الأخلاق والنظام الاجتماعي

السّنة الثّالثة

قسم العقائد والأديان

منشورات جامعة دمشق
كلية الشريعة

الأخلاق والنظام الاجتماعي

الدكتور أحمد الزبيبي
أستاذ مساعد بقسم العقائد والأديان

قام بمراجعته وإعادة تنسيقه

الدكتور مدين هواري

جامعة دمشق

١٤٤٢ – ١٤٤٣هـ
٢٠٢٠ – ٢٠٢١ م

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٩
مدخل: مفهوم التزكية	١١
الفصل الأول: علم الأخلاق ١٧ - ٧٢	
المبحث الأول: تعريف الأخلاق، وعلاقتها بالسلوك	٢١
أولا - تعريف الأخلاق	٢١
ثانيا - العلاقة بين الخلق والسلوك	٢٣
المبحث الثاني: الأخلاق الغريزية والمكتسبة	٢٥
المذهب الأول: مذهب أهل الجبر	٢٥
المذهب الثاني: مذهب أهل الحرية	٢٧
المبحث الثالث: علم الأخلاق، وتقسيمه إلى نظري وعملي	٣٩
تمهيد	٣٩
الأول - علم الأخلاق العملي	٤٠
الثاني - علم الأخلاق النظري	٤٠
المبحث الرابع: الاعتراضات على علم الأخلاق النظري ومناقشتها	٤٣
تقرير الاعتراض الأول: التناقض في فكرة الفلسفة النظرية	٤٣
تقرير الاعتراض الثاني: بحوث الأخلاق النظرية جهودٌ ضائعة	٤٥
بسط الاعتراض الثالث: دعوى النظريات الأخلاقية بوجود قانون عام	٤٧
الاعتراض الرابع: وجود قانون عام للأخلاق لايفترض وجود طبيعة إنسانية عامة	٤٩
المبحث الخامس: الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية	٥٣
١ - من حيث الموضوع	٥٣
٢ - من حيث واضع السلطة (القانون ومستنده)	٥٤
٣ - من حيث بواعث العمل وأهدافه	٥٤
أهم الفوارق، ومدى انطباقها على وجهة النظر الإسلامية في الأخلاق	٥٥
أولا - موضوع الأخلاق في القرآنيات في مادة العبادة والشؤون الإلهية	٥٥

ثانيا – أسلوب الدعوة الأخلاقية في الإسلام منزهة (الطابع التعبدي)	٥٦
ثالثا – الأحزبة والبواعث والأهداف، ودعوى اختلاف طبائعها	٦٢
المبحث السادس: علم الأخلاق وعلاقته بالتربية	٦٩
القدر الذي لا خلاف فيه	٦٩
القضية التي اختلفت فيها المذاهب الفلسفية منذ القدم	٧٠
الفصل الثاني: التصوف وأهم قضاياه ٧٣ – ١٦٠	
المبحث الأول: تعريف التصوف، ولمحة عن نشأته وتاريخه	٧٥
المطلب الأول: أصل اشتقاق كلمة (تصوف أو الصُّوفية)	٧٥
المطلب الثاني: تعريف التصوف الاصطلاحي	٧٨
المطلب الثالث: لمحة عن نشأة التصوف الإسلامي وتاريخه	٨٢
المبحث الثاني: أهمية التصوف وارتباط التصوف وعلومه بالشريعة	٨٧
المطلب الأول: أهمية التصوف	٨٧
المطلب الثاني: ارتباط التصوف وعلومه بالشريعة الإسلامية	٩١
المبحث الثالث: وسائل المعرفة عند الصُّوفية (العقل والقلب)	٩٧
تمهيد: غاية التصوف المعرفة	٩٧
المطلب الأول: مفهوم العقل عند الصُّوفية	٩٩
المطلب الثاني: القلب بوصفه أداة للمعرفة الصُّوفية	١١٣
المطلب الثالث: الصلة بين العقل والقلب في المعرفة الصُّوفية	١٢١
المبحث الرابع: المعرفة والعلم والوجدان	١٢٥
المطلب الأول: مراحل المعرفة والعلم اليقيني عند الصُّوفية	١٢٥
المطلب الثاني: اهتمام الصُّوفية بالعلوم الوجدانية	١٢٨
المبحث الخامس: الطريق الصوفي	١٣١
المطلب الأول: المقامات والأحوال	١٣٣
تعريف المقامات	١٣٣
تعريف الأحوال	١٣٤
المطلب الثاني: شروط وآداب السالك في قطع الطريق الصوفي	١٤٠

المبحث السادس: غاية المعرفة وثمراتها	**١٤٧**
المطلب الأول: محبة الله تعالى	١٤٧
المطلب الثاني: الفناء عند الصوفية	١٤٩
المطلب الثالث: السعادة	١٥٦
المطلب الرابع: السكينة والطمأنينة	١٥٨
المطلب الخامس: التخلق بأخلاق الله تعالى	١٥٩
الفصل الثالث: أنموذج من قواعد التزكية (الحكم العطائية) ١٦١ - ٢١٤	
الحكمة (٩): تنوعت أجناس الأعمال بتنوع واردات الأحوال	١٦٣
الحكمة (١٣): كيف يشرق قلبٌ صور الكائنات منطبعة في مرآته	١٧٥
الحكمة (٦٨): من رآيته حجب عن كل ما مُثل ... فاستدل على وجود جهله	١٩١
الحكمة (١٤٤): متى فتح لك ما عليه سقط المطلوب ... فاستدل بذلك على ثبوت صفاتك	٢٠٣
الحكمة (٩): تنوعت أجناس الأعمال بتنوع واردات الأحوال	٢٠٩
قسم اللغة الإنكليزية	٢١٥
قسم اللغة الفرنسية	٢٥١

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمام المرسلين سيدنا محمد، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الطيبين، وصحبه الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد..

فيسرنا أن نقدم لطلابنا الأعزاء في السنة الرابعة من كلية الشريعة في جامعة دمشق هذه المذكرة لمقرر: «الأخلاق والتزكية» في تمهيد وثلاثة فصول يلحق بها قسما اللغتين الإنكليزية والفرنسية، وفق الخطة الآتية:

تمهيد في مفهوم التزكية

الفصل الأول: علم الأخلاق

المبحث الأول: تعريف الأخلاق، وعلاقتها بالسلوك

المبحث الثاني: الأخلاق الغريزية والمكتسبة

المبحث الثالث: علم الأخلاق، وتقسيمه إلى نظري وعملي

المبحث الرابع: الاعتراضات على علم الأخلاق النظري ومناقشتها

المبحث الخامس: الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية

المبحث السادس: علم الأخلاق وعلاقته بالتربية

الفصل الثاني: التصوف وأهم قضاياه

المبحث الأول: تعريف التصوف ، و لمحة عن نشأته وتاريخه

المبحث الثاني: أهمية التصوف وارتباط التصوف وعلومه بالشريعة الإسلامية

المبحث الثالث: وسائل المعرفة عند الصُّوفيّة والمتمثلة في العقل والقلب

المبحث الرابع: مراتب المعرفة عند الصُّوفيّة

المبحث الخامس: الطريق الصوفي

المبحث السادس: غاية المعرفة وثمراتها

الفصل الثالث: أنموذج من قواعد التزكية (الحكم العطائية)

قسم اللغة الأجنبية

ونرجو الله تعالى النفع بدراسته في ميداني المعرفة والتطبيق العملي في الحياة، وأن يكون مقبولا عنده سبحانه.

والله ولي التوفيق

مدخل

مفهوم التزكية

إن الله سبحانه وتعالى خلق هذا الإنسان مؤلفا من ثلاثة عناصر، هي: العقل والبدن والروح.

وأشرف هذه العناصر الثلاثة الروح التي هي نفخة غيبية من عند الله "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا".

وقد رتب الله على هذه العناصر الثلاثة عناصر الدين فجعل الإسلام لمصلحة البدن، والإيمان لمصلحة العقل، والإحسان لمصلحة الروح، وجعل التكامل بين هذه العناصر والتوازن بينها مطلوباً، فلا يكون الإنسان سويا مستقيما إلا بالاعتدال والتوازن بين هذه العناصر، فلا بد من العناية بها جميعا والسير بها في خط متوازٍ، حتى لا يحصل ميل أو اعوجاج في هذه النفس البشرية، فإن من مال إلى أحد هذه العناصر دون غيره، وأولاه عناية على حساب الجوانب الأخرى كان إنسانا معوجا غير مستقيم.

وأهم هذه الجوانب وأشدها خطرا هو عنصر الإحسان الذي لا يكمل إيمان المسلم إلا به، وعنصر الإحسان إنما يتعلق بتزكية النفوس.

تعريف التزكية وبيان المراد بها:

التزكية في اللغة مصدر زكى الشيء يزكيه، ولها معنيان:

المعنى الأول: التطهير، يقال زكيت هذا الثوب أي طهرته، ومنه الزكاة أي الطهارة.

والمعنى الثاني: هو الزيادة، يقال زكى المال يزكو إذا نمى ومنه الزكاة لأنها

تزكية للمال وزيادة له.

وعلى أساس المعنى اللغوي جاء المعنى الاصطلاحي لتزكية النفوس. فتزكية النفس شاملة لأمرين:

أ — تطهيرها من الأدران والأوساخ: فالتزكي التطهر من كل رجس ودنس.

ب — تنميتها بزيادتها بالأوصاف الحميدة.

وعلى هذا المعنى جاءت الآيات القرآنية بالأمر بتزكية النفس وتهذيبها. قال الله تعالى: ﴿قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى﴾ وقال سبحانه ﴿... ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ يقول ابن كثير رحمه الله في هذه الآيات: يحتمل أن يكون المعنى: قد أفلح من زكى نفسه أي بطاعة الله كما قال قتادة. وطهرها من الرذائل والأخلاق الدنيئة. كقوله تعالى: ﴿قد أفلح من تزكى﴾ ﴿وقد خاب من دساها﴾ أي دسسها وأخملها ووضع منها بخذلانه إياها عن الهدى. حتى ركب المعاصي وترك طاعة الله عز وجل. ويحتمل أن يكون المعنى: قد أفلح من زكى الله نفسه وقد خاب من دسى الله نفسه هذا عن تعريف التزكية. أما النفس فقد ورد في القرآن الكريم وصفها بثلاث صفات: المطمئنة. واللوامة. والأمارة بالسوء.

وقد اختلف الناس هل النفس واحدة وهذه أوصاف لها. أو للعبد ثلاثة أنفس: نفس مطمئنة. ونفس لوامة. ونفس أمارة.

فالأول قول الفقهاء والمتكلمين وجمهور المفسرين. وهو قول محققي الصوفية. والثاني قول كثير من أهل التصوف. والتحقيق أنها واحدة باعتبار ذاتها. وثلاث باعتبار صفاتها. فالنفس المطمئنة: هي التي قد سكنت إلى ربها وطاعته وأمره. فاطمأنت إلى محبته وعبوديته وذكره. واطمأنت إلى لقائه ووعده. واطمأنت إلى قضائه وقدره. واطمأنت إلى ضمانه وكفايته وحسبه. وأنه لا غنى لها عنه

طرفة عين.

وأما اللوامة: (فهي النفس اللوّامة التي تُلام على ما فات وتلوم عليه) كما قال ابن عباس وقتادة.

وأما الأمارة: فهي التي تأمر صاحبها بما تهواه من شهوات الغي واتباع الباطل: فإن انقيادها قائده إلى كل شر وقبيح. ولم تكن أمارة إلا بموجب الجهل والظلم لأنها خلقت في الأصل جاهلة ظالمة والعدل والعلم طارئ عليها بالْتِهام فطرها.

فلولا فضل الله ورحمته على المؤمنين ما زكت منهم نفس واحدة. فإذا أراد الله بنفس خيرا جعل فيها ما تزكو به وتصلح من الإرادات والتصورات وإذا لم يرد بها ذلك تركها على حالتها التي خلقت عليها من الجهل والظلم.

وعليه فإن تزكية النفس هي: ترقيتها باتباع منهج عملي عمدته المراقبة والوسائل المساعدة عليها لاكتساب الفضائل الأخلاقية الموصلة إلى المشاهدة وكمال الإحسان.

حكم تزكية النفس:

ذهب الغزالي رحمه الله إلى أنها فرض عين على كل مؤمن ولو لم يكن متحليا بالأخلاق الذميمة. فيلزم كل أحد أن يتعلم أمراض القلب وكيفية تطهيرها.

وذهب الجمهور إلى أنه ليس فرض عين إلا في حق من تحقق أو ظن وجود مرض من الأمراض فيه. فيلزمه حينئذ تعلم سبل علاج ذلك المرض. وقالوا إن تعلم أمراض القلوب فرض كفاية على الأمة عامة وليس فرض عين على كل أحد. وقد استند الغزالي في رأيه هذا إلى أن الأصل عنده في الإنسان هو وجود هذه الأمراض وليس السلامة منها. واستدل على ذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم

وهو أفضل البشر قد شق الله صدره مرتين وأخرج منه المضغة السوداء التي هي محل هذه الأمراض في الإنسان. فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم احتاج إلى ذلك فغيره من باب أولى. واستدل الجمهور بأن الأصل في الإنسان السلامة من هذه الأمراض لقول الله تعالى: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (كل مولود يولد على الفطرة).

وأدلة الجمهور أوجه وأقوى كما نرى.

ولكن قد جمع بعضهم بين هذه الأدلة بأن محل دليل الغزالي على أن الشق في عامة بني آدم هو القابلية لهذه الأمراض لا وجودها. وبالتالي يكون الشق بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم ليس علاجا لمرض موجود وإنما هو منع للقابلية. فهو العصمة التي لا يمكن أن يحل بعدها شيء من هذه الأمراض.

أهمية تزكية النفس للإنسان:

والتزكية مهمة للإنسان من عدة أوجه:

١ - أن الله عز وجل - وهو الحق وقوله الصدق - أقسم في كتابه أحد عشر قسما على فلاح من زكى نفسه وعلى خسران من أهمل ذلك. قال تعالى: ﴿والشمس وضحاها ..﴾.

٢ - أن النفس من أشد أعداء الإنسان الداخليين لأنها تدعو إلى الطغيان وإيثار الحياة الدنيا. ومادر أمراض القلب إنما تنشأ من جانبها. ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يستعيذ بالله من شرها كثيراً. كما في خطبة الحاجة وكما في حديث أبي هريرة عند ابن أبي حاتم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ فقال: (اللهم آت نفسي تقواها وزكها أنت خير من زكاها أنت وليها ومولاها) وفي المسند والترمذي أنه صلى الله عليه وسلم علم حصين بن عبيد أن يقول: (اللهم ألهمني رشدي وقني شر نفسي).

قال ابن القيم رحمه الله: وقد اتفق السالكون على اختلاف طرقهم وتباين سلوكهم على أن النفس قاطعة بين العبد وبين الوصول إلى الرب، وأنه لا يدخل عليه سبحانه ولا يوصل إليه إلا بعد إماتتها والتطهر بها.

قال بعض العارفين: انتهى سفر الطالبين إلى التطهر بأنفسهم.

٣ - أن التزكية طريق الجنة. قال الله تعالى: ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ فهي إذن شرط لدخول الجنة.

٤ - أن الإنسان محب للكمال فيبغي له أن يعمل على إكمال نفسه بتزكيتها وتربيتها. فهذه النفس تصاب بالأعراض التي تصاب بها الأبدان. فهي محتاجة إلى تغذية دائمة ومحتاجة إلى رعاية. ومحتاجة كذلك إلى متابعة للازدياد من الخير كما يزداد البدن من الطاقات والمعارف. فلذلك احتاج الإنسان إلى أن يراقب تطورات نفسه، ويعلم أنها وعاء إيمانه. وأهم ما عنده هو هذا الإيمان. فإذا سلبه فلا فائدة في حياته. فلا بد من العمل على تنمية هذا الإيمان وزيادته عن طريق تزكية هذه النفس وتهذيبها.

إن هذا الكائن مخلوق مزدوج الطبيعة، مزدوج الاستعداد مزدوج الاتجاه. بمعنى أنه في طبيعة تكوينه: من طين الأرض، ومن نفخة الله فيه من روحه، وهو لذلك مزود باستعدادات متساوية للخير والشر، والهدى والضلال. فهو قادر على التمييز بين ما هو خير وما هو شر. كما أنه قادر على توجيه نفسه إلى أيهما أراد. وهذه قدرة كامنة في كيانه يعبر عنها القرآن بالإلهام تارة ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ... ﴾ ويعبر عنها بالهداية تارة ﴿وهديناه النجدين﴾ وإلى جانب هذه الاستعدادات الفطرية الكامنة قوة واعية مدركة موجهة في ذات الإنسان هي التي نناط بها التبعة. فمن استخدم هذه القوة في تزكية نفسه وتطهيرها وتنمية استعدادات الخير فيها وتغليبها على استعدادات الشر فقد أفلح. ومن أظلم هذه

القوة وخبأها وأضعفها فقد خاب ﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾.

كما سبق تبين أن **تزكية النفس** هي: ترقيتها باتباع منهج عملي عمدته المراقبة والوسائل المساعدة عليها – وهذا ما يحققه طريق **التصوف** – لاكتساب **الفضائل الأخلاقية** الموصلة إلى المشاهدة وكمال الإحسان.

ومن هنا فإن دراستنا ستحتوي على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: يتناول موضوع علم الأخلاق.

والفصل الثاني: التصوف.

وأما الفصل الثالث: ففيه مختارات من الحكم العطائية بشرح الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله تعالى.

الفصل الأول

علم الأخلاق

المبحث الأول: تعريف الأخلاق وعلاقتها بالسلوك

المبحث الثاني: الأخلاق الغريزية والمكتسبة

المبحث الثالث: علم الأخلاق، وتقسيمه إلى نظري وعملي

المبحث الرابع: الاعتراضات على علم الأخلاق النظري ومناقشتها

المبحث الخامس: الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية

المبحث السادس: علاقة علم الأخلاق بالتربية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير المرسلين المبعوث رحمة للعالمين، القائل: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[1].

أما بعد:

فإن الأخلاق من الموضوعات التي تشغل مكانا كبيرا من اهتمام الإنسان، وتستحوذ على تفكيره، أو ينبغي أن تكون كذلك، فالإنسان لا يستطيع أن يستغني عن الأخلاق في أي لحظة من لحظات حياته، ولا يستطيع أن يستغني عن مثل أعلى في سلوكه، أو معيار لتحكم على أفعاله، وأفعال الناس بالخير أو الشر، ولا يمكن أن يتصور المرء إنسانا يعيش بلا ضمير يحاسبه إذا أخطأ، ويلومه إذا استمر في الخطأ وتمادى في الشر.

لهذا لا يستطيع الإنسان في أي لحظة من لحظات حياته أن يستغني عن الاهتمام بالمسألة الأخلاقية؛ لأنها في واقع الأمر ضرورة الحياة العملية، وهذه الضرورة تلح عليه باستمرار أن يقرر ماذا يفعل؟ وهذا يترك؟ وفي خضم الحياة اليومية لا يحتمل الأمر التسويف في المسائل الأخلاقية.

فلا بد إذن من الجواب السريع قبل أن يفوت وقت العمل، وهذا الجواب لابد أن يكون قائما على أساس مبدأ يرضاه المرء قاعدة لسلوكه، ومعيارا لحكمه وتقديره، وهذا الحكم والتقدير من الأمور التي نمارسها جميعا في حياتنا اليومية.

وفضلا عن ذلك فإن كل إنسان يسعى في حياته للوصول إلى أهداف معينة تختلف من شخص إلى آخر.

وهذا كله يدفعنا إلى التساؤل عن معنى الخير والشر، وعما إذا كان هناك

---

(1) رواه البخاري في كتاب الأدب المفرد.

أساس معين لحكمنا على فعل من الأفعال بالخيرية أو الشرية. أو بمعنى آخر: هل هناك مقياس نقيس به أحكامنا الخلقية. وكيف ينبغي أن يشكل الإنسان حياته. وكيف ينبغي أن يكون تصرفه إزاء إخوانه في الإنسانية. وما هو الهدف الذي ينبغي أن تخدمه أفعاله الخلقية. وما هي الدوافع التي ينبغي أن نصدر عنها تصرفاته الخلقية؟

على هذه التساؤلات. وأمثالها يجيب علم الأخلاق.

ومن هنا كانت أهمية الدراسات الأخلاقية. فإنها ليست مجرد دراسات نظرية جافة منفصلة عن حياة الناس. وإنما هي دراسات مرتبطة ارتباطا وثيقا بحياة الناس. ومتزجة بسلوكهم امتزاجا عضويا.

ومن أجل ذلك تستحق الأخلاق وقفة. بل وقفات. يتأمل فيها المرء أصولها وقوانينها. ونظرياتها التي شغلت الإنسان منذ فجر التاريخ. وستظل تشغل اهتماماته إلى أبد الآبدين.

المبحث الأول

تعريف الأخلاق، وعلاقتها بالسلوك

أولاً – تعريف الأخلاق:

يقول صاحب القاموس: الخُلُقُ هو الطبع والسجية .... ويقول ابن الأثير في النهاية: حقيقة الخلق أنه صورة الإنسان الباطنة (**وهي النفس وأوصافها ومعانيها**) بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة.

ويقول ابن مسكويه (ت: ٤٢١ هـ): (الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية)، وزاده **الغزالي** (ت: ٥٠٥ هـ) بسطا فقال: يقال فلان حسن الخلق والخلق: أي: حسن الظاهرة والباطن .. وعرف الخلق بقوله: الخلق: "عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية"[1].

إذا الخلق هيئة أو صفة للنفس.

غير أن للنفس قوى مختلفة، ووظائف متنوعة، فهناك ملكات الإدراك، والتفكير، والحكم، والتخيل، والتذكر، وهناك الوجدانات والانفعالات، وهناك الغرائز والنزعات، فإذا كانت هذه القوى النفسية كلها تصدر عنها آثارها في سهولة ويسر، فهل يسوغ لنا أن نسمي شيئا منها خلقا؟ ... الجواب لا ...

فنحن بحاجة إذن إلى المزيد من الإيضاح والتحديد، لنتميز به حقيقة المقصود من هذه التسمية، وينجلي به الإبهام الذي تنطوي عليه التعريفات السابقة.

ونبادر فنقول: إن الخلق ليس صفة للنفس في جملتها، ولكنه يتعلق بأحد

---

(١) راجع إحياء علوم الدين للغزالي ٣/٥٨.

جوانبها فقط. وبيان ذلك أن للنفس قوى مختلفة تتمثل في أمور ثلاثة هي:

١. جانب العقل والمعرفة.

٢. جانب الشعور والعاطفة.

٣. جانب القصد والإرادة.

والخلق يتعلق بالجانب الأخير فقط من جوانب النفس وهو جانب القصد والإرادة. ولا تدخل أفعال الجانبين الآخرين في دائرة الأفعال الخلقية إلا إذا استعملا بطريق القصد والعمد في الإصلاح أو الإفساد. فهنا الاستعمال نفسه يدخل حينئذ تحت سلطان القانون الأخلاقي بوصفه من عمل الإرادة، وليس بأي وصف آخر.

ونضيف إلى هذا التقييد تقييدا آخرا. فنقول: إن الخلق يتعلق بنوع خاص من الأهداف الإرادية. وهو تلك الأهداف التي ينشأ عن اختيارها وصف يعود إلى النفس بأنها خيرة أو شريرة.

من هاتين الخاصتين نستطيع أن ننظم التعريف التالي:

(الخلق: هو قوة راسخة في الإرادة وتنزع بها إلى اختيار ما هو خير وصلاح، إن كان الخلق حميدا، أو إلى اختيار ما هو شر وجور إنْ كان الخلق ذميما)[1].

هكذا تتميز الحقيقة الخلقية عما عداها من الصفات النفسية:

١ - ألا ترى أن جودة الذاكرة أو ضعفها، وسلامة الذوق، أو سقمه، وبراعة الخيال أو تبلده، وحدة الذهن أو تبلده، لا مدخل لها في موازين الأخلاق

(١) دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية للدكتور محمد عبد الله دراز ص٨٨.

ولا يسري منها الحكم على صاحبها بأنه برّ أو فاجر، تقي أو اثم.[1]

٢ – ثم ألا نرى أن من الأعمال الإرادية نفسها طائفة يستوي فعلها وتركها، فتدخل في ذلك نطاق المباحات، بحيث لا يترتب على فعلها مدح ولا ذم، ولا يقال لصاحبها أنه أحسن أو أساء؟ فهي خارجة أيضا عن موضوع البحث.

٣ – وكذلك الأعمال الإرادية التي يترتب عليها مدح أو ذم، بمعناهما الأدبي أو الفني، كإجادة البيان، وإتقان التصوير، أو بضدهما، فهنالك يكون المدح والقدح والإحسان والإساءة أحكاما تشابه في صورتها الأحكام الأخلاقية، ولكنها في المعنى ليست منها بسبيل، لأن الذي لا يحسن التعبير أو التصوير لا يقال أنه أثم أو شرير.

ثانيا – العلاقة بين الخلق والسلوك:

إنّ مما يجب التنبّه إليه أن السلوك لا يعبّر بالضرورة عن الخلق؛ لأن الخلق كما قلنا أمر معنوي، وهو صفة نفسية باطنة، والسلوك مرآة الخلق ودليله، فهو أسلوب الأعمال ونهجها وعدتها.

وقد لا توجد الظروف المناسبة التي تسمح بالتعبير عنه، ومن هنا فرق الجرجاني – وغيره – بين الأخلاق والأفعال، فيقول: "وليس الخلق عبارة عن الفعل فربّ شخص خلقه السخاء، ولا يبذل إمّا لفقد المال أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل لباعث أو رياء"[2].

---

(١) نعم إذا استعملت هذه الكلمات قصدا أو عمدا، بنية إصلاح وإفساد كان هذا الاستعمال نفسه داخلا تحت سلطان القانون الأخلاقي من حيث هو عمل الإرادة، لا من وجه آخر.

(٢) التعريفات للجرجاني ص١٢٦.

ولكي تكون الأفعال علامة صحيحة على خُلق صاحبها، لابد أن يجتمع فيها عنصران:

(الأول): أن تتكرر الأفعال على نسق معيّن حتى تكوّن عادة مستقرة، وحتى تدلّ على قوة راسخة ونزعة ثابتة إلى هذه الأفعال: فإن الذي يدل على خلق المرء هو جملة تصرفاته في عامة الأوقات والأحوال المختلفة، لا في النادر منها.

(الثاني): أن تقوم الأمارات على أن هذه الأفعال صادرة بطريقة تلقائية عن النفس، وليست آثرا لأسباب خارجية، من الخوف، أو الرجاء أو الحياء، أو الرياء، أو نحوها، مما يجعل صدور الأعمال تكلفا وتصنعا على خلاف سجية صاحبها، ويجعلنا نحكم بأن خلقه الحقيقي على النقيض مما يوحي به ظاهر هذه الأفعال[1].

إذن فدلالة السلوك على الخلق الأصيل الثابت في النفس تعدُّ دلالة ظنية، وليست دلالة قطعية[2].

وكما تتجلى العادات المستقرة في ثوب إيجابي، قد تبدو لنا في صورة سلبية. وهنا أيضا ينبغي أن نكون في يقظة وحذر عند إصدار أحكامنا، إذ قد يخفى علينا الخلق الحقيقي؛ لعدم البواعث والأسباب التي تقتضي ظهوره، كالفقير الذي لا يجد ما ينفقه مع أن في نفسه نزعة البذل والسخاء، فلا نحكم عليه بالبخل لمجرد عدم إنفاقه، وكالشره الذي لا يجد ما يتناوله، فلا نحكم له بالعفة، حتى تتهيأ الملابسات التي تبدي لنا كامن سجيته وشيمه.

---

(1) دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٨٩.

(2) راجع: الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام للدكتور عبد المقصود عبد الغني ص ١٤.

المبحث الثاني

الأخلاق الغريزية والمكتسبة

سيقول قائل: إذا كان خلق الإنسان كما ذكرتم هو مزاج روحه، وهيئة نفسه الراسخة فيها، على غرار الصورة الخلقية لبدنه، ألا يكون ذلك اعترافا من أول الأمر بأن الأخلاق فطرية دائما، لا سبيل إلى تغيير ما وجد منها، ولا إلى اكتساب ما ليس بحاصل فيها؟ وهذا الاعتراف ينطبق بلا ريب على بعض وجوه النظر في المسألة، ولكنه لا يساير جملة المذاهب فيها.

فإذا سلمتموه أصبح علم الأخلاق ليس له موضوع متفق عليه، مسلَّم الثبوت في نفسه.

الرد: نقول: كلا، إن التعريفات المذكورة للخلق لا تنطوي على الاعتراف بشيء من اللوازم، ذلك إننا نسمي خلقا: «**كل قوة إرادية راسخة، تزاعه إلى الخير أو الشر**»، سواء أكان هذا الرسوخ في كل أحواله من عمل الفطرة والجبلة ليس غير، (كما يقول أهل الجبر)، أم كان بحاصل تارة بالجبلة والغريزة، وتارة بالكسب والرياضة، (كما يقول غيرهم).

فها هنا إذا مذهبان، يجمل بنا معرفتهما، وبسط وجهة نظرهما:

أما المذهب الأول: فهو مذهب أهل الجبر:

فأما غلاة أهل الجبر، فهذا نموذج من أقوالهم:

أ - **يقول شوبنهاور (الفيلسوف الألماني):** يولد الناس أخيارا أو أشرارا، كما يولد الحمل وديعا والنمر مفترسا، وليس للعلم والأخلاق إلا أن يصف سيرة الناس وعوائدهم، كما يصف التاريخ الطبيعي حياة الحيوان.

ب - **ويقول كانت (الفيلسوف الألماني أيضاً):** إن الذي يشاهد موقف

الإنسان في ظرف معين، ويعرف سوابق تصرفاته في مثل هذا الموقف ... يستطيع أن يتنبأ تنبؤا صادقا بما سيفعله في هذا الظرف المعين. كما يتنبأ العالم الفلكي بكسوف الشمس وخسوف القمر في ساعة محددة..

ب - ويقول سبينوزا (الفيلسوف الهولندي): إنّ أفعال الناس، كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية، تحدثُ، ويمكن استنتاجها بالضرورة المنطقية الهندسية، كما يُستنتج[1] من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث تساوي زاويتين قائمتين.

ت - ويقول ليفي بريل (الفيلسوف الفرنسي): إن ميولنا الحسنة أو القبيحة التي نجيء بها إلى هذا العالم عند ولادتنا، هي طبيعتنا فكيف نكون مسؤولين عن طبيعة هي ليست من عملنا، أو على الأقل ليست من عملنا الشعوري الاختياري؟!..

ج - ويقول هيوم (الفيلسوف الإنجليزي): إن شعورنا بالحرية ليس إلا وهما وخداعاً.

والسبب في هذا الموقف أن فريق من فلاسفة أوروبا، غلب على عصرهم البحث في القوى المادية وطبائعها، ورأوا ما فيها من قوانين علمية ثابتة، فأرادوا أن يبسطوا نتائجها على سائر العلوم .. حتى الاجتماعية والأخلاقية.

فهم لذلك يصورون لنا الإرادة الإنسانية سجينة في نطاق محدد من الغرائز والطبائع، ويصورون لنا البشرية كلها عاجزة عن التحول والتطور.

نقول: فلم إذا كان إنزال الكتب وإرسال الرسل؟ وفيم إذا وضعت الشرائع والقوانين؟، وفيم كان ويكون عمل المؤدبين والمربين؟ ألا يكون ذلك كله

---

(١) أي لا تختلف ولا تتغير.

عناء بغير جدوى؟ أو لا تكون دراسة الأخلاق نفسها ملهاة أو شبه ملهاة ؟؟..

وأما المذهب الثاني، فهو مذهب أهل الحرية:

أما أنصار الحرية والتقدم فإنهم لا يرون في هذه المقالات جميعها إلا ضروبا من الدعوى المجردة، أو السفسطة المموهة، أو الخلط بين موضوع الأخلاق وغيره، كما سيبينه فيما يلي:

١ - وأول ما نلاحظه على هذه الأقاويل شذوذها على إجماع المفكرين الأسبقين: فإنّ هؤلاء المفكرين وإن اختلفوا في شأن الفطرة الإنسانية على مذاهب ثلاثة[1] إلا أنهم من جهة جعلوا هذه الفطرة عامة في جنس البشر، فلم يزعموا

---

(١) تعددت الآراء حول الفطرة التي فطر الله الناس عليها: هل هي خيرة أو شريرة بالطبع؟ أو هي قابلة لكلتا الحالتين؟ وذلك على ثلاثة مذاهب حصرها الدكتور عزة رحمه الله فقال: «الأول: أن الإنسان خير بطبعه، والشر عارض له. وهو مذهب المتقدمين أمثال جان جاك روسو، وينسب إلى سقراط وأفلاطون.

والثاني: أن الإنسان شرير بطبعه، والخير طارئ عليه. وهو مذهب المتشائمين، كشوبنهور وأشباههم. ولعله من هؤلاء سيرى في الكنيسة المسيحية، حيث ترى أن الإنسان منذ خطيئة آدم قد انكتب شريرا لا حيلة في إصلاحه بنفسه، ولا غنى له عن منقذ ومخلص إلهي، تلك النظرية التي بنوا عليها عقيدة الفداء وما يتبعها.

