًا وتدريبًا، ودراية وخبرة فقهاً وعملاً وإخلاصاً وصدقاً تأديباً وتأديباً، ولم يتصدروا للتربية إلا بعد الفراغ من هذا كله.

### الخلاصة

من وراء هذا الحشد من العارفين وقواد الطريق تتجلى في عدة نقاط:

- ١- إن إعداد المعلم الصوفي كان يبدأ بحفظ القرآن واستظهاره حفظاً جيداً مع معرفة القراءات أو الإمام بها.
- ٢- إن علوم اللغة كانت تأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن مباشرة لا لأنها أهم في نظر الصوفية من الحديث أو غيره من العلوم الشرعية، ولكن لكونها آلات تستخدم في دراسة العلوم الدينية ويلزم الدارس لهذه العلوم أن يكون ملماً بالآلات التي يستعملها في دراسته كي يحصل على وضوح.
- ٣- ثم بعد إجادة الآلة، واستواء السفينة يشرع الدارس في التوجه نحو المطلوب من العلم الشرعي وهو الحديث والسيرة أو ما يطلق عليه علم الروايات، والفقه وأصوله.
- ٤- إن دراسة العلوم العقلية لم تظفر لدى الكثيرين منهم بنصيب وافٍ من الدراسة، ولم ير رجال الطريق ضرورتها في إعداد المرابي، أو الحاجة إليها في علم السلوك، ومن حصلها أو اقترب منها إلى حد بعيد فإنما كان ذلك قبل أن يتضح له منهجه العلمي والسلوكي، وقبل أن يقرر انضمامه إلى حلقات الصوفية، فلما انضم وسلك ترك اشتغاله بهذه العلوم كالمحاسب، والفخر الرازي ولم يشذ عن تلك القاعدة إلا نفر قليل جداً لا يتعدى أصابع اليد الواحد كعبد الحق ابن سبعين والسهورودي الإشراقي الدمشقي صاحب هياكل النور وأضراجهما وليسوا متصوفة على الحقيقة بل فلاسفة إشراقيين

وبالتالي فليسوا شيئاً إذا قيسوا بهذه الأعداد الهائلة التي حافظت على الشرع والنقاء الشرعي دراسة وسلوكاً وتربية.

٥- إنهم كانوا يميلون إلى الأثر وإلى المذاهب الفقهية المشهورة بميولها الشديدة نحو السنة كمذهب مالك الذي كان عليه صوفية المغرب غالباً، ومذهب الشافعي الذي انحاز وتعصب إليه أكثر صوفية المشرق، ولم يأخذ بالمذهب الحنبلي إلا قلة كالجيلاني والهروي صاحب منازل السائرين.

٦- لا يقال إن الاتجاه إلى دراسة العلوم الشرعية كان سيرا على الاتجاه العام للتربية الإسلامية، ولم يكن مقصوداً من الطالب، بمعنى أنه لم يتجه إلى هذا التحصيل لكي يكون عدة للسلوك ثم يكون إعداداً للمشيخة فيما بعد حتى يمكن لك أو يصح أن تجعله جزءاً من خطة كاملة لإعداد المرابي الصوفي لأننا نقول: إن كثيراً منهم كان ينتمي إلى سلالات صوفية وكانت تعي هذه الخطة، ومن لم يكن ينتمي كان شيخه يأمره أن يكمل دراسته الشرعية قبل الالتحاق بالطريق الصوفي على نحو ما رأينا أبا الدقاق ينصح القشيري.

٧- إن طلاب العلم من الذين صاروا فيما بعد مشايخ الطريق كانوا يقصدون كبار العلماء للتلمذ عليهم ولم يفرقوا بين انتماء هذا العالم للصوفية أو عدم انتمائه طالما أنه تتوافر فيه الشرائط الصحيحة للتعليم وله دراية بمجال تخصصه، ومن الجدير بالذكر أن العلماء من الفريقين كانوا أهل نصفه لا يطعن هذا على ذلك، ولا ينال سني من صوفي لأن التفرقة بهذا المفهوم كانت منعدمة طالما أن الصوفية كانوا سنيين على نحو ما بينا.

وإن السنيين في معظمهم كانوا على قدر كبير من الزهد والورع مما يجعل الفواصل بين الفريقين مفقودة أو ضيقة للغاية على عكس ما يوجد في أيامنا من اتساعها نظراً لتقصير المرید في الجانب الشرعي، ولتشدد السني وعدم رفته.

٨- ولم يثبت أن واحداً من المشايخ سلك الطريق وسار شوطاً بعيداً أو قريباً ثم

رجع منه إلى الشرع بل القاعدة التي اتبعها رجال الطريق هي البدء من ساحة الشرع والعناية به أولاً لأنه هو الأساس، وقواعده هي التي تضبط السلوك وتحكم سير المرید وبدونها لا يستطيع السير بأمان واعتدال.

٩- لا يخفى علينا أن عدداً كبيراً من رجال القوم برزوا من خلال مؤلفاتهم القيمة، وظهرت الجوانب العلمية المتعددة في لطائف التفسير، وفي علوم السير والمعاملات، وفي الفقه، وفي الأخلاق والنفس، وفي السنّة، كما سجلت أسماءهم كمرين كذلك من خلال السلاسل الجيدة والأعداد المتلاحقة من المریدين.

١٠- ولم تغب تلك الحقيقة عن أذهان كُتّاب الطبقات من الصوفية الذين سجلوا شهرة الشيوخ في العلم قبل أن يسجلوا شهرتهم في الولاية بسوق أقوالهم وما اشتهر عنهم من كراماتهم وتصدير الشهرة العلمية لا يعني فقط مجرد احترام العلم بل ويضاف إليه الإفصاح عن خطة القوم في الإعداد وأما تقتضي البداية بالتبحر في العلوم ثم الخبرة في السلوك بعد ذلك.

١١- إنني قد توسعت إلى حد ما في ذكر بعض مشاهير الشيوخ في كل عصر مع إلتيان بشيء من أقوالهم الموضحة لاهتمامهم العلمي لأدلل بذلك على صلة التصوف الوثيقة بالعلوم الشرعية وقيامه عليها، ولأبين أن الصوفية علماء قبل أن يكونوا سالكين، وأن أي شيخ لا يتصدر للتربية إلا إذا علم وعمل وسلك وتهذب ثم كوشف فاستحق أن يكون مربياً، وبذا يستحي المنكر على أهل الله طريقهم، ويغض الطرف خجلاً من موقفه، وحياء من سمو قدرهم.

١٢- لست في حاجة إلى القول بأن الشيوخ لم يعلموا فقط وإنما جمعوا بين العلم والعمل، والصدق والإخلاص والزهد والورع والنقاء والصفاء وبذا كانوا علماء عاملين يستأهلون الاقتداء بهم فهم أهل لرتبة القدوة.

## ثانياً: الشروط الخلقية

إذا كنا قد بينا سلفاً علاقة التصوف بالأخلاق وأنها غاية من غايات السلوك، وإذا كنا سنقف على كثير من صفات وأخلاق وآداب الشيخ عند الحديث على علاقته مع المريدين فإننا سنوجز الحديث هنا عن الجانب الأخلاقي مقتصرين على ما يشير بوضوح إلى ربط صلاحية العالم للتربية بالأخلاق كشرط لتأهيله لتلك الرتبة، مع العلم بأن الصوفية عندما تحدثوا في هذه النقطة لم يلمسوها لمسا كلياً وإنما تناولها كل شيخ من وجهة نظره الخاصة، وحسب رغبته في الفضائل الهامة التي يجب أن تتوافر في الشيخ.

فيرى سري السقطي (٢٥١هـ) خال الجنيد وأستاذه أنه يجب في كل من يتصدى للنصيحة أن تتوافر فيه أربع خصال: استقصاء الورع، وتصحيح الإرادة، وسلامة الصدر للخلق مع النصح لهم<sup>(١)</sup>.

بينما يقول سهل بن عبد الله التستري (٢٨٣هـ): لا يستحق الإنسان الرياسة حتى يصرف جهله عن الناس، ويحمل جهلهم، ويترك ما في أيديهم ويبدل ما في يده لهم<sup>(٢)</sup>. وكذلك يقول الشيخ علي بن محمد وفا: ما رأته على عظم رتبته، وعلو قدره عندك، يتواضع لعظمة الله، ويتصاغر من خشيته علماً وحكمة فالزم قدمه فإنه الذي ينفخ الأنوار النورانية في صور صدرك<sup>(٣)</sup> والشخص الوحيد الذي أشار إلى ضرورة الأخلاق الطيبة كلها هو جلال الدين الرومي الذي أنشد في المثوي:

قد أفلح كل من كان له خلق طيب وانكسر وخاب كل من كان له قلب

(١) السلمي: طبقات الصوفية: ١٥.

(٢) الشعرائي: الطبقات الكبرى: ج ١: ٦٦، طبقات السلمي: ٤٩.

(٣) الشعرائي: الطبقات الكبرى: ج ٢: ٤٩.

فالولي هو الإمام الحي القائم سواء أكان من نسل عمر أو من صلب وإذا جمعنا الصفات الواردة في هذه الأقوال وجدناها تشترط في إعداد المربي أن يكون ورعاً قوي الإرادة سليم الصدر ناصحاً للخلق، يمنع شره عنهم ويتغافل عن شرهم ويترك ما في أيديهم ويبدل ما في يده، عظيم الرتبة، عالي القدر، متواضعاً متصاعراً من خشية الله، وصاحب خلق طيب على كل وجه، قائماً بالحدود مراعيًا للحرمان والآداب.

وهذه الأقوال إذا نظرنا إليها مجتمعة أعطتنا تكاملاً في الجوانب الخلقية، واجتمع لدينا عدد من الصفات التي ترشح العالم لأن يكون مربيًا على نحو ما رأيت من السرد السابق، وإنما أثر الصوفية الاهتمام ببعض الصفات والتركيز عليها دون اشتراط جميع الفضائل واستيفائها وكمالها في حق من يؤهل للتربية السلوكية لأنهم وضعوا في اعتبارهم أن الكمال الخلقى لا يكون إلا لمعصوم أما غيره فيكفيه أن يكون سمته العام طيباً وأن يكون متصفاً بأمهات الفضائل التي تحقق له تمام الأخلاق فإن ارتقى بفضل الله إلى الكمال كان أفضل وأسمى وهو ما اقترب إليه الشيوخ والعارفون من كمال الخلق وأصفيائهم.

### **ثالثاً: الشروط السلوكية العامة**

نعني بهذه الشروط ضرورة توافرها في الشيخ بأن يكون لدى القائد الخبرة الكافية بالسير في هذا الطريق، وأن تكون قد أتت له من خلال سيره وتجربته الذاتية، وأن يتخلص مسبقاً من كل ما يجب الآخرون أن يتخلصوا منه، وأن يواصل محافظته على استعداده الدائم وملاءمته المستمرة لتلك المهمة، قائماً بما يؤهله لها.

(١) قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام: ٣١٩.

ويفصح لنا الهجويري عن أول شرط وهو الوقوف التام على علل المرضى قائلًا: مشايخ هذه الطريقة هم أطباء القلوب وحين يكون الطبيب جاهلاً بعلّة مريضه فإنه يهلكه بطبه، لأنه لا يعرف تطبيبه ويجهل مواطن دائه، فيجعل غذاءه وشرابه مخالفًا لعلته.

وبين الجيلاني الشرط الثاني بضرورة أن يكون الشيخ قد قطع طريق المجاهدة فإنه لا يبصر العيوب ولا يعرف العلل إلا بذلك، ولا يجوز له التصدي للإرشاد إلا بعد اجتياز الطريق كله ولا بد أن يكون الشيخ قد قطع طريق المجاهدة أولاً، وبدون هذا فإنه يقول له: لا تتعد إلى غيرك وقد بقي عندك بقية تحتاج إلى إصلاحها، ويحك أنت لا تعرف كيف تخلص نفسك وأنت أعمى كيف تقود غيرك؟ إنما يقود الناس البصير، وإنما يخلصهم من البحر السابح المحمود، وإنما يرد الناس إلى الله عز وجل من عرفه أما من جهله كيف يدل عليه<sup>(١)</sup>.

ويوافق سيدي إبراهيم الدسوقي على هذا الشرط قائلًا: من لم يكن مجتهدًا في بدايته لا يفلح له مرید فإنه إن نام نام مریده، وإن قام قام مریده، وإن أمر الناس بالعبادة وهو بطلال أو توهم عن الباطل وهو يفعلُه ضحكوا عليه ولم يسمعوا منه<sup>(٢)</sup>.

وينتقل الجيلاني إلى الشرط الثالث وهو عدم الادعاء لرتبة فوق ما للعبد، وضرورة الزهد في الدنيا ويعلن: يا من تمشيخ وتصدر وزاحم الشيوخ المخلصين في أحوالهم، ما دمت تطلب الدنيا بنفسك وهواك فأنت صبي ذلك طبع محض،

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ٥.

(٢) الشعرائي: الطبقات الكبرى: ج ١: ١٤١.



النادر من كل نادر<sup>(١)</sup>.

ثم يحدثنا عن الشرط الرابع وهو تصفية الطبع وتنقية الهوى فلا يكون له حاجة نفسية في صحبة المرید بل يصحبهم لله وللآخرة يقول: اصحب من يعاونك على جهاد نفسك لا من يعاونها عليك إذا صحبت شيخاً جاهلاً مناقفاً صاحب طبع وهوى كان معاوناً لها عليك، الشيوخ لا يصحبون للدنيا بل يصحبون الآخرة وإذا كان صاحب طبع وهوى صحب للدنيا، وإذا كان صاحب قلب صحب للآخرة وإذا كان صاحب سر صحب للمولى<sup>(٢)</sup>.

ويضيف الشيخ علي بن محمود وفا شرطاً خامساً هو الهمة، وملازمتها في كل مراحل الهجرة إلى الله وذلك في قوله: من شرط إمام الهدى أن يهاجر بهمة عما تشتهي النفوس البشرية، وكل من أريد لحق فإنه لا يقول به حتى يخرج ويهاجر بهمة عما يشغل عنه ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾<sup>(٣)</sup> [النساء: ٨٩] والآية على سبيل الرمزية لأنها قيلت في ولاية المؤمن للكافر لا في ولاية المؤمن للمؤمن، ولا في ولاية المرید لشيخه فهي من باب سبيل استعارة موقف لموقف.

ويشترط السهروردي شرطاً سادساً هو الخلوة الدائمة للشيخ مهما وصل أو ارتقى لأعلى الرتب معللاً ذلك بأن: طبع البشر لا يستغني عن السياسة قل ذلك أو كثر لطف ذلك أو كثف<sup>(٤)</sup> وما دام الأمر على هذه الشاكلة فلا بد أن يكون

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٦٠.

(٢) نفسه.

(٣) الشعراي: الطبقات الكبرى: ج ٢: ٥١.

(٤) السهروردي: عوارف المعارف: ٢٠٤.



للمربي خلوة خاصة، ووقت خاص لا يسعه فيها معاناة الخلق حتى يفيض على جلوته من خلوته، ورسول الله ﷺ وهو أكمل الخلق وأطهرهم نفساً وأزكاهم قلباً، وأصفاهم سريرة كان له خلوات في الليل وصلوات يصلها وأوقات يخلو فيها، والمربي أحوج إلى ذلك حتى لا تركز النفس إلى المخالطة وتظن أنها قادرة عليها فيكون مسوساً بها.

فمن توافرت فيه هذه الشروط وكملت هذه الخصال فهو ولي الله الذي ينبغي لكل مؤمن أن يقر له بذلك ويتبرك به، وبالنظر إليه والقرب منه على حد تعبيرات الإمام الشوكاني في كتابه «قطر الولي إلى حديث الولي».

#### رابعاً: الشروط الباطنية الخاصة

إذا وصلنا إلى هذه الشروط وهي نهاية المطاف مع الخصائص الضرورية التي يجب أن يتصف بها المربي وجدنا أن التسلسل في وضع الشروط وترتيبها ضروري ومنطقي لأن المدارس للشريعة وهي النوع الأول من شروط الإعداد، والسائر بمقتضاها يلزمه العمل بها والتخلق بأدابها فإذا قطع هذين ثم واصل السير على الطريق بالهمة والسماة التي ذكرناها في المرحلة الثالثة تصفى باطنه وقلبه وسره ووصل إلى المرحلة الرابعة التي تقع تحت أيدينا الآن والذي يبدأ شرطها الأول بالبصيرة.

وإنما جعلها الهجويري وأحمد بن زروق<sup>(١)</sup> شرطاً أولياً وأولاً في الوقت ذاته لوردوها في الآية الكريمة ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨] عقب الحديث عن مهمة الدعوة التي كلف بها الرسول ﷺ، وكلف بها كل مؤمن يجد في نفسه القدرة مقالاً وحالاً للقيام بها.

(١) الشنحيطي: الجيش الكفيل: ١٣٢

أما الشرط الثاني فإنه مترتب على جلاء البصيرة ونورها لأن من كان كذلك أعطى المملكة والسلطة في أقطار الأرض، وسلم إليه نشر الدعوة، وسلم إليه تغيير الباطل، وإظهار الحق، ويعطيه الله ويعينه، الحق عز وجل قد جعل من خلال أراضي قلوب عباده الصالحين له، العارفين به أثمار الحكم تتبع من وادي علمه من عند عرشه، ولوحة تجري إلى أرض القلوب الميتة الجاهلة به المعرضة عنه،<sup>(١)</sup> حسبما عبر الجيلاني، فلما انكشفت عين بصيرته، وتطهر وعاء قلبه اتخذ الحق مجرى لينايع حكمته، وأجرى فيه من ماء علمه ما يروي قلوب الظالمين ويهدي نفوس الحائرين.

ويرد الشرط الثالث الذي وضعه ابن عربي مترتباً على الشرطين السابقين، إذ من انفتحت مسام باطنه، وانجلت مرآة قلبه، ونظر بعيون بصيرته نطق بالحكمة وهطلت عليه المعرفة، واستطاع بهذا الفضل الإلهي أن يعرف من الناس حوار حركاتهم ومصاويرها، والعلم بالخواطر مذمومها ومحمودها وموضع اللبس الداخيل فيها من ظهور الخاطر المذموم في صورة المحمود، ويعرف الأنفاس والنظرة، ويعرف ما لهما وما يحتويان عليه من الخير الذي يرضي الله، ومن الشر الذي يسخط الله، ويعرف العلل والأدوية ويفرق الأزمنة والأمكنة، والأغذية، وما يصلح المزاج، ويفرق بين الكشف الحقيقي والكشف الخيالي وتعليم التحلي الإلهي، ويعلم التربية، وانتقال المرید من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة.

ويعلم متى يترك التحكم في طبيعة المرید؟، ومتى يصدق المرید في خواطره؟، ويعلم ما للنفس من الأحكام، وما للشيطان من الأحكام، وما تحت قدرة

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٤٣، ١٤٤.

الشیطان، ويعلم الحجب التي تعصم الإنسان من إبقاء الشيطان في قلبه، ويعلم ما تكنه نفس المرید مما لا يشعر به المرید، ويفرق للمرید إذا فتح عليه في باطنه بين الفتح الرباني وغيره ويعلم بالشتم أهل الطريق الذين يصلحون من الذين لا يصلحون، ويعلم التحلية التي يجلي بها نفوس المریدين والذين هم عرائس الحق<sup>(١)</sup>.

فكل من وصل إلى رتبة الصفاء الباطني والجلاء البصري كان أدرى بقلوب المریدين، وبنفوسهم، وأقدر على علاجها، وليس ذلك بتجربة سابقة فقط ولكن بنور قلبه، وتعريف الله له، كما يكون أعرف بحركات القلوب وخواطرها، فيميز بين المحمود والمذموم، وخطرة الحق وخطرة الشيطان أو خطرة النفس، كما يفرق بين خاطر النفس وخاطر الشيطان من جهة أخرى ويبين الفتح الرباني من الفتح الظلماني الذي يأتي به الشيطان استدراجاً للسالک، ويعلم بهذا السر الباطني مقدار الصلاحية لكل مرید، ومن يسلك ومن لا يسلك، فليست الخبرة السلوكية وحدها كافية لهذه الإدراكات الدقيقة كلها.

ولأهمية البصيرة وما يترتب عليها في التربية من الأمور السابقة نرى أن رجال التربية الحديثة قد أدركوا ضرورتها بالنسبة للعملية التعليمية فيرون أن معرفة المرید بالمادة العلمية وحدها، ودرايته بالطريقة والوسائل التعليمية التي تعينه لا يحققان معاً النجاح المطلوب من وراء عملية التعليم ولكن هناك ميزة أخرى للمهنة وهي البصيرة النظرية، ومعنى هذه البصيرة النظرية الفهم العقلي لكيفية وسبب ما يقوم به الإنسان من طرق معينة لتأدية وظيفته،<sup>(٢)</sup> وأن هذه البصيرة ضرورية أيضاً لأسباب عملية تماماً،<sup>(٣)</sup> على حد تعبيرات فيليب فينكس.

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية: ج ٢: ٤٨٢.

(٢) فينكس: فلسفة التربية: ٢٦٠، ٢٦١.

(٣) نفسه.

فقد اتفقت وجهة نظر التربية الحديثة مع وجهة نظر التربية الصوفية التي سبقت بكثير من القرون، ويجمعها القول بأن التحصيل العلمي وحده ليس كافيًا في إنجاح مهمة التربية، كما أن الخبرة كذلك لا تؤهل المرابي إلى معرفة كل ما لدى الطالب أو المرید، وبالتالي فلا بد وراء هذين من قوة أرقى وهي البصيرة.

ومع اعترافنا بالاتفاق في هذا الجانب إلا أن المراد بالبصيرة لدى الصوفية يختلف عن مفهومها عند رجال التربية الحديثة فهي عندهم لا تعدو شعاعات العقل النظري وإدراكه وفلسفته التجريدية وهو ما لمسناه بوضوح من تفسير «فينكس» لها عندما عناها بالفهم العقلي، أو البصيرة النظرية، أما عند الصوفية فهي النور الإلهي في قلب الإنسان والذي به يدرك بلا واسطة تعمل عقلي، أو تفكر ذهني، هي الفراسة أو البرهان المعروفان في الدين.

وتبعًا لهذا الاختلاف الجوهری في معنى البصيرة فإنه يترتب عليه أن يكون عملها في المفهوم الفلسفي التربوي محدودًا وقاصرًا، ولا يتعدى التأمل الذهني في المشاكل الظاهرة لاستخراج الحلول الفلسفية لها، أما في المفهوم الصوفي فإن أثرها يشمل الإدراك لظاهر الإنسان وباطنه، وما يصدر عنه من حركات وأقوال، وما يجول بخاطره من اهتمامات أو خواطر وإذا اعتمد الحل على قوة العقل الإنساني وحده في المفهوم التربوي فإن الحلول لدى الصوفيين هي منحة من الله يسوقها لهم، ويقذفها في قلوبهم، وينير بها بواطنهم، وهو بهذا يكون قويًا جليًا، وعامًا شاملًا.

ويبقى بعد ذلك الشرط الرابع وهو صلاح الحال وأثره في تربية المریدين، وهو أيضًا مترتب على الشروط السابقة لأن من كان له بصيرة تنقذ في قلبه وذهنه صفات المریدين ويستطيع أن يؤثر بصفاء الحال وحسن الاستقامة، ورقة السیما بما لو نظر إليه المرید لأغناه هذا الكلام، وأثر فيه اللحظ عن اللفظ.

وممن ثم يشترط الهجويري على من يُلبس المریدَ المرقعة أن يكون: مستقيم الحال قد اجتاز عقبات الطريق وذاق طعم الأحوال، وأدرك مشارب الأعمال، وشاهد قهر الجلال ولطف الجمال<sup>(١)</sup>.

