

ابن تيمية .. والنصوة

تأليف
الدكتور مصطفى حامي
أستاذ مساعد بدار العلوم جامعة القاهرة

دار الدعوة
للطباعة والنشر والتوزيع
٢ شارع منشا - محرم بك (الاسكندرية)

الفصل الأول

المدرسة السلفية والتصوف

يقابل الباحث في موضوع التصوف تباينا واضحا في آراء المفكرين حول نشأته ومعناه ومدى اتصاله وافتراقه عن الاسلام ، الى جانب تعدد شيوخه وفرقه واختلاف سماته ومدلولاته • فهناك التصوف السني الذي استلهم بعض عناصره من الكتاب والسنة ، والتصوف الفلسفي القائل حيناً بوحدة الوجود وحيناً آخر بمذهب الحلول ، أو المتخذ الاشراف سبيلا للوصول الى 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 (٥٧٢٨ - ١٣٢٧م) - وهي التي تعرف أيضا بالمدرسة السلفية(١) - بنفس الاهتمام من جانب المتصدين لبحث موضوع التصوف ، حتى قام استاذنا الدكتور النشار بافصاح المجال للتصوف بمعناه السلفي في كتابه الموسوعي (نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام - الجزء الثالث) ، فقام بجهد لم يسبق اليه ، اذ 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 محاولة لمعرفة درجة النقد ودائرتة ، وعمما اذا كان ينصب نحو التصوف كاتجاه روحي يبحث المسلمون فيه عن

(١) « السلفي » بفتح السين واللام وفي آخرها الفاء هذه النسبة الى السلف وانتحال مذهبهم ... السلفي فقيه فاضل شهيم جلد متعصب عن الاصحاب .

المصدر : ورقم رقم ٣٠١ من كتاب الانساب لابي سعيد السمعي
(٥٤٣ هـ) تحقيق جب ط . لندن ١٩١٢ م .

المعاني الرقيقة في الكتاب والسنة واتخذوا منه منهجا في نظرية المعرفة وطريقا للتقرب الى الله وتربية ذاتية وطريقة لتطهير النفوس ، أم اقتضت مظاهر العداء والمناظرة على التصوف الفلسفي كنوع من نتائج العوامل الاجنبية والثقافات الدخيلة التي حاولت اخفاء الاسلام بين طياتها ؟

بيد أنه من الانصاف 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 الاشادة بالشيخ السلفي من حيث كونه زعيم المعارضين لصوفية الفلاسفة الذين أتوا بشيء جديد في الاسلام لم يكن من جنس (كلام الله ولا رسوله صلوات الله عليه ولا الصحابة (٢)) ، كذلك فعل الاستاذ الدكتور محمود قاسم في نقده لتصوف المتأخرين ، واشادته بدور شيوخ السلف في الدور الاخير للمدرسة ومنهم بطبيعة الحال ابن تيمية (٣) •

• كما لا نغفط أيضا حق كل من لاوست وسارطون •

أما الاول فانه يذهب الى أن ابن تيمية لم يخف ميلا صادقا نحو اتجاهات التصوف المعتدل ، وأنه اتجه في حرية الحقيقة الى تصوف وحدة الوجود باعتباره زندقة (٤) •

ويرى سارطون أن الاسلام يبدو على أحسن صورة في آثار السلفيين

(٢) أحمد أمين ظهور الاسلام ج ص ٢٢٧ ط ١٩٥٥ م •

(٣) د. محمود قاسم — الاسلام بين أمسه وغده ص ٣٢ •

(4) Laoust = Essai sur les Doct. p.

— ومنهم ابن تيمية — الذين يدعون للعودة بالاسلام الى ما كان عليه من الصفاء وتخليصه من الخرافات ، التي لم تكن في الواقع الا بتأثير الفرق الصوفية المتأخرة التي حجبت صورة الاسلام النقية ، وأحالت التصوف نفسه من ميتافيزيقا بلغت عصرها الذهبي بفضل نظريات الغزالي الى مظاهر خرافات وشعوذة استحوذت على عقول عامة المسلمين وقلوبهم مما جعلت سارطون يقارن بينها وبين الخرافات التي علقت بأدنى أشكال المذاهب الكاثوليكية والبيزنطية ، ويعددها السبب في تأخر المسلمين وحجب الاسلام النقي : اسلام السلف الصالح (٥) .

ومن الواضح أنه لكي نوفي المدرسة السلفية حقها ، ينبغي أن ننحى جانبا مالا يثبت أمام البحث العلمي ، اذ لو سلمنا بالنتائج العامة لمنكري التصوف ، لاصبح معناه اننا ننزع عن الاسلام المضمون الروحي الثابت توفره وفقا للكتاب والسنة ، اذ تتضمن الايات القرآنية والاحاديث النبوية من المعاني ما دعى المسلمين الى البحث والنظر ، منها : الايمان والبر والتقوى والصدق والنية والصبر والاخلاص والشكر والخوف والرجاء والمحبة . كما اننا نرى الرأي الذي يذهب اليه البعض فيجعل من الرسول صلى الله عليه وسلم أول صوفي في الاسلام — نرى فيه نوعا من الغلو (٦) . ومن خصائص الحقائق العلمية اتسامها بالنسبية ، وقبولها للمناقشة

(٥) د. سارطون — الثقافة الغربية في رعاية الشرق الاوسط ص ٣٤ .
و ص ٢٣—٢٤ من كتاب (الشرق الاوسط في مؤلفات الامريكيين) .

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

كما يعد د. زكى مبارك الرسول صلوات الله عليه متصوفا (كتاب التصوف الاسلامى فى الادب والاخلاق ص ٩) .

والتعديل في كل آن ما دامت وجهات النظر الجديدة مؤيدة بالادلة والبراهين •

لهذا ينبغي اعادة بحث الفكرة القائلة بعداد مدرسة ابن تيمية ، أو المدرسة السلفية ، للتصوف • والشواهد أمامنا كثيرة تفرض علينا أن نسلك هذا السبيل • فقد أنجبت المدرسة السلفية – قبل ابن تيمية وبعده – شيوخا يدخلون في عداد كبار الصوفية والزهاد ، كالكهروى الانصارى (٤٨١هـ = ١٠٨٨م) وعبد القادر الجيلانى (٥٦١هـ = ١١٦٥م) ، وابن القيم (٧٥١هـ = ١٣٥٠م) وابن رجب (٧٩٥هـ = ١٣٩٢م) •

وقبل أن نتعرض لمظاهر الحياة الروحية عند السلف بعامه ، فإنه ينبغي أن نعرض لتعريف السلف أولا ، ثم نتكلم عن ابن تيمية والتصوف – لكى نتناول رأيه في منهج بحث التصوف ، مع مقارنة بمنهج المستشرقين في موضوعنا •

(٧) من الباحثين الذين يعدون ابن تيمية خصما للصوفية والتصوف : جولد تسهر في كتابه (العقيدة والشريعة) ، وماسينيون في دائرة المعارف الاسلامية (تصوف) ولكن لاوست أصاب الحقيقة عندما قال (ان التصوف الذى هاجمه هو تصوف الحلوية والاتحادية) ص ٨٤١ من مجلد (أسبوع الفقه الاسلامى ومهرجان الامام ابن تيمية) •

أولا : المدرسة السلفية

تعريف :

ينصرف مدلول السلف الى معنيين : أحدهما تاريخي وهو يشير الى السلف الصالح من الصحابة والتابعين في الصدر الاول للاسلام ، وقد يتسع قليلا فيشمل العصور الثلاثة الاولى : أى الصحابة والتابعين وتابعيهم • ثم أصبح مع التطور التاريخي لظهور الفرق الاسلامية منحصرًا في المدرسة السلفية التي حافظت على العقيدة والمنهج الاسلامي طبقا لفهم الاوائل الذي تلقوه جيلًا بعد جيل ، وأبرز سماتهم هو التمسك بمنهج النقل ، ولهذا عرفوا في البداية بأنهم أهل الحديث للتمييز بينهم وبين من انسلخ من الشيعة والمعتزلة والخوارج وغيرهم ، كما يعرفون أيضا بأنهم أهل الاثر « وهذه النسبة الى الاثر يعنى الحديث وطلبه وأتباعه » (٨) • ويذكر الشهرستاني (٥٥٤٨ = ١١٥٣م) أن السلف من أصحاب الحديث لما شاهدوا تعمق المعتزلة في علم الله ومخالفتهم للسنة المنقولة من الائمة الراشدين تمسكوا بمنهج السابقين عليهم - وهم أصحاب حديث أيضا - منهم مالك بن أنس (١٧٩هـ = ٧٩٥م) وسفيان بن عيينة (١٩٨هـ = ٨١٣م) وأحمد ابن حنبل (٢٤١هـ = ٨٥٥م) وكثيرين غيرهم (٩) •

ولو أخذنا بقول السمعاني (٥٦٢ = ١١٦٦م) لعرفنا أن لفظ (السنى) وهو نسبة الى السنة أى ضد البدعة « ولما كثر أهل البدع خصوا جماعة بهذا الانتساب » (١٠) • ولكنه سرعان ما يخصص له معنى

(٨) السمعاني - الانسلب ورقة ١٩ •

(٩) الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ١١٠ •

(١٠) السمعاني - الانسلب ورقة ٣١٥ •

أضيق حين يطلقه مقابل المعتزلة فحسب ، اذ يصف أحد الشيوخ بأنه (السنى) حتى يفرق الناس بينه وبين آخر معتزلى فيقول ان ذلك الشيخ — ويسميه — كان معتزليا فلقب هذا بالسنى(١١) .

كما عرفوا في أحد الادوار باسم أهل السنة والجماعة ، استنادا الى الاحاديث التى تحض على الارتباط بالجماعة وتدعو الى كراهية الاختلاف والفرقة .

والحق أن الفرق الإسلامية المختلفة أعلنت ارتباطها بالسنة وأنها هى صاحبة الطريق القويم والسبيل الصحيح ، وأنها المقصودة بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن الفرقة الناجية فى الحديث المشهور ، وأنها الجماعة التى يحض الرسول على الالتفاف حولها ، فما هو التفسير الصحيح للحديث ؟

يجيب الشاطبى (٥٧٩٠ = ١٣٨٨ م) على هذا السؤال فيسرد لنا الاقوال الخمسة التى فسرت الجماعة ، أولها : انها السواد الاعظم من المسلمين وبشرط أن يدخل فى الجماعة بهذا المعنى المجتهدون والعلماء « ومن سواهم داخلون فى حكمهم لانهم تابعون لهم ومقتدون » (١٢) .

والثانى : هم جماعة العلماء المجتهدين وهم أئمة المسلمين الذين ينبغى الاقتداء بهم . والعلماء الحقيقيون لا يبتدعون (وانما يبتدع من ادعى لنفسه العلم وليس كذلك) (١٣) . ويقصد أيضا بالجماعة — فى رأى ثالث — انهم الصحابة على وجه التحديد لانهم أرسوا قواعد الدين ، وهم

(١١) نفس المصدر والصفحة .

(١٢) الشاطبى — الاعتصام ج ٣ ص ١٣٦

(١٣) ن ٠ م ١٣٧

الذين يشير اليهم الرسول صلوات الله عليه بحثه على أتباعهم ، فهم أخص من غيرهم بمعرفة مواطن التشريع وقرائن الاحوال ولانهم تلقوا الدين من النبي صلى الله عليه وسلم (١٤) •

أما التفسير الرابع للجماعة فهو جماعة أهل الاسلام اذا ما أجمعوا على أمر استنادا الى ما ذهب اليه الامام الشافعي (٥٢٠٤ = ٨١٩ م) من استبعاد الغفلة عن الجماعة — التي يشترط فيها وجود المجتهدين — ومن ثم فهي القادرة على استخلاص معنى كتاب الله والسنة (وانما الغفلة في الفرقة) (١٥) •

بقي المعنى الخامس والآخر ، ويقصد به جماعة المسلمين الذين اجتمعوا على امام موافق للكتاب والسنة (١٦) •

ويستخلص الشاطبي من هذه الأقوال انها تدور كلها حول ضرورة توفر العلماء المجتهدين — سواء انضم اليهم باقى العوام أم لا — لانهم رؤوس الامم وقادتها وعليهم مسئولية حفظ الشريعة . أما علاقة باقى المسلمين من عامتهم فهي علاقة تبعية (فالعلماء هم السواد الاعظم وان قلوا ، والعوام هم المفارقون للجماعة ان خالفوا) (١٧) •

كما نلاحظ من هذه التفسيرات الحرص على الارتباط بالكتاب والسنة ، والتنويه بمكانة أهل العلم فى الاسلام ، وعلى رأسهم الصحابة بوجه خاص • ونجد ابن تيمية يؤكد مرارا أن الصحابة — بعد الرسول صلوات

(١٤) ن . م ١٣٩

(١٥) ن . م ١٤٠

(١٦) ن . م ١٤٢

(١٧) ن . م ١٤٣

الله عليه - هم المثلون الحقيقيون للمنهج السلفي ، (وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة : من علم وايمان وعقل ودين ، وبيان وعبادة ، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل) (١٨) .

ولكن ، كيف نفرق بين السلفيين وغيرهم والجميع ينادون بأنهم ينبعون نفس المنهج ؟

هنا ، يجب علينا تتبع ظهور الفرق تاريخيا :

تُؤمضينا مع المقریزی (٥٨٤٥ = ١٤٤١م) لوجدنا أنه في تاريخه لظهور السلف ، يبدأ بالكلام عن الصحابة أيضا ، فيذكر أن أحدا منهم لم يعرف شيئا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة ، فلما ظهر معبد الجهني القائل بالقدرة أنكروا دعوته (وصلبه الحجاج عام ٥٨٠ بناء على أمر عبد الله بن مروان) ، كذلك ظهر في أيام الصحابة ، الخوارج والشيعة ، وقبيل المائة من سني الهجرة نفى جهنم بن صفوان صفات الله تعالى وحدث أيضا في أثناء ذلك أو بعده بقليل مذهب الاعتزال . وبعده ظهر مذهب التنسيم الجسيم بواسطة محمد بن كرام « ٥٢٥٦ - ٨٦٩م » (١٩) .

واستمرت الفرق والمذاهب في تعددها مع ظهور الغلو عند أتباعها . ولكن ظل أهل الحديث - وهم يمثلون الغالبية من المسلمين - مخلصين للإسلام الذي تلقوه وفهموه زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته ، فذموا القدرية ، وأنكروا على الشيعة بدعهم ، كذلك وقفوا في وجه الخوارج ، وذموا الاعتزال .

ان هذه الحالة من الانقسام والاضطراب لدى الفرق ظلت طوال

(١٨) ابن تيمية - نقض المنطق ص ١٢٩ .

(١٩) المقریزی - الخطط ج ٢ ص ٣٥٦ ط . بولاق .

القرن الثاني - كما يذكر الذهبي (٥٧٤٨ = ١٣٤٧م) - وكانت المهمة مناطة بأئمة 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 الاوائل وانحرف البعض عن علم النبوة لان الخليفة المأمون رفع من شأن الفلسفة وعلم الكلام . وأزعج هذا التحول الشيوخ السلفيين ايما ازعاج - يصوره لنا الذهبي بكلمات تدل على مدى احساسه بخطورة ظهور الفكر الفلسفى اليونانى فيقول (فلا حول ولا قوة الا بالله من البلاء ، أن تعرف ما كنت تنكر وتتنكر ما كنت تعرف ، وتقدم عقول الفلاسفة ، ويعزل منقول أتباع الرسل ، ويمارى فى القرآن ، وينبرم بالسنن والآثار) (٢٠) . وهو تصوير لحالة الاضطراب الفكرى ، وتعدد الخلافات بين الفرق ، وانزلاق البعض الى ضباب العقائد المتباينة ، بدلا من المحجة البيضاء المستقيمة الواضحة التى تركنا عليها الرسول صلوات الله عليه .

أو كما يقول المقرئى مبينا النتائج التى أحدثها تعريب كتب الفلاسفة (فانجر على الاسلام وأهله من علوم الفلاسفة مالا يوصف من البلاء والمحنة فى الدين) (٢١) .

ومع هذا فلم تلتن لشيوخ السلف قناة ، ولم يجرفهم التيار ، وانما وقفوا فى صلابة ، مؤمنين بأن الحق كله فى كتاب الله والاحاديث الصحيحة التى حرصوا على نقلها فى أناة وصبر ودقة ، مهما حالت دونهم الصعاب . ونجد فى محنة الامام أحمد بن حنبل برهاننا صادقا على اخلاص القوم

(٢٠) الذهبي - تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٣٠١ ط. حيدر آباد .

(٢١) المقرئى - الخطط ج ٢ ص ٣٥٦ ط. بولاق .

ودفاعهم المستमित • فقد كتب هذا الامام الجليل صفحات ساطعة في الدفاع عن العقيدة وضرب مثالا فذا على التضحية وبذل النفس في سبيل المبدأ ، فكانت تضحياته وآلامه نقطة تحول ، أنعشت الاتجاهات السلفية فيما بعد ، وأكسبتها المناعة في مواجهة خصومها ، وحالت دون استفحال الخطر الزاحف على التراث الاسلامي الاصيل ، فالتف حوله الاصحاب من كل البلاد الاسلامية « ولعل ببغداد ونواحيها والجزيرة من أصحابه من لا يدخل تحت الحصر والعد » (٢٢) •

وامتنع امامنا عن ابداء رأيه في مشكلة خلق القرآن بالرغم مما عاناه من آلام تحت ضربات السياط ، وأصر على القول في كل مرة « لست أتكلم الا ما كان من كتاب أو سنة أو عن الصحابة والتابعين ، وأما غير ذلك فالكلام فيه غير محمود » (٢٣) • وكانت تؤرقه هذه الاختلافات بين المسلمين فيدعو ربه في سجود « اللهم من كان من هذه الامة على غير الحق وهو يظن أنه على الحق فرده الى الحق ليكون من أهل الحق » (٢٤) •

وإذا ما استطلعنا موقفه من الزهد ، رأيناه يرتبط بالسابقين يقول ابن كثير « وقد صنف أحمد في الزهد كتابا حافلا عظيما لم يسبق الي مثله ، ولم يلحقه أحد فيه • والمظنون — بل المقطوع به — أنه انما كان يأخذ بما أمكنه منه ، رحمه الله » (٢٥) •

وكانت معارضته للحارث بن أسد المحاسبى (٥٣١ = ١٤٥م) بسبب نزوعه نحو علم الكلام ، أضف الى ذلك خروجه عن الزهد المؤلف

(٢٢) السمعاني — الانساب ورقة ١٧٩ •

(٢٣) الذهبي — ترجمة الامام أحمد ص ٣٢ •

(٢٤) ابن كثير — البداية والنهاية ج ١٠ ص ٣٢٩ •

(٢٥) ابن كثير — البداية والنهاية ج ١٠ ص ٣٢٩ •

في عصره ، ولهذا نهى عن الاجتماع بأصحاب الحارث « لان في كلامهم من التقشف وشدة السلوك التي لم يرد بها الشرع والتدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة مالم يأت بها أمر » (٢٦) .

وسنستدل على معالم نظريات الزهد عند تناولنا لموضوع الزهاد الاوائل في الفصل القادم ، الا أن العبارة التي وردت على لسان أبي زرعة الرازي (٥٢٦٤ = ٨٧٧م) - وكان من أصحاب الامام أحمد - تلفت نظرنا الى تمسك السلفيين أيضا بنفس نظريات زهد السابقين ، قال أبو زرعة في وصفه لكتاب « الرعاية لحقوق الله » هذا بدعة ، ثم قال للرجل الذي جاء بالكتاب : عليك بما كان عليه مالك والثوري والاوزاعي والليث ، ودع عنك هذا فإنه بدعة (٢٧) .

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

فاذا تتبعنا شيوخ السلفيين الاوائل ، فاننا نجد ثمة روابط موضوعية تجمع بين الفكر السلفي على مر العصور ، كما أن لمذاهبهم سمات خاصة ومعالم بارزة : فهم في العقائد يتمسكون بفهم الصدر الاول المنقول بواسطة أئمة المحدثين ، ومن أخص مميزاتهم حرصهم على نقل العلم النبوي ، فهم المحدثون أصحاب علم الجرح والتعديل ، وتربطهم وشائج قوية لنزعتهم الى التثبيت في نقل الاخبار وروايتها . ولهذا السبب فان الدارس لموضوع الحياة الروحية عندهم يلاحظ بسهولة أن منهجهم في قواعد السلوك والذوقيات بصفة عامة هو السير في التيار السلفي ،

مستشهادين في هذا المجال بالاحاديث الواردة في الابواب المخصصة للرفائق
في كتب الحديث السنة لاهل السنة والجماعة •

على أن أوجه الاختلاف بينهم ظلت منحصرة في أضيق نطاق بسبب
أحوال العصور المتعاقبة التي انعكس أثرها على زهادهم وصوفييهم • فقد
تكلم الهروي الانصارى (٥٤٨١ = ١٠٨٨ م) مثلا في موضوع الفناء ، وكان
لابن تيمية صياغة جديدة لهذا الموضوع حيث أضاف الى الحياة الروحية
وقواعد السلوك بعامة بوجوده وتجاربه الذاتية معانى تتفق مع النصوص
القرآنية والاحاديث النبوية ، وجاء بعده ابن القيم فكان منهجه الذوقى أكثر
اتساعا ، فسلك الطريق لابرار معالم المقومات الروحية للاسلام ، وكان
أكثر تعمقا من شيخه فأثار بعض أصوات المعارضة من شيوخ المدرسة
السلفية بعده (٢٨) •

وخشى شيوخ المدرسة السلفية في العصر الحديث خطورة النزعة
الصوفية عندما بدأت تتحلل الى أفكار وتيارات هادمة للاسلام ، ويتحول
التصوف في صورته الاخيرة الى مظاهر كهنوتية وصيغ معقدة ، وتحول
الشعائر الدينية الى أناشيد وأهازيج وضرب بالدفوف وأنواع من التمايل
والرقص • فعندئذ صبوا جام غضبهم على أصحابها ، بل ذهبوا في
معارضتهم للتصوف ان أنكروا كل اتجاه صوفى حتى لو نقل اليهم بواسطة
بعض شيوخ المذهب نفسه • يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق في وصفه
لمظاهر انحطاط التصوف « ولا بد أن نصرح قبل ذلك بأننا أهملنا عن عمد
دور الانحطاط الذى انتهى اليه التصوف في عهده المتأخرة • وهو الدور
الذى لا نزال نشهده والذى جعل من طريقة الاخلاص والزهد والعرفان

(٢٨) الشيخ محمد حامد الفقى في تحقيقه لكتاب « مدارج السالكين .. »

والخير أداة غش ومطامع وجهل وفساد» (٢٩) •

ولكن ، لا يكفي للتعرف على المدرسة السلفية متابعتها تاريخيا لان شيوخها أخذوا في المراحل التاريخية المختلفة يفصلون المذهب و يقيمون قواعده ويحددون أركانه لكي تتضح صورته وتظهر معالنه فى وسط طوفان مذاهب الفرق الأخرى المتعددة التى أخذت تتزايد وتتشعب • ولقد ضمت هذه المدرسة بين جنباتها أصحاب الحديث والفقهاء والمفسرين والزهاد والصوفية ، وكانوا جميعا مخلصين لمنهج النقل • ومن العجب أن ابن تيمية استطاع بعقليته السلفية الناضجة ، وفهمه الواعى للتراث ، أن يهضم كل هذه العلوم والاتجاهات ويعرضها فى قالب يتسم بالجدة ، فقام بنصر « السنة المحضة والطريقة السلفية ببراھين ومقدمات وأمور لم يسبق إليها » (٣٠) •

لهذا ، لابد لنا من وقفة معه لنستطلع رأيه فى الفرق بين السلف والخلف •

السلف والخلف :

استمرت المدرسة السلفية بعد الامام ابن حنبل تضم أتباع المنهج النقلى ، وهم أهل الحديث ، الى أن ظهر أبو الحسن الأشعري الذى استخدم المنهج الكلامى فى الدفاع عن العقائد السلفية فى مواجهة المعتزلة • لقد عانى الامام الأشعري طويلا النظريات المعتزلية ، وأخذ يكابد نفسيا هذا الاضطراب الذى يحسه رجل الفكر بين عقيدة تربي فى أحضانها وتشربها وظل يدرسها نحو أربعين عاما ، وبين ما ارتآه حقا •

(٢٩) مصطفى عبد الرازق (مادة تصوف) دائرة المعارف الإسلامية •

(٣٠) محمد بن أبو بكر بن ناصر الدين (٨٤٢ هـ) الرد الوافر على من زعم أن

من سمي ابن تيمية شيخ الإسلام كافر ص ١٧ •

وبعد طول فكر وامعان 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 ؟ ان التفسير النفسى لهذه الظاهرة يبدو غير مقنع ، فالاقرب الى الصحة انه بعد لفظه للافكار التى اعتادها بحث عن الحلول السليمة التى يراها بديلة لها ، فاهتدى الى حل وسط - والمنهج الوسط لا يحل المسائل - ولا شك أنه أحس بالحيرة تتملكه لان منهجه الوسط أوقعه فى مشاكل من نوع جديد ، وهى التى حاول الخروج منها أيام اعتزاله ، ثم تعدى هذه الحلقة الوسطى فى تفكيره ووجد الحل النهائى فى مذهب السلف الذى أعلنه بكتابه « الابانة ٠٠ » (٣١) هذه العقيدة المطابقة تماما لما أورده فى كتابه « مقالات الاسلاميين » .

وتابع الاشعرى (٥٣٢٤ = ٩٣٥م) أو (٥٣٣٠ = ٩٤١م) شيخوخة آخرون أمثال الباقلانى (٥٤٠٣ = ١٠١٢م) ، وابن فورك (٥٤٠٦ = ١٠١٥م) ، والاسفرايينى (٥٤١٨ = ١٠٢٧م) ، والجوينى (٥٤٧٨ = ١٠٨٥م) ، والغزالى (٥٥٠٥ = ١١١١م) ، والشهرستانى (٥٥٤٨ = ١١٥٣م) ، وغيرهم .

(٣١) أما مسألة أيهما أسبق : كتاب (اللمع) أم (الابانة) ، وهى التى لم يسبق انارتها - فيما نعلم - الا بواسطة الشيخ الكوثرى بقوله ان السلفيين هم الذين انفردوا بالقول بأن آخر كتب الاشعرى هو (الابانة) ، فان أول ما يستحق الانتباه هنا أن استناد ابن تيمية فى هذه القضية يعود فيه الى أصحاب الاشعرى أنفسهم فيقول (وقد ذكر أصحابه أنه آخر كتاب صنفه وعليه يعتمدون فى الذب عنه عند من يطعن عليه) ابن تيمية - العقيدة الحموية ص ١٤٩ . وينظر كتاب (اللعة فى تحقيق باحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد) للحلبى (١١٩٠ هـ) يقول (كتاب الابانة الذى هن آخر تصنيفه كما ذكره الحافظ ابن تيمية الحنبلى وهو المعول عليه والمعتقد من بين كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر) ص ٥٧ مطبعة الانوار ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩م .

ولكن نظريات الاشاعرة الكلامية لم تلق قبولا لدى المتمسكين بمنهج الاوائل - أتباع المدرسة السلفية الذين أطلق عليهم اسم الحنابلة في هذا الدور لتمييزهم عن الاشاعرة - وتمسكوا بعقيدة الامام أحمد بن حنبل « فانهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ما ورد من الصفات » (٣٢) .

ومن جهة أخرى ، أعلن الاشاعرة انهم يدافعون عن العقيدة السلفية بواسطة علم الكلام ، أو بالطرق العقلية ، وانهم يعدون امتدادا للسلف ، وأطلقوا على أنفسهم اسم « الخلف » تمييزا عن سبق الامام أبا الحسن الاشعري . ولكن الحنابلة - أو أتباع العقيدة السلفية - رأوا في هذا المنهج الجديد أيضا ما يعتبر انسياقا في التيار الكلامي ، وهم كأهل حديث - لا يجيدون عن منهجهم الذي ناصره الامام أحمد وناضل من أجله ، أو بمعنى آخر ، كان من رأيهم من لم يتبع شيخهم يصبح مخالفا لهم . ولم يقبلوا المنهج الوسط .

وقد مرت العلاقة بينهما في دروب متعددة اکتنتفتها الخلافات ، وكانت تظهر في بدايتها في شكل مصادمات عنيفة - ربما أهمها « فتنة القشيري » (٣٣) ثم خفت حدتها عند شيوخ السلف المتأخرين ، لا سيما ابن تيمية والذهبي .

أما في البداية ، فلم يقبل شيخ الحنابلة البربهاري (٥٣٢٩ = ٩٤٠م)

(٣٢) المقریزی - الخطط ج ٢ ص ٣٥٧ .

(٣٣) يقول ابن كثير (في حوادث عام ٤٦٩ هـ .. وفي شوال منها وقعت الفتنه بين الحنابلة والاشعرية ذلك ان ابن القشيري قدم بغداد فجلس يتكلم في النظامية واخذ يذم الحنابلة وينسبهم الى التجسيم الخ ..)
البداية والنهاية ج ١٢ ص ١١٥ .

كتاب (الابانة) بالرغم مما يتضمنه من الدفاع عن العقائد السلفية ، ذلك لانه رأى التمسك بمنهج الامام أحمد • ومن عبارته قال « احذر صغار المحدثات من الامور فان صغار البدع تعود كبارا ، فالكلام في الرب عز وجل محدث وبدعة وضلالة فلا نتكلم فيه الا بما وصف به نفسه ، ولا نقول في صفاته لم ولا كيف ، والقرآن كلام الله وتنزيهه ونوره ليس مخلوقا والمرء فيه كفر » (٣٤) •

ويرى ابن تيمية أن شيوخ الاشاعرة أقرب الى الامام أحمد تحقيقا وانتسابا • أما تحقيقا ، فان الاشاعرة أقرب الى مذهب السلف وأهل الحديث في مسألتى القرآن والصفات • كذلك فان انتساب الاشعري وأصحابه الى أحمد بن حنبل والمحدثين عموما ظاهرة واضحة في كتبهم (٣٥) ويقول « ولهذا لما كان أبو الحسن الاشعري وأصحابه منتسبين الى السنة والجماعة كان منتحلا للامام أحمد ذاكرا أنه مقتد به متبع سبيله • وكان بين أعيان أصحابه من الموافقة والمؤالفة لكثير من أصحاب الامام أحمد ما هو معروف » (٣٦) •

أما عن موقفه من الامام أبي الحسن ، فان القارىء لكتبه يلمس أحيانا رقة في نقده ، وذلك بسبب أقوال الاشعري المؤيدة لمذهب أهل الحديث والسنة في عدة مواضيع كالصفات والقدر والامامة وردوده على المعتزلة والشيعة والجهمية • ولهذا يرى أنه ينبغي أن يعرف لهذا الامام حقه وقدره عملا بقول الله تعالى « ٦٥ : ٣ قد جعل الله لكل شىء قدرا » ، كذلك فان قيامه بنصرة مذهب أهل السنة في وجه أهل البدع وقهره

(٣٤) الذهبى - سير اعلام النبلاء مجلد ١٠ ورقة ٢١ (مخطوط) •

(٣٥) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦٨ •

(٣٦) ابن تيمية - نقض المنطق ص ١٣٧ •

• للمخالفين يضعه في مرتبة المجاهدين (٣٧) •

ومع أن شيخنا لا يعد أتباع المدرسة الاشعرية سلفيين خلصا لان المذهب السلفي بالمعنى الدقيق يلفظ علم الكلام سواء على منهج المعتزلة أم بدفاع ثيوخ الاشاعرة ، الا أنه يقرب بوجود تقارب بين المذهبين كما قلنا ، ويراه يكاد يلتحم عند المحدثين منهم خاصة : كابن عساكر (٥٧١ = ١١٧٥ م) ، والبيهقي (٥٤٥٨ = ١٠٦٥ م) ، والنووي (٥٦٧٦ = ١٢٧٧ م) حيث غلب عندهم جانب الحديث عن الاتجاه الكلامي • ومن جهة أخرى ، ينتسب الى الحنابلة أيضا من المتأخرين من يذهب الى شيء من التأويل كابن عقيل (٥٥١٣ = ١١١٩ م) وابن الجوزي (٥٥٩٧ = ١٢٥٥ م) (٣٨) • كذلك فقد شذت منهم قلة - شأنهم في ذلك شأن أتباع المذاهب والفرق جميعا - حيث اتفقت مع ابن حنبل في الفروع وخالفته في بعض الاصول قائلين بالجهة والجسمية ولكن « أحمد برىء منهم وأهل السنة والجماعة من الحنابلة لا يعدونهم منهم » (٣٩) •

وفي نقده للمحدثين ، يرى أن ما يعيب بعض علماء الحديث يرجع الى الحشو الناجم عن الاحتجاج بأحاديث ضعيفة أو موضوعية ، أو مالا يصح الاحتجاج به • أما القاعدة السليمة التي ينبغى على المحدثين التقيد بها حتى يسلم منهجهم من الاخطاء والحشو ، فهي تتلخص في ضرورة توافر عاملين : أحدهما التثبت من صحة الحديث ، والثاني : فهم معناه (٤٠) • وهكذا استطاع مفكرنا باستخدامه لمنهج (المعادلة والموازنة) أن

(٣٧) ن ٠ م ١١

(٣٨) صفى الدين الحنفى - القول الجلى في ترجمة شيخ الاسلام ص ٢٥٣

(٣٩) ن ٠ م ١٢٧

(٤٠) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٢٢ •

يحدد مدى الاقتراب والابتعاد عن طريقة السلف ، محاولا البرهنة على أن المحدثين الذين تنسحب الشروط السالف الاشارة اليها عليهم – هم الممثلون الحقيقيون للمدرسة السلفية لانهم « اعتمدوا في دينهم على استنباط النصوص لا على خيال فلسفى ، ولا رأى قياسى ولا غير ذلك من الاراء المبتدعات » (٤١) •

وفي دائرة الزهد والتصوف ، كانت لهم نظرياتهم الصحيحة المتفكرة مع منهجهم ، وهو ما ينبغى علينا أن نكشف عنه النقاب فى بحثنا • لهذا ، سنبدأ بعرض نشأة التصوف فى رأى ابن تيمية وتطوره ، آخذين بوجهة نظره من حيث نظرتة الى المثلين للاتجاه السلفى المحض وهم الاثريين القح دون علماء الكلام •

ثانيا : ابن تيمية والتصوف

يصف ماسينيون ابن الجوزى (٥٩٧هـ = ١٢٠٠م) وابن تيمية بأنهما المعارضان الكبيران للتصوف (٤٢) .

ان وضع هذه العبارة بهذه الكيفية خاطيء ، ويوحى للقارىء بأنهما انفرادا وحدهما بمعارضة الصوفية ، مع أن لكل منهما نظريته الخاصة في الموضوع والاسباب التى دعتة الى اتخاذ هذا الموقف أو ذاك . والنقد الذى وجه للزهد قديم منذ اتخاذه السمة البارزة التى أعلنت عن أصحابه ولدينا العديد من العبارات التى نستشهد منها على ما نقول ، مثل العبارة التى نقدها بها حماد بن سلمه (١٥٧هـ = ٧٧٣م) فرقدا السبخى حينما رآه مرتديا ثياب صوف فقال له « ضع عنك نصرانيتك هذه » (٤٣) . ويقول الحسن البصرى (١١٠هـ = ٧٢٨م) مخاطبا فرقدا أيضا « أما علمت أن أكثر أصحاب النار أصحاب الاكسية ؟ » (٤٤) . وقال ابن السماك - المعاصر للرشيد - لاصحاب الصوف « والله لئن كان لباسكم وفقا لسرايركم لقد أحببتهم أن يطلع الناس عليها ولئن كان مخالفا لها لقد هلكتم » (٤٥) .

ونستطيع أن نلاحظ من بيتى الشعر التالين نقدا أقسى يصل الى حد وصمهم بالخيانة حيث يقول صاحبهما :

تصوف كى يقال له أمين وما معنى التصوف والامانة
ولم يرد الاله به ولكن أراد به الطريق الى الخيانة (٤٦)

(٤٢) ماسينيون - دائرة المعارف الاسلامية - ملدة (تصوف) المجلد الخامس ص ٢٧٤ .

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

(٤٤) ابن الجوزى - تلبيس ابليس ص ١٩٣ .

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

(٤٦) ن . م .

ثم ان القارئ 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 الائمة المتقدمين . كما يتصدى باللوم والتأنيب لمن يرائى بلبس الخشن من الثياب ، ويقرع الفرق التي تتكلف الزهد والرضى والتوكل وحب الله(٤٧) .

وكان المحاسبي جليل القدر عند ابن تيمية(٤٨) ، وكثيرا ما يصفه بأنه أعلم من المتأخرين بالسنن والآثار .

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

ان أقرب الشيوخ عهدا به في هذا الموضوع هو ابن الجوزي . ومما يتيح لنا الوصول الى نتائج أكثر شمولا وأوسع مدى هو الالمام بأوجه الاتفاق والافتراق بين الشيخين .

وتدل المقارنة بينهما على وجود توافق من حيث نقد مظاهر الغلو في العبادات التي لم ينص عليها الكتاب والسنة ، وانحراف بعض شيوخ التصوف عن الطريق القويم الذي سلكه الاوائل ، كما يتفقان في النظرة الى سلف الصوفية الذين كان يطلق عليهم اسم القراء أو الزهاد ، ثم طراً عليه التبديل والتغيير الى أن أصبح اسم الصوفية هو الغالب(٤٩) وأنه صار

(٤٧) الحارث المحاسبي — الرعاية . . صفحات ٤٠٣، ١٤٧، ٨٢، ٦٣٤ وغيرها وهو يصف الزهاد أحيانا بالقراء وتارة بالعبادين أو أهل الدين أو أهل النسك .

(٤٨) ابن تيمية — مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٧٤ .

(٤٩) ن . م . ١٥٧ ، مجموعة الرسائل ج ١ ص ٢٢٠ لابن تيمية .

يطلق عليهم في خلال القرن الثاني الهجري (٥٠) .
ولكن الشيخين يختلفان في المسائل الآتية :

[أ] يرجح ابن تيمية نسبة التصوف الى الصوف الذي لبسه الزهاد
تخشنا وزهادة بينما يرى ابن الجوزي نسبته الى قبيلة صوفة (٥١) .

[ب] وضع ابن الجوزي فاصلا بين الزهد والتصوف ، ولهذا يذهب
الى أن صاحب (الحلية) قد أخطأ في اضافة التصوف الى الخلفاء الراشدين
وبعض شيوخ السلف من بعدهم ، فاذا كان أبو نعيم في « حلية الاولياء »
يعنى صفتهم كزهاد فقد جانبه التوفيق لان التصوف لا يقتصر على الزهد
وانما له مكوناته ومظاهره جعلت البعض من هؤلاء الائمة يستنكره ،
ويضرب مثلا بقول الشافعي (٥٢٠٤ = ٨١٩م) « التصوف مبنى على
الكسل ، ولو تصوف رجل أول النهار لم يأت الظهر الا وهو أحرق » (٥٢) .
ولكن ابن تيمية - كما سنرى - لا يعنى باختلاف الاسماء بقدر
ما يهتم بمدى اتفاق أصحابها مع الشرع ، مهما اختلفت أسماؤهم : قراء أو
زهادا أو نساكا أو صوفية ، ما داموا يسيرون في طريق السالكين ويتبعون
منهاج القاصدين « وهو الذى يسلكه كل من أراد الله وسلك طريق الزهد
والعبادة ، وما يسمى بالفقر والتصوف ونحو ذلك » (٥٣) . ولهذا أدخل
الشيوخ الاوائل ضمن دائرة ما يسميه بالتصوف الشرعى الذى يرتضيه
بخلاف ابن الجوزي .

[ج] اتخذ ابن الجوزي في موقفه ضد الصوفية جانب الفقهاء

(٥٠) ن ٢٠ م ٥٧ ، ومجموعة الرسائل ج ١ ص ٢٢٠ لابن تيمية .

(٥١) ابن الجوزي - تليبيس ابليس ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٥٢) ن ٠ م ٠ ص ١٥٩ وصفة الصفة ج ١ ص ٤ .

(٥٣) ابن تيمية - مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٨٣ .

والمحدثين(٥٤) وهو اتجاه قد لا يسلم من التحيز ويفتقد النظرة العلمية الصحيحة . الى جانب تأثره الشديد بشيخه ابن عقيل - شيخ الحنابلة ببيغداد (٥٥١٣ = ١١١٩ م) الذي كان يرى في الصوفية ، إما أهواء متبعة أو رهبانية مبتدعة ، ويدعو المسلمين الى عبادة الله وفق العقل والشرع دون المظاهر التي حرص الصوفية على اتباعها من اهمال الحقوق وترك الاولاد والالتجاء الى زوايا المساجد(٥٥) ، وقد ذهب في طعنهم الى حد تفضيله المتكلمين عليهم(٥٦) ، اذ كان هو نفسه في أحد أدوار حياته معتزليا « ثم كتب على نفسه كتابا يتضمن توبته من الاعتزال »(٥٧) .

أما ابن تيمية فقد تقييد أساسا بمنهج المطابقة مع الكتاب والسنة ، واتباعا لهذا المنهج لم يفرق بين الفقهاء والمحدثين والصوفية ، وانما كان وجه التفرقة بين من اتبع منهم هذا المنهج الاسلامي بحذافيره ، وبين الحائدين عنه ، فهو لا يوافق على مسلك المتفقه الذي يتمسك بظاهر الاعمال ، أو الصوفي الذي يتمسك بالاعمال الباطنة(٥٨) .

وقد استطاع شيخنا السلفى بنظرته الشاملة العميقة أن يلغى الفارق بين الزهد بخاصة والحياة الروحية بعامه لان هناك من العوامل ما هو متداخل بينهما .

[د] يبدو من تناول ابن الجوزي لموضوع التصوف أنه كان يسدد

(٥٤) ابن الجوزي - تلبيس ابليس ص ٣٦١ - ٣٦٢ .

(٥٥) ن . م ١٤٧ .

(٥٦) ن . م ٣٦٢ .

(٥٧) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٠٥ « من حوادث سنة

٤٦٥ هـ = ١٠٧٢ م » .

(٥٨) ابن تيمية - توحيد الالوهية ص ١٥ .

سهام تقريعه ولومه الى صوفية عصره - أو ما بما يسميهم « صوفية زماننا » - وهم في الغالب الذين نهجوا منهج الامام الغزالي (٥٠٥=١١١١م) لان لواء التصوف هو الذي انتصر في هذا العصر . والظاهر أن الاغلبية المسحقة من الصوفية قد غالوا حينذاك مما جعله يخص أكثر أجزاء كتابه « تلبيس ابليس » لهاجمتهم واطهار أخطائهم . ولم يكن ابن الجوزي قد عرف - على الأرجح - نظرية وحدة الوجود التي نضجت بواسطة ابن عربي (٦٣٨هـ) بينما تصدى لها ابن تيمية بأغلب هجماته ، وكان مسلحا باحاطته الواسعة بالفلسفة .

هذا يجعلنا نخالف ماسينيون وغيره من الباحثين الذين تسرعوا في الحكم على ابن الجوزي وابن تيمية ونزع الاتجاه الروحي لديهما .
وستثبت أن ابن تيمية صال وجال في هذا الميدان وأبدع .

ولئن كان ابن الجوزي خصص - كما أسلفنا - أكثر أجزاء كتابه « تلبيس ابليس » لدحض مزاعم الصوفية المذهبية وسلوكهم في العبادات ، فقد ترجم لحياة كبار الشيوخ الاوائل في كتابه « صفوة الصفوة » ، فضلا عن مصنفاته العديدة في تراجم كبار رجال السلف ، منها مناقب كل من : الحسن البصرى سفيان الثوري ، ابراهيم بن أدهم ، الفضيل بن عياض ، بشر الحافي ، أحمد بن حنبل ومعروف الكرخي (٥٩) . كما أن له نظرات أصيلة في كتابه « صيد الخاطر » تتناول الخوف والرجاء ومجاهدة النفس ، والاشتغال بالعلم مع ترقيق القلب ، ومراقبة الله وترك الترخيص ، والانس بالله ، وصفة العارف بالله ، والاعتدال بين الدنيا والاخرة .

(٥٩) سبط ابن الجوزي « ٦٥٥هـ - ١٢٥٧م » مرآة الزمان ج ٨ ص ٣١٢

ويصف جده بقوله (كان زاهدا في الدنيا منتقلا منها) ص ٣١١ .

وقد وصفه ابن كثير بأنه « نفرد بفرن الوعظ الذى لم يسبق اليه ولا يلحق شأوه فيه » (٦٠) ، وهذا الوصف له دلالة - الى جانب ما تقدم - على عناية الشيخ بموضوعات الزهد والمضمون الروحى للاسلام .

واذا كنا قد عرضنا بطريقة مجملة لبعض آراء ابن الجوزى ، فلكى نقارن ونستدل على قيام ابن تيمية بتطوير نظريات السابقين عليه .

ولكن ابن الجوزى لا يدخل فى نطاق دراستنا بصفة أساسية لانه لا يعد من السلفيين بسبب نزعته الكلامية الاعتزالية (٦١) .

أما شخصيتنا الرئيسية التى يدور حولها البحث فهو ابن تيمية ، لانه صاغ المذهب السلفى فى صورته الاخيرة بعد أن تلقى المذهب من الشيوخ السابقين عليه فانكب على نتاجهم الفكرى دارسا منقبا ثم داعيا وشارحا .

وتبعه تلاميذ كثيرون كان لهم أعمق الاثر فى الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية فى المجتمع الاسلامى على امتداد رقعته المتسعة .

ونحن نعلم - كما أسلفنا القول - أن فكرة عدائه للتصوف راجت لدى معظم الباحثين ، فرأوا فيه خصما عنيدا للوصفية دون التثبيت من سبب هذه الخصومة ودوافعها ، والى أى مدى وصلت نزعته فى محاربتها .

ونقطة البداية فى محاولتنا تحقيق هذه المسألة هو دراسة آراء هذا الشيخ المبتوثة فى مصنفاته العديدة المتنوعة ، اذ أنه لم يعلن رأيا الا مدعما بالادلة ، وأدلته الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين من سار على

(٦٠) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٨ .

(٦١) يقول ابن تيمية : وكان الاشعري أقرب الى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين الى أحمد الذين مالوا الى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل . . وابن الجوزى وأمثالهم « مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٣١ » .

منهجهم المتوارث عن الثقة • ثم عدم التسليم بالقول انه كان خصما للتصوف على الاطلاق لان هذه القضية تعوزها الدقة وتحتاج الى تحقيق علمي لكي نوضح مدى نصيب مدلولها من الصواب أو الخطأ •

ان المناخ الفكرى الذى تنفس فيه هذا المفكر كان ملبدا بغيوم الفلسفة وعلم الكلام والتصوف الفلسفى وتعصب الفقهاء • ورأى من واجبه أن يشمر عن ساعديه لينقى هذا كله من الشوائب الدخيلة ، ويجلى مرآة الفكر الاسلامى ليعيده الى سيرته الاولى : نقيا خالصا لا يجد له مصدرا الا الكتاب والسنة •

ثم ان انتماء شيخنا للمدرسة السلفية ورفع لوائها والمناداة بأنها صاحبة المنهج الاسلامى الصحيح ، هذا الانتماء يوضح لنا بلا جدال ما اختطه لنفسه فى كل ما خطه ودونه ، وما اعتنقه وجاهر به ، بل حارب من أجله خصومه العديدين • لقد عض بالنواجذ على المنهج السلفى عقيدة وعبادة وسلوكا وأخلاقا ، وطالب بالتمسك بما كان عليه المسلمون الاولون فى العصور الاولى للاسلام ، والسير على هدى الادلة الصحيحة التى قدمها رجال الفكر الاسلامى أيا كان ميدان بحثهم « فالحق يقبل من كل من تكلم به » (٦٢) •

من هذه العبارة وغيرها — مما سنورده فى موضعه — يتبين لنا أن هذا المفكر يتسم بالتححر العقلى — لا التزمت والتعصب كما يرى البعض — لانه يجتهد ويأخذ بما يراه الاصوب من النظريات والاراء بعد عرضها على النصوص القرآنية والاحاديث الصحيحة ، وها هى مؤلفاته تتضمن كثيرا

من الآراء والأفكار التي استقها من أئمة الفقهاء والمتكلمين وشيوخ التصوف بل الفلاسفة أيضا « مثل رأى ابن رشد في الآلهيات » ، ما دامت نظرياتهم تتفق مع الكتاب والسنة وما اتبعه السلف الصالح .

ولعل أخف النعوت التي وصف بها فيلسوفنا هي صفة تحجر القلب (٦٣) ولا أعتقد أن قلبا - أى قلب - تربي في أحضان الكتاب الكريم وتقلب بين دفتي السنة الصحيحة يصبح قابلا للتحجر . وتفسيري 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 ببسات القسوة والخسونة ، ولكنه متى خلع حلته العسكرية ورأيناه بين أهله وولده ، اختفت الصورة الاولى تماما وحلت محلها صورة أخرى . وهكذا كان ابن تيمية : فلكي نعرف شخصية الانسان المسلم الرقيق الذي تربي في أحضان التراث الاسلامي الاصيل ، نعثر على شخصيته هذه من خلال آرائه في الحب الالهي فنجده ، لا يقل شأنًا عن الصوفي الاصيل الذي يعبر عن وجدده وشطحاته بعبارات غامضة غريبة عن لم يتذوق مباحث جذبه وهيامه . بل أن روح ابن تيمية أكثر ضياء وبهجة لانه يخاطبنا بلغة الكتاب الذي ظلت له القلوب خاشعة .

انه يقول مثلا : وقد يشاهد كثير من المؤمنين من جلال الله ، وعظمته ، وجماله أمورا عظيمة تصادف قلوبا رقيقة ، فتحدث غشيا واغماء . ومنها ما يوجب الموت ومنها ما يخل العقل (٦٤) .

بل انه يرى أن قسوة القلب من الامور التي نهى عنها الله

(٦٣) د. على سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج٣ ص ١٥٥

(٦٤) ابن تيمية - كتاب التصوف ص ٧٥ .

• ورسوله (٦٥)

كما يصف التصوف الذى يرتضيه : التصوف المشروع ، ويسهب فى شرحه وبيان جذوره العميقة •

ويتضح للقارئ لكتبه التى خصصها لهذا الموضوع بالذات ، انه جلس خلال دروب النفس البشرية ، وتطلع الى المحبة الالهية ، وكابد الشوق نحو معرفة الحقيقة الكبرى : فى الازل والابد ، معرفة الله عز وجل •

ان قلب هذا المفكر المسلم لم يكن خلوا من تأثيرات الحب الالهى ، ولكنه أمام العداء الشديد للإسلام ، خارجيا عن طريق التتار فى عصره ، وداخليا بواسطة الغزو الثقافى الذى حاول طمس المعالم ، تمسك فى مواجهة هذا كله بالمنهج السلفى ، وكان عنيفا صارما لم يتعداه قيد أنملة •

وفى مخاطبته لسالكى طريق الزهد والعبادة والتصوف ، كان يستخدم أساليبهم واصطلاحاتهم • فقد طرق فكرة الفناء ، وأخذ يستلهم الايات القرآنية والاحاديث مستخدما المنهج السلفى ، فيستخرج من مدلولاتها مضمونا روحيا أصيلا يشف عن اقتناع تام بأن فى الكتاب والاثر الاكتفاء الكامل لمن يطلب تحقيق السعادة فى الحياتين ، كما يستدل بفهم الاوائل لهذه النصوص على أن رجال السلف الصالح اتخذوا حياتهم الروحية كلها من وحى هذين المصدرين وان هذه الحياة تشكل مضمونا كاملا — لم يكن بسيطا ثم تطور — لانه غنى بذاته دون حاجة الى ثقافات أو ديانات أخرى •

ويقدم شيخنا كثيرا من الأدلة للبرهنة على صحة هذا الرأي « فأحسن الحديث وأصدق كتاب الله : خبره أصدق الخبر وبيانه أوضح البيان وأمره أحكم الامر » (٦٦) مصداقا لقوله تعالى في سورة الجاثية : (فبأى حديث بعد الله وآياته يؤمنون) ثم يأتي دور الرسول صلوات الله عليه الذي لا يجوز تقديم علم أحد وقوله على علمه وقوله « ولا يستجيز أحد أن يسلط عليها التأويلات العقلية ، ويدعى أن ذلك من كمال الدين وأن الدين لا يكون كاملا الا بذلك » (٦٧) . أما الصحابة فهم ورثته وخلفاؤه الذين فجروا من النصوص أنهار العلوم واستنبطوا منها كنوزها ، فهم يمثلون الطبقة الاولى ، للتمييز بينهم وبين الطبقة الثانية التي كان همها الحفظ والضبط . ويتخذ ابن تيمية من ابن عباس نموذجا للطبقة الاولى ومن أبي هريرة نموذجا للطبقة الثانية (٦٨) 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 الاراء المبتدعات » (٦٩) .

وهكذا يبرهن على أن الائمة السابقين اهتموا بالتراث العلمي النظري كما خاضوا التجارب الروحية كاملة ، فمن أراد الاقتداء بهم فعليه الاسترشاد بمنهجهم علما وعملا . هذا المنهج الذي حافظ عليه المحدثون « ففقهاء الحديث أخبر بالرسول من فقهاء غيرهم ، وصوفيتهم أتبع للرسول من صوفية غيرهم ، وأمراؤهم أحق بالسياسة النبوية من غيرهم ، وعامتهم أحق بموالاتة الرسول من غيرهم » (٧٠) .

• (٦٦) ابن تيمية — نقض المنطق ص ٧٢ .

• (٦٧) ن . م ٧٦ .

• (٦٨) ن . م ٧٩ — ٨٠ .

• (٦٩) ن . م ٨١ .

• (٧٠) ن . م والصفحة .

ويبدو من خلال كتبه أنه لم يكتف بالانكباب على التراث العلمي الضخم يدرسه وينشره ، وإنما نميل الى الاعتقاد أنه أيضا تذوق التجربة التي يمر بها السالكون نحو الله ، وعرف أسرارها • ونستطيع أن نرى ذلك من واقع النصوص التي أوردتها ، مثل قوله « وهذه الامور لها أسرار وحقائق لا يشهدها الا أهل البصائر الايمانية والمشاهد الايقانية » (٧١) ، الى غير ذلك من العبارات التي سنعرضها في موضعها •

واضح اذن مما أسلفناه ، ان المعالم البارزة لشخصية ابن تيمية في قوة حججه وعنفه في الجدل والرد على الخصوم ، أخفت معالم أخرى رقيقة لينة سنعرضها عندما نتكلم عنه بالتفصيل •

أما تعليقنا المبدئي عن سبب الاثر الاول الذي تركه عند الباحثين ، فمرجعه كما قلنا الى الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية في عصره ، اذ جعلنا نؤيد الرأي الذي يذهب الى ضرورة محاربة النزعات والاتجاهات المنحرفة بنفس الوسيلة • ولقد كانت التيارات عنيفة ومتعددة الاتجاهات أغرقت المسلمين في المتاهات ، وأدت بالبعض - ان لم يكن الاغلبية - الى الانحراف عن المنهج الاسلامي الصحيح ، وكثر أهل الاهواء 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 باخلاص القضاء على جرثومة الانشقاق التي تمت بواسطة أتباع المذاهب وأصحاب الفرق لاعادة المسلمين الى وحدتهم الاولى ، وظهر طابع العنف والحدة في شخصيته •

ولم يكن ابن تيمية وحده هو الذى 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 فان العلم معنا والجهل مع مخالفينا ، وهم يأبون الا دفع علمنا بجهلهم فمن ذا يطيق الصبر على هذا ؟ » (٧٢) •

فلما كافح من أجل مبدئه ، تاهت تقاسيم شخصية ابن تيمية المدافع عن المنهج السلفى فى مواجهة خصومه الكثيرين • أقول ، تاهت شخصيته فى خضم الموج المتلاطم من جداله وحدته وردوده العنيفة بحيث أصبح الطابع الذى تأثر به الدارسون ، خاصة وأنه يرى أن المحاربة نوعان باللسان واليد (٧٣) •

ولكن الحقيقة ان وراء هذا المظهر الخشن قلبا مسلما رقيقا خاشعا يعرف حق ربه عليه ، فيؤدى من النوافل الكثير ، ويذكر ربه فى أثناء عذابه بالسجن وتمكن خصومه منه فلا يتكلم عن الله تعالى الا بالمحبة ، ويدافع عن البسطامى بقوله « فمن طلب رفع أئينه بهذا الاعتبار .. الى مقام الفناء أو الاضطلام .. لم يكن محمودا على هذا ولكن قد يكون معذورا » (٧٤) وكان أثناء بحثه الدعوى عن التفسير الصحيح لبعض الآيات يذهب الى المساجد ونحوها ويمرغ وجهه فى التراب ، سائلا مولاه

• (٧٢) 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 لقيهم « ابن حيان - مشاهير علماء الامصار ص ١٦٣ » •

• (٧٣) ابن تيمية - الصارم المسلول ص ٢٨٥

• (٧٤) ابن تيمية - بنفس المصدر •

« يا معلم إبراهيم فهمنى » (٧٥) ، كما أن له رسائل وجهها الى أمه تفيض حنانا ورقة •

فلا ينبغي إذن أن يصرقنا الظاهر عن الباطن ، أو المؤلفات العسيدة التي كتبها دفاعا عن المذهب ازاء أعدائه ، عن نفحاته الطيبة في الزهد والحياة الزوحيية • بل علينا أن نتقف عن هذه الووح المؤمنة من خلال مصنفاة كلها ، وان نعوص في أعماق هذه الشخصية أثناء علاقاة مع الناس ومن خلال جهادهم في سبيل ديار الاسلام ضد غزو القاتار •

وسنعرض في أحد فصول هذا البحث لهذة الروح الشفافة التي اكتشفناها لدى هذا الشيخ السلفى الكبير •

أما ونحن نعرض لعلاقة ابن تيمية بالتصوف بصفة عامة ، وبعد أن استوفينا مناقشة الفكرة القائلة بعداة للصوفية ووصفه بتحجر القلب ، فان الحديث يربطنا أيضا برأيه في نشأة التصوف وتطوره ، ثم بيان منهجه في بحث الموضوع •

[١] نشأة التصوف وتطوره عند ابن تيمية :

ان الشيخ السلفى يستبعد ارجاع اسم « الصوفى » الى الصفة أو الصفا أو الصف الاول أو صوفة القفا أو صوفة بن بشر ، ويختار التعليل البسيط المباشر اذ أن الاسم أطلق على الصوفية بسبب ارتداء الصوف « لان لبس الصوف يكثر في الزهاد » (٧٦) •

واتجاه شيخنا نحو المضمون جعله ينصرف الى المعانى ولا يقتصر على ظاهر اللبسة ، لهذا كان في مصنفاة يستخدم أسماء متعددة ، وهى

(٧٥) محمد بن عبد الهادى — العقود الدرية ص ٢٦ •

(٧٦) ابن تيمية — التصوف ص ٢٩ •

تعنى عنده مدلولاً واحداً ، وهم أصحاب الحياة الروحية في الإسلام ، فيسميهم أصحاب التصوف المشروع أو أصحاب الصوفية ، والفقراء ، والمتفكرة ، والزهاد ، والسالكين ، وأرباب الأحوال ، وأصحاب القلب . كما يذكر أيضاً أنه كان للزهاد عدة أسماء إذ سماهم أهل الشام « الجوعية » وسموا بالبصرة « الفقرية » و « الفكرية » ، وكانوا يسمون بخراسان « المغاربة » وأيضاً « الصوفية والفقراء » (٧٧) . ولكن العلماء الصالح عرفوا بأهل الدين والعلم والقراء ، فدخل في دائرتهم العلماء والنسك أيضاً ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء (٧٨) .

والاختلاف بين ابن تيمية والمحدثين من العلماء المستشرقين واضح ، ذلك لأن بعضهم حاول إيجاد الصلة بين التصوف الإسلامي وبين المسيحية لاتفاق الصوفية مع الرهبان من حيث ارتداء الصوف . ولكن الشيخ السلفي تنقيد بمنهجه أيضاً حين بحثه في النشأة ، فقد اتخذ الموقف الصحيح أعنى عدم الالتفات إلى الأصل والنشأة الا عند البحث التاريخي ، لأن النظريات والآراء والمذاهب كلها ينبغي عنده — وكذلك عند شيوخ المدرسة السلفية جميعاً — أن تعرض على الكتاب والسنة ، فان اتفقت معهما أجزيت وان لم تتفق استبعدت ، تتساوى عند ذلك المسميات على اختلافها وتعددتها .

وهكذا نرى أن المدرسة السلفية عدت المضمون الروحي في الإسلام صحيحاً ما دام نابعا من مصدره ، ولم ينتقيد شيوخهم بالألفاظ معينة كالزهد والفقر والتصوف ، فقد انصرف اهتمامهم إلى أحوال من أطلق عليهم هذه الأسماء .

(٧٧) ابن تيمية — علم السلوك ص ٣٦٨ .

(٧٨) ابن تيمية — الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٥٨ .

من ذلك أننا نلاحظ أن صاحب الفهرست « ابن النديم المتوفى (٥٣٨٥ — ٩٩٥م) جمع بين أخبار السياح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس (٧٩) .

بل ان مما يثير دهشة الباحث أن الحارث المحاسبى (٥٢٤٣ — ٨٥٧م) وهو من أوائل مصنفي كتب التصوف التي اعتمد عليها الصوفية فيما بعد ، وكان لكتابه « الرعاية لحقوق الله » أحد المصادر الأساسية التي اعتمد عليها الغزالي (٥٠٥ — ١١١١م) كما هو معروف ، نقول — ان المحاسبى لم يستخدم كلمة الصوفية أو التصوف بكتابه السالف الاشارة اليه .

وممن سبقه في هذا المجال عبد الله بن المبارك (١٨١ — ٧٩٧م) وله كتاب في الزهد ، وتشابهه معه ابن حنبل « ٥٢٤١ — ٨٥٥م » (٨٠) ، ثم يأتي ابن أبي الدنيا « ٢٨١ — ٨٩٤م » الذي اشتهر بكتبه في الرقائق ، وصنف ما يربو الى مائة مصنف على الاقل (٨١) .

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

(٧٩) ابن النديم — الفهرست ص ٢٦٠ .

(٨٠) ن . م ٣١٩ — ٣٢٠ .

(٨١) ابن كثير — البداية والنهاية ج ١١ ص ٥٩ ويقول « وقيل انها نحو

الثلاثمائة مصنف وقيل أكثر وقيل أقل » . ينظر الفهرست أيضا ص ٢٦٢ .

وترداد دهشتنا اذا ما رأينا النووى « ٦٧٦هـ - ١٢٧٧م » وقد ظهر في عصر متأخر طغى فيه التصوف ، يستخدم عدة مترادفات تقاصدا بها معنى واحدا فيذكر « رياضات النفوس ، تهذيب الاخلاق ، طهرات القلوب وعلاجها وصيانة الجوارح وازالة اعوجاجها » (٨٢) ولم يستخدم هو أيضا التصوف أو الصوفية .

ومع هذا ، فاننا لا ننكر تأثير روح العصر . فقد ظهرت مصطلحات الصوفية عند بعض مشايخ السلف لا سيما عند الجيلاني (٥٧١هـ - ١١٧٥م) وابن تيمية وابن القيم ، فقد استخدموا اصطلاحات المقامات والاحوال وغيرها ، وتكلموا عن التصوف والصوفية ، ولكن ظهرت في مؤلفاتهم روح النقد بارزة ، بين ما هو شرعى وما هو غير ذلك ، واتضح فيها عداؤهم للتصوف بمظاهره التى تلبس ثياب الافلاطونية المحدثة أو المسيحية أو اليهودية أو الهندية أو غيرها . وكان هذا العداوة أشد قوة من عداوتهم للفلسفة وعلم الكلام . كما لم يقبل ابن تيمية بصفة خاصة كل ما تلقاه من كتب التصوف التى وصلت اليه من العصور السابقة ، لانه طبق قاعدته المنهجية فى قراءته ، فان كتب الزهد والتصوف عنده فيها من جنس ما فى كتب الفقه والرأى « وفى كلاهما منقولات صحيحة وضعيفة بل وموضوعة ومقالات صحيحة وضعيفة وباطلة » (٨٣) .

ننتهى من كل ما تقدم الى القول بأنه يوجد تيار سلفى يمتد منذ الزهاد الاوائل ويرتبط بالمدرسة السلفية فى صورتها الاخيرة عند ابن تيمية ثم ابن القيم (٥٧٥١هـ - ١٣٥٠م) فابن مفلح (٥٧٦٣هـ - ١٣٦١م) ثم ابن رجب (٥٧٩٥هـ - ١٣٩٢م) بصفة خاصة ، وقد تمسك هذا الاتجاه بالمنهج

(٨٢) النورى - رياض الصالحين ص ٣ .

(٨٣) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٢٧-١٢٨ .

الإسلامي. ممثلاً في الكتاب والسنة ونبذ ما عداهما .
ولكن معظم الباحثين — لا سيما المهتمين بالدراسات الإسلامية من
المستشرقين — أغفلوا هذا الجانب أو أهملوه ، ولو أمعنوا للنظر لامكنهم
العثور على كبار الشيوخ من الاوائل يحيون في كتب أتباع المدرسة السلفية
في أصالة ودون رتوش من خارج الاسلام .
انهم سيعثرون — لو حاولوا — على كبار الشيوخ من السلف ظاهرين
بسملتهم البارزة : أويس القرني زاهدا ، وعامر بن قيس عابدا ، وحسن
البصري على المهمة نبيلاً ، وعمر بن عبد العزيز مليئاً بالخوف من ربه ، وابن
سبيرين ورعا ، وسفيان الثوري متسربلاً بالخوف والعلم ، وأحمد بن حنبل
الباذل نفسه لله ، وعلماء الفقه الاعلام : أبو حنيفة ومالك والشافعي ،
وغيرهم كثيرين (٨٤) .

ولهذا أكثر ابن تيمية في كتبه من الاشارة اليهم ، فهم من الشيوخ
الذين جمعوا بين أهل الفقه والحديث وأرباب الاحوال وأهل العبادات
المتبعين للكتاب والسنة ، وهو يرى وجوب الاقتداء بهم واتخاذهم روادا
في طريق العلم والعبادة ، ويطلق عليهم صفات عديدة منها : أئمة الهدى
وشيوخ العلم ومشايخ أهل الكتاب والسنة والمشايخ المستقيمين ، لانهم
يرتبطون بالتيار السلفي عقيدة وعبادة ارتباطاً تاماً .

والواقع أن النظرة الفاحصة تدلنا على ما اتسم به بعضهم من طابع
الزهد أو شهرتهم بين مؤرخي التصوف كعامر بن قيس (٨٥) والحسن

(٨٤) ابن رجب — لطائف المعارف ص ٩٢ .

(٨٥) عامر عبد الله بن عبد قيس التميمي أبو عبد الله ، من عبيد التابعين
وزهادهم وأورع أهل البصرة وفضلهم ، ممن كان لا يأخذه في الله لومة لائم ،
سار به الى الشام ، ومات في بعض نواحيها ، وليس له مسند يرجع اليه
» ابن حبان — مشاهير علماء الامصار ص ٨٩ .

البصرى بينما طغت شهرة باقى الشيوخ كفقهاء ومحدثين على شهرتهم كرواد لعلوم القلوب وقواعد السلوك • ولا شك أن شيخنا السلفى حين يضعهم فى صف واحد يقصد انهم يمثلون الاسلام فقها كان أو حديثا أو زهدا ، ويفضل تسميتهم بـ « أهل العلم والايمان » •

أما أرباب الاحوال وأصحاب المعارف الذين تقيدوا بالمنهج الاسلامى فيذكرهم ابن تيمية على سبيل التحديد مشيرا الى طريقتهم التى سلكوها وفقا للشريعة فضلا عن أنهم من أهل العلم ، وأحيانا يسميهم صوفية فى مجال المقارنة مع متأخرى شيوخ التصوف « ولكن فى الصوفية ممن له علم وايمان طوائف كثيرون بل فى من يعد من الصوفية مثل الفضيل بن عياض (١٨٧ هـ - ٨٠٢ م) والدارانى (٢١٥ هـ - ٨٣٠ م) وابراهيم بن أدهم « ١٦٠-١٦٢ هـ ٧٧٦-٧٧٨ م » ومعروف الكرخى « ٢٠٠ هـ - ١١٥ م » (٨٦)

ولسنا بمعرض للتحدث عنهم الان ، الا أننا فى عرضنا لنشأة التصوف عند الشيخ السلفى وتعريفه له ، فاننا نتقيد بالسياق الذى يراعيه فى معالجة الموضوع ، ذلك لانه حين يعرض لنا رأيه عن نشأة التصوف يسلك المنهج التاريخى فيتناول بالشرط أحداث التاريخ ، وعقد المقارنات بين أهل العصور المختلفة ودرجة اقترابهم وابتعادهم عن أتباع السلف ، ويسوق لذلك الامثلة ، فيذكر أسماء الائمة فى الازمنة التى يتحدث عنها ، ويدور فى أبحاثه كلها على مصدرى الاسلام الاساسيين وفهم السلف لهما ، متدبرا النصوص المنقولة عنهم باحثا فى أقوال الصحابة والتابعين ثم عند أئمة المسلمين من بعدهم الذين اتبعوهم فأصبحوا بذلك « لسان صدق فى الامة بحيث جعلوا أعلاما للسنة وأئمة للامة » (٨٧) •

(٨٦) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ١١٢ .

(٨٧) ابن تيمية - جواب أهل العلم والايمان ص ٧٧ .

فالأصل اذن هو الامثلة التي ينبغي الاقتداء بها ، أى الرسول صلى الله عليه وسلم أولاً ثم الصحابة والتابعين مصداقاً للحديث « خير القرون القرن الذى بعث فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » (٨٨) ، ومن تمسك بعدهم بالمنهج الإسلامى الصحيح فى 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 فى كل عصر ومصر » (٨٩) .

وكلما بعد الزمن ، كلما قل عدد الصحابة والتابعين ، فبدأت البدع فى الظهور تدريجياً ، لان نور النبوة فى الأصل كان بمثابة الشمس الساطعة التى « طمست الكواكب وعاش السلف فيها برهة طويلة ثم حجب نور النبوة » (٩٠) واستقام المسلمون فى عصر الخلفاء الراشدين لصالح الائمة مصداقاً لما جاء بالآثر « صنفان اذا صلحوا صلح الناس : العلماء والامراء ، أو من يسميهم : أهل الكتاب وأهل الحديد » (٩١) .

ويانقضاء دولة الخلفاء الراشدين ، وتولى زمام الحكم من هم أقل منهم مرتبة ظهر أثر ذلك فى العبادات والعقائد . ولما كان ظهور الخوارج فى أواخر حكم على بن أبى طالب مرتبطاً بالخلافة والامامة - أى بالمسائل السياسية - فقد تبعه بدع الاحكام والاعمال والاسماء (٩٢) .

(٨٨) الشبخان فى صحيحهما وابن حنبل فى مسنده .

(٨٩) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ١١٢ .

(٩٠) ابن تيمية - توحيد الربوية ص ٨٤ .

(٩١) ابن تيمية - علم السلوك ص ٣٥٤ .

(٩٢) الاسماء ، يعنى بها أسماء الدين مثل مسلم ومؤمن وكافر وفاسق

« مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٨ » .

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

وعلى أثر هذه الاحداث الجسام ، برزت الخوارج والشيعة والقدرية والبرجئة . فقد غام 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 (٩٤هـ - ٧١٢م) ، وغيرهم . ويضرب ابن تيمية مثلا على ذلك بأن القدرية لم يجرؤا على الكلام في الذات أو الصفات الالهية الا في أواخر عصر صغار التابعين، أو في أواخر الدولة الاموية، وكانوا قبل ذلك يقتصرون على الكلام في الاحكام والوعد والوعيد .

نخلص من هذا بأن شيخنا السلفي كان محيطا بأحداث التاريخ ومتيقظا لتأثير الاحداث على ظهور الفرق الاسلامية بعامه ، ونشأة التصوف بخاصة . وهو يرى أيضا أن الحياة الدينية تأثرت في بداية العصر العباسي بعاملين : أحدهما ، ظهور سلطان الموالى من غير العرب لا سيما العناصر الفارسية وانحسار الامر عن ولاية العرب ، والعامل الثاني ، هو ترحمة 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 اذ مات أغلبهم في اماره ابن الزبير .

أما تابعو التابعين فقد انقضى عصرهم في أواخر الدولة الاموية ، لهذا لم تجد التيارات الجديدة التي تسلت الى الفكر الاسلامي من يقف

في وجهها لصدها مثلما فعل الخلفاء الراشدين والصحابية في عصرهم .
واستنتج من هذا ظهور أمور ثلاثة هي : للرأي والتكلام
والتصوف (٩٣) .

ثم نعثر له على نص صريح في صحة ما ذهبنا اليه يذكر فيه أن يفرق
المتكلمين والفلاسفة والصوفية « حادثة بعد عصر الصحابة ، بل بعد عصر
التابعين بل انما ظهرت وانتشرت بعد القرون الثلاثة : للصحابة والتابعين
وتابعيهم » (٩٦) .

وأغلب الظن ، من جهة أخرى ، ان الشيخ السلفي قصد ترتيب ظهور
الرأي ثم الكلام ثم التصوف بتسلسل زمني على أثر الترجمة خاصة وأنه
يتكلم عن المأمون (٥٢١٨ - ٨٣٣ م) الذي شجعها . والمعروف - كما يذكر
صاحب الفهرست - ان خالد بن يزيد بن معاوية (٥٨٥ - ٧٠٤ م) الذي
كان يسمى « حكيم آل مروان » هو أول من قام بالترجمة . يقول ابن
النديم « وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة
فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين . . وأمرهم بنقل الكتب في
الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي الى العربي ، وهذا أول نقل كان في
الاسلام من لغة الى لغة » (٩٧) .

ونستدل من تعيين الشيخ السلفي للمأمون دون غيره ، أن هذا
الخليفة اشتهر بالميل الى التشيع والاعتزال ، وفضلا عن مشكلة خلق
القرآن التي ارتبطت به في الازهان ، فان الباعث عن أسباب ذلك نجده دون
كبير مشتقة في كتب التاريخ التي تكاد تتحد في وصفها له . يقول ابن الاثير

-
- (٩٢) ابن تيمية - كتاب السلوك ص ٢٥٨ .
(٩٦) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ١١١ .
(٩٧) ابن النديم - الفهرست ص ٣٣٨ .

« انه كان شديد الميل الى العلويين والاحسان اليهم » (٩٨) ، ويذكر ابن كثير أن المأمون لما ابتدع التشيع والاعتزال فرح بذلك شيخه بشر المريسي (٥٢١٨ هـ - ٨٣٣ م) وكان من شيوخ الاعتزال (٩٩) ويضيف صاحب « تاريخ بغداد » انه « كان الى حد غير قليل تحت سلطان الفرس ووزرائهم » (١٠٠) وكان شيخ الاسلام 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 الاشارة اليها • بعبارة أخرى انها وجدت صدى عنده وميلا لتقبل نتائجها • ولكن تحميل الترجمة عبء النتائج التي حدثت في العالم الاسلامي حينذاك ليس دليلا على كراهية ابن تيمية للترجمة في ذاتها ولكن بسبب تشجيع المأمون للاتجاهات الفلسفية والكلامية الناجمة عنها دون التقيد بالمنهج الذي يراه عاصما من استفحال خطر الافكار الخارجية فيقول « ومعرفتنا بلغات الناس واصطلاحاتهم نافعة في معرفتنا مقاصدهم ، ثم نحكم فيها كتاب الله تعالى ، فما وافقه فهو حق وما خالفه فهو باطل » (١٠١) •

ولا يغيب عن بالنا في هذا الصدد قصة الحلم التي يعلل بها اقبال المأمون على الترجمة - كما يذكر ابن النديم - وهي الرواية التي يستبعدا الاستاذ أحمد أمين مرجحا وجود اتجاه عند هذا الخليفة نفسه لهذه المهمة ، كما يعلل تأخير ظهور تأثير عامل الترجمة في التصوف الى أن طابع التأثير كان غالبا بواسطة أفلوطين « ٢٦٩ م » بمدرسة الاسكندرية ، وهي بعيدة

(٩٨) ابن الاثير - تاريخ الكامل ج ٦ ص ١٧٩ •

(٩٩) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٢٧٩ •

(١٠٠) ابن الخطيب - تاريخ بغداد ج ٦ ص ٧٥ •

(١٠١) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ٢٦ •

عن أرض العراق ، والاقرب منها حران وجنديسبار فكان بعد الاسكندرية جغرافيا سببا في تأخير التأثير تاريخيا . كذلك كان مدارس العراق كانت أعلم بثئون الدنيا وأكثر اهتماما بعلومها بما يعد مناسبة لدولة آخذة في النهضة كالدولة العباسية ، بينما يغلب على مدرسة الاسكندرية نزعة الرهينة والمكاشفة ، فتصبح مناسبة للتصوف (١٠٢) .

لم يكن التصوف باصطلاحه التقليدي اذن من العلوم التي عرفها الصحابة ، فقد عرفوا الفقه ورواية الحديث وحفظه ، والتفسير ، والاخبار والقصص (١٠٣) .

وتلقف بعدهم أئمة المسلمين هذه العلوم وحفظوا التراث الاسلامي في أصلاته ونقائه . وهنا نعثر على النص الذي نستطيع بواسطته أن نستنتج ما قلناه آنفا - وهو عدم تفرقة ابن تيمية بين الفقهاء والمحدثين أصحاب المعارف والاحوال في العصور الاولى ، لان التراث بقى محفوظا بفضل هؤلاء الشيوخ جميعا ، ولم يغلب جانبنا على آخر بل وضعهم جميعا على قدم المساواة ، فيقول « ولا تجد اماما في العلم والدين كمالك (١٧٩هـ) والاوزاعي (١٥٦هـ) والثوري (١٦١هـ) وابن حنيفة (١٥٠هـ) والشافعي (٢٠٤هـ) وأحمد بن حنبل (٢٤١هـ) ومثل الفضيل (١٨٧هـ) وأبى سليمان (٢٠٥هـ) ومعروف الكرخي (٢٠٠هـ) وأمثالهم ، الا وهم مصرحون بأن أفضل علمهم ما كانوا فيه مقتدين بعلم الصحابة » (١٠٤) .

ويعد الذين اشتهروا منهم بالزهد والحياة الروحية خاصة بأنهم من خواص أهل الله ، الذين يتكلمون في حقائق الايمان والدين (١٠٥) ويضيف

(١٠٢) أحمد أمين - ضحى الاسلام ج ١ ص ٢٦٣ .

(١٠٣) القاضي أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ٢٣٧-٢٣٨ .

(١٠٤) ابن تيمية - بغية المرئاد ص ١١٢ .

(١٠٥) ابن تيمية - مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٣٩ و ١٤١ .

تلميذه ابن القيم الى ذلك انهم لم يتقيدوا بترتيب المقامات والاحوال التي سنّها المتأخرون وانما تكلموا على أعمال القلوب وعلى الاحوال كلاما منفصلا جامعا مبينا مطلقا من غير ترتيب ولا حصر للمقامات بعدد معلوم ، فانهم كانوا أجمل من هذا (١٠٦) .

ويستطرد ابن تيمية في عرضه لظهور البدع وتطورها وازمحلال العمل بالكتاب والسنة بمنهج السلف أن الرأي ظهر في الكوفة بسبب التشيع ، مع أن في خيار أهلها من العلم والصدق والسنة والفقّه والعبادة أمرا عظيما . أما البصرة فقد اشتهرت بالكلام والتصوف ، كما تميّزت بالمبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك دون سائر الامصار . «ولهذا كان يقال فقه كوفي وعبادة بصرية» (١٠٧) .

وظهر بعد موت الحسن البصرى « ٥١١٠ - ٧٢٨م » وابن سيرين (١٠٨) بقليل عمرو بن عبّيد « ٥١٤٤ - ٧٦١م » ، وواصل بن عطاء « ٥١٣١ - ٧٤٨م » .

كذلك ظهر التصوف عن طريق عبد الواحد بن زيد (١٠٩) الذي صحبه

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

(١٠٧) ابن تيمية - الصوفية والفقراء ص ١٠ .

(١٠٨) محمد بن سيرين الانصارى أبو بكر . . كان من أروع التابعين ومقتناء أهل البصرة وعبادهم وكان يعبر الرؤيا ، رأى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومات بالبصرة في شوال بعد الحسن بمائة يوم « ابن حبان - مشاهير علماء الامصار ص ٨٨ » .

(١٠٩) عبد الواحد بن زيد البصرى الزاهد شيخ الصوفية وأعظم من لحق الحسن وغيره روى عباس عن يحيى ليس بشيء وقال البخارى عبّيد الواحد صاحب الحسن تركوه . . « الذهبى - ميزان الاعتدال ج ٢ ص ١١٥٧ » .

أحمد بن علي الهجيمي (١١٠) وبنى ابن زيد دويره للصوفة « وهي أول ما بنى في الإسلام » .

وتنقسم البدع عنده الى بدع قولية ومصدرها اما قياس فاسد أو نقل كاذب أو الهامات خاطئة ، أو ما يسميه بخطاب من الشيطان (١١١) .
 مما تقدم نرى أنه ألحق التصوف بعلم الكلام وظهر الرأي بدلا من متابعية الاثر ، وهو يعنى بالتصوف كبدعة الاتجاه الصوفي الذى انفصل عن الفقهاء والمحدثين واتخذ لنفسه طريقا خاصا يقترب أحيانا ويبتعد أحيانا عن الاتجاه الاسلامى الصحيح .

وكانت هذه البدع فى بدء ظهورها تأخذ شكلا بسيطا وضيقا فى حدوده وآثاره ، فانه بالرغم من نشأة الكلام الذى تدين به البعض ، وظهور التعبد المحدث عن طريق عبد الواحد بن زيد ، فان الاغلبية من أهل البصرة بقيت تتعبد بالعبادات الشرعية . بعبارة أخرى ، فان استحداث علم الكلام والتصوف لم يؤثر على العقيدة - حتى بالنسبة للقلّة - وانما طبعها بطابع خاص لم يكن معروفا من قبل .

وأيد كان الامر ، فلان ابن تيمية فى بحثه الذى تقيّد فيه بالمنهج التاريخى ، نظر الى البدع كنوع من التطور لم يصدر من الثقافة الاسلامية نفسها ، فالاتجاه العقلى عندما انسلخ عن منهج التقيّد بالنصوص أصبح علم الكلام بدعة ، وبالمثل عندما ظهر اتجاه التعبد فى الكوفة اجتهادا - لا اتباعا وقتفاء لأثر السابقين . « لان العبادات مبناها على الشرع

(١١٠) أحمد بن عطاء الهجيمي البصرى الزاهد عن خالد العيد قال الدارقطنى متروك .. « الذهبى - ميزان الاعتدال ج ١ ص ٥٦ » .
 (١١١) ابن تيمية - مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٥١ .

والاتباع ، لا على الهوى والابتداع» (١١٢) - أصبح نوعا من البدع بينما « الكتاب والسنة هو المأمور به » ، وهو قول الامام أحمد بن حنبل في ذلك الوقت الذي خشى أن يؤدي في حديث في الخطرات والوساوس والاحوال الى الوقوع في البدع(١١٣) .

ومع هذه النظرة التاريخية فان له منهجه الموضوعي أيضا في دراسته للتصوف . وقد مر بنا انه 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 القوي ما يمنعه من البحث عن الحقيقة . كما أنه لم يندفع تحت تأثير انحراف أغلب مشايخ المتصوفة عندئذ الى انكار التصوف ولفظه تماما ، وانما عكف على مؤلفات الصوفية وكتب التاريخ ليدرس ويناقش ويبحث عن الاصول الاولى ، ويعرض مذاهبهم على الكتاب والسنة ، وبذلك اختار الطريق الصعب الذي ينم عن درايته بالعلوم الاسلامية بكافة فروعها .

ويضع مفكرنا علم النبوة في قمة العلوم جميعا لانه العلم بالايمان والقرآن ، ثم حدث التقسيم الى دوائر ثلاثة : الفقه والحديث وأعمال القلوب بواسطة الصحابة في الامصار المختلفة . وكما اختلف أئمة الفقه ، فقد اندس بين علماء الحديث الثقات ، الوضاعون والضعفاء . كذلك أصبح علم القلوب هدفا للتيارات الثقافية التي هبت على العالم الاسلامي . ولكن ذلك كله لم يمنع توارث الائمة للتراث الاسلامي الصحيح فقها وحديثا وأعمال قلوب ، واشتهر منهم الزهاد الذين يذكورهم ابن تيمية على سبيل التحديد - كما سنعرض للمذهب عندهم في دراستنا - لانهم اتبعوا

(١١٢) ابن تيمية - توحيد الالوهية ص ٨٠

(١١٣) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ٢٧٩ .



طريق الصحابة والتابعين » الذين نطق الكتاب والسنة بمدحهم والثناء عليهم والرضوان عنهم « (١١٤) .

ومع هذا ، فإنه لا يسلم بصحة نظرياتهم لانه ما من أحد من الائمة الا وله من الاراء والافعال « ما لا يتبع عليها مع أنه لا يذم عليها « (١١٥) . والمتأمل في هذه العبارة يرى الحرية العقلية لهذا الشيخ الذي لم ير الاتباع واجبا الا لتعاليم الكتاب والسنة ، ولهذا فإنه لا ينبغي اتباع من خالفهما كائنا من كان . لذلك فإن أفضل الطرق هي الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية « (١١٦) ، وهو وصف صاغه ابن تيمية بعناية شديدة ، لانه قرن فيه الشريعة باسم الرسول صلوات الله عليه ، وأصبح عنده هو التعريف الجامع للمنهج الصحيح في العقيدة والعبادة . كذلك تبرز هذه القاعدة الاصلية في مؤلفات شيخنا كلها لانه يقيس عليها الائمة بخاصة والمسلمين بعامه .

ولئن استخدم اصطلاح « التصوف المشروع » كثيرا في مصنفاته ، الا أننا لا نعثر على تعريف مباشر له ، كما فعل بالنسبة للزهد المشروع أو النسك المشروع ، وقد عرفه بأنه « المأخوذ عن أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم » (١١٧) .

وسياتى ضمن النصوص التي سنوردها فيما بعد ما يفهم منه المعنى الذى يقصده شيخنا بالتصوف الذى يرتضيه . غير أن أقرب العبارات الى التعريف الذى نبحث عنه ، انما وردت في سياق عرضه لعلوم الفقه

(١١٤) ابن تيمية - علم السلوك ص ٣٦٨ .

(١١٥) ن . م ص ٣٧١ و ٣٨٣ .

(١١٦) ابن تيمية - بيان صحيح العقول و صريح العقول ص ٩١ .

(١١٧) ابن تيمية - السلوك ص ٣٦٢ .

والحديث وأعمال القلوب التي عرفها الصحابة واتبعها بعدهم أئمة الهدى
فيقول :

« من بنى الارادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الاعمال
وفروعها من الاحوال القلبية والاعمال البدنية على الايمان والسنة والهدى
الذي كان عليه محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه فقد أصلب
طريق النبوة » (١١٨) •

وهذا التعريف — مع طوله — الا أنه أقرب الى التعريف العلمى ، أى
اتسامه بالتحديد الدقيق المنضبط الذى يمكن اتخاذه أصلا يقاس عليه •
وهنا نجد الشيخ يتجه فى بحثه نحو المنهج الموضوعى ، فبالتفكير نظره
التشابه بين الطارئ من العبادات وأحوال أهل الكتاب من غير المسلمين
فتراه يسمى بعض المتصوفة (موسوية المحمدية) أو (عيسوية المحمدية)
لبيان أصول التأثير عندهم وصور التشابه مع اليهودية أو المسيحية ، كما
يرى أيضا فى العباد الذين يتكلفون المشقة والتعب تشابها مع زهاد الصابئة
والهنود وغيرهم •

كذلك يدرس بعمق — كما سيأتى — الاصول الفلسفية التى يقيم
عليها صوفية وحدة الوجود مذهبهم • فأما الذين يسلكون عنده طريق
الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة والتابعين ، فهم صوفية أهل
العلم وأصحاب الطريق الصحيح الى الله السالكين طريق السنة ، ولكنه
يسمى الفرق المخالفة ضلال العباد أو صوفية الملاحدة الفلاسفة • كذلك
له نظرات خاصة فى بعض الصوفية الذين يقف أمامهم موقف الباحث الذى
لا يستطيع بما تحت يديه من أدلة ثابتة أن يقطع برأى معين ، فيدع ذلك

الى الترجيحات ، وهم أصحاب الاحوال التى تزول فيها العقول ، ومنهم الجسطلامى والشبلى والنورى ، فانه يدافع عنهم ويسميهم وغيرهم « عقلاء المجانين المولعين » (١١٩) أو أنهم مغلوبون (١٢٠) .

وفى ضوء هذا التعريف أيضا نستطيع أن نفسر سبب عزوف ابن تيمية عن الاهتمام بالفروق بين كلمات الفقر والزهد والتصوف ، فمعناها عنده واحد ، فاذا كانت تدل على طريق العبادة والعمل ، فان هذا الطريق يصبح صحيحا اذا اتفق مع الشرع كما كان يسلكه الاوائل ، وينحرف اذا ما اتجه فى طريق مخالف للشريعة .

ويظهر الرأى الوسط للشيخ السلفى بوضوح عندما يقارن بين الطائفة التى ذمت الصوفية والتصوف وأدخلته فى دائرة البدع الخارجة عن السنة تماما ، والطائفة التى غلت فيهم وأدعت أنهم أفضل الخلق بعد الانبياء (١٢١) ، فالامر عنده نسبى تحكمه عدة عوامل - والتي يمكن اختصارها فى تقسيمه للمسلمين بعامة الى المجتهدين فى طاعة الله ، والسابقين المقربين ، والمقتصدىن ، متقيدا بنص الايات « فأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين ، وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة ، والسابقون والسابقون ، أولئك المقربون » (١٢٢) .

والصحيح عنده بين وجهتى النظر السالف ذكرهما أن أصحاب التصوف الشرعى مجتهدون فى طاعة الله .

كذلك تتضح نظريته التى تنقسم بطابع اجتماعى للصوفية ، من

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

(١٢٠) ن . م ٥٦٧ .

(١٢١) ابن تيمية - رسالة الصوفية والفقراء ص ٢٨ .

(١٢٢) آيات ١٢٦، ١١٤، ١٠٦، ٩٦، ٨ سورة الواقعة .

تقسيمهم الى طوائف ثلاثة : صوفية الحقائق ، وهم الذين مر ذكرهم من المتبعين للشريعة المقتفين لخطى الاوائل ، وصوفية الارزاق – وهم الذين وقفت عليهم الوقوف كالتكايا – وصوفية الرسم – وهم « المقتصرون على النسبة ، فهمم اللباس والاداب الوضعية ونحو ذلك » (١٢٧) .

ونجد أثناء تقسيمه لهذه الطوائف ما نستطيع معه القول بأنه تنبه أيضا الى فكرة تطور التصوف على مدى العصور ، فانه بعد شرحه للتصوف وعرضه للاراء المتباينة حوله يقول « ثم انه بعد ذلك تشعب وتنوع » (١٢٤) وفي هذا الصدد أيضا نرى أن الجانب الاجتماعي للموضوع يستأثر باهتمامه لانه رأى ادعاء التصوف يبيثون تعاليمهم تحت ستار الولاية ، وهم أبعد ما يكونون عنها بمقياس الشرع ، فان الاولياء 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 (١٢٥) ، فضلا عن أن الاسلام لا يعنى بظواهر الاحوال لان التقوى الحققة هي الاساس « فكم من صديق في قباء وكم من زنديق في عباء » (١٢٦) .

من هنا يتبين كراهية ابن تيمية لانسلاخ الصوفية عن المجتمع بتميزهم بزى خاص واستقلالهم بدعوى الولاية والاعلان عنها – وهو ما دأب عليه الصوفية المتأخرون ، فأطلق عليهم في عصره اسم (صوفية

٠ (١٢٣) ابن تيمية – رسالة الصوفية والفقراء ص ٣٢

٠ (١٢٤) ابن تيمية – رسالة الصوفية والفقراء ص ٣١

٠ (١٢٥) ابن تيمية – الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٥٨

٠ (١٢٦) ن ٠ م ٥٧

الرسم) ، لان أولياء الله الحقيقيين كما قلنا منتشرون في المجتمع بمختلف طوائفه 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، وفي عمله وفي أدائه وفي علاقاته مع الناس وأعماله السلوكية بصفة عامة .
ان تفاضل الاعمال عنده لا يرجع الى طبيعة العمل الظاهر للناس بقدر ما يقتصرن باخلاص النية عند أدائه ، فقد يكون التسبيح عند فرد أفضل من قراءة القرآن عند غيره ، والفعل المفضول اذا تم على وجهه الصحيح يصبح أبعد أثرا من الفعل الفاضل ، ويستشهد بالبغى التي غفر الله لها لسقيها الكاب بسبب ما أضمرته في نفسها من النية الحسنة (وما حصل لها من أعمال قلبية) «(١٢٧) .

مثل هذه النظرة للجانب الاجتماعي للاسلام تدل على أصالة الشيخ كمفكر اسلامي أحاط بجوانب الثقافة الاسلامية وربط بين الدنيا والاخرة في نظريته عن العبادة . ولا شك أن شيخنا كان مصيبا فيما ذهب اليه .
فاذا قارنا بين رأيه وبين التقسيم الذي نراه عند أحد أساتذتنا المحدثين(١٢٨) بين طائفة الانتاج أو ما يسميهم بطائفة المعدة والشهوة ، وبين السادة الاخيار ، وهم عنده أصحاب معدن الصفاء والحكمة ، لاحظنا ما يشبه الفصل بين العمليين : الاخرى والدنيوى ، وما يزيد من حدة هذا التقسيم ، تفرقته بين الصوفية وبين باقى المسلمين وتعريفه للتصوف بالارستقراطية لان تركية النفس طريق صعب لا يسلكه الا القلة .

(١٢٧) ابن تيمية - جواب أهل العلم والايان ص ١٣٩ ، ويستشهد

بصحة هذه الواقعة بورودها في الصحيحين .

(١٢٨) د. عبد الحلیم محمود - مقدمة كتاب المنقذ من الضلال للغزالي

مثل هذه التفرقة التي عارضها الشيخ ابن تيمية تضع العقبات أمام الكثرة من المسلمين ، وقد تدعوهم الى العزوف عن العبادات كلية ، وتعطى للإسلام مفهوما لا يتفق مع حقيقة مراميه : فليس الغرض من العبادات قلصرا على تركية النفس وتصفيتها فحسب ، ولكنه - كما يرى شيخنا السلفي - تحقق العبودية لله عز وجل وحده (فالعبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الاقوال والاعمال الباطنة والظاهرة) « (١٢٩) » .

كذلك فان الاعمال الباطنة التي تؤدي الى هذا الصفاء ليست قاصرة على فئة من المسلمين دون أخرى ، وانما هي مأمور بها في حق العامة والخاصة على السواء « ولا يكون تركها محمودا في حال أحد وان ارتقى مقامه » (١٣٠) كما سبق لابن الجوزي أن أبدى انزعاجه من سلوك متأخري الصوفية هذا السبيل ، وخشى على غالبية المسلمين من تركهم العبادات وعزوفهم عنها تماما وهم يقولون « مالنا نتعب أنفسنا في أمر لا يحصل للبشر » (١٣١) .

وترى المدرسة السلفية أن هؤلاء الذين يأخذون بناحية الروح وحدها أخطأوا ، وهو نفس الخطأ الذي يقع فيه من يغلب الجانب المادى ، فان انسلاخ أحدهما عن الآخر يصبح نوعا من البدع لان الاسلام يدعو للعمل لصالح المجتمع الانساني ، كما يحرص على التذكير بالحياة الخالدة بعد الموت ، ولهذا فلا بد أن يلتحم الجانب الروحي مع العمل الدنيوي المخلص في سبيل اصلاح وتقدم الجماعة الاسلامية ، بل ان كل عمل ينطوى على الرغبة في ارضاء الله والاخلاص له يعد عبادة « ثم ان الدنيا تخدم

• (١٢٩) ابن تيمية - علم السلوك ص ١٤٩ .

• (١٣٠) ن . م ١٦ .

• (١٣١) ابن الجوزي - تلبيس ابليس ص ٣٥٥ .

الدين» (١٣٢) ولئن أقطع الشيخ السلفي عن هذا الرأي في اطار مذهبه السياسي والاجتماعي الا أنه يؤكد عمومية مبدأ الربط بين ارادة المال والشرف ، وبين حقيقة الايمان وكمال الدين ، فهذا هو الصراط المستقيم « صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين » (١٣٣) .

وبينما يجعل الدكتور عبد الحلیم محمود المسلم « المتصوف » في مرتبة الارستقراطية من حيث الصفاء والعبادة ، نعثر على ملامح هذا المسلم عند شيخنا السلفي في شخصية « المجاهد » ، فهو يضعه في أعلى النسق من حيث الايمان والعبادات ، مؤيدا نظريته بالآيات والاحاديث العديدة في هذا المجال . وهو لا يضع الجهاد في هذه المرتبة وكأنه صدى حماس مؤقت دفعته اليه ظروف عصره ، وانما يستند الى أساس أيولوجي من الكتاب والسنة ، الى جانب اتفاق علماء المسلمين (٣٤) .

أما عن رأيه في كتب الصوفية ، فهو مستمد من نظريته عن عصر العلم النبوي، وتشبيهه له بالشمس الساطعة التي أخذت تخبو كلما بعد عصر الصحابة والتابعين وبالمثل فان مؤلفات الشيوخ القرييين من ذلك العهد أدنى الى الصحة من المتأخرين . ولهذا فهو ينقد كمنهج كلامن الكلاباذي (٥٣٨٠) والسلمي (٥٤١٢) والقشيري (٥٤٦٥) بسبب اعراضهم عن طريق الصحابة والتابعين « الذين نطق الكتاب والسنة بمدحهم والثناء عليهم والرضوان عنهم » (١٣٥) ، ولانهم خالفوا أيضا كتاب التصوف

-
- (١٢٢) ابن تيمية — السياسة الشرعية ص ١٧٩ .
 - (١٢٣) ن . م ١٧٨ .
 - (١٢٤) ابن تيمية — السياسة الشرعية ص ١٣٠ .
 - (١٢٥) ابن تيمية — كتاب السلوك ص ٣٦٨ .

المتقدمين عليهم ، والاقرب الى السنة • وأبرز الامثلة على ذلك عنده المكي
الذي يعد كلامه أكثر سدادا وأجود تحقيقا وأبعد عن البدعة (١٣٦) •

والحق أن المتأمل في كتاب « الرعاية لحقوق الله » للمحاسبي يرى
أنه عرض الموضوع بمنهج علمي يتسم باظهار ما للصوفية وما عليهم ،
ويمدح المزايا ويعارض ما يراه مخالفا للشرح وذلك بمنهج واقعي •

وهذا بخلاف ما يلاحظه الباحث مثلا عند النظر في كتابين آخرين
عدهما الباحثون من أهم مصادر التصوف وهما (اللمع) و (والتعرف
لذهب أهل التصوف) ، فقد غلب عليهما الطابع الثانى • أو بعبارة أخرى ،
فان صبغتهما تتسم بالتأييد المطلق ، ومعالجة التصوف بما ينبغى أن يكون
عليه ، ووضعها الصوفية في المرتبة الاولى قبل الفقهاء والمحدثين والمتكلمين
والمفسرين ، وكأنهما يجعلان من التصوف علما معياريا •

ومن المحتمل أن بعض الاحكام التى بناها العلماء المهتمون بدراسة
علوم الشرق ، قد ترجع الى اعتمادهم على كتب التصوف التقليدية ، دون
التنبه الى المضمون الروحي عند شيوخ السلف الذى بثوه فى كتبهم
العديدة •

وعلى هذا الاساس ، سنعرض فى الصفحات القادمة لابرز النظريات
التي تناولت هذا الجانب من موضوعنا فى ميدان الاستشراق محاولين
دراسة منهجهم فى بحث التصوف والنقد الذى يمكن توجيهه لهذا المنهج •

نظريات بعض المستشرقين فى الزهد والتصوف :

أننا أمام الحشد الكبير من الابحاث التى تمت بواسطة علماء

الاستشراق ، لا يسعنا الا اختيار نماذج محدودة من أبرز آرائهم في موضوعنا •

ولا شك أن الاعمال الكبيرة المنشعبة التي قام بها هؤلاء العلماء سواء بتحقيق ونشر النصوص العربية ، أو بكتابة الابحاث التي قاموا بها في هذا الميدان ، تلقى على الباحثين المسلمين مسؤولية أثقل عبئا ، فاننا أولى بترائنا ، تحقيقا ، ونشرا ، ودراسة •

وينبغي الاقرار بأنهم سبقونا في العصر الحديث من حيث الكشف عن تراث ثقافتنا ، وابرار قيمته بالنسبة للحضارة الانسانية ، وان اختلفت بهم السبل الى النتائج التي توصلوا اليها(١٣٧) •

ولئن كنا نجد لدى البعض مظاهر سوء النية — كما فعل المستشرق اليهودي جولد تسهير (١٨٥٠ — ١٩٢١م) بمحاولته الطعن في الاحاديث بصفة خاصة ، أو شبرنجر في اساءته للرسول صلى الله عليه وسلم(١٣٨) ، فان دراسات البعض الاخر من المستشرقين لا تخلو من باحثين اتسموا بالموضوعية ، والترموا جانب الامانة العملية ، مثل سيديو وجوسناف لوبون ، فهما « يتسمان في انتاجهما بميزة العلم الخالص والاجتهاد المخلص للحقيقة العلمية »(١٣٩) •

(١٣٧) من الامثلة على ذلك المجهود الفردي الذي قام به الوبييس شبرنجر « ١٨١٣ — ١٨٩٣م » الذي ظل مدة تزيد على ١٢ عاما مقيما بالهند عاملا في ميدان التعليم والمكتبات والثقافة العامة . ولما عاد سنة ١٨٥٦ نهائيا الى اوربا ، احضر معه مجموعة من الكتب تقرب من ٢٠٠٠ مجلد ، بينها ١١٠٠ مخطوط عربي « ص ٢٣ من كتاب الدراسات العربية والاسلامية في جامعات المانيا ، تأليف رودى بارت وترجمة د. مصطفى ماهر » .

(١٣٨) ن ٠ م ٢٣ و ٣٠ •

(١٣٩) مالك بن نبى — انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامى الحديث

ويرى الاستاذ مالك بن نبي أن ما كتبه المستشرقون القدماء مثل دورياك والقديس توما الاكوييني « كان قطعاً المحور الذي تحركت حوله الافكار التي نشأت عنها حركة النهضة في أوروبا » (١٤٠) أما دراسات المحدثين ، فقد استخدمت لوضع خطط سياسية تهدف السيطرة على البلاد الاسلامية (١٤١) .

ومن المثير لدهشة الباحثين أن يحاول المستشرقون منابذة حضارة المسلمين منذ الحروب الصليبية ، وكانت هذه الحضارة حينذاك آخذة في الافول . ان اهتمامهم بالتراث الاسلامي يمكن ارجاعه الى أحد الاسباب 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 الحقْد والتعصب . يقول محمد أسد « أما تحامل المستشرقين على الاسلام فغريزة موروثه وخاصة طبيعية على المؤثرات التي خلفتها الحروب الصليبية ، بكل ما لها من ذيول في عقول الاوروبيين الاولين » (١٤٢) .

(١٤٠) ن . م ٨

(١٤١) ن . م ١٢

(١٤٢) محمد أسد « ليوبولد فايس » — الاسلام على مفترق الطرق

ص ٥٤—٥٥ .

ومن أبرز هذه الاغراض خدمة أهداف استعمارية . فان ألمانيا على سبيل المثال منذ عام ١٨٨٥ وحتى ١٩١٨ م — وكانت تعد من الدول الاستعمارية في ذلك الوقت — اشتغلت بالاسلام وبالكتب الاسلامية بدافع من هذا الحافز كما كان العالم الهولندي كرستيان سنوك هورجرونيه « ١٨٥٧ — ١٩٣٦ م » يشغل مناصب قيادية في السلطة الاستعمارية الهولندية الهندية .

أو أنهم حاولوا جهدهم سلب الاسلام كل أصالة في كافة الميادين ، فهم يكررون « أن الاسلام أخذ من اليهودية والمسيحية ، وأن فكرة العقلي مأخوذة من تفكير المسيحيين واليهود ، وأن حياته الروحية مأخوذة من هذه وتلك ، وأن شريعته مزيج من قوانين اليهود والنصارى ، وأن أخلاقياته هي المسيحية معدلة » (١٤٣) ..

ومهما يكن من أمر ، فإنه قد يكون من الطبيعي الاهتمام بحضارة معاصرة لدراسة مقوماتها . أما الاتجاه الى حضارة انتهى عصرها وأصبحت في ذمة التاريخ ، فهذا هو مثار الدهشة . وربما يوجهنا الى معرفتهم — بل اقرارهم — بقيمة هذا التراث الحضارى الذاتية .

ومن الممكن تفسير سبب دراسته لمعرفة أحقاب تاريخية نافعة في ميادين تاريخ الاديان والعقائد والافكار مثلا ، أو في مجال التاريخ الانسانى العام . أما وقد اقتصوا بنقده واهتموا بالطعن فيه ، فإن هذا قد يخفى وراءه خشيتهم من احتمال التفات هذه الامة من جديد الى تراثها ، ومن ثم أصبح يقض مضاجعهم احتمال النهوض من جديد ، فأرادوا تحطيم البنيان من جذوره حتى لا تقوم له قائمة . والا ، ما معنى نقد ثقافة باتت

(ص ٣١٣٠ من كتاب الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات الالمانية) .

وكان أحد تلاميذه — كارل هينرش بكر — الذى كان مشرفا على (معهد همبرج الاستعماري ص ٣٠٣ من كتاب التراث اليونانى في الحضارة الاسلامية) . وفي فرنسا (بلاشير) و (ماسينيون) وهما شيخا المستشرقين الفرنسيين في العصر الحديث ، يعملان في وزارة الخارجية الفرنسية كخبريين في شئون العرب والمسلمين (ص ٢٥ من كتاب السنة .. للدكتور مصطفى السباعي) .

في غياهب العصور المنقضية بهذا الحقد ؟ وكيف نفسر ما نلمحه من أحقاد
دفيئة على نبي الاسلام والمسلمين الاوائل بخاصة ؟

يقول الدكتور مصطفى السباعي « ان المستشرقين — في جمهورهم —
لا يخلو أحدهم من أن يكون قسييسا أو استعماريا أو يهوديا ، وقد يشذ عن
ذلك أفراد » (١٤٤) .

ثم ان من الملامح التي تلفت النظر في دراساتهم بصفة عامة ، هو
الاتجاه الى ابراز التصوف واطفاء الاهتمام عليه بدرجة تفوق قيمته
الحقيقية ، ومنهم من يقول « انه ليس في التفكير الاسلامي شيء جدير
بالاعجاب سوى التصوف » (١٤٥) .

ويثور التساؤل « لماذا الالاح بالتقدير والاعجاب على الحلاج وابن
عربي والسهورودي » (١٤٦) . ان هذا الالاح يصبح موضع شبهة
لا سيما وأن التصوف الفلسفي « جاء في مرحلة الاتصال بالثقافات
الفارسية والهندية والمسيحية وتأثر بها » (١٤٧) .

ويجوز أن هذه الظاهرة يختلفي وراءها احتمالان : أحدهما — اذا
غلبنا سلامة القصد — انهم وجدوا العالم الاسلام قد طبعه التصوف
بطابعه فظنوا أن دراساتهم لمجتمعات البلاد الاسلامية المعاصرة من خلال
التصوف وحده قد تكفي للاستدلال على التراث الديني لها . أما الاحتمال

(١٤٤) د. مصطفى السباعي — السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي

ص ٢٤ .

(١٤٥) د. محمود قاسم — الاسلام بين امسه وغده ص ٣٥ .

(١٤٦) أنور الجندي — أصالة الفكر العربي الاسلامي في مواجهة الغزو

الثقافي ص ٦٦ .

(١٤٧) ن:م ٦٧ .

الثانى - الذى يخفى وراءه سوء النية ، فهو تمجيد كل التيارات التى أتت من خارج الاسلام فى شكل التصوف الفلسفى الذى طمس معالم الاسلام ذاته (١٤٨) •

ويرى الدكتور محمد البهى أن اسراف المستشرقين فى تحبيذ التصوف الاسلامى فى فترته الاخيرة - حيث يدعو الى الحلول والفناء فى الحب الالهى - يرجع الى ما يرونه فى هذه الافكار من انصراف المسلمين عن الجهاد « فالاعتقاد بالحلوية يسقط التكاليف كلها ، ومن بينها الجهاد • والحب الالهى على نحو الحب الهندوكى ، وهو حب الفناء ، يصرف المواهين والعاشقين عن الاحتفاظ بما يسمى (الجماعة) الاسلامية التى يدعوها الاسلام » (١٤٩) •

وسنرى بعد قليل أن الاهتمام بالتصوف الفلسفى بأثاره المدمرة على الجماعة الاسلامية - التى كشف عنها ابن تيمية وحاربه من أجلها - نقول : ان هذا الاهتمام - بل الالاح - يخفى وراءه تجاهلا متعمدا لمضمون الحياة الروحية عند السلف ، وهو الذى يتسم بالجدة والاصالة •

لهذا فاننا سنعرض لابرز سمات آراء المستشرقين توطئة لتوضيح المذهب السلفى • ونستطيع أن نختار من بينهم : جولدتسهير أولا ، لانه يقدم لنا الخطوط العريضة التى سار على منوالها المتصدون لبحث التصوف من علماء الاسلاميات ، حيث تتلاقى آراؤهم حول أبرز مسأله - وان

(١٤٨) ويرى الدكتور محمود قاسم أن تمجيد التصوف الاسلامى لا يراد منه فى الحقيقة سوى تمجيد التصوف المسيحى الذى كان أحد منابعه ، وهو تصوف قائم على فكرة الطول التى تتناقى مع عقيدة المسلمين (الاسلام بين أمسه وغده ص ٣٥-٣٦) •

(١٤٩) د. البهى - الفكر الاسلامى الحديث ص ١٨٤ •

اختلفت أحيانا في التفاصيل — كما سنوجز أيضا أهم النقاط التي يرددها كل من ماسينيون ونيكلسون •

أ — ان حركة الزهد الاولى في رأى جولد تسهير ترجع الى حياة التقشف التي عاشها الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه خلال السنوات الاولى للدعوة ، ثم ضعفت معالمها بالتدريج بسبب التطلع الى الغنائم والثروات الكبيرة ، التي اقتسمها المجاهدون ، اقتنوا الضياع الواسعة ، والعقارات الكبيرة وأحاطوا أنفسهم بمظاهر النعمة والثراء (١٥٠) وتحمل عبارته صيغة تهكم خفى لم يستطع مداراته ، لا سيما وأنه يميل الى ترجيح رأى (ليون كائتاني) فيذكر أن البواعث الغالبة التي دفعت بالعرب الى القيام بالفتوحات هي الحاجات المادية (١٥١) ، وهي حجة يرددها أغلب المستشرقين لدحض نظرية الجهاد الاسلامية ، والتي سنراها تأخذ مكانتها الهامة في نظريات زهاد السلف وصوفيتهم •

ومن رأى جولد تسهير أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحبذ الزهد المتطرف في السنوات العشرة الاولى من بعثته ، ثم طرأ على هذه الروح المتغير الذي دفع بالمسلمين الى استنكار الزهد المتجاوز عن الحد المألوف •• وانحسرت مظاهر الزهد في رأيه ، رويدا رويدا ، كلما مالت الحياة العامة نحو الملاذ الدنيوية في المجتمع الاسلامي ، مما دفع الزهاد الاوائل الى ابداء السخط والاستهجان ، فاندفعوا في اتجاه مضاد ، ساعين الى نبذ الغايات الدنيوية •

من أجل هذا ، ظهر تياران متعارضان : أحدهما داخلي لارتباط الميل

• (١٥٠) جولد تسهير — العقيدة والشريعة ص ١٢٥ .

• (١٥١) ن ١٢٧ .

• للزهد بالثورة على السلطة الحاكمة أيام عثمان بن عفان (٥٣٥ = ٦٥٥ م)
والاخر ، خارجى : أما بتأثير المسيحية بسبب الميول النسكية لدى الرهبان
الذين قدموا نماذج للمسلمين ، وطبقها الزهاد تطبيقاً عملياً ، أو بفعل
الهنود وأصحاب الفلسفة الافلاطونية المحدثة .

والنقد الذى يمكن توجيهه لهذا الباحث ، هو أنه حصر دراسته فى
نطاق ضيق ، وصرف النظر عن الشخصيات الغفيرة التى أرخ لها الذهبى
منذ بداية الصحابة ، ولم يلفت نظره عن الشخصيات الغفيرة التى أرخ
لها الذهبى منذ بداية الصحابة ، ولم يلفت نظره الا عبارات أتت على
لسان مالك بن دينار (٥١٣٣ = ٧٤٠ م) ، ومحمد بن واسع (٥١٢٧ =
٧٤٤ م) (١٥٢) فى 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 على معانى الزهد والتواكل ، وعمم هذا
الاستدلال على العصر بأكمله ، وعده بمثابة تيار عام مؤثر ، فحمل بذلك
المنهج الاستقرائى خطأ لا يحتمل . فان مثل هذه الحالة النادرة لا يصح
اتخاذها سنداً لاطلاق حكم عام ، اذ هاكم الامام ابن حنبل يعلق على
مقالة سفيان بن عيينة (٥١٩٨ هـ = ٨١٣ م) وهو أحد الشيوخ المبرزين قبله

(١٥٢) ، مالك بن دينار : مولى لبنى ناجية بن سلمة بن لوى بن غالب ،
القرشى أبو يحيى . من زهاد التابعين وعبادهم . ممن يصبر على الفقر الشديد
والورع الجهد . وكان يأكل من كد يده من الوراقة .
(من كتاب مشاهير علماء الامصار لابن حبان ص ٩٠ - ٩١) .

محمد بن واسع الأزدي أبو بكر : كان قد خرج الى خراسان غازياً ، وكان
فى فتح ما وراء النهر مع قتيبة بن مسلم . من عباد أهل البصرة وزهادهم
والمتقشفة للخشن (ن . م صفحة ١٥١) .

(اهتمامك لرزق غد يكتب عليك خطيئة) ، فيتساءل ابن حنبل : « ومن يقوى على هذا » (١٥٣) .

ومما يبعث على الدهشة أن هذا العالم الواسع الاطلاع ، اختار نماذج بعينها ، وأعفل 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 لان اطلاعه على كتاب للحافظ الذهبي الذي استخرج منه هذه النصوص — يدل على معرفته بالاسماء التي ترجم لها .

يحتمل اذن أنه كان يختار عبارات بعينها ، بناء على فكرة سابقة يحاول البرهنة عليها .

ب — فإذا ما انتقلنا الى العالم الثانى من علماء الدراسات الشرقية وهو ماسينيون فى دراسته للتصوف الاسلامى ، فان ما يسترعى النظر انه خصص معظم أبحاثه العلمية عن الحلاج ، وأضفى على مقتله هالة كبرى ، حاول بها أن يجعل منه شهيد الفكر والعقيدة . كما اهتم بصفة خاصة بابرار فكرة الصلب المسيحية .

ولسنا الان بصدد دراسة مذهب الحلاج — التي ستحتل مكانها عند عرضنا لموقف ابن تيمية من التصوف الفلسفى بصفة عامة — ولكننا نرى أن ابراز شخصية هذا الصوفى ، وتسليط الاضواء عليه ، ثم وضعه فى نسق الابطال الذين جذبتهم روح الفداء ، نقول : ان هذا العمل يبدو وكأنه بحث علمى فى ظاهرة ، بينما هو فى الحقيقة يخفى أسبابا أخرى وراءه .

منها ، أن الاهتمام بتراث الحلاج والسورودي المقتول وابن عربي وغيرهم « انما يكشف عن خطة الغزو الثقافي في الاهتمام بالجوانب المضطربة والمثيرة للشبهات لاعلانها و ابرازها والاهتمام بها ، رغبة في دفع أفكارها المنحرفة التي طمست - والتي كشف زيفها أعلام الفكر الاسلامى - الى الظهور مرة أخرى » (١٥٤) .

ومنها ايجاد الصلة بين عقيدة الحلاج ، وفكرة الصلب المسيحية ، تمثيا مع تطبيق منهج التأثير والتأثر . مع أن الحلاج نطق بشهادة التوحيد في النهاية ، وميز بين نفسه ، وبين الحق تعالى ، وهو على المقصلة . والثابت أن المسلمين لم يقرؤا فكرة الصلب المسيحية لان كتابهم نفاها ، ولكنهم عرفوا الفداء والبذل في ميادين الحروب مع الامم الاخرى ، كما طبقوه أيضا في مجال الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . ومن المعروف أن الخوارج كانوا أول من طبق عمليا هذا المبدأ ، وهم بعيدون كل البعد عن الفكر الفلسفى أو الشطح الصوفى . .

وفضلا عن ذلك ، فانه لا يخفى أن هناك قصد متعمد - لا من ماسينيون وحده - وانما بواسطة الكثير من الباحثين غيره من أهل الاستشراق - لاختفاء أبطال الاسلام الحقيقيين من أئمة السلف ، من الصحابة والتابعين وغيرهم ، الذين اتفق المسلمون كافة على أنهم الصفوة .

ولئن كان كل منهم يستحق بحثا بأكمله في قوة العقيدة والترحيب بالفداء ، بل الاقبال عليه بصدر رحب ، فاننا سنكتفى هنا بالنموذج الذى

(١٥٤) انور الجندى - أصالة الفكر العربى الاسلامى في مواجهة الغزو

الثقافى صفحة ٩٦ .

يجمع بشكل اجمالي قوة الدافع عند المسلمين الاوائل بعامه ، ويتمثل في العبارة المعروفة التي قالها المقداد بن عمرو يوم غزوة بدر ، وتردد أصدأؤها بين المسلمين جميعا • قال « يا رسول الله ، انا والله لا نقول لك كما قال قوم موسى لموسى (فاذهب أنت وربك فقاتلا انا ها هنا قاعدون) ، ولكننا نقاتل عن يمينك وعن يسارك وبين يديك ومن خلفك » (١٥٥) •

وعبر بهذه الكلمة عن الجميع ، فلم يملك على بن أبي طالب الا أن يشهد له بأنه لم يكن فيهم فارس يوم بدر غير المقداد (١٥٦) •
وبهذا ندحض غرية جولد تسهير في ارجاع الجهاد الى السعى للحصول على الغنائم •

ج - أما نيكلسون ، فان الصبغة الغالبة على آرائه ، تتضح في التأكيد بتأثير حركة الزهد منذ نشأتها بالروح المسيحية التي كانت متعارضة مع روح الاسلام في البداية نظرا لرفض النبي صلى الله عليه وسلم لتقشفات الرهبانية ، وأمره للمسلمين بالجهاد ، وتحريمه للبنولة ، ولكن نيكلسون يرى أنه على أثر فتح المسلمين لفارس وسوريا ومصر ، تعدات « نظرتهم الى الحياة والى الدين تعديلا عميقا » (١٥٧) •
كذلك يؤيد ماسينيون في تأكيد الجانب المسيحي في نظريته عن الحلاج (١٥٨) •

وتعتبر جهود نيكلسون في الدراسات الصوفية من الادلة المبرهنة على تشجيع الاتجاهات المنحرفة في الفكر الاسلامي • فقد خدم باخلاص

(١٥٥) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٣ ص ١٦٢ •

(١٥٦) ن.م والصفحة •

(١٥٧) نيكلسون - الصوفية في الاسلام - ترجمة شريية ص ٦ •

(١٥٨) ن.م ١٣٩-١٤٠-١٤١ •

فلسفة وحدة الوجود ، واهتم بنشر أشعار أكبر شعرائها ، وهو جلال الدين الرومى (١٥٩) .

ويبدو لنا أن علماء الاسلاميات من المستشرقين يلتقون عند أفكار محددة يتفقون فيها من حيث أمور ثلاثة وهى : فكرة تطور الزهد حيث نشأ أول ما نشأ بسيطا ساذجا ثم تطور بتأثير الديانات الاخرى وغيرها من الفلسفات — ويظهر ذلك بصفة خاصة عند كل من جولد تسهير ونيكلسون ، ثم اعطاء التصوف القيمة الكبرى وتسليط الاضواء عليه من حيث كونه فكرا دينيا . هذا ، الى جانب اغفال التيار السلفى تماما ووسمه بالجُمود .

ولزيادة الايضاح ، فان نظرياتهم تدور بصفة عامة حول نشأة التصوف ثم الادوار العديدة التى مر بها ، حيث انتقل من أوليات التقوى والزهد الى نشوة الشعور بوحدة الوجود (١٦٠) .

ان النتيجة المباشرة لدراسة التصوف الاسلامى بهذا المنهج أدى بهم الى اغفال — وربما الاهمال عن عمد — المذهب الروحى الذى أحيتته المدرسة السلفية بوحي من الكتاب والسنة .

وقبل الكشف عن هذا المضمون الروحى — وهو غلبتنا من البحث — فاننا سنناقش هنا فى اجمال آراء المستشرقين كمدخل لدراستنا ، فنبين أولا خطأ فكرة الزهد عندهم حيث تأثروا بنظرية الزهد الرهبانية ، ثم غلوهم فى تطبيق منهج التأثير والتأثر . ثم نكشف أخيرا عن قصورهم فى دراسة الحياة الروحية عند السلف وبالتالي اغفالهم لهذا الجانب الهام فى أبحاثهم .

(159) R. A. Nickilson, Rumi Pect & Mystic 25

(١٦٠) هانز شيدر — روح الحضارة العربية ص ١٠٢ (ترجمة الدكتور

عبد الرحمن بدوى) .

أولا : الزهد :

ان الاصل في معنى الزهد هو « الاعراض عن الشيء لاستقلاله واحتقاره وارتفاع الهمة عنه » (١٦١) ، ولكن لم يقتصر معناه عند الزهاد على هذا التعريف . ولندلل على صحة ذلك ، فاننا نستشهد ببعض العبارات التي وردت على ألسنة الزهاد :

انهم يستندون الى الحديث « الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ، ولا اذاعة المال ، ولكن الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يدك أوثق مما في يد الله ، وان تكون في ثواب المصيبة اذا أنت أصبت بها أرغب فيها لو أنها بقيت لك » (١٦٢) .

ويستنتج ابن رجب من هذا الحديث ، أن تفسير الزهد في الدنيا يعنى ارتباط هذه التفسيرات الثلاثة بأعمال القلوب ، فالثقة بما في يد الله تعالى ، والصبر على المكروه والمصائب ، واجلال الخشية من الله وحده في القلب مع اسقاط منزلة المخلوقين من قلبه ، ان كل هذه المعاني نابغة من قوة اليقين .