والمذهب الثالث: إن الإنسان خُلق مستعداً للخير والشر جميعاً. وهو قول جمهور الفلاسفة، وعلماء النفس، والتربية، في هذا العصر. وهو مذهب وسط جامع، سبقهم إلى تقريره الإمام الغزالي وابن خلدون. غير أنهما يضيفان إليه أن الإنسان خلق إلى الخير أميل منه إلى الشر. وقد فصلا مذهبهما تفصيلا يتبين منه وجه التوفيق بين المذاهب كلها. وذلك أن من نظر إلى ما في الإنسان من العنصر الروحي الملكي، كما في عبارة الغزالي، وعنصر النفس الناطقة =

أنها خيرة في البعض شريرة في البعض بل هي إما هذا وإما ذاك، وإما كلاهما معاً، وفي الجميع (أي جميع الناس)، ومن جهة أخرى فإنهم اتفقوا للاتهم على قبولُ

=

(كما في تفسير ابن خلدون) قال: إنه خير بطبيعته، ومن نظر إلى العنصر الجثماني أو الحيواني قال بعكس القولين الأول، ومن نظر إليهما معاً كما هو الأصوب قال بالاستعداد للأمرين جميعاً.

ثم إن النصوص الإسلامية المتعلقة بهذه القضية، تشير إلى أن المذهب الوسط (مذهب الاستعداد المزدوج)، ففي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣] وقوله: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۞ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٧ - ١٠] حديث الجعل تسوية النفس من فعل التمازج المصور، ولكنه جعل تزكيتها وتدسيتها من فعل الإنسان، بل إن فيها ما يشهد في الوقت نفسه لكون هذه الفطرة المزدوجة أقرب في أصلها إلى السلامة والاستقامة قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] وقال: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

وفي الحديث قوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»..

نعم إن هناك فرقاً بين التعبيرين الأخيرين وإن كان في عمومية الخير، لا في زيادة الخير، ولا خفاء في أن الفطرة الأولى في المسألة الاعتقادية هي فطرة التوحيد وإن عوامل الشرك والوثنية أعراض طارئة، بل أمراض متأصلة، من أثر الإتباع والمحاكاة وأن الفطرة الأولى في الناحية العملية قصد يكون من المستبع الحكم فيها بالخير على أصل النشأة أخذاً من آية (التسوية) المشار إليها آنفاً.

ولكن من الصعب تعميم هذا الحكم في الأجيال والطبقات والأفراد، ولاسيما إذا لاحظنا اختلاف عامل الوراثة وما قد ينقله من الطبائع الحميدة أو الذميمة عن الآباء، ومهما يكن من أمر فإن أسبقية أحد الطبعين إلى الوجود لا يعني مطلقاً عدم قابليته للتحول إلى الأحسن أو الأسوأ، خلافاً لما يزعمه أعداء التربية والتعليم.

هذه الفطرة للتغير، والتبدل. وذلك بما لامتزاج هذه الفطرة وتركيبها (كما في المذهب الثالث). وبما لمرونتها وقبولها للانقلاب (كما في المذهبين الأوليين).

٢ - فإذا سلمنا أن فطرة الخير والشر ليست موزعة على السواء في البشر. واعترفنا بأنّ بعض[1] الناس يولد خيّرا بطبعه. وبعضهم يولد شريرا بطبعه. فإننا نفهم من هذه الأسبقية في ظهور أحد الطبعين منذ الطفولة أن يكون التحول إلى الطبع المقابل له أصعب وأبطأ: لتوقفه على عوامل خارجية جديدة.

ولكن، أيُّ دليل يدلُّ على أن الطبع البدائي الذي يولد عليه الحيوان، بل الإنسان، يصل إلى ذلك الحد الذي وصفوه لنا من الجمود والاستعصاء على كل تحول وتبديل؟..

الجواب: يجيب الجامدون والمتشائمون، وهم الذين يسميهم الغزاليُّ (أهل البطالة والكسل) محتجين على دعواهم بحجتين:

(الأولى) مقايسة نظرية، وهي أنه كما لا يمكن للإنسان أن يحول خلقته الظاهرية من الدمامة إلى الوسامة، كذلك فإنه لا يمكن له أن يغير طبيعته الباطنة منه الشرية إلى الخيرية، إذ لا فرق بين فطرة وفطرة: كلاهما من صنع الله الذي لا

---

(١) وقد يستأنس لهذا التنويع في النفس الجبلة بما في حديث (الناسُ معادن كمعادن الذهب والفضة). وحديث وفد عبد القيس الذي قال فيه الرسول عليه الصلاة والسلام لرئيس الوفد (إن فيك خصلتين يحبهما الله (الحلم والأناة) ثم قال له (جبلك الله عليهما) كما أنه يمكن تأييده بالتجارب النفسية المتكررة التي تثبت بها اختلاف طبائع الأطفال منذ نشأتهم. وظهور بعضهم منكرا بطبع الفضيلة وبعضهم بطابع الرذيلة والشذوذ الخلقي وبعضهم بطابع عادي غير متميز في أحد الجانبين. ولكن ليس في النصوص ولا في التجارب ما يدل على جمود هذه الطباع واستعصائها على التهذيب..

لتبديل خلقه.

الحجة الثانية – تجربة عملية: وهي أن كثيرا من أهل المجاهدة والرياضة حاولوا في أنفسهم تحطيم قوتي الشهوة والغضب، وإسكانهما غريزتي الأمل والألم، فباؤوا بالفشل. وإذا كانت هذه هي الوسيلة الوحيدة لاكتساب الخلق الحميد، وقد ثبت استحالتها، كانت غايتها محالة كذلك.

ونحن نلخص هاتين الحجتين، واحدة واحدة، على عكس ترتيبهما:

الرد على الحجة العملية:

أما الحجة العملية فإن الدليل التجريبي قائمٌ على عكس ما زعموا فيها. فقد وُفق الإنسانُ في كل عصوره إلى نقل طباع الحيوان من النفور إلى الألف، ومن الصعوبة والوعونة إلى السلامة والانقياد، ومن اعوجاج السير واضطرابه إلى استقامته والتظامه حتى إن الإنسان ليرقص الخيل، ويلاعبُ الطير، ويعلم الجوارح ألا تطعم مما تمسكه لربها، وهي في أشد الحاجة إليه ...

فإذا كان هذا هو الشأنُ في غرائز العجماوات، فكيف بالغرائز الإنسانية التي أثبت علماء النفس المقارن أنها أسهلُ قيادا وأعظمُ مرونة، بسبب نوعها وتعارضها،[1] وقبولها للمزج والتعديل بينها بترجيح بعضها على بعض.

أما الرد على الحجة النظرية: فنقول لو سلمنا جدلا استعصاء الطباع الإنسانية في أنفسها على المحو والإثبات، فإننا لا نسلّم استعصاءها على التهذيب والتنظيم، ألا وإننا ليس يلزمنا في تصحيح مذهبنا أن نثبت لأنفسنا سلطانا على قلب

(١) لا نرى غريزة المحافظة على الحياة يقابلها غرائز الحمية، وحب الحماية والدفاع عن العشيرة وكذلك غريزة الأثرة تقابلها غريزة المشاركة العاطفية في الألم والسرور وهكذا.

طباعنا وتحويل جراثومتها الأولى. بل يكفينا أن تثبت اقتدارنا على تعقيم هذه الجراثومة أو على إخصابها ثم على تربيتها بعد ذلك أو إهمالها. مثل حبتي عنب وحنظل. فإنك لست ببالغ ولو حرصت أن تجعل العنب حنظلا أو الحنظل عنبا. ولكنك تملك أنْ تضع إحدى الحبتين أو كلتيهما على صخرة جافة منساء لا تغذيها تربة ولا يرويها ماء. فلا تعطيك زهرا ولا ثمرا. وتملك أنْ تضعها في أرض طيبة تزويها من الأعاصير، وتحميها من الحشرات والطفيليات، ثم تتعهدها بالماء والسماد، حتى تنبت لك النبات التي تؤهلها له طبيعتها، ثم لا تزال تلاحقها، تقويما لاعصلتها وتهذيبا لأشواكها، وتسوى لها طولا أو عرضا على الشكل والمقدار الذي ترضاه لها. فكذلك الروح وما فيها من قابليات واستعدادات وسجايا وجبلات، لا تستطيع أن تبدّل عناصرها تبديلا، ولكنك أهلٌ لأن تتعهد عناصر الخير فيها، إمدادا بما العلوم والمعارف، ورفدا بالعمل الصالح، وصقلا وجلاءً بالتقدم على السقطات والزلات، وبما شئت من تزكية وتنمية كما قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

وأنت أهلٌ كذلك لأنْ تدفع مراتها بعلوها صدأ الخبث وتغشاها عدوى خلطاء السوء وتراكم عليها نقائض العادات الذميمة، كما قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤].

وبالجملة فإما يكون الجهاد الخلقي عبثاً في أحد افتراضين لا ثالث لهما:

أن تكون النفس الإنسانية قد خلقت خلقا كاملا مستجمعا لكلّ أطوارها، أو أن تكون خلقت بتراء جامدة غير قابلة للكمال. أما هي فكما قال الغزالي ناقصة بالفعل ولكنها منطوية على إمكانيات الكمال، قابلة بالقوة لما شاء الله من درجات الترقي والتدلي، فقد اتسع ميدان الجهاد أمام كلّ مجاهد.

وذلك كله مما توحي به الآياتُ القرآنية الكريمة حيث يقول الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٧ - ١٠] فجعل تسوية النفس من فعل البارئ والمصور، ولكنه جعل تزكيتها أو تدسيتها من عمل الإنسان.

وهكذا تسقطُ حجّة المعارضة بشقّيها النظريّ والعمليّ.

الرّد الآخر على المقايسة النّظريّة والتّجربة العمليّة:

ذلك أننا نقبل تحديهم لنا بالمقايسة على الخلقة البدنية، ونقول: إننا وإن لم نملك أن نغير طبيعة أبداننا وأن نشتهيها خلقا آخر، فإننا نملك أنْ نعالجها من أمراضها، وأن نهذّب شذوذها بتقليم الأظافر، وبإزالة ما يغشاها من الشعث والغبار، وأنْ نجملها بما نشاء من الزينة الظاهرة، وإن رسالتنا في الجهاد الروحي لا تعدو هذا النمط.

وكذلك نقبل الحجة التجريبية ونقولُ: إننا ليس علينا أن نمحو من نفسنا غريزتي الشهوة، والغضب، كما زعم المجادلُ، كيف وهما أداتنا في الحياة لاجتلاب نفعها، واستدفاع ضرّها، فمثل غريزة التشهي والتمني، كمثل كلب الصيد الذي نبعثه في طلب رزقك، ومثل غريزة الألم والغضب، كمثل كلب الحراسة الذي ندفع به اللصوص والمعتدين عن نفسك وحريمك، فكما أنه ليس من الحكمة والرشد أن نقتل كلبيك، كذلك ليس من الحكمة والرشد أن نقتل غريزتي الغضب والشهوة فيك، ولكن عليك أن تعلّم كلب صيدك ألا يختطف الطير الأليف المملوك، وأن تعلم كلب حراستك ألا يسبح في وجه الضيفان، وهكذا واجبك أن تنظم سير غرائزك إقدامًا أو إحجامًا، على مقتضى قانون الشرع والعقل، وإذا كانت التجربة القاصرة الناقصة قد فشلت في هذه المهمة، فإنّ التجربة العسيرة الظافرة التي لا

بزيدها الإخفاق إلا معاودة وإلحاحا وشيئا بالمثل العليا. قد أثبتت دائما نجاحها وانتصارها. نشهد بذلك سير الحكماء والمربين في أنفسهم وفي تلاميذهم.

وبعد فإننا نلاحظ أن في دعوى المعارضة بحظة وتعميما في مقام كان حقه التفصيل والتقسيم. ذلك أن هاهنا فضيلتين من السجايا:

١ – طباعاً قاصرة الأثر على نفسية صاحبها اسمها حبلات بمعنى أنها لا تهدف به إلى عمل حميد أو ذميم.

٢ – وطباعاً حافزة له على فعل الخير أو الشر.

ونعم أكثر ما جربه المعترضون هو من قبيل الفضيلة الأولى.

وهي أيضا خارجة عن محل النزاع (موضوع الأخلاق). فهم إذا قالوا لنا مثلا: إن المرء قد يولد متقائلا أو متشائما. مرحا أو كئيبا. ذكيا أو بطيء الإدراك. ذكورا أو شديد النسيان. متقوقا للفن أو محروما من حاسة الجمال. نزاعا للاقتناء كثير الإنزواء. أو ميالا للخلطة نفورا من الوحدة. وأنه لا حيلة له في تغيير هذه السجايا.

قلنا: وماذا يضيرنا هذا العجز إذا كانت الصفات المتقابلة لا تمنع أصحابها – في أي الطرفين فرضوا – أن يكونوا فضلاء أتقياء. مؤدين لواجباتهم نحو الخالق والمخلوق؟

فهذه الفضيلة – من السجايا – كلها لا صلة لها بقانون الأخلاق. ولا ننقض مذهب الجمهور فيه..

وإنما الذي يتصل بموضوعنا من الطباع الإنسانية هو ما يكون منها ذا نزعة عملية نحو الفضيلة أو الرذيلة، كما لو قيل لنا: إن صنفا من الناس ينشأ منذ طفولته شجاعا جريئا. وصنفا آخر ينشأ جبانا مترددا. وأن الرجل قد يولد سخيا

أو شحيحا، لين العريكة أو شكسا خشن الجانب، إلى نحو ذلك. وأنّ كلّ ضرب من هذه الأخلاق يوحي إلى إرادة صاحبه حتما تنفيذ مقتضى جبلّته.

فنقول هاهنا أيضا: يجب أن نفصل بين الإيحاء وقبول الإيحاء. فكلّ عمل الطبيعة والجبلّة أنها تدعونا وتلح علينا أنْ نتخذ اتجاها معينا في سيرنا. ولكن **في وسعنا نحنُ أن نلبي الدعاء وأن نرفض الرجاء**، وما أحكم التعبير القرآني البليغ حين يقول: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: ٥٣].

فلم يقلْ: الحاكمة بالسوء أو المتجهة إلى السوء، ولنستمعْ إلى قوله سبحانه حين يحكي محاجة الشيطان لأوليائه وقولهم لهم: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم﴾ [إبراهيم: ٢٢]. **هكذا حصر كل سلطانه في مجرد الدعوة**، ونفى عليهم المسؤولية بأنهم هم الذين استجابوا لتلك الدعوة. ذلك أن المسؤولية إنما تقرر في الأعمال الإرادية والإرادة وإن كانت جهازا متصلا بسائر الأجهزة النفسية، إلا أنها في الوقت نفسه منفصلة عنها، **وبعبارة أخرى** أنها متصلةٌ بها **اتصال استشارة وإنارة**. وليس اتصال التحار وارتباط آلي ولا شبه آليّ فموقف الإرادة في استقلالها عن العواطف والنزعات، وعن الأفكار والتذكرات وغيرها، مع ارتباطها بها في المجموعة النفسية. **مثال**: كموقف القاضي في استقلاله بالنطق بالحكم، مع ارتباطه بجهاز العدالة كله، من اتهام وشهادة، وحجج ودفاع.

مثال آخر: كملك له بطانتان تصفُ له إحداهما الخير وتحميه فيه، وتزينُ له أخراهما السوء وتغريه به، والأمرُ في النهاية إليه.

وأخيراً: فإننا نستطيع أن ننزل مع هؤلاء الجبريين إلى النهاية وأنْ نسلم جدلا كلّ المقدمات التي سبقتْ مناقشتها: فنسلم لهم أولَ كلّ شيء:

١ - أنّ الناس ليسوا سواءً في الجبلّة العامة.

٢ – وأن الطبيعة تؤهل كلَّ طائفة منهم لناحية معينة من السلوك في الحياة.

٣ – ثم نسلم لهم أنَّ هذا الميل الطبيعي لا حيلة للمرء في نزعه ومحوه، ولا في تنظيم آثاره.

٤ – ونسلم أخيرا أنَّ هذا العجز لا يسري على الطباع المكتسبة وحدها، بل على السجايا المتصلة بصميم السلوك الأخلاقي كذلك.

غير أننا نلفت نظرهم بعد هذا كلِّه إلى أنهم حين يتحدثون عن وجود الطباع واستعصائها، إنما يتحدثون عن ذلك الطبع الذي قد تغطيه طبقةٌ سميكة من عوائدنا الشخصية، أو الوراثية، أو المكتسبة إلينا من عدوى المجتمع، حتى إنه ليخفى أمره على الناقد البصير، بل قد يخفى على المرء نفسه كُنهُ نزعاته وميوله ويخدع في حكمه على استعداداته. إما: لقلة عنايته بتحليلها، وإما لفقد الفرص المواتية لظهورها. مثال: قد يجهلُ الزوج الذي لم يرزق ولدا قط مبلغ حنان الأبوة ورأفتها، وقد يجهلُ طالب العلم كنه ميوله الأدبية أو العلمية في فترة طويلة من سني دراسته، وقد يجهلُ الجندي مدى قدرته على سياسة الجماعة وتصريف أمورها، لأنه لم يتول أمر القيادة يوما ما. فإذا تغيرت ظروف كلِّ واحد منهم أشرقت فيه صفاتٌ وملكاتٌ جديدة، وعرف من نفسه ما كان ينكره منها، بل ربَّ كلمة تصيح تصادفُ القلب وربَّ حدث مفاجئ يصدمُ الشعور، فإذا مجرى الحياة كلها قد تغير في طرفة عين، وإذا الموج يعود مستقيما، والفاجر العريد يغدو تقيا نقيا، وخير مثال على ذلك قصة الفضيل بن عياض (رحمه الله).

وجملة القول في هذا الوجه: أننا إذا سلمنا أنَّ الرياضة، والمعالجة، وتقليب

وجوه التجارب لا تخلق طبعا جديدا، فإنها على الأقل تكشف[1] لنا عن الطباع الحقيقية ما لم يكن في حسبان أحد وجود جرثومته في النفس، وكفى بهذا فائدة للتربية والتهذيب.

وهكذا يتبين لنا: أن الذي يعتمد على ظواهر السلوك وعلى مجاري العادات في حكمه بعدم تطور الطباع، إنما يعتمد على جرف هار، وأن مثله كمثل من يحكم على الصحراء القاحلة الجرداء بأنها لا تقبل الإنبات، دون أن يجرب سقيها، أو حرثها، أو معالجتها بسائر ضروب المعالجة.

فعلة ما يتوهمه الناس من جمود الطباع هو هذا اليأس، وهو فقد الثقة بالنفس، ومفتاح الخير كله في العمل والأمل، واليقظة والجد، والحرص على الإصلاح والتقدم، وتلك هي التوصية الذهبية التي أوصانا بها صاحب الرسالة الخالدة ﷺ حين يقول: «احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز».

وتلك هي حقيقة الجهاد الأعظم الذي قال فيه الرسول الكريم: «المجاهد من جاهد نفسه»، وقد وعد الله الذين يحافظون على عمل الصالحات بأن يصير الصلاح ملكة لهم، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ﴾ [العنكبوت: ٩].

كما وعد المجاهدين لأنفسهم بإبلاغهم غايتهم من الهداية، فقال جل شأنه ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وهي آية مكية لا تعرف الكفاح بالسيف، ولكن بالصبر والقناعة، وقوة الإرادة وتحدي المغريات المثيرات، والصمود

---

(١) لا يلتبس علينا التفريق بين هذه التجربة الخلقية وبين التجربة النفسية فهذه الأخيرة تنصب عن ظاهرة موجودة مختبئة لتعرف ما هو كائن، وتلك تنصب عن ظاهرة يجب أن تكون لتحول إليها ما هو كائن ....

أمامها كالصخرة الراسية أمام الرياح العاتية، وقد جاء في الحديث الصحيح: «أن الرجل لا يزال يصدق ويتحرى الصدق حتى يكون صديقاً».

ومن أوضح الأحاديث الصحيحة في الدلالة على فضل الجلد والمثابرة وأثرهما في إزالة الرغوثات الجبلية، وتكوين الخُلُق الحميد المضاد لها، قوله عليه الصلاة والسلام: «وإنه من يستعفف يعفّه الله، ومن يستغن يغنه الله، ومن يتصبّر يصبّره الله».

المبحث الثالث

علم الأخلاق، وتقسيمه إلى نظري وعملي

تمهيد:

قد يكون في وسع الإنسان أن يستغني طول حياته عن بعض مسائل العلم، والمعرفة، فلا تخطر له ببال، بل قد يستطيع أن يستغني عنها جميعها فترة طويلة، أو قصيرة، من عمره ولكنّ أحدا لن يستطيع أن يخلّي ذهنَهُ من المسألة الأخلاقية طرفة عين..

ومن هنا مسّت حاجة كلّ عاقل: إلى أن يكون عنده قانون حاضر بالفه الجواب الصحيح عند كلّ استفتاء، ويعصم إرادته عن الخطأ في التوجيه والاختيار.

ذلك القانون هو **علمُ الأخلاق:**

تعريفه: فهو: "جملة القواعد التي ترسم لنا طريق السلوك الحميد، وتحدد لنا بواعثه وأهدافه"، أو هو: "علم يوضح لنا الحياة الأخلاقية، ويساعدنا على معرفة الغاية الأخيرة للحياة، ويبين لنا المقياس الأخلاقي الذي نهتدي به في الحكم على الأعمال": وبعبارة أخرى:

هو علم يفسر لنا معاني الخير والشر، ويوضح لنا الصورة المثلى التي ينبغي أن تتبعها الناس في معاملتهم للآخرين وبين ما ينبغي أن يقصده الناس في أعمالهم من غايات، **وباختصار هو علم يبين الطريق لما ينبغي أن يكون**[1].

وموضوع علم الأخلاق هو هذه المباحث جميعها التي أشرنا إليها، حيث ينقسم البحث في علم الأخلاق إلى مجالين متميزين، هما مجال البحث في **الأخلاق**

---

(١) راجع: مقدمة في علم الأخلاق للدكتور محمود حمدي زقزوق ص ١٨.

العملية، ومجال البحث في الأخلاق النظرية، فكلمة (علم الأخلاق) لفظ مشترك بين نوعين من البحث:

الأول – علم الأخلاق العملي:

يبحث عن أنواع الملكات الفاضلة التي يجب علينا التحلي بها، كالإخلاص والصدق، والعفة والشجاعة والعدل، والوفاء، وأمثالها. وهذا النوع في الحقيقة هو أمس الضربين بالحياة، وأحقهما بأن يكون درسا في كل بلد، فهو الغذاء اليومي، بل هو الواجب العيني، وقد عرفت كل الأمم والشعوب، في القديم والحديث، هذا النوع من الأخلاق العملية وحثت على آدابه التي تصل إليها بالفطرة، أو بالفكرة، أو بالتجربة، أو بالوراثة والرواية.

الثاني – علم الأخلاق النظري:

يبحث عن المبادئ الكلية، والمعاني الجامعة، التي تشتق منها تلك الواجبات الفرعية، كالبحث عن حقيقة الخير المطلق، وفكرة الفضيلة من حيث هي، وعن مصدر الإيجاب ومنبعه، وعن مقاصد العمل البعيدة وأهدافه العليا، ونحو ذلك، ويسمى (فلسفة الأخلاق) أو (علم الأخلاق النظري) وعلاقته بعلم الأخلاق العملي كعلاقة علم أصول الفقه بعلم الفقه.

فهي شأن الخواص والمجتهدين، ولا يطلب من غيرهم إلا كما تطلب الكفاية بعد تمام الفريضة.

ولذلك لا نجد له من الأقدمية، ولا من الشمول ما لعلم الأخلاق العملي.

فالوثائق التاريخية التي وصلت إلينا لا تشير إلى أنّ قدماء المصريين عرفوا هذا النوع من الفلسفة، إلى جانب الفلسفة النظرية المعروفة لهم في الإلهيات والكونيات. ولعل فلاسفة اليونان هم أول من قسم الفلسفة إلى قسمين:

(فلسفة نظرية): تبحث عما يجب علمه واعتقاده. و(فلسفة عملية): تبحث عما يجب عمله والتحلي به.

ومعنى كون فلسفة الأخلاق فلسفة عملية أنها تتعلق بالعمل: لا أنها هي من نوع العمل. فإنَّ الفلسفة كلها بحوث نظرية وإن اختلفت مادتها وموضوعها. فإذا تعلقت بالحق الذي يعتقد، كانت نظرية في أداتها وفي موضوعها معاً. وإذا تعلقت بالخير الذي يفعل، كانت نظرية في أداتها عملية في موضوعها. بل علم **الأخلاق العملي** نفسه هو أيضا من قبيل النظر لا العمل. وإن كان العمل مادته كما هو مادة العلم النظري. مع هذا الفارق الوحيد بينهما: وهو أن العمل - الذي هو موضوع العلم العملي - أنواعٌ من الأفعال، تبقى مثلاً في الخارج كالصدق، والعدل، ونحوهما. بينما موضوع العلم النظري هو جنس العمل المطلق، وفكرته المجردة، التي لا يتحقق مسماها خارجا إلا في ضمن الأنواع التي يبحث عنها العلم العملي، تلك الأنواع التي تعد من قبيل الوسائل لتحقيق الخير المطلق أو الفضيلة الكلية التي يبحث عنها العلم النظري. وهكذا يمكن اعتبار القسم العملي (فناً) أي علما تطبيقيا، بالنسبة للقسم النظري، ويمكن اعتباره في الوقت نفسه (علما نظريا) بالقياس إلى ضروب التخلق وأساليب السلوك التي هي التطبيق الفعلي الحقيقي لقواعد ذلك العلم.

ومن تأمل ضروب الواجبات الأخلاقية وكثرتها وتزاحمها على الأوقات، وشدة الحاجة في تطبيقها إلى دقة الفهم، وسلامة في الذوق، وحكمة في السياسة، للتوفيق بين مختلف المطالب الجسمية والاجتماعية والروحية وغيرها، على نسب قد تختلف باختلاف الظروف والملابسات، أدرك أن السلوك الأخلاقي جدير بأن يعد فنا من أرقى الفنون الجميلة، لمن عرف كيف يؤلف من حياته اليومية صفحة منسقة

كاملة، على منهاج قول الرسول ﷺ ذي الخلق العظيم: «إن لربك عليك حقا، وإن لنفسك عليك حقا، وإن لأهلك عليك حقا، وإن لزوجك عليك حقا، فأعط كل ذي حق حقه».

المبحث الرابع

الاعتراضات على علم الأخلاق النظري ومناقشتها

في القرن الماضي (التاسع عشر الميلادي) ظهرت في فرنسا مدرسة فلسفة جديدة، أسمت نفسها (المدرسة الاجتماعية)، مهد لها (أوجيست كونت) بفلسفته الوضعية، وكان من أكبر دعاتها (أميل دور كايم)، و(ليسيان ليفي بريل) اللذان حاولا هدم النظريات القديمة في الدين والفلسفة والمنطق والأخلاق قائلين بأنها لا تهبط من السماء، ولا تنبع من عقلية الفرد، بل هي وليدة العقل المشترك، الذي هو ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية.

ونقتصر بحثنا هنا على الخملات التي وجهتها هذه المدرسة إلى علم الأخلاق، فقد ذهب (ليفي بريل) في كتابه الذي وضعه أول هذا القرن (العشرين) تحت عنوان: (الأخلاق وعلم الآداب العرفية) إلى أنه لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد علمٌ نظري للأخلاق، وأبدأ قوله بأربعة أمور نوجزها فيما يلي:

١ـ أنّ فكرة (فلسفة نظرية) هي ذاتها فكرةٌ متناقضةٌ.

٢ـ لأنها على فرض إمكانها فإنها عبثٌ ليس له جدوى.

٣ ـ و٤ ـ أنها مبنيةٌ على فرضين غير مسلمين، (أحدهما): أنّ الإنسانية واحدةٌ في الناس جميعاً، لا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة. (والثاني): أنّ الوجدان الخلقي وحدةٌ لا تتنازعها العواملُ المتباينة، وأنّ الواجبات الأخلاقية مجموعةٌ متماسكةٌ لا تنافر فيها ولا تعارض.

ونرى عند بسط هذه الاعتراضات أنها وإن كانت تتجه في شطرها الأول إلى إبطال القسم النظري وحده، إلا أنّ شطرها الأخير يهدف إلى إبطال القسمين، النظري والعملي، جميعاً.

الواقع أنّ مهمة هذه الفلسفة هو كلمة الوجوب من معاجم الأخلاق كلية، بحجة أنّ السؤال (عما يجب أن يكون) لا محلّ له في العلوم، وأنّ مطلب العلم إنما هو البحث (عما هو كائن). فالذي تطلب دراسته في الأخلاق هو:

ماذا يفعل المجتمع في الواقع؟ وماذا يترك؟. وهكذا يريدون أن يصبح علم الأخلاق فرعا من **فروع علم الاجتماع**، يسمى **علم الآداب العرفية**، أو **علم الاجتماع الأخلاقي**، وتقتصر مهمته على وصف سلوك الناس وأخلاقهم على ما هي عليه، لا كما يجب أن تكون.

فلنعد إلى بسط الاعتراضات الأربعة ومناقشتها:

تقرير الاعتراض الأول – وهو التناقض في فكرة الفلسفة النظرية:

بيانُ ذلك أنّ من طبيعة الفلسفة أو العلم النظري أنها تبحث عن الحقائق وتكشفها على ما هي عليه في الواقع، فلا بدّ من وجود معلوم في الواقع يكشفه هذا العلم، لكن قضية كونها علمية، أي تشريعية أمرة ملزمة، أنها تطالب بتحصيل شيء يجب أن يكون ليس واقعا بالفعل، لأنّ الأمر بشيء إنما يكون قبل وقوعه، لا بعد وقوعه، ولا في حال وقوعه، وهكذا يكونُ موضوعُ هذه الفلسفة موصوفا بوصفين متناقضين: أنه **واقعٌ وأنّهُ ليس بواقع**، ويكون الحكم الواحد في هذا العلم يمتُّ إلى فصيلتين متباينتين أيضا، لأنه باعتبار أنه وصفٌ لموجود، يكونُ حكما وقوعيا، وباعتبار أنه طلب لما ليس بموجود – وهو حكم قيمي مثالي – فيكون وقوعيا مثاليا معا، أو بخيارا إلهيا في آن واحد من جهة واحدة أي من جهة حقيقته ومعناه، وهما بين البطلان، ولا يقال:

إنّ هاهنا حقلين منفصلين أحدهما وصفي وقوعي، والآخر تشريعي قيمي، والثاني منهما تابع للأول ونتيجة له لأن هذه محاولة محال، فإن الواقعية لا تلدُ مثالية

أبداً. والخبر لا ينتج بذاته بحيثة من الخيل.

هذا هو تصوير الاعتراض.

ولكنا لو تأملنا مليا لاكتشفنا ما فيه من مغالطات خفية. فإنّ كلمة (الواقع) في تعريفنا الفلسفة بأنها البحث عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الواقع، لا تعني الواقع في الزمن الحاضر بل في الحقيقة ونفس الأمر، سواء أكان وقوعه في الماضي أو الحال أو الاستقبال. فتشمل ما كان، وما هو كائن وما سيكون، وتشمل المتناهي واللامتناهي، بل تشمل المعدوم الذي لا يرى صوب الوجود، وتشمل من المعدومات الممكن والمحال، وتتخطى المباني إلى المعاني، وتتجاوز المحسوس إلى المجرد. **وبالجملة**، فإنّ التأمل الفلسفي يتناول كل ما يتعلق به الفكر ويخطر بالبال، لمعرفة الحق فيه، بل يتناول الفكر نفسه وحدود عمله ومنهاج سيره وما فيه من مبادئ ثابتة أو متحولة، وما يتطلع إليه من قيم عالية أو نازلة. **فلا عجب إذاً أن يكون للأخلاق فلسفة، كما للعقائد فلسفة**، ألا وإن الفلسفة في كل شأن تتناوله ترد الفروع فيه إلى أصولها الأولى وقواعدها العامة، وتزن كل طائفة من المعاني بميزانها اللائق بها. فتزن الأحكام والأوامر الأخلاقية بميزان العدل والقسط، طبقا لمنطق القضايا الإنشائية، كما تزن العقائد والقضايا الإخبارية بميزان الحق والتصديق، الذي يقتضيه وضعها العقلي.

وهكذا يتبين جلاء: **أن فلسفة الأخلاق فلسفة وصفية تصويرية**، كاشفة لأصول القيم الأخلاقية، ولكنها بتقرير هذه الأصول وإرسائها تبعث في النفس إيمانا بعدالة تلك القيم واقتناعا بأنها تستند إلى حقائق ثابتة، وتستند إلى مقدسات سامية، ومن شأن هذا الإيمان بدوره، أن يوحي إلى النفس أمرا علويا بوجوب تحقيق تلك القيم الكبرى.

فهما إذن حكمان منفصلان لا اختلاط بينهما، ولا التباس في أمرهما. وأنّ أولهما يستتبع ثانيهما حقاً، لكنه لا يستتبعه استتباع المقدّمات القياسية لنتائجها المنطوية فيها، حتى يقال إن الخبر لا ينتج إنشاء، بل استتباع الأسباب لمسبباتها والوسائل لمقاصدها. فإنّ معرفة مبررات القانون، والاقتناع بعدالته يجذبُ النفوس إلى امتثاله، ويغريها بطاعته عن محبة وطواعية.

