الرقم التسلسلي: .....

جامعة سعيدة – الدكتور مولاي الطاهر

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه الطور الثالث

التخصص : علوم اجتماعية – فلسفة -

الفرع : فلسفة – فلسفة عربية إسلامية -

من طرف :

سلطاني عبد القادر

عنوان الأطروحة:

البعد الوظيفي لمنظومة الأخلاق الصوفية في المجتمع الإسلامي المعاصر وعلاقتها بإشكالية النهضة

أطروحةٌ مُنَاقَشَةٌ بتاريخ 2023/05/18 أمام لجنة المناقشة المُشَكَّلة من :

الرقم	اللقب و الاسم	الرتبة	المؤسسة	الصفة
01	بوشنافة سحابة	محاضر أ	جامعة سعيدة . د. مولاي الطاهر	رئيسا
02	حفيان محمد	أستاذ ت.ع	جامعة سعيدة . د. مولاي الطاهر	مشرفا
03	سنوسي فضيلة	محاضر أ	جامعة سعيدة . د. مولاي الطاهر	ممتحنا
04	نابتي علي	أستاذ ت.ع	جامعة سعيدة . د. مولاي الطاهر	ممتحنا
05	مكاحلي محمد	أستاذ ت.ع	جامعة سيدي بلعباس	ممتحنا
06	غوزي مصطفى	أستاذ ت.ع	جامعة تلمسان	ممتحنا

"البعد الوظيفي لمنظومة الأخلاق الصوفية في المجتمع الإسلامي المعاصر وعلاقتها بإشكالية النهضة"

الملخص:

تمثل الأخلاق أهمَّ مُكوّن للتَّصوف العربيّ والإسلاميّ، وذلك أنه إلى جانبه النظري، ينزل فيه الجانب العملي، منزلة الروح من الجسد؛ لأنه نسق مبني على التجربة والممارسة، فهو مؤثر في محيطه منفعل به، وليس تجربة مفارقة للواقع كما يُنظر إليها أحيانا. من أجل هذا سعى البحث إلى إظهار الوجه العملي الذي يمكن أن يوظَّف من الأخلاق الصوفية في مشاريع النهضة، التي شغلت المفكرين قديما وحديثا، من خلال عملية تتبُّع الأخلاق الصوفيَّة في مصادرها الأصليَّة، واستخراج ما يمكن أن يكون صالحا للتطبيق والعمل، مع التحليل، والتعليق، والمقارنة أحيانا.

وقد خلصت الأطروحة إلى أن في المنظومة الأخلاقيَّة الصوفيَّة، تراثا عمليا جديرا بالتطبيق والتوظيف المفيد، في مشاريع النهضة بجميع مستوياتها، سعى الصوفية إلى العمل به في يومياتهم، فحققوا أمنا وسلاما نفسيا ومجتمعيا، واهتمَّ به المفكرون المعاصرون، فمنهم من نظَّر له، ومنهم من سعى إلى العمل به في نطاق أوسع فآتى أكله، وحقق مبتغاه، اعتمادا على أسس التربية الصوفية التي سار على دربها المتقدمون.

كلمات مفتاحية: الأخلاق الصوفية، البعد الوظيفي، المجتمع الإسلامي المعاصر، إشكالية النهضة.

« La dimension fonctionnelle du système d'éthique soufie dans la société islamique contemporaine et sa relation avec le problématique de la Renaissance »

Résumé :

L'éthique est la composante la plus importante de la soufisme arabe et islamique, car en plus de son aspect théorique, elle représente l'aspect pratique tel que l'âme dans le corps ; Parce que c'est un système basé sur l'expérience et la pratique, il exerce une influence sur son environnement et est excité par lui, et ce n'est pas une expérience paradoxale à la réalité telle qu'elle est parfois perçue. Dans ce but, la thèse a cherchée à montrer l'aspect pratique qui peut être employé de l'éthique soufie dans les projets de la Renaissance, qui ont occupé les penseurs d'hier et d'aujourd'hui, à travers le processus de retracer l'éthique soufie dans ses sources originales, et d'en extraire ce peut être valable pour application et travail, avec analyse, commentaire, et parfois comparaison.

La thèse a conclu que dans le système moral soufi, il existe un héritage pratique digne d'application et d'emploi utile, dans les projets de la Renaissance à tous les niveaux. Les soufis l'ont appliqué dans leurs journées, il a porté ses fruits et atteint son objectif, basé sur les fondements de l'éducation soufie que les gens avancés ont suivi.

Mots clés :morale Soufie, dimension fonctionnel, société islamique contemporaine, le problème de la renaissance.

« The functional dimension of the system of Sufi ethics in contemporary Islamic society and its relationship to the problem of the Renaissance»

Abstract :

Ethics is the most important component of Arab and Islamic Sufism, because in addition to its theoretical aspect, it is like the soul to the body in the practical aspect; Because it is a system based on experience and practice, it is influential in its surroundings and is excited by it, and it is not an experience that is paradoxical to reality as it is sometimes perceived. For this reason, the research sought to show the practical aspect that could be employed from Sufi ethics in the projects of the Renaissance, which preoccupied thinkers in the past and present, Through the process of tracing the Sufi morals in their original sources, and extracting what can be valid for application and work, with analysis, commentary, and sometimes comparison.

The thesis concluded that the Sufi moral system has a practical heritage worthy of application and useful employment in the Renaissance projects at all levels. Sufis worked in their diaries, achieving psychological and social security and peace, and contemporary thinkers took care of it, some of them theorized, and some sought to work With it in a larger scale, it paid off, and achieved its goal, based on the foundations of Sufi education that the ancients followed.

Key words : Sufi morals, functional dimension, contemporary Islamic society, the problem of the renaissance.

شكر وعرفان

أتقدم بجزيل الشكر إلى كل من أعانني على

هذا العمل بالتصويب والإشارة

اعترافا مني بأثرهم فيه، وعلى رأسهم الأستاذ

محمد حفيان

الذي أكرمني بتواضعه وأفادني بعلمه وسمته.

مقـــــــــدمة

تحديد موضوع البحث:

الحمد لله وحده، والصَّلاة والسَّلام على من لا نبي بعده، أمَّا بعد،

عَرَفَ العالم العربي والإسلامي مشاريع نهضوية منذ تباشير النهضة الفكرية العربية منتصف القرن التاسع عشر الميلادي وصولا إلى الزمن المعاصر، كان الغرض منها محاولة اقتراح الحلول الكفيلة بكيفيةٍ مقاربةٍ لسير النهضة الغربيَّة، أو السعي إلى اللحاق بها، وقد اختلفت هذه المشاريع في المنطلقات، والخلفيات الفكرية، وفي الوسائل المستصحبة، وفي الأهداف التي تصبو إليها.

وقد ظهرت هذه المشاريع إما حاملة هذا الهمَّ ابتداء، أو من خلال مشاريع التي تبنَّت تجديد التراث، وإعادة قراءة التراث العربي والإسلامي، والذي تولى كِبْرَه المفكرون الحداثيون العرب والمسلمون.

ولقد كان الإشكال المحدد لتلك المشاريع السؤال النهضوي المشهور: لماذا تقدَّم الغرب وتأخَّر المسلمون؟ وهذا بالرغم من امتلاك مقومات النهوض، في بعدها التاريخي، أو في زمنها المعاصر.

التعريف بإشكالية البحث :

الإشكالية الذي يعنى البحث بالكشف عنه، يتمثل في السؤال الذي يُطرح تبعا لهذا التقديم، وهو هل تمتلك الأخلاق الصوفية بعدا وظيفيا، يُتَمكن من ممارسته حيث يكون سببا أو جزءا من المشاريع المنشودة للنهضة العربية والإسلامية؟ هذه الإشكالية الرئيسة يمكن أن تنقسم إلى إشكالات فرعية، منها:

- هل يمتلك الفكر الصوفي منظومة أخلاقية خاصة ومتميزة عن غيرها؟
- ما مدى عناية المشاريع النهضوية العربية والإسلامية بموضوع الأخلاق بصفة عامَّة؟
- ما هي الأخلاق الصوفية التي يمكن أن يجد فيها البحث بعدا وظيفيا تطبيقيا يمكن أن يُستأنس به في أي مشروع للنهضة في الزمن المعاصر أو في المستقبل القريب؟

- هل توجد نماذج واقعة فعلا اعتمدت على التراث الصوفي فأسست كيانات مستقلة وواكبت مسيرة الحياة بشكل مقبول، أو مشاريع أثمرت أفكارها نهضة ويقظة حضارية؟

أهميَّة البحث:

إن الكشف عن البُعد الوظيفي في منظومة الأخلاق الصوفية يكتسي أهمية بالغة، وذلك لأن فيه إبرازا لأثر مهمٍّ من الأخلاق الإسلامية المتمثلة في لون من ألوانها، وهو التراث الصوفي، وما يمتلكه من أخلاق متميزة ذات بعد وظيفي عملي. لأجل استثمار هذه الأخلاق وأثرها وأصولها المعتمد عليها في كل إصلاح منشود، أو مشاريع تعليمية أو تربوية واعدة، ويمكن أن تظهر أهمية البحث في النقاط التالية:

- إبراز أثر الأخلاق في الحياة الإنسانية من خلال تتبُّع ذلك في التراث الصوفيّ الإسلامي.
- التَّنويه بضرورة بروز بحوث علمية مشابهة أو آخذة بطرف من هذا الموضوع من خلال الكشف عن أثر الأخلاق الصوفيَّة في الحياة، على مستوى الفكر عامة، أو من خلال نماذج من رجال التصوف، أو الطرق المتبوعة منه.
- البحث عن مدى الأثر الحقيقي الذي تتركه الأخلاق الصوفية في الحياة العملية من خلال نماذج واقعية.
- بيان حقيقة تفرُّد التصوف بأخلاق خاصة دون ما سواه من الأنساق الإسلامية الأخرى.
- القدرة على توظيف الأخلاق الصوفية، والاستفادة منها في ميادين مختلفة، وفي مجالات متعددة لإنجاحها بشكل يظهر فيه جانب العمل أكثر من جانب التنظير والتجريد.

أسباب اختيار البحث :

الأطروحة تندرج ضمن مشروع الدكتوراه في الفلسفة العربية والإسلامية، وضمن مشروع البحث للتكوين الجامعي PRFU حول تطبيقية الفلسفة العربية والإسلامية، وكان من دواعي البحث فيه:

- الاطِّلاع الذاتي الفاحص على التَّصوف الإسلامي، من خلال معرفة رجاله، وطرقه المختلفة، ومصطلحاته المتعددة، ومؤلفاته المنسوبة إلى أعلامه ضمن السياق التاريخي.
- بيان حقيقة التصوف المؤثر في الحياة على لسان أصحابه الممارسين له حقيقة، في ظل انتشار موجات الانتساب الصوري للتصوف، والذي تُعرف حقيقته في لحن القول؛ إذ الغالب فيهم التأكل بالتصوف، أو اتخاذه مطية لفتح الأبواب المؤصدة لمراكز القرار السياسي ونحو ذلك.

- تجلية الدور العملي للتصوف الحق الذي جاء به الإسلام، كشفا لمخططات كثير من المراكز الغربية، والأنظمة العربية الاستبدادية، التي تسعى لتغليب الجانب الروحي للتصوف، دون جانب الفُتوَّة والجهاد، والمشاركة في مجريات الحياة، مستعملة خطأ التعميم في اعتبار التصوف، فكرا منعزلا، يميل إلى مذهب الجبر، والانعزال عن المشاركة في الحياة.

أهداف البحث :

إن الأهداف التي يرجى من البحث بلوغها هي :

- إظهار وتقريب طرف من التراث الصوفي للاستفادة منه واستغلاله.
- بيان البعد الوظيفي والعملي في الأخلاق الصوفية والذي يعد وَقودا للنهضة المنشودة.
- تحديد الأثر الحقيقي للتصوف في الحياة وفي مختلف الميادين بعيدا عن التوظيف الوافد، أو الاستغلال الظالم.
- التعريف والتنويه بنماذج من رجال التصوف الذين كان لهم أثر في تغيير مجريات الحياة، ورفع الظلم عن الناس، وتحقيق السعادة لهم.

الدراسات السابقة :

قد يكون الموضوع الذي يطرقه البحث لم يسبق وأن جمعت مادته في بحث و دراسة مستقلة تُعْنى ببيان البعد الوظيفي للأخلاق الصوفية، إلا أنه قد وجدت مقالات أو نتف منه، تشير إلى هذا الشأن من طَرْفٍ خَفِيٍّ، ومن أهمها ما سطره المفكر **عبد الرحمن طه** في مشروعه الأخلاقي، و**سيد حسين نصر** في بعض من كتبه ككتاب ((الصوفية بين الأمس واليوم)). أما الدراسات فلم يعثر البحثُ على شيء مستقل أو قريب منه، سوى ما يوجد على الشبكة العالمية من ملخص لكتاب ((التصوف في سياق النهضة من محمد عبده، إلى سعيد النورسي)) لمحمد حلمي عبد الوهاب. والصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2018م، وقد خصَّصه الباحث لكشف المنحى الصوفي العام لبعضٍ من رواد النهضة العربية والإسلامية.

منهج البحث :

المنهج الذي سلكه البحث في معالجة هذا الموضوع كان منهجا استقرائيا تحليليا باعتبار:

- عملية تصفح مصادر التصوف الأصيلة من خلال تتبع، وجمع، واستخراج الأخلاق الصوفية الذي ظهر للبحث أن لها بعدا وظيفيا، أو إشارات عملية. من خلال أقوال الصوفية وسيرهم في الحياة.

- استنتاج البعد الوظيفي من الأخلاق المستخرجة وتحليله وفقا لبعض الإشكالات المتعلقة بمسألة النهضة.

- نقد بعض المسائل التي يبدو فيها للباحث رأي يخالف ما تمَّ إيراده. مع شيء من المقارنة بحسب ما يسمح به المقام، ويُتيحه السياق.

إجراءات البحث:

سلك هذا العمل مجموعة من الإجراءات، حاول السير عليها خلال جميع مباحثه، تفاديا للتَكرار، و بعدا عن الإثقال. ومن هذه الإجراءات ما يلي:

- عزو الآيات القرآنية عن طريق النسخ من المُصحف المسمى (مصور ورش الإلكتروني) مع ذكر السورة، ورقم الآية في صلب النص، تخفيفا على الهامش.
- تخريج الأحاديث الواردة في صلب النص من مصادرها الأصليَّة، مع التزام الطبعات المخرَّجة من طرف أهل الاختصاص، الذاكرة لدرجات الحديث ما أمكن.
- آثر البحث البعد عدم الإغراق في تعريف كل مصطلح يُمَرُّ به، وعدم تخصيص مطالب لهذا الأمر، كما جرت عادة بعض البحوث، مخافة إثقال البحث بأمور ثانوية فيه، وإذا اقتضى الأمر شيئا من ذلك، نُبِّه على التعريف في صلب المتن، أو في الهامش .
- عدم التعريف بكل عَلَمٍ ورد ذكره في البحث، لسهولة تحقق الأمر، بتطور وسائل البحث، وسرعتها في الشبكة العالمية، وقد اكتفى البحث بالإشارة إلى تاريخ وفاة بعض أعلام الذين لهم تعلق، وأثر في البحث، عند أول ذِكْرٍ لهم.
- عدم إثقال الهوامش بذكر العلامات الدالة على عدم وجود رقم الطبعة، وعدم وجود مكان النشر، فعدم ذكر ذلك في الهوامش، وفي قائمة المصادر دليل على عدم وجودها في صفحات المصدر المستعان به.

خطة البحث :

سار هذا العمل من خلال ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الموسوم "بمنظومة الأخلاق الصوفية، المفهوم، والأصول، والاختصاص"، خُصِّص لبيان مفهوم الأخلاق في اللغة، وفي الاصطلاح العام الفلسفي، وفي التراث الصوفي، ثم انتُقل إلى الكشف عن مكانة الأخلاق في التراث الصوفي، ومدى اهتمام الصوفية بها. ثم جاءت محاولة استنباط المصادر التي يمكن القول أن التصوف الإسلامي يستمد منها

الأخلاق. ثم حاول البحث الإجابة على سؤال مؤدَّاه؛ هل يمكن أن نقول باختصاص الصوفية بأخلاق دون مَنْ سواهم.

ثم جاء **الفصل الثاني** الموسوم "بمكانة الأخلاق في مشاريع النهضة العربية"، حيث تمَّ الإسعاف بإطلالة على بدايات النهضة الفكرية الحديثة في العالم العربي، ثم في الفكر العربي المعاصر، مع إبراز موقع الأخلاق في هذه المشاريع النهضوية، ثم بيان أهمية الأخلاق في مشروع أي نهضة.

ثم تلاه **الفصل الثالث** وهو أمُّ البحث وقطب رحاه، والموسوم "بالبعد الوظيفي النهضوي للأخلاق الصوفية"، حيث حرص البحث على التماس الأخلاق الصوفية التي لها أثر في النهضة، وقد افتتح هذا الفصل بالكشف عن حقيقة الادّعاء المشهور وهو أنَّ التصوف يمثل الجانب المنعزل في الحياة الإسلامية، فأبان البحث خلاف هذا الزعم من كتب الصوفية، ومن النماذج الواقعة القائلة بتأثير الطرق الصوفية في مجريات الحياة، خصوصا في ميدان الجهاد والفداء، مع الإشارة إلى بعض الطرق الصوفية الجزائرية التي أسهمت في ذلك مثل: ثورة الأمير عبد القادر، والشريف أبي بغلة، ولالا فاطمة نسومر، وأحمد المقراني، والحداد، والشريف بوشوشة، والناصر بن شهرة، والشيخ بوعمامة، وأولاد سيد الشيخ، وغيرها من الطرق، مما ينفي عن التصوف القول بالجبر، والركون إلى التسليم والسلبية. وبعد البيان، تم إبرازُ الدور العملي لمجموعة من الأخلاق والمنازل المنتقاة وهي: الإخلاص، والإيثار، والصدق، والورع والزهد، والإحسان، والفتوة، والحياء، والحرية، والوقت، والقدوة والمثال، والخشوع والتواضع، والصمت، والرجاء، والقناعة، والمحبة، ومخالفة النفس، والرحمة، والاقتداء بالشيخ، ثم استخراجُ إشارات اقتصادية في ثنايا أخلاق صوفية، ثم خُتم هذا الفصل بذكر نماذج من الفكر الصوفي المؤثر في النهضة؛ واقتصر البحث على إبراز دور الطريقة السنوسية في تأسيس دولة ليبيا الجريحة، فقد أسهمت في تحرير البلاد، وبناء الإنسان جسدا وروحا، ثم ثنَّى البحث بذكر أثر بديع الزمان سعيد النورسي في النهضة التربوية والفكرية والأخلاقية للشعب التركي، والتي أثمرت انقلابا

في سمات المجتمع التركي من مجتمع مقود بالأغلال نحو المدنية الغربية في شكلها الأجوف، إلى مجتمع معتزٍّ بهدي دينه، متمسك بأخلاقه، مهتد بتاريخه، يصبو نحو التقدم والحضارة، يريد إبراز ذاته وهُويته، وفرضها في ظل الهيمنة الغربية.

ثم جاءت الخاتمة حاملة للنتائج المتوصَّل إليها، مع مجموعة من التوصيات التي ظهرت مهمة أثناء عملية البحث.

الفصل الأول

منظومة الأخلاق الصوفية، المفهوم، والأصول، والاختصاص.

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق.

المبحث الثاني: مكانة الأخلاق في الفكر الصوفي.

المبحث الثالث: مصادر الأخلاق الصوفية.

المبحث الرابع: هل اختصَّ الصوفيةُ بأخلاقٍ دون مَنْ سواهم؟

يكتسي البحث المتعقّل عن حقيقةٍ من المعارف المدروسة، التعرُّض أولا إلى بيان مفهوم هذه المعارف في اللغة الأصليَّة التي نشأت فيها هذه المعارف؛ لتصور مدى صلة المصطلح بأصله اللغوي، ومدى بقاء ذلك المعنى على أصله، أو أنه انزاح من معناه اللغوي إلى معنى جديد، جلبه الاصطلاح الضيِّق، الذي نشأ في ظلِّ العلوم المبتدعة، بعد عصور التأليف والتدوين للعلوم في التراث العربي والإسلامي، وهذا كله لأجل تحقيق تصوُّر مبدئيٍّ لحقيقة المصطلح، لتسهل عملية إبرازه، ثم الحكم عليه، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره. وقد أعرض البحث عن إدراج باب لتعريف التصوف، ولتاريخ ظهوره أو تطوره، طلبا للاختصار، ولكثرة ما ألِّف في ذلك، ولعلَّ ما يوجد في ثنايا هذا المقدمات في هذا الفصل، وغيره، من تعريفات للتصوف تفي بالمراد، وتكفي طالبَ البيان، وخاصة مما له علاقة بموضوع الأخلاق.

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق.

تعددت تعريفات الأخلاق واختلفت تبعا للحقل المعرفي الذي أنتجها، لذلك قبل الشروع في كشف آثار الأخلاق الصوفية، يجدر بالبحث أن يلقي نظرة على مفهوم الأخلاق الصوفية من خلال الحقل المعرفي الإسلامي الذي أنتجها، فيُبِينُ عن حقيقتها في اللغة وفي الاصطلاح الصوفي، أو الفلسفي الإسلامي بصفة عامة لأن تأثيرات المفاهيم فيها لم تخل من علاقة التأثر والتأثير.

المطلب الأول: مفهوم الأخلاق في اللغة والاصطلاح العام

أصل مادة (خلق) في اللغة أن تدل على معنيَيْن هما: تقدير الشيء، أو كون الشيء أملس[1]. أما في الاصطلاح فقد عرَّفوا الخُلُقَ على أنه: "ملكة تصدر عنها الأفعال النفسانية من غير

[1]– أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ/ 1979م، دمشق، ج 2، ص ص 213– 214. (بتصرف)

رَوِيَّة، ويمكن تغييرها؛ للتجربة، ولورود الشرع به، واتفاق العقلاء. وتخلف الاستعداد فيه بحسب الأمزجة"[1].

وعند تأمُّل التعريف الاصطلاحي ومحاولة ربطه بالمعاني الذي وردت بها اللغة؛ نجد أن **المعنى الأول** اللغوي وهو تقدير الشيء راجع إلى الملكة والجِبِلَّة التي خُلق عليها الإنسان، وفي هذا رعاية لجانب الطبع في الخُلق الذي يُطبع عليه الإنسان فتصدر عنه الأفعال دون فكر وإعْمالِ نظر؛ لأنها كالحركات الآلية. أما المعنى الثاني اللغوي فيمكن أن يكون كالنتيجة للمعنى الأول، فمادامت الأخلاق هيئة راسخة في النفس فهي ثابتة لا تتغير، فهي كالصخرة الملساء، تنزلق عليها كل الأخلاق والطباع غير الأصيلة والمتكلَّفة من صاحبها لأنها بخلاف الواقع.

أما **المعنى الثاني** في الاصطلاح العام ففيه الإشارة إلى الرأي القائل أن للكسب أثرا في الأخلاق، فيمكن أن تتغير، والشاهد لذلك التجربة، فكثير من الناس تخلصوا من الأخلاق غير المرضية بالمجاهدة والرياضة. لذلك دعت الشرائع إلى الأخلاق الحسنة، ونفَّرت من السيئة، لإمكان الانتقال من واحدة إلى أخرى. ولو عدم هذا الإمكان لكان في التكليف والوعد بالثواب محض لغو لا طائل من ورائه.

المطلب الثاني: مفهوم الأخلاق في الفكر الصوفي

تعدَّدت تعريفات الخُلق والإشارات إليه في كتب الصوفية، وهذا التعدد راجع إلى اختلاف المُعَرِّفين في ذلك؛ فمنهم من رام بيان بعض أفراد الخُلق عند النطق، أو إصلاح خطأ سلوكي شهده، ومنهم من يذكر تعريفا يغلب عليه التجريد والتنظير، ومن هؤلاء أبو إسماعيل الهروي(ت:481هـ/ 1089م) إذ يقول في "منازل السائرين": "الخُلُقُ: ما يرجِعُ إليه المتكلِّف من نعته"[2]. وقد شرح ابنُ القيم(ت:751هـ/1350م) هذا التعريف فقال:" فمتكلِّف

[1] – عضد الدين الإيجي، **المختصر في علم الأخلاق**، تح: نزار حمادي، دار ابن عرفة، د ت، تونس، ص3.

[2]– محمد عبد الرؤوف المناوي، **شرح منازل السائرين**، تحقيق: عاصم الكيالي، مؤسسة كتاب ناشرون، ص 161.

ما ليس من نعته ولا شيمته يرجع إلى شيمته، ونعته وسجيَّته، فذلك الذي يرجع إليه هو الخلق"[1]. فالخُلق على هذا الأساس قد يكون أقرب إلى معنى الفطرة والطبع، وأبعد عن التطبع والاكتساب والمجاهدة. فكلما حاول المرء تكلف شيء من الأخلاق والسجايا، فإنه يرجع إلى ما جُبِل عليه، أو ما عوَّد نفسَهُ عليه؛ لأنه يجد في طبعه ميلا إليه وموافقة.

من أجل ذلك اشترط الصوفية في صفة الخُلق السهولة، وهي أن تصدر الأفعال من غير رويَّة؛ لأنَّ مَنْ تكلَّف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد ورويَّة، لا يقال: خلقه السَّخاء والحلم[2]. وهذا المعنى كما ذُكر سابقا لا يتمحَّض تماما إلى الرأي القائل أن الخُلق جِبِلَّة خالصة، وإنما قد يكون هذا الخلق نشأ عن مجاهدة ومصابرة حتى صار جِبِّلَة أو كالجِبِّلة، ويشهد لهذا قول الصادق المصدوق ﷺ: «إنَّما العِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، وإنَّما الحِلْمُ بِالتَّحَلُّمِ، ومَن يَتَحَرَّ الخَيْرَ يُعْطَهُ، ومَن يَتَّقِ الشَّرَّ يُوقَهُ»[3]. وقول شرف الدين البوصيري المشهور:

والنَّفْسُ كالطِّفلِ إنْ تُهْمِلْهُ شَبَّ*عَلى حُبِّ الرَّضاعِ وإنْ تَفْطِمْهُ يَنْفَطِمِ[4]**

وقد ردَّ أبو حامد الغزالي (ت:505هـ/ 1111م) قول من قال أن الخُلُق هو صورة الباطن، والخَلْق هو صورة الظاهر، فكما لا يتصور تغيير الصورة الظاهرة فكذلك الأمر بالنسبة للصورة الباطنة. فأوضح أن هذا الزعم صادر ممن استقلَّ بالمجاهدة والرياضة والاشتغال بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق، وقد استدلَّ بأدلة شرعية، وبالعادة، والعقل على إمكان التغيير في الأخلاق[5]. والمتأمل للتعريف الذي قال به الهرويُّ يجد أنه لم يخرج عن التعريف الاصطلاحي العام الذي قال به المتكلمون والفلاسفة، لذلك انسحب الخلاف في تعيين

---

[1]– محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ط1، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، 1431هـ/ 2010م، بيروت، ص 603.

[2] – محمد أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ط1، دار المنهاج، 1432هـ/ 2011م، جدة، ج 5، ص191.

[3] – هناد بن السري، **الزهد**، ط1، تح: عبد الرحمن الفريوائي، دار الخلفاء، 1406هـ، الكويت، ج 2، ص 605.

[4] – البوصيري، **الديوان**، ط2، تح: أحمد بسج، دار الكتب العلمية، 1426هـ/ 2005م، بيروت، ص 166.

[5] – الغزالي، **مصدر سابق**، ج 5، ص 199. (بتصرف)

حقيقته بين الطبع والتَّطبُّع من حقل إلى آخر. وإن كانت التعريفات الفرعية للخُلق متعددة في كتب التصوف، بحيث يظهر فيها نفَسهم الخاص أكثر مما هو عليه المعنى في التعريف الاصطلاحي العام.

المبحث الثاني: مكانة الأخلاق في الفكر الصوفي

يمتلك كل فكر أو تراث إنساني في ثنايا منظومته مجموعة من الأخلاق التي تعبِّر عن هُوِّية ذلك الفكر، فتحدد الأخلاقُ الأصولَ والفروعَ، وتوضح الأهدافَ التي ترمي إليها الأفكار. فهي بمنزلة المرآة العاكسة لحقائق ومكنونات الفكر. أما في الفكر الصوفي فتحتل الأخلاق الحيز المهم، وذلك أن منظومته الفكرية قائمة على السلوك، والعمل والتجربة، فهي نتاج قرون ماضية من الأدب المنتقل عبر المشايخ، والتلاميذ، فالأخلاق ميزة هذا الفكر، يقول المستغانمي (ت: 1327هـ/1909م): "والصوفية رضي الله عنهم لا يُعرَفون ولا يتميزون إلا بالأدب، إذ الشرائع كلها أدب مع الحقيقة، لولا الأدب ما ظهرت أسرارها، ولا أشرقت أنوارها، وليس في الوجود إلا الحقيقة"[1]. وفي كلام الكاشاني إشارة إلى أن الصوفية جعلوا السير إلى الله تعالى بمثابة السفر، فجعلوا له مصطلحات تشبه السفر الطبيعي، من ذلك البداية وهي الجهل والنقصان الطبيعي، والنهاية وهي الكمال الحقيقي، بالوصول إلى الحق سبحانه وتعالى، ومنازل للسفر وهي الصفات الحميدة والأخلاق الكريمة، حيث تترقى الروح في الأحوال والمقامات في كل درجة إلى الأعلى بالتدريج. فالمنزل الأول اليقظة، والمنزل الأخير هو التوحيد، وهو أقصى منازل هذا السفر[2].

ولقوة العلاقة بين التصوف والأخلاق، قسَّم الصوفيةُ الناسَ باعتبار استجابة النفوس إلى تحسين الأخلاق إلى ثلاث طوائف: عبَّاد، وزهَّاد، وصوفيَّة. فأما العُبَّاد فنفوسهم أجابت

---

[1]– محمد بن أحمد البوزيدي المستغانمي، **الآداب المرضية لسالك طريق الصوفية**، ط1، ضبط: عاصم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1427هـ/ 2006م، ص 9.

[2]– محمد الفيض الكاشاني، **العرفان والسلوك عند أهل البيت**، ط1، بيروت: دار الصفوة، 1423هـ/ 2011م، ص ص 9، 10. (بتصرف)

الأعمال فأقبلت عليها، وجمحت عن الأخلاق؛ لأنهم يسلكون بطريق الإسلام. وأما الزهاد فنفوسهم أجابت بعض الأخلاق دون بعض؛ لأنهم سلكوا بنور الإيمان. وأما الصوفية فنفوسهم أجابت إلى الأخلاق كلها؛ لأنهم راضوا نفوسهم بالمكابدات والمجاهدات حتى أجابت إلى تحسين الأخلاق؛ ولأنهم سلكوا بنور الإحسان، فتنورت قلوبهم بنور اليقين[1]. لذلك امتلك الفكر الصوفي منظومة متكاملة قائمة على السلوك والمعاملة، لأنها تعكس المرتبة الثالثة وهي الإحسان، بعد مرتبة الإسلام والإيمان. والأخلاق ليست محض تنظير وتجريد قال به أصحابه، وإنما هو ما وجده كل سالك للطريق، فعمل به، أو تكلم به، أو دعا إليه. والأخلاق عندهم قائمة على الأدب مع الله تعالى، والمعاملة مع الخَلْق، والمراد بالخَلْق ليس البشر فقط، وإنما يتعداهم إلى جميع المخلوقات من نبات وحيوان وجماد، ولهم في سير النبي ﷺ أعظم القدوة.

وأوَّل موضع يظهر من خلاله الاهتمام بالأخلاق، تعريف التصوف عندهم. فهو وإن تعددت تعريفاته. وذلك التعدد سببه اختلاف أحوال الناطقين بتلك التعريفات، لأنهم نطقوا عن تجربة، والتجارب مختلفة، فكلٌ عبَّر عن التصوف بحسب ما وجد من الأحوال، أو ما بلغ من المقامات. فممَّا أوردوه من تعريفات وكان له تعلق بالأخلاق؛ قولهم: "التصوف خلُقٌ، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف"[2]. وقولهم: التصوف مراقبة الأحوال، ولزوم الأدب. ومن أقوالهم في تعريف الصوفيّ أنه: كالأرض، يُطرَح عليها كل قبيح، ولا يَخْرُج منها إلا كل مَليح. وقولهم: "أن الصوفيَّ لا يكدره شيءٌ، ويصفو به كل شيءٍ"[3]، وقولهم:

---

[1] – عمر السهر وردي، **عوارف المعارف**، تح: عبد الحليم محمود وآخر، دار المعارف، 2000م، القاهرة، ج 2، ص 62. (بتصرف)

[2] – عبد القاهر السهر وردي، **آداب المريدين**، ط2، تح: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، 1434هـ/2013م، بيروت، ص 22.

[3] – عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، 1409هـ/ 1989م، بيروت، ص ص 466-467.

"التصوف الخُلُق مع الخَلق، والصدق مع الحق"[1]، وقولهم :"التصوف خلق كريم يخرجه الكريم، إلى قوم كرام"[2]، وقولهم: "التصوف كله أدب، ولكل وقت أدب، ولكل حال أدب... ولكل مقام أدب، فمن لزم الأدب بلغ مبلغ الرجال، ومن حرم الأدب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يرجو القبول"[3].

والأخلاق تعكس في حقيقتها جمال الباطن، وهو مقدم على جمال الظاهر؛ لأن جمال الباطن هو الأساس في قبول الأعمال؛ فـ"لا تصح عبادة الباطن، وعمارة القلب بالعلم، إلا بعد طهارته عن خبائث الأخلاق وأنجاس الأوصاف"[4]. لقوله ﷺ: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى أعمالكم وقلوبكم»[5]. وجمال الباطن محبوب لذاته، لأنَّه جمال العلم والعقل والأخلاق، لذلك يرى ابنُ القيِّم أنه محلُّ نظر الله تعالى من عَبْدِه وموضع محبته. وجمال الباطن يزيد الصورة الظاهرة جمالا، وإن لم تكن ذات جمال. فيكتسي صاحبها من الجمال والمهابة والحلاوة بحسب ما اكتست روحه من تلك الصفات الباطنة، وإن كان أسودا أو غير جميل. وهذا مما يشاهده ويعاينه أرباب القلوب والمعاملات من العارفين بالله تعالى[6]. ويُقدَّم جمال الباطن على جمال الظاهر لسبب آخر، وهو أن الجمال الباطنيّ يقوم على المعاناة، والتصبر، والمجاهدة، في اكتساب العلم والمعرفة الصحيحة، والعمل بما يأمر العقل السليم، والتحلي بالأخلاق الفاضلة، وإلزام النفس بالثبات على ذلك في كل حال، والأحوال مختلفة الألوان والواردات، مع دوام التحفظ

---

(1) – عمر السهر وردي، **مصدر سابق**، ص 59.

(2) – أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ضبط وتعليق: سامي جاهين، دار الحديث، 1430هـ/ 2009م، القاهرة، ج 1، ص 51.

(3) – عبد القاهر السهر وردي، **مصدر سابق**، ص ص 20، 21.

(4) – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 1، ص181.

(5) – لمعرفة درجة الحديث ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، **صحيح سنن ابن ماجه**، ط1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1417هـ/ 1997م، الرياض، ج 3، ص 356.

(6) – ابن قيم الجوزية، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، دار النبلاء، د.ت، بيروت، ص221. (بتصرف)

والتيقظ لكل ما ينافي أصولها. وهذا بخلاف الجمال الظاهريّ الذي لا كسب للمرء فيه، بل هو أمر وهبيٌّ، يعطيه الخالق جلَّ وعلا من يشاء من خلقه[1].

المبحث الثالث: مصادر الأخلاق الصوفية

قبل الكشف عن أصول الأخلاق في التصوف الإسلامي يكون من الضروري التعريج على مسألة أصل التصوف ذاتِه، فقد وردت دراسات عديدة اختلفت في نسبة التصوف إلى مصادر خارجية عن الإسلام، ومن المفكرين الذين حملوا لواء النسبة الخارجية في العصر الحديث نجد **زكي مبارك** في كتابه "الأخلاق عند الغزالي" حين يقول: "وهذا التصوف الذي يترسم الغزالي آثار أصحابه ليس في جملته مما تدعو إليه الشريعة الإسلامية، وإنما هو مزيج من عدة مذاهب هندية ويونانية، نقلت إلى المسلمين، وصادفت هوى في نفوس الزاهدين منهم، فوسموها اسمَ الدين، ووضعوا لها على حسابه القواعد والأصول"[2]. وقد تتابع طائفة من المفكرين على تدعيم وتكرير هذه الفكرة، وعلى رأسهم **محمد عابد الجابري** في "العقل الأخلاقي العربي".

وقد تنبَّه الغزالي إلى وجه الشَّبَه في الأخلاق، وكثير من المعاملات، والمجاهدات والرياضات بين صوفية الإسلام، وما ورد عند فلاسفة اليونان وغيرهم في مسألة الأخلاق ورياضة النفوس، فقال عن الأخلاق عند الفلاسفة: "وأما الخُلقيَّة فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية، وهم المتألهون المواظبون على ذكر الله تعالى، وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا، وقد انكشف لهم في مجاهدتهم من أخلاق الناس وعيوبها، وآفات أعمالها ما صرَّحوا بها، فأخذها الفلاسفة

---

[1] – صالح أحمد الشامي، **التربية الجمالية في الإسلام**، ط1، المكتب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م، بيروت، ص 152. (بتصرف)

[2] – زكي مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**، مؤسسة هنداوي، 2012م، المملكة المتحدة، ص 82.

ومزجوها بكلامهم توسُّلا بالتجمُّل بها إلى ترويج باطلهم"[1]. فكأن الغزالي استبق اعتراضا من مفكري العصر، في أن تشابه الممارسات دليل على وحدة الأصول. وقد ردَّ زكي مبارك على توجيه الغزالي، فرأى أنه وفقا لكلام الغزالي فلا أثر ولا فضل لما كتبه فلاسفة اليونان في موضوع الأخلاق، وإنما الفضل راجع إلى أوتاد الصوفية، فاستغرب زكي مبارك صدور تلك الأخلاق من فلاسفة اليونان، مقتبسين إياها من متألهين سابقين لهم، والحال أنهم كانوا يعبدون ألف إله وإله، بل كان من آلهتهم من يحضُّ على اللذة، ويمهِّد للفسق والفجور سبلا كثيرة. ورأى أن الغزالي استفاد ذلك كلَّه من كتب الفلاسفة، وقام بتعليبه وتزويقه بصبغة الدين والتصوف[2].

والرأي أن زكي مبارك قد غلب على فكره وثنُ المعجزة الفريدة، أو النهرُ اليوناني، أو المركزية اليونانية للفلسفة والتفكير. وكأنَّ اليونان عاشوا في كوكب منفرد، وعمِلوا ب"العزلة الصوفية"، فأنتجوا ما عُلِم من آثارهم! وهذا محال؛ "لأن التاريخ لا يمكن كتابته كما لو كان ينتمي إلى جماعة واحدة من الناس، والحضارة تمَّ بناؤها تدريجيا نتيجة إسهام إحدى الجماعات في وقت ما، وجماعات أخرى في أوقات أخرى"[3]. ولم تبعد بلاد اليونان زمن سقراط، وأفلاطون وأرسطو عن بلاد النبوات والأخلاق الطاهرة، وهي بلاد الشام ومصر. ولم تخل تلك البلاد من أتباع الأنبياء، بعد موسى عليه السلام. وإذا كان في بلاد الجزيرة العربية قبل بعثة النبي ﷺ وُجِد من المتألهين من كان على ملة إبراهيم عليه السلام، والفترة الزمنية بينهما حوالي 24 قرنا. فكيف بمن كان قريبا من بلاد الشام، ومصر، وهي حينئذ قرار كثير من أنبياء من بني إسرائيل قبل وبعد موسى عليه السلام. فاحتمال عدم تأثُّر اليونان ببقايا هدي أنبياء في الإلهيات وغيرها بعيد، وعدم متابعتهم الأنبياء لا يمنع من أنَّ دعوة الأنبياء قد بلغتهم. فقد ينتقل إليهم من أخلاق الأنبياء

---

[1] – الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ط2، مراجعة: محمد سعيد البوطي وآخرين، دار التقوى، 1992م، دمشق، ص 51.

[2] – زكي مبارك، **مرجع سابق**، ص 74. (بتصرف)

[3] – جون هوبسون، **الجذور الشرقية للحضارة الغربية**، ط1، تر: منال قابيل، مكتبة الشروق الدولية، 2006م، القاهرة، ص 11.

وأتباعهم، دون أن يكون لهم تصديق بنبواتهم. وقدرة وسرعة اليونان وغيرهم في التنقل عبر البحار وغيرها، سبب آخر في إمكان، بل وقوع وتحقق التأثر.

وهذا أحد الفلاسفة المؤثرين، المتمثل في ديموقريطوس (ت: 370 ق.م) يقول: "لقد طفت بمعظم أرض كل ملك من الملوك في زماني باحثا أقصى الأنحاء، ورأيت معظم الأجواء والبلاد، وسمعت من العلماء الكثيرين ولم يفقني أحدٌ فيما كتبت، ولم يفقني في بيان البراهين أحد حتى المصريين ... وهم الذين عشت معهم باحثا غريبا حتى بلغت الثمانين"[1]، وهذا سقراط يلتقي بحكيم هندي، فيسأله الهنديُّ عن فلسفته، فيجيب سقراط أنه يدرس الشؤون البشرية، فيتعجب الحكيم الهندي ويقول: يستحيل للمرء أن يفهم الشؤون البشرية ما لم يدرك الشؤون الإلهية أولا[2]. وقد عقد أحد الباحثين مقارنات بين القيم الدينية، والقيم الفنية، والأخلاق عند اليونان والمصريين، فأرجعها شيئا منها إلى الأصول المصرية، وأورد أمثلة عديدة على أصول تلك القيم، وأشار إلى حديث أفلاطون الذي لا ينقطع في ثلاثيته عن مصر، ومما ورد عنه قوله: "إن الأخلاق فوق الطبيعية التي لاحظ بعض الباحثين أن أخلاق أفلاطون تنتمي إليها، تذكرنا بالأخلاق الدينية عند اليهود، الذين أشرنا إلى أنهم قد نقلوا كثيرا من عناصر الثقافة المصرية، بل إن أخلاق النهي التي لمسناها عند سقراط، كانت معروفة لديهم أيضا"[3].

فحقيقة امتداد المعارف والسلوك في مسار الزمن لابد منه، فالرسالات السماوية لم تأت بأتباع جدد لم يعيشوا على وجه البسيطة، فجلبتهم معها من السماء، ولم تقم بشفط عقول وأذهان المخاطبين بها مِنْ كُلِّ ما تراكم في العقل والوجدان والسلوك البشري على مدار القرون الغابرة، والحديث النبوي ((إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق))، شاهد على ذلك.

---

(1) – محمود علي، **الأصول الشرقية للعلم اليوناني**، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1998م، القاهرة، ص 29.

(2) – **المرجع نفسه**، ص 29. (بتصرف)

(3) – حسن طلب، **أصل الفلسفة حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانية**، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2003م، القاهرة، ص 194.

فاستمرارية الجنس البشري، وتطوره حَمَلَ كل تجارب الأمم الغابرة في باطنه. يقول **السيد حسين نصر**: "...فإذا هم دعوا أفلاطون إمام الفلاسفة، وأفلوطين الشيخ اليوناني أي المرشد الصوفي، فذلك أيضا لأنهم رأوا في مؤلفاتهما تعبيرا عن تلك العقيدة الفلسفية التي بسطها الإسلام بعد ذلك. ثم إن في فلسفة السُّهْرَ وَرْدِيّ الإشراقيَّة إشارات متلاحقة إلى حكمة عامة مشتركة بين جميع الأمم السابقة برزت بصيغتها الشاملة في العرفان الإسلامي"[1]. وأشار بعدها إلى أن هذه الحكمة هي التي اختار تسميتها مفكرون بالفلسفة "المستمرة الشاملة". والرأي أن قول الفلاسفة المتقدمين بوجود العلة الأولى أو الفاعلة مثلا، لا يعني إقرارهم بوجود الإله الحق الذي دعا الأنبياء إلى عبادته من لدن نوح إلى محمد عليهم السلام، فالعلة الأولى قد تفسَّر - وقد فسرت- على أنها قوة قاهرة، أو هي الطبيعة، أو هي كائن خارق. فاتفاقهم مع دعوة الأنبياء كان مقتصرا على اعتبار وجود قوة أو علة، دون تعيينٍ لحقيقتها.

ومصر هذه التي احتفى بها فلاسفة اليونان كثيرا وربطوا بها الصلات، وأنشأوا إليها الرحلات العلمية، امتلكت منذ القدم مجموعة من المعارف الفائقة في الرياضيات، والطب، والطبيعة، وكانت لها تقاليد دينية ثابتة بالكتابة في الآثار، وكان لها نظم سياسية واجتماعية وأدبية، أرجعها الباحثون إلى النبي إدريس عليه السلام، والذي وردت له تسميات عديدة عند الشعوب تلك الأزمنة وعند التي تلتها، فمنه توارث الناسُ الحكمة، والزهد، ومعرفة الله تعالى، وهو القائل: حفظ فروض الشريعة من تمام الدين، وتمام الدين من كمال المروءة، والمروءة خاصة الإنسان العارف[2]. وقد أفصح **حسين نصر** عن واقع ثَبَتَ، وخلاصة نَتَجَتْ لدى مفكري الغرب المعاصرين في عدم نسبة التصوف الإسلامي إلى مصادر خارجية، وهم بالأساس من تَوَلَّوْا كِبْرَ هذا الزعم، من خلال بحوثهم القائمة على التفتيش الفجّ في أصول كل مسألة مدروسة، وكأنهم حسدوا أن يكون في الإسلام ما يمثل

---

[1] –حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ط1، تر: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، 1975م، بيروت، ص 171.

[2] – محمود الشناوي، **الدين في الحضارات الشرقية القديمة وأثره في الديانات السرية والفلسفية لدى اليونان**، ط1، دار الحضارة للنشر والتوزيع، 2022م، طنطا، ص 64. (بتصرف)

ثورة روحية متفردة في تشكلاتها، أصيلة في منابعها، فقال: "فالكثيرون منهم اليوم يتقبلون الرأي الذي يردُّ التصوف إلى أصل إسلامي، ويجمع بينه وبين الإسلام بحلقة لا تقبل الانفصام، بدلا من متابعة القدماء في ردّه إلى بعض المؤثرات الدخيلة في الإسلام"[1]. هذا ما يمكن أن يُنبَّه إليه في مسألة أصول التصوف ومصادره، وبعده يمكن للبحث الانتقال إلى مصادر الأخلاق الصوفية التي رأى البحث أنه استمدَّ الأخلاق منها.

فمادام التصوف لونا من ألوان التفكير والسلوك الإسلامي، فلا ريب أن يستمد من مصادر الإسلام الأصيلة والمتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية وما يتبعهما. ومع هذا فلم يقتصر استمداده للأخلاق على هذه المصادر الأصلية، بل تعداه إلى مصادر أخرى اختص بها الصوفية دون غيرهم؛ وهو ما سيذكر بعدُ، كالإلهام، والتخلق بمعاني الأسماء الإلهية، ونحوها، وما ذاك إلا لتفرد الصوفية بفهوم واستنباطات وإشارات تمكنوا من ملاحظتها والتنبه لها من خلال الممارسات والتجارب المتعددة، في طريق السلوك، والصحبة، والمراقبة الباطنية للأخلاق، والمعاملات الظاهرة والباطنة التي عايشوها مع الحق والخلق. وقد أفصح **ابن عربي**(ت: 638هـ/1240م) عن بعض مصادر المعرفة، ومنابع الاستمداد للتصوف الإسلامي - والأخلاق تبع لذلك- فقال: "ومدار العلم الذي يختصُّ به أهل الله تعالى على سبع مسائل من عَرَفها لم يعتص عليه شيء من علم الحقائق، وهي معرفة أسماء الله تعالى، ومعرفة التجليات، ومعرفة خطاب الحق عباده بلسان الشرع، ومعرفة كمال الوجود ونقصه، ومعرفة الإنسان من جهة حقائقه، ومعرفة الكشف الخيالي، ومعرفة العلل والأدوية" [2].

---

[1] – حسين نصر، **مرجع سابق**، ص 14.

[2]– محمد بن علي ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ط1، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، 1420هـ/1999م، بيروت، ج 1، ص 59.

المطلب الأول: معرفة الأسماء وتجلياته مصدر الأخلاق الصوفية.

وردت في نصوص الشريعة متون تصرح تارة، وتنبه تارة أخرى على أن مصدر الأخلاق يكون من معاني الأسماء والصفات الإلهية، منها قوله ﷺ: «إن لله مائة وسبعة عشر خلقا فمن أتى بواحدة مِنها دخل الجنَّة»[1]، والحديث الذي يروى: «تخلَّقوا بأخلاق الله»[2]. وقد نفى الغزالي أن يكون في هذا التخلق نوعا من الحلول والاتحاد، وبعد أن ذكر الاحتمالات الخمسة التي يتعلق لها هذا التخلق، قال: "فهذه خمسة أقسام،،، الصحيح منها قسم واحد، وهو أن يثبت للعبد من هذه الصفات أمور تناسبها على الجملة وتشاركها في الاسم، ولكن لا تماثلها مماثلة تامة، كما ذكرنا في التنبيهات"[3].

ومن النصوص التي تنبِّه على هذا الأمر ما روي أن النبي ﷺ قال: "قال اللَّه: أنا اللَّه، وأنا الرَّحمن، وهي الرَّحم، شققت لها اسما من اسمي، فمن وصلها وصلْته، ومن قطعها بَتتُّه"[4]. ففي هذا الحديث القدسي تنبيه على أن معنى الوصل الموجود في الرحم، مأمور به، استنادا إلى رابط الاشتقاق، فمادام أنَّه سبحانه وتعالى قد اشتق لها اسما من اسمه، فلا بد أنه قد علق بها من المعاني ما يراعى فيه المعنى الأصلي الموجود في اسم الله تعالى الرحمن، والذي من صفاته الرحمة البالغة والكثيرة، المستلزمة للوصل وعدم القطيعة، والمستفادة كثرتها وسعتها من اسم المبالغة الآتي على وزن فعلان.

وقد أشار ابن عربي إلى هذا المعنى حين قال في الفتوحات المكية: "فاعلم علمك الله سرائر الحِكَم، ووهبك من جوامع الكَلِم أن الأسماء الحسنى التي تبلغ فوق أسماء الإحصاء عددا، وتنزل دون أسماء الإحصاء سعادة، هي المؤثرة في هذا العالم، وهي المفاتح الأُوَّلُ التي لا يعلمها إلا هو، وأنَّ لكل حقيقة اسما ما يخصها من الأسماء، وأعني بالحقيقة حقيقة

---

[1]– الحكيم الترمذي، **نوادر الأصول في أحاديث الرسول**، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، د.ت، بيروت، ج 2، ص 312.

[2] – الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، بيروت، ص 5. (بتصرف)

[3] – الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، ط1، تح: بسام الجابي، دار ابن حزم، 1424هـ/2003م، بيروت، ص 151.

[4] – عبد الله ابن أبي شيبة، **المصنف**، ط1، تح: كمال الحوت، دار الرشد، 1409هـ، الرياض، ج 5، ص 217.

تجمع جنسا من الحقائق"[1]. فالأسماء الإلهية هي المصدر الأساس الذي تستجلب منه الحقائق والمعاني التي تستمر بسببها الحياة، ولها تأثير في الكون انطلاقا من كونها أعلاما على الخالق القادر المدبر، والذي اتَّصف بها أزلا.

وفائدة معرفة الأسماء والصفات وإدراك معانيها، أمر يثمر كلَّ خير للعبد، يقول العز بن عبد السلام في كتابه الماتع الموسوم بـ" شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال" الذي وضعه خصيصى لبيان كيفية التخلق بالأسماء والصفات، يذكر في أوَّله أهمية التَّخلق بمعاني الأسماء والصفات: "اعلم أنَّ معرفة الذات والصفات مثمرة لجميع الخيرات العاجلة والآجلة، ومعرفة كل صفة من الصفات يثمر حالا عليه اثر، واقوالا سنية وأفعالا رضية، مراتب دنيوية ودرجات أخروية"[2].

والتخلق بمعاني الأسماء الإلهية الذي درج على اعتباره الصوفية مصدرا من مصادر الأخلاق عندهم، وما ذلك منهم إلا تحقيقا لمعنى المحبة الإلهية، فإن المحبة إذا خلت من الشوائب والأطماع لا تزال تقرب المحبوب من محبوبه من خلال انتفاء كل الفوارق، والموانع من الصفات المانعة من الوصل، أو المعيقة من تحقيق التشبه الأمثل، "وبكمال وصف المحبة تجذب صفة المحبوب تعطفا على المحب المخلص من موانع قادحة في صدق الحب، ونظرا إلى قصوره بعد استنفاد جهده، فيعود المحب بفوائد اكتساب الصفات من المحبوب، فيقول عند ذلك:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا*نحن روحان حَلَلْنا بَدَنا**

فإذا أبصـــــرتني أبصرتـه*وإذا أبصـــرته أبصرتنا**

وهذا الذي عبَّرنا عنه حقيقة، قول رسول الله ﷺ: ((تخلقوا بأخلاق الله))، لأنه بنزاهة النفس، وكمال التزكية يستعد للمحبة، والمحبة موهبة غير معلة بالتزكية"[3].

---

[1] – ابن عربي، **الفتوحات**، ج 1، ص 155.

[2] – عز الدين بن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، ط1، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م، بيروت، ص 20.

[3] – عمر السهر وردي، **عوارف المعارف**، ص 300.

فالتخلق بأخلاق الله تعالى الغرض منه التحلي بمعاني تلك الأسماء والصفات بما يناسب المخلوق، وأقرب وسيلة لهذا التخلق تنشأ من خلال الذكر الدائم لهذا الأسماء، فهذا التخلق ليس مبنيا على التفكر العقلي المجرد، والاستنباط والفهم، وإنما سبيله العمل والصلة من خلال الذكر، يقول عبد الرحمن طه: "ولما كان الذاكر يتحقق بمعنى هذا الاسم أو ذاك من أسماء الله عند انكشاف له، كرما وجودا من الحق سبحانه وتعالى، فإن استعماله لهذا الاسم أو ذاك يفيد تحليا وتخلقا به يخصُّه دون غيره، بحيث يكون كل ذاكر مبتدئا طريقا جديدا في استعمال هذا الاسم لم يسبقه إليه غيره، فتأخذ طرق الذاكرين في التخلق والتخليق بهذا الاسم أو ذاك تتنوع بتنوع المدد الذي يغمرهم في تحققهم بمعنى هذا الاسم أو ذاك"[1]. فالذاكر تتجدد كل من معاني الأسماء الإلهية والصفات كلما داوم على الذكر، فيثمر ذلك في نفسه تغيُّرا في السلوك والأخلاق، بما يتوافق مع تلك المعاني، فتكون معاني الأسماء سببا في إحداث تأثير واضح في الذاكر دون غيره، لأن سبيله في كسبها العمل لا النظر، "وحيث أن الإله هو الحي الذي لا يموت، فلا حياة أكمل من حياته؛ وحيث إن كل صفة من صفاته المثلى تطوي في ذاتها كل الصفات الأخرى، فلا صفة إلهية إلا وهي تتمتع بالحياة الأكمل؛ وعليه، فإذا دخل المتخلق في التحقق بأحد أسمائه الحسنى، فإنه يحيا حياة ليس كمثلها شيء، قوة وامتلاء، فتكون أفعاله فوَّارة بالحياة الأسمى"[2].

فقد ذكر السُّهْرَ وَرِدِيُّ(ت: 632هـ/1234م)، وجها لطيفا في قوله عائشة رضي الله عنها، لما سئلت عن أخلاق النبي ﷺ، فقالت: "كان خُلُقُه القرآن"[3]. ففَسَّرَ هذا الحديث بطريق الإشارة فقال:" فيه رمزٌ غامضٌ وإيماءٌ خفيّ إلى الأخلاق الربانية، فاحتشمت من الحضرة الإلهية أن تقول: متخلقا بأخلاق الله تعالى، فعبَّرت عن المعنى بقولها: كان خلقه القرآن

---

[1] – عبد الرحمن طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، المركز الثقافي العربي، 1997م، دار البيضاء، ص 173.

[2] – عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط1، المركز الثقافي العربي. 2000م، الدار البيضاء، ص 86.

[3]– رواه مسلم في حديث طويل عن قيام الليل. ينظر: صفي الدين المباركفوري، **منة المنعم في شرح صحيح مسلم**، ط1، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 1420هـ/ 1999م، الرياض، ج 1، ص 468.

استحياء من سُبحات الجلال، وسَترا للحال بلطف المقال، وهذا من وفور علمها وكمال أدبها"[1].

إذا فالنبي ﷺ هو القدوة في التخلق بمعاني الأسماء والصفات الإلهية. فهو المثال الذي يحتذى في طريق التخلق لأن هذا السبيل لابد فيه من القدوة العملية، والنموذج الإنساني وإلا كان أمرا مخوفا لا تأمن عواقبه، ومفازة لا نجاة منها.

المطلب الثاني: نصوص الشرائع مصدر الأخلاق.

أهمُّ ما يميز خطاب الله تعالى لعباده بلسان الشرع مصدرا التشريع الإسلامي؛ وهما القرآن الكريم والسنة النبوية، فهما الوحي الذي جمع حقائق ومظاهر التخلق الإسلامي في أكمل وجه. لذلك كان اعتناء أعلام التصوف بنصوص الكتاب والسنة كثيرا. وبالشريعة عموما، فهي أول مدارج الكمال، ولولاها لعُدِمَ الأساس الذي قامت عليه الرسالة، ولأهميتها قال الجنيد: "لو كنتُ ذا سلطان لضربتُ عنقَ كلِّ من يقول: ما ثَمَّ إلا الله، لأنه يلزم من ظاهر مقالته هذه، نفي الخلق ونفي جميع الشرائع المتعلقة بهم"[2].

ومن تأمَّل طرفا من كتب الصوفية المتقدمين وجد أنها تعمد إلى نصوص الكتاب والسنة خلال افتتاحها الحديث عن الأخلاق الصوفية، ايذانا منها أن الاعتبار يكون لهذين المصدرين أولا، ومن ذلك صنيع أبي طالب مكي، وكذا الغزالي، فنصوص الشرائع السماوية أول ما يأخذ منه الأخلاق عندهم، قال أبو طالب مكي عند ابتدائه الكلام في الصبر: "وهو المقام الثاني من مقامات اليقين. قد جعل الله عزَّ وجلَّ الصابرين أئمة للمتقين، وتمَّم كلمته الحسنى عليهم في الدين، فقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴿24﴾﴾، وقال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾ . وقال رسول

---

[1] – عمر السهروردي، **عوارف المعارف**، ج 2، ص 58 .

[2] – سعاد الحكيم، **الجنيد تاج العارفين (الأعمال الكاملة)**، ط2، دار الشروق، 1426هـ/2005م، القاهرة، ص 178.

الله ﷺ: ((إنَّ في الصَّبر على ما تكره خيرا كثيرا)). وقال المسيح: "إنكم لا تدركون ما تحبُّون إلا بصبركم على ما تكرهون""[1].

فنصوص الشرائع من كتاب وسنة هي من مصادر استنباط الأخلاق، ومن منابع التخلق الصوفي، لما فيها من الوحي الإلهي المعصوم، والذي يمثل الغاية في بيان القيم المثلى، والنهاية في وسائل اكتساب الأخلاق؛ ففيها من ذكر سير الأنبياء والصالحين، ما يمكِّن من استخلاص السبيل الواضح في التعامل مع الموافق والمخالف، والإرشاد إلى تنوع طرق الإصلاح باختلاف الأحوال والمنازل التي ينزلها الداعي إلى الهدى والصواب. كما أنها تنطوي على إشارات عظيمة وآداب عالية في التعامل مع الخالق تعالى، فهذا خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام حين حاجَّه قومُه، يخبر عن إله الكون الحق، فيذكر من صفاته تعالى أنه الخالق، والهادي، والرازق، والشافي، والمميت، والمحيي. لكنه عندما أتى على المرض فلم يقل (يمرضني) ولم ينسب الإمراض إليه تعالى، أدبا ووقارا، بل نسبه إلى نفسه، فقال: ﴿ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿77﴾ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿78﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿79﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿80﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿81﴾ وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿82﴾ ﴾ [الشعراء: 82].

ومن هذه الإشارات الأخلاقية التي يمكن أن يستشفَّها القارئ للقرآن الكريم، خلق التواضع لدى الخليل حين سأل ربه، وهو من هو، وقد بلغ من القرب ما بلغ، حتَّى أشفى على منزلة الخُلَّة فقال: ﴿ رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴿83﴾ ﴾ [الشعراء: 83]. فقد سأل ربه أن يسلكه في سبيل الصالحين، وفي هذا إضافة إلى التواضع معنى آخر، هو أنه على حقيقته في طلب الكمال، بسؤاله خليله، أن يجعله ضمن سلسلة الصالحين من السابقين واللاحقين، من النبيّين والأولياء، لأنهم بصلاحهم سيكونون سببا في صلاح أحوال الناس جميعا. وهكذا جميع الأنبياء، فطلب مراتب الكمال الروحي كان دأبهم جميعا.

---

[1] – محمد أبو طالب مكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، ط1، تح: محمود الرضواني، مكتبة دار التراث. 1422هـ/2001م، القاهرة، ج 2، ص 538.

وجميع ما يتعامل به الصوفي من أخلاق، وأذواق في العلاقة مع الله تعالى، أو مع الناس، لا ينضبط معه، ولا يعمل به، إلا إذا وافق الكتاب والسنة، قال أبو سليمان الداراني: "ربَّما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياما، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين: الكتاب والسنة"[1]. ففي هذا الكلام ضابط اعتبار كل ما يرد على الصوفي، وهو موافقة نصوص الشريعة، فهي عندهم كالمصفاة التي لا يرشح منها إلا ما كان سائرا في هديها.

المطلب الثالث: الشيخ خليفة النبي ﷺ في التربية والتَّخلق.

تعد القدوة العملية في منظومة التصوف أهمَّ مصدر من مصادر التلقي الصوفي للأخلاق، و ما ذلك إلا أن التصوف قائم على التربية، والتربية الصوفية مفتقرة عموما إلى شيخ، فالشيخ أساس في هذه المنظومة، لأن فكرها وسلوكها قائم على السند، وهذا السند يظهر في سلسلة الشيوخ. لذلك اكتسب هذا التلقي صلابة وقوة في النقل فقد يرتقي إلى التواتر الذي هو عند المتكلمين من مراتب اليقينيات.