فإن كان كذلك فإنه يكلم المریدين بلسان فعله أكثر مما يكلمهم بلسان قوله، فإذا نظر الصادق إلى تصاريفه في مورده ومصدره وخلوته وجلوته وكلامه وركونه ينتفع بالنظر إليه فهو نفخ اللحظ<sup>(٢)</sup> وإذا لم يكن صاحب لحظ لا ينفع له لفظ على حد بيان السهروردي أيضاً.

ولما كان كذلك فإن الشيخ لا يقتصر في تربيته على نقل المعلومات التي في رأسه كما يفعل معلمو المواد الدراسية ولا على التوجيهات التي يصدرها فقط، ولكن ينقل إلى المرید علومًا نظرية حصلها، وتوجيهات سلوكية اكتسبها، ورقائق روحية تذوقها، ومعارف ربانية استشعرها.

### من يحكم بصلاحيته المري للتربية؟

اختيار المدرس في التربية العامة يتم بدخوله دور المعلمين أو كليات التربية ابتداءً أو المؤسسات التي أعدت خصيصاً لتخريج مدرسين، أو بالإعلان عن مثل هذه الوظائف لمن يرغب فيها من الجهة المشرفة على التعليم، ثم تقوم الجهة تكليف من تراه للقيام بتلك المهمة والذي يحكم على صلاحيته فيما بعد أو عدم صلاحيته ويقومه هو الجهة المسئولة لأن المهنيين وحدهم القادرون على الحكم على إنجازات أي فرد في ميدانهم<sup>(٣)</sup>.

(١) الهجويري: كشف المحجوب: ج ١: ٢٥٢.

(٢) السهروردي: عوارف المعارف: ٨٧.

(٣) فينكس: فلسفة التربية: ٢٦٤.

وأما بالنسبة إلى المرابي الصوفي فإن الأمر يختلف إلى حد ما طبقاً لاختلاف درجات الإعداد فإنه كما عرفت لا يخضع للتربية الأكاديمية وحدها ولا للمهنية فحسب بل أنه يجمع بينهما وبما إنه يجمع بينهما، وبما أنه يبدأ أولاً في تحصيل الجانب الثقافي ثم يثني بالجانب التربوي أو المهني، وبما أنه ليست هناك مقررات محددة ولا مناهج دراسية موزعة على كل فترة كذلك التي توجد تحت أيدي الطالب في التربية العامة يمكن للمريد أن يقرأها ويستوعبها ثم يتخرج وتشهد له جهة التخرج بصلاحيته، وإنما المتبع في النظام التربوي الصوفي كما سنبينه فيما بعد هو منهج له بداية وله سلاسل متبعة وعلى السالك أن يقطع كل مرحلة منها ولا ينتقل إلى الأخرى إلا بعد اجتياز الأولى مهما استمر في تلك السلسلة.

وقد لا يقطع السلاسل ليصل إلى درجات الكشف في النهاية، وبالتالي يظل مرید طوال حياته، وتنتهي ولم يصل إلى أعتاب القرب الشهودي، وعلى فرض أنه يتقدم ويكشف في تقدمه فإن الذي يدرك ذلك أيضاً هم رجال المهنة ومن لديه خبرة ومكاشفة بالطريق، وأبنائه هم أقدر على فهم وتقويم السائرين كما يوجد في التربية العامة.

أي إن الطريق الصوفي يختلف في مدة التنقل وفي نهايته كما يختلف في تحديد الجهة التي تأمر بمزاولة التربية، أما المدة فإنه ليس هناك حد معين للسنين التي يقضيها كل سالك في أي مرحلة ولكنها تتوقف على الشخص ومقدار شفافيته، وكما لا يوجد حد معين في السنوات التي يقضيها في السلوك عامة ليتخرج بعدها شيخاً مرئياً.

وليس كل سالك يمكنه أن يصل إلى درجة المشيخة والنصح والتوجيه، وحتى من يصل منهم قد لا يؤمر من شيخه بمزاولة التربية، وإنما يؤمر من كان فيه الأهلية الكاملة بالشروط التي سبق بيانها من شرعية إلى أخلاقية إلى سلوكية إلى

باطنية، وتتعدد جهة إذن بالدعوة فقد يكون شيخًا، وقد يكون عن طريق النبي ﷺ وقد يكون بإذن منامى صريح من الله سبحانه وتعالى على قدر حال الواصل وقربه، وسمو منزلته.

### من يصلح للمشيخة ومن لا يصلح؟

لم نر رجالاً يحبون علمهم ويقدرّون ما فيه مثلما رأينا الصوفية لما في التصوف من سمو الموضوع وأهميته، ولما فيه من دقائق المعارف ورقتها، ولما يحمل من الأذواق والمعاني وبريقها ومن قوة الصلة بين العبد وربّه وجلالها، ومع توقيرهم الشديد للمخلصين الصادقين ومراعاة الأدب مع الشيوخ الأجلاء ومع كل هذا لم نر رجالاً لا يجاملون أحداً على حساب علمهم مهما كان منتسباً إليهم أو مشايخاً لعلمهم، ولذلك يحاسبون على أدنى هفوة، ولا يتجاوزون عن أقل زلة: ظاهرة كانت أو باطنة.

وترجع هذه الدقة في المحاسبة وعدم التجاوز على غيرهم على علمهم وعلى ما يزد من رهم، فكم كانوا يخشون على هذا النهر العذب المتدفق أن يعكر بأدنى حجر يلقى فيه، وكم كانوا يخافون على دقة مسالكهم وعذب مواردهم أن تشاب بشائبة سالك ما، فالغيرة على علمهم جعلتهم حريصين كل الحرص أن ينسب إليهم ما ليس منهم، أو يدخل عليهم ما ليس فيهم، أو يصاب حد السيف في طريقهم بثلمة، وإذا كان كذلك بصفة عامة فشيوخ الطريق وقادته، ومربوه من باب أولى.

ومن هنا فإن أبا الخير الأقطع المتوفى نيف وأربعين وثلاثمائة كتب إلى جعفر الخلدي يقول له: قد جعل ذنب الفقراء عليكم في هذا الزمان، وأصل ذلك منكم



لأنكم تصدرتم للمشيخة قبل الكمال، فاشتغلتم بتأديب نفوسكم عن تأديبهم<sup>(١)</sup>.

فلا يصح للشيخ أن يسرع إلى نصح المريدين على أنه شيخ إلا بعد استيفاء كامل للشروط السابقة وبعد الإذن بالدعوة، وأي نقص يحدث أثناء السير ولم يعالج أي خلل في الشرائط الخاصة بإعداد المري أو فيما يحتاج إليه المريد في تربيته فلا يحل لمن كان لديه هذا النقص أو الخلل أن يقعد على منصة المشيخة فإنه يفسد أكثر مما يصلح ويفتن أكثر مما يهدي، كالمطبيب يعلل الصحيح، ويقتل المريض<sup>(٢)</sup> على حد تعبير ابن عربي، فكل من فقد شرطاً لا يصح أن يكون مريئاً.

هذه واحدة وثانية فإنه مهما وصل السالك إلى النهاية ولم يعرف رسوم الطريق وقواعده التي يربي عليها المريدين فلا يجوز له أن يتشيخ أو يتصدر للدعوة يقول محمد أبو المواهب الشاذلي: صحبة المبتدئ للمنتهي الذي لم يقف على مراسم الرسوم مضرّة غير نافعة<sup>(٣)</sup>.

وثالثاً فإن الشيخ عدي بن مسافر (٥٥٨هـ) يحذر من البدع ويقول للمريدين: من كانت فيه أدنى بدعة فاحذروا مجالسته لئلا يعود عليكم شؤمها ولو بعد حين<sup>(٤)</sup>.

ورابعاً فإن الدعوى علامة بقاء النفس وشهوتها، وعدم نقائها، وإذا وجدت في عبد فإنه لا يرقى للتربية لكونه معلولاً في نفسه بدعواه، سواء كانت الدعوى في أمر ظاهر أم باطن يقول سيدي أبو الحسن الشاذلي: من ادعى فتح عين قلبه

(١) الشعراي: الطبقات الكبرى ج ٢: ٩٣.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية: ج ٢: ٤٨٢.

(٣) الشعراي: الطبقات الكبرى: ج ٢: ٦٨، ١١٨، ٨، ١٣٢.

(٤) الشعراي: الطبقات الكبرى: ج ٢: ٦٨، ١١٨، ٨، ١٣٢.

وهو يتصنع بطاعة الله تعالى أو يطمع فيما في أيدي خلق الله تعالى فهو كاذب<sup>(١)</sup>.

ويوافقه على ذلك الشيخ أبو مدين المغربي قائلاً: من خرج إلى الخلق قبل وجود حقيقة تدعوه إلى ذلك فهو مفتون وكل من رأته يدعي مع الله حالاً لا يكون على ظاهره ومنتها شاهد فاحذره<sup>(٢)</sup>.

ومن وجهة خامسة يتفق أبو سعيد بن أبي الخير (٤٤٠هـ) والسهروردي البغدادي (٦٣٢هـ) على أن السالك الذي لم يتداركه الحق بالجذبة ولم يفتح عليه في الطريق بالمكاشفات والمطالعات لا يصلح للمشيخة، وكذا لا يصلح له من جذبته الله ولكن طار عقله، وطاش لبه فلم يأخذ في طريق المعاملات حيث سقطت عنه التكاليفات.

وأما من سلك وقرب، وكوشف وعرف، أو جذب وسلك فإنهما هما اللذان يصلحان للتربية وتهذيب الغير ويؤهلان للاقتداء بهما، نرى هذا بوضوح عند أبي سعيد الذي قص لنا خادثة مع أبي الفضل حسن وهو الشيخ الذي كان يتلقى عنه في خانقاه، قال: كنا جلوساً ذات ليلة وقد نام المريدون وأغلقوا باب الخانقاة وباب الربط، ودار الحديث مع شيخني في المعرفة فرأيت لقمان السرخسي وقد طار فوق الخانقاة ثم جلس أمامنا وأجاب على مشكلة عرضت لنا أثناء الحديث فزال الإشكال فيها، ثم قام لقمان وطار ثانية وخرج من النافذة، فقال الشيخ أبو الفضل يا أبا سعيد هل ترى مكانة هذا الرجل في هذه الحضرة؟ قلت أجل قال:

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

إنه لا يصلح قدوة قلت ماذا؟ قال: لأنه لا علم له<sup>(١)</sup>.

وبالنظر في هذه القصة نجد أن لقمان حل مشكلة مع جولة فوق الرعوس طار خلالها مرتين فهو إذا صاحب علم كسفي وحال وكرامة، ومع ذلك أخبر شيخه أبو الفضل أنه لا يوهل للتربية لأنه لا علم له، ولا بد أن يكون نفي العلم مراداً به معنى آخر غير المتبادر إلى الأذهان، هذا المعنى يتلخص في أن الشيخ أبا الفضل فرق بين نوعين من العلم: نوع هو من عين المواهب، ونوع من جهد المكاسب، فإذا كان الشيخ لقمان طار وكوشف وعرف حل المعضلة في جذبته فإنه ليس من الذين كوشفوا وأبقى الله لهم عقولهم بل طاش عقله ولم يسلك بعد الجذب.

وبالتالي فليس لديه علم بمراحل السير وطرائق المجاهدة وليس لديه الخبرة الكافية في تربية المريدين لأنه لم يسلك بعد الجذب حتى يعلم ما يلزم للسالكين في سيرهم، وحتى يكتسب من السير خبرة كافية تؤهله لاعتلاء رتبة التوجيه والتربية، ومن هنا فلقمان مجنوب مكاشف وليس سالكاً بالمعاملة فلا يصلح للمشيخة.

لأنها تريد رجلاً جذب وسلك وتعلم وتأهل، وعلم كيف يربي أو سالكاً سار وكابد ثم كوشف، فالعلم المنفي عن لقمان هو الدراية بلوازم التربية وقواعدها وعلم الخبرة في التسليك لا مطلق العلم.

أما السهروردي هو الذي فصل بين من يصلح للمشيخة ومن لا يصلح تفصيلاً لم يدانه فيه غيره حيث ذكر أن أمر الصالحين والسالكين ينقسم إلى أربعة أقسام: سالك مجرد ومجنوب مجرد، وسالك متدارك بالجذبة ومجنوب متدارك السلوك.

فالسالك المجرد لا يوهل للمشيخة ولا يبلغها لبقاء صفات نفسه عليه فيقف

(١) ابن النور: أسرار التوحيد: ٤٤.

عند حظه من رحمة الله تعالى في مقام المعاملة والرياضة، ولا يرتقي إلى حال يروح بها عن وهج المكابدة.

والمجذوب المجرد من غير سلوك ييادئه الحق بآيات اليقين ويرفع عن قلبه شيئاً من الحجاب، ولا يؤخذ في طريق المعاملة وهذا أيضاً لا يؤهل للمشيخة، ويقف عند حظه من الله مروحاً بحاله.

والسالك الذي تداركه الله بالجذبة هو الذي كانت بدايته بالمجاهدة، والمكابدة، والمعاملة بالإخلاص والوفاء بالشروط ثم أخرج من وهج المكابدة إلى روح الحال..... وتروح بنسمات الفضل، وبرز من مضيق المكابدة إلى متسع المساهلة وأونس بنفحات القرب وفتح له باب من المشاهدة..

ويؤهل مثل هذا للمشيخة، وكذلك يؤهل لها بدرجة أقوى من السالك المجذوب ذلكم الذي ألحق الجذب والكشف وأنوار اليقين، ورفع عن قلبه الحجب واستنار بأنوار المشاهدة مع دوام المعاملة والسلوك<sup>(١)</sup>، والصنفان الأخيران هما اللذان علما وعرفا وكوشفا وهما وأمثالهما الكُمَّلُ من الخلق أهل المشيخة والاقْتداء.

وسادساً: دعونا نقف مع ابن عربي لحظات في هذا المجال لأن وقفاتنا معه ستزيد ما نحن بصدده تأكيداً على أن الصوفية رفضوا أن يعتلي رتبة المشيخة من نقص تربية أو صفة أو علماً أو حالاً، وتوضيحا لمن يرتضونه مريباً وما هي الصفات اللازمة له؟ بجانب أن هذه الوقفات هي تريث قليل مع رجل متهم من كثير داخل رحاب التصوف وخارجه، فلعل هذا التريث يطلعنا على الوجه المستنير لابن عربي، ويصحح إلى حد كبير ما أشيع عنه من انحراف وخروج.

(١) السهروردي: عوارف المعارف ٧٥، والجيش الكفيل للشحيطي: ١٣٣.

لا يرتضي ابن عربي لرتبة المشيخة من كان صاحب أحوال وتبديل ولكن ليس له سلوك، ولا من أساء أدباً من آداب الشرع فيقول: يوجد قسم من الشيوخ أصحاب أحوال عندهم تبديل .. فهم لهم أحوالهم ولا يصحبون، ولو ظهر عليهم من خرق العوائد ما عسى أن يظهر لا يعول عليه مع وجود سوء أدب مع الشرع فإنه لا طريق لنا إلى الله إلا ما شرعه فمن قال بأن ثم طريقاً إلى الله خلاف ما شرع فقول زور، وإذا كان كذلك فلا يقتدى بشيخ لا أدب له وإن كان صادقاً في حال ولكن يحترم،<sup>(١)</sup> وهو المجذوب بلا سلوك عند السهروردي.

أما الذين يقر بهم هداة ودعاة فهم شيوخ عارفون بالكتاب والسنة قائلون بما في ظواهرهم متحققون بما في سرائرهم، يراعون حدود الله، ويوفون بعهده، قائمون بمراسم الشريعة، لا يتأولون في الورع، آخذون بالاحتياط بجانبون لأهل التخليط، مشفقون على الأمة، لا يمتقون أحداً من العصاة، يحبون ما أحل الله، ويغضون ما أبغض الله، لا تأخذهم في الله لومة لائم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر المجمع عليه، يسارعون في الخيرات، ويعفون عن الناس، يوقرون الكبير ويرحمون الصغير، ويميطون الأذى عن طريق الناس.

يدعون في الخير بالأوجب فالأوجب، يؤدون الحقوق إلى أهلها، يرون إخوانهم بل الناس أجمعين، لا يقتصرون بالجود على معارفهم، جودهم مطلق، الكبير لهم أب، والمثل لهم أخ وكفء، والصغير لهم ابن، وجميع الخلق لهم عائلة، يتفقدون حوائجهم.

إن أطاعوا رأوا الحق موفقهم في طاعتهم إياه، وإن عصوا سارعوا بالتوبة والحياء من الله، ولاموا أنفسهم على ما صدر منهم، لا يهربون في معاصيهم

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ٢: ٤٨٢، ٢٨٣.

للقضاء ولا القدر فإنه سوء أدب مع الله، هينون لينون، رحماء بينهم، تراهم ركعًا سجدًا، في نظرهم رحمة لعباد الله كأنهم يكون، المهم أغلب عليهم من الفرح لما يعطيه موطن التكليف، فمثل هؤلاء الذين يقتدى بهم ويجب احترامهم وهم الذين إذا رعوا ذكر الله<sup>(١)</sup>.

وتبرز من خلال نصوص ابن عربي عدة حقائق: أهمها أنه لا يصلح للمشيخة من كان صاحب حال يخلط أو يقعد عن السلوك أو يبدل في شيء، فإذا نظرنا لحاله الذي كاشفه الله به رفقنا به واحترمناه، وإذا نظرنا إلى خلطه وعدم سلوكه عذرناه لطيش عقله وذهاب لبه.

ومن هذه الحقائق نرى أن ابن عربي قيل لرتبة المشيخة من كان مستجمعًا للشروط، عارفًا بالكتاب والسنة ظاهرًا ومتحققًا بها باطنًا، قائمًا بها، مراعيًا لحدودها، وموفيًا بعهد الله فيها، يأخذ بالاحتياط ولا يتأول ولكن يلزم جانب الورع في كل أمر، يتعد عن أهل التخليط، قائمًا بالدعوة للبر والفاجر، ومحبًا للطائع لطاعته.

ولا يكره العاصي لذاته بل لمعصيته لأنه إن كرهه لا يدعوه ولا يقبل منه العاصي بل يفتح قلبه كي يستطيع التأثير في الجميع على عكس ما يفعل دعواتنا اليوم من تفسيق لأقل معصية، ورمي بالإلحاد والزندقة عند أدنى خروج، وإغلاق للقلب على المسلمين لأدنى اختلاف حول فرعية.

ويسوق لنا ابن عربي في نصه السابق صفات أخلاقية عظيمة يراها ضرورية للشيخ وهو من الوضوح بما لا يحتاج معه إلى بيان وتشير النصوص بوضوح إلى الشروط التي سقناها في إعداد المربي.

(١) المرجع السابق.

## الفصل الثالث

### آداب الشيخ مع المريـد

قبل أن نخوض في بيان هذه الآداب ينبغي أن نعلم أن الآداب لها منزلة خاصة عند الصوفية وأنها تأخذ طابعاً ذا سمات أخلاقية، وشرعية، وإلهية، ولها دخل كبير في التربية، وتعتبر جزءاً هاماً من المنهج الذي يتبعه الصوفية في تهذيب طلابهم ومن الطريقة كذلك، ولذا لا تخلو مرحلة من المراحل إلا وتميزت بآداب من نوع خاص، فللشيخ آدابه وللمريد آدابه، وللسلوك والتهذيب آدابهما، وقد آثرنا أن نجعل الحديث عن معنى الآداب وشعبه إلى فصول تالية مكثفين بإشارة وجيزة جداً هنا.

وآداب الشيخ مع المريـد من الأساسيات الهامة في التربية ولا يكاد كتاب صوفي يخلو منها ومن تفصيلها وسردها مع تشابها، وقد فضلنا أن نقسمها إلى عدة أقسام: منها ما يتصل بالآداب العامة في المعاملات العادية، وما يتصل بالآداب الظاهرة في النصيح والتوجيه، وما يتصل مباشرة بالتهذيب النفسي والباطني وذلك تيسيراً لفهمها وتقريباً لها.

وهذه الأقسام مهما فصل بينها بفواصل فإنها ستبقى اعتبارية لأنها كلها متوجهة إلى غاية واحدة وهو نفع المريـد وترويضه، ثم إنها كذلك جزء من الطريقة في التربية لدى الصوفية، وتحمل في طياتها كثيراً من فلسفات الطريقة التي يتحدث عنها رجال التربية في هذه الأيام، ومع أن الآداب التي ينبغي أن يتبعها الشيخ مع المريـد وضعت أساساً لخدمة الطريقة في التربية إلا أنها مع هذا تتوجه إلى الشيخ كذلك حيث تحفظ عليه نقاءه وطهره وصفاءه، ولا تجعل الآفات تتسرب إلى نفسه أو قلبه.



## الآداب العامة في المعاملة

ليس معنى أن الصوفي له منزلة كبيرة في نفوس مريديه، وأن المربي يحظى بقدر كبير من التبجيل والاحترام أن يفض الطرف عن حق مریده في حسن المعاملة، أو ينتظر من المرید أن يقوم بكافة الحقوق عليه دون أن يؤدي الشيخ للمريد الحقوق العامة التي تجب على المسلم للمسلم، و على الصاحب لصاحبه مستنداً في هذا الإهمال على أنه أستاذه فهو أولى بأن يأتي المرید له دون أن يذهب هو كما يفعل غالبية المرين في أيامنا.

وإنما وضع الصوفية آداباً في هذا الباب أعطت للمريد حقوقه كاملة ، وألزمت الشيخ أن يؤديها بصورة دقيقة، وأن يُقدم على فعلها قبل المرید، حتى رأينا أنه في المواقف التي تكون من حق الشيخ يتنازل عنها ويعطيها للمريد ويراه بها أولى، ودائماً يؤثره على نفسه، ويحس به في كل ملمة أو مسرة، ويقدم إليه ولا يأخذ منه، ولا بأس هنا أن نقدم بين يدي القارئ سجلاً من الحوادث الدالة على مراعاة هذه الآداب.

## احترام المرید والتواضع معه

فقد جرت سنة المشايخ في التربية على توقير الكبير للصغير واحترام الشيخ لمريده، والتواضع معه، وعدم الاستعلاء عليه وحسن خلقه مع أهل الإرادة والطلب، والتنازل عن حقه فيما يجب له من التبجيل والتعظيم، ويظهر هذا في سلوك الجنيد (٢٩٧هـ) عندما التقى بأبي محمد الحريري (٣١١هـ) فابتدأ الحريري بالجنيد وسلم عليه فلما أتى منزله، وصلى الغداة التفت فوجد الجنيد واقفاً فقال الحريري للجنيد: يا سيدي إنما ابتدأت بالسلام عليك لكي لا تبعني إلى هنا فقال الجنيد: يا أبا محمد هذا حقلك وذاك فضلي<sup>(١)</sup>.

(١) السراج: اللمع ٢٧٣.

وحكي الرقي قال: كنت بمصر، وكنا في مسجد مع جماعة من الفقراء جلوسًا فقدم الزقاق (٢٩١هـ) فقلنا نقوم نسلم فقام إلى السارية يصلي فلما فرغ من صلاته جاءنا فسلم علينا فقلنا له: نحن كنا أولى بهذا من الشيخ فقال: ما عذب الله قلبي بهذا قط<sup>(١)</sup>.

## ٢- إيثار الشيخ مردييه على نفسه

قد يريد الشيخ حاجة لنفسه أو لأولاده صلبًا، وينظر فيرى مردييه في حاجة إلى شيء ما فيقدم حاجة المردي على نفسه وولده، وذلك مثلما حدث من أبي محمد القلانسي عندما كان يشتري لتلميذه إبراهيم الصايغ بما يقع في يده من الدراهم الرقاق والشواء والحلوى ويؤثره على نفسه<sup>(٢)</sup>، قال تعالى: ﴿وَيُؤَثِّرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩].

