

أَبْنُ سَيِّمِيَّةٍ
و
النَّصُوفِ

الدكتور
رضيحي حامد
أستاذ بجامعة أم القرى وكلية دارالعلوم بالقاهرة



ابن تيمية

و

التصوف

رقم الإيداع بدار الكتب

١٩٨٢ - ٤٦٢٢

الطبعة الثانية

ابن تيمية

و

التصوف

٢٥٩، ٤

٢ ج م
٢ م

تأليف

الدكتور

مصطفى حامى

أستاذ بجامعة أم القرى وكلية دارالعلوم بالقاهرة



٢ ش منشا - محرم بك - أسكندرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله نستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا . من يهتد الله فهو المهتدي ، ومن يضل فلا هادي له ، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً .

أما بعد ، فبعون الله تعالى وفضله ها أنذا أقدم الطبعة الثانية من كتاب (ابن تيمية والتصوف) محافظاً على مادته الأصلية بالطبعة الأولى مع ادخال بعض تعديلات رأيتها ضرورية لتفى بغرض بيان موقف شيخ الاسلام النقدي للصوفية على اختلاف مذاهبهم سواء كانوا من اهل السنة كالغزالي والهروى الأنصارى والجيلانى أو من صوفية الفلاسفة كالحلاج وابن عربى والسهرودى الاشراقى ومن نحا نحوهم . وكان حريصاً فى الوقت نفسه على شرح وتفسير أعمال القلوب الواردة بالكتاب والسنة من حيث الحث على محبة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وايضاح درجات التقرب الى الله عز وجل وشرح طريق السالكين لطريق العبودية الحقة من الاستغفار والتوبة والرجاء والخوف والمحبة والتوكل والانابة والصبر والرضا وغيرها مما يسميها الصوفية بالاحوال والمقامات حسب اصطلاحهم . ولكنه يدخلها ضمن الاعمال الباطنة - أو أعمال القلوب التى تعد لوازم العبادات أيضاً ، وهى واجبة فى حق المسلمين كافة - لا الصوفية وحدهم - (مثل سائر ما أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من الامور الباطنة والظاهرة ، ومثل اخلاص الدين لله والتوكل على الله ، وأن يكون الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أحب اليه مما سواهما ، والرجاء لرحمة الله والخشية من عذابه والصبر لحكم الله والتسلم لأمر الله ..)^(١) .

بل ان دراسة وقائع حياته والتجارب والمحن التى اجتازها تعطينا الدليل على تصور الشيخ للارتباط الوثيق والضرورى بين الأعتقادات والأعمال ، وترشد المسلم المعاصر الى معرفة العقائد والقيم الصحيحة بأدلتها واتباعها بدلا من السبل المتشعبة التى سلكها أغلب مشائخ الصوفية واتباعهم فحادت بهم عن الطريق السوى .

(١) فتاوى شيخ الإسلام ج ١١ ص ٢٠٠ .

كذلك يحثنا على اتباع السابقين الأولين في جميع علوم الدين وأعماله كال تفسير وأصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والأخلاق والجهاد وغير ذلك ، لأنهم تركوا لنا منهجاً محكماً واضحاً فان (من أعظم ما أنعم الله به عليهم اعتصامهم بالكتاب والسنة ، فكان من الاصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم باحسان انه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجدته ، فانهم ثبت عنهم بالبراهين القطعية والآيات البينات ان الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بالهدى ودين الحق^(١) وكلمات الشيخ فيها تعريض سافر للمتكلمين والفلاسفة الذين يقدمون ما يظنونه أدلة العقول على أدلة الكتاب والسنة ، وهذا ما يعنيه يقوله (لا برأيه ولا معقوله ولا قياسه) ونفس النقد موجه الى الصوفية الذين يقدمون (الذوق والوجد) .

ونحن نثبت بهذا الكتاب خطأ الصفة الشائعة حول شيخ الاسلام بالتحجر والجمود وقسوة القلب ... الخ ، مما أشاعه عنه خصومه ، لاننا نكتشف من خلال الدراسة انه كان عالماً زاهداً ورعاً تقياً عابداً ذا كراً لله تعالى في حركاته وسكناته ، وإن جهاده بالقلم واللسان والسيف لم يشغله عن التقرب إلى الله عز وجل بالأذكار والنوافل بل اعتبرها زاداً له في طريق جهاده الطويل .

إن ابن تيمية يفتح لنا الآفاق الواسعة على النبع الصافي من الكتاب والسنة التي لو نهل منه كل مسلم لتحققت له السعادة بمعرفة ربه عز وجل وتذوق حلاوة معرفته والتنعم بذكره قلباً ولساناً والتقرب إليه سبحانه وتعالى بما أمر به ورسوله صلى الله عليه وسلم .

(١) الفرقان بين الحق والباطل ص ٨٥ .

ويأتى أخيراً غرضنا من هذا الكتاب الى الدعوة لدائرة الاسلام الكبرى بعقائده
وعباداته وشرائعه وقيمه الأخلاقية بغير ثوائب دخيله على تراثنا ، حيثئذ يجد المسلم ما
يبتغيه من حياة طيبة فى الدنيا ونعيماً مقيماً - برحمة الله وفضله - فى الآخرة .
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،

مصطفى بن محمد حلمى

الاسكندرية فى ٢٢ من جمادى الآخرة ١٤١٣ هـ
الموافق ١٧ ديسمبر سنة ١٩٩٢ م .

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وبعده..
فإن موضوع هذا الكتاب هو موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من التصوف .
وربما يسأل سائل : ما الدافع لاختيارنا لمبحث التصوف وقد امتلأت أرفف
المكتبات بعشرات أو مئات الكتب في نفس الغرض ؟
ولكننا نجمل الإجابة بدورنا فنوضح أن من الأسباب ما يتصل بظروف العصر
الذي نعيش فيه ، أو ما يتعلق بطريقة شيخ الإسلام في تشخيص الأدواء ووضع العلاج
لها بطريقة خاصة ، حاسمة ، فيغنيننا باجتهاداته عن قراءة مؤلفات غيره .
ومن الناحية الأولى ، فإننا نجتاز أياما تكاد تتطابق في ملامحها مع أيامه ، فيها هي ،
القوى الخارجية العدائية تتكالب على العالم الإسلامي بقوة وضراوة ، فتجتاح الاراضى
غزواً واحتلالاً وتقتحم العقول والنفوس بمذاهب ونظريات وأنظمة شتى لتخرج
المسلمين من عز الاسلام ومنعته إلى ذل الأنظمة الواردة من الشرق والغرب ، ولكن
الله عز وجل قيض لهذا الدين ما يحفظه كما ورد في السنن (أن الله يبعث لهذه الأمة
في رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)^(١).

ونزعم أن ابن تيمية منهم . وإذا كانت نداءاته المدوية قد خفت حسب طبيعة
المشاكل المثارة في عصره وانقضت بانقضائه - ومنها المسائل الكلامية أو مباحث
الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو طاليس - فقد بقيت نظرتة للتصوف جديدة كل الجدة
تصلح في زماننا للتسلح بها في مواجهة مروجى التصوف والمدافعين عنه إذ لو قدمنا
آراءه بعد حذف اسمه لظن القارىء انها لأحد علماء الإسلام المعاصرين إذ ما زال
الصوفيون يعيشون بيننا بنفس أفكارهم وطرقهم .
كذلك تظهر جدة أدلته وأصالتها لأنها أدله قرآنية مشفوعة بتفاصيل من السنة
ومتبوعة بأمثلة كثيرة يستمدها من حياة المقتفين للآثار من الصحابة والتابعين والسالكين
طريق النبوة .

أضف إلى ذلك كله أننا في أشد الحاجة للقول الفصل أمام مشاكل أصبحت
ملازمة لتاريخ المسلمين المعاصر - ومنها التصوف - لتدعيم وجهة النظر المعارضة بأدلة

(١) ابن تيمية - فتاوى شيخ الإسلام ج ١٨ ص ٢٩٧ ط الرياض .

تفصيلية ، فلا يكفي رفض التصوف ونبذهُ بلا مناقشة فنحن في حاجة إلى مقارعة الحججة بالحجة لا سيما أن الصوفية قد برعوا ولهم تاريخ طويل في إلباس التصوف ثوبا إسلاميا قشيبا - إن لم يجعلوا الإسلام في قمته منحصرًا في التصوف وحده ..

إنهم برعوا في تلقف شباب المسلمين الباحثين عن الحق ، فيقعون في شباكهم وكثير منهم بلغ درجة عالية من الثقافة والعلم ، ولكنه يحتاج إلى قوة جذب أخرى تتساوى في قوة جذب الصوفية وأساليبهم العاطفية المستمدة من الوجدان، والمغرية بعواطف المحبة والرجاء في الله تعالى .

إننا نرى أن الأدلة العقلية وحدها لا تكفي لإشباع النوازع الباحثة عن طمأنينة النفس و يقين القلب ، وقد جاء الإسلام مخاطبا الإنسان في كينونته كلها ، العقلية والعاطفية والنفسية جميعا ، ولذا فإن السبيل إزاء هذا التصوف هو تقديم البديل - أى الإسلام في شموله وتكامله - لا في ثوب العقل كما يفعل المتكلمون، والفلاسفة، ولكن بتقديم النماذج في الأشخاص الذين فهموه وطبقوه وساروا على طريق النبوه ، وهذا ما حرصنا على اتباعة كما سيتضح من خطة البحث.

خطة البحث :

للسبب الآنف ذكره صلة وثيقة بوضع خطة البحث، اذ كان لابد من التعرض لحياة الأوائل وتأصيل حياة الزهد الإسلامية من منابعها ، وقد عرضنا لبعض الشخصيات مصطحبين إياها في تفاعلها مع الحياة والناس ، ومكابدتها لألوان من التجارب وذلك لكي نقرب من الحقيقة الحية إلى أقصى الإمكان فليست تراجع هذه الشخصيات في كتب التاريخ والتراجم الا بضعة سطور متناثرة ، تحتاج إلى منهاج تركيبي لتعود إليها الحقيقة نابضة وكأنها تعيش بيننا . وإذا قلنا إنهم زهادا ، أصبنا الحقيقة، ولكنها بعض الحقيقة وليست كلها . فقد عرضنا لجانب من جوانب هؤلاء الذين استمسكوا بتعاليم رسول الله ﷺ وظلوا أمناء على التراث العظيم يصدون به أمواج الانحرافات والتغييرات ، ولم ينقطع بعدهم على مر الأعصار من يجدد لهذه الأمة دينها ، واضعين نصب أعينهم الحديث العاصم لهم من الزلل (إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً : كتاب الله وسنتي).

ولهذا السبب استغرق فصل الزهد عند المسلمين الأوائل^(١) جانبا كبيرا من اهتمامنا للتدليل علي سلامة سلوكهم المتوافق مع كتاب وسنة رسوله ﷺ ، فقد عاشوا طبقا للحياة الإسلامية الصحيحة ، وقاموا بصياغتها على هدى الإسلام .
ولما كان هدفنا الوقوف من التصوف نفس الموقف الذي اتخذته شيخ الإسلام ابن تيمية ، فقد رأينا اختطاط المنهج الوسط بين طرفين :
أحدهما يؤيد التصوف تأييداً مطلقاً ولا يقبل مناقشته ، والآخر يهدمه من أساسه ويلفظه ويستبعده .

لهذا سنختط طرقنا بحيدة علمية واقتناع بسلامة المنهج المقارن بين الأصول الإسلامية في ذاتها وبين ألوان الفكر والسلوك المتعددة - أي في دوائر علم الكلام^(٢) والفلسفة والتصوف .

وفي الحديث عن التصوف فإننا نرى أن أغلب الباحثين المعاصرين المؤيدين للتصوف الإسلامي يصفونه بأنه الثورة الروحية في الإسلام ، أو أنه أروع صفحة تتجلى فيها روحانية الإسلام حيث يفسر هذا الدين تفسيراً عميقاً يشبع العاطفة ويغذي القلب بدلا من التفسير العقلي للمتكلمين والفلاسفة ، أو التفسير الصوري للفقهاء^(٣) إلي غير ذلك من عبارات تجعله في درجات الرقي الاخلاقي وتكاد تصل به إلي مقام النبوة والصديقية وما دام بيان منهج البحث ضروري في أية دراسة - لا سيما ونحن إزاء موضوع تعددت فيه الابحاث وتراكمت ، واختلفت فيه الآراء والنظريات بين التأيد والمعارضة ، فإننا نرى أنه من الضروري إلقاء نظرة عامة على هذه الدراسات التي تكاد تنحصر في تيارات ثلاثة:

(١) نشر بكتاب مستقل باسم (الزهاد الأوائل) بطبعته الأولى ثم أعيد طبعه باسم (مع المسلمين الأوائل في نظرهم للحياة والقيم) ط دار الدعوة بالاسكندرية ١٤٠٩-١٩٨٩م .

(٢) التزمت بنفس المنهج - بكتابتنا (منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين «علم الكلام» ط دار الدعوة بالاسكندرية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

(٣) د . أبو الملا عفيفي - التصوف الثورة الروحية في الاسلام ص ٦ .

أولها : كتابات المؤيدين للتصوف والمدافعين عنه كالكلاباذي والسلمي والقشيري والمكي والغزالي والهويري والهروي والجيلاني وغيرهم^(١).

الثاني : المعارضون للتصوف من أغلب الفقهاء والمتكلمين طوال العصور ، وربما يمثلها اتجاه ابن الجوزي . وهذا الاتجاه قد لا يسلم من التحيز ويفتقد النظرة العلمية الصحيحة الى جانب تأثيره الشديد بشيخه ابن عقيل الذي كان يرى في الصوفية إما أهواء متبعة أو رهبانية مبتدعة .

وكان يدعو المسلمين إلى عبادة الله عز وجل وفق العقل والشرع دون المظاهر التي حرص الصوفية على اتباعها من إهمال الحقوق وترك الأولاد والاتجاه إلى زوايا المساجد^(٢).

وكان الشافعي يحمل بقوة على التصوف والصوفية قال (التصوف مبنى على الكسل ، ولو تصوف رجل أول النهار لم يأت الظهر الا وهو أحمق)^(٣).

الثالث : الموقف الوسط ويعبر عنه أمثال ابن تيمية وابن القيم وابن خلدون إذ يؤيدون الاتجاهات الصوفية المطابقة للكتاب والسنة ، ويعارضون بشدة مذاهب التصوف الفلسفي عند الحلاج والسهورودي المقتول وابن عربي ومن سلك مسلكهم ويرى ابن تيمية أن هؤلاء الذين يأخذون بناحية الروح وحدها أخطأوا ، وهو نفس الخطأ الذي يقع فيه من يغلب الجانب المادي فإن انسلاخ أحدهما عن الآخر يصبح نوعاً من البدع لأن الإسلام يدعو للعمل لصالح المجتمع الانساني ، كما يحرص على التذكير بالحياة الأبدية بعد الموت ، ولهذا فلا بد أن يلتحم جانب الصدق والإخلاص مع عمل الجوارح الظاهرة بل يذهب إلى أن كل عمل ينطوي على الرغبة في إرضاء الله سبحانه وتعالى والإخلاص له يعد عبادة ويقول (ثم أن الدنيا تخدم الدين)^(٤) مؤكداً عمومية مبدأ الربط بين ارادة المال والشرف ، وبين حقيقة الإيمان وكمال الدين فهذا هو الصراط المستقيم (صراط الدين ، أنعم الله عليهم من النبيين والصدقيين والشهداء والصالحين).

(١) أنظر ص ٢٧٦ من الكتاب .

(٢) ابن الجوزي-تلييس إبليس ص ٣١٦ .

(٣) ن . م ص ١٥٩ وصفة الصفوة ج١ ص ٤ .

(٤) ابن تيمية- السياسة الشرعية ص ١٧٩ .

ويعتمد أصحاب هذا المنهج علي المقارنة بين تعاليم الإسلام الأصلية في مصدرها :
الكتاب والسنة وبين المواقف المختلفة للصوفية.

وعبارة ابن خلدون الآتية توضح لنا معارضته للغلو في اتباع المشايخ واحاطتهم
بهالات القدسية (وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة - وهو يقصد ابن عربي وابن سبعين
واتباعهما من صوفية وحدة الوجود - ولو بلغ المثني عليه ما عسى أن يبلغ من الفضل ،
لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلا وشهادة من كل أحد)^(١).

على أن القاعدة التي تقررها النصوص من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية توضح
أن الاساس في الأفضلية من حيث العصور الماضية هو العصر الذي ظهر فيه رسول
الله ﷺ (فمن جعل طريق أحد العلماء والفقهاء أو طريق أحد من العباد والنسك أفضل
من طريق الصحابة فهو مخطيء ضال مبتدع)^(٢).

وهذه القاعدة على طرف النقيض من آراء المستشرقين ومن اتبع منهجهم متخذين
من نظرية (التطور) سبيلا ومنهجيا ، فجعلوا المتأخرين أفضل من السابقين ؛

وقد أيد الرسول ﷺ أفضلية الصحابة على من تلاهم من أهل القرون التالية ، فقد
ثبت في الصحيحين من غير وجه عن النبي ﷺ أنه قال (خير القرون القرن الذي بعثت
فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)^(٣).

ونفهم من دراستنا لسيرهم أنهم قاربوا حد الكمال في فهمهم للإسلام عقيدة
وسلوكا وعبادات كما سنرى ، وقد قال تعالى في وصفهم ﴿ والسابقون الأولون من
المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان ﴾ التوبة - ١٠٠ ، والصياغة الجامعة الآتية
توضح ذلك : (فإن خير الكلام كلام الله ، خير الهدى هدى محمد ﷺ ، وخير
القرون الذي بعث فيهم ، وأن أفضل الطرق والسبل إلى الله ما كان عليه هو

(١) ابن خلدون - شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ١١٠ .

(٢) ابن تيمية - الصوفية والفقراء ص ٢٣ .

(٣) ابن تيمية - النبوات ص ١٦١

وأصحابه^(١) وذلك تفسيراً للآية السالفة الذكر إذ يرى فيها ابن تيمية أنها تبين أن الله سبحانه وتعالى قد رضى عن السابقين مطلقاً ورضى عن اتبعهم بإحسان (وذلك متناول لكل من اتبعهم إلي يوم القيامة كما ذكر ذلك أهل العلم)^(٢).

وكما يحدث عند التقاء الحضارات بعضها ببعض ، فقد التقى المسلمون بالفرس والروم والهند واليونان فنقلوا تراث هذه الحضارات وتأثروا بها وأثروا فيها ، إذ انه فى نزاع الحضارات القائم فى جوهره على نزاع أفكار وآراء ومعتقدات كان لابد أن يحدث بين المسلمين وبين الأمم الأخرى أخذ وعطاء.

وفى القرون الثلاثة الأولى كان الغالب على المسلمين الاستمساك بمنهجهم الإسلامى الأصلى أى تعاليم الكتاب والسنة ، وكانا عاصمين لهم من الخطأ والشطط . وبمرور الزمن ، ضعف البعض فى الأخذ بهذا المنهاج ، وافتقد هذا الركن المكين ، فتشعبت بالمسلمين المسالك واختلفت بهم الطرق .

ولعل أهم النتائج المترتبة على هجر هذا المنهاج هو أنه بعد أن كان الأوائل يفهمون الإسلام فى دائرته الكلية الشاملة - أى بعبادة ومعاملاته وأخلاقه - فقد انفرط هذا العقد على يد المسلمين فيما بعد ، وانقسموا فيما بينهم ، فأصبح الاتجاه العقلى الفلسفى والكلامى فى جانب ، والاتجاه العاطفى الوجدانى فى جانب ، والفقهى فى جانب .

أما كيف حدث هذا ؟ فهو موضوع بحثنا فنبداً من موقف ابن تيمية الذى أرخ للتصوف منذ بدء ظهوره وما آلت إليه أحواله .

إن دعاة التصوف ومؤيديه يرون أنه الوسيلة لمحاربة مادية العصر الحاضر ، ويقول خصومه إن الإنسان لا يستطيع الاستغناء عن الجانب المادى لأنه جانب هام فى تكوين الإنسان يعجز عن الأنفلات منه ، ثم أن الإسلام جاء مقررراً لهذه الحقيقة ، منادياً بالمنهاج الوسط بين اشباع الجسد واشباع الروح قال تعالى : ﴿زِين لِّلنَّاسِ حُبِّ

(١) ابن تيمية - الصوفية والفقراء ص ٢٢ .

(٢) ابن تيمية - النبوات ص ١٦١ .

الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب ﴿ آل عمران - ١٤ .
كما أنه في الوقت نفسه رفض الرهبانية ونهي عن إتخاذها سبيلا في الحياة ﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم﴾ الحديد - ٢٧ .

إن الموقف الإسلامى الصحيح يشجع الإنسان على الاستجابة لما ركب فيه من تطلع إلى الانطلاق من قيد الفرائض والترفع على الضرورة، ولكن بشرط ألا يتزع نفسه من الأرض والا انتقى الغرض من وجوده عليها وخوض التجربة الابتلائية كاملة قال تعالى ﴿ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾ القصص - ٧٧ .

وسنحاول باتباعنا المنهج، الاستردادى أن نتخذ من السلف بداية لدراسة أحوال المسلمين في العصور الأولى عبادة وسلوكا، وكيف هبت رياح التغيير، فألقت بالبعض بعيدا عن الأصول الإسلامية؟

ولا نبغى أيضا إغفال محاولات المستشرقين التى لم تسلم من الأخطاء، ويرجع الخطأ في تفسيراتهم وتحليلاتهم إلى قصور في إدراك طبيعة الحياة الإسلامية لافتقادهم للعنصر الروحى لسيطرة الفلسفات المادية الغربية عليهم. كما تدور أفكارهم حول التقسيمات التقليدية للأفكار الدينية تبعا لعقائدهم، وبينها وبين الإسلام بون شاسع واختلاف كبير.

إنهم فى نظراتهم إلى الإسلام صبغوه بعقائدهم الأصلية وأضافوا عليه انطباعاتهم الغربية ونظروا إليه بمنظار الحضارة الغربية.

لهذا كله لم تخل كتاباتهم من أخطاء جوهرية يستخلصها المسلم بفطرته لأنه يستدل بفهمه للإسلام على تعسفهم في التفسير والتعليل فالإسلام نظام عقدى يصعب على الباحث ذو العقلية الغربية التركيب الارتفاع إلى مستواه . والأمثلة كثيرة سنعرض لها في الصفحات القادمة .

أما عن الفكرة التطورية الراجحة عندهم فإن موقفنا منها قد يحتاج إلى توضيح . فهناك فرق بين التطور المحمود في مجالات العلوم وال عمران للتشجيع على جهود

الإنسان في اكتشاف ما تنطوى عليه من القوانين التي مكنته من الوصول إلى القمر. ولكن لفظ التطور الذي نعارضه هو المرادف في مدلوله للتقدم المزعوم في ميدان الأخلاق والسلوك، فإن هدفه القضاء على المثل العليا، ومغزاه الحقيقي محاربة الفضائل التي نص عليها الدين كالصدق والوفاء والعدل - وهي التي ستظل ثابتة مهما تقادم الزمن. يقول محمد أسد وهو ربيب الحضارة الغربية العليم بيواطنها وأسرارها (ولكى نصل إلى إحياء إسلامي فاننا لا نحتاج إلى أن نبحث عن مبادئ جديدة في السلوك تأتي من الخارج - وهو يقصد أوروبا - ائنا نحتاج فقط إلى أن نرجع إلى تلك المبادئ القديمة المهجورة فنطبقها من جديد)^(١).

وبعد هذه المقدمة نترك القاري الكريم لمتابعة نقد شيخ الإسلام ابن تيمية للتصوف الذي انحرف انحرافاً جلياً عن الأصول الإسلامية لا سيما عند الحلاج وابن عربي، ولكنه كان يتخذ موقفاً وسطاً من الغزالي إلى جانب مدحه لشيوخ العلم والإيمان في القرون الأولى.

وقد بحث الشيخ تاريخياً وموضوعياً كيف بدأ ظهور الزهد في صفوف المسلمين وكيف اهتم البعض منهم بالحديث عن الوجدانيات من الخطرات والوساوس، وكان في بدايته ذو طابع إسلامي لا سيما عند أهل الحديث والسنة ولكنهم - أي السلف - لم يعرفوا اصطلاحات الصوفية ولم يستخدموها وإنما ترنموا بالقرآن وغاصوا في معانيه، إلى جانب الحديث حيث أولوه اهتمامهم يتلقونه ويسجلونه ويحفظونه ويبحثون في سنده ومنتنه، فأخرجت المدرسة السلفية في عصورها الأولى أعلاماً كباراً، لم يكونوا محدثين أوزهاداً أو فقهاء أو مفسرين فحسب، بل جمعوا بين هذه الأهتمامات أو أغلبها لأن أفكارهم انبثقت من المصادر الإسلامية الصحيحة.

وفي مقابل هذا الخط الإسلامي الإصيل، كان في الطرف الآخر اتجاه آخر مخالف أخذ يتكون من إرهابات روح غير إسلامية، أخذت في التلون والتشكل من كافة الثقافات والاتجاهات ويتطور باختلاف البيئات والعصور حتى أنتج تصوفاً فلسفياً لاصلة له بالمصادر الإسلامية الحقيقية.

(١) محمد أسد - الإسلام على مفترق الطرق ص ١١٤.

إن هذه الحقيقة تبدو واضحة أشد الوضوح إذا عقدنا مقارنة بين تراث الزهاد الأوائل وبين مذاهب الصوفية المتفلسفة ، إذ اننا نلاحظ بغير عناء وفي لحظة سريعة لا يكاد يخطيء فيها الباحث . من هذه المقارنه ترى تمسك أولئك بالكتاب والسنة ، فما من صفحة من مؤلفاتهم الا ويقدمون فيها الأصل واضحا معلنا ، نعى به الإسلام في دائرته الكبرى - دائرة الكتاب والسنة - بارزا يكاد يخفى كاتبه بين الآيات والأحاديث لأن مهمته إظهارها وتفسيرها وبيان معناها .

أما الطرف الثاني - فالمذاهب الفلسفية هي السائدة ، تفوح منها رائحة الغنوصية تارة والهندية تارة أخرى والمسيحية في بعض اتجاهاتها ، وإذا التقينا بنصوص إسلامية فهي ملتوية المعنى من فرط اختفائها وراء التأويل .

وتطبيقاً للمنهج الذي خطه لنا أستاذنا الدكتور النشار إذ يرى أن الزهد نشأ في المجتمع الإسلامي (كما ينشأ في كل مجتمع آخر - تحت تأثير عوامل نفيسة دينية وسياسية واقتصادية ونبعث هذه الظاهرة في بيئتها نفسها ونتجه إلي أصولها النظرية في مأخذها الحقيقية كل ظاهرة في مجتمع من المجتمعات إنما تستمد حقيقتها من هذا المجتمع وتتطور في نطاقه ثم تأتي العوامل الخارجية بلاشك) ، نقول إن هذا ما حدث تماما بالنسبة للتصوف في كافة صنورة السنية منها والفلسفية بل السلفية أيضا ومرد ذلك إلي أن الشيوخ الصوفية سمحوا للتيارات الخارجية أن تطغى علي مذاهبهم أي بدأوا بالتأثر بروح العصور المختلفة ثم حاولوا إيجاد الأساس من الكتاب والسنة فحدث الخلط . ولعل الأمثلة التي سنقدمها في بحثنا دليل علي صحة ما نذهب إليه ، فإن الغزالي تشرب بثقافة العصر ثم وقع اختياره علي التصوف ثم تنبه إلي أهمية الحديث في أواخر حياته ، وجاء ابن عربي فتلقف التصوف ودعمه بالفلسفة ثم حاول تأويل النصوص لكي تحقق ما يهدف إليه من إثبات وحدة الوجود .

أما الموقف السلفي في العصر الحديث فله بحث خاص منفصل يمكن للقاريء الكريم الاطلاع عليه بكتابنا (التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث) (١) .

(١) أصبح بعنوان آخر هو أعمال القلوب بين الصوفية وعلماء أهل السنة

ط دار الدعوة بالأسكندرية ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م .

والتزامنا بهذا المنهج فقد قسمنا البحث إلى أربعة فصول:
ففي الفصل الأول تكلمنا عن:

المدرسة السلفية والتصوف

وفي الثاني تناولنا موضوع

الزهاد الاوائل

منذ عصر الصحابة ثم مدرسة المدينة ومكة والكوفة والبصرة ومدرسة
وخراسان ثم اليمن..

وتطرقنا في الفصل الثالث للحديث عن:

موقف ابن تيمية من النظريات الصوفية

أى نظرية الحلول والتصوف الفلسفى ومذهب وحدة الوجود.
وكان موضوع الفصل الرابع:

الانجاهات الروحية عند ابن تيمية

ولا يفوتنا في الختام تقديم جزيل الشكر لكل من عاون في إخراجه
ونسأل الله لهم جميعا أن يجزيهم عنا خير الجزاء .
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد
وصحبه ومن سار على هديه إلى يوم الدين.

مصطفى

الاسكندرية في ٢٧ من صفر ١٤٠٣ هـ

الموافق ١٣ من ديسمبر ١٩٨٢ م

الفصل الاول
المدرسة السلفية والتصوف

يقابل الباحث في موضوع التصوف تبايناً واضحاً في آراء المفكرين حول نشأته ومعناه ومدى اتصاله وافتراقه عن الإسلام .، إلى جانب شيوخة وفرقة واختلاف سماته ومدلولاته. فهناك ما يسمى بالتصوف السني الذي استلهم بعض عناصره من الكتاب والسنة، والتصوف الفلسفي القائل حيناً بوحدة الوجود وحيناً آخر بمذهب الحلول ، أو المتخذ الاشراف سبيلا للوصول إلى شخصية الحكيم المتأله.

ولكل من هذه الالوان شيوخ وفرق ومريدين ومؤلفات تضخمت بها المكتبة الاسلامية بصنوف شتى أغرت الباحثين بالانكباب عليها ودراستها .

ولم تحظ مدرسة ابن تيمية (٧٢٨هـ - ١٣٢٧م) - وهي التي تعرف أيضا بالمدرسة السلفية^(١) - بنفس الاهتمام من جانب المتصدين لبحث موضوع التصوف ، حتى قام أستاذنا الدكتور النشار بإفصاح المجال للتصوف بمعناه السلفي في كتابه الموسوعي (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - الجزء الثالث) ، فقام بجهد لم يسبق إليه، إذ أن نظريات السابقين عليه كانت خاطفة ومبتورة ، تصف المدرسة السلفية بالعداء للتصوف من غير تحليل للبواعث التي حملت شيوخ هذه المدرسة على اتخاذ الجانب المناهض للصوفية ، ومن غير محاول لمعرفة درجة النقد ودائرته ، وعمّا إذا كان ينصب نحو التصوف كاتجاه روي يبحث المسلمون فيه عن المعاني الرقيقة في الكتاب والسنة واتخذوا منه منهجا في نظرية المعرفة وطريقا للتقرب إلى الله وتربية ذاتية وطريقة لتطهير النفوس ، أم اقتصرت مظاهر العداء والمناهضة على التصوف الفلسفي كنوع من نتائج العوامل الاجنبية والثقافات الدخيلة التي حاولت إخفاء الإسلام بين طياتها ؟

بيد أنه من الإنصاف أن نذكر أننا تمكنا أثناء البحث من العثور على آراء منصفة للشيخ السلفي - ابن تيمية - فأعطته حقه من التقدير ، وكانت دقيقة أيضا عند تقييم موقفه من التصوف . نذكر أولا الاستاذ أحمد أمين الذي لم يمنعه اتجاهه المعتزلي من

(١) السلفي، بفتح السين واللام وفي آخرها الفاء هذه النسبة إلى السلف واتحال مذهبهم.. السلفي فقيه فاضل شهيم جلد متعصب عن الاصحاب.

المصدر: ورقم رقم ٣٠١ من كتاب الانتساب لابي سعيد السمعاني (٤٣هـ) تحقيق جب ط. لندن ١٩١٢م. وستعود إلى هذا التعريف بتوسع في الفصل.

الاشادة بالشيخ السلفي من حيث كونه زعيم المعارضين لصوفية الفلاسفة الذين أتوا بشيء جديد في الإسلام لم يكن من جنس (كلام الله ولا رسوله صلوات الله عليه ولا الصحابة)^(١) كذلك فعل الأستاذ الدكتور محمود قاسم في نقده لتصوف المتأخرين، وإشادته بدور شيوخ السلف في الدور الأخير للمدرسة ومنهم بطبيعة الحال ابن تيمية^(٢).

كما لا نغمت أيضا حق كل من لاوست و سارطون .

أما الأول فإنه يذهب إلي أن ابن تيمية لم يخف ميلا صادقا نحو اتجاهات التصوف المعتدل ، وأنه أتجه في حريه الحقيقة إلي تصوف وحدة الوجود باعتباره زندقة^(٣).

ويرى سارطون أن الإسلام يبدو على أحسن صورة في آثار السلفيين - ومنهم ابن تيمية - الذين يدعون للعودة بالإسلام إلي ما كان عليه من الصفاء وتخليصة من الخرافات، التي لم تكن في الواقع إلا بتأثير الفرق الصوفية المتأخرة التي حجبت صورة الإسلام النقية و أحالت التصوف نفسه من ميتا فيزيقا بلغت عصرها الذهبي بفضل نظريات الغزالي إلي مظاهر خرافات وشعوذة استحوذت على عقول عامة المسلمين وقلوبهم مما جعلت سارطون يقارن بينها وبين الخرافات التي علققت بأدنى أشكال المذاهب الكاثوليكية والبيزنطية ، وبعدها السبب في تأخير المسلمين وحجب الإسلام النقي : إسلام السلف الصالح^(٤).

ومن الواضح أنه لكي نوفي المدرسة السلفية حقها ، ينبغي أن ننحى جانبا ما لا يثبت أمام البحث العلمي ، أذ لو سلمنا بالنتائج العامة لمنكرى التصوف ، لأصبح معناه اننا ننزع عن الإسلام المضمون الوجداني الثابت توفره وفقا للكتاب والسنة ، إذ تتضمن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من أعمال القلوب والوجدان المسلمين إلي البحث

(١) أحمد أمين ظهور الإسلام ج ص ٢٢٧ ط ١٩٥٥ م.

(٢) د . محمود قاسم - الإسلام بين أمسه وغده ص ٣٢ .

(٣) Laoust = Essai sur les Doct. p .

(٤) د. سارطون - الثقافة الغربية في رعاية الشرق الاوسط ص ٣٤ . وص ٢٣ - ٢٤ من كتاب (الشرق الاوسط في مؤلفات الامريكينم).

والنظر، منها: الإيمان والبر والتقوى والصدق والنية والصبر والأخلاق والشكر والخوف والرجاء والمحبة. كما اننا نرى الرأى الذى يذهب إليه البعض فيجعل من الرسول ﷺ أول صوفي في الإسلام - نرى فيه نوعاً من الغلو^(١). ومن خصائص الحقائق العلمية اتسامها بالنسبية، وقبولها للمناقشة والتعديل في كل أن ما دامت وجهات النظر الجديدة مؤيدة بالأدلة والبراهين.

لهذا ينبغي إعادة بحث الفكر القائلة بعداء مدرسة ابن تيمية، أو المدارس السلفية للتصوف. والشواهد أمامنا كثيرة تفرض علينا أن نسلك هذا السبيل^(٢). فقد أنجبت المدرسة السلفية - قبل ابن تيمية وبعده شيوخا يدخلون في عداد كبار العبّاد والزهاد كالهروى الأنصارى (٤٨١هـ = ١٠٨٨م) وعبد القادر الجيلانى (٥٦١هـ = ١١٦٥م)، وابن القسيم (٧٥١هـ = ١٣٥٠م) وابن رجب (٧٩٥هـ = ١٣٩٢م).

وقبل أن نتعرض لمظاهر حياة الوجدان وأعمال القلوب عند السلف بعامة، فإنه ينبغي أن نعرض لتعريف السلف أولاً، ثم نتكلم عن ابن تيمية والتصوف - لكى نتناول رؤية في المنهج بحث التصوف، مع مقارنه بمنهج المستشرقين فى موضوعنا.

(١) د. عبد الحليم محمود ص ٤٩ من مقدمته لكتاب المنقذ من الضلال.

كما يعدد د. زكي مبارك الرسول صلوات الله عليه وسلم متصوفاً (كتاب التصوف الاسلامي في الادب والأخلاق ص ٩).

(٢) من الباحثين الذين يعدون ابن تيمية خصماً للصوفية والتصوف: جولت تسمير فى كتابه (العقيدة والشريعة) وماسينيون فى دائرة المعارف الإسلامية (تصوف) ولكن لاوست أصاب الحقيقة عندما قال إن (التصوف الذى هاجمه هو تصوف الحلولية والاتحادية) ص ٨٤١ من مجلد (اسبوع الفقه الإسلامى ومهرجان الامام ابن تيمية).

أولاً : السلف

تعريف:

ينصرف مدلول السلف إلي معنيين : أحدهما تاريخي وهو يشير إلى السلف الصالح من الصحابة والتابعين في الصدر الأول للإسلام ، وقد يتسع قليلا فيشمل العصور الثلاثة الأولى : أي الصحابة والتابعين وتابعيهم . ثم أصبح مع التطور التاريخي لظهور الفرق الإسلامية منحصرأ في علماء السنة حيث حافظوا علي العقيدة والنهج الاسلامي طبقا لفهم الاوائل الذي تلقوه جيلا بعد جيلا ، وأبرز سماتهم هو التمسك بمنهج النقل، لهذا عرفوا في البداية بأنهم أهل الحديث للتمييز بينهم وبين من انسلخ من الشيعة والمعتزلة والخوارج وغيرهم ، كما يعرفون أيضا بأنهم أهل الأثر «وهذه النسبة إلي الأثر يعنى الحديث وطلبه وأتباعه»^(١).

ويذكر الشهر ستاني (٥٤٨هـ=١١٥٣م) أن السلف من أصحاب الحديث لما شاهدوا تعمق المعتزلة في علم الله ومخالفتهم للسنة المنقولة من الأئمة الراشدين تمسكوا بمنهج السابقين عليهم - وهم أصحاب حديث أيضا منهم مالك بن أنس (١٧٩هـ=٧٩٥م) وسفيان بن عيينة (١٩٨هـ=٨١٣م) وأحمد بن حنبل (٢٤١هـ=٨٥٥م) وكثيرين غيرهم^(٢).

ولو أخذنا بقول السمعاني (٥٦٢هـ=١١٦٦م) لعرفنا أن لفظ (السني) وهو نسبة إلى السنة أي ضد البدعة «ولما أهل البدع خصوا جماعة بهذا الانتساب»^(٣). ولكنه سرعان ما يخصص له معنى أضيق حين يطلقه مقابل المعتزلة فحسب ، إذ يصف أحد الشيوخ بأنه (السني) حتي يفرق الناس بينة وبين آخر معتزلي فيقول ان ذلك الشيخ ويسمية - كان معتزليا فلقب هذا بالسني^(٤).

(١) السمعاني - الأنساب ورقة ١٩.

(٢) الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ١١٠.

(٣) السمعاني - الأنساب ورقة ٣١٥.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

كما عرفوا في أحد الأدوار باسم أهل السنة والجماعة و استناداً إلى الأحاديث التي تحض علي الارتباط بالجماعة وتدعو إلى كراهية الاختلاف والفرقة .

والحق أن الفرق الإسلامية المختلفة أعلنت ارتباطها بالسنة وأنها هي صاحبة الطريق القويم والسبيل الصحيح، وأنها المقصودة بأحاديث الرسول ﷺ عن الفرقة الناجية في الحديث المشهور وأنها الجماعة التي يحض الرسول علي الالتفاف حولها ، فما هو التفسير الصحيح للحديث ؟

يجيب الشاطبي (٧٩١هـ=١٣٨٨م) علي هذا السؤال فيسرد لنا الأقوال الخمسة التي فسرت الجماعة ، أولها : أنها السواد الاعظم من المسلمين وبشرط أن يدخل في الجماعة بهذا المعنى المجتهدون والعلماء «ومن سواهم داخلون في حكمهم لأنهم تابعون لهم مقتدون»^(١).

والثاني : هم جماعة العلماء المجتهدين وهم أئمة المسلمين الذين ينبغي الاقتداء بهم . والعلماء الحقيقيون لا يبتدعون (وإنما يبتدع من أدعى لنفسه العلم وليس كذلك)^(٢). ويقصد أيضا بالجماعة - في رأى ثالث - أنهم الصحابة علي وجه التحديد لأنهم أرسوا قواعد الدين ، وهم الذين يشير اليهم الرسول صلوات الله عليه بحثه علي اتباعهم ، فهم أخص من غيرهم بمعرفة مواطن التشريع وقرائن الأحوال ولأنهم تلقوا الدين من النبي ﷺ^(٣).

أما التفسير الرابع للجماعة فهو جماعة أهل الاسلام إذا ما أجمعوا علي أمر استناداً إلى ما ذهب إليه الامام الشافعي (٢٠٤هـ=٨١٩م) من استبعاد الغفلة عن الجماعة - التي يشترط فيها وجود المجتهدين - ومن ثم فهي القادرة علي استخلاص معنى كتاب الله والسنة (وإنما الغفلة في الفرقة)^(٤).

بقي المعني الخامس والآخر، ويقصد به جماعة المسلمين الذين اجتمعوا علي إمام

(٢) ن . م . ١٣٧ .

(٤) ن . م . ١٤٠ .

(١) الشاطبي - الاعتصام ج ٣ ص ١٣٦ .

(٣) ن . م . ١٣٩ .

موافق للكتاب والسنة^(١).

ويستخلص الشاطبي من هذه الأقوال أنها تدور كلها حول ضرورة توفر العلماء المجتهدين - سواء انضُم إليهم باقي العوام أم لا - لأنهم رؤوس الأمة وقادتها وعليهم مسؤولية حفظ الشريعة . أما علاقة باقي المسلمين من عامتهم فهي علاقة تبعية (فالعلماء هم السواد الأعظم وإن قلوا ، والعوام هم المفارقون للجماعة إن خالفوا)^(٢).

كما نلاحظ من هذه التفسيرات الحرص على الارتباط بالكتاب والسنة والتنوية بمكانة أهل العلم في الإسلام ، وعلي رأسهم الصحابة بوجه خاص . ونجد ابن تيمية يؤكد مراراً أن الصحابة - بعد الرسول صلوات الله وسلامه عليه - هم الممثلون الحقيقيون للمنهج السلفي ، (وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة: من علم وإيمان وعقل ودين ، وبيان وعبادة ، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل)^(٣).

ولكن ، كيف نفرق بين السلفيين وغيرهم والجميع ينادون بأنهم يتبعون نفس

المنهج؟

هنا ، يجب علينا تتبع ظهور الفرق تاريخياً:

لو مضينا مع المقرئزي (٨٤٥هـ = ١٤٤١م) لوجدنا أنه في تاريخه لظهور السلف ، يبدأ بالكلام عن الصحابة أيضاً ، فيذكر أن أحداً منهم لم يعرف شيئاً من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة ، فلما ظهر معبد الجهني القائل بالقدر أنكروا دعوته (وصلبه الحجاج عام ٨٠هـ بناء علي أمر عبد الله بن مروان) ، كذلك ظهر في أيام الصحابة ، الخوارج والشيعة ، قبيل المائة من سنى الهجرة نفى جهم بن صفوان صفات الله وحدث أيضاً في أثناء ذلك أو بعده بقليل مذهب الاعتزال . وبعده ظهر مذهب التجسيم بواسطة محمد بن كرام «٢٥٦هـ - ٨٦٩م»^(٤).

واستمرت الفرق والمذاهب في تعددها مع ظهور الغلو عند أتباعها . ولكن ظل أهل الحديث - وهم يمثلون الغالبية من المسلمين - مخلصين للإسلام الذي تلقوه وفهموه

(٢) ن . م . ١٤٣ .

(١) ن . م . ١٤٢ .

(٣) ابن تيمية - نقض المنطق ص ١٢٩ .

(٤) المقرئزي - الخطط ج ٢ ص ٣٥٦ ط . بولاق .

زمن الرسول ﷺ وصحابته، فدمروا القدرية، وأنكروا على الشيعة بدعهم، كذلك وقفوا في وجه الخوارج، ودمروا الاعتزال.

إن هذه الحالة من الإنقسام والاضطراب لدى الفرق ظلت طوال القرن الثاني - كما يذكر الذهبي (٧٤٨هـ - ١٣٤٧) - وكانت المهمة مناصرة يائمة الحديث وأئمة القراء طوال عهد بني أمية وفترة من حكم العباسيين انتهت بخلافة الأمين. فلما استخلف المأمون على رأس المائتين، بزغ فجر علم الكلام وترجمت علوم الأوائل وانحرف البعض عن علم النبوة لأن الخليفة المأمون رفع من شأن الفلسفة وعلم الكلام. وأزعج هذا التحول الشيوخ السلفيين أيما ازعاج - يصوره لنا الذهبي بكلمات تدل على مدى إحساسه بخطورة ظهور الفكر الفلسفي اليوناني فيقول (فلا حول ولا قوة إلا بالله من البلاء، أن تعرف ما كنت تنكر وتنكر ما كنت تعرف، وتقدم عقول الفلاسفة، ويعزل منقول أتباع الرسل، ويمارز في القرآن، ويتبرم بالسنن والآثار^(١)). وهو تصوير لحالة الاضطراب الفكري، وتعدد الخلافات بين الفرق، وانزلاق البعض إلى ضباب العقائد المتباينة، بدلا من المحجة البيضاء المستقيمة الواضحة التي تركنا عليها الرسول صلوات الله عليه.

أو كما يقول المقرئ مبينا النتائج التي أحدثها تعريب كتب الفلاسفة (فانجر على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة مالا يوصف من البلاء والحنة في الدين)^(٢). ومع هذا فلم تلتن لشيوخ السلف قناة، ولم يجرفهم التيار، وإنما وقفوا في صلابة، مؤمنين بأن الحق كله في كتاب الله والأحاديث الصحيحة التي حرصوا على نقلها في أناة وصبر ودقة، مهما حالت دونهم الصعاب.

ونجد في محنة الإمام أحمد بن حنبل برهانا صادقا على إخلاص القوم ودفاعهم المستميت، فقد كتب هذا الإمام الجليل صفحات ساطعة في الدفاع عن العقيدة وضرب مثلا فذا على التضحية وبذل النفس في سبيل المبدأ، فكانت تضحياته وآلامه

(١) الذهبي - تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٣٠١ ط. حيدرآباد.

(٢) المقرئ - الحفظ ج ٢ ص ٣٥٦ ط. بولاق.

نقطة تحول، أُنعشت الاتجاهات السلفية فيما بعد، وأكسبها المناعة في مواجهة خصومها، وحالت دون استفحال الخطر الزاحف علي التراث الإسلامي الأصيل، فالتف حوله الأصحاب من كل البلاد الإسلامية «ولعل ببغداد ونواحيها والجزيرة من أصحابه من لا يدخل تحت الحصر والعد»^(١).

وامتنع إمامنا عن إبداء رؤية في مشكلة خلق القرآن بالرغم مما عاناه من آلام تحت ضربات الشياطين، وأصر علي القول في كل مرة «لست أتكلم الا ما كان من كتاب أو سنة أو عن الصحابة والتابعين، وأما غير ذلك فالكلام فيه غير محمود»^(٢). وكانت توارقه هذه الاختلافات بين المسلمين فيدعوه ربه في سجود «اللهم من كان من هذه الامة علي غير الحق وهو يظن أنه علي حق فرده الي الحق ليكون من أهل الحق»^(٣).

وإذا ما استطلعنا موقفه من الزهد، رأيناه يرتبط بالسابقين يقول ابن كثير «وقد صنف أحمد في الزهد كتاباً حافلاً عظيماً لم يسبق إلى مثله، ، ولم يلحقه أحد فيه. والمظنون - بل المقطوع به- أنه إنما كان يأخذ بما أمكنه منه، رحمه الله»^(٤).

وكانت معارضته للحارث بن أسد المحاسبي (٢٣١هـ=٨٤٥م) بسبب نزوعه نحو علم الكلام، أضف الي ذلك خروجه عن الزهد المؤلف في عصره، ولهذا نهى عن الاجتماع بأصحاب الحارث «لأن في كلامهم من التقشف وشدة السلوك التي لم يرد بها الشرع والتدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة ما لم يأت بها أمر»^(٥).

وسنستدل علي معالم نظريات الزهد عند تناولنا لموضوع الزهاد الاوائل في الفصل القادم، إلا أن العبارة التي وردت علي لسان أبي زرعة الرازي (٢٦٤هـ=٨٧٧م) - وكان من أصحاب الإمام أحمد- تلف نظرنا الي تمسك السلفيين أيضاً بنفس نظريات زهد السابقين، قال أبو زرعة في وصفه لكتاب «الرعاية لحقوق الله» هذا بدعة، ثم قال

(١) اسمعاني - الانساب ورقة ١٧٩.

(٢) الذهبي - ترجمة الامام أحمد ص ٣٢.

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٣٢٩.

(٤) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٣٢٩.

(٥) ن. م. ٣٣٠.

للرجل الذي جاء بالكتاب: عليك بما كان عليه مالك والثوري والأوزاعي والليث،
ودع عنك هذا فإنه بدعة^(١).

وهكذا اتخذ شيوخ المدرسة السلفية مواقف محددة منذ البداية لإخلاصا منهم
لمنهج المتابعة.

فإذا تتبعنا شيوخ السلفين الأوائل، فإننا نجد ثمة روابط موضوعية تجمع بين الفكر
السلفي علي مر العصور، كما أن لمذاهبهم سمات خاصة ومعالم بارزة: فهم في
العقائد يمسكون بضم الصدر الأول المنقول بواسطة أئمة المحدثين، ومن أخص مميزاتهم
حرصهم علي نقل العلم النبوي، فهم المحدثون أصحاب علم الجرح والتعديل،
وتربطهم وشائج قوية لتزعتهم الي التثبيت في نقل الاخبار وروايتها. ولهذا السبب فإن
الدارس لموضوع الحياة الروحية عندهم يلاحظ بسهولة أن منهجهم في قواعد السلوك
والذوقيات بصفة عامة هو السير في التيار السلفي، مستشهدين في هذا المجال
بالاحاديث الواردة في الابواب المخصصة للرفائق في كتب الحديث والسنة لأهل السنة
والجماعة.

علي أن أوجه الاختلاف بينهم ظلت منحصرة في أضيق نطاق بسبب أحوال
العصور المتعاقبة التي انعكس أثرها علي زهادهم وصوفيتهم، فقد تكلم الهروي
الأنصاري (٤٨١هـ = ١٠٨٨م) مثلاً في موضوع الفناء، وكان لابن تيمية صياغة
جديدة لهذا الموضوع حيث أضاف الي الحياة الروحية وقواعد السلوك بعامة بوجدانه
وتجاربه الذاتية معاني تتفق مع النصوص القرآنية والاحاديث النبوية، وجاء بعده ابن
القيم فكان منهجه الذوقي أكثر اتساعاً، فسلك الطريق لا يبرز معالم المقومات
الروحية للإسلام، وكان أكثر تعمقاً من شيخه فأثار بعض أصوات المعارضة من شيوخ
المدرسة السلفية بعده^(٢).

وخشى شيوخ المدرسة السلفية في العصر الحديث خطورة النزعة الصوفية عندما

(١) ن. م والصفحة.

(٢) الشيخ محمد حامد الفقي في تحقيقه لكتاب «مدارج السالكين» لابن القيم.

بدأت تتحلل الي أفكار وتيارات هادمة للإسلام ، وتحول التصوف في صورته الاخيرة الي مظاهر كهنوتية وصيغ معقدة، وتحول الشعائر الدينية الي أناشيد وأهازيج وضرب بالدقوف وأنواع من التمايل والرقص، فعندئذ صبوا جام غضبهم على أصحابها، بل ذهبوا في معارضتهم للتصوف أن أنكروا كل اتجاه صوفي حتى لو نقل اليهم بواسطة بعض شيوخ المذاهب نفسه، يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق في وصفه لمظاهر انحطاط التصوف «ولا بد أن نطرح قبل ذلك بأننا أهملنا عن عمد دور الانحطاط الذي انتهى إليه التصوف في عهودة المتأخرة. وهو الدور الذي لانزال نشهدة والذي جعل من طريقة الإخلاص والزهد والعرفان والخير أداة غش ومطامع وجهل وفساد»^(١).

ولكن، لا يكفي للتعرف علي المدرسة السلفية متابعتها تاريخياً لان شيوخها أخذوا في المراحل التاريخية المختلفة يفصلون المذهب وقيمون قواعده ويحددون أركانه لكي تتضح صورته وتظهر معالمه في وسط طوفان مذاهب الفرق الاخرى المتعددة التي أخذت تتزايد وتتشعب. ولقد ضمت هذه المدرسة بين جنباتها أصحاب الحديث والفقهاء والمفسرين والزهاد والصوفية، كانوا جميعاً مخلصين لمنهج النقل، ومن العجب أن ابن تيمية استطاع بعقليته السلفية الناضجة، وفهمه الواعي للتراث، أن يهضم كل هذه العلوم والاتجاهات ويعرضها في قالب يتسم بالمجددة، فقام بنصر «السنة المحضة والطريقة السلفية يبراهين ومقدمات وأمور لم يسبق إليها»^(٢).

لهذا، لا بد لنا من وقفة معه لنستطلع رؤية في الفرق بين السلف والخلف.

السلف والخلف:

استمرت المدرسة السلفية بعد الامام ابن حنبل تضم أتباع المنهج النقلى، وهم أهل الحديث، الي أن ظهر أبو الحسن الأشعري الذي استخدم المنهج الكلامي في الدفاع

(١) مصطفى عبد الرازق (مادة تصوف) دائرة المعارف الاسلامية.

(٢) محمد بن أبو بكر بن ناصر الدين (٨٤٢ هـ) الرد الوافر على من زعم أن من سمي ابن تيمية شيخ الإسلام كافر ص ١٧.

عن العقائد السلفية في مواجهة المعتزلة .

لقد عانى الامام الأشعري طويلا النظريات المعتزلية، وأخذ يكابد نفسيا هذا الاضطراب الذي يحسه رجل الفكر بين عقيدة تربي في أحضانها وتشربها وظل يدرسها نحو أربعين عاما، وبين ما ارتآه حقا .

وبعد طول فكر وإمعان نظر، تنصل من الفكر الاعتزالي وتبرأ من المعتزلة، وأعلن ألا مفر من سلوك الطريق الصحيح: طريق السلف، فهل تحول من النقيض الى النقيض دفعة واحدة؟ أن التفسير النفسى لهذه الظاهرة يبدو غير مقنع، فالأقرب إلي الصحة أنه بعد لفظه للإفكار التي اعتادها بحث عن الحلول السليمة التي يراها بديلة لها، فاهتدى إلى حل وسط- والمنهج الوسط لا يحل المسائل- ولا شك أنه أحس بالخيرة تملكه لأن منهجه الوسط أوقعه في مشاكل من نوع جديد، وهي التي حاول الخروج منها أيام اعتزاله، ثم تعدى هذه الحلقة الوسطى في تفكيره ووجد الحل النهائي في مذهب السلف الذي أعلنه بكتابه «الابانة...»^(١) هذه العقيدة المطابقة تماما لما أورده في كتابه «مقالات الاسلاميين» .

وتابع الأشعري (٣٢٤هـ=٩٣٥م) أو (٣٣٠هـ=٩٤١م) شيوخ آخرون أمثال الباقلاني (٤٠٣هـ=١٠١٢م)، وابن فورك (٤٠٦هـ=١٠١٥م)، والاسفراييني (٤١٨هـ=١٠٢٧م). والجويني (٤٧٨هـ=١٠٨٥م)، والغزالي (٥٠٥هـ=١١١١م)، والشهرستاني (٥٤٨هـ=١١٥٣م)، وغيرهم .

ولكن نظريات الأشاعرة الكلامية لم تلق قبولا لدى المتمسكين بمنهج الأوائل- أتباع المدرسة السلفية الذين أطلق عليهم اسم الخنابلة في هذا الدور لتمييزهم عن

(١) أما مسألة أيهما أسبق: كتاب (اللمع) أم (الابانة)، وهي التي لم يسبق آثارها- فيما نعلم- الا بواسطة الكوثري بقوله ان السلفيين هم الذين انفردوا بالقول بأن آخر كتب الأشعري هو (الابانة)، فإن أول ما يستحق الانتباه هنا هو استناد ابن تيمية في هذه القضية يعود فيه لى أصحاب الأشعري أنفسهم فيقول (وقد ذكر أصحابه أنه آخر كتاب صنفه وعليه يعتمدون في الذب عنه عند من يطعن عليه) ابن تيمية- العقيدة الحموية ص ١٤٩. وينظر كتاب (اللمعة) في تحقيق باحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد) الحنبلي (١١٩٠هـ) يقول (كتاب الابانة الذي هو آخر تصنيفه كما ذكره الحافظ ابن تيمية الحنبلي وهو المعول عليه والمعتقد من بين كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر) ص ٥٧ مطبعة الانوار ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.

الأشاعرة - وتمسكوا بعتيدة الأمام أحمد بن حنبل «فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون ما ورد من الصفات»^(١).

ومن جهة أخرى، أعلن الأشاعرة أنهم يدافعون عن العتيدة السلفية بواسطة علم الكلام، أو بالطرق العقلية، وأنهم يعدون امتداداً للسلف وأطلقوا على أنفسهم اسم «الخلق» تمييزاً عن سبق الإمام أبا الحسن الأشعري. ولكن الخنابلة - أو اتباع العتيدة السلفية - رأوا في هذا المنهج الجديد أيضاً ما يعتبر انسياقاً في التيار الكلامي، وهم كأهل حديث - لا يحدون عن منهجهم الذي ناصره الإمام أحمد وناضل من أجله، أو بمعنى آخر، كان من رأيهم من لم يتبع شيخهم يصبح مخالفاً لهم. ولم يقبلوا المنهج الوسط.

وقد مرت العلاقة بينهما في دروب متعددة اكتنفتها الخلافات، وكانت تظهر في بدايتها في شكل مصادمات عنيفة - ربما أهمها «فتنة القشيري»^(٢) ثم خفت عند شيوخ السلف المتأخرين، لاسيما ابن تيمية والذهبي.

أما البداية، فلم يقبل شيخ الخنابلة اليربھاري (٣٢٩هـ = ٩٤٠م) كتاب (الابانة) بالرغم مما يتضمنه من الدفاع عن العقائد السلفية، ذلك لأنه رأى التمسك بمنهج الإمام أحمد. ومن عبارته قال «احذر صغار المحدثات، من الأمور فإن صغار البدع تعود كباراً، فالكلام في الرب عز وجل مجتهد وبدعة وضلالة فلا تتكلم فيه إلا بما وصف به نفسه، ولا تقول في صفاته لم ولا كيف، والقرآن كلام الله وتنزيله ونوره ليس مخلوقاً والمرء فيه كفر»^(٣).

ويرى ابن تيمية أن شيوخ الأشاعرة أقرب الي الأمام أحمد تحقيقاً وانتساباً. أما تحقيقاً، فإن الأشاعرة أقرب الي مذهب السلف وأهل الحديث في مسائلتي القرآن

(١) المقرئ - الخطط ج ٢ ص ٣٥٧.

(٢) يقول ابن كثير (في حوادث عام ٤٦٩ هـ... وفي سؤال منها وقعت الفتنة بين الخنابلة والأشعرية ذلك أن ابن القشيري قدم بغداد فجلس يتكلم في النظامية وأخذ يذم الخنابلة وينسبهم إلى التجسيم الخ...)

البداية والنهاية ج ١٢ ص ١١٥.

(٣) الذهبي - سير العلماء النبلاء مجلد ١٠ ورقة ٢١ (مخطوط).

والصفات. كذلك فإن انتساب الأشعري وأصحابه الي أحمد بن حنبل والمحدثين عموما ظاهرة واضحة في كتبهم^(١) ويقول «ولهذا لما كان أبو الحسن الأشعري وأصحابه منتسبين الى السنة والجماعة كان متحلا للإمام أحمد ذاكرا أنه مقتد به متبع سبيله وكان بين أعيان أصحابه من الموافقة والمؤالفة لكثير من أصحاب الإمام أحمد ما هو معروف»^(٢).

أما عن موقفه من الإمام أبي الحسن، فإن القارىء لكتبه يلمس أحيانا رقة في نقده، وذلك بسبب أقوال الأشعري المؤيدة لمذهب أهل الحديث والسنة في عدة مواضيع كالصفات والقدر والإمامة وردوده على المعتزلة والشيعة والجهمية. ولهذا يرى أنه ينبغي أن يعرف لهذا الإمام حقه وقدره عملا بقول الله تعالى ٦٥: ٣ ﴿قد جعل الله لكل شيء قدرا﴾ كذلك فإن قيامه بنصرة مذهب أهل السنة في وجه أهل البدع وقهره للمخالفين يضعه في مرتبة المجاهدين^(٣).

ومع أن شيخنا لا يعد أتباع المدرسة الأشعرية سلفيين خلصا لأن المذهب السلفي بالمعنى الدقيق يلفظ علم الكلام سواء علي منهج المعتزلة أم بدفاع شيوخ الأشاعرة، الا أنه يقر بوجود تقارب بين المذهبين كما قلنا، ويراها يكاد يلتحم عند المحدثين منهم خاصة: كابن عساكر (٥٧١=١١٧٥م)، والبيهقي (٤٥٨=١٠٦٥م). والنزوي (٦٧٦=١٢٧٧م) حيث غلب عندهم جانب الحديث عن الإتجاه الكلامي. ومن جهة أخرى، ينتسب الى الحنابلة أيضا من المتأخرين من يذهب الى شيء من التأويل كابن عقيل (٥١٣=١١١٩م) وابن الجوزي (٥٩٧=١٢٥٥م)^(٤). كذلك فقد شذت منهم قلة - شأنهم في ذلك شأن أتباع المذاهب والفرق جميعا - حيث اتفقت مع ابن حنبل في الفروع وخالفته في بعض الأصول قائلين بالجهة والجسمية ولكن

(١) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦٨.

(٢) ابن تيمية - نقض المنطق ص ١٣٧.

(٣) ن. م. ١١٠.

(٤) صفى الدين الحنفي - القول الجلى في ترجمة شيخ الاسلام ص ٢٥٣.

«أحمد برىء منهم وأهل السنة والجماعة من الخنابلة لا يعدونهم منهم»^(١).
وفي نقده للمحدثين، يرى أن ما يعيب بعض علماء الحديث يرجع الي الخشو
الناجم عن الاحتجاج بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، أو مالا يصح الاحتجاج به. أما
القاعدة السليمة التي ينبغي علي المحدثين التقييد بها حتى يسلم منهجهم من الاخطاء
والخشو، فهي تلخص في ضرورة توافر عاملين : أحدهما الثبت من صحة الحديث،
والثاني : فهم معناه^(٢).

وهكذا استطاع مفكرنا باستخدامه لمنهج (المعادلة والموازنة) أن يحدد مدى
الاقتراب والابتعاد عن طريقة السلف، محاولا البرهنة علي أن المحدثين الذين تنسحب
الشروط السالف الاشارة إليها عليهم - هم الممثلون للمدرسة السلفية لأنهم «اعتمدوا
في دينهم علي استنباط النصوص لاعلى خيال فلسفي، ولا رأى قياسى ولا غير ذلك
من الآراء المبتدعات»^(٣).

وفي دائرة الزهد والتصوف، كانت لهم نظرياتهم الصحيحة المتفقة مع منهجهم،
وهو ما ينبغي علينا أن نكشف عنه النقاب في بحثنا .

لهذا، سنبدأ بعرض نشأة التصوف في رأى ابن تيمية وتطوره، آخذين بوجهة نظره
من حيث نظرتة الي المثلين للاتجاه السلفي المحض وهم الاثريين القح دون علماء
الكلام.

(١) ن . م . ١٢٧ .

(٢) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٢٢

(٣) ن . م . ٨١ .

ثانياً: ابن تيمية والتصوف

يصف ماسينيون ابن الجوزي (٥٩٧هـ = ١٢٠٠م) وابن تيمية بأنهما المعارضان الكبيران للتصوف^(١).

إن وضع هذه العبارة بهذه الكيفية خاطيء، ويوحى للقارئ بأنهما انفردا وحدهما بمعارضة الصوفية، مع أن لكل منهما نظريته الخاصة في الموضوع والأسباب التي دعته إلى اتخاذ هذا الموقف أو ذاك. والنقد الذي وجهه للزهد قديم منذ اتخاذه السمة البارزة التي أعلنت عن أصحابها ولدينا العديد من العبارات التي نستشهد منها على ما نقول، مثل العبارة التي نقد بها حماد بن سلمه (١٥٧هـ = ٧٧٣م) فرقدا السبخي حينما رآه مرتدياً ثياب صوف فقال له «ضع عنك نصرانيتك هذه»^(٢). ويقول الحسن البصري (١١٠هـ = ٧٢٨م) مخاطباً فرقدا أيضاً «أما علمت أن أكثر أصحاب النار أصحاب الأكسية؟»^(٣). وقال ابن السماك - المعاصر للرشيد - لأصحاب الصوف «والله لئن كان لباسكم وفقاً لسرايركم لقد أحببتهم أن يطلع الناس عليها ولئن كان مخالفاً لها هلكتهم»^(٤).

ونستطيع أن نلاحظ من بيتي الشعر التاليين نقداً أقسى يصل إلى حد وصفهم بالخيانة حيث يقول صاحبهما:

تصوف كى يقال له أمين
وما معنى التصوف والأمانة
ولم يرد إلاله به ولكن
أراد به الطريق إلى الخيانة^(٥)

ثم إن القاري لكتاب «الرعاية لحقوق الله» للمحاسبي يعثر على نظريات نقدية للزهاد والعباد في عصره، فهو يصف عامة قراء زمانه بأنهم مغترون مخدوعون، ويرى من مظاهر البدع مخالفة زهد الأئمة المتقدمين.

(١) ماسينيون - دائرة المعارف الإسلامية - مادة (تصوف) المجلد الخامس ص ٢٧٤.

(٢) ابن عبد ربه - العقد الفريد ج ٤ ص ٢٦٢.

(٣) ابن الجوزي - تليس إبليس ص ١٩٣.

(٤) ن. م.

(٥) ابن عبد ربه - العقد الفريد ج ٤ ص ٢٦٢.

كما يتصدى باللوم والتأنيب لمن يرائى بلبس الخشن من الثياب، ويقرع الفرق التي تتكلف الزهد والرضى والتوكل وحب الله^(١).

وكان المحاسبي جليل القدر عند ابن تيمية^(٢)، وكثيرا ما يصفه بأنه أعلم من المتأخرين بالسنة والآثار.

فلو سألنا - هل استطاع ابن تيمية بحكم كونه واسع الثقافة، ملما بتيارات الفكر في روافده المتعددة - تطوير أفكار السابقين عليه منذ ظهور الآراء المعارضة لبعض مذاهب الصوفية؟

إن أقرب الشيوخ عهدا به في هذا الموضوع هو ابن الجوزي. ومما يتيح لنا الوصول الي نتائج أكثر شمولاً وأوسع مدى هو الإمام بأوجه الاتفاق والافتراق بين الشيخين. وتدل المقارنة بينهما علي وجود تواقف من حيث نقد مظاهر الغلو في العبادات التي لم ينص عليها الكتاب والسنة، وانحراف بعض شيوخ التصوف عن الطريق القويم الذي سلكه الأوائل، كما يتفقان في النظرة الي سلف الصوفية الذين كان يطلق عليهم اسم القراء أو الزهاد، ثم طرأ عليه التبديل والتغيير الي أن أصبح اسم الصوفية هو الغالب^(٣) وأنه صار يطلق في خلال القرن الثاني الهجري^(٤).

ولكن الشيخين يختلفان في المسائل الآتية:

[أ] يرجع ابن تيمية نسبة التصوف الي الصوف الذي لبسه الزهاد تخشنا وزهادة بينما يرى ابن الجوزي نسبته الي قبيلة صوفة^(٥).

[ب] وضع ابن الجوزي فاصلا بين الزهد والتصوف، لهذا يذهب الي أن صاحب (الحلية) قد أخطأ في اضافة التصوف إلى الخلفاء الراشدين وبعض شيوخ السلف من بعدهم، فإذا كان أبو نعيم في (حليه الأولياء) يعنى صفتهم كزهاد فقد جانبه التوفيق

(١) الحارث المحاسبي - الرعاية.. صفحات ٣٤، ٨٢، ٤٧، ٤٠٣ وغيرها وهو يصف الزهاد أحيانا بالقراء وتارة بالعابدين أو أهل الدين أو أهل النسك.

(٢) ابن تيمية - مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٧٤.

(٣) ن. م. ١٥٧، ومجموعة الرسائل ج ١ ص ٢٢٠ لابن تيمية.

(٤) ن. م. ٥٧، ومجموعة الرسائل ج ١ ص ٢٢٠ لابن تيمية.

(٥) ابن الجوزي - تليس إبليس ص ١٥٦ - ١٥٧.

لأن التصوف لا يقتصر على الزهد وإنما له مكوناته ومظاهره جعلت البعض من هؤلاء الائمة يستنكره، ويضرب مثلا بقول الشافعي (٤٠٤هـ = ٨١٩م) «التصوف مبنى على الكسل، ولو تصوف رجل في أول النهار لم يأت الظهر إلا وهو أحمق»^(١).

ولكن ابن تيمية - كما سنرى - لا يعنى باختلاف الأسماء بقدر ما يهتم بمدى اتفاق أصحابها مع الشرع، مهما اختلفت اسماؤهم: قراء أو زهادا أو نساكا أو صوفية، ما داموا يسرون في طريق السالكين ويتبعون منهاج القاصدين «وهو الذي يسلكه كل من أراد الله وسلك طريق الزهد والعبادة، وما يسمى بالفقر والتصوف ونحو ذلك»^(٢). ولهذا أدخل الشيوخ الأوائل ضمن دائرة ما يسميه بالتصوف الشرعى الذي يرتضيه بخلاف ابن الجوزى.

[ج-] اتخذ ابن الجوزى فى موقفه ضد الصوفية جانب الفقهاء والمحدثين^(٣) وهو اتجاه قد لا يسلم من التحيز ويفتقد النظرة العلمية الصحيحة. الى جانب تأثره الشديد بشيخه ابن عقيل - شيخ الحنابلة ببغداد (٥١٣هـ = ١١٩٩م) الذى كان يرى فى الصوفية، إما أهواء متبعة أو رهبانية مبتدعة، ويدعو المسلمين الى عبادة الله وفق العقل والشرع دون المظاهر التى تخرص الصوفية على اتباعها من إهمال الحقوق وترك الأولاد والالتجاء الى زوايا المساجد^(٤)، وقد ذهب فى طعنهم الى حد تفضيله المتكلمين عليهم^(٥)، اذ كان هو نفسه فى أحد أدوار حياته معتزليا «ثم كتب علي نفسه كتابا يتضمن توبته من الاعتزال»^(٦).

أما ابن تيمية فقد تقيد أساسا بمنهج المطابقة مع الكتاب والسنة، واتباعا لهذا المنهج لم يفرق بين الفقهاء والمحدثين والصوفية، وإنما كان وجه التفرقة بين من اتبع منهم هذا المنهج الإسلامى بحذافيره، وبين الحائدين عنه. فهو لا يوافق علي مسلك المتفقه الذى يتمسك بظواهر الأعمال، أو الصوفى الذى يتمسك بالأعمال الباطنة^(٧).

(١) ن. م. ص ١٥٩ وصفة الصفوة ج ١ ص ٤. (٢) ابن تيمية - مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٨٣.

(٣) ابن الجوزى - تليس إبليس ص ٣٦١ - ٣٦٢. (٤) ن. م. ١٤٧.

(٥) ن. م. ٣٦٢.

(٦) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٠٥ من حوادث سنة ٤٦٥ هـ = ١٠٧٢ م.

(٧) ابن تيمية - توحيد الألوهية ص ١٥.

وقد استطاع شيخنا السلفي بنظرته الشاملة العميقة أن يلغى الفارق بين الزهد
بخاصة والحياة الروحية بعامة لأن هناك من العوامل ما هو متداخل بينهما.
[د] يبدو من تناول ابن الجوزي لموضوع التصوف أنه كان يسدد سهام تفريره ولومه
الى صوفية عصره - أو ما بما يسميهم «صوفية زماننا» - وهم فى الغالب الذين نهجوا
منهج الإمام الغزالي (٥٠٥هـ = ١١١١م) لان لواء التصوف هو الذى انتصر فى هذا
العصر. والظاهر أن الاغلبية الساحقة من الصوفية قد غالوا حينذاك مما جعله يخصص
أكثر أجزاء كتابه «تلبس ابليس» لمهاجمتهم وإظهار أخطائهم. ولم يكن ابن الجوزي
قد عرف - علي الأرجح - نظرية وحدة الوجود التى نضجت بواسطة ابن
عربي (٦٣٨هـ) بينما تصدى لها ابن تيمية بأغلب هجماته، وكان مسلحا بإحاطته
الواسعة بالفلسفة.

هذا يجعلنا نخالف ماسينيون وغيره من الباحثين الذين تسرعوا فى الحكم علي ابن
الجوزي وابن تيمية ونزع الاتجاه الروحي لديهما.

وستثبت أن ابن تيمية صال وجال فى هذا الميدان وأبدع.

ولئن كان ابن الجوزي خصص - كما أسلفنا - أكثر أجزاء كتابه «تلبس أبليس»
لدحض مزاعم الصوفية المذهبية وسلوكهم فى العبادات فقد ترجم حياة كبار الشيوخ
الأوائل فى كتابه «صفوة الصفوة» فضلا عن مصنفاته العديدة فى تراجم كبار رجال
السلف، منها مناقب كل من: الحسن البصرى، سفيان الثوري، ابراهيم بن أدهم،
الفضيل بن عياض، بشر الحافى، أحمد بن حنبل ومعروف الكرخى^(١). كما أن له
نظريات أصيلة فى كتابه «صيد الخاطر» تتناول الخوف والرجاء ومجاهدة النفس،
والاشتغال بالعلم مع ترقيق القلب، ومراقبة الله وترك الترخيص والأنس بالله، وصفة
العارف بالله، والاعتدال بين الدنيا والاخرة.

وقد وصفه ابن كثير بأنه «انفرد بفن الوعظ الذى لم يسبق إليه ولا يلحق شأوه
فيه»^(٢)، وهذا الوصف له دلالة - إلى جانب ما تقدم - علي عناية الشيخ بموضوعات

(١) سبط ابن الجوزي (٦٥٥هـ - ١٢٥٧م) مرآة الزمان ج ٨ ص ٣١٣ ويصف جده بقوله «كان زاهدا فى

الدنيا متقللا منها) ص ٣١١. (٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٨.

الزهد والمضمون الروحي للإسلام.

وإذا، كنا قد عرضنا بطريقة مجملّة لبعض آراء ابن الجوزي، فكلّي نقارن ونستدل على قيام ابن تيمية بتطوير نظريات السابقين عليه. ولكن ابن الجوزي لا يدخل في نطاق دراستنا بصفة أساسية لأنه لا يعد من السلفيين بسبب نزعه الكلامية الاعتزالية^(١).

أما شخصيتنا الرئيسية التي يدور حولها البحث فهو ابن تيمية، لأنه صاغ المذهب السلفي في صورته الأخيرة بعد تلقي المذهب من الشيوخ السابقين عليه فانكب علي نتاجهم الفكري درأساً منقبا ثم داعيا وشارحا. وتبعه تلاميذ كثيرون كان لهم أعمق الأثر في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية في المجتمع الإسلامي على امتداد رقعته المتسعة.

ونحن نعلم - كما أسلفنا القول - أن فكرة عدائه للتصوف راجت لدى معظم الباحثين، فرأوا فيه خصما عنيدا للصوفية دون التثبت من سبب هذه الخصومة ودوافعها، الي أي مدى وصلت نزعه في محاربتها.

ونقطة البداية في محاولتنا تحقيق هذه المسألة هو دراسة آراء هذا الشيخ المبتوثة في مصنفاته العديدة المتنوعة، إذ أنه لم يعلن رأيا إلا مدعما بالأدلة، وأدلته الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين من سار على منهجهم المتوارث عن الثقات. ثم عدم التسلم بالقول إنه كان خصما للتصوف على الإطلاق لأن هذه القضية تعوزها الدقة وتحتاج الي تحقيق علمي لكي نوضح مدى نصيب مدلولها من الصعاب أو الخطأ.

إن المناخ الفكري الذي تنفس فيه هذا الفكر كان ملبدا بغيوم الفلسفة وعلم الكلام والتصوف الفلسفي وتعصب الفقهاء. ورأى من واجبه أن يشمر عن ساعديه لينتقي هذا كله م الشوائب الدخيلة، ويجلي مرآة الفكر الإسلامي ليعيده الي سيرته الأولى: نقيا خالصا لا يجد له مصدرا إلا الكتاب والسنة.

(١) يقول ابن تيمية: وكان الأشعري أقرب الي مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المتسبين الي أحمد الذين مالوا الي بعض كلام المعتزلة كابن عقيل... وابن الجوزي وأمثالهم مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص ٤١٣١.

ثم إن انتماء شيخنا للمدرسة السلفية ورفع لوائها والمناداة بأنها صاحبة المنهج الإسلامي الصحيح، هذا الانتماء يوضح لنا بلا جدال ما اختطة لنفسه في كل ما خطه ودونه، وما اعتنقه وجاهر به، بل حارب من أجله خصومة العديدين. لقد عض بالنواجذ على المنهج السلفي عقيدة وعبادة وسلوكا، وطالب بالتمسك بما كان عليه المسلمون الأولون في العصور الأولى للإسلام، والسير علي هدى الأدلة الصحيحة التي قدمها رجال الفكر الإسلامي أي كان ميدان بحثهم «فالحق يقبل من كل من تكلم به»^(١).

من هذه العبارة وغيرها- مما سنورده في موضعه- يتبين لنا أن هذا المفكر يتسم بالتححر العقلي- لا التزمت والتعصب كما يرى البعض- لأنه يجتهد ويأخذ بما يراه الأصوب من النظريات والآراء بعد عرضها علي النصوص القرآنية والأحاديث الصحيحة، وها هي مؤلفاته تتضمن كثيرا من الآراء والأفكار التي استقاها من أئمة الفقهاء والمتكلمين وشيوخ التصوف بل الفلاسفة أيضا «مثل رأى ابن رشد في الإلهيات»، ما دامت نظرياتهم مع الكتاب والسنة وما اتبعه السلف الصالح.

ولعل أخف التعوت التي وصف بها شيخ الإسلام هي صفة تحجر القلب^(٢) ولا أعتقد أن قلباً- أي قلب- تربي في أحضان الكتاب الكريم وتقلب بين دفتي السنة الصحيحة يصبح قابلا للتحجر. وتفسيرى لهذا المظهر الذي يبدو به من خلال تصانيفه هي الظروف الاجتماعية والسياسية وصدى النضال الذي خاضه وسط خصوم كثيرين. فان رجل الحرب لا يظهر في المعارك العسكرية الا بسماة القسوة والخشونة، ولكنه متى خلع حلته العسكرية ورأيناه بين أهله وولده، اختفت الصورة الأولى تماما وحلت محلها صورة أخرى. هكذا كان ابن تيمية : فلكى نعرف شخصيته الإنسان المسلم الرقيق الذي تربي في أحضان التراث الإسلامي الأصيل نعر علي شخصيته هذه من خلال آرائه في الحب الإلهي فنجدة، لا يقل شأننا عن الصوفى الأصيل الذي يعبر عن وجدته وشطحاته بعبارات غامضة غريبة عن لمن لم يتذوق مباحث جذبه وهيامه.

(١) ابن تيمية- الفتوى الحموية ص ١٥٥

(٢) د . على سامى النشار- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ٣ ص ١٥ .

بل أن روح ابن تيمية أكثر ضياءً وبهجة لأنه يخاطبنا بلغة الكتاب الذي ظلت له القلوب خاشعة.

إنه يقول مثلاً: وقد يشاهد كثير من المؤمنين من جلال الله، وعظمته، وجماله أمور عظيمة تصادف قلوباً رقيقة، فتحدث غشياً وإغماء، ومنها ما يوجب الموت ومنها ما يخل العقل (١).

بل إنه يرى أن قسوة القلب من الأمور التي نهى عنها الله ورسوله ﷺ (٢). كما يصف التصوف الذي يرتضيه: التصوف المشروع، ويسهب في شرحه وبيان جذوره العميقة.

ويتضح للقارئ التي خصصها لهذا الموضوع بالذات، أنه جلس خلال دورب النفس البشرية وتطلع إلى المحبة الإلهية، وكابد الشوق نحو معرفة الله عز وجل. إن قلب هذا المفكر لم يكن خلواً من تأثيرات الحب الإلهي، ولكنه أمام العداء الشديد للإسلام، خارجياً عن طريق التثار في عصره، وداخلياً بواسطة الغزو الثقافي الذي حاول طمس المعالم، تمسك في مواجهة هذا كله بالمنهج السلفي، وكان عنيفاً صارماً لم يتعداه قيد أنملة.

وفي مخاطبته لسالكى طريق الزهد والعبادة والتصوف، كان يستخدم أساليبهم واصطلاحاتهم. فقد طرق فكرة الفناء، وأخذ يستلهم الآيات القرآنية والأحاديث مستخدماً المنهج السلفي، فيستخرج من مدلولاتها مضموناً روحياً أصيلاً يشف عن اقتناع تام بأن في الكتاب والأثر الاكتفاء الكامل لمن يطلب تحقيق السعادة في الحياتين، كما يستدل بفهم الأوائل لهذه النصوص على أن رجال السلف الصالح اتخذوا حياتهم الروحية كلها من وحي هذين المصدرين وأن هذه الحياة تشكل مضموناً كاملاً— لم يكن بسيطاً ثم تطور— لأنه غنى بذاته دون حاجة إلى ثقافات أو ديانات أخرى. ويقدم شيخنا كثيراً من الأدلة للبرهنة على صحة هذا الرأي «فأحسن الحديث

(١) ابن تيمية- كتاب التصوف ص ٧٥.

(٢) ن ٢٦٠.

وأصدقته كتاب الله: خبره أصدق الخبر وبيانه أوضح البيان وأمره أحكم الأمر»^(١) مصداقاً لقوله تعالى في سورة الجاثية: ﴿فبأى حديث بعد الله وآياته يؤمنون﴾. «الجاثية: ٦» ثم يأتي دور الرسول صلوات الله عليه الذي لا يجوز تقديم علم أحد وقوله علي علمه وقوله «ولا يستجيز أحد أن يسلط عليها التأويلات العقلية، ويدعي أن ذلك من كمال الدين وأن الدين لا يكون كاملاً إلا ذلك»^(٢). أما الصحابة فهم ورثته وخلفاؤه الذين فجزوا من النصوص أنهار العلوم واستنبطوا منها كنوزها، فهم يمثلون الطبقة الأولى للتمييز بينهم وبين الطبقة الثانية التي كان همها الحفظ والضبط. ويتخذ ابن تيمية من ابن عباس نموذجاً للطبقة الأولى ومن أبي هريرة نموذجاً للطبقة الثانية^(٣). ثم يقول عن أهل الحديث «وهكذا ورثتهم من بعدهم: اعتمدوا في دينهم على استنباط النصوص، لا على خيال فلسفي ولا رأى قياسي، ولا غير ذلك من الآراء المتعددة»^(٤).

ويمكننا بمرهن علي أن الأئمة السابقين اهتموا بالتراث العلمي النظري كما خاضوا التجارب الروحية كاملة، فمن أراد الاقتداء بهم فعليه الاسترشاد بمنهجهم علماً وعملاً. هذا المنهج الذي حافظ عليه المحدثون «فقهاء الحديث أخبر بالرسول ﷺ من فقهاء غيرهم، وصوفيتهم أتبع للرسول من صوفية غيرهم، وأمراؤهم أحق بالسياسة النبوية من غيرهم، وعامتهم أحق بمولاة الرسول من غيرهم»^(٥). ويبدو من خلال كتبه أنه لم يكتف بالانكباب على التراث العلمي الضخم يدرسه وينشره، وإنما نيل إلى الاعتقاد أنه أيضاً تذوق التجربة التي يمر بها السالكون نحو الله وعرف أسرارها. ونستطيع أن نرى ذلك من واقع النصوص التي أوردتها، مثل قوله «وهذه الأمور لها أسرار وحقائق لا يشهد بها إلا أهل البصائر الإيمانية والمشاهد الايقانية»^(٦)، إلى غير ذلك من العبارات التي سنعرضها في موضوعها.

(١) ابن تيمية - نقض المنطق، ص ٧٢.

(٢) ن. م. ٧٦ - ٨٠.

(٣) ن. م. ٧٦.

(٤) ن. م. والصفحة.

(٥) ن. م. ٨١.

(٦) ابن تيمية - مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٢٤.

واضح إذن مما أسلفناه ، أن المعالم البارزة لشخصية ابن تيمية في قوة حججه وعنفه في الجدل والرد علي الخصوم، أخفت معالم أخرى رقيقة لينة سنعرضها عندما نتكلم عنه بالتفصيل.

أما تعليقنا عن سبب الأثر الذي تركه عند الباحثين ، فمرجعه كما قلنا الي الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية في عصره، إذ تجعلنا نؤيد الرأي الذي يذهب إلى ضرورة محاربة النزعات والاتجاهات المنحرفة بنفس الوسيلة. لقد كانت التيارات عنيفة ومتعددة الاتجاهات أغرقت المسلمين في المتاهات؛ وأدت بالبعض - إن لم يكن الأغلبية- إلى الانحراف عن المنهج الإسلامي الصحيح، كثر أهل الأهواء والنحل وتطاولوا، وقويت شوكتهم، فأصبح من الضروري مجابهة الخطر بسلاح مشابه ان لم يكن أشد بأسا وضراوة ليتم النصر الحاسم، انقاذا للتراث من مخالب أعدائه.

وحاول شيخنا السلفي بإخلاص، القضاء على جرثومة الانشقاق التي تمت بواسطة أتباع المذاهب وأصحاب الفرق لإعادة المسلمين الي وحدتهم الأولى، وظهر طابع العنف والحدة في شخصيته.

ولم يكن ابن تيمية وحده هو الذي اتصف بالحدة، فقد سبقه العلماء منذ أيام الشيوخ السابقين. قالت امرأة لابراهيم النخعي - وهو من قدماء مشايخ الكوفيين - (أنتم معشر العلماء أحد الناس)، فأجابها بقوله «أما ما ذكرت من الحدة فإن العلم معنا والجهل مع مخالفينا، وهم يأبون الادفع علمنا بجهلهم فمن ذا يطبق الصبر على هذا؟»^(١).

فلما كافح من أجل مبدئه، تاهت تقاسيم شخصيه ابن تيمية المدافع عن المنهج السلفي في مواجهة خصومه الكثيرين. أقول، تاهت شخصيته في خضم الموح المتلاطم من جداله وحدثه وردوده العنيفه بحيث أصبح الطابع الذي تأثر به الدارسون، خاصة وأنه يرى أن المحاربة نوعان باللسان واليد^(٢).

(١) ابن عبد البر- جامع بيان العلم وفضله ص ٦٠.

وابراهيم النخعي من قدماء مشايخ الكوفيين، لا يصح له صحبة لصحابي وان كان لا يصغر عن لقبهم «ابن حيان- مشاهير علماء الامصار ص ٤١٦٣.

(٢) ابن تيمية- الصارم السلول ص ٣٨٥.

ولكن الحقيقة أن وراء هذا المظهر الخشن قلبا مسلما رقيقا خائسعا يعرف حق ربه عليه، فيؤدى من النوافل الكثير، ويذكر ربه في أثناء عذابة بالسجن وتمكن خصومه منه فلا يتكلم عن الله تعالى إلا بالمحبة، ويدافع عن البسطامى بقوله «فمن طلب رفع أنيه بهذا الاعتبار... إلى مقام الفناء أو الاصطلام .. لم يكن محمودا على هذا ولكن قد يكون معذورا»^(١) وكان أثناء بحثه الدعوب عن التفسير الصحيح لبعض الآيات يذهب إلى المساجد ونحوها ويمزغ وجهه فى التراب، سائلا مولاه «يامعلم ابراهيم فهمنى»^(٢)، كما أن له رسائل وجهها الي أمه تفيض حنانا ورقة.

فلا ينبغي إذن أن يصرفنا الظاهر عن الباطن، أو المؤلفات العديدة التى كتبها دفاعا عن المذهب إزاء أعدائه، عن نفحاته الطيبة فى الزهد والحياة الروحية . بل علينا أن ننقب عن هذه الروح المؤمنة من خلال مصنفاته كلها، وأن نعوض فى أعماق هذه الشخصية أثناء علاقاته مع الناس ومن خلال جهادة فى سبيل ديار الاسلام ضد غزو التار.

وسنعرض فى أحد فصول هذا البحث لهذه الروح الشفافة التى اكتشفناها لدى هذا الشيخ السلفى الكبير.

أما نحن نعرض لعلاقة ابن تيمية بالتصوف بصفة عامة، وبعد أن استوفينا مناقشة الفكرة القائلة بعدائه للصوفية ووصفه بتحجر القلب، فإن الحديث يربطنا أيضا برأية فى نشأة التصوف وتطوره، ثم بيان منهجة فى بحث الموضوع.

[١] نشأة التصوف وتطورة عند ابن تيمية :

إن الشيخ السلفى يستبعد إرجاع اسم «الصوفى» الي الصفة أو الصفا أو الصف الأول أو صوفة القفا أو صوفة بن بشر، ويختار التعليل البسيط المباشر إذ أن الإسم أطلق على الصوفية بسبب ارتداء الصوف «لأن لبس الصوف يكثر فى الزهاد»^(٣). واتجاه شيخنا نحو المضمون جعله ينصرف الى المعانى ولا يقتصر على ظاهر

(١) ابن تيمية- بنفس المصدر.

(٢) محمد بن عبد الهادي- العقود الدرية ص ٢٦.

(٣) ابن تيمية- التصوف ص ٢٩.

اللبسة، لهذا كان في مصنفاته يستخدم أسماء متعددة، وهي تعني عنده مدلولاً واحداً، وهم أصحاب الحياة الروحية في الإسلام، فيسميهم أصحاب التصوف المشروع أو أصحاب الصوفية، والفقراء، والمتفجرة، والزهاد، والسالكين، وأرباب الاحوال، وأصحاب القلب.

كما يذكر أيضاً أنه كان للزهاد عدة أسماء إذ سماهم أهل الشام «الجوعية» وسموا بالبصرة «الفقرية» و «الفكرية»، وكانوا يسمون بخراسان «المغارية» وأيضاً «الصوفية والفقراء»^(١). ولكن العلماء الصالحين عرفوا بأهل الدين والعلم والقراء، فدخل في دائرتهم العلماء والتساك أيضاً ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء^(٢).

والاختلاف بين ابن تيمية والمحدثين من العلماء المستشرقين واضح، ذلك لان بعضهم حاول ايجاد الصلة بين التصوف الاسلامى وبين المسيحية لاتفاق الصوفية مع الرهبان من حيث ارتداء الصوف. ولكن الشيخ السلفى تقيد بمنهجة أيضاً حين بحثه في النشأة، فقد اتخذ الموقف الصحيح أعنى عدم الالتفات إلى الأصل والنشأة إلا عند البحث التاريخي، لأن النظريات والآراء والمذاهب كلها ينبغي عنده - وكذلك عند شيوخ المدرسة السلفية جميعاً - أن تعرض على الكتاب والسنة، فان اتقت معهما أجزت وان لم تتفق استبعدت، تتساوي عند ذلك المسميات على اختلافها وتعددتها.

وهكذا نرى أن المدرسة السلفية عدت المضمون الروحي في الإسلام صحيحاً مادام نابعا من مصدره، ولم يتقيد شيوخهم بألفاظ معينة كالزهد والفقر والتصوف، فقد انصرف اهتمامهم إلى أحوال من أطلق عليهم هذه الاسماء من ذلك أننا نلاحظ أن صاحب الفهرست «ابن النديم المتوفى (٣٥٨هـ - ٩٩٥م) جمع بين أخبار السياح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلفين علي الخطرات والوساوس^(٣)» .

بل ان مما يثير دهشة الباحث أن الحارث المحاسبى (٢٤٣هـ - ٨٥٧م) وهو من أوائل

(١) ابن تيمية - علم السلوك ص ٣٦٨ .

(٢) ابن تيمية - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٥٨ .

(٣) ابن النديم - الفهرست ص ٢٦٠ .

مصنفي كتب التصوف اننى اعتمد عليها الصوفية فيما بعد، وكان لكتابه «الرعاية لحقوق الله» أحد المصادر الأساسية التي اعتمد عليها الغزالي (٥٠٥هـ-١١١١م) كما هو معروف، نقول - إن المحاسبي لم يستخدم كلمة الصوفية أو التصوف بكتابه انساب الإشارة اليه.

ومن سبقه في هذا المجال عبد الله بن المبارك (١٨١هـ-٧٩٧م) وله كتاب في الزهد، وتنسب له ابن حنبل (٢٤١هـ-٨٥٥م)^(١)، ثم يأتي ابن أبي الدنيا (٢٨١هـ-٨٩٤م) الذي اشتهر بكتبه في الرقائق، وصنف ما يربو الى مائة مصنف علي الاق^(٢).

اذن كان الاتجاه السلفي الغالب - بما فيهم المحاسبي - حينئذ ينأى عن استخدام لفظ التصوف أو الصوفية، وقد استبدل شيوخ المدرسة السلفية مصطلح الصوفية بأسماء أخرى كالتزهد والاختيار والعارفين والسالكين، احترازاً من احتمال الوقوع في شبهة موافقتهم اذا ما استخدموا كلمة التصوف وتقيدوا بها ومشتقاتها، على ما اشتمل من عناصر غير إسلامية.

وتزداد دهشتنا إذا ما رأينا النورى (٦٧٦هـ-٢٧٧م) وقد ظهر في عصر متأخر ضعي فيه التصوف، يستخدم عدة مترادفات قاصداً بها معنى واحداً فيذكر «رياضات النفوس، تهذيب الاخلاق، طهرات القلوب وعلاجها وصيانة الجوارح وإزالة عوجها»^(٣) ولم يستخدم هو أيضاً التصوف أو الصوفية.

ومع هذا، فانتنا لاننكر تأثير روح العصر. فقد ظهرت مصطلحات الصوفية عند بعض مشايخ انسلف لاسيما عند الجيلاتى (٥٧١هـ-١١٧٥م) وابن تيمية وابن القيم، فقد استخدموا اصطلاحات المقامات والأحوال وغيرها، وتكلموا عن التصوف وانصوفية، ولكن ظهرت في مؤلفاتهم روح النقد بارزة، بين ماهو شرعى وما هو غير ذلك، واتضح فيها عداؤهم للتصوف بمظاهره التي تلبس ثياب الأفلاطونية المحدثه أو

(١) ن. م. ٣١٩ - ٣٢٠.

(٢) النورى - رياض الصالحين ص ٣.

(٣) اس كثير - البداية والنهاية ج ١١ ص ٥٩ ويقول وقيل إنها نحو الثلثائة مصنف وقيل أكثر وقيل أقل. ينظر فهرست أهدا ص ٢٦٢.

المسيحية أو اليهودية أو الهندية أو غيرها . وكان هذا العداء أشد قوة من عدائهم للفلسفة وعلم الكلام. كما لم يقبل ابن تيمية بصفة خاصة كل ما تلقاه من كتب التصوف التي وصلت إليه من العصور السابقة، لأنه طبق قاعدته المنهجية في قراءاته، فإن كتب الزهد والتصوف عنده فيها من جنس ما في كتب الفقه والرأى «وفى كلاهما منقولات صحيحة وضعيفة بل وموضوعة ومقالات صحيحة وضعيفة وباطلة»^(١).

نتهي من كل ما تقدم إلى القول بأنه يوجد تيار سلفي يمتد منذ الزهاد الأوائل ويرتبط بالمدرسة السلفية في صورتها الأخيرة عند ابن تيمية ثم ابن القيم (٧٥١هـ - ١٣٥٠م) فابن مفلح (٧٦٣هـ - ١٣٦١م) ثم ابن رجب (٧٩٥هـ - ١٣٩٢م) بصفة خاصة. وقد تمسك هذا الاتجاه بالمنهج الإسلامي ممثلاً في الكتاب والسنة ونبذ ماعداهما.

لكن معظم الباحثين - لاسيما المهتمين بالدراسات الإسلامية من المستشرقين - أغفلوا هذا الجانب أو أهملوه، ولو أمعنوا النظر لامكنهم العثور على كبار الشيوخ من الأوائل يحيون في كتب أتباع المدرسة السلفية في أصالة ودون رتوش من خارج الإسلام. إنهم سيعثرون - لو حاولوا - على كبار الشيوخ من السلف ظاهرين بسماتهم البارزة أويس القرني زاهداً، وعامر بن قيس عابداً، وحسن البصري عالي الهمة نبيلاً، وعمر بن عبد العزيز مليئاً بالخوف من ربه، وابن سيرين ورعاً، وسفيان الثوري متسربلاً بالخوف والعلم، وأحمد بن حنبل الباذل نفسه لله، وعلماء الفقه الأعلام: أبو حنيفة ومالك والشافعي وغيرهم كثيرين^(٢).

ولهذا أكثر ابن تيمية في كتبه من الإشارة إليهم، فهم من الشيوخ الذين جمعوا بين أهل الفقه والحديث وأرباب الأحوال وأهل العبادات المتبعين للكتاب والسنة، وهو يرى وجوب الاقتداء بهم واتخاذهم رواداً في طريق العلم والعبادة، ويطلق عليهم صفات عديدة منها: أئمة الهدى وشيوخ العلم ومشايخ أهل الكتاب والسنة والمشايخ

(٢) ابن رجب - لطائف المعارف ص ٩٢.

(١) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٢٧ - ١٢٨

المستقيمين، لانهم يرتبطون بالتيار السلفي عقيدة وعبادة ارتباطا تاما. والواقع أن النظرة الفاحصة تدلنا على ما اتسم به بعضهم من طابع الزهد أو شهرتهم بين مؤرخي التصوف كعامر بن قيس^(١) والحسن البصري بينما طغت شهرة باقي الشيوخ كفقهاء ومحدثين علي شهرتهم كرواد لعلوم القلوب وقواعد السلوك. ولا شك أن شيخنا السلفي حين يضعهم في صف واحد يقصد أنهم يمثلون الإسلام فقها كان أو حديثا أو زهدا، ويفضل تسميتهم بـ«أهل العلم والإيمان».

أما أرباب الاحوال وأصحاب المعارف الذين تقيدوا بالمنهج الإسلامى فيذكرهم ابن تيمية علي سبيل التحديد مشيرا الي طريقتهم التي سلكوها وفقا للشرعية فضلا عن أنهم من أهل العلم، وأحيانا يسميهم صوفية في مجال المقارنة مع متأخري شيوخ التصوف «ولكن في الصوفية ممن له علم وإيمان طوائف كثيرون بل في من يعد من الصوفية مثل الفضل بن عياض (١٨٧هـ-٨٠٢م) والداراني (٢١٥هـ-٨٣٠م) وابراهيم بن أدهم «١٦٠-١٦٢هـ-٧٧٦-٧٧٨م) ومعروف الكرخي «٢٠٠هـ-٨١٥م»^(٢).

ولسنا بمعرض التحدث عنهم الآن، إلا أننا في عرضنا لنشأة التصوف عند الشيخ السلفي وتعريفه له، فإننا نتقيد بالسياق الذي يراعيه في معالجة الموضوع، ذلك لأنه حين يعرض لنا رؤية عن نشأة التصوف يسلك المنهج التاريخي فيتناول بالشرح أحداث التاريخ، وعقد المقارنات بين أهل العصور المختلفة ودرجة اقترابهم وابتعادهم عن إتباع السلف، ويسوق لذلك الأمثلة، فيذكر أسماء الأئمة في الأزمنة التي يتحدث عنها، ويدور في أبحاثه كلها علي مصدرى الإسلام الأساسيين وفهم السلف لهما، متدبرا النصوص المنقولة عنهم باحثا في أقوال الصحابة والتابعين ثم عند أئمة المسلمين من بعدهم الذين اتبعوهم فأصبحوا بذلك «لسان صدق في الأمة بحيث جعلوا أعلاما للسنة وأئمة للامة»^(٣).

(١) عامر عبد الله بن عبد قيس التميمي أبو عبد الله، من عباد التابعين وزهادهم وأروع أهل البصرة وفضلهم، ممن كان لا يأخذه في الله لومة لائم، سير به إلي الشام، ومات في بعض نواحيها، وليس له مسند يرجع اليه «ابن حبان- مشاهير علماء الامصار ص ٤٨٩».

(٢) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١١٢. (٣) ابن تيمية- جواب أهل العلم والإيمان ص ٧٧.

فالأصل إذن هو الأمثلة التي ينبغي الاقتداء بها، أي الرسول ﷺ أولاً ثم الصحابة والتابعين مصداقاً للحديث «خير القرون القرن الذي يعثت فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»^(١)، ومن تمسك بعدهم بالمنهج الإسلامي الصحيح في العقيدة والعبادة، حيث يرى ابن تيمية بأن أفضل الخلق بعدهم هم المقتدون بعلم وعمل الصحابة، وتتحقق هذه المتابعة بصفة خاصة بواسطة المحدثين، فهم أهل الآثار النبوية «وهم أهل العلم بالكتاب والسنة في كل عصر ومصر»^(٢).

وكلما بعد الزمن، كلما قل عدد الصحابة والتابعين، فبدأت البدع في الظهور تدريجياً، لأن نور النبوة في الأصل كان بمثابة الشمس الساطعة التي «طمست الكواكب وعاش السلف فيها برهة طويلة ثم حجب نور النبوة»^(٣) واستقام المسلمون في عصر الخلفاء الراشدين لصلاح الائمة مصداقاً لما جاء بالآثر «صنفان إذا صلحوا صلح الناس: العلماء والامراء، أو من يسميهم: أهل الكتاب وأهل الحديد»^(٤).

وبانقضاء دولة الخلفاء الراشدين، وتولي زمام الحكم من هم أقل منهم مرتبة ظهر أثر ذلك في العبادات والعقائد. ولما كان ظهور الخوارج في أواخر حكم علي بن أبي طالب مرتبطاً بالخلافة والإمامة - أي بالمسائل السياسية - فقد تبعه الأحكام والأعمال والأسماء^(٥).

ثم ظهر الملك علي يد معاوية، ثم الإمارة إلى ابنه يزيد وانشق المسلمون على أثر مقتل الحسين بن علي بالعراق وفتنه الحرة (سنة ٣٧هـ - ٦٥٧م) بالمدينة وقيام عبد الله بن الزبير بمكة في وجه بني أمية والمختار بن أبي عبيدة وغيره من الشيعة بالعراق.

وعلى أثر هذه الأحداث الجسام، برزت الخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة. فقد قام بعض الصحابة آنذاك بالرد على هذه البدع والوقوف في وجهها، وهم على سبيل المثال: عبد الله بن عباس (٦٨هـ - ٦٨٧م)، وعبد الله بن عمر (٧٣هـ - ٦٩٢م)، وجابر بن عبد الله (٧٨هـ - ٦٩٧م)، وأبو سعيد الخدري

(١) الشيخان في صحيحهما وابن حنبل في مسنده. (٢) ابن تيمية - بنية المرتاد ص ١١٢.

(٣) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٨٤. (٤) ابن تيمية - علم السلوك ص ٣٥٤.

(٥) الأسماء، يعني بها أسماء الدين مثل مسلم ومؤمن وفاسق «مجموع الرسائل الكبرى - ج ١ ص ٢٨».

(٧١٢هـ-٧١٢م)، وغيرهم. ويضرب ابن تيمية مثلاً على ذلك بأن القدرية لم يجرؤا على الكلام في الذات أو الصفات الإلهية إلا في أواخر عصر صغار التابعين، أو في أواخر الدولة الأموية، وكانوا قبل ذلك يقتصرون على الكلام في الأحكام والوعد والوعيد.

نخلص من هذا بأن شيخنا السلفي كان محيطاً بأحداث التاريخ ومتيقظاً لتأثير الأحداث على ظهور الفرق الإسلامية بعامتها، ونشأة التصوف بخاصة. وهو يرى أيضاً أن الحياة الدينية تأثرت في بداية العصر العباسي بعاملين: أحدهما، ظهور سلطان الموالى من غير العرب لا سيما العناصر الفارسية وانحسار الأمر عن ولاية العرب، والعامل الثاني، هو ترجمة كتب الفرس والروم والهند. ومما ساعد على قوة تأثير هذين العاملين أن صحابة الرسول صلوات الله عليه كانوا قد ماتوا عند انتهاء خلافة الراشدين فيما عدا القليل، وكذلك الحال بالنسبة للتابعين إذ مات أغلبهم في إمارة ابن الزبير.

أما تابعو التابعين فقد انقضى عصرهم في أواخر الدولة الأموية لهذا لم تجد التيارات الجديدة التي تسلمت إلى الفكر الإسلامي من يقف في وجهها لصدها مثلما فعل الخلفاء الراشدين والصحابة في عصرهم واستنتج من هذا ظهور أمور ثلاثة هي: الرأي والكلام والتصوف^(١).

ثم نعثر له على نص صريح في صحة ما ذهبنا إليه يذكر فيه أن فرق المتكلمين والفلاسفة والصوفية «حادثه بعد عصر الصحابة، بل بعد عصر التابعين، بل إنما ظهرت وانتشرت بعد القرون الثلاثة: الصحابة والتابعين وتابعيهم»^(٢).

وأغلب الظن، من جهة أخرى، أن الشيخ السلفي قصد ترتيب ظهور الرأي ثم الكلام ثم التصوف بتسلسل زمني على أثر الترجمة خاصة وأنه يتكلم عن المأمون (٢١٨هـ-٨٣٣م) الذي شجعها. والمعروف - وكما يذكر صاحب الفهرست - أن

(١) ابن تيمية - كتاب السلوك ص ٣٥٨.

(٢) ابن تيمية - بغية المرئاد ص ١١١.

خالد بن يزيد بن معاوية (٢٨٥هـ - ٧٠٤م) الذي كان يسمى «حكيم آل مروان» هو أول من قام بالترجمة . يقول ابن النديم «وكان فاضلا في نفسه وله همة ، محبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانين .. وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي الى العربي ، وهذا أول نقل كان في الاسلام من لغة الى لغة»^(١).

ونستدل من تعيين الشيخ السلفي للمأمون دون غيره ، أن هذا الخليفة اشتهر بالميل إلى التشيع والاعتزال ، وفضلا عن مشكلة خلق القرآن التي ارتبطت به في الأذهان ، فإن الباعث عن أسباب ذلك نجده دون كبير مشقة في كتب التاريخ التي تكاد تتحد في وصفها له . يقول ابن الأثير «انه كان شديد الميل إلى العلويين والإحسان اليهم»^(٢). ويذكر ابن كثير أن المأمون لما ابتدع التشيع والاعتزال فرح بذلك شيخه بشر المريسي (٢١٨هـ - ٨٣٣م) وكان من شيوخ الاعتزال^(٣) ويضيف صاحب «تاريخ بغداد» انه «كان إلى حد غير قليل تحت سلطان الفرس ووزرائهم»^(٤).

وكان شيخ الإسلام حاول بذلك أن يثبت أن الترجمة أنتجت آثارها الكاملة في عصر المأمون - أي في وقت متأخر عن عصر الصحابة والتابعين - للأسباب التي تذكرها المصادر السالف الإشارة إليها . بعبارة أخرى أنها وجدت صدى عنده وميلا لتقبل نتائجها . ولكن تحميل الترجمة عبء النتائج التي حدثت في العالم الإسلامي حينذاك ليس دليلا على كراهية ابن تيمية للترجمة في ذاتها ولكن بسبب تشجيع المأمون للإتجاهات الفلسفية والكلامية الناجمة عنها دون التقيد بالمنهج الذي يراه عاصماً من استفحال خطر الأفكار الخارجية فيقول «ومعرفتنا بلغات الناس واصطلاحاتهم نافعة في معرفتنا مقاصدهم ، ثم نحكم فيها كتاب الله تعالى ، فما واقفه فهو حق وما خالفه فهو باطل»^(٥).

ولا يغيب عن بالنا في هذا الصدد قصة الرؤيا التي يعلل بها إقبال المأمون على

(٢) ابن الأثير - تاريخ الكامل ج ١ ص ١٧٩ .