وأعظم قدوة عند الصوفية الإنسان الكامل وهو النبي ﷺ، فمنه تقتبس الشريعة والأخلاق. وما ذاك إلا لمدح الله تعالى بوصفه بالخلق العظيم في القرآن الكريم. وما نعت خُلُقه بالعظيم إلا لتحققه بكمالات خاصة وهبت له من الوهاب الكريم، فكان من أوائلها تطهير قلبه من حظِّ الشيطان، مما هو مكتوب على بني آدم، في قصة شق الصدر. فكان هذا اصطفاء وتخيرا على منوال قوله تعالى: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴿41﴾﴾ [طه: 14].

درج الصوفية على اعتبار التجسيد الحق للإنسان الكامل في النبي ﷺ لذلك كان اعتبارهم ذلك التزاما بوثوقية أكبر في التخلق النبوي، فالأمر قائم على التزكية الإلهية له، من أجل هذا حرص الصحابة على الأخذ من الأخلاق بالمعاينة والمشاهدة والمراقبة، فهو المربي الأول بالحال والمقال وبالنظرة، يقول عبد الرحمن طه: "فقد توجه الصحابة رضوان الله عليهم إلى سلوك رسول الله ﷺ، وراقبوه مراقبة مستمرة، وتفقدوا تفقدا مباشرا جميع

[1] – سعاد الحكيم، **مرجع سابق**، ص 177.

أعماله وأغلب أحواله، حتى إنهم ربما توقَّفوا عن الفعل الذي أباحه لهم قولا مع تركه إياه، حرصا على تقديم الاقتداء بالفعل على العمل بالقول"[1]. وفي هذا تنبيه إلى السند العملي للأخلاق عند الصوفية وغيرهم، فطريق الأخلاق قائم على الفعل والعمل لا على النظر والعلم فحسب.

اختصاص الإنسان الكامل بالنبي ﷺ يمثل حلقة من حلقات الختم النبوي، فهو الذي اجتمعت فيه الكمالات التي وجدت في غيره من الرسل والأنبياء، فلا جرم أن يكون في الخاتم جميع المسك الذي حوته تجارب الدعوات الطاهرة. فاعتباره سيد ولد آدم مستلزم لامتلاكه جميع الكمالات التي سبقت عند أشرف الخلق وهم أصفياء الله تعالى من الأنبياء. يقول **عبد الكريم الجيلي** في حديثه عن الأنبياء والأولياء: "...ثم إنهم متفاوتون في الكمال، فمنهم الكامل والأكمل، ولم يتعيَّن أحد منهم بما تعيَّن به محمد ﷺ في هذا الوجود من الكمال الذي قطع له بانفراده فيه، شهدت له بذلك أخلاقه وأحواله وأفعاله وبعض أقواله، فهو الإنسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء والكمل صلوات الله عليهم ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل، ومنتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل ... ولا يجوز إسناد تلك العبارات إلا لاسم محمد ﷺ؛ إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق، وليس لأحد من الكُمَّل ما له من الخلق والأخلاق"[2].

هذا عن القدوة الأولى في منظومة التزكية والتصوف الإسلامي، أما القدوة الثانية فهي الشيخ المربي، وهو أحد أركان الطريقة الصوفية، إذ يعد الموجه والهادي إلى سبل الطريق الصوفي عموما عند الصوفية، وإن كانت تختلف مكانته حسب الأزمنة التي تطرأ على المجتمعات، ووفقا للمتغيرات التي تنشأ، إلا أنه تختلف مهامه باختلاف أنواع المريدين، وباختلاف المنازل التي ينزلها المريد. ولهم من سياسة والعناية بنفوس المريدين، وبالنوازع التي تتجاذبهم ما يختصون به دون غيرهم، فهم متفاوتون في التعامل مع الخلق بقدر قربهم

---

[1] – عبد الرحمن طه، **العمل الديني**، ص 191.

[2] – عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، ط2، تح: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، 2005م/1426هـ، بيروت، ج 2، ص 249.

وبعدهم عنهم، فكلما قربت الصلة زاد امتحانهم وشدتهم على المريد، وكلما بعدت الصلة زادت الرأفة والشفقة منهم. فلهم من فنون التربية ألوان متعددة. يقول السهر وردي "...لكن العارفون يختلفون على قدر هممهم وأحوالهم في التربية، على اختلاف أخلاق المريدين، فمنهم المربي بالحال فقط، أو به، أو بالقال، والمريد بين أيديهم في البداية؛ كالمريض بين يدي الطبيب ينظر ماذا يناسب داءه من الدواء المبقي لصحته أو المفيد لها. وقد قالوا: العارف ما وُجِدَ فيه ثلاثة: دين الأنبياء وسياسة الملوك، وتدبير الأطباء"[1].

وقد اختلف الناس في ضرورة وجود شيخ التربية الصوفية للمريد في الأندلس اختلافا بلغ أشده، مما دعا أبا إسحاق الشاطبي (ت:790هـ/1388م) إلى أن يبعث إلى الصوفي الكبير ابن عابد الرندي(ت: 792هـ/1390م)، وإلى القاضي والفقيه المالكي المشهور بابن القبَّاب (ت: 778هـ/1377م)، يبحث فيهم معهم إمكان الاستغناء عن الشيخ، والاكتفاء بمدونات التصوف المشهورة كإحياء الغزالي، والرعاية للحارث المحاسبي[2]. فأجاب كل واحد منهم بحسب ما رأى. الأمر الذي دعا ابن خلدون إلى تحرير محل النزاع، وتفصيل المسألة وفقا لما أورده أولئك المتستَفتين، وقدَّم رأيه الذي ارتضاه وحققه بحسب اجتهاده.

يرى ابن خلدون أنه بعد تتبُّع أقوال ومذاهب الصوفية أنَّ المجاهدات عندهم لا تخرج عن ثلاثة أنواع: مجاهدة التقوى، ومجاهدة الاستقامة، ومجاهدة الكشف والاطِّلاع. وهذه المجاهدات بهذا الترتيب كل واحدة تفضي إلى الأخرى، فهي كالمدارج التي لابد من واحدة لبلوغ الأخرى. فمجاهدة **التقوى** قائمة على الوقوف عند حدود الله تعالى، وهي منزلة الورع المعروفة. أما مجاهدة **الاستقامة**، فهي حمل السالك أو المريد نفسه على تقويم النفس، ومغالبتها على التوسط في جميع الأخلاق، حتى تتهذب بها ويتحقَّق حصولها، فتَحْسُن الأخلاق، وتصدر عنه في شكل الجبلة والطبيعة، فهي تطبُّع كسبي غير وَهْبِيٍّ. أما المجاهدة الثالثة فهي مجاهدة **الكشف والمشاهدة**، وقد ذكر من شروط تحققها؛ ثلاثة شروط،

---

[1] – عبد القاهر السهر وردي، **آداب المريدين**، ص 88.

[2] – ابن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، ط1، تح: محمد الحافظ، دار الفكر، ط1، 1417هـ/1996م، بيروت، ص ص 34-35. (بتصرف)

الأول والثاني فهو حصول المجاهدتين معا. أما الشرط الثالث فهو ضرورة اتخاذ الشيخ خلال هذه المجاهدة، وأنه مفتقر إليه في هذه المجاهدة افتقار وجوبٍ واضطرار لا يسعه غيرُ الشيخ فيها؛ لأنها لا تحصل دون وجوده. أما المجاهدتين السابقين، فإنهما وإن كانتا غير مفتقرتين للشيخ، إلا أن وجوده مطلوب لكنه لا يصل إلى حد الوجوب؛ لإمكان تحصيل مآخذهما من الكتاب والسنة وسِيَر المتقدمين[1].

من أجل هذا وضع أحمد زروق(ت: 899هـ/1494م) في قواعده، قاعدة أسماها (أخذ العلم والعمل عن المشايخ أتم من أخذه دونهم)، ومما جاء فيها مبينا أهمية الشيخ في التربية قوله: "فأما العلم والعمل فأخذه جليٌّ فيما ذكر وكما ذكر، وأما الإفادة بالهِمَّة والحال فقد أشار إليها أنس بقوله: «ما نفضنا التراب على أيدينا من دفنه ﷺ حتى أنكرنا قلوبنا»، فأبان أن رؤية شخصه الكريم كان نافعا لهم في قلوبهم. والعلماء ورثة الأنبياء حالا ومقالا، وإن لم يدانوا المنزلة، وهو الأصل في طلب القرب من أهل الله في الجملة؛ إذ مَنْ تحقق بِحالةٍ لمْ يَخْلُ حَاضِرُوه منها، فلذلك أمِرَ بصحبة الصالحين، ونُهِيَ عن صحبة الفاسقين، فافهم"[2]. وذلك أن صحبة الشيخ نافعة في هداية المريد، يقول الشعراني: "فلذلك كنت أقول في غالب عهود الكتاب وهذا العهد يحتاج من يعمل به إلى شيخ يسلك به الطريق، ويزيل من طريقه الموانع التي تمنعه عن الوصول إلى التخلق به، أو نحو ذلك من العبارات إشارة إلى أنه لا يلزم من معرفة الفقيه بالأحكام الوصول إلى العمل به. بل يحتاج مع ذلك إلى شيخ يريه معالم الطريق كما وقع للإمام الغزالي والشيخ عز الدين بن عبد السلام وغيرهما"[3]. فعمل الشيخ قائم على توجيه المريد، والأخذ بيده إلى الصواب من الأخلاق؛ بتقديم ما يصلح له، وتأخير ما هو قابل للتأخير. وإرشاده إلى الخروج من الصفات الباطنة الذميمة.

---

[1] – **المرجع نفسه**، ص ص 124– 126. (بتصرف)

[2]– أحمد زروق الفاسي، **قواعد التصوف وشواهد التعرف**، عناية: نزار حمادي، المركز العربي للكتاب، د.ت، الشارقة، ص ص 116، 117.

[3]– الشعراني، **لواقح الأنوار القدسية**، ص 4 .

وقد رأى الشعراني وجوب اتخاذ الشيخ، في كل حال؛ لأن المريد لا يستطيع الوصول من دون شيخ:" فعلم أن كل من لم يتخذ له شيخ يرشده إلى الخروج من هذه الصفات فهو عاصٍ لله تعالى ولرسوله ﷺ ، لأنه لا يهتدي لطريق العلاج بغير شيخ ولو حفظ ألف كتاب في العلم، فهو كمن يحفظ كتابا في الطب ولا يعرف ينزل الدواء على الداء، فكل من سمعه وهو يدرس في الكتاب يقول إنه طبيب عظيم، ومن رآه حين يسأل عن اسم المرض وكيفية إزالته قال إنه جاهل، فاتخذ لك شيخا واقبل نصحي وإياك أن تقول طريق الصوفية لم يأت بها كتاب ولا سنة فإنه كفر"[1]. وقد ردَّ الشعراني على اعتراض محتمَل؛ وهو أنَّ أمر وجوب اتخاذ الشيخ لم يكن معهودا عند السلف والأئمة المجتهدين، وقدرهم معلوم في التزكية والتقوى، فقال: "واعلم أنَّ كلَّ من رزقه الله تعالى السلامة من الأمراض الباطنة كالسلف الصالح والأئمة المجتهدين، فلا يحتاج إلى شيخ ﴿ بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ ﴾ [القيامة:14]"[2].

واشترطوا الشيخَ في تحقق السلوك الصحيح لِمَا لهُ من خبرة في المعاملات والمجاهدات، ودربة في التفريق بين أنواع الواردات، فهو "عارف بالكتاب والسنة عارف بميزان الخواطر النفسية والشيطانية والملكية والرحمانية، عارف بالأصل الذي تنبعث من هذه الخواطر من حضرات الأسماء الإلهية، عارف بالعلل والأمراض المعوقة عن صحة الوصول إلى عين الحقيقة، عارفا بأمزجة المريدين ليعطي كل إنسان من العمل والطعام وغيرهما ما يقدر عليه، عارفا بالعلائق الخارجة عن أعمال الطريق كالميل إلى الوالدين والأولاد والزوجة. والآمال والرياسة له قدرة على جذب المريد واستخلاصه من أغمام الشياطين، وأيدي العوائق بواسطة رغبة المريد في طريق الله"[3].

وإن كان الشيخ هاديا للمريد في التخيُّر بين الأخلاق الواجب عليه اتخاذها، فهو كذلك مصدر من مصادر الأخلاق، فقد ألف الشعراني في هذا الباب كتاب "البحر المورود في

---

[1] – **المصدر نفسه** ، ص9.

[2] – **المصدر نفسه** ، ص9.

[3]– عبد الوهاب الشعراني، **الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق**، ط2، تح: حسن الشرقاوي، دار المعارف، 1991م، القاهرة، ص ص 46، 47.

المواثيق والعهود" خصَّه في العهود التي أخذت عليه من مشايخه الذين ذكر أسماءهم في التخلق بأخلاق معينة، قال في أوّله: "فهذه عهود ومواثيق أُخِذَتْ علينا من سادتنا ومشايخنا الذين عاصرناهم وبعضها من نور صفاتهم وأخلاقهم المحمدية، حسب ما قدرنا عليه من التخلق بها، وذلك لأن أخلاق الأكابر لا ملقى لأمثالنا إلى ذوقها ولا التخلق بها، وغالبها من هؤلاء الأعيان العشرة ..."[1]. لذلك ذكر في موضع آخر أن من شروط المريد مراقبة شيخه والنظر في أخلاقه المحمودة مدة حياته، والاتصاف بها، لأن في ذلك كمال الأدب والإخلاص للعهد الرابط بينهما. يقول الشعراني: "ومن أخلاقهم أن يكون أحدهم كثير النظر في أخلاق شيخه ليتأسى بما فيها من زهد وورع وخشوع وقناعة وتفويض وتسليم وصبر وغير ذلك، ولا يهمل أخلاق شيخه، فلا يتخلق منها إلا إذا مات شيخه، يصير حكويا، يقول كان شيخنا كذا وكان يفعل كذا ... فالعاقل من تدارك ما فاته من شيخه على يد شيخ آخر، ولم يغش نفسه"[2].

وأخْذُ المريد الأخلاقَ من الشيخ فيه احترام للسلسة والسند الطريقي، إذ أن أمرَ الانتقال في الطريقة موكول إلى السند، فلا بد من وجوده لتحقيق قدر أكبر من الوثوقية والضبط في التلقي. والاهتمام بالشيخ يضفي على الأخلاق جانبا من العمل أكثر من النظر، وفيه تحقيق لمبدأ الاقتداء المؤيد، الذي هو من طرق التخلق الإسلامي المؤيد، يقول عبد الرحمن طه: "فإن طالب مرتبة التخلق المؤيَّد يجتهد في البحث عمن تحقق فيه التخلق النبوي، باحثا عن سنده في ذلك حتى يصعد به إلى الرسول ﷺ؛ ومتى ظفر بهذا المتخلق المستند، سلَّمه قياده وأخذ عنه، وهو متيقن من أنه سوف يحصِّل على يده ما لا يقدر على تحصيله بنفسه، وذلك لإيمانه الذي لا يتزحزح بأن العمل يُتوارث، متخلقا عن متخلِق، كما يتوارث القول، راوية عن راوية "[3].

ولأهمية السند في التخلق الصوفي، قال البسطامي(ت:261هـ/874م): "من أخذ هذه الطريق عن خبر متصل الإسناد، كان في غاية القرب من رب العباد، ومن لا أستاذ له،

---

[1]– عبد الوهاب الشعراني، **البحر المورود في المواثيق والعهود**، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، 1424هـ/ 2004م، القاهرة، ص5.

[2]– الشعراني، **الكوكب الشاهق**، ص 133.

[3]– عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق**، ص 85.

فالشيطان أستاذه"[1]، كما اعتنوا بعلو السند أسوة بعلماء الحديث؛ من خلال تقليل المشايخ المتوسطين، فقد ذكر الشعراني ذلك مقوّيا حجته في تأليف كتاب "المنن الكبرى" فقال: "وإنما خصصت تشييد الكتاب بأخلاق هؤلاء الأشياخ الثلاثة دون غيرهم، لما تواتر عن أصحابهم أنهم كانوا يقولون إن مشايخنا أخذوا طريقهم عن رسول الله ﷺ يقظة ومشافهة بالشروط المعروفة عند القوم، فبيني وبين رسول الله ﷺ من طريق سيدي إبراهيم المتبولي رجلان، ومن طريق غيره رجل واحد"[2].

والأثر الذي يتركه الاقتداء بالحي، يتمثل في تحقيق تكامل أخلاقي تجتمع عليه جلُّ جوارح المريد، فيدخل في فعل التخلق بجميع وجوده، يقول عبد الرحمن طه: "لقد سلف أن مبدأ الاقتداء بالحي يوجب على المتخلق أن لا يعتمد في تخلقه على نفسه ولا على ميت أو غائب، وإنما ينبغي أن يعتمد على شخص متخلق غيره يكون على قيد الحياة وعلى شرط الحضور؛ يلزم من ذلك أن التخلق المؤيد عبارة عن تخلق تشترك فيه مجموع جوارح المتخلق وجوانحه، بمعنى أنه يدخل في فعل التخلق بجمعيته، حتى يستوليَ هذا الفعل على تمام أنفاسه وألحاظه وعلى تمام حركاته وسكناته، بحيث تسري الحياة الخلقية سريانا في كل ذرة من ذرات بدنه وفي كل معنى من معاني روحه"[3].

إذا فالأثر الذي يتركه الاتصال بالشيخ الحيّ يكون أبلغ خاصة في ميدان التخلق والتأسي، لأن نقل المعاملات والمجاهدات ينبغي فيه التقليد والتوجيه، وهذا أمر معاين في واقع التربية والتعليم، لحصول الفائدة العميمة من خلال تعدد منافذ التعلم الإنساني بزيادة الحواس في مرحلة التلقي، إضافة إلى الإيمان القائم على الصلة الروحية بين المريد والشيخ.

---

[1]– محمد المنالي الفاسي، **سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية**، تح: عبد الحي اليملاحي، جمعية تطاون أسمير، 1433هـ/ 2012م، تطوان، ص 62.

[2]– عبد الوهاب الشعراني، **لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق**، ط1، عناية: أحمد عزو عناية، دار التقوى، 1425هـ/ 2004م، دمشق، ص 14.

[3]– عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق**، ص 86.

المطلب الرابع: الإلهام الرحماني مصدر التخلُّق الصوفيّ.

الإلهام عند الصوفية يعنون به "علوما ذاتية حاصلة عن إخبار من الحق بلا واسطةٍ غيرٍ، وغيريَّة بين المخبَر والمخبِر له"[1]. فهو إذا متعلق بعالم الأنوار الإلهية، عالم الغيب المخفي الذي لا يتم التواصل معه إلا إلهاما عن طريق تلقٍ من علو تمثله الصفات الإلهية وتجلياتها وإشراقاتها، مما يزود الصوفي بمعرفة أسرار الكينونة أو الوجود. ولقد استخدم الصوفيَّة ألفاظا أخرى للدلالة عليه؛ منها (الإشراق)، و(الشهود)، و(التجلي)، و(المكاشفة)[2].

والسبيل إلى حصول الإلهام عند **الغزالي** شَغْلُ النفس بالمجاهدات، ومحو الصفات الذميمة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكامل الهمَّة على الله تعالى، فتكون النتيجة أن يتولى الله تعالى القلب، فينوِّره بأنواع المعارف والعلوم، فتفيض عليه الرحمة، وينشرح صدره لفعل وتقبل الأخلاق الفاضلة، لانكشاف الحجاب عن وجه القلب بلطف الرحمة، وتلألئ حقائق الأمور الإلهية، فينسحب ذلك على الجوارح والأخلاق؛ فإنَّ في كلَّ صفة تظهر في القلب يفيض أثرها على الجوارح حتى لا تتحرك إلا على وَفقها لا محالة [3].

والأخلاق والمعاملات تُلهَم من دون واسطة من لدن الله تعالى، لذلك عَدَّوهُ من المنن التي يمنَّ الله بها على المصطفَيْن الأخيار. يقول ابن عربي في وصف طائفة منهم: "قد أعلمهم الله بالمواطن، وما تستحقه من الأعمال والأحوال، وهم يعاملون كل موطن بما يستحقه، قد احتجوا على الخلق واستتروا عنهم بستر العوام، فإنهم عبيد خالصون مخلصون لسيِّدهم مشاهدون إياه على الدوام في أكلهم وشربهم ويقظتهم ونومهم وحديثهم معه في الناس، يضعون الأسباب مواضعها، ويعرفون حكمتها حتى تراهم كأنهم الذي خلق كل شيء، مما تراهم من إثباتهم الأسباب وتحضيضهم عليها"[4].

---

[1] –عبد الرزاق الكاشاني، **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، ط1، تح: مجيد هادي زاده، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط1، 2000م، طهران، ص 114.

[2] – ناجي حسين جودة، **المعرفة الصوفية**، ط1، دار الهادي، ط1، 1427هـ/ 2006م، بيروت، ص 194. (بتصرف)

[3] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 5، ص 69، 212. (بتصرف)

[4] – ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 5، ص 51.

وأبرعُ الصوفية في الإفصاح عن هذا المصدر للأخلاق عبدُالوهاب الشعرانيّ، فقد وضع كتاب "لطائف المنن والأخلاق، في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق" أو ما يعرف بـ "المنن الكبرى" أفرده للأخلاق التي امتنَّ الله عليه بها دون غيره من السالكين، فرأى من الواجب عليه دلالة الناس عليها ليعرفوها فينتفعوا بها عملا، وينفعوا الآخرين إرشادا إليها. قال الشعراني في بداية كتابه: "وبعد فهذه جملة من النعم والأخلاق التي تفضل الحق تعالى بها عليَّ أوائل دخولي في محبة طريق القوم رضي الله عنهم أجمعين... فكان ذلك من جملة شكر نعمة الله تعالى عليَّ؛ إذ خلَّقني بهذه الأخلاق بعد أن كنت معرًى منها"[1].

وقد صرَّح الشعرانيُّ بهذا المصدر في مواطن منها قوله: "... ثم إلهامي جوامع الكلم من التسبيح والاستغفار، حيث ذهلت عما ورد في السنة لدهشة وارد أو نحوه... ثم تربية الحق لي برؤيتي العبر في غيري، ثم نفرة نفسي من الدنيا، وممن يحبُّها، ثم حمايتي من الأتباع الذين يتعصبون لي بالباطل"[2]. إذا فالإلهام كذاك يعد مصدرا لتلقي الأخلاق عند الصوفية، وإن شكِّكَ في حقيقته وأشكاله من المخالفين للصوفيَّة. إلا أنه ما دام الأمر راجعا إلى التجربة الشخصية، والممارسة الفردية فلا يسع الإنكار، وتُوكَلُ الأقوالُ إلى قائليها، ويُسَلمُ لهم بها، لأنه أمرٌ غيبيّ قائم على وصلٍ خاص.

المبحث الرابع: هل اختصَّ الصوفيَّة بأخلاق دون مَنْ سواهم؟

ومما يستدعي الإشارة والتنبيه في هذا المقام، سؤالُ: هل يمكن أن يقال إن للصوفية أخلاقا خاصة بهم؟ أم أن أخلاقهم هي أخلاق الإسلام عامة لا تجاوزه، وإن اختلفت عنه في التفاصيل. لذلك فمن تأمَّل مصادر الأخلاق التي تناولها المبحث السابق التي يستمد التصوفُ منها أخلاقه، تبيَّن له اختصاص الصوفية بجزء مهم من الأخلاق دون غيرهم، وذلك راجع إلى اختصاصهم بمصادر فريدة لا يشاركهم فيها غيرهم.

---

[1] – عبد الوهاب الشعراني، **لطائف المنن**، ص 11.

[2] – **المصدر نفسه**، ص 18.

وللإجابة عن السؤال الذي ورد يمكن أن يجد الباحث في كتب المتقدمين من الصوفية إشارات تَمَيُّزهم بأخلاق خاصة، من ذلك ما تمَّ ذكره سابقا من تصريح ابن عربي باختصاص الصوفية بمصادر المعرفة فقال: "ومدار العلم الذي يختص به أهل الله تعالى على سبع مسائل من عرفها لم يعتص عليه شيء من علم الحقائق "[1]. وقد أشار من قبله السراج الطوسي في كتابه "اللمع" إلى هذا التخصيص فذكر الصفوة من النابهين في الإسلام إلى ثلاث طوائف: أصحاب الحديث، وفقهاء، وصوفية. ولو كان صوفية تبعا لإحدى الطائفتين لما خصَّهم بالذكر، وجعلهم ثالث الطوائف، وبعد أن ذكر أنهم لا يختلفون عن الطائفتين السابقتين في المعتقد، بل قد شاركوهم في جميع العلوم التي اختصوا بها، ذكر ما اختصت به الصوفية عن غيرهم من المحدِّثين والفقهاء، وهي أن مذهبهم الأخذ بالأحسن، والأولى، والأتم، عملا بالاحتياط لأمر الدين، وتعظيم الأمر، واجتناب النهي. وأنهم تركوا الرخص، وطلب التأويلات، والميل إلى الترفه، والسعة، وركوب الشهوات، لما فيه من تهاون بأمر الدين، وإخلال بمبدأ الاحتياط الذي ارتضوه. بعد هذا قد ارتقوا درجات رفيعة من المعرفة، وتعلقوا بأحوال شريفة، ومنازل عالية من أنواع العبادات، وحقائق الطاعات والأخلاق الجميلة، وذكر أن لهم في هذا كله اختصاص عن غيرهم من الفقهاء وأصحاب الحديث، ثم أخذ يسرد في التخصيصات التي تفردوا بها عن غيرهم[2].

وفي كتاب القشيري المعروف بـ "الرسالة" أبْيَنُ دليل كذلك على اختصاص التصوف بطريقة مختلفة، فقد خص رسالته هذه بطائفة معينة دون غيرهم، وهي من اتبعت هدي التصوف وعملت به، قال في صدرها: "هذه رسالة كتبها الفقير إلى الله تعالى عبد الكريم بن هوازن القشيري، إلى جماعة الصوفية ببلدان الإسلام في سنة سبع وثلاثين وأربعمئة"[3]. وقد استفتح رسالته بعد ذكر أمور العقيدة، ثم ثنَّى بذكر سير رجال التصوف وأخلاقهم ومقولاتهم في أدب الطريق، لأن طريقهم مبني على العمل والتطبيق لا على التنظير والتجريد،

---

[1] – ابن عربي، **مصدر سابق**، ج 1، ص 59.

[2] – السراج الطوسي، **اللمع**، ص 28. (بتصرف)

[3] – القشيري، **الرسالة**، ص 18.

ثم ذكر بعد ذلك الأخلاق الصوفية المرضية التي دأب سالكو الطريق الصوفي على التحلي بها في شكل قاموس تعريفي.

وفي تفاصيل كتب الصوفية توجد تصريحات واضحة باختصاصهم بمعاملات وأخلاق فريدة، من هذا ما صرَّح به الغزالي عند حديثه عن منع الصوفية أنفسهم من كنز الأموال، وإباحة ذلك للعوام من غيرهم، فقال: "نعم، لا يدخل هذا في حد فتاوى الفقه؛ لأن مقادير الحاجات خفية، والنفوس في استشعار الفقر في الاستقبال مختلفة، وأواخر الأعمار غير معلومة، فتكليف العوام ذلك يجري مجرى تكليف الصبيان الوقار والتُّؤَدَةِ، والسكوت عن كل كلام غير مهم، وهو نقصانهم لا يطيقونه"[1]. فكلام الغزالي بيان لاختصاص الصوفية بنظر لا يمكن أن تصل إليه أنظار الفقهاء، فباب الاحتياط الذي قال به الصوفية مما اختصوا به دون غيرهم من الطوائف. ففي هذا المثال كان رأيهم متجها لمراعاة حال العوام والرفق بهم في عدم منع الادخار عليهم. وقد شهد زكي مبارك على اختصاصهم بأخلاق في معرض حديثه عن الغزالي فقال: "والواقع أن الغزالي وضع مؤلفاته في الأخلاق مشربة بنزعة صوفية، بل صرح بأن مدار أكثر كتابه الميزان على مذهب التصوف"[2].

ومن الدلالات التي لها طابع مصطلحي، ما يوجد في الفكر الصوفي من تفريق في تعريف المصطلحات الصوفية على ثلاثة مستويات وهي: عامة، وخاصة، وخاصة الخاصة. أو هي بعبارة أخرى الشريعة، والطريقة، والحقيقة. هذه المستويات الثلاث هي نتاج تجارب عملية صوفية، نطق بها أصحابها فعرَّفوا بما بلغهم من واردات، أو ما رأوه أو شاهدوه من تنزلات، أو وصلوا إليه من مقامات. فتعريفات العامة، أو الشريعة، هي حدود لها ارتباط بالفقه التقليدي المعروف عند المذاهب الفقهية المعروفة عموما. أما المستويين الثاني والثالث، فهما تابعان للحقل المصطلحي للصوفية بشكل صِرْفٍ. فالمستوى الثاني لأصحاب الطريق من مريدين وسالكين، أما المستوى الثالث فهو للشيوخ الواصلين، أو الرجال الكُمَّل الذين

---

[1] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 4، ج 316.

[2] – زكي مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**، ص 127.

بلغوا إما بجذب أو معاملة ومجاهدة وترقٍ في المقامات. وقد أوضح هذا الأمرَ ابنُ عربي في جواب له عن حقيقة الطريقة الصوفية الموصلة إلى الله تعالى، فقال: "فعلم أن الطريق إلى الله تعالى الذي سلكت عليه الخاصة من المؤمنين الطالبين نجاتهم، دون العامة الذين شغلوا أنفسهم بغير ما خلقت له، أنه على أربع شعب: بواعث، ودواع، وأخلاق، وحقائق، والذي دعاهم إلى هذه الدواعي والبواعث والأخلاق والحقائق، ثلاثة حقوق تفرض عليهم: حق لله، وحق لأنفسهم، وحق للخلق"[1].

ومما يُمَثَّلُ به لتفرُّد الصوفية بهذه تعريفات صنيع الغزالي عند ذكره تعريفات العلم عند المتكلمين والفقهاء، ثم قال: "وقال المتصوفة: المراد به هذا العلم –يريد به التصوف- فقال بعضهم: هو علم العبد بحاله ومقامه من الله عز وجل، وقال بعضهم: هو العلم بالإخلاص وآفات النفوس، وتمييز لمَّة الملك من لَمَّة الشيطان، وقال بعضهم: هو علم الباطن، وذلك يجب على أقوام مخصوصين هو أهل ذلك"(2). فانظر إلى ربطهم العلم بالعمل والسلوك، ففي هذا اختصاص منهم بتعريف العلم، فكيف بما سواه من المعاملات، والمجاهدات، والآداب، والأخلاق، وجعلهم علم الباطن والتفنن فيه مقصورا على أقوام معدودين مخصوصين.

بعد أن قضى البحث وَطَرَهُ في بيان مفهوم الأخلاق الصوفية، والكشف عن أصولها، ومصادرها، وبيان اختصاص التصوف بأخلاق تفرَّدوا بها تنظيرا وتطبيقا. يعوج به السير إلى بيان بدايات النهضة الفكرية في العالم العربي الحديث والمعاصر، والإفصاح عن مكانة الأخلاق في مشاريع النهضة التي شهدها العالم العربي والإسلامي، وأهمية هذه الأخلاق في كل عمل يُرجى منه التقدم والنهوض.

---

[1] – ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 1، ص 57.

[2] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 1، ص 55.

الفصل الثاني

مكانة الأخلاق في مشاريع النهضة العربية

المبحث الأول: بدايات النهضة الفكرية الحديثة في العالم العربي .

المبحث الثاني: مشاريع النهضة في الفكر العربي المعاصر .

المبحث الثالث: مكانة الأخلاق في مشاريع النهضة .

المبحث الرابع: أهمية الأخلاق في مشروع النهضة .

النهضة باعتبارها مصطلحا، تملك مرادفات عديدة، تحمل في طياتها معاني مشتركة كاليقظة، والإحياء، والبعث. كلها تشير إلى معنيَيْن مرادين، لا تخرج إلى غيرهما، وهما: إما الإنشاء الجديد من غير أن يسبقه مثال سابق، أو البناء على أمر سابق يُجعل كالركيزة التي ينطلق منها في عملية التشييد، وهو في هذا الحال أمر له بذور وإرهاصات سابقة.

1- بدايات النهضة الفكرية الحديثة في العالم العربي.

يجد القارئ لتاريخ النهضة الفكرية في العالم العربي الإسلامي المعاصر تعلقا شديدا ببدايات الفكر التنويري أو النهضوي الذي نشأ على أيدي مجموعة من المفكرين والأعلام بتأثير قوي لمخرجات النهضة الأوربية على العالم العربي والإسلامي. فلقد كان لهذه النهضة التي اكتسحت مجالات متعددة في الحياة الأثر الكبير في توجيه أنظار طائفة من الساسة ورواد الفكر إلى ضرورة النهوض بحال العالم الإسلامي، ومحاولة بعث الحياة في جسد الأمة التي أصابها الخمول والفتور، بعد قرون مضيئة من الاجتهاد والنهضة شهدها العالم الإسلامي خلال القرون الوسطى. وإذا لم يكن لارتدادات النهضة الأوربية على عاصمة الخلافة الإسلامية العثمانية الأثر الواضح في الفكر والحياة بشكل يدعو إلى الانتباه، فقد كان للحملة الفرنسية التي قام بها نابليون على مصر (1213هـ/1798م) الأثر الأكبر في استفاقة أذهان الرواد في محاولة الإجابة عن السؤال المحرج: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟

اختلفت نظرة المؤرخين لمسار النهضة في قلب العالم الإسلامي في تاريخ بدايتها، فإن كان محمود شاكر يُرجِع ذلك إلى قبيل الحملة الفرنسية على مصر، حيث ظهرت بوادر وبذور الإصلاح واليقظة العربية والإسلامية على أيدي خمسة من الروَّاد تمثَّلوا في: عبد القادر البغدادي(ت:1093هـ/م1683م)، والجبرتي الكبير(ت:1188هـ/1774م)، والمرتضى الزبيدي(ت:1205هـ/1790م)، ومحمد بن عبد الوهاب(ت:1206هـ/1792م)، ومحمد بن علي الشوكاني(ت: 1250هـ/1834م). وقد اختصَّ كل واحد من هؤلاء بباب من أبواب العمل، ولعل من أقربهم صلة بالغرب الجبرتي الكبير الذي

ربط صلات بطائفة من المستشرقين الذين وفدوا عليه لفكِّ رموز كثير من الكتب العربية والإسلامية ذات الطابع العلمي، وأخذوا عنه علم الهندسة وغيرها، لكونه كان مشتهرا بالتفنن في جميع العلوم، وتعليم الحرف والصنائع، وقد ملك ناصيتها، وبرع فيها، فبلغ الغاية. فرجع أولئك المستشرقين إلى بلدانهم، فنشروا ذلك العلم، وأخرجوه من القوة إلى الفعل، فاستفادوا منه أشياء كثيرة[1].

وأما **ألبرت حوراني** (1914/1993م) فإنه وإن اعتبر تاريخ الحملة الفرنسية كبداية لتلك النهضة في الشرق الإسلامي، إلا أنه كسابقه اعتمد التأريخ بالأشخاص لا بالاهتمامات أو الموضوعات الرائجة في تلك الفترة والمتعلقة بإرهاصات النهضة في الشرق، فلذلك كانت بداية النهضة الفكرية عنده من سنة 1831م، سنة رجوع البعثة المصرية من فرنسا والتي رافقها رفاعة الطهطاوي[2]. والتي تفرَّغ بعدها إلى مهام عظام قلما يستطيع حملها الرجال، من إنشاء للمناهج، والترجمة، والتعليم، والتفتيش، والتأليف للكتب والرجال، سعيا منه لمحاولة تغيير حال الناس، وبعثِ الشرق الإسلامي ليواكب التطور السريع الذي تعرفه المدنية الأوربية. ومن مؤلفاته التي لها تعلق بموضوع البحث نجد: "المرشد الأمين للبنات والبنين"، و"مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية"، و"تخليص الإبريز في تلخيص باريز".

هذا في المشرق العربي، ويقابله في المغرب خير الدين التونسي (ت: 1308هـ/1890م) وهو السياسي الذي تردد بين ثلاثة مراكز فكرية تونس، ومركز الخلافة، وفرنسا. فعايش الأحداث التي كانت تمر بها كلتا الضفتين المتناقضتين، فعرف الوقائع، وعاين الأسباب والنتائج، خصيصى أنه قارن وأحصى واقع عشرين بلدا أوربيا[3]، مما أكسبه نظرا فاحصا لواقع الشرق الإسلامي، والأحداث السياسية والاجتماعية التي مر بها العالم في تلك الفترة، واطِّلاعا ناقدا للفترات السابقة من التاريخ السياسي والاجتماعي للأمم، فأودع تلك التجارب

---

(1)– محمود شاكر، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، مكتبة الأسرة، 1997م، القاهرة،، ص ص 81-84. (بتصرف)

(2)– ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، تر: كريم عزقول، دار النهار، 1968م، بيروت، ص 92. (بتصرف)

(3)– خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم: محمد الحداد دار الكتاب المصري، 2012م، القاهرة، ص 177 وما بعدها. (بتصرف)

والتحاليل والتطلعات كتابَه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك". ولقد كان لأفكاره التي سطَّرها في كتابه أثرا في الحياة السياسية، وفي الحياة العلمية والفكرية بتونس، وخاصة المتصدرين للتعليم والتنظير بجامع الزيتونة فأثمرت تلك الجهود ما قام به محمد الطاهر بن عاشور من جهود في تطوير عملية التعليم، إيقانا منهم أن سبب تخلف العالم الإسلامي راجع إلى طرق التدريس، ومناهج التعليم وموادّه، وقد أودع **محمد الطاهر بن عاشور** (1879م/1973م) آراءه تلك كتابا خطيرا أسماه "أليس الصبح بقريب –التعليم العربي الإسلامي" جمعَ فيه ما رآه من عيوبٍ ونقائصَ في عملية التعليم، وحلول واقتراحات للنهوض بعملية التعليم بجامع الزيتونة حتى يصير مواكبا للتطور العلمي والاجتماعي الذي يعرفه العالم بأسره. وبالإضافة إلى كتابه "أصول النظام الاجتماعي" الذي أبان فيه عن إصلاح الفرد، وإصلاح المجتمع، عالج فيه كثيرا من المفردات المصاحبة لفترة النهضة كالعدل، والمساواة، والحرية، والديمقراطية، والتسامح، والسماحة ونحوها. وقد ذكر الغرض من تأليف هذا الكتاب فقال: "غرضي أن أبحث عن روح الإسلام وحقيقته من جهة مقدار تأثيره في تأسيس المدنية الصالحة، ومقدار ما ينتزع المسلم بها من مرشدات يهتدي بها إلى مناهج الخير والسعادة"[1].

ولم يكن **ابن عاشور** بمفرده رائد هذا الأمر بل شاركه فيه كثير من الأساتذة والعلماء النابهين في الزيتونة وغيرها، وقد ألقت هذه الحركة الإصلاحية بظلالها بعد ذلك على عملية التعليم التي واكبت مسيرة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالجزائر. وكما هو الشأن في المشرق فلم يكن الطهطاوي المتفرد بالاطلاع على المدنية الأوربية[2]، والإعجاب بها، والدعوة إلى الاقتباس منها لأجل النهوض بأمة الشرق، فقد كان للإرساليات التنصيرية التي كانت تقوم بها الكنائس في الشام إلى أوربا مشاركة في إطْلاعِ المبتَعَثين على الثورة التي تعرفها أوربا في ميادين الحياة المختلفة، مما كان سببا في تلقيح أفكار الكُتَّاب والرهبان والمدَرِّسين،

---

(1) – محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ط2، دار سحنون، 1427هـ/2006م، تونس،، ص 5.

(2) – علي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798– 1914م**، ط5، الأهلية للنشر والتوزيع، ط5، 1987م، بيروت، ص 25. (بتصرف)

ببذور النهضة والإصلاح، ومحاولتهم نقل تلك المعارف إلى أبناء أمتهم لكي يتعلموا التمدن الأوربي، ويتقدموا في سبل العيش من خلال العلوم الجديدة والفنون النافعة.

ولقد قارن فهمي جدعان بين المشروع المصري والتونسي، حيث اعتبر المشروع التونسي نمطا مختلفا في مواجهة المدنية الأوربية، حيث إنه يضيف إلى الجانب الديني اعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية وإدارية عميقة، وهذا راجع إلى طبيعة تكوين خير الدين السياسية والقيادية، واحتكاكه القريب بسراة المجتمع الأوروبي. فإذا كان نظر الطهطاوي انبنى على اقتراح عمليات التكيف مع الحضارة، والاستجابة لحاجات الحياة فيه، وهو بذلك يكرر ما قام به الأوائل من الفلاسفة إزاء التراث اليوناني وغيره، من خلال محاولة التوفيق والتنسيق بين الشرع وأحكامه والعقل وعلومه[1]. بينما قام المشروع التونسي على عملية تمثل للتطور التقني والمدنية الأوربية، مع السعي الداخلي إلى تحقيق سبل القوة والتطور بشكل يناسب المقومات الكامنة والإمكانات المتاحة.

وهذا الاختلاف في كيفية الاسترشاد بواقع المدنية الغربية، في رأيي راجع إلى طبيعة تكوين كل مفكر أو كاتب فالتكوين السياسي والقيادي لخير الدين التونسي يختلف عنه عند رفاعة الطهطاوي؛ الذي كان تكوينه أزهريا خالصا في أول الأمر، وفضوله الزائد وانبهاره بالمدنية الغربية، وغَيْرَتُهُ على حال الشرق الإسلامي المتدهورة، دفعاه إلى الطريقة التي ذهب إليها في تكييف مظاهر المدنية والتطور الأوربي الجديد مع ما يقتضيه الشرع وتعاليمه، وذلك لمرور الأمة الإسلامية بفترة طويلة من التقليد والجمود الذي رسَّخ في الأذهان أنَّ كل جديد بدعة، ولو كان في المستصنعات الجديدة والأمور الحياتية والمعاشية عند طائفة من أئمة الشرع، فضلا عن العامة. فسطوة الجانب الشرعي في نفوس العامة والساسة انتقلت من تعظيم الشرع والانقياد له إلى ما عداه، وهذا بخلاف ما حضَّ الإسلام فيه على النظر والتعلم والاجتهاد مما يرتقي بالحياة الإنسانية.

[1]– فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ط3، دار الشروق، 1988م، القاهرة، ص ص: 123-128. (بتصرف)

أما خير الدين التونسي فقد يكون نظره المتَّسِمُ بالمواجهة على رأي فهمي جدعان، راجعا إلى اقتراب نُذُر الاحتلال المسمَّى زورا بالانتداب الفرنسي على تونس، والذي كانت فظائعه في الجزائر قد بلغت أسماع التونسيّين، إضافة إلى قرب فترة الصراع بين المغرب الإسلامي وأوربا من حيث الزمن، خصوصا هجمات إسبان على شمال المغرب الإسلامي والتي ما فَتِئَتْ أن مسَّت غالب الساحل المغربي بعد سقوط الأندلس (897هـ/1492م)، فقد كان لهذا الصراع المرير الأثر في توجيه نظر خير الدين التونسي وإكسابه شيئا من المواجهة بخلاف ما كان عليه الأمر عند الطهطاوي.

ثم ظهر بعد رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي روادٌ حملوا مشعل التجديد والإصلاح، فتغيرت الأهداف بسبب احتلال القوى الغربية لكثير من الدول العربية والإسلامية، فبينما كانت أهداف الطهطاوي وخير الدين تصبو إلى التمدن والقوة، والثورة على العادات البالية لدول كانت تنعم بشيء من التحرر في اتخاذ القرار، نجد أن العلماء أو المفكرين الذين تلوهم قد انصبت تنظيراتهم وأعمالهم الميدانية على الإصلاح الديني[1]، إيمانا منهم أن التمدن الحقيقي لن يتحقق إلا من خلال إصلاح وتجديد التعليم الديني، وتطعيمه بمناهج مستفادة مما برع فيه الغرب، وهذا بسبب وجود مؤسسات رسمية كالأزهر وغيره من المعاهد حاربت التجديد والإصلاح في فترات مضت، وقد استعملوا الدعوة إلى الإصلاح الديني إذكاء منهم لروح التحرر والانعتاق في نفوس الشعوب الإسلامية، والتي كان غالبها يرزح تحت وطأة الاستعمار الظاهر أو المموَّه، مسلوبة الإرادة، أسيرة الحركة. وقد كان من أعلام هؤلاء محمد بن علي السنوسي، ومحمد أحمد المهدي السوداني، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد ورضا، وغيرهم كثير في المشرق والمغرب.

وقد ظهرت تيارات أخرى حملت همَّ النهضة العربية والإسلامية، إلا أنها اختلفت في اتجاهات فمنها من كان من اهتماماته إصلاح النظام السياسي، ونشر مبادئ الديمقراطية، ومحاربة طبائع الاستبداد، حيث رأت في صلاح الساسة وآليات حكمهم، صلاحَ الأمم، حيث

[1] –علي المحافظة، **مرجع سابق**، ص 95. (بتصرف)

استفادوها من أدبيات المصلحين الأوائل، والذين عاصروهم. كما ظهرت فكرة الوطنية الإقليمية لأجل توحيد الجهود بين أطياف المجتمع الواحد، لتحقيق النهوض بالوطن، والسعي نحو بعث مقومات المدنية مواكبة للغرب، ومحاربة الاستعمار بشتى أشكاله. إضافة إلى تيار الجامعة الإسلامية، وتيار القومية العربية، والرابطة العثمانية[1].

كل هذه تيارات ظهرت تخدم فكرة أساسية ميَّزتها عن غيرها، وإن كان كل تيار يحمل في طياته نظرة خاصة لعدة موضوعات كانت حديث الساعة في ذلك الوقت، كالحرية والمساواة، والعدالة الاجتماعية، وتحرير المرأة، والآداب والأخلاق، وغيرها من الاهتمامات. لذلك استمر تأثير هذه المضامين الفكرية في سياق الفكر العربي بعد ذلك، ولو بشكل غير ثابت، إذ ظهرت مضامين جديدة، وأخرى استبدلت، وأخرى حُوِّرَتْ لتكون أكثر ملائمة لعجلة الفكر المتسارع في الضفة الأخرى.

المبحث الثاني: مشاريع النهضة في الفكر العربي المعاصر.

سيطرت إشكالية النهضة على الفكر العربي امتدادا لأفكار النهضة واليقظة الأولى، حيث أفصح شكيب أرسلان بكامل الشجاعة عن ما يختلج في صدر كل عربي ومسلم بعنوان كتابه المشهور "لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟"، هذا الإشكال الذي صار في نفس كل عربي أو مسلم حر كالهاجس الذي يلازمه في كل حركة وسكنة، وقد تعزز هذا السؤال أكثر، وزاد على غصة غصات أخرى -خصوصا في العالم العربي- انهزامُ الجيوش العربية في جوان 1967م، حيث أيقظت هذه الهزيمة في قلوب كثير من المفكرين، محاولة استيعاب هذه المتغيرات، والبحث عن سبل مواجهتها، من خلال الجنوح نحو إعداد مشاريع فكرية الغرض منها تشخيص الخلل التي يعتري البناء الفكري للأمة العربية، وتحليل أسبابه، وإبراز مظاهره، واقتراح الحلول لأجل النهوض. وقد كانت هذه المشاريع تمثل النهضة الثانية بعد النهضة الأولى التي قادها الطهطاوي ومن تلاه. كانت مشاريع هؤلاء المفكرين مبنية أساسا

[1] – علي المحافظة، **مرجع سابق**، ص ص 95-129. (بتصرف)

على محاولةٍ لإعادة قراءة التراث العربي والإسلامي، ظنا منهم أن هذا التراث يُعد حجر الزاوية في كل إصلاح، ومنطلق اليقظة فيه، مستصحبين طائفة من الأحكام والصراعات -في وعي أو في غير وعي- والتي نتجت بين أطراف النهضة والإصلاح في بداية القرن العشرين. وما نبأ المناظرة الشهيرة بين محمد عبده(1905/1849م)، وفرح أنطون (1922/1874م) ببعيد *.

ظهرت مشاريع متعددة تخطُّ بيمينها رؤى النهضة الفكرية، وتؤسس بفكرها لنهضات تابعة، وقد اختلفت هذه المشاريع من حيث الإيجاز والتوسع، والمضامين والمحتويات، والمنطلقات والتطلعات، تبعا لخلفيات الفكرية لكل مُنظِّر، ووفقا للمنهج المسلوك، لذلك يقول الجابري: "منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته، يعيش مشكلة النهضة، أو على الأصح يبحث عن مشروع للنهضة. بل يجب القول: إن مشكلة النهضة هي التي كانت، ولا تزال وراء انبعاث الفكر العربي، وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات"[1]. لذلك يمكن أن يسترعي نظر الباحث فيها مشاريع تمثل تيارات فكرية كبرى محورية، أنجَزَت مشاريع تلامس بشكل أو آخر الفكر الصوفي، وهي: المشروع الماركسي العربي **(تزيني، ومروة)**، و**محمد عابد الجابري**، و**عبدالرحمن طه**.

فأما أصحاب التيار الماركسي فقد استعاضوا عن مصطلح النهضة بمصطلح الثورة، فكانت الحصان الذي ركبوا، خصوصا مع انتشار حركات التحرر في العالم الثالث، واشتداد الصراع بين العرب والصهاينة في تلك الفترة، موازاة مع استسعار الحرب الباردة بين القطبين، ودعم الاتحاد السوفياتي لتلك الحركات، رغبة في نشر الفكر الماركسي في مقابل الليبرالية المتوحشة. فقام كل من طيب تيزيني وحسين مروة في مشروعيهما الباحث عن اليقظة، الطامح في توفير أسباب الثورة، على تقديم مشاريع جادة في قراءة التراث بناء على منهجية الجدلية المادية التاريخية، مستعملين مبضع الثنائية (المثالية والمادية).

* بدأت المناظرة إثر نشرِ فرح أنطون بحثا بعنوان ((تاريخ ابن رشد وفلسفته)) في مجلته "الجامعة"، فاعتقد محمد عبده أنه يغمز قناة الحضارة الإسلامية والعربية بنقص، وكانت نتيجة هذا الجدال ظهور كتابين: "ابن رشد وفلسفته" لفرح أنطون، و"الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" لمحمد عبده. ينظر: **المناظرة الدينية بين محمد عبده وفرح أنطون**، ط2، تقديم: ميشال جحا، ، بيسان للنشر ولتوزيع، 2014م، بيروت، ص 27.

[1] – محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م، بيروت، ص 21.

فأما تيزيني فكان مشروعه المعروف ((من التراث إلى الثورة)) والذي أثمر خمسة أجزاء، حدَّد في أوله المنهج الذي يروم من خلال قوله: "إن التراث العربي الفكري ينبغي أن يبحث في ضوء منهجية تراثية ناجعة وذات أفق اجتماعيّ إنسانيّ تقدميّ في الحدود القصوى في العصر الراهن، فإننا نلح من طرف آخر إلحاحا مبدئيا شديدا على أن هذه المنهجية لا يمكنها إذا أرادت المحافظة على علميَّتها وتقدميَّتها، إلا أن تأخذ بعين الاعتبار العميق تلك الحركة الذاتية الداخلية لذلك التراث في سياقها التراثي الحقيقي"[1]. ثم عاب بعد هذا على القراءات الأخرى منهجها؛ فمنها من اتخذت الماضي بُعدا حضاريا لا تفارقه باعتبار المجال الفريد والمرجع الوحيد، ومنها من أغفلت الماضي والتراث وادَّعت القطيعة وعاشت بُعْدَ الحاضر، ولم تراع التراث والثقافة في سياقه التاريخي، ومنها اليسارية الفجَّة الانتقائية التي اعتمدت منهج التلفيق في البحث عن شتات ومقاطع متفرقة لأجل توظيفها خدمة لقضاياها وإشكالاتها الفكرية والسياسية، فبذلك -حسب رأيه- لم تحترم خصوصية التراث من خلال إدخالها فيه ما ليس منه تأثرا بالمركزية الأوربية.

أما حسين مروة فقام في مشروعه ((النزعات المادية)) على انتزاع الشذرات المادية، والأحداث المتسمة بالصراع الطبقي، من خلال عرضه لتفاصيل كثيرة في تاريخ علم الكلام الإسلامي، والفلسفة، والتصوف، والتشيع، والتاريخ السياسي، مرتكزا هو الآخر على أساس الثنائية (المثالية والمادية) واستحضارها في كل تحليل إلى جانب الأدوات والمصطلحات الأخرى للمنهج الجدلي التاريخي المادي.

وقد أُرجِع عدم وجود تأثير كبير لهذا المنهج، متمثلا في كتابات تيزيني ومروة في أوساط المثقفين إلى "أنهما أطروحتان للتنشئة الداخلية، وليس للاستقطاب الخارجي، فهما مُوجّهان للقارئ الماركسي المتحزب، وكأنهما يتحدثان في أحد قاعات اللجنة المركزية، ولذلك يبدو في لغتهما عدم مداراة القارئ الخارجي أو المثقف الإسلامي، وليس فيهما برهنة نجاعة المفاهيم

[1] – طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، ط2، دار ابن خلدون، 1987م، بيروت، ص 6.

الماركسية، بل هي معطيات ناجزة تنتظر التطبيق المتلهِف فقط"[1]. والرأي أن هناك مَنْ استفاد من المنهج الماركسي كثيرا، حيث استعار طرفا من منهجهم، واستخدم من الأدوات والإجراءات والثنائيات التي وظفها هذا التيار في قراءة التراث. وهناك سبب آخر لانحصار تأثير هذا التيار هو سقوط الاتحاد السوفياتي، وظهور القطبية الأحادية. والمفكرون والمثقفون تبعٌ لمصادر القرار العالمي غالبا.

أما محمد عابد الجابري فهو المفكر المنطلق من خلفية ماركسية تربى على منهجها، وأتقن أدواتها، وانخرط في حزبها[2]، فهو الآخر قدَّم مشروعا قطبُ رحاه سلسلة ((نقد العقل العربي))، قدَّم لها بمؤلفات أخرى مهدت الطريق لهذه السلسلة. قام مشروعه على المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الإيديولوجي[3]، حيث سلط أدواتها على حقول ثلاثة هي: المعرفة والسياسة والأخلاق. يرى الجابري أن هناك ثلاثة أطراف تحدد تصور العرب للنهضة: وهي **النموذج الأوربي** الذي يزداد مع مرور الزمن توغلا في المدنية والتحضر، نتيجة التقدم العلمي والتكنولوجي المتسارع، و**النموذج العربي الإسلامي** الذي يزداد مع مرور الزمن كذلك بعدا وتوغلا في الماضي، مما يجعل الإغراق في التفكير فيه يجانب الموضوعية، و**الانحطاط** الذي يعانون ويزدادون وعيا به؛ وذلك أن العرب كلما ازداد وعيهم بالتأخر الذي يعيشون، ارتفع مستوى طموحهم النهضوي[4]. وقد رأى أن العرب

---

(1) – إبراهيم السكران، **التأويل الحداثي للتراث**، ط1، دار الحضارة، 1435هـ/ 2014م، الرياض، ص 59.

(2) – وهو حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية الذي صرَّح الجابري بتركه سنة 1981م لأسباب صحية، وقد وصفت الصحافة المغربية الجابري **بالآلة الكاتبة للاتحاد الاشتراكي**، حيث كان الجابري يكتب افتتاحيات جرائده، "التحرير" و"المحرر" و"الاتحاد الاشتراكي". قال الجابري: "... وعندما أكتب نصا سياسيا بيان المكتب السياسي أو اللجنة المركزية لحزبنا مثلا، يوم كنت أقوم بهذه المهمة، كانت تتحرك في عقلي ميكانيزمات أخرى خاصة". الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م، بيروت، ص 236. وينظر: **المرجع نفسه**، ص 213.

(3) – نائلة أبي نادر، **التراث والمنهج بين أركون والجابري**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008م، بيروت، ص 62. (بتصرف)

(4) – محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م، بيروت، ص 24. (بتصرف)

بنوا التفكير في النهضة على حلم زوال الحضارة الغربية، فيكون زوالها السبب الوحيد لنهوضهم، لأنها الجاثوم الأوحد الواقف في طريق تقدمهم، فهو يرى أنَّ "الطرح الواقعي العلمي سيحرر الخطاب النهضوي العربي من مقولاته الفارغة وتأثيرها على الوجدان العربي الراهن ليرتفع إلى المستوى العقلاني الذي يمكنه من التفكير في مشروعه المستقبلي انطلاقا من تحليل الواقع الملموس بدلا من التفكير فيه انطلاقا من سراب الحلم وهواجسه"[1].

والرأي أن ربط نهضة المسلمين بزوال الحضارة الغربية، هو نفسه تقليد لمنطق الحضارة الغربية، فهو من باب بضاعتنا رُدَّت إلينا، لأن الحضارة الغربية لم تر في الآخر الذي يجب إزالة والسيطرة عليه إلا الحضارة الإسلامية، بحكم الجوار الجغرافي، فمنذ عصر النهضة ترسَّخ في أذهان القائمين على الحضارة الغربية، أن السبيل إلى النهوض هو زوال ومحو آثار الحضارة العربية والإسلامية، فكانت هاجسا عظيما، تواردت على تثبيته تلك النزعة الإقصائية، حتى ظهر مصطلح الإسلاموفوبيا، فأصبح بعبعا يخوَّف به مواطنو الحضارة الغربية، وكأنْ لا شيء يُخاف منه إلا الإسلام وأتباعه. يقول **حسين نصر**: "إبان القرون الوسطى التي تبلورت فيها الحضارة الغربية وبدأت تتخذ طابعها الحقيقي، فإن الحضارة الوحيدة التي كان يعرفها الغربيون هي الحضارة الإسلامية، أي أن الغربيين لا يعرفون ما هو غريبا عنهم على هذا الصعيد سوى الإسلام، ولكن العكس ليس صحيحا، فالغير بالنسبة للمسلمين آنذاك لم يكن الغرب وحده"[2]. فالحضارة الغربية عرَّفت التحضر والتقدم وفق مفهوم جديد ينبغي أن يناقض الحضارة الإسلامية، وهذا ما يسعى مفكرون وفقا للجابري إلى تجسيده، بعكسهم لاتجاه الحركة التحضرية، يقول حسين نصر الله: "وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الحركة قد طرحت وفق الغيرية، أي أنها عرفت الحضارة الغربية بكونها تتغاير مع الحضارة الإسلامية، وبعبارة أخرى، فإن الحضارة الغربية ترى أن هويتها تتجسد

---

[1] – الجابري، **مرجع سابق**، ص 36.

[2] – حسين نصر، **((العلمنة حولت العالم إلى حضارة بلا روح))**، مجلة الاستغراب، ع 1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، خريف 1436هـ/2015م، بيروت، ص 33.

في كل ما يتعارض مع الإسلام، وتجعل الرؤية السائدة بين الغربيين تتمحور حول المواجهة بينه وبين المسيحية"[1].

وفي هذا الكلام إشارة من طَرْفٍ خَفِيٍّ إلى ضرورة أن يكون لرواد الحضارة العربية والإسلامية، انفتاحا آخر جهة الشرق، لأن الحضارات التي عرفها شرق الكرة، أولى بالاحتذاء؛ ففي الحضارات الهندية، والصينية، والبوذية، روحانيات وتعاليم قريبة من هدي الإسلام إذا ما قورنت بالحضارة الغربية المعاصرة، والتي غرقت في أوحال المادية الصارخة أكثر من غيرها، فالالتفات نحو الشرق لا يمكن إلا من خلال الانفتاح على المجتمعات الملاوية المسلمة، لأنها الجسر الوحيد لتحقيق همزة الوصل مع تلك الحضارات، والشاهد على هذا ما أنتجته في الزمن الحاضر من تطور ورقي. لأجل هذا نادى **مالك بن نبي** بتفعيل محور (دكار- جاكرتا).

فالجابري يرى أن إشكالية النهضة تقوم على عقلنة الواقع، من خلال تجاوز الإشكاليات التي ظهرت في فكر القرن الماضي، والتي لا يزال يتعلق بها الفكر النهضوي، لأنها فقدت راهنيَّتها. مع تأكيده على ضرورة الوعي بواقع وحاضر الأمة المعاصر، وبالشروط التي تحكم عملية النهضة، فتكون أكثر ارتباط به، بعيدا عن الحلم النهضوي الذي ولَّد في العقل الجمعي العربي ما أسماه بـ"الغيبوبة النهضوية". لذلك حضَّ على تجاوز منطق قياس الشاهد على الغائب، واقترح تقديم مشروع ينصبُّ على التعقُّل، لأن العقلانية عنده تعني النقد الواعي للذات في علاقتها بالماضي التراثي وبالآخر الغربي.

فأمَّا **عبد الرحمن طه** فلأجل المشاركة في تحقيق النهضة الفكرية قدَّم مشروعا تقويميا للتفلسف العربي الإسلامي، وللحداثة إسلامية، يقوم على الإبداع المأصول الذي يستمد من التراث ما يصلح للاستفادة، ويوفد من أدوات المناهج العالمية الجديدة ما يمكن أن يلائم، ويسعف المفكِر الذي يروم الإصلاح والنهوض بحال أمته، من الركود إلى اليقظة التي ينشدها كل حُرٍّ يعيش ألَمَ أُمَّتهِ، وقد وضع في كتابه الأول الذي مهَّد به لمشروع النقد

[1] – حسين نصر، **مرجع سابق**، ص 34.

الأخلاقي وهو ((العمل الديني وتجديد العقل)) مجموعة من الشروط التكاملية والتجديدية لتحقيق اليقظة على وجه سليم، وهي شروط التجربة، وشروط العقل. فأما شروط التجربة فقال عنها: "أما عن شروط التجربة، فلا سبيل إلى حصول التكامل في اليقظة الإسلامية إلا بطريق ينفذ إلى أعماق التجربة الإيمانية، ويبلغ الغاية في التغلغل فيها، حتى إذا أدرك الداخل فيها نصيبا من هذا التغلغل، كان حاملا له على الاتصاف بمكارم الأخلاق أو قُل على التَّخلُّق"[1]. لأن هذه الأخلاق هي السبيل إلى نبذ الفرقة والاختلاف، وتوحيد الجهود ورصِّ الصفوف لتحقيق النهوض المرجو.