وهو مبدأ إسلامي واضح، ويرجع السر في استعمال هذه الفضيلة بالذات داخل إطار التربية الصوفية إلى عدة أسباب منها: غرسها في النفوس بالافتداء، وخوف الشيخ من تشوش المردي بما يتطلب في البداية فينشغل بما يصرفه عن التهذيب، وأما إذا وصل إلى النهايات فإنه لا يتطلع إلى هذا ولا يتشوش به وبالتالي فإذا ما فعله الشيخ معه فإنما يفعله على غرار الصحابة مع إخوانهم وهو المسلك الذي كان يقوم به كل طرف.

أي إن كل صحابي كان يؤثر الآخر على نفسه لتحقيقهم بهذا الصفة كما وقع من جماعة منهم وهم في الحرب فطلب أحدهم ماء ليشرب فسمع شاكيا آخر فأمر الساقى أن يذهب إلى الثاني فسمع الثاني ثالثًا فأمره أن يذهب إليه فلما

(١) السهروردي: عوارف المعارف ١٠٥، واللمع ٢٧٣.

(٢) اللمع: ٢٧٣.

ذهب إليه وجده قد مات فرجع إلى السابقين فوجدهما قد فارقا الحياة إلى ربهم  
جل جلاله.

### ٣- مواساة الشيخ للمريد

ومن الآداب التي تقتضيها رتبة المشيخة أن يواسى المربي الفقراء والمريدين من  
حوله وهذه المواساة لأهل الإرادة قد تكون بالمال عند الملك كما فعل الجنيد  
مع مريد له قد ولدت زوجته فأعطاه مالا فأبى الفقير فأعطى الجنيد المال  
لامراته في الحفرة التي ولدت فيها أمام الزوج، وإذا لم يكن معه ما يواسي به  
واساهم شعورياً ووجدانياً على غرار ما فعل بشر الحافي (٢٢٧هـ) إذ تعرى في  
يوم شديد البرد وهو ينتفض فقالوا له: يا أبا نصر ما هذا فقال: ذكرت الفقراء  
وأن ليس لهم شيء ولم يكن لي ما أواسيهم به فأحببت أن أواسيهم بنفسي<sup>(١)</sup>،  
ومثل هذا الفعل يجعل المربي على صلة شعورية بالبدايات وأهلها، وعلى مقربة من  
قلوبهم لإحساسه وجدانياً بهم، ويؤلف القلوب من حوله.

### ٤ لا يأخذ المربي من المريد أجرا

من القواعد المقررة لدى الصوفية أن المريد لا يأتي للشيخ باختياره بل بقدر  
من الله سبحانه وتعالى وهدايته، وإنفاذه إليه، فهو هدية منه سبحانه ساقها  
إليه، وعليه ألا يختار من المريدين أحداً إذ ربما أساء الاختيار ويدع ذلك لله  
وحده، وإذا كان كذلك فعليه قبول المريد والإحسان إليه<sup>(٢)</sup>، ومن جاء الله به  
من غير تكلف من الشيخ وتخبر قلبه ورباه فحينئذ يوفق في تربيته ويسرع فلاح  
المريد ونجعه فليحذر أن يكون لهوى فيه، فينعدم التوفيق والحفظ في حق المريد<sup>(٣)</sup>،

(١) المرجع السابق.

(٢) الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق: ج ٢: ١٤٧، وعوارف المعارف: ٢٠٥.

(٣) نفسه.

قال رسول الله: «الأوراح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»<sup>(١)</sup>.

وما دام المرید مسوقاً إلى الشيخ من الله، وهو هدية ونفحة جاءت من الحق، وما داموا قد أزموا الشيخ بقبوله على هذا فإنه لا يليق بالشيخ أن يرتفق من المرید أو ينتفع بشيء من ماله ولا من نفسه بخدمة ولا يأمل عوضاً منه أو من أحد بل يؤدبه ويربيه موافقة لله عز وجل وأداء لأمره، وعلى هذا اتفق الجيلاني والسهورودي عملاً بالخير والوارد، ما تصدق متصدق بصدقة أفضل من علم يثه في الناس<sup>(٢)</sup>.

وأما ما يحدث اليوم من تناول الأشياخ شيئاً من أموال مریدیهم فليس معمولاً به عند السابقين من الصوفية ولم يجوزوه إلا إذا كان بأمر إلهي وكان للشيخ فيه نصيب بأن كان هذا المال صدقة والشيخ ممن تجوز عليه، أو يقوم بحاجات المریدين في إطعامهم وكسوتهم، وأنفق بعضهم من ماله مشاركة منه في ذلك.

### هـ العطف وقضاء الحقوق

لا ينبغي للمربي أن يهمل في حق المریدين استناداً على إرادتهم، أو على فضله فيهم، أو لعذرهم له يقول السهورودي: وعلى الشيخ التعطف على الأصحاب وقضاء حقوقهم في الصحة والمرض، ولا يترك حقوقهم اعتماداً على إرادتهم وصدقهم وقال بعضهم: لا تضيع حق أخيك بما بينك وبينه من المودة<sup>(٣)</sup>.

(١) الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق: ج ٢: ١٤٧، وعوارف المعارف: ٢٠٥.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) السهورودي عوارف المعارف ٢٠٥.

## العمل على بقاء الحرمة

وعلى المرء أن يتجنب المواقف والعادات التي تسقط حرمة بين مرديه فلا ينام معهم ولا يأكل بينهم<sup>(١)</sup>، إلى غير ذلك من المناسبات التي تجعل المرء ينظر إلى الشيخ نظرة عادية، بل لا بد أن يحافظ الشيخ على حرمة في نفس مرديه بلا استعلاء ولا استكبار وبلا ترفع لطلب نفس أو علو منزلة، أو ازدراء لحال المرء ومنظره، ولرثاءة حال الطالب، أو لعدة به فإن ذلك لا يدخل تحت الغرض المطلوب، ولا يحقق بقاء الحرمة بل يجعل المرء ساخطاً على شيخه إن لمس نفوره منه لعدة به أو داء.

ولم يبتدع الصوفية مثل هذه الآداب بل هي مأخوذة من أقوال الرسول ﷺ وأحواله مع صحابته فقد أخبر أنس بن مالك عن محمود بن الربيع عن عتبان بن مالك قال: قدمت المدينة فلقيت عتبان فقلت حديث بلغني عنك قال: أصابني بعض الشيء فبعثت إلى رسول الله ﷺ أني أحب أن تأتيني فتصلي في منزلي فأخذته مصلى قال: فأتى النبي ﷺ ومن شاء الله من أصحابه وفي رواية عن أنس قال حدثني عتبان بن مالك أنه عمي فأرسل إلى رسول الله ﷺ فقال: تعال فخط لي مسجداً فجاء رسول الله ﷺ وجاء قومه.

وعن عبد الله بن عمر أنه قال: كنا جلوساً مع رسول الله ﷺ إذ جاءه رجل من الأنصار فسلم عليه ثم أدبر الأنصاري فقال رسول الله ﷺ: «يا أخا الأنصار كيف أخي سعد بن عبادة؟» فقال: صالح فقال رسول الله ﷺ: «من يعود منكم؟» فقام وقمنا معه ونحن بضعة عشر ما لنا نعال ولا خفاف ولا قلانس ولا قمص نمشي في تلك السباخ حتى جئناه فاستأخر قومه من حوله

(١) الشعراي: الطبقات الكبرى: ج ١: ١٣٦.

حتى دنا رسول الله ﷺ وأصحابه الذين معه.

ويعلق الإمام النووي على الحديثين فيقول عن الأول: فيه التبرك بآثار الصالحين، وفيه زيارة العلماء الفضلاء والكبراء أتباعهم وتبريكنهم إياه، وفيه جواز استدعاء المفضول للفاضل لمصلحة تعرض، ويقول عن الثاني: فيه استحباب عيادة المريض وعيادة الفاضل المفضول وعيادة القاضي والإمام والعالم أتباعه<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن هذه الآداب تؤلف بين التلميذ والمربي على وجه يخدم التربية ويفيد المتعلم كثيراً كما أنها تجعل التربية خدمة لا منفعة، وتجعلها رسالة لا حرفة، وترفع من قدر المربي أما تلاميذه، وعند الله سبحانه وتعالى.

### الآداب الخاصة وطرق تربية المرید

إنما كانت الآداب السابقة عامة لأنها كما تكون بين المربي وتلميذه تكون بين الأخ وأخيه وبين المسلم والمسلم وبين الكبير والصغير وعلى أي وجه، ولكن الآداب الخاصة هي تلك التي لا تستعمل إلا في عملية التربية وحدها ولا تكون إلا عندما يكون هناك شيخ وتلميذ، وهي ليست آداباً مباحة يمكن أن يقوم بها الأستاذ أو لا يقوم بل هي ضرورية تشبه إلى حد كبير الشروط التي يجب مراعاتها في عملية التعليم، أو الحقوق التي للتلميذ على شيخه، كما أن هذه الآداب تعتبر طريقة في التربية، وأسلوباً من أساليب التعلم الخاص.

### ١- التجرد في اختيار المرید

التلميذ لا يفرض كما قلنا على الأستاذ في التربية الصوفية كما هو متبع في التعليم العام، بل قد يختار الله لشيخ مریده، أو لمرید شيخه كما سبق أن قلناه،

(١) النووي: شرح مسلم: ج ١: ٢٠٧، ج ٢/ ٥٨٧.

وقد يقع الاختيار من الطرفين فالمرید يختار تلميذه والتلميذ يختار شيخه، وإنما راعى الصوفية ضرورة الاختيار إذا لم يكن الاختيار ربانياً لأن عمليتهم نوع من التعليم الخاص فلا بد أن يراعى فيها دفة الانتقاء، والتحري في قبول الطالب بمجلس الشيخ، بحيث لا يختار المرابي مریده لقراءة أو جاه، أو نسب أو غير ذلك من الاعتبارات لأن مثل هذه المرشحات قد لا تخدم الأهداف الأساسية للتربية، وكذا لا يتعرض الصادق المتقدم على القوم أو المتصدر للمشيخة لاستجلاب بواطنهم - أي المریدين - يلفظ الرفق وحسن الكلام محبة للاستتباع<sup>(١)</sup> أي أن ينزع من نفسه الرغبة في اتباع الناس له، وأن يكون مخلصاً متجرداً متوجهاً إلى الله وحده في دعوته وتربيته لأنه إذا لم يكن كذلك صار قائماً على المریدين لنفسه لا لربه، ويشرف عليهم بهواه لا بنظر مولاه، فلا يصل إلى خواطرهم، ولا يكشف الله له الحجاب فيرى ما لديهم.

وبالتالي لا يفيدهم الفائدة المرجوة من وراء التربية الخاصة، وبعد التأكيد على صحة التجرد و الصدق فإنه إذا أقبل المریدون عليه بكثرة فليحذر أن يكون ذلك ابتلاء و امتحاناً، ولا يغتر بإقبال الخلق عليه حتى لا يصرفوه عن ربه، أو يبعث الهوى بقلبه فلا يكون محلاً لسر الله، وبذا يفقد الأهلية للتربية.

## ٢- اختيار المرید على حسب استعداده

وَمَا أن التربية الصوفية نوع من التعلم الخاص فيجب مع ما قلناه في الفقرة السابقة أن يتصف الطالب لها بالاستعدادات الخاصة، والمهارات التي يتفرسها الأستاذ فيه، ويراه صالحاً للتوجه نحو الغاية العليا المنشودة عند رجال الطريق، تلك الغاية المتجهة إلى الله في تعرف القرب، وطاعة الإحسان، وعبادة الشهود، ونوال الفتح والوهب بعد التهذيب والترويض.

(١) السهروردي : عوارف المعارف: ٢٠٣ ، ٢٠٤ .



ولا شك أن مثل هذه الأغراض تحتاج إلى طالب ذي فطرة نقية ونفس تقية، وروح زكية، وإرادة قوية، وهمة عالية، ووجب أن تراعى هذه الصفات النفسية والقلبية عند اختيار المرید وقبوله في حلقات الشيوخ، وإلى هذا الجانب التربوي الهام ترد أقوال الشيخ مبينة ما يلي:

**أولاً:** يجب على الشيخ في بداية تفقده حال المریدين حسبما يأمر أبو العباس المرسي<sup>(١)</sup> (٦٨٦هـ) فيختار منهم ما يصلح للتأدب ويتخلى عما لا يصلح طبقاً لقول أبي علي الثقفى: لا تلمس تقوم ما لا يستقيم، ولا تأديب ما لا يتأدب<sup>(٢)</sup>.

**ثانياً:** وإذا قبل الشيخ مریداً فعليه أن يتعهد به بأن يكون مشرفاً على حاله يعرف إلام ينتهي؟ وهل هو من الراجعين أو الواقفين أو الواصلين، فإذا عرف أنه سوف يرتد يوماً عن الطريق يقول له ذلك حتى لا يبدأ وإذا توقف بأمره بالمعاملة، وإذا تحقق من أنه سيصل يتعهد بالرعاية<sup>(٣)</sup>، على حد تعبير الهجویری، فليس القبول شرطاً ضرورياً لاستمرار السلوك بل على الشيخ أن يتحرى الدقة في الاختيار ابتداءً، وأن يتحراها بعد مرحلة البداية لينظر هل يستمر المرید في السلوك أو يتوقف؟ وهل إذا سار سيصل أم لا؟

**ثالثاً:** وإذا ثبت لدى الشيخ صلاحية المرید للاستمرار بعد المراقبة وما يتناسب مع استعداده وميوله الذاتية لا الشهوانية، وعليه أن يعتبر حاله، ويتفحص فيه بنور الإيمان وقوة العلم والمعرفة ما يتأتى منه، ومن صلاحيته واستعداده ويوصيه بما ينفعه، وما يتفق والمواهب الروحية المودعة في تكوينه.

(١) الشعراي: طبقات الشعراي: ج ٢: ١٤.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية: ٨٨.

(٣) الهجویری: كشف المحجوب: ج ١: ٢٥٢.

وليعلم المرابي أن من المرادين من يصلح للتعبد المحض، وأعمال القوالب، وطريق المقربين<sup>(١)</sup> ومنهم من يكون مستعداً صالحاً للقرب، وسلوك طريق المقربين ولكل من الأبرار والمقربين مبادئ ونهايات فيكون الشيخ صاحب الإشراف على البواطن يعرف كل شخص وما يصلح له.

ولقد كان رسول الله ﷺ مبعوثاً إلى هداية البشرية كلها بالدعوة العامة والمطلقة، ومع هذا كان يعلم الناس على قدر عقولهم، فمنهم من يأمره بالكسب، ومنهم من يأمره بالإنفاق ومنهم من يأمره بالصلاة، ومنهم من يعلمه القرآن، وآخر يعلمه الحديث، وغيره يعلمه الاجتهاد، وصحابي يتعلم من النبي ﷺ علم النفاق وسره، كل على قدر استعداده ومواهبه التي خلق عليها.

رابعاً: وعندما ينظر الشيخ ويتفرس أحوال المرادين ويدرك من يصلح للقرب ويوجهه إلى ذلك فعليه في هذه المرحلة وأمام هؤلاء الصفوة من المرادين أن يستكشف بنور بصيرته حسن استعداده الصادق واستئماله لمواهب الله تعالى الخاصة فيقع في قلبه محبة الصدق من المرادين، وينظر إليه نظرة محبة عن بصيرة<sup>(٢)</sup> كي يكون موضعاً للأسرار فإن أبا الحسن الشاذلي يقول لكل شيخ: مرید واحد يصلح لوضع أسرارك خير من ألف مرید لا يكونون محلاً لوضع أسرارك<sup>(٣)</sup>.

وبناء على هذا كله فإنه يتضح أمامنا أن العبرة بالكيف لا بالكم، والاهتمام الرئيسي لديهم بقوة الاستعداد والأهلية، وحسن التوجه نحو الأغراض العليا في التربية الصوفية، وبذا تكون عملية التعلم هنا نوعاً من التربية ذات

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٢٠٤، ٨٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الشعرائي: الطبقات الكبرى ج ٢: ٧.

القدرات والمهارات الخاصة التي لا يصلح لها كل الطالبين، وهي من هذه الزاوية تختلف على التربية العامة التي لا نشترط فيها ضرورة توافر المهارات الراقية بل إننا ننمي استعدادات الطلاب كل حسب طاقته وصلابته دون أن نتخلى عن واحد منهم إلا إذا كان من الشواذ الذين لا يتقبلون تعليمًا نظريًا فتوجههم إلى المهن والحرف.

### ٣. التدرج والتلطف في التربية

ومن الآداب التربوية الهامة التي يجب مراعاتها لدى الشيخ بالنسبة إلى المريدين، والتي تعد طريقة من طرق التسليك عند الصوفية هي مراعاة التدرج في تهذيب السائر، والتنقل به من حال إلى حال، ومن درجة إلى درجة وذلك بأمره.

أولاً: بعدم متابعة الطبع في جميع الأمور.

وثانياً: فعندما يرى الشيخ في المسترشدين ضعفاً في مراغمة النفس وقهرها يرفق بهم، ويجوز لهم اتباع الرخص.

وثالثاً: فإذا ثبت السالك وخالط الفقراء وتدرّب في لزوم الرخصة مع مجانبة الطبع درجه برفق إلى أوطان العزيمة، بحيث يلغي رخصة ويحل محلها عزيمة حتى يتوطن على العزائم ويصير من أهلها، وتنقاد نفسه بالمجاهدة في هذا الميدان.

ورابعاً: فإذا تفرس فيه صدق العزيمة والقدرة على المجاهدة يأخذه بالأشد من الرياضات التي يعلم أنها لا تتقاصر قوة إرادته عنا إذا ثبت عنده أنه خليق لذلك، وجدير به، وهو من شأنه<sup>(١)</sup>

ومن جهة خامسة: فإن هذا التدرج يتم من خلال المجالسة مع المريدين والرفق

(١) الجيلاني: الغنيمه: ج ٢: ١٤٧، وعوارف المعارف: ٢٠٥.

بهم، والتكرم عليهم بشيء من الكرامة التي كرم الله بها المرابي<sup>(١)</sup>، والبسط معهم مع اللطف ولين الجانب، ولقد كان الجنيد يقول للمريدين: لو علمت أن صلاة ركعتين أفضل من جلوسي معكم ما جلست عندكم<sup>(٢)</sup>. والرفق والانبساط للمريد أقوى أثرًا من علوم المجاهدات وعليهما تشرح نفس السالك بخلاف التحديث عن المكابدة وطرائق السلوك الشديدة فإنها تزعج المرید، ومن ثم ينصح الجنيد (٢٩٧هـ) سيد الطائفة كل شيخ قائلاً: إذا لقيت الفقير فلا تبدأه بالعلم، وأبدأه بالرفق فإن العلم يوحشه والرفق يؤنسه<sup>(٣)</sup> والعلم هنا هو علم المجاهدات.

### ٤ الحكمة في النصيحة

عندما نتبع أقوال الشيوخ في طرق الأداء بالنصيحة وفي صيغ التوجه نجد أنهم يقدمون لنا لونين من الأساليب:

اللون الأول: وينتج عنه في الشيخ إلى اللين والرفق والتعميم في الإرشاد بأن يقول: أرى من البعض كذا وكذا أو بعضكم يدعي حال كذا، ويظل بهذا التعميم والشيوخ حتى يعالج ما بدا على المرید الذي صدر منه ذلك الفعل أو الادعاء ويتخير للنصح أصفى الأوقات حتى يؤثر كلامه في المریدين خشية أن يقع الكلام موقعاً غير مناسب، ويتحرى الصدق والإخلاص في التوجيه والتهذيب، ويعظ بلسانه تلاميذه بينما يتجه بقلبه إلى الله جل شأنه كي يقذف الحديث في قلوب المریدين.

ولا يعتمد الشيخ إلى الأقوال التي تدق على أسماع السالكين إظهاراً لحاله

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٤٤.

(٢) السراج: اللمع: ٢٧٣.

(٣) السلمي: طبقات الصوفية: ٣٧.

بينهم، ولا يقيدونه عن الله أي يكونون حجاباً له عن الحق في تنسيق الأسرار والتعبير عنها، ولكن مع مراعاة ذلك ومع انطلاقه في رحاب مولاه والتحدث عنه إلا أنه لا بد أن يحدث المريدين بما ينطقون، وإذا كان الحديث ثناء فينبغي على الشيخ أن يتجنب الثناء الفردي خشية حسد الإخوان على المحمود لذاته، أو لعلاقته بشيخ، لاسيما إذا كان المريدون لم يتجردوا بعد من نوازع النفس وأهوائها وعللها، وهذا النوع من صيغ التوجيه هو ما عرف عن النبي ﷺ، والمشهور عنه من ثنائه أحاديثه الكثيرة التي تقول: ما بال أقوام يفعلون كذا إلى آخر ما جاء في ذلك.

**وأما اللون الثاني:** فهو ما يظهر من خلال التشدد أحياناً في توجيهه أو الغلظة القولية، وذلك مثلما جاء في أقوال الجيلاني عندما قال: قد يطلع الله عليه عيوب غيره، وكذبه، ودعوته في أفعاله وأقواله، وإضماره ونيته فيغار ولي الله لربه ولرسوله ولدينه، وليت الأمر اقتصر على مجرد الغيرة والإفصاح عنها بعبارة دالة على التضجر فقط بل إن الجيلاني قد تجاوز هذا الحد في قوله للمريد: إن كان لك حاجة في دينك فلاي لأحاييك في دين الله عز وجل، عندي وقاحة ترجع إلى دين الله عز وجل قد ريت بيد خشنه غير محصلة منافقة<sup>(١)</sup>.

ومثل هذا اللون وإن كان قد ورد في توجيه النبي ﷺ للرجل الذي كان يأكل معه بشماله فقال له الرسول: «كل يمينك». قال: لا أستطيع. قال النبي ﷺ: «لا استطعت». ويقول راوي الحديث: ما منعه إلا الكبر، قال: فما رفعها إلى فيه.

(١) الشعراي: الطبقات الكبرى: ج ٢: ١٤، والجيلاني: فتوح الغيب: ١٥٦، والفتح الرباني: ٢٦، ١٤٤، وعوارف المعارف: ٢٠٣ - ٢٠٦.

وأيضاً فإن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق كان يوماً عند عمته عائشة وحدث بينهما حديث أغضب القاسم فلما حضر الطعام قام يصلي فأمرته بالجلوس فأبى فقالت له: اجلس غدر إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا صلاة بحضرة الطعام ولا هو يدافعه الأخبثان».

ويعلق النووي على الحديث الأول قائلاً فيه جواز الدعاء على من خالف الحكم الشرعي بلا عذر، كما يرى في الحديث أنه كان على القاسم أن يطيع ويحترم أم المؤمنين لأنها عمته وأكبر منه، وناصحة له، ومؤدبة فإن اشتدت عليه فلذلك<sup>(١)</sup>.

نقول ومثل هذا اللون وإن ورد في حديث الرسول وفي مسلك السيدة عائشة إلا أن الجيلاني كما ترى متشدد يصف نفسه بالخروج والوصول إلى حد الوقاحة في اللفظ غيرة على دين الله، وذلك لأن الجيلاني بينه أنه تربى بيد خشنة فهو متأثر بذلك، كما أنه كان حنبلياً، والحنابلة مشهورون بالتشدد في النصح والغلظة في القول لمن ينتهك حدود الله وما زالوا هكذا إلى يومنا هذا.