تقرير الاعتراض الثاني – وهو أن بحوث الأخلاق النظرية جهودٌ ضائعةٌ:

ذلك أنه كان من المنتظرُ عند الاختلاف في المبادئ النظرية العامة، أن يستنبط من كل مبدأ قواعد عملية تناسبه، مخالفة للقواعد الأخرى غير أننا إذا قرأنا الفلسفات الأخلاقية على تنوعها وتنازعها نراها تتلاقى عند قواعد عملية متشابهة بل متماثلة، حتى إن أنصار المذهب النفعي، ينادون كغيرهم بمبدأ «**أحب عدوك كما تحبُّ أخاك، وأحب أخاك كما تحب نفسك**» .. وأنصار المذهب الحيوي التطوري يوافقون الواجبيين على التزمت الصارم الذي لا قيد فيه ولا استثناء. وهكذا نرى القواعد التطبيقية تسير مستقلة تمام الاستقلال عن المبادئ النظرية.

وبا ليت أمر الفلسفة الأخلاقية وقف عند حد خلوها عن النتائج العملية، وبقيت لها فائدة نظرية تمسُّ عقائد المجتمع وآراءه. ولكنا بينما نرى الفلسفات العلمية، والفلسفات الدينية، تترك أثرها في المجتمع، ونلاقي من رجال الأديان حركة قوية في تأييدها أو معارضتها، نرى هذه النظريات الأخلاقية تسير على حافة الحياة ولا يحسُّ بها أحدٌ، بل يحدثُ التطورُ في آداب المجتمع بعيدا عن التأثر بها إطلاقا. وهكذا نراها عاطلة عن كل فائدة تشريعية أو اجتماعية ..

ونحنُ نجيب عن هذا الاعتراض بشقيه، فنقول: أما

١" – دعوى اتفاق أصحاب النظريات الأخلاقية كلهم على قواعد عملية

واحدة: فهي دعوى غير صحيحة. فهناك مثلا مذهب القوة الذي ينكر كل القواعد الأخلاقية المعروفة، ويرى أنها ما وضعت إلا لاستغلال الضعفاء والسيطرة على الجماهير. وأنّ القوة هي التي تجعل الحقّ حقاً والباطل باطلا. وهناك مذهب المتعة والمسرة، الذي يوصي باغتنام اللحظة الحاضرة، واقتناص مشتهياتها دون حساب للماضي ولا للمستقبل. ثم يبقى السؤال عن الفائدة في دراسة المذاهب الأخرى، المختلفة في نظرياتها، المتحدة في تطبيقاتها.

وجوابه: أنّ تضافر النظريات المختلفة على قاعدة واحدة، كترادف الأدلة المتنوعة على الدعوى. فهي بمثابة التحريض بمختلف الوسائل على العمل بتلك القواعد، كأنها تقول لنا:

من كان همه طلب الكمال الإنساني لذاته فعليه بالتحلي بالفضائل. ومن كان همه المتعة الروحية الحقيقية فعليه بالتحلي بالفضائل. ومن كان همه المصلحة للفرد أو الجماعة فعليه بالتحلي بالفضائل وهكذا..

٢" - وأما قولهم إن قافلة الحياة الاجتماعية تسير غير مبالية باختلاف الفلاسفة في المبادئ العليا للأخلاق. فنقول: إن المجتمع طبقتان: طبقة العامة والجماهير ذوي الحياة الكادحة: الذين ليس لهم من الفراغ ما يلتفتون فيه نحو هذا الدور. وطبقة الخاصة المثقفين: الذين لا يكتفون بمعرفة الطرق العملية، حتى يضموا إليها براهينها النظرية، ومبادئها الكلية. وكلّ طائفة من هؤلاء المثقفين مشرب في الاستدلال، وغرضٌ يسعى إليه في الحياة. فهؤلاء بعنيهم أشد العناية أن يستعرضوا هذه النظريات ليختار كل منها أقربها لاقتناعه، أو يتزودوا من جملتها، ويتسلحوا بمختلف أسلحتها: للانتصار على مذاهب الهدم ونزعات التشكيك في حقيقة القانون الأخلاقي.

* بسط الاعتراض الثالث: إن جميع النظريات الأخلاقية تدعي وجود قانون عام للإنسانية كلها. ووجود قانون عام كهذا يفترضُ وجود طبيعة إنسانية متشابهة، لا تختلفُ باختلاف الأمم والمدنيات ولا باختلاف الأقطار والعصور. لكن الواقع أنّ هذه الفطرة المتواحدة لا وجود لها ذلك أنّ الناس صنفان بدائيون ومتحضرون. فأما البدائيون، فلا محلّ في عقولهم لفكرة القانون الأخلاقي. لأنهم لا يعرفون سوى الفوضى المطلقة والتي لا رادع فيها من ضمير ولا قانون. وأما المتحضرون فإنهم وإن عرفوا فكرة القانون. إلا أنهم يعرفونها في صور متناقضة. فالأخلاق في الشرق غير الأخلاق في الغرب. والأخلاقُ عند الأمم القديمة غيرها عند الأمم الحديثة. الخيرُ هنا شرٌ هناك. والعدلُ هناك ظلم هاهنا.

الرَّدّ الأوَّل ـ هذه الحجة قديمة: كان يروجها سوفسطائية اليونان. ثم جددت في عصر النهضة الأوروبية بقلم بعض مشاهير كتابها أمثال (مونتيني) و(باسكال) ثم انتحلتها هذه المدرسة الاجتماعية. وتوسعت في سرد شواهدها نقلا عن الرحالة والسائحين القدامى والمحدثين.

ونحن لا نطيلُ النقاش في قيمة هذه المصادر **وضعف الثقة العلمية** بها:

١ – لكثرة تناقضها.

٢ – وقلة تحري كتابها.

٣ – وضعف خبرتهم بالناحية الأخلاقية.

٤ – ولأنّ ولوعهم بالغرائب – بزعمنا لشهوة قرائهم – يدفعهم إلى ترك معالم التشابه والاتحاد بين الأمم. وتتبع المفارقات والشواذ منها لعرضها في صورة قواعد عامة.

الرَّد الثاني: ولكننا نكتفي بأن نقول في صميم الموضوع: إن ما نسبوه إلى

الجماعات البدائية من خلوها من كل قاعدة للسلوك هو على طرف النقيض من الواقع الذي تضافرت عليه كلُّ الدلائل. وهو أنَّ هذه الجماعات تبالغ في تشددها وتضييقها في أسلوب الحياة والمعاملات إلى حد التزمت أو الخرافة. وأن ما نسبوه إلى المتحضرين في القرن مثلا. من رمي الأمهات أطفالهن إلى الحيوانات المفترسة تخلصا منهم - إنْ ثبت - فإنما يحدث في أوقات الضرورات القصوى. التي تبيح كل محظور. حتى في أرقى المدنيات. وليس من المعقول أن تكون عاطفة الأمومة في الإنسان أشد قسوة ونجورا منها في الحيوان. الذي قال في شأنه الرسول الرحيم: «جعل الله الرحمة مائة جزء. فأمسك عنده تسعةً وتسعين جزءا. وأنزل في الأرض جزءاً واحدا. فمن ذلك الجزء تتراحم الخلق. حتى إن الفرس لترفع حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه» ... على أنه ينبغي لنا عند اقتباس الشواهد الأخلاقية أن نفصل بين أعمال الناس وأحكامهم. فالذي يدل على خلو النفوس من قانون أخلاقي ليس هو وقوع الظلم ولكنه استساغة الضمائر له وعدم استنكارها إياه. أما مجرد وقوعه فمعناه أن القانون لم يطبق ولم ينفذ. أرأيت لو أن رجلا أوروبيا جاء إلى بلاد الإسلام في عصرنا هذا. فأخذ يستقي قانون الإسلام وتعاليمه من واقع سيرة أهلها. أيكون حكمه صحيحا؟

فالذي يأتي المحرم عالما بحرمته. شاعرا بتأنيب ضميره. لا يقال أنه لا يعرف للأخلاق قانونا. ولكنه يعرفه ويخالفه. نعم لو وُجدنا في أمة ما قانوناً يبيح له القتلَ والسرقة مثلا فأصبحا أمرين مستباحين بلا استهجان ولا تكبر من ضميرها. إذا لساغ لنا أن نقول بفقد قانون الأخلاق عندها. وما يذكر عن قدماء الرومان من أنَّ رب الأسرة كان له حق الموت والحياة على زوجه وأولاده: يقتل من يشاء ويستحيي من يشاء. لا نستطيع أن نفهمه على معنى أن قلوب الآباء في هذه الأمة كانت مجردة من الرأفة على أهليهم. ولكن على معنى أن القانون خوّل رب الأسرة

فيها سلطة القاضي في العقاب والتأديب لمن يستحق. وكذلك ما يقال عن قانون أسبارطة من أنه كان يبيح الاختلاس والنهب في بعض المواسم. نفهمه على أنّ ذلك كان نوعا من اللهو أو التدريب على أساليبهم في الغزوات والحروب. عن تراضٍ منهم.

وبعد فإنّنا حين ندعي أنّ حاسة التمييز بين الخير والشر مودعة في كلّ ضمير، حتى في ضمائر الأشرار والمجرمين. كما قال الله تعالى: ﴿بَلِ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة ١٤ - ١٥] وكما قال: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧ - ٨] لا نزعم عصمة العقول والضمائر من الخطأ في تحديد الحسن والقبيح، والخير والشر، ولو في بعض الأحيان. ولكننا نستطيع أن نقرر مطمئنين أن هذه الأخطاء إنما تكون:

١ - حيث يجتمع في الفعل الواحد جهتا خير وشر، فتختلف الأنظار في ترجيح أيهما.

٢ - أو حيث تكون الإصابة في الحكم بحاجة إلى شيء من التروي البعيد عن الهوى.

٣ - أو حيث تطمس معالم الصواب في بعض الشؤون ويخفى طريقه، حتى تعجز العقول عن الاهتداء إليه، ما لم يمدها نورٌ من الوحي السماوي. ومن أجل ذلك أُرسلت الرسل وأُنزلت الكتب، إيضاحا لمعالم الحق، وتكميلا لمكارم الأخلاق.

شرح الاعتراض الرابع: قالوا إنّ وجود قانون عام للأخلاق لا يقترض وجود طبيعة إنسانية عامة متشابهة في الجماعات والمدنيات فحسب، بل إنه يستلزم قبل كلّ شيء:

١ – أن يكون هذا القانون نفسه مؤلفا من واجبات متساندة متعانقة لا تنافس بينها.

٢ – وأن يكون الوجدان الأخلاقي الذي ينبع منه هذا القانون مؤلفا هو أيضا من عناصر مؤتلفة غير متضاربة. لكن كلا اللازمين باطل. وما أدى إلى الباطل باطل.

فالقانون الأخلاقي مجموعة متناغمة من الواجبات الفردية والأسرية والمهنية والوطنية والإنسانية. والحياة نفسها مجموعة متعارضة من المطالب البدنية والعقلية والسياسية والتربية. بل الوجدان الخلقي عند كل واحد منا هو مجموعة متناقضة. بعضها من محاكاة البيئة. وبعضها موروث من عصور متفاوتة. دينية. أو قومية. أو أجنبية.

هذا هو الاعتراض الرابع والأخير:

ونحن لا نشفع أنفسنا بمنع ما يحوبه من المقدمات. ولكنا نسلم جدلا وجود تلك المفارقات في أحكامنا. وتلك المعارضات من واجباتنا. ونجيب، بأن الفيلسوف في استنباطه للقانون الأخلاقي العام، لا يستغرق هذه الوجدانات الفردية المعقدة المتناقضة. بل إنه يسمو عن الجزئيات إلى المجردات. ويرجع إلى طبيعة الإنسان من حيث هي. ليعرف مقتضياتها وحقوقها العامة. ومتى استنبط لها هذا القانون الكلي أصبح هذا القانون بحيث يفرض نفسه فرضا على الوجدانات الفردية. وكان عليها أن تسمو هي إليه. لا أن ينزل هو إليها. وإذا كانت الواجبات قد تتزاحم وتتناقض. فالأصل أن يبذل كل امرئ جهده، في طلب التوفيق بينها. لإعطاء كل ذي حق حقه. فإن بلغ التزاحم فيها مبلغ التعارض. كان من تمام مهمة المشرع أن يضع لكل واجب رتبته تقديما أو تأخيرا. زيادة أو نقصا. ليبدأ

العامل بالأهم قبل المهم، فيجعل الضروري قبل الحاجي، والحاجي قبل الكمالي، ويضحي في الأدنى في سبيل المحافظة على الأعلى، وهكذا يستقيم الأمر جملة وتفصيلا، تشريعا وتنفيذا.

المبحث الخامس

الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية

اشتهر عند الباحثين من علماء الغرب أنّ قوانين الأخلاق الفلسفية تختلف اختلافا بينا عن قوانين الأخلاق الدينية. وأن هذا الاختلاف بينهما يبدو من وجوه شتى:

١ – من حيث موضوعهما أي (نوع العلاقات التي ينظمها كلّ منهما).

٢ – من حيث الواضع لهما (أي السلطة التي يصدر عنها الأمر الأخلاقي).

٣ – من حيث أساس التشريع (أي الأسباب التي يستند إليها). ومن حيث بواعث العمل وأهدافه وجزاءاته، المقررة في كلّ منهما.

وإليك تفصيل هذه الخصائص التي ميزوا بها الطابع الأخلاقي في الأديان، عن الطابع الأخلاقي عند الفلاسفة.

١ – من حيث الموضوع:

– أي نوع العلاقات التي ينظمها كلّ منهما. فالأخلاق الدينية مهما كان المقصود بالدين في نظرهم مهمتها: تنظيم الصلة بين الخالق والمخلوق (العبادة). ولا شأن لها بأمور المعاملات الإنسانية. بينما الأخلاق الفلسفية: ترسم الطريق لسلوك الإنسان في نفسه، أو في المجتمع. ولا شأن لهما بنظام الشعائر والعبادات. لا بمعنى أنها تقف منها دائما موقف الحياد فحسب، أو أنها تتلقاها مسلمة من يد العرف الجاري في كلّ منة، بل إنها قد تنكرها إنكارا. كما زعم الفيلسوف الألماني (كانت) حين قال: **إنه ليس على الناس واجبات قط نحو خالقهم؛ لأنه ليس لهم حق قبله.**

وكلُّ واجبٍ لا محالة يقابله حقٌ»[1].

وهكذا ينفصل موضوع الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية انفصالا تاما.

٢ - من حيث واضع السلطة التي يصدر عنها الأخلاقي القانون ومستنده[2]:

١ - **الأخلاق الفلسفية**: تتنوع المذاهب الفلسفية في مصدر الإلزام الأدبي، أهو العقل، أم الوجدان الخلقي، أم ضرورة الحياة في المجتمع، أم غير ذلك، فإنها كلها تلتقي عند كلمة واحدة، وهي أنه مصدر إنساني، وأنّ مستنده في التشريع: اعتباراتٌ إنسانية تبرر حكمه للذي العقل أو العاطفة.

٢ - **الأخلاق الدينية**: الإلزام في الدين فيقولون إن مصدره إلهي صرف، وأنّ مستنده هو محض تلك الإرادة العليا، وقضاؤها المبرم، الذي لا بعينه رضيت النفس أم كرهت، اقتنع العقل أم أبى.

---

(١) بعد تسليم هذه المقدمة، يبقى النظر في المقدمة الأولى، ومنْ عرف وجهة النظر الإسلامية فيها يتبيّنُ له مقصودها، فالإسلام يقرر أن للعباد حقا على الله كتبه على نفسه إذا عبدوه لا يشركون به شيئا، وهو أن يدخلهم الجنة كما في الحديث الصحيح، ومصداقه في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١]، ﴿كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا مَسْؤُولًا﴾ [الفرقان: ١٦] وقد زعم (كانت) أيضا أنه ليس على الناس واجبات نحو الكائنات الدنيا لهذا السبب نفسه، وهو عدم تبادل الحقوق بينهما، وهو أيضا خلاف التعاليم الإسلامية التي تقرر على المؤمن واجبات من الرحمة والعناية بالحيوان، وواجبات من الرفق والإصلاح في كل شيء، يقع في قبضة الإنسان جزء لحق التسخير الذي خوّله الله للناس على سائر الكائنات.

(٢) أي: المقدمات و الحيثيات التي يستند لها في أساس التشريع.

٣ – من حيث بواعث العمل وأهدافه وأجزيته :

قالوا: وتنفصل النظرة الدينية، عن النظرة الفلسفية، من هذه النواحي أيضا، ذلك أن الشرائع الدينية تضع لمن :

١" – يمتثل أمرها أو يعصيه جزاء أخرويا: مثوبة أو عقوبة.

٢" – وتتخذ للترغيب في الفضيلة، وللتحذير من الرذيلة، وسائل تستمدها من معين تلك الأجزية.

٣" – يجعل الهدف الوحيد للعامل هو نيل الثواب، والنجاة من العقاب، وباعثه الوحيد على العمل هو الخوف أو الرجاء.

وهكذا تصبح الاستقامة الخلقية عملا حسابيا لموازنة الربح والخسارة، وليست عملا بريئا من الأغراض، مجردا عن التعليلات النفعية.

بينما قانونُ الأخلاق الفلسفية :

١ – لا يفترضُ جنة ولا نارا ولا حياة بعد الموت.

٢ – لا يلوحُ بجزاء للفضيلة سوى نتيجتها الطبيعية، من رضى العامل وطمأنينته، وشعوره باستكمال إنسانيته، وارتياح ضميره بأداء الواجب.

٣ – وإن لوّح بشيء وراء ذلك من تحقيق المصالح الإنسانية التي يثمرها العمل، أو الفوائد الاجتماعية التي تعود على العامل، كحسن السمعة، وطيب الذكر، فإنما هي أجزية أدبية عاجلة في هذه الحياة.

فلننظر في قيمة هذه الفوارق، ومدى انطباقها على وجهة النظر الإسلامية في الأخلاق.

أولاً – أما أنّ موضوع الأخلاق في الديانات في مادة العبادة والشؤون

الإلهية فهذه الخاصة إن صحت في دين ما، فما أبعدها عن أن تكون طابعا تقنون الأخلاق في الإسلام، لا نكتفي بأن نقول إن هذا القانون لم يدع للنشاط الإنساني، في ناحيته الفردية والاجتماعية، مجالا حيويا أو فكريا أو أدبيا أو روحيا، إلا رسم له منهجا للسلوك وفق قاعدة معينة، بل نقول: إنه خطط علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته ببني جنسه، فشمل علاقته بالكون في جملته وتفصيله، ووضع لذلك كله ما شاء الله من الآداب الرضية والتعاليم السامية، وهكذا جمع ما فرقه الناس باسم الدين واسم الفلسفة، ثم كان له عنهما المزيد.

ثانياً – وكذلك يرى الناظر في أسلوب الدعوة الأخلاقية في الإسلام أنها منزهة عن ذلك الطابع التعبدي التحكمي الذي زعموه في الأخلاق الدينية، وأنها على العكس من ذلك تعتمد على الحكم المقبولة، مخاطبة الإدراك السليم، والوجدان النبيل بالأسباب المقنعة التي تبرر أمرها بما تأمر به، ونهيها عما تنهى عنه، تفصيلا في ذلك تارة، وإجمالا فيه تارة أخرى، اقرأ إن شئت في الأسلوب التفصيلي أمثال الآيات الكريمة: ﴿وَلاَ تَسْأَمُوْاْ أَن تَكْتُبُوْهُ صَغِيراً أَو كَبِيراً إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، و﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤]، و﴿فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦]، و﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠]، و﴿وَلا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً﴾ [الحجرات: ١٢].

وفي الأسلوب الإجمالي: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم﴾ [النساء: ٥٨]، ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [الجمعة: ٩]، حتى إنه في المواضع التي يذكر فيها الأمر مجردا عن كل تعليل، نرى النص يشفع ذلك

الأمر بما يبين أنه ليس أمرا نعتيا لمفرض طاعته مجرد أنّ صاحبه ذو سلطان قاهر واجب الطاعة، بل لأنّ هذا الأمر ذو علم واسع، وحكمة بالغة، فلا يأمر إلا بما يصلح البشرية ويهديها سواء السبيل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، ﴿فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيما حَكِيماً﴾ [النساء: ١١].

بل هاهنا ما هو أعظم من ذلك خطرا ... حيث يخبر الحكماء: بأنهم اكتشفوا للالتزام الأدبيّ مصدرا آخر، غير الوحي السماوي، وذلك هو النور العقليُّ، أو الإحساس الأخلاقيُّ، الذي ينطوي عليه كل قلب إنساني.

ألا فليعملوا أنهم لم يأتوا بجديد غريب عن الإسلام، فالقانون الإسلاميُّ في رجوعه إلى العقل التسليم، والوجدان النبيل، مرجع إليهما لا باعتبار أنهما شهيدان له فحسب بل يؤيدان حكمه .. ويشفعان له عند المخاطبين، كما بينا آنفا، بل إنه يعطيهما مقاليد الحكم، ويخولهما حقّ الأمر والنهي، في أطوار ثلاثة:

قبل ورود الشرع، وفي أثناء نزول الشرع، وبعد انتهائه وتمامه.

١ - أما قبل الشرع: فإنّ القرآن الكريم يقرّر في أصرح عبارة أنّ النفوس كلّها قد منحت بفطرتها قوة التمييز بين الخير والشر، والعدل والظلم، والتقوى والفجور قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧ - ٨]، ﴿بَلِ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة: ١٤ - ١٥] ثم لا يكتفي بأن يجعل هذه البصيرة قوة كاشفة معرّفة، بل يجعلها أمرة ناهية، وينعى على من يخالفها بأنه من أهل الضلال والطغيان قال تعالى: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلاَمُهُم بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [سورة الطور: ٣٢].

هذه القضية المنقضية لا تدع مجالا للشك في وجوب الخضوع لأوامر الأحلام

والعقول، متى اتضح أمامها طريقُ الحق والخير. وكذلك بقول صاحب الرسالة الباهرة صلوات الله عليه: "إذا أراد اللهُ بعبدٍ خيراً جعل له واعظاً من نفسه يأمرهُ وينهاهُ".

وبعد فمالي أراك هاهنا في شيء من الدهشة والاضطراب. كأنك تخشى أن تكون في هذه القضية قد أقدمنا على أمر خطير؟! لعلك سمعت بعض أهل العلم يقولون: إنّ تحكيم العقول في حسن الأفعال وقبحها بما هو مقالةُ أهل الاعتزال، وأن أهل السنة لا يرون للأفعال في نفسها حسنا ولا قبحاً. وإنما الحسنُ ما أمر به الشرعُ، والقبيح ما نهى عنه الشرع.

ألا فاعلم أنه ليس في الدنيا عاقل: أشعري، ولا معتزلي، ولا غيرهما، ينكر ما منحه الله للإنسان من ملكة التمييز بين الأفعال. واحكم عليهما بالحُسن أو القبح. بمعنى أنّ بعضها يعدُّ صفة كمال، وبعضها يعدُّ صفة نقص. أو أنّ بعضها بفطرته الطبع المستقيم وبعضها بمحه الذوق السليم. أو أنّ بعضها يمدح فاعله، وبعضها يذم مرتكبه.

فذلك كله مما لا جدال فيه. وإنما الجدال الذي سمعت خبره بين الأشاعرة والمعتزلة كان في شأن آخر: وهو أن هذه الأحكام التي تصدرها عقولنا هل تجزم بمطابقتها للواقع وبأنها هي حكم الله في نفس الأمر، وهل تعتقد أن الله كلفنا باتباعها ومحاسبنا عليها ويجزينا بها مثوبة أو عقوبة، من قبل أن يرسل بها رسولا من عنده، أو ينزل إلينا بها كتابا نقرؤه؟ أم أننا ينبغي لنا أن لا نتخذ أحكامنا مرآة صادقة لأحكام الله، ولا نجترئ على القول بأنها مقياس أمره ونهيه، إلا أن يبعث إلينا بسلطان من عنده يقرنا عليها، ويلزمنا بمقتضياتها؟!

هذا هو محلُّ الخلاف هناك، ولكنه ليس مجال بحثنا هنا. وإنما الذي يعنينا في

هذا المقام هو اتفاق الطرفين على أنَّ الإسلام يقرر للعقل سلطاناً أدبياً بالمعنى الإنساني الذي شرحناه آنفاً. وهو المعنى الذي زعم علماء أوربا أنهم اكتشفوه في المذاهب الفلسفية خاصة. هذا السلطان الأدبي الذي يسميه الفلاسفة (سلطان الضمير) يعترف الإسلام به على استقلاله وكماله. في الفترة التي تسبق قيام الشريعة ووصولها إلى من وجهت إليه. كما بينا..

٢ - بعد نزول الشرع: يبقى البحث في نظرة الإسلام إلى هذا السلطان العقلي. في أثناء نزول الشريعة السماوية وبعد تمامها: **هل متى نزلت الشريعة وبلغت أهلها أصبح أمرها ناسخاً لأحكام العقل وأوامره**. كما يبطل التيمم بحضور الماء؟.

كلا إنَّ النور لا ينسخ النور. ولكنه (إما) أنْ يؤكده ويؤيده. و(إما) أن يفنده ويرفضه. و(إما) أن يكمله ويزيده..

وتفصيل ذلك أنَّ شؤون الإنسان على **ثلاثة أضرب**:

- **(منها)**: ما للعقل فيه **مجالٌ واضحٌ وحكمٌ حاسمٌ**. وهو الأصول التي لا تتعارض فيها الأنظار. ولا يختلف فيها اثنان. كحسن الصدق النافع. وقبح الكذب الضار. ونبل الإحسان في رد الإساءة. ولؤم الإساءة في جزاء الإحسان.. **فيجيء الشرع في هذه المواضيع مقرراً لحكم الفطرة ومؤكداً**.

- (ومنها): ما للعقل فيه **نور ضئيل** تغشاه الظلال وتخالطه الأوهام. وهو مواضع الشبهات العقلية كالخمر. والربا. والصدق الضار. والكذب النافع. واستبقاء الحياة المعذبة مع اليأس. والتضحية بها في سبيل الواجب مع القدرة على حفظها.. فهنا يجيء الشرع إمدادا لنور العقل بترجيح جانب الحكمة والرشد فيه. وتصحيح أخطاء الوهم الذي يخالطه ويغشاه.

- (ومنها): مالا مدخل للعقول فيه بإطلاق كتفصيل أنواع العبادات وكيفياتها ومقاديرها. فيكون ورود الوحي بها مكملا لما فات العقل إدراكه، ماحيا للظلمة التي تركها وراء حدوده.

وهكذا يكون للفطريين الذين لا يتبعون إلا شريعة العقل، نور واحد، ويكون لأتباع الشرائع السماوية نوران اثنان: كما قال سبحانه: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [سورة النور: ٣٥].

ولا نحسبنّ أن نور الشريعة فيما لم يهتد إليه العقل بمفرده قد أصبح مستغنيا عن نور الفطرة جملة، كلا فإنه - أي التشريع - لا يزالُ في أشدّ الحاجة إلى رفده وعضده بنور الفطرة، وذلك من ثلاثة أوجه:

(الوجه الأول): أن الشرع لا يزال يستند إليه - نور الفطرة - عند مطالبته للمؤمنين بأداء واجباتهم الشرعية، لا باعتبار أنها أوامر إلهية فحسب، بل باعتبار أنها أصبحت أوامر أخلاقيةً، بعد أن سبق تعهدهم بها تعهدا كليا عاما، بمقتضى عقد الإيمان الذي ينطوي على التزام السمع والطاعة، ألا ترى إلى قوله سبحانه: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [المائدة: ٧]، وقوله: ﴿وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الحديد: ٨].

(الوجه الثاني): أنّ أوامر التشريعة في معظم شأنها أوامر عامةٌ كليةٌ، يكل الشرع تخصيصها وتحديدها إلى تقدير الوجدان الخلقي، الذي أودعه الله في كل نفس وفي كل جماعة بشرية، وكثيرا ما يصرح القرآن بتفويض هذا الوجدان الشخصي أو الجماعي في تحديد مقادير الحقوق والواجبات وأساليبها:

قال تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله عز وجل: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

(والوجه الثالث): - وهو أعم وأدقّ - إن الإسلام لا يطلب ولا يرضى أنْ

تنفذ أوامره تنفيذا آليا، خضوعا لصولة حكمه، بل لا بد قبل كل شيء أن تسري أوامره إلى أعماق الضمير، حتى يتشربها القلب، ثم تفيض عنه بعد أن تكون قد تحولت فيه إلى أوامر ذاتية تلقائية. ذلك أن أول خطوة في امتثال الواجب هي الإيمان بوجوبه وعدالته. والخطوة التي تليها هي أن يحمل هذا الإلزام إلى النفس على كف الضمير مشفوعا بصوت منبعث من أعماقه، ينادي أنها النفس إن الله يأمرك أن تفعلي، وأنا آمرك أن تطيعي أمره، فإنه حقٌ وعدلٌ. وأنه لا خيرة لك في رده. فإن لم ينبعث من الأعماق هذا التبليغ، ولم يرتفع فيها هذا الصوت الداخليُّ، تردد لصدى ذلك الصوت السماوي، كان العملُ كلهُ هباءً عند الله وفي نظر قانون الأخلاق.

القلب (أو الضمير) إذا هو يريد الشرع الذي لا سبيل إلا الامتثال إلا عن طريقه وكفى بهذا رفعا لمكانته في غضون أحكام الشريعة.

وبعد فإنَّ الشريعة نفسها، بعد أن بينت الحلال الصريح، والحرام الصريح، تركت المنطقة التي تختلط فيها الأوصافُ، وتشتبه فيها الحكم.. فوضعت لكلِّ امرئ أن يستفتي فيها قلبه، ويتحرى فيها طمأنينة نفسه، أخذا بالأحوط والأسلم. هكذا قضى الرسول الحكيم ﷺ حيث يقول: "الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لعرضه ودينه" ويقول ﷺ: "استفت قلبك واستفت نفسك، البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك".

وأخيراً فإن سلطان الضمير في نظر الإسلام لا يقف عند هذا الحد، ولا ينتهي بإنشاء هذه الحياة، بل إن له دوراً هاماً عند المحاسبة في دار الجزاء، حيث

بتقدم بين يدي قضاء القضاء، ويصدر حكمه على صاحبه، قبل أن يصدر عليه الحكم الأعلى. اقرأ إن شئت قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا، اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤].

ثالثاً – وأما الحديث عن الأجزية والبواعث والأهداف، ودعوى اختلاف طبائعها في نظر الدين عن نظائرها في نظر الفلسفة، فإنه إن سُلِّم في بعض الأديان الأخرى فهو أبعد ما يكون عن وجهة النظر الإسلامية، وهو في جملته أكثر انطباقا على المسيحية منه على اليهودية (إن صحت نسبة كتبهما المعروفة إليهما). فقد كان الترغيب والترهيب في التوراة بوعود وإعادات كلها عاجلة في هذه الدنيا. وتكاد تستأثر بها النزعة المادية الخالصة: الصحة، والرخاء، وكثرة الأولاد، وهزيمة الأعداء للمطيعين، وأضدادها لأضدادهم[1].

---

(١) هكذا نقرأ في سفر التكوين قول الله لآدم وزوجته: (لا تأكلا من هذه الشجرة ولا تمسها لئلا تموتا) (الفقرة ٣ من الفصل الثالث). وقوله لابن آدم بعد أن قتل أخاه: (الآن ستلعنك الأرض ... فإذا حرثتها فلن تعطيك ثمرتها). (الفقرتان ١١ و١٢ من الفصل الرابع). وقوله لنوح وبنيه بعد الطوفان: (فتكثروا وتتناسلوا وتتملأوا الأرض). (الفقرة (من الفصل ٩). وقوله لإبراهيم بعد أن أوصى بذبح ولده: (فإذا فعلت ذلك ولم توفر التضحية بولدك الوحيد، فوعزتي وجلالي قول الإله الأبدي، لأباركنك ولأكثرن ذريتك حتى تكون كنجوم السماء ورمال الشواطئ، ولتمتلكن ذريتك أرض أعدائها). (الفقرتان ١٦-١٧ من الفصل ٢٢).

وقال إسحاق في دعائه لابنه يعقوب (إسرائيل): (فليمنحك الله قطر السماء وشحم الأرض، وليرزقك قمحا وخمرا وكروما عظيمة. وتتخضع لك شعوب وتسجد أمامك أمم). (الفقرتان ٢٨-٢٩ من الفصل ٢٧) وقوله الله تعالى ليعقوب أيضا: (كن خصبا كثير الأولاد. فليخرج من صلبك أمة، بل أمم. سأعطيك الأرض التي وعدتها إبراهيم وإسحاق. وسأعطي هذه =

ثم جاء الإنجيل على العكس من ذلك يجول أنظار معتنقيه من ملك الأرض إلى ملكوت السماء، ويبشر المخبرين بما أعد لهم في الآخرة من جزاء القرض الحسن بأحسن منه[1].