أما شروط التعقل فأرجعها إلى حاجة اليقظة الإسلامية إلى مناهج عقلية حديثة وقوية، تمكنهم من التغلغل في تجربة الإيمان من خلال فتح آفاقها بشكل يمكنهم من إقامة فكر إسلامي جديد يحصِّن ويحمي تلك اليقظة، ويدفع عنها ما عَلِقَ بها. لأن التعقل المبني على التجربة الإيمانية يمد اليقظة بأسباب التجديد في الفكر توليدا وترتيبا[2]. وقد أضاف عبدالرحمن طه في نظره إلى أسباب تحقيق النهضة الفكرية المنشودة التجربة المثمرة للأخلاق، فهو لم يكتف بآلية التعقل التي نادى بها مفكرون قبله.

ولقد ابتدع في مُؤَلَفِهِ هذا تقسيما جديدا للعقل بناه على أساس العمل والاشتغال، وعلى أساس التمايز والتفاضل بين مراتب ثلاث وهي: الإسلام والإيمان والإحسان. فجعل أولها **العقل المجرد** أو النظري بوصفه جملة الأفعال الاعتقادية التي يقوم بها الإنسان عند النظر في أمر معين بقصد إدراك مطلوب معين. ثم **العقل المسدد** وهو الذي يبتغي صاحبه تحقيق الصلاح، وموافقة الشرع، والدخول في الاشتغال بالطاعات. فهو عنده عقل تخطى حدود العقل المجرد؛ وذلك لتحقيقه عقلانية أوسع، لملازمته العمل الشرعي، لكنه مع ذلك لم يستنفذ كل الإمكانات والاستعدادات العقلانية، بسبب تراتب وتفاضل العمل الشرعي، لذلك اتجه إلى القول بوجود **العقل المؤيد**، وهو الذي يتدارك الآفات الخلقية والعملية التي

---

[1] – عبد الرحمن طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص 10.

[2] – **المرجع نفسه**، ص 10. (بتصرف)

تقع فيها ممارسة التعقل المسدد، وهو ينبني على طرق تحقيقية وتوجهات كمالية، وجد في التجربة الصوفية أحسن مثال ونموذج لتمثل العقل المؤيد؛ لأنها اشتهرت في تاريخ الإسلام بالتعويل على التجربة وطلب الكمال في العمل الشرعي. واختصت بالجانب المعرفي المتوسل بالتجربة الحية، وبالجانب التربوي القائم على تحصيل الأخلاق النموذجية وتوصيل المعاني الروحية.

هذا وإن كان نُسِبَ إلى مشروع عبد الرحمن طه من جهة أخرى السعي إلى العمل لتأسيس علم كلام جديد يسعى لبرهنة العقائد الإيمانية بالحجج العقلية، إلا أنه في ذلك لا يعدو أن يمثل امتدادا وتطورا لكل من الأفغاني ومحمد عبده[1]، وإذا كان المتأمِّل لكتاباته يلحظ استعماله للأدوات الغربية الحديثة في فلسفة اللغة، والمنطق في تدعيم مشروعه لليقظة الإسلامية، فهو بذلك يسعى إلى "تقديم سند فلسفي حديث للتصوف"[2]. فقد قام مشروعه منذ ظهور باكورة أعماله التي أشير إليها سابقا، على تقديم التصوف الإسلامي في قالب حديث مبني على التراتبية الثلاثية المشهورة والمستمدة من الثالوث: الإسلام والإيمان والإحسان. ساعيا إلى عقلنة مفاهيمه وتوظيفها من أجل وضع أسس جديدة لحداثة إسلامية أصيلة غير منغلقة، و غير تابعة لحداثة الغرب بشكل فج في الوقت نفسه.

المبحث الثالث: مكانة الأخلاق في مشاريع النهضة

طرحت مشاريع النهضة منذ إرهاصات ظهورها نقاشا واهتماما دار حول مضامينَ رأت فيها حاجة وضرورة إلى الطَرْقِ المستديم بغرض تحقيق اليقظة أو النهضة المنشودة. ومن المضامين الأساس التي يرنو هذا البحث إلى كشفها موضوع الأخلاق، فما موقع الأخلاق في بعضٍ من هذه المشاريع النهضوية؟

---

[1] – فتحي المسكيني، **الهوية والزمان**، ط1، دار الطليعة، 2001م، بيروت، ص 48. (بتصرف)

[2] – إبراهيم السكران، **التأويل الحداثي**، ص 10.

أول ما يسترعي نظر القارئ لتراث الطهطاوي تأليفه كتابين عُني فيهما بالحديث عن التربية والتعليم والأخلاق، وأهمها "المرشد الأمين للبنات والبنين"، و"مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية"؛ ذلك لأنهما تضمَّنا محتوى فكريا أكثر من غيرهما في مؤلفاته؛ كالإبريز الذي غلب عليه الجانب التاريخي والوصفي أكثر. وكتابة الطهطاوي في موضوع الأخلاق تنبُّه منه إلى خلل حاصل في جسد الأمة، ومقارنة له بما عاين وشاهد في باريس. وقد كان غرضه من تأليف كتاب "مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية" توسيع دائرة التمدن أو التحضر في الأمة المصرية، لأنه كان يرى أن كمال التمدن والعمران لا يقوم إلا على واسطتين مُقَوِّمتين هما: تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية، وتحقيق المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتحقيق الرفاهية. لأن في الجمع بين هتين الواسطتين تعميمَ التمدن الذي يرومه الطهطاوي، بخلاف المظاهر الجزئية الأخرى التي اكتسبت طابع المحلية كالبراعة في الفلاحة مثلا[1]. وذهاب الطهطاوي إلى هذا التقسيم دليلُ النظر الحصيف، واليقظة المبكرة، والاعتبار الصحيح، لأن الإنسان جسد وروح، فهما كالجناحين للطائر. لذلك جعل التمدن المعنوي متعلقا بالأخلاق والعوائد والآداب، وكان عنده مستمدا من الدين والشريعة، لأن في استمداده هذا أساس تميُّزها وتفردها عن غيرها، فلكل أمة آداب وأخلاق خاصة.

وقد جعل الطهطاوي إرادة التمدن بشِقَيْه دليل حب الوطن، وكأنه نوع وفاء، وإخلاص يريده من الفرد اتجاه وطنه، وهذا المعنى غُفل عنه بوعي أو غير وعي أحيانا، فمحبة الوطن ليست شعارات مرددة، أو رسوما شكلية، أو مظاهر جوفاء، يُزايِد بها المنتفعون من الريع على مهضومي الحقوق، ومسلوبي الإرادة والحرية؛ يحضرها الأفراد في مناسبات مخصوصة، فإذا مضت عاد كل واحد إلى نوع خيانة للوطن، فَتَرَكَ الأمانة الموكلة إليه، وعطَّل المصالح المنوطة به، وأضاع الأوقات والأنفاس في التفاهات، وربط ولاءه بغير هُوِّية وطنه، فتبرأ من

[1] – **المباهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية**،: مؤسسة هنداوي، 2014م، المملكة المتحدة، ص ص 11، 12. (بتصرف)

أصوله، وانفصل من جذوره، وتعرَّى من لبوسه. قال الطهطاوي: "وإرادة التمدن للوطن لا تنشأ إلا عن حُبِّه من أهل الفطن كما رغَّب فيه الشارع ... وقال الأصمعي: دخلت البادية فنزلت على بعض الأعراب، فقلت له: أَفِدْني. فقال: إذا أردت أن تعرف وفاء الرجل وحُسْن عهده ومكارم أخلاقه وطهارة مَوْلِدِه، فانظر إلى حنينه لأوطانه وشوقه إلى إخوانه"[1]. ولقد مهَّد لكتابه "مناهج الألباب" هذا بالحديث عن الأخلاق والآداب والفضائل وأثرها في الحياة، في أسلوب مزج فيه بين أقوال الشرع والفلسفة والعلم الحديث. ثم ختمها بأرجوزة في ذكر الآداب والفضائل والمعاملات التي ينبغي أن يُربى عليها الأبناء.

أما كتاب "المرشد الأمين للبنات والبنين" والذي يعد آخر كتب الطهطاوي، فقد ذكر أنه ألفه بَعْدَ أمر شفوي من الأمير حسين باشا كامل القائم على شؤون التعليم في مصر[2]، وقد انصبَّ عمله في الكتاب على إرشاد الناشئة إلى تهذيب أخلاق، وتعويدهم التطبع بالطباع الحميدة، في يومهم كله، مما لا بدَّ لهم منه، من شؤون الحياة، ودلالتهم على الآداب المرضية في التعامل، ليحسُن لديهم المعاش وينالوا الفوز في المعاد. وقد استدعى الطهطاوي في كتابه هذا ذخائر التراث العربي والإسلامي، وخصوصا ما كان له علاقة بالأخلاق، ومن أشدها اعتناء بذلك التراث الصوفي، لذلك كان في عمل الكتاب دلالة على الأثر الوظيفي الذي يمكن أن تتبَّوأه الأخلاق الصوفية في الحياة إلى جانب المعارف العلمية والحديثة التي كان الناشئة يتلقونها. وإذا كانت المعارف العلمية والحديثة غالبها مستنبط من الحضارة الغربية، فكان في تأليف الكتاب سعيا لموازنة القوى بين المعرفة العلمية الجافة الحاملة في طياتها روحا غريبة غربية، وبين المعرفة الخلقية الإسلامية القائمة على التربية والتزكية وربط الناشئة بجذورهم وأصولهم؛ لذلك "وجد الطهطاوي نفسه يسارع الزمن مستنجدا بشظايا الموروث العربي والإسلامي من أجل توليف محتوى معرفي لا يكون بديلا عن المحتوى المعرفي الحديث للمنظومة التربوية، ولا يزاحمه، ولا يكون موازيا له، بل يكون

---

[1] – الطهطاوي، **مرجع سابق**، ص 14.

[2]– محمد عمارة، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دار الشروق، 2010م، القاهرة، ج 2، ص 311. (بتصرف)

موجها له"[1]. فألَّف الكتاب لغرض تحقيق "وظيفة أيديولوجية دعوية أخلاقيا واجتماعيا ذات بعد صوفي، وهي في واقع الحال تناقض تماما المضمون الأيديولوجي لما كان سائدا في المجتمعات الأوربية تربويا وأخلاقيا واجتماعيا، سواء أكانت ذات أبعاد دينية أو علمانية، لذلك فإن الأمر الشفهي الذي تلقاه من ديوان المدارس بعمل كتاب في الآداب والتربية جاء من أجل تحصين البنات والبنين ضد خطر هذه المضامين الأيديولوجية الوافدة، لأن أوربا لم تكن تمثل في نظر الطهطاوي أي خطر سياسي، لكنه كان يشعر بأنها خطر أخلاقي، ولربما كان هذا هو الشعور القائم نفسُه على رأس ديوان المدراس"[2].

وهذه الأخلاق التي حام حولها الطهطاوي هي أخلاق صوفية خالصة استقاها من كتب التصوف، وهذَّبها بلغة العصر، ومَنْ له إلمام بسيط بالتراث الصوفي يدرك حقيقة العلاقة، لأوَّل إطلالة. وإذا عُلم أن التنشئة العربية زمانئذ كانت مستمدة من التصوف الإسلامي، ومن مصادره المشهورة، زاد يقينه بذلك أكثر. وقد يكون هذا الاهتمام بالأخلاق عنده استباقا لما حصل بالفعل بعد ذلك من موجات العقلنة الغربية التي ألغت جانب الروح من الحياة بفعل تركات المستشرقين، وتأثيراتهم في تلاميذهم المستلَبين من مدَّعي الانتساب إلى الحضارة العربية والإسلامية، حيث قُزم أثر التزكية والأخلاق في تفكير هؤلاء الرواد غالبا، قال حسين نصر: "وقد حاولت هذا الحركة، بدعم من جماعة من المستشرقين، أن تنهض بالإسلام عن طريق تجريد تعاليمه من جميع معالمها الروحية ومناحيها الغيبية بحيث حصرته في أضيق تفسير ممكن للشريعة، فكان من ذلك أن غدت الشريعة واهنة القوى في وجه الهجوم العقلاني الغربي"[3].

---

[1]– محمد حفيان، **((الخطاب الصوفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر بين الفهم المعياري والموقف الأيديولوجي))** (رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 1432هـ/ 2011م)، ص 33.

[2] – **المرجع نفسه**، ص 33.

[3] – حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص 15.

والرأي أن طغيان الهجوم العقلاني هذا هو واقع معيش يراه الناظر في حال الأمة الإسلامية اليوم من خلال انتشار موجات الإلحاد، والتيبس أو الجفاف الروحي لدى كثير من المسلمين، ومردُّ هذا إلى أمرين: الأول؛ ما ذُكِر سابقا من البعد عن التزكية الأخلاقية الصوفية ونحوها، أما الثاني؛ فهو محاولة تفريغ التراث العربي الإسلامي من مكوِّنه العقلاني، والمتمثل في تراث المعتزلة أساسا، فلو أحْسِنَ الاستفادة من تراثهم العقلاني في التربية، وفي مناهج التعليم، في ثوب عصري، وبلُغة مناسبة للوقت؛ لَحَالَ ذلك دون ما يشاهَدُ من انفلات عقلي وروحي لدى الناشئة من المسلمين وغيرهم من الفئات العُمْريَّة.

أما محمد عبده فقد جعل التفنن في الأخلاق والتربية من اختصاصات الصوفية، فقال: "إنه لم يوجد في أمة من الأمم من يضاهي الصوفية في علم الأخلاق وتربية النفوس، وإنه بضَعْف هذه الطبقة وزوالها فقدنا الدين"[1]. وقد تنبَّه لأثر الأخلاق في عملية الإصلاح الديني التي كان يقودها، لأنه أساس كل إصلاح، وبه تستقيم المعاملات، وتستجلب النعم، فقال: "كل ما أنا فيه من نعمة في ديني، أحمد الله تعالى، فسببها التصوف"[2]. وقد نفث ببنات صدره إلى صفيّه محمد رشيد رضا، متبرّما من إمكان عدم انصياع مشايخ الأزهر لجهوده الرامية إلى الإصلاح، مفكرا في خطة بديلة للإصلاح، حال رفض الأزهر لتلك الجهود، تقوم على مشروع فريد للتنشئة الصوفية، على غرار ما نشأ عليه الإمام، وجرَّبه وعمله به، فاستفاد وأفاد، فقال: "إذا يئستُ من إصلاح الأزهر فإنني انتقي عشرة من طلبة العلم وأجعل لهم مكانا عندي في عين شمس أربّيهم فيه تربيَّة صوفيَّة، مع إكمال تعليمهم، وأستعين بك على ذلك ليكونوا خَلَفا لي في خدمة الإسلام. ذلك أنني لا أيأس من الإصلاح الإسلامي، بل أترك الحكومة، ثم أؤلف كتابا في بيان حقيقة الأزهر، أمثل فيه أخلاق أهله وعقولهم ومبلغ علومهم وتأثيرهم في الوجود"[3]. وما جنح الإمام إلى هذه الرغبة إلا لأنه يعلم

---

(1) – محمد عمارة، **الأعمال الكاملة لمحمد عبده**، ط1، دار الشروق، 1414هـ/ 1993م، بيروت، ج 3، ص 551.

(2) – **المرجع نفسه**، ج 3، ص 552.

(3) – **المرجع نفسه**، ج 3، ص 552.

أن التزكية المستمدة من طريق التصوف هي التي أثمرت لديه تكاملا روحيا؛ لأن التصوف لا يخلي جانب حياتيا دون آخر، ولا يبقى حبيس الزمان والمكان، فهو متجاوز لهما، يقول حسين نصر: "إن الحكمة الصوفية تشمل تقريبا جميع مظاهر الحياة الروحية. وتمثل تراثا روحيا وهو من أتمّ النظم الماورائية وأصدق التعاليم الروحية الباطنية التي تحدرت إلينا واستمرت ناشطة في أوساطنا حتى العصر الحديث"[1].

وقد تتابع رواد الإصلاح بمختلف توجهاتهم في الاعتناء بموضوع الأخلاق، والتنويه بأثرها في النهوض بحال الأمة، فها هو ذا طنطاوي جوهري صاحب كتاب "نهضة الأمة وحياتها" يؤلف كتابا لطلابه في دار العلوم بعنوان "جواهر التقوى في الأخلاق"، ويترجم كتاب "التربية" لكانت[2]. وتَلِيَهُ محمد شاكر نصيرُ محمد عبده، وواضع نُظم القضاء الشرعي في السودان، وواضع قواعد المناهج التعليمية، ومُنَظِّم المعاهد الإسلامية، فألف كتاب "الدروس الأولية في الأخلاق المرضية". وتبعه محمد عبد الله دراز بكتاب "دستور الأخلاق في القرآن" يقوم على مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، مع قيامه بإنشاء ملحق للآيات القرآنية التي تكون دستورا كاملا للأخلاق العملية الفردية، الأسرية، والاجتماعية، والمتعلقة بالدولة، ونظام الحكم، والأخلاق الدينية. وهكذا لم تخل كتابات المصلحين وغيرهم من الإشارة إلى موضوع الأخلاق وضروريتها، وحاجة الشرق الإسلامي عموما إليها، إلى جانب التقدم والتطور المادي المقتبس من الغرب.

حتى إذا بلغ المطاف أصحاب المشاريع النهضوية المعاصرة، وجدنا التيار الماركسي يعتبر الميل إلى طائفة من الأخلاق خلال السياق التاريخي الإسلامي، إما أن يكون الدافع لها الخصوصية الفردية والميل الشخصي، وعادة ما يكون ذلك بسيطا متواضعا، يخلو من التأثر والتأثير، وإما أن يكون عبارة عن رَدَّةِ فِعْل للأوضاع الاجتماعية والسياسية التي أضفت على المجتمعات تغييرات جديدة، فجملة السلوك عند مروة قد "اتخذت شكلا دينيا

---

[1] – حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص 14.

[2] – طنطاوي جوهري، **نهضة الأمة وحياتها**، تقديم: حازم زكريا، دار الكتاب المصري، 1433هـ/2012م، القاهرة، ص ص 30، 31. (بتصرف)

ولكن جوهرها اجتماعي سياسي. فهي -من حيث الواقع والجوهر- نمط حاد من أنماط رد الفعل لمجمل الأحداث الخطيرة الدامية والصراعات السياسية المتلاحقة"[1]. وقد تأخذ تلك المعاملات طابع السلبية والانكفاء على الذات، وطلب السلامة، وإما أن تأخذ طابع الثورة على الأوضاع حين استفحال الأمر، واشتداد وطأة الأحداث، فـ"بقدر ما كان سلوكه الزهدي نفسه تعبيرا عن هذا الموقف المعارض. أي أن الزهد، في تلك الحقبة، لم يبق سلوكا عدميا يعبر عن موقف الحياد والهروب من المعركة السياسية الدائرة، بل دخل المعركة منحازا إلى صفوف المناهضين للتسلط الاجتماعي السياسي الجائر"[2]. فظاهر من هذا الكلام أن طائفة من الأخلاق الإسلامية التي ظهرت كانت عبارة عن ردود أفعال، ولم تقتصر على الطابع السلوكي، وإنما أخذت منزعا فكريا ثوريا منفعلا بالواقع الاجتماعي والسياسي متأثرا به، وقد تخضع للتطور تبعا لهذه الظروف التي نشأت على وَفقها، وهذا الرأي لا يخلو من شطط فليست كل الأخلاق دائما ناشئة لظروف معينة اجتماعية وسياسية محدِّدة، وإنما هي معاملات أصيلة، واختيارات شخصية، وقناعات ثابتة، مضبوطة الحدود، معروفة المفاهيم، واضحة المعالم في نصوص الشرع وفي سير السالكين، تنشأ عن مجاهدة ومعاملة مع الحق والخلق.

وأما محمد عابد الجابري فيرى في التراث الأخلاقي العربي أنه متعدد في تكوينه، لأن تابع بشكل ما للثقافة العربية والإسلامية، وهذه الثقافة لم تشهد تفردا في التكوين، لأنها تلقحت بموروثات ثقافية أخرى، كانت نتيجة الاحتكاك، أو الترجمة، أو دخول أجناس غير عربية إلى الإسلام، وهي الموروث الفارسي، واليوناني، والصوفي، زيادة على الموروث العربي الوافد من الجاهلية، والموروث الإسلامي الذي تمثّله النصوص الإسلامية التي ظهرت بمجيء الإسلام. وقد أوضح أن هذه الموروثات يحصل بينها أحيانا صراع ومنافسة، لأنه نظر إليها بمنظور السياسة التي بمعنى التدبير ونحوها، مما يؤدي إلى بروز هيمنة نظام للقيم على باقي الأنظمة في فترات معينة. وكأن الجابري هنا يستدعي قانون الصراع الطبقي المؤسس له في

---

[1] – حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط2، دار الفارابي، 2008م، بيروت، ج 3، ص 50.

[2] – حسين مروة، **المرجع نفسه**، ج 3، ص ص 51-52.

الاشتراكية، فيسقطه على نظم القيم التي عرفها التراث الأخلاقي الإسلامي، يقول الجابري بعد ذكر هذه النظم: "أما في الواقع المعيش فالتنافس والصراع بين نظم القيم لا يكاد يهدأ حتى يستيقظ، في جميع المجتمعات، خاصة منها تلك التي شيدت لنفسها إمبراطوريات، ومن هنا القلق شبه الدائم الذي تعاني منه هذه المجتمعات. والمجتمع العربي كان طوال تاريخه المديد –ومازال إلى اليوم- مجتمعا قلقا، على مستوى القيم على الأقل"[1].

والرأي أن هذا القلق الذي ذكره الجابري إن وجد على مستوى النخب الفكرية فممكن الوجود فعلا، أما وجوده على مستوى المجتمعات الإسلامية أو العربية في نظم القيم، قديما وحديثا فلم يكن بالشكل الذي ذهب إليه الجابري، فانتقاد ممارسات سلوكية صادرة من فئة معينة، وفقا لاجتهاد في مسألة، لا يعدو أن يكون مظهرا من مظاهر الصراع. لأن مصدر الأخلاق في المجتمع الإسلامي كان كله تحت سطوة واحدة، هي في العموم سطوة تعاليم الدين الجديد، مع وجود أنواع مجهرية من التفرد في بعض الطوائف، لكنها لا يمكن أن تبلغ حجم نظام مستقل خالص للقيم، منافس لنظم أخرى.

أما في المجتمعات العربية الحديثة فالقلق على مستوى القيم الذي تعرفه ليس وليد تلك الموروثات التي ظهرت في بداية تشكل الدولة المسلمة، كما يرى الجابري. وذلك لاستمرار توحد الشعوب الإسلامية على اعتماد نظام واحد للقيم -القيمة المركزية- آيلٍ إلى أساس ثابت هو التعاليم الإسلامية بالرغم من اختلاف الشعوب، وتعدد الأعراق، وتنائي البلدان. وإنما القلق الذي يظهر في المجتمعات خصوصا بعد عصر النهضة، هو محاولة الدول الاستدمارية فرض منظوماتها القِيَمِيَّة على شعوب الشرق الإسلامي، فهذا القلق سببه خارجي، وليس داخليا، حيث صارت شعوب الشرق الإسلامي على سَنَنِ المدافعة، للحفاظ على قيمها، وخصوصا بعد خروج تلك الدول التوسعية، وتفريخها عقولا مشوَّهة رامت تقليدها، وأرادت أن تفرض على شعوبها تلك القيم، تحت شعارات مختلفة وبرَّاقة، فحصل القلق.

[1] – محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م، بيروت، ص 22.

أما الملاحظة الثانية فهو ربطه بين الأخلاق والسياسة، وجعله الأخلاق المنتقاة للتحليل ذات مؤدى سياسي وهو القائل عن منهجه: "فهو التعامل مع كل واحد من نظم القيم تلك، بوصفه موجها لسلوك الجامعة بالدرجة الأولى، أي بوصفه عبارة عن قيم أخلاقية من أجل السياسة، السياسة بمعنى تدبير الجماعة. سواء كانت هذه الجماعة دولة، أو كانت حركة معارضة للدولة. أو كانت جماعة دينية أو صوفية، أو نخبة من نخب المجتمع ككُتَّاب السلاطين وغيرهم"[1]. إلى جانب هذا انتقاؤه للأخلاق المميزة لكل موروث ثقافي غالبا وفقا للبعد السياسي، فالمروءة، والطاعة، والسعادة، لها تعلق بنظم الحكم والسياسة عند الجابري.

أما عبد الرحمن طه فقد أولى أهمية بالغة للأخلاق في مشروعه القائم على إنشاء فلسفة إسلامية معاصرة، أو خلال نقده لواقع الحداثة الغربية، أو من خلال تأصيله للمبادئ التي يراها أصولا لروح نهضة فكرية إسلامية بديلة عن الحداثة الغربية. والملاحظ لعمل المفكر، يجد أن غالب المبادئ والأركان التي وضعها في مقاربته التقويمية للحداثة الغربية، أو الإبداعية للحداثة الإسلامية، يجده يقارن تلك المبادئ في التفصيل والتطبيق بمسائل الأخلاق الصوفية، ويعرضها على دقائق أنظارهم الذوقية للحياة، أو الكون، أو الإنسان، أو الشريعة. والاهتمام بالأخلاق همٌّ صوفيّ معروف؛ فقد بنى الصوفية فكرهم وعملهم على الأخلاق والآداب التي أخذوها من النصوص الشرعية، أو اقتبسوها من أعطاف الحضرة المحمديَّة، أو شاهدوها على مشايخهم، فأخذوها بالسند العالي، أو حصَّلوها من خلال التجرِبة الشخصية التي سلكوها.

وقد جعلوا حقيقة التصوف قائمة على الأخلاق، فقالوا: "التصوفُ خلقٌ، فمن زاد عليكَ في الخُلق، زادَ عليكَ في التَّصوف"[2]، وقالوا: "اجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم: أن التصوف هو الخُلق، وجِماع الكلام فيه يدور على قطب واحد: وهو بذل المعروف،

---

[1] – الجابري، **مرجع سابق**، ص 24.

[2] – عمر السهر وردي، **عوارف المعارف**، ج 2، ص 62.

وكف الأذى"[1]. وقالوا عنه كذلك أنه:" الدخول في كل خُلُقٍ سّنِيّ، والخروج من كل خلقٍ دَنيّ ... أخلاقٌ كريمةٌ ظهرتْ في زمانٍ كريم، من رجلٍ كريم، مع قومٍ كرام"[2].

من أجل هذا الاحتفاء بالأخلاق عند الصوفية يرى **عبد الرحمن طه** أن الغاية الأولى من البعثة المحمدية هي ترسيخ الأخلاق[3]. وهذا الكلام لا يُسَلَّم له؛ فالغاية الأولى من البعثة المحمدية الدعوة إلى التوحيد، والتنفير من الإشراك بالله تعالى. أما الأخلاق فمهمَّة لكنها لا ترتقي لتصبح الغاية الأولى من البعثة، والشواهد من النصوص الشرعية كثيرة، ومن أعظمها وأدلّها على رحمة الله تعالى، الآيات المُخبِرة عن مغفرة كل شيء سوى الإشراك به، قال تعالى:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ﴾[النساء:48]. هذا وقد نجد لرأي المفكر مَخْرَجا إذا اعتبرنا التوحيد منزلة من المنازل التي ينتهي إليها السالك، وتلك المنازل لا تخلو من أخلاق، يتدرج من خلالها حتى يصل إلى النهايات، ومن النهايات إفراد القلب لله تعالى، وحقيقة التوحيد هذه مبثوثة في كتب الصوفية، ففيها إلماع وإشارة لهذا التوجيه.

وقد يكون اهتمامه بالأخلاق لهذه الدرجة، وأنها الغاية والأساس؛ لأنه يراها مرتبطة بالعمل المقابل للنظر. "فليس العمل إلا جملة سلوكات أو تصرفات تحتمل أن توصف إما بالحسن أو القبح، أي بالخير أو الشر، ومن هنا يكون دخولها في باب الأخلاق؛ وعلى هذا، فلا بد من أن تبقى الأفكار مقرونة بالأخلاق ... ذلك أننا نحتاج إلى إنشاء فلسفة تكون قادرة على التصدي لتحديات وإشكالات وعقبات مختلفة، تحول دون استئناف عطائنا في مختلف المجالات، ولا يمكن ذلك بواسطة الفكر المجرد وحده، بل لابد من فكرٍ يكون

---

[1]– الأنصاري الهروي، **منازل السائرين مع شرحه للمناوي**، ص: 161–162.

[2] – القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص 465.

[3] – عبد الرحمن طه، **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ط1، المركز الثقافي العربي، 2006م، الدار البيضاء، ص 204. (بتصرف)

قد انطبع بالعمل انطباعا تامّا وتشكل به تشكلا كاملا"[1]. فالأخلاق عنده لا تفارق العمل، كما أن العمل لابد أن ينطبع به الفكر؛ حتى يمكن للأمة مواجهة التحديات، واستئناف عملية العطاء والنهوض. بل قد ذهب إلى أن الأخلاق تلحق النظر المجرد كذلك، فهي ليست حِكْرا على العمل فقط، يقول: "والصواب أن الأخلاق تشمل جميع أفعال الإنسان، كائنة ما كانت؛ ولا يخرج عن ذلك الفعل النظري نفسُه، فهو، الآخر، فعل خلقي، إذ إنه يقتضي، بموجب كوننا بشرا نسعى إلى حفظ حياتنا، أن يجلب لنا مصلحة أو يدفع عنا مفسدة؛ وبهذا الاعتبار المصلحي الأصلي، يصبح الفعل النظري فعلا خلقيا"[2].

وهذا الوصل بين العلم والعمل من دقائق التصوف التي سعوا إلى العمل والقول بها؛ فمن قواعدهم: "علمٌ بلا عملٍ وسيلةٌ بلا غاية، وعملٌ بلا علمٍ جناية، والعملُ أفضلُ من علمٍ به"[3]. ومن شرط التصوف العمل، لأنه دليل الصدق؛ إذ لا يُتصور مدعٍ لشيء وهو لا يعمل بحقائقه. يقول محتسب الصوفية أحمد زروق: "وقد عُرِف أن التصوف لا يُعرف إلا مع أعمال البر، فالاستظهار به دون عمل تدليس، وإن كان العمل شرط كمال. وقد قيل: العلم يهتف بالعمل، فإن وجده وإلا ارتحل"[4].

من أجل هذا فقد صرَّح عبد الرحمن طه برأيه الجريء في أن الأخلاق صفات ضرورية، تفوق الحاجات المادية أهمية في استمرار الحياة، وبها قوام الإنسانية المكرَّمة؛ فهي ليست كما يرى الجمهور من المسلمين مكمّلات للسلوك، أو جملة من محاسن العادات، بل هي عنده ضرورية إذا فقدها الإنسان، انحطَّ من رتبة التكريم إلى رتبة الأنعام، فيقول: "... أن الدينَ كلَّه أخلاق، أحكاما ومقاصدَ، ويبدو أن الصورة الأولى هي التي استأثرت باهتمام جمهور علماء المسلمين، بحيث يعدُّون مكارم الأخلاق جزءا واحدا من أجزاء هذا الدين، وقد يكون جزءا لا يفسد به نظام الحياة ولو وقع تفويته، وفي هذا تقليل من شأن الأخلاق،

---

(1) – عبدالرحمن طه، **الحوار أفقا للفكر**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م، بيروت، ص ص: 55-56.

(2) – عبد الرحمن طه، **الحوار أفقا للفكر**، ص ص 56-57.

(3) – أحمد زروق الفاسي، **قواعد التصوف وشواهد التعرف**، ص 37. (بتصرف)

(4) – **المصدر نفسه**، ص 46.

والحال أن نظام الحياة في المجتمع الإنساني نفسِه لا يقوم إلا بقيام الأخلاق بين أهله؛ لذا، لا نجد بُدًّا من مخالفة رأي الجمهور"[1].

إذا فالأخلاق عنده من موجبات الآدميَّة، فإذا فُقِدت ظهرت البهيمية، لذلك جعل القصد من التحقق بالماهية الأخلاقية ليس مجرد العناية بجلب الخير ودفع الشر، وإنما المقصود تحقق الماهيَّة الآدميَّة ذاتها، والتي لا يمكن أن تتحقق من خلال العقلانية المجرَّدة التي نادت بها الحداثة الغربية. لأنه لو كان الأمر راجعا إلى هذه العقلانية لَمَا هلكت طوائف من الإنسانية بالعقل كما هلكت طوائف أخرى بالجهل. فالحل عنده في خاصية الأخلاق المُسدَّدة بالإيمان وشرائع الإسلام، "فمن زاد عليك في الخلق، زاد عليك في آدميَّته، والعكس بالعكس: من نقص عنك في الخلق، نقص عنك في آدميته"[2]. وهذا الاقتباس الأخير هو نفسه تعريف التصوف، فالتصوف عند عبد الرحمن طه يمثل الآدمية الحقة، والتكريم الذي اختُص به الإنسانُ عن كثير من الكائنات.

المبحث الرابع: أهمية الأخلاق في مشروع النهضة.

لم تخل حضارة من الحضارات التي نشأت على مرِّ التاريخ الإنساني من مجموعة من القيم التي تنتظم في سِلك الأخلاق، باعتبارها الموجه لسلوك الأفراد والمجتمعات في كل مجال من مجالات الحياة، والحاكم عليه من جهة الخطأ والصواب، فهي وسيلة انطلاق، ووسيلة تقويم. وهي أساس التفاضل بين الأمم، فـ"إنما تتفاضل الأمم في حالة البداوة بالقوة البدنية، فإذا ارتقت تفاضلت بالعلم، ثم إذا بلغت من الارتقاء غايته تفاضلت بالأخلاق"[3]، فإذا تفاضلت في الأخلاق، استقامت حياة أفرادها، وفاقت الأمم الأخرى في سعادة والرفاه. فالتقدم المادي إذا لم يبن على أخلاق فاضلة، خلا من روحه، التي بعث

---

[1] – عبد الرحمن طه، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ط1، المركز الثقافي العربي، 2005م، الدار البيضاء، ص 293.

[2] – عبدالرحمن طه، **روح الحداثة**، ص 227.

[3] – عبد القادر المغربي، **الأخلاق والواجبات**، ط2، المطبعة السلفية، 1347هـ، القاهرة، ص 28.

فيه الجانب الجمالي الحق، "وحيث رُكزت الأعمال على دعائم القلوب الحرة، وبنيت على أسس الوجدانات الفاضلة، فهناك الأمة الراقية والشعب الحي، وحيث فسدت الأخلاق، وتقوضت دعائم الطباع الحرة، فهناك الشعوب السافلة والأمم المنحطة"[1]. لأنه يصير من العبث بمكان إضاعة الجهد في البناء على أسس من الأخلاق خاوية، فـ"من العبث المحض محاولة ترقية أمة من غير سلوك تلك السبيل، سبيل تقويم الأخلاق المعوجة، وتنقية القلوب الدنسة، وتصفية الطباع الكدرة، ومن سعى غير هذا المسعى فقد ذهب سعيه أدراج الرياح، فكانت أعماله هباء منثورا"[2]. من أجل هذا كان من الضروري مراعاتها في كل مشروع من مشاريع النهضة المنشودة للمجتمعات الإسلامية في القديم والحديث.

وقد عاب عبد الرحمن طه على الحداثة الغربية تبنيها لمفهوم ضيق للعقل، مختزلة إياه في الخاصية الحسابية، مما جرَّده من خاصيته الإنسانية، بإهمال خاصيته الخطابية الأصلية، وتحويل العلاقات بين الأفراد إلى علاقات تجارية، والمؤسسات إلى أسواق، حيث صارت المنفعة الزائلة أساس التعامل الإنساني. مما يدعو إلى ضرورة إبراز مبدأين مهمين وهما: أن الأصل في الإنسان الأخلاق، والثاني أن كل تقدم مادي يستوجب تقدما روحيا يفوقه قوة أو على الأقل يساويه حتى يحسن الانتفاع به، فكل تنمية اقتصادية ينبغي أن تواكبها تزكية النفوس بقدر تلك التنمية، وإلا أصابها الانتكاس والتعثر، إذا لم تنقلب إلى نقيضها، وهو التخلف.[3]

والأخلاق تمثل الجانب العملي لعلم الأخلاق النظري، الذي يمثل فلسفة الأخلاق وماهيَّتها، فهي التطبيق لتلك الكليات والنظريات العامة التي الغرض منها دفع الفساد وجلب الصلاح. من أجل هذا حرص البشر على الاتصاف بالأخلاق التي خلت منها نفوسهم، أو بترقية ما جبلوا عليه من الأخلاق. وهذه الأخلاق لشدة تلعقها بحياة الفرد، واختلاف

---

[1] – مصطفى الغلاييني، **أريج الزهر**، المكتبة الأهلية، 1329هـ/1991م، بيروت، ص 177.

[2] – عبد الرحمن طه، **روح الحداثة**، ص 178.

[3] – **المرجع نفسه**، ص 233. (بتصرف)

تعلقاتها بمن تراعى فيهم، قد يجد بعض الأفراد عنتا في الالتزام بها كلها، ولا يحسن التوفيق في أدائها إلا الإنسان البارع الذكي، يقول محمد عبد الله دراز في هذا المعنى: "ومن تأمل ضروب الواجبات الأخلاقية وكثرتها وتزاحمها على الأوقات، وشدة الحاجة في تطبيقها إلى دقة في الفهم، وسلامة في الذوق، وحكمة في السياسة، للتوفيق بين مختلف المطالب الحيوية والاجتماعية والروحية وغيرها، على نسب قد تختلف باختلاف الظروف والملابسات، أدرك أن السلوك الأخلاقي جدير بأن يعد فنًّا من أرقى الفنون الجميلة، لمن عرف كيف يؤلف من حياته اليومية صفة منسقة كاملة، على منهاج قول الرسول ذي الخلق العظيم: وإنَّ لربك عليك حقا، وإنَّ لنفسك عليك حقا، وإنَّ لأهلك عليك حقا، وإنَّ لزوجك عليك حقا، فأعط كل ذي حق حقه"[1].

فمراعاة الأخلاق في الحياة أساس استمرارها، والواقع يشهد أن أوطانا، وهيئات، ومؤسسات، تملك من القدرات والثروات والرجال ما يحقق النهضة والتقدم، لكنها لا تستطيع النهوض، أو تعرقلت مسيرة نهوضها بسبب خلو ميادين الثقافة والسياسة والاقتصاد ونحوها من منظومة الأخلاق، وظهور الظلم، والطغيان، والاستئثار بالحكم، والأنانية، وغمط حقوق الناس، وتقديم المصلحة الشخصية على المصلحة العامة، ونحوها من مساوئ الأخلاق. فالأخلاق أساس التطور والنهوض، فالمواطن الصالح الذي ينهض بحال وطنه، وأمته لابد له من خلق جميل، وعقل سليم. يستطيع من خلاله التفاعل والتفاهم، مع واقعه الشخصي، ومحيطه الخارجي؛ لأن الأوطان لا تبنى بالانعزال، وإنما هي جهود الجماعة وتضحياتها، ولا يستطيع الفرد العيش في جماعة والمحافظة على استمراره فيها، وتأثيره فيها إلا بأخلاق يمتلكها.

وهذا المعنى ذكره عبد الرحمن طه، حيث اعتبر الأخلاق المادة التي من خلالها يحقق الفرد الاتصال بغيره، فمن خلالها يؤدي واجباته، ويراعي حقوق الآخرين، قال: "والحال أن

[1] – محمد عبد الله دراز، **كلمات في مبادئ علم الأخلاق**، مؤسسة هنداوي، 2021م، المملكة المتحدة ص ص 18-19.

الأخلاق هي القوة المعنوية القادرة على جعل الإنسان يعمم تعامله على أوسع نطاق، واصلا بين الموجودات على اختلاف أنواعها ومتواصلا معها على اعتبار أن لها حقوقا عليه على قدر حقوقه عليها أكثر من ذلك"[1]. ومن أجل هذا اهتمَّ مالك بن نبي في التوجيه الأخلاقي في ناحيته الاجتماعية، بالتماسك الاجتماعي، فقال: "وليس المقصود هنا تشريح مبادئ خلقية، بل أن نحدد قوة التماسك اللازمة للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية، هذه القوة مرتبطة في أصلها بغريزة الحياة في جماعة عند الفرد، والتي تتيح له تكوين القبيلة والعشيرة والمدينة والأمة. وتستخدم القبائل الموغلة في البداوة هذه الغريزة لكي تتجمع، والمجتمع الذي يتجمع لتكوين حضارة، فإنه يستخدم نفس الغريزة، لكن يهذبها ويوظفها بروح خلقية سامية"[2].

والأخلاق كذلك لها أثر وحدوي من خلال ربط أفراد المجتمع الواحد، وكذا الوطن والدين الواحد، بعضها ببعض. فمما لا ريب أنه قد يوجد في الدين الواحد طوائف مختلفة في المنطلقات، والتفسيرات المتعددة للنصوص الدينية، لكنها قد تجتمع تلك الطوائف في قدر مشترك بينها وهو الأخلاق، والمشتركات الأساسية، والتي تمثل مركز الدائرة التي تدور حولها كل الأفكار والمناهج والطوائف، لأنها كلها تنطلق من نقطة واحدة، فالأخلاق من بين تلك المشتركات الجامعة للحمة أصحاب الفرق والطوائف، يقول حسين نصر: "وقد ساهمت أيضا، الموزاين الأخلاقية المرتبطة بالشريعة، ومفاهيم القرآن والسنة النبوية، والآداب والرسوم الأخلاقية، وشخصية النبي الأسوة في تدعيم الوحدة في العالم الإسلامي"[3].

ولا أدلَّ على أهمية الأخلاق في النهضة مشاريعُ الأخلقة الذي ظهرت في كل مجال، إذ يسعى كل مجتمع أو هيئة أو مؤسسة إلى وضع مجموعة من الأخلاق الناظمة لسير عملها،

---

[1] – عبد الرحمن طه، **روح الحداثة**، ص ص 237– 238.

[2] – مالك بن نبي، **شروط النهضة**، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، 1406هـ/ 1986م، دمشق، ص 88.

[3] – حسين نصر، **قلب الإسلام قيم خالدة من أجل الإنسانية**، ط1، تر: داخل الحمداني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009م، بيروت، ص 68.

بحيث تضبط سلوك منتسبيها، وتضع لهم الحدود والمجالات الذي لا يمكن تعديها، والحقوق والواجبات المنوطة بهم، وما ذاك إلا ضمانا للسيرورة الحسنة للعمل، وحرصا على تحقيق الأرباح والأهداف في الآجال المحددة لها، مع تفادي الأخطاء والأضرار المتوقعة. فالنهضات لا تقوم إلا على أساس من خلق، لأن الأخلاق هي مِهادُ كل تغيير، فلا يمكن أن تنجح الثورة أو النهضة إلا إذا غرست في الأفراد أخلاقا تمهد لتلك النهضة، حتى إذا جاءت وجدت أفئدة مائلة للتجديد، ونفوسا طائعة للاتباع، وأيد قوية للعمل، وجانبا لينا لمساعدة الآخرين، يقول مصطفى الغلاييني مبينا حقيقة الأخلاق في الثورة زمن الخلافة العثمانية: "غير أن النهوض لتغيير نظام السياسة لا يفلح أنصاره، ولا تثبت دعائم مطالبهم، إن لم يسعوا قبل ذلك لتغيير نظام الاجتماع والأخلاق حتى يكون للأمة استعدادٌ لتلقي ما يراد ايجاده. وحتى لا تثور ضد ما يخالف الأنظمة القديمة والعادات السائرة فينتج حب التغيير عكس المقصود"[1].

هذا عن أهمية الأخلاق في كل مشروع من مشاريع النهضة. ومن الأنساق الفكرية الإسلامية التي اهتمت بالأخلاق اهتماما بالغا، نجد الفكر الصوفي، لذلك سيميل البحث إلى التفتيش عن الأخلاق الصوفية التي لها بعد وظيفي يمكن الاستفادة منه، مستنبَطا ذلك كله من كتب الصوفية المعتمَدَة، مع ربطها بمقومات النهضة التي تعد وقودا لها.

[1] – مصطفى الغلاييني، **أريج الزهر**، ص 183.

الفصل الثالث

البعد الوظيفي النهضوي للأخلاق الصوفية

المبحث الأول: الصوفية والانعزال عن مجريات الأحداث.

المبحث الثاني: الإخلاص روح الأعمال وثمرته الإتقان وتوحيد الهدف.

المبحث الثالث: خُلُق الإيثار تضامن مع الآخر وتقويض لمبدأ الفردانية.

المبحث الرابع: الصدق مفتاح نُجْحِ الأعمال وإثمارها.

المبحث الخامس: الورع والزهد، نزاهة اليد والنفس.

المبحث السادس: الإحسان كيمياء العلاقات، وسبيل الإتقان.

المبحث السابع: الفُتُوَّة هضم حقوق النفس وسبيل وصول النفع إلى الآخر.

المبحث الثامن: الحياء خلق الطهارة والتميُّز الآدميّ.

المبحث التاسع: الحريَّة كسرُ قيودٍ وربطُ صلاتٍ.

المبحث العاشر: الوقت اشتغالٌ بالحال، وعَدٌّ للأنفاس.

المبحث الحادي عشر: القدوة والمثال، سبيل التوحيد ونشدان الكمال.

المبحث الثاني عشر: الأخلاق الصوفية وقاية من التطرف.

المبحث الثالث عشر: خُلُق الرحمة إحسان للآخر، وحماية للبيئة.

المبحث الرابع عشر: شيخ التربية، نور الطريق وأمير عالم الروح.

المبحث الخامس عشر: إشارات اقتصادية في ثنايا الأخلاق الصوفية.

المبحث السادس عشر: نماذج من الفكر الصوفي المؤثر في النهضة.

حفل التصوف الإسلامي في مضامينه بمدح الزهد، والورع، والبعد عن ملذات الحياة الزائدة والزائفة، وتحبيب العزلة للمريد، لانشغاله بالعبادة والذكر، والخلو بما يستطيب من الأوراد والواردات. هذا الأمر يجعل القارئ لموضوع البحث يتبادر إلى ذهنه سؤال مفاده؛ إذا كان التصوف هذا حاله، فما علاقته بموضوع النهضة، والتطور واليقظة؟ وما الصلة بين الأخلاق الصوفية وتأثيرها الفعلي في مجريات الحياة؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات كان هذا الفصل مخصَّصا لبيان الوجه العملي في التصوف، وفي بيان الإشارات الصوفية للأخلاق وعلاقتها بموضوع النهضة، وكشف أثر التصوف ورجاله في عجلة التاريخ.

المبحث الأول: الصوفية والانعزال عن مجريات الأحداث

تبعا للسؤال السابق قَنع طرف من المفكرين بفكرة أن التصوف لا علاقة له بالحياة الفعلية للإنسان، وإنما هو روحانيات يختص بها العبد في علاقته مع ربه، ونادرا ما تنتقل هذه الروحانية إلى غير ذلك. ومن المفكرين الذين أثاروا هذه الفكرة في العصر الحديث زكي مبارك الذي صرَّح بهذه الرأي، وهو يتحدث عن التصوف فقال: "أما ما يختص بقطع العلائق مع الناس، والتزهيد في الحياة، فهو بعيد عن روح الدين، لأن الإسلام دين فتح وسيطرة، وهو يَعِدُ معتنقيه لأن يكونوا سادة، بخلاف التصوف فإنه يُلبِس أصحابه أرواح العبيد"[1]. وقال في موضع آخر: "والتصوف ليس مذهب الأحياء، ولكنه مذهب الأموات"[2].

وقد رأى مصطفى النيفر أن هذا الموقف من التصوف، لا يخلو من تهافتين أساسيين[3]:

الأول: أن أصحاب هذا الموقف ركزوا على نواح معينة، وكتابات متفرقة، ولم ينظروا إلى التراث الصوفي نظرة متكاملة. وأما التهافت الثاني فهو التركيز على تطبيقات معينة، ومظاهر

---

[1] – زكي مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**، ص 82.

[2] – **المرجع نفسه**، ص 127.

[3] – مصطفى النيفر، **((لِمَ لا يكون تصوف الغزالي منشطا اقتصاديا مشروع دراسة مقارنة بين الزهد والتصوف الإسلاميين والتجربة البروتستانتية))**، مجلة الاجتهاد، العدد: 34-35 (دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة، 1417هـ/1997م)، بيروت، ص 208.

سلوكية سلبية دون غيرها. ولا ريب أن مثل هذا النظر فيه بعد عن الموضوعية. فلقد عرف التاريخ في التصوف نماذج كثيرة كانت رمزا للحركية والنشاط والتنظيم في ميادين متعددة إلى جانب الاهتمام بالتكوين الروحي.

لإيضاح الأمر على حقيقته يحسن بالبحث إبراز الوجه العملي في التصوف الإسلامي؛ إذ أنه لا يخلو أي نسق فكري في أي منظومة من أفكار تتسم بالخصوصية الذاتية، أو أن يكون لها تعلق بتصرفات فردية، أو هي منازل سلوكية لها طابع التفرد، نزلها أصحابها ورضوا بحالهم فيها، ولم يلزموا غيرهم بها، فمن غير المعقول تعميم تلك الأشكال والصور على هذا النسق الفكري أجمعه. فمن تتبَّع سير الصوفية عَلِمَ أنهم يعظّمون الوقت، ويحرصون على أن لا تضييع أوقاتهم سدى، وأنهم لم يرضوا أن يكونوا عالة على الناس، فيحضُّون على العمل والاجتهاد فيه، والعملُ عندهم مشروط بصدق التوكل على الله تعالى، وعدم التفات للأسباب، قال أبو طالب مكي(ت:437هـ/1045م): "ولا يضر التصرف والتكسب لمن صحَّ توكله، ولا يقدح في مقامه، ولا ينقص من حاله، إذا أحكم معنيين: النظر إلى الوكيل في أول الحركة، فيكون متحركا. والرضا بالحكم بعد التصرف، فيكون مطمئنا إليه"[1]. والشواهد في حثهم على العمل وترك البطالة كثيرة مبثوثة في كتبهم مشهورة، "وقد كان الصانع بيده أحبَّ إليهم من التاجر، والتاجر أحب إليهم من البطَّال"[2]. وبعض ما ورد من ذم العمل عندهم ليس المراد منه ذم العمل نفسه، وإنما الإعجاب به، والتكبر به، والافتخار المؤدي إلى الانقطاع، قال الغزالي: "الحقيقة: ترك ملاحظة العمل، لا ترك العمل"[3].

أما ما يروى عندهم في ترك العمل، فمن انتقده عليهم لم يعرف أن لهم درجات في ذلك، وأنه يشرع عندهم للخواص والمتحققين، أما غيرهم من عامة، فيُرخص لهم العمل بشروط

---

[1] – محمد بن علي أبو طالب المكي، **قوت القلوب** ج2، ص 899.

[2] – **المصدر نفسه**، ج 2، ص 902.

[3] – الغزالي، **أيها الولد**، ط2، دار المنهاج، 1435هـ/2014م، بيروت، ص 43.

ذكرت سابقا، قال السُّهْرَ وَرْدِيُّ(ت: 563هـ/1168م): "ثم إن لهم في رخصهم أدبا وأخلاقا يحتاج المترخص إلى معرفتها، والتمسك بها ليكون مترسِّما برسمهم، ومتحلِّيا بحِلْيَتهم إلى أن يبلغ مقامات المتحققين وأحوالهم"[1]. أما الخواص فلهم مقامات خاصة، يروي أبو طالب مكي عَنْ إبراهيم الخوَّاص بعد أن أورد كلاما عنه: "هذه حكاية طريقة الخوَّاص، وكلامه في التوكل. وهذا لعمري كان حاله، وهو مقام الخصوص، ولا يصلح العموم بهذا، ولا يُسلك بهم ها هنا، إذ لكل طريق زاد مثلُه، وعدَّة قربه وبعده، ولينه وشدَّته، وليس مع العامة زاد هذه الطريق، ولا عندهم عدَّته، فكيف يحملهم عليه، أو يأمرهم به"[2]. من أجل هذا أجمع الصوفية على أن التوكل لا ينافي القيام بالأسباب - دون الالتفات إليها- بل لا يصح التوكل إلا مع القيام بها، وإلا فهو بطالة وتوكل فاسد. فالتوكل عندهم بمنزلة الواجب لتعلقه بالإيمان، فهو عملٌ قلبي خالص، أما اتخاذ الأسباب فهو سنة لفعل النبي ﷺ، وهو عمل الجوارح الظاهر. قال سهل التُّسْتُرِيُّ: "من طعن في الحركة فقد طعن في السنة، ومن طعن في التوكل فقد طعن في الإيمان"[3].

ولا يُستشكل القول منهم أحيانا بترك العمل، فهو متعلق بالخَواصِّ، والخواصُّ قليل ما هم، في زمنهم، فكيف بزماننا، فهم عندهم كالكبريت الأحمر، والكنز المخفي، لا تجتنى ثماره إلا بالسعي الحثيث، والتفتيش المستمر. وانظر إلى القشيري، وهو في المئة الخامسة الهجرية، حيث يقول عن الخَوَاصِّ من الصوفية: "ثم اعلموا رحمكم الله أن المتحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم، ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم ... حصلت الفترة في هذه الطريقة، لا، بل اندرست الطريقة بالحقيقة؛ مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقلَّ الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء، وزال الورع وطوى بساطه، واشتد الطمع وقويَ رباطه"[4]. فالصوفية الذين استكملوا آلة التصوف قليل، وأما الذين بلغوا الغاية

---

[1] – عبد القاهر السهر وردي، **آداب المريدين**، ص 72.

[2] – أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، ج 2، ص 902.

[3] – ابن القيم، **مدارج السالكين**، ص 458.

[4] – القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص 19.

فيه فأقلُّ، وكل كلام ينقل عنهم في ذم العمل والحركة، وترك السعي[1]، فينزَّل على هذه الطائفة النادرة، فكلما وُجدت نزل حكمها، فـ"الحركة للخصوص عقوبة لهم إذا مالوا إلى ما فيه الحظُّ لأنفسهم[2]؛ لأن الأسباب إنما تبطئ على العارفين، وتمتنع عن الحركة إليهم، لما فيهم من الحركة إليها، فإذا فنيت آثارها منهم متحركة إليهم، أقبل الملك بكليته عليهم"[3]. أما ما عداهم من الصوفية فهم من العموم، والغالب الذي تجري عليه الأحكام العامة في طلب الرزق والاجتهاد فيه. وإن عَجِبَ المرءُ من هذا التفريق، فكيف لا يعجب منه عند أهل الدنيا؟ فإنك تجد الرئيس، أو الزعيم، أو المُنَظِّر، لا يعمل، ويُستقبح منه ذلك عندهم، لأن العمل يشغله عما أوكل إليه من مهام، ويجعله يختلط بمن هم دونه في المنزلة، والهمة، والرأي، ويَكْفِيهِ المؤنة سواهُ من الأتباع.

لذلك تجد حال الكسب منسوبا إلى العامة، ولا ذمَّ فيه إلا عند مراعاة الأسباب وحدها، وأما التوكل الخالص فهو ديدن الخاصة بشروطه، وكل هذا حال النبي ﷺ وسنته، سئل أحد الصوفية: أنحن متعبدون بالكسب أو بالتوكل؟ فقال: "التوكل حال رسول الله ﷺ، والكسب سنته، وإنما سُنَّ لهم الكسب لضعفهم، حين سقطوا عن درجة التوكل، وأباح لهم طلب المعاش بالمكاسب الذي هو سنته، ولولا ذلك لهلكوا"[4]. والكسب عند الصوفية ليس مجرد عمل، وإنما هو فضيلة تحرر الإنسان من ذل المسألة، ويعني العمل والكسب؛ أن

---

(1) – قال السراج: "... وكذلك الخلق كلهم مأمورون بالتوكل على الله عز وجل، والثقة بما وعدهم الله تعالى، **والسكون عند عدم الرزق حتى يسوق الله عز وجل إليهم أرزاقهم**، فمن ضعف عن ذلك ولم يطق، فقد سنَّ له رسول الله ﷺ الكسب المباح بشروطه حتى لا يهلك ... **لأن الجلوس عن المكاسب ينبغي أن يكون من قوة اليقين والصبر**، فمن ضعف يقينه وغلب عليه طبعه وطمعه، يؤمر بالدخول في الطلب، والطلب مباح، وترك الطلب بقوة الإيمان أتمُّ وأفضل". السراج الطوسي، **اللمع**، ص 524.

(2) – قال أبو طالب مكي: "وقد ذكر لنا عن بعض العلماء أنه رؤي يطحن برجله، وكان قد ترك العمل أربعين سنة، فقيل له: دخلت في التكسب بعد أن كنت قد تركته؟ فقال: يا هذا، إذا عدمنا عزَّ التوكل، لم نصبر على ذل الاستشراف". أبو طالب مكي، **قوت القلوب**، ج 1، ص 900. وقد ذكر نماذج أخرى لأناس تركوا التكسب توكلا قبل هذا النقل وبعده.

(3) – أبو طالب المكي، **المصدر نفسه**، ج 2، ص 918.

(4) – **المصدر نفسه**، ج 2، ص 903.

يكون المريد قائما بأنواع المباحات من التجارات، والمعاملات، لكن بتيقظ، وتثبُّت بعيدين عن الشبهات، وقد تمسَّك الصوفية بهذه القيود والشروط، فاكتسبوا من عمل أيديهم. ومما يدل على عناية الصوفيَّة بالعمل وإقبالهم عليه هذه الألقاب المصاحبة لأسمائهم، والتي اقترنت بشخصياتهم فأصبحت علامة مميزة، وسمة غالبة ولا يكادون يُعرفون إلا بها، ومن هذه الألقاب لمشاهير الصوفية: النَّسَّاج، والزَّجاجي، والصيرفي، والقصَّار، والجلاء، والورَّاق، والخرَّاز، والخوَّاص، والحمَّال، والحلَّاج[1]. وقد بلغ من اهتمامهم بالعمل أن نسب الشعراني إلى أحد مشايخهم "أن من أخلاقهم شهودهم أن القائمين في الكسب بالبيع والشراء وعمل الحرفة أفضل منهم"[2]. وقد ذكروا لهذا التفضيل أوجها أهمُّها تحقيق المروءة، والسلامة من التسوُّل، والبعد عن الكبر الذي يجلبه العلم لبعض الناقصين، والسلامة من الشبه العقلية.

وما يمكن أن يذكر في الأثر العملي للتصوف هي كونه وسيلة توحيد داخل الدين الواحد الذي يحوي مجموعة من الطوائف المتعددة المشارب، والمختلفة الأفكار، فطبيعة التصوف الروحية، أو الجُوانِيَّة جعلت منه مصدر وحدة لا تفرقة، وما ذلك إلا لأن الصوفية عُرفوا منذ بداياتهم بالبعد والنأي عن الولوج في الخلافات العقدية والسياسية بشكل يُظهِر منهم تميزا طائفيا، ففكرهم قد اتصف بتعالٍ عن مظاهر الفرقة والتشرذم، لذلك قد عُدَّ الفكر الصوفي من بين أسباب توحيد صفوف المسلمين، يقول حسين نصر: "فإن للمفاهيم والتعاليم الصوفية دورا في إيجاد الوحدة بين المسلمين، خصوصا مع تغاضيهم عن قيمهم المذهبية، وموازينهم القومية، وتأسيسهم لأصولهم القائمة على الوحدة المتسامية على كل نوع من أنواع الكثرة"[3].

ففي هذا تظهر وظيفة التوحيد ولمِّ الشمل من خلال أعلام الفكر الصوفي الإسلامي، المختلفة مذاهبهم، ومتباينة أعراقهم، فلو تأمَّل الدراس لكتب التصوف الإسلامي لوجد أن

---

[1] – فوزي أبو زيد، **الصوفية والحياة المعاصرة**، دار الإيمان والحياة، 1996م، القاهرة، ص 6. (بتصرف)

[2] – عبد الوهاب الشعراني، **الأخلاق المتبولية**، مطبعة حسان، 1975م، القاهرة، ج 1، ص 381.

[3] – حسين نصر، **قلب الإسلام**، ص 68.

مؤلفيها قد تعددت مذاهبهم الكلامية، فمنهم الحنابلة، والأشاعرة، والماتوردية، وربما المعتزلة. وتعددت مذاهبهم السياسية، فمنهم أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية، والزيدية، والإباضية. وتعددت مذاهبهم الفقهية، فمنهم الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة. وقد تعدَّدت أعراقهم كذلك، فقد أسهم في التصوف غالب القوميات التي دخلت الإسلام وارتضته دينا. ولقد أبان هذا المعنى حسين نصر فقال: "لقد كان أقطاب التصوف على اتفاق في لباب ما قالوه عبر العصور، وإن تباينت تعابيرهم؛ إنهم خلق جديد ينسجم مع الأمم المختلفة التي خاطبوها. وقد مدَّهم خالقهم برؤية واضحة للحقيقة الروحية، فهم نظير اليوم الجديد الذي هو شبيه باليوم السابق، لكنه ناضِرٌ ومُلْهِمٌ"[1].

يضاف إلى البعد العملي في التصوف ما يوجد من حركية في تاريخ الطرق الصوفية في العالم الإسلامي، فقد كانت في الغالب السبب في نشر الإسلام، والدفاع عن الأوطان، بمقاومة المحتلين، وهداية الوثنيين، فمنها من كانت نواة لتأسيس دول بعينها، كصنيع عبدِ القادر الجزائري، والسنوسية في ليبيا، والإمام شَامِلٍ في بلاد القوقاز. ومنها من كان لها أثر في الأحداث السياسية، كما هو الشأن في انتفاضة عبدالقادر بن الشريف الدرقاوي على الخلافة العثمانية في بداية القرن التاسع عشر، ومنها من قاومت الاستعمار، ورفعت راية الجهاد المقدس في الدفاع عن الأوطان والشرف، فضربت أسمى الأمثلة في الفتوة والفداء، وفي الطرق المختلفة في الجزائر أعظم مثال للجهاد[2]، كثورة محمد الأمجد بن عبد الملك المعروف بالشريف أبي بغلة(ت:1271هـ/1854م)، ولالا فاطمة نسومر(ت: 1280هـ/1863م)، وثورة أحمد المقراني (ت: 1288هـ/ 1871م)، وثورة محمد أمزيان بن علي الحداد (ت: 1290هـ/ 1873م)، وثورة الشريف بوشوشة (ت:1292هـ/ 1875م)، وثورة الناصر بن شهرة (ت: 1302هـ/ 1884م)،

---

[1] – حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص 22.

[2] – لمعرفة مقاومة الطرق الصوفية للاستعمار. ينظر: أحمد دركوش، **((مواقف الطرق الصوفية من الاستعمار في الجزائر وتونس 1830-1914م))** (رسالة ماجستير، قسم التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر2، 1432هـ/ 2011م). فقد ذكر نماذج عديدة للطرق الصوفية المناهضة للاحتلال.

