



منشورات جامعة دمشق
كلية الشريعة

الأخلاق والنظام الاجتماعي

الدكتور
أحمد الزبيبي
أستاذ مساعد بقسم العقائد والأديان

قام بمراجعته وإعادة تنسيقه
الدكتور مدين هواري

١٤٤٢ - ١٤٤٣ هـ
٢٠٢٠ - ٢٠٢١ م



الأخلاق والنظام الاجتماعي

السّـنة الثّالثة

قسـم العـقائد والأديان

منشورات جامعة دمشق
كلية الشريعة



الأخلاق والنظام الاجتماعي

أستاذ مساعد بقسم العقائد والأديان

قامَ بمراجعته وإِعادة تنسيقه

جامعة دمشق

١٤٤٢ – ١٤٤٣هـ
٢٠٢٠ – ٢٠٢١ م

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

فهرس الموضوعات

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

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

المبحث السادس: غاية المعرفة وثمراتها	**١٤٧**
المطلب الأول: حبُّ الله تعالى	١٤٧
المطلب الثاني: الفناء عند الصُّوفيَّة	١٤٩
المطلب الثالث: السعادة	١٥٦
المطلب الرابع: السكينة والطمأنينة	١٥٨
المطلب الخامس: التخلق بأخلاق الله تعالى	١٥٩
الفصل الثالث: أنموذج من قواعد التزكية (الحكم العطائية) ١٦١ - ٢١٤	
الحكمة (٩): تنوعت أجناس الأعمال بتنوع واردات الأحوال	١٦٣
الحكمة (١٣): كيف يشرق قلبٌ صور الكائنات منطبعة في مرآته	١٧٥
الحكمة (٦٨): من رأيته مجيباً عن كل ما سُئل ... فاستدلّ على وجود جهله	١٩١
الحكمة (١٤٤): متى كنت إذا أُعطيت بسطك العطاء ... فاستدلّ بذلك على ثبوت طفوليتك	٢٠٣
الحكمة (٩): تنوعت أجناس الأعمال بتنوع واردات الأحوال	٢٠٩
قسم اللغة الإنكليزية	٢١٥
قسم اللغة الفرنسية	٢٥١

وقل رب زدني علما
Damascus University

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

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

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

تمهيد في مفهوم التزكية

الفصل الأول: علم الأخلاق

المبحث الأول: تعريف الأخلاق، وعلاقتها بالسلوك

المبحث الثاني: الأخلاق الغريزية والمكتسبة

المبحث الثالث: علم الأخلاق، وتقسيمه إلى نظري وعملي

المبحث الرابع: الاعتراضات على علم الأخلاق النظري ومناقشتها

المبحث الخامس: الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية

المبحث السادس: علم الأخلاق وعلاقته بالتربية

الفصل الثاني: التَّصوّف وأهم قضاياه

المبحث الأول: تعريف التَّصوّف ، و لمحة عن نشأته وتاريخه

المبحث الثاني: أهمية التَّصوّف وارتباط التَّصوّف وعلومه بالشريعة الإسلامية

المبحث الثالث: وسائل المعرفة عند الصُّوفيَّة والمتمثلة في العقل والقلب

المبحث الرابع: مراتب المعرفة عند الصُّوفيَّة

المبحث الخامس: الطريق الصوفي

المبحث السادس: غاية المعرفة وثمراتها

الفصل الثالث: أنموذج من قواعد التزكية (الحكم العطائية)

قسم اللغة الأجنبية

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

والله ولي التوفيق

مدخل

مفهوم التزكية

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

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

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

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

تعريف التزكية وبيان المراد بها:

التزكية في اللغة مصدر زكى الشيء يزكيه، ولها معنيان:

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

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

تزكية للمال وزيادة له.

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

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

ب – تنميتها بزيادتها بالأوصاف الحميدة.

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

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

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

طرفة عين.

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

وأما الأمارة: فهي التي تأمر صاحبها بما تهواه من شهوات الغي واتباع الباطل؛ فإن أطاعها قادته إلى كل شر وقبيح، ولم تكن أمارة إلا بموجب الجهل والظلم لأنها خلقت في الأصل جاهلة ظالمة والعدل والعلم طارئ عليها بِإِلْهَامِ فاطرها.

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

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

حكم تزكية النفس:

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

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

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

وأدلة الجمهور أوجه وأقوى كما ترى.