=

الأرض لتريحك (الفقرتان ١١ - ١٢ من الفصل ٢٥) وقرأ في سفر الخروج قول موسى لقومه: (اعبدوا ربكم الإله الأزلي وهو يبارك خبزكم ومائكم، ويباعد عنكم العلل والأدواء حتى لا يكون في أرضكم امرأة عاقر، ولا تجهض فيها امرأة حامل، وسيطيل أعماركم ويحث الرعب بين يديكم، ويهزموا الشعوب التي توجهون إليها). (الفقرات ٢٥ - ٢٧ من الفصل ٢٣). وقرأ في سفر الأولين قول الله لبني إسرائيل في عهد موسى: (إذا اتبعتم أمري، وحفظتم وصيتي، سأنبت لكم الأمطار في أوقاتها فتخرج الأرض ثمراتها، والأشجار فاكهتها، فلا تشبع إذا فرغتم حصيدة قمحكم واستخراجه من مستودعكم أن تجنوا كرومكم، ولا تفرغوا من جني الأعناب حتى تمدوا البذر، ستأكلون من الخبز حتى تشبعوا، وتسكنون ديركم آمنين، حتى لا يزعج أعمالكم نومكم، وسأباعد عنكم أي عن بلدكم كل حيوان مفترس، ولن يدخل في ديارکم سيف، ستتغلبون أعدائكم حتى يتساقطوا أمام سيوفكم، أما إذا لم تسمعوا لي ولم تنفذوا وصيتي، فإنكم ما سأفعله بكم: سأسلط عليكم الرعب والسل والحمى .. عبثا ستزرعون أرضكم لأن أعداءكم سيأكلون ما تزرعون، وستنهزمون أمامهم ...) (الفقرات ٣ - ١٧ من الفصل ٢٦) وهكذا .. وهكذا .. في غير موضع.

(١) هكذا نقرأ في إنجيل متى ومرقص قول عيسى عليه السلام لسائل حدثه المسيء بالإحسان به: (إذا أردت أن تكون كاملا فاذهب وبع ما تملك واعطه للفقراء، وسيكون لك كنز في السماء ثم تعال واتبعني). (الفقرة ٢١ من الفصل ١٠ في إنجيل مرقص، ومن الفصل ١٩ في إنجيل متى). وفي إنجيل لوقا قول عيسى لتلاميذه (وأنتم فلا تبحثوا عما تأكلون وعما تشربون ولا تهتموا لذلك، لأن هذه الأشياء إنما يبحث عنها غير المؤمنين، وإن ربكم (أباكم) يعرف حاجتكم إليها، فاطلبوا بالأحرى عن ملكوت السماء، وكل هذه الحاجات ستعطى لكم زائدة .. بيعوا ما تملكون و جملوه صدقات واعدوا لكم خزانة لا تنفذ ... وكنز لا ينفى في السماء). (الفقرات =

أما القرآن فقد نظم هذين الطرفين المتباعدين في مسلك واحد. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً[1] وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤١].

ثم لم يكتف بذلك بل قام إلى جانب مهمة الجمع والتوفيق، بمهمة البناء والإنشاء والتكميل، فوصف ما للفضيلة من الأجزية والآثار المحبوبة الصالحة: روحية، وخلقية، وعقلية، وحسية، عاجلة وآجلة.. بحيث تتذوق فيه كل نفس طعم الأمنية التي تشتاقها، وتسمع كل أذن نغمة الأنشودة المحببة إليها. فمرة في الروحيات، قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

وفي الأخلاقيات، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]. وقوله: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧].

وفي العقليات: قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً﴾ [الأنفال: ٢٩]، وقوله: ﴿وَيَجْعَل لَّكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ﴾ [الحديد: ٢٨].

ومن أجل هذه الأجزية القرآنية: نغمة الرضا والارتياح لأداء الواجب، وهي تلك المتعة التي نزعم الفلاسفة الاستئثار بها: ﴿وجوه يومئذ ناعمة لسعيها راضية﴾ [الغاشية: ٨ - ٩] وفي الحديث الشريف: "من سأته سيئته وسرته حسنته فهو مؤمن".

=

٢٩ - ٣٤ من الفصل ١٢ ... وكانت نوى الوصية عينها تتكرر على لسان تلاميذ المسيح، ويؤكدونها في كتبهم ومواعظهم.

(١) تأمل في وجازة هذا الأسلوب الفاصد النبيل، عند إشارته إلى اتباع المصطفى، وكيف ترفع عن التفصيل والإطناب في سرد أنواعه.. إنه حقا كلام من ملك الملوك.

هذا ولقد أكثر الجاهلون من المقارنة بين الجنة في الإسلام وفي المسيحية، فوصفوا الأولى: بأنها دار طعام، وشراب، ومتع بدنية مادية خالصة. والثانية: بأنها دار حياة روحية صافية. ولقد أخطأوا المرمى في كلا الوصفين. فالجنة في القرآن والإنجيل[1] - كما يعرف بالرجوع إلى نصوصها - دار نعيم أبدي بدني وروحي معا.

---

(١) اقرأ مثلا، في الإنجيل لوقا، قول عيسى لأصحابه: (من أجل ذلك أعددت لكم مملكة السماء .. لكي تأكلوا وتشربوا على مائدتي .. ولكي تجلسوا على العروش لتقضوا في شأن الأثني عشر من بني إسرائيل (الفقرتان ٢٩ - ٣٠) من الفصل ٢٢) وقوله في وصيته لأحد أتباعه: (إذا أعددت مأدبة غداء أو عشاء فادع إليها بعض الفقراء والعجزة والعمي والمعدمين، وكن متيقظا بأنهم لا يتدربون على مكافأتك بمثلها، لأنك سوف لست بمثابة يوم يبعث الصالحون (الفقرات ١٢-١٤ من الفصل ١٤) واقرأ في الإنجيل متى وغيره، قول عيسى لتلاميذه في مأدبة العشاء الأخيرة: (أقول لكم إني لن أشرب بعد اليوم من عصير العنب هذا حتى يجيء اليوم الذي أشربه معكم من جديد في مملكة أبي (أبي) ... (الفقرة ٢٩ من الفصل ٢٦). واقرأ في إنجيل يوحنا: (سأعطي الفائزين طعاما من شجرة الحياة التي في جنة الله. سأعطيكم من المن المخبأ، وسيلبسون ثيابا بيضاء، وسيشرب الظامئون من عين ماء الحياة مجانا، ولن يجوعوا بعدها ولن يظمأوا بعدها أبدا، ولن تصيبهم الشمس ولا الحر) (الفقرتان ٧-١٧ من الفصل ٢) والفقرات ٥ من الفصل ٣-٦ من الفصل ٢١-١٧ من الفصل ٧ من الأمثال المنسوبة ومن الإنجيل يوحنا) واقرأ في إنجيل يوحنا أيضا وصفه لمدينة، التي يسميها بيت المقدس الجديدة: (إن لها مدينة من الذهب الخالص كأنها الزجاج الصافي، وإن أرضها مفروشة بالأحجار الكريمة من مختلف الألوان، وأن شجرة الحياة فيها تخرج فواكه التي عشر مرة في العام، في كل شهر مرة .. إلخ) (الفقرتان ١-٢ من الفصل ٢٢ من الأسفار المذكورة.

هذه النصوص كان يفهمها المسيحيون الأولون على حقيقتها، ولكنهم أخذوا بعدا في تأويلها وجعلها ضربا من التمثيل، تفاديا لاعتراضات الملاحدة. والمحقق أن علماءهم ما يزالون مع ذلك مجمعين على أن البعث في المعاد بدني وروحي معا. كما أنهم لا يزالون يقررون بأن عذاب =

وحق لها أن تكون كذلك فهي جزءٌ للإنسان في جملته، لا في أحد شطريه دون الآخر، على أنّ القرآن يضيفُ إلى تقرير الجزاءين (البدني والروحي) بيان التفاوت العظيم بين قيمتهما، جاعلا المقصود الأهمّ هو المعنى الروحي منهما، فيقول بعد ذكر المساكن الطيبة في جنات عدن: ﴿ورضوان من الله أكبر﴾ [التوبة: ٧٢].

وفي الحق إن هذه الجوائز المادية والمتع البدنية، مثلها كمثل الأوسمة التي يهديها الملوك، ليست قيمتها في صورتها ومادتها، ولكن في دلالتها ومغزاها، ألا وهو هذا التكريم والرضوان الذي أشار إليه القرآن، وقد أشار إلى مثل ذلك في الطرف المقابل، إذا عرفنا أن أعظم ما يخشاه العاقل من عذاب النار ليس هو آلامها الحسية، بل مالها من دلالة معنوية على الخزي والإهانة قال تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران ١٩٢].

هذا هو تحقيق الحقّ في شأن الأجزية الدينية والفلسفية.

وبعد فإن الناس كثيرا ما يلتبس عليهم الأمر بين أجزية العمل وثمراته من جهة، وبين أهداف العامل وغاياته من جهة أخرى، وهكذا يخلطون بين **الغاية الفعلية**، بمعنى طرف الطريق وآخره، **والغاية القصدية**، بمعنى نية العامل وهدفه، ظانين أن وضع إحداهما هو وضعُ للأخرى، حتى كأن الإسلام يلوح للمؤمنين أن

=

النار يتناول الجسم والروح وفقا لما دلت عليه نصوص الأناجيل، مثل قول عيسى لأصحابه: (ولا تخشوا أولئك الذين يملكون الجسم ولا يستطيعون أن يهلكوا الروح، ولكن خافوا ذلك الذي يقدر أن يهلك الروح والجسم في جهنم (لوقا ١٢ من الفصل ٢٧ من إنجيل متى) وقوله: (إن الذين يرتكبون الظلم سيعاقبون في النار الجحيمة التي سيكون لهم فيها العويل وصريف الأسنان (لوقا ٤٣ من الفصل ١٣ من إنجيل متى) ترى أي حجة عقلية أو نقلية جعلتهم هكذا يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض؟! ...

بقصدوا بأعمالهم تلك النتائج كلها، أو بعضها على التخيير. كلا إن الأمر ليس كما زعموا. فأنواع الأجزية التي قررها القرآن للفضيلة والرذيلة لا تحصى كثيرة، ولكن الهدف الذي وضعه نصب عين العامل هدفٌ واحدٌ لا تعدد فيه ولا تردد: هو وجه الله محضاً خالصاً. وهذا كما ترى تعبيرٌ روحيٌّ عن معنى أداء الواجب لذاته. وهو معنى نجده في القرآن في أكثر من ألف موضع، كنها نبحث عن الفضيلة لما لها من قيمة ذاتية، بغض النظر عن كل آثارها. على أن تلك الأجزية الكريمة التي وعد الله بها المتقين إنما وعد بها من كانت غايته من عمله هو وجه الله وحده، فهو الذي ﴿أتى الله بقلب سليم﴾ [الشعراء: ٨٩] وهو الذي ﴿جاء بقلب منيب﴾ [ق: ٣٣] وهو الذي كان عمله في ﴿سبيل الله﴾، وقد سئل النبي عليه السلام عن الجهاد بدافع الحمية أو لطلب الغنيمة، أو بقصد حسن الذكر، فأومأ إلى أن شيئا من ذلك ليس في سبيل الله قائلا: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله"، أما ما وراء هذه النية من مطامع، ومطامح، فهو في نظر الإسلام إما رجسٌ، وفسوقٌ، من عمل الشيطان، كالرياء والسمعة ونحوهما، وإما عبثٌ، وضرب من المباح، لا قيمة له ولا ثواب.. ومن هنا الضرب الآخر أن يكون هدف العامل هو الجنة وما فيها من نعيم.

فليتظر كل امرئ أين يضعُ نفسه، وأين يوجّه قصده؟

قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

المبحث السادس

علم الأخلاق وعلاقته بالتربية

(التربية) تفعلة من ربا يربو، إذا زاد ونما. فهي: تعهد الشيء ورعايته بالزيادة والتنمية والتقوية. والأخذ به في طريق النضج والكمال الذي تؤهله له طبيعته.

والتربية الإنسانية الكاملة هي التي تتناول قوى الإنسان وملكاته جميعها:

١ - تنمية جسمه، وحفظا لصحته، وهذه هي التربية البدنية.

٢ - وتقويما لسانه، وإصلاحا لبيانه، وهي التربية الأدبية.

٣ - وتثقيفا لعقله وتسديدا لتفكيره وأحكامه: وهي التربية العقلية.

٤ - وتزويدا له بالمعلومات الصحيحة النافعة: وهي التربية العلمية.

٥ - وتروبضا له على وسائل الكسب لعيشه: وهي التربية المهنية.

٦ - وإيقاظا لشعوره بجمال الكون، ومعاونة له على التعبير عن هذا الشعور: وهي التربية الفنية.

٧ - وتعريفا له بحقوق المجتمع الذي يعيش فيه، وبما فيه من نظم وقوانين. وهي التربية الاجتماعية والوطنية.

٨ - وتوسيعا لأفق شعوره بالأخوة العالمية. وهي التربية الإنسانية.

٩ - وتوجيها مستمرا لأعماله على سنن الاستقامة، حتى تتكون منها العادات الصالحة والأخلاق الحميدة الراسخة. وهي التربية الخلقية.

١٠ - ثم تساميا بروحه إلى الأفق الأعلى بإطلاق. وهي التربية الدينية.

وقد يذهب الظن بالناظر في هذه البسط والتقسيم إلى أن (علم الأخلاق)

إنما يعني شعبه واحدة من بين هذا الشعب، وهي شعبة التربية الخلقية.

وليس الأمر كما يوحي به هذا الظن. فإن سلطان الأخلاق منبسط على وجوه النشاط الإنساني كلها. ولا شذ عنه عمل تربوي ولا غير تربوي. ولا يتفاوت في حكمه نشاط بدني أو عقلي أو فني أو أدبي أو روحي.

فالفنانُ الذي لا يجد في فنه قانون الحشمة واللياقة، ويهتك به ستر الحياء يجافي بفنه العفاف، ويتصدى لفتت الضمير الحي. وإن لم تؤاخذه قواعد الفن. والمعلم الذي يختار مادة تدريبه العقلي واللغوي للناشئين من أحاديث الرفث، وأقاويل التحريض على التهجر والإثم، يسيء من حيث يحسب أنه يحسن. والمرشدُ المربي أو المبشر الذي يتوصل في الدعوة إلى دينه بوسائل الخداع والكذب، أو بشيء من الإغواء بالمال أو الجاه أو غيرهما، يرتكب جريمة من أشنع الجرائم.

وهكذا سائر أنواع التربية وشعبها. فإنها وإن اتخذت لها أهدافا أخرى اشتقت لنفسها منها أسماء معينة. إلا أنها يجب أن تخضع في وسائلها وأساليبها ونواعثها لقواعد الآداب، وأنْ تقيس ذلك كله بمقاييس الفضيلة.

وإنما تمتازُ (التربية الأخلاقية) من بين سائر الشعوب بأنّ هدفها القريب وغايتها المباشرة، هي التدريب على السلوك الرشيد، وتكوين الخلق الحميد. فصلة علم الأخلاق بها أقوى وأقرب. ولننظر في كنه هذه الصلة. وسنرى جانبا منها متفقا عليه، وجانبا مختلفا فيه:

أ - <u>فأما القدر الذي لا خلاف فيه فهو</u>: أن علم الأخلاق هو أول الوسائل، وأولاها بعناية المربين؛ لأنه هو المصباح الكاشف لمسالك الرشد والغي، ولأنه هو المعيار الذي توزن به نوايا العاملين ونواعثهم. فمن صادف سبيل الهدى مصادفة من غير قصد ولا شعور بالزام الواجب فيه، كان مثله كمثل الذي يقضي

بين الناس خبط عشواء وهو جاهل بما يقضي فيه، فلا فضل له إن أصاب، بل هو أحد القاضين الذين في النار، كما جاء في نص الحديث الصحيح[1].

ب - وأما القضية التي اختلفت فيها المذاهب الفلسفية منذ القدم: فهي أن العلم بالفضيلة هل يكفي في تحصيلها والتحقق بها؟ وبتعبير آخر عن علم الأخلاق وسيلةً في التربية الخلقية التامة.

أجاب (سقراط): أنْ نعم، فإنّ من عرف أن الهدف الذي تنزع إليه فطرة الإنسان هو سعادته الحقيقية، وأن الفضيلة هي الطريق الوحيد الموصل إلى ذلك الهدف لا يمكن أن يخطئ طريقها، ولا يتصور أن يسلك أحدٌ سبيل شقاوته وهو عالمٌ به طائعٌ مختارٌ في عمله.

فالأشرار وأراذل الناس لا ذنب لهم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم، أو جهلهم بتحديد وسائلها، وعلاجهم إنما هو بتصحيح معلوماتهم بتقويم نوابضهم وعزائمهم، لأنهم لا ينوون إلا خير أنفسهم، ولكنهم يجهلون هوية هذا الخير، أو يجهلون وسائله، هكذا قرر مؤسس الفلسفة العملية.

أما تلميذه (أفلاطون) فقد اختلفت عبارته، فقرر في بعض مواضع من كتبه أن ليس بالعلم وحده يصبح المرء فاضلا، فإن الرجل قد يعرف الشر ويأتيه، ويعرف الخير ولا يفعله[2] ولو كانت الفضيلة تنتقل بالتعليم. كما تنتقل العلوم من

(1) (القاضيان في النار وقاضٍ في الجنة): فالذي في الجنة رجل عرف الحق فقضى به، والذي في النار رجل قضى للناس على جهل، ورجل عرف الحق فتعمد الجور.

(2) والنصوص القرآنية تؤيد ذلك ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣]، ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ [الأعراف: ١٧٥-١٧٦].

عقل إلى عقل بالأدلة والبراهين، لاستطاع حكماء أثينا أن يجعلوا تلاميذهم فضلاء مثلهم. وقال في موضوع آخر: إن «الفضيلة التي لا تحتاج إلى تعليم إنما هي الفضيلة الفطرية الموروثة، التي لا تشعر بنفسها. أما الفضيلة الحقيقية فهي التي تعتمد على معرفة الخير ونيته.

ومن تأمل كلا التقريرين، من قول (أفلاطون) لم يجد بينهما اختلافاً، ولم يجد في واحد منهما تأييدا لقول (سقراط): إنّ العلم بالفضيلة كاف في تحصيلها.

على أن مؤرخي الفلسفة يميلون في تفسير هذه المقالة إلى ما أشار إليه (أفلاطون) من أنه ليس المقصود بالعلم مجرد المعرفة التلقينية، أو الإدراك العقلي الخالص، بل المعرفة التي تمتد من العقل إلى القلب، وتصبح إيمانا عميقاً. وقوة مهيمنة متحكمة للفضيلة قالوا: ولا ريب أن هذا الضرب من العلم كاف في نجاح التربية وإثمارها للفضيلة. حتى إن الذي يفعل السوء ببرهن بفعله على نقص في معرفته بالخير وإيمانه به[1].

---

(١) أحب فلسفي يذكرنا ببحث المتكلمين في الزمن الماضي: هل تنقض معصيته إيمانه من أساسه أم لا؟ ... وهل تدخله إلى الكفر أم إلى منزلة بين المنزلتين؟!..

الفصل الثاني
التّصوف وأهم قضاياه

المبحث الأول: تعريف التّصوف، و لمحة عن نشأته وتاريخه

المبحث الثاني: أهمية التّصوف وارتباط التّصوف وعلومه بالشريعة الإسلامية

المبحث الثالث: وسائل المعرفة عند الصّوفية والمتمثّلة في العقل والقلب

المبحث الرابع: مراتب المعرفة عند الصّوفية

المبحث الخامس: الطريق الصّوفي

المبحث السادس: غاية المعرفة وثمراتها

المبحث الأول

مفهوم التَّصوّف ونشأته وتاريخه

المطلب الأول – أصل اشتقاق كلمة (تصوف أو الصُّوفيّة)

لقد كثرت آراء الباحثين في علم التصوف حول أصل اشتقاق كلمة (تصوف أو الصُّوفيّة)، وكونها اسما أو لقبا لطائفة من المسلمين عرفوا بلون خاص من العلم والعمل، ولا نعدو آراءهم تلك أن تكون مجرد فروض تفتقر إلى الدليل القاطع الذي يفيد صحة هذا الاشتقاق[1]. وأرجح الآراء تلك التي ترجع نسبة كلمة التصوّف إلى الصوف باعتباره الزيّ الخاص الذي فضّلته الطائفة الأولى من الصُّوفيّة؛ وذلك لما يختص من خشونة تليق بحياة الزهد والتقوى والورع والتواضع التي كانوا يعيشونها.

وقد وردت السنة المشرفة بالنهي عن الكبر والحضّ على التواضع، وكان من علامة ذلك لبس الصوف، وقد لبسه صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم تواضعا منهم[2]. وبناء على ذلك يُقال اشتقاقا: تصوَّف الرجلُ إذا لبس

---

(١) انظر: الدكتور محمد كمال جعفر، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ١، دار المعرفة الجامعية، ط ١٩٨٠م. والدكتور حسن الشافعي، فصول في التصوف ص ٢١.

(٢) قال المنذري: "وعن ابن بريدة قال: «قال لي أبي: لو رأيتنا ونحن مع نبينا وقد أصابتنا السماء، حسبت أن ريحنا ريح الضأن»". رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي وقال: حديث صحيح، ومعنى الحديث أنه كانت ثيابهم الصوف، وكان إذا أصابهم المطر يجيء من ثيابهم ريح الصوف المبتل. ورواه الطبراني بإسناد صحيح أيضا نحوه، وزاد في آخره إنا لابسنا الصوف وطعامنا الأسودان التمر والماء.
=

الصوف، كما يقال تقمّص إذا لبس القميص أو الجلباب[1]؛ ويكون المنسوب إلى الصوف صوفيا وصوفية، كما يقال في النسبة إلى زيد زيدي وزيدية؛ وكذلك يذكر الإمام الطوسي رحمه الله تعالى أن نسبة الصُّوفيّة إلى الصوف هو الأرجح؛ لأنه كان شعار النبيين والصديقين والمتنسكين[2].

إلا أنه قد اعتُرض على نسبة التَّصوُّف إلى الصوف بحجة أنه لم يؤثر عن الصُّوفيّة ضرورة اتخاذ الصوف حتى يكون أحدهم صوفيا[3]. ولكن في الحقيقة هذا الاعتراض لا يطعن في صحة الاشتقاق، ولا يمنع أن أوائل الزهاد من الصُّوفيّة كانوا يلبسون الصوف تواضعا منهم وزهدا في متاع الدنيا، فأُطلق هذا اللفظ عليهم

=

الترغيب والترهيب ٣/٨٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ. وهناك أحاديث كثيرة في الباب عن عدد من الصحابة، غير أن لبس الصوف علامة من علامات التواضع، ولذلك اتخذ الصُّوفية الأوائل لبس الصوف زيا لهم عملا بالسنة الشريفة التي تحض على التواضع وتنهى عن الكبر والترفع.

(١) قال ابن منظور في لسان العرب، مادة (قمص) ٧/٨٢: "وتقمّص قميصه: لبسه". وقال: "... جلْباب المرأة ملاءتها التي تشتمل بها، واحدها جِلْباب، والجماعة جلابيب، وقد تحلبَبتْ". لسان العرب ١/٢٧٣، مادة (جلب)، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت.

(٢) ويذكر أن نسبة الصُّوفيّة إلى لباسهم يشبه ما نسبة الحواريّين الذين أصحاب سيدنا عيسى عليه السلام حيث وصفهم بالحواريين في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة: ١١١]، وذلك لأنهم كانوا يلبسون البياض. اللمع ص٤٠، ٤١ تح: د. عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٧٧م.

(٣) ولذلك قال القشيري: "أما قول من قال: لبد من تصوف، ولهذا يقال: تصوف إذا لبس الصوف، كما يقال: تقمّص إذا لبس القميص، فليت وجد، ولكنّ القوم لم يختصوا بلبس الصوف". الرسالة القشيرية في علم التصوف ص٣٨٥ تح: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ.

اشتقاقا من وصفهم الذي كانوا يتصفون به، ثم بعد ذلك أصبح اسم التصوف علما على من يسلك طريقهم ومنهجهم الروحي المصاحب للتواضع والزهد[1]؛ وكذلك يقول الكلاباذي (ت: ٣٨٠هـ): "وإن جعل مأخذه من التصوف استقام اللفظ، وصحت العبارة من حيث اللغة"[2]. وكذلك يذكر القشيري أن اشتقاقه من الصوف هو أحد وجوه التسمية فيه. ولكنّ القشيري (ت: ٤٦٥ هـ) يُرجّح كون اسم التصوّف مجرد لقب أُطلق على هذه الطائفة فوصفت به، وصار علما عليها. وفي هذا يقول: "وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياسٌ ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب"[3].

وهناك آراء أخرى في نسبة اشتقاق التصوّف، وكلها لا تصمد أمام الاعتراضات الواردة عليها:

فمنهم من نسبه إلى (صُفّة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم) التي لزمها بعض الصحابة انقطاعا للعبادة.

ونُسب إلى الصفاء، باعتبار أن الصوفي هو من صفا قلبه وتطهرت نفسه.

---

(١) ولذلك يرى ابن خلدون أن الأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، لأن الصُّوفية في الغالب يقصد أوائلهم كانوا مختصين بلبسه لمخالفة الناس في لبسهم فاشتهر بلبسهم اللقب. انظر: مقدمة ابن خلدون من كتابه تاريخ ابن خلدون ص٤٦٧، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤م، ط.٥.

(٢) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٨، المكتبة الأزهرية للتراث، ط.٣، ١٩٩٢م.

(٣) الرسالة القشيرية في علم التصوف، باب التصوّف ص٣٨٥. ويرجح أيضا ابن خلدون كالقشيري أن التصوف لقب وضع لهذه الطائفة علما يتميزون به، ثم تصرفوا في اشتقاق اللقب بالاشتقاق منه، فقيل: متصوف، وصوفي، وطريقة تصوف، وجماعة متصوفون وصوفيون". إضاءة الدامل ص١٨، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، طبعة استانبول، ١٩٥٨م.

ومنهم من نسبه إلى كلمة سوفيا اليونانية التي تعني الحكمة[1].

إلى غير ذلك من النسب التي لا نسلم من جهة الاشتقاق اللغوي[2].

وقد أخذ اسم التصوف الذي لازم هذه الطائفة بتطور يدل على منهج ومصطلح علمي جديد دون أن يفقد الارتباط بأصل تسميته. كما هي حال في المصطلحات العلمية التي تتطور وتنضج بمرور الزمن. ويكون بينها وبين أصولها الاشتقاقية فروقا كبيرة بحيث لا نعد ضابطا لها. بل ربما يُنسى أصلها الاشتقاقي أيضاً.

المطلب الثاني – تعريف التصوف الاصطلاحي

إن الباحث في التصوف الإسلامي يجد أنه قد وُضع للتصوف تعاريف كثيرة جدا، أكثرها لا يمثل إلا جانبا من جوانب التصوف يركز عليه ويهتم به، فيشعر بذلك بصعوبة كبيرة في وضع تعريف شامل يصور التصوف تصويرا دقيقا ويعبر عن حقيقته، وهذا يرجع إلى طبيعة التصوف نفسه، وإلى التجربة التي يعيشها الصوفي

---

(١) ومن نسب الصُّوفية إلى هذا الاشتقاق أبو الريحان البيروني (ت: ٤٤٠هـ) وذلك للتشابه اللفظي بين كلمتي(سوفية، وصوفية) وقد رُدَّ على هذه القولة بأن الفلسفة اليونانية لم تكن معروفة في هذا الوقت الذي ظهرت فيه كلمة (التصوف والصُّوفية)، وأيضا فإن الاستعمال العربي لهذه الكلمة لا يؤيد أنها مستعارة من اليونانية لأنه لم يؤثر عن العرب استخدام حرف الصاد في مكان السين باليونانية، ومن ذلك كلمة(فلسفة) اليونانية انظر: د. الشافعي، فصول في التصوف ص٢٥.

(٢) انظر حول اشتقاق اسم التصوف: الرسالة القشيرية في علم التصوف باب التصوف ص٣٨٥. والسهروردي، عوارف المعارف(في ذكر تسميتهم بهذا الاسم) ١٤٤/١، تح: الإمام عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، دار المعارف ط.١٩٩٣م.

وما ينطوي عليه من الطابع الفردي والوجداني الخاص[1]، وهو ما قد عبر عنه القشيري بقوله: "وتكلم الناس في التصوف : ما معناه؟ وفي الصوفي: من هو؟ فكلٌ عبر بما وقع له"[2]، حتى ذكر السهروردي أن: "أقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول"[3]. وقد عبر الشيخ زروق في قواعده عن كثرة تعريفات التصوف فقال: "وقد حُدَّ التصوف ورُسم وفُسر بوجوه تبلغ نحو الأربعين، مرجعها لصدق التوجه إلى الله، وإنما هي وجوه فيه"[4].

ويرجع هذا الاختلاف في تعريف التصوف إلى الأحوال والمقامات، والمجاهدات والرياضات، والبدايات والنهايات، والواردات والمعارف والعلوم التي يتكلم عنها الصوفي عند سؤاله عن التصوف ؛ فيعبر عند ذلك عن وجه من هذه الوجوه المختلفة التي لا يمكن أن يجمعها في تعريف واحد جامع مانع لها؛ وذلك لاتساعها وشمول معانيها واختلاف درجاتها عند الصوفي الواحد، فكيف إذا كان الأمر عند غيره.

وقد عبَّر ابن خلدون عن هذه الظاهرة في اختلاف تعريفات التصوف بقوله: "وقد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع مانع يعطي شرح معناه، فلم يف بذلك قولٌ من أقوالهم ... فمنهم من عبَّر بأحوال البداية ...

---

(١) انظر: د. عبد الحميد مذكور، نظرات في التصوف الإسلامي ص٢٧ وما بعدها؛ دراسات في علم الأخلاق ص١٥٨، د. البهي، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤م.

(٢) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية ص٣٨٥.

(٣) السهروردي، عوارف المعارف ١/١٤٢.

(٤) الشيخ أحمد زروق، قواعد التصوف ص٣، تصحيح محمد زهدي النجار، المكتبة الأزهرية للتراث.

ومنهم من عبّر بأحوال النهاية ... ومنهم من عبّر بعلامة ... ومنهم من عبّر بأصوله ومبانيه ... وأمثال هذه العبارات كثير. وكل واحد منهم يعبّر عما وجد، ويطلق بحسب مقامه. والحق أن التصوف لا ينطبق عليه حدٌّ واحد ... والكل تصوف"[1]. وبذلك نعرف سبب التعدد في تعريفات التصوف بحيث لا يبقى مجال لوصفها بالتناقض أو الاضطراب أو الخطأ. وإنما نعرف أنها هي تعريفات جزئية للتصوف تعتني بوجه من وجوهه، أو ثمرة من ثمراته، أو درجة من درجاته، أو ركن أو شرط من شروطه وأركانه، إلى غير ذلك من قضاياه[2].

وعلى هذا فإنه يمكن تصنيف التعاريف التي وضعت للتصوف إلى ما يلي:

أ ـ تعاريف تربط التصوف بالسلوك والأخلاق ومجاهدة النفس كقولهم: "التصوف هو الدخول في كل خلق سني، وترك كل خلق دني". وقولهم: "التصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم من رجل كريم مع قوم كرام". وقولهم: "التصوف خُلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في التصفاء"[3]؛ ولذلك يؤكد الهروي هذا المعنى الخلقي للتصوف فيقول: "واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم أن التصوف هو الخلق"[4]. فهي تعريفات مرتبطة بالأخلاق بجانبيها الإيجابي الذي يعنى بالأخلاق الفاضلة واكتسابها، والسلبي الذي يعنى بمقاومة الرذائل والشهوات ومجاهدتها. وقد جاءت أكثر تعريفات التصوف لتعنى

---

(١) ابن خلدون، شفاء السائل ص٤٨، ٤٩.

(٢) انظر: الدكتور عبد الحميد مدكور، نظرات في التصوف الإسلامي ص٣١.

(٣) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧. والسراج الطوسي، اللمع ٤٥.

(٤) شيخ الإسلام الهروي، منازل السائرين ص٥٩.

بهذا الجانب الأخلاقي الذي له أهميته الكبرى في طريق السلوك الصوفي[1].

ب - تعاريف تربطه بالعبادة والنسك والشعائر الدينية العملية. كقولهم في معنى التصوف أن "العبد إذا تحقّق بالعبودية وصافاه الحقُّ حتى صفا من كدر البشرية ... وقام بأحكام الشريعة. فإذا فعل ذلك فهو صوفي ..."[2]. ومنها: "التصوف ذكرٌ مع اجتماع. ووجدٌ مع استماع. وعملٌ مع اتباع". أو "التصوف الانقياد للحق"[3]. وهذه التعاريف تشير إلى الأدوات والشروط التي ينبغي على السالك أن يلتزم بها في طريق الوصول إلى الله تعالى عند الصُّوفية.