ومن ناحية أخرى فإنه يمكن التوفيق بين اللونين السابقين في النصيحة إذا اعتبرنا أن الشدة مناسبة لمن خالف حكماً شرعياً عن قصد وتكبر، أو استهانة به، أو من يشرف على تنفيذه، أو بالمكان الذي يوجد فيه المخالف، وحرمة الشيوخ والأصحاب من المريدين، أما عندما تكون المخالفة بلا قصد، أو عن سوء فهم للحكم، أو عن غلبة الغفلة، أو تكون مخالفة في المسائل الأخلاقية فإن اللين هو المطلوب، وهو الصيغة المثلى للتربية.

(١) النووي شرح صحيح مسلم: ج ٢: ١٩٥، ج ٤: ٧٠٤.

## ٥. المحافظة على الأسرار

وإذا بدا للشيخ من سر المريدين ما أطلعه الله عليه، أو باح به التلميذ فلا يجوز للشيخ أن يطلع أحداً عليه إذ صدور الأحرار قبور الأسرار كما عرف عند شيوخ الصوفية، وإنما سموا بالأحرار لتجردهم من أسر الدنيا ومن الشهوات ومن قيود الغيرية والسوى حتى خلت القلوب من الشواغل، وتجردت من العلائق فصارت محل الأسرار، وموئل الأنوار.

## ٦. الركون إلى الله دائماً في التربية

ويتفق أجلاء الصوفية أنه مهما وصل المربي درجة من درجات الترقى فإنه لا يرى لنفسه قدرة على تربية المريد ولا يركن إلى ذاته، أو علمه في ذلك، لأن ما يقوم به الشيخ مع المريد ليس علماً كسبياً يلقنه للسالكين، كما أنه لا يراقب حركات العبد الظاهرة حتى يقوم بنصحه فيها، وإنما أغلب اهتمام الشيخ متوجه إلى النفس وعللها، وخفاياها وهواجسها، ومثل هذا التعمق النفسي يحتاج إلى عون الله دائماً.

ومن أجل ذلك جعل الصوفية من الآداب الباطنية في التربية ألا يتصرف في المريد بهواه فهو أمانة الله عنده ويستغيث إلى الله بجوائج المريد كما يستغيث بجوائج نفسه ومهام دينه ودنياه<sup>(١)</sup> وتبدو مهمة التربية هنا مسئولية ذاتية داخلية، وعبئاً نفسياً شاقاً، وإحساساً رقيقاً لا يفرق المربي واستشعاراً دائماً بالحاجة إلى رضا الحق جل جلاله، وإلى تعريفه ومعونته.

ويستتبع هذا أن يواصل الشيخ المجاهدة لدوام الوصل، وإصلاح الذات، واستمرار الصفاء، وللتأهيل المستمر للإشراف على المريدين وتهذيبهم، وإلا فلا يصح له أن يقعد متصدراً ومعلماً أو مربياً.

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٧٩.



## تلخيص وموازنة

في نهاية هذا الباب الخاص بالمربي، وعلاوة على ما سبق بيانه من الحكم بالدقة على نظرة الصوفية في إعداد المربي نسوق عدة حقائق هامة تتصل بالجانب الصوفي وموازناً بينها وبين العملية التربوية الحديثة وذلك في نقاط محددة.

### أولاً: الشمول في خصائص المربي الصوفي

إذا وضعت بين يديك ما قيل عن صفات وخصائص المعلم الحديث من ذكاء وإلمام بالمادة، وبما يرد على التلاميذ وما يجيش في نفوسهم، والإلمام بقواعد التدريس وطريقته، وكونه مصنوعاً ومطبوغاً معاً، وسعة ثقافته واطلاعه، وإلمامه بعلم النفس والأخلاق، وأن يكون ليناً عطوفاً صبوراً ذا إحساس بالمسئولية، حرّاً بعيداً عن التحزب، قدوة في نفسه وخلقه وثيابه، ويبدو هادئاً أبداً لا يسقط على الآخرين ما يعتره في حياته الخاصة فطناً ذكياً حريصاً على مهنته وأخلاقه وتقاليدها، لا ينعزل عن مجتمعه والمحيطين به<sup>(١)</sup>.

بالإضافة إلى الصفات الجسمية التي ينبغي توافرها لو عرفت هذا، ورجعت إلى ما قلناه من شروط إعداد المعلم والمتمثلة في الاهتمام بالجانب الشرعي ومراعاته دراسة وفهماً وتحصيلاً وتطبيقاً، والتهديب الخلقى مع الترويض النفسي مع مراعاة الجوانب السلوكية التي وقفت عليها وجدت السبق الصريح لنظرات الصوفية نحو المعلم، وهذا السبق ليس زمنياً فحسب، بل نظري كذلك سواء من ناحية الجمع بين السعة العلمية والخبرة المهنية أم من ناحية استيفاء الشروط وتصورها، ومع ثبوت السبق لشروط وآداب المعلم الصوفي فإننا نلاحظ فارقاً

(١) انظر: إيرل بولياس، جيمس يونغ: المعلم أمة في واحد تعريب إيلي واريل: ٥٩، ٦٠، د. عرفات: المعلم والتربية ١١٧ - ١٢٢، صالح عبد العزيز التربية وطرق التدريس: ج ١: ١٦٠ - ١٦٤.

جوهرياً بين تحقق التصور الصوفي تحققاً على أكمل وجه في المرابي من رجال الطريق وبين بقاء التصور فيما ينبغي أن يكون عليه المعلم مجرد فروض نظرية في جانب المعلم الحديث.

بمعنى أن الشروط والآداب والصفات التي قبلت عن المرابي أو الشيخ أخذت أساساً من الواقع والفضائل التي كان عليها الأستاذ، فهي وصف لشخصية تحققت في كل من تصدر للتربية وهي وإن كانت بنسب متفاوتة لكنها وجدت في كل واحد وتمثلت فيه تمثلاً صريحاً وواضحاً، على حين تظل تلك السمات مجرد تصور فلسفي يصدر من عقول التربويين الذين ينشدون الكمال في شخصية المعلم الحديث، ويتصف ببعضها نخبة من المدرسين ويتجردون من غالبيتها، كما تفقد الأكثرية الساحقة من المعلمين إلى بدايات الصفات وأوليات الشروط فضلاً عن الحاجة إلى الاقتناع بشرف المهنة والتحمس لها.

ولما توافرت هذه الشروط في المرابي الصوفي احترمه تلاميذه وأجلّوه وأكبروه، ولم يكن الأمر كذلك لدى المعلم الحديث مع تلاميذه، هذان الطرفان المهمان جداً واللذان يفتقدان إلى حسن الصلة بينهما، وإلى ضرورة تحقيق الوفاق والوثام بين أغراضهم ومسالكهما، كي يتجا معاً إنتاجاً سليماً في مجال هو أفضل المجالات في هذه الحياة ويضاف إلى هذا الفارق الهام فوارق عدة: منها سمو الغرض الذي تسعى إليه التربية الصوفية عن غيره والدقة في صنع المرابي وإعداده، وإيمانه برسالته ومنزلتها العليا، ونقاؤه التربوي وتجرده عن الشهرة والمال، وصلته الدائمة بالله، ومحاولاته المستمرة في الاقتراب من المولى عز وجل، وركونه إليه في حل كثير من المشكلات التربوية دون الاعتماد على نفسه وحده مهما كان علمه المكتسب أو خبرته في السلوك.

## ثانياً: اكتشاف الفروق الفردية

لم تطل المسافة بين رؤية عينك وبين قراءة اعتراف الصوفية بالفروق الفردية لدى الطالبين وضرورة مراعاتها وتكليف المريد حسب استعداده وقدراته، وما نبهوا عليه من اختيار السالك وتفقدته للوقوف على ميوله واتجاهاته الخاصة أو اهتماماته الذاتية، هذه الفروق التي قلما يخلو كتاب من كتب التربية الحديثة إلا وتصدى لها وبين صلتها بالتربية وتحكمها في علاقة الأستاذ بالطالب.

وقد نبه عليها الصوفية مسبقاً ولمسوها بوضوح ولم يزد المحدثون على ما قاله الصوفية جديداً، فإذا نادى إيرل بولياس، وجيمس يونغ من أنه يجب على المعلم أن يعرف أين تلاميذه في تفكيرهم وإحساساتهم؟ لكي يتمكن من الاتصال بهم، أو امتدحا المعلم الذي يواجه حقيقة ما عليه الناس في مراحل ودرجات مختلفة، ويراعي الطلاب في قوتهم وضعفهم، ويضع إمكانات كل واحد منهم في مكانها الصحيح أو أشادا بالمعلم قوي الشخصية والملاحظة والإدراك.

والذي يرى الطاقة الكامنة في الطالب، ويحترم الكائن البشري بحسب استعداده وتميزاته على اختلافها، ويؤمن بالطاقات الإنسانية الوفيرة في الطلاب الذين يعمل معهم وبأن التعليم على أفضل الافتراضات كان دوماً في جوهره الوسيلة لاستنباط أفكار الطلاب وإطلاقها وتطويرها، إذا أعلن هذان مثل هذه التصريحات والتقريرات التربوية الحديثة ووافقهما كتابنا من التربويين مبينين كذلك أصناف الفروق المزاجية والعقلية وصلتهما بالفروق وتميزها، والتي تتجلى في عملية إبداع المعلم بطاقات التلميذ وتنشيطها، وتطويرها، وتشجيع من هم أكثر ذكاءً وعقلاً على الابتكار.

كما تمثل الفائدة أيضاً في إدراك المدرس للعقبات النفسية والاجتماعية التي تعرقل تقدم التلميذ، والعمل على طرحها لتحل محل معارف أكثر نفعاً للتلميذ، إذ

ملئوا كتبهم بهذا كله فإن الصوفية قد سبقوهم في هذا المضمار كذلك، وفي التنبية على ضرورة مراعاة الفروق الفردية وتربية الطالب على أساسها وبممكنك التحقق من ذلك بنفسك إذا رجعت إلى الفقرات التي تحدثت عن آداب الشيخ مع المريـد وعلاقته به<sup>(١)</sup>.

وأود أن أضع بعض الفروق بين قياس القدرات الفردية عند المريـدين وبين قياسها لدى التلاميـذ المعاصرين حيث نجد أن العلم قد خدم أقيسة الذكاء في عصرنا عما كان عليه الصوفية وقت أن نبهوا على ضرورة اعتبار الفوارق الذاتية، فمنذ أن نشر ألفردينيـه أول مقياس للذكاء باسمه عام (١٩٠٨) والعلماء يهتمون بهذا الموضوع ويتكرون بين الحين والحين مقياساً جديداً، ولكن الصوفية لم تقدم إليهم هذه المقاييس ولم يهتموا بوضعها، وإنما استغنوا عنها بالملاحظات الخارجية والباطنية للمريـد، وبما لدى الشيخ من بصيرة قلبية يمكن أن يدرك بها ما بداخل السالك من حيث لا يشعر ولا ينطق أو يتحرك.

والحق يقال: إن مقياس الخبرة السلوكية عند الشيخ وميزان الكتاب والسنة، والملاحظة البصيرية هي كلها أدق من الموازين العلمية الحديثة بكثير، ولقد أثرت ثمارة تعجز عنه التربية الحديثة في أيامنا، هذا بالإضافة إلى أن الشيخ كان متفرغاً للعملية التربوية، ومتجرداً لها، وعلى صلات وثيقة ومستمرة بتلاميـذه، والمصارحة بينهم وبينه دائمة وواضحة مما يجعل اكتشاف الفروق ممكناً ودقيقاً بعكس ما يحدث في عصرنا فإن كثافة الفصول وكثرة أعباء المدرس، وضعفه تجعل المعلم يعجز كثيراً جداً عن تتبع الفروق الفردية وإظهارها ومعاملة التلميـذ على ضوءها.

(١) إيريل يونغ: المعلم أمة في واحد: ٣٥، ٨٢، ٩٢، ١٠٨، ١٤٧، ١٥٩، ١٦١، والتربية وطرق التدريس للأستاذ صالح عبد العزيز: ج ١: ١٣٢ - ١٦٦.

### ثالثاً: التقويم والتتبع

استعدّ معي ما جاء في المراحل الأربعة من الفقرة رقم (٢) من الأدب الخاص للتربية، والمراحل الخمسة التي في الفقرة رقم (٣) من نفس الموضوع تجد أن علاقة المربي بالطالب والخبرة واضحة تمام الوضوح وأن التقويم مستمر من الأستاذ للمريد، وهو مبدأ مقرر كما هو بارز في هذا الفصل كله عند الصوفية الذين سبقوا به كذلك رجال التربية المحدثين.

وإنك لو وضعت كلام الصوفية في كفة وقول بعضهم: إن المعلم الناجح هو الذي يبذل قصارى جهده ليجعل التقدير والتقييم جزءاً من عملية التعليم وهو ذو أهمية مشتركة للمعلم والطالب على حد سواء، فالتقييم ليس لعبة قاسية أو حرباً بين المعلم والطالب بل هو وسيلة صادقة، الغاية منها إيجاد الجواب الصحيح عن هذا السؤال وهو ما مدى التقدم الذي حققناه نحو أهدافنا المشتركة؟ لو وضعتهما معاً على كفتي ميزان لوجدت أقوال رجال الطريق أدق لأنهم لم يجعلوا عملية التقويم في بيئة أو مدرسة أو مرحلة ولا تناسب في غيرها وإنما وضعوا برنامجهم للتقييم والتقويم معاً يصح أن يطبق على كل النفوس في كل الأزمان على سعة البيئات واختلافها، ومن المستحسن أن تستذكر الفقرتين المشار إليهما مع ما جاء عن التقويم في التربية العامة لتدرك أيهما أصوب وأنفع، وأدق وأجلى.

## **الباب الثاني عشر**

**البنوة العلمية وآدابها**

## الفصل الأول

### العروة الوثقى بين المرید والشیخ

نعني بهذه العروة تلك الصلة القوية التي تنشأ بين الشيخ والمرید، بين المرید والتلميذ، بين الأستاذ والطالب في إطار الجو الصوفي على وجه خاص، إذ أنه الجو النقي الذي يتنفس فيه الأستاذ شذا الرحمة والمودة، وتخرج من نظراته شعاعات الرقة والحنو، وتصل إلینا من يده لمسات العطف والشفقة، وتسري إليه أسماعنا من كلماته معاني الرأفة والحنان، وتصعد إلى عقولنا من عباراته دلائل التوجيه والنصح، ثم تهبط إلى قلوبنا من نسائمه دقائق الري والعرفان.

ويحرص على أن يقود نفوسنا إلى الخير والصفاء برقيق القول وعذب البيان، ففي قوله هداية، وفي صمته حكمة، وفي نطقه موعظة وفي تأمله دراية، كل هذا يتم والمریدون من حوله شغلوا بأنفسهم، وملكوا زمامهم، وتطلعوا إلى قيادته وأحكموا سيرها، وعرفوا قدره ورووا منه ظمأها، وظهرت لهم علومه فنهلوا من معينها، وبانت معارفه فاستلهموا أسرارها، وفاحت أذواقه فتنسموا إشراقها، ولمعت كواكب علومه فاستضاءوا بنورها، ورأوه محلاً لموارد الغيب فاغترفوا من سلسيلها، ومتوجاً بثمين الدرر فتحلوا ببريقها.

تقدمت خطواته أقدام السائرين، وأضاءت مشاعله غياهب الطرق للمارين، ولوح بيده ليسوي صفوف المتوجهين، وحرك أصبعه مشيراً بلا تشبيه ليتحقق بالوحدانية أصفى الموحدين، وسجد سجود القرب ليعلم من خلفه كيف تكون المذلة لرب العالمين؟، وخشع في مناجاته ليرق حال الداعين، وهطلت دموعه خشية لتسيل دموع الخائفين.

وسمعوا أزيز صدره فجرى وابل الواجلين، فلما أحرم عن المعاصي واستفتح



السياب طالباً، ورتل السبع المثاني متمسكاً، وقرأ السورة متدبراً ومستقيماً على الصراط، وخضع لربه راكعاً ومعظماً، ورفع منزهها وحامداً، ومتخلياً عن غيره متجرداً استعذب التفرد به فخرً إليه ساجداً متقرباً، وداعياً متذلاً، ثم قرب إلى ساحات الود وجنات الأنس فألقى التحية جالساً، وأسند الطيبات والصلوات لله متوجهاً، فأعطي الأمان والسلام، ونودي لا خوف عليك ولا حزن الآن.

ثم كشف له الحجاب وأزيل عنه الستار عن شهود موحداء، ونفى الشريك عن الذات مفرداً، ولم ينس الخليل إبراهيم ومحمداً فألقى عليهما السلام والتسليم وعلى آلهما ثم رجع من رحلة التوجه إلى الله، إني عائد من تلك الرحلة تواقاً عرفتها وعرفت ما فيها: عرفت البداية تركاً وعرفت السير قولاً وفعلاً، ووقوفاً وركوعاً، وسجوداً واستئناساً وجلوساً، ومذلة وخوفاً وخشوعاً، وحباً وخلة وسلاماً وأماناً إني عائد إليها عن قريب، سأكررها مرات ومرات، أنا ملازم لها في الليل والنهار.

أداوم وصلها لتداوم وصلي، وأصلي لها لتصلي علي، أصلي لها خضوعاً لتصلي علي رحمة، أصلي لها خوفاً لتصلي علي أماناً، أصلي لها مذلة لتصلي علي معزة، أصلي لها رهبة لتصلي علي اقتراباً، أصلي لها في محرابي لتصلي علي في ملئها، فهل تأتمون بي؟ وهل تقفون من خلفي لأسير بكم تلك الرحلة؟

إنهم أخذوني إلى ديارهم، وعلموني هناك، وانتشلوني من هنا وأوقفوني هناك وجرّدوني من هنا وكسوني هناك، وأفنوني عن هنا، وأبقوني هناك لما عشت في القصر حطمت الكوخ، ولما استظلت بوارف الأشجار كرهت خيال الأعواد، ولما لبست ثوب العز خلعت أثواب المعرة، ولما استضأت بالنور السرمدي أطفأت مشاعل الزيت، ولما قرأت من علوم اللوح حكمت قلمي والمحبرة ألقيت بورقي في السيم، ولما تغذيت بزاد التقوى أكفأت القدر، ولما بهرتني أضواء المدينة المنورة

كرهت حياة القرى، وأقمت في تلك المدينة لا أبرحها.

وأقول لا هجرة بعد الفتح، وأدعو: اللهم أطب الحياة فيها واجعل الموت عليها، لا أعود إلى قريش حتى يسلموا، أنا مع سكان المدينة وعلى الجميع أن يهاجروا إليّ، أنا مقيم هناك فيها، إليّ أيها القاصدون أدلكم على معالم المدينة وعلى أماكن الوحي فيها، وعلى الأحبة السابقين، لن تجد غيري أنا الذي حججت واعتمرت وزرت مرات ومرات، فعرفت الطريق فتعال إلى أصحابك، وانتظر داعياً لعل الله يختار لك صاحباً تهاجر معه وتجاهد معه وتقيم معه كي تكون كما كان صديقاً، ثم تكون خليفة ترقد تحت صدره وتمطل عليك بعد ذلك التسليمات من الزائرين.

### والدية التريية

لما سبق ولأقدار الدعاة والهداة ولأن الشيوخ أهل فضل وولاية أحب المریدون أساتذتهم حباً جليلاً، وأكثر الصوفية القول بأن المرين أولى تقديراً من الآباء، ولقد بينت تلك النظرة على أساس النفع الواصل من الشيخ إلى المرید وموازنته بنفع الوالد، وبيان أن الولادة بحكم الطبيعة يصل نفعها من الوالد إلى ولده بشرائط الوراثة، وبحكم الطبيعة والهوى والشهوة والغريزة.

وعندما يقوم الوالد بتربية ابنه صلماً إنما يفعل ذلك بدافع الحرص النفسي والغريزي، والقيام بمهمة مفروضة عليه أصلاً بدوافع جنسية ونفسية وعاطفية واجتماعية، وعلى فرض أنه أحسن اسمه وتربيته فإن ذلك غالباً ما يكون للنفع الدنيوي فحسب أما الشيخ الصوفي حينما تستند إليه مهمة التربية للابن في العهد فإنه يقوم بها وبحكم الهدي والإرشاد والرغبة في التهذيب والترويض.

وتسري منه إلى السالك ينابيع الحكمة ويسقي الولد من والده ري الحال

حيث صار الشيخ بالجذب أو بالتزكية معدن الحكم، ولسانه وجوارحه آلات الدعوة والهدي<sup>(١)</sup>، وبالتالي فرتبة المشيخة من أعلى الرتب في طريق الصوفية ونيابة النبوة في الدعاء إلى الله تعالى<sup>(٢)</sup>.

ولقد سئل أبو بكر عبد الله بن طاهر الأبهري المتوفى قريباً من (٣٣٠هـ) فقيل له: ما بال الإنسان يحتمل من معلمه ما لا يحتمل من أبويه؟ فقال: لأن أبويه سبب حياته الفانية ومعلمه سبب حياته الباقية<sup>(٣)</sup> أما إبراهيم الدسوقي فيقول: الشيخ هو والد السر، وقدمه على والد الجسم، فإن والد السر أنفع من والد الظهر<sup>(٤)</sup> ويقول الشيخ دواد بن ماخلا: أستاذك مقدم على خدمة أباك، لأن أباك كدرك وأستاذك صفاك، وأباك سفلك وأستاذك علاك، وأباك مزجك بالماء والطين وأستاذك رقاك في أعلى عليين<sup>(٥)</sup>.

ويعترف ابن الجوزي والشوكاني بتلك الحقيقة وأن الأولياء من الشيوخ هم المقصودون من الكون، وهم الذين علموا فعملوا بحقيقة العلم<sup>(٦)</sup>، أو هم خلص عباد الله القائمون بطاعته والمخلصون له، وإذا أجلهم المريدون وأكبروهم عن آبائهم فلما اختصهم الله به ميراث النبوة، وهذه منزلة جليلة ورتبة جميلة لا تعادلها منزلة ولا تساويها قربة<sup>(٧)</sup>.

فكان أول منزل من منازل التقدير والإجلال يظهر من علاقة المريد

(١) السهرودي: عوارف المعارف: ٧٣، ٧٤.

(٢) نفسه.

(٣) السلمى: طبقات الصوفية: ٩٦٠.

(٤) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج ١: ١٥٣، ١٦٩.

(٥) نفسه.

(٦) ابن الجوزي: صفة الصفة: ج ١: ٩ - ١٠.

(٧) الشوكاني: قطر الوالي عن حديث الولي: ٢٢٤.

بالشيخ هو احترام واعتبار درجته في الرتبة وأنها تفوق درجة الوالد، وذلك لأن المقصود من الخلق أصلاً ليس تكثير سواد البشر وإنما هو العبادة كما تنص آية الذاريات [٥٦] والعبادة لا تأتي بالهداية، والهداية لا بد لها من نبي أو وريث له، وأرقى الوارثين هم الأولياء، ولذا جعل الله تبارك وتعالى درجة النبي ﷺ فوق كل رتبة دنيوية ﴿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: ٢٤] بل اعتبرته سورة الأحزاب أولى بالمهدين من أنفسهم فقال جل شأنه: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦].

### تخير المرید لشيخه

إذا لم يسقه الله إلى شيخ وكان الاختيار كسباً فعلى المرید أن يتخير شيخه، وعليه أن يدور باحثاً عن أستاذ تلتقي معه نفسه، ويستريح له خاطره ويجمع عامل الجنسية والنفسية والتأليف الإلهي لروحهما، وإنما لزم ذلك خشية انتقال المرید من شيخ إلى شيخه آخر فيغضب المنقول عنه، وكذلك فإن المرید لو تردد قلبه في شيخ ولم يكن واثقاً به كل الثقة فإنه لا يستفيد منه.