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

أهمية تزكية النفس للإنسان:

والتزكية مهمة للإنسان من عدة أوجه:

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

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

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

قال بعض العارفين: انتهى سفر الطالبين إلى الظفر بأنفسهم.

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

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

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

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

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

ومن هنا فإن دراستنا ستحتوي على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: يتناول موضوع علم الأخلاق.

والفصل الثاني: التَّصوّف .

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

الفصل الأول

علم الأخلاق

المبحث الأول: تعريف الأخلاق وعلاقتها بالسلوك

المبحث الثاني: الأخلاق الغريزية والمكتسبة

المبحث الثالث: علم الأخلاق، وتقسيمه إلى نظري وعملي

المبحث الرابع: الاعتراضات على علم الأخلاق النظري ومناقشتها

المبحث الخامس: الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية

المبحث السادس: علاقة علم الأخلاق بالتربية

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

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

أما بعد:

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

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

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

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

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

---

(١) رواه البخاري، في كتاب الأدب المفرد.

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

على هذه التساؤلات، وأمثالها يجيب علم الأخلاق .

ومن هنا كانت أهمية الدراسات الأخلاقية، فإنها ليست مجرد دراسات نظرية جافة منفصلة عن حياة الناس، وإنما هي دراسات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياة الناس، وممتزجة بسلوكهم امتزاجاً عضوياً.

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

المبحث الأول

تعريف الأخلاق، وعلاقتها بالسلوك

أولاً – تعريف الأخلاق:

يقول صاحبُ القاموس: الخُلْقُ هو الطبع والسجيةُ ...، ويقول ابن الأثير في النهاية: حقيقة الخلق أنه صورة الإنسان الباطنة **(وهي النفس وأوصافها ومعانيها)** بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة.

ويقول ابن مسكويه (ت: ٤٢١ هـ): (الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية). وزاده **الغزالي** (ت: ٥٠٥ هـ) بسطاً فقال: يقال فلان حسن الخلق والخلق؛ أي: حسن الظاهرة والباطن .. وعرف الخلق بقوله: **الخلق**: "عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية"[(١)].

إذاً الخلق هيئة أو صفة للنفس.

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

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

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

---

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

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

١. جانب العقل والمعرفة.

٢. جانب الشعور والعاطفة.

٣. جانب القصد والإرادة.

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

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

من هاتين الخاصتين نستطيع أن ننظم التعريف التالي:

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

هكذا تتميز الحقيقة الخلقية عما عداها من الصفات النفسية:

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

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

ولا يسري منها الحكم على صاحبها بأنه براء أو فاجر، تقي أو آثم؟.[1]

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

٣ - وكذلك الأعمال الإدارية التي يترتب عليها مدح أو ذم. بمعناهما الأدبي أو الفني. كإجادة البيان، وإتقان التصوير، أو إساءتهما، فهنالك يكون المدح والقدح والإحسان والإساءة أحكاماً تشابه في صورتها الأحكام الأخلاقية؛ ولكنها في المعنى ليست منها بسبيل، لأن الذي لا يحسن التعبير أو التصوير لا يقال أنه آثم أو شرير.

ثانياً - العلاقة بين الخلق والسلوك:

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

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

---

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

(٢) التعريفات للجرجاني ص١٣٦.

ولكي تكون الأفعال علامةً صحيحةً على خُلقِ صاحبها، لابد أن يجتمع فيها عنصران:

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

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

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

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

---

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

(٢) راجع: الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام للدكتور عبد المقصود عبد الغني ص ١٥.

المبحث الثاني

الأخلاق الغريزية والمكتسبة

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

فإذا سلمتوه أصبح علم الأخلاق ليس له موضوع متفق عليه، مسُّلم الثبوتِ في نفسِهِ.

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

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

أما المذهب الأول: فهو مذهب أهل الجبر:

فأما غلاة أهل الجبر، فهذا نموذج من أقوالهم:

أ - يقول شوبنهاور (الفيلسوف الألماني): يولد الناس أخياراً أو أشراراً، كما يولد الحمل وديعاً والنمر مفترساً، وليس للعلم والأخلاق إلا أن يصف سيرة الناس وعوائدهم، كما يصف التاريخ الطبيعي حياة الحيوان.