ج - تعاريف تربط التصوف بالمعرفة والمشاهدة ومكاشفة الحقائق. أي انفتاح البصيرة والقلب ومشاهدة بعض العوالم الأخرى. ومنها قول الكلاباذي: "وسميت هذه الطائفة بالصوفية لهذه الأوصاف ... فلصفاء أسرارهم وشرح صدورهم وضياء قلوبهم صحت معارفهم بالله"[4]. ومنها قول معروف الكرخي (ت: ٢٠١ هـ): "التصوف الأخذ بالحقائق"[5]، وقول ذي النون المصري (ت: ٢٤٥ هـ) عندما سئل عن الصوفي فقال: هو من إذا نطق أبان نطقه عن الحقائق"[6].

وهناك بعض التعاريف التي حاولت أن تجمع هذه الجوانب كلها كالتعريف

---

(١) انظر: الدكتور عبد الحميد مدكور، دراسات في علم الأخلاق ص١٥٩ - ١٧٣.

(٢) السراج الطوسي، اللمع ص٤٧.

(٣) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ص٣٨٦، ٣٨٧.

(٤) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٣٠.

(٥) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ٣٨٦. السهروردي، عوارف المعارف ١/١٣٨.

(٦) السلمي، طبقات السلمي ص١٣. تح: د. أحمد الشرباصي، مؤسسة دار الشعب، ط ١٩٩٨م.

الذي ذكره الجنيد (ت: ٢٩٧هـ) عندما سئل عن التصوف فقال: "تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة والوفاء لله على الحقيقة واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة"[1]. ومنها قولهم: "التصوف أوله علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة من الله تعالى"[2] فهذا التعريف قد اشتمل على مجموع المعاني التي ذكرتها التعريفات الصُوفية الكثيرة.

المطلب الثالث – لمحة عن نشأة التصوف الإسلامي وتاريخه:

من خلال البحث في علم التصوف يتبين لنا أن أقدم المؤلفات الصُوفية ترجع إلى القرن الثالث الهجري، حيث يعتبر هذا القرن بداية الازدهار والنضج للتصوف الإسلامي القويم الذي استمر على هذا النحو إلى القرن الخامس الهجري، ثم أخذ يتطور بعد ذلك عند بعض الصُوفية تبعاً لتوجههم التصوف ببعض الفلسفات الأخرى، إلا أنه قد اختلف في تاريخ نشأة التصوف وفي أصوله التي استمد منها، وهذا أمر طبيعي في شأن أيّ ظاهرة تنشأ وتنمو فلا يكاد يحس بها حتى تستوي على سوقها، فيحاول الدارس حينئذ رصد منابعها بناء على الاجتهاد التقريبي حسب توفر المصادر لديهم.

ولكن مما ينبغي التنبه إليه أنه من الخطأ المنهجي أن نخضع هذه الظاهرة التي تنمو في ظروف ممتدة من الزمان والمكان إلى عامل واحد من عوامل تفسير النشأة والتطور؛ لأن هذا النوع من التفسير لا يتفق مع طبيعة الظواهر الاجتماعية والنفسية

---

(١) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف ص٣٢.

(٢) السهروردي، عوارف المعارف ١/١٤١.

التي تحتاج إلى غوص عميق في معرفة أسبابها وعواملها، والتي يمثل التصوف جانبا كبيرا منها؛ ولذلك يمكن القول بأن التصوف قد وُجد نتيجة لمجموعة من العوامل والمؤثرات الداخلية والخارجية التي تفاعلت وتكاملت حتى أثمرت هذا النوع من العلوم الإسلامية في جانبيه النظري والعملي[1].

ويشرح لنا ابن خلدون في مقدمته التي تناول فيها تاريخ نشأة أنواع العلوم أصل علم التصوف ومنهجه فيقول: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصُّوفية والمتصوفة ... فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا بمآخذ مدركة لهم ..."[2]. وفعلا يذكر القشيري أنه قد "اشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"[3]. وهو ما ذكره الطوسي أيضا حيث قال: "وأما قول القائل: إنه اسم مُحدث أحدثه البغداديون فمحال؛ لأن في وقت الحسن البصري - رحمه الله - كان يعرف هذا الاسم، وكان الحسن قد أدرك جماعة

---

(١) انظر: الدكتور عبد الحميد مدكور، نظرات في التصوف الإسلامي ص٦، ٥١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (في علم التصوف) ص ٤٦٨، ٤٦٧. وانظر له حول نشأة علم التصوف بنفس السياق لتهذيب المسائل ص١٠، ١١.

(٣) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، في ذكر مشيخ هذه الطريقة ص٦٣.

من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم"[1].

ثم يذكر الطوسي أن أول من سُمي بالصوفي هو أبو هاشم الصوفي (ت: ١٥٠هـ)، فقد روي عن سفيان الثوري ـ رحمه الله ـ أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء[2].

ويوافق ابن الجوزي الصُّوفيّة في قولهم بأن هذا الاسم ظهر للقوم قبل سنة مائتين"[3]. وهو ما أكده من بعد حاجي خليفة (ت: ١٠٦٧هـ)، وصديق بن حسن القنوجي (ت: ١٣٠٧هـ)[4].

ثم يبين لنا ابن خلدون تاريخ نشأته كعلم من العلوم فيقول: "وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي منها من ذوق إلى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك. فلما كُتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم ... وصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تتلقى من

---

(١) السراج الطوسي، اللمع ص٤٢، ٤٣.

(٢) السراج الطوسي، اللمع ص٤٢، ٤٣.

(٣) ابن الجوزي، تلبيس إبليس ص ٢٠١، تح: د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت ط١، ١٩٨٥م.

(٤) انظر: كشف الظنون ٤١٤/١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م. القنوجي، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم١٥٤/٢، تح: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م.

صدور الرجال. كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك"[1].

إذا يمكن القول بأن اسم التصوف قد عُرف قبل نهاية القرن الثاني الهجري[2]، ولكن القرن الثالث كان بداية علم التصوف بمعناه الدقيق، وهو بداية التصنيف في هذا العلم حيث اتجه الصُّوفية إلى الكلام عن النفس والأخلاق والسلوك محددين طريقا إلى الله تعالى يترقى السالك فيه بطريق الأحوال والمقامات، ووضعوا القواعد النظرية والعملية لهذا العلم، وأصبحت له لغته الخاصة به.

ومن أشهر من صنف في علم التصوف في هذه القرون الأولى الثالث والرابع والخامس الهجري: المحاسبي (ت: ٢٤٣هـ)، والجنيد (ت: ٢٩٧هـ)، والحكيم الترمذي (ت: ٣٢٠هـ)، والطوسي (ت: ٣٧٨هـ)، والكلاباذي (ت: ٣٨٠هـ)، وأبو طالب المكي (ت: ٣٨٦هـ)، والسُّلمي (ت: ٤١٢هـ)، والهجويري (ت: ٤٦٥هـ)، والقشيري (ت: ٤٦٥هـ)، والغزالي (ت: ٥٠٥هـ) وغيرهم.

وبالتالي يمكن القول بأن منتصف القرن الثالث الهجري هو بداية تكون علم التصوف بمعناه العلمي الدقيق من حيث الازدهار والاستقرار والوسوخ في المنهج والأسلوب، واستمر التصوف على هذا النحو في القرن الرابع الهجري، بحيث يمكن أن يُعد تصوف هذين القرنين تصوفا إسلاميا ناضجا، ثم جاء القرن الخامس الهجري لتكتمل فيه المنظومة العامة للتصوف[1].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ص ٤٦٩.

(٢) انظر: د. التفتازاني، فصول في التصوف ص٢٢، ود. السيد رزق الحسن، التصوف الإسلامي بين الاتباع والابتداع ص١٢.

(١) انظر: التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٩٥، فصول في التصوف ص١١٦.

المبحث الثاني

أهمية التَّصوّف وارتباط التَّصوّف وعلومه بالشريعة الإسلامية

المطلب الأول – أهمية التصوّف :

من خلال ما مر معنا من تعريف للتصوف وبيان حقيقته وطريقته وموافقته للشريعة في ظاهره وباطنه يتبين لنا تلك الأهمية الكبيرة لهذا العلم ولمنهجه الأخلاقي والمعرفي وإضافة لذلك يمكن لنا التوضيح أكثر بأن نقول إن التكاليف الشرعية التي أُمر بها الإنسان في خاصة نفسه ترجع إلى قسمين : أحكام تتعلق بالأعمال الظاهرة، وأحكام تتعلق بالأعمال الباطنة. الظاهرة كالصلاة والزكاة والحج وترك القتل والسرقة والأذى. والباطنة كالإيمان بالله وكالإخلاص والرضا والصدق وترك النفاق والكبر والعجب والرياء والغرور والحقد والحسد. وهذا القسم الثاني المتعلق بالقلب أهم من القسم الأول عند الشارع ـ وإن كان الكل مُهِمًا ـ لأن الباطن أساس الظاهر ومصدره، وأعماله مبدأ أعمال الظاهر. قال صلى الله عليه وسلم: "ألا وإن في الجسد مُضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"[1]. وعن نظر الله إلى عباده إنما هو القلب: "إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم"[2].

فما دام صلاح الإنسان مربوطا بصلاح قلبه الذي هو مصدر أعماله

---

(1) رواه البخاري في كتاب الإيمان، ومسلم في كتاب المساقاة عن النعمان بن بشير رضي الله عنهم

(2) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب البر والصلة عن أبي هريرة رضي الله عنه

الظاهرة، تعين عليه العمل على إصلاحه بتخليته من الصفات المذمومة التي نهانا الله عنها، وتحليته بالصفات الخمسة التي أمرنا الله بها، وعندئذ يكون القلب سليما صحيحا، ويكون صاحبه من الفائزين الناجين ﴿يوم لا ينفعُ مالٌ ولا بنونَ إلا مَن أتى اللهَ بقلبٍ سليمٍ﴾ [الشعراء: ٨٨ - ٨٩]. ولذلك يقول الإمام جلال الدين السيوطي رحمه الله: (وأما علم القلب ومعرفة أمراضه من الحسد والعجب والرياء ونحوها، فقال الغزالي: إنها فرض عين)[1]. قال تعالى: ﴿قُلْ إنَّما حرَّمَ ربِّيَ الفواحشَ ما ظهر منها وما بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣]. وقال سبحانه: ﴿ولا تقربوا الفواحشَ ما ظهرَ منها وما بطنَ﴾ [الأنعام: ١٥١] والفواحش الباطنة كما قال المفسرون هي: الحقد والرياء والحسد والنفاق. وقد تواترت الأحاديث في النهي عن الحقد والكبر والرياء والحسد ... والأمر بالتحلي بالأخلاق الحسنة والمعاملة الطيبة.

وقد أوضح ذلك جليا الفقيه الكبير العلامة ابن عابدين في حاشيته الشهيرة فقال: (إن علم الإخلاص والعجب والحسد والرياء فرضُ عين، ومثلها غيرها من آفات النفوس، كالكبر والشح والحقد والغش والغضب والعداوة والبغضاء والطمع والبخل والبطر والخيلاء والخيانة والمداهنة، والاستكبار عن الحق والمكر والمخادعة والقسوة وطول الأمل، ونحوها مما هو مبين في ربع المهلكات من "الإحياء". قال فيه: ولا ينفك عنها بشر، فيلزمه أن يتعلم منها ما يرى نفسه محتاجا إليه، وإزالتها فرض عين، ولا يمكن إلا بمعرفة حدودها وأسبابها وعلاماتها وعلاجها، فإن من لا يعرف الشر يقع فيه)[2]. فكما لا يحسن بالمرء أن يظهر أمام الناس بثياب ملطخة بالأقذار والأدران، لا يليق به أن يترك قلبه مريضا بالعلل الخفية، وهو محل نظر الله

---

(١) "الأشباه والنظائر" للسيوطي ص٥١٤

(٢) "حاشية ابن عابدين" المسماة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ج١/ص٣١

سبحانه وتعالى. وعلى هذا فسلامة الإنسان في آخرته هي في سلامة قلبه، ونجاته في نجاته من أمراضه المذكورة.

ولكن قد يخفى على الإنسان بعض عيوب نفسه، وتدق عليه علل قلبه، فيعتقد في نفسه الكمال، وهو أبعد ما يكون عنه. فما السبيل إلى اكتشاف أمراضه، والتعرف على دقائق علل قلبه؟ وما الطريق العملي إلى معالجة هذه الأمراض، والتخلص منها؟ إن علم التصوف هو الذي اختص بمعالجة الأمراض القلبية، وتزكية النفس والتخلص من صفاتها الناقصة. فالتصوف باهتمامه بهذا الجانب القلبي بالإضافة إلى ما يقابله من العبادات البدنية والمالية، ورسمه للطريق العملي الذي يوصل المسلم إلى أعلى درجات تكامل الإيماني والخُلُقي يحقق انقلاب الإنسان من شخصية منحرفة إلى شخصية مسلمة مثالية متكاملة، وذلك من الناحية الإيمانية السليمة، والعبادة الخالصة، والمعاملة الصحيحة الحسنة، والأخلاق الفاضلة.

ومن هنا تظهر أهمية التصوف وفائدته، ويتجلى لنا بوضوح، أنه روح الإسلام وقلبه النابض. وما وصل المسلمون إلى هذا الدرك من الانحطاط والضعف إلا حين فقدوا روح الإسلام وجوهره. ولهذا نرى العلماء العاملين، والمرشدين المخلصين، ينصحون الناس بالدخول مع الصوفية والتزام صحبتهم كي يجمعوا بين جسم الإسلام وروحه، وليتذوقوا معاني الصفاء القلبي والسمو الخُلُقي، وليتحققوا بالتعرف على الله تعالى المعرفة اليقينية، فيتحلوا بحبه ومراقبته ودوام ذكره. وفي تجربة الإمام الغزالي رحمه الله تعالى في كتابه المنقذ من الضلال أكبر دليل على ذلك. ولما كان هذا الطريق صعب المسالك على النفوس الناقصة، فعلى الإنسان أن يجتازه بعزم وصبر ومجاهدة.

قال الفضيل بن عياض رضي الله عنه: ((عليك بطريق الحق، ولا تستوحش لقلة السالكين، وإياك وطريق الباطل، ولا تغتر بكثرة الهالكين)).

وأخيرا فإننا عندما نتكلم عن هذا المصطلح (التصوف) فإننا لا نهتم بالتعابير والألفاظ، بقدر اهتمامنا بالحقائق والأسس، ونحن إذ ندعو إليه إنما نقصد به تزكية النفوس وصفاء القلوب، وإصلاح الأخلاق، والوصول إلى مرتبة الإحسان، فنحن نسمي ذلك تصوفا، وإن شئت فسمه الجانب الروحي في الإسلام، أو الجانب الإحساني، أو الجانب الأخلاقي، أو سمه ما شئت مما يتفق مع حقيقته وجوهره، إلاّ أن علماء الأمة قد توارثوا اسم التصوف وحقيقته عن أسلافهم من المرشدين منذ صدر الإسلام حتى يومنا هذا، فصار عُرفا فيهم وكما يقول الدكتور البوطي رحمه الله تعالى عند ذكره للتصوف أن العبرة بالمضمون والمعنى ولا مشاحة في الاصطلاح.

ثم يقال للذين يرفضون هذا العلم: سواء قبلتم هذا العلم أو لم تقبلوه فهو موجود منذ قرون عديدة، وله كتبه وأصوله وفلسفته مثل بقية العلوم فهو العامل المهم في تربية وتزكية النفوس.

وقد أقرّت أكثر الجامعات الإسلاميّة اليوم بتدريسها له، وجعلت له اختصاصاته، وقد تخرج منها كثير من الأساتذة الكبار.

هذا وإن البحث في المعرفة عند الصُّوفيّة يؤكد أنها تشتمل عندهم

= على المعرفة العلمية القائمة على علوم الحواس والعقل.

= كما تشتمل على المعرفة الكشفية والإلهامية القائمة على البصيرة والوجدان عن طريق الاتصال المباشر بالله تعالى.

فهاتان المعرفتان العلمية والوجدانية تمثلان الأساس الذي تقوم عليه نظرية

المعرفة الصُّوفيَّة بمعناها الشامل والصحيح[1]، وإن كان اهتمام الصُّوفيَّة الأكبر ينجه إلى ما اختصوا به عن غيرهم من المعارف الوجدانية. ولكن دون إهمال المعارف الأخرى كالحسية والعقلية. وخصوصا إذا عرفنا مشاركة هذه المعارف في المعرفة الوجدانية أيضا. حيث نجد الكثير من النصوص الصُّوفيَّة التي تثبت وجود العقل في هذه المعرفة ومساهمته فيها كما سوف يتبين لاحقا.

المطلب الثاني – ارتباط التصوف وعلومه بالشريعة الإسلامية:

لقد ارتبط التَّصوُّف في نشأته الأولى بالكتاب والسنة وكان اعتماد أهل التَّصوُّف عليهما شديدا لا يحيدون عنهما ولا يخرجون عما فيهما اتباعا منهم للصحابة رضوان الله تعالى عليهم ومن سار على هديهم من التابعين ومن بعدهم. وقد بين لنا ذلك ابن خلدون عندما تكلم عن نشأة علم التَّصوُّف[2]. وإن الباحث في تراث الصُّوفيَّة يجد هذا الارتباط الشديد بين علم التَّصوُّف وعلم الشريعة. ويلحظ التأكيد الكبير من أئمة الصُّوفيَّة على هذا الالتزام والارتباط فيما لا يدع مجالا للشك في منهجهم الالتزامي أو التطبيقي.

فهذا هو الإمام القشيري يصنف رسالته المشهورة باسم (الرسالة القشيرية)؛ ليبين فيها التزام أهل التَّصوُّف بما هو عليه مذهب أهل السنة والجماعة من الالتزام بقواعد الشرع بحيث لا يحيدون عنها قيد أنملة. وفي هذا يقول: "اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع. ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل. وعرفوا ما هو حق القدم. وتحققوا بما هو نعت الوجود

---

(1) انظر: الدكتور السيد رزق الحجر. نظرية المعرفة بين الكندي وذي النون المصري ص ٢٧٤.

(2) مقدمة ابن خلدون. الفصل الحادي عشر في علم التصوف ص ٤٦٨، ٤٦٧.

عن العدم: ولذلك قال سيد هذه الطريقة الجنيد: التوحيد إفراد القدم من الحدث، وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ولائح الشواهد، كما قال أبو محمد الجريري (ت: ٣١١هـ) رحمه الله من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلّت به قدم الغرور فهو في مهواة من التلف"[1].

وهذه هي بعض أقوال أئمة التصوّف التي تؤكد ارتباط التصوّف بعلوم الشريعة والعمل على تحصيلها، وتأكيد التزام الصُوفية بقواعد الشرع الحنيف بحيث لا تخرج علومهم ومعارفه وأعمالهم عنه ومنها: قول الدّاراني (ت: ٢١٥هـ): "ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياما فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين: الكتاب والسنة"[2]، ويقول أبو يزيد البسطامي (ت: ٢٦١هـ): "لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود وأداء الشريعة"[3]. ويقول أبو سعيد الخرّاز: كلُّ باطن يخالفه ظاهرٌ فهو باطل[4]. والظاهر هو علوم الشريعة والباطن هو العلوم الكشفية والذوقية.

ويضع الجنيد منهج علم التصوّف والطريق الذي ينبغي السلوك فيه بقوله: "الطُرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام ... من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر؛

---

(١) القشيري، الرسالة مع التعليقات، فصل في بيان اعتقاد هذه الطائفة ص٢٢.

(٢) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ص٧٩.

(٣) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ٢٠/١١١، تح: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

(٤) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ص٤٥.

لأن علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنّة"[1]. ويقول سهل التستري: "أصولنا ستة أشياء التمسك بكتاب الله تعالى والاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل الحلال وكف الأذى واجتناب الآثام والتوبة وأداء الحقوق"[2].

ارتباط الشريعة بالحقيقة عند الصُّوفيّة:

ويبين القشيري معنى الشريعة، ومعنى الحقيقة التي يقول بها الصُّوفيّة، ويؤكد على ارتباط الأولى بالثانية، والثانية بالأولى بحيث لا تقبل إحداهما إلا بوجود الأخرى، فيقول: "الشريعةُ أمرٌ بالتزام العبودية، والحقيقةُ مشاهدة الربوبية، فكلُّ شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكلّ حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول ... واعلم أن الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره، والحقيقة أيضا شريعة، من حيث إن المعارف به سبحانه - أيضا - وجبت بأمره"[3]. وفي موقف القشيري هذا ردٌّ على من يتهم الصُّوفيّة بتفريقهم بين الشريعة والحقيقة.

وهكذا يتبين لنا من هذه النقول عن أئمة التصوّف ورحاته مدى تمسك الصُّوفيّة الأوائل بمقتضى الكتاب والسنة في سلوكهم إلى الله تعالى أولا، وفي معارفهم ومواجيدهم ثانيا، فلم يقبلوا منها شيئا يخالف الكتاب السنة، بل كانوا حريصين كل الحرص - كما رأينا - على أن يشهد لهم الكتاب والسنة بصحة الأفعال والأقوال والمواهب، فكان الشرع ميزانهم في كل ما يخوضون فيه من بحوث

---

(1) رسائل الجنيد، تجميع الدكتور حمدان رجب سبدي ص96، دار اقرأ، ط. 2005م. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ص 86.

(2) أبو نعيم، حلية الأولياء 10/190.

(3) القشيري، الرسالة القشيرية ص43. والحقيقة على قول أهل التصوف: هي أسرار الشريعة الذوقية.

نظرية ومجالات وجدانية.

ولكن مما لا بد من الإشارة إليه أن تقيد التصوف الإسلامي بالكتاب والسنة في مراحله الأولى لا يمنع أن يكون التصوف في مراحله المتأخرة قد أفاد من غيره من النظم الفكرية الأخرى ما دام قد سلم له الأساس والأصل الذي قام عليه ولا مشكلة في ذلك. فالعلوم والمعارف تتلاقح مع بعضها البعض، وكل يستفيد من الآخر في تطوير بنائه وتقويم مناهجه. ولكن هذا لا يعني أن تلاقح هذه العلوم وإفادتها من بعضها في بعض المسائل - وخاصة من الناحية النظرية - تخلي هذه العلوم عن أصولها وأسسها التي قامت عليها والتي تشكل قيمتها وسمتها الأساسية. ومن هذه العلوم علم التصوف، فإنه قد يبدو للبعض إذا وجد في عبارات رجاله بعض ما يتصل بالعلوم والثقافات الأخرى أن يحكم على علم التصوف بالتأثير والتأثر واقتباس العلم من الثقافات الأخرى، دون أن ينتبه لما قد بينته من أن هناك فرقا بين الإفادة العلمية والفكرية من بعض العلوم والثقافات مع الحفاظ على الأصل والبنيان، وبين التأثر بهذه العلوم والاقتباس الكلي منها، بحيث يفقد العلم الأول أصالته، ويصبح نسخة أخرى من العلم الثاني، وبذلك يخرج عن صفته وصيغته الإسلامية[1].

فالتصوف إذا قد نشأ نشأته الطبيعية داخل البيئة الإسلامية، ووجد بدايته في روح القرآن الكريم، وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وسيرة أصحابه والتابعين من بعدهم المليئة بالزهد في الدنيا والإقبال على الآخرة، والمواظبة على العبادة

---

(١) انظر: مقدمة الدكتور عبد الحليم محمود على المنقذ من الضلال ص٢٨، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٤٥م. وانظر أيضا: الدكتور عبد الحميد مدكور، نظرات في التصوف الإسلامي ص١١٥.

ومراقبة النفس ومحاسبتها ومجاهدتها بالتقوى والذكر والفكر. وبذلك يمكن أن نطلق على هذا النوع من التصوف الذي نشأ هذه النشأة والتزم بهذه الشروط والضوابط الشرعية باسم التصوف الموافق للكتاب والسنة وهو ما عليه أئمة المسلمين وعلمائهم. وهو ما تتميز به القرون الهجرية الأولى؛ لأنه قد ظهر بعد ذلك نوع آخر من التصوف يختلف تماما عما نتكلم عنه في هذا البحث. وقد أطلق عليه الباحثون اسم التصوف الأجنبي أو الفلسفي. ويُقصد به كما ذكر الدكتور عبد الحميد مدكور "ذلك التصوف الذي يتناول أفكارا أو موضوعات ذات شبه بما نجده في بعض أنظمة التصوف الموجودة خارج البيئة الإسلامية، كالتصوف الهندي أو المسيحي، أو تصوف الأفلاطونية المحدثة"[1].

□

(١) انظر أيضا: الدكتور عبد الحميد مدكور، نظرات في التصوف الإسلامي ص ٩٤، وما بعدها.

المبحث الثالث

وسائل المعرفة عند الصُّوفيَّة (العقل والقلب)

تمهيد – غاية التصوّف المعرفة:

من خلال الوجهات الثلاث التي وجدناها في تعريفات التصوّف نجد أن من الصُّوفيّ من يقف بتصوُّفه عند الغاية الأخلاقية، وهي تهذيب النفس وضبط الإرادة والتزام الإنسان بالأخلاق الفاضلة.

وهذا التصوّف يتميّز بأنه تربويٌّ، وتغلب عليه الصبغة العملية.

وهناك من يتجاوز الغاية الأخلاقية إلى غاية أبعد وهي معرفة الله تعالى، ويضع لتحقيق هذه الغاية من تصوُّفه شروطا خاصّة، ويُعنى أصحابُ هذا التصوّف على وجه الخصوص بالكلام عن مناهج المعرفة وأدواتها، ويؤثرون من بينها الكشف والإلهام.

وهناك أيضا أنواع أخرى من التصوّف تصطبغ بالصبغة الفلسفية بهدف أصحابها إلى اتخاذ مواقف من الكون محاولين فيها إيجاد تفسير له وتحديد صلته بخالقه وصلة الإنسان بالله. إلا أن هذه المذاهب الصُّوفيّة المصطبغة بالصبغة الفلسفية لا ينبغي أن نؤخذ على أنها مذاهب فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما هي مذاهب قائمة على أساس من الذوق مهما بدت في ثوب فلسفي، ولكنها كما يذكر الدكتور أبو الوفا التفتازاني لا تخرج عن كونها مذاقات خاصة تجعل منها شيئا مختلفا تماما عن تلك البناءات الفكرية القائمة على أساس الاستدلال العقلي الصارم عند الفلاسفة[1].

---

(1) انظر: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي ص 9.

المقصود بدراسة المعرفة الصُّوفيّة

إن موضوع المعرفة الصُّوفيّة هو جزء من نظرية المعرفة في الفلسفة من حيث صلته المباشرة بموضوع إمكان المعرفة وحدودها، وقيمتها، ومن حيث مصدر المعرفة وأدواتها وطرقها. فقد أضاف الصُّوفيّة إلى طرق المعرفة المعهودة (الحس، العقل، الخبر) طريقا جديدا هو طريق الإلهام والكشف الصوفي.

ولذلك فإن لدراسة نظرية المعرفة عند الصُّوفيّة أهمية كبيرة جدا بسبب هذا الموقف الصوفي الفريد من قضايا المعرفة. فقد كان للصوفية ـ ونقصد بهم صوفية أهل السنة ـ منهجهم الخاص الذي اختلفوا فيه مع الفلاسفة الإشراقيين، ومع غيرهم من الفلاسفة المشائيين والمتكلمين الذين كان جلّ اعتمادهم على المنهج الحسي والعقلي. فقد وجه الصُّوفيّة جهدهم الأكبر إلى طريق التصفية والسلوك؛ للتوصل إلى اليقين المنشود الذي هو طريق الإلهام والذوق والكشف الذي يصل الإنسان إليه بعد أن تصفو نفسه وتتحرر من أسر المادة والحس، وبتحرر قلبه ويستعد لتلقي المعرفة الإلهية ونور العلم اللدني.

فالطريق الصوفي في المعرفة طريق وجداني ذوقي يختلف عن طريق الإدراك الحسي والإدراك العقلي؛ وبناء على ذلك تثير قضية نظرية المعرفة عند الصُّوفيّة مسائل كثيرة تتعلق بالعلوم والمعارف عند الصُّوفيّة، ولعل أهم هذه المسائل هو مسألة حدود المعرفة الإنسانية، ومدى الدور الذي تقوم به طرق المعرفة المتعارف عليها من حس وعقل في تقديم فهم شامل للكون والإنسان. وهنا تثار تساؤلات فلسفية عديدة حول قيمة ومسائل المعرفة المعهودة عند الصُّوفيّة، وفي المقابل تثار تساؤلات حول قيمة ومشروعية المعرفة الصُّوفيّة الوجدانية التي تشكل أهم ميزات التصوّف.

وإذا كان العقل يستمد كثيرا من معارفه وأحكامه من الحواس ومن المعارف الواردة إليه منها، فإن هذا يبين أن وسيلة المعرفة الصُّوفيّة لا تقف عند جهاز إدراكي واحد من عقل، أو قلب وبصيرة، بل إن: "الفحص الدقيق يرشدنا إلى أن وسيلة المعرفة لا تقتصر على أداة واحدة أو طاقة أو ملكة واحدة لدى الصوفي، رغم التسليم مع الصُّوفيّة بأن المعرفة تُخضع للفضل الإلهي قبل كل شيء، فإنها لا تتخذ الوجدان وحده أو البصيرة وحدها أو العقل وحده، إن المعرفة هي حصيلة مجموع الطاقات البشرية كلها من روحية وعقلية ووجدانية ... فجميع الفضائل الصُّوفيّة تتدرج كلها بلا استثناء تحت هذه الوسائل على تباين درجاتها وتعدد مراحلها"[1].

ولذلك يجدر بنا أن نبين أهم وسائل المعرفة عند الصُّوفيّة والمتمثلة في العقل والقلب، وأبسط القول في حقيقتهما ودورهما في المعرفة الصُّوفيّة، والعلاقة القائمة بينهما:

المطلب الأول – مفهوم العقل عند الصُّوفيّة:

اتهم بعض الباحثين الصُّوفيّة بالتناقض والاضطراب في موقفهم من العقل وبيان حقيقته، وسبب ذلك أن هؤلاء الباحثين لم يلتزموا المنهج السديد في بحثهم: إذ تلقفوا كلمات من أقوال الصُّوفيّة من هنا وهناك وبنوا عليها أحكامهم التي لا تمثل الحقيقة والواقع الذي عليه جمهور الصُّوفيّة.

ولذلك يجب على الباحث في مسألة العقل في التصوف أن يحدد المعاني التي استخدمها الصُّوفيّة للعقل، والمجال الذي تم استعمالها فيه، ثم يعمل على ربط هذه

---

(1) د. محمد كمال جعفر، التصوف طريق وتجربة ومذهب ص٢١٣، ٢١٤.

المعاني بعضها ببعض؛ لأن معنى العقل لتنبيهم ينبغي أن يفهم على ضوء نظرتهم المتكاملة للعقل، من حيث مفهومه، ومستوياته، ومجاله، ومجالات إدراكه، ودوره مع القلب، ومكانه ومكانته، إلى غير ذلك.

- معاني العقل عند الصُّوفية:

لتحديد معنى العقل عند الصُّوفية لا بد من الاعتماد على جميع المعاني التي وردت له واستعملت فيه ضمن كلام الصُّوفية وتصوصهم في قرونهم الأولى، ولعل أهم النصوص الصُّوفية في بيان ماهية العقل واختلاف معانيه تلك المحاورة التي قامت بين الإمام الجنيد واستاذه الحارث المحاسبي في بيان مسألة العقل، حيث جعل المحاسبي للعقل ثلاثة معاني[1]:

المعنى الأول: الغريزة الطبيعية، وهو المعنى الحقيقي للعقل.

المعنى الثاني: الفهم والبيان.

المعنى الثالث: البصيرة.

ثم ذكر أن الشرع والعرف واللغة إنما سمّوا المعنيين الثاني والثالث عقلاً؛ لأنهما نتجا عن عمل العقل وفعله؛ إذ لا وجود لهما إلا به، يقول المحاسبي للجنيد رحمهما الله: "سألت عن العقل ما هو؟ وإني أرجع إليك في اللغة والمعقول من الكتاب والسنة، وتراجع العلماء فيما بينهم بالتسمية ثلاثة معان، أحدهما: هو معناه لا معنى له غيره في الحقيقة، والآخران: اسمان جوّزتهما العرب؛ إذ كانا عنه

---

(1) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، باب ماهية العقل وحقيقة معناه ص(٢١١، ٢١٢، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي، ودار الفكر، الطبعة الأولى والثانية نفسيا ط١، ١٩٧٨، ط٢، ١٩٨٢م.

فعلا لا يكونان إلا به ومنه، وقد سماهما الله تعالى في كتابه وسمتهما العلماء عقلاً. فأما ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره، فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يُطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم، وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه، فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل، الذي عرفوه به من أنفسهم[أي للعقل] بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم"[1].

فالعقل غريزة يُولد بها الإنسان ثم يزيد معنى بعد معنى بمعرفة المعقولات وأسبابها الدالة عليها، وكذلك يزداد بالتجارب والخبرات التي يمارسها وهكذا في نمو وتزايد مستمر، وقد جعل الله عزّ وجلّ هذا العقل في المُمتحنين من عباده، خاطبهم به وجعله حجة عليهم، فيجتمع في جميع الناس برّهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم، ويتمايزون فيه بتمايزهم في الخلقة البدنية؛ ولذلك يقول الترمذي: "هذه الوجوه تجتمع فيمن لا يؤمن بالله واليوم الآخر، مثل الفلاسفة..، لأن هذه الأنواع من العقل تأييد للنفوس، ومعاملة أهل الدنيا"[2].