(٤) ابن الخطيب - تاريخ بغداد ج ٦ ص ٧٥ .

(١) ابن النديم - الفهرست ص ٣٣٨ .

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٢٧٩ .

(٥) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ٢٦ .

الترجمة- كما يذكر ابن النديم- وهي الرواية التي يستبعتها الاستاذ أحمد أمين مرجحا وجود اتجاهاً عند هذا الخليفة نفسه لهذه المهمة، كما يعلل تأخير ظهور تأثير عامل الترجمة في التصوف الى أن طابع التأثير كان غالبا بواسطة أفلوطين (٢٦٩م) بمدرسة الاسكندرية، وهي بعيدة عن أرض العراق، والاقرب منها حران وجنديسبار فكان بعد الاسكندرية جغرافيا سببا في تأخير التأثير تاريخيا . كذلك كان مدارس العراق كانت أعلم بشئون الدنيا وأكثر اهتماما بعلومها بما يعد مناسباً لدولة آخذة في النهضة كالدولة العباسية، بينما يغلب علي مدرسة الاسكندرية نزعة الرهينة والمكاشفة، فتصبح مناسبة للتصوف^(١).

لم يكن التصوف باصطلاحه التقليدي إذن من العلوم التي عرفها الصحابة، فقد عرفوا الفقه ورواية الحديث وحفظه، والتفسير، والاعراب والقصاص^(٢).

وتلقف بعدهم أئمة المسلمين هذه العلوم وحفظوا التراث الإسلامي في أصالته ونقائه. وهنا نعر علي النص الذي نستطيع بواسطته أن نستنتج ما قلنا آنفا- وهو عدم تفرقة ابن تيمية بين الفقهاء والمحدثين أصحاب المعارف والأحوال في العصور الأولى، لأن التراث بقي محفوظا بفضل هؤلاء الشيوخ جميعا، ولم يغلب جانباً علي آخر بل وضعهم جميعاً علي قدم المساواة، فيقول «ولا تجد إماماً في العلم والدين كمالك (١٧٩هـ) والأوزاعي (١٥٦هـ) والثوري (١٦١هـ) وابن حنيفة (١٠٥هـ) والشافعي (٢٠٤هـ) وأحمد بن حنبل (٢٤١هـ) .. ومثل الفضيل (١٥٠هـ) وأبي سليمان (٢٠٥هـ) ومعروف الكرخي (٢٠٠هـ) وأمثالهم، الا وهم مصرحون بأن أفضل علمهم ما كانوا فيه مقتدين بعلم الصحابة»^(٣).

ويعد الذين اشتهروا منهم بالزهد والحياة الوجدانية خاصة بأنهم من خواص أهل الله، الذين يتكلمون في حقائق الإيمان والدين^(٤) ويضيف تلميذه ابن القيم إلى ذلك

(٣) ابن تيمية- بنية المتراد ص ١١٢.

(١) أحمد أمين- ضحى الاسلام ج١ ص ٢٦٣.

(٢) القاضي أبو يعلى- طبقات الخنابلة ج١ ص ٢٣٧-٢٣٨.

(٤) ابن تيمية- مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ١٣٩ و١٤١.

انهم لم يتقيدوا بترتيب المقامات والأحوال التي نسها المتأخرون وإنما تكلموا على أعمال القلوب وعلى الأحوال كلاماً مفصلاً جامعاً مبيناً مطلقاً من غير ترتيب ولا حصر للمقامات بعدد معلوم، فانهم كانوا أجل من هذا^(١).

ويستطرد ابن تيمية في عرضه لظهور البدع وتطورها واطمحلال العمل بالكتاب والسنة بمنهج السلف أن الرأي ظهر في الكوفة بسبب التشيع، مع أن في خيار أهلها من العلم والصدق والسنة والفقہ والعبادة أمراً عظيماً. أما البصرة فقد اشتهرت بالكلام والتصوف، كما تميزت بالمبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك دون سائر الأمصار «ولهذا كان يقال فقه كوفي وعبادة بصرية»^(٢).

وظهر بعد موت الحسن البصري «١١٠هـ-٧٢٨م» وابن سيرين^(٣) بقليل عمرو بن عبيد «١٤٤هـ-٧٦١م»، وواصل بن عطاء «١٣١هـ-٧٤٨م».

كذلك ظهر التصوف عن طريق عبد الواحد بن زيد^(٤) الذي صحبه أحمد بن علي الهجيمي^(٥) وبنى ابن زيد دويره للصوفة «هي أول ما بنى في الاسلام». وتنقسم البدع عنده الى بدع قولية ومصدرها إما قياس فاسد أو نقل كاذب أو إلهامات خاطئة، أو ما يسمية بخطاب من الشيطان^(٦).

مما تقدم نرى أنه ألحق التصوف بعلم الكلام وظهور الرأي بدلاً من متابعة الاثر، وهو يعنى بالتصوف كبدعة الاتجاه الصوفي الذي انفصل عن الفقهاء والمحدثين واتخذ لنفسه طريقاً خاصاً يقترب أحياناً ويتبعد أحياناً عن المنهج الإسلامى الصحيح.

(١) ابن القيم- مدارج السالكين ج ١ ص ١٣٩ .

(٢) ابن تيمية- الصوفية والفقراء ص ١٠ .
(٣) محمد بن سيرين الانصاري أبو بكر.. كان من أروع التابعين وفقهاء أهل البصرة وعبادهم وكان يعبر الرؤيا، رأى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومات بالبصرة في ثوال بعد الحسن بمائة يوم «ابن حبان- مشاهير علماء الأمصار ص ٤٨٨ .

(٤) عبد الواحد بن زيد البصري الزاهد شيخ الصوفية وأعظم من لحق الحسن وغيره روى عباس عن يحيى ليس بشيء وقال الباخري عبد الواحد صاحب الحسن تركوه. «الذهبي- ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٤١٥٧ .

(٥) أحمد بن عطاء الهجيمي البصري الزاهد عن خالد العيد قال الدارقطني متروك.. «الذهبي- ميزان الاعتدال ج ١ ص ٥٦ .

(٦) ابن تيمية- مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٥١ .

وكانت هذه البدع في بدء ظهورها تأخذ شكلا بسيطا وضيقا في حدوده وآثاره، فإنه بالرغم من نشأة الكلام الذين تدين به البعض، وظهور التعبد المحدث عن طريق عبد الواحد بن زيد، فإن الإغلبية من أهل البصرة بقيت تتعبد بالعبادات الشرعية. بعبارة أخرى، فإن استحداث علم الكلام والتصوف لم يؤثر علي العقيدة - حتى بالنسبة للقلة- وإنما طبعها بطابع خاص لم يكن معروفا من قبل.

وأيا كان الأمر، فإن ابن تيمية في بحثه الذي تقيد فيه بالمنهج التاريخي، نظر إلى البدع كنوع من التطور لم يصدر من الثقافة الإسلامية نفسها، فالإتجاه العقلي عندما انسلخ عن منهج التقيد بالنصوص أصبح علم الكلام بدعة، وبالمثل عندما ظهر إتجاه التعبد في الكوفة اجتهدا لإتباعا واقتفاء لأثر السابقين «لان العبادات مبنها على الشرع والإتباع، لاعلي الهوى والابتداع»^(١) - أصبح نوعا من البدع بينما «الكتاب والسنة هو المأمور به»، وهو قول الإمام أحمد بن حنبل في ذلك الوقت الذي خشى أن يؤدي في حديث في الخطرات والوساوس والأحوال إلى الوقوع في البدع^(٢).

ومع هذه النظرة التاريخية فإن له منهجه الموضوعي أيضا في دراسته للتصوف. وقد مر بنا أنه فتح عينيه على عصره المليء بفرق الصوفية التي كانت تتمتع بنفوذ قوى عند أولى الامر، فضلا عن سلطانها الواسع المدى على الجماهير الغفيرة، فلم يجد في هذه الكثرة الغالبة والنفوذ القوى ما يمنعه من البحث عن الحقيقة كما أنه لم يندفع تحت تأثير انحراف اغلب مشايخ المتصوفة عندئذ إلى إنكار التصوف ولفظه تماما، وإنما عكف علي مؤلفاته الصوفية وكتب التاريخ ليدرر ويناقد ويبحث عن الأصول الأولى، ويعرض مذاهبهم علي الكتاب والسنة، وبذلك اختار الطريق الصعب الذي ينم عن درايته بالعلوم الإسلامية بكافة فروعها.

ويضع شيخنا علم النبوة في قمة العلوم جميعا لأنه العلم بالايان والقرآن، ثم حدث التقسيم الى دوائر ثلاثة: الفقه والحديث وأعمال القلوب بواسطة الصحابة في الأمصار المختلفة. وكما اختلف أئمة الفقه، فقد اندس بين علماء الحديث الثقات، الوضاعون

(١) ابن تيمية- توحيد الألوهية ص ٨٠.

(٢) أبو يعلى- طبقات الخنابلة ج ١ ص ٢٧٩.

والضعفاء . كذلك أصبح علم القلوب هدفا للتيارات الثقافية التي هبت على العالم الإسلامي.

ولكن ذلك كله لم يمنع توارث الأئمة للتراث الإسلامي الصحيح فقها وحديثا وأعمال قلوب، واشتهر منهم الزهاد الذين يذكرهم ابن تيمية علي سبيل التحديد- كما سنعرض للمذهب عندهم في دراستنا - لانهم اتبعوا طريق الصحابة والتابعين «الذين نطق الكتاب والسنة بمدحهم والثناء عليهم والرضوان عنهم»^(١).

ومع هذا ، فإنه لا يسلم بصحة نظرياتهم لأنه ما من أحد من الأئمة إلا وله من الآراء والأفعال «ما لا يتبع عليها مع أنه لا يذم عليها»^(٢). والمتأمل في هذه العبارة يرى الحرية العقلية لهذا الشيخ الذي لم ير الإتياع واجبا إلا لتعاليم الكتاب والسنة، ولهذا فإنه لا ينبغي إتياع من خالفهما كائنا من كان. لذلك فإن أفضل الطرق هي الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية^(٣)، وهو وصف صاغه ابن تيمية بعناية شديدة، لأنه قرن فيه الشريعة باسم الرسول صلوات الله عليه، وأصبح عنده هو التعريف الجامع للمنهج الصحيح في العقيدة والعبادة. كذلك تبرز هذه القاعدة الأصلية في مؤلفات شيخنا كلها لأنه يقيس عليها الأئمة بخاصة والمسلمين بعامة.

ولئن استخدم اصطلاح «التصوف المشروع» كثيرا في مصنفاته، إلا أننا لا نعثر على تعريف مباشر له، كما فعل بالنسبة للزهد المشروع أو النسك المشروع، وقد عرفه بأنه «المأخوذ عن أصحاب الرسول ﷺ»^(٤).

وسياتى ضمن النصوص التي سنوردها فيما بعد ما يفهم منه المعنى الذي يقصده شيخنا بالتصوف الذي يرتضيه. غير أن أقرب العبارات إلى التعريف الذي نبحت عنه، إنما وردت في سياق عرضه لعلوم الفقه والحديث وأعمال القلوب التي عرفها الصحابة وإتبعها بعدهم أئمة الهدى فيقول:

(٢) ن . م . ص ٣٧١، و٣٨٣.

(١) ابن تيمية- علم السلوك ص ٣٦٨.

(٢) ابن تيمية- بيان صحيح المعقول وصريح المعقول ص ٩١.

(٤) ابن تيمية- السلوك ص ٣٦٢.

«من بنى الإرادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية والأعمال البدنية علي الإيمان والسنة والهدى الذي كان عليه محمد ﷺ وأصحابه فقد أصلب طريق النبوة»^(١).

وهذا التعريف - مع طوله - إلا أنه أقرب الي التعريف العلمي، أي إتسامه بالتحديد الدقيق المنضبط الذي يمكن اتخاذه أصلا يقاس عليه.

وهنا نجد الشيخ يتجه في بحثه نحو المنهج الموضوعي، فيلفت نظره التشابه بين الطاريء من العبادات وأحوال أهل الكتاب من غير المسلمين فنراه يسمي بعض المتصوفة (موسوية المحمدية) أو (عيسوية المحمدية) لبيان أصول التأثير عندهم وصور التشابه مع اليهودية أو المسيحية، كما يرى أيضا في العباد الذين يتكلفون المشقة والتعب تشابها مع زهاد الصابئة والهنود وغيرهم.

كذلك يدرس بعمق - كما سيأتي - الأصول الفلسفية التي يقيم عليها صوفية وحدة الوجود مذهبهم. فأما الذين يسلكون عنده طريق الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة والتابعين، فهم صوفية أهل العلم وأصحاب الطريق الصحيح إلى الله السالكين طريق السنة، ولكنه يسمي الفرق المخالفة ضلال العباد أو صوفية الملاحدة الفلاسفة. كذلك له نظريات خاصة في بعض الصوفية الذين يقف أمامهم موقف الباحث الذي لا يستطيع بما تحت يديه من أدلة ثابتة أن يقطع برأي معين، فيدع ذلك الي الترجيحات، وهم أصحاب الأحوال التي تزول فيها العقول، ومنهم البسطامي والشبلي والنوري، فانه يدافع عنهم ويسميهم وغيرهم «عقلاء المجانين المولهين»^(٢) أو أنهم مغلوبون^(٣).

وفي ضوء هذا التعريف أيضا نستطيع أن نفسر عزوف ابن تيمية عن الاهتمام بالفروق بين كلمات الفقر والزهد والتصوف، فمعناها عنده واحد، فاذا كانت تدل علي طريق العبادة والعمل، فان هذا الطريق يصبح صحيحا إذا اتفق مع الشرع كما يسلكه الأوائل، وينحرف إذا ما اتجه في طريق مخالف للشريعة.

(٢) ابن تيمية- كتاب السلوك ص ٣٤٨، ٣٤٩-٣٥٠.

(١) ابن تيمية- السلوك ص ٣٦٣.

(٣) ن ٥٦٧.

ويظهر الرأي الوسط للشيخ السلفي بوضوح عندما يقارن بين الطائفة التي ذمت الصوفية والتصوف وأدخلته في دائرة البدع الخارجة عن السنة تماما، والطائفة التي غلبت فيهم وأدعت أنهم أفضل الخلق بعد الأنبياء^(١)، فالامر عنده نسبي تحكمه عدة عوامل - التي يمكن اختصارها في تقسيمه للمسلمين بعامه الي المجتهدين في طاعة الله والسايقين المقربين، والمقتصدين، متقيداً بنص الآيات ﴿فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة. وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة. السابقون السابقون. أولئك المقربون﴾^(٢).
والصحيح عنده بين وجهتي النظر السالف ذكرهما أن أصحاب التصوف الشرعي مجتهدون في طاعة الله.

كذلك تتضح نظريته التي تتسم بطابع اجتماعي للصوفية، من تقسيمهم الي طوائف ثلاثة: صوفية الحقائق، وهم الذين مر ذكرهم من المتبعين للشريعة المقتفين لخطى الأوائل، وصوفية الارزاق - وهم الذين وقفت عليهم الوقوف كالتكايا- وصوفية الرسم - وهم «المقتصدون على النسبة، فهمم اللباس والأداب الوضعية ونحو ذلك»^(٣).
ونجد أثناء تقسيمه لهذه الطوائف ما نستطيع معه القول بأنه تنبه أيضا الي فكرة تطور التصوف علي مدى العصور، فإنه بعد شرحه للتصوف وعرضه للآراء المتباينة حوله يقول ثم إنه بعد ذلك تشعب وتنوع^(٤).

وفي هذا الصدد أيضا نرى أن الجانب الاجتماعي للموضوع يستأثر باهتمامه لأنه رأى أذعياء التصوف يثون تعاليمهم تحت ستار الولاية، وهم أبعد ما يكونون عنها بمقياس الشرع، فإن الأولياء الحقيقيين لا يتميزون عن غيرهم من المسلمين بزى خاص، ذلك لانهم ينتشرون في الحقيقة بين جميع الطوائف المتمسكين بالشريعة دون البدع، ولا يتميزون عن غيرهم من المسلمين، فهم يوجدون في القراء وأهل العلم والمجاهدين^(٥)، فضلا عن أن الإسلام لا يعنى بظواهر الأحوال لأن التقوى الحقه هي الأساس «فكم من صديق في قباء وكم من زنديق في عباء»^(٦).

(١) ابن تيمية- رسالة الصوفية والفقراء ص ٢٨. (٢) آيات ٨، ٩، ١٠، ١١ سورة الواقعة.

(٣) ابن تيمية- رسالة الصوفية والفقراء ص ٣٢. (٤) ابن تيمية- رسالة الصوفية والفقراء ص ٣١.

(٥) ابن تيمية- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٥٨. (٦) ن . م . ٥٧.

من هنا يتبين كراهية ابن تيمية لانسلاخ الصوفية عن المجتمع بتمييزهم بزى خاص واستقلالهم بدعوى الولاية والإعلان عنها- وهو ما دأب عليه الصوفية المتأخرون، فأطلق عليهم في عصره اسم (صوفية الرسم)، لأن أولياء الله الحقيقيين كما قلنا منتشرون في المجتمع طوائفة وطبقاته، وهم يؤدون واجباتهم الدنيوية في ميادين العلم والجهاد، ولا ينزع ذلك عنهم عبوديتهم لله تعالى، فهو لا يرى فصلا بين الناحيتين، فالعبودية التامة هي مراقبة الله في كل حركات المسلم وسكناته، في عمله وفي أدائه وفي علاقاته مع الناس وأعماله السلوكية بصفة عامة.

إن تفاضل الأعمال عنده لا يرجع الى طبيعة العمل الظاهر للناس بقدر ما يقترن بإخلاص النية عند أدائه، فقد يكون التسييح عند فرد أفضل من قراءة القرآن عند غيره، والفعل المفضول إذا تم علي وجهه الصحيح يصبح أبعد أثرا من الفعل الفاضل، ويستشهد بالبغي التي غفر الله لها لسقيها الكلب بسبب ما أضمرته في نفسها من النية الحسنة «وما حصل لها من أعمال قلبية»^(١).

مثل هذه النظرة للجانب الاجتماعي للإسلام تدل على أصالة الشيخ كمفكر إسلامي أحاط بجوانب الثقافة الإسلامية وربط بين الدنيا والآخرة في نظريته عن العبادة. ولا شك أن شيخنا كان مصيبا فيما ذهب إليه فاذا قارنا بين رؤية وبين التقسيم الذي نراه عند أحد أساتذتنا المحدثين^(٢) بين طائفة الإنتاج أو ما يسميهم بطائفة المعدة والشهوة، وبين السادة الأخيار هم عنده أصحاب معدن الصفاء والحكمة، لاحظنا ما يشبه الفصل بين العاملين : الأخرى والدنيوى، وما يزيد من حدة هذا التقسيم، تفرقة بين الصوفية وبين باقى المسلمين وتعريفه للتصوف بالارستقراطية لأن تزكية النفس طريق صعب لا يسلكه الا القلة.

مثل هذه التفرقة التي عارضها الشيخ ابن تيمية تضع العقبات أمام الكثرة من المسلمين، وقد تدعوهم الي العزوف عن العبادات كلية، وتعطى للأسلام مفهوما لا يتفق مع حقيقة مرامية: فليس الغرض من العبادات قاصرا علي تزكية النفس وتصفيتها

(١) ابن تيمية- جواب أهل العلم والايمان ص ١٣٩، ويستشهد بصحة هذه الواقعة بورودها في الصحيحين.

(٢) د . عبد الحلیم محوود- مقدمة كتاب المنفذ من الضلال للغزالي ص ٧٠ - ٨٢ .

فحسب، ولكنه - كما يرى شيخنا السلفي - تحقيق العبودية لله عز وجل وحده (فالعبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة)^(١).

كذلك فإن الأعمال الباطنة التي تؤدي الي هذا الصفاء ليست قاصرة علي فئة من المسلمين دون أخرى، وإنما هي أمور بها في حق العامة والخاصة علي السواء «ولا يكون تركها محموداً في حال أحد وإن ارتقى مقامه»^(٢) كما سبق لابن الجوزي أن أبدى انزعاجه من سلوك متأخري الصوفية هذا السبيل، وخشى علي غالبية المسلمين من تركهم العبادات وعزوفهم عنها تماماً وهم يقولون «مالنا نتعب أنفسنا في أمر لا يحصل للبشر»^(٣).

وترى المدرسة السلفية أن هؤلاء الذين يأخذون بناحية الروح وحدها أخطأوا، هو نفس الخطأ الذي يقع فيه من يغلب الجانب المادي، فإن انسلاخ أحدهما عن الآخر يصبح نوعاً من البدع لأن الإسلام يدعو للعمل لصالح المجتمع الإنساني، كما يحرص علي التذكر بالحياة الخالدة بعد الموت، ولهذا فلا بد أن يلتحم الجانب الروحي مع العمل الدنيوي المخلص في سبيل إصلاح وتقويم الجماعة الإسلامية، بل إن كل عمل ينطوي علي الرغبة في إرضاء الله والإخلاص له يعد عبادة «ثم إن الدنيا تخدم الدين»^(٤) ولئن عبر الشيخ السلفي عن هذا الرأي في إطار مذهبه السياسي والاجتماعي إلا أنه يؤكد عمومية مبدأ الربط بين إرادة المال والشرف، وبين حقيقة الإيمان وكمال الدين، فهذا هو الصراط المستقيم ﴿صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين﴾^(٥)

وبينما يجعل الدكتور عبد الحلیم محمود المسلم «المتصوف» في مرتبة الارستقراطية من حيث الصفاء والعبادة، نعثر علي ملامح هذا المسلم عند شيخنا السلفي في شخصية «المجاهد» فهو يضعه في أعلى النسق من حيث الإيمان والعبادات، مؤيداً

(٢) ن . م . ١٦ .

(١) ابن تيمية - علم السلوك ص ١٤٩ .

(٣) ابن الجوزي - تلبس إبليس ص ٣٥٥ .

(٥) ن . م . ١٧٨ .

(٤) ابن تيمية - السياسة الشرعية ص ١٧٩ .

نظريته بالآيات والأحاديث العديدة في هذا المجال . وهو لا يضع الجهاد في هذه المرتبة وكأنه صدى حماس مؤقت دفعته إليه ظروف عصره، وإنما يستند إلى أساس أيديولوجي من الكتاب والسنة، إلى جانب اتفاق علماء المسلمين^(١).

أما عن رؤية في كتب الصوفية، فهو مستمد من نظريته عن عصر العلم النبوي، وتشبيهه له بالشمس الساطعة التي أخذت تخبو كلما بعد عصر الصحابة والتابعين، وبالمثل فإن مؤلفات الشيوخ القرييين من ذلك العهد أدنى إلى الصحة من المتأخرين. ولهذا فهو ينقد منهج كلاً من الكلاباذي (٣٨٠هـ) والسلمي (٤١٢هـ) والقشيري (٤٦٥هـ) بسبب إعراضهم عن طريق الصحابة والتابعين «الذين نطق الكتاب والسنة بمدحهم والثناء عليهم والرضوان عنهم»^(٢)، ولأنهم خالفوا أيضاً كتاب التصوف المتقدمين عليهم، والأقرب إلى السنة . وبرز الأمثلة على ذلك عنده المكي الذي يعد كلامه أكثر سداداً وأجود تحقيقاً وأبعد عن البدعة^(٣).

والحق أن المتأمل في كتاب «الرعاية لحقوق الله» للمحاسبي يرى أنه عرض الموضوع بمنهج علمي يتسم باظهار ما للصوفية وما عليهم ، ويمدح المزاي و يعارض ما يراه مخالفاً للشرع و ذلك بمنهج واقعي.

وهذا بخلاف ما خطه الباحث مثلاً عند النظر في كتابين آخرين عدتهما الباحثون من أهم مصادر التصوف وهما (اللمع) و (والتعرف لمذهب أهل التصوف)، فقد غلب عليهما الطابع الثاني. أو بعبارة أخرى، فإن صبغتهما تتسم بالتأييد المطلق، ومعالجة التصوف بما ينبغي أن يكون عليه، ووضعهما الصوفية في المرتبة الأولى قبل الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والمفسرين، وكأنهما يجعلان من التصوف علماً معيارياً. ومن المحتمل أن بعض الأحكام التي بناها العلماء المهتمون بدراسة علوم الشرق، قد رجع إلى اعتمادهم على كتب التصوف التقليدية، دون التنبه إلى المضمون الوجداني عند الشيوخ السلف الذي بثوه في كتبهم العديدة.

(١) ابن تيمية- السياسة الشرعية ص ١٣٠.

(٢) ابن تيمية- كتاب السلوك ص ٣٦٨.

(٤) ن. م. ٥٥١.

وعلي هذا الأساس، سنعرض في الصفحات القادمة لأبرز النظريات التي تناولت هذا الجانب من موضوعنا في ميدان الاستشراق محاررين دراسة منهجهم في بحث التصوف والنقد الذي يمكن توجيهه لهذا المنهج.

نظريات بعض المستشرقين في الزهد والتصوف:

إننا أمام الحشد الكبير من الأبحاث التي تمت بواسطة علماء الاستشراق، لا يسعنا إلا اختيار نماذج محدوده من أبرز آرائهم في موضوعنا.

ولا شك أن الأعمال الكبيرة المتشعبة التي قام بها هؤلاء العلماء سواء بتحقيق ونشر النصوص العربية، أو بكتابة الأبحاث التي قاموا بها في هذا الميدان، تلقي على الباحثين المسلمين مسئولية أثقل عبئا، فاننا أولي بترائنا، تحقيقا، ونشرا، ودراسة.

وينبغي الاقرار بأنهم سبقونا في العصر الحديث من حيث الكشف عن تراث ثقافتنا، وإبراز قيمته للحضارة الإنسانية، وإن اختلف بهم السبل إلى النتائج التي توصلوا إليها^(١).

ولكن كنا نجد لدي البعض مظاهر سوء النية - كما فعل المستشرق اليهودي جولد تسهير (١٨٥٠-١٩٢١م) بمحاولته الطعن في الأحاديث بصفة خاصة، أو شبرنجر في إساءته للرسول ﷺ^(٢)، فإن دراسات البعض الآخر المستشرقين لا تخلو من باحثين اتسموا بالموضوعية، والتزموا جانب الأمانة العلمية، مثل سيديو وجوسناف لوبون، فهما «يتسمان في إنتاجهما بميزة العلم الخالص والاجتهاد المخلص للحقيقة العلمية»^(٣).

ويري الاستاذ مالك بن نبي أن ما كتبه المستشرقين والقدماء مثل دورياك والقديس توما الاكويني «كان قطعاً المحور الذي تحركت حوله الأفكار التي نشأت عنها حركة

(١) من الأمثلة على ذلك المجهود الفردي الذي قام به الويس شبرنجر (١٨١٣-١٨٩٣م) الذي ظل مدة تزيد على ١٢ عاما مقيماً بالهند عاملاً في ميدان التعليم والمكتبات والثقافة العامة، ولما عاد سنة ١٨٥٦ نهائياً إلى أوروبا، أحضر معه مجموعة من الكتب تقرب من ٢٠٠٠ مجلد، بينها ١١٠٠ مخطوط عربي (ص ٢٣ من كتاب الدراسات العربية والاسلامية في جامعات ألمانيا، تأليف رودى بارت وترجمة د. مصطفى ماهر).

(٢) ن. م. ٢٣ و ٣٠.

(٣) مالك بن نبي - إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث ص ١٢.

النهضة في أوروبا»^(١) أما دراسات المحدثين، فقد استخدمت لوضع خطط سياسية تهدف السيطرة على البلاد الإسلامية^(٢).

ومن المثير لدهشة الباحثين أن يحاول المستشرقون مناوذة حضارة المسلمين منذ الحروب الصليبية، وكانت هذه الحضارة حينذاك آخذة في الأفول. إن اهتمامهم بالتراث الإسلامي يمكن ارجاعه إلى أحد الأسباب الآتية:

أما أنهم ما زالوا متأثرين بالعداء الصليبي الذي توارثوه من أسلافهم، فاستخدموا البحث عن هذا التراث لهدم صرحه، عاملين فيه بمعاول الهدم في ثوب أبحاث علمية ظاهرها الحيادة وباطنها الحقد والتعصب. يقول محمد أسد «أما تحامل المستشرقون على الإسلام فغريزة مورثة وخاصة طبيعية علي المؤثرات التي خلفتها الحروب الصليبية، بكل ما لها من ذيول في عقول الأوروبيين الأولين»^(٣).

أو أنهم حاولوا جهدهم سلب الإسلام كل أصالة في كافة الميادين، فهم يكررون «أن الإسلام أخذ من اليهودية والمسيحية، وأن فكرة العقل مأخوذة من تفكير المسيحيين واليهود، وأن حياته الروحية مأخوذة من هذه وتلك، وأن شريعته مزيج من قوانين اليهود والنصارى، وأن أخلاقياته هي المسيحية معدلة»^(٤)..

ومهما يكن من أمر، فإنه قد يكون من الطبيعي الإهتمام بحضارة معاصرة لدراسة

(١) ن. م. ٨٠.

(٢) ن. م. ١٢٠.

(٣) محمد أسد «ليوبولد فايس»- الإسلام على مفترق الطرق ص ٥٤-٥٥.

ومن أبرز هذه الأغراض خدمة أهداف استعمارية. فإن ألمانيا على سبيل المثال منذ عام ١٨٨٥ وحتى ١٩١٨م- وكانت تعد من الدول الاستعمارية في ذلك الوقت- اشتغلت بالإسلام وبالكتب الإسلامية بدافع من هذا الخافز كما كان العالم الهولندي كرتسيان سنوك مورجرونية (١٨٥٧-١٩٣٦م) يشغل مناصب قيادية في السلطة الاستعمارية الهولندية الهندية.

(ص ٣٠ و ٣١ من كتاب الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية).

وكان أحد تلاميذه- كارل هينرش بكر- الذي كان مشرفاً على (معهد همبرج الاستعماري ص ٣٠٣ من كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية).

وفي فرنسا (بلاشير) و(ماسينيون) وهما شيخا المستشرقين الفرنسيين في العصر الحديث، يعملان في وزارة الخارجية الفرنسية كخبيرين في شؤون العرب والمسلمين (ص ٢٥ من كتاب السنة. للدكتور مصطفي السباعي).

(٤) د. النشار- نشأة الفكر ج ٣ ص ١٨٥.

مقوماتها. أما الإتجاه إلى حضارة اضمحل ازدهارها وقوتها، فهذا هو مثار الدهشة.
وربما يوجهنا إلى معرفتهم بل اقرارهم - بقيمة هذا التراث الحضارى الذاتية.
ومن الممكن تفسير سبب دراسته لمعرفة أحقاب تاريخية نافعة في ميادين تاريخ
الأديان والعقائد والأفكار مثلا، أوفى مجال التاريخ الانسانى العام. أما وقد اختصوا
بنقده واهتموا بالطعن فيه، فإن هذا قد يخفى وراءه خشيتهم من احتمال التفات هذه
الامة من جديد إلى تراثها، ومن ثم أصبح يقض مضاجعهم احتمال النهوض من
جديدة، فأرادوا تحطيم البنيان من جذوره حتى لا تقوم له قائمة . وإلا، ما معنى نقد ثقافة
الإسلام بهذا الحقد؟ وكيف نفسر ما نلمحه من أحقاد دفينه على نبي الإسلام والمسلمين
الأوائل بخاصة؟

يقول الدكتور مصطفى السباعى «ان المستشرقين - فى جمهورهم- لا يخلو
أحدهم من أن يكون قسيسا أو استعماريا أو يهوديا، وقد يشذ عن ذلك أفراد»^(١).
ثم إن من الملامح التي تلفت النظر في دراساتهم بصفة عامة، هو الاتجاه الى ابراز
التصوف وإضفاء الإهتمام عليه بدرجة تفوق قيمته الحقيقية، منهم من يقول «انه ليس في
التفكير الإسلامى شىء جدير بالاعجاب سوى التصوف»^(٢).

ويثور التساؤل «لماذا الالحاح بالتقدير والاعجاب على الحلاج وابن عربى
والسهروردى»^(٣). إن هذا الالحاح يصبح موضع شبهة لاسيما وأن التصوف الفلسفى
«جاء فى مرحلة الإتصال بالثقافات الفارسية والهندية والمسيحية وتأثر بها»^(٤).

ويجوز أن هذه الظاهرة يخفى وراءها احتمالان: أحدهما - إذا غلبنا سلامة
القصد - أنهم وجدوا العالم الإسلامى قد طبعه التصوف بطابعة فظنوا أن دراستهم
لمجتمعات البلاد الإسلامية المعاصرة من خلال التصوف وحدة قد تكفى للاستدلال
على التراث الدينى لها . أما الاحتمال الثانى - الذى يخفى وراءه سوء النية، فهو

(١) د . مصطفى السباعى - السنّة ومكانتها فى التشريع الاسلامى ص ٢٤ .

(٢) د . محمود قاسم - الإسلام بين أمسه وغده ص ٣٥ .

(٣) أنور الجندي - أصالة الفكر العربى الإسلامى فى مواجهة الغزو الثقافى ص ٦٦ .

(٤) ن . م . ٦٧ .

تمجيد كل التيارات التي أتت من خارج الإسلام في شكل التصوف الفلسفي الذي طمس معالم الإسلام ذاته^(١).

ويرى الدكتور محمد البهي أن إسراف المستشرقين، في تمجيد التصوف الإسلامي في فترته الأخيرة - حيث يدعو إلي الحلول والفناء في الحب الإلهي - يرجع إلي ما يرونه في هذه الأفكار من انصراف المسلمين عن الجهاد الإلهي علي نحو الحب الهندوكي، وهو حب الفناء ، ويصرف الوالهيين والعاشقين عن الاحتفاظ بما يسمى (الجماعة) الإسلامية التي يدعوها الإسلام^(٢).

وسنرى بعد قليل أن الاهتمام بالتصوف الفلسفي بآثاره المدمرة علي الجماعة الإسلامية - التي كشف عنها ابن تيمية وحاربه من أجلها - نقول : إن هذا الاهتمام - بل الإلحاح - يخفي وراءه تجاهلا متعمدا لمضمون الحياة الروحية عند السلف، وهو الذي يتسم بالجدة والأصالة.

لهذا فإننا سنعرض لابرز سمات آراء المستشرقين توطئة لتوضيح المذهب السلفي. ونستطيع أن نختار من بينهم : جولدتسهير أولا، لأنه يقدم لنا الخطوط العريضة التي سار علي منوالها المتصدون لبحث التصوف من علماء الإسلاميات، حيث تتلاقى آراؤهم حول أبرز مسائله - وإن اختلفت أحيانا في التفاصيل - كما سنوجز أيضا أهم النقاط التي يرددها كل من ماسينيون ونيكلسون.

أ- إن حركة الزهد الأولى في رأى جولدتسهير ترجع إلي حياة التقشف التي عاشها الرسول ﷺ وأصحابه خلال السنوات الأولى للدعوة، ثم ضعفت معالمها بالتدرج بسبب التطلع إلي الغنائم والثروات الكبيرة، التي اقتسمها المجاهدون، اقتنوا الضياع الواسعة، والعقارات الكبيرة وأحاطوا أنفسهم بمظاهر النعمة والثراء^(٣) وتحمل عبارته صيغة تهكم خفي لم يستطيع مداراته، لا سيما وأنه يميل إلي ترجيح رأى (ليون

(١) ويرى الدكتور محمود قاسم أن تمجيد التصوف الإسلامي لا يراد منه في الحقيقة سوى تمجيد التصوف المسيحي الذي كان أحد منابعه، وهو تصوف قائم علي فكرة الحلول التي تتنافى مع عقيدة المسلمين (الإسلام بين أسسه وغده ص ٣ - ٣٦).

(٢) د. البهي - الفكر الإسلامي الحديث ص ١٨٤. (٤) جولدتسهير - العقيدة والشريعة ص ١٣٥.

كايتانى) فيذكر أن البواعث الغالبة التي دفعت بالعرب إلى القيام بالفتوحات هي الحاجات المادية^(٢)، وهي حجة يرددها أغلب المستشرقين لدحض نظرية الجهاد الإسلامية، والتي سنراها تأخذ مكائنها الهامة في نظريات زهاد السلف وصوفيتهم. ومن رأى جولد تسهير أن النبي ﷺ كان يحبذ الزهد المتطرف في السنوات العشرة الأولى من بعثته، ثم طرأ على هذه الروح التغيير الذي دفع بالمسلمين إلى استنكار الزهد المتجاوز عن الحد المألوف..

وانحسرت مظاهر الزهد في رؤية، رويدا رويدا، كلما مالت الحياة العامة نحو الملاذ الدنيوية في المجتمع الإسلامي، مما دفع الزهاد الأوائل إلى إبداء السخط والاستهجان، فاندفعوا في اتجاه مضاد، ساعين إلى نبذ الغايات الدنيوية.

من أجل هذا، ظهر تياران متعارضان: أحدهما داخلي لارتباط الميل للزهد بالثورة على السلطة الحاكمة أيام عثمان بن عفان (٣٥هـ=٦٥٥م). والآخر، خارجي، أما بتأثير المسيحية بسبب الميل النسكية لدى الرهبان الذين قدموا نماذج للمسلمين، وطبقها الزهاد تطبيقاً علمياً، أو بفعل الهنود وأصحاب الفلسفة الأفلاطونية المحدثة.

والنقد الذي يمكن توجيهه لهذا الباحث، هو أنه حصر دراسته في نطاق ضيق، وصرف النظر عن الشخصيات الغفيرة التي أرخ لها الذهبي منذ بداية الصحابة، ولم يلفت نظره إلا عبارات أتت على لسان مالك بن دينار (٢٣هـ=٧٤٠م)، ومحمد بن واسع (٢٧هـ=٧٤٤م)^(٣) في قولهما «طوبى لمن وجد غداء ولم يجد عشاء، ووجد عشاء ولم يجد غداء وهو عن الله راض، والله عنه راض».

لقد استدل من هذه العبارة علي معاني الزهد والتواكل، وعمم هذا الاستدلال علي العصر بأكمله، وعده بمثابة تيار عام مؤثر، فحمل بذلك المنهج الاستقرائي خطأ

(١) ن. م. ١٣٧. (٢) مالك بن دينار: مولى لبني ناجية بن سلمة بن لؤى بن غالب، القرشي أبو يحيى. من زهاد التابعين وعبادهم. ممن يصبر على الفقر الشديد والورع الجهد. وكان يأكل من كد يده من الوراثة. (من كتاب مشاهير علماء الأمصار لابن حبان ص ٩٠ - ٩١).

محمد بن واسع الأزدي أبو بكر: كان قد خرج إلى خراسان غازياً، وكان في فتح ماوراء النهر مع فتية بن مسلم. من عباد أهل البصرة وزهادهم والمتشفة للخشن (ن. م. صفحة ١٥١).

لا يَحتمل. فإن مثل هذه الحالة النادرة لا يصبح اتخاذها سندا لإطلاق حكم عام، إذ
هاكم الإمام ابن حنبل يعلق علي مقالة سفيان بن عيينة (١٩٨هـ = ٨١٣م) وهو أحد
الشيوخ المبرزين قبله (اهتمامك لرزق غد يكتب عليك خطيئة)، فيتساءل ابن حنبل:
«ومن يقوى على هذا»^(١).

ومما يبعث على الدهشة أن هذا العالم الواسع الإطلاع، اختار نماذج بعينها، وأغفل
النماذج الأخرى المتعددة للزهاد الأوائل، التي سنتكلم عنها بالتفصيل في الفصل
القادم.

وربما يمكن تبرير مسلكه بأنه لم يعرف باقى الزهاد. ولكننا سرعان ما نتوقف في
هذا الحكم لأن اطلاعه علي كتاب للحافظ الذهبي الذي استخرج منه هذه
النصوص - يدل علي معرفته بالاسماء التي ترجم لها.
يحتمل اذن أنه كان يختار عبارات بعينها، بناء علي فكرة سابقة يحاول البرهنة
عليها.

ب- فإذا ما انتقلنا الى العالم الثاني من علماء الدراسات الشرقية وهو ماسينيون في
دراسة للتصوف الإسلامي، فإن ما يسترعى النظر أنه خصص معظم أبحاثه العلمية
عن الحلاج وأضفى علي مقتله هالة كبرى حاول بها أن يجعل منه شهيد الفكر
والعقيدة. كما اهتم بصفة خاصة بإبراز فكرة الصليب المسيحية.
ولسنا الآن بصدد دراسة مذهب الحلاج - التي ستحتل مكانتها عند عرضنا لموقف
ابن تيمية من التصوف الفلسفي بصفة عامة - ولكننا نرى أن إبراز شخصية هذا
الصوفي، وتسليط الأضواء عليه، ثم وضعه في نسق الأبطال الذين جذبتهم روح
الفداء، نقول: إن هذا العمل يبدو وكأنه بحث علمي في ظاهره، بينما هو في الحقيقة
يخفي أسبابا أخرى، منها، أن الاهتمام بتراث الحلاج والسهورودي المقتول وابن عربي
وغيرهم إنما يكشف عن خطة الغزو الثقافي في الاهتمام بالجوانب المضطربة والمثيرة
للشبهات لإعلانها إبرازها والاهتمام بها، رغبة في دفع أفكارها المنحرفة التي

(١) ابن حنبل - الورع ص ٤٦ - ٤٧.

طمست- والتي كشف زيفها أعلام الفكر الإسلامى- الى الظهور مرة أخرى»^(١).
ومنها إيجاد الصلة بين عقيدة الحلاج، وفكرة الصليب المسيحية، تمشياً مع تطبيق
منهج التأثير والتأثر. مع أن الحلاج نطق بشهادة التوحيد فى النهاية، وميز بين نفسه،
وبين الحق تعالى، وهو على المفصلة.

والثابت أن المسلمين لم يقرروا فكرة الصليب المسيحية لأن كتابهم نفاها، ولكنهم
عرفوا الفداء والبذل فى ميادين الحروب مع الأمم الأخرى، كما طبقوه أيضاً فى مجال
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن المعروف أن الخوارج كانوا أول من طبق علمياً
هذا المبدأ، وهم يعيدون كل البعد عن الفكر الفلسفى أو الشطح الصوفى...

وقضلاً عن ذلك، فإنه لا يخفى أن هناك قصد معتمد- لا من ماسينيون وحده- وإنما
بواسطة الكثير من الباحثين غيره من أهل الاستشراق- لإخفاء أبطال الإسلام الحقيقيين
من أئمة السلف، من الصحابة والتابعين وغيرهم، الذين اتفق المسلمون كافة على أنهم
الصفوة.

ولئن كان كل منهم يستحق بحثاً بأكمله فى قوة العقيدة والترحيب بالفداء، بل
الإقبال عليه بصدر رحب، فإننا سنكتفى هنا بالنموذج الذى يجمع بشكل إجمالى
عمق الإيمان وقوته عند المسلمين الأوائل بعامة، ويتمثل فى العبارة المعروفة التى قالها
المقداد ابن عمرو رضى الله عنه يوم غزوة بدر، وتردد أصداؤها بين المسلمين جميعاً.
قال «يارسول الله، والله لانقول لك كما قال قوم موسى لموسى ﴿فأذهب أنت وربك
فقاتلانا هنا قاعدون﴾، ولكننا نقاتل عن يمينك وعن يسارك وبين يديك ومن
خلفك»^(٢).

وعبر بهذا الكلمة عن الجميع، فلم يملك علي بن أبى طالب رضى الله عنه إلا أن
يشهد له بأنه لم يكن فيهم فارس يوم بدر غير المقداد^(٣).

وبهذا تدحض فرية جولد تسهير فى إرجاع الجهاد إلى السعى للحصول على

(١) أنور الجندي- أصالة الفكر الإسلامى فى مواجهة الغزو الثقافى صفحة ٩٦.

(٢) ابن سعد- الطبقات الكبرى ج ٢ ص ١٦٢.

(٣) ن. م. والصفحة.

الغنائم.

ج- أما نيكلسون، فإن الصبغة الغالبة على آرائه، تتضح التأكيد بتأثير حركة الزهد منذ نشأتها بالروح المسيحية التي كانت متعارضة مع روح الإسلام في البداية نظراً لرفض النبي ﷺ لتقشفات الرهبانية، وأمر للمسلمين بالجهاد، وتحريمه للنبوة، ولكن نيكلسون يرى أنه على أثر المسلمين بالجهاد لفارس وسوريا ومصر، وتعذلت «نظرتهم الي الحياة والي الدين تعديلاً عميقاً»^(١).

كذلك يؤيد ماسينيون في تأكيد الجانب المسيحي في نظريته عن الحلاج^(٢).
وتعتبر جهود نيكلسون في الدراسات الصوفية من الأدلة المبرهنة علي تشجيع الاتجاهات المنحرفة في الفكر الإسلامي. فقد خدم بإخلاص فلسفة وحدة الوجود، اهتم بنشر أشعار أكبر شعرائها، وهو جلال الدين الرومي^(٣).

ويبدو لنا أن علماء الإسلاميات من المستشرقين يلتقون عند أفكار محددة يتفقون فيها من حيث أمور ثلاثة وهي: فكرة تطور الزهد حيث نشأ أول ما نشأ ساذجا ثم تطور بتأثير الديانات الأخرى وغيرها من الفلسفات- ويظهر ذلك بصفة خاصة عند كل من جولد تسهير ونيكلسون، ثم إعطاء التصوف القيمة الكبرى وتسلط الاضواء عليه من حيث كونه فكرا دينيا. هذا، الي جانب اغفال التيار السلفي تماما ووسمه بالجمود.

ولزيادة الايضاح، فان نظرياتهم تدور بصفة عامة حول نشأة التصوف ثم الادوار العديدة التي مر بها، حيث انتقل من أوليات التقوى والزهد الي نشوة الشعور بوحدة الوجود^(٤).

إن النتيجة المباشرة لدراسة التصوف الإسلامي بهذا المنهج أدى بهم إلى إغفال- وربما الاهمال عن عمد- المذهب الوجداني الذي أحيتة المدرسة السلفية بوحي من

(١) نيكلسون- الصوفية في الاسلام- ترجمة ثرية ص ٦.

(٢) ن . م . ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١.

(٣) R.A.NIKILSON, RUMI PECT & MYSTIC 25

(٤) هانز شيدر - روح الحضارة العربية ص ١٠٢ (ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي)

الكتاب والسنة.

وقبل الكشف عن هذا المضمون الروحي المعبر عنه بأعمال القلوب - وهو غايتنا من البحث - فإننا سنناقش هنا في اجمال آراء المستشرقين كمدخل لدراستنا، فنبين أولاً خطأ فكرة الزهد عندهم حيث تأثروا بنظرية الزهد الرهبانية، ثم غلوهم في تطبيق منهج التأثير والتأثر. ثم نكشف أخيراً عن قصورهم في دراسة الحياة الوجدانية عند السلف وبالتالي إغفالهم لهذا الجانب الهام في أبحاثهم.

أولاً: الزهد:

إن الاصل في معنى الزهد هو «الإعراض عن الشيء لاستقلاله واحتقاره وارتفاع الهمة عنه»^(١)، ولكن لم يقتصر معناه عند الزهاد علي التعريف . ولدلل علي صحة ذلك، فإننا نستشهد ببعض العبارات التي وردت علي السنة الزهاد:

انهم يستندون الي الحديث «الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال، ولا إضاعة المال، ولكن الزهادة في الدنيا أن لا تكون بما في يديك أو ثقتك مما في يد الله، وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها أرغب فيها لو أنها بقيت لك»^(٢).

ويستنتج ابن رجب من هذا الحديث، أن تفسير الزهد في الدنيا يعني ارتباط هذه التفسيرات الثلاثة بأعمال القلوب، فالثقة بما في يد الله تعالى، والصبر علي المكاره والمصائب، وإحلال الخشية من الله وحده في القلب مع اسقاط منزلة المخلوقين من قلبه، إن كل هذه المعاني نابعة من قوة اليقين.

ولهذا، كان تعريف الزهد عند شيوخ السلف يدور حول هذه المعاني. فإن الداراني أوضح أنه لا يستطيع أن يستدل علي الزهد، لأن الزهد في القلب^(٣). وعند الفضيل بن

(١) ابن رجب - جامع العلوم والحكم ص ٢١٠.

(٢) أما الحديث الثاني فنصه (ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس) حديث حسن، رواه ابن ماجه وغيره بأسانيد حسنه.

ذكره النووي في (رياض الصالحين ص ٢٠٦) وفي (شرح الاربعين النووية ص ٧٢ وينظر أيضا كتاب السلوك لابن تيمية ص ٦٤١.

(٣) ابن رجب - جامع العلوم ص ٢١٠.

عياض «الزهد هو الرضا عن الله»^(١). ويقول سفيان بن عيينة «الزاهد في الدنيا من إذا أنعم عليه شكر، وإذا ابتلى صبر»^(٢). أما سفيان الثوري، فإنه يري أن «الزهد في الدنيا قصر الامل ليس بأكل الغليظ ولا بلبس العباء»^(٣) ووصف الزهري الزهد بأنه صرف النفس عن الشهوة^(٤). يقول الحسن البصري «الزاهد الذي إذا رأى أحدا قال هو أفضل مني»^(٥).

وهؤلاء جميعا- مع تنوع عباراتهم- إلا أنها تلتقى في إضفاء المعاني الروحية على تعريفهم للزهد، فلم يقصدوا به التقشف في المأكل والملبس حيث فهم المستشرقون خطأ، ومن ثم افترضوا نظرية الزهد الساذج البسيط. لم يكن الزهد عند الزهاد الأوائل بخاصة والمسلمين بعامة بسيطا ساذجا، ولكنه كان مؤسسا على المعاني التي ذكرها الكتاب، وأنت بها السنة. ويقول ابن تيمية «لا يحصل الإخلاص إلا بعد الزهد، ولا زهد إلا بتقوى، والتقوى متابعة الأمر والنهي»^(٦).

وأخيراً، يمكن أن نتساءل: أيكون الرجل زاهد وله مال؟

أجابنا كل من سفيان بن عيينة وسفيان الثوري علي هذا السؤال بالإيجاب، واشترطا أن يصبر إذا ابتلى، ويشكر إذا أنعم عليه^(٧).

من هذا يتضح خطأ قصر مفهوم الزهد على الزهد في المال وحده، وربما يرجع ذلك الى تأثير المستشرقين بنظرية الزهد الرهبانية حيث يقطع الراهب صلته بالحياة الدنيوية. أما الزهد الإسلامي فإنه يختلف عن ذلك تماما. وسرى زهد المجاهدين، وزهد الامراء، وزهد الفقهاء. فمن الزهاد من كان من كبار المجاهدين، ومنهم عمر بن عبد

(١) ن . م وابن عبد ربه- العقد الفريد ج ٢ ص ١٢٠ . (٢) ابن رجب - جامع العلوم ص ٢١١ .

(٣) ن . م ٢١١ وابن قتيبة - عيون الاخبار- مجلد ٢ ص ٣٥٦ .

(٤) ابن عبد ربه - العقد الفريد ج ٢ ص ١١٩ .

(٥) ابن رجب - جامع العلوم والحكم ص ٢١١ .

(٦) ابن تيمية - نوحيد الالوهية ص ٩٤ .

(٧) المكي - قوت القلوب ج ١ ص ٢٧٠ .

العزیز، ومنهم أمثال الحسن البصرى وسعيد بن المسيب والأوزاعى وغيرهم، هؤلاء الذين ملأوا العالم الإسلامى فقها وتفسيرا وحديثا ومواعظا.

إن علماء المشرقيات، بسبب معاصرتهم لمقاييس حضارية مادية، طغت فيها العوامل المادية، ولم يستطيعوا فهم الزهد الإسلامى، إذ أنهم قاسوا بمقاييس العصر الحاضر المادية التى تختلف بلا شك عن مقاييس العصر الحضارى الإسلامى.

يصور لنا ليوبولد فايس الحضارة المادية الغربية بهذه الصورة الدقيقة المعبرة إذ يرى أن الدين الذى يعرفه الأوروبى هو التعبد للرقى المادى، ويقول «إن هيكل هذه الديانة إنما هى المصانع العظيمة، ودور السينما، والمختبرات الكيماوية، وباحات الرقص، وأماكن توليد الكهرباء، وأما كهنة هذه الديانة، فهم الصيارفة والمهندسون وكواكب السينما، وقادة الصناعات وأبطال الطيران»^(١). ولذلك فلا يوجد هدف آخر فى الحياة «سوى جعل هذه الحياة نفسها أيسر فأيسر».

أما نظرة المسلمين فإنها كانت تختلف بلا شك اختلافا جذريا. إن مقاييس التقدم والنجاح عندهم هى ضرورة اتفاقها مع معايير «الحياة الإسلامية»، أى هل تحوز رضى الله، أم تخالف شريعته؟

إن من واجب المسلم أن يأمر بالمعروف وأن ينهى عن المنكر «ولا يسوغ له يكتفى هو نفسه بالامتنال لإرادة الله، بل يجب عليه أن يعمل على أن تكون إرادة الله هى العليا فى المجتمع»^(٢). وستجد كيف وضع ابن تيمية نظريته فى الحياة الوجدانية داخل هذا الإطار، فجعل الحياة المثلى بكل مسالكها ودروبها قائمة بالله، فالعبادة لله، والحب لله والبغض لله، والإخلاص لله فى كل الأعمال والنوايا. وربما يعبر بذلك عن نظرية خلافة الإنسان فى الأرض.

كذلك يستشهد تلميذه ابن القيم بالآيات القرآنية العديدة التى جاء فيها ذكر الدنيا والآخرة، ليثبت أن الدنيا ليست مذمومة فى ذاتها ولكن بفعل الانسان فيها لانها المعبر

(١) ليوبولد فايس (محمد أسد) الإسلام على مفترق الطرق ص ٤١.

(٢) فلهوزن - تاريخ الدولة العربية .. ص ٥٨ - ٥٩.

إلى الحياة الأخرى^(١).

وإذا كانت الدنيا في التفسير الرهباني تصبح موضع الشرور والآثام، فإنها لم تكن كذلك عند المسلمين. فقد سمع علي بن أبي طالب أحدهم يذم الدنيا أمامه فغضب، لأنها «مهبط وحى الله، ومضلى ملائكته، ومسجد أنبيائه، ومتجر أوليائه»^(٢).

وقد تعددت تفسيرات المسلمين للمقصود بكلمة «الدنيا»، كما يذكر المقدسي، فهي تعنى، إما العالم كله - بما فيه من أرض وسماء، أى أقطار السموات والأرض والزمان، ابتداءً منذ النشوء، أو الفصول الأربعة وبقاء النماء والتناسل، أو ضوء النهار وظلمة الليل، أو المخلوقات المرئية فإذا فنيت فنيت الدنيا، أو السلطان والمال والجاه والدعة.

وأحياناً تستخدم «الدنيا» لصيقة بالإنسان، ومرتبطة به. فإن كل إنسان له دنيا في نفسه، من مال وجاه. وكل ما يناله ويسر له يبقى دنيا له^(٣). ولهذا فإنه من الممكن أن يرتبط معنى الزهد بأحد هذه الجوانب دون الأخر، وهو ما تنبه إليه سفيان الثوري، حيث رأى أن الزهد أقل ما يكون فى الرياسة، لأن الرجل قد يزهّد فى المال والثياب والطعام، ولكنه يدافع بقوة عن حقه فى الرياسة، وهو «إذا نوزع فيها حامى عنها وعادى...»^(٤). ولذلك يقال «الزاهد فى الرياسة أشد منه فى الذهب والفضة»^(٥).

وربما يفسر لنا هذا المعنى موقف كل من على بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز، فإن الباحث يرى علياً - وهو إمام من أئمة الزهد - رأى أنه أحق من معاوية - وهو علي صواب - فلم يمنعه زهده من المطالبة بحقه فلم ينج ويؤثر الابتعاد، ولكنه رأى أنه فى مكان الخلافة يستطيع أن يؤدي دوره فى خدمة المسلمين. كذلك فإن عمر بن عبد العزيز - إمام الزهاد فى عصره أيضاً - قبل الخلافة، استمر فى عمله يؤدي المهمة التى نيّطت به.

(٢) ابن قتيبة - عيون الأخبار - مجلد ٢ ص ٣٠٩.

(٤) ابن حنبل - الورع ص ٥٩.

(١) ابن القيم - عدة الصابرين ص ١٤٣.

(٣) المقدسي - البدء والتاريخ ج ٢ ص ٦٢ - ٦٣.

(٥) ابن رجب - جامع العلوم والحكم ص ٢١١.

من هذا يتبين خطأ النتائج التي انتهت إليها بعض الدراسات في ميدان الاستشراق حينما حاولت أن تصبح الزهد بطابع السلبية الشبيهة بالرهانية، لأن الزهد عند المسلمين كان يعنى - في أحد جوانبه - مضمونا متفاعلاً مع الناس والجماعة، وأصبح موضوع الزهد عند مفكرى الإسلام محل بحث وعناية. كما ظل تيار الزهد يربط بين الأوائل وبين شيوخ المدرسة السلفية فى كل العصور.

وما زال أتباع المنهج السلفي يحرصون على اقتفاء أثر الزهاد الأوائل، ويثبت المؤرخون وكتاب الطبقات منهم صفة الزهادة لمعظم شيوخهم، فاذا قيل فلان الزاهد، عني به اتباع منهج الزهاد الأوائل، وكثيراً ما نقرأ عند التاريخ لأحدهم بأنه سلك طريقة الأوائل^(١).

الزهد إذن قد كان - وما زال عند شيوخ السلف - منهجاً متكاملًا قائماً بذاته، وينطوى تحت لوائه أتباع السلف لأنهم وجدوا فيه صورة الإسلام النقية، كما تمسكوا به كموقف مضاد للاتجاهات المنحرفة في التصوف.

هذا التيار السلفي هو المجري الأساسى الذي تتابع فيه الشيوخ السلفيون، وظلوا مخلصين له منذ الزهاد فى صدر الإسلام - الذين سنعرض للمذهب عندهم فى الفصل القادم - حتى الرواد من الأجيال التالية أمثال الهروى الأنصارى وعبد القادر الجيلانى والنوى وابن تيمية وابن القيم وابن مفلح وابن رجب وغيرهم.

ومن اليسير أن نلاحظ الإتفاق فيما بينهم على الاستناد إلى الكتب التى وضعها السابقون فى الزهد، أمثال عبد الله بن المبارك، وابن أبى الدنيا، وابن حنبل. أو الاستشهاد بأرائهم، والاعتماد على الأحاديث التى أوردوها فى تصانيفهم بهذا الجانب من التراث الإسلامى.

أما القول بأنهم تأثروا بتيارات ثقافية أخرى، فهذا يحتاج إلى تنفيذ آخر.

(١) وبصفة خاصة نقرأ هذه العبارة عند القاضى أبى يعلى فى (طبقات الحنابلة) وابن كثير فى (البداية والنهاية)، والذهبي فى (سير أعلام النبلاء) وغيرها من مؤلفاته. وابن العماد فى (شذرات الذهب).

منهج التأثير والتأثر:

مر بنا في حديثنا عن دراسات المستشرقين أن من الأخطاء التي وقعوا فيها، هو المغالاة في تطبيق المنهج المعترف به في البحث العلمي، وهو منهج التأثير والمؤثر. إن الأصل في هذا المنهج سليم، ولكن الانحراف ينتج عن الغلو في تقدير قيمته، فيؤدى إلى إنكار أصالة التراث الإسلامى بمحاولة إيجاد المؤثرات من المسيحية واليهودية والبوذية واليونانية وغيرها. لقد استخدموا هذا المنهج بطريقة مشابهة لقانون العلة والمعلول في ميدان العلوم الطبيعية. ولكننا يجب - ازاء بحثنا في مسائل الفكر والعقيدة أن نشبت من وجود صلة تاريخية واضحة بين السابق واللاحق وأن نتأكد أيضاً «من انتقاء كل ما عساه أن يمنع من تأثر اللاحق بالسابق»^(١).

والذى يظهر لنا من بحثنا في المدرسة السلفية، أن المنهج الذى قامت بتطبيقه كان مانعا من تغلغل تأثير الثقافات الأخرى بحيث أصبح هذا الأثر في أضيق الحدود، لأن القاعدة المنهجية التي طبقوها كانت دقيقة، ونعنى بها طريقتهم فى المطابقة مع تعاليم الكتاب والسنة.

ولهذا، سنتحدث عن التفرقة بين السنة والبدعة، ثم نتقل للرد على ما يثيرونه من شبهة التأثير بالاديان السابقة.

السنة والبدعة:

إن تعريف السنة هو «ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه اعتقادا واقتصادا وقولا وعملا»^(٢). وكل ما يخالف السنة فهو بدعه.

وقد اقتضت البدع في البداية علي علم الكلام وأفكار الخوارج ونظريات الشيعة. ثم اتسع مدلولها فأصبحت تطلق علي الفلسفة وأنواع التصوف الفلسفي بكل صوره. وربما انسحبت أيضا علي أهل الحديث الذين لا يراعون تطبيق قواعد علم الجرح والتعديل، ولا يستوثقون عند تلقي الحديث أو روايته. فكل ما تفرع عن طريق يخالف

(١) من مقدمة محمد بن تاريت الطنجي لكتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل لابن خلدون، صفحة (لو)

(٢) ابن تيمية - الرسالة الحموية الكبرى ص ١٦١.

السنة فهو نوع من البدع أيا كان مصدره وسببه.

ويضع الشاطبي تعريفا للبدع التي التزم بها الصوفية فيقول «فالبدعة المحافظة عبارة عن طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه»^(١).

وقد استطاع شيوخ السلف بهذه القاعدة التي فرقوا بها بين السنة والبدعة المحافظة على الإسلام نقيا من شوائب الثقافات الأخرى.

كذلك تنبه السلف إلى اليهودية والمسيحية، وتيقظوا لتأثيراتهما وخشوا أن تمتد اليهم في شكل عقيدة أو عبادة، وظلوا ينظرون إليها نظرة حيطة وحذر، لانه - كما ورد علي لسان قتادة - أن هذه البدع «ما نزل بهن كتاب ولا سنهن نبي»^(٢). ويحصر الطبري أصناف المبتدعة في أهل النصرانية واليهودية والمجوسية والسبئية والخوارج والقدرية والجسمية^(٣).

وهكذا نرى السلف حريصين علي تمحيص ما يرد اليهم من عقائد وقواعد سلوك بمنهجهم الدقيق، لإبعاد التأثيرات الخطرة علي التراث الإسلامي وحفظ كيان الجماعة الإسلامية عملا بالحديث «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»، فاذا تناقلوا هذه السنة، وحرصوا علي حفظها، أمكنهم التعرف علي المخالف لها، ومدى انحرافه عنها. ويقول سفيان بن عيينه «من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا ففيه شبه من النصارى»^(٤).

ومع هذا فمن الحق أن نقرر وجود ما هو من قبيل الاسرائيليات التي نقلها أمثال وهب بن منبه وكعب الأحرار أو غيرها. وهنا نجد شيوخ السلف يضيقون عليها الخناق في دائرة محصورة لاتخرج عنها. يعلق الذهبي علي حديث لوهب بن منبه يتناول السموات والبحار والهيكل والكرسى وغيرها من الغيبيات بقوله «كان وهب من

(٢) تفسير الطبري ج٦ ص ١٨٩.

(١) الشاطبي - الاعتصام ج١ ص ٣٠.

(٣) ن. م. ١٩٨.

(٤) ابن تيمية - توحيد الألوهية ص ٦٥ وابن كثير - البداية والنهاية ج١١ ص ١٣٣.

أوعية العلوم، ولكن جل علمه عن أخبار الأمم السالفة، كان عنده كتب كثيرة اسرائيليات كان ينقل منها. لعله أوسع دائرة من كعب الاحبار، وهذا الذي وصفه من الهيكل وأن الارضين السبع يتخللها البحر وغير ذلك، فيه نظر والله أعلم. فلا نرده ولا نتخذة دليلاً»^(١).

وإذا كانت هذه الإسرائيليات لا تخرج عن نصائح ومثل أخلاقية فإن أهل الحديث سمحوا أحياناً بنقلها، وفقاً لأحدى قواعد الجرح والتعديل التي تترخص فقط في أحاديث الترغيب والترهيب^(٢). قيل لابن المبارك، وروى عن رجل حديثاً، فقيل هذا رجل ضعيف فقال: «يحتمل أن يروى عنه هذا القدر أو مثل هذه الأشياء، قلت مثل أى شيء قال: في أدب، في موعظة، في زهد أو نحو هذا (١٨٧)، إذ من الجائز أن يروى ما لم يعلم أنه كذب»^(٣).

بالإضافة إلى ما يقره ابن تيمية من أن الأصول الكلية في الأديان السماوية جميعاً واحدة^(٤)، وأن القرآن والتوراه يتفقان أصلاً في القواعد العامة من حيث إقرار التوحيد والنبوت^(٥)، كما أن القرآن أحيا الكتب السماوية السابقة^(٦).

وعندما يتناول بالشرح الاحوال التي يجوز فيها الإتيان بالإسرائيليات فإننا نراه يعبر عن ذلك تعبيراً يدل على وعية العميق بطريق البحث، ويضع فيصلاً غاية في الدقة بين الاعتماد عليها، والاعتضاد بها، فيذهب الي أنه «يعتضد بها، ولا يعتمد عليها»^(٧).

أما فيما يتصل بالعبادات فهنا ينبغى وضع القواعد المشددة إذ «ليس لنا في ديننا بشيء من الإسرائيليات المخالفة لشرعنا»^(٨) كما يضع هذه القاعدة العامة المتصلة بالإسرائيليات فيقول «يجوز أن يروى منها ما لم يعلم أنه كذب، للترغيب والترهيب فيما علم أن الله تعالى أمر به في شرعنا ونهى عنه في شرعنا»^(٩)، ثم يتناول العبادات

(١) الذهبي - اعلو للعلی الغفار ص ٩٩

(٢) الشاطبي - الاعتصام ج ١ ص ٨٨.

(٣) أبو حاتم الرازي ٣٢٧هـ - كتاب الجرح والتعديل قسم ١ مجلد ١ ص ٣٠-٣١ ط الهند ١٣٧١هـ =

١٩٥٢م

(٤) ابن تيمية - توحيد الألوهية ص ٢٥١.

(٥) ابن تيمية - شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٣٣. (٦) ن. م. (٧) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٩٣.

(٨) ابن تيمية - توحيد الألوهية ص ٣٤٣. (٩) ابن تيمية - التصرف ص ٤٦٣.

فيحذر بقوله «فإما أن يثبت شرعا لنا بمجرد الاسرائيليات التي لم تثبت، فهذا لا يقوله عالم»^(١).

يتضح لنا إذن أن شيوخ المدرسة السلفية حافظوا على السنة وكانوا دائمي المقارنة بين ما أمر به الإسلام، وما اتبعه اليهود والنصارى، اذ عرفوا العقيدتين اليهودية والمسيحية وحذروا من التأثير بهما. ويرى الشاطبي أن الانقطاع للعبادة، مثلما يفعل الرهبان في الصوامع، والكف عن الشهوات، لا يمنعهم من العذاب بنص الآية ﴿ووجوه يومئذ خاشعة. عاملة ناصبة. تصلى نارا حامية﴾ - الغاشية - ٢-٤^(٢). وفي فريضة الصيام فإنه من العبادات التي فرضت على المسلمين، كما فرضت على أهل الديانتين السابقتين دون تفرقة، ولكن اليهود رفضوه، وثق على النصارى فزادوا فيه عشرة وأخروه إلى أخف ما يكون عليهم فيه الصوم من الأزمنة»^(٣).

وأصبح المضمون الروحي عند شيوخ السلف - كغيره من أسس العقيدة وقواعد السلوك - محاطا بسياج الشريعة، ليمنع عنه التأثير الذي يقوض معاملة، لان «سالك طريق الفقر، والتصوف، والزهد، والعبادة ان لم يسلك بعلم يوافق الشريعة، وإلا كان ضالا عن الطريق، وكان ما يفسده أكثر مما يصلحه»^(٤).

ولم يقف الامر عند حد القول بالتأثير في المراحل المتأخرة بل يذهب البعض من المهتمين بدراسة علوم الشرق إلى محاولة إيجاد الصلة بين الرسول ﷺ وبين اليهودية والمسيحية^(٥).

وهذا ما يدعونا الي توضيح هذه المسألة بايجاز:

الاسلام والأديان السابقة:

نميل إلى القول بأن الذي أدى الي القول بالصلة بين الرسول ﷺ وبين الرسالتين السابقتين عليه، هو العثور علي التشابه في عدة أصول منها جميعا. ولقد غفلوا عن

(١) ابن تيمية - توحيد الألوهية ص ٢٥١.

(٢) الشاطبي - الاعتصام ج١ ص ١٥٨.

(٣) ابن تيمية - التصوف ص ٢٧ ومجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٤) فنون كريمة - الحضارة الاسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الاجنبية ص ٥٧.

إيمان المسلمين بالله وملائكته وكتبه ورسله ﴿لأنفرق بين أحد من رسله وقالوا
سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾ «البقرة آية ٢٨٥»، وأنه - صلوات الله
عليه - أتى لأعادة الحنيفة - ملة ابراهيم عليه السلام - سيرتها الأولى.

إن النظرة الموضوعية الفاحصة للعهد القديم، توضح إلى أى مدى اتجهت اليهودية
الي التجسيم فى أعنف صورته^(١)، مهما قيل من محاولة التخفيف من حداثها بدعوى
أنها «لم تكن سوى تعبيرات بسيطة يقصد منها تقريب المعنى المقصود من فهم
العوام»^(٢).

كذلك فى الطرف المقابل، كانت المسيحية قد حلقت فى العالم الروحى الفسيح
الأرجاء، وقطعت كل صلة بينها وبين العالم المادى. يقول روم لاندو - المستشرق
الإنجليزى -: «إن هدف النصرانية الممغن فى الروحية ذلك الهدف الذى هو الانتصار
على ضعف الجسد، يكاد يكون متعذر التحقيق فى هذه الحياة»^(٣).

وجاء الإسلام وسطا ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾ ٢-١٤٣ فينبغي أن يكون
المسلمون وسطا بين «الذين تغلب عليهم التعاليم الروحية وتعذيب الجسد وإذلال
النفس، والزهد، كالهندوس والنصارى»^(٤) وبين الذين تغلب عليهم المادية. وسرى أن
اساس نظرة السلف للحياة الروحية - فى صورة الزهد أو التصوف - تصدر عن هذه القاعدة.
أما من الناحية التاريخية، فإن ابن تيمية يرى أن العرب فى جاهليتهم قد غيروا ملة
ابراهيم^(٥). ومعنى هذا أنه استطاع التوصل الي النتائج التى أثبتتها الدراسات الحديثة -
ومنها أبحاث العالم المستشرق دوزى كما سيأتى - أى أن العرب قبل الاسلام تدينوا

(١) العهد العتيق طبعة لندن ١٨٦٦م علي النسخة المطبوعة بروما سنة ١٦٧١ الاصحاح الثانى (٣) وبارك الله على
اليوم السابع وقدس، لانه فيه استراح من جميع عمله الذي خلق الله ليعمل.

الاصحاح الخامس عشر (٥) الرب كمثل الرجل المقاتل الضابط الكل اسمه

الاصحاح العشرون (٢٢) فأقام الشعب من بعيد فدنا من الضباب الذي كان الله فيه

(٢) شمعون يوسف موبال - التلمود، أصله وتسلله وآدابه ص ٥٣ ط مطبعة العرب بالقاهرة سنة ١٩٠٩م.

(٣) روم لاندو - الإسلام والعرب ص ٥٢.

ترجمة منير البعلبكي ط . دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٢م.

(٤) رشيد رضا - الوحي المحمدى ص ٢٣٤ . (٥) ابن تيمية - مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٧٧

بعقيدة ابراهيم عليه السلام ولكنهم شوهوها بإدخالهم الأصنام الي الكعبة الي أن «بعث الله المقيم لملة ابراهيم»^(١).

ويرى دوزي أن ديانة العرب الأولى كانت واهية، ولهذا من السهل أن نفترض قبولهم اعتناق دين آخر كالمسيحية أو اليهودية، ولكن حدث هذا في نطاق ضيق بالنسبة للمسيحية، وكان قاصرا تقريبا على (نجران) وشبه جزيرة سبنا، كما لقيت شيئا من القبول في سوريا وانتشرت في بلاد الحبشة^(٢).

كما أفصح بوضوح عن قصور مناهج الباحثين من علماء المشرقيات في كلامهم عن ديانة العرب القديمة وأصل الإسلام، مما دفعة الي إعادة البحث من جديد، سالكا طريقة أخرى وهي استخلاص الموضوع من القرآن وأقوال المفسرين^(٣).

ويذهب دوزي الي أن العرب كانوا يؤمنون بكائن أعلى - وهو الله تعالى - وأنه خالق السموات والارض (وأنه الذات المنزهة التي لاحد لحكمتها، ولا يمارون في أنه مدبر العالم، وأنه هو الذي يرسل عليهم المطر من السماء)^(٤). ونجد هنا تطابقا يكاد يكون تاما مع ما يذهب إليه ابن تيمية اذ يقول «فالمشركون من عباد الاصنام وغيرهم من أهل الكتاب معترفون بالله، مقرون به أنه ربهم وخالفهم ورازقهم وأنه رب السموات والارض والشمس والقمر، وأنه المقصود الاعظم»^(٥).

أما اتخاذ كل قبيلة لأحد الاصنام، وتقديم القرابين له - والتي كان مآلها في الحقيقة الي الكهان الذين يحصلون لأنفسهم على هذه المغنم - فإن تلك الأصنام، أو تلك الأرباب الصغيرة، فقد كان العرب يعتقدون أنها بنات الله، وأنها بمثابة الفروع بالنسبة للأصل «فهى تحكم الناس، كما يحكم حاكم الإقليم بعد أن يخوله ملكه سلطان الحكم، ومن ثم فإهم كانوا يرون في تلك الأرباب وسائط بين الناس وبين الله»^(٦).

(٢) دوزي - نظرات في تاريخ الإسلام ص ٣٥٤.

(٤) ن. م. ٣٣٢.

(١) ن. م. والصفحة.

(٣) ن. م. ٣٢٩ - ٣٣٧.

(٥) ابن تيمية - مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٣٧.

(٦) دوزي - نظريات في تاريخ الاسلام ص ٣٣٩.

فإذا ما رجعنا القهقري، إلي ما قبل اتخاذ العرب للأصنام فإنهم كانوا حنفاء، وهذا ما يؤكد ابن تيمية، فذهب إلى أنهم كانوا «يعبدون الله وحده ويعظمون ابراهيم واسماعيل»^(١).

فعبادتهم للأصنام كانت بمثابة طارئ، شوه عقيدتهم في الربوبية التي ظلوا مخلصين لها، وهذا هو السبب الذي من أجله لم تستهوههم بشكل غالب إحدى الديانتين اليهودية أو المسيحية، كما ذكرنا آنفا.

وإذا شئنا تحديد نظرة العرب لكل من المسيحية واليهودية لاتضح لنا أنه بالنسبة للأولى، فإنها- وإن كانت منتشرة في بلاد الحبشة جنوبا وفي سوريا شمالا- إلا أن أثرها كان ضعيفا، إن لم يكن معدوما في قلب الجزيرة العربية حيث يعيش العربي القح^(٢).

ولئن كانت اليهودية أكبر حظا في اجتذاب العرب في البداية، أي عندما لجأ اليهود إلى الجزيرة العربية، واتخذوا منها موطناً آمناً بعد فرارهم من اضطهاد الإمبراطور أدريان، إلا أن الدين ضعف بمرور الزمن ولم يقبل العرب علي اعتناقه لتنافره مع طبيعة الشعب العربي، لان اليهودية عقيدة ملأى بالشكايات، والآمال الغامضة، التي تعلق اليهود بعد أن خرب بيت المقدس. وليس هذا مما يلائم طبيعة الشعب الطموح الي المجد^(٣).

ونشأ الرسول ﷺ أمياً حتى تتأكد انقطاع الصلة بينه وبين الثقافات الأخرى السائد في ذلك العصر. فالقول إذن بتأثره باليهودية أو المسيحية يدخل في نطاق التكهنات المغرضة التي ابتدعها بعض علماء المشرقيات، لان الحقائق العلمية تدحضها وتقوض

(١) ابن تيمية - كتاب الرد على المنطقيين ص ٤٥٤ . (٢) دوزي - نظرات في تاريخ الاسلام ص ٣٥٤ .

(٣) ن . م . ٤ :

ويذهب الي عقيدة التثليث المسيحية وما يتصل بها من رب مصلوب، بعيدة عن التأثير في نفس العربي. ويستشهد بما حدث لأحد الأساقفة الذين سعوا الي تنصير المنذر الثالث - ملك الحيرة- حوالي عام ٥١٣م، اذ وجده حزينا لانه سمع أن رئيس الملائكة قد مات. ولما أكد له الاسقف أن الملائكة خالدون وأن الخبر غير صحيح قال الملك (أهو ما تقول؟ وتريد أن تقنعني بأن الله ذاته يموت؟) ص ٣٥٥ من المصدر السابق.

دعائها.

وهذا ما يذهب اليه أحد الباحثين الذين التزموا بمنهج علمي نزيه فيقول «أما مدى إلمام الرسول ﷺ بدقائق اليهودية والنصرانية وتفصيلهما فمسألة حدس وتخمين ليس غير»^(١). بل أصبحت أمية الرسول صلوات الله عليه معدودة ضمن فضائله، فهي دليل على الصدق لقوله إن القرآن كلام الله، إذ لم يؤثر عنه الكتابة والقراءة أو قول الشعر وإنشاده^(٢).

ولم تكن الأمية قاصرة عليه في الواقع، فهي الطابع الغالب علي الشعب العربي، فقد «دخل الإسلام، وليس في قريش سوى سبعة عشر رجلاً يكتبون، وكان منهم جلة الصحابة وبضع نساء»^(٣).

أضف الي ذلك أن مثل هذه التكهنات قال بها من قبل أهل قريش ﴿انما يعلمه بشر﴾ سورة ٦ آية ١٠٣، وكانوا مضطرين كما يذكر الدكتور محمد عبد الله دراز- أن يلتمسوا شخصاً يتحقق فيه شرطان أولهما، أن يكون من سكان مكة ليسهل ادعاء ملاقاته، وثانيهما- أن يكون من غير ملتهم ليبرروا تلقيه لعلوم لا يعرفونها. وتحقق الشرطان عندهم في حداد رومي «تعرفه الحوانيت والأسواق، ولا تعرفه تلك العلوم في قليل ولا كثير.. فقد كان حداد منهم كما في مطرقته وسندانه»^(٤). ولكنهم اختاروه لأنه كان نصرانياً يعرف القراءة والكتابة، فكان خليقاً في زعمهم «أن يكون أستاذاً لمحمد وبالتالي استاذاً لعلماء اليهود والنصارى والعالم أجمعين»^(٥). ونزل في حقهم قوله تعالى ﴿لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ النحل آية ١٠٣ وما بعدها.

ويتبين لنا من ذلك أن قريشا لم تعثر على سبب واحد- بالرغم من كثرة الأباطيل التي لصقتها بالرسول ﷺ- تجد فيه صلة بينه الربانيين والأخبار في المدينة، أو من القسيسين والرهبان في الشام. ولو كان ذلك ممكناً لقالوا به، بدلاً من اختلاق قصة

(١) روم لاندنر - الاسلام والعرب ص ٤٠

(٢) محمد كرد - الاسلام والحضارة ج ١ ص ١٦٢.

(٣) ن. م. ١٢٤٤.

(٤) د. محمد عبد الله دراز- النبأ العظيم ص ٥٦.

حداد مكة التي تثير السخرية لسذاجتها. ويعلق الدكتور دراز على ذلك بقوله «هؤلاء قوم محمد ﷺ وهم كانوا أحرص علي خصومته، وأدرى الناس بأسفاره ورحلاته، وأحصاهم لحر كاته وسكناته، قد عجزوا كما ترى أن يعقدوا صلة علمية بينه وبين أهل العلم في عصره، فما للملحدين اليوم وقد مضى نيف وثلاثة عشر قرنا انقضت فيها سوق الحواديث.. لا يزالوا يبحثون عن تلك الصلة في قمامات التاريخ، وفي الناحية التي أنف قومه أن ينبشوها»^(١).

ولقد حاول الآباء اليسوعيون حديثا- كما يذكر الاستاذ ابن نبي محاولة عقد الصلة بين العرب في الجاهلية ومساهمة شعراء النصرانية وقد انتهت ابحاثهم بمحصول أدبي عظيم ليس له من النصرانية الا العنوان المذكور- أى شعراء النصرانية فى الجاهلية، وقد جاء عملهم بنتيجة عكسية لما أرادوه مؤلفوه^(٢).

ويضيف عالمنا إلى ذلك برهان آخر يقطع الصلة بين الرسول صلي الله عليه وسلم وبين معرفته الكتابة. ذلك لأنه لم يثبت «أن كان بمكة وضواحيها أى مركز ثقافى دينى، ليقوم بنشر فكرة الكتاب المقدس، التي عبر عنها القرآن»^(٣). ثم يستشهد بالآيات القرآنية التي كشفت العصور الحديثة عن مضمونها العلمى للبرهنة علي انقطاع التأثير بين الرسول وبين ثقافات أو ديانات أخرى: من ذلك مثلا تفسير قوله تعالى ﴿أَوْ كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب، ظلمات بعضها فوق بعض، إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نورا فما له نور﴾ النور آية ٤٠. يقول الأستاذ مالك بن نبي «إن العصر القرآنى كان يجهل كلية تراكب الأمواج، وظاهرة امتصاص الضوء واختفائه على عمق معين في الماء، وعلي ذلك فما كان لنا أن ننسب هذا المجاز الى عبقرية صنعتها الصحراء، ولا إلى ذات إنسانية صاغتها بيئة قارية»^(٤).

نتتهى من كل هذا الى القول بأن خضوع معظم دراسات المستشرقين لمنهج التأثير والتأثر جنح بهم الى البحث عن العوامل الخارجية في كل ما يتعلق بالإسلام، فلم

(١) د. دراز . البناء العظيم ص ٥٨

(٢) مالك بن نبي - الظاهرة القرآنية ص ٣١٠.

(٣) ن . م . والصفحة.

(٤) ن . م . ٣٥٦ م .

يسلم منهم أيضا أصوله التي يعبر عنها الكتاب والسنة.

وبالمثل، عندما قاموا ببحث التصوف، التمسوه في كافة العناصر فحجب عنهم هذا المنهج دراسة الحياة الروحية في البيئة الإسلامية نفسها، ومن واقع النتاج الفكرى للمسلمين. كما أخطأوا أيضا لتصورهم أن أسس الحياة الروحية عندهم كانت بسيطة ساذجة استنادا الي نظرية التطور عند دارون . والحق أن شيوخ السلف ذهبوا إلي عكس هذا، أى أنهم يرون أن المضمون الروحى للإسلام تحقق كاملا، وبمعناه الإسلامى الخالص عند السلف، وأن ما اعتراه بعد ذلك من تغييرات وإضافات هبت عليه من الثقافات الأخرى، أخذت تجنح به تدريجيا إلي أن بلغت به مرحلة التصوف الفلسفى الذى عبر عنه ابن عربى، وانسلخ به عن المضمون الإسلامى، لأنه فى الواقع خضع لعوامل الثقافة ممثلة فى علم الكلام والفلسفة التى انتهت الي عصره.

ومن الثابت أن التصوف الإسلامى بعد ابن عربى أصبح مصطبغا بوحدة الوجود . وأخذ المستشرقون يبحثون فيه كأنه الفلسفة الوحيدة التى أبدعها المسلمون، واحتجب فى دراساتهم المنهج السلفى لفهم الإسلام. وقد أثروا فى بعض كبار باحثينا أيضا. ذلك أننا نجد هذا الرأى يتردد بواسطة الدكتور عبد الرحمن بدوى الذى جرد الحركة السلفية - بل السنية أيضا - من أصالتها، وذهب فى تحامله عليها أن عدها شبيهة بأزمات نفسية فى تاريخ الحياة الروحية، وأنه لن يستأنف الدين تطوره حتى نتلخص من هذه الحركات، لكي يستأنف التطور البشرى فى رحاب الروحية العليا..^(١).

وسنحاول بدورنا أن نثبت أن التيار السلفى قادر أيضا على إثباع النوازع الروحية فى النفوس، وأن شيوخه كان لهم دور كبير فى هذا المجال، كغيره من المجالات الرحبة الفسيحة للإسلام.

ويكفى للدلالة على ذلك أن نحدو حدو ابن تيمية الذى كان له دور كبير فى الكشف عن المضمون الروحى فى التراث الإسلامى ووضعه فى الصيغة الملائمة مع منهج السلف، فقد اختار - عن عمد - بعض الزهاد والصوفية، بعد دراسة أحوالهم

(١) د . عبد الرحمن بدوى - مقدمة كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام

والتنقيب عن أفكارهم ونظرياتهم، لكي يعلن تأييده لطرقهم السلوكية، لالسبب، إلا لأنهم اقتدوا بالسلف الصالح وتابِعوا الخط الذي وضعه الكتاب والسنة. ولا بأس عنده من بعض الإضافات الجانبية بتأثيرات العصور، أو اجتهادات لها الطابع الشخصي البحت التي لا تؤثر على الأصول، فهذا ما لا يطعن فيه شيخنا السلفي، وذلك مثلما أصبح لكل من الكوفة والبصرة طابعها المميز، فيقال «فقه كوفي وعبادة بصرية»، إذ يستطرد قائلا: «ولتحقيق أنهم في هذه العبادات والأحوال مجتهدون، كما كان جيرانهم من أهل الكوفة مجتهدين في مسائل القضاء والإمارة ونحو ذلك»^(١).

وفي الفصل القادم، سنفعل مثلما فعل ابن تيمية، فنضع جانباً الآراء والنظريات التي حاولت أن تلقى الضوء على أمثال الحلاج والسهروردي المقتول وابن عربي وغيرهم من الشخصيات القلقة في الإسلام لكي نضع مكانها شخصيات إسلامية معبرة عن عقائد أهل السنة والجماعة سواء أكانوا من الزهاد الأوائل في جيل الصحابة والتابعين - وهم الرعيل الأول من أصحاب أو القرون الثلاثة الأولى أو من اتبعهم بإحسان.

(١) ابن تيمية - التصوف ص ١٤.

الفصل الثامن

الزهاد الأوائل

رأينا مما تقدم الأخطاء التي وقع فيها المستشرقون في دراساتهم لموضوع الزهد عند السلف. ولعل من أهم عوامل أخطائهم هو الانحراف عن القطاع العريض الذي يتشكل من الصحابة والتابعين وتابعيهم، والاكتفاء بالتقاط بعض الجوانب من حياتهم، مستقاة من مراجع متأخرة في الزمن عن عصورهم، أو لا تخلو من مطاعن من حيث النقل، فحجبوا بذلك المذهب السلفي، بل طعنوه بالتحجر والجمود والخلو من المضمون الروحي^(١).

وكان الجدير تلمسه من مظانه الحقيقية . فإن أغلب علماء الشرقيات الذين تصدوا لبحث التصوف لا يعتمدون علي المصادر التي يقرأها شيوخ المدرسة السلفية، وإنما يتخذون من كتب متأخرى الصوفية في الأغلب الي جانب الآراء المتناثرة في التأليف التي لاتعد- بالمنظار السلفي- خالية من الشوائب، وهذا ما دعا اليه ابن تيمية في دراسته المنهجية للموضوع اذ يقول «ومعلوم أن طريقة أئمة الصوفية وأئمة الفقهاء أكمل من طريقة أبي القاسم القشيري»^(٢). ويعطى المشايخ الكبار حقهم من حيث التدرج في المكانة العلمية، فالخارث المحاسبي أعلى طبقة ممن يليه، كما أن مالكا والاوزاعي وأمثالهما ممن يليهم، وعلى رأسهم جميعا يضع الصحابة فالتابعين ويقول «فأما درجة السابقين الأولين كأبي بكر وعمر، فتلك لا يبلغها أحد»^(٣).

ومن اليسير أن نلاحظ أن قلب الإسلام النابض يتمثل في الكتاب والسنة، وقد تلقفهما المسلمون الأوائل- شأنهم في ذلك كما يرى ابن تيمية- شأن ورثة الرسل وخلفاء الأنبياء بصفة عامة الذين يقيمون الدين علما وعملا ودعوة الى الله ورسله

(١) علي سبيل المثل يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي في مقدمة كتاب (شخصيات قلقة في الاسلام) للتيمية أكبر الفضل في إغناء المضمون الروحي للإسلام وإشاعة الحياة الخصبية العميقة التي أغنت الإسلام وجعلته قادرا على إشباع النزاع الروحية للنفوس ثم يستطرد فيقول (ولولا هذا التحجر في قوالب جامدة، ليت شعري ماذا كان سيؤول اليه أمره فيها؟) صفحة (د) من الكتاب السالف الإشارة اليه . ويعبر الدكتور بدوي عن الاتجاه الاستشراقي أصدق تعبير في هذه النقطة.

(٢) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٢

(٣) ابن تيمية - الرد علي المنطقتين ص ٥١٣.

«فهذه الطبقة كان لها قوة الحفظ والفهم والفقہ في الدين والبصر التأويل، ففجرت من النصوص أنهار العلوم، واستنبطت منها كنوزها، ورزقت فهما خاصا»^(١). ويفهم من هذه العبارة علي قصرها، كيف تنبه ابن تيمية إلى إحاطة السلف بالنصوص من كافة نواحيها، فلم يكتفوا بنقلها والمحافظة عليها، بل فهموها وفسروها وفجروها أنهارا في فروع المعرفة المختلفة.

ولكى ندرس آراءهم ومعتقداتهم وقواعد السلوك عندهم، ينبغي التماس ذلك كله في الكتب القريبة العهد بهم، أو في المصادر التي حرصت علي اتباع المنهج السلفي بأحد فروعه، أي بواسطة النقل الذي يراعى الدقة والصحة في المنقولات.

من هنا لزاما علينا أن نلتمس مذهب الزهاد الأوائل، أما في المؤلفات التي خصصت لهم ككتاب «الزهد» لابن حنبل - أو النصوص الواردة عن كتب تعد في حكم الضائعة، ككتاب «الزهد» لعبد الله بن المبارك التي تعثر عليها في مختلف المصادر، أو بواسطة المصادر التي عرف أصحابها بالصدق والدقة - كطبقات ابن سعد - متحرين في ذلك كله عن الصواب ما استطعنا إلى ذلك سبيلا.

وسنعرض في هذا الفصل للزهاد الأوائل لانهم يمثلون التيار السلفي للتفسير الذوقي والنظريات الوجدانية من وجهة إسلامية خالصة، محاولين إثبات صحة الرأي الذي يذهب إليه ابن تيمية، وهو اكتمال هذا المضمون لدى الأوائل.

كذلك سنبحث في مظاهر الاختلاف بين نظريات المدارس المختلفة في الزهد، ومدى الصلة بينهما وبين الأفكار والمؤثرات الخارجية إن وجدت.

ولن يدخل في نطاق بحثنا نشأة هذه الآراء والأفكار، وهي الناحية التي تكفل بها استاذنا الدكتور النشار في كتابه «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - الجزء الثالث» حيث عالج موضوع نشأة الزهد والتصوف وتطورهما بالمدارس المختلفة.

ولما كان موضوعنا يتحدد بإطار السلف فحسب، فإن علينا أن نعرض له من حيث ارتباطه بالنظريات السلفية في أعمال القلوب وبيان هذه النظريات. وقد حددنا دائرة البحث بالشيوخ الذين ذكرهم ابن تيمية، مثنيا عليهم، مؤيدا لآرائهم وقواعد السلوك

(١) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٧٩.

التي اتبعوها والقيم التي التزموا بها .

والواقع أنهم لم يلقوا تأييد ابن تيمية فحسب، بل يكاد يجمع علماء أهل السنة على الاشادة بهم ووضعهم موضع الإجلال والتأييد والمجدير بالذكر أن ابن حزم (٤٥٦هـ = ١٠٦٤م) - الذي اشتهر بخصوصيته للصوفية قد ذكر أغلب هؤلاء الزهاد الأوائل على سبيل التحديد^(١).

وسيتفرع حديثنا في مستهل هذا الفصل الي مبحثين: أحدهما الإلمام ببعض مشاكل المنهج عند بحث نظريات زهاد السلفيين، لتتضح معالم طريقنا في الدراسة، ثم نتطرق الي تناول موضوع الزهد لمحاولة البرهنة علي أنه يمثل مضمونا وجدانيا أخلاقيا متكاملًا عند كل من الصحابة، ثم من تلامهم من التابعين وتابعيهم علي اختلاف البلاد التي انتقلوا اليها، والمدارس التي أثروا فيها.

بعض صعوبات المنهج :

كنا قد ألمحنا إلى عدم دقة الرأي القائل بتقسيم الحياة الوجدانية الي مرحلتين: الزهد والتصوف لانه يفتقد الدليل القاطع ، ويتعارض مع ما نلاحظه بسهولة من واقع كتب التراجم للمدرسة السلفية عندما يصفون شيوخهم بالزهد. فان ابن كثير مثلا يصف ابن الصلاح (٦٤٣هـ = ١٢٤٥م) - عالم الحديث الشهير - بأنه كان زاهدا ورعا ناسكا علي طريق السلف الصالح كما هو طريقة متأخرى أكثر المتحدثين^(٢). وهناك إلي الأوائل فيما يتعلق بوصفهم بالزهد. وعندما ينقد الذهبي الهروي الانصارى في بعض آرائه يعلق في ذلك بقوله «ويا ليته لأصنف ذلك فما أحلى تصوف الصحابة والتابعين ما خاضوا في هذه الخطرات والوساوس بل عبدوا الله وذلوا له وتوكلوا عليه، وهم من خشية مشفقون ولأعدائه مجاهدين، وفي الطاعة مسارعون، وعن اللغو معرضون^(٣). ولكن الذهبي يستخدم اسم الصوفية هنا مقترنا بالصحابة للتعبير عن الحياة الروحية عندهم التي تلخص في العبارة التي أوردناها آنفا، وربما كان ذلك استخداما منه

(٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج-١٣ ص ١٦٨ .

(١) ابن حزم - الفصل .. ج ٤ ص ١١٧

(٣) الذهبي - سير أعلام النبلاء مجلد ١١ قسم ٢ ورقة ٢٦٣ (مخطوط).

للاصطلاح السائد.

كذلك، فإننا نقرأ كتاب «طبقات الخنابلة للقاضي أبي يعلى نرى عدداً كبيراً للزهاد الأوائل من أصحاب الإمام أحمد، مثل الجنيد ومعروف الكرخي وابن أبي الخواريزم وبشر الحافي، وحينما يترجم صاحب الكتاب لشيوخ المذهب الحنبلي، ويهتم بنقل قواعد المذهب السلفي بصفة عامة للبرهنة علي سلامة المنهج، وينقل لنا النصوص الثابتة عن ابن مبارك والفضيل وغيرهما من الزهاد الأوائل، جنباً إلى جنب مع آراء ابن حنبل والشافعي والبخاري والترمذي وغيرهم.

والشواهد كثيرة على أن سلاسل الإسناد للمهتمين بالمضمون الوجداني في الإسلام ترتبط بعضها ببعض، وتتصل بالصحابة والتابعين، وهذا معناه إما أنه حدث التقاء بين أحد الحلقات والسابقة عليها أو أنهم حرصوا على السماع والنقل بمنهج المحدثين للشيوخ الذين اتخذوهم قدوة.

ولا يغرب على بال الباحث أيضاً أن سلاسل الاسناد التي يقع بينها أمثال سفيان الثوري وغيره من الأوائل، تتصل مباشرة بالمفسرين كمجاهد وتنقل آراءهم في المسائل الكبرى الهامة التي شغلت المسلمين، وتحرص على تتبع أقوال السابقين. فالمذهب إذ يتحدد ويتشكل من أقوال وآراء هذه المجموعة الكبيرة من الصحابة والتابعين ومن يليهم، الذين حرصوا على الاقتداء ببعضهم فيما ثبت من صريح المعقول أو صحيح المنقول. كانوا جميعاً يهتمون بعلوم الفقه والحديث والتفسير إلى جانب المعاني العميقة لآيات الكتاب وحديث الرسول صلوات الله عليه، فكانت حياتهم الروحية التي استمدوها من الإسلام نفسه.

ولم يكن سلوكهم هذا الطريق أمراً خارجاً عن المؤلف الماثور، ولهذا أصبحت صبغتهم إسلامية أولاً، ولم تصطبغ هذه الصورة بالموثرات التي اصطبغ بها الصوفية فيما بعد. لقد كانت معالم الطريق عند كل منهم كما يرى ابن خلدون «رعاية حسن الادب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة، بالوقوف عند حدوده، مقدماً الإهتمام بأفعال القلوب مراقباً خفاياها، حرصاً بذلك علي النجاة»^(١).

(١) ابن خلدون - شفاء السائل لتهديب المسائل ص ١٩

وهذه هي الدائرة التي انحصرت فيها الحياة الذوقية عند الأوائل كما يذكر مؤرخنا الكبير، قبل أن تتجاوز نطاقها وتصل عند المتأخرين الي مرحلة مجاهدة الكشف. وإنه لمن المعقول أن نفترض أن المضمون الوجداني كان بناء كاملا عند الأوائل وانقسم ذلك الى تيارين: أحدهما تيار الزهد الذي ظل شيوخ السلف يتمسكون به، والذي لا يمنع اصطباغه بتأثيرات العصور المختلفة، ولكن لا يؤثر ذلك علي جوهره وأصالته. أما الثاني - المعبر عنه بالتصوف - فقد تضخم بالمؤثرات الاجنبية بحيث تراوح طغيانها على الطابع الإسلامي فيه قوة وضعفا، فأدى في حالة القوة الى التصوف الفلسفي، أو ضعف هذا التأثير فاتضحت المعالم الإسلامية في الظاهر ولكنها تخفى وراءها ما هو غير إسلامي، والتي لها شيوخ المدرسة السلفية بالنقد والمعارضة. لقد عرف السلف - كما يذكر ابن تيمية - بواطن الحقائق^(١) ويدور منهجه كله فيما يراه من ضرورة الاقتداء بالسابقين الأولين من الصحابة والتابعين في كل المسائل، بما في ذلك أعمال القلوب التي حرصوا عليها ونقلوا لنا تجاربهم عنها فهم «مشايخ الإسلام وأئمة الهدى الذين جعل الله تعالى لهم لسان صدق في الأمة»^(٢). وبعد أن يضع شيخنا أبا بكر وعمر في مقدمة أولياء الله، يأتي بباقي الصحابة، ويخص بالذكر من اشتهر بالاتجاه الوجداني والعناية الزائدة بأعمال القلوب مثل سلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وأبي الدرداء. يليهم التابعون ومن أتى بعدهم مثل: سعيد بن المسيب، والحسن البصري، عمر عبد العزيز، مالك بن أنس، الأوزاعي، وإبراهيم ابن أدهم، سفيان الثوري، الفضيل بن عياض، معروف الكرخي، الشافعي، الداراني بن حنبل، بشر الحافي، عبد الله بن مبارك.

ثم لا يحصر الموضوع في نطاقهم فحسب، بل يختتم ذلك بقوله «ومن لا يحصى كثرة» ويعود فيضرب الامثلة بالمتأخرين مثل الجنيد والتستري والمكي والجيلاني وغيرهم.

(١) الفروق الحموية ص ٩٢.

(٢) توحيد الربوية ص ٤٧٤.

كذلك يشير ابن تيمية إلى غير هؤلاء وأولئك «هؤلاء المشايخ الذين كانوا بالحجاز والشام والعراق ومصر والمغرب وخراسان من الأولين والآخرين»^(١).

كان الشيخ إذن يدعو إلى الاقتداء بهم. والظاهر أن ابن تيمية قرأ لهم واطلع على نظرياتهم فوقع عليهم اختياره لانهم سلكوا في رؤية السبيل الصحيح. ومن جهة أخرى، يظهر من قوله «ومن لا يحصى كثرة» إنه من الخطأ حصر نطاق البحث في عدد معين دون غيره. أضف الى ذلك انه من الصعوبة أن نجد فرقا بين صفات المتقدمين كزهاد أو صفاتهم كفقهاء ومحدثين، فالدوائر متداخلة لانفرق بين أحد منها، لأنها تتصل بالدائرة الكبرى التي تحيطها: دائرة الإسلام العظيم.

أما التفرقة فقد حدثت فيما بعد، تحولت هذه التيارات الكبرى في الفكر والحياة الروحية الإسلامية الى جداول تفرعت عن هذه الأصول الأولى، وبمضى العصور، تعلق الصوفية بهؤلاء الشيوخ الذين يمثلون الجذور الأصلية الأولى لمحاولة إضفاء طابع التصوف عليهم.

فالحق إن المسائل كانت متشابكة، اذ خاض شيوخ السلف في علوم العصور المتعاقبة، ولم يكتفوا بالنظر في الخطرات وحياة القلوب والوجدان. فهم فقهاء ومحدثون ومدافعون عن العقيدة السلفية، الي جانب كونهم زهادا عمقوا الحياة الوجدانية عند المسلمين بنظرياتهم التي انبثقت من الكتاب والسنة.

وكما حدث بالنسبة لعلوم الفقه والكلام، حيث بدأ أئمة الفقه يجتهدون لأنفسهم دون قصد الاعلان على الملأ والدعوة للأتباع، واتجه قصد المتكلمين كذلك في نشأة علم الكلام إلى الرد على المخالفين في العقيدة، فإن الزهد بالمثل كان منحصرًا في دائرة الشيوخ الذين اجتهدوا في العبادات والتحليق مع خطراتهم ونوازع المحبة والخوف وحياة القلوب والأرواح.

وفي الادوار التالية، أخذ الفقه على مدى العصور يتضخم بإضافات الأتباع من كل مذهب، وأخذت التخریجات الفقهية تأخذ في الازدياد وسار الكلام في نفس الطريق

(١) ن. م. والصفحة..

حتى اقترب اقترابا شديدا من الفلسفة عند المتكلمين المتأخرين، فقد أصاب المضمون الأخلاقي للإسلام نفس الشيء فقد أخذ الصوفية يتلقفون نظريات الزهد عند الشيوخ الأوائل، ليضيفوا إليها ما لم يصدر عنهم. وحاول معظم الصوفية أن يبرهنوا علي صدق نظرياتهم بالانتساب الي الكتاب والسنة، وتأويل آراء الزهاد السابقين بما يناسب مذاهبهم بحيث وضعوا أفكار الزهد في إطارات الاحوال والمقامات وغيرها من مصطلحات الصوفية التي لم يستخدمها الأوائل.

واختفت صور هؤلاء الشيوخ بين المصادر المتقدمة وكتب المتأخرين، أو بين كتب التاريخ والتراجم وكتب الصوفية. فإن النماذج التي نراها عنهم أمثال ابن تيمية (٢٧٦هـ=٨٨٩م) في جمع الاخبار وابن حنبل (٢٤١هـ=٨٥٥م) في (كتاب الزهد) وابن عبد ربه (٢٤٦-٣٢٨هـ) في (العقد الفريد)، وتختلف عن الصور التي تنطبع في أذهاننا عنهم فيما لو اطلعنا علي رسالة القشيري (٤٦٥هـ=١٠٧٢م) أو التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاياذي (٣٨٠هـ - ٩٩٠م) أو (قوت القلوب ..) للمكي (٣٨٦هـ=٩٩٦). ومن حسنات الأخير- التي ربما من أجلها كان ابن تيمية يقدره- أنه صرح بإتباعه الرخصة والسعة في النقل والرواية حيث يقول «جميع ما ذكرناه في هذا الكتاب من الأخبار عن النبي ﷺ، ثم عن الصحابة وعن التابعين وتابعيهم رسمناه حفظا وسقناه على المعنى الا يسيرا اتفق وجوده في أيدينا وقرب تناوله منا من أخبار فيها طول، فانا نقلناها من مواضعها وما بعد علينا فلم نفقه ولم نشغل هممتنا به»^(١). فهو يلفت نظر القارئ حتى ينقب وراءه للتثبيت اذا أراد لتصحيح الروايات المنقولة عنه.

وأصبحت هذه الظاهرة هي احدي مشاكل المنهج أيضا في بحثنا وقد وجهني أستاذي الدكتور النشار إلي ظاهرة الازدواج التي يصطدم بها الباحثون في ميدان الحياة الروحية الإسلامية بين (حقيقة) الزهاد والصوفية وبين (الأسطورة) التي التفت حولهم بسبب عدة عوامل متغايرة، منها رغبة دعاة التصوف ومروجيه إلي الرغبة في إيجاد الروابط بينهم وبين الزهاد الأوائل. كما تضخمت فكرة

(١) المكي - قوت القلوب .. ج ١ ص ١٧٦.

(الكرامات) حتى أصبح من الصعب العثور على حقيقة هؤلاء الا بعد مشقة.
ولكن مما يخفف من أثر هذه المشاكل أن التيار السلفي لم ينحصر في الكتب المتخصصة فحسب لموضوعات الزهد والرفائق وقواعد السلوك وأعمال القلوب، وإنما تعدي ذلك الي التصانيف الأخرى لشيوخ المدرسة السلفية. فإننا نلاحظ أن المنحى السلفى قد تدخل عند المفسرين والمؤرخين وكتاب التراجم وغيرهم من ذوى النزعة السلفية الذين حرصوا على نقل المضمون الوجداني للإسلام أثناء طرحهم لموضوعاتهم الاصلية، متبعين في ذلك منهجهم النقلى الذي تقيدهم بعلم مصطلح الحديث في تحرى الدقة في الروايات سندا ومتنا، مما يجعلها أدنى لقبول الباحث، فضلا عن أنها تنقل لنا نصوصا هامة عن كتب تعد في حكم الضائعة حتى الآن، مثل تأليف ابن أبى الدنيا «٢٨١هـ=٨٩٤م»^(١) وكتاب «الزهد» لسفيان الثورى وغيرها.

ولئن كان موضوعنا لا يتسع لعمل دراسة مقارنة بين النصوص فى المصادر المختلفة - كما فعل الدكتور احسان عباس فى كتابه الممتاز عن «الحسن البصرى» الا أننا سنحاول أن نكشف النقاب عن الاختلافات الصارخة التى سنقابلها فى دراستنا لشخصيات الزهاد الأوائل.

ومن الصعوبات التى تصادفنا أيضا، ما نلاحظ من التباين الواضح فى تعريفات شيوخ السلف للزهد.

ولكى لانقع فى نفس الخطأ الذى أدى اليه فهم «الزهد» على أنه عزوف عن مظاهر الحياة المادية وحدها، فإننا سنستطلع رأى ابن تيمية فى موضوع الزهد كمقدمة تلقى بعض الضوء على عناصره ومقوماته عند السلف:

(١) هو عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس أبو بكر بن أبى الدنيا الحافظ المصنف فى كل فن، المشهور بالتصانيف الكثيرة النافعة الشائعة فى الرقاق وغيرها، وهى تزيد على مائة مصنف، وقيل أنها نحو الثلاثمائة مصنف، وقيل أكثر، وقيل أقل... وكان صدوقا حافظا ذامروءة.

(ابن كثير- البداية والنهاية ج ١١ ص ٥٩).

وقد عنى الآن الأستاذ مجدى السيد إبراهيم فى تحقيق بعض كتبه ونشرها فنما (التوكل على الله) و(حسن الظن بالله) الناشر مكتبة القرآن بالقاهرة ٨٦ و ٨٨ م

تعريف ابن تيمية للزهد:

يبدو من تعريفه للزهد أنه تنبه الي مدلول جديد بحيث لا ينحصر في دائرة الزهد في «الماديات» فحسب، وإنما تشكل منه مضمونا وجدانيا وتعبيراً عن موقف في مثل قوله «وقد يكون الزهد مع الغنى وقد يكون مع الفقر» (١) .

وإذا كان الصوفية قد قسموا الإسلام الى شريعة وحقيقة، ونادوا بأنهم أهل الحقيقة في مقابل أهل الشريعة -أى الفقهاء، فإن ابن تيمية استخدم هذه الاصطلاحات لبيان رأية في الحقائق التي يتحدثون عنها ويدعون أنهم ينفردون بفهمها. فالحقيقة المعترف بها عنده هي حقيقة الدين «دين رب العالمين» (٢) الذي يقتضى القيام به توفر العلم والحال والقول والعمل والمعرفة والذوق أيا كان القائم به، فقيها كان أو صوفيا أو زاهدا. فلا يكفى توافر أيا كان القائم به، فقيها كان أو صوفيا أو زاهدا. فلا يكفى توافر أحد هذه العناصر دون غيرها وإنما يجمعها في حلقات مترابطة ويتوجها بالدليل الجامع الذى ينير السبيل وهو الاعتصام بالكتاب والسنة (٣).