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

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

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

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

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

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

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

نقول: فيم إذاً كان إنزال الكتب وإرسال الرسل؟ وفيم إذاً وضعت الشرائع والقوانين؟. وفيم كان ويكون عمل المؤدبين والمربين؟ ألا يكون ذلك كله

---

(١) أي لا تتخلف ولا تتغير.

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

وأما المذهب الثاني، فهو مذهب أهل الحرية:

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

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

---

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

والثاني: أن الإنسان شرير بطبعه، والخير طارئ عليه، وهو مذهب المتشائمين، كالبوذيه وأشباههم. ولعله من هؤلاء سرى إلى الكنيسة المسيحية، حيث ترى أن الإنسان منذ خطيئة آدم قد انقلب شريراً لا حيلة في إصلاحه بنفسه، ولا غنى له عن منقذٍ ومخلصٍ إلهيٍّ. تلك النظرية التي بنوا عليها عقيدة الفداء وما يتبعها.

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

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

=

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

ثم إن النصوص الإسلامية المتعلقة بهذه القضية، تشهد لهذا **المذهب الوسط. (مذهب الاستعداد المزدوج)**، ففي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ ﴾ [الإنسان: ٣] وقوله: ﴿ ﴾ [البلد: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿ ۞ ۞ ﴾ [الشمس: ٧ - ١٠] حديث «جعل تسوية النفس من فعل البارئ المصور، ولكنه جعل تزكيتها وتدسيتها من فعل الإنسان». بل إن فيها ما يشهد في الوقت نفسه لكون هذه الفطرة المزدوجة أقرب في أصلها إلى السلامة والاستقامة قال تعالى: ﴿ ﴾ [التين: ٤] وقال: ﴿ ﴾ [الروم: ٣٠].

وفي الحديث قوله ﷺ: «كل مولد، يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».. نعم إن هذين النصين الأخيرين واردان في عقيدة الحق، لا في إرادة الخير، ولا خفاء في أن الفطرة الأولى في المسألة الاعتقادية هي فطرة التوحيد وإن عقائد الشرك والوثنية أعراض طارئة، بل أمراض متطفلة، من أثر الإتباع والمحاكاة وأما الفطرة الأولى في الناحية العملية فقد يكون من السائغ الحكم فيها بالخير على أصل النشأة آخذاً من أية (التقويم) المشار إليها آنفاً.

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

هذه الفطرة للتغير، والتبدل، وذلك إما لامتزاج هذه الفطرة وتركبها (كما في المذهب الثالث)، وإما لمرونتها وقبولها للانقلاب (كما في المذهبين الأوليين).

٢ - فإذا سلمنا أن فطرة الخير والشر ليست موزعة على السواء في البشر. واعترفنا بأنّ بعض[١] الناس يولدُ خيِّراً بطبعه، وبعضهم يولد شريراً بطبعه. فإننا نفهم من هذه الأسبقية في ظهور أحد الطبعين منذ الطفولة أن يكون التحول إلى الطبع المقابل له أصعب وأبطأ؛ لتوقفه على عوامل خارجية جديدة.

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

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

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

---

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

تبديل لخلقه.

الحجَّة الثانية - تجربةٌ عمليةٌ: وهي أن كثيراً من أهل المجاهدة والرياضة حاولوا في أنفسهم تحطيم قوتي الشهوة والغضب، وإسكات غريزتي الأمل والألم، فباؤوا بالفشل، وإذا كانت هذه هي الوسيلة الوحيدة لاكتساب الخلق الحميد، وقد ثبتت استحالتها، كانت غايتها محالة كذلك.

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

الرَّد على الحجَّة العملية:

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

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

أمَّا الرَّد على الحجَّة النَّظريَّة: فنقول لو سلمنا جدلاً استعصاء الطباع الإنسانية في أنفسها على المحو والإثبات، فإننا لا نسلِّم استعصائها على التهذيب والتنظيم، ألا وإننا ليس يلزمنا في تصحيح مذهبنا أنْ نثبت لأنفسنا سلطاناً على قلب