وهذه الغريزة العقلية لا تُعرف إلا من جهة ظواهرها وأفعالها، فلا يمكن أن تعرف حقيقتها وكيفيتها، فالعقل "لا يقدر أحدٌ أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله، لا يقدر أن يصفه بجسمية ولا بطول، ولا بعرض، ولا بطعم، ولا شمّ،

---

(1) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٦، ٢١٢.

(2) الترمذي، بين القلب والصدر والفؤاد واللُّب ص ٧٥، وانظر له: نوادر الأصول في أحاديث الرسول ٢/٢٤٦، ٢٥٤، تح. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت ١٩٩٢م. وانظر: المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٥. تراث التستري الصوفي ٢/٧٦.

ولا محسة، ولا تون، ولا يعرف إلا بأفعاله"[1]. وقد نبه الإمام الغزالي للقول بأن العقل غريزة إضافة إلى أنه يطلق على معان أخرى متعددة؛ لأن العقل من الألفاظ المشتركة التي تستخدم لمعان مختلفة، وكونه كذلك أدى إلى اختلاف الناس في فهم حقيقته ومعناه.[2]

المعنى الثالث لمعاني العقل - حسب تقسيم المحاسبي - هو البصيرة، يقول المحاسبي: "والمعنى الثالث .. هو البصيرة والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة، ومنه التعقل عن الله، فمن ذلك أن تعظم معرفته وبصيرته بعظيم قدر الله تعالى، وبقدر نعمه وإحسانه، وبعظم قدر ثوابه وعقابه؛ لينال به النجاة من العقاب والظفر بالثواب"[3]. فالعقل بمعناه الثالث الذي هو البصيرة يتميز بأنه لا يكون إلا مع الإيمان بالله تعالى، فلا يسمى العقل بصيرة أو عقلا عن الله أو بصيرة عنه إلا إذا كان معظما لله تعالى ومبجلا وخاضعا لعزته وقدرته، ولا يزال على هذه الحال حتى يبصر ويفهم حقائق معاني بيان الله تعالى، فيرغب بما عنده ويشتاق له، حتى كأنه رأي العين، فعند ذلك يكون عن الله تعالى عاقلا؛ ولذلك سُمي هذا النوع من الفهم والتحقيق والتعظيم والمعرفة عقلا، وفي ذلك يقول المحاسبي: "فكان عن الله تعالى عاقلاً، وسمي ذلك منه عقلا؛ إذ كان بالعقل طلب ذلك، وبالعقل فهم ذلك، وبالعقل لزم ذلك، وبالعقل حانب ما يزايله عن ذلك، فهذا الذي عقل عن الله ... ألم تسمعه عز وجل: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ

---

(1) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٠.

(2) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين ١/٨٤، دار المعرفة، بيروت. وقد ذكر الغزالي المعاني التي يطلق عليها العقل.

(3) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٨.

تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٢]. قال: أذنٌ عقلت عن الله تعالى، يعني عقل عن الله تعالى ما سمعت آذانه مما قال وأخبر، فهذا هو العقل"[١].

فمن كان معه هذا النوع من العقل، كان معه عقل البصيرة، ومن زال عنه هذا العقل، لم يكن لديه إلا عقل الغريزة، وعقل البيان الذي كلف الله به العباد وجعله حجة عليهم، ولا عقل له عن الله عزّ وجلّ"[٢]: قال الترمذي: "وليس للكافر عقل، فخصّ الموحد بالعقل، فاجتمع نور التوحيد، ونور العقل، ونور المعرفة، ونور الروح في تلك الإنسانة [أي العين]، فبها تُبصر العين في الدنيا، وتتمثل له أمور الآخرة"[٣]. إذاً فشرط العقل عن الله تعالى أن يكون مبنياً على الإيمان بالله تعالى مرتبطاً به، فلا يسمى الرجل عاقلاً عن الله تعالى إلا إذا كان مؤمناً خائفاً من الله عزّ وجلّ[٤] قائماً بأمره؛ ولذلك بقول التستري في وصف المؤمنين: "ويكتسبون العقل على قدر إيمانهم"[٥]. وهذا هو الذي دفع الصُّوفية إلى تسمية العقل عن الله بعقل الإيمان.

كمال العقل عند الصُّوفية

ولكن هل يمكن للعقل عن الله تعالى أن يكتمل فيسمى صاحبه كامل العقل عن الله تعالى؟ هذا سؤال سُئله المحاسبي فأجاب عنه: بأن العقل عن الله تعالى لا

---

(١) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١١.

(٢) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٢.

(٣) الترمذي، نوادر الأصول ٢/٣، ١١٢/٢٥٤. ويقول في غور الأمور ص١١: "ثم خصّ المؤمنين بنور العقل".

(٤) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٨.

(٥) د. محمد كمال جعفر، تراث التستري الصوفي ٢/٧٤.

غاية له؛ لأنه لا غاية لله عزّ وجلّ عند العاقل؛ ولا إحاطة لأحد بالله تعالى، ولا بالعلم بذاته، ولا بحقائق صفاته، ولا بقدر ثوابه ولا عقابه. "فأعظم العاقلين عنده العارفين عقلاً عنه ومعرفة به، الذين أقرّوا بالعجز أنهم لا يبلغون في العقل والمعرفة كُنْه معرفته"[1]. وكما يقول الجنيد: "إذ لا غاية للمعروف عند العارفين .. وأعلم خلقه به أشدهم إقرارا بالعجز عن إدراك عظمته"[2].

ولكن مع هذا الذي قرره المحاسبي عن كمال العقل عن الله تعالى، فإنه يرى بأنه قد يُسمى العبد كاملا في العقل عن الله تعالى؛ إذا غلبت عليه الأفعال التي إذا كانت عن العاقل كان كاملا، وهو "من كانت فيه ثلاث خلال: الخوفُ منه تعالى والقيام بأمره، وقوةُ اليقين به وبما قال ووعد وتوعد، وحسنُ البصر بنبه بالفقه عنه". فإذا اجتمعت هذه الصفات في العبد المؤمن، فقد كمل بذلك قوة عقله[3]." ... فعظُم في قلبه جوازُ مولاه وما أعد فيه لمن أناب إليه وأطاعه، فشخص إليه بعقله، فاتصل ما استودع قلبه من العلم بذلك لمشاهدته بعقله، حتى كأنه رأي عينه، كما قال حارثة: «فكأني أنظر إلى عرش ربي بارزا وإلى أهل الجنة يتزاورون ... »[4]. فلما اتصل عقلُه بمشاهدة ذلك حنّ واشتاق، فلما حنّ واشتاق تعلق

---

(1) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٩، ٢١٨، ٢٢٠. السلمي، طبقات الصوفية ص٢٣.

(2) رسائل الجنيد ص٢١٦، ٢١٧.

(3) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠.

(4) هذا الحديث هو حديث الصحابي الجليل حارث بن مالك الأنصاري، وقد أورده كثير من أئمة الحديث في مصنفاتهم بأسانيد كثيرة وروايات متعددة. انظر في ذلك: المعجم الكبير للطبراني ٣/٢٦٦، شعب الإيمان للبيهقي ٧/٢٦٢، ٢٦٣، الزهد الكبير ١/٢٥٥. وقال ابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحكم ص٢٦: "وفي حديث حارثة المشهور، وقد روي من وجوه موصولة، وروي منقطعا، والمرسل أصح". وقد ذكر ابن حجر في الإصابة ١/٥٩٧ -بعد =

قلبه واشتغل، فلما اشتغل بالتشوق إلى جوار ربه مثلا عن الدنيا فلها عنها ... وعقل عن الله تعالى أنه ما يبلغه غاية العلم به ..."[1].

ومن التسميات المجازية التي تُطلق على العقل أيضا: نور الإيمان، وعين اليقين، ونور البصيرة، وهي مسميات اصطلاحية يكثر الصُّوفيّة من استعمالها حتى يكاد من لا يقف على معانيها أن يظنها مختلفة، وإنما هي في الحقيقة تطلق على العقل نفسه، ولكن باعتبارات مختلفة، فينبغي التنبه إلى ذلك؛ لئلا يحصل لبس في فهم العقل وإدراك معناه عند الصُّوفيّة. وقد إلى ذلك الغزالي بقوله: "ولا يُلتفت إلى من يقول: إنه يدرك بعين اليقين، ونور الإيمان لا بالعقل فإنا نريد بالعقل ما نريده بعين اليقين، ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور، وأكثر هذه التخييلات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ، فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ"[2].

إذاً فالعقل عند الصُّوفيّة لفظ شامل ومتسع لكل معاني العلم والمعرفة والإدراكات الحسية والنظرية والقلبية. فيراد به العلوم الضرورية الأولية، والقوة المانعة من شهوات النفس، وآلة الكشف والفهم والأخذ عن الله تعالى، وهو أيضا مستقر الأنوار والمعارف الإلهية. فالعقل معنى عام يشترك في ذلك كله على حسب مراتبه أحيانا، وعلى حسب إطلاقه أحيانا أخرى.

=

أن ذكر من تخريجه- أن هذا الحديث ضعيف، ولعله يقوى بتعدد طرقه الضعيفة كما أشار ابن رجب.

(1) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٥.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين ١/٨٩.

أ – مكانة العقل الغريزي عند الصُّوفيّة:

وجدنا سابقاً أن الله تعالى وهب للإنسان غريزة العقل، فميزه بها عن المخلوقات الأخرى تكريماً وتشريفاً له، فخصه بذلك بالقدرة على الفهم والبيان وتحصيل العلوم، وجعل هذا العقل مناط تكليفه بمعرفة ربه والإيمان به، فأعلى من شأن هذا العقل ومكانته؛ لأن به يُعرف الله تعالى كما قرر المحاسبي بقوله: "فبذلك العقل عرفوه وشهدوا عليه بالعقل"[1]. فقال التستري مبيناً دوره في صلاح الكون: "ولا يصلح الكون إلا بالعقل"[2]؛ وذلك "لأن العقل عقال عن الجهل"[3].

ب – معنى عجز العقل عند الصُّوفيّة:

يرى الصُّوفيّة أن العقل الغريزي الذي يحتل المكانة الرفيعة عندهم ينتهي دوره عند إثبات وجود الباري عزّ وجلّ ونسبة الكمال إليه، وذلك بتنزيهه سبحانه عن المشابهة والمثلية وسائر صفات البشرية، فدوره محدودٌ وقدرته مقيدة ضمن إطار معين لا يمكن تجاوزه، فليس من قدرته وإمكانيته إدراك كُنه الذات الإلهية وصفات الربوبية، فيقف دوره عند إثباتها والإيمان بها، وكذلك الأمر بالنسبة للقضايا الغيبية، أو لتذوُّق الحضور مع الله تعالى وشهوده وفهم أفعاله وأسرار تدبيره، فكل هذا ليس للعقل الغريزي سبيلٌ إليه.

والصُّوفيّة بهذا الموقف ليسوا أعداء للعقل بوصفه أداة للمعرفة، ولكنهم ضد حصر نطاق المعرفة الإنسانية بهذا العقل الغريزي المقيد بعالم الحس أو الشهادة،

---

(1) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٠، ٢١٢.

(2) د. محمد كمال جعفر، تراث التستري الصوفي ٢/٧٤.

(3) التستري، المعارضة والرد على أهل الزيغ والتعدي، ص٧٧، تح: د. محمد كمال جعفر، دار الإنسان، ط١٩٨٠م.

وضد إدخال هذا العقل الغريزي المخلوق فيما ليس في إمكانيته. فهم يضعون العقل في مكانه المناسب له ووظيفته التي يقدر عليها؛ ولذلك يبين الكلاباذي هذا الدور المحدود للعقل أو العجز الذي يتصف له العقل الإنساني عند الصُّوفيّة في هذا المجال فيقول: "أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل؛ لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله ... وقال ابن عطاء: العقل آلة للعبودية لا للإشراف على الربوبية. وقال غيره: العقل يجول حول الكون فإذا نظر إلى المكون ذاب. وقال أبو بكر القحطاني من خفته العقول فهو مقهور إلا من جهة الإثبات. ولولا أنه تعرف إليه بالألطاف لما أدركته من جهة الإثبات"[1].

فالعقل هو أداة منحها الله تعالى للعبد لكي تكون آلة له في إدراك وجوده سبحانه والإيمان به والاعتراف بربوبيته، ولكنه ليس آلة ليدرك الذات الإلهية أو الإحاطة بها، أو بأسرار تدبيرها وأفعالها؛ ولذلك يقرر الكلاباذي هذا الموقف الصوفي من دور العقل المعرفي وحدود إمكانياته وإطار إدراكاته فيقول: "وأجمعوا أنه لا يعرفه إلا ذو عقل؛ لأن العقل آلة للعبد يعرف به ما عُرِّف، وهو بنفسه لا يعرف الله تعالى"[2].

والذي يجب أن نعرفه في هذه القضية أن قدرة العقل على معرفة الله تعالى وإثبات ربوبيته والإيمان به سبحانه والفهم عنه إنما نُستمد من تعريف الله تعالى للعقل، فقد جعل الله تعالى العقل آلة للعبد يعرف بها ما عُرِّف؛ وذلك بما مكنه الله تعالى وأعطاه من العلوم الضرورية والبديهية والقدرة على التعقل والاستنباط.

---

(1) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٧٦، ٧٧، المكتبة الأزهرية للتراث.

(2) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٧٩.

وهو بنفسه ودون تمكين الله تعالى له فلن يعرف الله تعالى[1].

ولذلك نجد أن أغلب الأقوال الصُّوفيَّة التي يفهم منها البعض أن العقل عاجز ولا قدرة له على معرفة الله تعالى تشير إلى هذا النوع من تعريف الله تعالى للعقل، وأنه لولا هذا التعريف الإلهي له لما استطاع ذلك، وليقي العقل كأي عضو آخر من أعضاء الإنسان لا يتميز بقدرته على الإدراك والمعرفة والاستدلال المعرفي؛ ولذلك لما قيل لذي النون "م عرفت ربك قال: عرفت ربي بربي، ولولا ربي لما عرفت ربي"[2].

ومعرفة هذا العجز العقلي عن إدراك معرفة الله تعالى هو غاية الإدراك العقلي المنشود منه، وله قيمته المعرفية الكبيرة عند الصُّوفيَّة؛ لأنهم قالوا: إن العجز عن درك الإدراك إدراك[3]، فالعقل حتى في حالة عجزه هذه له دور معرفي كبير وهو إدراك أنه عاجز، وعند وصوله لهذا الإدراك يكون عارفاً في الحقيقة لا

---

(1) ولذلك يقول المحاسبي مبيناً دور العقل في إدراك العلوم الضرورية بصفته التي خلقه الله تعالى عليها وخصائه لهذه الغاية: "فمنه فعل عن طبع يوجب القطع كالضرورة، كمعرفة الرجل نفسه وأباه وأمه والسماء والأرض وجميع الأشياء التي تشاهد". ومنه قال المكي: "فالعقل مطبوع على التمييز، محمول على التحسين والتقبيح". وكذلك قال الترمذي: "فعقل هو مطبوع، وعقل هو مصنوع". العقل وفهم القرآن ص٢١٦، ٢١٥، قوت القلوب ١/١٢٤.

(2) الإمام القشيري، الرسالة القشيرية ص٤٢٠. ومثل أيضاً بقوله عرفت الله تعالى فقال: "عرفت الله بالله وعرفت ما سوى الله برسول الله ﷺ". الطوسي، اللمع ص١٤٥ وقد ذكر المناوي في الكواكب الدرية عن أبي يزيد ١/٤٥٣ قوله: "عرفت الله بالله، وعرفت ما دون الله بنور الله".

(3) القول بأن: "العجز عن درك الإدراك إدراك" ذكره الغزالي من قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه في مقصد الأسنى ص٥٤... تح: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي، قبرص، ط١، ١٩٨٧م. والإحياء ٤/٢١٥.

عاجزاً، ويكون صاحب هذا العقل عاقلاً عظيماً، وقد وصف المحاسبي صاحب هذا الإدراك بقوله: "أعظم العاقلين عنده، العارفين عقلاً عنه ومعرفة به، الذين أقروا أنهم لا يبلغون في العقل والمعرفة كنه معرفته"[1].

ج - اتهام الصُوفيّة بأنهم يرفضون العقل:

إن بعض الباحثين في نظرية المعرفة الصُوفيّة بشكل مبتور وغير حقيقي ينتهي به المطاف إلى نتيجة خاسرة بعدّها بقوله إن الصُوفيّة: "رفضوا العقل رفضاً تاماً"[2]. ومثل هذا التصور الناقص للمعرفة الصُوفيّة يعلنُ أحد الباحثين موقفه بأن معرفة الصوفي بالله تعالى" ليست وليدة العقل، بل هي وليدة قوة أخرى تعلو العقل والحس أيضاً، بل هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه ... إذ الغية الإلهية وحدها لا التعقل والنظر في رأي الصُوفيّة هي الطريق الوحيد الموصل إلى تلك المعرفة"[3]. فهذا الباحث وإن أقر بالطريق المعرفي الكشفي عند الصُوفيّة، لكنه أنكر استخدام الصُوفيّة للطرق الأخرى وخاصة طريق العقل. ويؤكد أحد الباحثين مثل هذا التصور الناقص للمعرفة الصُوفيّة بقوله: "فإن المعرفة عندهم إلهامية، ولا اعتبار بتحصيل الحواس والعقول؛ لأن الذي يستطيع أن يقتبس بها أولى من وسيلة البصيرة أو القلب من منهل ربّاني؛ بعد أن يستعد ويُعد نفسه بالرياضة العملية

---

(1) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٩، ٢١٨، ٢٢٠. السلمي، طبقات الصُوفيّة ص٢٣.

(2) لقد ذكر ذلك الدكتور السيد رزق الحجر عن بعض الباحثين في التصوف. انظر: نظرية المعرفة بين الكندي وذي النون المصري ص ٢٢٦.

(3) د. جلال شرف، خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد ص٥٢، الدار الفكر الجامعي، سنة ١٩٧٧م. وانظر: الدكتور السيد رزق الحجر، نظرية المعرفة بين الكندي وذي النون المصري ص٢٢٦، والتصوف الإسلامي بين الاتباع والابتداع ص١٤٧.

والعبودة، فكيف يذهب لمعرفة الحس والعقل المحكوم عليه بالعجز والمحدودية والظنية؟ والمتصوف يبحث عن اليقين، بل عن حق اليقين ... وهذه المعرفة تعد ثورة على المعرفة الحسية والعقلية"[1]. وربما استدلّ بعض هؤلاء البحثين بقول الثوري عندما سئل "لم عرفت الله؟ فقال: بالله! قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجزٌ لا يدلُّ إلا على عجز مثله. لما خلق الله العقل قال له: من أنا؟ فسكت، فكحله بنور الوحدانية، فقال: أنت الله فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله"[2]. فقد استدلوا بذلك ليثبتوا عجز العقل عند الصُّوفيّة، على الرغم من أن هذا النص الذي ذكروه لا يدل بما استدلوا بها مطلقا؛ لأنه يثبت أن العقل قادر على المعرفة وله صلاحيتها، وإن كانت هذه المعرفة تابعة من إقدار الله تعالى له على ذلك، وهذا محض الإيمان ولا مساغة فيه؛ لأن الله تعالى هو الذي خلق العقل ليكون قادرا على المعرفة، ولولا خلق الله تعالى للعقل وتمكينه له من التعقُّل لما قدر على ذلك، فينبغي إذا أن ننظر إلى الفاعل الأول في هذا التمكين المعرفي وهو الله تعالى.

وأما مراد الثُّوري من عجز العقل هو عجزه عن الإدراك على سبيل الإحاطة لله سبحانه لا عجزه عن المعرفة؛ لأنه أثبت للعقل التعجز أولاً، ثم أثبت له المعرفة ثانياً، فعرفنا بذلك أن العجز متعلقٌ بالإدراك لا بالمعرفة.

وهذا التفريق بين الإدراك والمعرفة وضّحه الثوري بجوابه حين سئل: كيف لا تدركه العقول ولا يعرف إلا بالعقول؟

فقال: كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له؟ أم كيف يدرك ذو غاية من لا غاية له ولا انقه؟ أم كيف يكون مكيفاً من كيف الكيف؟ أم كيف يكون محيثا من

---

(1) د. رجيح الكوني، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص٦٧٢.

(2) السراج الطوسي، اللمع ص٦٣.

حيث الحيث فسماه حيثا ... ؟"[1].

نعرفنا بذلك أن العجز متعلّقٌ بالإدراك، وأنّ ذلك يعود إلى صفات العقل نفسه المحدودة بالزمان والمكان، وصفات الربوبية منزهة عن ذلك.

وأخيرا يقول الهجويري: "أنّ أهل السنة من المسلمين، وأهل العقل الكامل، فإنهم يعتبرون الآيات هي سبب المعرفة وليست بعلة لها، وأن العلة الحقيقية في ذلك هي مشيئة الله وعنايته؛ لأن العقل بلا عناية أعمى ... فالاستدلال والرؤية والتفكر في الآيات دون عناية خطأ ... إذا فبدون تعريفه لا نصيب للخلق من معرفته إلا العجز"[2].

د – معنى ذم العقل عند الصُّوفيّة:

لقد روي عن بعض الصُّوفيّة – كما يذكر الغزالي – ما يُفهم منه أن الصُّوفيّة يذمون العقل والمعقول، وهذا ما دفع البعض إلى القول بأنهم لا يعتدون بالعقل ولا بالعلوم العقلية، وهم في الحقيقة على خلاف ذلك – كما تبين – لأنهم من أكثر الناس معرفة بقدر العقل ومزيته، وأنه طريق إلى معرفة الله تعالى وصحة شرعه، وإنما يعود السبب فيما نقل عنهم من ذمّهم للعقل أن الناس قد نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة، وإلى الإلزام والخصومة الذي هو مذموم عند العلماء كافة وليس الصُّوفيّة فقط؛ ولذلك كان ذم الصُّوفيّة متوجهاً إلى هذا المعنى الذي اصطلح عليه الناس وتداولته الألسن ورسخ في قلوب؛ ويبين ذلك الغزالي فيقول: "فإن قلت: فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول، فاعلم أن

---

(1) السراج الطوسي، اللمع ص٦٣.

(2) الهجويري، كشف المحجوب ٣٢٠، ٣٢١.

السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمخاطرة بالمناقضات والإلزامات، وهو صنعة الكلام ... فأما نور البصيرة التي بها يُعرف الله تعالى ويُعرف صدق رسله، فكيف يُتصور ذمُّه"[1].

ومن هذا المنطلق الذي نوجه إلى المناظرات والخصومات والمجادلات الكلامية ما حدّث به الإمام الجنيد عن شيخه سري السقطي (ت: ٢٥٧هـ) في معرض نقده للحارث المحاسبي حيث نصحه قائلا: "نعم، خذ من علمه وأدبه، ودعْ عنك تشقيقه للكلام، وردّه على المتكلمين"[2]. وكذلك الأمر عندما قالوا للجنيد: إن علماء الكلام يبرهنون الله بالدليل فيبعدون عنه النقص والعيب فقال: "نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب"[3].

فوجود الله تعالى عند الصُّوفية والعلم بصدقه أمر يقيني لا يحتاج فيه إلى ما ذكره المتكلمون من الأدلة العقلية والحجاجات المنطقية، لأنه أمر فطري مغروس في النفس الإنسانية بخلق الله تعالى لها؛ ولذلك ابتعد الصُّوفية عن هذه المناظرات والمجادلات وعن أدلتها الكلامية والعقلية وذمّوها؛ فظن البعض أن الصُّوفية يذمون العقل، وليس الأمر كذلك وإنما هو استغناء عن أدلته لعدم الحاجة إليها أولا، ولما فيها من نقص وقصور وعناد وابتعاد عن المقصود الأسمى منها وهو العمل على

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ١/٨٩.

(٢) أبو طالب المكي، قوت القلوب، فصل ٢١، كتاب العلم وتفصيله.. ولكن الصُّوفية اصطلحوا على الخوض في علم الكلام كما خاض فيه غيرهم لمنازعة أهل الكلام بمثل سلاحهم، ومنهم المحاسبي في كتابه العقل وفهم القرآن، والقشيري وضع رسالة باسم المعارضة والرد على أهل البدع، وكذلك الغزالي في الإحياء.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ص٤٦٧.

مرضاة الله تعالى والوصول إلى قربه وعبادته ثانياً.

إذا فالعقل الذي به يُعرف الله تعالى ويستدل عليه، ويُعرف به صدق رسوله صلى الله عليه وسلم وفهم كتابه لم يذمه الصُّوفيّة أبداً. ولا يتصور منهم ذمُّه بعد تلك المكانة التي وضعوه فيها، وخصوصاً عند رفعه إلى مكانة المشاركة في أعلى درجات المعرفة الكشفية كما سوف نرى لاحقاً. ولذلك يقرر الغزالي هذا الموقف الصوفي الصحيح تجاه العقل والمعارف العقلية فيقول: "فكذلك في القلب غريزة تُسمى النور الإلهي ... وقد تُسمى نور الإيمان واليقين ... وتسمى تلك الغريزة عقلاً بشرط أن لا يُفهم من لفظ العقل ما يُدرك به طرق الجدلية والمناظرة، فقد اشتهر اسم العقل بهذا، ولهذا ذمه بعض الصُّوفيّة، وإلا فالصفة التي فارق الإنسان بها البهائم وبها يدرك معرفة الله تعالى أعزُّ الصفات، فلا ينبغي أن تُذم، وهذه الغريزة خلقت ليُعلم بها حقائق الأمور كلها ..."[1].

المطلب الثاني – القلب والتركيب الإنساني عند الصُّوفيّة:

يبين لنا الإمام الغزالي نظرة الصُّوفيّة إلى الإنسان، وأنه مركب ثنائي مخلوق من جسد وقلب روحي هو سرُّ هذا الإنسان وخاصته التي تميز بها، فيقول: "ثم إني، لما واظبت على العزلة والخلوة قريباً من عشر سنين، بان لي في أثناء ذلك على الضرورة من أسباب لا أحصيها، مرة بالذوق، ومرة بالعلم البرهاني، ومرة بالقبول الإيماني: أن الإنسان خُلق من بدن وقلب، وأعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله، دون اللحم والدم الذي يشاركه فيه الميت والبهيمة"[2].

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/ ٤١٨.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال ص١٣٨، وكيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ص ٤١٩. وانظر الرسالة اللدنية للغزالي ص٢٢٤. وهناك شك في نسبة اللدنية للغزالي إلا أن =

ويشرح ابن خلدون هذا الموقف الصوفي من طبيعة التركيب الإنساني فيرى أن الله تعالى خلق الإنسان مركبا من جثمان ظاهر، وهيكل محسوس وهو الجسد، ومن لطيفة ربانية أودعها إياه، وتركيبها معلية بدنه، وهذه اللطيفة مع البدن بمنزلة الفارس من الفرس والسلطان مع الرعية، تُصرف البدن في طوعها، وتحركه في إرادتها بحيث لا يملك مخالفتها أبدا، وذلك لما ملكها الله تعالى من أمره وبث من قواها فيه، وهذه اللطيفة المتصرفة هي التي يُعبَّر عنها في الشرع تارة بالروح، وتارة بالقلب، وتارة بالعقل، وتارة بالنفس على أن هذه الألفاظ من الألفاظ المشتركة في التعبير عنها[1].

وانطلاقاً من هذا التركيب الثنائي للإنسان، فإن كل قسم من هذه الثنائية يختص بوظيفته الخاصة التي خلقه الله تعالى لها، فالبدن مركب للنفس، والنفس محل للعلم، والعلم هو مقصود الإنسان وخاصيته التي لأجله خلق"[2]، فلا يستغني القلب عن الجسد؛ لأنه مركبه الذي يتطيه في سيره إلى الله تعالى، ولا يستغني الجسد عن القلب الذي يقوم بتدبير هذا الجسد وقيادته لما فيه صلاحه ونجاته يوم القيامة.

فالإنسان في نظر الصُّوفيّة إذاً مركب ثنائي من جسد وروح، وظاهر وباطن، وقد علم الصُّوفيّة أن الهدف من خلقه هو العلم والمعرفة؛ وذلك تفسيراً لقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦]، ففي أوجُه تفسير هذه

=

الدكتور عبد الرحمن بدوي تميل إلى صحة نسبتها. انظر: مؤلفات الغزالي ص٢٧٠، نشر وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٧م.

(١) انظر: ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل ص١٨، ١٩.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٩.

الآية أن المعنى ليعرفون، أي خلقوا من أجل معرفة الله تعالى، ثم تعبدانه على بساط المعرفة[1].

وهذا الاختصاص المعرفي هو الذي تميز به أبو الخلق آدم عليه السلام؛ ليكون خليفة الله تعالى. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١]. ولأجل هذه الخاصية التي حصلت له بنفخ الروح أمر الله تعالى ملائكته بالسجود له تعظيماً لما خصه الله تعالى به من العلم والمعرفة. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤][2].

وبما أن الخلق الإلهي للإنسان يتناسب مع الوظيفة المنوطة به التي هي المعرفة، وكانت المعرفة مرتبطة بهذه اللطيفة الربانية بأسمائها المختلفة؛ لذلك كان توجه الصُّوفية إلى هذا الجهاز الباطني للإنسان الذي هو القلب، فكان كان عليه محلَّ اهتمامهم في العلوم والمعارف.

القلب بوصفه أداة للمعرفة الصُّوفية:

يثبت الصُّوفية مستوى إدراكيا معرفيا فوق مستوى الحس والعقل هو القلب، فيرون أن هناك تفاوتاً بين المستويات الإدراكية لأدوات المعرفة من الحس والعقل والقلب، فمستوى إدراك الحواس يختلف عن مستوى إدراك العقل، وهما بدورهما

---

(١) الرسالة القشيرية ص٢٤. وانظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/٢٢٩. تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: ١٩٩٩، ٢م.

(٢) انظر: الرازي، التفسير الكبير، أو مفاتيح الغيب ٢/١٩٤، ١٩٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٠م.

يختلفان عن مستوى إدراك العقل[1]. وفي ذلك يقول الغزالي: "فقالت المحسوسات: لم نأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني. ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي. فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى، كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك، لا يدل على استحالته"[2].

ويوضح أيضاً وجود هذا الطور أو المستوى المعرفي الذي يفوق طور الحس والعقل فيقول: "ووراء العقل طورٌ آخر تنفتح فيه عينٌ أخرى يُبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل. وأمورٌ أُخرُ العقلُ معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز"[3].

ويضرب الغزالي رحمه الله مثالاً يوضح فيه اختلاف مستويات الإدراك، وأنه لا ينبغي لمن يقف مع أحد المستويات المعرفية أن ينكر مستوى معرفياً آخر بحجة أنه لا يدركه فيقول: "وكما لا يعرف المجنون حال الطفل، ولا الطفل حال المميز وما يفتح له من العلوم الضرورية، ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية، فكذلك لا يعرف العاقل ما افتتح الله على أوليائه وأنبيائه من مزايا لطفه ورحمته ..."[4]. ويبين الغزالي رحمه الله هذه الأداة المعرفية التي اختصّ الله تعالى

---

(1) د. فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال ص٥١، نشر مكتبة سعيد رأفت جامعة عين شمس القاهرة ١٩٨٣م.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال، مدخل للفلسفة وجهد العلوم، ص٨٧.

(3) الغزالي، المنقذ من الضلال، حقيقة النبوة واضطرار الخلق إليها، ص١٢٤.

(4) الغزالي، إحياء علوم الدين ٩/٣.

بها الإنسان فيقول: "أما بعد فشرف الإنسان وفضيلته التي فاق بها جملة من أصناف الخلق باستعداده لمعرفة الله سبحانه ... وإنما استعدّ للمعرفة بقلبه لا بجارحة من جوارحه. فالقلب هو العالم بالله، وهو المقرب إلى الله ... وهو المكاشف بما عند الله وتدبيه، وإنما الجوارح أتباع وخدم وآلات يستخدمها القلب ... فمعرفة القلب، وحقيقة أوصافه أصل الدين، وأساس طريق السالكين"[1].

ثم يوضّح الصُّوفيّة المراد من هذه الأداة المعرفية القلبية فيقرّرون أن القلب هو لطيفة ربانية روحانية، وهذه اللطيفة هي حقيقة الإنسان وجوهره، وهي المدركة والعالمة والعارفة من الإنسان، وإليها يتوجه والخطاب والعقاب، ولهذه اللطيفة علاقة مع القلب الجسماني، ولكن كما يذكر الغزالي - فعقول أكثر الخلق قد تحيّرت في إدراك وجه هذه العلاقة[2].

ولا يقصد الصُّوفيّة من ذكر هذه اللطيفة القلبية سوى ذكر أوصافها، وأحوالها، لا ذكر حقيقتها في ذاتها"[3]؛ لأن هذا الأمر يرجع إلى الله تعالى ولا ينبغي الغوص فيه؛ وذلك يقول الغزالي: "ولست أعني بالقلب اللحم والدم، بل

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٢، وانظر: كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ص ٤٢٠، دار الفكر، بيروت، ط١.