ولهذا ، كان تعريف الزهد عند شيوخ السلف يدور حول هذه المعاني . فان الداراني أوضح أنه لا يستطيع أن يستدل على الزاهد ، لان الزهد في القلب (١٦٣) . وعند الفضيل بن عياض « الزهد هو الرضا عن

(١٦١) ابن رجب — جامع العلوم والحكم ص ٢١٠ .

(١٦٢) اما 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 .

(١٦٣) ابن رجب — جامع العلوم ص ٢١٠ .

الله» (١٦٤) • ويقول سفیان بن عینیة « الزاهد في الدنيا من اذا أنعم عليه شكر ، واذا ابتلى صبر » (١٦٥) • أما سفیان الثوري ، فإنه يرى أن « الزهد في الدنيا قصر الامل ، ليس بأكل الغليظ ولا بلبس العباء » (١٦٦) • ووصف الزهري الزهد بأنه صرف النفس عن الشهوة (١٦٧) • ويقول الحسن البصري « الزاهد الذي اذا رأى أحدا قال هو أفضل مني » (١٦٨) • وهؤلاء جميعا — مع تنوع عباراتهم — الا أنها تلتقي في اثناء المعاني الروحية على تعريفهم للزهد ، فلم يقصدوا به النقشف في المآكل والملبس حيث فهم المستشرقون خطأ ، ومن ثم افترضوا نظرية الزهد الساذج البسيط •

لم يكن الزهد عند الزهاد الاوائل بخاصة والمسلمين بعامة بسيطا ساذجا ، ولكنه كان مؤسسا على المعاني التي ذكرها الكتاب ، وأتت بها السنة • يقول ابن تيمية « لا يحصل الاخلاص الا بعد الزهد ، ولا زهد الا بتقوى ، والتقوى متابعة الامر والنهي » (١٦٩) •

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

أجابنا كل من سفیان بن عینیة وسفیان الثوري على هذا السؤال بالايجاب ، واشترطا أن يصبر اذا ابتلى ، ويشكر اذا أنعم عليه (١٧٠) • من هذا يتضح خطأ قصر مفهوم الزهد على الزهد في المال وحده ،

(١٦٤) ن.م وابن عبد ربه — العقد الفريد ج ٢ ص ١٢٠ •

(١٦٥) ابن رجب — جامع العلوم ص ٢١١ •

(١٦٦) ن.م. ٢١١ وابن قتيبة — عيون الاخبار — مجلد ٢ ص ٣٥٦ •

(١٦٧) ابن عبد ربه — العقد الفريد ج ٢ ص ١١٩ •

(١٦٨) ابن رجب — جامع العلوم والحكم ص ٢١١ •

(١٦٩) ابن تيمية — توحيد الالهية ص ٩٤ •

(١٧٠) المكي — قوت القلوب ج ١ ص ٢٧٠ •

وربما يرجع ذلك الى تأثر المستشرقين بنظرية الزهد الرهبانية حيث يقطع
الراهب صلته بالحياة الدنيوية .

أما الزهد الاسلامي فانه يختلف عن ذلك تماما . وسنرى زهد
المجاهدين ، وزهد الامراء ، وزهد الفقهاء . فمن الزهاد من كان من كبار
المجاهدين ، ومنهم عمر بن عبد العزيز ، ومنهم أمثال الحسن البصري
وسعيد بن المسيب والاوزاعي وغيرهم ، هؤلاء الذين ملأوا العالم الاسلامي
فقها وتفسيرا وحديثا ومواظلا .

ان علماء المشرقيات ، بسبب معاصرتهم لمقاييس حضارية مادية ،
طغت فيها العوامل المادية ، لم يستطيعوا فهم الزهد الاسلامي ، اذ أنهم
قاسوا بمقاييس العصر الحاضر المادية التي تختلف بلا شك عن مقاييس
العصر الحضاري الاسلامي .

يصور لنا ليوبولد فاييس الحضارة المادية الغربية بهذه الصورة
الدقيقة المعبرة ، اذ يرى أن الدين الذي يعرفه الاوروبي هو التعب
للرقى المادي ، ويقول « ان هياكل هذه الديانة انما هي المصانع العظيمة ،
ودور السينما ، والمختبرات الكيماوية ، وباحات الرقص ، وأماكن توليد
الكهرباء ، وأما كهنة هذه الديانة ، فهم الصيارفة والمهندسون وكواكب
السينما ، وقادة الصناعات وأبطال الطيران » (١٧١) . ولذلك فلا يوجد
هدف آخر في الحياة « سوى جعل هذه الحياة نفسها أيسر فأيسر » .

أما نظرة المسلمين فانها كانت تختلف بلا شك اختلافا جفريا . ان
مقاييس التقدم والنجاح عندهم هي ضرورة اتفاقها مع معايير « الحياة
الاسلامية » ، أي هل تحوز رضی الله ، أم تخالف شريعته ؟

ان من واجب المسلم أن يأمر بالمعروف وأن ينهى عن المنكر « ولا يسوغ له أن يكتفى هو نفسه بالامتثال لارادة الله ، بل يجب عليه أن يعمل على أن تكون ارادة الله هي العليا في المجتمع » (١٧٢) • وسنجد كيف وضع ابن تيمية نظريته في الحياة الروحية داخل هذا الاطار ، فحبل الحياة المثلى بكل مسالكها ودروبها قائمة بالله ، فالعبادة لله ، والحب لله والبغض لله ، والاخلاص لله في كل الاعمال والنوايا • وربما يعبر بذلك عن نظرية خلافة الانسان بالارض •

كذلك يستشهد تلميذه ابن القيم بالآيات القرآنية العديدة التي جاء فيها ذكر الدنيا والاخرة ، ليثبت أن الدنيا ليست مذمومة في ذاتها ولكن بفعل الانسان فيها لانها المعبر الى الحياة الاخرى (١٧٣) •

وإذا كانت الدنيا في التفسير الرهباني تصبح موضع الشرور والاثام، قائنا لم تكن كذلك عند المسلمين • فقد سمع على بن أبي طالب أحدهم يذم الدنيا أمامه فغضب ، لانها « مهبط وحى الله ، ومصلى ملائكته ، ومسجد أنبيائه ، ومتجر أوليائه » (١٧٤) •

وقد تعددت تفسيرات المسلمين للمقصود بكلمة « الدنيا » ، كما يذكر المقدسي ، فهي تعنى ، اما العالم كله — بما فيه من أرض وسماء ، أى أقطار السموات والارض والزمان ، ابتداءؤه منذ النشوء ، أو الفصول الاربعة وبقاء النماء والتناسل ، أو ضوء النهار وظلمة الليل ، أو المخلوقات المرئية فاذا غنيت غنيت الدنيا ، أو السلطان والمال والجاه والدعة •

وأحيانا تستخدم « الدنيا » لصيقة بالانسان ، ومرتبطة به • فان كل

• (١٧٢) فلهوزن — تاريخ الدولة العربية . ص ٥٨—٥٩ .

• (١٧٣) ابن القيم — عدة الصابرين ص ١٤٣ .

• (١٧٤) ابن قتيبة — عيون الاخبار — مجلد ٢ ص ٣٠٩ .

انسان له دنيا في نفسه ، من مال وجاه • وكل ما يناله ويسر له يبقى دنيا له (١٧٥) • ولهذا فانه من الممكن أن يرتبط معنى الزهد بأحد هذه الجوانب دون الاخر ، وهو ما تنبه اليه سفيان الثوري ، حيث رأى أن الزهد أقل ما يكون في الرياسة ، لان الرجل قد يزهد في المال والثياب والطعام ، ولكنه يدافع بقوة عن حقه في الرياسة ، فهو « اذا نوزع فيها حامى عنها وعادى •• » (١٧٦) • ولذلك يقال « الزاهد في الرياسة أشد منه في الذهب والفضة » (١٧٧) •

وربما يفسر لنا هذا المعنى موقف كل من على بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز ، فان الباحث يرى أن عليا - وهو امام من أئمة الزهد - رأى أنه أحق من معاوية - وهو على صواب - فلم يمنعه زهده من المطالبة بحقه فلم ينتح ويؤثر الابتعاد ، ولكنه رأى أنه في مكان الخلافة يستطيع أن يؤدي دوره في خدمة المسلمين • كذلك فان عمر بن عبد العزيز - امام الزهاد في عصره أيضا - قبل الخلافة ، استمر في عمله يؤدي المهمة التي نيّطت به •

من هذا يتبين خطأ النتائج التي انتهت اليها بعض الدراسات في ميدان الاستشراق حينما حاولت أن تصبغ الزهد بطابع السلفية الشبيهة بالرهبانية ، لان الزهد عند المسلمين كان يعني - في أحد جوانبه - مضمونا متفاعلا مع الناس والجماعة ، وأصبح موضوع الزهد عند مفكرى الاسلام محل بحث وعناية • كما ظل تيار الزهد يربط بين الاوائل وبين شيوخ المدرسة السلفية في كل العصور •

(١٧٥) المقدسى - البدء والتاريخ ج ٢ ص ٦٢-٦٣ •

(١٧٦) ابن حنبل - الورع ص ٥٩ •

(١٧٧) ابن رجب - جامع العلوم والحكم ص ٢١١ •

وما زال أتباع المنهج السلفي يحرصون على اقتفاء أثر الزهاد الاوائل ، ويثبت المؤرخون وكتاب الطبقات منهم صفة الزهادة لمعظم شيوخهم ، فاذا قيل فلان الزاهد ، عنى به اتباع منهج الزهاد الاوائل ، وكثيرا ما نقرأ عند التاريخ لاحدهم بأنه سلك طريقة الاوائل (١٧٨) .

الزهد اذن قد كان - وما زال عند شيوخ السلف - منها متكاملا قائما بذاته ، ينطوى تحت لوائه اتباع السلف لانهم وجدوا فيه صورة الاسلام النقية ، كما تمسكوا به كموقف مضاد للاتجاهات المنصرفة في التصوف .

هذا التيار السلفي هو المجرى الاساسى الذى تتابع فيه الشيوخ السلفيون ، وظلوا مخلصين له منذ الزهاد فى صدر الاسلام - الذين سنعرض للمذهب عندهم فى الفصل القادم - حتى الرواد من الاجيال التالية أمثال المهروى الانصارى وعبد القادر الجيلانى والنووى وابن تيمية وابن القيم وابن مفلح وابن رجب وغيرهم .

ومن اليسير أن نلاحظ الاتفاق فيما بينهم على الاستناد الى الكتب التى وضعها السابقون فى الزهد ، أمثال عبد الله بن المبارك ، وابن أبى الدنيا ، وابن حنبل . أو الاستشهاد بأرائهم ، والاعتماد على الاحاديث التى أوردها فى تصانيفهم بهذا الجانب من التراث الاسلامى .

أما القول بأنهم تأثروا بتيارات ثقافية أخرى ، فهذا يحتاج الى تفنيد آخر .

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

منهج التأثير والمؤثر :

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 .

ان الاصل في هذا المنهج سليم ، ولكن الانحراف ينتج عن الغلو في تقدير قيمته ، فيؤدى الى انكار أصالة التراث الاسلامى بمحاولة ايجاد 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 نتثبت من وجود صلة تاريخية واضحة بين السابق واللاحق ، وأن نتأكد أيضا « من انتقاء كل ما عساه أن يمنع من تأثر اللاحق بالسابق » (١٧٩) .

والذى يظهر لنا من بحثنا في المدرسة السلفية ، أن المنهج الذى قامت بتطبيقه كان مانعا من تغلغل تأثير الثقافات الاخرى بحيث أصبح هذا الاثر فى أضيق الحدود ، لان القاعدة المنهجية التى 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 :

لن تعريف السنة هو « ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه اعتقادا واقتصادا وقولا وعملا » (١٨٠) . وكل ما يخالف السنة فهو « بدعة » .

(١٧٩) من مقدمة محمد بن تاروت الطنجى لكتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل لابن خلدون ، صفحة (لو) .

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

وقد اقتضت البدع في البداية على علم الكلام وأفكار الخوارج ونظريات الشيعة • ثم اتسع مدلولها فأصبحت تطلق على الفلسفة وأنواع التصوف الفلسفي بكل صورته • وربما انسحبت أيضا على أهل الحديث الذين لا يراعون تطبيق قواعد علم الجرح والتعديل ، ولا يستوثقون عند تلقي الحديث أو روايته • فكل ما تفرع عن طريق يخالف السنة فهو نوع من البدع أيا كان مصدره وسببه •

ويضع الشاطبي تعريفا محددًا للبدع أنتى التزم بها الصوفية فيقول « فالبدعة عبارة عن طريقة في الدين مخترعة ، تضاهى الشرعية ، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه » (١٨١) •

وقد استطاع شيوخ السلف بهذه القاعدة التي فرقوا بها بين السنة والبدعة المحافظة على الاسلام نقيًا من شوائب الثقافات الأخرى • كذلك تنبه السلف الى اليهودية والمسيحية، وتيقظوا لتأثيراتها وخشوا أن تمتد اليهم في شكل عقيدة أو عبادة ، وظلوا ينظرون اليها نظرة حيطة وحذر ، لانه - كما ورد على لسان قتادة - أن هذه البدع « ما نزل بهن كتاب ولا سنهن نبي » (١٨٢) • ويحصر الطبري أصناف المبتدعة في أهل النصرانية واليهودية والمجوسية والسبيئة والخوارج والقدرية والجسمية (١٨٣) •

وهكذا نرى السلف حريصين على تمحيص ما يرد اليهم من عقائد وقواعد سلوك بمنهجهم الدقيق ، لابعاد التأثيرات الخطرة على التراث الاسلامي وحفظ كيان الجماعة الاسلامية عملا بالحديث « عليكم بسنتي

(١٨١) الشاطبي - الاعتصام ج ١ ص ٣٠ •

(١٨٢) تفسير الطبري ج ٦ ص ١٨٩ •

(١٨٣) ن ١٩٨ •

وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » ، فاذا تناقلوا هذه السنة ، وحرصوا على حفظها ، أمكنهم التعرف على المخالف لها ، ومدى انحرافه عنها • يقول سفيان بن عيينه « من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود ، ومن فسد من عبادنا ففيه شبه من النصارى » (١٨٤) •

ومع هذا فمن الحق أن نقرر وجود ما هو من قبيل الاسرائيليات التي نقلها أمثال وهب بن منبه وكعب الاحبار أو غيرها • وهنا نجد شيوخ السلف يضيّقون عليها الخناق في دائرة محصورة لا تخرج عنها • يعلق الذهبي على حديث لوهب بن منبه يتناول السموات والبحار والهيكل والكرسى وغيرها من الغيبيات بقوله « كان وهب من أوعية العلوم ، لكن جل علمه عن أخبار الامم السالفة ، كان عنده كتب كثيرة اسرائيليات كان ينقل منها • لعله أوسع دائرة من كعب الاحبار ، وهذا الذى وصفه من الهيكل وأن الارضين السبع يتخللها البحر وغير ذلك ، فيه نظر والله أعلم • فلا نرده ولا نتخذة دليلا » (١٨٥) •

وإذا كانت هذه الاسرائيليات لا تخرج عن نصائح ومثل أخلاقية فان أهل الحديث سمحوا أحيانا بنقلها ، وفقا لاحدى قواعد الجرح والتعديل التى تترخص فقط فى أحاديث الترغيب والترهيب (١٨٦) • قيله لابن المبارك ، وروى عن رجل حديثا ، فقيل هذا رجل ضعيف فقال : « يحتمل أن يروى عنه هذا القدر أو مثل هذه الاشياء ، قلت مثل أى شيء ؟ قال : فى أدب

(١٨٤) ابن تيمية — توحيد الالهية ص ٦٥ وابن كثير — البداية والنهاية

ج ١١ ص ١٣٣ •

(١٨٥) الذهبي — العلو للعلو للغفار ص ٩٩

(١٨٦) الشاطبى — الاعتصام ج ١ ص ٨٨ •

في موعظة في زهد أو نحو هذا (١٨٧) ، اذ من الجائر أن يروى ما لم يعلم أنه كلب (١٨٨) .

بالإضافة الى ما يقرره ابن تيمية من أن الاصول الكلية في الاديان السماوية جميعا واحدة (١٨٩) ، وأن القرآن والتوراه يتفقان أصلا في القواعد العامة من حيث اقرار التوحيد والنبوات (١٩٠) ، كما أن القرآن أحيا الكتب السماوية السابقة (١٩١) .

وعندما يتناول بالشرح الاحوال التي يجوز فيها الاتيان بالاسرائيليات فاننا نراه يعبر عن ذلك تعبيراً يدل على وعيه العميق بطرق البحث ، ويضع فيصلا غاية في الدقة بين الاعتماد عليها ، والاعتضاد بها ، فيذهب الى أنه « يعترض بها ، ولا يعتمد عليها » (١٩٢) .

أما فيما يتصل بالعبادات فهنا ينبغي وضع القواعد المشددة اذ « ليس لنا أن نتعبد في ديننا بشيء من الاسرائيليات المخالفة لشرعنا » (١٩٣) كما يضع هذه القاعدة العامة المتصلة بالاسرائيليات 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 » ، ثم يتناول العبادات فيحذر بقوله « فاما أن يثبت شرعا لنا بمجرد الاسرائيليات التي لم تثبت ، فهذا لا يقوله »

(١٨٧) أبو حاتم الرازي ٣٢٧ هـ - كتاب الجرح والتعديل قسم ١ مجلدا ص ٣٠-٣١ ط الهند ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م

(١٨٨) ابن تيمية - توحيد الالهية ص ٢٥١ .

(١٨٩) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٣٣ .

(١٩٠) ن . م .

(١٩١) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٩٣ .

(١٩٢) ابن تيمية - توحيد الالهية ص ٣٤٣ .

(١٩٣) ابن تيمية - التصوف ص ٤٦٣ .

عالم» (١٩٤) •

يتضح لنا اذن أن شيوخ المدرسة السلفية حافظوا على السنة وكانوا دائماً المقارنة بين ما أمر به الاسلام ، 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 الاية « وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة تصلى نارا حامية - الغاشية - ٢-٤ » (١٩٥) • وفي فريضة الصيام فانه من العبادات التي فرضت على المسلمين ، كما فرضت على أهل الديانتين السابقتين دون تفرقة ، ولكن اليهود رفضوه ، وثق على النصارى فزادوا فيه عشرا وأخروه الى أخف ما يكون عليهم فيه الصوم من الازمنة» (١٩٦) •

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 ، والا كان ضالا عن الطريق ، وكان ما يفسده أكثر مما يصلحه » (١٩٧) •

ولم يقف الامر عند حد القول بالتأثير في المراحل المتأخرة بل يذهب للبعض من المهتمين بدراسة علوم المشرق الى محاولة ايجاد الصلة بين

• (١٩٤) ابن تيمية - توحيد الالهية ص ٢٥١

• (١٩٥) الشاطبي - الاعتصام ج ١ ص ١٥٨

• (١٩٦) ن ٩٧ م ٠

(١٩٧) ابن تيمية - التصوف ص ٢٧ ومجموعة للرسائل والمسائل ج ١

- الرسول صلى الله عليه وسلم وبين اليهودية والمسيحية (١٩٨) .
وهذا ما يدعوننا الى توضيح هذه المسألة بايجاز :

الاسلام والاديان السابقة :

نميل الى القول بأن الذى أدى الى القول بالصلة بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين الرسالتين السابقتين عليه ، هو العثور على التشابه فى عدة أصول منها جميعا • ولقد غفلوا عن ايمان المسلمين بالله وملائكته وكتبه ورسله « لا تفرق بين أحد من رسله وقالوا : سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير - البقرة آية ٢٨٥ » ، وأنه - صلوات الله عليه - أتى لاعادة الحنيفية - ملة ابراهيم عليه السلام - سيرتها الاولى •

ان النظرة الموضوعية الفاحصة للعهد القديم ، توضح الى أى مدى اتجهت اليهودية الى التجسيم فى أعنف صورته (١٩٩) ، مهما قيل من محاولة التخفيف من حدتها بدعوى أنها « لم تكن سوى تعبيرات بسيطة يقصد منها تقريب المعنى المقصود من فهم العوام » (٢٠٠) •

كذلك فى الطرف المقابل ، كانت المسيحية قد حلقت فى العالم الروحي الفسيح الارحاء ، وقطعت كل صلة بينها وبين العالم المادى • يقول روم لاندو - المستشرق الانجليزى - : « ان هدف النصرانية الممعن فى الروحية

(١٩٨) فون كيرمر - الحضارة الاسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الاجنبية ص ٥٧ •

(١٩٩) العهد العتيق طبعة لندن ١٨٦٦م على النسخة المطبوعة بروما سنة ١٦٧١ الاصحاح الثانى (٣) وبارك الله على اليوم السابع وقدسسه ، لانه فيه استراح من جميع عمله الذى خلق الله ليعمل •

الاصحاح الخامس عشر (٥) الرب كمثّل الرجل المقاتل الضابط الكل اسمه الاصحاح العشرون (٢٢) فأقام الشعب من بعيد وموسى فدنا من الضباب الذى كان الله فيه •

(٢٠٠) شمعون يوسف مويال - التلمود ، أصله وتسلسله وآدابه ص ٥٣

ط. مطبعة العرب بالقاهرة سنة ١٩٠٩م •

ذلك الهدف الذي هو الانتصار على ضعف الجسد ، يكاد يكون متعذر التحقيق في هذه الحياة» (٢٠١) .

وجاء الاسلام وسطا « وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، ٢-١٤٣ »
فينبغي أن يكون المسلمون وسطا بين « الذين تغلب عليهم التعاليم الروحية وتعذيب الجسد واذلال النفس ، والزهد ، كالهنادوس والنصارى » (٢٠٢) وبين الذين تغلب عليهم المادية . وسنرى أن أساس نظرة السلف للحياة الروحية - في صورة الزهد أو التصوف - تصدر عن هذه القاعدة .

أما من الناحية التاريخية ، فإن ابن تيمية يرى أن العرب في جاهليتهم قد غيروا ملة ابراهيم (٢٠٣) . ومعنى هذا أنه استطاع التوصل الى النتائج التي أثبتتها الدراسات الحديثة - ومنها أبحاث العالم المستشرق دوزي كما سيأتى - أي أن العرب قبل الاسلام تدينوا بعقيدة ابراهيم عليه السلام ولكنهم شوهاها بادخالهم الاصنام الى الكعبة الى أن « بعث الله المقيم لملة ابراهيم » (٢٠٤) .

ويرى ددوزي أن ديانة انعرب الاولى كانت واهية ، ولهذا من السهل أن نفترض تبولهم اعتناق دين آخر كالمسيحية أو اليهودية ، ولكن حدث هذا في نطاق ضيق بالنسبة للمسيحية ، وكان قاصرا تقريبا على (نجران) وشبه جزيرة سبهاء . كما لقيت شيئا من القبول في سوريا ،

(٢٠١) روم لاندو - الاسلام والعرب ص ٥٢ .

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

(٢٠٢) رشيد رضا - الوحي المحمدي ص ٢٣٤ .

(٢٠٣) ابن تيمية - مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٧٧ .

(٢٠٤) ن ٢٠٠ والصفحة .

وانتشرت في بلاد الحبشة (٢٠٥) •

كما أفصح بوضوح عن قصور مناهج الباحثين من علماء المشرقيات في كلامهم عن ديانة العرب القديمة وأصل الاسلام ، مما دفعه الى اعادة البحث من جديد ، سالكا طريقة أخرى وهي استخلاص الموضوع من القرآن وأقوال المفسرين (٢٠٦) •

ويذهب دوزي الى 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 المنر من السماء) (٢٠٧) • ونجد هنا تطابقا يكاد يكون تاما مع ما يذهب اليه ابن تيمية اذ يقول « فالشركون من عباد الاصنام وغيرهم من أهل الكتاب معترفون بالله ، مقرون به أنه ربهم وخالقهم ورازقهم وأنه رب السموات والارض والشمس والقمر ، وأنه المقصود الاعظم » (٢٠٨) •

أما اتخاذ كل قبيلة لحد الاصنام ، وتقديم القرابين له — والتي كان مآلها في الحقيقة الى الكهان الذين يحصلون لانفسهم على هذه المغنم — فان تلك الاصنام ، أو تلك الارباب الصغيرة ، فقد كان العرب يعتقدون أنها بنات الله ، وأنها بمثابة الفرو بالنسبة للاصل « فهي تحكم الناس ، كما يحكم حاكم الاقليم بعد أن يخوله مليكه سلطان الحكم ، ومن ثم فانهم كانوا يرون في تلك الارباب وسائط بين الناس وبين الله » (٢٠٩) •

• (٢٠٥) دوزي — نظرات في تاريخ الاسلام ص ٣٥٤

• (٢٠٦) ن ٣٢٩—٣٣٧

• (٢٠٧) ن ٣٣٢ م

• (٢٠٨) ابن تيمية — مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٣٧

• (٢٠٩) دوزي — نظريات في تاريخ الاسلام ص ٣٣٩

فاذا ما رجعنا القهقري . الى ما قبل اتخاذ العرب للاصنام فانهم كانوا حنفاء ، وهذا ما يؤكده ابن تيمية ، فيذهب الى أنهم كانوا « يعبدون الله وحده ويعظمون ابراهيم واسماعيل » (٢١٠) .

فعبادتهم للاصنام كانت بمثابة طارئء ثوه عقيدتهم في الربوبية التي ظلوا مخلصين لها ، وهذا هو السبب الذي من أجله لم تستهوههم بشكل غالب احدي الديانتين اليهودية أو المسيحية ، كما ذكرنا آنفا .

واذا شئنا تحديد نظرة العرب لكل من المسيحية واليهودية لاتضح لنا أنه بالنسبة للاولى ، فانها — وان كانت منتشرة في بلاد الحبشة جنوبا وفي سوريا شمالا — الا أن أثرها كان ضعيفا ، ان لم يكن معدوما في قلب الجزيرة العربية حيث يعيش العربي القح(٢١١) .

ولئن كانت اليهودية أكبر حظا في اجتذاب العرب في البداية ، أي عندما لجأ اليهود الى الجزيرة العربية ، واتخذوا منها موطننا آمنا بعد فرارهم من اضطهاد الامبراطور أدريان ، الا أن الدين ضعف بمرور الزمن ولم يقبل العرب على اعتناقه لتنافره مع طبيعة الشعب العربي ، لان اليهودية عقيدة « ملأى بالشكيات ، والامال الغامضة ، التي تعلق بها اليهود بعد أن خرب بيت المقدس . وليس هذا مما يلائم طبيعة الشعب الطموح الى المجد(٢١٢) .

(٢١٠) ابن تيمية — كتاب الرد على المنطقيين ص ٤٥٤ .

(٢١١) دوزى — نظرات في تاريخ الاسلام ص ٣٥٤ .

(٢١٢) ن . م . ٤٠

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

ونشأ الرسول صلى الله عليه وسلم أميا حتى تتأكد انقطاع الصلة بينه وبين الثقافات الاخرى السائدة في ذلك العصر . فالقول اذن بتأثره باليهودية أو المسيحية يدخل في نطاق التكهنات المغرضة التي ابتدعها بعض علماء المشرقيات ، لان الحقائق العلمية تدحضها وتقوض دعائمها .

وهذا ما يذهب اليه أحد الباحثين الذين التزموا بمنهج علمي نزيه فيقول « أما مدى الملام الرسول بدقائق اليهودية والنصرانية وتفصيلهما فمسألة حدس وتخمين ليس غير » (٢١٣) . بل أصبحت أمية الرسول صلوات الله عليه معدودة ضمن فضائله ، فهي دليل على الصدق لقوله أن القرآن كلام الله ، اذ لم يؤثر عنه الكتابة والقراءة أو قول الشعر واتشاده (٢١٤) .

ولم تكن الامية قاصرة عليه في الواقع ، فهي الطابع الغالب على الشعب العربي ، فقد « دخل الاسلام ، وليس في قریش سوى سبعة عشر رجلا يكتبون ، وكان منهم جلة الصحابة وبضع نساء » (٢١٥) .

أضف الى ذلك أن مثل هذه التكهنات قال بها من قبل أهل قریش (انما يعلمه بشر .. سورة ١٦ آية ١٠٣) وكانوا مضطرين - كما يذكر الدكتور محمد عبد الله دراز - أن يلتمسوا شخصا يتحقق فيه شرطان : أولهما ، أن يكون من سكان مكة ليسهل ادعاء ملاقاته ، وثانيهما - أن يكون من غير ملتهم ليعبروا بثقلية لعلوم لا يعرفونها .

(٢١٣) روم لاندو - الاسلام والعرب ص ٤٠

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

(٢١٥) ن . م ١٢٤ .

وتحقق الشرطان عندهم في حداد رومي « تعرفه الحوانيت والاسواق ، ولا تعرفه تلك العلوم في قليل ولا كثير .. فقد كان حدادا منهمكا في مطرقة وسندانه » (٢١٦) . ولكنهم اختاروه لانه كان نصرانيا يعرف القراءة والكتابة ، فكان خليقا في زعمهم « أن يكون استاذا لمحمد ، وبالتالي استاذا لعلماء اليهود والنصارى والعالم أجمعين » (٢١٧) .

ونزل في حقهم قوله تعالى (لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين . النحل آية ١٠٣ وما بعدها) .

يتبين لنا من ذلك أن قريشا لم تعثر على سبب واحد — بالرغم من كثرة الاباطيل التي لصقتها بالرسول صلى الله عليه وسلم — تجد فيه صلة بينه وبين الربانيين والاحبار في المدينة ، أو من القسيسين والرهبان في الشام . ولو كان ذلك ممكنا لقالوا به ، بدلا من اختلاق قصة حداد مكة التي تثير السخرية لسذاجتها واستحالتها . ويعلق الدكتور دراز على ذلك بقوله « هؤلاء قوم محمد صلى الله عليه وسلم وهم كانوا أحرص على خصومته ، وأدرى الناس بأسفاره ورحلاته ، وأحصاهم لجسراته وسكناته ، قد عجزوا كما ترى أن يعقدوا صلة علمية بينه وبين أهل العلم في عصره ، فما للملحدين اليوم وقد مضى نيف وثلاثة عشر قرنا انفضت فيها سوق الحواديث .. لا يزالوا يبحثون عن تلك الصلة في قمامات التاريخ ، وفي الناحية التي أنف قومه أن ينبشوها » (٢١٨) .

ولقد حاول الاباء اليسوعيون حديثا — كما يذكر الاستاذ بن نبي محاولة عقد الصلة بين العرب في الجاهلية ومساهمة شعراء النصرانية

(٢١٦) د. محمد عبد الله دراز — النبأ العظيم ص ٥٦ .

(٢١٧) ن . م والصفحة .

(٢١٨) د. دراز — النبأ العظيم ص ٥٨ .

«وقد انتهت أبحاثهم بمحصول أدبي عظيم ليس له من النصرانية الا العنوان المذكور — أى شعراء النصرانية فى الجاهلية» وقد جاء عملهم بنتيجة عكسية لما أرادوه مؤلفوه (٢١٩) .

ويضيف عالمنا الى ذلك برهان آخر يقطع الصلة بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين معرفته الكتابية . ذلك لانه لم يثبت « ان كان بمكة وضواحيها أى مركز ثقافى دينى ، ليقوم بنشر فكرة الكتاب المقدس ، التى عبر عنها القرآن » (٢٢٠) . ثم يستشهد بالآيات القرآنية التى كشفت العصور الحديثة عن مضمونها العلمى للبرهنة على انقطاع التأثير بين الرسول وبين ثقافات أو ديانات أخرى . من ذلك مثلا تفسير قوله تعالى «أو كظلمات فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض ، اذا أخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور» النور آية ٩٤ . يقول الاستاذ مالك بن نبي «ان العصر القرآنى كان يجهل كلية تراكب الامواج ، وظاهرة امتصاص الضوء واختفائه على عمق معين فى الماء ، وعلى ذلك فما كان لنا أن ننسب هذا المجاز الى عبقرية صنعتها الصحراء ، ولا الى ذات انسانية صاغتها بيئة قارية» (٢٢١) .

ننتهى من كل هذا الى القول بأن خضوع معظم دراسات المستشرقين لمنهج التأثير والتأثر جنح بهم الى البحث عن العوامل الخارجية فى كل ما يتعلق بالاسلام ، فلم يسلم منهم أيضا أصوله التى يعبر عنها الكتاب والسنة . وبالمثل ، عندما قاموا ببحث التصوف ، التمسوه فى كافة العناصر

(٢١٩) مالك بن نبي — الظاهرة القرآنية ص ٣١٠ .

(٢٢٠) ن . م والصفحة .

(٢٢١) ن . م ٣٥٦ .

فحجب عنهم هذا المنهج دراسة الحياة الروحية في البيئة الإسلامية نفسها ، ومن واقع النتاج الفكري للمسلمين • كما أخطأوا أيضا لتصورهم أن أسس الحياة الروحية عندهم كانت بسيطة ساذجة استنادا الى نظرية التطور عند دارون • والحق أن شيوخ السلف ذهبوا الى عكس هذا ، أى انهم يرون أن المضمون الروحي للإسلام تحقق كاملا ، وبمعناه الإسلامي الخالص عند السلف ، وأن ما اعتراه بعد ذلك من تغييرات واضافات هبت عليه من الثقافات الأخرى ، أخذت تنجح به تدريجيا الى أن بلغت به مرحلة التصوف الفلسفي الذي عبر عنه ابن عربي ، وانسلخ به عن المضمون الإسلامي ، لانه في الواقع خضع لعوامل الثقافة ممثلة في علم الكلام والفلسفة التي انتهت الى عصره •

ومن الثابت أن التصوف الإسلامي بعد ابن عربي أصبح مصطبغا بوحدة الوجود • وأخذ المستشرقون يبحثون فيه كأنه الفلسفة الوحيدة التي أبدعها المسلمون ، واحتجب في دراساتهم المنهج السلفي لفهم الإسلام • وقد أثروا في بعض كبار باحثينا أيضا • ذلك اننا نجد هذا الرأي يتردد بواسطة الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي جرد الحركة السلفية - بل السنية أيضا - من أصلاتها ، وذهب في تعامله عليها أن عدها شبيهة بأزمات نفسية في تاريخ الحياة الروحية ، وأنه لن يستأنف الدين تطوره حتى نتخلص من هذه الحركات ، لكي يستأنف التطور البشري في رحاب الروحية العليا •• (٢٢٢) •

وسنحاول بدورنا أن نثبت أن التيار السلفي قادر أيضا على اشباع النوازع الروحية في النفوس ، وأن شيوخه كان لهم دور كبير في هذا المجال ، كغيره من المجالات الرحبة الفسيحة للإسلام •

ويكفي للدلالة على ذلك أن نحذو حذو 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 والتنقيب عن أفكارهم ونظرياتهم ، لكى يعلن تأييده لطرقهم السلوكية ، لا لسبب ، الا لانهم اقتدوا بالسلف الصالح وتابعوا الخط الذى وضعه الكتاب والسنة . ولا بأس عنده من بعض الاضافات الجانبية بتأثيرات العصور ، أو اجتهادات لها الطابع الشخصى البحت التى لا تؤثر على الاصول ، فهذا مالا يطعن فيه شيخنا السلفى ، وذلك مثلما أصبح لكل من الكوفة والبصرة طابعها المميز ، فيقال « فقه كوفى وعبادة بصرية » ، اذ يستطرد قائلاً « والتحقيق انهم فى هذه العبادات والاحوال مجتهدون ، كما كان جيرانهم من أهل الكوفة مجتهدين فى مسائل القضاء والامارة ونحو ذلك » (٢٢٣) .

وفى الفصل القادم ، سنفعل مثلما فعل ابن تيمية ، فنضع جانباً الاراء والنظريات التى حاولت أن تلقى الضوء على أمثال الحلاج والسهرودى المقتول وابن عربى وغيرهم من الشخصيات المقلقة فى الإسلام لكى نضع مكانها شخصيات اسلامية من المدرسة السلفية التى أجمع المسلمون من أهل السنة والجماعة على وضعها موضع التقدير ، سواء الزهاد الاوائل من الصحابة والتابعين — وهم الرعيل الاول من أصحاب القرون الثلاثة الاولى .

الفصل الثاني

الزهاد الاوائل

رأينا مما تقدم الاخطاء التى وقع فيها المستشرقون فى دراساتهم لموضوع الزهد عند السلف • ولعل من أهم عوامل أخطائهم هو الانحراف عن القطاع العريض الذى يتشكل من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، والاكتفاء بالتقاط بعض الجوانب من حياتهم ، مستقاة من مراجع متأخرة فى الزمن عن عصورهم ، أو لا تخلو من مطاعن من حيث النقل ، فحجبوا بذلك المذهب السلفى ، بل طعنوه بالخنجر والجمود والخلو من المضمون الروحى (١) •

وكان الجدير تلمسه من مظاهره الحقيقية • فان أغلب علماء الشرقيات الذين تصدوا لبحث التصوف لا يعتمدون على المصادر التى يقرها شيوخ المدرسة السلفية ، وانما يتخذون من كتب متأخرة الصوفية فى الاغلب التى جانب الاراء المتناثرة فى التأليف التى لا تعد — بالمنظار السلفى — خالية من الثوائب ، وهذا ما دعا اليه ابن تيمية فى دراسته المنهجية للموضوع اذ يقول « ومعلوم أن طريقة أئمة الصوفية وأئمة الفقهاء أكمل من طريقة أبى القاسم القشيرى » (٢) • ويعطى المشايخ الكبار حقهم من حيث التدرج فى المكانة العلمية ، فالচারث المحاسبى أعلى طبقة ممن يليه ، كما أن مالكا والاوزاعى وأمثالهما أعلى ممن يليهم ، وعلى رأسهم جميعا يضع الصحابة فالتابعين ويقول « فأما درجة السابقين الاولين كأبى بكر وعمر ، فتلك

(١) على سبيل المثال يرى الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مقدمة كتاب (شخصيات قلقة فى الاسلام) للشيعية أكبر الفضل فى اغناء المضمون الروحى للاسلام واثاعة الحياة الخصبه العميقة التى أغنت الاسلام وجعلته قادرا على اشباع النوازع الروحية للنفوس ثم يستطرد فيقول (ولولا هذا لتحجر فى قوالب جامدة ، لبت شعرى ماتا كان سيؤول اليه أمره فيها ؟) صفحة (د) من الكتاب السالف الاشارة اليه . ويعبر الدكتور بدوى عن الاتجاه الاستشراقى اصدق تعبير فى هذه النقطة .

(٢) ابن تيمية — شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٢ .

لا يبلغها أحد» (٣) •

ومن اليسير أن نلاحظ أن قلب الاسلام النابض يتمثل في الكتاب والسنة ، وقد تلقفهما المسلمون الاوائل - شأنهم في ذلك كما يرى ابن تيمية - شأن ورثة الرسل وخلفاء الانبياء بصفة عامة الذين يقيمون الدين علما وعملا ودعوة الى الله ورسله « فهذه الطبقة كان لها قوة الحفظ والفهم والفقهاء في الدين والبصر والتأويل ، ففجرت من النصوص أنهار العلوم ، واستتبعت منها كنوزها ، ووزقت فهما خاصا » (٤) • ويفهم من هذه العبارة على قصرها ، كيف تنبه ابن تيمية الى احاطة 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 على اتباع المنهج السلفي بأحد فروع ، أى بواسطة النقل الذي يراعى الدقة والصحة في المنقولات •

من هنا نرى لزاما علينا أن نلتمس مذهب الزهاد الاوائل ، 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 نعثر عليها في مختلف المصادر ، أو بواسطة المصادر التي عرف أصحابها بالصدق والدقة - كطبقات ابن سعد - متحررين في ذلك كله البحث عن الصواب ما استطعنا الى ذلك سبيلا •

وسنعرض في هذا الفصل للزهاد الاوائل لانهم يمثلون التيار السلفي

(٣) ابن تيمية - الرد على المنطقيين ص ٥١٣ •

(٤) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٧٩ •

للتفسير الذوقى والنظريات الروحية من وجهة اسلامية خالصة ، محاولين اثبات صحة الرأى الذى يذهب اليه ابن تيمية ، وهو اكتمال هذا المضمون لدى الاوائل .

كذلك سنبحث فى مظاهر الاختلاف بين نظريات المدارس المختلفة فى الزهد ، ومدى الصلة بينها وبين الافكار والمؤثرات الخارجية ان وجدت . ولن يدخل فى نطاق بحثنا نشأة هذه الاراء والافكار ، وهى الناحية التى تكفل بها استاذنا الدكتور النشار فى كتابه « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - الجزء الثالث » حيث عالج موضوع نشأة الزهد والتصوف وتطورهما بالمدارس المختلفة .

ولما كان موضوعنا يتحدد باطار السلف فحسب ، فان علينا أن نعرض له من حيث ارتباطه بالنظريات السلفية فى أعمال القلوب وبيان هذه النظريات . وقد حددنا دائرة البحث بالشيوخ الذين ذكرهم ابن تيمية ، مثنيا عليهم ، مؤيدا لارائهم وقواعد السلوك التى اتبعوها .

والواقع أنهم لم يلقوا تأييد ابن تيمية فحسب ، بل يكاد يجمع مفكرو المدرسة السلفية على الاشادة بهم ووضعهم موضع الاجلال والتأييد . والجديد بالذكر أن ابن حزم (٤٥٦ هـ = ١٠٦٤ م) - الذى اشتهر بخصومته للصوفية قد ذكر أغلب هؤلاء الزهاد الاوائل على سبيل التحديد(٥) .

وسيتفرع حديثنا فى مستهل هذا الفصل الى مبحثين : أحدهما الامام ببعض مشاكل المنهج عند بحث نظريات زهاد السلفيين ، لتتضح معالم طرقتنا فى الدراسة ، ثم نتطرق الى تناول موضوع الزهد لمحاولة البرهنة

على أنه يمثل مضمونا روحيا متكاملًا عند كل من الصحابة ، ثم من تلاميهم من التابعين وتابعيهم على اختلاف البلاد التي انتقلوا إليها ، والمدارس التي أثروا فيها •

● بعض صعوبات المنهج :

كنا قد ألمحنا الى عدم دقة الرأي القائل بتقسيم الحياة الروحية الى 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 (٦٤٣ هـ = ١٢٤٥ م) - عالم الحديث الشهير - بأنه كان زاهدا ورعا ناسكا على طريق السلف الصالح كما هو طريقة متأخرى أكثر المتحدثين (٦) • وهناك الى جانب هذا ، العديد من الشيوخ الذين يصل بينهم وبين طريقة الاوائل فيما يتعلق بوصفهم بالزهد • وعندما ينقد الذهبي الهروي الانصارى في بعض آرائه يعلق في ذلك بقوله « ويا ليتة لاصنف ذلك ، فما أحلى تصوف الصحابة والتابعين ما خاضوا في هذه الخطرات والوساوس بل عبدوا الله وذلوا له وتوكلوا عليه ، وهم من خشيته مشفقون ولاعدائه مجاهدون ، وفي الطاعة مسارعون ، وعن اللغو معرضون (٧) • ولكن الذهبي يستخدم اسم الصوفية هنا مقترنا بالصحابة للتعبير عن الحياة الروحية عندهم التي تتلخص في العبارة التي أوردناها آنفا ، وربما كان ذلك استخداما منه للاصطلاح السائد •

كذلك ، فاننا نقرأ كتاب « طبقات الحنابلة للقاضي أبي يعلى نرى عددا كبيرا للزهاد الاوائل من أصحاب الامام أحمد ، مثل الجنيد ومعروف

(٦) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٣ ص ١٦٨ •

(٧) الذهبي - سير أعلام النبلاء مجلد ١١ قسم ٢ ورقة ٢٦٣ (مخطوط) •

الكرخي وابن أبي الحواري وبشر الحافي ، وحينما يترجم صاحب الكتاب لشيوخ المذهب الحنبلي ، يهتم بنقل قواعد المذهب السلفي بصفة عامة للبرهنة على سلامة المنهج ، وينقل لنا النصوص الثابتة عن ابن المبارك والفضيل وغيرهما من الزهاد الاوائل ، جنباً الى جنب مع آراء ابن حنبل والشافعي والبخاري والترمذي وغيرهم .

والشواهد كثيرة على أن سلاسل الاسناد للمهتمين بالمضمون الروحي في الاسلام ترتبط بعضها ببعض ، وتتصل بالصحابة والتابعين ، وهذا معناه اما أنه حدث التقاء بين أحد الحلقات والسابقة عليها أو انهم حرصوا على السماع والنقل بمنهج المحدثين للشيوخ الذين اتخذوهم قدوة .

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

ولم يكن سلوكهم الطريق الروحي أمراً خارجاً عن المؤلف المأثور ، ولهذا أصبحت صبغتهم اسلامية أولاً ، ولم تصطبغ هذه الصورة بالمؤثرات التي اصطبغ بها الصوفية فيما بعد . لقد كانت معالم الطريق الروحي عند كل منهم كما يرى ابن خلدون « رعاية حسن الادب مع الله في الاعمال

الباطنة والظاهرة ، بالوقوف عند حدوده ، مقدما الاهتمام بأفعال القلوب ، مراقبا خفاياها ، حريصا بذلك على النجاة» (٨) .

وهذه هي الدائرة التي انحصرت فيها الحياة الروحية عند الاوائل كما يذكر مؤرخنا الكبير ، قبل أن تتجاوز نطاقها وتصل عند المتأخرين الى مرحلة مجاهدة الكشف .

وانه لمن المعقول أن نفترض أن المضمون الروحي كان بناء كاملا عند الاوائل وانقسم بعد ذلك الى تيارين : أحدهما تيار الزهد الذي ظل شيوخ السلف يتمسكون به ، والذي لا يمنع اصطباغه بتأثيرات العصور المختلفة ، ولكن لا يؤثر ذلك على جوهره وأصالته . أما الثاني — المعبر عنه بالتصوف — فقد تضخم بالمؤثرات الاجنبية بحيث تراوح طغيانها على الطابع الاسلامي فيه قوة وضعفا ، فأدى في حالة القوة الى التصوف الفلسفي ، أو ضعف هذا التأثير فاتضحت المعالم الاسلامية في الظاهر ولكنها تخفى وراءها ما هو غير اسلامي ، والتي تصدى لها شيوخ المدرسة السلفية بالنتقد والمعارضة .

لقد عرف السلف — كما يذكر ابن تيمية — بواطن الحقائق (٩) ويدور منهجه كله فيما يراه من ضرورة الاقتداء بالسابقين الاولين من الصحابة والتابعين في كل المسائل ، بما في ذلك الحياة الروحية التي جربوها ونقلوا لنا نظرياتهم عنها فهم « مشايخ الاسلام وأئمة الهدى الذين جعل الله تعالى لهم لسان صدق في الامة » (١٠) .

وبعد أن يضع شيخنا أبا بكر وعمر في مقدمة أولياء الله ، يأتي بباقي

(٨) ابن خلدون — شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ١٩ .

(٩) الفتوق الحموية ص ٩٢ .

(١٠) توحيد الربوية ص ٤٧٤ .

الصحابة ، ويخص بالذكر من اشتهر بالاتجاه الروحي ، مثل سلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وأبي الدرداء • يليهم التابعون ومن أتى بعدهم مثل : سعيد ابن المسيب ، الحسن البصري ، عمر بن عبد العزيز ، مالك بن أنس ، الاوزاعي ، ابراهيم ابن أدهم ، سفيان الثوري ، الفضيل بن عياض ، معروف الكرخي ، الثشافعي ، الداراني ابن حنبل ، بشر الحافي ، عبد الله بن المبارك •

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

كذلك يشير ابن تيمية الى غير هؤلاء وأولئك « هؤلاء المشايخ الذين كانوا بالحجاز والشام والعراق ومصر والمغرب وخراسان من الاولين والآخرين » (١١) •

كان الشيخ اذن يدعو الى الاقتداء بهم • والظاهر أن ابن تيمية قرأ لهم واطلع على نظرياتهم فوقع عليهم اختياره لانهم سلكوا في رأيه السبيل الصحيح • ومن جهة أخرى ، يظهر من قوله « ومن لا يحصى كثرة » انه 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 لا نفرق بين أحد منها ، لانها تتصل بالدائرة الكبرى التي تحيطها : دائرة الاسلام العظيم •

أما التفرقة فقد حدثت فيما بعد ، وتحولت هذه التيارات الكبرى في الفكر والحياة الروحية الاسلامية الى جداول تفرعت عن هذه الاصول

الأولى • وبمضى العصور ، تعلق الصوفية بهؤلاء الشيوخ الذين يمثلون الجذور الأصلية الأولى لمحاولة إضفاء طابع التصوف عليهم • فالحق ان المسائل كانت متشابهة ، اذ خاض شيوخ السلف في علوم العصور المتعاقبة ، ولم يكتفوا بالنظر في الخطرات وحياة القلوب والوجدان • فهم فقهاء ومحدثون ومدافعون عن العقيدة السلفية ، الى جانب كونهم زهادا عمقوا الحياة الروحية عند المسلمين بنظرياتهم التي انبثقت من الكتاب والسنة •

وكما حدث بالنسبة لعلوم الفقه والكلام ، حيث بدأ أئمة الفقه يجتهدون لانفسهم دون قصد الاعلان على الملأ والدعوة للاتباع ، واتجه قصد المتكلمين كذلك في نشأة علم الكلام الى الرد على المخالفين في العقيدة ، فان الزهد بالمثل كان منحصرا في دائرة الشيوخ الذين اجتهدوا في العبادات والتخليق مع خطراتهم ونوازع المحبة والخوف وحياة الروح • وفي الادوار التالية ، أخذ الفقه على مدى العصور يتضخم باضافات الاتباع من كل مذهب ، وأخذت التخريجات الفقهية تأخذ في الازدياد وسار الكلام في نفس الطريق حتى اقترب اقترابا شديدا من الفلسفة عند المتكلمين المتأخرين ، فقد أصاب المضمون الروحي للاسلام نفس الشيء • فقد أخذ الصوفية يتلقفون نظريات الزهد عند الشيوخ الاوائل ، ليضيفوا اليها مالم يصدر عنهم • وحاول معظم الصوفية أن يبرهنوا على صدق نظرياتهم بالانتساب الى الكتاب والسنة ، وتأويل آراء الزهاد السابقين بما يناسب مذاهبهم بحيث وضعوا أفكار الزهد في اطارات الاحوال والمقامات •

واختلفت صور هؤلاء الشيوخ بين المصادر المتقدمة وكتب المتأخرين ، أو بين كتب التاريخ والتراجم وكتب الصوفية • فان النماذج التي نراها

فَسَبَة

عنهم عند أمثال ابن بكيمية (٢٧٦ هـ = ٨٨٩ م) في جمع الاخبار وابن حنبل (٢٤١ هـ = ٨٥٥ م) في (كتاب الزهد) وابن عبد ربه (٢٤٦ - ٣٢٨ هـ) في (العقد الفريد) ، تختلف عن الصور التي تنتطب في أذهاننا عنهم فيما لو اطلعنا على رسالة القشيري (٤٦٥ هـ = ١٠٧٢ م) أو (التعرف لمذهب أهل التصوف) للكلاباذي (٣٨٠ هـ = ٩٩٠ م) أو (قوت القلوب ٠٠) للمكي (٣٨٦ هـ = ٩٩٦ م) . ومن حسنات الاخير - التي ربما من أجلها كان ابن تيمية يقدره - انه صرح باتباعه الرخصة والسعة في النقل والرواية حيث يقول « جميع ما ذكرناه في هذا الكتاب من الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم عن الصحابة وعن التابعين وتابعيهم رسمناه حفظا وسقناه على المعنى الا يسيرا اتفق وجوده في أيدينا وقرب تناوله منا من أخبار فيها طول ، فلانا نقلناها من مواضعها وما بعد علينا فلم نفقه ولم نشغل همتنا به » (١٢) . فهو يلفت نظر القارئ حتى ينقب وراءه للتثبت اذا أراد .

وأصبحت هذه الظاهرة هي احدى مشاكل المنهج أيضا في بحثنا . وقد وجهني استاذي الدكتور النشار الى ظاهرة الازدواج التي يصطدم بها الباحثون في ميدان الحياة الروحية الاسلامية بين (حقيقة) الزهاد والصوفية وبين (الاسطورة) التي التفت حولهم بسبب عدة عوامل متغايرة ، منها رغبة دعاة التصوف ومروجيه الى الرغبة في ايجاد الروابط بينهم وبين الزهاد الاوائل . كما تضخمت فكرة (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 والرقائق وقواعد السلوك وأحوال القلوب ، وإنما تعدى ذلك الى التصانيف الاخرى لشيوخ المدرسة السلفية . فاننا نلاحظ أن المنحى السلفي قد تدخل عند المفسرين والمؤرخين وكتاب التراجم وغيرهم من ذوى النزعة السلفية الذين حرصوا على نقل المضمون الروحي للاسلام أثناء طرحهم لموضوعاتهم الاصلية ، متبعين في ذلك منهجهم النقلى الذى اصطنع بعلم مصطلح الحديث فى تحرى الدقة فى الروايات سندا ومتنا ، مما يجعلها أدنى لقبول الباحث ، فضلا عن أنها تنتقل لنا نصوصا هامة عن كتب تعد فى حكم الضائعة حتى الان ، مثل تأليف ابن أبى الدنيا « ٥٢٨١ = ٨٩٤ م » (١٣) 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 الاوائل .
ومن الصعوبات التى تصادفنا أيضا ، ما نلاحظه من التباين الواضح فى تعريفات شيوخ السلف للزهد .

ولكى لا نتقع فى نفس الخطأ الذى أدى اليه فهم « الزهد » على أنه عزوف عن مظاهر الحياة المادية وحدها ، فاننا سنستطلع رأى ابن تيمية

(١٣) 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 الرقائق وغيرها ، وهى تزيد على مائة مصنف ، وقيل أنها نحو الثلاثمائة مصنف ، وقيل أكثر وقيل أقل .. وكان صدوقا حافظا ذا مروءة .
(ابن كثير — البداية والنهاية ج ١١ ص ٥٩) .

في موضوع الزهد كمقدمة تلقى بعض الضوء على عناصره ومقوماته عند السلف .

ويبدو من تعريفه للزهد أنه تنبه الى مدلول جديد بحيث لا ينحصر في دائرة الزهد في « الماديات » فحسب ، وانما شكل منه مضمونا روحيا في مثل قوله « قد يكون الزهد مع الغنى وقد يكون مع الفقر » (١٤) .

وإذا كان الصوفية قد قسموا الاسلام الى شريعة وحقيقة ، ونادوا بأنهم أهل الحقيقة في مقابل أهل الشريعة - أي الفقهاء ، فان ابن تيمية استخدم هذه الاصطلاحات لبيان رأيه في الحقائق التي يتحدثون عنها ويدعون أنهم ينفردون بفهما . فالحقيقة المعترف بها عنده هي حقيقة الدين « دين رب العالمين » (١٥) الذي يقتضى القيام به توفر العلم والحال والقول والعمل والمعرفة والذوق أي كان القائم به ، فقيها كان أو صوفيا أو زاهدا . فلا يكفى توافر أحد هذه العناصر دون غيرها وانما يجمعها في حلقات مترابطة ويتوجها بالدليل الجامع الذي ينير السبيل وهو الاعتصام بالكتاب والسنة (١٦) .

وتوسع شيخنا في فكرة « الحقيقة » التي يقسمها الى ثلاثة أقسام - كونية وبدعية ودينية - سنعود الى بحثها بالتفصيل في موضعها - الا أننا نكتفى هنا بالإشارة الى اهتمامه بدراسة مشايخ الاسلام الذين فهموه من حيث ارتباط العمل بالعلم ، وحققوا فيه التذوق الى جانب الفقه . كذلك في حديثه عن هؤلاء الشيوخ لا يفرق بينهم كفقهاء أو محدثين أو زهاد ، ولكن الذي يهتم به أبلغ اهتمام هو تفرقة بين المتمسكين منهم بالشريعة

(١٤) ابن تيمية - التصوف ص ٢٨ .

(١٥) ن . م ٢١٨ .

(١٦) ن . م ٥٧٢ .

والحائدين عنها ، مستخدما أسماء مترادفة فيطلق عليهم اسم « أهل الدين والصلاح والزهد والعبادة » (١٧) ، لانهم حققوا المطلوب منهم على خير وجه ، ونفذوا قواعد الاسلام على أتم وأكمل صورة ، فالاصل في الدين هو « اقامة حق العبودية وهو فعل ما عليك وما أمرت به » (١٨) .

وفضلا عما نراه من الربط في التعريف الواحد بين أهل الدين والصلاح والزهد ، فان الامر يزداد وضوحا عندما يؤكد ضرورة تداخل حلقات العبادة والزهد والورع ليتحقق اتباع « الصراط المستقيم » بمفهومه الدقيق ، والذي يشتمل على « العبادات والزهادات والمقالات والتورعات التي تدخل في نطاق الصراط المستقيم الذي أمرنا الله أن نسأله هدايته » (١٩) .

وهكذا نرى في المعانى التي تطرق اليها عند حديثه عن الزهد والزهاد ما يدل على اصفاء الطابع الروحي على الزهد ، بحيث يشتمل على ما هو أكثر من التقشف أو الزهد في الامور المادية .

ثم انه لم يتقيد - كما قدمنا - بمشايخ بلد دون آخر ، وانما كان يتناول في حديثه أولئك الذين عاشوا بالحجاز والشام والعراق ومصر وخراسان وغيرها من البلدان . فلم يعن بالتقسيم الجغرافي الا من حيث عرضه لمدى اتفاق المذاهب واختلافها في الكتاب والسنة ، وقد ناقش على سبيل المثال في استفاضة مذهب أهل المدينة وقارنه بغيره من المذاهب ، لا سيما مع شيوخ البصرة والكوفة ، متيقظا بصفة خاصة الى الفروق الظاهرة بين مدينتى العراق ، حيث اشتهر أهل البصرة بالاجتهاد في

(١٧) ن . م ٥٦٩ .

(١٨) ن . م ٣٣٣ .

(١٩) ن . م ٦١٨ .

العبادات ، بينما كان أهل الكوفة « مجتهدين في مسائل القضاء والامارة ونحو ذلك » (٢٠) .

وقد حاول المستشرقون في معالجتهم لموضوع التصوف الربط بين هذه التقسيمات الاقليمية وبين المؤثرات الاجنبية ، كالقول مثلا بأن تصوف الكوفيين تأثر بالثقافات المانوية في مسألة الحب الالهي ، أو أن البصرة هندية الثقافة مما اتضح أثره في تصونها في الناحية العملية (٢١) أو القول بتسرب التأثير المسيحي الى الشام لكثرة الصوامع التي يقيم بها الرهبان هناك ، الى غير ذلك من الدعاوى التي سنضعها أمامنا حين بحثنا للحياة الروحية الاسلامية في المدارس المختلفة .

والحق أن التقسيم التقليدي للمدارس قد يؤدي فقط الى تبسيط البحث ومحاولة ايجاد الروابط والمصلات بين شيوخ السلف وبين بعضهم البعض . كذلك فان هذا التقسيم يكشف لنا عن طبيعة مكونات النظريات السلفية في الزهد ، ويعاون الباحث على الاستدلال على العناصر غير الاسلامية التي من المحتمل تدخلها لصبغ هذه الآراء بألوانها .

ولا يخفى علينا الغموض الذي تهدف اليه بعض دراسات المستشرقين إذ أنها تحاول الاستدلال على احتواء آراء الزهاد أو الصوفية على عناصر تسلمت اليها من هنا أو هناك ، لتحاول اقامة نتائج أبحاثها والقول بأن المضمون الروحي للإسلام قد أقيم برمته على قواعد خارجية . يقول ابن تيمية « ان الامصار الكبار التي سكنها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخرج منها العلم والايمان خمسة :

(٢٠) ابن تيمية - رسالة الصوفية والفقراء ص ٢١ .

(٢١) تقيد الدكتور عفيفى بترديد هذه النظريات أيضا (التصوف الثورة ..

الحرمان والعرقان والشام ، منها خرج القرآن والحديث والفقه والعبادة وما يتبع ذلك من أمور الاسلام» (٢٢) •

ولا يتبادر الى الذهن انكار الخصائص الاقليمية أو مؤثرات روح العصر — كما يرى استاذنا الدكتور النشار — ولكن ينبغي الاحتراس عند الاخذ بهذا المبدأ حتى لا نحيد عن المنهج العلمي السليم • فان الشطط في هذا الصدد يؤدي بنا الى نزع كل اصالة عن أى نتاج فكري أو وجداني • ان الامصار التي أشار اليها ابن تيمية تعد بمثابة المنابع الاولى التي ازدهرت بأصحاب الرسول صلوات الله عليه ، وكانت تعبر في جوهرها عن الاقتداء به •

وعلى هذا ، فاننا سنعرض في هذا الفصل نظريات بعض شيوخ الزهد السلفيين بالمدارس المختلفة الذين عاشوا أو اتجهوا اليها أو اشتهروا بها منذ عصر الصحابة •

وسنبدأ بالصحابة ثم من يليهم من التابعين • وفي العصور التالية لهما ، سنتقيد بالشخصيات التي كان يردد أسماءها ابن تيمية ، ذلك لانهم يمثلون اتجاهات المدرسة السلفية في عصورها الاولى •

وقد لا نتقيد بمن ظهر في عصر معين بالذات ، أو بمدى العلاقة بينهم ، مما يوحي لأول وهلة بوجود انفصال زمني بين شيخ وآخر في نفس المدرسة ، ذلك لاننا نعتقد أن هذه الشخصيات لا تشكل في الواقع بنظرياتها ومذاهبها ظواهر منفصلة عن بعضها البعض — مهما اتسعت الفجوات الزمنية بينها — لانها بارتباطها بنفس المنهج في النظر والسلوك تعبر لنا عن اتجاه واحد متماثل يمتد عبر العصور المختلفة يظهر فيه روح الاسلام النقي : اسلام السلف الصالح • انهم أشبه بالمرآة التي انعكست عليها صورته •

أولا - الصحابة

١ - أبو بكر الصديق (٥١٣ = ٦٣٤ م) :

• لقيت فكرة زهد الصحابة نقدا عنيفا بواسطة المستشرقين (٢٣) .

فاذا عينا بالزهد في أحد جوانبه انصرافه الى التقشف والعزوف عن المتع الدنيوية ، فان أبا بكر يعد بهذا المقياس من أوائل الزهاد • وقد حرصت المدرسة السلفية على ترتيب أفضلية الخلفاء الراشدين طبقا لتوليهم الخلافة ، ولهذا فان أبا بكر هو الافضل بعد الرسول صلى الله عليه وسلم •

كان صاحب الاول غنيا فاستعمل ماله في سبيل نشر الاسلام وتحريير رقاب الارقاء من المسلمين ، ويذكر ابن سعد أن أبا بكر كان معروفا بالتجارة وكان يملك أربعين ألف درهم عندما بعث النبي صلى الله عليه وسلم ، فأخذ يعتق منها ويقتوى المسلمين حتى أصبحت خمسة آلاف فقط حين هاجر الى المدينة « ثم كان يفعل فيها ما كان يفعل بمكة » (٢٤) •

وحين ولى الخلافة أراد الاستمرار في كسب عيشه عن طريق التجارة لاطعام عياله (٢٥) ، ولكن عمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح نهياه عن مزاوله تجارته لانه تولى أمر المسلمين وانشغل بالعمل من أجلهم « وفرضوا له في كل سنة ستة آلاف درهم » (٢٦) •

(٢٣) دكتور النشار - نشأة الفكر .. ج ٣ ص ٦٦ .

(٢٤) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٣ ص ١٧٢ .

(٣٥) ن . م ص ١٨٤ و ١٨٦ وابن الجوزى - صفة الصفوة ج ١ ص ٩٧ ويقول الثعالبي (٤٢٩ هـ) في (لطائف المعارف) ص ١٢٧ (وكان أبو بكر يبيع البز - الثياب من الكتان أو القطن - وكذلك عثمان وطلحه وعبد الرحمن ابن عوف) .

(٢٦) تاريخ الطبرى ج ٣ ص ٥٤ ويقول ابن سعد في الطبقات ج ٣ ص ١٨٤ =

ولما قدم اليه زعماء العرب وملوك اليمن « وعليهم الحل وبرد
الوشى الثقيل بالذهب والتيجان والحبرة ، فلما شاهدوا ما عليه من اللباس
والزهد والتواضع والنسك ، وما هو عليه من الوقار والهيبة ، ذهبوا مذهبه
ونزعوا ما كان عليهم » (٢٧) .

مثل هذا النص يوضح زهده وتواضعه وهو خليفة المسلمين اذ أراد
أن يكون قدوة لهم ، وكان كثيرا ما يـمـذـرهم في خطبة من الميل الى الدنيا
والاخذ بأسباب الرفاهية وينصحهم ألا يتخذوا ستور الحرير ونضائد
الديباج فينعمون وتعناد أجسامهم على كل ما هو لين وتؤدى بهم الى
رخاوة الاجساد وطراوتها فيتألمون من « الاضطجاع على الصوف » (٢٨) .

وعند وفاته أمر أن يرد ما عنده الى بيت مال المسلمين ، رافضا أن
يبقى شيئا منها لديه ، وأدهش عمر بن الخطاب تشدد الصديق على نفسه
والتزامه بالمنهج الدقيق ، خاصة وأنه كان ضمن ما رده الى بيت المال عند
موته قطعة من القطيفة لا تساوي خمسة دراهم ، فقال عمر « يرحم الله
أبا بكر ، لقد أتعب من بعده » (٢٩) .

وترك أبو بكر أيضا للمسلمين من قواعد السلوك أمثلة نادرة في
معيشته الزاهدة مما جعل معاوية يصفه بأن الدنيا لم ترد أبا بكر ولم
يردها (٣٠) .

= (ففرضوا له كل يوم شطر شاة وما كسوه في الرأس والبطن) . ويذكر
اليعقوبى أنه كان يأخذ في كل يوم من بيت المال ثلاثة دراهم أجره (تاريخ
اليعقوبى ج ٢ ص ١١٥) .

(٢٧) السعودي - مروج الذهب ج ٢ ص ١٩٢ .

(٢٨) تاريخ الطبرى ط الحسينية ج ٣ ص ٥٣ .

(٢٩) ابن حنبل - الزهد ص ١١٠ وتاريخ الطبرى ج ٣ ص ٥٤ والطبقات

لابن سعد ج ٣ ص ١٨٧ .

(٣٠) ابن حنبل - الزهد ص ١١٣ .

وله مواظ تلفت نظر الباحث من حيث صلتها بالزهاد الاوائل • لقد كان ينصحهم بالبكاء بمثل قوله « ابكوا فان لم تبكوا فتباكوا » (٣١) • وهو نفسه اشتهر بأنه كثيرا ما يغلبه البكاء ، وكان يسمى الاواه لرأفته ورحمته (٣٢) •

أما عن فكرة المحاسبة التي وجدت طريقها فيما بعد عند الزهاد والصوفية ، فان الصحابي الاول كان قد سبقهم اليها ، فيتضح لنا تأنيبه لنفسه ومحاسبته لها مما يذكره ابن حنبل عنه بقوله انه شوهد مرة آخذا بلسانه ويقول « هذا أوردني الموارد » (٣٣) •

وقد وضعه ابن الجوزي في نسق الزهاد الاوائل ، ناقلا عنه عبارات ترتبط ارتباطا 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 في ظلمات القبور ومن هنا ينصح المسلمين بهذه الكلمات الموجزة المعبرة « الوحا الوحا ، النجاء النجاء » (٣٤) ، وكان من فرط خوفه من الله يود لو كان خضرة تأكله الدواب (٣٥) •

وتكلم عن الخوف من الله ، والرغبة في مثوبته ، شارحا الاية التي تصف زكريا عليه السلام وأهل بيته « انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين — آية ٩٠ الانبياء » ، فأثنى الله

• (٣١) ن ٠ م ١٠٨ •

• (٣٢) ابن سعد — الطبقات ج ٣ ص ١٧١ •

• (٣٣) ابن حنبل — الزهد ص ١٠٩ •

• (٣٤) ابن الجوزي — صفة ج ١ ص ٩٩ •

• (٣٥) ابن سعد — الطبقات ج ٣ ص ١٩٨ •

تعالى عليهم لهذا السبب • وحديثه عن الرغبة في ثواب الله والخوف منه والحض على عدم القنوط من رحمته عز وجل لا يدفعنا الى القول بأنه تطرق الى مقامى المحبة والخوف فهو أمر لم يخطر لابي بكر على بال ، ولكن الواضح أنه يقوم بدور المفسر للملايات « من ثقلت موازينه •• ومن خفت موازينه » • ان هيمنة القرآن على الصحابة بخاصة والمسلمين بعامه ، هذه الهيمنة ظاهرة تبدو واضحة بجلاء في هذا العصر المبكر •

وقد امتلأت حياته أيضا — كغيره من صحابة الرسول صلوات الله عليه — بالايامن القوى بالله عز وجل ، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن • ولهذا كان أكثرهم يردد المعانى نفسها ، وربما بالالفاظ عينها • من ذلك أن أبا بكر لما مرض ، سئل عن رغبته في احضار الطبيب فأجاب « قد رآنى : انى فعال لما أريد » (٣٦) •

ويضع ابن تيمية أبا بكر في عداد السالكين لطريق الروح في الاسلام لتفرده بمقام الصديق « وأفضل الخلق بعد الانبياء الصديقون » (٣٧) مصداقا لقوله تعالى « أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا ٤: ٦٩ » • ثم يثبت خطأ أتباع مذهب وحدة الوجود في تفضيلهم الولي على النبي ، وادعاء حصول المعرفة عن طريق الالهام •

ان المشاهدات والمخاطبات رائدها الاول هو الرسول صلى الله عليه وسلم لانفراده بالنبوة والرسالة ، ثم يأتى بعده أول الاولياء وهو أبو

(٣٦) ابن سعد — الطبقات ج ٣ ص ١٩٨ وسنجد العبارة نفسها على

لسان أبى الدرداء •

(٣٧) ابن تيمية — الصوفية والفقراء ص ٢٦ •

بكر(٣٨) فالرسول اختص وحده برؤية الملائكة المنزلين بالوحي حيث شاهد ما شاهده ليلة المعراج ، والولى أقل مرتبة من النبی دون جدال . أما محاولة البعض من متفلسفة الصوفية الرفع من شأن أوليائهم بدعوى حصولهم على المعارف عن طريق الالهام المجرد والمعاني التي تنزل على قلوبهم فهو خطأ يؤدي الى نتيجة أخرى غير صحيحة لانهم ينتقلون من هذه المقدمات الى ترتيب النتيجة التي يسوقونها الزاما ، وهو أن الولاية أعظم من النبوة لان الالهام يحصلون عليه دون واسطة أو حجاب ، بينما خوطب موسى عليه السلام بحجاب الحرف والصوت(٣٩) .

ان ابن تيمية يصف هذه المكاشفات بأنها في حقيقتها هواجس نفسية من ايحاء الشيطان ، ذلك لانه يفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . فالولاية الحقيقية لصحابة الرسول صلوات الله عليه ، وأفضل الاولياء هم الصديقون . ويقف في مقدمتهم أبو بكر(٤٠) .

ويذكر الهجويري أن الصوفية اتخذوا من أبي بكر اماما لهم(٤١) .

٢ - عمر بن الخطاب (٥٢٤ هـ = ٦٤٤ م) :

ان الحديث عن أبي بكر وثيق الصلة بالشيخ الثاني ، لان فراسة أبي بكر تحققت عندما عهد بالامر من بعده لعمر بن الخطاب(٤٢) . ضرب المثل الاعلى في العدل بعد صاحبيه . وكانت حياته على الكفاف، فلم يستحل لنفسه من بيت مال المسلمين الا ما هو ضروري ، مستشهدا بالآية (من كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف ، آية ٦

(٢٨) ابن تيمية — شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٠٧ .

(٢٩) ابن تيمية — بغية المرتاد ص ٨٢ .

(٤٠) ابن تيمية — بغية المرتاد ص ٨٢ .

(٤١) Kashf Al Mahjub p. 73

(٤٢) قبل ان أفرس الناس ثلاثة : أبو بكر في عمر ، وصاحبه موسى حين

قالت (استأجره) وصاحبة يوسف (ابن سعد — الطبقات ج٣ ص ٢٧٣) .

النساء) فقال « انى أنزلت مال الله منى بمنزلة مال اليتيم ، فان استغنيت عفت ، وان افتقرت أكلت بالمعروف » (٤٣) .

ومع هذا ، فقد أخذ نفسه بالشدّة بالرغم من اتساع رقعة بلاد الاسلام 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 يقتدى بسيد الزهاد « وامام الكل وقدوة الخلق » (٤٤) صلوات الله عليه . أخذ يذكر ابنته بما كان الرسول يلقاه من شدة العيش ، وأسهب في تذكيرها حتى أبكاها (٤٥) ، وصارحها بأنه لو استطاع الاقتداء بالرسول وصاحبه أبى بكر في عيشهما الشديد لفعل ، لأنه يأمل في أن « يلتقى معهما عيشهما الرخي » (٤٦) .

ويظهر لنا تقريعه هنا لابنته أمرا هينا ، لان الواقعة تكررت مرة أخرى بواسطة الناصحين له بالطعام اللين والمركب اللين والملبس اللين لأنه أحق الناس بها ، ولكن عمر اشتاط غضبا وضربه بجريدة على رأسه معتقنا اياه بقوله « أما والله ما أراك أردت بها الله ، وما أردت بها الا مقاربتى » (٤٧) .

ولم يقتصر عمر بن الخطاب على نفسه ، وانما دعى الى التقشف ورغب فيه ، فكان يحذر المسلمين من ارتداء زى الاعاجم والتشبه بهم في النعيم فيصيح فيهم « عليكم بالمعدية » (٤٨) . ولما بلغه أن يزيد بن أبي

(٤٣) ابن سعد - الطبقات ج٣ ص ٢٧٦ .

(٤٤) ابن الجوزى - صفة ج١ ص ١٠٨ .

(٤٥) ابن الجوزى - صفة ج١ ص ٦ .

(٤٦) الطبقات ج٣ ص ٢٧٧-٢٧٨ .

(٤٧) صفة ج١ ص ١٠٨ .

(٤٨) ابن حنبل - الزهد ص١٢١ (المعدية من معد بن عدنان جد العرب

- وهو يعنى بذلك التخشن الذى كان عليه جدهم . وهنا نجده يخشى التأثير الاجنبى أيضا ويتمسك بالعادات العربية حتى فى المأكل والمشرب وليس الإنكار أو العقائد وحدها) .

سفيان يأكل عدة ألوان من الطعام ولا يكتفى بلون واحد ، استأذن منه مرة لمشاركته في عشاءه الذي بدأ بثريد اللحم ، فلما أحضروا لهما الشواء ومد يزيد يده ليتناوله استنكر عمر الاستزادة بهذا الصنف من الطعام وتساءل « يا يزيد بن أبي سفيان ! أتعلم بعد طعام ؟ والذي نفس عمر بيده لئن خالفتم عن سنتهم ليخالفن بكم عن طريقهم » (٤٩) فقد رأى عمر ان الاقتصار على طعام واحد من السنة ، ولكننا نستطيع أن نستنتج من نص آخر ان نظرتة تتعدى هذا الجانب ، لأنه يرى انه 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 لانه علم انها تأكل الشعير فقال « يأكل هذا والمسلمون يموتون هزلا ؟! لا أركبها حتى يحيى الناس » (٥٠) •

وتتفق النصوص على خشونة عمر وتواضعه وشدته في أمور الدين ، الا أن المسعودي (٥٣٤٦ = ٥٥٩٧ م) ينفرد - فيما يظهر - بوصف الخليفة الثاني بأنه كان يلبس الجبة الصوف الرقعة بالأديم • ومن المؤكد أن لابس الصوف في ذلك الوقت لا يعنى الا التقشف والزهادة ، ولا ينصرف الى 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 » (٥١) وهو ما يدل على قوة شخصيته مما كان له تأثيره في عماله ، وربما معاصريه أيضا الذين كان يدعوهم الى الخشونة ونبذ أسباب الرفاهية كما قدمنا •

(٤٩) الشاطبي - الاعتصام ج١ ص ٩٣ •

(٥٠) ابن حنبل - الزهد ص ١٢٦ •

(٥١) المسعودي - مروج الذهب ج٢ ص ١٩٩ •

ونرى الصدى عند أوييس القرني الذي يصف عمر بأنه خليله وصفيه (٥٢) .
واننا لنعثر على عديد من نماذج السلوك التي يتضح فيها عمر بن
الخطاب الزاهد حقا . وقد جذبت شخصيته انتباه المستشرق ساخاو فأطلق
عليه اسم « صاحب العظمة ذو الثياب المرقعة » (٥٣) .

أما عمر التقى الورع الذي يتناول في أحاديثه الخشية والمحاسبة
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 بالإضافة الى ذلك نظرة
فاحصة يتأمل فيها أمور الدنيا والآخرة فيقول « نظرت في هذا الأمر
فجعلت اذا أردت الدنيا أضرت بالآخرة ، واذا أردت الآخرة أضرت
بالدنيا » (٥٤) . ثم يختار بعد ذلك الاضرار بالفانية ويشبهها بمكان اللقاء
القمامة الذي وقف عنده فأطال - مما أدى الى تأذى أصحابه الذين معه -
فقال لهم « هذه دنياكم التي تحرصون عليها » (٥٥) .

ويستشعر الخوف الشديد من ربه ، فهو يخشى لو مات جدى بشاطيء
الفرات أن يحاسبه الله به (٥٦) ، ويشتم هذا الخوف عليه حتى يتمنى انه
لم يولد ، وانه كان نسيا منسيا (٥٧) اذ لما هرع اليه عثمان بن عفان حين
طعن وهو واقع في التراب ليساعده على النهوض فأبى ، وأخذ يردد

(٥٢) ابن حنبل - الزهد ص ٣٤٥ .

(٥٣) ساخاو - طبقات ابن سعد ج٣ ق ١ ص ٥ .

(٥٤) ابن حنبل - الزهد ص ١٢٥-١٢٦ .

(٥٥) ن ١١٨ م .

(٥٦) ابن الجوزي - صفة جا ص ١٠٩ .

(٥٧) ن ١٠٩ م .

« ويلى وويل أمى ان لم يغفر لى » (٥٨) • وكان دأبه الخوف فممنعه النوم
لانه لو نام بالنهار خيل اليه انه سيضيع الرعية ، وان نام بالليل عن
الصلاة أضع نفسه (٥٩) وكان يحب الصلاة فى جوف الليل (٦٠) فلا عجب
بعد هذا ان يلاحظ أصحابه فى وجهه خطين أسودين من البكاء (٦١) ، بل كان
يقراً أحياناً بعض آيات من الكتاب فتخنقه ويظل فى البيت يعود أصحابه
ظناً انه مريض (٦٢) •

ومن مواظب عمر ، الحديث عن محاسبة النفس فى الدنيا قبل
محاسبتها يوم العرض الأكبر حيث لا يخفى من الخلق خافية ، مستنداً
الى الآية « يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية - آية ١٨ ، الحاكمة » (٦٣) •
كذلك فطن الى المعانى الرقيقة التى تتعلق بالذكر والمورع والتوبة ، فان
ذكر الله عنده شفاء بينما ذكر الناس داء (٦٤) ويقول « ان من قل ورعه
مات قلبه » (٦٥) ، كما ينصح بمجالسة التوايين لانهم أرق أفئدة (٦٦) ،
ويرى أن الطمع فقر والاياس غنى (٦٧) •

وكان يدعو ربه عز وجل أن يمنحه الاخلاص فى العبادة حتى تصبح
خالصة له دون مشاركة أحد ، وحتى يبتعد عن كل مظاهر الرياء (٦٨) لأن

(٥٨) ن م ١٢٥ •

(٥٩) ابن حنبل - الزهد ص ١٢٣ •

(٦٠) ابن الجوزى - صفة جا ص ١٠٩ •

(٦١) ن م ١٠٩ والزهد ص ١٢١ •

(٦٢) ابن حنبل - الزهد ص ١١٩ •

(٦٣) ن م ١٢٠ وصفة جا ص ١٠٩ •

(٦٤) ابن حنبل - الزهد ص ١١٢ •

(٦٥) ابن الجوزى - صفة جا ص ١٠٩ •

(٦٦) ابن حنبل - الزهد ص ١٢٠ •

(٦٧) ن م ص ١١٧ •

(٦٨) ابن حنبل - الزهد ص ١١٨ •

- التدين الحقيقي في رأيه ليس بالطنطنة من آخر الليل بل هو الورع (٦٩) •
كما يفضل العزلة لأن فيها الراحة من خلال السوء (٧٠) •

انها كلها تتضمن نفس الموضوعات التي خاضها الزهاد بل انها تفوقها أصالة • فقد رأيناه يتنبه الى أرق المعاني مثل رقة القلب •

وينقل لنا ابن حنبل فيما يذكره عن هذا الصحابي الجليل ، أنه نصح رجلا أم الناس للصلاة ثم جلس ليقص عليهم بأن يكف عن القصص ، مكتفيا بامامة الصلاة لخوفه عليه من أن يرفع نفسه فيضعه الله • ونراه هنا يتعمق في النفس البشرية ليكشف النقاب عن الزهو في حديثه الى 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 الهام عمر ، فقد ثبت بالحديث « قد كان في الامم قبلكم محدثون ، فان يكن في أمتي أحد فعمر منهم » (٧١) •

وجاء ابن تيمية فيما بعد ، ليتخذ من الهام عمر دليلا على امكان المعرفة القلبية للترجيح بين الأدلة ، لأن هناك نورا يهدي القلب ، ولكنه يشترط لصحة هذا الدليل أن يكون مسبوqa بنص فيصبح دور الالهام القلبي مرجحا لطالب الحق « اذا تكافأت عنده الأدلة السمعية الظاهرة » (٧٢) •

ولكن ابن تيمية يحتاط هنا ، لان المحدث يأخذ عن قلبه — وهو ليس معصوما فيحتاج الى عرضه على ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم • ولهذا كان الخليفة الثاني لا ينازع أصحابه بدعوى أنه محدث وملهم —

• (٦٩) ن.م ١٢٥

• (٧٠) ن.م ١١٩

• (٧١) ن.م ١٢٢

• (٧٢) النووى — شرح صحيح مسلم ج٥ ص ١٥٠ •

ومن ثم يفرض عليهم آراءه — ولكنه كان يناقشهم ويناقشونه ، ويحتجون عليه بالكتاب والسنة (٧٣) .

وفي النهاية .. مات عمر بطعنة غادرة ، ولكنه خرج من الدنيا « نقي الثوب بريئاً من العيب » (٧٤) .

٣ — عثمان بن عفان (٥٣٥ = ٦٥٥ م) :

وكما استشهد عمر بن الخطاب ، كانت الشهادة أيضاً من نصيب الخليفة الثالث الذي قتل منكبا على المصحف يتلو آيات الله ، وتحققت نبوءة الرسول صلى الله عليه وسلم يوم كان واقفاً معه على الجبل فاهتر فركضه الرسول وهو يقول « اسكن .. ليس عليك الانبي أو صديق أو شهيد » (٧٥) .

ولن نتناول الجانب السياسي الذي تضخمت به المصادر وجذبت اهتمام مفكرى الاسلام للتحليل والدراسة مع الانقسام بين أهل السنة والشيعية في موقفهم منه وانفجار الاحداث الواحد تلو الآخر ، ونكتفى بالقول بأن ما دار حوله من جدال حجب الكثير من مآثره ، وصدق ذو النون المصرى حين رأى أن احد الطرق التي دخل منها الفساد على المسلمين هو تصيدهم لاسباب الخلافات واتخاذها حجة لانفسهم ، ودفنوا أكثر مناقب السابقين (٧٦) ، ذلك لان الانصراف الى تسجيل الانشقاقات أدى الى طمس معالم شخصية أحد الخلفاء الراشدين .

والذى نقصده هو الناحية المتصلة بموضوعنا ، وهى زهد ذى

(٧٣) ابن تيمية — السلوك ص ٤٧٧ .

(٧٤) ابن تيمية — الفرقان ص ٧٠ .

(٧٥) ابن عبد البر — الاستيعاب ق ١ ص ١١٥ .

(٧٦) الشاطبى — الاعتصام ج ١ ص ١٠٨ .

النورين ومضمون الحياة الروحية عنده . فقد اشتجر بأنه كان من التجار الأثرياء ، خصص جانبا كبيرا من ثروته لصالح المسلمين ، فقام بتوسيع المسجد ، وجهد نصف جيش العسرة (٧٧) .

والخليفة الثالث من الصحابة العشرة المبشرين بالجنة ، ومع هذا فقد انكب على العبادات قانتا أثناء الليل خائفا من المصير في اليوم الآخر ، راجيا رحمة الله تعالى ورضاه . وهذا هو تفسير ابن عمر للآية « أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه .. سورة الزمر آية ٩ » ، اذ قال ابن عمر ان المقصود بهذه الآية هو عثمان بن عفان رضى الله عنه وأرضاه (٧٨) .

ونرى من حديثه عن الخوف والخشية تماثلا مع الخليفتين قبله بحيث يدفعنا الى تأكيد القول بارتباطهم جميعا بأواصر عقيدة متينة أخلصوا لها كل الاخلاص ، ففجرت في نفوسهم أحاسيس متشابهة ، والا كيف نفسر تمنى كل من أبى بكر وعمر ألا يخلقا أصلا ، ثم يجيء عثمان فينظر الى مصيره : أهو الى الجنة أو النار ؟ ولما لم يكن أيهما يؤمر به فيختار أن يكون رمادا قبل أن يعلم الى أيهما يصير (٧٩) .

ويشدد بكاؤه حتى تبطل لحيته حين يقف على أحد القبور لأنه يذكر حديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن القبر كأول منازل الآخرة ، وكأنه يشفق على المصير وهو في ريب من أمره لأن من نجا من القبر « فما بعده أيسر منه ، ومن لم ينج منه فما بعده أشد منه » (٨٠) .

ولما تدافع الغوغاء لقتله صاحت امرأته فيهم « ان تقتلوه أو تتركوه

(٧٧) ابن الجوزى — صفة جا ص ١١٦ .

(٧٨) ن ١١٨ .

(٧٩) ابن حنبل — الزهد ص ١٢٩ .

(٨٠) ابن حنبل — الزهد ص ١٢٩ .

فانه كان يحمي الليل كله في ركعة يجمع فيها القرآن» (٨١) •

ونقرأ خطبه فنرى أن أغلبها يدور حول الحث على الزهد في الدنيا وتفضيل الآخرة ، فهو يخاطب سامعيه بنفس المعانى التى حفظها وقرأها وولتقى بالأسماء التى أطلقوها لتعريف الحياة الأولى والآخرة ، فنراها لا تختلف مما يدل على التمسك بالشكل أيضا الى جانب المضمون ، هذه الظاهرة ان دلت على شىء فانما تدل على التوافق فى الآراء بسبب لزوم طريقة الاقتداء • فليس بدعا أن نرى عثمان بن عفان يسرد علينا آراءه فى الحياتين ويعظ المسلمين ، مترسما خطى المتقدمين عليه ، مشيرا الى مذهبهم الذى لا يتعدى اعتناق وتطبيق آيات الكتاب وصحيح السنة •

وبادىء ذى بدء ، لم يفرح عثمان بتولى الخلافة ، بل قام يخطب فى التنبيه الى المصير المحتوم على الجميع من « أبناء الدنيا واخوانها الذين قلعة وبقية أعمار — وهو منهم — وحثهم على المبادرة بما يقدرون عليه من مصطلح الاعمال لأن الدنيا طويت على الغرور ، شارحا الآية « فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور — آية ٣٣ ، لقمان » ، منتقلا الى نفس العظمة التى وعظهم بها أبو بكر — فيما أشرنا اليه من قبل — ونتلخص فى التنبيه الى المصير المحتوم على الجميع من « أبناء الدنيا واخوانها الذين أثاروها وعمروها ومتعوا بها طويلا » (٨٣) ، ولكنها لفظتهم كما لفظت غيرهم •

وينتظر بنا فى خطبة أخرى الى الحث على تقوى الله — فان نقواه جنة — والانخراط فى الجماعة بدل التحزب والفرقة ، محذرا من الانشغال

(٨١) ن.م ١٢٧ وابن الجوزى — صفة ج ١ ص ١١٦ •

(٨٢) تاريخ الطبرى ج ٤ ص ٤٣ •

(٨٣) ن.م ١٠٠ والصفحة •

بالدنيا لأنها القانية « فلا تطرونكم القانية ولا تشغلنكم عن الباقية » (٨٤) .
ومن مظاهر زهده انه كان يطعم المسلمين الطعام الشهي « ويدخل
الى بيته شياكل الخل والزيت » (٨٥) ، وأنه كان يصوم النهار ويقوم الليل
الا هجعة من أوله . ثم اتخذ الصوفية فيما بعد - كما يذكر الهجویری -
مثلا أعلى للتضحية بالروح والمال في سبيل الله (٨٦) .

وكان ينهل من مصدر الاسلام الاول - كتاب الله - كل ليلة لا يشغله
عنه شاغل ، وكأنه عندما يقرأ المصحف يزداد قربا من الله تعالى .
ولئن كانت العبارة التي أوردها ابن حنبل وهي « وما أحب أن يأتي على
يوم ولا ليلة الا أنظر في كتاب الله » (٨٧) تعنى القراءة في المصحف
والمداومة على ذلك ، الا أن تعبيره يدعو الى النظر بأعمق من مجرد هذا
القصء المباشر . والظاهر ان ذا النورين يعبر عن احساسه بأنه بقراءة
المصحف يشعر بأنه يزداد اقترابا من الله ، ويلتقى بمتعة يود الاستمرار
في الاعتراف منها ، فلا يجب أن تنتضى الايام والليالي بدونها .

وظل يقرأ في الكتاب الى أن اختلطت دماؤه بكلماته ، وأصبحت خاتمة
حياته عنوانا على التقاء النظر بالتطبيق ، والقول مع العمل .

٤ - علي بن أبي طالب (٥٤٠ = 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 ان المسلمين انقسموا ثلاثة أقسام « أهل دين يحبون عليا ،
وأهل دنيا يحبون معاوية ، وخوارج » .

(٨٤) ن . م ص ١٤٩ .

(٨٥) ابن حنبل - الزهد ص ١٢٩ .

(٨٦) ابن عبد البر - الاستيعاب ق ٣ ص ١١١٥ .

(٨٧) ن . م ص ١٢٨ .

وأصبح لشخصية على 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 - بك تأييدهم - الحديث الذي يربط بين الصوفية وبينهم على الذي ألبسه للنبي صلى الله عليه وسلم خرقة الصوفية •

وإذا كانت حجة الصوفية في وضع الامام على بعد الرسول صلوات الله عليه ، على رأس قائمة الشيوخ الذين يحرصون على الارتباط بهم وتسلسل لبس خرق التصوف منهم ، فان ما يدعو الى الدهشة انه مع ما تحفل به المصادر عن أخبار الخليفة الرابع في الزهد والحياة الروحية ، فانهم قد أغفلوا صفة أخرى بارزة لابن عم الرسول ، وهي شجاعته الفادرة في الحروب ، واشتراكه في معظم المعارك العسكرية وخروجه ظافرا منتصرا منها • ينقل لنا صاحب (اللمع) ما نسب الى الجنيد بقوله « لولا أنه اشتغل بالحروب لأفادنا من علمنا هذا معاني كثيرة ، ذلك امرؤ أعطى علم اللدني » (٨٨) ، وسنناقش صفة العلم بعد قليل • فلم يكن لذن معتكفا متأملا ، متسربلا في خرق الصوفية - كما يحاول دعاة التصوف تصويره، ولكنه في الحقيقة كان صاحب راية رسول الله صلى الله عليه وسلم أثناء القتال (٨٩) ، ولم يكن يرد حتى يفتح الله عليه (٩٠) •

وظل معتزا بسيفه الذي كان كثيرا ما كشف به الكرب عن الرسول ولم يبعه الا لحاجته الشديدة لثمنه لأنه لو كان عنده ثمن ازار ما باعه (٩١) • وسنحاول أن نوضح رأى السلف في كل هذا في المواضيع المختلفة

(٨٨) الطوسي - اللمع . ص ١٧٩ •

(٨٩) ابن سعد - الطبقات ج٣ ص ٢٥ •

(٩٠) ن ٣٨ وكتاب الزهد ص ١٣٣ •

(٩١) ابن الجوزي - صفة جا ص ١٢٣ والزهد ص ١٣٢ •

من البحث • أما الآن فاننا سنتابع عرض الزهد عن الخلعة الرابع •
 اننا اذا ما اعتمدنا على كتب التاريخ ، قابلتنا أحاديثه الكثيرة
 المتشعبة في وصفه للعالم «فالعيش فيها مذموم والرخاء فيها لا يدوم» (١٢)،
 وتدلنا تصرفاته على الزهادة والتقشف حتى كان يلبس الازرار المرقوع ،
 فسئل عن السبب فأجاب « يقتدى بى المؤمن ويخشع له القلب » (٩٣) •
 ولكن هذه الصورة الواقعية ، نراها تتضخم في المصادر المختلفة التي
 تمدنا بمعلومات وفيرة عن دعواته المتلاحقة للمسلمين ، ومواقفه في النصح
 والوعظ ، وهى تفوق من حيث كثرتها ما تركه لنا أصحابه السابقون عليه •
 وتعليل هذه الظاهرة قد يتضح اذا ما تأملنا موقفه الصعب الدقيق
 الذى ينفرد به عنهم ، لأن أهل الشام انشقوا عليه برئاسة معاوية وأعوانه
 أنفسهم خرجوا عليه وحاربوه • كذلك اصطدام منذ بداية توليه الخلافة
 بمشكلة المطالبة بدم عثمان التى كانت سببا لموقعة الجمل •

ومن هذه المعارك المتلاحقة المحتدمة ، انصهرت شخصية هذا الفارس
 العظيم ، وأكسبته التجارب القاسية نظرة عميقة للحياة والناس ، فضلا
 عن سابق صحبته وعلمه ، وكانت وسيلته هى التعبير عما يجيش في صدره
 وما يعتل في خواطره في مناسبات شتى ، فأفضى الينا بهذه الخواطر
 المستفيضة التى تلقفها الشيعة من جانب ، والصوفية من جانب آخر
 وأدخلوها في اطار نظرياتهم •

وأحبه أهل السنة والجماعة - السلف والخلف - ودافعوا عنه •
 وجاءت أخبار زهده ضمن كتابات شيوخهم أكثر اعتدالا • والحق ان
 موقفه من الزهد لا يتعدى الذى صاغه فيه أسلافه وان لون عباراته طابع

(٩٢) ابن الجوزى - صفة ج١ ص ١٢٥ •

(٩٣) ابن حنبل - الزهد ص ١٢١ وابن سعد - الطبقات ج٣ ص ٢٨

وصفة ج١ ص ١٢٣ •

الحزن والأسى ، واتسمت نزعته بالتعمق في دراسة النفوس وخبايهاها
 للسبب الذي قدمنا به حديثنا • فنظرية الخوف قد ظهرت قبله كما عرفنا ،
 وكانت تحوم حول الخزن ويبدو انه ممن وضع البذور الأولى ، فكثيرا
 ما شوهد في محرابه « قابضا على لحيته يتململ تملك السليم ، ويىكى
 بكاء الحزين » (٩٤) •

ولكن التشيع واضح في التصوف المتأخر ، ولهذا كان من الافضل
 ليكون البحث أقرب الى الحياد ، عدم الاقتصار على مصادر التصوف
 وحدها • فلو اقتصرنا على كتب الصوفية لأصبح أئمة المسلمين جميعا
 صوفية • وان نظرة فاحصة بكتاب أبى نعيم الاصفهاني تبرهن على
 ما نحاول اثباته ، ذلك لأنه وضع الخلفاء الاربعة في عداد الصوفية •

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

ان الخليفة الرابع يصف الدنيا في حالة ضيقة بشيعته حيث يسميهم
 « شرار خلق الله الا من رحم الله » • ويشكو من افتراقهم عنه ، ويجد
 العزاء في أن الدنيا هي كما وجدها « محنة الصالحين » ، ويدعو الله أن يكون
 منهم — أى من الصالحين !! (٩٥) •

ولكنه في موضع آخر ، يعود فيصف الدنيا بأنها « دار صدق لمن
 صدقها ودار عافية لمن فهم عنها ودار غنى لمن تزود فيها • مسجد أحياء
 الله • ومهبط وحيه ومصلى ملائكته الخ • » (٩٦) • ولا تعارض بين الاثنين

(٩٤) ابن الجوزى — صفة ج ١ ص ١٢٢ •

(٩٥) اليعقوبى — تاريخ اليعقوبى ج ٢ ص ١٨٠ •

(٩٦) اليعقوبى — تاريخ اليعقوبى ج ٢ ص ١٨٤ •

لأنه في تعريفه الاول يعبر عن ضيقه ومحنته 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 على ذلك من باقى التعريف الثانى اذ يقول عنها « مثلت ببلاها البلا وشوقت بسرورها السرور ، راحت بفجيعة ، وأبكرت بعافية . ترغيبا وترهيبا وتحذيرا وتخويفا » (٩٧) .

كذلك يرى أن الجمع بين حزبى الدنيا والآخرة محتمل فيقول « المال والبنون حزب الدنيا ، والعمل الصالح حزب الآخرة ، وقد يجمعها الله لأقوام » (٩٨) فلم تقلقه اذن مظاهر الثراء وكثرة الأولاد بقدر ما يهتم بالبواعث والدوافع النفسية الخبيثة التى تكمن وراءها ، فيقول « ان أخوف ما أخاف عليكم اثنين : طول الأمل واتباع الهوى ، فاما طول الأمل فينسى الآخرة ، واما اتباع الهوى فيصد عن الحق » (٩٩) .

ولكنه لم ينصح بالانقطاع والعزلة وحياة الرهبة ، وكيف يفعل وهو القدوة فى ميدان الشجاعة والفروسية ؟ وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم « لبيعته ويعطيه الراية فلا ينصرف حتى يفتح له » (١٠٠) . كما ظل يحارب عن حقه فى الخلافة حتى نهاية حياته .

ولم يخرج أيضا فى حديثه عن العلم عن الاطار الاسلامى ، أى لم يدع لنفسه العلم اللدنى ، ولكنه العلم الذى يقصد به معرفة أمور الدين وأحكامه والتفقه فيه فان « للعالم ثلاث علامات : العلم بالله وبما يجب الله وبما يكره الله » (١٠١) فهو الايمان أولا ، ثم معرفة أحكام الحلال

(٩٧) ن. م. والصفحة .

(٩٨) ن. م. ١٨٣ .

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

(١٠٠) ابن حنبل - كتاب الزهد ص ١٣٣ .

(١٠١) تاريخ اليعقوبى ج ٢ ص ١٨٣ .

والحرام - أى ما يجب الله وما يكره .. وأكد الجانب التنفيذي للعلم - ان صح التعبير - لانه يقرب بين العلم والعمل ، فينصح المسلمين بقوله « تعلموا العلم تعرفوا به ، واعملوا به تكونوا من أهله » (١٠٢) ، ثم أتت نظريات التصوف فجعلته من أصحاب العلم اللدنى (١٠٣) .

٥ - أبو الدرداء :

كان أبو الدرداء من كبار الصحابة « ويختلفون هل شهد بدرًا أم لا » (١٠٤) . واتجه الى الحث على طلب العلم والامر 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 » (١٠٥) . ولهذا وصفته زوجته بأن أفضل أعماله « التفكير والاعتبار » (١٠٦) .

وأبو الدرداء أكثر ما يعنى بالتقوى الحقيقية وعبادة الله باخلاص دون تظاهر أو غرور ، وتفضيل العمل للأخرة والزهد فى الدنيا لزوالها وفنائها اذ يقول « اذكر الله عز وجل فى السراء يذكرك فى الضراء ، فاذا أشرفت على شىء من الدنيا فانظر الى ماذا يصير » (١٠٧) .

وزوال التجارة والعبادة معا ، فلما وجد أنهما لا يجتمعان اكتفى بالعبادة ، وترك التجارة (١٠٨) .

ولا ينبغي أن نفهم من هذا انه مجرد تصرف اتخذه بوجى من رغبة عابرة ، أو تفضيل موقف على آخر ، فالحقيقة ان لموقفه هذا أصلا فى

١٠٢) ابن حنبل - كتاب الزهد ص ١٣٠ .

١٠٤) ابن الجوزى - صفة ص ٢٥٧ .

١٠٥) ابن سعد - الطبقات ج ٧ ص ٣٩٢ .

١٠٦) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٥ .

١٠٧) ابن الجوزى - صفة ص ٢٥٨ .

١٠٨) ابن سعد - الطبقات ج ٧ ص ٣٩٢ وابن حنبل - الزهد ص ١٣٧ .

الكتاب ، فقد قرأ آيتين أحدهما « وأحل الله البيع وحرم الربا - آية ٢٧٥ البقرة » فان أبا الدرداء مع تسليمه وتصديقه بالآية التي تحلل البيع الذي يعود عليه شخصيا بثلاثمائة دينار حلالا طيبا ، فقد فضل على هذا المال ، اشتراكه في صلاة الجماعة بالمسجد في الاوقات كلها ، لينطبق عليه قول الله عز وجل « رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ، آية ٣٧ النور » (١٠٩) ومن النصوص التي أوردها ابن الجوزي ما يستشف منه أحوال المسلمين في عصر أبي الدرداء اذ يقول « والله ما أعرف فيهم شيئا من أمر محمد صلى الله عليه وسلم الا انهم يصلون جميعا » (١١٠) .

وأزعجته ظاهرة اعلان الزهد ، فأفصح عن رأيه المتضمن ان خشوع المنافقين أن يرى الجسد خاشعا والقلب ليس بخاشع (١١١) ، ونهر امرأة - رأى بين عينيها أثر السجود - وله سمته الظاهرة كنتقشة الشاة فقال لها « لو لم يكن هذا بين عينيك لكان خيرا لك » (١١٢) .

ونحن نعلم انه مات سنة ٥٣١ هـ أو ٥٣٢ هـ (٦٥١ م أو ٦٥٢ م) بدمشق حيث ولى القضاء هناك ، أى أنه شاهد ثراء المسلمين ومظاهر الترف والاقبال على الدنيا ، فوقف في وجه هذا التيار الجديد الذى لم يألفه من قبل زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، محذرا المسلمين من التكالب عليها ، ووصفها بأنها دار كدر لا ينجو منها الا أهل الحذر (١١٣) ، والتمزم بتطبيق هذه النظرية على نفسه .

وهذا يذكرنا بما نحاول اثباته ، وهو الجمع عند الاوائل بين النظر

- (١٠٩) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٧ .
- (١١٠) ابن الجوزي صفة ص ٧٥٩ وابن حنبل - الزهد ص ١٣٨ .
- (١١١) ابن الجوزي - صفة ص ٢٦١ .
- (١١٢) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٨ .
- (١١٣) ابن عبد البر - الاستيعاب ق٣ ص ١٢٢٩ .

والتطبيق ، فليس المذهب مجرد مواعظ تلقى ، وكلمات تقال ، ثم تنسى ،
وانما هو موقف وسلوك فى نفس الوقت • بل يصبح السلوك أحيانا فى
المقام الاول •

والأمثلة كثيرة على ما نقول : منها أن زوجة أبى الدرداء شكت من
نفاد الدقيق ، فكان جوابه لها « ان أمانا عقبة كؤود ، المخفف فيها خير
من المثقل » (١١٤) •

ألسنا نجد هنا سلوكا عمليا لرأيه فى وقوف المال الكثير - الذى
لا يؤدى صاحبه حق الله فيه - حجر عثرة أمام صاحبه يوم الحساب ؟
ولئن كان يدعو الى الرفق فى المعيشة ، أى الاقتصاد فيها والابتعاد
عن الاسراف ، ويعتبر ذلك من التفقه - أى من الحكمة - فانه يدعو أيضا
أصحاب الأموال الى أن يؤدوا حق المال ، فان لم يستطيعوا ، فانه ينبغى
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 يطمع الله ، فان ماله
يقف حجر عثرة فى سبيله يومئذ •

وكان أبو الدرداء يبغض أكثر ما يبغض جامع المال الذى يفرغ فاه ،
كأنه مجنون يجتذبه ما عند الناس ، ويغفل ما عند الله ، يود لو واصل الليل
بالنهار للاستكثار من ماله « وماذا ينفعه ماله وعمره يقصر ؟ ! » (١١٥) •

وهو يتذكر الموت دائما ، يستمد منه موعظة بليغة ، يشعر بالخوف
من يوم الحساب ، وترتعد فرائضه لهوله ، فينصح المسلمين بالعمل من
أجله • انه يهتز لهذا الحير الذى سيلقاه الجميع، ويرى الموت فوق رؤوس

(١١٤) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٧ •

(١١٥) ن. م ١٤٣ وصفة ص ٢٦٢ •

الأحياء : سأله رجل في جنازة عن صاحبها فأجابه بقوله « هذا أنت .. هذا أنت » !! مستشهدا بالآية « أنك ميت وانهم ميتون » آية ٣٠ سورة الزمر (١١٦) .

كذلك يحب الفقر ويفضله عن الغنى ، لأنه يجعله متواضعا لربه ، كما يحب المرض أيضا لأنه يكفر عن خطاياها فيقول « أحب الفقر تواضعا لربي ، وأحب الموت اشتياقا الى ربي ، وأحب المرض تكفيرا لخطيئتي » (١١٧) .

وقد أورد الكلاباذي (٥٣٨٠ = ٩٩٠ م) هذه العبارة نفسها ضمن الاقوال التي ذكرها الصوفية في مقام السكر ، واعتبر حالة قائلها أتم من صاحب السكر ، لأن الثاني يقع على المكروه من حيث لا يدري غائبا عن وجود التكره ، بينما المتأسي بمثل قول أبي الدرداء « يختار الآلام على الملاذ ، ثم يجد اللذة فيما يؤلمه لغلبة شهود فاعله » (١١٨) .

بمثل هذه الاضافة التي يضعها الكلاباذي ، نستطيع أن نستنتج الى أي حد حاول دعاة التصوف تأويل عبارات السلف ، فان 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 اليه .

ان مثل فكرة السكر - أو مقام السكر عند متأخري الصوفية - لم تكن خطر على بال لأبي الدرداء وهو يقول عبارته الآنفة الذكر . والاقرب الى الصحة أن أبا الدرداء - وهو الصحابي الذي حدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم - سمع الحديث الذي يشير الى ابتلاء المؤمن ، ونصه « ألا تحبون أن تكونوا أصحاب بلاء وأصحاب كفارات ؟ فوالذي نفس

(١١٦) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٤ .

(١١٧) ابن سعد - الطبقات ج ٧ ص ٣٩٢ .

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

أبى القاسم بيده أن الله ليبتلى 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 «(١١٩)» .

ولما مرض لم يشتك بسبب المرض ، وانما كان يشكو ذنوبه ، فلم يطلب دواء لدائه وانما أجاب من سأله عما يشتهى ، بأنه يشتهى الجنة . ولم ير سببا يدعو الى احضار طبيب لأن الله تعالى هو الذى أضجعه وهو القادر وحده على شفائه «(١٢٠)» .

ان سيطرة الايمان على قلبه مكنت من عبوديته لله تعالى وحجبت عنه كل ماعداه . فهل كانت مثل هذه الأقوال ، مقدمة لنظرية نقد العلية واسقاط الاسباب التى طورها الغزالي فيما بعد ؟

ان أبا الدرداء — كما سنرى بعد قليل — يربط بين الانتصار فى الحروب ، وبين الاعمال الصالحة . أما عن نفسه ، فلم ير لها عملا مشابها ، فاستسلم فى مرضه لله وحده ، استسلام العبد المقر بذنوبه .

ومن الغريب انه كلن يحض على اتباع الكتاب والسنة وحدهما — واستبعد الاقتداء بالصحابة فى ذلك الوقت المبكر ، ويبدو أنه وجد أسبابا لذلك فيقول « لا تغترن بصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاننا عشنا بعده دهرا طويلا والله أعلم بالذى أصبنا بعده » «(١٢١)» .

وينحصر مذهبه الأخلاقى فى الدعوة للاخوة بين المسلمين بالنصح لهم وموعظتهم والدعوة والعفو لانه « ما تجرع مؤمن جرعة قط أحب الى الله عز وجل من غيظ كظمه فاعفوا يعزكم الله » «(١٢٢)» . وينصح بالاكثار

• (١١٩) ابن عبد البر — الاستيعاب ق٤ ص ١٧٢٧ .

• (١٢٠) ابن حنبل — الزهد ص ١٣٤ .

• (١٢١) ابن الجوزى — صفة ص ٢٦٠ .

من ذكر الموت حتى يقلل الذائر من آفتى النفس : الحسد والبغى(١٢٣)
ويستعيز من خشوع الرياء •

أما أشد الآفات خطرا ، وهى المانعة لصالح الناس فهى الشح ،
والهوى ، واعجاب كل ذى رأى برأيه(١٢٤) •

ثم يضع أفكاره كلها فى مجال الأخلاق ، معبرا عنها بكلمته الجامعة
« البر لا يبلى ، والاثم لا ينسى ، والديان لا ينام ، فكن ما شئت ، كما
تدين تدان »(١٢٥) •

أما الاعتكاف الذى حض أبو الدرداء عليه ، فهو لزوم البيت لأنه
يكف الجوارح ويحسن المعتكف ضد فتن الاسواق لان الاسواق تلهى
وتلغى(١٢٦) •

ولكن ينبغى أن نوضح أن تفضيله للعزلة لم يكن مظهرا سلبيا بقدر
ما كان طريقا يفضله حتى لا يشارك فيما يشارك فيه الغير من تصرفات
قد تجلب له الخطايا • فقد كان قاضيا بدمشق ، وعده تكليفا خطيرا
ومسئولية جسيمة تبعث على الخوف ، فلما هناه بالقضاء أجاب « لو علم
الناس ما فى القضاء لأخذوه بالدول رغبة عنه وكراهية له »(١٢٧) •

وهكذا ، فان كراهية الاختلاط لم تمنعه من القيام بمسئوليته كقاضى
وأدائه لهذا الدور فى خدمة المسلمين • فلم يكن اذا سلبيا منعزلا عن
الحياة الاجتماعية ، لا سيما اذا عرفنا أن القاضى كان خليفة الأمير

• (١٢٢) ن.م ٢٦٠ •

• (١٢٣) ابن حنبل - الزهد ص ١٤٣ •

• (١٢٤) ن.م ١٣٦ •

• (١٢٥) ن.م ١٤٢ •

• (١٢٦) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٥ وابن الجوزى - صفة ص ٢٦٢ •

• (١٢٧) ابن سعد - الطبقات ج٧ ص ٣٩٢ •

• اذا غلب (١٢٨) •

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

يريد المرء أن يؤتى مناه ويأبى الله الا ما أراد
يقول المرء فائدتى ومالى وتقوى الله أفضل ما استفادا (١٢٩)

ويذكر صاحب الطبقات الكبرى انه كان من عبدة الأصنام قبل اسلامه • ومثل هذا النص ينبغي أن يوجهنا الى حقيقة هامة ، وهى ان الديانات السابقة لم يكن لها تأثير على هؤلاء الصحابة ، لأن البيئة الاسلامية المبكرة بمؤثراتها الدينية - وكان حامل لواءها النبى صلى الله عليه وسلم - كان لها أثرها الوحيد والحاسم • ان شخصية الرسول كانت موضع جذب واثعاع فى محيط الصحابة بحيث طغت تعاليم الاسلام عما عداه فى هذا الدور المبكر •

وكان أبو الدرداء يهتم بأخبار الغزو وانتصار المسلمين تثبيتا لفكرة الجهاد ، وينصح المحاربين بطاعة الله لأن الطاعة عنده هى وحدها الكفيلة بالنصر فى الغزو فيقول لأفراد الجيش « اعمل عملا صالحا قبل الغزو فانما تتقاتلون الناس بأعمالكم » (١٣٠) • ويرى العكس ، أى أن الهزيمة سببها عصيان الله ، لا فرق فى ذلك بين أمة وأخرى • فقد بكى يوم فتح قبرص مما أثار أصحابه ، فسألوه عن سبب بكائه فى يوم كان ينبغي عليه أن يشارك المسلمين أفراحهم •

وما أبلغ العبارة التى قالها شارحا السبب !! قال « ما أهون الخلق

(١٢٨) ابن عبد البر - الاستيعاب ق٣ ص ١٢٣٠ •

(١٢٩) ن٠م ق٤ ص ١٦٤٨ •

على الله اذا هم تركوا أمره • بينما هي أمة قاهرة ، ظاهرة لهم الملك ، تركوا أمر الله عز وجل ، فصاروا الى ما ترى !! « (١٣١) •

فقد رأى أن علة الهزيمة لأهل قبرص حينئذ هو العزوف عن طاعة الله • وبالمثل سنجد ابن تيمية فيما بعد ينظر الى التاريخ نظرة الفيلسوف الناقد ، ويعدد المواقع التي هزم فيها المسلمون بسبب عصيانهم لاوامر الله ونواهييه •

وتجتمع في أبي الدرداء خصال عدة ، كلها تبلغ المرتبة الأولى في العلم والعمل • فقد كان فارسا ، وعالما ، ومن عليه الصحابة ، ومن الحديثين عن النبي صلى الله عليه وسلم •

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

ونستطيع أيضا أن نستدل من هذه الصفة عن السبب الذي من أجله ضمه ابن تيمية الى الصحابة الذين عليهم طابع المضمون الروحي •

٦ - أبو ذر الغفارى (٥٣٢ = ٥٢ م) :

ترتبط شخصية أبى ذر الغفارى بفكرة الزهد التي جعلت اسمه بارزا في هذا المضمار ، بسبب تلك الحادثة التي وقعت بينه وبين معاوية ، ونعنى بها وقوفه في وجهه معارضا مظاهر البذخ والترف واختلافهما في تفسير الآية « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله •• سورة التوبة آية ٣٤ » اذ ذهب معاوية الى أنها نزلت في أهل الكتاب ،

(١٣١) ابن حنبل - الزهد ص ١٤٢ •

بينما قال أبو ذر « نزلت فينا وفيهم » (١٣٢) •

وكان أبو ذر مشدوها للتغيرات التي أحدثها معاوية بالشام ،
وحيثما لم تعجبه تصرفاته في أموال المسلمين ، تذكر سؤال الرسول صلى
الله عليه وسلم له « يا أبا ذر ، كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يستأثرون
بالفئء ؟ » (١٣٣) وسنوضح اجابة أبي ذر بعد قليل •

وأصبحت حادثة معارضته لمعاوية وموقف الخليفة عثمان بعدها منه
أحد المنحنيات التي وقف عندها الشيعة محاولين إبراز آثارها الدينية
والسياسية ، واتخذوا من أبي ذر ركنا من أركان الشيعة الاوائل ، وضخموا
من واقعة انتقاله الى الربذة ، لمحاولة تصويرها بما يشبه الاضطهاد
والنفي •

ان الصحابي الزاهد الذي حرص على أن يلقي الرسول صلوات
الله عليه على نفس الحال التي فارقه عليها (١٣٤) ، نظرا الى كل زيادة في
الأموال على أنها فائض عن الحاجة ينبغي توجيهه للمصالح العام ، وكان
يطبق على نفسه هذه القاعدة بدقة ، فقد عرض عليه بعض القوم يوما
النفقة فاعتذر عن قبولها ، قال « عندنا أعنز نحتلبها وأحمر ننقل عليها
ومحمر يخدمنا وفضل عباءة • انى أخاف الحساب » (١٣٥) وفي عبارة
أخرى « أنا أتخوف الفضل » •

ورفض مرة أن يدخر الفائض من عطائه لأن « خليلي عهد الى ان أى
مال ذهب أو فضة أو كى عليه فهو جمر على صاحبه حتى يفرغه في سبيل

(١٣٢) ابن سعد - الطبقات ج١ ص ٢٢٦ •

(١٣٣) ابن سعد - الطبقات ج١ ص ٢٢٦ •

(١٣٤) ن ٢٢٨ •

(١٣٥) ابن حنبل-الزهد ص ١٤٦-١٤٧ والطبقات لابن سعد ج١ ص ٢٣٥

الله « (١٣٦) ، ولهذا فهو يرى أن ذا الدرهمين أشد حسابا من ذي الدرهم (١٣٧) .

وقد خشى معاوية من هذه المبادئ التي يعلنها أبو ذر على الملأ حتى نادى مناديه بالألأ يجالسه أحد (١٣٨) ، وبعث لعثمان 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 والنفى ، وأجمعت مصادر أهل السنة على أنه خرج معززا مكرما .

وفيما يلي مقارنة بين مصدرين ، أحدهما شيعي والآخر سني :

يذكر اليعقوبي في تاريخه ان 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 والآتين له » (١٣٩) .

ولما كتب معاوية إلى عثمان أمره بأن يحمله على السفر إلى المدينة لمقابلته ، وأثناء مناقشة أبي ذر لعثمان ، تلمح الاتجاه الشيعي دون عناء ، حيث يحتد عثمان رافضا اجابة رغبة أبي ذر في الذهاب إلى مكة أو الكوفة أو البصرة . وعندما يتساءل أبو ذر « أتخرجني من حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ » يجب عثمان « نعم . وأنفك راغم » (١٤٠) .

ونستبعد صحة هذه الرواية ، لأن المناقشة تدور بلغة لم نألّفها في

(١٣٦) ن. م ٢٢٩ والزهد ص ١٤٦ .

(١٣٧) ابن حنبل — الزهد ص ١٤٧ .

(١٣٨) ابن سعد — الطبقات ج ٤ ص ٢٢٩ .

(١٣٩) اليعقوبي — تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ١٤٨ .

(١٤٠) ن. م والصفحة .

التخاطب بين الصحابة ، لا سيما عندما نصطدم بتعبير « وأنفك راغم » ، فهو لا يتفق مع طباع عثمان بن عفان الذى لم نسمع منه كلمة نابية واحدة ، حتى مع الغوغاء الذين أرادوا قتله ، وهو الذى وصفه الرسول بأنه أصدق صحابته حياءً .

أما المصادر السننية ، فقد أثبتت انه وفد على عثمان بناء على استدعائه له وانه طلب منه المكوث بالمدينة ، فاختر أبو ذر الربذة لأنها كانت مسقط رأسه ، معذرا عن الحياة بالمدينة ، وأعلن « لا حاجة لى فى دنياكم » (١٤١) .

والنص الذى يدور حوله المعنى نفسه ، أورده ابن حنبل كالاتى :
قال عثمان : يا أبا ذر ، قم عندنا تغدو عليك اللقاح وتروح ، فقال : لا حاجة لى فيها ، وقال ان الربذة كانت لى منزلا فائذن لى أن آتيها فأذن له (١٤٢) .

وانتقل أبو ذر من أرض الشام الى الربذة عن طواعية مستجيبا لأولى الأمر كما أوصاه النبي صلوات الله عليه ، لأن الصحابى الزاهد كان قد أجاب عن السؤال الذى مر بنا فى بداية حديثنا عن الأمراء الذين يستأثرون بالفىء بقوله « اذا والذى بعثك بالحق أضرب بسيفى حتى ألحق به » (١٤٣) .

ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم أرشده الى ما هو خير من ذلك ، قال له « اصبر حتى تلقانى » (١٤٤) .

(١٤١) ابن الجوزى - صفة ج١ ص ٢٤٣ وابن كثير - البداية والهاية ج٧ ص ١٦٥ .

(١٤٢) ابن حنبل - الزهد ص ١٤٨ .

(١٤٣) ابن سعد - الطبقات ج٤ ص ٢٢٦ .

(١٤٤) ابن سعد - الطبقات ج٤ ص ٢٢٦ و٢٣٥ .

لقد صبر أبو ذر ولم يضرب بسيفه ، واكتفى بأن يضرب المثل الأعلى في تطبيق المبادئ التي يعتنقها ، فأعطى ثوبه الزيادة لمن هو أحوج منه (١٤٥) . وظل يتقشف في معيشته حتى عاتبته زوجته للضييق الذي يأخذ نفسه وأسرته به ، فأجابها « يا أم ذر ، ان بين أيدينا عقبة كؤود وان المخف فيها أهون من المثقل » (١٤٦) . وهي العبارة التي يردد معناها صاحبه وأخوه أبو الدرداء . ولما كان قوته على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر ، اكتفى بهذا المقدار متعهدا ألا يزيد عليه حتى يلقي ربه (١٤٧) .

ووهب أبو ذر نفسه للدعوة الى المحافظة على الحال التي تركه عليها الرسول ، ناصحا المسلمين باتباع الحياة التي ينبغي أن يحيوها ، فهو الناصح الشفيق عليهم « يا أيها الناس ، انى لكم ناصح ، انى عليكم شفيق . صلوا في ظلمة الليل لوحشة القبور ، وصوموا الدنيا لحر يوم النشر ، وتصدقوا مخافة يوم عير » (١٤٨) .

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

وبكت امرأته لافتقادها الثوب الذي يسهه كفنا . وأطلت على الطريق لعلها تعثر عن يكفن زوجها ، ولما أبصرت ببعض المارة من بعيد ، ألاحت بثوبها فأقدموا عليها .

وكفنه فتى معهم من الأنصار في رداءه الذي عليه وفي ثوبين من غزل أمه .

(١٤٦) ابن حنبل — الزهد ١٤٨ .

(١٤٧) ابن عبد البر — الاستيعاب ق ١ ص ٢٥٦ .

(١٤٨) ابن حنبل — الزهد ص ١٤٨ .

ومات أبو ذر ، وكأنه أبى — بعد مماته أيضا — الا أن ينفرد
بخصائص تتحقق له دون غيره من الصحابة • فقد أوصى امرأته وغلामه
أن يغسلانه ويضعانه على قارعة الطريق • وفعلا ، تم له ما أراد •
وحين أقبل عبد الله بن مسعود في رهط من أهل العراق ، وعرفوا
أبا ذر ، أعانوا الغلام على دفن صاحب رسول الله • وأجهش ابن مسعود
بالبكاء مخاطبا اياه « أخى وخليلي • عاش وحده ، ومات وحده ، ويبعث
وحده ، طوبى له » (١٤٩) •

سلمان الفارسي (٣١-٥٣٢ = ٦٥١-٦٥٢ م) :

تنازعه أهل السنة ، كما تنازعه الشيعة بالحديث « سلمان منا أهل
البيت » (١٥٠) • الا أن الرواية السنية تتفق مع الشيعة من حيث بحثه
الطويل قبل اسلامه عن العقيدة الصحيحة ، ومحاولاته العديدة السابقة
في سبيل الوصول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم •

كان فارسيا من أهل أصبهان ، واجتهد في صباه في الموسية حتى
ليحرص على بقاء النار موقدة لا يتركها تخبو •• ثم مر بكنيسة من كنائس
النصارى ومال الى المسيحية • ولم يفتتر عن البحث عن الحنيفية
دين ابراهيم عليه السلام حتى عثر عليها واستدل عليها بواسطة المبعوث
بها محمد صلى الله عليه وسلم ، بعد أن تأكد من العلامات التي تنبىء به
فهو « يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة ، وبين كتفيه خاتم النبوة » (١٥١) •

أعانه الرسول على فك الرق عنه ، ويورد صاحب « الطبقات

(١٤٩) الاستيعاب ١ ص ٢٥٣ •

(١٥٠) كما ورد هذا الحديث أيضا على لسان علي بن أبي طالب

(الاستيعاب ق ٢ ص ٦٣٦) •

(١٥١) سيرة ابن هشام ج١ ص ٧٣ حتى ص ٧٦ ط بولاق ١٢٩٥ هـ •

الكبرى « وقائع فك أسره بناء على طلب النبي صلى الله عليه وسلم الذى أعانه بمثل البيضة من ذهب ، فأعنت بعد ما أدى المال المستحق عليه ، ثم شارك المسلمين فى موقعة الخندق (١٥٣) ، وآخى الرسول بينه وبين أبى الدرداء (١٥٣) .