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

طباعنا وتحويل جرثومتها الأولى، بل يكفينا أن نثبت اقتدارنا على تعقيم هذه الجرثومة أو على إخصابها ثم على تربيتها بعد ذلك أو إهمالها، مثل حبتي عنب وحنظلٍ، فإنك لست ببالغ ولو حرصت أن تجعل العنب حنظلاً أو الحنظل عنباً، ولكنك تملكُ أنْ تضع إحدى الحبتين أو كلتيهما على صخرة جافة ملساء لا تغذيها تربةٌ ولا يرويها ماء، فلا تعطيك زهراً ولا ثمراً، وتملك أنْ تضعها في أرضٍ طيبةٍ تؤويها من الأعاصير، وتحميها من الحشرات والطفيليات، ثم تتعهدها بالماء والسماد، حتى تنبت لك النبات التي تؤهلها له طبيعتها، ثم لا تزال تلاحقها، تقويماً لأغصانها وتهذيباً لأشواكها، وتسوى لها طولاً أو عرضاً على الشكل والمقدار الذي ترضاه لها، فكذلك الروحُ وما فيها من قابلياتٍ واستعداداتٍ وسجايا وجبلاتٍ. لا تستطيع أن تبدِّل عناصرها تبديلاً، ولكنك أهلٌ لأن تتعهد عناصر الخير فيها. إمداداً بماء العلوم والمعارف، ورفداً بالعمل الصالح، وصقلاً وجلاءً بالندم على السقطات والزلات. وبما شئت من تزكيةٍ وتنميةٍ كما قال الله تعالى: ﴿ ... ﴾ [التوبة: ١٠٣].

وأنت أهلٌ كذلك لأنْ تدع مرآتها يعلوها صدأ الجهل وتغشاها عدوى خلطاء السوء وتتراكم عليها أنقاض العادات الذميمة، كما قال تعالى: ﴿ ... ﴾ [المطففين: ١٤].

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

أن تكون النفس الإنسانية قد خلقت خلقاً كاملاً مستجمعاً لكلِّ أطوارها، أو أن تكون خلقت بتراء جامدةً غير قابلة للكمال. أما هي فكما قال الغزاليُّ ناقصةٌ بالفعل ولكنها منطويةٌ على إمكانيات الكمال، قابلةٌ بالقوة لما شاء الله من درجات الترقي والتدلي، فقد اتسع ميدان الجهاد أمام كلِّ مجاهدٍ.

وذلك كله مما توحي به الآياتُ القرآنية الكريمة حيث يقول الله تعالى: ﴿ ... ﴾ [الشمس: ٧ - ١٠] فجعل تسوية النفس من فعل البارئ والمصور، ولكنه جعل تزكيتها أو تدسيتها من عمل الإنسان.

وهكذا تسقطُ حجَّة المعارضة بشقَّيها النَّظريِّ والعَمليِّ.

الرَّد الآخر على المقايسة النَّظريَّة والتَّجربة العمليَّة:

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

وكذلك نقبل الحجة التجريبية ونقولُ: إننا ليس علينا أن نمحو من أنفسنا غريزتي الشهوة، والغضب، كما زعم المجادلُ. كيف وهما أداتنا في الحياة لاجتلاب نفعها، واستدفاع ضرِّها. فمثل غريزة التشهي والتمني، كمثل كلب الصيد الذي تبعثهُ في طلب رزقك. ومثل غريزة الألم والغضب، كمثل كلب الحراسة الذي تدفعُ به اللصوص والمعتدين عن نفسك وحريمك، فكما أنه ليس من الحكمة والرشد أن نقتل كلبيك. كذلك ليس من الحكمة والرشد أن تقتل غريزتي الغضب والشهوة فيك. ولكن عليك أن تعلِّم كلب صيدك ألا يختطف الطير الأليف المملوك، وأن تعلم كلب حراستك ألا ينبح في وجه الضيفان. وهكذا واجبك أن تنظم سير غرائزك إقداماً أو إحجاماً، على مقتضى قانون الشرع والعقل. وإذا كانت التجربة القاصرة الناقصة قد فشلت في هذه المهمة، فإنَّ التجربة الصابرة المثابرة التي لا

يزيدها الإخفاق إلا معاودة وإلحاحاً وتشبثاً بالمثل العليا، قد أثبتت دائماً نجاحها وانتصارها، تشهدُ بذلك سير الحكماء والمربين في أنفسهم وفي تلاميذهم.

وبعد فإننا نلاحظ أن في دعوى المعارضة إحاطةً وتعميماً في مقامٍ كان حقُّهُ التفصيلُ والتقسيم. ذلك أن هاهنا **فصيلتين من السجايا**:

١ - **طباعاً قاصرة الأثر على نفسية صاحبها** اسمها جبلات بمعنى أنها لا تهدفُ به إلى عمل حميد أو ذميم.

٢ - **وطباعاً حافزة له على فعل الخير أو الشر**.