وثورة محمد بن العربي المعروف ببوعمامة (ت: 1326هـ/1908م)، وثورة أولاد سيد الشيخ (1845م-1903م)، وغيرهم كثير من أصحاب الطرق الصوفية، ممن كانوا نوابا لثورات مركزية، أو أصحاب ثورات محلية مستقلَّة. وهذا كله ترسخ عند جلِّ متَّبعي التصوف نتيجة اعتقادهم أن الجهاد جزء من المجاهدات التي تربَوْا عليها أثناء السير إلى الله، ولهم في قول الجنيد: "التصوف عَنْوَةٌ لا صلح فيه"[1]، أعظم إشارة لهذا الفداء والبطولة، والمراد بالعنوة الجِدُّ والنَّصَبُ والمغالبة لجميع الشهوات والعقبات. يقول النَّدْوِيُّ: "إن التصوف، إذا وجد في صورته الأصلية الصادقة، وانسجم مع منهاج النبوة وحمل راية اليقين والحب –التي هي من أهم أغراضه ونتائجه- فإنه ينفخ في أبنائه روح العمل، والشوق إلى الجهاد، وعلو الهمة والطموح، والحنين إلى الشهادة والتقشف والجلادة"[2].

ومن الطرق الصوفية مَنْ عُرفت بجهودها العلمية، والفكرية، والإصلاحية، وهي كثيرة لم تخلُ منها بلاد، والواقع أفصح عن البيان، إلا أنه لا بد أن يكون لكل قاعدة شذوذ، فلا يمكن أن يُلحِق العاقل شواذَّ التصرفات أو الطرق إلى الفكر الصوفي دون تفصيل. يقول عبد الله إبراهيم في خاتمة دراسة عن الطرق الصوفية في إفريقيا: "وأخيرا يمكن القول إن الطرق الصوفية في القارة الإفريقية حاولت أن تتلاءم مع أفكار الأفارقة، وبَذَلَ الكثيرون من أقطابها جهودا مكثفة من أجل العودة بالدين الإسلامي إلى نقائه أيام رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين، كما حاول زعماء هذه الطرق نفي الكثير من الأفكار الهدامة التي لا تمتُّ للدين بصلة، بل وتصدَّى أقطاب الطرق لكثير من العادات الوثنية التي اختلطت

---

[1] – القشيري، **الرسالة**، ص 466.

[2] – أبو الحسن النَّدْوي، **ربانية لا رهبانية**، ط1، دار القلم، 1421هـ/2000م، دمشق، ص 112. وقد قال أبو الحسن الندوي بعد أن أورد نماذج متعددة من الطرق الصوفية في ميدان الجهاد في العالم الإسلامي: "فكيف يصح القول إذًا مع هذه الشهادات المتواترة المتلاحقة، أن التصوف هو رمز البطالة والكسل، والفرار عن معترك الحياة، والانسحاب عن ميدان الكفاح والنضال؟ فإذا وجدنا هناك أمثلة شاذة لبعض أصحاب الطريقة والمتصوفة الذين آثروا الانعزال، ومالؤوا بعض الحكومات الأجنبية، أو خدموها، فهناك في جانب آخر عدد أكبر من أئمة التصوف، وشيوخ الطريقة الذين فاقوا أولئك المتصوفين المنتسبين إلى الطريقة، ومكانتهم الروحية السامية، وامتازوا عنهم في الكفاح والجهاد، والقتال والنضال، والبقاء في معترك الحياة". **المرجع نفسه**، ص 111.

بالدين، وكان من الصعب فصلها أو القضاء عليه، لولا حركات الجهاد الإسلامي التي حمل عاتقها رجال الصوفية، والتي كانت ثورة ضد الوثنية، وثورة ضد الوجود الأجنبي"[1]. فالتصوف يمثل الجانب الروحي المحرك في الإسلام، فهو كالقلب "النابض الخفي الذي جدَّد الإسلام عقليا ومعنويا وأخلاقيا وحياتيا، وكان له الدور المهم في انتشار الدين الإسلامي وعلاقته بالأديان الأخرى"[2].

هذا عن الجانب العملي في التصوف، والواقعُ وأصولُ التصوف يشهدان أنه مندمج في محيطه، وأنه مؤثر فيه، وأن ميله إلى الجانب الروحي، لا يلغي فيه الجانب التطبيقي العملي. لذلك كان حريا بالبحث إبراز الأخلاق الصوفية في جزئياتها والتي لها أبعاد عملية تطبيقية، وتشارك في إشكاليات النهضة التي أثير بعضٌ منها في مشاريعها.

المبحث الثاني: الإخلاص روح الأعمال وثمرته الإتقان وتوحيد الهدف

تثمر الأعمال والمشاريع إذا بنيت على أساس من الإخلاص والإتقان، فالمشاريع التي لا تنصرف القلوب إلى محبتها، لا تستطيع الأيادي إنجازها. وإن أنجزت كانت كالولد الخديج الذي يولد لغير تمام. والإخلاص في الإسلام أساس قبول الأعمال، لأن الأعمال مبناها على النيات، والنصوص في ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَۗ ٢ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُ ﴾ [الزمر: 3]. وقد عُني الصوفية بالإخلاص، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله السكندري(ت: 709هـ/1309م) في الحكمة العاشرة: "الأعمال صور قائمة، وأرواحها وجودُ سرِّ الإخلاص فيها"[3]. وللإخلاص عند الصوفية تعلق بمجموعة من الأخلاق كالصدق، والصبر ونحوها، لأنه فعلا روح الأعمال، فإذا استقام الإخلاص استقامت

---

[1]–عبد الله إبراهيم، **أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية**، مكتبة مدبولي، 1410هـ/1989م، القاهرة، ص 166.

[2] – حسين نصر، **قلب الإسلام**، ص 73.

[3] – ابن عطاء الله السكندري، **الحكم العطائية بشرح ابن الرندي**، ط1، تح: محمد هيكل، مركز الأهرام، 1408هـ/ 1988م، القاهرة، ص47.

الأخلاق الأخرى. فصرف الهمَّة إلى العمل بالإخلاص فيه من أعظم الوسائل للنجح فيه، وقد قسَّم عبد الرحمن طه عمل المؤمن إلى ثلاثة أقسام: عمل تقليد، وعمل العادة، وعمل حي. وجعل العمل الحي ما كان مرتبطا بالإخلاص، مستصحِبا للإرادة، وتام التوجه القلبي، وعرَّفه فقال: "هو العمل الذي يأتيه المؤمن وقد صحَّ عنده بدليل مخصوص، حاضرا فيه بقلبه ومستعملا فيه إرادته"[1].

وقد ذكر فائدة هذا التفريق بين أنواع الأعمال، فكان عمل **العادة**، عقيما لاحتمال أن تنقلب العادة إلى منزلة الضد من الجهد، لأن العادة تذهب بقوة الإقبال على العمل، وتُوقِع فاعلها في الجمود. أما عمل **التقليد**، فغايته أن يستعمل المقلد ما أنجزه غيره. أما العمل **الحي**، فهو الذي يكتسي صفة الارتقاء والتطور، وذلك لأن الفرد لا يزال يجدد النية والتوجه دائما في عمله، فيندفع في العمل كأنه جهد جديد، يأتيه أول مرة، فيشتد تركيزه، وتجتمع همته، فيقدم عملا صالحا، سالما من العيوب، "فالعمل الحي ينضبط بقانون الابتداء، وغيره ينضبط بقانون الإعادة، سواء أكان عمل تقليد أم كان عمل عادة"[2]. كما أن في الإخلاص توحيدا للهدف المرجو، فالتردد بين المشاريع تشتيت للهمِّ، ومجلبة للعطب، وتضييع للأوقات والجهود، بخلاف ما إذا كان الهدف واحدا، فإنَّ النفس تنشط للقيام به، وتجتهد فيه ما لا تجتهد في المتعدد، وهذا يستفاد من قول أبي مدين الغوث(ت: 594هـ/1198م): "ليس للقلب إلا وجهة واحدة، متى توجه إليها حُجِب عن غيرها"[3].

واهتمَّ الصوفية بتربية المريدين على مراعاة الإخلاص في الأعمال، مع انكفاف النَّفس عن ملاحظة العمل، وعدم الالتفات إلى آراء الآخرين، لأن الالتفات قد يكون مدعاة إلى الانقطاع عن العمل، إذا روعيت أهواء الناس التي لا تنضبط بحال. قال القشيري معرفا الإخلاص: "وهو أن يريد بطاعته التقرب إلى الله سبحانه دون أي شيء آخر؛ مِنْ تصنّع لمخلوق أو اكتساب محمدة عند الناس، أو محبة مدح من الخلق، أو معنى من المعاني سوى التقرب إلى

---

(1) – عبد الرحمن طه، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص 240.

(2) – **المرجع نفسه**، ص 240.

(3) – الشعراني، **البحر المورود في المواثيق والعهود**، ص 15.

الله تعالى"[1]. هذا الأدب الذي ذكره القشيري يربّي في العامل ترك ملاحظة الناس وهو الرياء المذموم، الذي يترك العامل لا يتقن العمل حرصا على الظاهر منه فقط، فالإخلاص يستوي فيه الظاهر والباطن، فإتقان الظاهر ينسحب على الباطن منه. وقد جعلوا ترك العمل مخافة الرياء عملا مذموما كذلك، وهو من الورع البارد، لكون كثير من الناس يتقاعسون عن العمل مخافة الإعجاب من النفس، أو من الآخرين، فتضييع الجهود والقدرات، قال الفضيل بن عياض: "ترك العمل من أجل الناس، رياء، والعمل من أجل الناس، شرك، والإخلاص أن يعافيك الله منهما"[2].

وقد جعل الصوفية الإخلاص على درجاتٍ، يجد المتأمل فيها إشارات مفيدة في الواقع العملي، منها الدرجة الأولى من الإخلاص، وهي: "إخراج رؤية العمل من العمل، والخلاص من طلب العوض على العمل، والنزول عن الرضا بالعمل"[3]. ومؤدَّى هذه الدرجة أن العامل يعرض له أثناء عمله ثلاث آفات: وهي رؤية العمل، وملاحظته، وطلب العوض عليه، ورضاه به، وسكونه إليه. فينبغي له أن لا يفتخر بالعمل، ولا يعتقد أنه يستحق عليه ثوابا، أو أجرا وعوضا، لأن هذا العمل ذاته من مواهب الله تعالى، ولا يرى أن المطلوب منه العمل فقط، بل يوقن أن المراد من العمل هو إرضاؤه سبحانه تعالى، وتحقيق توحيده، لأنه عبدٌ لسيده، والعبد لا يستحق على خدمة سيده عوضا أو أجرا، لأنه يخدمه بمقتضى العبودية، فما يناله من سيده من أجر أو ثواب فهو محض تفضل، لا مجرد معاوضة[4]. ففي هذه الدرجة إشارة إلى ترك الافتخار والإعجاب بالعمل، وتعويد النفس محبة العمل لذاته، أو لتحقيق هدف سام وراء هذا العمل، كنهضة وطن، أو خدمة أمة، لأن العمل إذا روعي فيه الأجر كثيرا فقد حقيقته، وضعفت قوته في النفس، وصار وسيلة لبلوغ غاية، فصار

---

(1) – القشيري، **الرسالة**، ص 360.

(2) – ابن القيم، **سراج السالكين**، ص 440.

(3) – الأنصاري الهروي، **منازل السائرين**، ص 125.

(4) – محمد عبد الرؤوف المناوي، **شرح منازل السائرين**، تح: عاصم الكيالي، كتاب ناشرون، د.ت، بيروت، ص 125؛ ابن القيم، **مدراج السالكين**، ص 441. (بتصرف)

كالمحبوب الذي يتجاذبه شريكان، فينتفي جانب الإتقان والجمال والتفنن فيه، والواقع يشهد لأعمال أنجزت مراعية هذه الفلسفة فكانت على صورة فريدة.

ومن درجات الإخلاص عندهم: "إخلاص العمل بالخلاص من العمل، تدعه يسير سير العلم، وتسير أنت مشاهدا للحكم، حرًّا من رقِّ الرسم"[1]. ومعنى هذه الدرجة أن يكون عملك على وَفق العلم الظاهر، وهو قوانين الشريعة حتى كأنك تعمل لطلب ثواب أو خوف عقاب، فظاهرك هذا حاله، أما باطنك فهو مشاهد للحُكم، أي مشاهدا لمراد الله تعالى فيك ومنك، فتسير إليه به بلا سبب ولا زاد[2]. ففي هذه الدرجة إشارة إلى مراعاة القوانين الكونية، فالعامل يذعن للقوانين التي تحكم الصنعة، ومسار العمل، ولا يخالفها، وهذا منه اتِّباع لناموس الحياة، القاضي بترتب المسببات على أسباب، لأن في مصادمته إضاعة الجهود، والنفوس، فينجز العمل على وَفق الشروط المعهودة، ظاهرا، وهو في باطنه متوجه إلى الهدف السامي، وهو الحقيقة الذي يرنو إليه دائما، متحرر من جميع العلائق التي تربطه بظواهر العمل نفسه أو بملاحظة الخلق له.

ومن مظاهر الإخلاص عندهم ألا يَعْلَمَ الناسُ بكراماتهم، ففي ذلك نوع افتضاح لأعمالهم التي كانوا يحرصون على عدم اشتهارها، وفي هذا إشارة إلى أن الإنسان إذا سعى في عمل نافع لنفسه أو غيره فليحرص على إخفائه، لأن في التسميع بالعمل إضعافا لقيمته وقَدْرِهِ في نفس العامل، مع أن الشهرة جالبة للعُجبِ بالعمل، وكلامِ الناس المحتمل للذم والمدح؛ الذي قد ينشأ عنه انصراف عن العمل، أو عن التفنن فيه. لأجل هذا سمى الصوفية الكرامة التي تحصل لهم حيضا، "فكما أن المرأة تستحي من حيضها وتحاول إخفاءه، وستره، فكذلك يستحيي أهل الله من كراماتهم، وقد تمنَّى كثير من الشيوخ أصحاب الكرامات، ليتهم تجردوا عما يظهر منهم من كرامات، والسبب في ذلك أنهم رأوا أو شعروا بمنقصة في درجاتهم بقدر حصول كراماتهم، لأن غير أهل الكرامات ستحصل لهم هذه الكرامة

---

[1] – الهروي، **منازل السائرين**، ص 126.

[2] – المناوي، **المصدر نفسه**، ص 126؛ ابن القيم، **مدارج السالكين**، ص 443. (بتصرف)

في الآخرة دون المأذونين، فإنهم مستثنون من ذلك"[1]. فالحرص على الاستتار دليل الصدق في العمل، وسبيل الارتقاء في درجات الكمال.

المبحث الثالث: خُلُق الإيثار تضامن مع الآخر وتقويض لمبدأ الفردانية.

يعد الإيثار من الأخلاق التي يعتني بها أصحاب الهمم من الصوفية في معاملاتهم مع الخلق، وهم في ذلك مقتدون بالأنصار من الصحابة الذين آخوا المهاجرين من قريش، فشاطروهم كل ما يملكون، وقصصهم في ذلك كانت مضرب المثل، ومهوى الأفئدة، فخلد ذكرهم رب العزة في قرآن يتلى، ما بقيت الدنيا، فقال عنهم: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُو الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[الحشر:9]. وتعريف الإيثار عند الصوفية هو: "تخصيص الغير على النفس"[2]. ولا يكون إلا مع وجود الحاجة، أو الخصاصة للشيء المُؤْثَر به، وله ضوابط عندهم، وهي: أن يكون الشيء المُؤْثَر به مما يجوز شرعا، وألا يكون مما يشتّت خاطر السالك، وألا يفسد عليه وقتا هو فيه، أو هو يرجوه. ولا يستطاع عندهم الإيثار إلا بالرياضة على ثلاثة أشياء: تعظيم الحقوق المترتبة على العبد، ومقت الشح، والرغبة في مكارم الأخلاق[3].

وحكايات الإيثار عندهم عجيبة، فمن ذلك ما "حُكي عن أبي الحسن الأنطاكيّ: أنه اجتمع عنده نَيِّفٌ وثلاثون رجلًا بقرية من قرى الرَّيِّ، ومعهم أرغفة معدودة لا تُشبع جميعهم، فكسروا الرُّغفان وأطفئوا السراج، وجلسوا للطعام، فلما رفع فإذا الطعام بحاله لم يأكل أحد منهم شيئًا، إيثارًا لصاحبه على نفسه"[4]. ومنها أن أبا يزيد البسطامي، قال: "ما غلبني أحد،

---

[1]– عبد الباري الندوي، **بين التصوف والحياة، ط1**، مكتبة دار الفتح، 1383هـ/1963م، دمشق،، ص ص 108–109.

[2] – الكاشاني، **لطائف الأعلام**، ص 128.

[3] – المناوي، **منازل السائلين**، ص ص 158–159. (بتصرف)

[4]– أبو عبد الله القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تح: أحمد البردوني وآخر، ط2، دار الكتب المصرية، 1384هـ/1964م، القاهرة، ج 18، ص 29.

ما غلبني شابٌ من أهل بَلْخ قَدِمَ علينا حاجًّا، فقال لي: يا أبا يزيد ما حَدُّ الزهد عندكم؟ قلت: إذا أكلنا شكرنا، وإذا فقدنا صَبَرنا، فقال: هكذا دأب كلاب بَلْخٍ عندنا، فقلت: وما حد الزهد عندكم؟ فقال: إذا فقدنا شكرنا، وإذا وجدنا آثرنا"[1]. فانظر إلى درجة الإيثار عندهم فإنها منوطة دائما بالوجدان، فكأنه قانون ثابت، فمن وجد ينبغي له أن يُؤْثِرَ؛ لأن ذلك فيه تمام ودوام إيثار رضا الله تعالى، لأنه من درجات الإيثار عندهم، أن يؤثروا رضا الله تعالى على رضا غيره، ولو كان فيه غضب هذا الغير، وهو يتمثلون دائما قول الحسين بن منصور الحلاج (ت: 309هـ/ 921م) حين قال:

"فَلَـيْتَكَ تَحْـلو والحَـياةُ مَريـرَةٌ*ولَـيْتَكَ تَـرْضـى والأَنامُ غِضابُ**

ولَيْتَ الـذي بَيْني وبَيْـنكَ عامِرٌ*وبَـيْني وبَيْـنَ العالَـمينَ خَرابُ"[2]**

فإنفاقهم هدفه ابتغاء مرضات الله تعالى، وليس لبلوغ مآرب دنيوية ضيقة؛ من أَسْرٍ للقلوب، أو ميل للنفوس، فنياتهم متوجهة إلى إرضاء المالك الحق، مع عدم مراعة الثواب ولا الالتفات إليه، بخلاف من يقول: "ولا تبخل لأن البخلاء لا يحققون السطوة أبدا، كن سخيًّا، وأنفق من مالِكَ بحريَّة؛ لأن السخاء هو سر السطوة وقلبها النابض"[3].

وتحقيق العبد للإيثار على وجه المطلوب ينبغي أن تُعظَّم من خلاله حقوق، وهذه الحقوق هي حقوق الرب جل وعلا، وحقوق النفس، وحقوق الخلق. فمن تمام الإيثار أن ترى أن حق الخلق عليك عظيم، فهم محتاجون إليك، من غير طلب منهم. ومن عجيب درجات الإيثار عندهم "إيثارُ إيثارِ الله، فإن الخوض في الإيثار دعوى في المِلك، ثم ترك شهود رؤيتك إيثار الله، ثم غيبتك عن الترك"[4]. ومعنى هذا الكلام أن تتبرأ من المِلك، وتضيف الإيثار إلى الله تعالى، وتبرئ نفسك منه، وتترك مشاهدة إيثارك إياه، مع الغياب عن نفسك، وهذا

---

[1] – أحمد بن إبراهيم الثعلبي، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، ط1، تح: صلاح باعثمان وآخرين، دار التفسير، 1436هـ/2015م، جدة، ج 26، ص 228.

[2] – الهروي، **منازل السائرين**، ص159. والأبيات مختلف في نسبتها كثيرا فأحيانا إلى رابعة، أو أبي فراس، أو المتنبي.

[3] – روبرت جرين، **قواعد السطوة**، ط1، تر: هشام الحناوي، إيلاف لعلوم النفس، 1432هـ/2011م، مصر، ص 17.

[4] – الهروي، **منازل السائرين**، ص 160.

هو الفناء في التوحيد[1]. فمعنى هذا عندهم أن تتبرأ من الملك، ومن المشاهدة، ومن ترك المشاهدة. وفيه تحقيق لتوحيد الله تعالى، فهو المَلِكُ في الحقيقة، والعبد لا يملك وليس له شيء أصلا، علم ذلك، أم جهله، فالاستئثار والإيثار من الله تعالى، رضي العبد أم كره.

فالعبد الذي يفقه هذا المعاني من التصوف، يجد ذاته مستخلفة في ملك الله تعالى، فلا يمنعه ذلك من الإيثار، والتضامن مع الناس، والرفق بهم. لأنه لا يملك. وفي واقعنا اليومي نرى أن العبد إذا تصرَّف في مال غيره، أنفق منه دون مراقبة أو إحساس بالأهمية، لأن المال ليس ماله. فكذلك من فَقِهَ هذه المعاني أدرك أن ما بين يديه ليس له، فإذا أنفقه في وجهة مشروعة لا عَتْبَ عليه، لأنه أنفق مما لا يملك فلا عتب ولا لوم.

ومن أشهر الصوفية الذين اشتهروا بخلق الإيثار وهم كُثر، أبو العباس السبتي(ت: 601هـ/1204م)، حيث إنه استفاد من الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]، والتي نزلت حين آخى النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، فقاموا بمشاطرة أموالهم مع إخوانهم، وحين علم بذلك النبي ﷺ قال في صفة حديث الفرقة الناجية يوم القيامة: «ما أنا عليه وأصحابي» [2]، ففهم أبو العباس السبتي من الحديث أن الذي عليه القوم هو الإيثار والمشاطرة، فعقد النية مع الله تعالى أن لا يأتيه بشيء إلا شاطره فيه الفقراء، فكان ذلك عشرون سنة، فأوتي حكم الخواطر، فلا يحكم خاطره بشيء إلا صدق. وكان بعد مدة فتدبر الآية السابقة، فرأى أن العدل هو الشطر، والإحسان زائد، فعقد العزم على إعطاء الثلثين وإبقاء الثلث، فأثمر ذلك له الحكم بالولاية والعزل، ثم عقد النية بعد ذلك على أن يقسم المال الذي يأتيه على سبعة، فيُبقي سهمين لنفسه وزوجته، ويصرف الباقي لمستحقيها؛ فأثمر ذلك عنده استجابة الدعاء[3]. فأسس بهذا طريقا في التكافل مع الخَلق بقي ذكرها خالدا، والعملُ بها دائما.

---

[1] – ابن القيم، **مدارج السالكين**، ص 591. (بتصرف)

[2] – الترمذي، **السنن**، تح: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، 1998م، بيروت، ج 4، ص 323.

[3] – أحمد بابا التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، ط2، تح: عبد الحميد الهرامة، دار الكاتب، 2000م، طرابلس، ص 81. (بتصرف)

وقد تعجَّب ابنُ رشد(ت: 595هـ/1198م) من حال أبي العباس، فبعث رجلا من قرطبة إلى مراكش يتقصَّى أخباره، فلما رجع وأخبره؛ فقال ابنُ رشد: "هذا رجل مذهبه أن الوجود ينفعل بالجود، وهو مذهب فلان من قدماء الفلاسفة"[1]؛ ولأنه كان إذا أتاه أحد بحاجة، يأمره أبو العباس بالصدقة، ويقول له: تصدَّق ويتفق لك كل ما تريد. والرأي أن أبا العباس لم يُعرف عنه اتصال فكريٌّ بالفلاسفة، فالحق أنَّ ربَّ الوجود هو الذي يجازي عن الجود، فيقول للشيء كن فيكون، فلا تأثير للجود على الوجود، إلا بإذن من الجواد الكريم مالك أعظم الجود. وهو القائل: "كل من قال: إن الله تعالى لا يجازي على الصدقة فقد وافق اليهود على الفرية على الله تعالى؛ فإن اليهود قالوا: يد الله مغلولة، أي لا يُجازي ولا يُثيب"[2].

وقد كانت له أذواق في تفسير حركات معينة في العبادات، أو استنباط حِكَم منها، فيربطها دائما بمبدأ التضامن والتكافل الذي حضَّ عليه الإسلام، فكان يقول أن معنى رفع اليدين في تكبيرة الإحرام، هو أن العبد تخلى عن كل شيء، القليلِ والكثيرِ. وفي لفظ ((الله أكبر))، أنَّ معناها: الله أكبر من أن نبخل عليه بشيء، فمن رأى شيئا من متاع الدنيا في نفسه أكبر فلم يُحرِمْ بصلاة ولا تكبير. وأما الصيام فكان سرُّه عنده أن العبد إذا جاع تذكر الفقراء طول العام وما يقاسونه من نار الجوع، فيتصدق عليهم، فمن صام ولم يعطف على الجائع فكأنه لم يصم، والزكاة إنما فرضت عليك في كل عام لتتدرب على البذل والإعطاء، وإلا ففي الأموال حق سوى الزكاة، وليس المقصود أن تعطي في وقت مخصوص وتمسك في غيره[3]. ففي هذه الحكم والأسرار التي يراها أبو العباس مراعاة لمبدأ الجماعة، وتوثيق لخُلق التضامن والتكافل، فكان هذا الأمر مقصدا مهما في حياته، يُلاحَظ في كل عبادة يقوم بها العبد. لذلك تجد الشعراني يذكر في العهود: "أخذ علينا العهود أن لا نخلي يوما من صدقة، ولو

---

[1] – يوسف بن يحيى ابن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف**، ط2، تح: أحمد التوفيق، كلية الآداب، 1997م، الرباط، ص 454.

[2] – ابن الزيات، **التشوف**، ص 472.

[3] – أحمد بابا التنبكتي، **المرجع السابق**، ص 72؛ ابن الزيات، **المصدر نفسه**، ص 453. (بتصرف)

رغيفا، أو فَلسا، أو بصلة، أو تمرة، أو زبيبة ..."[1]. ففي المداومة على هذا الخُلق، تقليل لعدد المحتاجين، وتشجيع على مواساة الفقراء، وتربية النفس على الشعور بالآخرين، وفيه نشر لقيم اجتماعية، تسهم في تقوية الروابط، وتحقيق الأمن، والحيلولة دون انتشار الآفات الاجتماعية، والجرائم ونحوها.

وإذا كانت هذه هي نظرة الصوفية إلى التضامن والتكافل، أو التماسك الاجتماعي الذي أمر به الإسلام، فإن في الفردانية التي تفضِّل الفرد، وتهمل الكلَّ الاجتماعي، والتي اكتسحت كثيرا من المجتمعات الغربية، فظهرت بها أشكال كثيرة من التفكك الاجتماعي، والبرودة في الروابط الأسرية، بل تعدَّى بها الأمر إلى نوع من العنصرية في العلاقة بين أفراد البلد الواحد، بل قد نتج عن تقديس هذه النظرة الفردانية اختلال مبدأ المساواة الذي تنادي به هذه المجتمعات منذ الثورة الفرنسية، فهذا أحد المفكرين يتحدث عن استحالة الجمع بين الفردانية المستلزمة الاعتراف بالآخر، وبين المساواة؛ لأن دوام النظام العام وسيرورة المجتمعات وبقاءها لا يقوم إلا على شيء من عدم المساواة، باعتبار الآخر في موضع التفكير لا يكون إلا أعلى أو أدنى من ذات الفرد المتفكر، فقال: "إذا كان محامو الاختلاف يطالبون من أجله بالمساواة وبالاعتراف في آن واحد، فإنهم يطالبون بالمستحيل. إننا نفكر بشعار "منفصلون ولكننا متساوون" الذي سجل في الولايات المتحدة الانتقال من العَبُودية إلى العنصرية"[2].

فتأمل النظرة المقدِّسة للفردانيَّة كيف كانت سببا في نشوء عَبودية جديدة متدثرة في ثوب العنصرية، والواقع في المجتمعات الغربية في الزمن الحاضر يشهد بذلك، فالفرد الذي يعيش منفردا لذاته، عاكفا على خدمتها كإلَهٍ، لا يفكر في أسرته، وجاره، ومجتمعه، الذين هم بلديُّوه، فكيف يتضامن مع المهاجرين، أو الوافدين إلى بلاده. بل قد يقوم أحيانا بمحاولة إلغاء وجودهم، بأي شكل من أشكال الإقصاء والإرهاب؛ لأجل سيطرة الأنانية الفردية عليه بشكل خارج عن الحد المعقول.

---

[1] – الشعراني، **البحر المرود**، ص 128.

[2] – لويس دومون، **مقالات في الفردانية**، ط1، تر: بدر الدين عردوكي، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م، بيروت، ص 348.

ولو قارن القارئ بين هذا، وبين جعلِ أبي العباس السبتي الإحسان إلى الآخرين مَهْما اختلفت أديانهم، تحقيقا للتوحيد لله تعالى المأمور به، فقد أمر أحد مريديه أن يتخلى عن أي شيء كان معه من متاع الدنيا، لكي يأذن له بالخروج، فقال: "ادفعها لأول داخلٍ من باب المدينة، واقصد بذلك وجه الله العظيم، ولا تتغير ولو وقعت بيد يهوديٍّ أو نصرانيٍّ"[1]. وهو الذي ربط سابقا بين بعض العبادات غير معقولة المعنى، وبين التكافل والتضامن مع الآخرين، وربط التوحيد بالتبري من متع الحياة الدنيا، فقال: "معنى التوحيد توحيد الله تعالى بالتعظيم، دون أن تجعل معه إلها غيره من متاع الدنيا، وكل ما استولى على الإنسان، فهو إلهه ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾"[2]، فهو لم يُنِط التوحيد بفلسفة كلامية، ولا بذوق عرفاني، بعيد عن الواقع، وإنما جعل التوحيد متعلقا بسلوك عملي تطبيقي يَوْمِي، يُعلي مكانة الإنفاق والبذل، وينشر مبدأ نكران الذات، ويهدم الأنانية الفردانية. ففي الإنفاق تمام الشعور بالفقر، لأن المالك الحق هو الله تعالى، فالإنسان فقير إلى الله تعالى، فهو ينفق تحققا منه أنه غير مالك.

فإذا كان الإيثار مسلكا للتضامن الاجتماعي، وتقوية العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المتباعدة، فإن في أيدلوجيا الفردانية الغربية تفكيكا لتلك الروابط الاجتماعية، وتحوُّلا خطيرا عن التماسك البشري الاجتماعي، لذلك قيل فيها: "لم يكن هذا التحوُّل ممكنا إلا بواسطة تخفيض قيمة العلاقات بين البشر، والتي كانت عموما تحكم العلاقات مع الأشياء. لقد أضاعت في الأيديولوجية السائدة طابعها المحسوس، إنها مرئية بصورة خاصة من وجهة نظر العلاقات مع الأشياء، في ما عدا ما يتعلق براسب هو الفعل الأخلاقي"[3].

---

[1] – ابن الزيات، **التشوف**، ص 456.

[2] – **المصدر نفسه**، ص 453.

[3] – لويس دومون، **مقالات في الفردانية**، ص 342.

المبحث الرابع: الصدق مفتاح نُجْحِ الأعمال وإثمارها.

يُعدُّ الصدق من الأخلاق والصفات التي أجمعت عليها الأمم والشعوب العاقلة لإدراكها حسن عاقبته، ومعرفتها لمغبة الكذب، والقول بخلاف الواقع. وللصدق عند الصوفية معان عديدة، أطلقت عليه بحسب ما وصل إليه كل سالك، أو بلغه كل شيخ كامل. ومن تعريفاته عندهم: "الصدق: استواء السِّرِّ والجهر"[1]. ومؤدَّى هذا التعريف أن الصادق لا يظهر منه إلا ما يبطن من الأخلاق، والمشاعر، والاعتقادات، فَسِرُّه وباطنه مستويان، بخلاف الكاذب فإعلانه أفضل من سِرِّه، وفيه شَبَهٌ بالمنافق، والنفاق مذموم في كل الشرائع والأديان والمعتقدات السماوية والوضعية. وما ذُمَّ إلا أنه خلاف الآدمية التي خلق الله عليها البشر؛ وما ذاك إلا أن الآدمي إذا أُحْرِجَ وأراد أن يفوه بخلاف الواقع، يجد في جسده وروحه حرارة، وتغيرا محسوسا، ما يعطي انطباعا أن هذا الأمر خلاف الطبيعة التي خلق عليها الآدمي. فللكذب حرارة كحرارة المعصية، لا تُحسُّ إلا من سليم القلب، صافي السريرة، باق على آدميته، أما الثقيل أو البليد البارد فلا يحس بذلك؛ لأنه قد ران على قلبه فأصبح كالبهيمة.

وفي الحديث أن النبي ﷺ سُئلَ:" هَلْ يَكونُ المُؤمِن شحِيحا، فَقالَ: «نَعَمْ»، فَقيل: يا رَسُولَ اللهِ فهَل يكُون المؤمن سَيِّئَ الخلُق؟ قال: «نعم»، فقيل: يا رسول الله فهل يكون المؤمن جبانا؟ قال: «نعم»، فقيل: يا رسول اللهِ فهل يكون المؤمن كذّابًا؟ قالَ: «لا»[2]. ففي الكذب خلافٌ لأخلاق آدم التي ورَّثها أبنائه، وما كان آدم بدائيَّ الأخلاق والآداب، فهو نَبِيٌّ مُكْرَمٌ، ومُعَلَّم الأسماء والأشياء، ومُلهَم الصواب، فلا جرم أن يتصف بكمال الأخلاق، فأما ما سوى ذلك من أدوات الحياة اليومية، فالحكمة القدرية اقتضت البدء به، فعلَّمه ربه الأسماء، ليشرع في بناء الحضارة، وتحقيق مفهوم الخلافة، وتشييد دار الامتحان. حتى إذا بلغت الذروة والكمال عادت إلى نقطة البداية. فالعبد يخرج عن آدميته بقدر ما يخرج عن أخلاق المؤمنين، والصدق أساس الأخلاق.

---

[1] – القشيري، **أربع رسائل في التصوف**، ص 65.

[2] –عبد الله بن وهب المصري، **الجامع في الحديث**، ط1، تح: مصطفى أبو الخير، دار ابن الجوزي، 1416هـ/1995م، القاهرة، ص 617.

ومن حدود الصدق، صدق الهدف، والاهتمام له، وعدم الالتفات إلى غيره، وهذا يثمر همَّة كبيرة وجهدا بالغا، واجتهادا لبلوغ هذا الهدف، فمن لم يكن له هدف صادق يهدف إليه ضاعت جهوده، وخارت قواه خلال الطريق، لذلك عرَّفوا الصدق: " أن لا يزوغ في عهده ولا يزيغ عن حده... (وهو) سلوك النهج بترك العوج"[1]. فوضوح الهدف يؤدي إلى وضوحِ الطريق، وخلوِها من الانعطافات والانحرافات. وقد جعل الهروي الدرجة الأولى من الصدق: "صدق القصد، وبه يصح الدخول في هذا الشأن، ويتلافى به كل تفريط ، ويتدارك به كل فائت، ويُعَمِّر كل خراب. وعلامة هذا الصادق أن لا يتحمل داعية تدعو إلى نقض عهد، ولا يصبر على صحبة ضد، ولا يقعد عن الجد بحال"[2]. ففي هذا التعريف من الإشارات العملية للعمل الجاد، والهمة العالية في التفاني خدمة للقصد أو الهدف، وانظر إلى مصطلحات النهضة والبعث في قوله؛ (تلافي التفريط)، و(تدارك الفائت)، (وتعمير الخراب)، و(الوفاء بالعهد)، و(صحبة الموافق على العمل)، و(التشمير في الجد)، فكلها مصطلحات هي من ثمرات صدق الهدف، وبها يحقق النجاح، وتبعث دواعي الخير، لأنَّ أكثر ما يفسد الأمم الكذب والخداع، وخاصة في الأهداف الوهمية، أو المقاصد المموَّهَة المُميَّعة، فهو حينئذ عقبة تعرقل النهضة المنشودة في كل زمن.

وعرَّف الهروي الصدق فقال: "اسم لحقيقة الشيء بعينه حصولا ووجودا"[3]، ففي هذا التعريف إشارة إلى أن من الصدق تحقيق الهدف على شكل تام أكمل، مستوفٍ لجميع أجزائه غير منقوص، فمن الصدق بلوغ الأهداف المرجوة، وتحقيقها في صورة قريبة من الكمال، مع انضباط وتيرة العمل في جد وعدم فتور خلال مسيرة العمل، فـ"الصدق حالة في العبد، تحمل على إيقاع الفعل على وجهه مع حد وثبات وعدم فترة"[4]. والصدق عندهم بوصلة توضح الطريق، وتنير السبيل، بها يعرف العبد العقبات الواقعة والمتوقعة، قال محمد

---

(1) – القشيري، **أربع رسائل**، تح: قاسم السامرائي، المجمع العلمي العراقي، 1389هـ/ 1969م، بغداد، ص 65.

(2) – الهروي، **منازل السائرين**، ص 155.

(3)– **المصدر نفسه**، ص 155.

(4) – المناوي، **شرح منازل السائرين**، ص 155.

بن سعيد المروزي: "إذا طلبت الله تعالى بالصدق، أفادك الله تعالى مرآة بيدك حتى تُبْصِرَ كلَّ شيء من عجائب الدنيا والآخرة"[1].

وأما الدرجة الثانية من الصدق عندهم: "أن لا يتمنى الحياة إلا للحق، ولا يشهد من نفسه إلا أثر النقصان، ولا يلتفت إلى ترفيه الرخص"[2]. ففي هذه الدرجة بيان أن السالك الصوفي لا يتمنى الحياة إلا استكثارا من الأسباب التي تدنيه من ربه، وتشبعه من رضا محبوبه، وأن لا يلحظ من عمله إلا النقصان وعدم الكمال، وهو حينئذ لا يلتفت إلى الرفاهية الموجودة في رخص العبادات والمعاملات، لكمال صدقه، وقوة إرادته، وطلبه التقدم[3].

وفي هذه الدرجة من الإشارات المهمة ما يمكن أن يقال فيه: الأول: أن العامل إذا جعل تحقيق الهدف مبتغاه، هان عليه كل عزيز من جهد ومال وصحة، فهو يرى أنه يعيش فقط لتحقيق هدفه من المشروع الذي يسعى إليه، فلا يلتفت إلى ما يلاقيه من نَصَبٍ، أو خسائر آنية زائلة، مقارنة بالهدف الذي يصبو إليه من وراء هذا المشروع. وأما الثاني: فهو دائما لا يُعجَبُ بعمله، ولا يفتخر به، بل دائما يرى نفسه أنه قدَّم عملا ناقصا، ففي هذا استصحاب لهمة الإتقان كل حين، وتحريك لجذوة النار في كل مرحلة، ودفع نحو تحقيق الكمال في كل شيء، حتى يدفع عن نفسه التكبر والإعجاب المؤدي إلى الانقطاع عن العمل، أو أدائه على وجه غير كامل. وأما الثالث: فهو عدم الالتفات إلى الأمور الثانوية خلال العمل، والتي من شأنها، تضييع الجهود، ففي الالتفات إلى بُنَيَاتِ الطريق إهدار للوقت والجهد، كما أن العامل لا يسمح لنفسه الترخص بتحقيق أهداف هي في الدرجة أقلُّ من الأهداف الأساس المبرمج لها، أو أنه لا يستعمل من الأدوات والعدة إلا الشيء التام المستوفي لشروط القوة والكمال، لكي تسعفه على التقدم السريع لبلوغ الغايات الكبرى، لأن ما دونه من الأدوات الضعيفة هي كالوسائل التي يمكنها أن لا توصل إلى المطلوب، بل قد تتوقف أثناء الطريق، لعدم استجماعها وسائل البلغة والوصول.

---

[1] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 9، ص 95.

[2] – الهروي، **منازل السائرين**، ص 156.

[3] – ابن القيم، **مدراج السالكين**، ص 576. (بتصرف)

والصدق عندهم يُستعمل في معانٍ متعددة، منها: صدق في القول، وصدق في النية والإرادة، وصدق في العزم، وصدق في الوفاء بالعزم، وصدق في العمل، وصدق في تحقيق مقامات الدين كله[1]. فلأهمية الصدق عندهم لم يجعلوه، مقصورا على اللسان كما هي عادة الناس، وإن كان أهمها، فالصدق في القول حقيقته قد بيَّنها الجنيد(ت: 298هـ/910م) فقال: "أن تَصْدُقَ في مواطن لا يُنجيك فيها إلا الكذبُ"[2]. ففي هذا التعريف امتحان لقوة الصبر، ومدى تمكن العبد في مراتب التوحيد، بحيث يرى الهلكة في القول بالصدق، فيأتيه ولا يكذب. وأما الصدق في النية فهو راجع إلى الإخلاص؛ بحيث لا يكون الباعث نحو العمل إلا تحقيق الهدف. وأما الصادق في الفعل فهو "الباذل للمجهود من نفسه بإخراج وجود راحته"[3]، فالصدق في العمل يقوم على استيفاء القوة والجهد في أداء العمل، بشكل يخالف طلب الراحة والدَّعَة في النفس. ويخرج كلَّ قدر واحترام له في قلوب الخلق، من أجل أن يصلح قلبه، كما لا يحب اطّلاع الناس على أقل القليل من حسن عمله، لأنه غير ملتفت لثنائهم ومدحهم له[4].

ومن معاني الصدق عندهم التي لها بُعدٌ عملي قول إبراهيم الخوَّاص(ت: 291هـ/904م): "الصادق: لا نراه إلا في فرض يؤدِّيه، أو فضل يعمل فيه"[5]. فتعريفه للصادق بهذا المعنى إشارة منه إلى حقيقة الإنسان، فهو جسد وروح، فلا يخلو في وقت من الأوقات من رعاية مصالح هذا أو مصالح تلك. وهذا منه نظر إلى قوله ﷺ: «خيرُ الأسْماءِ: عَبْدُ الله، وعبد الرَّحْمَنِ، وأَصْدق الأسماء: همّامٌ وحارِث»[6]. ومعنى قوله: أصدق الأسماء همَّام وحارث هو أن الإنسان في هذه الحياة لا يخلو أبدا من هَمٍّ بمعنى عَزْمٍ واتجاه نحو العمل والفعل، كما لا يخلو من حرث وهو العمل ذاته. فالحضُّ على التسمِّي بهذه الأسماء في الحديث بعيد عن

---

(1) – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 9، ص 97. (بتصرف)

(2) – القشيري، **الرسالة**، ص 368.

(3) – سعاد الحكيم، **الجنيد تاج العارفين (الأعمال الكاملة)**، ص 257.

(4) – الكاشاني، **لطائف الأعلام**، ص 355. (بتصرف)

(5) – القشيري، **مصدر سابق**، ص 368.

(6) – ابن وهب، **الجامع في الحديث** ، ص 90.

المراد، وإنما المراد بيان الواقع لا الحضُّ، وقد قال تعالى: ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ﴾ [الشورى: 20]. فهذه الأسماء تعكس حقيقة الإنسان في هذه الحياة، فهو حارث وفاعل في هذه الحياة، فإن فعل ذلك كان صادقا أتم الصدق في مهمة الخلافة التي أنيطت به، لأنه خُلِقَ لأجل العمل وتعمير الأرض، لا للكسل والبطالة والإفساد فيها. ففي هذا التعريف إشارة إلى حقيقة الإنسان كإنسان.

وإذا كان السلوك مرآة الفكر، فالأفراد المخلصون والصادقون هم الذين يحققون ويعكسون بعملهم حقائق التوحيد في الواقع العملي والسلوكي، من خلال صدق أخلاقهم في معاملة النفس، وفي العلاقة مع الله تعالى، ومع الآخر مهما كانت حقيقته، إنسانا، أو حيوانا، أو جمادا، ولا يمكن تحقيق السعادة البشرية إلا باستقامة على المنهج الذي ترسمه الأخلاق التي مضى عليه المتقدمون من الرجال الكُمَّل في القرون الخالية[1]. لأجل هذا جعل الصوفية الصدق أساسا في كل مقامات الدين، كالخوف، والرجاء، والتعظيم، والزهد، والرضا، والحب، والتوكل، وجميع المقامات، فلا تتحقق هذه المقامات من أخلاق ونحوها إلا بالصدق، فالصدق كالملح فيها، فلا تُنال حقيقتها، وتُجنى ثمراتها، إلا بالصدق.

المبحث الخامس: الورع والزهد، نزاهة اليد والنفس.

من الأخلاق والمنازل المهمة في التصوف الزهدُ، وقد اختلفت فهوم الناس في تحقيقه، فعرَّفه الصوفية كغيره من المنازل بتعريفات مختلفة، لذلك يجد البحث فسحة في اختيار المعاني القريبة من موضوع البحث، فمن التعاريف المشهورة، تعريف الجنيد، بقوله: "الزهد خلو القلب عما خلت منه اليد، واستصغار الدنيا، ومحو آثارها من القلب"[2]. وهذا التعريف ونحوه من تعاريف جعلت الزهد من أعمال القلوب، وهناك تعريفات أخرى يظهر

[1] – سعيد عبد العظيم، **الصدق منجاة**، دار الإيمان، 2003م، الإسكندرية، ص 205. (بتصرف)

[2] – سعاد الحكيم، **الجنيد تاج العارفين (الأعمال الكاملة)**، ص 127.

منها الزهد كسلوك عملي، يكتسي طابع التخلي عن الدنيا تماما؛ كقول أحدهم: "الزهد ترك الدينار والدرهم"[1]. وظاهر هذا التعريف وغيره غير مراد، وإنما هو لازم من لوازم التعريف الأول، فمن خلا قلبه من الدنيا ومتعها، فحتما إنه سينفق ما بيده للخلق، لغلبة جانب الإيثار عليه. وليس من الزهد الدعوة إلى الفقر والكفاف، وترك التكسب والعمل، لأن هذا الأمر خاص بآحاد العارفين من الصوفية كما قد بينه البحث سابقا. ويؤيد هذا النظر قول الجنيد: "للزهد معنيان: ظاهر وباطن، فالظاهر بغض ما في الأيدي من الأملاك، وترك طلب المفقود؛ والباطن زوال الرغبة عن القلب، ووجود العزوف والانصراف عن ذكر ذلك"[2]. فمحصل هذا التعريف والبيان أن الزهد لا يعدو أن يكون عملا قلبيا خالصا.

ولاشتباه الأمر على كثير من الخَلْقِ في معنى الزهد، كان من علامة الرغبة في الدنيا وتحصيل منافعها الزائلة إمساك المال، أما علامة الزهد فهي الإخراج والبذل والعطاء، الذي اتَّصف به المنفق المُؤْثِر، وهذا لا يمكن أن يتصور إلا لمن كان له مال كثير سينفق منه. فالزهد ليس رفضَ الملك، وإنما فراغ القلب منه، وقد كان سليمان عليه السلام وداود من أزهد أهل زمانهما، ولهما من المال والنساء والملك الشيء الكثير، وكان النبي ﷺ أزهد البشر، وقد تمتع بمتاع الدنيا المباح، وكان أصحابه علي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير، وعثمان رضي الله عنهم من الزهاد[3]. وقد كان أحد أقطاب التصوف وهو أبو الحسن الشاذلي(ت: 656هـ/1258م) يلبس الفاخر من الثياب، ويركب الفاره من الدواب، ويتخذ الخيل الجياد، وقد دخل عليه أحد الفقراء لابسا ثيابا خشنة، وأبو الحسن يلبس ثيابا فارهة، فقال الفقير: يا سيدي، ما عُبِد اللهُ بمثل هذا اللباس الذي عليك، فقال أبو الحسن: لباسي يقول: أنا غني عنكم فلا تعطوني، ولباسك يقول: أنا فقير إليكم فأعطوني. وكان يقول لمريديه: "لا تسرف بترك الدنيا، فتغشاك ظلمتها، أو تنحلَّ أعضاؤك لها،

---

[1] – القشيري، **الرسالة**، ص 220.

[2] – سعاد الحكيم، **الجنيد تاج العارفين**، ص 127.

[3] – ابن القيم، **مدارج السالكين**، ص 383. (بتصرف)

فترجع لمعانقتها، بعد الخروج منها، بالهمة، أو بالفكرة، أو بالإرادة، أو بالحركة"، وكان يقول لتلميذه أبي العباس السبتي: "اعرف الله، وكن كيف شئت"[1].

من أجل هذا كان الزهد نتيجة الغنى لا الفقر، قال الغزالي: "... وإن لم يكن لك مال ولم تساعدك الدنيا، لم يُتَصوَّر منك الزهد؛ لأنَّ ما لا يُقدر عليه لا يقدر على تركه، وربما يستهويك الشيطان بغروره، ويخيل إليك أن الدنيا وإن لم تأتك فأنت زاهد فيها، فلا ينبغي أن تتدلى بحبل غروره دون أن تستوثق وتستظهر بموثق غليظ من الله؛ فإنك إذا لم تجرب حال القدرة، فلا تثق بالقدرة على الترك عندها"[2]. فالزهد إذًا لا يُتصور عند الصوفية إلا لمن ملك خارج الذهن، لا من ملك في الذهن. فهو خلق عملي قلبي نتيجته إعانة الآخرين، والوقوف إلى جانبهم، والتضامن معهم، وتحقيق تماسك اجتماعي بشعور من يملك بمن لا يملك. فالزهد هنا ذو أثر ايجابي مؤثِّر في المجتمع، وليس أمرا سلبيا قائما على حب المال والمتاع، وحب التملك والجشع المذموم. وهذا ما يوجد في قصص السابقين، فهذه عائشة أمُّ المؤمنين تبيع بيتا بمئة ألف، فما أمست وعندها درهم، وكانت صائمة فأفطرت على خبز وزيت، فقالت خادم لها: يا أمَّ المؤمنين لو كنتِ اشتريتِ لنا بدرهم لحما، قالت: فهلا ذكرتيني [3].

وقد جعل الصوفية الزهد، وتربية النفس عليه مع الغنى، رياضة من الرياضات التي تكون علامة على عقل العبد، فالعاقل يعرف أن هذه المتع إلى زوال، فهذا وهب بن منبه(ت: 114هـ/732م) يقول: "لا يستكمل العبد العقل حتى يكون فيه هذه الخصال: يكون الفقر أحبَّ إليه من الغنى، والذل أحبَّ إليه من العز، والتواضع أحبَّ إليه من الشرف"[4]. وإذا عرف العبد هذا، ونفى عنه التعلق، فإذا فقد النعمة التي هو فيها، كان أقل جزعا وتألما

---

[1] – عبد الحليم محمود، **قضية التصوف المدرسة الشاذلية**، ط3، دار المعارف، 1999م، القاهرة، ص ص 43- 45. (بتصرف)

[2] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 8، ص 105.

[3] – أحمد أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء**، دار السعادة، 1394هـ/ 1974م، القاهرة، ج 2، ص 49. (بتصرف)

[4] – أبو طالب مكي، **قوت القلوب**، ج 2، ص ص 685-686.

على فقدها، قال علي بن أبي طالب: "من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب"[1]. فكثيرا ما يُرى على من فقد النعمة، أو فَجَأته المصيبة، يتسخط ويتألم، ويُشهر ذلك للناس، وقد يصل به الأمر إلى قتل نفسه، أو قتل الآخرين، فكم من والد قتل أولاده لضيق أو عسر أصابه، فلو زهد لكان قويا عند نزول المصيبة، وهذا ينسحب من الفرد على المجتمع إلى الأمة، فإذا تربى الناس على الزهادة، واحتقار الأشياء الزائلة في قلوبهم، كانوا أشد صلابة في مواجهة الظروف القاهرة والطارئة، فعندئذ تتوحد الجهود، وتتعاضد المساعي، وتظهر قوة المجتمع، لأن في الاجتماع قوة، ويد الله مع الجماعة. وهذا الكلام نجده في قول يحيى بن معاذ الرازي (ت: 258هـ/ 872م) حين سأله أحدهم عن الزهد، قال: "تكون من الزاهدين إذا صرت في رياضتك لنفسك إلى حد لو قطع الله الرزق عنك ثلاثة أيام لم تضعف نفسك، فأما إذا لم تبلغ إلى هذه الدرجة فجلوسك على بساط الزاهدين جهل"[2]. ففي ذكر هذا الثلاثة الأيام إشارة منهم إلى الزهد الحقيقي وهو زهد القلب، بعدم الجزع، وتعويد النفس على الصبر، والتأقلم مع الأمور المستجِدَّة.

وأما الورع فهو " تَوَقٍ مستقصى على حذر، أو تحرُّج على تعظيم، وهو آخر مقام الزهد للعامة، وأول مقام الزهد للمريد"[3]، فعند السالكين يعدُّ الورع أول الزهد، كما أن القناعة أوَّل الرضا. وحقيقته التوقي من الوقوع في الحرام والشبهات، مع الحذر التام، والتضييق على النفس بأن لا يفسح لها في تناول شبهة، تعظيما من العبد لله تعالى[4]. والفرق بين الزهد والورع عندهم أن: الزهد ترك ما لا ينفع في الآخرة، والورع ترك ما يخاف ضرره في الآخرة [5]. والورع عندهم على درجات كسائر الأخلاق، خلاصتها أن يصون العبد نفسه عما يشينها، ويعيبها عند من سواه، ويوفر حسناته، ويصون إيمانه، مع الحفاظ على تلك

---

(1) – أبو طالب مكي، **المصدر السابق**، ج 2، ص 686.

(2) – ابن القيم، **مدارج السالكين**، ص 383.

(3) – الهروي، **منازل السائرين**، ص 104.

(4) – المناوي، **شرح منازل السائرين**، ص 104. (بتصرف)

(5) – ابن القيم، **مصدر سابق**، ص 381. (بتصرف)

الصيانة؛ بالتخلص من اقتحام حدود الله ومحارمه؛ بترك كثير من المباح، والتنزه عن الشبهات، مع الابتعاد عن كل داعية تشغل العبد عن عمل الوقت الذي هو فيه[1].

فالورع تنزُّه العبد عن مقارفة كل ما يذهب مروءته أمام الله تعالى، وأمام الخلق، فهو عبارة عن جهاز إنذار، أو آلة استشعار مُسبق يستعمله العبد، لكي لا يقع في المحاذير، التي تكون خطرا على أخلاقه، ففي ملاحظة الورع مراعاة للجانب الوقائي، وحفظ لمظهر الجمالي في المعاملات الفردية، أو الاجتماعية، فبه تنعدم الظنون السيئة التي كثيرا ما تجلب الخلافات، وربما التنافر بين أفراد المجتمع الواحد، فمن تورع حافظ على نفسه، وحافظ على الآخرين، بعدم فتح المجال لهم للخوض في عرضه.

ومن الآثار التي يمكن أن تنجم عن خلق الزهد والورع، هو أن تخرج محبة الدنيا والمال من قلب العبد إلى يديه، فإذا أنفقها كان إنفاقه تنشيطا لحركة تداول الأموال والثروة، وتشجيعا على الاستثمار الإيجابي، وفيه تخلص من مظاهر البخل والشح، والحرص الشديد على المال، مما يشجع على إنشاء المشاريع الاقتصادية، وتدوير المال، وعدم الحرص على اكتنازه، مما يحقق أثرا اقتصاديا فاعلا. ففي الزهد يصبح المال وسيلة لتحقيق الغاية التي خلق من أجلها الإنسان من عمارة للأرض، وفيه تخفيف من الآثار التي تترتب على اتخاذ المال غاية مطلوبة لذاتها، وهذا الأخير ولد اضطرابات اجتماعية ونفسية تعرفها المجتمعات الرأسمالية الحديثة. والزهد في المال كذلك يولد محبة الناس في المجتمع، نتيجة البذل والإيثار، وتنافس الأفراد على فعل الخير والتسابق فيه، وفي جعله وسيلة نفع عام ينجم عنها تنافسية إيجابية تكاملية، بخلاف التنافسية السلبية التناحرية[2].

والزهد عند الصوفية له تعلقات بأشياء؛ لا يستحق العبد اسم الزاهد حتى يزهد فيها، وهي: المال، والصور، والرياسة، والناس، والنفس، وكل ما سوى الله تعالى[3]، من أجل هذا

---

[1] – المناوي، **المصدر السابق**، ص ص 104 – 105؛ ابن القيم، **مدارج السالكين**، ص 393. (بتصرف)

[2] – رابح بحشاشي، **((حقيقة الزهد في الإسلام وأثره على النشاط الاقتصادي))**، المجلة العربية للدراسات الإسلامية والشرعية، العدد 16، جويلية 2021م، عمان الأردن، ص 49. (بتصرف)

[3] – ابن القيم، **مصدر سابق**، ص 383. (بتصرف)

كان من آثار الزهد والورع عدم استغلال المناصب والرياسات في تحقيق مآرب شخصية، أو في الاختلاس أو السرقة من المال العام، فإلى جانب الخوف من عذاب الله، ومراقبته في كل حركة وسكنة، يكون الزهد والورع خُلقان من الأخلاق المعينة على التنزه مما لا ينبغي من الخِدمات، أو الامتيازات التي يمكن أن يتوصل بها إلى أصحاب الرياسات والمناصب. فكم كان عدم التورع والزهد في مثل هذا سببا في فساد أسر، ومجتمعات، ودول، نال منها تقحم الحرام والشبهات اختلال استقرارها، وتهديد قوتها وأمنها، وتفكيك ترابطها. ومن أجل تحقيق هذا المعاني؛ قد قال يحيى بن معاذ: "لا يبلغ أحد حقيقة الزهد حتى يكون فيه ثلاث خصال: عمل بلا علاقة، وقول بلا طمع، وعزٌّ بلا رياسة"[1]. فملاحظة أعين الناس، والتشوف إلى مدحهم، مع الطمع في ما لا ينبغي، هو خلاف الزهد، الذي ينشده أصحاب الهمم العالية، التي تنشأ وتُشادُ بسواعدهم الدول، وتنهض على فكرهم وأخلاقهم الأمم.

المبحث السادس: الإحسان كيمياء العلاقات، وسبيل الإتقان.

تحتل منزلة الإحسان مكانا مهما في التصوف، بل قيل إنها التصوف ذاته، وما ذلك إلا أن التصوف هو رعاية للمرتبة الثالثة الأخيرة في سلم التدرج، وهي الإحسان. فقد وردت هذه المراتب في حديث جبريل المشهور حين سأل عن الإسلام، والإيمان، والإحسان؛ فقد روي أنه سأله عن الإيمان، فقال: «الإيمانُ أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ولقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث الآخر»، ثم سأله عن الإسلام، فقال: «أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة المكتوبة، وتؤتي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان»، ثم سأله عن الإحسان، فقال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[2]. وقد استفيدت من هذا الحديث بمراتبه الثلاثة، الثلاثية المشهورة، الشريعة، والطريقة، والحقيقة. فكانت الشريعة في مقابل الإسلام، والطريقة للإيمان، والحقيقة للإحسان. فالإحسان هو ذروة

[1] – القشيري، **الرسالة**، ص 221.

[2] – الحديث مَخرَّج في كتب السنة. ينظر: ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج 6، ص 157.

ونهاية جميع العبادات والأخلاق والمعاملات؛ فهو ملاحظ فيها جميعها، فكل خلق ومنزلة من منازل السير إلى الله ينبغي أن يراعى فيها الإحسان.

وقد عرَّف عبد الرزاق الكاشاني الإحسان فقال: "الإحسان اسم جامع لجميع أبواب الحقائق ...وإنما كان الإحسان اسما جامعا لجميع الحقائق لأنه هو مقام التحقق بمعرفة الربوبية والعبودية معًا لما في قوله عليه السلام: كأنك تراه"[1]. فالإحسان عندهم يعكس حقيقة العلاقة بين العبد وربه عز وجل، فهو إذا عَبَدَه على أنه يراه، واستشعر تلك المراقبة كامل وقته، كان عبدا خالصا، وكان في ذلك تحقيق معنى الربوبية الحقة. وقد شُرِحَ هذا المعنى في كلام عبد الغني النابلسي فقال: "أما حقيقته فهي: شهود الله تعالى، والحضور معه في كل شيء، بحيث لو اشتغل بأخذ الدنيا وانهمك فيها، وصرف جميع أوقاته في تناول لذائذها وشهواتها المباحة، كان حاضرا مع الله تعالى مشاهدا لتجلية تعالى في كل شيء، حتى لو أحب نوعا من المآكل والمشارب أو غير ذلك، شهد أن محبته في الحقيقة لذلك المتجلي الحق الذي تجلى له في صورة ذلك الشيء، لا لذلك الشيء نفسه"[2]. فمن المعاني التي تشرح هذا التعريف، أن العبد يكون دائم المراقبة لله تعالى في كل ما يأتي ويذر، فإذا كان كذلك، فهو يحسن العمل الذي هو فيه، لتحققه بتمام المراقبة والشهود.

وإذا كان يعامل الخلق فهو يعاملهم بإحسان، ونصوص الشريعة كثيرة في الحضِّ على الإحسان إلى الإنسان والحيوان، والخَلْقِ جميعا. لذلك استنبط الصوفية منها ذلك، وحرصوا على العمل به في يومياتهم، حتى أثمر لديهم ذلك نورا في التعامل مع الخلق، فهم يعاملون كل واحد بما هو أهل له، فكل على حسب مرتبته. وهم قبل ذلك محسنون إلى أنفسهم بترك ما يوقعهم في الهلكات الدينية والدنيوية، لذلك قالوا في المحسن: "المحسن من أحسن إلى نفسه فلا يوقعها في الورْطات، ومحسن إلى الخلق فلا يؤذيهم بسوء خلقه،

---

[1] – الكاشاني، **لطائف الأعلام**، ص 79.

[2] – عبد الغني النابلسي، **أسرار الشريعة أو الفتح الرباني والفيض الرحماني**، ط1، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، 1405هـ/ 1985م، بيروت، ص 279.

ومحسن عبادة ربه فلا يشوبها بشيء من الرياء"[1]. فالمحسن وإن بلغ خيره ونداه الناسَ، فهو كذلك لا يؤذيهم، فخيره ممدود، وشرُّه محدود، فالإحسان لا يقتصر على البذل، بل هو كذلك عندهم موجود في كف الأذى، فالإحسان كائن في منع بلوغ أذى العبد غيرَه من الخلق كذلك، لأنه بذلك يحسن معاملتهم، لاشتغاله بمعاملته لربه، ومراقبته إياه في معاملة غيره. من أجل هذا قالوا: "للمحسن علامات، أولها: أن لا يظلم، وإن ظُلِم لا ينتصر ولا يغضب، وإن غضب لا يأثم ... قد أتعب نفسه وأعرض عن غيره، فالناس منه في راحة، ونفسه منه في عناء، ويكون قلبه وَجِلًا عند الذكر، وصابرا على ما يصيبه من الشدائد"[2]. ففي هذا المعاني يظهر تماسك المجتمع، ويُحمى من الخراب والفتن، والآفات الاجتماعية، والتي غالبا ما تنشأ عن المعاصي، فالإحسان إذا باشر القلب منعه من المعاصي، لاستيلاء ذكر الله ومحبته ورجائه على قلب العبد، فيصير كأنه يشاهده، فيَحُول بينه وبين إرادة المعصية، فضلا عن مواقعتها، فإذا خرج العبد من دائرة الإحسان فاته صحبة الرفقة الخاصة، وعيشهم الهنيء، ونعيمهم التام[3].