وتوسع شيخنا في فكرة «الحقيقة» التي يقسمها إلى ثلاثة أقسام - كونية وبدعية ودينية - سنعود إلى بحثنا بالتفصيل في موضعها - إلا أننا نكتفى هنا بالإشارة الي اهتمامه بدراسة مشايخ الإسلام الذين فهموه من حيث ارتباط العمل بالعلم، وحققوا فيه التذوق الي جانب الفقه. كذلك في حديثه عن هؤلاء الشيوخ لا يفرق بينهم كفقهاء أو محدثين أو زهاد، ولكن الذى يهتم به أبلغ اهتمام هو تفرقة بين المتمسكين منهم بالشريعة والحائدين عنها، مستخدما أسماء مترادفة فيطلق عليهم اسم «أهل الدين والصلاح والزهد والعبادة» (٤)، لانهم حققوا المطلوب منهم على خير وجه، ونفذوا قواعد الإسلام على أتم وأكمل صورة، فالاصل فى الدين هو «اقامة حق العبودية وهو

(١) ابن تيمية - التصوف ص ٢٨.

(٢) ن. م. ٢١٨.

(٣) ن. م. ٥٧٢.

(٤) ن. م. ٥٦٩.

ما عليك وما أمرت به»^(١).

وفضلا عما نراه من الربط في التعريف الواحد بين أهل الدين والصلاح والزهد، فإن الأمر يزداد وضوحا عندما يؤكد ضرورة تداخل حلقات العبادة والزهد والورع ليتحقق اتباع «الصراط المستقيم» بمفهومه الدقيق، والذي يشتمل علي «العبادات والزهاديات والمقالات والتورعات التي تدخل في نطاق الصراط المستقيم الذي أمرنا الله أن نسأله هدايته»^(٢).

وهكذا نرى في الأوصاف التي تطرق إليها عند حديثه عن الزهد والزهاد ما يدل على إضفاء الطابع الروحي علي الزهد، بحيث يشتمل علي ما هو أكثر من التقشف أو الزهد في الأمور المادية.

ثم إنه لم يتقيد - كما قدمنا - بمشايخ بلد دون آخر، إنما كان يتناول في حديثه أولئك الذين عاشوا بالحجاز والشام والعراق ومصر وخراسان وغيرها من البلدان، فلم يعن بالتقسيم الجغرافي إلا من حيث عرضه لمدى اتفاق المذاهب واختلافها مع الكتاب والسنة، وقد ناقش علي سبيل المثال في استفاضة مذهب أهل المدينة وقارنه بغيره من المذاهب، لاسيما مع شيوخ البصرة والكوفة، متيقظا بصفة خاصة الي الفروق الظاهرة بين مدينتي العراق، حيث اشتهر أهل البصرة بالاجتهاد في العبادات، بينما كان أهل الكوفة «مجتهدين في مسائل القضاء والإمارة ونحو ذلك»^(٣).

وقد حاول المستشرقون في معالجتهم لموضوع التصوف الربط بين هذه التقسيمات الاقليمية وبين المورثات الأجنبية، كالقول مثلا بأن تصوف الكوفيين تأثر بالثقافات المانوية في مسألة الحب الإلهي، أو أن البصرة هندية الثقافة مما اتضح أثره في تصوفها في الناحية العلمية^(٤) أو القول بتسرب التأثير المسيحي إلى الشام لكثرة الصوامع التي يقيم بها الرهبان هاك، إلى غير ذلك من الدعاوى التي سنضعها أمامنا حين بحثنا للحياة الوجدانية الاسلامية في المدارس المختلفة.

(١) ن. م. ٣٣٣

(٢) ن. م. ٦١٨.

(٣) ابن تيمية - رساله الصوفية والفقراء ص ٢١.

(٤) تقيد الدكتور عفيفي بترديد هذه النظريات أيضا (التصوف الثورة ص ٢٩ و ٨٧).

والحق أن التقسيم التقليدي للمدارس قد يؤدي فقط إلى تبسيط البحث ومحاولة
ايجاد الروابط والصلات بين شيوخ السلف وبين بعضهم البعض. كذلك فإن هذا
التقسيم يكشف لنا عن طبيعة مكونات النظريات السلفية في الزهد، ويعاون الباحث
علي الاستدلال علي العناصر الغير الإسلامية التي من المتحمل تدخلها لصبغ هذه الآراء
بألوانها.

ولا يخفي علينا الغموض الذي تهدف إليه بعض دراسات المستشرقين إذ أنها تحاول
الاستدلال علي احتواء الزهاد أو الصوفية علي عناصر تسلت إليها من هنا أو هناك،
لتحاول إقامة نتائج أبحاثها والقول بأن المضمون الروحي للإسلام فقد أقيم برمته علي
قواعد خارجية. بقول ابن تيمية «إن الأمصار الكبار التي سكنها أصحاب رسول الله
ﷺ وخرج منها العلم والايمان خمسة: الحرمّان والعراقان والشام، منها خرج القرآن
والحديث والفقه والعبادة وما يتبع ذلك من أمور الإسلام»^(١).

ولا يتبادر إلي الذهن إنكار الخصائص الإقليمية أو مؤثرات روح العصر - كما يرى
أستاذنا الدكتور النشار - ولكن ينبغي الاحتراس عند الأخذ بهذا المبدأ حتى لا نحيد
عن المنهج العلمي السليم. فإن الشطط في هذا الصدد يؤدي بنا إلي نزع كل أصالة
عن أي نتاج فكري أو وجداني. إن الأمصار التي أشار إليها ابن تيمية تعد بمثابة المتابع
الأولى التي ازدهرت بأصحاب الرسول صلوات الله عليه، وكانت تعبر في جوهرها
الافتداء به.

وعلي هذا، فإننا سنعرض في هذا الفصل لآراء بعض شيوخ الزهد السلفيين بالمدارس
المختلفة الذين عاشوا أو اتجهوا إليها أو اشتهروا بها منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم.
وسنبداً بالصحابة ثم من يليهم من التابعين. وفي العصور التالية لهما، سنتقيد
بالشخصيات التي كان يردد أسماءها ابن تيمية، ذلك لأنهم يمثلون اتجاهات المدرسة
السلفية في عصورها الأولى.

وقد لا نتقيد بمن ظهر في عصر معين بالذات، أو بمدى العلاقة بينهم، مما يوحى لأول

(١) ابن تيمية - صحة أصول مذهب أهل المدينة ص ٢١.

وهلة بوجود انفصال زمني بين شيخ وآخر في نفس المدرسة، ذلك لأننا نعتقد أن الشخصيات لا تشكل في الواقع بنظرياتها ومذاهبها ظواهر منفصلة عن بعضها البعض - مهما اتسعت الفجوات الزمنية بينها- لأنها بارتباطها بنفس المنهج والسلوك تعبر لنا عن اتجاه واحد متماثل يمتد عبر العصور المختلفة يظهر فيه روح الإسلام النقي إسلام السلف الصالح. انهم أشبه بالمرآة التي انعكست عليها صورته.

أولاً - الصحابة

١- أبو بكر الصديق رضي الله عنه (١٣هـ = ٦٣٤م):

لقيت فكرة زهد الصحابة نقداً غنياً بواسطة المستشرقين^(١).

فإذا عينا بالزهد في أحد جوانبه انصرفه إلى التقشف والعزوف عن المتع الدنيوية، فإن أبا بكر بهذا المقياس من أوائل الزهاد. وقد حرص أهل السنة علي ترتيب أفضلية الخلفاء الراشدين طبقاً لتولييتهم الخلافة، ولهذا فإن أبا بكر هو الأفضل بعد الرسول ﷺ.

كان الصاحب الأول غنياً فاستعمل ماله في سبيل نشر الإسلام وتحرير رقاب الأرقاء من المسلمين، ويذكر ابن سعد أن أبا بكر كان معروفاً بالتجارة وكان يملك أربعين ألف درهم عندما بعث النبي صلى الله عليه وسلم، فأخذ يعتق منها ويقوى المسلمين حتى أصبحت خمسة آلاف فقط حين هاجر إلى المدينة «ثم كان يفعل فيها ما كان يفعل بمكة»^(٢).

وحين ولي الخلافة أراد الاستمرار في كسب عيشة عن طريق التجارة لإطعام عياله^(٣)، ولكن عمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح نهياه عن مزاوله تجارته لأنه تولى أمر المسلمين وانشغل بالعمل من أجلهم «وفرضوا له في كل سنة ستة آلاف درهم»^(٤). ولما قدم زعماء العرب وملوك اليمن «وعليهم الحلل وبرد الوشي المثقل بالذهب والتيجان والخبرة، فلما شاهدوا ما عليه من اللباس والزهد والتواضع والنسك، وما هو

(١) دكتور النشار - نشأة الفكر.. ج ٣ ص ٦٦. (٢) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٣ ص ١٧٢.

(٣) ن. م. ص ١٨٤ و ١٨٦ ابن الجوزي صفة الصفوة ج ١ ص ٧٩ ويقول الثعالبي (٤٢٩هـ) في لطائف المعارف ص ١٢٧ (وكان أبو بكر يبيع البز الثياب من الكتان أو القطن وكذلك عثمان وطلحة وعبد الرحمن بن عوف) (٤) تاريخ الطبري ج ٣ ص ٥٤ ويقول ابن سعد في الطبقات ج ٣ ص ١٨٤ (فقرضوا له كل يوم شطر شاة وما كسوه في الرأس والبطن). ويذكر اليعقوبي أنه يأخذ أنه في كل يوم من بيت المال ثلاثة دراهم أجره (تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ١١٥).

عليه من الوقار والهيبة، ذهبوا مذهبه ونزعوا ما كان عليهم»^(١).
مثل هذا النص يوضح زهده وتواضعه وهو خليفة المسلمين اذ أراد أن يكون قدوة
لهم، وكان كثيرا ما يحذرهم في خطبه من الميل إلى الدنيا والأخذ بأسباب الرفاهية
وينصحهم ألا يتخذوا ستور الحرير ونضائد الديباج فينعمون وتعتاد أجسامهم على
كل ما هو لين وتؤدي بهم إلى رخاوة الاجساد وطراوتها فيتألمون من «الاضطجاع على
الصوف»^(٢).

وعند وفاته أمر أن يرد ما عنده إلى بيت المال المسلمين، رافضاً أن يبقى شيئا منها
لديه، وأدهش عمر بن الخطاب تشدد الصديق علي نفسه والتزامه بالمنهج الدقيق،
خاصة وأنه كان ضمن ما رده إلى بيت المال عند موته قطعة من القطيفة لا تساوي
خمسة دراهم، فقال عمر «يرحم الله أبا بكر، لقد أتعب من بعده»^(٣).
وترك أبو بكر أيضا للمسلمين من قواعد السلوك أمثلة نادرة في معيشته الزاهدة
ما جعل معاوية يصفه بأن الدنيا لم ترد أبا بكر ولم يردها^(٤).
وله مواظب تلفت نظر الباحث من حيث صلتها بالزهاد الأوائل. لقد كان ينصحهم
بمثل قوله «ابكروا فإن لم تبكروا فتبا كوا»^(٥).

وهو نفسه اشتهر بأنه كثيرا ما يغلبه البكاء، وكان يسمى الأواه لرافته ورحمته^(٦)
أما عن فكرة المحاسبة التي وجدت طريقها فيما بعد عند الزهاد والصوفية، فإن
الصحابي الأول كان قد سبقهم إليها، فيتضح لنا تأنيبه لنفسه ومحاسبته لها مما يذكره
ابن حنبل عنه بقوله إنه شوهد مرة آخذاً بلسانه ويقول «هذا أوردني الموارد»^(٧).
وقد وضعه ابن الجوزي في نسق الزهاد الأوائل، ناقلاً عنه عبارات ترتبط ارتباطا

(١) - المسعودي - مروج الذهب ج ٢ ص ١٩٢.

(٢) تاريخ الطبري ط الحسينية ج ٣ ص ٥٣.

(٣) ابن حنبل - الزهد ص ١١٠ وتاريخ الطبري ج ٣ ص ٥٤ والطبقات لابن سعد ج ٣ ص ١٨٧.

(٤) ابن حنبل - الزهد ص ١١٣.

(٥) ن ١٠٨ م.

(٦) ابن حنبل - الزهد ص ١٠٩.

(٧) ابن سعد - الطبقات ج ٣ ص ١٧١.

وثيقا بالمعاني التي ردها الزهاد بعده عن المصير المحتوم الذي سيؤول اليه الناس جميعا: ملوكا وصعاليك، أغنياء وفقراء، ذوى البأس الشديد والضعفاء من الناس. فهم جميعا أصبحوا فى ظلمات القبور ومن هنا ينصح المسلمين بهذه الكلمات الموجزة المعبرة «الوحا الوحاء، النجاء النجاء»^(١)، وكان من فرط خوفه من الله يود لو كان خضرة تأكله الدواب^(٢).

وتكلم عن الخوف من الله، والرغبة فى مثوبته، شارحا الآية التى تصف زكريا عليه السلام وأهل بيته ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ آية ٩٠ الانبياء»، فأثنى الله تعالى عليهم لهذا السبب، وحديثه عن الرغبة فى ثواب الله والخوف منه والحض على عدم القنوط من رحمته عز وجل لا يدفعنا إلى القول بأنه تطرق إلى مقامى المحبة والخوف هو أمر لم يخطر لابی بكر على بال، ولكن الواضح أنه يقوم بدور المفسر للآيات «من ثقلت موازينه.. ومن خفت موازينه» إن هيمنة القرآن على الصحابة بخاصة والمسلمين بعامة، هذه الهيمنة ظاهرة تبدو واضحة بجلاء فى هذا العصر المبكر.

وقد آمنت حياته أيضا- كغيره من صحابة الرسول صلوات الله عليه- بالإيمان القوى بالله عز وجل، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ولهذا كان أكثرهم يردد المعانى نفسها، وربما بالألفاظ عينها. من ذلك أن أبا بكر لما مرض، سئل عن رغبته فى احضار الطبيب فأجاب «قد رأيتنى: إني فعال لما أريد»^(٣).

ويضع ابن تيمية أبا بكر فى عداد السالكين لطريق الوجدان فى الإسلام لتفرده بمقام الصديق «وأفضل الخلق بعد الانبياء الصديقون»^(٤).

مصدقا لقوله تعالى ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ، وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ ٤ : ٦٩. ثم يثبت خطأ أتباع مذهب وحدة الوجود فى تفضيلهم الولى على النبى، وادعاء حصول المعرفة عن طريق الإلهام

(١) ابن الجوزي - صفة جاد ص ٩٩.

(٢) ابن سعد - الطبقات ج ٣ ص ١٩٨.

(٣) ابن سعد - الطبقات ج ٣ ص ١٩٨ وسجد العبارة نفسها على لسان أبى الدر.

(٤) ابن تيمية - الصوفية والفقراء ص ٢٦.

إن المشاهدات والمخاطبات رائدهما الأول هو الرسول ﷺ لانفراده بالنبوة والرسالة، ثم يأتي بعده أول الأولياء وهو أبو بكر^(١) فالرسول ﷺ اختص وحده برؤيه الملائكة المنزلين بالوحي حيث شاهدا ما شاهده ليله المعراج، والولى أقل مرتبة من النبى دون جدال.

أما محاولة البعض من متفلسفة الصوفية الرفع من شأن أوليائهم بدعوى حصولهم على المعارف عن طريق الإلهام المجرد والمعانى التى تنزل على قلبهم فهو خطأ يودى إلى نتيجة أخرى غير صحيحة لانهم ينتقلون من هذه المقدمات التى ترتيب النتيجة التى يسوقونها إلزاما، وهو أن الولاية أعظم من النبوة لأن الإلهام يحصلون عليه دون واسطة أو حجاب، بينما خوطب موسى عليه السلام بحجاب الحرف والصوت^(٢).

إن ابن تيمية يصف هذه المكاشفات بأنها فى حقيقتها هواجس نفسية من ايحاء الشيطان وذلك لأنه يفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. فالولاية الحقيقية لصحابة الرسول صلوات الله عليه، وأفضل الأولياء هم الصديقون. ويقف فى مقدمتهم أبو بكر^(٣).

ويذكر الهجويرى أن الصوفية اتخذوا من أبى بكر إماما لهم^(٤).

٢- عمر بن الخطاب رضى الله عنه (٤٤هـ = ٦٤٤م):

إن الحديث عن أبى بكر وثيق الصلة بالشيخ الثانى، لأن فراسة أبى بكر تحققت عندما عهد بالأمر من بعده لعمر بن الخطاب^(٥).

ضرب المثل الأعلى فى العدل بعد صاحبية. وكانت حياته على الكفاف، فلم يستحل لنفسه من بيت مال المسلمين الا ما هو ضرورى، مستشهداً بالآية ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ آية ٦ النساء فقال «إنى أنزلت مال

(٢) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ٨٢.

(١) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٠٧.

(٤) Kashf Al Mahjub P.73

(٣) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ٨٢.

(٥) قيل إن أفرس الناس ثلاثة : أبو بكر فى عمر، وصاحبة موسى حين قالت (استأجره) وصاحبة يوسف (ابن سعد الطيقات ج٣ ص ٢٧٣).

الله منى بمنزلة مال اليتيم، فإن استغنيت عففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف»^(١). ومع هذا، فقد أخذ نفسه بالشدة بالرغم من اتساع رقعة بلاد الإسلام في عهده، وما تبعه من كثرة الغنائم، فأشفقت ابنته حفصه عليه وأشارت عليه بأن يوسع بعض الشيء على نفسه في المأكل والملبس «وقد شوهد وهو خليفة وعليه ازار فيه اثنتا عشرة رقعة»، ولكنه في الحقيقة يقتدي بسيد الزهاد «وإمام الكل وقدوة الخلق»^(٢) صلوات الله عليه. أخذ يذكر ابنته بما كان الرسول يلقاه من شدة العيش، وأسهب في تذكيرها حتى أبكاها^(٣)، وصارحها بأنه لو استطاع الاقتداء بالرسول وصاحبه أبي بكر في عيشهما الشديد لفعل، لأنه يأمل في أن «يلقى معهما عيشهما الرخي»^(٤). ويظهر لنا تقريره هنا لابنته أمرا هينا، لأن الواقعة تكررت مرة أخرى بواسطة الناصحين له بالطعام اللين والركب اللين والملبس اللين لأنه أحق الناس بها، ولكن عمر اشتطاط غضبا وضربه بجريدة على رأسه معنفا إياه بقوله «أما والله ما أراك أردت بها الله، وما أردت بها إلا مقاربتى»^(٥).

ولم يقتصر عمر بن الخطاب على نفسه، وإنما دعي إلى التقشف ورغب فيه، فكان يحذر المسلمين من ارتداء زى الأعاجم والتشبه بهم في النعيم فيصيح فيهم «عليكم بالمعدية»^(٦). ولما بلغه أن يزيد بن أبي سفيان يأكل عدة ألون من الطعام ولا يكتفي بلون واحد، استأذن منه مرة لمشاركته في عشاءه الذي بدأ بثريد اللحم، فلما أحضروا الشواء ومد يزيد يده ليتناوله استنكر عمر الاستزادة بهذا الصنف من الطعام وتساءل «يا يزيد بن أبي سفيان؛ طعام بعد طعام؟ والذي نفس عمر بيده لئن خالفتم عن سنتهم ليخالفن بكم عن طريقهم»^(٧) فقد رأى عمر أن الاقتصار على طعام واحد من السنة،

(٢) ابن الجوزي - صفة ج ١ ص ١٠٨.

(١) ابن سعد - الطبقات ج ٣ ص ٢٧٦.

(٤) الطبقات ج ٣ ص ٢٧٧-٢٧٨.

(٣) ابن الجوزي - صفة ج ١ ص ٦.

(٥) صفة ج ١ ص ١٠٨.

(٦) ابن حنبل - الزهد ص ١٢١ (المعدية من معد بن عدنان جد العرب - وهو يعني بذلك التخشن الذي كان عليه جدهم. وهنا نجد يخشى التأثير الاجنبي أيضا ويتمسك بالعادات العربية حتى في المأكل والمشرب وليس الأفكار

(٧) الشاطبي - الاعتصام ج ١ ص ٩٣

أو العقائد وحدها).

لكننا نستطيع أن نستنتج من نص آخر أن نظرتة تتعدى هذا الجانب، لأنه يري أنه من الضروري سد حاجة المسلمين جميعا. فليس ثمة مبرر لأحد أن يستأثر لنفسه بالكثير - حتى ولو كان الخليفة - بينما يموت البعض الآخر جوعا. ونلمح هذا الرأي عندما نراه يرفض ركوب الدابة التي قدمت له لأنه علم أنها تأكل الشعير فقال «يأكل هذا والمسلمون يموتون هزلا؟ لا أركبها حتى يحيى الناس»^(١).

وتتفق النصوص علي خشونة عمر وتواضعه وشدته في أمور الدين، إلا أن المسعودي (٣٤٦هـ = ٩٧٧م) ينفرد - فيما يظهر - بوصف الخليفة الثاني بأنه كان يلبس جبة الصوف المرقعة بالأديم. ومن المؤكد إن لبس الصوف في ذلك الوقت لا يعنى إلا التقشف والزهادة، ولا ينصرف إلى المعنى الخاص الذي يريده الصوفية.

ومن العجب أن عماله فيما ينقل لنا المسعودي اتبعوه في سائر أفعاله وشيمه وأخلاقه، لأنه كان هو نفسه «يحمل القربة على كتفيه»^(٢) وهو ما يدل على قوة شخصية مما كان له تأثيره في عماله، وربما معاصريه أيضا الذين كان يدعوهم إلى الخشونة ونبذ أسباب الرفاهية كما قدمنا.

ونرى الصدى عند أويس القرني الذي يصف عمر بأنه خليله وصفيه^(٣).

وإننا لنعثر على عديد من نماذج السلوك التي يتضح فيها عمر بن الخطاب الزاهد حقا. وقد جذبت شخصيته انتباه المشرق ساخاو فأطلق عليه اسم «صاحب العظمة ذو الثياب المرقعة»^(٤).

أما عمر التقى الورع الذي يتناول في أحاديثة الخشية وانحاسبة ورأيه في الدنيا والآخرة، وهي باختصار الموضوعات التي خاض فيها الزهاد في نظرياتهم عن الزهد - هذا الجانب في شخصية الخليفة الثاني نراها في كتاب «الزهد» لابن حنبل وهي جديرة حقا بالتأمل. فلم يكن الزهد عنده مجرد سلوك عملي فحسب، ولكنه

(١) ابن حنبل - الزهد ص ١٢٦.

(٢) المسعودي - مروج الذهب ج ٢ ص ١٩٩.

(٣) ابن حنبل - الزهد ص ٣٤٥.

(٤) ساخاو - طبقات ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٥.

بالإضافة إلى ذلك نظرة فاحصة يتأمل فيها أمور الدنيا والآخرة فيقول «نظرت في هذا الأمر فجعلت إذا أردت الدنيا أضرت بالآخرة، وإذا أردت الآخرة أضرت بالدنيا»^(١). ثم يختار بعد ذلك الاضرار بالفانية ويشبهها بمكان القمامة الذي وقف عنده فأطال - مما أدى إلى تأذى أصحابه الذين معه فقال لهم «هذه دنياكم التي تحرصون عليها»^(٢).

ويستشعر الخوف الشديد من ربه، فهو يخشى لو مات جدى بشاطئ الفرات ان يحاسبه الله به^(٣)، ويشتد هذا الخوف عليه حتى يتمنى أنه لم يولد، وأنه كان نسيا منسيا^(٤) إذ لما هرع إليه عثمان بن عفان حين طعن وهو واقع في التراب ليساعده على النهوض فأبى، وأخذ يردد «ويلي وويل أُمى إن لم يغفر لي»^(٥)، وكان دأبه الخوف فمنعه النوم لأنه لو نام بالنهار خيل إليه أنه سيضيع الرعية، وإن نام بالليل عن الصلاة أضاع نفسه^(٦) وكان يحب الصلاة في جوف الليل^(٧)، فلا عجب بعد هذا أن نلاحظ أصحابه في وجهه خطين أسودين من البكاء^(٨)، بل كان يقرأ أحياناً بعض آيات من الكتاب فتخنقه ويظل في البيت يعود أصحابه ظناً انه مريض^(٩).

ومن مواعظ عمر، الحديث عن محاسبة النفس في الدنيا قبل محاسبتها يوم العرض الأكبر حيث لا يخفى من الخلق خافية، مستنداً إلى الآية ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾ آية ١٨، الحاقة^(١٠).

كذلك فطن إلى المعاني الرقيقة التي تتعلق بالذكر والورع والتوبة، فإن ذكر الله عنده شفاء بينما ذكر الناس داء^(١١) ويقول «إن من قل ورعه مات قلبه»^(١٢)، كما ينصح بمجالسة التوايين لأنهم أرق أفئدة^(١٣)، ويرى أن الطمع فقر والاياس غنى^(١٤).

- | | |
|-----------------------------------|--|
| (١) ابن حنبل - الزهد ص ١٢٥ - ١٢٦. | (٢) ن م . ١٨٨ . (٣) ابن الجوزي - صفة ج ص ١٠٩ . |
| (٤) ن م . ١٠٩ . | (٥) ن م . ١٢٥ . (٦) ابن حنبل - الزهد ص ١٢٣ . |
| (٧) ابن الجوزي - صفة ج ص ١٠٩ . | (٨) ن م . ١٠٩ . والزهد ص ١٢١ . |
| (٩) ابن حنبل - الزهد ص ١١٩ . | (١٠) ن م . ١٢٠ . وصفة ج ص ١٠٩ . |
| (١١) ابن حنبل - الزهد ص ١١٢ . | (١٢) ابن الجوزي - صفة ج ص ١٠٩ . |
| (١٣) ابن حنبل - الزهد ص ١٢٠ . | (١٤) ن م . ١١٧ . |

وكان يدعو ربه عز وجل أن يمنحه الاخلاص في العبادة حتى تصبح خالصة له دون مشاركة أحد، وحتى يتعد عن كل مظاهر الرياء^(١) لأن التدين الحقيقي في راية ليس بالطنطنة من آخر الليل بل هو الورع^(٢).

و كما يفضل العزلة لأن فيها الراحة من خلان السوء^(٣).

إنها كلها تتضمن نفس الموضوعات التي خاضها الزهاد بل إنها تفوقها أصالة. فقد رأينا يتنبه إلى أدق المعاني مثل رقة القلب.

وينقل لنا ابن حنبل فيما يذكره عن هذا الصباحي الجليل، أنه نصح رجلا أم الناس للصلاة ثم جلس يقص عليهم بأن يكف عن القصص، مكتفيا بإمامة لصلاة لحوفه عليه من أن يرفع نفسه فيضعه الله، ونراه هنا يتعمق في النفس البشرية يكشف النقاب عن الزهو في حديثه إلى الراغب في القصص. كذلك في تعريفه للمدح بأنه الذبح، فكأن من يكيل المدح لغيره كمن يذبحه، لأنه يسمح بالغرور بأن يأسره، ويقضى عليه. أما عن إلهام عمر، فقد ثبت بالحديث «قد كان في الأمم قبلكم محدثون، فان يكن في أمتي أحد فعمر منهم»^(٤).

وجاء ابن تيمية فيما بعد، يتخذ من الهام عمر دليلا علي إمكان المعرفة القلبية للترجيح بين الأدلة، لأن هناك نورا يهدي القلب، ولكنه يشترط لصحة هذا الدليل أن يكون مسبقا بنص فيصبح دور الإلهام القلبي مرجحا لطلب الحق «إذا تكافأت عنده الأدلة السمعية الظاهرة»^(٥).

ولكن ابن تيمية يحتاط هنا، لأن المحدث يأخذ عن قلبه - وهو ليس معصوما يحتاج إلى عرضه علي ما جاء به النبي ﷺ. ولهذا كان الخليفة الثاني لا ينازع أصحابه بدعوى أنه محدث وملهم ومن ثم يفرض عليهم آراءه - ولكنه كان يناقشهم ويناقشونه، ويحتجون عليه بالكتاب والسنة^(٦).

وفي النهاية .. مات عمر بطعنه غادرة، ولكنه خرج من الدنيا «نقى الثوب بريئا من

(١) ابن حنبل - الزهد ص ١١٨.

(٢) ن. م. ١٢٥.

(٣) ن. م. ١١٩.

(٤) ن. م. ١٢٢.

(٥) النووي - شرح صحيح مسلم ج ٥ ص ١٥٠.

(٦) ابن تيمية - السلوك ص ٤٧٧.

الغيب»^(١).

٣- عثمان بن عفان رضى الله عنه (٣٥ هـ = ٦٥٥ م):

و كما ستشهد عمر بن الخطاب، و كانت الشهادة أيضا من نصيب الخليفة الثالث الذى يقتل منكبا على المصحف يتلو آيات الله، و تحققت نبوءة الرسول ﷺ يوم كان واقفا معه على الجبل فاهتر فركضه الرسول وهو يقول «اسكن . ليس عليك إلا نبى أو صديق أو شهيد»^(٢).

ولن نتناول الجانب السياسى الذى تضخمت به المصادر و جذبت اهتمام علماء الإسلام للتحليل و الدراسة مع الانقسام بين أهل السنة و الشيعة فى موقفهم منه و انفجار الأحداث الواحد تلو الآخر، و نكتفى بالقول بأن ما دار حوله من جدال حجب الكثير من مآثره، و صدق ذو النون المصرى حين رأى أن أحد الطرق التى دخل منها الفساد على المسلمين هو تصعيدهم لأسباب الخلافات و اتخاذها حجة لانفسهم، و دفنوا أكثر مناقب السابقين^(٣)، ذلك لان الانصراف إلى تسجيل الانشقاقات أدى إلى طمس معالم شخصية أحد الخلفاء الراشدين.

والذى نقصده هو الناحية المتصلة بموضوعنا، وهى زهد ذى النورين و مضمون الحياة الوجدانية عنده: فقد اشتهر بأنه كان من التجار الاثرياء، خصص جانبا كبيرا من ثروته لصالح المسلمين، فقام بتوسيع المسجد، جهز نصف جيش العسرة^(٤).

الخليفة الثالث من الصحابة العشرة المبشرين بالجنة و مع هذا فقد انكب على العبادات قانتا أثناء الليل خائفا من المصير فى اليوم الآخر، راجيا رحمة الله تعالى ورضاه. وهذا هو تفسير ابن عمر للآية ﴿أمن هو قانت أثناء الليل ساجدا و قائما يحذر الآخرة و يرجو رحمة ربه..﴾ سورة الزمر آية ٩، إذ قال ابن عمر إن المقصود بهذه الآية هو عثمان بن عفان رضى الله عنه و أرضاه^(٥).

(٢) ابن عبد البر - الاستيعاب ق ١ ص ١١٥.

(٤) ابن الجوزى - صفة ج ١ ص ١١٦.

(١) ابن تيمية - الفرقان ص ٧٠.

(٣) الشاطبى - الاعتصام ج ١ ص ١٠٨.

(٥) ن . م . ١٨٨.

منتقلا إلى نفس العظة التي وعظهم بها أبو بكر - فيما أشرنا إليه من قبل - وتتلخص في التنبية إلى المصير المحتوم علي الجميع من «أبناء الدنيا وإخوانها الذين أثاروها وعمروها وتمعوا بها طويلا»^(١)، ولكنها لفظتهم كما لفظت غيرهم.

ويتطرق بنا في خطبة أخرى إلى الحث علي تقوى الله - فان تقواه جنة - والانخراط في الجماعة بدل التحزب والفرقة، محذرا من الانشغال بالدنيا لأنها الفانية «فلا تبطنركم الفانية ولا تشغلنكم عن الباقية»^(٢).

ومن مظاهر زهده أنه كان يطعم المسلمين الطعام الشهى «ويدخل إلي بيته فيأكل الخل والزيت»^(٣)، وأنه كان يصوم النهار ويقوم الليل الا هجعة من أوله. ثم اتخذه الصوفية فيما بعد - كما يذكر الهجویری - مثلاً أعلي للتضحية بالروح والمال في سبيل الله^(٤).

وكان ينهل من مصدر الإسلام الأول - كتاب الله - كل ليلة لا يشغله عنه شاغل، وكأنه عندما يقرأ المصحف يزداد قربا من الله تعالى. لئن كانت العبارة التي أوردها ابن حنبل وهي «وما أحب أن يأتي علي يوم ولا ليلة إلا أنظر في كتاب الله»^(٥) تعني القراءة في المصحف والمداومة علي ذلك، إلا أن تعبيره يدعو إلى النظر بأعمق من مجرد هذا القصد المباشر. والظاهر إن ذا النورين يعبر عن إحساسه بأنه بقراءة المصحف يشعر بأنه يزداد اقترابا من الله، ويلتقي بمتعة يود الاستمرار في الاعتراف منها، فلا يحب أن تنقضي الأيام واليالي بدونها.

وظل يقرأ في الكتاب الي أن اختلطت دماؤه بكلماته، وأصبحت خاتمة حياته عنوانا علي التقاء النظر بالتطبيق، والقول مع العمل

(١) ن . م . والصفحة.

(٢) ن . م . ص ١٤٩.

(٣) ابن حنبل - الزهد ص ١٢٩.

(٤) ابن عبد البر - الاستيعاب ق ٣ ص ١١١٥

(٥) ن . م . ص ١٢٨.

٤- علي بن أبي طالب رضی الله عنه (٤٢ هـ = ٦٦٠ م):

وعندما قتل عثمان تحققت نبوءته وانشق المسلمون واختلفوا ثم أخذ يستفحل الانشقاق حتى انفجرت موقعة صفين بين علي ومعاوية . يذكر لنا ابن عبد البر أن المسلمين انقسموا ثلاثة أقسام «أهل دين يحيون عليا، وأهل دنيا يحيون معاوية، وخوارج». وأصبح لشخصية علي جاذبيتها الخاصة لدى الزهاد والصوفية فيما بعد، وتداخلت اصطلاحات أسماء الصوفية مع أسماء أئمة الشيعة، كالأوتاد والابدال وغيرها، ولا بأس أيضا عند الصوفية من قبولهم - بل تأييدهم - الحديث الذي يربط الصوفية وبينهم علي الذي ألبسه النبي ﷺ خرقة الصوفية.

وإذا كانت حجة الصوفية في وضع الإمام علي بعد الرسول صلوات الله عليه، على رأس قائمة الشيوخ الذين يحرصون علي الارتباط بهم وتسلسل لبس خرق التصوف منهم، فإن ما يدعو إلى الدهشة أنه مع ما تحفل بها المصادر عن أخبار بارزة لابن عم الرسول، وهي شجاعته النادرة في الحروب، واشتراكه في معظم المعارك العسكرية وخروجه ظافرا منتصرا منها. ينقل لنا صاحب (اللمع) ما نسب إلى الجنيد بقوله «لولا أنه اشتغل بالحروب لأفادنا من علمنا هذا معاني كثيرة، ذاك امرؤ أعطى علم اللدني»^(١)، وسناقش صفة العلم بعد قليل. فلم يكن اذن معتكفا متأملا، متسر بلا في خرق الصوفية - كما يحاول دعاة التصوف تصويره ولكنه في الحقيقة كان صاحب راية رسول الله ﷺ أثناء القتال^(٢)، ولم يكن يرد حتى يفتح الله عليه^(٣).

وظل معتزا بسيفه الذي كان كثيرا ما كشف به الكرب عن الرسول ولم يبعه إلا لحاجته الشديدة لثمنه لأنه لو كان عنده ثمن إزار ما باعه^(٤).

وسنحاول أن نوضح رأى السلف في كل هذا في المواضيع المختلفة من البحث. أما الآن فاننا سنتابع عرض الزهد عند الخليفة الرابع.

(٢) ابن سعد - الطبقات ج ٣ ص ٢٥.

(١) الطوسي - اللمع .. ص ١٧٩.

(٣) ن . م ص ٣٨، كتاب الزهد ص ١٣٣.

(٤) ابن الجوزي - صفة ج ١ ص ١٢٣ والزهد ص ١٢٢.

إننا إذا ما اعتمدنا على كتب التاريخ، قابلتنا أحاديثه الكثيرة المتشعبة في وصفه
للدنيا فالعيش فيها مذموم والرخاء فيها لا يدوم^(١)، وتدلنا تصرفاته علي الزهادة
والتقشف حتى كان يلبس الإزار المرفوع، فسئل عن السبب فأجاب «يقتدى بي
المؤمن ويخشع له القلب»^(٢).

ولكن هذه الصورة الواقعية، نراها تتضخم في المصادر المختلفة التي تمدنا بمعلومات
وفيرة عن دعواته المتلاحقة للمسلمين، ومواقفه في النصيح والوعظ، وهي تفوق من
حيث كثرتها ما تركه لنا أصحابه السابقون عليه.

وتعليل هذه الظاهرة قد يتضح إذا ما تأملنا موقفه الصعب الدقيق الذي ينفرد به
عنهم، لأن أهل الشام انشقوا عليه برئاسة معاوية وأعوانه أنفسهم خرجوا عليه
وحاربوه. كذلك اصطدم منذ بداية توليه الخلافة بمشكلة المطالبة بدم عثمان التي كانت
سبباً لموقعة الجمل.

ومن هذه المعارك المتلاحقة المحتدمة، انصهرت شخصية هذا الفارس العظيم،
واكسبته التجارب القاسية نظرة للحياة والناس، فضلا عن سياق صحبته وعلمه،
وكانت وسيلته هي التعبير عما يجيش في صدره وما يعتل في خواطره في مناسبات
شتى فأقضى الينا بهذه الخواطر المستفيضة التي تلقفها الشيعة من جانب، والصفوية من
جانب آخر وأدخلوها في إطار نظرياتهم.

وأحبه أهل السنة والجماعة - السلف والخلف - ودافعوا عنه. وجاءت أخبار زهده
ضمن كتابات شيوخهم أكثر اعتدالا، والحق أن موقفه من الزهد لا يتعدى الذي صاغه
فيه أسلافه وإن لون عباراته طابع الحزن والأسى، واتسمت نزعتة بالتعمق في دراسة
النفوس وخبائياها للسبب الذي قدمنا به حديثنا. فنظرية الخوف قد ظهرت قبله كما
عرفنا، وكانت تحوم حول الحزن ويبدو أنه ممن وضع البذور الأولى، فكثيرا ما شوهد
في محرابه «قابضا علي لحيته يتململ تملل السليم، ويكي بكاء الحزين»^(٣).

(١) ابن الجوزي - صفة ج ١ ص ١٢٥.

(٢) ابن الجوزي - صفة ج ١ ص ١٢٢.

(٣) ابن حنبل - الزهد ص ١٣١ وابن سعد - الطبقات ج ٣ ص ٢٨ و صفة ج ١ ص ١٢٣.

ولكن التشيع واضح فى التصوف المتأخر، ولهذا كان من الأفضل ليكون البحث أقرب إلى الحياء، وعدم الاقتصار على مصادر التصوف وحدها. فلو اقتصرنا على كتب الصوفية لأصبح أئمة المسلمين جميعاً صوفية. وإن نظرة فاحصة لكتاب أبى نعيم الاصفهاني تبرهن على ما نحاول اثباته، ذلك لأنه وضع الخلقاء الأربعة فى عداد الصوفية

ولكى تصبح دراستنا عن زهده أقرب أقرب إلى الحياء، فاننا سنستقصى أخباره من مصدرين: أحدهما شيعى معتدل وهو تاريخ اليعقوبى والثانى كتاب (الزهد) لابن حنبل.

إن الخليفة الرابع يصف الدنيا فى حالة ضيقه بشيعته حيث يسميهم «شرار خلق الله إلا من رحم الله». ويشكو من افتراقهم عنه، ويجد العزاء فى أن الدنيا هى كما وجدها «محنة الصالحين»، ويدعو الله أن يكون منهم - أى من الصالحين!!^(١).

ولكنه فى موضع آخر، يعود فيصف الدنيا بأنها «دار صدق لمن صدقها ودار عافية لمن فهم عنها ودار غنى لمن تزود فيها. مسجد أحبباء الله. ومهبط وحيه ومصلى ملائكته الخ...»^(٢)، ولا تعارض بين الاثنين لأنه فى تعريفه الأول يعبر عن ضيقه ومحتته باتباعه، فانعكس ذلك على نظرتة للدنيا. وهكذا تتشكل وفق ما يصادفه المرء فيها من صنوف المتاعب، وألوان السعادة، وكأنها كالوعاء الشفاف الذى يتخذ لون ما يحتوى من السائل. نستدل بسرورها على ذلك من باقى التعريف الثانى إذ يقول عنها «مثلت ببلالها البلاد، وشوقت بسرورها السرور، راحت بفجيعة، وأبكرت بعافية. ترغيباً وترهيباً وتحذيراً وتخويفاً»^(٣).

كذلك يرى أن الجمع بين حزبي الدنيا والآخرة محمل فيقول «المال والبنون حزب الدنيا والعمل الصالح حزب الآخرة، وقد يجمعها الله لأقوام»^(٤) فلم تقلقه إذن مظاهر الثراء وكثرة الأولاد بقدر ما يهتم بالبواعث والدوافع النفسية الخبيثة التى تكمن وراءها، فيقول «إن أخوف ما أخاف عليكم اثنين طول الأمل واتباع الهوى، فأما طول الأمل

(١) اليعقوبى - تاريخ اليعقوبى ج ٢ ص ١٨٠

(٢) اليعقوبى - تاريخ اليعقوبى ج ٢ ص ١٨٠

(٣) ن . م . والصفحة.

(٤) ن . م . ١٨٣

فينسى الآخرة، وأما اتباع الهوى فيصده عن الحق»^(١).

ولكنه لم ينصح بالانقطاع والعزلة وحياة الرهينة، وكيف يفعل وهو القدوة في ميدان الشجاعة والفروسية؟ وكان الرسول ﷺ «ليبعثه ويعطيه الراية فلا ينصرف حتي يفتح له»^(٢). كما ظل يحارب عن حقه في الخلافة حتي نهاية حياته.

ولم يخرج أيضا في حديثه عن العلم عن الإطار الإسلامي، أي لم يدع لنفسه العلم اللدني، ولكنه العلم الذي يقصد به معرفة أمور الدين وأحكامه والتفقه فيه فان «للعالم ثلاث علامات: العلم بالله وبما يحب الله وبما يكره الله»^(٣) فهو الإيمان أولا، ثم معرفة أحكام الحلال والحرام - أي ما يحب الله وما يكره.. وأكد الجانب التنفيذي للعلم إن صح التعبير - لأنه يقرن بين العلم والعمل، فينصح المسلمون بقوله «تعلموا العلم تعرفوا به، واعملوا به تكونوا من أهله»^(٤)، ثم أتت نظريات التصرف فجعلته من أصحاب العلم اللدني.

٥- أبو الدرداء رضي الله عنه:

كان أبو الدرداء من كبار الصحابة «ويختلفون هل شهد بدر أم لا»^(٥)، واتجه إلى الحث على طلب العلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنظر في ملكوت الله للعظة والعبرة. فالتفكر ساعة عنده خير من قيام ليلة، والعمل المفضل لديه هو التفكير والاعتبار فيقول «تفكر ساعة خير من قيام ليلة»^(٦). ولهذا وصفته زوجته بأن أفضل أعماله «التفكير والاعتبار»^(٧).

وأبو الدرداء أكثر ما يعنى بالتقوى الحقيقية عبادة الله بإخلاص دون تظاهر أو غرور، وتفضيل العمل للآخرة والزهد في الدنيا لزوالها وفنائها إذ يقول «اذكر الله عز وجل في السراء ويذكرك في الضراء، فاذا أشرفت على شيء من الدنيا فانظر إلى

(١) ن . م . ١٨٤ وكتاب الزهد لابن حنبل ص ١٣٠.

(٢) ابن حنبل - كتاب الزهد ص ١٣٣.

(٣) ابن حنبل - كتاب الزهد ص ١٣٠.

(٤) ابن سعد - الطبقات ج ٧ ص ٣٩٢.

(٥) تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ١٨٣.

(٦) ابن الجوزي صفة ص ٢٥٧.

(٧) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٥.

ماذا يصير»^(١).

وزاول التجارة والعبادة معا، فلما وجد أنهما لا يجتمعان اكتفى بالعبادة، وترك التجارة^(٢).

ولا ينبغي أن نفهم من هذا أنه مجرد تصوف اتخذه بوحى من رغبة عابرة، أو تفضيل موقف على آخر، فالحقيقة أن لموقفه هذا أصلا في الكتاب، فقد قراء آيتين أحدهما ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ - آية ٢٧٥ البقرة فإن أبا الدرداء مع تسليمه وتصديقه بالآية التي تحلل البيع الذي يعود عليه شخصيا بثلاثمائة دينار حللا طيبا، فقد فضل علي هذا المال، اشتراكه في صلاة الجماعة بالمسجد في الأوقات كلها، لينطبق عليه قول الله عز وجل ﴿رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله﴾، آية ٣٧ النور^(٣).

ومن النصوص التي أوردها ابن الجوزي ما يستشف منه أحوال المسلمين في عصر أبي الدرداء إذ يقول «والله ما أعرف فيهم شيئا من أمر محمد ﷺ إلا أنهم يصلون جميعا»^(٤).

وأعجبه ظاهرة إعلان الزهد، فأفصح عن رأيه المتضمن أن خشوع المنافقين أن يرى الجسد خائعا والقلب ليس بخاشع^(٥)، ونهر امرأة - رأى بين عينيها أثر السجود - وله سمته الظاهرة كمنقشة الشاه فقال لها «لولم يكن هذا بين عينيك لكان خيرا لك»^(٦).

ونحن نعلم أنه مات سنة ٣١ أو ٣٢ هـ (٦٥١ أو ٦٥٢ م) بدمشق حيث ولي القضاء هناك، أى أنه شاهد ثراء المسلمين ومظاهر الترف، والإقبال على الدنيا، فوقف في وجه هذا التيار الجديد الذى لم يألفه من قبل زمن النبي ﷺ، محذرا المسلمين من التكالب عليها، ووصفها بأنها دار كدر لا ينجو منها إلا أهل الحذر^(٧)، والتزم بتطبيق هذه النظرية على نفسه.

(١) ابن الجوزي صفة ص ٢٥٨. (٢) ابن سعد - الطبقات ج ٣ ص ٣٩٢ وابن حنبل - الزهد ص ١٣٧

(٣) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٧.

(٤) ابن الجوزي صفة ص ٧٥٩ وابن حنبل - الزهد ص ١٣٨. (٦) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٨.

(٥) ابن الجوزي صفة ص ٢٦١. (٧) ابن عبد البر . الاستيعاب ق ٣ ص ١٢٢٩.

وهذا يذكرنا بما نحاول اثباته، وهو الجمع عند الأوائل بين النظر والتطبيق، فليس المذهب مجرد مواظب تلقى، وكلمات تقال، ثم تنسى، وإنما هو موقف وسلوك في نفس الوقت. بل أصبح السلوك أحيانا في المقام الأول.

والأمثلة كثيرة علي ما نقول : منها أن زوجة أبي الدرداء شكت من نفاق الدقيق ، فكان جوابه لها «إن أمانا عقبه كؤود، الخفف فيها خير من المثقل»^(١).

ألسنا نجد هنا سلوكا علميا لرأية في وقوف المال الكثير - الذي لا يؤدي صاحبه حق الله فيه - حجر أمام صاحبه يوم الحساب؟

ولئن كان يدعو إلى الرفق في المعيشة، أى الاقتصاد فيها والابتعاد عن الإسراف، ويعتبر ذلك من التفقه - أى من الحكمة فإنه يدعو أيضا أصحاب الأموال إلى أن يؤديوا حق المال، فإن لم يستطيعوا، فإنه ينبغي عليهم الاكتفاء بالحد الذى يستطيعون معه أداء الشكر عنه، أى «لا تجمع مالا تستطيع شكره» لأن المال المؤدى عنه حق الزكاة يساعد صاحبه على النجاة يوم القيامة. أما صاحب المال الذى لم يطع الله، فإن ماله يقف حجر عثرة فى سبيله يؤمئذ.

وكان أبو الدرداء يبغض أكثر ما يبغض جامع المال يفرغ فاه، كأنه مجنون يجتذبه ما عند الناس، ويغفل ما عند الله، ويود لو واصل الليل بالنهار للاستكثار من ماله «وماذا ينفعه ماله وعمره يقصر؟»^(٢).

وهو يتذكر الموت دائما، يستمد منه موعظة بليغ، ويشعر بالخوف من يوم الحساب، وترتعد فرائصه لهوله، فينصح المسلمين بالعمل من أجله. إنه يهتز لهذا المصير الذى سيلقاه الجميع، ويرى الموت فوق رؤوس الأحياء: سأله رجل فى جنازة عن صاحبها فأجابه بقوله «هذا أنت .. هذا أنت»؛ مستشهدا بالآية «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» آية ٣٠ سورة الزمر^(٣).

كذلك يحب الفقر عن الغنى، لأنه يجعله متواضعا لربه، كما يحب المرض أيضا

(٢) ن. م. ١٤٣ م. وصفة ص ٢٦٢.

(١) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٧.

(٣) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٤.

لانه يكفر عن خطاياہ فيقول «أحب الفقر تواضعاً لربي وأحب الموت اشتياقاً إلى ربي، وأحب المرض تكفيراً لخطيئتي»^(١).

وقد أورد الكلاباذي (٣٨٠ = ٩٩٠م) هذه العبارة نفسها ضمن الأقوال التي ذكرها الصوفية في مقام السكر، واعتبر حالة قائلها أتم من صاحب السكر، لأن الثاني يقع على المكروه من حيث لا يدري غائباً عن وجود التكره، بينما المتأسى بمثل قول أبي الدرداء «يختار الآم على الملاذ، ثم يجد اللذة فيما يؤلمه لغلبة شهوة فاعله»^(٢).

بمثل هذه الإضافة التي يضعها الكلاباذي، نستطيع أن نستنتج إلى أي حد حاول دعاة التصوف تأويل عبارات السلف، فإن لم تكن النصوص متطابقة مع ما يريدون الترويج له من أفكار، فلا بأس من تقريبها- أو حتى تأويلها- حتى تخرج عن قصد صاحبها، لكي تتفق مع ما يهدفون إليه.

ان مثل فكرة السكر- أو مقام السكر عند متأخري الصوفية- لم تكن تخطر على بال لأبي الدرداء وهو يقول عبارته الآنفه الذكر. والأقرب إلى الصحة أن أبا الدرداء- وهو الصحابي الذي حدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم- سمع الحديث الذي يشير إلى ابتلاء المؤمن، ونصه «ألا تحبون أن تكونوا أصحاب بلاء وأصحاب كفارات؟ فوالذي نفس أبي القاسم بيده أن الله ليبتلي المؤمن بالبلاء، فما يبتليه الا لكرامته عليه، لأن الله قد أنزل عبده منزلة لم يبلغها بشيء من عمله دون أن ينزل به من البلاء فيبلغه تلك المنزلة»^(٣).

ولما مرض لم يشتك بسبب المرض، إنما كان يشكو ذنوبه، فلم يطلب دواء لدائه وإنما أجاب من سأله عما يشتهى، بأنه يشتهى الجنة ولم ير سبباً يدعو احضار طبيب لأن الله تعالى هو الذي أضجعه وهو القادر وحده على شفائه^(٤).

إن سيطرة الايمان على قلبه مكنت من عبوديته لله تعالى وحجبت عنه كل ماعداه.

(١) ابن سعد - الطبقات ج٧ ص ٣٩٢.

(٢) الكلاباذي - التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١١٧.

(٣) ابن عبد البر - الاستيعاب ق ٤ ص ١٧٢٧.

(٤) ابن حنبل - الزهد ١٣٤.

فهل كانت مثل هذه الأقوال، مقدمة لنظرية نقد العلية وإسقاط الأسباب التي طورها الغزالي فيما بعد؟

إن أبا الدرداء - كما سنرى بعد قليل - يربط بين الانتصار في الحروب، وبين الأعمال الصالحة. أما عن نفسه، فلم ير لها عملاً مشابهاً، فاستسلم في مرضه لله وحده، استسلام العبد المقر بذنوبه.

ومن الغريب أنه كان يحض علي إتياع الكتاب السنة وحدهما - واستبعد الاقتداء بالصحابة في ذلك الوقت المبكر، ويبدو أنه وجد أسباباً لذلك فيقول (لا تغترن بصحابة رسول الله ﷺ، فاننا عشنا بعده دهراً طويلاً والله أعلم بالذي أصبنا بعده)^(١).

وينحصر مذهبه الأخلاقي في الدعوة للأخوة بين المسلمين بالنصح لهم وموعظتهم والدعوة والعمو لانه «ما تجرع مؤمن جرعة قط أحب إلى الله عز وجل من غيظ كظمه فاعفوا يعزكم الله»^(٢). وينصح بالاكثار من ذكر الموت حتى يقلل الذاكر من آفتى النفس: الحسد والبغى^(٣) ويستعيذ من خشوع الرياء.

أما أشد الآفات خطراً، وهي الممانعة لصالح الناس فهي الشح، والهوى، وإعجاب كل ذي رأى برأية^(٤).

ثم يضع أنكاره كلها في مجال الأخلاق، معبرا عنها بكلمته الجامعة «البر لا يبلى، والإثم لا ينسى، والديان لا ينام، فكن ما شئت، كما تدين تدان»^(٥).

أما الاعتكاف الذي حض أبو الدرداء عليه، فهو لزوم البيت لأنه يكف الجوارح ويحصن المعتكف ضد فتن الأسواق لأن الأسواق تلهى وتلغى^(٦).

ولكن ينبغي أن نوضح أن تفضيله للعزلة لم يكن مظهراً سلبياً بقدر ما كان طريقاً يفضله حتى لا يشارك فيما يشارك فيه الغير من تصرفات قد تجلب له الخطايا. فقد كان قاضياً بدمشق، وعده تكليفاً خطيراً ومسئولية جسيمة تبعث على الخوف، فلما هنا

(٢) ن. م. ٢٦٠.

(٤) ن. م. ١٣٦.

(٦) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٥ وابن الجوزي - صفة ٢٦٣.

(١) ابن الجوزي - صفة ص ٢٦٠.

(٣) ابن حنبل - الزهد ص ١٤٣.

(٥) ن. م. ١٤٢.

أحدهم بالقضاء أجاب «لو علم الناس ما في القضاء لأخذوه بالدول رغبة عنه وكرهية له»^(١).

وهكذا، فإن كراهية الاختلاط لم تمنعه من القيام بمسئولياته كقاضى وأدائه لهذا الدور في خدمة المسلمين. فلم يكن إذا سلبيا منعزلا عن الحياة الاجتماعية، لا سيما إذا عرفنا أن القاضى كان خليفة الأمير إذا غلب^(٢).

وقد أفرغ أبو الدرداء رأيه في التوكل وتفضيلة للتقوى عن شؤون الحياة الدنيا في قالب شعري جامع يقول فيه:

يريد المرء منا
ويأبى الله إلا ما أراد
يقول المرء فائدتى ومالى
وتقوى الله أفضل ما استفاد^(٣).

ويذكر صاحب الطبقات الكبيرى أنه كان من عبدة الأصنام قبل إسلامه. ومثل هذا النص ينبغى أن يوجهنا إلى حقيقة هامة، وهي أن الديانات السابقة لم يكن لها تأثير على هؤلاء الصحابة، لأن البيئة الإسلامية المبكرة بمؤثراتها الدينية- وكان حامل لوائها النبى ﷺ- كان لها أثرها الوحيد والحاسم. ان شخصية الرسول كانت موضع جذب وإشعاع في محيط الصحابة بحيث طغت تعاليم الإسلام عما عداه في هذا الدور المبكر. وكان أبو الدرداء يهتم بأخبار الغزو وانتصار المسلمين تثبيتا لأمر الجهاد، وينصح المحاربين بطاعة الله لأن الطاعة عنده هي وحدها الكفيلة بالنصر في الغزو لأفراد الجيش «اعمل عملا صالحا قبل الغزو فإنما تقاتلون الناس بأعمالكم. ويرى العكس، أى أن الهزيمة سببها عصيان الله، لا فرق في ذلك بين أمة وأخرى. فقد بكى يوم فتح قبرص مما أثار أصحابه، فسألوه عن سبب بكائه فى يوم كان ينبغى عليه أن يشارك المسلمين أفراحهم.

وما أبلغ العبارة التى قالها شارحا السبب؛ قال «ما أهون الخلق علي الله اذا هم

(٦) ابن سعد - الطبقات ص ٣٩٢.

(٢) ابن عبد البر - الاستيعاب ق ٣ ص ١٢٣٠.

(٣) ن . م ق ٤ ص ١٦٤٨.

تركوه أمره. بينما هي أمة قاهرة، وظاهرة لهم الملك، تركوا أمر الله عز وجل، فصاروا الي ماترى!!^(١).

فقد رأى أن علة الهزيمة لأهل قبرص حينئذ هو العزوف عن طاعة الله. وبالمثل سنجد ابن تيمية فيما بعد الي التاريخ نظرة المفسر الناقد، ويعدد المواقع التي هزم فيها المسلمون بسبب عصياهم لأوامر الله ونواهيه.

وتجتمع في أبي الدرداء خصال عدة، كلها تبلغ المرتبة الأولى في العلم والعمل. فقد كان فارساً، عالماً، ومن علية الصحابة، ومن المحدثين عن النبي ﷺ.

هكذا يصفه ابن سعد. ويضيف إلي ذلك كله صفة لها أهميتها في الحياة الوجدانية، فيعده من أهل النية. وقد وفق صاحب الطبقات بإطلاق هذه الصفة عليه، لأنها تعنى الحياة العميقة الداخلية التي عبر لنا عنها بكلماته السابقة.

ونستطيع أيضاً أن نستدل من هذه الصفة عن السبب الذي من أجله ضمه ابن تيمية إلى الصحابة الذين طغى عليهم طابع المضمون الروحي.

٦- أبو ذر الغفاري رضي الله عنه (٣٢هـ = ٥٢م):

ترتبط شخصية أبي ذر الغفاري بفكرة الزهد التي جعلت اسمه بارزا في هذا المضمار، بسبب تلك الحادثة التي وقعت بينه وبين معاوية، رضي الله عنه ونعني بها وقوفه في وجهة معارضا مظاهر البذخ والترف واختلافهما في تفسير الآية ﴿والذين يكبزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله﴾ سورة التوبة آية ٣٤ اذ ذهب معاوية إلى أنها نزلت في أهل الكتاب، بينما قال أبو ذر «نزلت فينا وفيهم»^(٢).

وكان أبو ذر مشدوها للتغيرات التي أحدثتها معاوية بالشام، حينما لم تعجبه تصرفاته في أموال المسلمين، تذكر سؤال الرسول ﷺ له «يا أبا ذر، كيف أنت اذا كانت عليك أمراء يستأثرون بالفى؟»^(٣) و سنوضح اجابة أبي ذر بعد قليل.

وأصبحت حادثة معارضته لمعاوية وموقف الخليفة عثمان بعدها منه أحد المنحنيات

(١) ابن حنبل - الزهد ص ١٤٢.

(٢) ابن سعد - الطبقات ج٤ ص ٢٢٦.

(٣) ابن سعد - الطبقات ج٤ ص ٢٢٦.

التي وقف عندها الشيعة محاولين إبراز آثارها الدينية والسياسية، واتخذوا من أبي ذر
ركنا من أركان الشيعة الأوائل، وضخموا من واقعة انتقاله إلى الربذة، لمحاولة
تصويرها بما يشبه الاضطهاد والنفي.

إن الصحابي الزاهد الذي حرص على أن يلقي الرسول صلوات الله عليه على
نفس الحال التي فارقه عليها^(١)، ونظر إلى كل زيادة في الأموال على أنها فائض عن
الحاجة ينبغي توجيهه للصالح العام، وكان يطبق علي نفسه هذه القاعدة بدقة، فقد
عرض عليه بعض القوم يوما النفقة فاعتذر عن قبولها، قال «عندنا أعنز نحتلبها وأحمر
ننقل عليها ومحرر يخدمنا وفضل عباءة. إني أخاف الحساب»^(٢) وفي عبارة أخرى «أنا
أتخوف الفضل».

ورفض مرة أن يدخر الفائض من عطائه لأن «خليلى عهد إلى أن أى مال ذهب أو
فضه أو كى عليه فهو جمر علي صاحبه حتى يفرغه في سبيل الله»^(٣)، ولهذا فهو يرى
أن ذا الدرهمين أشد حسابا من ذى الدرهم^(٤).

وقد خشي معاوية رضى الله عنه من هذا المبادئ التي يعلنها أبو ذر على الملأ حتى
نادى مناديه بألا يجالسه أحد^(٥)، وبعث لعثمان رضى الله عنه للتصرف في أمره.
وقد قلنا في صدر هذا الكلام بأن هناك اختلافا في روايتي الشيعة وأهل السنة عن
واقعة ذهاب أبي ذر إلى الربذة، فقد صورتها المصادر الشيعية بصورة الإبعاد والنفي،
وأجمعت مصادر أهل السنة على أنه خرج معززا مكرما.

وفيما يلي مقارنة بين مصدرين، أحدهما شيعي والآخر سني:
يذكر اليعقوبي في تاريخه أن أبا ذر كان يجمع الناس حوله ويقف على باب دمشق
بعد صلاة الصبح فيقول «جاءت القطار تحمل النار، لعن الله الأمرين بالمعروف
والتاركين له، ولعن الله الناهين عن المنكر والآئين له»^(٦).

(١) ن. م. ٢٢٨.

(٢) ابن حنبل - الزهد ص ١٤٦ - ١٤٧ والطبقات لابن سعد ج ٤ ص ٢٣٥

(٤) ابن حنبل - الزهد ص ١٤٧.

(٣) ن. م. ٢٢٩ والزهد ص ١٤٦.

(٦) اليعقوبي - تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ١٤٨.

(٥) ابن سعد - الطبقات ج ٤ ص ٢٢٩.

ولما كتب معاوية الى عثمان رضى الله عنه أمره بأن يحمله على السفر إلى المدينة لمقابلته، وأثناء مناقشة أبي ذر لعثمان، تلمح الاتجاه الشيعى دون عناء، حيث يحتد عثمان رافضاً لإجابة رغبة أبي ذر فى الذهاب إلى مكة أو الكوفة أو البصرة. وعندما يتساءل أبو ذر «أتخرجنى من حرم رسول الله ﷺ؟» يجب عثمان «نعم . وأنفك راغم»^(١).

ونستبعد صحة هذه الرواية، لأن المناقشة تدور بلغة لم نألفها فى التخاطب بين الصحابة، لاسيما عندما نصطدم بتعبير «وأنفك راغم»، فهو لا يتفق مع طباع عثمان بن عفان الذى لم نسمع منه كلمة نائية واحدة، حتى مع الغوغاء الذين أرادوا قتله، وهو الذى وصفه الرسول بأنه أصدق صحابته حياء.

أما المصادر السنية، فقد أثبتت أنه وفد على عثمان بناء على استدعائه له وأنه طلب منه المكوث بالمدينة، فاجتار أبو ذر الربذة لأنها كانت مسقط رأسه، معتذرا عن الحياة بالمدينة، وأعلن «لا حاجة لى فى دنياكم»^(٢).

والنص الذى يدور حوله المعنى نفسه، أورده بن حنبل كآلاتى: [قال عثمان: يا أبا ذر، قم عندما تغدو عليك اللقاح وتروح، فقال: لا حاجة لى فيها، وقال إن الربذة كانت لى منزلا فإذن لى أن آتيتها فأذن له]^(٣).

وانتقل أبو ذر من أرض الشام إلى الربذة عن طواعية مستجيبا لأولى الأمر كما أوصاه النبي صلوات الله عليه، لأن الصحابي الزاهد كان قد أجاب عن السؤال الذى مر بنا فى بداية حديثنا عن الأمراء الذين يستأثرون بالفيء بقوله «إذا والذى بعثك بالحق أضرب بسيفي حتى ألحق بك»^(٤).

ولكن الرسول ﷺ أرشده إلى ما هو خير من ذلك، قال له «اصبر حتى تلقانى»^(٥).

(١) ن . م والصفحة (٢) ابن الجوزى - صفة جـ ١ ص ٢٤٣ وابن كثير - البداية والنهاية جـ ٧ ص ١٦٥ .

(٣) ابن حنبل - الزهد - ص ١٤٨ .

(٤) ابن سعد - الطبقات جـ ٤ ص ٢٢٦ .

(٥) ابن سعد - الطبقات جـ ٤ ص ٢٢٦ ، ٢٣٥ .

لقد صبر أبو ذر ولم يضرب بسيفه، واكتفى بأن يضرب المثل الأعلى في تطبيق—
المبادئ التي يعتنقها، فأعطى ثوبه الزيادة لمن هو أحوج منه^(١). وظل يتقشف في
معيشته حتى عاتبته زوجته للضييق الذي يأخذ نفسه وأسرته به، فأجابها «يا أم ذر، إن بين
أيدينا عقبة كؤود وإن المخف فيها أهون من المثلث^(٢)»، وهي العبارة التي يردد معناها
صاحبه وأخوة أبو الدرداء. ولما كان قوته على عهد الرسول ﷺ صاعا من تمر، اكتفى
بهذا المقدار متعهدا ألا يزيد عليه حتى يلقي ربه^(٣).

ووهب أبو ذر نفسه للدعوة إلى المحافظة على الحال التي تركه عليها الرسول،
ناصحا المسلمين باتباع الحياة التي ينبغي أن يحيوها، فهو الناصح الشفيق عليهم «يا أيها
الناس، إنى لكم ناصح، إنى عليكم شفيق. صلوا في ظلمة الليل لوحشة القبور،
وصوموا الدنيا لحر يوم النشر، وتصدقوا مخافة يوم عسير^(٤)».

وعندما أحس بدنو لأجل، لم تجد زوجته كفنا له، فاسبشر خيرا بقول الرسول
ﷺ ليموتن رجل منكم بفلاة من الارض تشهده عصابة من المؤمنين» وود لو كان هو
المقصود بالحديث.

وبكت امرأته لافتقادها الثوب الذي يسعه كفنا. وظلت على الطريق لعلها تعثر
عمن يكفن زوجها، ولما أبصرت ببعض المارة من بعيد، ألاحت بثوبها فأقدموا عليها.
وكفنه فتى معهم من الأنصار في ردائه الذي عليه وفي ثوبين من غزل أمه.
ومات أبو ذر، وكأنه أبى— بعد مماته أيضا— الا أن ينفرد بخصائص تتحقق له دون
غيره من الصحابة. فقد أوصى امرأته وغلماه أن يغسلانه ويضعانه على قارعة الطريق.
فعلا، تم له ما أراد.

وحين أقبل عبد الله بن مسعود في رهط من أهل العراق، وعرفوا أبا ذر، أعانوا
الغلام علي دفن صاحب رسول الله ﷺ وأجهش ابن مسعود بالبكاء مخاطبا إياه

(١) ابن سعد - الطبقات ج٤ ص ٢٢٦، ٢٣٥.

(٢) ابن حنبل - الزهد ١٤٨.

(٣) ابن عبد البر - الاستيعاب ق ١ ص ٢٥٦.

(٤) ابن حنبل - الزهد ص ١٤٨.

«أخى وخليلى . عاش وحده، ومات وحده، وبعث وحده، طوبى له»^(١).

سلمان الفارسى رضى الله عنه (٣١-٣٢هـ = ٦٥١-٦٥٢م):

تنازعه أهل السنة، كما تنازعه الشيعة بالحديث «سلمان منا أهل البيت»^(٢). الرواية السنية تتفق مع الشيعة من حيث بحثه الطويل قبل إسلامه عن العقيدة الصريحة ومحاولاته العديدة السابقة في سبيل الوصول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فارسياً من أهل أصبهان، واجتهد في صباه في المجوسية حتى ليحرص على النار موقدة لا يتركها تخبو.. ثم مر بكنيسة من كنائس النصارى ومال إلى المسيح ولم يفتر عن البحث عن الخيفية دين إبراهيم عليه السلام حتى عشر عليها واسد عليها بواسطة المبعوث بها محمد ﷺ، بعد أن تأكد من العلامات التي تنبىء به «يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة، وبين كتفيه خاتم النبوة»^(٣).

أعانه الرسول على فك الرق عنه، ويورد صاحب «الطبقات الكبرى» وقائع أسرته بناء على طلب النبي ﷺ الذي أعانه بمثل البيضة من ذهب، فأعتق بعد ما المال المستحق عليه، ثم شارك المسلمين في موقعة الخندق^(٤)، وآخى الرسول بينه وأبي الدرداء^(٥).

وقد حاول ما سينيون أن يضع سلمان في إطار الشخصية الغنوصية. وينبغي القول هنا أن مصادر أهل السنة لا تنكر أنه اطلع على الكتب السابقة على القرآن، فإن البر يذكر أنه «قرأ الكتب وصبر في ذلك على مشقات نالته، وذلك كله مذكور خبير إسلامه»^(٦)، وقد وصف سلمان بأنه صاحب الكتابين: الإنجيل والفرقان^(٧).

إلا أن سلمان الصحابي الكبير، كان في الظروف الدينية والاجتماعية والسياسية

(١) الاستيعاب ١ ص ٢٥٣.

(٢) كما ورد هذا الحديث أيضاً على لسان علي بن أبي طالب (الاستيعاب ق ٢ ص ٦٣٦)

(٣) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٧٣ حتى ص ٧٦ ط بولاق ١٢٩٥هـ.

(٤) ابن سعد - الطبقات ج ٧ ص ٣١٨.

(٥) ابن الجوزى - صفة ج ١ ص ٢١٦.

(٦) ن . م . ٦٣٦.

(٧) ابن عبد البر - الاستيعاب ق ٢ ص ٦٣٤.

التي لم يكن هناك فيه صوت إلا صوت النبي ﷺ، ولا كتاب الاكتاب المسلمين الأوحده، فإن القول بأنه تأثر بالديانات السابقة بحيث طغى هذا التأثير علي عقيدته الجديدة- يحتاج إلى دليل حاسم.

لقد كان موقف سلمان المؤيد للإسلام قاطعا بدخوله في عقيدة الإسلام أولاً، ثم اخلاصه للدعوة في مشورته التي كانت سبباً من أسباب الانتصار في غزوة الخندق. فهو الذي أشار بحفر الخندق اتباعاً للطرق التي ألفها قومه استخدم خبرته في نصرة الإسلام، وأفرغ جهده بعد ذلك فاشترك في المعارك جنباً مع المسلمين، ولم تفته إلا بدرأ أو أحداً^(١).

أما موضوع زهده- إلى جانب علمه- فقد أثبتته من واقع حياته كلها بما في ذلك الفترة التي قضاها أميراً للمدائن حيث قدر عطاؤه عنها بما بين أربعة وخمسة آلاف، فكان يتصدق به كله ويأكل من عمل يده^(٢).

وأثار دهشة المسلمين لأنه ظل يعمل بينما هو أمير المدائن، فلما راجعه بعضهم في ذلك، أجابهم بأنه يجب أن يأكل من عمل يديه.

وقد ظل بدون بيت يأوي إليه مدة طويلة كان خلالها يستظل بالشجر، ولما ألح عليه أحدهم بأن يبنى له بيتاً، استفسر عن شكله فأجابه الرجل «أبنية إن قمت أصاب رأسك، وإن اضطجعت فيه أصاب رجلك» فلما رأى سلمان منزلاً بهذه المواصفات وافقه على بنائه.

كانت له عباءة واحدة يفرشها ويلبسها أيضاً.

وكان الرسول ﷺ قد آخى بينه وبين أبي الدرداء لتشابههما في العلم والزهد^(٣). ولكن يبدو أنه كان يفوق أخاه. فقد علم مرة أن أبا الدرداء يصوم الدهر ويقوم الليل، فأبدى اعتراضه على هذا السلوك، وذهب بنفسه إليه مبيناً له الساعات التي ينبغي أن يقومها ليلاً، وأرغمه على الإفطار في يوم صيامه. ناصحاً له «إن لنفسك عليك حقاً ولربك عليك حق وان لضيفك عليك حقاً وان

(٢) الاستيعاب ق ٢ ص ٦٣٥ ج ٢ ص ٢١٧

(١) ابن سعد - الطبقات ج ٧ ص ٣١٨.

(٣) المكي - قوت القلوب ج ٤ ص ١٤٧.

لأهلك عليك حقاً، فاعط لكل ذى حق حقه»^(١).

ثم اتضح أن منهج سلمان في العبادة أكثر صواباً حين ذهب إلى الرسول يحتكمان فأقر سلمان على ما فعله.

إن هذا الصحابي الزاهد سلك الطريق الإسلامى، وسار على السنة - سنة النبي صلى الله عليه وسلم. إنه لم يترهب بدعوى التأثير بالمسيحية، بل - حدث العكس، عارض أبا الدرداء فى إهماله لزوجته لدوامه القيام والصيام. ولا شك أن الدافع كان تأثير الدين الجديد - الإسلام - وإن لم يعد هناك أثر لما نوبته أو مسيحية القديمتين فى نفسه.

كان للإسلام إذن التأثير الحاسم والنهائى فى شخصيته، فلم يمنعه العلم الأول أن يتبع العلم الآخر، وهو تعاليم القرآن وسنة الرسول صلوات الله عليه.

ولهذا كان على بن أبى طالب يصفه بـ «صاحب العلم الأول والآخر تعبيراً عن إحاطته بهما معاً».

وتوفى سلمان فى خلافة عثمان بالمداين^(٢)، فلم يشهد المنازعات التى دبت بين المسلمين منذ مقتل الخليفة الثالث.

هذه هى حياة الزهد التى اتضحت معالمها عند الصحابة، والتى ساروا فيها على طريق النبوة. ويرى ابن تيمية أن العلم المشروع والنسك المشروع مأخوذ عنهم، «كذلك من بنى الإرادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية والأعمال البدنية، على الإيمان والسنة طريق النبوة. وهذا طريق أئمة الهدى»^(٣).

ويذهب أيضاً إلى أن علم النبوة - من الإيمان والقرآن - وما يتبعه من الفقه والحديث وأعمال القلوب قد خرج من الأمصار: المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام^(٤) وسائر الأمصار تبع.

لذلك فالتنا سنلقى نظرة على هذه الأمصار تباعاً بادئين بالمدينة^(٥).

(١) الاستيعاب - ق ٢٣٧ ٢ وصفة ج ١ ص ٢١٦ والشاطبي - الاعتصام ج ٢ ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) ابن سعد - الطبقات ج ٧ ص ٣١٩. (٣) ابن تيمية - السلوك ص ٣٦٣. (٤) ن. م. ٣٦١.

(٥) مع مراعاة الاختصار ونحيل القارىء الكريم الذى يود الاستزادة إلى كتابنا (الزهاد الأوائل) طبعة دار الدعوة بالاسكندرية

أولاً: المدينة

ظلت المدينة كما نعلم مقراً للخلفاء الراشدين الثلاثة الأول، وعاصمة للمسلمين، ثم تغيرت الأحوال والظروف السياسية لها بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه. وكانت المدينة بعيدة عن التحولات السياسية البعيدة الأثر، وبالتالي نأت بشيوخها عن الخوض في الخلافات الناشئة بين المسلمين، وكان عبد الله بن عمر، أصدق مثال عن تفضيل الحياة العلمية الهادئة، بغية الدراسة والبحث بعيداً عن صحب المعارك وصليل السيوف.

وارتفعت المكانة الدينية للمدينة بصفة خاصة، لأنها كانت مقراً لمعظم الصحابة فاجتذبت إليها كل متعطر للمعرفة فحسب - كما يذهب إلى ذلك المستشرق ساخاو^(١) - ولكنها أيضاً اتسمت إلى جانب بعدها عن الفتن كما قلنا، بخلوها من ظهور الأفكار والاتجاهات الغريبة، أو ما اصطاح عليه بالبدع، بشكل صريح لأن معتققي هذه البدع أخفروها خشية الدم والقهر «بخلاف التشيع والارجاء بالكوفة والاعتزال وبدع النساك بالبصرة، والنصب بالشام، فانه كان ظاهراً»^(٢). كذلك ابتعد الزهد الغالي والتصوف المشبوه عن المدينة بسبب كونها موطن الصحابة.

وللمدينة حياتها الزاهدة التي تتمثل في الأئمة، منهم الصحابي عبد الله عمر والتابعي سعيد بن المسيب إلى جانب علي بن الحسين.

ولكن كان تناول الباحثين لموضوع الزهد بالمدينة يقتصر على الأولين فليس معناه أن نغمض الثالث حقه، فمن المعروف أنه أضفى على المدينة طابع الحزن، وهو القائل «من ضحك ضحكة مج مجحة من العلم»^(٣)، وهو الذي كان يطوف حاملاً تجرابة على ظهره يوزع الصدقات في الظلمات لأن «صدقه الليل تطفيء غضب الرب عز

(١) ساخاو - تطور الرواية التاريخية عند العرب ومنزلة ابن سعد من ذلك. بحث بمقدمة الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٣ قسم ١ ص ٤ طبعة (كتاب التحرير).

(٢) ابن تيمية - مذهب أهل المدينة ص ٢٣.

(٣) ابن حنبل - الزهد ١٦٦.

وجل»^(١)، إلا أننا نتقيد بموضوع بحثنا، إذ أن طريق حياه الزهد عند علي بن الحسين يتصل بشكل أوسع بالتصوف عند الشيعة، وكان حزنهم بعد مقتل الحسين له لونه الخاص المستند من هذه الحادثة الأليمة حتى قيل «أرق من دمعة شيعته»-

عبد الله بن عمر رضى الله عنهما

اشتهرت المدينة بعبد الله بن عمر كأحد عابدها وزهادها المرموقين بين جيله من رجال الصحابة، والحق أن مكانته لم تكن مستمدة من صيت ابيه العظيم عمر بن الخطاب، ولكن من مقومات شخصيته التي تفرد بها بين غيره من الصحابة المقيمين بالمدينة، فإذا «رآه إنسان ظن أن به شيئا من إتباعه آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(٢). أى أنه حمل معه هذه الحياة التي تذكر المسلمين بنبيهم صلوات الله عليه، لاسيما وانه حافظ علي ملامح تلك الحياة الأولى التي افتقدها المسلمون بعد وفاة الرسول.

كانت السيدة عائشة تصفه بقولها «ما رأيت أحدا أشبه بأصحاب رسول الله الذين دفنوا في النمار من عبد الله بن عمر»^(٣).

عاصر عبد الله بن عمر فترة زمنية فيها الصراع السياسي بين المسلمين، سواء بين على ومعاوية، أو بين الخوارج وبين السلطات الحاكمة ولم يشترك فيها. كذلك لم يشترك مع عبد الله بن الزبير في ثورته ضد بنى أمية، كما لم يؤيد الحجاج في عتوه وجبروته.

ومن المناسب أن نعرض لسبب إعراضه عن الاشتراك في هذه الحروب والثورات على اختلاف أسبابها وتعدد المشتركين فيها.

يذكر ابن سعد أن عثمان بن عفان عرض عليه القضاء فأبى. وهذه واقعة نلمح فيها عزوف ابن عمر عن المشاركة في الحياة العامة، وكان له سبب يستند إليه في هذا، إذ لما ألح عليه عثمان لقبول القضاء مذكرا اياه بأن أباه كان يقضى، قال عبد الله «ان أبى

(٢) ابن حنبل- الزهد ص ١٩١.

(١) ن. م.

(٣) ن. م. ١٩٤- النمار- جمع نمره، وهي الشملة. تريد فقراء المهاجرين الذين ماتوا فدفنوا في نمارهم وشملهم.

كان يقضى، فإذا أشكل عليه شيء سأل النبي صلى الله عليه وسلم، وإذا أشكل علي النبي سأل جبريل وإني لا أجد من أسأل»^(١).

إنه إذن فضل اتخاذ هذا الموقف منذ بداية حياته ولما بدأت الانشقاقات تظهر بين المسلمين، وأفصح عن مسلكه الذي ظل ملتزما به فقال «لا أقاتل في الفتنة، وأصلي وراء من غلب»^(٢).

ويبدو أنه في أواخر أيامه أعاد النظر في المسألة، ولئن لم يندم لأنه كف يده إلا أنه يصرح بأن المقاتل على الحق أفضل^(٣). فإذا تساءلنا: هل يقصد بالقتال علي الحق عليا وأتباعه؟

إن لدينا من النصوص ما يرجح هذا الاستنتاج، لأنه لما سمع معاوية يتساءل عن أحق بالخلافة منه، أجاب بن عمر «فأردت أن أقول أحق منك من ضربك وأباك عليه، ثم ذكرت ما في الجنان فخشيت أن يكون في ذلك فساد»^(٤).

ولكنه، مع هذا، لم ينخرط في سلك علي بن أبي طالب لأنه نظر مليا في الأمر، ثم تبين له أن المتحاربين في الحقيقة هم «فتيان قريش يتقاتلون علي هذا السلطان، وعلي هذه الدنيا»^(٥).

وفي مجال المعارضة السياسية، جاهر برأية ولم يبائع ليزيد ابن معاوية، ورد الأموال التي بعث بها إليه معاوية لهذا الغرض، لأنه فهم أنها تهدف إلى استمالة قال «أرى ذلك أراد، أن ديني عندي اذن لرخيص»^(٦) ثم لما علم بيعة معاوية لابنه يزيد. علق علي ذلك بقوله «ان كان خيرا رضينا وان كان بلاء صبرنا»^(٧).

ومن هذه العبارة الموجزة، تنبثق نظرية أهل السنة والجماعة في الإمامة على اختلاف العصور، بل إنه إذا تتبعنا الفكرة لوجدناها تلقى صدى عند الحسن البصري، فقد ذهب إلى نفس الرأي وأصبح بذلك خصما لدودا للحرورية.

(٢) ن. م. ١٤٩.

(٤) ن. م. ١٨٢.

(١) ابن سعد - الطبقات ج ٤ ص ١٤٦.

(٣) ابن سعد - الطبقات ج ٤ ص ١٦٤.

(٥) ن. م. والصفحة.

ومع هذا، فإننا نعثر له على عبارة غريبة قالها في مرضه الذي مات فيه، إذ أعلن «مأجدني آسى على شىء من أمر الدنيا الا انى لم اقاتل الفئة الباغية»^(١). والفئة الباغية تعنى عنده بلا شك أتباع بنى أمية الذين حاربوا علياً رضى الله عنه.

إن موقفه إذن في البداية كان بسبب صعوبة تكوين رأى قاطع حسبما رأى، فضلاً عن خشية نتائج الفتن. ثم عندما ظهرت المشاكل واتضحت جوانبها عاد عن رؤية الاول- وهو موقف نستطيع أن ندحض به نظرية ظهور حركة الزهد من الحروب لأن الصحابي الزاهد لم يكن زهده ناجماً عن ابتعاده عن المعترك السياسي، بل إننا نراه ينشط لمعارضة الحجاج، تنفيذاً للمبدأ العام الذي يعتنقه المسلمون - وهو الأمر المعروف والنهى عن المنكر - الذي نلاحظ تطبيقه بواسطة زهاد السلف عامة.

ووقف ابن عمر بالمرصاد للحجاج بسبب ما اشتهر به من تأخير الصلاة. ، حدث مرة أن الحجاج كان يخطب في موعد الصلاة، فقام عبد الله صائحاً فيه «أيها الرجل الصلاة قاعدا!» ثم كرر الصيحة بهذا النداء ثلاث مرات. وفي الرابعة استحث المصلين علي القيام لصلاة فقاموا، مما اضطر الحجاج لقطع خطبته وإقامة الصلاة. وعندما انتهى، استدعاه مستفسراً عن سبب ما حدث فقال ابن عمر «إنما نجئ للصلاة، فإذا حضرت الصلاة فصل بالصلاة لوقتها، ثم بقبق بعد ذلك ما شئت من بقبة»^(٢).

وتكررت مصادماته مع الحجاج، عندما اتهم الحجاج ابن الزبير بتحريف كتاب الله، فقام ابن عمر يقول «كذبت؛ كذبت؛ كذبت؛ ما يستطيع ذلك ولا أنت معه»^(٣).

وصمم علي معانده أمير بنى أمية حتى نهاية حياته، لم يكلمه عندما طلب منه أن يفصح عن سبب في إصابته، وظل صامتاً، فخرج الحجاج من زيارته غاضباً وهو يقول «ان هذا يزعم أنه يريد أن نأخذ بالعهد الأول»^(٤).

ولم تكن عزلة ابن عمر بسبب الزهد، لأننا كما رأينا يتفاعل مع الحياة الاجتماعية والسياسية، فيما عدا الاشتراك في القتال كما كان يصلي مع ابن الزبير والخوارج

(١) ن. م. ١٨٥ و ١٨٧.

(٢) ابن سعد - الطبقات ج ٤ ص ١٥٩.

(٣) ن. م. ١٨٤.

(٤) ن. م. ١٨٦.

والخشبية- وهي إحدى فِرق الشيعة من الزيدية- لا يفرق بين أحد منهم، لأنه يرى أن من نادى ببناء الصلاة أجابته. أما من قال «حى على قتل أخيك المسلم وأخذ ماله قلت: لا»^(١) وتصبح العزلة هنا، إما تصرف استثنائي لا يستند الى أساس نظري، واما كنوع من تهيئة الظروف للتأمل والفكر بعد الانسلاخ من مشاغل الحياة اليومية فيقول «خذوا بحظكم من العزلة»^(٢).

وكان ابن عمر يسمع الآيات القرآنية فيخبر لها خاشعاً باكياً، و إذا ما قرأها أيضا انفعل بمعانيها. قرأ مرة ﴿ويل للمطففين﴾ حتى بلغ ﴿يوم يقوم الناس لرب العالمين﴾ فبكى حتى خر وامتنع عن قراءة ما بعده^(٣).

ولاحظ مولى ابن عمر أنه ما من مرة يقرأ فيها الآيات الأخيرة من سورة البقرة لاسيما ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه﴾ الا بكى، ثم يعلق على معناها بقوله «ان هذا لإحصاء شديد»^(٤).

ولكنه انتقد مظاهر الغلو في البكاء، فاذا ما مر برجل من أهل العراق خر ساقطاً بعد سماعه للقرآن، تعجب من حالته اذ قال «إنا لنخشى الله وما نسقط!!»^(٥).

ومن العجب أن نظرتة الى المال لم تتسم بالخرج، فلم يخش الإكثار من المال «ما أبالي لو أن لي مثل أحد ذهباً، أعرف عدده، وأؤدى زكاته»^(٦).

وربما تتصل هذه النظرية بالموقف السابق الذي لاحظ فيه المغالاة والتظاهر في الخشبية والحزن، فمن المحتمل أنه رأى البعض يحرم علي نفسه كسب المال الكثير، فوقف في الطرف المقابل لكي يوضح نظرة الاسلام الصحيحة إلى المال الذي يؤدي عنه حق الزكاة.

وقد يكون هذا مجرد رأى لم يتحقق لأنه هو نفسه كان «يمكث الشهر لا يذوق فيه مزعة لحم»^(٧).

(٢) ن. م. ١٦٦.

(٤) ن. م. ١٩٢م.

(٧) ن. م. ١٩٢م.

(١) ن. م. ١٦٩ - ١٧٠.

(٣) ابن حنبل - كتاب الزهد ص ١٩٢.

(٦) ن. م. ١٩٥.

(٥) ن. م. ١٩٣.

ثانياً مدرسة مكة

مجاهدين جبير (٣٠٠هـ = ٧٣١م)

يضعه ابن سعد في مصاف الطبقة الثانية ممن روى عن عمر وغيره من أهل مكة، كان أحد أئمة التابعين والمفسرين وأعلم أهل زمانه بالتفسير، لأنه من اخصاء أصحاب ابن عباس^(١)، وقد عرض القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة^(٢). وقد نقل لنا ابن كثير تفسيراته القرآنية عن النظريات التي حام حولها الزهاد، واستندوا عليها في آرائهم ومذاهبهم. ففسر النعيم في الدنيا، والنعيم الظاهرة والباطنة، والتوبة والخشوع، والرغبة، وتحدث عن معنى النفس المطمئنة. ونلمح في سلوكها الحزن والهم، فوصف بأنه مثل «الخريدج أضل حماره فهو مهتم»^(٣).

فسر قوله تعالى «يا مريم اقنتي لربك» قال: «اطلبي الركون»^(٤) أما معنى النعيم في الآية «ثم لتسألن يومئذ عن النعيم» فهو كل لذة في الدنيا^(٥). وفي الآية الاخرى «وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة» التي نصت على فكرتي الظاهر والباطن التي يتمسك بها أهل التصوف، ويؤلونها تأويلاً يخرجها عن معناها، فان مجاهداً أوضح معنى النعم الظاهرة بأنها: الإسلام والقرآن والرسول صلى الله عليه وسلم، والرزق. والمقصود بالنعمة الباطنة: فهي ما ستر من العيوب والذنوب^(٦). والذي يفسر لنا اهتمام الزهاد الاوائل بنقل تفسيراته، وهو عنايته بالأفكار المتصلة بالمضمون الوجداني بالكتاب الكريم. فالفضيل بن عياض نقل عنه - ليس مباشرة ولكن عن طريق منصور في الحلقة الوسطى من سلسله الاسناد - ان «القنوت» في قوله تعالى ﴿وقوموا لله قانتين﴾ يعني الركود والخشوع وغيض البصر وخفض الجناح من رغبة الله^(٧).

أما نظرية المراقبة لله، فقد نقلها عنه سفيان بن عيينه (١٩٨هـ = ٨١٣م) في قوله

-
- (١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ١٠٣. (٢) ابن سعد - الطبقات ج ٥ ص ٤٦٦. (٣) ن. م. ٤٦٧ وابن كثير ج ٩ ص ٢٢٨. (٤) ابن كثير البداية. ج ٩ ص ٢٢٤. (٥) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٢٤. (٦) ن. م. ٢٢٥. (٧) ن. م. ٢٢٧.

تعالى ﴿ لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة ﴾.

قال : الإبل : هو الله عز وجل.

وفي تفسيره للخرف في الآية ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾ قال مجاهد:
ان الخائف «هو الذى يذكر الله عند الهم بالمعاصي»^(١).

وله حديث طويل عن تأثير القلب بالمعاصي، والصلة بينة وبينها، فالقلب عنده بمنزلة الكف، فإنه يرى أن رجلا إذا أذنب قبض قلبه كما يقبض الكف، وهو ما تعنيه الآية في قوله ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾.

وفي قول آخر له، إن الذنوب تحيط بالقلوب كما تقام الحائط فتزداد ارتفاعا. وعندما تقترن القلوب بالمحبة يقول «إن العبد إذا أقبل على الله بقلبه، أقبل الله بقلوب المؤمنين اليه»^(٢).

وتجذبه الآية التي تتحدث عن النفس المطمئنة، فهي عنده النفس التي أيقنت أن الله ربها، وخضعت لأمره، وعملت على طاعته^(٣).

ويبدو أن حال المسلمين قد تغير في عصره مما أدهشة فأخذ يصيح في المسلمين بمكة «ذهب العلماء فما بقي الا المتعلمون، وما المجتهد فيكم إلا كالألعاب فيمن كان قبلكم»^(٤).

ومن العجب أننا نقرأ له ما يشبه التفسير الرمزي الذي لا يتقيد فيه بشرح النص، وإنما يعبر عنه بمعنى جديد. ففي قوله تعالى ﴿وثيابك فطهر﴾ يذهب مجاهد الي تفسيره بمعنى «عملك فأصلح». وليس الفضل الذى تشير اليه الآية ﴿واسألوا الله من فضله﴾ الفضل فى الدنيا والآخرة معا ولكنه يقتصر فقط على الثانية فإنه «ليس من عرض الدنيا»^(٥).

وهو يغذى مبدأ العبادة بالآيات القرآنية، مؤكدا ضرورة عبادة الله مهما كانت العوائق، أو الشواغل بأمر الدنيا. ويضرب لذلك مثلا بثلاثة:

(٣) ن . م . والصفحة .

(١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٢٧ . (٢) ن . م . ص ٢٢٨ .

(٥) ن . م . والصفحة .

(٤) ن . م . والصفحة .

الغني والعبد والمريض والمملوك.
فاذا ما اعتذر بكثرة أمواله التي شغلته عن العبادة، ذكره الله تعالى بسليمان عليه السلام، الذي كان أكثر مالا، ولكنه لم يتشغل عن عبادة ربه.
أما العبد الذي يحاول أن يترك العبادة بسبب أربابة الذين ملكوه وشغلوه عن العبادة، فلا يلبث أن تدحض حجته عندما يذكر بيوسف عليه السلام، الذي كان أشد منه رقا وعبودية.

ويؤتى بالمريض، فيسأل عن سبب انصرافه عن العبادة، فيبرره بالمرض فيضرب الله المثل بأيوب عليه السلام الذي كان أشد ضرراً وبلاء ومرضا وكان يعبد ربه.
وهكذا يؤكد مجاهد حقيقة العبادة التي لم يخلق الإنسان إلا لها^(١).
وكانت نهاية حياته وكأنها تؤكد اقتران النظر بالعمل، فقد مات مجاهد وهو ساجد!!^(٢).

أما رأيه في الفقهاء، فانه يكاد يتشابه مع رأى الحسن البصرى فبينما يرى الثاني أن الفقيه الحق هو الزاهد، يأتي التعريف للفقيه على لسان مجاهد بقوله «الفقيه من يخاف الله وان قل علمه، والجاهل من عصى الله وإن كثر علمه»^(٣). وها هو يتجه - مثلما فعل الحسن - إلى التعبير بالمضمون الداخلى دون مراعاة لما اصطلاح عليه فى الظاهر، كما يبدو تعريفه أحد أسباب النقد للفقهاء فى عصره. ويلفت معاصريه إلى عمل القلب .

وكان أثناء حياته يصطحب ابن عمر لإعجابه به حيث يرى أنه شابه أباه فى الفضل، فيقول «صحب ابن عمر وأنا أريد أخدمه فكان يخدمنى»^(٤).

(١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٢٧.

(٢) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٤٦٧.

(٣) ابن كثير البداية والنهاية ج ٢ ص ٢٢٨.

(٤) ن . م . ٢٢٦.

ثالثاً: مدرسة الكوفة

إذا ما قيل أن أهل البصرة مجتهدون في العبادات والأحوال، فإن المعروف أيضاً أن جيرانهم أهل الكوفة اتسموا بالاجتهاد في مسائل القضاء والإمارة^(١).

لهذا يقال «فقه كوفي وعبادة بصرية» لكي يعبر عن الصبغة لكل من المدينتين^(٢). ولكننا لا ندهش إذا ما تأملنا حكم ماسينيون الذي يشيد بالاتجاه الكوفي، سواء في الفقه أو الكتابة أو الأدب، لأن هذا دأبه - وربما هناك كثيرون من المتصدين لدراسات الاستشراق غيره - يبحثون في الاتجاهات التي تبعد قليلاً أو كثيراً عن الإسلام الصحيح: إسلام السلف.

أما مبعث دهشتنا الحق، فليست إشادة ماسينيون بالنزعات بالكوفة لأنه يصرح بأنه يعتمد عليها في تأسيس أحكامه التي يشيد بها بالاتجاهات الكوفية، مع أنه يقر بأن «المذهب الكوفي يبحث عن أوضاع الشواذ»^(٣).

وربما مبعث الإشادة بالكوفة، والحماس الزائد الذي لم يستطيع ماسينيون إخفاءه عند حديثه عن هذه المدينة، موطن البهاليل والصفوية. إنه كما يقول، قد يرجع إلى محاولته البرهنة على أصالة شطحات الحلاج إنه يلح علي محاولة إضفاء طابع الأصالة وإيجاد «تلك المادة الموجدة للتصور والابتكار» وصبغ المدينة بها حيث ظهر بها الحلاج «الذي فاق جميع النساك والزهاد الأسبقين»^(٤). وسنثبت خطأ هذا الحكم الذي لا يخلو من الهوى. وقد طغى على العالم المستشرق هذا الاتجاه فاعتبر المذهب الكوفي منفرداً بالابداع في التصور في كافة الأدوار الثقافية العربية^(٥) ومن الناحية السياسية، يصف الكوفة بأنها كانت شرعية إلى أقصى درجاتها^(٦) متجاهلاً الحقيقة التاريخية، وهي أن الكوفة كانت مصدر الإرجاء والتشييع حيث انتشر منها إلى غيرها^(٧).

(٢) ن. م. ٩٠.

(٤) ن. م. ١٤٠.

(٦) ن. م. ١٤٠.

(١) ابن تيمية - رسالة الصوفية والفقراء ص ٢١-٢٢.

(٣) ماسينيون - خطط الكوفة ص ١٣.

(٥) ٢٠٨ ن. م. ١٣.

(٧) ابن تيمية - مذهب أهل المدينة ص ٢١.

وكان ابن تيمية أكثر استقصاء في بحثه عن الظروف الثقافية والسياسية للكوفة، إذ فرق بين الكوفيين قبل مقتل عثمان وبعده.

وفي مجال مقارنته بين أهل المدينة والكوفة، يسجل الوقائع التاريخية، وتتلخص في أن أهل الكوفة- قبيل الفتنة- كانوا يقرون لأهل المدينة بالأفضلية «فلما قتل عثمان، وتفرقت الأمة وصاروا شيعا ظهر من أهل الكوفة من يساوى بعلماء الكوفة علماء أهل المدينة»^(١).

كذلك يذهب إلى أن أغلب الأحاديث المكذوبة ظهرت بالكوفة، وكان مصدرها الشيعة بوجه خاص^(٢). غير أن ذلك لا ينفي وجود الثقات الذين لا ريب في صدقهم أمثال أصحاب عبد الله بن مسعود^(٣)، ومنهم: سعيد بن جبير (٩٤هـ = ١٢م):

قلنا لن نقتصر في بحثنا على الزهاد التقليديين الذين حفلت بهم المصادر، وذلك لأن من الأئمة من غلبت عليهم شهرتهم في مجالات الحديث. ولكنهم في الواقع ينضمون إلى الفريق الذي سلك طريق الحياة الوجدانية، أما بالحياة التي اختاروها لأنفسهم، أو لأقوالهم التي استخرج نظرياتهم منها. ومن هؤلاء الأئمة: سعيد بن جبير قتله الحجاج لخروجه ضد حكام بني أمية مع ابن الأشعث.

كان تلميذاً لابن عباس، وسرعان ما بلغ مرتبة شيخه. وبعد ما عمى الشيخ، أتاه أهل الكوفة يسألونه، فأجابهم إلى تلميذه سعيد بن جبير، وتعجب كيف يسألونه وفيهم سعيد^(٤).

ولما قتل الحسين في موقعة كربلاء، وجد السلوى في قراءة القرآن يداوم عليه ولا يتركه إلا بسبب المرض أو السفر، وكان من أوائل القصاص في الكوفة، يقضى كل يوم مرتين بعد الصلاة الفجر وبعد العصر^(٥) «ويقال إنه كان يقرأ القرآن في الصلاة بين المغرب والعشاء ختمه تامة»^(٦).

(١) ن. م. ٣٠. (٢) ن. م. ٣١. (٣) ن. م. ٣٢. (٤) ابن سعد - الطبقات ج ٦ ص ٢٥٧.

(٥) ن. م. ٢٥٩. (٦) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٩٨.

وكان ابن جبير يختلف في الرأي مع الحسن البصرى، لأن إمام البصرة كان يرى التقية في الإسلام، بينما كان سعيد يرى أنه لا تقية في الإسلام (١).

وخرج في ثورة ابن الأشعث ضد الحجاج كما قدمنا، فلما نهزم أصحاب ابن الأشعث هرب سعيد من الكوفة، وذهب الى مكة.

ولم يكن الدافع سياسياً بقدر ما هو ديني لأنه كان يحض الناس على قتال بنى أمية بسبب «جورهم في الحكم، وخروجهم من الدين، وتجرهم علي عباد الله، وإماتتهم الصلاة، واستذلالهم المسلمين» (٢).

ولما أتت النتيجة على غير ما ينبغي، فضل الحياة في مكة بجوار الكعبة، وكان يفتي الناس راضياً بقضاء الله. وأخذ يتكلم عن الصبر، والشكر، والذكر، والخشية وكأنه يفضل أن يعيش حياة الزهاد بعد أن أدى دوره تنفيذاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد حرص على رفع القهر عن المسلمين «أبى الله أن يكون إلا ما أراد» (٣).

ولما سأله عن أيهما أفضل الشكر أم الصبر؟ أجاب «الصبر والعافية أحب إلي» (٤). ونقرأ له كلمات جامعة سبق بها الزهاد بعده فيما تكلموا فيه. فقد تضمن رؤية أن الخشية النافعة هي التي تحول بين الصبر وبين المعصية وتحمله على «طاعة الله، وأعبء الناس عند الرجل المقترف للذنوب، فاذا ما تذكر ذنبه احتقر عمله الصالح، وينفرد في تعريفه للذكر إذ يقول «الذكر طاعة الله. فمن أطاع الله فقد ذكره، ومن لم يطعة فليس بذاكر له وانكثر منه التسبيح وتلاوة القرآن» (٥).

وقد ضمه الإمام أحمد ضمن الزاهدين في كتابه «الزهد» وأورد له آراء عميقة المعنى في أعمال القلوب.

ولئن كان الحسن البصرى لم يرض بحركة الخروج مع ابن الأشعث إلا أننا نحس صدى الأسف العميق في نفس إمام البصرة لأن ابن جبير لم يستطيع الاختفاء بمكة (٦).

ولما سمع الحسن بمقتل سعيد بن جبير، أفرغ طاقته الوجدانية كلها في دعاء

(٢) ن. م. ص ٢٦٥.

(١) ابن سعد - الطبقات ج ٦ ص ٢٦٣.

(٤) ابن سعد - الطبقات ج ٦ ص ٢٦٢.

(٣) ن. م. ص ٢٣.

(٦) ابن سعد - الطبقات ج ٦ ص ٢٦٦.

(٥) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٩٨.

مخلص، قال «اللهم إقاصم الجبابرة اقصم الحجاج»^(١) واستجاب الله له سريعا فقصم الحجاج بعدها.

ولكن بعد أن قتل سعيد «وما على ظهر الأرض رجل لا يحتاج الى سعيد»^(٢)، وهذه شهادة الحسن البصري .

سفيان الثوري (١٦١هـ=٧٧٧م):

انه أحد زهاد الكوفة الأعلام الذي ساد الناس بالورع والعلم، ووضع في مصاف ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه. وكان يلقب بأمرير المؤمنين في الحديث^(٣). كما وصفه ابن سعد بأنه كان «ثقه، مأمونا ثبتا، كثير الحديث، حجة»^(٤). وقد ضرب المثل في الحفظ فيقول عن نفسه «إني لأمر بالحائك يتغنى فأسد أذننى مخافة أن أحفظ ما يقول»^(٥).

لهذا، يصبح مشار اهتمام الباحث أن ينقب عن دواعى شهرته كزاهد مع أنه من حفاظ الحديث الكبار الذي دعا المسلمين الى رعاية الحديث، والحرص عليه وحضهم على حفظه، لا للتعلم والحفظ فحسب، ولكن للعمل به، وتنفيذه ثم نشره بين الآخرين. وهذا يفسر لنا التكوين العقلي لزهاد السلف، فانهم أهل حديث أولا، ثم أصحاب سلوك ثانيا. بمعنى أنهم وضعوا القواعد السليمة للعلم وجعلوا من أنفسهم القدوة للغير.

ولا توضح المصادر لنا سبب اختفائه بمكة، اذ يكتفي صاحب «الطبقات الكبرى» بأن يسرد لنا حرص أمير مكة على مصارحة الثوري، ويخيره بين الاختفاء وبين اجابة دعوة الخليفة، ففضل الثوري التواري، فلم يعد يظهر الا لأهله ومن لا يخافه^(٦).

إلا أن سعدا أورد قصة يفهم منها سبب اختفائه، إذ نصحه أحد أصدقائه بالألا يتنحى عن السلطان لأنه من فعل أهل البدع، وأقنعه بالكتابة الى المهدي، ولما جاءه الرد، عزم

(٢) ابن سعد - الطبقات ج ٦ ص ٢٦٦ .

(٤) ابن سعد - الطبقات ج ٦ ص ٣٧١ .

(٦) ابن سعد - الطبقات ج ٦ ص ٣٧٢ .

(١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٩٨ .

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ١٣٤ .

(٥) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ١٣٤ .

الذهاب الى بغداد إلا أنه حم ومرض مرض الموت.

ولعل فى العبارة التى أتت على لسانه ما يفسر عزوفه عن ملاقاته الخلفاء فهو ينصح العلماء- ويسمىهم الحكماء- فىقول لهم «ترك لكم الملوك الحكمة، فاتركوا لهم الدنيا»^(١).

أما رؤية فى الزهد، فان مما يثير الدهشة كما أسلفنا أن سفيان الثورى كان محدثا ممتازا، حتى وصفه الامام أحمد بن حنبل بالإمام، واعترف له العلم، ثم أضاف الى ذلك، إنه ساد الناس بالورع، مستنتجا ذلك من العبارة التى كان يرددها الثورى دائما فى دعائه «اللهم، سلم سلم»^(٢) فهو يستنجد بالله فى دعائه لكي يتقى الشبهات، ويتورع عن المحرمات.

ولكن، كيف ارتقى الثورى هذا المقام فى الزهد؟ وكيف نوفق بين نظريته فى الزهد وسلوكه فى الحياة حيث اختار التجارة يتكسب منها حتى لا يحتاج إلى أحد من الناس؟ وهو يقول «لإن أترك عشرة آلاف دينار يحاسبنى الله عليها أحب إلى من أحتاج الناس»^(٣).

كان اذن رؤية فى الزهد يختلف عن اتجاه البعض الذى اتخذ مظهر التقشف فى الملبس والمأكل. وهذا يقابلنا فى تعريفه للزهد اذ يرى أن الزهد فى الدنيا قصر الأمل «ليس بأكل الغليظ ولا لبس الغليظ»^(٤)، كان متأثر فى تعريفه للزهد برأى الامام الزهرى (١٢٤هـ = ٧٤١م) الذى كان يعرف الزهاد بأنه «من لم يمنع الحلال شكره، ولم يغلب الحرام صبره»^(٥).

كذلك تطرق زاهدنا الى الحديث عن الخوف والرجاء والنية والتقوى لقد حلق مع

(١) ابن قتيبة - عيون الاخبار ج ٢ ص ٣.

(٢) ابن سعد - الطبقات ج ٦ ص ٣٧١.

وقال الإمام أحمد فى حديثه عن الثورى (لا يتقدمه فى قلبى أحد)

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ١٣٤.

(٤) ابن قتيبة - عيون الاخبار ج ٢ ص ٣٥٦ وابن كثير - البداية والنهاية ج ٨ ص ١٠.

(٥) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٣٤٨.

النظريات زهاد السلف، واتسمت آراؤة فى هذا المجال بالتفرد والأصالة، فهو فى تعريفه للزهد يتجه كما بينا آنفا اتجاها نظريا بحثا، إذ فصله عن الجانب السلوكى من جهة، كما نقد من خلاله- على الأرجح - الذين تثبتوا من الزهد بمظاهره فحسب، فأكلوا الغليظ، ولبسوا الغليظ، ولم يتطرقوا إلى الأساس النظرى الذى يراه ممثلا للزهد الحقيقى أى قصر الأمل، وهو عمل القلب .

ويقول أستاذنا الدكتور النشار «وأعطى للزهد- كمذهب فى الحياة صيغته المشروعة فى الحياة الإسلامية»^(١).

أما عن صلاته بشيخان الراعى وأبى هاشم الكوفى- أو الصوفى- ورابعة العدوية ، فإنها من قبيل سعى الثورى لمعرفة الاتجاهات المختلفة للزهد.

وربما كانت رواية نبد رابعة العدوية (١٨٠هـ=٧٦٩م) له هى أدلها على تنافر الاتجاهين: زهده الإيجابى الذى يسعى نحو العلم والكسب والانتقال فى سبيل المعرفة. والزهد السلبي الذى يعد نموذجا تعبر عنه رابعة بعاطفة الانوثة ورقتها فى نظرية الحب الالهى^(٢).

لقد دافع عنها شيخنا المدرسة السلفية الكبيران: ابن تيمية والذهبي، اذ يرى الاول أن ما نسب اليها من وصفها للبيت يانه الصنم المعبود فى الأرض من قبيل الأكاذيب التاريخية. إنها فجرت عاطفتها فى مثل قولها:

ولقد جعلتك فى الفواد محدثى وأبحت جسمى من أراد جلوسى

وإذا كان يفهم من هذا القول وصفها بالحلول والإباحة، فان الذهبى يرفض الأخذ بهذا المعنى فيقول مدافعا عنها «وهذا غلو وجهل، ولعل نسبها الى ذلك مباحى ليجتج بها علي كفره»^(٣).