ولعل أكثر ما جربه المعترضون هو من **قبيل الفصيلة الأولى**.

وهي أيضاً خارجة عن محل النزاع (موضوع الأخلاق)، فهم إذا قالوا لنا مثلاً: إنَّ المرء قد يولدُ متفائلاً أو متشائماً، مرحاً أو كئيباً ألمعي الذهن أو بطيء الإدراك، ذكوراً أو شديد النسيان، متذوقاً للفن أو محروماً من حاسة الجمال، نزاعاً للانطواء كثير الإنزواء، أو ميالاً للخلطة نفوراً من الوحدة. وأنه لا حيلة له في تغيير هذه السجايا.

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

فهذه الفصيلة - من السجايا - كلُّها لا صلة لها بقانون الأخلاق، ولا تنقضُ مذهب الجمهور فيه..

وإنما الذي يتصل بموضوعنا من الطباع الإنسانية هو ما يكون منها **ذا نزعة عملية نحو الفضيلة أو الرذيلة**، كما لو قيل لنا: إن صنفاً من الناس ينشأ منذ طفولته شجاعاً جريئاً، وصنفاً آخر ينشأ جباناً متردداً، وأن الرجل قد يولدُ سخياً

أو شحيحاً، لين العريكة أو شكساً خشن الجانب، إلى نحو ذلك، وأنَّ كلَّ ضربٍ من هذه الأخلاق يوحي إلى إرادة صاحبه حتماً تنفيذ مقتضى جبلَّته.

فتقول هاهنا أيضاً: يجب أن نفصلَ بينَ الإيحاء وقبول الإيحاء، فكلُّ عمل الطبيعة والجبلّة أنها تدعونا وتلح علينا أنْ نتخذ اتجاهاً معيناً في سيرنا، ولكن **في وسعنا نحنُ أن نلبي الدعاء وأن نرفض الرجاء**، وما أحكم التعبير القرآني البليغ حين يقول: ﴿ ﴾ [يوسف: ٥٣].

فلم يقلْ: لحاكمةٌ بالسوء أو لملجئةٌ إلى السوء، ولنستمعْ إلى قوله سبحانه حين يحكي محاجة الشيطان لأوليائه وقولهم لهم: ﴿ ﴾ [إبراهيم: ٢٢]. **هكذا حصر كل سلطانه في مجرد الدعوة**، وألقى عليهم المسؤولية بأنهم هم الذين استجابوا لتلك الدعوة. ذلك أن المسؤولية إنما تقرر في الأعمال الإرادية والإرادة وإن كانت جهازاً متصلاً بسائر الأجهزة النفسية، إلا أنها في الوقت نفسه منفصلة عنها. **وبعبارةٍ أخرى** أنها متصلةٌ **بها اتصال استشارة وإنارةٍ**. وليس اتصال ائتمار وارتباط آلي ولا شبه آليٍّ فموقف الإرادة في استقلالها عن العواطف والنزعات، وعن الأفكار والذكريات وغيرها، مع ارتباطها بها في المجموعة النفسية. **مثال**: كموف القاضي في استقلاله بالنطق بالحكم، مع ارتباطه بجهاز العدالة كله، من إتهام وشهادة، وحجج ودفاع.

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

وأخيراً: فإننا نستطيع أن نتنزل مع هؤلاء الجبريين إلى النهاية وأنْ نسلم جدلاً كلَّ المقدمات التي سبقتْ مناقشتها: فنسلم لهم أول كل شيء:

١ - أنّ الناس ليسوا سواءً في الجبلة العامة.

٢ – وأن الطبيعة تؤهلُ كلّ طائفةٍ منهم لناحيةٍ معينةٍ من السلوك في الحياة.

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

٤ – ونسلم أخيراً أنّ هذا العجز لا يسرى على الطباع العادية وحدها، بل على السجايا المتصلة بصميم السلوك الأخلاقي كذلك.