وقد حاول ماسينيون أن يضع شخصية سلمان فى إطار الشخصية الغنوصية . وينبغى القول هنا أن مصادر أهل السنة لا تنكر انه اطلع على الكتب السابقة على القرآن ، فان عبد البر يذكر انه « قرأ الكتب وصبر فى ذلك على مشقات نالته ، وذلك كله مذكور فى خبر اسلامه » (١٥٤) ، وقد وصف سلمان بأنه صاحب الكتابين : الانجيل والفرقان (١٥٥) .

الا أن سلمان الصحابى الكبير ، كان فى الظروف الدينية والاجتماعية والسياسية التى لم يكن هناك فيه صوت الا صوت النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا كتاب الا كتاب المسلمين الأوحى ، فان القول بأنه تأثر بالديانات السابقة - بحيث طغى هذا التأثير على عقيدته الجديدة - يحتاج الى دليل حاسم .

لقد كان موقف سلمان المؤيد للاسلام قاطعا بدخوله فى عقيدة الاسلام أولا ، ثم اخلاصه للدعوة فى مشورته التى كانت سببا من أسباب الانتصار فى غزوة الخندق . فهو الذى أشار بحفر الخندق اتباعا للطرق التى ألفها قومه ، لقد استخدم خبرته فى نصره الاسلام ، وأفرغ جهده بعد ذلك فاشترك فى المعارك جنباً الى جنب مع المسلمين ، ولم تفته الا بدراً أو أحداً (١٥٦) .

• (١٥٢) ابن سعد - الطبقات ج٧ ص ٣١٨ .

• (١٥٣) ابن الجوزى - صفة ج١ ص ٢١٦ .

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

• (١٥٥) ن ٦٣٦ م .

• (١٥٦) ابن سعد - الطبقات ج٧ ص ٣١٨ .

أما موضوع زهده - الى 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 (١٥٧) وأثار دهشة المسلمين لأنه ظل يعمل بينما هو أمير المدائن ، فلما راجعه بعضهم في ذلك ، أجابهم بأنه يحب أن يأكل من عمل يديه .

وقد ظل بدون بيت يأوى اليه مدة طويلة كان خلالها يستظل بالشجر، ولما ألح عليه أحدهم بأن يبني له بيتا ، استفسر عن شكله فأجابه الرجل « أبنية ان قمت فيه أصاب رأسك ، وان اضطجعت فيه أصاب رجليك » . فلما رأى سلمان منزلا بهذه المواصفات وافقه على بنائه .

• وكانت له عباءة واحدة يفتريثها ويلبسها أيضا .

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد آخى بينه وبين أبي الدرداء لتشابههما في العلم والزهد (١٥٨) . ولكن يبدو انه كان يفوق أخاه . فقد علم مرة أن أبا الدرداء يصوم الدهر ويقوم الليل ، فأبدى اعتراضه على هذا السلوك ، وذهب بنفسه اليه مبينا له الساعات التي ينبغي أن يقومها ليلا ، وأرغمه على الاضطرار في يوم صيامه ناصحا له « ان لنفسك عليك حقا ولربك عليك حقا وان لضيفك عليك حقا وان لأهلك عليك حقا ، فاعط لكل ذي حق حقه » (١٥٩) .

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

• (١٥٧) الاستيعاب ق ٢ ص ٦٣٥ وصفة ج ١ ص ٢١٧ .

• (١٥٨) المكي - قوت القلوب ج ٤ ص ١٤٧ .

• (١٥٩) الاستيعاب ق ٢ ص ٦٣٧ وصفة ج ١ ص ٢١٦ والشاطبي - الاعتصام

ج ٢ ص ٢٦-٢٧ .

ان هذا الصحابي الزاهد سلك الطريق الاسلامي ، وسار على السنة - سنة النبي صلى الله عليه وسلم • انه لم يترهب بدعوى التأثير بالمسيحية ، بل حدث العكس ، عارض أبا الدرداء في اهماله لزوجته لدوامه القيام والصيام • ولا شك أن الدافع كان تأثير الدين الجديد - الاسلام - وانه لم يعد هناك أثر للمنويته أو مسيحيته القديمتين في نفسه •

كان للاسلام اذن التأثير الحاسم والنهائي في شخصيته ، فلم يمنعه العلم الأول أن يتبع العلم الآخر ، وهو تعاليم القرآن وسنة الرسول صلوات الله عليه •

ولها كان على بن ابي طالب يصفه بأنه العلم الأول والآخر تعبيرا عن احاطته بهما معا •

وتوفي سلمان في خلافة عثمان بالمداين (١٦٠) ، فلم يشهد المنازعات التي دبت بين المسلمين منذ مقتل الخليفة الثالث •

هذه هي حياة الزهد التي اتضحت معالمها عند الصحابة ، والتي ساروا فيها على طريق النبوة •

ويرى ابن تيمية أن العلم المشروع والنسك المشروع مأخوذ عنهم ، « وكذلك من بني الارادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية والاعمال البدنية ، على الايمان والسنة والهدى الذي كان عليه محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه فقد أصاب طريق النبوة • وهذه طريق أئمة الهدى » (١٦١) •

ويذهب أيضا الى أن علم النبوة - من الايمان والقرآن - وما يتبعه من الفقه والحديث وأعمال القلوب قد خرج من الأمصار : المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام (١٦٢) وسائر الأمصار تبع •

لذلك فاننا سنلقى نظرة على هذه الامصار تباعا بادئين بالمدينة (١٦٣)

• (١٦٠) ابن سعيد - الطبقات ج٧ ص ٣١٩ •

• (١٦١) ابن تيمية - السلوك ص ٣٦٣ •

• (١٦٢) ن٠م ٣٦١ •

(١٦٣) مع مراعاة الاختصار ونحيل القارئ الكريم الذي يود الاستزادة

الى كتابنا (الزهاد الاوائل) طبعة دار الدعوة بالاسكندرية •

أولا : المدينة

ظلت المدينة كما نعلم مقرا للخلفاء الراشدين الثلاثة الاول ، وعاصمة للمسلمين ، ثم تغيرت الاحوال والظروف السياسية لها بعد مقتل عثمان بن عفان .

وكانت المدينة بعيدة عن التحولات السياسية البعيدة الاثر ، وبالتالي نأت بشيوخها عن الخوض في الخلافات الناشبة بين المسلمين ، وكان عبد الله بن عمر ، أصدق مثال عن تفضيل الحياة العلمية الهادئة ، بغية الدراسة والبحث بعيدا عن صخب المعارك وصليل السيوف .

وارتفعت المكانة الدينية للمدينة بصفة خاصة ، لا لأنها كانت مقرا لمعظم الصحابة فاجتذبت اليها كل متعشش للمعرفة فحسب - كما يذهب الى ذلك المستشرق ساخاو(١٦٤) - ولكنها أيضا اتسمت الى جانب بعدها عن الفتن كما قلنا ، بخلوها من ظهور الافكار والاتجاهات الغريبة ، أو ما اصطلح عليه بالبدع ، بشكل صريح لأن معتققي هذه البدع أضروها خشية الذم والقهر « بخلاف التشيع والارجاء بالكوفة والاعتزال وبدع النساك بالبصرة ، والنصب بالشام ، فانه كان ظاهرا »(١٦٥) .

كذلك ابتعد الزهد الغالى والتصوف المشبوه عن المدينة بسبب كونها موطن الصحابة .

وللمدينة حياتها الزاهدة التى تتمثل فى الائمة ، منهم الصحابى عبد الله بن عمر والتابعى سعيد بن المسيب الى جانب على بن الحسين .
ولئن كان تناول الباحثين لموضوع الزهد بالمدينة يقتصر على

(١٦٤) ساخاو - تطور الرواية التاريخية عند العرب ومنزلة ابن سعد من ذلك . بحث بمقدمة الطبقات الكبرى لابن سعد ج٣ قسم ١ ص٤ طبعة (كتاب التحرير) .

الاولين فليس معناه أن نغمض الثالث حقه ، فمن المعروف انه أضفى على المدينة طابع الحزن ، وهو القائل « من ضحك ضحكة مج مجة من العلم » (١٦٦) ، وهو الذي كان يطوف حاملا جوابه على ظهره يوزع الصدقات في الظلمات لأن « صدقة الليل تطفى غضب الرب عز وجل » (١٦٧) ، الا أننا ننتقيد بموضوع بحثنا ، اذ أن طريق حياة الزهد عند علي بن الحسين يتصل بشكل أوسع بالتصوف عند الشيعة ، وكان حزنهم بعد مقتل الحسين له لونه الخاص المستند من هذه الحادثة الاليمة حتى قيل « أرق من دمعة شيعية » •

عبد الله بن عمر

اشتهرت المدينة بعبد الله بن عمر كأحد عبادها وزهادها المرموقين بين جيله من رجال الصحابة ، والحق أن مكانته لم تكن مستمدة من صيت أبيه العظيم عمر بن الخطاب ، ولكن من مقومات شخصيته التي تفرد بها بين غيره من الصحابة المقيمين بالمدينة ، فاذا « رآه انسان ظن أن به شيئا من اتباعه آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم » (١٦٨) • أى انه حمل معه هذه الحياة التي تذكر المسلمين بنبيهم صلوات الله عليه ، لا سيما وانه حافظ على ملامح تلك الحياة الاولى 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 » (١٦٩) •

عاصر عبد الله بن عمر فترة زمنية فيها الصراع السياسى بين المسلمين ، سواء بين على ومعاوية ، أو بين الخوارج وبين السلطات

(١٦٦) ابن حنبل - الزهد - ١٦٦ •

(١٦٧) ن ٠ م •

(١٦٨) ابن حنبل - الزهد ص ١٩١ •

(١٦٩) ن ٠ م ١٩٤ - النمار - جمع نمره ، وهى الشملة . تريد فقراء

المهاجرين الذين ماتوا فدفنوا في نمارهم وشملهم •

الحاكمة ولم يشترك فيها • كذلك لم يشترك مع عبد الله بن الزبير في ثورته ضد بني أمية ، كما لم يؤيد الحجاج في عتوه وجبروته •
ومن المناسب أن نعرض لسبب اعراضه 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 اليه في هذا ، إذ لما ألح عليه عثمان لقبول القضاء مذكرا إياه بأن أباه كان يقضى ، قال عبد الله « ان أبى كان يقضى ، فاذا أشكل عليه شيء سأل النبي صلى الله عليه وسلم ، واذا أشكل على النبي سأل جبريل ، واني لا أجد من أسأل » (١٧٠) •

انه اذن فضل اتخاذ هذا الموقف منذ بداية حياته ولما بدأت الانشقاقات تظهر بين المسلمين ، أفصح عن مسلكه الذي ظل ملتزما به فقال « لا أقاتل في الفتنة ، وأصلى وراء من غلب » (١٧١) •
ويبدو أنه في أواخر أيامه أعاد النظر في المسألة • ولئن لم يندم لأنه كف يده الا أنه يصرح بأن المقاتل على الحق أفضل (١٧٢) • فاذا تساءلنا : هل يقصد بالقتال على الحق عليا وأتباعه ؟

ان لدينا من النصوص ما يرجح هذا الاستنتاج ، لأنه لما سمع معاوية يتساءل عن أحق بالخلافة منه ، أجاب ابن عمر « فأردت أن أقول أحق منك من ضربك وأباك عليه ، ثم ذكرت ما في الجنان فخشيت أن يكون في ذلك فساد » (١٧٣) •

(١٧٠) ابن سعد — الطبقات ج٤ ص ١٤٦ •

(١٧١) ن ١٤٩ •

(١٧٢) ابن سعد — الطبقات ج٤ ص ١٦٤ •

(١٧٣) ن ١٨٢ •

ولكنه ، مع هذا ، لم ينخرط في سلك على بن أبي طالب لأنه نظر مليا في الامر ، ثم تبين له أن المتحاربين في الحقيقة هم « فتيان قريش يتقاتلون على هذا السلطان ، وعلى هذه الدنيا » (١٧٤) .

وفي مجال المعارضة السياسية ، جاهر برأيه ولم يبائع ليزيد ابن معاوية ، ورد الاموال التي بعث بها اليه معاوية لهذا الغرض ، لأنه فهم انها تهدف الى استمالاته . قال « أرى ذاك أراد ، أن ديني عندي اذن لرخيص ! » (١٧٥) ثم لما علم بيعة معاوية لابنه يزيد ، علق على ذلك بقوله « ان كان خيرا رضيعنا وان كان بلاء صبرنا » (١٧٦) .

ومن هذه العبارة الموجزة ، تنبثق نظرية أهل السنة والجماعة في الامامة على اختلاف العصور ، بل انه اذا تتبعنا الفكرة لوجدناها تلقى صدى عند الحسن البصرى ، فقد ذهب الى نفس الرأى وأصبح بذلك خصما لحدودا للحروية .

ومع هذا ، فاننا نعثر له على عبارة غريبة قالها في مرضه الذى مات فيه ، اذ أعلن « ما أجدنى آسى على شىء من أمر الدنيا الا انى لم أقاتل الفئة الباغية » (١٧٧) . والفئة الباغية تعنى عنده بلا شك بنى أمية الذى حارب عليا .

ان موقفه اذن في البداية كان بسبب صعوبة تكوين رأى قاطع جسما رأى ، فضلا عن خشية نتائج الفتن . ثم عندما ظهرت المشاكل واتضحت جوانبها عاد عن رأيه الاول — وهو موقف نستطيع أن ندحض به نظرية ظهور حركة الزهد من الحروب لان هذا الصحابى الزاهد لم يكن زهده ناجما عن ابتعاده عن المعتزك السياسى ، بل اننا نراه ينشط لمعارضة

(١٧٤) ن ١٧١ م .

(١٧٥) ن ١٨٢ م .

(١٧٦) ن ١٨٥ م والصفحة .

(١٧٧) ن ١٨٥ و ١٨٧ م .

الحجاج ، تنفيذاً للمبدأ العام الذي يعتنقه المسلمون — وهو الأمر المعروف والنهي عن المنكر — الذي نلاحظ تطبيقه بواسطة زهاد السلف بصفة عامة . ووقف ابن عمر بالمرصاد للحجاج بسبب ما اشتهر به من تأخير الصلاة . وحدث مرة أن الحجاج كان يخطب في موعد الصلاة ، فقام عبدالله صائحاً فيه « أيها الرجل .. الصلاة فاقعد ! » . ثم كرر الصيحة بهذا النداء ثلاث مرات . وفي الرابعة استحث المصلين على القيام للصلاة فقاموا ، مما اضطر الحجاج لقطع خطبته واقامة الصلاة .

وعندما انتهى ، استدعاه مستفسراً عن سبب ما حدث فقال ابن عمر « انما نجىء للصلاة ، فاذا حضرت الصلاة فصل بالصلاة لوقتها ، ثم بقبق بعد ذلك ما شئت من بقبقة » (١٧٨) .

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 » (١٧٩) .

وصمم على معاندة أمير بنى أمية حتى نهاية حياته ، ولم يكلمه عندما طلب منه أن يفتح عن تسبب في اصابته ، وظل صامتا ، فخرج الحجاج من زيارته غاضبا وهو يقول « ان هذا يزعم أنه يريد أن نأخذ بالعهد الاول » (١٨٠) .

ولم تكن عزلة ابن عمر بسبب الزهد ، لأننا كما رأينا يتفاعل مع الحياة الاجتماعية والسياسية ، فيما عدا الاشتراك في القتال . كما كان يصلى مع ابن الزبير والخوارج والخشبية — وهي احد فرق الشيعة من الزيدية — لا يفرق بين أحد منهم ، لانه يرى أن من نادى ببدء الصلاة

(١٧٨) ابن سعد — الطبقات ج٤ ص ١٥٩ .

(١٧٩) ن م ١٨٤ .

(١٨٠) ن م ١٨٦ .

أجابه • أما من قال « حى على قتل أخيك المسلم وأخذ ماله قلت : لا » (١٨١) وتصبح العزلة هنا ، اما 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 » (١٨٢) •

وكان ابن عمر يسمع الآيات القرآنية فيخبر لها خاشعا باكيًا ، واذا ما قرأها أيضا انفعل بمعانيها • قرأ مرة « ويل للمطففين » حتى بلغ « يوم يقوم الناس لرب العالمين » فبكى حتى خر وامتنع عن قراءة ما بعده (١٨٣) •

ولاحظ مولى ابن عمر أنه ما من مرة يقرأ فيها الآيات الاخيرة من سورة البقرة لا سيما « أن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه » الابكى ، ثم يعلق على معناها بقوله « ان هذا لاحصاء شديد !! » (١٨٤) •

ولكنه انتقد مظاهر الغلو في البكاء • فاذا ما مر برجل من أهل العراق خر ساقطا بعد سماعه للقرآن ، تعجب من حالته اذ قال « انا لنخشى الله وما نسقط !! » (١٨٥) •

ومن العجب أن نظرته الى المال لم تنتسم بالحرج ، فلم يخش الاكثار من المال « ما أبالي لو أن لى مثل أحد ذهبا ، أعرف عدده ، وأؤدى زكاته » (١٨٦) •

وربما تتصل هذه النظرة بالموقف السابق الذى لاحظ فيه المغالاة والتظاهر فى الخشية والحزن ، فمن المحتمل انه رأى البعض يحرم على نفسه كسب المال الكثير ، فوقف فى الطرف المقابل لكى يوضح نظرة الاسلام الصحيحة الى المال الذى يؤدى عنه حق الزكاة •

وقد يكون هذا مجرد رأى لم يتحقق لأنه هو نفسه كان « يمكث الشهر لا يذوق فيه مزعة لحم » (١٨٧) •

• (١٨١) ن ١٦٩ — ١٧٠ •

• (١٨٢) ن ١٦١ •

• (١٨٣) ابن حنبل — كتاب الزهد ص ١٩٢ •

• (١٨٤) ن ١٩٢ •

• (١٨٥) ن ١٩٣ •

• (١٨٦) ن ١٩٥ •

• (١٨٧) ن ١٩٢ •

ثانيا : مدرسة مكة

مجاهد بن جبير (٥١٠٣ = ٧٢١ م)

يضعه ابن سعد في مصاف الطبقة الثانية ممن روى عن عمر وغيره من أهل مكة ، وكان أحد أئمة التابعين والمفسرين وأعلم أهل زمانه بالتفسير ، لانه من اخضاء أصحاب ابن عباس(١٨٨) ، وقد عرض القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة(١٨٩) .

وقد نقل لنا ابن كثير تفسيراته القرآنية عن النظريات التي حام حولها الزهاد ، واستندوا عليها في آرائهم ومذاهبهم . ففسر النعيم في الدنيا ، والنعم الظاهرة والباطنة ، والتوبة ، والخشوع ، والرغبة ، وتحدث معنى النفس المطمئنة .

ونلمح في سلوك الحزن والهم ، فوصف بأنه مثل « الخريذج أضل حماره فهو مهتم »(١٩٠) .

فسر قوله تعالى « يا مريم اقنتي لربك » قال : « اطلبى الركود »(١٩١) أما معنى النعيم في الآية « ثم لتسألن يومئذ عن النعيم » فهو كل لذة في الدنيا(١٩٢) .

وفي الآية الاخرى « وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة » التي نصت على فكرتى الظاهر والباطن التي يتمسك بها أهل التصوف ، ويؤلونها تأويلا يخرجها عن معناها ، فان مجاهدا أوضح معنى النعم الظاهرة بأنها : الاسلام والقرآن والرسول ، والرزق . والمقصود بالنعمة الباطنة : فهي

- (١٨٨) ابن كثير — البداية والنهاية ج٩ ص ١٠٣ .
- (١٨٩) ابن سعد — الطبقات ج٥ ص ٤٦٦ .
- (١٩٠) ن.م ٤٦٧ وابن كثير ج٩ ص ٢٢٨ .
- (١٩١) ابن كثير — البداية . ج٩ ص ٢٢٤ .
- (١٩٢) ابن كثير — البداية والنهاية ج٩ ص ٢٢٤ .

• ما ستر من العيوب والذنوب (١٩٣) .

والذي يفسر لنا اهتمام الزهاد الاوائل بنقل تفسيراته ، هو عنايته
بالافكار المتصلة بالمضمون الروحي بالكتاب الكريم . فالفضيل بن عياش
نقل عنه - ليس مباشرة ولكن عن طريق منصور في الحلقة الوسطى من
سلسلة الاسناد - ان « القنوت » في قوله تعالى « وقوموا لله قانتين »
يعنى الركود والخشوع وغض البصر وخفض الجناح من رهبة الله (١٩٤) .
أما نظرية المراقبة لله ، فقد نقلها عنه سفيان بن عيينه (١٩٨ هـ =
١٨١٣ م) في قوله تعالى (لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة) .

قال : الال : هو الله عز وجل .

وفي تفسيره للخوف في الآية «ولن خاف مقام ربه جنتان» قال مجاهد:

ان الخائف « هو الذي يذكر الله عند الهم بالمعاصي » (١٩٥) .

وله حديث طويل عن تأثر القلب بالمعاصي ، والصلة بينه وبينها فالقلب
عنده بمنزلة الكف ، فانه يرى أن الرجل اذا أذنب قبض قلبه كما يقبض
الكف ، وهو ما تعنيه الآية في قوله تعالى « كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا
يكسبون » .

وفي قول آخر له ، ان الذنوب تحيط بالقلوب كما تقام الحائط فترداد

ارتفاعا . وعندما تقترن القلوب بالمحلة يقول « ان العبد اذا أقبل على الله

بقلبه ، أقبل الله بقلوب المؤمنين اليه » (١٩٦) .

وتجذبه الآية التي تتحدث عن النفس المطمئنة ، فهي عنده النفس

(١٩٣) ن ٢٢٥ م

(١٩٤) ن ٢٢٧ م .

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

(١٩٦) ن ٢٢٨ م ص

- التي أيقنت ان الله ربها ، وخضعت لأمره ، وعملت على طاعته (١٩٧) •
- ويبدو أن حال المسلمين قد تغير في عصره مما أدهشه فأخذ يصيح في المسلمين بمكة « ذهب العلماء فما بقى الا المتعلمون ، وما المجتهد فيكم الا كالألعاب فيمن كان قبلكم » (١٩٨) •
- ومن العجب اننا نقرأ له ما يشبه التفسير الرمزي الذي لا يتقيد فيه بشرح النص ، وانما يعبر عنه بمعنى جديد • ففي قوله تعالى « وثيابك فطهر » يذهب مجاهد الى تفسيره بمعنى « عملك فأصلح » • وليس الفضل الذي تشير اليه الآية « واسألوا الله من فضله » الفضل في الدنيا والآخرة معا ولكنه يقتصر فقط على الثانية فانه « ليس من عرض الدنيا » (١٩٩) •
- وهو يغذى نظرية العبادة بالآيات القرآنية ، مؤكدا ضرورة عبادة الله مهما كانت العوائق ، أو الشواغل بأمور الدنيا • ويضرب لذلك مثلا بثلاثة :
- الغنى والعبد والمريض والملوك •
- فاذا ما اعتذر الغنى بكثرة أمواله التي شغلته عن العبادة ، ذكره الله تعالى بسليمان عليه السلام ، الذي كان أكثر مالا ، ولكنه لم ينشغل عن عبادة ربه •
- أما العبد الذي يحاول أن يبرر ترك العبادة بسبب أربابه 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 ضرا وبلاء ومرضا وكان يعبد ربه •

• (١٩٧) ن.م والصفحة •

• (١٩٨) ن.م والصفحة •

• (١٩٩) ن.م والصفحة •

وهكذا يؤكد مجاهد نظرية العبادة التي لم يخلق الانسان الا لها (٢٠٠)
وكانت نهاية حياته وكأنها تؤكد اقتران النظر بالعمل ، فقد مات مجاهد
وهو ساجد !! (٢٠١) .

أما رأيه في الفقهاء ، فانه يكاد يتشابه مع رأى الحسن البصرى بينما
يرى الثانى أن الفقيه الحق هو الزاهد ، يأتي التعريف للفقيه على لسان
مجاهد بقوله « الفقيه من يخاف الله وان قل علمه ، والجاهل من عصى الله
وان كثر علمه » (٢٠٣) . وهاهو يتجه - مثلما فعل الحسن - الى التعبير
بالمضمون الداخلى دون مراعاة لما اصطلح عليه في الظاهر ، كما يبدو
تعريفه أحد مظاهر النقد للفقهاء في عصره .

وكان أثناء حياته يصطحب ابن عمر لاجابه به حيث يرى انه شاب
أباه في الفضل فيقول « صحبت ابن عمر وأنا أريد أخدمه فكان
يخدمنى » (٢٠٣) .

-
- (٢٠٠) ابن كثير - البداية والنهاية ج٩ ص ٢٢٨
 - (٢٠١) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج٥ ص ٤٦٧
 - (٢٠٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج٩ ص ٢٢٨
 - (٢٠٣) ن٠م ٢٢٦ .

ثالثاً : مدرسة الكوفة

إذا ما قيل أن أهل البصرة مجتهدون في العبادات والاحوال ، فإن المعروف أيضاً أن جيرانهم أهل الكوفة اتسموا بالاجتهاد في مسائل القضاء والامارة (٢٠٤) .

لهذا يقال « فقه كوفي ، وعبادة بصرية » لى يعبر عن الصبغة لكل من المدينتين (٢٠٥) .

ولكننا لا ندهش اذا ما تأملنا حكم ماسينيون الذى يشيد بالاتجاه الكوفي ، سواء فى الفقه أو الكتابة أو الادب ، لأن هذا دأبه — وربما هناك كثيرون من المتصدين لدراسات الاستشراق غيره — يبحثون فى الاتجاهات التى تبعد قليلا أو كثيرا عن الاسلام الصحيح : اسلام السلف .

أما مبعث دهشتنا الحقبة ، فليست اشادة ماسينيون بالنزعات بالكوفة لانه يصرح بأنه يعتمد عليها فى تأسيس أحكامه التى يشيد بها بالاتجاهات الكوفية ، مع أنه يقر بأن « المذهب الكوفي يبحث عن أوضاع الشواذ » (١٠٦) وربما مبعث الاشادة بالكوفة ، والحماس الزائد الذى لم يستطع ماسينيون اخفائه عند حديثه عن هذه المدينة ، موطن البهاليل والصوفية كما يقول ، قد يرجع الى محاولته البرهنة على أصالة شطحات الحلاج .

انه يلح على محاولة اضعاف طابع الاصلية ويجاد « تلك المادة الموجودة للتصور والابتكار » وصبغ المدينة بها حيث ظهر بها الحلاج « الذى فاق جميع النساك والزهاد الاسبقين » (٢٠٧) . وستثبت خطأ هذا الحكم الذى لا يخلو من الهوى .

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

(٢٠٥) ن ٩ .

(٢٠٦) ماسينيون — خطط الكوفة ص ١٣ .

(٢٠٧) ن ١٤ .

وقد طغى على العالم المستشرق هذا الاتجاه فاعتبر المذهب الكوفي منفردا بالابداع في التصور في كافة الادوار الثقافية العربية (٢٠٨) ومن الناحية السياسية ، يصف الكوفة بأنها كانت شرعية الى أقصى درجاتها (٢٠٩) متجاهلا الحقيقة التاريخية ، وهي أن الكوفة كانت مصدر الارحاء والتشيع حيث انتشر منها الى غيرها (٢١٠) .

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

وفي مجال مقارنته بين أهل المدينة والكوفة ، يسجل الوقائع التاريخية، وتتلخص في أن أهل الكوفة — قبل الفتنة — كانوا يقرون لاهل المدينة بالافضلية « فلما قتل عثمان ، وتفرقت الامة وصاروا شيعا ظهر من أهل الكوفة من يساوى بعلماء أهل الكوفة علماء أهل المدينة » (٢١١) .

كذلك يذهب الى أن أغلب الاحاديث المكذوبة ظهرت بالكوفة ، وكان مصدرها الشيعة بوجه خاص (٢١٢) . غير أن ذلك لا ينفي وجود الثقات الذين لا ريب في صدقهم أمثال أصحاب عبد الله بن مسعود (٢١٣) .

سعيد بن جبير (٥٩٤ = ٧١٢ م) :

قلنا اننا لن نقتصر في بحثنا على الزهاد التقليديين الذين حفلت بهم

• (٢٠٨) ٢٠٨ ن م ١٣ .

• (٢٠٩) ن م ١٤ .

• (٢١٠) ابن تيمية — مذهب اهل المدينة ص ٢١ .

• (٢١١) ن م ٣٠ .

• (٢١٢) ن م ٣١ .

• (٢١٣) ن م ٣٢ .

المصادر ، ذلك لأن هناك من الائمة من غلبت عليهم شهرتهم في مجالات الحديث • ولكنهم في الواقع ينضمون الى الفريق الذى سلك طريق الحياة الروحية ، أما بالحياة التى اختاروها لانفسهم ، أو لاقوالهم التى يمكن استخراج نظرياتهم منها •

ومن هؤلاء الائمة : سعيد بن جبير الذى قتله الحجاج لخروجه ضد حكام بنى أمية مع ابن الاشعث •

• كان تلميذا لابن عباس ، وسرعان ما بلغ مرتبة شيخه •

وبعد ما عمى الشيخ ، أتاه أهل الكوفة يسألونه ، فأحالهم الى شلميذه

• سعيد بن جبير ، وتعجب كيف يسألونه وفيهم سعيد (٢١٤) •

ولما قتل الحسين في موقعة كربلاء ، وجد السلوى في قراءة القرآن ، يداوم عليه ولا يتركه الا بسبب المرض أو السفر • وكان من أوائل القصاص في الكوفة ، يقضى كل يوم مرتين بعد صلاة الفجر وبعد العصر (٢١٥) « ويقال انه كان يقرأ القرآن في الصلاة بين المغرب والعشاء ختمة تامة » (٢١٦) •

وكان ابن جبير يختلف في رأى مع الحسن البصرى ، لأن امام البصره كان يرى التقية في الاسلام ، بينما كان سعيد يرى انه لا تقية في الاسلام (٢١٧) •

وخرج في ثورة ابن الاشعث ضد الحجاج كما قدمنا ، فلما انهزم أصحاب بن الاشعث هرب سعيد من الكوفة ، وذهب الى مكة •

• (٢١٤) ابن سعد — الطبقات ج٦ ص ٢٥٧

• (٢١٥) ن.م ص ٢٥٩

• (٢١٦) ابن كثير — البداية والنهاية ج٩ ص ٩٨

• (٢١٧) ابن سعد — الطبقات ج٦ ص ٢٦٣

ولم يكن الدافع سياسياً بقدر ما هو ديني ، لأنه كان يحض الناس على قتال بنى أمية بسبب « جورهم في الحكم ، وخروجهم من الدين ، وتجبرهم على عباد الله ، وأمانتهم الصلاة ، واستذلالهم المسلمين » (٢١٨) .

ولما أتت النتيجة على غير ما يبغي ، فضل الحياة في مكة بجوار الكعبة ، وكان يفتي الناس هناك 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 دفع القهر عن المسلمين « أبى الله أن يكون الا ما أراد » (٢١٩) .

ولما سألوه عن أيهما أفضل : الشكر أم الصبر ؟ أجاب « الصبر والعافية أحب الي » (٢٢٠) .

ونقرأ له كلمات جامعة سبق بها الزهاد بعده فيما تكلموا فيه . ففقد تضمن رأيه ان الخشية النافعة هي التي تحول بين الصبر وبين المعصية وتحمله على طاعة الله . وأعبد الناس عنده الرجل المقترف للذنوب ، فإذا ما تذكر ذنبه احتقر عمله الصالح . وينفرد في تعريفه للذكر اذ يقول « الذكر طاعة الله ، فمن أطاع الله فقد ذكره ، ومن لم يطعه فليس بذاكر له وان كثر منه التسبيح وتلاوة القرآن » (٢٢١) .

وقد ضمه الامام أحمد ضمن الزاهدين في كتابه « الزهد » وأورد له آراء عميقة المعنى في الحياة الروحية . ولئن كان الحسن البصرى لم يرض بحركة الخروج مع ابن الأشعث

(٢١٨) ن. م ص ٢٦٥ .

(٢١٩) ن. م ص ٢٦٣ .

(٢٢٠) ابن سعد — الطبقات ج٦ ص ٢٦٢ .

(٢٢١) ابن كثير — البداية والنهاية ج٩ ص ٩٨ .

الا أننا نحس صدى الاسف العميق في نفس امام البصرة لان ابن جبير لم يستطع الاختفاء بمكة (٢٢٢) .

ولما سمع الحسن بمقتل سعيد بن جبير ، أفرغ طاقته الوجدانية كلها في دعاء مخلص ، قال « اللهم يا قاصم الجبابرة اقصم الحجاج » (٢٢٣) واستجاب الله له سريعا فقصم الحجاج بعدها .

ولكن بعد أن قتل سعيد « وما على ظهر الارض رجل لا يحتاج الى سعيد » (٢٢٤) ، وهذه شهادة الحسن البصرى .

سفيان الثوري (١٦١هـ = ٧٧٧م) :

انه أحد زهاد الكوفة الاعلام الذي ساد الناس بالورع والعلم ، ووضع في مصاف ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه . وكان يلقب بأمر المؤمنين في الحديث (٢٢٥) . كما وصفه ابن سعد بأنه كان « ثقة ، مأمونا ثبتا ، كثير الحديث ، حجة » (٢٢٦) . وقد ضرب به المثل في الحفظ فيقول عن نفسه « انى لأمر بالحائك يتغنى فأسد أذننى مخافة أن أحفظ ما يقول » (٢٢٧) .

لهذا ، يصبح مثار اهتمام الباحث أن ينقب عن دواعى شهرته كزاهد مع أنه من حفاظ الحديث الكبار الذى دعا المسلمين الى رعاية الحديث ، والحرص عليه وحضهم على حفظه ، لا للتعلم والحفظ فصعب ، ولكن للعمل به ، وتنفيذه ثم نشره بين الآخرين . وهذا يفسر لنا التكوين العقلى لزهاد

(٢٢٢) ابن سعد - الطبقات ج٦ ص ٢٦٦ .

(٢٢٣) ابن كثير - البداية ج ٩ ص ٩٨ .

(٢٢٤) ابن سعد - الطبقات ج٦ ص ٢٦٦ .

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

(٢٢٦) ابن سعد - الطبقات ج٦ ص ٣٧١ .

(٢٢٧) ابن كثير - البداية والنهاية ج١٠ ص ١٣٤ .

السلف ، فانهم أهل حديث أولا ، ثم أصحاب سلوك ثانيا • بمعنى انهم وضعوا القواعد السليمة للعلم والسلوك وجعلوا من أنفسهم القدوة للغير . ولا توضح المصادر لنا سبب اختفائه بمكة ، اذ يكتفى صاحب « الطبقات الكبرى » بأن يسرد لنا حرص أمر مكة على مصارحة الثورى ، ويخيره بين الاختفاء وبين اجابة دعوة الخليفة ، ففضل الثورى التوارى ، فلم يعد يظهر الا لأهله ومن لا يخافه (٢٢٨) •

الا أن سعدا أورد قصة قد يفهم منها سبب اختفائه ، اذ نصحه أحد أصدقائه بالأبتئحى عن السلطان لأنه من فعل أهل البدع ، وأقنعه بالكتابة الى المهدي ، ولما جاءه الرد ، عزم للذهاب الى بغداد ~~لأنه~~ لحم ومرض مرض الموت •

ولعل في العبارة التى أتت على لسانه ما يفسر سبب عزوفه عن ملائمة الاجلاء ، فهو ينصح العلماء - ويسميهم الحكماء - فيقول لهم « ترك لكم الملوك الحكمة ، فاتركوا لهم الدنيا » (٢٢٩) •

أما عن رأيه في الزهد ، فان مما يثير الدهشة كما ~~ألفه~~ ابن ~~سعد~~ الثورى كان محدثا ممتازا ، حتى وصفه الامام أحمد بن حنبل بالامام ، واعترف له بالعلم ، ثم أضاف الى ذلك ، انه ساد الناس بالورع ، مستنجا ذلك من العبارة التى كان يرددتها الثورى دائما في دعائه « اللهم ، سلم سلم » (٢٣٠) فهو يستنجد بالله في دعائه لكى يتقى الشبهات ، ويتورع عن المحرمات •

ولكن ، كيف ارتقى الثورى هذا المقام في الزهد ؟ وكيف نوفق بين

• (٢٢٨) ابن سعد - الطبقات ج٦ ص ٣٧٢

• (٢٢٩) ابن قتيبة - عيون الاخبار ج٢ ص ٣٣٠

• (٢٣٠) ابن سعد - الطبقات ج٦ ص ٣٧١

وقال الامام أحمد في حديثه عن الثورى (لا يتقدمه في قلبى أحد)

نظريته في الزهد وسلوكه في الحياة حيث اختار التجارة يتكسب منها حتى لا يحتاج الى أحد من الناس؟ وهو يقول « لان أترك عشرة آلاف دينار يحاسبني الله عليها أحب الى من أن أحتاج الناس » (٢٣١) .

كان اذن رأيه في الزهد يختلف عن اتجاه البعض الذي اتخذ مظهر التقشف في الملابس والمأكل . وهذا ما يقابلنا في تعريفه للزهد اذ يرى أن الزهد في الدنيا قصر الامل « ليس بأكل الغليظ ولا لبس الغليظ » (٢٣٢) ، وربما كان متأثراً في تعريفه للزهد برأى الامام الزهري (١٢٤هـ = ٧٤١م) الذي كان يعرف الزاهد بأنه « من لم يمنع الحلال شكره ، ولم يغلب الحرام صبره » (٢٣٣) .

كذلك تطرق زاهدنا الى الحديث عن الخوف والرجاء والنية والتقوى . لقد خلق مع نظريات زهاد السلف ، واتسمت آراؤه في هذا المجال بالتفرد **والاحلالة** ، فهو في تعريفه للزهد يتجه كما بينا آنفا اتجاهها نظريا بحثا ، اذ فصله عن الجانب السلوكي من جهة ، كما نقد من خلاله - على الأرجح - الذين تشبهوا من الزهد بمظاهره فحسب ، فأكلوا الغليظ ، ولبسوا الغليظ ، ولم يتطرقوا الى الاساس النظرى الذى يراه ممثلا للزهد الحقيقى وهو قصر الامل .

ويقول أستاذنا الدكتور النشار « وأعطى للزهد - كمذهب في الحياة - صيغته المشروعة في الحياة الاسلامية » (٢٣٤) .

أما عن صلته بشيخان الراعى وأبى هاشم الكوفى - أو الصوفى -

٢٣١) ابن كثير - البداية والنهاية ج١٠ ص ١٣٤ .

٢٣٢) ابن قتيبة - عيون الاخبار ج٢ ص ٣٥٦ وابن كثير - البداية

والنهاية ج٨ ص ١٠ .

٢٣٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج٩ ص ٣٤٨ .

٢٣٤) د. النشار - نشأة الفكر ج٣ ص ٣٤٠ .

ورابعة العدوية ، فانها من قبيل سعى الثورى لمعرفة الاتجاهات المختلفة للزهد .

وربما كانت رواية نبذ رابعة العدوية (١٨٠ هـ = ٧٩٦ م) له هي أدلها على تنافر الاتجاهين : زهده الايجابى الذى يسعى نحو العلم والكسب والانتقال فى سبيل المعرفة . والزهذ السلبي الذى يعد نموذجا تعبر عنه رابعة بعاطفة الانوثة ورقتها فى نظرية الحب الالهى (٢٣٥) .

لقد دافع عنها شيخا المدرسة السلفية الكبيران : ابن تيمية والذهبي ، اذ يرى الاول أن ما نسب اليها من وصفها للبيت بأنه الصنم المعبود فى الارض من قبيل الاكاذيب التاريخية .

انها فجرت عاطفتها فى مثل قولها :

ولقد جعلتك فى الفؤاد محدثى - وأبحت جسمى من أراد جلوسى
واذا كان يفهم من هذا القول وصفها بالحلول والاباحة ، فان الذهبى يرفض الاخذ بهذا المعنى ، فيقول مدافعا عنها « وهذا غلو وجهل ، ولعل نسبها الى ذلك مباحى ، حلولى ليحتج بها على كفره » (٢٣٦) .

وقد مر بنا اشتغاله بالتجارة وتفضيله الكسب على الحاجة للناس ، فهو اذن يعطينا مدلولاً جديداً للزهد ، بحيث يظهر الجانب الايجابى فى التفاعل مع الحياة ونبذ الخمول والسلبية فيذهب الى أن « العالم اذا لم يكن له معيشة صار وكيلا للظلمة ، والعابد اذا لم تكن له معيشة أكل بدينه والجاهل اذا لم تكن له معيشة كان سفيرا للفساق » (٢٣٧) .

(٢٣٥) 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 ١٩٤٦ م) .

(٢٣٦) الذهبى - سير أعلام النبلاء ورقة ٢٠٩ مجلد ٦ قسم ٢ .

(٢٣٧) المكي - قوت القلوب ج ٣ ص ٢٣ .

وتعدد المصادر مواقف لها شأنها في هذا الصدد :

منها ، المشادة التي حدثت بينه وبين أبي جعفر المنصور (١٥٨هـ = ٧٧٤م) بعد وصفه له بالظلم ، فلم يجد أبو جعفر مناصا من الاعتراف بفضل الثوري . قال « ألقينا الحب الى العلماء فلقطوا الا ما كان من سفیان فانه أعيانا فرارا » (٢٣٨) .

وكان يعلن عقيدة السلف في الصفات للوقوف في وجه التيارات المتباينة في زمنه . يقول الذهبي « وقد بث هذا الامام الذي لا نظير له في عصره شيئا كثيرا من أحاديث الصفات ، ومذهبه فيها الاقرار ، والامرار والكف عن تأويلها » (٢٣٩) .

كذلك كان يتكلم في بعض علماء الدنيا من أهل الكوفة (٢٤٠) ، وهو يعلم انه ربما أغضب منه البعض ، ولكنه لا يأبه بهم لأنه خبير بأحوال الناس فهو يرى أن « رضا الناس غاية لا تدرك فأحرق الناس من طلب من لا يدرك » (٢٤١) .

ويحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند مدى تأثيره بالتيار الشيعي ، لأن إحدى الروايات تنسب اليه حبه لعلي وتفضيله اياه ، بينما ينسب اليه أيضا التوقف في التفضيل خشية أن يكون ذلك طعنا على أبي بكر وعمر (٢٤٢) . وقد علق ابن كثير على اختلاف النصوص المنسوبة الى سفیان الثوري مرجحا عدم صحتها ، لأن المشهور عن بعض الكوفيين تقديم علي على عثمان وليس تفضيله على الشيخين .

(٢٣٨) ابن عبد ربه - العقد الفريد ج٢ ص ١١٥ ، ١٣٨ .

(٢٣٩) الذهبي - العلو للعلي الغفار ص ١٠٣ .

(٢٤٠) المكي - قوت القلوب ج١ ص ٢٠٠ .

(٢٤١) ن ٤٠ ج٤ ص ١٤٣ .

(٢٤٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج٨ ص ١٢ .

رابعاً : مدرسة البصرة

يؤيد ابن تيمية الرأي القائل بأن منشأ التصوف كان بالبصرة « وأنه كان فيها من يسلك طريق العبادة والزهد » (٢٤٣) . وفي وصف الطبائع الغالبة على الامصار المختلفة ، يرى شيخنا ان الزيادة في العبادة والاحوال خرجت من البصرة لما امتاز به عبادها من شدة الخوف (٢٤٤) . كذلك خرج من البصرة القدر والاعتزال والنسك الفاسد (٢٤٥) .

ولا يسعنا ونحن في سبيل تبيان الخطوط العريضة لملامح الزهد في المدرسة البصرية ، الا عرض وجهة النظر المخالفة ، ونعنى بها الخاصة بالمستشرقين ماسينيون صاحب الدراسات المتعددة في التصوف . اننا نراه يتعامل بشدة على البصرة ، لا سيما على شيخها الحسن ، لا لسبب الا لأنها - في نظره - كانت موطن أهل الجماعة (٢٤٦) . ويشتد غضبه على البصريين لانهم كانوا من الناحية السياسية ينكرون الخلاف بين الصحابة . وهنا التبس الامر على ماسينيون ، وربما فهم موقف الامسك عما شجر بين الصحابة على انه انكسار الخلاف بينهم ، فانه بحكم كون البصريين من أهل السنة والجماعة ، فقد فضلوا ترك القتال في الفتنة « والامسك عما شجر بين الصحابة » (٢٤٧) .

أما في مجال تفضيل البصرة على الكوفة ، فان ماسينيون لم يستطع تقديم أدلة مقنعة ، اللهم الا القول بأن سكان جنوب جزيرة العرب من أهل

(١٤٣) ابن تيمية - رسالة الصوفية والفقراء ص ٢٥ .

(٢٤٤) ن ٢٠ م ٢٠ .

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

(٤٦) ماسينيون - خطط الكوفة ص ١٤ .

(٤٧) ابن تيمية - مذهب أهل المدينة ص ٩٣ .

المدن والقرى الذين عرفوا التمددين هم سبب التحضر العربي في الكوفة
« تبعا لصفة عقلية تختلف عن البصرة التي كانت تلك العناصر فيها قليلة
متراخية » (٢٤٨) .

وقد تصدى أستاذنا الدكتور النشار لهذا الرأي الذي عده تعميما
قاسيا ، ويرى « أن هناك عوامل عامة قد تقرب بين مختلف المدارس في
مختلف المدن » (٢٤٩) .

الحسن البصرى (١١٠ هـ = ٧٢٨ م) :

تضخمت المصادر بذكر أخبار الحسن البصرى وأقواله ، وتعددت
الفرق التي تسند اليه مذاهبها ونظرياتها . ان شهرة الامام الكبير التي
تجتذب الباحثين ناجمة أيضا عن الاساطير التي حيكت حوله بواسطة
الصوفية في القرن الرابع الهجرى ، لا سيما الطوسى في كتابه « اللمع » ،
والمكى صاحب « قوت القلوب » . ، بينما الحقيقة ان الحسن لم ينفرد
وحده في عصره — أى في أواخر القرن الاول وأوائل الثانى — فان
شخصيات أخرى شاركته في التأثير في المجتمعات الاسلامية حينذاك . كان

(٤٨) ماسينيون — خطط الكوفة ص ١٣ .

وهذا الراى يذهب اليه أيضا الدكتور كامل الشيبى الذى يبدو تأثيره
الشديد ، بل لا نستبعد انه اخذ مادته منه لكى تتفق مع النتائج المشابهة التى
استخلصها .

(٢٤٩) د. النشار — نشأة الفكر ج٣ ص ٢٩٦—٢٩٧ .

الحسن امام البصرة ، بينما سعيد بن المسيب امام المدينة ، والشعبي امام الكوفيين (٢٥٠) .

ان نظرة مقارنة للشيوخ الثلاثة تكشف عن تعدد مجالات ثقافتهم واتجاهاتهم ، فالحسن كان فقيها وعالما ، وابن المسيب كان فقيها ، والشعبي اشتهر بصفته محدثا . هذه هي الصفات البارزة لكل منهم . وسبقهم بقليل عمر بن عبد العزيز، الى جانب العشرات الاخرين من المحدثين، وكلهم يدخلون في عداد الزهاد ، مع اختلاف اتجاهاتهم أحيانا .

وإذا قلنا أن الحسن أشهر شخصية في الزهد تمثل روح القرن الاول كما يذكر نيكلسون (٢٥١) ، فان هذا صحيح من ناحية ، ويعوزه الدقة من ناحية أخرى . أما صحته ، فلا شك ان امامنا احتل مكانته الممتازة في قلوب أهل السنة والجماعة . ولكن ، من ناحية أخرى ، قد ترجع شهرته عن معاصريه الى العواطف الجماعية التي التفت حوله ، واتخذت منه لسانا لها في الامور السياسية (٢٥٢) وبالمثل ، أدى الصوفية نفس الدور ووضعوه في سلسلة شيوخهم — بل في قائمة هؤلاء الشيوخ — الذين لبسوا الخرقه عن يد الامام على — وأنطقوه بما لم يقله من حديث عن أحوال الصوفية ومقاماتهم . وقد كفانا الدكتور احسان عباس مؤونة اثبات ذلك لأنه سبقنا بكتابه الفريد عن هذا الامام .

ويرى باحثنا ضمن ما أورده من آراء كثيرة انفراد بها ، ان ابن سعد في « الطبقات الكبرى » ربما انتصر للتيار المضاد للصوفية حينما أظهر الحسن البصرى في صورة المعارض لاصحاب الاكسية .

(٢٥٠) دكتور احسان عباس — الحسن البصرى ص ٧

(٢٥١) نيكلسون — التصوف الاسلامى ص ٤٦ ترجمة الدكتور عفيفى .

(٢٥٢) د. احسان عباس — الحسن البصرى ص ٤٢ .

ولكن الواقع أن النصوص التي تضمنها كتاب الطبقات ليست وحدها التي نتخذها دليلاً على كراهية امام البصرة للبس الصوف ونقده بالتالي لأصحاب الاكسية • فان ابن حنبل أيضاً أورد نصاً آخرًا أكثر تصريحاً يقول فيه الحسن لفرقد السبخي « يا ابن أم فرقد ، وكررها مرتين أو ثلاثة ، ان التقوى ليس في هذا الكساء ، انما التقوى ما وقر في القلب وصدقه العمل والفعل » (٢٥٣) •

أما النص الثالث ، فاننا نجده عند ابن كثير في « البداية والنهاية » ذلك أن معاصره العلاء بن زياد البصري (٥٧٨ = ٦٩٧م) المعروف بكثرة الخوف والورع ، ظل 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 الى الحسن لينصحه بالعدول عن هذا المسلك •

وقد استجاب الحسن ، ولم يزل بالعلاء بن زياد حتى انتهى من صيامه وخفف مما كان فيه (٢٥٤) ، وسنعود بعد قليل لنوضح توسط الحسن في مذهبه — فيما عدا حزنه الشديد — ومع ذلك فاننا نستنتج من هذا التصرف لشيخ البصرة ، نقده لمظاهر الغلو ، اذ يتفق مع قوله « دين الله وضع فوق التقصير ودون الغلو » (٢٥٥) •

وهذا الموقف مرتبط بنقده لكافة مظاهر الغلو الاخرى التي لاحظها ، مثلما نقلوا اليه ان رجلاً من أهله تنسك لأجل عدم استطاعته القيام بشكر الفالودج الذي يأكله ، فوصفه الحسن بأنه « انسان أحمق » ، واستطرد

• (٢٥٣) ابن حنبل — الزهد ص ٢٦٧ •

• (٢٥٤) ابن كثير — البداية ج ٩ ص ٢٦ •

• (٢٥٥) الاعتصام — الشاطبي ج ٢ ص ٣٢ •

قائلا « ولا يقوم بشكر الماء البارد !! » (٢٥٦) •

كذلك لم يرض عن الانخراط أحد الحاضرين بحلقته في البكاء الشديد
اثر موعظته ، فالتفت اليه موجها الحديث « أما والله ليسألنك الله عز وجل
يوم القيامة ما أردت بهذا ؟! » (٢٥٧) •

ولكن ، ما الحل في غلبة البكاء الذي لا يمكن مدافعتة ؟

ان الحسن يرى رد الرجل لعبرته ، فاذا خشى ان تسبقه ، ينبغي أن
يقوم (٢٥٨) •

انه كره اذن التظاهر بكافة ألوانه ، بما في ذلك لبس الصوف ، وانتقد
بشدة الغلو في الدين ، ولم يأبه بمظاهر الاكسية ، واعلان خبايا النفوس
على الملأ لاتخاذها وسيلة لاجتذاب العامة - فيما يظهر • وكان سلوكه
الشخصي يتسم بالاعتدال في طابعه العام ، اذ كان يتغذى الخبز واللحم ،
وسماه « طعام الاحرار » • وكان الحسن يشتري كل يوم لحما بنصف
درهم ، وقد أبدى أحد أصحابه الاعجاب بريح مرقة الحسن بقوله « وما
شممت قط أطيب ريحا من مرقة الحسن » (٢٥٩) • وقال لفرقد عندما امتنع
عن أكل الخبيص لنفس السبب « ويحك ، وتؤدى شكر الماء البارد؟! » (٢٦٠)

(٢٥٦) ابن حنبل - الزهد ص ٢٦٤ •

والنص كما ورد بالطبقات الكبرى ج٧ ص١٦٩ (يا ابن ام فرقد ، اما علمت
ان أكثر اصحاب النار اصحاب الاكسية ؟)

كما ورد النص الاتي المتعلق بنقد الحسن للباس الصوف في كل من (عيون
الاخبار لابن قنينة ج٢ ص٣٧٢ والطبقات الكبرى لاسن سعد ج٧ ص١٦٩ : وذكر
عنده الذين يلبسون الصوف ، فقال مالهم تفتادوا ثلاثا ، اكنوا الكبر في قلوبهم
، واطهروا التواضع في لباسهم ، والله لاحدهم اشد عجا بكسائه من صاحب
المطرف بمطرئه !!)

(٢٥٧) ابن حنبل - الزهد ص ٢٧٠ •

(٢٥٨) ن . م ٢٦٢

(٢٥٩) ابن سعد - الطبقات ج٧ ص١٦٧ •

(٢٦٠) ن . م ١٧٦ •

فهو يرى ان نعم الله أكثر من أن تشكر ، الا ما أعان عليه (٢٦١) .
وفي أحد المرات ، دعا ضيفا لمشاركته الطعام ، فاعتذر بأنه أكل كفايته
حتى لا يستطيع المزيد . فتعجب بقوله « سبحان الله ! ويأكل المسلم حتى
لا يستطيع أن يأكل !!؟ » (٢٦٢) ، فهو يود لو طبق المسلمون الحديث الذي
يحض على الاكل دون الشبع الكامل الذي لا يقبل المزيد .

ويتضح هذا المنهج الوسط في قوله أيضا « ان المؤمن أخذ عن الله أدبا
حسنا اذا وسع عليه أوسع ، واذا أمسك عليه أمسك » (٢٦٣) ، وهو يعنى
بالوسع هنا ، الانفاق في أوجه البر اذ يقول « وجهوا هذه الفضول حيث
وجهها الله عز وجل » (٢٦٤) . وبالمثل ، عند صحبة الناس ومعاملتهم ، فهو
ينصح بالحب هونا ، والبغض هونا ، لأن الافراط في كليهما يؤدي الى
الهلاك (٢٦٥) .

أما عن كراهيته للاسراف 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 (٢٦٧) . وكان
يحلف بالله « ما عال مقتصد قط » (٢٦٨) ، ويضرب المثل على ذلك بالصحابة
والتابعين الذين لم يتخذوا العقارات والاموال ليركنوا اليها في الدنيا
ولتشتد ظهورهم - وفي هذا الوصف تعريض ظاهر

(٢٦١) ابن قنينة - عيون الاخبار ج٢ ص ٣٦٠

(٢٦٢) ابن حنبل - الزهد ص ٢٧٨

(٢٦٣) ن . م . ٢٦٨

(٢٦٤) ن . م . ٢٦٢

(٢٦٥) ن . م . ٢٦٩

(٢٦٧) ابن حنبل - الزهد ص ٢٧١

(٢٦٨) ن . م . ٢٧٤

لبعض معاصريه - وانما كانوا يأخذون مما آتاهم الله من رزق ما يعيشون به بحد الكفاف « وقدموا فضل ذلك ليوم فقرهم وفاقتهم » (٢٦٩) •
ولكننا نراه ، من ناحية أخرى ، يحض على لفظ الزيادة حتى لا تأخذ بتلابيب المؤمن وتصرفه عن الله تعالى • فيعقد المقارنة بين السابقين ومعاصريه - شأنه دائما - فقد أدرك أقواما يعزفون عن أخذ الاموال الحلال خشية على قلوبهم من الفساد (٢٧٠) •

وقد تحدث امام البصرة كثيرا عن القلوب ونواياها ، حياتها وموتها • ويبدو أن هذا السبب جعل المتصوفة ومؤرخيهم يجعلونه من أئمة شيوخهم • ولكننا بعرضنا للمعنى الذى يروونه من حديثه فيها ، فاننا سنجد الاختلاف واضحا بينه وبينهم • فهل جعل من القلب أداة للتذوق أو للمعرفة ؟
من الجائز اقترابه من هذا المعنى ، لا سيما عندما نراه ينصح أحد الجالسين فى حلقتة - وكان يشكو اليه قسوة قلبه - فأجابه « أدنه من الذكر - أى ممن يذكر » (٢٧١) •

وهو يتعجب من ابن آدم - وهو الاسم الذى كثيرا ما يستخدمه فى مواعظه للتقريع - ويتساءل « كيف يبرق قلبك وهمك فى آخر !؟ » (٢٧٢) • ويستشهد بقول مأثور « لسان الحكيم وراء قلبه » فهو دائم الرجوع الى قلبه يستفتيه قبل أن يتكلم ، بعكس الجاهل الذى يقف فى الطرف المقابل من هذه المقارنة ، فان قلبه فى طرف لسانه (٢٧٣) •

٢٧١ ن . م ٢٦٩

٢٦٣ - ٢٦٢ م . ن ٢٧٠

٢٦٦ م . ن ٢٧١

٢٥٩ م . ن ٢٧٢

٢٧١ م . ن ٢٧٣

فالقلوب اذا رقت وصلحت استنارت البصيرة ، فعرفت ما ينتظر أصحابها يوم الهول العظيم « لو أن بالقلوب حياة!؟ لو ان بالقلوب صلاحاً!؟ لأبكتكم من ليلة صبيحتها يوم القيامة » (٢٧٤) .

ولكن لا ينبغي أن نتوسى كثيرا في الاستدلال من عبارات الحسن عن القلوب ، كما حاول متأخرو الصوفية ، أن يفعلوا ، لأن هذا التابعى الكبير كان وثيق الصلة بمدرسة الصحابة حيث كان للنصوص سطوتها الكبرى .

ومن الجائز انه تكلم عن القلوب لكى يقف في وجه التيار المعتزلى الذى كان في بداية ظهوره ، والذي مجد العقل واتخذ منه نبراسا للمعرفة والنظر ، فأراد أن يعيد آيات الله العديدة التى تتناول هذه الجوانب الذوقية .

ويمكننا أن نستنتج من نقد الحسن البصرى للمتظاهرين بالنسك ، ووقوفه في وجه المتكلمين - ويسميهم أصحاب الاهواء - ورفضه الانسياق لرأى الخوارج ، كل هذا يؤدي بنا الى القول بأنه لم يكن حزينا حزن الرهبان في صوامعهم ولبوسهم المسوح ، لم يؤد به الحزن الى تسليمه الى العزلة والترهب ، ولكنه كان متيقظا لدوره كامام من أئمة المسلمين ، عليه تقع تبعة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومرشدا مخلصا قائما بحفظ السنن والآثار ، فيذهب الى أن القائم بهذا الدور هم نصحاء الله ، ودورهم يتلخص في عرض « أعمال العباد على كتاب الله ، فاذا وافقوه حمدوا الله ، واذا خالفوه عرفوا بكتاب الله ضلالة من ضل ، وهدى من اهتدى ، فأولئك خلفاء الله » (٢٧٥) .

(٢٧٤) ن . م . ٢٥٨

(٢٧٥) الشاطبي - الاعتصام ج١ ص ٢٧-٢٨

أما تفسير حزنه الدائم ، فهو وليد نظريته في الزهد • ويبدو أن طبيعة شخصية الحسن أيضا تميل الى الحزن ، اذ يتذكر الموت دائما لكي يحثه على طاعة الله والخوف منه ، ومما ساعد على سمة حزنه ، انكبابه على التفكير في المصير المحتوم وانشغاله الدائم في المقارنة بين الحياة الدنيا ، والحياة الاخرى بعد البعث ، اذ تصدمه دائما حقيقة انقضاء الاولى ، التي وصفها يوم موت أخيه بالدار المفرقة (٢٧٦) •

وما الداعي للفرح أو السرور بالحياة بينما فضح الموت الدنيا؟! « فلم يترك لذي لب فرحا !! (٢٧٧) ويؤرقه كثرة ذنوب ابن آدم فهي » أكثر من أن يسلم منها ، الا ما عفا الله عنه » (٢٧٨) •

ويتخذ الحسن من الذكر الدائم للموت حافزا على احسان العمل ، لأن طول الامل يؤدي الى العكس ، أى الى اساءة العمل ، ويذكر اخوانه بما كان يفعله الاوائل ، اذ « كان رجل من المسلمين يبلغه موت أخ من اخوانه فيقول ، انا لله وانا اليه راجعون ، كدت والله أن أكون أنا السواد المختطف ، فيزيده الله جدا واجتهادا » (٢٧٩) •

كذلك فان للخوف هدفا ، لانه يورث تفادى التظاهر والرياء « فبالخوف والحذر يتفقد العبد الرياء » (٢٨٠) ، فاذا ما سئل عن يفضل : العلماء الذين يذكرون الناس ويخوفونهم ، أم الآخريين الذين لا يفعلون ذلك فيجيب « انه من خوفك حتى تلقى الامن خير ممن أمنك حتى تلقى المخافة » (٢٨١) •

(٢٧٦) ابن سعد — الطبقات ج٧ ص ١٧٨

(٢٧٧) اسن حنبل — كتاب الزهد ص٢٥٨

(٢٧٨) ابن قتيبة — عيون الاخبار ج٢ ص٣٧٠

(٢٧٩) ابن حنبل — الزهد ص٢٦٩

(٢٨٠) المحابيسى — الرعاية . ص١٣٢

(٢٨١) ابن حنبل — الزهد ص٢٥٩

من هنا أصبح واضحا غرض اماننا من التخويف في مواعظه فان جانب الوعظ يقتضى ذلك ، كما انه - باحساسه بمسئوليته كشيخ من شيوخ المسلمين كما قلنا - ينبغي أن يكون القدوة ، فأخذ ينكب على قراءة القرآن ويتعلق بالآيات التي تصف النار وعذابها « ان عذابها كان غراما - الفرقان آية ٦٥ » قال الحسن « علموا ان كل غريم مفارق غريمه ، الا غريم جهنم » (٢٨٢) •

أيسمع المؤمن هذه الآية ولا يخاف ؟•

ويقف الحسن أمام قوله تعالى « وما تكون في شأن وما تتلوا منه من قرآن ولا تعلمون من عمل الا كنا عليكم شهودا ١٠ : ٦٢ » ، فيشتد خوفه لأن الله عز وجل يرى العبد عندما يبدأ العمل ، وبمعرفة العبد لهذه الحقيقة، فانه يستحى أن يقدم على ما يغضب ربه ، لأنه يتذكر اطلاعه عليه فلا يتم ما بدأه « خوفا منه وحياء ، واجلالا له عز وجل » (٢٨٣) •

ثم هناك من الآيات الكثير مما يلقي في قلبه الخوف من عذاب ربه وكان بكأوه أحيانا لا يخرج عن المؤلف عند السابقين عند قراءة القرآن « فيبكي حتى ينحدر الدمع على لحيته » (٢٨٤) •

ويدعو اماننا الى الاقتداء به ، بل انه في حظه على مداومة قراءة الكتاب ، كأنه يدعو المسلمين الى الاستغراق في نفس الآيات القرآنية التي تذهله رهبة وخشية ، فيحلف بالله « لئن قرأت القرآن ، ثم آمنت به ، ليطولن في الدنيا حزنك ، وليشتدن في الدنيا خوفك ، وليكثرن في الدنيا

(٢٨٢) ن ٠ م ٢٨٦

(٢٨٣) المحاسبى - الرعاية .. ص ١٠٥

(٢٨٤) ابن سعد - الطبقات ج٧ ص ١٧٥

بكاؤك» (٢٨٥) •

يمكن اذن تفسير الحزن الحسن بأحد عاملين : اما انه طبيعة خاصة تتفق مع الميل الشخصى للحزن حيث أخذ يلتقط الآيات التى تتفق مع هذا الاتجاه ، كما نظر الى القرآن نظرة شاملة واتخذ منه - بأكمله - دليلا على دعواه فى الحزن • الاحتمال الثانى ، انه كان متأثرا دائما بفكرة الموت ، وحقيقة انقضاء هذا العالم ، وانتقال الانسان الى عالم آخر • لقد تأمل مليا فى السنوات والايام تنقضى وتقرب « ابن آدم » من نهايته المحتومة مما يجعله يستخدم فكرة العدد للدلالة على هذا الانقضاء « يا ابن آدم ، انت عدد !! ، فاذا ذهب يوم فقد انقضى بعضك !! » •

فالامر جد خطير ، والنهائية محتومة ، والحياة الدنيا موقوته تنقضى بانقضاء الايام • فليعمل كل امرئ اذن من أجل الآخرة •

وهكذا يدهشنا مظاهر الحزن الذى اتسم بها الحسن ، فهى انعكاس اسلامى كما قلنا ، سبقه اليه بالبصرة أبو موسى الأشعري الذى « صبغ البصرة وحياتها الروحية بصبغته » (٢٨٦) ، فمن خطبه التى قالها بالبصرة « يا أيها الناس ابكوا ، فان لم تبكوا فتابكوا ، فان أهل النار يبكون الدموع حتى تنقطع ، ثم يبكون الدماء حتى لو أرسلت فيها السفن لجرت !! » (٢٨٧)

ان حزن امامنا اذن اسلامى ، قرأنى بحت • وهو الحريص كما قلنا أن يكون القدوة داعيا للمسلمين الى خوض تجربته الذاتية ، والمسير فى نفس الطريق بل انه بنصائحه ومواعظه التى يعبر بها عن نظريته فى الزهد ، يعبر

(٢٨٥) ابن حنبل - الزهد ص ٢٥٩ •

(١٨٦) د. النشار - نشأة الفكر ج٣ ص ١٢٥ •

(٢٨٧) ابن حنبل - الزهد ص ١٩٩ •

بها عن مكنون قلبه وان لم يصرح بذلك • فكثيرا ما نراه ينسب المعنى الي 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 ٢١ : ٩٠ » ، فيفسرها بكلمات قليلة ، فيقول « هو الخوف الدائم » (٢٨٨) • كما أنه في استخدامه لندائه الملازم له في مواضعه « يا ابن آدم » ، نراه أحيانا قد يعنى نفسه أو يعبر عنها ، فقد رؤى يكرر عبارة لنفسه وهو منفردا ثلاث مرات !! (٢٨٩) • 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 واياك يراد » (٢٩٠) •

قصارى القول اذن — كما يرى استاذنا الدكتور النشار — ان الحسن البصرى « كان عابدا من عباد المسلمين ، تكلم في البصرة بكلمات رهيبة عن الجنة والنار » (٢٩١) •

-
- (٢٨٨) المحاسبى — الرعاية ص ٥٠ .
 - (٢٨٩) ابن قتبية — عيون الاخبار ج٢
 - (٢٩٠) الزهد ص ٢٧١ .
 - (٢٩١) نشأة الفكر ج٣ ص ١٦٨ .

خامسا : مدرسة الشام

ان وقوع بلاد الشام في الطرف الشمالي من الجزيرة العربية ، واقترباها من بلاد الروم ، جعل الباحثين من المستشرقين يتخذون من هذه العوامل سببا في ايجاد 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 الاسلامية من الاوروبيين يرون أنه حين أتى العرب من أعماق صحرائهم لم يفعلوا شيئا ، سوى أن قفزوا أيضا على الاديرة والرهبان ، وفتحو الكنائس ، يقرأون ما فيها من حكمة الروح ، ويعتبرونها قانونهم الازلي » (٢٩٢) .

وسنتقب وراء هذه الدعوى في بحثنا لافكار شيوخ هذه المدرسة (*) .
أما الاتجاهات الغالبة على الشام — كما يراها ابن تيمية — فكان
النصب ، أي العداء لعلی بن أبى طالب — والقدر (٢٩٣) .

ولكن أئمة أهل السنة ببلاد الشام ظلوا محبين للخليفة الرابع ، واتخذوا جانب المعاندة للقدرية ، ويتضح لنا ذلك عند الاوزاعي فقيه الشام بصفة خاصة .

وعلى قمة مدرسة الشام يقف أبو الدرداء .

ومن شيوخ المدرسة الذين سلكوا الطريق بعد الصحابي الجليل ، أبو مسلم الخولاني وبلال بن سعد وعبد الله بن محيريز والاوزاعي والدراني والتستري .

(٢٩٢) د. النشار — نشأة الفكر ج٣ ص ٣٩٤ .

(٢٩٣) ابن تيمية — مذهب أهل المدينة ص ٢٢ .

(*) نحيل القارئ الكريم الى كتابنا (الزهاد الاوائل) من مطبوعات دار

الدعوة بالاسكندرية .

ولعل خير ما يعوضنا عن معاودة الحديث عن أبي الدرداء ، هو أن نعرض
للزهد عند عمر بن عبد العزيز :

عمر بن عبد العزيز (٥١٠هـ = ٧١٩م) :

لمع اسم عمر بن عبد العزيز كزاهد حتى كاد يخفى سيرة خلافته
العادلة ، وأبقى زهده وورعه • ولكن الحق أن سيرة الخليفة الذي يتخذه
أهل السنة والجماعة من سلسلة الخلفاء الراشدين — هذه السيرة أبت الا أن
تقرن عدله بزهده ، وكأن خلافته دعمت نظرية الزهد وغذتها ، فأثبت أنه في
الامكان بين الخلافة والزهد — أعنى بين الرياسة أو امتلاك ناصية الحكم
والتصرف في شئون المسلمين ، وبين الحياة الروحية في اطارها الاسلامي
الاصيل الذي يعد عمر بن عبد العزيز أحد الرواد الاوائل فيه ، فأصبح من
المألوف أن يعتبره أهل السنة والجماعة خامس خلفاء الراشدين(٢٩٤) •

ويبدو أنه أثر في زهاد الشام تأثيرا كبيرا ، اذ اتخذوا منه قدوة ،
فيصفه أبو سليمان الدراني بأنه أزهد من أوييس القرني ، لان عمر ملك
الدنيا بحذافيرها وزهد فيها ، ثم تساءل عن حال أوييس لو ملك مملكه عمر
كيف يكون؟ • ويعلق على ذلك بقوله « ليس من جرب كمن لم
يجرب »(٢٩٥) •

والحق أن هذه المقارنة ليست في موضعها تماما ، لأن خشية أوييس
القرني تتصل باحساسه بمسئوليته عن نفسه ، أما عمر بن عبد العزيز فقد
كان يشهد خوفه لانه يشعر بعبء مسؤولية الرعية بأكملها ، فقد سئل على

(٢٩٤) ألحقه سفيان الثوري بالخلفاء الراشدين ، وعد الخلفاء خمسة

(ابن الاثير — الكامل ج٥ ص ٢٦) •

(٢٩٥) ابن كثير — البداية والنهاية ج٩ ص ٢٠٨ •

أثر مبايعته - وهو معتم مهموم - عن سبب هذا الهم الظاهر على ملامح وجهه ، فأرجعه الى أنه ما من أحد من أهل المشارق والمغارب من الامة ، الا ويطالبه بحقه ، سواء كتب له أو لم يكتب مطلبه (٢٩٦) .

وكان له صلة أيضا بزهاد البصرة - وعلى رأسهم الحسن البصرى - وكذلك بالمدينة وشيخها حينئذ سعيد بن المسيب ، فقد أصبح هذا الثلث المدعم بثلاثة من التابعين ، سمة بارزة في الحياة الروحية حينذاك .

وتبادل الخليفة مع هذين التابعين الرسائل المتعددة في مجال الوعظ والطريق الروحى ، بل ان تأثيره تعدى دائرة شيوخ الزهد الى عامة الناس ابان حكمه لتقليده في قراءة القرآن والصلاة والعبادة ، فأصبح المسلمون يقلدونه « يلتقى الرجل الرجل فيقول : كم وردك ؟ كم تقرأ كل يوم ماذا صليت البارحة » (٢٩٧) .

وحرص على دوام صلاته بالحسن البصرى ، وكانت رسائل الشيخ البصرى تصله بصفة مستمرة ، تحمل مواعظه وتحذيراته بكلماته الحادة المنبرات التى تلخص مذهب امام أهل البصرة « أما بعد ، فكان الدنيا لم تكن . وكان الاخرة لم تنزل وكان ما هو كائن قد كان ، والسلام » (٢٩٨) .

والظاهر أن مثل هذه المواعظ كانت تؤثر فيه بعمق ، ففتقت ذهنه عن الاهتمام بأفكار الزهاد ، وطرق نظرياتهم التى حاموا حولها ، فتكلم عن الموتى والقبور ، واشتد خوفه وفزع من الموت ، فكان يؤرقه تصور القبر الذى يراه « بيتا تحوم فيه الهوام ، وتخرق فيه الديدان ، ويجرى فيه

٢٩٦) ن. ١٩٨ .

(٢٩٧) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٠٨ .

(٢٩٨) أبو محمد بن الحكم (٢١٤ هـ) رواية ابنه أبى عبد الله ٢٦٨ هـ :

سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٩٠ .

الصديد ، مع تغير الريح وبلى الاكفان ، بعد حسن الهيئة وطيب الريح ونقاء الثوب» (٢٩٩) .

فهل كان خوفه صادرا فقط عن تصور ما بعد الموت خشية العقاب ؟ أم انه تأثر بالحسن البصرى فى نظريته التى ملأ بها البصرة عن الخوف وتبع منها بكأوه المتواصل كأنه كالعائد فى توه من تشييع جنازة ؟

الواقع أن الاحتمالين صحيحان . والمرجع أن التكوين الشخصى للخليفة جعله قابلا لنظرية الخوف منذ نشأته الاولى القرآنية « فانه جمع القرآن وهو صغير» (٣٠٠) . فقد كان عمر بن عبد العزيز يهرب الموت ويذكره منذ طفولته ، اذ أثار دهشة أمه فى احدى المرات لبكائه فسألته عن سبب بكائه فقال « ذكرت الموت !! » (٣٠١) .

ويظهر ذكره للموت والخوف من الحساب بشكل واضح فى خطبه المختلفة . من ذلك قوله « فاتقوا الله قبل القضاء ، وراقبوه قبل نزول الموت بكم» (٣٠٢) . ولهذا كان يوضع مع الحسن البصرى فى مرتبة واحدة من حيث الخوف والخشية ، حتى قيل « ما رأيت أخوف من الحسن وعمر بن عبد العزيز كأن النار لم تخلق الا لهما» (٣٠٣) .

وكثيرا ما يبكى وهو يخطب واعظا وناصحا ، فيبكي السامعين حوله وبلغ أحيانا من قوة أثر مواعظه المكتوبة الى عماله ان بعضهم عزل نفسه (٣٠٤) ، كما يشتد خوفه اذا ما انفرد بنفسه ، فوصفته امرأته بأنها

(٢٩٩) ابن كثير — البداية والنهاية ج٩ ص ٢٠٤ .

(٣٠٠) ن ١٩٢ م ٠

(٣٠١) ن ٠ م والصفحة

(٣٠٢) ن ١٩٩ م ٠

(٣٠٣) ابن سعد — الطبقات الكبرى ج٥ ص ٢٦٨ .

(٣٠٤) ابن كثير — البداية والنهاية ج٩ ص ٢٠٨ .

لم تر أحدا أشد فرقا من ربه منه (٣٠٥) • والخوف من الآخرة عنده هو باب الامان والاطمئنان فانه « لا يأمن غدا الا من حذر اليوم الآخر وخافه » (٣٠٦) •

أما تعريفه للدنيا فقد وضع لها مدلولاتها ، فهي عنده مرادفه لمعاني الفناء والخوف والهلاك والمقلة ، ويتعجب ممن يفضلها عن الحياة الآخرة ، فان من يفعل ذلك يصبح بمثابة « من يبيع فانيا بباق ، وناغدا بما لا نفاذ له ، وقليلًا بكثير ، وخوفا بأمان » (٣٠٧) • انه 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 مخوفة « تهين من أكرمها وتكرم من أهانها وتفقر من جمع لها ، لها فى كل يوم قتيل » ، ثم نصحه امام أهل البصرة بقوله « فكن يا أمير المؤمنين كالمداوى لجرحه ، واصبر على شدة الدواء لما تخاف من طول البلاء » (٣٠٨) •

وكان بالحسن يعرف مسبقا معنى الخليفة فى الحياة ، ونظرته للدنيا ومعرفته بالناس • واننا لنتأمل خصاله من سياق أول خطبة ألقاها حيث اشترط لمن يريد صحبته أن يرفع اليه حاجة من لا يستطيع رفعها ، ويعينه على الخير بجهد ، ويدله من الخير على ما يهتدى اليه ، ثم يستطرد فى خطبته « ولا يغتابن أحدا ولا يعترض فيما لا يعنيه » • وهنا يعلق ابن الاثير « فانقشع الثسعاء والخطباء وثبت عنده الفقهاء والزهاد وقالوا ما يسعنا نفاق هذا الرجل حتى يخالف قوله فعله » (٣٠٩) •

• (٣٠٥) ن ٢٠٤ م ٢٠٤ والطبقات ج ٥ ص ٣٦٧

• (٣٠٦) ن ١٩٩ م ١٩٩

• (٣٠٧) ن ٢٠٠ م والصفاة

• (٣٠٨) ابن الحكم — سيرة عمر ص ١٢٣

• (٣٠٩) تاريخ الكامل ج ٥ ص ٢٥

ولكن ظل قوله مطابقا لفعله حتى دفع امرأته للشكوى من جراء
الخلافة « يا ليت كان بيننا وبين الخلافة بعد المشرقين فوالله ما رأينا
سرورا منذ دخلنا فيها » (٣١٠) .

وليس أدل على ذلك من شهادة أحد الصحابة المعاصرين له - وهو
أنس بن مالك اذ يقول « ما صليت خلف امام بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم أشبه بصلاة من امامكم هذا » (٣١١) .

واننا لنجد صدى تأثير عمر بن عبد العزيز بسيرة أبي بكر الصديق
أيضا اذ تكاد تتطابق كلماته مع الخليفة الاول . لقد قام مرة في مسجد
دمشق « ثم نادى بأعلى صوته : لا طاعة لنا في معصية الله » (٣١٢) . وفي
مناسبة أخرى ينبه المسلمين الى دوره الحقيقي فيعلن لهم « لست بقاض
ولكنى منفذ ، ولست بخير من أحد ولكنى أثقلكم .. ولست بمتبع ولكنى
متبع » (٣١٣) .

ولا جرم أن أمير المؤمنين كان يتمسك بالسنة تمسكا شديدا ، ويعظم
منهج الخلفاء الراشدين ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وولاية الامر
من بعده سنوا سننا ، هي باختصار « اعتصام بكتاب الله وقوة على دين
الله ، ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها ، ولا النظر في أمر خالفها ، من اهتدى
بها فهو مهتد ، ومن استنصر بها فهو منصور ، ومن تركها واتبع غير سبيل
المؤمنين وواه الله ما تولى وأصله جهنم وساءت مصيرا » (٣١٤) .

٠ (٣١٠) ابن كثير - البداية ج ٩ ص ٢٠٤ .

٠ (٣١١) ابن الحكم - سيرة عمر ص ٢٨ .

٠ (٣١٢) ابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٣٤٣ .

٠ (٣١٣) ن ٣٦٨ م .

٠ (٣١٤) ابن الحكم - سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٣٥ .

هذا هو أمير المؤمنين ، وأمير زهادهم أيضا ، الذي كان يتعشى كسرا وزيتا (٣١٥) لانه يفسر قوله تعالى « فكلوا من طيبات ما رزقناكم بأنها تعنى طيب المكسب لا طيب الطعام » (٣١٦) .

ولنا بعد ذلك أن نتعجب — كما فعل أستاذنا الدكتور النشار — من انصراف المستشرقين عن عمر بن عبد العزيز ، بينما نسجوا قصة خيالية من امارة ابراهيم بن أدهم محاولين — في تعسف مضحك — أن يجعلوا منه بوذا الثانى (٣١٧) .

أبو سليمان الداراني (٢١٥هـ = ٨٣٠م) :

انه من المحدثين أيضا ، ولكن ابن الجوزى يذكر انه اشتهر بالتعبد (٣١٨) . ويقول صاحب الحلية انه أسند القليل ، ومن مفاريد حديث القوم الذين تخلقوا ببعض أخلاق حميدة من الجاهلية ، فأقرهم الرسول صلى الله عليه وسلم (٣١٩) كما سيأتى فى السياق .

انه من المطبقين لمبدأ قطع كل علاقة تصرف العباد عن الله فيقول : « كما ما شغلك عن الله عز وجل من أهل ، ومال ، وولد فهو عليك شؤم » (٣٢٠) فان أقرب ما يتقرب به الى الله أن ينزع العابد من قلبه ما يشغله من متاع الدنيا ونعيم الآخرة ، الا هو عز وجل (٣٢١) .

والدارانى ممن عانى كثيرا من المجاهدات ، متهجدا بالليل قواما ،

-
- (٣١٥) ابن سعد — الطبقات الكبرى ج٥ ص ٣٧٢ .
 - (٣١٦) ن ٣٦٧ .
 - (٣١٧) د. النشار — نشأة الفكر ج٣ ص ٤٢٦ .
 - (٣١٨) ابن الجوزى — صفة الصفوة ج٤ ص ٢٠٦ .
 - (٣١٩) أبو نعيم — الحلية ج٩ ص ٢٧٩ .
 - (٣٢٠) ابن الجوزى — صفة ج٤ ص ١٩٨ .
 - (٣٢١) ن ٢٠٢ .

يرى في طاعة الله لذة لا يجدها أهل اللهو بلهوهم (٣٢٢) ، ولكنه متبع للسلف في مجاهداته ، فلا يقبل منها الا ما شهد بصحته الكتاب والسنة . ويعى الى رزقه أولا فيحصل على لقمة العيش ، ثم يتعبد ، مستنكفا ممن ينتظر الطعام من انسان آخر . وهو يرجو عفو الله عن خطاياها فيكره الموت آملا أن يمتد به العمر لاحتمال توبته . ولهذا فانه يغلب عليه محبة الله عن الخوف منه لأنه لا يمكن للحبيب أن يعذب أحبائه (٣٢٣) . ويبدو أن مثل هذه الآراء أخذت طريقها الى الصوفية للحديث عن مقام المحبة .

ومن الواضح من واقع أقواله التي أوردتها الاصفهاني انه أسقط الاسباب ، وعارض القدرية لأنه يعد العمل — عمل العابد — نعمة من الله ، فلا ينبغي للعبد اذن أن يعجب بعمله ، ويقول « فأما من زعم أنه مستعمل فبأى شيء يعجب؟! » (٣٢٤) .

وهو ممن يرى اخفاء العبادة عن الغير وعدم الافصاح عنها لأنها سر بين العبد وربيه ، فلا ينبغي فقد كره لبس الصوف ، لأنه نوع من التظاهر ، وأجاز لبسه في حالتين فقط هما : الاضطراب بسبب الفقر وأثناء السفر (٣٢٥) ، واننا لنعثر في رأيه هذا على نوع من النقد للصوفية . كما يعطينا دليلا على أن الزهاد السلفيين — وهو امام من أئمتهم — كرهوا الاعلان عن الزهد واتخاذ السمات البارزة لظهار الزهد والورع ، لان الاصل في الزهد ليس اظهاره بلبس الصوف ، ولكن الزهد الحقيقي في القلب « ولا يجوز لأحد أن يظهر للناس الزهد والشهوات في قلبه (٣٢٦) » .

(٣٢٢) ن. م. والصفحة .

(٣٢٣) ن. م. ٢٠٤ — ٢٠٥ .

(٣٢٤) أبو نعيم — حلية الاولياء ج ٩ ص ٢٦٣ .

(٣٢٥) ن. م. ٢٧٥ .

(٣٢٦) ابن كثير — البداية والنهاية .

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 جبل الوريد !! (٣٢٧) .

ولئن كان الداراني من أبرز شيوخ الشام ، الا أنه كان له دوره في التأثير في الجنيد شيخ بغداد ، فنرى الثاني ينقل عنه بعض أقواله مستحسنها ، ولا سيما آراءه في تفضيل الاشتغال بالله عن الناس ، وحثه على طلب الدنيا حلالا دون أن يكون مفاخرا ومكاثرا ، بل بغرض الاستغناء عن المسألة والناس ، وتعريفه للغنى بأنه في القناعة وليس في طلب المال وجمعه . ورأيه في الراحة حيث تكمن في القلة — وليس في الكثرة ، وأن مصدر الكرامة هو التقوى وليس الخلق ، وأخيرا في التنعم الحقيقي ليس في الملابس الرقيقة أو الطعام الطيب أو السكن المنيف « وانما هو في الاسلام والايمان والعمل الصالح والستر والعافية وذكر الله » (٣٢٨) .

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 القسوم ، فلا أقبلها الا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنة » (٣٢٩) .

وتتخلص نظرية الداراني في الزهد في ارتباط الخشية من الله بمحبته . حقا لقد أعلن تمسكه بنظرية الحب ، والعفو ، والكرم الالهي التي تنجيه من عذاب الله عز وجل اذ يقول في دعائه « وعزتك وجلالك لئن طابنتي

(٣٢٦) ابن كثير — البداية والنهاية ج. ١ ص ٢٥٨ .

(٣٢٧) ابن الجوزي — صفة جء ص ٢٠٦ .

(٣٢٨) ابن كثير — البداية ج. ١ ص ٢٥٧ .

(٣٢٩) ن. م ٢٥٥ وصفة ص ٢٠٤ .

بذنوبى لأطالبنك بعفوك ، ولئن طالبتنى ببخلى لأطالبنك بكرمك ، ولئن أمرت
بى الى النار لأخبر أهل النار انى أحبك» (٣٣٠) .

ولكنه مع هذا الاطمئنان لحب الله وعفوه وكرمه ، يرى أن « أصل كل
خير فى الدنيا والآخرة الخوف من الله عز وجل » (٣٣١) . ويتخذ من الخوف
وسيلة لتربية القلب واصلاحه . ولهذا ينبغى أن يغلب العبد عامل الخوف
على عامل الرجاء لأنه « اذا غلب الرجاء على الخوف فسد القلب » (٣٣٢) .

ويمضى فى شرح نظريته الاخلاقية ، فيعبر لنا عن ثقته الشديدة بقوة
ايمانه التى تساعده على قمع هوى النفس وتعمق اخلاصه فاذا « أخلص
العبد انقطعت عنه الوسوس » (٣٣٣) . واستطاع أن يتغلب على الشيطان
ويقول « ما خلق الله خلقا أهون على من ابليس ، فلولا أن الله أمرنى أن
أتعوذ منه ما تعوذت منه أبدا ولو تبدى لى ما لطمت الا صفحة وجهه » (٣٣٤)
ولكن ليس معنى هذا الغرور لأنه يخبرنا عن نفسه بأنه لو اجتمع الناس
كلهم على أن يضعوه كاتضاعه عن نفسه ما أحسنوا (٣٣٥) .

أما عن رأيه فى الدنيا والآخرة فاننا نراه يميل الى فكرة الزهد
الايجابى ، ونعنى به مطالبته بالتفاعل بين الدارين ، فلا يترك الدنيا ويهملها
وانما يعمل فيها من أجل الآخرة . وقد مر بنا رأيه فى تفضيله الكسب عن
الحاجة للناس وسؤالهم . ويؤيد هذا المعنى قوله « ليس العبادة عندنا أن

(٣٣٠) ابن كثير - البداية والنهاية ج١٠ ص ٢٥٧ .

(٣٣١) ن٠م ٢٥٦

(٣٣٢) ن٠م والصفحة ، وابن تقيية - عيون الاخبار ج٢ ص ٣٥٧ .

(٣٣٤) ن٠م والصفحة

(٣٣٥) أبو نعيم - حلية الاولياء ج٩ ص ٢٧٣ وابن الجوزى - صفح

ص ٢٠٣ .

تصف قدميك وغيرك يفت لك ، ولكن ابدأ برغيفيك فاحذرهما ثم
تعبد « (٣٣٦) .

أما عن نظرتة الى طبيعة العمل في ذاته فهو يقول « ما أحسب عملا
لا يوجد له في الدنيا لذة يكون له في الآخرة ثواب » (٢٣٧) فيتضح من ذلك
رأيه في التفاعل والالتحام في الصلة بين الدارين ، ويؤكد بقوله أيضا «ليس
الزاهد من أبقى غم الدنيا واستراح منها . أما الزاهد من القى غمها وتعب
فيها الاخرة » .

ويبدو ان الدراني اهتم كمحدث — سمع من سفيان الثوري وغيره
(٣٣٨) بأحاديث الرقاق والعظات ، فقد انفرد بالحديث الذي يصف قوما
انصفوا وقت الجاهلية بخمس خصال هي «الشكر عند الرخاء ، والصبر
عند ثماتة الاعداء » . واستكمالا للحديث ، ينقل لنا فيها رأى الرسول صلى
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 الحواري (٣٣٩) .

وهكذا نرى الدراني 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 المؤثرات المسيحية في كل هذا ؟

. (٣٣٦) ن.م ص ٢٠٤ ، والطيبة ج٩ ص ٢٦٤ .

. (٣٣٧) الطيبة ج٩ ص ٢٦٨ .

. (٣٣٨) ابن كثير — البداية والنهاية ج١٠ ص ٢٥٥ .

. (٣٣٩) ن.م ٢٧٩ — وصفة ج٤ ص ٢٠٨ .

لقد كان الداراني يرقب الرهبان حبا في الاستطلاع ، اذ يبحث في أحوالهم ويقارن بين طريقتهم في الزهد وطريقة زهاد المسلمين . وكان قد أحس 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 لهم في الآخرة ثواب » (٣٤٠) .

فاذا قارنا بين فرحة القلب وخشيته وخوفه ، نعثر من بين أقواله على عبارة غامضة تتناول القلب أيضا ، ولكنه في مجال الخشية والخوف والروعة على ما يبدو . وننقل هنا العبارة بنصها حيث سئل : أيأتى على القلب ساعة لا يرتاح ؟ فأجاب « لا أعرفه ، الا من حدة فكرة ! قفزا لقط على السطح — يعنى قلب ابن آدم — يقول : لابد من روعة » (٣٤١)

ونسأل بدورنا : هل هي روعة المحبة أو روعة الخشية ؟

وبما كان الداراني لا يفصل بين الروعتين ، لأنه أدمج دائرة المحبة بدائرة الخوف ، فهو يبكي « اذا جن الليل وهدأت العيون وأنس كل خليل بخليله » (٣٤٢) . . . ويمضى فيصور لنا كيف جرت دموعهم على خدودهم متخيلا اشرف الجليل عليهم ، يسألهم عن سبب بكائهم « هل أخبركم أحد أن حبيبا يعذب أعباءه ؟ » . ونفهم من هذا أن شيخنا يميل الى ترجيح نظرية المحبة الالهية ، فان قلبه يخلو من محبة غير الله فيقول « وما في

(٣٤٠) أبو نعيم — حلية الاولياء ج٩ ص ٢٧١ .

(٣٤١) ن ٢٦٥ م .

(٣٤٢) ابن قتيبة — عيون الاخبار ج٢ ص ٢٩٧ وابن الجوزي — صفة

ج٤ ص ٢٠٤ .

الارض أحد أجد له محبة ، ولكن رحمة « (٣٤٣) • من أجل هذا ، لما شكى له تلميذه ابن أبي الحواري شغله بامرأته ، أجابه « ان علم الله من قلبك أنك تريد الفراغ له فرغك ، وان كنت انما تريد الراحة منها تستبدل بها ، فهذه حماسة » (٣٤٤) •

ويجمل الداراني مذهبه في الاخلاق 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 والاحسان والعطف والبر واللطف » (٣٤٥) •

وقد وضح لنا بعد عرضنا لأفكار الزهد عند الداراني وغيره ارتباط الزهاد في الاصول العامة ، لأن النصوص فجرت عندهم أذواقا ومواجيد متشابهة • ومن العجب اننا نجد ابن تيمية – وبينه وبين الداراني عدة قرون – يردد العبارة التي تعبر عن الاحساس بالمتعة من العبادة نفسها فقد وجد ابن تيمية في عبادة الله تقوية من الاحساس بلذات أهل الجنة ، ونجد عبارة تكاد تتشابه عند الداراني بقوله « انه يستمر بالقلب أوقات يرقص فيها طربا فأقول : ان كل أهل الجنة في مثل هذا ، انهم لفي عيش طيب » (٣٤٦) • ثم انه يكرر أيضا نفس السبب الذي من أجله حرص الزهاد السا بقون على البقاء في الدنيا « فلولا قيام الليل ما أحببت البقاء في الدنيا ، وما أحب الدنيا لغرس الاشجار ولا لكرى الانهار ، وانما أحبها لصيام الهواجر وقيام الليل » (٣٤٧) •

• (٣٤٤ و ٣٤٣) ابن تيمية – عيون الاخبار ج ٢ ص ٣٥٧ و ٣٦٣

• (٣٤٥) أبو نعيم – حلية الاولياء ج ٩ ص ٢٦٦

• (٣٤٦) ابن كثير – البداية والنهاية ج ١٠ ص ٢٥٧

• (٣٤٧) ن ٢٥٧ م

ويرى أستاذنا الدكتور النشار ان أبا سليمان الدراني أول من استخدم مصطلح « أهل الليل » لكي يضعه مقابلا لأهل اللهو (٣٤٨) ، وهذا اتجاه يعبر به الداراني عن رغبته في دعوة أهل اللهو لتجربة طريق الزهاد فربما يجدون من اللذات ما يصرفهم عن لهُوم الى حياة أخرى ، حياة العبادة التي عرف مذاقها وأخذ يدعو لها • ان الداراني هنا يطبق قاعدة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بأسلوب جديد •

أما تلميذه أحمد بن أبي الحواري (٥٢٤٠ أو ٥٢٤٦ = ٨٥٤ أو ٨٦٠م) فقد تابع شيخه في كثير من آرائه ونقل لنا معظم أقواله • وهذا يعني انه كان يلازمه في معظم الاوقات ملازمة المريـد للشيخ فتأثر به وحفظ أقواله وأراءه •

وقد تظهر لنا مواضع الاختلاف في الافكار من خلال المناظرات التي كانت بينهما • منها المناقشة في تفسير الحديث « أول زمرة تحشر الى الجنة الحمادون لله على كل حال » وقد فهم ابن أبي الحواري منه الاقتصار على الحمد باللسان ، فأنبه شيخه « ويحك ! ليس هو أن تحمده على المصيبة وقلبك معترض عليها ، فاذا كنت كذلك فأرج أن تكون من الصابرين ، ولكن أن تحمده وقلبك مسلم راض !! » (٣٤٩) • وأنبه شيخه مرة أخرى عندما تنهد أمامه ، قال « أنك مسؤل عنها يوم القيامة ، فان كنت على ذنب سلف فطوبى لك ، وان كانت على فوت دنيا ، أو شهوة ، فويل لك » (٣٥٠) •

وفي رواية أخرى ، يظهر تفرد المريـد عن شيخه في المفاضلة بين الصبر والرضى اذ كان من رأى ابن أبي الحواري انه الرضا ، فصرخ الشيخ وأغمى

(٣٤٨) د. نشار — نشأة الفكر ج٣ ص ٤٣١ •

(٣٤٩) أبو نعيم — حلية الاولياء ج١ ص ١٠ •

(٣٥٠) ابن كثير — البداية والنهاية ج١ ص ٢٥٨ •

عليه • فلما أفاق قال « اذا كان الصابرون يوفون أجورهم بغير حساب ،
فما ظنك بالآخرى ، وهم الذين رضى عنهم » (٣٥١) •

أما آراؤه التى عبر بها عن نفسه فهو نظرتة الى القرآن • انه يعده
المنبع الاصلى للخوف ، وكما ينبغى أن يكون باعثا للفرح أيضا لأن حافظه
يحمل فى صدره كلام الله عز وجل • ثم يبدى عجبته من حفاظ القرآن الذين
يشتغلون بأمور الدنيا ، ويستطيعون النوم ، بينما يتلون كلام الله (٣٥٢) •
ولعل وصف الجنيد له بأنه « ريحانة الشام » (٣٥٣) تدلنا على انفراده
بعد وفاة الداراني بالاولوية فى مجال الحياة الروحية بالشام •

وقد التقى ابن أبى الحواري بالامام أحمد بن حنبل ودار بينهما
الحديث عن تفسير قول الداراني « اذا اعتقدت النفوس على ترك الآثام
جالت فى الملكوت وعادت الى ذلك العبد بطرائف الحكمة من غير أن يؤدى
اليها عالم علما !! » (٣٥٤) وتعجب الامام أحمد من هذا القول • ويبدو أنه
طلب ما يدعمها ، وحاول أن يتذكر حديثا بهذا المعنى وهو « من عمل بما يعمل
ورثه الله علم ما لم يعلم » ، فسر ابن حنبل وأيد صدق المعنى (٣٥٥) •

(٣٥١) ن.م ٢٥٦ •

(٣٥٢) ابن الجوزى — صفة الصفوة ج٤ ص ٢١٢ •

(٣٥٣) ن.م والصفحة •

(٣٥٤) أبو نعيم — حلية الاولياء ج.١ ص ١٤ •

(٣٥٥) ن.م والصفحة • ويقول أبو نعيم بشأن الحديث اعلاه (ذكر أحمد
ابن حنبل هذا الكلام عن بعض التابعين عن عيسى بن مريم عليه السلام ، فوهم
بعض الرواة أنه ذكره عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فوضع هذا الاسناد
— وهو عن يزيد بن هارون عن حميد الطويل عن أنس بن مالك — لسهولته
وقربه وهذا الحديث لا يحتمل بهذا الاسناد عن أحمد بن حنبل •

ونستطيع أيضا الاستنتاج من هذه الواقعة ، تبادل الآراء بين الزهاد والمحدثين والتقاء بعضهم ببعض فان الدارانى سمع الحديث من سفيان الثورى وغيره « وروى عنه أحمد بن أبى الحوارى وجماعة » (٣٥٦) •
 ووصف الاخير أيضا بأنه ثقة (٣٥٧) ، وكان معظما للسنة فيقول « من عمل عملا بلا اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فباطل عمله » (٣٥٨) •

-
- (٣٥٦) ابن كثير - البداية والنهاية ج.١ ص ٢٥٥
 - (٣٥٧) ابن حجر العسقلانى - تهذيب ج١ ص ٤٩
 - (٣٥٨) الرسالة القشيرية ص ١٧

سادسا : مدرسة بغداد

ازدهرت بغداد في خلافة الدولة العباسية ، بعد أن انتقلت اليها عاصمة الخلافة وأصبحت تجمع رجال الفقه والحديث والعلية على اختلاف مراتبهم « وسكنها من أفشى السنة بها ، وأظهر حقائق الاسلام مثل أحمد بن حنبل وأبي عبيد وأمثالهما من فقهاء أهل الحديث » (٣٥٩) .

ان انتقال الخلافة اليها هو أحد العوامل التي أدت اذن الى افشاء السنة ، وليس الامر - كما يرى كل من أرنولد وجيوم (٣٦٠) كان داعيا للاحتكاك بالحضارات السابقة ومن ثم التأثير على المسلمين . وسيوضح ذلك عند عرضنا لمذاهب الزهد في بغداد حينذاك ، اذ سيتبين لنا كيف وقف شيوخها في وجه المخالفين للسنة ، لا سيما دور ابن حنبل في المحنة ، ونقده للحارث المحاسبى باعتبار الحديث في الخطرات والوساوس نوع من البدع وكذلك معارضة عمرو بن عثمان المكي للحلاج ونبذه اياه .

ومن الظواهر التي تعد هامة بهذه المدرسة ، ان الشيوخ المعاصرين للامام أحمد كان أغلبهم من الزهاد المنتمين للمنحى السلفى - فيما لو تغاضينا عن الحارس المحاسبى - للاسباب التي سنوضحها ، وان نظرة فاحصة لكتاب « طبقات الحنابلة » للقاضي أبى يعلى ، أو لكتاب « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي لتدلنا على أن أهل الحديث سلكوا طريق الزهد والحياة الروحية ، وهم أشد اهتماما من غيرهم باتباع طريقة الاقتداء ، ومن ثم يمكن أن يطلق عليهم اسم « السلفيين القحح » .

وسيوضح لنا من دراستنا لأبرز شيوخ هذه المدرسة ، كيف انبثق

٣٥٩) ابن تيمية - مذهب أهل المدينة ص ٣٣ .

The Legacy of Islam (٢٦٠)

عنهم مضمون روى لا يقل أصالة عن غيرهم ، على عكس المعتقد ، مما جعل الدكتور عبد الرحمن بدوى يخلع عنهم نبضات قلوبهم ونوازعهم الروحية ، ويوسمهم بالتحجر والجمود (٣٦١) .

أحمد بن حنبل :

اشتهرت مدرسة بغداد بالحارس الحاسبى ، وبشر الحافى وغيرهما ، من أهل الزهد المعاصرين للامام أحمد بن حنبل ، فاخترت معالم الحياة الروحية عن الامام وراء شهرته كفقيه ومحدث ، الى جانب اقتران اسمه بمشكلة خلق القرآن التى خاض فيها الباحثون قديما وحديثا . يصف لاوست امامنا أنه من أعظم الشخصيات حيوية فى الاسلام، ويقول «وقد أثر ابن حنبل فى التطور التاريخى للاسلام وفى نهضته الحديثة ، وأسس أحد المذاهب السنية الاربعة الكبرى وهو المذهب الحنبلى ، وكان عن طريق تلميذه ابن تيمية ، الجد الاول للوهابية وقد أوحى أيضا - الى حد ما - بحركة الإصلاح المحافظة للسلفية» (٣٦٢) .

ولكن لاوست يعود فيستنتج من الوقائع التاريخية المتصلة بمنع الامام تدوين آرائه - أنه لم يقصد تأسيس مذهب ، ويستطرد قائلا « وان كان من المحقق أنه حذر سائله من تدوين آرائه ، اذ يحتل فى هذه الحالة أن تحل محل قواعد السلوك التى مرجعها الى القرآن والسنة» (٣٦٣) .
ولقد سبق لابن تيمية توضيح رأيه فى هذه المسألة مؤكدا أن الامام أحمد « كان ينهى فى حال حياته عن كتابة كلامه ليجمع القلوب على المادة

(٣٦١) د. عبد الرحمن بدورى - مقدمة كتاب (شخصيات قلقة فى

الاسلام) صفحة د .

(٣٦٢) دائرة المعارف الاسلامية ، مادة أحمد بن حنبل ، بقلم لاوست .

(٣٦٣) ن م

الاصلية العظمى ، ولما توفي استدرك أصحابه ذلك الامر الكبير ، فنقلوا علمه وبينوا مقاصده وشهروا فوائده فانتصرت طريقته « (٣٦٤) .

كادت تختفى اذن شخصية الامام الزاهد وراء الاهتمام بنتاجه الفكرى فى الحديث والفقه وردوده على المتكلمين ، فيما عدا النصوص المنقولة عنه بواسطة ابن أبى الدنيا بمؤلفاته التى تعد فى حكم الضائعة (٣٦٥) الى جانب الاشارة الى زهده فى معظم المصادر التى أرخت لحياة الامام ، اذ انتقت أيضا على وضعه مؤلف فى الزهد .

والحق ان لابن حنبل من الآراء فى الزهد ما يضعه فى مصاف الزهاد الذين يعبرون عن التيار السلفى أصدق تعبير ، اذ لا يغرب عن بالنا أن من بين مؤلفاته ، كما قلنا ، كتاب « الزهد » الذى يعد أحد المصادر الهامة لموضوعنا ، وقد وصفه ابن كثير بأنه « لم يسبق الى مثله ، ولم يلحقه أحد فيه » (٣٦٦) . وقد عالج فيه موضوع الزهد عند الانبياء عليهم السلام ثم الصحابة فالتابعين فمن يليهم .

ان العبارة التى أوردها صاحب « البداية والنهاية » فى معرض حديثه عن الكتاب توجه الباحث الى هذه الحياة الروحية العميقة التى عاشها الامام يقول ابن كثير « والمظنون — بل المقطوع به — انه انما كان يأخذ بما أمكنه منه ، رحمه الله » (٣٦٧) ، أى بعبارة أخرى ، نستطيع أن نستنتج أن الامام

(٣٦٤) ابن تيمية — مجموعة نصوص باسم (مجموعة علمية) ص ١٥٢ .

(٣٦٥) يقول القاضى أبو يعلى فى حديثه عن ابن أبى الدنيا (٢٨١ هـ) :

« وقد حدث فى عدة من تصانيفه عن رجال عن أحمد . حدث فى كتاب

(الجائعين) وفى كتاب (القناعة) وفى كتاب (اصلاح المال) وفى كتاب

(البكاء) عن البرجلانى عن أحمد . وفى كتاب (مداراة الناس) ، وفى كتاب

(الاضاحى) عن أبى بكر الاثرم عنه « طبقات الحنابلة ج١ ص ١٩٣ .

(٣٦٦) ابن كثير — البداية والنهاية ج١ ص ٣٢٩

(٣٦٧) ن٠م والصفحة .

تمثل بحياة الزهاد الذين أوردتهم بكتابه ، وتأثر بنظرياتهم ، ومال إليها ، بل ان حرصه على تدوينها يحمل معنى تأييدها •

ان دائرة الاهتمامات المتعددة لمامنا في الحديث والفقه والرد على المتكلمين والزهد تفتح الباب لدراسات منشعبة تدور حول ابن حنبل • وربما يصح الآن أن نتساءل : أى هذه العلوم كان الجدير بحفظ التراث الاسلامى ؟ وهل وقع عبء حفظه على عاتق الفقهاء والمحدثين أم بواسطة الزهاد والصوفية ؟

ويحسن بنا أن نناقش فكرة أن التصوف هو الثورة الروحية في الاسلام ، فان هذا القول يعد من العبارات التي تعطى مدلولاً أضخم بكثير من المعنى الحقيقي لها •

لقد أفاض المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي في كتابه « التصوف — الثورة الروحية في الاسلام » في القول بأن التصوف هو الثورة الروحية التي تشبع العاطفة وتغذى القلب • وأن التصوف كان انقلاباً عارماً على الأوضاع والمفاهيم الاسلامية التي حددها الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة • ولا نجد بهذا الصدد الا رد أتباع المدرسة السلفية ، فهم يدعون ببساطة الى اتباع السلف الصالح ، بدلا من افتعال هذه الثورة ، واستخدام منهجهم في معرفة الاسلام كما عرفوه ، لأن الاسلام نفسه كان ثورة على المفاهيم الروحية ، والاضاع الاجتماعية السائدة في الجزيرة العربية قبله • واذا جاز استخدام الاصطلاحات السياسية في ميدان الفكر الفلسفي أو الصوفي ، فان معنى الثورة الذي يقصده أستاذنا ، قد يشير الى تخلف المناهج الاخرى غير التصوف • وهنا نرى دأب البعض — وخاصة بعض المستشرقين على تشويه نظريات شيوخ المدرسة السلفية ، من ذلك أيضا

تشويه « فكرة المسلمين عن الحركة الوهابية » (٣٦٨) في العصر الحديث •
وأصبح من المؤلف أحيانا أن توسم الحركة السلفية بالرجعية ، وهو وصف
لا يتفق مع الحقائق التاريخية •

لقد قدم السلفيون نماذج ممتازة لشخصيات ثورية ، كانت تثور —
بدافع اخلاصها لمنهجها — على كافة مظاهر السلطة المنحرفة ، وتحارب
الجمود والتخاذل ومظاهر الكهنوت والبدع ، ولا تخضع لأسباب الخنوع
والمذلة •

ان الحركة السلفية تعادى البدع المثلة في « بقايا الوثنية ، وما
ابتدعته الاجيال المتأخرة ، وتسلمات الحضارة الدخيلة » (٣٦٩) •

لهذا يحسن بنا أن نقف قليلا عند الاتجاه الذي يعد ثوريا لابن حنبل
ان ثوريته تتمثل في رفضه البات الحاسم الذي كلفه صنوفا من الآلام
والعذاب لا تطاق في سبيل الدفاع عن عقيدته ومنهجه السلفي ، في مواجهة
الفقهاء والمتكلمين المعارضين الذين ساندهم 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 » (٣٧٠) •

وبوسعنا أن ننظر الى النتائج المحتملة التي كانت ستترتب على انهياره
وتسليمه ، بتأثير القوة والجبروت ، على مذهب أهل السنة والجماعة برمته •
يقول باتون « وانا نعتقد بأن الابقاء على السنة وصيانتها ، قد أتى بخير
النتائج وأعظمها فائدة • ويمكن أن نتجاوز ذلك الى القول بأن الاسلام ،

(٣٦٨) د. محمود قاسم — الاسلام بين أمسه وغده ص ٣٥ •

(٣٦٩) دائرة المعارف الاسلامية — مادرة أحمد بن حنبل — بقلم لاوست •

(٣٧٠) ولتر. م باتون — أحمد بن حنبل والمحنة ص ٣٥ •

إذا كان ينبغي المحافظة على جوهره وطابعه ، ليظل اسلاما ، فما من سبيل يبلغ به هذه الغاية أفضل من سبيل المحافظة على السنة والاستمساك بعراها» (٣٧١) .

وسنعرض فيما يلي لجانب الزهد في شخصية الامام أحمد بحيث نبدا بعلاقته بالحارث الحاسبى ، ثم ببشر الحافى ، وأخيرا نوضح جوانب الزهد عنده .

أ - علاقته بالحارث الحاسبى

يرجع البهيقى «٤٥٨هـ-١٠٦٥م» انه كره ما اشتغل به الحاسبى من علم الكلام . أما ابن كثير فانه يرجع أن ما فى كلامه - هو وأصحابه - من التقشف وشدة السلوك والحاسبة الدقيقة ، التى لم يأت بها الشرع . ويبدو أن الاحتمالين صحيحان ، إذ أننا نعثر ضمن القصوص التى أوردتها المصادر المختلفة ما يؤيد ذلك .

فقد ورد على لسان الامام ابن حنبل « أنه يكره الكلام فى الوسوس والخطرات ، لأنه لم تتكلم بها الصحابة والتابعون » (٣٧٢) . وامامنا هو أحرص الناس على التقيد بالسنة وأقوال الصحابة ، لأن منهجه يستند على هذا الاساس ، ولكنه يخشى هذا التعمق الذى يؤدى الى الاختلاف ، مادام لم يأت به النقل ، وهو نفسه قد جرب هذه المحاولة وأفصح عن صعوبتها ، إذ سئل عما إذا كان قد تعلم العلم لله - يريدون بذلك توافر النية فأجاب « هذا شرط شديد » ، أى انه وجد صعوبة فى تحقيقه إذ يقول أما لله فعزيز ، ولكن حبب الى شىء فجمعته » (٣٧٣) .

(٣٧١) ن.م والصفحة .

(٣٧٢) النابلسى - مختصر طبقات الحنابلة ص ٧٣ .

(٣٧٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج.١ ص ٣٣٠ .

وأبو يعلى - طبقات الحنابلة ج.٢ ص ٣٠٧ .

أما قصة سعى ابن حنبل لحضور جلسة المحاسبى مع أصحابه في الخفاء واعجابه بحالهم ، ثم نهيهم عن صحبتهم ، فإنها ربما تعد من قبيل محاولة التوفيق بين مكانة الشيخين ، وان كان ابن الجوزى يفسر موقف (ابن حنبل فيها بالتمسك بالسنة والنهي عن البدعة فيقول « وقد كان الامام أبو عبد الله أحمد بن حنبل لشدة تمسكه بالسنة ، ونهيهم عن البدعة ، يتكلم في جماعة من الاخيار اذا صدر منهم ما يخالف السنة ، وكلامه ذلك محمول على النصيحة للدين » (٣٧٤) .

ولكن المحاسبى — من جهة أخرى — كان يحمل التقدير لابن حنبل ، مؤيدا موقفه من المحنة ولأن « أحمد بن حنبل نزل به مالم ينزل بسفيان الثوري والاوزاعي » (٣٧٥) .

ب — صلته ببشر الحافى :

يبدو أن التعاطف بين ابن حنبل وبشر الحافى كان مبنيا على أسس حقيقية بسبب الاتفاق في الآراء والاتجاهات ، ولا ترجع الى الصبغة الغالبة على تأليف القرن الثالث الهجرى ، التى بدأت تنسج خيوط الود بين بعض الفقهاء والزهاد . ودليلنا على التعاطف الحقيقى بين الشيخين نلتزمه في اتفاقهما من حيث بعض الآراء في الزهد ، فضلا عن كونهما محدثين . فمن الثابت أن بشرا الحافى طلب الحديث في البداية ، ثم أقبل على العبادة واعتزل الناس (٣٧٦) . وقد عده ابن حبان من الثقات ، كما وثقه أيضا الدارقطنى (٣٨٥ هـ = ٩٥٥ م) وقال عنه « انه لا يروى الا حديثا صحيحا

(٣٧٤) ابن الجوزى — مناقب الامام أحمد بن حنبل ص ١٨٥ .

(٣٧٥) ن ١٢١ م .

(٣٧٦) ابن كثير — البداية ج ١ ص ٢٩٧ .

وربما تكون البلية ممن يروى عنه « (٣٧٧) » • وهكذا أعطاه رجال الجرح والتعديل حقه ووثقوه •

ولكن المصادر لم تفصح عن سبب تركه رواية الحديث ، وسبب كراهيته للرواية « ودفن كتبه لاجل ذلك » (٣٧٨) •

ويعطينا ابن عساكر تفاصيل أكبر عن زاهدنا ، فيصفه بأنه الزاهد المعروف بالحافي ، ويذكر انه قدم الشام واجتاز جبل لبنان • أما عن حدث عنهم ، فهم مالك بن أنس ، وفضيل بن عياض ، وعبد الله بن المبارك وآخرين (٣٧٩) •

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 يؤكد لنا ميل الامام له وتأيينه لأفكاره •

ولكن مما يلفت نظر الباحث ، انه مع تعاطف بشر مع الامام أحمد ، الا أنه اختار مذهب الثوري « في الفقه والورع جميعا » (٣٨٠) • أما النص الوارد بنفس هذا المعنى بتاريخ ابن عساكر فهو « ان بشرا تأدب بمذهب سفيان الثوري ففاقه ، غير أن سفيان له سبق في السن والعلم » (٣٨١) • ومثل هذه المقارنة تعطينا الشواهد على وقوف هؤلاء المشايخ في صف واحد ، تضمهم حلقات الحديث والفقه والزهد ، فهم أئمة يقتدى بهم في هذه المجالات • لقد أوجد المنهج السلفي ارتباطا وثيقا بينهم ، وخلق

(٣٧٧) ابن حجر - تهذيب جا ص ٤٤٥ •

(٣٧٨) ن ٠م والصفحة •

(٣٧٩) تاريخ ابن عساكر ج٣ ص ٢٢٨ •

(٣٨٠) ابن حجر - تهذيب التهذيب جا ص ٤٤٥ •

(٣٨١) تاريخ ابن عساكر ج٣ ص ٢٣٣ •

الوحدة في نظرياتهم بالرغم من اختلاف البلدان التي أقاموا فيها • فان بشرا الحافي من أبناء خراسان (٣٨٢) ، ولكنه اشتهر بانتمائه للبغداديين لاقامته ببغداد مدة طويلة (٣٨٣) ، وظل انتماءه لمدرسة بغداد هو الغالب ، اذ يذهب ابراهيم الحربى - أحد تلاميذ الامام أحمد - في وصف رجاحه عقله بقوله « لو قسم عقله على أهل بغداد لصاروا عقلاء ، وما نقص من عقله شيء » (٣٨٤) • ولكن هذا لا يمنعه من الاسترشاد بأراء سفيان فقيه الكوفة وزاهداها :

من ذلك اننا نراه يستشهد بقوله الثورى في مسألتين :

أحدهما عن الرجل اذا مر بمن يلعب الشطرنج ، هل يسلم على الملاعبين أم لا ؟ • فأجاب مستندا الى قول سفيان الثورى « يسلم ويأمر » أى يأمر بالترك ، عملا بقاعدة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر •

والمسألة الثانية التى يذهب فيها الى قول الثورى هى « كل من تخوفت من طعامه أن يفسد عليك فلا تجبه » !! (٣٨٥) فأكد بذلك فكرة الطعام الحلال التى سنرى ابن حنبل يضعها أساسا « لاطمئنان القلوب » • وهكذا كان التجاوب بين الزهاد الثلاثة : الرأى لسفيان الثورى يؤيده بشر الحافى ، ويسجله لنا ابن حنبل فى كتابه « الزهد » • ثم يؤيده أيضا ويضع له الأساس النظرى من آيات الكتاب •

ولم يكن بشر يقبل من أحد شيئا سوى من السرى السقطى ، لأنه يرى فى السرى الزاهد الحقيقى ، فهو « يفرح بخروج الشيء من يده ،

(٣٨٢) ابن حجر العسقلانى - تهذيب التهذيب ج١ ص ٤٤٥ •

(٣٨٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج١٠ ص ٢٩٧ •

(٣٨٤) ن ٢٩٨ •

(٣٨٥) ابن حنبل - الزهد ص ٢٧٥ •

ويتبرم ببقائه عنده ، فأكون أعينه على ما يجب» (٣٨٦) .
ومن هذه المعيارية نفهم رأى بشر فى الزهد واتفقه مع ابن حنبل فى
تحرى الاكل من المصدر الحلال ، والتحرز الشديد من الشبهات .
ونظر الشيطان الى الفقر كعامل هام يقوم عليه الزهد ، لأن الغنى
يفتن بينما يستدعى الفقر الصبر على الحرمان . يقول ابن حنبل « ما أعدل
بالمفقر شيئاً ، وما أعدل بالفقر شيئاً ، أنا أفرح اذا لم يكن عندى
شئ » (١٣٨٧) ، ويستمد امامنا هذه النظرة من احساسه بمدى المعاناة التى
يتكدها الفقير فى صبره على الفقر ، فيتساءل « أتدرى الصبر على الفقير أى
شئ هو ؟ » ويقارن بينه وبين الغنى الذى توافر له أسباب الحياة المترفة
ويقول « كم بين من يعطى من الدنيا ليفتنن ، الى آخر تروى عنه » (٣٨٧ب).
ولكن بشر الحافى لا يفصح عن سبب تفضيله الفقر على الغنى ، فيسرد
المقارنات سرداً ، دون الاستناد الى سبب مقنع . كالمعاناة التى يراها ابن
حنبل سبباً لتفضيله الفقر - فيقول مثلاً « العبادة لا تليق بالاغنياء » !!
ويشبهه الغنى المتعبد كالروضة المطلة على مكان القاء القمامة ، بينما العبادة
للفقير كالعقد الجوهري فى جيد الحسناء (٣٨٧ج) . الا أنه يعود فيتلمس
السبب غيراه فى الورع ، فيذكران « التقوى لا تحسن الا فى فقر » (٣٨٧د) .
ومن المحتمل أن الشيخين وقفا فى وجه تيار السرف فى عصرهما ،
واتخذا من الزهد أداة للمعارضة والنقد .

(٣٨٦) المكى - قوت القلوب ج٢ ص ١٩٩ .
(١٣٨٧) أبو يعلى - طبقات الحنابلى ج١ ص ١٠ وابن الجوزى - مناقب

ص ٢٧٣ .

(٣٧٨ب) ابن الجوزى - مناقب الامام أحمد ص ٢٧٣ .

(٣٨٧ج) المكى - قوت القلوب ج٢ ص ١٩٢ .

(٣٨٧د) ن.م والصفحة .

وكان الامام أحمد يصف بشرا بأنه ليس له نظير الا عامر بن قيس ولكنه ظل يأخذ عليه عزوفه عن الزواج فيقول «ولو تزوج لثم أمره» (٣٨٧هـ) وكان موضوع الزواج موضع أخذ ورد سنعود اليه حالا .

كما نلمح التقدير المتبادل أيضا بين الشيخين من العبارة التي وردت على لسان بشر عندما طلب منه أصحابه أن يعلن تمسكه بعقيدة الامام أحمد التي امتحن فيها — وهي مسألة خلق القرآن — فأجاب متسائلا في تعجب يحمل معنى التقدير الكبير «أتريدون أن أقوم مقام الانبياء ؟ !! ثم دعا له «حفظ الله أحمد من بين يديه ومن خلفه» (٣٨٧و) .

ويلح علينا هذا الود العميق الذي يكنه الامام أحمد لبشر ، اذ جاءت النصوص التي عدل على مبادلة التعاطف بين الشيخين . فالى جانب ما نقرأه على لسان بشر الحافي يصادفنا نضا آخر ا يحمل توافق الآراء . فان ابن حنبل في وصفه لبشر يقول في موضوع الشهرة وكرامته لها « ليتنا نترك الطريق ما كان عليه بشر بن الحرث » (٣٨٨) . وسنعود الى هذا النص بعد قليل ، لأنه يكشف عن أحد جوانب الزهد لدى الامام أحمد .

ومن المرجح أن البغداديين كانوا يضعون الشيخين في مرتبة واحدة ، ويجدون حرجا في ترجيح كفة أحدهما عن الآخر ، وان كان لأبد من وصف كل منهما على حدة ، فان ابن حنبل يوصف بأنه « تفخر النساء أن تلد مثله » ، أما بشر فهو « مملوء عقلا من قرنه الى قدمه » (٣٨٩) .

(٣٨٧هـ) ابن عساكر — التاريخ ج٣ ص ٢٢٣ وابن كثير البداية والنهاية ج١٠ ص ٢٩٧ .

(٣٨٧و) الذهبي — ترجمة الامام أحمد (منتقاه من تاريخ الاسلام) ص ١٨

(٣٨٨) الذهبي — ترجمة الامام أحمد ص ٢٦ .

(٣٨٩) ابن عساكر — التاريخ الكبير ج٣ ص ٢٢٣ .

وقد أفاض المكي في عقد المقارنات بين الامامين على سبيل المقارنة ، كما أورد نصا لبشر يجعل فيه ابن حنبل أفضل منه بسبب أمور ثلاثة فيقول « فضل على بثلاث بطلب الحلال لنفسه ولغيره ، وأنا أطلب الحلال لنفسى ، واتساعه للنكاح وضيقي منه ، وقد جعل اماما للعامّة وأنا أطلب الوحدة لنفسى » (٣٩٠) .