(2) وأما عن وجه العلاقة التي بين القلب الذي هو اللطيفة الربانية، وبين القلب اللحمي فيقول الغزالي: "وحيث ورد في القرآن والسنة لفظ القلب، فالمراد به المعنى الذي يفقه من الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء، وقد يكنى عنه بالقلب الذي في الصدر؛ لأن بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة، فإنها وإن كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له، ولكنها تتعلق به بواسطة القلب، فتعلقها الأول بالقلب، وكأنه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها". إحياء علوم الدين ٤/٣، ٥، وانظر: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى ص١٨.

(3) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٣.

سرُّ لطيفٌ له إلى القلب الظاهر نسبة خفية، وراءها سر الروح، الذي هو من أمر الله عزّ وجلّ، عرفها من عرفها، وجهلها من جهلها؛ وكذلك السرُّ وجود، وصورة ذلك الوجود ما يحضر فيه، فإذا حضر فيه غيره فكأنه لا وجود إلا للحاضر، ومثاله المرآة المجلوة، إذ ليس لها لون في نفسها، بل لونها لون الحاضر فيها"[1]. فحقيقة القلب إذا أنه أمرٌ من أمر الله عزّ وجلّ، ولم يكشف النبي صلى الله عليه وسلم بالكلام عنه، ولم تأت الشريعة بالتحدث عن حقيقته، وإنما ذكرت أوصافه من العلم والفهم والتخلق بالأخلاق إلى غير ذلك من أوصاف هذا القلب؛ ولذلك يجيب الغزالي على سائله قائلا: "أما سؤالك عما حقيقة القلب؟ فلم يجيء في الشريعة أكثر من قول الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٨٥]؛ لأن الروح جزء من جملة القدرة الإلهية، وهو من عالم الأمر، قال الله عزّ وجلّ: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [الأعراف: ٥٤]، فالإنسان من عالم الخلق من جانب، ومن عالم الأمر من جانب ... ومعرفة الروح صعبة جدا؛ لأنه لم يرد في الدين طريق إلى معرفته؛ لأنه لا حاجة في الدين إلى معرفته"[2].

ثم يبيّن الغزالي رحمه الله أن هذه اللطيفة الربانية القلبية يُطلق عليها عند الصُّوفية ألفاظٌ أخرى غير القلب، فيطلق عليها اسم الروح، كما يطلق عليها اسم العقل، واسم النفس أيضاً، ويوضح ذلك الغزالي بقوله: "اللفظ الثاني: الروح،

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢/٢٩١.

(٢) الغزالي، كيمياء السعادة، ص٤٢١، وانظر السهروردي، عوارف المعارف٢/٢٤٢، ٢٤٣. وانظر قوله: "وأما المتمسكون بمتشابه الذين تكلموا في الروح، فقوم منهم تكلموا بطريق الاستدلال والنظر، وقوم منهم بلسان الذوق والوجد لا باستعمال الفكر، حتى تكلم في ذلك مشايخ الصُّوفية أيضا، وكان الأولى الإمساك عن ذلك والتأدب بأدب النبي ﷺ".

وهو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان. وهو الذي شرحناه في أحد معاني القلب ... اللفظ الثالث النفس ... هي اللطيفة التي ذكرناها التي هي الإنسان بالحقيقة. وهي نفس الإنسان وذاته. ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها ... اللفظ الرابع العقل ... قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم. فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة ..."[1]. فاللطيفة الروحانية التي هي آلة الإدراك والمعرفة الربانية لها عدة تسميات. فتارة تسمى القلب، وتارة تسمى العقل، وتارة تسمى الروح، وتارة تسمى النفس. فهي بذلك أربع تسميات تسمّى واحد هو اللطيفة الروحية العالمة المدركة. وإنما اختلفت تسمية اللطيفة بحسب الوظيفة التي تقوم بها في وقتها[2].

ولما ينبغي الإشارة إليه أن لهذه التسميات الأربع معاني أخرى غير اللطيفة المدركة. وهي معروفة ومشهورة وهي كثيرة. فمنها أن القلب يطلق ويراد به القلب الصنوبري اللحمي. ويطلق الروح ويراد به ما تقوم به حياة الإنسان. وكذلك النفس يراد بها الصفات المذمومة في الإنسان. إلى غير ذلك من المعاني التي تطلق عليها هذه التسميات. ولكن الذي يعنينا في هذا الموضوع ما يتعلق بإطلاقها على اللطيفة الروحية المدركة[3].

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/٣، وانظر معارج القدس ص١٥، ١٨. والرسالة اللدنية ٢٢٥.

(2) ولكن نجد القشيري موقف آخر، حيث يميل إلى التفريق بين معانيها، وأن كل واحد منها جسم لطيف منفصل عن الآخر، وليس كل واحد منها لفظ مختلف على سبيل الترادف لمعنى واحد هو اللطيفة المدركة كما ذكر الغزالي، وإنما هي لطائف خاصة، ويؤكد على وصفها بالجسمية. الرسالة القشيرية ص١٦١، ١٦٠.

(3) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/٣، ٥، معارج القدس ص١٥، ١٨.

وأهم ما تتميّز به هذه اللطيفة الروحية التي هي القلب أن قسماً كبيراً مما يتعلق بها من إدراكات ومعارف خارج عن نطاق الحسّ والمحسوسات؛ ولذلك يقول الإمام الغزالي: "اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس؛ لأن القلب أيضاً خارج عن إدراك الحس، وما ليس مدركاً بالحواس تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس"[1].

فالقلب يتميّز عن سائر أدوات الإدراك الأخرى من الحواس والعقل - إضافة إلى الدور الذي يقوم به معها - بأن له مستوى معرفياً خاصاً يدخله هو، ويدركه ويطلع عليه، ولا يمكن للعقل ولا الحواس أن تدخله فتدرك ما فيه، وبهذا الاختصاص الذي منحه الله تعالى يبدأ تميز القلب عن غيره من أدوات الإدراك، وبهذه المزية اختص ليكون أداة المعرفة والتكشف عن الحقيقة عند الصُّوفية، ولتكن هذه الأداة المعرفية الخاصة والمميزة لا تعمل في طريق المعرفة الصُّوفية حتى يتم تهيئتها وتصفيتها لتقوم بعملها، وذلك عن طريق سلوك الطريق الصوفي الذي يهدف إلى تزكية هذه اللطيفة الربانية وتنقيتها من كدوراتها ومتعلقاتها الحسية حتى تتجلى وتستنير بأنوار الإيمان، فتتكشف لها حقائق المعرفة على كافة أشكالها وأصنافها.

ولذلك يؤكد الصُّوفية على هذا الدور القلبي، وعلى ارتباطه بالإيمان واليقين والبصيرة بقولهم: "فكذلك في القلب غريزة تسمى النور الإلهي، لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ [الزمر: ٢٢]، وقد تسمى العقل، وقد تسمى البصيرة الباطنة، وقد تسمى نور الإيمان واليقين ... فالقلب مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة به يدرك المعاني التي

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٢٠.

ليست متخيلة ولا محسوسة ... وهذه الغريزة خلقت ليعلم بها حقائق الأمور كلها، فمقتضى طبعها المعرفة والعلم»[1].

إذاً فالقلب في نظر الصُّوفيّة هو أداة معرفية خصها الله تعالى بمقتضى طبعها لتكون مهيأة لهذه النوع من العلوم والمعارف التي هي خارج نطاق الحس والعقل - وإن كانت تشاركهما في معارفهما - والمقصود بالعقل في هذا المجال هو العقل النظري المعتمد على مدركات الحس فقط وما يتعلق بها من علوم ومعارف، وإلا فإن القلب كما في النص السابق من بعض أسمائه العقل؛ لأنه بهذا القلب يتم إدراك حقائق العلوم وعقلانيتها ولكنه عقل مزود بالإيمان مصقول بأنوار البصيرة.

المطلب الثالث - الصلة بين العقل والقلب في المعرفة الصُّوفيّة:

بينت سابقا مكانة العقل وأهميته عند الصُّوفيّة ودوره المعرفي الذي يقوم به في تحصيل العلوم والاستدلال على إثبات الله تعالى ومعرفته، وهنا نريد أن نعرف ما هو الدور الذي يمارسه العقل في مجال المعرفة الصُّوفيّة التكشفية؟

قد تبين لنا أن العقل على اختلاف معانيه يقوم بوظائف متعددة من النظر والتفكير، والاستدلال والقياس، والفهم والبيان، ومنع النفس والزامها وتوجيهها، والهداية والفهم عن الله، فمن حيث كونه عقل فطرة وطبع وغريزة يكون الأمر إليه في وزن الأمور بين الحفظ، والفهم والشهوة، وذلك عن طريق الحواس الخارجية والداخلية أيضا كالمشاعر والعواطف، وأما من حيث كونه عقل عبادة يختص بالمؤمنين فوظيفته هي تمييز الحق من الباطل، والخير من الشر، والفهم عن الله تعالى، إذا فالعقل النظري التحليلي مجاله عالم الملك والشهادة، والعقل

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/٣١٧. وانظر: ابن خلدون، مقدمة المسائل ص١٩.

الإيماني (عقل البصيرة) مجاله عالم الملكوت[1] وما يتصل به من معارف وعلوم.

وقد تبين لنا كذلك أن القلب بمعنى اللطيفة الروحية هو قطب المعرفة وخزينة العلوم، وهو الوعاء الذي تصل إليه كل أنواع العلوم والمعارف من علوم الحس والعقل، وعلوم الكشف، وتتشكل كلها في هذا القلب الروحاني الذي تُسبغ عليها من أنواره المختلفة من أنوار التوحيد والمعرفة والهداية والولاية.

وقد صور لنا أبو طالب المكي هذا الوعاء القلبي الذي يتسع لكافة أنواع المعارف بقوله[2]: "والقلب خزانة من خزائن الملكوت، مثله كالمرآة تقدح هذه الخواطر عن أوساطها من خزائن الغيب، فتوقد في القلب فيتلألأ فيه للتأثير، فمنها ما يقع في سمع القلب، فيكون فهماً، ومنها ما يقع في بصر القلب، فيكون نظراً وهو المشاهدة، ومنها ما يقع في لسان القلب فيكون كلاماً وهو الذوق، ومنها ما يقع في شم القلب فيكون علماً وهو الفكر، وهو العقل المكتسب بتقبيح العقل الغريزي، وهذا أقلها لبثاً وأسرعها عناءً، وما وقع في ناظر القلب وحسه فخرق شغافه ووصل إلى سويدائه وهو المباشرة كان وحداً، وهذا هو الخالي عن مقام مشاهدة، ومن هذا قوله صلى الله عليه وسلم: "سألت ربي مباشر قلبي"[3].

وقد أكد الحكيم الترمذي هذا المعنى الجامع للكيان القلبي بقوله: "اسم

---

(1) قال الجرجاني: "الملكوت عالم الغيب المختص بالأرواح والنفوس". التعريفات ص٢٩٦.

(2) أبو طالب المكي قوت القلوب، الفصل الثلاثون، كتاب ذكر تفصيل الخواطر لأهل القلوب ١/١٤٢.

(3) قال الهيثمي: "رواه البزار وفيه أبو مهدي سعيد بن سنان وهو ضعيف في الحديث". مجمع الزوائد، باب الأدعية المأثورة عن رسول الله ﷺ ١٠/١٨١.

القلب اسم جامع يقتضي مقامات الباطن كلها"[1].

فالقلب إذاً هو وعاء العلم القادم من جميع نوافذ المعرفة نوافذ الحس والعقل والبصيرة.

هذا وإن دراسة النصوص الصُّوفيّة في مجال العلم والمعرفة تبين لنا بشكل واضح أنه لا يوجد انفصال تام بين عمل القلب والعقل، فكلاهما يمارس دوره بشكل متكامل ومرتبط مع الآخر. فهناك علاقة وثيقة بين العقل والقلب من حيث مستوياتهما ومحلهما ودورهما المعرفي. ويبين أبو طالب المكي - ناقلاً عن التستري - هذه العلاقة الوثيقة بين العقل القلب، وأن العقل يمثل أحد مستويات القلب ومقاماته فيقول: "للقلب تجويفان: أحدهما باطن، وفيه السمع والبصر - وكان يُسمى هذا قلب القلب - والتجويف الآخر ظاهر القلب وفيه العقل، ومثل العقل في القلب مثل النظر في العين، هو صقال لموضع مخصوص فيه بمنزلة الصقال الذي في سواد العين"[2].

وإلى هذا المستوى العقلي من القلب يشير الصُّوفيّة في موقفهم من كون العقل نوراً غريزياً وضعه تعالى في القلب، كقول الغزالي: "فالقلب جارٍ مجرى العين، وغريزة العقل فيه جارية مجرى قوة البصر في العين"[3].

وهناك بعض النصوص الصُّوفيّة الأخرى ترى أن العقل هو نور من الدماغ،

---

(1) الحكيم الترمذي، بيان الفرق بين الصدر والفؤاد واللب ص ٢٣، تح. عثمان يحيى، دار العرب للبستاني، القاهرة، وانظر له رياضة النفس ص٩.

(2) أبو طالب المكي قوت القلوب، الفصل الثلاثون، الكتاب ذكر تفصيل الخواطر لأهل القلوب١/١٤٣.

(3) الغزالي، إحياء علوم الدين٣/١٧.

ويتصل به كقول الترمذي: "الأن العقل في الرأس، وإشرافه من الرأس إلى الصدر؛ لينظر عن الفؤاد بنور العقل، فيميز بين الأمور ويدبر، فإذا رأى الشيطانُ الغضب قد خلج من الآدمي، طار إلى رأسه حتى يحجب العقل عن أن يُشرق في الصدر"[1].

ويؤكد التستري كذلك أن العقل مستقره في الدماغ فيقول: "العقل موضعه الدماغ، ويكون موضع العلم الخ"[2]؛ ولذلك نراه يشير إلى هذا المعنى بقوله: "كلما زيد في نور القلب طُفئ نور الرأس، حتى إذا استكمل نور القلب عاد نور الرأس ساطعاً وهاجاً"[3]، فيرى أن أنوار معارف القلب تحجب العقل في أول الأمر عن استيعاب معارفه حتى يقوى نور العقل بنور الإيمان، فيستقبل أنوار القلب ويتفهم معارفه.

---

(1) الحكيم الترمذي، نوادر الأصول في أحاديث الرسول ٢٠/٤.

(2) التستري، المعارضة والرد، ص١١٦. ونكتفي عند الرحمن الفسطلي بعد أن ذكر قول التستري هذا في كتاب المعارضة علق عليه بقوله: "هو مثل مشربه أبو محمد، ويجمع العلم النافع والعقل النافذ القلب".

(3) تراث التستري الصوفي ٢٦٦/٢. ويعلّل السهروردي اختلاف العلماء في محل العقل أهو في الجسم أو في القلب؟ أو في الدماغ؟ فيرى أن اختلافهم في ذلك عائد إلى عدم استقرار العقل على نسق واحد في تدبيره للقلب والنفس، فرده رأي في تدبيره للقلب المؤيد والنفس الزكية المطمئنة قيل: مسكنه القلب، ورده رأي في تدبيره للقلب المتكوس والنفس الأمارة بالسوء قيل: مسكنه الدماغ. انظر: عوارف المعارف ٢٥٤/٢، ٢٥٢.

المبحث الرابع

المعرفة والعلم والوجدان

المطلب الأول - مراحل المعرفة والعلم اليقيني عند الصُّوفية

إن المراحل التي تمر بها المعارف تتصل إلى مرحلة التصديق والعلم اليقيني، تختلف في اصطلاح المتكلمين واصطلاح غيرهم من الصُّوفية.

ففي اصطلاح المتكلمين: "اليقين هو عدم الشك في الشيء، ولذلك لا يوصف اليقين عند المتكلمين بالضعف والقوة؛ لأنه لا تفاوت في نفي الشك، ولابد من الإشارة إلى أن المتكلمين يقسمون المعارف التي يحصلها الإنسان إلى عدة مستويات، الأول: الشك وهو أن يعتدل التصديق والتكذيب بالشيء، والثاني: الظن وهو أن يميل النفس إلى أحد الأمرين مع الشعور بإمكان نقيضه، ولكنه إمكان لا يمنع ترجيح الأول، الثالث: الاعتقاد وهو أن يميل النفس إلى التصديق بالشيء بحيث يغلب عليها ولا يخطر بالبال غيره، وإن كانت النفس تتسع لتجويز غير ذلك وهو اعتقاد مقارب لليقين، الرابع: اليقين وهو المعرفة الحقيقية الخاصة بطريق البرهان الذي لا يشك فيه ولا يتصور الشك فيه فشرط إطلاق هذا الاسم عندهم عدم الشك"[1].

وأما اليقين في اصطلاح الصُّوفية فلا يلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك فقط، بل إلى استيلائه وغلبته على العقل، فمهما مالت النفس إلى التصديق بشيء، وغلب ذلك على القلب، واستولى عليه، حتى صار هو المتحكم

---

(1) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين ٧٢/١، الشيخ التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام ٢٣٠/١، الجرجاني التعريفات ص ١٦٨، ١٧٨، ٢٣٢.

والتصرف في النفس بالتجويز والمنع منهي ذلك بقيناً. وعلى هذا الاصطلاح يوصف اليقين بالضعف، بينما لا يوصف على اصطلاح المتكلمين بقوة ولا ضعف. ويكون بذلك اليقين الصوفي هو عبارة عن معرفة مخصوصة تتميز بالانفعال النفسي والعملي[1].

وهكذا فقد اعتبر الصُّوفيّة أن علمهم في يقينه - وهم يقصدون المعرفة في درجاتها العليا - أسمى من سائر العلوم التي تعتمد على العقل وبراهينه؛ لأن علومهم مأخوذة عن العيان والمكاشفة بنور الله تعالى ولا مجال للشك فيها أبداً؛ ولذلك تعرف عندهم بعين اليقين أو بحق اليقين، وهي علوم لا نهاية لها عند الصُّوفيّة؛ لأن لها مجالاً مفتوحاً على علوم الحس والعقل، وعلى ما هو خارج المحسوس والمعقول من علوم الله تعالى وأسمائه وصفاته؛ ولذلك يرى الطوسي أن علوم الصُّوفيّة لا حدّ لها في حين أن علوم غيرهم محدودة؛ لأنها متعلقة بما هو مخلوق ومحدود[2].

والصُّوفيّة يفرّقون بين العلم والمعرفة ويخصّون المعرفة بدرجة أسمى من

---

(1) انظر: الغزالي، أبو حامد، علوم الدين ١/ ٧٣؛ المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف ص٧٥٠، دار الفكر، بيروت، دمشق ط: ١، ١٤١٠هـ.

(2) وفي ذلك قوله: "واعلم أن مستنبطات الصُّوفيّة في معاني هذه العلوم ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغي أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء في معاني أحكام الظاهر؛ لأن هذا العلم ليس له نهاية؛ لأنه اتصالات .. وهبات، يعرفها أهلها من بحر العطاء. وسائر العلوم لها حدّ محدود .. وليس له نهاية؛ لأن المقصود ليس له غاية، وهو علم الفتوح يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه في فهم كلامه ومستنبطات خطابه ما شاء كيف شاء". وقال ابن الأعرابي: "العلم المعرفة غير محصور، لا نهاية له، ولا لموجوده، ولا لمعلوماته". الطوسي، اللمع ص ٢٧؛ الذهبي، سير الأعلام ١٥/ ٤١٩؛ تح: محمد نعيم العرقسوسي، الرسالة، ط٩، ١٤١٣هـ.

العلم. وأحيانا يفضلون العلم إذا كان بمعنى ثبوت الحقائق وذلك قبل ثبوتها بالمعرفة. وأحيانا يتبادلون اللفظين مع بعضهما عند ثبوت حقائقهما؛ وبذلك لا بد من ملاحظة استعمال الصُّوفية للفظ المعرفة. فربما يقصدون فيها مجرد العلوم الخاصة بالوسائط. وربما يقصدون فيها العلوم الخاصة بالكشف والمشاهدة أي التي من غير واسطة. وربما يجمعون المعنيين معا. وذلك على حسب مراتب العلم والمعرفة عندهم. فالمعرفة عند الصُّوفية لها مراتب ومستويات يختص كل مستوى منها بعلوم ومعارف خاصة. كما أن لكل مستوى رجاله وعارفيه.

مراحل المعرفة:

نربط مراحل المعرفة هذه مع فهم الصُّوفية لمراحل علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين. واختلاف عبارتها في اللُّغة يشير إلى مجرد تفاوت القوة فيها؛ إلا أنها في اصطلاح الصُّوفية لها معان مختلفة ومتفاوتة:

= فعلم اليقين: هو ما كان بشرط البرهان.

= وعين اليقين: ما كان بحكم البيان.

= وحق اليقين: ما كان بعين البيان.

أو بعبارة أخرى كما ذكر الصُّوفية:

= علمُ اليقين لأرباب العقول.

= وعين اليقين لأصحاب العلوم.

= وحق اليقين لأصحاب المعارف.

ويرى الغزالي أن المؤمنين في إشراق وتجلي أنوار المعرفة على قلوبهم على مراتب مختلفة بين عوام، وعلماء، وعارفين، فكلٌ على قدر سعة قلبه وعلمه.

وحصول أنوار الإيمان والمعرفة المرادة بقوله تعالى: ﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه﴾ [الزمر: ٢٢] في القلوب وتجليها فيه له ثلاث مراتب[١]:

المرتبة الأولى: وهي مرتبة إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض.

والثانية: إيمان المتكلمين، وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام.

والثالثة: إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين، وهذه المرتبة هي مرتبة علم اليقين الذي لا يقاربه الخطأ؛ لأنها مبنية على الكشف والمشاهدة، وعن مرتبتها يقول الغزالي: "وهذه هي المعرفة الحقيقية، والمشاهدة اليقينية، وهي تشبه معرفة المقربين والصديقين؛ لأنهم يؤمنون عن مشاهدة، فيطوي في إيمانهم إيمان العوام والمتكلمين، ويتميزون بمزية بينة يستحيل معها إمكان الخطأ. نعم وهم أيضا يتفاوتون بمقادير العلوم وبدرجات الكشف"[٢].

المطلب الثاني – اهتمام الصُّوفية بالعلوم التوحيدانية:

لقد اهتم الصُّوفية بجميع العلوم العقلية والنقلية وحصّلوا منها الكثير، بل فاقوا أقرانهم فيها، وذلك كما فعل الإمام القشيري والجنيد والغزالي وغيرهم[٣]؛ ولذلك نجد الإمام التستري يقول لأحد تلاميذه: "اكتب فإن استطعت أن تلقى الله وبيدك الحجبرة والكتاب فافعل"[٤]. وكذلك نجد الغزالي أيضا يعنف القائلين بذم

---

(١) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/١٤.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/١٦.

(٣) انظر: الدكتور عبد الحميد مدكور، نظرات في التصوف الإسلامي ص ٢٤١.

(٤) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ذكر تلبيس إبليس على الصُّوفية في ترك التشاغل بالعلم ص ٢٩٤. الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٤/٢٤٨.

العلم، وأنه ينبغي ألا يُلتفت إلى خرافات بعض الحمقى القائلين بأن العلم حجاب؛ لأن الجهل هو الحجاب، ولا تصح للصوفي عبادة بدون علم[1].

ولكن في الواقع لقد كان اهتمام الصُّوفيّة الحقيقي وتوجههم الرئيسي نحو العلوم الإلهامية والمعارف الربانية دون العلوم الأخرى وتفصيلاتها وأقاويلها، باعتبار أن العلوم الإلهامية هي أرقى العلوم وأعلاها، وهي منتهاها وثمرتها، بل هي سبب السعادة في الدنيا والآخرة؛ ولذلك حرص الصُّوفيّة على سلوك الطريق الصوفي بالمجاهدة والتصفية والإقبال على الله تعالى حتى يتولى قلوبهم، فإذا تولى سبحانه قلب العبد نوّره بأنوار العلم، وشرح له صدره، وكشف له أسرار الملكوت وتجلت فيه حقائق العلوم.

ويقرّر الإمام الغزالي هذه الحقيقة فيقول: "فاعلم أن مبدأ أهل التصوّف إنما العلوم الإلهامية دون التعليمية؛ فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة ... فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة، فالأنبياء والأولياء تنكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها ..."[2].

وهكذا يؤكّد الغزالي على حرص الصُّوفيّة على العلوم الإلهامية العلية التي تنكشف فيها الحقائق، دون غيرها من العلوم الأخرى التي ربما أفنت عمر صاحبها دون أن تقرّبه من الله تعالى، ودون أن تُفهمه حقائق الأمور، وطبعاً لا يقصد

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢/١٥٤.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٢٠.

الصُّوفيّة الابتعاد عن العلوم الشرعية - كما قد يفهم البعض - بل قد جعلوها شرطا أساسيا لدخول الطريق الصوفي؛ لأنها شرط صحة الأعمال التي يتقرب بها إلى الله تعالى؛ ولذلك يوضح الكلاباذي اختصاص الصُّوفيّة بالعلوم الوجدانية، ولكن بشرط استيفائها أولا بالعلوم الشرعية اللازمة لتحصيلها فيقول: "اعلم أن علوم الصُّوفيّة علوم الأحوال، والأحوال مواريث الأعمال، ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال، وأول تصحيح الأعمال معرفة علومها، وهي علم الأحكام الشرعية ... وهذه علوم التعلم والاكتساب ... ثم وراء هذا علوم الخواطر وعلوم المشاهدات والمكاشفات وهي التي تختص بعلم الإشارة، وهو الذي تفردت به الصُّوفيّة بعد جمعها سائر العلوم ..."[1].

وكذلك يبين القشيري أهمية العلم ومكانته وغايته في نظر الصُّوفيّة فيقول: "والعمل كله موقوف إلا ما كان على السنة"[2].

فمعيار العلم المحمود عند الصُّوفيّة هو العمل والإخلاص؛ لأن العالم هو الذي يعمل بعلمه[3]، فيوصله هذا العلم بفضل الله تعالى عليه إلى علوم المعرفة الربانية؛ ولذلك يؤكد الغزالي أن هذه العلوم وإن كانت ليست باكتساب العبد واختياره، وأنها فتح ومنة من الله تعالى ولكن على العبد الاستعداد والتصفية والانتظار لرحمة الله تعالى وفيض أنوار معرفته على قلوب أوليائه[4].

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٢٠.

(2) القشيري، المحاضرة والرد على أهل الفرق والدعاوي في الأحوال، ص٧٦، الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٤/٣٤٨.

(3) القشيري، المحاضرة والرد على أهل الفرق والدعاوي في الأحوال ص٩٢.

(4) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٢٠.

المبحث الخامس
الطـــــريق الصـــــوفي

للطريق الصوفي منهج يسير عليه السالكون فيه حتى يصلوا إلى نهايته وغايته، ويتلخص بأنه منهجٌ قائم على مجاهدة النفس وتطهيرها من الأخلاق المذمومة، والترقي بها في مقامات الطريق وأحواله؛ ليصل السالك في النهاية إلى المعرفة والفناء والتوحيد والسعادة.

ولذلك قال الصُّوفية: "الطريق تقديمُ المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر وانكشف له سرُّ الملكوت ... وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية ... وقد رجع هذا الطريق إلى تطهير محض من جانبك، وتصفية وجلاء، ثم استعداد وانتظار فقط"[1].

وقد جعل الغزالي رحمه الله كتابه إحياء علوم الدين بيانًا واضحًا لمعالم هذا

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٢٠. وانظر أيضًا ميزان العمل للغزالي ص٢٢٢. ويقول ابن خلدون بهذا الطريق الصوفي ويحدد بدايته وأعمال السلوك فيه ونتائجه المترتبة عليه، فيرى أن المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبًا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله، والتي ليس لصاحب الحس بوجه ما شيء منها، وسبب هذا الكشف الخرقي أن الروح إذا قويت أحواله بالذكر والعبادات وضعفت أحوال الحس أصبح في نحو وتؤيد إلى أن تصبح أحواله شهودية بعد أن كانت علمية، ثم يكشف عنه حجاب الحس ليتعرف حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي. انظر: ابن خلدون، المقدمة ص٤٦٩.

الطريق فقسمه إلى أربعة أقسام رئيسية؛ هي: (العبادات، والعادات، والمهلكات، والمنجيات) ثم ذكر تحت هذه الأقسام كلّ ما يلزم السالك في هذا الطريق الصوفي حتى يصل إلى غايته ومبتغاه.

وقد اتخذ الطريق الصوفي أسماء مختلفة مثل: (الطريقة[1]، والسلوك[2]، والسفر[3]، والمعراج[4]).

ويتألف هذا الطريق الصوفي من المقامات والأحوال التي هي عبارة عن حالات نفسية متسلسلة يمر بها الصوفي مرتقيا من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام. فالطريق الصوفي غير مقاماته وأحواله هو وسيلة الوصول إلى المعرفة. وقد قرر الصُّوفية وعلى رأسهم الجنيد بأن السالك لا يصل" إلى حقيقة المعرفة، وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات"[5].

وقد أكد ذلك الغزالي بقوله لتلميذه: "واعلم أنك لا تصل إلا بالسير"[6].

---

(1) عرف الجرجاني الطريقة عند الصُّوفية بأنها: "هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقي في المقامات". التعريفات ص ١٢٣.

(2) السلوك: هو تهذيب الأخلاق والأعمال والمعارف، وذلك بالاشتغال بعمارة الظاهر والباطن. انظر: الغزالي، المقصد الأسنى ص١٥٥.

(3) عرف الكاشاني السفر عند الصُّوفية بأنه: "هو توجه القلب إلى الحق". اصطلاحات الصوفية ص ٤٢.

(4) ويسمى هذا السفر الذي يتوجه فيه قلب السالك إلى الله تعالى، فيكون متوجها فيه إلى الأعلى لا إلى الأمام بالمعراج. حيث يقطع فيها هنا مسافات نفسية وروحية لا مسافات حسية ومكانية. انظر: الدكتور حسن الشافعي، فصول في التصوف ص ٨١.

(5) السراج الطوسي، اللمع ص٤٣٦.

(6) الغزالي، رسالة أيها الولد، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي السبعة ص٢٦٣.

فالطريق الصوفي قائم على مجاهدة النفس وتصفيتها والترقي بها من صفة إلى صفة ومن حال إلى حال ومن مقام إلى مقام؛ لأن هذه النفس عند الصُّوفيّة هي أعظم حجاب يحول دون الكشف والمعرفة والاطلاع على العوالم الأخرى. وقد بين ذلك الإمام الغزالي لتلميذه ناصحا له بالعمل ومجاهدة النفس في هذا الطريق حتى يصل إلى علم المعرفة فقال: إن "سلوك هذا الطريق يكون بالمجاهدة وقطع شهوة النفس وقتل هواها بسيف الرياضة". وإذا لم "تقتل النفس بصدق المجاهدة، فلن يحيا قلبك بأنوار المعرفة". حتى إنه قال له: "لو قرأت العلم مائة سنة، وجمعت ألف كتاب لا تكون مستعدا لرحمة الله تعالى إلا بالعمل"[1].

المطلب الأول – المقامات والأحوال:

تعريف المقامات: عرَّف الإمام القشيري المقام عند الصُّوفيّة بأنه: ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب بما يتوصَّل إليه بنوع تعرُّف، ويتحقق به بضرب تطلُّب، ومقاساة تكلُّف، ومقام كلِّ أحد هو موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له[2]. وقد جاء تعريف الإمام الطوسي قريبا من تعريف القشيري، فعرف المقام بأنه: مقامُ العبد بين يدي الله عزَّ وجلَّ فيما يُقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عزَّ وجلَّ"[3]. وعرفه التهانوي بأنه "الوصف الذي يثبتُ على العبد ويُقيم، فإن لم يثبت سمي حالا"[4].

فالمقام إذا مأخوذ من الإقامة والاستدامة والثبوت على الشيء أو فيه، وهذا

---

(1) الغزالي، رسالة أيها الولد ص٢٦٠، ٢٥٨.

(2) انظر: أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص١١٨.

(3) الطوسي، اللمع ص٦٤.

(4) انظر: الجرجاني، التعريفات ص٢٨٩. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون ١٦٢٣/٢.

المقام الذي يمرُّ به السالك هو ثمرة أعمال الصوفي ومجاهداته ورياضته حتى يتصف به ويثبت عليه. فيكون مقيما أو قائما فيه دائما بحيث يكون وصفه وصفته، ثم يعمل الصوفي في سلوكه هذا الطريق على الانتقال من مقام إلى مقام آخر حتى إذا تحقّق منه وثبت عليه انتقل إلى المقام الذي بعده وهكذا.

وكما يذكر ابن خلدون فإنّ السالك لا يزال "يرتقي من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة"[1].

فإن لم يتصف الصوفي بالمقام الذي هو فيه لم ينتقل إلى مقام آخر حتى يتحقق منه؛ لأن من شرطه كما ذكر القشيري أن "لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام". فمن لم يتحقق بمقام القناعة مثلا لا يصح له مقام التوكل، وكذلك من لم يتحقق بمقام التوكل لا يصح له مقام التسليم، وكذلك التوبة قبل الإنابة، والورع قبل الزهد وهكذا[2].

تعريف الأحوال:

الحال عند الصُّوفيّة كما ذكر القشيري "هو معنى يرد على القلب من غير تعمل منهم، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم"[3].