غير أننا نلفت نظرهم بعد هذا كلّه إلى أنهم حين يتحدثون عن وجود الطباع واستعصائها، إنما يتحدثون عن ذلك الطبع الذي قد تغطيه طبقةٌ سميكة من عوائدنا الشخصية، أو الوراثية، أو السارية إلينا من عدوى المجتمع. حتى إنه ليخفى أمره على الناقد البصير، بل قد يخفي على المرء نفسه كُنْهُ نزاعاته وميوله وينخدِعُ في حكمه على استعداداته، **إما: لقلة عنايته بتحليلها، وإما لفقد الفرص المواتية لظهورها**. مثال: قد **يجهلُ الزوج** الذي لم يرزقْ ولداً قط مبلغ حنان الأبوة ورأفتها. وقد **يجهلُ طالب** العلم كنهَ ميولهِ الأدبية أو العلمية في فترة طويلة من سني دراستهِ، وقد **يجهلُ الجندي** مدى قدرتهِ على سياسة الجماعة وتصريفِ أمورها، لأنه لم يتول أمر القيادة يوماً ما، فإذا تغيرت ظروف كلٌّ واحدٍ منهم أشرقت فيه صفاتٌ وملكاتٌ جديدةٌ، وعرفَ من نفسه ما كان ينكُره منها، بل ربَّ كلمةُ نصحٍ تصادفُ القلب وربَّ حادثٍ مفاجئ يصدمُ الشعور، فإذا مجرى الحياة كلها قد تغير في طرفة عين، وإذا المعوج يعود مستقيماً، والفاجر العربيد يغدو تقياً نقياً. وخير مثال على ذلك **قصة الفضيل بن عياض (رحمه الله)**.

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

وجوه التجارب لا تخلقُ طبعاً جديداً، فإنها على الأقلِّ تكشف[1] لنا عن الطباع الحقيقية ما لم يكنْ في حسبان أحدٍ وجود جرثومته في النفس، وكفى بهذا فائدةً للتربية والتهذيب.

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

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

وتلك هي حقيقةُ الجهاد الأعظم الذي قال فيه الرسول الكريم: **«المجاهدُ من جاهد نفسه»**، وقد وعد الله الذين يحافظون على عمل الصالحات بأن يصير الصلاح ملكة لهم، قال تعالى: ﴿ . . . . . ﴾ [العنكبوت: ٩].

كما وعد المجاهدين لأنفسهم بإبلاغهم غايتهم من الهداية، فقال جل شأنه ﴿ ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وهي آية مكيةٌ لا تعرف الكفاح بالسيف، ولكن بالصبر والقناعة، وقوة الإرادة وتحدي المغرياتُ المثيرات، والصمود

(١) لا يلتبس عليك الفرق بين هذه التجربة الخلقية وبين التجربة النفسية فهذه الأخيرة تنقب عن ظاهرة موجودة مختفية لتعرف ما هو كائن، وتلك تنقب عن ظاهرة يجب أن تكون لتحول إليها ما هو كائن . . . .

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

ومن أوضح الأحاديث الصحيحة في الدلالة على فضل الجلد والمثابرة وأثرهما في إزالة الرعونات الجبلية، وتكوين الخُلُقِ الحميد المضاد لها، قوله عليه الصلاة والسلام: **«وإنه مَنْ يستعفف يعفُّهُ الله، ومن يستغن يُغنهِ الله. ومن يتصّبْر يصبْرهُ الله».**

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

المبحث الثالث

علم الأخلاق، وتقسيمه إلى نظري وعملي

تمهيد:

قد يكون في وسع الإنسان أن يستغني طول حياته عن بعض مسائل العلم، والمعرفة، فلا تخطر له ببالٍ، بل قد يستطيع أن يستغني عنها جميعها فترة طويلة، أو قصيرة، من عمره ولكنَّ أحداً لن يستطيع أن يخلّى هَمَّهُ من المسألة الأخلاقية طرفة عين..

ومن هنا مسَّت حاجة كلِّ عاقل: إلى أن يكون عنده قانون حاضر يلقّنه الجواب الصحيح عند كلِّ استفتاءٍ، ويعصم إرادتَهُ عن الخطأ في التوجيه والاختيار.

ذلك القانون هو **عِلْمُ الأخلاق:**

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

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

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

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

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

الأول – علم الأخلاق العملي:

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

الثاني – علم الأخلاق النظري:

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

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

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

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

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

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

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

كاملة، على منهاج قول الرسول ﷺ ذي الخلق العظيم: «**إن لربِّك عليكَ حقاً، وإن لنفسك عليك حقاً، وإنَّ لأهلكَ عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه**».

المبحث الرابع

الاعتراضات على علم الأخلاق النظري ومناقشتها

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

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

١ـ أنَّ فكرة (فلسفة نظرية) هي ذاتُها فكرةٌ متناقضةٌ.