وقد مر بنا اشتغالة بالتجارة وتفضيله الكسب على الحاجة للناس فهو إذن يعطينا

(١) د. النشار - نشأة الفكر ج- ٣ ص ٣٤٠. (٢) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٣١٠.

ويروى الدكتور عبد الرحمن بدوى عدم الاعتداد بكتاب ابن تيمية لهذا النص لان تكذيبه تم على أساس عقلى دون الاستناد الى أسانيد تاريخية. (شطحات الصوفية ص ١٨ مكتبة النهضة سنة ١٩٤٦م).

(٣) الذهبى - سير أعلام النبلاء ورقة ٢٠٩ مجلد ٦ قسم ٢

رابعاً: مدرسة البصرة

يؤيد ابن تيمية الرأى القائل بأن منشأ التصوف كان بالبصرة «وأنه كان فيها من يسلك طريق العبادة والزهد»^(١). وفي وصف الطبائع الغالبة على الأمصار المختلفة، يرى شيخنا ان الزيادة في العبارة والأحوال خرجت من البصرة لما امتاز به عبادها من شدة الخوف^(٢). كذلك خرج من البصرة القدر والاعتزال والنسك الفاسد^(٣).

ولا يسعنا ونحن في سبيل تبيان الخطوط العريضة للملامح الزهد في المدرسة البصرية، إلا عرض وجهة النظر المخالفة، ونعنى بها الخاصة بالمستشرقين مثل ماسينيون صاحب الدراسات المتعددة في التصوف، اننا نراه يتحامل بشدة على البصرة، لا سيما على شيخنا الحسن، لا لسبب إلا لأنها في نظره - كانت موطن أهل الجماعة^(٤). ويشتد غضبه على البصريين لانهم كانوا من الناحية السياسية ينكرون الخلاف بين الصحابة. وهنا التبس الأمر على ماسينيون، وربما فهم موقف الإمساك عما شجر بين الصحابة على أنه انكسار الخلاف بينهم، فإنه بحكم كون البصريين من أهل السنة والجماعة، فقد فضلوا ترك القتال في الفتنة «والإمساك عما شجر بين الصحابة»^(٥).

أما في مجال تفضيل البصرة على الكوفة، فان ماسينيون لم يستطيع تقديم أدلة مقنعة، اللهم إلا القول بأن سكان جنوب جزيرة العرب من أهل المدن والقرى الذين عرفوا التمدين هم سبب التحضر العربى في الكوفة «تبعاً لصفة عقلية تختلف عن البصرة التي كانت تلك العناصر فيها قليلة متراخية»^(٦).

وقد تصدى أستاذنا الدكتور النشار لهذا الرأى الذى عده تعميماً قاسياً، ويرى «أن هناك عوامل عامة قد تقرب بين مختلف المدارس في مختلف المدن»^(٧).

(١) ابن تيمية - رسالة الصوفية والفقراء ص ٢٥.

(٢) ن. م. ٢٠٠.

(٣) ابن تيمية - مذهب أهل المدينة ص ٢١.

(٤) ماسينيون - خطط الكوفة ص ١٤.

(٥) ابن تيمية - مذهب أهل المدينة ص ٩٣.

(٦) ماسينيون - خطط الكوفة ص ١٣.

وهذا الرأى إليه أيضاً الدكتور كامل الشيبى الذى يبدو تأثيره الشديد، بل لانتجبه انه أخذ مادته منه لكى تتفق مع النتائج المشابهة التى استخلصها.

(٧) د. النشار - نشأة الفكر ج ٣ ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

الحسن البصرى (١١٠هـ = ٧٢٨م):

تضخمت المصادر بذكر أخبار الحسن البصرى وأقواله، وتعددت الفرق التى تسند إليه مذاهبها ونظرياتها. ان شهرة الإمام الكبير التى تجتذب الباحثين ناجمة أيضا عن الاساطير التى حيكت حوله بواسطة الصوفية فى القرن الرابع الهجرى، لا سيما الطوسى فى كتابه «اللمع»، والمكى صاحب «قوت القلوب..» بينما الحقيقة أن الحسن لم ينفرد وحده فى عصره - أى فى أواخر القرن الأول وأوائل الثانى - فان شخصيات أخرى شاركته فى التأثير فى المجتمعات الإسلامية حينذاك. كان الحسن إمام البصرة، بينما سعيد بن المسيب إمام المدينة، والشعبى إمام الكوفيين^(١).

- إن نظرة مقارنة للشيوخ الثلاثة تكشف عن تعدد مجالات ثقافتهم واتجاهاتهم، فالحسن كان فقيها وعالما، وابن المسيب كان فقيها، والشعبى اشتهر بصفته محدثا. هذه الصفات البارزة لكل منهم.

وسبقهم بقليل عمر بن عبد العزيز، إلى جانب العشرات الآخرين من المحدثين، وكلهم يدخلون فى عداد الزهاد، مع اختلاف اتجاهاتهم أحيانا.

وإذا قلنا إن الحسن البصرى أشهر شخصية فى الزهد تمثل روح القرن الأول كما يذكر نيكلسون^(٢)، فإن هذا صحيح من ناحية، ويعوزه الدقة من ناحية أخرى، أما صحته، فلا شك أن إمامنا احتل مكانته الممتازة فى قلوب أهل السنة والجماعة. ولكن من ناحية أخرى ترجع شهرته عن معاصريه الى العواطف الجماعية التى التفت حوله، واتخذت منه لسانا لها فى الامور السياسية^(٣) وبالمثل، أدى الصوفية نفس الدور ووضعوه فى سلسلة شيوخهم - بل فى قائمة هؤلاء الشيوخ - الذين لبسوا الخرقة عن يد الإمام علي - وأنطقوه بما لم يقله من حديث عن أحوال الصوفية ومقاماتهم. وقد كفانا

(١) دكتور احسان عباس - الحسن البصرى ص ٧

(٢) نيكلسون - التصوف الإسلامى ص ٤٦ الدكتور عفيفى .

(٣) د . احسان عباس - الحسن البصرى ص ٤٢ .

الدكتور إحسان عباس مؤونه اثبات ذلك لأنه سبقنا بكتابه الفريد عن هذا الإمام. ويرى باحثنا ضمن ما أورده من آراء كثيرة انفراد بها، ان ابن سعد في «الطبقات الكبرى» ربما انتصر للتيار المضاد للصوفية حينما أظهر الحسن البصري في صورة المعارض لأصحاب الأَكسية.

ولكن الواقع أن النصوص التي تضمنها كتاب الطبقات ليست وحدها التي تتخذها دليلاً على كراهية إمام البصرة لليس الصوف ونقده بالتالي لأصحاب الأَكسية. فان ابن حنبل أيضاً أورد نصاً آخر أكثر تصريحاً يقول فيه الحسن لفرقد السبخي «يا ابن أم فرقد، وكررها مرتين أو ثلاثة، إن التقوي ليس في هذا الكساء، انما التقوى ما قر في القلب وصدقه العمل والفعل»^(١).

أما النص الثالث، فإننا نجد عند ابن كثير في «البداية والنهاية» ذلك أن معاصره العلاء بن زياد البصري (٧٨هـ=٦٩٧م) المعروف بكثرة الخوف والورع، وظل يبكي حتى عمى. ويفسر ابن كثير بكاءه بالرؤيا التي رآها له رجل بالشام، فلما أخبره بهذه الرؤيا تركه لا يهدأ ليلاً أو نهاراً، وصام عن الطعام، وداوم على الصلاة، وكاد يفقد حياته من كثرة البكاء، مما جعل أخاه يلجأ إلى الحسن لينصحه بالعدول عن هذا المسلك.

وقد استجاب الحسن، ولم يزل بالعلاء بن زياد حتى انتهى من صيامه وخفف مما كان فيه^(٢)، وسنعود بعد قليل لنوضح توسط الحسن في مذهبه - فيما عدا حزنه الشديد- ومع ذلك فإننا نستنتج من هذا التصرف لشيخ البصرة، نقده لمظاهر الغلو، اذ يتفق مع قوله «دين الله وضع فوق التقصير ودون الغلو»^(٣).

وهذا الموقف مرتبط بنقده لكافة مظاهر الغلو الأخرى التي لاحظها، مثلما نقلوا اليه إن رجلاً من أهله تنسك لأجل عدم استطاعته القيام بشكر الفضالودج الذي يأكله،

(١) ابن حنبل - الزهد ص ٢٦٧

(٢) ابن كثير - البداية ج- ٩ ص ٢٦.

(٣) الاعتصام - الشاطبي ج ٢ ص ٣٢.

فوصفه الحسن بأنه «إنسان أحمق»، واستطرد قائلا «ولا يقوم بشكر الماء الباردا»^(١). كذلك لم يرض عن انخراط أحد الحاضرين بحلقته في البكاء الشديد إثر موعظته، فالتفت إليه موجهًا الحديث «أما والله ليسألتك الله عز وجل يوم القيامة مما أردت بهذا؟»^(٢).

ولكن، ما الحل في غلبة البكاء الذي لا يمكن مدافعتة؟

إن الحسن يرى رد الرجل لعبرته فإذا خشى ان تسبقه، ينبغي أن يقوم^(٣).

إنه كره اذن التظاهر بكافه ألوانه، بما في ذلك لبس الصوف، وانتقد بشدة الغلو في الدين، لم يأبه بمظاهر الاكسية، اعلان خبايا النفوس على الملأ لاتخاذها وسيلة لاجتذاب العامة- فيما يظهر وكان سلوكه الشخصي يتسم بالاعتدال في طابعة العام، إذ كان يتغذى الخبز واللحم، وسماه «طعام الأحرار». وكان الحسن يشتري كل يوم لحما بنصف درهم، وقد أبدى أحد أصحابه الإعجاب بريح مرقه الحسن بقوله «وما شيمت قط أطيب ريحا من مرقه الحسن»^(٤). قال لفرقد عندما امتنع عن أكل الخبيص لنفس السبب «ويحك، وتؤدي شكر الماء الباردا؟»^(٥).

فهو يرى أن نعم الله أكثر من أن تشكر، إلا ما أعان عليه^(٦).

وفي أحد المرات، دعا ضيفا لمشاركته الطعام، فاعتذر بأنه أكل كفايته حتى

(١) ابن حنبل - الزهد ص ٢٦٤.

والنص كما ورد بالطبقات الكبرى ج-٧ ص ١٦٩ (يا ابن أم فرقد، اما علمت ان أكثر اصحاب النار اصحاب الأكسية؟)

كما ورد النص الاتي المتعلق بنقد الحسن للباس الصوف في كل من (عيون الاخبار لابن قتيبة ج٢ ص ٣٧٢ والطبقات الكبرى لابن سعد ج٧ ص ١٦٩ : وذكر عنده الذين يلبسون الصوف. فقال مالهم تفاقدوا ثلاثا، اکتوا الكبر في قلوبهم، واظهروا التواضع في لباسهم، والله لاحدهم أشد عجا بکسانه من صاحب المطرف بمطرفة ١١)

(٢) ابن حنبل - الزهد ص ٢٧٠

(٣) ن. م. ٢٦٢

(٤) ابن سعد - الطبقات ج ٧ ص ١٦٧

(٥) ن. م. ١٧٦

(٦) ابن قتيبة - عيون الاخبار ج-٢ ص ٣٦٠

لا يستطيع المزيد. فتعجب بقوله «سبحان الله؛ ويأكل المسلم حتى لا يستطيع أن يأكل؟!»^(١)، فهو يود لو طبق المسلمون الحديث الذي يحض علي الأكل دون الشبع الكامل الذي لا يقبل المزيد.

ويتضح هذا المنهج الوسط في قوله أيضا «إن المؤمن أخذ الله أدبا حسنا إذا وسع عليه أوسع، وإذا أمسك عليه أمسك»^(٢)، وهو يعنى بالوسع هنا، والإنفاق في أوجه البر إذ يقول «وجهوا هذه الفضول حيث وجهها الله عز وجل»^(٣). وبالمثل، عند صحبة الناس ومعاملتهم، فهو ينصح بالحب هونا، والبغض هونا، لأن الإفراط في كليهما يؤدي الى الهلاك^(٤).

أما عن كراهية للإسراف فتتضح من مقارناته بين المسلمين في عصره والسابقين عليهم. فقد كره التمتع، وحض على الاكتفاء بحد الكفاف، لكي يتمكن المسلم من اقتصاد الزائد عن الكفاف ليوم فقره^(٥). وكان يحلف بالله «ما عال مقتصد قط»^(٦)، ويضرب المثل على ذلك بالصحابة والتابعين الذين لم يتخذوا العقارات والاموال ليركتوا اليها في الدنيا ولتشتد ظهورهم- وفي هذا الوصف تعريض ظاهر لبعض معاصريه- إنما كانوا يأخذون مما أتاهم الله من رزق ما يعيشون به بحد الكفاف «وقدموا ذلك ليوم فقرهم وفاقتهم»^(٧).

ولكننا نراه، من ناحية أخرى، يحض على لفظ الزيادة حتى لا تأخذ بتلايبب المؤمن وتصرفه عن الله تعالى. فيعقد المقارنه بين السابقين ومعاصريه- شأنه دائما- فقد أدرك أقواما يعزفون عن أخذ الأموال الحلال خشية على قلوبهم من الفساد^(٨).

وقد تحدث إمام البصرة كثيرا عن القلوب ونواياها، حياتها وموتها. ويبدو أن هذا السبب جعل المتصوفة ومؤرخيهم يجعلونه من أئمة شيوخهم.

(٢) ن . م . ٢٦٨ .

(٤) ن . م . ٢٦٩ .

(٦) ن . م . ٢٧٤ .

(٨) ن . م . ٢٦٢-٢٦٣ .

(١) ابن حنبل - الزهد ص ٢٧٨

(٣) ن . م . ٢٦٢ .

(٥) ابن حنبل - الزهد ص ٢٧١

(٧) ن . م . ٢٧١ .

ولكننا عرضنا للمعنى الذى يروونه من حديثه فيها، فإننا سنجد الاختلاف واضحا بينه وبينهم. فهل جعل من القلب أداة للتذوق أو للمعرفة؟ من الجائز اقترابه من هذا المعنى، لاسيما عندما نراه ينصح أحد الجالسين فى حلقاته - وكان يشكو اليه قسوة قلبه - فأجابة «أدنه من الذكر - أى ممن يذكر»^(١). وهو يتعجب من ابن آدم - وهو الاسم الذى كثيرا ما يستخدمه فى مواعظه للتقريع - ويتسأل «كيف يرق قلبك وهمك فى آخر !؟»^(٢). ويستشهد بقول مأثور «لسان الحكيم وراء قلبه» فهو دائم الرجوع الى قلبه يستفتيه قبل يتكلم، بعكس الجاهل يقف فى الطرف المقابل من هذه المقارنة، فان قلبه فى طرف لسانه^(٣).

فالقلوب اذا رقت وصلحت استنارت البصيرة، فعرفت ما ينتظر أصحابها يوم الهول العظيم «لو أن بالقلوب حياة !؟ لو أن بالقلوب صلاحا !؟ لأبكتكم من ليلة صبيحتها يوم القيامة»^(٤).

ولكن لا ينبغي أن نتوسع كثيرا فى الاستدلال من عبارات الحسن عن القلوب، كما حاول متأخرو الصوفية، أن يفعلوا، لأن هذا التابعى الكبير كان وثيق الصلة بمدرسة الصحابة حيث للنصوص سطوتها الكبرى.

ومن الجائز انه تكلم عن القلوب لكى يقف فى وجه التيار المعتزلى الذى كان فى بداية ظهوره، والذى مجد العقل واتخذ منه نبراسا للمعرفة والنظر، فأراد أن يعيد آيات الله التى تتناول هذه الجوانب الذوقية.

ويمكننا أن نستنتج من نقد الحسن البصرى للمتظاهرين بالنسك ووقوفه فى وجه المتكلمين - ويسميهم أصحاب الاهواء - ورفضه الانسياق لرأى الخوارج، كل هذا يؤدى بنا الى القول بأنه لم يكن حزينا حزن الرهبان فى صوامعهم ولبوسهم المسوح، لم يؤد به الحزن إلى تسليمه الى العزلة والترهب، ولكنه كان متيقظا لدوره كإمام من

(٢) ن. م. ٢٥٩.

(٤) ن. م. ٢٥٨.

(١) ن. م. ٢٦٦.

(٣) ن. م. ٢٧١.

أئمة المسلمين، عليه تقع تبعه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومرشداً مخلصاً قائماً بحفظ السنن والآثار، فيذهب إلى أن القائم بهذا الدور هم نصحاء الله، ودورهم يتلخص في عرض «أعمال العباد على كتاب الله، فإذا وافقوه حمدوا الله، وإذا خالفوه عرفوا بكتاب الله ضلالة من ضل، وهدى من اهتدى، فأولئك خلفاء الله»^(١).

أما تفسير حزنه الدائم، فهو وليد نظريته في الزهد. يبدو أن طبيعة شخصية الحسن أيضاً تميل إلى الحزن، إذ يتذكر الموت دائماً لكي يحثه على طاعة الله والخوف منه، ومما ساعد على سمة حزنه، انكبايه على التفكير في المصير المحتوم وانشغاله الدائم في المقارنة بين الحياة الدنيا، والحياة الأخرى بعد البعث، إذ تصدمه دائماً حقيقة انقضاء الأولى، والتي وصفها يوم موت أخية بالدار المفرقة^(٢).

وما الداعي للفرح أو السرور بالحياة بينما فضح الموت الدنيا؟ «فلم يترك لذي لب فرحاً»^(٣). ويؤرقه كثرة ذنوب ابن آدم فهي «أكثر من أن يسلم منها، إلا ما عفا الله عنه»^(٤).

ويتخذ الحسن من الذكر الدائم للموت حافزاً على إحسان العمل، لأن طول الأمل يؤدي إلى العكس، أي إلى إساءة العمل، ويذكر إخوانه بما كان يفعله الأوائل، إذ «كان رجل من المسلمين يبلغه موت أخ من إخوانه فيقول، إنا لله وإنا إليه راجعون، كدت والله أن أكون أنا السواد المختطف، فيزيده الله جداً واحتهاذاً»^(٥).

كذلك؛ فإن للخوف هدفاً، لأنه يورث تفادى التظاهر والرياء «فبالخوف والحذر يفتقد العبد الرياء»^(٦)، فإذا ما سئل عمن يفضل: العلماء الذين يذكرون الناس ويخوفونهم، أم الآخرين الذين لا يفعلون ذلك فيجيب «إنه من خوفك حتى تلقى الأمن خير ممن أمنك حتى تلقى المخافة»^(٧).

من هنا أصبح واضحاً غرض إمامنا من التخوف في مواعظة فإن جانب الواعظ

(٢) ابن سعد - الطبقات ج ٧ ص ١٧٨

(٤) ابن قتيبة - عيون الأخبار ج ٢ ص ٣٧٠

(٦) الحاسبي - الرعاية. ص ١٣٢.

(١) الشاطبي - الاعتصام ج ١ ص ٢٧ - ٢٨

(٣) ابن حنبل - كتاب الزهد ص ٢٥٨

(٥) ابن حنبل - الزهد ص ٢٦٩.

(٧) ابن حنبل - الزهد ص ٢٥٩

يقتضى ذلك، كما إنه - بإحساسة بمسئوليته؛ كشيخ من شيوخ المسلمين كما قلنا - ينبغي أن يكون القدوة، فأخذ ينكب على قراءة القرآن ويتعلق بالآيات التي تصف النار وعذابها ﴿إن عذابها كان غراما﴾ - الفرقان آية ٦٥ « قال الحسن «علموا أن كل غريم مفارق غريمة، إلا غريم جهنم»^(١).

أسمع المؤمن هذه الآية ولا يخاف؟

ويقف الحسن أمام قوله تعالى ﴿وما تكون في شأن وما تتلوا منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا﴾ ١٠ : ٦١ « فيشتد خوفه لأن الله عز وجل يرى العبد عندما يبدأ العمل، وبمعرفة العبد لهذه الحقيقة، فإنه يستحى أن يقدم على ما يغضب ربه، لأنه يتذكر اطلاعة عليه فلا يتم ما بدأه «خوفا منه وحياء، واجلالا له عز وجل»^(٢).

ثم هناك من الآيات الكثير مما يلقي في قلبه الخوف من عذاب ربه وكان بكاؤه أحيانا لا يخرج عن المألوف عند السابقين عند قراءة القرآن «فيكفى حتى ينحدر الدمع على لحيته»^(٤).

ويدعو إمامنا إلى الاقتداء به، بل إنه في حضه علي مداومة قراءة الكتاب، كأنه يدعو المسلمين إلى الاستغراق في نفس الآيات القرآنية التي تذهله رهبة وخشية، فيحلف بالله «لئن قرأت القرآن، ثم أمنت به، ليطولن في الدنيا حزنك، وليشتدن في الدنيا خوفك، وليكثرن في الدنيا بكاؤك»^(٤).

يمكن إذن تفسير الحزن الحسن بأحد عاملين: إما أنه طبيعة خاصة تتفق مع الميل الشخصي للحزن حيث أخذ يلتقط الآيات التي تتفق مع هذا الاتجاه، كما نظر إلى القرآن نظرة شاملة واتخذ منه - بأكمله - دليلا علي دعواه في الحزن الاحتمال الثاني، أنه كان متأثرا دائما بفكرة الموت، وحقيقة انقضاء هذا العالم، وانتقال الإنسان إلى عالم آخر لقد تأمل مليا في السنوات والأيام تنقضي وتقرب «ابن آدم» من نهايته المحتومة مما

(٢) المحاسبي - الرعاية .. ص ١٠٥ .

(٤) ابن حنبل - الزهد ص ٢٥٩ .

(١) ن ٢٨٦ م .

(٣) ابن سعد - الطبقات ج ٧ ص ١٧٥ .

يجعله يستخدم فكرة العدد للدلالة على هذا الانقضاء «يا ابن آدم، أنت عددا!!، فإذا يوم فقد انقضى بعضك !!»

فالأمر جد خطير، والنهاية محتومة، والحياة الدنيا موقوته تنقضي بانقضاء الأيام. فليعمل كل امرئ إذن من أجل الآخرة.

وهكذا يدهشنا مظاهر الحزن الذي اتسم بها الحسن، فهي انعكاس إسلامي كما قلنا، سبقه إليه بالبصرة أبو موسى الأشعري الذي «صبغ البصرة وحياتها الروحية بصبغته»^(١). فمن خطبه التي قالها بالبصرة «يا أيها الناس ابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا، فإن أهل النار سيكون الدموع حتى تنقطع، ثم سيكون الدماء حتى لو أرسلت فيه السفن لجزت !!»^(٢) ان حزن إمامنا إذن إسلامي، قرآني بحت. وهو الحريص كما قلنا أن يكون القدوة داعيا للمسلمين إلى خوض تجربته الذاتية، والسير في نفس الطريق بل أنه بنصائحه ومواعظة التي يعبر عن نظريته في الزهد، يعبر بها عن مكنون قلبه وإن لم يصرح بذلك. فكثيرا ما نراه ينسب المعنى إلى الغير. وربما يعنى بذلك نفسه، ونستطيع أن نلمح ذلك من فلتات لسانه في تفسير بعض الآيات في مثل قوله تعالى ﴿يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين﴾^(٣) ٢١ : ٩٠، فيفسرها بكلمات قليلة، فيقول «هو الخوف الدائم»^(٤). كما أنه في استخدامه لندائه الملازم له في مواعظه «يا ابن آدم» نراه أحيانا قد يعنى نفسه أو يعبر عنها، فقد رأى يكرر عبارة لنفسه وهو منفردا ثلاث مرات!!^(٥). كما يردد أيضا «يرحم الله رجلا لم يغره ما يرى من كثرة الناس. ابن آدم، تموت وحدك، وتدخل القبر وحدك، وتبعث وحدك، وتحاسب وحدك. ابن آدم أنت المعنى وإياك يراد»^(٦).

قصارى القول إذن - كما يرى أستاذنا الدكتور النشار - أن الحسن البصري «كان عابدا من عباد المسلمين، تكلم في البصرة بكلمات رهيبة عن الجنة والنار»^(٦).

(٢) ابن حنبل - الزهد ص ١٩٩.

(٤) ابن قتيبة - عيون الأخبار ج ٢

(٦) نشأة الفكر ج ٣ ص ١٦٧.

(١) د . النشار - نشأة الفكر ج ٣ ص ١٢٥.

(٣) المحاسبي - الرعاية ص ٥٠.

(٥) الزهد ص ٢٧١.

خامسا : مدرسة الشام

إن وقوع بلاد الشام في الطرف الشمالي من الجزيرة العربية، واقترابها من بلاد الروم، جعل الباحثين من المستشرقين يتخذون من هذه العوامل سببا في إيجاد المؤثرات المسيحية في رجال الزهد المسلمين. يصور استاذنا الدكتور النشار في سخرية لاذعة خطأ هؤلاء الباحثين حين ادعوا ذلك بقوله «ولكن هؤلاء المستشرقين والباحثين في الدراسات الإسلامية من الأوربيين يرون أنه حين أتى العرب من أعماق صحرائهم لم يفعلوا شيئا، سوى أن قفزوا أيضا على الأديرة والرهبان، وفتحوا الكنائس يقرأون ما فيها من حكمة الروح، ويعتبرونها قانونهم الأزلي»^(١).

وستنقب وراء هذه الدعوى في بحثنا لأفكار شيوخ هذه المدرسة^(*).
أما الاتجاهات الغالبة على الشام كما يراها ابن تيمية فكان النصب، أي العداة لعلى بن أبي طالب- والقدر^(٢).

ولكن أئمة أهل السنة ببلاد الشام ظلوا محبين للخليفة الرابع، واتخذوا جانب المعاندة للقدرية، ويتضح لنا ذلك عند الأوزاعي فقيه الشام بصفه خاصة.
وعلى قمة مدرسة الشام يقف أبو الدرداء رضى الله عنه.

ومن شيوخ المدرسة الذين سلكوا الطويق بعد الصحابي الجليل، أبو مسلم الخولاني وبلال سعد وعبد الله بن محيريز والأوزاعي والدارداني والتستري.
ولعل خير ما يعوضنا عن معاودة الحديث عن أبي الدرداء، هو أن نعرض للزهد عند عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ = ٧١٩م):

لمع اسم عمر بن عبد العزيز كزاهد حتى كاد يخفي سيرة خلافته العادلة، وأبقى زهده وورعه، ولكن الحق أن سيرة الخليفة الذي يعتبره أهل السنة والجماعة من سلسلة الخلفاء.

(١) د. النشار - نشأة الفكر ج٣ ص ٣٩٤.

(٢) ابن تيمية - مذهب أهل المدينة ص ٢٢.

(*) نحيل القارىء الكريم الي كتابنا (مع المسلمين الأوائل في نظرتهم للحياة والقيم) من مطبوعات دار الدعوة بالاسكندرية.

الراشدين - هذه السيرة أبت الا أن تقرن عدله بزهدة، وكان خلافته دعمت نظرية الزهد وغذتها، فأثبت أنه في الإمكان الجمع بين الخلافة والزهد - أعنى بين الرياسة أو امتلاك ناصية الحكم والتصرف في شئون المسلمين، وبين الحياة الوجدانية في اطارها الإسلامى الاصيل الذى يعد عمر بن عبد العزيز أحد الرواد الاوائل فيه، فأصبح من المؤلف أن يعتبره أهل السنة والجماعة خامس خلفاء الراشدين^(١).

ويبدو أنه أثر في زهاد الشام تأثيرا كبيرا، إذا اتخذوا منه قدوة فيصفه أبو سليمان الداراني بأنه أزهد من أويس القرني، لأن عمر ملك الدنيا بحدافيرها وزهد فيها، ثم تساءل عن حال أويس لو ملك مملكه عمر كيف يكون؟ ويعلق على ذلك بقوله «ليس من جزب كمن لم يجرب»^(٢).

والحق أن هذه المقارنة ليست في موضعها تماما، لأن خشية أويس القرني تتصل بإحساسه بمسئوليته عن نفسه، أما عمر بن عبد العزيز فقد كان يشتد خوفه لأنه يشعر بعبء مسؤولية الرعية بأكملها، فقد سئل على أثر مبايعته - وهو مغتم مهموم - عن سبب هذا الهم الظاهر علي ملامح وجهه، فأرجعه الى أنه ما من أحد من أهل المشارق والمغرب من الأمة إلا ويطالبه بحقه، سواء كتب له أو لم يكتب مطلبه^(٣).

وكان له صلة أيضا بزهاد البصرة - وعلى رأسهم الحسن البصرى - وكذلك بالمدينة وشيخها حينئذ سعيد بن المسيب، فقد أصبح هذا المثلث المدعم بثلاثة من التابعين، سمة بارزة في الحياة الوجدانية حينذاك.

وتبادل الخليفة مع هذين التابعين الرسائل المتعددة في مجال الاهتمام بأعمال القلوب بل أن تعدى تأثيره شيوخ الزهد إلى عامة الناس ابان حكمه لتقليد في قراءة القرآن والصلاة والعبادة، فأصبح المسلمون يقلدونه «يلقى الرجل فيقول: كم وردك؟ كم تقرأ كل يوم ماذا صليت البارحة»^(٤)!

وحرص علي دوام صلواته بالحسن البصرى، كانت رسائل الشيخ البصرى تصله

(١) ألحقه سفيان الثوري بالخلفاء الراشدين، وعد الخلفاء خمسة (ابن الاثير - الكامل ج ٥ ص ٢٦).

(٢) ن ١٩٨ م ١٠٠.

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٠٨.

(٤) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٠٨.

بصفه مستمره، تحمل مواعظه وتحذيراته بكلماته الحادة النبرات التي تلخص مذهب امام أهل البصرة «أما بعد، فكأن الدنيا لم تكن. وكأن الآخرة لم تنزل وكأن ما هو كائن كان، والسلام»^(١).

والظاهر أن مثل هذه المواعظ كانت تؤثر فيه بعمق، ففتقت ذهنه عن الاهتمام بأفكار الزهاد، وطرق نظرياتهم التي حاموا حولها، فتكلم عن الموتى والقبور، واشتد خوفه وفزع من الموت، فكان يؤرقه تصور القبر الذي يراه «بيتا تحوم فيه الهوام، وتخترق فيه الديدان، ويجرى فيه الصديد، مع تغير الريح وبلى الأكفان، بعد حسن الهيئة وطيب الريح ونقاء الثوب»^(٢).

فهل كان خوفه صادرا فقط عن تصور ما بعد الموت خشية العقاب؟ أم أنه تأثر بالحسن البصرى فى نظريته التي ملأ بها البصرة عن الخوف وتبع منها بكاؤه المتواصل كأنه كالعائد فى توه من تشييع جنازة؟

الواقع أن الاحتمالين صحيحان. والمرجح أن التكوين الشخصى للخليفة جعله قابلا لنظرية الخوف منذ نشأته الاولى القرانية «فإنه جمع القرآن وهو صغير»^(٣). فقد كان عمر بن عبد العزيز يرهب الموت ويذكره منذ طفولته، إذ أثار دهشة أمه فى إحدى المرات لبكائه فسألته عن سبب بكائه فقال «ذكرت الموت !!»^(٤).

ويظهر ذكره للموت والخوف من الحساب بشكل واضح فى خطبه المختلفة. من ذلك «فاتقوا الله قبل القضاء. وراقبوا نزول الموت بكم»^(٥). ولهذا كان يوضع مع الحسن البصرى فى مرتبة واحدة من حيث الخوف والخشية حتى قيل «ما رأيت أخوف من الحسن البصرى وعمر بن عبد العزيز كأن النار لم تخلق الا لهما»^(٦)؟

وكثيرا ما يبكى وهو يخطب واعظا وناصحا، فيبكي السامعين حوله وبلغ أحيانا من قوة أثر مواعظة المكتوبة إلى عمله ان بعضهم عزل نفسه^(٧)، كما يشتد خوفه إذا

(١) أبو محمد بن الحكم (٢١٤هـ) رواية ابن أبي عبد الله ٢٦٨هـ: سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٩٠

(٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٠٤.

(٣) ١٩٢ م. ن (٤) م. ن والصفحة (٥) ن. م. ١٩٩

(٦) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٢٦٨. (٧) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٠٨.

ما انفرد بنفسه، فوصفته امرأته بأنها لم تر أحد أشد فرقا من ربه منه^(١). والخوف من الآخرة عنده باب الأمان والاطمئنان فإنه «لا يأمن غداً إلا من حذر اليوم الآخر وخافه»^(٢).

أما تعريفه للدنيا وضع لها مدلولاتها، فهي عنده مرادفه لمعانى الفناء والخوف والهلاك والقلّة، ويتعجب ممن يفضلها عن الحياة الآخرة، فإن من يفعل ذلك يصبح بمثابة «من يتبع فانيا بياق، نافذا بما لا نفاذ له، وقليلاً بكثير، وخوفاً بأمان»^(٣). إنه يتفق في هذا التعريف مع باقى الزهاد فى عصره فقد سبق للحسن البصرى أن كتب له بناء على طلبه ينصحه، فوصف له الدنيا بأنها دار مخوفه «تهين من أكرمها وتكرم من أهانها وتفقر من جمع لها، لها فى كل يوم قتيل»، ثم نصحه امام أهل البصرة بقوله «فكن يأمر المؤمنين كالمداوى لجرحه، واصبر على شدة الدواء لما تخاف من طول البلاء»^(٤). وكان بالحسن البصرى مسبقاً منحى الخليفة فى الحياة، ونظرته للدنيا ومعرفته بالناس. واننا لتأمل خصاله من سياق أول خطبة ألقاها حيث اشترط لمن يريد صحبته أن يرفع إليه حاجة من لا يستطيع رفعها، ويعينه على الخير بجهدة، ويدله من الخير على ما يهتدى إليه، ثم يستطرد فى خطبته «ولا يغتابن أحداً ولا يعترض فيما يعنيه». وهنا يعلق ابن الاثير «فانقشع الشعراء والخطباء وثبت عنده الفقهاء والزهاد وقالوا ما يسعنا نفارق هذا الرجل حتى يخالف قوله فعلة»^(٥).

ولكن ظل قوله مطابقاً لفعله حتى دفع امرأته لشكوى من جراء الخلافة «يا ليت كان بيننا وبين الخلافة بعد المشرقين فوالله ما رأينا سرورا منذ دخلنا فيها»^(٦). وليس أدل على ذلك من شهادة أحد الصحابة المعاصرين له - وهو أنس بن مالك إذ يقول «ما صليت خلف إمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أشبه بصلاة من

(١) ن . م . ٢٠٤ والطبقات ج ٥ ص ٣٦٧.

(٢) ن . م . والصفحة .

(٣) ن . م . ١٩٩

(٤) ابن الحكم - سيرة عمر ص ١٢٣.

(٥) تاريخ الكامل ج ٥ ص ٢٥.

(٦) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٥ ص ٢٠٤.

إمامكم هذا»^(١).

واننا لنجد صدى تأثر عمر بن عبد العزيز بسيرة أبي بكر الصديق أيضا إذ تكاد تتطابق كلماته مع الخليفة الأول. لقد قام مرة في مسجد دمشق «ثم نادي بأعلى صوته: لا طاعة لنا في معصية الله»^(٢). وفي مناسبة أخرى ينبه المسلمين الي دوره الحقيقي فيعلن لهم «لست بقاض ولكنى منفذ، ولست بخير من أحد ولكنى أثقلكم .. ولست بمبتدع ولكنى متبع»^(٣).

ولا جرم أن أمير المؤمنين كان يتمسك بالسنة تمسكا شديدا، ويعظم منهج الخلفاء الراشدين، لأن الرسول صلي الله عليه وسلم، وولاية الأمر من بعده سنوا سننا، هي باختصار «اعتصام بكتاب الله وقوة على دين الله، ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها، ولا النظر في أمر خالفها، من اهتدي بها فهو مهتد، ومن استنصر بها فهو منصور، ومن تركها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولى وأصله جهنم وساءت مصيرا»^(٤). هذا هو أمير المؤمنين، وأمير زهادهم أيضا، والذي كان يتعشى كسرا وزيتا^(٥) لانه يفسر قوله تعالى «فكلوا من طيبات ما رزقناكم بأنها تعنى طيب الكسب لا طيب الطعام»^(٦).

ولنا بعد ذلك أن نتعجب - كما فعل أستاذنا الدكتور النشار - من انصراف المستشرقين عن عمر بن عبد العزيز، بينما نسجوا قصة خيالية من إمارة ابراهيم بن أدهم محاولين - في تعسف مضحك أن يجعلوا منه بوذا الثاني^(٧).

أبو سليمان الداراني (٢١٥هـ = ٨٣٠م):

إنه من المحدثين أيضا، ولكن ابن الجوزي يذكر انه اشتغل بالتعبد^(٨). ويقول صاحب

(١) ابن الحكم - سيرة عمر ص ٢٨.

(٢) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٣٤٣.

(٣) ن. م. ٣٦٨.

(٤) ابن الحكم - سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٣٥.

(٥) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٣٧٢.

(٦) ن. م. ٣٦٧.

(٧) د. النشار - نشأة الفكر ج ٣ ص ٤٢٦.

(٨) ابن الجوزي - صفة الصفوة ج ٤ ص ٢٠٦.

الحلية إنه أسند القليل، ومن مفاريد حديث القوم الذين تخلقوا ببعض أخلاق حميدة من الجاهلية، فأقرهم الرسول صلى الله عليه وسلم^(١) كما سيأتي في السياق. إنه من المطبقين لمبدأ قطع كل علاقة تصرف العباد عن الله فيقول:

«كل ما شغلك عن الله عز وجل من أهل، ومال وولد فهو عليك شؤم»^(٢) فإن أقرب ما يقترب به إلى الله أن ينزع العابد من قلبه ما يشغله من متاع الدنيا ونعيم الآخرة، إلا هو عز وجل^(٣).

والداراني ممن عانى كثيرا من المجاهدات، وتهجداً بالليل قواما، يرى في طاعة الله لذة لا يجدها أهل اللهو بلهوهم^(٤)، ولكنه متبع للسلف في مجاهداته، فلا يقبل منها إلا ما شهد بصحته الكتاب والسنة ويسعى إلى رزقه أولا فيحصل على لقمة العيش، ثم يتعبد، مستنكفا ممن ينتظر الطعام من إنسان آخر. وهو يرجو عفو الله عن خطاياهم فيكره الموت آملا أن يمتد به العمر لاحتمال توبته. ولهذا فإنه يغلب عليه محبة الله عن الخوف منه لأنه لا يمكن للحبيب أن يعذب أحبابه^(٥). ويبدو أن مثل هذه الآراء أخذت طريقها إلى الصوفية للحديث عن مقام المحبة.

ومن الواضح من واقع أقواله التي أوردها الاصفهاني أنه أسقط الأسباب، وعارض القدرية لأنه يعد العمل - عمل العابد - نعمة الله، فلا ينبغي للعبد اذن أن يعجب بعمله، ويقول «فأما من زعم أنه مستعمل فيأى شيء يعجب!؟»^(٦).

وهو ممن يرى إخفاء العبادة عن الغير وعدم الإفصاح عنها لأنها بين العبد وربّه فقد كره لبس الصوف، لأنه نوع من التظاهر، وأجاز لبسه في حالتين فقط هما: الاضطرار بسبب الفقر وأثناء السفر^(٧)، واننا لنعثر في رأيه هذا على نوع من النقد للصوفية. كما يعطينا دليلا على أن الزهاد الأوائل - وهو إمام من أئمتهم - كرهوا الإعلان عن الزهد

(١) أبو نعيم - الحلية ج ٩ ص ٢٧٩

(٢) ابن الجوزي - صفة ج ٤ ص ١٩٨.

(٤) ن. م. والصفحة

(٣) م. ٢٠٢.

(٥) م. ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٧) م. ٢٧٥.

(٦) أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٩ ص ٢٦٣.

عن الزهد واتخاذ السمات البارزة لإظهار الزهد والورع، لأن الاصل في الزهد ليس اظهاره بلبس الصوف، ولكن الزهد الحقيقي في القلب «ولا يجوز لأحد أن يظهر الذهب للناس والشهوات في قلبه»^(١).

ويفضل الداراني لبس القطن ليستر به أبصار الناس عن الزهد، لأنه اذا أعلنه للناس بلبس الصوف فكأنه يبدى لهم صالح عمله ويبارز بالقبيح من هو أقرب اليه من حبل الوريد!!^(٢).

ولكن كان الداراني من أبرز شيوخ الشام، إلا أنه كان له دوره في التأثير في الجنيد شيخ بغداد، فترى الثاني ينقل عنه بعض أقواله مستحسنا لها، ولا سيما آراءه في تفضيل الاشتغال بالله عن الناس، وحثه علي طلب الدنيا حلالا دون أن يكون مفاخرًا ومكاثرا، بل بغرض الاستغناء عن المسألة والناس، وتعريفة للغنى بأنه في القناعة وليس في طلب المال وجمعة. ورأية في الراحة حيث تكمن في القلة- وليس في الكثرة، وأن مصدر الكرامة هو التقوي وليس الخلق، وأخيرا في التمتع الحقيقي ليس في الملابس الرقيقة أو الطيعام الطيب أو السكن المنيّف «وإنما هو في الإسلام والإيمان والعمل الصالح والستر والعافية وذكر الله»^(٣).

ونرى التطابق في عبارتي أبي سليمان والجنيد في اعلانهما عن منهجهما في التمسك بالكتاب والسنة، فقد نقل الجنيد عنه قوله «ربما يقع في قلبي النكته من نكت القوم، فلا أقبلها الا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة»^(٤).

وتتلخص نظرية الداراني في الزهد في ارتباط الخشية من الله بمحبته.

حقا لقد أعلن تمسكة بنظرية الحب، والعفو، والكرم الالهي الذي تنجيه من عذاب الله عز وجل اذ يقول في دعائه «وعزتك وجلالك لئن طالبتني بذنوبي لأطالبك بعفوك، ولئن طالبتني ببخلي لأطالبك بكرمك، ولئن أمرت بي إلى النار لأخبر أهل النار أنني أحبك»^(٥)؟

(٢) ابن الجوزي - صفة جد ٤ ص ٢٠٦

(٤) ن. م. ٢٥٥ وصفة ص ٢٠٤.

(١) ابن كثير - البداية والنهاية.

(٣) ابن كثير - البداية جد ١٠ ص ٢٥٧

(٥) ابن كثير - البداية والنهاية جد ١٠ ص ٢٥٧

ولكنه مع هذا الاطمئنان لحب الله وعفوه وكرمه، يرى أن «أصل كل خير في الدنيا والآخرة الخوف من الله عز وجل»^(١). ويتخذ من الخوف وسيلة لتربية القلب وإصلاحه. ولهذا ينبغي أن يغلب العبد عامل الخوف علي عامل الرجاء لأنه «إذا غلب الرجاء علي الخوف فسد القلب»^(٢).

ويعضي في شرح نظريته الأخلاقية، فيعبر لنا عن ثقته الشديدة بقوة إيمانه التي تساعده على قمع هوى النفس وتعمق إخلاصه فإذا «أخلص العبد انقطعت عنه الوسواس»^(٣). واستطاع أن يتغلب علي الشيطان ويقول «ما خلق الله خلقاً أهون علي من إبليس، فلولا أن الله أمرني أن أتعوذ منه ما تعوذت منه أبداً ولو تبدى لي ما لطمت الإصمحة وجهه»^(٤).

ولكن ليس معنى هذا الغزو لأنه يخبرنا عن نفسه بأنه لو اجتمع الناس كلهم علي أن يضعوه كاتضاعه عن نفسه ما أحسنوا^(٥).

أما عن رؤية في الدنيا والآخرة فاننا نراه يميل الي فكرة الزهد الايجابي و نعى به مطالبته بالتفاعل بين الدارين فلا يترك الدنيا ويهملها وإنما يعمل فيها من أجل الآخرة. وقد مر بنا رؤية في تفضيلة الكسب عن الحاجة للناس وسؤالهم. ويؤيد هذا المعنى قوله «ليس العبادة عندنا أن تصف قدميك وغيرك يفت لك، ولكن ابدأ برغيفيك فاحذرهما ثم تعبد»^(٥).

أما عن نظرتة الي طبيعة العمل في ذاته فهو يقول «ما أحسب عملاً لا يوجد له في الدنيا لذة يكون له في الآخرة ثواب»^(٦) فيتضح من ذلك رؤية في التفاعل والالتحام في الصلة بين الدارين، يؤكد به بقوله أيضاً «ليس الزاهد من ألقى غم الدنيا واستراح منها أما الزاهد من ألقى غمها وتعبد فيها الآخرة».

ويبدو ان الدراني اهتم كمحدث - سمع من سفيان الثوري وغيره^(٧) بأحاديث

(١) ن. م. ٢٥٦ م. (٢) ن. م. والصفحة، وابن قتيبة - عيون الاخبار ج ٢ ص ٣٥٧.

(٣) ن. م. والصفحة (٤) أبو نعيم - حلية الألباء ج ٩ ص ٢٧٣ وابن الجوزي - صفة ج ٤ ص ٢٠٣.

(٥) ن. م. ص ٢٠٤ والحلية ج ٩ ص ٢٦٤.

(٦) الحلية ج ٩ ص ٢٦٨. (٧) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٢٥٥.

الرقاق والعظات، فقد انفرد بالحديث الذي يصف قوما اتصفوا وقت الجاهلية بخمس خصال هي «الشكر عند الرخاء، والصبر عند شماتة الأعداء». واستكمالا للحديث، ينقل لنا فيها رأي الرسول صلي الله عليه وسلم فيهم حيث يقول «علماء، حكماء، كادوا من صدقهم أن يكونوا أنبياء». ويذكر أبو نعيم أن هذا الحديث من مفاريد، وتفرد به عنه تلميذه أحمد بن أبي الخوارى^(١).

وهكذا نرى الداراني المحدث بعد أن تبين لنا ملامح زهده حيث يحض على كسب الحلال، ويراعى الاحتياط الشديد في طلب الحلال. وهو يشبه هنا نظريات غيره من الزهاد كابن حنبل وغيره.

الأصل اذن هو الاسلام، وقد حرص هؤلاء الزهاد على تطبيقه بعناية، فأين المسيحية في كل هذا؟

لقد كان الداراني يرقب الرهبان حبا في الاستطلاع، اذ يبحث في أحوالهم ويقارن بين طريقتهم في الزهد وطريقة زهاد المسلمين. وكان قد أحسن بهذه الفرحة التي سقناها في حديثه عن القلب. فاذا ما قارنها مع أحوال الرهبان، رأى أنهم قاموا على ما هم فيه - من انقطاع وتعب - لشيء يجدونه هم أيضا في قلوبهم، لأنه قد يعجل لهم ثوابهم في الدنيا «وليس في الآخر ثواب»^(٢).

فاذا قارنا بين فرحة القلب وخشيته وخوفه، نعثر من بين أقواله علي عبارة غامضة تتناول القلب أيضا، ولكنه في مجال الخشية والخوف والروعة علي ما يبدو. وننقل هنا العبارة بنصها حيث سئل: أيأتي علي القلب ساعة لا يرتاح؟ فأجاب «لا أعرفه، إلا من حدة فكرة؛ لقط علي السطح يعني قلب ابن آدم - يقول: لا بد من روعة»^(٣).

ونسأل بدورنا: هل روعة المحبة أو روعة الخشية؟

وبما كان الداراني لا يفصل بين الروعتين، لأنه أدمج دائرة المحبة بدائرة الخوف، فهو

(١) ن. م. ٢٧٩ - وصفة ج ٤ ص ٢٠٨.

(٢) أبو نعيم - حلية الأولياء ج ٩ ص ٢٧١.

(٣) ن. م. ٢٦٥.

يكي «إذا جن الليل وهدأت العيون وأنس كل خليل بخليله»^(١). . ويمضى فيصور لنا كيف جرت دموعهم على خدودهم متخيلا إشراف الجليل عليهم، يسألهم عن سبب بكائهم «هل أخبركم أحد أن حبيبا يعذب أحبائه؟». ويفهم من هذا أن شيخنا يميل الى ترجيح نظرية المحبة الإلهية، فإن قلبه يخلو من محبة غير الله فيقول «وما في الأرض أحد أجد له محبة، ولكن رحمة»^(٢). من أجل هذا، لما شكى له تلميذه ابن الحواري شغله بامرأته، أجاب «إن علم الله من قلبك أنك تريد الفراغ له فرغك، وإن كنت إنما تريد الراحة منها تستبدل بها، فهذه حماقة»^(٣).

ويجمل الداراني مذهبه في الأخلاق في هذه العبارة الموجزة التي يصف فيها جلساء الرحمن يوم القيامة الذين استحقوا بخصال باقية فيهم وهي «الكرم، الحلم والعلم، الحكمة والرحمة، الرأفة والفضل والصفح والإحسان والعطف والبر واللفظ»^(٤).

وقد وضع لنا بعد عرضنا لأفكار الزهد عند الداراني وغيره ارتباط الزهاد في الأصول العامة، لأن النصوص فجرت عندهم أذواقا ومواجيد متشابهة، ومن العجب أننا نجد ابن تيمية - وبينه وبين الداراني عدة قرون - يردد العبارة التي تعبر عن الاحساس بالمتعة من العبادة نفسها فقد وجد ابن تيمية أن عبادة الله تقربه من الاحساس بلذات أهل الجنة، ونجد عبارة تكاد تتشابه عند الداراني بقوله «انه يستمر بالقلب أوقات يرقص فيها طربا فأقول: إن كل أهل الجنة في مثل هذا، إنهم لفي عيش طيب»^(٥). ثم إنه يكرر أيضا نفس السبب الذي من أجله حرص الزهاد السابقون على بقاء في الدنيا «فلولا قيام الليل ما أحببت البقاء في الدنيا، وما أحب الدنيا لغرس الاشجار ولا لكرى الانهار، وإنما أحبها لصيام الهواجر وقيام الليل»^(٦).

ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن أبا سليمان الداراني أول من استخدم مصطلح

(١) ابن قتيبة - عيون الأخبار ج ٢ ص ٢٩٧ وابن الجوزي - صفة ج ٤ ص ٢٠٤.

(٢،٣) ابن قتيبة - عيون الأخبار ج ٢ ص ٣٥٧ - ٣٦٣.

(٤) أبو نعيم - حلية الاولياء ج ٩ ص ٢٦٦.

(٦) ن م ٢٥٧.

(٥) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٢٥٧.

«أهل الليل» لكى يضعه مقابلا لأهل الله^(١)، وهذا اتجاه يعبر به الداراني عن رغبته في دعوة أهل الله لتجربة طريق الزهاد فربما يجدون من اللذات ما يصرفهم عن لهوهم إلى الحياة أخرى، حياة العبادة التي عرف مذاقها وأخذ يدعو لها . إن الداراني هنا يطبق قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأسلوب جديد.

أما تلميذه أحمد بن أبي الخوارى (٢٤٠هـ = ٢٤٦هـ أو ٨٥٤ = ٨٦٠م) فقد تابع شيخه في كثير من آرائه ونقل لنا معظم أقواله . وهذا يعنى انه كان يلازمه في معظم الأوقات ملازمة المرید للشيخ فتأثر به وحفظ أقواله وآراءه.

وقد تظهر لنا مواضع الاختلاف في الأفكار من خلال المناظرات التي كانت بينهما . منها المناقشة في تفسير الحديث «أول زمرة تحشر الى الجنة الحمادون لله علي كل حال» وقد فهم ابن أبي الخوارى منه الاقتصار علي الحمد باللسان، فأنبه شيخه «ويحك؛ ليس هو أن محمد علي المعصية وقلبك معتصر عليها، فاذا كنت كذلك فارح أن تكون من الصابرين، ولكن أن تحمده وقلبك مسلم راض!!»^(٢). وأنبه شيخه مرة أخرى عندما تهجد أمامه، قال «إنك مسئول عنها يوم القيامة، فإن كنت علي ذنب سلف فطوبى لك، وإن كانت علي فوت دنيا، أو شهوة، فويل لك»^(٣).

وفي رواية أخرى، يظهر تفرد المرید عن شيخه في المفاضلة بين الصبر والرضى اذ كان من رأى ابن أبي الخوارى انه الرضا، فصرخ الشيخ وأغمى عليه . فلما أفاق قال «إذا كان الصابرون يوفون أجورهم بغير حساب فما ظنك بالأخرى، وهم الذين رضى عنهم»^(٤)!

أما آراؤه التي عبر بها عن نفسه فهو نظرتة الى القرآن . إنه يعده المنبع الأصلي للخوف، كما ينبغي أن يكون باعثا للفرح أيضا لأن حافظه يحمل في صدره كلام الله عز وجل . ثم يبدي عجبته من حفاظ القرآن الذين يشتغلون بأمر الدنيا، ويستطيعون

(٢) أبو نعيم - حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٠ .

(١) د. النشار - نشأة الفكر ج ٣ ص ٤٣١ .

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٢٨٥ .

(٤) ن . ص ٢٥٦ .

النوم، بينما يتلون كلام الله^(١)؟

ولعل وصف الجنيد له بأنه «ريحانه الشام»^(٢) تدلنا علي انفراده بعد وفاة الداراني بالأولوية في مجال الحياة الوجدانية بالشام.

وقد التقى ابن أبي الحواري بالإمام أحمد بن حنبل ودار بينهما الحديث عن تفسير قول الداراني «إذا اعتادت النفوس علي ترك الآثار جالت في الملكوت وعادت إلى ذلك العبد بطرائف الحكمة من غير أن يؤدي إليها عالم علما!!»^(٣) وتعجب الإمام أحمد من هذا القول ويبدو أنه طلب ما يدعمها، وحاول أن يتذكر حديثا بهذا المعنى وهو «من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم»، فسر ابن حنبل وأيد صدق المعنى^(٤). ونستطيع أيضا الاستنتاج من هذه الواقعة، تبادل الآراء بين الزهاد والمحدثين والتقاء بعضهم ببعض فإن الداراني سمع الحديث من سفيان الثوري وغيره «وروى عنه أحمد بن أبي الحواري وجماعة»^(٥).

ووصف الأخير أيضا بأنه ثقة^(٦)، وكان معظما للسنة فيقول «من عمل عملا بلا اتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم فباطل عمله»^(٧).

(١) ابن الجوزي - صفة الصفوة ج ٤ ص ٢١٢.

(٢) ن . م والصفحة.

(٣) أبو نعيم - حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٤.

(٤) ن . م والصفحة . ويقول ابو نعيم بشأن الحديث أعلاه « ذكر أحمد ابن حنبل هذا الكلام عن بعض التابعين عن عيسى بن مريم عليه السلام، فوهم بعض الرواة أنه ذكره عن النبي صلى الله عليه وسلم، فوضع هذا الاستناد - وهو عن يزيد بن هارون عن حميد الطويل عن أنس بن مالك - لسهولته وقربه وهذا الحديث لا يحتمل بهذا الاستناد عن أحمد بن حنبل.

(٥) ابن كثير - البدية النهاية ج ١٠ ص ٢٥٥ .

(٦) ابن حجر العسقلاني - تهذيب ج ١ ص ٤٩ .

(٧) الرسالة القشيرية ص ١٧ .

سادسا : مدرسة بغداد

ازدهرت بغداد في خلافة الدولة العباسية، بعد أن انتقلت إليها عاصمة الخلافة وأصبحت تجمع رجال الفقه والحديث والعلماء علي اختلاف مراتبهم «وسكنها من أفشى السنة بها، وأظهر حقائق الاسلام مثل أحمد بن حنبل وأبي عبيد وأمثالهما من فقهاء أهل الحديث»^(١).

إن انتقال الخلافة إليها هو أحد العوامل التي أدت إلى إفشاء السنة، وليس الأمر - كما يرى كل من أرنولد وجيوم^(٢) كان داعيا للاحتكاك بالحضارات السابقة ومن ثم التأثير علي المسلمين. وسيتضح ذلك عند عرضنا لمذاهب الزهد في بغداد حينذاك، إذ سيتبين لنا كيف وقف شيوخها في وجه المخالفين للسنة، لاسيما دور ابن حنبل في المحنة، ونقده للحارث المحاسبي باعتبار الحديث في الخطرات والوساوس نوع من البدع وكذلك معارضة عمر بن عثمان المكي للحلاج ونبذه إياه.

ومن الظواهر التي تعد هامة بهذه المدرسة، ان الشيوخ المعاصرين للإمام أحمد كان أغلبهم من الزهاد المنتمين للمنحى السلفي - فيما لو تغاضينا عن الحارس المحاسبي - للأسباب التي سنوضحها، وإن نظرة فاحصة لكتاب «طبقات الختابلة» للقاضي أبي يعلى، أو لكتاب «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي لتدلنا على أن أهل الحديث سلكوا طريق الزهد والحياة الوجدانية، وهم أشد اهتماما من غيرهم باتباع طريقة الاقتداء، ومن ثم يمكن أن يطلق عليهم اسم «السلفيين القح».

وسيوضح لنا من دراستنا لأبرز شيوخ هذه المدرسة، كيف انبثق عنهم مضمون روحى لا يقل أصالة عن غيرهم، علي عكس المعتقد، مما جعل الدكتور عبد الرحمن بدوى يخلع عنهم نبضات قلوبهم ونوازعهم الروحية، ويوسمهم بالتحجر والجمود^(٣).

(١) ابن تيمية - مذهب أهل المدينة ص ٣٣.

(٢) the legacy of Islam

(٣) د . عبد الرحمن بدوى - مقدمة كتاب (شخصيات قلقة في الإسلام) صفحة د .

أحمد بن حنبل :

اشتهرت مدرسة بغداد بالحارس المحاسبي، وبشر الحافى وغيرهما، من أهل الزهد المعاصرين للإمام أحمد بن حنبل، فاختلفت معالم الحياة الوجدانية عن الامام وراء شهرته كفقيه ومحدث، الى جانب اقتران اسمه بمشكله خلق القرآن التي خاض فيها الباحثون قديما وحديثا. ويصف لاوست إمامنا أنه من أعظم الشخصيات حيوية فى الاسلام، ويقول «وقد أثر ابن حنبل في التطور التاريخي للإسلام وفي نهضته الحديثة، وأسس أحد المذاهب السنية الأربعة الكبرى وهو المذهب الحنبلي، كان عن طريق تلميذه ابن تيمية، الجد الأول للوهابية وقد أوحى أيضا - الى حد ما بحركة الاصلاح المحافظة للسلفية»^(١).

ولكن لاوست يعود فيستنتج من الوقائع التاريخية المتصلة بمنع الامام تدوين آرائه - أنه لم يقصد تأسيس مذهب، ويستطرد قائلا «وإن كان من المحقق أنه حذر سائله من تدوين آرائه، إذ يحتمل في هذه الحالة أن تحمل محل قواعد السلوك التي مرجعها الى القرآن والسنة»^(٢).

ولقد سبق لابن تيمية توضيح رؤية فى هذه المسألة مؤكدا أن الإمام أحمد «كان ينهى فى حال حياته عن كتابة كلامه ليجمع القلوب على المادة الأصلية العظمية، ولما توفى استدرك أصحابه ذلك الأمر الكبير، فنقلوا علمه وبينوا مقاصده وشهروا فوائده فانحصرت طريقته»^(٣).

كادت تختفى إذن شخصية الامام الزاهد وراء الاهتمام بنتاجه الفكرى فى الحديث والفقه وردوده على المتكلمين، فيما عدا النصوص المنقولة عنه بواسطة ابن أبي الدنيا بمؤلفاته التي يهتم بالأعمال القلبية^(٤) الى جانب الإشارة الى زهده فى معظم المصادر

(١) دائرة المعارف الاسلامية، مادة أحمد بن حنبل، بقلم لاوست.

(٢) م . ن (٣) ابن تيمية - مجموعة نصوص باسم (مجموعة علمية) ص ١٥٢.

(٤) يقول القاضى أبو يعلى فى حديثه عن ابن أبي الدنيا (٢٨١هـ):

«وقد حدث فى عدة من تصانيفه عن رجال عن أحمد. حدث فى كتاب (الجامعين) فى كتاب (القناعة) وفى كتاب (اصلاح المال) وفى كتاب (البكاء) عن البرجلانى عن أحمد، فى كتاب (مداراة الناس)، وفى كتاب (الاضاحى) عن أبى بكر الاثرم عنه» طبقات الحنابلة ج ١ ص ١٩٣.

التي أرخت لحياة الإمام اذ اتفقت أيضا علي وضعه مؤلف في الزهد.
والحق أن لابن حنبل من الآراء في الزهد ما يضعه في مصاف الزهاد الذين يعبرون
عن التيار السلفي أصدق تعبير، إذ لا يغرب عن بالنا أن من بين مؤلفاته، كما قلنا كتاب
«الزهد» الذي يعد أحد المصادر الهامة لموضوعنا، وقد وصفه ابن كثير بأنه «لم يسبق
إلى مثله، ولم يلحقه أحد فيه»^(١). وقد عالج موضوع الزهد عند الانبياء عليهم السلام
ثم الصحابة فالتابعين فمن يليهم.

إن العبارة الي أوردها صاحب «البداية والنهاية» في معرض حديثه عن الكتاب
توجه الباحث إلى هذه الحياة الوجدانية العميقة التي عاشها الإمام يقول ابن كثير
«والمظنون بل المقطوع به- أنه إنما كان يأخذ بما أمكنه منه، رحمه الله»^(٢)، أي بعبارة
أخرى، نستطيع أن نستنتج أن الإمام تمثل بحياة الزهاد الذين أوردهم بكتابه، وتأثر
بنظرياتهم، ومال إليها بل أن حرصه علي تدوينها يحمل معنى تأييدها.

ان دائرة الأهتمامات المتعددة لإمامنا في الحديث والفقہ والرد علي المتكلمين
والزهد تفتح الباب لدراسات متشعبة تدور حول ابن حنبل.

وربما يصح الآن أن نتساءل: أي هذه العلوم كان الجدير بحفظ التراث الاسلامي؟
وهل وقع عبء حفظه علي عاتق الفقهاء والمحدثين أم بواسطة الزهاد والصوفية؟
ويحسن بنا أن نناقش فكرة أن التصوف هو الثورة الروحية في الإسلام، فإن هذا
القول يعد من العبارات التي تعطي مدلولاً أضخم بكثير من المعنى الحقيقي لها.
لقد أفاض المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي في كتابه «التصوف- الثورة الروحية
في الإسلام» في القول بأن التصوف هو الثورة الروحية التي تشبع العاطفة وتغذي
القلب. وأن التصوف كان انقلاباً عارماً علي الأوضاع والمفاهيم الإسلامية التي حددها
الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة.

ولا نجد بهذا الصدد إلا رد علماء السنة، فهم يدعون ببساطة الي اتباع السلف

(١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٣٢٩

(٢) ن. م. والصفحة.

الصالح، بدلا من افتعال هذه الثورة، واستخدام منهجهم في معرفة الإسلام كما عرفوه، لأن الإسلام نفسه كان ثورة علي العقائد الوثنية والاضاع الاجتماعية السائدة في الجزيرة العربية قبله.

وإذا جاز استخدام الاصطلاحات السياسية في ميدان الفكر الفلسفي أو الصوفي، فإن معنى الثورة التي يقصده أستاذنا، قد يشير الي تخلف المناهج الأخرى غير التصوف، وهنا نرى دأب البعض - وخاصة بعض المستشرقين على تشوية نظريات شيوخ السنة، من ذلك أيضا تشويه «فكر المسلمين عن الحركة الوهاية»^(١) في العصر الحديث.

وأصبح من المألوف أحيانا أن توسم الحركة السلفية بالرجعية، وهو وصف لا يتفق مع الحقائق التاريخية.

لقد قدم علماءنا نماذج ممتازة لشخصيات ثورية، كانت تثور بدافع إخلاصها لمنهجها - علي كافة مظاهر السلطة المنحرفة، وتحارب الجمود والتخاذل ومظاهر الكهنوت والبدع، ولا تخضع لأسباب الخنوع والمذلة.

إن الحركة السلفية تعادى البدع المثلة في «بقايا الوثنية، وما ابتدعه الاجيال المتأخره، وتسلمات الحضارة الدخيلة»^(٢).

لهذا يحسن بنا أن نقف قليلا عند الاتجاه الذي يعد ثوريا لابن حنبل ان ثورته تتمثل في رفضه البات الحاسم الذي كلفه صنوفا من الآلام والعذاب لاتطاق في سبيل الدفاع عن عقيدته ومنهجه السلفي في مواجهة الفقهاء والمتكلمين المعارضين الذين ساندتهم الدولة العباسية حينئذ بالقوتين المعنوية والمادية معا، «ولقد ابتليت السنة الاسلامية في شخصه، فكان في صبره - لو صبر - فوزها ونهوضها، وفي ضعفه لو فتن سقوطها وخذلانها»^(٣).

وبوسعنا أن ننظر الى النتائج المحتملة التي كانت ستترتب على انهياره وتسليمه،

(١) د . محمود قاسم - الإسلام بين أمسه وغده ص ٣٥ .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية - مادة أحمد بن حنبل - بقلم لاوست .

(٣) ولتر. م باترن - أحمد بن حنبل والحننة ص ٣٥ .

بتأثير القوة والجبروت، على مذهب أهل السنة الجماعة برمته.
يقول باتون «وانا نعتقد بأن الابقاء علي السنة وصيانتها قد أتى بخير النتائج وأعظمها
فائدة . ويمكن أن نتجاوز ذلك الي القول بأن الاسلام، إذا كان ينبغي المحافظة على
جوهره وطابعه، ليظل إسلاما، فما من سبيل يبلغ به هذه الغاية أفضل من سبيل المحافظة
علي السنة والاستمسك بعراها»^(١).

وسنعرض فيما يلي لجانب الزهد في شخصية الامام أحمد بحيث نبدا بعلاقته
بالحارث المحاسبي، ثم يبشر الحافى، وأخير نوضح الزهد عنده.

١ - علاقته بالحارث المحاسبي

يرجع البيهقي «٤٥٨هـ = ١٠٦٥م» أنه كره ما اشتغل به المحاسبي من علم الكلام،
أما ابن كثير فإنه يرجع أن ما في كلامه - هو وأصحابه - من التقشف وشده السلوك
والمحاسبة الدقيقة، التي لم يأت بها الشرع.
ويبدو أن الاحتمالين صحيحان وإذ أننا نعثر ضمن النصوص التي أوردتها المصادر
المختلفة ما يؤيد ذلك.

فقد ورد على لسان الامام ابن حنبل «أنه يكره الكلام في الوسوس والخطرات، لأنه
لم تتكلم بها الصحابة والتابعون»^(٢). وأمامنا هو أحرص الناس علي التقيد بالسنة وأقوال
الصحابة، لأن منهجه يستند على هذا الاساس، ولكنه يخشى هذا التعمق الذي يؤدي
إلى الاختلاف، مادام لم يأت النقل، وهو نفسه قد جرب هذه المحاولة وأفصح عن
صعوبتها، إذ سئل عما اذا كان قد تعلم العلم لله . يريدون بذلك توافر النية فأجاب
«هذا شرط شديد»، أي انه وجد صعوبة في تحقيقه اذ يقول أما لله فعزيز، ولكن حجب
الي شيء فجمعت»^(٣).

أما قصه سعي ابن حنبل لحضور جلسة المحاسبي مع أصحابه الخفاء وإعجابه بحالهم،

(١) ن . والصفحة . (٢) النابلسي - مختصر طبقات الحنابلة ص ٧٣ .

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٣٣٠ .

وأبو يعلى طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٣٠٧ .

ثم نهيه عن صحبتهم، فإنها ربما تعد من قبيل محاولة التوفيق بين الشيخين، ان كان ابن الجوزي يفسر موقف ابن حنبل فيها بالتمسك بالسنة والنهي عن البدعة فيقول «وقد كان الإمام أبو عبد الله أحمد ابن حنبل لشدة تمسكه بالسنة، ونهيه عن البدعة، يتكلم في جماعة من الاخيار إذا صدر منهم ما يخالف السنة، وكلامه ذلك محمول على النصيحة للدين»^(١).

ولكن المحاسبي - من جهة أخرى - كان يحمل التقدير لابن حنبل، مؤيد موقفه من المحنة ولأن «أحمد بن حنبل نزل به مالم ينزل بسفيان الثوري والأوزاعي»^(٢).

ب - صلته ببشر الحافى:

يبدو أن التعاطف بين ابن حنبل وبشر الحافى كان مبنيًا على أسس حقيقية بسبب الاتفاق في الآراء والاتجاهات، ولا ترجع الى الصبغة الغالبة علي تأليف القرن الثالث الهجرى، التي بدأت تنسج خيوط الود بين بعض الفقهاء والزهاد. ودليلنا علي التعاطف الحقيقي بين الشيخين نلتمسه في اتفاقهما من حيث بعض الآراء في الزهد، فضلا عن كونهما محدثين . فمن الثابت أن بشر الحافى طلب الحديث في البداية، ثم أقبل على العبادة واعتزل الناس^(٣). وقد عده ابن حبان من الثقات، كما وثقه أيضا الدارقطني (٣٨٥هـ=٩٥٥م) وقال عنه «إنه لا يروى الأحاديثا صحيحا وربما تكون البلية ممن يروى عنه»^(٤). وهكذا أعطاه الجرح والتعديل حقه ووثقوه.

ولكن المصادر لم تفصح عن سبب تركه رواية الحديث، وسبب كراهيته للرواية «ودفن كتبه لاجل ذلك»^(٥).

ويعطينا ابن عساكر تفاصيل أكبر عن زاهدنا، فيصفه بأنه الزاهد المعروف بالحافى، ويذكر أنه قدم الشام واجتاز جبل لبنان. أما عمن حدث عنهم، فهم مالك بن أنس،

(١) ابن الجوزي - مناقب الامام أحمد بن حنبل ص ١٥٨.

(٢) ن . م . ١٢١ .

(٣) ابن كثير - البداية ج ١٠ ص ٢٩٧.

(٤) ابن حجر - تهذيب ج ١ ص ٤٤٥.

(٥) ن . م . والصفحة.

فضيل بن عياض، وعبد الله بن المبارك وآخرين^(١).

ولعل هذه السلسلة من المحدثين والزهاد هي التي دفعت بالبشر الى تدوين كتاب «الزهد» الذي أشار اليه صاحب «الفهرست» والذي نقرأ منه شذرات في كتاب «الزهد» لابن حنبل، مما يؤكّد لنا ميل الإمام له وتأييده لأفكاره.

ولكن مما يلفت نظر الباحث، إنه مع تعاطف بشر مع الامام أحمد، إلا أنه اختار مذهب الثوري «في الفقه والورع جميعاً»^(٢). أما النص الوارد بنفس هذا المعنى بتاريخ ابن عساكر فهو أن بشراً تأدب بمذهب أبو سفيان الثوري ففاقه، غير أن سفيان له السبق في السن والعلم^(٣).

ومثل هذه المقارنه تعطينا الشواهد علي وقوف هؤلاء المشايخ في صف واحد تضمهم حلقات الحديث والفقه والزهد، فهم أئمة يقتدي بهم في هذه المجالات. لقد أوجد المنهج السلفي ارتباطاً وثيقاً بينهم، وخلق الوحدة في نظرياتهم بالرغم من اختلاف البلدان التي أقاموا فيها. فان بشراً الحافي من أبناء خراسان (أفغانستان)^(٤)، ولكنه اشتهر بانتمائه للبغداديين لاقامته ببغداد مدة طويلة^(٥)، وظل انتمائه لمدرسة بغداد هو الغالب إذ يذهب إبراهيم الحربي - أحد تلاميذ الإمام أحمد وفي وصف رجاحة عقله «لو قسم عقله على أهل بغداد لصاروا عقلاء وما نقس من عقله شيء»^(٦). ولكن هذا لا يمنعه من الاسترشاد بأراء سفيان فقيه الكوفة وزاهداها :
من ذلك أننا نراه يستشهد بقولة الثوري في مسألتين:

أحدهما عن الرجل إذا مر بمن يلعب الشطرنج، هل يسلم على اللاعبين أم لا فأجاب مستنداً إلى قول سفيان الثوري «يسلم ويأمر» أي يأمر بالترك، عملاً بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) ابن حجر - تهذيب التهذيب ج ١ ص ٤٤٥ .

(١) تاريخ ابن عساكر ج ٣ ص ٢٢٨ .

(٤) ابن حجر العسقلاني - تهذيب ج ١ ص ٤٤٥

(٣) تاريخ ابن عساكر ج ٣ ص ٢٣٣ .

(٥) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٢٩٧ .

(٦) ن . م . ٢٩٨ .

والمسألة الثانية التي يذهب فيها إلى قول الثوري هي «كل من تخوفت من طعامه أن يفسد عليك فلا تجبه»!!^(١) فأكد بذلك ضرورة تحرى الطعام التي سنرى ابن حنبل يضعها أساسا «لاطمئنان القلوب».

وهكذا كان التجاوب بين الزهاد الثلاثة: الرأي لسفيان الثوري يؤيده بشر الحافي، ويسجله لنا ابن حنبل في كتابه «الزهد». ثم يؤيده أيضا ويضع له الأساس النظري من آيات الكتاب.

ولم يكن بشر يقبل من أحد شيئا سوى من السرى السقطي، لأنه يرى في السرى الزاهد الحقيقي، فهو «يفرح بخروج الشيء من يده، ويتبرم ببقائه عنده، فأكون أعينه على ما يحب»^(٢).

ومن هذا العبارة نفهم رأى بشر في الزهد واتفاقه مع ابن حنبل في تحرى الأكل من المصدر الحلال، والتحرز الشديد من الشبهات.

ونظر الشيخان إلى الفقر كعامل هام يقوم عليه الزهد ولأن الغنى يفتن بينما يستدعى الفقر الصبر علي الحرمان. ويقول ابن حنبل «ما أعدل بالفقر شيئا، وما أعدل بالفقر شيئا، أنا أفرح إذا لم يكن عندي شيء»^(٣)، ويستمد إمامنا هذه النظرة من إحساسه بمدى المعاناة التي يتكبدها الفقير في صبره على الفقر، فيتساءل «أتدرى الصبر علي الفقر أى شيء هو؟» ويقارن بينه وبين الغنى الذي توافر له أسباب الحياة المترفة ويقول «كم بين من يعطى من الدنيا ليفتن، إلى آخر تزوى عنه»^(٤).

ولكن بشر الحافي لا يفصح عن سبب تفضيله الفقر علي الغنى، فيسرد المقارنات سردا، دون الاستناد إلى سبب مقنع - كالمعاناة التي يراها ابن حنبل سببا لتفضيله الفقر فيقول مثلا «العبادة لا تليق بالإغنياء»!!

ويشبهه الغنى المتعبد كالروضه المطلة على مكان إلقاء القمامة، بينما العبادة للفقير

(١) ابن حنبل - الزهد - ٢٧٥.

(٢) المكي - قوت القلوب ج ٢ ص ١٩٩.

(٣) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ١٠ وابن الجوزي - مناقب ص ٢٧٣

(٤) ابن الجوزي - مناقب الإمام أحمد ص ٢٧٣

كالعقد الجوهري في جيد الحسناء^(١). إلا أنه يعود فيتلمس السبب فيراه في الورع فيذكر أن «التقوى لا تحسن إلا في الفقر»^(٢). ومن المحتمل أن الشيخين وقفا في وجه تيار الترف في عصرهما واتخذا من الزهد أداة للمعارضة والنقد. وكان الإمام أحمد يصف بشراً بأنه ليس له نظير إلا عامر بن قيس ولكنه ظل يأخذ عليه عزوفه عن الزواج فيقول «ولو تزوج لتم أمره»^(٣) وكان موضوع الزواج موضع أخذ ورد سنعود إليه حالاً.

كما نلمح التقدير المتبادل أيضاً بين الشيخين من العبارة التي وردت علي لسان بشر، عندما طلب منه أصحابه أن يعلن تمسكه بعقيدة الإمام أحمد التي امتحن فيها - وهي مسأله خلق القرآن - فأجاب متسائلاً في تعجب يحمل التقدير الكبير «أتريدون أن أقوم مقام الانبياء؟»!!

ثم دعا له «حفظ الله أحمد من بين يديه ومن خلفه»^(٤).

ويلح علينا هذا الود العميق الذي يكنه الإمام أحمد لبشر، إذ جاءت النصوص التي تدل على مبادلة التعاطف بين الشيخين. فإلي جانب ما نقرأه علي لسان بشر الحافي يصادفنا نصاً آخر يحمل توافق الآراء. فإن ابن حنبل في وصفه لبشر يقول في موضوع الشهرة وكرهيته لها «ليتنا نترك الطريق ما كان عليه بشر بن الحرث»^(٥). وسنعود الي هذا النص بعد قليل لأنه يكشف عن أحد جوانب الزهد لدى الإمام أحمد. ومن المرجح أن البغداديين كانوا يضعون الشيخين في مرتبه واحده، ويجدون حرجاً في ترجيح كفة أحدهما عن الآخر، وإن كان لابد من وصف كل منهما علي حدة، فإن ابن حنبل يوصف بأنه «تفخر النساء أن تلد مثله»، أما بشر فهو «مملوء عقلاً من قرنه الي قدمه»^(٦).

وقد أفاض في عقد المقارنات بين الإمامين علي سبيل المقارنة، كما أورد نصاً لبشر

(٢) ن . م . والصفحة.

(١) المكي - قوت القلوب ج ٢ ص ١٩٢

(٣) ابن عساكر - التاريخ ج ٣ ص ٢٣٣ وابن كثير البداية والنهاية ج ١٠ ص ٢٩٧.

(٤) الذهبي - ترجمة الإمام أحمد (منتقاه من تاريخ الإسلام) ص ١٨

(٦) ابن عساكر - التاريخ الكبير ج ٣ ص ٢٣٣.

(٥) الذهبي - ترجمة الإمام أحمد ص ٢٦.

يجعل فيه ابن حنبل أفضل منه بسبب أمور ثلاثة فيقول «فضل على بثلاث: يطلب الحلال لنفسه ولغيره، وأنا أطلب الحلال لنفسى، واتساعه للنكاح وضيقى منه، وقد جعل إماماً للامة وأنا أطلب الوحدة لنفسى»^(١).

ونلمح فى عبارة زاهدنا ما يشبه اقراره بالخطأ لأنه لم يتزوج، ولكننا سرعان ما نجد يدافع عن نفسه أيضا فى هذه النقطة، اذ لما بلغه أن الناس يتحدثون عن عزوبته ويتقدونه بسبب تركه للسنة، دافع عن نفسه محتجا بأنه مشغول بالفرض عن السنة. ولما ازداد العتاب نحوه، عثر فى الكتاب على آية يتخذ منها سندا فى ترك الزواج وهى «ولهن مثل الذى عليهن» أى أنه خشى ألا يتمكن من أداء حقوق الزوجية عليه فانصرف عن الزواج لهذا السبب. ثم يورد عبارة قالها الإمام ابن حنبل تختلف تماما عما أسلفنا الاشارة اليها- الواردة فى تاريخ ابن عساکر- اذ يتضح فيها أن ابن حنبل يرفع من شأن الحافى لهذا السبب، فبعد أن كان يتمنى أن يتم له الأمر بالزواج يقول هنا «وأين مثل بشر؟ انه قعد يرى، الى مثل حد السنان»^(٢).

ومع هذا، فالظاهر ان الروايات الصوفية لما أخفقت فى الاقناع بترك بشر الحارث للزواج، ومخالفته بذلك السنة، عادت تتلمس طريقها فى اطار اختلاف الرؤيا المعتادة، إذ يرى بشر فى المنام، ويسأل عن الدرجة التى بلغها عند ربه عز وجل «رفعت سبعين درجة فى عليين، وأشرف بى على مقامات الانبياء، ولم أبلغ منازل المتأهلين»^(٣).

والذى يعيننا من كل هذا هو القول بأن ترك بشر الحافى للزواج لم يكن بسبب أثر مسيحي، أى تقليده للرهبان، فإنه لم يتخذ منهم مثالا يقتدى به، ولكنه ظل يتعذر طوال حياته بسبب ترك السنة ويحاول أن يجد المبررات. فاما أن يتلمس العذر من عدم استطاعته الوفاء بحقوق الزوجية عليه كما نصت الآية، أو انه ظل أسفا لهذا التقصير، إذ وجد فى عزوبته ما يستدعى الاعتذار، وفضل على نفسه صاحب العيال. فقد قصده رجل فقير يطلب منه الدعاء، فنصحه بأن يتسحين القرصة عندما يخبره أولاده بنفاذ الدقيق والخبز، ثم يدعو الله «فى ذلك الوقت، فان دعائك أفضل من دعائى»^(٤).

(٢) ن . م . والصفحة .

(١) المكي - قوت القلوب ج ٢ ص ٢٤١ .

(١) المكي - قوت القلوب ج ٢ ص ١٩٣ .

(٣) ن . م . والصفحة .

٨٧٧م) - الذى ترك ابن حنبل فى أحد الأيام أداء نوافله لكى يتفرغ لمذاكرته - وكان يدعو له فى دبر كل صلاة^(١)، وكان أبو زرعة يصف كتاب «الرعاية لحقوق الله» بأنه بدعة، ويحث على اتباع ما كان عليه مالك والثورى والأوزاعى والليث^(٢).

فاذا ما عرضنا لناحية الزهد، فإن غرضنا تأكيد الفكر التى نحاول البرهنة عليها، وهى أن أئمة شيوخ الزهد - كالثورى وابن المبارك والأوزاعى وابن حنبل من الزهاد الاوائل - كانت حياتهم مكتملة الحلقات.

وكانت امكانياتهم العقلية واهتماماتهم الثقافية متعددة النواحي، بلغت حدا من الخصوبة يصعب معها علي الباحث ابراز أحدها دون أخرى. ولقد كان ابن تيمية واعيا لهذه الحقيقة عندما سمى شيوخ السلف بأنهم «مشايخ أهل الكتاب والسنة»^(٣)، أى بعبارة أخرى، انهم الشيوخ الذين لم يخرجوا فى مذاهبهم - سواء كفقهاء أو مفسرين أو أصحاب قلوب وأرباب سلوك - عما خطه الكتاب والسنة. لقد قاموا «بحقائق الدين علما، وقولا، وعملا، ومعرفة، وذوقا»^(٤)، وظلوا حريصين على ذلك طوال العصور والأزمنة، يتلقونه جيلا عن جيل بمنهج ثابت لا يحدون عنه، فالدين - كما يروى الإمام أحمد - هو «كتاب الله عز وجل وآثار و سنن و روايات صحاح عن الثقات بالأخبار الصحيحة القوية المعروفة، ويصدق بعضها بعضا، حتى ينتهى ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم والتابعين وتابعى التابعين»^(٥).

ولعل هذا النص وضح لنا أحد الاسباب التى دعت ابن حنبل للخوض فى غمار الحياة الوجدانية والكتابه فى الزهد. فقد مر بنا أنه كتب «المسند» ولما سئل عن سبب كتابته. له برغم من كراهيته لوضع الكتب أجاب «عملت هذا الكتاب اماما، إذا اختلفت الناس فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم رجعوا اليه»^(٦).

(١) ابن الجوزى - مناقب الإمام ابن حنبل ص ٢٨٦ و ٢٨٩. (٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٣٣٠.

(٣) ابن تيمية - كتاب التصوف ص ٢٣٣. (٤) ن. م. ٥٧٢.

(٥) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ٣١. (٦) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ١٨٤.

ومن اليسير أن نستنتج إنه لنفس السبب حرص علي الكتابة في الزهد الذي كتبه علي نمط رواية الأحاديث أي بالاسانيد أقوال السابقين في الموضوع. والظاهر انه استرشد أيضا بعبد الله بن المبارك الذي كتب في الزهد قبله^(١)، أي مضمون كتاب ابن المبارك على التيار السلفي الصحيح، مقابل الاتجاه الصوفي في عصره الذي يتزعمه الحارث المحاسبي، فكان يحض علي كتب ابن المبارك، وينصح بـ «براءتها» «حسبك بها، ولا تبال بسماع غيرها»^(٢)، لأن مؤلفها تتبع طريقة النقل الصحيح الصادق ونرى الإمام يغضب لمن يتهم ابن المبارك بالكذب فيقول «من كذب أهل الصدق فهو الكاذب»^(٣).

كان الإمام ابن حنبل إذن في زهده لا يخرج عن دائرة السابقين، كما حرص علي الاقتداء في سلوكه الشخصي بصفة خاصة بالحسن وابن سيرين و ابراهيم بن أدهم^(٤). كذلك أراد - سواء في آرائه أو سلوكه - أن يعارض المظاهر التي اتخذها الصوفية. فلم يكن «لثوبه رقة تنكر، ولا غلظ ينكر»^(٥) أي أنه توسط في ملبسه، فيصفة من رآه بقوله «فاذا رأيته تعلم انه لا يظهر النسك، ورأيت عليه نعلا لا يشبه نعل القراء»^(٦). ويعلق ابن الجوزي على ذلك، فيذهب الي أنه أراد ترك التنزي بزي الفقراء كي يزيل عن نفسه ما يشتهر به^(٧).

والظاهر أن الصوفية أثاروا موضوع السعي لكسب الرزق. فكان من رأى ابن حنبل لزوم السوق، أي الاشتغال بالتجارة، حيث تعين علي صلة الرحم فيقول «التجارة أحب الي من غلة بغداد»^(٨).

(١) ابن النديم - الفهرست ص ٢٢٨.

(٢) النابلسي - مختصر طبقات الحنابلة ص ١٦١.

(٣) ن . م . ١٧٠

(٤) ابن الجوزي - مناقب الإمام أحمد ص ٢٤١.

(٦) ن . م . ٢٨٢

(٥) ن . م . ٢٥٤

(٧) ن . م . والصفحة.

(٨) ابن حنبل - الورع ص ١٣.

وكان يأمر أولاده أن يختلفوا الى السوق للاشتغال بالتجارة^(١)، وكره للرجل الجلوس في بيته منتظرا المنح، مفضلا خروجه للاحتراف^(٢) وتعجب من أمر رجل صاحب عيال ممتنع عن التكسب محتجا بأن نيته لم تصح لهذا الغرض، إذ يرى الإمام أنه مادام عليه نفقة عياله «فمن النية صيانتهم»^(٣).

من هذا نرى كراهية ابن حنبل للتكلف في الخطرات، وتشدد البعض في تحقيق النية والعودة عن طلب الرزق، إذ يفسر خروج الرجل للتكسب- أي هذا التصرف الظاهر الدلالة- يعبر عن نية توفير القوت للأولاد. وهذا يكفي لصدق نيته، لأنه لا شك يقصد بسعيه حفظهم من الهلاك جوعا.

اذن ما الداعي لتشدد إمامنا في تحقيق نظرية الحلال في المطعم وجعلها أساس تزكية القلوب، مع أننا نراه لا يلزم تحقيق النية؟

كذلك مما يثير دهشة الباحث في هذا الصدد أيضا أن لفظ «الحنبلى» ما زلت تتردد حتى وقتنا هذا، دليلا على التمسك الشديد بأحكام الحلال والحرام، ومن هذه النقطة ظهر الأساس النظري لزهد الإمام، فإنه في تفسيره لتزكية القلوب كما رأينا قال «بأكل الحلال» وأيده بشر بن الحارث.

وقد يبدو التفسير بعيدا عن المعنى، مما يجعل المرء يتساءل أيضا هل وقع ابن حنبل في التفسير الرمزي الذي ابتدعه الصوفية؟

ولكن سرعان ما تتضح الحقيقة، إذا ما تأملنا ظروف العصر من تزايد في اقتناء الأموال ومظاهر الثراء والغنى بين المسلمين. وكان ابن حنبل قد رأى أن وراء هذه المظاهر تخطيا لاحكام الحلال. ولعل ترديد الإمام للقول بتفضيلة الفقير علي الغنى يكشف أيضا عن دوره في الميدان الاجتماعي. لقد انضم الي جماهير المسلمين الغفيرة لكي يشد أزرها، أما محبته للفقير وتفضيله إياه، فلأنه يساعده علي نبذ «المادة» فتقوى لديه حياة «الروح».

(٣) ن . م .

(٢) ن . م . ١٤

(١) ن . م . والصفحة .

ثم إن تحرى الدقة المتناهية في الحلال من الطعام هو المظهر الحقيقي للزهد، إذ يختفى وراءه عوامل الخوف العملي من الله، وانه لمن المعقول أن تفترض انزعاجه الشديد من إقبال القراء علي موائد الأمراء والحكام والأثرياء، فكان يرقبهم عن كئيب ويعلن رأيه فيهم «عزيز علي أن تذيب الدنيا أكباد رجال وعت صدورهم القرآن!!»^(١). وينقل لنا ابن الجوزي ثلاث وقائع تدل محاولة الإمام تطبيق فكرة الحلال تطبيقاً شديداً^(٢).

وربما لو وصف «الحنبلي» تفسير آخر يكشف عن المحاربة العنيفة التي لقيها الامام أحمد من خصومه العتاه فاستطاعوا بما لهم من نفوذ سياسى أن يسيئوا إلى الشيخ الكبير بالتشهير به على نطاق واسع، لكي يمحوا تأثير موقفه المعاند من قلوب جماهير المسلمين الذين اتخذوه إماماً. ونعثر في هذا الصدد علي عبارة قالها أحد أولئك الذين حاولوا شد أزره في المحنة، قال له «وانك رأس الناس اليوم، فاياك ان تجيبهم الي ما يدعونك»^(٣).

خشى إذن أصحاب السلطة مكانة الإمام علي أنفسهم فابتدعوا هذه الفرية، وأصبحت كلمة «الحنبلي» علامة على التشدد المتناهي، لأنه رفض الاستجابة لهم بالقول بخلق القرآن. وظلت الكلمة تتردد، بينما الإمام المظلوم برىء مما وسموه به. فمن الثابت انه في اجتهاداته الفقهية أكثر يسراً من المذاهب الاخرى في المعاملات، ثم إن إمامنا كان موضع تبيجيل واحترام بواسطة الأغلبية العظمى من معاصريه، إذ يقول أبو نعيم «فمن لا أحصيه من أهل العلم والفقهاء، يعظمون أحمد بن حنبل ويوقرونه ويبجلونه ويقصدونه للسلام عليه»^(٤). فليست هذه الفرية إذن الا من جانب خصومه المقربين لذوى السلطان.

أما علاقة ابن حنبل بالصوفية- ولا يفوتنا أن نذكر انه استعمل لفظ الصوفى - فيبدو أنه، فيما عدا معارضته لبعض المظاهر، فانه كان يتدخل لتوضيح آرائه فيما يثيرونه من مسائل. من ذلك مثلاً، إنه لما سئل «كيف أكلك؟ كيف نومك؟ كيف جماعك؟»

(٢) ن . م . ٢٦١ وما بعدها .

(٤) أبو نعيم - الحلية ج ٩ ص ١٧١ .

(١) ابن الجوزي - مناقب الامام أحمد ص ٢٠٠ .

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٣٣٢ .

أجاب إجابة مختصرة، ولكنها تشمل كثيراً من المشكلات التي كان الصوفية سبباً في ظهورها، فقد قال «ليس أنا بحصور ولا روحاني»!!^(١).

ولكننا نلاحظ أنه آثر أن يضع لكتابه في المضمون الوجداني اسم «الزهد» لا «التصوف»، فإذا ما أضفنا إلى ذلك عبد الله ابن المبارك وبشر الحافى قبله، اللذين وضعوا مؤلفين في الموضوع بنفس الاسم، فإن المغزى يشير إلى تفضيلهم إياه، وربما يدل أيضاً على أنهم وجدوا في التصوف من دخيل التيارات وغريب الثقافات ما نأى بهم عنه، فأثروا الخوض في الحياة الزاهدة الإسلامية الأصل والمنبع، والتي عثروا عليها عند السلف فسجلوها وناضوا فيها متابعين لها ومقتفين أثرها.

أما الرواية المشهورة عن سؤاله لأبي حمزة الصوفي «ما تقول فيها يا صوفي؟» فإنه لم يكن يهدف بسؤاله الاستفسار عما يجهله بقدر ما يود تصحيح الرأي الذي يذهب إليه هذا الصوفي. وهذا ما ذهب إليه القاضي أبو يعلى في تعليقه على الخبر فيقول «أراد - والله أعلم - بسؤال أن أصاب أقره عليه، وإن أخطأ بينه له»^(٢).

وفي تعريف الإمام، تقييد بطريقة أهل الحديث، فنقل رأى أحد السابقين وهو الزهري (١٢ هـ = ٧٤١ م)، قال «حدثنا سفيان عن الزهري - أن الزهد في الدنيا قصر الأمل»^(٣). ويضيف إلى هذه العبارة أبو طالب الإشكاني - صاحب الإمام الذي نقل عنه مسائل كثيرة - (٤٤ هـ = ٨٥٨ م) ما سمعه فيقول «وسئل أحمد، وأنا شاهد، ما الزهد في الدنيا؟ قال قصر الأمل والإياس مما في أيدي الناس»^(٤).

ولم يخرج ابن حنبل في نظريته في الزهد عن الإطار التقليدي للقيم التي خاض فيها السلف، ويمكن ترتيب رؤوس الموضوعات التي صاغ حولها آراءه بحيث تنحصر في تناوله لعلاقة الإنسان بالله تعالى التي يحكمها مبدأ الأخلاص وتوفر النية والتقوي، حياة الإنسان في الدارين - الدنيا والآخرة - ثم حديثه عن حياة القلوب أو المحبة والرضي.

(٢) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ٢٦٨.

(٤) النابلسي - مختصر طبقات الحنابلة ص ١٨.

(١) ابن كثير - مناقب الامام ص ٢٢٣

(٣) ن . م . ١٠٧

يري ابن حنبل أن الصدق والإخلاص هو سبب الرفعة^(١)، ويعرف التوكل بأنه الاستشراق باليأس من الناس، ويحجج علي ذلك بالخليل إبراهيم عليه السلام عندما وضع في النار^(٢).

ويلخص مذهب الاخلاقي في عبارة موجزة، اذ ينصح بأن «كل شئ من الخير تهتم به فبادر به قبل أن يحال بينك وبينه»^(٣).

وقد حرصنا علي الاتيان بهذه العبارة عقب رأيه في التوكل مباشرة لأن المقارنه بينهما تفسح مجال الحديث عن تفضيله للوحدة أو العزلة.

فليست هذه الوحدة من النوع الذي خاض فيها الصوفية، لأن تحقيق الخير لا يتم في صورته الكاملة الا في الجماعة، فما السبب إذن في حظه علي الإياس مما في أيدي الناس؟

ان متابعة حياة ابن حنبل تفصح عن كراهيته التامة للشهرة، إذا كان يتعجب من التفاف الناس حوله، ومشيههم وراءه، ويرى أنه بلي بالشهرة ويفضل عليها خمول الذكر، ويغضب لمن يقول له «لا يزال الناس بخير ما من الله عليهم ببقائك» ويرجو من قائل ذلك ألا يردد قوله مرة أخرى، ويستاءل متعجبا «ومن أنا في الناس؟»^(٤). فليست وحدته نوع من الكبير أو التعالي على الناس ولكنه كان يخشى في الواقع الاثر النفسى لتعظيمهم لشأنه. وهو يعبر لنا عن خشيته بقوله «أخاف أن يكون هذا استدراجا، أسأل الله أن يجعلنا خيرا مما يظنون، ويفقر لنا ما لا يعلمون»^(٥)، ثم إنه في عبارات أخرى، يفصح عن نفسه الرقيقة التي تكره صحبة الناس لوحشة الفراق^(٦)، فالفراق بعد الألفة عسير علي النفس التي رقت بالعاطفة والود.

وفي تأملنا عن العزلة أو الخلوة، نرى إيجابية الفكر الحنبلي إذ يفضل الخلوة لأنها

(٢) ن . م . ١٩٨ .

(٤) ن . م . ٢٧٦ .

(١) ابن الجوزى - مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٩٥ .

(٣) ابن الجوزى - مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٩٩ .

(٥) ن . م . ٢٧٧ .

(٦) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ١٨٦ .

عنده، وهي عبارة عن اجابته لمن سأله كيف حالك؟
أجاب « كيف أصبح من ربه بأداء الفرض؟ ونبيه يطالبه بأداء السنة والملكان يطالبانه
بتصحيح العمل ونفسه تطالبة بهواها؟ وابليس يطالبة بالفحشاء؟ وملك الموت يطالبة
بقبض روحه؟ وعيالة يطالبونه بالنفقة؟^(١).

معروف الكرخي (٢٠٠هـ = ٨١٥م):

ان حلقات الشيوخ التي تربط مدرسة بغداد بعضها ببعض، تجعل عندهم قيم الحياة
الإسلامية شديدة التماسك، لا تكاد تختلف في ملامحها إلا من حيث المنازع
الشخصية والانطباعات الفردية الضئيلة. أما الطابع العام لها فهو التمسك بنصوص
الكتاب والسنة، ويشكلون وحدة مترابطة تدافع عن الطارىء من الآراء والنظريات.
وس يظهر من خلال عرضنا لآرائهم دور كل منهم في هذا الميدان.

ومن الشيوخ بغداد، معروف الكرخي، والذي اشتهر «بالزهد والعزوف عن الدنيا،
يغشاه الصالحون، ويتبرك بلقائه العارفون، وكان يوصف بأنه مجاب الدعوة، ويحكي
عنه كرامات»^(٢).

وكان شيخا لشيوخ آخرين - منهم تلميذه السري السقطي «والسري خال الجنيد
كما هو معروف. فمن الخطأ إذن أن تربط مدرسة بغداد في الزهد بالحارث المحاسبي
وحده ونسى الامام أحمد بن حنبل، وقد تبادلوا الصلوات معه، أو نقلوا عنه بعض
المسائل كمعروف والجنيد.

وإذا نقبنا في قصة إسلام معروف الكرخي، فهل نستدل منها علي تأثير مسيحي؟
الواقع أن سبب إسلامه - لو صح - يؤيد أن الدين الجديد كان المسيطر على قلب
هذا الزاهد، لأنه منذ طفولته ورفض عقيدة التثليث الذي حاول مؤدبه أن يلقيه إياها،
وأجاب في حزم وقطع «بل هو الله أحد»^(٣) ومضى في العمل الذي يحض عليه

(١) ابن الجوزي - مناقب ص ٢٨٤ وطبقات الخنابلة ج ١ ص ٥٧.

(٢) البغدادي - تاريخ بغداد ج ١٣ ص ١٩٩ وأبو يعلى - طبقات ج ١ ص ٣٨١.

(٣) ابن العماد - تذرات الذهب ج ١ ص ٣٦٠.

الكتاب والسنة فيقول «طلب الجنة بلا عمل ذنب من الذنوب، وانتظار الشفاعة بلا سبب نوع من الغرور وارتجاء رحمة من لا يطاع جهل وحمق»^(١).

والعبارة واضحة الدلالة على الحث على العمل والتعلق بالأسباب، وهو المبدأ الذي حرص على اتباعه زهاد السلف عملاً بالاعتداء ونبذ ما طرأ من أفكار. وفي نص آخر نرى معروف الكرخي يذم الجدل وأصحابه بقوله «إذا أراد الله بعبد شراً، وأغلق عنه باب العمل وفتح عليه باب الجدل»^(٢).

أما عن رؤية في التوكل، فقد استمدته من الحديث، إذ لما سئل عن المصدر الذي استقي منه دعائه، قال سمعت إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو بهذا الدعاء - وذكر أسانيده - وكان دعاؤه «اللهم إن قلوبنا ونواصينا بيدك لم تملكنا منها شيئاً، فإذا فعلت ذلك بها فكأن أنت وليها واهدها إلى سواء السبيل»^(٣).

ولكنه لا ينفى جانب المسؤولية الفردية، إذ يرى أن السبب في أداء سجدتي السهو، وهو لعقاب القلب لأنه اشتغل وغفل عن الصلاة^(٤).

وكان معروف موضع اعجاب الامام أحمد بن حنبل لأنه يمثل عنده العلم الصحيح الذي ينبغى تحصيله بالعبارة التي وردت في أكثر من مصدر وهي إيراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف^(٥).

وهنا، يحتمل أحد أمرين: الأول، وهو أن الاعجاب كان متبادلاً بصفة حقيقية بين الشيخين، فإن القاضي أبا يعلى يذكر أن معروفًا وصف الإمام أحمد بعد أن رآه بأنه «فتى عليه آثار النسك»^(٥). أما الاحتمال الثاني فإنه مما يلفت نظر الباحث كثرة الروايات التي تعبر عن الموده المتبادلة بينهما، والتي قد تعنى رغبة كلا الجانبين - الصوفية من ناحية والفقهاء من ناحية أخرى - إلى تضييق شقة الخلاف بينهما.

ولكن الاتجاه السلفي الأخير - ومن يعبر عنه الشيخ محمد حامد الفقى - ينقد بشدة

(١) ن. م. والصفحة . (٢) الذهبى - سير أعلام النبلاء - المجلد ٧ قسم ١ ورقة ٨٩ - ٩٠

(٣) البغدادي - تاريخ بغداد ج ١٣ ص ١٩٩ .

(٤) ن. م. والصفحة وأبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ٣٨٢ والذهبى - سير أعلام النبلاء مجلد ٧ قسم ١ ورقة ٨٩ .

(٥) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ٣٨١ .

بعض النصوص الواردة عن معروف الكرخي، إما لأنها تتضمن أقوالا تخالف الأحاديث، أو تحتوي على أحد مظاهر الشرك كوصف قبر معروف بأنه «الترياق المغرب»^(١).

ومن الطريف ما ينقل عن معروف فيما يتصل بدوامه العمل، ولو في نطاق الذكر باللسان- ما نقرأه في «سير أعلام النبلاء» حيث يقول الذهبي «وقص انسان ثارب معروف، فلم يفتر من الذكر، قال: كيف أقص؟ فقال: أنت تعمل وأنا أعمل»^(٢).
السرى السقطي (٢٥٣ أو ٢٥٦هـ = ٨٦٧ أو ٨٦٩م):

كان السرى تلميذ معروف الكرخي، وهو خال أبي القاسم الجنيد^(٣) أي أنه ينتمي الى الحلقة البغدادية في دائرة الاهتمام بأعمال القلوب، كما تضخمت صلته التأثيرية القوية بالإمام أحمد بن حنبل في ترديده لنظرية الحلال، ومناداته بوجوب التحري الدقيق للتأكد من تحقيق هذا المبدأ ولهذا اشتهر السرى بخصائص ثلاثة، طيب الغذاء، وتصفية القلب، وشدة الورع^(٤)، وكان ابن حنبل يعرف بالصفة الأولى خاصة أي انه «الشيخ الذي يعرف بطيب الغذاء»^(٥).

كذلك كان السرى من أوائل الذين تكلموا في محبة الله، وبلغ الغاية القصوى من نظرية العشق الالهي؛ اذ يخبرنا عن نفسه «لو قلت ان هذه الجلدة يبست علي هذا العظم من محبته لصدقت»^(٦). كما ينشد الشعر مصورا حبه العميق لله عز وجل في أدق معنى وأقواه في قوله:

ومن لم يبت والحب حشو فؤاده لم يدر كيف تفتت الاكباد^(٧).

فهو الى جانب اهتمامه بتنفيذ مبدأ الحلال، فإن موضوعات تصفية القلوب وشدة

(١) تعليقة ١ من نفس المصدر ص ٣٨٢ (٢) الذهبي - سير أعلام النبلاء مجلد ٧ قسم ١ ورقة ٩٠

(٣) ابن خلكان - وفيات الاعيان ج ١ ص ٢٨٢ (٤) أبو نعيم - الحلية ج ١٠ ص ١٢٦

(٥) ن. م. والصفحة وابن الجوزي - صفة ج ٢ ص ٢١٣.

(٦) ابن خلكان - وفيات الاعيان ج ١ ص ٢٨٢

(٧) ابو نعيم - الحلية ج ١٠ ص ١١٩

الورع استأثرت باهتمامه، ولعله من أوائل الزهاد الذين تحدثوا أيضا عن التفرقة الدقيقة بين الرضا والصبر، فنراه في تعريفه للصبر يقول «أن تكون مثل الأرض تحمل الجبال، وبنى آدم»، ومع هذا، فإنها - أى الأرض - لا تشكو ولا تن «ولا تسميه بلاء، بل تسميه نعمة وموهبة من سيدها»^(١).

وتبدأ نظرية الزهد عنده من حيث الزهادة فى الدنيا، والعزلة والوحدة، لأن «الدنيا كلها فضول، إلا خمس خصال: خبز يشبعه، وماء يرويه، وثوب يستره، وبيت يسكنه، وعلم يستعمله»^(٢). ولكنه فى الوقت نفسه يحرص على الجمعة والجماعة^(٣) وذلك إتباعا للسنة بحذافيرها «لأن قليل فى سنة خير من كثير فى بدعة»^(٤).

وتمسكة هنا بالنسبة - الى جانب التعاطف الشديد مع الإمام أحمد بن حنبل - يظهر لنا التيار السلفى الذى برز بمدرسة بغداد لكى يغذى الحياة الوجدانية بدعائم إسلامية ثابتة، وبعيدة تماما عن تأثير الثقافات الأجنبية.

فالسرى يحرص على الجمعة والجماعة، ويتحرى طيب الغذاء فيقول «أشتهى أن أكل أكله ليس لله فيها على تبعة، ولا أحد على فيها منه، فما أجد الى ذلك سبيلا»^(٥)، فهو فى هذه العبارة يتفق مع ابن حنبل تماما فى مبدأ الحلال، والتمسك بهذا المبدأ، واعتباره أساس الزهد وتزكية القلوب، تمثلا بأهل الورع السابقين، إذ لما «ضاقت عليهم الأمور فزغوا الى التقلل»^(٦).

كذلك يتضح تأثره بابن حنبل فى تعظيمه للحديث، إذ يجعل منه مرحلة ضرورية يبدأ منها الزاهد فإذا «ابتدأ الإنسان ثم كتب الحديث فتر، وإذا ابتدأ بكتب الحديث ثم تنسك نفذ»^(٧). ويكاد يتفق مع الإمام أحمد فى تعريفه التوكل الذى وصفه ابن حنبل بأنه الاستشراف من الناس، فإن السرى يذهب إلى معنى قريب من هذا، لأن التوكل

(٢) ن. م. ١١٩

(١) ن. م. ١٢٠

(٣) ابن الجوزى - صفة جـ ٢ ص ٢١٦

(٧) ن. م. ١٢٥

(٤) ن. م. ٢١٢

(٥) ابن خلكان - وفيات جـ ١ ص ٢٨٣ وابن كثير - البداية جـ ١١.

(٦) ابو نعيم - الحلية جـ ١٠ ص ١١٦ ص ١٣ والحلية جـ ١ ص ١٦٦

عنده هو «الانخلاع عن الحول والقوة»^(١).

ولعل اتفاق السرى مع ابن حنبل في مثل هذه القيم، جعلت الزهاد يضعونه في مصاف الامام أحمد وبشر الحافي^(٢).

وإن هذه المقارنه تشير إلى تمسك الثلاثة بمنهج واحد في الزهد، وهو بلا شك مرتبط بالسنة الذي مكنهم من الوقوف في وجه التيارات الغريبة عن الإسلام. وها هو السرى يعترض على نظرية تقسيم العلم الى ظاهر وباطن، ويصرح في جلاء بأن «من ادعى باطن علم ينقض ظاهر حكم فهو غلط»^(٣).

ويستمد السرى مذهب الأخلاقي من أسس إسلامية بحثه فإن الخصال الأربعة التي تنفع العبد هي «العلم والأدب والعفة والأمانة»^(٤).

الجنيد (٢٩٧هـ = ١٠٠٩م):

بعد الجنيد سيد طائفة الصوفية كما يذكر القشيري^(٥). وكان التصوف في عصره قد اقترب من الرحلة التي أصبح فيها منهجا للمعرفة، وبدأت معالم الكشف تتخذ أحد الصور الخطيرة بادعاء بعض الصوفية سقوط التكليف. ووقف الجنيد في وجهها بعنف وأعلن «ان الذي يسرق ويزنى أحسن حالا من الذي يقول هذا، وهو عندي عظيمة»^(٥).

لقد اتخذ الجنيد هذا الموقف لأنه بدأ فقيها، وكان يفتى وهو ابن عشرين سنة^(٦)، كما أسند الحديث ونقل عن الامام أحمد بعض المسائل^(٧).