وفي الإحسان تحقيق صفة العدل، ومعاملة الناس بمثل ما يحب المرء أن يُعامل، وفي الإحسان تحقيق مبدأ المساواة في التعامل، وفي هذا المعنى يروى أن أحد السلاطين جاء إلى أبي العباس السبتي، يريد أن يخبره بحقيقة السلوك عند الصوفية، وعن سرِّها الموصل إلى الغايات الصحيحة، فقال له: إلى متى تُحَيِّرنا ولا تصرِّح لنا عن الطَّريق؟ فقال أبو العباس: هو الإحسان، فقال له: بيِّن لي، فقال له: كل ما أردت أن يفعله الله معك، فافعل مع عبيده[4]. ففي هذا المعنى إشارة إلى ضرورة أن يتشبَّه العبد بربه في النفع بحسب طاقته، وهذا النفع متعدد الأشكال، فلا يقتصر على لون دون لون، فكل ما يستطيع العبد أن ينفع

---

[1] – أبو عبد الرحمن السلمي، **حقائق التفسير**، ط1، تح: سيد عمران، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2001م، بيروت، ج 2، ص 181.

[2] – **المصدر نفسه**، ج 2، ص 25.

[3] – ابن القيم، **الداء والدواء، تح: محمد الإصلاحي**، ط1، دار عالم الفوائد، 1429هـ، مكة المكرمة، ص 174. (بتصرف)

[4] – أحمد بابا التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، ص 71. (بتصرف)

به غيره فعله، ولا يحقر من المعروف شيئا. كما أن فيه تحقيقا لمنطوق الحديث النبوي «لا يؤمن أحدكم حَتَّى يحبَّ لأخيه ما يُحبُّ لنفسه»[1].

ومن معاني الإحسان عندهم الإتقان، لأن الإتقان من لوازم الإحسان؛ لأن العبد إذا شعر بالمراقبة من معبوده، صار أحرص على الإتقان في كل شيء يمارسه من إيمان، وفكرة، ونظرة، وعبادة، ومعاملة، حرصا منه على تقديم الرضا، لأن العبد دأبه تحصيلُ رضا سيده. والسيد دائما يطلب من عبده تحقيق الغاية، بمحاولة الاقتراب من الكمال في الأعمال. من أجل هذا قال عبد الغني النابلسي (ت: 1143هـ/1731م): "اعلم أن الإحسان أعلى مرتبة من الإيمان؛ لأنه إحسان الإيمان، أي: إتقانه"[2]. ولتحقق الإتقان وبلوغ الحسن المطلوب، يشترط بذل الجهد، واستفراغ الوسع في العمل، والتفاني فيه، يقول سعيد حوى: "الإحسان ذو جانبين: عمل الحسن أو الأحسن، والشعور أثناء العمل بأن الله يرانا أو كأننا نرى الله ... فالمحسن من أخذ من كل شيء أحسنه، أو بقي في دائرة الحسن، ولم يتجاوزه إلى القبيح، وكان في هذا شاعرا بأنه يرى الله أو أن الله يراه، وهذا لا يحصله الإنسان إلا بمجاهدة النفس، وإقبال على الله بالذكر والطاعة"[3].

والإحسان وسيلة الرقي والتقدم، وحفظ الوجود الإنساني في هذا الأرض، من خلال العمل على إعمار ها، وتحقيق مصالح الآدميين، وحفظ وسائل بقائهم ودوام نوعهم. لذلك جعل أبو العباس السبتي الإحسان أصل كل خير في الدنيا والآخرة، لأن به قوام الحياة وروحها، فقال: "أصل الخير في الدنيا والآخرة الإحسان ... فأعطت السماء ما فيها من الماء وهو المطر، والأرض ما فيها من المياه النازلة على الجبال، وكذا الجبال، وأنبتت الأرض وأبت إمساكها، فخزن الإنسان جميعها عنده ومنع المساكين"[4]. فهو يلوم الإنسان على إمساكه وبخله حين يكون الناس في حاجة إلى إحسانه، مع أن الكون كله مسخَّر لخدمة الآدميين وغيرهم.

---

(1) – أبو داود الطيالسي، **المسند**، ط1، محمد عبد المحسن التركي، دار هجر، 1419هـ/1999م، مصر، ج 3، ص497.

(2) – عبد الغني النابلسي، **أسرار الشريعة أو الفتح الرباني والفيض الرحماني**، ص 278.

(3) – سعيد حوى، **جند الله ثقافة وأخلاقا**، ط4، مكتبة وهبة، 1412هـ/1992م، القاهرة، ص 241.

(4) – أحمد بابا التنبكي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، ص 74.

ففي عدم الإحسان مخالفة لسنن الكون وقوانينه، لأن الكون باعتبار أصله مجبول من الخالق على العطاء والبذل. فلا ينبغي مخالفة سنن الخليقة السليمة، ففي ذلك فساد الحياة وحلول المشقة والعسر.

وللإحسان آثار نفسية طيبة بالغة في نفس المحسِن والمحسَن إليه؛ من انشراح الصدر، وطيب السريرة، وبُعدِها عن الشح والبخل، مما يكون سببا في الاستمرار على العطف والحنو على الآخرين، لأن لذة الإحسان، إذا استشعرها العبد، كانت كالهرمون الذي ينتشر ويزيد في الجسد بمجرد الشروع أو محاولة الإحسان، أو بَعْدَ فعل الإحسان، مما يشجع على الاستمرار والمداومة في تقديم أنواع الإحسان كلها، طلبا لتلك اللذة المستشعرة زمن الإحسان، مما يشيع نوعا من المحبة، والتفاهم، والإخاء، والشعور بالآخرين، قال ابن القيم: "إنَّ الكريم المحسن أشرح النَّاس صدرًا، وأطيبهم نفسًا، وأنعمهم قلبًا، والبخيل الذي ليس فيه إحسان أضيق النَّاس صدرًا، وأنكدهم عيشًا، وأعظمهم همًّا وغمًّا"[1].

ومتعلق الإحسان عند الصوفية ليس مقصورا على الإنسان فحسب بل يتعداه إلى الحيوان ونحوه من الجمادات، فعندهم من الأدب اجتناب التعدي على الجمادات كالأشجار ونحوها كما سنراه فيما بعد. أما الحيوان فعندهم أن الإحسان إليها مما يراعيه العبد، فهذا عبد الوهاب الشعراني يذكر في المنن التي امتنَّ الله به عليه، أن الله تعالى "طيَّب نفسي بإعطاء القطة أو الكلب وِرْكَ الدجاجة التي بين يدي إذا رأيتها تتوقع الإحسان بالقرائن، وكثيرا ما أعطيتها الدجاجة كاملة إذا كانت جائعة"[2]. فانظر إلى طيب نفسه في إعطاء أفضل اللحم الذي تميل إليه نفسا طبعا، إلى الحيوان الملابس له في البيت، بل في جوده الكامل بكل اللحم كالدجاجة ونحوها. بل قد عدَّ أن الجري خلفها في حال أنها خطفت شيئا من اللحم يعد من الإرعاب والإزعاج الذي يذهب بالأجر والثواب، لأن تلك الدجاجة أو اللحم الذي قامت بخطفه قد لا يساوى بالترهيب الذي تعرضت له، قال: "ثم إن

---

[1] – ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، دار الكتاب العربي، 1990م، بيروت، ص 153.

[2] – عبد الوهاب الشعراني، **المنن الكبرى**، ص 349.

جرى أحد وراءها، رأيتُ أن إرعابها وإزعاجها يُذهِب أجر الدجاجة، وكأننا لم نعطها شيئا، بل ربما لم تكن الدجاجة تفي بضرر إرعابها"[1].

بل قد تجده يبحث يلتمس الأعذار لتلك الحيوانات التي تخطف اللحم أو الأشياء الممنوعة عنها، وذلك لأنها رأت من البشر بخلا وشحًّا، فالواحد منا إذا قام إلى العظم جرَّده من اللحم، والجلد، والعصب، وفي هذا انتهاك لحق الحيوان المراقِب لك، فما خطف الحيوان اللحم إلا حين يئس من إحسان الإنسان. وهو يرى أنه من اللؤم والعار أن يبخل الإنسان على حيوانٍ يأمل فيه الكرم والبر، إيقانا منها أن قيامها بين يديه مجلبة للزرق، فمن الإحسان إبلاغها ما كانت تأمله فينا، لأن للحيوان فَهْمًا للأمور[2].

وفي الإحسان مراعاة لتحقيق جانب الجمال في تكوين وصناعة الأشياء، وإنجاز الأعمال، "فالذين يتميزون بالإحسان يظهر تميزهم في أفكارهم وتعاطيهم وأعمالهم، حيث تقوم أفكارهم على أساس الحقيقة التي يطوقها الجمال ويملأها، وتقوم أعمالهم أيضا على أساس الإحسان، وكل ما يبدعونه هو انعكاس للجمال -الذي كتبه الله على وجه الأشياء- وعلامة على جمال روح ذلك الصانع"[3]. وهذا الإحسان لا يمكن بلوغه إلا بعون من الله تعالى، فهو الذي يلهم العبد التوفيق إلى الإحسان في العمل، والتفكير، والنظر. فهو من ثمرات الحب الإلهي للعبد الصادق، ومن نتائج الرحمة الإلهية المتجلية على العباد المخلصين، يقول حسين نصر الله: "إن الوصول إلى مرتبة الإحسان يتم عن طريق رحمة الله، والرحمة بالآخرين، والإحسان هو حب الله، والولوج إلى حب المخلوقات عن هذا الطريق، وهو العيش بسلام واطمئنان بالتناغم مع العالم بهذا المعنى في الجمال، وهو استغراق جميع مقامات الجمال التي تخرجنا من واقعنا الترابي، وتوصلنا إلى الذات غير المتناهية"[4].

---

[1] – عبد الوهاب الشعراني، **المنن الكبرى**، ص 349.

[2] – **المصدر نفسه**، ص 349. (بتصرف)

[3] – حسين نصر، **قلب الإسلام**، ص 259.

[4] – **المرجع نفسه**، ص 260.

المبحث السابع: الفُتُوَّةُ هضم حقوق النفس وسبيل وصول النفع إلى الآخر.

عَرَفَت العرب الفتوة في الجاهلية قبل الإسلام، فكانت عندهم صفة تطلق على الرجل الشجاع، أو الكريم النَّدْبِ الذي لا يتوانى في إجابة الملهوف، وإغاثة المغبون، وإطعام الجائع، دون اعتبار إلى رؤية سنه، وما يبلغ من الأعمار، فمن ذلك قول طرفة بن العبد:

"إذا القومُ قالوا مَن فَتًى؟ خِلتُ أنّني*عُنِيتُ فلمْ أكسَلْ ولم أتبَلّدِ"**[1]

وقال متمم بن نويرة:

"إذا القومُ قالوا: مَنْ فَتًى لعظيمةٍ*فما كلهم يُدْعى، ولكنَّه الفتى"**[2]

وقد أخَذَ هذا المفهومُ في الاتساع بمجيء الإسلام، الذي جاء متمما لمكارم الأخلاق، وأول من أُطلِق عليه لقب الفتى في الإسلام، علي بن أبي طالب، وكان ذلك يوم غزوة أحد، فقيل: "لا فَتًى إِلَّا عَلِيٌّ"[3]؛ لعظيم صُنْعه وجَلَدِه وقُوَّتِهِ في الحرب، ثم اتسع مفهومها شيئا فشيئا فأطلقت على المروءة وعلى طائفة من مكارم الأخلاق الأخرى، كقول معاوية بن أبي سفيان: "الفتوَّة أن توسع على أخيك من مال نفسك، ولا تطمع في ماله، وتنصفه ولا تطالبه بالإنصاف، وتكون تبعا له، ولا تطلب أن يكون تبعا لك، وتحتمل منه الجفوة ولا تجفوه، وتستكثر قليل بِرِّه، وتستقلَّ ما يصلُ منك إليه"[4]. ففي هذا القول من معاني العطف والمواساة والإيثار والصلة ما يجعل المرء يحقر أشكال التضامن المعاصر، والعطف المشوب بحظوظ النفس، والرياء، وطلب السمعة.

أما الفتوَّة في الاصطلاح الصوفي فمنزلة شريفة، ومرتبة منيفة، عبَّرت عنها الشريعة باسم

---

(1) – مهدي نصر الدين، **ديوان طرفة بن العبد**، ط3، دار الكتب العلمية، 1423هـ/ 2002م، بيروت، ص 24.

(2) – محمد بن يزيد المبرد، **الكامل في اللغة والأدب**، ط3، تح: محمد إبراهيم، دار الفكر العربي، 1417هـ/ 1997م، القاهرة، ص 97.

(3) – محمد بن المعمار البغدادي، **الفتوة**، ط1، تح: محمد جواد وآخرين، مكتبة المثنى، 1958م، بغداد، ص6.(بتصرف)

(4) – عبد الرزاق بن الفوطي، **معجم الآداب في معجم الألقاب**، ط1، تح: محمد الكاظم، مؤسسة الطباعة والنشر، 1416هـ، طهران، ج 3، ص 246.

(مكارم الأخلاق)، فهي وصف جامع لجميع مكارم الأخلاق، ومحاسن الآداب التي يجب أن تكون في الإنسان التي ينشد الكمال في أقصى معانيه. فحقيقتها عندهم "أن لا تشهد لك فضلا، ولا ترى لك حقا"[1]. فمعنى هذا أن لا يرى السالك الذي يصبو إلى التحقق بوصف الفتوة، لنفسه فضلا على الناس مما قدَّمه، أو ينوي تقديمه للناس من أنواع النفع الخاص أو العام، وأن لا يطلب حقَّه من أحد، ولا يرى لنفسه عند الخلق حقا يطلبه، بل يرى أن المطالب والحقوق كلها واجبة عليه دون من سواه. فالناس أولى منه بكل ما يكون من مال، أو خلق حسن، أو معاملة، فهو مُؤْثِر بها غيره دائما. وفي هذا المعنى يقولون: "أصل الفتوة أن يكون العبد ساعيا أبدا في أمر غيره"[2]. فانظر إلى قوله "أبدا" فهذا مشعرٌ بدوام السعي، حتى يصير كالطبيعة في نفس العبد، فلا يُرى إلا في قضاء شؤون غيره.

وقد أوْلَوْا أمر الفتوَّة عناية وجعلوه من الألقاب العزيزة، اقتداء بالأنبياء الذين وصفهم الله تعالى في القرآن الكريم بهذا الوصف. قال تعالى في إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾[الأنبياء: 60] وقال عن أصحاب الكهف: ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾ [الكهف: 13]، ولأنَّ هذه الصفة لا يقتصر أمرها على اتصاف صاحبها بمجموعة من الأخلاق والآداب الخاصة به، وإنما الفتوة تحمل الأخلاق المتعدية النفع، والعظيمة الأثر في محيط الفتى ففيها يظهر الأثر العملي، والوظيفة التطبيقية الحقة للأخلاق المَرُومَة من التصوف والتزكية في الإسلام. لذلك فقد ورد عن الشيخ عبد القادر الجيلاني(ت: 561هـ/1166م) أنه بلغ ما بلغ من المنزلة ليس بالعمل والطاعات وإنما بأخلاق الفتوة، لذلك ذُكِرَ أنه قال:" إخواني ما وصلت إلى الله تعالى بقيام ليلٍ ولا صيام نهارٍ ولا دراسة علمٍ، ولكن وصلت إلى الله بالكرم والتواضع وسلامة الصدر"[3].

وقد قسَّموا الفتوة إلى ثلاث درجات؛ الدرجة الأولى: ترك الخصومة، والتغافل عن الزلة،

---

[1] – الهروي، **منازل السائرين**، ص 168.

[2] – القشيري، **الرسالة**، ص 390.

[3] – أحمد ابن عطاء الله السكندري، **عنوان التوفيق في آداب الطريق**، ص 7.

ونسيان الأذية. والدرجة الثانية: تقريب من يُقصي، وإكرام من يُؤذي، والاعتذار إلى من يَجني، سماحة لا كرما، ومودَّة لا مصابرة. والدرجة الثالثة: أن لا يتعلق السالك في سيره بدليل، ولا يشوب إجابته لدعوة الحق بعوضٍ، وأن لا يقف في شهوده مع الله أيٌّ من السِّوَى.[1]

فحقيقة هذه الدرجات أن يتَّصف العبدُ بكفِّ الأذى، ويبتعد عن الخصومة في القول والفعل، ويتغافل عن زلات الآخرين، لأن في التغافل راحة للسالك من المحاسبة المستمرة، مع نسيان الأذى الذي يناله الناس به، لعلو همَّته، ورجحان العقل، فلا يصبر على الأذى، ويتغافل عن الزلات، إلا ذوو العقول والنهى، وفي هذا مجلبة للمحبة والودِّ للعبد في علاقته بالآخرين، وتوطيد للعلاقات الاجتماعية، فمن ترك ذلك، أحبه الناس، ورأوا أنه أولى بالوصل، فتميل القلوب بعضها إلى بعض. فتُنفى الأحقاد والشحناء وسائر أمراض القلوب، والتي تكون سببا دائما في إثارة الفتن والحروب والنعرات المهددة للسلم العام.

ومن عجيب ما يُروى في هذا الباب أن رجلا تزوَّج امرأة، فقَبْلَ أن يدخل بها أصاب المرأةَ مرضُ الجُدَرِيّ، فقال الرجل: اشتكت عيني، ثم قال: عَميتُ، فزُفَّت إليه المرأة، ثم ماتت بعد عشرين سنة، ففتح الرجل عينيه، فقيل له في ذلك، فقال: لم أَعْمَ، ولكن تعاميت، حذارَ أن تحزن، فقيل له: سبقت الفتيان[2]. فانظر إلى هذه المعاملة، فهو عند الفقهاء له الحق في عدم إمضاء الزواج، ولا لَوْمَ عليه في ذلك شرعا، إلا أن الرجل رضي أمرًا لنفسه، نزل منه منزلا خاصا به، وهو أن لا يُدخِل على مسلما حزنا ولا بأسا، فاستحق لقب الفتوة بحق.

ومنها معاملة المسيء بالإحسان، وترك مجازته على ظلمه بظلم آخر، فإن كانت الدرجة الأولى فيها من التغافل ونسيان الزلات، ففي الدرجة الثانية، معاملة العبد بأحسن مما عاملك به، فإن أقصاك فأنت تقربه، وإن آذاك فأنت تكرمه، مع الاعتذار إلى من يجني عليك، فكأنك تنزل نفسك منزلة الجاني لا المجني عليه، إدراكا من العبد أنَّ ما أصابه فبما

---

[1] – القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص 390؛ ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، ص ص 621، 626؛ الكاشاني، **لطائف الأعلام**، ص ص250، 252؛ الجيلاني: **الغنية**، ط1، اعتناء: محمد خالد، دار إحياء التراث العربي، 1416هـ/ 1996م، بيروت، ج 2، ص ص 453-460. (بتصرف)

[2] – القشيري، **الرسالة**، ص 392. (بتصرف)

كسبت يده من الظلم السابق[1]، مع استصحاب السماحة وطيب النفس، حتى يصير الأمر كالطبيعة، لا مع التكلف غير المحتمل، فإن هذا غير ممدوح عندهم، والتكلف لا يدوم، أما الطبيعة والجبلة، فبطيئة التحول والزوال.

ثم أشير في الدرجة الثالثة إلى أن معاملات الفتوة، تكون بسلوك منازل السير، وقطعها منزلةً منزلةً حتى يصل إلى المطلوب، فالوصول قوامه السير لا الاستدلال، فهو أمر ضروري لا استدلالي، مع عدم طلب الحظوظ والأعواض، لأن هذه المعاملات يفعلها العبد تحقيقا لمرضات الرب، مع الحب والإخلاص، وعدم ملاحظة سواه من الخلق، انتظارا للجزاء أو المدح[2]. لأجل هذا حين سئل أحد الصوفية عن الفتوة، قال: "أن لا يُمَيِّز بين أن يأكل عنده وليٌّ أو كافر"[3]. فمن راعى إرضاء الله لا يهمه من نال نفعه من الخلق، فهو يرجو الثواب أو الرضا، أو الوصول، وتحقيق الهدف، دون نظر إلى شخص المنتفِع. ومن أجل هذا ليم إبراهيم عليه السلام حين اشترط على مجوسيٍّ الإسلامَ لكي يستضيفه، فأوحى الله تعالى إليه: يا إبراهيم لم تطعمه إلا بتغيير دينه، ونحن من سبعين سنة نطعمه على كفره، فلو أضفته ليلة ماذا كان عليك. فهرع إبراهيم يسعى خلف المجوسي فردَّه وأضافه، فقال له المجوسي: ما السبب فيما بدا لك؟ فذكر له. فقال له المجوسي: أهكذا يعاملني، ثم قال: اعرض على الإسلام، فأسلم[4].

ومما يدلُّ على نباهة العارفين من الصوفية قوةُ ملاحظتهم لخلق الله، والاستفادة من نواميس الحياة فهذا أحدهم يتعلم الفتوة من حيوان ضعيف كالديك، يقول: "تعلمتُ الفتوة من الديك، والوفاء من الكلب، والاحتمال من الحمار، ألا ترى أن الديك إذا قدَّمتَ إليه عَلفا صاح بالديكة، ولا يأكل خُفية، والكلب إذا أطعمته لقمة عرف لك ذلك ما حييت

(1) – ابن قيم الجوزية: **مدارج السالكين**، ص 621. (بتصرف)

(2) – ابن القيم، **المصدر السابق**، ص 628. (بتصرف)

(3) – القشيري، **الرسالة**، ص 391.

(4) – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 7، ص 504. (بتصرف)

والحمار إن ضربته أو لم تطعمه أو ركبته صبر على أذاك من غير صياح ولا صراخ"[1]. ففي هذا اعتبار بحال مخلوقات لها أرواح كأرواح الإنسان، وما خلقت إلا لأجل النظر إليها، والاعتبار بحالها، والاستفادة من تصرفاتها استثمارا في سلوك الطريق، وقوانين الكون ونواميسه العديدة، وما يتذكرها إلا أولو الألباب، لذلك قال تعالى في محكم تنزيله ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية:17]. فمن عمل بهذه الآية هو من راقب هذه الحيوانات واعتبر بحالها، واستفاد منها في تعامله مع الخلق.

وقد أعطى عبد الرحمن طه بعدا آخر للفتوَّة باعتبار الدرجات التي تم ذكرها سابقا، فاستنبط منها تعميما أخلاقيا يسهم في تحقيق الهوية الإنسانية أكثر من غيره؛ فقرَّر أن الفتوة تَفْضُل الإنسانية أو الآدمية باعتبار كمال الممارسة الدينية، لأن الفتى يطلب نهاية التدين، وكمال الممارسة الدينية الممكنة في زمانه الديني الأخلاقي، بخلاف الإنسان فإنه يقتصر على البدايات متى كان من المنتسبين إلى دين معين. وإذا كان الأمر كذلك لزم أن تكون رتبة التدين الكامل أقدر على صنع الهوية البشرية بما يجعلها هوية زكية. والفتوة عنده كذلك تفضل الرجولة من جهة كمال القوة، والقوة الكاملة أقدر من سواها على صنع هوية البشرية، ما يجعلها هوية راسخة. والفتى مع ذلك كله يسعى إلى أن يكون مؤثرا ومخلصا في كل عمل، ويرتقي إلى رتبة يُؤثِرُ فيها على إيثاره ويخلص فيها في إخلاصه، فهو بذلك لا يرضى لنفسه إلا بكمال العمل، والعمل الكامل أقدر من سواه على صنع الهوية البشرية، مما يجهل هذه الهُوِيَّة هُوِيَّة واسعة، باعتبار الآثار المترتبة على العمل الكامل، فالآثار ستبلغ أوسع مجال يمكن تصوره في عمل معين، فالكمال في الإنجاز يقابله الاتساع في النفع وإفادة الآخر حتما [2].

---

[1] – أحمد بن محمد الأصفهاني، **معجم السفر**، تح: عبد الله البارودي، المكتبة التجارية، د. ت، مكة المكرمة، ص 372.

[2] – عبد الرحمن طه، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط2، المركز الثقافي العربي، 2006م، الدار البيضاء، ص ص 176– 183. (بتصرف)

ومما يسترعي الانتباه أن خلق الفتوة ليس أثره قاصرا على المعاملات التي يبدو لها طابع الإحسان أو إبلاغ النفع إلى الآخرين، وإنما ينتقل إلى أوجه الدفاع عن النفس، والسعي نحو تحقيق الذات سواء أكانت هذه الذات فردية أو جماعية، فمن الأقسام التي اعتبرها عبد الرحمن طه درجات في الصعود نحو تحقيق خلق الفتوة؛ الإنسانية، والرجولة، والمروءة، ثم الفتوة، وقد أنزل من خلال إسقاطات قام بها هذه الدرجات على واقع العالم العربي اتجاه قضيتهم المصيرية وهي احتلال فلسطين، والتي تمثل العورة التي ساءت بها حالهم، وكشفت هوانهم على الله تعالى، وهوان بعضهم على بعض. فهو يرى أن الفئة التي تستحق لقب الفتوة هي الفئة التي اختارت الانتفاض تحقيقا للتحرر، فتولت مقاومة الوجود الصهيوني، وممارسة حقها في الجهاد والتحرير، قد جمعت هذه الفئة، التسديد في المقاصد، والتأييد في الوسائل، فكانت أخلاقهم مؤيدة، من خلال تغلغلهم في العمل المناسب لحالهم، ولا تأييد أعظم فيما يظهر، من أن تكون أخف الحجارة في أيديهم أقوى من أثقل سلاح في أيدي أعدائهم، كأنها حجارة السِّجِّيل، التي أبادت أصحاب الفيل. [1]

أما الطوائف المتبقية فهو يرى أنها قد أخطأت الهدفَ، فمنها التي رضيت بالتطبيع، وهي الفئة الأولى، بحجة الجنوح إلى السلم واستعمال العقلانية، والواقعية، وهي في ذلك تخالف قوانين الطبيعة، والأخلاق البشرية، فالسلام المنشود لا يتأتى أُكُله وثماره، إلا إذا كان بين طرفين يتمتعان بكامل الحقوق، وإلا كان سلاما ظاهره الأمن، وباطنه الذلة والهوان، وبيع الأرض والعرض. وأما الفئة الثانية فقد أنزلها منزلة الرجولة، فهي التي اختارت مقاطعة العدو الصهيوني، وأما الفئة الرابعة والتي أنزلها منزلة المروءة، فهي التي ترفض وجود العدو الصهيوني. وأما الفئة الرابعة فهي تمثل شباب الانتفاضة، وهي التي تمثل رتبة الفتوة في السلم السلوكي لأنها تتَّصف بكمال التدين، وكمال القوة، وكمال العمل[2].

---

[1] – عبد الرحمن طه، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ص 183- 185. (بتصرف)

[2] – **المرجع نفسه**، ص ص 185- 186. (بتصرف)

المبحث الثامن: الحياء خلق الطهارة والتميُّز الآدميّ

عرَّف الكاشاني الحياء فقال: "هو في هذا الطريق اسم لتعظيمٍ منوطٍ بوُدٍّ مرتبط به ومتصل إليه"[1]. فالحياء حقيقته ترجع إلى محبة ووُدٍّ، مكسوٍ بتعظيم لمن يُستحيى منه، وهو عندهم حياء تفعله العامة، وحياء تتعامل به الخاصة من العارفين. فحياء العامة؛ وهو الذي يدفع العبد إلى كمال المعاملة والمجاهدة، واستقباح المعاصي والجنايات، إيقانا منه بمراقبة الحي الذي لا يموت. وهذا المعنى هو الذي قيل فيه عن الحياء أنه: أن لا يراك الله

تعالى حيث نهاك. وهذا من لوازم ونتائج حقيقة الإحسان[2]. وقد سئل الجنيد عن الحياء فقال: "رؤية الآلاء، ورؤية التقصير، فيتولَّد من بين هذين الحالين حالة تسمى الحياء"[3]. فالعبد إذا رأى النعم التي أولاه الله إياها، ثم لاحظ التقصيرَ من فعله، وتأخرَه في الشكر على الوجه المطلوب، أثمر هذا كله -من العبد- حالة من الحياء.

أما حياء الخاصة، فهو حياء لا يَرى فيه العبدُ سوى الله، وهو ناشئ عن شهود محقق، لا عن خبر موجب للإيمان كما هو الحال في حياء العامة، لذلك جعله الصوفية من أول مدراج أهل الخصوص، لأنَّ النبيَّ ﷺ قال: «الإيمان بضع وسبعون -أو قال: بضعة وستون- بابا، أفضلها شهادة أن لا إله إلا الله، وأصغرها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[4]. ووجه تخصيص الحياء بالذكر دون ما سواه من الشّعَب، هو أن الحياء باعث على أفعال الخير، ومانع عن المعاصي، فهو كالداعي إلى سائر الشعب الإيمانية، لذلك خُصَّ دونها بالذكر[5].

---

(1) – الكاشاني، **لطائف الأعلام**، ص 254.

(2) – بدر الدين العيني، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، د.ت، بيروت، ج 1، ص 129؛ الكاشاني، **لطائف الأعلام**، ص 254. (بتصرف)

(3) – أحمد بن الحسين البيهقي، **شعب الإيمان**، ط1، تح: عبد العلي حامد، مكتبة الرشد، 1423هـ/2003م، الرياض، ج10، ص 180.

(4) – معمر بن أبي راشد، **الجامع**، ط2، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، 1403هـ، بيروت، ج 11، ص 126.

(5) – العيني، **عمدة القاري**، ج 1، ص 129. (بتصرف)

اكتسى الحياء أهمية بالغة في حياة الإنسان، فبه تكون الأخلاق السامية، والمعاملات الفاضلة، وتصطبغ العلاقات بأعلى معاني اللباقة، ومراعاة شعور الآخرين، وبه تتقى كافة المعاصي والجرائم، والآفات، والأخلاق الذميمة، فالحياء مفتاح كل خير، ومغلاق كل شر؛ من أجل هذا قال النبي ﷺ: «إن الله عز وجلَّ إذا أراد أن يهلك عبدًا، نزع منه الحياء، فإذا نزع منه الحياء، لم تلقه إلا مَقيتًا مُمَقَّتًا، فإذا لم تلقه إلا مَقيتًا مُمَقَّتا؛ نزعت منه الأمانة، فإذا نزعت منه الأمانة؛ لم تلقه إلا خائنًا مُخَوَّنًا؛ فإذا لم تلقه إلا خائنًا مُخوَّنًا؛ نُزعت منه الرحمة، فإذا نُزعت منه الرحمة؛ لم تلقه إلا رجيمًا ملعَّنًا، فإذا لم تلقه إلا رجيما مُلعَّنا، نزعت منه ربقة الإسلام» [1]. وقد اعتبر عبد الرحمن طه هذا الحديث "حديث جلب الهلاك"[2]، فإذا كانت نتيجة انتزاع الحياء، الخروج من ربقة الإسلام، ففي الخروج منه خروج عن أسمى صور الآدمية المتصفة بالأخلاق الفاضلة، التي ارتضاها الله تعالى لعباده، باعتبار الإسلام الدين الذي جُمِعت فيه محاسن كل الديانات السابقة، وأعظمُها مكارم الأخلاق، والنهوض بالإنسان من نتن الوثنية إلى طهارة وجمال التوحيد الإلهي.

وخلق الحياء قرين للإيمان لذلك قد يتصف به إنسان دون نظر إلى تدينه، وما ذلك إلا لأن الأصل الائتماني الذي أخذه الله تعالى من بني آدم في مرحلة الذر، وهم في عالم الأشباح، قد تضمن خُلق الحياء، فلزم أن يكون كل واحد من بني آدم قد امتلك واحتفظ في بنيته الروحية بشيء من هذا الخلق، وهذا الحياء المؤتمن لا يغني عن العبد، حتى ينضمَّ إليه إيمان مؤتَمَن[3]، وهذا الإيمان هو الذي جاءت به الرسالات السماوية، من خلال تذكيرها الإنسان بالميثاق الذي أُخِذ عليه، فنسيه فعَبَدَ من لا يستحق العبادة، وختمها الإسلام ببيان واضح، وتأكيد راسخ، أن الإيمان والإسلام لا يكونان إلا بالحياء، الذي هو

---

[1] – محمد بن ماجه، **السنن**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، القاهرة، ج 2، ص 1347.

[2] – عبد الرحمن طه، **دين الحياء**، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017م، بيروت، ج1، ص192. (بتصرف)

[3] – **المرجع نفسه**، ج 1، ص 193. (بتصرف)

سمة الإنسانية، أو الآدمية الحقة، فقال النبيُّ ﷺ: «إن لكل دين خلقا، وخلق الإسلام الحياء»[1]، وقال: «إن الحياء لا يأتي إلا بخير، الحياء خير كله»[2].

ومن أجل هذا كان الحياء خلقا ذا طبيعة منفعلة غير قاصرة على العبد المستحيي، فهو يثمر وقارا، وحياة سعيدة طيبة، من خلال التوافق الاجتماعي الذي يحققه لصاحبه، والانسجام الشديد مع الجماعة، فمن أجل هذا قال يحيى بن معاذ: "هيبة الناس من المؤمن على قدر هيبته من الله، وحياؤهم منه على قدر حيائه من الله، وحبهم له على قدر حبه لله عز وجل"[3]. فالحياء إذًا سَبَبُ تحقيق محبة الله تعالى، ومحبة الناس. فلو اتصف بها الأغلب من الناس، لانتشر الخير والعفاف، وانتعشت الفضيلة في المجتمعات، وعمت سمات الطهر والمروءة، الحافظة لكيان المجتمعات، الضامنة لاستمرارها، وما أهلك الله تعالى كثيرا من المجتمعات القديمة إلا بسبب مجانبة هذا الخلق العظيم.

وقد عاب عبد الرحمن طه، اعتبار الفلسفات الوضعية السابقة أن العقل هو الخاصية المميزة للإنسان، ورأى أن الأخلاق هي الشيء المميز له دون غيره، باعتبارها نتيجة التخلق بمقتضيات الأسماء الحسنى الإلهية، ومادامت هذه الأخلاق غير متساوية في النهوض بهذا التميز، لوجود بعضها عند الحيوانات، فهناك خلق فريد يمنح الإنسان هذا التميز دون غيره، وهو خلق الحياء الذي يعتبر أكثرها تمييزا للماهية أو الهوية الآدمية[4]. وقد أشار الغزالي إلى معنى الاختصاص هذا فقال: "ثمَّ انظر إلى ما خصَّه به دون غيره من الحيوان من الحياء، فلولاه لم تُقل العثرات ولم تُقض الحاجات، ولم يُقرَ الضيف، ولم يُثمر الجميل فيفعل، ولا يُتَجافي عن القبيح فيُترك، حتى إن كثيرا من الأمور الواجبة، إنما تفعل لسبب

(1) – مالك بن أنس، **الموطأ**، ط2، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، د.ت، بيروت، ج 1، ص 335.

(2) – الطيالسي، **المسند**، ج 2، ص 186.

(3) – البيهقي، **شعب الإيمان**، ج 10، ص 185.

(4) – عبد الرحمن طه، **دين الحياء**، ج 1، ص ص 194-195. (بتصرف)

الحياء من الناس، فتُردُّ الأمانات، وتراعى حقوق الوالدين وغيرهما، ويُعف عن فعل الفواحش إلى غير ذلك من أجل الحياء"[1].

وقد شدَّد ابن القيم على علاقة الحياء بالإنسانية، حيث رأى أن الخلو من خلق الحياء يعد انسلاخا من الإنسانية كلها، فقال: "ثمَّ تأمل هذا الخلق الذي خُصَّ به الانسان دون جميع الحيوان؛ وهو خلق الحياء الذي هو من أفضل الأخلاق، وأجلها، وأعظمها قدرا، وأكثرها نفعا، بل هو خاصَّة الانسانية فمن لا حَياء فيه ليس معه من الإنسانية، إلا اللَّحْم والدَّم وصورتهم الظاهرة، كما أنه ليس معه من الخير شيء"[2].

ولأهمية خلق الحياء فإن الحَيِيَّ من المؤمنين لا يطمئنُّ إلى العمل إلا بقدر ما يطمئنُّ إلى تحققه بشيء من معاني الأسماء الحسنى، فيُثمِر له ذلك دوام الاجتهاد في العمل تحقيقا لبلوغ الكمال، لأنه يصبو دائما إلى غاية سامية، وهدف أعلى، فالحياء يتحقق بالشعور بالكمال بما لا يتحقق به خلق سواه، وهذا الشعور يحقق للعبد اتفاقا بين المظهر والمخبر، فيكون الحياء مستصحبا في كل مراتب الترقي في كل خلق من الأخلاق، لأن الحياء يَحُثُّ السالك على أن يواصل الارتقاء بغير انقطاع، مصححا الصلة بين الظاهر والباطن، مبتغيا حصول الإخلاص في الاتصاف بهذا الخلق، فالحياء ينزل منزلة المرشد والدليل في حصول التخلق عامة بكل خلق، فمكارم الأخلاق لا تزان إلا بالحياء المرافق في جميع المراتب[3].

ويشهد لهذا الحديثُ السابقُ الذكر «إن الحياء لا يأتي إلا بخير»، فالخيرية في الحياء تشهد لهذه المصاحبة، فإذا كان الخير لا ينشأ إلا من ملازمة الأخلاق الفاضلة، فلا بدَّ أن يكون الخير ناشئا عن شيء من الحياء، الذي لا يخلو منه خلق، لشدة المشاهدة من العبد، والمراقبة المبنية على تعظيم ومحبة. لذلك كان الأثر المروي الذي يروى أن الحياء هو لباس

---

[1] – الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، تح: إبراهيم محمد، المكتبة التوفيقية، د.ت، القاهرة، ص 26.

[2] – ابن القيم، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، ط1، تح: عبد الرحمن بن قائد، دار عالم الفوائد، 1432هـ، مكة المكرمة، ج 2، ص 788.

[3] – عبد الرحمن طه، **دين الحياء**، ج 1، ص ص 199-200. (بتصرف)

التقوى، فهو كالحلة الجميلة الساترة للجسد، الذي يمثل الكيان الأخلاقي، فقيل: «لباسُ التقوى الحياءُ»[1].

والحياء يكون كذلك سببا في اجتناب المعاصي والجنايات، فيكفُّ العبدُ عن الناس شرَّه، فيكونون في مستراح منه، فيحقق الحياءُ للعبد سَتْرا لفعاله، ويجلب للمجتمع أمنا لكيانه، ويسهم في تحقيق الهدوء، وينشر السكينة، ويعزز قِيَمًا منها؛ عدم التطلع إلى كشف عيوب الآخرين، واكتفاء كل عبد بما يعاني من أعمال، لذلك يقول علي بن أبي طالب: "من كساه الحياءُ ثوبه، خفي على الناس عيبه"[2]. والحياء من خلال هذا النظر يثمر جمالا في حياة الآدمي، بتعاليه عن العيوب والنقائص، فيسعى إلى تطهيرها وتزكيتها بالأخلاق المناسبة، وهذا كله من مكارم الأخلاق التي قصد الإسلام تحقيقها من خلال رسالته الخالدة.

المبحث التاسع: الحريَّة كسرُ قيودٍ وربطُ صلاتٍ.

الحرية في اللغة خلاف العبودية، وهي البراءة من العيب والنقص، والخلو من الشوائب[3]. أما في الاصطلاح الصوفيّ فقد حفلت المدوناتُ الصوفيَّة بذكر الحرية كمصطلح قائم بذاته، فهي عندهم: "الخروج عن رقِّ الأغيار"[4]، والمراد بالأغيار السِّوَى وهو غير الله تعالى. والمتأمِّل لهذا التعريف يجد فيه نوعا من الجدل الداخلي فالحرية تحمل عندهم معنيين متناقضين هما: الحرية والعبودية؛ الحرية والانعتاق من قيود ما سوى الله. مع العبودية والرق التام لله تعالى.

والحريَّة عندهم معروضة على المراتب التي وضعوها في تدريج الاصطلاحات وَفقا للمستويات المعروفة لديهم، والسالكون فيها يتدرجون في تحقيق الحرية من مقام إلى

---

(1) – عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، **مكارم الأخلاق**، تح: مجدي إبراهيم، مكتبة القرآن، د.ت، القاهرة، ص 44.

(2) – أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، ط1، دار الكتب العلمية، 1404هـ، بيروت، ج 1، ص 28.

(3) – محمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج 2، ص 6. (بتصرف)

(4) – عبد الرزاق الكاشاني، **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، ص 234.

مقام، بحسب قوة التعلق، والتجريد لديهم. فالحريةُ عند عامة السالكين الانعتاقُ عن رقِّ اتِّباع الشهوات الظاهرة، بعدم فعل المعاصي والذنوب المعهودة في الشريعة، والانعتاق من الميل لها داخلا؛ بتمنيها وإعمال الفكر فيها. أما الحرية عند الخاصة فهي الخروج عن رقِّ المرادات، لفناء إراداتهم في إرادة الحق، فهم مقصورُون على مراد واحد هو مراد الله تعالى فقط. أما خاصة الخاصة فهم الخارجون عن عبوديَّة الرسوم والأجساد، وعبودية الآثار الناشئة عنها، وذلك لبلوغهم مرحلة تلاشت فيها منطق رؤية ما سوى الله، وهي مرحلة تجلي نور الأنوار[1] .

فحقيقة الحريَّة في اصطلاحاتهم بوجه عام، الخروج عن أنواع الرِّق بمختلف أشكالها، ومختلف متعلقاتها، سواء أكانت مخلوقات، أو أعراضا في الدنيا، أو أعراضا في الآخرة. وعلامة صحتها عندهم سقوط التمييز في قلبه بين الأشياء، فيتساوى لديه النفيس والخسيس، واللذة والألم، والنعمة والنقمة. لذلك قالوا: من دخل الدنيا وهو عنها حر، ارتحل إلى الآخرة وهو عنها حر[2].

وفي "الحِكَم العطائيَّة" أعظم الإشارات المنبهة على حقيقة الحرية في الفكر الصوفي، الذي يمثل مرتبة الإحسان في الإسلام. من ذلك قوله في الحكمة الرابعة والثلاثين:" أُخرُجْ من أوصافِ بشريَّتِك عن كل وصفٍ مناقض لعبوديَّتك..."[3]. فابنُ عطاء الله السكندري يأمر السالكَ أن يتحرَّر من كل وصف من أوصاف البشرية والإنسانية يناقض غاية وجوده وهو العبودية لخالقه، فهذا تحرر من وجه لتحقيق عبودية من وجه آخر. وقال في الحكمة الحادية والأربعين:" العجبُ كلُّ العجبِ ممَّن يهرب ممَّا لا انفكاك له عنه، ويطلب ما لا بقاء له معه..."[4]. يشير ابنُ عطاء الله إلى محاولة تحرر العبد الجاهل

---

[1] – الشريف الجرجاني، **التعريفات**، مكتبة لبنان، 1985م، بيروت، ص ص90، 91؛ الكاشاني، **لطائف الأعلام**، ص ص 234، 235. (بتصرف)

[2] – القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص 379. (بتصرف)

[3] – ابن عطاء الله السكندري، **الحكم العطائية بشرح ابن عباد الرندي**، ص 168.

[4] – **المصدر نفسه**، ص 188 .

من رقِّه لربه تعالى، والذي هو حقيقة وجوده، ولا تحرر له منه أبدا مهما حاول، والسبب في ذلك غفلته عن ذلك أحيانا، أو جهله لحقيقة الأمر، لأنه يطلب الرِّق والتبعية لشيء لا يدوم وسيزول لا محالة. فمن العجب التحرر مِنْ مَنْ صفته الآخر والأوَّل، والاسترقاق لمن صفته الزوال والتحوُّل.

والعبودية لله فيها من الخضوع والتذلل مما لا يسع فهمه لمن لم يستقم على الطريق، ولم يذق لذة العبادة، ولم يَشمَّ رائحة الحياة الطيبة، فالخضوع لله تعالى وحده، وعبادته يحقق حرية لا تماثلها حرية، وانطلاقا في الحياة، لا تقف أمامه أي عقبة من عقبات الدنيا، وله سعادة داخلية، لا تضاهيها سعادات أهل الدنيا بدنياهم؛ لذلك قد ورد عن أحد الصالحين أنه قال: إن في الدنيا جنة من لم يدخلها، لم يدخل جنة الآخرة. والمراد بها الحياة الطيبة، والأنس بالله تعالى الذي يجده العبد الذليل مع مولاه وسيده.

وهذه الحرية والانطلاق لا تعرف التمييز بين بني آدم، فهم متساوون في الأخذ بها، "وهي حرية حقيقة متاحة للجميع، فهي حرية الانطلاق الروحي، وكل حرية ظاهرية، تبدو للإنسان أنها كذلك، ليست أكثر من عبودية، إما لقوى طبيعية خارجة عن الذهن، وإما لرغبات النفس، وعواطفها الداخلية التي لا تعرف حدودا لآمالها، إلى أن تبلغ نهايتها المحتومة"[1].

ولا تظهر حقيقةُ الحريَّة عندهم - كما تم الإشارة إليه سابقا - إلا في تحقيق كمال العبودية، لذلك يتردد في مقولاتهم: من أراد الحريَّة فليَصِل العبودية، أي يُديم ويُكثِر مواصلة العبودية للحق. فإذا صدق الله تعالى في عبوديته خلصت عن رق الأغيار حرّيتُه[2]. فتحقيق الحرية متوقف عندهم على تمام تحقيق نقيضها، وهو العبودية، وهما وإن كانتا متناقضتين في الاصطلاح إلا أنهما في الفكر الصوفيّ مختلفتا المتعلق؛ فمتعلق الحرية هو ما سوى الحق، وأما متعلق العبودية فهو الله الحق دون ما سواه. لذلك يقول الغزالي:"...

---

[1] – حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص: 200. (بتصرف)

[2] – القشيري، **المصدر السابق**، ص ص 378، 379. (بتصرف)

فتفنى إرادته في إرادة الله تعالى، وهذا عبد عُتق عن غير الله فصار حرّا، ثم عاد وعُتق عن نفسه فصار حرّا، وصار مفقودا لنفسه موجودا لسيّده ومولاه، إن حرَّكَهُ تحرك، وإن سكَّنَهُ سكن، وإن ابتلاه رضي، لم يبق فيه متسع لطلب والتماس واعتراض، بل هو بين يدي الله تعالى كالميت بين يدي الغاسل، وهذا منتهى الصدق في العبودية لله تعالى"[1]. وقد جمع عبد الرحمن طه من هذه المعاني تعريفا جامعا للحرية، فقال: "الحرية هي أن تتعبَّد للخالق باختيارك، وأن لا يستعبدك الخلق في ظاهرك أو باطنك".[2]

والعبودية عندهم ترك الاختيار فيما يبدو من الأقدار، والمراد بالاختيار الميل إلى واردٍ من الواردات أو النوازل التي تنزل على عبد من المكروهات أو المحبوبات. فيكون عبداً له في كل حال، كما أنه ربه في كل حال. والعبودية أشرف المقامات لأن الحق في كتابه وصف أفضل خلقه، وأصفى أنبيائه، بهذه الصفة في معرض الامتنان بالنعم، وإظهار المعجزات، قال تعالى:﴿ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ٱلَّذِي بَٰرَكۡنَا حَوۡلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ [الإسراء:01]، وقال:﴿ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَىٰ عَبۡدِهِۦ مَآ أَوۡحَىٰ ﴾[النجم: 10]، فلو كان اسمٌ أجلُّ من العبودية لسمَّاه به[3]. فالحرية التي يحققها الإنسان بالتعبد لله تعالى هي حرية شاملة ومزدوجة، فأما علامة شمولها فهي أنها لا تكتفي بأن يكون الحر غير مملوك لأحد كما تراه التصورات السياسية في مذاهب الفكرية البشرية للحرية[4]. بل الحر الحقيقي هو الذي لا يمكن أن يملكه أيُّ شيء من الموجودات غير الله تعالى. أما علامة الازدواج في الحرية الصوفية

---

(1) – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج9، ص ص 100– 101.

(2) – عبد الرحمن طه، **سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، ط1، المركز الثقافي العربي، 2012م، الدار البيضاء، ص 153.

(3) – القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص 345، 346. (بتصرف)

(4) – يرى **عبد الرحمن طه** أن المذاهب الفكرية السياسية التي ظهرت في العصر الحديث كلما تصب في هذا المنحى؛ فالتصور **الليبرالي** يرى الحرية في عدم التدخل في النشاط، أما التصور **الجمهوري** فيراها في عدم التسلط، وأما **الديمقراطي** فيراها في المشاركة في تدبير الشأن العام، وأما التصور **الاشتراكي** فيراها في تحصيل القدرة على المشاركة في تدبير الشأن العام. ينظر: عبد الرحمن طه، **سؤال العمل**، ص ص 188–189.

فهي لا تكتفي بكون الحر لا يملكه شيء، بل تجعله لا يملك من أمره شيئا، ليس تفويتا لحقوقه، ولكن تفويضا للحق سبحانه، لأنه الضامن الحقيقي لحقوقه على وجه التمام، فالحرُّ من اختار أن يملكه الله بالكلية، بل الحر من ترك الاختيار مع الله[1].

ومن القيم التي يمكن أن تتعلق بالحرية بهذا المعنى، قيمة المساواة؛ فإذا حقق الإنسان هذه المعاني التي تراد من الحرية الصوفية، تحقق لديه ماهية المساواة التي يصبو إليها كل الإنسان في الحياة، فإذا كان البشر كلهم عبيد لإله واحد، فهم يرون آثاره في كل شيء من الخلق، فمن غير المعقول أن يكون لهم تعلق بما دونه من المخلوقات، لأنها آثاره، وأثر الشيء متدنٍ في الرتبة عن الشيء ذاته، لأن هذا من قوانين الطبيعة. فيجدون أن جميع البشر في مرتبة واحدة، لا يتقدم واحد عن الآخر، إلا بمقدار ما ينفرد به من السعي الخاص، أما بوجه عام فهم يملكون نقطة انطلاق واحدة، لا يفضل فيها آدمي آخر، فهم متساوون جميعا في كونهم عبيدا لإله كامل. وليسوا عبيدا لشيء مما سواه.

والإنسان في أصل خلقته مفطور على الحرية، لذلك أوكل إليه الاختيار بَيْنَ أن يكون حرا أو عبدا في هذه الحياة، ففي تفويض الاختيار دليل على اكتساب الحرية. وهذا يردُّ قول من يزعم أن من البشر من لديه القابلية للاستعباد، فهذه القابلية غير موجودة ابتداء بدليل إجماع الخلق جميعهم على أن الناس خلقوا أحرارا. وهي وإن نشأت بعد ذلك فهو يملك القابليتين للحرية والاستعباد معا [2]. ومظاهر الاستعباد التي قد تنشأ بعد ذلك كثيرة ومتعددة، لذلك ينبغي للإنسان التنبه لها، لأجل الحذر من الوقوع في غياباتها، فمنزع العبودية دقيق، فالإنسان يمكن أن تستعبده نفسُه التي بين جنبيه، قبل أن يستعبده البشر الذين اعتيد صدور الاستعباد منهم. لذلك ترى عند الصوفية آدابا ومعاملات خاصة تتعلق بمخالفة النفس، والحذر من الوقوع في حبائلها. بل إنه للطافة استعباد النفس

---

[1] – عبد الرحمن طه، **سؤال العمل**، ص 155. (بتصرف)

[2] – عبد الرحمن طه، **مرجع نفسه**، ص 156. (بتصرف)

للعبد، وعدم التنبه لذلك، جعل الصوفية، معاملتها كالجهاد، وأفضل العبادات، قال سهل التُسْتري: "ما عُبِدَ اللهُ بشيءٍ مثلِ مخالفة النفس والهوى"[1].

والتّحرر الذي ينشده التصوف تحرر من كل ما سوى الله. لأنه في الزمن الحاضر توجد أنواع استعباد كثيرة، لا تقتصر على الإنسان فحسب، بل منها المخلوقات الحية، والآلات الجامدة، والمؤسسات والمرافق الموجودة في مجتمعه، إذ يكفي أن يتخلى الإنسان عن إرادته في التعامل، لكي يصبح عبدا لأي شيء. والمستعبدات للإنسان قد تكون ظاهرة كالماديات، وتكون باطنية، كالأفكار، والأهواء، والشهوات، والمذاهب، والنحل. بل قد تسترقّ العبدَ المعاني الرقيقة، فتُضعِف من حركته نحو التحرر من حظوظ النفس، الحاجبة عن رضا الرب جلَّ وعلا. والاستعباد كذلك ليس درجة أو مرتبة واحدة، وإنما هو مراتب متعددة، فكل نوع من الاستعباد يحمل درجات، لذا فقد لا يستقلُّ بعض الناس بفعل واحد من أفعاله، ومنهم من يستقل ببعضها، ومنهم من تصير العبودية طبعا له، فيُؤثرها على حريته الأصيلة، ومنهم من يَخْتَلُّ ميزان الإرادة لديه، فلا يدري هل هو حر أم عبد، ومنهم من ينسى حريته، فينمحي معناها من قلبه، فلا يرضى إلا بحياة العبيد [2].

ومما يمكن أن يستنبط من التعريفات السابقة للحرية، مقارنة بتعريفات المذاهب الفكرية لها، هو أن الحرية التي يشير إليها الصوفية، فيها مراعاة للباطن والظاهر معا، بخلاف المذاهب الفكرية الحديثة التي جعلت الحرية مقصورة على الظاهر فقط، "فالعيش في الظاهر هو حصول على نعمة الوجود، وانتقال إلى ما هو أكثر من لا شيء، لكن البقاء في نطاق الظاهر وحده إنما هو خيانة لطبيعة الإنسان ذاته؛ لأن مبرر وجوده الأكبر إنما هو السفر من الظاهر إلى الباطن –من محيط دائرة الوجود إلى مركزها الذي إليه يرتقي- ورجوع الخليقة بذلك إلى الأصل الذي تحدَّرت منه"[3].

---

[1] – القشيري، **الرسالة**، ص 275.

[2] – عبد الرحمن طه، **سؤال العمل**، ص 157. (بتصرف)

[3] – حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص ص 19– 20.

وأهمية الباطن في عملية التحرر يظهر من خلال أن الإنسان إذا تعبد للخالق الكامل في داخله، وحقَّق هذا التعبد بكامل الصفات، مكَّنه هذا التعبدُ الداخليُّ من السعي إلى التغلب على جميع الاستعبادات الأخرى، سواء كانت للنفس أو لغيرها. وأما إذا استعبده الخلق، فلا يستطيع الانفكاك من استعباد إلا لكي يدخل في نوع آخر من الاستعبادات. فالمحصلة أن الحرية التامة لا تتحقَّق إلا بالتعبد التام للحق، وما عداها فلا يعدو أن يكون توهُّما للحرية فحسب، أو أنها حريات ناقصة، كما هو الحال في المذاهب الفكرية الحديثة[1].

أما من تأمَّل أتباع المذاهب الفكرية الغربية فإنه سيجد أنها تعيش انغماسا في حرية مطلقة غير منضبطة، بضابط من الضوابط التي تحكم المجتمعات عادة، فتزعم من خلالها ممارسة ما تريد من مختلف أنواع الأساليب الحياتية، إلا أنها في الواقع تنتهك قيما وأخلاقا إنسانية جُبِل عليها ابنُ آدم، فإذا تخلى عنها عاش في مجتمعات لا يحكمها رابط روحي، ولا قيم سامية، فيفقد بسببها الروابط الأسرية والاجتماعية والإنسانية؛ ويصير كقطيع من المخلوقات التي لا تذعن إلا لسلطان القانون والعقوبة، فإذا عُطّل هذا القانون، أو اختلَّ، أو انعدم، عادت لممارسة ما تطبَّعت عليه من حرية مطلقة؛ فانطلقت كالوحوش المستنفرة، يأكل القوي فيها الضعيف، ويَنْزو بعضهم على بعض، منغمسة في الشهوات، سادرة في الملذات التي لا تشبع منها النفس البشرية، "لأن النظرة العلمانية للحياة انتزعت الجذور الروحية للحياة البشرية، فجعلت الإنسان يعيش في فراغ روحي في شتى أنحاء الحياة الفردية والاجتماعية"[2]. والحرية بالمفهوم الصوفي لأجل هذا كانت حرية تعنى بالتحرر من عبودية الملذات والشهوات الناشئة عن هوى النفس، و ليست حرية تروم تحرر النفس ذاتها، يقول حسين نصر: "والتصوف، وهو يمثل البعد الباطني للإسلام، ويهتم بالتربية المعنوية، يتحدث كذلك عن الحرية بنفس المنحى، أي الحرية بمعنى الانعتاق والتحرر من النفس والذات، لا تحرُّر الذاتِ والنَّفسِ"[3].

---

[1] – عبد الرحمن طه، **مرجع سابق**، ص 158. (بتصرف)

[2] – حسين نصر، **((العلمنة حولت الغرب إلى حضارة بلا روح))**، ص 29.

[3] – حسين نصر، **قلب الإسلام**، ص 325.

وفي معاني الحرية التي سبق ذكرها يمكن للناظر أن يتوسَّم منها معانيَ عديدة، تتحقق من خلالها أخلاق جديدة، منها الفتوة مثلا، فمن تحقق بأوصاف الحرية هذه، عَلِمَ أنه لا مناص له من خالقه تعالى، فهو لا ينفكُّ رافعا جميع الأغلال التي قد يقع فيها، سواء كانت هذه الأغلال نفسية، أو خارجية فردية، أو دَوْلِيَّة. فالتحقق بالحرية الداخلية سبيلُ الشعوب المستضعفة في التحرر من قيود الاحتلال، والتخلص من أنابيب نهب الخيرات. لأن في هذه الحرية، ربطا للذات بخالقها، فهي تعتمد عليه، ولا ترى النفع صائرا إلا من خلاله. فتنتفي عنها معاني التبعية للبشر، ومعاني الخور والجبن. فإذا حقق العبد هذه المعاني صارت الفتوة، والقناعة، والرضا، والصبر، معانيَ ملازمة له في كل حركة وسكنة.

المبحث العاشر: الوقت اشتغالٌ بالحال، وعَدٌّ للأنفاس.

جعل مفكرُ الحضارة مالك بن نبي الوقت أحد المكونات الثلاث للحضارة، حيث رأى أن الحضارة لا تكون إلا باجتماع الثالوث: التراب، والإنسان، والوقت. وقد اعتبر أن الإنسان حينما يواجه الأخطار والفتن، وحين يسعى إلى جلب النعم الفانية، ترتبط قيمة الوقت عنده حينئذ بغريزة المحافظة على البقاء، فيدرك حينها أن الدقائق الماضية لا تعوَّض أهميتها بثروة مالية، أو سعادة، أو ألم. ويكون الوقت عندها العملة الوحيدة المطلقة التي تنزل قيمتها، ولا تسترد إذا ضاعت. وقد دعا إلى تخصيص وقت محدد في كل يوم لأداء جيد مثمر، وتعويد جميع الأفراد على ذلك باستمرار، مما تكون حصيلته خلال السنة جلب مصالح للحياة في أشكال مختلفة عقلية وخلقية، وفنية واقتصادية ومنزلية. ثم قال بعدها: "فإذا استغل الوقت هكذا فلم يضع سدى ولم يمر كسولا في حقلنا، فسترتفع كمية حصادنا العقلي واليدوي والروحي، وهذه هي الحضارة"[1]. فالوقت عند مالك بن نبي يكون أحد المكونات الأساسية للحضارة، إذا أُحسِن استغلاله في أسلوب الحياة، وروعي

[1] – مالك بن نبي، **شروط الحضارة**، ص 141. وينظر قبلها الصفحات: 45، 139.

انصرامه في سلوك الأفراد، وأيقن العقل الإسلامي بفكرة الزمن هذه، وزاد وعيه بأهميتها في حياته وحياة مجتمعه.

أما عن مكانة الوقت عند الصوفية، والوقت المراد هنا الظرف الذي تحصل فيه الأعمال، أما الوقت كمصطلح فهو عند الصوفية معنىً خاص سيتطرق إليه البحث. فالصوفية من أشهر الناس مُحافَظةً على الوقت، وعدِّ الأنفاس، والخطرات، والأفكار. فقد كانوا أحرص على الأوقات أكثر من حرصهم على شيء آخر. ولا جرم أن يكون هذا الاهتمام نابعا من نصوص الشرع الحنيف الكثيرة الداعية إلى ذلك، لكن الصوفية تميزوا بذلك عن غيرهم، فمما ينسب إلى الشافعي أنه قال: "صحبت الصوفية، فلم أستفد منهم سوى حرفين: أحدهما قولهم: الوقت سيف، فإن قطعته وإلا قطعك، (وذَكَرَ الكلمةَ الأخرى): ونفسك إن لم تشغلها بالحق وإلا شغلتك بالباطل"[1]. فالمقولة المشهورة "الوقت كالسيف، إن لم تقطعه قطعك" مصدرها صوفي، وما صدرت عنهم إلا لحرصهم على الوقت. ومعنى مقولتهم هذه: "اقطع الوقت بالعمل، لئلا يقطعك بالتسويف"[2]. فمراعاتهم للوقت ليس اهتماما فَجًّا بالوقت، أو اختصاصا دون الناس، وإنما راعوا الوقت، لأنه ظرف تحصيل أعمال الجوارح والقلوب. لذلك كان أدب المراقبة عندهم هو المحافظة على الوقت، قال القشيري: "المراقبة: ... أو يقال: محافظة الأوقات بملاحظة الأسامي والصفات"[3].

ويروي الصوفية في تصريف الأوقات قولا لعلي بن أبي طالب يقول فيه: "ينبغي للمؤمن أن يكون له أربع ساعات من النهار: ساعة يناجي فيها ربه، وساعة يحاسب فيها نفسه، وساعة يأتي فيها العلماء الذين يُبَصّرونه بأمر الله وينصحونه، وساعة يخلّي بين نفسه ولذاتها فيما يحل ويَجمُل"[4]. وقد كانوا أشحَّ الناس بالأوقات، فمما يروى عن الجنيد، أنه رُئِيَ

---

[1] – ابن القيم، **الداء والدواء**، ص 357.