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

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

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

الواقع أنَّ مهمة هذه الفلسفة محو كلمة الوجوب من معاجم الأخلاق كلية، بحجة أنَّ السؤال (**عما يجب أن يكون**) لا محلَّ له في العلوم، وأنَّ مطلب العلم إنما هو البحث (**عمّا هو كائن**)، فالذي تُطلب دراستُهُ في الأخلاق هو:

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

فلنعد إلى بسط الاعتراضات الأربعة ومناقشتها.

تقرير الاعتراض الأول – وهو التناقض في فكرة الفلسفة النظرية:

بيانُ ذلك أنَّ من طبيعة الفلسفة أو العلم النظري أنها تبحث عن الحقائق وتكشفها على ما هي عليه في الواقع، فلا بدّ من وجود معلوم في الواقع يكشفه هذا العلمُ، لكن قضية كونها علمية، أي تشريعيةً آمرةً ملزمةً، أنها تطالب بتحصيل شيءٍ يجب أن يكون ليس واقعاً بالفعل. لأنّ الأمر بشيء إنما يكون قبل وقوعه، لا بعد وقوعه، ولا في حال وقوعه. وهكذا يكونُ موضوعُ هذه الفلسفة موصوفاً بوصفين متناقضين: أنه **واقعٌ وأنهُ ليس بواقع**. ويكون الحكم الواحد في هذا العلم يمتُّ إلى فصيلتين متباينتين أيضاً، لأنه باعتبار أنه وصفٌ لموجودٍ، يكونُ حكماً وقوعياً، وباعتبار أنه طلب لما ليس بموجود – وهو حكم قيمي مثالي – فيكون وقوعياً مثالياً معاً، أو إخبارياً إنشائياً في آن واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ أي من جهة حقيقته ومعناه وهذا بين البطلان. ولا يقال:

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

أبداً، والخبر لا ينتج إنشاءً بحيلة من الحيل.

هذا هو تصوير الاعتراض.

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

وهكذا يتبين بجلاء: **أن فلسفة الأخلاق فلسفةٌ وصفيةٌ تصويريةٌ**، كاشفةٌ لأصول القيم الأخلاقية، ولكنها بتقرير هذه الأصول وإرسائها تبعث في النفس إيماناً بعدالة تلك القيم واقتناعاً بأنها تستند إلى حقائق ثابتة، وتستند إلى مقدسات سامية، ومن شأن هذا الإيمان بدوره أن يوحي إلى النفس أمراً علوياً بوجوب تحقيق تلك القيم الكبرى.

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

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

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

ويا ليت أمر الفلسفة الأخلاقية وقف عند حد خلوها عن النتائج العملية، وبقيت لها فائدة نظرية تمسُّ عقائد المجتمع وآراءه، ولكننا بينما نرى الفلسفات العلمية، والفلسفات الدينية، تترك أثرها في المجتمع، وتلاقي من رجال الأديان حركةً قويةً في تأييدها أو معارضتها، نرى هذه النظريات الأخلاقية تسير على حافة الحياة ولا يحسُّ بها أحدٌ، بل يحدثُ التطورُ في آداب المجتمع بعيداً عن التأثر بها إطلاقاً، وهكذا نراها عاطلةً عن كل فائدة تشريعية أو اجتماعية ..

ونحنُ نجيب عن هذا الاعتراض بشقيه، فنقول: أما

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

واحدة: فهي دعوى غير صحيحةٍ، فهناك مثلاً **مذهب القوة** الذي يتنكر لكل القواعد الأخلاقية المعروفة، ويرى أنها ما وضعت إلا لاستغلال الضعفاء والسيطرة على الجماهير، **وأنَّ القوة** هي التي **تجعل الحقَّ حقاً** والباطلَ باطلاً، وهناك **مذهبُ المتعةِ والمسرةِ**، الذي يوصي **باغتنام اللحظة الحاضرة**، واقتناص مشتهياتها دون حساب للماضي ولا للمستقبل، **نعم يبقى السؤال عن الفائدة في دراسة المذاهب الأخرى**، المختلفة في نظرياتها، المتحدة في تطبيقاتها.

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

من كانَ همهُ طلب الكمال الإنساني لذاته فعليه بالتحلي بالفضائل، ومن كانَ همه المتعةَ الروحية الحقيقية فعليه بالتحلي بالفضائل، ومنْ كان همه المصلحة للفرد أو الجماعة فعليه بالتحلي بالفضائل وهكذا..