ونلمح في عبارة زاهدنا ما يشبه اقراره بالخطأ لأنه لم يتزوج ، ولكننا سرعان ما تجده يدافع عن نفسه أيضا في هذه النقطة ، اذ لما بلغه أن الناس يتحدثون عن عزوبته وينقدونه بسبب تركه للسنة ، دافع عن نفسه محتجا بأنه مشغول بالفرض عن السنة . ولما ازداد العتاب نحوه ، عثر في الكتاب على آية يتخذ منها سنداً في ترك الزواج وهي « ولهن مثل الذى عليهن » أى أنه خشى ألا يتمكن من أداء حقوق الزوجية عليه فانصرف عن الزواج لهذا السبب . ثم يورد عبارة قالها الامام ابن حنبل تختلف تماما عما أسلفنا الاشارة اليها — الواردة في تاريخ ابن عساکر — اذ يتضح فيها أن ابن حنبل يرفع من شأن الحافى لهذا السبب ، فبعد أن كان يتمنى أن يتم له الامر بالزواج يقول هنا « وأين مثل بشير ؟ انه تعد يرى ، الى مثل حد السنان » (٣٩١) .

ومع هذا ، فالظاهر ان الروايات الصوفية لما أخفقت في الاقتناع بترك بشر الحارث للزواج ، ومخالفته بذلك السنة ، عادت تتلمس طريقها في اطار اختلاف الرؤيا المعتادة ، اذ يرى بشر في المنام ، ويسأل عن الدرجة التى بلغها عند ربه عز وجل « رفعت سبعين درجة فى عليين ، وأشرف بى على مقامات الانبياء ، ولم أبلغ منازل المتأهلين » (٣٩٢) .

٢٤١ ص — قوت القلوب ج٢ ص ٢٤١ .

٣٩١) ن٠م والصفحة .

٣٩٢) ن٠م والصفحة .

والذى يعنيننا من كل هذا هو القول بأن ترك بشر الحافى للزواج لم يكن بسبب أثر مسيحي ، أى تقليده للزهبان ، فانه لم يتخذ منهم مثالا يقتدى به ، ولكنه ظل يعتذر 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 ، اذ وجد في عزوبته ما يستدعى الاعتذار ، وفضل على نفسه صاحب العيال . فقد قصده رجلا فقير يطلب منه الدعاء ، فنصحه بأن يتحين الفرصة عندما يخبره أولاده بتنفيذ الدقيق والخبز ، ثم يدعو الله « في ذلك الوقت ، فان دعائك أفضل من دعائى » (٣٩٣) .

الزهد عند ابن حنبل :

قلنا في مستهل حديثنا ان شخصية ابن حنبل العلمية قد جمعت بين الحديث والفقہ وأعلن تمسكه بمنهج النقل . وظل الامام أحمد معظما عند مفكرى المسلمين من أهل السنة . وكان موضع اجلال كبير بصفة خاصة بواسطة شيوخ الاشاعرة ، وعلى رأسهم امام المذهب أبو الحسن الأشعري الذى أورد عقيدة أهل الحديث كاملة فى « مقالات الاسلاميين » . وأعلن فى ختامها تأييده لها فيقول « فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويروونه وبكل ما فكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب ، وما توفيقنا الا بالله ، وهو حسينا ونعم الوكيل وبه نستعين وعليه نتوكل واليه المصير » (٣٩٤) .

وقد تعددت المصادر التى وصلتنا تحمل أدق تفاصيل حياة الامام ابن حنبل ومذهبه وآرائه (٣٩٥) . ويبدو أن الامام رأى أن يوضح وجهة

(٣٩٣) المكى - قوت القلوب ج٢ ص ١٩٣ .

(٣٩٤) أبو الحسن الأشعري - مقالات الاسلاميين ص ٢٩٧ .

(٣٩٥) ينظر ثبت المؤلفات التى عددها عبد العزيز عبد الحق فى ترجمته

لكتاب أحمد بن حنبل والمحنة ص ٢٦٥ وما بعدها .

نظره في المسائل التي طغت على ثقافة العصر واتجاهاته المختلفة ، وأن يدعم المنهج النقلي ، فأخرج على هذا الأساس - ضمن مؤلفاته - روائع الثلاثة : وكلها تحفظ لنا نظريات السلف وآرائهم وسط التيارات المختلفة السائدة في العالم الاسلامي حينذاك ، فان « المسند » عنى بحفظ الحديث ، وكتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » يتضح فيه حجاجه العقلي في أجلى وأدق صورة تكشف عن الاستعداد العقلي الممتاز . ثم مؤلفه في « الزهد » الذي اتخذه وثيقة يدافع بها على طريقة الاقتداء وكأنه يعلن : من أراد الزهد حقا فعليه اتباع السلف أيضا . ويمكننا أن نستنتج أن الدافع الاساسي هنا هو الرد على الحارث المحاسبى وأتباعه ، الذي كره ما « في كلامهم من التفتش وشدة السلوك التي لم يرد بها الشرع ، والتدقيق والحاسبة الدقيقة ، البليغة ، مللم يأت بها أمر » (٤٠٠) .

ثم أن هناك سببا جانبيا ، من المحتمل انه كان له أثره كأحد دوافع الامام أحمد في كتابة مؤلفه في الزهد ، فان من الشيوخ الذين اعتر بهم وهو أبو زرعة (٥٢٦٤ = ٨٧٧م) - الذي ترك ابن حنبل في أحد الايام أداء نوافله لكي يتفرغ لذاكرته - وكان يدعو له في دبر كل صلاة (٤٠١) . وكان أبو زرعه يصف كتاب « الرعاية لحقوق الله » بأنه بدعة ، ويحث على اتباع ما كان عليه مالك والثوري والاوزاعي والليث (٤٠٢) .

فاذا ما عرضنا لناحية الزهد ، فان غرضنا تأكيد الفكرة التي نحاول المبرهنة عليها ، وهي أن أئمة شيوخ الزهد - كالثوري وابن المبارك والاوزاعي وابن حنبل من الزهاد الاوائل - كانت حياتهم مكتملة الحلقات .

(٤٠٠) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٣٣٠ .

(٤٠١) ابن الجوزي - مناقب الامام ابن حنبل ص ٢٨٦ و ٢٨٩ .

(٤٠٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ٣٣٠ .

وكانت امكانياتهم العقلية واهتماماتهم الثقافية متعددة النواحي ، بلغت حدا من الخصوصية يصعب معها على الباحث ابراز دون آخر • ولقد كان ابن تيمية واعيا لهذه الحقيقة عندما سمي ثييوخ السلف بأنهم « مشايخ أهل الكتاب والسنة » (٤٠٣) ، أى بعبارة أخرى ، انهم الثييوخ الذين لم يخرجوا في مذاهبهم - سواء كفقهاء أو مفسرين أو أصحاب قلوب وأرباب سلوك - عما خطه الكتاب والسنة • لقد قاموا « بحقائق الدين علما ، وقولا ، وعملا ، ومعرفة ، وذوقا » (٤٠٤) ، وظلوا حريصين على ذلك طوال العصور والازمنة ، يتلقونه جيلا عن جيل بمنهج ثابت لا يحدون عنه ، فالدين - كما يروى الامام أحمد - هو « كتاب الله عز وجل وآثار وسنن وروايات صحاح عن الثقات بالاخبار الصحيحة القوية المعروفة ، يصدق بعضها بعضا ، حتى ينتهي ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم والتابعين وتابعى التابعين » (٤٠٥) •

ولعل هذا النص يوضح لنا أيضا أحد الاسباب التي دعت ابن حنبل للخوض في غمار الحياة الروحية ، والكتابة في الزهد • فقد مر بنا انه كتب « المسند » ، ولما سئل عن سبب كتابته له بالرغم من كراهيته لوضع الكتب أجاب « عملت هذا الكتاب اماما ، اذا اختلف الناس في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم رجعوا اليه » (٤٠٦) •

ومن اليسير أن نستنتج انه لنفس السبب حرص على الكتابة في الزهد الذي كتبه على نمط رواية الحديث ، أى بالاسانيد أقوال السابقين في الموضوع •

• (٤٠٣) ابن تيمية - كتاب التصوف ص ٢٣٣

• (٤٠٤) ن ٥٧٢ •

• (٤٠٥) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج١ ص ٣١

• (٤٠٦) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج١ ص ١٨٤

والظاهر انه استرشد أيضا بعبد الله بن المبارك الذي كتب في الزهد قبله (٤٠٧) ، أى انه عثر في مضمون كتاب ابن المبارك على التيار السلفي الصحيح ، مقابل الاتجاه الصوفي في عصره الذى يتزعمه الحارث المحاسبى ، فكان يحض على كتب ابن المبارك ، وينصح بقراءتها « حسبك بها ، ولا تبال بسماع غيرها » (٤٠٨) ، لأن مؤلفها تتبع طريقة النقل الصحيح الصادق . ونرى الامام يغضب لمن يتهم ابن المبارك بالكذب فيقول « من كذب أهل الصدق فهو الكاذب » (٤٠٩) .

كان الامام ابن حنبل اذن في زهده لا يخرج عن دائرة السابقين ، كما حرص على الاقتداء في سلوكه الشخصى بصفة خاصة بالحسن وابن سيرين و ابراهيم بن أدهم (٤١٠) . وكذلك أراد - سواء في آرائه أو سلوكه - أن يعارض المظاهر التى اتخذها الصوفية . فلم يكن « لثوبه رقة تنكر ، ولا غلظ ينكر » (٤١١) أى أنه توسط في ملبسه ، فيصفه من رآه بقوله « فاذا رأيته تعلم انه لا يظهر النسك ، ورأيت عليه نعلا لا يشيه نعل القراء » (٤١٢) .

ويعلق ابن الجوزى على ذلك ، فيذهب الى أنه أراد بهذا ترك التزى بزي الفقراء كى يزيل عن نفسه ما يشتهر به (٤١٣) .

والظاهر أن الصوفية أثاروا موضوع السعى لكسب الرزق ، فكان

(٤٠٧) ابن النديم - الفهرست ص ٢٢٨ .

(٤٠٨) النابلسى - مختصر طبقات الحنابلة ص ١٦١ .

(٤٠٩) ن ١٧٠ م .

(٤١٠) ابن الجوزى - مناقب الامام أحمد ص ٢٤١ .

(٤١١) ن ٢٥٤ م .

(٤١٢) ن ٢٨٢ م .

(٤١٣) ن ٢٠٠ م والصفحة .

من رأى ابن حنبل لزوم السوق ، أى الاشتغال بالتجارة ، حيث تعين على صلة الرحم فيقول « التجارة أحب الى من غلة بغداد » (٤١٤) .

وكان يأمر أولاده أن يختلفوا الى السوق للاشتغال بالتجارة (٤١٥) ، وكره للرجل الجلوس فى بيته منتظرا المنح ، مفضلا خروجه للاحتراف (٤١٦) وتعجب من أمر رجل صاحب عيال ممتنع عن التكسب محتجا بأن نيته لم تصح لهذا الغرض ، اذ يرى الامام انه ما دام عليه نفقة عياله « فمن النية صيانتهم » !! (٤١٧) .

من هذا نرى كراهية ابن حنبل للتكاف فى الخطرات ، وتشدد البعض فى تحقيق النية والعود عن طلب الرزق ، اذ يفسر خروج الرجل للتكسب — أى هذا التصرف الظاهر الدلالة — يعبر عن نية توفير القوت للأولاد . وهذا يكفى لصدق نيته ، لأنه لا شك يقصد بسعيه حفظهم من الهلاك جوعا . اذن ما للداعى لتشدد امامنا فى تحقيق نظرية الحلال فى المطعم

وجعلها أساس تركية القلوب ، مع اننا نراه لا يلزم تحقيق النية ؟ كذلك مما يثير دهشة الباحث فى هذا الصدد أيضا أن لفظ « الحنبلى »

ما زالت تتردد حتى وقتنا هذا ، دليلا على التمسك الشديد بأحكام الحلال والحرام . ومن هذه النقطة ظهر الأساس النظرى لزهد الامم ، فلفه فى تفسيره لتركية القلوب كما رأينا قال « بأكل الحلال » وأيده بشرين الحارث . وقد يبدو التفسير بعيدا عن المعنى ، مما يجعل المرء يتساءل أيضا ، هل وقع ابن حنبل فى التفسير الرمزى الذى ابتدعه الصوفية ؟

(٤١٤) ابن حنبل — الورع ص ١٣ .

(٤١٥) ن ٠م والصفحة .

(٤١٦) ن ٠م ١٤ .

(٤١٧) ن ٠م .

ولكن سرعان ما تتضح لنا الحقيقة ، اذا ما تأملنا ظروف العصر من تزايد في اقتناء الاموال ومظاهر الثراء والغنى بين المسلمين • وكان ابن حنبل قد رأى أن وراء هذه المظاهر تخطيا لاحكام الحلال • ولعل تزييد الامام للمقول بتفضيله الفقير على الغنى يكشف أيضا عن دوره في الميدان الاجتماعي • لقد انضم الى جماهير المسلمين الغفيرة لكي يشد أزرها ، أما معبته للفقير وتفضيله اياه ، فلأنه يساعده على نبذ « المادة » فتقوى لديه حياة « الروح » •

ثم ان تحرى الدقة المتناهية في الحلال من الطعام هو المظهر الحقيقي للزهد ، اذ يختفى وراءه عوامل الخوف العملى من الله • وانه لمن المعقول أن تفترض انزعاجه الشديد من اقبال القراء على موائد الامراء والحكام والاثرياء ، فكان يرقبهم عن كثب ويعلم رأيه فيهم « عزيز على أن تذيب الدنيا أكباد رجال وعت صدورهم القرآن !! » (٤١٨) • وينقل لنا ابن الجوزى ثلاثة وقائع تدل على محاولة الامام تطبيق فكرة الحلال تطبيقا شديدا (٤١٩) •

وربما لوصف « الحنبلى » تفسير آخر يكشف عن المحاربة العنيفة التى لقيها الامام أحمد من خصومه العتاه ، فاستطاعوا بما لهم من تقوؤ سياسى أن يسيئوا الى الشيخ الكبير بالمشهير به على نطاق واسع ، لكى يمحوا تأثير موقفه المعاند لهم من قلوب جماهير المسلمين الذين اتخذوه اماما • ونعثر فى هذا الصدد على عبارة قالها أحد أولئك الذين حاولوا شد أزره فى المحنة ، قال له « وانك رأس الناس اليوم ، فايك ان تجيبهم الى ما يدعونك » (٤٢٠) •

(٤١٨) ابن الجوزى — مناقب الامام أحمد ص ٢٠٠ •

(٤١٩) ن. م ٢٦١ وما بعدها •

(٤٢٠) ابن كثير — البداية ج. ١ ص ٣٣٢ •

خشى اذن أصحاب السلطة مكانة الامام على أنفسهم فابتدعوا هذه الفرية ، وأصبحت كلمة « الحنبلى » علامة على التشدد المتناهى ، لأنه رفض الاستجابة لهم بالقول بخلق القرآن . وظلت الكلمة تتردد ، بينما الامام المظلوم برىء مما وسموه به . فمن الثابت انه فى اجتهاداته الفقهية أكثر يسرا من المذاهب الاخرى فى المعاملات ، ثم ان امامنا كان موضع تبجيل واحترام بواسطة الاغلبية العظمى من معاصريه ، اذ يقول أبو نعيم « فيمن لا أحصيه من أهل العلم والفقہ ، يعظمون أحمد بن حنبل ويوقرونه وييجلونہ ويقصدونہ للسلام عليه » (٤٢١) . فليست هذه الفرية اذن الا من جانب خصومه المقربين لذوى السلطان .

أما علاقة ابن حنبل بالصوفية — ولا يفوتنا ان نذكر انه استعمل لفظ الصوفى — فيبدو انه ، فيما عدا معارضته لبعض المظاهر ، فانه كان يتدخل لتوضيح آرائه فيما يثيرونه من مسائل . من ذلك مثلا ، انه لما سئل « كيف أكلك ؟ كيف نومك ؟ كيف جماعك ؟ » أجاب اجابة مختصرة ، ولكنها تشمل كثيرا من المشكلات التى كان الصوفية سببا فى ظهورها ، فقد قال « ليس أنا بحصور ولا روحانى » !! (٤٢٢)

ولكننا نلاحظ أنه آثر أن يضع لكتابه فى المضمون الروحى اسم « الزهد » لا « التصوف » ، فاذا ما أضفنا الى ذلك عبد الله بن المبارك وبشر الحافى قبله ، اللذين وضعوا مؤلفين فى الموضوع بنفس الاسم ، فان المغزى يشير الى تفضيلهم اياه ، وربما يدل أيضا على انهم وجدوا فى التصوف من دخيل التيارات وغريب الثقافات ما نأى بهم عنه ، فأثروا

(٤٢١) أبو نعيم — الحلية ج ٩ ص ١٧١ .

(٤٢٢) ابن كثير — مناقب الامام ص ٢٢٣ .

الخوض في الحياة الزاهدة الاسلامية الاصل والمنبع ، والتي عثروا عليها

عند السلف فسجلوها وخاضوا فيها متابعين لها ومقتفين أثرها .

أما الرواية المشهورة عن سؤاله لأبي حمزة الصوفي « ما تقول فيها

يا صوفي ؟ » فانه لم يكن يهدف بسؤاله الاستفسار عما يجهله بقدر ما يود

تصحيح الرأي الذي يذهب اليه هذا الصوفي . وهذا ما ذهب اليه القاضي

أبو يعلى في تعليقه على الخبر فيقول « أراد - والله أعلم - بسؤاله ان

أصاب أقره عليه ، وان أخطأ بينه له » (٤٢٣) .

وفي تعريف الامام للزهد ، تقييد بطريقة أهل الحديث ، فنقل رأى أحد

السابقين وهو الزهري (١٢٤ هـ = ٧٤١ م) ، قال « حدثنا سفيان عن

الزهري - أن الزهد في الدنيا قصر الامل » (١٢٤) . ويضيف الى هذه

العبارة أبو طالب اليشكاني - صاحب الامام الذي نقل عنه مسائل كثيرة -

(٢٤٤ هـ = ٨٥٨ م) ما يسمعه فيقول « وسئل أحمد ، وأنا شاهد ، ما الزهد

في الدنيا ؟ قال: قصر الامل والاياس مما في أيدي الناس » (٤٢٥) .

ولم يخرج ابن حنبل في نظريته في الزهد عن الاطار التقليدي للمعاني

التي خاض فيها السلف ، ويمكن ترتيب رؤوس الموضوعات التي صاغ

حولها آراؤه بحيث تنحصر في تناوله لعلاقة الانسان بالله تعالى التي تحكمها

نظرية الاخلاص وتوفر النية والتقوى ، وحياة الانسان في الدارين - الدنيا

والآخرة - ثم حديثه عن حياة القلوب أو المحبة والرضى .

يرى ابن حنبل أن الصدق والاخلاص هو سبب الرفعة (٤٢٦) ، ويعرف

(٤٢٣) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج١ ص ٢٦٨ .

(٤٢٤) ن ١٠٧ .

(٤٢٥) النابلسي - مختصر طبقات الحنابلة ص ١٨ .

(٤٢٦) ابن الجوزي - مناقب الامام أحمد بن حنبل ص ١٩٥ .

التوكل بأنه الاستشراق باليأس من الناس ، ويحتج على ذلك بالخليل
ابراهيم عليه السلام عندما وضع في النار(٤٢٧) .
ويخلص مذهبه الاخلاقي في عبارة موجزة ، اذ يفصح بأن « كل شيء
من الخير تهتم به فبادر به قبل أن يحال بينك وبينه »(٤٢٨) .

وقد حرصنا على الاتيان بهذه العبارة عقب رأيه في التوكل مباشرة
لأن المقارنة 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 اذن في حضه على
الاياس مما في أيدي الناس ؟ !

ان متابعة حياة ابن حنبل تفصح عن كراهيته التامة للشهرة ، اذ كان
يتعجب من التفاف الناس حوله ، ومشيهم وراءه ، ويرى انه بلى بالشهرة ،
ويفضل عليها خمول الذكر ، ويعضب لمن يقول له « لا يزال الناس بخير
ما من الله عليهم ببقائك » ويرجو من قائل ذلك ألا يردد قوله مرة أخرى ،
ويتساءل متعجبا « ومن أنا في الناس ؟ ! »(٤٢٩) . فليست وحدته نوع من
الكبر أو التعالى على الناس ، ولكنه كان يخشى في الواقع الاثر النفسي
لتعظيمهم لشأنه . وهو يعبر لنا عن خشيته بقوله « أخاف أن يكون هذا
الاستدراجا ، أسأل الله أن يجعلنا خيرا مما يظنون ، ويغفر لنا ما لا
يعلمون »(٤٣٠) ، ثم انه في عبارات أخرى ، يفصح عن نفسه البرقيقة التي

• (٤٢٧) ن م ١٩٨

• (٤٢٨) ابن الجوزي — مناقب الامام أحمد بن حنبل ص ٩٩

• (٤٢٩) ن م ٢٧٦

• (٤٣٠) ن م ٢٧٧

تكره صحبة الناس لوحشة الفراق(٤٣١) ، فالفراق بعد الالفه عسير على النفس التي رقت بالعاطفة والود .

وفي تأملنا لحديثه عن العزلة أو الخلوة ، نرى ايجابية الفكر الحنبلي اذ يفضل الخلوة لأنها أروح لقلبه(٤٣٢) . كما أن العزلة تتيح له فرصة التزود من المعرفة والعلم(٤٣٣) . وفي الوقت نفسه لم يحض على العزلة السلبية - عزلة الصوفية بدعوى أداء النوافل - اذ لما سئل عن أى العملين أفضل : العمل بالسيف والرمح والفروسية أو الصلاة التطوع ؟ أجاب « اذا كان ههنا - يعنى ببغداد - فينال من هذا وهذا ، واذا كان بالثغر ، فاستغاله بذلك أفضل من التطوع »(٤٣٤) ، مستندا في ذلك الى قوله تعالى « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ١٠:٨ » .

أما رأيه في مجال المقارنة بين الدنيا والآخرة فانه يرى في الاولى أن قليلا يجزى ، وكثيرها لا يجزى(٤٣٥) .

وكان يطبق هذا المبدأ على نفسه . فقد رفض عطاء المتوكل . وان نقشفه وكراهيته لكثرة الاموال ناجم عن فكرته هذه ، فالقليل منها يعاون على أن يستمر في أداء رسالته في الحياة ، وهذا هو المقصود بقوله « انما هو طعام دون طعام ، ولباس دون لباس ، وأيام قلائل »(٤٣٦) وأصبحت مناعته في مقاومة فتنة الاموال موضع اعجاب بشر الحافي

(٤٣١) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج١ ص ١٨٦ .

(٤٣٢) ابن الجوزى - مناقب ص ٢٨٠ .

(٤٣٣) ن٠م ٢٨١ .

(٤٣٤) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج١ ص ٢٤٧ .

(٤٣٥) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج١ ص ١٠ وابن الجوزى - مناقب

ص ١٩٧ .

(٤٣٦) أبو يعلى طبقات ج١ ص ١٠ وابن الجوزى - مناقب ص ٢٤٨

الشديد ، اذ يرى هذا الزاهد أن الامام أحمد قام مقام الانبياء ، لأنه امتحن بالضراء على يد المأمون والمعتمد والوائق ، الذين تداولوه بالضرب والحبس والاخافة والترهيب ، فلم يضعف بل حافظ على سلامة عقيدته .
كذلك امتحن بالسراء بواسطة المتوكل ، حيث أنعم عليه بالاموال فرفضها (٤٣٧) .

وسئل الامام أحمد عن الحب في الله ، فأجاب « ان لا يحبه لطمع الدنيا » (٤٣٨) .

ولعل أبرز ما يوضح لنا آراء ابن حنبل المتفاعلة مع حياته ، والتي تشكل نظرتة الجامعة لعلاقة الانسان بالغير ، ومع ربه والتي نختم بها حديثنا عن مضمون الحياة الروحية عنده ، وهي عبارة عن اجابته لمن سأله كيف حالك ؟

أجاب « كيف أصبح من ربه يطالبه بأداء الفرض ؟ ونبيه يطالبه بأداء السنة والملك يطالبانه بتصحيح العمل ف ونفسه تطالبه بهواها ؟ وابليس يطالبه بالفحشاء ؟ ومك الموت يطالبه بقبض روحه ؟ وعياله يطالبونه بالنفقة ؟ » (٤٣٩) .

معروف الكرخي (٥٢٠٠ = ٥٨١٥ م) :

ان حلقات الشيوخ التي تربط مدرسة بغداد بعضها ببعض ، تجعل معالم الحياة الروحية شديدة التماسك ، لا تكاد تختلف في ملامحها الا من حيث المنازع الشخصية والانطباعات الفردية الضئيلة . أما الطابع العام لها فهو التمسك بنصوص الكتاب والسنة ، ويشكلون وحدة مترابطة تدافع

(٤٣٧) أبو يعلى - طبقات ج١ ص ٢٦٥ .

(٤٣٨) ابن الجوزي - مناقب ص ١٩٥ وطبقات ج١ ص ٥٧ .

(٤٣٩) ابن الجوزي - مناقب ص ٢٨٤ وطبقات الحنابلة ج١ ص ٥٧ .

عن الطاريء من الآراء والنظريات • وسيظهر من خلال عرضنا لآرائهم دور كل منهم في هذا الميدان •

ومن شيوخ بغداد ، معروف الكرخي ، الذي اشتهر « بالزهد والعزوف عن الدنيا ، يغشاه الصالحون ، ويتبرك بلفائه العارفون ، وكان يوصف بأنه مجلب الدعوة ، ويحكى عنه كرامات » (٤٤٠) •

وكان شيخا لشيوخ آخرين - منهم تلميذه السري السقطي « والسري خال الجنيد كما هو معروف • فمن الخطأ اذن ان نربط مدرسة بغداد في الزهد بالحارث المحاسبي وحده وننسى أثر الامام أحمد بن حنبل ، وقد تبادلوا الصلات معه ، أو نقلوا عنه بعض المسائل كمعروف والجنيد •

وإذا نقبنا في قصة اسلام معروف الكرخي ، فهل نستدل منها على تأثير مسيحي ؟

الواقع ان سبب اسلامه - لو صح - يؤيد أن الدين الجديد كان المسيطر على قلب هذا الزاهد ، لأنه منذ طفولته رفض عقيدة التثليث الذي حاول مؤدبه أن يلقنه اياها ، وأجاب في حزم وقطع « بل هو الله أحد » (٤٤١) ومضى في العمل الذي يحض عليه الكتاب والسنة فيقول « طلب الجنة بلا عمل ذنب من الذنوب ، وانتظار الشفاعة بلا سبب نوع من العرور وارتجاء رحمة من لا يطاع جهل وحمل » (٤٤٢) •

والبارة واضحة الدلالة على الحث على العمل والتعلق بالاسباب ، وهو المبدأ الذي حرص على اتباعه زهاد السلف عملا بالافتداء ونبذ ما طراً من أفكار • وفي نص آخر نرى معروف الكرخي يذم الجدل وأصحابه

(٤٤٠) البغدادي - تاريخ بغداد ج ١٣ ص ١٩٩ وابو يعلى - طبقات ج ١ ص ٣٨١ •

(٤٤١) ابن العماد - شذرات الذهب ج ١ ص ٣٦٠ •

(٤٤٢) ن٠م والصفحة •

يقوله « إذا أراد الله بعبد شرا ، أغلق عنه باب العمل وفتح عليه باب
الجدل » (٤٤٣) .

أما عن رأيه في التوكل ، فقد استمده من الحديث ، إذ لما سئل عن
المصدر الذي استقى منه دعائه ، قال سمعت أن النبي صلى الله عليه وسلم
كان يدعو بهذا الدعاء - وذكر أسانيده - وكان دعاؤه « اللهم ان قلوبنا
ونواصينا بيدك لم تملكنا منها شيئا ، فإذا فعلت ذلك بها فكُن أنت وليها
وأهدنا إلى سواء السبيل » (٤٤٤) .

ولكنه لا ينفى جانب المسؤولية الفردية ، إذ يرى أن السبب في أداء
سجدة السهو ، هو لعقاب القلب لأنه اشتغل وغفل عن الصلاة (٤٤٥) .
وكان معروف موضع اعجاب الامام أحمد بن حنبل لأنه يمثل عنده
العلم الصحيح ، الذي ينبغي تحصيله بالعبارة التي وردت في أكثر من
مصدر وهي « ايراد من العلم الا ما وصل اليه معروف ؟ ! » (٤٤٦) .
وهنا ، يحتمل أحد أمرين : الاول ، وهو ان الاعجاب كان متبادلا
حقيقية بين الشيخين ، فان القاضي أبا يعلى يذكر أن معلوما وصف الامام
أحمد بعد أن رآه بأنه « فتى عليه آثار النسك » (٤٤٧) . أما الاحتمال الثاني
فانه مما يلفت نظر الباحث كثرة الروايات التي تعبر عن المودة المتبادلة
بينهما ، والتي قد تعنى إلى رغبة كلا الجانبين - الصوفية من ناحية ،
والفقهاء من ناحية أخرى إلى تضييق شقة الخلاف بينهما .

(٤٤٣) الذهبي - سير أعلام النبلاء - المجلد ٧ قسم ١ ورقة ٨٩-٩٠.

(٤٤٤) البغدادي - تاريخ بغداد ج ١٣ ص ١٩٩

(٤٤٥) ن. م . ٠ والصفحة وأبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ٣٨٢

والذهبي - سير أعلام النبلاء مجلد ٧ قسم ١ ورقة ٨٩ .

(٤٤٧) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج ١ ص ٣٨١

ولكن الاتجاه السلفى الاخير - وممن يعبر عنه الشيخ محمد حامد
الفقى - ينفذ بشدة بعض النصوص الواردة عن معروف الكرخى ، اما لأنها
تتضمن أقوالا تخالف الاحاديث ، أو تحتوى على أحد مظاهر الشرك كوصف
قبر معروف بأنه « الترياق الجرب » (٤٤٨) •

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 » (٤٤٩) •

السرى السقطى (٢٥٦ أو ٥٢٥٣ = ٨٦٧ أو ٨٦٩م) :

كان السرى تلميذ معروف الكرخى، وهو خال أبى القاسم الجنيد (٤٥٠)
أى أنه ينتمى الى الحلقة البغدادية فى الحياة الروحية ، كما تضخمت صلته
التأثيرية القوية بامام أحمد بن حنبل فى ترديده لنظرية الحلال ، ومناداته
بوجوب التحرى الدقيق للتأكد من تحقيق هذه الفكرة، ولهذا اشتهر السرى
بخصائص ثلاثة ، طيب الغذاء ، وتصفية القوب ، وشدة الورع (٤٥١) ، وكان
ابن حنبل يعرفه بالصفة الاولى خاصة أى انه « الشيخ الذى يعرف بطيب
الغذاء » (٤٥٢) •

كذلك كان السرى من أوائل الذين تكلموا فى محبة الله ، وبلغ الغاية
القصوى من نظرية العشق الالهى ، اذ يخبرنا عن نفسه « لو قلت ان هذه

(٤٤٨) تعليقة ١ من نفس المصدر ص ٣٨٢

(٤٤٩) الذهبى - سير أعلام النبلاء مجلد ٧ قسم ١ ورقة ٩٠

(٤٥٠) ابن خلكان - وفيات الاعيان ج ١ ص ٢٨٢

(٤٥١) ابو نعيم - الحلية ج ١٠ ص ١٢٦

(٤٥٢) ن ٥٠ والصفحة وابن الجوزى - صفة ج ٢ ص ٢١٣

الجلدة يبست على هذا العظم من محبته لصدقت «(٤٥٣) ، كما ينشد
الشعر مصورا حبه العميق لله عز وجل في أدق معنى وأقواه في قوله :
من لم يبت والحب حشو فؤاده لم يدر كيف تفت الاكباد(٤٥٤)

فهو الى جانب اهتمامه بتنفيذ فكرة الحلال ، فان موضوعات تصفية
القلوب وشدة الورع استأثرت باهتمامه ، ولعله من أوائل الزهاد الذين
تحدثوا أيضا عن التفرقة الدقيقة بين الرضا والصبر ، فنراه في تعريفه
للصبر يقول « أن تكون مثل الارض تحمل الجبال ، وبنى آدم » ، ومع
هذا ، فانها — أى الارض — لا تشكو ولا تثن « ولا تسميه بلاء ، بل تسميه
نعمة وموهبة من سيدها »(٤٥٥) .

وتبدأ نظرية الزهد عنده من حيث الزهادة في الدنيا ، والعزلة
والوحدة ، لأن « الدنيا كلها فضول ، الا خمس خصال : خبز يشبعه ، وماء
يرويه ، وثوب يستره ، وببيت يسكنه ، وعلم يستعمله »(٤٥٦) . ولكنه في
الوقت نفسه يحرص على الجمعة والجماعة(٤٥٧) وذلك اتباعا للسنة
بخدافيرها « لأن قليل في سنة خير من كثير في بدعة »(٤٥٨) .

وتمسكه هنا بالسنة — الى جانب التعاطف الشديد مع الامام أحمد بن
حنبل — يظهر لنا التيار السلفى الذى برز بمدرسة بغداد لى يغذى الحياة
الروحية بدعائم اسلامية ثابتة ، بعيدة تماما عن تأثير الثقافات الاجنبية ،
فالسرى يحرص على الجمعة والجماعة ، ويتحرى طيب الغذاء فيقول

(٤٥٣) اسن خلكان — وفيات ج ١ ص ٢٨٢

(٤٥٤) اسو نعيم — الحلية ج ١٠ ص ١١٩

(٤٥٥) ن ١٢٠ م

(٤٥٦) ن ١١٩ م

(٤٥٧) ابن الجوزى — صفة ج ٢ ص ٢١٦

(٤٥٨) ن ٢١٢ م

« أئتمتهى أن آكل أكلة ليس لله فيها على تبعة ، ولا أحد على فيها منه ، فما أجد الى ذلك سبيلا » (٤٥٩) ، فهو في هذه العبارة يتفق مع ابن حنبل تماما في نظرية الحلال والتمسك بهذا المبدأ ، واعتباره أساس الزهد وتركية القلوب ، تمثلا بأهل الورع السابقين ، اذ لما « ضاقت عليهم الامور فزغوا الى التقلل » (٤٦٠) .

كذلك يتضح تأثره بابن حنبل في تعظيمه للحديث ، اذ يجعل منه مرحلة ضرورية يبدأ منها الزاهد فاذا « ابتدأ الانسان ثم كتب الحديث فتر ، واذا ابتدأ بكتب الحديث ثم تنسك نفذ » (٤٦١) . ويكاد يتفق مع الامام أحمد في تعريفه التوكل الذى وصفه ابن حنبل بأنه الاستشراق من الناس ، فان السرى يذهب الى معنى قريب من هذا ، لأن التوكل عنده هو « الانخلاع عن الحول والقوة » (٤٦٢) .

ولعل اتفاق السرى مع ابن حنبل في مثل هذه النظريات ، جعلت الزهاد يضعونه في مصاف الامام أحمد وبشر الحافى (٤٦٣) .
وان هذه المقارنة تشير الى تمسك الثلاثة بمنهج واحد في الزهد ، وهو بلا شك الطريق السلفى الذى مكنهم من الوقوف في وجه التيارات الغربية عن الاسلام . وها هو السرى يعترض على نظرية تقسيم العلم الى ظاهر وباطن ، ويصرح في جلاء بأن « من ادعى باطن علم ينقض ظاهر حكم فهو غالط » (٤٦٤) .

(٤٥٩) ابن خلكان - وفيات ج ١ ص ٢٨٣ وابن كثير - البداية ج ١١

(٤٦٠) ابو نعيم - الحلية ج ١٠ ص ١١٦

ص ١٣ والحلية ج ١٠ ص ١١٦

(٤٦١) ن ١٢٥ م

(٤٦٢) ن ١١٩ م

(٤٦٣) ن ١٣٦ م

(٤٦٤) ن ١٢١ م

ويستمد السرى مذهبہ الاخلاقی من أسس اسلامية بحته فان
الخصال الاربعة التي تقع العبد هي « العلم والادب والعفة والامانة » (٤٦٥)
الجنيد (٥٢٩٧ = ١٠٠٩ م) :

يعد الجنيد سيد طائفة الصوفية كما يذكر القشيري (٤٦٦) • وكان
التصوف في عصره قد اقترب من المرحلة التي أصبح فيها منجها للمعرفة ،
وبدأت معالم الكشف تتخذ أحد الصور الخطيرة بادعاء بعض الصوفية
سقوط التكاليف • ووقف الجنيد في وجهها بعنف وأعلن « ان الذي يسرق
ويزني أحسن حالا من الذي يقول هذا ، وهو عندي عظيمة » (٤٦٧) •
لقد اتخذ الجنيد هذا الموقف لأنه بدأ فقيها ، وكان يفتي وهو ابن
عشرين سنة (٤٦٨) ، كما أسند الحديث ونقل عن الامام أحمد بعض
المسائل (٤٦٩) •

ويمثل الجنيد أحد المراحل التي ظهر فيها بداية تأثر الزهاد
بالتصوف • فقد لاحظنا أن الاتجاه الغالب للزهاد لا يقترب صوب « علم
المعرفة » ، ولم يتخذوا اسم « العارفين » أي كانوا يسلكون الطريق
الروحي المعتاد الذي غلب عليه اسم الزهد من أتباع الورع ، والحض على
التقوى ، والحديث عن النظريات الدينية التي تتناول الدنيا والآخرة ،
وكانت الدائرة التي ينحصر فيها الزهد متداخلة بين المجاهدة للنفس وترك
الشهوات ، والحث على تقوية الوازع الديني في اطار اسلامي بحث ، أي

(٤٦٥) ن م ١٢٠

(٤٦٦) الرسالة القشيرية ص ١٨

(٤٦٧) ن م ١٩

(٤٦٨) ابن الجوزي — المنتظم ج ٦ ص ١٠٥

(٤٦٩) ابو يعلى — طبقات الحنابلة ج ١ ص ١٢٧ والنابلسي — المختصر

انحصرت في الاتجاه العملي الاخلاقي . فهل اضطر الجنيد الى استخدام أسلوب العصر في مجابهة تيار التصوف الفلسفي الذي بدأت تتضح معالمه ؟

للإجابة على هذا السؤال ، يقتضى البحث أن ننظر أولاً في المصطلحات التي استخدمها في التعبير عن آرائه . انه تكلم عن القديم والمحدث ، أي استعمل اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة . وقد يبدو لأول وهلة أنه تأثر بالمحاسبى الذي كان يذهب الى منزله ويدعوه للخروج معه ، وبالرغم من أن الجنيد كان في بداية الامر ينزعج من الخروج الى الطرقات والتعرض بذلك للكافات والشهوات - كما يخبرنا عن نفسه - الا أنه سرعان ما كان يستجيب للصوفي المتكلم ويغرقه في أسئلته المتعاقبة (٤٧٠) .

ولكن هذه القصة التي يذكرها صاحب « حلية الاولياء » تضع الجنيد في صورة الكاره لصحبة المحاسبى الذي يضطر تحت الاحاح الى اجابته الى طلبه . بعبارة أخرى فان المحاسبى هو الذى يسعى لها وليس الجنيد ، ثم يقول أبو نعيم « ثم اشتغل بالعبادة » (٤٧١) . ونفهم من هذه العبارة أن الجنيد انصرف عن مصاحبة الحارث المحاسبى . وكانت آراؤه الخاصة جعلته سيد الطائفة .

واتخذ الجنيد موقف الخصومة من علم الكلام فهو القائل « أقل ما في الكلام سقوط هبة الرب من القلب ، والقلب اذا عرى من الهية بالله عرى من الايمان » (٤٧٢) .

(٤٧٠) ابو نعيم - حلية الاولياء ج ١٠ ص ٢٥٥ - ٢٥٦

(٤٧١) ابو يعلى - طسقات الحنابلة ج ١ ص ١٢٧

(٤٢٧) السيوطى ، صون المنطق والكلام ص ٧٤ تحقيق د. النشار ط

الخانجى ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م .

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 المشاهدة الذي بدأ يتسرب الى الفكر الصوفي ليتخذ
 منه نظرية معروفة . ان هذه الفكرة كانت تلح على المحيطين بالجنيد ،
 فيسألونه عنها « هل عاينت أو شاهدت ؟ » !! • ونعثر في اجابته على دحضه
 لنظرية الكشف الصوفي التي يروج لها الصوفية المتأخرون ، اذ يجيب
 « لو عاينت تزندقت ، ولو شاهدت تحيرت » !! ، ثم يؤكد العجز التام في
 هذا الصدد بقوله في نهاية العبارة الآنفة « ولكن حيرة في نيه ، ونيه في
 حيرة » (٤٧٣) •

أما حديثه عن الصفات ، وتفرقته بين القديم والمحدث ، فيبدو انه
 تكلم فيها للرد على نظرية الحلول التي روج لها الحلاج • ومعاصرتة للحلاج
 تؤذن بالعثور على العلاقة بين آراء الحلاج في الحلول ، وبين تمسك الجنيد
 بالتفرقة بين القديم والمحدث •

ولا شك أنه رأى أحد مقومات العقيدة السلفية يهتر من أساسه بتأثير
 فتنة الحلاج ، فأراد أن يعيد الصوفية مرة أخرى الى العقيدة الصحيحة ،
 فأعلن أن « مذهبنا افراد القديم عن المحدث » (٤٧٤) • وفي تعريفه للتصوف
 يؤكد فكرة « الاثنينية » ليدحض نظرية « الحلول » ، ويفصل بين الله تعالى
 ومخلوقاته فيعرف التصوف بأنه « صفاء المعاملة مع الله » (٤٧٥) ، ثم
 أوضح ان طريق الخيرات كلها مفتوح لمن اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه
 وسلم واتبع سننه (٤٧٦) فأعاد بذلك أهل القلوب وأصحاب الارادات من

(٤٧٣) اسو نعيم - الحلية ج ١٠ ص ٢٧٤

(٤٧٤) ابن العماد - شذرات ج ٢ ص ٢٢٨

(٤٧٥) ابو يعلى - طبقات ج ١ ص ١٢٨

(٤٧٦) الحلية ج ١٠ ص ٢٥٧

جديد الى سبيل السنة ، ولهذا أصبح شيخهم المعبر عن أحوالهم ومواجيدهم . ولما لجأ اليه ابن كلاب ليسأله عن التوحيد ، أجابه باصطلاحات الصوفية . قال عندئذ ابن كلاب « هذا كلام لا يمكن فيه المناظرة » (٤٧٧) .

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 .

وأخيرا ، تقابلنا الرواية المعتادة التي تتكرر عند موت كل شخصية هامة في المذاهب المختلفة ، وهي الرؤى التي يراها المريدون والاتباع لشيوخ المذهب . فاذا سئل الجنيد في هذه القصة التقليدية ، فلا بد أن يجيب بلسان المذهب أيضا !!

وتتلخص اجابته فيما اكتشفه بعد الموت من أن مظاهر التصوف من الاشارات ، والعبارات ، والعلوم ، والرسوم قد غابت كلها وفنيت « وما نفعنا الا ركيعات كنا نركعها في الاسحار » (٤٧٨) . أى بعبارة أخرى تعبر عن المذهب السلفي أصدق تعبير : لقد ذهبت الوسوس والخطرات هباء منثورا لا قيمة لها ولا نفع ، وبقيت الفاعلية للعمل وحده الذي كان الجنيد معظما لشأنه أثناء حياته ، اذ فسر قوله تعالى « ودرسوا ما فيه ١٩:٧ » بأنهم تركوا العمل به (٤٧٩) .

٠ (٤٧٧) ابن العماد - شذرات الذهب ج٢ ص ٢٢٩ .

٠ (٤٧٨) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج١ ص ١٢٩ وأبو نعيم - حلية

الاولياء ج١ ص ٢٥٧ .

٠ (٤٧٩) أبو يعلى - طبقات الحنابلة ج١ ص ١٢٨ .

سابعاً : مدرسة خراسان

من الدعاوى التي تستحق النظر في أبحاث المهتمين بالدراسات الإسلامية من بعض المستشرقين ، محاولة إيجاد الصلة المبكرة بين زهاد المسلمين الاوائل بخراسان ، وبين البوذية • والمثال على ذلك قول نيكلسون « ان البوذية سادت خراسان قبل الفتح الاسلامى بألف عام ، كما سادت في فارس الشرقية عموماً ، ومن هنا كان لابد أن تؤثر في نمو الصوفية في هذه الاصقاع » (٤٨٠) •

ولكنه يعود فيناقض نفسه عندما يذهب الى أن عامة المسلمين ينظرون بكرهية الى أتباع بوذا لانهم وثنيين ، ومن ثم « غليس من الغريب ، ولا من المحتمل أن يعتقدوا معهم أو اصر صلة » (٤٨١) •

فاذا كان هذا الحكم يصدق على عامة المسلمين كما يرى ، فما باله بعلماء خراسان الكبار من الزهاد الاوائل مثل الفضيل بن عياض وعبد الله ابن المبارك وغيرها ، الذين وقفوا بالمرصاد لكافة البدع — وهو اصطلاح يعنى به أى تسلل لتأثير أجنبي • كان الفضيل يقول « أدركت خيار الناس كلهم أصحاب سنة يnehون عن أصحاب البدع ، وصاحب سنة وانقل عمله فاني أرجو له وصاحب بدعة لا يرفع الله له عملاً وان كثر » (٤٨٢) ، وكان ينهى عن مخالصة أهل البدع كما سيأتى •

كان تأثير الاسلام اذن قويا في نفوسهم • وهذا ما أقره المستشرق نولدكه الذي رأى « ان الحركة الهلينية لم تمس من الحياة الفارسية الا السطح والقشور ، بينما استطاع الدين العربي — وهو يقصد الاسلام —

(٤٨٠) نيكلسون — الصوفية في الاسلام ص ٢٤ — ترجمة شرييه •

(٤٨١) ن ٢٣ •

(٤٨٢) ابن بطة — الشرح والابانة ص ٣٢

والحياة العربية أن ينفذا الى قرارة الحياة الايرانية ولبابها «(٤٨٣)» .
وأيده براون المستشرق الانجليزى ، ولكنه كان يهدف بتأكيد هذا
المعنى الى نفث روح العداء بين المسلمين - من العرب وغيرهم - وهي
دعوى شعبية « كان غايتها القضاء على الروح الاسلامية فى ايران وفصلها
سياسيا عن المجموعة العربية »(٤٨٤) .

ثم تلقف جولد تسهير فكرة السياحة وحاول ارجاعها الى الرهبانية
ويذهب الى أن « الكلمتين مترادفتين تماما »(٤٨٥) . وهو يعنى الزهاد
الذين ساحوا فى البلاد . ولم ينتبه الى أن المعنى الصحيح للسياحة هو
طلب العلم . قال عكرمة (٥١٠٧ = ٧٢٥ م) - وهو مولى ابن عباس وأحد
التابعين والمفسرين الكثيرين - : السائحون هم طلبة العلم (٤٨٦) . ثم ان
أوائل السائحين فى الاسلام - كما يرى استاذنا الدكتور النشار « لم
يكونوا زاهادا ، بل كانوا محدثين ، تفتيشا وراء الحديث ، وتحصريا لمواطنه
ولصحة رواته »(٤٨٧) . وسنرى كيف أفنى عبد الله بن المبارك عمره فى
الاسفار حاجا ومجاهدا ، وتاجرا ، وطالبا للحديث «(٤٨٨)» .
وفى عرضنا للزهد فى مدرسة خراسان ، سنبحث فى آراء شيخ من
شيوخها وهو :

عبد الله بن المبارك (٥١٨١ = ٧٩٧ م)

- (٤٨٣) براون - تاريخ الادب فى ايران ص ١٣ .
- (٤٨٤) د. النشار - نشأة الفكر الفلسفى ج٣ ص ٥٣٥ .
- (٤٨٥) جولد تسهير - العقيدة والشريعة ص ١٤٨ .
- (٤٨٦) ابن كثير - البداية والنهاية ج٩ ص ٢٤٨ .
- (٤٨٧) د. النشار - نشأة الفكر ج٣ ص ٥٣٧ .
- (٤٨٨) الذهبى - تذكرة الحفاظ ج١ ص ٢٥٠ .

عبد الله بن المبارك (٥١٨١ = 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 لنتساءل : أى هذه الجوانب تدخل فى نطاق دراستنا ؟

لقد أجمع أصحابه على انه علم من أعلام الفقه والادب والنحو واللغة والزهد والشجاعة والسعة والفصاحة وقيام الليل والعبادة والحج والغزو والفروسية (٤٨٩) . ويبدو أن الذهبى تريث طويلا قبل أن يختار أبرز صفاته وأطلق عليه « الامام ، شيخ الاسلام ، عالم زمانه أمير الاتقياء فى وقته » (٤٩٠) .

ان ابن المبارك يقدم لنا الدليل على أن أصحاب الحياة الروحية من شيوخ السلف كانوا يعبرون بحق عن الشخصية المثالية للانسان المسلم . وسنحاول أن نكشف عن بعض الجوانب فى شخصيته :

ولد عبد الله بن المبارك عام ١١٨ هـ ، وعاصر الخلافتين الاموية وأخرا أيامها ، والعباسية فى مقتبلها ، أى أيام الرشيد . وتمدنا النصوص بمعلومات نفهم منها ان الود كان مفتقدا بينه وبين الخليفة العباسى ، وقد يرجع السبب الى استئثار امامنا الزاهد باهتمام الجماهير . ومما يساعدنا على استخلاص ذلك انه عندما جمعت الصدفة بينه وبين الرشيد فى الرقة ، تراحم عليه الناس مما أثار دهشة أم ولد للرشيد عن هذا الامام الذى تتوافد عليه الناس واستفسرت عن من يكون . أجابوها بأنه أحد العلماء القادمين من

(٤٨٩) الذهبى - تذكرة الحفاظ ج١ ص ٢٥١ .

وسيرة اعلام النبلاء - مجلد ٦ قسم ٢ ورقة ٢٥١ .

(٤٩٠) ن٠م ورقة ٢٤٥ وكتاب (العلو للعلی الغفار) للمؤلف ص ١١٠ .

خراسان ، فعلقت باقتضاب « هذا هو الملك ! لا ملك هارون الرشيد الذي يجمع الناس عليه بالسوط والعصا والرغبة والرغبة » (٤٩١) .

أما السبب الثاني - وهو الأهم - فيعود الى ما كان يفعله الامام من دعوى عدم التعاون مع الخلافة أيا كان نوع هذا العمل . أى حتى ولو كان القضاء . وهنا نرى الدور الذى يكاد يؤديه كافة زهاد السلف من أتباع مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ومن المحتمل أن ابن المبارك لديه من الاسباب ما دعاه الى مقاطعة صديقه ابن عليه « ١٩٣هـ = ٨٠٨م » (٤٩٢) ، فلم يصله بالصورة التى كان يصلها بها فى كل عام . فكتب ابن عليه للامام مستفسرا عن السبب حتى يقدم الاعتذار فيما بدر منه ، ولم يجد ابن المبارك بدا من الكتابة له شعرا . فاذا ما تأملنا أبيات الشعر التى وجهها لصديقه الذى ولى القضاء ، نستطيع أن نعثر على ملامح نظرية ابن المبارك فى الزهد .

قال :

يصطاد أموال المساكين	ما جعلنا الدين له بازيا
بحيلة تذهب بالدين	احتلت للدنيا ولذاتها
كنت دواء للمجانين	فصرت مجنونا بها بعد ما
عن ابن عون وابن سيرين	أين رواياتك فى سردها
لترك أبواب السلاطين ؟	أين رواياتك فى سردها
زل حمار العلم فى الطين (٤٩٣)	ان قلت : أكرهت، فذا باطل

(٤٩١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٠ ص ١٧٨ والذهبي - سير ..

مجلد ٦ قسم ٢ ص ٢٤٧ .

(٤٩٢) ابن عليه هو أحد عباد البصرة وأصله كوفى (أبو يعلى - طبقات

الحنابلة ج١ ص ١٩٩) .

(٤٩٣) ن.م صفحة ١٠٠ ، ويقول الذهبي (ان ابن المبارك كتب اليه هذه

الابيات لما ولى صدقات البصرة) ميزان الاعتدال ج١ ص ١٠٢ .

ويلفت نظرنا جانب الاكراه الذى يشير اليه فى البيت الاخير ، لأنه هو نفسه مر بهذه التجربة • فقد طلبه الرشيد لمقابلته فاخفى ابن المبارك لمدة ثلاثة أيام حتى لا يمثل أمام الخليفة ، ثم ظهر بعدها ، فقيل له تجتنب ثم تظهر ؟ أجاب « أردت نفسى على الموت فأبت ، فلما أجابتنى ظهرت » (٤٩٤) •

أراد اذن أن يهيىء 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 » (٤٩٥)

والظاهر أن عبد الله بن المبارك كان سيتخذ نفس الموقف فيما لو قدر له أن يعيش فى ظل الخلافة الاموية • فان من الشذرات التى أوردتها ابن كثير فى « البداية والنهاية » — نقلا عن كتاب الزهد لابن المبارك — ما نستخلص منه اتجاه الامام نحو معاوية • فقد سجل فيه مقابلة تمت بين عمر بن الخطاب ومعاوية أثناء الحج • وكان الثانى أبض الناس وأجملهم • • فكان عمر ينظر اليه فيعجب منه ، ولم يقتنع بالمبررات التى قدمها للصاحب الثانى 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 بالطافه نفسه بأطيب الطعام ، بينما ذوى الحاجات وراءه (٤٩٦) •

وَألف ابن المبارك كتابه فى « الزهد » • ويبدو أنه ضمنه أخبار السابقين • وكان حريصا ، كما فعل ابن حنبل بعده ، على تقييد سلوكه

• (٤٩٤) الذهبى — تذكرة الحفاظ ج١ ص ٢٥٣

• (٤٩٥) أبو يعلى — طبقات الحنابلة ج١ ص ١٠٦

• (٤٩٦) ابن كثير — البداية والنهاية ج٨ ص ١٢٥

بالمذهب . كما كان شديد المعارضة لعلم الكلام يرى أن « من تعاطى الكلام ترندق » (٤٩٧) .

واقترضت طبيعة عمل زاهدنا في التجارة الانتقال من بلد الى آخر . كما أثنى عمره في الاسفار تاجرا ومجاهدا وحاجا (٤٩٨) . وكان ينفق كسبه من التجارة على أهل الزهد والعبادة والعلم ، وربما دعت الحاجة الى الانفاق من رأس ماله أيضا . وكان دأبه اطعام أصحابه اللحم والدجاج والحلوى ، بينما هو الدهر صائم في الحر الشديد ، فاذا أكل لا يأكل الا البقل والخبز (٤٩٩) !!

وقد فضل مرة أن ينفق ما أعده من مال للحج الى جارية وأخيها اكتشف بمحض الصدفة انها تجد ما تقنتت به الا الميتة من شدة العوز والفاقة ، فأعطاها ما كان مخصصا لرحلة الحج — أى ألف دينار — استبقى منها عشرين دينارا فقط للعودة ، وهو يرى أن هذا التصرف أفضل من الحج في عامه هذا ، ورجع (٥٠٠)

ويعيننا أن نوضح بأن كثرة سفره غازيا وحاجا تشير الى أنه فهم السياحة على أنها الجهاد — كما ينص على ذلك الصديث ، غفى السنن أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ان لكل أمة سياحة ، وسياحة أمتي الجهاد في سبيل الله » (٥٠١) . وقد أخطأ جولد تسهير عندما فسر السياحة بأنها الرهبانية بينما الرهبانية بعيدة تماما عن نظرة الجهاد الاسلامية التي احتلت مكانتها بين الزهاد الاوائل استنادا الى فهمهم لنصوص الكتاب

(٤٩٧) ابن بطه الديبانه ص ٣٢ .

(٤٩٨) الذهبي — تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٢٥٠ .

(٤٩٩) ابن كثير — البداية والنهاية ج ١٠ ص ١٧٨ .

(٥٠٠) ن.م والصفحة .

(٥٠١) ابن تيمية — السياسة الشرعية ص ١٣١ .

والسنة « فان نفع الجهاد عام لفاعله ولغيره في الدين والدنيا ، ومشتمل على جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة ، فانه مشتمل من محبة الله تعالى ، والاخلاص له ، والتوكل عليه ، وتسليم النفس والمال له والصبر والزهد ، وذكر الله وسائر أنواع الاعمال ، على ما لا يشتمل عليه عمل آخر » (٥٠٢) .

فهم عبد الله بن المبارك فضل الجهاد ، ومات منصرفا من الغزو (٥٠٣) أما حياته العلمية فكانت أعجب شأننا ، فانه كان كثير الانتقال في طلب الحديث الى العراق والحجاز والشام ومصر واليمن (٥٠٤) . وقد أدرك جماعة من كبار الائمة كالثوري وشعبة والاوزاعي (٥٠٥) ، واتصل بالفضيل ابن عياض ووصفه بأنه « ما بقى على ظهر الارض أفضل من الفضيل » (٥٠٦) ومن هذا ، فاذا ما وجد وقتا ، مكث في بيته قارئاً لتراث السلف فاذا ما سئل : ألا تستوحش ؟ أجاب « كيف أستوحش وأنا مع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ؟ ! » (٥٠٧) . ويورد ابن الجوزي اجابته بصيغة أخرى يقول فيها « أنظر في علمي فأدرك آثارهم وأعمالهم ، وما أصنع معكم ؟! أنتم تغتابون الناس » (٥٠٨) . وكان يعد القراءة بمثابة الجلوس مع الصحابة والتابعين ما دام يقرأ عنهم (٥٠٩) .

(٥٠٢) ابن تيمية — السياسة الشرعية ص ١٢٢ .

(٥٠٣) ابن سعد — الطبقات ج٧ ص ٣٧٢ وابن الجوزي — صفة ج٤ ص ١٢٢

(٥٠٤) الطبقات ج٧ ص ٣٧٢ .

(٥٠٥) صفة ج٤ ص ١٢٢ .

(٥٠٦) الذهبي — تذكرة الحفاظ ج١ ص ٢٢٣ .

(٥٠٧) الذهبي — سير . . مجلد ٦ قسم ٢ ورقة ٢٤٦ .

(٥٠٨) صفة ج٤ ص ١٢٢

(٥٠٩) ن.م. والصفحة .

ويذكر ابن النديم أن لابن المبارك من الكتب « السنن في الفقه والتفسير والتاريخ والزهد والبر والصلة » (٥١٠) .

واكتشف زاهدنا ان للعلم غاية أسمى من طلب الدنيا اذ دله على تركها (٥١١) ، ويقول أيضا « عجبت لمن يطلب العلم كيف تدعوه نفسه الى مكرمة » (٥١٢) .

لهذا السبب كان يؤرقه ضميره ، فاذا ما قرأ كتاب « الزهد » فكأنه شور قد ذبح لا يقدر أن يتكلم ؟ !! (٥١٣) .

لا تستبعد ذلك ، لأنه غاص في أعماق النفس الانسانية ، فعرف الكبير بأنه ازدرأء الناس ، ورأى في العجب أن « ترى أن عندك شيئا ليس عند غيرك » (٥١٤) . كما يعدد الفضائل التي يمكن التحلى بها حسب ترتبيها ، فان خير ما أعطى الانسان هو غريزة العقل ، ثم تتدرج الفضائل بعد ذلك الى حسن الادب . . فصمت طويل . ولما سئل عن لم تتوافر لديه احدي هذه الخصال أجاب بكلمتين معبرتين « . . موت عاجل » !! (٥١٥) .

ولا شك أن منهجه هو الاقتداء والتمسك بالاثر . قال « ليكن عمدتكم الاثر ، وخذوا من الرأي ما يفسر لكم الحديث » (٥١٦) . وعجب لأمر رجل قرأ القرآن في ركعة ، لأنه هو نفسه ظل يكرر « ألهاكم التكاثر » في احدي الليالي حتى الصباح لم يستطع تجاوزها من فرط امعانه فيها (٥١٧) .

(٥١٠) ابن النديم - الفهرست ص ٢٢٨ ط لبيزج ١٨٧٢م .

(٥١١) ابن الجوزي - صفة جء ص ١٢٠ .

(٥١٢) الذهبي - سير اعلام النبلاء مجلد ٦ قسم ٢ ورقة ٢٥١ .

(٥١٣) الذهبي - تذكرة الحفاظ ج١ ص ٢٥٣ .

(٥١٤) ن.م والصفحة .

(٥١٥) الذهبي - سير اعلام النبلاء مجلد ٦ قسم ٢ ورقة ٢٥١ .

(٥١٦) ن.م .

(٥١٧) ن.م .

وهكذا نرى امامنا شخصية منطلقة ، تتفاعل مع الحياة والناس • فلم تلته التجارة عن الجهاد وطلب الحديث والانكبات على القراءة والمشاركة بأرائه في الحياة الروحية ، التي لم ينفرد فيها بأراء خاصة ، بل ارتبط بمذهب الائمة السابقين والمعاصرين له • فانه ، حتى عند مزاولته التجارة ، قد تحرى طريقة الاقتداء اذ يقول « لولا خمسة ما اتجرت : السفينان وفضيل وابن السماك وابن عليه » (٥١٨) •

وكان شعار الزهد حينذاك هو العبادة والعلم والجهاد ، الى جانب الاهتمام بالنظر في مصير الانسان بعد الموت والاستعداد ليوم الميعاد •

ثامنا : مدرسة اليمن

لم تنفرد بلاد دون أخرى بالافكار الروحية ، فان طبيعة هذه الافكار تتلاقى من حيث دورها من مصدر واحد ، ولكن اختلاف البلدان قد يضيف عليها طابعا خاصا .

وقد رأينا في طوائفنا بأفكار وملامح المسلمين الاوائل من الزهاد انهم يشكلون وحدة متماسكة تتفق من حيث تعمقها في فهم النصوص وانعكاس آثار الآيات والاحاديث على وجدانهم .

طاووس بن كيسان :

لقد انتشر الصحابة والتابعون في الامصار المختلفة . واختار طاووس ابن كيسان اليماني (٥١٠٦ = ٧٢٤ م) الاقامة باليمن ، وهو أول طبقة أهلها من التابعين (٥١٩) .

وفي بحثنا لأفكاره التي تدور حول موضوعنا ، سنحاول أن نتبين مدى احتوائها على عناصر أخرى ، وبصفة خاصة الآثار الفارسية ، اذ يذكر ابن كثير انه « من أبناء الفرس الذين أرسلهم كسرى الى اليمن » (٥٢٠) .

ان ما نعرفه من النظام الفارسي حينذاك في الحكم هو الخضوع التام للوكهم ، ووضعهم في مرتبة التقديس . ولكن ، عندما جاء الاسلام بنظرية الشورى في الحكم ، ولم يجعل للعربي فضلا على 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 الى أخرى ، وقد تشتد هذه الآثار وتضعف لأسباب لا محل

(٥١٩) ابن كثير — البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٣٥ .

(٥٢٠) ن . م . والصفحة .

هنا لبحثها ، ولكن ، يبقى الضوء الساطع مؤثرا - أى شمس الرسالة والنبوة كما يسميها ابن تيمية بحيث تحجب ما عداها • وكانت هذه الظاهرة واضحة في الصحابة والتابعين •

وكان طاووس من التابعين كما قلنا ، وازداد تأثره بالدين الجديد ، لأنه أدرك عصرا من الصحابة ، ويعد من أكبر أصحاب ابن عباس ترجمان القرآن (٥٢١) •

فلا عجب إذن أن يتبدل من موقف الذى يقدر السلوك الى موقف المؤمن العزيز ، الذى لا يخشى الا الله • ويرفض طاووس السعى لمقابلة أمير المؤمنين حينما قدم مكة ، وكان طاووس بها حينئذ ، لأنه ليس به اليه حاجة • ولما ألح أصحابه أن يذهب لأمير المؤمنين خشية منه عليه ، فانه لم يأبه أيضا ، لأنه يعمل بما يعتقده ، ويطابق النظر بالعمل • وهو نفسه ينصح عطاء « يا عطاء •• اياك أن ترفع حوائجك الى من أغلق دونك بابه وجعل دونه حاجبه •• وعليك بطلب من بابه لك مفتوح الى يوم القيامة طلب منك أن تدعوه ووعدك الاجابة » (٥٢٢) •

ولكنه في احدى المرات - كما نقرأ في « البداية والنهاية » - يبدو أنه أجبر على مقابلة سليمان بن عبد الملك ، لأنه هو نفسه قد طلب من حاجبه أن ينظر اليه فقيها يسأله عن بعض مناسك الحج •

وأدخل طاووس على سليمان عنوة بعد محاولته الرفض • ثم سرعان ما تنبه الى أن موقفه ذاك سيسأله الله عنه ، فأفصح في جرأة عما يجيش في صدره • قال « يا أمير المؤمنين •• ان صخرة كانت على شفير جهنم هوت فيها سبعين خريفا حتى استقرت في قرارها » • ثم سأل سليمان بن عبد

(٥٢١) ن.م والصفحة .

(٥٢٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج٩ ص ٢٢٦ .

الملك « أتدرى لمن أعدها الله ؟ » ، فلما أجاب الخليفة بالنفى ، عاد يوضح له « ان الله أعدها لمن أشركه في حكمه فجار » (٥٢٣) •

ونظريته في الزهد تنبثق من نصيحته لعتاء التي أسلفناها أى الايمان القوى بالعلاقة المثينة بينه وبين ربه عز وجل ، يقصده في كل آن ، راجيا اياه تعالى ، خائفا ، منه وحده ، زاهدا في أصحاب السلطان والجاه ، لأنه سبحانه وحده صاحب الحول والقوة • يقول طاووس « لا أعلم صاحبا ثرا من ذى مال وذى شرف » (٥٢٤) •

وكان حرفيا في تطبيق هذه القاعدة ، لأن أحد أبناء سليمان بن عبيد الملك جلس الى جواره مرة ، فلم يلتفت اليه • ولما نبهه أصحابه اليه ، قال « أردت أن يعلم هو وأبوه ان لله عبادا يزهدون فيهم وفيما في أيديهم » (٥٢٥) •

ثم اننا نجد في شخصية طاووس أحد صور المعارضة لبنى أمية ، التي يحتمل أن الزهاد أخذوها على عاتقهم عملا بمبدأ الامر 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 تقريره لمن يرفض الزواج ، اذ زجر أحدهم بقوله « ما يمنعك من النكاح الا عجز أو فجور » (٥٢٩) •

ولكنه مع هذا يحذر من النساء ويصفهم بقوله « فيهن كفر من مضى

• (٥٢٣) ن ٢٣٧ م

• (٥٢٤) ابن سعد — الطبقات الكبرى ج٥ ص ٥٤٠

• (٥٢٥) ابن كثير — البداية والنهاية ج٩ ص ٢٣٨

• (٥٢٦) ابن كثير — البداية والنهاية ج٩ ص ٢٤٦

وكفر من بقى» (٥٢٧) ، مفسرا الآية « خلق الانسان ضعيفا بأن الانسان لا يكون في شيء أضعف منه في النساء» (٥٢٨) .

فهل كان يحض على الزواج ويدعو له ويحارب الهاربين منه بغرض دعوته لاتقاء الفتنة ؟ أم انه خشى تأثير الرهبنة المسيحية ؟

من حديثه عن الزواج يتضح انه وقف في وجه التيار المتشبه بالرهبان، الذى يبدو أن البعض حاول السير في اتجاهه ، وأبرزه مظاهر الامتناع عن الزواج . ولكن هذا لا يمنع من بثه لتعاليم الكتب السماوية مع اتفاقها في الاصول . فقد جمع - فيما يرى - 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 » (٥٢٩) .

ثم يقدم طاووس لنا أحد عناصر نظريته ، مما يجمله في دعائه الذى يفصل فيه بين مظاهر الحياة الزائلة وبين الاسس التى تظل باقية فيما وراءها ، فكان دعاؤه « اللهم احرمنى المال والولد ، وارزقنى الايمان والعمل » (٥٣٠) .

وكان يرفض أن يدعو لمن يطلب منه ذلك ، ويأمر طالب الدعاء أن يدعو لنفسه « لأن الله يجيب المضطر اذا دعاه » (٥٣١) . وأحيانا يعتذر لسبب آخر ، وهو انه لا يجد في قلبه خشية فيدعو !! (٥٣٢) .

ونراه يؤثر في الامام أحمد بن حنبل فيما بعد ، حيث ترك الانين في

• (٥٢٧) ن ٢٤٢ م ٠

• (٥٢٨) ن ٢٣٦ م ٠

• (٥٢٩) ن ٢٣٨ م ٠

• (٥٣٠) ن ٢٤٠ م ٠ وابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٥٤٠ .

• (٥٣١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ ص ٢٣٩ .

• (٥٣٢) ن ٢٤٢ م ٠

مرضه ، عندما يقول طاووس « ما من شيء يتكلم به ابن آدم الا كتب عليه ، حتى أنينه في مرضه » (٥٣٣) .

خاتمة الفصل

من هذه النظرة السريعة التي ألقيناها على زهاد السلف من أصحاب القرون الاولى ، استطعنا أن نتبين أن الزهد عندهم لا يعنى التجرد من كل شيء . ويصف الدكتور عبد الحليم 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 » (٥٣٤) .

وقد رأينا نظريات الزهد والتصوف المبكر ترتبط أساسا بالفكر الدينى أوثق ارتباط ، وتتخذ منه أسسه ومقوماته . أما الصبغة الخاصة لكل مجموعة من الزهاد على حدة — وهو ما اصطلح عليه بالمدارس — فقد كان أمرا ثانويا ، اذ كانت تتلون بطابع الزهاد أنفسهم ، مع اتجاهاتهم وميولهم . ونستطيع تقريب المعنى ، اذا قارنا الزاهد بخصائصه 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 . ان الزهد هنا بمثابة اجتهاد فى تفسير النصوص تفسيرا وجدانيا ، يشع بالعاطفة ، وينبض بصدق الايمان . كذلك من الواضح أن طابع السلوك العملى يغلب على طابع المذهب النظرى ، ولكن البحث وراء هذا السلوك يكشف عن الاسس النظرية التي يلتزم بها ، وهى لا تخرج فى اطارها العام عن الكتاب والسنة .

لقد انبثقت الحياة الروحية والمضمون الوجدانى من الاسلام نفسه

(٥٣٣) ن.م والصفحة .

(٥٣٤) د. عبد الحليم محمود . سفیان الثورى ص ١٨٣ .

لأنه يتضمن هذا الجانب بلا شك ، وانطلق أرباب القلوب على السجية : فمن النظر في آيات الكتاب ، ومن الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم ، عرفوا المحبة والخشية ، وتقربوا الى الله بالعبادات ، وترنموا بالحديث عن الجنة ونعيمها ، وأفاضوا الكلام عن النار وعذابها •

كما سيطرت عليهم فكرة الالوهية ، ووضعوا نصب أعينهم هذه الهيمنة الالهية التي تحكم سلوكهم : فالآثار 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 كافة الامور •

ثم انه 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 الاسلام العظيم •

وهكذا ، فقد حاولوا جهدهم تحقيق النموذج الصحيح للفكرة الاسلامية ، حيث يجعلون الله تعالى محور النظام الاسلامي في كافة صوره وأشكاله : من النية ، والعبادة ، والصلاة ، وما له علاقة بالحياة الدنيوية ، لأنه — سبحانه — هو المالك الوحيد ، وما مجهود الإنسان — باعتباره خليفة الله في الارض — الا ابتغاء مرضاة سيده ومولاه عز وجل (٥٣٥) • وبتعبير ابن تيمية « أن تكون كلمة الله هي العليا » (٥٣٦) • انهم باختصار ، خلاصة الحضارة الاسلامية ذاتها • فان تصورهم

(٥٣٥) أبو الاعلى المودودي — الحضارة الاسلامية ، أسسها ومبادئها

ص ٦٨،٦٦،٦٢ •

(٥٤٦) ابن تيمية — كتاب التصوف ص ٤٩٧ •

للحياة الدنيا انما هي مزرعة للأخرة ، ومن هنا يمكن القول بأنهم تصرفوا في الدنيا « على وجه متوسط بين الرهبانية والنفعية » (٥٣٧) .
ونلخص أهم المميزات التي لاحظناها في بحثنا عن الزهد عند الاوائل فيما يلي :

أولا : انحصر اهتمامهم في المجاهدة والتقرب عن طريق العبادات ، وكانت نظرياتهم غالبية على حياة القلوب ، واتجهوا الى الجانب الاخلاقي ، وكانت نظرية المعرفة بالمعنى الصوفي المتأخر بعيدة عن أذهانهم .
ثانيا : لم يظهر تأثير ذو بال للعناصر الاجنبية في هذا الدور المبكر في تاريخ الزهد الاسلامي .

ثالثا : انهم كانوا شيخا للعلم - كما يسميهم ابن تيمية - اهتموا بالفقه والحديث ، وأدى بعضهم دور الرد على المتكلمين والخوارج والمرجئة والشيعية ، 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 اطلاق القول بأن التشيع « كان تكتلا اسلاميا ظهرت نزعته أيام النبي صلى الله عليه وسلم وتبلور اتجاهه السياسى بعد مقتل عثمان واستقل الاصطلاح الدال عليه بعد قتل الحسن » (٥٣٨) . لقد تبين لنا أن الشيعة أولت النصوص عن سلمان الفارسي كما أثبت أستاذنا الدكتور النشار ، كما خلص الى أن حياة على بن أبى طالب في الكوفة وموته « أدى الى نوعين أو نسقين من الحياة الروحية ، نسق سننى ، ونسق شيعى مقتصد وليس بين النسقين كبير خلاف ، ونسق شيعى غالى » (٥٣٩)

(٥٣٧) المودودى - الحضارة الاسلامية ص ٤٧ .

(٥٣٨) د. كامل الشيبى - الصلة بين التصوف والتشيع ص ١٧ .

(٥٣٩) د. النشار - نشأة الفكر الفلسفى ج ٣ ص ٣٠٩ .

ثم ان أهل السنة والجماعة أثبتوا بطلان حديث لبس خرقة الصوفية ، وكون الحسن البصرى لبسها من على (٥٤٠) .

خامسا : ان اختيار مراجع البحث التى تتحدث عنهم أمر ضرورى لاطهار حقيقة المذهب عند هؤلاء الزهاد ، وان كان يقابله بعض الصعوبات التى نوهنا عنها فى مستهل هذا الفصل ، الا أنه يؤدى الى استخلاص نتائج أقرب للصحة من الاقتصاد على كتب التصوف التقليدية .

وسنمضى فى دراستنا لنتابع أهم النظريات الصوفية التى ظهرت حتى عصر ابن تيمية - التى تعرض لها بالنقد فى أغلب كتبه ، فنبحث فى الفصل القادم نظرية الحلول عند الحلاج ، والتصوف السننى الذى يعبر عنه الامام الغزالى ثم نتكلم عن مذهب وحدة الوجود الذى أثار أشد المعارك الجدلية عنفا بين الشيخ السلفى وخصومه .

الزهاد الاوائل :

فى عرضنا للحياة الروحية عند شيوخ السلف ، تبين لنا التزامهم المنهجى بالكتاب والسنة ، قولاً وفعلاً ، علماً وسلوكاً . وقد أمكننا أن ندحض بالادلة التى سقناها فى الفصل السابق ، ما قيل من زحف الديانات والثقافات السابقة على الاسلام الى دائرة الصحابة والتابعين ، لأن العقيدة القوية التى ملكت عليهم نفوسهم وقلوبهم كانت سدا مانعا لتغلغل هذه التيارات بل ان العكس هو الصحيح ، لأنهم وقفوا فى وجهها وحاربوها .

كذلك رأينا أن الزهد لم يكن ساذجا ، ولكنه كان يؤلف نظاما اسلاميا كاملا ، يتناول الحياة الروحية فى الاسلام والتفسير الذوقى للنصوص ، ولم يدخل أصحابه فى دوائر التصوف الا بواسطة مروجى الصوفية ودعاتها، محاولين ادخالهم فيها عنوة . انهم كانوا شيوخا للعلم - كما يسميهم ابن

تيمية - اهتموا بالفقه والحديث ، وأدى بعضهم دور الرد على المتكلمين والخوارج والمرجئة والشيعية ، أى حافظوا على عقيدة أهل السنة والجماعة فى كافة جوانبها ، كما ظهر جانب الزهد بارزا فى سلوكهم ونظرياتهم • انه سلوك عملى ، الى جانب كونه نظرية خاصة بث فيها الشيوخ نظرياتهم الاخلا وتأملاتهم الروحية •

وشكل الزهاد الاوائل مجموعة مترابطة ترابطا تاما ، انعكس أثرها على نظرياتهم التى تشابهت فى خطوطها العريضة ، حتى اننا نجد نفس العبارات تتكرر على لسان أكثر من واحد •

وقد وضح لنا أن النزعات الروحية عندهم تتصل بمصدرى التشريع: أى الكتاب والسنة ، برباط قوى • فهى نسيج متكامل ، لا تظهر فيه نزعات خاصة تتسم بالتطرف أو الانحراف • ومن السهل على الباحث يكتشف هذه الصلة بين شيوخ المدرسة السلفية أيا كان البعد الزمانى بينهم •

ومع هذا فاننا لا نستطيع انكار اختلاف البيئات والعصور ، ولكن المنهج الواحد الذى تمسكوا به جعل هناك وحدة ، أو نمطا موحدا فى العقيدة والفكر والمضمون الروحى أيضا • وبالمثل ، من حيث اختلاف البيئات والبلدان التى نشأوا فيها وعاشوا بها ، فليس هناك فارق جوهري بين مدرسة المدينة أو مدرسة بغداد أو الشام وغيرها ، لأن المصدر واحد ، ومن ثم فان النتائج بصفة عامة كانت واحدة فى مقوماتها وملامحها •

ولكن الاختلاف الجوهري يتضح بجلاء عند المقارنة بين شيوخ المدرسة السلفية ، وبين العبارات المبهمة والاساليب الفلسفية التى يستخدمها أصحاب التصوف الفلسفى ، أمثال الحلاج والسهرودى المقتول ، وابن عربى وغيرهم • هنا لا يحتاج الباحث الى اثبات وجود عناصر غربية عن مضمون الفكر الاسلامى وروحه •

ومع هذا ، فان ابن تيمية لم يكتف باتباع هذا المنهج المقارن لاثبات زيف أفكار صوفية الفلاسفة ، ولكنه مضى معهم الى آخر الشوط ، فعرض لأبرز أفكارهم ، وأخذ يعمل فيها بمشرط التجريح والنقد ، متخذا من النصوص سلاحا بنارا .

وقد انتهى بنا القول في الفصل السابق ، كما أسلفنا ، الى توضيح الخصائص العامة لحياة الوجدان عند الزهاد السابقين ، وبذلك أصبحوا يشكلون الاصول الاولى لأرباب القلوب وأهل الارادات من صوفية أهل السنة والجماعة .

ثم أتت المرحلة التالية ، أو المراحل التالية حتى عصر ابن تيمية ، فنعثر على عدة تيارات تتشابه أحيانا وتختلف في أكثر منعطفاتها :

تلقف التصوف السنى - الذى يعبر عنه الغزالي أصدق تعبير من جهة ، كما تلقاه التصوف الفلسفى من ناحية أخرى ، لكى يضعونه في اطرار جديدة .

أما التصوف السلفى - أى بالمعنى الضيق التصوف السنى - فقد مضى في طريقه أيضا متأثرا بالاتجاهات حوله حتى أدى بالهروى الانصارى (٥٤٨١ هـ = ١٠٨٨ م) الى الوقوع في اتجاهات قرر ابن تيمية أنها تخالف منهج السلف ، فأخذ في نقدها .

الفصل الثالث

موقف ابن تيمية من النظريات الصوفية

غير أن ابن تيمية — كما كان رقيقا في نقده للمهروى — فعل بالمثل مع الغزالي في اتجاهاته الصوفية ، بحيث يمكن القول بأن دوره ازاء آرائه كان قاصرا على تنقيتها من الشوائب التي رآها لا تستقيم مع الكتاب والسنة •
أما المعارضة الحقيقية العنيفة منه ، فكانت موجهة بصفة خاصة الى صوفية الحلول والاشراق ووحدانية الوجود •

وسنبداً في عرضنا لآراء ابن تيمية ، أن بمعنى أدق ، موقفه من هؤلاء جميعا بالحديث عن آراء الحلاج ونقده له ، ثم نتبعه بما رآه شيخنا السلفي ازاء من تلاه من فلاسفة التصوف بالتسلسل ، حتى الزمن الذي عاش فيه :

أولا : نظرية الحلول أو الحلولية :

يقول عبد القاهر البغدادي (٥٤٢٩ = ١٠٣٧ م) :

(الحلولية في الجملة عشر فرق ، كلها كانت في دولة الاسلام ، وغرض جميعها القصد الى افساد القول بتوحيد الصانع • وتفصيل فرقها في الاكثر يرجع الى غلاة الروافض « (١) • ثم يسترسل في ذكر أسماء فرقهم ، ويذكر منهم الحلاجية الذين ينسبون للحلاج (٢) •

فلم يكن الحلاج أول من نادى بفكرة الحلول ، بل سبقه الى ذلك في بداية ظهور الشيعة الغالية ، فرقة السبئية التي قالت بأن « عليا صار المها بحلول روح الاله فيه » (٣) •

(١) البغدادي — الفرق بين الفرق ص ٢٥٤ •

(٢) ن. م والصفحة •

(٣) ن. م ٢٥٥ •

وفي معرض الحديث عن الفرق الغالية من الشيعة — ومنهم الحلاجية — يذهب المقدسي « هذا الفكر الممتاز والمؤرخ من الطراز الاول » (٤) الى القول بأنهم يؤمنون بأن روح القدس انتقلت من النبي صلى الله عليه وسلم الى علي ، فالحسن ، فالحسين ، ثم الى باقى الائمة وهم لذلك أنوار من نور الله تعالى وأبعاض من أبعاضه (٥) .

كما يعرض المقدسي لناحية التناسخ في معتقدات الحلاجية ، ومصدره أحد شيوخهم « فى بلاد سابور من حدود فارس يجتمع اليه قوم ويذهبون مذهبا يخالفون عوام الناس ، فقصدته متصفا ما عنده ولزمته أياما . . وكان الرجل يرجع الى شىء من علم اللغة ، ومعرفة مذاهب القدماء الى أن أنس بى ، ووثق بناصيتى ، ثم أبدى مكتوم أمره » (٦) . وخلاصة المذهب أن الروح واحدة فى جميع الحيوانات ، ولكن الاختلاف فى الاشخاص والاجسام ، فهى بمثابة آلات ومساكن للروح . والاجسام تنقسم الى قسمين : ثقيل ، وهو ينحل ويعود الى التراب ، وخفيف ، يصعد ويبقى ، ويقصد بالخفيف أجناس الحواس من شم وذوق وطعم الخ . . وهم يعتقدون أن سبب السجود لآدم يرجع الى هذه الروح وحدها ، وهى التى تتصف بخصائص تجعل الانسان مميزا عن باقى الحيوانات ومميزا عنها . هذه الروح التى تطلق على نطق الانسان ، وبصر العينين ، والحواس كلها والعقل والفهم ، وباختصار كل ما هو موجود غير معلوم الحدود فى الكمية والكيفية .

وقد عبر أحد شيوخ هذا المذهب عنه بعبارة موجزة بقوله « وهو

(٤) د. النشار — نشأة الفكر جا ص ١٤٩ ط ١٩٦٦ .

(٥) المقدسي — البدء والتاريخ ج٥ ص ١٢٩ .

(٦) المقدسي — البدء والتاريخ ج٥ ص ٩١ .

الذي تراه في عيني وأراه في عينك» (٧) ، محاولا الارتباط في أصوله الأولى بأبي يزيد البسطامي الذي نقلوا عنه قوله « طلبت الله ستين سنة ، فإذا أنا هو » (٨) .

ولكن المقدسي سرعان ما يتنبه الى الفرق بين التناسخ والحلول فيقول « ولبعض المتصوفة مذهب قريب من هذا ، بل هو بعينه ، لان منهم من يقول بالحلول ، وإذا رأوا صورة حسنة خروا له سجدا ، وكثير من أهل الهند يفعلون هذا » (٩) .

ولما كان مؤرخنا معاصرا للحلاج ، فإنه يسجل أبياتا من الشعر سمعها منه :

يا سر سريدق حتى	يخفى على وهم كل حي
وظاهرا باطنا تجلى	لكل شيء بكل شيء
ان اعتذارى اليك جهل	وعظم شكى وفرط عي
يا جملة الكل لست غيرى	فما اعتذارى اذا الى (١٠)

ومن العلامات البارزة في هذا الصدد أيضا ، أن حركة القرامطة بدأت في حوالى عام ٢٧٨ هـ ، أى في العصر الذى ظهر الحلاج فيه بأرائه ، ثم سرعان ما نعثر على التشابه بين طريقتيه وطريقة رأس القرامطة الذى كان « يظهر الزهد والتقشف ، ويسف الخوص ، ويأكل من كسبه ، ويكثر

(٧) ن ٠م والصفحة .

(٨) ن ٠م والصفحة .

(٩) ن ٠م والصفحة .

(١٠) المقدسي — البدء والتاريخ ج ٥ ص ٩١ .

الصلاة» (١١) ثم يتبع ذلك مذاكرة الناس أمر الدين وترهيدهم في الدنيا ، وإعلانه أن الصلاة المفروضة هي خمسون صلاة ، فإذا ما اجتمع عدد غفير منهم حوله ، دعاهم الى امام من أهل البيت (١٢) .

ويذكر السعوى انه فى سنة ثلثمائة من الهجرة « أتى بجماعة من القرامطة من ناحية الكوفة ، منهم المعروف بأبى الفوارس » (١٣) ، ثم يستطرد فى 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 عمامتى تكون قبلك ، فانى راجع بعد أربعين يوماً » (١٤) .

أما آخر فرق الحلوية ظهوراً — طبقاً لترتيب البغدادى فهى (الغافرة) ، نسبة الى ابن ابى العذافر الذى ظهر فى سنة اثنتين وعشرين وثلثمائة « واسمه محمد بن على الشلمغانى ، وادعى حلول روح الاله فيه وسمى نفسه روح القدس ، ووضع لاتباعه كتاباً سماه « بالحساسة السادسة » وصرح فيه برفع الشريعة (١٥) . وقد أدخله السعوى ضمن غلاة المذهب الشيعى ، وعدد له من الكتب « الوصية وكتاب الغيبة وكتاب التسليم » (١٦) أى أنه لم يكتف باعلان شطحاته على الملأ ، بل دونها

(١١) تاريخ الطبرى ج١١ ص ٣٢٧ ط الحسينية بمصر سنة ١٣٢٦ هـ —

١٩٠٨ م .

(١٢) ن.م والصفحة .

(١٣) السعوى — مروج الذهب ج٤ ص ٢٠٢ .

(١٤) ن.م والصفحة .

(١٥) البغدادى — الفرق .. ص ٢٦٤ .

(١٦) ن.م والصفحة .

وأخرجها في كتبه — كما فعل الحلاج قبيله • وكما حدث للحلاج فقد « قطعت يده ورجلاه وضربت عنقه » (١٧) •

ان أشد ما يدعو الى الغرابة اذن أن يلتقط ماسينيون شخص الحلاج وحده من هذا التيار الباطنى العنيف الشديد العداوة للإسلام وللمسلمين ، ثم يبرزه في اطار خاص ، جاعلا منه شهيدا للتصوف ، وكأنه البطل المدافع عن التصوف في مواجهة أهل الحديث (١٨) •

وكان الاحوى بماسينيون أن يضمه الى جوار غلاة الاسماعيلية الباطنية الذين تبادلوا مع التصوف التأثير والتأثر • وفي الدراسة المستفيضة لاستاذنا الدكتور النشار عنهم ، يرى أن الباحثين لا زالوا « حتى الآن وراء الآثار الاسماعيلية في فلسفة ذى النون المصرى ، أو الحسين بن منصور الحلاج • أنه من الثابت أن دعاة الاسماعيلية — وعلى رأسهم عبد الله بن ميمون — قد استخدموا التصوف الفلسفى كأداة في دعوتهم » (١٩) • ان التيار الباطنى اذن ، واتساع دائرته ، الى جانب تكرر حوادث القتل بنفس الطريقة التى اتبعت في مقتل الحلاج ، هذه المظاهر تعطينا أدلة على أن افراد الحلاج بالدراسة وحده ، والقاء الضوء عليه باعتباره نموذجا للاستشهاد في سبيل حرية العقيدة والمجاهرة بالرأى ، هذا المنهج لا يصيب الحقيقة ، بل يؤدي الى الوقوع في الخطأ تلو الآخر ، لانه يفصل الحلاج عن الظروف السياسية والدينية في عصره •

والحق انه يعد دراسته مقترنا بهذه العوامل ، يتضح انتماؤه لتيار عام معارض للاتجاه السنى ، ومعاد لسultan الدولة العباسية ، واتخذ من

(١٧) المسعودى — التنبيه والاشراف ص ٣٤٣ •

la Pussion P.25

(١٨)

(١٩) د. النشار — نشأة الفكر ج٢ ص ٤٠٠ ط ١٩٦٥ •

مظاهر الزهد والتقشف والعلو في العبادات تكأة في سبيل الهدف الاساسى مع ملاحظة اننا ازاء عصر لا يفصل فيه بين الدين والدولة •

ولم يكون موقف ابن تيمية المعارض لتصوف الحلاج نابعا عن اتجاهه الشخصى ، بقدر ما اتفق مع الاسس التى سار عليها كل من تصدى للحلاج قبله بطريقة علمية واضحة المعالم سليمة الاسس • وقد أقام رأيه بناء على قراءاته لأنباء الحلاج وآرائه فى كتب التاريخ وغيرها ، فضلا عن كتب هذا المتصوف نفسه • ومن ثم أصبح موقفه متفقا مع المذهب السلفى (٢٠) •

فاذا رجعنا بدورنا الى كتاب (الطواسين) المشهور للحلاج عثرنا على مذهبه الحلولى كاملا • وكان يمثل ارهاصات مذهب وحدة الوجود لابن عربى بعده ، اذ تبرز فيه الاصطلاحات الغامضة ، وأفكار الحلول التى يلبسها أثوابا من الرموز •

ومن المفيد أن نقتبس بعض النصوص المعبرة عن مذهبه :

يقول « يا أيها الظان ، لا تحسب أنى « أنا » الآن ، أو يكون أو كان ، ان كنت تفهم فافهم ، ما صحت هذه المعانى لأحد سوى أحمد » (٢١) •

ويقول « والحقيقة خليفة ، دع الخليفة لتكون أنت هو ، أو هو أنت من حيث الحقيقة » (٢٢) •

ويتخيل الوجود فى شكل دوائر ، معظما من شأن الدائرة — وتابعه فى ذلك ابن عربى — ثم يقلد الاسلوب القرآنى فى محاولة ظاهرة السذاجة فى مثل قوله « كلا لا وزر ، الى ربك يومئذ المستقر ، ينبه الانسان يومئذ

بما قدم وأخر ، يفوت الى الخير ، فر الى الوزر ، خاف من الشرر ، اغتر وعرر ، رأيت طيرا من طيور الصوفية عليه جناحان ، وأنكر شأنى حين بقى على الطيران» (٢٣) .

ونستدل من النص الاخير بالذات على مدى صحة ما نقله عنه عمرو بن عثمان المكي الذي سمعه مرة يتلو آيات من الكتاب ، فقال الحلاج « يمكننى أن أولف مثله ، وأتكلم به » (٢٤) .

الى جانب نظريته الخطيرة في فتوة « ابليس » التي ضمنا كتابه ، فيصفه بأنه « وما كان في أهل السماء موحد مثل ابليس » (٢٥) . ثم دفاعه عن فرعون باصرار واتخاذها منهما — أى من ابليس وفرعون — استاذين له « فصاحبى واستاذى ابليس وفرعون ، وابليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه وفرعون أغرق في الميم وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة البتة وان قتلت أو صلبت أو قطعت يداى ورجلاى ، وما رجعت عن دعواى » (٢٦) .

وستلقى هذه النظرية رعاية تامة بواسطة ابن عربى .

ثم جاء الجيلى أيضا وأخلص لفكرة الدفاع عن ابليس اخلاصا تاما ، وتخطى بها من حيز الدفاع عن النظرية الى بلورتها ووضعها في اطار كامل ، وأخضعها للتجربة الصوفية ، وتوسع في النتائج التي رتبها عليها ، فتساوت عنده الفضيلة والرذيلة ، والجنة والنار ، وعبادة الله وعبادة الاوثان ،

(٢٣) ن ٣٠ م

(٢٤) ابن الجوزى — المنتظم ج٦ ص ١٦٢ وتاريخ بغداد ج٨ ص ١٢١ .

(٢٥) الحلاج — الطواسين ص ٤٢ .

(٢٦) ن ٥١ — ٥٢ .

فخطى بفكرة، العلاج خطوة أخرى أبعد مدى ، وأكثر تأثيراً ،
وأقوى. دويبا (٢٧) .

ومهما يكن من أمر ، فإن الخطورة الكبرى في هذا الانحراف ناجمة
عن مساواتهم بين الخير والشر ، وبلغتلى فضلا محل للعقاب والثواب ،
ولا فرق بين الفظأ والصواب ، أو الحلال والحرام من وجهة النظر
الاسلامية ، بل ضاعت معالمها ، ولهذا استهدفت هذا الموقف الى أنواع
المعارضة بواسطة شيوخ السلف ، لأنه يهدم تعليم الاسلام من أساسها .
كذلك من الاخير المنقولة عن العلاج ، دعوته الى أنواع جديدة من
العبادات ، فضلا عن تعطيله لركن من أركان الاسلام وهو الحج ، حين أعلن
عن فكرة الحج بالهمة .

أما العبادات التي يدعو لها فهي « اذا صام الانسان ثلاثة أيام
بلياليها ولم يفطر ، وأخذ في اليوم الرابع ورققات هندباء وأشطر عليها ،
أغناه عن صوم رمضان .. واذا صلى في ليلة واحدة ركعتين من أول الليل
الى الغداه أغنته عن الصلاة بعد ذلك » (٢٨) .

وبالنسبة للحج ، يقول « واذا بنى بيتا وصام أياما ، ثم طاف حوله
عريانا ، أغناه عن الحج » (٢٩) .

ونحن هنا ننقل من مصادر قريبة العهد به ككتاب « تجارب الامم »
لابن مسكويه « ٥٣٣٩ » وكتاب « الفهرست » لابن الفديم . الى جانب
المؤرخين الثقات ، مثل الحافظ أبي بكر البغدادي « ٥٤٦٣ » صاحب

(٢٧) الجبلى - الانسان الكامل .

(٢٨) ابن مسكويه - تجارب الامم ج١ ص ٨٠ وابن الجوزى - المنظم

ج٦ ص ١٦٣ .

(٢٩) ن ٥٠م والصفحة .

« تاريخ بغداد » ، وابن الجوزي في كتابه « المنتظم في تاريخ الملوك والأمم »
الذي حرص في تحقه على مراعاة الاستاذ وفقا لمنهج المحققين ، فيقول
« وهذا الاسناد صحيح لا يشك فيه ، وهو يكشف حال هذا الرجل انه كان
مخرفقا يستخف عقول الناس الخ .» (٣٠) .

وتتفق المصادر التاريخية الوثيقة التي بين أيدينا عن الحلاج على
ادعائه الربوبية . فابن مسكويه يحكى عن الاسماء التي يطلقها أتباعه عليه
تقريبية من أسماء الرب ، وكذلك ابن كثير .

أما البيروني ، فقد نقل لنا نصوصا من الرسائل التي وجهها اليه
المفتنون به ، يرددون فيها عبارات « حجة الحجج ، رب الارباب ، منشىء
المسحاب ، ومشكاة الانوار ، الخ .» (٣١) .

كما أورد ابن كثير أن الحلاج وجه بمثل هذه العبارات ، وسألوه عن
السبب في ادعائه الالهية بعد ادعائه النبوة ، فنفى دعوى الالهية ،
وفسر معناها بأنها غير الجمع عندهم ، وتساءل بدوره « هل الكاتب الا الله
هو أنا ، والييد آلة ؟ » (٣٢) .

وكان الحلاج من أوائل دعاة الباطنية في المدرج بالدعوة من درجة
الى أخرى ، واستخدام الرموز في خطاب الاتباع - أو لغة اصطلاحية
مختصة (٣٣) . فانه مما عثر عليه بنقشه حثه أتباعه على دعوة الناس عن طريق
« نقلهم من حال الى حال أخرى ، ومرتبة الى مرتبة حتى يبلغوا الغاية

(٢٠) ابن الجوزي - المنتظم ج ٦ ص ١٦٤ .

(٢١) البيروني - الآثار الباقية ص ٢٠١ .

(٢٢) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٢١ ص ١٣٨ . والبغدادي - تاريخ

بغداد ج ٨ ص ١٢٧ .

(٢٣) ابن مسكويه - تجارب الامم ج ١ ص ٧٩ .

القصوى ، وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم» (٣٤) • أضف الى ذلك معرفته لشيء من « صناعة الكيمياء» (٣٥) •

ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن « الكيمياء » كانت وسيلة للكثير من الصوفية لآظهار كراماتهم خلالها ، وخلال بعض العلوم المرتبطة بها « كالكيمياء » وغيرها • وممن فعلوا هذا ، جابر بن حيان الصوفى وذو النون المصرى والحلاج • ثم قام بهذا الامر أيضا فى العصور الحديثة ، ألبير الكبير وتوما الاكوينى وروجر بيكون ، كما فعلها فى العالم الاسلامى غلاة الشيعة ، وكان الحلاج ممن ينتمى اليهم •

ولكى نستكمل ملامح الاتجاه الشيعى المتطرف عنده ، نذكر دعوته لنفسه بأنه الامام المنتظر ، فقد أعلن عند مقتله « سأعود اليكم بعد أربعين يوما» (٣٦) ، ولهذا اعتقد أتباعه بأنه هو الذى سيعود لكى يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا (٣٧) •

ولكن حيله لقيت معارضة من الاتجاه الشيعى المعتدل ، ويمثله فى عصره أبو سهل النوبختى الذى طالبه بأن يعيد الشعر الى صلغته حتى يؤمن به (٣٨) • والنص كاملا كما ينقله لنا البغدادى حاملا طابع السخرية والتهكم ، اذ يقول النوبختى بعد الافضاء بمكنون أمنياته التى لو تحققت على يد الحلاج « لآمنت بما يدعوننى اليه كائنا ما كان ، ان شاء قلت انه

(٣٤) ن.م والصفحة •

(٣٥) ابن النديم — الفهرست ص ١٩٠ •

(٣٦) البيرونى — الآثار الباقية ص ٢١١ •

(٣٧) ن.م ٢١٢ •

(٣٨) ابن النديم — الفهرست ص ١٩١ •

باب الامام ، وان شاء الامام ، وان شاء قلت انه النبي ، وان شاء قلت انه الله « (٣٩) .

ولم تتحقق امنيته قطعا ، وفر منه الحلاج حتى لا يكتشف أمره .

منهجنا في بحثه :

لكل هذا نعجب لأمر اصفاء طابع الاصاله والابتكار والاستشهاد في سبيل الحق - وهو ما فعله ماسينيون - وننتساءل ، ما الدافع وراء هذا ؟
الآن الحلاج كان يردد الشعر عن الناسوت والملاهوت في مثل قوله :

سبحان من أظهر ناسوته سرسنا لاهوته الثاقب ؟ (٤٠)

فلقى ترحيبا حارا عند ماسينيون الكاثوليكي المخلص لعقيدته ؟

أم هناك سبب آخر ، وهو الرغبة في اسدال الستار عن ممثلي الاسلام الحقيقيين بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهم الصحابة والتابعين والمتمسكين بعدهم بالمنهج الصحيح ؟

فاذا كان يريد الصحابة ، فقد استشهد ثلاثة من كبارهم عمر ، وعثمان ، وعلى وبعدهم ممن لا يحصى كثرة من الشهداء . فالتضحيات كثيرة ، والشواهد لا عد لها ولا حصر ، تتكرر في ميادين الجهاد .

ولم يقر المسلمون فكرة الصلب المسيحية لأن كتابهم نفاها ولكنهم عرفوا الفداء والبذل في ميادين الحروب والجهاد .

ولا نعتقد أن مستشرقنا الالمعي غافل من أثر الجهاد الذي كان يؤرقه ، مما دفعه الى تنبيه قومه - في تحذير له يلفت النظر . يقول فيه بالصرف

(٣٩) البغدادي - تاريخ بغداد ج٨ ص ١٢٥ .

(٤٠) ن م ١٢٩ .

الواحد — بعد محاولته تعليل حركات المسلمين بشمال أفريقيا المستعمر حينئذ بواسطة فرنسا ، ويرجعها الى مبدأ شراء الانسان لنفسه ابتغاء مرضاة الله ، فيقول « يجب أن نجعل هذه الحقائق نصب أعيننا ، اذا أردنا أن ندرك ، أى أساس واه تقوم عليه المنشآت الأوروبية في بلاد الاسلام . . فبعد أعوام من السكنة ، ربما تندلع بغتة نار الدعوة الى الجهاد ، أبعده ما نكون توقعنا لها » (٤١) .

ومما يدعوننا الى الاعتقاد بأن الرجل في أبحاثه العلمية لم يكن سليم الطوية ، صلته بالاب شارل دي فوكو الراهب ، وتأثره باتجاهاته الدينية ، ومبادلته الرسائل . وكان هذا الاب قد « لعب دورا سياسيا غامضا في الجزائر وتونس ، وانتهى الامر الى مصرعه في تونس سنة ١٩١٦م » (٤٢) .

لم يكن ماسينيون اذن — كما يرى استاذنا الدكتور النشار — باحثا محايدا على الاطلاق . انه كاتب كاثوليكي معاصر ، ينتمى الى مجموعة من الكتاب الفرنسيين المعاصرين ، حاولوا انضواء نوع من الرومانتيكية على العقيدة الكاثوليكية ، والاستخدم هو في كتاباته « قصة الحلاج » أو أسطورة الحلاج ملونة بلون خاص .

وهذا يكشف عن قيمة أبحاثه في الحلاج ، من الناحية العلمية .

وقد مر بنا أن 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

(٤١) ماسينيون في مقاله عن (أفريقية — ما عدا مصر) المنشورة بكتاب

(وجهة الاسلام) ص ٥٥ .

(٤٢) د . عبد الرحمن بدوي — مقدمة كتاب (شخصيات قلقة في الاسلام)

آراء الحلاج وتعاليمه وأفعاله للملاحظة والاستقراء ، ولم يجد بدا من وضعه في اطار المتنبئين •

كذلك فانه يجدر الاشارة الى 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 الى الحيل ، ونصح ناقله أخباره بأن يكلفه بأن يدخل منزلا من منازلهم — لا البيت الذي أعده بغرض اخراج الاسماك والفواكه في وقتها منه (٤٣) •

ونضيف الى كلا المنهجين — العلمي النظري والكلامي — منهج المحدثين الذين أخضعوا « ظاهرة » الحلاج ، ان صح التعبير ، لمنهجهم وأوضحوا زيف آرائه وتعاليمها ، وبعدها الشاسع عن الكتاب والسنة ، بل زيفها وانحرفا عنها •

فالمناهج الثلاثة اذن بوضوحها واستقامة طريقتها في البحث ، استطاعت أن تتفق جميعا على انحراف أفعاله ونظرياته وتعاليمه عن الاسلام الصحيح •

أما منهج المتصوفة — منهج الذوق والسلوك — فانه التبس عليه الامر ، لأنه منهج غير واضح المعالم ، غير محدد الخطوط ، وليس له أسس موضوعية تتفق مع المنهج العلمي ، بل هو يخضع للتجارب الشخصية ، ويتسم بالطابع الفردي ، ولهذا اختلفت آراء الصوفية فيه • يذكر البغدادي أن الصوفية اختلفوا في أمره وانقسموا فريقين : فريق اعتبره عالما ربانيا ،

وآخر أخرجه من الطريق الصوفي وعده الى الشعوذة في تصرفاته ، متهما
اياها بالزندقة(٤٤) .

ويبدو أن الحلاج كان يتعمد اخفاء حقيقته ، فليس لكل حال لبوسها ،
ويخالط القوم مظهرا لكل منهم ما يستحسن ، لابسا ثوب التقية ، ولهذا
أطلقوا عليه أسماء متعددة : فأهل الهند يلقبونه في كتاباتهم اليه بالمغيث ،
وتركستان « المقيت » وخراسان « المميز » وفارس « الزاهد » ،
وخورستان « حلاج الاسرار » . والمصطلم أطلقها عليه أهل بغداد .
واحترأ أهل البصرة فيه فسموه « المحير »(٤٥) .

وجاءت مرحلة الاسطورة فزادت الطين بلة ، فنقال أحد أتباعه
« فجهدنا حتى أخذنا مرقعته . . أخذنا منها قملة فوزناها ، فاذا فيها نصف
دانق من كثرة رياضته ، وشدة مجاهدته »(٤٦) .

أما القشيري - مؤرخ الصوفية الشهير - فلم يدرجه في رسالته ،
وان نقل عنه بعض الاقوال ، وهذا يعطينا الدلالة على تخرج الشيخ
واخراجه للحلاج من دائرة التصوف السني الذي كان القشيري من ضمن
واضعى خطوطه . ثم جاء ابن عربي فحاول أن يبزر اغفال القشيري لشيخه
الحلاج بسبب لا يخلو من طرافة ، أو بمعنى أدق ، استخدم ابي عربي
أسلوبه المليء بالشطحات والرموز والالغاز في تبرير تجاهل القشيري له .

(٤٤) ن ١١٢ م .

ينظر كتاب ماسينيون

حيث جمع الصوفية والمؤيدين والمعارضين للحلاج .

(٤٥) البغدادي - تاريخ بغداد ج ٨ ص ١١٤ .

(٤٦) ن ١١٨ م .

والنظرية التي يحاول بها ابن عربي تبرير تجاهل القشيري للحلاج ، تتلخص باختصار في أن لكل زمان قطبا من الاقطاب ، ولا بد من أن يعرفه أهل زمانه بالاسم ، ولكن يجهلون مرتبته في المولاية ، لأن الله أخفاها عنهم . والحكمة في اخفاء درجة ولايته ترجع - في نظرية ابي عربي - الى احتمال جهل أهل زمانه بالدرجة العالية له في مراتب المولاية التي هو عليها - أو بعبارة أخرى - أن تصورهم له تنقل عن درجته الحقيقية العالية في المولاية فيؤدى هذا الى أن ينزع الله الايمان من قلوبهم لانهم لم يقدرُوا القطب حق قدره . ويذكر أيضا انه لهذا السبب لم يحدد هو نفسه - أى ابن عربي - اسم قطب زمانه ، وكأنه يعنى نفسه ، حتى لا يتسبب في مقت الله للناس . ولهذا فقد أشفق على أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

ويفسر احجام القشيري عن ذكر الحلاج ضمن الاقطاب بسبب اختلاف الآراء فيه (٤٧) .

ولئن كانت المصادر قد قسمت الصوفية المعاصرين له الى جانب مؤيد وآخر معارض ، فاننا نعتد في ترجيح الجانب المعاند له - الى جانب الرسالة القشيرية - على ثلاثة وثائق : أولها كتاب « قوت القلوب » للمكي الذي لم يشر اليه ، بل تجاهله تماما ، مع انه حامل الاتجاه السالمى الذى احتضن بعض أتباعه ننذا من آراء الحلاج . والثانية كتاب « اللمع » للطوسى الذى أفرد فصلا خاصا لدحض نظرية الحلول . والثالثة هي « حلية الاولياء » لابي نعيم ، حيث وصف الحلولية بالكفر فيقول « والمباحية والحلولية الكفار » .

ولننظر بعد هذا في أصحاب المنهج الكلامي :

ان كل من معاصريه : الجبائي ، ثم جاء بعده الباقلاني ، قد دحضوا مزاعم الحلاج ، وأطلقوا عليه صفات الشعوذة وعدوه من أصحاب النيرنجيات .

وبصفة عامة ، أنكر المعتزلة الكرامات . ولكن الباقلاني — بانشائه للمذهب الأشعري — الذي يقر كرامات الأولياء ، فرق بين أولياء السلف وهم قدوة المسلمين وبين « الزائغين وبدع الضالين والمنحرفين » (٤٨) .

وقد سبقه الجبائي الى نصح المفتونين بالحلاج ، لأنه يخرج من بيته بيت العظمة — الاطعمة والاشربة في غير حينها . نصح لهم بأن يدخلوه بيتا من بيوتهم لكي يخرج منه ما يفعل في بيته . فلما بلغ الحلاج قول الجبائي ، غادر الاهواز ، خشية أن ينفذ القوم هذه النصيحة (٤٩) .

ويتفق كل من الجبائي والباقلاني في الرأي من حيث الطريقة التي يمكن اختبار صدق هذه الحيل من كذبها . وينصح الباقلاني المخدوعين بهذه الحيل أن يلمروا أصحابها بالخروج من بيته ، والاتيان بحيلة (٥٠) .

أما البيروني — هذا العالم المشهود له بالعنقرية العلمية (٥١) فقد وضع الحلاج ضمن السابقين عليه من التنبئين تحت عنوان « القول على تواريخ التنبئين وأمهم المخدوعين عليهم لعنة رب العالمين » (٥٢) .

(٤٨) البلاقاني — كتاب البيان .. ص ٧

(٤٩) تاريخ بغداد ج٨ ص ١٢٥ .

(٥٠) الباقلاني — كتاب البيان .. ص ٧٥

(٥١) ديبور — تاريخ الفلسفة .. ص ١٩٤ .

(٥٢) البيروني — الآثار الباقية .. ص ٢٠٤

وأخضع طريقته في الشعوذة للبحث العلمي ، وتناولوه موضوعيا * فلم تجتذبه الفاهية التاريخية، التي تعنى بسرد تفاصيل الحيل التي اتبعها ، ولكنه يربط بين هذه الحيل ، وبين ما قعله المتنبئون الآخرون ، ولم يجد في أفعاله ما يخرج عن طرق أشهرهم ، لأن وسائلهم واحدة * ولأنهم يتفقون في الغايات ، أي في الدعوة الى مذاهب مخالفة .

وتمكن علمنا في وضعه في الاطار السليم - بعد دراسة أحواله وحيله - فوصفه بأنه « كان رجلا مشعوذا، ومنتصعا ، مازجا نفسه بكل انسان حسب اعتقاده ، ومذهبه ، ثم ادعى حلول روح القدس فيه وتسمى بالاله » (٥٣) .

وحاول الحلاج خداع أهل السنة ببعض الاقوال الظاهرة الدلالة على اتباع السنة ، في مثل قوله « كن مع الحق يحكم ما أوجب » (٥٤) ، ويفهم من هذه العبارة العمل بما شرعه الله وأوجبه ، والمعنى سليم .

ويقول في عبارة أخرى له « عليك بنفسك ، ان لم تشغلها بالحق ، شغلتك عن الحق » (٥٥) ، وقد يعنى بها دوام ذكر الله تعالى ، حتى يمكن تفادى الانحراف الى غيره ، ولا غبار أيضا على مثل هذا المعنى الذي سبقه اليه الصوفية * كذلك أجمل علم الاولين والآخريين - في رأيه - في أربع كلمات هي « حب الجليل ، وبغض القليل ، واتباع التنزيل ، وخوف التحويل » (٥٦) .

(٥٣) البيروني - الاثار الباقية ص ٢١١ .

(٥٤) البغدادي - تاريخ بغداد ج ٨ ص ١١٤ .

(٥٥) ن ٥٠ والصفحة .

(٥٦) ن ١١٥ .

ويتعرض ابن كثير — أحد تلامذة ابن تيمية المنتقدين بنفس المنهج — للحلاج ، فيخطئه في المقامين الاخيرين ، لانه تحول الى البدعة والضلالة ، ولم يتبع التنزيل ، ولم يستقم لأمره (٥٧) .

رأى ابن تيمية :

مما تقدم نرى أن كلا من المنهجين — الكلامي والعلمي — كان أكثر دقة في استقصائه وبحثه لمذهب الحلاج والحلاجية ، بحيث وضعاه ، في اطاره الصحيح ، مبرهنين على تعارضه مع الاتجاه الاسلامي الصحيح .

كما ألمحنا الى رأى الحافظ ابن كثير — وهو أحد تلامذة ابن تيمية — الذى تابع استاذاه في اتخاذ الموقف المعارض للمذاهب المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة .

والآن ، نعرض لرأى شيخنا السلفى في مذهب الحلول بعامة ، وأقوال الحلاج بخاصة ، وهو فى الوقت نفسه يتضمن منهج المحدثين فى دراسة المذهب الحلولى :

اننا كثيرا ما نطالع اسم « أهل الحلول والاتحاد » فى مصنفاته ، ويقصد بهم مذهبى وحدة الوجود والحلول ، وهو يضمها معا ، كأنه يريد القول بأنهما متفقان فى الخطوط العريضة ، والاسس العامة ، مع التفاوت الآتى بينهما :

فريق يعتقد بالحلول مطلقا ويقولون « ان وجود المخلوق هو وجود الخالق » (٥٨) أمثال ابن عربى وابن سبعين ٦٧٣هـ وابن الفارض ٦٦٩هـ ، والقونوى ٦٧٣هـ والششتري ٦٦٨هـ والتلمسانى ٦٩٠هـ .

(٥٧) ابن كثير — البداية والنهاية ج ١١ ص ١٣٥ .

(٥٨) ابن تيمية — رسالة الصوفية والفقراء ص ٤٢ .

أما الفريق الثانى ، فيقول « بالحلول والاتحاد فى معين . . أو بالهية بعض البشر ، وبالحلول والاتحاد فيه ، ولا يجعل ذلك مطلقا فى كل شىء » (٥٩) .

وعدد ابن تيمية من يدخل فى هذه الدائرة ، أمثال النصارى وغلاة الشيعة فى عقيدتهم فى على وبعض أهل البيت والحلاجية وغيرهم .
ولا يكاد ابن تيمية يكف عن الإشارة الى مذاهب هؤلاء فى مؤلفاته ورسائله ، مع اختلاف الصيغ التى يعرضها بها . ولعل من هذا القبيل ، ما أورده فى ثنايا رده على ابن المطهر الحلى - أحد كبار شيوخ الشيعة من معاصريه .

قسم الحلى التوحيد الى ثلاثة أقسام :

أولها ، هو شهادة أن لا اله الا الله . والثانى ، توحيد الخاصة وهو اسقاط الاسباب الظاهرة . أما التوحيد فى المرتبة الثالثة ، فهو « توحيد اختصاصه الحق لنفسه ، واستحقاقه بقدره ، وألاح منه لاثنا الى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته ، وأعجزهم عن بثه » (٦٠) .

ولقد اقتنص الحلاجية - فيما يبدو - المعتقد الاخير فى التوحيد ونسبوه الى الحلاج ، معلنين أن سبب قتله يرجع الى اباحته بسر التوحيد المحظور افشائه « فان هذا من الاسرار التى لا يتكلم بها الا مع خواص الناس » (٦١) .

(٥٩) ن م ٤٦ .

(٦٠) ابن تيمية - منهاج السنة ج ٣ ص ٨٦ .

(٦١) ابن تيمية - الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٠٩ .

وكانوا ينشدون :

من باح بالسركان القتل شيمته بين الرجال ولم يؤخذ له ثأر(٦٢)

وقبل أن نتكلم في أبرز آراء الحلولية التي عرضها شيخنا على بساط البحث مفندا اياها ، يجب أن نبين أقوى أدلته في دحض توحيد الخاصة الذي ينسبه الحلجية الى كبيرهم .

ان ابن تيمية يرى ضرورة الاقرار بأن توحيد محمد صلى الله عليه وسلم هو أكمل توحيد عرفه العباد ، وأنه مع السابقين عليه من الانبياء والرسل - وهم صفوة الخلق - لم يعجزوا عن التعبير عن توحيد الله (٦٣) .

لقد خصهم الله حقا بمعرفته وتوحيده والايمان 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 ، ومحبته ، ومعرفته ، وتوحيده » (٦٤) .

أما باقى حجج الحلولية التي أوردها مفكرنا السلفى وأتبعها بالاسانيد المثبتة لخطئها من وجهة نظر الاسلام ، فينبغى أن نبينها أيضا : فمن أقوالهم أن الحلاج حينما نطق بعبارة « أنا الحق » ، فإنه كان

(٦٢) ن.م ١١٠ .

(٦٣) منهاج السنة ج٣ ص ٩٤ .

(٦٤) ن.م والصفحة .

غائباً عن نفسه « والحق نطق على لسانه » (٦٥) ، والفرق بينه وبين فرعون أن الثاني حينما نادى « أنا ربكم الاعلى » أشار الى نفسه ، ولم يكن غائباً عنها كشأن الحلاج ..

ومنها ما يستشهدون به في قوله « ما وسعنى أَرْضى ولا سَمائى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن ، التقى ، النقى ، الورع ، اللين » (٦٦) .
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 الحلولى ، فما هو موقف ابن تيمية منها ؟ لتوضيح رأيه في خطأ دعوى نطق الحق على لسان الحلاج ، يضرب ابن تيمية مثالا بالانسان المصروع الغائب عن وعيه ، ويفسر الصرع بأنه نتيجة دخول الجنى جسم المصروع « ونحن هنا ننتقيد باصطلاحه » ، ولكنه يعود فيوضح كيفية الدخول بأنه يتم بطريقة مجملة ، أى لا يشترط أن يتطابق كل عضو مع أعضاء الجنى المقابل له عند المصاب بالصرع .

فاذا كان كل منهما - أى الانسان والجنى - ما ديين ، وثبت استحالة تداخل أعضائهما معا ، بما في ذلك القلب الذى يقال ان المصروع يعبر به عن قلب الجنى الذى دخله . أى بعبارة أخرى ، اذا كان هذا يستحيل فى حق المخلوق « فكيف بالخالق جل جلاله » (٦٧) .

ويرى شيخنا انه فيما يتعلق بالحجة الثانية - هو الحديث المنسوب

(٦٥) ن ٠ م ٩٥

(٦٦) ابن تيمية - منهاج السنة ج٣ ص ٩٥ .

(٦٧) ن ٠ م والصفحة .

لله تعالى — انه مروى ضمن الاسرائيليات ، ومع افتراض صحته والخذ به « فليس المراد أن الله نفسه يكون في قلب كل عبد ، بل في القلب معرفته ومحبته وعبادته » (٦٨) .

أما عبارة « سمع الله لمن حمده » فان الناطق بها هو الرسول صلى الله عليه وسلم ، وليس الله ، لأنه « كان مكلما لعباده بواسطة رسوله ، بما أرسل به رسوله » (٦٩) ، فالرسول هو المبلغ ، وهو الواسطة بين الله وعباده .

دع عنك الآيات القرآنية التي أوضحت بما لا يدع مجالاً للشك في أن الله سبحانه بائن عن مخلوقاته ، كقوله تعالى « شهد الله أنه لا اله الا هو . وقوله عز وجل « اننى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدونى » .

وغيرها من الآيات الدالة على مفارقتة لمخلوقاته ، ومباينته لها . وإذا كانت صفات المخلوق لا تفارق ذاته وتنتقل الى غيره ، فكيف بصفات الخالق ؟ (٧٠) .

يرفض اذن ابن تيمية رفضاً قاطعاً فكرة حلول الله في المخلوقات ، لأن الاسلام أنكرها ، وهى فى الحقيقة عقيدة مسيحية بحثه لأنها القائلة « بحلول اللاهوت فى الناسوت » (٧١) .

والواقع أنه لم يكتف باظهار تهاافت المعتقدات الحولية ، وإنما انتقل

(٦٨) ن٠م والصفحة .

(٦٩) ن٠م والصفحة .

(٧٠) ن٠م ٩٥ .

(٧١) ابن تيمية — منهاج السنة ج٣ ص ٩٦ .

منها الى مناقشة أفكار الحلاج ودراسته لأحواله وادعاءاته • وتأتى هذه المناقشة أحيانا في مواضع متفرقة من مصنفات ابن تيمية ، كما يطالعنا برسالة خاصة للرد على التساؤلات التي دارت حول الصوفي الحلولى ، وكلها تتلخص فميم اذا كان الحلاج من الاولياء الحقيقيين ، أم من أهل السحر والخزعبلات ، ثم هل قتل زنديقا أم قتل مأجورا؟ (٧٢) •
ولا شك أن ابن تيمية كان مطلعاً على الظروف التي أحاطت بمقتل الحلاج ، لأنه يذكر في السياق ، المصادر التي استقى منها أخباره (٧٣) •

وقد أبنا طرفاً من هذه الاخبار ، مستندين الى مصادرها التاريخية الوثيقة ، غير أنه من الضروري الا لمام بالوقائع التي ثبتت عند شيخنا السلفى • منها انكار بعض كبار شيوخ التصوف (مثل الجنيد سيد الطائفة وغيره ، كما ذكر ذلك الشيخ عبد الرحمن السلمى فى طبقات الصوفية) « (٧٤) ، كما أنه يميل الى الاعتقاد بكون الحلاج من دعاة الباطنية فيقول « والحلاج لما دخل بغداد ، كانوا ينادون عليه هذا داعى القرامطة ، وكان يظهر للشيعه انه منهم ، ودخل على ابن نوبخت رئيس الشيعة ليتبعه فطالبه بكرامات عجز عنها » (٧٥) •

وواضح من هذا النص أن الشيخ ألم بدقائق الظروف السياسية التي عاش فيها الحلاج ، وقرأ ما أحيط به من قصص الكرامات •
ثم ان القضية فى نظره لا ينبغى معالجتها فى اطار التفسير السائد عند

• (٧٢) ابن تيمية — جامع الرسائل ص ١٨٧ •

• (٧٣) ن ١٨٨ •

• (٧٤) ابن تيمية — رسالة الصوفية والفقراء ص ٢٩ و ٣٠ •

• (٧٥) شرح العقيدة الاصفهانية ٧٤ •

من ظن انه « قتل باجتهاد فقهي يخالف الحقيقة الذوقية » (٧٦) فصوروا المسألة وكأنها ضمن أحد المنازعات بين الصوفية والفقهاء ، لأن الطرفين اتفقا — أصحاب التصوف الشرعي والفقهاء — على قتله بسبب ثبوت تعطيله للحج — أحد أركان الاسلام — فضلا عن دعواه امكان 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 » (٧٧) .

بقي موضوع المعجزات والكرامات التي نسبتها أتباع الحلاج اليه ، ورأى فيه خصومه نوعا من الشعوذة وأعمال السحر التي أتقنها . وربما كان هذا الموضوع هو الذي أدى الى انخداع جماهير المسلمين به .

ولما سئل ابن تيمية عن هذا الموضوع ، أى فيم كان الحلاج من الاولياء الحقيقيين أصحاب الكرامات الصحيحة ، أم هو من أهل السحر والخزבלات . وهل قتل زندقيا أم قتل مأجورا ؟

أجاب ابن تيمية على هذه الاستفسارات باستفاضة ، فهو أولا بحث أحوال الحلاج وحيله بنفس المنهج الذي سبقه اليه مثل البيروني والباقلاني — وعرضنا له منذ برهة — ولكنه باعتباره من المتكئين في علوم الحديث ، فقد أضاف الى كل من هذين المنهجين : منهج المحدثين . فمن الحديث ، قول الرسول صلى الله عليه وسلم « لا تقوم الساعة حتى يكون فيكم ثلاثون دجالون كذابون ، كلهم يزعم انه رسول الله » (٧٨)

(٧٦) الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٠٩ .