ويمثل الجنيد أحد المراحل التي ظهر فيها بداية تأثير الزهاد بالتصوف. فقد لاحظنا أن الاتجاه الغالب للزهاد لا يقترب صوب «علم المعرفة»، ولم يتخذوا اسم «العارفين» أى كانوا يسلكون الطريق الوجداني المعتاد الذي غلب عليه اسم الزهاد من اتباع الورع،

(١) ن. م. ١٣٦

(٢) ن. م. ١٢١

(٣) ن. م. ١٢٠

(٤) الرسالة القشيرية ص ١٨.

(٥) ن. م. ١٩

(٦) ابن الجوزي - المنتظم ج ٦ ص ١٠٥

(٧) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ١٢٧ والناقلي - المختصر ص ٨٩.

والحض علي التقوى، والحديث عن القيم الدينية التي تتناول الدنيا والآخرة، وكانت الدائرة التي ينحصر فيها الزهد متداخلة بين المجاهدة للنفس وترك الشهوات، والحث على تقوية الوازع الديني في إطار إسلامي بحت، أي انحصرت في الاتجاه العلمي الأخلاقي. فهل اضطر الجنيد إلى استخدام أسلوب العصر في مجابهة تيار التصوف الفلسفي الذي بدأت تتضح معالمه؟

للإجابة على هذه السؤال، يقتضى البحث أولاً في المصطلحات التي استخدمها في التعبير عن آرائه. انه تكلم عن القديم والمحدث، أي استعمل اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة. وقد يبدو لأول وهلة أنه متأثر بالمحاسبى الذي كان يذهب الى منزله ويدعوه للخروج معه، وبالرغم من أن الجنيد كان في بداية الأمر ينزعج من الخروج إلى الطرقات والتعرض بذلك للآفات والشهوات - كما يخبرنا عن نفسه - إلا أنه سرعان ما كان يستجيب للصوفي المتكلم ويفرقه في أسئلته المتعاقبة^(١).

ولكن هذه القصة التي يذكرها صاحب «حلية الأولياء» تضع الجنيد في صورة الكاره لصحبة المحاسبى الذي يضطر تحت الإلحاح إلى إجابته الى طلبه. بعبارة أخرى فإن المحاسبى هو الذي يسعى لها وليس الجنيد، ثم يقول أبو نعيم «ثم اشتغل بالعبادة»^(٢). ونفهم من هذه العبارة أن الجنيد انصرف عن مصاحبة الحارث المحاسبى. وكانت آراؤه الخاصة جعلته سيد الطائفة.

واتخذ الجنيد موقف الخصومة من علم الكلام المبتدع في الدين فهو القائل «أقل ما في الكلام سقوط هيبة الرب من القلب، والقلب إذا عرى من الهيبة بالله عرى من الإيمان»^(٣).

كذلك خاض في الموضوعات الطارئة التي لم يعرفها الزهاد من قبل، منها دعوى سقوط التكاليف التي عارضها الجنيد بعنف كما قلنا، ومنها ظهور ما يسمى بمقام

(١) أبو نعيم - حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٥٥ - ٢٥٦
(٢) أبو يعلى - طبقات الختابلة ج ١ ص ١٢٧
(٣) السيوطى صون المنطق والكلام ص ٧٤ تحقيق د. النشار طبعة الخانجي ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م.

المشاهدة الذي بدأ يتسرب الي الفكر الصوفي ليتخذ منه نظرية معرفة . ان هذه الفكرة كانت تلح على المحيطين بالجنيد، فيسألونه عنها «هل عاينت أو شاهدت؟»^(١). ونعثر في إجابته على دحضه لنظرية الكشف الصوفي التي يروج لها الصوفية المتأخرين، اذ يجيب «لو عاينت تزندق، ولو شاهدت تحيرت»^(٢) ثم يؤكد العجز التام في هذا الصدد بقوله في نهاية العبارة الأنفه «ولكن حيرة في تيه، وتيه في حيرة»^(٣).

أما حديثه عن الصفات، وتفرقة بين القديم والمحدث، فيبدو انه تكلم فيها للرد على عقيدة الحلول التي روج لها الحلّاج. ومعاصره للحلاج تؤذن البعثور على العلاقة بين آراء الحلّاج في الحلول، وبين تمسك الجنيد بالتفرقة بين القديم والمحدث.

ولا شك أنه رأى أحد مقومات العقيدة السلفية يهتز من أساسه بتأثير فتنة الحلّاج، فأراد أن يعيد الصوفية مرة أخرى الي العقيدة الصحيحة، فأعلن أن «مذهبنا أفراد القديم عن المحدث»^(٤). وفي تعريفه للتصوف يؤكد فكرة «الاثنية» ليدحض نظرية «الحلول»، ويفصل بين الله تعالى ومخلوقاته فيعرف التصوف بأنه «صفاء المعاملة مع الله»^(٥)، ثم أوضح أن طريق الخيرات كلها مفتوح لمن اقتفى أثر الرسول صلي الله عليه وسلم واتبع سننه^(٦) فأعاد بذلك أهل القلوب وأصحاب الارادات من جديد الي سبيل السنة، ولهذا أصبح شيخهم المعبر عن أحوالهم ومواجيدهم. ولما لجأ اليه ابن كلاب أحد المتكلمين في عصره ليسأله عن التوحيد، وأجابة باصطلاحات الصوفية. قال عندئذ ابن كلاب «هذا كلام لا يمكن فيه المناظرة»^(٧).

وقد تلقف التيار السلفي هذه الآراء للجنيد ليضعه في مصاف الشيوخ الذين دافعوا عن العقيدة في أحد المراحل التي كانت معرضة فيها لمخاطر الآراء الاجنبية، ويعجب به ابن تيمية ويستشهد بآرائه في نظرية الفناء.

(١) ابو نعيم - الحلية ج ١٠ ص ٢٧٤

(٢) ابن العماد - شذرات ج ٢ ص ٢٢٨

(٣) ابو يعلى - طبقات ج ١ ص ١٢٨

(٤) الحلية ج ١٠ ص ٢٥٧

(٥) ابن العماد - شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٢٩.

وأخيرا ، تقابلنا الرواية المعتادة التي تتكرر عند موت كل شخصية هامة في المذاهب المختلفة، وهى الرؤى التي يراها المریدون والأتباع لشیوخ المذهب. فإذا سئل الجنید فى هذه القصة التقليدية، فلا بد أن یجیب بلسان المذهب أيضا!!
وتتلخص إجابته فیما اكتشفة بعد الموت من أن مظاهر التصوف من الإشارات، والعبارات، والعلوم، والرسوم قد غابت كلها وفنیت «وما نفعنا الا ركیعات كنا نركعها فى الاسحار»^(١). أى بعبارة أخرى تعبر عن المذهب السلفى أصدق تعبير : لقد ذهبت الوسوس والخطرات هباء منثورا لا قيمة لها ولا نفع، وبقيت الفاعلية للعمل وحده الذى كان الجنید معظما لشأنه أثناء حياته، اذ فسر قوله تعالى «ودرسوا ما فیہ ٧ : ١٩» بأنهم تركوا العمل به^(٢).

(١) أبو یعلی - طبقات الحنابلة ج ١ ص ١٢٩ وأبو نعیم - حلیة الأولیاء ج ١٠ ص ٢٥٧.

(٢) أبو یعلی - طبقات الحنابلة ج ١ ص ١٢٨.

سابعاً : مدرسة خراسان (أو أفغانستان)

من الدعاوى التي تستحق النظر في أبحاث المهتمين بالدراسات الإسلامية من بعض المستشرقين، محاولة إيجاد الصلة المبكرة بين زهاد المسلمين الأوائل بخراسان، وبين البوذية . والمثال على ذلك قول نيكلسون «إن البوذية سادت خراسان قبل الفتح الإسلامي بألف عام، كما سادت في فارس الشرقية عموماً ، من هنا كان لابد أن تؤثر في نمو الصوفية في هذه الأصقاع»^(١).

ولكنه يعود فيناقض نفسه عندما يذهب الي أن عامة المسلمين ينظرون بكرهية الي أتباع بوذا لأنهم وثنيون، ومن ثم «فليس من الغريب، ولا من المحتمل أن يعقدوا معهم أواصر صلة»^(٢).

فإذا كان هذا الحكم يصدق على عامة المسلمين كما يرى، فما باله بعلماء خراسان الكبار من الزهاد الأوائل مثل الفضيل بن عياض وعبد الله بن المبارك وغيرهم، الذين وقفوا بالمرصاد لكافة البدع- وهو اصطلاح يعنى به أى تسلسل لتأثير أجنبي. كان الفضيل يقول «أدركت خيار الناس كلهم أصحاب سنة ينهون عن أصحاب البدع وصاحب سنة وان قل عمله فاني أرجو له وصاحب بدعة لا يرفع الله له عملاً وان كثر»^(٣)، وكان ينهى عن مخالطة أهل البدع كما سيأتى.

كان تأثير الإسلام إذن قويا في نفوسهم. وهذا ما أقره المستشرق نولدكه الذى رأى «ان الحركة الهلينية لم تمس من الحياة الفارسية إلا السطح والقشور، بينما استطاع الدين العربى- وهو يقصد الإسلام والحياة العربية أن ينفذا الي قرارة الحياة الايرانية ولبابها»^(٤).

وأيده براون المستشرق الإنجليزى، ولكنه كان يهدف بتأكيد هذا المعنى إلى نفث

(١) نيكلسون - الصوفية في الإسلام ص ٢٤ - ترجمة شريفة.

(٢) ن . م . ٢٣ .

(٣) ابن بطّة - الشرح والابانة ص ٣٢ .

(٤) براون - تاريخ الادب في ايران ص ١٣ .

روح العداء بين المسلمين - من العرب وغيرهم - وهى دعوى شعوبية «كان غايتها القضاء على الروح الإسلامية في إيران وفصلها سياسيا عن المجموعة العربية»^(١). ثم تلقف جولد تسهير فكرة السياحة وحاول إرجاعها إلى الرهبانية ويذهب الى أن «الكلمتين مترادفتين تماما»^(٢). وهو يعنى الزهاد الذين ساحوا في البلاد. ولم ينتبه الى أن المعنى الصحيح للسياحة هو طلب العلم. قال عكرمة (١٠٧هـ = ٧٢٥م) - وهو مولى ابن عباس وأحد التابعين والمفسرين المكثرين -: السائحون هم طلبة العلم^(٣). ثم إن أوائل السائحين فى الاسلام - كما يرى استاذنا الدكتور النشار «لم يكونوا زهادا، بل كانوا محدثين، تفتيشا وراء الحديث، وتحريا لمواطنه ولصححة رواته»^(٤). وسرى كيف أفنى عبد الله بن المبارك عمره فى الأسفار حاجاً ومجاهداً، وتاجراً، وطالبا للحديث»^(٥).

وفى عرضنا للزهد فى مدرسة خراسان أى أفغانستان، سنبحث فى آراء شيخ من شيوخها وهو :
عبد الله بن المبارك
عبد الله بن المبارك (١٨١هـ = ٧٩٧م):

لا يسع الباحث أمام المواهب المتعددة لشخصية ما، الا التردد كثيرا حتى يستأثر بأحد النواحي دون الأخرى.
وأمام عبد الله بن المبارك، نقف طويلا لتساءل : أى هذه الجوانب تدخل فى نطاق دراستنا؟

لقد أجمع أصحابه على أنه علم من أعلام الفقه والأدب والنحو واللغة والزهد

(١) د. النشار - نشأة الفكر الفلسفى ج ٣ ص ٥٣٥.

(٢) جولد تسهير - العقيدة والشريعة ص ١٤٨

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٤٨.

(٤) د. النشار - نشأة الفكر ج ٣ ص ٥٣٧.

(٥) الذهبي - تذكر الحفاظ ج ١ ص ٢٥٠.

والشجاعة والسعة والفصاحة وقيام الليل والعبادة والحج والغزو والفروسة^(١). ويبدو أن الذهبي تريت طويلا قبل أن يختار ابراز صفاته وأطلق عليه «الإمام، شيخ الإسلام، عالم زمانه أمير الاتقياء في وقته»^(٢).

إن ابن المبارك يقدم لنا الدليل علي أن أصحاب الحياة الوجدانية من شيوخ السلف كانوا يعبرون بحق عن الشخصية المثالية للإنسان المسلم. وسنحاول أن نكشف عن بعض الجوانب في شخصيته:

ولد عبد الله بن المبارك عام ١١٨ هـ، وعاصر الخلافتين الأموية وأواخر أيامها، والعباسية في مستقبلها، أي أيام الرشيد. وتمدنا النصوص بمعلومات نفهم منها ان الود كان مفتقدا بينه وبين الخليفة العباسي، وقد يرجع السبب الي استئثار إمامنا الزاهد باهتمام الجماهير. ومما يساعدنا على استخلاص ذلك أنه عندما اتفق وجوده مرة مع الرشيد في الرقة، تراحم عليه الناس مما أثار دهشة أم ولد للرشيد عن هذا الإمام الذي تتوافد عليه الناس واستفسرت عن من يكون؟ أجابوها بأنه أحد العلماء القاديين من خراسان فعلقت باقتضاب «هذا هو الملك لا ملك هارون الرشيد الذي يجمع الناس عليه بالسوط والعصا والرغبة والرغبة»^(٣).

أما السبب الثاني - وهو الأهم - فيعود الي ما كان يفعله الإمام من دعوى عدم التعاون مع الخلافة أيا كان نوع هذا العمل. أي حتى ولو كان القضاء. وهنا نرى الدور الذي يكاد يؤديه كافة زهاد السلف من أتباع امبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن المحتمل أن ابن المبارك لديه من الأسباب ما دعاه إلى مقاطعة صديقه ابن عليه «١٩٣ هـ = ٨٠٨ م»^(٤)، فلم يصله بالصورة التي كان يصلها بها في كل عام. فكتب ابن عليه للإمام مستفسرا عن السبب حتى يقدم الاعتذار فيما بدر منه، ولم يجد ابن المبارك

(١) الذهبي - تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٢٥١.

وسيرة أعلام النبلاء - مجلد ٦ قسم ٢ ورقة ٢٥١.

(٢) ن. م. ورقة ٢٤٥ وكتاب (العلو للعلو الفقار) للمؤلف ص ١١٠.

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ١٧٨ والذهبي - سير مجلد ٦ قسم ٢ ص ٢٤٧.

(٤) ابن عليه هو أحد عباد البصرة وأصله كوفي (أبو يعلى - طبقات الخنابلة ج ١ ص ١٩٩).

بدا من الكتابة له شعرا. فإذا ما تأملنا أبيات الشعر التي وجهها لصديقه الذي ولى القضاء، نستطيع أن نعثر على ملامح نظرية ابن المبارك فى الزهد.

قال:

ما جعلنا الدين له بازيا	يصطاد أموال المساكين
احتلت للدنيا ولذاتها	بحيلة تذهب بالدين
فصرت مجنونا بها بعد ما	كنت دواء للمجانين
أين رواياتك فى سردها	عن ابن عون وابن سيرين
أين رواياتك فى سردها	لترك ابواب السلاطين؟
إن قلت: أكرهت، فذا باطل	زل حمار العلم فى الطين ^(١)

ويلفت نظرنا جانب الإكراه الذى يشير إليه فى البيت الأخير، لأنه هو نفسه مر بهذه التجربة. فقد طلبه الرشيد لمقابلته فاخفى ابن المبارك لمدة ثلاثة أيام حتى لا يتمثل أمام الخليفة، ثم ظهر بعدها، فقبل له تجتنب ثم تظاهر؟ أجاب «أردت نفسى على الموت فأبى، فلما أجابتنى ظهرت»^(٢).

أراد اذن أن يهيب نفسه لأبعد الاحتمالات قبل مقابلته للرشيد- فيما لو تمت - لأنه كان يتوقع أن يعبر بأرائه الصادقة، مهما كانت قاسية، أى حتى لو أدت الى حتفه، فهو يقول «لاتأتهم. فان أتيتهم فاصدقهم»^(٣).

والظاهر أن عبد الله بن المبارك كان سيتخذ نفس الموقف فيما لو قدر له أن يعيش فى ظل الخلافة الأموية. فإن من الشذرات التى أوردها ابن كثير فى «البداية والنهاية»- نقلا عن كتاب الزهد لابن المبارك- ما نستخلص منه اتجاه الإمام نحو معاوية فقد سجل فيه مقابلة تمت بين عمر بن الخطاب ومعاوية رضى الله عنهما أثناء الحج. وكان الثانى أبيض الناس وأجملهم.. فكان عمر ينظر إليه فيعجب منه، ولم يقتنع بالمبررات التى

(١) ن. م. صفحة ١٠٠، يقول الذهبي (ان ابن المبارك كتب إليه هذه البيات لما ولى صدقات البصرة) ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٠٢.

(٢) الذهبي - تذكر الحفاظ ج ١ ص ٢٥٣.

(٣) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ١٠٦.

قدمها للصاحب الثاني حينما قال «يا أمير المؤمنين .. سأحدثك أنا بأرض الحمامات والشهوات»، لأن عمر رأى أن معاوية لم يظهر بهذا المظهر - أى فى بهائه وثيابه المعطرة- الا بالطافة نفسه بأطيب الطعام، بينما ذوى الحاجات وراء بابه^(١).

وألف ابن المبارك كتابه فى «الزهد». ويبدو أنه ضمنه أخبار السابقين. وكان حريصا، كما فعل ابن حنبل بعده، على تقييد سلوكه بالمذهب. كما كان شديد المعارضة للكلام المبتدع فى الدين ويرى أن «من تعاطى الكلام تزندق»^(٢).

واقترضت طبيعة عمل زاهدنا فى التجارة الانتقال من بلد الى آخر كما أفنى عمره فى الأسفار تاجرا ومجاهدا وحاجا^(٣). وكان ينفق كسبه من التجارة على أهل الزهد والعبادة والعلم، وربما دعت الحاجة الى الانفاق من رأس ماله أيضا. وكان دأبه إطعام أصحابه اللحم والدجاج والحلوى، بينما هو الدهر صائم فى الحر الشديد، فاذا أكل لا يأكل الا البقل والخبز^(٤).

وقد فضل مرة أن ينفق ما أعده من مال للحج الى جارية وأخيها اكتشف انها لا تجد ما تقتات به الا الميتة من شدة العوز والفاقة، فأعطاهما ما كان مخصصا لرحلة الحج- أى ألف دينار - استبقى منها عشرين دينارا فقط للعودة، وهو يرى أن هذا التصرف أفضل من الحج فى عامه هذا، ورجع^(٥).

ويعتينا أن نوضح بأن كثرة سفره غازيا وحاجا تشير الى أنه فهم السياحة على أنها الجهاد - كما ينص على ذلك الحديث، ففى السنن أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «ان لكل أمة سياحة، وسياحة أمتى الجهاد فى سبيل الله»^(٦). وقد أخطأ جولد تسهير عندما فسر السياحة بأنها الرهبانية بعيدة تماما عن حقيقة الجهاد الاسلامية التى احتلت مكانتها بين الزهاد الأوائل استناد الى فهمهم لنصوص الكتاب والسنة «فإن نفع الجهاد

(١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٨ ص ١٢٥.

(٢) ابن بطه الإبانة ص ٣٢.

(٣) الذهبي - تذكر الحفاظ ج ١ ص ٢٥٠.

(٤) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ١٧٨.

(٥) ن . م والصفحة .

(٦) ابن تيمية - السياسة الشرعية ص ١٣١.

عام لفاعله ولغيره في الدين والدنيا، ومشمتم علي جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة، فإنه مشتمل من محبة الله تعالى، والإخلاص له، والتوكل عليه، وتسليم النفس والمال له والصبر والزهد، وذكر الله وسائر أنواع الاعمال، على ما لا يشتمل عليه عمل آخر»^(١).

فهم عبد الله بن المبارك فضل الجهاد، ومات متصرفاً من الغزو^(٢).
أما حياته العلمية فكانت أعجب شأنًا، فإنه كان كثير الانتقال في طلب الحديث إلى العراق والحجاز والشام مصر واليمن^(٣)، وقد أدرك جماعة من كبار الإئمة كالثوري وشعبة والأوزاعي^(٤)، واتصل بالفضيل بن عياض ووصفه بأنه «ما بقي على ظهر الأرض أفضل من الفضيل»^(٥).

ومع هذا، فاذا ما وجد وقتًا، مكث في بيته قارئًا لتراث السابقين فإذا ما سئل: ألا تستوحش؟ أجاب «كيف أستوحش وأنا مع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه؟!»^(٦). ويورد ابن الجوزي اجابته بصيغة أخرى يقول فيها «أنظر في علمي فأدرك آثارهم وأعمالهم، وما أصنع معكم؟ أنتم تغتابون الناس»^(٧). وكان يعد القراءة بمثابة الجلوس مع الصحابة والتابعين ما دام يقرأ عنهم^(٨).

ويذكر ابن النديم أن لابن المبارك من الكتب «السنن في الفقه والتفسير والتاريخ والزهد والبر والصلة»^(٩).

واكتشف زاهدنا أن للعلم غاية أسمى من طلب الدنيا إذ دله علي تركها^(١٠)،

(١) ابن تيمية - السياسة الشرعية ص ١٣٢.

(٢) ابن سعد - الطبقات ج ٧ ص ٣٧٢ وابن الجوزي - صفة ج ٤ ص ١٢٢

(٣) الطبقات ج ٧ ص ١٢٢.

(٤) صفة ج ٤ ص ١٢٢.

(٥) الذهبي - تذكرو الحفاظ ج ١ ص ٢٢٣.

(٦) الذهبي - سير .. مجلد ٦ قسم ٢ ورقة ٢٤٦.

(٧) صفة ج ٤ ص ١٢٢.

(٨) ن . م . والصفحة.

(٩) ابن النديم - الفهرست ص ٢٢٨ ط لبيزج ١٨٧٢م.

(١٠) ابن الجوزي - صفة ج ٤ ص ١٢٠.

ويقول أيضا «عجبت لمن يطلب العلم كيف تدعوه نفسه إلى مكرمة»^(١).
لهذا السبب كان يؤرقه ضميره، فاذا ما قرأ كتاب «الزهد» فكأنه ثور قد ذبح لا
يقدر أن يتكلم؟!^(٢).

لا تستبعد ذلك لأنه غاص في أعماق النفس الإنسانية، فعرف الكبر بأنه ازدراء
الناس، ورأى في العجب أن «ترى أن عندك شيئا ليس عند غيرك»^(٣). كما يعدد
الفضائل التي يمكن التحلى بها حسب ترتيبها، فإن خير ما أعطى الإنسان هو غريزة
العقل، ثم تتدرج الفضائل بعد ذلك إلى حسن الأدب.. فصمت طويل . ولما سئل
عمن لم تتوافر لديه إحدى هذه الخصال أجاب بكلمتين معبرتين «موت عاجل»!^(٤).
ولا شك أن منهجة هو الاقتداء والتمسك بالآثر. قال «ليكن عمدتكم الأثر،
وخذوا من رأى ما يفسر لكم الحديث»^(٥). وعجب لأمر رجل قرأ القرآن في ركعة،
لأنه هو نفسه ظل يكرر «ألهاكم التكاثر» في إحدى الليالي حتى الصباح لم يستطيع
تجاوزها من فرط إمعانه فيها^(٦).

وهذا نرى امامنا شخصية منطلقة تتفاعل مع الحياة والناس. فلم تلهه التجارة عن
الجهاد وطلب الحديث والانكباب على القراءة والمشاركة بآرائه في الحياة الوجدانية ،
التي لم تنفرد فيها بآراء خاصة، بل ارتبط بمذهب الأئمة السابقين والمعاصرين له. فإنه
حتى عند مزاولته التجارة قد تحرى طريقة الاقتداء إذ يقول «لولا خمسة ما اتجرت :
السفيانان وفضيل وابن السماك وابن عليه»^(٧).

وكان شعار الجميع حينذاك هو العبادة والعلم والجهاد، الى جانب الاهتمام بالنظر
في مصير الإنسان بعد الموت والاستعداد ليوم الميعاد.

(١) الذهبي - سير أعلام النبلاء مجلد ٦ قسم ٢ ورقة ٢٥١.

(٢) الذهبي - تذكر الحفاظ ج ١ ص ٢٥٣.

(٣) ن . م . والصفحة .

(٤) الذهبي - سير أعلام النبلاء مجلد ٦ قسم ٢ ورقة ٢٥١.

(٥) ن . م .

(٦) ن . م .

(٧) الذهبي - ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٠١.

ثامننا: مدرسة اليمن

لم تنفرد بلاد دون أخرى بالاهتمام بالقيم الإسلامية فإن طبيعة هذه القيم تتلاقى من حيث صدورها من مصدر واحد، ولكن اختلاف البلدان والقضايا المثارة يجعل علماءها يتخيرون المناسب منها.

وقد رأينا في طوافنا بأفكار مناهج المسلمين الأوائل انهم يشكلون وحدة متماسكة تتفق من حيث تعميقها في فهم النصوص وانعكاس آثار الآيات والإحاديث على وجدانهم وحرصهم على العمل وفقها.

والآن نتحدث عن أحد علماء اليمن وهو:

طاووس كيسان:

لقد انتشر الصحابة والتابعون في الأمصار المختلفة . واختار طاووس ابن كيسان اليماني (١٠٦ هـ = ٧٢٤ م) الإمامة باليمن، وهو أول طبقة أهلها من التابعين^(١).

وفي بحثنا لأفكاره التي تدور حول موضوعنا، سنحاول أن نتبين مدى احتوائها على عناصر أخرى، وبصفة خاصة الآثار الفارسية، إذ يذكر ابن كثير إنه «من أبناء الفرس الذين أرسلهم كسرى الي اليمن»^(٢).

إن ما نعرفه من النظام الفارسي حينذاك في الحكم هو الخضوع التام للملوكهم، ووضعهم في مرتبة التقديس. ولكن عندما جاء الاسلام بمبدأ الشورى في الحكم، ولم يجعل للعربي فضلا علي العجمي الا بالتقوى، كان ذلك التحول أثره العميق في النفوس، بحيث انحسرت العقائد السابقة. قد يبدو آثارها أحيانا، وهذا أمر طبيعي بالنسبة للبعض الذي تحول من عقيدة إلى أخرى، وقد تشتد هذه الآثار وتضعف لأسباب لا محل هنا لبحثها، ولكن، يبقى الضوء الساطع مؤثرا - أي شمس الرسالة والنبوة كما يسميها ابن تيمية بحيث تحجب ما عداها. وكانت هذه الظاهرة واضحة في الصحابة والتابعين.

(٢) ن . م والصفحة.

(١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٣٥.

وكان طاووس من التابعين كما قلنا، وازداد تأثره بالدين الجديد، لأنه أدرك عصراً من الصحابة، ويعد من أكبر أصحاب ابن عباس ترجمان القرآن^(١).
فلا عجب إذن أن يتبدل من موقف الذى يقدر الملوك الى موقف المؤمن العزيز، الذى لا يخشى إلا الله. ويرفض طاووس السعى لمقابلة أمير المؤمنين حينما قدم مكة، وكان طاووس بها حينئذ، لأنه ليس به إليه حاجة . ولما ألح أصحابه أن يذهب لأمير المؤمنين خشية منه عليه، فإنه لم يأبه أيضاً، لأنه يعمل بما يعتقد، ويطابق النظر بالعمل وهو نفسه ينصح عطاء «يا عطاء .. اياك أن ترفع حوائجك الى من أغلق دونك دونه بابه وجعل دونه حجاباً .. وعليك بطلب من بابه لك مفتوح الى يوم القيامة طلب منك أن تدعوه ووعدك الإجابة»^(٢) .

ولكنه فى إحدى المرات - كما نقرأ فى «البداية والنهاية»- يبدو أنه أجبر على مقابلة سليمان بن عبد الملك، لأنه هو نفسه قد طلب من حاجبة أن ينظر إليه فقيها يسأله عن بعض مناسك الحج.

وأدخل طاووس على سليمان عنوة بعد محاولته الرفض. ثم سرعان ما تنبه الى موقفه ذلك سيسأله الله عنه، فأفصح فى جرأة عما يجيش فى صدره قال «يا أمير المؤمنين .. ان صخرة كانت على شفير جهنم هوت فيها سبعين خريفا حتى استقرت فى قرارها». ثم سأل سليمان بن عبد الملك «أتدرى لمن أعدها الله؟»، فلما أجاب الخليفة بالنفي، عاد يوضح له «إن الله أعدها لمن أشركه فى حكمه فجار»^(٣).

ونظريته فى الزهد تنبثق من نصيحته لعطاء التى أسلفناها أى الايمان القوي بالعلاقة المتينة بينه وبين ربه عز وجل، يقصده فى كل آن، راجياً آياه تعالى، خائفاً، منه وحده، زاهداً فى أصحاب السلطان والجاه، لأنه سبحانه وحده صاحب الحول والقوة. يقول طاووس «لا أعلم صاحباً شراً من ذى مال وذى شرف»^(٤).

وكان حرفياً فى تطبيق هذه القاعدة، لأن أحد أبناء سليمان بن عبد الملك جلس الى جواره مرة، فلم يلتفت اليه. ولما نبهه أصحابه إليه، قال «أردت أن يعلم هو وأبوه أن لله

(١) ن . م . والصفحة .

(٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٣٦ .

(٣) ن . م . ٢٣٧ .

(٤) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٥٤٠ .

عبادا يزهدون فيهم وفيما في أيديهم»^(١).

ثم إننا نجد في شخصية طاووس أحد صور المعارضة لبني أمية، التي يحتمل أن الزهاد أخذوها على عاتقهم عملاً بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا المبدأ الفعال الذي حاولوا به أن يؤثروا بنظرياتهم في حياة المسلمين حولهم. وقد أرسى طاووس أحد قواعد الحياة الزاهدة عند المسلمين ليفرق بينها وبين نظرية الزهد المسيحي. فحارب فكرة العزوف عن الزواج، فقال «لا يتم نسك الشاب حتى يتزوج»، ثم ازداد في تقريرة لم يرفض الزواج، إذ زجر أحدهم بقوله «ما يمنعك من النكاح الاعجز أو فجور»^(٢).

ولكنه مع هذا يحذر من النساء ويصفهن بقوله «فيهن كفر من مضى وكفر من بقى»^(٣)، مفسراً الآية ﴿خلق الانسان ضعيفا﴾ بأن الإنسان لا يكون في شيء أضعف منه في النساء^(٤).

فهل كان يحض على الزواج ويدعو له ويحارب الهارين منه بغرض دعوته لاتقاء الفتنة؟ أم انه خشي تأثير الرهبنة المسيحية؟

من حديثه عن الزواج يتضح انه وقف في وجه التيار المتشبه بالرهبان، الذي يبدو أن البعض حاول السير في اتجاهه، وأبرز مظاهر الامتناع عن الزواج. ولكن هذا لا يمنع من بثه لتعاليم الكتب السماوية مع إتفاقها في الأصول،. فقد جمع - فيما يروى - التوراة والانجيل والقرآن في عبارة واحدة هي «خف الله مخافة لا يكون عندك شيء أخوف منه، وأرجه رجاء هو أشد من خوفك اياه، وأحب للناس ما تحب لنفسك»^(٥).

ثم يقدم طاووس لنا أحد عناصر نظريته، مما يجمله في دعائه الذي يفصل فيه بين مظاهر الحياة الزائلة وبين الأعمال التي تظل باقية فيما وراءها، فكان دعاؤه «اللهم احرمنى المال والولد، وارزقنى الإيمان والعمل»^(٦).

وكان يرفض أن يدعو لمن يطلب منه ذلك، ويأمر طالب الدعاء أن يدعو لنفسه «لأن

(١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٣٨.

(٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٤٦.

(٣) ن. م. ٢٤٢.

(٤) ن. م. ٢٣٦.

(٥) ن. م. ٢٣٨.

(٦) ن. م. ٢٤٠ وابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٥٤٠.

الله يجيب المضطر إذا دعاه»^(١). وأحياناً يعتذر لسبب آخر، وهو أنه يجد في قلبه خشية فيدعوا!!^(٢).

ونراه يؤثر في الإمام أحمد بن حنبل فيما بعد، حيث ترك الأئين في مرضه، عندما سمع بقول طاووس «ما من شيء يتكلم به ابن آدم إلا كتب عليه، حتى أئينه في مرضه»^(٣).

خاتمة

من هذه النظرة السريعة التي ألقيناها على زهاد السلف من أصحاب القرون الأولى استطعنا أن نتبين أن الزهد عندهم لا يعنى التجرد من كل شيء ويصف الدكتور عبد الحلیم محمود ثراء بعض الصحابة «لقد ملكوا المال، ولم يملكهم المال. وكانوا متحققين بقول الله تعالى - لكى لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم»^(٤).

وقد رأينا نظريات الزهد ترتبط أساساً بتعاليم الكتاب والسنة أو ثق ارتباط وتتخذ منها أسسها ومقوماتها. أما الصبغة الخاصة لكل مجموعة من الزهاد على حدة - وهو ما اصطلاح عليه بالمدارس - فقد كان أمراً ثانوياً، إذ كانت تتلون بطابع الزهاد أنفسهم، مع اتجاهاتهم وميولهم.

ونستطيع تقريب المعنى، إذا قارنا الزاهد بخصائصة الفردية التي يضيفها على النصوص القرآنية، بموقف الفيلسوف الذى يتسم بالفردية، ولكن الفرق بينهما ان هذا يعتمد على النظر العقلى والاستدلال المنطقى، بينما يستخدم الزاهد الوجدان والذوق. إن الزهد هنا بمثابة اجتهاد فى تفسير النصوص تفسيراً وجدانياً، يشع بالعاطفة، وينبض بصدق الإيمان.

كذلك من الواضح أن طابع السلوك العملى يكشف عن الأسس النظرية التي يلتحم بها، وهى لا تخرج فى إطارها العام عن الكتاب والسنة.

(١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٣٩.

(٢) ن . م . ٢٤٢ . (٣) ن . م . والصفحة .

(٤) د . عبد الحلیم محمود . سفیان الثورى ص ١٨٣ .

لقد انبثقت الحياة الروحية والمضمون الوجداني من الإسلام نفسه لأنه يتضمن هذا الجانب بلا شك، وانطلق أرباب القلوب علي السجوية: فمن النظر في آيات الكتاب، ومن الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم، عرفوا المحبة والخشية، وتقربوا إلى الله بالعبادات، وترنموا بالحديث عن الجنة ونعيمها، وأفاضوا الكلام عن النار وعذابها.

كما سيطرت عليهم العقائد الإيمانية ووضعوا نصب أعينهم ضرورة الإذعان للهيمنة الالهية التي تحكم سلوكهم: فالإكثار من العبادات للتقرب، والتكشف خشية الحساب، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لإقامة المجتمع المسلم الصحيح والجهاد لنشر كلمة الحق والعدل والدفاع عن ديار الاسلام وتأكيد سلطان الله تعالى في الأرض.

ثم إنه من الصعوبة أن نجد فروقا بين صفاتهم كزهاد أو وعاظ، أو صفاتهم كفقهاء ومحدثين، لأن هذه الدوائر تتداخل بحيث يتعذر إقامة الفواصل بينها، وتتصل بالدائرة الكبرى التي تحيط بها: دائرة الإسلام العظيم.

وهكذا، فقد حاولوا جهدهم تحقيق النموذج الواقعي الصحيح للعقيدة الإسلامية، حيث يجعلون عبادة الله تعالى محور النظام الإسلامي في كافة صورته وأشكاله: من النية، والخضوع، والصلاة، وما له علاقة بالحياة الدنيوية، لأنه - سبحانه - هو المالك الوحيد، ومأمجود الإنسان - باعتباره خليفة الله في الأرض - إلا ابتغاء مرضاة سيده ومولاه عز وجل^(١). بتعبير ابن تيمية «أن تكون كلمة الله العليا»^(٢).

انهم باختصار، خلاصة الحضارة الاسلامية ذاتها. فان تصورهم للحياة الدنيا انما هي مزرعة للآخرة، ومن هنا يمكن القول بأنهم تصرفوا في الدنيا «على وجه متوسط بين الرهبانية والنفعية»^(٣).

ونلخص أهم الميزات التي لاحظناها في بحثنا عن الزهد عند الأوائل فيما يلي:
أولا: انحصر اهتمامهم في المجاهدة والتقرب عن طريق العبادات، وكانت نظرياتهم غالبية على حياة القلوب، واتجهوا الى الجانب الأخلاقي، وكانت نظرية المعرفة بالمعنى

(١) أبو الأعلى المودودي - الحضارة الاسلامية، أسسها ومبادئها ص ٦٢، ٦٦، ٦٨.

(٢) ابن تيمية - كتاب التصوف ص ٤٩٧.

(٣) المودودي - الحضارة الاسلامية ص ٤٧.

الصوفي المتأخر بعيدة عن أذهانهم.

ثانيا: لم يظهر تأثير ذو بال للعناصر الأجنبية في هذا الدور المبكر في تاريخ الزهد الإسلامي.

ثالثا: إنهم كانوا شيوخنا للعلم - كما يسميهم ابن تيمية - اهتموا بالفقه والحديث، وأدى بعضهم دور الرد على المتكلمين والخوارج والمرجئة والشيعة، أى حافظوا على عقيدة أهل السنة والجماعة في كافة جوانبها.

رابعا: ان الربط بين التشيع والتصوف في نشأته قد يكون ناجما عن خطأ منهجي، فمن التعسف إطلاق القول بأن التشيع «كان تكتلا إسلاميا ظهرت نزعتة أيام النبي صلى الله عليه وسلم وتبلور اتجاهه السياسي بعد مقتل عثمان واستقل الاصطلاح الدال عليه بعد قتل الحسن»^(١). لقد تبين لنا أن الشيعة أولت النصوص عن سلمان الفارسي كما أثبت أستاذنا الدكتور النشار، كما خلص إلى أن حياة علي بن أبي طالب في الكوفة وموته «أدى إلى نوعين أو نسقين من الحياة الروحية، نسق سني، ونسق شيعي مقتصد وليس بين النسقين كبير خلاف، ونسق شيعي غالي»^(٢) ثم أن أهل السنة والجماعة أثبتوا بطلان حديث لبس خرقة الصوفية، وكون الحسن البصري لبسها من علي^(٣).

خامسا: إن اختيار مراجع البحث التي تتحدث عنهم أمر ضروري لإظهار حقيقة المذهب عند هؤلاء الزهاد، وإن كان يقابله بعض الصعوبات التي نوهنا عنها في مستهل هذا الفصل، إلا أنه يؤدي إلى استخلاص نتائج أقرب للصحة من الاقتصار وعلى كتب التصوف التقليدية.

وسنمضي في دراستنا لتتابع أهم النظريات الصوفية التي ظهرت حتى عصر ابن تيمية - والتي تعرض لها بالنقد في أغلب كتبه، فنبحث في الفصل القادم نظرية الحلول عند الحلاج، والتصوف السني الذي يعبر عنه الإمام الغزالي ثم نتكلم عن مذهب وحدة الوجود الذي أثار أشد المعارك الجدلية عنفا بين الشيخ السلفي وخصومه.

(١) د. كامل الشيبني - الصلة بين التصوف والتشيع ص ١٧.

(٢) د. النشار - نشأة الفكر الفلسفي ج ٣ ص ٣٠٩. (٣) العجلوني - كشف الخفاء ومزيل الالباس ج ٢ ص ١٣٧.

الفصل الثالث

موقف ابن تيمية من النظريات الصوفية

إذا راجعنا موقف ابن تيمية من شيوخ الصوفية نجد أنه كان رقيقاً في نقده للهروي^(١) - وفعل بالمثل مع الغزالي في اتجاهاته الصوفية، بحيث يمكن القول بأن دوره إزاء آرائه كان قاصراً على تنقيتها من الشوائب التي رآها لا تستقيم مع الكتاب والسنة. أما المعارضة الحقيقية العنيفة منه، فكانت موجهة بصفة خاصة إلى صوفية الحلول والاشراق ووحدة الوجود.

وسنبداً في عرضنا لآراء ابن تيمية، أو بمعنى أدق، موقفه من هؤلاء جميعاً بالحديث عن آراء الحلاج ونقده له، ثم نتبعه بما رآه شيخنا السلفي إزاء من تلاه من فلاسفة التصوف بالتسلسل، حتى الزمن الذي عاش فيه:
أولاً: نظرية الحلول أو الحلولية:

يقول عبد القاهر البغدادي (٤٢٩ هـ = ١٠٣٧ م):

(الحلولية في الجملة عشر فرق ، كلها كانت في دولة الإسلام، وغرض جميعاً القصد إلى إفساد القول بتوحيد الصانع. وتفصيل فرقها في الأكثر يرجع إلى غلاة الروافض)^(٢). ثم يسترسل في ذكر أسماء فرقهم، ويذكر منهم الحلاجة الذين ينسبون للحلاج^(٣).

فلم يكن الحلاج أول من نادى بفكرة الحلول، بل سبقه إلى ذلك في بداية ظهور الشيعة الغالية، فرقة السئية التي قالت بأن «علياً صار إليها بحلول روح الاله فيه»^(٤). وفي معرض الحديث عن الفرق الغالية من الشيعة - ومنهم الحلاجية - يذهب المقدسي «هذا الفكر الممتاز والمؤرخ من الطراز الاول»^(٥) إلى القول بأنهم يؤمنون بروح القدس انتقلت من النبي صلى الله عليه وسلم إلى علي، فالحسن، فالحسين، ثم إلي باقي الأئمة وهم لذلك أنوار من نور الله تعالى وأبعض من أبعاضه^(٦).

(١) ينظر كتابها (التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث) ط دار الدعوة بالأسكندرية

(٢) البغدادي - الفرق بين الفرق ص ٢٥٤.

(٣) ن . م . والصفحة . (٤) ن . م . ٢٥٥ .

(٥) د . النشار - نشأة الفكر ج ص ١٤٩ ط ١٩٦٦ . (٦) المقدسي - البدء والتاريخ ج ٥ ص ١٢٩ .

كما يعرض المقدسي لناحية التناقض في معتقدات الحلاجية، ومصدره أحد شيوخهم «في بلاد سابور من حدود فارس يجتمع إليه قوم ويذهبون مذهبا يخالفون عوام الناس، فقصدته متصفحاً ما عنده ولزمته أياماً... وكان يرجع إلى شيء من علم اللغة، ومعرفة مذاهب القدماء إلى أن أنس بي، ووثق بناحيته، ثم أبدى مكتوم أمره^(١). وخلاصة المذهب أن الروح واحدة في جميع الحيوانات، ولكن الاختلاف في الأشخاص والأجسام، فهي بمثابة آلات ومساكن للروح. والأجسام تنقسم قسمين: ثقيل، وهو ينحل ويعود إلى التراب، وخفيف، يصعد ويبقى، ويقصد بالخفيف أجناس الحواس من شم وذوق وطعم إلخ.. وهم يعتقدون أن سبب السجود لآدم يرجع إلى هذه الروح وحدها، وهي التي تتصف بخصائص تجعل الإنسان مميزاً عن باقي الحيوانات ومميزاً عنها. هذه الروح التي تطلق على نطق الإنسان، وبصر العينين، والحواس كلها والعقل والفهم، وباختصار كل ما هو موجود غير معلوم الحدود في الكمية والكيفية.

وقد عبر أحد شيوخ هذا المذهب عنه بعبارة موجزة بقوله «وهو الذي تراه في عيني وأراه في عينك»^(٢)، محاولاً الارتباط في أصول الأولى بأبي يزيد البسطامي الذي نقله عنه قوله «طلبت الله ستين سنة، فإذا أنا هو»^(٣).

ولكن المقدسي سرعان ما يتنبه إلى الفرق بين التناسخ والحلول فيقول «ولبعض المتصوفة مذهب قريب من هذا، بل هو بعينه، لأن منهم من يقول بالحلول، وإذا رأوا صورة حسنة خروا لها سجداً، وكثيراً من أهل الهند يفعلون هذا»^(٤).

ولما كان مؤرخنا معاصراً للحلاج، فإنه يسجل آياتاً من الشعر سمعها منه:

ياسر سر يدق حتى	يخفي على وهم كل شيء حي
وظاهراً باطنا تجلبي	لكل شيء بكل شيء
إن اعتذاري إليك جهل	وعظم شكى وفرط عي
يا جملة الكل لست غيري	فما اعتذاري إذا إلسي ^(٥)

(١) المقدسي - البدء والتاريخ ج ٥ ص ٩١.

(٢) ن. م. والصفحة.

(٣) ن. م. والصفحة.

(٤) ن. م. والصفحة.

(٥) المقدسي - البدء والتاريخ ص ٩١.

ومن العلامات البارزة في هذا الصدد أيضاً، أن حركة القرامطة بدأت في حوالي عام ٢٧٨هـ، أي في العصر الذي ظهر الحلاج فيه بأرائه، ثم سرعان ما انتشر على التشابه بين طريقته وطريقة رأس القرامطة الذي كان «يظهر الزهد والتقشف، ويسف الخوص، ويأكل من كسبه، ويكثر الصلاة»^(١) ثم يتبع ذلك مذاكرة الناس أمر الدين وتزهيدهم في الدنيا، وإعلانه أن الصلاة المفروضة هي خمسون صلاة، فإذا ما اجتمع عدد غفير منهم حوله، دعاهم إلى إمام من أهل البيت^(٢).

ويذكر المسعودي في سنة ثلثمائة من الهجرة «أتى بجماعة من القرامطة من ناحية الكوفة، منهم المعروف بأبي الفواس»^(٣)، ثم استطرد في شرح كيفية قطع يديه ورجليه وصلبه، مما جعل أهل بغداد يفتنون به، ويذيعون الأراجيف حول مقتله «وأشاعت العامة أنه قال لمن حضر قتله من العوام: هذه عمامتي تكون قبلك، فأني راجع بعد أربعين عاماً»^(٤).

أما آخر فرق الحلولية ظهوراً - طبقاً لترتيب البغدادي فهي (العدافرة)، نسبة إلى ابن العدافر الذي ظهر في سنة اثنتين وعشرين وثلثمائة «واسمه محمد بن السلمغاني، وادعى حلول روح الإله فيه وسمى نفسه روح القدس، ووضع لإتباعه كتاباً سماه «الحاسة السادسة» وصرح فيه برفع الشريعة»^(٥). وقد أدخله المسعودي ضمن غلاة المذهب الشيعي، وعدد له من الكتب «الوصية، وكتاب الغيبة، وكتاب التسليم»^(٦) أي أنه لم يكتف بإعلان شطحاته على الملأ، بل دونها وأخرجها في كتبه - كما فعل الحلاج قبله. وكما حدث للحلاج فقد «قطعت يداه ورجلاه وضربت عنقه»^(٧).

أن أشد ما يدعو إلى الغرابة إذن أن يلتقط ماسيون شخص الحلاج وحده من هذا

(١) تاريخ الطبري ج ١١ ص ٣٢٧ ط الحسينية بمصر سنة ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م.

(٢) ن. م. والصفحة.

(٣) المسعودي - مروج الذهب ج ٤ ص ٢٠٢.

(٤) ن. م. والصفحة. (٥) البغدادي - الفرق .. ص ٢٦٤.

(٦) ن. م. والصفحة. (٧) المسعودي - التنبه والاشراف ص ٣٤٣.

التيار الباطني العنيف الشديد العداوة للإسلام وللمسلمين، ثم يبرزه في إطار خاص،
جاعلا منه شهيدا للتصوف، وكأنه البطل المدافع عن التصوف في مواجهة أهل
الحديث^(١).

وكان الاخرى بماسينيون أن يضمه إلى جوار غلاة الاسماعيلية الباطنية الذين تبادلوا
مع التصوف التأثير والتأثر. وفي الدراسة المستفيضة لاستاذنا الدكتور النشار عنهم،
يرى أن الباحثين لازالوا «حتى الآن وراء الآثار الاسماعيلية في فلسفة ذى النون
المصري، أو الحسين بن منصور الحلاج. أنه من الثابت أن دعاة الاسماعيلية- وعلى
رأسهم عبد الله بن ميمون- قد استخدموا التصوف الفلسفي كأداة في دعوتهم»^(٢).

إن التيار الباطني إذن، واتساع دائرته، إلى جانب تكرر حوادث القتل بنفس
الطريقة التي اتبعت في مقتل الحلاج، هذه المظاهر تعطينا أدلة على أفراد الحلاج
بالدراسة وحده، والقاء الضوء عليه باعتباره نموذجا للاستشهاد في سبيل حرية العقيدة
والمجاهر بالرأي، وهذا المنهج لا يصيب الحقيقة، بل يؤدي إلى الوقوع في الخطأ تلو
الآخر، لأنه يفصل الحلاج عن الظروف السياسية والدينية في عصره.

والحق إنه بعد دراسة مقترنا بهذه العوامل، يتضح انتماؤه لتيار عام معارض للاتجاه
السني، ومعاد لسلطان الدولة العباسية، واتخذ من مظاهر الزهد والتقشف والغلو في
العبادات تكأة في سبيل الهدف الأساسي مع ملاحظة إننا إزاء عصره لا يفصل فيه بين
الدين والدولة.

ولم يكون موقف ابن تيمية المعارض لتصوف الحلاج نابعا عن اتجاهه الشخصي،
بقدر ما اتفق مع الأسس التي سار عليها كل من تصدى للحلاج قبله بطريقه علمية
واضحة المعالم سليمة الاسس. وقد أقام رأيه بناء على قراءته لأنبائه وآرائه في الكتب
والتاريخ وغيرها، فضلا عن كتب هذا المتصوف نفسه. ومن ثم أصبح موقفه متفقا مع

(١) Ia Pussion P . 25

(٢) د . النشار- نشأة الفكر ج ٢ ص ٤٠٠ ط ١٩٦٥.

المذهب السلفي^(١).

فإذا رجعنا بدورنا إلى الكتاب (الطواسين) المشهور للحلاج عثرنا على مذهبه الحلولي كاملا. وكان يمثل ارهاصات مذهب وحدة الوجود لابن عربي بعده، إذ تبرز فيه الاصطلاحات الغامضة، وأفكار الحلول التي يلبسها أثوابا من الرموز.

ومن المفيد أن نقتبس بعض النصوص المعبرة عن مذهبه:

يقول: «يا أيها الظان، لا تحسب أنني «أنا» الآن، أو يكون أو كان، إن كنت تفهم فافهم، ما صحت هذه المعاني لأحد سوى أحمد»^(٢).

ويقول «والحقيقة خليقة، دع الخليقة لتكون أنت هو، أو هو أنت من حيث الحقيقة»^(٣).

ويتخلل الوجود في شكل دوائر، معظما من شأن الدائرة- وتابعه في ذلك ابن عربي- ثم يقلد الأسلوب القرآني في محاولة ظاهرة السذاجة في مثل قوله «كلا لاوزر، إلى ربك يومئذ المستقر، ينه الإنسان يومئذ بما قدم وأخر، يقوت إلى الخير، فر إلى الوزر، خاف من الشرر، اغتر وعرر، ورأيت طيرا من طيور الصوفية عليه جناحان، وأنكر شأنني حي بقي على الطيران»^(٤).

ونستدل من النص الأخير بالذات على مدى صحة ما نقله عنه عمرو بن عثمان المكي الذي سمعه مرة يتلو آيات من الكتاب، فقال الحلاج «يمكنني أن أولف مثله، وأتكلم به»^(٥).

إلى جانب نظريته الخطيرة في فتوة «إبليس» التي ضمنا كتابه، فيصفه بأنه «وما كان في أهل السماء موحد مثل إبليس»^(٦). ثم دفاعه عن فرعون بإصرار واتخاذة منهما- أي إن إبليس وفرعون- أستاذين له «فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون، وإبليس هدد

(١) Ia Pussion P . 386

(٢) الحلاج- الطواسين ص ١٨.

(٣) ابن الجوزي- المنتظم ج-٦ ص ١٦٢ وتاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢١.

(٤) الحلاج- الطواسين ص ٤٢.

(٤) ن. م. ٣٠.

(٣) ن. م. ٢٣.

بالنار ومبارجع عن دعواه، وفرعون أغرق في اليم ومارجع عن دعواه، ولم يقر بالواسطة البتة وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي، وما رجعت عن دعوى^(١).

وستلقى هذه النظرية رعاية تامة بواسطة ابن عربي.

ثم جاء الجيلي أيضاً وأخلص لفكرة الدفاع عن إبليس إخلاصاً تاماً، وتخطى بها حيز الدفاع عن النظرية إلى بلورتها ووضعها في إطار كامل، وأخضعها للتجربة الصوفية، وتوسع في النتائج التي رتبها عليها، فتساوت عند الفضيلة والرذيلة، والجنة والنار، وعبادة الأوثان، فخطى بفكرة الحلاج خطوة أخرى أبعد مدى، وأكثر تأثيراً، وأقوى دويماً^(٢).

ومهما يكن في أمر، فإن الخطورة الكبرى في هذا الانحراف ناجمة عن مساواتهم بين الخير والشر، وبالتالي فلا محل للعقاب والثواب، ولا فرق بين الخطأ والصواب، أو الحلال أو الحرام من وجهة النظر الإسلامية، بل ضاعت معالمهما، ولهذا استهدف هذا الموقف إلى أشد أنواع المعارضة بواسطة شيوخ السلف، لأنه يهدم تعاليم الإسلام من أساسها.

كذلك من الاخبار المنقولة عن الحلاج، دعوته إلى أنواع جديدة من العبادات، فضلاً عن تعطيله لركن من أركان الإسلام وهو الحج، حين أعلن عن فكرة الحج بالهمة.

أما العبادات التي يدعو لها فهي «إذا صام الإنسان ثلاثة أيام بلياليها ولم يفطر، وأخذ في اليوم الرابع ورقات هندباء وأفطر عليها، أغناه عن صوم رمضان.. وإذ صلى في ليلة واحدة ركعتين من أول الليل إلى الغداة أغنته عن الصلاة بعد ذلك»^(٣).
وبالنسبة للحج، يقول «وإذا بنى بيتاً وصام أيام، ثم طاف حوله عريانا، أغناه عن الحج»^(٤).

(٢) الجيلي - الإنسان الكامل.

(١) م. ن. ٥١ - ٥٢

(٣) ابن مسكويه - تجارب الامم ج ١ ص ٨٠ وابن الجوزي - المنظم ج ٦ ص ١٦٣.

(٤) م. ن. م. والصفحة.

ونحن هنا ننقل مصادر قريبة العهد به ككتاب «تجارب الأمم» لابن مسكويه «٣٦٩هـ» وكتاب الفهرست لابن النديم. إلى جانب المؤرخين الثقات، مثل الحافظ أبي بكر البغدادي «٤٦٣هـ» صاحب «تاريخ بغداد»، وابن الجوزي في كتابه «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» الذي حرص في نقله على مراعاة الاسناد وفقاً لمنهج المحدثين، فيقول «وهذا الاسناد صحيح لا يشك فيه، وهو يكشف حال هذا الرجل أنه كان ممخرقا يستخف عقول الناس الخ...»^(١).

وتتفق المصادر التاريخية الوثيقة التي بين أيدينا عن الحلاج على ادعائه الربوبية، فابن مسكويه يحكى عن الأسماء التي يطلقها أتباعه عليه قريبة من أسماء الرب وكذلك ابن كثير.

أما البيروني، فقد نقل لنا نصوصاً من الرسائل التي وجهها إليه المفتونين به، يرددون فيها عبارات «حجة الحجج، رب الأرباب، منشيء السحاب ومشكاة الأنوار، الخ...»^(٢).

كما أورد ابن كثير أن الحلاج وجه بمثل هذه العبارات، وسألوه عن السبب في ادعائه الألوهية بعد ادعائه النبوة، فنفى دعوى الألوهية، وفسر معناها بأنها غير الجمع عندهم، وتساءل بدوره «هل الكتاب إلا الله وأنا واليد آلة؟»^(٣)..

وكان الحلاج من أوائل دعاة الباطنية في التدرج بالدعوة من درجة إلى أخرى واستخدام الرموز في خطاب الاتباع - أو لغة اصطلاحية خاصة^(٤). فإنه بما عثر عليه بكتبه حثه أتباعه على دعوة الناس عن طريق «نقلهم من حال إلى حال أخرى، ومرتبة إلى مرتبة حتى يبلغوا الغاية القصوى، وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم»^(٥). أضف إلى ذلك معرفته لشيء من «صناعة الكيمياء»^(٦).

(١) ابن الجوزي - المنتظم ج ٦ ص ١٦٤.

(٢) البيروني - الآثار الباقية ص ٢١١.

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١١ - ص ١٣٨ والبغدادي - تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٧.

(٤) ابن مسكويه - تجارب الأمم ج ١ ص ٧٩.

(٥) ابن النديم - الفهرست ص ١٩٠.

(٦) م. و الصفحة.

ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن «الكيمياء» كانت وسيلة للكثير من الصوفية لإظهار كراماتها خلالها، وخلال بعض العلوم المرتبطة بها «كالسيميا» وغيرها. ومن فعلوا هذا، جابر بن حيان الصوفي وذو النون المصري والحلاج. ثم قام أيضاً في العصور الحديثة، ألبير الكبير وتوما الاكوييني وروجر بيكون، كما فعلها في العالم الاسلامي غلاة الشيعة، وكان الحلاج ممن ينتمي إليهم.

ولكن نستكمل ملامح الاتجاه الشيعي المتطرف عنده، نذكر دعوته لنفسه بأنه الإمام المنتظر، فقد أعلن عند مقتله «سأعود إليكم بعد أربعين يوماً»^(١)، ولهذا اعتقد أتباعه بأنه هو الذي سيعود لكي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً^(٢).

ولكن حيله لقيت معارضة من الاتجاه الشيعي المعتدل، ويمثله في عصره أبو سهل النوبختي الذي طالبه بأن يعيد الشعر إلى صلته حتى يؤمن به^(٣). والنص كاملاً كما ينقله لنا البغدادي حاملاً طابع السخرية والتهمك، إذ يقول النوبختي بعض الإفضاء بمكنون أمنياته التي لو تحققت علي يد الحلاج «لأمنت بما يدعونني إليه كائنا ما كان، إن شاء قلت أنه باب الامام، وان شاء الامام، وان شاء قلت إنه النبي، وإن شاء قلت انه الله»^(٤).

ولم تتحقق امنيته قطعاً، وفر منه الحلاج حتى لا يكتشف أمره.

منهجنا في بحثه:

لكل هذا نعجب لأمر اضعاف الأصالة والابتكار والاستشهاد في سبيل الحق - وهو مافعله ماسينيون - ونتساءل، ما الدافع وراء هذا؟ لأن الحلاج كان يردد الشعر عن الناسوت واللاهوت في مثل قوله:

سبحان من أظهر ناسوته سرسنا لاهوته الثاقب؟^(٥)

فلقى ترحيباً حاراً عند ماسينيون الكاثوليكي المخلص لعقيدته؟

(٢) ن. م. ٢١٢.

(٥) ن. م. ١٢٩.

(١) البيروني - الآثار الباقية ص ٢١١.

(٣) ابن النديم - الفهرست ص ١٩١.

(٤) البغدادي - تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٥.

أم هناك سبب آخر، وهو الرغبة في إسدال الستار عن ممثلي الإسلام الحقيقيين بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وهم الصحابة والتابعين، المتمسكين بعدهم بالمنهج الصحيح؟

فإذا كان يريد الصحابة، فقد استشهد ثلاثة من كبارهم عمر، وعثمان، وعلي وبعدهم ممن لا يحصى كثرة من الشهداء. فالتضحيات كثيرة، والشواهد لاعد لها ولا حصر، تتكرر في ميادين الحروب الجهاد.

ولم يقر المسلمون فكرة الصليب المسيحية لأن كتابهم نفاها ولكنهم عرفوا الفداء والبذل في ميادين الحروب والجهاد.

ولا نعتقد أن مستشرقنا الالمعى غافل من أثر الجهاد الذي كان يورقه، مما دفعه الى تنبيه قومه- في تحذير له يلفت النظر. يقول فيه بالحرف الواحد- بعد محاولته تحليل حركات المسلمين بشمال أفريقيا المستعمر حينئذ بواسطة فرنسا، ويوجعها الي مبدز شراء الإنسان لنفسه ابتغاء مرضاه الله، فيقول «يجب أن نجعل هذه الحقائق نصب أعيننا، اذا أردنا أن ندرك، أى أساس واه تقوم عليه المنشآت الاوروبية في بلاد الإسلام..»

فبعد أعوام من السكينة، ربما تندلع بغته نار الدعوة إلى الجهاد، أبعد ما نكون توقعنا لها^(١).

ومما يدعوننا الى الاعتقاد بأن الرجل فى أبحاثه العلمية لم يكن سليم الطوية، صلته بالأب شارل دى فوكو الراهب، وتأثره بتجاهاته الدينية، ومبادلته الرسائل. وكان هذا الاب قد «لعب دورا سياسيا غامضا فى الجزائر وتونس، وانتهى الأمر إلى مصرعه فى تونس سنة ١٩١٦م»^(٢).

لم يكن ماسينيون إذن- كما يرى أستاذنا الدكتور النشار- باحثا محايدا على الإطلاق. إنه كاتب كاثوليكي معاصر، ينتمى إلى مجموعة من الكتاب الفرنسيين المعاصرين، حاولوا إضفاء نوع من الرومانتيكية على العقيدة الكاثوليكية واستخدم هو

(١) ماسينيون فى مقاله عن (أفريقية- ماعدا مصر) المنشورة بكتاب (وجهة الاسلام) ص ٥٥.

(٢) د . عبد الرحمن بدوي- مقدمة كتاب (شخصيات قلقة فى الاسلام).

في كتابته «قصة الحلاج» أو أسطورة الحلاج ملونة بلون خاص. وهذا يكشف عن قيمة أبحاثه في الحلاج، من الناحية العلمية. وقد مر بنا ماسينيون عالج شخصية الحلاج في ضوء شخصية ذات خصائص منفردة، فصلها عن عوامل البيئة والسياسة والظروف الاجتماعية والدينية في عصره. ولكن البيروني - بمنهجه العلمي الدقيق - أخضع آراء الحلاج وتعاليمه وأفعاله للملاحظة والاستقراء، ولم يجد بدا من وضعه في إطار المنتهين. كذلك فإنه يجدر الإشارة إلى أن الباقلاني - بمنهجه الكلامي - تمكن من فحص أفعال الحلاج بعين النظر العقلي، وأخضعه لمقاييس الفكر والنظر، فأدخله في دائرة المشعوذين، وأصحاب النيرنجات. وسبق الباقلاني - أبو علي الجبائي - وكان معتزليا معاصرا للحلاج، فدحض أفعاله وأرجعها إلى الخيل، ونصح ناقلي أخباره بأن يكلفوه بأن يدخل منزلا من منازلهم - لا البيت الذي أعده بغرض اخراج الاسماك والفواكه في وقتها منه^(١).

ونضيف إلى كلا المنهجين - العلمى النظرى والكلامى - منهج المحدثين الذين أخضعوا «ظاهرة» الحلاج، إن صح التعبير، لمنهجهم وأوضحوا زيف آرائه وتعاليمها، وبعدها الشاسع عن الكتاب والسنة، بل زيفها وانحرفا عنها. فالمنهاج الثلاثة إذن بوضوحها واستقامة طريقتها في البحث، استطاعت أن تتفق جميعا على انحراف أفعاله ونظرياته وتعاليمه عن الإسلام الصحيح. أما منهج المتصوفة - منهج الذوق والسلوك - فإنه التبس عليه الأمر، لأنه منهج غير مع المعالم، غير محدد الخطوط، وليس له أسس موضوعية تتفق مع المنهج العلمي، هو يخضع للتجارب الشخصية، ويتسم بالطابع الفردي، ولهذا اختلفت آراء صوفية فيه. يذكر البغدادي أن الصوفية اختلفوا في أمره وانقسموا فريقين: فريق اعتبره عالما ربانيا، وآخر أخرجه من الطريق الصوفي وعده إلى الشعوذة في تصرفاته،

(١) البغدادي - تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٥.

متهما اياه بالزندقة^(١).

ويبدو أن الحلاج كان يتعمد اخفاء حقيقته، فلبس لكل حال لبوسها، ويخالط القوم مظهرا لكل منهم ما يستحسن، لابسا ثوب التقية، ولهذا أطلقوا عليه أسماء متعددة: فأهل الهند يلقبونه في كتاباتهم إليه بالمغيث، وتركستان «المقيت» وخراسان «المميز» وفارس «الزاهد» وخورستان «حلاج الاسرار». والمصطلم أطلقها عليه أهل بغداد. واحترار أهل البصرة فيه فسموه «المخير»^(٢).

وجاءت مرحلة الأسطورة فزادت الطين بلة، فقال أحد أتباعه «فجهدنا حتى أخذنا مرقتة. أخذنا منها قملة فوزناها، فإذا فيها نصف دانق من كثرة رياضته، وشدة مجاهدته»^(٣).

أما القشيري - مؤرخ الصوفية الشهير - فلم يدرجه في رسالته، وإن نقل عنه بعض الأقوال، وهذا يعطينا الدلالة على تخرج الشيخ وإخراجه للحلاج من دائرة التصوف السني الذي كان القشيري من ضمن واضعي خطوطه. ثم جاء ابن عربي فحاول أن يرر اغفاله القشيري لشيخه الحلاج بسبب لا يخلو من طرافة، أو بمعنى أدق، واستخدم ابن عربي أسلوبه المليء بالشطحات والرموز والألغاز في تبرير تجاهل القشيري له.

والنظرية التي يحاول بها ابن العربي عن تبرير تجاهل القشيري للحلاج، تلتخص باختصار في أن لكل زمان قطبا من الاقطاب، ولا بد من أن يعرفه أهل زمانه بالاسم، ولكن يجهلون مرتبته في الولاية، لأن الله أخفاها عنهم.

(١) ن. م. ١١٢. (ينظر كتاب ماسينيون حيث جمع الصوفية والمؤيدين والمعارضين للحلاج).

(٢) البغدادي - تاريخ بغداد ج ٨ ص ١١٤.

(٣) ن. م. ١١٨.

والحكمة في إخفاء درجة ولايته ترجع في نظرية أبي العربي - إلى احتمال جهل أهل زمانه بالدرجة العالية في مراتب الولاية التي هو عليها - أو بعبارة أخرى - أن تصورهم له تقل عن درجته الحقيقية العالية في الولاية فيؤدى هذا إلى أن ينزع الله الإيمان من قلوبهم لأنهم لم يقدرُوا القطب حق قدره ويذكر أيضاً أنه لهذا السبب لم يحدد هو نفسه - أي ابن عربي - اسم قطب زمانه، وكأنه يعني نفسه، حتى لا يتسبب في مقت الله للناس. ولهذا فقد أشفق على أمة محمد صلى الله عليه وسلم.

ويفسر إجماع القشيري عن ذكر الحلاج ضمن الاقطاب بسبب اختلاف الآراء فيه^(١).

ولئن كانت المصادر قد قسمت الصوفية المعاصرين له إلى جانب مؤيد وآخر معارض، فإننا نعتمد في ترجيح الجانب المعاند له - إلى جانب الرسالة القشيرية - على ثلاث وثائق: أولها كتاب «قوت القلوب» للمكي الذي لم يشر إليه، بل تجاهله تماماً، مع إنه حامل الإتجاه السالمي الذي احتضن بعض أتباعه نبذاً من آراء الحلاج. والثانية كتاب «اللمع» للطوسي الذي أفرد فصلاً خاصاً لدحض نظرية الحلول. والثالثة هي «حلية الأولياء» لابي نعيم، حيث وصف الحلولية بالكفر فيقول «والمباحية والحلولية الكفار».

ولننظر بعد هذا في أصحاب المنهج الكلامي:

إن كلا من معاصرة: الجبائي، ثم جاء بعده الباقلاني، قد دحضا مزاعم الحلاج، وأطلقوا عليه صفات الشعوذة وعدوه من أصحاب النيران.

(١) ابن عربي - الفتوحات المكية ج ٤ ص ٢٨٤.

وبصفة عامة، أنكر المعتزلة الكرامات، ولكن الباقلاني - بانتسابه للمذهب الاشعري- الذي يقر كرامات الأولياء، فرق بين أولياء السلف وهم قدوة المسلمين وبين الزائغين وبدع الضالين والمنحرفين^(٢).

وقد سبقه الجبائي إلى نصح المفتونين بالحلاج، لأنه يخرج من بيته بيت العظمة- الأطعمة والأشربة في غير حينها. ونصح لهم بأن يدخلوه بيتا من بيوتهم لكي يخرج منه مايفعله في بيته. فلما بلغ الحلاج قول الجبائي، غادر الأهواز، خشية أن ينفذ القوم هذه النصيحة^(٣).

ويتفق كل من الجبائي والباقلاني في الرأي من حيث الطريقة التي يمكن اختبار صدق هذه الحيل من كذبها. وينصح الباقلاني المخدوعين بهذه الحيل أن يأمرُوا أصحابها بالخروج من بيته، والإتيان بحيله^(١).

أما البيروني- هذا العالم المشهود له بالعبقرية العلمية^(٢) فقد وضع الحلاج ضمن السابقين عليه من المتنبئين تحت عنوان «القول على تواريخ المتنبئين وأهمهم المخدوعين عليهم لعنة رب العالمين»^(٣).

(٢) الباقلاني- كتاب البيان .. ص ٧.

(٣) تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٥.

(١) الباقلاني- كتاب البيان .. ص ٧٥.

(٢) ديور- تاريخ الفلسفة .. ص ١٩٤.

(٣) البيروني- الآثار الباقية .. ص ٢٠٤.

وأخضع طريقته في الشعوذة للبحث العلمي، وتناوله موضوعياً. فلم تجتذبه التاريخية التي تعنى بسرد تفاصيل الحيل التي أتبعها، ولكنه يربط بين هذه الناحية، وبين مافعله المنتبشون الآخرون، ولم يجد في أفعاله ما يخرج عن طرق أشهرهم، لأن وسائلهم واحدة، ولأنهم يتفقون في الغايات، أي في الدعوة إلى مذاهب مخالفة.

وتمكن عالمنا في وضعه في الإطار السليم- بعد دراسة أحواله وحيله- فوصفه بأنه «كان رجلاً مشعوذاً ومتصنعاً، مازجاً نفسه بكل إنسان حسب اعتقاده، ومذهبه، ثم ادعى حلول روح القدس فيه وتسمى بالإلة»^(٤).

وحاول الحلاج خداع أهل السنة ببعض الأقوال الظاهرة الدلالة على اتباع السنة، في مثل قوله «كن مع الحق بحكم ما أوجب»^(٥)، ويفهم من هذه العبارة العمل بما شرعه الله وأوجبه، والمعنى سليم.

ويقول في عبارة أخرى له «عليك بنفسك، إن لم تشغلها بالحق، شغلتك عن الحق»^(٦)، وقد يعني به دوام ذكر الله تعالى، حتى يمكن تفساد الانحراف إلى غيره، ولا غبار أيضاً على مثل هذا المعنى الذي سبقه إليه الصوفية. وكذلك أجمل علم الأولين والآخرين- في رأيه- في أربع كلمات هي «حب الجليل، وبغض القليل، وإتباع التنزيل، وخوف التحويل»^(٧).

(٣) البيروني- الآثار الباقية ص ٢١١.

(٥) البغدادي- تاريخ بغداد ج ٨ ص ١١٤.

(٦) ن. م. والصفحة.

(٧) ن. م. ١١٥.

ويتعرض ابن كثير - أحد تلامذه ابن تيمية المتقيدين بنفس المنهج - للحلاج، فيخطئه في المقامين الأخيرين، لأنه تحول إلى البدعة والضلالة، ولم يتبع التنزيل، ولم يستقم لأمره^(١).

رأى ابن تيمية:

مما تقدم نرى أن كلا من المنهجين - الكلامي والعلمي - كان أكثر دقة في استقصائه وبحثه لمذهب الحلاج والحلاجية، بحيث وضعاه، في إطاره الصحيح، مبرهنين على تعارضه مع الإتجاه الإسلامي الصحيح.

كما أُلحنا إلى رأي الحافظ ابن كثير - وهو أحد تلامذه ابن تيمية - الذي تابع استاذه في اتخاذ الموقف المعارض للمذاهب المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة.

والآن، نعرض لرأي شيخنا السلفي في مذهب الحلول بعامة، وأقوال الحلاج بخاصة، وهو في الوقت نفسه يتضمن منهج المحدثين في دراسة المذهب الحلولي:

إننا كثيرا ما نطالع اسم «أهل الحلول والاتحاد» في مصنفاته، ويقصد بهم مذهبي وحدة الوجود، وهو يضمهما معا، كأنه يريد القول بأنهما متفقان في الخطوط العريضة، والأسس العامة مع التفاوت الآتي بينهما:

فريق يعتقد بالحلول مطلقا ويقولون «إن وجود المخلوق هو وجود الخالق»^(٢) أمثاله ابن عربي وابن سبعين ٦٧٣هـ وابن الفارض ٦٦٩هـ، والقونوي ٦٧٣هـ والششتري ٦٦٨هـ والتلمساني ٦٩٠هـ.

أما الفريق الثاني، فيقولون «بالحلول والاتحاد في معين.. أو بالهية بعض البشر، وبالحلول والاتحاد فيه، ولا يجعل ذلك مطلقا في كل شيء»^(٣).

وعدد ابن تيمية من يدخل في هذه الدائرة، أمثال النصاري وغلاة الشيعة في عقيدتهم في علي وبعض أهل البيت والحلاجية وغيرهم.

ولا يكاد ابن تيمية يكف عن الإشارة إلى مذاهب هؤلاء في مؤلفاته ورسائله، مع

(١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١١ ص ١٣٥.

(٢) ابن تيمية - رسالة الصوفية والفقراء ص ٤٢.

(٣) ن ٤٦ م .

اختلاف الصيغ التي يعرضها بها. ولعل من هذا القبيل ماأورده في ثنايا رده على ابن المطهر الحلبي - أحد كبار شيوخ الشيعة من معاصرة.

قسم الحلبي التوحيد إلى ثلاثة أقسام:

أولها: هو شهادة أن لا إله إلا الله، والثاني: توحيد الخاصة أسقاط الأسباب الظاهرة. أما التوحيد في المرتبة الثالثة: فهو «توحيد اختصاصه الحق لنفسه، واستحققه بقدره، وألح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته، وأعجزهم عن بثه»^(١).

ولقد اقتنص الحلبي - فيما يبدو - المعتقد الأخير في التوحيد ونسبوه إلى الحلبي، معلنين أن سبب قتله يرجع إلى أبحاثه بسر التوحيد المحظور إفشائه «فإن هذا من الأسرار التي لا يتكلم بها إلا مع خواص الناس»^(٢). وكان ينشدون:

من باح بالسر كان القتل شيمته بين الرجال ولم يؤخذ له ثأر^(٣)

وقبل ان نتكلم في أبرز آراء الحلبي التي عرضها شيخنا علي بساط البحث مفندا إياها، يجب أن نبين أقوى أدلته في دحض توحيد الخاصة الذي ينسبه الحلبي إلى كبيرهم.

إن ابن تيمية يرى ضرورة الإقرار بأن توحيد محمد صلى الله عليه وسلم هو أكمل توحيد عرفه العباد، وأنه مع السابقين عليه من الأنبياء والرسل - وهم صفوة الخلق - لم يعجزوا عن التعبير عن توحيد الله^(٤).

لقد خصهم الله حقاً بمعرفته وتوحيده والإيمان به، وهذه هي الخصوصية التي امتازوا بها عكس غيرهم من عامة المؤمنين «لكن ما قام بقلوبهم ليس هو نفس الخالق تعالى، بل هو العلم به، ومحبه، ومعرفة، وتوحيده»^(٥).

(١) ابن تيمية - منهاج السنة ج ٣ ص ٨٦.

(٢) ابن تيمية - الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٠٩.

(٣) ن ١١٠.

(٤) منهاج السنة ج ٣ ص ٩٤.

(٥) ن . م . والصفحة.

أما باقي حجج الحلولية التي أوردتها الشيخ وأتبعها بالأسانيد المثبتة لخطئها من وجهة نظر الإسلام، فينبغي أن نبينها أيضاً:

فمن أقوالهم أن الحلاج حينما نطق بعبارة «أنا الحق»، فإنه كان غائباً عن نفسه «والحق نطق على لسانه»^(١)، ولا فرق بينه وبين فرعون ان الثاني حينما نادى «أنا ربكم الأعلى» أشار إلى نفسه، ولم يكن غائباً عنها كشأن الحلاج..

ومنها ما يستشهدون به في قوله «ماوسعنى أَرْضِي ولا سَمَائِي ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن، التقى، النقى، الورع، اللين»^(٢).

أما الدعوى الثالثة لهم، فهي قول النبي صلى الله عليه وسلم «سمع الله لمن حمده»، فظنوا أن الله قال على لسان نبيه هذه العبارة.

هذه هي بعض عناصر الفكر الحلولي، فما هو موقف ابن تيمية منها؟

لتوضيح رأيه في خطأ دعوى نطق الحق على لسان الحلاج، يضرب ابن تيمية مثالا بالإنسان المصروع الغائب عن وعيه، ويفسر الصرع بأنه نتيجة دخول الجنى جسم المصروع «ونحن هنا نتقيد باصطلاحه»، ولكنه يعود فيوضح كيفية الدخول بأنه يتم بطريقة مجملة، أي لا يشترط أن يتطابق كل عضو مع أعضاء الجنى المقابل له عند المصاب بالصرع.

فإذا كان كل منهما- أي الإنسان والجنى- ماديين، وثبت استحالة تداخل أعضائهما معاً، بما في ذلك القلب الذي يقال أن المصروع يعبر به عن قلب الجنى الذي دخله. أي بعبارة أخرى، إذا كان هذا يستحيل في حق المخلوق «فكيف بالخالق جل جلاله»^(٣).

ويرى شيخنا إنه فيما يتعلق بالحجة الثانية- هو الحديث المنسوب لله تعالى- أنه مروى ضمن الإسرائيليات، ومع افتراض صحته والأخذ به «فليس المراد أن الله نفسه يكون في قلب كل عبد، بل في القلب معرفته ومحبته وعبادته»^(٤).

أما عبارة «سمع الله لمن حمده» فإن الناطق بها هو رسول الله صلى الله عليه

(٤) ن . م . والصفحة.

(٣) ن . م . والصفحة.

(١) ن . م . ٩٥.

(٢) ابن تيمية- منهاج السنة ج ٣ ص ٩٥.

وسلم، وليس الله، لأنه «كان مكلما لعباده بواسطة رسوله، بما أرسل به رسوله صلى الله عليه وسلم»^(١)، فالرسول هو المبلغ، وهو الواسطة بين الله وعباده. دع عنك الآيات القرآنية التي أوضحت بما لا يدع مجالا للشك في أن الله سبحانه بائن عن مخلوقاته، كقوله تعالى ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ وقوله عز وجل ﴿أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾. وغيرها من الآيات الدالة على مفارقتة لمخلوقاته، ومباينته لها. وإذا كانت صفات المخلوق لا تفارق ذاته وتنتقل إلى غيره، وكيف بصفات الخالق؟^(٢). يرفض إذن ابن تيمية رفضا قاطعا فكرة حلول الله في المخلوقات، لأن الإسلام أنكرها، وهي في الحقيقة عقيدة مسيحية بحته لأنها القائلة «بحلول اللاهوت في الناسوت»^(٣).

والواقع أنه لم يكتف بإظهار تهاافت المعتقدات الحلولية، وإنما انتقل منها إلى مناقشة أفكار الحلاج ودراسة لأحواله وادعاءاته. وتأتى هذه المناقشة أحيانا في مواضع متفرقة من مصنفات ابن تيمية، كما يطالعنا برسالة خاصة للرد على التساؤلات التي دارت حول الصوفي الحلولي، وكلها تتلخص فيم إذا كان الحلاج من الأولياء الحقيقيين، أم من أهل السحر والحز عبلات، ثم قتل زنديقا أم قتل مأجورا؟^(٤). ولا شك أن ابن تيمية كان مطلعاً على الظروف التي أحاطت بمقتل الحلاج، لأنه يذكر في السياق، المصادر التي استقى منها أخباره^(٥).

وقد أبنا طرفاً من هذه الاخبار، مستندين إلى مصادرنا التاريخية الوثيقة، غير أنه من الضروري الإمام بالوقائع التي ثبتت عند شيخنا السلفي. منها إنكار بعض كبار شيوخ التصوف (مثل الجنيد سيد الطائفة وغيره)، كما ذكر ذلك الشيخ عبد الرحمن السلمى في طبقات الصوفية^(٦)، كما أنه يميل إلى الاعتقاد بكون الحلاج من دعاة الباطنية

(٥) ن . م . ١٨٨ .

(٢) ن . م . ٩٥ .

(١) ن . م . والصفحة .

(٣) ابن تيمية - منهاج السنة ج ٣ ص ٩٦ .

(٦) ابن تيمية - رسالة الصوفية والفقراء ص ٢٩ و ٣٠ .

(٤) ابن تيمية - جامع الرسائل ص ١٨٧ .

فيقول «والحلاج لما دخل بغداد، كانوا ينادون عليه هذا داعي القرامطة، وكان يظهر للشيعة انه منهم، ودخل علي ابن نوبخت رئيس الشيعة ليتبعه فطالبه بكرامات عجز عنها»^(١).

وواضح من هذا النص أن الشيخ ألم بدقائق الظروف السياسة التي عاش فيها الحلاج، وقرأ ما أحيط به من قصص الكرامات.

ثم إن القضية في نظره لا ينبغي معالجتها في إطار التفسير السائد عند من ظن إنه «قتل باجتهاد فقهي يخالف الحقيقة الذوقية»^(٢) فصوروا المسألة وكأنها ضمن أحد المنازعات بين الصوفية والفقهاء، لأن الطرفين اتفقا - أصحاب التصوف الشرعي والفقهاء - على قتله بسبب ثبوت تعطيله للحج - أحد أركان الإسلام - فضلا عن دعواه إمكان معارضته للقرآن.

ومن الضروري أيضا ألا نعد كلام الحلاج من قبيل الشطحات التي تظهر في حالات الوجد، كالعبارة المنسوبة لأبي يزيد البسطامي ذلك لأن الحلاج «كتب وهو حاضر، ويقظان»^(٣).

بقي موضوع المعجزات والكرامات التي نسبها أتباع الحلاج إليه، ورأى فيه خصومه نوعا من الشعوذة وأعمال السحر التي أتقنها. وربما كان هذا الموضوع هو الذي أدى إلى انخداع جماهير المسلمين به.

ولما سئل ابن تيمية عن هذا الموضوع، أي فيم كان الحلاج من الأولياء الحقيقيين أصحاب الكرامات الصحيحة، أم هو من أهل السحر والخزغبلات. وهل قتل زنديقا أم قتل مأجورا؟

أجاب ابن تيمية على هذه الاستفسارات باستفاضة، فهو أولا بحث أحوال الحلاج وحيله بنفس المنهج الذي سبقه إليه البيروني والباقلاني - وعرضنا له منذ برهة - ولكنه باعتباره من المتمكنين في علوم الحديث، فقد أضاف إلى كل من هذين المنهجين: منهج

(٢) الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٠٩.

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ٧٤.

(٣) ابن تيمية - الفتاوى ج ٢ ص ٤٨٦.

المحدثين.

فمن الحديث، قول الرسول الله صلى الله عليه وسلم «لا تقوم الساعة حتى يكون فيكم ثلاثون دجالون كذابون، كلهم يزعم أنه رسول الله»^(١).

وقاس الشيخ على نص هذا الحديث أحوال الدجاجلة المشعوذين وعلى رأسهم الدجال الكبير، الذي حذر الرسول صلوات الله عليه أمته منه.

فالقاعدة التي ينبغي تطبيقها إذن للفرقة بين كرامات الأولياء الحقيقيين وبين أحوال السحرة والكهنة، هي فحص أعمالهم وفقاً للكتاب والسنة «فكلما بعدوا عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وطريق المؤمنين، قربوا من الشيطان»^(٢).

وبدراسة ابن تيمية لأحوال الحلاج وادعاءاته يؤكد أنه ليس هو الوحيد، ويضرب عدة أمثلة لمشعوذين آخرين معاصرين له، معددا أسمائهم شارحاً كل ضروب الحيل التي حاولوا بها خداع أتباعهم «فكل من خرج عن الكتاب والسنة وكان له حال من مكاشفة، أو تأثير فإنه صاحب حال نفساني، أو شيطاني»^(٣).

ويرى أن كل الأفعال التي قام بها تدخل في نطاق الحيل والشعوذة معددا إياها من السحرة أيضاً، لأنه تعلم السحر بالهند «وصنف كتاباً في السحر معروفاً، وهو معروف إلي اليوم»^(٤)..

أما الكرامات التي نسبها الحلاجية إليه، فهي محض أكاذيب، فمنها كتابة اسم الله على الأرض بدمه، وانقطاع ماء نهر دجلة بعد وفاته وغيرها من الأفاقيص. وحجة شيخنا الداخضة للاكذوبة الأولى، أنه من الثابت تاريخياً أن عدداً كبيراً من الصحابة والتابعين وغيرهم من الصالحين- فضلاً عن الأنبياء- قد قتلوا دون أن يكتب دم أحدهم اسم الله.. ثم إن «الدم أيضاً نجس، فلا يجوز أن يكتب اسم الله تعالى، فهل الحلاج خير من هؤلاء؟ ودمه أطهر من دمائهم؟»^(٥).

(١) ابن تيمية- جامع الرسائل ص ١٩٧. والحديث رواه مسلم والبخاري، كما رواه الإمام أحمد في المسند

(ينظر تعليقه رقم ١ للدكتور محمد رشاد سالم). (٢) ابن تيمية- جامع الرسائل ص ١٩٦.

(٣) ابن تيمية- جامع الرسائل ص ١٩٤. (٤) ن. م. ١٨٨. (٥) ن. م. ١٩٠.

من هذا كله، يتبين لنا رفض الفكر التيممي لنظرية الحلول كأحد الاتجاهات التي اتخذها بعض المتصوفة طريقاً لعرض المضمون الوجداني للإسلام. ويعبر ابن تيمية بصدق عن موقف المدرسة السلفية أيضاً، لأنه استند في معارضته إلى القواعد الثابتة التي أرسلها السلف، وفهموا بها الشريعة، واتخذوا بها أساساً للنظر في كل الآراء، لاختبار مدى اتفاقها أو اختلافها مع هذا الميزان الدقيق. وسنمضي في الصفحات القادمة مع شيخنا، لنطالع رأيه في التصوف السني الذي يعبر عنه الغزالي.

ولأهمية مكانة الامام في التصوف خاصة والفكر الإسلامي بعامه، فإنه ينبغي أن نبحت في حياته الثقافية، ونكتشف طريقنا أولاً في أصول هذه الثقافة وملاحمها، لنستطلع انعكاساتها في شخصيته، ثم نتبع ذلك بتوضيح مآثره بمؤلفاته من صدى لدى مفكرى المدرسة السلفية.

أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ = ١١١١م):

إن شخصية حجة الإسلام وما دار حولها من بحوث ودراسات تصلح أساساً لتوضيح عدة قضايا عالجها السلف، ووقفوا منها موقف التنقيب والبحث. فإن نشأة الغزالي في الوقت الذي كان يعاني فيه العالم الإسلامي من أزمة قلق فكري، بعد تطاحن الفرق، من متكلمين، وفلاسفة، وفقهاء، وصوفية، ووقفته الغزالي الصلبة في وجه الفلاسفة ومحاربه للباطنية. كل هذا جعل من شخصية الإمام هدفاً مرموقاً لشيوخ السلف، لأنه لمس أخطر القضايا التي اهتمت بها المدرسة السلفية، واتفق معها من حيث العداة للفلسفة ولكنه - مع هذا - تأثر بها. أما وجه الخلاف الحقيقي بين الحركة السلفية وموقف الغزالي، فيتضح في مسلكه الذي اختاره طريقاً للخروج من أزمة الفكرية، حيث رأى أن ما ينقذه هو الطريق الصوفي.

وكانت نقطة الالتقاء مع المذهب السلفي وهو إزالة ماران على الإسلام من أوهام عقلت به، تتمثل في تأولات الباطنية، وتخريجات الفلاسفة وجمود الفقهاء، هذه الأوام التي أدت إلى تطاحن الفرق الإسلامية، واستدعت اتخاذ الموقف الذي يقتضيه

انقاذ المسلمين من الحيرة والتطاحن. ولكن الغزالي عندما اختار التصوف، وقف في مفترق الطرق مع الحركة السلفية لأن شيوخ السلف رأوا أن المنقذ الحقيقي هو الكتاب والسنة، بينما رآه الغزالي في الكشف والنور الذي يقذفه الله في القلب، كما أخذوا عليه ضعفه في الحديث. وربما يعبر ابن تيمية عن المذهب الوسط الذي اتخذه السلف أصدق تعبير، حين يجمع بين طريقه أهل الحديث والتصوف، فيرى أن المجاهدات ضرورية للوصول إلى الحق، ولكن يشترط أداء الفروض والطاعات، اقتداء بالسنة دون البدعة.

ويمكن القول بوجه عام أن «كتابات الغزالي، ككتابات ابن تيمية ومحمد عبده تحمل في صميمها رسالة تجديدية إصلاحية واعية»^(١).

واهتمت به الأبحاث الحديثة، حيث استلقت نظر الفكر الغربي المعاصر «فكان حظّه من الدراسة عظيماً في المائة سنة الأخيرة، توافر عليه فريق من أعلام المستشرقين، فأرخوا له، وشرحوا آراءه ونظرياته، وترجموا بعض كتبه»^(٢).

وقد قارن ديورانت في كتابه «قصة الحضارة» بينه وبين كانط في جداله الفلسفي الدقيق، واعتبره صاحب فكرة انزال العقل قبل هيوم بسبعة قرون إلى مبدأ العلية، بل أرجاع مبدأ العلية نفسه إلى مجرد التتابع^(٣).

ولكن دراسة هذه الشخصية بجوانبها العديدة، وثقافتها المتنوعة العميقة، ومؤلفاتها الكثيرة المتشعبة التي جعلت بمثابة دائرة معارف العصر نقول إن دراسة هذه الشخصية تحتاج إلى تضافر عدة باحثين.

ومن المعلوم أن أبا حامد انتقل في حياته من دور إلى آخر، فانعكست هذه المراحل على مؤلفاته التي يقال أنها انتهت بكتابه «أحياء علوم الدين» حيث أودعه خلاصة ثقافته المتنوعة وتجاربه الذاتية.

(١) د. عثمان أمين - الجوانب الأخلاقية عند الغزالي ص ١٣٨.

(مهرجان الغزالي في دمشق، شوال ١٣٨٠هـ/ مارس ١٩٦١).

(٢) د. إبراهيم بيومي مذكور - الغزالي الفيلسوف ص ٢١١ مهرجان.

(٣) ديورانت - قصة الحضارة، مجلد ٤ ج ٢ ط ١٩٥٧م

ويستند ابن تيمية في موقفه من الغزالي إلى عاملين: أولهما أن الامام دخل في بطون الفلاسفة فلم يتمكن من الخروج منها. أما الثاني، فهو ضعفه في الحديث، فهو يقول عن نفسه «بضاعتي في الحديث مزجاة»^(١) وهذا الجانب له خطره لأن النظر الثاقب لابن تيمية اكتشف أنه كان بوسع الغزالي - وهو الذي أحاط بعلوم عصره، والشديد الرغبة في الدفاع عن الاسلام في مواجهة الفلاسفة والباطنية - أن يشتد ساعده لو أتقن الحديث أيضاً واتخذ منه سلاحاً في جداله ضد خصومه.

حياته الثقافية:

يصف ابن كثير الإمام الغزالي بأنه كان من أذكى العالم^(٢) ويستدل بهذا الوصف الذي أطلقه عليه بيراعته في صنوف العلوم والفلسفة ومصنفاته العديدة التي أدهشت بكثرتها كل من تصدى بالبحث للإنتاج الفكري لهذا الإمام.

والحق إننا أمام الغزالي لن نتمكن أن نوفيه حقه من البحث في هذا الحيز المقيد بموقف المدرسة السلفية منه، وقد سبقنا إلى ذلك نخبة من كبار الباحثين^(٣)، بل ما من دراسة في الأغلب في جوانب الفكر الإسلامي، فلسفية كانت، أو عقائدية، أو تاريخية إلا سلطت الأضواء على شخصية الامام، وذلك لتعدد جوانب هذه الشخصية الاسلامية الكبرى: أما لموقفه من الفلسفة أو لنظرياته في التصوف، أو لآرائه في المذهب الكلامي الأشعري - وخاصة نظريته في إسقاط الأسباب حيث أخذ مبحث نقد العلية الارسططاليسية على يده صورته الكاملة^(٤)، فضلاً عن موقفه الحاسم من فلسفة الباطنية التي كانت قد استشرى خطرها في عصره، وكانت تحاول أن تقوض الإسلام وتهدم أسسه الرئيسية ممثلة في الكتاب والسنة.

ولا شك أن الغزالي - رغم انتمائه إلى المدرسة الأشعرية - إلا أن شهرته ذاعت كمدافع عن الإسلام إذ سمي حجة الإسلام «ذلك لأن هذا المفكر العبقري لما تعرض

(١) أبو بكر بن العربي - العواصم من القواصم ص ٩ . (٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٧٤ .

(٣) على سبيل الامثال تنظر الابحاث التي لقيت في مهرجان الغزالي بدمشق شوال ١٣٨٠ هـ مارس ١٩٦١ . كما نوه بصفة خاصة بدراسة أستاذنا الدكتور النشار لنقد الغزالي للعلية الارسططاليسية بكتابه (منهاج البحث عند مفكري الاسلام) .

(٤) د. النشار - منهاج البحث ص ١٦٢ .

للفقه والكلام وللتصوف وللفلسفة، لم يكن في خياله، ولا في منهجه إلا الدفاع عن الدين عامة وعن الاسلام خاصة»^(١). ويرى الدكتور عمر فروخ أن في هذه التسمية ترضيه أكثر من تسميته فقيها أو متكلماً أو فيلسوفاً أو صوفياً، مادامت الكلمة الأخيرة «تجمعه مع أشخاص لا معدى عن تسميتهم متصوفين مثل الخلاج، والسهروردي وعمر بن الفارض، ومثل محيي الدين بن عربي أيضاً»^(٢).

وهكذا يتبين لنا أن الغزالي بمؤلفاته العديدة التي طرق بها ميادين العلوم والفلسفة، فإن بناءه الفكري يشكل مدرسة قائمة بذاتها، كانت ملتقى الفقه والتصوف والكلام والفلسفة «له تصانيف في غالب الفنون، حتى في علوم الحرف وأسرار الروحانيات وخواص الأعداد ولطائف الأسماء الإلهية، وفي السيمياء وغيرها»^(٣).

ومن فرط ذبوع شهرته، ومكانته الدينية عند المسلمين، يقيس ابن تيمية عليه الشخصيات الشهيرة الأخرى فيقول «إن موسى بن ميمون صاحب دلالة الحائرين وهو في اليهود كأبي حامد الغزالي في المسلمين»^(٤).

ومن وجهة نظر السلف فإن الفكر الغزالي كساد يتكامل لو توافر للإمام معرفة الحديث^(٥).

وسنحاول أن نعرض بعد قليل، لمقارنة بين مفكرى الاسلام العتيدين: الغزالي وابن تيمية وإلأنا، بادىء ذى بدء، نسجل الملاحظة الاولى، وهي اختيار الغزالي لمنهج الصوفية واستخدامه للمنهج العقلى - طريقة التأويل - بينما رأى الشيخ السلفى في النصوص كفايته: نعى عن حجة الإسلام الجانب التأملى، وهام طويلاً فى ميادين المعرفة، ثم أمسك الشك به من كل جانب ثم أوصله إلى اليقين، وانتهى به الأمر إلى وجود ضالته المنشودة فى الكشف الصوفى «أو بمعنى أدق فى التجربة الباطنية»^(٦).

(١) د . عمر فروخ- رجوع الغزالي الى اليقين (مهرجان الغزالي ص ٣٠٠) (٢) ن . م . والصفحة .

(٣) الزبيدي- انصاف السادة المتقين جـ ١ ص ٢٧ .

(٤) ابن تيمية- بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول ص ٧٣ جـ ١ .

(٥) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٢ ص ١٧٤ . (٦) د . النشار- منهاج البحث .. ص ١٧٩ .

أما شيخ الاسلام، فقد تسلم منذ بداية حياته بالكتاب والسنة، ولهذا لم تعتره أزمة نفسية أو روحية قط، رغم الصعوبات التي صادفته، والأشواك التي وضعت في طريقه. وتدفعنا هذه المقارنة إلى القول بأن السمات التي تميزت بها حياة أبي حامد ربما هي نفسها التي صبغت نتاجه الثقافي بلون خاص فقد نشأ في طفولته في جو صوفي. أما امكانياته العقلية فقد ترعرعت في ظل المدرسة الأشعرية، وكان شيخه الجويني. وجاء مرحلة تدريسه في المدرسة النظامية ببغداد سنة ٤٨٤ هـ حيث انتقل إليها من أصبهان، ولقبه نظام الملك زين الدين شرف الأئمة^(١). وأخيراً، الأزمة النفسية التي انتابته والتي وجد حلها في الطريق الصوفي، فقد خرج من بغداد، تاركاً التدريس، زاهداً في الدنيا، وتوجه إلى بيت المقدس «لابسا خشين الثياب بعد ناعمها.. ثم حج السنة التالية- أي عام ٤٨٩ هـ- ثم رجع إلى بلده، وقد صنف كتاب «الأحياء» في هذه المدة^(٢)، ثم امتدت إلى نهاية حياته فيما عدا رجوعه إلى علوم الحديث قبل موته بقليل.

ويذكر ابن الجوزي «انه عاد إلى وطنه واتخذ في جواره مدرسة ورباطاً للمتصوفة، وبنى داراً حسنة، وغرس فيها بستاناً، وتشاغل بحفظ القرآن وسمع الصحاح^(٣). وقد أتى نتاجه الفكري صورة صادقة لهذه المراحل، بحيث أصبحت مؤلفاته تحمل سمة هذا التنقل، وأصبح طابعها العام يعبر عن مراحل الانتقال من الفلسفة إلى علم الكلام إلى التصوف، ثم انتهى طالباً الحديث.

ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن «تحميد فكر الغزالي النهائي في أي موضوع من الموضوعات التي عالجها من الصعوبة بمكان، فقد ساد تفكير الغزالي تغييرات فكرية عنيفة- اللهم إذا اعتبرنا أن مؤلفاته الأخيرة هي المعبرة عما انتهى إليه رأيه^(٤). وإلى نفس الرأي يذهب الدكتور محمود قاسم فيقول «وبعيد عن ذهننا أن نقرر، بدءاً، وجود نوع من التفاوت في تفكير هذا الرجل، أو تبايناً في مواقفه. لكننا نعترف، إلى

(١) ابن كثير- البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٣٧.

(٢) ابن كثير- المنتظم ج ٩ ص ١٦٩.

(٣) ابن الجوزي- المنتظم ج ٩ ص ١٦٩.

(٤) د. النشار- مناهج البحث .. ص ١٧٠.

جانبا ذلك بالصعوبة البالغة في تتبعه في تموجات تفكيره وفي شعاب نظره التي تقودنا إليها دراسة كتبه في مختلف مراحل إنتاجه^(١).

فإذا نحننا- بدورنا- جانباً ما أثير من شك لبعض كتبه مثل «مشكاة الأنوار» أو «المضنون به علي غير أهليه»، واكتفينا بالنظر في كتابه «إحياء علوم الدين»، فإننا ندرك في سهولة ويسر، أن نصوصه لا تخلو من تأرجح بين وجهات النظر المؤيدة والمعارضة لنفس المسائل.

والأمثلة على ذلك كثيرة:

منها الدفاع عن علم الكلام وذمه، ودفاعه عن الموقف السلفي في تأويل الصفات لأنهم «كانوا يقولون أمرها كما جاءت»^(٢)، مستندا إلى اجابة الإمام مالك المشهورة عن كيفية الاستواء حيث أجاب «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» ولكنه عن ما يفصح لنا عن عقيدته، نراه يؤيد التأويل.

إن هذه الظاهرة تحتمل أحد تفسيرين: إما أنه بعد بحثه في أواخر حياته عن الحديث في الصحيحين، ورجح مذهب السلف، مفضلاً إياه عن المنهج الكلامي في تأويل الصفات. أو أنه ظل مقتنعا بأن من العقائد ما لا يجوز نشرها بين العامة استناداً إلى أحاديث ضعيفة.

نرجح الاحتمال الأول، لأن دراسة كتبه تبعا لتسلسل تاريخ تأليفها، نراه في كتبه المتأخرة، يلج على ذكر الحديث، وتخف درجة نقده للمحدثين. بل إنه يعظم إيمان العامة فيقول «فقس عقيدة أهل الصلاح والتقوى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين، فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطرد الشامخ لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيطة مرسل في الهواء، تفيئه الرياح هكذا، ومرة هكذا»^(٣).

وكان يعنى بالعامة هنا- في الغالب- الحنابلة المتابعين لعقيدة السلف.

(١) د. محمود قاسم- العقل والتقليد في مذهب الغزالي ص ١٦٩.

(مجلد مهرجان الغزالي).

(٢) ن. م. ١٦٢.

(٣) الغزالي- الإحياء ج ١ ص ١٧٩.

ونقرأ له رأيا قاطعا في كتابه «الجمام العوام عن علم الكلام» يبرهنه بالأدلة الحاسمة، علي أن الحق مذهب السلف، وخلاصته أن «نقيضه بدعة، والبدعة مذمومة وضلالة، والخوض من جهة العوام في التأويل، والخوض بهم فيه من جهة العلماء بدعة مذمومة، وكان نقيضة هو الكف عن ذلك سنة محمودة»^(١).

وربما الذي أثار الشك في نسبة هذا الكتاب إليه هو اتجاهه الذي ينحى فيه نحو السلفية المحضة.

ومع التسليم بشأن قواعد المنهج العلمي، تقتضي تقديم النص الذي ينفي علي النص الذي يثبت^(٢)، أي أنه اتباعا لهذه القاعدة ينبغي ألا نعتمد على كتاب «الجمام العوام» بسبب الشك في نسبته للغزالي، إلا أننا -ازاء الظروف والملابسات التي تتصل اتصالا وثيقا بمقومات شخصية الامام الثقافية- فان الأمر يتطلب عرض وجهات النظر التي أحاطت بهذا الموضوع.

من المعروف أنه بسبب شك إمامنا في طرق المتكلمين والفلاسفة، ظل يبحث عن المنهج الصحيح المؤدى لليقين، وظل يلتمسه طوال حياته حتى نجده يأسف لما أضاعه من عمر باحثا عن ضالته فيما لا يرجى منه فائدة، فيقول في مقدمة الإحياء «وتداركا لبعض ما فرط من إضاعة العمر يأسا من تمام التلاقي والجبر»^(٣).

وهكذا، ظل يعاني من روايب ثقافته السابقة، فيعلن عن رأيه ثم يعود عنه، ويعرض لأحد جانبي القضية في الطرف المؤيد ويدعمه، ثم ينساق إلى الطرف المعارض المسرف في الغلو، ويجد له البراهين على ذلك ثم يختار أحيانا أحد الجانبين دون الآخر، أو يخطط طريقا وسطا.

وربما كان كتاب «الإحياء» يحتاج إلى دراسة خاصة لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف مع آرائه التي بثها في مصنفاته الأخرى.

ولكننا هنا نكتفي - في هذا الحيز الضيق المحدود لموضوعنا - بالإشارة إلى بعض

(١) الغزالي - الجمام العوام - هامش كتاب الإنسان الكامل للجيلاني ص ٤٧.

(٢) الغزالي - الإحياء.

(٣) محمود قاسم - دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ١٦٣.

مانراه مؤيدا لما تقدم:

إن أبا حامد أيد رأى الإمام مالك في إجابته عن سؤال كيفية الاستواء كما بينا آنفاً، ومدح الإمام أحمد لموقفه السلفى الصرف، ولكنه عندما قرر العقيدة التي يؤيدها، جنح إلى التأويل، أي تمسك بمنهج المتكلمين.

ثم أنه لا يرضي بإيمان التقليد، ولكننا نعود فنراه يذهب إلى أنه لا غنى بالعقل عن السماع^(١). كما ينصح بالاعتدال بين المخالطة والعزلة^(٢)، بينما في موضع آخر يجعل العزلة طريقاً للوصول إلى الله^(٣). هذا يتصل بموقفة المتأرجح بين العزوف عن الدنيا بالكلية وطلب الآخرة وحدها، ثم اختياره - في موضع آخر - للطريق الوسط بين الفريق الذي يقبل على الدنيا لتحقيق السعادة فيها، والثاني الذي يفر منها ويغلو في التقشف والسلبية^(٤).

أما رأيه في فكرة الجهاد، فإنه يتطلب منا وقفة قصيرة:

انه يذهب مرة إلى أن «شدة وجوبه في ابتداء الإسلام»^(٥)، ثم يرفع من شأن الأمرين المعروفين الناهين عن المنكر، لأنهم أفضل من المجاهدين الشهداء، استناداً إلى حديث موضوع^(٦). ثم يأتي في مجال عرضه لموضوع فضيلة التسبيح والتحميد وبقية الأذكار، فيؤول الآية ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنَّهُمْ مُتَّوَاتِرًا بِأَحْيَاءٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ﴿- آل عمران ١٦٩، ١٧٠﴾، ويأتي بمعنى جديد لا يبدو انه سبق إليه، إذ ذهب فيه مذهب التفسير الرمزي، أو الاصطلاحي للصوفية حيث يقول «ولأجل شرف ذكر الله عز وجل عظمت رتبة الشهادة»^(٧).

(١) الغزالي - إحياء علوم الدين ج ٨ ص ١٣٦٨.

(٢) ن. م. ج ٦ ص ١٠٧٤.

(٣) ن. م. ج ٨ ص ١٣٧٢.

(٤) ن. م. ج ٩ ص ١٧٥٠ - ١٧٥١ - ١٧٥٢.

(٥) ن. م. ج ٦ ص ١٠٤٣.

(٦) يقول العراقي عن الحديث الذي اكتفينا بإيجاده معناه (الحديث بطوله لم أقف له على أصل وهو منكر) هامش

الإحياء ج ٧ ص ١١٩٣.

(٧) الغزالي - الإحياء ج ٣ ص ٥٤٧.

نود القول من كل هذا، أنه إذا عرفنا أن الغزالي كان يعتذر عما في كتبه من اتجاهات متباينة أو اختلافات، بكثرة مشاغلة التي لا تبيح له فرصة مراجعتها، أمكننا افتراض صحة تفسير آخر، وهو انه كان يعكس بتأليفه ما عاناه من قلق فكري ظل يعاوده ويعكس ظلاله على كتبه، فيرى الرأي ثم يعود إلى غيره لاسيما في كتاب ضخيم - وهو الأحياء - استغرق منه وقتا طويلا في الإعداد والكتابة، مع الأخذ في الحسبان عاداته التي لازمته في تدوين آرائه دون مراجعتها أو تنقيحها.

وكان الغزالي يعبر لنا بصوت عال عن فكره المتأرجح بين المنهج العقلي والمنهج النصي، فسجل بإخلاص محاولاته للبحث عن الحقيقة ولم يخفها، إلى أن استقر في النهاية على البحث في الحديث من واقع صحيحى البخارى ومسلم، فاذا ما تبين لنا أن آخر ما اشتغل به النظر فيهما ومات وهو مشتغل بذلك^(١)، عرفنا لما كان الإمام قريبا لقلب ابن تيمية. ولكن هذا لم يمنعه من التنبيه على ما في كتبه من نظريات ومعتقدات مخالفة للكتاب والسنة^(٢).

ولكننا - بما لدينا من آراء تضمنها كتاب الأحياء - لا نستطيع تأييد أحد الأبحاث الحديثة التي تذهب إلى تقرير بأن الغزالي «لم يهجر الفلسفة» إلا ليتحول إلى فلسفة أخرى، لقد هجر فلسفة أرسطو وأتباعه اليونانيين والمسلمين ليتحول إلى فلسفة أفلاطون والأفلاطونية المحدثة بعامة، وظل لهذه الأخيرة مخلصا حتى آخر عمره^(٣). إن هذا الرأي - فضلا عن أنه مخالف لفحوى كتاب الأحياء الذي يمكن أن نعدده المعبر شبه النهائي عن نظريات إمامنا - فان التعسف يبدو فيه واضحا. إن أبا حامد هاجم الفلاسفة وانتقدهم، وأظهر المآخذ في أوهاهم - كما يقرر هو نفسه - وكان موقفه من الفلسفة عن اقتناع تام بتهاافت أسسها^(٤). ثم اختياره لطلب الحديث في أواخر عمره تشير إلى نبذه لما سبق أعلنه من معتقدات لم تكن تعالج المسائل التي يبحث فيها.