وقد أشار السهروردي إلى هذين السببين فقال: يجب على المرید ألا يصحب شيخاً إلا إذا كان متأكداً من نفعه له وقدرته على تأديبه، وتربيته لأنه متى كان عند المرید تطلع إلى شيخ آخر لا تصفو صحبته، ولا ينفذ القول فيه، ولا يستعد باطنه لسراية، حال الشيخ إليه وإذا تردد المرید في شيخه وصلاحيته لا تدخل المحبة قلب المرید «المحبة أو التألف هو الوساطة بين المرید والشيخ، وعلى قدر المحبة تكون سراية الحال، لأن المحبة علامة التعارف والتعارف علامة الجنسية والجنسية

حالية للمريد حال الشيخ أو بعض حاله<sup>(١)</sup>، وتبعًا لذلك فقد وجب التريث في الاختيار، والتأني في قصد الشيخ الذي سيسلك على يده المريد.

### **هل من الآداب لزوم شيخ واحد أو أكثر؟**

تطالعنا كتب الطبقات في ترجمتها للشيوخ بأن منهم من سلك أو صحب شيخًا واحدًا ومنهم من صحب أكثر من شيخ، وفي البداية قد ينظر إلى هذه المسألة على أنها ليست ذات فائدة كبرى، أو لا فائدة من بحثها فماذا يراد من السالك سوى أن يتلقى من شيخ؟ فإن انفرد أو تكرر فالمهم أنه لقي شيخًا أو شيوخًا.

ولكن قيمة هذه المسألة تعرف في ضوء الحرص الكبير من المریدین علی عدم إغضاب الشيخ بأي شكل من الأشكال، ويربطون مقدار النفع في الطريق بالأدب والمحبة بين المرید وشيخه، فإن تغير قلب الشيخ على المرید فلن يكون معه استفادة، ولا شك أن انتقال المرید من الشيخ إلى شيخ قد يؤثر في العلاقة بينه وبين المرید، ومن ثم كان ضروريًا أن تثار تلك المسألة وأن نجد لها حلًا مرضيًا.

### **بعض من لزم شيخًا واحدًا**

ومن الذين سلكوا على يد شيخ واحد ولزموه شقيق بن إبراهيم البلخي (١٩٤هـ) مات شهيدًا في غزوة كولا ببلاد ما وراء النهر، فقد كان من تلاميذ إبراهيم بن أدهم (١٦١هـ) وأما معروف الكرخي (٢٠٠هـ) فقد صحب داود الطائي، وكان حاتم الأصم (٢٣٧هـ) تلميذًا لشقيق بن إبراهيم، كما لزم سهل بن عبد الله التستري (٢٧٣، ٢٨٣هـ) خاله محمد بن سوار، وتبع خير النساج (٣٢٢هـ) أبا حمزة البغدادي<sup>(٢)</sup>.

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٢٠٢.

(٢) طبقات الصوفية، وطبقات الأولياء ترجمة هؤلاء الشيوخ.

وقد أكد محمد أبو المواهب الشاذلي على ضرورة السلوك على يد شيخ واحد فقال: ينبغي لمن خدم كبيراً ألا يخدم أحداً بعده إلا إذا كان أكبر منه وأن يظهر العلة لمخدومه حتى يشفع فيها له عند الله<sup>(١)</sup>.

ويقول الشيخ علي بن محمد وفا: اثبت اثبت فما تثبت شجرة قط قطعت زمانها في التنقل من مغرس إلى مغرس<sup>(٢)</sup> وحكي عن الشيخ محمد الجزولي مؤلف دلائل الخيرات قال: قيل لي يقصد رسول الله ﷺ في حديثه معه يقظة قل لأصحابك لا تذبوا بالإسرار، فقلت: وما ذنب الإسرار؟ فقيل لي: الالتفات، فقلت ما الالتفات؟ وعمن؟ فقيل لي: الالتفات عنك أي عن الشيخ عامة<sup>(٣)</sup>.

ويعلل الشيخ محمد فتح بن المختار بن الرضا أحمد بن محمد فتح صاحب الطريقة التيجانية لم اشترط الصوفية لزوم شيخ واحد؟ فأرجع ذلك إلى:

- ١- الخوف من التردد بين شيخين، وانشغال قلبه بهما، فيرفض من قلبيهما معاً.
- ٢- ولأن الشيخ الذي يرى من مرديه الالتفات إلى شيخ غيره يقطع عنه نصحه ومعونته.
- ٣- والمريد الذي يدخل في صحبة شيخ وهو يرى أن في الوجود شيخاً مثل شيخه أو أكمل يبقى متشوقاً لذلك الأكمل في اعتقاده، فيراه شيخه متشوقاً إلى غيره فلا يتحمس لتربيته ولا لتوجيهه.
- ٤- وإذا تشوف أو نظر إلى غير شيخه لا يصفو له وقته ولا يستعد باطنه لسراية حال القدوة وقد يحرم بركة الأول والثاني<sup>(٤)</sup>.

(١) الشعراي ج ٢: ٦٤، ٤٩.

(٢) الشعراي ج ٢: ٦٤، ٤٩.

(٣) الشيخ السايح: بغية المستفيد: ٢١٩، ٢٢٠.

(٤) نفس المصدر.

ولا يصح أن يقال هنا: إن التربية العامة تسمح بمرور التلميذ على عدة أساتذة كل في مجال تخصصه فلم لا يسمح بمثل ذلك حرصاً على المنفعة الكثيرة من الشيوخ العارفين؟

وتكمن الإجابة في الاختلاف البين بين النوعين من التربية حيث تركز العامة على التربية الظاهرية مع مراعاة الجانب النفسي والاستعدادات، وتهتم التربية الصوفية بالجانب الباطني اهتماماً كبيراً بعد أن يكون المرید قد حصل علوم الظاهر تحصيلاً يخدمه في سيره، ويلزمه، ومن هنا فإن التربية الخاصة تبدأ حيث تنتهي التربية العامة.

وإذا كان كذلك فإن ملازمة المرید لشيخ بصير وطول مكثه معه سيؤدي بالقطع إلى تعرف المرید على الجوانب النفسية للمرید تعرفاً صحيحاً، وستكون الملازمة عاملاً قوياً لإمكان التعرف على ما لديه من علل وآفات بعكس التنقل بين الشيوخ فلن يتيح تلك الفرصة الكافية لكل منهم لدراسة هذا المرید الطواف ويبقى بلا توجيه محكم وصائب لما في داخله، والشيوخ هنا أشبه بالأطباء، فعندما يلزم المريض طبيباً واحداً يكون ذلك أدعى إلى معرفة الطبيب به، ومتابعة حاله وسيره.

وإذا تغير الشيخ على المرید المتنقل فما تغير بعد ما قلناه إلا لمصلحة السالك نفسه كأن اطلع الشيخ من طريق كشفه على أن فتحه لا يكون إلا على يديه فأظهر له التكدر ليلزمه مصلحة له لا لعله أخرى من حظوظ النفس أو هواها على حد ما جاء في كلام سيدي علي الخواص الذي يؤيد فهمنا السابق ونستند إليه.



بعض من لزم أكثر من شيخ

ومع اهتمام الصوفية الشديد بلزوم شيخ واحد كما رأيت، وحرصهم على بيان الأسباب إلا أننا نرى أن قلة هي التي لزم شيخاً واحداً بينما تنقلت الأكثرية بين الشيوخ وتعرفت على عديد من المريين فنجد أحمد بن أبي الحواري (٢٣٠هـ) يصحب أبا سليمان الداراني وسفيان بن عيينة ومروان معاوية الفزاري ومضاء بن عيسى، وبشر المريسي، وأبا عبد الله الباجي، ولقي أحمد بن خضروية (٢٤٠هـ) أبا التراب النخشي، وحاتم الأصم، وأبا يزيد البسطامي الذي رحل إليه خصيصاً.

وصحب أبو تراب النخشي (٢٤٥هـ) أبا حاتم العطار، وحاتم الأصم ويصرح يحيى بن الجلاء (٢٥٨هـ) أنه لقي ستمائة شيخ فاستحسن منهم ذا النون وأبا تراب وأبا عبيدة اليسري، وأما أبو حفص النيسابوري (٢٧٠، ٢٦٧هـ) فلقي عبد الله بن مهدي الإبردي، وعلياً نصر أبادي.

وكان حمدون القصار (٢٧١هـ) من أصحاب مسلم بن الحسن الباروسي أبي تراب، وعلي النصرأبادي، وصحب سحنون بن حمزة المحب (٢٧٨هـ) سري السقطي، ومحمد بن علي القصاب، وأبا أحمد القلانسي.

ولقي أبو سعيد الخراز (٢٨٩هـ) ذا النون المصري، وأبا عبد الله النباجي، وأبا عبيد اليسري والسري السقطي، وبشر بن الحارث وغيرهم، وأما أبو حمزة البغدادي (٢٨٩هـ) فصحب السري وبشراً أيضاً ونسب عمرو بن عثمان المكي (٢٩١هـ) إلى الجنيد في الصحبة ولقي أبا عبد الله النباجي وأبا سعيد الخراز.

وتتلمذ أبو الحسين النوري (٢٩٥هـ) على السري السقطي، ومحمد بن علي القصاب وكذا تربي أبو القاسم الجنيد (٢٩٧هـ) على يد خاله السري،



والحارث المحاسبي، ومحمد القصاب البغدادي وغيرهم.

والتقى أبو عثمان الحيري النيسابوري (٢٩٨هـ) بيحيى بن معاذ الرازي وشاه الكرماني ثم رحل إلى نيسابور فلقي أبا حفص النيسابوري وصحبه وأخذ عنه طريقته، وصحب ممشاد الدينوري (٢٩٩هـ) يحيى الجلاب ومن فوقه من المشايخ، ولقي أبو العباس مسروق الطوسي (٢٩٩هـ) الحارث بن سد المحاسبي، والسري بن مغلّس السقطي، ومحمد بن منصور الطوسي

والتقى شاه الكرماني المتوفى قبل (٣٠٠هـ) بأبي تراب النخشي وأبي عبد الله الراعي وأبي عبد الله اليسري، وتلمذ يوسف بن الحسين الرازي (٣٠٤هـ) على ذو النون المصري وأبي تراب النخشي.

ولقي أبو عبد الله بن الجلاء (٣٠٦هـ) أباه يحيى الجلاء وأبا تراب وذا النون المصري، وكذا صحب أبو العباس بن عطاء الأدمي (٣٠٩، ٣١١هـ) إبراهيم المارستاني، والجنيد بن محمد ومن فوقهما من المشايخ، وتلقى أبو محمد الحريري (٣١١هـ) من سهل التستري وأصحاب الجنيد.

وعن الجنيد وأبي الحسين النوري وعمرو بن عثمان المكي والفوطي أخذ الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ) وعن الجنيد وغيره تلقى بنان محمد (٣١٦هـ) وأخذ أبو بكر الواسطي (٣٢٠هـ) من أبي القاسم الجنيد وأبي الحسن النوري، وأبي حمزة، وصحب أبو بكر الكتاني (٣٢٢هـ) الجنيد وأبا سعيد الخراز وأبا الحسين النوري.

وصحب أبو محمد المرتعشي النيسابوري (٣٢٨هـ) أبا حفص الحداد، وأبا عثمان الحداد، ولقي الجنيد وصحبه وأقام ببغداد.

وأما أبو عبد الله القرشي (٥٩٩هـ) شيخ السالكين، وإمام العارفين وقدوة المحققين كما وصفه أحمد المقرئ مؤلف نفع الطبيب فقال: صحبت ستمائة شيخ اقتديت منهم بأربعة: الشيخ أبي الربيع، والشيخ أبي الحسن بن طريف، والشيخ أبي زيد القرطبي، والشيخ أبو العباس الجوزي<sup>(١)</sup>.

فأنت ترى أن هذا العدد الوفير قد تربى أو صحب أو لقي جماعة من الشيوخ ولم يقتصر كل منهم على واحد بعينه وإن جاء على لسان يحيى بن الجلاب أو أبي عبد الله القرشي أنهما لقيا ستمائة شيخ فقد يكون ذلك مبالغة في الكثرة وسواء أكان ذلك حقيقة أم مبالغة فإنه دالٌّ على لقاء عدد جم من الشيوخ.

### الواحد للتربية والتعدد ببركة

وبعد أن وقفنا على نماذج ممن لزم شيخًا ونماذج ممن صحبوا أكثر من شيخ نأتي إلى حل الإشكال وإلى تفسير تلك الظاهرة، هذا الحل الذي يعود إلى طبيعتين، أو يرتبط بشعبتين طبيعة الشيوخ وطبيعة المريدين:

### أما طبيعة الشيوخ

(أ) فإنك تلحظ من خلال التنقل الهائل بين الشيوخ أن المريدين في صدر الحياة الروحية كانوا يتصفون بروح التسامح وسعة الصدر، والحرص على نفع المريدين، ولذا سمحوا لهم بلقاء أكثر من مربٍّ، فالقصد من التربية كان منحصرًا في التهذيب والتسليك بصرف النظر عن اعتبارات أخرى، ولما كان كذلك فلم يجد المريدين تبرمًا من الشيخ في لقاءه بآخر ولم يضق الشيخ صدرًا بالمريد إن هو ذهب إلى غيره.

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد: ج ٤: ٢٠٤، المقرئ نفع الطبيب: ج ١: ٢٤٨، السلمي: طبقات الصوفية، ترجمة من ذكر، وابن الملتن طبقات الصوفية، تراجم الشيوخ المذكورين.

(ب) وقد يصادف المرید شیخاً ملماً واسع الاطلاع غزير المادة عليماً بالنفوس وأدائها، فيجد فيه همته، ولديه علاجه ودواءه فيلزمه ويخضع لتربيته، وقد يجد غير ذلك بأن يلتقي مع شيخ لا يرى نفسه مستجيباً له، ولا باطنه متألماً معه لشيء ما يتصل بطريقة الشيخ أو علمه فيأخذ منه قدرًا ثم ينتقل السالك إلى آخر، ولما كان الكمال في تلك الرتبة لا يتحقق إلا لقلّة، ونفوس المریدین طلعة إلى هذا الكمال فإنه من هنا قد يجد السالك نفسه مضطراً لأن ينتقل من شيخ لآخر تحقيقاً لمنفعته، وحرصاً على سلوكه.

وأما ما يتصل بطبيعة المرید

(أ) فمن الطالبین من يكون في بدايته قلقاً مضطرباً، لا يثبت عند شيخ معين بل يلتقي بهذا، ويرحل إلى ذلك، وفي هذه الحالة غالباً ما تصادف المریدین في بدايتهم لا سيما وأن تلك البداية شديدة ويتسم صاحبها بالتقلب والانزعاج أما إذا استغرق في محبة شيخه الاستغراق الموصوف لا يقدر أن يلتفت إلى غيره<sup>(١)</sup> على حد ما نُقل عن الشعراني.

(ب) وقد يكون المرید محباً للمعرفة نهماً في تلقيها من مظاهرها المتعددة، وتقتضيه تلك الحالة أن يتردد على أكثر من شيخ لكي ينال بركاتهم، أو ليحصل على جمل المعارف التي يتفرد بها من كل مربٍّ، ومن هنا فإنه يجب أن تفرق بين لقاء المرید بشيخ لنوال بركة أو استزادة معرفة، وبين ملازمته لآخر بقصد التربية المستمرة.

ولعل قول السلمي في ترجمته لعبد الله بن خبيق الأنطاكي المتوفى قرب (٣٠٠هـ) قال: صحب يوسف بن أسباط وصحب النوري وطريقته في

(١) السايح: بغية المستفيد: ٢٢١.

التصوف طريقة النوري<sup>(١)</sup>، ما يفرق بين لقاء التربية وصحبة البركة.

فالمريد وإن تعددت اتصالاته بالشيخوخ إلا أنها كانت للتبرك فقط، أما شيخ التربية فيجب أن يكون واحدًا يستمر معه لكي يتمكن الشيخ مع طول التردد عليه من دراسة المريد وخبرة نفسه وتوجيهه توجيهًا صحيحًا، ولأن ملازمة شيخ واحد في التربية لا يوقع المريد بين تعدد التوجيهات وكثرتها مما يؤدي إلى تشويشه.

وإلى إفساد التربية وإلى هذه التفرقة بين صحبة البركة المتعددة، وملازمة الواحد للتربية خشية الإفساد والتشويش يشير صراحة ابن عربي، إذ يقول: كما لم يكن وجود العالم بين إلهين، ولا المكلف بين رسولين مختلفي الشرائع ولا امرأة بين زوجين كذلك لا يكون المريد بين شيخين إذا كان مريد تربية فإن كان مريد صحبة بلا تربية فلا يبالي بصحبة الشيخ كلهم لأنه ليس تحت حكمهم وهذه الصحبة تسمى صحبة البركة غير أنه لا يجيء منه رجل في طريق الله فالحرمة أصل في الفلاح<sup>(٢)</sup>.

وقول ابن عربي بعدم وجود العالم بين إلهين وإلا ففسد، وعدم وقوع المكلف بين رسولين وإلا ما تحمل التكليف، والمرأة بين زوجين وإلا اختلطت الأنساب، يدل كل على اضطراب المكلف إن وقع كذلك بين مصادر توجيه متنوعة، ومن هنا وتبعًا لهذه التفرقة المشار إليها فإنه سواء ذهب المريد إلى هذا أو ذاك من الأولياء فإن سلوكه في النهاية سيكون على نهج شيخ بعينه، وعليه أن يلتزم طريقته ونصحه إن أراد الاستفادة الصحيحة.

(ج) والمريد كالمريض يعرض نفسه على الأطباء فإن صادف طبيبًا، حاذقًا عرف

(١) السلمي: طبقات الصوفية: ٣٣، ٣٤.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية ج ٢: ٤٨٣.

علته ووصف له العلاج لزمه وإلا عرض نفسه على آخر، وقد تهجم الأمراض على المرید وتتعدد عليه فيضطر مع ذلك إلى الذهاب إلى أكثر من شيخ حتى يقضي على ما لديه من آفات بحيث يقوم كل شيخ بتناول علة وفحصها وعلاجها، ويظل كذلك حتى يسكن مع طبيب يجتث ما تبقى، فيرکن إليه القاصد ويلزم بابه.

(د) وإذا فرقنا بين صحبة البركة وصحبة التربية فماذا يكون حالنا مع الشيوخ الذين نتصل بهم فقط ولا نترى على أيديهم؟

يجيب ابن عربي قائلاً: كلهم قالوا بوجوب حرمة شيخه عليه، هذا موضع إجماعهم وما عدا هذا فمنهم من قال حاله معه على السواء من حاله مع شيخه، ومنهم من فصل وقال: لا تكون الصورة واحدة إلا بعد أن يعلم المرید أن ذلك الشيخ الآخر ممن يُقتدى به في الطريق، وأما إذا لم يعرف ذلك فلا<sup>(١)</sup>.

والتفصيل مقبول لمن يستطيع التفرقة بين شيخ التربية وغيره أما إذا كان المرید لا يستطيع التمييز بينهما، ولم يصل إلى علمه تمييز من موثوق به فليحذر الوقوع في شيخ يجهل حاله وليحذر الجرأة على حرمة فلربما كان على قدم كبير وهو لا يدري.

(١) نفسه.

## الفصل الثاني

## علاقة المرید بالأستاذ

تختلف التربية الصوفية في سنن الآداب ومراعاتها اختلافاً كبيراً عن التربية العامة حقاً إن الأخيرة تخرج آداباً بين قطبي التعلم، وتنبه على ضرورة الالتزام بها من الطرفين. ولكن الآداب الصوفية المقررة بينهما تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك التي تتبع في التربية العامة إذ إن آداب السلوك الصوفي تحوي ما هو مقرر في التربية الحديثة ونزيد عليها زيادة تتلائم مع أغراض تربيته الروحية، ولا ينظر إلى الآداب من حيث وضعها أو كميتها واستيعابها، أو نوعيتها ورقتها فحسب بل ينظر إليها على أنها جزء هام في عملية التربية.

وهي وسيلة ضرورية من وسائل التسليك وبدون مراعاة الآداب المقررة لا يصل المرید إلى بغيته ولا ينال حظوته عند الشيخ، وقد لا يستمر في ضيافته التربوية، ولم نجد رجالاً دققوا في الآداب الإسلامية والتربوية بصورة تفوق تلك التي كان عليها الصوفية، أو نفذوها على الوجه التام الذي قام به شيوخ الطريقة وتلاميذهم، ولأنهم اعتبروا الآداب درجة من درجات السلوك وباباً صحيحاً يجب الدخول منه سفرد له فصلاً مستقلاً في مراحل السلوك ومناهجه.

ونكتفي هنا بالقول بأن تفصيل الآداب وتطبيقها لم يكن مرحلة ثانوية مساعدة للتربية أو معينة على سيرها، وإنما كان قاعدة هامة يجب اتباعها واستيفاء شروطها، وهي تعتبر جزءاً سلوكياً بدونها لا تتحقق أغراض التربية الصوفية هذا على وجه الإجمال، وأما ما يخص آداب المرید مع شيخه فإنها تتبع كذلك من الخلق الفاضل الذي يمتاز به الشيوخ في ذواتهم وفي معاملتهم لتلاميذهم، ومن ثقة المرید في أستاذه ثقة تفوق أرقى العلاقات التربوية نظراً لأن الطالب ينظر إلى

شيخه لا على أنه إنسان فاضل في خلقه وسلوكه فحسب ولكن على أنه ملهم من الله، وصاحب بصيرة يرى بها بنور الله سبحانه.

ومن هنا يتفانى في خدمته، وينطبع انطباعاً كاملاً على التأدب معه، ويرى أن التأدب مع الشيخ هو تأدب مع الحضرة الإلهية ومع الرسول ﷺ لأن الشيخ دال على الله وأخذ بيد المرید للسير على هدي رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، ومن هنا كان تأكيد واضعي قواعد السلوك وآدابها عليها تأكيداً بارزاً، وسترى ذلك من خلال تفصيل هذه الآداب.

### ١- معرفة الشيخ وحسن الاعتقاد فيه

عرفت في الفصل السابق ضرورة اختيار الشيخ، وينبغي عليك بعد اختياره أن تتفحص منزلته، وأن تتعرف عليه تعرفاً سليماً يليق بقدر الأستاذ وفضله، ولتعرف أنه من عبدة الحضرة فتستفيد بمصاحبته والجلوس معه، ولقد أشار الشيخ علي وفا إلى قيمة تلك المعرفة فقال: معرفتك بحقيقتك على قدر معرفتك بأستاذك<sup>(١)</sup>.

ويعني ذلك أن المرید لا يستطيع معرفة ما بداخله، وما يدور في نفسه أو ما فيها من عيوب وآفات في البداية، وما يمر بها من خواطر وحقائق في النهاية إلا من خلال الدراية الكاملة بشيخه، فكلما كان الشيخ واسع الفقه والعلم مستنير البصيرة اطلع على تلميذه، وكشف بنور قلبه وخبرته أمراض السالك وأدواءه ووصف له علاجه، فيعرف المرید حقائقه تلك من خلال تعريف شيخه له.

ويظل يترقى في معرفته بشيخه والاقتراب من ذاته حتى يدرك أنه لا أحد في هذه الديار أولى به منه في تولى تربيته، والقيام على رعايته ونصحه فيحسن اعتقاده في الأستاذ، ويزداد حبه والسكون عنده والطمأنينة إلى مقامه، وعلو

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج ٢: ٢٩.