(٧٧) ابن تيمية — الفتاوى ج٢ ص ٤٨٦ .

(٧٨) ابن تيمية — جامع الرسائل ص ١٩٧ . والحديث رواه مسلم

والبخارى ، كما رواه الامام أحمد في المسند (ينظر تعليقه رقم ١ للدكتور محمد رشاد سالم) .

وقاس الشيخ على نص هذا الحديث أحوال الدجاجلة المشعوذين وعلى رأسهم الدجال الكبير ، الذي أشار اليه الرسول صلوات الله عليه •
فالقاعدة التي ينبغي تطبيقها اذن للمتفرقة بين كرامات الاولياء الحقيقيين وبين أحوال السحرة والكهنة ، هي فحص أعمالهم وفقا للكتاب والسنة « فكلما بعدوا عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وطريق المؤمنين ، قربوا من الشيطان » (٧٩) •

وبدراسة ابن تيمية لأحوال الحلاج وادعاءاته ، يؤكد انه ليس هو الوحيد ، ويضرب عدة أمثلة لمشعوذين آخرين معاصرين له ، معددا أسمائهم شارحا كل ضروب الحيل التي حاولوا بها خداع أتباعهم « فكل من خرج عن الكتاب والسنة وكان له حال من مكاشفة ، أو تأثير فانه صاحب حال نفساني ، أو شيطاني » (٨٠) •

ويرى أن كل الأفعال التي قام بها تدخل في نطاق الحيل والشعوذة معدا اياه من السحرة أيضا ، لأنه تعلم السحر بالهند « وصنف كتابا في السحر معروفا ، وهو معروف الى اليوم » (٨١) • •

أما الكرامات التي نسبها الحلاجية اليه ، فهي محض أكاذيب • فمنها كتابة اسم الله على الارض بدمه ، وانقطاع ماء نهر دجله بعد وفاته وغيرها من الاقاصيص • وحجة شيخنا الداخضة للاكذوبة الاولى ، انه من الثابت تاريخيا ان عددا كبيرا من الصحابة والتابعين وغيرهم من الصالحين - فضلا عن الانبياء - قد قتلوا دون أن يكتب دم أحدهم اسم الله • • ثم ان

• (٧٩) ابن تيمية - جامع الرسائل ص ١٩٦

• (٨٠) ابن تيمية - جامع الرسائل ص ١٩٤

(٨١) ن ١٨٨

« الدم أيضا نجس ، فلا يجوز أن يكتب اسم الله تعالى ، فهل الحلاج خير من هؤلاء ؟ ودمه أطهر من دمائهم ؟ » (٨٢) •

من هذا كله ، يتبين لنا رفض الفكر التيمي لنظرية الحلول كأحد الاتجاهات التي اتخذها بعض المتصوفة طريقا لعرض المضمون الروحي للإسلام •

ويعبر ابن تيمية بصدق عن موقف المدرسة السلفية أيضا ، لأنه استند في معارضته الى القواعد الثابتة التي أرساها السلف ، وفهموا بها الشريعة، واتخذوا منها أساسا 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 الاسلامي بعامة ، فانه ينبغي أن نبحث في حياته الثقافية ، ونكتشف طريقنا أولا في أصول هذه الثقافة وملامحها ، لنستطلع انعكاساتها في شخصيته ، ثم نتبع ذلك بتوضيح ما أثاره بمؤلفاته من صدى لدى مفكرى المدرسة السلفية •

أبو حامد الغزالي (٥٠٥ هـ = ١١١١ م) :

ان شخصية حجة الاسلام وما دار حولها من بحوث ودراسات تصلح أساسا لتوضيح عدة قضايا عالجاها السلف ، ووقفوا منها موقف التنقيب والبحث • فان نشأة الغزالي في الوقت الذي كان يعاني فيه العالم الاسلامي من أزمة قلق فكري ، بعد تطاحن الفرق ، من متكلمين ، وفلاسفة ، وفقهاء ،

وصوفية ، ووقفه الغزالي الصلبة في وجه الفلاسفة ومحاربتة للباطنية • كل هذا جعل من شخصية الامام هدفا مرموقا لثيوخ السلف ، لأنه لمس أخطر القضايا التي اهتمت بها المدرسة السلفية ، واتفق معها من حيث العداء للفلسفة ولكنه - مع هذا - تأثر بها • أما وجه الخلاف الحقيقي بين الحركة السلفية وموقف الغزالي ، فيتضح في مسلكه الذي اختاره طريقا للخروج من أزمته الفكرية ، حيث رأى أن ما ينقذه هو الطريق الصوفي •

وكانت نقطة الالتقاء مع المذهب السلفي هو ازالة ماران على الاسلام من أوهام علفت به ، تتمثل في تأولات الباطنية ، وتخريجات الفلاسفة وجمود الفقهاء ، هذه الاوهام التي أدت الى تطاحن الفرق الاسلامية ، واستدعت اتخاذ الموقف الذي يقتضيه انقاذ المسلمين من الحيرة والتطاحن • ولكن الغزالي عندما اختار التصوف ، وقف في مفترق الطرق مع الحركة السلفية لأن ثيوخ السلف رأوا أن المنقذ الحقيقي هو الكتاب ، ثم الأثر ، 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 طريقة أهل الحديث والتصوف ، فيرى أن المجاهدات ضرورية للوصول الى 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 اصلاحية واعية » (٨٣) •

(٨٣) د. عثمان أمين - الجوانية الاخلاقية عند الغزالي ص ١٢٨ .
(مهرجان الغزالي في دمشق ، شوال ١٢٨٠هـ = مارس ١٩٦١) .

واهتمت به الأبحاث الحديثة ، حيث استلقت نظر الفكر الغربي المعاصر « فكان حظه من الدراسة عظيما في المائة سنة الأخيرة ، توافر عليه هريق من أعلام المستشرقين ، فأرخوا له ، وشرحوا آراءه ونظرياته ، وترجموا بعض كتبه » (٨٤) .

وقد قارن ديورانت في كتابه « قصة الحضارة » بينه وبين كانط في جداله الفلسفي الدقيقى ، واعتبره صاحب فكرة انزال العقل قبل هيوم بسبعة قرون الى مبدأ العلية ، بل ارجاع مبدأ العلية نفسه الى مجرد التتابع (٨٥) .

ولكن دراسة هذه الشخصية بجوانبها العديدة ، وثقافتها المتنوعة العميقة ، ومؤلفاتها الكثيرة المتشعبة التى جعلت بمثابة دائرة معارف العصر نقول أن دراسة هذه الشخصية تحتاج الى تضافر عدة باحثين .
ومن المعروف أن أبا حامد انتقل فى حياته من دور الى آخر ، فانعكست هذه المراحل على مؤلفاته التى يقال انها انتهت بكتابه « احياء علوم الدين » حيث أودعه خلاصة ثقافته المتنوعة وتجاربه الذاتية .

ويستند ابن تيمية فى موقفه من الغزالي الى عاملين : أولهما أن الامام دخل فى بطون الفلاسفة فلم يتمكن من الخروج منها . أما الثانى ، فهو ضعفه فى الحديث ، فهو يقول عن نفسه « بضاعتى فى الحديث مزجاة » (٨٦) وهذا الجانب له خطره لأن النظر الثاقب لابن تيمية اكتشف انه كان بوسع الغزالي - وهو الذى أحاط بعلوم عصره ، والشديد الرغبة فى الدفاع عن

(٨٤) د. ابراهيم بيومى مذكور - الغزالي الفيلسوف ص ٢١١ مهرجان .

(٨٥) ديورانت - قصة الحضارة ، مجلد ٤ ج ٢ ص ٣٧٣ ط ١٩٥٧ م .

(٨٦) أبو بكر بن العربى - العواصم من القواصم ص ٩

الاسلام في مواجهة الفلاسفة والباطنية - أن يشتد ساعده لو أتقن الحديث أيضا واتخذ منه سلاحا في جداله ضد خصومه .

حياته الثقافية :

يصف ابن كثير الامام الغزالي بأنه كان من أذكى العالم (١٧) ويستدل بهذا الوصف الذي أطلقه عليه ببراعته في صنوف العلوم والفلسفة ومصنفاته العديدة التي أدهشت بكثرتها كل من تصدى بالبحث للانتاج الفكرى لهذا الامام .

والحق اننا أمام الغزالي لن نتمكن من أن نوفيه حقه من البحث في هذا الحيز المقيد بموقف المدرسة السلفية منه ، وقد سبقنا الى ذلك نخبة من كبار الباحثين (١٨) ، بل ما من دراسة في الاغلب في جوانب الفكر الاسلامى ، فلسفية كانت ، أو عقائدية ، أو تاريخية الا سلطت الاضواء على شخصية الامام ، وذلك لتعدد جوانب هذه الشخصية الاسلامية الكبرى : أما لموقفه من الفلسفة ، أو لنظرياته في التصوف ، أو لآرائه في المذهب الكلامى الأشعرى - وخاصة نظريته في اسقاط الاسباب ، حيث أخذ مبحث نقد العلية الارسططاليسية على يده صورته الكاملة (١٩) ، فضلا عن موقفه الحاسم من فلسفة الباطنية التي كانت قد استشرى خطرهما في عصره ، وكانت تحاول أن تقوض الاسلام وتهدم أسسه الرئيسية ممثلة في الكتاب والسنة .

(١٧) ابن كثير - البداية والنهاية ج٢ ص١٧٤ .

(١٨) على سبيل المثال تنظر الابحاث التى القيت فى مهرجان الغزالي

بدمشق شوال ١٤٣٨هـ - مارس ١٩٦١ .

كما ننوه بصفة خاصة بدراسة استاذنا الدكتور النشار لنقد الغزالي

للعلية الارسططاليسية بكتابه (مناهج البحث عند مفكرى الاسلام) .

ولا شك أن الغزالي — رغم انتمائه الى المدرسة الاشعرية — الا أن شهرته ذاعت كمدافع عن الاسلام ، اذ سمي حجة الاسلام « ذلك لأن هذا المفكر العبقرى لما تعرض للفقه والكلام وللتصوف والفلسفة ، لم يكن في خياله ، ولا في منهجه الا الدفاع عن الدين عامة وعن الاسلام خاصة» (٩٠) . ويرى الدكتور عمر فروخ أن في هذه التسمية ترضية أكثر من تسميته فقيها أو متكلما أو فيلسوفا أو صوفيا ، ما دامت الكلمة الاخيرة « تجمعه مع أشخاص لا معدى عن تسميتهم متصوفين مثل الحلاج ، والسهروردي وعمر بن الفارض ، ومثل محيي الدين بن عربي أيضا » (٩١) .

وهكذا يتبين لنا أن الغزالي بمؤلفاته العديدة التي طرق بها ميادين العلوم والفلسفة ، فان بناءه الفكرى يشكل مدرسة قائمة بذاتها ، كانت ملتقى الفقه والتصوف والكلام والفلسفة « وله تصانيف في غالب الفنون ، حتى في علوم الحرف وأسرار الروحانيات وخواص الاعداد ولطائف الاسماء الالهية ، وفي السيمياء وغيرها » (٩٢) .

ومن فرط ذبوع شهرته ، ومكانته الدينية عند المسلمين ، يقيس ابن تيمية عليه الشخصيات الشهيرة الاخرى فيقول « ان موسى بن ميمون صاحب دلالة الحائرين وهو في اليهود كأبي حامد الغزالي في المسلمين » (٩٣) ومن وجهة نظر السلف فان الفكر الغزالي كاد يتكامل لو توافر للامام معرفة الحديث (٩٤) .

(٨٩) د. النشار — مناهج البحث ص ١٦٢ .

(٩٠) د. عمر فروخ — رجوع الغزالي الى اليقين (مهرجان الغزالي ص. ٣٠٠)

(٩١) ن. م. والصفحة .

(٩٢) الزبيدي — انصاف السادة المتقين ج١ ص ٢٧ .

(٩٣) ابن تيمية — بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول ص ٧٣ ج١

(٩٤) ابن كثير — البداية والنهاية ج١٢ ص ١٧٤ .

وسنحاول أن نعرض بعد قليل ، لمقارنة بين مفكرى الاسلام العتيدين : الغزالي وابن تيمية ، الا أننا ، بادىء ذى بدء ، نسجل الملاحظة الاولى ، وهى اختيار الغزالي لمنهج الصوفية واستخدامه للمنهج العقلى — طريقة التأويل — بينما رأى الشيخ السلفى فى النصوص كفايته : نعى على حجة الاسلام الجانب التأملى ، وهام طويلا فى ميادين المعرفة ، ثم أمسك الشك به من كل جانب ثم أوصله الى اليقين ، وانتهى به الامر الى وجود ضالته المنشودة فى الكشف الصوفى « أو بمعنى أدق فى التجربة الباطنية » (٩٥) .

أما شيخ الاسلام ، فقد تسلح منذ بداية حياته بالكتاب والسنة ، ولهذا لم تعتريه أزمة نفسية أو روحية قط ، رغم الصعوبات التى صادفته ، والاشواك التى وضعت فى طريقه .

وتدفعنا هذه المقارنة الى القول بأن السمات التى تميزت بها حياة أبى حامد ربما هى نفسها التى صبغت نتاجه الثقافى بلون خاص . فقد نشأ فى طفولته فى جو صوفى . أما امكانياته العقلية فقد ترعرعت فى ظل المدرسة الأشعرية ، وكان شيخه الجوينى . وجاء مرحلة تدريسه فى المدرسة النظامية ببغداد سنة ٤٨٤ هـ حيث انتقل اليها من أصبهان ، ولقبه نظام الملك زين الدين شرف الائمة (٩٦) . وأخيرا ، الازمة النفسية التى انتابته والتى وجد حلها فى الطريق الصوفى ، فقد خرج من بغداد ، تاركا التدريس ، زاهدا فى الدنيا ، وتوجه الى بيت المقدس « لابسا خشن الثياب بعد ناعمها .. ثم حج السنة التالية — أى عام ٤٨٩ هـ — ثم رجع الى بلده ، وقد

(٩٥) د. النشار — مناهج البحث .. ص ١٧٩ .

(٩٦) ابن كثير — البداية والنهاية ج١٢ ص ١٢٧ .

صنف كتاب « الاحياء » في هذه المدة « (٩٧) ، ثم امتدت الى نهاية حياته فيما عدا رجوعه الى علوم الحديث قبل موته بتقليل .

ويذكر ابن الجوزى « انه عاد الى وطنه واتخذ في جواره مدرسة ورباطا للمتصوفة ، وبني دارا حسنة ، وغرس فيها بستانا ، وتشاغل بحفظ القرآن وسمع الصحاح « (٩٨) .

وقد أتى نتاجه الفكرى صورة صادقة لهذه المراحل ، بحيث أصبحت مؤلفاته تحمل سمة هذا التنقل ، وأصبح طابعها العام يعبر عن مراحل الانتقال من الفلسفة الى علم الكلام الى التصوف ، ثم انتهى طالبا الحديث . ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن « تحديد ذكر الغزالي النهائى فى أى موضوع من الموضوعات التى عالجه من الصعوبة بمكان ، فقد ساد تفكير الغزالي تغيرات فكرية عنيفة - اللهم اذا اعتبرنا أن مؤلفاته الاخيرة هى المعبرة عما انتهى اليه رأيه « (٩٩) . والى نفس الرأى يذهب الدكتور محمود قاسم فيقول « وبعيد عن ذهننا أن نقرر ، بدءا ، وجود نوع من التفاوت فى تفكير هذا الرجل ، أو تباينا فى مواقفه . لكننا نعترف ، الى جانب ذلك بالمصعوبة البالغة فى تتبعه فى تموجات تفكيره وفى شعاب نظره التى تقودنا اليها دراسة كتبه فى مختلف مراحل انتاجه « (١٠٠) .

فاذا نحينا - بدورنا - جانبا ما أثير من شك لبعض كتبه مثل « مشكاة الانوار » أو « المضمون به على غير أهليه » ، واكتفين بالنظر فى

• (٩٧) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٤٩ .

• (٩٨) ابن الجوزى - المنتظم ج ٩ ص ١٦٩ .

• (٩٩) د. النشار - مناهج البحث .. ص ١٧٠ .

• (١٠٠) د. محمود قاسم - العقل والتقليد فى مذهب الغزالي ص ١٦٩ .

• (مجلد مهرجان الغزالي) .

كتابه « احياء علوم الدين » ، فاننا ندرك في سهولة ويسر ، أن نصوصه لا تخلو من تأرجح بين وجهات النظر المؤيدة والمعارضة لنفس المسائل .
والامثلة على ذلك كثيرة :

منها الدفاع عن علم الكلام وذمه ، ودفاعه عن الموقف السلفي في تأويل الصفات لأنهم « كانوا يقولون أمرها كما جاءت » (١٠١) ، مستندا الى اجابة الامام مالك المشهورة عن كيفية الاستواء حيث أجاب « الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ولكنه عندما يفصح لنا عن عقيدته ، نراه يؤيد التأويل .

ان هذه الظاهرة تحتل أحد تفسيرين : اما انه بعد بحثه في أواخر حياته عن الحديث في الصحيحين ، رجح مذهب السلف ، مفضلا اياه عن المنهج الكلامي في تأويل الصفات . أو انه ظل مقتنعا بأن من العقائد مالا يجوز نشرها بين العامة استنادا الى أحاديث ضعيفة .

نرجح الاحتمال الاول ، لأن دراسة كتبه تبعا لتسلسل تاريخ تأليفها ، نراه في كتبه المتأخرة ، يلح على ذكر الحديث ، وتخف درجة نقده للمحدثين ، بل انه يعظم ايمان 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 كخيط مرسل في الهواء ، تفيئه الرياح هكذا ، ومرة هكذا » (١٠٢) .

(١٠١) الغزالي — احياء جا ص ١٧٩ .

(١٠٢) ن ١٦٢ م .

وكان يعنى بالعامه هنا - فى الغالب - الحنابله المتابعين لعقيده السلف .

ونقرأ له رأيا قاطعا فى كتابه « الجام العوام عن علم الكلام » يبرهنه بالادله الحاسمه ، على أن الحق مذهب السلف ، وخلصته ان « نقيضه بدعه ، والبدعه مذمومه وضلاله ، والخوض من جهة العوام فى التأويل ، والخوض بهم فيه من جهة العلماء بدعه مذمومه ، وكان نقيضه هو الكف عن ذلك سنة محموده » (١٠٣) .

وربما الذى أثار الشك فى نسبة هذا الكتاب اليه هو اتجاهه الذى ينحى فيه نحو السلفية المحضة .

ومع التسليم بشأن قواعد المنهج العلمى ، تقتضى تقديم النص الذى ينفى على النص الذى يثبت (١٠٤) ، أى انه اتباعا لهذه القاعدة ينبغى ألا نعتد على كتاب « الجام العوام » ، بسبب الشك فى نسبه للغزالي ، الا أننا - ازاء الظروف والملابسات التى تتصل اتصالا وثيقا بمقومات شخصية الامام الثقافيه - فان الامر يتطلب عرض وجهات النظر التى أحاطت بهذا الموضوع .

من المعروف انه بسبب شك امامنا فى طرق المتكلمين والفلاسفة ، ظل يبحث عن المنهج الصحيح المؤدى لليقين ، وظل ياتمسه طوال حياته حتى نجده يأسف لما أضعه من عمر باحثا عن ضالته فيما لا يرجى منه فائدة ، فيقول فى مقدمة الاحياء « وتداركا لبعض ما فرط من اضاعه العمر ياسا من

(١٠٣) الغزالي - الجام العوام - هامش كتاب الانسان الكامل

للجیلانی ص ٤٧ .

(١٠٤) د. محمود قاسم - دراسات فى الفلسفة الاسلاميه ص ١٦٣ .

تمام التلافي والجبر « (١٠٥) » .

وهكذا ، ظل يعاني من رواسب ثقافته السابقة ، فيعلن عن رأى ثم يعود عنه ، ويعرض لأحد جانبي القضية في الطرف المؤيد ويدعمه ، ثم ينساق الى الطرف المعارض المسرف في الغلو ، ويجد له البراهين على ذلك ثم يختار أحيانا أحد الجانبين دون الآخر ، أو يخط طريقا وسطا .

وربما كان كتاب « الاحياء » يحتاج الى دراسة خاصة لبيان اوجه الاتفاق والاختلاف مع آرائه التي بثها في مصنفاته الاخرى .

ولكننا هنا نكتفى — في هذا الحيز الضيق المحدود لموضوعنا — بالاشارة الى بعض ما نراه مؤيدا لما تقدم :

ان أبا حامد أيد رأى الامام مالك في اجابته عن سؤال كيفية الاستواء كما بينا آنفا ، ومدح الامام أحمد لموقفه الاسلفى الصرف ، ولكنه عندما قرر العقيدة التي يؤيدها ، جنح الى التأويل ، أى تمسك بمنهج المتكلمين . ثم انه لا يرضى بايمان التقليد ، ولكننا نعود فنراه يذهب الى انه لا غنى بالعقل عن السماع (١٠٦) . كما ينصح بالاعتدال بين المخالطة والعزلة (١٠٧) ، بينما فى موضع آخر يجعل العزلة طريقا للوصول الى الله (١٠٨) . وهذا يتصل أيضا بموقفه المتأرجح بين العزوف عن الدنيا بالكلية وطلب الآخرة وحدها (١٠٩) ، ثم اختياره — فى موضع آخر — للطريق الوسط بين الفريق الذى يقبل على الدنيا لتحقيق السعادة فيها ،

(١٠٥) الغزالي — الاحياء .

(١٠٦) الغزالي — احياء علوم الدين ج٨ ص ١٣٦٨ .

(١٠٧) ن٠م ج٦ ص ١٠٧٤ .

(١٠٨) ن٠م ج٨ ص ١٢٧٢ .

والثاني الذي يفر منها ويغلو في التتشف والسلبية(١١٠) •

أما رأيه في فكرة الجهاد ، فإنه يتطلب منا وقفة قصيرة :

انه يذهب مرة الى أن « شدة وجوبه في ابتداء الاسلام »(١١١) ، ثم يرفع من شأن الأمرين بالمعروف الناهين عن المنكر ، لأنهم أفضل من المجاهدين الشهداء ، استند الى حديث موضوع(١١٢) • ثم يأتي في مجال عرضه لموضوع فضيلة التسبيح والتحميد وبقية الاذكار ، فيؤول الآية « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم — آل عمران ١٦٩ ، ١٧٠ » ، ويأتي بمعنى جديد لا يبدو انه سبق اليه ، اذ ذهب فيه مذهب التفسير الرمزي ، أو الاصطلاحى للصوفية حيث يقول « ولأجل شرف ذكر الله عز وجل عظمت رتبة الشهادة »(١١٣) •

نود القول من كل هذا ، انه اذا عرفنا أن الغزالي كان يعتذر عما في كتبه من اتجاهات متباينة أو اختلافات ، بكثرة مشاغله 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 الى غيره لا سيما في كتاب ضخيم — وهو الاحياء — استغرق

(١١٠) ن.م ج٦ ص ١٧٥٠—١٧٥١—١٧٥٢ .

(١١١) ن.م ج٦ ص ١٠٤٣ .

(١١٢) يقول العراقي عن الحديث الذي اکتفينا بايجاد معناه (الحديث

بطوله لم أئف له على أصل وهو منكر) هامش الاحياء ج٧ ص ١١٩٣ .

(١١٣) الغزالي — الاحياء ج٣ ص ٥٤٧ .

منه وقتا طويلى فى الاعداد والكتابة ، مع الاخذ فى الحساب عادته التى لازمته فى تدوين آرائه دون مراجعتها أو تنقيحها •

وكأن الغزالى يعبر لنا بصوت عال عن فكره المتأرجح بين المنهج العقلى والمنهج النصى ، فسجل فى اخلاص محاولاته للبحث عن الحقيقة ولم يخفها ، الى أن استقر فى النهاية على البحث فى الحديث من واقع صحيحى البخارى ومسلم • فاذا ما تبين لنا أن آخر ما اشتغل به النظر فىهما ومات وهو مشتغل بذلك (١١٤) ، عرفنا لم كان الامام قريبا لقلب ابن تيمية • ولكن هذا لم يمنعه من التنبيه على ما فى كتبه من نظريات ومعتقدات مخالفة للكتاب والسنة (١١٥) •

ولكننا — بما لدينا من آراء تضمنها كتاب الاحياء — لا نستطيع تأييد أحد الابحاث الحديثة التى تذهب الى التقرير بأن الغزالى « لم يهجر الفلسفة » الا ليتحول الى فلسفة أخرى • لقد هجر فلسفة أرسطو وأتباعه اليونانيين والمسلمين ليتحول الى فلسفة أفلوطين والافلاطونية المحدثة بعامه ، وظل لهذه الاخيرة مخلصا حتى آخر عمره « (١١٦) •

ان هذا الرأى — فضلا عن انه مخالف لفحوى كتاب الاحياء الذى يمكن أن نعهده المعبر شبه النهائى عن نظريات امامنا — فان التعسف يبدو فيه واضحا • ان أبا حامد هاجم الفلاسفة وانتقدهم ، وأظهر المآخذ فى أوهامهم — كما يقرر هو نفسه — وكان موقفه من الفلسفة عن اقتناع تام

(١١٤) ابن تيمية — بغية المرتاد ص ٤٢ •

(١١٥) ن.م ١٤ •

(١١٦) د. عبد الرحمن بدوى — الغزالى ومصادره اليونانية ص ٢٣٦

(مهرجان الغزالى) •

بتهافت أسسها (١١٧) . ثم ان اختياره لطلب الحديث في أواخر عمره تشير الى نبذه لما سبق أعلنه من معتقدات لم تكن تعالج المسائل التي يبحث فيها .

لا يمكن القطع اذن بأنه تحول من فلسفة الى أخرى ، ولكن الاقرب الى الصحة هو انه لم يسلم من التأثير الفلسفى ، ولهذا كان ينصح الشيخ أبو عمرو بن الصلاح - المحدث المشهور المتوفى « ٥٦٤٣ = ١٢٤٥ م » - 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 الى الله » (١١٨) .

فاذا ما استطلعنا رأى ابن تيمية في مدى صحة نسبة كتاب (المضمون ٠٠) ، نراه بعد أن يذكر تكذيب بعض العلماء ثبوته عنه ، فانه يذهب الى 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 ينتشرون به الى طريقة خاصة الخلق » (١١٩) .

اننا نجحف الامام اذن ، ونغض من شأنه لو قلنا انه انتهى فيلسوفا . ان كل ما هنالك - فيما يبدو - انه تأثر بالعوامل الثقافية التي أحيط بها

(١١٧) ويرى كارادى فو انها كانت معركة ضرورية .

(١١٨) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٥٥ ، ويقول ابن تيمية عن هذه

العبارة انه قرأها بخط ابن الصلاح ثم يفسرها بأن (مقصوده انه لا يذكر بسوء)

(١١٩) ابن تيمية - نقض المنطق، ص ٥٥ .

كما قلنا ، وحاول في كتابه « الاحياء » بعث العلوم الدينية أو كما يفهم من اسم الكتاب ، احيائها • واستمد عناصر الفكر السنن من المصادر التي وجدها بين يديه دون التثبت من صحة النقل • يقول ابن الجوزى « وذكر في كتاب الاحياء من الاحاديث الموضوعه وما لا يصح غير قليل ، وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل ، فليته عرض تلك الاحاديث على من يعرف ، وانما نقل نقل حاطب ليل «(١٢٠) • ومن العجب أن « ماكس مولر » في تربيته للكتب المقدسة في الشرق ، وضع كتاب الاحياء في المرتبة التالية مباشرة للقرآن(١٢١) وهذا خطأ لم يفتن اليه مولر • انه لم ينتبه الى الانتقادات التي وجهت الى الغزالي من جهة ، كما انه لم يقدر مكانة السنة عند المسلمين من أهل السنة والجماعة والتي يرونها ممثلة في الصحيحين •

ونرى أن الامام أبا حامد — كثنان رواد الثقافة والمفكرين الاصلاء — استطاع أن يتجاوز نطاق الدائرة التي أحاطته ، وينطلق طالب الحديث لاستكمال عناصر ثقافته ، وهو في طريقه للبحث عن الحقيقة • ولكن كان العمر قد قارب النهاية ••

وبقى امامنا كأحد الادلة على قصور القدرات البشرية — مهما عظمت — واختصاص الانبياء والرسل وحدهم بالعصمة ، لانهم ينهلون من مشكاة الوحي •

وسنرى بعد قليل ، كيف استند ابن تيمية الى هذه القاعدة ليبرهن على أن طريقهم وحده هو المؤدى الى الحقيقة كاملة ، ولا سبيل لمعرفة الا صحيح المنقول ، الذى يؤيده صريح المعقول ولا يخالفه •

• (١٢٠) ابن الجوزى — المنتظم ج٩ ص ١٦٩ •

Gazali, Carrs de Vaux P.49/50 — 121

ومع ضرورة الحذر في الاستناد الى بعض تصانيف الغزالي المشكوك في صحة نسبتها اليه ، الا 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 • ان ابن تيمية يحاول اثبات أن كتاب « الجام العوام •• » هو التعبير عن رجوع الامام الغزالي الى طريقة أهل الحديث(١٢٢) •

وسنعرض في دراستنا للآراء المعارضة والمؤيدة بين معاصريه لنوضح مدى صحة النقد الذي وجهه اليه ثيوخ السلف — لا سيما ابن تيمية •

كذلك سنبحث آراءه الصوفية وملامح منهجه ، وموقفه من صوفية عصره ، كما سنعقد مقارنة بين منحنى الامام ، والاتجاه السلفى بعامة ، ثم مع ابن تيمية بخاصة •

وفي النهاية سنعرض لأثر الغزالي في التصوف الفلسفى •

أولا : الغزالي بين المؤيدين والمعارضين :

أثار الغزالي بمكانته في العالم الاسلامى في عصره صدى واسعا واختلفت الآراء بين مؤيديه ومعارضيه • ولا شك أن جانب التأييد قد طغى على الشخصيات المعاصرة له ، وبقي اسم الغزالي مدويا في الآفاق حتى الآن •

ولست أستطيع القول بأن النقد الموجه للغزالي يقلل من شأنه ، بل العكس ، ان الاهتمام بآرائه ، ومحاولة تتبعها وعرضها ، دليل على الاعتراف بمكانة هذه الشخصية في الفكر الاسلامى •

أما المعاصرون له الذين أطلقوا عليه سهام النقد ، فانهم - كما أوردتهم السبكي في « طبقات الشافعية » عبد الغفار الفارسي (٥٢٩ هـ) والمازري (٥٣٦ هـ) ، والطرطوشي (٥٢٠ هـ) . ثم جاء ابن الجوزي (٥٩٧ هـ) وابن رشد .

وسنعرض أولا لأبرز المسائل التي أثارها هؤلاء ، ليتبين بعدها كيف كان طريق ابن تيمية بينهم وسطا ، بحيث أظهر ما للامام وما عليه ، وكيف اتسم بطابع الاعتدال بين المؤيدين والمعارضين ، فوصفه بتوافر « العلم الصحيح والعمل الصالح ، والقصد الحسن » (١٢٣) . وستراه يجيز لأكثر مضمون كتاب « الاحياء » ، ويسر لانتهاه الامام 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 مقدما بمعرفة ما فيها من مآخذ كلامية وفلسفية ، واتجاهات مخالفة للكتاب والسنة وفهم السلف لهما .

وقد اعتمد السبكي في تأريخه لحياة امامنا 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 » (١٢٤) .

وبحكم اتصال عبد الغفار بالامام وزياراته له ، فان الرواية التي يذكرها السبكي نقلا عنه تعد من أصدق الروايات (١٢٥) .

(١٢٣) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٥٥

(١٢٤) السبكي - طبقات الشافعية ج ٤ ص ١١٠ .

(١٢٥) يعد السبكي المدافع الاكبر عن الاشاعرة بعامه ، والغزالي بخاصة . ولكننا نلاحظ حرصه على ايراد ما للغزالي وما عليه ، مما يوثق النصوص التي أوردتها .

يقول ان الاعتراضات التي وجهت الى الامام ترجع الى سببين :
 أولهما وقوعه في الاخطاء النحوية ، والثاني استعماله لالفاظ فارسية في
 كتابه « كيمياء السعادة » ، بما لا يتفق مع الشرع وما قد يؤثر في عامة
 المسلمين ويضر بعقائدهم • ولئن كان أكثر ما ذكره قد باح به مشايخ
 الطرق في صيغ رمزية ، الا أن الضرر الناجم عنها يفوق الفائدة منها ، لأنه
 يفتح باب الطعن للمارقين • وكان الأولى به ترك الافصاح بذلك « وليس
 كل ما ينفرد ويتمشى لأحد تقديره ينبغي أن يظهره ، بل أكثر الاشياء فيما
 يدري ويطوى ولا يحكى ، فعلى ذلك درج الاولون من السلف
 الصالحين » (١٢٦) •

وقد دافع الغزالي عن نفسه بأنه كان قصد المعاني دون الالفاظ
 معترفاً بأنه لم يمارس النحو • ويبدو انه بتسمية كتاب « المضمون به على
 غير أهله » المنسوب اليه ، قصد الى الخاصة دون العامة •

أما أبو عبد الله المازري — الذي يصفه السبكي بأنه من أذكي
 المغاربة قريحة ، وأحدهم ذهنًا ، لأنه تجرأ في شرح (البرهان) لامام
 الحرمين — فإنه قد استدلل على مذهب الغزالي وسيرته من استقراء أحواله
 من تلامذته وأصحابه ، ولكنه لم يقرأ كتاب الاحياء •

ويتناول نقده ثلاثة مسائل : الاولى ، ان الكتاب يدور حول مذاهب
 الصوفية والفلاسفة ، والثانية — أن الغزالي أعرف بالفقه منه بأصوله •

ويتحدث في المسألة الثالثة عن صلة الامام بعلم الكلام ، اذ انه لم
 يتعمق فيه نظراً لأنه قرأ الفلسفة قبل الخوض في علم الكلام ، فاكتسب جرأة

على المعانى ، لأن الفلاسفة لا تتقيد بالاحكام الشرعية ، وليس لها أئمة تتبعها وتخشى مخالفتها ، وانما تخضع لتأملاتها ، وتتقيد بما تمليه عليها خواطرها .

ويقول المازرى - نقلا عن بعض أصحاب الغزالي فانه كان يعكف على رسائل اخوان الصفا . كذلك يرى انه تأثر بابن سينا « ثم ذكر توهية أكثر مافي الاحياء من الاحاديث » (١٢٧) .

وعاب الطرطوشى على الغزالي انسلاخه من صفوف العلماء ، وانخراطه فى سلك العمال - أى الصوفية - لأنه قبل هذا الانتقال ، كان عالما من أهل العقل والفهم ، متعدد المواهب ، فسوغ لنفسه هجر العلوم وأهلها ، فجذبتة الخواطر ووساوس الشيطان ، وضمن كتاب الاحياء رموز الصوفية وعلوم الاحوال وشحنه بالموضوعات (١٢٨) .

ويتصدى السبكى مدافعا عن الغزالي بجرارة ، ويرجع السبب الذى دفع بالمازرى الى مهاجمة حجة الاسلام الى تعصبه للاشعرى ، وما يعتقدده من ضرورة التمسك بأقوال شيخ الاشاعرة بحذافيرها دون الحيد عنها أو مخالفتها ، وقد خالف الغزالي أبا الحسن فى مسائل من علم الكلام ، فلم يغفر له المازرى ذلك .

ويرى صاحب « طبقات الشافعية » ان الغزالي ليس متعمقا فى علم الكلام كشأنه فى باقى العلوم . وانه بدأ بعلم الاصول ثم الفلسفة لا العكس ولم يتجراً على المعانى الا من حيث دله الشرع على ذلك . أما

(١٢٧) ن.م صفحة ١٢٢ .

(١٢٨) السبكى - طبقات الشافعية ج٤ ص ١٢٤ .

المصادر التي اعتمد عليها في كتابه عن التصوف ، فهي ليست مستمدة من تصانيف التوحيد - كما يرى المازرى - اذ أن مصادرها الحقيقية هي قوت القلوب لابى طالب المكي والرسالة القشيرية • ولم يعتمد أبو حامد على أحد في تعلم الفلسفة ، واذا كان قد كفر ابن سينا ونادى على كافة الفلاسفة بالكفر ، فكيف يقتدى بأحدهم ؟

وأقر السبكي بضعف بعض الاحاديث التي تضمنها كتاب الاحياء لأن الغزالي لم يتعمق في علوم الحديث ، وقد نقل الاخبار والآثار عن سبقه من الصوفية والفقهاء (١٢٩) •

أما النقد العنيف الذى وجه للغزالي فهو موقفه من المنطق اليونانى • يقول القاضى أبو بكر بن العربى « وكان من ترجم عن الفلاسفة ترتيب الادلة الذى سموه حد المنطق قد ضرب فيه الامثلة الهندسية والطبائعية والالهية ليتدرب القارىء بذكرها ، ويأنس بتكرارها ، ويطمح الى مطالعتها ويتشرف ويستعد لاعتناقها حتى يعلمها » (١٣٠) •

ان قيام الغزالي بمزج المنطق الارسططاليسى بعلوم المسلمين هو الذى أدى بمعارضة الفقهاء الشديدة له ، لأنه « اعتبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين » (١٣١) •

ويبدو أن الاتجاه العام نحو الغزالي في عصره كان مجمعا عن كراهية اتجاهه الى التصوف • وربما يعبر لنا أبو بكر بن العربى عن هذا الاتجاه

• (١٢٩) ن م ١٢٧ •

• (١٣٠) أبو بكر بن العربى - العواصم من القواصم ص ٨٦ •

• (١٣١) د. النشار - منهاج البحث .. ص ٧٦ •

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 الاسلام فيه عين » (١٣٢) .

كذلك يظهر نقد أبي بكر للغزالي بصفة خاصة أثناء المصاورة التي دارت بينهما (١٣٣) . وكان الامام يرى ، كما هو معروف عنه ، ان القلب اذا تخلص من علاقة البدن المحسوس انكشفت له الحقائق ، فالقلب « جوهر صقيل مستعد لتجلي 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 » (١٣٤) .

ويرد الحافظ أبو بكر بن العربي على أبي حامد مستشهدا بأفعال النبي صلى الله عليه وسلم وأقواله ، حيث لم يقطع علائقه بالخالق وكان يقول « انه ليغان على قلبي فأتوب مائة مرة ، فكيف يصح أن يدعى عاقل — فكيف عالم — قلبا لا يدركه غين ، ولا تتطرق اليه غفلة حتى يترقى الى حالة الفناء حتى يفنى عن نفسه فلا يرى أهلا ولا حالا ؟ » (١٣٥) .

(١٣٢) أبو بكر بن العربي — العواصم من القواصم ص ٨١—٨٢ .

(١٣٣) يقول (ولقد فاوضت فيها أبا حامد الغزالي حين لقائي له بمدرسة

السلام في جمادى الآخرة سنة تسعين وأربعمائة وقد كان راض نفسه بالطريقة الصوفية من سنة ست وثمانين . . فقرأت عليه جملة من كتبه وسمعت كتابه

الذي سماه الاحياء لعلوم الدين فسألته سؤال المسترشد عن عقيدته . . لاوقف من سر تلك الرموز التي أومأ اليها . . الخ) صفحة ٢٠ .

(١٣٤) ن ٢٠—٢١ .

(١٣٥) ن ٢٧ .

ويرى ابن العربي ان من الخطأ القول بأن القلب مستعد بذاته لتعلم المعلومات « انما البارى يخلق فى القلب ادراك العلوم ابتداء ويرتبه » (١٣٦) ويذهب الى استحالة تجرد النفس والقلب عن علائق المحسوسات أثناء الحياة وفى « أن يكون ذلك اذا مات » (١٣٧) .

وقد حاول أحد الباحثين المحدثين فى تحليله لاعتراغات الغزالى أن يثبت أن الامام لم يكن مخلصا فى دعواه الالتجاء الى الطريق الصوفى ، وانما كان يبحث عن استكمال أبهة المنصب والجاه والمكانة الاجتماعية ، اذ أنه يعترف بأن الخلوة لم تصف له (١٣٨) . وقد خرج الدكتور البقرى من دراسته الى القول بأن اعترافات الغزالى ليست مطابقة لواقع حياته (١٣٩) . ولو شئنا تأييد باحثنا لقدمنا دليلا جديدا لم يسقه فى دراسته ، وهو أن نظام الملك نفسه - كما يذكر ابن كثير - كان محبا للصوفية معظما لهم (١٤٠) .

ان الدكتور البقرى كال الضربات العنيفة للغزالى لى يثبت أن اعترافات فى كتاب « المنقذ من الضلال » تتسم بطابع الصورية ، ولا تتصل أساسا بحياته الواقعية ، أو منهجه الفكرى . وهو يحاول اثبات أن التجائه للتصوف كمنهج لم يكن فى حقيقة الامر الا نزوعا نحو ارضاء العامة ، بعد أن كسب رضى الخاصة - أو الدولة بمعنى أدق - فرأى استكمال هذا

• (١٣٦) ن ٣٢

• (١٣٧) ن ٢٧

• (١٣٨) الدكتور البقرى - اعترافات الغزالى ص ١٢٠-١٢١ .

• (١٣٩) ن ١٥٨

• (١٤٠) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٤٩ .

التأييد ، والارتقاء بمركزه الاجتماعي والثقافي المرموق ، ليصبح مجدد الدين على رأس المائة الخامسة •
على أن امعان النظر في كتاب الاحياء يفيدنا في التوصل الى تجارب الامام الشخصية ، ومعاناته الحقيقية ، واخلاصه في دعواه •

ثم ان بحثنا لم يأت بجديد لأن النتيجة التي استخلصها من بحثه مطروقة منذ عصر الغزالي ، وهاكم عبد الغافر الفارسي معاصره ، يصرح بأنه لم يصدق أيضا في أول الامر التغييرات التي طرأت على شخصية صاحبه الغزالي ، وظن أنه يتكلف التصوف ، لأنه عرفه في سابق أيامه - أي قبل سلوكه طريق الصوفية - شخصا متكبرا ، مصابا بالغرور لمواهبه العقلية المتعددة ، مستعليا على الناس مستخفا بهم ، ينظر اليهم بعين الازدراء • الا أنه بعد البحث والتنقيب ، اتضح له صدق الامام في كل التغييرات التي طرأت على حياته ، وسجله في كتاب « المنقذ » « وصار ما كنا نظن به تحرشا وتخلقا ، طبعا وتحققا ، وان ذلك أثر السعادة المقدره له من الله » (١٤١) •

وسيظهر لنا ، بعد قليل ، أن ابن تيمية حفظ للغزالي مكانته ، وأعطاه حقه من حيث التقدير والاعزاز ، ولم يتجن عليه حينما ذهب الى القول بأن من مصادره في التصوف رسائل أخوان الصفا ، بالاضافة الى ضعفه في الحديث •

وجاء الذهبي بعده فوصف امامنا بأنه « ولم يكن له علم بالآثار ، ولا خبرة باللسن النبوية » (١٤٢) • كما أنه يرى أن الغزالي أدمن النظر في

(١٤١) السبكي - طبقات الشافعية ج٤ ص ١٠٩ •

(١٤٢) الذهبي - سير اعلام النبلاء مجلد ١٢ قسم ١ ورقة ٧٦ •

رسائل أخوان الصفا ، وهي كفيلة بأن تؤدي الى التهلكة ، لولا تفرد الامام بالذكاء ، واتسامه بالاخلاص ، وهما الصفقتان اللتان أنقذتا الغزالي من التلف والتهلكة .

ثانيا : الغزالي الصوفي :

رأينا كيف كان المضمون الروحي عند أصحاب القرون الثلاثة الاولى ومن تمسك بطريقتهم في قواعد السلوك ، وليد نظرة عميقة للكتاب والسنة ، ولم يضعوا نصب أعينهم محاول الكشف ، أو الوصول الى 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 » (١٤٣) .

فاذا ما عبرنا بلغة ابن خلدون (١٤٤) — الذي تقيّد فيها بأسلوب المتصوفة — عن مراحل التصوف ، فان السابقين عرفوا المجاهدة ، ولكنهم لم يعرفوا الكشف ، لأنهم عرفوا المجاهدة مرادفة لمعنى التقوى . كذلك سلكوا طريق مجاهدة الاستقامة ، وهي في اصطلاحهم « تقويم النفس

(١٤٣) ابن تيمية — التصوف ص ٤٩٧ .

(١٤٤) يرجح الاستاذ محمد بن ثابت الطنجي صحة نسبة كتاب (شفاء السائل لتهديب المسائل) الى عبد الرحمن بن خلدون صاحب المقدمة . ولكن الدكتور على عبد الواحد وافي يرى أن الكتاب لعن والد مؤلف المقدمة . وعلى أية حال ، فان مضمون الكتاب يعد بمثابة مرجع هام للموقف الناقد لبعض مظاهر التصوف لا سيما في مراحل المتأخرة .

(ينظر مقدمة الاستاذ الطنجي لمقدمة الكتاب المذكور ، وكتاب) عبد الرحمن ابن خلدون (للدكتور وافي من ص ٢٨٠ الى ٢٨٨ ط أبريل ١٩٦٢ سلسلة اعلام العرب (٤) .

وحملها على الصراط المستقيم ، حتى تصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهديب خلقا جلية(١٤٥) •
ويرى ابن خلدون أن المجاهدة بالمعنى الاول فرض عين على كل مكلف(١٤٦) • أما المجاهدة الثانية — مجاهدة الاستقامة — فهي « مشروعة في حق الامة ، فرض عين في حق الانبياء صلوات الله عليهم »(١٤٧) •

أما النوع الثالث من المجاهدة — أى مجاهدة الكشف والاطلاع — فإن ابن خلدون يراها محظورة حظر الكراهية أو تزريد(١٤٨) •
والذى دعانا الى الاستشهاد بهذه الفقرات ، هو أن صاحب كتاب « شفاء المسائل لتهديب المسائل » تقييد في تقسيمه التصوف الى علمي المعاملة والمكاشفة بالتقسيم الذى سبقه اليه الغزالي •

ولننظر الآن الى تعريف الامام للتصوف :

يقول الغزالي فى أحد تعاريفه له ، ان التصوف هو عبارة « عن تجرد القلب لله تعالى ، واستحقار ما سوى الله ، وحاصله يرجع الى عمل القلب والجوارح »(١٤٩) ، وقد أتى بهذا التعريف فى مجال حديثه عن النية وضرورة حضور القلب فى الاعمال •

ولكنه فى مدخل كتابه « الاحياء » يستخدم التصوف مرادفا لعلم الآخرة فيقول « لأن العلم الذى يتوجه به الى الآخرة ينقسم الى علم

١٤٥) ابن خلدون — شفاء المسائل لتهديب المسائل ص ٤٧

١٤٦) ن. م ٤٩

١٤٧) ن. م ٥٠

١٤٨) ن. م ٥٠

١٤٩) الغزالي — الاحياء ج ٦ ص ١٠٨٩ •

المعاملة وعلم الكاشفة» (١٥٠) • ثم يعود الى تفسير علم المعاملة بأنه « علم أحوال القلب » (١٥١) ، كما يطلق عليه أيضا « علم العلل الباطنة وعلاجها » (١٥٢) •

وكلا المعنيين يتفقان صراحة مع تعريفه للتصوف الذي مر بنا :
وينصرف الى مدلول أخلاقي •

أما علم الكاشفة ، فيعنى به « أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جليلة الحق في هذه الامور اتضاحا يجرى مجرى العيان الذي لا يشك فيه » (١٥٣)
ويقول ابن تيمية « لكنه يأخذ من كلام الصوفية في الغالب ما يتعلق بالاعمال والاخلاق والزهد والرياضة والعبادة ، وهي التي يسميها علوم المعاملة ، وأما التي يسميها علوم الكاشفة ويرمز اليها في الاحياء وغيره ، ففيها يستمد من كلام المتفلسفة وغيرهم » (١٥٤) •

فاذا عدنا مرة أخرى لنستطلع رأى صاحب كتاب « شفاء المسائل لتهديب المسائل » ، رأيناه يتبع تقسيم الغزالي في اطلاقه اسم علم المعاملة على أحكام المجاهدات والرياضة • ويبدى موافقته على الغرض منه ما دام مطلوب المسالك النجاة فقط بالوقوف عند حدود الله في أعماله الباطنة والظاهرة (١٥٥) •

(١٥٠) ن ٠م جا ص ٥

(١٥١) ن ٠م ٣٦ •

(١٥٢) ن ٠م ٦٦

(١٥٣) ن ٠م ٣٥ •

(١٥٤) ابن تيمية — شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٨

(١٥٥) ابن خلدون — شفاء المسائل .. ص ٥٤ •

ولكننا نلتقى بكراهيته لفكرة المكاشفة فهي « محظورة حظر الكراهية أو تزويد » (١٥٦) ، لأنها اذا كانت تعنى الاطلاع على العالم الروحاني فانها فطرة الانبياء والرسل وحدهم ، حيث خلق الله فيهم المقدرة على سلوك الطريق اليه هداية والهاما دون صعوبة أو مشقة يلقونها •

وعلى هذا الاساس ، 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 يرتقى بالتلف الى شئ من هذا الكشف وطلبه ، ولو كان دون مراتب الانبياء صلوات الله عليهم مرتقى صعبا وخطرا عظيما » (١٥٧) •

من هذا نرى أن الغزالي — ان لم يكن قد خط طريقا جديدا للتصوف — فانه على الاقل قد أشاد به ، وشجع على اجتيازه ، فأصبح هدفا لنقد شيوخ السلفيين ، لأن الطريق الذي عرفه المسلمون الاوائل كان قاصرا على التقرب الى الله بالنوافل •

وفي حديث الغزالي عن انكشاف الحقائق للقلب اذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس يرى ان « هذه أمور لا تدرك الا بالتجربة لها عند أربابها ، بالكون معهم والصحبة لهم » (١٥٨) • ولكن القاضي المحدث أبا بكر بن العربي يختلف معه اختلافا شديدا في هذه العبارة ويتساءل « وأى نفس تكون ذلك ، أو أى قلب ؟ والنبي عليه السلام لم يرد الصحابة الى ما زعموا من الطريقة وانما ردهم الى ألفاظ القرآن ، وما كان معهم عليه حتى استأثروا

(١٥٦) ن.م. ٥

(١٥٧) ن.م. ٥٢

(١٥٨) أبو بكر بن العربي — العواصم من القواصم ص ٢٠ •

الله به - وأما قرله - ان ذلك ينال بالتجربة معهم والصحة لهم ، فان التعرض للتجربة انما 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 تحقيقه ؟ «(١٥٩) .

ان مكنم الخطر في نظرية المكاشفة ، هي انها شجعت التصوف الفلسفى بعد الغزالي على التطرف والغلو دون حرج ، بدعوى انها حصلت بطريق الكشف والمشاهدة «(١٦٠) ، فحولوا بذلك المعانى الصريحة الواضحة التى استهدفها الكتاب والسنة الى معانى فلسفية .

ولما كان الغزالي قد أقام دعائم التصوف السنى ، وأحرز للتصوف مكانة بارزة في التراث الاسلامى ، حتى أصبح الشيوخ يتحززون من نقده لأن « حرمة عند المسلمين ليس مثل حرمة من لم يدخل في الفقه والتصوف دخوله » «(١٦١) ، فان النظريات المنحرفة من صوفية الفلاسفة تشبهوا به ، وسلكوا طريقه في التعبير عن معانيهم « بألفاظ الانبياء والمرسلين » «(١٦٢) ، وذلك بدعوى متابعتهم لحجة الاسلام .

وبينما أقام الغزالي نفسه لمحاربة الباطنية واستئصال شأفتهم لأن دعوتهم « لم يفتتحها منتسب الى ملة ، ولا معتقد لنحلة معتضد بنبوة ، فان مساقها ينقاد الى الانسلال من الدين كانسلال الشعرة من العجين «(١٦٣) فان التيار المنحرف للتصوف قد تشجع بعد أن فتح الامام الباب على

١٥٩) أبو بكر بن العربي - العواصم من القواصم ص ٢٧-٢٨ .

١٦٠) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ٢٠ .

١٦١) ن ٤٢ م .

١٦٢) ن ١٣ م .

١٦٣) الغزالي - فضائح الباطنية ص ١٨ .

مصراعيه بدعوى الكشف والاطلاع ، فأدخل فلاسفة التصوف ، وأرباب التجلى وأصحاب الحضرات فى الفكر الاسلامى سموم الاصطلاحات الفلسفية والتعبيرات الرمزية ، أى انهم عادوا الى نفس الوسائل التى اتبعها أصحاب رسائل أخوان الصفا — وهم من الاسماعيلية الباطنية — الذى كان الغزالى عدوهم اللدود ، وخصمهم العنيد .

يقول ابن تيمية « ذكر الكاشفون لأسرار القرامطة والمهاكون لاسنادهم كالقاضى أبى بكر بن الطيب ، والقاضى أبى يعلى ، وطوائف كثيرة ما وجدنا مصداقه فى كتب القرامطة ، من انهم وضعوا لانفسهم اصطلاحات روجوها على المسلمين ، ومقصودهم بها مقصود الفلاسفة السابقين والمجوس الثنوية » (١٦٤) .

ويذهب الى أن استخدام الغزالى للاصطلاحات الفلسفية هو الذى شجع ابن عربى على تدعيم نظرية وحدة الوجود (١٦٥) .

ولكن شيخنا السلفى — اعتقاداً منه بأن « الحق يجب اتباعه من كل أحد ، والباطل يجب رده على كل أحد » (١٦٦) ، أبان عن تأثر الامام الغزالى بالفلسفة ، ومحاولته التعبير عن نظرياته الصوفية باصطلاحاتهم وكأنها اشارات شيوخ المتصوفة ، ورأى من الضرورى التنبيه على ما فى مثل كتاب « مشكاة الانوار » أو غيره من الكتب المنسوبة للغزالى ، سواء صح نسبتها له أو لم تصح ، ورغم انه قد « روى أنه رجع عن ذلك كله » (١٦٧) .

بهذه الروح ، نظر شيخنا السلفى الى كتاب « الاحياء » ، الذى

١٦٤) ابن تيمية — بغية المرتاد . ص ١١ .

١٦٥) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٠ .

١٦٦) بغية المرتاد ص ١٢٤ .

١٦٧) ن ١٤ .

تضمن مذهب الغزالي في التصوف والاخلاق • ولما لم يجد مجالا لنقده في مذهبه الاخلاقي ، صرح بأن الكتاب يتضمن « من العبادات والادب ما هو موافق للكتاب والسنة ، ما هو أكثر مما يرد منه » (١٦٨) • وتوجه بمعارضته الحقيقية للاراء الصوفية في هذا الكتاب ، التي حذى فيها حذو الفلاسفة ، وهي التي « تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد ، فاذا ذكر معارف الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدوا للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين » (١٦٩) •

ويظهر لنا أن الغزالي باستخدامه للاساليب الفلسفية في التعبير عن آرائه ، لم يكن استخداما عفويا وليد التأثير فحسب ، ولكن الامام كان مقتنعا بصحة هذه الطريقة فيقول في عرضه للحدود المفصلة « وقد أوردناها — يعنى معانى الاسماء التي أطلقها الفلاسفة — في كتاب تهافت الفلاسفة ، اذ لم يكن مناظرتهم الا بلغتهم ، وعلى حكم اصطلاحهم ، واذا لم يفهم ما أرادوه لا يمكن مناظرتهم ، فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها في الالهيات والطبيعات » (١٧٠) •

ولكن الذى يأخذه عليه ابن تيمية هو أن اتباع هذه الوسيلة تؤدي الى الباس الفلسفة ثوب الاسلام في عملية مزج تأباه طبيعة كل منهما • وقد انتهى الامر بالغزالي الى استخدام اصطلاحات الفلاسفة ، فصار مقلدا لهم بحسن نية • والحقيقة انهم يريدون انزال كلام الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه « على ما وضعوه من اللغة والاصطلاح » (١٧١) •

فاذا كان عماد الاسلام هو الكتاب والسنة ، فانه ينبغي أن يكون مدار الحفظ والفهم والشرح عليهما وحدهما ، فلا يجوز « تقديم علم أحد وقوله

(١٦٨) كتاب السلوك ص ٥٥٢ •

(١٦٩) ن.م والصفحة •

(١٧٠) الغزالي — معيار العلم ص ١٨٢ •

(١٧١) ابن تيمية — بغية المرتاد .. ص ٢٠ •

على علم الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله ، ولا يستجيز أحد أن يسلف
عليهما التأويلات العقلية «(١٧٢) .

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 واحاطة بأسرار
الامور وبواطنها »(١٧٣) .

وينبه ابن تيمية الى الاصول 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
اليه ليجعلوه ميراثا عن أهل البيت »(١٧٤) .

ولئن ثبت صحة بعض الاقوال للصحابة عن النبي عن « ذكر بعض
خفي العلم »(١٧٥) ، ولم يفصحوا عنها ، فكيف يزعم الصوفية انهم
عرفوها بينما هي من الاسرار ؟ وكيف يسمحون لانفسهم بالتأويلات
المنحرفة عن الكتاب والسنة تحت ستار الكشف والمشاهدة ؟ . انهم يدعون
كذبا وبهتاننا انهم « منحوا من حقائق العبادات ، وخالص الديانات ، ما لم
يمنح الصدر الاول »(١٧٦) .

ومن أوضح الامثلة على ذلك ، رسائل اخوان الصفا ، التي ظن البعض

(١٧٢) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٧٥-٧٦ .

(١٧٣) ن.م ٧١ .

(١٧٤) بغية المرتاد .. ص ٥٩ .

(١٧٥) نقض المنطق ص ٧١ .

(١٧٦) بغية المرتاد ص ٥٩ .

أن مضمونها منقول عن جعفر الصادق ، بينما الحقيقة انها « أصل مذهب القرامطة الفلاسفة » .. فانه لا نزاع بين العقلاء أن رسائل أخوان الصفا انما صنفت بعد المائة الثالثة ، في دولة بنى بويه قريبا من بناء القاهرة « (١٧٧) » .

نعم ، ان هناك غيبات يقرها المسلمون ، ولكنهم لا يحتاجون الى معرفتها بواسطة أصحاب أخوان الصفا أو أرسطو وذويه — وهي مصادر التصوف المصطنع 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 على أحد » (١٧٨) .

ولكن ، ينبغي الاشارة الى اعادة الغزالي النظر في استخدامه للتأويل . ويبدو أنه تراجع عن هذا المنهج ، بعد أن بدأ في طلب الحديث واستخدام المنهج السلفي . يقول امامنا في « الاحياء » « فان الالفاظ اذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيها بنقل عن صاحب الشرع .. فان ما يسبق منه الى الفهم لا يوثق به » (١٧٩) .

ثالثا : الغزالي وصوفية عصره :

حقا ان امامنا اختار منهج التصوف وفضله في كتابه « المنقذ من الضلال » عن باقى الطرق المؤدية الى الحقيقة التى كان يبحث عنها ، ثم عظم من شأن الصوفية ، فوصفهم بأنهم « المثابرون على ذكر الله تعالى ، وعلى مخالفة الهوى ، وسلوك الطريق الى الله تعالى بالاعراض عن ملاذ الدنيا » (١٨٠) ، الا أن له نظريات نقدية للصوفية المخالفين للمنهج السليم .

(١٧٧) ابن تيمية — بغية الرتاد ص ٥٩ .

(١٧٨) ن ٢١ م ٢١

(١٧٩) الغزالي — احياء علوم الدين ج ١ ص ٦٢ .

(١٨٠) الغزالي — المنقذ من الضلال ص ١١١

من هؤلاء ، أصحاب دعاوى الشطح الذين يقسمهم الى صنفين :

أحدهما ، المتشبهون بالحلاج ، الذين ينتهون الى دعوى الاتحاد ويعبرون بكلمات زخرفوها وخطبوا بها خبط عشواء . كما يحاولون الاستشهاد بعبارات البسطامي المعروفة مثل « سبحانى ، سبحانى » ، ويفسرها الغزالي بأنها من قبيل ترديد الآيات القرآنية « اننى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدونى . فربما كان أبو يزيد يرثل مثله ، ويردده فى نفسه . أما الاستناد الى مثل عباراته الانفة الذكر ، فان ضرره عظيم ، لا سيما اذا تذرع قائلوه بذريعة العشق لله ، والوصال المسقط للعبادات .

ويقسو امامنا بشدة على المدعين لاسقاط الاعمال ، فيرى أن « من نطق بشيء منه فقتله أفضل فى دين الله من احياء عشرة » (١٨١) . ويردد معنى هذه العبادة فى كتاب آخر مستكملا اياها بقوله « اذ ضرره فى الدين أعظم ، وينفخ به باب من الاباحة لا ينسد » (١٨٢) .

وقد استقبل ابن تيمية هذا الرأى من الغزالي بسرور بالغ وأشاد به كأحد الحجج التى يستند اليها فى محاربته لهذا الفريق من الصوفية (١٨٣) .

أما الصنف الثانى الذى استهدف لغضب الامام ، فهم أصحاب الشطحات ، المعبرون عنها بكلمات غير مفهومة ، مطنطين بعبارات مطاطة لا تعبر عن شيء « ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام ، الا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الازهان » (١٨٤) .

(١٨١) الغزالي - احياء علوم الدين ج١ ص ٦١ ، وينظر ايضا ج١١

ص ٢٠٥٢ .

(١٨٢) الغزالي - فيصل التفرقة . ص ١٧ .

(١٨٣) ابن تيمية - نقض المنطق ص ١٤٢ .

(١٨٤) الغزالي - احياء . ج١ ص ٦١ .

كذلك يفصح لنا الغزالي عن رفضه لاحوال أغلب الصوفية في عصره
بمثل هذه العبارات الموجزة ، اذ يقول « المتصوفة • وما أغلب الغرور
عليهم • والمعترون منهم فرق كثيرة » (١٨٥) ••

ولا بد أن نكرر هنا ما سبق الاشارة اليه ، وهو الغضب الشديد الذي
يصبه الغزالي على مذهب الحلول ، فيصفه تارة بأن « اعتقاده خطأ محض
وسفاهة صرفة » (١٨٦) • كذلك يستخدم ألفاظ الحلول والاتحاد والوصول
كمترادفات متفقة المذاهب والاهداف ، ويصفها كلها بالخطأ (١٨٧) •

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 » (١٨٨) •

رابعا : آراء الغزالي الصوفية في نظر شيوخ السلف :

ان ما يساعدنا على تفهم موقف شيوخ المدرسة السلفية من الامام ،
هو العرض الذي سقناه عن اختلاف الآراء بين الباحثين حول الازمة
النفسية التي مر بها الغزالي ، ونقل لنا تجربتها في كتابه « المنقذ » •
وسنجد أن ابن تيمية أنصف الامام أبا حامد ، فأثنى على ما وجده متفقا مع
المنهج السلفي ، وان لم يفض الطرف عن بعض الآراء الاخرى التي لم
يريد نقدها ، وبيان خطئها •

ان شيخنا يؤيد الغزالي فيما ذهب اليه في « المنقذ » من عثوره على
حل لازمته الروحية في الطريق الصوفي ، أو بمعنى أدق ، عن طريق

(١٨٥) ن ٢٠٥٠ ص ١١ ج ١

(١٨٦) الغزالي — معراج السالكين ص ٧١

(١٨٧) الغزالي — المنقذ من الضلال ص ١٣١

(١٨٨) الغزالي — ميزان العمل ص ٢٠٧

المشاهدات التي تحدث للصوفية ، فانهم بهذه الوسيلة يتأكد لهم صدق ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن المخاطبات والمشاهدات التي تحصل للانبياء أكثر شمولاً واتساعاً ، دأعمق تأثيراً من تلك التي تتحقق للاولياء . وكما أن لكل علم وفن رواد أوائل ، يصبح الانبياء رواد طريق المكاشفات .

أما الامثلة التي يضربها شيخنا السلفى على ذلك فكثير :

ان دارس الطب يكتشف المزيد عن بقراط ، ومن نظر في النحو يلجأ الى كلام الخليل بن أحمد وسيبويه ، والناظر في علوم الدين يرى أولاً كلام أئمة السلف ، والمسالك طريق الزهد والعبادة يتتبع سيرة زهاد السلف وعباداتهم ، والوالى لأمر الناس ينظر الى سيرة العمرين وهكذا ، « اذا رأى كلام متكلم في ذلك العلم ، ورآه يحقق ما عنده ويأتى بزيادات لا يستطيعها ، فانه يعلم بما رآه من فريد تحقيقه لما شاركه في أصل معرفته ، انه أعلم منه بما وراء ذلك » (١٨٩) .

ولكن هذه القاعدة العامة التي يضعها ابن تيمية لاثبات صدق الغزالي واخلاصه في انكشافات الحقائق له في معرجه الصوفى ، الا أن هذا الطريق وحده لا يؤدى الى الحقائق كلها - ولا حتى أكثرها - مثل التي انفرد بها الرسول صلى الله عليه وسلم . ان الطريق الوحيد لمعرفتها هو الخبر عن طريق الرسول نفسه . بل ان الانبياء من حيث تفردهم بابلاغ الرسالات سواء ، وينبغى الايمان بكل ما جاءوا به ، لانهم معصومون « قولوا آمنا بالله وما أنزل اليينا وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتى موسى وعيسى وما اوتى 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 خبيرا بطريقة الصحابة والتابعين » (١٩٠) ومعنى هذا القول ، أن الشيخ السلفى تنبه الى تأثير عوامل البيئة الثقافية في تكوين الشخصية •

ويجدر بنا ألا تمر هذه العبارة دون التثبيت من صحتها • فالحق أنه فضلا عن اقرار الغزالي بأنه مزجى البضاعة في الحديث — وهو ما أقر به للمقاضي المحدث أبو بكر بن العربي (١٩١) — فان كتاب الاحياء تضمن فعلا كثيرا من الاحاديث الضعيفة باتفاق أهل الحديث •

وإذا تأملنا تصانيف الغزالي الاخرى — السابقة على كتاب « احياء علوم الدين » ، فاننا قلما نعثر على أحاديث ، لأن الصبغة الغالبة على أسلوب الامام ، هي مزيج من التعبيرات الكلامية والفلسفية ، مع استخدام اصطلاحات العلوم المتنوعة التي خصبت عباراته وعكست ثقافته • وجاءت أغلب مؤلفاته خالية من الحديث •

ومن الشواهد التي تعد قاطعة في هذا الصدد ، انه في تقسيمه للعلوم الى طبيعية ورياضية وسياسية والهيبة — متأثرا بالتقسيم الفلسفى — نصح أيضا باتقان الفقه والحديث ، ولم يشر الى كتب الصحاح المعتمدة لدى أهل السنة والجماعة ، وانما أحال الى « أحكام الاحاديث التي جمعها الزيدونى » (١٩٢) • قال هذا في كتابه « معراج السالكين » الذى يبدو انه ألفه قبل الاحياء ، والا لأشار الى الصحيحين كما فعل في الثانى •

(١٩٠) ن. م ١١٢ •

(١٩١) أبو بكر بن العربي — العواصم من القواصم ص ٩ •

(١٩٢) الغزالي — معراج السالكين ص ٥٦ (مجموعة اللالىء) •

وقد استطاع الغزالي بعد كفاحه العلمي الطويل التأكد من أن طريق الصوفية لا يكفي وحده للوصول الى تحقيق هدفه ، وطلب في أواخر عمره الهدى عن طريق الآثار النبوية ، فأتجه الى الاشتغال بالحديث يتلقاه من الصحَّيحين . وربما بعد ذلك شامدا على أنه أتجه الى اعادة النظر فيما حوته كتبه من تعريفه للنبوة بأنها « انفتاح قوة أخرى فوق العقل » (١٩٣) ، لأن هذا التعريف - كما يرى 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 » (١٩٤) .

ولكنه يدعو الى ضرورة الحرص على أداء الفروض الدينية ، والتمسك بالآثر ، وهى طريقة السابقين الاولين من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان - فان الانصراف عن هذا الطريق هو الذى أدى بالغزالي الى فكرته عن النور الالهى الذى يدرك بواسطته المكاشفون الحقائق (١٩٥) .

ولعل ابن تيمية هنا يتابع نفس الرأى الذى ذهب اليه الحافظ أبو بكر ابن العربى - المعاصر للغزالي وأحد تلامذته - فانه تناول بالتنفيذ نظريتي صفاء القلب والنور . أما صفاء القلب فلا « ينكر أحد من الاسلاميين

(١٩٣) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٠٨ .

(١٩٤) ن ٥٠م والصفحة .

(١٩٥) ويرى ابن تيمية ان النظرية التى أوردتها الغزالي فى كتابه

(المضنون به على غير أهله) هى نفسها قول الفلاسفة ، مع تغيير عباراتهم .

— لا من الفقهاء ولا من المتكلمين — أن صفاء القلب وطهارته مقصود شرعى
انما المستنكر صفاء يوجب تجلى العلوم فيه بذاته اذ هو مقابل له فى أصل
الخلقة ، وانما الحق أن القلب بمداومة الطاعات والفكرة فى ملكوت الارض
والسموات يكون ذلك من ادامة المعرفة علما على النجاة ، يكون عمارة للبدن
بالطاعات « (١٩٦) .

ولا ينكر أبو بكر بن العربى فكرة النور لأن الشريعة تؤيدها . ان
تنوير القلوب أمر شرعى لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول فى دعائه
« اللهم اجعل فى قلبى نورا وفى نفسى نورا وفى لسانى نورا وفى بصرى
نورا .. الخ » .

أما الحديث الذى يستشهد به الصوفية « عن عبد الله بن عمرو أن الله
خلق الخلق فى ظلمة فألقى عليهم من نوره ، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى
ومن أخطأه ضل فلذلك أقول جف القلم على علم الله » فيذهب ابن العربى
الى انه حسن الاسناد ، وقد رواه الترمذى ، ولكنه لم يبلغ درجة
الصحة (١٩٧) .

ولكنه يعود فيطابقه مع الآية « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم
لا تعلمون شيئا — النحل — ٧٨ » ، فالمراد بالحديث اذن أن الله تعالى
خلقهم فى ظلمة — لا من ظلمة — ويقول « المعنى خلقهم جهالا وضرب
الجهل مثلا الظلمة ، ثم ألقى عليهم من نوره فاستنار به من هداه وهو عبارة
عن العلم الذى يخلقه الله لمن يشاء والقبول الذى يهبه لمن يريد » (١٩٨) .

• (١٩٦) أبو بكر بن العربى — العواصم .. ص ١٤ .

• (١٩٧) ن ١٧ م .

• (١٩٨) ن ١٨ م .

وفي مناظراته للغزالي في قول الثاني ان القلب جوهر صقيل مستعد لتجلى المعلومات فيه عند مقابلتها عريا عن الحجب (١٩٩) ، يرى أن القلب ليس الا أحد أعضاء البدن كاليد ، فهما ليسا الا جسم « مركب من لحم ، أو من لحم وعظم وعصب » (٢٠٠) • ومن الخطأ القول أن القلب مستعد بذاته لتعلم المعلومات « انما البارئ يخلق في القلب ادراك العلوم ابتداء ويرتبه فيجري التدبير فيها والتقدير والتفكير على نظام •• سماه سبحانه شرحا تارة وتنويرا أخرى ، تعليما منه لخلقه » (٢٠١) •

ويرى ابن العربي أن الغزالي ربما تأثر بما يذهب اليه الصوفية حين قولهم ان العلم من ثمرات العمل ، مستنديين في ذلك الى ما قاله الامام مالك « ليس العلم بكثرة الرواية • وانما هو نور يضعه الله في قلب من يشاء » (٢٠٢) •

يرد القاضى على ذلك ببيان رأيه في النص المشار اليه ، حيث يفسر حقيقته بأنها تنطوى على أن المواظبة على الطاعات ونبذ المعاصى دليل على النية والقصد « والقصد يرتبط بالعلم فانهما أخوان ، فاذا دام العمل الصالح دل على دوام العلم ، واذا علم ولم يعمل أوشك أن يذهب العلم ، ويكون نقصان العمل علامة على نقصان العلم » (٢٠٣) • ويشبه العلم هنا بالشجرة التى اذا رويت وأحسن رعايتها نضرت أغصانها ، فالأغصان بمثابة الاعمال التى يواظب عليها المرء • فاذا ذبلت الشجرة ذبلت أغصانها ، أى

• (١٩٩) ن ٢٠ م

• (٢٠٠) ن ٢٩ م

• (٢٠١) ن ٣٢ م

• (٢٠٢) أبو بكر بن العربي — العواصم •• ص ١٢ •

• (٢٠٣) ن ٣٠ م والصفحة

- ٣٠٠ -

إذا نقص العلم استتبع ذلك نقصان عمله ضرورة مصداقا لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » ومعناه « انه لا يقدم على الزنا الا بعد فوات جزء من العلم » (٢٠٤) •

وينتهى ابن العربي من ذلك الى تقديم دليلين على صحة رايه فيقول « وقد قام الدليل العقلى على أن العلم هو من العمل ، قبل العمل • وكذلك قام الدليل الشرعى ، وشهدت له التجربة على أنه انما يخشى الله من عباده العلماء - فاطر - ٢٨ » (٢٠٥) •

ولكن القاضى أبا بكر لم يتعرض لسبب اختيار الغزالى لطريق الصوفية ، مثلما فعل ابن تيمية ، الذى يذهب الى أن أبا حامد قد علم بذكائه وصدق طلبه اضطراب المتكلمين والفلاسفة ، فأخذ يتشرف الى تفصيل' الايمان الذى أتاه الله مجملا ، فوجد فى آراء الصوفية هو أقرب الى الحق من نظريات الاخرين « والامر كما وجدته » • وهذه هى عبارة شيخنا السلفى التى يقربها طريق الصوفية • ولكنه لا يلبث أن يستدرك فيقول ان سبب وقوع الغزالى فى هذه الشبهة هو « انسداد الطريقة الخاصة السننية النبوية عنه بما كان عنده من قلة العلم بها » ويرجع السبب أيضا الى تأثره بآراء المتكلمين والفلاسفة الذين حالوا بينه وبين الميراث النبوى ، ومعرفة مدى ما وصل اليه السابقون الاولون من العلم والعبادة التى أدت بهم الى المكاشفات ، التى لم يحظ بها علماء الكلام وأهل الفلسفة (٢٠٦) •

وقد أنصف الذهبى أيضا - وهو تلميذ ابن تيمية وفاقد الرجال - حجة الاسلام ، فأظهر المواضع التى يشاد فيها بالغزالى ، والدور الذى قام

١٣ ن ٢٠٤)

١٤ ن ٢٠٥)

٢٠٦) ابن تيمية - نقض المنطق ٥٤ .

به في ذم الفلاسفة ، واتساع معارفه وفضائله ، كما أطلق عليه صفات :
الامام البحر ، حجة الاسلام ، أعجوبة الزمان ، زين الدين (٢٠٧) ، مما يدل
على شدة الاعجاب به . ونجده في موضع آخر من ترجمته للغزالي يرجح
حسن قصده ، ولذلك يغفر له .

كما تصدى للذين هاجموا الغزالي لان الذهبي يرى أن العلماء
ما زالوا يختلفون ، وان كل عالم يجتهد ، وهو معذور مأجور ، الا من خرق
الاجماع (٢٠٨) . ويرى أنه اذا كان لا بد من معارضته ، ونقد آرائه فليتم
ذلك بأدب وسكينة (٢٠٩) .

ونستطيع أن نتبين من سياق النقد الذي وجهه الذهبي لحجة الاسلام
القواعد التي يبني عليها شيوخ السلف موقفهم من التصوف .
ان الذهبي لم يخرج في نقده للغزالي عن الخطوط العامة للمذهب
السلفي ، فهو يمدح من جهة دور الامام في ذم الفلاسفة بكتابه التهافت ،
ولكنه - من ناحية أخرى - ينصح لمن يطلب النجاة والفوز أن يلزم
العبودية وادمان الاستعانة بالله ، والابتغال اليه ، ليعثر على ايمان الصحابة
وسادة التابعين ، لان طريقهم وحده هو طريق النجاة (٢١٠) .

وليس العلم النافع - في رأى تلميذ ابن تيمية - ما احتواه كتاب
الاحياء من آداب وقواعد أخلاقية وزهد على طريقة الفلاسفة ، ولكن العلم
النافع هو « ما نزل به القرآن ، وفسره الرسول صلى الله عليه وسلم ،
قولا وفعلا ولم يأت نهى عنه » (٢١١) .

(٢٠٧) الذهبي - سير اعلام النبلاء مجلد ١٢ قسم ١ ورقة ٧٥ .

(٢٠٨) ن.م ورقة ٧٦ .

(٢٠٩) ن.م ورقة ٧٨ .

(٢١٠) ن.م ورقة ٧٦-٧٧ .

(٢١١) ن.م ورقة ٧٩ .

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 الاول 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 انتاجه الفكري ، وتبدو جلوية في كتابه « المنقذ من الضلال » ، حيث ناقش المتكلمين ، والفلاسفة ، والباطنية .

ومن الضروري أن نشير الى العلامات الكبرى في حياته التي كان لها تأثيرها الحاسم في مذهبه : نشأته في ظل أفكار المدرسة الاشعرية – وكان شيخه امام الحرمين – ثم مرحلة تدريسه في المدرسة النظامية ببغداد ، ثم الازمة النفسية التي انتابته ، والتي وجد حلها في الطريق الصوفي وامتدت الى آخر حياته .

وقد جاء محصوله الفكري نتاجا لهذه المراحل ، بحيث أصبحت مؤلفاته تجميعا من الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ، وهي الظاهرة التي تلفت نظر من يقرأ للغزالي . وقد لاحظها ابن تيمية ، وحاول أن يرجعها الى مصادرها: فأرجع الفلسفة الى ابن سينا ورسائل أخوان الصفا والتوحيدى . وعلم الكلام الى الجويني . والتصوف الى الحارث المحاسبي وصاحب قوت القلوب(٢١٢) .

(٢١٢) ابن تيمية – بغية المرتاد .. ص ١٠٧ .

وسنحاول أن نلقى نظرة فاحصة مقارنة لنرى الى أى حد أصاب شيخ المذهب السلفى فى حكمه • فالواقع أن دراسة ابن تيمية للغزالى تحمل طابع المدرسة السلفية ومنهجها فى نقد الآراء والنظريات من خلال عرضها على الكتاب والسنة •

إذا قارنا - فى اثبات وجود الله كما فعل ابن تيمية - بين مناهج المتكلمين والفلاسفة والصوفية ، فإن الغزالى وقع اختياره على التصوف ، لانه فى رأيه المنهج الصحيح المؤدى الى اليقين • ولكن شيخ الاسلام يرى أن الالهيات غير ممكنة الا عن طريق النقل ، ودليله الانبياء ، ويسميه « المنهاج النبوى ، الايمانى ، العلمى ، الصلاحى » (٢١٣) •

فاذا كان أغلب المتكلمين يستدلون على وجود الله عن طريق اثبات حدوث العالم ، والبعض منهم يستدل بحدوث الاعراض • أما أكثر الفلاسفة ومنهم ابن سينا - فانه بيتدىء بالمنطق ، ثم العلم الطبيعى والرياضى ، وينتقل الى العلم الالهى ، فان الغزالى قد سلك الطريق الصحيح فى اثبات وجود الله ، لانه نحى هذه المناهج جانبا ، ورأى أن الصوفية « يطهرون قلوبهم مما سوى الله ، ويمثلونه بذكر الله » (٢١٤) ، فيحققون بذلك الايمان مجملا • ولكن يشترط - لكى تصبح المعرفة عند الصوفى مفصلة - أن يكملها بالآثار النبوية •

وقد عرضنا فى صدر هذا الفصل الآراء المعارضة للغزالى ، والتي أجمعت على ما حواه كتاب الاحياء من أحاديث ضعيفة ، وبعضها موضوعة • وكذلك رأى ابن تيمية حين تعرض لتحليل مضمون الكتاب • فانه قسمه

• (٢١٣) ابن تيمية - فتاوى .. ج٢ ص ١٥

• (٢١٤) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٢٤

الى ثلاثة أقسام : أحدها خاص بأعمال القلوب ، 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 الثانى ، 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 فى الكتاب والسنة فى أعمال القلوب والعبادات والآداب ويرجح ابن تيمية هذا الجانب ، على الجانب الاخر الذى يرد منه (٢١٥) .

أما العرض التفصيلى الذى أداه الشيخ السلفى لكتاب « المنقذ » والذى يتضمن منهج الغزالي الصوفى الذى اختاره لانقاذه من شكه، واعتمد عليه فى نظرية المعرفة فى العلم الالهى ، فإن ابن تيمية يرى أن المعرفة بالالهيات ليست قاصرة على النظر والقياس - كما يفعل المتكلمون - أو المنطق - كما يدعى الفلاسفة - أو التعلم من الامام المعصوم - وهى عقيدة الباطنية - أو العمل والوجود كما عند الصوفية ، وهى الطوائف التى حصرها حجة الاسلام حيث انتهى الى ترجيح الصوفية ، فهم عنده أصحاب أصوب الطرق وأزكى الاخلاق ، لانهم يقتبسون من مشكاة نور النبوة (٢١٦)

وإذا كان الغزالي يتساءل فى النهاية « فماذا يقول القائلون فى طريق طهارتها ؟ وهى أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله ومفتاحها

(٢١٥) ابن تيمية - السلوك ص ٥٥٢ وبغية المسترشد .. ص ١٠٧

وما بعدها .

(٢١٦) ابن تيمية - توحيد الربوبية .

استغراق القلب بذكر الله» (٢١٧) ، فان ابن تيمية يجيب على ذلك بقوله « يستفاد من كلامه أن أساس الطريق : هي شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ، كما قررته غير مرة ، وهذا أول الاسلام الذي جعله هو النهاية» (٢١٨) . أضف الى هذا ، انه غلب عن الامام طريقة المحدثين من العارفين « وهي الطريقة المحمدية المحضة ، الشاهدة على جميع الطرق » • ولكن يبقى الغزالي - في رأى ابن تيمية - حجة على تهافت الفلاسفة لانه مات وهو مشتغل بالصحيحين : البخارى ومسلم (٢١٩) •

ما يتقدم ، يتبين لنا أن الاختلاف بين الشيخين منجى قبل أى شىء آخر • فان الغزالي اتخذ موقف الشك من علم الكلام والفلسفة ، ولم يجد فيهما ما يفضى الى اليقين • أما ابن تيمية فان الصراط المستقيم هو الطريق الموصل الى الحقيقة ، وأن الحديث الصحيح « تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها » هو الدليل القاطع على وضوح الشريعة وسهولتها وقبولها لفهم الكافة • وان الزيغ وعدم الفهم مصدره استخدام العقل وحده الذى يفضى الى الشك • أما المحجة البيضاء فانها تتضمن كافة طرق العبادات ، والسلوك ، والفقه ، بل النظر أيضا ، كما سيتضح عند دراساتنا لموقفه المبتغى فيقى •

وفيما يتصل بتأثر الامام بالغنوص ، ومدى ما أصابه من رذاه فقد حاول ابن تيمية أن يخلصه منه ، وينقى أفكاره فى ضوء منهج السلف •

أما دافع أستاذنا الدكتور النشار عن وقوع الغزالي فى الغنوص - فمرجه الى فكرة التفسير الذوقى للقرآن ، وأنه كان قابضا على منهج أهل السنة والجماعة ، فاستخدم مناهج النقل ، والعقل ، والذوق فى الدفاع عن

(٢١٧) الغزالي - المنقذ من الضلال •

(٢١٨) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٥٧

(٢١٩) ابن تيمية - المنطق ص ١٨٥ •

المذهب (٢٢٠) • ولكن الحق انه افترقت العنصر الاول - عنصر النقل - لانه كما وصف نفسه ، كان مزجى البضاعة في الحديث ، وهي نقطة الضعف التي ساقته الى ايراد احاديث كثيرة لم يثبت عنها ، فوقع في الاخطاء 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 مات على خير أحواله • وكأنه كان يتمنى أن يستكمل نواحي علومه جميعا بالحديث ، فسر ان يلتفت الى هذا الجانب في نهاية حياته ، وانتقل الى الدار الآخرة على هذه الحال •

ويبدو من عبارة « على خير أحواله » ، انها تعنى - من وجهة نظر ابن تيمية - انه مات سلفيا ، لان اماما كالغزالي ، خاض في بحار العلوم كلها ، لم يكن ينقصه الا هذا الفرع وحده • وكان ابن تيمية يضمن لمثل هذه الشخصية الموسوعية ، اذا ما اغترفت من معين الحديث ، فانها ستعود أدرجها الى متابعة السلف •

ومن العجب أن كاراديفو التقط بعض الجوانب في فكر الغزالي وأخذ يقرنه بكثير من لاهوتى النصرى • فنراه يشبه تصوف الغزالي بتصوف قديس النصرى ، حيث يهدف كلاهما الى « لذة النفس المتصلة بالله هو اله ارادة ، ورمز ، وصانع لكل كمال خلقى » (٢٢١) •

ويقول كاراديفو ، في موضع آخر « وهو كثير من لاهوتى النصرانية

(٢٢٠) د. النشار - نشأة الفكر .. ج ١

(٢٢١) كاراديفو - الغزالي ص ٤٣

•• يبحث عن الصور المألوفة الكريمة التي تقدمها الطبيعة « (٢٢٢) • وقد نجد العذر للعالم المستشرق ، اذا ما طغت عليه عوامل التأثير الغربية عن الاسلام ، التي طوعت التصوف لها ، وأخضعته لنفوذها ، فلم يستطع تحت تأثيرها أن يرى الاصول الاسلامية النقية ، وذهب الى أن فلسفة صوفية الاسلام ، منذ زمن الغزالي ، حفاظا على « فلسفة النصرانية وسموها » (٢٢٣) •

وقد أدى كاراديفو - فيما يبدو - نفس الدور الذي أداه ماسينيون بالنسبة للحلاج ، حيث جعل منه شهيدا على مذبح العقيدة المسيحية في الحلول ••

ولزيادة الايضاح ، فان كاراديفو يحاول اثبات 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 وسارطون •

وإذا بحثنا عن سبب هذا الاعراض ، فيما وجدنا أن هؤلاء الدارسين لم يجدوا في شيخ الاسلام ما يخدم أفكارهم التي يحاولون اثباتها ، وهو ارجاع كل أثر اسلامي لاصول خارجية • انهم لم يعثروا في أفكار الشيخ ما يؤدي الى ادراجه في سلك المتأثرين بالثقافات والديانات الاخرى ، بل وجدوا فيه مكافحا عنيدا لكل ما هو دخيل على المسلمين ، ولا يمت بصلة لتراثهم الاصيل •

بقيت نقطة أخيرة •• اننا لا نكاد نقرأ كلمة واحدة عن رأى الغزالي

• (٢٢٢) ن م ٨٢ •

• (٢٢٣) ن م ٢١٩ •

في الحملة الصليبية التي استهدفت العالم الاسلامى في ذلك العصر .

يقول الدكتور عمر فروخ « وان الانسان ليقضى عجباً من رجل يستعظم أن يقول مسلم ان الخلود في الآخرة انما هو بالروح لا بالجسم ، فيكفركه ويؤلف الكتب في تفنيد رأيه ، ثم يرى المسلمين كلهم مهتدين بالفناء ويرى الاسلام نفسه معرضاً للاستئصال في بقعة واسعة من بقاع العالم الاسلامى ، وفي العالم كله ، فلا يرفع يده بإشارة ولا يفتح فاه بكلمة » (٢٢٤)

فاذا مددنا البصر بعده الى حملة التتار ، وجدنا ابن تيمية يدمج العلم بالعمل ، ويخوض غمار الحرب مع الجيش ويبث انطباعاته التي تلقفها من الكتاب والسنة ، ليتخذ من هذا المتبع نارا يؤججها في صدور الجنود ، بل يشترك معهم بسيفه أيضا .

وربما نستطيع تفسير موقف الغزالي بأنه كان وقت استيلاء الصليبيين على بيت المقدس في عام ٥٤٩٥ هـ — ١٠٩٩ م مريضاً ، وكانت طبيعة مرضه « تفقد المريض الهمة على حمل التبعة ، وتخلق في المريض قلة الاهتمام بما يدور في خارج نفسه » (٢٢٥) .

هذا هو أحد الاحتمالين اللذين ذهب اليهما الدكتور عمر فروخ . أما الثانى — الذى نرجحه — فهو ان منهج التصوف الذى اختاره الغزالي بقى قاصراً — وسيظل — عن تحقيق المرامى الاسلامية الحقيقية التى من أبرزها فكرة الجهاد ، وهى التى عنى بها مفكرو السلف أشد العناية ، متابعة منهم لخط سير الاوائل .

٢٢٤) د. عمر فروخ — رجوع الغزالي الى اليقين ص ٣٠١ .

مقالة بمهرجان الغزالي .

٢٢٥) ن ٠ م والصفحة .

كان الصوفية بحكم الشك بمنهجهم يعتقدون - كما قيل عنهم - بأن الحرب الصليبية « كانت عقابا للمسلمين على ما سلف لهم من الذنوب والمعاصي • ولعل الغزالي قد شارك سائر الصوفية في هذا الاعتقاد » (٢٢٦) ان هذا الموقف الغريب من الصوفية ، لا نراه عند شيوخ المدرسة السلفية • فقد استعرضنا مواقف الزهاد الاوائل وعرفنا موقفهم من الجهاد •

وسيثبت لنا ابن تيمية بسلوكه في حرب التتار انه صادق الايمان بعقيدته ، وأن المنهج السلفي كفيلا بتخريج الشخصيات المعبودة عن الاسلام في أنقى صورته ، لا في ميدان العقائد والعبادات والجهاد فحسب ، بل في المجال الايدلوجي أيضا ، لان شيخنا - كما سيتضح في الفصل القادم - ربط فكرة الجهاد بنظرية الحب الالهى ، معلنا أنه لا يكفى ادعاء المحبة لله تعالى ، والترنم بهذه العاطفة في سلبيه الصوفية المعتكفين في صوامعهم الموحشة الصامتة •• وانما ينبغى للقلوب التى تنبض حقا بالحب الالهى الحقيقى أن تبرهن على صدقها بتحمل كراهية الجهاد لاعلاء كلمة الله في الارض •

ان الجهاد « لازم المحبة الكاملة » (٢٢٧) ، ويقول ابن القيم « ان عبودية الجهاد من أحب أنواع العبودية اليه سبحانه » (٢٢٨) •

(٢٢٦) د. عمر فروخ - رجوع الغزالي الى اليقين ص ٣٠١

(٢٢٧) ابن تيمية - التحفة العراقية ص ٤٢

(٢٢٨) 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 - الى رأى ابن تيمية في ذلك اذ يقول « ان كتاب مشكاة الانوار كالعنصر لمذهب الاتحاديين القائلين بوحدة الوجود » (٢٢٩) • كذلك يجعلون ما أشار اليه أبو حامد من الكشف ، هو ما تحقق لهم ، وانه لتعبده بالشرعية لم يصل الى القول بوحدة الوجود (٢٣٠) ••

أما التأثير الكبير للغزالي ، الناجم عن خلطه التصوف بالفلسفة ، فقد أصبح « ينسب الى التصوف من ليس هو موافقاً للمشائخ المقبولين ، الذين لهم في الامة لسان صدق رضى الله تعالى عنهم ، بل يكون مبايناً لهم في أصول الايمان كالايمان بالتوحيد ، والرسالة ، واليوم الآخرة ، ويجعلون هذه مذاهب الصوفية » (٢٣١) •

ويعد ابن تيمية من فلاسفة التصوف ابن طفيل صاحب رسالة حي بن يقظان وابن عربي وابن سبعين « وأمثالهم الذين تجرأوا على تخطئة الجنيد وغيره ، منتحلين لانفسهم الظفر في « التحقيق بنهاية الرسوخ » (٢٣٢) •

(٢٢٩) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ١٢ •

(٢٣٠) 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 اهله) اذ يذهب الى ان مضمونه يتفق مع الاراء الصوفية المصطبغة بالفلسفة للامام . ويرجع اختلاف فحواه عن غيره من كتب الغزالي الى الاضطراب الذى عاناه بين المذاهب المختلفة (نقض المنطق ص ٥٥) .

(٢٣١) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٨ •

(٢٣٢) ن ١١٩ م •

ومن جهة أخرى ، لم يرض هؤلاء الصوفية الفلاسفة عن الامام أبي حامد لان منهجه يختلف عن مناهجهم ، ولانه « لتعبده بالشرعية لم يصل الى القول بوحدة الوجود » (٢٣٣) ، ومصداق ذلك ما نقرأه في « الفتوحات المكية » الذي يذكر فيه ابن عربي أن الغزالي لم يصل الى مقام القربة ، لانه رأى أن النبوة باب مغلق ، بينما يذهب المتصوف الفيلسوف الى أن الوحي لم ينقطع ، ولهذا السبب يفضل الولي على النبي - كما سيأتى - ثم يقول ابن عربي « ولا شك أن الانبياء أصحاب الشرائع هم أرفع عباد الله من البشر ، ومع هذا ، لا يبعد أن يخص الله المفضل بعلم ليس عند الفاضل » (٢٣٤) .

وهكذا يرى أن صوفية الفلاسفة عاندوا الغزالي في متابعة الشريعة - أي أنهم ألقوا جانبا بالجانب السليم والحقيقي للاسلام ، 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 الاصلاء ، عاد الصوفية من أصحاب وحدة الوجود وغيرهم ، فقدموا للمسلمين بدعوى انها مكاشفات حدثت لهم .

وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية « ذلك انهم اعتقدوا عقيدة المتفلسفة ، ثم أخرجوها في قالب المكاشفة » (٢٣٥) .

ان الجانب السليم من تصوف الغزالي ، يتمثل فيما يسميه بعلم

٠ (٢٣٣) ن. م ١١٠ .

٠ (٢٣٤) ابن عربي - الفتوحات المكية ج٢ ص ٣٤٦ .

٠ (٢٣٥) ابن تيمية - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٨٧ .

المعاملة ، الذى تضمن الامر والنهى وما شابه ذلك ، من جنس كلام أهل التصوف أمثاله ، أما ما عبر عنه بعلم المكاشفة ، فقد تلون بكثير من ألوان الفكر المختلفة « فتارة يذكره بصوت أهل الفلسفة • وتارة بصوت الجهمية • وتارة بصوته هو من تصويت أهل الحديث والمعرفة • وتارة يطعن على هؤلاء • وتارة يذكر ما هو غير ذلك » (٢٣٦) •

وهذا الرأى الذى انتهى اليه شيخنا السلفى - ونعنى به معارضة علم المكاشفة عند الغزالى - ذهب اليه أيضا صاحب كتاب « شفاء السائل لتهديب المسائل » ، حيث نهى عن الخوض فيه ، وعدد أسباب الحظر فى اثنين :

أولهما ، ان المعانى المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة ، ويصعب التعبير عنها بلغة التخاطب أيا كانت ، لانها تعبر فقط عن المتعارف من المحسوس ، أو المتخيل ، أو العقول الذى تعرفه الكافة « فأما ما ينفرد بإدراكه الواحد فى الاعصار والاجيال ، فلم توضع له » •

والسبب الثانى ، أن الانبياء عليهم السلام ، هم المختصون وحدهم بالكشف والمشاهدة بجبلتهم وطبيعتهم ، فضلا عن قدرتهم عن التعبير عن ذلك • وبالرغم من هذا ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم لم ينقل عنه هذا أيضا لانه أجاب عندما سئل عن الروح « قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا - الاسراء ٦٥ » (٢٣٧) •

ويرى ابن خلدون أن الطرق اختلفت بأصحاب علم المكاشفة هذا الى سبيلين : أولهما ، أصحاب التجلى والحضرات ، ولهم طابع فلسفى •

(٢٣٦) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ١٩ •

(٢٣٧) ابن خلدون - شفاء السائل .. ص ٥٥ •

والثاني ، أصحاب وحدة الوجود « وهو رأى أغرب من الاول فى مفهومه وتعلقه » (٢٣٨) •

ولعل اتفاق صوفية الفلاسفة فى استخدام العبارات الفلسفية فى التعبير عن مذاهبهم ومتابعتهم لبعض الافكار التى بثها الغزالى فى كتبه ، هو الذى دفع ابن تيمية الى القول بتأثيره فيهم •

مثال ذلك أعداؤهم « ان العقل الاول صدر عنه جميع ما تحته فصدر عنه عقل ونفس وفلك ، وعن العقل عقل ونفس وفلك الى العقل الفعال ، فانه صدر عنه جميع ما تحته من المواد والصور ، ويسمون هؤلاء الارباب الصغرى والآلهة الصغرى » (٢٣٩) •

ويقول القاضى أبو بكر بن العربى « وأما قولهم فى الفعال ، فذلك هو الداء العضال ، هو المبدأ عندهم الذى عن ذاته صدر الكل من عقل وبسيط ومركب وكرة ومربع وحرار ورطب وبارد ويابس •• وقد تبين لكم أن هذه أسماء لا فائدة تحتها ، وتهويلات لا طائل وراءها » (٢٤٠) •

وفى تحليل ابن تيمية لمضمون تصانيف الغزالى المنسوبة اليه مثل « التفرقة بين الايمان والزندقة ، ومشكاة الانوار ، وجواهر القرآن » فان 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 فى كتابهم الملقب برسائل أخوان الصفا » (٢٤١) • ولكن شيخنا يحاول ايجاد المبررات لذلك ، فيرجعها الى كثرة نظره فى كلامهم

(٢٣٨) ابن خلدون — شفاء السائل •• ص ٦١

(٢٣٩) ابن تيمية — بغية المرتاد •• ص ٢٨

(٢٤٠) أبو بكر بن العربى — العواصم من القواصم ص ١٧٩

(٢٤١) ابن تيمية — بغية المرتاد ص ١٣

« فمزج في كلامه كثيرا من كلامهم ، وان كان قد يكفرهم بكثير مما يوافقهم عليه في موضع آخر » (٢٤٢) •

ويذهب ابن تيمية الى أن الصوفية — بعد الغزالي — استغلوا مكانته العلمية الممتازة ، ومكانته عند المسلمين ، فتجرأوا على معاني الشريعة ، وخطوا 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 « انكار أصول الايمان ، بأن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر » (٢٤٣) •

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 ، وسنلاحظ ذلك بصفة خاصة ، عندما يتناول تنفيذ حديث العقل الذين جعلوه « عمدتهم في أصول الدين والمعرفة والتحقيق من يروم الجمع بين الشريعة الالهية والفلسفة اليونانية المثائية » (٢٤٤) • ويذكر الشيخ السلفي أن حديث العقل أصبح الاصل في نظريات اخوان 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 » (٢٤٥) •

ومن فرط ما لاحظ أستاذنا الدكتور النشار استخدام الفلاسفة

(٢٤٢) ن ٤٢ م

(٢٤٣) ابن تيمية — الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان ص ٩٦

(٢٤٤) ابن تيمية — بغية المرتاد ص ٧

(٢٤٥) ن ٤٠ م والصفحة •

والسائرين في فلکهم لهذا الحديث الموضوع ، سماه « الحديث
الفلسفي » (٢٤٦) •

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 اقعد فقعد ، فقال ما خلقت خلقا هو أعجب الى
منك ، فبك آخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب ، و عليك العقاب » (٢٤٧) •

ويتمسك ابن تيمية بما اتفق عليه أهل المعرفة بالحديث من أنه حديث
ضعيف ، بل موضوع • كما يستشهد برأى الدارقطني « ٥٣٨٥ » الذي
ذهب الى أن الاحاديث المتصلة بالعقل كلها - وبصيغها المختلفة - لا يثبت
منها شيء • وبعد استطراد في الاحاديث المتصلة بالعقل ، وأوجه التجريح
في سندها ، يتعجب شيخ الاسلام من هؤلاء الذين استهدفوا الجمع بين
الشريعة الالهية ، والفلسفة اليونانية المشائية ، لانهم لم يجعلوا عمدتهم
في مذاهبهم على هذا الحديث الثابت وضعه فحسب ، وانما 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 الاول » (٢٤٨) •

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 يبلغوه بتغييرهم في

(٢٤٦) د. النشار - نشأة الفكر • ج ٢ ص ٤٠٩

(٢٤٧) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ٦

(٢٤٨) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ٧

الحديث تغييرا كبيرا ، وذلك بأن يضعوا « لما » بدلا من « أول ما » وبأن يغيروا في الترتيب « (٢٤٩) » .

وربما الذى دفع بالمستشرق اليهودى هو اتجاهه الملىء بالحقد نحو ابن تيمية الذى يصفه بأنه واحد من أكثر أهل السنة تشددا وتعصبا (٢٥٠) أو محاولته البرهنة للفكرة السابقة التى يحاول اثباتها وهو التشكيك فى الحديث والظن فيه . انه لم يتبعه - وربما أغفل عن عمد - موقف المحدثين من حديث العقل . فانه ، فضلا عن رأى الدارقطنى الذى استشهد به ابن تيمية ، فان أبا بكر بن العربى وقف موقفا منشددا من الفلاسفة الذين رأى فيهم قوما ينتسرون بالاسلام وهم ييطنون عقائد الاوائل (٢٥١) ، وأظهر تهافت النتائج التى يبنونها على معانى العقل عندهم (٢٥٢) وذلك لى يبرهن على أن الله « قد خلق ما فى السموات وما فى الارض جميعا صادرا منه بالقدرة والعلم والارادة » (٢٥٣) .

وعلى أية حال ، فان كان جولد تسهير يحاول الاستناد الى استخدام الغزالى نفسه لهذا الحديث (٢٥٤) ، فان ابن تيمية كان ينظر للامام نظرة مغايرة . انه فى سياق عرضه للمذاهب الصوفية الفلسفية ينبه الى الشك فى نسبة بعض الكتب للغزالى ، ويصفه بكثرة الاحسان والعلم الصحيح والقصد الحسن (٢٥٥) .

-
- (٢٤٩) جولد تسهير - العناصر الانفلاطونية المحدثه .. ص ٢٢٤ من كتاب التراث اليونانى .
 (٢٥٠) ن.م والصفحة .
 (٢٥١) أبو بكر بن العربى - العواصم .. ج١ ص ١٧٤ .
 (٢٥٢) ن.م ١٣٦-١٣٧ .
 (٢٥٣) ن.م ١٤٠ .
 (٢٥٤) جولد تسهير - العناصر الانفلاطونية المحدثه .. ص ٢٢٠ من كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية .
 (٢٥٥) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٥٥

ولكن هذا لا يمنع من التعرض لهذه الكتب بالنقد لظهار خطورتها •
ثم انه 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 الامور مما أنكره
الناس عليه » (٢٥٦) •

لكن 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 •

موقف ابن تيمية من التصوف الفلسفي

ان الدراسة التحليلية لفحوص النصوص المتضمنة لموقف ابن تيمية
من التصوف الفلسفي تبين لنا أن له مدخلين للرد على صوفيتهم : أحدهما :
تفنيد حديث العقل وهو يناقشهم في الدعائم العامة لمذاهبهم • الثاني ،
عرض نظرية وحدة الوجود ، وأفراد ابن عربي بمناقشة مذهبه بعد عرض
بعض الفقرات كاملة من كتاب « فصوص الحكم » •

وعلى هذا الاساس ، سنعرض أولا 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 الاتحاد والاشراق ووحدة الوجود،
الا أن ابن تيمية يرى في حديث العقل الذي يتمسكون به ، هو الاساس

المشترك المتفرع عنه هذه المذاهب بصفة عامة • ويستشهد - كما بينا - بالمهاتكين لاسرار القرامطة الباطنية ، مثل القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني ، والقاضي أبي يعلى وغيرهما ، الذين كشفوا النقاب عن الاصطلاحات ، بينما يغفلون عن معانيها الفلسفية المستمدة من الصابئين والمجوس « كقولهم السابق والتالى يعنون به العقل والنفس • ويقولون هو اللوح والقلم وأصل دينهم مأخوذ من دين المجوس والصابئين • كذلك السهروردي الحلبي المنقول كلامه في الباطن يأخذه من عادة الفلاسفة الصابئين والمجوس وبهذا الثانى يتميز عن غيره من الفلاسفة المشائية ، ولهذا يعظم الانوار » (٢٥٧) •

وبهذا عرف ابن تيمية ما يفرق بين نظرية السهروردي المقتول وغيره، فلم يضعه في مصاف الصوفية المتابعين لمنهج الفلسفة المشائية ، لان هذا المتصوف صاحب منهج الاشراق - كما ينادى في كتبه التى بين أيدينا - فهو أقرب الى الافلاطونية المحدثه والتأثير الغنوصى ، منه الى الفلسفة المشائية ، وان كنا نراه يعظم أرسطو ، ويطلق عليه ما شاء من الالقاب فهو عنده « غياث النفوس ، وامام الحكمة المعلم الاول » (٢٥٨) ، كما أصاب شيخنا السلفى عندما وجد وجه الاختلاف في تعظيمه النور والانوار •

ولكن - مع هذا - لم يحتل السهروردي الحلبي حيزا كبيرا من فكر شيخنا ، اذ اكتفى بالاشارة اليه اشارات عابرة ، لان جل عنايته وجهها الى مذهب وحدة الوجود الذى صبغ التصوف بسمته ، وفرخ الاتباع والنظريات ، ووصل الى أخطر النتائج •

ومن جهة أخرى ، كان الشيخ مصيبا عندما ضمه الى صفوف الصوفية

(٢٥٧) ابن تيمية - بغية المرتاد .. ص ١١

(٢٥٨) السهروردي - التلوينات اللوحية والعرشية ص ٧٠ .

الفلاسفة المعظمين للعقل الاول ، فان السهروردي المقتول يصرح بذلك في أكثر من موضع في كتبه .

ففى ترتيب الوجود يرى أن « أول صادر منه تعالى جوهر عقلى سماه بعض الحكماء عقل الكل ، والعنصر الاول ، وهو أعظم ما يمكن وأشرفه » (٢٥٩) . وتبعاً لذلك فان الوجود فى نظره يبدأ من الأشرف فالأشرف « فالعقل ثم النفس للفلك والاجرام السماوية ثم الهىولى المشتركة وهى الاخص » (٢٦٠) .

وقد فطن ابن تيمية الى الملامح البارزة فى النظرية الاشراقية نظرا لكثرة ترديده لالفاظ الكواكب والنجوم ، فعده من الصابئة . وربما ذهب الى هذا الرأى بسبب ملاحظه من اقامة هذا الصوفى للنسق الفلسفى للوجود فى شكل رموز ، معبرا عنها عن الكواكب والشمس والقمر معظما من شأن القمر بالذات ، اذ يسميه « الاسعد صاحب الخير والبركات » (٢٦١) .

ويقول الصوفى الاشراقى « ربنا آمننا بك وأقررنا برسالتك .. » ثم يعظم النور ، لان العباد المتألهمين يتوسلون به ثم « ليتعلقوا بأجنة الكروبيين ، وليصعدوا بحبل الشعاع ، وليستغيثوا بالوحشة والدهشة لينالوا الانس ، أولئك هم الصاعدون الى السماء » (٢٦٢) .

والظاهر أن ابن تيمية كان يعنى السهروردي بصفة خاصة بسبب اقامته للنسق الوجودى الآنف ذكره فى نظريته الاشراقية ، ويرى أن

(٢٥٩) السهروردي - التلويحات اللوحية والعرشية ص ٦١ .

(٢٦٠) ن م ٦٦ .

(٢٦١) السهروردي - هياكل النور ص ٧٩ . ينظر شرح الدوانى على

هياكل النور ص ١٠٠ .

(٢٦٢) ن م ٩٠ والشرح ص ١٠٢ الملائكة الكروبيون ، هم العقول عند ابن

سينا وهم رؤساء الملائكة . ويرى ابن تيمية أن الكروبيين من الملائكة مشتقين من كرب اذا قرب ، فالمراد وصفهم بالقرب لا بالكرب الذى هو الشدة (بغية . ص ٢٤)

« لفظ الكوكب ، والشمس ، والقمر ، معروف بلام التعريف ، والبزوغ والاقول لا يحتمل ما يذكرونه من العقول والنفوس في لغة العرب بوجه من الوجوه .. ولكن هذا من جنس تأويل القرامطة كالسهروردي الحلبي وأمثاله » (٢٦٣) .

ويبدو أن ابن تيمية هنا متأثر بالقاضي أبي بكر بن العربي في نقده لاستخدامه هذه الالفاظ في التصوف ، اذ يرى أن « النفس والروح والقلب والحياة ألفاظ واردة في الشرع ، منطلقة في لسان العرب على معان عرفوها ، اذ لا يصح أن يخاطبوا بما لم يفهموا ، ولا أن يعبروا بما لم يعلموا » (٢٦٤) ثم يعترض على استخدامها في غير معانيها فيقول « فمن لم يعقل وجه الاستعمال تاه في مجاهل لا عمارة بعدها ، ومن أراد أن يلتبس بها وجد مجالا مشكلا للتلبيس » (٢٦٥) .

ويذكر ابن تيمية السهروردي الحلبي بالاسم ، عندما يتكلم عن يفضلون الولي عن النبي ، أو ممن يرون أن النبوة مكتسبة (٢٦٦) .
هذا فيما يتعلق باستخدام الصوفي الاشرافي لنظرية العقل .

أما ابن عربي فيذهب الى أن « العقل الاول الذي هو أول مبدع خلق هو القلم الاعلى ، ولم يكن ثم محدث سواه » (٢٦٧) . ويحيل الى كتابه « انشاء الدوائر » حيث يورد رأيه في العقل الاول بتفصيل أكبر ، اذ يذكر أن الله أوجد العقل الاول « وقيل فيه أول ، لانه أول عالم التدوين والتسطير والالتفاتة » (٢٦٨) .

-
- (٢٦٣) ابن تيمية — بغية المرتاد ص ٧٠ .
 - (٢٦٤) أبو بكر بن العربي — العواصم .. ص ٢٢
 - (٢٦٥) ن م ٢٣ .
 - (٢٦٦) ابن تيمية — شرح العقيدة الاصفهانية ص ٩٣ .
 - (٢٦٧) ابي عربي — الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٣ .
 - (٢٦٨) ابن عربي — انشاء الدوائر ص ٥٠ .

وربما يستند ابن عربي الى الحديث المروى في العقل ، ويتضمن مخاطبة الله له ، حيث يأمره بالاعتبال اليه ، فيقول فيلسوف وحدة الوجود « ولا يزال هذا العقل مترددا بين الاعتبال والادبار ، يقبل على باريه ، مستفيدا فيتجلى له فينكشف في ذاته من بعض ما هو عليه » (٢٦٩) •

وفي مرتبة واحدة كثيرا ما يضع الشيخ السلفي القائلين بوحدة الوجود ، اذ يرى الاختلافات بين آرائهم طفيفة ، ولكنهم متفقون في أصول فلسفة وحدة الوجود ، أمثال ابن عربي ، وابن سبعين وصاحبه الششترى والتلمساني والصدر القنوي وابن الفارض وغيرهم (٢٧٠) •

ولكنه يلتمس التفرقة بين مذهبي الوحدة والاتحاد ، فالاتحاد له طريقان : أحدهما يدل على الاقتران ، وبالتالي يقتضى شيئين وهم يرفضون هذا التفسير لانهم لا يقرون بوجودين (٢٧١) • أما الثاني فهو القول بأن وجود المخلوقات هي عين وجود الرب (٢٧٢) ، ومن ثم أدعى معتنقوه انه يتضمن التوحيد الحق ، بينما القرآن كله شرك •• ذلك لانه يفرق بين الرب والعبد ، بينما « حقيقة التوحيد عندهم أن الرب هو العبد » (٢٧٣) •

كذلك يذهب ابن عربي الى أن نفس وجود الخالق فاض على الاعيان « فهي مفتقرة اليه في وجوده ، وهو مفتقر الى ثبوتها » (٢٧٤) •

وستحدث فيما يلي عن مذهب وحدة الوجود بتفصيل أكبر ، حيث نعرض ملامحه العامة ، ثم المآخذ التي استرعت انتباه الشيخ السلفي وكانت موضع ردوده •

(٢٦٩) ن ٥٢ م

(٢٧٠) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ١١٥

(٢٧١) ن ١٤١ م

(٢٧٢) ن ١٤٢ م

(٢٧٣) ن ١٢٧ م

(٢٧٤) ن ١١٤ م ، واذا أخذنا بتفسير الدكتور عفيفى ان الثبوت هنا

بمعنى المثل الافلاطونية ، فان شيخ الاسلام يرى أن مذهب وحدة الوجود قد خالف الفلاسفة ، لانهم رأوا أن هذا لا يتحقق الا في الذهن ، بينما حاول ابن عربي واتباعه جعلها في الاعيان (ابن تيمية - الفرقان .. ص ٨٩) •

مذهب وحدة الوجود

يبدأ ابن عربي في بيان مذهبه بالعبارة الآتية :

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها ، وان شئت قلت أن يرى عينه ، فى كون جامع يحصر الامر كله لكونه متصفا بالوجود «(٢٧٥)» ، ثم يتخيل الوجود كله وكأنه ناجم عن فيض التجلى الذى لا ينقطع .

ومن أبرز الاسس التى قام عليها مذهب وحدة الوجود - كما وضعه ابن عربي - هو أن العالم كله بمثابة شبح لا روح فيه ، أو كالمرآة القابلة للصور ، ويصبح بذلك عملية الخلق عنده فيضاً دائماً . وحتى لا يقر بالاثنيونية ، فانه جعل العالم يفتقر الى الحق فى وجوده لانه يسرى فى الموجودات بالصور . وبالمثل ، فان الحق مفتقر الى الاعيان الثابتة وهى أشبه بالصور الافلاطونية .

يقول ابن عربي :

الرب حق والعبد حق يا ليت شعرى من المكلف ؟

ان قلت عبد فذال ميت أو قلت رب ، أنى يكلف ؟ (٢٧٧)

ويرى ابن تيمية أن هذا القول هو التعبير التام عن مذهب وحدة الوجود ، لا سيما أنه قرأ بخط ابن عربي تعديلاً فى الشطر الاول من البيت

(٢٧٥) ابن عربي - الفتوحات المكية .

(٢٧٦) مقدمة د. عفيفى لكتاب (فصوص الحكم) ، مقدمة د. ابراهيم

بيومى مذكور للكتاب التذكارى (محبى الدين بن عربي) ، د. محمد مصطفى حلمى

(كنوز فى رموز) ، ص ٢٧ وما بعدها بالكتاب الانف الذكر .. وغيرهم .

(٢٧٧) ابن عربي - الفتوحات المكية ج١ ص ٢ .

الثانى • فبدلا من « ان قلت عبد فذاك ميت » ، قال « ان قلت عبد فذاك نفى » (٢٧٨) •

ومن الاخطاء الواضحة فى نظر ابن تيمية ، ان هذا الصوفى وصف الله تعالى بالفقر الى الاعيان الثابتة ، وأصبح علمه مستفادا منها وكأنها « غنية فى ثبوتها عنه » (٢٧٩) ، فأنكر ما يعتقدده المسلمون من كون الله « عالم بالاشياء قبل كونها بعلمه القديم الازلى ، الذى هو من لوازم نفسه المقدسة » (٢٨٠) •

وقد أجل ابن تيمية — فى عرضه لنظريات صوفية الفلاسفة — بين ابن عربى وغيره من الصوفية عندما رد على حديث العقل ونظرية الصدور والفيض وما اليها • أما فى عرضه لنظرية وحدة الوجود ، فقد اتجه الى أهم عناصر المذهب ، مهتما بصفة خاصة بالنتائج المنبثقة عنه ، وأثرها على الدين والاخلاق •

انه من جهة ، يهدم المبادئ الاسلامية « وما هو معلوم من الدين بالضرورة » (٢٨١) ، ومن جهة أخرى — أى فى مجال الاخلاق — نشأ عن المذهب « جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله ، وتعطلت معها ارادة الانسان وتوقف تفكيره ، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر ، والتمييز بين الثواب والعقاب وسقطت قيمة الالزام الخلقى ، وارتفعت المسئولية الاخلاقية بزوال ركنيها الاساسيين : العقل وحرية الاختيار » (٢٨٢) •

• (٢٧٨) ابن تيمية — توحيد الربوبية ص ١١٥

• (٢٧٩) ابن تيمية — توحيد الربوبية ص ٢١١

• (٢٨٠) ن.م والصفحة •

(٢٨١) عباس العزاوى — محيى الدين بن عربى وغلاة التصوف ص ١٤٣ من الكتاب التذكارى (محيى الدين بن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة ليلاده) .

(٢٨٢) د. توفيق الطويل — فلسفة الاخلاق الصوفية عند ابن عربى ص ١٧٩

من الكتاب المشار اليه آنفا •

ويقسم شيخ الاسلام القائلين بالحلول والاتحاد الى فريقين : أحدهما يقول بالحلول والاتحاد العام المطلق كابن عربي • والثاني ، يرى الاتحاد خاصا • وهذا الفريق يتشعب بدوره الى قسمين : قسم يعظم الرسول صلى الله عليه وسلم ، معتقدا انه استخدم الرموز والاشارات في التعبير عن حقيقة هذا التوحيد أو الوحدة ، وقسم آخر ، وهو الذي لا يعظم الرسول — زعم انه تعدى حد الرسول (٢٨٣) •

ويستشهد ابن تيمية بخطأ هؤلاء بمعارضة الجنيد لمعاصريه من الصوفية ، لانه رأى أن هذه العقيدة في التوحيد ستؤدى بمعتنقيها الى عدم التمييز بين القديم والحديث ، وأعلن أن التوحيد الصحيح هو افراد الحدوث عن القدم (٢٨٤) •

ويبدو أن هذا التعريف كان يؤرق ابن عربي لمكانة الجنيد بين الصوفية • ولهذا نرى ابن عربي يشكك في رأى الجنيد • ففى كتاب « التجليات الالهية » يصور الجنيد في حالة من الاطراق والخجل لانه ميز بين العبد والرب • ثم يحاول أن يطمئنه على ما سبق أن أعلنه • يقول ابن عربي « فقلت له : لا تخف • من ترك مثلى بعده فما فقد • أنا التائب وأنت أخی — فقبلته قبله ، فعلم ما لم يكن يعلم » (٢٨٥) •

بيد أن المسائل الثلاثة التى أثارت غضب الشيخ السلفى لمساسها بالعقيدة في جوهرها هي :

أولا : مسألة الالهية والعبادة ، لان مذهب وحدة الوجود يدور

(٢٨٣) ابن تيمية — منهاج السنة ج٣ ص ٨٥

(٢٨٤) ابن تيمية — منهاج السنة ج٣ ص ٨٥

(٢٨٥) د. عثمان يحيى — نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في

الفكر الاسلامى ص ٢٦٤ من الكتاب التذكارى (محيى الدين بن عربى) •

حول أن الوجود واحد كما تقدم ، ومن ثم فإن عبادة قوم موسى للعجل هي عبادة لله أيضا .. ويساوى بين عبدة الاصنام وعبادة الله ..

يقول ابن عربي :

بعد أن كنت قبل اليوم أكره صاحبى

إذا لم يكن دينى الى دينه دانى

فأصبح قلبى قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لاوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وايمانى (٢٨٦)

ويقول أيضا « فإن العارف من يرى الحق فى كل شىء ، بل يراه عين

كل شىء » (٢٨٧) .

وليس من المستغرب على هذا المذهب أن يتضمن ما هو أخطر من هذا ، إذ يقدم لنا ابن عربي فى ثنايا أقواله رأيا يخالف الآية القرآنية حيث يقول عن موسى عليه السلام انه كان قررة عين لفرعون الذى آمن عند الغرق « فقبضه طاهرا مطهرا ، ليس فيه شىء من الخبث ، لانه قبضه عند ايمانه قبل أن يكتسب شيئا من الآثام » (٢٨٨) .

وهنا يعلق ابن تيمية ، إذ يرى أن « قوله لم يسبق اليه — فيما أعلم —

(٢٨٦) ابن عربي — ترجمان الاشواق ص ٤٣-٤٤ ، ويرى استاذنا

الدكتور النشار أن ابن عربي وضع بذلك أسس مذهب وحدة الاديان (نشأة الفكر ج٢ ص

(٢٨٧) ابن عربي — فصوص .. ص ١٩٢ .

(٢٨٨) ابن عربي — فصوص الحكم ص ٢٠١ .

أحد من أهل القبلة» (٢٨٩) ، لان النص القرآنى صريح فى فسق فرعون
وكونه من المكذبين لموسى ، الظالمين الداعين الى النار •

أما المسألة الثانية ، فهى تفضيله الولى على النبى ، اذ يقول صاحب
المذهب « وهو أن الرسول عليه السلام من حيث هو ولى ، أتم من حيث هو
نبى رسول ، لا أن الولى التابع له أعلى منه ، فان التابع لا يدرك المتبوع
أبدا فيما هو تابع له فيه ، اذ لو أدركه لم يكن تابعا له » (٢٩٠) •

ويبدو من هذا النص بعض الغموض ، لانه لا يصرح بجلاء تفضيل
الولى على النبى بالاطلاق ، اذ يلف فى العبارة ويدور ، ولكن شيخنا السلفى
يتعقبه فى آرائه الاخرى التى يضطره السياق فيها الى الاصحاح عن هذه
الفكرة دون موارد • ففى موضع آخر من الفصوص ، نلتقى مع الرأى
الصريح للصوفى الفيلسوف ، فالولاية عنده « هى الفلك المحيط العام ، ولهذا
لم تنقطع ، ولها الانبء العام • وأما نبوة التشريع والرسالة
فمنقطعة » (٢٩١) •

والاشد غلوا من هذا الرأى ، 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 التى تؤثر فى العالم • ولهذا طلب كل من
السهروردى المقتول وابن سبعين مرتبة النبوة • وكان ابن سبعين يقول
« لقد زدت فى حديث قال : لا نبى بعدى ، نبى عربى » (٢٩٢) •

(٢٨٩) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٢٧٩ •

(٢٩٠) ابن عربى - فصوص الحكم ص ١٣٥ •

(٢٩١) ن ١٣٤ •

(٢٩٢) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية

وتأمل شيخنا السلفى فى النظرية الجبرية للمذهب - وهى المسألة الثالثة التى أثارت معارضته - واستخرج من ثناياه الزاماته الممثلة فى نفى الصفات ، والتى ترتب عليها زعمهم بأنه لم يصل من الله الى أحد « لا خير ولا شر ، ولا نفع ولا ضرر .. وان هذه الاشياء جميعها عين نفسه ، ومحض وجوده » (٢٩٣) .

وسنبداً بتوضيح ما أثير حول شخصية ابن عربى من احتمال اصابته بنوع من المرض النفسى أو العقلى ، ثم ننتقل لبيان موقف ابن تيمية من المسائل الثلاثة الآتفة الذكر .

شخصية ابن عربى :

ولا شك أن الشيخ السلفى لم يتجن فى حكمه ، لان صاحب المذهب يقر بوقوعه فى حيرة فيقول « فالامر حيرة ، والحيرة قلق ، والحركة حياة الخ .. » (٢٩٥) .