(١) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ٤٢.

(٢) م ١٤.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي - الغزالي ومصادره اليونانية ص ٢٣٦ (مهرجان الغزالي).

(٤) ويرى كارادى فوائدها كانت معركة ضرورية.

لا يمكن القطع اذن بأنه تحول من فلسفة إلي أخرى، ولكن الأقرب إلى الصحة هو انه لم يسلم من التأثير الفلسفي، ولهذا كان ينصح الشيخ أبو عمرو بن الصلاح- المحدث المشهور المتوفى «٦٤٣هـ = ١٢٤٥م»- بأن يصرف النظر عن كتب الامام المخالفة لمنهج السلف، والمتضمنة لآرائه المختلطة بالاصطلاحات الفلسفية، وينصح بالكف عن الحديث عن الغزالي «وأما الرجل فيسكت عنه، ويفوض أمره إلى الله»^(١).

فإذا ما استطلعنا رأي ابن تيمية في مدى صحة نسبة كتاب (المضمون..)، نراه بعد أن يذكر تكذيب بعض العلماء ثبوته عنه، فانه يذهب إلى أن «أهل الخبرة به وبحاله، فيعلمون أن هذا كله كلامه، لعلمهم بمواد كلامه ومشابهة بعضه بعضا، ولكن كان هو وأمثاله- كما قدمت- عصريين لا يثبتون على قول ثابت، لأن عندهم من الذكاء والطلب ما يتشوفون به إلى طريقة خاصة الخلق»^(٢).

إننا نجحف الإمام اذن، ونغض من شأنه لو قلنا إنه انتهى فيلسوفا، أن كل ما هنالك- فيما يبدو- أنه تأثر بالعوامل الثقافية التي أحيط بها كما قلنا، وحاول في كتابه «الإحياء» بعث العلوم الدينية أو كما يفهم من اسم الكتاب، احيائها. واستمد عناصر الفكر السنني من المصادر التي وجدها بين يديه دون التثبيت في صحة النقل. يقول ابن الجوزي «وذكر في كتاب الاحياء من الأحاديث الموضوعة ومالا يصح غير قليل، وسبب ذلك فلة معرفته، فليته عرض تلك الاحاديث على من يعرف، وإنما نقل نقل حاطب ليل»^(٣). ومن العجب أن «ماكس مولر» في ترتيبه للكتب المقدسة في الشرق، وضع كتب الإحياء في المرتبة التالية مباشرة للقرآن^(٤) وهذا خطأ لم يفتن له مولر. إنه لم ينتبه إلى الانتقادات التي وجهت إلى الغزالي من جهة، كما أنه لم يقدر مكانة السنة عند المسلمين من أهل السنة والجماعة والتي يرونها ممثلة في الصحيحين.

(١) ابن تيمية- نقض المنطق ص ٥٥، ويقول ابن تيمية عن هذه العبارة أنه قرأها بخط ابن الصلاح ثم يفسره بأن مقصوده انه لا يذكر بسوء).

(٢) ابن تيمية- نقض المنطق ص ٥٥.

(٣) ابن الجوزي- المنتظم ج ٩ ص ١٦٩.

(٤) Gazali, Carrs de Vaux P. 49/ 50

ونرى أن الامام أبا حامد- كشأن رواد الثقافة والمفكرين الأصلاء- استطاع أن يتجاوز نطاق الدائرة التي أحاطته، وينطلق طالبا الحديث لاستكمال عناصر ثقافته، وهو في طريقه للبحث عن الحقيقة. ولكن كان العمر قارب النهاية..

وبقى أمامنا كأحد الأدلة على قصور القدرات البشرية- مهما عظمت- واختصاص الأنبياء والرسل وحدهم بالعصمة، لأنهم ينهلون من مشكاة الوحي. وسنرى بعد قليل، كيف استند ابن تيمية إلى هذه القاعدة ليبرهن على أن طريقهم وحده المؤدى إلى الحقيقة كاملة، ولا سبيل لمعرفته إلا صحيح المنقول، الذي يؤيده صريح المعقول ولا يخالفه.

ومع ضرورة الحذر في الاستناد إلى بعض تصانيف الغزالي المشكوك في صحة نسبتها إليه، إلا أننا سنرى كيف عبر لنا فيها عن بعض الاتجاهات السلفية، مثل خصومته للفلاسفة والباطنية الاسماعيلية، ومراجعته لآرائه السابقة عن علم الكلام، ثم بحثه عن الحديث. إن ابن تيمية يحاول اثبات أن كتاب «الجام العوام..» هو التعبير عن رجوع الإمام الغزالي إلى طريقة أهل الحديث^(١).

وسنعرض في دراستنا للآراء المعارضة والمؤيدة بين معاصريه لنوضح مدى صحة النقد الذي وجهه إليه شيوخ السلف- لا سيما ابن تيمية.

كذلك سنبحث آراء الصوفية وملاحم منهجه، وموقفه من صوفية عصره، كما سنعقد مقارنة بين منحى الامام، والاتجاه السلف بعامة، ثم مع ابن تيمية بخاصة.

وفي النهاية سنعرض لأثر الغزالي في التصوف الفلسفى.

أولاً: الغزالي بين المؤيدين والمعارضين:

أثار الغزالي بمكانته في العالم الإسلامى في عصره صدى واسعا واختلفت الآراء بين مؤيديه ومعارضيه. ولا شك أن جانب التأيد قد طغى على الشخصيات المعاصره له، وبقي اسم الغزالي مدويا في الآفاق حتى الآن.

ولست أستطيع القول بأن النقد الموجه للغزالي يقلل من شأنه، بل العكس، إن

(١) ابن تيمية- نقض المنطق ص ٦٠.

الاهتمام بآرائه، ومحاولة تتبعها وعرضها، دليل على الاعتراف بمكانة هذه الشخصية في الفكر الاسلامي.

أما المعاصرون الذين أطلقوا عليه سهام النقد، فإنهم - كما أوردهم السبكي في «طبقات الشافعية» عبد الغفار الفارسي (٥٢٩هـ) والمازري (٥٣٦هـ)، والطرطوشي (٥٢٠هـ). ثم جاء ابن الجوزي (٥٩٧هـ) وابن رشد.

وسنعرض أولاً لأبرز المسائل التي أثارها هؤلاء، ليتبين بعدها كيف كان طريق ابن تيمية بينهم وسطاً، بحيث أظهر ما للإمام وما عليه، وكيف اتسم بطابع الاعتدال بين المؤيدين والمعارضين، فوصفه بتوافر «العلم الصحيح والعمل الصالح، والقصد الحسن»^(١). وستراه يجيز لأكثر مضمون كتاب «الإحياء»، ويسر لانتهاء الإمام بطلبه الحديث من كتابي صحيح البخاري ومسلم، ولهذا كان نقده لمصنفات الغزالي تستهدف تنقيتها مما يخالف مذهب السلف، وكأنه ينصح الراغب في قراءتها بأن يتسلح مقدماً بمعرفة ما فيها من مآخذ كلامية وفلسفية، واتجاهات مخالفة للكتاب والسنة وفهم السلف لهما.

وقد اعتمد السبكي في تأريخه لحياة إمامنا على ما ذكره عبد الغفار المعاصر له، والذي ينقل لنا حياة الغزالي كشاهد عيان وثيق الصلة به، ويختم حديثه بقوله «والله تعالى يخصه بأنواع الكرامة في آخرته، كما خصه بفنون العلم في دنياه بمنه»^(٢). وبحكم اتصال عبد الغفار بالإمام وزياراته له، فإن الرواية التي يذكرها السبكي نقلاً عنه تعد من أصدق الروايات^(٣).

يقول إن الاعتراضات التي وجهت إلى الإمام ترجع إلى سببين: أولهما وقوعه في الأخطاء النحوية، والثاني استعماله لألفاظ فارسية في كتابه «كيمياء السعادة»، بما لا يتفق

(١) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٥٥.

(٢) السبكي - طبقات الشافعية ج ٤ ص ١١٠.

(٣) يعد السبكي المدافع الأكبر عن الأشاعرة بعامة، والغزالي بخاصة. ولكننا نلاحظ على إيراد ماللغزالي وما عليه، مما يوثق النصوص التي أوردها.

مع الشرع وما قد يؤثر في عامة المسلمين ويضر بعقائدهم. ولئن كان أكثرهم ما ذكره قد باح به مشايخ الطرق في صيغ رمزية، إلا أن الضرر الناجم عنها يفوق الفائدة منها، لأنه يفتح باب الطعن للمارقين. وكان الأولى به ترك الإفصاح بذلك «وليس كل ما ينفرد به ويتمشى لأحد تقديره ينبغي أن يظهره، بل أكثر الأشياء فيما يدري ويطوى ولا يحكى، فعلى ذلك درج الأولون من السلف الصالحين»^(١).

وقد دافع الغزالي عن نفسه بأنه كان قصد المعاني دون الالفاظ معترفاً بأنه لم يمارس النحو. ويبدو أنه بتسمية كتاب «المضمون به على أهل غيره» المنسوب إليه، قصد إلى الخاصة دون العامة.

أما أبو عبد الله المازري- الذي يصفه السبكي بأنه من أذكى المغاربة قريحة، وأحدهم ذهنًا، لأنه تجرأ في شرح (البرهان) لإمام الحرمين- فإنه قد استدل على مذهب الغزالي وسيرته من استقراء أحواله من تلامذته وأصحابه، ولكنه لم يقرأ كتاب الإحياء.

ويتناول نقده ثلاث مسائل: الأولى، إن الكتاب يدور حول مذاهب الصوفية والفلاسفة، والثانية- إن الغزالي أعرف بالفقه منه بأصوله.

ويتحدث في المسألة الثالثة عن صلة الإمام بعلم الكلام، إذ أنه لم يتعمق فيه نظراً لأنه قرأ الفلسفة قبل الخوض في علم الكلام، فاكتسب جرأة على المعاني، لأن الفلاسفة لا تنقيد بالاحكام الشرعية، وليس لها أئمة تتبعها وتخشى مخالفتها، وإنما تخضع لتأملاتها، وتنقيد بما تمليه عليها خواطرها.

ويقول المازري- نقلاً عن بعض أصحاب الغزالي فإنه كان يعكف على رسائل أخوان الصفا. وكذلك يرى انه تأثر بابن سينا «ثم ذكر توهية أكثر ما في الإحياء من الاحاديث»^(٢).

وعاب الطرطوشي على الغزالي انسلاخه من صفوف العلماء، وانخراطه في سلك

(١) السبكي - طبقات الشافعية ج ٤ ص ١١٠.

(٢) ن. م. صفحة ١٢٢.

العمال- أي الصوفية- لأنه قبل هذا الانتقال، كان عالما من أهل العقل والفهم، متعدد المواهب، فسوخ لنفسه هجر العلوم وأهلها، فجذبته الخواطر ووساوس الشيطان، وضمن كتاب الأحياء رموز الصوفية وعلوم الاحوال وشحنه بالموضوعات^(١).

ويتصدى السبكي مدافعا عن الغزالي بحرارة، ويرجع السبب الذي دفع بالمازري إلى مهاجمة حجة الإسلام إلى تعصبه للأشعري، وما يعتقد من ضرورة التمسك بأقوال شيخ الأشاعرة بحذايره دون الحيد عنها أو مخالفتها، وقد خالف الغزالي أبا الحسن في مسائل من علم الكلام، فلم يغفر له المازري ذلك.

ويرى صاحب «طبقات الشافعية» ان الغزالي ليس متعمقا في علم الكلام كشأنه في باقى العلوم. وأنه بدأ بعلم الأصول ثم الفلسفة لا العكس لم يتجراً على المعانى إلا من حيث دله الشرع على ذلك. أما المصادر التي اعتمد عليها في كتابه عن التصوف، فهي ليست مستمدة من تصانيف التوحيد- كما يرى المازري- إذ أن مصادر الحقيقة الحقيقية هي قوت القلوب لأبى طالب المكي والرسالة القشيرية. ولم يعتمد أبو حامد على أحد في تعلم الفلسفة، وإذا كان قد كفر ابن سينا ونادى على كافة الفلاسفة بالكفر، فكيف يقتدى بأحدهم

وأقر السبكي بضعف بعض الاحاديث التي تضمنها كتاب الإحياء لأن الغزالي لم يتعمق في علوم الحديث، وقد نقل الاخبار والآثار عن سبقه من الصوفية والفقهاء^(٢). أما النقد العنيف الذي وجه للغزالي موقفه من المنطق اليونانى. يقول القاضى أبو بكر بن العربي «وكان من ترجم عن الفلاسفة ترتيب الأدلة الذي سموه حد المنطق قد ضرب فيه الأمثلة الهندسية والطبائعية والإلهية ليتدرب القارىء بذكرها، ويأس بتكرارها، ويطمح إلى مطالعتها ويتشرف ويستعد لاغتقادها حتى يعلمها»^(٣).

إن قيام الغزالي بمزج المنطق الأرسططاليسى بعلوم المسلمين هو الذي أدى بمعارضة

(١) السبكي- طبقات الشافعية ج ٤ ص ١٢٤.

(٢) ن . م . ٢٧.

(٣) أبو بكر بن العربي- العواصم من القواصم ص ٨٦.

الفقهاء الشديدة له، لأنه «اعتبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين»^(١).

ويبدو أن الاتجاه العام نحو الغزالي في عصره كان مجمعا عن كراهية اتجاهه إلى التصوف، وربما يعبر لنا أبو بكر بن العربي عن هذا الاتجاه بمثل قوله «وكان أبو حامد تاجا في هامة الليالي، وعقدا في لبة المعالي، حتى أوغل في التصوف وأكثر معهم التصرف، فخرج على الحقيقة، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بألفاظ لا تطاق، ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام ولا اتساق، فكان علماء بغداد يقولون لقد أصابت الإسلام فيه عين»^(٢)..

كذلك يظهر نقد أبي بكر للغزالي بصفة خاصة أثناء المحاوراة التي دارت بينهما^(٣). وكان الإمام يرى، كما هو معروف عنه، ان القلب إذا تخلص من علاقة البدن المحسوس انكشفت له الحقائق، فالقلب «جوهر صقيل مستعد لتجلى المعلومات فيه عند مقابلتها عريا عن الحجب.. لكنه بتراكم الآفات عليه يصدأ حتى لا ينجلي فيه شيء أو ينجلي معلوم دون معلوم بحسب موارد الحجاب له»^(٤).

ويرد الحافظ أبو بكر بن العربي على أبي حامد مستشهدا بأفعال النبي صلى الله عليه وسلم وأقواله، حيث لم يقطع علائقه بالخالق وكان يقول «إنه ليغان على فلبى فأتوب مائة مرة، فكيف يصح أن يدعى عاقل - فكيف عالم - قلبا لا يدركه غين، ولا تنطق اليه غفلة حتى يترقى إلى حالة الفناء حتى يفني عن نفسه فلا يرى أهلا ولا حالاً»^(٥).

(١) د. النشار - مناهج البحث .. ص ٧٦ .

(٢) أبو بكر بن العربي - المواسم من القوامص ص ٨١ - ٨٢ .

(٣) يقول (ولقد فاوضت فيها أبا حامد الغزالي حين لقائي له بمدرسة السلام في جمادى الآخرة سنة تسعين وأربعمئة وقد كان راض نفسه بالطريقة الصوفية من سنة سبت وثمانين.. فقرأت عليه جملة من كتبه وسمعت كتابه الذي سماه الاحياء لعلوم الدين سأله سؤال المسترشد عن عقيدته.. لاقف من سر تلك الرموز التي أوما إليها.. الخ) صفحة ٢٠ .

(٥) ن . م . ٢٧ .

(٤) ن . م . ٢٠ - ٢١ .

ويرى ابن العربي أن من الخطأ القول بأن القلب مستعد بذاته لتعلم المعلومات «إنما — الباري يخلق في القلب ادراك العلوم ابتداء ويرتبه»^(١) ويذهب إلى استحالة تجرد النفس والقلب عن علائق المحسوسات أثناء الحياة وفي «أن يكون ذلك إذ مات»^(٢). وقد حاول أحد الباحثين المحدثين في تحليله لاعتراقات الغزالي أن يثبت أن الامام لم يكن مخلصا في دعواه الالتجاء إلى الطريق الصوفي، وإنما كان يبحث عن استكمال أبهة المنصب والجاه والمكانة الاجتماعية، إذ أنه يعترف بأن الخلوة لم تصف له^(٣). وقد خرج الدكتور البقري من دراسته إلى القول بأن اعترافات الغزالي ليست مطابقة لواقع حياته^(٤).

ولو شئنا تأييد باحثنا لقدمنا دليلا جديدا لم يسقه في دراسته، وهو أن نظام الملك نفسه — كما يذكر ابن كثير — كان محبا للصوفية معظما لهم^(٥).

إن الدكتور البقري كال الضربات العنيفة للغزالي لكي يثبت أن اعترافات في كتاب «المنقذ من الضلال» تنسم بطابع الصورية، ولا تتصل أساسا بحياته الواقعية، أو منهجه الفكري. وهو يحاول إثبات أن التجائه للتصوف كمنهج لم يكن في حقيقة الأمر إلا نزوعا نحو إرضاء العامة، بعد أن كسب رضى الخاصة — أو الدولة بمعنى أدق — فرأى استكمال هذا التأييد، والارتقاء بمركزه الاجتماعي والثقافي المرموق، ليصبح مجدد الدين على رأس المائة الخامسة.

على أن إمعان النظر في كتاب الإحياء يفيدنا في التوصل إلى تجارب الإمام الشخصية، ومعاناته الحقيقية، وإخلاصه في دعواه.

ثم أن بحثنا لم يأت بجديد لأن النتيجة التي استخلصها من بحثه مطروقة منذ عصر

(١) ن م ٣٢.

(٢) ن م ٢٧.

(٣) الدكتور البقري - اعترافات الغزالي ص ١٢٠ - ١٢١.

(٤) ن م ١٥٨.

(٥) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٤٩.

الغزالي، وهاكم عبد الغفار الفارسي معاصره، ويصرح بأنه لم يصدق أيضاً في أول الامر التغييرات التي طرأت على شخصية صاحبه الغزالي، وظن أنه يتكلف التصوف، لأنه عرفه في سابق أيامه - أي قبل سلوكه طريق الصوفية - شخصاً متكبراً، مصاباً بالغرور لمواهبه العقلية المتعددة، مستعلياً على الناس مستخفاً بهم، ينظر إليهم بعين الازدراء. إلا أنه بعد البحث والتنقيب، اتضح له صدق الامام في كل التغييرات التي طرأت على حياته، وسجله في كتاب «المنقذ» «وصار ما كنا نظن به تحرشاً وتخلقاً طبعاً وتحققاً، وان ذلك أثر السعادة المقدره له من الله»^(١).

وس يظهر لنا، بعد قليل، أن ابن تيمية حفظ للغزالي مكانته، وأعطاه حقه من حيث التقدير والإعزاز، ولم يتجن عليه حينما ذهب إلى القول بأن من مصادره في التصوف رسائل إخوان الصفا، بالإضافة إلى ضعفه في الحديث.

وجاء الذهبي بعده فوصف إمامنا بأنه «ولم يكن له علم بالآثار، ولا خبرة بالسنن النبوية»^(٢). كما أنه يرى أن الغزالي أدمن النظر في رسائل أخوان الصفا، وهي كفيلة بأن تؤدي إلى التهلكة، لولا تفرد الإمام بالذكاء، واتسامه بالإخلاص، وهما الصفتان اللتان أنقذتا الغزالي من التلف والتهلكة.

ثانياً: الغزالي الصوفي:

رأينا كيف كان المضمون الروحي عند أصحاب القرون الثلاثة الأولى ومن تمسك بطريقتهم في قواعد السلوك، وليد نظرة عميقة للكتاب والسنة، ولم يضعوا نصب أعينهم محاول الكشف، أو الوصول إلى الله عن طريق المعراج الروحي، ولم يتكلفوا مخاطبة الناس بأسلوب الرموز والاشارات، ولكنهم كانوا حريصين على تحقيق كل ما هو حق وخير، لأنهم فهموا أن المقصود هو «أن يكون الدين كله لله، وتكون كلمة الله هي العليا»^(٣).

(١) السبكي - طبقات الشافعية ج ٤ ص ١٠٩.

(٢) الذهبي - سيز أعلام النبلاء مجلد ١٢ قسم ١ ورقة ٧٦.

(٣) ابن تيمية - التصوف ص ٤٩٧.

فاذا ما عبرنا بلغة ابن خلدون^(٤) - الذي تقييد فيها بأسلوب المتصوفة - عن مراحل التصوف، فإن السابقين عرفوا المجاهدة، ولكنهم لم يعرفوا الكشف، لأنهم عرفوا المجاهدة مردافة لمعنى التقوى. كذلك سلكوا طريق مجاهدة الاستقامة، وهي في اصطلاحهم «تقويم النفس وحملها على الصراط المستقيم، حتى تصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقاً جلية»^(٢).

ويرى ابن خلدون أن المجاهدة بالمعنى الأول فرض عين على كل مكلف^(٣). أما المجاهدة الثانية - مجاهدة الاستقامة - فهي «مشروعة في حق الامة، فرض عين في حق الأنبياء صلوات الله عليهم»^(٤).

أما النوع الثالث من المجاهدة - أي مجاهدة الكشف والإطلاع - فإن ابن خلدون يراها محظورة حظر الكراهية أو تزيد^(٥).

والذي دعانا إلى الاستشهاد بهذه الفقرات، هو أن صاحب كتاب «شفاء السائل لتهذيب المسائل» تقييد في تقسيمه التصوف إلى علمي المعاملة والمكاشفة بالتقسيم الذي سبقه إليه الغزالي.

ولننظر الآن إلى تعريف الامام للتصوف:

يقول الغزالي في أحد تعاريفه له، إن التصوف هو عبارة «عن تجرد القلب لله تعالى، واستحقاق ماسوى الله، وحاصله يرجع إلى عمل القلب والجوارح»^(٦)، وقد أتى بهذا

(٤) يرجع الاستاذ محمود بن ثابت الطنجي صحة نسبة كتاب (شفاء السائل لتهذيب المسائل) إلى عبد الرحمن بن خلدون صاحب المقدمة. ولكن الدكتور علي عبد الواحد وافي يرى أن الكتاب لعم والد مؤلف المقدمة. وعلى أية حال، فإن مضمون الكتاب يعد بمثابة مرجع هام للموقف الناقد لبعض مظاهر التصوف لاسيما في مراحلها المتأخرة.

(ينظر مقدمة الاستاذ الطنجي لمقدمة الكتاب المذكور، وكتاب عبد الرحمن ابن خلدون) للدكتور وافي من ص ٢٨٠ الى ٢٨٨ ط أبريل ١٩٦٢ سلسلة أعلام العرب (٤).

(٢) ابن خلدون - شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ٤٧.

(٣) ن. م. ٤٩. (٤) ن. م. ٥٠. (٥) ن. م. ٥٠.

(٦) الغزالي - الإحياء ج ٦ ص ١٠٨٩.

التعريف في مجال حديثه عن النية وضرورة حضور القلب في الاعمال.
ولكنه في مدخل كتابه «الاحياء» يستخدم التصوف مرادفاً لعلم الآخرة فيقول «لأن العلم الذي يتوجه به إلى الآخرة ينقسم إلى علم المعاملة وعلم المكاشفة»^(١). ثم يعود إلى تفسير علم المعاملة بأنه «علم أحوال القلب»^(٢)، كما يطلق عليه أيضاً «علم العلل الباطنة وعلاجها»^(٣).

وكلا المعنيين يتفقان صراحة مع تعريفه للتصوف الذي مر بنا: وينصرف إلى مدلول أخلاقي.

أما علم المكاشفة، فينبغي به «أن يرتفع الغطاء حتى يتضح له جليلة الحق في هذه الأمور اتضاحاً يجرى مجرى العيان الذي لا يشك فيه»^(٤).

ويقول ابن تيمية «لكنه يأخذ من كلام الصوفية في الغالب ما يتعلق بالأعمال والأخلاق والزهد والرياضة والعبادة، وهي التي يسميها علوم المعاملة، وأما التي يسميها علوم المكاشفة ويرمز إليها في الإحياء وغيره، ففيها يستمد من كلام المتفلسفة وغيرهم»^(٥).

فاذا عدنا مرة أخرى لنستطلع رأى صاحب كتاب «شفاء السائل لتهديب المسائل»، ورأيناه يتبع تقسيم الغزالي في إطلاقه اسم علم المعاملة على أحكام المجاهدات والرياضة، ويبدى موافقته على الغرض منه مادام مطلوب السالك النجاة فقط بالوقوف عند حدود الله في أعماله الباطنة والظاهرة^(٦).

ولكننا نلتقى بكرهيته الفكرة المكاشفة فهي «محظورة حظر الكراهية أو تزيد»^(٧)، لأنها إذا كانت تعنى الإطلاع على العالم الروحاني فإنها فطرة الأنبياء والرسل وحدهم،

(٢) ن. م ٣٦.

(٤) ن. م ٣٥.

(١) ن. م ج ١ ص ٥.

(٣) ن. م ٦٦.

(٥) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٨.

(٦) ابن خلدون - شفاء السائل .. ص ٥٤.

(٧) ن. م ٥٠.

حيث خلق الله فيهم المقدرة علي سلوك الطريق اليه هداية والهاما دون صعوبة أو مشقة يلقونها.

وعلى هذا الاساس و فلا بد أن نفرق بين النبي وبين حال «المسكين الذي ليست له هذه الفطرة المشاهدة، من فطرته ولا من جبلته، والعوائق عنها مكتنفة به، فهو يرتقي بالتلف الي شيء من هذا الكشف وطلبه، ولو كان دون مراتب الأنبياء صلوات الله عليهم مرتقى صعباً وخطراً عظيماً»^(١).

من هذا نرى أن الغزالي - ان لم يكن قد خط طريقاً جديداً للتصوف - فانه على الاقل قد أشاد به، وشجع على اجتيازه، فأصبح هدفاً لنقد شيوخ السلفيين، لأن الطريق الذي عرفه المسلمون الأوائل كان قاصراً علي التقرب إلى الله بالنوافل. وفي حديث الغزالي عن انكشاف الحقائق للقلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس يرى ان «هذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها، بالكون معهم والصحبة لهم»^(٢). ولكن القاضى المحدث أبا بكر بن العربي يختلف معه اختلافاً شديداً في هذه العبارة ويتساءل «وأى نفس تكون ذلك، أو أى قلب؟ والنبي عليه السلام لم يرد الصحابة إلى مازعموا من الطريقة وإنما ردهم إلى ألفاظ القرآن، وما كان معهم عليه حتى استأثر الله به - وأما قوله - إن ذلك ينال بالتجربة معهم والصحبة لهم، فان التعرض للتجربة إنما يكون في الممكن فيحك ما يمكن في مدق التجربة، وأما الذي يثبت بدليل ولا سبقت به عادة، فكيف يتعرض له بتجربة والصحابة لم يسلكوا طريقه ولا نظروا وتحقيقه؟»^(٣).

ان ممكن الخطر في نظرية المكاشفة، هي انها شجعت التصوف الفلسفى بعد الغزالي على التطرف والغلودون حرج، بدعوى انها حصلت بطريق الكشف والمشاهدة^(٤)، فحولوا بذلك المعانى الصريحة الواضحة التي استهدفها الكتاب والسنة

(١) ن. م ٥٢.

(٢) أبو بكر بن العربي - العواصم من القواصم ص ٢٠.

(٣) أبو بكر بن العربي - العواصم من القواصم ص ٢٧ - ٢٨.

(٤) ابن تيمية - بغية المرئاد ص ٢٠.

إلى معانى فلسفية.

ولما كان الغزالي قد أقام دعائم التصوف السني وأحرز للتصوف مكانة بارزة في التراث الإسلامي، حتى أصبح الشيوخ يتحرزون من نقده لأن «حرمة عند المسلمين ليس مثل حرمة من لم يدخل في الفقه والتصوف دخوله»^(١)، فإن النظريات المنحرفة من صوفية الفلاسفة تشبهوا به، وسلكوا طريقة في التعبير عن معايتهم «بالفاظ الأنبياء والمرسلين»^(٢)، وبذلك بدعوى متابعتهم لحجة الإسلام.

وبينما أقام الغزالي نفسه لمحاربة الباطنية واستئصال شأفتهم لأن دعوتهم «لم يفتتحها منتسب إلى ملة، ولا معتقد لنحلة معتضد بنبوة، فإن مساقها ينقاد إلى الإنسلاخ من الدين كإنسلاخ الشعرة من العجين»^(٣) فإن التيار المنحرف للتصوف قد تشجع بعد أن فتح الإمام الباب علي مصراعية بدعوى الكشف والاطلاع، فأدخل فلاسفة التصوف، وأرباب التجلي أصحاب الحضرات في الفكر الإسلامي سموم الاصطلاحات الفلسفية والتعبيرات الرمزية، أي أنهم ادوا إلى نفس الوسائل التي اتبعها أصحاب رسائل أخوان الصفا- وهم من الاسماعيلية الباطنية- الذي كان الغزالي عدوهم اللدود، وخصمهم العنيد.

يقول ابن تيمية «ذكر الكاشفون لأسرار القرامطة والهاتكون لإسنادهم كالقاضي أبي بكر بن الطيب، والقاضي أبي يعلى، وطوائف كثيرة ما وجدنا مصداقه في كتب القرامطة، من أنهم وضعوا لأنفسهم اصطلاحات روجوها على المسلمين، ومقصودهم بها مقصود الفلاسفة الصابئين والمجوس الثنوية»^(٤).

ويذهب إلى أن استخدام الغزالي للاصطلاحات الفلسفية هو الذي شجع ابن عربي على تدعيم نظرية وحدة الوجود^(٥).
ولكن شيخنا السلفي- اعتقاداً منه بأن «الحق يجب اتباعه من كل أحد، والباطل

(٢) ن. م. ١٣.

(٤) ابن تيمية- بغية المرئاد... ص ١١.

(١) ن. م. ٤٢.

(٣) الغزالي- فضائح الباطنية ص ١٨.

(٥) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٠.

يجب رده على كل أحد»^(١)، أبان عن تأثير الإمام الغزالي بالفلسفة، ومحاولته التعبير عن نظرياته الصوفية باصطلاحاتهم وكأنها اشارات شيوخ المتصوفة، ورأى من الضروري التنبية على مافي مثل كتاب «مشكاة الانوار» أو غيره أنه قد «روى أنه رجع عن ذلك كله»^(٢).

بهذه الروح، نظر شيخنا السلفى إلى كتاب «الإحياء»، الذي تضمن مذهب الغزالي في التصوف والاخلاق. ولما لم يجد مجالاً لنقده في مذهبه الاخلاقي، صرح بأن الكتاب يتضمن «من العبادات والأدب ما هو موافق للكتاب والسنة، وما هو أكثر مما يرد منه»^(٣). وتوجه بمعارضته الحقيقة للآراء الصوفية في هذا الكتاب، التي حذى فيها حذو الفلاسفة، وهي التي «تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد، فاذا ذكر معارف الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدواً للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين»^(٤).

ويظهر لنا أن الغزالي باستخدامه للأساليب الفلسفية في التعبير عن آرائه، لم يكن استخداماً قويا وليد التأثير فحسب، ولكن الإمام كان مقتنعا بصحة هذه الطريقة فيقول في عرضه للحدود المفصلة «وقد أوردناها - يعنى معانى الاسماء التي أطلقها الفلاسفة - في كتاب تهافت الفلاسفة، إذ لم يكن مناظرتهم الا بلغتهم، وعلى حكم اصطلاحهم، واذا لم يفهم ماأورده لا يمكن مناظرتهم، فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها في الالهيات والطبيعات..»^(٥).

ولكن الذي يأخذه عليه ابن تيمية هو أن اتباع هذه الوسيلة تؤدي الى الپاس الفلسفة ثوب الإسلام في عملية مزج تأباه طبيعة كل منهما. وقد انتهى الأمر بالغزالي الى استخدام اصطلاحات الفلاسفة، فصار مقلدا لهم بحسن نية. والحقيقة انهم يريدون إنزال كلام الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه «على ماوضعوه من اللغة والاصطلاح»^(٦).

(١) بغية المرتاد ص ١٢٤.

(٢) كتاب السلوك ص ٥٥٢.

(٣) الغزالي - معيار العلم ص ١٨٢.

(٤) ن. م. ١٤.

(٥) ن. م. والصفحة.

(٦) ابن تيمية - بغية المرتاد .. ص ٢٠.

فإذا كان عماد الإسلام هو الكتاب والسنة، فإنه ينبغي أن يكون مدار الحفظ والفهم والشرح عليهما وحدهما، فلا يجوز «تقديم علم أحد وقوله على علم الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله، ولا يستجيز أحد أن يسلط عليهما التأويلات العقلية»^(١). وينقد شيخنا النصوص التي يحاول الغزالي بخاصة، والصوفية بعامة، التمسك بها في دعوى العلوم السرية، لأن السنة أفاضت في شرح النصوص وتبيان الشريعة في كافة الجوانب «فالعقل والدين يقتضيان أن جانب النبوة والرسالة أحق بكل تحقيق وعلم ومعرفة واحاطه بأسرار الأمور وبواطنها»^(٢).

وينبه ابن تيمية إلى الأصول الشيعية في دعوى السرية عند الصوفية حيث ادعوا كذبا على علي بن أبي طالب تلقيه لعلم خصه به الرسول صلى الله عليه وسلم «وهذا أصل مذهب القرامطة الفلاسفة، فينسب ذلك إليه ليجعلوه ميراثا عن أهل البيت»^(٣). ولئن ثبت صحة بعض الأقوال للصحابة عن النبي عن «ذكر بعض خفي العلم»^(٤)، ولم يفصحوا عنها، فكيف يزعم الصوفية أنهم عرفوها بينما هي من الأسرار؟ كيف يسمحون لأنفسهم بالتأويلات المنحرفة عن الكتاب والسنة تحت ستار الكشف والمشاهدة؟ إنهم يدعون كذبا وبهتاناً أنهم «منحوا من حقائق العبادات، وخالص الديانات، ما لم يمنح الصدر الأول»^(٥).

(٢) ن. م. ٧١.

(١) ابن تيمية- نقض المنطق ص ٧٥-٧٦.

(٣) بغية المرتاد.. ص ٥٩.

(٤) نقض المنطق ص ٧١.

(٥) بغية المرتاد ص ٥٩.

ومن أوضح الامثلة على ذلك، رسائل اخوان الصفا، التي ظن البعض أن مضمونها منقول عن جعفر الصادق، بينما الحقيقة انها «أصل مذهب القرامطة الفلاسفة».. فإنه لانزاع بين العقلاء أن رسائل إخوان الصفا إنما صنفت بعد المائة الثالثة، وفي دولة بني بويه قريبا من بناء القاهرة^(١).

نعم، إن هناك غيبات يقرها المسلمون، ولكنهم لا يحتاجون إلى معرفتها بواسطة أصحاب أخوان الصفا أو أرسطو وذويه- وهي مصادر التصوف المصطبغ بالفلسفة- لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بعث ليخبرهم عن الغيب «وفي القرآن من الاخبار عن الغيب من الملائكة والجن والجنة والنار ما لا يخفى علي أحد»^(٢). ولكن ينبغي الإشارة إلى إعادة الغزالي النظر في استخدامه للتأويل ويبدو أنه تراجع عن هذا المنهج، بعد أن بدأ في طلب الحديث واستخدام المنهج السلفي. يقول إمامنا في «الاحياء» «فإن الألفاظ اذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع.. فإن ما يسبق منه إلي الفهم لا يوثق به»^(٣).

ثالثا: الغزالي وصوفية عصره:

حقا إن امامنا اختار منهج التصوف وفضله في كتابه «المنقذ من الضلال» عن باقي الطرق المؤدية إلى الحقيقة التي كان يبحث عنها، ثم عظم من شأن الصوفية، فوصفهم بأنهم «المثابرون على ذكر الله تعالى، وعلى مخالفة الهوى، وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا»^(٤)، إلا أن له نظريات نقدية للصوفية المخالفين للمنهج السليم.

(١) ابن تيمية- بنية المرتاد ص ٥٩.

(٢) ن. م. ٢١.

(٣) الغزالي- إحياء علوم الدين ج ١ ص ٦٢.

(٤) الغزالي- المنقذ من الضلال ص ١١١.

من هؤلاء، أصحاب دعاوى الشطح الذين يقسمهم إلى صنفين:
أحدهما، المتشبهون بالحلاج، الذين ينتهون إلى دعوى الاتحاد ويعبرون بكلمات
زخرفوها وخبطوا بها خبط عشواء. وكما يحاولون الاستشهاد بعبارات البسطامي
المعروفة مثل «سبحاني، سبحاني»، ويفسرها الغزالي بأنها من قبيل ترديد الآيات القرآنية
«إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني». فربما كان أبو يزيد يرتل مثله، ويردده في نفسه.
وأما الاستناد إلى مثل عباراته الانفه الذكر، فإن ضرره عظيم، لا سيما إذا تذرع قائلوه
بذريعة العشق لله، والوصول المسقط للعبادات.

ويقسو إمامنا على المدعي لإسقاط الأعمال، فيرى أن «من نطق بشيء منه فقتله
أفضل في دين الله من إحياء عشرة»^(١). ويردد معنى هذه العبارة في كتاب آخر
مستكملا إياها بقوله «اذ ضرره في الدين أعظم، وينفخ به باب من الإباحة لا ينسد»^(٢).
وقد استقبل ابن تيمية هذا الرأي من الغزالي بسرور بالغ وأشاد به كأحد الحجج
التي يستند إليها في محاربتة لهذا الفريق من الصوفية^(٣).

أما الصنف الثاني الذي استهدف لغضب الإمام، فهم أصحاب الشطحات،
المعبرون عنها بكلمات غير مفهومة، مطنطين بعبارات مطاطة لا تعبر عن شيء
«لا فائدة لهذا الجنس من الكلام، إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير
الأذهان»^(٤).

(١) الغزالي - إحياء علوم الدين ج ١ ص ٦١، وينظر أيضا ج ١١ ص ٢٠٥٢.

(٢) الغزالي - فيصل التفرقة.. ص ١٧.

(٣) ابن تيمية - نقض المنطق ص ١٤٢.

(٤) الغزالي - إحياء.. ج ١ ص ٦١.

كذلك يفصح لنا الغزالي عن رفضه لأحوال أغلب الصوفية في عصره بمثل هذه العبارات الموجزة، اذ يقول «المتصوفة. وما أغلب الغرور عليهم. والمغترون منهم فرق كثيرة»^(١).

ولابد أن نكرر هنا ما سبق الإشارة اليه، وهو الغضب الشديد الذي يصبه الغزالي على مذهب الحلول، فيصفه تارة بأن «اعتقاده خطأ محض وسفاهة صرفة»^(٢). كذلك يستخدم ألفاظ الحلول والاتحاد والوصول كمترادفات متفقة المذاهب والأهداف، ويصفها كلها بالخطأ^(٣).

ويتعقبهم أيضا في كتابه «ميزان العمل»، ويضعهم في مرتبة واحدة مع النصارى القائلين باتحاد اللاهوت والناسوت، ويعلق على ذلك بقوله «تعالى الله عن قول الظالمين علوا كبيرا»^(٤).

(١) ن. م. ج ١١ ص ٢٠٥٠.

(٢) الغزالي - معراج السالكين ص ٧١.

(٣) الغزالي - المنقذ من الضلال ص ١٣١.

(٤) الغزالي - ميزان العمل ص ٢٠٧.

رابعا: آراء الغزالي الصوفية في نظر شيوخ السلف:

ان مايساعدنا على تفهم موقف شيوخ المدرسة السلفية من الإمام، هو العرض الذي سقناه عن اختلاف الآراء بين الباحثين حول الأزمة النفسية التي مر بها الغزالي، ونقل لنا تجربتها في كتابه «المنقذ». وسنجد أن ابن تيمية أنصف الإمام أبا حامد، فأثنى على ماوجده متفقا مع المنهج السلفي، وان لم يغض الطرف عن بعض الآراء الأخرى التي لم يرد نقدها، وبيان خطئها.

إن شيخنا يؤيد فيما ذهب اليه «المنقذ» من عثوره على لازمة الروحية في الطريق الصوفي، أو بمعنى أدق، عن طريق المشاهدات التي تحدث للصوفية، فإنهم بهذه الوسيلة يتأكد لهم صدق ماأخبر به الرسول صلي الله عليه وسلم، وأن المخاطبات والمشاهدات التي تحصل للأنبياء أكثر شمولاً واتساعاً، وأعمق تأثيراً من تلك التي تتحقق للأولياء. وكما أن لكل علم وفن رواد أوائل، يصبح الانبياء رواد طريق المكاشفات.

أما الأمثلة التي يضربها شيخنا السلفي على ذلك فكثير:

ان دارس الطب يكتشف المزيد عن بقراط، ومن نظر في النحو يلجأ إلى كلام الخليل بن أحمد وسيبويه، والناظر في علوم الدين يرى أولاً كلام أئمة السلف، والسالك طريق الزهد والعبادة يتتبع سيرة زاد السلف وعباداتهم، والوالى لأمر الناس ينظر إلى سيرة العمرين وهكذا، «إذا رأي كلام متكلم في ذلك العلم، ورآه يحقق ما عنده ويأتي بزيادات لا يستطيعها، فإنه يعلم بما رآه من فريد تحقيقه لما شاركه في أصل معرفته، أنه أعلم منه بما وراء ذلك»^(١).

ولكن هذه القاعدة العامة التي يضعها ابن تيمية لاثبات صدق الغزالي وإخلاصه في انكشافات الحقائق له في معرجه الصوفي، إلا أن هذا الطريق وحده لا يؤدي إلى الحقائق كلها- ولا حتى أكثرها- مثل التي انفرد بها الرسول صلي الله عليه وسلم. إن الطريق لمعرفتها هو الخبر عن طريق الرسول نفسه. بل إن الأنبياء من حيث تفردهم

(١) ابن تيمية- شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٠٥.

يابلغ الرسالات سواء، وينبغي الإيمان بكل ماجاءوا به، لأنهم معصومون ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ البقرة ١٣٦.

ثم يجد له العذر لأنه لم ينشأ «بين من كان يعرف طريقة هؤلاء، ولا تلقى عن هذه الطبقة، ولا كان خبيراً بطريقة الصحابة والتابعين»^(١) ومعنى هذا القول، أن الشيخ السلفى تنبه إلى تأثير عوامل البيئة الثقافية في تكوين الشخصية.

ويجدد بنا ألا تمر هذه العبارة دون التثبت من صحتها. فالحق أنه فضلاً عن إقرار الغزالي بأنه مزجى البضاعة في الحديث - وهو ما أقر به للقاضى المحدث أبي بكر العربي^(٢) - فإن كتاب الإحياء تضمن فعلاً كثيراً من الأحاديث الضعيفة باتفاق أهل الحديث.

وإذا تأملنا تصانيف الغزالي الأخرى - السابقة على كتاب «إحياء علوم الدين»، فإننا قلما نعر على أحاديث، لأن الصبغة الغالبة على أسلوب الإمام، هي مزيج من التعبيرات الكلامية والفلسفية، مع استخدام اصطلاحات العلوم المتنوعة التي خصت عباراته وعكست ثقافته. وجاءت أغلب مؤلفاته خالية من الحديث.

ومن الشواهد التي تعد قاطعة في هذا الصدد، إنه في تقسيمه للعلوم إلى طبيعية ورياضية وسياسية وإلهية - متأثراً بالتقسيم الفلسفى - نصح أيضاً باتقان الفقه والحديث، ولم يشر إلى كتب الصحاح المعتمدة لدى أهل السنة والجماعة، وإنما أحال إلى «أحكام الأحاديث التي جمعها الزيدوني»^(٣). قال هذا كتابه «معراج السالكين» الذي يبدو انه ألفه قبل الإحياء، والا لأشار إلى الصحيحين كما فعل في الثانى.

وقد استطاع الغزالي بعد كفاحه العلمى الطويل التأكد من أن طريق الصوفية لا يكفى وحده للوصول إلى تحقيق هدفه، وطلب في أواخر عمره الهدى عن طريق

(٢) أبو بكر بن العربي - العواصم من القواصم ص ٩.

(١) ن. م. ١٢٢.

(٣) الغزالي - معراج السالكين ص ٥٦ (مجموعة اللاليء).

الآثار النبوية، فاتجه إلى الاستغال بالحديث يتلقاه من الصحيحين. وربما ذلك شاهدا على أنه اتجه إلى إعادة النظر فيما حوته كتبه من تعريفه للنبوة بأنها «انفتاح قوة أخرى فوق العقل»^(١)، لأن هذا التعريف - كما يري ابن تيمية - هو من جنس نظرية الفلاسفة عن الفيض الدائم من العقل الفعال.

أما فكرة الفيض نفسها لدى شيخنا السلفي، فانه يعطيها معنى جديدا. فالفيض الصحيح عنده يحدث - لا عن طريق العقل الفعال - ولكن في القلوب بسبب استعداد أصحابها «فأى عبد كان استعداده أتم، كان الفيض عليه أتم»^(٢).

ولكنه يدعو ضرورة الحرص على أداء الفروض الدينية، والتمسك بالأثر، وهي طريقة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان - فإن الانصراف عن هذا الطريق هو الذي أدى بالغزالي إلى فكرته عن النور الإلهي الذي يدرك بواسطته المكاشفون الحقائق^(٣).

ولعل ابن تيمية هنا يتابع نفس الرأي الذي ذهب إليه الحافظ أبو بكر ابن العربي - المعاصر للغزالي وأحد تلامذته - فإنه تناول بالتنفيذ نظرتي صفاء القلب والنور. أما صفاء القلب فلا «ينكر أحد من الاسلاميين - لا من الفقهاء ولا من المتكلمين - أن صفاء القلب وطهارته مقصود شرعي وإنما المستنكر صفاء يوجب تجلي العلوم فيه بذاته إذ هو مقابل له في أصل الخلقه، وإنما الحق أن القلب بمداومة الطاعات والفكرة في ملكوت الارض والسموات يكون من إدامة المعرفة علما على النجاة، يكون عمارة للبدن بالطاعات»^(٤).

ولا ينكر أبو بكر بن العربي فكرة النور لأن الشريعة تؤيدها. ان تنوير القلوب أمر شرعي لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه «اللهم اجعل في قلبي نورا

(٢) ن. م. والصفحة.

(١) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٠٨.

(٣) ويرى ابن تيمية أن النظرية التي أوردها الغزالي في كتابه (المضمون به على غير أهله) هي نفسها قول الفلاسفة، مع تغيير عباراتهم.

(٤) أبو بكر بن العربي - العواصم.. ص ١٤.

وفي نفسي نوراً وفي لساني نوراً وفي بصري نوراً .. الخ.

أما الحديث الذي يستشهد به الصوفية «عن عبد الله بن عمرو أن الله خلق الخلق في ظلمة فألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ضل فلذلك أقول جف القلم على علم الله» فيذهب ابن العربي إلي أنه حسن الاسناد، وقد رواه الترمذى، ولكنه لم يبلغ درج الصحة^(١).

ولكنه يعود فيطبقه مع الآية «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً- النحل- ٧٨»، فالمراد بالحديث إذن أن الله تعالى خلقهم في ظلمة- لا من ظلمة- ويقول «المعنى خلقهم جهالاً وضرب الجهل مثلاً للظلمة، ثم ألقى عليهم من نوره فاستنار به من هداه هو عبارة عن العلم الذي يخلقه الله لمن يشاء والقبول الذي يهبه لمن يريد»^(٢).

وفي مناظراته للغزالي في قول الثاني إن القلب جوهر صقيل مستعد لتجلى المعلومات فيه عند مقابلتها عريا عن الحجب^(٣)، يرى أن القلب ليس إلا أحد أعضاء البدن كاليد، فهما ليسا إلا جسم «مركب من لحم، أو من لحم وعظم وعصب»^(٤). ومن الخطأ القول أن القلب مستعد بذاته لتعلم المعلومات «إنما الباري يخلق في القلب إدراك العلوم ابتداء ويرتبه فيجري التدبير فيها والتقدير والتفكير على نظام.. سماه سبحانه شرحاً تارة وتنوير أخرى، تعليماً منه لخلقه»^(٥).

ويرى ابن العربي أن الغزالي ربما تأثر بما يذهب إليه الصوفية حين قولهم إن العلم من ثمرات العمل، مستندين في ذلك إلى ما قاله الإمام مالك «ليس العلم بكثرة الروايات، وإنما هو نور يضعه الله في قلب من يشاء»^(٦).

(١) ن. م. ١٧.

(٢) ن. م. ١٨.

(٣) ن. م. ٢٠.

(٤) ن. م. ٢٩.

(٥) ن. م. ٣٢.

(٦) أبو بكر بن العربي- العواصم.. ص ١٢.

يرد القاضى على ذلك ببيان رأيه في النص المشار إليه، حيث يفسر حقيقته بأنها تنطوى على أن المواظبة على الطاعات ونبذ المعاصى دليل على النية والقصد «والقصد يرتبط بالعلم فإنهما أخوان، فإذا دام العمل الصالح دل على دوام العلم، وإذا علم ولم يعمل أوشك أن يذهب العلم، ويكون نقصان العمل علامة على نقصان العلم»^(١). ويشبه العلم هنا بالشجرة التي إذا رويت وأحسن رعايتها نضرت أغصانها، فالأغصان بمثابة الاعمال التي يواظب عليها المرء. فإذا ذبلت الشجرة ذبلت أغصانها، أى إذا نقص العلم استتبع نقصان عمله ضرورة مصداقا لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن» ومعناه «إنه لا يقدم على الزنا إلا بعد فوات جزء من العلم»^(٢).

ويتهى ابن العربي من ذلك إلى تقديم دليلين علي صحة رأيه فيقول «وقد قام الدليل العقلى على أن العلم هو من العمل، قبل العمل. وكذلك قام الدليل الشرعى، وشهدت له التجربة على أنه ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ - فاطر - ٢٨»^(٣). ولكن القاضى أبا بكر لم يتعرض لسبب اختيار الغزالى لطريق الصوفية، مثلما فعل ابن تيمية، الذي يذهب إلى أن أبا حامد قد علم بذكائه وصدق طلبه اضطراب المتكلمين والفلاسفة، فأخذ يتشوف إلى تفصيل الإيمان الذي أتاه الله مجملا، فوجد في آراء الصوفية هو أقرب إلى الحق من نظريات الآخرين «والأمر كما وجده». وهذه هي عبارة شيخنا السلفى التي يقربها طريق الصوفية. ولكنه لا يلبث أن يستدرك فيقول ان سبب وقوع الغزالى في هذه الشبهة هو «انسداد الطريقة الخاصة السنية النبوية عنه بما كان عنده من قلة العلم بها» يرجع السبب أيضا إلى تأثره بآراء المتكلمين والفلاسفة الذين حالوا بينه وبين الميراث النبوى، ومعرفة مدى ما وصل إليه السابقون الأولون من العلم والعبادة التي أدت بهم إلى المكاشفات، التي لم يحظ بها علماء الكلام وأهل الفلسفة^(٤).

(١) ن. م. والصفحة.

(٢) ن. م. ١٣.

(٣) ن. م. ١٤.

(٤) ابن تيمية - نقض المنطق ٥٤.

وقد أنصف الذهبي أيضا- وهو تلميذ ابن تيمية وناقد الرجال- حجة الإسلام، فأظهر المواضع التي يشاد بها بالغزالي، والدور الذي قام به في ذم الفلاسفة، واتساع معارفه وفضائله، كما أطلق عليه صفات: الإمام البحر، حجة الاسلام، أعجوبة الزمان، زين الدين^(١)، مما يدل على شدة الإعجاب به، ونجده في موضع آخر من ترجمته للغزالي يرجع حسن قصده، ولذلك يغفر له.

كما تصدى للذين هاجموا الغزالي لأن الذهبي يرى أن العلماء مازالوا يختلفون، وأن كل عالم يجتهد، وهو معذور مأجور، إلا من خرق الإجماع^(٢). يرى أنه إذا كان لا بد من معارضته، ونقد آرائه فليتم ذلك بأدب وسكينة^(٣).

ونستطيع أن نتبين من سياق النقد الذي وجهه الذهبي لحجة الإسلام القواعد التي يبنى عليها شبوخ السلف موقفهم من التصوف.

إن الذهبي لم يخرج في نقده للغزالي عن الخطوط العامة للمذهب السلفي، فهو يمدح دور الإمام في ذم الفلاسفة بكتابه التهافت، ولكنه- من ناحية أخرى- ينصح لمن يطلب النجاة والفوز أن يلزم العبودية وإدمان الاستعانة بالله، والابتغال اليه، ليعثر على إيمان الصحابة وسادة التابعين، لأن طريقهم وحده طريق النجاة^(٤).

وليس العلم النافع- في رأى تلميذ ابن تيمية- ما احتواه كتاب الإحياء من آداب وقواعد أخلاقية وزهد على طريقة الفلاسفة، ولكن العلم النافع هو «مانزل به القرآن، وفسره الرسول صلي الله عليه وسلم، قولا وفعلا ولم يأت نهى عنه»^(٥).

بذلك أوضح الذهبي خلاصة الموقف السلفي، وسار على نفس درب شيخه ابن تيمية.

خامسا: الغزالي، وابن تيمية «مقارنة»:

ان الاختلاف الحقيقي بين ابن تيمية شيخ المذهب السلفي، وبين الغزالي، هو أن

(١) الذهبي- سير أعلام النبلاء مجلد ١٢ قسم ١ ورقة ٧٥.

(٢) ن. م ورقة ٧٦.

(٣) ن. م ورقة ٧٨.

(٤) ن. م ورقة ٧٩.

(٥) ن. م ورقة ٧٦-٧٧.

الأول نشأ في بيئة علمية، توارثت الحديث والفقه والتفسير وغيرها من العلوم الدينية. ولكن الغزالي بحكم ظروف حياته العلمية والروافد الثقافية التي تغذى منها، انعكس على إنتاجه الفكري، وتبدو جلية في كتابه «المنقذ من الضلال»، حيث ناقش المتكلمين، والفلاسفة، والباطنية.

ومن الضروري أن نشير إلى العلامات الكبرى في حياته التي كان لها تأثيره الحاسم في مذهبه : نشأته في ظل أفكار المدرسة الاشعرية- وكان شيخه إمام الحرمين- ثم مرحلة تدريسه في المدرسة النظامية ببغداد، ثم الازمة النفسية التي انتابته، والتي وجد حلها في الطريق الصوفي وامتدت إلى آخر حياته.

وقد جاء محصوله الفكري نتاجاً لهذه المراحل، بحيث أصبحت مؤلفاته جميعاً من الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، وهي الظاهرة التي تلفت نظر من يقرأ للغزالي. وقد لاحظها ابن تيمية، وحاول أن يرجعها إلى مصادرها: فأرجع الفلسفة إلى ابن سينا ورسائل أخوان الصفا والتوحيدى. وعلم الكلام إلى الجوينى. والتصوف إلى الحارث المحاسبى وصاحب قوت القلوب^(١).

وسنحاول أن نلقى نظرة فاحصة مقارنة لنرى إلى أي حد أصاب شيخ المذهب السلفى في حكمه. فالواقع أن دراسة ابن تيمية للغزالي تحمل طابع المدرسة ومنهجها في نقد الآراء والنظريات من خلال عرضها على الكتاب والسنة.

إذا قارنا- في إثبات وجود الله كما فعل ابن تيمية- بين مناهج المتكلمين والفلاسفة والتصوفية، فإن الغزالي وقع اختياره على التصوف، لأنه في رأيه المنهج الصحيح المؤدى إلى اليقين. ولكن شيخ الإسلام يرى أن الالهيات غير ممكنة إلا عن طريق النقل، ودليله الانبياء، ويسميه «المنهاج النبوى، الايمانى، العلمى، الصلاحي»^(٢).

فإذا كان أغلب المتكلمين يستدلون على وجود الله عن طريق اثبات حدوث العالم، والبعض منهم يستدل بحدوث الأعراض. أما أكثر الفلاسفة ومنهم ابن سينا- فإنه يتديء بالمنطق، ثم العلم الطبيعى والرياضى، وينتقل إلى العلم الإلهى، فإن الغزالي

(٢) ابن تيمية- فتاوى.. ج ٢ ص ١٥.

(١) ابن تيمية- بغيه المرتاد . ص ١٠٧.

قد سلك الطريق الصحيح في إثبات وجود الله، لأنه نحى هذه المناهج جانباً، ورأى أن الصوفية «يطهرون قلوبهم مما سوى الله، ويملاؤونه بذكر الله»^(١)، فيحققون بذلك الإيمان مجملًا. ولكن يشترط - لكي تصبح المعرفة عند الصوفي مفصلة - أن يكملها بالآثار النبوية.

وقد عرضنا في صدر هذا الفصل الآراء المعارضة للغزالي، ولاني أجمعت على ما حواه كتاب الأحياء من أحاديث ضعيفة، وبعضها موضوعة. وكذلك رأى ابن تيمية حين تعرض لتحليل مضمون الكتاب. فإنه قسمه إلى ثلاثة أقسام أحدها خاص بأعمال القلوب أو (المنجيات) مثل الصبر والشكر، والشكر والحب والتوكل والتوحيد، ومصدرها كتاب «قوت القلوب» للمكي الذي كان أعلم بالحديث وكلام أهل علوم القلوب من الغزالي وغيره من الصوفية. أما القسم الثاني، المتضمن لعرض موضوع «المهلكات» مثل الكبر، والعجب، والرياء، والحسد وغيرها، فإن أغلبه منقول من كتاب «الرعاية لحقوق الله» للحارث المحاسبى.

ومع هذا، فإن الكتاب - كما يرى ابن تيمية - فيه الكثير من كلام مشايخ الصوفية الموافقين لما جاء في الكتاب والسنة في أعمال القلوب والعبادات والآداب ويرجح ابن تيمية هذا الجانب، على الجانب الآخر الذي يرد منه^(٢).

أما العرض التفصيلي الذي أداه الشيخ السلفي لكتاب «المنقذ» والذي يتضمن منهج الغزالي الصوفي الذي اختاره لانقاذه من شكه، واعتمد عليه في نظرية المعرفة في العلم الإلهي، فإن ابن تيمية يرى أن المعرفة بالإلهيات ليست قاصرة على النظر والقياس - كما يفعل المتكلمون - أو المنطق كما يدعى الفلاسفة - أو التعلم من الإمام معصوم - وهي عقيدة الباطنية - أو العمل والوجود كما عند الصوفية، وهي الطوائف التي حصرها حجة الإسلام حيث انتهى إلى ترجيح الصوفية، فهم عنده أصحاب أصوب الطرق وأزكى الأخلاق، لانهم يقتبسون من مشكاة نور النبوة^(٣).

(١) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٢٤.

(٢) ابن تيمية - السلوك ص ٥٥٢ وبغية المرتاد... ص ١٠٧ وما بعدها.

وإذا كان الغزالي يتساءل في النهاية «فماذا يقول القائلون في طريق طهارتها؟ وهي أول شروطها تطهير القلب بالكليّة عما سوى الله ومفتاحها استغراق القلب بذكر الله»^(١)، فإن ابن تيمية يجيب على ذلك بقوله «يستفاد من كلامه أن أساس الطريق: هي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، كما قرره غير مرة، وهذا أول الإسلام الذي جعله هو النهاية»^(٢). أضف إلي هذا، أنه غلب عن الامام طريقة المحدثين من العارفين «وهي الطريقة المحمدية المحضّة، الشاهدة على جميع الطرق».

ولكن يبقى الغزالي - في رأي ابن تيمية - حجة على تهافت الفلاسفة لأنه مات وهو مشغول بالصحيحين: البخاري ومسلم^(٣).

مما يتقدم، يتبين لنا الاختلاف بين الشيخين منهجى قبل أي شيء آخر. فإن الغزالي اتخذ موقف الشك من علم الكلام والفلسفة، ولم يجد فيهما ما يفضي إلى اليقين. أما ابن تيمية فإن الصراط المستقيم هو الطريق الموصل إلى الحقيقة، وأن الحديث الصحيح «تركتم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها» هو الدليل القاطع على وضوح الشريعة وسهولتها وقبولها لفهم الكافة. وإن الزيغ وعدم الفهم مصدره استخدام العقل وحده الذي يفضي إلى الشك. أما المحجة البيضاء فإنها تتضمن كافة طرق العبادات، والسلوك، والفقه، بل النظر، أيضاً، كما سيتضح عند دراستنا لموقفه من عالم الغيب.

وفيما يتصل بتأثير الامام بالغنوص، ومدى ما أصابه من رذاذه فقد حاول ابن تيمية أن يخلصه منه، وينقى أفكاره في ضوء منهج السلف.

أما دفاع أستاذنا الدكتور النشار عن وقوع الغزالي في الغنوص - فمرجه إلى فكرة التفسير الذوقي للقرآن، وأنه كان قابضاً على منهج أهل السنة والجماعة، فاستخدام مناهج النقل، والعقل، والذوق في الدفاع عن المذهب^(٤)، ولكن الحق أنه انتقد العنصر

(١) الغزالي - المنقذ من الضلال.

(٢) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٥٧.

(٣) ابن تيمية - المنطق ص ١٨٥.

(٤) د. النشار - نشأة الفكر.. ج ١.

الأول- عنصر النقل- لأنه كما وصف نفسه، كان مزجى البضاعة في الحديث، وهي نقطة الضعف التي ساقته إلى ايراد أحاديث كثيرة لم يتثبت عنها، فوقع في الأخطاء التي أشار إليها ابن تيمية عندما تتبع آراءه في مؤلفاته العديدة، ثم طلب الحديث في النهاية.

ولهذا اغتبط من أجل ذلك ابن تيمية، فذكر أن الامام أبا حامد قد مات على خير أحواله. كأنه كان يتمنى أن يستكمل نواحي علومه جميعا بالحديث، فسرره أن يلتفت إلى هذا الجانب في نهاية حياته، وانتقل إلى الدار الآخرة على هذه الحال. ويبدو من عبارة «على خير أحواله»، أنها تعنى- من وجهة نظر ابن تيمية- أنه مات سلفياً، لأن إماما كالغزالي خاض في بحار العلوم كلها، لم يكن ينقصه إلا هذا الفرع وحده. كأن ابن تيمية يضمن لمثل هذه الشخصية الموسوعية، إذا ما اغترفت من معين الحديث، فإنها ستعود أدراجها إلى متابعة السلف.

ومن العجب أن كاراديفو التقط بعض الجوانب في فكر الغزالي وأخذ يقرنه بكثير من لاهوتى النصرارى. فنراه يشبه تصوف الغزالي بتصوف قديس النصرارى، حيث كلاهما إلى «لذة النفس المتصلة بإله هو إله ارادة، ورمز، وصانع لكل كمال خلقى»^(١).

ويقول كاراديفو، في موضع آخر «وهو كثير من لاهوتى النصرانية»، يبحث عن الصور المألوفة الكريمة التي تقدمها الطبيعة»^(٢). وقد نجد العذر للعالم المستشرق، اذا ما طغت عليه عوامل التأثير الغربية عن الإسلام، التي طوعت التصوف لها، وأخضعتة لنفوذها، فلم يستطع تحت تأثيرها أن يرى الأصول الإسلامية النقية، وذهب إلى أن فلسفة صوفية الإسلام، منذ زمن الغزالي، حفاظاً على «فلسفة النصرانية وسموها»^(٣). وقد أدى كاراديفو- فيما يبدو- نفس الدور الذي أداه ماسينيون بالنسبة للحلاج، حيث جعل منه شهيداً على مذبح العقيدة المسيحية في الحلول..

(١) كاراديفو- الغزالي ص ٤٣.

(٢) م. ٥٠٢ م. ٨٢.

(٣) م. ٥٠٢ م. ٢١٩.

ولزيادة الإيضاح، فإن كاراديفو يحاول إثبات أن الغزالي تأثر بالمسيحية، وربما لهذا السبب تلقاه المستشرقون بصفة عامة بالقبول والترحيب، بينما أعرضوا عن ابن تيمية فيما عدا القلة، ومن بينهم - فيما نعلم - لاوست و سرطون.

وإذا بحثنا عن سبب هذا الإعراض، فيما وجدنا أن هؤلاء الدارسين لم يجدوا في شيخ الاسلام ما يخدم أفكارهم التي يحاولون إثباتها، وهو ارجاع كل أثر إسلامي لأصول خارجية، انهم لم يعثروا في أفكار الشيخ ما يؤدى إلى إدراجه في سلك المتأثرين بالثقافات والديانات الاخرى، بل وجدوا فيه مكافحا عنيدا لكل ما هو دخيل على المسلمين، ولا يمت بصلة لتراثهم الأصيل.

بقيت نقطة أخيرة.. أننا لا نكاد نقرأ كلمة واحدة عن رأى الغزالي في الحملة الصليبية التي استهدفت العالم الإسلامى في ذلك العصر.

يقول الدكتور عمر فروخ «وإن الإنسان ليقضى عجباً من رجل يستعظم أن يقول مسلم إن الخلود في الآخرة إنما هو بالروح لا بالجسم، فيكفره ويؤلف الكتب في تنفيذ رأيه، ثم يرى المسلمين كلهم مهددين بالفناء ويرى الاسلام نفسه معرضاً للاستئصال في بقعة واسعة من بقاع العالم الإسلامى، وفي العالم، فلا يرفع يده بإشارة ولا يفتح فاه بكلمة»^(١).

فاذا مددنا البصر بعده إلى حملة التتار، وجدنا ابن تيمية يدمج العلم بالعمل، ويخوض غمار الحرب مع الجيش ويث انطباعاته التي تلقفها من الكتاب والسنة، ليتخذ من هذا المتبع نارا يؤججها في صدور الجنود، بل يشترك معهم بسيفه أيضاً. وربما نستطيع تفسير موقف الغزالي بأنه كان وقت استيلاء الصليبيين على بيت المقدس في عام ٤٩٥ هـ - ١٠٩٩ م مريضاً، وكانت طبيعة مرضه «تفقد المريض الهمة على حمل التبعة، وتخلق في المريض قلة الاهتمام بما يدور في خارج نفسه»^(٢).

(١) د . عمر فروخ - رجوع الغزالي الى اليقين ص ٣٠١.

مقالة بمهرجان الغزالي.

(٢) ن . م والصفحة.

هذا هو أحد الاحتمالين اللذين ذهب اليهما الدكتور عمر فروخ.
أما الثاني - الذي نرجحه - فهو ان منهج التصوف الذي اختاره الغزالي بقى
قاصرا - وسيظل - عن تحقيق المرامي الاسلامية الحقيقية التي من أبرزها فكرة الجهاد،
وهي التي عنى بها مفكرو السلف أشد العناية، متابعة منهم لخط سير الأوائل.
كان الصوفية بجكم الشك بمنهجهم يعتقدون - كما قيل عنهم - بأن الحرب
الصلبية «كانت عقابا للمسلمين على ماسلف لهم من الذنوب والمعاصي. لعل الغزالي
قد شارك سائر الصوفية في هذا الاعتقاد»^(١).

ان هذا الموقف الغريب من الصوفية، لا نراه عند شيوخ المدرسة السلفية. فقد
استعرضنا مواقف الزهاد الأوائل وعرفنا موقفهم من الجهاد.

وسببت لنا ابن تيمية بسلوكه في حرب التتار أنه صادق الإيمان بعقيدته، وأن المنهج
السلفي كفيل بتخريج الشخصيات المعبرة عن الإسلام في أنقى صورته، لا في ميدان
العقائد والعبادات والجهاد فحسب، بل في المجال الأيدلوجي أيضاً، لأن شيخنا - كما
سيتضح في الفصل القادم - ربط فكرة الجهاد بنظرية الحب الإلهي، معلنا أنه لا يكفي
دعاء المحبة لله تعالى، والترنم بهذه العاطفة في سلبية الصوفية المعتكفين في صوامعهم
الموحشة الصامتة.. وإنما ينبغي للقلوب التي تنبض حقاً بالحب الإلهي الحقيقي أن تبرهن
على صدقها بتحمل كراهية الجهاد لإعلاء كلمة الله في الأرض.

إن الجهاد «لازم المحبة الكاملة»^(٢)، ويقول ابن القيم «ان عبودية الجهاد من أحب
أنواع العبودية اليه سبحانه»^(٣).

(١) د. عمر فروخ - رجوع الغزالي الى اليقين ص ٣٠١.

(٢) ابن تيمية - التحفة العراقية ص ٤٢.

(٣) ابن القيم - مدارج السالكين ج ٢ ص ١٩٦.

أثر الغزالي في التصوف الفلسفي

تكلمنا اجمالاً فيما تقدم عن دور الغزالي في تشجيع الاتجاه الصوفي، وسنوضح الآن- كما سبق أن أشرنا- رأى ابن تيمية في ذلك اذ يقول «ان كتاب مشكاة الأنوار كالعنصر لمذهب الاتحاديين القائلين بوحدة الوجود»^(١). كذلك يجعلون ما أشار اليه أبو حامد من لكشف، هو ما تحقق لهم، وانه لتعبده بالشرعية لم يصل إلى القول بوحدة الوجود^(٢)..

أما التأثير الكبير للغزالي، الناجم عن خلطه التصوف بالفلسفة، فقد أصبح «ينسب إلى التصوف من ليس هو موافقاً للمشايخ المقبولين، الذين لهم في الأمة لسان صدق رضى الله تعالى عنهم، بل يكون مبايناً لهم في أصول الإيمان كالإيمان بالتوحيد، والرسالة، واليوم الآخر، ويجعلون هذه مذاهب الصوفية»^(٣).

ويعد ابن تيمية من فلاسفة التصوف ابن طفيل صاحب رسالة حى بن يقظان وابن عربي وابن سبعين «وأمثالهما الذين تجرأوا على تخطئة الجنيد وغيره، منتحلين لأنفسهم الظفر في «التحقيق بنهاية الرسوخ»^(٤).

(١) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١٢.

(٢) ابن تيمية- شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٠.

ولابن تيمية رأى خاص فيما يتعلق بالشك في نسبة بعض كتب الغزالي اليه مثل (المضمون به على غير أهله) اذ يذهب الي أن مضمونه يتفق مع الآراء الصوفية المصطنعة بالفلسفة للامام. ويرجع اختلاف فحواه عن غيره من كتب الغزالي الى الاضطراب الذي عاناه بين المناهج المختلفة (نقض المنطق ص ٥٥).

(٣) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٨.

(٤) ن. م. ١١٩.

ومن جهة أخرى، لم يرض هؤلاء الصوفية الفلاسفة عن الإمام أبي حامد لأن منهجه يختلف عن مناهجهم، ولأنه «لتعبده بالشرعية لم يصل إلي القول بوحدة الوجود»^(١)، ومصدق ذلك ما نقرأه في «الفتوحات المكية» الذي يذكر فيه ابن عربي أن الغزالي لم يصل إلى مقام القربة، لأنه رأى أن النبوة باب مغلق، بينما يذهب المتصوف الفيلسوف إلى أن الوحي لم ينقطع، ولهذا السبب يفضل الولي عن النبي - كما سيأتي - ثم يقول ابن عربي «ولا شك أن الأنبياء أصحاب الشرائع هم أرفع عباد الله من البشر، ومع هذا لا يعد أن يخص الله المفضل بعلم ليس عند الفاضل»^(٢).

وهكذا يرى أن الصوفية الفلاسفة عاندوا الغزالي في متابعة الشريعة - أي أنهم ألقوا جانباً بالجانب السليم والحقيقي للإسلام، وتابعوه فيما ناسبهم من آراء وأفكار كانت عوناً لهم في تدعيم مذاهبهم.

وفتح الامام الغزالي باب الكشف على مصراعيه يدخل منه هؤلاء الصوفية مروجين لافكار الفلسفة اليونانية بمختلف اتجاهاتها، فكان نفس الفلسفة التي رفضها مفكرو المسلمين الأصلاء، عاد الصوفية من أصحاب وحدة الوجود وغيرهم، فقدموا للمسلمين بدعوى انها مكاشفات حدثت لهم..

وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية «ذلك أنهم اعتقدوا عقيدة المتفلسفة، ثم أخرجوها في قالب المكاشفة»^(٣)..

(١) ن. م. ١١٠.

(٢) ابن عربي - الفتوحات المكية ج ٢ ص ٣٤٦.

(٣) ابن تيمية - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٨٧.

إن الجانب السليم من تصوف الغزالي، يتمثل فيما يسميه بعلم المعاملة الذي تضمن الامر والنهي وماشابه ذلك، من جنس كلام أهل التصوف أمثاله، أما ما عبر عنه بعلم المكاشفة، فقد تلون بعدد من ألوان الفكر المختلفة «فتارة يذكره أهل الفلسفة، وتارة بصوت الجهمية. وتارة بصوته هو من تصويت أهل الحديث والمعرفة. وتارة يطعن على هؤلاء. وتارة يذكر ما هو غير ذلك»^(١).

وهذا الرأي الذي انتهى إليه شيخنا السلفي - ونعني به معارضة علم المكاشفة عند الغزالي - ذهب إليه أيضا صاحب كتاب «شفاء السائل لتهديب المسائل»، حيث نهى عن الخوض فيه، وعدد أسباب الخطر في اثنين: أولهما، إن المعاني المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة، ويصعب التعبير عنها بلغة التخاطب أيا كانت، لأنها تعبر فقط عن المتعارف من المحسوس، أو المتخيل، أو المعقول الذي تعرفه الكافة «فأما ما بنفرد بإدراكه الواحد في الأعصار والإجبال، فلم توضع له».

والسبب الثاني، إن الأنبياء عليهم السلام، هم المختصون وحدهم بالكشف والمشاهدة بجبلتهم وطبيعتهم، فضلا عن قدرتهم عن التعبير عن ذلك. وبالرغم من هذا، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينقل عنه هذا أيضاً لأنه أجاب عندما سئل عن الروح ﴿قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ - الإسراء ٨٥^(٢).

ويرى ابن خلدون أن الطرق اختلفت بأصحاب علم المكاشفة هذا إلى سبيلين: أولهما، أصحاب التجلي والحضرات، ولهم طابع فلسفي.

(١) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ١٩ .

(٢) ابن خلدون - شفاء السائل .. ص ٥٥ .

والثاني، أصحاب وحدة الوجود «وهو رأى أغرب من الأول في مفهومه وتعلقه»^(١).

ولعل اتفاق صوفية الفلاسفة في استخدام العبارات الفلسفية في التعبير عن مذاهبهم ومتابعتهم لبعض الأفكار التي بثها الغزالي في كتبه، وهو الذي دفع ابن تيمية إلى القول بتأثيره فيهم.

مثال ذلك أدعائهم «إن العقل الأول صدر عنه جميع ما تحته فصدر عنه عقل ونفس وفلك، وعن العقل عقل ونفس وفلك إلى العقل الفعال، فإنه صدر عنه جميع ما تحته من المواد والصور، ويسمون هؤلاء الأرباب الصغرى والآلهة الصغرى»^(٢). ويقول القاضي أبو بكر العربي «وأما قولهم في الفعال، فذلك هو الداء العضال، هو المبدأ عندهم الذي عن ذاته صدر الكل عن عقل وبسيط ومركب وكرة ومربع وحرار ورطب وبارد ويابس.. وقد تبين لكم أن هذه أسماء لا فائدة تحتها، وتهويلات لا طائل وراءها»^(٣).

وفي تحليل ابن تيمية لمضمون تصانيف الغزالي المنسوبة إليه مثل «التفرقة بين الإيمان والزندقة، ومشكاة الأنوار، وجواهر القرآن» فإن مما يلاحظه أن أبا حامد جعل النور بمعنى الوجود «وقد سلك ابن سينا قبله نحواً من ذلك، مما جمع بين الشريعة والفلسفة، وكذلك سلك الاسماعيلية الباطنية في كتابهم الملقب برسائل إخوان الصفا»^(٤). ولكن

(١) ابن خلدون - شفاء السائل.. ص ٦١.

(٢) ابن تيمية - بغية المرتاد.. ص ٢٨.

(٣) أبو بكر بن العربي - العواصم من القواصم ص ١٧٩.

(٤) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ١٣.

شيخنا يحاول إيجاد المبررات لذلك، فيرجعها إلي كثرة نظره في كلامهم «فمزج في كلامه كثيرا من كلامهم، وان كان قد يكفرهم بكثير مما يوافقهم عليه في موضع آخر»^(١).

ويذهب ابن تيمية إلى أن الصوفية - بعد الغزالي - استغلوا مكانته العلمية الممتازة، ومكانته عند المسلمين، فتجرأوا على معاني الشريعة، وخلطوا التصوف بالفلسفة.

ثم جاء ابن عربي فالتقت أفكاره مع الفلسفة التقاء تاما، وأبطل الحقائق الجوهرية في الاسلام المترتبة على مباينة الله لمخلوقاته، ونتج عن ذلك «إنكار أصول الايمان، بأن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر»^(٢).

بهذا نستنتج لم يضم ابن تيمية - في رده على أتباع وحدة الوجود وغيرهم من الصوفية الفلاسفة - نظريات الغزالي مع غيره، فهو يستهدف بيان خطئها بالرغم من اختلاف القائلين بها، وسلاحظ ذلك بصفة خاصة، عندما يتناول تفنيد حديث العقل الذي جعلوه «عمدتهم في أصول الدين والمعرفة والتحقيق من يروم الجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية المشائية»^(٣). ويذكر الشيخ السلفي أن حديث العقل أصبح الأصل في نظريات إخوان الصفا «ووجدوا نحو هذا في كلام أبي حامد فيما وضع، وان قيل انه رجع عن ذلك، ثم وقع بعده في كلام من سلك هذه السبيل من جهة، والمتفلسفة من القائلين بوحدة الوجود وغيرهم»^(٤).

ومن فرط ملاحظ أستاذنا الدكتور النشار استخدام الفلاسفة والسائرين في فلكهم

(١) ن. م ٤٢.

(٢) ابن تيمية - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٩٦.

(٣) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ٧.

(٤) ن. م والصفحة.

لهذا الحديث الموضوع، سماه «الحديث الفلسفي»^(١).
فما هو الحديث؟ وما رأى ابن تيمية في النظريات التي دارت حوله؟ ان الحديث
الموضوع نصه كالآتي:

«لما خلق الله العقل، قال له قم فقام، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم
قال له اقعده فقعده، فقال ما خلقت خلقا هو أعجب إلى منك، فبك آخذ، وبك أعطى،
وبك الثواب، و عليك العقاب»^(٢).

ويتمسك ابن تيمية بما اتفق عليه أهل المعرفة بالحديث من أنه حديث ضعيف، بل
موضوع. كما يستشهد برأى الدارقطني «٣٨٥هـ» الذي ذهب إلى أن الاحاديث
المتصلة بالعقل كلها- وبصيغها المختلفة- لا يثبت منها شيء. وبعد استطراد في
الاحاديث المتصلة بالعقل، وأوجه التجريح في سندها، ويتعجب شيخ الاسلام من
هؤلاء الذين استهدفوا الجمع بين الشريعة الإلهية، والفلسفة اليونانية المشائية، لانهم لم
يجعلوا عمدتهم في مذاهبهم على هذا الحديث الثابت وضعه فحسب، وإنما غيروا
صيغته أيضا وعدلوا فيها، فأصبح «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل، وجعلوا هذا
حجة وموافقا لما يقوله الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو من قولهم أول الصادرات عن
واجب الوجود هو العقل الأول»^(٣).

هذا هو موقف ابن تيمية من الحديث.

ولكن جولد تسهير فهم خطأ أن هذا التعديل من وضع الشيخ السلفي حتى «بلغ به
نفس الغرض الذي حاول أسلافه أن يبلغوا بتغييرهم في الحديث تغييراً كبيراً، وذلك
بأن يضعوا «لما» بدلا من «أول ما» وبأن يغيروا في الترتيب»^(٤).

وربما الذي دفع بالمستشرق اليهودي هو اتجاهه المليء بالحقد نحو ابن تيمية الذي

(١) د. النشار- نشأة الفكر.. ج٢ ص ٤٠٩.

(٢) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ٦.

(٣) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ٧.

(٤) جولد تسهير- العناصر الأفلاطونية المحدثة.. ص ٢٢٤ من كتاب التراث اليوناني.

يصفه بأنه واحد من أكثر أهل السنة تشددا وتعصبا^(١) أو محاولته البرهنة للفكرة السابقة التي يحاول اثباتها وهو التشكيك في الحديث والظعن فيه. وإنه لم يتبعه - وربما أغفل عن عمد - موقف المحدثين من حديث العقل. فانه، فضلا عن رأى الدارقطني الذي استشهد به ابن تيمية، فإن أبا بكر بن العربي وقف موقفا متشددا من الفلاسفة الذي رأى فيهم قوما يتسترون بالاسلام وهم يطنون عقائد الأوثان^(٢)، وأظهر تهافت النتائج التي يبنونها على معانى العقل عندهم^(٣) وذلك لكى يبرهن على أن الله «قد خلق ما في السموات وما في الأرض جميعا صادرا منه بالقدرة والعلم والإرادة»^(٤).

وعلى أية حال، فان كان جولد تسهير يحاول الاستناد إلى استخدام الغزالي نفسه لهذا الحديث^(٥)، فإن ابن تيمية كان ينظر للإمام نظرة مغايرة، إنه في سياق عرضه للمذاهب الصوفية الفلسفية ينبه إلى الشك في نسبة بعض الكتب للغزالي، ويصفه بكثرة الإحسان والعلم الصحيح والقصد الحسن^(٦).

ولكن هذا لا يمنع من التعرض لهذه الكتب لإظهار خطورتها.

ثم أنه يذكر بارتياح أن أبا حامد، عندما تبين له في أواخر عمره أن منهج التصوف ليس كافيا لتحقيق هدفه « فطلب الهدى من طريق الآثار النبوية، وأخذ يشتغل بالبخارى ومسلم، ومات في أثناء ذلك على أحسن أحواله، وكان كارها ما وقع في كتبه من نحو هذه الأمور مما أنكره الناس عليه»^(٧).

ولكن التشدد الحقيقي لابن تيمية ، كان في مواجهة فلاسفة التصوف، أمثال السهروردي المقتول، وابن عربي وابن سبعين وغيرهم، على النحو الذي سيتضح لنا في الصفحات القادمة .

(١) ن. م. والصفحة. (٢) أبو بكر بن العربي - العواصم. ج ١ ص ١٧٤.

(٣) ن. م. ١٣٦-١٣٧.

(٤) ن. م. ١٤٠.

(٥) جولد تسهير - العناصر الأفلاطونية الحديثة.. ص ٢٢٠ من كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.

(٦) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٥٥.

(٧) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٠٨.

موقف ابن تيمية من التصوف الفلسفي

إن الدراسة التحليلية لفحوص النصوص المتضمنة لموقف ابن تيمية من التصوف الفلسفي تبين لنا ان له مدخلين للرد على صوفيتهم: أحدهما: تفنيد حديث العقل وهو يناقشهم في الدعائم العامة لمذاهبهم. الثاني، عرض نظرية وحدة الوجود، وإفراد ابن عربي بمناقشة مذهبه عرض بعض الفقرات كاملة من كتاب «فصوص الحكم» .
وعلى هذا الأساس، سنعرض أولاً لنظرية العقل في التصوف الفلسفي ورأى شيخنا فيها، ثم نتبعه بالحديث عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود مبرزين أهم النقاط التي استهدفت لنقد الفكر التيمي.

نظرية العقل في التصوف الفلسفي:

إذا كانت هناك فروق بين مذاهب الإتحاد والإشراق ووحدة الوجود، إلا أن ابن تيمية يرى في حديث العقل الذي يتمسكون به، هو الأساس المشترك المتفرع عنه هذه المذاهب بصفة عامة. ويستشهد - كما بينا - بالهاتكين لأسرار القرامطة الباطنية، مثل القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلائي، والقاضي أبي يعلى وغيرهما، الذين كشفوا النقاب عن الاصطلاحات، بينما يغفلون عن معانيها الفلسفية المستمدة من الصابئين والمجوس «كقولهم السابق والتالي يعنون به العقل والنفس. ويقولون هو اللوح والقلم وأصل دينهم مأخوذ من دين المجوس والصائبين. كذلك السهروردي الحلبي المنقول كلامه في الباطن يأخذه من عادة الفلاسفة الصابئين والمجوس وبهذا الثاني يتميز عن غيره من الفلاسفة المشائية، ولهذا يعظم الأنوار»^(١).

وبهذا عرف ابن تيمية ما يفرق بين نظرية السهروردي المقتول وغيره، فلم يضعه في مصاف الصوفية المتابعين لمنهج الفلاسفة المشائية، لان هذا المتصوف صاحب منهج الإشراق - كما ينادى في كتبه التي بين أيدينا - فهو أقرب إلى الأفلاطونية المحدثة والتأثير الغنوصي، منه إلى الفلسفة المشائية، وإن كنا نراه يعظم أرسطو، ويطلق عليه

(١) ابن تيمية - بغية المرئاد .. ص ١١ .

ماشاء من الألقاب فهو عنده «غيث النفوس، وامام الحكمة المعلم الأول»^(١)، كما أصاب شيخنا السلفى عندما وجد وجه الاختلاف في تعظيمه النور والأنوار. ولكن- مع هذا- لم يحتل السهروردي الحلبى حيزا كبيرا من فكر شيخنا، اذ اكتفى بالاشارة اليه اشارات عابرة، لأن جل عنايته وجهها إلى مذهب وحدة الوجود الذي صبغ التصوف بسمته، وفرخ الاتباع والنظريات، ووصل إلى أخطر النتائج. ومن جهة أخرى، كان الشيخ مصيبا عندما ضمه إلى الصفوف الصوفية الفلاسفة المعظمين للعقل الأول، فإن السهروردي المقتول يصرح بذلك في أكثر من موضع في كتبه.

ففي ترتيب الوجود يرى أن «أول صيادر منه تعالى جوهر عقلى سماه بعض الحكماء عقل الكل، والعنصر الأول، وهو أعظم ما يمكن وأشرفه»^(٢). وتبعاً لذلك الوجود في نظره يبدأ من الاشرف فالأشرف «فالعقل ثم النفس للفلك والأجرام السماوية ثم الهيولى المشتركة وهى الأخص»^(٣).

وقد فطن ابن تيمية إلى الملامح البارزة في النظرية الإشراقية نظراً لكثرة ترديده لألفاظ الكواكب والنجوم، فعده من الصابئة. وربما ذهب إلى هذا رأى بسبب ملاحظته من إقامة هذا الصوفى للنسق الفلسفى للوجود في شكل رموز، معبرا عنها عن الكواكب والشمس والقمر معظماً من شأن القمر بالذات، إذ يسميه «الأسعد صاحب الخير والبركات»^(٤).

ويقول الصوفى الإشراقى «ربنا بك وأقررنا يرسلتك..» ثم يعظم النور، لأن العباد المتألهين يتوسلون به ثم «ليتعلقوا بأجنة الكرويين، وليصعدوا بجبل الشعاع، وليستغيثوا بالوحشة والدهشة لينالوا الأنس، إولئك هم الصاعدون إلى السماء»^(٥).

(١) السهروردي- التلويحات اللوحية والعرشية ص ٧٠.

(٢) السهروردي- التلويحات اللوحية والعرشية ص ٦١. (٣) ن. م ٦٦.

(٤) السهروردي- هياكل النور ص ٧٩. ينظر شرح الدواني على هياكل ص ١٠٠.

(٥) ن. م ٩٠ والشرح ص ١٠٢ الملائكة الكرويون، هم العقول عند ابن سينا وهم رؤساء الملائكة. ويرى ابن تيمية الكرويين من الملائكة مشتقين من كرب اذا قرب، فالمراد وصفهم بالقرب لا بالكرب الذي هو الشدة (بغية.. ص ٢٤).

والظاهر أن ابن تيمية كان يعنى السهروردي بصفة خاصة بسبب اقامته للنسق الوجودي الأنف ذكره في نظريته الإشراقية، ويرى أن «لفظ الكوكب. والشمس، والقمر، معروف بلام التعريف، والبزوغ والأفول لا يحتمل ما يذكرونه من العقول والنفوس في لغة العرب بوجه من الوجوه.. ولكن هذا من جنس تأويل القرامطة كالسهروردي الحلبي وأمثاله»^(١).

ويبدو أن ابن تيمية هنا متأثر بالقاضي أبي بكر بن العربي في نقده لاستخدامه هذه الألفاظ في التصوف، اذ يرى أن «النفوس والروح والقلب والحياة ألفاظ واردة في الشرع، منطلقة في لسان العرب علي معان عرفوها، اذ لا يصح أن يخاطبوا بما لم يفهموا، ولا أن يعبروا بما لم يعلموا»^(٢). ثم يعترض علي استخدامها في غير معانيها فيقول «فمن لم يعقل وجه الاستعمال تاه في مجاهل لاعماره بعدها، ومن أراد أن يلتبس بها وجد مجالاً مشكلاً للتلبس»^(٣).

ويذكر ابن تيمية السهروردي الحلبي بالإسم، عندما يتكلم عن يفضلون الولي عن النبي، أو عن يرون أن النبوة مكتسبة^(٤).

هذا فيما يتعلق باستخدام الصوفي الإشراقي لنظرية العقل.

أما ابن عربي فيذهب إلى أن «العقل الأول الذي هو أول مبدع خلق هو القلم الأعلى، ولم يكن ثم محدث سواه»^(٥). ويحيل إلى كتابه «إنشاء الدوائر» حيث يورد رأيه في العقل الأول بتفصيل أكبر، اذ يذكر أن الله أوجد العقل الأول «وقيل فيه أول، لانه أول عالم التدوين والتسطير والالتفات»^(٦).

١- تيمية- بغية المرئاد ص ٧٠.

٢- بكر العربي- العواصم .. ص ٢٢.

٣ م ٢٣.

٤- ابن تيمية- شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩٣.

٥- ابن عربي- الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٣.

٦- ابن عربي- إنشاء الدوائر ص ٥٠.

وربما يستند ابن عربي إلى الحديث المروي في العقل، ويتضمن مخاطبة الله له، حيث يأمره بالاقبال إليه، فيقول فيلسوف وحدة الوجود «ولا يزال هذا العقل مترددا بين الإقبال والإدبار، يقبل على باريه، مستفيدا فيتجلى له فينكشف في ذاته من بعض ما هو عليه»^(١).

وفي مرتبة واحدة كثيرا ما يضع الشيخ السلفي القائلين بوحدة الوجود، إذ يرى الاختلافات بين آرائهم طفيفة، ولكنهم متفقون في أصول فلسفة وحدة الوجود، أمثال ابن عربي، وابن سبعين وصاحبه الششتري والتلمساني والصدر القونوي وابن الفارض وغيرهم^(٢).

ولكنه يلتمس التفرقة بين مذهبي الوحدة والاتحاد، فالإتحد له طريقان: أحدهما، ويدل على الاقتران، وبالتالي يقتضي شيئين وهم يرفضون هذا التفسير لأنهم لا يقرون بوجودين^(٣). أما الثاني فهو القول بأن وجود المخلوقات هي عين وجود الرب^(٤)، ومن ثم ادعى معتنقوه انه يتضمن التوحيد الحق، بينما القرآن كله شرك.. ذلك لأنه يفرق بين الرب والعبد، بينما «حقيقة التوحيد عندهم أن الرب هو العبد»^(٥).

كذلك يذهب ابن عربي إلى نفس وجود الخالق فاض على الأعيان «فهى مفتقرة إليه في وجوده، وهو مفتقر إلى ثبوتها»^(٦).

وستحدث فيما يلي عن مذهب وحدة الوجود بتفصيل أكبر، حيث نعرض ملامحه العامة، ثم المآخذ التي استرعت انتباه الشيخ السلفي وكانت موضع دوره.

(١) ن. م ٥٢.

(٢) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ١١٥.

(٣) ن. م ١٤١.

(٤) ن. م ١٤٢.

(٥) ن. م ١٢٧.

(٦) ن. م ١١٤، وإذا أخذنا بتفسير الدكتور عفيفي أن الثبوت هنا بمعنى المثل الأفلاطونية، فإن شيخ الإسلام يرى أن مذهب وحدة الوجود قد خالف الفلاسفة، لأنهم رأوا أن هذا لا يتحقق إلا في الذهن، بينما حاول ابن عربي وأتباعه جعلها في الأعيان (ابن تيمية- الفرقان.. ص ٨٩).

مذهب وحدة الوجود

يبدأ ابن عربي في بيان مذهبه بالعبارة الآتية:

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كونه جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود^(١)، ثم يتخيل الوجود وكأنه ناجم عن فيض التجلى الذي لا ينقطع.

ومن أبرز الأسس التي قام عليها مذهب وحدة الوجود - كما وضعه ابن عربي - هو أن العالم كله بمثابة شبح لا روح فيه، أو كالمرآة القابلة للصور، ويصبح ذلك عملية الخلق عنده فيضاً دائماً. وحتى لا يقر بالإنثينية، فإنه جعل العالم يفتقر إلى الحق في وجوده لأنه يسرى في الموجودات بالصور. وبالمثل، فإن الحق مفتقر إلى الأعيان الثابتة وهي أشبه بالصور الأفلاطونية^(٢).

يقول ابن عربي:

الرب حق والعبد حق ياليت شعري من المكلف؟
إن قلت عبد فذاك ميت أو قلت رب، أنى يكلف؟^(٣)

ويرى ابن تيمية أن هذا القول هو التعبير التام عن مذهب وحدة الوجود، ولا سيما أنه قرأ بخط ابن عربي تعديلاً في الشطر الأول من البيت الثاني. فبدلاً من «إن قلت عبد فذاك ميت»، قال «إن قلت عبد فذاك نفى»^(٤).

ومن الأخطاء الواضحة في نظر ابن تيمية، إن هذا الصوفي وصف الله تعالى بالفقر إلى الأعيان الثابتة، وأصبح علمه مستفاداً منها وكأنها «غنية في ثبوتها عنه»^(٥). فأنكر ما يعتقده المسلمون من كون الله «عالم بالاشياء قبل كونها بعلمه القديم الأزلي، الذي هو من لوازم نفسه المقدسة»^(٦).

(١) ابن عربي - الفتوحات المكية. (٢) مقدمة د. عفيفي لكتاب (فصوص الحكم)،

مقدمة د. ابراهيم بيومي مذكور للكتاب التذكارى (محي الدين بن عربي)، د. محمد مصطفى حلمي (كنوز في رموز) ص ٣٧ وما بعدها بالكتاب الانف الذكر.. وغيرهم.

(٣) ابن عربي - الفتوحات المكية ج ١ ص ٢. (٤) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ١١٥.

(٥) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٢١١. (٦) ن. م. والصفحة.

وقد أجل ابن تيمية- في عرضه لنظريات صوفية الفلاسفة- بين ابن عربي وغيره من الصوفية عندما رد على حديث العقل ونظرية الصدور والفيض وما إليها. أما في عرضه لنظرية وحدة الوجود، فقد اتجه إلى أهم عناصر المذهب، متهما بصفة خاصة بالنتائج المباشرة عنه، وأثرها على الدين والأخلاق.

انه من جهة، يهدم المبادئ الإسلامية «وما هو معلوم من الدين بالضرورة»^(١)، ومن جهة أخرى- أي في مجال الأخلاق- نشأ عن المذهب «جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله، وتعطلت معها ارادة الانسان وتوقف تفكيره، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر، والتميز بين الثواب والعقاب وسقطت قيمة الالتزام الخلقى، وارتفعت المسؤولية الأخلاقية بزوال ركنيها الأساسيين: العقل وحرية الاختيار»^(٢).

ويقسم شيخ الإسلام القائلين بالحلول والاتحاد إلى فريقين: أحدهما يقول بالحلول والاتحاد العام المطلق كابن عربي. والثاني، يرى الاتحاد خاصا. وهذا الفريق يتشعب بدوره إلى قسمين: قسم يعظم الرسول صلى الله عليه وسلم، معتقدا انه استخدم الرموز والإشارات في التعبير عن حقيقة هذا التوحيد أو الوحدة، وقسم آخر، وهو الذي لا يعظم الرسول- زعم أنه تعدى حد الرسول^(٣).

ويستشهد ابن تيمية بخطأ هؤلاء بمعارضة الجنيذ لمعاصرة الصوفية، لأنه رأى أن هذه العقيدة في التوحيد ستؤدي بمعتنقيها إلى عدم التمييز بين القديم والحديث، أعلن أن التوحيد الصحيح هو أفراد الحدوث عن القدم^(٤).

ويبدو أن هذا التعريف كان يؤرق ابن عربي لمكانة الجنيذ بين الصوفية. ولهذا نرى ابن عربي يشكك في رأى الجنيذ. ففي كتاب «التجليات الإلهية» يصور الجنيذ في حالة من الاطراق والتجمل لأنه ميز بين العبد والرب. ثم أن يطمئنه على ما سبق أن أعلنه.

(١) عباس العزاوي- محي الدين بن عربي وغلاة التصوف ص ١٤٣ من الكتاب التذكري (محي الدين بن عربي في الذكرى الثمانية لميلاده).

(٢) د. توفيق الطويل- فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي ص ١٧٩ من الكتاب المشار إليه آنفا.

(٣) ابن تيمية- منهاج السنة ج ٣ ص ٨٥.

(٤) ابن تيمية- منهاج السنة ج ٣ ص ٨٥.

يقول ابن عربي «فقلت له: لا تخف. من ترك مثلي بعده فما فقد. أنا التائب وأنت أخي - فقبلته قبله، فعلم ما لم يكن يعلم»^(١).

بيد أن المسائل الثلاثة التي أثارت غضب الشيخ السلفي لمساسها بالعقيدة في جوهرها هي:

أولاً: مسألة الألوهية والعبادة، لأن مذهب وحدة الوجود يدور حول أن الوجود واحد كما تقدم، ومن ثم فإن عبادة قوم موسى للعجل هي عبادة لله أيضاً.. ويساوى بين عبدة الأصنام وعبادة الله..

يقول ابن عربي:

اليوم أكره صاحبي	بمد أن كنت قبل
إلى دينه داني	إذا لم يكن ديني
فمرعى لغزلان ودير لرهبان	فأصبح قلبي قابلاً كل صورة
وألواح توراة ومصحف قرآن	وبيت لأوثان وكعبة طائف
ركائبه فالحب ديني وإيماني ^(٢)	أدين بدين الحب أنى توجهت

ويقول أيضاً «فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء»^(٣). وليس من المستغرب على هذا المذهب أن يتضمن ما هو أخطر من هذا، إذ يقدم لنا ابن عربي في ثنايا أقواله رأياً يخالف الآية القرآنية حيث يقول عن موسى عليه السلام أنه كان قرة عين لفرعون الذي آمن عند الغرق «فقبضه طاهراً مطهراً، ليس فيه شيء من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام»^(٤).

وهنا يعلق ابن تيمية، إذ يرى أن «قوله لم يسبق إليه - فيما أعلم - أحد من أهل

(١) د. عثمان يحيى - نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي ص ٢٦٤ من الكتاب التذكاري (محيي الدين بن عربي).

(٢) ابن عربي - ترجمان الأشواق ص ٤٣ - ٤٤، ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن ابن عربي وضع بذلك أسس مذهب وحدة الأديان (نشأة الفكر ج ٢).

(٣) ابن عربي - نصوص .. ص ١٩٢.

(٤) ابن عربي - نصوص الحكم ص ٢٠١.

القبلة»^(١)، لأن النص القرآني صريح في فسق فرعون وكونه من المكذبين لموسى، الظالمين الداعين إلى النار.

أما المسألة الثانية، فهي تفضيله الولي عن النبي، اذ يقول صاحب المذهب «وهو أن الرسول عليه السلام من حيث هو ولي، أتم من حيث هو نبي رسول، لا أن الولي أتبع له أعلي منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه، إذ لو أدركه لم يكن تابعه»^(٢).

ويبدو من هذا النص بعض الغموض، لأنه لا يصرح بجلاء تفضيل الولي علي النبي بالإطلاق، إذ يلف في العبارة ويدور، ولكن شيخنا السلفي يتعقبه في آرائه الأخرى التي يضطره السياق فيها إلى الإفصاح عن هذه الفكرة دون موارد. ففي موضع آخر من الفصوص، نلتقى مع الرأي الصريح للصفوي الفيلسوف، فالولاية عنده «هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع، ولها الانباء العام، أما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة»^(٣).

والأشد غلواً من هذا الرأي، أولئك الذين ظنوا أن النبوة مكتسبة وميزوا النبوة بخصائص ثلاثة- أساسها تقسيم ابن سينا- أولها، التمييز بقوة عقلية للحصول على العلم بغير تعلم. والثانية، الانفراد بخيال قوى. والثالثة، القوة النفسية التي تؤثر في العالم. ولهذا طلب كل من السهروردي المقتول وابن سبعين مرتبة النبوة. وكان ابن سبعين يقول «لقد زدت في حديث قال: لا نبي بعدى، نبي عربي»^(٤).

وتأمل شيخنا السلفي في النظرية الجبرية للمذهب- وهي المسألة الثالثة التي أثارته معارضته- واستخرج من ثناياه التزاماته المثلة في نفى الصفات، والتي ترتب عليها زعمهم بأنه لم يصل من الله إلى أحد «لا خير، ولا شر، ولا نفع ولا ضرر.. وان هذه الأشياء جميعها عين نفسه، ومحض وجوده»^(٥).

(١) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ٢٧٩.

(٢) ابن عربي- فصوص الحكم ص ١٣٥.

(٣) ابن تيمية- شرح العقيدة الاصفهانية.

(٤) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ٢٤٩.

وسنبداً بتوضيح مآثر حول شخصية ابن عربي من احتمال اصابته بنوع من المرض النفسي أو العقلي، ثم نتقل لبيان موقف ابن تيمية من المسائل الثلاثة الآتية الذكر.
شخصية ابن عربي:

ولا شك أن الشيخ السلفي لم يتجن في حكمه، لأن صاحب المذهب يقر بوقوعه في حيرة فيقول «فالأمر حيرة، والحيرة قلق، والحركة حياة الخ...»^(١). وكان شيخ الإسلام يستند إلى الآيات القرآنية ليرهن على زيف الكشف والإلهام الذي يدعيه صاحب مذهب وحدة الوجود، فيهاجمه بعنف ويضعه في مصاف «الزنادقة المتشبهين بالعارفين، أتباع فرعون والقرامطة الباطنيين»^(٢)، لأن أهل الكذب - كما يخبرنا القرآن - ينزل عليهم الوحي أيضاً، ولكن بواسطة الشياطين، مستشهداً بقوله تعالى ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعموهم انكم لمشركون﴾. كما يصفه أحياناً بأنه - على أقل تقدير - من الكهان الكاذبين والشعراء الغاوين^(٣).

وإذا قسى عليه في حكمه، فإنه يصف أقواله بأنها من قبيل الكفر الصريح، ويستشهد بأقول أئمة الشيوخ المعاصرين له، مثل الفقيه ابن عبد السلام الذي وصفه بأنه «شيخ سوء كذاب مقبوح، يقول بقدم العالم، ولا يحرم فرجا»^(٤) كذلك ينقل لنا أقوال من رآه من الشيوخ الذين وصفوه بأن «كان كذاباً مفترياً»^(٥).

والحق أن الباحث تعتره الدهشة أمام هذه الأفكار المختلطة بالفلسفة التي حشدها ابن عربي في كتابه «الفتوحات المكية» خاصة، بل غيرها من كتبه عامة - كأنه يزداد إمعاناً في تغليفها بالغموض والسرية.

وينبرى له الشيخ السلفي في هذه النقطة، إذ أنه «مدح الحركة المستديرة الحائرة، والقرآن يأمر بسراط مستقيم، ويمدحه، ويثنى على أهله، لا على المستدير»^(٦).

(١) ابن عربي - فصوص الحكم ص ٢٠١. (٢) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ١٣٥.
(٣) ن. م ١٣٧. (٤) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ١٣١.
(٥) ن. م والصفاحة. (٦) د. المنجد في مقدمة كتاب مناقب ابن عربي ص ٥.

أما الاستناد إلى دعوى الصوفية باستغلاق رموزهم على الغير، فهي دعوى متهافته، لأننا أمام التراث الصوفي السني لا نجد هذه الصعوبة. أي في مثل كتب «قوت القلوب»، الأحياء، وعوارف المعارف، وفتوح الغيب، والغنية، وغيرها. حقا انها تتضمن اصطلاحات القوم، ولكنها تشرح بعضها بعضا من واقع التعاريف التي وضعوها. أما متصوفنا الفيلسوف في «الفتوحات المكية» و «فصوص الحكم»، فإنه «كثير الرمز والتشبيه والإشارة والمجاز». كما وصف أيضا بما يتضمنه من تفسيرات تعسفية «لا استخراج فكرة وحدة الوجود مهما يكن الثمن»^(١).

ومن المعروف أن ابن عربي أشار في مقدمة «الفتوحات المكية» إلى أنه تلقاه بأمر من الرسول صلوات الله عليه بعد قصة طويلة، ولما عرض محتوى الكتاب على ابن تيمية، سئل عن صاحب الكتاب وما تضمنه من أفكار.

وقد ضمن الشيخ السلفي إجابته بما قد فهمه من انه المقصود بالكتاب هو «فصوص الحكم». وربما اكتفى بقراءة الفصوص قراءة متأنية دراسة فاحصة، لأنه أكثر تركيزا فغنائه ذلك عن الإطلاع على كتاب الفتوحات الضخم. وقرينه في هذا التصوف المستشرق آسين بلاسيوس، الذي تحفظ في إصدار أحكامه - شأنه في ذلك شأن أي باحث - بفصوص هذا الكتاب، مقرا بأنه من المستحيل اعطاء فكرة تركيبية عن مضمونه^(٢).

أما «فصوص الحكم»، فقد طرح ابن تيمية أغلب مضمونه للمناقشة بالتفصيل، معنونا الفصوص التي يتناولها بالرد، كل على حده .
ويبدو أن الشيخ السلفي اكتفى بالاطلاع على كتاب الفتوحات بطريقة مجملة، ووصفه بأنه يحتوي على كثير من الأكاذيب التي لا تخفى على لبيب^(٣).
ولما كان ابن عربي كثيرا ما يحيل في كتابه «فصوص الحكم» - علي ما سبق أن عالج

(١) د. أبو العلا عفيفي في التعليقات على كتاب فصوص الحكم ص ٣٠٩.

(٢) آسين بلاسيون - ابن عربي ص ٩٠.

(٣) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ١٣٣.

من موضوعات تضمنتها في «الفتوحات»، فإن معنى هذا أن الفتوحات كان أسبق من الفصوص . وإن الثاني هو المعبر النهائي عن مذهبه في وحدة الوجود، فاتخذ ابن تيمية المنهج الصحيح اعتماده على معرفة المذهب ومناقشته من الفصوص.

فاذا ما استطلعنا رأى الذهبي في الموضوع، نراه يتخذ موقفا وسطا لأن «من أمعن النظر في فصوص الحكم، وأمعن التأمل، لاح له العجب، فإن الذكي اذا تأمل من ذلك الأقوال والنظائر والاشباه، فهو أحد رجلين: إما من الاتحادية في الباطن، وإما من المؤمنين بالله، الذين يعدون أن هذه النحلة من أكفر الكفر»^(١).

ومن رأى الذهبي احتمال إصابة الشيخ الصوفي المتفلسف بنوع من المرض، أدى إلي ما صنغه في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة مما أنكره عليه العلماء، فالبعض أدخله في زمرة المروق والكفر، والبعض الآخر عد أقواله من إشارات العارفين، ورموز السالكين. أما الطائفة الثالثة، فتتوقف فيه لعدم تيقنها من انه مات، وهو معتقد لأقواله^(٢).

ومما يلفت نظر الباحث أن صاحب «ميزان الاعتدال»، وهو ناقد الرجال الممتاز، قد عدّ ابن عربي «عالما بالاثار والسنن، قوى المشاركة في العلوم»^(٣). ثم يصرح بما ادعى للعجب من هذا فيقول «وقولي أنا فيه، أنه يجوز أن يكون من أولياء الله الذين اجتذبهم الحق إلي جنباه عند الموت، وختم له بالحسنى»^(٤).

ومثل هذا الرأي- ان دل على شيء- فإنه يدل على ترجيح الذهبي لإصابة صاحب الفصوص بنوع من المرض العقلي أو النفسي، لأنه يصرح بقوله «وما عندي أن محيي الدين تعمد كذبا، لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فسادا وخيالا وطرف جنون»^(٥).