درجته ورقبي حاله وإلى هذه المعاني وثماره يصرح الشيخ عدي بن مسافر (٥٥٨هـ) قائلاً: لا تنتفع بشيخك إلا إذا كان في اعتقادك فيه فوق كل اعتقاد، وهناك يجعلك في حضوره، ويحفظك في مغيبه، ويهذبك بأخلاقه، ويؤدبك بأطراقه، وينور باطنك بإشراقه، وإن كان اعتقادك فيه ضعيفاً لا تشهد فيه شيئاً من ذلك بل تنعكس ظلمة باطنك عليك فتشهد صفاته هي صفاتك فلا تنتفع به أبداً ولو كان أعلى الأولياء درجة<sup>(١)</sup>.

أي إن المرید إن أحسن اعتقاد في الأستاذ واطلع على ذلك شيخه جعله في خاطره حال حضوره وغيابه، وبذل له من التوجيه في التهذيب والترويض ما يجعله سائراً على طريق التصفية المنشودة، وإذا لم يكن المرید كذلك، ولم يحسن ظنه بشيخ لا ينكشف نور باطن الشيخ للمريد، بل تحجب تلك المنطقة عنه، ويصبغه بصبغته هو، فيرى صفات الشيخ هي عين صفات المرید، ويقيس ما يصدر عنه بما يحمل السالك في بدايته من علل وآفات أي إن المرید يرى الشيخ بمنظار رؤيته هو لنفسه لا أكثر لأنه إنما يفهم الآخرين بما ينطبع في ذاته لا بما هم عليه حقيقة.

ويترتب على حسن الاعتقاد في الشيوخ أنه إن جالسهم يتخلى معهم عن الأضداد والميل عنهم، ويترك التجسس على عقائدهم، وخصوصياتهم حسبما يرى سيدي أبو الحسن الشاذلي (٦٥٦هـ) وأن يكون الشيخ في خاطره، ولا يهمل ذكراه ولا ينشغل عنه.

يقول الشيخ أحمد أبو العباس المرسي (٦٨٦هـ): لا تطالبوا الشيخ أن يكون في خاطركم، ولكن طالبوا أنفسكم أن يكون الشيخ في خاطركم فعلى مقدار ما

(١) نفسه ج ٢: ١١٧، والغنية لطالبي الحق: ٢: ١٤٦، وعوارف المعارف: ٢٠٢.



يكون عندكم تكونوا عنده<sup>(١)</sup>، فليس على المرید أن يطلب الشيخ بأن يشغله به أو يرد على خاطره، ولكن على التلميذ أن يطالب نفسه بالانشغال بأستاذه، فإن انشغل به استمع له ورأى نصائحه معه، وأقامها موضع التنفيذ، فانتفع واستفاد في كل مقام ومنزل، وكان صادقاً في إرادته مع نفسه ومع شيخه، وبذلك القاعدة ينطق الشيخ علي بن محمد وفا: اطلب من نفسك الصدق في معرفة خصوصية أهل التخصص ومحبتك لهم تنل منهم ما تريد، ولا تطلب منهم أن يشغلوا قلوبهم بك وتهمل أنت أمر نفسك فإن ذلك قليل الجدوى<sup>(٢)</sup>.

## ٢. التخلي والغضوع والاستسلام

ويلزم المرید السالك أن يدخل الطريق متخلياً عن كل ما يشغله عن قواعد التربية وضرورات السلوك وعن كل ما يشوش قلبه، أو يلهيه عن التعمق الباطني في نفسه، ولهذا حدثنا ممشاد الدينوري المتوفى (٢٩٩هـ) قائلاً: ما دخلت قط على أحد من شيوخي إلا وأنا خالي من جميع ما لي أنظر بركات ما يرد علي من رؤيته، ومجالسته وأدبه وكلامه<sup>(٣)</sup>.

وينادي سيدي عبد القادر الجيلاني على مریده: إذا دخلت علي فادخل عرياناً عنك، عرياناً عن نفسك وهواك، ولكن آفتك فهمك السقيم، يا مرید صحبتي والانتفاع بي حالتي ليس فيها خلق ولا دنيا ولا آخرة فمن يتوب علي يدي، ويصحبني ويحسن ظنه في، ويعمل بما أقول، هكذا يكون إن شاء الله عز وجل<sup>(٤)</sup>، ولا بد أن يأتي الشيخ بقلب سليم من الحظوظ والشهوات البهيمية<sup>(٥)</sup>

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج ٢: ٥، ١٣، ٢٦.

(٢) نفسه: ٦٧.

(٣) نفسه.

(٤) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٥.

(٥) الشعراني: الطبقات الكبرى ج ٣٦: ٢٦، ج ١: ١٥٣، والغنية: ج ٢: ١٤٧، والشعراني

في الطبقات ج ١: ٨.

على حد تعبير علي بن محمد وفا.

وإذا تخلى من حظوظه ونفسه وشواغله وورد على ساحة شيخ يسلم له يده، وليلقى له زمامه ولا يتصرف في أمر من أمور نفسه إلا بالرجوع إلى شيخه ويكون كالميت بين يدي شيخه لا حركة ولا كلام ولا يتحدث إلا بإذنه، ولا يسافر ولا يتزوج، ولا يخرج ولا يدخل في خلوة أو عزلة أو مخالطة أو يشتغل بعلم إلا برأي الشيخ: ولا تعرف العقول ضابطاً تضبطه به إنما الأمر علم في سائر الأحوال، وما جعلوه إلا كالميت بين يدي الغاسل<sup>(١)</sup> مثلما جاء في أقوال الجيلاني والسهروردي والدسوقي.

وبعد أن يتخلى ويتجرد، ويسلم لشيخه التصرف في أمر نفسه ودنياه ودينه ويستمع تماماً لنصحه ويستسلم له، يشترط الصوفية أن يكون ذلك برضى وخضوع وتواضع لا بالقهر والتسلط من الشيخ، أو بالضيق والضجر من المرید بل ينبغي أن يفعل المرید ما يفعل مع شيخه من تسليم وخضوع وتواضع ونفسه بذلك راضية، وقلبه مطمئن كل الاطمئنان، فالترمذي أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسين يرى أنه من شرائط الخادم التواضع والاستسلام<sup>(٢)</sup>، وعلى قدر الخضوع يكون نجاح المرید وانتصاره على نفسه، وبمقدار التفويض للشيخ تحدث له الاستفادة التربوية على حد ما ورد إلينا من أقوال فريد الدين العطار<sup>(٣)</sup> وينشد ابن الفارض:

**فحل لها قيادك معطياً قيادتك من نفس بها مطمئنة<sup>(٤)</sup>**

(١) نفس المراجع السابقة.

(٢) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٥.

(٣) د. عزام: التصوف وفريد الدين العطار ١٠٠.

(٤) الديوان: القصيدة الثانية.

أى نحل لذات الشىخ قىادتك، وأعط لها نفسك، واطمئن بهذا الاستسلام فإنك قد أودعتها يداً أمينة، ولساناً ناصحاً، وقلباً رحيماً، وبصيرة مستنيرة، ولا نعبب من مثل هذه الآداب فإن أصحاب رسول الله ﷺ كان يجلسون حول رسول الله ﷺ ولا يستطيع أحد أن ينظر إليه حياءً منه وذلك فيما أخرجهُ الترمذى عن أنس رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يخرج على أصحابه من المهاجرين والأنصار وهم جلوس فيهم أبو بكر وعمر رضى الله عنهما فلا يرفع أحد منهم إليه بصره إلا أبو بكر وعمر فإنهما كانا ينظران إليه وينظر إليهما ويتسمان إليه ويتسم إليهما<sup>(١)</sup>.

وأخرج الطبرانى وابن حبان فى صحيحه قال: كنا جلوساً عند رسول الله ﷺ كأنما على رءوسنا الطير ما يتكلم منا متكلم، وأخرج أبو يعلى وصححه عن البراء بن عازب رضى الله عنه قال: لقد كنت أريد أن أسأل رسول الله ﷺ عن الأمر فأؤخر سنتين من هيئته<sup>(٢)</sup>.

وكان الصحابة يرهبون عمر فى مجلسه، وكذا كان أصحاب الفضل يرهبون فى عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم فقد حدثنا بكار بن محمد قال: كان عبد الله بن عون بن أرطبان (١٥١هـ) إذا جاء إخوانه فسلموا عليه كأن على رءوسهم الطير، لهم خشوع وخضوع ليس أراه لأحد، وكان يرد عليهم وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته<sup>(٣)</sup>.

وأما صلة هذه الآداب من التخلي والاستسلام والخشوع والخضوع بالتربية فإنه لا ينبغى أن ينظر إليها على أنها آداب تخص ذات الشىخ، أو أن المريد يرهب

(١) القاضى عياض: الشفاء: ج ٢: ٣٣ وحياة الصحابة: ج ٢: ٥٧٩.

(٢) ترجمان السنة: ج ٢: ٣٦٧، ٣٧٠، وحياة الصحابة: ج ٢: ٥٧٩، ٥٨٠.

(٣) ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج ٢: ٢٥.

أو يخضع ويخشع في مجلس المربي خوفاً منه، ورهبة عبد لعبد وإنما هي آداب ضرورية للتربية إذ إن من جاء يقصد السلوك ويطلب القرب في حضرة قطب واصل أو ولي مكاشف فلا ينبغي أن يجالسه بحظوظ نفسه، وشواغلها وهمومها، وإلا حرم من بركات شيخه واهتمامه به، وكان مشغولاً بما فيها عما هو متجه إليه، وطالب له، والحظوظ والشواغل صارفة للهمة والإرادة عن المقصود الأسمى الذي جاء ينشده من وراء التربية السلوكية.

وحتى في درس التربية الحديثة لو شغل التلميذ بغير ما هو فيه لا يستطيع التحصيل والاشتراك في الدرس اشتراكاً فعالاً، فما بالناس يريد جاء طالباً للتصفية والتهذيب النفسين، لا شك أن الحظوظ الدنيوية والأهواء صارفة للسالك عن متابعة شيخه والحضور مع توجيهاته كما أنها من باب أولى صارفة للسالك عن ملاحظة باطنه ملاحظة دقيقة، وللملاحظة الباطنية أهمية بالغة في التربية الصوفية، ومن هنا فليست تلك الآداب إفناء لشخصية المريد مع شيخه بقدر ما هي إحياء له مع ذاته.

### ٣. السمع والطاعة وعدم المعارضة

الطالب الصالح في نظر التربية الحديثة ومن وجهة نظر الأستاذ الأمريكي «فيليب فينكس» هو الذي لا يقوم بأية مقاومة لمطالب المدرس أما الطالب الفاسد فهو الذي يثور دائماً ويفشل في أن يستجيب لما يقدم له من تعليمات ويقول: ويعتبر المدرس سلطة يجب على التلميذ أن يتبنى أغراضها على أنها حقيقة وصحيحة وللمدرس حق السيطرة على تلاميذه الذين يتوقع منهم الاحترام والخضوع والطاعة عن طيب خاطر<sup>(١)</sup>.

نقول هذا حتى لا تتهم التربية الصوفية بالاستبداد أو العمل على إفقاد المريد

(١) فينكس: فلسفة التربية: ٧٨.

شخصيته وذاته عندما نسمع الصوفية يؤكدون على ضرورة السمع والطاعة وعلى الحرص الكامل عليهما إذ يقول الحسن البصري: إذا جالست العلماء فكن على أن تسمع أحرص منك على أن تقول، وتعلم حسن الاستماع كما تتعلم حسن القول ولا تقطع على أحد حديثه<sup>(١)</sup>.

وأما سيدي أحمد بن أبي الحسين الرفاعي (٥٧٠هـ) فيرى أن: من علامات إقبال المرید ألا يتعب شيخه في تربيته بل يكون سمعياً مطيعاً للإشارة، وأن يفتخر به شيخه بين الفقراء لا أن يفتخر هو بشيخه<sup>(٢)</sup>، وأن يكون السماع عن رضى وقبول وحب لما يقوله الشيخ على حد ما جاء في قول علي بن محمد وفا<sup>(٣)</sup>.

ولا يريد رجال القوم أن يكون السماع لقول الأستاذ بلا دراية، ولا أن يكون القبول بلا استظهار من المرید وإلا كان ملزماً لأن يسمع شيئاً لا يعيه، ويقبل توجيهاً لا يفقهه، ولذا اشترط ابن وفا أيضاً أن يقف السالك على أمر أستاذه مع عدم الالتفات عنه<sup>(٤)</sup>، والوقوف على الأمر لا يعني القصد التربوي من وراء القول الملقى على المریدين، وإذا كان السماع على هذا النحو المفهوم والمقصود، والذي عرفت مراميه التربوية وجب الانصياع له والاستجابة لما فيه والموافقة لحكمه.

وليست الاستجابة المطلوبة للقول دون العمل، وإنما على المرید أن يكون متيقظاً لكل ما يصدر عن الشيخ من حكم وتوجيهات، وأن يكون مراقباً لأفعال شيخه كذلك ليقتدي به فيها اقتداءً حسناً؛ لأن من لم ينتفع بأفعال شيخه لم

(١) الجاحظ: البيان والتبيين: ج ٢: ٢٣١.

(٢) طبقات الشعراي: ج ١: ١٢١، ٦٩، ٤٩٠، ج ٢: ٣٠، ٤٤، ٤٧.

(٣) المرجع السابق.

(٤) نفسه.

ينتفع بأقواله مثلما قرر أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨هـ) <sup>(١)</sup> وعلة ذلك أن الموافقة في القول والعمل تصحح من حال السالك، وتداوي من عله وأمراضه، وإذا كان الأستاذ كالطبيب وجب على المريض السالك أن يستجيب ووافقه في أقواله وأفعاله موافقة عن فهم ومعرفة لمغزى كل منهما التربوي، وسلك كما سمع أو رأى جاز أن يطابق الشيخ في معارفه، وإذا أهمل أو خالف القاصد في قول أو فعل لا يحصل له شفاء ولا يتوهم المعاني الموجودة لدى العارفين على حد قول كل من سيدي إبراهيم الدسوقي وعلي بن وفا.

وإذا كان الأمر كذلك فليحذر المخالفة في أي جانب من الجوانب، وكم أكد المشايخ على تلك النقطة، وأخبرنا أبو بكر بن حامد الترمذي صاحب أحمد بن خضرويه أن من لم ترضه أوامر المشايخ وتأديبهم فإنه لا يتأدب بكتاب ولا سنة <sup>(٢)</sup> وجاء في كتاب «أسرار التوحيد» أنه لا تجوز المخالفة في أي شيء من الاعتقادات أو الحركات أو السكنات ولو كان المرید على مذهب الشيخ في الفرعيات لكان أولى <sup>(٣)</sup> حتى لا تكون هناك مخالفة على أي وجه من الوجوه في عقيدة أو شريعة بتصريح ولا بتأويل في ظاهر أو باطن، فهي سم قاتل لصفاء المریدین وسلوكهم.

وتبدو هنا من بين الأقوال التي يحملها هذا اللون من الآداب حقيقتان:

إحدهما: أن الصوفية عندما دققوا في السمع والطاعة والموافقة النظرية والعملية، وحذروا من المخالفة وضعوا أمام عيونهم حال المرید في بدايته وأنه مليء بالعلل والآفات، وأنه طالب ومتوجه إلى الله ليكون معه في صلة نقية، وليلقاه

(١) نفسه.

(٢) السلمى: طبقات الصوفية.

(٣) ابن المنور: أسرار التوحيد: ٣٧.

في طاعته وعبادته بقلب سليم، والنفس في بداية السلوك والمجاهدة شديدة النفور، عنيدة الانصياع، والشيخ طيب يداوي هذه العلل والآفات فعلى المريض أن يستمع لنصح طبيبه في هذا المضمار.

وأما الحقيقة الثانية: التي ظهرت من عبارة أبي بكر الترمذي بالذات فإنها تكمن في أن الشيوخ كانوا يخلصون المرید من عللهم وأمراضهم، وأنهم كانوا يؤدبونهم نفسياً وخلقياً ليستقيم حالهم، ويستطيعوا العمل بأداب الكتاب والسنة على وجه صحيح، وبلا عوارض وعقبات من داخلهم أو خارجهم، وكأنهم ينظفون الطرق أمام المریدين ليعملوا عملاً مستقيماً في ظاهره، نقياً مخلصاً في باطنه، ومن فعل ذلك وجب على كل سالك أن يستجيب له لأن مقدمات العمل ضرورية إذ لا يتم إلا بها.

وأخيراً فإن أحاديث السمع والطاعة التي وردت على لسان رسول الله ﷺ كثيرة نسوق منها بعضها لنرى كيف يكون أدب التابع مع المتبوع وسرعة الاستجابة والامتثال، أخرج ابن عساكر عن عبد الرحمن بن أبي ليلى أن عبد الله بن رواحة أتى النبي ﷺ ذات يوم وهو يخطب فسمعه وهو يقول «اجلسوا» فجلس مكانه خارجاً عن المسجد حتى فرغ النبي ﷺ من خطبته فبلغ ذلك الرسول ﷺ فقال له: «زادك الله حرصاً على طواعية الله، وطواعية رسوله»<sup>(١)</sup> وأخرجه البيهقي بسند صحيح.

وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء رضي الله عنه قال: كان النبي ﷺ يخطب فقال للناس: «اجلسوا» فسمعه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وهو على

(١) كنز العمال: ج ٧: ٥٢، ٥٥، والإصابة ج ٢: ٣٠٦.



الباب فجلس فقال: «يا عبد الله ادخل»<sup>(١)</sup> وهدم رجل من الأنصار قبة له عندما علم أن رسول الله ﷺ أعرض عنه بسببها، أخرجه أبو داود عن أنس وكذا أخرجه ابن ماجه، وروى أبو إمامة الباهلي قال: قال رسول الله ﷺ: «من علم عبداً آية من كتاب الله فهو مولاه ينبغي له ألا يخذله ولا يستأثر عليه فمن فعل ذلك فقد قصم عروة من عرى الإسلام».

### ٤ ألا يتقدم المرید علی شیخه فی علم أو فعل

إذا كان الشيخ كما سبق لك أن رأيت علماً وسلوكاً وخبرة فيجب أن تكون علاقة المرید به تبعاً لحال الشيخ ومنزلته العلمية التي رأيناها في إعداده، والتي نلمسها في درجته ولا يرى منزلة شيخه، بل يجب له كل منزلة عالية، ويتمنى للشيخ غزير المنح، وغرائب المواهب، وإذا جاء المرید إلى مجلس الشيخ فيلزم السكوت ولا يقول شيئاً بحضرتة، ولا يرفع صوته، ولا ينبسط بكثرة الكلام أو الضحك أو يذكر لنفسه منقبة أمام أستاذه، وإن عرضت مسألة بين يدي المرید فيسكت، ويتركه يجيب، وإن قصر الشيخ وكان لديه فيها فصل خطاب فلا يرد، ويحمد الله على ما أولاه من نعم ويفضل الصمت والسكوت تحت رأي أستاذه.

ويستغفر الله إن بدرت منه فلتة لفظ، وإذا ظهر على الشيخ أثناء الإجابة على تلك المسألة أو في أي موقف آخر ما يكره في الشرع استخبره المرید عن ذلك بضرب المثل أو الإشارة، ولا يصرح به لئلا ينفر منه أستاذه، والأفضل أن يتأول للشيخ في الشرع، فإن لم يجد له عذراً سريعاً استغفر له، ودعا للأستاذ بالتوفيق والعلم والتهذيب والعصمة، ولا يخبر أحداً بما حدث من الشيخ خوفاً

(١) المراجع السابقة نفسها.



التشنيع عليه، ومن السلامة في ذلك أن يعتقد أن ما حدث ربما كان رخصة شرعية لعذر لدى الشيخ لا يعلمه إلا هو، ويحذر تمامًا أن يخالفه في حكم أو يخرج عن رأيه.

ولا ينبسط أو يتكلم إلا في حال الضرورة، وبدستور من شيخه أي بإذن منه، ويرى الجيلاني أن هذا الإذن بالكلام يكون في حضور الشيخ بالتصريح اللفظي، وأما إن كان الشيخ غائبًا فيدعو بأن يكون الله راضٍ عما يقول، ومهما وصل من علم فلا يخاف هذه القواعد ولا يظهره على أستاذه، ويظهر أستاذه على أنه أعلم منه مراعاة لحرمة الشيخ على غرار ما فعل ابن أخ لأبي يزيد البسطامي، كان يقوم بخدمة الشيخ فلما بلغ مبلغًا عرف ما يجري على قلب أبي يزيد قال: يا رب استرد مني هذا فإني أرى ذلك ترك الحرمة<sup>(١)</sup>، وأيضًا كما جاءت هذه الآداب على لسان الجيلاني والدسوقي وغيرهما<sup>(٢)</sup>.

ويعلل السهروردي صلة هذا كله بالتربية فيقول: إن رفع الصوت تنحية جلباب الوقار، والحديث أمام الشيخ إسقاط للحرمة، فإذا روعي الصمت والسكوت في الحرمة تحقق الوقار، وإذا تحقق سكن القلب وعقل اللسان ما يقول، وعلم كيفية الخطاب والعبارة المناسبة<sup>(٣)</sup>، وكان الوقار سببًا في التفكير والتدوق لما يجري من قول وحال، والكلام والانبساط والتجهم على الشيخ في الحديث تخرج المرید عن هذا الوقار فتضيع عليه تلك الفوائد، كما تضيع بسبب التجرؤ على الشيخ بالإقدام والدخول عليه في خلوته، أو بسط السجادة أمامه في غير وقت الصلاة، أو التقدم عليه في المسير، أو التحرك حال السماع وترك ما هو

(١) مناقب أبي يزيد البسطامي: ٥١.

(٢) انظر: الجيلاني: الفتح الرباني ١٦٦، والغنية: ج ٢: ١٤٥، ١٤٦، والسهروردي:

عوارف المعارف ١٩٦، ٢٠٢، الشعرائي: الطبقات الكبرى ج ١:

(٣) نفس المصادر السابقة.

أولى من الاشتغال بالذكر والتفكير والإنصات والتأمل.

وباختصار على المرید أن يلتزم الأدب في الحديث والفعل مع شيخه كي يتحقق بالوقار الذي هو علة النفع بالتأمل واختيار العبارات اللاتفة، ومن ثم فكل أدب من الآداب نيطت به حكمة تربوية حسبما رأيت من كلام السهروردي.

وإننا لنجد جذور هذه الآداب واضحة تمام الوضوح في النصوص الدينية المختلفة، تلك النصوص التي تربي عليها صحابة رسول الله ﷺ، وتأدبوا عليها تأديباً قوياً، واستجابوا لها استجابة نفسية وقلبية، قولية وفعلية فعندما ارتفع صوت أبي بكر وعمر أمام رسول الله ﷺ حول تأمير القعقاع بن معبد على وفد قدم على رسول الله كما رأى أبو بكر، أو تأمير الأقرع بن حابس كما هو رأي عمر، وعندما كان بعض الصحابة يضحون قبل رسول الله ﷺ، أو يصومون قبل صيامه، أو يرفع ثابت بن قيس صوته عند النبي صلوات الله وسلامه عليه نزل قوله جل جلاله: ﴿يَتَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢].