[2] – عبد الله بن أبي جمرة، **بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما لها ما عليها**، ط3، دار الجيل، د.ت، بيروت، ج 3، ص 96.

[3] – القشيري، **أربع رسائل في التصوف**، ص67.

[4] – عبد القاهر السهر وردي، **آداب المريدين**، ص 31.

مهتما لفوات وِرْدِهِ، فقيل له: أَعِدْهُ، فقال: "كيف وهي أوقات معدودة؟"[1]. ومما ينبئ عن تنافسهم في استغلال الأوقات، وتحسرهم على فواتها، حيث كانوا يرون أن الصادق لا تدرك مرتبته إذا سبق الآخرين بخطوة واحدة، لذلك فالسالك لديهم لا يخلو ظاهره من الأوراد المعروفة، كما يخلو باطنه من الإرادات. إلا أن تهجم عليه الواردات فحينئذ ينفرد بالواردات لا مع الأوراد ولا الإرادات[2]. ففي عبارات الصوفية وتعاملهم مع الوقت أصدق مؤشر على ضرورة الاعتناء بقيمة الوقت، هذا العنصر الذي يغفل عن استثماره واستغلاله المسلمون في حياتهم، بينما أقلعت الأمم الأخرى لاهتمامها به ومحافظتها عليه.

أما الوقت كمصطلح صوفي فهو وإن كان له تعلق بالظرف الزماني، إلا أنه اكتسى صبغة صوفية، معناها أن المريد أو السالك يصير متوافقا مع الأحوال النازلة به، أو المقامات التي نزلها، وهذا من تمام الرضا والتسليم، فوقته ما كان الغالب عليه من الأحوال. قال أبو علي الدقاق: "الوقت ما أنت فيه، فإن كنت في الدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن"[3]. ففي هذا الأدب أعظم إشارة إلى ضرورة أن يتوافق الإنسان ويحاول التعايش مع الأمور النازلة به، فلا يتضجر، ولا يستسلم لما طرأ من الحوادث، فهم يقولون أن: الصوفي والفقير ابن وقته. أي أنه يعيش حاضره، ويستغله أتم الاستغلال في دينه أو دنياه، ولا يلتفت إلى ما عداه، لأن الالتفاف مظنة تضييع الأوقات، وتشتيت الهمِّ، وقد ورد عنهم: "ملتفت لا يصل". وفي هذا أعظم العظة، وأتم التوجيه للنهوض في كل مجال. فـ"الفقير لا يهمه ماضي وقته وآتيه، بل يهمُّه وقته الذي هو فيه، ولهذا قيل: الاشتغال بفوات وقت مضى، تضييع وقت ثانٍ"[4]. فانظر كيف انتقلوا في مراقبة الوقت من الأعمال إلى النيات، والأفكار والخطرات، فهم

---

[1] – السهر وردي، **مصدر سابق**، ص 31.

[2] – ينظر: السهر وردي، **مصدر سابق**، ص 31.

[3] – ابن القيم، **مدارج السالكين**، ص 843.

[4] – القشيري، **الرسالة**، ص 131.

حاسبوا أنفسهم في خطرات القلب ونحوها كيلا تذهب فيما لا يعني، وتضيق أوقات أخرى، قال السُّهْرَ وَرْدِيُّ: "من لم يتأدب للوقت فوقته مقت"[1]. ولقد شرح ابن القيم عبارة (الصوفي ابن وقته) بكلام جميل فقال: "يريدون أن همَّته لا تتعدَّى وظيفة عمارته بما هو أولى الأشياء به، وأنفعَها له، فهو قائم بما هو مطالَب به في الحين والساعة الراهنة، فهو لا يهتم بماضي وقته وآتيه، بل بوقته الذي هو فيه، فإن الاشتغال بالوقت الماضي والمستقبل يُضيع الوقت الحاضر، وكلما حضر وقتٌ انشغل عنه بالطرفين فتصير أوقاته كلها فواتًا"[2].

وقد اعتنى الصوفية بفقه الأولويات في استغلال الأوقات، فتقديم العمل الأهم على غيره من السنن الكونية، ومن أسباب النهضة، يقول أبو طالب مكي: "فيبتدئ العبدُ المراقب فينظر بيقظته في أدنى وقت هل لله عز وجلَّ فيه فرض من أمر أو نهي؟ فيبدأ بذلك حتى يفرغ منه. فإن لم يجد فإنه لا يخلو من نوادب وفضائل. فيبتدئ بالأفضل فإن لم يكن عمل في أدنى الفضيلتين، فليأخذ العبد من نفسه لنفسه، ومن يومه لأمسه، ومن ساعته ليومه، ومن دنياه لآخرته، كما أمره مولاه في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَا﴾[القصص: 77]"[3]. فانظر إلى استعماله ألفاظ التيقظ والانتباه، التي تستعمل في أوقات الخوف والحرج، كأنهم يعالجون عدوا داهما، أو يتحفظون على شيء عزيز يخافون فواته، فحقيق بكل راغب في منازل الترقي في كل مجال، أن يحسن استغلال الأوقات، ويحسن مع ذلك ترتيب الأعمال، حسب الأهمية والوقت.

المبحث الحادي عشر: القدوة والمثال، سبيل التوحيد ونشدان الكمال.

تعتبر القدوة والمثال أهمَّ مَعْلَم من معالم الطريق نحو النهوض، لأنه يضبط السلوك أثناء المسير، ويوحد الأهداف، فالجماهير المختلفة لا يوحدها ويجمع كلمتها إلا الهدف السامي،

---

[1] – عبد القاهر السهر وردي، **مصدر سابق**، ص 21.

[2] – ابن القيم، **المصدر نفسه**، ص 843.

[3] – أبو طالب مكي، **قوت القلوب**، ج 1، ص 269.

والقدوة والمثال. من أجل هذا كان في النموذج سبب الوحدة، وتسديد للهدف المرجو، يقول غوستاف لوبون: "فالأمة إذا نالت مثلا، منحها هذا المثل العالي، مشاعر واحدة، ومصالح واحدة، فخرجت بذلك من الهمجية إلى الحضارة"[1]. وهذا ما يوجد في النهضة اليابانية التي انطلقت زمنا بعد النهضة العربية في مصر أيام محمد علي، فبلغت من الأهداف، وحققت من التقدم ما يشهده الواقع، إذ جعلوا الإمبراطور قدوة ومثالا للتضحية، بل وصل بهم الأمر إلى درجة العبادة، وهذا الأمر مستمد من منظومة قيمهم التي تحترم رب العائلة والقائد إلى درجة التقديس، "فمبادئ البوذية شديدة التمسك بنظام القيم السائدة وتدعو إلى طاعة أولي الأمر، والنظام، وإلى عبادة الإمبراطور، والتضحية بالذات في سبيل الوطن والجماعة"[2].

فالجماهير يمكنها أن تجعل من الفكرة والمثال آلهة معينة، تضع فيها كل طاقتها الروحية بكل خضوع وإذعان، بحيث تسعى لخدمة قضيتها في تعصب وشراسة، باذلة النفس والنفيس، بحيث يصبح المثال هدف كل العواطف والأفكار وقائدها، فهي لا يمكن أن تستغني عن فكرة تؤمن بها، فالعقائد السياسية والسماوية والاجتماعية لا تترسخ لديها إلا بشرط أن تكتسي الحلة الدينية التي تضعها بمنأى عن المناقشة والأخذ والرد [3].

هذه المقدمات أريد منها بيان أهمية أن يكون لمشروع من مشاريع النهضة قدوة ومثال، لأن اتخاذ النموذج الخطأ يكون سببا في تعثر مسيرة النهوض، كما سبق وأن أُشيرَ سابقا إلى رأي الجابري الذي عاب على مشاريع نهضوية اتخاذها النموذج الغربي مثالا تريد أن تنسج على منواله، فتأخذه بقَضِّه وقضيضه. أو مشاريع أخرى كانت ترى في أفول الغرب سببا في النهوض وكأنه العقبة الوحيدة في سبيل نهوض الأمة العربية والإسلامية. وفي الفكر الصوفي إشارات إلى أهمية اتخاذ النموذج والمثال، ومن أفضل مُثُل هذا الأمر، حقيقة الإنسان

---

[1] – غوستاف لوبون، **روح التربية**، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، 1368هـ/1949م، القاهرة، ص 341.

[2] – مسعود ضاهر، **النهضة العربية والنهضة اليابانية، تشابه المقدمات واختلاف النتائج**، عالم المعرفة، 1999م، الكويت، ص 132.

[3]–غوستاف لوبون، **سيكولوجية الجماهير**، ط1، تر: هاشم صالح، دار الساقي، 1991م، بيروت، ص ص92–94. (بتصرف)

الكامل، والحقيقة المحمدية، فقد احتفى الصوفية في أدبياتهم، وفي سبل التربية، وفي طريق السلوك بالحديث عن هذا المثال.

لقد تمت الإشارة في مصادر التصوف الإسلامي أن التخلق بمقتضيات الأسماء الحسنى أحد مصادرها، فالتصوف ليس علما يكتسبه المرء، أو مظاهر يتميز بها، وفي هذا المعنى يقول أبو الحسن النوري(ت: 295هـ/904م): "ليس التصوف رسما ولا علما، ولكنه خلق. لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة، ولو كان علما لحصل بالتعليم، ولكنه تخلُّق بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم"[1]. فالصوفية جعلوا من التخلق بمقتضى أسماء الله تعالى غاية كل مريد يريد سلوك الطريق، وهذه من أسنى وأسمى الغايات، وكلما كمل التشبه اقترب الوصف من الإنسان الكامل، وحقيقة الإنسان الكامل اختلف الشارحون لحقيقتها بين الدارسين للتصوف من مستشرقين وغيرهم، كل رآها من منظار غير صوفي، وحقيقة الأمر أنها ليست عند الصوفية محصلة أفكار، ولا جملة اقتباسات، ولا جمع معارف، وإنما هي حصيلة سلوك شرعي، وتحقق عرفاني روحاني، وفتح رباني في الفهم، يقول عبد الباقي مفتاح: "أما حقيقة الإنسان الكامل عند كبار العارفين من أولياء الله تعالى، فهي ليست فكرة بشرية خضعت للتطور، ولا عقيدة ثانوية أو هامشية من عقائد الدين، وإنما هي -ككل حقائق العرفان السامي- حقيقة وجودية فوق الزمان، ومساقطها عبر تاريخ البشر في الأرض تتمثل في سلسلة الأنبياء والرسل والخلفاء الربانيين والأقطاب؛ وعلى مدارها يجري تاريخ الإنسانية، بل سيرورة الوجود بكامله، مرتبطة بها من الأزل إلى الأبد"[2]. فالإنسان الكامل عندهم يمثل القدوة العملية، والنموذج الحق التي يهتدي به في عملية التخلق الصوفي لأنه بلغ الغاية فيه. وفي هذا توحيد لمنظومة السلوك والتربية، وربط لجميع المريدين والطرق الصوفية بهدف واحد هو الإنسان الكامل.

---

[1]– عبد الحليم محمود، **قضية التصوف المدرسة الشاذلية**، ط3، دار المعارف، 1999م، القاهرة، ص 426.

[2] – عبد الباقي مفتاح، **الشرح الشامل لكتاب الإنسان الكامل للجيلي**، ط1، دار نينوى، 1440هـ/2019م، دمشق، ص ص 35–36.

وإذا كانت إسقاطات نموذج الإنسان الكامل قد توجد في سلسلة الأنبياء والأولياء على مرّ الأزمان، نجد أن هذا الوصف وُجد في النبي الخاتم وهو محمد ﷺ. فقد اكتسبت روحانيته عليه السلام أخلاقا، عند كل حركة من الزمن قبل وجود تركيبها، إلى أن ظهرت صورته في عالم الدنيا، فجبله الله تعالى على الأخلاق المحمودة، فكان ذا خلق عظيم، ولم يكن ذا تخلق[1]. وفي هذا إشارة إلى أن تلك الأخلاق وُهِبت له، ولم تكن محض اكتساب ورياضة ومعاناة، إذ لو كان كذلك لصار كل إنسان الإنسان الكامل في الأنبياء. من أجل هذا صار النبي ﷺ هو الإنسان الكامل، الذي اتَّخذه الصوفية مثالا ونموذجا في عملية التخلق، وذلك لإبلاغ الله تعالى إياه مراتب الكمال والتمام في جميع أموره، فهو "النموذج الكامل التطبيقي فكل منهج جاء به هو من الله، لذلك تجده في كل زوايا الحياة مثلا أعلى، وتكون مثاليات الرسول تطبيقا للمنهج الرباني"[2]. إذا ففي اتخاذ الصوفية هذا النموذج إشارة إلى ضرورة وجود القدوة الكاملة أو القريبة من الكمال لكي يحسن الانتقال على وفقها من حال إلى حال، بحيث تكون هي البوصلة التي يهتدي بها الراغبون في الإصلاح والنهوض بالأنفس والأمم.

والتخلق بصفات الإنسان الكامل، لا يكون إلا من خلال ثلاثة مفاهيم، وضعها عبد الرحمن طه، وهي: القدوة، والتعلق، والاتصاف. فالقدوة يراد بها النموذج أو الشاهد الذي تتمثل فيه القيم أفضل تمثيل، حتى إذا بلغ النموذج نهاية الكمال البشري، أصبح محلا لتلك القيم. ثم يكون بعدها التعلق بالنموذج بالمشاهدة أو العلم أو الإخبار، لأجل تحصيل صلة بتلك القيم المرادة، فتنقلب الصلة بالقيمة إلى صلة بالنموذج، وهذه الصلة لها طابع التقرب المصحوب بالتعلق، وهذا الأخير هو الذي يكون سببا في تحصيل القيمة حقيقة. والتعلق بالإنسان الكامل ليس درجة واحدة، وإنما درجات كثيرة، فيكون التعلق

---

[1] – ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 1، ص 224. (بتصرف)

[2] – محمد متولي الشعراوي، **الإنسان الكامل محمد** ﷺ، دار الندوة، د.ت، الإسكندرية، ص 21.

بأخلاق الرحمن على قدر التعلق بالنموذج البشري وهو النبي ﷺ . ثم يأتي الاتصاف بأخلاق النموذج، وهذا الاتصاف ليس تلق لأفكار النموذج، وتتبع لأخباره، وإنما هو أفعال تؤتى على وَفق أفعاله، ومعاملات يحتذى بها، فهو متابعة فعلية عملية لسلوك النموذج[1]. وقد يكسب هذا التخلق المبني على القدوة اتصالا روحيا، ومحبة للعمل، تثمر بصيرة ونورا يستطيع من خلاله تبين الخطأ من الصواب، وإلماما بحقائق الأمور، وهذا المعنى قد يُتَوَسَّم من قولة ابن عطاء الله السكندري: "من ألزم نفسه آداب السنة نوَّر الله قلبه بنور المعرفة، ولا مقام أشرف من مقام متابعة الحبيب في أوامره، وأفعاله، وأخلاقه"[2]. وهذا الأمر ينسحب على كل زمن وفي كل مكان، فالحل لجميع الأوضاع الراهنة التي يعيشها المسلمون لا يكون إلا بالسير وفقا لهدي النبي ﷺ، فمتابعته في تعامله مع ربه، وفي تعامله مع المسلمين، ومع غير المسلمين هو سبيل تحقيق تجاوز حقيق لجميع المشكلات التي نعيشها، يقول حسين نصر: "الأوضاع الراهنة تفرض على المسلمين أكثر من أي وقت مضى بأن يحتذوا بأسوتهم وقدوتهم الأولى النبي الأكرم محمد بن عبد الله ﷺ، وأن يطبقوا تعاليم الوحي ويجعلوها ملاذا لهم أمام كل حدث يعصف بهم، وأن يتعاملوا مع أعدائهم كما تعامل هو ﷺ من دون تطرُّف أو تعسُّف"[3].

والخطوات الثلاث التي ذكرها عبد الرحمن طه قبلُ، الرأيُ أنها مستوحاة من كلام الغزالي حين جعل حظ العبد من معاني أسماء الله تعالى في باب التخلق قائما على ثلاثة أضرب[4] هي، **الأول**: معرفة معاني الأسماء بطريق الكشف والمشاهدة، بحيث يشاهدها باطنا لا بإحساس ظاهر، فيحصل له اليقين بتلك المعاني، وهذا الذي أشار إليه بالقدوة، أما **الثاني** فهو استعظام العبد ما ينكشف له من صفات الجلال، فيحصل له الشوق إلى

---

[1] – عبد الرحمن طه، **روح الحداثة**، ص 257. (بتصرف)

[2] – ابن القيم، **مدارج السالكين**، ص 710.

[3] – حسين نصر، **((العلمنة حولت الغرب إلى حضارة بلا روح))**، ص 33.

[4]– الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، ط1، تح: بسام الجابي، دار ابن حزم، 1424هـ/2003م، بيروت، ص 46. (بتصرف)

الاتصاف بما يمكن من تلك الصفات، حتى يقرب من الحق صفة لا مكانا، تشبها بالملائكة، وهذا الحظ الثاني هو ما أطلق عليه التعلق. وأما الحظ **الثالث** فهو السعي إلى اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلق بها والتحلي بمحاسنها، وهو الذي أسماه عبد الرحمن طه الاتصاف. فهي الخطوات نفسها إلا أنه أعطاها وجها عمليا، يسهل السير على وَفقه، وتطبيقه في نسق التصوف، أو نقله إلى الواقع في ميادين الحياة، فهو تدريب عملي للإنسان المعاصر في إكسابه ملكة الاقتداء بالنماذج المفيدة في الحياة، وهذه النماذج ليست دائما نماذج بشرية، فقد تكون النماذج مؤسسات، أو دولا، أو حضارات قديمة، لأن الأمر يدور حول الانتفاع والتخلق المحمود، الذي يكون سببا في التغيير والنهوض.

ونموذج الإنسان الكامل في الفكر الصوفي فيه رعاية لخاصية الإنسانية للمريد، فهي تحتفي بالإنسان وتسعى إلى تنميته أولا، باعتباره الوقود الأساس لكل ترقية أو نهوض مرجوٍّ. فالمال أو القدرات لا تغني إذ لم يوجد المُنفذ الصالح، الحامل لعقل سليم، المحفوظ بأخلاق سامية، تستمد روحها من قيم عليا، تحملها نماذج إنسانية فريدة. وهذا الاهتمام بالإنسان هو ما نجده في التجربة اليابانية التي أعطت للإنسان ذاته النصيب الأوفر من العناية والتأسيس، فـ "إن أعظم اكتشافات اليابان هو الإنسان ذاته، إذ بهذا الإنسان وبفضله وقفت اليابان بإباء وشموخ على أبواب النهضة الحضارية، فجوهر التجربة اليابانية هو الارتكاز على الإنسان، والإيمان بقدراته الخلّاقة وتفجير طاقاته غير المحدودة، وغرس عناصر الطموح والتضحية، والتحدي بالتوازي مع التعليم والتدريب والعمل. حيث سعت الرؤية النهضوية اليابانية إلى بناء إنسان قابل للانتصار على الطبيعة المادية، وقادر على مجازتها نحو آفاق أرحب للحلم بمستقبل أفضل، إنه الإنسان في تركيبته وإبداعيته وأسراره، صانع التحولات وقائد الثورات"[1].

[1] – سلمان بونعمان، **التجربة اليابانية دراسة في أسس النموذج النهضوي**، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012م، بيروت، ص 126.

من أجل هذا المعنى كان الإنسان أقرب المخلوقات قربا من الله تعالى، إذا حَسُنَ خُلقُه، وحاول بلوغ الكمال فيه، يقول الغزالي: "والعبد مأمور بأن يطلب أعلى المراتب إن قدر عليه، ولكن بالاستحقاق كما هو حقه، لا بالباطل والتلبيس، فعلى العبد أن يعلم أن المؤمن أكبر من الكافر، والمطيع أكبر من العاصي، والعالم أكبر من الجاهل، والإنسان أكبر من البهيمة والجماد والنبات، وأقرب إلى الله تعالى"[1].

وقد أعطى عبد الرحمن طه مثالا لأهمية المثال والقدوة عند حديثه عن خلق الحياء، فبيَّن أن السعي إلى تحقيق الكمال في العمل والإنجاز، هو من مقتضيات النظر الدائم، والفكر المستمر في المثال الأعلى، فقال: "...ذلك أن الحيِيَ لا يطمئن إلى العمل الذي يأتيه بقدر ما يطمئن إلى المثال الأعلى الذي يتصور أنه يهتدي به في عمله؛ فإن أتى سيئة، أدرك أنه خان مثاله؛ وإن أتى حسنة، أدرك أنه قصر عن هذا المثال؛ وهذا يعني أنه لا ينفكُّ يتقلب بين قطبين اثنين هما: نفصان العمل، وكمال مثاله"[2]. وهذا التقلب بين هذين القطبين يثمر لديه، اجتهادا في العمل، وحرصا على الإتقان، وما ذلك إلا للملاحظة المستمرة للمثال الأعلى، ورؤية التقصير الذي تصبح كالوقود المُسَعِّر لحركة العامل دائما.

وهذا المعنى الأخير، وهو ملاحظة الكمال في المثال، ورؤية التقصير من النفس، والذي يدفع إلى العمل والاجتهاد، تشير إليه آيتان قرآنيان يحملهما سياق واحد، فقد قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿4﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ [التين: 4-5]. فقد رأى حسين نصر الله في الآية الأولى أنها تشير إلى مثال الكمال، وأما الثانية فإلى واقع الانفصال عن أصله الروحي. فالإنسان يجمع بين هذين الأمرين لا محالة، فهو قد خلق في أحسن صورة، ثم لم يلبث أن انحدر من هذا النموذج الإلهي إلى واقع دنيوي من الانفصال والتسفُّل. وهذان الأمران لا تستطيع أي قوة حادثة بدعوى التطور والتحديث أن تغير منهما، لأنهما حقيقة راسخة في عمق الإنسان لا تخضع لمنطق تغير التاريخ، ولا تذعن لتبدل الزمان. فحياة الإنسان بين

---

[1] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 8، ص 55.

[2] – عبد الرحمن طه، **دين الحياء**، ج 1، ص 199.

هذين الاعتبارين، تعطيه مقاما رفيعا، وإمكانات كثيرة، وأخطار جسيمة. فهو يسعى دائما نحو المقام الإلهي، وهو مثال الكمال، بدافع فطرته، التي حيك منها النسيج الإنساني. وبذلك اختلف عن سائر المخلوقات الأرضية، من خلال سعيه الدائم نحو نشدان الكمال، والتحرر من القيود. فالإنسان لا يستطيع أن يبقى إنسانا دون أن ينشد غير المحدود، وهو ما يجده في مثال الكمال، ودون أن يرغب في تخطي ذاته البشرية المجردة، فإذا قنع بما هو بشري، فإن هذه القناعة لا يمكنها إلا أن تجعله يسقط إلى مقام دون المقام البشري[1].

إذا فطبيعة الإنسان التي فطر عليها هي العمل نحو تحقيق الأفضل، والترقي في الدرجات، ومكابدة المشاق، والمنغصات الدنيوية، والتكاليف الشرعية، لأنه يرقب دائما حالته الأولى التي خلق عليها، فهي المثال في أسمى صوره، والكمال الإلهي الذي أُختِير له في أنقى حلله. فإذا تخلى عن مهمة التكليف، وتنصَّل من شرف الخلافة في الأرض صار كالبهائم العجماوات، قال تعالى في مَنْ أنزل نفسه هذه الدَّرَكَةَ: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ﴾ [الأعراف: 179].

المبحث الثاني عشر: الأخلاق الصوفية وقاية من التطرف.

اكتسحت في العقود المتأخرة موجات من التطرف بشكل ملفت للأنظار، وهذا أمر لم تخل منه حركة التاريخ في أي زمن، إلا أن شكلها المعاصر العابر للأوطان، والمتجاوز للقناعات، والمتحدي للعقائد، جعل أثرها كبيرا، وكان أعظمه في بلدان تسير نحو التطور، أو تحاوله على عرج في المشي، فحالت موجات التطرف بشتى أنواعه دون تحقيق ذلك النهوض المرجو، وقد استغلت الدول المستعلية ذلك في الزيادة من تخلف تلك الأوطان، فكانت تنفث في عُقده عن بُعدٍ، وأحيانا تدخل تلك الأوطان مستغلة الوضع، تحت شعارات محاربته، وتنفخ في جمره عن قرب، فعطلت كل إصلاح، ودمرت كل شيء بفعل تخاذل

[1] – حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص: 31، 32، 33. (بتصرف)

أبنائها، فآل بعض هذه الأوطان إلى حال لو رئي لظُنَّ أنه في زمن قبل القرنين أو يزيد. كل هذا كان سببه التطرف الفكري والذي نتج عنه هذا الخراب الذي حَلَّ بمجموعة من البلاد العربية والإسلامية، ووَأَدَ كل محاولات النهوض، فصار التطرف وتبعاته أعظم عقبة دون تحقيق النهوض. لذلك بدا للبحث أن يذكر من الأخلاق الصوفية ما فيه وقاية من هذا الأمر الخطير، بمحاولة الكشف عنها، وعن تطبيقاتها العملية.

المطلب الأول: الخشوع والتواضع .

المراد بالخشوع هنا الانقياد للحق، ومحله القلب، ومن علاماته عند الصوفية أن العبد إذا أُغضِب أو خولف في أمر من الأمور، أو رُدَّ عليه استقبَل ذلك بالقبول. وذلك لخمود نار شهوته النفسية، وسكون دخان صدره، فإشراقُ نور تعظيم الله تعالى في قلبه، جعل شهوته تموت، وقلبه يحيى، فلذلك خشعت جوارحه[1]. وهذا ما لا يجده المرء عند أصناف المتعصبين والمتطرفين فإنهم لا يصبرون على مخالفة أحد لهم، ويضيقون ذرعا بالردود، ويغضبون لذلك إنفاذا لشهوة النفس، وانتقاما للمخالفين، ورغبة في التفرد والتميز الذي يرومون.

أما التواضع فهو من الأخلاق التي تقي من التطرف، وقد يكون من أهمها، لأن الكبر مدعاة الإعجابِ، والفرحِ المذموم، وهما من الأسباب المؤدية إلى التطرف. لذلك عرَّفوا التواضع على أنه: "قبول الحق من الحق للحق" [2]. ففي التعريف إشارة إلى الخضوع للحق، والانقياد له، وتقبله مهما كان قائله. لذلك كان "التواضع رعاية الاعتدال بين الكِبْر والضَّعَة، فالكِبْرُ رفع الإنسان نفسه فوق قدره، والضعة وضع الإنسان نفسه مكانا يزري به ويفضي إلى تضييع حقه"[3]. وهذا فيما بين العبد ونفسه والآخرين. وهذا التواضع مع

---

[1] – القشيري، **الرسالة**، ص ص 264–265. (بتصرف)

[2] – الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ط1، تعليق: أحمد شمس الدين دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1993م، بيروت، ص 114.

[3] – عمر السهر وردي، **عوارف المعارف**، ج 2، ص 67.

المخلوقات ناتج التذلل لعلام الغيوب، مع كمال المشاهدة[1]. فبلوغ حقيقة التواضع عندهم لا تظهر إلا عند تحقق المشاهدة في القلب، فعند ذلك تذوب النفس، وفي ذوبانها صفاؤها من غش الكِبْر والعُجب، فتلين وتنصاع للحق والخلق[2].

وفي الفكر الصوفي طرق عملية تهدي إلى تحقيق التواضع، منها: ما إن يلقى العبدُ أحدا من الناس، إلا رأى له الفضل عليه، ويقول عسى أن يكون عند الله خيرا مني وأرفع درجة. فإن كان صغيرا قال: هذا لم يعص الله وأنا قد عصيت، فهو خير منه. وإن كان كبيرا قال: هذا عَبَدَ الله قبلي. وإن كان عالما قال، هذا أعطي ما لم أعط، فعلمَ ما جهلتُ وهو يعمَلُ بعلمٍ. وإن كان جاهلا قال: هذا عصى الله بجهل، وأنا عصيتُه بعلم، ولا أدري بما يُختمُ لنا. وإن كافرا قال: لا أدري عسى يُسلِمُ هذا فيُختَمُ له بخير، وعسى أَكفُر فيُختَمُ لي بِشَرٍ[3].

فانظر إلى هذه المعاملة القلبية في مداواة النفوس، قد قامت على نهج المقارنة النافعة، وعلى وضع نفس المرء في الجانب الأضعف، وفي الموقع الأدنى؛ لأنه أدعى للنشاط والجد، وأذهب للكبر والعجب، المؤدي إلى الانقطاع عن الطاعة، والتطرف والغلو، واحتقار الآخرين أشخاصا وأعمالا وأفكارا، وهذا ما يراه المتتبع رأي العين في سلوك الناس فعلا وتركا، وفي أحاديثهم حالا ومقالا.

ومن تمام التواضع عدم الاغترار والعجب بمقام بَلَغهُ السالك، فقد ورد عن حاتم الأصم أنه قال: "لا تغترَّ بموضع صالحٍ، فلا مكان أصلحُ من الجنة، فلقيَ آدمُ عليه السلام فيها ما لقي، ولا تغترَّ بكثرة العبادة؛ فإن إبليس بعد طول تعبده لقيَ ما لقي، ولا تغتر بكثرة العلم، فإن بلعام بن باعورا كان يُحسن اسم الله الأعظم فانظر ماذا لقي، ولا تغتر برؤية الصالحين، فلا شخص أكبر قدرا من المصطفى ﷺ، ولم ينتفع بلقائه أقاربُه وأعداؤُه"[4].

---

[1] – الكلاباذي، **التعرف لمذهب التصوف**، ص 114. (بتصرف)

[2] – السهر وردي، **مصدر سابق**، ص 70. (بتصرف)

[3] – عبد القادر الجيلاني، **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجلَّ**، ج 2، ص 476. (بتصرف)

[4] – القشيري، **الرسالة**، ص 241.

المطلب الثاني: خُلُقُ الصمت.

دَأَبَ الصوفية على الاعتناء بخلق الصمت والسكوت لأن فيه إشارة إلى كف أنواع الأذى عن الناس، ووسيلة إلى إخماد نيران التطرف والجدال، قال الشعراني: "... وتصدقوا عليه بالسكوت، فإن السكوت يخمد هيجان النفس، والجواب بالجدال يهيجها"[1].

لذلك أفرد الصوفية للصمت بابا خاصا، جمعوا فيه من الأحاديث والآثار، وأقوال المتصوفة ما يدعو إلى ضرورة مراعاته، والالتزام به، من ذلك قولهم: السكوت في وقته صفة الرجال، كما أن النطق في موضعه من أشرف الخصال. ولم يجعلوا الصمت متعلِقا باللسان، بل عدَّوْه إلى القلب والجوارح، قال الغزالي: " كما يجب عليك السكوت بلسانك عن مساريه، يجب عليك السكوت بقلبك؛ وذلك بترك إساءة الظن، فسوء الظن غيبة القلب، وهو منهي عنه أيضا، وحدُّه: ألا تحمل فعله على وجه فاسد ما أمكنَ أن تحمله على وجه حسن، فأما ما انكشف بيقين ومشاهدة، فلا يمكنك أن تعلمه، وعليك أن تحمل ما تشاهد على سهو ونسيان إن أمكن"[2].

وهناك نوع صمت أعظم من السابق، وهو حفظ القلب عند العارفين من الفكر في غير الله تعالى، وعدم الانشغال بالماضي أو المستقبل، فالصوفي ابن وقته. أما الصمت في الجوارح فبعدم فعل ما يخدش علاقته بربه بأي شكل من الأشكال. وقد كشف ابن عربي عن مقام الصمت، فقال: "فهو أن لا يُرى متكلما إلا من خَلَقَ الكلامَ في عباده، وهو الله تعالى خالق كل شيء، فالعبد الصامت بذاته متكلم بالعرض، وأما حاله فهو أن يرى أن الله وإن خلق الكلام فيه فالعبد هو المتكلم فيه كما هو المتحرك بخلق الحركة فيه... فهو مقام مقيد بصفة تنزيه لأنه وصف سلبي وحكمه في ظاهر الإنسان، وأما باطنه فلا يصح فيه صمت فإنه كله ناطق بتسبيح الله فالصمت محال"[3].

---

[1] – الشعراني، **البحر المورود في المواثيق والعهود**، ص 101.

[2] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 4، ص ص 86-87.

[3] – ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 3، ص 271.

والصمت يعصم المرء من الخوض فيما لا يعنيه، فيجلب عليه الهلكة في دينه أو دنياه، وقد قيل قديما: لو سكت الذي لا يعلم لقلَّ الخلاف. فكثير من الفتن والأمور الجالبة للفرقة، والاختلاف، سببها كثرة الجدال والكلام ممن لا يعرف، فلو التزم العبد الصمت والسكوت في الموضع التي لا ينبغي الكلام فيها، لقل الشر في نفسه، ولانحصر الشر في المجتمعات، لذلك كان من القواعد التي بنيت عليها الطريق الصوفية: "أن لا يأكل مريدها إلا عند الفاقة، ولا ينام إلا عند الغلبة، ولا يتكلم إلا عند الضرورة"[1].

ولزوم الصمت سبيل العمل وتحقيق المراد، فإن من أكثر الكلام في ما لا يعنيه، كان حريا أن يرتكب من المناهي ما لا يحصيه، فمن الكلام السائر، (من كثر كلامه كثر خطؤه)، وكثرة الخطأ مجلبة للمقت والحئولة دون تحقيق الغايات. فالعادة تشير إلى أن المتكلم المهذار قليل العمل، لغلبة عمل اللسان عليه، فيترك العمل، أو لا يتفانى في إتقانه، فلا يرزق البركة فيه، لذلك كان من النعم التي يُنعَم بها على العبد عند الصوفية، أن يفتح له باب العمل دون الجدل الذي سببه الكلام الكثير، والذي لا طائل من ورائه؛ فمن كلامهم في هذا الشأن: "إذا أراد الله بعبد خيرا فتح له باب العمل، وأغلق عنه باب الجدل، وإذا أراد الله بعبد سُوءًا، أغلق عنه باب العمل، وفتح له باب الجدل"[2].

المطلب الثالث: الرجاء.

من أعظم مظاهر التطرف اليأس وانقطاع الأمل من تغير الأحوال، والمواقف والقناعات. فتجد المتطرف يائسا من تغير الواقع الذي يعيش، لذلك عرف القشيري الرجاء بـ: "النظر إلى سعة رحمة الله تعالى"[3]. وأورد بعدها قصة معروف الكرخي الذي كان جالسا مع

---

[1] – الشعراني، **الأنوار القدسية في معرفة القواعد الصوفية**، تح: طه سرور وآخر، مكتبة المعارف، 1408هـ/ 1988م، بيروت، ج 1، ص 54.

[2] – أبو طالب مكي، **قوت القلوب**، ج 1، ص389.

[3] – القشيري، **الرسالة**، ص 251. (بتصرف)

أصحابه على نهر دجلة فمر بهم رجال أحداث، يضربون الدف، ويشربون، ويلعبون. فقال جلساؤه: ادع الله عليهم. فرفع يديه وقال إلهي كما أفْرَحْتَهُم في الدنيا فَأَفْرِحْهُم في الآخرة. فقالوا : إنما سألناك أن تدعو عليهم. فقال: إذا أفْرَحَهُم في الآخرة فقد تاب عليهم.

ففي هذه الرواية دليل على عظم أمر الرجاء عند هؤلاء لما حصل لهم من التربية والمعرفة بالله تعالى، وقدرتهم على أن يجعلوا الأمر يسع الجميع، قال ابن عطاء في تفسير قوله تعالى: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً ۚ وَٱللَّهُ قَدِيرٌ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[الممتحنة: 7]: "لا تبغضوا عبادي كل البغض؛ فإني قادر على أن أنقلكم من البغض إلى المحبة، كنقلي لكم من الحياة إلى الموت، ومن الموت إلى النشور"[1]. ويقول القشيري: "فلا ينبغي قطع الرجاء عن توبة أمثال هؤلاء، فإن لكل أجل كتابا"[2]. وما ذلك عندهم إلا أن الأبناء أجدر بالاقتداء بالآباء والأجداد، وفي آدم عليه السلام أعظم العبر، فقد عصى، فتاب ربُّه عليه، فتاب، فمن أشبه أباه فما ظلم. ومن الخطأ تهوين الوقوع في الذنب اقتداء بآدم عليه السلام، وعدم استسهال الرجوع والتوبة، فمن اتخذ آدم قدوة في الذنب دون التوبة، فقد زلت به القدم.[3]

بل وقد ذكر الصوفية أنهم قد أُخِذَ عليهم العهدُ من مشايخهم، على تعاهد قلوبهم وترويضها على أدب قلبي يتمثل في أن ينزلوا أنفسهم دون كل جليس من المسلمين، فيرون أنفسهم أفسق منه، مستحضرين جميع ما اقترفوه طول عمرهم، مقارنين له بالفسق الظاهر أمامهم من الجليس، وما ذلك إلا لجميل ستر الله تعالى عليهم. فيغذي ذلكَ الرجاءَ العلمُ بفقد العصمة للبشر، لأنهم يرون كما يرى غيرهم من أهل السنة أن ما من أحد من الناس إلا وهو مشتمل على محاسن ومساوئ ما عدا الأنبياء والملائكة. لذلك ورد أن بعض

---

[1] – محمد أبو اليسر عابدين، **حكايا الصوفية**، دار البشائر، 1413هـ/ 1993م، دمشق، ص 91.

[2] – القشيري، **مصدر سابق**، ص 180.

[3] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 7، ص 10. (بتصرف)

الصالحين لما رأى أحد التائبين يتحاشى الجلوس إليه استحياء من الذنوب التي يعاود الوقوع فيها تارة بعد تارة، قال له: يا بنيّ، لا تصاحبْ من لا يحبك إلا معصوما.[1]

ومما يذكره الصوفية ويستفاد من معاني الأسماء الحسنى اسم الرحمن، وهو أن يرحم عباد الله الغافلين، قال الغزالي: "حظ العبد من اسم الرحمن أن يرحم عباد الله الغافلين، فيصرفهم عن طريق الغفلة إلى الله عز وجل بالوعظ والنصح، بطريق اللطف دون العنف، وأن ينظر إلى العصاة بعين الرحمة لا بعين الازدراء، وأن يكون كل معصية تجري في العالم كمصيبة له في نفسه، فلا يألو جهدا في إزالتها بقدر وُسْعِهِ، رحمة لذلك العاصي أن يتعرض لسخط الله، ويستحق البعد من جواره"[2]. فهذا الأدب استفيد من الرحمة التي يضمنها معنى اسم الرحمن، والتي تجعل العبد لا يحتقر الآخرين مهما اختلفت منازلهم، بل يعاملهم بالرحمة، في النظر، والنصح، والمعاملة، بل تجعل العبد ينظر إليهم كأنهم نفسه، فما كسبوا من شر، كأنه مصيبة حلت به، وفي هذا تربية على ضمير الجماعة، وتهوين للفردانية القائمة على الأنانية الشخصية.

حوت تعريفات التوبة في التصوف الدعوة إلى رجاء توبة الخاطئين ونسيان ذنوبهم، فقد ورد عنهم أن التوبة هي: أن تنسى ذنبك. ومعنى هذا أن التائب لابد أن يكون محبًّا، والمحبُّ غالبا ما يكون في مقام المشاهدة، وهي نوع من أنواع الوصل بالله تعالى، فذِكْرُ التوبة في هذا المقام جفاء وحجاب لا يُتصوَّر من المحب، خصوصا إذا كانت به صفة نفسه. لذلك كان لزاما عندهم أن لا يذكر التائب المحبُّ نفسه، فكيف يذكر ذنبه؟[3]. فهذا الأدب الرقيق يدعو إلى عدم ذكر ذنوب الآخرين كذلك، لأن المحب له ما يشغله عن الناس وعن تتبع عوراتهم ومساويهم، فأنى له أن يُصدر أحكاما عليهم؟ من أجل هذا المعنى قال علي الخوَّاص:

---

[1] – عبد الوهاب الشعراني: **البحر المورود في المواثيق والعهود**، ص 8، 9. (بتصرف)

[2] – الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص 64.

[3] – علي الهجويري، **كشف المحجوب**، تر: إسعاد قنديل، المجلس الأعلى للثقافة،2007م، القاهرة، ج 2، ص 538. (بتصرف)

"لا يكمُل الفقير في مقام الإرادة حتى يعمى عن مساوئ الناس كلها، فلا يشهد فيهم إلا خيرا، وذلك عنوان على أنه يصلح في الطريق، وكل مريد شهد نقائص الناس فهو شر الناس؛ لأنه لا يشهد في الناس إلا صورة نفسه، ولو كان تنظف من الرذائل كلها؛ لم يشهد في الناس إلا خيرا ... يحتاج المريد أن يكون له عينان، عين ينظر بها في كمال الناس، وعين ينظر بها إلى ما وقع منهم من البدع والمعاصي"[1]. انظر إلى هذا النظر الفاحص لسرائر النفوس، فنظرهم إليها نظرة الخبير، وكلامه السابق قريب من قول الشاعر:

فَحَسْبُكُمُ هَذا التَّفاوُتُ بَيْنَنَا*وكُلُّ إِناءٍ بِما فيهِ يَنْضَحُ**

فالمرء إذا ساءت سريرته، ساءت ظنونه. فما حرص على مراقبة أخطاء الآخرين، إلا لقرب عهده بهذه الأخطاء، وعلمه بها. فلذلك قيل سابقا "فلو تنظف من الرذائل كلها، لم يشهد في الناس إلا خيرا". ففي هذا إشارة إلى تصفية السرائر، وإحسان الظن بالآخرين، وإعظامهم في نظره، كيلا يتهمهم بسوء. والعمل بهذا الأدب لو سُلك لجنب الناس كثيرا من الخلافات التي تسبب نزاعات طويلة، لها عواقب وخيمة.

المطلب الرابع: خلق القناعة.

يسعى كثيرٌ من القادة الذين يدفعهم حُبُّ التسلط والبقاء في الرئاسة والطمع في تكثير الأتباع، إلى ابتداع أشياء جديدة، وأفكار غريبة؛ إمعانا منهم في إبهات الأتباع فيذعنوا للقائد. ويكون في تلك المخترعات كثير من التطرف والغلو، والمجانبة للصواب المعلوم، لأنها نشأت في مقام الإعجاز، والرغبة في التفوق. كل هذا مسوق بالرغبة والطمع إما في الشهرة أو تحقيق منافع أدبية أخرى أو مادية. لأنه "لا يمكن تحريك الجماهير والتأثير عليها إلا بواسطة العواطف المتطرفة، فإن الخطيب الذي جذبها ينبغي أن يستخدم الشعارات العنيفة، ينبغي عليه أن يبالغ في كلامه، ويؤكد بشكل جازم ويكرر دون أن يحاول إثبات

[1] – الشعراني، **الكوكب الشاهق**، ص ص147– 148.

شيء عن طريق المحاجة العقلانية"[1]. إذا فالأتباع غالبا ما يميلون إلى اعتماد الأوهام والصور العائمة في الذهن، وتأليه الأخطاء والشذوذات، بعيدا عن اليقينيات والحقائق المعقولة مما ينتج مظاهر مؤسفة تعود بالخلل على الفرد والمجتمع في آن واحد.

لذلك يرى الصوفية أن الزهد ليس مقصورا على المال، بل يتعداه إلى الزهد في الميل إلى حسن الذكر، والثناء والشهرة، وحب الرياسة. فهذه الملذات المعنوية ألذ في القلب وأهنأ من المال، لذلك لا يتصور زهدٌ عندهم دون الميل عن هذه الحظوظ كذلك[2]. وفي الفكر الصوفي إشارات عظيمة إلى ضرورة ترك الطمع، والحرص على القناعة، والرضا بالأحوال، لأن ذلك لا ينشأ إلا عن معرفة حقة بالله تعالى، وإيمان راسخ بقدره المحتوم، فقد قالوا عن الرضا أنه: "نظر القلب إلى قديم اختيار الله للعبد، فإنه اختار له الأفضل"[3]. ومن هذا القبيل ما ذكره عبد الوهاب الشعراني، أنَّ النبي ﷺ أخذ على الصوفية العهد أخذا عاما أن يكون ظاهرهم وباطنهم قائما على القناعة والعفاف، ولا يكون ذلك إلا من خلال معرفة الله، فمن لَازِمِ المعرفةِ الرضا بالله تعالى، والاكتفاء به عما سواه، فلا يكون نعيم في غير مجالسته، ولا يبالي الصوفي بما فاته؛ لأن الحق سبحانه عوضٌ له من كل شيء[4].

ومن أعظم هذه الملذات المعنوية حب الرياسة، لذلك نبَّه العارفون من الصوفية أن حُبَّها من أشد ما تأبى النفس تركه. فإزالة الجبال الرواسي من موضعها أهون من إزالة الرياسة إذا استحكمت في النفس. لذلك وضعوا له دواء يدفع به وهو حب الخمول، وعدم الميل إلى الشهرة. لعلمهم بخطورتها على المرء، حيث يكون ذلك الحب سببا في الخروج من إخلاص العبودية لله تعالى، والحرمان من النور الإلهي الموجب للفراسة. لذلك أفصح السالكون لطريقة الزهد والتزكية الصحيحة أن طريقهم لا يصلح إلا لأقوام

---

[1] – غوستاف لوبون، **سيكولوجية الجماهير**، ط1، تر: هاشم صالح دار الساقي، 1991م، بيروت، ص 75.

[2] – الغزالي، **الإحياء**، ج 8، ص 107. (بتصرف)

[3] – الكلاباذي، **التعرف**، ص 120.

[4] – عبد الوهاب الشعراني، **لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية**، ص 128. (بتصرف)

كنسوا بأرواحهم المزابل، من كثرة التواضع في الطمع في المناصب والرياسات. وأخبروا أن مقر نفوس العارفين تحت تخوم الأرضين السفلى[1].

ومن الحكم الصوفية التي فيها إشارة إلى القناعة، قول ابن عطاء الله السكندري في الحكمة الثامنة والتاسعة: "إذا فتح لك وجهة من التعرف فلا تبال معها إن قلَّ عملك، فإنه ما فتحها لك إلا وهو يريد أن يتعرف إليك..."، وقوله: "تنوعت أجناس الأعمال، لتنوع واردات الأحوال"[2]. وهذه الحِكَمُ لها معان خاصة عند الصوفية، إلا أنه مما يستفاد منها عند العامة أن المرء يقنع بكل ما بلغه من المناصب والدرجات ولا يرى في ذلك ظلما له، فالناس مختلفون باختلاف ما يرد إليه من الله تعالى من أقدار وواردات. فإن الدرجة التي نزلها فهو يستحقها فعلا، أو هو قضاء لا يمكنه صرفه من دون الأسباب المطلوبة والمشروعة، فمن حاول الانتقال من مرحلة إلى أخرى دون اتخاذ السبب المطلوب، قد يصاب بالعطب، فعلى المرء أن يوقن أن درجته ومقامه، حيث أقامه.

المطلب الخامس: خلق المحبة.

إذا ذُكِرَتْ المحبة عُني بها أمران: حب العبد لله تعالى، وحب الله لعبده. ولا يتحقق خلق المحبة من طرف العبد لله إلا إذا سبقتها محبة الله تعالى للعبد، فقد قال تعالى: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ [المائدة:54]. أمَّا عن محبة العبد فمن حقائقها في الفكر الصوفي: "أن تمحوَ من القلب ما سوى المحبوب ... وكمال المحبة يقتضي ذلك؛ فإنه ما دامت في القلب بقية لغيره ومسكن لغيره، فالمحبة مدخولة... أن ينسى المحب حظه من محبوبه، وينسى حوائجه إليه، ومراده: أنَّ استيلاء سلطانها على قلبه غيّبه عن حظوظه وعن حوائجه، واندرجت كلها في

---

[1] – مصطفى البكري الصديقي، **العرائس القدسية المفصحة عن الدسائس النفسية**، ط1، تح: أحمد المزيدي وآخرين، دار الكرز، 1429هـ/ 2008م، القاهرة، ص ص 59– 60. (بتصرف)

[2] – ابن عطاء الله، **الحكم العطائية بشرح ابن عابد النفري**، ص 47.

حكم المحبة"[1]. فهذه المحبة لا يبقى معها نظر ومراعاة لغير الله تعالى، وهو السّوى، فالمحب مشغول به، مكتف بالمحبوب، لأجل ذلك سَلِمَ الخلقُ منه، فالموافق والمخالف عنده سيّان. وليس له في علاقته مع الخلق - إن وجدت - نظر إلى مقابل أو حظ من حظوظ النفس، بل هو ينظر إلى الخلق جميعا نظرة واحدة.

وهذا الحب كما أشير إليه سابقا يصير من خلاله الشعور والإحساس مستمَدًّا من صفات الباري عز وجل، فتتبدل صفات المحب الذميمة بالصفات المحمودة والمعاني التي توافق صفات المحبوب، والتي يرضى عنها الله جلَّ وعلا. لذلك كان القرب من الله تعالى بالقرب في الصفات لا بالمكان؛ فبذلك تحسن علاقة العبد مع الله تعالى، ويتعدى الحسن إلى المخلوقين، لأن من غلب حبُ لله على قلبه، أحبَّ جميع خلق الله؛ لأنهم خلقه، فجميع محاسن الدين ومكارم الأخلاق هي ثمرة الحب[2]. فبذلك يقل الخلاف مع الخصوم، ويرى العبد

في أتباع الأديان الأخرى أنهم خلق الله كذلك، فلا يسعى إلى إقصائهم فكرا ووجودا، نظرا منه إلى خالقهم، لا إلى شخوصهم.

لذلك ذكر الشعراني أدبا قائما على الإشفاق والرحمة بالمخالفين، مأخوذا من العهود المحمدية جاء في مضمونه، أن المحاسن هي الأصل، أما المساوئ فهي عارضة، لأن الأحكام الشرعية هي التي ألقت عليها هذا اللقب. فإذا شهد السالك تلك المشاهد التي أراه إياها شيخُه صار يخاطب من الخلق السِّرَّ القائم بها لا أشخاصها، ومن خاطب سر الله تعالى فكأنما يخاطب الله تعالى، فإذا تحقق من ذلك المشهد حقا، رُزِقَ طيب الكلام وطلاقة الوجه، بشكل لا يقدر عليه غيرُه، فيجنبه الله تعالى الفظاظة في الوجه، والجفاء في الكلام والمعاملة[3]. هذا عن محبة العبد لله تعالى.

---

[1] – ابن القيم، **مدارج السالكين**، ص 758. (بتصرف)

[2] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 8، ص 14، 486، 507. (بتصرف)

[3] – الشعراني، **لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية**، ص 466. (بتصرف)

أما عن حب الله لعباده، وهو المعروف بالحب الأزلي، فللصوفية في حقيقة هذه المحبة نظرة شاملة للخلق جميعا، فمحبة الله عندهم لا تختص بقوم دون آخرين، بل هي تتسم بالشمول والعموم لجنس الإنسان. وهذا يسهم في إعطاء نَفَسٍ جديد للتوحيد بين البشر جميعا، وبين أتباع الرسالات السماوية خاصة. هذه الرؤية التي تجمع ولا تفرق، تعتبر ولا تلغي، عبَّر عنها ابن عربي في الفتوحات فقال: "فحب الله عباده لا يتصف بالبدء ولا بالغاية فإنه لا يقبل الحوادث ولا العوارض، لكن عين محبته لعباده عين مبدأ كونهم متقدميهم ومتأخريهم إلى ما لا نهاية له، فنسبة حب الله لهم نسبة كينونة، كانت معهم أينما كانوا في حال عدمهم وفي حال وجودهم، فكما هو معهم في حال وجودهم، هو معهم في حال عدمهم؛ لأنهم معلومون له مشاهِد لهم محَبٌّ فيهم. لم يزل ولا يزال لم يتجدد عليه حكم لم يكن عليه، بل لم يزل محبا خلقه كما لم يزل عالما بهم"[1].

ومما يشهد لهذه الحقيقة رأي طيب تيزيني في حديثه عن ابن عربي في معرض حديثه عن محاولات ابن عربي في وأد الصراعات الدينية بين أتباع الطوائف والأديان قوله: "لكنَّ ابن عربي، بعقله الشموليّ وضميره المتسع للجميع، يخاطب هؤلاء جميعا:

عقدَ الخلائقُ في الإله عقائد * وأنا اعتقدت جميع ما عقدوا"[2] .

لذلك رجا طيب تيزيني اتساع دائرة معارف ابن عربي الدينية والدنيوية، إذ لو حصل ذلك لكانت بقعة الضوء والإصلاح التي ينظر منها واسعة بحيث تغطي ما أمكن من الحقول الذهنية الأخرى، ثم قال: "وفي هذا وذاك تبلورت عنده مجموعة من المواقف والرؤى والمفاهيم، التي يمكن إدراجها تحت مظلة ثلاثية الأبعاد، هي الحرية في الاختيار، والحوارية النديَّة بين البشر جميعا، والتنوير. وقد تأثر بالمنظومة الفكرية التي أبدعها ابن عربي أجيالٌ من المفكرين العرب والأجانب"[3].

---

[1] – ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 3، ص 493.

[2] – طيب تيزيني، **التصوف العربي الإسلامي**، الهيئة العامة للكتاب، 2011م، دمشق، ص 230.

[3] – طيب تيزيني، **المرجع نفسه**، ص 230.

ويوجد في التصوف الإسلامي تفهما سلسا للأديان الأخرى، لقيامه على ملاحظة الباطن أكثر من غيره، ومشاهدة الخالق في الخلق، "فالصوفي هو الذي يسعى في تخطي عالم الأشكال لينطلق من المتعدد إلى الواحد، من الجزء إلى الكل؛ فهو يترك الكثير من أجل الواحد، وفي هذا النهج نفسِه يمنح مشاهدة الواحد في المتكثر. فجميع الأشياء بالنسبة إليه تصبح شفافة بما في ذلك الشكليات الدينية. وبذلك تكشف له عن أصلها الفريد. فالصوفية، أو العرفان الإسلامي هو أشمل تأكيد لأزلية الحكمة القائمة في صميم الإسلام، وكذلك في جميع الأديان، إن عقيدة التوحيد السامية هذه، التي هي في نفسها وحيدة؛ لأن التوحيد واحد وهي ما يسميه الصوفي بدين الحب الذي يذكره ابن عربي في أبياته المشهورة"[1].

لذلك وُجد في تلميذ ابن عربي الوفيّ وهو الأمير عبد القادر الجزائري أعظم تجسيد لخلق المحبة والتسامح الذي يحمله الصوفي اتجاه جميع الطوائف، فقد قام الأمير بحماية النصارى وإيوائهم في بيته، وتأمينهم على ممتلكاتهم إثر الواقعة التي حدثت بدمشق بين النصارى والدروز سنة 1860م، فكان تصرفه سببا في تقليل الشر، وحماية الدولة من التفكك وانفراط العقد[2] .

المطلب السادس: مخالفة النفس.

تقوم جميع أنواع التطرفات التي يمكن أن تصدر من الناس أو تختلج نفوسهم على تقديم حظوظ النفس، وإشباع رغباتها المختلفة. لذلك اهتمَّ الفكر الصوفي في ميدان الأخلاق بموضوع النفس، فألفوا في ذلك مؤلفات، منها كتاب أحد أقطابهم وهو عبد الرحمن السلمي في كتابه المشهور الموسوم بـ "عيوب النفس"، والذي اعتنى به الناس شرحا ونظما ثم شرحا، وهذا الصنيع منهم دليل على خطورة النفس، لأنهم كانوا حريصين على كشف عيوبها، فاجتهدوا في معرفتها، ثم داوموا اجتناب معايبها المهلكة. لذلك حرص

[1] – حسين نصر، **الصوفية بين اليوم والأمس**، ص171.

[2] – عبد القادر الجزائري، **المواقف**، ج 2، ص 92، 94. (بتصرف)

المشايخ على حض السالكين والمريدين على مخالفة النفس ورغباتها؛ لأن في اتباعها سبب هلاكها. لذلك كان من آدابهم اتهام النفس دائما، يقول أحدهم: "من لم يتهم نفسه على دوام الأوقات، ولم يخالفها في جميع الأحوال، ولم يجرَّها إلى مكروهها في سائر أيامه كان مغرورا. ومن نظر إليها باستحسان شيء منها فقد أهلكها"[1]، بل قد عرَّفوا الخوف على أنه الحذر من استدراجاتها للمرء، فقالوا: "الخائف من يخاف من نفسه أكثر مما يخاف من العدو"[2]. فمن أرخى لها الحبل على الغارب واتبعها أينما سارت، وبرَّأها فيما أمرت ونهت، فقد أشرف على التهلكة، لأنه منقول في كلام نبيٍّ معصوم سليل بيت النبوة قوله:﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ ﴾ [يوسف:53].

فهذا مقالُهُ وحالُهُ وهو من هو، فكيف بمن حالُه دون حالِه؟ ورؤية الصوفية للنفس واهتمامهم بأمرها دليل على تنبههم لموطن الداء، ومكمن العطب، اتباعا منهم لنصوص الشريعة الذامَّة للهوى، والناهية عن اتباعه كأنه إله. فالنفس عندهم مجبولة على سوء الأدب، والعبد مأمور بملازمة الأدب[3]. فصار معها في ميدان المخالفة والمراقبة والاحتراس، كأنها عدو خطير، أو حيوان مفترس. وهذا بحق الجهاد الأكبر، لأنه جهاد من لا ترى له رسما، ولا تحس لها جسما.

لذلك تروى قصص عنهم في إذلالها، وكسر سطوتها أمام الناس؛ لأن بذلك يخلصهم الله تعالى من النظر إلى الخلق، ثم النظر إلى النفس، لأن الملتفت أو المشتغل بنفسه عندهم محجوب عن الله تعالى، لأنه ليس بين القلب وبين الله حجاب ببعد أو وجود حائل، وإنما بعدُ القلوب، شغلُها بغير الله أو بنفسها، وأعظم الحُجُب شغل النفس[4]. لذلك كان هوى النفس هَوَانٌ عندهم، وأنشدوا البيت المشهور:

---

[1] – القشيري، **الرسالة**، ص 275.

[2] – الكلاباذي، **التعرف**، ص 115.

[3] – القشيري، **مصدر سابق**، ص 274. (بتصرف)

[4] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 8، ص 587.

نونُ الهوانِ من الهوى مسروقةٌ ***وصريعُ كلِّ هوًى صريعُ هوانِ[1]

هذه بعض الأخلاق التي يمكن أن يحصل عليها الباحث بعد عملية تتبع تناسب المقام، لمدونات الصوفية وما تحمله في تضاعيفها من أخلاق مرضية يمكن أن تكون وقاية من التطرف بأنواعه، في زمن كثرت فيه الملذات الحسية والمعنوية، وتنوعت أشكالها، وتفنن الناس في الإعجاب بها، والانبهار ببريقها، والتعصب لها، والتطرف في العمل بها. فنتج عنها حروب وفتن عرقلة مسارات الحياة في ميادين مختلفة.

المبحث الثالث عشر: خُلُق الرحمة إحسان للآخر، وحماية للبيئة.

سبقت الإشارة إلى الأخلاق الصوفية التي لها وجه في تحديد العلاقة مع الآخر، ولو كانوا غير مسلمين في جزئية المحبة وأثرها في التعايش السلمي، إلا أن هذا الأمر لا يخلو منه خلق من الأخلاق الصوفية، فالأخلاق عندهم كالشبكة التي يشد بعضها بعضا فقد تجد في تفصيلات ودقائق أخلاق عديدة إشارة إلى معاملة معينة تتكرر هنا وهناك. فالأخلاق عندهم جزء متكامل فكل خلق في الغالب، تجد له من المتعلقات ما هو مقتصر على العبد نفسه وهو السالك، وتجد فيه ما هو متعلق بالآخر، سواء أكان موافقا أو مخالفا من غير المسلمين، وتجد ما فيه علاقة بالمحيط والبيئة التي نعيش فيها.

استلهم الصوفية من آية الميثاق التي وردت في سورة الأعراف، وحدة البداية والمنطلق لبني آدم جميعا، إذ أن الله تعالى: "أوجدهم لديه في كون الأزل عنده ومراكب الأحدية لديه، حين دعاهم فأجابوا سراعا، كرما منه عليهم وتفضلا، أجاب به عنهم حين أوجدهم؛ فهم الدعوة منه، وعرفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه؛ نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقا، فأودعهم صلب آدم عليه السلام، فقال عزَّ وجلَّ: ﴿ وَإِذَ اَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ ﴾"[2].

---

[1] – البكري الصديقي، **العرائس القدسية**، ص 37. (بتصرف)

[2] – الجنيد، **رسائل الجنيد**، تح: علي عبد القادر برعي وجداي، 1988م، القاهرة، ص 42.

ففي هذا الميثاق إشارة إلى الهُوِيَّة الحقة لبني آدم، وهي أنهم عباد الله جميعا بالحكم الكوني القدري، والأخلاق المستوحاة من هذا الميثاق تثبت أنه لا يمكن لبني آدم أن يتواضعوا عليها بعقولهم، فالعقل لا يؤسس أخلاقا، لافتقاره دائما إليها، حيث إنه هو الذي يطلب الأخلاق حتى يكتمل ويستقيم. وهذا العقل هو الذي ستصدر عنه تلك الأخلاق التي اكتسبها، أو أُلْهِمَهَا، فالعقل الذي ينسى هذا الميثاق هو عقل منفصل، أما العقل السليم فهو عقل متصل، يذكر ذلك الميثاق، فيرى أن لله في كل شيء آية. وأخلاق هذا الميثاق هي أخلاق متعدية إلى العالم كله، فهي لا تقتصر على صلاح الفرد أو المجتمع، وإنما تهدف إلى صلاح جميع الخلق في عالم الإنسان. ففيها رفع لهمة الإنسان إلى أن يأتي بمعاملات وأفعال على وجه يجعلها نافعة في نفسه، نافعة لغيره في وطنه، وفي العالم بأسره، بحيث يصير كل مكان على الأرض وطنا له، وكل إنسان أخا له، وكل كائن نظيرا له في الخَلْق. فهي أخلاق كونية، تحفظ الناس من ظلم أنفسهم أو ظلم غيرهم، وهذا الميثاق إذ استثمر كان لبنة في توحيد الإنسانية وهدايتها، لأنه يحيل إلى لحظة جامعة من تاريخ الإنسانية، واقعة فعلا عكس المواثيق التي ظهرت، فهي تفترض حالة وهمية. فهذا الميثاق الذي أحيا الصوفية ذكره حقق الجمع بين العقل والشرع، وحلَّى الإنسان بأخلاق ذات صبغة عالمية[1]. هذا عن علاقة الفرد مع غيره في عالم الإنسان، أما عن علاقته بمحيطه وبيئته، ففي الفكر الصوفي ما يحسن بيانه.