وهذا ما يدعونا إلى التوقف قليلا، لبحث السبب الذي أدى بناقد الرجال إلى

(١) الذهبي - ميزان الاعتدال ج٣ ص ١٠٩.

(٢) الذهبي - ميزان الاعتدال ج٣ ص ١٠٩.

(٤) ن. م. والصفحة.

(٣) ن. م. والصفحة.

(٥) ن. م. ١٠٨.

اصدار هذا الحكم - الذي سبق به المستشرق آسين بلاسيون - بعدة قرون. وحسبنا أن نقل العبارة التي وصفه بها بلاسيوس وهي «إن الاستهلاك المستمر لجهازه العضوي، الذي أخضعه منذ مطلع الشباب لرياضيات ومجاهدات شديدة في الزهد والسياسة، ثم العمل الذهني الشديد الذي اقتضاه تحرير هذا العدد الخيالي من مؤلفاته، يفسر ان الاضطراب النفسي الفسيولوجي لمزاجه»^(١).

مما تقدم، ينبغي علينا أن ننقب وراء احتمال مرض الشيخ الصوفي. ان لدينا وثيقة ذات أهمية في هذا الصدد، وهي عبارة عن كتابه المسمى «رسالة روح القدس» - يذكر في ختامها أنه كتبها عام ٦٠٠ هـ - فإنها تتضمن أفكارا معتدلة تسير في اتجاه التيار السني، بل أنه يبدو من خلال بعض النصوص مخالفة لفكرة الوحدة. وهذا ما يدعونا إلى عرض موجز لهذه الرسالة فيما يلي:

تبدو الموضوعات التي طرقتها معتدلة أولا، فهو يشيد بالجنيذ لاعلانه أن التصوف ينبغي تقييده بالكتاب والسنة^(٢). والجدير بالذكر أيضا أننا نلاحظ في الرسالة اتجاهها ملامتيا، حيث يقرع نفسه إذا ما قارنها بشيوخ السلف، ويخص بالتنويه عثمان بن مظعون الصحابي المتبتل. كما لا ينسى أيضا أبا بكر وعلي بن أبي طالب وسلمان الفارسي وأبا الدرداء. ويصف الصحابة بصفة عامة بأنهم العارفون بالله^(٣). وهذا اتجاه يخالف ماسلكه في الفتوحات والفصوص، حيث يزكي نفسه، ويدعي أنه خاتم الأولياء، اذ يوحى إليه.

والنظرة الناقدة لصوفية زمانه تحمل طابع اللوم والتفريع لأنهم «اتخذوا ظاهر الدين شركا للحطام، ولازموا الرياضيات والرباطات، رغبة فيما يأتي إليها من حلال وحرام»^(٤). ويزداد حنقه على طائفة أخرى منهم لا يعرفون شروط الفرائض والسنن^(٥).

(١) بلاسيون - ابن عربي ص ٢٦١.

(٢) ابن عربي - رسالة روح القدس.. ص ٢٣.

(٣) ابن عربي - رسالة روح القدس ص ٢٧.

(٤) م. ٤. ٥.

(٥) م. ٧. ٥.

ومن العجب أن يدلى بآراء لا تتصل بمذهب وحدة الوجود، بل على العكس، يظهر فيها الاثنينية، إذ أنه في مجال المقارنة بين الإنسان وغيره من المخلوقات - من النبات والحيوان والجماد ذكراً خصائص ومميزات كل نوع على حده - فإن تمييز الإنسان عن باقي المخلوقات إنما صار لما له من «مقام الخلافة للإنسان على العوالم»^(١). ولهذا يرى انه ينبغي علي الإنسان أن يجتهد ويجتهد في العبادة «كما كان الأولياء والسادة النجباء مثل أبي بكر وغيره»^(٢).

ويذهب أيضاً إلى نفى الجبر، لأن الإنسان حمل الأمانة «لحقيقته ولم يحملها غيره، ولكن قيل فيه ظلوما جهولاً، فلو حملها جبراً لما نسب إليه الظلم والجهل، ولما حملها اختياراً نسب إليه ذلك»^(٣) ثم أنه يرى أن فرعون والنمرود أدعا الربوبية^(٤).

أضف إلى ذلك كل نصيحته التي يفوح منها رائحة التصوف السني المعتدل في مثل قوله «واعلم أن التوبة والتوكل وما أشبه ذلك قد اختص الله بها هذا العبد الانساني، فان الملك طاعة بلامعصية، والشيطان معصية بلا طاعة، فكلاهما فقد حلوة التوبة ومقامها وسرها ومعرفتها وشرفها ومحبتها»^(٥).

ومن كل هذا وغيره مما حواه «رساله روح القدس»، ويمكن افتراض ان تحول ابن عربي إلى مذهب وحدة الوجود تم بسبب حالة مرضية. وبين أيدينا من الوقائع التي يسجلها في «الفتوحات» ما يميل بنا إلى تدعيم هذا الرأي:

انه يقول «فأخبرني الروح الذي أخذت منه مأودعته هذا الكتاب»^(٦).

وفي مقدمة «ترجمان الاشواق» الذي عبر به عن المذهب برموز المحب الولهان لابنة أحد الشيوخ بمكة وصفها بأنها «بنت عذراء طفيلة هيفاء.. ساحرة الطرف عراقية

(١) ن. م ٤ - ٩٤.

(٢) ن. م ٨٥.

(٣) ن. م والصفحة.

(٤) ن. م ٩٤.

(٥) ن. م ٩٥.

(٦) ابن عربي - الفتوحات المكية ج ١ ص ١٩٩.

الظرف.. الخ»^(١). ثم يدعى بعد ذلك انه استخدم عبارات في إظهار مكنون العلوم العقلية والتنبيهات الشرعية «لتعشق النفوس بهذه العبارات»^(٢)، مع انه يقر جريا على عاداته في التأليف، بأنه لم يزل فيما نظمه «علي الإيمان إلى الواردات الإلهية، والنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية»^(٣). ولا شك أن هذه الواردات من العلوم العقلية والتنبيهات الشرعية كما يقول لا يمكن أن تنزل عليه بعبارات الغزل وأساليب العشاق^(٤).

ونراه يحاول تفسير تصرفات المجانين والمعتوهين بأن ماذهب بعقولهم «شغلهم ماتجلى لهم عن تدبير نفوسهم»^(٥). ويبدو انه يتكلم بلسان من يصفه بأنه أكبر من لقيه من المعتوهين، فيسأله عن أذهب عقله، فيجيب «قد أخذه معه، وما أدري مايفعل بي ويتركني هنا في جملة الذواب».

ونراه يفسر ماوصف المعتوه به نفسه بأنه دابة وحشية بأنه يقصد «خروجه من عالم الانس، وأنه في مفاوز المعرفة»^(٦).

والقصة التي ينقلها لنا طويلة-لا موضع لها هنا- ولكننا نود القول بأن احتمال إصابة هذا الشيخ بنوع من المرض العقلي أو النفسى يحتاج إلى دراسة خاصة، ونكتفي بالتلميح إلى بعض الشواهد.

إنه يدافع عن هذا المعتوه بأنه في الدرجات العليا من المعرفة.. وأعجب إعجابا شديدا به لأنه لا ينوى الصلاة، وإنما يرى الله يقيمه ويقعده فلا حاجة به لعقد النية.. ثم يفسر كل ماتقدم بأنه «وارد لطف» ليس قاصرا على هذا المعتوه وحده، بل يسرى أيضا على أفراد آخرين.

(١) ابن عربي- ترجمان الأشواق ص ٨. (٢) ن. م. ١٠. (٣) ن. م. ٨.

(٤) يرجع الدكتور زكي نجيب محمود أن شعر ابن عربي صدر عن حب حقيقي أولا، ثم حاول في الشرح أن تكون الرموز الواردة في ذلك الشعر صالحة للتفسير الصوفي (طريقة عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق ص ٧١ من الكتاب التذكري).

(٥) ابن عربي- الفتوحات المكية ج١ ص ٣٢٥.

(٦) ن. م. والصفحة.

ويعضى ابن عربي فيخبرنا بأنه ذاق هذا المقام أيضا فيقول «ولقد ذقت هذا المقام، ومر على وقت أؤدي فيه الصلوات الخمس، اما بالجماعة- علي ما قيل لى- باتمام الركوع والسجود وجمع أحوال الصلاة من أفعال وأقوال، وأنا فى هذا كله، لا علم لى بذلك، لا بالجماعة ولا بالمحل ولا بالحال، ولا بشيء من عالم الحس»^(١).

ولكننا نجد- بعد هذا النص الذي يحاول به التشبه بحال الغيبة التي كان عليها كل الشبلى والجنيد- يخشى الوصف بالمتع والجنون، فلا يلبث أن يسمى المعتوهين الذين صحبهم وعرفهم بأنهم «المجانين الالهين»^(٢).

ولكن ابن تيمية لم يعن- كما قلنا- بهذه الناحية فى شخصية ابن عربي، بل انه لا يعطى اهتمام لدخائل الشيخ الصوفى فيقول عنه «والله أعلم بحاله عند موته». فإن الشخص عنده قد انقضى وذهب، وبقيت آثاره المكتوبة التي فتنت المسلمين ورأى من واجبه إظهار ما حوته من أخطاء متخذنا من المنهج السلفى دليلا ومرشدا.

والى مثل هذا الموقف، اتجه باحث حديث فى دراسته لنظريات ابن عربي فيقول «تهمنا معرفة هذه الحياة التصوفية المنحرفة الجائرة فى شذوذها وفى حربها التى لا هراوة فيها. ونفرق بينها وبين عقائدنا»^(٣).

وسنعرض لرد ابن تيمية فى المسائل الثلاثة، حسب الترتيب الذى سقناه فى صدر الكلام.

أولا : الألوهية والعبادة:

تكلمنا عن تعظيم ابن عربي لعبادة العجل، وظنه بأن فرعون مات تائبا، ونقلنا عنه بعض أبيات من الشعر التي تعبر عن خلاصة رأيه فى هذه المسألة. وفى مقدمة الآراء التي يدحض بها شيخنا السلفى هذه النتائج الخطيرة ، هو بيان

(١) ابن عربي- الفتوحات المكية جـ ص ٣٢٦.

(٢) ن. م والصفحة.

(٣) عباس العزاوي- محيى الدين بن عربي وغلاة التصوف ص ١٣٣.

(مقالة بالكتاب التذكارى- محيى الدين بن عربي).

تهافت الدعامة الفلسفية التي يستند اليها صاحب المذهب فإذا كان «الملاحدة المنتسبين — إلى التصوف والتحقيق كابن سبعين والصدر القونوي وغيرهما، إنه وجود مطلق بشرط الإطلاق عن كل وصف ثبوتى وسلبى»^(١).

ويردد ابن تيمية رأيه المنطقي مبينا خطأ أصحاب المذهب المستمد من الفلاسفة في تقسيمهم الوجود الكلى إلى واجب وممكن، وجعلهم إياه موضوع العلم الإلهي، أو ما يصفونه بالفلسفة الأولى، والحكمة العليا، لأنه لا يفتر عن التأكيد في صفحات عديدة من كتبه أن الوجود الكلى يكون في الأذهان، لا في الأعيان «فليس في الخارج قط وجود هو بعينه واجب، وهو بعينه ممكن»^(٢).

فإذا جاء اتباع مذهب وحدة الوجود، وجوزوا عبادة كل شيء، وكأنهم ما عبدوا إلا الله، فإن هذا «غاية الفساد والتناقض والسفطسة والجحود لرب العالمين»^(٣)، لأن النصوص القرآنية متوافرة على إيجاد التفرقة بين التوحيد والشرك، فإن الرسل جميعا دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده، وإنه سبحانه هو المستحق للالوهية وحده، وربما من أهم الأدلة المثبتة لذلك هي قصة إبراهيم الخليل عليه السلام مع قومه، أنه لما رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الأفلين، فلما رأى القمر بازعا قال هذا ربي، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر، فلما أفلت قال يا قوم انى بريء مما تشركون ﴿الانعام الآيات ٧٦، ٧٧، ٧٨.

وفي عصر محمد صلي الله عليه وسلم، أنكر المشركون عليه دعوته لعبادة الله وحده «فإذا كانوا هم مازالوا يعبدون الله وحده كما تزعمه الملاحدة. فلم يدعو إلى ترك ما يعبد آباؤهم، بل جاءهم ليعبد كل شيء كان يعبد آباؤهم — هو وغيره من الأنبياء»^(٤).

(١) ابن تيمية - جواب أهل العلم والإيمان ص ١٠٥.

(٢) ن. م. والصفحة، ينظر الآراء المنطقية للشيخ السلفي بكتاب أستاذنا النشار (مناهج البحث.. ص ٢٧٢ وما بعدها).

(٤) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ١٥٨.

(٣) ن. م. ١٠٦.

ولم يقف اهتمام ابن تيمية عند اظهار تهافت الاسس المذهبية لوحدة الوجود، ولكنه عنى بصفة خاصة بالفصوص التي يعرض فيها ابن عربي الألوهية، إن المتصوف الفيلسوف عرض هذه المسألة في «الفص الهاروني»، وخلصته محاولة البرهنة على أن قوم موسى عليه السلام لم يعبدوا العجل بعد أن تركهم نبيهم، وإنما عبدوا الله.. وفي مجال المقارنة بين موسى عليه السلام وأخيه هارون، يفضل موسى لأنه كان على يقين بأنه ليس في استطاعة قومه عبادة العجل «ولعلمه بأن الله قضى ألا يعبد إلا إياه»^(١). ولكن ابن تيمية يعارض في تفسير الآية «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه»-الإسراء- ٢٣ إذ أن «قضى» هنا ليست بمعنى القدر، وإنما هي بمعنى أمر، فإذا عدنا إلى السبب الذي من أجله يفضل موسى عليه السلام على هارون، وجدنا ابن عربي يبرره بأن موسى على يقين من أن بنى اسرائيل لم يعبدوا العجل، وإنما عبدوا الله في صورته «وليس للصور بقاء، فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى حرقه»^(٢).

وسابقا لمذهبه في وحدة الوجود عد العجل «بعض المجالي الإلهية»^(٣).

ويتضمن «فص حكمة امامية في كلمة هارونية»، الآراء الخطيرة لابن عربي في الألوهية، وكلها تدور حول إنكار فكرة الفصل بين الله والعالم، ومحاولته اضعاف صورة الالهية علي جميع الموجودات، بما في ذلك الاوثان التي عبدها العرب في الجاهلية، بل كان كل ما عبد في الارض، بما في ذلك الشجر والحيوان والإنسان والكواكب^(٤).

وتعليل ذلك منبثق من تصوره لفكرة الألوهية، لأنها عنده تنجلي في الكائنات وتعبد في كل الصور، فعبادها لا يعبدون أعيانها «وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه»^(٥).

إن النتائج التي تمخضت عنها فكرة وحدة الوجود، هي التي أوجدت هذه الآراء التي تبه ابن تيمية إلى خطورتها، ولا سيما على عقيدة التوحيد.

(٣) ن. م والصفحة.

(٢) ن. م والصفحة.

(١) ابن عربي- فصوص ص ١٩٢.

(٥) ن. م ١٩٦.

(٤) ابن عربي- فصوص الحكم ص ١٩٥.

أما التوحيد عند شيخ الإسلام، فإنه يتضح في أجل مظاهره في توحيد الألوهية، لأنه «اعترف بالوحدة الذاتية للإله الحق، وإيمان عميق بها. والمسلم في هذا الموطن، مكلف بأن ينفي الألوهية عما سوى الله»^(١)، ومن ثم فإنه - سبحانه - هو المختص بالعبادة وحده.

ثانياً: الولي أفضل من النبي:

استقرت الفكرة التي تقول إن الولي أفضل من النبي عند ابن عربي، لأن الرسالة التي انقطعت هي «تنزل الحكم الإلهي علي قلب البشر بوساطة الروح». ويفرق بينها وبين الالتقاء بغير التشريع «فليس بمحجور ولا التعريفات الإلهية بصحة الحكم المقرر - أو فساده - فلم تنقطع» ويضيف إلي ذلك أيضاً أن تنزل القرآن على قلوب الأولياء لم ينقطع، مع كونه محفوظاً لهم، ولكن لهم ذوق، وهذا لبعضهم»^(٢).

وإزاء التساؤل الذي يثيره أستاذنا الدكتور النشار عما إذا كان التصوف الفلسفي هو الذي استخدم التشيع، أم أن العكس قد حدث^(٣) فإننا نستطيع أن نرجح بأن كلا من التصوف الفلسفي والتشيخ الإسماعيلي تبادلوا معظم الأفكار لنشر الدعوة. فإن صوفية الفلاسفة قد استخدموا أفكار الشيعة الباطنية بمهارة، تحت ستار الأسماء المختلفة «كالولاية أو المهديّة أو ختم الولاية أو الرسالة أو المشيخة»^(٤)، كذلك استخدم الإسماعيلية فكرة أن القائم خير من النبي.

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن فتنة المسلمين لا تتصل بالمسيح الدجال موضوع الحديث المشهور فحسب، ولكنها تمتد عبر العصور المختلفة، فتسرى على كافة أصحاب النظريات والآراء المخالفة للشريعة، بل إنه يذهب إلى أكثر من ذلك، فيسمى ما حدث بسبب مذهب وحدة الوجود بأنه كان محنة «بسبب دعواهم أنهم تلقوا من الله بلا واسطة»^(٥).

(١) د. عثمان يحيى - نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي ص ٢٣٢ من الكتاب التذكري (محي الدين بن عربي).

(٢) ابن عربي - الفتوحات المكية ج ٢ ص ٣٤١.

(٣) د. النشار - نشأة الفكر ج ٢ ص ٤٠٠.

(٤) ن. م ١٣٨.

(٥) ابن تيمية - بغية المراد ص ١٢٠.

وواضح من فكرة ابن عربي عن تفضيله الولي عن النبي، أن هناك التحاما بينهما —
وبين النظرية الإسماعيلية الباطنية القائلة أن «القائم خير من النبي»^(١).
ومما يفسر هذا التلاحم قول ابن سبعين— وهو أحد المخلصين لمذهب وحدة الوجود—
أن النبوة لم تنقطع^(٢)، وهي فكرة إسماعيلية بحته^(٣). وقد تبناها غلام أحمد صنيعة
الانجليز بمذهب القاديانية.

ثم تضافرت الفكرتان لكي تفتح الطريق أمام أصحاب دعوى تلقي التعاليم من الله
بلا واسطة، لأن شيخ مذهب وحدة الوجود أعلن هذا عن نفسه، وقلده في هذه
الدعوى العريضة الكاذبة التي فتنت المسلمين بطرق مختلفة، إما بواسطة ادعاء
التحديث عن القلب، أو الأخذ من الله بلا واسطة، أو «لأنه يأخذ من حيث يأخذ
الملك»^(٤).

لقد ارتاع ابن تيمية من خطورة نتائج مذهب ابن عربي— وتفضيل الولي على النبي
أحد ركائزه— لأن عامة المسلمين افتتنوا بالدجاجلة الذين يستخدمون علوم السحر
والطلسمات في إظهار الخوارق تحت ستار الكرامات، معلنين انهم موافقون للشريعة
في الظاهر، وهم في الحقيقة معاندون لها، محاربون اياها. انهم أشد فتنة، وأعمق أثرا
من مسيلمة الكذاب، لأن دعواه كانت صريحة، معلنة، حيث ادعى النبوة على الملأ.
أما أولئك فإن مبعث الخطورة في مذهبهم هو إظهار الإسلام بينما يبطنون من الآراء
والأفكار، ماهي كفيلة بهدم الإسلام وتقويض أركانه الأساسية باسم الولاية، مصداقا
للحديث «يكون في آخر الزمان دجالون كذابون، يأتونكم من الأحاديث مالم

(١) د. النشار— نشأة الفكر ج٢ ص ٩٠.

(٢) ابن تيمية— الفرقان.. ص ١٠٤.

(٣) ينظر المقارنة التي عقدها الأستاذ عباس العزاوي بين نصوص من كتاب (سمط الحقائق) وهو من أهم كتب
الإسماعيلية، وبين مذهب وحدة الوجود والتي يستخلص منها التوافق التام بينهما (ص ١٣٨ من الكتاب الاول)
محيي الدين بن عربي (مقالة محيي الدين بن عربي وغلاة التصوف).

(٤) ابن تيمية— بغية المرئاد.. ص ١٢٠.

تسمعوها أنتم ولا أبأؤكم، فإياكم وإياهم، لا يضلونكم ولا يفتونكم»^(١). فان مسيلمة لم يدع الألوهية وإنما ادعى المشاركة في النبوة. أما من يقول أنه يأخذ من الله بلا واسطة ولكنه أفضل من النبي، لأنه يأخذ من حيث الملك الذي يوحى به إلى الرسول «فلاريب أن هذا القول أعظم فرية من قول مسيلمة الكذاب ولكن هؤلاء لم يكونوا طائفة ممتنعة يدا، ويحاربون المسلمين، بل هم موافقون في الظاهر على أنه لا رسول إلا محمد صلى الله عليه وسلم وأكثر أتباعهم الملائمة ليث ما عنده»^(٢).

انهم بهذا المنهج اتفقوا مع القرامطة تماما. أليس معنى هذا أن شيخ الاسلام تنبه إلى المخطط السرى الذى يسعى إلى تقويض الاسلام من الداخل؟

إن ما يلفت النظر أن هذه الدعوة ظهرت في وقت «كان العالم الاسلامى مائجاً في اضطراب. هاجمه المغول بقيادة جنكيز خان من جهة وأهل الصليب من جهة أخرى، فارتبك أمره» ولم يظهر هؤلاء الباطنية إلا في فرص مثل هذه فاغتنموه للدعوة.. ان ابن عربى استغل الأوضاع الملائمة ليث ما عنده»^(٣).

أما عن أوجه الاتفاق بين مذهب وحدة الوجود والقرامطة في رأى ابن تيمية، فتتلخص في الدخول من باب موالاته أولياء الله من أهل البيت، وقول غلاة الشيعة بألوهية على بن أبى طالب، تضاهى غلاة أولئك في اعتقاد نبوة أو إلهية بعض المشايخ. ثم إن الفريقين يتفقان في الدعوة للمذهب على درجات، ويصارع أتباع ابن عربى العامة أولاً، بأن ولاية النبي أفضل من نبوته، ثم يتدرجون بعدها بالقول بأن ولاية النبي أفضل من نبوته، ثم يتدرجون بعدها بالقول بأن الولاية باقية حتى قيام الساعة «وتلك الولاية بعينها التى كانت للرسول، هى باقية فى أمته، فتارة يقولون هى فى كل زمان لشخص، وتارة يقولون هى لخاتم الأولياء»^(٤).

(١) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ١٢٠ ويقول ص ١٢١ (وقد سأل بعضهم مالكا عن بعض ماكان بالعراق من هؤلاء المبطلين، فقال كلمة، أو كلاما فيه هؤلاء الدجاجلة. قال (لم أسمع جمع دجاجلة الا من ملك. وأصل الدجل التغطية والتمويه والتلبس).

(٢) ن. م. ١٢١.

(٤) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ١٢٤.

(٣) عباس الغزاوي - محيي الدين بن عربي وغلاة التصوف ص ١٣٤ الكتاب التذكري (محيي الدين بن عربي).

وقد بحث ابن تيمية ونقب عن كلمة «خاتم الأولياء»، ثم اتضح انه لا حقيقة لها^(١). كل ما هناك أن الحكيم الترمذى أخطأ فى ترديدها، فاستغلها هؤلاء وحرفوها وتوسعوا فى تأويلها واستخدموها مثلما فعل الصوفية بالشخصيات التى ابدعوها كالقطب والغوث وغيرها. وكلها تدور حول هدف واحد هو إنكار الرسالات السماوية انتهت، لكى تتجدد الدورات على يد أئمتهم.

أما الولاية القائمة بالرسول صلوات الله عليه، فلم تنتقل بعينها الى أحد « وأما مثلها فلم تحصل لأبى بكر وعمر، ولا لأحد من الأنبياء والرسل »^(٢).

لم يصرخ اذن شيخنا فقط لانه رأى فى المنطق الأرسطاليسى وحده معول هدم الحضارة الإسلامية، بل رأى فى كل الاتجاهات المتناقضة التى تنأى عن « اتباع المرسلين واقتفاء آثارهم، والخارجين عن منهاج السابقين الأولين من المهاجرين والانصار »^(٣).

ثالثا : النظرية الجبرية:

لم يكن فى وسع ابن تيمية قبول أى فكرة تنطوى على فهم مخالف لحقيقة الاسلام. ولعل هذا هو السبب الذى من أجله كان حريصا دائما على ايجاد الروابط بين الأفكار المخالفة لفهم السلف، لأنه يرى أن هوة الخلاف انبثقت من الانحراف عن مناهجهم منذ البداية، ثم أخذت الهوة تتسع .

وفكرة الجبرية فى نظرة تدور حول «نفى حكمة الرب الثابتة فى خلقه وأمره، وما كتبه على نفسه من الرحمة، وما حرمه على نفسه من الظلم وما جعله للمخلوقات والمشروعات من الأسباب التى تشهد بها النص مع العقل والحسن، واتفق عليها سلف الأمة وأئمة الدين»^(٤).

ويستخلص من ثنايا مثل هذه النتائج التى بلغها المعتنقون للنظرية الجبرية، أن أصلها

(١) ن. ٥ م. ٨٤.

(٢) ن. ٥ م. ١٢٤.

(٣) ن. ٥ م. ١٣.

(٤) ابن تيمية - جواب أهل العلم والايمان ص ١٧٨.

نفى الصفات، وكان بدعة بدأها الجهم بن صفوان «امام غلاة المجبرة، وكان ينكر رحمة الرب»^(١)، ويربط ابن عربي والجهمية، لان الاول كان أيضا من غلاة الجبرية، فانه يرى ثمة وجودا إلا هذا الوجود حيث يقول:

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نشره ونظامه^(٢)
ويقول ابن عربي في موضع آخر:

أنا مجبور ولا فعل لى فالذى أفعله باضطرار
والذي أسند فعلى له ليس في أفعاله بالخيار
أنا إن قلت أهأ قال لا وهو إن قال أنا لم يفار
فأنا وهو على نقطة ثبتت ليس لها من قرار^(٣)

وهكذا، «شأن عن نظريته في وحدة الوجود فلسفته الأخلاقية التي تدور في فلك جبريته الصارمة»^(٤).

ولسنا نريد الاسترسال في نظرية الجبر والاختيار- هذه المسألة التي خاض فيها المفكرون منذ تطلعت الإنسانية إلى التفكير في المسائل الميتافيزيقية، فليس «من العسير على من يدرس تاريخ التفكير البشري لدى الأجناس المختلفة أن يلاحظ ملازمة هذه المشكلة له، سواء كان ذلك في دور بدايته، أم في دور نضجه وحضارته. سواء أكان تفكيره في المشكلة نابعا من ذات نفسه، أم مسترشدا فيه بهداية السماء»^(٥). اننا نتقيد فقط إذن بدائرة بحثنا في صلة نظرية وحدة الوجود بالنظرية الجبرية من وجهة نظر الشيخ السلفي.

(١) ن. م. والصفحة.

(٢) ن. م. ٨٣.

(٣) ابن عربي- رسائل ابن عربي (الرسالة رقم ٤) ص ١٢ ط الهند ١٣٦٧ هـ = ١٩٨٣ م.

(٤) د. توفيق الطويل- فلسفة الاخلاق عند ابن عربي ص ١٦٤.

(الكتاب التذكري- محيي الدين بن عربي).

(٥) محمد إسماعيل عبده مشكلة الجبر والاختيار ورأى الامام ابن تيمية ص ٧٦٣ من كتاب أسبوع الفقه

الاسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية (شوال ١٣٨٠ هـ).

انه يتمسك كما قلنا بفهم السلف للنصوص فيما يصححه من أخطاء المذاهب المخالفة لهم، وجريا على هذا المنهج، فإنه يلاحظ- على كثرة مارأى من الأمور التي استشككت أو اثبتت على السلف في المسائل الفقهية أو في تفسير الآيات والأحاديث- أنهم لم يختلفوا قط في الإقرار بالأسباب فانهم «يصرحون بالحكم والأسباب، ويان مافى المأمور به من الصفات الحسنة المناسبة للأمر به، ومافى النهي عنه من الصفات السيئة المناسبة للنهي عنه»^(١).

في مجال المقارنة بين القدرية أو المعتزلة وبين المجبرة، يفضل شيخ الاسلام الفرقة الأولى، لأنها عظمت الأمر والنهي والوعد والوعيد، وهذا في رأية ممدوح من حيث بيان احترام أوامر الشريعة واجتناب نواهيها. أما النظرية الجبرية التي اعتنقها أصحاب وحدة الوجود، وتلونت بها أغلب مذاهب الصوفية، فقد أدت إلي اندحار الشريعة وظهور التار.

وهذا رأي واع للشيخ، أثبت به ضرورة النظر إلي الأفكار وبما تسفر عنه من نتائج وآثار، لأن تمسك المذاهب الصوفية بالنظرية الجبرية أدى إلى انحسار الموجة الحضارية للمسلمين وأودى بهم إلى التأخر وتكالب الأمم عليهم. إن النظرة اللماحة لشيخنا اهتدت إلى تفاعل الافكار بالاحداث، وهذا من أبرز علامات الاتجاه الواقعي للفكر التيمى بخاصة، والسلفى بعامة، لأنه مادامت فكرة الجبر هي السائدة، فلا مجال للأفعال أو التمسك بالأسباب، ومن ثم تدهور المسلمون وساءت أحوالهم، انعكاسا لمخالفة الاصول العقائدية المتوارثة عن أسلافهم الاولين.

وكان حرى يابن تيمية أن يقوض دعائم نظرية وحدة الوجود في الجبر، وانبثقت عن محاولاته نظرية توفيقية لتفسير الآيات القرآنية المرتبطة بهذا الموضوع، فنراه يفصل في حسم وقطع بين المجال الميتافيزيقى والأسباب والمسببات. مع اقراره بالمبدأ الذي عرفه السلف وآمنوا به وفهموه، وسلموا به في صياغة شاملة ولكنها مقتبضة- وهو إن ماشاء

(١) ابن تيمية- جواب أهل العلم والايان ص ١٨٣.

الله كان ومالم يشأ لم يكن- فان شيخ الاسلام يري ضرورة التفرقة «بين الحقيقة الكونية القدرية المتعلقة بخلقه ومشيعته، وبين الحقيقة الدينية الآمرية المتعلقة برضاه ومحبهه»^(١).

وهو يعنى بالحقيقة الدينية الآمرية، الشرع المنزل - وهو الكتاب والسنة- الذى لا ينبغى لأحد من عامة المسلمين الخروج عنه بحجة الزوق والوجد^(٢) وكذلك الحال بالنسبة للأولياء، فمن (ظن أن لأحد من أولياء الله طريقاً إلى الله غير متابعة محمد صلى الله عليه وسلم باطنا وظاهر، فلم يتابعه باطنا وظاهراً فهو كافر)^(٣). وقد نشأ الخلط بينهما- أي بين الارادة الكونية والدينية، والأمر الكونى والدينى- خطأ أتباع وحدة الوجود الذين جعلوا المراتب ثلاثة: فالعبد عندهم «يشهد أولاً طاعة ومعصية، ثم طاعة بلا معصية، ثم لا طاعة ولا معصية»^(٤).

أما الأول، فهو الشهود الصحيح، لان العبد يفوق عنده بين الطاعات والمعاصى. وهم يعنون بالشهود الثانى القدر، وهو من المسائل التى اثبتت على بعض الصوفية فأوضحها لهم الجنيد، سلك فيها المسلك الصحيح الموافق للشرع، لأن مايسمونه بالجمع الاول- وهو شهود الأمور كلها تقع بمشيئة الله وقدره- لا بد أن يصحب فى نظر الجنيد، شهود الفرق الثانى «وهو أنه مع شهود كون الأشياء كلها مشتركة فى مشيئة الله وقدرته وخلقه، ويجب الفرق بين ماأمره به ويحبه ويرضاه وبين ماينهى عنه ويكرهه ويسخطه»^(٥).

ولم يكن من المستغرب أن يقع مذهب «وحدة الوجود فى المنزلق الخطر، وهو المرتبة الثالثة، حيث يزعم أتباعه أن العبد لا يشهد فيها لا طاعة ولا معصية، لانهم يرون أن الوجود واحداً. أي عبارة أخرى يجعلونه من هذه الدرجة غاية التحقيق والولاية لله «وهو فى الحقيقة غاية الإلحاد فى أسماء الله وآياته، وغاية العداوة لله»^(٦).

(٢) ن. م. ١١٨.

(٤) ن. م. ١٠٤.

(٦) ن. م. ١٢٠.

(١) ابن تيمية- الفرقان.. ص ١١٧.

(٣) ن. م. ١١٩.

(٥) ن. م. ١٠٥.

تناولنا فيما تقدم التصوف الفلسفى الذي تغلغل في حياة الروح عند بعض شيوخ المسلمين ونقصد بهم صوفيتهم أتباع ابن عربى حيث أدت التأويلات الباطنية وتحريف النصوص إلى التحول إلى نظريات بعيدة كل البعد عن أصالة النظريات الروحية للمسلمين الأوائل.

وفي نظرة إجمالية لكى نتذكر حديثنا منذ تطرق المسلمون إلى الحديث في الزهد والرقائق والخطرات والوساوس، رأينا كيف كان طابعه إسلاميا صميما عند السلف، حيث عاجلوا الأفكار التي صاغت الصوفية من أهل السنة فيما بعد في إطار مذهبهم، ولكنهم - أي السلف - لم يعرفوا اصطلاحات الصوفية ولم يستخدموها وإنما ترنموا بالقرآن وغاصوا في معانية، إلى جانب الحديث حيث أولوه اهتمامهم يتلقونه ويسجلونه ويحفظون ويبحثون في سنده ومنتنه، فأخرجت المدرسة السلفية في عصورها الأولى أعلاما كبارا، لم يكونوا محدثين، أو زهادا أو فقهاء أو مفسرين فحسب، بل جمعوا بين هذه الاهتمامات أو أغلبها، لأن أفكارهم انبثقت من المصادر الإسلامية المتوارثة.

وفي مقابل هذا الخط الإسلامى الأصيل، كان في الطرف الآخر إتهام آخر مخالف أخذ يتكون من إرهابات روح غير إسلامية، أخذت في التلون والتشكل من كافة الثقافات والإتهامات ويتطور باختلاف البيئات والعصور حتى أنتجت تصوفا فلسفيا لا صلة له بالمصادر الإسلامية الحقيقية.

إن هذه الحقيقة تبدو واضحة أشد الوضوح إذا عقدنا مقارنة بين تراث الزهاد الأوائل وبين مذاهب الصوفية المتفلسفة إذ أننا نلاحظ بغير عناء وفي لحظة سريعة لا يكاد يخطيء فيها الباحث من هذه المقارنة نرى تمسك أولئك بالكتاب والسنة، فما من صفحة من مؤلفاتهم الا ويقدمون فيها الأصل واضحا معلنا، ونعنى به الإسلام في دائرته الكبرى - دائرة الكتاب والسنة - بارزا يختلى كاتبه بين الآيات والأحاديث لأن مهمته إظهارها وتفسيرها وبيان معناها.

أما الطرف الثانى - فالمذاهب الفلسفية هي السائدة، تفوح منها رائحة الغنوصية تارة

والهندية تارة أخرى أو المسيحية في بعض اتجاهاتها، وإذا التقينا بنصوص إسلامية فهي مبتورة ملتوية المعنى من فرط اختفائها وراء التأويل وتطبيقا للمنهج الذي خطه لنا أستاذنا الدكتور النشار إذ يرى أن الزهد نشأ في المجتمع الإسلامي «كما ينشأ في كل مجتمع آخر- تحت تأثير عوامل نفسية دينية وسياسية واقتصادية ونبعث هذه الظاهرة في بيئتها نفسها وتتجه أصولها النظرية في مآخذها الحقيقية كل ظاهرة في مجتمع من المجتمعات إنما تستمد حقيقتها من هذا المجتمع وتتطور في نطاقه ثم تأتي العوامل الخارجية بلا شك»^(١) نقول إن هذا ما حدث تماما بالنسبة للتصوف في كافة صورته السنية منها والفلسفية بل السلفية أيضا، ومرد ذلك أن شيوخ الصوفية سمحوا للتيارات الخارجية أن تطغى على مذاهبهم أي بدأوا بالتأثير بروح العصور المختلفة ثم حاولوا إيجاد الأساس من الكتاب والسنة، فحدث الخلط.

(١) دكتور النشار- نشأة الفكر ج ٣ ص ٢١-٢٢.

الفصل الرابع
الإنجازات الروحية لابن تيمية

ابن تيمية : نظرة عامة

وضح لنا في الفصل الثاني أن الزهد بمعناه التقليدي كان ألبق بالحياة الوجدانية التي اختارها الأوائل، قبل أن تتسع الدولة الإسلامية ويعرف المسلمون ثقافات الأمم الأخرى. فقد نجح النووي بواسطة منهجه الذي اختطه في الزهد، في أن يعيد إلى المضمون الوجداني الأصيل للمسلمين سيرته الأولى، وانفرط عقد التأثيرات الأجنبية تحت تأثير النصوص الجنبية التي نحس فيها بنبضات الإسلام من واقع الكتاب والسنة. هذه هي الملامح التي انتهت إلى شيخنا فيما يتصل بأعمال القلوب ولكن، من العجب أنه لم يأخذ بهذه الطريقة أو تلك.

لقد أحاط شيخنا- بدراية وعمق- بثقافة العقل من فلسفة وعلم كلام وتاريخ وتفسير، فضلا عن نشأته الأولى التي غذت قلبه وروحه بآيات الكتاب، وجعلته من علماء الحديث الكبار. وكان من الطبيعي أيضا- إذا نظرنا إلى العقلية الفذة لهذا الشيخ- أن يتجه لمعرفة كتابات الصوفية وشطحاتهم.

والأمر ينسحب أيضا على حرصه لتدعيم قضيته التي فنى عمره في سبيل تدعيمها، ونعنى بها اقناع المسلمين بأن الإسلام وحده- نقيا من كافة الشوائب- هو الكفيل بتحقيق الحياة المرجوة في جوانبها المادية والروحية. لا جرم أنه رأى في صفحات الكتاب الكريم بغيته، وعثر في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، أقواله، وأفعاله ما ينبغي أن يتخذ مثلاً أعلى.

كذلك كان هو أيضا- بسبب المعاناة التي لاقاها في حياته الشخصية- في أشد الحاجة إلى هذه النظرة في جوانب الروح، وإلى التأمل في أعمال القلوب، والتنقيب في حياة الوجدان: لعله يجد فيها عوضا عما ناله من محن. لقد استطاع خصومه أن يسجنوه أكثر من مرة ولكنهم لم يستطيعوا التأثير على عزمته، وظلت روحه مضيئة بقوة الإيمان فلم تهن. قال لتلميذه ابن القيم مرة «مايصنع أعدائي بي؟ أنا جنتى وبستاني في صدري، وان رحمت في معي لا تفارقني. ان حبسى خلوة وقتلى شهادة،

وإخراجي من بلدي سياحة»^(١).

ومن السمات البارزة للفكر التيمي أنه لم يجعل الفكر بمعزل عن التطبيق. إن شيخنا «من ذلك الطراز الذي لا يعتد بالعلم حتى يشهد له العمل، ولا يفهم العمل على أنه حركات في العبادة، وقيل وقال في الدراسة، ولكنه يفهمه على أنه كفاح في سبيل الإسلام»^(٢).

كذلك لم يأخذ به الواقع المتدهور للعالم الإسلامي حينئذ ويسلمه إلى مهاوى اليأس، بل العكس، فإن نظرتة المقارنة بين حال المسلمين في عصره، وما كانوا يتبوأونه من مركز الصدارة من حيث الحضارة، جعلت شيخنا يربط بين تمسك المسلمين بمبادئ الإسلام، وبين هزائمهم عبر التاريخ لكي يرهن على العلاقة العكسية بينهما. إن مفهوم الحضارة هنا يعني المقومات الشاملة لها المثلة في «الروح والفكر والمادة»^(٣). وقد استطاع ابن تيمية أن يتعدى حواجز العصر التي تحصره في ثقافته، وظروف البيئة، وإطار المكان والزمان، ويتخطاها إلى آفاق أوسع، فيأخذ على عاتقه دراسة الإسلام في مصادره، ويجمع بين الكتاب والسنة في تفاريعها في تفسير وقفه وعلوم مصطلح الحديث وعلوم اللغة العربية، ثم عكف على علم الكلام والفلسفة والمنطق والتصوف والتاريخ، واكتسب الدراية الواسعة بهذه الثقافات جميعا.

إن ثقافة عصره لم تكبله، بل استطاع التحرر منها تحرراً واعياً «وأن يدعو أيضاً إلى هذا التحرر الواعي للعودة إلى نبع الإسلام الأصيل الذي حفظه ونقله ورعاه الجيل العربي الأول من الصحابة والتابعين»^(٤).

غير أن التكوين العقلي لهذا المفكر هو نتاج المذهب السلفي الذي ظل مخلصاً له طوال حياته، وسيبقى دليلاً على سلامة هذا المنهج لأنه أخرج للفكر الإسلامي عالماً

(١) ابن القيم - الوابل الصيب من الكلم الطيب ص ٦٢.

(٢) أحمد الغسيري - الإمام ابن تيمية المصلح الاجتماعي الديني ص ١٩٧ من كتاب (أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية).

(٣) د. النشار - نشأة الفكر... ج ٣ ص ٣٩٤.

(٤) محمد المبارك - الدولة عند ابن تيمية ص ٨٤٧ من كتاب أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية.

علي هذه الدرجة من الإيجابية والواقعية وسط ظروف تاريخية حالكة الظلام، من شأنها- ولو اتبعها آخر بمناهج الصوفية- لأخبت فيه جذور الحياة والرغبة فيها، ولألقت به في غياهب الصوامع، معتكفا، فاراً بنفسه.

ولكن شيخنا كان مناظلاً عقلياً- إن صح التعبير- إلى جانب كونه مدافعاً بنفسه: بلسانه ويده. ولقد خاض الجدل مع الفرق الكلامية، وأتباع الفلسفة، وفرق الصوفية في وقت كانت الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية للمسلمين تدعو إلى اليأس. ويقول أستاذنا الدكتور النشار «لقد نشأ في فترة توقف فيها العقل الإسلامي عن الابداع في نطاق العلوم الفكرية، واقتصر فيه المفكرون على الجمع»^(١). كما يرى أن أصالة العقل الإسلامي انبثقت آخر مرة في صورة زاهية لامعة في تقي الدين بن تيمية. وهذا حق.

وهكذا يتضح لنا إلى أي حد كانت مهمة الشيخ شاقة وعسيرة وأي جهد بذلك، لكي يعيد للفكر الإسلامي نقاءه، ويعود به إلى سيرته الأولى، فلم تهن له قناة، ولم تضعف ارادته بالرغم من كثرة ملاقاه من خصومه، وكان في أشد حالات الضيق يلجأ لتطبيق قواعد السلوك الإسلامية التي تحض على الصبر والتحمل، فتقبل عن طيب خاطر ملاقاه من ألوان العذاب، واحتمل «الابتلاء بصبر وجلد، وعلم أنه الجهاد العظيم»^(٢).

وربما انبثقت عن هذا الابتلاء آراؤه في المضمون الوجداني وحياة القلب لأنه عثر فيه على المنفذ الحقيقي لصنوف الاضطهاد التي كابدها. إنه عندما سجن، لم يلق بالألم إلى ماسيلاقيه، لأن الحرية الحقيقية عنده ليست في انطلاق الجسد وفكه من الأسر والأغلال، ولكن الحرية هي حرية القلب «والعبودية عبودية القلب»^(٣)، إنه في سجنه يستطيع أن ينطلق بقلبه الحر إلى رحاب الايمان التي تثلج صدره، وتمنحه السكينة

(١) د. النشار- من مقدمته لكتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي. ط الخانجي ١٣٦٦ هـ.

(٢) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة- التعريف بابن تيمية ص ٦٨٩ من كتاب أسبوع الفقه.

(٣) ابن تيمية- قواعد السلوك ص ١٨٦.

والغبطة «فان من استعبد بدنه واسترق، لا يبالي إذا كان قلبه مستريحاً من ذلك مطمئناً، بل يمكنه الاحتيال في الخلاص»^(١).

وتتطلب منا هذه النظرية، معالجة ما أسلفناه على وجه التفصيل من أجل هذا، سنتحدث عن حياة الشيخ وعصره، مع توضيح موقفه من المناهج المختلفة، ثم نبين الأسباب التي دعت الصوفية لإثارة الخصومة والعداء ضده. وأخيراً سنتناول تفسيره الوجداني للآيات والأحاديث.

حياته وعصره:

ولد الشيخ عام ٦٦١ هـ «١٢٦٢ م» في بيت ثقافته إسلامية سلفية، فإن جده كان محدثاً مشهوراً، وكذلك كان أبوه. يصف ابن تيمية جده بقوله «كان جدنا عجبا في حفظ الأحاديث وسردها وحفظ مذاهب الناس بلا كلفة» ويصفه الذهبي بأنه كان معدوم النظر في زمانه، رأسا في الفقه وأصوله»^(٢).

أما والده فإنه «أتقن العلوم وأفتى وصنف وصار شيخ البلد بعد أبيه وكان إماما محققا كثير الفنون، وكان من أنجم الهدى. وإنما اختفى كل من نور القمر وضوء الشمس، ويشير الذهبي في هذا الوصف إلى كل من أبيه وابنه»^(٣).

وتلقى شيخنا الفقه والحديث والتفسير والعلوم الأخرى، وكان مضرب المثل في قوة الحفظ والذكاء. كما استطاع أن يستوعب ثقافة العصر كما قلنا ويجيدها ويحاجج أهلها عن مقدرة ودراية. يصفه تلميذه الذهبي بأنه «برع في الرجال، وعلل الحديث وفقهه، وفي علوم الإسلام وعلم الكلام، وغير ذلك. وكان من بحور العلم والأذكياء المعدودين والزهاد الأفراد، وسارعت بتصانيفه الركبان، لعلها ثلاثمائة مجلد»^(٤).

وكان عصره يموج بالتيارات السياسية العنيفة، فإن حروب التتار التي بدأت تغزو

(١) ن . م . والصفحة.

(٢) ابن الألويسي - جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ص ١٨.

(٣) ن . م . ١٩.

(٤) الذهبي - تذكرة الحفاظ ج ٤ ص ٢٨٨. وقد لاحظ لاوست وحدة النظر الدينية عند ابن تيمية في قوتها ودوامها (حيث كانت الأفكار التي تناولها شرحا وتفصيلا في سائر تواليه المتأخرة) ص ٨٣٥ من كتاب أسبوع الفقه.

البلاد منذ عام ٣١٦ هـ «١٢٢٩»^(١)، وظلت أمواجه تتلاحق دفعة وراء الأخرى عبر السنوات الطويلة حتى سنة ٦٨٠ هـ «١٢٨١م» حيث وصلت إلى حماه، واشترك ابن تيمية بنفسه في أحد المعارك. إلى جانب صراع المماليك على السلطة في الداخل. وكان سقوط بغداد عام ٦٥٦ هـ «١٢٧٠م» على أيدي التتار هو النتيجة الطبيعية التي تمخض عنها ضعف الدولة العباسية، لأنها بدأت منذ أواخر القرن الرابع، وأوائل القرن الخامس «وكانها جدار يريد أن ينقض وكان لا بد لها أن تنتهي إلى إحدى النهايتين: إلى الانحلال التام والفناء أو اليقظة والإحياء»^(٢). ولكن مع الأسف انتهت إلى ما نعرفه من انقسام الدولة الإسلامية الكبرى إلى دويلات عديدة، وعاصر ابن تيمية دولة المماليك.

وكان للشيخ دور بارز في مقاومة الغزو التتاري - كما سنرى - وهذا يعطينا فكرة ارتباط العقيدة بالعمل عنده، وقد أفرغ ما في جعبته من آيات وأحاديث لحث المسلمين على الجهاد، وتخليصهم من روح اليأس والهزيمة التي دفعت بجموع كبيرة منهم إلى الفرار هرباً من جحافل الجيش التتاري، الذي شرب من كأس النصر حتى الشمال، وانتشى بروح السيطرة والتفوق.

وفي مقابل الحرب والغزو الخارجي الذي ملأ التاريخ بصفحات عديدة للمآسى والكوارث التي أصابت العالم الإسلامي، كانت هناك في الداخل تيارات عداوية تتمثل في روح الهزيمة، وبث روح اليأس، وترويج الإشاعات التي تروع القلوب وتخلعها لكي يسلم الناس دون قتال. يقول ابن كثير «وأشاع المرجفون بأن الشر وصلوا إلى حلب، وأن نائب حلب تقهقر إلى حماه، ونودي في البلد بتطبيب قلوب الناس وإقبالهم على معاشهم»^(٣).

ومما زاد الأمر سوءاً في هذا العام - أي عام ٧٠٠ هـ «١٣٠٠م» حيث بدأ التتار

(١) ابن كثير - البداية ج ١٢ ص ٨٢.

(٢) د. جمال الدين الشيال - تاريخ الدولة العباسية ص ٨٩.

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٤ ص ٩٥.

يقصدون بلاد الشام- ان هذه البلاد شهدت شتاء قارساً مما أدى إلى صعوبة الهجرة
«حيث جعلوا يحملون الصغار في الوحل الشديد والمشقة على الدواب والرقاب، وقد
ضعفت الدواب من قلة العلف مع كثرة الأمطار والزلق والبرد الشديد والجوع وقلة
الشيء»^(١).

رأى ابن تيمية هذه الظروف العصبية التي تضافرت فيها توالي انتصارات الأعداء،
مع ضعف المسلمين وبأسهم، أن زاد الطين بلة الأحوال الجوية التي جرت علي غير
المألوف، وهنا يتجلى إيمان الشيخ، وتظهر آثار التشبيح بالروح السلفية فعالة قوية، في
الوقت الذي كان بعض الفقهاء غيره يتركون دمشق فراراً بأنفسهم وعائلاتهم اذ «كان
قد خرج جماعة من بيوتات دمشق، كبيت ابن بصري، وبيت ابن فضل الله وابن
منجا وابن سويد وابن الزمكاني وابن جماعة»^(٢).

بذل الشيخ السلفي جهداً كبيراً ليوقف في وجه كل العوامل التي تدعو إلى الهزيمة
والياس، معلناً على الملأ آراءه الكفيلة بتحويل الهزيمة إلى نصر. فأخذ يحرض الناس
على القتال بدلاً من الفرار «وساق لهم الآيات والاحاديث الواردة في ذلك، ونهى عن
الاسراع في الفرار، ورغب في إنفاق الاموال في الذب عن المسلمين وبلادهم
وأموالهم، وأن لا ينفق في أجره الهرب واذا أنفق في سبيل الله كان خيراً»^(٣).

كذلك سافر بنفسه لمصر لحث السلطان على الدفاع عن الشام، وأقنعه بضرورة
تجهيز الجيش لهذا الغرض، وجاء ضمن أقواله للسلطان في هذا الصدد «لو قد أنكم
لستم حكام الشام ولا ملوكه، واستنصركم أهله، وجب عليكم النصر، وكيف وأنتم
حكامه وسلاطينه، وهم رعاياكم، وأنتم مسئولون عنهم»^(٤).

وعندما حان أوان المعركة المرتقبة بأرض الشام، ووصلت جحافل التتار إلى حمص

(١) ن. م. ١٥.

(٢) ابن كثير- البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٤.

(٣) ن. م. والصفحة.

(٤) ن. م. ص ١٥.

وبعلبك، ولم يكن جيش مصر قد وصل للنجدة بعد، تخبط الناس ومسهم الفزع والذعر، وعادوا يتحدثون عن التقهقر. ولكن ابن تيمية عاد ينفث من قوة إيمانه في صدور الأمراء والجنود، مؤكدا لهم النصر متأولا قوله تعالى ﴿وَمَنْ عَاقَبْ بِمِثْلِ مَا عَاقَبْ بِهِ ثُمَّ بَغَىٰ عَلَيْهِ لَيَنْصُرْهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾ - الحج ٦٠، وإذا ما طلبوا منه ذكر مشيئة الله، أجابهم «إن شاء الله تحقيقا، لا تعليقا»^(١).

أما عن تردد بعض المسلمين في حرب التتار لأنهم أعلنوا الإسلام تظاهرا، فقد أوضح لهم شيخنا هذا اللبس، إذ أن التتار عنده كالخوارج الذين خرجوا على عليّ ومعاوية - رضي الله عنهما - زاعمين أنهم أحق بالرياسة منهما. وكذا فعل التتار، فبينما هم متلبسون بالمظالم والمعاصي «يزعمون أنهم أحق بأقامة الحق بين المسلمين». وحتى لا يدع مجالاً للشك في صحة رأيه لإدخال الطمأنينة والثبات في قلوب المترددين، أعلن لهم في وضوح قاطع «إذا رأيتموني من ذلك الجانب - يقصد التتار - وعلى رأسي مصحف فاقتلوني»^(٢).

وقاتل الشيخ مع الجنود، حاثا إياهم على الإفطار في شهر رمضان، لأن الفطر أقوى لهم، وذلك تشبها بالمسلمين حين أفطروا عام الفتح تنفيذاً لنصيحة الرسول صلى الله عليه وسلم^(٣).

أما عن حدة الطبع التي يوصف بها شيخنا - فقد ألصقت به، لما يلاحظ من عنف كتاباته.

والواقع أن الرجوع إلى مراحل حياة الشيخ، والإطلاع على التهم التي القيت إليه ظلماً، ومانسب إليه زورا وبهتاناً^(٤).. كل هذا دفع بالشيخ إلى الحدة لدفع المظالم التي أحذقت به.

(١) ن. م ص ٣.

(٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٤.

(٣) ن. م ص ٢٦.

(٤) يقول ابن تيمية (وكان قد بلغني أنه زور علي كتاب).. ويقول (أنا أعلم إن أقواما يكذبون علي) ص ١٠٧،

٢٠٩ من كتاب العقود الدرية لابن عبد الهادي.

ويزيد الأمر إيضاحاً، ما يحدثنا به عن نفسه فيقول «فان الناس يعلمون أنني من أطول الناس روحاً وصبراً على مر الكلام، وأعظم الناس عدلاً في المخاطبة لأقل الناس»^(١). فبم إذن يفسر ثورته وغضبه؟

هنا يجيب قائلاً «فمتى ظلم المخاطب، لم نكن مأمورين أن نجيبه بالتي هي أحسن، بل قال أبو بكر رضي الله عنه لعروة بن مسعود بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم لما قال- إنني لأرى أوباشاً من الناس خليقاً أن يفروا ويدعوك «اغضض بظر اللات، أنحن نقر عنه وندعه»^(٢).

وفيما عدا هذا، فقد كان الشيخ متسامحاً، مطبقاً لأخلاقيات الإسلام في العفو وتصفية قلبه من الأحقاد والضغائن، إذ لما انقلبت الأوضاع السياسية وحل الملك محمد بن الملك المنصور قلاوون، بدلاً من المظفر الجاشنكير بيبرس- وكان يكن للشيخ المحبة والتقدير في بداية حكمه- طلب منه أن يفتي بقتل بعض القضاة- الذين أفتوا بعزلة من الملك أيام الجاشنكير- فأبى، بل دافع عنهم بقوله «إذا قتلت هؤلاء، لا تجدهم بعدهم مثلهم»^(٣)، فلما ذكره الملك بأنهم سبق أن آذوه، وأرادوا قتله مراراً، أجاب «من آذاني فهو في حل»^(٤).

وإزاء هذا التصرف، اضطر خصمه اللدود ابن مخلوف قاضي المالكية إلى الاعتراف بأنه لم ير مثل ابن تيمية، لأنه حرّض عليه فلم يقدر عليه، فلما قدر عليهم جميعاً صفح عنهم، وحاجج عنهم^(٥). وهذا صحيح لأننا لو عقدنا مقارنة بين حديث هذا القاضي بعد أن زال عنه الصولجان، ووصف ابن تيمية له في السجن، لظهر الفرق بين الرجلين، إذ يقول عنه «وابن مخلوف لو عمل مهما عمل- والله ما أقدر على خير إلا وأعمله معه.. فاني أعلم أن الشيطان ينزغ من المؤمنين، ولن أكون عوناً للشيطان على إخواني المسلمين»^(٦)..

(٢) ن. م. والصفحة.

(١) محنة الشيخ ص ٤٤.

(٣، ٤) ابن كثير ص ٥٤ ج ١٤.

(٦) محنة الشيخ ص ٥٩.

(٥) ابن كثير- البداية والنهاية ج ١٤ ص ٥٤.

فاذا ما انتقل من هذه العلاقة الخاصة مع خصمه القاضي ونظر إلى المسلمين بعامه، فإنه يدعو لهم بالخير في دينهم ودنياهم، ويجب أن يراهم وقد اختفت من بينهم بذور الفتن والخلاف، فلن «ينقطع الدور وتزول الحيرة، إلا بالانابة إلى الله والاستغفار والتوبة، وصدق الالتجاء، فإنه سبحانه لا ملجأ منه إلا إليه، ولا حول ولا قوة إلا بالله»^(١).

كذلك يعلن أنه لا يهدف إلى تحقيق غرض دنيوي، ولا يطمع في تحقيق منصب، أو جاه، أو الحصول على أمواله، فإنه «لم يقبل من أحد شيئا لا من النفقات السلطانية، ولا من الكسوة، ولا من الادارات ولا غيرها، ولا تدنس بشيء من ذلك»^(٢)، فهو يسعى إلى تحقيق ما يحبه الله ورسوله، فإذا ما قابلته بعض الخصومات، فإنه لا ينظر إليها نظرة شخصية خاصة، وإنما يتحمل كل الصعاب في سبيل هدفه العام الذي عاش من أجله «نحن إنما ندخل فيما يحبه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم والمؤمنون، ليس لنا غرض مع أحد، بل نجزي بالسيئة الحسنة، ونعفو ونغفر»^(٣).

وكانت حياة الشيخ برهانا على صدق قوله، واقتران العلم بالعمل أنه تمكن من خصومه كما بينا فلم يصبهم بأذى، وعندما سجنه الملك الناصر أصبح ذلك دليلا على أنه لم يحاول أن يستمد قوته من الملك، بل كان يعلن على ما يراه حقا «لو كان يستمدها من الناصر ما ألقاه في غيابة السجن، فكان هذا هو الدليل القاطع على أنه متبوع لا تابع، وحر سيد نفسه، وليست نفسه ولا فكره ملكا لأحد»^(٤).

وهكذا يتبين لنا أن شيخنا كان مطبقا لقواعد السلوك والأخلاق الإسلامية التي عالجها بالبحث والدراسة.

وعندما سنتقل إلى عرض نظراته في النفس والأخلاق بتفسيره للنصوص، سيتضح

(١) ن.م والصفحة.

(٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٤ ص ٤٣.

(٣) محنة الشيخ ص ٥٨.

(٤) محمد أبو زهرة - التعريف بابن تيمية ص ٦٩٠ من كتاب أسبروع الفقه الاسلامي.

لنا مع مقارنة بتاريخ حياته وملاستها- أنه عاش في ظلال هذه التفسيرات وأنه اعتنقها علما وطبقها عملا، فإنه بالرغم مما «كان فيه من الحبس والتهديدات والإرهاق، فهو مع ذلك من أطيب الناس عيشا، وأشرحهم صدرا، وأقواهم قلبا، وأسرهم نفسا. تلوح نضرة النعيم على وجهه»^(١).

هذا هو وصف أحد تلاميذه له، وهو ابن القيم^(٢).

مناقشة ابن تيمية للمناهج:

أثار ابن تيمية مشكلة كبيرة اختلاف مناهج المتكلمين والصوفية وأهل الحديث فيقول «الطرق العقلية والنقلية والكشفية والخبرية والنظرية طريقة أهل الكلام وأهل التصوف قد تجاذبها الناس نفيا وإثباتا»^(٣).

ولننظر في رأيه عن هذه المناهج كل على حدة

(١) ابن القيم- الوابل الصيب.. ص ٦٣.

(٢) وقد سبق بيان تاريخ تلميذه الذهبي له أيضا..

أما الكتاب الذي ينسب الى الذهبي بعنوان «النصيحة الذهبية» فإن دراسة مضمونه بالمقارنة بالنصوص التي أوردها في كتبه الاخرى عن شيخه، تثبت أن الكتاب منحول لعدة عوامل هي:
أولا: إن الذهبي في كتبه التي تحدث فيها عن شيخه، فإنه يتحدث بلهجة الاحترام والتبجيل، بعكس النصوص الواردة بكتاب (زغل العلم). ومنها على سبيل المثال قوله (كف عنا فانك محجاج.. اما أن لك ان ترعوى؟).
ثانيا: لننظر الي ترجمته لشيخ الاسلام وغير ذلك. وكان من محور العلم والاذكاء المعدودين والزهاد الأفراد وفقهه، وفي علوم الاسلام وعلم الكلام وغير ذلك. وكان من محور العلم والاذكاء المعدودين والزهاد الأفراد والشجعان الكبار والكرماء الاجواد، أثنى عليه الموافق والمخالف) ص ٢٨٨ ج٤ تذكرة الحفاظ ط. حيدرآباد، بدون تاريخ.

ثالثا: ينسب الذهبي (زغل العلم) مخاطبته لابن تيمية بقوله (يا ليت أحاديث الصحيحين تسلم منك)، مع أن القاريء لكتب الشيخ السلفي يتضح له انه يضع الصحيحين- مثلما يفعل المحدثون على رأس الكتب الصحيحة. فإذا ما أراد أن يؤكد صحة أحد الاحاديث، فإنه يستشهد على ذلك بأنه ورد بالصحيحين.

ولعل الدكتور صلاح الدين المنجد في اعادة طبعة كتاب (سير أعلام النبلاء) للذهبي، يعيد النظر في مقدمة الجزء الاول منه.

(ينظر الكتاب الآنف الذكر، ط. الكويت، مارس ١٩٥٦م الجزء الاول ص ١٧-١٨، المقدمة بقلم

الدكتور صلاح الدين المنجد).

(٣) ابن تيمية- التصوف ص ٣٧٠ (الفتاوى).

أما تفضيله لمنهج أهل الحديث، فلأن النقل هو الكفيل بتحقيق النجاة من العذاب، بل يفضى إلى «تحقيق السعادة في دار النعيم»^(١) لأن العقل وحده لا يكفي للسلوك بصاحبه هذا السبيل. ومع تقديره للعقل الإنساني، إلا أنه يرى له دوراً محدوداً. فكما «أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل، لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة»^(٢). أي بعبارة أخرى، إن العقل عنده يقف موقف القصور «في مجال الحقيقة، ولا بد أن يساند الشرع لتقوم الأسس الدينية الشرعية السليمة»^(٣). ولكنه يفرق بين أهل الحديث المتقيدين بمنهجه الصحيح دراية ورواية، وبين الحشوية— هذا الاسم الذي أطلق خطأ على أهل الحديث بعامة— دون تمييز أو تفرقة بين الفريقين^(٤).

ويتعجب شيخنا ممن يقول إن الصحابة والتابعين لم يكونوا أهل نظر، ذلك لأنهم أحرص المسلمين على إتباع المنهج الإسلامي الصحيح. إن الكتاب حض على النظر، ولكن ليس بمعنى علم الكلام المبتدع. فكراهية السلف للكلام في الدين عن طريقة المتكلمين لا تتناول مبدأ الحض على النظر في ذاته، ولكنها تنصب على وسيلته. فإذا كانت هذه الوسيلة هي علم الكلام المعروف عند أهله، فهذا ما يرفضه ابن تيمية— وسبقه في ذلك الأوائل— لأن الفطر التي فطر عليها الإنسان عليها خليقة بالإيمان، ثم تزداد مع النظريات في الآيات، آيات الأنفس والآفاق، وهي جامعة بين الأدلة السمعية والعقلية معاً.

ودون الخوض في معنى الآية، وقياس الأولى، ومباحث نقده للمنطق الارسططاليسي^(٥)، فإن شيخ الإسلام يدعو إلى اتباع طريقة الانبياء— وهم أهل العلم والعمل، فهم أولى بالإتباع، كما فعل الصحابة والتابعون والسلف الصالح، بدلاً من

(١) ابن تيمية— توحيد الألوهية ص ٦. (٢) ابن تيمية— توحيد الربوبية.

(٣) محمد دكروري— العقل ومجاله عند ابن تيمية ص ٩٢٥ من كتاب أسبوع الفقه.

(٤) ابن تيمية— نقض المنطق ص ٧٣، ١١٧، ١١٨.

(٥) ابن تيمية كتاب أستاذنا الدكتور النشار— مناهج البحث .. ص ٢٩١ وما بعدها.

تقليد المتكلمين والفلاسفة لآراء شيوخهم، والرجوع إليها، فإن «الحق المبين أن كمال الانسان أن يعبد الله علماً وعملاً» - كما أمره ربه - وهؤلاء هم عباد الله وهم المؤمنون والمسلمون، وهم أولياء الله المتقون.. وهم أهل العلم النافع والعمل الصالح وهم الذين زكوا نفوسهم وكملوها، وكملوا القوة النظرية العلمية، والقوة الارادية العملية»^(١). وهذا هو تفسير قوله تعالى ﴿واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب أولى الأيدي والأبصار- آية ٤٥ سورة ص﴾

ومع النقد العنيف الذي يوجهه ابن تيمية للفلاسفة، فإنه يستخرج من أفكارهم - بتطبيقه مبدأ «الموازنة والمعادلة»^(٢) - وما يستحق المدح من أجله. فهو يذكر لابن سينا أنه كتب في موضوعات لم يذكرها المتقدمون من الفلاسفة وسمى ذلك العلم الإلهي. كذلك تناول النبوات والكرامات «ومقامات العارفين، فيه شرف ورفعة بالنسبة إلى كلام المتقدمين»^(٣).

ويخرج من نقده للفلاسفة إلى البرهنة على صحة آرائه مستخدماً نفس طريقتهم في الحجاج الفلسفي، فكما رأى ابن سينا - متأثراً بأرسطو - أن العلم بالكليات هو الممكن الوحيد، لئلا يصبح العلم بالجزئيات مستحيلاً، جعل ابن تيمية العلم الإلهي هو الأعلى والأول بالإطلاق «فإن الله سبحانه هو الأعلى، وهو الأكبر، ولهذا كان شعار أكمل الملل: هو الله أكبر في صلواتهم، وآذانهم، وأعيادهم»^(٤).

ويتصل بنقده لطريقة الفلاسفة والمتكلمين، انهم يبدأون بنفوسهم، جاعلين منها الأصل، فأخطأوا الطريق الصحيح. ومادام الانسان مخلوقاً، مربوباً، مفظوراً، مصنوعاً. فإنه ينبغي عليه أن يلجأ إلى خالقه، وقاتره وصانعه، طالباً العلم والعمل، فإن هذا الترتيب هو الموافق للحقيقة «اذ بناء الفرع على الاصل، وتقديم الأصل على الفرع

(١) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٩٧.

(٢) ويرى أستاذنا النشار أنه وضع أسس فلسفة النسبية) مناهج ص ٢٤٢.

(٣) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٨٥.

(٤) ن. م ٨٧.

هو الحق، فهذه الطريقة الصحيحة، الموافقة لفطرة الله وخلقته، ولكتابه وسنته^(١).
وهكذا عد ابن تيمية العلم الإلهي - وهو يعني عنده العلم بالله، والعمل له - فطريا
ضروريا، أنه أشد رسوخا في النفس البشرية من مبدئي العلم الطبيعي والرياضي،
فالقول مثلا، بأن الواحد نصف الاثنين، أو أن الجسم لا يكون في مكانين، فإن هذين
التوعين من المعرفة المتبهمين للعلم الطبيعي والرياضي «قد تعرض عنها أكثر الفطر، وأما
العلم الإلهي فما يتصور أن تعرض عنه فطرة»^(٢).
أما الخروج عن طريق السابقين فإنه يتفرع إلى ثلاثة طرق: أما طريقة التخويل، أو
التأويل، أو التجهيل^(٣).

ويقصد بالأول الخيالات الفاسدة التي تطابق النصوص. والثانية، التأويل وهو منهج
المتكلمين. أما معني التجهيل، فإنه يعارض تماما قول البعض - لا سيما غلاة الصوفية -
بأن الصحابة كانوا يجهلون معاني القرآن أو الحديث، لأن العكس هو الصحيح، أي
أنهم «حفاظ الاسلام وبدور الملة»^(٤).

وليست هذه العبارة على سبيل الإشادة فحسب، وإنما يستدل ابن تيمية على
أفضلية الصحابة - وهم على رأس قائمة السلف بالمعنى التاريخي - ومن واقع النصوص
المؤيدة لهذا المعنى من الكتاب والسنة، مثل قوله تعالى ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ
قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلْ أُولَئِكَ أَكْثَرُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ
الْحَسَنَى﴾ سورة الحديد من آية ١٠، وحديث الرسول صلي الله عليه وسلم «خير
الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» رواه الشيخان.

من هنا، كان الصحابة هم أصحاب أسلم المناهج وأدقها في العلم والعمل، لأنهم
متابعون للرسول صلوات الله عليه، الذي هداهم بالأدلة العقلية والسمعية، وكان

(١) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٢٠.

(٢) ن. م ١٥.

(٣) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٥٦.

(٤) ن. م ٨١.

يستخدمها في مواجهة المنكرين لنبوته في قوله تعالى^(١) ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ الآية ٣٣ الفرقان^(١) وشأنه في ذلك شأن الأنبياء جميعاً، فليس تعليمهم «مقصوراً على مجرد الخبر كما يظنه كثير من النظار. بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها يعلم العلوم الإلهية، مالا يوجد عند هؤلاء البتة، فتعليمهم - صلوات الله عليهم - جامع للأدلة العقلية والسمعية جميعاً، بخلاف الذين خالفوهم»^(٢).

وقد حرص شيوخ المدرسة السلفية على العناية بنقل أفعال الصحابة وأقوالهم لأنهم كانوا «أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً. قوم اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه»^(٣) لكي يرهن بذلك على أن أصحاب محمد صلوات الله عليه وسلم كمل عندهم بر القلوب مع كمال عمق العلم^(٤).

وسبق لابن حزم أن رتب مخلوقات الله ترتيباً أفضلية، فجعل أفضل الأنس والجن، الرسل، ثم الأنبياء، ثم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم الصالحين^(٥).

لهذا، يسلك ابن تيمية هذا الطريق، فيضع أولاً الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم الصحابة، فالتابعين من بعده مستشهداً بتفسير الآية «والسابقون الأولون». من أجل هذا، فإنهم الأمثلة التي ينبغي الاقتداء بهم في جميع علوم الدين وفروعه، ومنها الزهد وقواعد السلوك.

ولئن كان القرن الأول أفضل من الذي يليه، وترتيبهم في الفضل حسب الأسبقية، إلا أن الشيخ السلفي يضع استثناء لهذه القاعدة، فيرى أن التفضيل ليس بالترتيب الزمني بالإطلاق، بل للمتمسكين بمنهج السنة، أيا كان العصر الذي يعيشون فيه^(٦).

وعند تناوله الحديث عن الأولياء، يضع أبا بكر وعمر في المقدمة. وفي موضوع

(٢) ابن تيمية - الرد على المنطقيين ص ٣٢٤.

(١) ن. م ٣٣.

(٣) ابن تيمية - نقض المنطق ص ١١٤.

(٤) ن. م والصفحة.

(٥) ابن حزم - المحلى ج ١ ص ٢٨.

(٦) ابن تيمية - مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٧.

الزهد وشيوخه، فإنه يضع في القمة أبا ذر الغفاري، وسلمان الفارسي وأبا الدرداء، يليهم أويس القرني وأصحابه، ثم التستري وأصحابه، ثم باقي الأئمة، لأن طريق الاوائل أكمل من طريق القشيري والمكي والمحاسبي^(١).

كذلك فإن خاصة الرسل، وهم الصحابة، هم الأعلم، لأنهم مثل خاصة الفلاسفة. فكما يحرص الفلاسفة على اتباع السابقين عليهم بالمثل، يصبح منطقياً متابعة المسلمين للصحابة، فإن أفضل الأمة الإسلامية هم السابقون، فهم روادها الأوائل^(٢). إن الصحابة يتوافر فيهم العلم والعمل «ومن خواص متابعة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، أيهم كان له أتبع كان في ذلك أكمل»^(٣).

وهو بعد عرضه لهذه المقدمات، يصل إلى القول بأن أهل الحديث استكملوا هذه الأركان، لأنهم يتابعون السابقين^(٤).

وفي مقارنة ابن تيمية بين المتكلمين والمحدثين، لا يختلف مع الفريق الأول - كما قلنا - في ضرورة استخدام المنهج العقلي، ولكن مثار معارضته هو تخصيصهم علم الكلام المبتدع كوسيلة لهذا الغرض، فإن من الخطأ اعتبار علم الكلام مرادفاً «لأصول الدين»^(٥)، وأن أهل الحديث أنكروا «ما ابتدعه المتكلمون عن باطل نظرهم وكلامهم واستدلّاهم، ولم ينكروا جنس النظر والاستدلال»^(٦).

وعندما أطل على منهج الصوفية وتعرض له بالنقد، وافق الغزالي في بعض مآذبه إليه، وأن حجة الإسلام كان يرى أن منهج الصوفي هو وحده الكفيل بالوصول إلى اليقين بعد أن جرب مناهج الفلاسفة والمتكلمين. وجاء ابن تيمية، فأيده في أحد جانبي نظريته ولكنه أضاف شرطاً، وهو ضرورة المتابعة وفقاً للكتاب والسنة. فإن أرباب

(١) ابن تيمية - شرح العقيدة الأصفهانية ص ١١٢، ١١٣.

(٢) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٨٦.

(٣) ن. م ١١٥.

(٤) ن. م ١١٦.

(٥) ن. م ٤٨.

(٦) ن. م ٤٧.

القلوب كثيرا ما يجدون في نفوسهم من الذوق والوجد عن طريق الرياضة وتصفية القلوب، ولهذا يسمون أهل المعرفة، لانهم عرفوا بالخبرة والذوق، ما يعلمه غيرهم بالخبر والنظر^(١).

وعندما يقول شيخنا إن حقيقة العبد قلبه وروحه، فإن هذا يعني أنه جسد الاتجاه الوجداني الذي سلكه الغزالي.

ويرى أن مرد الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة والمتكلمون، أنهم يبدأون بنفوسهم كوسيلة للمعرفة، ويستدلون بواسطتها على أن الإدراك أحيانا بالحس، وتارة بالعمل، أو بهما معا. أما معرفة القلب فلم يعرفها، بينما هي المعرفة الحقيقية، لانها نور الإيمان الذي يتجه بصاحبه إلى خالقه. فالله سبحانه هو الهادي والنصير ﴿وكفى بربك هاديا ونصيرا﴾ - الفرقان - ٣١ وهو أيضا الرب الخالق الصانع، بينما العبد مخلوق، مريبوب، مصنوع. فإذا عاد الإنسان إلى ربه في العلم والعمل، فإنه يتبع المنهج الصحيح لأنه موافق «لفطرة الله وخلقته لكتابه وسنته»^(٢). ولكنه يرى من جهة أخرى، أن وجه القصور بمنهج الصوفية والمتكلمين مرده إلى أن أغلب نظريات هؤلاء في الوجود والعدم والثبوت والانتقاء، بينما يغلب على الصوفية المحبة والبغض والإرادة والحركات العملية. أي بعبارة أخرى، ان غاية المتكلمين قاصرة على العلم والخبر، بينما غرض المتصوفة المحبة والعمل والإرادة^(٣).

ولا يرى هذا القصور - الذي يعتبره الآفة بالنسبة للفريقين - عند أهل العلم والإيمان، لانهم يجمعون بين منهجي الصوفية والمتكلمين، أي بين «التصديق العلمي، والعمل الحبي - بضم الحاء»^(٤).

خلاصة ماتقدم، انه لا بد للعقل والذوق أن يستندا إلى الشرع.

(١) السلوك ص ٦٤٨.

(٢) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ١٩.

(٣) ن. م ٤١.

(٤) ن. م والصفحة.

معن الشيخ:

تعددت موضوعات النزاع والخلاف بين ابن تيمية وكثير من الشيوخ المعاصرين له في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف. ومن العوامل التي أوجبت هذا الصراع هو انحسار المذهب السلفي أمام ظواهر من تقليد الفقهاء، وتخريجات الفلاسفة، وتأويلات المتكلمين وشطحات الصوفية. فقد كان شيخنا يفتى في بعض الأحكام «بما أدى إليه اجتهاده من موافقة أئمة المذاهب الأربعة، وفي بعضها يفتى بخلافهم، وبخلاف المشهور في مذاهبهم»^(١)، وهو يستند في ذلك إلى النصوص الصحيحة ويستقيها من مصادرهما، فهو «وإن كان قد خالف الأئمة الأربعة في مسائل، فقد وافق فيها بعض الصحابة أو التابعين»^(٢).

وهذا يدلنا على تحرر الشيخ من التعصب المذهبي في عصره ويفسر لنا المحن التي أصابت الشيخ، فاتهم باطلا بكل ما هو بريء منه، بل رمى أيضا بالضلال «والضلال يومذاك كانت كلمة ترادف التفكير الحر الذي لا يرضى بالتقليد أن يكون في آرائه من العبيد، وكان الضلال عنوان نضوح العقل»^(٣).

وكان للشيخ أكثر من دور: هدم صرح الثقافة اليونانية ممثلة في المنطق بكتابه «الرد على المنطقيين»، ولم يستطع السكوت أمام مظاهر الفوضى الثقافية المتعددة الاتجاهات، والتي رأى فيها ما يخالف المنهج السلفي، دون أن ترهبه مظاهر السلطة، أو يخضع لذوق البأس من خصومه وعلى رأسهم الشيخ نصر المنيجي لمذهب ابن عربي في التصوف، إذا كان الشيخ تقي الدين بن تيمية يتكلم في المنيجي وينسبه إلى اعتقاد ابن عربي^(٤).

والواقع أن اصطدام ابن تيمية مع الصوفية تمثل أحد جوانب النزاع مع خصومه،

(١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٤ ص ٦٧.

(٢) صفى الدين الحنفي - القول الجلي .. ص ٧.

(٣) المراغي - ابن تيمية ص ٥.

(٤) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٤ ص ٣٦.

فقد دخل السجن أكثر من مرة بأسباب ملفقة، كان الداعي إليها نصر المنبجى هذا المقرب إلى الجاشنكير حاكم مصر «الذي تسلطن فيما بعد»^(١)، والذي كان النزاع قائماً بينه وبين الملك الناصر^(٢).

جمع الجاشنكير الفقهاء لاعلان مخالفة الشيوخ في «مسألة العرش، ومسألة الكلام، وفي مسألة النزول»^(٣)، وهي المسائل التي سنعرض لها عندما نتقل لبيان موقفه الميتافيزيقي، اذ اتخذوا منها ذريعة لاضطهاده.

ولم تكن القضية في الواقع بسبب عقيدة الشيخ التي كتبها وعرفت باسم «العقيدة الواسطية»، ذلك لان مناظرته فيها أثبتت صحتها «وعاد الشيخ إلى منزله معظماً مكرماً»^(٤) - كما يذكر ابن كثير - ويضيف إلى ذلك «وبلغني أن العامة حملوا له الشمع من باب النصر إلى القصاصين على جارى عادتهم في أمثال هذه الأشياء»^(٥).

ونفهم من النص الثاني تعظيم العامة للشيخ السلفي وتعاطفهم معه، لأنه كان مخلصاً صادقاً، يعلن ما يراه صواباً متفقاً مع الكتاب والسنة، حتى لو اقتضى الأمر اصطدامه مع أصحاب السلطة الممثلة في ذلك الوقت في قاضي المالكية ابن مخلوف، والشيخ نصر

(١) ن. م. ٤٦.

(٢) ن. م. ٤٨.

(٣) ن. م. ٤٣.

وقد اتهم الشيخ بأنه وقع في التجسيم، بينما هو في الحقيقة قد أعاد إلى العقيدة السلفية المتوارثة كتب شيوخ المدرسة، وهي العقيدة المتلقاه منذ الصدر الأول للإسلام جيلاً بعد جيل. ولكن كان الموضوع لا يدخل مباشرة في نطاق دراستنا، إلا أن هذه المسألة قد اثارَت كثيراً من الجدل قديماً وحديثاً. وسنتناول بايجاز لما لها من صلة بحياة الشيخ من جهة، فضلاً عن انها من الموضوعات التي مازالت تثير كثيراً من الجدل.

ولا شك أن من يقرأ كتب الشيخ ورسائله المتعددة، سرعان ما يتضح له براءته مما يلصق به، والأدلة كثيرة ومتنوعة، سواء من كلماته التي نقرأها له في كتبه نفسها - فضلاً عن المصادر التي تجل عن الحصر في هذا المقام، والتي تجمع كلها على أن أئمة المسلمين منذ الصحابة والتابعين قد تلقوا هذه العقيدة بالقبول، وهي اثبات الصفات التي أثبتتها الله تعالى لنفسه بلا تمثيل أو تعطيل أو تأويل، ونفى ما نفاه عن نفسه، مستنديين في ذلك إلى الآيات والاحاديث.

وسنعود للحديث عن هذا كله بالتفصيل، عندما يصبح لزاماً علينا أن نوضح موقفه من الصفات والافعال الإلهية.

(٤) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٤ ص ٣٧.

(٥) ن. م. والصفحة.

المنبجي الجاشنكير، كما قلنا، لان ابن تيمية كان ينسبه إلى اعتقاد ابن عربي. أضف إلى ذلك خصومه من الفقهاء الذين أكنوا له الحسد لانفراده «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطاعة الناس له ومحبتهم له، وكثرة أتباعه وقيامه في الحق، وعلمه وعمله»^(١).

وتحرك خصومه الصوفية مرة أخرى- وكان على رأسهم هذه المرة ابن عطاء السكندري- لانه «قال لا يستغاث بالله. لا يستغاث بالنبى استغاثه بمعنى العبارة، ولكن يتوسل به، ويتشفع به إلى الله»^(٢).

ومن أطرف مصادماته مع احدى فرق الصوفية- وهي الأحمدية- ماتنقله لنا المصادر، وما يخبرنا به هو أيضا. فقد شيكوا منه مر الشكوى لأنه يتبعهم ويبين زيف حيلهم وأباطيلهم، ويعدها من قبيل الخداع «والأحوال الشيطانية». وتحداهم في دخول النار معهم ليث أن أكثر أحوالهم من قبيل الحيل. واشترط عليهم الاستحمام حتى تزول آثار المواد المستخدمة في حيلهم. ولما ضاق عليهم الخناق، اعترف شيخهم بالحقيقة، وقال «نحن أحوالنا إنما تتفق عند التتر، ليست تنفق عند الشرع فضبط

(١) ن. م. والصفحة.

(٢) ن. م. ٤٥.

أما عن موضوع الاستغاثه بالنبى صلى الله عليه وسلم، فقد طرح ابن تيمية الموضوع في رسالته المسماه (الواسطة بين الحق والخلق)، وكتاب (التوسل والوسيلة)، ويعبر عن رأيه بالنص الآتي:

في الحديث الذي رواه الترمذي وصححه، أن النبي صلى الله عليه وسلم علم شخصا أن يقول (اللهم انى أسألك وأتوسل اليك بنبيك محمد، نبي الرحمة يا محمد، يا رسول الله، أتوسل بك الى ربي في حاجتي لتقضيها، اللهم فشفعه في). فهذا التوسل به حسن. وأما دعاؤه والاستغاثه به، فحرام.

(ص ٦٤ محنة الشيخ).

ويذكر ابن تيمية أن التوسل الى الله بشفاعه النبي صلى الله عليه وسلم ودعاؤه لا بداته. كما أن دعاء الرسول وطلب الخواص منه وطلب شفاعته عند قبره. وبعد موته لم يفعله أحد من السلف (كتاب التوسل والوسيلة ص ٧٤، ١٠٩ تحقيق محي الدين شاهين ط المطبعة المنيرية ١٣٧١هـ).

الحاضرون عليه تلك الكلمة، وكثير الإنكار عليهم من كل أحد»^(١).
وينبغي، قبل أن نختم حديثنا في الموضوع، أن ننوه بأن ملاقاه الشيخ من صعب،
هي من نفس النوع الذي يلاقيه المصلحون الثائرون على النظريات والاضاع
المنحرفة. فقد أزعجه أيما إزعاج أن ينصرف بعض علماء المسلمين ونظارهم
وصوفيتهم عن الكتاب والسنة، ويلجأون إلى الفلسفة وعلم الكلام والتيارات الثقافية
الخارجية من كل حذب وصبوب التي انحرفت انحرافا كبيرا عن تعاليم الإسلام كما
فهمها الصحابة والتابعون» وقد اقتضى ذلك كله ثورة جذرية عميقة، ومعارك في
جبهات كثيرة عسكرية وفكرية واجتماعية»^(٢).

لقد نشأ هذا المفكر السلفي العتيد في بيت علم ودين، ثم تدرج في معارج العلوم،
فنهل منها حتى أصبح أعجوبة بين أقرانه بقوة حافظته، وقدرته على استيعاب علوم
العصر كلها، وظهر نبوغه المبكر باعتراف خصومه أنفسهم. ورأى من واجبه ألا
يسكت، وهو يرى الإسلام الذي عرفه من مصادره الحقيقية الصحيحة، قد تحول بين
أيدي هؤلاء إلى أفكار وعقائد لا تمت إلى الإسلام بصلة، فجاهر بما رآه حقا، غير مبال
بالاخطار التي حدثت به، سواء أكان السجن أو حتى القتل»^(٣).

(١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٤ ص ٣٦.

وينظر أيضا العمود الدرية لابن عبد الهادي ص ١٩٤ - ١٩٥.

وكتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية.

هذا، ويذكر ابن كثير، عن صالح الأحمد الرقاعي شيخ الفرقة (المتوفي عام ٧٠٧هـ) ان الثار كانوا

يكرمونه لما قدموا دمشق (ولما جاء قتلوشاه نائب الترنزل عنده) البداية والنهاية ج ١٤ ص ٤٧.

ولعل هذا هو أحد الأسباب التي دفعت ابن تيمية إلى تعقبهم.

(ينظر أيضا رأى الشيخ أبي زهرة بكتاب أسبوع الفقه الاسلامي ص ٧٠٧ - ٧١٠).

(٢) محمد المبارك - الدولة عند ابن تيمية ص ٨٤٨.

من كتاب أسبوع الفقه الاسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية.

(٣) يقول ابن كثير (فأرادوا - أي خصومه - أن يسيروه إلى الاسكندرية كهيفة النفي، لعل أحد من أهلها يتجاسر

عليه فيقتله غيلة، فما زاد ذلك الناس الامحبة وقربانا منه وانتفاعا به واشتغالا عليه وحسنا وكرامة له) البداية ج ١٤

ص ٤٩.

لم يستطيع الشيخ السكوت-حتى عندما منعه من الفتوى- أن يحبس العلم في صدره، وعد المجاهرة به كنوع من الجهاد، لا سيما وأن الناس كانوا يسعون اليه يستفتونه. وهنا يقول «أنا لم يصدر مني قط الإجاب مسائل، وافتاء مستفت. ما كتبت أحدا ابتداء، ولا خاطبته في شيء من هذا، بل يجيئني الرجل المسترشد المستفتى عما أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم، فيسألني مرة بعد مرة، وهو متحرق على طلب الهدى. أفيسعني في ديني أن أكتمه العلم؟»^(١).

ولم يخش ابن تيمية شيئا في سبيل المجاهرة بالحق، إذ يحدثنا عن نفسه فيقول «من أى شيء أخاف؟! إن قتلت كنت من أفضل الشهداء.. وإن حبست فوالله إن حبسى لمن أعظم نعم الله على وليس لى ما أخاف الناس عليه، لا مدرسة، ولا إقطاع، ولا مال، ولا رياسة ولا شيء من الاشياء!!»^(٢).

لم تفلح إذن الحرب التي أعلنها خصومه-من الصوفية وغيرهم- في ثنى شيخنا عن عزمه. ولم ينزو بعيدا عن الناس متكبا على دراساته، متأملا يجتر أفكاره ويسجلها- كالتابعين لمنهج الصوفية- محلقا مع نظريات الفناء، متشوقا الى الكشف، متقوقعا في نفسه، يدقق في بحث خطراتها ووساوسها، وإنما أصبح شخصا ناثرا على الأوضاع المعوجة- العلمية والعملية معا- بغرض اعادتها الى سيرتها الاولى، مستعدا لقبول آراء المخالفين لو ثبت صحتها بالبراهين والأدلة، فهو يعلن «أنا أحق من سمع الحق والتزمه وقبله، سواء كان حلوا أو مرا. وأنا أحق أن يتوب من ذنوبه التي صدرت مني، بل وأحق بالعقوبة اذا كنت أضل المسلمين عن دينهم»^(٣).

ومما يلفت نظر الباحث أنه لم يخاصم الصوفية لأنهم صوفية، وإنما أعلن نقده العنيف لاتباع ابن عربي، ولما ابتدعته فرق الصوفية من ألوان العبادات والعقائد والاذكار مخالفة للشريعة، أو آداب «لا تتفق فيما يرى مع مقتضيات الحياة الفردية والاجتماعية. ولكنه لم ينكر جملة التصوف ولم يحث المؤمنين علي الابتعاد عنه»^(٤).

(٣) ن. م. ٥٩.

(٢) ن. م. ٥٠.

(١) محنة الشيخ ص ٤٩.

(٤) لاوست- النشأة العلمية عند ابن تيمية.. ص ٨٤١-٨٤٢.

ولهذا اتخذ ابن تيمية من الصوفية المتابعين للشرع أصدقاء له، وأعلن مودته لهم ومحبتهم إياهم منهم الشيخ الواسطي «المتوفي ٧١١هـ»، الذي أثنى عليه ابن تيمية وسماه «جنيد وقته»^(١) وسنوضح فيما يلي أسباب صدامه مع الصوفية.

صدامه مع الصوفية في عصره:

مر بنا في الفصل الأول من هذا البحث أن ابن تيمية اشتهر بعدائه للصوفية، وظل الباحثون يتناقلون هذه الفكرة، حتى أصبحت وكأنها حقيقة ثابتة. ولكن يجب التفرقة - كما نوهنا في حينه - بين خصومته لبعض الصوفية دون البعض الآخر. كذلك ينبغي توضيح ما وافق ابن تيمية عليه من قواعد السلوك، وما أثار اعتراضه عليها، مهما كان قائلها.

وقد قرأنا - كما بينا فيما تقدم - اعتراضات كثيرة على الهروي الأنصاري في المسألة الجبرية مثلاً. كذلك أثار اعتراضه الشديد - كما ذكرنا في الفصل السابق - نظريات الصوفية الفلاسفة بمختلف صورها. أضف إلى ذلك ما رآه من أغلب معاصريه من الصوفية - الخاصة والعامة «لقد جاء العامة بعد الخاصة، فكان منهم من فهموا أنه لا معصية ولا طاعة، وإن لم يدركوا المعاني الفلسفية التي قامت عليها الفكرة، ومنهم من ادعى أنه الشيخ المبتوع، ولم يمنعه ذلك من أن يتناول أي ممنوع، فنال من الموبقات من غير حريجة دينية تمنعه، ولا نفس لوامه تدافعه، بل اتخذ التصوف ستاراً يستتر به مآثمة»^(٢).

ولعل من المناسب الآن أن نتساءل، لِمَ كان الشيخ موضع عداوة صوفية الفلاسفة وفرق الصوفية التي انتشرت في زمنه؟ الحق انه استهدف لعدائهم لأنه كان يتعقبهم - سواء بإظهار تهافت نظريات فلاسفتهم كابن عربي والتلمساني والقونوي، أو بتحديد أعمال الفرق الصوفية،

(١) علي بن سليمان آل يوسف - أربح البضاعة في معتقد أهل السنة والجماعة ص ٤٢.

(٢) الشيخ أبو زهرة - التعريف بابن تيمية ص ٧١٠ من كتاب أسبرع الفقه الاسلامي، ومهرجان الإمام ابن تيمية.

وأشهرها الواقعة التي حدثت له مع الرفاعية-والتي أوردنا تفاصيل ماجرى معهم من تحديات أسفرت عن انتصاره انتصارا مؤزرا.

بدأ العداء لمهاجمته لأتباع وحدة الوجود، وعلى رأسهم الشيخ نصر المنبجي المقرب للسلطان الجاشنكير، وكان يتدخل بنفوذه لمضايقه ابن تيمية، وإشاعة الأكاذيب حول معتقداته «ويظهر من كلام الحافظ ابن حجر، أن الشيخ نصرا المنبجي الذي كان مقدما في الدولة هو الذي أشاع مسألة النزول عن الدرج، بسبب كتاب ورده من الامام ابن تيمية ينكر عليه فيه أقوالا في وحدة الوجود»^(١).

أضف إلي ذلك أن العداء قد بلغ أشده في عصره بصفة عامة بين الفقهاء والصوفية، حتى أصبح من العبارات التي تقال في هذا الصدد «من العجائب فقيه صوفى وعالم زاهد»^(٢).

وقد أستغل أصحاب وحدة الوجود هذا العداء، فاختلّفوا وراء التأويلات المسرفة في الغلو حتى خرجوا عن النصوص خروجاً تاماً، وأدخلوا الرهبة في قلوب الفقهاء مدعين إحاطتهم وخدمهم بالعلوم السرية دونهم «فهم يعتقدون الناس محجورون جهال بحقيقتهم وغوامضهم، والإفمن عند هؤلاء يصلح أن يخاطب بأسرارهم، إنما الناس عندهم كالبهائم»^(٣).

وقد قسم ابن سبعين الناس الى خمس طبقات «أدناها الفقيه، ثم المتكلم الأشعري، ثم الفيلسوف، ثم الصوفى، ثم الخامس هو المحقق»^(٤).

ولكن ابن تيمية لم ينخدع بهذه الاصطلاحات الفلسفية، لم يقف أمامها مشدوها مستجيباً لها من فرط الإعجاب، كما حدث لغيره ممن «كان أفضل الناس عند الناس اذ ذاك معرفة بالعلوم الفلسفية وغيرها مع دخوله في الزهد والتصوف»^(٥)، بل بحث

(١) الشيخ محمد بهجة البيطار- حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٥٠.

(٢) ابن تيمية- نقض المنطق ص ١١٤.

(٣) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١٣٥.

(٤) ابن تيمية- شيخ العقيدة الاصفهانية ص ١١٠ والرد على المنطقين ص ٥٢٢.

(٥) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١٣٥.

ونقب ودرس، متخذاً من منهجه نقطة البداية. أي هل تتفق هذه الأفكار مع الإسلام؟ وهل تؤدي إلى إضافة جديدة إلى تفسيرات السلف وفهمهم للنصوص وشرحهم لها؟ وكانت أشد هذه الصور خطورة، ادعاء شيخ مشهور في زمنه - يقال له ابن هود «وكان من أشد الناس تعظيماً لابن سبعين ومفضلاً له عنده علي ابن عربي، وعلامة إسحاق، وأكثر الناس من الكبار والصغار كانوا يطيعون أمره، وكان أصحابه والخواص به يعتقدون فيه انه الله»^(١).

وصارع ابن تيمية طويلاً لإثبات زيف أفكار وحدة الوجود وتأكيد أنها عارية عن الإسلام، وأنها محض خليط من فلسفات الأمم المختلفة، وليست صادرة عن المنبع الحقيقي للإسلام. يقول الشيخ «وقال لي بعض من كان يصدق هؤلاء الاتحادية - ثم رجع عن ذلك - (مالمانع أن يظهر الله في صورة بشر، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول في الدجال أنه أعور، وأن ربكم ليس بأعور، فلولا جواز ظهوره في هذه الصورة لما احتاج إلى هذا..) وأخذ يحتج بذلك على إمكان أن يكون ابن هود الله»^(٢).

من هذا يتبين لنا كيف كانت مهمة شيخ الإسلام بالغة الصعوبة، ولمْ نصب نفسه عدواً للدوداً لهذه الأفكار المنحرفة، فبادلته الصوفية أيضاً نفس العداء. لقد رأى في مذاهب الصوفية، بما تحمله من طابع الخنوع والاستسلام باسم التوكل - أو التواكل بمعنى أصح، والنظرية الجبرية، وما أثارته من فتن بسبب دعاوى الإلهام والوحي وحلول الألوهية.. كل هذه العوامل أدت الى تفشي روح التخاذل.

وإذا تركنا جانباً - مؤقتاً - ما ينهه ابن تيمية على تصوف وحدة الوجود الذي يميز التصوف في عصره، لكي نستعرض بايجاز اللحاحات الدقيقة الواعية لأحد المستشرقين الذي تصدى للموضوع - وهو هنري لاوست - لتبين لنا الى أي حد كان شيخنا السلفي محققاً في إتخاذ موقفه. يفرق لاوست بين تصوف ابن عربي المتطرف،

(١) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ١٣.

(٢) ن. م. ١٣٦.

وتصوف الغزالي الذي يسرى في طائفته حرية ذاتية، وفي حب الله السبب الأصلي في تطهير الاخلاق. أما وحدة الوجود عند ابن عربي، فإنها تذيب - أو تهدم - عقيدة السمو الالهي، وتجعل من كل كائن مظهرا فرديا من مظاهر الماهية الإلهية. وبذلك تصبح ارادة الله الخلاقة ومشيئته شيئا واحدا. ومثل هذا التفكير يؤدي بالضرورة إلى تذويب الفوارق بين العقائد^(١).

إن النتائج المترتبة على وحدة الوجود - كما يدرسها لاوست - تؤدي إلى نزعة لا تتفق مع روح عقيدة أهل السنة، وتتحول إلى مبادئ فلسفية ينجم عنها جعل الذكر أفضل من الجهاد، والصوم والخلوة أفضل من الصلاة. كما أنها تتلقف الآثار المسيحية والهندية والغنوصية وتجعل نظاما كهنوتيا.

ويستخلص صاحب هذه الدراسة من استفحال خطر الصوفية معنى هاما، وهو أن الطوائف الصوفية بدأت تنافس، مما أدى إلى الانشقاق الاجتماعي^(٢). وفي ظل التنافس بين أقطاب أهل التصوف للإكثار من عدد الأولياء، اتجهوا إلى تعظيم فكرة «الولاية» بين النساء أيضا. فجعلوا من «السيدة نفيسة» بالقاهرة ومن «أم سلمى» و «أم حبيب» بدمشق أولياء أيضا^(٣).

يقول ابن تيمية تعليقا على ملاحظته في هذا الصدد «ولكن من يتخذ نفيسة ربا ويقول: انها تجير الخائف، وتغيث الملهوف وإنه في حسبها ويسجد لها ويتضرع في دعائها، مثل ما يتضرع في دعاء رب الأرض والسماوات، ويتوكل على حي قدمات ولا يتوكل على الحي الذي لا يموت. فلا ريب أن اشراكه بمن هو أفضل منها يكون أقوى»^(٤).

وبسبب عقيدة أفضلية الولاية على النبوة، أصبحت زيارة «المدينة» أهم من الحج، وتعددت مظاهر الاحتفال بالموالد.

(١) لاوست ص ٢٦ - النشأة العلمية عند ابن تيمية.

(٢) ن. م. ٢٩٠.

(٤) محنة الشيخ ص ٦٣.

ومع تزايد نفوذ الصوفية، أصبح الأغنياء خاضعين لسيطرة شيوخ الصوفية، فحاولوا الإكثار من «الأوقاف» لإرضاء طوائف الشعب» وتفتن الحكام فى بناء الأضرحة للأولياء، وأصبح «المقام» هو رمز العمارة المملوكي^(١).

ومما زاد فى خطوطه الامر كله هو اتساع دائرة الخرافة إتساعا كبيرا، مما انعكس أثره- كما يرى لاوست- على معالم السنة اذ يقول «وهذا كله يضيع معالم السنة، ولا يبق من الإسلام الا الأثر العبادي، ويصبح مسألة فردية تنصرف إلى التأمل والعبادة، وتضيع معالم الإسلام السياسية والاجتماعية»^(٢).

وفى العصر التالي للمماليك الأوائل- أي فى عهد المماليك البحرية والشراكسة، أصبح الجهاد فى المرتبة الثانية، لأن الصوم والخلوة احتلا المكانة الأولى^(٣)..

ونستطيع- بعد هذا- أن نجمل الموضوعات التى أثارت جدال شيخ الإسلام مع الصوفية فيما يلي:

أولا - عقيدة التوحيد.

ثانيا- النبوة.

ثالثا- الولاية.

رابعا - المعجزات والكرامات.

خامسا- العبادات الشرعية والبدعية.

وننتقل إلى تناولها - كل على حدة - فى الصفحات التالية:

أولا : عقيدة التوحيد

كانت عقيدة التوحيد من المسائل التى اختلف فيها ابن تيمية مع الصوفية. أو بمعنى أدق كما يسميهم- ضلال الصوفية- ويضعهم صف واحد مع الغالية من النصارى والشيعة، لأنه رأى أن عقيدة التوحيد فى الإسلام قد تحولت إلى نوع من الشرك على

(١) لاوست ص ٢٩.

(٢) لاوست ص ٣١.

(٣) م.ن.

يدهم لاسيما في موضوع التوسل والاستغاثة بالأولياء، وفي تفسيره للآية ﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ - لقمان- ١٣ يقول «هذه آية عظيمة، تنفع المؤمن الحنيف في مواضع، فإن الإشراك في هذه الأمة أخفى من ديب النمل - دع جليله- وهو شرك في العبادة والتأله، وشرك في الطاعة والانقياد، وشرك في الإيمان والقبول»^(١).

ويقسم ابن تيمية الشرك إلى ثلاثة أنواع: أولها الشرك بدعاء غير الله. والثاني، شرك الطاعة وهو ما يتطابق عليه الحديث «ما عبدوهم - أي الأحرار والرهبان- ولكن أحلوا لهم الحرام فأطاعوهم وحرموا عليهم الحلال فأطاعوهم. ويظهر النوع الثالث من الشرك في اتباع كثير من المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والصوفية لأنهم يعتقدون في صحة مقالات زعمائهم دون فحص أو مناقشة «وبلا سلطان من الله»^(٢). والسلطان من الله هنا يعنى إجازته تصديق المرسلين والعلماء المبلغين والشهداء الصادقين، وهم المتبعين للشريعة «فباب الطاعة والتصديق ينقسم إلى مشروع في حق البشر وغير مشروع. وأما العبادة والاستعانة والتأله، فلا حق فيها للبشر بحال»^(٣).

ولزيادة الايضاح، فإن الغلو بواسطة الأتباع لزعمائهم يتضمن نوع من الشرك، ولهذا فإنه شيخنا يحيط عقيدة التوحيد بسياج منيعة، تنفي عقيدة المسلم من أية شبهة، كذلك يذهب إلى أن كمال النفس لا يتم قط «الا بعبادة الله وحده، لا شريك له، والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له»^(٤).

ويرى ابن تيمية أن أخطاء الصوفية ترجع إلي عدم التفرقة بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية.

أما التوحيد الثاني فانه «الإقرار بأن الله خالق كل شيء»^(٥). وهذا التوحيد عرفه المشركون، وأقرباؤه، وهم مع ذلك يعبدون غير الله.

(١) ابن تيمية- توحيد الألوهية ص ٩٧.

(٢) ن. م. ٩٨.

(٣) ن. م. والصفحة.

(٤) ابن تيمية- الرد على المنطقيين ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٥) ابن تيمية- منهاج السنة ج ٢ ص ٦٢.

أما توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، فهو أن يعبدوا الله وحده، ولا يشركوا به شيئا. وهذا التوحيد في غير موضع هو قطب القرآن.

وقد نتج عن خلط الصوفية بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية أن اشتبه عليهم الأمر في ثلاثة موضوعات: أولها، تصورهم أن الكمال في فناء العبد عن حظوظه - أي الفناء في توحيد الربوبية - حيث يعلنون أن يشهد هذا المقام «لا يستحسن حسنة، ولا يستقبح سيئة، ويجعلون هذا غاية العرفان، فيبقى عندهم لا فرق بين أولياء الله وأعدائه»^(١).

ثم يتبين أيضا خطأ الصوفية في إدعاء محبة الله «ويعظمون أمر محبته ويستحبون السماع بالغناء والدفوف والشبابت، ويرونه قرابة لأن ذلك بزعمهم يحرك محبة الله في قلوبهم»^(٢). أي أنهم يتذرعون بأسباب لا تمت بصلة إلى المحبة الصحيحة التي ينبغي أن يكنها الموحدون لرب العالمين، فالمحبة له وحده، هي التي تحرك القلوب نحو طاعته، فيجدون فيها سعادتهم التامة، مسترخصين في سبيلها بذل أرواحهم. أما الاستعانة بالغناء والدفوف وغيرها فإنه «نوع من محبة المشركين لا محبة الموحدين - فان محبة الموحدين بمتابعة الرسول والمجاهدة في سبيل الله»^(٣).

ويتمثل الشرك - ثالثا - في دعاء مشايخ الصوفية عند قبورهم^(٤).

يتبين لنا إذن ان إخلاص شيوخنا في محاربة بدع الصوفية هو انعكاس لإيمانه العميق بعقيدة التوحيد التي ينبغي على المسلم - فضلا عن الإيمان بها - أن يجعل منها مرشدا في حياته أيضا. يقول الدكتور عثمان يحيى «ويرى علماء السلف بحق، أن هيكل الدين، سواء في عقائده أو عباداته أو نظمه، ليس الا صورة مجسدة وتعبيرا صادقا لكل ما ينطوي عليه مبدأ التوحيد من كمال وسمو وقداسة. فالغرض الذاتي للشريعة هو

(١) ن. م ج ٣ ص ٨٣.

(٢) ن. م والصفحة.

(٣) ن. م والصفحة.

(٤) ن. م والصفحة.

انتصار كلمة الله العليا في الحياة، وفي حياة الفرد، وفي حياة الجماعة^(١).

ثانياً : النبوة :

لم يقتصر تأثير التصوف الفلسفي على عقيدة التوحيد الاسلامية فحسب، بل تعداه أيضاً إلى نظرية النبوة، فأعلن السهروردي المقتول أن النبوة مكتسبة، بل «صار كثير منهم يطلب أن يؤتى مثل ما أوتى رسل الله، وأن يؤتى صحفاً منتشرة، كما طلب ذلك غير واحد في زماننا»^(٢).

لقد انزلقوا إذن إلى مهاوى أخطر النتائج التي يمكن أن تسفر عنها هذه المجموعة المتنافرة من التأثيرات المختلفة. أو بمعنى آخر، كان هذا هو المنتظر عندما تركوا العمل بالكتاب والسنة، والتفتوا يجمعون من هنا وهناك ما يخدم أفكارهم من نظريات وأفكار تخالف الفكر الإسلامي الأصيل، ونهجوا نهجاً يبعد بهم كل البعد عن طريقة الأئمة - الذين اتخذوا من شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى :

كان الزهاد يضعون نصب أعينهم، بل في قلوبهم، شخصية الرسول التي يتمثل فيها أركان الزهد، والتي تتحدد معالمها في إطار ما عرفوه عنه، لأنه كان أعبد الناس إذ تفترت قدماه من طول القيام في الصلاة، كما كان أزهد الناس، ولا يجد في أكثر الأوقات ما يأكله، وكان فرائشه محشواً ليفاً، وربما كان كساء من شعر. وكان طويل الصمت، ضحكه التبسم وكان يخوض مع أصحابه إذا تحدثوا، فيذكرون الدنيا فيذكرها معهم، ويذكرون الآخرة فيذكرها معهم، وكان أشد الناس لطفاً «كان يرقع الثوب، ويقم البيت، ويخصف النعل، ويطحن عن خادمه إذا أعيأ»^(٣).

كذلك حرصوا على العمل بسنته صلى الله عليه وسلم، لأنه كان ينصح المسلمين بالعمل ونهاهم عن الرهبانية، لأنه من خلال عملهم الدنيوي، ينبغي أن يضعوا نصب

(١) د. عثمان يحيى - نصوص تاريخية مختارة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي ص ٢٣٢ من الكتاب

التذكاري (محيي الدين بن عربي).

(٢) ابن تيمية - الرد على المنطقيين ص ٤٨٣.

(٣) ابن الأثير - أسد الغابة في معرفة الصحابة ط. جمعية المعارف ج ١ ص ٣٨ - ٣٩.