وبعد نزولها أقسم عمر وأبو بكر ألا يرفعا صوتهما عند الرسول ﷺ أبداً فكان حديثهما سراً، وبكى ثابت بن قيس عند نزول الآية خشية أن تكون فيه وحده لأن صوته كان جهوراً، ودخل مكان فرسه وأمر زوجته ألا تفتح عليه الباب حتى يتوب الله عليه، فأخبر عاصم بن عدي رسول الله بذلك فقال له: «أذهب فادعه» فدعاه وسأله النبي ﷺ: «ما يبكيك؟» فقال: أنا صييت وأخاف أن تكون الآية نزلت في فقال رسول الله ﷺ: «أما ترضى أن تعيش سعيداً، وتقتل شهيداً، وتدخل الجنة» فقال: قد رضيت بيشري رسول الله ولا أرفع صوتي أبداً فنزل قوله جل شأنه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ

رَسُولِ اللَّهِ أَوْلَيْتِكَ الَّذِينَ آمَنُوا اللَّهُ قُلُوبُهُمْ لِلتَّقْوَى ﴿ [الحجرات: ٣].

وقد استشهد ثابت في حرب اليمامة، يعلق الكلبي على الآية الأولى فيقول: الآية عامة ومعناها لا تسبقوا رسول الله بقول ولا فعل حتى يكون هو الذي يأمركم به<sup>(١)</sup>، وهذا القول شبيه تماماً بما قاله الصوفية وبما ساروا عليه مع شيوخهم الذين ورثوا علم الشريعة وأحوالها وبلغوها فقاموا مقام النبوة في الدعوة والهداية.

وجاء عبد الرحمن بن سهل، وحويصة ومحبيصة أبناء مسعود ليكلما رسول الله ﷺ في مقتل عبد الله بن سهل الذي قتل في النخل فبدأ عبد الرحمن بالحديث مع النبي وكان أصغر القوم سنًا فقال الرسول ﷺ: «كبر الكبر»<sup>(٢)</sup> وأعطاهم الرسول دية القتل من ماله.

وأخرج ابن عساكر عن أبي وائل أن ابن مسعود رأى رجلاً أسبل ثوبه - أي أطاله - فقال له: ارفع إزارك، فرد عليه الرجل وقال: وأنت يا ابن مسعود ارفع إزارك فقال له عبد الله: إني لست مثلك، إن بساقي حموشة أي دقة ونحافة، وأنا أؤم الناس فبلغ ذلك عمر فجعل يضرب الرجل ويقول: أترد على ابن مسعود؟<sup>(٣)</sup>.

وحدث الليث عن مجاهد عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «تجاوزوا عن ذنب السخي، وزلة العالم، وسطورة العادل فإن الله تعالى أخذ بأيديهم كلما عثر عاثر منهم» ومثل هذه النصوص تدل على لزوم الصمت والسكون وعدم الرد والتجاوز عن زلات العلماء والكبار وأهل الفضل ممن حباه الله بالعمل.

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ١٩٨.

(٢) أخرجه البخاري عن رافع بن خديج وسهل بن أبي خيثمة، حياة الصحابة ج ٣: ٤، ٥.

(٣) كنز العمال: ج ٧: ٥٥، ج ٥: ٥٥، ج ٧: ٧٨.

وأما عدم التقدم عليهم في المجلس أو الأفعال عامة فهو ما نراه من قول الرسول صلوات الله عليه عندما مشى أبو الدرداء أمام أبي بكر فقال له الرسول: «تمشي أمام من هو خير منك في الدنيا والآخرة» وكتب عمر إلى أبي موسى الأشعري وهو أمير أنه بلغني أنك تأذن للناس جمعًا غفيرًا فإذا جاءك كتابي هذا فابدأ بأهل الفضل والشرف والوجوه فإذا أخذوا مجالسهم فأذن للناس<sup>(١)</sup>، وأخرج الدنيوري عن الحسن، وأخرج ابن سعد وابن عساكر عن عبد الواحد بن غون الدوسي قال: بينما عمرو بن الطفيل الدوسي عند عمر إذا أتني بطعام فتنحي عنه الطفيل فقال عمر: ما لك تنحيت لمكان يدك؟ قال: أجل، قال: لا والله لا أذوقه حتى تسوطه بيدك فوالله ما في القوم أحد بعضه في الجنة غيرك<sup>(٢)</sup>.

### ٥- جواز المراجعة للفهم

فهمنا من الآداب السابقة ضرورة السكوت والصمت والطاعة لأوامر الشيخ، وعدم التقدم في قول أو فعل، ولكن هل معنى هذا أن المرید لا يراجع شيخه في أمر ما، أو يجوز للمريد أن يسأله عن مبهم أو مشكلة استغلق عليه؟.

لقد وجه هذا السؤال إلى أبي العباس أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدمي (٣١١، ٣١٣هـ) فقيل له: إذا سمع إنسان شيئاً من العلم فسكنت نفسه إليه، ولكن عنده اعتراض في نفسه هل يسكت أو يعترض حتى يتبين له الحق فيعمل به؟ فقال: لا يسكت بل يعترض حتى يتبين له الحق<sup>(٣)</sup>، ويفسر الشعراني هذا فيقول: بأن يقول لشيخه لا أفهم هذا ومقصودي أن أفهمه لا أن أرد الكلام جملة<sup>(٤)</sup>، وكذا إن استغرق شيء من الحال يجب أن يستفسر عنه جاز أن

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج ١: ٨٣.

(٤) نفس المصدر.

يستكشف بسؤال من الشيخ<sup>(١)</sup>، إن سكت الشيخ ولم يجب على ما انبهم لدى مرديه ببصيرته، وذلك لأنه إن سكت تشويش قلبه بالأمر المستغلق، أو شغل بالمبهم فينصرف بذلك عن مقصوده في التربية، فالأولى له أن يسأل ليستريح ويطمئن ويأخذ فيما هو فيه من السلوك والتدرج.

وأيضاً فإن جواز المراجعة بلطف وأدب لا تخل بأدب المرید مع أستاذه علاوة على أنها لا تجعل المرید كمًا مهملاً يطيع ما لا يسلم به، ويستجيب لما لا تتضح معالمه وحكمته أمام عقله وقلبه، وهي تظهر مشاركة المرید لأستاذه بالسؤال أو الرأي في طريقة التربية وإن كانت تلك المشاركة محدودة وضيقة نظرًا للمجال التربوي الذي يعمل فيه الشيخ والمرید معًا.

وتدلنا الأخبار الصحيحة أن صحابة رسول الله ﷺ كانوا يكثرون السؤال على رسول الله حتى نهبوا عن ذلك، فلما انتهوا حدثنا أنس بن مالك قال: فهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نستمع، وفيه جواز السؤال فيما نحتاج إليه ضرورة في سلوكنا أو عقيدتنا أو شريعتنا ولذا يقول الرسول: «سلوئي» أي عما تحتاجون إليه أما ما لا ضرورة لكم فيه فلا، ولا بد أن يكون السائل عاقلًا يعرف فنون الأدب في السؤال، والمهم منه، ويعرف حسن المراجعة فإنها أسباب عظم الانتفاع.

وروي بسنده عن أبي سعيد الخدري أنه لما أتى وفد عبد القيس إلى النبي ﷺ قالوا<sup>(٢)</sup>: يا نبي الله جعلنا الله فداك ماذا يصلح لنا من الأشربة؟ فقال: «لا

(١) عوارف المعارف: ١٩٩.

(٢) السنوي: صحيح مسلم: ج ١: ١٤٤ ن ١٦٥، الدباء: القرع، الختمة: واحدة الختم الجرة الخضراء، أو شجرة الخنظل، الموكي: المربوط فوه بالوكاء وهو الخيط الذي يربط به، أقرب الموارد ج ١: مادة دب/خ ن ت م.

تشرّبوا في النقيير» قالوا: يا نبي الله جعلنا الله فداءك أو تدري ما النقيير؟ قال: «نعم الجذع ينقر وسطه، ولا في الدباء ولا في الختمة وعليكم بالموكي» وتظهر من خلال عبارات الحديث التأدب في السؤال، وتقلّم الاعتذار بين يدي المسألة.

ويقول الإمام النووي: إن الحديث بين أنه لا عتاب على طالب العلم والمستفتي إذ قال للعالم أوضح لي الجواب ونحوه، وفيه جواز مراجعة العالم على سبيل الاسترشاد والاعتذار ليتلطف له في جواب لا يشق عليه<sup>(١)</sup>، ولما تغيب النبي ﷺ عن بعض الجالسين معه وقام أبو هريرة وتسور البستان ليبحث عنه فوجده ثم أعطاه النبي نعليه وقال: «أخبر من لقيته خارج السور يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بما قلبه فبشره بالجنة» قال أبو هريرة: فكان أول من لقيت عمر فأخبرته فضربني بين ثديي فشكوت إلى رسول الله بعد رجعتي فقال لعمر: «ما حملك على ما فعلت؟» قال لرسول الله ﷺ: إني خشيت أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملون، قال رسول الله ﷺ: «فخلهم».

وفي الحديث كما يرى النووي مشروعية جلوس العالم لأصحابه ولغيرهم من المستفتين يعلمهم ويفيدهم ويفتيهم، وفيه إشارة من بعض الأتباع على المتبوع بما يراه مصلحة، وموافقة المتبوع له إذا رآه مصلحة ورجوعه عما أمر به بسببه، وفيه اهتمام الأتباع بحقوق متبوعهم والاعتناء بتحصيل مصالحهم ورفع المفاسد عنه<sup>(٢)</sup>، وإذا جاز مراجعة النبي ﷺ وسؤاله فمن باب أولى يجوز أن على الشيخ.

(١) المرجع السابق.

(٢) صحيح مسلم: ج ١: ١٩٨ - ٢٠٣.

## ٦. اطلاع الشيخ على ما لدى المرید

وعلى المرید ضرورة أن يطلع شيخه على كل ما لديه ظاهراً وباطناً، ويهتف الجيلاني على سمع المرید منادياً: يا غلام اجعلني مرآة قلبك وسرك ومرآة أعمالك، أدنُ مني فإنك ترى في نفسك ما لا تراه من البعد عني<sup>(١)</sup>، لا يستحي من كشف ما لديه أيّاً كان حسناً أو عيباً لأن الأستاذ كالطبيب والمرید كالعورة والعورة قد تبدو للطبيب<sup>(٢)</sup> لضرورة التداوي حسبما صرح سيدي أبو العباس المرسي، وما دام الأمر كذلك فكم يحذرون من كتمان الحال على الطبيب المعالج للنفوس والقلوب، ومن إخفاء السر والعلن عليه<sup>(٣)</sup> على أن يكون له دون غيره.

وعلى المرید أن يتخير أفضل الأساليب للتعبير عما يقوله الشيخ فإن كان ما لديه مما لا يستحي منه ذكره صراحة وإلا ذكره إيماءً وتعريضاً، كما يتخير أفضل المناسبات الزمانية والمكانية فلا يتهجم على الشيخ بل ينتظر وقتاً يكون الشيخ فيه مستعداً للحديث معه<sup>(٤)</sup> فيحدثه فيما يجب أن يحدثه فيه، وإنما يقوم بالإفصاح عما في داخله أو خارجه لشيخه لأن المرید متى انطوى ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ يصير على باطنه منه عقدة في الطريق، وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول، ونظراً لأن الشيخ علمه أوسع، وبابه المفتوح إلى الله أكبر فإن المرید إذا كاشفه بوقائعه فإن كانت من الله تعالى يوافقه ويمضيها له، وإن كان فيها شبهة تزول شبهة الواقعة بطريق الشيخ.

ويكتسب المرید علماً بصحة الوقائع والكشوف، أو لعل المرید في واقعه يخامرهم كمون النفس فتشتبك كمون الإرادة بالواقعة مناماً كان ذلك أو يقظة،

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ٢٦.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى: ٢: ١٤.

(٣) الجيلاني: الغنية: ج ٢، ١٤٦.

(٤) عوارف المعارف: ٢٠٢، ٢٠٣، وطبقات الشعراني ج ٢: ٢٦.



ولا يقوم المرید باستئصال شأفة الكامن في النفس، وإذا ذكره للشيخ فإن كان من النفس بينه وبين الشيخ ويزول، وإن كان من الله يتضح ببرهان الشيخ، فالمرید هو الضوء الباهر الذي يكشف ويميز بين ما هو من عند الله فتحاً ووهباً، لبرائة الشيخ من هوى النفس وسلطانها فإذا حكم حكم بنور الله وحده، وفرق بالبرهان الذي منحه الله له، وعندئذ تبرا ساحة المرید مما بها، ويتحمل الشيخ عنه؛ لقوة حاله وصحة إيوائه إلى جانب الحق وكمال معرفته<sup>(١)</sup>، وصدق إرشاده ونصحه، وغني عن الذكر ما ثبت من صحابة رسول الله عندما كانوا يشكون حالهم إلى الرسول ﷺ.

## ٧. الاحترام والتوقير

بعد أن فرغنا من الآداب المؤثرة في التربية بصفة مباشرة تأتي إلى آداب المعاملة اللائقة بالشيخ جزاء على ما يقوم به من توجيه ورشد وملتقى هنا بضرورة مراعاة الحرمة التي تناسب منزلة الشيخ، وكونها أدباً هاماً من آداب المریدين مع شيوخهم، والحرمة شاملة لتوقير الشيخ وإجلاله، واحترامه وإنصافه من النفس ومن الإخوان، بأن يأتي معه على نفسه وعلى إخوانه، وأن يحفظ للشيخ غيبته حاضراً وغائباً، قريباً وبعيداً وأن ينظر إليه بعين الإكبار والإعجاب في علمه وسمته، وخلقه وبركته، ومن فقد مراعاتها فقد فاته خير كثير من بركات الشيوخ أو حرم فوائدهم وبركات نظرهم ولا يظهر عليه من أنوارهم شيء<sup>(٢)</sup>.

كما قال أبو علي الثقفى (٣٢٨هـ) ومن تركها ابتلي بالدعوة الكاذبة وافتضح<sup>(٣)</sup> بها عند إبراهيم بن شيان القرمسينى (٣٣٠هـ) أو نزع الله

(١) المرجع السابق.

(٢) السلمى: طبقات الصوفية ٨٨، ٩٩، ٩٧، ٩٩.

(٣) نفسه.



حرمته من قلوب الخلق فلا تراه إلا ممقوتًا وإن حسنت أخلاقه وصلاحته أحواله<sup>(١)</sup> حسبما أضاف أبو الحسين علي بن هند الفارسي المتوفى بعد (٣٤١هـ) علي عكس من أكرمه الله بها وبمراعاتها مع الأكابر فإنه توضع حرمة في قلوب الخلق.

ويذكر ابن عربي أن من صحب شيخًا ممن يقتدى بهم فلم يحترمه فعقوبته فقدان وجود الحق في قلبه، والغفلة عن الله، وسوء الأدب عليه.. فإن وجود الحق إنما يكون للأدباء، والباب دون غير الأدباء مغلق، ولا حرمان أعظم علي المرئيين من عدم احترام الشيوخ<sup>(٢)</sup>، وإن سقطت تلك الحرمة من النفس أو من القلب فلا يقعد عنده ساعة واحدة فإنه لا ينتفع به ويتضرر، وهذه الحرمة باقية ممتدة حال الموت والحياة لأن الأولياء إنما ينقلون من دار إلى دار فحرماتهم أمواتًا كحرماتهم أحياء، والأدب معهم بعد موتهم كالأدب معهم حال حياتهم فلا يعرض عنه بأية صورة من الصور، ولا يعاشر الولي إلا بالأدب في كل حال<sup>(٣)</sup>.

كما عند الشيخ أبي المواهب الشاذلي، ومن باب الحرمة مراعاة خطرات الشيوخ في جزئياتها ولا يستحق كراهة الشيخ ليسير الأمور وخطيرها اعتمادًا على حسن خلقه، وأن يعمل على إرضاء الشيخ ولا يسخطه، وأن يصبر على جفاه لجواز أن يكون ذلك امتحانًا له من شيخه أن ينظر في نفسه لعله فعل ما يفضبه، ولا يتكلف معه أبدًا<sup>(٤)</sup>.

وإنما كان للحرمة مثل هذا الخطر والتأثر على السالك لأنها تبني الهية في

(١) نفسه.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية: ج ٢: ٤٨٣، ٤٨٢.

(٣) الشعراي: الطبقات الكبرى ح ٢: ٦٥، ٢٤، ج ١: ١٥١ نفع الطيب ج ١: ٢٤٨.

(٤) المراجع السابقة نفسها.

النفوس وتبعثها، ويستشعر المرید بصفة دائمة تأثير الشيخ عليه فتظل النفس مردوعة خائفة واقعة تحت سلطان القوة والهبة التي للمربي فإن سقطت الحرمة ذهب التأثير، وذهب الانزجار والارعواء، فرجعت النفس إلى عادتها، وتبلدت بواعثها وفترت همتها، وهدأت إرادتها وانتهى الخمول بعد فقدان سلطان الشيخ وحرمة عليها.

ومن أجل ذلك فإن درجة الحرمة وأدبها لم يكن مقصوراً على الصوفية، وإنما كانت تلك عادة شاملة لطلاب العلم في كل عصر وفي كل فن فقد حدثنا سفيان الثوري عن أبي قيس، قال: رأيت إبراهيم النخعي الكوفي التابعي غلاماً مخلوقاً يمسك لعلقة بالركاب يوم الجمعة<sup>(١)</sup>.

وحدث خيثمة بن عبد الرحمن التابعي الذي أدرك ثلاثة عشر رجلاً من الصحابة أن إبراهيم قبّل يده.

وقبّل الآخر يده، وقال عاصم بن أبي النجود الأسدي: ما قدمت على أبي وائل الضحاك بن مزاحم (١٠٥هـ) من سفر قط إلا قبّل يدي<sup>(٢)</sup>.

وكان أبو وائل إذا غيب بالرستاق فقدم ولقي عاصماً أخذ بيده فقبلها<sup>(٣)</sup>.

ولما قدم عبد الرحمن الأوزاعي (١٥٧هـ) استقبله سفيان الثوري (١٦١هـ) بذي طوى، وخل سفيان رأس بعير الأوزاعي من القطار، ووضع على رقبته فكان إذا مر بجماعة قال الطريق للشيخ<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن سعد: الطبقات الكبرى ج ٦: ١٩٠.

(٢) نفسه: ج ٦: ٢٢٢، ٢٣٠.

(٣) نفسه.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان: ج ٢: ٣١٠.

وكان ثمامة بن الأشرس المتكلم يقوم لأبي الهزبل العلاف ويأخذ ركابه حتى ينزل فسئل عن ذلك فقال: أبو الهذيل أستاذي منذ ثلاثين سنة<sup>(١)</sup>.

وتسابق ابنا المأمون واختلفا على حمل نعلي يحيى بن زياد الفراء النحوي فقسمها بينهما حمل كل واحد منهما نعلًا<sup>(٢)</sup> وذلك كله حرمة للعلماء واحترامًا للعلم وأهله طبقًا لقول رسول الله ﷺ: «ليس منا من لم يجل كبيرنا ويرحم صغيرنا، ويعرف لعالمنا حقه».

وأخرج الطبراني عن أبي أمامة رضي الله عنهما قال: بينما رسول الله ومعه أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح إذ أتى بقدر فيه شراب فناوله رسول الله أبا بكر فقال له: أنت أولى يا رسول الله .. مرتين، فقال: «اشرب فإن البركة مع أكابرننا فمن لا يرحم صغيرنا ويجل كبيرنا فليس منا»<sup>(٣)</sup>.

وكان عبد الله بن مسعود صحاب الوسادة والسواك والنعلين والطهور في السفر وكان يلبس الرسول ﷺ النعلين ويمشي أمامه بالعصا<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن النديم: ملحق الفهرست: ٣٠.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد: ج ١٤ : ١٥٠.

(٣) حياة الصحابة: ج ٣ : ٤.

(٤) ابن الجوزي: سنة الصفوة: ج ١ : ١٥٥، ١٥٦.

## الفصل الثالث

### مبالغات يجب ردها

في نهاية المطاف مع التربية الصوفية، وبعد الحديث عن الشيخ والمريد، وبعد أن انتهينا من آداب المريد مع شيخه نأتي إلى أفكارها خطرنا تتصل بعلاقات المريد والشيخ، وكان الممكن أن ندونها مع الآداب السابقة لكننا آثرنا أن نفردها بحديث خاص لأهميتها في الشطح، ولشدة خروجها عن الآداب الإسلامية في علاقة المتعلم بالمعلم، والمريد بالأستاذ، وعن الصلة الروحية التي نادى بضرورتها مشايخ الطريق، تلك الصلة التي اتسمت بالاعتدال والموافقة لحال الصحابة مع رسول الله ﷺ ومع بعضهم وتتركز تلك الفكرة الخارجة حول المغالاة الشديدة في وصف الأستاذ والإفراط في ارتباط المريد به.

### الشطح في ذات الشيخ

يصفه ابن وفا بأنه وجه الحق أو عين الحق، أو مظهر روح الأنبياء، فهو وجه من حيث أنه واجه به المريدين والطلابين والمسترشدين، وهو عين الحق التي ينظر بها إلى القاصدين، وهو مظهر سر الحق الذي نشهد السر من خلاله والنور من صفائه، وهو مظهر روح الأنبياء لأننا نتصل بهم من وراء فنائنا فيه، ويقول في ذلك: إذا عرفت الواجد للحق من حيث هو واجد للحق فهو وجه الحق الذي واجهك به فالزم طاعته، وكن من الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون<sup>(١)</sup>.

فعندية الشيخ عندية للربوبية البادية من وجهها في وليها، وتلك العندية من الشيخ عبارة عن الاقتراب منه ومعرفة بأسراره وإلهاماته والمكاشفة على ما لديه

(١) الشعراي: الطبقات الكبرى: ج ٢: ٤٨.

من علوم، ومطالعة تجلياته الصفاتية التي حباه الله بها، وإذا كشف الغطاء عن المرید فرأى شيخه على تلك الحالة، واقترب منه في تلك الصفة المتجلية اتضح له أنه أمام مظهر عظيم من المظاهر الصفاتية التي نصبتها الذات الإلهية لهداية العبد فعندئذ عليه أن يلزم ذلك المظهر، وأن يقدم له فروض الولاء بما به من سر، ولما يحمل من غيب ومعارف وبالتالي فإن المرید لا يقترب من ذات الشيخ لشيخه، إنما لقربه وتجليات الحق عليه.

ولما كان كذلك فإن ابن وفا يعلن على جمهور المریدین قائلاً: فضل مرشدك إلى الله على كل ما ترجوه من إمداده كفضل الله على عباده، فافهم فإن مرشدك إلى الحق هو عين الحق التي ينظر بها إليك، ووجهه الذي يقبل به عليك فاعرف والزم وانظر ماذا ترى؟<sup>(١)</sup>.

فالنظر إلى الشيخ والوقوف عنده ومعه أعظم من كل مد نطلبه من الحق لأنه العين التي يطلع المولى بها علينا ويرانا بأفعالنا وخصالنا وإقبالنا منها، وهو الوجه الذي إن أقبل علينا كان دلالة الرضى الإلهي، وإن تولى أظهر السخط والغضب على من تولى عنه، وتبعاً لهذه الأفكار فإنه يترتب عليها أن يكون للشيخ الواصل هيكل يبدو، وحقيقة تكمن، والهيكل الظاهر بشري، والحقيقة الباطنية ربانية، والقالب المتحرك المحسوس آدمي، والمعاني السرية الرقيقة نورانية، فهم في الحقيقة أرواح مقدسون يتجلون في بشرياتهم فمن نظر إلى ظاهرهم تحير، ومن نظر إلى نور بواطنهم تبصر<sup>(٢)</sup>.

إلى هنا يصل الشيخ علي بن وفا إلى ضرورة النظر والمطالعة إلى بواطن الشيوخ ليتبصر بعلمها، وينهل من أسرارها ويشهدها قبل أن يشهد من جلالها

(١) نفسه ج ٢: ٥١.

(٢) نفسه.