فمنذ أن نزل الإنسان على الأرض لم يعرف مأوى سواها، فهي قراره، وفيها وبها طلب سبل الرفاه، فأعطاه الله منها ما أراد، بل قد جعل كل ما خلق من المخلوقات مسخرا له، لأنه خليفة الله في أرضه، ومظهر تكريمه على كثير من المخلوقات، قال تعالى:﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[الجاثية: 13]. لذلك كان من المعقول أن يحافظ الإنسان على محيطه الأرضي وبيئته، لأنه جزء منها، فهي كالأم الحانية

[1] – عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق**، ص ص 158– 159. (بتصرف)

التي شملته بالتربية منذ بداية النزول الآدمي إلى الأرض. فمن العقوق القبيح أذيتها أو أذية جزء منها من نبات وحيوان ونحوهما. لأن الإنسان إذا أحس بهذا الاتصال، وأيقن بجزئيته في الكُلِّ المتمثل في الطبيعة، حرَّك ذلك في نفسه خلق الرحمة.

وخلق الرحمة لا يتحقق إلا من خلال قوة الصلة بين العبد وربه، فمن أساء الأدب والتعامل مع خالق الكون، كان تعامله مع الخلق أسوأ، وكان لحقوقهم أضيع. فمتى قام العلم المعاصر وقُرِنَ بنظرة أخلاقية للكون، "تمكَّن من إعادة بناء التناغم بين الإنسان والأرض. وذلك بأن يعمد أولا إلى بناء الانسجام ما بين الإنسان والسماء، فيتحول من ثَمَّ طمع الإنسان بالطبيعة، الذي ساقه إلى استغلال غاشم لمواردها، إلى موقف مقترن بالتأمل، وقائم على الرحمة والعطف. فالتراث وحده هو الذي يستطيع أن يُحَوّل الإنسان عن دور الناهب لخيرات الأرض إلى دور خليفة الله في الأرض كما في التعبير الإسلامي"[1].

ويرى الصوفية أن للجماد والنبات أرواحا لم يطلع عليها إلا أهل الكشف، "فالكل عند أهل الكشف حيوان ناطق بل حي ناطق"[2]. ويشهد على هذا عندهم الآيات والأحاديث الواردة في تسبيح كل شيء لله تعالى، وأنهم جميعا عبيده، فهي مادامت تسبح فهي عاقلة عالمة بمسبَحها، وهو الله سبحانه وتعالى، وقد أعلمهم الله تعالى عن طريق الكشف عن أحجار تذكر الله تعالى، وتخاطبهم فيسمعونها. قال ابن عربي: "فكل جنس من خلق الله أمة من الأمم فطرهم الله على عبادة تخصهم، أوحى بها إليهم في نفوسهم، فرسولهم من ذواتهم إعلام من الله بإلهام خاص جبلهم عليه، كعلم بعض الحيوانات بأشياء يقصر عن إدراكها المهندس النحرير، وعلمهم على الإطلاق بمنافعهم فيما يتناولونه من الحشائش والمآكل وتجنب ما يضرهم من ذلك في فطرتهم، كذلك ما يسمى جمادا ونباتا أخذ الله بأبصارنا

[1] – حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص 193.

[2] – ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 1، ص 225.

وأسماعنا عما هم عليه من النطق"[1]. إذا علم هذا تبين أن الصوفية تنظر إلى هذه المخلوقات بنظرة مغايرة جزئيا لما هو عليه الشأن عند غيرهم، فالمخلوقات أمم مختلفة، ولها من الحقوق مثل ما للإنسان، لذلك كان من الأدب معاملتها بأخلاق خاصة، قد يكون أهمها خلق الرحمة. فبه يحافظ على بقائها، ويكون سببا في استمرار نوعها وعدم انقراضه، إذ لو استحضر الناس هذه المعاني كل حين، ما اعتدوا على الطبيعة، وما سعوا إلى إهلاك الحرث والنسل.

ولقد أبان عبد الرحمن طه عن هذا الرابطة الموجودة بين الإنسان والطبيعة، وذكر أن رحمتها بنا أسبق من رحمتنا بها، لأنها موجودة قبلنا، فقال: "لا تتعلق الرحمة بالإنسان وحده، ولا بعموم الأحياء فحسب، بل تتعلق بالأشياء كلها؛ فكما أننا نرحم بني جنسنا، فكذلك ينبغي أن نرحم الأشياء التي من حولنا؛ ورحمتنا لها كرحمتنا للإنسان، نوعا وقدرا، إذ ندفع عنها هي الأخرى الشرور ونجلب لها الخيرات، حتى نحفظ كيانها ونضمن بقاءها، ولا تقف الأشياء عند حد تلقي الرحمة منا، بل إنها لا تنفك تبادلنا هذه الرحمة"[2]، وقد أوضح أنه من عجيب الأمر أن الإنسان يشعر بصلات وروابط بينه وبين هذه الأشياء من جمادات ونحوها، كأنها تملك روحانية مثل روحانيتنا، ووجودا كوجودنا، وطبعا فإن هذه الوشائج لا يشعر به بليد الإحساس، ولا سقيم القلب، وإنما يراها حقا من كان ملاحظا لهذه المعاني في الوجود الإلهي، فأرعى سمعه وبصره لها بتواضع، محاولا سماعها وفهمها، فسعى إلى نجدتها "متى أضحت مهددة في هذا الوجود كما نرى ذلك في حالات تلوث الطبيعة، واندثار التراث، وانفكاك الحيز"[3].

---

[1] – ابن عربي، **مصدر سابق**، ج 1، ص 225. وقد أورد السهروردي قصصا لكلام الجمادات والحيوانات لطائفة من أعلام التصوف، تكشف عن علاقة وصلة واقعة بين الطرفين. ينظر: السهروردي، **آداب المريدين**، ص130.

[2] – عبد الرحمن طه، **روح الحداثة**، ص 253.

[3] – **مرجع سابق**، ص 254. والمراد بانفصال الحيز: إلغاء الحداثة الغربية وتقدمها التكنولوجي للحيز الجغرافي المتمثل في حدود الأوطان، والحيز الفيزيائي والذي تمثله حدود الأجسام، بسبب وسائل الاتصال الحديث، فلم يعد للحيزين حرمة، فكلما زاد التضامن بين الآدميين، صار تضامنا ضد التراث، والطبيعة، والحيز. ينظر: **روح الحداثة**، ص 239.

من أجل هذا جعل حسين نصر أهم عناصر رؤيته الفكرية مبنيا على علاقة الدين بالطبيعة، في مقابل ما جلبته الحضارة الحديثة، وتوابعها، من ويلات وحروب على البشر، والحيوان، والطبيعة، في آن واحد فرأى أن "الإنسان في تاريخه الطويل تعايش مع الطبيعة فاستخدمها لمصالحه، ولم يحاول تدميرها واستنفاد طاقاتها وثرواتها، فالطبيعة كانت بالنسبة إليه مخلوقا إلهيا، قدمها الله للبشر، فكان ينظر لها نظرة قدسية، وكان يعتبر نفسه جزءا من هذه الطبيعة التي يعيش فيها ومعها، ولكن العلم الحديث جعل من الطبيعة كائنا ميتا منفصلا عن البشر، فحاول تسخيرها والهيمنة الكاملة عليها، واستخراج كل ثرواتها بل تدميرها وفناءها"[1].

وفي التراث الصوفي أفضل حماية للبيئة والطبيعة من البطش البشري، وذلك أنه يُنظر إليها نظرة توحيديه خالصة، فهي تمثل وحدة متكاملة لا يمكن فصل بعضها عن بعض، ولها أرواح في أجزائها من جمادات وحيوانات، متصلة بخالقها، شاهدة له، ففي هذا حفاظ عليها من مخاطر العبث بها لدوافع نفعية ذات بعد واحد، وهو إشباع رغبة الإنسان فحسب، قال **حسين نصر**: "تنبَّه علماء البيئة الحديثين إلى أن دراسة البيئة كوحدة مركبة تتصل عن طريقها جميع الأشياء اتصالا متبادلا، لا تكون كاملة إلا إذ تناولت الحقيقة على صعيدها الخلقي والروحي...أن ندرك أن الجوامد تنتسب إلى الأحياء، وأن جميع أجزاء هذا العالم العيني على اتصال بعضها ببعض؛ لكن المبدأ الغيبي القائل بأن الاتصال بين حالات الوجود التي يستمد بها كل موجود في مرتبة أدنى حقيقته من المرتبة التي تعلوه، والتي يتعذر انفصاله عنها. ينبغي أن يكون ماثلا في الذهن عند كل خطوة إلى الأمام، ولا يمكن بوجه أن ينكره أو أن يصرف عنه النظر"[2].

ومما يسترعي الانتباه كذلك في كتب التصوف احتفاؤهم بالحيوان والاهتمام به، وضرب الأمثال به، والتنبيه على أشياء قد يفعلها هو ويعجز عنها ابنُ آدم، فهذا الغزالي يذكر

---

[1] – حسين نصر، **((العلمنة حولت الغرب إلى حضارة بلا روح))**، ص 29.

[2]– حسين نصر، **الصوفية بين اليوم والأمس**، ص 193.

نصيحة للقمان الحكيم جاء فيها: "يا بني لا يكوننَّ الديك أكيس منك، ينادي بالأسحار وأنت نائم"[1]. وقد ذكره في باب اغتنام أوقات السحر واستحباب القيام لمناجاة الله تعالى. وهذا مجنون ليلى يُعْجَبُ الغزاليُّ بهمَّته في شعر قاله، حين رأى حمامة سبقته في الاستيقاظ، وكابدت الليل سهرا، وهو لا زال نائما، فتحسر على سبقها إياه فقال:

"لقدْ هتفتْ في جنحِ ليلٍ حمامةٌ*على فنــنٍ تدعُو وإنّي لنـــائـــمُ**
كذبــتُ وبيتِ اللهِ لوْ كنتُ عاشقًا*لـما سـبقَـــني بالبــكاءِ الحمائمُ**
أأزعـــمُ أنّي عاشـــقٌ ذو صبــابةٍ*بليـــلى ولا أبكِي وتبكِي الحمائمُ"[2]**

وقد شبَّهوا أخلاق الإنسان الذميمة ببعض الحيوانات التي خلقها الله بصفة الإيذاء، فلم يجعلوا الذم في شكلها الذي خلقت عليه، وإنما في الصفات الصادرة عنها، فالإنسان متميز عن البهائم لكنه يشاركها صفات كالغضب والشهوة، فالخنزير عندهم هو الشهوة، فهو لم يكن خنزيرا مذموما للونه وشكله وصورته، بل لجشعه وكلَبه وحرصه، وشبقه الداعي إلى السفاد المذموم، وأما الكَلْبُ فهو الغضب، فالكلب ونحوه من الحيوانات ليس كلبا للصورة واللون والشكل، بل لاتصافه بالضراوة والعدوان والعقر، الناشئ عن الغضب، الداعي إلى الظلم والإيذاء. وقد عابوا على من ينكر على عابدي الأصنام عبادتهم، وهو في الحقيقة لو مُثِّلَ له حبه للشهوة، وحرصه عليها، لوجد نفسه يعبد خنزيرا، ولو مُثِّلَتْ له طاعته للغضب، والانتقام، وظلم الناس، لوجد نفسه يعبد كلبا. فشتان بين من يعبد الله تعالى بواسطة، وبين من يعبد حيوانات عجماء[3].

ومن الأدب الذي يروى عند الصوفية في هذا الباب، ترك عادة السوء خشية الاعتياد عليها، في التعامل مع البشر أو غيرهم من الحيوانات، ولو كانت هذه الحيوانات مؤذية أو

---

(1) – الغزالي، **أيها الولد**، ص 50.

(2) – **المصدر نفسه**، ص 50.

(3) – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج5، ص ص 40-41. (بتصرف)

مستقذرة، كالخنزير ونحوه، فمن هذا ما يروونه عن عيسى عليه السلام، أنه مرّ بخنزير، فاقترب الخنزير منه، فقال له: مُرَّ بسلام، فقيل له: تقول هذا للخنزير؟ فقال: أكره أن أعوِّد لساني الفحشَ[1]. فانظر إلى هذا الخُلق الذي يربي في الإنسان المناعة من التلفظ بالكلام غير اللائق ولو مع الحيوان، لأن في ذلك ترويضا للسان، وتعويدا له على عدم الأذية. وقد سبقت الإشارة في باب الإحسان إلى أن الصوفية كانوا يَرَوْنَ أن من متعلقاته بلوغه الحيوانات أيضا، وقد أورد البحث سابقا ما سطره الشعراني في ذلك.

ومن مظاهر الرحمة كذلك بالحيوان ما يروى عن إبراهيم الخوَّاص أنه كان يوصي أهله بالقطط ونحوها لا سيما في نهار رمضان، وذلك أن الناس لا يأكلون في رمضان نهارا، فربما غفلوا عن الحيوانات الملابسة لهم، فلا يطعمونها، فتضيع مصالح هذه الحيوانات، فكان في تنبيهه ذلك تذكيرا بحقٍّ من حقوقها في العِشْرة. بل قد كان يضع الدقيق وفتات الطعام على باب جحر النمل، إغناء لها وحماية من السعي المهلك لها، في طلب الرزق حينا من الزمن؛ فإنها ربما تتعرض لأذى أو إصابة من المارة، أو الحيوانات، فتقتل، أو تنكسر أعضاؤها، فتمرض زمنا طويلا، وتقاسي من الألم ما لا يقاسيه أحد من البشر لو كسرت يداه أو أضلاعه، ونام على سرير طبي. وكان يوصي بأن يوضع العسل كذلك على باب الجحر، إمعانا في الإحسان إليها، ويوصي بعدم وضع الحواجز بينها وبين غذائها، لأن من عسَّر على حيوان طريق الوصول إلى رزقه، فربما عسَّر الله تعالى عليه طريق رزقه كذلك، جزاء وفاقا بحكم العدل الإلهي[2]. ففي هذا التخلق أرقى مظاهر الإحساس والرحمة بالحيوان، مما لا ينتبه له كثير من البشر في زمن غلبت فيه الأنانية على القلوب، وسيطرت على الجيوب، فصار الإنسان بفكره كأنه يعيش في جزيرة منفردا عن غيره من الخلق، فلا يراعي لهم حقا، ولا يرقب فيهم إلًّا ولا ذمة.، فجَسَّد بهذا أبغض تجليات الفردانية المنفصلة عن الواقع، والسيرورة الآدمية.

---

[1] – أبو طالب مكي، **قوت القلوب**، ج 2، ص 692.

[2] – الشعراني، **المنن الكبرى**، ص ص 350–351. (بتصرف)

وأما الجماد كالأشجار ونحوها فانظر إلى الغزالي، كيف يجعل كسر غصن من شجرة، من غير حاجة، معصية من المعاصي التي تؤثّر في العبد، بنقصان القرب من الله وانحطاط منزلته؛ فقال: "وكذلك من كسر غصنا من شجرة من غير حاجة ناجزة مهمة، ومن غير غرض صحيح، فقد كفر نعمة الله تعالى في خلق الأشجار وخلق اليد. أما اليد فإنها لم تخلق للعبث، بل للطاعة والأعمال المعينة على الطاعة. وأما الشجر، فإنما خلقه الله تعالى، وخلق له العروق، وساق إليه الماء، وخلق فيه قوة الاغتذاء والنماء، ليبلغ منتهى نشوئه فينتفع به عباده، فكسره قبل منتهى نشوئه لا على وجه ينتفع به عباده مخالفة لمقصود الحكمة، وعدول عن العدل، فإن كان له غرض صحيح، فله ذلك، إذ الشجر والحيوان جعلا فداء لأغراض الإنسان، فإنهما جميعا فانيان هالكان، فإفناء الأخسِّ في بقاء الأشرف مدة ما أقرب إلى العدل من تضييعهما"[1]. ففي هذا التفصيل لهذا التصرف أبلغ مراعاة لحق مخلوق من المخلوقات التي سخرها الله تعالى للبشر، فالعبث ليس مقصودا لخلافة الله تعالى من طرف الإنسان، بله الإفساد والتبذير والتدمير.

من مظاهر الرحمة بالآخر عند الصوفية شعورهم بالخلق جميعا، وأن ما أصابهم من البلاء فهو بسبب ما يقترفه الإنسان من المعاصي. فمن الرحمة بهم مشاركتهم تلك الهموم التي نزلت بهم، قال الشعراني: "أُخِذَت علينا العهود أن نشارك جميع أهل الأرض في جميع همومهم، ونرى جميع ما نزل عليهم من البلاء بسببنا لا بسببهم"[2]. فهذا ميزان عندهم وضعوه كالمحك الذي تعرف به مرتبة الإيمان، فمحكوم على من يدَّعي الإيمان أن يشارك كل مريض أَلَمَهُ، وكل مبتلًى بلائه، ولا يتحقق منه ذلك إلا بالاستصحاب الدائم للمشاركة في فكره، فخواطره لا تهدأ، إلا إذا نام أو غفل.

---

[1] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 7، ص 315.

[2] – الشعراني، **البحر المورود**، ص 86.

المبحث الرابع عشر: شيخ التربية، نور الطريق وأمير عالم الروح.

تقوم التربية على أسس واضحة من الإجراءات والمعاملات والأدوات الغرض منها النهوض بحال الفئة المقصودة بالتربية، وهي من أهم الوسائل في تغيير السلوك، وأقدمها لأنها مهمة عرفتها البشرية منذ القدم، فأول من يتصور منهم التربية من البشر الوالدان، لقوة وصدق العلاقة بين الطرفين وإخلاصها، وبُعْدِها عن الكذب والرياء، فكل مربٍ بعد هذا لا يتصور منه إلا أن يكون والدا. ويعتبر الشيخ في التربية الصوفية الركن الأساس في الطريقة، إذ لا يتصور حصول التربية الصوفية من دون شيخ، فالقوم لهم سند، وسلسلة وثيقة، لابد لمن أراد الانتساب إليها الانتظام فيها. قال الغزالي يذكر تربية الشيخ: "ومعنى التربية يشبه فعل الفلَّاح الذي يقلع الشوك ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع، ليحسن نباته، ويكمل ريعه"[1]. وإذا كان الجانب العملي في التصوف أكثر، لأنه قائم على عمل خصوصا في البدايات كان لزاما على المريد للسلوك اتخاذ شيخ يصل به إلى مراده بسلام، يقول ابن خلدون: "فإن العلم بأحكام الله وحدوده علم بكيفية العمل، والعلم بكيفية العمل تارة يستند إلى النقل والخبر، وتارة يستند إلى الحس والمعاينة، واستناده إلى الحس أكمل"[2].

والشيخ عند الصوفية له اتصال روحي عن طريق سلسلة الأولياء بالنبي، لذلك فهو قادر بسبب هذا الاتصال على بعث وتجديد همة المريد نحو العمل والاجتهاد، من خلال تربية مخصوصة القواعد، مضبوطة المقادير، فيصير المريد رجلا منبعثا روحيا يبقى داخله في شرخ الشباب الدائم، ولو كان جسدُه جسدَ شيخ، فالشيخ الصوفي يستطيع أن يلبس المريدَ الشيخَ ثوب الشباب، فيعيش في ربيع الحياة، ويتم له من القوة والجهد، ما لا يتسنى لغيره في مرتبه، "شيوخ الصوفية، هم أولئك الأفراد الذين دعاهم الله، عن طريق صلتهم بسلسلة الولاية الذهبية، لصيانه الطريق الروحي ودعم حيويته على الأرض، ولكي يرشدوا في هذا الطريق الملوكي أصحاب المؤهلات المطلوبة. فهم إذا أمراء العالم الروحي، وبرعايتهم

---

[1] – الغزالي، **أيها الولد**، ص 60.

[2] – ابن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، ص 124.

تتحول الصحراء إلى جنة ناضرة، وتنقلب المعادن الرخيصة إلى ذهب، وتتبلور حالة النفس المضطربة المشوشة في نموذج من الجمال ينبعث منه شذا التوحيد"[1].

وأهمية الشيخ في الطريقة الصوفية لم توجد بوجود هيكلها، وإنما كما ذكر سابقا، أن الأمر قائم على السند، وأخذ العهد والأوراد، وهذه لا تُتلقى في الغالب إلا من شيخ، فالشيخ له وظيفة التوجيه، والتربية، والتفسير لكل ما يَرِدُ على السالك من واردات، أو أحوال تنزل به، فهو لا يستغنى عليه بحال من الأحوال، قال أحد الصوفية: "لو أن رجلا جمع العلومَ كلَّها، وصحب طوائف الناس لا يبلغ مبلغ الرجال، إلا بالرياضة من شيخ، أو إمام، أو مؤدب ناصح. ومن لم يأخذ أدبه من أستاذ يريه عيوب أعماله، ورعونات نفسه، لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات"[2]. وواضح لكل عاقل أن القيام بأي مشروع أو أمر مهم من أمور الدنيا لا يستقيم إلا بوجود موجه، يهدي السبيل، وخبير جرَّب الأمور، وخِرِّيتٍ عرف مواطن السلامة والعطب، ولو أن كل مريد للإصلاح اتخذ شيخا يقوده إلى بلوغ النجاح لبلغه بأقل الخسائر. لأن في اتخاذه ربحا للوقت، واقتصادا في الطاقة والجهد، وطلبا للسلامة.

من أجل هذا يجد الباحث في كتب الصوفية كلمات مضيئة، تنبض بالحكمة، وعبارات جامعة للنصح والوعظ، وقد يكون كل واحد من المشايخ يعمل بنوع من الأخلاق، لكن تصدر عنهم تعريفات تكون أحيانا مختلفة، وهذا الاختلاف ناتج كما ذكر سابقا لاختلاف التجارب، وتنوع العوائق، وتعدد الواردات، من أجل هذا صار اتخاذ الشيخ ضرورة، لأن هذا الأمر ليس مقصورا على معارف تلقن، فتحفظ، ويعمل بها، وإنما هي مقامات مختلفة، وأحوال متعددة، تختلف من سالك لآخر، وقد تختلف أحيانا في السالك الواحد نفسه بحسب الحال. فلخطورة الأمر كان من الضرورة اتخاذ الشيخ. والتربية من الشيخ لا يتصور منها الأخذ بالنصح فحسب، فمن الشيوخ عندهم من يُربي بالنظرة، ومنهم من يربي بحاله،

---

[1]– حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص 80. وانظر قبله إلى الصفحات: 70، 71.

[2] – القشيري، **الرسالة**، ص 108.

وهكذا فصحبة الشيخ أساس التربية الصوفية، لذلك كانوا كثيرا ما يردِّدون: من لا شيخ له، الشيطان شيخه. لأن من فقد الشيخ تسلط عليه الشيطان في بعض المسارات، فيهلكه.

وهذا الأمر يشهده له الواقع، فإذا كان من يريد إنشاء مشروع لا يستقيم أمره إلا بمخططات، وبيانات توضح طريقة العمل، وسَيْره، ومدته، وتكلفته، فكذلك في التربية الصوفية، لا يستقيم السلوك إلا بشيخ سلك نفس الطريق. قال حسين نصر: "إن المرء قد يسعى إلى ينبوع الحياة منفردا. وقد يحاول أن يستكشف مبادئ الانبعاث الروحي بجهوده الخاصة. لكن هذا السعي يذهب جزافا، ولا يؤتي ثماره، ما لم يكن المرشد ملازما للمريد؛ لأنه وحده يستطيع إيصاله إلى الهدف المنشود، فبدون حجر الفلاسفة يتعذر تحويل المعادن كما في الكيمياء القديمة، وقوة الشيخ وحدها تستطيع أن تطلق الإنسان من أسر ذاته..."[1].

والشيخ عندهم كالطبيب في عالم مَنْ سواهم، فهو يَطُبُّ نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين، فلا يدعوهم إلى المعاملات والرياضة والتكاليف في فن مخصوص، وفي طريق مخصوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم، فمن حصافته تشخيص الأدواء لوصف الدواء، فلو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة، كان قد أهلكهم، وأمات قلوبهم، بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد، وفي حاله، وسنِّه، ومزاجه، وما تحتمله بِنيته من الرياضة، ويبني على ذلك رياضته[2]. فمن البلاغة في السياسة مراعاة مقتضى الحال، وهذا يصلح في كل أمر وفي كل شأن، فحتى يبلغ الإنسان الغاية من الإصلاح ينبغي له أن يراعي مقتضيات الوضع الراهن، حتى يسهل عليه السير في العمل بعد تشخيص جيد.

وقد جعل الصوفية الأدب مع الشيخ من أسباب بلوغ الغايات، والترقي في المقامات، فكذلك الأمر في الواقع العملي، فمن أحسن صحبة الشيخ - الصواب عندهم مصطلح الخدمة لا صحبة – ناله من ذلك بركة نُجح المشاريع، قال الشعراني: "واعلم يا أخي

---

[1] – حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص 71.

[2] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 5، ص 218. (بتصرف)

أن جميع الأشياخ إنما طلبوا من المريد الإجلال والتعظيم لهم، والرضا بكل ما يقضون به عليهم تمرينا له وطلبا لترقيته؛ إذ الشيخ كالسُّلَّم للترقي إلى الأدب مع الحق تبارك وتعالى فمن لم يُحكِم باب الأدب مع شيخه لا تقبله الطريق أبدا"[1]. وأهمية هذا الأدب حري بكل فرد مراعاتها مع من له عليه ولاية من ولايات الدنيا، صغرت أو كبرت، فالفرد الذي لا يتأدب مع من له عليه ولاية قريبة لا يمكنه الأدب مع ربه، فالأمر درجات، والأدب خاص وعام، فمن لم يَحسُن أدبه مع صغير ،كيف يحسن مع الكبير؟، لذلك كان في تعويد النفس الأدب في السر، مدعاة لأدبها في العلن. ومن لم يشهد أدبه في السر، صار أدبه في العلن عسيرا، مشوبا بتكلف سمج. ومما يشهد لهذا قول الشعراني: "أُخِذَت علينا العهود أن لا نغفل عن شهود كون الحق تعالى أعلم بمصالحنا مِنَّا، وذلك ليقلَّ اعتراضنا بالباطل على تقديرات ربِّنا علينا، وعلى عباده، فمن غَفل عن شهود ما ذكر فقد لازمه الاعتراض"[2].

المبحث الخامس عشر: إشارات اقتصادية في ثنايا الأخلاق الصوفية.

أول ما يمكن أن يستشفَّ منه النظر إلى الاقتصاد في الأخلاق الصوفية، خلق مراعاة ومراقبة الوقت، الذي سبق وأن تمت الإشارة إليه، فللصوفية اعتناء بالوقت والتفنن في الاقتصاد فيه، مما يربي في نفس المريد وغيره ضميرا اقتصاديا، يحرص على التقشف في بذل الوقت لأنه أحد النعم التي يُغبن فيها كثير من الناس، فتذهب منهم دون شعور. فحرصهم على الوقت من النماذج الفريدة التي عرفها البشر في الاحتفال به. أما عن المصطلحات ذات الوجه الاقتصادي فيوجد مثلا لفظ الاقتصاد كثيرا في كتاباتهم، وكذلك الادِّخار، والاكتناز، ونحوها.

خصَّص الغزالي في مؤلفه المشهور "إحياء علوم الدين" جزءا مهما خاصا بكتاب الكسب والمعاش، أفرده للحديث عن فوائد الكسب والعمل وذكر فيه النصوص الشرعية، والآثار

---

[1] – الشعراني، **البحر المورود**، ص 16.

[2] – **المصدر نفسه**، ص 115.

المحببة للعمل، وإظهار فضائله. وأعقبه بذكر سبل كسب المال المشروعة كالبيع، والسلم، والإجارة، والقراض، والشركة، مع بيان شروط صحتها. وقد حاول أثناء ذلك بيان الأقوال المتعارضة للسلف في مدح وذم الاتجار، فقام بالجمع بينها، فقال: "فنقول: لسنا نقول التجارة أفضل مطلقا من كل وجه، ولكن التجارة إما أن تطلب بها الكفاية، أو الثروة والزيادة على الكفاية، فإن طلب منها الزيادة على الكفاية لاستكثار المال وادّخاره لا للصرف إلى الخيرات والصدقات، فهي مذمومة ...فأما إذا طلب بها الكفاية لنفسه وأولاده، وكان يقدر على كفايتهم بالسؤال، فالتجارة تعففا عن السؤال أفضل...فالتعفف والتستر أولى من البطالة، بل من الاشتغال بالعبادات البدنية"[1].

ففي هذه الكلمات بيان لفلسفة كسب المال عند الصوفية، وذلك أنه إذا أريد الاستكثار منه، وادخاره، دون إنفاق منه في مشاريع نامية، ومفيدة تنفق في أوجه البر، فهذا الادخار مذموم، لأن فيه وأدا للغاية التي وجد لأجلها المال وهي التنمية، والإنفاق في مصالح الناس. كما حث على العمل، وترك البطالة، التي تنجم عنها آفات متعددة تنزل بالفرد والمجتمع، وتؤخر سير المجتمع إذ اكتست طابع الجماعة، فيظهر التسول، والتطلع إلى ما في أيدي الآخرين، فيكون الحسد، والبغي، والظلم. فهذا أوضح سبيل لسياسة ادخار المال، فهو لا ينفق إلا عند توفر الشروط اللازمة من تنمية، وتحقيق المنافع للبشر، وتحقيق الرقي، وبلوغ الدرجات في النهوض بحال الأمة. فإنفاقه في هذه الحال تنشيط للتجارة، وتداول للمال، وإنشاء مناصب شغل، فلا يبقى حكرا على طائفة معينة، وإنما دُولَة بين الأغنياء والفقراء. وأما ادخاره لا لسبب واضح، وإنما لأجل كنزه فقط، فهو ادخار أجوف مذموم[2].

وحدُّ الادخار عند الصوفية مختلف بحال كل مريد، "فهو يتسع على قدر مشاهدات العارفين، من قبل أن الشريعة جاءت بالرخصة والعزيمة، فالعزائم من الدين للأقوياء

---

[1] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 3، ص 248؛ وينظر: مصطفى النيفر، **((لِمَ لا يكون تصوف الغزالي منشطا اقتصاديا))**، ص 208. (بتصرف)

[2] – الغزالي، **المصدر نفسه**، ج 8، ص 63، 64، 303-310. (بتصرف)

الحاملين، والرخص من الدنيا للضعفاء المحمولين"[1]. فمعيار الادِّخار موكول إل حال كل شخص، فليس له عندهم قاعدة واحدة مطردة، أما أصله عندهم فلا ينافي التوكل، فهو قائم على مبدأ اقتصادي واضح، فالمال لا يضر ادخاره إذا كان موقوفا على مرضات الله تعالى، وأداء حقوق الله التي فرضها، فإذا حصلت أسبابها أنفق المال، وهذا الإنفاق لا ينقص مقامات العبد عند الله، وأما إذا كان المال مدخرا لحظوظ النفس وهواها فإنه مذموم.

ولقد حضَّ الغزالي على تعلم الصناعات وتعلم الحرف لأن بها قوام حياة الناس، قال: "فإن أصول الصناعات أيضا من فروض الكفايات، كالفلاحة والحياكة والسياسة، بل الحجامة؛ فإنه لو خلا البلد عن الحجَّام، تسارع الهلاك إليهم، وحرجوا بتعريضهم أنفسهم للهلاك"[2]. ففي هذا حض على تعلم والعمل بالحرف والصناعات التي لابد منها، لأن فيها تحقيقا لمصالح الناس، فلا يحتاجون إلى غيرهم مما به قوام عزهم وقوتهم، فإذا خلت الأمة من ذلك أصابها الهوان، وأصبحت تابعة إلى غيرها. لذلك عاب الغزالي على الفقهاء انشغالهم في الخلافيات، وإهمالهم ما به استمرار دينهم ودنياهم، فقال: "فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلا من أهل الذمة، ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالأطباء من أحكام الفقه، ثم لا نرى أحدا يشتغل به، ويتهاترون على علم الفقه لا سيما الخلافيات والجدليات"[3].

هذا عن الادِّخار، أما العزلة عند الصوفية فهي تأخذ حيّزا مهما، فكثيرا ما يحتفي الصوفية بهذه المعاملة، ومن تتبع حقيقتها في كتبهم، وجد أنها تحقق فوائد منها: التفرغ للعبادة والفكر، والابتعاد عن شرور الدنيا، والمعاصي، والفتن والخصومات، والبعد عن الأذى، ومخالطة أصحاب الهمم السافلة. وليس منها الهروب والانعزال عن مجريات

---

[1] – أبو طالب مكي، **قوت القلوب**، ج 2، ص 939.

[2] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج: 1، ص ص 62-63.

[3] – **المصدر نفسه**، ج 1، ص 81.

الأحداث والتخلي عن المهمة التي خلق من أجلها الإنسان وهي العمارة بَعْدَ العبادة والتوحيد لله تعالى. ولعل أبرز مثال لأهمية وفائدة العزلة وأثرها في مراجعة النفس، والاعتماد على الذات، والسعي إلى الاكتفاء الذاتي، والاعتماد على النفس، ما يوجد في التجربة النهضوية لليابان، "وإنما تمت عزلتها الطوعية بناء على قرار سياسي ياباني قضى بتجنيب اليابان الضغوط الخارجية المتزايدة،

والانصراف لحل مشكلاتها السياسية والاقتصادية. فسمحت لها تلك العزلة بتطوير قواها الذاتية، وتصليب وحدتها القومية، وتنمية ثقافتها الخاصة، وتطوير بناها الاقتصادية والاجتماعية بمعزل عن المؤثرات الغربية، وتضخيم التراكم المالي النقدي الناتج عن غياب الاستنزاف المالي إلى الخارج عبر التبادل التجاري غير المتكافئ"[1]. ففي هذا النموذج الياباني اعتماد لقاعدة صوفية في العزلة مفادها: أن ينقطع طمعُ الناس عنك، وينقطع طمعُك عن الناس.

وللعزلة عند الصوفية شروط كي تثمر تقدما وترقيا، منها أن تكون بعلم وفقه وعلى بصيرة، وليس كل واحد يستطيع القيام بها عندهم، قال الربيع بن خُثَيْم: "تفقَّه ثمَّ اعتزل"[2]، وما ورد في ذم العزلة والتحذير منا إنما أُريدَ به عندهم من دخلها بغير علم، ولم يأخذ لها شروطها المطلوبة، ونواميسها المضبوطة. لأن في مراجعة النفس والتفكر بخلوٍ مدعاة إلى محاسبة النفس، وتثبيت الحقائق واستلذاذ الفهوم الناتجة عن العلوم، لأجل تحديد الهدف بشكل دقيق، قيل لبعض الحكماء ما الذي أرادوه باختيار العزلة، فقال: "ليستدعوا بذلك دوام الفكرة، وتثبيت العلوم في قلوبهم؛ ليحيوا حياة طيبة، ويذوقوا حلاوة المعرفة"[3].

---

[1] – سلمان بو نعمان، **التجربة اليابانية دراسة في أسس النموذج النهضوي**، ص 68.

[2] – الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 4، ص 250.

[3] – الغزالي، **مصدر نفسه**، ج 4، ص 267.

وللعزلة عندهم معنى عجيب يجمع بين الحضور مع الناس بالذات، والغيبة عنهم روحا وفكرا، أو الغيبة عنهم فبقطع العلاقة القلبية مع ما يخوض فيه الخلق، وهذا في حالات التي يمكن أن يوجد فيها أذى أو تشويش للفكر، بحيث يسلم السالك من الأذى الداخلي بالبعد، ويشارك الخلق بالجسد تحقيقا لحِكَمٍ وأهداف مرومة، قال حسين نصر: "والتصوف ليس قائما على العزلة الخارجية عن العالم، بل على الانطواء الداخلي، قال متصوف معاصر: لست أنا الذي انقطع عن العالم، بل العالم هو الذي انقطع عني، والانطواء الداخلي قد يقترن بالواقع، بفاعلية خارجية كبيرة... إن القوة الروحية في الإسلام تُوَلّدُ عن طريق الفاعلية المكثفة، مناخا في العالم الخارجي يجذب الناس نحو التأمل والتفكير"[1].

إذا فالعزلة والخلوة عندهم دليل على تمكن العبد من التحكم في أهوائه وقوته، وطهارة نفسه، واكتسابه النبل والفضل، لأنه حينئذ لا يأنس بسوى الفكر والنظر، المحقق للمحاسبة، وتصحيح المسير إلى الغاية، وهذا يكون بفراغ القلب من المشتتات، لأن المخالطة مجلبة لتشتيت الهم، وتشويش الفكر، قال بعض الحكماء: "إنما يستوحش الإنسان من نفسه لخلو ذاته من الفضيلة، فيكثر حينئذ من ملاقاة الناس، ويطرد الوحشة عن نفسه، بالكون معهم، فإذا كانت ذاته فاضلة، طلب الوحدة، ليستعين بها على الفكرة، ويستخرج العلم والحكمة"[2].

ومن أغراض العزلة كذلك عندهم السلامة من التأخر في تحقيق التماسك الاجتماعي، والتضامن المطلوب من كل فرد، فإذا خشي العبد أنه إذا خالط لم يقم بواجبه الاجتماعي، وتيقن ذلك بعلم، فإن العزلة أحب. فانظر إلى هذا النظر في تحقيق الضمير الجمعي للأفراد في المجتمع الواحد. فالعبد إذا لَقِيَ أخاه وسأله عن حاله، وأهله، وهو فارغ القلب من هموم أخيه، وليس له تهيؤ نفسي، ولا ميل قلبي إلى المساعدة، ولا قابلية في التضامن معه،

---

[1] – حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص 204.

[2] – الغزالي، **مصدر سابق** ، ج 4، ص 270.

فهو عندهم نوع نفاق مذموم، وبَخْسٌ لِحَقٍّ من حقوق الأخوة الإنسانية. ومن أغراض العزلة عندهم كذلك الحفاظ على هُوِيَّة الإنسان أو المجتمع من الانحلال أو التميع، وهو عين ما فعلته اليابان حين أحسَّت بضعف تقاليدها، ومرجعيتها الدينيَّة والفكريَّة نتيجة انتقال مواطنين إلى ديانات غربية، فالمخالطة طريق المسارقة للطباع وأخلاق الناس ومعاملاتهم، فمن أحس من نفسه ضعفا وميلا للآخر، وكان في هذا الميل خطرا على الأمة أو الفرد في أمنها وهدي دينها، أو مقوماتها أو لغتها، فالعزلة هي الحل الأمثل مع تحقيق الشروط، وانتفاء الموانع[1].

وفي العزلة بعدٌ عن الأزمات الاقتصادية، والاجتماعية المؤثرة، وخلاص من الفتن وصيانة للنفس من الخوض فيها أو التعرض لها، وحماية لها وللمجتمع من التأثر بالأوبئة والأمراض ذات البعد العالمي، وما تأثيرات الوباء الأخير التي اكتسح العالم كله، ببعيدة، ففي العزلة أكبر فائدة في مثل هذه الحالات، التي لا تؤمن إلا بها السلامة من أنواع العدوى.

ومن المعاملات الصوفية التي لها بعد اقتصادي، منزلة المحاسبة، وهي منزلة قائمة على التشدد في الموازنة بين الحسنات والسيئات، أو الحقوق والواجبات والمقايسة بينهما. لمعرفة المعاملة التي ستفعل، فيتميز للمريد حاله بمحاسبته للنفس. وهذه المقايسة لا تقوم إلا على استعمال الحزم، بإساءة الظن بالنفس بحيث لا يعتقد فيها أنها تفعل خيرا خالصا أصلا، إلا برحمة من الله تعالى؛ لأن حسن الظن بالنفس يمنع المريد من التفتيش عن العيوب، فلا يصحح خطأه، ويعود إلى الطريق. وقائمة على عدم الاشتباه بين النعمة والنقمة، فالنعمة ما يجمعك على الله تعالى، والنقمة ما سوى ذلك[2]. وتقوم المحاسبة كذلك على نور الحكمة، وهو العلم الذي يميز به بين الخير والشر، ومراتب الأعمال، راجحها

---

[1]– الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج: 4، ص: 274، 280. (بتصرف)

[2] – الكاشاني، **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، ص 514. (بتصرف)

ومرجوحها، فكلما قوي النور، قوي الحظ من المحاسبة. ففي هذه المعاملة دلالة على التشدد في مبدأ مهم من مبادئ الاقتصاد قائم على الموازنة بين المصلحة والمفسدة، بين النفقات والإيرادات، بين النفقات والأرباح.

المبحث السادس عشر: نماذج من الفكر الصوفي المؤثر في النهضة.

بعد الانتهاء من انتقاء بعض من الأخلاق الصوفية التي لها بعد عملي، والتي يمكن أن يكون لها أثر وظيفي في مشاريع النهضة في العالم الإسلامي، يحسن بالبحث أن يورد أمثلة ونماذج من مفكرين، أو دول، أو نهضات، ونحوها، كان للفكر الصوفي أثر في تكوينها، أو بعثتها.

المطلب الأول: الطريقة السنوسية مثال التصوف الناهض.

تعتبر الطريقة السنوسية من أصدق الأمثلة للطرق الصوفية التي استجمعت أدوات التأسيس للدولة، والنهوض بها؛ إذ كانت من آثار المؤسس الأول، والمصلح الخبير محمد بن علي السنوسي(ت: 1276هـ/1859م) الذي حمل همَّ النهوض بحال الأمة وهو في بدايات طريقه، إذ كان يألم لتشتت كلمتها، وضعف قوتها، بالرغم من وجود عدد كبير من المرشدين وعلماء الدين، لكنَّهم منصرفون إلى الخلافات البسيطة، بسبب انعدام الغيرة الدينية لديهم، فلم يُعنوا بنشر العلم والمعرفة، ولم يعملوا بهدي الدين، وهو دين أساسه التوحيد وجمع الكلمة، وجيرانهم في السودان والصحراء من إفريقيا الغربية لا يزالون يعبدون الأوثان[1].

فرحل من مستغانم طلبا للزيادة في العلم والمعرفة، وللاطلاع على أحوال العالم الإسلامي، فجال فيها كثيرا، وعرف أوضاعها، وخَبِر خطر الاستعمار الذي كان في تلك الفترة يخطط للسيطرة على البلاد العربية، فتنبَّه إلى الأمر في بدايته، فأخذ له أهبته، فبعد كمال

[1] – محمد فؤاد شكري، **السنوسية دين ودولة**، دار الفكر العربي، 1948م، القاهرو، ص 12.

استزادته لعلوم الشريعة، وتلقيه معارف الحقيقة، ومعالم الطريقة وأورادها بالحجاز على أيدي أعيان العصر غربا وشرقا، استقر في رحلة العودة بليبيا، فنشر العلم والهدى، وأسهم في مساندة المقاومة للاستعمار بالجزائر عن بعد، وأخمد الخلافات القبلية، ووحَّد القبائل تحت راية الخلافة العثمانية، فجمع الكلمة، ورصَّ الصفوف، وأسَّس الزوايا العلمية الكثيرة، أسوة بما أسس في أرض الحجاز، بناها في أماكن منيعة، تحضيرا لتكون قلاعا حصينة، حيث استطاع ابن السنوسي بفكره التنظيمي أن يطور مفهوم الزوايا بحيث أصبحت تمثل النواة الأولى لمجتمع تحكمه سلطة واحدة، عليه واجبات اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، ودعوية، وجهادية، حيث ربط بين زوايا الحركة بعلاقة قوية، من المخابرات والمخاطبات ولجان التفتيش، وفق نظام محكم تلتقي أواصره عند الزاوية المركزية، وكانت فروعها قد انتشرت في تونس والجزائر وبرقة ومصر والحجاز واليمن وتشاد، فها هو ذا يصف الزوايا في إحدى رسائله فيقول: رتبنا لكل واحدة خليفة يقوم فيها بما ذكر من الجمعة، وتعليم القرآن ودرس العلم ودلالة الخلق على دينهم وعودتهم إلى ربهم ... وبذلك تبتهج الأرض حولها بأنواع الأشجار ويكثر بها السكان لكثرة الثمار وتنتشر العمارة وتتسع الإدارة[1].

فأصبحت زوايا السنوسية التي تبنى وفقا لنظام دقيق، ذي بعد سياسي، وتجاري، وعسكري، تحمله مخططات جميلة، تمثل لواقع المساكن الخاصة بقادة كل زاوية، وبالضيوف، وبالسكان المجاورين، وتوفير أسباب العيش، من حفر الآبار، واستصلاح الأراضي، فكانت مراكز تربية وتهذيب وتعليم، وإيقاظ للعاطفة الدينية السليمة، وتوجيه نحو العمل الدنيوي الجاد توجها سديدا، فصارت مراكز إصلاح إنساني متكامل، من الناحية الدينية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية[2].

---

[1] –علي الصلابي، **الثمار الزكية للحركة السنوسية في ليبيا**، ط1، مكتبة الصحابة، 1422هـ/2001م، الشارقة، ج1، ص 97. (بتصرف). وينظر ما قبل هذه الصفحة وبعدها ففيه شذرات مما ذكر من أعمال ابن السنوسي.

[2] –علي الصلابي، **تاريخ الحركة السنوسية في إفريقيا**، ط3، دار المعرفة، 1430هـ/ 2009م، بيروت، ص83. (بتصرف)

وقد وصف أمير البيان شكيب أرسلان زوايا السنوسية وأثرها في تعمير الأرض فقال: "وأينما حل السنوسية عمروا وثمروا، ووجدت الأرض اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج، وقلَّ إن مررت بزاوية ليس لها بستان أو بساتين فيها من كل أنواع الفواكه والثمار، وأصناف البقول والخضرة، يزيد قيمتها مصادفة الإنسان لها في تلك البقاع القاصية عن العمران المحفوفة بالفلوات"[1].

ولم يمت ابن السنوسي حتى ترك السنوسية قد مهَّدت الأرض والنفوس لتشييد إمارة، قامت دعائمها على يديه وبمساعدة إخوانه من أتباع الطريقة، فكانت عقبة كؤود في طريق أطماع الدول الاستعمارية التي تريد التوغل في إفريقيا، حيث اعتبرها الفرنسيون أشد صلابة من الحجر الصلد، فلم تستطع استمالتها، في حين مال إليها كثير برشاو وفتحوا لها الطريق. ثم وَلِيَ بعده ابنه محمد المهدي السنوسي(ت: 1320هـ/1902م) فأتم البناء، ومكَّن لإنشاء الإمارة جديدة، فاتسعت رقعة الأراضي التابعة لها، بزيادة الزوايا المنتسبة للطريقة، فزاد عدد أتباعها، وقويت شوكتها في قلب الصحراء، فبلغت أواسط إفريقيا. وصارت علاقتها بالخلافة العثمانية على شكل أفضل، وأقوى من ذي قبل. وقد كان المهدي مهتما كثيرا بالتعمير والغرس، فإذا سأله المريدون أن يعلمهم الكيمياء، فيشير إليهم، إن الكيمياء تحت سكة المحراث، وإنها هي كد اليمين وعرق الجبين، كما كان يعلم الطلبة والأتباع الحرف والصناعات، ويشاركهم الأعمال؛ فكانت الزوايا مراكز للعبادة والتعليم، وخلايا للعمل والإنتاج عن طريق الزراعة والتجارة، وميادين للرياضة والتدريب على حمل السلاح واتقان استخدامه. فواصلت الطريقة الهدي نفسه، فازدادت حركيتها ونشاطها، واحتكت بالفرنسيين في معركة بتشاد، فأثخنت فيهم، إلى جانب الدعوة والتعليم ومحاربة الجهل[2].

وفي رجال هذه الطريقة ونحوهم يصدق الاستشهاد السابق الذي يصف شيوخ الصوفية، فيقول: "شيوخ الصوفية، هم أولئك الأفراد الذين دعاهم الله، عن طريق صلتهم

---

[1] – شكيب أرسلان، **تعليق على كتاب حاضر العالم الإسلامي**، ط2، دار الفكر، 1351هـ، بيروت، ج 1، ص 298.

[2] – محمد فؤاد شكري، **السنوسية دين ودولة**، ص ص 60-61؛ علي الصلابي، **الحركة السنوسية**، ص 209. (بتصرف)

بسلسلة الولاية الذهبية، لصيانه الطريق الروحي ودعم حيويته على الأرض، ولكي يرشدوا في هذا الطريق الملوكي أصحاب المؤهلات المطلوبة. فهم إذا أمراء العالم الروحي، وبرعايتهم تتحول الصحراء إلى جنة ناضرة، وتنقلب المعادن الرخيصة إلى ذهب، وتتبلور حالة النفس المضطربة المشوشة في نموذج من الجمال ينبعث منه شذا التوحيد"[1].

وقد قال فيها أحد المستشرقين المعاصرين: "...فإن السنوسية لها هدف آخر سياسي في غاية الأهمية، وهو توحيد إفريقيا الإسلامية أولا، وتوحيد العالم الإسلامي بعد ذلك في إمبراطورية إسلامية جديدة"[2]. وقيل عنها كذلك في مجلة الألمانية (دي كولوني) نقلا عن خبير بأحوال إفريقيا: "ومن الأمور التي لا ريب ولا خلاف فيها أنه إذا جاء يوم أمر فيه بالجهاد، وأشار بالحرب الدينية اهتزت لصوته أركان العالم الإسلامي التي تترامى في حدوده في إفريقية إلى مصر شرقا، والكونغو جنوبا حتى بحيرة تشاد ومراكش غربا، وعليه يكون حزب السنوسي قد صار قوة من القوى السياسية التي ينبغي على كل دولة من دول أوربا أن تعمل لها حسابا، وقد اشتهر سيدي المهدي بالتناهي في التقوى والصلاح ورعاية أمور الدين، والتقشف في المعيشة وهو دائب السعي على توفير أسباب الوئام والاتفاق بين الأقوام والشعوب الإفريقية"[3]. وفي هذه النقول بيان لأثر الطريقة السنوسية، والبعد العملي الذي تجسد في الواقع حيث أصبحت الطريقة نواة صلبة لحركة، أو ثورة تتجه إلى تكوين كيان مستقل، يصبو إلى توحيد المسلمين كافة.

ثم خلفه أحمد الشريف السنوسي(ت:1351هـ/1933) فواصل المسيرة، فقاتل الفرنسيين في تشاد، والإيطاليين في ليبيا، والبريطانيين في مصر، فلقد وقع في فترة حكمه انسحاب الأتراك الكامل من ليبيا بعد معاهدة مع الإيطاليين (1912م) بعد عام من المواجهة، فحصل التأسيس الفعلي للحكومة السنوسية على البلاد، والتي رفضت الصلح بوجه من الوجوه، وقد وصف شكيب أرسلان صدقَ أحمد الشريف في الجهاد، فقال: "وقد بلغني أنه

---

[1] – حسين نصر، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ص 80. وانظر قبله إلى الصفحات: 70، 71. (بتصرف)

[2] – علي الصلابي، **مرجع سابق**، ص 219.

[3] – علي الصلابي، **مرجع سابق**، ص 219.

كان في حرب طرابلس يشهد كثيرا من الوقائع بنفسه، ويمتطي جواده بضع عشرة ساعة على التوالي بدون كلال، وكثيرا ما كان يغامر بنفسه، ولا يقتدي بالأمراء، وقواد الجيش الذين يتأخرون عن ميدان الحرب مسافة كافية"[1]. وهذه الكلمات في أحمد الشريف تُذَكِّر بأمير الجزائر الخالد إذ يقول في قصيدة له:

"ومِنْ عاداتِ السَّاداتِ بِالجَيْشِ تَحْتَمي*وبـــي يَحْتَـمي جَيْشي وتُحْرَسُ أَبْطالي**
وبـــــي تُتَّـقى يَوْمَ الطِّـــعانِ فَـوراسٌ*تَخالينَهُمْ في الحَـرْبِ أَمْثالَ أَشْبالِ"[2]**

ولقد واصل أحمد الشريف جهاده على جبهات عديدة حتى اضطرته إلى الانسحاب إلى تركيا، مخلفا وراءه جيشه الذي واصل الجهاد ضد الإيطاليين، ثم بعد سقوط الخلافة العثمانية، اضطر إلى الانتقال إلى الحجاز، فخلفه محمد إدريس السنوسي (ت:1403هـ/1983م) الذي واصل الجهاد، وربط العلاقات السياسية بحنكة ودهاء خدمة لشعبه ووطنه، وهو الذي تولى بناء الدولة الحديثة بعد مفاوضات طويلة، تخللتها ضغوط دولية كثيرة، ومعارك طاحنة منذ إعلان زعماء ليبيا تعيينه ومبايعته أميرا على البلاد سنة 1922م.

والغرض من التركيز على هذه الطريقة هو بيان نموذجٍ واقع، ومثالِ حقٍّ لطريقة صوفية استطاعت تأسيس دولة في الفترة التي كان المفكرون العرب يُنَظّرون للنهضة العربية، ويتصورون لها هيئات ذهنية، ويضعون الاحتمالات والفرضيات، فكان حديثهم عن مشاريع النهضة مجرد حديث عن وعي تاريخي يتجه نحو مرمى وهدف لم يصبه بعد، في حين كانت دماءُ رجال الطريقة السنوسية تُراقُ، وعرقهم يتصبب، في ميادين العمل والجهاد، لبناء الإنسان، وانتزاع حرية الوطن من أيدي الاستدمار المتكاثر الجاثم على باقي الدول العربية والإسلامية، فكانت هذه الطريقة مباركة، فأثمرت جهودها تأسيس دولة، وتسييرها بأيدي إخوان الطريقة السنوسية.

---

[1] – شكيب أرسلان، **حاضر العالم الإسلامي**، ج2، ص 160

[2] – الأمير عبد القادر، **الديوان**، تح: ممدوح حقي، دار اليقظة العربية، د.ت، دمشق، ص 21.

وهناك غرض آخر هو إظهار الوجه الحقيقي للتصوف الإسلامي، الذي يتخذ الأسباب في الحياة، وأنه ليس تلك النماذج القليلة النادرة، التي تركت الأسباب، ومالت إلى مذهب الجبر، والانعزال عن العمل والجهاد. وفيه تفنيد لرأي من جعل التصوف نوع ممارسات لها بعد اجتماعي ضيق، يُطلق على التصوف فيها مصطلح (الإسلام الشعبي)، وأنه شكل روحاني من الإسلام، وأن الهدف الذي يرنو إليه التصوف هو الحصول على اتصال ومعرفة أقرب بالله، من خلال الاحتفالات الجماعية، والتي غالبا ما تصحب بالنشوة والموسيقى وغيرها من التقنيات، وزعمهم أن التَّصوف لا يشكل مدرسة فكرية، بل هو ممارسات روحانية ارتقائية، يوجد في ممارستهم الكثير من التأمل والوحدة. فهذا الرأي الموجود عند طائفة من المثقفين، أو أرباب الإعلام، يقوم على النظرة التجزيئية للتصوف، والقيام بتشهيرها إعلاميا على أنها التصوف ذاته، لأجل توظيفها كأداة من بعض الأنظمة الاستبدادية لتطويع الشعوب فكريا، وصبغها بصبغة الاستكانة والخضوع، من خلال منهج الانتقاء المغْرِض، لمحاربة التطرف المذموم الذي تقوم به جماعات مارقة؛ منها المدفوعة بالعاطفة المضللة، ومنها المقودة عن بُعدٍ من طرف أجهزة الدول الكبرى، وهذه الجماعات تَنْسُبُ أعمالها للإسلام زورا وبهتانا، فكانت وبالا على أمتها؛ فأهلكت الحرث النسل، وأبادت المال والأهل.

المطلب الثاني: سعيد النُّورْسي وأثره في النهضة المعاصرة لتركيا.

شهدت الخلافة الإسلامية خلال بداية القرن العشرين أيامها الأخيرة، فرانت عليها حالة من الضعف والهوان، إثر تخلّيها عن ولاياتها في المشرق والمغرب الإسلامي، فحاق بها مثل ما حاق ببناتها، سنة من سنن الكون الإلهي، إذ الفرع تابع للأصل. حركت هذه الحالة عقول كثير من النابهين من العلماء والمفكرين إلى التفكير في إيجاد حلول لهذا الوضع المزري. ومن هؤلاء ظهر عالم كردي هو سعيد النُّورْسي المولود سنة (1293هـ/1873م)، والذي نشأ بشرق تركيا الحالية، بمناطق الأكراد، فأخذ جميع العلوم المُدرَّسَة في بلاده، وبرع فيها، وفاق الأقران، وبلغ مرتبة العلماء وهو ابْنُ أربعة عشرة سنة، فلُقِّب ببديع الزمان، لظهور

علامات النبوغ والتفوق في عقله، والصلاح في معاملاته، والإصلاح في حياته الاجتماعية. أسهم هذا العالم في مجريات الأحداث التي مرت بها الخلافة العثمانية آخر أيامها، فإلى جانب التعليم والدعوة، عمل جنديا في الحرب العالمية الأولى، فأسره الروس، فنجا من أيديهم بأعجوبة، فعاد إلى تركيا، ثم قاوم الانجليز حين سيطروا على مجريات الأحداث خلال أخريات تلك الحرب، فقاوم آراء العلماء الذين دعوا إلى عدم محاربة الانجليز، بمقالاته وفكره، فرد عليهم في كتاب أسماه "الخطوات الست"، وحين تحررت تركيا، أسهم في بناء الدولة الجديدة، وكان قد دعا قبل هذا إلى تعلم المعارف الجديدة، والنبوغ فيها، إسوة بالغرب، وكان يظن أن الحاكمين الجدد، سيسيرون وفقا لنهج الخلافة القديم، لكنه فوجي بانقلاب حاد على جميع القيم، والتعاليم الإسلامية، وإلغاء للخلافة، وانفصال جديد عن كل ما يَمُتُّ إلى الإسلام بصلة، فانعزل عن مجريات الأحداث، لعلمه بالخطر الذي يهدد كيان الدولة، وتفرغ للكتابة، فألف "رسائل النور" المشهور في تفسير القرآن الكريم، والتي بلغت مئة وثلاثين رسالة، جمعت في كتب: الكلمات، والمكتوبات، واللَّمَعَات، والشعاعات، وإشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، والمثنوي العربي النوري، والملاحق، وصيقل الإسلام، والسيرة الذاتية. وقد حورب من طرف حكومة أتاتورك فأقيمت له حوالي ألف محاكمة، انتهت ببراءته من التهم الموجهة إليه، وحاولوا تسميمه إحدى وعشرين مرة، فخاض حياة مليئة بمختلِف أنواع المقاومة، إلى وفاته سنة (1379هـ/1960م).[1]

قبل البدء في الكشف عن أثر فكر سعيد النورسي النهضوي، يحسن بالبحث أن يطرق مسألة أثارها الدارسون لتراث النُّورْسِيِّ، وحقيقة انتسابه للتصوف من عدمه، فقد وردت عبارات عنه في نفيه أن يكون صوفيا، أو أنه صاحب طريقة صوفية، منها قوله: "أيها السادة، إنني لست شيخا صوفيا، وإنما أنا عالم ديني. والدليل على هذا، أنني لو كنت قد علَّمتُ أحدا من الناس الطريقة الصوفية، طوال هذه السنوات الأربع التي قضيتها هنا،

[1] – ترجمته في تنظر في الكتابين: محمد زاهد الملا زكردي، **عجالة مقتطفة من أقلام أفاضل العلماء والدكاترة في حياة الإمام الجليل الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي**، دار الآفاق الجديدة، 1403هـ/ 1983م، بيروت، ص ص 45-79؛ إحسان قاسم الصالحي، **سعيد النورسي نظرة عامة عن حياته وآثاره** دار سوزلر، 1985م، القاهرة.

لكان لكم الحق في الارتياب والوقوع في الشكوك. ولكني لم أقل لمن أتاني إلا أن الزمان ليس زمان الطريقة. والإيمان ضروريٌّ، والإسلام ضروريٌّ"[1]، ومنها قوله: "إنكم تتهموني بأنني رجعي شرير، وأنتم تعلمون أنني من أبطال الوطنية منذ نعومة أظافري، وإنني أخص النمل بجانب راتب من قوتي إعجابا مني بتنظيمها الديمقراطي، وإنكم لتزعمون أنني أدعو إلى ضرب من التصوف"[2]. وأمثال هذه الكلمات كثيرة في كتبه، في توجيه عبارات صوفية أحيانا، وردٍّ لبعض ما يصدر عن التصوف أحيانا أخرى.

والرأي أن خلاصة هذا القول من دون إيراد لكثير من الشواهد من مواضعها في كتبه، أن يقال أن من قرأ كتب سعيد النورسي، ومعارفه التي وظفها في التفسير ونحوه، أيقن تماما، أنه صوفي الهوى، وهو وإن كان قد نفى هذه النسبة، فيمكن أن يجاب عنها بما يأتي من التوجيهات:

- فأما نفيه أن يكون شيخا صوفيا، فقد يكون محض تواضع منه، وسيرته شاهدة لهذا الأمر؛ من التعفف والزهد، والتخلي من كل مظاهر البروز والتصدر. فهو قد يرى نفسه سالكا من جملة السالكين لطريق التصوف، ولم يبلغ مرتبة المشايخ.

- إنكاره تأسيس طريقة صوفية، وتقديم الأوراد فيها، الرأي في هذا أن مرد ذلك إلى اتهامه من طرف الحكومة العلمانية بتأسيس طريقة صوفية[3]، فكثيرا ما نفى هذه التهمة في كتبه، والدليل على هذا أنه قال الكلام السابق، إثر نفيه ممارسة السياسة بعد فترة الانعزال عن مجريات الأحداث واشتغاله بالتأليف للرسائل، فسمى حينها نفسه بسعيد الجديد، أما سعيد القديم فهو الذي كان يسهم في الأحداث السياسية وغيرها. فهو ينفي

---

[1] – سعيد النورسي، **المكتوبات**، ط6، تر: إحسان الصالحي، دار سوزلر، 2011م، القاهرة، ص 81.

[2] – أنور الجندي، **يقظة تركيا**، دار الأنصار، 1979م، القاهرة، ص 22.

[3] – لأن حكومة أتاتورك اصطدمت بثورة الشيخ النقشبندي سعيد بيران سنة 1925، حيث قاومت سياسة التتريك، وساندتها قوميات أخرى، لكنها قمعت بشراسة من طرف الأتراك، وقد طلب الشيخ سعيد بيران من سعيد النورسي الإعانة، لكن النورسي رفض تشتيت شمل الأمة الإسلامية، ورأى أن الناس محتاجون إلى الإرشاد والتنوير، وأن الثورة لا ينتج عنها إلا توسيع دائرة الظلم، وتوطيد الاستبداد، وهذا ما حدث فعلا، ويحدث كل زمان، إذا لم تتوفر الأسباب الحقيقة، وتساعد الظروف المحيطة. ينظر: محمد زاهد، **عجالة مقتطفة**، ص ص 65، 66.