أعينهم إقامة سلطان الله تعالى في الأرض ابتغاء كسب ثواب الآخرة، فالدنيا معبر لها. ولهذا نجد الأوائل يطبقون هذه السنة بحذافيرها، فلم ينسلخوا عنها في سلبية ومجافاة، وإنما استجابوا لدعوى الانتشار في الأرض، وإعلاء كلمة الحق والعدل والخير، وجاهدوا في سبيل الله حق جهاده اقتداء بقوله صلى الله عليه وسلم «أنا الضحوك القتال»^(١).

من أجل هذا أيضا عنيت المصادر بالتدقيق في سرد أسماء سيوفه ودروعه وخيوله والغزوات التي خاضها. وكان المسلمون الأوائل حريصون على التمسك بهذه القواعد والأسس التي أئنت الحضارة الإسلامية، وجعلت منهم أقوى الامم وأرقاها خلال العصور الوسطى.

والظاهر أن ملامح هذه القضية أخذت طريقها في تفكير الزهاد الأوائل - لاسيما أصحاب القرون الثلاثة الأولى - وربما تساءلوا بدورهم عن أي الطريق يسلكون؟ وأي الصورتين ينبغي وضعها اطارا لمذاهبهم؟ ونعني، هل هي الصورة التي بينها أنفا وأنت على لسان ابن الأثير - التي يضع فيها الرسول صلى الله عليه وسلم في إطار العابد الزاهد المكتفى بما يقيم الأود؟ هذه العبارة القوية، المليئة بالحياة والتي تضج بالإيجابية والتفاؤل، وهي وصفه لنفسه بأنه «الضحوك القتال»؟.

وقد رأينا أن اصحابه حاولوا الأخذ بالجانبين، وبلغوا حدا يشبه الكمال، أي جمعوا بين السلوك العلمي والإطار النظري العقائدي.

وعندما بعد الزمن.. وأتى الصوفية المتأخرون في عصر ابن تيمية، رآهم قد أغلغوا الصورة المشرقة المليئة بالحياة، والتي تحض على العمل والجهاد، وأحلوا محلها صورة أخرى تكونت من عناصر فلسفية (ولهذا كان الملاحدة من المتصوفة على طريقهم كابن عربي، وابن سبعين وغيرهما، قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحاب رسائل إخوان الصفا، وإتبعوا ما وجدوه من كلام صاحب الكتب المضمون بها على

(١) ابن كثير - الفصول في اختصار سيرة الرسول مطبعة العلوم - ١٣٥٧ هـ.

غير أهلها، وغير ذلك مما يناسب ذلك، فصار بعضهم يرى أن باب النبوة مفتوح لا يمكن إغلاقه»^(١).

ونرى ابن تيمية في هذا النص يشير إلى الغزالي ضمنا- ولكن لا يخرج عن موقفه الوسط منه- إذ لا يوافق على إمكان معرفة حقائق ما أخبرت به الأنبياء بواسطة تصفية القلب، وتزكية النفس، ودون توسط خبر الأنبياء^(٢). ويعتمد في نقده هنا على ماتضمنه كتاباه «مشكاة الانوار» و «وكيمياء السعادة»، حيث يذكر أن صاحب الرياضة قد يسمع كلام الله، كما سمعه موسى عليه السلام. ولكنه يدافع عنه- من جهة أخرى- في مواجهة المتكلمين المنكرين لطريقة الرياضة وتصفية القلب من حيث تأثيرها في حصول العلم فيقول «بل الحق أن التقوى، وتصفية القلب من أعظم الاسباب على نيل العلم، لكن لا بد من الاعتصام بالكتاب والسنة في العلم والعمل»^(٣)، وهذا هو طريق النبوة.

أما التعريف الصحيح للنبوة فهو «انباء الله لعبده، ونبي الله من كان هو الذي ينبئه، ووحيه من الله»^(٤).

ومن التقييد بهذا التعريف، يخرج المتنبون الكذابين كمسيلمة الكذاب وأمثاله، والكهنة والسحرة «فالنبي يأتيه ملك كريم من عند الله وينبئه الله، والساحر والكاهن إنما معه الشيطان يأمره ويخبره»^(٥) وذلك مصداقا لقوله تعالى ﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين، تنزل على كل أفك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون﴾- الشعراء- ٢٢١-٢٢٣.

كذلك يثبت هذا التعريف خطأ الصوفية المدعين للتحقيق وغيرهم كابن عربي وابن سبعين وأمثالهم، والذين ظنوا أن الأولياء أفضل من الأنبياء «وأن الأنبياء وسائر الاولياء يأخذون عن خاتم الأنبياء علم التوحيد، وأنه هو يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك

(١) ابن تيمية- الرد على المنطقيين ص ٤٨٧. (٢) ابن تيمية- الرد على المنطقيين ص ٥١٠.

(٣) ن. م. ٥١١.

(٤) ابن تيمية- النبوات ص ١٧٠.

(٥) ن. م. والصفحة.

الذي يوحى به إلى الرسول، فإن الملك عنده هو الخيال الذي في النفس، وهو جبريل عندهم، وذلك الخيال تابع للعقل، فالنبي عندهم يأخذ من هذا الخيال ما يسمعه من الصوت في نفسه»^(١).

ولكن يلتبس الأمر على الناس في الاستدلال على صدق الرسل وغيرهم، يقول ابن تيمية «لناس طرق في دلالة المعجزة على صدق الرسول: طريق الحكمة، وطريق القدرة، وطريق العلم والضرورة، وطريق سنته وعادته التي بها يعرف أيضا ما يفعل، وهو من جنس المواطأة وطريق العدل، وطرق الرحمة، وكلها طرق صحيحة»^(٢).

لقد اهتم شيخنا أيضا بهذه القضية لما لاحظته من أخطاء في تصور النبوة من جهة، إلى جانب مظاهر الغلو التي تضحمت حول شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة طائفتين «طائفة من ضلال الشيعة الذين يعتقدون في الأنبياء والأئمة من أهل البيت الألوهية، وطائفة من جهال المتصوفة يعتقدون نحو ذلك في الأنبياء والصالحين»^(٣)، فأخذ يذكر المسلمين بالحديث النبوي «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم، فاتمأ أنا عبد الله ، فقولوا عبد الله ورسوله».

ومن هنا ينبغي التفرقة بين ما يجب على المسلم أدائه نحو الله عز وجل من عبادة وتسييح وصلاة وصيام وحج، فهذه ينفرد بها الله وحده^(٤)، وبين ما هو خاص بالرسول صلى الله عليه وسلم:

يقول شيخنا «وأما حقوق رسول الله صلى الله عليه وسلم - بأبى هو وأمى. مثل تقديم محبته على النفس والأهل والمال، وتعزيره وتوقيره واجلاله وطاعته وإتباع سنته وغير ذلك فعظيمة جدا»^(٥).

(١) ن. م ١٧٢.

(٢) ابن تيمية - النبوات ص ١٦٥.

(٣) ابن تيمية - توحيد الألوهية ص ٦٦.

(٤) ابن تيمية - النبوات ص ١٧٠.

(٥) ن. م والصفحة.

ثالثا: الولاية:

ناقش ابن تيمية معنى الولاية أيضا، فالتعريف الأول لها هي أنها «ضد العداوة»، لأن الولاية تقترب بالقرب والمحبة، بعكس العداوة وأصلها بغض والبعد. أما التعريف الثاني، فهو يطلق على الولي بسبب موالاته للطاعات، أي متابعتها لها^(١). والأصح هو المعنى الأول.

ويضع أيضا تعريفا مجملا للولاية لا يتعدى بصفة عامة المفهوم الأول، فالولاية تعنى «الايمان والتقوى المتضمنة للتقرب بالفرائض والنوافل»^(٢).

وفي ترتيبه لأولياء الله، يضع أولى العزم من الرسل في قائمة الأفضلية، ثم المرسلين، ثم الانبياء. وفي النسق النبوي، فإن أولى العزم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم.

وأفضلهم جميعا محمد صلى الله عليه وسلم، لأنه يجمع بين عدة فضائل «فهو خاتم النبيين.. وإمام الأنبياء إذا اجتمعوا.. وشفيع الخلائق يوم القيامة.. وصاحب الوسيلة والفضيلة الذي بعثه الله بأفضل كتبه، وشرع له أفضل شرائع دينه»^(٣).

وقد اقترن بلفظ ما يشابههم في المرتبة أو يقترب منهم، مثل: الأبدال، النقباء والنجباء، الأوتاد، الأقطاب. لكن ابن تيمية يرى أنه لم يرد في كتب الأحاديث المعتمدة التي رويت مضمنة هذه الاسماء كلها، فيما عدا لفظ «الأبدال»، وقد ورد في حديث منقطع ليس بثابت «والحديث المروي في المسند انهم أربعون رجلا بالشام» والذي يدعو الى استبعاد صحة الحديث إنه من حيث النقد الموضوعي لمضمونه يتضح بعقد المقارنة بين أهل الشام- أي معاوية وأصحابه، وبين علي ومن معه من الصحابة. إن الفريق الثاني هو الأفضل من الأول بغير شك، فلا يصح اذن أن يكون الأبدال- الذين هم أفضل الناس- في عسكر معاوية دون عسكر علي^(٤).

(١) ابن تيمية- التصوف ١٦٦.

(٢) ابن تيمية- السلوك ص ٤٤٠.

(٣) ابن تيمية- التصوف ص ١٦٢.

(٤) ن. م ١٦٧.

أما أولياء الله، فإن ذكرهم ثابت بالآيات القرآنية في مجال التفرقة بينهم وبين أولياء الشيطان^(١).

وقد استبعد شيخنا فكرة «خاتم الأولياء» الذي تكلم فيه طائفة من الصوفية، ويعد الحديث فيه من أخطاء الترمذي، ثم تابعه ابن عربي بصفة خاصة وغالي في الفكرة، لكي يمتد بها فيجعلها مكملة لفكرة خاتم الأنبياء «حيث قد يجعلون الولاية فوق النبوة، موافقة لغلاة المتفلسفة الذين قد يجعلون الفيلسوف الكامل فوق النبي»^(٢).

ويرى ابن تيمية أثر الاصطلاحات المتبادلة بين الفلاسفة والشيعة والصوفية التي تدور كلها حول الغلو في شخص معين «سواء سمي ولياً أو إماماً أو فيلسوفاً، وانتظارهم للمتظر،، نظير ارتباط الصوفية على الغوث وعلي خاتم الأولياء»^(٣)، وكلها أسماء لم ترد في الكتاب أو السنة. كذلك فإنه مخالفة لإجماع الأمة، لأن الله تعالى حصر الذين أنعم عليهم في أربعة هم: النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

ويبين مفكرنا خطأ القياس على «خاتم الانبياء» لا لتقرير أن خاتم الأولياء هو سيدهم وأفضلهم، لان الفضل لخاتم الانبياء، لا لمجرد كونه خاتماً، بل لأدلة أخرى^(٤).

أما أفضل الاولياء حقيقة، فهم الأسبق إلى خاتم الأنبياء، فإن الولي يتبع النبي، فكلما قرب منه كان أفضل والعكس صحيح، إذ «كلما تأخر العبر عن النبوة كثر التفرق والاختلاف»^(٥). وليست نظرية أفضلية السابقين من الأولياء مجرد رأي يذهب إليه شيخ الاسلام، ولكنها حقيقة مدعمة بالكتاب والسنن المتوافرة وإجماع السلف.

وبوعي الشيخ بتأثير الفرق والمذاهب بين بعضها وبعض، يستنتج أن نظرية عصمة الأولياء مشتركة بين الصوفية والشيعة «يروى أن القدر المشترك بين «غلاة جهال النساك» وبين الرافضة هو «الغلو وفي الجهل والانقياد لما لا يعلم صحته»^(٦)، إذ انعكس

(١) ابن تيمية- التصوف ص ١٥٨.

(٢) ن. م ٣٦٣.

(٣) ن. م ٣٦٤.

(٤) ن. م ٣٦٦.

(٥) ن. م منهاج السنة ج ٣ ص ١٨٤.

(٦) ن. م ج ١ ص ٢٢٩.

تأثير التشيع على التصوف في أسماء القطب والغوث وما إليها.
أما من حيث ارتكاب الأولياء للذنوب، فالمسألة نسبية « كما يقال حسنات الأبرار سيئات المقربين، لكن كل يخاطب علي قدر مرتبته »^(١). فالقاعدة الكلية هي أن لا أحد معصوم بعد النبي صلى الله عليه وسلم سواء الخلفاء أو غيرهم، فالجميع يجوز عليهم الذنوب والاختطاء، بما في ذلك الأولياء، فهم ليسوا معصومين بنص الحديث « كل بني آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون »^(٢).

ولئن كانت الذنوب ليست منفيه عن المؤمنين بصفة عامة، فإن العقوبة بها في الآخرة تدفع بنحو عشرة أسباب: هي التوبة والاستغفار والأعمال الصالحة ودعاء المؤمنين ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم حال حياته وبعد مماته عند شفاعته يوم القيامة، وما يفعل بعد الموت من الأعمال الصالحة التي تهدي للميت كالصدقة والحج والصوم نيابة عنه. ومما يزيل أثر الذنوب أيضا، المصائب الدنيوية المكفرة للخطايا، كذلك ما يتلى به المؤمن في قبره وفتنة الملكين، وما يحصل له في الآخرة من كرب أحوال يوم القيامة. وأخيرا، ما ثبت في الصحيحين أن المؤمنين إذا عبروا الصراط، وقفوا على قنطرة بين الجنة والنار، فيقتص لبعضهم من بعض، فاذا هذبوا ونقروا أذن لهم في دخول الجنة^(٣). ويرى شيخنا أن فكرة المنتظر المعصوم عند الشيعة هي نفسها ما يؤمن بها كثير من الزهاد القائلين باليابس والخضر والغوث والقطب ورجال الغيب والأوتاد والنجباء، وجميع هذه الالفاظ وغيرها لم ينقل أحد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قالها^(٤). وربما كانت أشهر هذه الشخصيات هي شخصية الخضر، بما يتناقله الصوفية من قصص ورويات حول مقابلة بعضهم له^(٥).

(٢) ن. م. والصفحة.

(١) ابن تيمية- منهاج السنة ج ١ ص ٢٢٨.

(٤) منهاج السنة ج ١ ص ٢٢.

(٣) ابن تيمية- منهاج السنة ج ٣ من ص ١٧٩ الي ص ١٨٦.

(٥) ونخض بالذكر ابن عربي والمتأخرين (من اتباع طريقته المعروفة بالكبرية إذا كانوا يعتبرون أعلى أسانيدهم طريقتهم كما يلي: ابن عربي، عن الخضر، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم). ويقول الدكتور التفتازاني بمقالته التي اقتبسنا منها هذا النص (ومعنى ذلك ابن عربي قد أخذ عن الرسول بواسطة واحدة هي الخضر) .. ص ٣٠٥ من الكتاب التذكري لابن عربي

وقد تعددت الأقوال في شخصية الخضر، فقيل إنه ولي وقيل انه نبي «وقيل إنه من الملائكة، وهذا الثالث غريب بل ضعيف أو باطل»^(١). كذلك التيس علي الكثير كونه حيا أو ميتا. يقول النووي «واختلفوا في حياة الخضر، نبوته، فقال الأكثرون من العلماء هو حي موجود بين أظهرنا، وهذا متفق عليه عند الصوفية وأهل الصلاح والمعرفة وحكاياتهم في رؤيته والاجتماع به والأخذ به والسؤال وجوابه ووجوده في المواضع الشريفة ومواطن الخير أكثر من أن تحصر، وأشهر من أن تذكر»^(٢).

ولكن ابن تيمية ينفي كون الخضر حيا، لأنه لو كان كذلك «لوجب عليه أن يأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيؤمن به، ويجاهد معه، كما أخذ الله الميثاق على الانبياء وأتباعهم»^(٣). بعبارة أخرى، فإنه من الثابت أن الخضر لم يجاهد مع الرسول صلى الله عليه وسلم، بينما الميثاق الذي أخذه الله على أنبيائه وأتباعهم يقتضي ذلك لو كان حيا مصداقا لقوله تعالى ﴿وَإِذ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾، آل عمران - ٨١. فإذا كان الخضر كما هو ثابت بالآيات القرآنية - قد أنقذ السفينة «لقوم من عرض الناس، فكيف لا يكون بين محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه؟»^(٤).

أما عن القول بظهوره للبعض من أصحاب الرياضات - كما يذكر النووي في العبارة التي أوردناها آنفا - فإن ابن تيمية يفسر ذلك بأحد احتمالين: إما أنه من واقع الخيال في نفوسهم ظنا منهم أنهم رأوه في الخارج، أو انه جنى ظهر لهم في صورة إنسان.

ويختتم رأيه في احتمال كونه نبيا أو وليا بهذه العبارة التي نفهم منها أن الصوفية حملوا المسألة أكثر مما تحتمل، قال «وهو إن كان نبيا، فنبينا أفضل منه، وإن لم يكن نبيا، فأبو بكر وعمر أفضل منه»^(٥).

(١) النووي - تهذيب الاسماء واللغات ج ١ ص ١٧٧.

(٢) ن. م والصفحة.

(٣) ابن تيمية - الرد على المنطقيين ص ١٨٥.

(٤) ن. م والصفحة.

رابعا : المعجزات والكرامات :

يعرف ابن تيمية المعجزة والكرامة والفرق بينهما بقوله « وإن كان اسم المعجزة يعم كل خارق للعادة في اللغة وعرف الأئمة المتقدمين كالإمام أحمد بن حنبل وغيره ويسمونها الآيات، ولكن كثيرا من المتأخرين يفرق في اللفظ بينهما، فيجعل المعجزة للنبي والكرامة للولي. وجماعهما الأمر الخارق للعادة»^(١).

ويرى شيخ الاسلام أن صفات الكمال على ثلاثة أركان هي العلم والقدرة والغنى « وهذه الثلاثة لاتصلح على وجه الكمال إلا لله وحده، فإنه الذي أحاط بكل شيء علما، وهو على كل شيء قدير وهو غنى عن العالمين»^(٢).

وقد طال العرب الرسول صلى الله عليه وسلم تارة بعلم الغيب وتارة بالقدرة على التأثير، وأحيانا يعيرون عليه الحاجة والبشرية كما سجل الكتاب هذه المواقف الثلاثة بقوله تعالى في الحلقة الأولى ﴿ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين﴾^(٣) ﴿ويسألونك عن الساعة أيا نمرساها، قل إنما علمها عند ربي﴾. وفي الموقف الثاني كانوا يطلبونه بالتأثير في السنن الطبيعية في مثل قوله تعالى ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا، أو تكون لك جنة من نخيل أو أعناب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا﴾- الى قوله سبحانه وتعالى، ﴿هل كنت إلا بشرا رسولا﴾.

كذلك وصفوه- صلى الله عليه وسلم- بالبشرية ﴿قالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها﴾.

وتفصح الآيات القرآنية عن الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه يعلم الغيب وأنه ليس ملكا يملك الخزائن، وإنما هو بشر لا يستغنى عن المأكل والمشرب.

فالوصف الذي يطابق حقيقته هو انه متبع فحسب لما يوحى إليه «وهو طاعة الله وعبادته علما وعملا، بالباطن والظاهر»^(٤)، كذلك لا ينال من صفات الكمال إلا

(٢) ن. م والصفحة.

(١) ابن تيمية- مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٢.

(٣) ابن تيمية- مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٢.

ما يعطيه الله منها: فمن باب المعجزات في العلم، ما ينفرد ويتميز به عن غيره في السماع والرؤية يقظة ومناما، والعلم عن طريق الرّوح، والإلهام أو الفراسة الصادقة. يعبر أهل السلوك وأرباب الأحوال عن هذه الطرق بالمخاطبات للسمع، وبالمشاهدات للرؤية، ويسمون ذلك كله كشفاً ومكاشفة.

ومن حيث القدرة- وهو التأثير- فقد يكون «همة وصدقا ودعوة»^(١). وقد جمع الرسول صلى الله عليه وسلم بين جميع أنواع المعجزات والخوارق، كما ثبت من أخباره عن الأمور الغائبة الماضية والحاضرة والمستقبلية، ومعرّجه إلى السموات، واهتزاز الجبل تحته وتكثيره للماء والطعام^(٢).

ولكن ماهي الصلة بين المعجزة في ذاتها وبين تطبيقها؟

يرى ابن تيمية أن الخارق ثلاثة أقسام «محمود في الدين ومذموم في الدين، ومباح- لا محمود ولا مذموم في الدين. فإن كان المباح فيه منفعة كان نعمة، وإن لم يكن فيه منفعة كان كسائر المباحات التي لا منفعة فيها كاللعب والعبث»^(٣). ويستشهد في هذا القول أبي علي الجورجاني «كن طالبا للاستقامة، ولا طالبا للكرامة، فإن نفسك منجبة علي طلب الكرامة، وربك يطلب منك الاستقامة»^(٤).

أما الكرامات التي ينسبها فرق معاصريه من الصوفية لأنفسهم، فإنه أثبت كذبها، وإنها ناجمة عن حيل خادعة، وقد أثبت ذلك في مواجهة فرق الرفاعية الصوفية كما رأينا.

خامسا: العبادات الشرعية والبدعية:

لم يقتصر ابن تيمية على نقد مظاهر غلو الصوفية في العبادات- ونحن نعلم أن كلا من ابن الجوزي والنووي قد سبقاه إلى ذلك- ولكنه عالج الموضوع بنظرة أشمل: فقارن بين العبادات الشرعية والبدعية، وطرح جانبا اتجاهات التشدد والغلو، كما نقد

(١) ن. م ص ٣. (٢) ن. م ص ٥.

(٣) ن. م ص ٧.

(٤) ن. م والصفحة.

التزعة السلبية التي تتمثل في دعوى إسقاط التكاليف. وربما يتفرد شيخنا ببحثه في معنى العبادات والغاية، وتطبيقه لنظريته في «المعادلة والموازنة» على الأعمال والمفاضلة بينها. وستتناول كل هذه المسائل بالتفصيل:

إن القاعدة التي يتخذها أساسا لبحثه هو أن «العبادات مبنها على الشرع والإتباع، لا على الهوى والابتداع، فإن الإسم مبني على أصلين أحدهما، أن يعبد الله وحده لا شريك له، والثاني - أن نعبد بما شرعه الله على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم - لا تعبد بالاهواء والبدع»^(١).

أما الغلو في العبادات بلا فقه، فإنه يؤدي إلى البدعة. من ذلك مثلا صيام الدهر والخلوات التي أحدثها الصوفية استنادا إلى تحنيث الرسول بغار حراء قبل النبوة «وهذا خطأ، فإن ما فعله صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ان كان قد شرعه بعد النبوة، فنحن مأمورون باتباعه فيه وإلا فلا»^(٢).

ومن قبيل البدع أيضا ما وضعوه من نظام الخلوة، محددين إياه بأربعين يوما، مع الزام المرید بالمكوث في مكان مظلم وتغطية رأسه مرددا الاسم المفرد «الله .. الله». انتظارا لما استنزل عليه من المعرفة، اذا فرغ قلبه من كل شيء، مع الجوع والسهر والصمت.

ويسخر ابن تيمية سخرية لاذعة من هذه الطريقة، ويقرهم على ما يستحق لهم من تنزلات فيقول «وهي تنزلات شيطانية قد عرفتها وخبرتها ذلك متعددة»^(٣)، لأنه إذا أفرغ القلب تماما فإن الشياطين تحل فيه وتنزل على المرید، كما تنزل على الكهان «فإن الشيطان إنما يمنع من الدخول الى قلب ابن آدم ما فيه من ذكر الله الذي أرسل به رسله. فاذا خلا من ذلك تولاه الشيطان»^(٤).

أما الخلوة والعزلة والانفراد المشروع، فهي الموافقة لما أمر به الكتاب والسنة،

(١) ابن تيمية - توحيد الألوهية ص ٨٠.

(٢) ابن تيمية - السلوك ص ٣٩٤.

(٣) م. ن. ٤٠٣.

(٤) م. ن. ٣٩٩.

كاعتزال الامور المحرمة ومجانبتها، واعتزال الناس فيما لا ينفع، والأمور التي تتطلب التخلي في بعض الاماكن لتحقيق علم أو عمل، بشرط المحافظة على الجمعة والجماعات^(١).

وعندما تعرض شيخنا لشرح معنى العبادات، لم يغب عن باله التأثير الذي أحدثته الفلسفة لدى البعض، إذ جعلوها وكأنها تستهدف إصلاح النفس لتستعد لقبول العلم، أي اتخذوا من العبادات وسائل لتحصيل العلم وأسقطوها عن بلوغ هذه الغاية «كما يفعل الملاحدة الإسماعيلية ومن دخل في الإلحاد، أو انتسب إلى الصوفية أو المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم»^(٢).

ليست اذن العبادة وسيلة لتحصيل غاية تبطل بتحقيقها ولكنها «غاية مقصودة»^(٣). وفي موضع آخر يصفها بأنها- أي العبادة لله تعالى- هي الغاية المحبوبة له، والمرضية له، التي خلق الخلق لها^(٤).

أما من حيث الدائرة التي تشتمل عليها، فإن ابن تيمية يرسم لها محيطا واسعا فهي «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»^(٥)، فلا تقتصر على الصدق والامانة وبر الوالدين وصلة الرحم والوفاء بالعهد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والإحسان إلى الجار واليتيم والدعاء والذكر والقرآن- وكلها من الأعمال الظاهرة- بل تتضمن أيضا «حب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وخشية الله والإنابة إليه وإخلاص الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه والرضا بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته والخوف لعذابه»^(٦).

وفي المفاضلة بين الأعمال يحدد العلاقة بين هذه الأعمال وبين النية، كما ينظر إليها من جهة ميل الشخص لها أيضا، فإن العمل بالقوس والرمح أقل من الرباط في الشغل

(١) ابن تيمية- السلوك ص ٤٠٥.

(٢) الرد على المنطقيين ص ١٤٤.

(٣) السلوك ٢٨٤.

(٤) ن. م ١٥٠.

(٦) ن. م ١٨٨.

(٥) ن. م ١٤٩.

«ومن طلب العلم أو قتل غيره- مما هو آجر في نفسه لما فيه من المحبة له لا لله ولا لغيره من الشركاء- فليس مذموماً، بل قد يثاب بأنواع من الثواب اما بزيادة فيها وفي أمثالها فيتنعم بذلك وإما بغير ذلك وتعلم العلم وتعليمه يدخل بعضه في الجهاد وإنه من أنواع الجهاد من جهة أنه من فروض الكفايات. وأشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه فذنبه من جنس ذنب اليهود»^(١).

أما فيما يتصل بالفروض فإن شيخنا يلح الحاحاً خاصاً على مداومة التأكيد على الصلاة، لأنها تدفع المكروه- وهو الفحشاء والمنكر، ويتم بها تحصيل المحبوب، وهو ذكر الله «وحصول هذا المحبوب أكبر من دفع المكروه، فإن ذكر الله عبادة لله، وعبادة القلب لله مقصودة لذاتها»^(٢). كذلك يكثر من الحديث عن الجهاد ويؤكد الصلة بينه وبين حب الله- كما سترى بعد قليل- فالمؤمن المحب لله يبذل وسعه في الجهاد لكي يتحقق ما يحبه الله «فاذا ماترك العبد ما يقدر عليه من الجهاد، كان دليلاً على ضعف محبة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في قلبه»^(٣).

هذا، فضلاً عما يراه شيخنا من أن أكثر الأحاديث في الصلاة والجهاد، مؤيداً ذلك كله بعبارة عمر بن الخطاب الذي يحدد فيها دعائم الإسلام في قوله «فإن كمال الإسلام هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتمام ذلك الجهاد في سبيل الله»^(٤).

وإذا كانت هذه الموضوعات هي التي أثارت الجدل مع الصوفية، فهل أنكر ابن تيمية التصوف؟

انه لم ينكر التصوف كمهج ذوقي، وتفسير وجداني للنصوص ولكنه لم يوافق على الغلو أولاً، وطغيان المؤثرات الخارجية والبدع عليه ثانياً. لقد أبطل ابن تيمية بدع الصوفية وعارضها بشدة وأحل محلها أعمال القلوب التي نص عليها الكتاب والسنة.

(٢) ابن تيمية- السلوك ص ١٨٨.

(١) ابن تيمية- كتاب الاختيارات العلمية ص ٣٧.

(٤) م. ن. ٣٠١.

(٣) م. ن. ١٩٣.

التفسير الوجداني للنصوص عند شيخ الاسلام

جاء ضمن الصفات التي يلصقها ابن تيمية بالصحابة والتابعين أنهم «فجروا النصوص أنهار العلوم»^(١) وهو يعني بذلك أنهم فهموا النصوص وفسروها في مجالات النظر والتطبيق. وفي مجال «القلب والوجدان» أيضا فانهم تذوقوا وجدانيا، فأبدعوا في التعبير عن مواجدهم ونبضات قلوبهم. كذلك استخدموا اراداتهم فيما أمر به الشرع.

ويتضح من كتابات ابن تيمية انه لم يكتف بثقافات عصره فحسب، بل أنه تلقت تراث الزاهدين الأوائل - الذي نقل آراء السلف بمنهج النقل - وعكف عن قراءته ودراسته، بدليل نظراته النقدية للمصادر مثل كتاب الزهد لابن حنبل، وكتاب الزهد لعبد الله بن المبارك فضلا عن كتب من تلاهم، كطبقات الصوفية للسلمي وقوت القلوب وغيرهما.

لقد كان الشيخ اذن معنيا بدراسة التراث الإسلامى على اتساعه وشموله. بل أظهر لنا أنه غاص إلى أعماق هذا الموضوع فدلنا على كتاب «طبقات النساك»^(٢) لمؤلفه الأعرابي، ويبدو أنه من الكتب الضائعة.

إن روح النقد التي تبدو واضحة لمن يقرأ مؤلفات مفكرنا السلفى تشير إلى أنه ما من رأى يعارضه في الأغلب، الا ويقوم بدله ما يراه صحيحا من وجهة نظر السلف. وهكذا فعل مع التصوف أيضا بحيث يمكننا أن نسلك منهج أستاذنا الدكتور النشار الذي قسم نظريات ابن تيمية المنطقية إلى قسمين: أحدهما هدمي والآخر إنشائي^(٣) فيمكننا أن نقسم بدورنا نظريات الشيخ السلفى في موضوع التصوف إلى جانبين: أحدهما هدمي، وهو الذي تناولناه فيما تقدم من هذا البحث حيث يظهر فيه آراء

(١) ابن تيمية - نقض المنطق.

(٢) ابن تيمية - منهاج السنة ج ٣ ص ٨٦.

(٣) د. النشار - منهاج البحث ص ١٩١ وما بعدها وص ٢٠٨ وما بعدها.

الشيخ في المذهب الصوفية على اختلافها. أي أن الجانب الهدمي يتضح بجلاء في نقد ابن تيمية لنظريات الحلاج وابن عربي والسهورودي المقتول وأتباعهم، لأنه وجد فيها خطورة كبرى على الفكر الاسلامي، والعقيدة السلفية النقية. أما نظراته النقدية للغزالي فتتسم بروح الود والتسامح، حيث يذكره بكنيته في معظم مؤلفاته، إلى جانب أنه لم يهدم آراء الامام في مجموعها- وهي المتصلة بالتصوف- وإنما كان يفحصها وينقحها مستخدما في ذلك كله منهج السلف. أي أن نقده له يتصل فقط بما رآه غير متفق مع هذا المنهج.

أما الجانب الانشائي، فهو ما ستحدث عنه الان.

إن ابن تيمية يقر ما اصطلاح عليه بين الصوفية المتمسكين بالشرعية في أن «أصل الدين في الحقيقة هو الأمور الباطنة من العلوم والأعمال، وأن الاعمال الظاهرة لا تنفع بدونها»^(١). ولكنه لا يقصد تقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن، فان هذه القسمة مرفوضة عنده، وسبقه اليها الغزالي أيضا، وإنما هو يقصد بالعبارة التي أوردناه آنفا أن الإخلاص شرط ضروري لكي يصبح الدين كله لله «والدين لا يكون دينا الا بعمل»^(٢).

فإذا ما تحدث عن المقامات، أو أعمال القلوب، فإنه لا يرى أنها تتعلق بالخاصة دون العامة، بل إن «أعمال القلوب، مثل حب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وخشية الله، ونحو ذلك كله من الإيمان»^(٣). كذلك لا يوافق على من جعل المقامات كالحب، والرضا، والخوف، والرجاء، ومن مقامات العامة^(٤). ان هذه التفرقة هي التي أوجدت الصعوبة في فهم كلام الصوفية، بل إن منهم من تعمد التعبير عن نفسه بعبارات مغلقة صعبة التفسير والفهم بدعوى الخصوصية.

أما شيخنا، فإنه عندما يعالج موضوع الحياة الوجدانية فإنه يمتاز بالوضوح، لأن

(١) ابن تيمية- السلوك ص ٩.

(٢) ن. م ص ٢٧٣.

(٣) منهاج السنة ج ٣ ص ٧٦.

(٤) السلوك ٢٤٢.

الشريعة بأعمال الظاهرة، وأمورها الباطنة تتجه إلى الكافة. ومع ما يلاحظ من استعماله للغتهم في الحديث عن التصوف وما يتصل به من أحوال ومقامات وأعمال قلوب ومبادئ أخلاقية، فإن له أسلوبه الخاص الذي يستطيع الباحث أن يستنتج منه مكابדתه للتجربة الروحية كاملة، مما يبرهن على صدق رأيه في أنه يوسع المسلمين جميعاً أن يغترفوا من معين النصوص فيتذوقوا المواجهيد، ويعرفوا الأحوال والمقامات، دون أن يتقيدوا بالطريق الذي رسمه الصوفية لأنفسهم.

وسنأتي الي تفصيل هذا كله في عرضنا لارائه في الأحوال والمقامات.

تزكية النفوس وترقيق القلوب

(أو) أعمال القلوب عن ابن تيمية

يؤكد ابن تيمية المعنى الذي ثبت بالحديث «الإسلام علانية والإيمان في القلب» فيذهب الى أن أعمال القلوب- وهي التي تسمى المقامات والأحوال- تجب على المسلمين كافة، لأن الإسلام أمر بمحبة الله، والإخلاص له والتركل عليه، والرضا عنه، وما اليها من أعمال باطنة مكلف بها العامة والخاصة «ولا يكون تركها محمودا في حال أحد وإن ارتقى مقامه»^(١).

وعندما أقام منهجه في الحياة الذوقية الوجدانية- أو ما يسمى عنده أيضا بأعمال القلوب- ربط أفكار الصوفية- الذين يسميهم أصحاب التصوف الشرعي- عن المقامات والأحوال بالآيات القرآنية، وأعطى تفسيراً ذوقياً للمعاني الرقيقة، ووجد السند أيضا من الأحاديث. ذلك لأنه يرى أن هذين المصدرين يشكلان المنبع والنشأة للحياة الوجدانية والأخلاقية السليمة، لأن الله تعالى قد أظهر من نور النبوة ما طمس به من معالم الآراء الجاهلية، وعاش السلف في ضوء هذا النور الساطع^(٢).

وسندرس أعمال القلوب عند ابن تيمية، ومحاولته صياغتها في إطار القيم المستنبطة من آيات الكتاب وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليثبت لنا بذلك أن دائرة الإسلامية الكبرى تحتوي بداخلها على أسس وجدانية، وتفسيرات ذوقية، وقواعد سلوك، إلى جانب الاستدلال النظري وقواعد التشريع.

وسيؤدي بنا عرض أفكار شيخنا السلفي في مواضيع «الزهد» و«الرقائق» و«الأحوال» و«السلوك»- وهي مترادفات عنده- الى اثبات انه في مقدور المفكر الإسلامي الأصيل، الذي ادار البحث والنظر في التراث الإسلامي، أن يخرج لنا بنتائج ونظريات ذات بال. فقد طرق ابن تيمية أحوال الخوف، والرجاء، والمحبة ومقامي الفناء

(١) ابن تيمية- السلوك ص ١٦.

(٢) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ٨٤.

والبقاء. كما صحح نظريات الزهاد والصوفية التي تتفق مع الكتاب والسنة. انه تحدث عن «النفس الصافية» التي فيها رقة الرياضة فتنجذب الى محبة الله وعبادته انجذابا تاما^(١)، وبين مكانة «القلوب»، فإن لها من «التأثير أعظم ما للأبدان، ويختلف هذا صلاحا أو فسادا بحسب طبيعتها»^(٢).

لقد نقى شيخ الاسلام «الذوق» و«الوجدان» و«علم القلوب» من شوائب العناصر الأجنبية التي تسلت الى التصوف بعد أن أثبت زيفها وبطلانها، لكي يقيم بنيانها شامخا مؤسسا على الإسلام، مستوحى من أسسه وحدها.

وسنحاول بمنهج تركيبي الاستدلال على نظريات ابن تيمية في أعمال القلوب وخطرات النفوس:

التوبة:

لم تكن التوبة في رأي ابن تيمية الا تأكيدا للقيم التي حفلت بها الآيات القرآنية والاحاديث النبوية. ومنها يستنتج شيخنا أن العبد «لا يزال يتقلب في نعم الله وآلائه لانه- ولا يزال- محتاجا الى التوبة والاستغفار، لهذا كان سيد ولد آدم، وإمام المتقين- صلى الله عليه وسلم- يستغفر في جميع الاحوال»^(٣).

فالمأثور عنه صلوات الله عليه أنه كان كثير التوبة والاستغفار، وهو مأمور بذلك بالوحي الذي يتضمن الأمر بالاستغفار، بعد أن أدى دوره في الجهاد وأداء الرسالة المناط بها. قال تعالى ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾.

ولهذا «كان قوام الدين بالتوحيد والاستغفار»^(٤).

إن نظرية ابن تيمية في التوبة تدرج إلى عصمة الأنبياء، ثم تنتقل الى فكرة تفضيل

(١) ن. م. ٦٤.

(٢) ابن تيمية- التحفة العراقية في الأعمال القلبية ص ٢٠.

(٣) ن. م. ص ٦٤.

(٤) ن. م. ص ٦٥.

الملائكة علي الانبياء التي من خلالها نتبين منها رفضه لما ذهب اليه الصوفية حيث اعتبروا «كمال الملائكة مع بداية الصالحين»^(١) أو مايمكننا أن نعبر عنه «بالإنسان المعصوم وهو الولي عندهم». إنه يدحض هذه النظريات مثبتا إنه حتى الانبياء- فيما عدا عصمتهم في التبليغ-^(٢) فإن الله تعالى لم يذكر في القرآن شيئا يخالف ذلك الا مقرونا بالتوبة والاستغفار، ولهذا فقد فتحت التوبة أبواب الرحمة الإلهية، وهو ما تتسم به عقيدة الإسلام بصفة خاصة.

ولئن جاء في الإسرائيليات أن الله قال لداود «أما الذنب فقد غفرناه، وأما الود فلا يعود»^(٣)، فإن محمدا صلوات الله عليه- وهو نبي الرحمة ونبي التوبة- كما أخبر عن نفسه، قد بعثه الله ليرفع الأغلال والآصار التي كانت على كاهل الامم السابقة^(٤). ولذلك فانه من الخطأ تفضيل المولودين علي الاسلام علي المعتنقين له بعد الكفر. وخير الأدلة على بطلان هذا الظن أن السلف من المهاجرين والانصار أفضل من ذريتهم، مع أنهم عاصروا مرحلة الجاهلية في فترة من فترات حياتهم، واعتنقوا أباطيلها، قبل أن يسلموا فعرفوا الخير والشر، بعد ان استدلوا على حسن الاسلام من معرفتهم السابقة بعقائد الجاهلية، فهم يشبهون في ذلك من «ذاق» الفقر، والمرض والخوف فإنه أحرص على الغني والصحة ممن لم يذق ذلك^(٥).

إن التوبة تطهر العبد من ذنوبه وخطاياها، وتجعله موضعا لحب الله، إذ يقول عز وجل ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ، وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾.

والعبارة بكمال النهاية، لا بما جرى في البداية، فالاعمال بخواتيمها^(٦).

(١) ابن تيمية- السلوك ص ٣٠٠.

(٢) يقول ابن تيمية (والقول الذي عليه جمهور الناس، وهو الموافق للآثار المنقولة عن السلف. اثبات العصمة من الاصرار على الذنوب مطلقا) السلوك ص ٢٩٣.

(٣) ابن تيمية- السلوك ص ٣٠٠.

(٤) ن. م ص ٣٠٤.

(٥) ن. م ص ٣٠١.

(٦) ن. م ص ٢٩٩.

المحبة :

تعددت الآيات والاحاديث التي تتناول محبة الله والرسول صلوات الله عليه مثل قوله تعالى «يحبهم ويحبونه»، «وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»، «وأقسطوا إن الله يحب المقسطين»، «والذين آمنوا أشد حبا لله» وغيرها من الآيات الدالة على محبة الرب لعبده. كذلك الحظ على الاعمال التي يحبها الله من الواجبات والمستحبات^(١).

وكما في الصحيحين «والذي نفسي بيده، ولا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين»، وغيره من الأحاديث التي تحض على محبة صحابته وقرابته^(٢).

أما الخلة «فهي من كمال المحبة المستغرقة للحب»^(٣)، فالخلة أخص من مطلق المحبة، هي من كمالها وتخللها المحب يكون المحبوب بها محبوبا لذاته، لا لشيء آخر ويرى ابن تيمية أن المحبة هي أصل كل عمل ديني^(٤)، ويؤسس على هذه القاعدة ما يراه من اندماج مقامى الخوف والرجاء، ودليله على ذلك أن الراجي يسعى الى نيل ما يخبه، والخائف يفر من سبب الخوف لكي يحصل هو أيضا على ما يخبه، يقول تعالى: ﴿أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه﴾. الآية ٥٧ : سورة الأسراء

يقول ابن تيمية «والحب درجات: أعلاه التميم، وهو التعبد، وتيم الله: عبد الله». ثم يتطرق في فتاوي أخرى الى موضوع محبة الشيوخ ومتابعتهم - وهو يقصد علاقة المريدين بشيوخهم - فيرى أن محبة الشيوخ المخالفين للشريعة تؤدي إلى الهلاك. وأما محبة أولياء الله المتقين - مثل الخلفاء الراشدين وغيرهم، فإن محبة «هؤلاء من أوثق عرى الإيمان، وأعظم حسنات المتقين»^(٥).

(١) ابن تيمية - التحفة العراقية ص ٤٩ .

(٢) ن. م ص ٥٠ .

(٣) ن. م ص ٤٥ .

(٤) ابن تيمية - مجموعة الفتاوي ج ١٨ ص ٣١٥ .

كذلك تتسع دائرة المحبة أيضا لتشمل موالاة جميع المؤمنين، ولهذا فان شيخنا ينقد التعصب لشيخ في الفقه أو الزهد بأعيانهم دون غيرهم^(١)، فلكي تتحقق المحبة بمعناها المثالي ينبغي أن تكون خالصة لله تعالى، وبغير ذلك تصبح محبة الأشخاص تبعا للهوى وبغرض تحقيق مآرب خاصة أو ماثابه ذلك.

وعلى أية حال، فإن شرط المحبة التامة هو المتابعة بنص الآية ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم﴾ . ٣١ : ال عمران
وإذا كانت عبادة الله تجمع كمال الحب له، وكمال الذل له^(٢)، فإن هذا الذل الذي يصبح بمثابة الخضوع لله والاستسلام له وحده، يمنح القلب- في نفس الوقت- الحرية في مواجهة غير الله.

وتنبثق هنا السعادة حيث تتحقق في أعلى مراتبها، إذا ما التقت العلتان اللتان تحركان القلب: أحدهما علة غائية، وهي عبادة الله. والثانية، علة فاعلية، وهي الاستعانة والتوكل. ثم نقرأ للشيخ عبارته الجامعة للاحاذاة التي يقول فيها: «فالقلب لا يصلح، ولا يفلح ولا يلتذ، ولا يسر، ولا يطيب، ولا يسكن، ولا يطمئن، إلا بعبادة ربه، وحبه، والإنابة إليه»^(٣).

من هنا نرى كيف جعل من المحبة دافعا نفسيا قويا وعنصرا ديناميكيا يحرك المؤمن نحو فعل الخير وتحقيق السعادة، الى جانب نظريته في حرية قلوب المؤمنين، لأنها أصبحت خالية من كل ماسوى الله «فالحرية حرية القلب، والعبودية عبودية القلب، كما أن الغنى غنى النفس»^(٤).

ويتصل بالمحبة الرغبة النفسية في التقرب الى الله، لأن الذي يحب الله فإنه أيضا يحب التقرب إليه، والمحبة أيضا تقتضى التقرب إلى الله بأداء النوافل بعد الفرائض،

(١) ابن تيمية- مجموعة الفتاوي ج ١٨ ص ٣٢٠.

(٢) ن. م ص ٣٢٧.

(٣) السلوك ص ١٩٤.

(٤) ن. م ص ١٨٦.

والذي يثبت محبة الله لعباده الذين يتقربون إليه حديث النوافل «فحب الله لعبده بحب فعل العبد لما يحبه الله»^(١).

والتقرب الذي يعنيه ابن تيمية هو التقرب بأداء الفرائض قبل النوافل - لا كما يظن ابن عربي الذي يصرح في كتابه «الفتوحات المكية» بأن قرب الفرائض يتم بعد قرب الفضائل. «والنوافل تجعل الحق غطاءه وتلك تجعل الحق عينه»^(٢)، لأنه أقام نتيجة على أصل المذهب في وحدة الوجود، بينما حديث التقرب يناقض مذهبه لأننا نفهم من الحديث «إن التقرب إليه هو المتقرب إليه بل هو غيره»^(٣).

وليست المحبة الذي صاغها شيخ الإسلام في قالبها الاخرى قاصرة علي ما يستتبعها من لذة الرؤية لله في الجنة، وإنما يقيم أيضا من واقع نظريته عن الحب الإلهي جنة أخرى على الارض في الحياة الدنيا، فكلما زاد المرء إيمانا، كلما ذاق حلاوة المحبة فيتحقق له النعيم في الدنيا، وكأنه شبيه بما يتمتع به أهل جنات النعيم، لان «أهل الايمان يجدون بسبب محبتهم لله لرسوله - صلى الله عليه وسلم - من حلاوة الايمان ما يناسب هذه المحبة»^(٤).

وتتضح نظرية الحب الإلهي عند شيخنا في أجل معانيها وأوضح مظاهرها، عندما يستعرض المحبة لله تعالى لذاته، فهو يشرح الحب الإنساني - أي الحب بين البشر - ويرى أنه لا بد أن تتوافر القوة الذاتية التي يدفع بها المرء عن نفسه جاذبية الغير من الناس. ويضرب على ذلك مثلا بحب امرأة العزيز ليوסף، فإن يوسف كان لديه من ذخيرة المحبة لله والإخلاص لله والخشية منه، ما يمكنه من مغالبة جمال المرأة وحبها لها. فالمحبة اذن - وعكسها الكراهية والخصومة - بين البشر أصلها تحقيق الأغراض أو السعي في الاذى بواسطة الخصوم. فمحبة الأصدقاء للمرء تعود إلى محبة المنافع التي حقق لهم منه حتى يصبح كالعبد لهم «ومن أحب أحدا لغير الله كان ضرر أصدقائه

(١) ابن تيمية - جواب أهل العلم والإيمان ص ١٣٢.

(٢) م. ن. ١٩٤.

(٣) م. ن. ١٣٣.

(٤) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٦٣.

عليه أعظم من ضرر أعدائه^(١). أما الخصوم فإنهم يسعون في الأذى والضرر، ولهذا كانت المحبة في الأمور الدنيوية قائمة على تحقيق الأغراض، فقد خلق الله في النفوس حب الغذاء لحفظ الأبدان وبقاء الإنسان، وحب النساء لبقاء النوع الانساني عن طريق التناسل، ولكن حب الله يبقى وحده «المحبوب المعبود لذاته الذي لا يستحق ذلك غيره»^(٢).

ويفصل في موضوع المحبة بين الإنسان ذى الارادة، والحيوان الذي لا إرادة له، فمحبة الإنسان - كالرجل مع المرأة - تتم بقوة الجذب بينهما وبسبب «التأثير في المحبوب»^(٣). أما الحيوان، فيحب بعضه بعضا بسبب الاحسان اليه، فهو في حقيقة محبة الإحسان، لان النفوس مفطورة على حب من أحسن اليها. وكذلك الإنسان، يحب الغير بسبب العطاء، أو شد الأزر، فهو في الحقيقة لا يحب شخصا آخر، وإنما يحب العطاء - لا المعطى - والنصر لا الناصر «وهذا كله من اتباع ماتهوى النفس، فإنه لم يحب في الحقيقة إلا ما يصل إليه من جلب منفعه أو دفع مضرة»^(٤).

لهذا ينبغي التفرقة بين «المحبة الاخلاصية» المقترنة بالتوحيد والخالصة لله وحده على متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبين المحبة التي تتضمن نوعا من الشرك، وليس أصحابها متابعين للرسول. وقد سجل القرآن للفريق الأول محبتهم لله وحده وماتطوى عليه من جهاد ونية إذ قال تعالى ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله ويغفر لكم ذنوبكم﴾ ولهذا أعلنوا براءتهم من الفريق الثاني الذي يشرك بالله ولا تصدر محبته خالصة من قلبه. يقول تعالى ﴿اذ قالوا لقومهم انا براءء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده﴾

٤ : المتحنة

(٢) ن. م. ٦٠٧.

(٤) ن. م. والصفحة.

(١) السلوك ص ٦٠٥.

(٣) ابن تيمية - السلوك ص ٦٠٩.

كما سجل الكتاب أيضا محبة المؤمن لله عز وجل، ووصفه بأنه أشد حبا له من طلاب المال والرياسة في قوله تعالى ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله﴾ ١٦٥ : البقرة

ويعتز ابن تيمية بكتاب أبي طالب المكي، لانه عرف كيف يعنونه بحيث يمكن الاستدلال من العنوان على تعرفه لطريق التوحيد في المحبة فسمى كتابه «قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد»^(١).

وفي مناقشة شيخنا للمتكلمين في مسألة المحبة، يوضح خطأهم، ويستشهد بأراء الصوفية في هذا المجال. إن بعض المتكلمين يرون أن الله لا يحب نفسه، إنما المحبة تنجيه إلى طاعته وعبادته، كما أنهم ينكرون حب الله لعباده المؤمنين حيث تعني محبته لعباده عندهم «ارادته للإحسان اليهم وولايتهم»^(٢). وهذا التفسير في رأيه له صبغة جهمية لأن أول من أنكر المحبة هو الجهم بن صفوان، بينما تدل نصوص الكتاب والسنة واتفاق السلف ومشايخ الطرق من صوفية المتكلمين أمثال القشيري والغزالي وأبي طالب المكي^(٣) أن الله يحب ويحب. وقد يشتط البعض من أرباب الأحوال والمقامات فيغالي في المحبة، ويعبرون عن الوجد بالعبارة المأثورة التي يتناقلونها فيها بينهم فيدعون انهم ما يعبدون الله شوقا الى جنته، أو خوفا من ناره، ولكن للنظر اليه والإجلال له تعالى. والخطأ الذي يقع فيه هؤلاء هو انهم يعبدون الله بلا إرادة «وتوهموا أن البشر يعمل بلا ارادة ولا مطلوب ولا محبوب، وهو سوء معرفة بحقيقة الإيمان والدين والآخرة»^(٤).

أما من أنكر الرؤية في الجنة مثل ابن عقيل والجويني، فقد أخطأ أيضا، لان من المتفق عليه بين سلف الامة ومشايخ الطرق رؤية الله عز وجل في الجنة، ويثبتون تنعم المؤمنين برؤية ربهم «وكلما كان الشيء أحب، كانت اللذة نبيلة أعظم»^(٥)، واستشهد ابن

(٢) ابن تيمية- السلوك ص ٦٩٧.

(١) م.ن ٦١٤.

(٣) م.ن ص ٦٩٨.

(٤) م.ن ٦٩٩.

(٥) م.ن ص ٦٩٦.

تيمية بما قاله الحسن البصري في موضوع الرؤية صلته بالشوق والمحبة «لو علم العابدون بأنهم لا يرون ربهم في الآخرة لذابت نفوسهم في الدنيا شوقاً إليه»^(١).
ونستطيع - أخيراً - أن نستخلص من أفكار شيخنا التي تدور حول المحبة الإلهية - نظريته الخاصة في الجهاد والعلاقة بينه وبين حب الله .

ان الأصل في الجهاد هو نص الآية حيث يقول تعالى ﴿قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ التوبة ٢٤ .

وتفسير الآية عند ابن تيمية أنها تتضمن الوعيد الشديد لمن يفضل أهله وماله عن الله والرسول والجهاد فأصبح المؤمن الحق هو الذي يجعل محبة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم والجهاد في سبيله في المرتبة الأولى^(٢).

ولا يترك شيخنا نظرية الحب الإلهي إلا ويدعمها بما يجعلها تنبض بمفهوم جديد يضيفه إليها فليست المحبة شعوراً سلبياً ساكناً، لكنها تنطوي على فاعلية وحركة «ومعلوم أن الحب يحرك إرادة القلب، فكلما قويت المحبة في القلب طلب القلب فعل المحبوبات»^(٣) ولكي يصل المؤمن الى أبلغ درجات المحبة لا بد له من موالاة المحبوب، أي الله تعالى، أي موافقته في حب ما يحب وبغض ما يبغض، وتقبل المشاق في سبيل تحقيق الأهداف فكما أن محبي الأموال والمناصب يلاقون من الأضرار الكثيرة في طريقهم الى مآربهم فإن المؤمن - وهو أشد حبا لله - يتقبل أنواعاً من المصاعب أشد في سبيل ارضاء محبوبه. هذه المصاعب التي يلاقي ذروتها في ميادين الجهاد.

والتعريف الذي ينفرد به شيخنا عن الجهاد، هو أنه «بذل الوسع وهو القدرة في

(١) م.ن ص ٦٩٦ و ٦٩٧.

(٢) علم السلوك ص ٧٥١.

(٣) علم السلوك ص ١٩٢.

حصول محبوب الحق ودفع ما يكرهه الحق»^(١) كما يضيف إليه في موضوع آخر بما يزيده إيضاحاً فيرى أن حقيقة الجهاد هو الاجتهاد في الحصول على ما يحبه الله في الإيمان والعمل الصالح، ودفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان.
التوكل:

علمنا أن عماد منهج الشيخ قائم على أن «الموافق للكتاب والسنة الذي عليه سلف الأمة وأئمتها- وهو القول الموافق لصحيح المنقول وصریح المعقول. والتوكل أيضا من الأعمال القلبية وخواطر النفوس التي تتصل بمحبة اللهو والإخلاص له، والتوكل من المقامات المأمور بها العامة والخاصة على السواء وذلك خلافا لما يتوهمه البعض من تخصيص هذه المقامات للعامة وحدهم لأن التوكل عندهم هو مناضلة عن النفس في طلب القوت فربطوا بين قوت التوكل ومصالح الدنيا بينما المتوكل «يتوكل على الله في صلاح قلبه ودينه»^(٢).

من هذا يرى ابن تيمية أن التوكل في المسائل الدينية أعظم من التوكل الذي لا يطلب به إلا حظوظ الدنيا^(٣).

وباب التوكل يفضى الى مناقشة موضوع القَدَر الذي ينقسم فيه الشيوخ الى فريقين: أحدهما يرى ان الأمور قد فرغ منها فلا حاجة للدعاء لان المطلوب كان مقدرًا، والثاني يذهب إلى الاعتقاد بأن التوكل والدعاء إنما هو عبادة محضة وليس الغرض منه جلب منفعة أو دفع مضرة.

والمشكلة الصعبة التي يعرضها شيخنا السلفي في سياق تناوله لمقام التوكل تدفعه الى استشهاد بالحديث، فهو المعول في هذه القضية التي كانت مثار بحث وتساؤل منذ عهد الرسول صلوات الله عليه.

يعدد الاحاديث الكثيرة المؤيدة للأخذ بالاسباب والتي يتضح منها «أن تقدم العلم

(١) علم السلوك ص ١٩٣-١٩٤.

(٢) التحفة العراقية ص ١١.

(٣) ن. م المصدر ص ١٣.

والكتاب بالسعيد والشقي لا ينافي أن تكون سعادة هذا بالأعمال الصالحة وشقاوة هذا بالأعمال السيئة»^(١) وأن كون الأمور مقدره لا ينفي ارتباطها بالأسباب المعلقة بها سواء من أفعال العباد وغير أفعالهم»^(٢).

ويتخذ ابن تيمية من حديثه عن التوكل ذريعة لمهاجمة الصوفية المتواكلين بعنف، لأنهم يرفعون شعار «ينبغي للعبد أن يكون مع الله كالميت بين يدي الغاسل». لان القول بذلك يفضي الى ترك العمل بالأمر والنهي، ويتلاشى الفرق بين الأضداد والقيم، بينما سجل ذلك الكتاب والسنة في كثير من المواضع مثل قوله تعالى ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾، وقوله عز وجل ﴿وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحجرور وما يستوي الأحياء ولا الاموات إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور﴾ وغير ذلك من الآيات.

أما السنة فإن الرسول صلوات الله عليه كان ينهى عن الاسترسال مع القدر، ويأمر بأداء الأفعال النافعة. ومن هذه الأحاديث ما رواه مسلم «المؤمن القوي خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير أحرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا وكذا لكن قل قدر الله وماشاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان»^(٣).

وهذا يظهر اتجاه ابن تيمية في مقاومته للميل نحو التواكل والاستسلام للذين لم يفرقوا بين التوكل والتواكل. وكان يضع نصب عينيه، حينما وقف لهم بالمرصاد وماتؤدي إليه نتائج موقفهم على الاسلام والمسلمين. فقد اختلط الأمر على بعض السالكين حتى صاروا «معاونين على البغي والعدوان للمسلطين في الأرض من أهل الظلم والعلو»^(٤). لانهم لم يميزوا بين الأوامر الإلهية أو النبوية وبين القضاء والقدر وإرادة الله العامة.

(١) نفس المصدر ص ١٥. (٢) نفس المصدر ص ١٤. (٣) نفس المصدر ص ٢١.

(٤) التحفة العراقية ص ٢٠ ويقصد بذلك بعض المتعاونين مع التار اعتقاداً منهم أن حروبهم للمسلمين بقدر الله، فإذا دعوا الى مقاومتهم بدل معاونتهم قالوا: إن هذا من القدر

فالتوكل اذن بمعناه الصحيح هو الطريق الوسط بين فريقين: أحدهما ينظر الى جانب الأمر والنهي مع الشهادة لله سبحانه بالألوهية ولا يلتفتون إلى جانب القضاء والتوكل وهؤلاء مع حسن نيتهم وقصدتهم يغلب عليهم الضعف والخذلان بسبب تركهم للتوكل بالكلية، لأن التوكل من أسباب القوة. ولهذا قال بعض السلف «من سره أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله»^(١).

أما القسم الثاني فانه يذهب في الطرف المقابل للفريق الأول- أي يشهد ربوبية الله والافتقار إليه والتوكل عليه دون التفرقة بين الأمر والنهي وبين ما يرضى الله وما يبغضه، لذلك فإن كثير من الصوفية من هذا الجانب يعطلون الأمر والنهي، كما أنهم يحتجون بالقدر على الأمر، فيخطئون مثلما فعل المشركون الذين زهمهم الله في قوله تعالى ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء﴾ .

والقسم المحمود بين الفريقين السالفي الذكر هم الذين يستعينون بالله على طاعة ويشهدون أنه إلههم «الذي ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع»^(٢) وبذلك يحققون قوله تعالى ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ وقوله ﴿فاعبده وتوكل عليه﴾ .
الصبر والرضا :

كثيراً ما يقترن مقام الصبر بمقام الرضا، فالأول عام ومأمور به في حق كافة المؤمنين من حيث أداء الواجبات وترك المحظورات والصبر على المصائب «وعن اتباع أهواء النفس فيما نهى الله عنه»^(٣).

ولكن الرضا أخص من الصبر لانه يعني الرضا في كل الاحوال والكف عن الشكوى وقبول النوازل بنفس راضية، وهو مقام لا يقدر على سلوكه الا القلة من أصحاب السلوك.

ولاقران الصبر بالصلاة في الكتاب يعني- كما يرى ابن تيمية- إن العقيدة الدينية

(١) نفس المصدر ص ٢٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٧ .

تستلزم العمل والعمل يتطلب الصبر. والعمل هنا لا يقتصر فقط على أداء الصلاة، وإنما يتعداه إلى الجهاد وطلب العلم وكلها تحتاج إلى الصبر الذي عرفه علي بن أبي طالب بقوله «ألا إن الصبر والایمان بمنزلة الرأس من الجسد فاذا انقطع الرأس بان الجسد ثم رفع صوته فقال ألا لا إيمان لمن لا صبر له»^(١).

ويذهب شيخنا السلفي في تحليله للصبر إلى القول بأن الصبر عن المعاصي أكبر درجة وأشد معاناة من الصبر علي المصائب، فالاول هو صبر المتقين أولياء الله، ويستشهد في هذا الترجيح بقصة يوسف عليه السلام لان محبته لامرأة العزيز وتفضيله السجن على المعصية أعلى درجة عند الله من صبره على ظلم إخوته، ولهذا عظمه القرآن لموقفه الاول بقول الله تعالى ﴿كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين﴾ ولهذا أيضا قال سهل التستري «أفعال البر يفعلها البر والفاجر ولا يصبر عن المعاصي إلا صديق»^(٢).

أما الرضا فهو «الصبر الجميل» لأنه صبر بلا شكوى^(٣) كما أن الرضى ارتقاء من مقام الصبر «لأن الرضا جنة الدنيا ومستراح العابدين وباب الله الأعظم»^(٤). يقول تعالى ﴿ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله﴾، ويفسر ابن تيمية هذه الآية بأنها تتضمن الامر بالرضا والتوكل، أى التوكل قبل وقوع المقدور والرضا به بعد وقوعه»^(٥).

وقد مضى بنا الحديث عن مرتبة الصبر الذي عدّه الخليفة الرابع من سمة المؤمنين جميعا ولكن لصعوبة مقام الرضا ودقة الفارق بينه وبين الصبر اختلف العلماء والمشايخ من أصحاب الإمام أحمد فيم إذا كان الرضا بالقضاء واجب أو مستحب، أى أن الموضوع دخل فى دائرة الأبحاث الفقهية أيضا. فاذا كان واجبا أصبح من أعمال

(١) التحفة العراقية ص ٢٨ :

(٢) جواب أهل العلم والایمان ص ٢١ .

(٣) السلوك ص ٦٦٦ .

(٤) جواب أهل العلم والایمان ص ٢٤ .

(٥) التحفة العراقية ص ٢٦

المقتصدین واذا كان مستحبا فيكون حيثئذ من أعمال المقرين. ولهذا فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن عباس «إن استطعت أن تعمل لله بالرضا مع اليقين فافعل فإن لم تستطيع فإن في الصبر على ما تكره خيرا كثيرا»^(١).

ولئن كان الرضا من أعمال القلوب، إلا أن الحمد هو المعبر عنه، حتى فسر البعض الحمد بالرضا «ونبيننا صلى الله عليه وسلم هو صاحب لواء الحمد، وأمه هم الحمادون الذين يحمدون الله على السراء والضراء»^(٢).

الفرح والسرور يدل الحزن والهم:

يستشهد ابن تيمية بالحسن البصري كثيرا، ويأتي بنصوص متعددة للبرهنة على آرائه ولكنه اتخذ موقفا مخالفا عند حديثه عن الحزن. وأميل الى القول بأن طابع الحزن على الإمام التابعي الكبير كان موقفا شخيصا محضا، ذلك لأنه وهو العالم الفقيه لاشك قد أحاط بالآيات والأحاديث التي تحض على الصبر والتمسك ولكن تفسير ظاهرة الحزن عنده غلبت تيار الحزن العام الذي جرفه، فقد صاحب مقتل عثمان والفتن بين علي وعائشة وعلي ومعاوية- رضي الله عنهم-، ثم مقتل الحسين وثورات الخوارج، وموقعة الحرة في المدينة، وعاصر الحجاج الثقفي في ذروة جبروته وتعسفه. فربما كان مرد حزنه يرجع إلى الضعف الإنساني الذي تضعض تحت هذه الضربات المتلاحقة. ومن المحتمل انه رأى العلاج في هذا الموقف. كان يود أن يلفت نظر المسلمين الذين دفعتهم الفتوحات الى الاكثار من الأموال والنهم والإقبال على الدنيا- وكأنه بحزنه الشديد- لا يعود به إلى الضعف الإنساني الشخيصي المفرد فحسب بل حاول به دعوة بنى أمية الذين انتشوا بانتصارتهم وفرحوا بامتلاكهم زمام الأمور فأراد أن يذكرهم بمسئوليتهم عن الأحداث السابقة التي كان لهم فيها يد بلا شك، منذ أصبح الملك وأزالوا الخلافة الراشدة!

نستطيع أن نفسر حزنه إذن بأنه موقف خاص ازاء الأحداث من حوله، تشكل

(١) التحفة العراقية ص ٢٩.

(٢) التحفة العراقية ص ٢١.

بسبب عاملين، والطبيعة الإنسانية لشخصيته تحت ضربات الموجة المتلاحقة كما أسلفنا، ثم هو فضلا عن ذلك دعوة الحد من غلواء النشوة والفرح بالدنيا.

إن موقفا كهذا يذكرنا بموقف آخر عكسي - وإن كان يفصل نحو ستة قرون - ونقصد به موقف ابن تيمية تجاه الغزو التتاري الذي أعقب الحروب الصليبية، حيث تلاحقت أمواج العداة والتربص بالمسلمين ونزلت بهم النوال، وحفت بهم الكوارث من كل جانب، إنها لم تفعل نفس أثر الأحداث في القرن الأول في نفس شيخ البصرة، ولكنها حفزت فيه روح النضال بينما كانت الأحوال تزداد سوءا، وتدفع الى اليأس والقنوط، وهنا وجه العجب والدرس المستفاد في أحوالنا المعاصرة!

وليس من العسير أن نتصور سبب اختلاف موقف كل منهما. فقد كان الامام التابعي يخشى على المسلمين من مظاهر الزهو ودوافع الإكثار من متع الدنيا في وقت تزدهر فيه أحوالهم فخشى أن يتم ذلك كله على حساب الإسلام الذي عاصر أسلافه الأوائل وراعه الاختلاف بين هؤلاء وأولئك، فأراد أن يذكر الناس من حوله بطريقة السلف في الحياة ونظراتهم للقيم الإسلامية الرفيعة.

أما إذا نظرنا الى الأحوال في عصر ابن تيمية لوجدنا عوامل ضعف المسلمين، وتكالب الصليبيين عليهم ثم استهدافهم للغزو التتاري الكاسح، أدت الى وقوف ابن تيمية مناهضا لكل أسباب الهزيمة - ومنها الاستسلام للحزن وشيوع روح الاستسلام.

إن حزن البصري كان ضروريا لأنه كان المعبر عن اختلاف أحوال المسلمين - وكان دحض ابن تيمية لروح الحزن أمرا لازما لكي لا يدفع الحزن المسلمين الى اليأس والقنوط!

لقد أعلن الشيخ أن سبب الهزائم ترجع ضمن ما ترجع إلى إحجام المسلمين عن الجهاد، مستشهدا بالآيات «وقد أخبر تعالى انه من يتولى عن الجهاد بنفسه أو عن الإنفاق في سبيل الله استبدل به»^(١). ويعقد المقارنة بين ظروف عصره والهزيمة التي أصابت المسلمين يوم أحد.

(١) الفتاوى ج ١٨ ص ٢٠٢.

أما الحزن— أو مقام الحزن الذي تمسك به الصوفية فقد يؤدي الى انهيار المعنويات والاستسلام لليأس والقنوط مستنكراً موقف كثير من المسلمين الذين يجزعون وينوحون بينما هم مأمورون «بالصبر والتوكل والثبات»^(١).

والحق إن الصوفية حاولوا ربط الحزن الذي غرقوا فيه بالسلف الأوائل من البكائين، ولكن الدراسة تثبت أنه لا صلة بينهما فالبكائون— كما تذكر المصادر التاريخية— هم الذين لم يقدرُوا على التحمل في غزوة تبوك، فتولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً على ألا يجدوا ما ينفقون— كما تذكر الآية، وهم جميعاً اشتهرُوا في معارك الجهاد لأن الطابع العام وقتئذ هو الجهاد في سبيل الله تعالى وحرص المسلمين على الاشتراك فيه بل أنهم كانوا يخوضون المعارك أملاً في تحقيق إحدى الحسنين الشهادة أو الحياة العزيزة الكريمة، فاصطلاح البكائين أطلق أول الأمر على هؤلاء الصحابة الذين وصفتهم الآية وكانوا حريصين على الاستمرار في القتال لولا أعداءهم التي منعتهم وبكوا من أجل ذلك، ولكننا نجد ظاهرة البكاء أخذت تتسع فيما بعد وحاول الصوفية تبرير الاحزان التي غرقوا فيها.

لقد عُرف البكائون أيام النبي صلى الله عليه وسلم، وقام كتاب التراجم بالتأريخ لهم— فمنهم سالم بن عمير بن ثابت بن نعيم بن نعيم الذي شهد بدرًا وأحدًا والمشاهد كلها مع الرسول صلى الله عليه وسلم وتوفي في خلافة معاوية^(٢) ومنهم عبد الرحمن بن كعب المازني الانصاري الذي شهد بدرًا ومات سنة ٢٤ هـ.

ولكن المعروف ان البكاء— كتعبير عن التأثير الشديد— لم يعترض عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينه المسلمين عنه فان «ما كان من العين فمن الله تعالى ومن الرحمن وما كان من اليد واللسان فمن الشيطان»^(٣).

ونجد ظاهرة البكاء تتكرر بصورة عامة حين انتقل الرسول صلوات الله عليه إلى

(١) الفتاوي ص ٢٩٥ ج ١٨.

(٢) ابن عبد البر. الاستيعاب ق ٣ ص ٥٦٧.

(٣) نفس المصدر ص ١٠٥٦.

الرفيق الأعلى. وفي المواقف التي تعود بذاكرة المسلمين الى الورااء أيام حياته. فقد حدث مرة أن أثار أشجانهم بلال مؤذن الرسول صلى الله عليه وسلم حين أذن لعمر لما دخل الشام فأبكى سامعيه جميعا بما فيهم عمر بن الخطاب^(١) ولئن كان البكاء يعبر عن رقة القلب كما قلنا فان هناك فرق بين الانفعال المؤقت الذي يؤدي إلى التعبير عنه بقطرات الدموع، وبين الحزن المقيم الذي يضقى طابع التشاؤم والانقباض النفسي. كما فعل الصوفية المتأخرون خطأ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن من طبعه الحزن - بل العكس - كان متفائلا لا يتطير^(٢).

لهذا فان ابن تيمية يقاوم مظاهر الاغراق في الحزن لأن الحزن لم يأمر به الله ولا رسول الله صلوات الله عليه^(٣).

الفناء الصحيح بدلا من فناء الصوفية:

إن أخطر النظريات التي تعرض لها الصوفية وأدخلوها في مقامتهم هي نظرية الفناء أو مقام الفناء. وقد دار حول هذا المقام أصحاب وحدة الوجود وأقاموا عليه مذهبهم كما جذب اهتمام أهل السنة من الصوفية وأمعنوا النظر فيه وتحليله، واستخدموا اصطلاحات الجمع والفرق والسكر.. الخ ولم يفت بعض الدارسين للتصوف الإسلامي من المستشرقين إيجاد العلاقة بينه وبين الترفانا الهندي أثناء عرضهم لمنهج التأثير والتأثر.

وفرضت هذه الخواطر النفسية العميقة نفسها على علماء الإسلام، كما لم يجد شيخنا السلفي مناصا من تحليلها ودراستها. إنه لم يحاول إيجاد الصلة بين الفناء وبين الآيات القرآنية، كما فعل مثلا الصوفي السلفي الهروي الأنصاري، ولم يسلك طريقة الغزالي أيضا ولكنه وضع نصب عينيه تطبيق قاعدته المنهجية المعروفة عنده - أي المطابقة بين النصوص وبين الموضوع الذي هو بصدد دراسته مستخدما معلوماته الوفيرة

(١) الاستيعاب ص ١٨١.

(٢) ابن عبد البر. الاستيعاب ق ١ ص ١٨٥.

(٣) ابن تيمية. كتاب علم السلوك ص ١٦.

في التاريخ واطلاعها الواسع على المصادر المختلفة .

فمن الناحية التاريخية- عند المقارنة بالسلف الصالح- فان أكابر الأولياء كأبي بكر وعمر والمهاجرين والأنصار لم يقعوا في الفناء الذي أحتلط معناه عند الصوفية المتأخرين ويعني به مقام الفناء الذي يحدث في غيبة العقل بحيث لا يميز الصوفي بين مايرد على القلب من أحوال الايمان ويضطرب في تمييزه «يظن أنه هو محبوبه»^(١).

وعلى هذا فإن عصر الصحابة كان خاليا من أحاسيس وخواطر الغثيان أو الصعق أو السكر أو الفناء أو الوله أو الجنون- وهنا نرى ابن تيمية لا يتقيد بالفروق الدقيقة لكل من هذه الاحوال والمقامات على حدة التي وضعها أهل التصوف. ويرجع نشأة هذه الظواهر الى بعض التابعين من عباد البصرة «فانه كان فيهم من يغشى عليه إذا سمع القرآن. ومنهم من يموت كأبي جهير الضريير. وزراره بن قاضي البصرة»^(٢).

وهذا الفناء في مدلوله كما يرى شيخنا- ينبغي أن يوجه الباحث الى إنه ليس دليلا على كمال المحبة قوة درجات اليقين والإيمان لأنه لو كان كذلك لعرفناه عند الصحابة فضلا عن فوقهم من الأنبياء^(٣).

ويقسم ابن تيمية الفناء الى ثلاث درجات، أو أنواع:

الإول: وهو «الفناء عن ارادة ماسوى الله» بحيث لا يحب ولا يعبد إلا الله كما لا يتوكل إلا عليه عز وجل. هذا في علاقة العبد بربه. وكذلك في توافقه مع محبة الله لمخلوقاته فيحب منها ما يحبه الله ويبغض ما يبغضه «فكمال العبد أن لا يريد ولا يحب ولا يرضى إلا ما أراده الله ورضيه وأحبه»^(٤) هذه المرتبة للفناء تحقق عند الأنبياء والأولياء الكاملين.

(١) السلوك ص ٢١٩.

(٢) السلوك. ص ٢٢٠ (زرارة بن أوفى قاضي البصرة: كان على قضاء البصرة. من العباد مات قبل ابن سيرين في أول قدوم الحجاج العراق في ولاية عبد الملك بن مروان وذلك أنه أمهم بالبصرة في مسجد بنى قشير صلاة الغداء فلما بلغ «فاذا نقرني الناقر» خر ميتا. المصدر: ابن حيان. مشاهير علماء الامصار ٩٥-٩٦.

(٣) السلوك ص ٢٢٠.

(٤) السلوك. ص ٢١٨.

الثاني: فهو «الفناء عن شهود السوى» وسببه هو انجذاب كثير من السالكين الى ذكر الله، وعبادته، ومحبته، فلا يشهدون ولا يشعرون بغير الله، بحيث يتفق مع حالة أم موسى عليه السلام، حيث فرغ قلبها الا من ذكر موسى كما يقول تعالى ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغا إن كادت لتبدي به لولا ان ربطنا على قلبها﴾ وهكذا يستغرق صاحب الفناء من هذه الدرجة بدافع الحب أو الخوف أو الطلب فإذا زاد في انجذاب قلبه واستغراقه أصبح غائبا «بمشهودة عن شهوده وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته حتى يفنى من لم يكن- وهي المخلوقات- ويبقى من لم يزل، وهو الرب تعالى المنفرد بالخلود والبقاء»^(١).

وتصبح العلاقة عكسية بين قوة الجذب والوجد وبين صاحب هذه الدرجة من الفناء فيضعف إذا قويت ويزداد ضعفا كلما قويت درجة فئائه حتى يضطرب تمييزه فلا يفرق بين نفسه وبين محبوبه. ويمكن تصور هذا المعنى الذي يريد الشيخ تصويره اذا ما افترضنا رجلا ألقى بنفسه في اليم ففعل محبه مثله فلما سأله عن السبب أجاب «غبت بك عني فظننت إنك انى»^(٢). هذا النوع من الفناء للقاصدين من الأولياء الصالحين. بقى النوع الاخير من الفناء الذي يرى الشيخ بأنه بالواقعين في الحلول والاتحاد لانهم لا يفرقون بين الرب والعبد.

ومعنى الفناء عندهم هو رؤيتهم الله هو الوجود «وإنه لا وجود لسواه، ولا به ولا بغيره»^(٣) والفرق بين أصحاب وحدة الوجود الذين يتمسكون بالفناء بهذه المرتبة وبين الشيوخ المتقين في قول أحدهم «مارأى غير الله أولا أنظر الى غير الله ونحو ذلك»^(٤) فإنهم باستغراقهم في عبوديتهم لله تعالى لا يرون خالقا ولا مدبرا غيره وتفرغ قلوبهم من المخلوقات سواء بالحب لها أو الخوف منها أو الرجاء فيها، بل أنهم أيضا لا ينظرون

(١) السلوك ص ٢١٩.

(٢) السلوك. ص ٢١٩.

(٣) السلوك. ص ٣٤٢.

(٤) نفس المصدر ص ٢٢٢.

إلى المخلوقات جميعاً إلا بتور الله فترى أحدهم «بالحق يسمع وبالحق يبصر وبالحق ينطق وبالحق يمشی»^(١) ولهذا فإن قلوبهم هي حقاً قلوب المسلمين الخنفاء الموحدين وليس مرادهم - كما يزعم الحلوليون وأصحاب وحدة الوجود من أن ما يرونه بأعينهم من المخلوقات هو رب السموات والأرض^(٢).

إن التعريف الصحيح إذن للفناء، وهو الذي يستخرجه من قوله تعالى ﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ اللَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ فهو القلب السليم مما سوى الله، أو عبادة الله، أو إزادة الله، أو محبة الله وهي جميعاً عند ابن تيمية ذات معنى واحد^(٣).

الاذكار الصحيحة :

من الواضح أن شيخنا عندما يعرض لآرائه في التصوف، يحرص على التفرقة بين ما جاءت به السنة وبين ما يدخل في نطاق البدع.

ولكن دل الكتاب والسنة وآثار السلف على أن ذكر الله ودعائه توضع في مرتبة سائر العبادات فإنه ينبغي الاعتماد على الحديث الصحيح «أفضل الكلام بعد القرآن أربع وهن من القرآن - سبحان الله والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر لا يضرك بأيهن بدأت»^(٤). يقول ابن تيمية «وأقل ذلك أن يلزم العبد الأذكار المأثورة عن معلم الخير وإمام المتقين صلى الله عليه وسلم»^(٥).

وأنت النصوص القرآنية أيضاً بالذكر تام مفيد - لا بالاسم المفرد.

(١) نفس المصدر ص ٢٢٢.

(٢) نفس المصدر. ص ٢٢٣.

(٣) نفس المصدر ص ٢١٩.

(٤) ومن الملاحظ أنه يعتمد كأحد المراجع الذي يستند إليها على كتاب (كتاب الذكر) لابن أبي الدنيا (و عمل اليوم والليلة). لابن السني ٢٨٠ - ٣٦٤ هـ وقد سبقه النووي في كتاب (الاذكار). وابن تيمية كتاب (الكلم الطيب في أذكار النبي ﷺ) وتلميذه ابن القيم كتاب (الوابل الصيب من الكلم الطيب) وكل هذه الكتب تلتزم بنفس المنهج من حيث التقيد بالاذكار التي كان يرددها الرسول ص، وعلما لصحابته. إن ظهور هذه المؤلفات التي تتقيد بالسنة كان بمثابة حركة رد فعل لما نشره الصوفية من أذكار.

(٤) نفس المصدر ص ٥٥٣.

(٥) ابن تيمية - السلوك ص ٦٦٠.

فالمعنى الاول مثل ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾، ﴿سبح لله ما في السموات والارض﴾، ﴿تبارك الذي نزل الفرقان﴾ .

ولكن الذكر بالإسم المفرد الذي لهج به بعض المتأخرين غير مشروع في كتاب أو سنة أو أحد من السلف.

ولكن الشيخ يدافع عن «الشبلى» الذي كان مغلوبا في حاله الذي كان يردد فيها «الله، الله» إذا كان يخشى إذا ما نطق بالشهادة أن يموت بين النفي والاثبات^(١) إذا كان يصاب بأحوال الجنون ويوضع بسببها بالمارستان أحيانا ولكنه لا يجوز الاقتداء بالشبلى لما غلب عليه من قوة الوجد وغلبة الحال عليه. كذلك له عبارات من هذا القبيل يعذر عنه ويؤجر عليها. فالصحيح أنه حتى مع افتراض موته لفظي النفي والاثبات فإن العبرة بالنية.

وأورد ابن تيمية الشبهة التي التبس بسببها على بعض الصوفية معنى الآية التي يتخذونها ذريعة لترديد الاسم المفرد في قول تعالى : «قل : الله ثم ذرهم» فان تفسير الآية القرآنية بتمامها هي أن:

الله أنزل الكتاب الذي جاء به موسى، فهذا كلام تام وجملة اسمية مركبة من مبتدأ وخبر، وحذف الخبر منها لدلالة السؤال على الجواب^(٢).

أما تكرار لاسم المفرد «الله» فانه لا يعبر عن الإيمان، لأن أهل الملل والنحل على اختلاف معتقداتهم، وليس المسلمين وحدهم - يذكرون الاسم مفردا، ولا يضمرون بذلك التوحيد الاقرار بالله، والدليل القوي على عدم مشروعية ذكر الإسم المجرد انه «لا يحصل بذلك امتثال أمر ولا حل صيد ولا ذبيحة ولا غير ذلك»^(٣).

والغالب على طريقة معالجة الشيخ السلفى على هذا الموضوع هو اتخاذ موقف المجادل مع الصوفية لبيان خطئهم ثم يذهب إلى بعد من هذا لأنه يحس خطورة ترديد الاسم المفرد الذي يقال بكلمات أخرى مثل «هو» أو «إلا هو الا هو» لأن معناه غامض

(٢) السلوك ص ٥٥٩.

(١) السلوك ص ٥٥٧.

(٣) السلوك ص ٥٦٢.

ويحتمل عدة دلالات، بل قد يقصد مرده الوجود المطلق «ويسرى في قلبه وحدة الوجود»^(١).

ويوسع الشيخ دائرة ذكر الله تعالى، فهي ليست قاصرة على الأذكار التقليدية، فيقول «ثم يعلم، ان كل ماتكلم به اللسان، وتصوره القلب، مما يقرب إلى الله من تعلم علم وتعليمه، وأمر بمعروف ونهى عن منكر فهو من ذكر الله»^(٢).

كيف تتحقق السعادة؟

ان من السمات البارزة لتفسير شيخنا الوجداني للنصوص، هو تأكيده للهيمنة الإلهية.. من هنا تنبثق نظرية السعادة عنده فيقول «إن سعادة العبد في كمال افتقاره إلى ربه واحتياجه إليه»^(٣) إذ لما كانت حقيقة العبد قلبه وروحه فانه لا صلاح لها إلا «بإلهها وهو الله الذي لا إله إلا هو فلا تطمئن في الدنيا إلا بذكره، وهي كادحة إليه كدحا فملاقيته ولا بد لها من لقائه ولا صلاح لها إلا بلقائه»^(٤).

ويصبح مصدر السرور الدائم هو الإيمان بالله تعالى، أما السرور بغير الله فلا يدوم لأنه ينتقل من شخص إلى شخص، كما يتحول السرور أحيانا إلى مصدر للأذى والضرر تبعاً للعلاقات بين الناس. أما الإيمان بالله ومحبته، وإجلاله، فهو مصدر غذاء الانسان وقوته، ويلحق بالإيمان العبادة والعمل الصالح، ويتعرض ابن تيمية لرأى المعتزلة القائل بأن العبادة تكليف ومشقة، أو أنها تخالف مقصود القلب بغرض الامتحان والاختبار أو لأنها تصبح سبباً للأجر، ويرفض فكرة المشقة والتكليف مبرهنا على ذلك بالآيات القرآنية وكلام السلف، وهي كلها لا تصف الإيمان والعمل الصالح بأنه تكليف، بل العكس، فان التكليف الوارد بالآيات ورد في موضع النفي كقوله تعالى ﴿لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا﴾ ﴿لَا تَكْفِيكَ إِلَّا نَفْسُكَ﴾ ﴿لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾، وتفسيره لهذه الآيات، وإنه وان تضمنت التكليف إلا أن هذا التكليف بقدر

(١) السلوك ص ٥٦٥.

(٢) السلوك ص ٦٦١.

(٣) ابن تيمية. مجموعة فتاوى ج ١ ص ٥٠. (٤) نفس المصدر. ص ٢٦.

الوسع والاستطاعة «لا أنه يسمى جميع الشريعة تكليفا»^(١).

وهذا فإن الشيخ في عرضه لمبحث السعادة، يجعل السعادة في قمتها تتمثل في تحقيق العبودية التامة لله عز وجل واعتبار الشريعة- وهي هنا بمعنى العبادات والأعمال الصالحة- مصدرا لها فان «غالبها قرّة العيون، وسرور القلوب، ولذات الأرواح، وكمال النعيم، وذلك لإرادة وجه الله والإنابة إليه، وذكره، وتوجه الوجه إليه، فهو الإله الحق الذي تطمئن إليه القلوب»^(٢).

معنى هذا في رأيه، أن يعبد الله ويحب لذاته، لا لجلب منفعة أو لدفع مضرة، لأن هذا النوع الثاني من الحب يتعلق بتحقيق غرض، فاذا تسامى العبد في تحقيق نوعية هذه المحبة بحيث تصبح لله وحده، أصبح بوسعه تحمل المشاق والآلام التي يكابدها، لأنه يعانيتها في سبيل خالقه- تعالى- الذي يحبه لذاته فحسب متقبلا برحابه صدر ما يصادفه من ألوان الجهد- لا التي يصبر عليها إيمانا منه بالمشيئة الإلهية الكونية، كأنواع المصائب من أمراض وكوارث وغيرها فحسب- بل إنه يسعى بنفسه في ميادين محفوفة بأنواع من الصعوبات يجتازها العبد الذي يتغنى السعادة بإرادته واختياره، كطلب العلم، والجهاد، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن هذا التصور للسعادة قد تحقق للشيخ نفسه، إذا حول كل أنواع المشقة التي لاقاها من خصومه من اضطهاد وسجن ووضعها في هذا النسق النظري، فأسقط من حسابه تصور السعادة كمرادفة للمتعة الحسية- أو حتى النفسية- بل أضاف جديدا إذ أن السعادة في نظره- وتطبيقا لنظرته الخاصة- تتحقق بالإيمان بالله عز وجل والعمل في سبيله.

مما تقدم يمكن تفسير قوله عندما سجن «إن سجنني خلوة، وقتلى شهادة»^(٣) وقوله

(١) نفس المصدر ص ٢٦.

(٢) نفس المرجع ص ٢٦.

(٣) من مقدمة محنة شيخ الاسلام ابن تيمية ص ١.

«ان في الدنيا جنة لن يدخل جنة الآخرة من لم يدخلها»^(١)، ويعني بذلك خلجات القلب المغتبط بالايمان!

وبعد، فقد راينا مما سبق كيف انفرد ابن تيمية في شرحه للنصوص بعدة خصائص، منها ما نجد في هذا المزج الفريد بين النص والعقل. ثم عرضه للمضمون الوجداني للإسلام مستخدما النصوص دون أن يسلك هو نفسه طريق الصوفية، فلم يتخذ موقفا سابقا باختياره للتصوف منهجا- كما فعل الغزالي مثلا- فظل محتفظا لنفسه بحق المناقشة والنقد. وبينما نجد الغزالي يدافع عن قضية التصوف- لأنه هو نفسه اتخذ الطريق الصوفي سبيلا للتوصل إلى اليقين ومعرفة الله- فإن شيخنا السلفي لم يلتزم بمنهج الصوفية بل عده ليس كافيا للتوصل إلى اليقين. وهنا برزت نظريته عن ضرورة اقتران النظر بالعمل ما مر بنا عندما استعرضنا موقفه ازاء المتكلمين. وهذا يرجع إلى نظريته عن المعادلة والموازنة، التي استطاع بها أن يعرف الجوانب الصحيحة في الآراء والمذاهب، فيأخذ بها ويلفظ الخاطيء منها، فهو أذن لا يدافع عن رأي خاص، أو يتخذ موقفاً شخصياً، وإنما يسترشد بالبراهين والأدلة من واقع الكتاب والسنة ثم آراء الإسلام على مدى العصور- فقائهم ومحدثيهم، بل متكلميهم أيضا.

ولهذا فقد أطل شيخنا علي التراث الإسلامي بفكر واع، وقلب متفتح وروح مخلصه فجاء نتاجه فريدا في نوعه. والافكيف نفسر تحليقه في أجواء «الروح» وغوصه في أعماق «الوجدان» وانتقاله في رحاب الصور القرآنية الرائعة الجمال، التي تتناول الإخلاص والمحبة واليقين، وغيرها من المعاني التي تستأثر بنفس الشيخ، وتجعل روحه أكثر شفافية بحيث تطغى على الجوانب التي عرفها عنه الباحثون، وأقرها له المؤيدون والخصوم، ونعنى بها نبوغه في علوم الحديث، والفقه، والتفسير، وغيرها من نواحي الفكر الاسلامي..

(١) ابن القيم. مدارج السالكين ج ١ ص ٤٥٤.

(وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية- قدس الله روحه- يقول: ان في الدنيا جنة من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة).

خاتمة :

من هذا نستخلص أن ابن تيمية اتخذ موقف المؤيد للاتجاه الروحي في الإسلام، ولم ينكر هذه المعاني العميقة التي أرشدنا إليها في الكتاب والسنة، وأن من يقرأ له هذه التفسيرات الذوقية للنصوص القرآنية يراه شبيها بالصوفي الذي يتدرج في أحواله ومقاماته.

ولكن ليس معنى هذا أن نعد ابن تيمية من الصوفية فإن هذا أبعد ما يمكن عن الحقيقة. كل ما هنالك أنه تأثر بالتيار الصوفي العنيف حوله، ولما حاول أن ينأى عن صوفية وحدة الوجود ويتحدث عن مارآه من مآخذ في التصوف السني، واضطره ذلك إلى الخوض في الموضوع بأسلوب القوم فظهرت هذه النزعة في كتاباته.

وقد نأخذ على شيخنا أنه لم يستطع التخلص من تأثير الصوفية، وكان الاجدر به انكار التصوف بكافة مظاهره، ومختلف أشكاله إنكارا تاما، لأنه في حديثه عن نشأته وتطوره، أقرنه بالبدع، شأنه شأن علم الكلام، الذي كره السلف الخوض فيه. فكيف يعده ابن تيمية من قبيل البدع ثم يعود فيتحدث في هذه الموضوعات التي خاض فيها الصوفية، وكأنه يوافقهم على نظرياتهم، ولا سيما وأنه أقر جانب التصوف الذي سماه بالتصوف المشروع؟

إننا أمام هذه التساؤلات نرى أن التفسير الذي يمكن قبوله هو أنه بدراسته العميقة للآيات القرآنية والأحاديث، لم ينكر أنها تتضمن هذه الاتجاهات الوجدانية لا سيما أننا نلاحظ تقديمه القرآن كدليل للنظر والسلوك

ويتضح نظرتة للصفات الإلهية، أنه أقام استدلالها العقلية على أساس القرآن، وقرن فيه بين منهجى النظار وأهل الإرادة لأنه لا ينبغي في رأيه أن ينفك أحدهما عن الآخر. انه لم ينكر التصوف في عصره كمنهج للتصفية والتقرب إلى الله إذا ما اتفق مع المشروع، ولهذا استهوته نظريات أهل السنة والجماعة التي خلت من شوائب الحلول والوحدة.

يمكن القول إذن بأنه رأى الاتجاه الصوفي من حوله قد استأثر باهتمام المسلمين

وسيطر على شيوخهم والجماهير الغفيرة منهم فأراد أن ينبه الى العناصر الاجنبية فيه، وأن يقيم بدلا منه منهجا للتفسير الوجداني يتطابق مع الأصول الاسلامية. وقد نجح ابن تيمية في أداء هذا الدور.

تم بحمد الله وتوفيقه

المراجع

(أ)

- الإسلام بين أمسه وغده - د. محمود قاسم.
- الأنساب - السمعاني.
- إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث - مالك بن نبي.
- الإسلام على مفترق الطرق - محمد أسد.
- الأسماء والصفات لليهقي.
- ابن تيمية ليس سلفيا - محمد عويس.
- الإسلام والغرب - روم لاندو ترجمة منير البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٢ م.
- أصالة الفكر العربي الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي - أنور الجندي.
- ابن عربي - آسين بلاسيون.
- اربح البضاعة في معتقد أهل السنة والجماعة - علي بن سليمان آل يوسف.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة - ابن الاثير ط جمعية المعارف.
- ابن تيمية المصلح الاجتماعي - أحمد الغسيري.
- الإسلام والحضارة - محمد كردي علي.
- ابن تيمية - عبد العزيز الراعي.
- أحمد بن حنبل والمحنة - ولتر باتون.

(ب)

- البداية والنهاية - ابن كثير.
- الابانة - أبو الحسن الأشعري.
- بغية المراتد - ابن تيمية.
- بيان صحيح المنقول وصريح المعقول - ابن تيمية.

(ت)

- تأويل مختلف الحديث - ابن تيمية.
- التعريف بابن تيمية - الشيخ محمد أبو زهرة.
- تاريخ الدولة العباسية - د. جمال الدين الشيال.
- التحفة العراقية - ابن تيمية.
- التلويحات اللوحية والعرشية - السهروردي.
- ترجمان الأشواق - ابن عربي.
- التوسل والوسيلة - ابن تيمية تحقيق محي الدين شاهين ط المطبعة المنيرية

١٣٧٣هـ.

- تهذيب الاسماء واللغات - النوى.
- تفسير القرطبي ط الشعب.
- تهذيب التهذيب - ابن حجر العسقلاني.
- تاريخ ابن عساكر - ابن عساكر.
- تفسير الطبري - ابن جرير الطبري.
- التلمود - شمعون يوسف مويال - ط العرب بالقاهرة ١٩٠٩م.
- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق - د. زكي مبارك.
- تاريخ يعقوبي - يعقوبي.
- تلبس إبليس - ابن الجوزي.
- توحيد الألوهية - ابن تيمية.
- التصوف - ابن تيمية.
- تاريخ بغداد - الخطيب البغدادي.
- تاريخ الدول العربية - فلهوزن.
- التعرف لمذهب أهل التصوف - الكلاباذي.
- تاريخ الفلسفة - ديور.

- تاريخ الأدب في إيران - براون.
- تذكرة الحفاظ - الذهبي.
- التنبيه والاشراف - السعودي.
- تجارب الأمم - ابن مسكويه.

(ث)

- الثقافة الغربية في رعاية الشرق الاوسط - د. سارطون.
- الآثار الباقية - البيروني.

(ج)

- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح - ابن تيمية.
- جامع بيان العلم وفضله - ابن عبد البر القرطبي.
- جامع العلوم والحكم - ابن رجب.
- الجرح والتعديل - أبو حاتم الرازي ط الهند ١٣٧١ = ١٩٥٢ م.
- جلاء العينين في محاكمة الاحمدين - ابن لوسى.

(ح)

- احياء علوم الدين - الغزالي.
- حياة شيخ الإسلام ابن تيمية - الشيخ محمد بهجة البيطار.
- الحيدة - عبد العزيز المكّي.
- الحضارة الإسلامية - فون كريمر.
- الحسن البصري - د. احسان عباس.
- حلية الأولياء - أبو نعيم.
- الحضارة الإسلامية - المودودي.

(ح)

- الخطط - للمقرئزي.
- خطط الكوفة - ماسنيون.

- خلق أفعال العباد - البخاري ط. دلهى الهند ١٣٠٧ هـ.

(د)

- دائرة المعارف الإسلامية - ماسنيون.

- الدولة عند ابن تيمية - محمد المبارك.

- الدراسات العربية والإسلامية في جامعات ألمانيا - رودى بارت - ترجمة :

مصطفى ماهر.

- دائرة المعارف الإسلامية - لاوست.

(ذ)

- الأذكار - للنووي.

(ر)

- الرسالة العرشية - ابن تيمية.

- رجوع الغزالي إلى اليقين - د. عمر فروخ

- رسالة روح القدس - ابن عربي.

- رحلة ابن بطوطة - المطبعة الأزهرية.

- الرد على الجهمية - الدارمي.

- الرعاية - الحارث المحاسبي

- رياض الصالحين - النووي.

- روح الحضارة العربية - هانز شيدر - ترجمة د. عبد الرحمن بدوى

- الرد على المنطقيين - ابن تيمية.

- الرسالة القشيرية - الإمام القشيري.

(ز)

- الزهد - أحمد ابن حنبل.

- زغل العلم - الذهبي - مارس ١٩٥٦.

(س)

- سير أعلام النبلاء - الذهبي - مخطوط.
- السلوك - ابن تيمية.
- السياسة الشرعية - ابن تيمية
- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي - د . مصطفى السباعي.
- الاستيعاب - ابن عبد البر.
- سيرة ابن هشام - ط بولاق ١٢٩٥هـ.
- سيرة عمر بن عبد العزيز - أبو محمد ابن الحكم.
- سفیان الثوري - د . عبد الحلیم محمود.

(ش)

- شخصيات قلقة في الإسلام - عبد الرحمن بدوي.
- شطحات الصوفية - د . عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة ١٩٤٦م.
- شرح العقيدة الأصفهانية - ابن تيمية.
- شرح الأربعين النووية - النووي.
- شذرات الذهب - ابن العماد.
- شفاء السائل لتهديب المسائل - ابن خلدون.
- شرح صحيح مسلم - النووي.

(ص)

- صون المنطق - السيوطي.
- صفة الصفة - ابن الجوزي.
- الصارم المسلول - ابن تيمية.
- الصوفية والفقراء - ابن تيمية.
- الصوفية في الإسلام - نكلسون - ترجمة شريية.
- صحة أصول مذهب أهل المدينة - ابن تيمية.

- صون المنطق والكلام - السيوطي تحقيق د. النشار ط الخانجي ١٣٦٦هـ =
١٩٤٧ م.

- الصلة بين التصوف والتشيع - د. كامل الشيبلي.
(ض)

- ضحى الإسلام - أحمد أمين.

(ط)

- طبقات الحنابلة - أبو يعلى.

- الطبقات الكبرى - ابن سعد.

- الطواسين - الحلاج

(ع)

- ظهور الإسلام - أحمد أمين ط ١٩٥٥ م. مناهج

- الظاهرة القرآنية - مالك بن نبي.

(ع)

- العواصم من القواصم - أبو بكر ابن العربي

- العلو للعلو الغفار - الذهبي.

- اعترافات الغزالي - د. البقري.

- عمل اليوم والليلة - ابن السني.

- الاعتصام - الشاطبي.

- العقيدة الحمودية - ابن تيمية.

- العقد الفريد - ابن عبد ربه.

- العقود الدرية - محمد ابن عبد الهادي.

- العقيدة والشريعة - جولد تسهير.

- عيون الأخبار - ابن قتيبة.

- العقل ومجاله عند ابن تيمية - محمد دكروري.

- عدة الصابرين - ابن القيم.
- العهد العتيق - ط لندن ١٦٦ م على النسخة المطبوعة بروما ١٦٧١ م

(غ)

- الغزالي الفيلسوف - د. ابراهيم بيومي مذكور.
- الغزالي والمصادر اليونانية (مهرجان الغزالي).
- الغزالي - كارديفو.
- غاية الأمان في الرد على النبهاني - أبو المعالي السلامي.

(ف)

- فضائح الباطنية - الغزالي.
- فيصل التفرقة - الغزالي.
- الفتوحات المكية - محي الدين بن عربي.
- فصوص الحكم - ابن عربي.
- فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي - د. توفيق الطويل.
- الفصول في اختصار سيرة الرسول - مطبعة العلوم ١٣٥٧ هـ.
- الفتوى الحموية - ابن تيمية.
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان - ابن تيمية.
- الفهرست - ابن النديم.
- الفكر الاسلامي الحديث - محمد البهي.
- الفصل - ابن حزم.
- الفرق بين الفرق - البغدادي.

(ق)

- القول في ترجمة شيخ الإسلام - صفى الدين الحنفي.
- قوت القلوب - أبو طالب المكي.
- قصة الحضارة - ديورانت.

(ك)

- الكامل في التاريخ - ابن الاثير.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس - العجلوني.
- كتاب البيان - الباقلاني.
- كتاب الذكر - ابن أبي الدنيا.
- الكلم الطيب - في اذكار النبي ﷺ - ابن تيمية.

(ل)

- اللمع في تحقيق باحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد - الحلبي.
- لطائف المعارف - ابن رجب.
- اللمع - الطوسي.

(م)

- مشكلة الجبر والاختيار ورأي ابن تيمية - محمد اسماعيل عبده.
- معيار العلم - الغزالي.
- معراج السالكين الغزالي.
- ميزان العمل - الغزالي.
- المضمون به على غير أهله - الغزالي.
- محي الدين ابن عربي وغلاة التصوف - عباس العزاوي من الكتاب التذكري.
- مهاج السنة - ابن تيمية.
- المنهج الأحمد - العليمي.
- مناقب الإمام أحمد - ابن الجوزي.
- المنقذ من الضلال - الدكتور عبد الحليم محمود.
- مساهج البحث عند مفكري الإسلام - د. علي سامي النشار.
- الملل والنحل - الشرسطاني.
- مدراج السالكين - ابن القيم.

- مجموع الرسائل والمسائل - ابن تيمية.
- مرآة الزمان - سبط ابن الجوزي.
- مشاهير علماء الأقطار - ابن حبان.
- ميزان الاعتدال - الذهبي.
- مروج الذهب - المسعودي.
- مذهب أهل المدينة - ابن تيمية.
- مختصر طبقات الخطابة - النابلسي.
- المنتظم - ابن الجوزي.
- محنة الشيخ - الذهبي.

(ن)

- نقض المنطق - ابن تيمية.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - د . علي سامي النشار.
- نظرات في تاريخ الإسلام - دوزي.
- النبأ العظيم - محمد عبد الله دراز.
- إنشاء الدوائر - ابن عربي.
- النشأة العلمية عند ابن تيمية - لاوست
- النبوات - ابن تيمية.

(هـ)

- هياكل النور - السهرودي.

(و)

- الوايل الصيب من الكلام الطيب - ابن القيم.
- الورع - أحمد ابن حنبل.
- الوحي المحمدي - محمد رشيد رضا.
- وجهة الاسلام - ماسينيون.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
	* الفصل الاول :
١٩	أولا : المدرسة السلفية والتصوف.
٣٥	ثانيا : ابن تيمية والتصوف. نشأة التصوف وتطوره عند ابن تيمية.
٦٩	الزهد
٧٤	منهج التأثير والتأثر.
٧٧	الإسلام والأديان السابقة.
	* الفصل الثاني :
٨٥	الزهاد الاوائل.
٨٩	بعض صعوبات المنهج.
	أولا : الصحابة :
٩٩	١ - أبو بكر الصديق.
١٠٢	٢ - عمر بن الخطاب.
١٠٧	٣ - عثمان بن عفان.
١٠٩	٤ - علي بن أبي طالب.
١١٢	٥ - أبو الدرداء.
١١٨	٦ - أبو ذر الغفاري.
١٢٢	٧ - سلمان الفارسي.

الصفحة	الموضوع
	ثانيا : مدارس الأمصار :
١٢٥	أولا : المدينة .
١٢٦	عبد الله بن عمر .
١٣٠	ثانيا : مدرسة مكة .
١٣٠	مجاهد بن جبير .
١٣٣	ثالثا : مدرسة الكوفة .
١٣٤	سعيد بن جبير .
١٣٦	سفيان الثوري .
١٣٩	رابعا : مدرسة البصرة .
١٤٠	الحسن البصرى
١٤٨	خامسا : مدرسة الشام .
١٤٨	عمر بن عبد العزيز .
١٥٢	أبو سليمان الداراني .
١٦٠	سادسا : مدرسة بغداد .
١٦١	أحمد بن حنبل .
١٦٤	أ- علاقته بالحارث المحاسبي .
١٦٥	ب- صلته ببشر الحافي .
١٦٧	ج- الزهد عند ابن حنبل .
١٧٦	معروف الكرخي
١٧٨	السرى السقطي
١٨٤	سابعا : مدرسة خراسان :
١٨٥	عبد الله بن المبارك .
١٩١	ثامنا : مدرسة اليمن .
١٩١	طاووس بن كسيان .
١٩٤	خاتمة الفصل .

موقف ابن تيمية من النظريات الصوفية

١٩٩	أولاً: نظرية الحلول أو الحلولية
٢٠٦	منهجنا في البحث
٢١٣	رأي ابن تيمية
٢١٩	أبو حامد الغزالي
٢٢١	حياة الثقافية
٢٢٩	أولاً: الغزالي بين المؤيدين والمعارضين
٢٣٥	ثانياً: الغزالي الصوفي
٢٤٢	ثالثاً: الغزالي وصوفية عصره
٢٤٥	رابعاً: آراء الغزالي الصوفية في نظر شيوخ السلف
٢٥٠	خامساً: الغزالي وابن تيمية «مقارنة»
٢٥٧	أثر الغزالي في التصوف الفلسفي
٢٦٣	موقف ابن تيمية من التصوف الفلسفي
٢٦٣	نظرية العقل في التصوف الفلسفي
٢٦٨	مذهب وحدة الوجود
٢٧٢	شخصية ابن عربي
٢٧٨	رد ابن تيمية في المسائل الثلاثة:
٢٧٨	أولاً: الألوهية والعبادة
٢٨١	ثانياً: الولي أفضل من النبي
٢٨٤	ثالثاً: النظرية الجبرية

الاتجاهات الروحية لابن تيمية

٢٩٣	ابن تيمية نظرة عامة
٢٩٦	حياته وعصره
٣٠٢	مناقشة ابن تيمية للمناهج
٣٠٩	محن الشيخ
٣١٤	صدامه مع الصوفية في عصره
٣١٨	أولا : عقيدة التوحيد
٣٢١	ثانيا: النبوة
٣٢٥	ثالثا: الولاية
٣٢٩	رابعا: المعجزات والكرامات
٣٣٠	خامسا: العبادات الشرعية والبدعية
٣٣٤	التفسير الوجداني للنصوص عند شيخ الإسلام
٣٣٧	تزكية النفوس وترقيق القلوب
٣٣٨	التوبة
٣٤٠	المحبة
٣٤٦	التوكل
٣٤٨	الصبر والرضا
٣٥٠	الفرح والسرور بدل الحزن والهم
٣٥٢	الفناء الصحيح بدلا من فناء الصوفية
٣٥٦	الأذكار الصحيحة
٣٥٨	كيف تتحقق السعادة
٣٦١	خاتمة
٣٦٣	المراجع

❁ هذا الكتاب :

❁ عني هذا الكتاب بعرض أهم القضايا التي أثارها الصوفية منذ ظهور التصوف بأدواره المتعاقبة ومذاهبه المتباينة . فقد ناقش المذاهب الغالية كالحلول والإشراق ووحدة الوجود ..

ذلك اتضح تمييزه بين « مشايخ أهل الكتاب والسنة » وهم من أطلق عليهم ابن تيمية « صوفية أهل العلم والإيمان » وبين من سماهم « صوفية الملاحدة الفلاسفة » ...

❁ ولم يكن موقف ابن تيمية وليد الهوى ، ولم يصدر من فراغ إنما دفعه الى ذلك حرصه الشديد على تنقية العقائد والعبادات مما طرأ عليها من بدع في الأقوال والأعمال ، التزاما بمنهج الدقيق القائم على توافق الأدلة الشرعية مع الأدلة العقلية .

❁ ومع عرض نقد ابن تيمية للصوفية المبتدعة الموقف النقدي لابن تيمية حرص المؤلف على إبراز الاتجاهات الأخلاقية والوجدانية عند شيخ الإسلام وتفسيره الذي صحح به مذاهب الصوفية على اختلاف هذه المذاهب مبرزاً بصفة خاصة تعريفاته للأحوال والمقامات والأذواق والمواجيد وغيرها مما يندرج تحت أعمال القلوب ، وهي في رأيه من لوازم العبادات .