وغالبا ما تأخذ هذه الأحوال أشكالا مزدوجة ومتضادة، مثل الرجاء أو الخوف، والقبض أو البسط، والتقرب أو الحزن، والشوق والأنس إلى غير ذلك من المعاني التي تحلُّ بالقلب ثم تزول عنه مع الوقت، أو مع ظهور صفات

---

(1) ابن خلدون، المقدمة ص٤٦٨.

(2) انظر: القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ص١١٨.

(3) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ص١١٩.

النفس[1].

وعبّر عن هذا المعنى الجنيد بقوله: "الحال: نازلةٌ تنزل بالقلوب فلا تدوم"[2].

وبذلك يتميّز الحال عن المقام من حيث مصدره، وطبيعته، ودوامه وثبوته[3]:

- من حيث المصدر:

فإن "الأحوال مواهب، والمقامات مكاسب"[4]، و"الأحوال تأتي من محض الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود"[5].

فالأحوال يهبها الله تعالى للسالكين من بحر جوده وكرمه، يُربّي بها نفوسهم ويهذّب بها أرواحهم، وأما المقامات فهي نتائج الأعمال والمجاهدات، ومكاسب وثمار العبادات، ولا بدّ منها حتى يتحقق السالك بها.

- وأما من حيث الطبيعة:

فيتميز المقام باستقراره، ودوامه - كما ذكرت - لأنه آتٍ من معنى الإقامة والثبوت، وأما الحال فإنه مأخوذ من اسمه، أي "كما يحلّ بالقلب تزول في الوقت"، وهذا ما جعلهم يشبّهونها بالبروق لسرعتها وتميزا لها عن حديث النفس:

---

(1) الجرجاني، التعريفات ص١١٠.

(2) القوسي، اللمع ص٦٦. وقال القوسي أيضا: "وأما معنى الأحوال: فهو ما يحل بالقلوب أو يحلّ به القلوب من صفاء الأذكار". المصدر نفسه ص٦٦.

(3) انظر: ناجي جودة، المعرفة الصوفية ص١٥٤.

(4) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ص١١٨.

(5) الجرجاني، التعريفات ص١١٠.

ولذلك فإنّ "صاحب المقام متمكنٌ في مقامه، وصاحب الحال مترقٍ عن حالته"[1].

كما تتميز المقامات بأن لها شروطا ومواصفات خاصة، فلها بدايات ولها نهايات، ولكل مقام منها علم، ولكل مقام نفي وإثبات، فما ينفى في مقام ربما يثبت في غيره، وكذلك ما يثبت في مقام ربما ينفى في غيره[2].

وإنّ السير والتنقل عبر هذه المقامات تمرُّ بالسالك الأحوال المختلفة التي تكون متنوعة ومتباينة على حسب كل مقام؛ ولذلك فإن بين المقامات والأحوال علاقة متميزة، وقد أشار السهروردي إلى هذه العلاقة المتداخلة بين الأحوال والمقامات عند الصُّوفية، وأنّ العبد يرتقي بالأحوال إلى المقامات، بل إنّ الشيء بعينه قد يكون حالا ثم يصير مقاما عندما يغلب الحال على النفس ويتمكن منها بالمعاودة والمزاولة[3]؛ ولذلك قال الجرجاني: "فإذا دام [الحال] وصار ملكا يسمى مقاما"[4]. وأيضا فإن لهذه المقامات أحوالا جديدة تتعلق بها وتخصها، ولا تزال هذه الأحوال تتمكن عند السالك حتى تصبح مقامات أخرى؛ ولذلك يقول السهروردي: "فالأحوال مواجيد، والمقامات طرق المواجيد"، أي إن الأحوال هي تلك المعاني التي تلوح على القلوب في مقاماتها على اختلاف أشكال هذه

---

(1) انظر: الرسالة القشيرية ص١٠٩. وقد قال السهروردي: "فالحال سمي حالا لتحوله، والمقام سمي مقاما لثبوته واستقراره". عوارف المعارف ٢/٢٦٤.

(2) ولذلك نجد الكلاباذي يقول: "لكل مقام بدء ونهاية، وبينهما أحوال متفاوتة، ولكل مقام علم، وفي كل حال إشارة ومع كل مقام إثبات ونفي، وليس كل ما نفي في مقام كان منفيا فيما قبله، ولا كل ما أثبت فيه كان مثبتا فيما دونه". التعرف ص١١٤.

(3) انظر: السهروردي، عوارف المعارف ٢/٢٦٤، ٢٦٦.

(4) الجرجاني: التعريفات ص١١٠.

الأحوال. والمقامات هي الطرق التي تأتي منها هذه الأحوال، كل حال على حسب مقامه.

وقد اختلف الصوفية في ترقي السالك بين المقامات والأحوال. فهل يصح له أن يرتقي من مقام إلى مقام، أو من حال إلى حال قبل أن يتحقق عنه أو لا يصحُّ له ذلك؟:

فذهب الجنيد إلى أنه قد ينتقل العبد من حال إلى حال أرفع منها، مع أنه قد بقي عليه من التي تقدمها بقية، فيعمل على تصليحها وهو في الحال أو المقام الثاني، بينما كان يرى الهروي أن العبد لا يصح له مقامٌ حتى يرتفع عنه، ثم يُشرف عليه فيصححه[1].

ومن خلال هذه الأحوال والمقامات يمرُّ السالك في طريقه إلى الله تعالى ليبلغ معارفه وعلومه التي لا نهاية لها. فتبدأ الأحوال بالتلوائح والتطوالع واللوامع والطوارق والبوادي، فتتوالى على قلب العبد لتملأه بالأنوار والمعارف الإلهية. وقد بين الغزالي كيفية ورود هذه الأحوال المعرفية فقال: "وعند ذلك ... تلمع لوامع الحق في قلبه، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود، وقد يتأخر، وإن عاد فقد يثبت، وقد يكون مختطفا وإن ثبت قد يطول ثباته، وقد لا يطول، وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق، وقد يقتصر على فن واحد، ومنازل أولياء الله تعالى فيه لا تحصر ..."[2].

فالأحوال والمقامات التي يمرُّ بها السَّالك في الطريق الصوفي كثيرة جدا،

---

(1) الهروي الأنصاري، منازل السائرين ص 5، 6.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين 4/320. انظر هذا الكلام أيضا عند الغزالي في ميزان العمل ص 222.

ولذلك اختلف الصُّوفيّة في ذكرها وحصر أعدادها. وقد أشار إلى ذلك الطوسي بقوله: "وأحوبة الشيوخ في المقامات تكثر. وكذلك في الأحوال"[1]، وإنما يعود هذا الاختلاف في ذكر المقامات والأحوال عند الصُّوفيّة إلى طبيعة المعرفة الصُّوفيّة نفسها المرتبطة بالطابع الشخصي والظروف الخاصة للصوفي إضافة إلى أنها معرفة كسبية ووهبية معا. فهي بذلك تختلف على حسب كسب الصوفي واجتهاده، وبحسب عطاء الله تعالى وفيوضات رحمته ومعارفه؛ ولذلك كان من الصعب ضبط الأحوال والمقامات التي يمر بها السالك في الطريق الصوفي وتحديدها[2].

فنجد الطوسي مثلا قد ذكر منها سبعة مقامات وعشر أحوال اختصارا، وكذلك الخراز ذكر عدة مقامات فقط، وذكر لكل مقام عشرة شروط[3]، أما القشيري فقد ذكر أكثر من ذلك، بل وأجملها مع بعضها البعض بسبب الاختلاف في كون بعضها مقاما أو حالا، بينما أوصلها الهروي الأنصاري في منازل السائرين إلى مئة مقام مقسومة على عشرة أقسام، بعد أن ذكر أن بعض الصُّوفيّة قد قال: "إن بين العبد والحق ألف مقام"[4]، ونتيجة لهذا التنوع في المقامات والأحوال يقول أبو بكر الطمستاني الفارسي (ت: ٣٤٠هـ) كما ذكر السلمي: "إن الطريق إلى الله تعالى بعدد الخلق"[5].

ولكن يُعد مقام التوبة عند الصُّوفيّة أول مقام من مقامات الطريق، أو أول

---

(١) السراج الطوسي، اللمع ص ٦٧.

(٢) انظر: الدكتور حسن الشافعي، فصول في التصوف ص٨٤.

(٣) انظر: أبو سعيد الخراز، الطريق إلى الله تعالى (كتاب الصدق) ص٨.

(٤) أبو إسماعيل الهروي الأنصاري، منازل السائرين ص ٥.

(٥) السلمي، طبقات الصُّوفيّة ص١٦٢.

فمتدرج من مدارج السلوك التي ينبغي على السالك في الطريق الصوفي أن يتحقق به، ثم يعلوه إلى المقام الذي بعده. وهكذا متدرجا حتى آخر المقامات والوصول إلى الغاية القصوى وهي معرفة الله تعالى وتوحيده[1]؛ ولذلك قال الطوسي: "أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى التوبة وبمثله قال القشيري في رسالته: التوبة أول منزل من منازل السالكين، وأول مقام من مقامات العاملين"[2]. وهذا ما جعل السهروردي يذكر أن أول المقامات عند شيوخ الطريق الأوائل هو التوبة ثم أكد ذلك بقوله: "التوبة أصل كل مقام، وقوام كل مقام، ومفتاح كل حال، وهي أول المقامات، وهي بمثابة الأرض للبناء ... ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام له"[3].

أما آخر المقامات في الطريق الصوفي فقد ذكرت أنه قد اختلف الصُّوفيّة في ذكر المقامات والأحوال وأنها لديهم غير محدودة وغير منضبطة؛ لأنها ترجع إلى طبيعة المعرفة التي يعيشها السالك، وإلى أحوال السالك نفسه، وإلى ما يمنحه الله تعالى له من الأحوال ويُمكّنه فيه من المقامات؛ ولذلك فمقامات العارفين وأحوالهم لا نهاية لها تبعا لمعارفهم وغاياتهم التي لا نهاية لها، فهم دائما في ترقٍ وازدياد إلا ما لا حدّ له ولا نهاية، وإلى ذلك يشير القشيري بقوله: "ومقدورات الخلق

---

(1) انظر: الدكتور حسن الشافعي، فصول في التصوف ص ٨٣.

(2) انظر: القشيري، الرسالة القشيرية ص١٦٢، ١٦٣، ١٦٤. إلا أن القشيري ذكر في باب الإرادة أن "الإرادة بداية طريق السالكين، وهي اسم لأول منزلة للخاصين". الرسالة القشيرية ص٢٩٤. والظاهر أن الإرادة من الأحوال لا من المقامات، ويمكن أن نجعلها أول الأحوال التي تعتري السالك في بداية الطريق.

(3) السهروردي، عوارف المعارف ص٢/٢٦٩، ٢٧٠.

سبحانه من الألطاف لا نهاية لها. فإذا كان حقٌ الحقّ تعالى العزّ، وكان الوصول إليه بالتحقيق محالا، فالعبد أبدا في ارتقاء أحواله"[1]. وهو معنى قول أبي طالب المكي: "ولا نهاية لعلم التوحيد ولا غاية لمزيد عطاء الموحدين"[2]؛ وبذلك أجاب الشبلي عندما سئل عن المعرفة قال: "أولها الله تعالى، وآخرها ما لا نهاية له"[3].

المطلب الثاني – شروط وأدوات السالك في قطع الطريق الصوفي:

لا بد للسالك من عدة أمور تلزمه في سيره وسلوكه، وهذه الأمور هي بمثابة شروط وأدوات بعضها لا بد منه وإلا انقطع عليه طريقه ولم يستطع الولوج فيه ليصل إلى غايته[4]. وإن من أهم العلوم التي تلزم السالك في قطع الطريق الصوفي هو معرفة النفس، حتى يتمكن من السيطرة عليها وكبح جماحها والتخلص من تأثيرها وسطوتها؛ ولذلك قالوا: "فأول ما يلزمه [أي السالك] علم آفات النفس، ومعرفتها، ورياضتها، وتهذيب أخلاقها، ومكائد العدو، وفتنة الدنيا، وسبيل الاحتراز منها، وهذا العلم علم الحكمة، فإذا استقامت النفس على الواجب وصلحت ... فعند ذلك يمكن العبد مراقبة الخواطر وتطهير السرائر، وهذا هو علم المعرفة"[5]. وإن كثيرا من تعريفات التصوف كانت تلاحظ هذا الجانب السلوكي والأخلاقي الذي يُبنى عليه فيما بعد الجانب المعرفي والذوقي.

وأدوات السالك في الطريق الصوفي بعد تصحيح الشريعة قولا وعملا

---

(1) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ١٢٠.

(2) قوت القلوب، الفصل الثلاثون، تفصيل الخواطر ١/١٤٠.

(3) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ١٢٠، ٤١٨.

(4) انظر: الدكتور حسن الشافعي، فصول في التصوف ص٨٤.

(5) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، الباب الحادي والثلاثون ص١١٣.

واعتقاداً. وتخلي السالك عن المعاصي والتقاليد الخاطئة والجاه والأموال هي كثيرة جداً[1]. وقد حضّ الصُّوفيّة المريدين عليها، وأكدوا ضرورة الأخذ بها حتى يتمكن السالك من قطع عقبات الطريق، وحتى تكون زاده الذي يساعده على الاستمرار فيه والترقي في مدارجه؛ ولذلك يقول الجريري (ت: ٣١١هـ): "من لم يُحكِّم بينه وبين الله التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة"[2].

ويذكر الصُّوفيّة أهم هذه الوسائل والأدوات وهي: الخلوة، والصمت، والجوع، والزهد، والسهر[3]، حيث تعمل هذه الوسائل الأربع على جلاء مرآة القلب وتصفيتها وتنقيتها؛ ليصبح القلب محلاً قابلاً لانعكاس أنوار المعارف فيه، ثم يجب أن نجتمع مع هذه الوسائل وسيلة أخرى هي أهم هذه الوسائل وأعظمها في حصول المكاشفات والعطاءات المعرفية، وهي ذكر الله تعالى الكثير بالقلب واللسان.

وقد نبّه الغزالي على الدور الكبير لهذه الوسيلة في الطريق الصوفي فقال: "فإذا جلس في مكان خالٍ وعطّل طريق الحواس، وفتح عين باطنه وسمعه ... وقال دائماً: (الله، الله، الله) ... وبقي لا يرى شيئاً إلا الله سبحانه وتعالى

---

(١) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٧٤. حيث يعد الغزالي هذه الأمور الأربعة هي أعظم الحجب بين السالك وبين ربه، فعليه أولاً أن يتخلص منها ليزيل الحجب، ويكون بتلبية من ظهر نفسه، وتجهيزها للدخول في الصلاة.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية ص١٨١. والجريري: هو أبو محمد أحمد بن محمد بن الحسين من كبار أصحاب الجنيد.

(٣) انظر: إحياء علوم الدين ٣/٧٦ وما بعدها، والرسالة القشيرية ص١٧٦، ٢١٣، اللمع ص٢٦٩.

انفتحت تلك الطاقة، وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم: فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء والصور الحسنة الجميلة الجليلة، وتكشف له ملكوت السماوات والأرض، ورأى مالا يمكن شرحه ولا وصفه"[1].

– فوسيلة الذكر هي باب العلم والوصول إلى الله تعالى، بل هي "باب الكشف"[2] عند الصُّوفيّة، ولا يصل العارف إلى حقائق التكشف والمعرفة من غير الذكر، وقد أشار الجنيد إلى هذه الوسيلة المهمة في حصول المعارف الإلهية عندما سألوه عن مصدر علمه وسببه فقال: "من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الميزاب، وأومأ إلى زاوية في داره"، أي من جلوسه منقطعا لذكر الله تعالى.

وقد أكد ذو النون المصري على ضرورة هذه الوسيلة في الطريق الصوفي المعرفي بحيث لايصحُّ الطريق من دونها فقال: "لن ينال أحدُ اليقين في المعرفة، ولا التوكل إلا بدوام ذكر الله بالقلب، وكثرة مناجاته، وقطع ما شغل القلوب عن ذكر الله، والله وليُّ المؤمنين"[3].

– ومن الوسائل التي ينبغي اتخاذها أيضا، أو من شروط الطريق الصوفي كما أكدَّ الصُّوفيّة ووعظوا عليه هو السلوك على يد شيخ أو أستاذ مُربٍّ خبير بأحوال هذا الطريق ومقاماته[4] وآفاته، حيث يرى الصُّوفيّة أنه لا بد منه للسالك في طريق التَّصوّف حتى ينتفع بثمرات هذا الطريق ويحصّل نتائجه المعرفية بعد الالتزام بالشروط السابقة التي هي عناصر هذا الطريق، فإذا ما تمّ هذه الأمور وطهّر نفسه،

---

(1) الغزالي كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ص ٤٢٥، ٤٢٦.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/١٢.

(3) الدكتور السيد رزق الحجر، نظرية المعرفة بين الكندي وذي النون المصري ص ٢٢٠.

(4) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣ /٧٦.

فإنه عند ذلك بحاجة إلى إمام يقتدي به ويعلمه كيفية السلوك في هذا الطريق بحيث يكون مرشدا له وصاحبا بنصحه. فإن السير في هذا الطريق غامض. وفيه ما فيه مما هو مُقبل عليه من علوم ومعارف. ومما هو مقبل عليه من مخاطر الشيطان وغوائله. وقد بيّن ذلك الغزالي بقوله: "فكذلك المريد يحتاج إلى شيخ وأستاذ يقتدي به لا محالة؛ ليهديه إلى سواء السبيل. فإن سبيل الدين غامض. وسبل الشيطان كثيرة ظاهرة. فمن لم يكن له شيخٌ يهديه قاده الشيطان إلى طُرقه لا محالة"[1]. وقد أشار إلى ذلك الإمام الطوسي من قبله عندما ذكر أن بعض السالكين يتمثل لهم الشيطان ويُخيّل إليهم بأنه ربهم، فيأمرهم وينهاهم. فقال: "ومن لم يقع إلى الأستاذين فيدفع ذلك، يتكلمُ بالهوس، ويتسلخُ عن دينه بالتقلون الكاذبة إلى آخر عمره"[2].

كما بين الطوسي أن أكثر الأخطاء التي وقع فيها بعض من انتسب إلى الصُّوفية إنما يعود إلى أنهم لم يسلكوا هذا الطريق على يد الأساتذة والمربين الذين يعلمون خفايا هذا الطريق، ومسالكه وغوائله، وشروطه وآركانه، وأصوله وفروعه، مما جعلهم يمارسون بعض الأفعال التي هي خارجة عن نطاق الشرع والاعتدال، ويدّعون بعض الأحوال والمعارف المخالفة لأصول الاعتقاد، كادعاء الحلول أو التحرر من التكاليف، إلى غير ذلك من الأقوال والأفعال والأحوال الخارجة عن حقيقة التصوّف، وفي ذلك قوله: "فكان ذلك من قلة معرفتهم بالأصول، ومتابعتهم لحظوظ النفوس ومزاج الطبع؛ لأنهم لم يأخذوا عن يروضهم

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/١٢.

(2) الطوسي، اللمع ٥٤٥.

... ويُوقفهم على المنهج الذي يؤديهم إلى مطلوبهم"[1].

فلا بد للسّالك إذا من الدليل والمرشد، وإلا فلن يصل بنفسه إلى مقصوده، كأي مسافر في طريق لم يحصل له سابق معرفة به، فعليه أن يتمسك بشيخه حتى يعمل على تربيته وتهذيبه، وليخرجه من الأخلاق السيئة ويستبدل بها الأخلاق الحسنة، فيهيئه بذلك للوصول إلى مبتغاه، فيحظى بقرب ربه تعالى ومعرفته[2].

ويضرب القشيري لذلك مثالا على لسان أبي علي الدقّاق فيقول: "الشجر إذا نبت بنفسه ولم يستنبته أحدٌ يُورق، ولكنّه لا يثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يتخرج به لا يجيء منه شيء"[3].

ويستفيد الطوسي جماعة من المريدين والمبتدئين؛ لأنهم اشتغلوا بالمجاهدات

---

(1) الطوسي، اللمع ص ٥١٨.

(2) الغزالي، رسالة أيها الولد، ص ٢٦٢، ٢٦٣.

(3) القشيري، الرسالة القشيرية، باب الصحبة ص ٤١٢. ويؤكد ابن خلدون الموقف الصوفي في اشتراط الشيخ في طريق السلوك والمعرفة، فيقول: "واعلم أنه لا بد للسالك من الشيخ، ولا يقصي به النقل وحده إلى مطلوبه ... من أجل أن مدارك هذه الطريقة ليست من قبيل المتعارف من العلوم الكسبية والصناعية، وإنما هي مدارك وجدانية إلهامية، خارجة عن الاختيار في الغالب، ناشئة عن الأعمال على هيئات مخصوصة، فلا يدرك فيها بالمعارف الكسبية، بل تحتاج إلى الشيخ الذي يميزها بالعيان والكشف، ويعلم المهيئات التي تنشأ عنها وخصوصيات أحوالها". هذا بالإضافة إلى ما يحتاجه السالك من معرفة العلل الطارئة على السالك في نفسه، أو قلبه، أو حاله، ومعرفة للعادات الخلقية التي تحصل له من كونها نفسية، أو شيطانية، أو ملكية، أو ربانية، ومعرفة الأحوال، والواردات، والخواطر الداخلة عليها، فكل هذه لا بد لها من الخبرة التامة بطريق السلوك، وإنما يعرفها الشيخ الذي سار فيها من أولها إلى غايتها. انظر: تحفة المسائل لتهذيب المسائل ص ٨٣، ٨٢، ٤١.

والرياضات دون شيوخ وأساتذة يعلمونهم آدابها وشروطها وضوابطها فغلطوا وخرجوا عن حدّ الشرع والاعتدال. وفي ذلك يقول: "ذلك لأن المريد ينبغي أن يكون له مؤدب يوقفه على ما يحتاج إليه، حتى لا يتولد من إرادته بلاءٌ وفتنة لا يقدر أن يتلافاها ولا يتخلص من فسادها"[1].

ويستدلّ الصُّوفيّة على ضرورة الشيخ المرشد في الطريق إلى الله تعالى بأن الله تعالى قد أرسل للعباد رسلا ليرشدوهم إلى سبيله ويعرفوهم عليه. فإذا ما ارتحل الأنبياء خلّفوا ورثاءهم الخلفاء مكانهم ليقوموا بإرشادهم؛ ولذلك كان الاستمساك بهم استمساكا بطريق الله تعالى وطريق رسوله صلى الله عليه وسلم؛ وبناء على ذلك اشترط الصُّوفيّة في الشيخ المرشد أن يكون عارفا بالله تعالى عالما، قد خاض طريق التصوّف وخبر أسراره وأغواره، متمسكا بالشريعة ظاهرا وباطنا لا يحيد عنها قيد أنملة[2]؛ ولذلك فقد أنكر أبو يزيد البسطامي على رجل كان مشهورا بالولاية والعبادة عندما رآه يرمي ببزاقه تجاه القبلة فقال: "هذا رجل ليس يُؤمن على أدب من آداب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكيف يكون مأمونا على ما يدّعيه من مقامات الأولياء والصدّيقين"[3].

ولكن مما ينبغي التنبيه عليه هو ما أكده الصُّوفيّة من أن الطريق الصوفي وإن كان وسيلة إلى المعرفة، إلا أن المعرفة ليست نتيجة حتمية لسلوك هذا الطريق؛ لأنها في النهاية هي موهبةٌ وعطاءٌ من الله تعالى، وإن كان على السالك الاستعداد لها، والتهيؤ لاستقبالها، والالتزام بشروط الطريق وآدابه. فالطريق شرط غالب في

---

(1) الطوسي، اللمع ص ٥٢٧.

(2) الغزالي، رسالة أيها الولد، ص ٢٦٢، ٢٦٣. القشيري، الرسالة القشيرية ص ٤١٣.

(3) السراج الطوسي، اللمع ص ١٤٥، ١٤٤.

حصول المعرفة، ولكنه ليس موجبا حتميا للمعرفة. وهذا ما أكده عليه الغزالي بقوله: "وقد رجع هذا الطريق إلى تطهير محض من مخالبك، وتصفية وجلاء، ثم استعداد وانتظار فقط"[1].

فهذه هي أهم الشروط والأدوات التي كانت مركز اهتمام الصوفية وعنايتهم، وإلا فهي كثيرة، وبطول الشرح فيها. وقد اكتفينا بذكر بعضها كمثال لبيان ما يلزم السالك من أدوات وشروط في هذا الطريق.

ويمكن أن نعود فنجمل بعضا من أهم النقاط التي مرت بنا في هذا السياق فنقول لابد للسالك من: معرفة النفس، ومراقبة الخواطر وتطهير السرائر. وهذا هو علم المعرفة، والاعتناء بالجانب السلوكي والأخلاقي الذي يُبنى عليه الجانب المعرفي والذوقي. وأن يراعي التقوى والمراقبة، ويأخذ نفسه بالخلوة، والصمت، والجوع، والزهد، والسهر، الذكر، ليحصل اليقين والتوكل الناجمين عن دوام ذكر الله بالقلب، وكثرة مناجاته، وقطع ما يشغل القلوب، ومع هذا فهو يحتاج إلى شيخ وأستاذ يقتدي به لا محالة.

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٢٠.

المبحث السادس

غايـة المعـرفة وثمـراتها

غاية المعرفة وثمراتها (الحب، الفناء، السعادة، الطمأنينة، التخلّق)

لقد أفاض الصُّوفيّة في بيان ثمار معرفتهم التي خصَّهم الله تعالى بها فضلا وتوفيقا تسلوكهم في هذا الطريق الخالص إلى معرفة الله تعالى. ومن أهم ثمار هذه المعرفة التي هي غايات لها أيضا: حبُّ الله تعالى، والفناء في الله، والسعادة، والسكينة والطمأنينة، والتخلق بأخلاق الله سبحانه تعالى.

المطلب الأول – حبُّ الله تعالى:

من ثمرات المعرفة الصُّوفيّة وغاياتها محبة الله تعالى، وهي حالة شريفة يجدها العارف في قلبه تلطف عن العبارة، تحمله على التعظيم والاستئناس بمدوام ذكر الله تعالى؛ لأن "من كُشف له الغطاء حتى عرف ربه عزّ وجلّ بأسمائه الحسنى وبأفعاله العلا، كان أسير لقلبه، وأتيح لذكره"[1].

وكلما ازداد المتصوف معرفة بالله تعالى وصفاته وأفعاله علم قدر ذاته سبحانه، وجلال وجمال صفاته، وعظيم نعمائه وأفضاله، فازداد محبة له وشوقا إليه؛ ولذلك يقول الغزالي: "فأول ما ينبغي أن يتحقق أنه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه؛ لأنه إذا ثبت أن الله جميل كان لا محالة محبوبا عند من انكشف له جماله وجلاله"[2]؛ ولذلك ذكر القشيري أن

---

(1) الحكيم الترمذي، رياضة النفس ص٥٩.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/٢٩٨ وقد أخرج مسلم في الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، عن ابن مسعود قوله صلى الله عليه وسلم في بعض حديثه: «إن الله جميل يحب الجمال».

أكثر الصُّوفية لتلازمون المعرفة على المحبة[1].

فالقلب لا يُحب إلا من اعتقد عظمته وجماله، ولا تنكشف عظمة الله سبحانه وجلاله إلا بالتعرُّف عليه، بمعرفة صفاته، ومعرفة قدرته، وعجائب أفعاله. فإذا حصلت له المعرفة حصل له التعظيم، وإذا حصل له التعظيم حصلت له المحبة[2]؛ ولذلك يقول أحد العارفين: "المؤمن إذا عرف ربه عزَّ وجلَّ أحبه، وإذا أحبه أقبل إليه، وإذا وجد حلاوة الإقبال إليه لم ينظر إلى الدنيا بعين الشهوة، ولم ينظر إلى الآخرة بعين النضرة"[3]. وقد قال صلى الله عليه وسلم: «أحبوا الله مما يغذوكم به من نعمه»[4]، فمن عرف النعمة على الحقيقة بمعرفة منعمها أحب المنعم؛ ولذلك قال أبو يزيد: "محالٌ أن تعرفه ثم لا تحبه"[5]. وإذا علمنا أن النِّعم كلَّها من الله تعالى ظاهرة وباطنة علمنا أن المستحق للمحبة هو الله وحده، وأن من أحب غير الله لا من حيث نسبته إلى الله فذلك لجهله وقصوره في معرفة الله تعالى[6].

---

(1) انظر: القشيري، الرسالة القشيرية 429. وذكر القشيري أن سمنونا الصوفي (ت: 298هـ) كان يقدم المحبة على المعرفة.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين 1/226.

(3) الغزالي، إحياء علوم الدين 4/296.

(4) أخرجه الترمذي في المناقب، باب مناقب أهل بيت النبيﷺ 5/664، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وقال: حسن غريب. والحاكم في معرفة الصحابة، باب ومن مناقب أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم، المستدرك 3/162) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(5) المناوي، الكواكب الدرية 1/451.

(6) الغزالي، إحياء علوم الدين 4/210.

ولذلك كان من شرط المحبة المعرفة[1]، وكانت "المحبة ثمرة المعرفة، فتتعدم بانعدامها، وتضعف بضعفها، وتقوى بقوتها"[2]. فتمتاز بذلك المحبة الناتجة عن المعرفة الصُوفيّة بأنها أقوى وأثبت وأعظم من سائر أنواع المحبة التي تعرفها القلوب وتخالطها؛ وقد عبّر الحسن البصري رحمه الله تعالى عن ذلك بقوله: "من عرف ربه أحبه، ومن عرف الدنيا زهد فيها"[5]. فتبين بذلك أن محبة الله تعالى والشوق إلى لقائه هي مقصد العارفين، وقرة أعينهم، وغايتهم التي ليس فوقها غاية، والميراث الذي ما بعده ميراث، وهذا هو معنى قول الغزالي: "إن المحبة ميراث التوحيد والمعرفة، وكل مقام وحال قبلها فلها ثمرة، ومنها يستفاد"[3].

المطلب الثاني – الفناء عند الصُوفيّة:

من الغايات التي يقصدها الصوفي في سلوكه ليصل إليها، بل من الثمرات التي يحصل عليها في بدايات الطريق ونهاياته هي (الفناء)[4] وللفناء في استعمال الصُوفيّة عدة معان فمنها[5]:

١ـ ما يشيرون به إلى معنى أخلاقي: كقول الطوسي بأنّ الفناء هو فناء

---

(١) قال الغزالي في الإحياء ٢/١٤٦: "وإنما لا يحب الله من لا يعرفه، والمعرفة واجبة، ومحبة الله واجبة".

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/٢١١.

(٣) الغزالي، روضة الطالبين ص٧٣.

(٤) انظر: الدكتور حسن الشافعي، فصول في التصوف ص ٨٢. ويُعبّر القشيري عن كون الفناء هو غاية المعرفة بقوله: "المعرفة غايتها شيئان الذكر والحيرة". وهو ما يحصل في أحوال الفناء ومستوياتها كما سنرى. انظر: الرسالة القشيرية ص٤١٩.

(٥) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١١٠. د. محمد كمال جعفر، التصوف ... ص٢٢٢.

صفات النفس[1]، أو كما ذكر القشيري بأنه سقوط أوصاف النفس المذمومة، فيفنى العبد عن شهواته ورغباته، ويفنى عن النقائص والرعونات، ويزهد في الدنيا[2]. ومن ذلك ما ذكره الكلاباذي من أن معنى الغيبة أن يغيب عن حظوظ نفسه، فلا يراها مع بقائها وقيامها به. ومما أشار إليه الداراني من أنه روي عن الأوزاعي (ت: ٨٨هـ) أنه قيل له: رأيتَ حاربتك الزرقاء فقال أو زرقاء هي؟ فقد أخبر عن غيبته عن زرقتها مع بقاء لذة النساء وحظه منها إلا أنه لا بلاحظها. قال الصوفية: ويشهد لهذا قوله تعالى: ﴿مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾ [آل عمران: ١٥٢]. فكان فانيا عن إرادة الدنيا وحظوظها[3].

٢ـ ومنها ما يشيرون به إلى فناء الإنسان عن إرادته وصفاته، وبقائه بإرادة الله تعالى وصفاته، وهو ما عبّر عنه الطوسي بقوله: "الفناء هو فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك"[4]. وأشار إليه القشيري بقوله: "ومن شاهد جريان القدرة في تصاريف الأحكام يُقال فني عن حسبان الحدثان من الخلق"[5]، فلا يعود يشهد إلا قدرة الله تعالى وإرادته وصفاته، ويفنى عن إرادته وإرادات المخلوقين. وهذا النوع من الفناء يسمى بالفناء عن إرادة السّوى.

٣ـ ومنها ما يشيرون به إلى الفناء عن شهود الخلق، وفي ذلك قول القشيري:

---

(١) السرّاج الطوسي، اللمع ص ٤١٧.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية ص١٢٨.

(٣) الكلاباذي، التعرف، قولهم في الغيبة والشهود ص١٣٨، ١٣٩، قولهم في الفناء، ص ١٤٥.

(٤) السرّاج الطوسي، اللمع ص٤١٣، ٤١٧.

(٥) القشيري، الرسالة القشيرية ص١٢٨، ١٢٩.