وكان شيخ الاسلام يستند الى الآيات القرآنية ليبرهن على زيف الكشف والالهام الذى يدعيه صاحب مذهب وحدة الوجود ، فهاجمه بعنف ويضعه فى مصاف « الزنادقة المتشبهين بالعارفين ، أتباع فرعون والقرامطة الباطنيين » (٢٩٦) ، لان أهل الكذب - كما يخبرنا القرآن - ينزل عليهم الوحي أيضا ، ولكن بواسطة الشياطين ، مستشهدا بقوله تعالى « وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم وان أطعموهم انكم

٢٩٣) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٢٤٩ .

٢٩٤) ن ٢١٦ م .

٢٩٥) ابن عربى - فصوص الحكم ص ٢٠١ .

٢٩٦) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ١٣٥ .

لمشركون • كما يصفه أحيانا بأنه - على أقل تقدير - من الكهان الكاذبين والشعراء الغاوين (٢٩٧) •

وإذا قسى عليه في حكمه ، فإنه يصف أقواله بأنها من قبيل الكفر الصريح ، ويستشهد بأقوال أئمة الشيوخ المعاصرين له ، مثل الفقيه ابن عبد السلام الذى وصفه بأنه «شيخ سوء كذاب مقبوح ، يقول بقدوم العالم ، ولا يحرم فرجا» (٢٩٨) كذلك ينقل لنا أقوالا من رآه من الشيوخ الذين وصفوه بأن « كان كذابا مفتريا » (٢٩٩) •

والحق أن الباحث تعتريه الدهشة أمام هذه الافكار المختلفة بالفلسفة التى حشدها ابن عربى فى كتابه « الفتوحات المكية » خاصة ، بل غيرها من كتبه عامة - وكأنه يزداد امعانا فى تغليفها بالغموض والسرية •

وينبرى له الشيخ السلفى فى هذه النقطة ، اذ انه « مدح الحركة المستديرة الحائرة ، والقرآن يأمر بصراط مستقيم ، ويمدحه ، ويثنى على أهله ، لا على المستدير » (٣٠٠) •

أما الاستناد الى دعوى الصوفية باستغلاق رموزهم على الغير ، فهى دعوى متهافئة ، لاننا أمام التراث الصوفى السنى لا نجد هذه الصعوبة • أى فى مثل كتب « قوت القلوب » ، الاحياء ، وعوارف المعارف ، وفتوح الغيب ، والغنية ، وغيرها • حقا انها تتضمن اصطلاحات القوم ، ولكنها تشرح بعضها بعضا من واقع التعاريف التى وضعوها • أما متصوفنا الفيلسوف فى « الفتوحات المكية » و « فصوص الحكم » ، فإنه « كثير الرمز والتشبيه

(٢٩٧) ن.م ١٣٧

(٢٩٨) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ١٣١

(٢٩٩) ن.م والصفحة •

(٣٠٠) د. المنجد فى مقدمة كتاب مناقب ابن عربى ص ٥

والإشارة والمجاز» • كما وصف أيضا بما يتضمنه من تفسيرات تعسفية
« لاستخراج فكرة وحدة الوجود مهما يكن الثمن» (٣٠١) •

ومن المعروف أن ابن عربي أشار في مقدمة « الفتوحات المكية» الى
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 السلفى اجابته بما قد فهمه من انه المقصود بالكتاب
هو « فصوص الحكم» • وربما اكتفى بقراءة الفصوص قراءة متأنية دراسة
فاحصة ، لانه أكثر تركيزا فغناه ذلك عن الاطلاع على كتاب الفتوحات
الضخم • وقرينه في هذا التصوف المستشرق آسين بلاسيوس ، الذى تحفظ
في اصدار أحكامه - شأنه في ذلك شأن أى باحث - بفحوى هذا الكتاب ،
مقرا بأنه من المستحيل اعطاء فكرة تركيبية عن مضمونه (٣٠٢) •

أما « فصوص الحكم» ، فقد طرح ابن تيمية أغلب مضمونه للمناقشة
بالتفصيل ، معنونا الفصوص التى يتناولها بالرد ، كل على حده •

ويبدو أن الشيخ السلفى اكتفى بالاطلاع على كتاب الفتوحات بطريقة
مجملة ، ووصفه بأنه يحتوى على كثير من الاكاذيب التى لا تخفى على
لبيب (٣٠٣) •

ولما كان ابن عربي كثيرا ما يحيل فى كتابه « فصوص الحكم»
- على ما سبق أن عالجه من موضوعات تضمنها فى « الفتوحات» ، فان
معنى هذا ان الفتوحات كان أسبق من الفصوص • وان الثانى هو المعبر

(٣٠١) د. أبو العلا عفيفى فى التعليقات على كتاب فصوص الحكم ص ٣٠٩

(٣٠٢) آسين بلاسيون - ابن عربى ص ٩٠

(٣٠٣) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ١٣٣

النهائي عن مذهبه في وحدة الوجود ، فاتخذ ابن تيمية المنهج الصحيح في اعتماده على معرفة المذهب ومناقشته من الفصوص .

فإذا ما استطلعنا رأى الذهبي في الموضوع ، نراه يتخذ موقفا وسطا لان « من أمنع النظر في فصوص الحكم ، وأمعن التأمل ، لاح له العجب ، فان الذكي اذا تأمل من ذلك الأقوال والنظائر والاشباه ، فهو أحد رجلين : أما من الاتحادية في الباطن ، واما من المؤمنين بالله ، الذين يعدون أن هذه التحلة من أكفر الكفر » (٣٠٤) .

ومن رأى الذهبي احتمال اصابة الشيخ الصوفي المتفلسف بنوع من المرض ، أدى الى ما صنفه في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة مما أنكره عليه العلماء ، فالبعض أدخله في زمرة المروق والكفر ، والبعض الآخر عد أقواله من اشارات العارفين ، ورموز السالكين . أما الطائفة الثالثة ، فتتوقف فيه لعدم تيقنها من انه مات ، وهو معتقد لأقواله (٣٠٥) .

ومما يلفت نظر الباحث أن صاحب « ميزان الاعتدال » ، وهو ناقد الرجال الممتاز ، قد عد ابن عربي « عالما بالاثار والسنن ، قوى المشاركة في العلوم » (٣٠٦) . ثم يصرح بما أدعى للعجب من هذا فيقول « وقولي أنا فيه ، أنه يجوز أن يكون من أولياء الله الذين اجتذبهم الحق الى جنبه عند الموت ، وختم له بالحسنى » (٣٠٧) .

(٣٠٤) الذهبي - ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٠٩

(٣٠٥) الذهبي - ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٠٩ .

(٣٠٦) ن.م والصفحة .

(٣٠٧) ن.م والصفحة .

ومثل هذا الرأي - أن دل على شيء - فإنه يدل على ترجيح الذهبي لاصابة صاحب الفصوص بنوع من المرض العقلي أو النفسى ، لأنه يصرح بقوله « وما عندى أن محيى الدين تعمد كذبا ، لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فسادا وخيالا وطرف جنون » (٣٠٨) .

وهذا ما يدعوننا الى التوقف قليلا ، لبحث السبب الذى أدى بناقد الرجال الى اصدار هذا الحكم - الذى سبق به المستشرق آسين بلاسيون - بعدة قرون . وحسبنا أن ننقل العبارة التى وصفه بها بلاسيوس وهى « ان الاستهلاك المستمر لجهازه العضوى ، الذى أخضعه منذ مطلع الشباب لرياضات ومجاهدات شديدة فى الزهد والسياسة ، ثم العمل الذهني الشديد الذى اقتضاه تحرير هذا العدد الخيالى من مؤلفاته ، يفسران الاضطراب النفسى الفسيولوجى لمزاجه » (٣٠٩) .

• مما تقدم ، ينبغى علينا أن ننقب وراء احتمال مرض الشيخ الصوفى . ان لدينا وثيقة ذات أهمية فى هذا الصدد ، وهى عبارة عن كتابه المسمى « رسالة روح القدس » - يذكر فى ختامها انه كتبها عام ٦٠٠ هـ - فانها تتضمن أفكارا معتدلة تسير فى اتجاه التيار السنى ، بل انه يبدو من خلال بعض النصوص مخالفا لفكرة الوحدة . وهذا ما يدعوننا الى عرض موجز لهذه الرسالة فيما يلى :

تبدو الموضوعات التى طرقتها معتدلة أولا ، فهو يشيد بالجنيد لاعلانه أن التصوف ينبغى تقييده بالكتاب والسنة (٣١٠) . والجدير بالذكر أيضا

• (٣٠٨) ن م ١٠٨ .

• (٣٠٩) بلاسيون - ابن عربى ص ٢٦١ .

• (٣١٠) ابن عربى - رسالة . . ص ٢٣ .

اننا نلاحظ في الرسالة اتجاها ملامتيا ، حيث يقرع نفسه اذا ما قارنها بشيوخ السلف ، ويخص بالتتويه عثمان بن مظعون الصحابي المتبتل • كما لا ينسى أيضا أبا بكر وعلى بن أبي طالب وسلمان الفارسي وأبا الدرداء • ويصف الصحابة بصفة عامة بأنهم العارفون بالله (٣١١) • وهذا اتجاه يخالف ما سلكه في الفتوحات والفصوص ، حيث يزكى نفسه ، ويدعى انه خاتم الاولياء ، اذ يوحى اليه •

والنظرة الناقدة لصوفية زمانه تحمل طابع اللوم والتقريع لانهم « اتخذوا ظاهر الدين شركا للحطام ، ولازموا الرياضات والرباطات ، رغبة فيما يأتي اليها من حلال وحرام » (٣١٢) • ويزداد حنقه على طائفة أخرى منهم ممن لا يعرفون شروط الفرائض والسنن (٣١٣) •

ومن العجب انه يدلى بآراء لا تتصل بمذهب وحدة الوجود ، بل على العكس ، يظهر فيها الاثنينية ، اذ انه في مجال المقارنة بين الانسان وغيره من المخلوقات — من النبات والحيوان والجماد ذكرا خصائص ومميزات كل نوع على حده — فان تمييز الانسان عن باقى المخلوقات انما صار لما له من « مقام الخلاقة للانسان على العوالم » (٤١٤) • ولهذا يرى انه ينبغي على الانسان أن يجد ويجتهد في العبادة « كما كان الاولياء والسادة النجباء مثل أبى بكر وغيره » (٣١٥) •

ويذهب أيضا الى نفى الجبر ، لان الانسان حمل الامانة « لحقيقته

(٣١١) ابن عربى — رسالة روح القدس ص ٢٧

(٣١٢) ن م ٤

(٣١٣) ن م ٧

(٣١٤) ن م ٤—٩٤

(٣١٥) ن م ٨٥

ولم يحملها غيره ، ولكن قيل فيه ظلوما جهولا ، فلو حملها جبرا لما نسب اليه الظلم والجهل ، ولما حملها اختيارا نسب اليه ذلك « (٣١٦) ثم انه يرى أن فرعون والنمرود ادعا الربوبية (٣١٧) .

أضف الى ذلك كله نصيحته التي يفوح منها رائحة التصوف السنّي المعتدل في مثل قوله « واعلم أن التوبة والتوكل وما أشبه ذلك قد اختص الله بها هذا العبد الانساني ، فان الملك طاعة بلا معصية ، والشيطان معصية بلا طاعة ، فكلاهما فقد حلاوة التوبة ومقامها وسرها ومعرفتها وشرفها ومحبتها » (٣١٨) .

من كل هذا وغيره مما حواه « رسالة روح القدس » ، يكن افتراض ان تحول ابن عربي الى مذهب وحدة الوجود تم بسبب حالة مرضية . وبين أيدينا من الوقائع التي يسجلها في « الفتوحات » ما يميل بنا الى تدعيم هذا الرأي :

انه يقول « فأخبرني الروح الذي أخذت منه ما أودعته هذا الكتاب » (٣١٩) .

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 الظرف الخ . . » (٣٢٠) . ثم يدعى بعد

(٣١٦) ن . م والصفحة .

(٣١٧) ن . م ٩٤

(٣١٨) ن . م ٩٥

(٣١٩) ابن عربي — الفتوحات المكية ج١ ص ١٩٩

(٣٢٠) ابن عربي — ترجمان الاشواق ص ٨

ذلك انه استخدم عبارات الغزل في اظهار مكنون العلوم العقلية والتنبيهات الشرعية « لتعشق النفوس بهذه العبارة » (٣٢١) ، مع أنه يقر جرياً على عاداته في التأليف ، بأنه لم يزل فيما نظمه « على الايمان الى الواردات الالهية ، والنزلات الروحانية ، والمناسبات العلوية » (٣٢٢) . ولا شك أن هذه الواردات من العلوم العقلية والتنبيهات الشرعية كما يقول لا يمكن أن تنتزل عليه بعبارات الغزل وأساليب العشاق (٣٢٣) .

ونراه يحاول تفسير تصرفات المجانين والمعتوهين بأن ما ذهب بعقولهم « شغلهم ما تجلى لهم عن تدبير نفوسهم » (٣٢٤) . ويبدو انه يتكلم بلسان من يصفه بأنه أكبر من لقيه من المعتوهين ، فيسأله عن أذهب عقله ، فيجيب « قد أخذته معه ، وما أدري ما يفعل بي ويتركني هنا في جملة الذواب » . ونراه يفسر وما وصف المعتوه به نفسه بأنه دابة وحشية بأنه يقصد « خروجه من عالم الانس ، وانه في مفاوز المعرفة » (٣٢٥) .

والقصة التي ينقلها لنا طويلة - لا موضع لها هنا - ولكننا نود القول بأن احتمال اصابة هذا الشيخ بنوع من المرض العقلي أو النفسى يحتاج الى دراسة خاصة ، ونكتفى بالتلميح الى بعض الشواهد :

(٣٢١) ن ١٠ م

(٣٢٢) ن ٨ م

(٣٢٣) يرجح الدكتور زكى نجيب محمود أن شعر ابن عربى صدر عن حب حقيقى أولاً ، ثم حاول فى الشرح أن تكون الرموز الواردة فى ذلك الشعر صالحة للتفسير الصوفى (طريقة الرمز عند ابن عربى فى ديوان ترجمان الاشواق) ص ٧١ من الكتاب التذكارى .

(٣٢٤) ابن عربى - الفتوحات المكية ج١ ص ٣٢٥ .

(٣٢٥) ن ١٠ م والصفحة .

انه يدافع عن هذا المعتوه بأنه في الدرجات العليا من المعرفة... وأعجب
عجابا شديدا به لانه لا ينوى الصلاة ، وانما يرى الله يقيمه ويقعده
فلا حاجة به لعقد النية... ثم يفسر كل ما تقدم بأنه « وارد لطف » ليس
قاصرا على هذا المعتوه وحده ، بل يسرى أيضا على أفراد آخرين .

ويمضى ابن عربى فيخبرنا بأنه ذاق هذا المقام أيضا فيقول « ولقد
ذقت هذا المقام ، ومر على وقت أودى فيه الصلوات الخمس ، اما
بالجماعة - على ما قيل لى - باتمام الركوع والسجود وجمع أحوال
الصلاة من أفعال وأقوال ، وأنا في هذا كله ، لا علم لى بذلك ، لا بالجماعة
ولا بالمحل ، ولا بالحال ، ولا بشيء من عالم الحس » (٣٢٦) .

ولكننا نجده - بعد هذا النص الذى يحاول به التشبه بحال الغيبة
التي كان عليها كل من الشبلى والجنيد - يخشى الوصف بالعتة والجنون ،
فلا يلبث أن يسمى المعتوهين الذين صحبتهم وعرفهم بأنهم « المجانين
الالهيين » (٣٢٧) .

ولكن ابن تيمية لم يعن - كما قلنا - بهذه الناحية في شخصية ابن
عربى ، بل انه لا يعطى كبير اهتمام لدخائل الشيخ الصوفى فيقول عنه
« والله أعلم بحاله عند موته » . فان الشخص عنده قد انقضى وذهب ،
آثاره المكتوبة التي فتننت المسلمين ورأى من واجبه اظهار ما حوته من أخطاء
متخذا من المنهج السلفى دليلا ومرشدا .

والى مثل هذا الموقف ، اتجه باحث حديث في دراسته لنظريات ابن

• (٣٢٦) ابن عربى - الفتوحات المكية ج١ ص ٣٢٦ .

• (٣٢٧) ن٠م والصفحة .

عربى فيقول « تهمة معرفة هذه الحياة التصوفية المنحرفة الجائرة في شذوذها وفي حربها التي لا هوادة فيها • ونفرق بينها وبين عقائدنا » (٣٢٨) وسنعرض لرد ابن تيمية في المسائل الثلاثة ، حسب الترتيب الذي سقناه في صدر هذا الكلام •

أولا : الالهوية والعبادة :

تكلمنا عن تعظيم ابن عربى لعبادة العجل ، وظنه بأن فرعون مات تائباً ، ونقلنا عنه بعض أبيات من الشعر التي تعبر عن خلاصة رأيه في هذه المسألة •

وفي مقدمة الآراء التي يدحض بها شيخنا السلفى هذه النتائج الخطيرة ، هو بيان تهافت الدعامة الفلسفية التي يستند اليها صاحب المذهب فاذا كان « الملاحدة المنتسبين الى التصوف والتحقيق كابن سبعين والصدر القونوى وغيرهما ، انه وجود مطلق بشرط الاطلاق عن كل وصف ثبوتى وسلبى » (٣٢٩) •

ويردد ابن تيمية رأيه المنطقي مبينا خطأ أصحاب المذهب المستمد من الفلاسفة في تقسيمهم الوجود الكلى الى واجب وممكن ، وجعلهم اياه موضوع العلم الالهى ، أو ما يصفونه بالفلسفة الاولى ، والحكمة العليا ، لانه لا يفتر عن التأييد في صفحات عديدة من كتبه أن الوجود الكلى يكون

(٣٢٨) عباس العزاوى — محيى الدين بن عربى وغلالة التصوف ص ١٣٣

(مقالة بالكتاب التذكارى — محيى الدين بن عربى) •

(٣٢٩) ابن تيمية — جواب أهل العلم والايان ص ١٠٥ •

في الاذهان ، لا في الاعيان « فليس في الخارج قط وجود هو بعينه واجب ، وهو بعينه ممكن » (٣٣٠) .

فاذا جاء أتباع مذهب وحدة الوجود ، وجوزوا عبادة كل شيء ، وكأنهم ما عبدوا الا الله ، فان هذا « غاية الفساد والتناقض والسفسطة والجهود لرب العالمين » (٣٣٢) ، لان النصوص القرآنية متوافرة على ايجاد التفرقة بين التوحيد والشرك ، فان الرسل جميعا دعوا الخلق الى عبادة الله وحده ، وانه سبحانه هو المستحق للالوهية وحده ، وربما من أهم الأدلة المثبتة لذلك هي قصة ابراهيم الخليل عليه السلام مع قومه ، انه لما « رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربي لاكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلما أفلت قال يا قوم انى برىء مما تشركون » الانعام الايات ٧٦،٧٧،٧٨ .

وفي عصر محمد صلى الله عليه وسلم ، أنكر المشركون عليه دعوته لعبادة الله وحده « فاذا كانوا هم ما زالوا يعبدون الله وحده كما تزعمه الملاحدة . فلم يدعو الى ترك ما يعبده آباؤهم ، بل جاءهم ليعبد كل شيء كان يعبد آباؤهم — هو وغيره من الانبياء » (٣٣٣) .

ولم يقف اهتمام ابن تيمية عند حد اظهار تهافت الاسس المذهبية لوحدة الوجود ، ولكنه عنى بصفة خاصة بالفصوص التي يعرض فيها ابن

(٣٣٠) ن.م والصفحة ، ينظر الاراء المنطقية للشيخ السلفى بكتاب

أستاذنا الدكتور النشار (مناهج البحث .. ص ٢٧٢ وما بعدها) .

(٣٣١) ن.م ١٠٦

(٣٣٣) ابن تيمية — توحيد الربوبية ص ١٥٨

عربي الالهوية • ان المتصوف الفيلسوف عرض هذه المسألة في « الفصص الهاروني » ، وخلصته محاولة البرهنة على أن قوم موسى عليه السلام لم يعبدوا العجل بعد أن تركهم نبيهم ، وانما عبدوا الله •• وفي مجال المقارنة بين موسى عليه السلام وأخيه هارون ، يفضل موسى لانه كان على يقين بأنه ليس في استطاعة قومه عبادة العجل « ولعلمه بأن الله قضى ألا يعبد الا اياه » (٣٣٤) •

ولكن ابن تيمية يعارضه في تفسير الآية « وقضى ربك ألا لا تعبدوا الا اياه - الاسراء - ٢٣ » اذ أن « قضى » هنا ليست بمعنى القدر ، وانما هي بمعنى أمر • فاذا عدنا الى السبب الثاني الذي من أجله يفضل موسى عليه السلام على هارون ، وجدنا ابن عربي يبرره بأن موسى كان على يقين من أن بنى اسرائيل لم يعبدوا العجل ، وانما عبدوا الله في صورته « وليس للصور بقاء ، فلابد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى حرقه » (٣٣٥) •

وسياقا لذهبه في وحدة الوجود عد العجل « بعض المجالى الالهية » (٣٣٦) •

ويتضمن « فصص حكمة امامية في كلمة هارونية » ، الاراء الخطيرة لابن عربي في الالهوية ، وكلها تدور حول انكار فكرة الفصل بين الله والعالم ، ومحاولته اضعاف صورة الالهوية على جميع الموجودات ، بما في ذلك الاوثان

(٣٣٤) ابن عربي - فصوص ص ١٩٢

(٣٣٥) ن ٠م والصفحة •

(٣٣٦) ن ٠م والصفحة

التي عبدها العرب في الجاهلية ، بل كل ما عبد في الارض ، بما في ذلك الشجر والحيوان والانسان والكواكب(٣٣٧) .

وتعليل ذلك منبثق من تصورهِ لفكرة الالوهية ، لانها عنده تتجلى في الكائنات وتعبد في كل الصور ، فعبادها لا يعبدون أعيانها « وانما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلى الذي عرفوه »(٣٣٨) .

ان النتائج التي تمخضت عنها فكرة وحدة الوجود ، هي التي أوجدت هذه الآراء التي تنبه ابن تيمية الى خطورتها ، لا سيما على عقيدة التوحيد . اما التوحيد عند شيخ الاسلام ، فانه يتضح في أجل مظاهره في توحيد الالوهية ، لانه « اعترف بالوحدة الذاتية للاله الحق ، وايمان عميق بها . والمسلم في هذا الوطن ، مكلف بأن ينفى الالوهية عما سوى الله »(٣٣٩) ، ومن ثم فانه — سبحانه — هو المختص بالعبادة وحده .

ثانيا : الولي أفضل من النبي :

استقرت الفكرة التي تقول ان الولي أفضل من النبي عند ابن عربي ، لان الرسالة التي انقطعت هي « تنزل الحكم الالهي على قلب البشر بوساطة الروح » . ويفرق بينها وبين الالتقاء بغير التشريع « فليس بمحجور ولا التعريفات الالهية بصحة الحكم المقرر — أو فسادها — فلم تنقطع »

(٣٣٧) ابن عربي — فصوص الحكم ص ١٩٥

(٣٣٨) ن ١٩٦ م ٣٣٨

(٣٣٩) د. عثمان يحيى — نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في

التفكير الاسلامي ص ٢٣٢ من الكتاب التذكري (محيي الدين بن عربي) .

ويضيف الى ذلك أيضا أن تنزل القرآن على قلوب الاولياء لم ينقطع ، مع كونه محفوظا لهم ، ولكن لهم ذوق ، وهذا لبعضهم «(٣٤٠)» .

وازاء التساؤل الذي يثيره أستاذنا الدكتور النشار عما إذا كان التصوف الفلسفي هو الذي استخدم التشيع ، أم أن العكس قد حدث (٣٤١) فاننا نستطيع أن نرجح بأن كلا من التصوف الفلسفي والتشيخ الاسماعيلي تبادلوا معظم الافكار لنشر الدعوة . فان صوفية الفلاسفة قد استخدموا أفكار الشيعة الباطنية بمهارة ، تحت ستار الاسماء المختلفة « كالولاية أو المهديّة أو ختم الولاية أو الرسالة أو المشيخة » (٣٤٢) ، كذلك استخدم الاسماعيلية فكرة أن القائم خير من النبي .

ويرى شيخ الاسلام 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 انه يذهب الى أكثر من ذلك ، فيسمى ما حدث بسبب مذهب وحدة الوجود بأنه كان محنة « بسبب دعواهم أنهم تلقوا من الله بلا واسطة » (٣٤٣) .

وواضح من فكرة ابن عربي عن تفضيله الولي عن النبي ، ان هناك التحاما بينها وبين النظرية الاسماعيلية الباطنية القائلة أن « القائم خير من النبي » (٣٤٤) .

ومما يفسر هذا التلاحم قول ابن سبعين - وهو أحد المخلصين

٣٤٠) ابن عربي - الفتوحات المكية ج٢ ص ٣٤١ .

٣٤١) د. النشار - نشأة الفكر ج٢ ص ٤٠٠ .

٣٤٢) ابن تيمية - بغية المراد ص ١٢٠ .

٣٤٣) ن. م. ١٣٨ .

٣٤٤) د. النشار - نشأة الفكر ج٢ ص ٩٠ .

لذهب وحدة الوجود - أن النبوة لم تنقطع (٣٤٥) ، وهي فكرة اسماعيلية
بحثة (٣٤٦) .

ثم تضاهرت الفكرتان لكي تفتح الطريق أمام أصحاب دعوى تلقى
التعاليم من الله بلا واسطة ، لان شيخ مذهب وحدة الوجود أعلن هذا عن
نفسه ، وقلده في هذه الدعوى العريضة الكاذبة التي فتنت المسلمين بطرق
مختلفة ، أما بواسطة ادعاء التحديث عن القلب ، أو الاخذ من الله بلا
واسطة ، أو « لانه يأخذ من حيث يأخذ الملك » (٣٤٧) .

لقد ارتاع ابن تيمية من خطورة نتائج مذهب ابن عربي - وتفضيل
الولى على النبى أحد ركائزه - لان عامة المسلمين افتننوا بالدجاجلة الذين
يستخدمون علوم السحر والطلسمات في اظهار 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 ، لان دعواه كانت صريحة ومعلنة ، حيث ادعى النبوة على الملا .
أما أولئك فان مبعث الخطورة في مذهبهم هو اظهار الاسلام بينما يبطنون
من الاراء والافكار ، ما هي كفيلة بهدم الاسلام وتقويض أركانه الاساسية
باسم الولاية ، مصداقا للحديث « يكون في آخر الزمان دجالون كذابون ،
يأتونكم من الاحاديث مالم تسمعوها أنتم ولا أبأؤكم ، فاياكم واياهم ،

(٣٤٥) ابن تيمية - الفرقان .. ص ١٠٤

(٣٤٦) ينظر المقارنة التي عقدها الاستاذ عباس العزاوى بين نصوص

من كتاب (سوط الحقائق) وهو من أهم كتب الاسماعيلية ، وبين مذهب وحدة

الوجود والتي يستخلص منها التوافق التام بينهما (ص ١٣٨ من الكتاب الاول)

محيى الدين بن عربى (مقالة محيى الدين بن عربى وغلاة التصوف) .

(٣٤٧) ابن تيمية - بغية المرتاد .. ص ١٢٠

لا يضلونكم ولا يفتنوكم» (٣٤٨) • فان مسيلمة لم يدع الالوهية وانما ادعى المشاركة في النبوة • أما من يقول انه يأخذ من الله بلا واسطة ولكنه أفضل من النبي ، لانه يأخذ من حيث الملك الذي يوحى به الى الرسول « فلا ريب أن هذا القول أعظم فرية من قول مسيلمة الكذاب ، لكن هؤلاء لم يكونوا طائفة ممتنعة يدا ، ويحاربون فيها المسلمين ، بل هم موافقون في الظاهر على انه لا رسول الا محمد صلى الله عليه وسلم وأكثر أتباعهم الملائمة لبيث ما عنده» (٣٥٠) •

انهم بهذا المنهج اتفقوا مع القرامطة تماما • أليس معنى هذا أن شيخ الاسلام تنبه الى المخطط السرى الذى يسعى الى تقويض الاسلام من الداخل ؟

ان ما يلفت النظر أن هذه الدعوة ظهرت فى وقت « كان العالم الاسلامى مائجا فى اضطراب • هاجمه المغول بقيادة جنكيز خان من جهة وأهل الصليب من جهة أخرى ، فارتبك أمره » ولم يظهر هؤلاء الباطنية الا فى فرص مثل هذه اغتتموها للدعوة •• ان ابن عربى استغل الاوضاع الملائمة لبيث ما عنده» (٣٥٠) •

(٣٤٨) ابن تيمية — بغية المرتاد ص ١٢٠ ويقول ص ١٢١ (وقد سأل بعضهم مالكا عن بعض ما كان بالعراق من هؤلاء المبطلين ، فقال كلمة ، أو كلاما فيه هؤلاء الدجاجلة . قال (لم أسمع جمع دجاجلة الا من مالك . وأصل الدجل التغطية والتمويه والتلبس) .

(٣٤٩) ن ١٢١ م

(٣٥٠) عباس العزاوى — محيى الدين بن عربى وغلاة التصوف ص ١٣٤

الكتاب التذكارى (محيى الدين بن عربى) •

أما عن أوجه الاتفاق بين مذهب وحدة الوجود والقرامطة في رأى ابن تيمية ، فنتلخص في الدخول من باب موالاة أولياء الله من أهل البيت ، وقول غلاة الشيعة بألوهية على بن أبى طالب ، تضاهى غلاة أولئك في اعتقاد نبوة أو الالهية بعض المشايخ . ثم ان الفريقين يتفقان في الدعوة للمذهب على درجات . ويصارع أتباع ابن عربى العامة أولا ، بأن ولاية النبى 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 الاولياء » (٣٥١) .

وقد بحث ابن تيمية ونقب عن كلمة « خاتم الاولياء » ، ثم اتضح انه لا حقيقة لها (٣٥٢) . كل ما هناك أن الحكيم الترمذى أخطأ فى ترديدها ، فاستغلها هؤلاء وحرفوها وتوسعوا فى تأويلها واستخدموها مثلما فعل الصوفية بالشخصيات التى ابتدعوها كالقطب والغوث وغيرها . وكلها تدور حول هدف واحد هو انكار 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 لآبى بكر وعمر ، ولا لاحد من الانبياء والمرسل » (٣٥٣) .

لم يصرخ اذن شيخنا فقط لانه رأى فى المنطق الارسططاليسى وحده معول هدم الحضارة الاسلامية ، بل رأى فى كل الاتجاهات المتناقضة التى

(٣٥١) ابن تيمية — بغية المرتاد ص ١٢٤

(٣٥٢) ن ٨٤ م ٣٥٢

(٣٥٣) ن ١٢٤ م ٣٥٣

تنأى عن « اتباع المرسلين واقتفاء آثارهم ، والخارجين عن منهاج السابقين
الاولين من المهاجرين والانصار » (٣٥٤) .

ثالثا : النظرية الجبرية :

لم يكن في 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 الافكار المخالفة لفهم السلف ، لانه يرى أن هوة
المخلاف انبثقت من الانحراف عن مناهجهم منذ البداية ، ثم أخذت
المهوة تتسع .

وفكرة الجبرية فى نظره 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 الاسباب التى شهد بها النص مع
العقل والحسن ، واتفق عليها سلف الامة وأئمة الدين » (٣٥٥) .

ويستخلص من ثنايا مثل هذه النتائج التى بلغها المعتنقون للنظرية
الجبرية ، ان أصلها نفى الصفات ، وكان بدعة بدأها الجهم بن صفوان
« امام غلاة المجبرة ، وكان ينكر رحمة الرب » (٣٥٦) ، ويربط بين ابن عربى
والجهمية ، لان الاول كان أيضا من غلاة الجبرية ، فانه لا يرى ثمة وجودا
الا هذا الوجود حيث يقول :

وكل كلام فى الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه (٣٥٧)

(٣٥٤) ن م ١٣

(٣٥٥) ابن تيمية — جواب أهل العلم والايمان ص ١٧٨

(٣٥٦) ن م والصفحة .

(٣٥٧) ن م ٨٣

ويقول ابن عربي في موضع آخر :

أنا مجبور ولا فعل لى فالذى أفعاله باضطرار
والذى أسند فعلى له ليس فى أفعاله بالخيار
أنا ان قلت أها قال لا وهو ان قال أنا لم يغار
فأنا وهو على نقطة ثبتت ليس لها من قرار (٣٥٨)

وهكذا ، « نشأ عن نظريته فى وحدة الوجود فلسفته الاخلاقية التى تدور فى فلك جبريته الصارمة » (٣٥٩) .

ولسنا نريد الاسترسال فى نظرية الجبر والاختيار - هذه المسألة التى خاض فيها المفكرون منذ أن تطلعت الانسانية الى التفكير فى المسائل الميتافيزيقية ، فليس « من العسير على من يدرس تاريخ التفكير البشرى لادى الاجناس المختلفة أن يلاحظ ملازمة هذه المشكلة له ، سواء كان ذلك فى دور بدائيته ، أم فى دور نضجه وحضارته . سواء أكان تفكيره فى المشكلة نابعا من ذات نفسه ، أم مسترشدا فيه بهداية السماء » (٣٦٠) . اننا نتقيد فقط اذن بدائرة بحثنا فى صلة نظرية وحدة الوجود بالنظرية الجبرية من وجهة نظر الشيخ السلفى .

انه يتمسك كما قلنا بفهم السلف للنصوص فيما يصححه من أخطاء

(٣٥٨) ابن عربي - رسائل ابن عربي (الرسالة رقم ٤) ص ١٢ ط الهند

١٣٦٧ هـ = ١٩٢٨ م .

(٣٥٩) د. توفيق الطويل - فلسفة الاخلاق عند ابن عربي ص ١٦٤

(الكتاب التذكارى - محيى الدين بن عربي) .

(٣٦٠) محمد اسماعيل عبده مشكلة الجبر والاختيار ورأى الامام ابن

نemie ص ٧٦٣ من كتاب أسبوع الفقه الاسلامى ومهرجان الامام ابن تيمية

(شوال ١٢٨٠ هـ) .

المذاهب المخالفة لهم ، وجريا على هذا المنهج ، فإنه يلاحظ - على كثرة ما رأى من الامور التي استشكلت أو اشتبهت على السلف في المسائل الفقهية أو في تفسير الآيات والاحاديث - انهم لم يختلفوا قط في الاقرار بالاسباب فانهم « يصرحون بالحكم والاسباب ، وبيان ما في المأمور به من الصفات الحسنة المناسبة للامر به ، وما في النهي عنه من الصفات السيئة المناسبة للنهي عنه » (٣٦١) .

وفي مجال المقارنة بين القدرية أو المعتزلة وبين الجبرة ، يفضل شيخ الاسلام الفرق الاولى ، لانها عظمت الامر والنهي والوعد والوعيد ، وهذا في رأيه ممدوح من حيث بيان احترام أوامر الشريعة واجتناب نواهيها . أما النظرية الجبرية التي اعتنقها أصحاب وحدة الوجود ، وتلونت بها أغلب مذاهب الصوفية ، فقد أدت الى اندحار الشريعة وظهور التتار .

وهذا رأى واع للشيخ ، أثبت به ضرورة النظر الى الافكار وبما تسفر عنه من نتائج وآثار ، لان تمسك المذاهب الصوفية بالنظرية الجبرية أدى الى انحسار الموجة الحضارية للمسلمين وأودى بهم الى التأخر وتكالب الامم عليهم . ان النظرة اللماحة لشيخنا اهتدت الى تفاعل الافكار بالاحداث ، وهذا من أبرز علامات الاتجاه الواقعي للفكر التيمي بخاصة ، والسلفى بعامة ، لانه ما دامت فكرة الجبر هي السائدة ، فلا مجال للافعال أو التمسك بالاسباب ، ومن ثم تدهور المسلمون وساءت أحوالهم ، انعكاسا لمخالفة الاصول العقائدية المتوارثة عن أسلافهم الاولين .

وكان حري بابن 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 الميتافيزيقي والاسباب والمسببات • ومع اقراره بالمبدأ الذي عرفه السلف وآمنوا به وفهموه ، وسلموا به في صياغة شاملة ولكنها مقتضبة - وهو ان ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن - فان شيخ الاسلام يرى ضرورة التفرقة « بين الحقيقة الكونية القدرية المتعلقة بخلقه ومشئته ، وبين الحقيقة الدينية الامرية المتعلقة برضاه ومحبته » (٣٦٢) •

وهو يعنى بالحقيقة الدينية الامرية ، الشرع المنزل - وهو الكتاب والسنة - الذى لا ينبغى لأحد من عامة المسلمين الخروج عنه بحجة الذوق والوجد (٣٦٣) وكذلك الحال بالنسبة للاولياء ، فمن (ظن أن لاحد من أولياء الله طريقا الى الله غير متابعة محمد صلى الله عليه وسلم باطنا وظاهرا ، فلم يتابعه باطنا وظاهرا فهو كافر) (٣٦٤) •

وقد نشأ الخلط بينهما - أى بين الارادة الكونية والدينية ، والامر الكونى والدينى - لخطأ أتباع وحدة الوجود الذين جعلوا المراتب ثلاثة : فالعبد عندهم « يشهد أولا طاعة ومعصية ، ثم طاعة بلا معصية ، ثم لا طاعة ولا معصية » (٣٦٥) •

أما الاول ، فهو الشهود الصحيح ، لان العبد يفرق عنده بين الطاعات والمعاصى • وهم يعنون بالشهود الثانى القدر ، وهو من المسائل التى اشتبهت على بعض الصوفية فأوضحها لهم الجنيد ، وسلك فيها المسلك الصحيح الموافق للشرع ، لان ما يسمونه بالجمع الاول - وهو شهود الامور كلها تقع بمشيئة الله وقدره - لابد أن يصحبه في نظر الجنيد ، شهود الفرق الثانى « وهو أنه مع شهود كون الاشياء كلها مشتركة في مشيئة الله

(٣٦٢) ابن تيمية - الفرقان .. ص ١١٧

(٣٦٣) ن ١١٨ م

(٣٦٤) ن ١١٩ م

(٣٦٥) ن ١٠٤ م

وقدرته وخلقه ، يجب الفرق بين ما يأمر به ويحبه ويرضاه ا وبين ما ينهى عنه ويكرهه ويسخطه «(٣٦٦) .

ولم يكن من المستغرب أن يقع مذهب وحدة الوجود في المنزلق الخطر، وهو المرتبة الثالثة ، حيث يزعم أتباعه أن العبد لا يشهد فيها لا طاعة ولا معصية ، لانهم يرون أن الوجود واحدا . أى بعبارة أخرى يجعلون من هذه الدرجة غاية التحقيق والولاية لله « وهو في الحقيقة غاية الالحاد في أسماء الله وآياته ، وغاية العداوة لله «(٣٦٧) .

تناولنا فيما تقدم التصوف الفلسفى الذى تغلغل فى حياة الروح عند بعض شيوخ المسلمين ونقصد بهم صوفيتهم أتباع ابن عربى حيث أدت التأويلات الباطنية وتحريف النصوص الى التحول الى نظريات بعيدة كل البعد عن أصالة النظريات الروحية للمسلمين الاوائل .

وفى نظرة اجمالية لكى نتذكر حديثنا منذ تطرق المسلمون الى الحديث فى الزهد والرقائق والخطرات والوساوس ، رأينا كيف كان طابعه اسلاميا صميما عند السلف ، حيث عالجوا الافكار التى صاغها الصوفية من أهل السنة فيما بعد فى اطار مذاهبيهم ، ولكنهم — أى السلف — لم يعرفوا اصطلاحات الصوفية ولم يستخدموها وانما ترنموا بالقرآن وغاصوا فى معانيه ، الى جانب الحديث حيث أولوه اهتمامهم يتلقونه ويسجلونه ويحفظونه ويبحثون فى سنده ومثنه ، فأخرجت المدرسة السلفية فى عصورها الاولى اعلاما كبارا ، لم يكونوا محدثين ، أو زهادا أو فقهاء أو مفسرين فحسب ، بل جمعوا بين هذه الاهتمامات أو أغلبها ، لان أفكارهم انبثقت من المصادر الاسلامية المتوارثة .

وفي مقابل هذا الخط الاسلامى الاصيل ، كان في الطرف الآخر اتجاه آخر مخالف أخذ يتكون من ارهاصات روح غير اسلامية ، آخذاني التلون والتشكل من كافة الثقافات والاتجاهات ويتطور باختلاف البيئات والعصور حتى انتج تصوفا فلسفيا لا صلة له بالمصادر الاسلامية الحقيقية .

ان هذه الحقيقة تبدو واضحة أشد الوضوح اذا عقدنا مقارنة بين تراث الزهاد الاوائل وبين مذاهب الصوفية المتفلسفة اذ أننا نلاحظ بغير عناء وفي لمحة سريعة لا يكاد يخطيء فيها الباحث من هذه المقارنة نرى تمسك أولئك بالكتاب والسنة ، فما من صفحة من مؤلفاتهم الا ويقدمون فيها الاصل واضحا معلنا ، ونعنى به الاسلام في دائرته الكبرى — دائرة الكتاب والسنة — بارزا يكاد يختلج كاتبه بين الآيات والاحاديث لان مهمته اظهارها وتفسيرها وبيان معناها .

أما الطرف الثانى — فالمذاهب الفلسفية هي السائدة ، تفوح منها رائحة الغنوصية تارة والهندية تارة أخرى أو المسيحية في بعض اتجاهاتها، واذا التقينا بنصوص اسلامية فهي مبتورة ملتوية المعنى من فرط اختفائها وراء التأويل .

وتطبيقا للمنهج الذى خطه لنا أستاذنا الدكتور النشار اذ يرى أن الزهد نشأ في المجتمع الاسلامى « كما ينشأ في كل مجتمع آخر — تحت تأثير عوامل نفسية دينية وسياسية واقتصادية ونبعث هذه الظاهرة في بيئتها نفسها وتتجه الى أصولها النظرية في مأخذها الحقيقية كل ظاهرة في مجتمع من المجتمعات انما تستمد حقيقتها من هذا المجتمع وتتطور في نطاقه ثم تأتى

العوامل الخارجية بلا شك «(٣٦٨) نقول ان هذا ما حدث تماما بالنسبة للتصوف في كافة صوره السنية منها والفلسفية بل السلفية أيضا ، ومرد ذلك الى أن شيوخ الصوفية سمحوا للتيارات الخارجية أن تطغى على مذاهبهم أي بدأوا بالتأثر بروح العصور المختلفة ثم حاولوا ايجاد الاساس من الكتاب والسنة ، فحدث الخلط •

الفصل الرابع الاتجاهات الروحية لابن تيمية

ابن تيمية : نظرة عامة

انتهى بنا الحديث في الفصل السابق الى عرض الخصائص التي تميزت بها اتجاهات كل من الهروى الانصارى والجيلانى ، فقد كانا يمثلان التصوف السلفى الذى حاول أن يشق طريقه وسط التصوف السنى ، ولكنه ظل مع هذا ، يدور فى اطار النصوص القرآنية والاحاديث النبوية . وظهر فيه التأثير بتيارات التصوف السنى العام فى بعض اصطلاحاته ومراميه .

كذلك وضح لنا أن الزهد بمعناه التقليدى كان أُلصق بالحياة الروحية التي اختارها الاوائل ، قبل أن تنتسج الدولة الاسلامية ويعرف المسلمون ثقافات الامم الاخرى . فقد نجح النووى بواسطة منهجه الذى اختطه فى الزهد ، فى أن يعيد الى المضمون الروحى الاصيل للمسلمين سيرته الاولى ، وانفرط عقد التأثيرات الاجنبية تحت تأثير النصوص الخصبة التى نحس فيها بنبضات الاسلام من واقع الكتاب والسنة .

هذه هى ملامح الحياة الروحية السلفية التى انتهت الى شيخنا . ولكن ، من العجب أنه لم يأخذ بهذه الطريقة أو تلك ، أى أننا لا نستطيع أن نعهده فى سلك الصوفية السلفيين ، كما أنه لم يأخذ بمنهج النووى فى الاكتفاء بعرض النصوص .

لقد أحاط شيخنا — بدراية وعمق — بثقافة العصر من فلسفة وعلم كلام وتاريخ وتفسير ، فضلا عن نشأته الاولى التى غذت قلبه وروحه بآيات الكتاب ، وجعلته من علماء الحديث الكبار . وكان من الطبيعى أيضا — اذا نظرنا الى العقلية الفذة لهذا الشيخ — أن يتجه لمعرفة كتابات الصوفية وشطحاتهم .

والامر ينسحب أيضا على حرصه لتدعيم قضيته الكبرى التي فنى عمره في سبيل تدعيمها ، ونعنى بها اقناع المسلمين بأن الاسلام وحده - نقيًا 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 ، وأقواله ، وأفعاله ما ينبغى أن يتخذ مثلاً أعلا .

كذلك كان هو أيضا - بسبب المعاناة التي لاقاها في حياته الشخصية - في أشد الحاجة الى هذه النظرة في جوانب الروح ، والى 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 مصيئة بقوة الايمان فلم تهن . قال لتلميذه ابن القيم مرة « ما يصنع أعدائي بي ؟ أنا جنتي وبستاني في صدري ، وان رحمت فهي معي لا تفارقني . ان حبسى خلوة وقتلى شهادة ، واخراجى من بلدى سياحة » (١) .

ومن السمات البارزة للفكر التيمى انه لم يجعل الفكر بمعزل عن التطبيق . ان شيخنا « من ذلك الطراز الذى لا يعتد بالعلم حتى يشهد له العمل ، ولا يفهم العمل على أنه حركات في العبادة ، وقيل وقال في الدراسة ، ولكنه يفهمه على انه كفاح في سبيل الاسلام » (٢) .

كذلك لم يأخذ به الواقع المتدهور للعالم الاسلامى حينئذ ويسلمه الى

(١) ابن القيم - الوابل الصيب من الكلم الطيب ص ٦٢

(٢) أحمد الفسيري - الامام ابن تيمية المصلح الاجتماعى الدينى ص ١٩٧

من كتاب (اسبوع الفقه الاسلامى ومهرجان الامام ابن تيمية) .

مهاوى اليأس ، بل العكس ، فان نظرتة المقارنة بين حال المسلمين فى عصره ، وما كانوا يتبوأونه من مركز الصدارة من حيث الحضارة ، جعلت شيخنا يربط بين تمسك المسلمين بمبادئ الاسلام ، وبين هزائمهم عبر التاريخ لكى يبرهن على أن العلاقة عكسية بينهما • ان مفهوم الحضارة هنا يعنى المقومات الشاملة لها المثلة فى « الروح والفكر والمادة » (٣) •

وقد استطاع ابن تيمية أن يتعدى حواجز العصر التى تحصره فى ثقافته ، وظروف البيئية ، واطار المكان والزمان ، ويتخطاها الى آفاق أوسع ، فيأخذ على عاتقه دراسة الاسلام فى مصادره ، ويجمع بين الكتاب والسنة فى تفاريعهما من تفسير وفقه وعلوم مصطلح الحديث وعلوم اللغة العربية ، ثم عكف على علم الكلام والفلسفة والمنطق والتصوف والتاريخ ، واكتسب الدراية الواسعة بهذه الثقافات جميعا •

ان ثقافة عصره لم تكبله ، بل استطاع التحرر منها تحررا واعيا « وأن يدعو أيضا الى هذا التحرر الواعى للعودة الى نبع الاسلام الاصيل الذى حفظه ونقله ووعاه الجيل العربى الاول من الصحابة والتابعين » (٤) •

غير أن التكوين العقلى لهذا المفكر هو نتاج المذهب السلفى الذى ظل مخلصا له طوال حياته ، وسيبقى دليلا على سلامة هذا المنهج لانه أخرج للفكر الاسلامى عالما على هذه الدرجة من الايجابية والواقعية وسط ظروف تاريخية حالكة الظلام ، من شأنها — لو اتبعها آخر بمناهج

(٣) د. النشار — نشأة الفكر • ج ٣ ص ٣٩٤

(٤) محمد المبارك — الدولة عند ابن تيمية ص ٨٤٨

من كتاب أسبوع الفقه الاسلامى ومهرجان الامام ابن تيمية •

الصوفية — لأخبت فيه جذور الحياة والرغبة فيها ، ولألقت به في غياهب الصوامع ، معتكفا ، فاراً بنفسه •

ولكن شيخنا كان مناضلاً عقلياً — ان صح التعبير — الى جانب كونه مدافعاً بنفسه : بلسانه ويده • لقد خاض الجدل مع الفرق الكلامية ، وأتباع الفلسفة ، وفرق الصوفية في وقت كانت الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية للمسلمين تدعو الى اليأس • يقول أستاذنا الدكتور النشار « لقد نشأ في فترة توقف فيها العقل الاسلامي عن الابداع في نطاق العلوم الفكرية ، واقتصر فيه المفكرون على الجمع » (٥) • كما يرى أن أصالة العقل الاسلامي انبثقت آخر مرة في صورة زاهية لامعة في تقي الدين بن تيمية • وهذا حق •

وهكذا يتضح لنا الى أي حد كانت مهمة هذا الشيخ شاقة وعسيرة • وأي جهد بذلك ، لكي يعيد للفكر الاسلامي نقاءه ، ويعود به الى سيرته الاولى • فلم تهن له قناة ، ولم تضعف ارادته بالرغم من كثرة ما لاقاه من خصومه ، وكان في أشد حالات الضيق يلجأ لتطبيق قواعد السلوك الاسلامية التي تحض على الصبر والتحمل ، فتقبل عن طيب خاطر ما لاقاه من ألوان العذاب ، واحتمل « الابتلاء بصبر وجلد ، وعلم انه الجهاد العظيم » (٦) •

وربما انبثقت عن هذا الابتلاء آراؤه في المضمون الروحي لانه عثر

(٥) د. النشار — من مقدمته لكتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي . ط . الخانجي ١٣٦٦ هـ .
(٦) الاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة — التعريف بابن تيمية ص ٦٨٩ من كتاب أسبوع الفقه •

فيه على المنفذ الحقيقي لصنوف الاضطهاد التي كابدها • انه عندما سجن ، لم يلق بالا الى ما سيلاقيه ، لان الحرية الحقيقية عنده ليست في انطلاق الجسد وفكه من الاسر والاعلال ، ولكن الحرية هي حرية القلب « والعبودية عبودية القلب » (٧) • انه في سجنه يستطيع أن ينطلق بقلبه الحر الى رحاب الايمان التي تثلج صدره ، وتمنحه السكينة والغبطة « فان من استعبد بدنه واسترق ، لا يبالي اذا كان قلبه مستريحا من ذلك مطمئنا ، بل يمكنه الاحتتيال في الخلاص » (٨) •

وتتطلب منا هذه النظرة العامة ، معالجة ما أسلفناه على وجه التفصيل • من أجل هذا ، سنتحدث عن حياة الشيخ وعصره ، مع توضيح موقفه من المناهج المختلفة • ثم نبين الاسباب التي دعت الصوفية لاثارة الخصومة والعداء ضده • وأخيرا سنتناول تفسيره الوجداني للايات والاحاديث •

حياته وعصره :

ولد الشيخ عام ٦٦١ هـ « ١٢٦٢م » في بيت ثقافة اسلامية سلفية ، فان جده كان محدثا مشهورا ، وكذلك كان أبوه • يصف ابن تيمية جده بقوله « كان جدنا عجبا في حفظ الاحاديث وسردها وحفظ مذاهب الناس بلا كلفة » ويصفه الذهبي بأنه كان معدوم النظر في زمانه ، رأسا في الفقه وأصوله « (٩) •

أما والده فانه « أتقن العلوم وأفتى وصنف وصار شيخ البلد بعد أبيه وكان اماما محققا كثير الفنون ، وكان من أنجم الهدى ، وانما اختفى

(٧) ابن تيمية — قواعد السلوك ص ١٨٦ •

(٨) ن. م. والصفحة •

(٩) ابن الالوسي — جلاء العينين في محاكمة الاحمدين ص ١٨

كل من نور القمر وضوء الشمس ، ويشير الذهبي في هذا الوصف الى كل من
أبيه وابنه (١٠) .

وتلقى شيخنا الفقه والحديث والتفسير والعلوم الاخرى ، 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 الاسلام وعلم
الكلام ، وغير ذلك . وكان من بحور العلم والاذكياء المعدودين والزهاد
الافراد . وسارعت بتصانيفه الركبان ، لعلها ثلاثمائة مجلد » (١١) .

وكان عصره يموج بالتغيرات السياسية العنيفة ، فان حروب التتار
التي بدأت تغزو البلاد منذ عام ٣١٦ هـ « ١٢٢٩م » (١٢) ، وظلت أمواجهها
تتلاحق دفعة وراء الاخرى عبر السنوات الطويلة حتى سنة ٦٨٠ هـ
« ١٢٨١م » حيث وصلت الى حماه ، واشترك ابن تيمية بنفسه في أحد
المعارك . الى جانب صراع الماليك على السلطة في الداخل .

وكان سقوط بغداد عام ٦٥٦ هـ « ١٢٧٠م » على أيدي التتار هو
النتيجة الطبيعية التي تمخض عنها ضعف الدولة العباسية ، لانها بدأت منذ
أواخر القرن الرابع ، وأوائل القرن الخامس « وكأنها جدار يريد أن ينقض
وكان لا بد لها أن تنتهي الى احدى النهايتين : الى الانحلال التام والفناء

(١٠) ن ١٩ م

(١١) الذهبي — تذكرة الحفاظ ج٤ ص ٢٨٨ . وقد لاحظ لاوست وحدة
النظر الدينية عند ابن تيمية في قوتها ودوامها (حيث كانت الافكار التي عرضها
في مطلع فجر تأليفه هي نفس الافكار التي تناولها شرحا وتفصيلا في سائر
توابعه المتأخرة) ص ٨٣٥ من كتاب أسبوع الفقه .

(١٢) ابن كثير — البداية ج١٢ ص ٨٢ .

أو اليقظة والاحياء» (١٣) • ولكن مع الاسف انتهت الى ما نعرفه من انقسام الدولة الاسلامية الكبرى الى دويلات عديدة ، وعاصر ابن تيمية دولة المماليك •

وكان للشيخ دور بارز في مقاومة الغزو التتارى - كما سنرى - وهذا يعطينا فكرة عن ارتباط العقيدة بالعمل عنده • وقد أفرغ ما في جعبته من آيات وأحاديث لحث المسلمين على الجهاد ، وتخليصهم من روح اليأس والهزيمة التى دفعت بجموع كبيرة منهم الى الفرار هربا من جحافل الجيش التتارى ، الذى شرب من كأس النصر حتى الثمالة ، وانتشى بروح السيطرة والتفوق •

وفي مقابل الحرب والغزو الخارجى الذى ملأ التاريخ بصفحات عديدة للمآسى والكوارث التى أصابت العالم الاسلامى ، كانت هناك فى الداخل تيارات عدائية تتمثل فى روح الهزيمة ، وبث روح اليأس ، وترويج الاشاعات التى تروع القلوب وتخلعها لكى يسلم الناس دون قتال • يقول ابن كثير « وأشاع المرجفون بأن التتر وصلوا الى حلب ، وأن نائب حلب تقهقر الى حماه ، ونودى فى البلاد بتطبيب قلوب الناس واقبالهم على معاشهم» (١٤) •

ومما زاد الامر سوءا فى هذا العام - أى عام ٥٧٠٠ هـ « ١٣٠٠م » حيث بدأ التتار يقصدون بلاد الشام - ان هذه البلاد شهدت شتاء قارسا مما أدى الى صعوبة الهجرة « حيث جعلوا يحملون الصغار فى الوحل

(١٣) د. جمال الدين الشيال - تاريخ الدولة العباسية ص ٨٩

(١٤) ابن كثير - البداية والنهاية ج٤ ص ٩٥

الشديد والمشقة على الدواب والرقاب ، وقد ضعفت الدواب من قلة العلف مع كثرة الامطار والزلق والبرد الشديد والجوع وقلة الشيء » (١٥) •

رأى ابن تيمية هذه الظروف العصيبة التي تضاعفت فيها توالي انتصارات الاعداء ، مع ضعف المسلمين ويأسهم ، ان زاد الطين بلة الاحوال الجوية التي جرت على غير المألوف • وهنا يتجلى ايمان الشيخ ، وتظهر آثار التشبع بالروح السلفية فعالة قوية ، في الوقت الذي كان بعض الفقهاء غيره يتركون دمشق فرارا بأنفسهم وعائلاتهم اذ « كان قد خرج جماعة من بيوتات دمشق ، كبيت ابن صصرى ، وبيت ابن فضل الله وابن منجا وابن سويد وابن الزملكانى وابى جماعة » (١٦) •

بذل الشيخ السلفى جهدا كبيرا ليقف في وجه كل العوامل التي تدعو الى الهزيمة واليأس ، معلنا على الملأ آراءه الكفيلة بتحويل الهزيمة الى نصر • فأخذ يحرض الناس على القتال بدلا من الفرار « وساق لهم الآيات والاحاديث الواردة في ذلك ، ونهى عن الاسراع في الفرار ، ورغب في انفاق الاموال في الذب عن المسلمين وبلادهم وأموالهم ، وأن لا ينفق في أجرة الهرب واذا أنفق في سبيل الله كان خيرا » (١٧) •

كذلك سافر بنفسه الى مصر 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

(١٥) ن م ١٥

(١٦) ابن كثير — البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٤

(١٧) ن م والصفحة •

أهله ، وجب عليكم النصر ، فكيف وأنتم حكامه وسلاطينه ، وهم رعاياكم ، وأنتم مسئولون عنهم؟! «(١٨)» .

وعندما حان أوان المعركة المرتقبة بأرض الشام ، ووصلت جحافل التتار الى حمص وبعلبك ، ولم يكن جيش مصر قد وصل للنجدة بعد ، تخبط الناس ومسهم الفرع والذعر ، وعادوا يتحدثون عن التقهقر . ولكن ابن تيمية عاد ينفث من قوة ايمانه في صدور الامر والجند ، مؤكدا لهم النصر متأولا قوله تعالا « ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغى عليه لينصرنه الله ان الله لعفو غفور — الحج — ٦٠ » ، واذا ما طلبوا منه ذكر مشيئة الله ، أجابهم « ان شاء الله تحقيقا ، لا تعليقا »(١٩) .

أما عن تردد بعض المسلمين في حرب التتار لانهم أعلنوا الاسلام نظاهرا ، فقد أوضح لهم شيخنا هذا اللبس ، اذ أن التتار عنده كالخوارج الذين خرجوا على على ومعاوية ، زاعمين أنهم أحق بالرياسة منهما . وكذا يفعل التتار ، فبينما هم متلبسون بالمظالم والمعاصي « يزعمون انهم أحق باقامة الحق بين المسلمين » .

وحتى لا يدع مجالا للشك في صحة رأيه لادخال الطمأنينة والثبات في قلوب المترددين ، أعلن لهم في وضوح قاطع « اذا رأيتموني من ذلك الجانب — يقصد التتار — وعلى رأسى مصحف فاقتلونى »(١٧) .

وقاتل الشيخ مع الجند ، حاثا اياهم على الافطار في شهر رمضان ،

(١٨) ن.م ص ١٥

(١٩) ن.م ص ٢٣

(١٧) ابن كثير — البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٤

لان الفطر أقوى لهم ، وذلك تشبها بالمسلمين حين أفطروا عام الفتح تنفيذاً
لنصيحة الرسول صلى الله عليه وسلم (١٨) •

أما عن حدة الطبع التي يوصف بها شيخنا - والتي سبق أن ألمحنا
اليها في الفصل الاول من هذا البحث - فقد أُلصقت به ، لما يلاحظ من عنف
كتاباتة •

والمواقع أن الرجوع الى مراحل حياة الشيخ ، والاطلاع على التهم
التي القيت اليه ظلماً ، وما نسب اليه زوراً وبهتاناً (١٩) •• كل هذا دفع
بالشيخ الى الثورة على المظالم التي أهدقت به •

ويزيد الامر ايضاحاً ، ما يحدثنا به عن نفسه فيقول « فان الناس
يعلمون أنى من أطول الناس روحاً وصبراً على مر الكلام ، وأعظم الناس
عدلاً في المخاطبة لاقتل الناس » (٢٠) • فبم اذن يفسر ثورته وغضبه ؟

هنا يجيب قائلاً « فمتى ظلم المخاطب ، لم نكن مأمورين أن نجيبه
بالتى هي أحسن ، بل قال أبو بكر رضى الله عنه لعروة ابن مسعود بحضرة
النبي صلى الله عليه وسلم لما قال - انى لأرى أوباشاً من الناس خليقاً
أن يفروا ويدعوك « اغضض بظر اللات ، أنحن نفر عنه وندعه » (٢١) •
وفيما عدا هذا ، فقد كان الشيخ متسامحاً ، مطبقاً لاخلاقيات الاسلام

(١٨) ن ٢٦ م

(١٩) يقول ابن تيمية (وكان قد بلغنى انه زور على كتاب) .. ويقول
(انا أعلم ان اقواماً يكذبون على) ص ١٠٧ ، ٢٠٩ من كتاب العقود الدرية لابن
عبد الهادى •

(٢٠) محنة الشيخ ص ٤٤

(٢١) ن ٢٠ م والصفحة •

في العفو وتصفية قلبه من الاحقاد والضغائن ، اذ لما انتقلت الاوضاع السياسية وحل الملك محمد بن الملك المنصور قلاوون ، بدلا من المظفر الجاشنكير بيبرس - وكان يكن للشيخ المحبة والتقدير في بداية حكمه - طلب منه أن يفتى بقتل بعض القضاة - الذين أفتوا بعزله من الملك أيام الجاشنكير - فأبى ، بل دافع عنهم بقوله « اذا قتلت هؤلاء ، لا تجد بعدهم مثلهم » (٢٢) ، فلما ذكره الملك بأنهم سبق أن آذوه ، وأرادوا قتله مرارا ، أجاب « من آذاني فهو في حل » (٢٣) .

وازاء هذا التصوف ، اضطر خصمه اللدود ابن مخلوف قاضي المالكية الى الاعتراف بأنه لم ير مثل ابن تيمية ، لانه حرص عليه فلم يقدر عليه ، فلما قدر عليهم جميعا صفح عنهم ، وحاجج عنهم (٢٤) . وهذا صحيح لاننا لو عقدنا مقارنة بين حديث هذا القاضي بعد أن زال عنه الصولجان ، ووصف ابن تيمية له في السجن ، لظهر الفرق بين الرجلين ، اذ يقول عنه « وابن مخلوف ولو عمل مهما عمل - والله ما أقدر على خير الا وأعمله معه .. فاني أعلم أن الشيطان ينزغ بين المؤمنين ، ولن أكون عوناً للشيطان على اخواني المسلمين » (٢٥) .

فاذا ما انتقل من هذه العلاقة الخاصة مع خصمه القاضي ونظر الى المسلمين بعامه ، فانه يدعو لهم بالخير في دينهم ودنياهم ، ويحب أن يراهم وقد اختلفت من بينهم بذور الفتنة والخلاف ، فلن « ينقطع الدور وتزول

(٢٢،٢٣) ابن كثير ص ٥٤ ج ١٤

(٢٤) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٤ ص ٥٤

(٢٥) محنة الشيخ ص ٥٩

الحيرة ، الا بالانابة الى الله والاستغفار والتوبة ، وصدق الالتجاء ، فانه سبحانه لا ملجأ منه الا اليه ، ولا حول ولا قوة الا بالله «(٢٦)» .

كذلك يعلن أنه لا يهدف الى تحقيق غرض دنيوى ، ولا يطمح فى تحقيق منصب ، أو جاه ، أو الحصول على أموال ، فانه « لم يقبل من أحد شيئاً لا من النفقات السلطانية ، ولا من الكسوة ، ولا من الادارات ولا غيرها ، ولا تدنس بشيء من ذلك »(٢٧) ، فهو يسعى الى تحقيق ما يحبه الله ورسوله ، فاذا ما قابلته بعض الخصومات ، فانه لا ينظر اليها نظرة شخصية خاصة ، وانما يتحمل كل الصعاب فى سبيل هدفه العام الذى عاش من أجله « نحن انما ندخل فيما يحبه الله ورسوله والمؤمنون ، ليس لنا غرض مع أحد ، بل نجزي بالمسيئة الحسنة ، ونعفو ونغفر »(٢٨) .

وكانت حياة الشيخ برهانا على صدق قوله ، واقتزان العلم بالعمل . انه 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 ما يراه حقا « ولو كان يستمدها من الناصر ما ألقاه فى غيابة السجن ، فكان هذا هو الدليل القاطع على أنه متبوع لا تابع ، وحر سيد نفسه ، وليست نفسه ولا فكره ملكا لاحد »(٢٩) .

وهكذا يتبين لنا أن شيخنا كان مطبقا لقواعد السلوك الاسلامية التى

عالجها بالبحث والدراسة .

(٢٦) ن.م والصفحة .

(٢٧) ابن كثير - البداية والنهاية ج١٤ ص ٤٣

(٢٨) محنة الشيخ ص ٥٨

(٢٩) محمد أبو زهرة - التعريف بابن تيمية ص ٦٩٠ من كتاب أسبوع

الفقة الاسلامى .

وعندما سننتقل الى عرض تفسيره الذوقى للنصوص ، سيتضح لنا مع مقارنة بتاريخ حياته وملابساتها — أنه عاش في صميم هذه التفسيرات وانه اعتنقها علما وطبقها عملا ، فانه بالرغم مما « كان فيه من الحبس والتهديد والارهاق ، فهو مع ذلك من أطيب الناس عيشا ، وأشرحهم صدرا ، وأقواهم قلبا ، وأسرههم نفسا . تلوح نضرة النعيم على وجهه » (٣٠) .

هذا هو وصف أحد تلاميذه له ، وهو ابن القيم (٣١) .

(٣٠) ابن القيم — الوابل الصيب .. ص ٦٣

(٣١) وقد سبق بيان تاريخ تلميذه الذهبى له أيضا ..

أما الكتاب الذى ينسب الى الذهبى بعنوان « النصيحة الذهبية » فان دراسة مضمونه بالمقارنة بالنصوص التى أوردها فى كتبه الاخرى عن شيخه ، تثبت أن الكتاب متحول لعدة عوامل هى :

أولا : ان الذهبى فى كتبه التى تحدث فيها عن شيخه ، فانه يتحدث بلهجة الاحترام والتبجيل ، بعكس النصوص الواردة بكتاب (زغل العلم) . ومنها على سبيل المثال قوله (كف عنا فانك محجاج .. اما أن لك أن ترعوى ؟) .

ثانيا : لننظر الى ترجمته لشيخ الاسلام فى كتابه تذكرة الحفاظ انه يصفه بأنه (برع فى الرجال ، وعلال الحديث وفقهه ، وفى علوم الاسلام وعلم الكلام وغير ذلك . وكان من بحور العلم والاذكياء المعدودين والزهاد الافراد والشجعان الكبار والكرماء الاجواد ، أثنى عليه الموافق والمخالف) ص ٢٨٨ ج٢ تذكرة الحفاظ ط . حيدر آباد ، بدون تاريخ .

ثالثا : ينسب الذهبى (زغل العلم) مخاطبته لابن تيمية بقوله (يا ليت احاديث الصحيحين تسلم منك) ، مع أن القارىء لكتب الشيخ السلفى يتضح له انه يضع الصحيحين — مثلما يفعل المحدثون على رأس الكتب الصحيحة . فاذا ما أراد أن يؤكد صحة أحد الاحاديث ، فانه يستشهد على ذلك بأنه ورد بالصحيحين .

ولعل الدكتور صلاح الدين المنجد فى اعادة طبعة كتاب (سير اعلام النبلاء) للذهبى ، يعيد النظر فى مقدمة الجزء الاول منه .

(ينظر الكتاب الانف الذكر ، ط . الكويت ، مارس ١٩٥٦م الجزء الاول ص ١٧—١٨ ، المقدمة بقلم الدكتور صلاح الدين المنجد) .

مناقشة ابن تيمية للمناهج :

أثار ابن تيمية مشكلة اختلاف مناهج المتكلمين والصوفية وأهل الحديث فيقول « الطرق العقلية والنقلية والكشفية والخبرية والنظرية طريقة أهل الحديث وأهل الكلام وأهل التصوف قد تجاذبها الناس نفياً واثباتاً » (٣٢) .

ولننظر في رأيه عن هذه المناهج كل على حدة :

أما تفضيله لمنهج أهل الحديث ، فلأن النقل هو الكفيل بتحقيق النجاة من العذاب ، بل يفضى الى « تحقيق السعادة في دار النعيم » (٣٣) لأن العقل وحده لا يكفي للسلوك بصاحبه هذا السبيل . ومع تقديره للعقل الانساني ، الا أنه يرى أن له دورا محدودا . فكما « أن نور العين لا يرى الا مع ظهور نور قدامه ، فكذلك نور العقل ، لا يهتدى الا اذا طلعت عليه شمس الرسالة » (٣٤) . أى بعبارة أخرى ، ان العقل عنده يقف موقف القصور « في مجال الحقيقة ، ولا بد أن يساند الشرع لتقوم الاسس الدينية الشرعية السليمة » (٣٥) .

ولكنه يفرق بين أهل الحديث المتقيدين بمنهجه الصحيح دراية

(٣٢) ابن تيمية — التصوف ص ٣٧٠

(٣٣) ابن تيمية — توحيد الالهية ص ٦

(٣٤) ابن تيمية — توحيد الربوبية .

(٣٥) محمد دكرورى — العقل ومجاله عند ابن تيمية ص ٩٢٥ من كتاب

أسبوع الفقه .

ورواية ، وبين الحشوية — هذا الاسم الذي أطلق خطأ على أهل الحديث
بعامة — دون تمييز أو تفرقة بين الفريقين (٣٦) .

ويتعجب شيخنا ممن يقول ان الصحابة والتابعين لم يكونوا أهل نظر ،
ذلك لانهم أحرص المسلمين على اتباع المنهج الاسلامى الصحيح ، وسنعود
الى مناقشته لهذه النقطة بعد قليل عند انتقالنا لعرض موقفه الميتافيزيقي .

ان الكتاب حض على النظر ، ولكن ليس بمعنى علم الكلام
المستحدث . فكراهية السلف لعلم الكلام لا تتناول مبدأ الحض على النظر
فى ذاته ، ولكنها تنصب على وسيلته . فاذا كانت هذه الوسيلة هى علم
الكلام المعروف عند أهله ، فهذا ما يرفضه ابن تيمية — وسبقه فى ذلك
الاوائل — لأن الفطرة التى فطر الانسان عليها خليقة بالايمان ، ثم تزداد
مع النظر فى الآيات .

ودون الخوض فى معنى الآية ، وقياس الاولى ، ومباحث نقده
للمنطق الارسططاليسى (٣٧) ، فان شيخ الاسلام يدعو الى اتباع طريقة
الانبياء — وهم أهل العلم والعمل ، فهم أولى بالاتباع ، كما فعل الصحابة
والتابعون والسلف الصالح ، بدلا من تقليد المتكلمين والفلاسفة لآراء
شيوخهم ، والرجوع اليها ، فان « الحق المبين أن كمال الانسان أن يعبد
الله علما وعملا — كما أمره ربه — وهؤلاء هم عباد الله وهم المؤمنون

(٣٦) ابن تيمية — نقض المنطق ص ٧٣، ١١٧، ١١٨

(٣٧) ابن تيمية كتاب أستاذنا الدكتور النشار — مناهج البحث .. ص

٢٩١ وما بعدها .

والمسلمون ، وهم أولياء الله المتقون •• وهم أهل العلم النافع والعمل الصالح وهم الذين زكوا نفوسهم وكملوها ، كملوا القوة النظرية العلمية ، والقوة الارادية العملية «(٣٨) • وهذا هو تفسير قوله تعالى « واذكر عبادنا ابراهيم واسحاق ويعقوب أولى الايدي والابصار - آية ٤٥ سورة ص » • ومع النقد العنيف الذى يوجهه ابن تيمية للفلاسفة ، فانه يستخرج من أفكارهم - بتطبيقه مبدأ « الموازنة والمعادلة » (٣٩) - وما يستحق المدح من أجله • فهو يذكر لابن سينا أنه كتب فى موضوعات لم يذكرها المتقدمون من الفلاسفة وسمى ذلك العلم الالهى • كذلك تناول النبوات والكرامات « ومقامات العارفين ، فيه شرف ورفعة بالنسبة الى كلام المتقدمين » (٤٠) •

ويخرج من نقده للفلاسفة الى البرهنة على صحة آرائه مستخدماً نفس طريقتهم فى الحجاج الفلسفى • فكما رأى ابن سينا - متأثراً بأرسطو - أن العلم بالكليات هو الممكن الوحيد ، لئلا يصبح العلم بالجزئيات مستحيلاً ، جعل ابن تيمية العلم الالهى هو الاعلى والاول بالاطلاق « فان الله سبحانه هو الاعلى ، وهو الاكبر ، ولهذا كان شعار أكمل الملل : هو الله أكبر فى صلواتهم ، وآذانهم ، وأعيادهم » (٤١) • ويتصل بنقده لطريقة الفلاسفة والمتكلمين ، انهم يبدأون بنفوسهم ،

(٣٨) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٩٧

(٣٩) ويرى أستاذنا الدكتور النشار انه (وضع أسس فلسفة النسبية)

مناهج ص ٢٤٢ •

(٤٠) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٨٥

(٤١) ن ٨٧ م

جاعلين منها الاصل، فأخطأوا الطريق الصحيح • وما دام الانسان مخلوقا ،
مربوبا ، مفظورا ، مصنوعا • فانه ينبغي عليه أن يطلب الى خالقه ، وفاضره،
وصانعه ، طالبا العلم والعمل ، فان هذا الترتيب هو الموافق للحقيقة
« اذ بناء الفرع على الاصل ، وتقديم الاصل على الفرع هو الحق ، فهذه
الطريقة الصحيحة ، الموافقة لفطرة الله وخلقته ، وكتابته وسنته » (٤٢) •

وهكذا عد ابن تيمية العلم الالهى — وهو يعنى عنده العلم بالله ،
والعمل له — فطريا ضروريا ، وأنه أشد رسوخا في النفس البشرية من
مبدئى العلم الطبيعى والرياضى ، فالقول مثلا ، بأن الواحد نصف الاثنين ،
أو أن الجسم لا يكون في مكانين ، فان هذين النوعين من المعرفة المنتمين
للعلم الطبيعى والرياضى « قد تعرض عنها أكثر الفطر ، وأما العلم الالهى
فما يتصور أن تعرض عنه فطرة » (٤٣) •

أما الخروج عن طريق السابقين فانه يتفرع الى ثلاثة طرق : أما
طريقة التخييل ، أو التأويل ، أو التجهيل (٤٤) •

ويقصد بالاول ، الخيالات الفاسدة التى لا تتطابق النصوص •
والثانية ، التأويل وهو منهج المتكلمين • أما معنى التجهيل ، فانه يعارض
تماما قول البعض — لا سيما غلاة الصوفية — بأن الصحابة كانوا يجهلون
معانى القرآن أو الحديث ، لأن العكس هو الصحيح ، أى أنهم « حفاظ
الاسلام وبدور الملة » (٤٥) •

(٤٢) ابن تيمية — توحيد الربوبية ص ٢٠

(٤٣) ن ١٥ م ١٥

(٤٤) ابن تيمية — نقض المنطق ص ٥٦

(٤٥) ن ٨١ م ٨١

وليست هذه العبارة على سبيل الأشادة فحسب ، وإنما يستدل ابن تيمية على أفضلية الصحابة — وهم على رأس قائمة السلف بالمعنى التاريخي — من واقع النصوص المؤيدة لهذا المعنى من الكتاب والسنة ، مثل قوله تعالى « لا يستوى من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى » سورة الحديد آية ١٠ وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم — رواه الشيخان » •

من هنا ، كان الصحابة هم أصحاب أسلم المناهج وأدقها في العلم والعمل ، لانهم متابعون للرسول صلوات الله عليه ، الذي هداهم بالادلة العقلية والسمعية ، وكان يستخدمها في مواجهة المنكرين لنبوته في قوله تعالى « ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً ، الفرقان(٤٦) وشأنه في ذلك شأن الانبياء جميعاً ، فليس تعليمهم « مقصوداً على مجرد الخير كما يظنه كثير من النظر • بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها يعلم العلوم الالهية ، مالا يوجد عند هؤلاء البتة • فتعليمهم — صلوات الله عليهم — جامع للادلة العقلية والسمعية جميعاً ، بخلاف الذين خالفوهم »(٤٧) •

وقد حرص شيوخ المدرسة السلفية على العناية بنقل أفعال الصحابة وأقوالهم لانهم كانوا « أبر هذه الامة قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأقلها تكلفاً • قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ، واقامة دينه »(٤٨) لكي يبرهن بذلك على

(٤٦) ن ٣٣ م ٠

(٤٧) ابن تيمية — الرد على المنطقيين ص ٣٢٤

(٤٨) ابن تيمية — نقض المنطق ص ١١٤

أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كمل عندهم بر القلوب مع كمال عمق العلم (٤٩) .

وسبق لابن حزم أن رتب مخلوقات الله ترتيباً أفضلية ، فجعل أفضل الانس والجن ، الرسل ، ثم الانبياء ، ثم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم الصالحين (٥٠) .

لهذا ، يسلك ابن تيمية نفس الطريق ، فيضع أولاً الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة ، فالتابعين من بعده مستشهداً بتفسير الآية « والسابقون الاولون » . من أجل هذا ، فانهم الامثلة التي ينبغي الاقتداء بهم في جميع علوم الدين وفروعه ، ومنها الزهد وقواعد السلوك .

ولئن كان القرن الاول أفضل من الذى يليه ، وترتيبهم فى الفضل حسب الاسبقية ، الا أن الشيخ السلفى يضع استثناء لهذه القاعدة ، فيرى أن التفضيل ليس بالترتيب الزمنى بالاطلاق ، بل للمتمسكين بمنهج السنة ، أيا كان العصر الذى يعيشون فيه (٥١) .

وعند تناوله الحديث عن الاولياء ، يضع أبا بكر وعمر فى المقدمة . وفى موضوع الزهد وشيوخه ، فانه يضع فى القمة أبا ذر الغفارى ، وسلمان الفارسى وأبا الدرداء ، يليهم أويس القرنى وأصحابه ، ثم التستري وأصحابه ، ثم باقى الائمة ، لان طريق الاوائل أكمل من طريقة القشيري والمكي والمحاسبى (٥٢) .

(٤٩) ن.م والصفحة .

(٥٠) ابن حزم — المحلى ج ١ ص ٢٨

(٥١) ابن تيمية — مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٧

(٥٢) ابن تيمية — شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٢ ، ١١٣

كذلك فان خاصة الرسل ، وهم الصحابة ، هم الاعلم ، لانهم مثل خاصة الفلاسفة • فكما يحرص الفلاسفة على اتباع السابقين عليهم ، بالمثل ، يصبح منطقيا متابعة المسلمين للصحابة ، فان أفضل الامة الاسلامية هم السابقون ، فهم روادها الاوائل(٥٣) • ان الصحابة يتوافر فيهم العلم والعمل « ومن خواص متابعة الرسول ، أيهم كان له أتبع كان في ذلك أكمل »(٥٤) •

وهو بعد عرضه لهذه المقدمات ، يصل الى القول بأن أهل الحديث استكملوا هذه الاركان ، لانهم يتابعون السابقين(٥٥) •

وفي مقارنة ابن تيمية بين المتكلمين والمحدثين ، لا يختلف مع الفريق الاول — كما قلنا — في ضرورة استخدام المنهج العقلي ، ولكن مثار معارضته هو تخصيصهم علم الكلام كوسيلة لهذا الغرض ، فان من الخطأ اعتبار علم الكلام مرادفا « لاصول الدين »(٥٦) ، وأن أهل الحديث أنكروا « ما ابتدعه المتكلمون عن باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم ، ولم ينكروا جنس النظر والاستدلال »(٥٧) •

وعندما أطل على منهج الصوفية وتعرض له بالنقد ، وافق الغزالي في بعض ما ذهب اليه • ان حجة الاسلام كان يرى أن منهج الصوفي هو وحده الكفيل بالوصول الى اليقين بعد أن جرب مناهج الفلاسفة والمتكلمين • وجاء ابن تيمية ، فأيده في أحد جانبي نظريته ولكنه أضاف شرطا ، هو

(٥٣) ابن تيمية — نقض المنطق ص ٨٦

(٥٤) ن ١١٥ م

(٥٥) ن ١١٦ م

(٥٦) ن ٤٨ م

(٥٧) ن ٤٧ م

ضرورة المتابعة وفقاً للكتاب والسنة • فان أرباب القلوب كثيراً 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(٥٨) •

وعندما يقول شيخنا أن حقيقة العبد قلبه وروحه ، فان هذا يعنى أنه حبذ الاتجاه الوجدانى الذى سلكه الغزالى •

ويرى أن رد الخطأ الذى وقع فيه الفلاسفة والمتكلمون ، أنهم يبدأون بنفوسهم كوسيلة للمعرفة ، ويستدلون بواسطتها على أن الادراك أحيانا بالحس ، وتارة بالعمل ، أو بهما معا • أما معرفة القلب فلم يعرفها ، بينما هى المعرفة الحقيقية ، لانها نور الايمان الذى يتجه بصاحبه الى خالقه • فإله سبحانه هو الهادى والنصير « وكفى بربك هاديا ونصيرا — الفرقان — ٣١ » وهو أيضا الرب الخالق المصانع ، بينما العبد مخلوق ، مربوب ، مصنوع • فاذا عاد الانسان الى ربه فى العلم والعمل ، فانه يتبع المنهج الصحيح لانه موافق « لظفرة الله وخلقته وكتابته وسنته »(٥٩) • ولكنه يرى من جهة أخرى ، أن وجه القصور بمنهج الصوفية والمتكلمين مرده الى أن أغلب نظريات هؤلاء فى الوجود والعدم والثبوت والانتفاء ، بينما يغلب على الصوفية المحبة والبغض والارادة والحركات العملية • أى بعبارة أخرى ، ان غاية المتكلمين قاصرة على العلم والخبر ، بينما غرض المتصوفة المحبة والعمل والارادة(٦٠) •

(٥٨) السلوك ص ٦٤٨

(٥٩) ابن تيمية — توحيد الربوبية ص ١٩ •

(٦٠) ن م ٤١

ولا يرى هذا القصور — الذى يعتبره الآفة بالنسبة للفريقين — عند أهل العلم والايمان ، لانهم يجمعون بين منهجى الصوفية والتكلمين ، أى بين « التصديق العلمى ، والعمل الحبى — بضم الحاء » (٦١) .
 خلاصة ما تقدم ، انه لا بد للعقل والذوق أن يستندا الى الشرع .
 وسنراه يتقيد بهذا المنهج ، عند بحثنا فى موقفه من هذه القضية .

محن الشيخ :

تعددت موضوعات النزاع والخلاف بين ابن تيمية وكثير من الشيوخ المعاصرين له فى مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف . ومن العوامل التى أوجبت هذا الصراع هو انحسار المذهب السلفى أمام الموجات العارمة من جمود الفقهاء ، وتخريجات الفلاسفة ، وتأويلات المتكلمين وشطحات الصوفية . فقد كان شيخنا يفتى فى بعض الاحكام « بما أدى اليه اجتهاده من موافقة أئمة المذاهب الاربعة ، وفى بعضها يفتى بخلافهم ، وبخلاف المشهور فى مذاهبيهم » (٦٢) ، وهو يستند فى ذلك الى النصوص الصحيحة ويستقيها من مصادرها ، فهو « وان كان قد خالف الائمة الاربعة فى مسائل ، فقد وافق فيها بعض الصحابة أو التابعين » (٦٣) .

وهذا يدلنا على تحرر الشيخ من التعصب المذهبى فى عصره ويفسر لنا المحن التى أصابت الشيخ ، فاتهم باطلا بكل ما هو برىء منه ، بل رمى أيضا بالضلال « والضلال يومذاك كانت كلمة ترادف التفكير الحر الذى

(٦١) ن.م والصفحة .

(٦٢) ابن كثير — البداية والنهاية ج١٤ قس ٦٧

(٦٣) صفى الدين الحنفى — القول الجلى . ص ٧

لا يرضى بالتقليد أن يكون في آرائه من العبيد ، وكان الضلال عنوان
نضوج العقل « (٦٤) » .

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 المنبجي لذهب ابن عربي في التصوف ،
اذ « كان الشيخ تقى الدين بن تيمية يتكلم في المنبجي وينسبه الى اعتقاد
ابن عربي » (٦٥) .

والواقع أن اصطدام ابن تيمية مع الصوفية تمثل أحد جوانب النزاع
مع خصومه ، فقد دخل السجن أكثر من مرة بأسباب ملفقة ، كان الداعي
اليها نصر المنبجي هذا المقرب الى الجاشنكير حاكم مصر « الذي تسلطن
فيما بعد » (٦٦) ، والذي كان النزاع قائما بينه وبين الملك الناصر (٦٧) .

جمع الجاشنكير الفقهاء لاعلان مخالفة الشيخ في « مسألة العرش ،

(٦٤) المراغى — ابن تيمية ص ٥

(٦٥) ابن كثير — البداية والنهاية ج ١٤ ص ٣٦

(٦٦) ن ٥٦ م

(٦٧) ن ٥٨ م

ومسألة الكلام ، وفي مسألة النزول « (٦٨) ، وهي المسائل التي سنعرض لها عندما ننتقل 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 الى منزله معظما مكرما » (٦٩) — كما يذكر ابن كثير — ويضيف الى ذلك « وبلغنى أن العامة حملوا له التشمع من باب النصر الى القصاصين على جارى عادتهم في أمثال هذه الاشياء » (٧٠) .

(٦٨) ن ٤٣ م

وقد اتهم الشيخ بأنه وقع في التجسيم ، بينما هو في الحقيقة قد اعاد الى العقيدة السلفية المتوارثة بواسطة كتب شيوخ المدرسة ، وهي العقيدة المتلقاه منذ الصدر الاول للإسلام جيلا بعد جيل . ولئن كان الموضوع لا يدخل مباشرة في نطاق دراستنا ، الا أن هذه المسألة قد أثارت كثيرا من الجدل قديما وحديثا . وسنتناولها بايجاز لما لها من صلة بحياة الشيخ من جهة ، فضلا عن انها من الموضوعات التي ما زالت تثير كثيرا من الجدل .

ولا شك أن من يقرأ كتب الشيخ ورسائله المتعددة ، سرعان ما يتضح له براعته مما يلصق به ، والادلة كثيرة ومتنوعة ، سواء من كلماته التي نقرأها له في كتبه نفسها — فضلا 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 أثبتها الله تعالى لنفسه بلا تمثيل أو تعطيل أو تأويل ، ونفى ما نفاه عن نفسه ، مستندين في ذلك الى الايات والاحاديث .

وسنعود للحديث عن هذا كله بالتفصيل ، عندما يصبح لزاما علينا أن نوضح موقفه الميتافيزيقي .

(٦٩) ابن كثير — البداية والنهاية ج ١٤ ص ٣٧

(٧٠) ن ٧٠ م والصفحة .

ونفهم من النص الثانى تعظيم العامة للشيخ السلفى وتعاطفهم معه ،
لانه كان مخلصا صادقا ، يعلن ما يراه صوابا متفقا مع الكتاب والسنة ،
حتى لو اقتضى الامر اصطدامه مع أصحاب السلطة المثلة فى ذلك الوقت
فى قاضى المالكية ابن مخلوف ، والشيخ نصر المنبجى شيخ الجاشنكير ، كما
قلنا ، لان ابن تيمية كان ينسبه الى اعتقاد ابن عربى .

أضف الى ذلك خصومه من الفقهاء الذين أكنوا له الحسد لانفرادهم
« بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وطاعة الناس له ومحبتهم له ، وكثرة
أتباعه وقيامه فى الحق ، وعلمه وعمله » (٧١) .

وتحركت خصومة الصوفية مرة أخرى - وكان على رأسهم هذه المرة
ابن عطاء السكندرى - لانه « قال لا يستغاث الا بالله . لا يستغاث بالنبى
استغاثة بمعنى العبارة ، ولكن يتوسل به ، ويتشفع به الى الله » (٧٢) .

(٧١) ن.م والصفحة .

(٧٢) ن.م ٤٥

أما عن موضوع الاستغاثة بالنبى صلى الله عليه وسلم ، فقد طرح ابن
تيمية الموضوع فى رسالته المسماه (الوساطة بين الحسق والخلق) ، وكتاب
(التوسل والوسيلة) ، ويعبر عن رأيه بالنص الاتى :

فى الحديث الذى رواه الترمذى وصححه ، أن النبى صلى الله عليه وسلم
علم شخصا أن يقول (اللهم انى أسألك وأتوسل اليك بنبيك محمد ، نبى الرحمة
يا محمد ، يا رسول الله ، انى أتوسل بك الى ربى فى حاجتى لتقضيها ، اللهم
فشفعه فى) . فهذا التوسل به حسن . وأما دعاؤه والاستغاثة به ، فحرام .
(ص ٦٤ محنة الشيخ)

ويذكر ابن تيمية أن التوسل الى الله بشفاعته النبى صلى الله عليه وسلم
ودعائه لا بذاته . كما أن دعاء الرسول وطلب الحوائج منه وطلب شفاعته عند
قبره . وبعد موته لم يفعله أحد من السلف (كتاب التوسل والوسيلة ص ٧٤ ،
١٠٩ تحقيق محى الدين شاهين ط المطبعة المنيرية ١٣٧٣هـ .

ومن أطرف مصادماته مع احدى فرق الصوفية — وهي الاحمدية — ما تنقله لنا المصادر ، وما يخبرنا به هو أيضا • فقد شكوا منه مر الشكوى لانه يتتبعهم ويبين زيف حيلهم وأباطيلهم ، ويعدها من قبيل الخدع « والاحوال الشيطانية » • وتحداهم في دخول النار معهم ليثبت أن أكثر أحوالهم من قبيل الحيل • واشترط عليهم قبلها الاستحمام حتى تزول آثار المواد المستخدمة في حيلهم • ولما ضاق عليهم الخناق ، اعترف شيخهم بالحقيقة ، وقال « نحن أحوالنا انما تتفق عند التتر ، ليست تتفق عند الشرع فضبط الحاضرون عليه تلك الكلمة ، وكثر الانكار عليهم من كل أحد » (٧٣) •

وينبغي ، قبل أن نختم حديثنا في الموضوع ، أن ننوه بأن ملاقاته الشيخ من صعاب ، هي من نفس النوع الذي يلاقيه المصلحون الثائرون على النظريات والاضاع الخاطئة • فقد أرعجه ايما ازعاج أن ينصرف علماء المسلمين ومفكروهم وصوفيتهم عن الكتاب والسنة ، ويلجأون الى

(٧٣) ابن كثير — البداية والنهاية ج٤ ص ٣٦

وينظر أيضا العقود الدرية لابن عبد الهادي ص ١٩٤—١٩٥ •

وكتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية •

هذا ، ويذكر ابن كثير ، عن صالح الاحمدى الرفاعى شيخ الفرقة

(المتوفى عام ٧٠٧ هـ) ان التتار كانوا يكرمونه لما قدموا دمشق (ولما جاء

قطلووشاه نائب النتر نزل عنده) البداية والنهاية ج٤ ص ٤٧ •

ولعل هذا هو أحد الاسباب التى دفعت ابن تيمية الى تعقبهم •

(ينظر أيضا رأى الشيخ أبى زهرة بكتاب أسبوع الفقه الاسلامى

ص ٧٠٧ — ٧١٠) •

الفلسفة وعلم الكلام والتيارات الخارجية من كل حذب وصبوب التي انخرقت انحرافا كبيرا عن تعاليم الاسلام كما فهمها الصحابة والتابعون « وقد اقتضى ذلك كله ثورة جذرية عميقة ، ومعارك في جبهات كثيرة عسكرية وفكرية واجتماعية » (٧٤) •

لقد نشأ هذا المفكر السلفي العتيدي 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 الاسلام الذي عرفه من مصادره الحقيقية الصحيحة ، قد تحول بين أيدي هؤلاء الى أفكار وعقائد لا تمت الى الاسلام بصفة ، فجاهر بما رآه حقا ، غير مبال بالاطوار التي حدثت به ، سواء أكان السجن أو حتى القتل (٧٥) •

لم يستطع 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 الا جواب مسائل ، وافتاء مستفت • ما كتبت أحدا ابتداء ، ولا خاطبته في شيء من هذا ، بل يجيئني الرجل المسترشد المستفتي عما أنزل الله على

(٧٤) محمد المبارك — الدولة عند ابن تيمية ص ٨٤٨ •

من كتاب أسبوع الفقه الاسلامي ومهرجان الامام ابن تيمية •

(٧٥) يقول ابن كثير (فأرادوا — أي خصومه — أن يسيره الى

الاسكندرية كهينة المنفى ، لعل أحدا من أهلها يتجاسر عليه فيقتله غيلة ، فما زاد ذلك الناس الا محبة فيه وقربانا منه وانتفاعا به واشتغالا عليه وحسنا

وكرامة له) البداية ج١ ص ١٤٩ •

رسوله ، فيسألني مرة بعد مرة ، وهو منحرق على طلب الهدى • أفييسعني
في ديني أن أكتمه العلم ؟ « (٧٦) •

ولم يخش ابن تيمية شيئاً في سبيل المجاهرة بالحق ، اذ يحدثنا عن
نفسه فيقول « من أى شيء أخاف ؟! ان قتلت كنت من أفضل الشهداء ••
وان حبست فوالله ان حبسى لمن أعظم نعم الله على وليس لى ما أخاف
الناس عليه ، لا مدرسة ، ولا اقطاع ، ولا مال ، ولا رياسة ولا شيء
من الاشياء !! « (٧٧) •

لم تفلح اذن الحرب التي أعلنها خصومه — من الصوفية وغيرهم —
في ثنى شيخنا عن عزمه • ولم ينزرو بعيدا عن الناس منكبا على دراساته ،
متأملا يجتر أفكاره ويسجلها — كالتبعين لمنهج الدوفية — محلقا مع
نظريات الفناء ، منشوقا الى الكشف ، متوقعا في نفسه ، يدتق في بحث
خطراتها ووسائلها ، وانما أصبح شخصا نائرا على الاوضاع المعوجة —
العلمية والعملية معا — بغرض اعادتها الى سيرتها الاولى ، مستعدا لقبول
آراء المخالفين لو ثبت صحتها بالبراهين والادلة ، فهو يعلن « أنا أحق من
سمع الحق والترمه وقبله ، سواء كان حلوا أو مرا • وأنا أحق أن يتوب من
ذنوبه التي صدرت منى ، بل وأحق بالعقوبة اذا كنت أضل المسلمين
عن دينهم « (٧٨) ••

(٧٦) محنة الشيخ ص ٤٩

(٧٧) ن ٥٠ م ٥٠

(٧٨) ن ٥٩ م ٥٩

ومما يلفت نظر الباحث انه لم يخاصم الصوفية لانهم صوفية ، وانما 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 . ولكنة لم ينكر جملة التصوف ولم يحث المؤمنين على الابتعاد عنه » (٧٩) .

ولهذا اتخذ ابن تيمية من الصوفية المتابعين للشرع أصدقاء له ، وأعلن مودته لهم ومحبته اياهم . منهم الشيخ الواسطي « المتوفى ٥٧١١ » ، الذي أثنى عليه ابن تيمية وسماه « جنيد وقته » (٨٠) وسنوضح فيما يلي أسباب صدامه مع الصوفية .

صدامه مع الصوفية في عصره :

مر بنا في الفصل الاول 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 أثارت اعتراضه عليها ، مهما كان قائلها .

وقد قرأنا له — كما بينا فيما تقدم — اعتراضات كثيرة على الهروي الانصاري في المسألة الجبرية مثلا . كذلك أثارت اعتراضه الشديد — كما

(٧٩) لاوست — النشأة العلمية عند ابن تيمية . . ص ٨٤١—٨٤٢ .

(٨٠) على ابن سليمان آل يوسف — أريج البضاعة في معتقد أهل السنة

والجماعة ص ٤٢ .

ذكرنا في الفصل السابق — نظريات الصوفية الفلاسفة بمختلف صورها •
أضف الى ذلك ما رآه من أغلب معاصريه من الصوفية — الخاصة والعامّة
« ولقد جاء العامة بعد الخاصة ، فكان منهم من فهموا أنه لا معصية
ولا طاعة ، وان لم يدركوا المعانى الفلسفية التى قامت عليها الفكرة ، ومنهم
من أدعى أنه الشيخ المتبوع ، ولم يمنعه ذلك من أن يتناول أى ممنوع ،
فقال من الموبقات من غير حريجة دينية تمنعه ، ولا نفس لوامه تدافعه ، بل
اتخذ التصوف ستارا يستر به مآثمه » (٨١) •

ولعل من المناسب الان أن نتساءل ، لم كان الشيخ موضع عدا
صوفية الفلاسفة وفرق الصوفية التى انتشرت فى زمنه ؟

الحق انه استهدف لعدائهم لانه كان يتعقبهم — سواء باظهار تهافت
نظريات فلاسفتهم كابن عربى والتلمسانى والقونوى ، أو بتحديه لاعمال
الفرق الصوفية ، وأشهرها الواقعة التى حدثت له مع الرفاعية — والتى
أوردنا تفاصيل ما جرى معهم من تحديات أسفرت عن انتصاره انتصارا
مؤزرا •

بدأ العدااء لمهاجمته لاتباع وحدة الوجود ، وعلى رأسهم الشيخ نصر
المنبجى المقرب للسلطان الجاشنكير ، وكان يتدخل بنفسه لمضايقة ابن
تيمية ، واشاعة الاكاذيب حول معتقداته « ويظهر من كلام الحافظ ابن
حجر ، أن الشيخ نصر المنبجى الذى كان مقدا فى الدولة هو الذى أشاع

(٨١) الشيخ أبو زهرة — التعريف بابن تيمية ص ٧١٠ من كتاب أسبوع

الفقه الاسلامى ، ومهرجان الامام ابن تيمية •

مسألة النزول عن الدرج ، بسبب كتاب ورده من الامام ابن تيمية ينكر عليه فيه أقوالا في وحدة الوجود «(٨٢)» .

أصف الى 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 صوفي وعالم زاهد »(٨٣) .

وقد استغل أصحاب وحدة الوجود هذا العداء ، فاختلفوا وراء التأويلات المسرفة في الغلو حتى خرجوا عن النصوص خروجاً تاماً ، وأدخلوا الرهبة في قلوب الفقهاء مدعين احاطتهم وحدهم بالعلوم السرية دونهم « فهم يعتقدون أن سائر الناس محجوبون جهال بحقيقتهم وغوامضهم ، والا فمن كان عند هؤلاء يصلح أن يخاطب بأسرارهم ، انما الناس عندهم كالبهائم »(٨٤) .

وقد قسم ابن سبعين الناس الى خمس طبقات « أدناها الفقيه ، ثم المتكلم الأشعري ، ثم الفيلسوف ، ثم الصوفي ، ثم الخامس هو المحقق »(٨٥) .

ولكن ابن تيمية لم ينخدع بهذه الاصطلاحات الفلسفية ، ولم يقف أمامها مشدوها منبهاً مستجيباً لها من غرط الاعجاب ، كما حدث لغيره

(٨٢) الشيخ محمد بهجة البيطار — حياة شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٥٠ .

(٨٣) ابن تيمية — نقض المنطق ص ١١٤

(٨٤) ابن تيمية — بغية المرتاد ص ١٣٥

(٨٥) ابن تيمية — شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٠ والرد على المنطقين

« ممن كان أفضل الناس عند الناس اذ ذاك معرفة بالعلوم الفلسفية وغيرها مع دخوله في الزهد والتصوف » (٨٦) ، بل بحث ونقب ودرس ، متخذا من منهجه نقطة البداية • أى هل تتفق هذه الافكار مع الاسلام ؟ وهل تؤدي الى اضافة جديدة الى تفسيرات السلف وفهمهم للنصوص وشرحهم لها ؟

وكانت أشد هذه الصور خطورة ، ادعاء شيخ مشهور في زمنه — يقال له ابن هود « وكان من أشد الناس تعظيما لابن سبعين ومفضلا له عنده على ابن عربي ، وغلامه اسحاق ، وأكثر الناس من الكبار والصغار كانوا يطيعون أمره ، وكان أصحابه والخواص به يعتقدون فيه انه الله » (٨٧) •

وصارع ابن تيمية طويلا لاثبات زيف أفكار وحدة الوجود وتأكيدها عارية عن الاسلام ، وأنها محض خليط من فلسفات الامم المختلفة ، وليست صادرة عن المنبع الحقيقي للاسلام • يقول الشيخ « وقال لى بعض من كان يصدق هؤلاء الاتحادية — ثم رجع عن ذلك (ما المانع من أن يظهر الله في صورة بشر ، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول في الدجال انه أعور ، وان ربكم ليس بأعور ، فلولا جواز ظهوره في هذه الصورة لما احتاج الى هذا •••) وأخذ يحتج بذلك على امكان أن يكون ابن هود الله » (٨٨) •

من هذا يتبين لنا كيف كانت مهمة شيخ الاسلام بالغة الصعوبة ، ولم

(٨٦) ابن تيمية — بغية المرئاد ص ١٣٥

(٨٧) ابن تيمية — بغية المرئاد ص ١٣٥

(٨٨) ن ١٣٦ م ١٣٦

تصب نفسه عدوا لدودا لهذه الافكار المنحرفة ، فبادله الصوفية أيضا
نفس العدا .

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 الالهام والوحي وحلول الالوهية . . كل
هذه العوامل أدت الى تفتش روح التخاذل .

وإذا تركنا جانبا - مؤقتا - ما ينعاه ابن تيمية على تصوف وحدة
الوجود الذي يميز التصوف في عصره ، لكي نستعرض بايجاز للمحات
الدقيقة الواعية لاحد المستشرقين الذي تصدى للموضوع - وهو هنري
لاوست - لتبين لنا الى أى حد كان شيخنا السلفي محقا في اتخاذ موقفه .
يفرق لاوست بين تصوف ابن عربي المتطرف ، وتصوف الغزالي الذي
يسرى في طائفته حرية ذاتية ، وفي حب الله السبب الاصلى في تطهير
الاخلاق . أما وحدة الوجود عند ابن عربي ، فانها تذيب - أو تهدم -
عقيدة السمو الالهي ، وتجعل من كل كائن مظهرا فرديا من مظاهر الماهية
الالهية . وبذلك تصبح ارادة الله الخلافة ومشيئته شيئا واحدا . ومثل
هذا التفكير يؤدي بالضرورة الى تذويب الفوارق بين العقائد (٨٩) .

ان النتائج المترتبة على وحدة الوجود - كما يدرسها لاوست - تؤدي
الى نزعة لا تتفق مع روح عقيدة أهل السنة ، وتتحول الى مبادئ فلسفية
ينجم عنها جعل الذكر أفضل من الجهاد ، والصوم والخلوة أفضل من

الصلاة • كما أنها تتلقف الآثار المسيحية والهندية والغنوصية وتجعل منها نظاما كهنوتيا(٩٠) •

ويستخلص صاحب هذه الدراسة من استفحال خطر الصوفية معنى هاما ، وهو أن الطوائف الصوفية بدأت تتنافس ، مما أدى الى الانشقاق الاجتماعي(٩١) • وفي ظل التنافس بين أقطاب أهل التصوف للاكثار من عدد الاولياء ، اتجهوا الى تعظيم فكرة « الولاية » بين النساء أيضا • فجعلوا من السيدة « نفيسة » بالقاهرة ومن « أم سلمى » و « أم حبيب » بدمشق أولياء أيضا(٩٢) •

يقول ابن تيمية تعليقا على ملاحظته في هذا الصدد « ولكن من يتخذ نفيسة ربا ويقول : انها تجير الخائف ، وتغيث الملهوف وانه في حسبها ويسجد لها ويتضرع في دعائها ، مثل ما يتضرع في دعاء رب الارض والسماوات ، ويتوكل على حى قد مات ولا يتوكل على الحى الذى لا يموت • فلا ريب ان اشراكه بمن هو أفضل منها يكون أقوى »(٩٣) •

وبسبب عقيدة أفضلية الولاية على النبوة ، أصبحت زيارة « المدينة » أهم من الحج • وتعددت مظاهر الاحتفال بالموالد •

ومع تزايد نفوذ الصوفية ، أصبح الاغنياء خاضعين لسيطرة شيوخ الصوفية ، فحاولوا الاكثار من « الاوقاف » لارضاء طوائف الشعب » ،

(٩١) ن ٢٩ م

(٩٢) ن ٣٠ م

(٩٣) محنة الشيخ ص ٦٣

وتفتن الحكام في بناء الاضرحة للاولياء ، وأصبح « المقام » هو رمز فن العمارة المملوكي (٩٤) .

ومما زاد في خطورة الامر كله هو اتساع دائرة الخرافة اتساعا كبيرا، مما انعكس أثره — كما يرى لاوست — على معالم السنة اذ يقول « وهذا كله يضيع معالم السنة ، ولا يبق من الاسلام الا الاثر العبادي ، ويصبح مسألة فردية تنصرف الى التأمل والعبادة ، وتضيع معالم الاسلام السياسية والاجتماعية » (٩٥) .

وفي العصر التالي للمماليك الاوائل — أى في عهد المماليك البحريةية والشراكسة ، أصبح الجهاد في المرتبة الثانية ، لان الصوم والخلوة احتلا المكاة الاولى (٩٦) .

ونستطيع — بعد هذا — أن نجمل الموضوعات التي أثارت جدال شيخ الاسلام مع الصوفية فيما يلي :

أولا — عقيدة التوحيد

ثانيا — النبوة .

ثالثا — الولاية .

رابعا — المعجزات والكرامات .

(٩٤) لاوست ص ٢٩

(٩٥) لاوست ص ٣١ .

(٩٦) ن ٥٠

خامسا — العبادات الشرعية والبدعية •

وننتقل الى تناولها — كل على حدة — في الصفحات التالية :

أولا : عقيدة التوحيد :

كانت عقيدة التوحيد من المسائل التي اختلف فيها ابن تيمية مع الصوفية • أو بمعنى أدق كما يسميهم — ضلال الصوفية — ويضعهم في صف واحد مع الغالية من النصارى والشيعة ، لانه رأى أن عقيدة التوحيد في الاسلام قد تحولت الى نوع من الشرك على يدهم لا سيما في موضوع المتوسل والاستغثة بالاولياء • وفي تفسيره للآية « ان الشرك لظلم عظيم — لقمان — ١٣ » يقول « هذه آية عظيمة ، تنفع المؤمن الحنيف في مواضع ، فان الاثراك في هذه الامة أخفى من دبيب النمل — دع جليله — وهو شرك في العبادة والتأله ، وشرك في الطاعة والانقياد ، وشرك في الايمان والقبول » (٩٧) •

ويقسم ابن تيمية الشرك الى ثلاثة أنواع : أولها الشرك بدعاء غير الله • والثاني ، شرك الطاعة وهو ما يتطابق عليه الحديث « ما عبدوهم — أي الاحبار والرهبان — ولكن أحلوا لهم الحرام فأطاعوهم وجرموا عليهم الحلال فأطاعوهم • ويظهر النوع الثالث من الشرك في اتباع كثير من المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والصوفية لانهم يعتقدون في صحة مقالات زعمائهم دون فحص أو مناقشة « وبلا سلطان من الله » (٩٨) • والسلطان

من الله هنا يعنى اجازته تصديق المرسلين والعلماء المبلغين والشهداء الصادقين ، وهم المتبعين للشريعة « فباب الطاعة والتصديق ينقسم الى مشروع فى حق البشر وغير مشروع • وأما العبادة والاستعانة والتأله ، فلا حق فيها للبشر بحال » (٩٩) •

ولزيادة الايضاح ، فان الغلو بواسطة الاتباع لزعمائهم يتضمن نوعا من الشرك ، ولهذا فان شيخنا يحيط عقيدة التوحيد بسياج منيعة ، تنقى عقيدة المسلم من أية شبهة ، كذلك يذهب الى أن كمال النفس لا يتم قط « الا بعبادة الله وحده ، لا شريك له ، والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له » (١٠٠) •

ويرى ابن تيمية أن أخطاء الصوفية ترجع الى عدم التفرقة بين توحيد الالهية وتوحيد الربوبية •

أما التوحيد الثانى فانه « الاقرار بأن الله خالق كل شىء » (١٠١) • وهذا التوحيد عرفه المشركون ، وأقروا به ، وهم مع ذلك يعبدون غير الله • أما توحيد الالهية المتضمن توحيد الربوبية ، فهو أن يعبدوا الله وحده ، ولا يشركوا به شيئا • هذا التوحيد فى غير موضع هو قطب القرآن •

وقد نتج عن خلط الصوفية بين توحيد الالهية وتوحيد الربوبية ان اشتبه عليهم الامر فى ثلاثة موضوعات : أولها ، تصورهم أن الكمال فى فناء العبد عن حظوظه — أى الفناء فى توحيد الربوبية — حيث يعلنون أن

(٩٩) ن م والصفحة

(١٠٠) ابن تيمية — الرد على المنطقيين ص ١٤٤-١٤٥

(١٠١) ابن تيمية — منهاج السنة ج٢ ص ٦٢

العارف الذي يشهد هذا المقام « لا يستحسن حسنة ، ولا يستتبح سيئة ، ويجعلون هذا غاية العرفان ، فيبقى عندهم لا فرق بين أولياء الله وأعدائه » (١٠٢) .

ثم يتبين أيضا خطأ الصوفية في ادعاء محبة الله « ويعظمون أمر محبته ويستحبون السماع بالغناء والدفوف والشبابات ، ويرونه قربة لان ذلك بزعمهم يحرك محبة الله في قلوبهم » (١٠٣) . أى انهم يتذرعون بأسباب لا تمت بصلة الى المحبة الصحيحة التى ينبغى أن يكنها الموحدون لرب العالمين ، فالمحبة له وحده ، هى التى تحرك القلوب نحو طاعته ، فيجدون فيها سعادتهم التامة ، مسترخصين فى سبيلها بذل أرواحهم . أما الاستعانة بالغناء والدفوف وغيرها فانه « نوع من محبة المشركين لا محبة الموحيدين — فان محبة الموحيدين بمتابعة الرسول والمجاهدة فى سبيل الله » (١٠٤) .

ويتمثل الشرك — ثالثا — فى دعاء مشايخ الصوفية عند قبورهم (١٠٥) يتبين لنا اذن ان اخلاص شيخنا فى محاربة بدع الصوفية هو انعكاس لايمانه العميق بعقيدة التوحيد التى ينبغى على المسلم — فضلا عن الايمان بها — أن يجعل منها مرشدا فى حياته أيضا . يقول الدكتور عثمان يحيى « ويرى علماء السلف بحق ، أن هيكل الدين ، سواء فى عقائده أو عباداته أو نظمه ، ليس الا صورة مجسدة وتعبيرا صادقا لكل ما ينطوى عليه مبدأ

(١٠٢) ن.م ج٣ ص ٨٣

(١٠٣) ن.م والصفحة .

(١٠٤) ن.م والصفحة .

(١٠٥) ن.م والصفحة .

التوحيد من كمال وسمو وقداسة • فالغرض الذاتى للشرعية هو انتصار كلمة الله العليا فى الحياة ، وفى حياة الفرد ، وفى حياة الجماعة «(١٠٦) •

ثانيا : النبوة :

لم يقتصر تأثير التصوف الفلسفى على عقيدة التوحيد الاسلامية فحسب ، بل تعداه أيضا الى نظرية النبوة ، فأعلن السهروردي المقتول أن النبوة مكتسبة ، بل « صار كثير منهم يطلب أن يؤتى مثل ما أوتى رسل الله ، وأن يؤتى صحفا منشرة ، كما طلب ذلك غير واحد فى زماننا »(١٠٧) •

لقد انزلقوا اذن الى مهاوى أخطر النتائج التى 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 الإسلامى الاصيل، ونهجوا نهجا يبعد بهم كل البعد عن طريقة الاوائل — الذين اتخذوا من شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم المثل الاعلى :

كان الزهاد يضعون نصب أعينهم ، بل فى قلوبهم ، شخصية الرسول التى يتمثل فيها أركان الزهد ، والتى تتحدد معالمها فى اطار ما عرفوه عنه ، لانه كان أعبد الناس اذ تفترت قدماه من طول القيام فى الصلاة ، كما كان أزهد الناس ، لا يجد فى أكثر الاوقات ما يأكله ، وكان فراشه محشوا ليفا ،

(١٠٦) د. عثمان يحيى — نصوص تاريخية مختارة بنظرية التوحيد فى

التفكير الإسلامى ص ٢٣٢ من الكتاب التذكارى (محيى الدين بن عربى) •

(١٠٧) ابن تيمية — الرد على المنطقيين ص ٤٨٣

وربما كان كساء من شعر * وكان طويل الصمت ، ضحكه التبسم وكان يخوض مع أصحابه اذا تحدثوا ، فيذكرون الدنيا فيذكرها معهم ، ويذكرون الآخرة فيذكرها معهم ، وكان أشد الناس لطفا « كان يرقع الثوب ، ويقم البيت ، ويخفف النعل ، ويطن عن خادمه اذا أعيأ » (١٠٨) *

كذلك حرصوا على العمل بسنته ، لانه كان ينصح المسلمين بالعمل ، ونهاهم عن الرهبانية ، لانه من خلال عملهم الدنيوي ، ينبغي أن يضعوا نصب أعينهم اقامة سلطان الله تعالى في الارض ابتغاء كسب ثواب الآخرة ، فالدنيا معبر لها * ولهذا نجد الاوائل يطبقون هذه السنة بحذافيرها ، فلم ينسلخوا عنها في سلبية ومجافة ، وانما استجابوا لدعوى الانتشار في الارض ، واعلاء كلمة الحق والعدل والخير ، وجاهدوا في سبيل الله حق جهاده اقتداء بقوله صلى الله عليه وسلم « أنا الضحوك القتال » (١٠٩) *

من أجل هذا أيضا عنيت المصادر بالتدقيق في سرد أسماء سيوفه ودروعه وخيوله والغزوات التي خاضها * وكان المسلمون الاوائل حريصين على التمسك بهذه القواعد والاسس التي أينعت الحضارة الاسلامية ، وجعلت منهم أقوى الامم وأرقاها خلال العصور الوسطى *

والظاهر أن ملامح هذه القضية أخذت طريقها في تفكير الزهاد الاوائل - لا سيما أصحاب القرون الثلاثة الاولى - وربما تساءلوا بدورهم عن أى الطريق يسلكون ؟ وأى الصورتين ينبغي وضعها اطارا

(١٠٨) ابن الاثير - أسد الغابة في معرفة الصحابة ط . جمعية المعارف

ج١ ص ٣٨-٣٩ .

(١٠٩) ابن كثير - الفصول في اختصار سيرة الرسول مطبعة العلوم -

١٣٥٧ هـ .

لماذا بهم؟ ونعنى ، هل هى الصورة التى بينها أنفا وأنت على لسان ابن الأثير - التى يضع فيها الرسول صلى الله عليه وسلم فى إطار العبادة الزاهد المكتفى بما يقيم الاود؟ أم هذه العبارة القوية ، المليئة بالحياة والتى تنضح بالايجابية والتفاؤل ، وهى وصفه لنفسه بأنه « الضحوك القتال؟ » وقد رأينا أن الصحابة حاولوا الاخذ بالجانبين ، وبلغوا حدا يشبه الكمال ، أى جمعوا بين السلوك العلمى والاطار النظرى العقائدى .

وعندما بعد الزمن .. وأتى الصوفية المتأخرون فى عصر ابن تيمية ، رآهم قد أغفلوا الصورة المشرقة المليئة بالحياة ، والتى تحض على العمل والجهاد ، وأحلوا محلها صورة أخرى تكونت من عناصر فلسفية « ولهذا كان الملاحدة من المتصوفة على طريقتهم كابن عربى ، وابن سبعين وغيرهما ، قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحاب رسائل اخوان الصفا ، واتبعوا ما وجدوه من كلام صاحب الكتب المضمون بها على غير أهلها ، وغير ذلك مما يناسب ذلك ، فصار بعضهم يرى أن باب النبوة مفتوح لا يمكن اغلاقه » (١١٠) .

ونرى ابن تيمية فى هذا النص يشير الى الغزالى ضمنا - ولكن لا يخرج عن موقفه الوسط منه - اذ لا يوافق على امكان معرفة حقائق ما أخبرت به الانبياء بواسطة تصفية القلب ، وتركية النفس ، ودون توسط خبر الانبياء (١١١) . ويعتمد فى نقده هنا على ما تضمنه كتاباه « مشكاة الانوار » و « كيمياء السعادة » ، حيث يذكر أن صاحب الرياضة قد يسمع

(١١٠) ابن تيمية - الرد على المنطقيين ص ٤٨٧

(١١١) ابن تيمية - الرد على المنطقيين ص ٥١٠

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 » (١١٢) ، وهذا هو طريق النبوة •

أما التعريف الصحيح للنبوة فهو « انباء الله لعبده • ونبي الله من كان هو الذي ينبئه ، ووحيه من الله » (١١٣) •

ومن التقييد بهذا التعريف ، يخرج المتنبئون الكاذبون كمسيلمة الكذاب وأمثاله ، والكهنة والسحرة « فالنبي يأتيه ملك كريم من عند الله وينبئه الله ، والساحر والكاهن انما معه الشيطان يأمره ويخبره » (١١٤) وذلك مصداقا لقوله تعالى « هل أنبئكم على من تنزل الشياطين ، تنزل على كل أفك أنيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون - الشعراء - ٢١ » •

كذلك يثبت هذا التعريف خطأ الصوفية المدعين للتحقيق وغيرهم كابن عربي وابن سبعين وأمثالهم ، والذين ظنوا أن الاولياء أفضل من الانبياء « وأن الانبياء وسائر الاولياء يأخذون عن خاتم الانبياء علم التوحيد ، وأنه هو يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به الى الرسول ، فان الملك عنده هو الخيال الذي في النفس ، وهو جبريل عندهم ، وذلك الخيال

(١١٢) ن ٥١١ م

(١١٣) ابن تيمية - النبوات ص ١٧٠

(١١٤) ن ٥٠ م والصفحة •

تابع للعقل ، فالنبي عندهم يأخذ من هذا الخيال ما يسمعه من الصوت في نفسه» (١١٥) .

ولكى لا يلتبس الامر على الناس في الاستدلال على صدق الرسل وغيرهم ، يقول ابن تيمية « للناس 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 المواظاة وطريق العدل ، وطرق الرحمة ، وكلها طرق صحيحة» (١١٦) .

لقد اهتم شيخنا اذن بهذه القضية لما لاحظته من أخطاء في تصور النبوة من جهة ، الى جانب مظاهر الغلو التي تضخمت حول شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة طائفتين « طائفة من ضلال الشيعة الذين يعتقدون في الانبياء والائمة من أهل البيت الالوهية ، وطائفة من جهال المتصوفة يعتقدون نحو ذلك في الانبياء والصالحين» (١١٧) ، فأخذ يذكر المسلمين بالحديث النبوي « لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم ، فانما أنا عبد الله ، فقولوا عبد الله ورسوله » .

ومن هنا ينبغي التفرقة بين ما يجب على المسلم أدائه نحو الله عز وجل من عبادة وتسبيح وصلاة وصيام وحج ، فهذه ينفرد بها الله وحده (١١٨) ، وبين ما هو خاص بالرسول صلى الله عليه وسلم .

(١١٥) ن.م ١٧٢

(١١٦) ابن تيمية — النبوات ص ١٦٥

(١١٧) ابن تيمية — توحيد الالوهية ص ٦٦

(١١٨) ابن تيمية — النبوات ص ١٧٠

يقول شيخنا « وأما حقوق رسول الله صلى الله عليه وسلم — بأبي هو وأمي • مثل تقديم محبته على النفس والاهل والمال ، وتعزيزه وتوقيره واجلاله وطاعته واتباع سنته وغير ذلك فعظيمة جدا » (١١٩) •

ثالثا : الولاية :

ناقش ابن تيمية معنى الولاية أيضا ، فالتعريف الاول لها هي أنها « ضد العداوة » ، لان الولاية تقتزن بالقرب والمحبة ، بعكس العداوة وأصلها البغض والبعد •

أما التعريف الثانى ، فهو يطلق على الولي بسبب موالاته للطاعات ، أى متابعتها لها (١٢٠) • والاصح عنده هو المعنى الاول •

ويضع أيضا تعريفا مجملا للولاية لا يتعدى بصفة عامة المفهوم الاول ، فالولاية تعنى « الايمان والتقوى المتضمنة للتقرب بالفرائض والنوازل » (١٢١) •

وفى ترتيبه لاولياء الله ، يضع أولى العزم من الرسل فى قائمة الافضلية ، ثم المرسلين ، ثم الانبياء • وفى النسق النبوى ، فان أولى العزم هم : نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وعليهم وسلم •

وأفضلهم جميعا محمد صلى الله عليه وسلم ، لانه يجمع بين عدة فضائل « فهو خاتم النبيين •• وامام الانبياء اذا اجتمعوا •• وشفيح

(١١٩) ن.م والصفحة •

(١٢٠) ابن تيمية — التصوف ١٦٦

(١٢١) ابن تيمية — السلوك ص ٢٤٠

للخلائق يوم القيامة •• وصاحب الوسيلة والفضيلة الذي بعثه الله بأفضل كتبه ، وشرع له أفضل شرائع دينه « (١٢٢) » •

وقد اقترن بلفظ الاولياء ما يشابههم في المرتبة أو يقترب منهم ، مثل : الابدال ، النقباء والنجباء ، الاوتاد ، الاقطاب • لكن ابن تيمية يرى أنه لم يرد في كتب الاحاديث المعتمدة التي رويت متضمنة هذه الاسماء كلها ، فيما عدا لفظ « الابدال » ، وقد ورد في حديث منقطع ليس بثابت « والحديث المروى في المسند انهم أربعون رجلا بالشام » والذي يدعو الى استبعاد صحة الحديث انه من حيث النقد الموضوعي لمضمونه يتضح بعقد المقارنة بين أهل الشام — أى معاوية وأصحابه ، وبين على ومن معه من الصحابة • ان الفريق الثانى هو الافضل من الاول بغير شك ، فلا يصح اذن أن يكون الابدال — الذين هم أفضل الناس — في عسكر معاوية دون عسكر على (١٢٣) •

أما أولياء الله ، فان ذكرهم ثابت بالآيات القرآنية في مجال التفرقة بينهم وبين أولياء الشيطان (١٢٤) •

وقد استبعد شيخنا فكرة « خاتم الاولياء » الذى تكلم فيه طائفة من الصوفية ، ويعد الحديث فيه من أخطاء الترمذى ، ثم تابعه ابن عربى بصفة خاصة وغالى في المفكرة ، لكى يمتد بها فيجعلها مكملة لفكرة خاتم الانبياء « حيث قد يجعلون الولاية فوق النبوة ، موافقة لغلاة المتفلسفة الذين قد يجعلون الفيلسوف الكامل فوق النبى » (١٢٥) •

(١٢٢) ابن تيمية — التصوف ص ١٦٢

• (١٢٣) ن م ١٦٧

• (١٢٤) ابن تيمية — التصوف ص ١٥٨

• (١٢٥) ن م ٣٦٣

ويرى ابن تيمية أثر الاصطلاحات المتبادلة بين الفلاسفة والشيعة والصوفية التي تدور كلها حول الغلو في شخص معين « سواء سمي وليا أو اماما أو فيلسوفا ، وانتظارهم للمنتظر .. نظير ارتباط الصوفية على الغوث وعلى خاتم الاولياء » (١٢٦) ، وكلها أسماء لم ترد في الكتاب أو السنة . كذلك فانها مخالفة لاجماع الامة ، لان الله تعالى حصر الذين أنعم عليهم في أربعة وهم : النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين .

وبيين مفكرنا خطأ القياس على « خاتم الانبياء » لا لتقرير أن خاتم الاولياء هو سيدهم أو أفضلهم ، لان الفضل لخاتم الانبياء ، لا لمجرد كونه خاتما ، بل لأدلة أخرى (١٢٧) .

أما أفضل الاولياء حقيقة ، فهم الاسبق الى خاتم الانبياء ، فان الولي يتبع النبي ، فكما قرب منه كان أفضل والعكس صحيح ، اذ « كلما تأخر العصر عن النبوة كثر التفرق والاختلاف » (١٢٨) . وليست نظرية أفضلية السابقين من الاولياء مجرد رأى يذهب اليه شيخ الاسلام ، ولكنها حقيقة مدعومة بالكتاب والسنة المتوافرة واجماع السلف .

وبوعى الشيخ بتأثير الفرق والمذاهب بين بعضها وبعض ، يستنتج أن نظرية عصمة الاولياء مشتركة بين الصوفية والشيعة « ويرى أن القدر المشترك بين « غلاة جهال النساك » وبين المرافضة هو « الغلو وفي الجهل والانقياد لما لا يعلم صحته » (١٢٩) ، اذ انعكس تأثير التشيع على التصوف في أسماء القطب والغوث وما اليها .

١٢٦) ن ٣٦٤ م .

١٢٧) ن ٣٦٦ م .

١٢٨) ن ٣٠٠ م منهاج السنة ج٣ ص ١٨٤

١٢٩) ن ١٠٠ م ج١ ص ٢٢٩

أما من حيث ارتكاب الاولياء للذنوب ، فالمسألة نسبية « كما يقال حسنات الابرار سيئات المقربين ، لكن كل يخاطب على قدر مرتبته » (١٣٠) . فالقاعدة الكلية هي أن لا أحد معصوم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، سواء الخلفاء أو غيرهم ، فالجميع يجوز عليهم الذنوب والاطعاء ، بما في ذلك الاولياء ، فهم ليسوا معصومين بنص الحديث « كل بنى آدم خطاء ، وخير الخطائين التائبون » (١٣١) .

ولئن كانت الذنوب ليست منفية عن المؤمنين بصفة عامة ، فان العقوبة بها في الآخرة تدفع بنحو عشرة أسباب : هي التوبة والاستغفار والاعمال الصالحة ودعاء المؤمنين ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم حال حياته وبعد مماته عند شفاعته يوم القيامة ، وما يفعل بعد الموت من الاعمال الصالحة التي تهدى للميت كالصدقة والحج والصوم نيابة عنه . ومما يزيل أثر الذنوب أيضا ، المصائب الدنيوية المكفرة للخطايا ، كذلك ما يبتلى به المؤمن في قبره وفتنة الملكين ، وما يحصل له في الآخرة من كرب أحوال يوم القيامة . وأخيرا ، ما ثبت في الصحيحين أن المؤمنين اذا عبروا المصراط ، وقفوا على قنطرة بين الجنة والنار ، فيقتنص لبعضهم من بعض ، فاذا هذبوا ونقوا أذن لهم في دخول الجنة (١٣٢) .

ويرى شيخنا أن فكرة المنتظر المعصوم عند الشيعة هي نفسها ما يؤمن بها كثير من الزهاد القائلين بالياس والخضر والغوث والقطب ورجال الغيب والأوتاد والنجباء ، وجميع هذه الالفاظ وغيرها لم ينقل أحد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قالها (١٣٣) .

(١٣٠) ابن تيمية — منهاج السنة ج١ ص ٢٢٨

(١٣١) ن ٥٠م والصفحة .

(١٣٢) ابن تيمية — منهاج السنة ج٣ من ص ١٧٩ الى ص ١٨٦ .

(١٣٣) منهاج السنة ج١ ص ٢٢

وربما كانت أشهر هذه الشخصيات هي شخصية الخضر ، بما يتناقله الصوفية من قصص وروايات حول مقابلة بعضهم له (١٣٤) .

وقد تعددت الاقوال في شخصية الخضر ، ف قيل انه ولى وقيل انه نبي « وقيل انه من الملائكة . وهذا الثالث غريب بل ضعيف أو باطل » (١٣٥) . كذلك التبس على الكثير كونه حيا أو ميتا . يقول النووي « واختلفوا في حياة الخضر ونبوته ، فقال الاكثرون من العلماء هو حي موجود بين أظهرنا ، وذلك متفق عليه عند الصوفية وأهل الصلاح والمعرفة وحكاياتهم في رؤيته والاجتماع به والاختصاص به وسؤاله وجوابه ووجوده في المواضع الشريفة ومواطن الخبر أكثر من أن تحصر ، وأشهر من أن تذكر » (١٣٦) .

ولكن ابن تيمية ينفي كون الخضر حيا ، لانه لو كان كذلك « لوجب عليه أن يأتي الى النبي صلى الله عليه وسلم فيؤمن به ، ويجاهد معه ، كما أخذ الله الميثاق على الانبياء وأتباعهم » (١٣٧) . بعبارة أخرى ، فانه من الثابت أن الخضر لم يجاهد مع الرسول ، بينما الميثاق الذي أخذه الله على أنبيائه وأتباعهم يقتضي ذلك لو كان حيا مصداقا لقوله تعالى « واذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ، آل عمران - ٨١ » . فاذا كان الخضر -

(١٣٤) ونخص بالذكر ابن عربي والمتأخرين (من اتباع طريقتة المعروفة بالاكبرية اذا كانوا يعتبرون اعلى أسانيدهم طريقتهم كما يلي : ابن عربي ، عن الخضر ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) . ويقول الدكتور التفقازاني بمقالته التي اقتبسنا منها هذا النص (ومعنى ذلك أن ابن عربي قد أخذ عن الرسول بواسطة واحدة هي الخضر) . ص ٣٠٥ من الكتاب التفكري لابن عربي .

(١٣٥) النووي - تهذيب الاسماء واللغات ج١ ص ١٧٧

(١٣٦) ن.م والصفحة .

(١٣٧) ابن تيمية - الرد على المنطقيين ص ١٨٥

كما هو ثابت بالآيات القرآنية — قد أنقذ السفينة « لقوم من عرض الناس ، فكيف لا يكون بين محمد وأصحابه ؟ » (١٣٨) •

أما عن القول بظهوره للبعض من أصحاب الرياضات — كما يذكر النووي في العبارة التي أوردناها آنفا — فإن ابن تيمية يفسر ذلك بأحد احتمالين : أما انه من واقع الخيال في نفوسهم ظنا منهم أنهم رأوه في الخارج ، أو انه جنى ظهر لهم في صورة انسان •

ويختتم رأيه في احتمال كونه نبيا أو وليا بهذه العبارة التي نفهم منها أن الصوفية حملوا المسألة أكثر مما تحتل ، قال « وهو ان كان نبيا ، فنبينا أفضل منه ، وان لم يكن نبيا ، فأبو بكر وعمر أفضل منه » (١٣٩) •

رابعا : المعجزات والكرامات :

يعرف ابن تيمية المعجزة والكرامة والفسق بينهما بقوله « وان كان اسم المعجزة يعم كل خارق للعادة في اللغة وعرف الأئمة المتقدمين كالامام أحمد بن حنبل وغيره ويسمونها الآيات ، ولكن كثيرا من المتأخرين يفرق في اللفظ بينهما ، فيجعل المعجزة للنبي والكرامة للولي • وجماعهما الامر الخارق للعادة » (١٤٠) •

ويرى شيخ الاسلام أن صفات الكمال تقوم على ثلاثة أركان وهي العلم والقدرة والغنى « وهذه الثلاثة لا تصلح على وجه الكمال الا لله وحده ، فانه الذي أحاط بكل شيء علما ، وهو على كل شيء قدير وهو غنى عن العالمين » (١٤١) •

• (١٣٨، ١٣٩) ن.م والصفحة •

• (١٤٠) ابن تيمية — مجموعة الرسائل والمسائل ج ٢ ص ٢

• (١٤١) ن.م والصفحة •

وقد طالب 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 الاولى « ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين » « ويسألونك عن الساعة أيان مرساها ، قل انما علمها عند ربى » • وفي الموقف الثانى كانوا يطالبونه بالتأثير فى السنن الطبيعية فى مثل قوله تعالى « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ، أو تكون لك جنة من نخيل وأعناب فتفجر الانهار خلالها تفجيرا — الى قوله سبحانه وتعالى ، هل كنت الا بشرا رسولا •

كذلك وصفوه — صلى الله عليه وسلم — بالبشرية « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا أو يلى اليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها •

وتفصح الايات القرآنية عن الرسول بأنه لا يعلم الغيب وأنه ليس ملكا يملك الخزائن ، وانما هو بشر لا يستغنى عن المأكل والمشرب • فالوصف الذى يطابق حقيقته هو أنه متبع فحسب لما يوحى اليه « وهو طاعة الله وعبادته علما وعملا ، بالباطن والظاهر » (١٤٢) ، كذلك لا ينال من صفات الكمال الا ما يعطيه الله منها : فمن باب المعجزات فى العلم ، ما ينفرد ويتميز به عن غيره فى السماع والرؤية يقظة ومناما ، والعلم عن طريق الوحى ، والالهام أو الفراسة الصادقة • يعبر أهل الملوك وأرباب الاحوال عن هذه الطرق بالمخاطبات للسمع ، وبالمشاهدات للرؤية، ويسمون ذلك كله كشفا ومكاشفة •

ومن حيث القدرة - وهو التأثير - فقد يكون « همة وصدقا ودعوة » (١٤٣) . وقد جمع الرسول صلى الله عليه وسلم بين جميع أنواع المعجزات والخوارق ، كما ثبت من اخباره عن الامور الغائبة الماضية والحاضرة والمستقبلة ، ومعراجه الى السموات ، واهتراز الجبل تحته وتكثيره للماء والطعام (١٤٤) .

ولكن ما هي الصلة بين المعجزة في ذاتها وبين تطبيقاتها ؟

يرى ابن تيمية أن الخارق ثلاثة أقسام « محمود في الدين ومذموم في الدين ، ومباح - لا محمود ولا مذموم في الدين . فان كان المباح فيه منفعة كان نعمة ، وان لم يكن فيه منفعة كان كسائر المباحات التي لا منفعة فيها كاللعب والعبث » (١٤٥) . ويستشهد في هذا القول بقول أبي على الجورجاني « كن طالبا للاستقامة ، لا طالبا للكرامة ، فان نفسك منجبة على طلب الكرامة ، وربك يطلب منك الاستقامة » (١٤٦) .

أما الكرامات التي ينسبها فرق معاصريه من الصوفية لانفسهم ، فانه أثبت كذبها ، وانها 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 -

(١٤٣) ن . م ص ٣

(١٤٤) ن . م ص ٥

(١٤٥) ن . م ص ٧

(١٤٦) ن . م والصفحة .

ونحن نعلم أن كلا من ابن الجوزي والنفوي قد سبقاه الى ذلك - ولكنه علاج الموضوع بنظرة أشمل : فقارن بين العبادات الشرعية والبدعية ، وطرح جانبا اتجاهات التشدد والغلو ، كما نقد النزعة السلبيية التي تتمثل في دعوى اسقاط التكاليف • وربما ينفرد شيخنا ببحثه في معنى العبادات والغاية منها ، وتطبيقه لنظريته في « المعادلة والموازنة » على الاعمال والمفاضلة بينها • وسنتناول كل من هذه المسائل بالتفصيل :

إن القاعدة التي يتخذها أساسا لبحثه هو أن « العبادات مبنها على الشرع والاتباع ، لا على الهوى والابتداع ، فان الاسم مبنى على أصليين أحدهما ، أن يعبد الله وحده لا شريك له ، والثاني - أن نعبد بما شرعه الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم - لا تعبد بالاهواء والبدع » (١٤٧) •

أما الغلو في العبادات بلا فقه ، فانه يؤدي الى البدعة • من ذلك مثلا صيغام الدهر والخطوات التي أحدثها الصوفية استنادا الى تحنيث الرسول بغار حراء قبل النبوة « وهذا خطأ ، فان ما فعله صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ان كان قد شرعه بعد النبوة ، فنحن مأمورون باتباعه فيه والا فلا » (١٤٨) •

ومن قبيل البدع أيضا ما وضعوه من نظام الخلوة ، مصددين اياه بأربعين يوما ، مع الزام المريد بالكوث في مكان مظلم وتغطية رأسه مرددا الاسم المفرد « الله • • الله » • انتظارا لما ستنزل عليه من المعرفة ، اذا

(١٤٧) ابن تيمية - توحيد الالهية ص ٨٠

(١٤٨) ابن تيمية - السلوك ص ٣٩٤

• فرغ قلبه من كل شيء ، مع الجوع والسهر والصمت .

ويسخر ابن تيمية سخرية لاذعة من هذه الطريقة ، ويقرهم على ما سيتهقق لهم من تنزلات فيقول « وهى تنزلات شيطانية قد عرفتها وخبرتها ذلك من وجوه متعددة » (١٤٩) ، لانه اذا أفرغ القلب تماما فان الشياطين تحل فيه وتتنزل على المرید ، كما فتنزل على الكهان « فان الشيطان انما يمنعه من الدخول الى قلب ابن آدم ما فيه من ذكر الله الذى أرسل به رسله . فاذا خلا من ذلك تولاه الشيطان » (١٥٠) .

أما الخلوة والعزلة والانفراد المشروع ، فهى الموافقة لما أمر به الكتاب والسنة ، كاعتزال الامور المحرمة ومجانبتها ، واعتزال الناس فيما لا ينفع ، والامور التى تتطلب التخلّى فى بعض الاماكن لتحقيق علم أو عمل ، بشرط المحافظة على الجمعة والجماعات (١٥١) .

وعندما تعرض شيخنا لشرح معنى العبادات ، لم يغب عن باله التأثير الذى أحدثته الفلسفة لدى البعض ، اذ جعلوها وكأنها تستهدف اصلاح النفس لتستعد لقبول العلم ، أى اتخذوا من العبادات وسائل لتحصيل العلم وأسقطوها عن بلغ هذه الغاية « كما يقفل الملاحدة الاسماعيلية ومن دخل فى الالحاد ، أو انتسب الى الصوفية أو المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم » (١٥٢) .

ليست اذن العبادة وسيلة لتحصيل غاية تبطل بتحقيقها ولكنها

(١٤٩) ن. م. ٤٠٣

(١٥٠) ن. م. ٣٩٩

(١٥١) ابن تيمية - السلوك ص ٤٠٥

(١٥٢) الرد على المنطقيين ص ١٤٤

« غاية مقصودة » (١٥٣) • وفي موضع آخر يصفها بأنها — أى العبادة لله تعالى — هى الغاية المحبوبة له ، والمرضية له ، التى خلق الخلق لها (١٥٤) • أما من حيث الدائرة التى تشتمل عليها ، فان ابن تيمية يرسم لها محيطا واسعا فهى « اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الاقوال والاعمال الباطنة والظاهرة » (١٥٥) ، فلا تقتصر على الصدق والامانة وبر الوالدين وصلة الرحم والوفاء بالعهد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والاحسان الى الجار واليتيم والدعاء والذكر والقرآن — وكلها من الاعمال الظاهرة — بل تتضمن أيضا « حب الله ورسوله ، وخشية الله والانابة اليه واخلاص الدين له ، والصبر لحكمه ، والشكر لنعمه والرضا بقضائه ، والتوكل عليه ، والرجاء لرحمته والخوف لعذابه » (١٥٦) •

وفى المفاضلة بين الاعمال يحدد العلاقة بين هذه الاعمال وبين النية ، كما ينظر اليها من جهة ميل الشخص لها أيضا ، فان العمل بالقوس والرمح أفضل من الرباط فى الثغر « ومن طلب العلم أو فعل غيره — مما هو آجر فى نفسه لما فيه من المحبة له لا لله ولا لغيره من الشركاء — فليس مذموما ، بل قد يثاب بأنواع من الثواب اما بزيادة فيها وفى أمثالها فتتعم بذلك واما بغير ذلك وتعلم العلم وتعليمه يدخل بعضه فى الجهاد وانه من أنواع الجهاد من جهة انه من فروض الكفايات • وأشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه فذنبه من جنس ذنب اليهود » (١٥٧) •

(١٥٣) السلوك ٢٨٤

(١٥٤) ن ١٥٠ م ١٥٠

(١٥٥) ن ١٤٩ م ١٤٩

(١٥٦) ن ١٨٨ م ١٨٨

(١٥٧) ابن تيمية — كتاب الاختبارات العلمية ص ٣٧

أما فيما يتصل بالفروض فإن شيخنا يلح الحاحا خاصا 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 مقصوده لذاتها » (١٥٨) .
كذلك يكثر من الحديث عن الجهاد ويؤكد الصلة بينه وبين حب الله — كما سنرى بعد قليل — فالؤمن المحب لله يبذل وسعه في الجهاد لكي يتحقق ما يحبه الله « فإذا ما ترك العبد ما يقدر عليه من الجهاد ، كان دليلا على ضعف محبة الله ورسوله في قلبه » (١٥٩) .

هذا ، فضلا عما يراه شيخنا من أن أكثر الأحاديث في الصلاة والجهاد ، مؤيدا ذلك كله بعبارة عمر بن الخطاب الذي يحدد فيها دعائم الإسلام في قوله « فإن كمال الإسلام هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتتمام ذلك الجهاد في سبيل الله » (١٦٠) .

وإذا كانت هذه الموضوعات هي التي أثارت الجدل مع الصوفية ، فهل أنكر ابن تيمية التصوف ؟

انه لم ينكر التصوف كمنهج ذوقى ، وتفسير وجداني للنصوص ، ولكنه لم يوافق على الغلو أولا ، وطغيان المؤثرات الخارجية عليه ثانيا .
وبقى بعد هذا أن نعرف موقفه الميതافيزيقي لكي نوضح اتجاهه السلفي ، ومدى ارتباطه بالطريق الصوفي الذي يراه ، وذلك قبل دراسة تفسيراته الذوقية للنصوص .

(١٥٨) ابن تيمية — السلوك ص ١٨٨

(١٥٩) ن ١٩٣ م ١٩٣

(١٦٠) ن ٣٠١ م ٣٠١

أولا : موقف ابن تيمية ازاء المتكلمين في موضوع

صفات الله سبحانه وتعالى :

قبل أن ننتقل لعرض التفسير الذوقي للنصوص عند ابن تيمية وتناوله لشرح المقامات والاحوال ، ينبغي أن نوضح أولا موقفه ، فنعرض لفكرته عن الالهوية ثم عن العالم الطبيعي وعن الانسان .

ان الاساس الميتافيزيقي للشيخ السلفي هو الاصل الذي يتفرع عنه نظرياته الذوقية كالمحبة وارتباط السعادة بالايمان بالله ومقام الفناء وغير ذلك من الاحوال والمقامات التي سنعرض لها بعد قليل .

كذلك فان اثبات الصفات يقتضى عبادة الله بالمحبة والخوف والرجاء مؤكدا تفاعل الصلة بين الانسان وربه ، فان « كل عبد مفتقر الى الهداية » (١٦١) ، بل أنه في هذه الناحية يؤكد حاجة العباد الى هداية الله لان حاجتهم الى الهدى « أعظم من حاجتهم الى الرزق بل لا نسبة بينهما » (١٦٢) ، وذلك لكي يبين خطأ الفلاسفة في تصورهم لفكرة الالهوية « فان أرسطو وأتباعه .. عندهم انه لا يفعل شيئا ولا يريد شيئا ولا يعلم شيئا ولا يخلق شيئا » (١٦٣) .

ويرى ابن تيمية أن أصل العلم الالهي يبدأ من الايمان بالله أولا ، لانه - سبحانه - الاول ، ولانه دليل (١٦٤) ، فالعبد مفطور مخلوق على الاقرار

(١٦١) ابن تيمية - جامع الرسائل ص ٩٩

(١٦٢) ن ٠٠ ص ١٠٠

(١٦٣) ن ٠٠ ص ١٠٤

(١٦٤) ابن تيمية . فتاوى ج ٢ ص ١٦، ١٧

• بأن الله سبحانه هو خالقه « فالإقرار بالصانع أمر فطري » (١٦٥).

يتبين لنا من هذا أنه أوضح الطريق الى الله بواسطة الإقرار الفطري أولاً فيقول « ان العلم قبل العمل ، والادراك قبل الحركة ، والتصديق قبل الاسلام ، والمعرفة قبل الحركة » (١٦٦) .

وبنظرة تركيبية ، سنعرض لاقسام ثلاثة في المذهب التيمي وهي :

• العلم الالهي ثم نظريته عن العالم الطبيعي ثم الانسان
مع ملاحظة أن هذا التقسيم يتطلب المنهج الذي نرغب في اتباعه
لسهولة التوضيح والشرح ، مع تشابك المسائل الثلاثة وترابطها لا سيما في
تأليف الشيخ السلفي ، حيث يعالج عادة أكثر من مسألة في الكتاب الواحد
أو الرسالة الواحدة تبعاً للمشكلة التي يبحثها .

أولاً : العلم الالهي أو العلم بالله تعالى :

يعرف ابن تيمية العلم بأنه « ما قام عليه الدليل » (١٦٧) ثم يقسم
العلم النافع بما يتصل بأمور الهية وأمور دنيوية . فالأمور الالهية يعد فيها

(١٦٥) ن ٥٠ ص ٦

(١٦٦) ابن تيمية . فتاوى ج ٢ ص ٢٨٢

(١٦٧) ابن تيمية . مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٠٢ . (رسالة

الفرقان بين الحق والباطن) الوارد عنه هو كما يلي :

والعلم ما قام عليه الدليل ، والنافع منه ما جاء به الرسول ، وقد يكون
علم من غير الرسول ، لكن في أمور دنيوية مثل الطب والحساب والفلاحة
والتجارة .. ولهذا خطأ جولد تسهر عندما استشهد بنص آخر حاول الزام ابن
تيمية القول فيه ان العلم النافع هو الموروث فقط عن النبي صلى الله عليه وسلم
(التراث اليوناني ص ١٥٧) انه اقتبس نص عبارة يتحدث فيها ابن تيمية عن
العلوم الالهية ولا يظهر تعارض بينها وبين النص السالف الاشارة اليه اذا فهمنا
الموضوع الذي يعالجه الشيخ .

الرسول صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بها • أما العلوم الدنيوية كالطب والحساب والتجارة والزراعة وغيرها فهي تأتي من غير الرسل •

ومن حيث طرق الاستدلال ، فإن أدلة العلوم عنده تنقسم الى ثلاثة أقسام : عقلية وحدها ، وسمعية وحدها ، وعقلية سمعية معا :

أولا ، ما لا يعلم الا بالأدلة العقلية ، وأحسنها ما جاء به القرآن ، وبينها الرسول صلى الله عليه وسلم حيث أرشد الى أفضل وأكمل الطرق العقلية ، من ذلك النبوة حيث يعلم بالعقل بقوتها « رسالة الفرقان ص ٩٤ مطبوعة منفصلة » •

الثانى ، ما يخبر به الانبياء وهو دليل سمعى « مثل تفاصيل ما أخبروا به من الامور الالهية والملائكة والعرش ، والجنة والنار ، وتفاصيل ما يؤمن به وينهى عنه » الفرقان ص ٩٤ و ٩٥ •

أما ما يعرف بالأدلة العقلية والسمعية معا ، فهو العلم الالهى الذى يتضمن « اثبات الصانع ووحدانيته وعلمه وقدرته ومشيئته وحكمته ورحمته ونحو ذلك » الفرقان ص ٩٥ •

ويرى ابن تيمية أن العلم الالهى من اختصاص الانبياء والرسل لانهم بعثوا بغرض التعريف به « فهم أعلم الناس به وأحقهم بقيامه وأولاهم بالحق فيه » (١٦٨) ، وذلك خلافا لما يظنه كثير من المتكلمين والفلاسفة الذين يدعون انهم اختصوا بالنظر فى العلم الالهى ، فضلا عن قصور مناهجهم فى الاستدلال فى هذا الميدان •

أما الانبياء صلوات الله عليهم ، فقد بينوا « البراهين العقلية التي بها يعلم العلوم الالهية مالا يوجد عند هؤلاء البتة • فتعليمهم — صلوات الله عليهم — جامع للدلالة العقلية والسمعية جميعا ، بخلاف الذين خالفوهم » (١٦٩) •

ولنا في الرسول صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة ، حيث كان يتردد عليه كثير من أهل الكتاب والمشركين للمناظرة أو السؤال عن بعض المسائل وكان يجيبهم بالحجة والدليل مصداقا لقوله تعالى « ٢٥ : ٣٣ ولا يأتونك يمثل الا جنناك بالحق وأحسن تفسيرا » •

فالقُرآن يتضمن الحق والقياس البين (١٧٠) •

ويستخلص شيخنا من ذلك ان معرفة الله سواء بالادلة السمعية أو العقلية تتم باتباع جانب النبوة والرسالة لانها « أحق بكل تحقيق وعلم ومعرفة واحاطة بأسرار الامور وبواطنها (١٧١) » •

ولما كانت العبادة أصلها القصد والارادة (١٧٢) ، والارادة هي عمل القلب (١٧٣) فان الطالبين لمعرفة الله « والمريدين له والسائرين اليه ، قد عرفوا وجوده أولا » (١٧٤) ، فالاقرار بالصانع أمر فطري (١٧٥) ، ثم يأتي

(١٦٩) ابن تيمية — الرد على المنطقيين ص ٣٢٤ •

(١٧٠) ابن تيمية — نقض المنطق •

(١٧١) ن. م ص ٧١

(١٧٢) ابن تيمية — السلوك ص ٢٧٤

(١٧٣) ن. م ص ٧٣٦

(١٧٤) ابن تيمية • مجموعة فتاوى ج ٢ ص ٧٠

(١٧٥) ن. م ص ٦

بعد ذلك مرحلة أخرى لهؤلاء الطالبين ، وهي التطلع الى معرفة صفاته
« أو مشاهدة قلوبهم في الدنيا » (١٧٦) .

ويعكس هذا الموقف الميتافيزيقي عندما يتحدث ابن تيمية على العلم
الالهي ، والادلة على وجود الله فان « الله سبحانه هو الاول » (١٧٧) ، كما
أنه دليل (١٧٨) كما سبق أن بينا .

ولهذا فان شيخنا يرى خطأ الاستدلال بواسطة العلم الطبيعي على
وجود الله وسبب الخطأ هنا هو استخدام القياس (١٧٩) وهو — سبحانه —
لا ينطبق عليه قياس الشمول أو قياس التمثيل لانه لا يحيطه شيء ، كما
أن ليس له شبيه ولا نظير « فالتفكير الذي بناه على القياس ممتنع في حقه ،
وانما هو معلوم بالفطرة » (١٨٠) .

إن ابن سينا قد أخطأ — في رأى ابن تيمية — عندما بدأ بالمنطق ، ثم
العلم الطبيعي فالرياضي وانتهى بالعلم الالهي (١٨١) ، وكذلك الحال
يلغسية لاهل الكلام ، فان منهجهم هو النظر في العلم والدليل للبرهنة على
حدوث العلم ثم اثبات محدثه (١٨٢) .

ولما كان شيخنا مدركا لعمق الصلة « بين المنطق الارسططاليسي
والميتافيزيقي الارسططاليسي » (١٨٣) فان ذلك هو المبرر لقسوته في مهاجمة

(١٧٦) ن ٠ م ص ٧٠

(١٧٧) ن ٠ م ص ١٦

(١٧٨) ن ٠ م ص ١٧

(١٧٩) ابن تيمية — مجموعة فتاوى ج ٢ ص ٨٧

(١٨٠) نقض المنطق ص ٣٥

(١٨١) مجموعة فتاوى ج ٢ ص ٢٣

(١٨٢) ن ٠ م ص ٢٣

(١٨٣) دكتور النشار — مناهج البحث ص ٢٣٥

فلاسفة المسلمين لانهم لم يتخذوا من القرآن منهجا في البحث والنظر ،
واستبدلوا بأراء فلاسفة اليونان ، وكأنهم بذلك فضلوا على القرآن ،
مع أنه « أمر عظيم باهر لم يعرفوا قدره ولا رأوا ما فيه من العلم
والحكمة » (١٨٤) .

ان القرآن جاء بأكمل المناهج (١٨٥) ، كما أن طريقه هو طريق
السعادة (١٨٦) .

ويتعجب ابن تيمية من أمر كثير من المتكلمين الذين لا يحفظون
القرآن أصلا ولا يعرفون معانيه ، أو لا يعرفون الاحاديث ومعانيها ، فكيف
يعرف أحدهم الحقائق المأخوذة عن الرسول صلى الله عليه وسلم (١٨٧) .

وسنرى ابن تيمية يستخدم قياس الاولى القرآنية في اثبات الصفات
لله عز وجل ، وهى نوع من المعرفة التفصيلية التى تأتى بعد معرفة الله أولا
بلفظة . وما أجمل ما يقوله في هذا المعنى « وهكذا حال الطالبين لمعرفة
الله والمريدين له ، والسائرين اليه ، قد عرفوا وجوده أولا ، وهم يطلبون
معرفة صفاته ، أو مشاهدة قلوبهم في الدنيا . فيسلخوا الطريق المتصلة
الى ذلك بالايمان والقرآن » (١٨٨) .

ولعل هذه الفقرة تعد من أبلغ الكلمات التى تعبر لنا عن طريقة ابن
تيمية في اثبات وجود الله ، والطريق الموصل اليه :

(١٨٤) ابن تيمية — الرد على المنطقيين ص ٤٦٩

(١٨٥) مجموعة فتاوى ج٢ ص ٨

(١٨٦) الرد على المنطقيين ص ١٦٢

(١٨٧) نقض المنطق ص ٨٢

(١٨٨) ابن تيمية — مجموعة فتاوى ج٢ ص ٧٠-٧١

ان المعرفة بالله عنده فطرية قلبية وتظهر هنا بصفة خاصة نزعتة الصوفية ، أو ميله الى المنهج الصوفى ، فان العبد عندما يعرف ربه يذكره (١٨٩) ، ويجد هذا مبررا للصوفية عندما يلزمون الذكر لله ، فانه يتفق مع الفطرة (١٩٠) .

ونحن نعلم أنه يصرح في أكثر من موضع من مؤلفاته بأن طريق الصوفية حق حيث يثمر الايمان المجمل ، ولكنه يضع شرطا أساسيا للايمان المفصل وهو اقتران ذلك بالعلم النبوى (١٩١) .

وستتكم عن المعرفة القلبية لله عنده ، ثم ننتقل الى تناول موضوع الذات والصفات .

معرفة الله فطرية :

هاجم ابن تيمية القياس ، وأداه ذلك الى البحث — كما أوضح أستاذنا الدكتور النشار — فى مادة القضية « من نواحي منطقية وابستمولوجية وميتافيزيقية وفيزيقية وانسانية ودينية » (١٩٢) .

وسنحاول أن نعرض بايجاز لرأى ابن تيمية فى الاستدلال على وجود الله ، من هذه النواحي المتشابهة فى الفكر التيمى .

انه يرى أن كثيرا من المعارف « قد يكون فى نفس الانسان ضروريا وفطريا ، وهو يطلب الدليل عليه لاعراضه عما فى نفسه وعدم شعوره

(١٨٩) نقض المنطق ص ٣٥

(١٩٠) ن.م ص ٥١

(١٩١) مجموعة فتاوى ج ٢ ص ٢٤

(١٩٢) دكتور النشار — مناهج البحث ص ٢٣٩

بشعوره (١٩٣) ، ويضرب على ذلك مثلاً بأن كثيراً من المؤمنين يجدون في قلوبهم محبة الله ورسوله ، ولكنهم بعد النظر في آراء الجهمية والمعتزلة نفاة المحبة ، يقعون في الشبهات التي أثاروها وربما أدت بهم الحال الى انكار ما في نفوسهم من محبة (١٩٤) .

ينبغي اذن على المؤمن أن ينصاع الى هذه المعرفة الفطرية ، فان أهل العلم الالهي ومبدأه ، ودليله الاول ، عند الذين آمنوا . هو الايمان بالله ورسوله « (١٩٥) .

وهكذا كانت طريقة الانبياء عليهم السلام في الدعوة : يدعون الناس الى عبادة الله أولاً بالقلب واللسان (١٩٦) .

وربما كان أحد الدوافع الكامنة وراء هدم الشيخ للمنطق الارسطي ، هو محاولته البرهنة على سلامة منهج الانبياء القائم على الفطرة .

وهذا يدعونا الى دراسة نبذة لآرائه المنطقية المتصلة بالجانب الميتافيزيقي .

ان نظرة ابن تيمية للقضية الكلية ونقده لها كان بمثابة مقدمة للبرهنة على يقينية القضية الجزئية المستمدة من الفطرة . فعلم الانسان بأنه لا بد لكل محدث من محدث ولكل مخلوق من خالق ، ولكل أثر من مؤثر ، وهكذا مما يعد من القضايا الكلية ، ليس موقوفاً على الصفة العامة الكلية « بل هذه

(١٩٣) ابن تيمية — منهاج السنة ج٣ ص ١٠٠

(١٩٤) ن.م والصفحة .

(١٩٥) مجموعة فتاوى ج٢ ص ١

(١٩٦) ن.م ص ١٥

المقضايا المعينة قد تسبق الى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا (١٩٧) •

ان معرفة حكم المعينات اذن لا يتوقف على القضايا الكلية ، بل ان هذه الطريقة في الاستدلال — أى الاستدلال على قضية جزئية معينة بواسطة القضية العامة الكلية — ليس شرطا في العلم • ويذهب شيخنا الى العكس من ذلك فيرى أنه « قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات ، ولهذا لاتجد أحدا يشك في أن هذه الكتابة لابد لها من كاتب ، وهذا البناء لابد له من بان ، بل يعلم هذا ضرورة » (١٩٨) •

فاذا ما انتقل الى البرهنة على أن معرفة الانسان لربه فطرية ، فانه يستشهد بما سبق أن أوضحناه من معرفة الانسان بأنه لم يحدث نفسه ، ثم بموقفه من الامور المألوفة لديه والتي اعتاد رؤيتها في أغلب الاحوال كالبناء الذى يراه لابد له من بان ، والكتابة لابد لها من كاتب ، والاثار التي يراها على الارض لابد لها من مؤثر وغير ذلك مما يشاهده ويألفه •

أما المتجدد الغريب ، كالرعد والبرق والزلازل ، فانه يكون داعيا قويا لتأكيد المعرفة الفطرية بالله « ولهذا كانت فطرة الخلق مجهولة على أنهم متى شاهدوا شيئا من الحوادث المتجددة •• ذكروا الله وسبحوه » (١٩٩) •

وإذا علم الانسان أنه لم يحدث نفسه ، كما أن أحدا من البشر لم يحدثه ، عرف أن له خالقا يتصف بالحياة والعلم والقدرة ، لان هذه الصفات يمكنه معرفتها عن طريق الاستدلال بطريقة الاولى بمقارنتها بغيره من المخلوقين •

(١٩٧) ابن تيمية — بيان موافقة صريح العقول ج٣ ص ٩٢

(١٩٨) ابن تيمية • بيان موافقة صريح العقول ص ٩٤ •

(١٩٩) موافقة صريح العقول ج٣ ص ٩٥

ان علم الانسان اذن « بنفسه المعينة المثخمة الجزئية يفيد العلم بهذه المطالب وغيرها ، كما قال تعالى « وفي أنفسكم أفلا تبصرون ؟ » (٢٠٠) وذلك دون توقف معرفته بهذه القضية الجزئية على قضية كلية • ويذهب شيخنا الى أن مخلوقات الله كلها آيات عليه ، فمعرفة ذلك لا تفتقر الى قياس كلي - تمثيلي أو شمولى - ولا تتوقف عليه ، وان كان هذا القياس مؤيدا لها •

وهذا الاستدلال بالآيات يسميه « علم القلوب » اشارة الى الفطرة فيقول « ولكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس » (٢٠١) •

ان ثبوت موجود قديم وواجب بنفسه معلوم - اذن - بالضرورة (٢٠٢) ويصرح بأن الاقرار الفطرى بوجود الله يظهر كأوضح ما يكون عند الفزع اليه في الشدائد ، فهو من قبيل المعارف التى تحصل فى النفس بالاسباب الاضطرارية ، وهى « أثبت وأرسخ من المعارف التى ينتجها مجرد النظر القياسى » (٢٠٢) •

واذا أردنا بحث العلاقة بين ما فطر الناس عليه من الاقرار بأن الله ربهم (٢٠٣) وبين الاكثرية الغافلة عما فطرت عليه من العلم (٢٠٤) ، لا يمكننا

(٢٠٠) ن٠م ص ٩٦

(٢٠١) ن٠م ص ٩٨ •

(٢٠٢) الرسائل الكبرى ج١ ص ١١١ أو ١١٣ •

(٢٠٣) ابن تيمية • مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٨١

(٢٠٤) جامع الرسائل ص ١١

(٢٠٤) ن٠م ص ١٦

العثور على سبب اعطاء ابن تيمية لدور الانبياء والرسل الاولوية في المنهج الذي ينبغي اتباعه في العقائد والعبادات . أنهم يذكرون الناس بما غفلوا عنه « ولهذا توصف الرسل بأنهم يذكرون » (٢٠٥) .

وكان من نتائج نظرة الشيخ الى المعرفة القلبية بوجود الله أن جعل الدين نفسه « أول ما يبنى من أصوله قائم بالقلب ، ويكمل بفروعه » (٢٠٦) . وكذلك أعمال القلوب عنده هي المقامات والاحوال (٢٠٧) التي سنفصل الحديث عنها عندما نقف على تفسيراته الذوقية للنصوص .

ولكى يزداد الامر ايضاحا ، فلننظر فيما يراه من قصور في المنهج الصوفي - وأساسه تصفية القلب .

اننا نعرف عن الغزالي أنه اختار طريق التصوف مرشدا الى الله ، وموصلا الى اليقين بعد أن استبعد باقى المناهج ، اذ رأى أن جميع حركات الصوفية وسكناتهم مقتبسة من مشكاة نور النبوة وأول شروطها هو « تطهير القلب بالكلية عما سوى الله ومفتاحها استغراق القلب بذكر الله » (٢٠٨) .

يذكر ابن تيمية هذه النتيجة التي وصل اليها الغزالي ويجعلها المقدمة والبدائية فيقول « يستفاد من كلامه أن أساس الطريق : هي شهادة أن لا اله

(٢٠٥) ن.م ص ١٦

(٢٠٦) السلوك ص ٣٥٥ .

(٢٠٧) ن.م ص ٥

(٢٠٨) الغزالي . المنقذ من الضلال .

إلا الله وأن محمدا رسول الله ، كما قررته غير مرة • وهذا أول الإسلام ،
الذي جعله هو النهاية « (٢٠٩) •

كما يعجبه رد الشيخ نجم الدين البكري على سؤال كل من أبي عبد
الله الرازي وأحد متكلمي المعتزلة عن تعريفه لعلم اليقين ، فأجاب الصوفي
« علم اليقين عندنا واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن
ردها » (٢١٠) •

غير أنه يخشى أن يصل الصوفي الذي لا ينظر في الدليل الهادي — وهو
الكتاب والسنة — الى تأله مطلق على نحو ما يصل اليه أرباب القياس •
فإن التصفية المتضمنة لترك الشهوات البدنية من طعام وشراب ، مع ملازمة
الخلوة والاستغراق في العبادة ، هذا كله يؤدي الى التأله ومعرفة مطلقة
بثبوت الرب ووجوده ، ولكن هذه المعرفة قد تتوارى « بملازمة الامور
الطبيعية ، من الطعام والاجتماع بالناس ، فان سببها انما هو ذلك
التجرد ، فاذا زال زال » (٢١١) •

يصل من هذا الى أن العلم الفطري المجلد بالله لا بد أن يصحبه
الدليل الذي جاءت به الرسل ، وأفضلها القرآن • وهذا هو طريق الصحابة
حيث يعبر لنا جندب بن عبد الله البجلي وغيره من الصحابة بقولهم

(٢٠٩) ابن تيمية • مجموع فتاوى ج٢ ص ٥٧

(٢١٠) نقض المنطق ص ٣٨ •

ويضيف في نص آخر اجابته (ان علم اليقين عندنا هو موجود بالضرورة
لا بالنظر) • مجموع فتاوى ج٢ ص ٧٦ ويعلق ابن تيمية على ذلك بقوله (وهو
جواب حسن) •

(٢١١) مجموع فتاوى ج٢ ص ٦٤ •

« تعلمنا الايمان ، ثم تعلمنا القرآن ، فازدنا ايماننا » (٣١٣) ، غزيرة
الايمان ناجمة عن كثرة العبادة لله ، وذكره ، ودعاؤه ، غان « كل من كان بالله
أعرف ، بوله أعيد ، ودعاؤه له أكثر ، وقلبه له أذكر ، كان علمه الضروري
مذلك أقوى وأكمل ، فالفطرة مكملة بالفطرة المنزلة » (٢١٣) .

ونستطيع أن نستنتج أنه ينقد كل ما يخالف هذه الفطرة المنزلة ،
ويضع ما يخالفها تحت أسماء « المادة الفلسفية الصائبة » أو المادة
الارادية النصرانية ، أو المادة الكلامية اليهودية (٣١٤) .

وإذا كان الاقرار بالله عند ابن تيمية فطريا - وهو أن الاعتراف
بوجود الصانع ثابت بالفطرة (٢١٥) فماذا يعنى بالفطرة المنزلة ؟

تقتضينا الاجابة على هذا السؤال الوقوف على رأيه في النظر
والعمل - أي الكلام والتصوف ، حتى نصل الى الجامع بينهما عنده .
ويقول ابن تيمية « ولهذا كان كثير من أرباب العبادة والتصوف
يأمرون بملازمة الذكر ، ويجعلون ذلك هو باب الوصول الى الحق ، وهذا
حسن اذا ضموا اليه تدبر القرآن والسنة واتباع ذلك . وكثير من أرباب
النظر والكلام يأمرون بالتفكر والنظر ، ويجعلون ذلك هو الطريق الى معرفة
الحق . والنظر صحيح اذا كان في حق ودليل كما تقدم فكل من الطريقين
فيهما حق ، لكن يحتاج الى الحق الذي في الاخرى » .

• (٢١٤) - نقض المتكلم ص ٣٤

• (٢١٣) ن ٣٠ ص ٣٩

• (٢١٤) مجموع فتاوى ج ٢ ص ٧٣

• (٢١٥) مجموع فتاوى ص ٧٢

إن مجرد النظر والعمل مجتمعين أو منفردين « لا يحصلان إلا أمراً مخبلاً » (٢١٦) ، ولكي تتم المعرفة المفصلة فإنه ينبغي أن يضم إلى أحدهما ما جاء به الرسول - وهي الفطرة المنزلة - لكي يتحقق الإيمان النافع ، وهذه هي الطريقة الإيمانية النبوية المحمدية (٢١٧) لأنها تتضمن القسمين : الفطري والإيماني ، فالإنسان مع « الإيمان بالله ورسوله إذا نظره واستدل » كان نظره في دليل وبرهان ، وهو ثبوت الربوبية ، والنبوة . وإذا تجرد وتصفى ، كان معه من الإيمان ما يذوقه بذلك ويجده « (٢١٨) .

ويستخرج شيخنا العديد من الآيات القرآنية التي تخبرنا أن جميع الرسل أمروا بالتوحيد بعبادة الله وحده وهذا أصل الإيمان الأول ، ثم يقترون بأصل ثان وهو الإيمان بالرسول الذي يرتبط أيضاً بالإيمان باليوم الآخر . فهذه الأصول الثلاثة : توحيد الله ، والإيمان برسوله ، وباليوم الآخر هي أمور متلازمة « (٢١٩) .

وسترى كيف بنى ابن تيمية نظرياته الهادمة للفسقة على أساس عدم توافق هذه الأصول الثلاثة أو أحدها ، وذلك عند عرضنا لموقفه من العالم الطبيعي .

أما فيما يتعلق بالعلم الإلهي - أو العلم بالله والإيمان به ، فإن أول

(٢١٦) ن ٣٠ م ص ٧٧ .

(٢١٧) ن ٣٠ م ص ٧٣ ويعرف الإيمان بقوله (فالإيمان نظير سلوك الرجل الطريق التي وصفها له السالكون ، فانهم متفقون على ذلك . والقرآن تصديق الرسل فيما تخبر به ، وهو نظير اتباع الدليل منزلة منزلة ، ولا بد في طريق الله منهما . ص ٧١ ن ٣٠) .

(٢١٨) ابن تيمية . مجموع فتاوى ج ٢ ص ٦٧ .

(٢١٩) نفص المنطق ص ١٧٥ .

الاصول التي يبدأ منها الناظر والمريد هو الايمان بالله والرسول « فان هذا الاصل ان لم يصحب الناظر والمريد والطالب في كل مقام ، والا خسر خسرانا مبينا • وحاجته اليه كحاجة البدن الى الغذاء أو الحياة أو الروح » (٢٢٠) •

وسنقف برهة لبحث ما يعنيه بما يذوقه الانسان ويجده ، لا سيما أنه سبق أن وقفنا على نص آخر يتحدث فيه عن تطلع المريدين لله والسائرين له ، الى معرفة صفاته أو مشاهدة قلوبهم في الدنيا •

ربما نستنتج أن هذا يؤدي الى نوع شبيه بالحلول ، وهو ما تنبه اليه الشيخ وأوجد له التفسير الذي رآه صحيحا فيقرر « ان المؤمن لا بد أن يقوم بقلبه من معرفة الله والمحبة له ، ما يوجب أن يكون للمعروف المحبوب في قلبه من الاثار ما يشبه الحلول من بعض الوجوه ، لا أنه حلول ذات المعروف المحبوب ، لكن هو الايمان به ومعرفة أسمائه وصفاته » (٢٢١) •

هذا فيما يتعلق بالدار الاولى حيث يعد أطيب ما فيها معرفته (٢٢٢) ، أما الاخرة حيث المشاهدة ، فسنرجى الحديث عن آرائه المتصلة بها بعد عرضنا لمشكلة الذات والصفات التي تفسر في الوقت نفسه حقيقة ما أشيع عنه من القول بالتجسيم •

التنزيه كما يراه شيخ الاسلام :

كانت هذه المسألة قد وصلت في عصر ابن تيمية الى الذروة ، حيث

(٢٢٠) مجموع فتاوى ج ٢ ص ٦٧ •

(٢٢١) ابن تيمية • مجموع فتاوى ج ٢ ص ٣٨٣ •

(٢٢٢) جامع الرسائل ص ١١٢ •

تباينت الآراء بين فرق المتكلمين والصوفية والفلاسفة .

يقول الرازي « المتوفى ٥٦٠٦ هـ » - وهو من أقرب المتكلمين لهذا العصر - « ان المسلمين قد اختلفوا في صفات الله تعالى اختلافا شديدا ، وكل واحد يدعى انه على الحق ، وان مخالفه هو المبتدع » (٢٢٣) .

ونحن نعلم أن الخلاف في بدايته كان في حدود طرفي النفي والاثبات ، أى بين أهل الحديث من جهة ، والجهمية والمعتزلة من جهة أخرى . وربما كانت المصادر المتقدمة في الزمن أدق في نقلها لوجه الخلاف بينهما : منها ما أورده ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) بكتابه (تأويل مختلف الحديث) حيث يعنى على المتكلمين أمثال غيلان وعمرو بن عبيد ١٤٢ هـ ومعبد الجهني « ٨٠ هـ » خوضهم في معانى الكتاب والحديث بواسطة العقل والنظر واتخاذ وسائل مستحدثة لفهم هذه المعانى ، بينما لا تدرك بالفطرة والتولد والجوهر والعرض والكيفية والكمية والابنية وانما هى من الامور التى لا يعلمها نبي الا بوحي من الله تعالى » (٢٢٤) . انه لا يقبل منهم العذر في الاختلاف في هذه الامور - محاولين التشبه بالفقهاء عندما اختلفوا في الفروع والسنن - لان نقاشهم يدور حول مسائل غيبية كالتوحيد وصفات الله وقدرته ونعيم أهل الجنة وعذاب النار الخ (٢٢٥) .

ان هذه العبارة تدعونا الى بحث الجذور التاريخية ومتابعتها حتى يتبين لنا مدى صحة موقف ابن تيمية ، لان هذه المشكلة الكلامية كانت من المسائل التى أثارت خصومه عليه عندما كتب رسالتيه المسماه بالحموية

(٢٢٣) الرازي . مناقب الامام الشافعي ص ٣٥

(٢٢٤) ابن قتيبة . تأويل مختلف الحديث ص ١٧ .

(٢٢٥) ن . م ص ١٧

الكبرى ، والثانية هي العقيدة الواسطية ، إذ اشتد بسببها معارضوه ورموه بالضلال « والضلال يعني حينذاك حرية الفكر » (٢٣٦)، بينما لم يكن للشيخ من هور في هذه الرسالة الا أنه أعاد على مسمع المسلمين أقوال السابقين منذ عصر الصحابة والتابعين ومن تلاهم • اننا نقرأ له ما يدلنا على طريقتة في البحث في مثل قوله « والله يعلم انى بعد البحث التام ، ومطالعة ما أمكن من كلام السلف ، ما رأيت كلام أحد منهم يدل ، لا نصا ولا ظاهرا ولا بالقرائن ، على نفى الصفات الخيرية » (٢٣٧) •

والظاهر ان الاسراف في التأويل ، والغلو في الاخذ بالتفسيرات المختلفة : العقلية منها والذوقية ، قد حجب أقوال السلف ، فلم يعد يعرفها الا قلة ، مع أن المصادر تذخر بما أعلنوه من ضرورة التقيد بما كان عليه أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم • ومن المفيد أن نذكر هنا نصيحة ابن مسعود — الصحابي الجليل للمسلمين « من كان منكم متأسيا فليتأسى بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، فانهم كانوا أبر قلوبا ، وأعمق علما ، وأقل تكلفا ، وأقوم هديا ، وأحسن أخلاقا ، اختارهم الله لصحبة نبيه ، واقامة دينه ، فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم في آثارهم فانهم كانوا على هدى مستقيم » (٢٣٨) •

ولكن الاختلافات في الاصول — كما يذكر الشهرستاني — حدثت في أواخر أيام الصحابة (٢٣٩) • ولكن أول من قال بخلق القرآن هو الجعد بن

(٢٢٦) عبد العزيز الراعى • ابن تيمية ص ٥ •

(٢٢٧) ابن تيمية • مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٤٧٠-٤٧١ •

(٢٢٨) السيوطى • صون المنطق ص ٥٢ •

(٢٢٩) الشهرستاني • الملل ج١ ص ٣٢ ط صبيح ١٣٤٧ هـ •

درهم (قتل ١٣٤ هـ) وأخذ عنه الجهم بن صفوان • ويورد ابن كثير سلسلة الإشتقاق المخالفين لما كان عليه الصحابة والتابعين كما يلي :

الجعدي بن درهم ثم الجهم بن صفوان الذي أخذ عنه بشر المريسي « وأخذ أحمد بن أبي دؤاد عن بشر » (٢٣٠) •

كذلك ذكر ابن عساکر أن جعد بن درهم كان يتردد على وهب بن منبه ليسأله عن صفات الله عز وجل فنصحته وهب بالكف عن ذلك ، قال « ويحك يا جعد أقصر المسألة عن ذلك ، اني لاظنك من المهالكين » ثم عدد الصفات التي وردت بالقرآن من العلم والكلام وغير ذلك ، مرددا في كل صفة منها قوله « لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له سمعا ما قلنا ذلك » (٢٣١) وكرر العبارة في باقي الصفات الواردة بالكتاب •

أما جهم بن صفوان « قتل عام ١٣٠ هـ وقيل عام ١٣٢ هـ » — الذي ينتسب اليه الجهمية النافون للصفات — فانه « كان أول من اشتق هذا الكلام من كلام السمنية وكننوا شككوه في دينه حتى ترك الصلاة أربعين يوما ، وقال لا أصلي لمن لا أعرفه ، ثم اشتق هذا الكلام وبنى عليه من بعده » (٢٣٢) •

وقد اتخذ جهم بن صفوان من أقوال الجعد بن درهم أساسا لمذهبه • وكان الجعد « قد زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ، ولم يكلم موسى تكليما » (٢٣٣) •

• (٢٣٠) ابن كثير . البداية والنهاية ج٩ ص ٣٥٠ .

• (٢٣١) ن ٥٠٠ والصفحة •

(٢٣٢) الملقى . التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٩٩

(٢٣٣) الذهبي . العلو ص ١٠٠

وفي هذا النص إشارة الى نفى الصفات جملة ، فظهر الاتفاق بينهم وبين المعتزلة ، اذ يرى الذهبي أن المعتزلة أيضا تقول هذا « وتحرف التنزيل في ذلك ، وزعموا أن الرب منزه عن ذلك » (٢٣٤) ، وكذلك الشهرستاني في وصفه للجهم يقول « وكان السلف كلهم من أشد الرادين عليه • ونسبته الى التعطيل المحض • وهو أيضا موافق للمعتزلة في نفس الرؤية واثبات خلق الكلام ويجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع » (٢٣٥) •

يتبين لنا من هذا أن نفى الصفات كان مخالفا لما اتفق عليه المسلمون في عصر الصحابة والتابعين ، حيث تمدنا المصادر من كتب التاريخ والفرق وغيرها بما يجلب عن الحصر في هذا الحيز من البحث - من أقوال الائمة السابقين المؤيدة للاثبات (٢٣٦) •

ويمكننا هنا الاكتفاء بعبارات موجزة توضح الاتجاه السلفي في الاثبات :

قال الاوزاعي « كنا - والتابعون - متوافرون - نقول : ان الله عز وجل فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة عن صفاته » (٢٣٧) •

وسئل كل من أبي حنيفة وعبد الله بن المبارك عن تفسير حديث النزول فاتفقت اجابتهما • قالوا « ينزل بلا كيف » (٢٣٨) •

(٢٣٤) الذهبي : العلو ص ١٠٠

(٢٣٥) الشهرستاني . الملل والنحل ج١ ص ٨١ تحقيق بدران .

(٢٣٦) من أهم هذه المصادر . الاسماء والصفات للبهيمى ، والعلو للعلی

الفغار للذهبي وصور المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي وخلق أفعال العباد للبخاري وينظر أيضا كتاب عقائد سلفية تحقيق د. النشار وعمار الطالبي .

(٢٣٧) الذهبي . العلو ص ١٠٢

(٢٣٨) البهيمى . الاسماء والصفات ص ٤٥٦ .

ويطول بنا المقام لو استطردنا في الاستشهاد بأقوال الائمة . فان مالكا أجاز عن سؤال كيفية الاستواء بعبارته المشهورة « الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ، ولا يقال كيف فالكيف عنه مرفوع » (٢٣٨) ولما سئل الازاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن الاحاديث الواردة في التشبيه اتفقوا في الاجابة على القول « أمروها كما جاءت بلاكيفية » (٢٤٠) وهو نفس الرد الذي أجاز به الامام أحمد في تفسير قوله تعالى « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » - الثوري آية ١١ - اذ سئل « ما أردت بقولك سميع بصير » ؟ فكانت اجابته الحاسمة أردت منها ما أراه الله منها وهو كما وصف نفسه ، ولا أزيد على ذلك » (٢٤١) .

وكان الشافعي شديد التمسك بمن رأيهم مثل سفيان ومالك وغيرهما ، مقرا بأن « الله على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء ، وينزل الى السماء والدنيا كيف شاء » (٢٤٢) . وقد تمسك بهذا المنهج في مواجهته لبشر المريسي فكان يسأله « أخبرني عما تدعو اليه . أكتب ناطق ، وفرض

(٢٣٩) الذهبي . العلو ص ١٠٣ .

(٢٤٠) البهيتي . الاسماء والصفات ص ٤٥٣ والذهبي . العلو ص ١٠٢ .

مع اختلاف بعض الالفاظ حيث أورد النص كالآتي . فكلهم قالوا أمروها كما جاءت بلا تفسير أو امضها بلا كيف ص ١٠٥ .

(٢٤١) ابن كثير . البداية والنهاية ج ١ ص ٢٧٣ .

كما وردت العبارة بصيغة أخرى قال (الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول ، والايان به واجب والسؤال عنه بدعة) ص ١٠٤ العلو . . للذهبي ويقول ابن تيمية (قال ربعة ومالك وابن عيينة وغيرهم المقالة التي تلقاها العلماء بالقبول . الاستواء معلوم والكيف مجهول والايان به واجب والسؤال عنه بدعة) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤١٦ .

(٢٤٢) الذهبي . العلو ص ١٢٠ .

مفترض ، وسنة قائمة ، ووجودت عن السلف البحث فيه والمسؤول ؟ » وما
أجابته بشر بالنفي ألزمه الاقرار على نفسه بالخطأ (٢٤٣) .

ومن الحجج التي برهن بها أصحابها على الاخذ بالاحاديث النبوية
المتصلة بالصفات أنها نقلت بواسطة العلماء الثقات ، أى نفس الذين نقلوا
بها روى عن الطهارة والغسل والصلاة والاحكام ، ولا يجوز اذن أن ترد
أحاديث النزول « والا فقد ارتفعت الاحكام وبطل الشرع » (٢٤٤) .

وهن الاراء التي توضح موقف المسلمين الاوائل من أخبار الصفات ،
ما يقوله ابن هبيرة الوزير العالم الحنبلى (متوفى فى ٥٦٠ هـ) « تفكرت فى
أخبار الصفات فرأيت الصحابة والتابعين سكتوا عن تفسيرها ، مع قوة
علمهم ، فنظرت السبب فى سكوتهم ، فاذا هو قوة الهيئة للموصوف ، ولان
تفسيرها لا يتأتى الا بضرب الامثال ، وقد قال تعالى : فلا تضربوا
لله الامثال » (٢٤٥) .

هناك اذن التغالبية العظمى تثبت الصفات فأطلق عليهم « الصفاتية » ،
للترفة بينهم وبين المعتزلة . يقول الشهرستانى « ولما كانت المعتزلة ينفون
الصفات والسلف يثبتون سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة » (٢٤٦) .

ولكن ما دور ابن تيمية فى كل ما تقدم ؟

- (٢٤٣) السيوطى . صون المنطق ص ٦٣ و٦٤ .
(٢٤٤) السيوطى : صون المنطق ص ٦ . وقد جاءت هذه العبارة على
لسان اسحق بن راهوية (٢٣٨ هـ) فى اجابته عن استفسار عبد الله بن طاهر
(٢٣٠ هـ) فعلق الثانى فى النهاية بقوله (شفاك الله كما شفيتنى) .
(٢٤٥) العليمى . المنهج الاحمد ج ٢ ص ٣٠٤ .
(٢٤٦) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٦٥ ط صبيح ١٣٤٧ هـ .

إنه عكف على المصادر التي نقلت هذه الآراء وأخذ بيؤلف بينها لكي يدعم أسانيده في فتواه ، فجاءت خلاصة لمذهب السلف حيث تتبع أقوال شيوخهم حتى عصره (٢٤٧) .

وقد أعلن امام المخالفين له انه يمهلهم ثلاث سنين فان جاء أحدهم « بحرف واحد عن القرون الثلاثة يخالف ما ذكرته فأنا أرجع عن ذلك، وعلى أن أتى بنقول جميع الطوائف عن القرون الثلاثة يوافق ما ذكرته : من الحنفية والمالكية والثشافعية والحنبلية والاشعرية وأهل الحديث وغيرهم » (٢٤٨) .

فلم يكن شيخنا في الحقيقة الا ناقلا للنصوص الواردة في هذا الكتاب حيث خلص منها الى القول الشامل وهو « أو يوصف الله بما وصف به رسوله وبما وصفه به السابقون الاولون لا يتجاوز القرآن والحديث » (٢٤٩) ويسوقنا البحث الى محاولة الامام بالشبهات التي تثار حول مشكلة الصفات التي تناولها كل من فريقى التعطيل والتمثيل . كذلك اختلافه مع الاخرين بالتأويل ولا سيما أتباع المدرسة الاشعرية .

وسنحاول أن نعرض فيما يلى لما وصفه به خصومه حيث عدوه من الجسمة ، وهذا يتطلب بحث العلاقة بين النظريات الكلامية للكرامية وبين آراء ابن تيمية .

(٢٤٧) يقول ابن تيمية . وكلام السلف في هذا الباب موجود في كتب كثيرة لا يمكن أن نذكرها هنا الا قليلا وأخذ يذكر الكتب مع أسماء مصنعيها على سبيل التحديد (الفتوى الحموية الكبرى ص ١٧ وما بعدها) .
(٢٤٨) مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٤١٧ .
(٢٤٩) الفتوى الحموية ص ٢١ .

وستبحث في النهاية عن الاثر الذي يعكسه موقفه الكلامي الذي يقال انه يؤدي الى التجسيم — ومن ثم يصبح طريقه الصوفي مؤديا الى أسمى الغايات وهو رؤية الله في الجنة ، ويمكن أن تفسر هذه الرؤية — في ضوء مذهبه — بأنها تتم بنظرة حسية (٢٥٠) .

ابن تيمية والتجسيم :

بحثنا فيما تقدم في موضوع الصفات ، ورأينا ابن تيمية يسلك مسلكا سلفيا ، ولا يميل من ترديد العبارات التي ينقلها عن السابقين حيث اتفق أهل السنة والجماعة على الايمان « بما أخبر الله في كتابه من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكليف ولا تمثيل بل هم الوسط في فرق الامة كما أن الامة هي الوسط في الامم ، فهم وسط في باب صفات الله سبحانه وتعالى بين أهل التعطيل الجهمية ، وأهل التمثيل المشبهة » (٢٥١) .

وفي أثناء مناظرته في « العقيدة الواسطية » التي نوقش في مضمونها أمام الحاضرين يخبرنا ابن تيمية عن أهم النقاط التي أثارها فيقول « وأخذوا يذكرون نفى التشبيه والتجسيم ويطنبون في هذا ، ويعرضون بما ينسبه بعض الناس الينا من ذلك » (٢٥٢) . ؟

فالشيخ اذن كان على علم بما وصفوه به من التجسيم ، وفي الدفاع عن نفسه استند الى دعامتين .

أحدهما انه أورد أقوال أصحاب القرون الثلاثة الاولى وكلها تؤيدها ما ذهب اليه وأبدى استعداداه لامهال من خالفه ثلاث سنين ليأتي ولو بحرف

(٢٥٠) دكتور النشار . نشأة الفكر جا ص ٤١٥ .

(٢٥١) مجموعة الرسائل الكبرى جا ص ٤٠٠ .

(٢٥٢) ن . م ص ٤١٦ .

واحد مما ذكره ، وهو على استعداد للرجوع عن عقيدته لو فعل (٢٥٣) . ثم نفى التشبيه والتجسيم عن أصحاب أحمد ، وصاح في وجه مخالفه لكي يحدد له من يقصد من الحشوية من أصحاب الامام على وجه التحديد :

الاثرم ٢٧٣ هـ أبو داود ٢٧٥ هـ الخلال ٣١١ هـ
الترمذى ٢٧٩ هـ أبو الحسن التميمي ابن عقيل ٥١٣ هـ القاضي
أبو يعلى ٤٥٨ ؟

ويبدو أن مخالفه لم يجر جوابا لان ابن تيمية دافع بحرارة عن شيوخ الحنابلة مبرئا اياهم من التجسيم . واذا وجد في القلة منهم ، فان المشبهة والمجسمة في غير أصحاب الامام أحمد أكثر منهم فيهم « فهؤلاء أصناف الاكراد كلهم شافعية ، وفيهم من التشبيه والتجسيم مالا يوجد في صنف آخر ، وأهل جعلان فيهم شافعية وحنبلية ، وأما الحنابلة المحضة فليس فيهم من ذلك ما في غيرهم ، والكرامية المجسمة كلهم حنفية » (٢٥٤) .

ان هذا النص يوضح معرفة الشيخ للمجسمة والمشبهة من كافة المذاهب ، ويعيننا بصفة خاصة معرفته للكرامية بأنهم من المجسمة ، وانهم كلهم حنفية ، أى من أصحاب الرأى وليسوا من أهل الاثر .

أما عن رأيه فيهم ، فهؤلاء لا يخرج عن موقفه العام من الفرق كلها ، وهو اتخاذ الموقف الوسط ، حيث يؤيد الجوانب التي يراها متفقة مع أصول الكتاب والسنة ، والعكس صحيح ، أى ذم ما يراه مخالفا . وعلى هذا ، فالكرامية عنده يأتون ضمن مثبتة الصفات ولذلك فهو يلحقهم بالكلابية

(٢٥٣) أوردنا النص نفسه بصفحة ٤٢٩ من هذا الكتاب .

(٢٥٤) ابن تيمية . مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٤١٨ .

والاشاعرة في كثير من مؤلفاته ، لانهم ينتمون لدائرة أهل الاثبات في مقابل
النفاة عن الجهمية والمعتزلة ، ولكنه في تناوله للمجسمة ، يعدهم من المجسمة
كالهشامية وغيرهم .

وربما كان مرد الاعتقاد بأن ابن تيمية يميل الى الكرامية هو ما يفهم
من ردوده على أبي المعلى الجويني عند حديثه عن الكرامية (٢٥٥) ، ولكنه
في الحقيقة يعارض الكرامية في عدة مواضع ، سنوضحها أثناء عرضنا
للمشكلة الرئيسية التي تثار عند وصفه بالتجسيم وهي القول بحلول
الحوادث في ذات الله .

ان ابن تيمية اختار قول مثبتة الصفات والافعال ويحدد أسماءهم
« كأي اليركات صاحب المعير وأمثلة من المتفلسفة ، وهو قول جمهور أئمة
الحديث أمثال أبي اسماعيل الانصاري وابن عبد البر وأصحاب أحمد
كالخلال وصاحبه أبي حامد وداود والاصفهانى وأتباعه » (٢٥٦) .

وهو حين يعرض الآراء ، يحاول أن يصل الى الصحيح منها بمطابقتها
بشيوخ السلف . وهذه الطريقة هي احدى سمات منهجه التي يفصح عنها
في عدة مواضع من مصنفاته ، اذ يجتهد في البحث والتنقيب عن رأى السلف
لكي يتخذ من اجماعهم حجة ازاء المخالفين من ذلك قوله « والله يعلم انى
بعد البحث التام ، ومطابقة ما أمكن من كلام السلف ، ما رأيت كلام أحد
منهم يدك — لا نصا ولا ظاهرا ولا بالقرائن — على نفي الصفات
الخيرية (٢٥٧) .

(٢٥٥) ينظر موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج٢ ص ١٠٠ وما بعدها

(٢٥٦) ابن تيمية . شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦٠ .

(٢٥٧) مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٤٧٠ — ٤٧١ .

وهو يقصد بالسلف هنا « الصحابة والتابعين وتابعيهم الى عبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل والبخارى صاحب الصحيح وأمثالهم » (٢٥٨) لانه قارن بين أقوالهم وبين آراء الشيوخ المثبتين للصفات والافعال الذين حدد أسماءهم آنفا .

فلم ينفرد اذن برأى خاص ، وان كان قد خاض مع المتكلمين في جدال حول هذه المشكلة ، لانه يستخدم اصطلاحهم ومقصوده « مسألة قيام الافعال بذاته المتطقة بمشئته هل يجوز أم لا : كالاتيان والمجىء والاستواء ونحو ذلك » (٢٥٩) ثم يحرص على ما يفهم منه تقديم الاعتذار عن اضطراره لاستخدام هذه الاساليب الكلامية ، لان أهل السنة بعامة « لا يطلقون عليه — سبحانه وتعالى — انه محل للحوادث ولا محل للاعراض ونحو ذلك من الالفاظ المبتدعة التي يفهم منها معنى باطل » (٢٦٠) .

يرى ابن تيمية أن التثبته التي وقعت فيها الطوائف المختلفة تفرعت عن الاصل الجهمي « وهو ان مالم يخل من الحوادث فهو حادث ، وهو باطل عقلا وشرعا وهذا الاصل فاسد مخالف للعقل والشرع » (٢٦١) .

وسنوضح الادلة التي يستند اليها ، وهي أدلة شرعية — أو سمعية — وأدلة عقلية ، متخذاً من أقوال السلف في مشكلة خلق القرآن — أى كلام الله — الاساس الذي يبنى عليه الحجج التي يقول بها كل من المثبته والنفاة لكافة الافعال الاختيارية الاخرى .

(٢٥٨) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦٠

(٢٥٩) ابن تيمية . شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦٠

(٢٦٠) موافقة صريح المعقول ج٢ ص ١٢٠ .

(٢٦١) الرسائل الكبرى ج ١ ص ١١٧

أولا : الأدلة السمعية :

ان هذه الادلة في جانب أهل الاثبات من السلف فانهم « اذا قالوا المتكلم من قام به الكلام وهو يتكلم بمشيئته وقدرته خصموا المعتزلة وانقطعت حجبتهم عنهم » (٢٦٢) والايات والاحاديث الدالة على ذلك كثيرة جدا : منها قوله تعالى « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » وقوله « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » وقوله « خلق السموات والارض في ستة أيام ثم استوى على العرش » *

وقد بحث ابن تيمية في تفسير الايات المثبتة لقيام الافعال الاختيارية واختار منها قولين ، أحدهما لجعفر الصادق في تفسير الآية « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا » فقد سئل : لم يخلق الخلق فأجاب « لان الله كان محسنا بما لم يزل فيما لم يزل الى ما لم يزل » (٢٦٣) *

وفسر ابن عباس قوله تعالى « وكان الله غفورا رحيما » وكان الله عليما حليما » قال « كان ولم يزل ولا يزال » (٢٦٤) *

كما يقول الامام أحمد « لم يزل عالما متكلمنا غفورا » (٢٦٥) *

وكذلك الاحاديث الصحيحة ، منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم لما صلى بهم صلاة الصبح بالحديبية « أتدرون ماذا قال ربكم الليلة ؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال : فانه قال أصبح من عبادى مؤمن بى وكافر بالكوكب » (٢٦٦) *

(٢٦٢) ابن تيمية شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦١

(٢٦٣) شرح حديث النزول ص ١٨٥ .

(٢٦٤) ن.م والصفحة .

(٢٦٥) موافقة صريح المعقول ج٢ ص ١٣٧ .

(٢٦٦) ابن تيمية . شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦١

فالأيات والاحاديث - أى الأدلة السمعية - متوافرة في جانب الإثبات دون النفي ، بعكس المنازعين الذين يقررون بالعقل أولاً امتناع الكلام بالمشيئة والقدرة ثم يحاولون تأويل النصوص .

ثانياً الأدلة العقلية :

يعرض ابن تيمية بأمانة لآراء كلا الجانبين : المثبتين والنفاة على النحو التالي :

(أ) النفاة وهم نوعان : الأول وهم المعتزلة والجهمية فإن أدلتهم على نفي الأفعال هي من جنس حجتهم في نفي الصفات .

أما مثبتة الصفات كابن كلاب والاشعري وغيرهما الذين يثبتون الصفات وينفون قيام الأفعال الاختيارية به فإن حجتهم في النفي مستمدة من أنه « لو جاز قيام الحوادث به لم يخل منها لان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث » (٢٦٧) .

وقد ورد في اجاباته على هاتين المقدمتين ما يلي :

أولاً : ان الاستدلال بالصفات على حدوثه - وهي طريقة المعتزلة لان الصفات أعراض - تشبه الاستدلال بالأفعال على حدوثه « فاذا عقلنا موجوداً حياً عليماً قديراً ليس بجسم ، عقلنا حياة وعلماً وقدرة لا تقوم بجسم » (٢٦٨) .

ويقرر ان هذه النتيجة ملزمة (٢٦٩) .

- (٢٦٧) نفس المصدر ص ٦٢ وشرح حديث للنزول ص ١٨٣
- (٢٦٨) موافقة صريح العقول ج٢ ص ١٠٤
- (٢٦٩) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦٢

ثانيا : لا يسلم المثبتة بأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضديه « وقد اعترف أبو عبد الله الرازي وأبو الحسن الامدى ونحوهما بفساد هذا الاصل » (٢٧٠) .

(ب) أما المثبتون للافعال فان الطرق العقلية تتلخص في ثلاثة :

● الاول : ان الاتصاف بالكلام صفة كمال وهي ضد آفة الخرس والسكوت المنزه الله عنها ، فتعين اتصافه بالكلام ويبرهنون بهذا الدليل أيضا على اتصافه بالسمع والبصر (٢٧١) .

● الثاني : اذا كان الكلام صفة كمال فان كونه سبحانه فاعلا للافعال الاختيارية الاخرى القائمة بنفسه صفة كمال (٢٧٢) . ويقولون « كونه قادرا على الفعل بنفسه صفة كمال كما أن قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال (٢٧٣) .

● الثالث : وهو مرتبط بالدليل السابق من حيث اتصاف المخلوق المتكلم بالكمال فأصبح أفضل من غير المتكلم لان الثاني يتصف بالنقص ، وقد جاء في ذم الذى لا يتكلم ولا ينفع ولا يضر قوله تعالى « أفلا يرون أن لا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا » .

ولكن هذا الدليل يختلف عن الدليل الثانى بأنه « استدل بالما فى المخلوق من الكمال على أن الخالق أحق به » (٢٧٤) .

(٢٧٠) نفس المصدر والصفحة .

(٢٧١) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦٤ .

(٢٧٢) ن.م والصفحة .

(٢٧٣) موافقة صريح المعقول ج٢ ص ١١١

(٢٧٤) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦٤

ويظهر من سياق هذا الدليل انه يستخدم فيه قياس الاولى ، ثم يربط بين الكلام وغيره من الافعال كالسمع والبصر ونحو ذلك حيث يجب اتصاف الله بصفات الكمال دون النقص وعلى هذا فان « كل كمال يثبت لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص يوجه من الوجوه ، فالخالق تعالى أولى به • وكل نقص تنزه عنه مخلوق ، فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه » (٢٧٥) •

هذه هي طرق الصفاتية في اثبات الافعال الاختيارية التي عرضها ابن تيمية •

ويبدو منها أنه يميل الى الاخذ بدليل الكمال لانه يرى أن الاتصاف بالافعال الاختيارية صفات كمال ، وهي من أعظم الادلة في الاثبات ، وكان السلف يستندون اليها (٢٧٦) ، وسيظهر موقفه من هذا الدليل كلما تقدمنا في البحث •

ويظهر اتجاهه للاخذ بهذا الدليل في عبارة له يقول فيها « ونحن نتكلم على هذه الحجة : حجة الكمال والنقصان كلاما مطلقا » (٢٧٧) •

غير أن أصالة الفكر التيممي لا تظهر في هذه الطرق العقلية التي أوردها لكلا الجانبين ، وانما هو يميل فقط الى حجج المثبتة دون أن يوضح لنا الجانب الانشائي لادلته العقلية هو نفسه ، التي نستطيع أن نعثر عليها في سياق المحاورة التي دارت أمام الخليفة المأمون بين كل من عبد العزيز المكي وبشر المريسي ، وقد ظهرت أصالة النتاج العقلي لمذهبه بالشرح والتعليقات

(٢٧٥) موافقة صريح المعقول ج٢ ص ١١٢ .

(٢٧٦) ن٠ ص ١٧٦ .

(٢٧٧) موافقة صريح المعقول ج٢ ص ١٧٦ •

التي أضافها الى اجابات عبد العزيز المكي ، بحيث يمكن استنتاج الجانب الإنشائي للمذهب عنده .

وستنتكم عن هذين الجانبين بايجاز ، فنبدأ بمحاورة عبد العزيز المكي مع المريسي ، التي تمثل الجانب المهدي ، ثم نتناول الجانب الإنشائي عند ابن تيمية .

أولا : محاورة عبد العزيز المكي مع بشر المريسي :

اختار ابن تيمية هذه المحاورة ليستخرج من ردود عبد العزيز المكي الكلامية على بشر المريسي الادلة العقلية التي رآها تتفق مع مذهب السلف وأهل الحديث وبذلك وضع المكي في مصاف الامام أحمد بن حنبل بينما عد المريسي من أئمة الجهمية نفاة الصفات (٢٧٨) .

وقد تناولت هذه المحاورة ثلاثة مسائل متصلة بالافعال وهي :

(أ) القرآن كلام الله وهل هو مخلوق أم غير مخلوق ؟

(ب) احداث الله الاثياء بقدرته « اثبات الافعال » .

(ج) الخلق أو التكوين : هل هو قديم أم مقدور ؟

(٢٧٨) موافقة صريح المعقول ج٢ ص ١٢٩ .

ويذكر ابن تيمية عددا كبيرا من شيوخ السلف الذين عارضوا المريسي منهم : الامام مالك - سفيان بن عينية - أبو يوسف - الشافعي - أحمد - اسحاق - ابن عياض - بشر الحافي وغيرهم (مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٤٣٦) - يرجع الى كتاب الحيدة - وينظر أيضا كتاب سعيد الدارمي ضمن مجموعة (عقائد سلفية) تحقيق د. النشار ، عمار الطالبى .

(أ) القرآن :

كان من الطبيعي أن تبدأ المحاوراة بمشكلة خلق القرآن لا سيما وان الخليفة المأمون كان قائما على رأس المحاوراة •

وقد بدأ بشر المريسي بمطالبة عبد العزيز المكي بأن يستخدم النظر والقياس ويدع مطالبته بنص التنزيل ويقر أولا بخلق القرآن •
وبدأت المحاوراة ببحث الالزامات التي يؤدي اليها القول بأن القرآن مخلوق « وهي واحدة من ثلاث لا بد منها أن يقول ان الله خلق كلامه في نفسه ، أو خلقه في غيره ، أو خلقه قائما بذاته ونفسه » (٢٧٩) •

أما الاول فهو مجال لان الله لا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء - تعالى الله عن ذلك وجل وتعظم •

وينتج عن القول الثاني أن الكلام الذي خلقه الله في غيره هو كلامه فجعل الاقوال التي ذمها الله وذم قائلها كالكفر والفحش كلاما لله ، وهذا محال لظهور الشناعة على قائله •

ويظهر بطلان القول الاخير وهو محال أيضا اذ لا يتفق مع قياس أو نظر لان الكلام لا يصدر الا من متكلم شأنه كالارادة والعلم والقدرة لا تكون الا من مريد وعالم وقدير « فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقا علم أنه صفة لله وصفات الله غير مخلوقة فبطل قول بشر » (٢٨٠) •
وقد علق ابن تيمية على هذا الجزء من المحاوراة وقسم القول الاول - وهو كون الله سبحانه خلق الكلام في نفسه - الى نوعين من قبيل الاحتمال:

أولهما القول باحداث الله بقدرته كلاما في نفسه - وهو قول الكرامية وغيرهم - وقد أدى بهم الى القول بأن الله متكلم بعد ان لم يكن يتكلم « وهذا مما أنكره الامام أحمد وغيره » (٢٨١) .

أما الاحتمال الثاني فهو قول الاثمة - ويقصد أئمة أهل السنة - وهو أن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء .

ثم يعلق ابن تيمية على ذلك بقوله « وكان من هاتين الطائفتين لا تقول ان ما في نفس الله مخلوق بل المخلوق عندهم لا يكون منفصلا عن نفس الله تعالى وما قام به من أفعاله وصفاته فليس بمخلوق (٢٨٢) ، وذلك خلافا للقاتلين بخلق القرآن الذين يعدونه منفصلا عنه كباقي المخلوقات . »

(ب) اثبات الصفات والافعال :

ما دام ثبت أن كلام الله تعالى يقوم به ، وانه غير مخلوق ، فان هذا يعد حجة على نفاة الصفات جميعا « فان كل من نفى الصفات لزمه القول بخلق القرآن » (٢٨٣) .

ان الذات اذن يقوم بها معان ليست مخلوقة كما يقول مثبتة الصفات . وانتقل المتحاوران بعد ذلك الى الافعال :

اتفقا على أن الله خلق المخلوقات المنفصلة عنه بما ليس منها ، أي اما بالقدرة كما أقر بذلك بشر أو بالفعل والامر والارادة كما ذكر عبد العزيز

(٢٨١) موافقة صريح المعتول ج٢ ص ١٢٩ .

(٢٨٢) ن٠ م٠ ص ١٢٩ .

(٢٨٣) موافقة صريح المعتول ج٢ ص ١٣٠ .

من هذا استنتج ابن تيمية انه قد ثبت « أنه كان قبل المخلوقات من الصفات ما ليس بمخلوق » (٢٨٤) •

ثم يثير ما يتصل بذلك من اختلاف أهل الاثبات بين القائلين بجواز ما يقوم بذاته بالمشيئة والقدرة - وهم أئمة أهل الحديث والمهتامية والكرامية وبعض المرجئة وغيرهم من الموافقين لابي حنيفة والثافعي ومالك وأحمد وغيرهم - وبين من يجعلون المقدر هو المخلوق ، كابن كلاب والاشعري ومن وافقهما « (٢٨٥) •

ويرجع ابن تيمية أن عبد العزيز المكي من أصحاب القول الاول ، لان بشر المريسي حاول أن يلزمه القول بأنه لم يزل يفعل لانه ما زال قادرا فيلزم تسلسل الحوادث ، فأجابه عبد العزيز « لم أقل لم يزل الخالق يخلق ولم يزل الفاعل يفعل ، وانما الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه مانع » (٢٨٦) •

الفعل اذن غير المفعول ، بل هو صفة خلق به الله المخلوقات ، وبذلك جعل المكي الخلق غير المخلوق •

(ج) هل الخلق قديم أم مقدور ؟

يحاول ابن تيمية في هذا الجزء من المحاوره أن يلزم المريسي القول بأن المخلوقات وجدت مع القدرة القديمة - ما دام ينكر الفعل الذي رجح وجود المخلوقات •

وإذا كان المخلوق لا يوجد مع مجرد القدرة - اذن فلا بد من أمر آخر يفعله الله « قال عبد العزيز : وهذا الفعل صفة لله ليس من المخلوقات المنفصلة عنه » (٢٨٧) .

ثم سئل عبد العزيز عن سبب حدوث هذا الفعل لانه سبب حدوث المخلوق به فأجاب بما يلي :

أولا : ان الآثار الحادثة اما ممكنة أو ممتنعة ، وهنا يتحفظ المكي فيقول انه لا محذور في الترام الممكن ولا يلزمه امتناعه ، فان كان تسلسلها غير ممكن لا يلزم من بطلان التسلسل بطلان الفعل ، اذ لا يتم المخلوق الا به ، ولهذا كان كثير من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن الصوفية وأهل الحديث والكلام من الكرامية والمرجئة والشيعة وغيرهم يقولون الخلق غير المخلوق ، مع انقسامهم الى فريقين : أحدهما يرى أن فعل التكوين قديم والكون المنفصل حادث ، والثاني ، يقول بحدوث الجنس بعد ان لم يكن .

• وكلا الفريقين يبطلان التسلسل (٢٨٨) .

ثانيا : لما كان التسلسل لازما لكل من يرى ان جنس الحوادث تكون بعد ان لم تكن ، فان الجواب ملزم لكل من المكي والمريسي - ولا ينفرد أحدهما بالاجابة عليه - بخلاف القول بوجود المفعول بدون الفعل فانه يلزم

(٢٨٧) ن م ص ١٣٣

* يقول ابن تيمية : (وفي النسخة الاخرى ، وانما قلت لم يزل الخالق سيخلق والفاعل سيفعل ، لان الفعل صفة والله يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع) ص ١٣٢ .

(٢٨٨) موافقة صريح المعقول ج٢ ص ١٣٣

المريسي وحده • يقول المكي « فحجتي عليك ثابتة تبطل قولك دون
قولي » (٢٨٩) •

ثالثا : « ان الفعل صفة لله تعالى والله يقدر عليه ولا يمنعه » (٢٩٠) •

ويشرح ابن تيمية هذه الاجابة بأنها تعنى ان الله كان قادرا على الفعل
في الازل ، وان كونه لم يزل قادرا على الفعل بعد صفة كمال • وعدد بعض
الايات التي تبرهن على ذلك مثل قوله تعالى « أو ليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى » وقوله « أليس ذلك بقادر على أن
يحيى الموتى » وقوله تعالى « قل هو القادر على أن يبعث عليكم غرابا من
فوقكم » ويستطرد ابن تيمية معلقا بقوله « ونحو ذلك مما فيه وصف الله
بالقدرة على الافعال المتناولة للمفعولات وفيه بيان أن الخلق ليس هو
المخلوق ولا أن نفس خلقه للسموات والارض هو السموات والارض » (١٩١)
أما عبارة « لم يزل الفاعل سيفعل والخالق سيخلق » المنسوبة لعبد
العزیز المكي فانها في رأى ابن تيمية لا تعنى أن الفعل متصف بالقدم ، ولكن
المكي يقصد بها أن الله تعالى متقدم على المخلوقات ، فهي ليست معه في
الازل • كذلك يقصد بها القول بأن « القدرة صفة الله ، ليس هي الفعل
الذي كان بالقدرة ، فانه يقول لم يزل الله قادرا ولا يقول لم يزل
فاعلا » (٢٩٢) •

وفي ختام المحاوره ينفي ابن تيمية نفيا قاطعا أن يكون الله مكانا

(٢٨٩) ن م ص ١٣٤

(٢٩٠) ن م ص ١٣٤ •

(٢٩١) ن م ج ٢ ص ١٣٥-١٣٦

(٢٩٢) ن م ص ١٣٩

للحوادث ، ذلك أنه كشف عن خطأ قول عبد العزيز المكي أن الله خلق كلامه في نفسه (٢٩٣) « فهذا محال لا يجد سبيلا الى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول لان الله لا يكون مكانا للحوادث ، ولا يكون فيه شيء لمخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء اذا خلقه ، تعالى الله عن ذلك » (٢٩٤) .

ثم يعود فيبحث عن مراده مرجحا انه يقصد بقوله « وانه أحدث الاشياء بأمره وقوله عن قدرته ونحو ذلك ، فان هذا الفعل والقول المقذور — الذي ليس هو مخلوقا لله منفصلا عنه — ليس جنسه محدثا عنده ولن كان الواحد من آحاده يكون بعد أن لم يكن » (٢٩٥) .

من هذا يتبين ، ان الحجج التي قدمها عبد العزيز المكي تدحض قول الكرامية والمتابعين لهم الذين جوزوا على الله « أن يحدث له جنس الكلام ونحوه مما لم يكن موجودا فيه » (٢٩٦) .

(٢٩٢) موافقة صريح المعقول ج٢ ص ١٤٩ .

(٢٩٤) وذلك في تعليقه على عبارة المكي (فقد ثبت ان ههنا لراة ومريدا

ومرادا ، وقولا وثائلا ومقولا له والمقول هو الكلام ص ١٤٨—١٤٩ .

(٢٩٥) ن٠ م ص ١٤٩

(٢٩٦) موافقة صريح المعقول ج٢ ص ١٤٩ .

ومن المفيد أن ننقل هنا رأى ابن تيمية في حدوث الجنس إذ يقول (قالالجنس لا يقال له حادث ، ولا محدث ، بل لم يزل الله موصوفا بذلك عنده ، ولهذا قال (ولا يكون فيه شيء لمخلوق ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء اذا خلقه،فان ما كان جنسه محدثا كان قد زادت به الذات ، وقد عرف ان المخلوق عنده ما كان مسبوقا بفعله الذي خلق به وقوله وقدرته وان المخلوق لا يكون الا منفصلا عنه) . ا. هـ ص ١٤٩ .

وبعد أن اختتم مناظرة عبد العزيز الحكى مع بشر المريسى ، برهن في النهاية على أن الله تعالى يتصف بالفعل مع القدرة .

وقد مر بنا أن ابن تيمية استخدم اصطلاح حلول الحوادث جريا على عادة المتكلمين مع التنبيه على كراهته ، فهو في الواقع يقصد به الافعال الاختيارية التى أثبتتها السلف لله .

وهذا يتبين لنا أن ابن تيمية ألزم النفاة بنتائج تبطل الالزامات التى وسموها بها .

وإذا استبعدنا كلا الموقفين : أى جانب من يقول بحلول الحوادث في ذات الله مع من ينفى قيامها ، أصبح الدليل الذى يبرهن على التنزيه عنده قائما على أصليين : أحدهما نتيجة نقده للمنطق الارسططاليسى وهو قياس الاولى فان كل صفة متحققة في المخلوقات ، فان الله سبحانه وتعالى أولى بثبوتها له ، وهو قياس عقلى برهانى استمده من القرآن «لأثبات أصول في العلم الالهى» (٣٩٧) ، والاصل الثانى، هو صفة الكمال المطلق لله عز وجل واقتتار المخلوقات اليه في الخلق - أى التكوين - والعناية والتدبير ايضا . الى جانب أدلة عقلية ولغوية سنوضحها أثناء البحث .

تكلما فيما سبق عن الجانب الهدمى الذى نقض به ابن تيمية أقوال مخالفيه مستندا الى حجج الحكى وناقدا لها .

ثانيا : الجانب الانشائى في المذهب :

سنحاول بنظرة تركيبية أن نعرض لارائه التى استخلصها مما قدمناه

من هذه المحاورة وان كان قد ذكرها في أكثر من موضع بكتبه المختلفة ، وهي تمثل الجانب الانشائي في الفكر التيمي من هذه المسائل .

ان الاصل المختلف عليه بين المتكلمين النفاة للصفة والافعال والمثبتين من شيوخ السلف يرجع الى مسألة أفعال الله تعالى من الكلام ونحوه ، وقد ظن النفاة أن اثبات حدوث العالم واثبات الصانع لا يتم الا باثبات حدوث الجسم أى بالمقدمة الاتية :

« لا يمكن اثبات حدوثه - أى الجسم الا باثبات حدوث ما يقوم به من الصفات والافعال المتعاقبة الجاهم ذلك الى أن ينفوا عن الله صفاته وأفعاله القائمة به المتعلقة بمشيئته وقدرته أو ينفوا بعض ذلك (٣٩٨) . »

في رأى ابن تيمية أن هذا الاصل أغرى بهم الفلاسفة الدهريين لانهم تساءلوا عن كيفية حدوث الحادث بلا سبب حادث « وكيف تكون الذات حالها وفعلها وجميع ما ينسب اليها واحدا من الازل الى الابد يصدر عنها في وقت دون وقت من غير فعل يقوم به ولا سبب حدث » (٣٩٩) .

للتغلب على هذه الصعوبة ، يختار ابن تيمية ما يسميه دليل الافتقار الذى سيتضح لنا من شرحه فيما يلى :

انه يستبعد المقدمة السابقة التى يحاولون بها اثبات الصانع عن طريق اثبات حدوث الجسم لان القول بأن « القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده هي دعوى بلا حجة » (٤٠٠) .

(٢٩٨) ابن تيمية . بيان موافقة صريح المعقول ج٢ ص ١٥٥

(٢٩٩) بيان موافقة صريح المعقول ج٢ ص ١٥٥

(٤٠٠) شرح حديث النزول ص ١٨٤

• بذلك فإن صفات الله ثابتة « فلا تسمى أعراضا » (٤٠١) .

ويبطل قول النفاة لظنهم أن الموصوف القائمة به الصفات ليس الا محدثا ، فإن قولهم من أبطل الباطل ، فإنهم يسلمون بأن الله حي ، عليم ، قدير .

• ومن المعلوم أن حيا بلا حياة ، وعلينا بلا علم ، وتقديرا بلا قدرة . .
• وهذه مكابرة للعقل والشرع واللغة (٤٠٢) .

لهذا يميل الشيخ الى الاقرار بمقدمة أخرى — أظهر وأعرف وأبين في العقول تتفرع بدورها الى مقدمتين هما : ان كل محدث فهو ممكن الوجود وان الممكن يحتاج الى مؤثر ولكنه مع هذا يفضل اختصارهما الى مقدمة واحدة هي أن المحدث مفتقر الى محدث — وهي بمثابة الطريق المختصر المستقيم الذي يوصل الى المطلوب مباشرة بدلا من الاطالة التي نلاحظها في المقدمتين السالفتين (٤٠٣) ، فإن العلم بأن الحادث يفتقر الى المحدث « هو من أبين العلوم الضرورية ، وهو أبين من افتقار الممكن الى مرجح » (٤٠٤) .

وإذا وضعنا دليل الافتقار في قضية كلية كالقول بأن كل محدث لابد

(٤٠١) يبدو ابن تيمية متأثرا هنا بقول الدارمي (لا نسلم أن مطلق المفعولات مخلوقة . وقد أجمعنا واتفقنا على أن الحركة والنزول والمشي والهرولة . . الخ كلها أفعال في الذات للذات وهي قديمة فكل ما خرج من قول (كن) فهو حادث وكل ما كان من فعل الذات فهو قديم والله أعلم) كتاب عقائد السلف ص ٤٧٩ .

(٤٠٢) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٣٨ .

(٤٠٣) بيان موافقة ج٣ ص ٥٧

(٤٠٤) ن٠ م ص ٧٦

له من محدث ، أو كل ممكن لا بد له من واجب ، أو كل فقير لا بد له من غنى أو كل مخلوق لا بد له من خالق ، الى غير ذلك من الاخبار العالمة فانها حق في نفسها ، ولكنها لا تنفي أيضا العلم بطريقة معينة مخصوصة بل ان الثانية أسبق الى الفطرة لان علم الانسان بالحكم في الاعيان المشخصة الجزئية أبين للعقل من الحكم في الاولى . مثال ذلك اذا رأى الانسان كتابة معينة « علم أنه لا بد لها من كاتب . . وان لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت أو تكون أو يمكن أن تكون » (٤٠٥) .

ويرى ابن تيمية في سياق بحثه المنطقي ان القضايا المعينة الجزئية معلومة للعقل بالضرورة ، فان كمل أحد من الناس يعلم انه لا بد له من محدث لان أبواه لم يحدثانه . كذلك يثبت لخالقه صفات الحياة والملم والقدرة والسمع والبصر لانه يعلم هذه الصفات بغيره فامتصاف خالقه بها أولى .

وفي شرحه للآية « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » الذاريات ٢١ ، يبرهن على أن الانسان يعلم قدرة الفاعل ، وارادته ، وعلمه ، لما يرى في نفسه من الاحكام — وهو آية العلم والاختصاص ، أو التخصص ، الدال على ارادة الفاعل ، والاحداث وهو علامة على قدرة المحدث « فالآية والعلامة والدالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزما لثبوت المدلول الذي هي آية له وعلامة عليه » (٣٠٦) ، ولا يشترط لذلك اندراجها تحت قضية كلية . ان مخلوقات الله تعالى اذن آيات عليه ، وقد سميت كذلك لانها لا تفتقر الى قياس تمثيلي أو شمولى وان كان مؤيدا لمقتضاها .

(٤٠٥) ن ٠ ص ٩٢

(٤٠٦) ن ٠ ص ٩٦

ثم ينتقل ابن تيمية هنا من النظر العقلي المبرهن على اثبات الله وصفاته وأفعاله الى اليقين القلبي فيقول « لكن علم القلوب بمقتضى الايات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس » (٤٠٧) ، ويفرق بدقة بين العالم الذى يعرف ربه عقلا ، بينما يخلو قلبه من التأله وبين العارف الذى يمجّد بقلبه حب الله وخشيته والرغبة اليه « (٤٠٨) » .

فاذا عدنا لدليل الافتقار المثبت للفاعل ، نراه يبنى على هذه المقدمة نتيجة يبرهن بها على قيام الافعال الاختيارية بالله تعالى ، ويضع هذه الصيغة كما يلى :

ان كل مخلوق فى ذاته ونفسه مفتقرة الى الخالق .. أى لا تكون موجودة الا به « ولا تدوم وتبقى الا بالفاعل » (٤٠٩) .

هى اذن مفتقرة اليه فى حدوثها ، كما أنها مفتقرة اليه فى بقائها . وقد تعددت الايات القرآنية التى تنبهنا الى كليهما . ففى المعنى الاول مثل قوله تعالى « أفرايتم ما تمنون أن أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » ومثل قوله تعالى فى المعنى الثانى « ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده انه كان حليما غفورا » .

ويتم الابقاء بالرزق الذى يمنحه الله للمخلوقات (٤١٠) « الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شىء سبحانه وتعالى عما يشركون » (الروم — ٤٠) .

(٤٠٧) ن . م ص ٩٨

(٤٠٨) ن . م ص ١٠٧

(٤٠٩) ن . م ص ٩٨

(٤١٠) ن . م ص ١٠٠

ان نصوص الكتاب والسنة تثبت الصفات والافعال القائمة بالله ،
وتؤيدها الحجج العقلية كما تدعمها كذلك قواعد اللغة • فمن حيث
الادلة العقلية ، فان الصفة « اذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك
المحل » (٤١١) كما أن حكمها لا يعود على غيره (٤١٢) •

ومن حيث قواعد اللغة والاشتقاق فانه من الضروري أن يشتق « لذلك
المحل من تلك الصفة اسم ، لا يشتق الاسم لمحل لم تقم به تلك
الصفة » (٤١٣) • ويبدو أنه هنا يتقيد بما سبقه اليه البخارى صاحب
الصحيح وفي كتابه « خلق أفعال العباد » ، اذ يفرق بين الفاعل والفعل
والمعقول ، لان الفعل صفة والمفعول غيره مثل قوله تعالى « ما أشهدتهم خلق
السموات والارض ولا خلق أنفسهم » الكهف ٥١ — فان الله تعالى ميز فعل
السموات من السموات •

ويقول البخارى « وأما الوصف من الصفة ، فالوصف انما هو قول
القائل حيث يقول هذا رجل طويل وثقيل وجميل وحديد ، فالطول والجمال
والحدة والثقل انما هو صفة الرجل وقول القائل وصف » (٤١٤) •

ويعود ابن تيمية ليبرهن على قيام الافعال الاختيارية بالله تعالى عن
طريق نقده للقاعدة التي صاغها المتكلمون وهى انه لا يخلو من الحوادث
فهو حادث ، اذ يرى انهم لم يفرقوا « فيما لا يخلو من الحوادث

(٤١١) منهاج السنة ج١ ص ١٧٨

(٤١٢) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٥٥

(٤١٣) ن. م ص ٥٥ ومنهاج السنة ج١ ص ١٧٨

(٤١٤) البخارى • خلق أفعال العباد ص ٩٤ ط دلهى ١٣٠٧ هـ

• بين أن يكون مفعولا معلولا وأن يكون واجبا بنفسه «(٤١٥)»

ثم انهم ظنوا أنهم بهذه المقدمة — أى مالا يخلو من الحوادث فهو حادث — قد أبطلوا قول الدهرية ، بينما أقام الدهرية أشكالا أخرى فتساءلوا : —

• كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث ؟ (٤١٦)

يوضح الشيخ رأيه في المسألة ، فيذكر أن الرب هو الاول المتقدم على كل شيء سواه التقدم الحقيقي المعقول ، وان كل ما سواه فهو متأخر عنه • ثم يورد شروحا كثيرة لمعاني التقدم والتأخر بالزمان « وأما التقدم بالعلية أو الذات — مع المقارنة في الزمان فهذا لا يعقل البتة ولا له مثال مطابق في الوجود ، بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له » (٤١٧) •

وللبرهنة على حدوث العالم ، وأفعال الله معا يقول ابن تيمية في هذه العبارة الجامعة :

« فان الفعل والخلق والابداع والصنع ونحو ذلك ، لا يعقل الا مع تصور حدوث المفعول وأيضا فالجمع بين كون الشيء مفعولا ، وبين كونه قديما أزليا مقارنا للفاعل في الزمان جمع بين المتناقضين » (٤١٨) •

(٤١٥) منهاج السنة ج١ ص ٣٩

(٤١٦) صحيح المعقول ج٢ ص ١٥٥

(٤١٧) منهاج السنة ج١ ص ٤٢—٤٣

(٤١٨) منهاج السنة ج١ ص ٤٢

ويجد حل هذه المشكلة في الايات القرآنية التي تخبرنا بأن الله خلق العالم في ستة أيام فهي تتضمن الرد على أهل المقارنة القائلين بأن الفلك يقارن فاعله أزلا وأبدا ولا يتقدم الفاعل زمانيا ، كما تدحض نظرية التراضى وخلاصتها أن « المؤثر التام يتراضى عنه أثره ثم يحدث الاثر من غير سبب اقتضى حدوثه » (٤١٩) .

العلو والجهة :

يذكر ابن كثير في تاريخه ان الامير الجاشنكير جمع الفقهاء لاعلان مخالفة الشيخ في « مسألة العرش ، ومسألة الكلام وفي مسألة النزول » (٤٢٠) ، وكان مضمون عقيدة الشيخ باختصار هو ما نقله عن أهل السنة والجماعة أي « الايمان بما وصف الله به نفسه ، وبما وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل . ولا تكييف ولا تمثيل » (٤٢١) .

وقد مضى بنا الحديث عن دليل الكمال الذي يؤسس به الشيخ تنزيه الله تعالى . أنه ينزهه عن صفات النقص مطلقا « فلا يوصف بالنعول ولا علو شيء عليه بوجه من الوجوه ، بل هو العلى الاعلى الذى لا يكون الا أعلى » (٤٢٢) .

ولم يثبت صفة العلو الا بعد دراسة وبحث لنظار أهل السنة من

(٤١٩) فتاوى ج٩ ص ٢٨١

(٤٢٠) ابن كثير . البداية والنهاية ج١٤ ص ٣٦ .

(٤٢١) أبو المعالى . غاية الامانى فى الرد على النبهانى ص ٢٧٩ ج١

(٤٢٢) شرح حديث النزول ص ١٦٦

مثبتة الصفات ، لانه يخبرنا أن العلم هو النقل الصدق ، والبحث المحقق (٤٢٣) .

وما دام الامر كذلك ، فقد تأكد لديه بعد فحص أقوال السابقين ان علو الله تعالى على المخلوقات « عند أئمة أهل الآثار من الصفات العقلية المعلومة بالعقل مع السمع ، وهذا اختيار أبى محمد بن كلاب وغيره ، وهو آخر قولى القاضى أبى يعلى ، وقول جماهير أهل السنة والحديث » (٤٢٤) .

أما الاشتباه الذى وقع فيه البعض ، فان مرده الى الظن بأن ما وصف الله به عز وجل نفسه هو « من جنس ما توصف به أجسامهم » (٤٢٥) وهذا خطأ . لانهم لو قاسوا الامر بالنظر الى أرواحهم - ولله المثل الاعلى - التى يعرفون صفاتها وأفعالها ، لان من أفعال الروح عروجها الى السماء بينما لم تفارق النائم (٤٢٦) . وكذلك حال الملائكة - وهم ليسوا أجسادا - فى صعودهم ونزولهم ، فاذا ثبت ذلك للأرواح والملائكة من جنس حركة الصعود والنزول دون المماثلة لحركة أجسام الادميين « كان ما يوصف به الرب من ذلك أولى بالامكان ، وأبعد عن مثل نزول الاجسام ، بل نزوله لا يماثل نزول الملائكة وأرواح بنى آدم » (٤٢٧) .

وسيتضح لنا بعد قليل أن ابن تيمية يذهب الى تأويل النزول حتى ينفى المكان .

أما رأيه عن الاستواء ، فقد ردد فيه قول ابن مالك لكى ينفى تفسير

(٤٢٣) تفسير سورة النور ص ١٤٠

(٤٢٤) شرح حديث النزول ص ١٧١

(٤٢٥) شرح حديث النزول ص ١٧١ .

(٤٢٦) ن ٠ م ص ١٧٢ .

(٤٢٧) ن ٠ م ص ١٧٥ .

الاستواء بالاستيلاء ولان الاستواء - كما ورد بالقرآن « من الالفاظ المختصة بالعرش وحده » (٤٢٨) اذ لا يصح القول بأنه تعالى استوى على العرش وعلى كل شيء .

ويظهر النفى القاطع لشبهة التجسيم التي ألصقت بالشيخ في مثل قوله « وذكرت ما أجمع عليه سلف الامة : من أنه سبحانه فوق العرش ، وأنه معنى حق على حقيقته لا يحتاج الى تحريف ، ولكن يسان عن الظنون الكاذبة » (٤٢٩) .

وكانت هذه النقطة من المسائل التي دار حولها النقاش اذ يقول ابن تيمية « وأخذوا يذكرون نفى التشبيه والتجسيم ويطنبون في هذا ، ويعرضون لما ينسبه بعض الناس الينا من ذلك » (٤٣٠) .

وقد نوقش الشيخ في قوله الانف الذكر بأن الله تعالى مستو على العرش حقيقة بذاته بلا تكييف ولا تشبيه ، وجاء ضمن حججه المؤيدة له قوله « أنا قد أحصرت أكثر من خمسين كتابا من كتب أهل الحديث ، والتصوف والمتكلمين والفقهاء الاربعة والحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية يوافق ما قلته . وأنا أمهل من خالفني ثلاث سنين أن يجيء بحرف واحد عن أئمة الاسلام يخالف ما قلته » (٤٣١) .

وأخذ يدافع عن هذه العقيدة بقوله « انى لم أقل شيئا من نفسى ، وانما قلت ما اتفق عليه سلف الامة وأئمتها » (٤٣٢) .

(٤٢٨) تفسير سورة الاخلاص ص ١١١ .

(٤٢٩) الرسائل الكبرى ج١ ص ٤٢٠ (المناظرة في العقيدة الواسطية) .

(٤٣٠) أبو المعالى السلامى (غاية الامانى فى الرد على النبهانى)

ص ٢٨١ ج١ .

(٤٣١) ص ٥٥ من كتاب محنة شيخ الاسلام تحقيق حامد الفقى .

(٤٣٢) ن ٥٤ ص ٥٤ .

أما القول المنسوب اليه بواسطة ابن بطوطة وهو « ان الله ينزل الى الدنيا كنزولى هذا ، ونزل درجة » (٤٣٣) ، فقد أثبت التحقيق العلمى والرواه الذين يطلقون الروايات على عواهنها دون تحقيق أو ضبط ، فضلا عما أثبتته الشيخ محمد بهجة البيطار فى كتابه « حياة شيخ الاسلام ابن تيمية من تهافت هذه الواقعة وعدم صحتها ، لعدة أسباب ، منها ان ابن بطوطة لم يسمع من ابن تيمية ولم يجتمع به ، ومرجحا ان نصرا المنجى هو الذى أشاع مسألة النزول عن الدرج (٤٣٤) وكذلك فعل عبد الصمد شرف الدين فى مقدمة كتاب « مجموعة تفسير » .

ومن العجب أن دائرة المعارف الاسلامية قد أشارت الى الموضوع ، ولم تفحصه كما ينبغى . فاذا وجدنا لها العذر فى طبعتها الاولى ، فاننا لا نجد سببا يبرر اعادة نفس المادة فى طبعتها الجديدة ، بعد أن نبه الدارسان المشار اليهما الى ذلك (٤٣٥) .

وفود أن ننقل هنا القول الفصل لابن تيمية فى هذه المسألة التى كثر حولها الشكوك وها هى كلماته بالحرف الواحد « والذى يجب القطع به أن الله ليس كمثل شئ فى جميع ما يصف به نفسه ، فمن وصفه صفات

(٤٣٣) ص ٥٧ من رحلة ابن بطوطة ج١ الطبعة الازهرية .

(٤٣٤) البيطار . حياة شيخ الاسلام من ص ٤٦ الى ٥٣ . كذلك ينظر مقدمة كتاب (مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية) تعلم عبد الصمد شرف الدين ط ١ بومباى .

(٤٣٥) الطبعة الاولى شعبان ١٣٥٢ هـ ١٩٣٣ م ابن تيمية ص ١٠٩ بقلم محمد بن شنب ، والطبعة الجديدة الصادرة فى ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م المجلد الاول عدد ٣ ص ٢٣١ ط كتاب الشعب .

المخلوقين في شيء من الأشياء فهو مخطيء قطعاً ، كمن يظن أنه ينزل فيتحول كما ينزل الانسان من السطح الى أسفل الدار كقول من يقول انه يخلو منه العرش ، فيكون نزوله تفريراً لمكان وشغلاً لآخر ، فهذا باطل يجب تنزيه الرب عنه كما تقدم ، وهذا هو الذي تقوم على نفيه وتنزيه الرب عنه الأدلة الشرعية والعقلية « (٤٣٦) » .

ان ما يشفع لنا في نقل هذه العبارة - على طولها - رغبتنا في توضيح القول الفصل .

وليس هذا فحسب ، بل يضيف الى ذلك قوله « وحينئذ فلفظ النزول ونحوه يتأول قطعاً ، اذ ليس هناك شيء يتصور منه النزول » (٤٣٧) وهو يقصد بقوله « لفظ النزول ونحوه » الامور الاختيارية الاخرى كالغضب والرضا والفرع ، والدنو والقرب والاستواء والنزول ، بل والافعال المتعدية كالخلق والاحسان وغيره « (٤٣٨) » .

من أجل هذا ، وغيره مما أسلفنا توضيحه - كنا نود من صاحب كتاب « ابن تيمية ليس سلفياً » (٤٣٩) أن يختط منها مغيراً لما خطه لنفسه في هذا البحث . ان القاء نظرة على مصادره توضح لنا انه لم يرجع الى مصدر واحد لشيوخ السلف .

هذا من ناحية النقل الذي ارتبط به ابن تيمية حيث كان يحرص في

(٤٣٦) شرح حديث النزول ص ٢٢٤ .

(٤٣٧) ن ٢٢٤ ص ٢٢٤ .

(٤٣٨) شرح حديث النزول ص ٢٢١ .

(٤٣٩) محمد عويس (ابن تيمية ليس سلفياً) دار النهضة العربية ١٩٧٠

وقد حاول الجهد لاثبات فكرة سابقة - وهي رمى ابن تيمية بالتجسيم - اما بالاستناد على مصادر لا ترتبط بالمذهب السلفي ، او ببتن النصوص والقفز الى النتائج مباشرة دون تحقيق .

دفاعه عن نفسه أن يذكره كما تقدم ذلك ان مذهب السلف صار « منقولاً
باجماع الطوائف بالتواتر » (٤٤٠) .

ان دراسة الفكر التيمى تحتاج أولاً الى الوقوف على نظرياته من كتبه
بنظرة شاملة لان سمات هذا الفكر تبرز من خلال اتجاهين - كشف عنهما
أستاذنا الدكتور النشار من قبل - ونعنى بهما الجانب الهدمى والجانب
الانشائى . كذلك يتضح موقفه الوسط - أو ما نستطيع أن نسميه «النظرية
النسبية التيمية» اذ لا نستطيع فهم المذهب عنده الا فى ضوء هذه النظرية
التي لولاها ، لوجد الباحث نفسه أمام مصاعب جمة بين اشتداد خصومة
الشيخ فى مواطن لبعض الفرق والشيوخ أو المناهج ، وعودته الى الفرق
واللين ، وربما ابداء الاعجاب أيضاً فى مواضع أخرى .

ونستطيع أن نتخذ من موقفه من الامام الأشعرى مثالا واحداً على
ما نقول (٤٤١) .

ان ما يعجبه فى شيخ الأشاعرة هو وقوفه فى وجه المعتزلة ، اذ « لما
رجع من الاعتزال سلك طريقة أبى محمد بن كلاب ، فصار طائفة ينسبون
الى السنة والحديث من السالمية وغيرهم ، كأبى على الأهوازى يذكرون
فى مثالب أبى الحسن أشياء هى من افتراء المعتزلة وغيرهم عليه لان
الأشعرى يبين من تناقض أقوال المعتزلة وفسادها ما لم يبينه غيره حتى
جعلهم فى قمع السمسة » (٤٤٢) .

(٤٤٠) ابن تيمية . نقض المنطق ص ١٢٥ .

(٤٤١) وقال عند مناقشته فى العقيدة الواسطية (وأنا قد أحضرت ما يبين
اتفاق المذاهب فيما ذكرته) وأحضرت كتاب (تبين كذب المفترى ..) لم يضيف
فى أخبار الأشعرى المحمودة كتاب مثل هذا وقد ذكر فيه لفظه الذى ذكره فى
كتابه (الابانة غاية الامانى فى الرد على البهائى ص ٢٨٩ ج١ .

(٤٤٢) شرح حديث النزول ص ٢٠٢ .

أما نقده له فإنه يدور حول تأويل الأفعال الاختيارية ، اذ يرى أن أى نفى يعد من قبيل الاتجاه الجهمى لان جهم بن صفوان أصبح علما على كل مذهب ينفى الصفات أو الأفعال أو هما معا ، فالمذهب الأشعرى عنده يقترب ويبتعد من أفكار جهم بقدر ما ينفى منها ، ولا يقصد بذلك أنه تقييد بأفكاره من كافة الوجوه •

وكنا نود أيضا من صاحب الكتاب الانف الذكر أن يستخرج مذهب السلف من قطانة الحقيقة (٤٤٣) وأن يقف على الاصطلاحات التى تناولها المتكلمون فى تناولهم للمذهب السلفى لانهم يختلفون فى استخداماتهم للاصطلاحات ، فاذا قيل أن «مذهب السلف انما هو التوحيد والتنزيه دون التجسيم والتشبيه» (٤٤٤) •

فان ابن تيمية يوضح المقصود بهذه الكلمات وانها تختلف معانيها عن الفرق طبقا لاصطلاحاتهم التى اتفقوا عليها • فان المعتزلة يرون التوحيد فى نفى الصفات ، وكذلك الجهمية ، فاذا خالفهم المثبتون ، أطلقوا عليهم صفات المثبتهين الجسمين • ومن المثبتين للصفات من يقصد بالتوحيد والتنزيه نفى الصفات الخيرية أو بعضها • ويعنى الفلاسفة بالتوحيد معنى مشابه لما يقصده المعتزلة والتوحيد عند أصحاب وحدة الوجود هو الوجود المطلق (٤٤٥) •

لهذا فان شيخنا فى تعريفه للتنزيه ، يستخرج المعنى من الايات القرآنية فىرى فى الايتين « قل هو الله أحد » و « ليس كمثله شئ » وهو

(٤٤٣) تذكر على سبيل المثال كتاب (عقائد سلفية) تحقيق الدكتور على

سامى النشار ، وعمار الطالبي •

• (٤٤٤) نقض المنطق ص ١٢٣ •

• (٤٤٥) نقض المنطق ص ١٢٤ •

السميع البصير « صفات التنزيه التي تجمعها هاتان الايتان : فان أولهما تنفى النقص عن الله « وذلك من لوازم اثبات صفات الكمال ، فمن ثبت له الكمال التام انتفى النقصان المضاد له ، والكمال من مدلول اسمه الصمد ، والثانى ، انه ليس لمثله شئ من صفات الكمال الثابتة ، وهذا مدلول اسمه الاحد » (٤٤٦) .

وهذا ما تنبه اليه العالم الفرنسى لاوست اذ تحقق من دراسته الشاملة العميقة للمذهب التيمى ، ان ابن تيمية « يؤمن بوحدة الله ، وبأنه ذات تتعالى عن التحديد الوصفى ، وتسمو على القياس العقلى ، وموقفه مستمد من الايتين : قل هو الله أحد ، وليس كمثل شئ » (٤٤٧) .

ان تحديد معانى الكلمات والمصطلحات أمر ضرورى فى نظر ابن تيمية لتوضيح المقصود فان « لفظ الجسم والجوهر ، ونحوهما لم يأت فى كتاب ولا سنة رسوله ، ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين وسائر أئمة المسلمين ، المتكلم بها فى حق الله تعالى لا بنفى ولا باثبات » (٤٤٨) .

ومن قبيل هذه الكلمات لفظ « الجهة » : فقد شرح المقصود به من عدة أوجه ، فان الخالق عز وجل « بائن عن مخلوقاته عال عليها ، فليس هو فى مخلوق أصلا سواء سمي ذلك المخلوق جهة أو لم يسم جهة .. ومن قال أنه فى جهة موجودة تعلو عليه أو تحيط به أو يحتاج اليها بوجه من الوجوه فهو مخطئ .. ومن سمي ما فوق العالم جهة وجعل العدم المحض جهة وقال

(٤٤٦) جواب أهل العلم والايمان ص ١٠٧ وينظر أيضا تفسير سورة
الاخلاص حيث شرح المعنى بتوسع لا سيما ص ٢٠ ، ٧٦ ، ١٥٩ .

(٤٤٨) مجموع فتاوى ج ١٧ ص ٣١٣

هو في جهة بهذا المعنى ، أى هو نفسه فوق كل شيء فهذا معنى صحيح ، ومن
نفى هذا المعنى بقوله ليس في جهة فقد أخطأ «(٤٤٩)» .

وله بحث في الجسم يتناول الناحيتين اللغوية والكلامية . فمن حيث
اللغة فان الجسم عند أهلها هو الجسد (٤٥٠) ، واللفظ يتضمن الغلظ
والكثافة . ولكنهم لا يسمون الأشياء اللطيفة كالهواء وروح الانسان
القائمة بنفسها جسما ولا جسدا (٤٥١) .

أما المتكلمون فقد استعملوا لفظ الجسد في أعم من المعنى اللغوى
الانف الذكر فاستعملوه فيما يقوم بنفسه . ويقصد بعضهم بالجسم ما هو
مركب من الجواهر المفردة ، أو من المادة والصورة ، والبعض ينازع في
خلق الاجسام منهما « بل أكثر العقلاء من بنى آدم عندهم أن السموات
ليست مركبة لا من الجواهر المفردة ، ولا من المادة والصورة ، فكيف يكون
رب العالمين مركبا من هذا وهذا » (٤٥٢) .

ونلاحظ انه لا يوافق على ما ذهب اليه الكرامية في هذه النقطة ، سواء
كان مرادهم بالجسم انه سبحانه جسم ، أم المراد من قولهم انه قائم
بنفسه يشار اليه « والتحقيق ان كلا الطائفتين مخطئة على اللغة أولئك
الذين يسمون كل ما هو قائم بنفسه جسما ، وهؤلاء الذين سمو كل ما يشار
اليه وترفع الايدي اليه جسما » (٤٥٣) .

وهذا دليل جديد نسوقه لقطع الصلة بين التشابه في الرأى بين
الكرامية وابن تيمية ، فضلا عن نقده لهم في موضوعات سابقة .

(٤٤٩) الجواب الصحيح ج ٣ ص ٨٣

(٤٥٠) الجواب الصحيح ج ٣ ص ١٤٥

(٤٥١) ن٠م الصفحة وتفسير سورة الاخلاص وما بعدها

(٤٥٢) شرح حديث النزول ص ٧٣

(٤٥٣) شرح حديث النزول ص ٨٢

ويكاد يتفق موقف ابن تيمية من حيث اعتباره مجسما مع موقف سلفه الامام أحمد . يحدثنا الشيخ السلفي عما بدر من مخالفه أثناء مناقشته في « العقيدة الواسطية » فيقول « وقال أحد كبار المخالفين ، فحينئذ يجوز أن يقال هو جسم لا كالأجسام . . فقلت له - أنا وبعض الفضلاء الحاضرين - انما قيل انه لو وصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم وليس في الكتاب والسنة ان الله جسم حتى يلزم هذا السؤال » (٤٥٤) .

وبنظرة مقارنة لما حدث في امتحان الامام أحمد ، نعثر على ألفاظ مشابهة ، اذ لما ناظره وذكروا أمامه الجسم أجابهم بقوله تعالى « الله أحد ، الله الصمد » « وانما لفظ الجسم لفظ مبتدع محدث ليس على أحد أن يتكلم به البته » (٤٥٥) . وهذا لا يمنع من اتخاذ موقف التشدد ازاء المجسمة أمثال هشام وأتباعه الذين وصفوا الله بما تنزه عنه من المماثلة للمخلوقات والاتصاف بالنقائص (٤٥٦) .

وربما يتطلب منا اثبات الاتجاه السلفي لابن تيمية أن نأتى بنص عن الدارمي (٥٢٨٢) أيضا ، فقد نفى عن نفسه قصد معنى الجوار (والتركيب، ونزه الله عن ذلك واعتبره من قبيل الادعاء الكاذب) (٤٥٧) وصرح في وجه معارضه بأنه يعلن تمسكه بما قاله ابن عباس « ليس لله مثل ولا شبهه ، ولا كمثل شيء . . ولا كصفاته صفة » (٤٥٨) .

(٤٥٤) غاية الامانى في الرد على النبهانى ج١ ص ٢٨٢ .
(٤٥٥) تفسير سورة الاخلاص ص ٦٨ وينظر ايضا شرح حديث النزول ص ٨٣

(٤٥٦) ن٠ م٠ ص ٦٠/٥٩
(٤٥٧) الدارمي . الرد على الجهمية ص ٥٤٥ (عقائد السلف) .
(٤٥٨) ن٠ م٠ ص ٥٦٤ .

ويبقى أخيراً من موضوع التجسيم ، شرح ابن تيمية لمعنى التركيب لازالة الشبهة القائمة على « أن كل ما تقوم به الصفات فهو مركب من أجزاء(٤٥٩) » • فقد يقصد به تركيب الجسم من أجزاء متفرقة فاجتمعت مثل الاطعمة والاشربة والملابس والمسكن وغيرها فصارت مركبة بعد أن كانت متفرقة والتركيب هنا يراد به التأليف بين الاجزاء • والمعنى الاخص للتركيب هو ما يطلق على المركب الذي لا يمتزج فيه أحد الطرفين في الاخر كتركيب الباب في موضعه مثلاً « ومعلوم أن عاقلاً لا يقول ان الله تعالى مركب بهذا المعنى الاول ولا بالثاني »(٥٦٠) •

ان تنزيه الله عن التجسيم قائم على نفى التركيب – أيا كان معناه – « لان المركب مفتقر الى ما تركب منه وما تركب منه غيره ، وواجب الوجود لا يفتقر الى غيره ، فواجب الوجود لا تركيب فيه »(٤٦١) •

وعلى هذا ، فهو يقرر في جزم وقطع أن الرب موصوف بالصفات « وليس جسماً مركباً لا من الجواهر المفردة ، ولا من المادة والصورة »(٤٦٢) ••

من هذا يتبين لنا أن الالزام بالتشبيه والتجسيم مرفوض عنده لان كونه البارى غير معلوم للبشر وكذلك صفاته وأفعاله • ويربط ابن تيمية هنا بين اثبات الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذى ينبغى لله تعالى ، وبين المخلوقات فى الجنة • وربما أدى هذا الى اعتقاده أن الرؤية فى الجنة هى رؤية حسية •

(٤٥٩) شرح حديث النزول ص ٣٩

(٤٦٠) الرد على المنطقيين ص ٢٢٣ •

(٤٦١) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٢١

(٤٦٢) شرح حديث النزول ص ٣٩

ولكننا اذا عدنا الى مراجعة أدلته على اثبات التنزيه ، مع الاخذ في الحسبان أن ما ورد بالقرآن من صفات الجنة لا يتصل اطلاقا بما هو معروف في الدنيا ، أمكنا أن نستبعد هذه الرؤية الحسية ، لانه ينفي الكيفية عن صفات الله وأفعاله فيثبتها بلا كيف لانها من التأويل الذي لا يعلمه الا الله وحده . وفي الحديث عن الجنة ، يستشهد بقول ابن عباس « ليس في الدنيا مما في الجنة الا الاسماء » (٤٦٣) .