عنه تهمة تكوين الطريقة، كما ينفي تهمة ممارسة السياسة خلال فترة(1926-1950م)، فرارا من بطش الحكومة الجديدة "المتنورة بنور الغرب"، "المتجردة من ظلام الإسلام" وتخلفه – حسب زعمها - المدعية ضمان الحريات، والمقلدة للغرب في كل شيء، حتى بلغ الأمر بها، إلى مطالبة النورسي بنزع عمامته، إسوة بالمواطنين الأتراك الذين أجبروا على ذلك، وعلى قطع الصلة بكل ما يَمُتُّ إلى الإسلام والعروبة بشيء.

- يعد النورسي من أنبه العلماء والمصلحين، ومن العالمين والعاملين بحق وفقا للأخلاق الصوفية، فهو يراعي الأخلاق التي يجب عليه الاتصاف بها، حسب ما يمليه عليه الظرف، أو ما يعبر عنه في التصوف بالوقت، فالصوفي ابن وقته، فلما رأى أن الإيمان مهدد من جهة الحكومة العلمانية المتطرفة، وأن طوائف من الشباب اتجهت للإلحاد والانحلال من ربقة الإسلام والإيمان، وهو الأساس الذي تقوم عليه العبادة، لم ير أنه من الضروري، الاشتغال برسوم الطريقة، وتفصيلات معاملاتها، والتي تمثل مرتبة الإحسان، وهو آخِر المراتب بلوغا. لذلك رأى أن الوقت يدعوه إلى تثبيت الإيمان، وزرعه في نفوس الأتراك أولا، ثم تأتي بعد ذلك المعاملات، والأخلاق التي يستدعيها الإحسان. والشاهد على هذا إيراده كلاما لأحد أقطاب الطريقة النقشبندية، المنتشرة عند الأكراد، وهي قوله:" إنني أرجح وضوح مسألة من الحقائق الإيمانية وانكشافها على آلاف من الأذواق والمواجيد والكرامات...إن منتهى الطرق الصوفية كافة هو وضوح الحقائق الإيمانية وانجلاؤها"[1].

فقال النورسي بعد هذا الكلام، وشرحه له: "فما دامت الحقيقة هكذا؛ فإني أخال أن لو كان الشيخ عبد القادر الكيلاني، والشاه النقشبند، والإمام الرباني، وأمثالهم من أقطاب الإيمان رضوان الله عليهم أجمعين في عصرنا هذا، لبذلوا كل ما في وسعهم لتقوية الحقائق الإيمانية والعقائد الإسلامية، ذلك لأنهما منشأ السعادة الأبدية، وإنَّ أَيَّ تقصير فيهما يعني الشقاء الأبدي. نعم، لا يمكن دخول الجنة من دون إيمان، بينما يدخلها الكثيرون جدا

[1] – سعيد النورسي، **المكتوبات**، ص 26.

دون تصوف. فالإنسان لا يمكن أن يعيش دون خبز، بينما يمكنه العيش دون فاكهة. فالتصوف فاكهة والحقائق الإسلامية خبز"[1].

- وأما إيراد كثير من الدارسين لتوجيهات، وردود للنورسي على مسائل اشتهرت عند الصوفية، كدليل على عدم تصوفه[2]، فالرأي أن هذا الزعم هو خلاف الواقع، فكلامه في التصوف عميق، يدل على إلمام كبير، واطلاع بالغ، وممارسة متمكنة، فهو يعرِّف الطريقة فيقول: "إن غاية الطريقة وهدفها هو الحقائق الإيمانية والقرآنية، ونيلها عبر السير والسلوك الروحاني في ظل المعراج الأحمدي وتحت رايته، بخطوات القلب وصولا إلى حالة وجدانية وذوقية بما يشبه الشهود. فالطريقة والتصوف سر إنساني رفيع، وكمال بشري سام"[3]. وله تفصيلات كثيرة، يجدها من أتبع الطرف السطور، فهو ينظر إلى الطرُق الصوفية كالمحتسب الذي ينقد الصواب من الخطأ، وله في الإمام أحمد زروق محتسب الصوفية (ت: 899هـ/1494م) سلفٌ ماضٍ. فالنورْسي ينتقد أمورا على أفراد من الصوفية، وغيرهم تبعا لما انتقده المتقدمون، من إفشاء أسرار لا يستطيع العامة تقبلها، أو فعل أو اعتقاد أشياء لا تناسب الوقت[4]. وهي تمثل شذوذات لا يخلو منها فكر وعصر. فها هو بعد أن ذكر أن الشريعة جاءت بحقائق الأحكام، وأن الطريقة برهان على أحقية تلك الأحكام، وعلى صدورها من الحق، يقول: "ومما يؤسف له بالغ الأسف أن عددا من علماء أهل السنة والجماعة الذين يحكمون على الظاهر، وقسما من أهل السياسة الغافلين المنسوبين إلى أهل السنة والجماعة يسعون لإيصاد أبواب تلك الخزينة العظمى، خزينة الولاية

---

(1) – النورسي، **المكتوبات**، ص 27 .

(2) – سعيد بن محمد القرني، **((الفكر التربوي عند بديع الزمان سعيد النورسي))** (رسالة ماجستير، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، كلية التربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1418هـ)، ص ص 42-44 (بتصرف)

(3) – النورسي، **المكتوبات**، ص 563.

(4) – كقوله عن كتابات محي الدين ابن عربي: "... نعم إن محي الدين بن عربي مهتد ومقبول، ولكنه ليس بمرشد ولا هاد وقدوة في جميع كتاباته، إذ يمضي غالبا دون ميزان في الحقائق، فيخالف القواعد الثابتة لأهل السنة، ويفيد بعض أقواله ظاهرا الضلالة غير أنه بريء من الضلالة ... ولقد قال محي الدين: "تحرم مطالعة كتبنا على من ليس منا". أي على من لا يعرف مقامنا. نعم إن قراءة كتب محي الدين ولا سيما مسائله التي تبحث في وحدة الوجود مضرة في هذا الزمان". النورسي، **اللمعات**، ط6، تر: إحسان الصالحي دار سوزلر، 2011م، القاهرة، ص 409.

والطريقة، متذرعين بما يرونه من أخطاء قسمٍ من أهل الطريقة وسوء تصرفاتهم، بل يبذلون جهدهم لهدمها وتدميرها وتجفيف ذلك النبع الفياض بالكوثر الباعث على الحياة، علما أنه يندر أن توجد في الأشياء أو المناهج أو المسالك ما هو مبرَّأ من النقص والقصور، وأن تكون جوانبه كلها حسنة صالحة، فلا بد إذن من حدوث نقص وأخطاء وسوء تصرُّف، إذ ما دَخَلَ أمرًا من ليسوا من أهله، إلا أساؤوا إليه"[1].

ومما قد يجده القارئ توجيهات النورسي لكلمات سرت على لسان الصوفية، فيشرحها بمعنى قريب للإفهام، منها كلامه عن طي الزمان، حيث قال: "اعلم أن ما اشتهر من وقوع بسط الزمان وطيِّه لبعض الأولياء كما وقع للشعراني في مطالعته للفتوحات المكية، في يوم واحد مرتين ونصفا، كما في آخر "اليواقيت والجواهر" لا ينبغي أن يُستغرب فيُستنكر؛ إذ فيما تراه له نظائر تقربه إلى الفهم؛ ألا ترى أنك ترى في الرؤيا كأن مر عليك سنة في ليلة بل في ساعة، ولو قرأت القرآن بدل ما جرى عليك، وما شاهدته من الأقاويل والأفاعيل لقرأت ختمات في تلك الساعة، ففي انكشاف هذه الحالة لأهل الكشف في اليقظة ينبسط الزمان، ويطول العمر، ويتقرب إلى دائرة الروح التي لا يقيدها الزمان"[2]. والشواهد على صلة النورسي بالتصوف كثيرة، وهذا البحث ليس مقام بسط لها.

هذا عن صلة النورْسي بالتصوف، أما عن جهوده في تحقيق النهضة الإسلامية، فهي مبثوثة في كتبه ورسائله العديدة، ومن أول ما ينسب إليه من الكتب، خطبة ألقاها في جامع الأمويين بدمشق سنة 1911م، حينما أحسَّ باتساع الهوة، بين الشرق والغرب، ورأى أن العرب قد تقاعسوا عن حمل الرسالة التي أنيطت بهم اتجاه العالم أجمعه. وبعد سياحته في كثير من البلدان محاولا بث روح اليقظة، والتحذير مما يحاك في السرِّ ضد الخلافة الإسلامية، فلما لم يجد مجيبا لجأ إلى دمشق، وألقى بجامعها خطبة عُرفت بـ"الخطبة الشامية" على جماعة يزيد عددها على عشرة آلاف بينهم مآت العلماء الكبار،

---

[1] – النورسي، **المكتوبات**، ص ص 565 – 566.

[2] – النورسي، **المتنوي العربي النوري**، ط6، تر: إحسان الصالحي، دار سوزلر، ط6، 2011م، القاهرة، ص ص 320– 321.

بطلب من علماء الشام وقتئذ، بيَّن فيها ما يلزم لمستقبل الإسلام والمسلمين، حيث اشتملت على تشخيص الأمراض التي لحقت بالأمة وهي ستة[1]:

1- اليأس والقنوط الذي لم تنقطع أسباب قوته في نفوس الناس.

2- موت الصدق في حياتنا الاجتماعية والسياسية.

3- حب العداوة.

4- تجاهل الرابطة الروحية بين المؤمنين.

5- شيوع الاستبداد، والأمراض المعدية المختلفة.

6- حصر الهمة في المنفعة الشخصية، دون الالتفات إلى النفع العام.

ومن تأمَّل هذه الأمراض وجد أن علاجها موجود لا محالة في الأخلاق الصوفية التي سبقت الإشارة إليها سابقا في البحث، فمجرد الاستقامة على تلك الأخلاق يقي الفرد والجماعة من هذا الأدواء التي حاقت بالأمة الإسلامية. فاليأس دواؤه في الرجاء وسعة الأفق والرضا والقناعة، وأما موت الصدق، فدواؤه في إحياء هذه الخلق في القلب أولا، ثم ما يتبعه من الجوارح، وأما حب العداوة، ففي خلق المحبة ونحوه من الأخلاق أعظم علاج، وفي تجاهل الرابطة الروحية يوجد خلق الرحمة والإحسان، وفي شيوع الاستبداد يوجد التواضع، والقناعة، والفتوة، ونحوها، وفي حصر الهمة في المنفعة الشخصية يوجد دواء الإيثار والإحسان ونحوهما.

وقد اقترح سعيد النورسي مجموعة من الأدواء لهذه الأمراض، فرأى أن اليأس داء عضال للأمم والشعوب، وهو المانع من بلوغ الكمالات، وهو مخالف لروح الحديث القدسي: «أنا عند ظني عبدي بي»[2]. واليأس شأن الجبناء والسفلة والعاجزين، وهو خلاف الشهامة الإسلامية، ولا يكون علاجه إلا بزرع الأمل هو شدة الاعتماد على الرحمة الإلهية والثقة بها، لأنه يرى أنه عند نزول المصائب، وهجوم الأعداء من الخارج والداخل، وعجز الإنسان،

---

[1] – محمد زاهد، **عجالة مقتطفة**، ص ص 56–57؛ إحسان الصالحي، **بديع الزمان النورسي**، ص 36. (بتصرف)

[2] – همام بن منبه الصنعاني، **الصحيفة**، ط1، تح: علي الحلبي، المكتب الإسلامي،1407هـ/1987م، بيروت، ص 45.

وقلة حيلته، لا يملك من شيء يستمد منه آماله غير المحدودة، والممتدة إلى الأبد، إلا بمعرفة الصانع والإيمان به والتصديق بالآخرة[1].

أما الصدق فيرى أنه أس أساس الإسلام، ودواء الأمراض المعنوية، وهو عنده نقيض الرياء، والمداهنة والتصنع، والنفاق. والصدق رديف الإيمان، كما أن الكذب رديف الكفر. ولولا الصدق ما عرج بالنبي ﷺ إلى أعلى عليّين، فهو مفتاح كنوز حقائق الإيمان وأسرار الكون. وأما العداوة فيرى أن المحبة هي ضمان الحياة الاجتماعية البشرية والتي تدفع إلى تحقق السعادة، وأسباب المحبة عنده هي الإيمان، والإسلام، والإنسانية، وأمثالها من السلاسل النورانية المتينة والحصون المعنوية المنيعة، التي تنشأ عنها تلك الروابط الخفية اللطيفة، فتثمر ودا وتراحما، والمحبة عنده دليل الشهامة والقوة، أما العداوة والحقد فشأن القاصرين. وأما تحقيق الرابطة الإيمانية، فلا يكون إلا بإحساس المؤمن بأخيه، فهي رابطة المقدسة، ولا يكفي عنده اكتفاء المسلم بعدم أذية غيره، وعدم نفعه، فهو يرى أن القعود والتكاسل وعدم المبالاة بالعمل لتحقيق الاتحاد الإسلامي، والوحدة الحقيقية للأمة، ضرره بالغ، يتأثر به المسلمون جميعا. وأما الاستبداد فدواؤه الشورى، لأنها تمثل تلاقح وتلاحق الأفكار بين أبناء الجنس البشري، فهي مفتاح سعادة المسلمين في حياتهم الاجتماعية، وبها تتحقق الحرية الشرعية النابعة من الشفقة الإيمانية، ومن الشهامة الإسلامية كما يسميها النورسي، وهي الفتوة عند الصوفية، وهذه حرية متزينة بالآداب الشرعية، نابذة لسيئات المدنية الغربية[2].

قام مشروع التفسير القرآني عند سعيد النورسي على أساس التربية الإيمانية، وهذه التربية لا تقوم إلا مجموعة أخلاق فاعلة في الفرد وفي المجتمع. ومن أهم طرق التخلق عنده إسوة بسائر الصوفية، التخلق بالأخلاق الإلهية، حيث إنه عاب على الفلاسفة اليونان، ومن تبعهم من المسلمين جعلهم الغاية القصوى لكمال الإنسانية هي "التشبه بالواجب"،

---

[1] – سعيد النورسي، **صيقل الإسلام**، ط6، تر: إحسان الصالحي دار سوزلر،2011م، القاهرة،، ص: 475. (بتصرف)

[2] – النورسي، **صيقل الإسلام**، ص ص 475– 483. (بتصرف)

أي بالخالق جل وعلا، وذلك أنهم في رأيه قد سدوا سبيل العبودية لله تعالى، فغلّقوا أبواب العجز والضعف والفقر والحاجة والقصور والنقص الموجودة في فطائر البشر، لذلك لم يهتدوا إلى باب الشكر والعبودية الحقة، بل مهدوا الطريق لكثير من عبدة الطبيعة، والنجوم والأصنام. بينما أتباع الأنبياء، "قد حكموا حكما ملؤه العبودية الخالصة لله وحده، وقضوا أن الغاية القصوى للإنسانية والوظيفة الأساسية للبشرية هي التخلق بالأخلاق الإلهية، أي التحلي بالسجايا السامية والخصال الحميدة التي يأمر بها الله سبحانه وأن يعلم الإنسان عجزه فيلتجئ إلى قدرته تعالى..."[1]. وعلى هذا النحو سار النورسي في رسائل النور كلها، فهي مشحونة بالأخلاق العملية، وسبل تحقيقها، ومصادر استمدادها، مع الكشف عن دسائس النفوس، ومكائد أعداء الدين.

ولقد سعت رسائل النور في أعطافها التفسيرية إلى التنبيه على أن الإنسان هو أهم المخلوقات الإلهية، وأن نشاطه كله ينبغي أن يؤدي إلى تحقيق سعادته ورفاهيته، وأن كل عمل يقصد به تحقيق هذه الغاية، هو عمل في سبيل الله، أي هو عمل إنساني في المقام الأول، والنورسي يرى أن استخلاف الإنسان في الأرض ليس لمجرد القهر والغلبة والحكم، وإنما هو لأجل استعماله في الإصلاح والتعمير والبناء، والعمل وفق المنهج الإلهي الذي رسمه للبشرية، وصولا إلى مستوى الكمال المقدر لها في الأرض، واللائق بخليفة أكرمها الله وفضلها، فالاستخلاف الأرضي يعني القدرة على العمارة والإصلاح، لا على التدمير والإفساد، ومن شروط الاستخلاف عنده تحقيق الإيمان المستغرق لجميع النشاط الإنساني، أفكارا، وخواطر، وأعمالا، وحركات، وسكنات[2].

أما اهتمام النورسي بالأخلاق، فقد كانت أساس تفكيره وتفسيره للقرآن، فلقد احتفى كثيرا بأخلاق القرآنية، والأخلاق الواردة في السنة النبوية علما منه أنهما المصدر الأساس لاستمداد الأخلاق، فكان التخلق عنده أصل بعث الحركية الإيجابية في حياة المسلم، وأما

---

[1] – النورسي، الكلمات، ص 631.

[2] – تسفيتان تيوفانوف، **((مبادئ الإنسانية وتحديات العصر في نظرية سعيد النورسي))**، (ندوة فكرية: سؤال الأخلاق في مشروع النورسي) (وجدة: جمعية النبراس الثقافية، 1428هـ/2007م) ص 11 وما بعدها. (بتصرف)

التقصير ففي الغالب يكون راجعا إلى نقص أو خلل في عملية التخلق المطلوبة، لذلك كان التخلق عنده كالمصل المهم في عملية التطعيم ضد أي خلل أو مرض اجتماعي يأتي من السلبية المانعة من التمكين في الأرض. وهذا التخلق عند النورسي يكتسي وظيفة اجتماعية، لأن منتهى الغايات منها أن يصون التخلق المجتمع الإنساني في وجوده، ويعمل على صيانة ذلك الوجود في آن واحد، لأنه رأى أن الفتن والاضطرابات في المجتمعات يكون أحيانا سببها كلمة صادرة من أخلاق رذيلة، قد يتصف بها فرد، أو ترسخ في فكر مجتمع، فتنشأ عنها فوارق بين أفراد المجتمع فتحدث خللا في التوازن القائم على سيرورة الحياة[1].

وعلى وفق منهج الأخلاق الصوفية عاش النورسي، فلم يتصادم مع الحكومة العلمانية، واختار سبيل التربية والتوجيه، وترسيخ قيم الإيمان في المجتمع التركي وغيره، وقد قاوم كل دعوات الخلاف والتشتيت للشمل. وقد صار أتباعه يُسَمَّون بطلبة النور، لشدة اهتمامهم برسائل النور، ونسخها، والعمل وَفقا لتوجيهاتها، مع العلم أنهم كانوا قد مُنِعوا من قراءة القرآن الكريم ونسخه، ومن الكتب الدينية، "فلقد حيل بينهم وبين مصادر الإسلام كافة بتغيير الحروف إلى اللاتينية، بل حيل بينهم وبين القرآن الكريم، وغدت لهم هذه الرسائل المصدر والمرجع لاستلهام حقائق الإيمان، وبفضل الله سبحانه وتعالى استطاعت هذه الرسائل بروحها القرآنية أن تأخذ بأيدي طلابها من الإيمان التقليدي إلى الإيمان التحقيقي والعروج بهم إلى معرفة الله سبحانه وتعالى"[2].

فأثمرت هذه الرسائل أجيالا من الشعب، تتبع منهجا تربويا واحدا، تستقي المعرفة من الرسائل، فتعمل بها، فكانت مصدر الوعي، والتوحيد في آن واحد، فقيل فيهم: "إن من لا يصاحب طلبة النور ولا يخالط أجيالهم الشابة في إيمانهم العميق وهدوئهم البريء، وأخلاقهم العالية ونظافتهم البديعة، ودروسهم الإيمانية المطهرة، لا يعلم مدى عمق أثر

---

[1] - عمار جيدل، ((**التخلق بالأخلاق الإلهية في رسائل النور**))، (ندوة فكرية: سؤال الأخلاق في مشروع النورسي) (وجدة: جمعية النبراس الثقافية، 1428هـ/2007م) ص 25، 35، 36. (بتصرف)

[2] – إحسان الصالحي، ((**دور رسائل النور في صياغة شخصية الإنسان**))، (ندوة فكرية: سؤال الأخلاق في مشروع النورسي) (وجدة: جمعية النبراس الثقافية، 1428هـ/2007م) ص 61.

الإمام النورسي في تربية الجيل الجديد على حب الله ورسوله، ثم حب العلم والفكر والعرفان والتغيير"[1]. وقد كان هذا السمت زمن حياة النورسي وبعده، فصار هديه رسالة، لها ثقل الأمانة، يحمله جيل بعد جيل. ويقول آخر: "عند لقائي طلاب النور في سنوات السبعينات لمست الإسلام حيا نابضا، معيشا في حلهم وترحالهم، بل كشفت فيهم صفاء الإيمان ونقاء الوفاء وصدق الإخلاص ودوام العطاء، واستشعرت بالاطمئنان والسكينة تغمران قلوبهم"[2].

لقد شهد نشاط طلاب النور تطورا كبيرا، خاصة بعد وفاة سعيد النورسي، حيث سمح لهم بإصدار المجلات والصحف، فنشروا مفاهيمهم الفكرية في السلوك والتربية، فصارت جماعتهم تضم أطيافا متعددة من الأتباع، فمنهم أتباع فتح الله قولن، ومنهم أتباع الجيل الجديد، وهم من طلاب النورسي، الذين نذروا حياتهم لدراسة وترجمة رسائل النور، وأعلنوا عدم تأييدهم لأي حزب سياسي، ومنهم أتباع وقف الزهراء، وهم الذين يرومون تأسيس جامعة الزهراء، التي كان يروم النورسي تأسيسها أيام عبد الحميد الثاني، ومنهم أتباع وقف الخدمة، وهم من طلبة النورسي ممن اختار بناء مراكز لنشر فكر النورسي في تركيا، وبعض الأقطار الأوربية، ومنهم أتباع آسيا الجديدة، وهم ممن ساندوا الأحزاب الإسلامية في مقابل الأحزاب العلمانية المتطرفة[3]. وقد ذكر أحد المقربين من نجم الدين أربكان أن جماعة كبيرة من طلاب النور، كانوا من أوائل المنضمين إلى حزب النظام الوطني، وهو أول حزب إسلامي أسسه نجم الدين أربكان - ذو الخلفية الصوفية النقشبندية-، فأحدثوا زلزالا في الحياة السياسية، قال مصطفى الطحان: "وحتى الجماعات الإسلامية

---

[1] – إحسان الصالحي، **المرجع نفسه**، ص 61 .

[2] – إحسان الصالحي، **المرجع نفسه**، ص 60.

[3] – أحمد النعيمي، **تركيا بين الموروث الإسلامي والاتجاه العلماني**، ط1، دار الجنان، 2011م، عمان، ص ص 279– 282. (بتصرف)

التقليدية مثل جماعة النور صاحبة النفوذ الكبير في مختلف أنحاء تركيا فقد حصلت هزة عنيفة في أوساطها، فانضمَّ قسم كبير منهم إلى الحزب الجديد"[1].

ويعد نجم الدين أربكان مؤسس الدولة التركية الحالية بنهجها الجديد، الجامع بين الأصالة والتطور، فهو الدكتور المتفوق والمتخرج من الجامعات الألمانية في هندسة المحركات والترموديناميك، ومؤسس أول مصنع للمحركات في تركيا، أسماه المحرك الفضي. فقد أدرك في بدايات نجاحه في التصنيع أن هذا العمل لن يغير الأمور في تركيا، وأن فائدته ليست ذات جدوى شاملة، فترك عمل محركات السيارات والآلات، وانتقل إلى العالم المؤثر وهو محركات النهوض والبناء التربوي والأخلاقي، الذي تمسك بيده النخب السياسية، فأسس أول حزب بتشجيع من أعضاء الطريقة النقشبندية وعلى رأسهم الشيخ محمد زاهد كتكو، حيث كان يرى هذا الشيخ أن تركيا في حاجة إلى رجال نشأوا فامتلكوا إيمانا قويا وفق وجهة نظره المتمثلة في الأخلاق والمبادئ المعبرة حقا عن صفات الشعب التركي، ولقد كان أربكان وثيقة الصلة بهذا الشيخ خلال وجوده في ألمانيا، حيث بعث إلى شيخه برسالة مكونة من ستين صفحة، تشرح تخلف الصناعة التركية، وتوصي بضرورة التحرك لأجل بناء صناعة وطنية، محافظة على الثقافة الوطنية، يستطيع الأتراك من خلالها الاستغناء عن البضائع الغربية[2]. فحرَّك أربكان موازين القوى فأمالها تبعا لآمال غالبية الشعب التركي، فقاد صراعا مع أتباع العلمانية، فحُلَّت أحزابُه، ومُنِع من السياسة، فغيَّر مسميات الأحزاب، ولم يغير المنهج، إلا أن ظهر الحزب الجديد الحاكم الحالي لتركيا، والذي خرج من رحم منهج أربكان، وفق نظرة جديدة، تستفيد من أخطاء أربكان القديمة، وتعتمد على نظرته التقدمية في عملية الإصلاح والنهوض.

---

[1]- مصطفى محمد الطحان، **تركيا التي عرفت من السلطان عبد الحميد إلى نجم الدين أربكان 1842-2006م**، ط1، 1428هـ/2007م، الكويت، ص 272.

[2]- منال الصالح، **نجم الدين أربكان ودوره في السياسة التركية 1969-1997م**، ط2، الدار العربية للعلوم ناشرون، 1434هـ/2013م، بيروت، ص ص 68- 71. (بتصرف)

وإذا ما عدنا إلى طلاب النور نجد جماعة فتح الله غولن من أهم الأطياف حركة النور، حيث أكدت في بداياتها رفضها الانحياز إلى الأحزاب السياسية التركية، وخاصة منها ذات التوجه الإسلامي، فركزت جهوده على التربية والتعليم، فبنت المدارس بمختلف مستوياتها، والجامعات، ودرَّست مختلف العلوم، الدينية والعصرية، داخل تركيا وخارجها، خاصة في آسيا الوسطى أول أمرها، ثم ما لبثت أن اتسعت إلى أصقاع كثيرة من دول العالم في أوربا، وإفريقيا، والأمريكيتين. وقد كان لهذه الحركة الأثر الأكبر في دعم حزب العدالة والتنمية الحاكم بتركيا منذ تأسيه، وبلوغه سدة الحكم.

وبالرغم من هذا تبقى طائفة كبيرة من طلاب النور ترفض الخوض في غمار السياسة، وتريد أن تبقى جماعة مستقلة متعالية عن الانتماءات الحزبية الضيقة، لأنها إذا ساندت أحزابا، أو شاركت في أمور السياسة ستفقد طهارتها، وشموخها عن الأدناس والأخباث التي يورثها التوغل في دهاليز الحكم. لذلك يبقى المجال العام لهم هو التربية والتعليم، ونشر حقائق الإيمان، والتربية السلوكية، لجميع أطياف المجتمع التركي، وهذا من الأسباب العديدة، إن لم يكن السبب الرئيس لعودة مظاهر الإسلام الحنيف، وانتشار علامات الطهر والعفاف في المجتمع التركي، وتحقيق نقلة نهضوية عجيبة؛ من دولة متخلفة إلى دولة حققت نجاحات عديدة في مجالات عدة، وأثبتت أن الإيمان والأخلاق الإسلامية لا تعد عقبة في طريق التقدم والرقي.

ولعله مما يلاحظ أن هذا التقدم الذي تشهده تركيا، قد يكون من توسُّمات سعيد النورسي، حين خطب خطبته الشامية، فبشّر الحاضرين ببزوغ شمس السعادة للعالم الإسلامي، وبخاصة سعادة العثمانيين، والعرب خاصة بصفتهم الحاملين لرسالة الإسلام، وعلى عاتقهم يكون رقي العالم الإسلامي وتطوره، لأنهم بمثابة المركز لدائرة الإشعاع، فإذا لم ينتبهوا ويستيقظوا فلن تقوم لهم قائمة، ثم قال بعدها ناشرا للأمل، مبشرا ومذكرا بنبوءات صادقة: "...أن المستقبل سيكون للإسلام، وللإسلام وحده، وأن الحكم لن يكون إلا لحقائق القرآن والإيمان. لذا فعلينا الرضا بالقدر الإلهي بما قسمه الله لنا؛ إذ لنا

مستقبل زاهر، وللأجانب ماض مشوش مختلط"[1]. ثم أبان أن التقدم والرقي والصدارة لا تكون إلا من خلال العمل والجد، وليس بالأماني الكاذبة، فقال: "... أن حقائق الإسلام تمتاز باستعدادها استعدادا كاملا لدفع أهلها إلى مراقي التقدم المادي والمعنوي معا...ولو أننا أظهرنا بأفعالنا وسلوكنا مكارم أخلاق الإسلام وكمال حقائق الإيمان، لدخل أتباع الأديان الأخرى في الإسلام جماعات وأفواجا، بل لربما رضخت دول العالم وقاراته للإسلام"[2].

[1] – النورسي، **صيقل الإسلام**، ص 462.

[2] – النورسي، **المرجع نفسه**، ص 463، 464.

خاتـــــــمة

الحمد لله أولا وآخرا، أما بعد،

إذا بلغ سيرُ المداد الخاتمة، وأفضت سطور البحث إلى ما قدَّمت، ظهر مراد البحث من محاولة تجلية الأخلاق الصوفية التي لها بُعدٌ وظيفي عملي في مشروع النهضة المأمولة للعالم الإسلامي الذي ما فتئ يراوح مكانه، منذ عقود بسبب عدم توفر الأسباب الدافعة إلى النهوض، أو توفُّرها وحصول عقبات حقيقية أو وهمية في طريق النهوض. وما ذاك إلا لفقدانها الروح المحركة، والضامن القوي، والأساس الثابت؛ وهو الأخلاق الضابطة، لسلوك الفرد والجماعات معا، الواقية من الأخذ ذات اليمين وذات الشمال. ومن النتائج التي خلص إليها البحث ما يلي:

- تحتل الأخلاق مكانة متميزة في الفكر والتراث الصوفي الإسلامي، فلا يُعرَف التصوف إلا بها، ولا تُعرَف إلا به، فالتصوف هو الخُلق في معاملة الرَّبِّ تعالى، ومعاملة النفس، ومعاملة الآخر إنسانا، أو نباتا، أو حيوانا، وجمادا.

- يمتلك التراث الصوفي أخلاقا إسلامية عامة، وأخلاقا ينفرد بها الصوفية، كانت سبب التميز، والخصوصية التي طبعت فكرهم، ومنهجهم.

- حاولت بعض المشاريع النهضوية في بداية العصر الحديث توظيف الأخلاق كمحرك للنهضة الفكرية يقينا منها بأهميتها، إلا أن الظروف السياسية لم تسعفها، في أن تأخذ آراؤها نصيبا من العناية والعمل التطبيقي.

- اهتمَّ الفكر العربي المعاصر بموضوع الأخلاق، وبدا له أثرها في النهضة المنشودة، إلا أنَّ الميل إلى مذهب البحث عن أصول الأشياء والمذاهب حال دون تشخيص الداء، فأخطأ السهمُ الهدفَ.

- عُنِيَ عبد الرحمن طه في مشروعه بإعطاء الأخلاق الصوفية نصيبا من التنظير والتقعيد، بنقله فكر التصوف من بطون الكتب الموثوقة، وصبغه بأساليب حديثة، معتمدا على أدوات ومناهج غربية، محاولا التأسيس لحداثة إسلامية أصيلة غير وافدة، أساسها الأخلاق الصوفية.

- لقد كان للمفكر الإيراني حسين نصر الله نظرات مهمة في فهم التصوف الإسلامي، وإعطائه بعدا إسلاميا، وصورة جمالية، متجاوزة الطوائف والنِّحل، والأعراق والشعوب، جلَّى حقيقة التصوف، وأبان عن أثره في الحياة عامة، وتأثيره في الإنسان والمحيط خاصة.

- تمتلك الأخلاق الصوفية بعدا وظيفيا عمليا، بيَّنه البحث في الفصل الثالث والذي إذا أُحْسِنَ استعماله واستثماره، سيكون سببا في نهضة فكرية مبينة على الأخلاق والآداب، والتي يمكن الاستفادة منها في جميع مناحي الحياة بمختلف شعبها.

- وُجِدَ في الطرق الصوفية التي عرفها التاريخ الإسلامي نماذج جمعت بين المعرفة والعمل، والجهاد، فكانت أصدق تمثيل للتصوف الذي سار عليه الأوائل، وتبعهم عليه الأواخر، فكانت الطريقة الصوفية نواة بناء الدولة، وكان أتباعها اللبنات التي شيد بها البناء.

هذا ما يمكن أن يشار إليه كنتائج لهذا العمل، أما فيما يتعلق **بالتوصيات**، فيمكن أن تكون كالآتي:

- العناية بإعادة تحقيق كثير من كتب التصوف القديمة، فالمتتبع لمصادر التصوف الأولى يجد أن بعضا منها يحتاج إلى إعادة تحقيق، وتبويب، وإخراج جيد، وتعريف بأعلامها، في طبعات جديدة تساير التطور العلمي المعاصر.

- تكوين لجان علمية تعنى بدراسة الأخلاق الصوفية، ويكون نتاج عملها إنجاز موسوعات أخلاقية صوفية، مستلَّة من مصادر التصوف، مشيرة إلى أصولها في أمهاتها، دالة على أثرها في الحياة قديما وحديثا، تيسيرا على الباحثين في الوصول إلى المطلوب.

- إدراج مادة تعنى بالآداب والأخلاق العملية في مراحل التعليم المختلفة، من الابتدائي إلى الجامعي، تعنى بضبط السلوك، وتقويم الفكر لدى المتعلمين، مستنبَطة من كتب التصوف، مصبوغة بروح العصر، لكي يشب الناشئة عليها، فتكون كالمادة الأساس في البناء المعرفي، فالأمم القديمة لم تخطُ خطوات التقدم إلا بضبط سلوك، وتهذيب الأخلاق.

- تشجيع الباحثين على الاهتمام بالتراث الصوفي في جانبه المعرفي، والعملي، لأجل توظيف هذا التراث في كل محاولة للتربية، والبناء واليقظة، في ظل موجات التغريب والتجهيل.

- عناية مراكز البحث والمخابر الوطنية بالتراث الصوفي الجزائري، ومحاولة إبرازه للناشئة، والعامة، للتعريف بأعلامه، ورموزه، ومؤلفاته، وطرقه، وتاريخهم على مدى القرون الماضية، بموضوعية، وصدق، وأمانة، دون محاولات التوظيف السياسي الآني الضيق، والمصلحي، وهذا خدمة للتراث ذاته، وتجنبا لكل توظيف خارجي لا تؤمن غوائله، ولا تحمد عواقبه.

وهذا والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد ولد آدم،
وآله وصحبه وإخوانه أجمعين .

ملـــــــــــحق

مصطلحات صوفية مهمة ورد ذكرها في الأطروحة

الإشارة	ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه.
الأنس	ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة، أو انبساط المحب إلى المحبوب.
الترقي	التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف.
الحال	كل صفة تكون فيها في وقت دون وقت كالسكر والمحو والغيبة والرضى.
الخاطرة	ما يرد على القلب والضمير من القلب، الخطاب ربانيا كان أو ملكيا، أو نفسيا، أو شيطانيا، إقامة، وقد يكون بوارد لا تأمل فيه.
الذوق	أول درجات شهود الحق بالحق، والتجلي، وهو حال يفجأ العبد في قلبه؛ فيجد لذَّة
الران	الحجاب الحائل بين القلب وبين عالم القدس باستيلاء الهيئات النفسانية عليه، ورسوخ الجسمانية فيه.
السالك	هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه فكان العلم له عينا، وهو المتوسط بين المريد في السير.
الشوق	حال من القلق والانزعاج عن مطالعة العزة ومعاينة الأوصاف من وراء حجاب الغيب بخفايا
الطريقة	هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقي في المقامات.
الكشف	بيان ما يستتر على الفهم فيُكشَفُ عنه للعبد كأنه رَأْيُ عَيْنٍ.
الكُمَّل	الرجال الذين لا تؤثّر فيهم الأحوال لأنهم أوتاد ثابتة مثبتة.
اللطيفة	إشارة تلوح في الفهم وتلمع في الذهن، ولا تسعها العبارة لدقة معناها.
المراد	الذي صح له الابتداء وقد دخل في جملة المنقطعين إلى الله تعالى بالاسم، وشهدت له قلوب بصحة إرادته، ولم يترسم بعد بحال ولا مقام فهو في السير مع إرادته، و"المراد" العارف الذي إرادة، وقد وصل إلى النهايات وعبر الأحوال والمقامات والمقاصد والإرادات.
المجاهدة	فطم النفس عن مألوفها، وحملها على المشاق البدنية، ومخالفة الهوى، ومنعها من
المقام	كل صفة يجب الرسوخ فيها ولا يصح التنقل عنها كالتوبة.
الهمة	التوجه إلى الحق بالكلية مع الأنفة من المبالاة بحظوظ النفس من الأغراض، والأعواض، والوسائط.
الواردات	ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة من غير تأمل، ويطلق بإزاء كل ما يرد من كل اسم وهي أعم من الخواطر. فتكون تارة خواطر، وتكون وارد سرور، ووارد حزن، ووراد قبض،

الفهارس

- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.

مسرد المصادر و المراجع

1- القرآن الكريم برواية ورش عن الإمام نافع.

2- المصادر:

[1] الأصبهاني، أحمد بن عبد الله أبو نعيم، **حلية الأولياء**، القاهرة: دار السعادة. (1394هـ/ 1974م).

[2] الأنصاري، إسماعيل الهروي، **منازل السائرين بشرح محمد عبد الرؤوف المناوي**، تح: عاصم الكيالي، بيروت: كتاب ناشرون. (د. ت).

[3] التادلي، يوسف ابن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف**، ط2، تح: أحمد التوفيق، الرباط: كلية الآداب. (1997م).

[4] الجزائري، عبد القادر (الأمير)، **المواقف الروحية والفيوضات السبوحية**، ط1، اعتناء: عاصم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية. (1425هـ/ 2004م)

[5] الجيلاني، عبد القادر، **الغنية لطالبي طريق الحق عزوجلَّ**، ط1، اعتناء: محمد خالد عمر، بيروت: دار إحياء التراث العربي. (1416هـ/ 1996م).

[6] الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ط2، تح: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، ، بيروت، (2005م/1426هـ)

[7] الحكيم، سعاد، **الجنيد تاج العارفين (الأعمال الكاملة)**، ط2، القاهرة: دار الشروق، (1426هـ/2005م).

[8] السكندري، أحمد بن محمد ابن عطاء الله، **الحكم العطائية بشرح ابن عباد النفري**، ط1، تح: محمد هيكل، القاهرة: مركز الأهرام، (1408هـ/ 1988م).

[9] السلمي، عبد الله بن حبيب، **حقائق التفسير**، ط1، تح: سيد عمران، بيروت: دار الكتب العلمية، (1421هـ/2001م).

[10] السهر وردي، عبد القاهر،**آداب المريدين**، ط2، تح: عاصم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، (1434هـ/2013م).

[11] السهر وردي، عمـــــــر ، **عوارف المعارف**، تحقيق: عبد الحليم محمود وآخر، القاهرة: دار المعارف،(2000م).

[12] الشعراني، عبد الوهاب، **الأنوار القدسية في معرفة القواعد الصوفية**، تح: طه سرور وآخر بيروت: مكتبة المعارف، (1408هـ/ 1988م).

[13] ---------، **لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمَّديَّة**، تقديم: محمد الأدلبي، حلب: دار القلم العربي، (1413هـ/ 1993م).

[14] ---------، **البحر المورود في المواثيق والعهود**، ط1، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (1424هـ/ 2004م).

[15] ---------، **لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق**، ط1، عناية: أحمد عزو عناية، دمشق: دار التقوى، (1425هـ/ 2004م).

[16] ---------، **الأخلاق المتبولية**، القاهرة: مطبعة حسان، (1975م)،.

[17] ---------، **الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق**، ط2، تح: حسن الشرقاوي، القاهرة: دار المعارف، (1991م).

[18] الشعراوي، محمد متولي، **الإنسان الكامل محمد** ﷺ، الإسكندرية: دار الندوة، (د.ت).

[19] الصديقي، مصطفى البكري، **العرائس القدسية المفصحة عن الدسائس النفسية**، ط1، تحقيق: أحمد المزيدي وآخرين، القاهرة: دار الكرز،(1429هـ/ 2008م).

[20] الطوسي، عبد الله بن علي السراج، **اللمع**، تح: عبد الحليم محمود وآخر، القاهرة: دار الكتب الحديثة ، (1380هـ/ 1960م).

[21] ابن عربي الحاتمي، محمد بن علي، **الفتوحات المكية**، ط1، تح: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، (1420هـ/1999م).

[22] ابن عبد السلام، عز الدين، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، ط1، تح: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية،(1424هـ/2003م).

[23] الغراب، محمود ، **الإنسان الكامل من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي**، ط2، دمشق: دار الفكر، (1410هـ/ 1990م).

[24] الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، ط1، جدة: دار المنهاج، (1432هـ/ 2011م).

[25] -------، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، تح: إبراهيم محمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د.ت).

[26] -------، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، ط1، تح: بسام الجابي، بيروت: دار ابن حزم، (1424هـ/2003م).

[27] الفاسي، أحمد زروق، **قواعد التصوف وشواهد التعرف**، عناية: نزار حمادي، الشارقة: المركز العربي للكتاب،(د.ت).

[28] الفاسي، محمد المنالي، **سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية**، تحقيق: عبد الحي اليملاحي، تطوان: جمعية تطاون أسمير، (1433هـ/ 2012م).

[29] القشيري، عبد الكريم، **أربع رسائل في التصوف**، تح: قاسم السامرائي، بغداد: المجمع العلمي العراقي ، (1389هـ/ 1969م).

[30] ---------، **لطائف الإشارات**، تحقيق: إبراهيم بسيوني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (1390هـ/ 1971م).

[31] ---------، **الرسالة القشيرية**، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، بيروت: دار الشعب للصحافة والطباعة، (1409هـ/ 1989م).

[32] ----------، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ط1، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، (1431هـ/ 2010م).

[33] ----------، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، ط1، تح: عبد الرحمن بن قائد، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، (1432هـ).

[34] الكاشاني، عبد الرزاق، **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، ط1، تصحيح وتعليق: مجيد هادي زاده، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، (2000م).

[35] الكاشاني، محمد الفيض، **العرفان والسلوك عند أهل البيت**، ط1، بيروت: دار الصفوة ، (1423هـ/ 2011م).

[36] الكلاباذي، محمد بن إسحاق، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ط1، تعليق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية ، (1413هـ/ 1993م).

[37] المستغانمي، محمد بن أحمد البوزيدي، **الآداب المرضية لسالك طريق الصوفية**، ط1، ضبط: عاصم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، (1427هـ/ 2006م).

[38] مفتاح، عبد الباقي، **الشرح الشامل لكتاب الإنسان الكامل للجيلي**، ط1، دمشق: دار نينوى ، (1440هـ/2019م).

[39] المكي، محمد أبو طالب، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، ط1، تح: محمود الرضواني، القاهرة: مكتبة دار التراث ، (1422هـ/2001م).

[40] النابلسي، عبد الغني، **أسرار الشريعة أو الفتح الرباني والفيض الرحماني**، ط1، تح: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية ، (1405هـ/ 1985م).

[41] الهجويـري، علي، **كشف المحجوب**، تر: إسعاد قنديل، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، (2007م).

[42] هناد، بن السري، **الزهـــد**، ط1، تح: عبد الرحمن الفريوائي، الكويت: دار الخلفاء. (1406هـ).

2- الـمراجع:

[1] الأزدي، عبد الله ابن أبي جمرة، **بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما لها ما عليها**، ط3، بيروت: دار الجيل، (د.ت).

[2] الأزدي، معمر بن أبي راشد، **الجامع**، ط2، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، (1403هـ)،.

[3] الأصفهاني، أحمد بن محمد أبو طاهر ، (د.ت)، **معجم السفر**، تح: عبد الله البارودي، مكة المكرمة: المكتبة التجارية.

[4] الألباني، محمد ناصر الدين، **صحيح سنن ابن ماجه**، ط1، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ، (1417هـ/ 1997م).

[5] الإيجي، عضد الدين، **المختصر في علم الأخلاق**، تح: نزار حمادي، تونس: دار ابن عرفة (د ت).

[6] البغدادي، عبد الله ابن أبي الدنيا، **مكارم الأخلاق**، تح: مجدي إبراهيم، القاهرة: مكتبة القرآن، (د.ت).

[7] البغدادي، محمد بن المعمار ، **الفتوة**، ط1، تح: محمد جواد وآخرين، بغداد: مكتبة المثنى، (1985م).

[8] البوصيري، شرف الدين، **الديوان**، ط2، تحقيق: أحمد بسج، بيروت: دار الكتب العلمية ، (1426هـ/ 2005م).

[9] البيهقي، أحمد بن الحسين، **شعب الإيمان**، ط1، تح: عبد العلي حامد، الرياض: مكتبة الرشد، (1423هـ/2003م).

[10] الترمذي، محمد بن عيسى، **السنن**، تح: بشار عواد (بيروت: دار الغرب الإسلامي ، (1998م).

[11] التنبكتي، أحمد بابا **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، ط2، تح: عبد الحميد الهرامة، طرابلس: دار الكاتب ، (2000م)،.

[12] التونسي، خير الدين، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم: محمد الحداد، القاهرة: دار الكتاب المصري، (2012م).

[13] تيزيني، طيب، **من التراث إلى الثورة**، ط2، بيروت: دار ابن خلدون، (1987م).

[14] ----------، **التصوف العربي الإسلامي**، دمشق: الهيئة العامة للكتاب، (2011م).

[15] الثعلبي، أحمد بن إبراهيم، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، ط1، تح: صلاح باعثمان وآخرين، جدة: دار التفسير ،(1436هـ/2015م).

[16] الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (1997م).

[17] ---------، **الخطاب العربي المعاصر**، ط5، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (1994م).

[18] ---------، **العقل الأخلاقي العربي**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (2001م).

[19] جدعان، فهمي، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ط3، القاهرة: دار الشروق ، (1988م).

[20] الجرجاني، الشريف، **التعريفات**، بيروت: مكتبة لبنان ، (1985م).

[21] جرين، روبرت، **قواعد السطوة**، ط1، تر: هشام الحناوي، مصر: إيلاف لعلوم النفس ، (1432هـ/2011م).

[22] ----------، **الديوان**، تح: ممدوح حقي، دمشق: دار اليقظة العربية، (د.ت).

[23] الجندي، أنور، **يقظة تركيا**، القاهرة: دار الأنصار ، (1979م).

[24] الجنيد، **رسائل الجنيد**، تح: علي عبد القادر، القاهرة: برعي وجداي، (1988م).

[25] جون، هوبسون، **الجذور الشرقية للحضارة الغربية**، ط1، تر: منال قابيل، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، (2006م).

[26] حسن طلب، **أصل الفلسفة حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانية**، ط1، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، (2003م).

[27] حوراني، ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة**، تر: كريم عزقول، بيروت: دار النهار، (1968م).

[28] حوى، سعيد، **جند الله ثقافة وأخلاقا**، ط4، القاهرة: مكتبة وهبة ، (1412هـ/1992م).

[29] ابن خلدون، عبد الرحمن، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، ط1، تح: محمد الحافظ، دمشق: دار الفكر ، (1417هـ/ 1996م).

[30] دراز، محمد عبد الله، **كلمات في مبادئ علم الأخلاق**، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي ، (2021م).

[31] سعيد، عبد العظيم، **الصدق منجاة**، الإسكندرية: دار الإيمان ، (2003م).

[32] السكران، إبراهيم، **التأويل الحداثي للتراث**، ط1، الرياض: دار الحضارة ، (1435هـ/ 2014م).

[33] سلمان، بو نعمان، **التجربة اليابانية دراسة في أسس النموذج النهضوي**، ط1، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات ، (2012م).

[34] شاكر، محمود، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، القاهرة: مكتبة الأسرة، (1997م).

[35] الشامي، صالح أحمد، **التربية الجمالية في الإسلام**، ط1، بيروت: المكتب الإسلامي ، (1408هـ/ 1988م).

[36] شـــــكري، محمد فؤاد، **السنوسية دين ودولة**، القاهرة: دار الفكر العربي، (1948م).

[37] شكيب، أرسلان، **تعليق على كتاب حاضر العالم الإسلامي**، ط2، بيروت: دار الفكر ، (1351هـ).

[38] الشناوي، محمود، **الدين في الحضارات الشرقية القديمة وأثره في الديانات السرية والفلسفية لدى اليونان**، ط1، طنطا: دار الحضارة للنشر والتوزيع ، (2022م).

[39] الصالح، منال، **نجم الدين أربكان ودوره في السياسة التركية 1969-1997م**، ط2، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون ، (1434هـ/2013م).

[40] الصالحي، إحسان، **سعيد النورسي نظرة عامة عن حياته وآثاره**، القاهرة: دار سوزلر ، (1985م).

[41] الصلابي، علي، **الثمار الزكية للحركة السنوسية في ليبيا**، ط1، الشارقة: مكتبة الصحابة ، (1422هـ/2001م).

[42] ----------، **تاريخ الحركة السنوسية في إفريقيا**، ط3، بيروت: دار المعرفة، (1430هـ/ 2009م).

[43] الصنعاني، همام بن منبه الصنعاني، **الصحيفة**، ط1، تح: علي الحلبي، بيروت: المكتب الإسلامي، (1407هـ/1987م).

[44] الطحان، مصطفى محمد، **تركيا التي عرفت من السلطان عبد الحميد إلى نجم الدين أربكان 1842-2006م**، ط1، الكويت، (1428هـ/2007م).

[45] طنطاوي، جوهري، **نهضة الأمة وحياتها**، تقديم: حازم زكريا، القاهرة: دار الكتاب المصري، (1433هـ/2012م).

[46] طه، عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، دار البيضاء: المركز الثقافي العربي ، (1997م).

[47] -------، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، (2000م).

[48] -------، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي (2005م).

[49] -------، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي (2006م).

[50] -------، **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي (2006م).

[51] -------، **سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، (2012م).

[52] -------، **الحوار أفقا للفكر**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (2013م).

[53] -------، **دين الحياء**، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، (2017م).

[54] الطهطاوي، رفاعة، **المباهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية**، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، (2014م)،.

[55] الطيالسي، سليمان بن داوود، **المسند**، ط1، محمد عبد المحسن التركي، مصر: دار هجر، (1419هـ/1999م).

[56] عابدين، محمد أبو اليسر ، **حكايا الصوفية**. دمشق: دار البشائر ، (1413هـ/ 1993م).

[57] ابن عاشور، محمد الطاهر، **أصول النظام الاجتماعي**، ط2، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، (1427هـ/2006م).

[58] عبد الله، إبراهيم، **أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية**، القاهرة: مكتبة مدبولي، (1410هـ/1989م)،.

[59] ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، **العقد الفريد**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، (1404هـ)،.

[60] العبسي، عبد الله بن أبي شيبة، **المصنف**، ط1، تح: كمال الحوت، الرياض: دار الرشد، (1409هـ).

[61] العجلوني، إسماعيل، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، ط1، تح: عبد الحميد هنداوي، بيروت: المكتبة العصرية، (1420هـ/2000م).

[62] عمارة، محمد، **الأعمال الكاملة لمحمد عبده**، ط1، بيروت: دار الشروق، (1414هـ/ 1993م).

[63] ----------، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ط1، القاهرة: دار الشروق، (2010م).

[64] العيني، بدر الدين، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي ، (د.ت).

[65] غوستاف، لوبون، **روح التربية**، تر: عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (1368هـ/1949م).

[66] ----------، **سيكولوجية الجماهير**، ط1، تر: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، (1991م)،

[67] -------، **أيها الولد**، ط2، بيروت: دار المنهاج، (1435هـ/2014م).

[68] -------، **المنقذ من الضلال**، ط2، مراجعة: محمد سعيد البوطي وآخرين، دمشق: دار التقوى، (1992م).

[69] **الغلاييني، مصطفى، أريج الزهر**، بيروت: المكتبة الأهلية ، (1329هـ/1991م).

[70] **فوزي، أبو زيد، الصوفية والحياة المعاصرة**، القاهرة: دار الإيمان والحياة، (1996م).

[71] **ابن الفوطي، عبد الرزاق، معجم الآداب في معجم الألقاب**، ط1، تح: محمد الكاظم، إيران: مؤسسة الطباعة والنشر ،(1416هـ).

[72] **القاسم، بن سلَّام، فضائل القرآن**، ط1، تح: مروان عطية وآخرين، دمشق: دار ابن كثير، (1415هـ/ 1995م).

[73] **القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن**، ط2، تح: أحمد البردوني وآخر، القاهرة: دار الكتب المصرية، (1384هـ/1964م).

[74] **القزويني، أحمد فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (1399هـ/ 1979م).

[75] **القزويني، محمد بن ماجه، السنن**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د.ت).

[76] **ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر ، الداء والدواء**، ط1، تح: محمد الإصلاحي، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، (1429هـ).

[77] ----------، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، بيروت: دار النبلاء، (د.ت).

[78] ----------، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، بيروت: دار الكتاب العربي، (1990م).

[79] **لويس، دومونمقالات في الفردانية**، ط1، تر: بدر الدين عردوكي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (2006م).

[80] مالك، ابن أنس، **الموطأ**، ط2، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: المكتبة العلمية (د.ت).

[81] المبرد، محمد بن يزيد، **الكامل في اللغة والأدب**، ط3، تح: محمد إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، (1417هـ/1997م).

[82] مبارك، زكي، **الأخلاق عند الغزالي**، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي ، (2012م).

[83] المباركفوري، صفي الدين، **منة المنعم في شرح صحيح مسلم**، ط1، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، (1420هـ/ 1999م).

[84] المحافظة، علي، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798- 1914م**، ط5، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، (1987م).

[85] محمود، عبد الحليم، **قضية التصوف المدرسة الشاذلية**، ط3، القاهرة: دار المعارف، (1999م).

[86] محمود، علي، **الأصول الشرقية للعلم اليوناني**، ط1، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (1998م).

[87] مروة، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط2، بيروت: دار الفارابي ، (2008م).

[88] مسعود، ضاهر، **النهضة العربية والنهضة اليابانية، تشابه المقدمات واختلاف النتائج**، الكويت: عالم المعرفة، (1999م).

[89] المسكيني، فتحي، **الهوية والزمان**، ط1، بيروت: دار الطليعة ، (2001م).

[90] المصري، عبد الله بن وهب، **الجامع في الحديث**، ط1، تح: مصطفى أبو الخير، القاهرة: دار ابن الجوزي، (1416هـ/1995م).

[91] المغربي، عبد القادر ، **الأخلاق والواجبات**، ط2، القاهرة: المطبعة السلفية ، (1347هـ).

[92] الملا زكردي، محمد زاهد، **عجالة مقتطفة من أقلام أفاضل العلماء والدكاترة في حياة الإمام الجليل الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، (1403هـ/ 1983م).

[93] مهدي، نصر الدين، **ديوان طرفة بن العبد**، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، (1423هـ/ 2002م).

[94] ميشال جحا، **المناظرة الدينية بين محمد عبده وفرح أنطون**، تقديم: ميشال جحا، ط2، بيسان للنشر ولتوزيع، 2014م، بيروت،

[95] نائلة، أبي نادر**التراث والمنهج بين أركون والجابري**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (2008م).

[96] ناجي، حسين جودة، **المعرفة الصوفية**، ط1، بيروت: دار الهادي، (1427هـ/ 2006م).

[97] ابن نبي، مالك، **شروط النهضة**، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، (1406هـ/ 1986م).

[98] الندوي، عبد الباري، **بين التصوف والحياة**، ط1، دمشق: مكتبة دار الفتح، (1383هـ/1963م).

[99] الندوي، أبو الحسن، **ربانية لا رهبانية**، ط1، دمشق: دار القلم، (1421هـ/2000م).

[100] نصر الله، حسين، **الصوفية بين الأمس واليوم**، ط1، تر: كمال اليازجي، بيروت: الدار المتحدة للنشر، (1975م).

[101] ----------، **قلب الإسلام قيم خالدة من أجل الإنسانية**، ط1، تر: داخل الحمداني، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، (2009م).

[102] النعيمي، أحمد، **تركيا بين الموروث الإسلامي والاتجاه العلماني**، ط1، عمان: دار الجنان، (2011م).

[103] النورسي، سعيد**اللمعات**، ط6، تر: إحسان الصالحي، القاهرة: دار سوزلر، (2011م).

[104] ----------، **المتنوي العربي النوري**، ط6، تر: إحسان الصالحي، القاهرة: دار سوزلر، (2011م).

[105] ----------، **المكتوبات**، ط6، تر: إحسان الصالحي، القاهرة: دار سوزلر، (2011م).

[106] ----------،**صيقل الإسلام**، ط6، تر: إحسان الصالحي، القاهرة: دار سوزلر، (2011م).

4 - الدوريات والمجلات:

[1] بحشاشي، رابح، **((حقيقة الزهد في الإسلام وأثره على النشاط الاقتصادي))**، المجلة العربية للدراسات الإسلامية والشرعية، العدد 16، عمان الأردن، (جويلية 2021م).

[2] نصر الله، حسين، **((العلمنة حولت العالم إلى حضارة بلا روح))**، مجلة الاستغراب، عدد 1، بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، (خريف 1436هـ/2015م).

[3] النيفر، مصطفى، **((لِمَ لا يكون تصوف الغزالي منشطا اقتصاديا مشروع دراسة مقارنة بين الزهد والتصوف الإسلاميين والتجربة البروتستانتية))**، مجلة الاجتهاد، بيروت: العدد: 34-35، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة،(1417هـ/1997م).

5- المقالات والندوات الفكرية.

[4] تسفيتان، تيوفانوف، (1428هـ/2007م)، **((مبادئ الإنسانية وتحديات العصر في نظرية سعيد النورسي))**، (ندوة فكرية: سؤال الأخلاق في مشروع النورسي)، وجدة: جمعية النبراس الثقافية.

[5] جيدل، عمار، (1428هـ/2007م)، **((التخلق بالأخلاق الإلهية في رسائل النور))**، (ندوة فكرية: سؤال الأخلاق في مشروع النورسي)، وجدة: جمعية النبراس الثقافية.

[6] الصالحي، إحسان، (1428هـ/2007م)، **((دور رسائل النور في صياغة شخصية الإنسان))**، (ندوة فكرية: سؤال الأخلاق في مشروع النورسي)، وجدة: جمعية النبراس الثقافية.

5- الرسائل والأطروحات الجامعية.

[7] حفيان، محمد، (1432هـ/2001م)، **((الخطاب الصوفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر بين الفهم المعياري والموقف الأيديولوجي))**، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران

[8] دركوش، أحمد، (1432هـ/ 2011م)، **((مواقف الطرق الصوفية من الاستعمار في الجزائر وتونس 1830-1914م))**، رسالة ماجستير، قسم التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر2.

[9] القرني، سعيد بن محمد، (1418هـ)، **((الفكر التربوي عند بديع الزمان سعيد النورسي))**، رسالة ماجستير، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، كلية التربية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ
الفصل الأول: منظومة الأخلاق الصوفية، المفهوم، والأصول، والاختصاص	10
المبحث الأول: مفهوم الأخلاق.	11
المطلب الأول: مفهوم الأخلاق في اللغة والاصطلاح العام.	11
المطلب الثاني: مفهوم الأخلاق في الفكر الصوفي.	12
المبحث الثاني: مكانة الأخلاق في الفكر الصوفي.	14
المبحث الثالث: مصادر الأخلاق الصوفية.	17
المطلب الأول: معرفة الأسماء وتجلياته مصدر الأخلاق الصوفية.	22
المطلب الثاني: نصوص الشرائع مصدر الأخلاق.	25
المطلب الثالث: الشيخ خليفة النبي ﷺ في التربية والتَّخلق.	27
المطلب الرابع: الإلهام الرحماني مصدر التخلُّق الصوفيّ.	34
المبحث الرابع: هل اختص الصوفية بأخلاق دون من سواهم؟	35
الفصل الثاني: مكانة الأخلاق في مشاريع النهضة العربية.	39
المبحث الـأول: بدايات النهضة الفكرية الحديثة في العالم العربي.	40
المبحث الثاني: مشاريع النهضة في الفكر العربي المعاصر.	45
المبحث الثالث: موقع الأخلاق في مشاريع النهضة.	52
المبحث الرابع: أهمية الأخلاق في مشروع النهضة.	63

الفصل الثالث : البعد الوظيفي النهضوي للأخلاق الصوفية.	68
المبحث الأول: الصوفية والانعزال عن مجريات الأحداث.	69
المبحث الثاني: الإخلاص روح الأعمال وثمرته الإتقان وتوحيد الهدف.	76
المبحث الثالث: خُلُق الإيثار تضامن مع الآخر وتقويض لمبدأ الفردانية.	80
المبحث الرابع: الصدق مفتاح نُجْحِ الأعمال وإثمارها.	86
المبحث الخامس: الورع والزهد نزاهة اليد والنفس.	90
المبحث السادس: الإحسان كيمياء العلاقات، وسبيل الإتقان.	95
المبحث السابع: الفتوة هضم حقوق النفس وسبيل وصول النفع إلى الآخر.	101
المبحث الثامن: الحياء خلق الطهارة والتميُّز لبني آدم.	107
المبحث التاسع: الحرية كسر قيود وربط صلات.	111
المبحث العاشر: الوقت اشتغالٌ بالحال، وعَدٌّ للأنفاس.	118
المبحث الحادي عشر: القدوة والمثال، سبيل التوحيد ونشدان الكمال.	121
المبحث الثاني عشر: الأخلاق الصوفية وقاية من التطرف.	128
المطلب الأول: الخشوع والتواضع.	129
المطلب الثاني: خُلُقُ الصمت.	131
المطلب الثالث: الرجاء.	132
المطلب الرابع: خلق القناعة.	135
المطلب الخامس: خلق المحبة.	137
المطلب السادس: مخالفة النفس.	140
المبحث الثالث عشر: خُلُق الرحمة إحسان للآخر، وحماية البيئة.	142

المبحث الرابع عشر : شيخ التربية نور الطريق وأمير عالم الروح.	150
المبحث الخامس عشر : إشارات اقتصادية في ثنايا الأخلاق الصوفية.	153
المبحث السادس عشر : نماذج من الفكر الصوفي المؤثر في النهضة.	159
المطلب الأول: الطريقة السنوسية مثال التصوف الناهض	159
المطلب الثاني: سعيد النّورْسي وأثره في النهضة المعاصرة لتركيا.	164
الخاتمة	178
ملحق	182
الفهارس	184
فهرس المصادر و المراجع.	185
فهرس الموضوعات.	200