فلن يشهد الحق جل جلاله إلا من خلال مجلاه ومظهره في القطب الآدمي، وإذا تحدث المجلي أو الشيخ فلينصت المرید لصوت الحق حال كونه صادرًا من خلق، ولكلمات الله صادرة من عبد الله، وإذا دعا فلن يكون دعاؤه كدعائنا، فإن كلامه، وقوله قول الله.

فإذا ما سأل الله عنه وعن ذاته فكيف يرد دعاء صدر عن ذاته<sup>(١)</sup>

هكذا ينشد جلال الدين الرومي في المثنوي في الدفتر الأول مبيّنًا أن الدعاء من العارف الواصل والرجاء منه لله هو في حكم رجاء الحق من ذاته بدليل أن الله تعالى يقول في الحديث القدسي: «كنت له سمعًا وبصرًا ولسانًا ويدًا» وفي الآية القرآنية: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَئِكَ رَمَىٰ اللَّهُ رَمَىٰ ﴾ [الأنفال: ١٧].

### المغالاة في علاقة المرید بالشيخ

وما دام الشيخ على النحو الذي ذكره أنصار الإفراط فإنه يلزم منه أن ينسحب ذلك على العلاقة القائمة بين المرید وشيخه، وأن ينظر إليها على أنها صلة ليست بين مرشد وطالب، ولا بين معلم ومتعلم ولكن بين سر ربوبي وبين مخلوق بشري يقترب من هذا السر ليستفي منه، وليستضيء بهديه ونوره وتعتبر تلك العلاقة معبرًا لا يمكن تجاوزه لمن يحاول الوصول إلى الله.

وإنك لن تغترف من عنوبة السيل حتى تذوق من قطراته التي أسكبها على رأسك لتغسل عنك أدرانك الظاهرة والباطنة كي تصل إلي بلا أنت، فتظهر هناك على الشاطئ قبل أن تدخل بيتي مصليًا لعظمتي، وخذ من ماء النهر قبل أن تأتي إلى المنبع والمصدر وتحقق بمرادك في بعين أستاذك<sup>(٢)</sup> قبل أن تتحقق بمرادك في مرادنا وقبل أن تفني عنك بنا، وتبقى في شهودنا.

(١) قاسم غني: تاريخ الصوفية في الإسلام ٣٢٣.

(٢) الشعراي: الطبقات الكبرى: ج ٢: ٣٠.

ويقول ابن وفا: من آثر أستاذه على نفسه كشف الله تعالى له حظيرة قدسه، ومن نزه حضرة أستاذه عن النقائص منحه الله تعالى بالخصائص، ومن احتجب أستاذه عنه طرفة عين أوبقه الله في موابق البين، وما بين المرید وبين مشاهدة أستاذه إلا أن يجعل مراده بدلاً من مراده، ومن لم ينبهه أستاذه لم يجل أبداً عروس الوداد، تباً لمرید جمع بطبعه عن الدليل، لقد ضل سواء السبيل، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور<sup>(١)</sup>، فقد جعل التحقق الرباني متوقفاً تماماً على التحقق بالشيخ.

### مراحل تحقق المرید بالشيخ

وإذا كان الشيخ مظهرًا للحق، أو عينًا له فعلى السالك ألا يصل إلى الذات قبل أن يجتاز مظهرها وسرها البشري، وعليه أن يمر بمراحل يتحقق فيها بشيخ تحققاً سلوكياً وعرفانياً، ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء المغالين قد جعلوا مراحل التحقق بالشيخ نفس مراحل التحقق بأسرار الربوبية ابتداء من الإرادة والصدق والتريض إلى الفناء في الشيخ إلى التحقق بالنبي ﷺ إلى شهود الله في سره ونوره.

ويمكن أن نطلق على هذه المراحل درجات التحقق الأولى في الشيخ في مقابل درجات التحقق بالذات الإلهية، بمعنى أن المرید يبدأ - في نظرهم - بالترقي في مراحل التدرج مع الشيخ بدءاً من معرفته إلى الفناء فيه إلى شهود النبي ﷺ حتى يصل إلى الله فيعرج في مراحل أخرى مطابقة للمراحل مع الشيخ، فيها معرفة وفيها فناء، وفيها شهود وهنا تكون المراحل الأولى بمثابة التدريب والتمرين للمراحل الثانية، فما التنقل الأول في أدواره المتعددة إلا تدريبات سلوكية يقوم بها المرید في تجارب أولى لمعرفة فعل الله في الشيخ، والفناء به، ثم الشهود فيه،

(١) الشعراي: الطبقات الكبرى: ج ٢: ٣٠.

لينتقل بعد ذلك وبعد أن يجتازها إلى معرفة أنوار الله والفناء فيها وشهودها. وتبدأ تلك المرحلة من الدرجة الأولى بمعرفة الأستاذ ومنزلته والدنو منه حتى تتحلى بصيرته معه ويراه على الحقيقة التي تولاه الله عليها، فإذا وصل إلى البصر بأستاذه وأدركه انتقل إلى الرتبة الثانية فسلم له زمام أمره، وألقى له حبله ليسوسه، ونسي إرادته في إرادة شيخه فيفنى في تلك الإرادة المجلوة بجلاء الله، وفي المرحلة الثانية يتعرف خلالها على شيوخ الطريقة، ويصل إلى الكبير الذي هو مؤسس الطريقة أصلاً، إن كان المرید لم يتلق عنه وإنما تلقى عن نوابه ثم ينتقل بعدها إلى الدرجة الثالثة ليتحقق بالوصول إلى النبي والفناء في حكمه وأوامره بمعاونة شيوخه ونصائحهم، وما إن يصل إلى التحقق بالرسول ﷺ حتى يرتقي بعده إلى معرفة الله والوقوف عند بدايات أسرارهِ وإلهاماته لبدأ الدورة الكبرى مع الذات الإلهية في معارج قدسية أخرى على نفس منوال التعرف والفناء والشهود السابقة.

ونلاحظ على مراحل التحقق بالشيخ أن المعرفة الأولى به أسلمت إلى الاستسلام والفناء فيه، والفناء فيه أسلم إلى الفناء في بقية السلسلة التي ينتمي إليها المرید، فبالوقوف عنده أوقفنا على غيره، وبالوقوف على شيوخ الطريقة بما فيهم القطب الكبير فيها أسلمنا هذا القطب إلى النبي، ومن النبي صعد السالك إلى الله جل جلاله، وترد إلينا هذه المراحل من مصدرين: مصدر عربي وآخر فارسي:

أما المصدر الأول: فيقول علي بن محمد وفا: إن أول مبادئ المرید أن تتحلى طويته بسمات أهل الصلاح والولاية، فإذا كشف لبصيرته عن أستاذه رأى صورة صلاحه وولايته في صفاء صورة أستاذه فينطق بأن أستاذه هو الصالح الولي فيستمد من بركات ملاحظته المتوالية، وهمه العالية، ولا يزال مطلبه من الأستاذ



دعواته المنيفة، وخواطره الشريفة، فيتودد إليه تودد المستأنس حتى ينفخ إسرائيل العناية في صور صورة قلبه روح التخصيص الآدمي، فهناك يشهد أستاذه آدم الزمان، ومالك أزمنة الأكوان فيعظمه تعظيم الشاب لأبيه المهاب إلى أن يسفر حجاب صورته الآدمية عن جمال ما خصه من الروح المحمدية فهناك يشهد أستاذه سيداً محمدياً، ويكون له عبداً، ولا يجعل له في سواه إربا ولا قصداً إلى أن يغشى سدره سره الأنوار الروحانية وتبزغ من البصر نزرغة الزيف وغطاء الطغيانية، فينظر إلى أستاذه فلا يرى إلا الواحد يتجلى في كل مشهد على قدر وسع الشاهد، فيصير عدماً بين يدي وجوده، ومحواً في حضرة شهوده، فأول أمره توفيق وأوسطه تصديق، وآخره تحقيق، وهذه النهاية هي بداية السعادة بقدم الصدق في مقعد صدق عند ملك مقتدر<sup>(١)</sup>.

فقد بين النص أن مرحلة البداية تخلية القلب والنفس وتحليتها بدلائل وسمات أهل الصلاح والإرادة والهمة ويظل كذلك حتى يرى صلاح أستاذه بالمؤانسة والتودد والدعوات، وكلما ترقى كشف له من مراقبي أستاذه ودرجاته فيراه مرة آدمياً، وأخرى محمدياً وعندما يراه كذلك تسقط عنه الغواشي، ولا يرى في الأستاذ إلا الواحد يتجلى في كل منظر على قدر رؤية الشاهد واستطاعته، عندئذ ينتقل من حال البصيرة إلى حال الفناء والعدم بين يدي هذا الشيخ.

هذا الحال الذي يقول عنه مرة أخرى: من كان مع أستاذه بلا إياه كان أستاذه باقياً معه بالله أي من كان فانياً في حظوظه مع أستاذه كان الأستاذ باقياً معه بالله، ثم ينتقل من حال الفناء إلى حال الشهود في حضرة المربي، وعندما يشهد في شيخه الكمال يجده حضرة الحق التي بها أرواح أئمة الهدى

(١) الشعراي: الطبقات الكبرى ج ٢: ٢٩، ٣٠، ٢٥، ٣٧.

أجمعين بالنسبة إليه<sup>(١)</sup> ويكون المرید علی حسب رؤيته للشيخ فانت علی الصورة التي تشهد أستاذك عليها، فاشهد ما شئت، وانظر ما ترى إن شهدته خلقاً فانت خلق، وإن حقاً فانت حق<sup>(٢)</sup>.

وبهذا التنقل من التعرف علی درجات الشيخ ومكانته إلى الفناء إلى الشهود ليلمربي يكون السالك قد وصل إلى البداية الصحيحة للمعاملة مع الحضرة الربوبية.

وأما تصور المصدر الفارسي الصوفي لقصة العروج من النفس إلى الشيخ والتنقل في جنباته فإنها قد وردت في كتاب (ماكدونالد) المسمى «الحياة والوضع الديني في الإسلام» وقد نقل عنه (نيكلسون) في كتابه: «الصوفية في الإسلام» وجاءت المرحلة الأولى من مراحل التنقل السابقة كتحرية صنعها مولى شاء (مع تلميذه) توكل بك ولنسمع التلميذ وهو يرويها لنا قائلاً: أجلسني أمامه وكان حواسي سكرى، ثم أمرني أن أستحضر هيئتي في نفسي، وبعد أن عصبت عيني سألتني أن أجعل ذهني كله منصرف إلى قلبي فأطعته، فانفتح قلبي بعد لحظة بفضل الله، وبمعاونة الشيخ الروحية، رأيت حينئذ في باطني شيئاً مقلوباً كأنه الكأس فلما اعتدل امتلاً باطني سعادة لا تتناهي، وقلت للشيخ: هذه الصومعة حيث أجلس أمامك الساعة أراها ابتعثت ابتعاً صادقاً جديداً في باطني، وكان (توكل بك) غير يجلس أمام (مولاه شاه) غيرك، قال الشيخ: خيراً الصورة الأولى التي انكشفت لك هي صورة الشيخ، ثم أمرني أن أكشف عيني، فرأيت بياصرتي جالساً أمامي، ثم أمرني أن أعصبتها ثانياً فأدركته بيصيرتي جالساً أمامي كحاله بياصرتي فملئت بالعجب والاستغراب، وصحت به: أيها الشيخ سواء علي

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

أنظرت بباصرتي أم نظرت ببصيرتي فأنت الذي أراه دائماً<sup>(١)</sup>.

أما المرحلة الثانية والثالثة فقد قصرنا نظام الدين الخاموشي أن: شيخه علاء الدين العطار أراد يوماً أن يزور الولي العظيم محمد بن علي الحكيم الترمذي، قال -أي نظام الدين- فلم أصحبه، وبقيت بين أهلي ولكن أفلحت بتوجهي إلى الولي العظيم وقصر فكري عليه، بأن استحضر ذاته الروحانية أمامي، حتى أن شيخني حين وصل إلى مقام وجده خالياً، ولا بد أنه قد أدرك ذلك، فإنه حين رجع جهد جهده أن يجذبني تحت سيطرته فتوجهت، وبذلت الجهد لأخلص منه، ولكني كنت كالحمامة، والشيخ كالبازي يطاردني.

فحينما توجهت كان من ورائي دائماً، فلما أعيتني النجاة آخر الأمر احتميت بالذات النورانية للنبي ﷺ، ونجحت في لألائها الذي لا يبلغ له آخر، فلم يستطع الشيخ حينئذ أن يوقفني تحت سيطرته بعد ذلك، ووقع في كرب، ولم يعلم أحد سواي سبب ذلك<sup>(٢)</sup> ولم يفلت من شيخه علاء الدين العطار إلا لأنه شاهد بعد تفكر الروح النورانية للحكيم الترمذي فسبق الشيخ خاصة بعد أن لاذ بالنبي ﷺ مشاهداً وكاشفاً به.

### رد هذا المبالغات

١- لا يسلم مسلم بهذه المبالغات السابقة فضلاً عن قبولها بسهولة أو بصعوبة، كما لا يرتضيها أنصار التصوف السني ولا رجاله، ويكتفون بالآداب الصحيحة التي سقناها في الفصل السابق، إذ كيف نقبل مثل هذا الشطح الوارد في المراحل السالفة، أو كيف نقبل قول ابن وفامع ما سبق، لا يجوز للمريد أن يفارق حضرة أستاذه، لموضع آثار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

(١) نيكلسون: الصوفية في الإسلام ١٣٣ - ١٣٥.

(٢) نفس المرجع.

التي هي دون الحضرة التي شهد أستاذه فيها، وكيف يشتغل عن بيت وضعه الحق لنفسه - وهو الشيخ - بيت وضعه للناس، أو عن مجالسة مظهر أرواح الأنبياء والتلقي عنها مجالسة مشافهة بآثار أبدانهم وأفعالهم<sup>(١)</sup>. كيف تقبل مثل هذا مع أن النبي ﷺ مع حاله من فضل عظيم عند الله تركه عمر وغيره من الصحابة وذهبوا لحج بيته سبحانه، ولم يطالب الرسول صحابته أن يتمثلوه تمثلاً كهذا الذي رأيناه عند هؤلاء المغالين.

٢- إن أنصار هذه المبالغات هم صوفية وحدة الوجود المتفلسفة من بين العرب أو الفارسيين، يظهر هذا من أفكارهم المعلنة في غير هذا الموضوع ومن مصطلحاتهم في تلك الفكرة التي تحت أيدينا، ولسنا نطعن عليهم لمجرد القول بوحدة الوجود، أو لأنها فكرة خارجة عن الإسلام بل إن مقصودنا من وراء هذه الفقرة هو القول بأن أقوالهم في الشيخ هي امتداد لنظرية وحدة الوجود التي ترى أن الله فاعل ومدبر لكل الموجودات وأنها مجالي هذا الوجود الإلهي ومظاهره<sup>(٢)</sup>.

وكل موجود يأخذ من الموجودات الإلهية ما يناسبه مهمة ومادة، وطبقاً لهذا فالشيخ مجلي من المجالي العظيمة التي ننظر فيها ونقف عندها طويلاً لنحصل من خلالها على ثمار عرفانية نصل بها إلى الواحد جل جلاله، هذا ولا ننسى في هذا الصدد أن التصوف الفارسي كان أنحصب خيالاً في الشطح، وأكثر خروجاً وقبولاً للأفكار الشاردة من التصوف الذي ينطق أربابه باللسان العربي الذين كانوا يتسمون في معظمهم بالاعتدال والاستقامة.

٣- يجب أن نستظهر معاً ما سبق أن دوناه من اعتراف أجلاء الصوفية أن وساطة

(١) الشعراي: الطبقات الكبرى: ج ٢: ٢٥.

(٢) ارجع إلى بحثنا: نظرية وحدة الوجود.

الشيخ ما هي إلا تربوية فقط، وأن نضع بجانب ما أثبتناه قول الشيخ محمد السايح: فالشيخ في هذه الأمور دال ومعين ... والدلالة للشيخ<sup>(١)</sup> فقط، وقول الشيخ علاء الدين العطار أستاذ نظام الدين الحاموشي معلقاً على كلام تلميذه الذي زعمه: لخير وأقوم أن تكون بجانب الله من أن تكون بجانب خلق الله<sup>(٢)</sup>.

ومن الواضح أننا لو أخذنا بآراء ابن وفا السابقة ومن سار على منواله لكانت الوساطة حاجباً للعين عن الوصول إلى الله إلا من خلال الشيخ، ولكن المربي هو الوسيط والموصل والرباط الذي يربط المريـد بالمولى جل جلاله، وبهذه الأفكار لا تكون الوساطة تربوية فقط بل تريد كثيراً عن ذلك.

(١) السايح: بغية المستفيد: ٢٠.

(٢) نيكلسون: الصوفية في الإسلام ١٣٦ - ١٣٧ ترجمة نور الدين شريعة.

## فهرس

الصفحة	الموضوع
٥	المقدمة .....
١٣	الباب الثامن: مدخل ومنهج .....
١٥	الفصل الأول: القيمة الكبرى لموضوع التصوف في الإسلام .....
١٥	ضرورة علم التصوف كعلم شعري .....
١٩	نصفه في الشهادة .....
٢٧	دفعه بعد وقفة .....
٣١	الفصل الثاني: صلات التصوف ببعض العلوم .....
٣١	صلة التصوف بالفلسفة .....
٣٤	بعض مميزات التربية الصوفية .....
٤٠	هدف تلك الدراسة .....
٤١	حول تعريف التربية .....
٤٦	علم السلوك يخص الكبار غالبًا .....
٥١	الفصل الثالث: منهج الدراسة .....
٥٧	الباب التاسع: السلوك - البدايات - الدوافع - الأسس .....
٥٧	تمهيد .....
٦١	الفصل الأول: الانبعاث الذاتي .....

الصفحة	الموضوع
٦٨	النية ومدلولها .....
٧٢	الإرادة ومشتقاتها اللغوية .....
٧٦	تنوع المفاهيم الاصطلاحية للإرادة .....
٧٨	محمل التعريفات الفلسفية .....
٨٣	الإرادة عن الأخلاقيين .....
٩٠	المعنى الإرادى عند علماء الاجتماع .....
٩١	شروط الإرادة .....
٩١	صلة الإرادة بالعقل .....
٩٣	علاقة الإرادة بالاختيار .....
٩٤	مصطلح الإرادة عند المتكلمين .....
٩٧	وجاء دور الصوفية مع الإرادة .....
١٠٣	الهمة - المدلول والصحة .....
١٠٧	درجات الهمة .....
١١٠	الفتوة .....
١١٣	<b>الفصل الثانى: قذفة الانبعاث إلى مرفأ التوبة .....</b>
١١٣	الصلة بين التحرك الداخلى والتوبة .....
١١٨	السمات العامة لفقہ التوبة .....

الصفحة	الموضوع
١١٨	التوبة عتبه السلوك .....
١٢٠	جولة في حقيقة التوبة .....
١٢٧	الأسباب والدواعي .....
١٣٢	حجية الدليل وفرضية الحكم .....
١٣٨	معامل الحق تتفق وطاقة الخلق .....
١٤٣	الأسس والشرائط .....
١٤٨	اعتبارات في التنوع .....
١٥٠	الألفاظ المشاركة في الدلالة .....
١٥٩	محاولة التمييز .....
١٥٥	الفصل الثالث: الأسس والضرورات .....
١٥٥	ضرورة العلم للمريد .....
١٦٠	اعتصام المريدين بالكتاب والسنة .....
١٦٥	تصحيح العقيدة طبقاً للنهج السلفي .....
١٧٥	العقيدة بين العلم والوجدان .....
١٨٦	الاستقامة على الشريعة .....
١٨٨	سعة النقيض العلمي والعملية .....
١٩٥	المنهج الصوفي في الفروع .....



الصفحة	الموضوع
٢٠١	الباب العاشر: التلقي وأهدافه .....
٢٠٣	الفصل الأول: تعدد طرق التلقي .....
٢٠٣	بجمل الطرق .....
٢٠٦	الطريق الأول: الجذب .....
٢٠٧	مراحل التربية الجذبية عند الخراز .....
٢٠٨	مراحلها عند السهروردي .....
٢١٠	مع أبي سعيد في مراحلها .....
٢١٢	أدلة الطريق الجذبي .....
٢١٤	الطريق الثاني: التعلم من النبي .....
٢٣٢	الطريق الثالث: الاتباع الشرعي .....
٣٣٤	الطريق الرابع: تربية الذات بالذات .....
٢٣٥	الطريق الخامس: التلقي على يد الشيخ .....
٢٣٧	علامات على الطرق .....
٢٣٧	حضارة البحث .....
٢٤٥	الفصل الثاني: أهداف التلقي .....
٢٤٥	الهدف بين الصوفية وغيرهم .....
٢٤٨	الواقعية والغائية .....

الصفحة	الموضوع
٢٥٧	نظرة الصوفية إلى المشكلة .....
٢٦٢	السلوك والأخلاق .....
٢٦٧	أضواء على الأهداف الخاصة .....
٢٨٩	الباب الحادي عشر: الشيخ ضرورة إعداده .....
٢٩١	الفصل الأول: الشيخ أهميته - ضرورته .....
٢٩٤	مهمة المربي في القرآن .....
٢٩٧	دعوة الرسول إلى بذل العلم .....
٢٩٩	التحول التربوي في المجتمع الإسلامي الأول .....
٣٠١	سمات التحول .....
٣٠٩	لابد للسالك من شيخ .....
٣١٧	الشيخ يربي حيًا وميتًا .....
٣٢٠	وساطة الشيخ تربوية لا أكثر .....
٣٢٢	من أين ينبع حسن توجيه الشيخ؟ .....
٣٢٦	الفصل الثاني: تربية الشيخ وإعداده .....
٣٢٦	ضرورة الإعداد .....
٣٣٠	الاتجاه الصوفي في الإعداد .....
٣٣١	الشرعية الشرط الأول للمربي .....

الصفحة	الموضوع
٣٣٤	نماذج التربية الشرعية والعلمية .....
٣٤٨	الشروط الخلقية .....
٣٤٩	الشروط السلوكية .....
٣٥٢	الشروط الباطنية الخاصة .....
٣٥٦	من يحكم بصلاحية المربي للتربية .....
٣٥٨	من يصلح للمشيخة ومن لا يصلح .....
٣٦٥	<b>الفصل الثالث: آداب الشيخ مع المريد .....</b>
٣٦٦	الآداب العامة في المعاملة .....
٣٧١	الآداب الخاصة .....
٣٨٥	<b>الباب الثاني عشر: البنية العلمية وآدابها .....</b>
٣٨٦	<b>الفصل الأول: العروة الوثقى بين المريد والشيخ .....</b>
٣٨٨	والدية التربية .....
٣٩٠	تخير المريد لشيخه .....
٣٩١	بعض من لزم شيخاً واحداً .....
٣٩٤	ومن لزم أكثر من شيخ .....
٤٠١	<b>الفصل الثاني: علاقة المريد بالأستاذ .....</b>
٤٠٢	معرفة الشيخ وحسن الاعتقاد فيه .....

الصفحة	الموضوع
٤٠٤	التغلي والخضوع والاستسلام .....
٤٠٧	السمع والطاعة .....
٤١١	ألا يتقدم المرید علی شیخه .....
٤١٥	جواز المراجعة للفهم .....
٤١٨	اطلاع الشيخ علی ما لدى المرید .....
٤١٩	الاحترام والتوقیر .....
٤٢٣	<b>الفصل الثالث: مبالغات يجب ردها</b> .....
٤٢٣	الشطیح فی ذات الشیخ .....
٤٢٥	المقالة فی علاقة المرید بالشیخ .....
٤٢٦	مراحل تحقق المرید بالشیخ .....
٤٣٠	رد هذه المبالغات .....