ولكن المشكلة ندعوننا الى التنقيب عن آراء الشيخ في تعريف اللذات ، والتفرقة بين الخاصة بالدنيا ، ولذات الآخرة .

في تعريف جامع لانواع اللذات الثلاثة عند الفلاسفة يقول ابن تيمية انهم حصروها في ثلاثة « حسية ، ووهمية وعقلية ، والحسية في الدنيا غايتها دفع الالم ، والوهمية خيالات واضحات ، واللذات الحقيقية هي العلم » (٤٦٤) .

وله هنا ثلاثة مآخذ : أولها أنهم أخطأوا في جعلهم جنس العلم غاية لان العلم بحسب المعلوم ، فالمعلوم المحبوب تحبه النفس ، وبالعكس المكروه تحذره وتدفع ضرره ويخشى أن يؤدي الاخذ بهذه الفكرة الى جعل غاية الاعمال كلها العلم فقط وهو عند الفلاسفة ومن سلك طريقهم يؤدي الى علم لا حقيقة لمعلومه في الخارج ، وهو ما صرح به ابن سبعين وابن عربى ، فقالا ان ما وصلا اليه هو أن الوجود واحد (٤٦٥) .

(٤٦٣) الرسائل الكبرى ج١ ص ٤٧٤ وج ٢ ص ١١ وينظر ايضا تفسير

القرطبي (العدد ٧٦ مطابع الشعب)

(٤٦٤) النبوات ص ٨٤

(٤٦٥) ن ٠ ص ٨٧

كذلك فان ما يخشاه ابن تيمية من الاخذ بنظريات الفلاسفة هو تحويل العقيدة في الاسلام الى اتجاهاتهم في العلوم والعبادات • فان الاعمال - أو العبارات - عند الفلاسفة تهدف الى تهذيب الاخلاق والشريعة عندهم سياسة مدنية ، بينما الاعمال في الاسلام هي عبادة الله « والمعلوم تصديق الرسول » (٤٦٦) •

والخطأ الثاني في تعريف الفلاسفة للذة هو جعلهم ان غاية النفس التشبه بالله ولهذا جعلوا حركة الفلك للتشبه به ، بينما لا يكون التشبه الا بين اثنين متحدين في الهدف كالامام والمؤتم به مثلا « وليس الامر هنا كذلك ، بل الرب هو يعرف نفسه ويحب نفسه ويثنى على نفسه ، والعبد نجاته وسعادته في أن يعرف ربه ويحبه ويثنى عليه » (٤٦٧) ويتم صلاح نفس العبد في تمام المحبة للمعلوم المعبود « وهي عبادته لاني مجرد علم ليس فيه ذلك » (٤٦٨) • أى أن اللذة ترتبط بالعمل - وهو العبادة - وليس الحسى •

وينتقد - أخيرا - بايجاز مناهج الفلاسفة ، وان كان يحصره في نطاق الحديث عن اللذات ، فيذكر ان ما عندهم ليس علما بالله بل هو جهل (٤٦٩) •

فاذا انتقل الى الآخرة ، فان الحديث يرتبط أولا بالخلوقات في الجنة من المأكولات والمشروبات والملابس وهي لا تماثل ما خلقه الله في الدنيا وان اتفقا في الاسم (٤٧٠) بينما لا نعلم حقيقتها مصداقا لقوله تعالى « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعلمون » •

(٤٦٦) ن. م ص ٨٦

(٤٦٧) النبوات ص ٨٩

(٤٦٨) ن. م ص ٨٩

(٤٦٩) ن. م ص ٨٩

(٤٧٠) تفسير سورة الاخلاص ص ٧٦

ونستطيع أن نستنتج النفي القاطع للرؤية الحسية من وصفه
لموجودات الجنة بأنها لا تماثل ما نعرفه عنها في الدنيا لا في الصورة ولا في
المادة ، وهذا هو التأويل الذي لا نعلمه •

فاذا تحدث عن الاستواء فاننا لا نعلم الكيفية التي اختص بها الرب
مع اننا نعرف أن تفسيره هو العلو والاعتدال ولكننا « لا نعرف الفارق
الذي امتاز الرب به ، فصرنا نعرفه من وجهه ونجهله من وجهه ، وذلك
هو تأويله » (٤٧١) •

ان سياق منطقته هنا يؤدي الى تأويل الرؤية أيضا •

ثالثا : العالم :

استبعد ابن تيمية نظريات الفلاسفة في الالهيات ، وبالمثل فعل في
نظرته الى العالم • فقد هدم ما بنوه من آراء لتفسير العالم الطبيعي من
حيث الایجاد أو الخلق أو التكوين ، وفي معالجتهم أيضا للحركة أو علاقة
الله بالعالم •

ولعل أبرز ما يلاحظه في كلام الفلاسفة هو اقتصار معرفتهم على
الامور الحسية الطبيعية ، فهم لا يعرفون الا الحسيات وبعض لوازمها
« ان هؤلاء الفلاسفة أتباع أرسطو لا يعرفون الملائكة بل ولا الجن وانما
علمهم بمعرفة الاجسام الطبيعية » (٤٧٢) ، وقد ظهر عجزهم عن الاحاطة
بالموجودات — كالغيب الذي تخبر به الانبياء — « فان مالا يشهده الادميون
من الموجودات أعظم قدرا وصفة مما يشهدونه بكثير » (٤٧٣) •

(٤٧١) ن.م ص ١١٢

(٤٧٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ج ٣ ص ٢٠٠

(٤٧٣) فتاوى ج ١٧ ص ٣٣٥

ان مصدر المعرفة الصحيحة لما وراء الحس هو الانبياء الذين أخبروا البشر بوجود الملائكة والعرش والجنة والنار ، ولكن الفلاسفة ، والمتأثرين بهم ، اذا ما سمعوا عنها - ومع ظنهم أنه لا موجود الا ما علموه - اضطروا الى تأويل كلام الانبياء على ما عرفوه دون اقامة الادلة على صحة تأويلاتهم .

ويشتد ابن تيمية في معارضة لاراء الفلاسفة ، ويخص منهم بالذكر ابن سينا الذي قام بعملية تلفيق بين الفلسفة اليونانية ومع ما جاءت به الرسل . والحق أن فلاسفة اليونان يجهلون معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر « وأرسطو ونحوه من المتفلسفة واليونان كانوا يعبدون الكواكب والاصنام ، وهم لا يعرفون الملائكة والانبياء ، وليس في كتب أرسطو ذكر شيء من ذلك » (٤٧٤) .

وقد حاول ابن سينا اثبات النبوة بعدة خصائص منها أن يكون للنبي قوة تخيلية تخيل له ما يعقل في نفسه ، فيرى صوراً أو يسمع أصواتاً دون أن يكون لها وجود بالخارج تأثراً بالاعداد المجردة عند فيثاغورث والمثل الاغلاطونية المجردة وزعم « ان تلك الصور هي ملائكة الله وتلك الاصوات هي كلام الله تعالى » (٤٧٥) وربما يشين أيضاً الى جبريل عليه السلام . وسنوضح أسباب أخطائه بعد قليل ، عند تناول صفات الملائكة بعامه وجبريل بخاصة . هذا فيما يتصل بالنبوة .

أما الزعم بأن العقول والنفوس هي الملائكة ، وأنها معلولة عن الله

وصادرة من ذاته صدور المعلوم عن علته ، فانه بمثابة القول بأنها متولدة عن الله ، وان الله ولد الملائكة (٤٧٦) •

ليست الملائكة اذن هي العقول أو النفوس في نسق الوجود عند الفلاسفة ، كما أنها — كما أخبر القرآن — ليست آلهة وأربابا صغرى التي كان يعبدها الصائبة • يقول تعالى « أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة » للرد على القائلين بالتولد •

ويقول تعالى « ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا ، أيامركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون » ٣-٨٠ لبيان خطأ الصائبة عبدة الملائكة والكواكب • وكيف يكونون أربابا وهم معبدون مذلولون ؟ (٤٧٧) • ومن الامثلة على تأويلاتهم هم أنهم « يجعلون اللوح المحفوظ هو النفس الفلكية كما يجعلون العقل والقلم هو العقل الاول ، والعرش هو الفلك التاسع » (٤٧٨) •

وسنعرض للنقد الذى وجهه شيخنا الى نظرية الصدور عن الواحد ، الا أننا نلاحظ انه يخلص لموقفه الوسط من الاراء والفرق حيث يعطى كل ذى حق حقه ، فهو ينظر اليها من خلال نظريته النسبية • ان ابن تيمية يذهب هنا الى القول بأن الاجزاء الصحيحة لكل من نظريات فيثاغورث وسقراط وأفلاطون ترجع الى بعض ما جاءت به الرسل فى أمر الملائكة ، لانهم هاجروا الى أرض الانبياء بالشام — فيما عدا أرسطو — وتلقوا عن لقمان الحكيم وأصحاب داود وسليمان من بعده (٤٧٩) •

(٤٧٦) نقض المنطق ص ١٠٦

(٤٧٧) نقض المنطق ص ١٠٧

(٤٧٨) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ج ٣ ص ٢٠٧

(٤٧٩) نقض المنطق ص ١١٣

الا أن أصناف الملائكة وأوصافهم وأفعالهم التي ذكرها القرآن تخالف ما يزعمه الفلاسفة من أن جبريل هو العقل الفعال ، مع جعلهم العقول والنفوس ملائكة ، ذلك لانهم - أى الملائكة - هم أعظم مخلوقات الله ، فهم ليسوا عشرة وليسوا أعراضا (٤٨٠) •

الخلق والابداع بدلا من الصدور عن الواحد :

يرى ابن تيمية أن معنى القول بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، هو انكار فكرة الاحداث والفعل بالمشيئة والقدرة لان الصدور يعنى لزومه للواحد ووجوبه به « ونحن لا نتصور في الموجودات شيئا صدر عنه وحده شيء منفصل عنه كان لازما قبل هذا الوجه (٤٨١) بل ان المشاهد أن كل صادر في الوجود فانه يصدر عن اثنين فصاعدا : كالولد فهو صادر عن والدين ، والنار والحطب ، والشمس والارض ولو أن أحدهما الفاعل والاخر القابل (٤٨٢) •

وللبرهنة على خطأ القياس في العلة والتولد وجعل العالم يصدر عن الله تعالى بالتعيل والتولد ، يستشهد الشيخ بالآيات القرآنية الدالة على ذلك : مثل قوله تعالى «ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون» ٥١-٤٩ ، وقد تنزه الله عن اتخاذ الولد والصاحبة ورد على هؤلاء الذين « جعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون ، بديع السموات والارض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم » ٦-١٠٠ ، فبين القرآن خطأ القياس

(٤٨٠) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٩٠

(٤٨١) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٤٦

(٤٨٢) ن ٢٠ ص ٤٧/٤٨ ونقض المنطق ص ١٠٧

في العلة والتولد ، وأثبت أن الله « خلق كل شيء خلقا ، وأنه خلق من كل شيء زوجين اثنين » (٤٨٣) •

والمقارنة بين معنى الخلق الذي جاء به القرآن يناقش نظرية الصدور ، لان آيات الكتاب المتضمنة للخلق تعنى الابداع والانشاء ، كما تنص أيضا على التقدير « وعندهم العقول والنفوس ليس لها مقادارا ولا هي أيضا مبدعة الابداع المعروف » (٤٨٤) •

أما القرآن فقد أخبرنا في أكثر من موضع ان الله تعالى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة أيام (٤٨٥) ، بل اتفق دين أهل الملل جميعا - من المسلمين واليهود والنصارى - على أن الله خلق السموات والارض في ستة أيام من مادة كانت موجودة قبلها ، وهي الدخان وهو بخار الماء مصداقا لقوله تعالى « ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها ، قالتا أتينا طائعين » فصلت ١٢ • وقد قدرت المدة الزمنية لهذه الايام الستة بحركة أخرى مغايرة لحركة الشمس والفلك في أرضنا » (٤٨٦) •

وللرد على المعتزلة القائلين بأن المدوم الشخصي شيء (٤٨٧) يورد ابن تيمية عقيدة أهل السنة وهي « ان الاشياء ثابتة في علم الله قبل وجودها ، ليست ثابتة في الخارج » (٤٨٨) •

(٤٨٣) نقض المنطق ص ١٠٧ وفي تعريفه للخلق يقول (والخلق يتضمن الحدوث والتقدير ففيه معنى الابداع والتقدير) بيان موافقة صريح المعقول ج ٣، ص ٩١

(٤٨٤) بغية المرتاد ص ٢٨

(٤٨٥) مجموع فتاوى ج ٧١ ص ٢٣٥

(٤٨٦) شرح حديث النزول ص ٢١٠ •

(٤٨٧) بغية المرتاد ص ١٠٢

(٤٨٨) ن ٠٠ ص ١٠٥

« ولا حجة في خطاب التكوين » إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » لان الخطاب موجه الى معانى « ثابتة لله تعالى قبل وجود المخلوق » (٤٨٩) .

المعدوم اذن ليس موجودا في الخارج « وأما ما علم وأريد كان شيئاً في العلم والارادة والتقدير فليس وجوده في الخارج محالاً ، بل جميع المخلوقات لا توجد الا بعد وجودها في العلم والارادة » (٤٩٠) . ولزيادة الايضاح ، يوجه ابن تيمية النظر الى ما يجده الانسان في نفسه ، فيقدر ، أولاً أمراً في نفسه يريد أن يفعله ، ثم يوجه ارادته وطلبه الى ما يريد ، فيتم تحصيل المطلوب بحسب القدرة ، وبالعكس اذا عجز لم يحصل والله المثل الاعلى « والله سبحانه وتعالى على كل شىء قدير ، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن ، فان أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (٤٩١) .

وفي رأيه ان الفلاسفة القائلين بأن الماهيات الكلية المطلقة ثابتة في الاعدان يشبه نظرية المعتزلة السابق الاشارة اليها . وينفى الشيخ نفياً قاطعاً أن يكون في الاعدان الموجودة في الخارج شىء مطلق « إنما هو عين من الاعدان أشير اليها ، فقيل هذا انسان، فإنه يعلم بالحس والعقل انه ليس فيه شىء مشترك » (٤٩٢) ، ويقدم مثالا ثانياً وهو ان علمنا بالماء والنار ، هو مطابقة العلم للمعلوم فليس في قلوبنا ماء ونار .

• (٤٨٩) موافقة صريح المعقول ج٢ ص ٢٤٨ .

• (٤٩٠) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٧٤ .

• (٤٩١) نفس المصدر ص ٧٥ .

• (٤٩٢) بغية المرتاد ص ١٠١ .

• (٤٩٣) نفس المصدر ص ١٠٥ .

وفي هذه القضية مراتب أربعة مشهودة هي الوجود العيني - أى الماء والنار ، والعلمى - أى العلم بذلك ، واللفظى - الذى يطابق العلم ، والرسمى ، وهو أن الخط يطابق الرسم « وجود فى الاعيان وفى الازهان وفى اللسان وفى البنان » (٤٩٣) .

وتظهر هنا براعة ابن تيمية فى الربط بين نظريته فى الوجود ونظريته فى المعرفة فيقول « وقد تشبه هذه المطابقة مطابقة الصورة التى فى المرآة للوجه ، ومطابقة النقش الذى فى الشمعة والطين لنقش الخاتم الذى يطبع ذلك له » (٤٩٤) .

وسنراه أيضا ينقد نظرية الجوهر الفرد لى يؤكد نظرية الخلق ويدعمها .

خلق العالم وتدبيره :

بعد أن استبعد نظرية الصدور لأنها تنكر الخلق ، فإنه ناقش نظرية الجواهر المفردة أيضا لأنها قد تؤدي الى المساس بفكرة الخلق والتدبير .

ويعرض ابن تيمية لهذه النظرية القائمة فى صورتها العامة على أن « الاجسام متماثلة لأنها مركبة من الجواهر المتماثلة وانما اختلفت باختلاف الاعراض » (٤٩٥) .

انه يعارض تفسير الحركة فى الاجسام بأن الله « لا يحدث شيئا قائما بنفسه ، وانما يحدث الاعراض التى هى الاجتماع والافتراق . والحركة والسكون وغير ذلك من الاعراض » (٤٩٦) لانه يرى أن القول بأن الجواهر

• (٤٩٤) بغية المرئاد ص ١٠٥

• (٤٩٥) فتاوى ج ١٧ ص ٢٤٤

(٤٩٦) ن ٢٤٤ م

باقية وتتعاقب عليها الاعراض الحادثة يؤدي الى انكار خلق الله لشيء من الاشياء « فانه عندهم لم يحدث الا الصورة التي هي عرض عند قوم أو جوهر عقلي عند قوم » (٤٩٧) •

أما فكرة الخلق الثابتة بالايات القرآنية ، فمنها قوله تعالى « أو لا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا » وهو أمر للانسان بأن يتذكر خلقه من نطفة • فاذا ما فسر الانسان المخلوق على ضوء نظرية الجواهر المنفردة ، فان جواهر الانسان ما زالت باقية وحدث لها الاعراض « ومعلوم ان تلك الاعراض وحدها ليست هي الانسان ، فان الانسان مأمور منهي حتى عليم قدير متكلم سميع بصير موصوف بالحركة والسكون وهذه صفات الجواهر ، والعرض لا يوصف بشيء لا سيما وهم يقولون العرض لا يبقى زمانين » (٤٩٨) •

ولكن نظرية الخلق تختلف عن نظرية الجواهر « فاذا خلق الله الانسان من المنى فالمنى استحال وصار علقة ، والعلقة استحالت مضغة » (٤٩٩) ثم الى عظام الخ ••

وقد رأينا ابن تيمية يهدم نظرية الصدور عن الواحد لانها تنكر الخلق • فانه بالمثل استبعد نظرية الجواهر • ونرى هنا ترابطا في موقفه من العالم ، فبعد أن أثبت انه محدث وأن كل ما سوى الله فهو مخلوق ، فقد وضع النسق الفلسفي للعالم من واقع الايات القرآنية •

(٤٩٧) النبوات ص ٥٥ ط المنيرية ١٣٤٦ هـ .

(٤٩٨) ن ٥٠ ص ٥٦

(٤٩٩) النبوات ص ٥٧ .

أما صلة الله بالعالم ، فهي ليست من قبيل حركة العشق الارسطى ،
وليست حركة الاعراض للجواهر الثابتة ، ولكنها صلة قائمة على الخلق
والتدبير .

أما الخلق فان القرآن « يدل على أن ما سوى الله مخلوق مفعول
محدث » (٥٠٠) .

أما التدبير والعناية فانه ثابت أيضا بالادلة القرآنية ، فان « كل ما فى
السموات والارض مسلم لله ، أما طوعا واما كرها » (٥٠١) . وهو سبحانه
مدبر معبد بينما العبد مربوب مقهور (٥٠٢) .

ان العالم اذن يفتقر الى خالقه فى اليجاد — ابتداء ، كما يفتقر الى
البارى أيضا فى العناية والتدبير .

ويستند ابن تيمية فى نظريته عن التدبير بما يستشهد به فى القرآن
من الايات العديدة التى تصف الملائكة ، فليست الملائكة هم العقول أو
النفوس فى نسق الوجود عند الفلاسفة ، وانما — كما أخبر الكتاب — ليسوا
أربابا أو آلهة (٥٠٣) ، كما أن لهم علوما « وأحوال وارادات وأعمال ، وهم
من الكثرة بحيث لا يحصى عددهم الا الله » (٥٠٤) .

أما أعمالهم المكلفون بها ، فان ابن تيمية يقدم الايات التى تصف
أعمالهم من حيث تسجيل أفعال بنى آدم وتعزير المجاهدين وقبض الأرواح

• (٥٠٠) منهاج السنة ج١ ص ٣٦

• (٥٠١) جامع الرسائل ص ٢٤

• (٥٠٢) ن.م ص ٢٥

• (٥٠٣) نقض المنطق ص ١٠٩

• (٥٠٤) ن.م ص ١٠٠

السخ •• فهم باختصار رسل الله « في تنفيذ أمره الكوني الذي يدبر به السموات والارض •• وأمره الديني الذي تنتزل به الملائكة » (٥٠٥) •

وينقسم دور الملائكة - فيما يرى ابن تيمية - الى قسمين : منهم ملائكة موكلة بالسحاب والمطر - وهو رزق الاجساد وقوتها • ومنهم ملائكة بالعلم والهدى - أى رزق القلوب وقوتها (٥٠٦) •

ولا نستغرب لما يثبته هنا من اختصاص بعض الملائكة بالرزق والاخرى بالعلم اذ اننا نعثر في هذا الصدد على نص مشابه للسيوطى يقول فيه ان ميكائيل « ملك الرزق الذى هو حياة الاجساد ، كما أن جبريل ملك الوحي الذى هو حياة القلوب والارواح » (٥٠٧) •

ويقول الشيخ « فان سبحانه وتعالى يدبر أمر السموات والارض بملائكته التى هى السفراء فى أمره ، ولفظ « الملك » يدل على ذلك » (٥٠٨) • ومع انهم رسل الله ، الا أن الانبياء والاولياء أفضل من الملائكة - وهو القول المشهور عند أهل السنة والجماعة • وقد أورد ابن تيمية نصاب عبد الله بن سلام عندما سئل عما اذا كان محمد صلى الله عليه وسلم أفضل أيضا من جبريل وميكائيل ، حيث أجاب بأنهما « خلق مسخر مثل الشمس والقمر ، ما خلق الله خلقا أكرم عليه من محمد » (٥٠٩) •

ومن خصائص الملائكة انهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ، غير ان هذا لا يشغلهم عن التدبير الذى وكلوا به • وربما يرجع أفضلية الرسل

(٥٠٥) ن ٠٠ ص ١٠٠

(٥٠٦) ن ٠٠ ص ٣٦ و ٣٢

(٥٠٧) السيوطى . الاقتان فى علوم القرآن ج ٢ ص ٧١

(٥٠٨) نقض المنطق ص ٣٢

(٥٠٩) بغية المرتاد ص ٢٢

عليهم الى أنهم يدعون الناس لعبادة الله « ويعلمونهم ويأكلون الطعام ويمشون في الأسواق » (٥١٠) •

والله وحده هو رب كل شيء ومليكه اذ يقول « قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير • ويقول ابن تيمية في شرحه للمعنى « ولكن الذى ثبت لله من هذا الاختصاص لا يماثله فيه شيء وتأويل ذلك معرفة ملائكته وصفاتهم وأقدارهم وكيف يدبر بهم أمر السماء والارض » (٥١١) •

وحتى يؤكد الانفراد المطلق لله بالخلق والامر فانه يذكر ان كل ما سوى الله مخلوق ومملوك له « وهو سبحانه يدبر أمر العالم بنفسه وملائكته التى هي رسله في خلقه وأمره » (٥١٢) •

ثالثا : الانسان :

يعرف ابن تيمية الانسان بأنه « حى ، حساس ، متحرك بالارادة » (٥١٣) •

وقد ظهر لنا عند عرضنا لافكاره حول المعرفة بالله وأنها فطرية ، انها تتم عن طريق القلب أنه ينتقيد بنص الحديث الذى يعرف القلب بأنه سيد الأعضاء ورأسها « ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله ، واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب » (٥١٤) •

(٥١٠) ن. م ص ٢٣

(٥١١) تفسير سورة الاخلاص ص ١١١ •

(٥١٢) ن. م ص ١١١

(٥١٣) منهاج السنة ج ٢ ص ٤

(٥١٤) المنهج ص ٣٠٨

ولكن كيف يتم العلم ؟ وما هي نظرية المعرفة عنده ؟

يذكر شيخنا أن القلب بنفسه يقبل العلم ، ولكن الامر يتوقف على شروط أو استعدادات ، فاذا تم الفعل بواسطة الانسان أى رغب في العلم أصبح مطلوباً . يمكن أن يأتى العلم فضلا من الله ويصبح في هذه الحالة موهوبا (٥١٥) .

وإذا كان الانسان هو الراغب في العلم فان القلب يوجهه نحو الاشياء ابتغاء العلم بها مستخدما في ذلك وسيلتين هما : السمع والبصر . وهذه الاعضاء الثلاثة عنده هي أمهات ما يدرك به العلم الذى يميز الانسان عن سائر الحيوانات التى تشاركه في الشم ، والذوق ، واللمس .

ولكى يتم صلاح القلب ينبغى أن يعقل الاشياء ولا يقتصر على العلم بها فحسب « والذى يعقل الشئ هو الذى يقيده ويضبطه ويعيه ويثبته في قلبه ، فيكون وقت الحاجة اليه غنيا فيطابق عمله قوله ، وباطنه ظاهره ، وذلك هو الذى أوتى الحكمة » (٥١٦) .

ويشبه سائر الاعضاء بأنهم كالحجبة للقلب ، فالاذن مثلا تحمّل الكلام المشتغل على العلم الى القلب ، والعين تبصر ما تنظر اليه ، وإذا علم القلب ما نظر اليه فذاك مطلوبه ولكن خصائص العين تقصر عن القلب والاذن لانه بواسطتها يرى صاحبها الاشياء الحاضرة والاجسام فحسب ، ولهذا يمتاز القلب والاذن عنها بأن الانسان يعلم بهما ما غاب عنه من الامور الروحانية والمعلومات المعنوية .

وينفرد القلب وحده بأنه يعقل الاشياء بنفسه ويختلف بذلك عن
الاذن التي يقتصر دورها على حمل القول والكلام الى القلب فيأخذ منه
ما فيه من العلم « فصاحب العلم في حقيقة الامر هو القلب وانما سائر
الاعضاء حجة له توصل اليه من الاخبار ما لم يكن ليأخذه بنفسه» (٥١٧)

أما الغرض من القلب فانه قد خلق لذكر الله سبحانه اذ عبر عن
ذلك سليمان الخواص — على الأرجح — بقوله « الذكر للقلب بمنزلة
الغذاء للجسد فكما لا يجد الجسد لذة الطعام مع السقم فكذلك القلب
لا يجد حلاوة الذكر مع حب الدنيا» (٥١٨) .

ويقلب ابن تيمية ما اشتملت عليه هذه العبارة من معاني تدور حول
خلق القلب ، وطبيعته ، ثم ينتقل من هذا الى البرهنة على أنه أداة معرفة
بالله . فمن حق القلب أن يوضع في موضعه فينشغل بالله ويتفكر في
العلم . وعلى العكس من ذلك ، فانه اذا وضع في غير موضعه وصرف في
الباطن ، فان الهوى سيضله عن معرفة الحق ، أما بشغله بفتن الدنيا ،
ومطالب الجسد وشهوات النفس أو بصدده عن النظر في الحق منذ البداية
وبصرفه الى الباطل الذي يتمثل في الافكار والهموم المرتبطة بعلائق
الدنيا ، وشهوات النفس ، وفي الاهواء المؤدية الى الهلاك (٥١٩) .

وتظهر طبيعة القلب اذا ما قارناه بعلاقته بالعلم ، فانه يشبه الاناء
للماء . فاذا قبل الذكر والعلم أصبح رقيقا صافيا ، واذا انصرف الى الباطل
عانده الحق ووضع في غير موضعه (٥٢٠) .

(٥١٧) ن. م. ص ٣١٠—٣١١

(٥١٨) المنطق ص ٣١٣ .

(٥١٩) ن. م. ص ٣١٧ .

(٥٢٠) المنطق ص ٣١٧ .

ولكن القلب المشغول بالله الناظر في العلم فهو الموضوع في موضعه ،
فيتحقق به معرفة الله - وهو الحق المبين « اذ كان كل ما يقع لمحة ناظر أو
يجول في لفتة خاطر فالله ربه ومنشئه وفاطره ومبدئه لا يحيط علما الا بما
هو من آياته البينة في أرضه وسماته » (٥٢١) .

ويظهر لنا المقصود من تعريف الانسان بأنه متحرك بالارادة عندما
ننظر فيما يذكره ابن تيمية من أن الارادة هي عمل القلب (٥٢٢) ، ويفرق بين
الارادة والهم أى بين المرید والفاعل لينتقل بالفكرة الى معالجة الافعال
الانسانية التي يحاسب عليها ، وصلة ذلك بارتكاب الاخطاء والتوبة منها ،
الى غير ذلك من المسائل الدينية . فالهم بالحسنة يقابلها حسنة واحدة مع
انها لم تتحقق ولكن الهم في ذاته يدل على الطاعة ، فاذا ما نفذت « كتبها
الله له عشر حسنات » (٥٢٣) وبالعكس ، فالهم بالسيسة التي لم يقم صاحبها
بتنفيذها مع قدرته عليها لا تحتسب عليه وذلك ما يوافق قول الرسول صلى
الله عليه وسلم « ان الله تجاوز لامتى ما حدثت به أنفسها ما لم تكلم به أو
تعمل به » (٥٢٤) . ولهذا وقع الفرق - كما يرى الامام أحمد ابن حنبل بين
هم الخطرات وهم الاصرار ، فان يوسف اُثيب على هم تركه لله ، بينما
همت امرأة العزيز هم اصرار ، وأصبحت ارادتها جازمة وان لم يتحقق لها
المطلوب (٥٢٥) .

أما ارتباط القلب بالارادة ، فلأنه بسبب ما فيه من التصديق الجازم
يتبعه موجبه من العمل بحسب الامكان ، ومتى عمل دل على انه ليس

• (٥٢١) ن. م ص ٣١٢ .

• (٥٢٢) السلوك ص ٧٣٦ .

• (٥٢٣) ن. م ص ٧٣٧ .

• (٥٢٤) ن. م ص ٧٣٨ .

• (٥٢٥) الرسالة العرشية ص ٢٤ .

بتصديق جازم ، أى لا يكون ايماننا • وقد يختلف العمل مع وجود الايمان من أهواء النفس كالكبر والجسد « لكن الاصل ان التصديق يتبعه الحب ، واذا تخلف الحب كان لضعف التصديق الموجب له » (٥٢٦) •

بقيت مسألة هامة : وهى تفسيره للالهام القلبي أو نظرية الكشف يأتى ابن تيمية بالحديث الذى يبين أن فى قلب كل مؤمن واعظ يأمره وينهاه بالترغيب والترهيب ، مطابقا لامر القرآن ونهيه ويقوى أحدهما بالآخر ، وهذا ما يتفق مع تفسير بعض السلف لقوله تعالى « نور على نور » ، فقالوا « هو المؤمن ينطق بالحكمة وان لم يسمع فيها بأثر ، فاذا سمع بالاثرة كان نورا على نور • نور الايمان الذى فى قلبه يطابق نور القرآن ، كما أن الميزان العقلى يطابق الكتاب المنزل » (٥٢٧) •

والالهام فى القلب يشمل الاعتقاد والعلم والظن ، كما يشمل أيضا العمل ، والحب ، والارادة والطلب ، فاذا ما وقع فى القلب ما هو أرجح وأصوب ، ومال القلب الى أحدهما دون الآخر ، فهذا هو الالهام أو الكشف وهو غالبا ما يكون بدليل « وقد يكون بدليل ينقلج فى قلب المؤمن ، ولا يمكنه التعبير عنه ، وهذا معنى ما فسره معنى الاستحسان » (٥٢٨) •

ولكن شيخنا يحرص على التنبيه على أن هذا وحده ليس دليلا على الاحكام الشرعية ولكنه بمثابة الترجيح لطالب الحق عند تكافؤ الأدلة الشرعية الظاهرة (٥٢٩) •

(٥٢٦) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٢٤

(٥٢٧) السلوك . ص ٤٧٥ •

(٥٢٨) السلوك ص ٤٧٦-٤٧٧

(٥٢٩) ن ٠ م ص ٤٧٧

ويعرض ابن تيمية للمعنى اللغوي للتصديق ، اذ أن أصل الايمان في اللغة هو التصديق ، ويكون التصديق باللسان والجوارح . وهذا هو ما رمى اليه الحسن البصرى من قوله « ليس الايمان بالتمنى ولا بالتحلى ، ولكن بما وقر في القلب وصدقته العمل » (٥٣٠) .

ولما كان مذهب أهل السنة والجماعة في الايمان أنه يتبعض ، ويزيد وينقص ، فإن ما يثبت للعبد من عقاب ، وبالعكس ، ما يتحقق من ولاية ، فهو بحسب ايمانه وتقواه « فيكون مع العبد من ولاية الله بحسب ما معه من الايمان والتقوى فإن أولياء الله هم المؤمنون المتقون » (٥٣١) .

وقد صرفنا لرأيه في نفى العصمة عن الاولياء في موضعه من البحث ، اذ أنه يتقيد بالحديث « كل بنى آدم خطاء وخير الخطائين التوابون » (٥٣٢) الا أنه في حديثه عن التوبة ، يذهب الى أن « التوبة من الاعتقادات أعظم من التوبة من الارادات » (٥٣٣) ، لان الاعتقاد هو الذى يدعو الى فعل الواجب ويمنع من فعل القبيح . وقد تتعارض الارادات في القلب بسبب الشبهات والشهوات ، فتارة يؤدي العبد الواجب وتارة يتركه ، وتكون نفسه لوامة .

أما أنواع النفوس عنده فهي ثلاثة : اللوامة ، والامارة بالسوء ، والمطمئنة . الاولى هي التي تذنّب وتتوب وتلوم صاحبها على الذنوب ، وتلومها يعنى ترددها بين الخير والشر ، والثانية ، يغلب عليها اتباع الهوى

(٥٢٠) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٢٥

(٥٣١) م.ن ص ١٢٦

(٥٣٢) ينظر تخريج هذا الحديث — هامش كتاب جامع الرسائل — تعليق

الدكتور رشاد سالم ص ٢٢٥-٢٢٦ .

(٥٣٣) جامع الرسائل ص ٢٣٧ .

بسبب الذنوب • والثالثة ، صار لها حب الخيرات والحسنات مع بغض الشر والسيئات ، خلقا وعادة وملكة من دوام فعلها للقسم الاول وتركها للشانى(٥٣٤) •

أما تعريف النفوس عند المتفلسفة الاطباء وكونها ثلاثة : نباتية محلها الكبد ، وحيوانية محلها القلب ، وناطقة محلها الدماغ ، فان ابن تيمية يوافق على هذا التعريف ان كان مرادهم « انها ثلاث قوى تتعلق بهذه الاعضاء » ، ويستبعد كونها ثلاثة أعيان قائمة بأنفسها لانه خطأ(٥٣٥) •

النفوس اذن هي « الروح المدبرة لبدن الانسان »(٥٣٦) ، ولا تختص بشيء محدد من جسد الانسان تسكن فيه ، وانما هي تسرى في الجسد كما تسرى الحياة فيه كله « فان الحياة مشروطة بالروح فاذا كانت الروح في الجسد كان فيه حياة واذا فارقت الروح فارقت الحياة »(٥٣٧) •

وعن خلق الانسان ومعاده ، فان دليل ابن تيمية في اثبات أدوار الخلق من النطفة ذات الامشاج والاخلاط ، حتى يتم خلقه واخراجه انسانا سويا سميعا بصيرا ، هذا الدليل يستخرجه من سورة الانسان ، حيث تضمنت خلقه وهدايته « ومبدأه وتوسطه ونهايته ، وتضمنت المبدأ والمعاد ، والخلق والامر : وهما القدرة والشرع ، وتضمنت اثبات السبب وكون العبد فاعلا مريدا حقيقة ، وأن فاعليته ومشيتته انما هي بمشيئة الله »(٥٣٨) •

ويتضح لنا من هذه العبارة اثباته للارادة الانسانية ، فلانسان بالطبع

(٥٣٤) فتاوى ج ٩ ص ٢٩٤

(٥٣٥) مجموع فتاوى ج ٩ ص ٢٩٤

(٥٣٦) ن ٣٠١ ص ٣٠١

(٥٣٧) ن ٣٠٢ ص ٣٠٢

(٥٣٨) جامع الرسائل ص ٧٠

مريد فعال(٥٣٩) وهو مسئول عن أفعاله • وهذا يفسر لنا السبب في تفضيل ابن تيمية للمعتزلة عن الجبرية ، لان الفرقة الاولى تعظم الامر والنهي والوعد والوعيد(٥٤٠) •

ونعود الى تفسيره لسورة الانسان : انه يستخرج منها — وبالتطابق مع غيرها من الايات القرآنية — البرهان على أن المعاد بالابدان « وقد صرح سبحانه بأنه خلق جديد في موضعين من كتابه • وهذا الخلق الجديد هو (المثل) « (٥٤١) •

ونراه متأثرا بالغزالي — الذى تحدث عن المهلكات في مجال الاخلاق— فيذكر حب الرئاسة معتبرا اياها شهوة خفية(٥٤٢) ، ويرى أن الكبر والحسد هما الداءان اللذان « أهلكا الاولين والآخرين ، وهما أعظم الذنوب التى بها عصى الله أولا • فان ابليس استكبر وحسد آدم(٥٤٣) •

كما ينبذ ما عند الفلاسفة من علوم الاخلاق والسياسة المدنية والمنزلية ، فهى ليست الا جزءا مما جاءت به الرسل(٥٤٤) • ان الاخلاق عند الفلاسفة لا توجب السعادة ، لان السعادة مرتبطة بالنجاة من العذاب أى أنها تتعلق بأصلين لابد منهما وهما : الايمان بالرسل « وليس لارسطو

(٥٣٩) تفسير سورة النور ص ٨١

(٥٤٠) منهاج السنة ج١ ص ٢٦٨ •

(٥٤١) جامع الرسائل ص ٧٧

(٥٤٢) ن٠م ص ٢٣٢

(٥٤٣) ن٠م ص ٢٣٣

(٥٤٤) الجواب الصحيح ج٣ ص ٢٠٥

وذويه كلام معروف «(٥٤٥) وكذلك الايمان باليوم الاخر « وأحسنهم حالا من يقر بمعاد الارواح دون الاجساد «(٥٤٦)» .

وتتسع نظرته لتحقيق الاخلاق الفاضلة بالنسبة للفرد والجماعة عن طريق تحقيق المنهج الديني ، أى بواسطة المحافظة على الصلوات « بالقلب والبدن ، والاحسان الى الناس بالنفع والمال ، الذى هو الزكاة ، والصبر على أذى الخلق «(٥٤٧)» . واذا كان الانصراف الى اصلاح أمور الاقتصاد فى الجماعة أمر هام فان الاهم منه هو اتباع المنهج الديني « ومتى اهتمت الولاة باصلاح دين الناس صلح الدين للمطائفين والدنيا ، والا اضطربت الامور عليهم جميعا «(٥٤٨)» .

والان ، ما هى عناصر المذهب العقلى عند ابن تيمية ؟

يمكننا أن نلخص فى ايجاز الاطار العام الذى يضم الفكر والسلوك عنده :

انه يبدأ بالايمان بالله ومعرفته . ان هذا هو الاصل الجامع للنسب والفلسفى للانسان والعالم « فكما أن نفسه أصل لكل شئ موجود ، فذكره والعلم به أصل لكل علم وذكره فى القلب «(٥٤٩)» .

والمعرفة بالله فطرية ، فقد فطر الانسان منذ نشأته على ذلك مصداقا

(٥٤٥) نقض المنطق ص ١٧٧

(٥٤٦) ن ٠ م ص ١٧٨

(٥٤٧) جامع الرسائل ص ٨٣

(٥٤٨) ن ٠ م ص ٨٢

(٥٤٩) نقض المنطق ص ٣٤

لقوله تعالى « واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى » الاعراف آية ١٧١ •

هذه المعرفة مجملة تحتاج الى تفصيل ، حيث يمدد القرآن بما يرغب في معرفته ، أو بمعنى أدق انه يعمق هذه المعرفة ويفصلها ، ويوضح للسالك غليته وطريق الوصول اليها •

ثم يأتى دور الرسول ، فان « الارادة لابد غيها من تعيين (المراد) وهو الله ، والطريق اليه وهو ما أمرت به الرسل •• » (٥٥٠) ، فاذا ما التقى العلم بالله مع العمل بأمره فقد اجتمع منهجى النظر والعمل فى أتم صورة ، فالعلم النافع انما هو من علم الله « والعمل الصالح هو العمل بأمر الله • هذا تصديق الرسول فيما أخبر • وهذه طاعته فيما أمر » (٥٥١) •

ان منهج الرسل اذن هو أسلم المناهج فى الاصل النظرى وفى الجانب السلوكى أيضا • ففى الجانب العقلى ، ان الرسل « تخبر بمجيزات العقول ، لا تخبر به حالات العقول » (٥٥٢) ، فاذا ما انتقل الى تعريف القصد والارادة النافعة فهو « ارادة عبادة الله وحده » (٥٥٣) •

ويتحقق النموذج الصحيح فى المؤمن الموحد حيث يعبد ربه بالحب والرجاء والخوف (٥٥٤) •

• (٥٥٠) السلوك ص ٦٨٦

• (٥٥١) معارج الوصول ص ١٧

• (٥٥٢) ص ١٥٤ النبوات ، صديح المنقول ج٢ ص ١٦٢

• (٥٥٣) معارج الوصول ص ١٩

• (٥٥٤) التصوف ص ٣٩١

ولكن الانسان خطاء ، فهو يحتاج الى فعل الطاعات والتوبة دون كلال أو يأس ، فان يأس الانسان « أن يصل الى ما يحبه الله ويرضاه من معرفته وتوحيده ، بل عليه أن يرجو ذلك ويطمع فيه • لكن من رجا شيئاً طلبه ، ومن خاف من شيء هرب منه ، واذا اجتهد واستعان بالله تعالى ولازم الاستغفار والاجتهاد فلا بد أن يؤتته الله من فضله ما لم يخطئ بيبال » (٥٥٦) •

هنا حركة مستمرة من جانب الانسان لكي يتخلص من العوائق التي تحول بينه وبين الوصول الى غايته • ولفظ « الوصول » فيما يرى شيخنا — لفظ مجمل — لانه ما من سالك الا وله غاية « واذا قيل : وصل الى الله أو الى توحيده أو معرفته أو نحو ذلك • ففي ذلك من الانواع المتنوعة والدرجات المتباينة ، ما لا يحصيه الا الله تعالى » (٥٥٧) •

وتتضح نظرتة للصفات الالهية ابتداء من نظرتة للعلم الالهي ، فلكي يعرف الانسان ربه حق المعرفة ، فلا بد أن يتقيد بما وصف به نفسه اثباتاً ونقياً ، حتى يتفادى الشبهات التي أثرت بواسطة المتكلمين ، والفلامسفة وأتباع التصوف الفلسفي وغيرهم •

ان الله عز وجل بائن عن خلقه ، ينبغي أن نعرفه ، كما وصف نفسه ، دون تمثيل أو تكيف أو تعطيل • أي أنه لا يحل في العالم — كما يقبول — ولا يشبهه شيء من مخلوقاته ، فهو تعالى خالق العالم ومبدعه ، والمقتئم على العناية به ، وله وحده الخلق والامر ، فهو « خالق كل شيء ، وكل ما سواه مخلوق له » (٥٥٨) •

• (٥٥٦) ن. م. ص ٣٩٠ •

• (٥٥٧) التصوف ٣٩١ •

• (٥٥٨) تفسير سورة الاخلاص ص ٢٠

وينهض دليhle في التنزيه على اثبات الكمال المطلق لله عز وجل
« والكمال أمور وجودية ، فالأمور العدمية لا تكون كمالا » وقد أخبرنا في
كتابه بأنه حتى قيوم ، ولا تأخذه سنة ولا نوم • وهذا يتضمن كمال الحياة
والقومية • وقال انه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ،
فهذا دليل العلم ، وهو من صفات الكمال • وأخبرنا بخلق السموات والارض
في ستة أيام دون أن يصيبه التعب ، وفي هذا كمال القدرة « فتنزيه الله
يتضمن كمال حياته ، وقيامه ، وعلمه ، وقدرته •• فالرب موصوف بصفات
الكمال التي لا غاية فوقها » (٥٥٩) •

وعن طريق هذه المعرفة ، بالاضافة الى التصفية والتوبة الدائمة أثناء
اجتياز الطريق ، يصل العبد الى أفضل ما في الدنيا • ولا يتم ذلك الا
بالعبادات المشروعة ، واتباع الطريقة الايمانية المحمدية ، لان الاسلام
يقوم على أصلين هما « أن يعبد الله وحده ، وأن يعبد بما شرع ولا يعبد
بالبدع » (٥٦٠) • وأظهر ما في العبادة اثنان : الصلاة ، التي هي قوت
القلوب والجهاد ، وهو يهدف الى أن « تكون كلمة الله هي العليا » (٥٦١)
ويدل على كمال المحبة ، لانه البذل في سبيل ما يرضى الرب سبحانه وتعالى •

وعندما يجرب المؤمن معرفة الله في الدنيا ، أى يعرف توحيدده ،
والايمان به « أو المثال العلمى ، أو نوره ، أو نحو ذلك •• فان قلوب أهل
التوحيد مملوءة بهذا » (٥٦٢) ، فانه يتطلع الى أسمى الغايات الاخرية في

• (٥٥٩) منهاج السنة ج١ ص ١٩٤

• (٥٦٠) معارج الوصول ص ١٩

• (٥٦١) النبوات ص ١٨٧

• (٥٦٢) منهاج السنة ج٣ ص ٢٦

الجنة ، حيث يرى « مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » (٥٦٣) ، فيتوج ذلك كله : رؤية الله عز وجل — في الجنة •

ابن تيمية والتفسير الوجداني للنصوص

جاء ضمن الصفات التي يلصقها ابن تيمية بالصحابة والتابعين أنهم « فجزوا النصوص أنهار العلوم » (٥٦٤) وهو يعنى بذلك أنهم فهموا النصوص وفسروها في مجالات النظر والتطبيق • وفي مجال « الروح » أيضا فانهم تذوقوها تذوقا وجدانيا ، فأبدعوا في التعبير عن مواجيدهم ونبضات قلوبهم • كذلك استخدموا اراداتهم فيما أمر به الشرع •

ويتضح من كتابات ابن تيمية انه لم يكتب بثقافات عصره فحسب ، بل انه تلقف تراث الزاهدين الاوائل — الذى ينقل 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 للسلمى وقوت القلوب وغيرهما •

لقد كان الشيخ اذن معنيا بدراسة التراث الاسلامى على اتساعه وشموله • بل أظهر لنا انه غاص الى أعماق هذا الموضوع فدلنا على كتاب « طبقات النسك » (٥٦٥) لمؤلفه الاعرابى ، ويبدو انه من الكتب الضائعة •

ان روح النقد التى تبدو واضحة لمن يقرأ مؤلفات مفكرنا السلفى تشير الى أنه ما من رأى يعارضه فى الاغلب ، الا ويقيم بدله ما يراه صحيحا

• (٥٦٣) حديث الرسائل الكبرى ج١ ص ٤٧٤ •

• (٥٦٤) ابن تيمية — نقض المنطق •

• (٥٦٥) ابن تيمية — منهاج السنة ج٣ ص ٨٦

من وجهة نظر السلف • وهكذا فعل مع التصوف أيضا بحيث يمكننا أن نسلك منهج أستاذنا الدكتور النشار الذي قسم نظريات ابن تيمية المنطقية الى قسمين : أحدهما هدمي والآخر انشائي (٥٦٦) فيمكننا أن نقسم بدورنا نظريات الشيخ السلفي في موضوع التصوف الى جانبين : أحدهما هدمي ، وهو الذى تناولناه فيما تقدم من هذا البحث حيث يظهر فيه آراء الشيخ في المذاهب الصوفية على اختلافها • أى أن الجانب الهدمي يتضح بجلاء في نقد ابن تيمية لنظريات الحلاج وابن عربى والسهروردى المقتول وأتباعهم ، لانه وجد فيها خطورة كبرى على الفكر الاسلامى ، والعقيدة السلفية النقية • أما نظراته النقدية للغزالي فنتسم بروح الود والتسامح ، حيث يذكره بكنيته في معظم مؤلفاته ، الى جانب انه لم يهدم آراء الامام في مجموعها — وهى المتصلة بالتصوف — وانما كان يفحصها وينقحها مستخدما في ذلك كله منهج السلف • أى أن نقده له يتصل فقط بما رآه غير متفق مع هذا المنهج •

• أما الجانب الانشائي ، فهو ما سنتحدث عنه الان •

ان ابن تيمية يقر ما اصطلح عليه بين الصوفية المتمسكين بالشريعة في أن « أصل الدين في الحقيقة هو الامور الباطنة من العلوم والاعمال ، وأن الاعمال الظاهرة لا تنفع بدونها » (٥٦٧) • ولكنه لا يقصد تقسيم الشريعة الى ظاهر وباطن ، فان هذه القسمة مرفوضة عنده ، وسبقه اليها الغزالي أيضا ، وانما هو يقصد بالعبارة التى أوردناها أننا أن الاخلاص

(٥٦٦) د. النشار — مناهج البحث ص ١٩١ وما بعدها وص ٢٠٨ وما بعدها

(٥٦٧) ابن تيمية — السلوك ص ٩

شرط ضروري لكي يصبح الدين كله لله « والدين لا يكون ديننا
الا بعمل » (٥٦٨) .

فإذا ما تحدثت عن المقامات ، أو أعمال القلوب ، فانه لا يرى انها تتعلق
بالخاصة دون العامة ، بل ان « أعمال القلوب ، مثل حب الله ورسوله
وخشية الله ، ونحو ذلك كلها من الايمان » (٥٦٨) . كذلك لا يوافق على من
جعل علل المقامات ، كالحب ، والرضا ، والخوف ، والرجاء ، من مقامات
العامة (٥٧٠) . ان هذه التفرقة هي التي أوجدت الصعوبة في فهم كلام
الصوفية ، بل ان منهم من تعمد التعبير عن نفسه بعبارات مغلقة صعبة
التفسير والفهم بدعوى الخصوصية .

أما شيخنا ، فانه عندما يعالج موضوع الحياة الروحية فانه يمتاز
بالموضوع ، لان الشريعة بأعمالها الظاهرة ، وأمورها الباطنة تتجه الى
الكافة . ومع ما يلاحظ من استعماله للغتهم في الحديث عن التصوف وما
يتصل به من أحوال ومقامات وأعمال قلوب ومبادئ أخلاقية ، فان له
أسلوبه الخاص الذي يستطيع الباحث أن يستنتج منه مكابדתه للتجربة
الروحية كاملة ، مما يبرهن على صدق رأيه في أنه بوسع المسلمين جميعا أن
يعتبروا من معين النصوص فيتذوقوا المواجهات ، ويعرفوا الاحوال والمقامات ،
دون أن يتقيدوا بالطريق الذي رسمه الصوفية لانفسهم .

وسنأتى الى تفصيل هذا كله في عرضنا لارائه في الاحوال والمقامات .

(٥٦٨) ن.م ص ٢٧٣ .

(٥٦٩) منهاج السنة ج ٣ ص ٧٦

(٥٧٠) السلوك ٢٤٢ .

الاحوال والمقامات عند ابن تيمية

يؤكد ابن تيمية المعنى الذى ثبت بالحديث « الاسلام علانية والايمن فى القلب » فيذهب الى أن أعمال القلوب - وهى التى تسمى المقامات والاحوال - تجب على المسلمين كافة ، لان الاسلام أمر بمحبة الله ، والاخلاص له والتوكل عليه ، والرضا عنه ، وما اليها من أعمال باطنة مكلف بها العامة والخاصة « ولا يكون تركها محمودا فى حال أحد وان ارتقى مقامه » (٥٧١) •

وعندما أقام منهجه فى الحياة الروحية - أو ما يسمى عنده أيضا بأعمال القلوب - ربط أفكار الصوفية - الذين يسميهم أصحاب التصوف الشرعى - عن المقامات والاحوال بالآيات القرآنية ، وأعطى تفسيراً ذوقياً للمعانى الرقيقة ، ووجد السند أيضا من الاحاديث • ذلك لانه يرى أن هذين المصدرين يشكلان المنبع والنشأة للحياة الروحية السليمة ، لان الله تعالى قد أظهر من نور النبوة ما طمس به من معالم الاراء الجاهلية ، وعاش السلف فى ضوء هذا النور الساطع (٥٧٢) •

وسندرس المقامات والاحوال عند ابن تيمية ، ومحاولته صياغتها فى اطار المعانى المستنبطة من آيات الكتاب وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ليثبت لنا بذلك أن دائرة الاسلامية الكبرى تحتوى بداخلها على أسس وجدانية ، وتفسيرات ذوقية ، وقواعد سلوك ، الى جانب الاستدلال النظرى وقواعد التشريع •

(٥٧١) ابن تيمية - السلوك ص ١٦ •

(٥٧٢) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٨٤

وسيؤدى بنا عرض أفكار شيخنا السلفى فى مواضيع « الزهد » و « الرقائق » و « الاحوال » و « السلوك » - وهى مترادفات عنده - الى اثبات انه فى مقدور المفكر الاسلامى الاصيل ، الذى أدار البحث والنظر فى التراث الاسلامى ، أن يخرج لنا بنتائج ونظريات ذات بال • فقد طرق ابن تيمية أحوال الخوف ، والرجاء ، والمحبة ومقامى الفناء والبقاء • كما صحح نظريات الزهاد والصوفية التى لا تتفق مع الكتاب والسنة • انه تحدث عن « النفس الصافية » التى فيها رقة الرياضة فتجذب الى محبة الله وعبادته انجذابا تاما (٥٧٣) ، وبين مكانة « القلوب » ، فان لها من « التأثير أعظم ما للابدان ، ويختلف هذا التأثير صلاحا أو فسادا بحسب طبيعتها » (٥٧٤) •

لقد نقى شيخ الاسلام « الذوق » و « الوجدان » و « علم القلوب » من شوائب العناصر الاجنبية التى تسلت الى التصوف بعد أن أثبت زيفها وبطلانها ، لكى يقيم بنيانها شامخا مؤسسا على الاسلام ، مستوحا من أسسه وحدها •

وسنحاول بنظرة تركيبية الاستدلال على التفسير الوجدانى لابن

تيمية فيما يلى :

التوبة :

لم تكن التوبة فى رأى ابن تيمية الا تأكيدا للمعانى التى حفلت بها الايات القرآنية والاحاديث • ومنها يستنتج شيخنا أن العبد « لا يزال ينقلب فى نعم الله وآلائه لانه - ولا يزال - محتاجا الى التوبة

(٥٧٣) ن م ٦٤ •

(٥٧٤) ابن تيمية - التحفة العراقية فى الاعمال القلبية ص ٢٠ •

والاستغفار ، ولهذا كان سيد ولد آدم ، وامام المتقين يستغفر جميع
الاصوال «(٥٧٥)» .

فالمأثور عنه صلوات الله عليه أنه كان كثير التوبة والاستغفار ، وهو
مأمور في ذلك بالوحي الذي يتضمن الامر بالاستغفار ، بعد أن أدى دوره
في الجهاد وأداء الرسالة المناط بها . قال تعالى « اذا جاء نصر الله والفتح
ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفر انه
كان توابا » .

ولهذا « كان قوام الدين بالتوحيد والاستغفار » (٥٧٦) .

ان نظرية ابن تيمية في التوبة تتدرج الى عصمة الانبياء ، ثم ننتقل
الى فكرة تفضيل الملائكة على الانبياء التي من خلالها نتبين منها رفضه لما
ذهب اليه الصوفية حيث اعتبروا « كمال الملائكة مع بداية الصالحين » (٥٧٧)
أو ما يمكننا أن نعبر عنه « بالانسان المعصوم وهو الولي عندهم » . انه
يدحض هذه النظرية مثبتا انه حتى الانبياء — فيما عدا عصمتهم في
التبليغ — (٥٧٨) فان الله تعالى لم يذكر في القرآن شيئا يخالف ذلك
الا مقرونا بالتوبة والاستغفار . ولهذا فقد فتحت التوبة أبواب الرحمة
الالهية ، وهو ما يتسم به الاسلام بصفة خاصة .

(٥٧٥) ن.م ص ٦٤ .

(٥٧٦) ن.م ص ٦٥ .

(٥٧٧) ابن تيمية — السلوك ص ٣٠٠ .

(٥٧٨) يقول ابن تيمية (والقول الذي عليه جمهور الناس ، وهو الموافق

للائار المنقولة عن السنف ، اثبات العصمة من الاصرار على الذنوب

مطلقا) السلوك ص ٢٩٣ .

ولئن جاء في الاسرائيليات أن الله قال لداود « أما الذنب فقد غفرناه ،
وأما الود فلا يعود » (٥٧٩) ، فان محمدا صلوات الله عليه — وهو نبي
الرحمة ونبي التوبة — كما أخبر عن نفسه ، قد بعثه الله ليرفع الاغلال
والاصار التي كانت على كاهل الامم السابقة (٥٨٠) .

ولذلك فانه من الخطأ تفضيل المولودين على الاسلام على المعتنقين
له بعد الكفر . وغير الادلة على بطلان هذا الظن ان 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 أن استدلوا على حسن حال الاسلام من معرفتهم السابقة بعقائد
الجاهلية ، فهم يشبهون في ذلك من « ذاق » الفقر ، والمرض ، والخوف فانه
أحرص على الغنى والصحة ممن لم يذق ذلك (٥٨١) .

ان التوبة تطهر العبد من ذنوبه وخطاياها ، وتجعله موضعاً لحب الله ،
اذ يقول عز وجل « ان الله يحب التوابين ، ويحب المتطهرين » .

والعبرة بكمال النهاية ، لا بما جرى في البداية ، فالاعمال
بخواتيمها (٥٨٢) .

المحبة :

تعددت الايات والاحاديث التي تتناول محبة الله والرسول صلوات
الله عليه مثل قوله تعالى « يحبهم ويحبونه » ، « وأحسنوا ان الله يحب

(٥٧٩) ابن تيمية — السلوك ص ٣٠٠

(٥٨٠) ن ٠ م ص ٣٠٤

(٥٨١) ن ٠ م ص ٣٠١

(٥٨٢) ن ٠ م ص ٢٩٩

المحسنين » ، « واقسطوا ان الله يحب المقسطين » ، « والذين آمنوا أشد حبا لله » وغيرها من الايات الدالة على محبة الرب لعبده . كذلك الحضر ^{عليه السلام} على الاعمال التي يحبها الله من الواجبات والمستحيات « (٥٨٣) .

وكما في الصحيحين « والذي نفسى بيده ، لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب اليه من ولده ووالده والناس أجمعين » ، وغيره من الاحاديث التي تحض على محبة صحابته وقرابته (٥٨٤) .

أما الخلة « فهي من كمال المحبة المستغرقة للحب » (٥٨٥) ، فالخلة أخص من مطلق المحبة ، وهي من كمالها وتخللها المحب يكون المحبوب بها محبوبا لذاته ، لا لشيء آخر .

ويرى ابن تيمية أن المحبة هي أصل كل عمل ديني (٥٨٦) ، ويؤسس على هذه القاعدة ما يراه من اندماج مقامى الخوف والرجاء ، ودليله على ذلك أن الراجى يسعى الى نيل ما يحبه ، والخائف يفر من سبب الخوف لكى يحصل هو أيضا على ما يحبه ، يقول تعالى « أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه .

يقول ابن تيمية « والحب درجات : أعلاه التتيم ، وهو التعبد ، وتيم الله : عبد الله » . ثم يتطرق في فتاوى أخرى الى موضوع محبة الشيوخ ومتابعتهم — وهو يقصد علاقة المريدين بشيوخهم — فيرى أن محبة الشيوخ المخالفين للشريعة تؤدى الى الهلاك . وأما محبة أولياء الله

(٥٨٣) ابن تيمية — النخفة العراقية ص ٤٩

(٥٨٤) ن ٠ م ص ٤٨

(٥٨٥) ن ٠ م ص ٥٠

(٥٨٦) ن ٠ م ص ٤٥

المتقين — مثل الخلفاء الراشدين وغيرهم ، فان محبة « هؤلاء من أوثق عرى الايمان ، وأعظم حسنات المتقين » (٥٨٧) .

كذلك تنتسج دائرة المحبة أيضا لتشمل موالاة جميع المؤمنين ، ولهذا فان شيخنا ينقد التعصب لشيوخ في الفقه أو الزهد بأعيانهم دون غيرهم (٥٨٨) ، فلكي تحتمل المحبة بمعناها المثالي ينبغي أن تكون خالصة لله تعالى ، وبغير ذلك تصبح محبة الاشخاص تبعا للهوى وبغرض تحقيق مآرب خاصة أو ما شابه ذلك .

وعلى أية حال ، فان شرط المحبة التامة هو المتابعة بنص الاية « قل ، ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم » .

واذا كانت عبادة الله تجمع كمال الحب له ، وكمال الذل له (٥٨٩) ، فان 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 ، اذا ما التقت العلتان اللتان تحركان القلب : أحدهما علة غائية ، وهي عبادة الله . والثانية ، علة فاعلية ، وهي الاستعانة والتوكل . ثم نقرأ للشيخ عبارته الجامعة الاخاذة التي يقول فيها « فالقلب لا يصلح ، ولا يفلح ولا يلتذ ، ولا يسر ، ولا يطيب ، ولا يسكن ، ولا يطمئن ، الا بعبادة ربه ، وحبه ، والانابة اليه » (٥٩٠) .

(٥٨٧) ابن تيمية — مجموعة الفتاوى ج ١٨ ص ٣١٥

(٥٨٨) ابن تيمية — مجموعة الفتاوى ج ١٨ ص ٣٢٠ .

(٥٨٩) ن ٣٠ ص ٣٢٧

(٥٩٠) السلوك ص ١٩٤

من هنا نرى كيف جعل من المحبة عنصرا ديناميكيا يحرك المؤمن نحو فعل الخير وتحقيق السعادة ، الى جانب نظريته في حرية قلوب المؤمنين ، لانها أصبحت خالية من كل ما سوى الله « فالحرية حرية القلب ، والعبودية عبودية القلب ، كما أن الغنى غنى النفس » (٥٩١) .

ويتصل بالمحبة الرغبة في التقرب الى الله ، لان الذي يحب الله فانه أيضا يحب التقرب اليه ، والمحبة أيضا تقتضي التقرب الى الله بأداء النوافل بعد الفرائض ، والذي يثبت محبة الله لعباده الذين يتقربون اليه حديث النوافل « فحب الله لعبده بحب فعل العبد لما يحبه الله » (٥٩٢) .

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 » (٥٩٣) ، لانه أقام نتيجته على أصل المذهب في وحدة الوجود ، بينما حديث التقرب يناقض مذهبه لاننا نفهم من الحديث « ان التقرب اليه هو المتقرب اليه بل هو غيره » (٥٩٤) .

وليست المحبة الذي صاغها شيخ الاسلام في قلبها الاخرى قاصرة على ما يستتبعها من لذة الرؤى لله في الجنة ، وانما يقيم أيضا من واقع نظريته عن الحب الالهي جنة أخرى على الارض في الحياة الدنيا ، فكلما زاد المرء ايمانا ، كلما ذاق حلاوة المحبة فيتحقق له النعيم في الدنيا ، وكأنه

(٥٩١) ن.م ص ١٨٦

(٥٩٢) ن.م ص ١٩٤

(٥٩٣) ابن تيمية — جواب أهل العلم والايمان ص ١٣٢

(٥٩٤) ن.م ص ١٣٣

شبيه بما يتمتع به أهل جناب النعيم ، لان « أهل الايمان يجدون بسبب محبتهم لله ولرسوله من حلاوة الايمان ما يناسب هذه المحبة » (٥٩٥) .

وتتضح نظرية الحب الالهى عند شيخنا فى أجل معانيها وأوضح مظاهرها ، عندما يستعرض المحبة لله تعالى لذاته ، فهو يشرح الحب الانسانى — أى الحب بين البشر — ويرى انه لا بد أن تتوافر القوة الذاتية التى تدفع بها المرء عن نفسه جاذبية الغير من الناس . ويضرب على ذلك مثلا بحب امرأة العزيز لىوسف ، فان يوسف كان لديه من ذخيرة المحبة لله والاخلاص لله والخشية منه ، ما مكنه من مغالبة جمال المرأة وحبها لها . فالمحبة اذن — وعكسها الخصومة — بين البشر أصلها تحقيق الاغراض أو السعى فى الاذى بواسطة الخصوم . فمحبة الاصدقاء للمرء تعود الى محبة المنافع التى تتحقق لهم منه حتى يصبح كالعبد لهم « ومن أحب أحدا لغير الله كان ضرر أصدقائه عليه أعظم من ضرر أعدائه » (٥٩٦) . أما الخصوم فانهم يسعون فى الاذى والضرر ، ولهذا كانت المحبة فى الامور الدنيوية قائمة على تحقيق الاغراض ، فقد خلق الله فى النفوس حب الغذاء لحفظ الابدان وبقاء الانسان ، وحب النساء لبقاء النوع الانسانى عن طريق التناسل ، ولكن حب الله يبقى وحده « المحبوب المعبود لذاته الذى لا يستحق ذلك غيره » (٥٩٧) .

ويفصل فى موضوع المحبة بين الانسان ذى الارادة ، والحيوان الذى لا ارادة له ، فمحبة الانسان — كالرجل مع المرأة — تتم بقوة الجذب بينهما

٥٩٥) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٦٣ .

٥٩٦) السلوك ص ٦٠٥

٥٩٧) ن.م ٦٠٧

وبسبب « التأثير في المحبوب » (٥٩٨) • أما الحيوان ، فيحب بعضه بعضا بسبب الاحسان اليه ، فهو في حقيقة محبة الاحسان ، لان النفوس مفطورة على حب من أحسن اليها •

وكذلك الانسان ، يحب الغير بسبب العطاء ، أو شد الازر ، فهو في الحقيقة لا يحب شخصا آخرا ، وانما يحب العطاء — لا المعطى — والنصر لا الناصر « وهذا كله من اتباع ما تهوى الانفس ، فانه لم يحب في الحقيقة الا ما يصل اليه من جلب منفعة أو دفع مضرة » (٥٩٩) •

لهذا ينبغي التفرقة بين « المحبة الاخلاصية » المقترنة بالتوحيد والخالصة لله وحده على متابعة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وبين المحبة التي تتضمن نوعا من الشرك ، وليس أصحابها متابعين للرسول • وقد سجل القرآن للفريق الاول محبتهم لله وحده وما تنطوى عليه من جهاد ونية اذ قال تعالى « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم 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 براءوا منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا بالله وحده •

بها
ذ قالوا
بوه ألف

كما سجل الكتاب أيضا محبة المؤمن لله ، 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 •

ويعتر 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 الى مقام التوحيد » (٦٠٠) .

وفي مناقشة شيخنا للمتكلمين في مسألة المحبة ، يوضح خطأهم ، ويستشهد بأراء الصوفية في هذا المجال . أن بعض المتكلمين يرون أن الله لا يحب نفسه ، وإنما المحبة تتجه الى طاعته وعبادته ، كما أنهم ينكرون حب الله لعباده المؤمنين حيث تعنى محبته لعباده عندهم « ارادته للاحسان اليهم وولايتهم » (٦٠١) . وهذا التفسير في رأيه له صبغة جهمية لان أول من أنكر المحبة هو الجهم بن صفوان ، بينما تدل نصوص الكتاب والسنة واتفاق السلف ومشايخ الطريق من صوفية المتكلمين أمثال القشيري والغزالي وأبي طالب المكي (٦٠٢) أن الله يحب ويحب . وقد يشطط البعض من أرباب الاحوال والمقامات فيغالى في المحبة ، ويعبرون عن الوجد بالعبارة المأثورة التي يتناقلونها فيما بينهم فيدعون أنهم ما يعبدون الله شوقا الى جنته ، أو خوفا من ناره ، ولكن للنظر اليه والاجلال له تعالى . والخطأ الذى يقع فيه هؤلاء هو انهم يعبدون الله بلا ارادة « وتوهموا أن البشر يعمل بلا ارادة ولا مطلوب ولا محبوب ، وهو سوء معرفة بحقيقة الايمان والدين والاخرة » (٦٠٣) .

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

(٦٠٠) ن.م ٦١٤

(٦٠١) ابن تيمية — السلوك ص ٦٩٧

(٦٠٢) ن.م ص ٦٩٨

(٦٠٣) ن.م ٦٩٩

الجنة ، ويثبتون تنعم المؤمنون برؤية ربهم « وكلما كان الشيء أحب ، كانت اللقطة نبيلة أعظم » (٦٠٤) ، واستشهد ابن تيمية بما قاله الحسن البصرى فى موضوع الرؤية وصلته بالشوق والمحبة « لو علم العابدون بأنهم لا يرون ربهم فى الآخرة لذابت نفوسهم فى الدنيا شوقا إليه » (٦٠٥) •

ونستطيع — أخيرا — أن نستخلص من أفكار شيخنا التى تدور حول المحبة الالهية — نظريته الخاصة فى الجهاد والعلاقة بينه وبين حب الله •

ان الاصل فى الجهاد هو نص الاية حيث يقول تعالى « قل ان كان آباؤكم وأبناؤكم وأخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فترهبوا حتى يأتى الله بأمره ، والله لا يهدى القوم الفاسقين » التوبة ٢٠ •

وتفسير الاية عند ابن تيمية انها تتضمن الوعيد الشديد لمن يفضل أهله وماله عن الله والرسول والجهاد فأصبح المؤمن الحق هو الذى يجعل محبة الله ورسوله والجهاد فى سبيله فى المرتبة الاولى (٦٠٦) •

ولا يترك شيخنا نظرية الحب الالهى الا ويدعمها بما يجعلها تنبض بمفهوم جديد يضيفه اليها فليست المحبة شعورا سلبيا ساكنا ، لكنها تنطوى على فاعلية وحركة « ومعلوم أن الحب يحرك ارادة القلب ، فكلما قويت المحبة فى القلب طلب القلب فعل المحبوبات » (٦٠٧) ولكى يصل المؤمن الى

(٦٠٤) ن.م ص ٦٩٦

(٦٠٥) ن.م ص ٦٩٦ و ٦٩٧

(٦٠٦) علم السلوك ص ٧٥١

(٦٠٧) علم السلوك ص ١٩٢

أبلغ درجات المحبة لابد له من موالاة المحبوب ، أى الله تعالى ، أى موافقته فى حب ما يحب وبغض ما يبغض ، وتقبل المشاق فى سبيل تحقيق الاهداف فكما أن محبى الاموال والمناصب يلاقون من الاضرار الكثيرة فى طريقهم الى مآربهم فان المؤمن - وهو أشد حبا لله - يتقبل أنواعا من المصاعب أشد فى سبيل ارضاء محبوبه • هذه المصاعب التى يلقى ذروتها فى ميادين الجهاد •

والتعريف الذى ينفرد به شيخنا عن الجهاد ، هو أنه « بذل الوسع وهو القدرة فى حصول محبوب الحق ودفع ما يكرهه الحق » (٦٨٠) كما يضيف اليه فى موضع آخر بما يزيده ايضا غيرى أن حقيقة الجهاد هو الاجتهاد فى حصول ما يحبه الله من الايمان والعمل الصالح ، ودفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان •

التوكل :

علمنا أن عماد منهج الشيخ قائم على أن « الموافق للكتاب والسنة الذى عليه سلف الامة وأئمتها - وهو القول الموافق لصحيح المتقول وصریح المعقول •

والتوكل أيضا من الاعمال الباطنية التى تتصل بمحبة الله والاخلاص له والتوكل من المقامات الأمور بها العامة والخاصة على السواء وذلك خلافا لما يتوهمه البعض من تخصيص هذه المقامات للعامة وحدهم لان التوكل عندهم هو مناضلة عن النفس فى طلب القوت فربطوا بين التوكل ومصالح الدنيا بينما المتوكل « يتوكل على الله فى صلاح قلبه ودينه » (٦٠٩) •

من هذا يرى ابن تيمية أن التوكل في المسائل الدينية أعظم من التوكل
الذي لا يطلب به الا حظوظ الدنيا(٦١٠) .

وباب التوكل يفضى الى مناقشة موضوع القدر الذي ينقسم فيه
الشيوخ الى فريقين : أحدهما يرى ان الامور قد فرغ منها فلا حاجة للدعاء
لان المطلوب كان مقدرًا ، والثانى يذهب الى الاعتقاد بأن التوكل والدعاء
انما هو عبادة محضة وليس الغرض منه جلب منفعة أو دفع مضرة .

والمشكلة الصعبة التي يعرضها شيخنا السلفى فى سياق تناوله لمقام
التوكل تدفعه الى الاستشهاد بالحديث ، فهو المعول فى هذه القضية التي
كانت مثار بحث وتساؤل منذ عهد الرسول صلوات الله عليه .

ويعدد الاحاديث الكثيرة المؤيدة للاخذ بالاسباب والتي يتضح منها
« أن تقدم العلم والكتاب بالسعيد والشقى لا ينافى أن تكون سعادة هذا
بالاعمال الصالحة وشقاوة هذا بالاعمال السيئة »(٦١١) وان كون الامور
مقدرة لا ينفى ارتباطها بالاسباب المعلقة بها سواء من أفعال العباد وغير
أفعالهم »(٦١٢) .

ويتخذ ابن تيمية من حديثه عن التوكل ذريعة لمهاجمة الصوفية
المتواكلين بعنف ، لانهم يرفعون شعار « ينبغى للعبد أن يكون مع الله
كالبيت بين يدي الغاسل » . لان القول بذلك يفضى الى ترك العمل بالامر
والنهي ، ويتلاشى الفرق بين الازداد والمعاني ، بينما سجل ذلك الكتاب
والسنة فى كثير من المواضع مثل قوله تعالى « قل هل يستوى الذين يعلمون

(٦١٠) ن . المصدر ص ١٣

(٦١١) نفس المصدر ص ١٥

(٦١٢) نفس المصدر ص ١٤

والذين لا يعلمون » ، وقوله عز وجل « وما يستوى الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوى الاحياء ولا الاموات ان الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور » وغير ذلك من الايات .

أما السنة فان الرسول صلوات الله عليه كان ينهى عن الاسترسال مع القدر ، ويأمر بأداء الافعال النافعة . ومن هذه الاحاديث ما رواه مسلم « المؤمن القوى خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير أحرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز وان أصابك شيء فلا تقل لو انى فعلت كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل فان لو تفتح عمل الشيطان » (٦١٣) وهكذا يظهر اتجاه ابن تيمية في مقاومته للميل نحو التواكل والاستسلام للذين لم يفرقوا بين التوكل والتواكل . وكان يضع نصب عينيه ، حينما وقف لهم بالمرصاد وما تؤدي اليه نتائج موقفهم على الاسلام والمسلمين . فقد اختلط الامر على بعض السالكين حتى صاروا « معاونين على البغى والعدوان للمسلطين في الارض من أهل الظلم والعلو » (٦١٤) . لانهم لم يميزوا بين الاوامر الالهية أو النبوية وبين القضاء والقدر و ارادة الله العامة .

فالتوكل اذن بمعناه الصحيح هو الطريق الوسط بين فريقين : أحدهما ينظر الى جانب الامر والنهي مع الشهادة لله سبحانه بالالوهية ولا يلتفتون الى 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 » (٦١٥) •

أما القسم الثانى فإنه يذهب فى الطرف المقابل للفريق الاول — أى يشهد ربوبية الله والافتقار اليه والتوكل عليه دون التفرقة بين الامر والنهى وبين ما يرضى الله وما يبغضه ، ولذلك فإن كثيرا من الصوفية من هذا الجانب يعطلون الامر والنهى ، كما أنهم أحيانا يحتجون بالقدر على الامر ، فيخطئون مثلما فعل المشركون الذين ذمهم الله فى قوله تعالى « لو شاء الله ما أشركنا ولا أبأؤنا ولا حرمتنا من شىء » •

والقسم المحمود بين الفريقين السالفي الذكر هم الذين يستعينون بالله على طاعته ويشهدون انه الههم « الذى ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع » (٦١٦) وبذلك يحققون قوله تعالى « اياك نعبد و اياك نستعين » وقوله « فاعبده وتوكل عليه » •

الصبر والرضا :

كثيرا ما يقترن مقام الصبر بمقام الرضا ، فالاول عام ومأمور به فى حق كافة المؤمنين من حيث آداء الواجبات وترك المحظورات والصبر على المصائب « وعن اتباع أهواء النفس فيما نهى الله عنه » (٦١٧) •

ولكن الرضى أخص من الصبر لانه يعنى الرضى فى كل الاحوال والكف

(٦١٥) نفس المصدر ص ٢٢

(٦١٦) نفس المصدر ص ٢٤

(٦١٧) نفس المصدر ص ٢٧

عن الشكوى وقبول النوازل بنفس راضية ، وهو مقام لا يقدر على سلوكه
الإثقة من أصحاب السلوك .

ولاقتزان الصبر بالصلاة في الكتاب يعني - كما يرى ابن تيمية - ان
العقيدة الدينية تستلزم العمل والعمل يتطلب الصبر . والعمل هنا لا يقتصر
فقط على أداء الصلاة ، وانما يتعداه الى الجهاد وطلب العلم وكلها تحتاج
الى الصبر الذي عرفه على بن أبى طالب بقوله « الا ان الصبر من الايمان
بمنزلة الرأس من الجسد فاذا انقطع الرأس بان الجسد ثم رفع صوته
فقال الا لا ايمان لمن لا صبر له » (٦١٨) .

ويذهب شيخنا السلفى في تحليله للصبر الى القول بأن الصبر عن
المعاصى أكبر درجة وأشد معاناة من الصبر على المصائب ، فالاول هو صبر
المتقين أولياء الله ، ويستشهد في هذا الترجيح بقصة يوسف عليه السلام
لأن محبته لامرأة العزيز وتفضيله السجن على المعصية أعلى درجة عند الله
من صبره على ظلم اخوته ، ولهذا عظمه القرآن لموقفه الاول بقول الله
تعالى « كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين » ولهذا
أيضا قال سهل التستري « أفعال البر يفعلها البر والفاجر ولن يصير عن
المعاصى الا صديق » (٦١٩) .

أما الرضا فهو « الصبر الجميل » لانه صبر بلا شكوى (٦٢٠) كما أن
الرضى ارتقاء من مقام الصبر « لأن الصبر جنة الدنيا ومستراح العابدين
وباب الله الاعظم » (٦٢١) .

(٦١٨) التحفة العراقية ص ٢٨

(٦١٩) جواب أهل العلم والايمان ص ٢١

(٦٢٠) السلوك ص ٦٦٦

(٦٢١) جواب أهل العلم والايمان ص ٢٤

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 « (٦٢٢) » .

وقد مضى بنا الحديث عن مرتبة الصبر الذى عدّه الخليفة الرابع من سمة المؤمنين جميعا ولكن مقام الرضى لصعوبته ودقة الفارق بينه وبين الصبر اختلف العلماء والمشايع من أصحاب الامام أحمد فيم اذا كان الرضا بالقضاء واجب أو مستحب ، أى أن الموضوع دخل في دائرة الابحاث الفقهية أيضا . فاذا كان واجبا أصبح من أعمال المقتصدين ، واذا كان مستحبا فيكون حينئذ من أعمال المقربين . ولهذا فان النبى صلى الله عليه وسلم قال لابن عباس « ان استطعت أن تعمل لله بالرضا مع اليقين فافعل فان لم تستطع فان فى الصبر على ما تكره خيرا كثيرا » (٦٢٣) .

ولئن كان الرضا من أعمال القلوب ، الا أن الحمد هو المعبر عنه ، حتى فسر البعض الحمد بالرضا « ونبينا صلى الله عليه وسلم هو صاحب لواء الحمد ، وأمته هم الحمادون الذين يحمّدون الله على السراء والضراء » (٦٢٤) .

المـزـن :

يستشهد ابن تيمية بالحسن البصرى كثيرا ، ويأتى بنصوص متعددة للبرهنة على آرائه فانه اتخذ موقفا مخالفا عند حديثه عن الحزن .

(٦٢٢) التحفة العراقية ص ٢٦

(٦٢٣) التحفة العراقية ص ٢٩

(٦٢٤) التحفة العراقية ص ٣١

وأميل الى القول بأن طابع الحزن على الامام التابعى الكبير كان موقفا شخصيا محضا ، ذلك لأنه وهو العالم الفقيه لا شك قد أحاط بالآيات والاحاديث التى تحض على الصبر والتماسك ولكن تفسير ظاهرة الحزن عنده ان تيار الحزن العام ، قد جرفه فقد صاحب مقتل عثمان والفتن بين على وعائشة وعلى ومعاوية ، ثم مقتل الحسين وثورات الخوارج ، وموقعة الحرة فى المدينة ، وعاصر الحجاج الثقفى فى ذروة جبروته وتعسفه • ان مرد حزنه يرجع الى الضعف الانسانى الذى تضعف تحت هذه الضربات المتلاحقة • ومن المحتمل انه رأى العلاج فى هذا الموقف • كان يود أن يلفت نظر المسلمين الذين دفعتهم الفتوحات الى الاكثار من الاموال والنهم والاقبال على الدنيا — وكأنه بحزنه الشديد — لا يعود به الى الضعف الانسانى الشخصى المفرد فحسب بل حاول به دعوة بنى أمية الذين انتشوا بانتصاراتهم وفرحوا بامتلاكهم زمام الامور فأراد أن يذكرهم بالخطوب والكوارث السابقة التى كان لهم فيها يد بلاشك ، منذ أصبح الملك عضودا وأزالموا الخلافة الراشدة •

نستطيع أن نفسر حزنه بأنه موقف فلسفى ازاء الاحداث من حوله ، تشكل بسبب عاملين ، الطبيعة الانسانى لشخصيته تحت الضربات الموجعة المتلاحقة كما أسلفنا ، ثم هو فضلا عن ذلك دعوة الى الحد من غلواء النشوة والفرح بالدنيا •

ان موقفا كهذا يذكرنا بموقف آخر عكسى — وان كان يفصل بينها نحو ستة قرون — ونقصد به موقف ابن تيمية تجاه الغزو التتارى الذى أعقب الحروب الصليبية ، حيث تلاحقت أمواج العداة والتربص بالمسلمين ونزلت بهم النوازل ، وحفت بهم الكوارث من كل جانب ، انها لم تفعل نفس أثر

الاحداث في القرن الاول في نفس شيخ البصرة ، ولكنها حفزت فيه روح
النضال بينما كانت الاحوال تزداد سوءا ، وتدفع الى اليأس والقنوط •

وليس من العسير أن نتصور سبب اختلاف موقف كل منهما • فقد كان
الامام التابعي يخشى على المسلمين من مظاهر الزهو ودوافع الاكثار في
وقت تزدهر فيه أحوالهم فخشى أن يتم ذلك كله على حساب الاسلام الذي
عاصر أسلافه الاوائل وراعه الاختلاف بين هؤلاء وأولئك ، فأراد أن يذكر
الناس من حوله بطريقة السلف في الحياة •

أما اذا نظرنا الى الاحوال في عصر ابن تيمية لوجدنا عوامل ضعف
المسلمين ، وتكالب الصليبيين عليهم ثم استهدافهم للغزو التتارى الكاسح،
فوقف ابن تيمية مناهضا لكل أسباب الهزيمة - ومنها الاستسلام للحزن
وشيوع روح الاستسلام •

ان حزن البصرى كان ضروريا لأنه كان المعبر عن اختلاف أحوال
المسلمين- وكان دحض ابن تيمية لروح الحزن أمرا لازما لكي لايدفع الحزن
المسلمين الى اليأس والقنوط •

لقد أعلن الشيخ أن سبب الهزائم ترجع ضمن ما ترجع الى احجام
المسلمين عن الجهاد ، مستشهدا بالآيات « وقد اخبر تعالى انه من يتولى
عن الجهاد بنفسه أو عن الانفاق في سبيل الله استبدل به » (٦٢٥) • ويعتقد
المقارنة بين ظروف عصره والهزيمة التي أصابت المسلمين يوم أحد •

أما الحزن - أو مقام الحزن الذي تمسك به الصوفية فقد يؤدي الى

انهيار المعنويات والاستسلام لليأس والقنوط مستنكرا موقف الكثير من المسلمين الذين يجزعون وينوحون بينما هم مأمورون « بالصبر والتوكل والثبات » (٦٢٦) .

والحق ان الصوفية حاولوا ربط الحزن الذي غرقوا فيه بالسلف الاوائل من البكائين . ولكن الدراسة تثبت أنه لا صلة بينهما فالبكاؤون - كما تذكر المصادر التاريخية - هم الذين لم يقدرُوا على التحمل في غزوة تبوك ، فقتلوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا على ألا يجدوا ما ينفقون - كما تذكر الآية ، وهم جميعا اشتركوا في المعارك الحربية لأن الطابع العام وقتئذ هو الجهاد وحرص المسلمين على الاشتراك فيه بل أنهم كانوا يخوضون زمام الحرب أملا في تحقيق احدى الحسنين الشهادة أو الحياة العزيزة الكريمة . فاصطلاح البكائين أطلق أول الامر على هؤلاء الصحابة الذين وصفتهم الآية وكانوا حريصين على الاستمرار في القتال لولا أعذارهم وبكوا من أجل ذلك ، ولكننا نجد ظاهرة البكاء أخذت تتسع فيما بعد وحاول الصوفية تبرير الاحزان التي غرقوا فيها .

لقد عرفوا البكاؤون أيام النبي صلى الله عليه وسلم ، وقام كتاب التراجم بالتأريخ لهم - فمنهم سالم بن عمير بن ثابت بن نعمان الذي شهد بدرًا وأهدا والمشاهد كلها مع الرسول صلى الله عليه وسلم وتوفي في خلافة معاوية (٦٢٧) ومنهم عبد الرحمن بن كعب المازني الانصاري الذي شهد بدرًا ومات سنة ٥٢٤ هـ .

(٦٢٦) الفتاوى ص ٢٩٥ ج ١٨

(٦٢٧) ابن عبد البر . الاستيعاب ق ٣ ص ٥٦٧

ولكن المعروف ان البكاء — كتعبير عن التأثر 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 » (٦٢٨)

ونجد ظاهرة البكاء تتكرر بصورة عامة حين انتقل الرسول صلوات الله عليه الى الرفيق الاعلى . وفي المواقف التي تعود بذاكرة المسلمين الى الورااء أيام حياته . فقد حدث مرة أن أثار أشجانهم بلال مؤذن الرسول حين أذن لعمر لما دخل الشام فأبكى سامعيه جميعا بما فيهم عمر بن الخطاب (٦٢٩) ولئن كان البكاء يعبر عن رقة القلب كما قلنا فان هناك فرق بين الانفعال المؤقت الذي يؤدي الى التعبير عنه بقطرات الدموع وبين الحزن المقيم الذي يصفى طابع التساؤم والانقباض النفسى — كما فعل الصوفية المتأخرون خطأ ، لأن الرسول لم يكن من طبعه الحزن — بل العكس — كان متفائلا لا يتطير (٦٣٠) .

لهذا فان ابن تيمية يقاوم مظاهر الاغراق في الحزن لأن الحزن لم يأمر به الله ولا رسوله صلوات الله عليه (٦٣١) .

الفناء :

ان أخطر النظريات التي تعرض لها الصوفية وأدخلوها في مقاماتهم هي نظرية الفناء أو مقام الفناء . وقد دار حول هذا المقام أصحاب وحدة الوجود وأقاموا عليه مذهبهم كما جذب اهتمام أهل السنة من الصوفية

(٦٢٨) نفس المصدر ص ١٠٥٦

(٦٢٩) الاستيعاب ص ١٨١

(٦٣٠) ابن عبد البر . الاستيعاب ق ١ ص ١٨٥

(٦٣١) ابن تيمية . كتاب علم السلوك ص ١٦

وأمعنوا النظر فيه وتحليله ، واستخدموا اصطلاحات الجمع والفرق والسكر •• السخ ولم يفت بعض الدارسين للتصوف الاسلامى من المستشرقين ايجاد العلاقة بينه وبين النرفانا الهندى أثناء عرضهم لمنهج التأثير والتأثر •

وفرض هذا الموضوع الخطير نفسه على مفكرى الاسلام كما لم يجد شيخنا السلفى مناصا من تحليله ودراسته • انه لم يحاول ايجاد الصلة بين الفناء وبين الآيات القرآنية ، كما فعل مثلا الصوفى السلفى الهروى الانصارى ، ولم يسلك طريقة الغزالى ولكنه وضع نصب عينيه تطبيق قاعدته المنهجية المعروفة عنده - أى المطابقة بين النصوص وبين الموضوع الذى هو بصدد دراسته مستخدما معلوماته الوفيرة فى التاريخ واطلاعه الواسع على المصادر المختلفة •

فمن الناحية التاريخية - عند المقارنة بالسلف الصالح - فان أكابر الاولياء كأبى بكر وعمر والمهاجرين والانصار لم يقعوا فى الفناء الذى اختلط معناه عند الصوفية المتأخرين ويعنى به مقام الفناء الذى يحدث فى غيبة العقل بحيث لا يميز الصوفى بين ما يرد على القلب من أحوال الايمان ويضطرب فى تمييزه « يظن أنه هو محبوبه » (٦٣٢) •

وعلى هذا فان عصر الصحابة كان خاليا من ظاهرة 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 التى وضعها أهل التصوف • ويرجع نشأة هذه الظاهرة الى بعض التابعين من عباد البصرة

« فإنه كان فيهم من يغشى عليه إذا سمع القرآن • ومنهم من يموت كأبي جهير الضريير • وزاراره بن قاضي البصرة » (٦٣٣) •

وهذا الفناء في مدلوله كما يرى شيخنا - ينبغي أن يوجه الباحث الى أنه ليس دليلا على كمال المحبة وقوة درجات اليقين والايمان لأنه لو كان كذلك لعرفناه عند الصحابة فضلا عن فوقهم من الانبياء (٦٣٤) •

ويقسم ابن تيمية الفناء الى ثلاث درجات ، أو أنواع :

الاول : وهو « الفناء عن ارادة ما سوى الله » بحيث لا يحب ولا يعبد الا الله كما لا يتوكل الا 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 الا ما أراده الله ورضيه وأحبه » (٦٣٥) هذه المرتبة للفناء تتحقق عند الانبياء والاولياء الكاملين •

الثانى : 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 ان كادت لتبدي

(٦٣٣) السلوك . ص ٢٢٠ (زراره 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 أهم بالبصرة في مسجد بنى قشير صلاة الغداة فلما بلغ « فاذا نقر في الناقر » خر ميتا . المصدر : ابن حيان . مشاهير علماء الامصار ٩٥ - ٩٦

(٦٣٤) السلوك ص ٢٢٠

(٦٣٥) السلوك . ص ٢١٨

به لولا ان ربطنا على قلبها » وهكذا يستغرق صاحب الفناء من هذه الدرجة بدافع الحب أو الخوف أو الطلب فاذا زاد في انجذاب قلبه واستغراقه أصبح غائبا « بمشهوده عن شهوده وبمذكوره عن ذكره ، وبمعروفه عن معرفته حتى يفنى من لم يكن - وهى المخلوقات - ويبقى من لم يزل ، وهو الرب تعالى المنفرد بالخلود والبقاء» (٦٣٦) •

وتصبح العلاقة عكسية بين قوة الجذب والوجد وبين صاحب هذه الدرجة من الفناء فيضعف اذا قويت ويزداد ضعفا كلما قويت درجة فناءه حتى يضطرب تمييزه فلا يفرق بين نفسه وبين محبوبه • ويمكن تصور هذا المعنى الذى يريد الشيخ تصويره اذا ما افترضنا رجلا ألقى بنفسه فى أليم ففعل محبه مثله فلما سأله عن السبب أجاب « غبت بك عنى فظننت انك انى» (٦٣٧) • وهذا النوع من الفناء للقاصدين من الاولياء والصالحين •

بقى النوع الاخير من الفناء الذى يرى الشيخ بأنه بالواقعيين فى الحلول والاتحاد لانهم لا يفرقون بين الرب والعبد •

ومعنى الفناء عندهم هو رؤيتهم الله هو الوجود « وانه لا وجود لسواه ، لا به ولا بغيره» (٦٣٨) والفرق بين أصحاب وحدة الوجود الذين يتمسكون بالفناء بهذه المرتبة وبين الشيوخ المتقين فى قول أحدهم « ما أرى غير الله أولا أنظر الى غير الله ونحو ذلك» (٦٣٩) فانهم باستغراقهم فى عبوديتهم لله تعالى لا يرون خالقا ولا مدبرا غيره وتفرغ

(٦٣٦) السلوك ص ٢١٩

(٦٣٧) السلوك . ص ٢١٩

(٦٣٨) السلوك . ص ٣٤٢

(٦٣٩) نفس المصدر ص ٢٢٢

قلوبهم من المخلوقات سواء بالحب لها أو الخوف منها أو الرجاء فيها بل أنه أيضا لا ينظر الى المخلوقات جميعا الا بنور الله « فبالحق يسمع وبالحق يبصر وبالحق ينطق وبالحق يمشى » (٦٤٠) ولهذا فان قلوبهم هي حقا قلوب المسلمين الحنفاء الموحدين وليس مرادهم — كما يزعم الطوليون وأصحاب وحدة الوجود من أى ما يروونه بأعينهم من المخلوقات هو رب السموات والارض (٦٤١) •

ان التعريف الصحيح اذن للفناء ، هو الذى يستخرجه من قوله تعالى « الا من أتى الله بقلب سليم » فهو القلب السليم مما سوى الله ، أو عبادة الله ، أو إرادة الله ، أو محبة الله وهى جميعا عند ابن تيمية ذات معنى واحد (٦٤٢) •

* : الاذكار

من الواضع ان شيخنا يعرض لآرائه فى التصوف ، يحرص على التفرقة بين ما جاءت به السنة وبين ما يدخل فى نطاق البدع •
ولئن دل الكتاب والسنة وآثار السلف على أن ذكر الله ودعائه توضع

(٦٤٠) نفس المصدر ص ٢٢٢

(٦٤١) نفس المصدر . ص ٢٢٣

(٦٤٢) نفس المصدر ص ٢١٩ •

(*) ومن الملاحظ أنه يعتمد كأحد المراجع الذى يستند إليها على كتاب (كتاب الذكر) لابن أبى الدنيا و (عمل اليوم والليلة) لابن السنن ٢٨٠-٣٦٤ هـ وقد سبقه النووى فى كتاب (الاذكار) . ولابن تيمية كتاب (الكلم الطيب فى اذكار النبى ﷺ) ولتلميذه ابن القيم كتاب (الوابل الصيب من الكلم الطيب) وكل هذه الكتب تلتزم بنفس المنهج من حيث التقيد بالاذكار التى كان يرددها الرسول ﷺ ، وعلمها لصحابته . ان ظهور هذه المؤلفات التى تتقيد بالسنة كان بمثابة حركة رد فعل لما نشره الصوفية من اذكار •

في مرتبة سائر العبادات فانه ينبغي الاعتماد على الحديث الصحيح « أفضل الكلام بعد القرآن أربع ومن من القرآن - سبحان الله والحمد لله ، ولا اله الا الله ، والله أكبر لا يضرك بأيهن بدأت » (٦٤٣) • يقول ابن تيمية « وأقل ذلك أن يلزم العبد الاذكار المأثور عن معلم الخير وامام المتقين صلى الله عليه وسلم » (٦٤٤) •

وأنت النصوص القرآنية أيضا بالذكر بكلام تام مفيد - لا بالاسم

المفرد •

فالمعنى الاول مثل « تبارك الذى بيده الملك » ، « سبح لله ما فى السموات والارض » ، « تبارى الذى نزل الفرقان » •

ولكن الذكر بالاسم المفرد الذى لهج به بعض المتأخرين غير مشروع فى كتاب أو سنة أو أحد من السلف •

ولكن الشيخ يدافع عن « الشبلى » الذى كان مغلوبا فى حاله الذى كان يردد فيها « الله ، الله » اذ كان يخشى اذا ما نطق بالشهادة أن يموت بين النفى والاثبات (٦٤٥) حتى كان يصاب بأحوال الجنون ويوضع بسببها بالمارستا أحيانا ولكنه لا يجوز الاقتداء بالشبلى لما غلب عليه من قوة الوجد وغلبه الحال عليه • كذلك له عبارات من هذا القبيل يعذر عنها ويؤجر عليها • فالصحيح انه حتى مع افتراض موته بين لفظى النفى والاثبات فان العبرة بالنية •

وأورد ابن تيمية الشبهة التى التبس بسببها على بعض الصوفية معنى

(٦٤٣) نفس المصدر ص ٥٥٣

(٦٤٤) ابن تيمية - السلوك ص ٦٦٠

(٦٤٥) السلوك ص ٥٥٧

الآية التي يتخذونها ذريعة لترديد الاسم المفرد في قوله 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 ، حذف الخبر منها لدلالة السؤال على الجواب(٦٤٦) أما تكرار الاسم المفرد « الله » فانه لا يعبر عن الايمان ، 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 الاسم الجرد انه « لا يحصل بذلك امثال أمر ولا حل صيد ولا ذبيحة ولا غير ذلك »(٦٤٧) .

والغالب على طريقة معالجة الشيخ السلفي على هذا الموضوع هو اتخاذه موقف المجادل مع الصوفية لبيان خطئهم ثم يذهب الى أبعد من هذا لأنه يحس خطورة ترديد الاسم المفرد الذي يقال بكلمات أخرى مثل «هو» أو « لا هو الا هو » لأن معناه غامض ويحتمل عدة دلالات ، بل قد يقصد مردده الوجود المطلق « ويسرى في قلبه وحدة الوجود »(٦٤٨) .

ويوسع الشيخ دائرة ذكر الله تعالى ، فهي ليست قاصرة على الاذكار التقليدية ، فيقول « ثم يعلم ، ان كل ما تكلم به اللسان ، وتصوره القلب ، مما يقرب الى الله من تعلم علم وتعليمه ، وأمر بمعروف ونهى عن منكر ، فهو من ذكر الله »(٦٤٩) .

(٦٤٦) السلوك ص ٥٥٩

(٦٤٧) السلوك ص ٥٦٢

(٦٤٨) السلوك ص ٥٦٥

(٦٤٩) السلوك ص ٦٦١

مبحث السعادة :

ان من السمات البارزة التفسير لشيخنا الذوقى للنصوص ، هو تأكيده للهيمنة الالهية . ومن هنا تنبثق نظرية السعادة عنده فيقول « ان سعادة العبد في كمال افتقاره الى ربه واحتياجه اليه » (٦٥٠) ، اذ لما كانت حقيقة العبد قلبه وروحه فانه لا صلاح لها الا « باللهها وهو الله الذى لا اله الا هو فلا تطمئن في الدنيا الا بذكره ، وهى كادحة اليه كدحا فملاقيته ولا بد لها من لقائه ولا صلاح لها الا بلقائه » (٦٥١) .

ويصبح مصدر السرور الدائم هو الايمان بالله تعالى ، أما السرور بغير الله فلا يدوم لأنه ينتقل من شخص الى شخص ، كما يتحول السرور أحيانا الى مصدر للأذى والضرر تبعا للعلاقات بين الناس . أما الايمان بالله ومحبته ، واجلاله ، فهو مصدر غذاء الانسان وقوته ، ويلحق بالايمان العبادة والعمل الصالح . ويتعرض ابن تيمية لرأى المعتزلة القائل بأن العبادة تكليف ومشقة ، أو أنها تخالف مقصود القلب بغير الامتحان والاختبار أو لأنها تصبح سببا للأجر ، ويرفض فكرة المشقة والتكليف مبرهنا على ذلك بالآيات القرآنية وكلام السلف ، وهى كلها لا تصف الايمان والعمل الصالح بأنه تكليف ، بل العكس ، فان التكليف الوارد بالآيات ورد في موضع النفى كقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » « لا تكلف الا نفسك » « لا يكلف الله نفسا الا ما أتاها » ، وتفسيره لهذه الآيات ، انه وان تضمنت التكليف الا أن هذا التكليف بقدر الوسع والاستطاعة « لا أنه يسمى جميع الشريعة تكليفا » (٦٥٢) .

وهكذا فان الشيخ في عرضه لمبحث السعادة ، يجعل السعادة في قمتها

(٦٥٠) ابن تيمية . مجموعة فتاوى ج ١ ص ٥٠

(٦٥١) نفس المصدر ص ٢٤

(٦٥٢) نفس المصدر . ص ٢٦

تتمثل في تحقيق العبودية التامة لله عز وجل واعتبار الشريعة - وهي هنا بمعنى العبادات والاعمال الصالحة - مصدرا لها فان « غالبها قرّة العيون ، وسرور القلوب ، ولذات الارواح ، وكمال النعيم ، وذلك لارادة وجه الله ، والانابة اليه ، وذكره ، وتوجه الوجه اليه ، فهو الاله الحق الذي تطمئن اليه القلوب » (٦٥٣) •

معنى هذا في رأيه ، أن يعبد الله ويجب لذاته ، لا لجلب منفعة أو لدفع مضرة ، لأن هذا النوع الثانى من الحب يتعلق بتحقيق غرض ، فاذا تسامى العبد في تحقيق نوعية هذه المحبة بحيث تصبح لله وحده ، أصبح بوسعه تحمل المشاق والآلام التى يكابدها ، لأنه يعانيتها في سبيل خالقه - تعالى - الذى يحبه لذاته فحسب متقبلا برحابه صدر ما يصادفه من ألوان الجهد - لا التى يصبر عليها ايمانا منه بالمشيئة الالهية الشاملة ، كأنواع المصائب من مرض وكوارث وغيرها فحسب - بل انه يسعى بنفسه في ميادين محفوفة بأنواع من الصعوبات يجتازها العبد الذى يبغى السعادة بارادته واختياره، كطلب العلم ، والجهاد ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر •

ان هذا التصور للسعادة قد تحقق للشيخ نفسه • لقد حول كل أنواع المشقة التى لاقاها من خصومه من اضطهاد وسجن ووضعها في هذا النسق المنظرى • فأسقط من حسابه تصور السعادة كمرادفة للمتعة الحسية - أو الروحية - بل أضاف جديدا اذ أن السعادة في نظره - وتطبيقا للمنهج السلفى - تتحقق بالايمان بالله •

مما تقدم يمكن تفسير قوله عندما سجن « ان سجنى عبادة ، وقتلى

شهادة» (٦٥٤) وقوله « ان في الدنيا جنة لن يدخل جنة الآخرة من لم يدخلها» (٦٥٥) .

وبعد ، فقد رأينا مما سبق كيف انفرد ابن تيمية في شرحه للنصوص بعدة خصائص ، منها ما نجده في هذا المزج الفريد بين النص والعقل . ثم عرضه للمضمون الروحي للإسلام مستخدما النصوص دون أن يسلك هو نفسه طريق الصوفية ، فلم يتخذ موقفا سابقا باختياره للتصوف منهاجا — 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 الى اليقين ومعرفة الله — فان شيخنا السلفي لم يلتزم بمنهج الصوفية بل عده ليس كافيا للتوصل الى اليقين . وهنا برزت نظريته عن ضرورة اقتران النظر بالعمل كما مر بنا عندما استعرضنا موقفه الميتافيزيقي . وهذا يرجع الى نظريته « عن المعادلة والموازنة » ، التي استطاع بها أن يعرف الجوانب الصحيحة في الآراء والمذاهب ، فيأخذ بها ويلفظ الخاطئ منها ، فهو اذن لا يدافع عن رأى خاص ، أو يتخذ موقفا شخصيا ، وانما يسترشد بالبراهين والادلة من واقع الكتاب والسنة ثم آراء أئمة الإسلام على مدى العصور — فقهاؤهم ومحدثيهم ، بل ومتكلميهم أيضا .

ولهذا فقد أطل شيخنا على التراث الإسلامي بفكر واع ، وقلب متفتح وروح مخلصه فجاء نتاجه فريدا في نوعه . والا فكيف نفسر تحليقه في أجواء « الروح » وغوصه في أعماق « الوجدان » وانتقاله في رحاب الصور

(٦٥٤) من مقدمة محنة شيخ الإسلام ابن تيمية ص ١

(٦٥٥) 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) .

القرآنية الرائعة الجمال ، التي تتناول الاخلاص والمحبة واليقين ، وغيرها من المعانى التي تستأثر بنفس الشيخ ، وتجعل روحه أكثر شفافية بحيث تطغى على الجوانب التي عرفها عنه الباحثون ، وأقرأها له المؤيدون والخصوم ، ونعنى بها نبوغه في علوم الحديث ، والفقه ، والتفسير ، وغيرها من نواحي الفكر الاسلامى ••

خاتمة :

من هذا نستخلص أن ابن تيمية اتخذ موقف المؤيد للاتجاه الروحي في الاسلام ، ولم ينكر هذه المعانى العميقة التي أرشدنا اليها 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 فان 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 ما رآه من مآخذ في التصوف السني ، اضطره ذلك الى 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 انكارا 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 ، لا سيما وأنه أقر جانب التصوف الذي سماه بالتصوف المشروع؟

اننا أمام هذه التساؤلات نرى أن التفسير الذي يمكن قبوله هو أنه بدراسته العميقة للآيات القرآنية والاحاديث ، لم ينكر أنها تتضمن هذه

الاتجاهات الوجدانية لا سيما أننا نلاحظ تقديمه القرآن كدليل للنظر والسلوك .

ويتضح نظرتة للصفات الالوية ، أنه أقام استدلالاته العقلية على أساس القرآن ، وقرن فيه بين منهجى النظار وأهل الارادة لأنه لا ينبغي فى رأيه أن ينفك أحدهما عن الآخر .

انه لم ينكر التصوف فى عصره كمنهج للتصفيه والتقرب الى الله اذا ما اتفق مع المشروع،ولهذا استهوته نظريات أهل السنة والجماعة التى خلت من شوائب الحلول والوحدة .

يمكن القول اذن بأنه رأى الاتجاه الصوفى 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 الوجدانى يتطابق مع الاصول الاسلامية . وقد نجح ابن تيمية فى أداء هذا الدور .

تم بحمد الله وتوفيقه

المراجع

(أ)

- الاسلام بين أمسه وغده - د. محمود قاسم
- الانساب - السمعاني
- انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث - مالك بن نبي
- الاسلام على مفترق الطرق - محمد أسد
- الاسماء والصفات للبيهقي
- ابن تيمية ليس سلفيا - محمد عويس
- الاسلام والغرب - روم لاندو ترجمة منير البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٢م
- اصالة الفكر العربي الاسلامي 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 النعسي
- الاسلام والحضارة - محمد كردى على
- ابن تيمية - عبد العزيز الراعي
- أحمد بن حنبل والمحنة - ولتر باتون

(ب)

- البداية والنهاية - ابن كثير

- الابانة - أبو الحسن الأشعري
- بغية المرتاد - ابن تيمية
- بيان صحيح العقول وصريح المعقول - ابن تيمية

(ت)

- تأويل مختلف الحديث - ابن تيمية
- التعريف بابن تيمية - الشيخ محمد أبو زهرة
- تاريخ الدولة العباسية - د. جمال الدين الشيال
- المتحف العراقي - ابن تيمية
- التلوينات اللوحية والعرشية - السهرودي
- ترجمان الاشواق - ابن عربي
- التوسل والوسيلة - ابن تيمية تحقيق محي الدين شاهين ط المطبعة

المنيرية ١٣٧٣ هـ

- تهذيب الاسماء واللغات - النووي
- 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 الاسلامي في الادب والاخلاق - د. زكي مبارك
- تاريخ اليعقوبي - اليعقوبي
- تلبيس ابليس - ابن الجوزي
- توحيد الالهية - ابن تيمية

- التصوف - ابن تيمية
- تاريخ بغداد - الخطيب البغدادي
- تاريخ الدولة العربية - فلهوزن
- التعرف لمذهب أهل التصوف - الكلاباذي
- تاريخ الفلسفة - ديبور
- تاريخ الادب في ايران - براون
- تذكرة الحفاظ - الذهبي
- التنبية والاشراف - السعودي
- تجارب الامم - 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 = ١٩٥٢م •
- جلاء العينين في محاكمة الاحمدين - ابن الالوسي •

(ح)

- احياء علوم الدين - الغزالي
- حياة شيخ الاسلام ابن تيمية - الشيخ محمد بهجة البيطار •
- الحيدة - عبد العزيز المكي •

- الحضارة الاسلامية - فون كريم
- الحسن البصرى - د. احسان عباس
- حلية الاولياء - أبو نعيم *
- الحضارة الاسلامية - المودودى *

(ح)

- الخطط - للمقريزى
- خطط الكوفة - ماسنيون
- خلق أفعال العباد - البخارى ط دلهى الهند ١٣٠٧ هـ

(د)

- دائرة المعارف الاسلامية - ماسنيون
- الدولة عند ابن تيمية - محمد المبارك
- الدراسات العربية والاسلامية فى جامعات ألمانيا - رودى بارت -
ترجمة - مصطفى ماهر
- دائرة المعارف الاسلامية - لاوست

(ذ)

- الاذكار - للنووى

(ز)

- الرسالة العرشية - ابن تيمية
- رجوع الغزالي الى اليقين - د. عمر فروخ
- رسالة روح القدس - ابن عربى
- رحلة ابن بطوطة - الطبعة الازهرية

- الرد على الجهمية - الدارمي
- الرعاية - الحارث المحاسبى
- رياض الصالحين - النووي
- روح الحضارة الغربية- هانز شيدر- ترجمة د. عبد الرحمن بدوى
- الرد على المنطقيين - ابن تيمية
- الرسالة القشيرية - الامام القشيري

(ز)

- الزهد - أحمد ابن حنبل
- زغل العلم - الذهبى - مارس ١٩٥٦م

(س)

- سير أعلام النبلاء - الذهبى - مخطوط
- السلوك - ابن تيمية
- السياسة الشرعية - ابن تيمية
- السنة ومكانتها فى التشريع الاسلامى - د. مصطفى السباعى
- الاستيعاب - ابن عبد البر
- سيرة ابن هشام - ط بولاق ١٢٩٥ هـ
- سيرة عمر بن عبد العزيز - أبو محمد ابن الحكم
- سفيان الثورى - د. عبد الحلیم محمود

(ش)

- شخصيات قلقة فى الاسلام - عبد الرحمن بدوى
- شطحات الصوفية - د. عبد الرحمن بدوى مكتبة النهضة ١٩٤٦م

- شرح العقيدة الاصفهانية — ابن تيمية
- شرح الاربعين النووية — النووى
- شذرات الذهب — ابن العماد
- شفاء السائل لتهديب المسائل — ابن خلدون
- شرح صحيح مسلم — النووى

(ص)

- صون المنطق — السيوطى
- صفة الصفوة — ابن الجوزى
- الصارم المسلول — ابن تيمية
- الصوفية والفقراء — ابن تيمية
- الصوفية فى الاسلام — نكلسون — ترجمة شريية
- صحة أصول مذهب أهل المدينة — ابن تيمية
- صون المنطق والكلام — السيوطى تحقيق د. النشار ط الخنجى
- ١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧ م
- الصلة بين التصوف والتشيع د. كامل الشيبى

(ض)

- ضحى الاسلام — أحمد أمين

(ط)

- طبقات الحنابلة — أبو يعلى
- الطبقات الكبرى — ابن سعد
- الطواسين — الحلاج

(ظ)

- ظهور الاسلام — أحمد أمين ط ١٩٥٥م
- الظاهرة القرآنية — مالك بن قتيبي

(ع)

- العواصم من القواصم — أبو بكر ابن العربي
 - العلو للعلو الغفار — الذهبي
 - اعتراضات الغزالي — ده البقري
 - العقل، اليوم والليلة — ابن السني
 - الاعتصام — الشاطبي
 - العقيدة الحموية — ابن تيمية
 - العقد الفريد — ابن عبد ربه
 - العقود الدرية — محمد ابن عبد الهادي
 - العقيدة والشريعة — جولد تسهير
 - عيون الاخبار — ابن قتيبة
 - العقل ومجاله عند ابن تيمية — محمد دكروري
 - عدة الصابرين — ابن القيم
 - العهد العتيق — ط لندن ١٨٦٦م على النسخة المطبوعة بروما
- ١٦٧١م

(غ)

- الغزالي الفيلسوف — ده ابراهيم بيومي مذكور
- الغزالي ومصادره اليونانية (مهرجان الغزالي)

— الغزالي — كارد يفو

— غاية الامانى فى الرد على النبهانى — أبو المعالى السامى

(ف)

— فضائح الباطنية — الغزالى

— فيصل التفرقة — الغزالى

— الفتوحات المكىة — محى الدين بن عربى

— فصوص الحكم — ابن عربى

— فلسفة الاخلاق الصوفية عند ابن عربى — د. توفيق الطويل

— الفصول فى اختصار سيرة الرسول — مطبعة العلوم ١٣٥٧ هـ

— الفتوى الحموية — ابن تيمية •

— الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان — ابن تيمية

— الفهرست — ابن النديم

— الفكر الاسلامى الحديث — محمد البهى

— الفصل — ابن حزم

— الفرق بين الفرق — البغدادى

(ق)

— القول الجلى فى ترجمة شيخ الاسلام — صفى الدين الحنفى

— قوت القلوب — أبو طالب المكى

— قصة الحضارة — ديورانت

(ك)

— الكامل فى التاريخ — ابن الاثير

— كشف الخفاء ومزيل الالباس — العجلونى

- كتاب البيان - الباقلائي
- كتاب الذكر - ابن أبي الدنيا
- الكلم الطيب - في اذكار النبي ﷺ - ابن تيمية

(ل)

- اللمع في تحقيق باحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد -
الخطبي
- لطائف المعارف - ابن رجب
- اللمع - الطوسي

(م)

- مشكلة الجبر والاختيار ورأى ابن تيمية - محمد اسماعيل عبده
- معيار العلم - الغزالي
- معراج السالكين - الغزالي
- ميزان العمل - الغزالي
- المضمون به على غير أهله - الغزالي
- محى الدين ابن عربي وغلاة التصوف - عباس الغزالي من الكتاب
التذكاري
- منهاج السنة - ابن تيمية
- المنهج الاحمد - العلمي
- مناقب الامام أحمد - ابن الجوزي
- المنقذ من الضلال - الدكتور عبد الحليم محمود
- مناهج البحث عند مفكري الاسلام - د. علي سامي النشار
- الملل والنحل - الشرسفاني
- مدارج السالكين - ابن القيم

- ٥٣٣ -

- مجموعة الرسائل والمسائل - ابن تيمية
- مرآة الزمان - سبط ابن الجوزي
- مشاهير علماء الامصار - ابن حبان
- ميزان الاعتدال - الذهبي
- مروج الذهب - السعودي
- مذهب أهل المدينة - ابن تيمية
- مختصر طبقات الحنابلة - النابلسي
- المنتظم - ابن الجوزي
- محنة الشيخ - الذهبي

(ن)

- نقض المنطق - ابن تيمية
- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام - دة علي سامي النشار
- نظرات في تاريخ الاسلام - دوزي
- النبأ العظيم - محمد عبد الله دراز
- انشاء الدوائر - ابن عربي
- النشأة العلمية عند ابن تيمية - لاوست
- النبوات - ابن تيمية

(هـ)

- هياكل النور - السهرودي

(و)

- الوابل الصيب من الكلام الطيب - ابن القيم
- الوزع - أحمد ابن حنبل
- الوحي المحمدي - محمد رشيد رضا
- وجهة الاسلام - ماسينيون

الفهرس	٧٧٧
الموضوع	٧٧٧
الصفحة	

● الفصل الاول :

١	أولا : المدرسة السلفية والتصوف	٧٧٧
٢١	ثانيا : ابن تيمية والتصوف	٧٧٧
٣٣	نشأة التصوف وتطوره عند ابن تيمية	٧٧٧
٦٦	الزهد	٧٧٧
٧٢	منهج التأثير والتأثر	٧٧٧
٧٧	الاسلام والاديان السابقة	٧٧٧

● الفصل الثانى :

٨٧	الزهاد الاوائل	٧٧٧
٩٢	بعض صعوبات المنهج	٧٧٧
	أولا: الصحابة :	٧٧٧
١٠٣	١ - أبو بكر الصديق	٧٧٧
١٠٧	٢ - عمر بن الخطاب	٧٧٧

الصفحة	الموضوع
١١٣	٣ - عثمان بن عفان
١١٦	٤ - علي بن أبي طالب
١٢١	٥ - أبو الدرداء
١٢٨	٦ - أبو ذر العفاري
١٣٣	٧ - سلمان الفارسي
ثانيا : مدارس الامصار :	
١٣٧	أولا : المدينة
١٣٨	عبد الله بن عمر
١٤٣	ثانيا : مدرسة مكة
١٤٣	مجاهد بن جبير
١٤٧	ثالثا : مدرسة الكوفة
١٤٨	سعيد بن جبير
١٥١	سفيان الثوري
١٥٦	رابعا : مدرسة البصرة
١٥٧	الحسن البصري
١٦٨	خامسا : مدرسة الشام
١٦٩	عمر بن عبد العزيز
١٧٤	أبو سليمان الداراني

الصفحة	الموضوع
١٨٤	سادسا : مدرسة بغداد
١٨٥	أحمد بن حنبل
١٨٩	أ - علاقته بالحارث المحاسبى
١٩٠	ب - صلته ببشر الحافى
١٩٦	ج - الزهد عند ابن حنبل
٢٠٦	معروف الكرخى
٢٠٩	السرى السقطى
٢١٦	سابعا : مدرسة خراسان :
٢١٨	عبد الله بن المبارك
٢٢٥	ثامنا : مدرسة اليمن
٢٢٥	طاووس بن كيسان
٢٢٩	خاتمة الفصل
٢٣٢	الزهاد الاوائل
	● الفصل الثالث :

موقف ابن تيمية من النظريات الصوفية

٢٣٧

أولا : نظرية الحلول أو الطولية

٢٤٧

منهجنا فى البحث

٢٥٤

رأى ابن تيمية

الصفحة	الموضوع	
٢٦٢	أبو حامد الغزالي	٢٨٢
٢٦٥	حياته الثقافية	٢٨٢
٢٧٦	أولا : الغزالي بين المؤيدين والمعارضين	٢٨٢
٢٨٤	ثانيا : الغزالي الصوفي	٢٨٢
٢٩٢	ثالثا : الغزالي وصوفية عصره	٢٨٢
٢٩٤	رابعا : آراء الغزالي الصوفية في نظر شيوخ السلف	٢٨٢
٣٠٢	خامسا : الغزالي وابن تيمية « مقارنة »	٢٨٢
٣١٠	أثر الغزالي في التصوف الفلسفي	٢٨٢
٣١٧	موقف ابن تيمية من التصوف الفلسفي	٢٨٢
٣١٧	نظرية العقل في التصوف الفلسفي	٢٨٢
٣٢٢	مذهب وحدة الوجود	٢٨٢
٣٢٧	شخصية ابن عربي	٢٨٢
٣٣٦	رد ابن تيمية في المسائل الثلاثة :	٢٨٢
٣٣٩	أولا : الالهوية والعبادة	٢٨٢
٣٣٩	ثانيا : الولي أفضل من النبي	٢٨٢
٣٤٤	ثالثا : النظرية الجبرية	٢٨٢
	الفصل الرابع :	
٣٥١	الاتجاهات الروحية لابن تيمية	٢٨٢

الصفحة	الموضوع	الترقيم
٣٥٣	ابن تيمية نظرة عامة	٢٦٤
٣٥٧	حياته وعصره	٢٦٤
٣٦٦	مناقشة ابن تيمية للمناهج	٢٤٤
٣٧٤	محن الشيخ	٢٦٥
٣٨١	صدامه مع الصوفية في عصره	٢٦٥
٣٨٨	أولا : عقيدة التوحيد	٢٥٥
٣٩١	ثانيا : النبوة	٢٦٤
٣٩٦	ثالثا : الولاية	٢٦٥
٤٠١	رابعا : المعجزات والكرامات	٢٦٤
٤٠٣	خامسا : العبادات الشرعية والبدعية	٢٦٥
٤٠٨	موقف ابن تيمية ازاء المتكلمين في موضوع صفات الله	٢٦٤
٤١٤	سبحانه وتعالى	٢٦٤
٤٢٢	معرفة الله فطرية	٢٦٤
٤٣٠	التنزيه كما يراه شيخ الاسلام ابن تيمية والتجسيم	٢٦٤
٤٣٤	أولا : الادلة السمعية	٢٦٥
٤٣٥	ثانيا : الادلة العقلية	٢٦٥

الصفحة	الموضوع
	تطبيق المذهب
٤٣٨	أولا : محاوره عبد العزيز المكي مع بشر المريس
٤٣٨	أ - القرآن
٤٤١	ج - هل الخلق قديم أم مقدور
٤٤٠	ب - اثبات الصفات والافعال
٤٤٥	ثانيا : الجانب الانشائي في المذهب
٤٥٢	العلو والجهة
٤٦٥	ثالثا : العالم
٤٦٨	الخلق والابداع بدلا من الصدور عن الواحد
٤٧٥	رابعا : الانسان
٤٧١	خلق العالم وتدييره
٤٨٧	ابن تيمية والتفسير الوجداني للنصوص
٤٩٠	الاحوال والمقامات عند ابن تيمية
٤٩١	التوبة
٤٩٣	المحبة
٥٠١	التوكل
٥٠٤	الصبر والرضا

الصفحة	الموضوع
٥٠٦	الحزن
٥١٠	الفناء
٥١٤	الأذكار
٥١٧	السعادة
٥٢٠	خاتمة

كتب للمؤلف :

- ١ - غياث الامم للامام الجوينى (تحقيق بالاشتراك)
- ٢ - منهج علماء الحديث والسنة فى أصول الدين (تأليف) •
- ٣ - التصوف والاتجاه السلفى فى العصر الحديث (تأليف) •
- ٤ - الزهاد الاوائل (تأليف) •
- ٥ - المخاطر التى تواجه الشباب المسلم (تأليف) •
- ٦ - الخوارج (تأليف) •
- ٧ - نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية - لاووست (تعليق وشرح) •
- ٨ - قواعد المنهج السلفى (تأليف) •

تطلب جميع هذه الكتب من دار الدعوة بالاسكندرية

اعتذار :

- ١ - ننوه الى أنه وقعت أخطاء مطبعية خارجة عن ارادتنا وهى لا تغيب عن فطنة الاخ القارىء •
- ٢ - ننوه الى أنه ورد فى صفحة ٣٥٣ السطر الاول - تم عرض اتجاهات كل من الهروى والانصارى والجيلانى فى الفصل السابق - والتصحيح فى كتابنا (التصوف والاتجاه السلفى فى العصر الحديث) •

رقم الأيداع بدار الكتب

١٩٨٢ - ٤٦٢٢

لمطبوعات جريدة السفير
٤ شارع الصحافة
ت ٨٠٣٩٦٤ إسكندرية