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

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

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

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

١ - لكثرة تناقضها.

٢ - وقلة تحري كتَّابها.

٣ - وضعف خبرتهم بالناحية الأخلاقية.

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

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

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

فالذي يأتي المحرَّم عالماً بحرمته، شاعراً بتأنيب ضميره، لا يقال **أنه لا يعرف للأخلاق** قانوناً، ولكنه يعرفه ويخالفه. نعم لو وُجدْنا في أمةٍ **ما قانوناً يبيحُ لهُ القتلُ والسرقة** مثلاً فأصبحا أمرين مستباحين بلا استهجانٍ ولا نكيرٍ من ضميرها، إذاً لساغ لنا أن **نقول بفقد قانون الأخلاق** عندها. وما يذكر عن **قدماء الرومان** من أنّ ربَّ الأسرة كان له حق الموت والحياة على زوجه وأولاده: يقتل من يشاء ويستحيي من يشاء، لا نستطيعُ أن نفهمهُ على معنى أن قلوب الآباء في هذه الأمة كانت مجردة من الرأفة على أهليهم. ولكن على معنى أن القانون خوَّل لرب الأسرة

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

وبعد فإنَّنا حين ندعي أنْ **حاسة التمييز بين الخير والشر مودعةٌ في كلِّ ضمير**، حتى في ضمائر الأشرار والمجرمين، كما قال الله تعالى: ﴿ ۚ ﴾ [القيامة ١٤ - ١٥] وكما قال: ﴿ ۚ ﴾ [الشمس: ٧ - ٨] لا نزعم عصمة العقول والضمائر من الخطأ في تحديد الحسن والقبيح، والخير والشر، ولو في بعض الأحيان. ولكننا نستطيع أن نقرر مطمئنين أن هذه الأخطاء إنما تكون:

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

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

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

شرح الاعتراض الرابع: قالوا إنّ وجود قانون عام للأخلاق لا يفترض وجود طبيعةٍ إنسانيةٍ عامة متشابهةٍ في الجماعات والمدنيات فحسب، بل **إنه يستلزمُ قبل كلِّ شيء:**

١ - أن يكون هذا القانون نفسه مؤلفاً من واجبات متساندة متعانقة لا تنافس بينها.

٢ - وأن يكون الوجدان الأخلاقي الذي ينبع منه هذا القانون مؤلفاً هو أيضاً من عناصر مؤتلفة غير متضاربة. لكن كلا اللازمين باطل، وما أدى إلى الباطل باطل.

فالقانون الأخلاقيُّ مجموعةٌ متنافرة من الواجبات الفردية والأسرية والمهنية والوطنية والإنسانية، والحياة نفسها مجموعة متعارضة من المطالب البدنية والعقلية والسياسية والدينية، بل الوجدان الخلقي عند كلٍّ واحد منا هو مجموعة متناقضة، بعضها من محاكاة البيئة، وبعضها موروث من عصور متفاوتة، دينية، أو قومية، أو أجنبية.

هذا هو الاعتراض الرَّابع والأَخير:

ونحن لا نشغل أنفسنا بمنع ما يحويه من المقدمات، ولكننا نسلم جدلاً وجود تلك المفارقات في أحكامنا، وتلك المعارضات من واجباتنا، **ونجيب**، بأن الفيلسوف في استنباطه للقانون الأخلاقي العام، لا يستفتي هذه الوجدانات الفردية المعقدة المتناقضة، بل إنه يسمو عن الجزئيات إلى المجردات، ويرجع إلى طبيعة الإنسان من حيث هي. ليعرف مقتضياتها وحقوقها العامة. ومتى استنبط لها هذا القانون الكلي أصبح هذا القانون بحيث يفرض نفسه فرضاً على الوجدانات الفردية، وكان عليها أن تسمو هي إليه، لا أن ينزل هو إليها، وإذا كانت الواجباتُ قد تتزاحم وتتنافى، فالأصل أن يبذل كلُّ امرئ جهده في طلب التوفيق بينها. لإعطاء كل ذي حقٍ حقه، فإن بلغ التزاحم فيها مبلغ التعارض، كان من تمام مهمة المشرع أن يضع لكلٍّ واجب رتبته تقديماً أو تأخيراً، زيادة أو نقصاً، ليبدأ

العامل بالأهم قبل المهم، فيجعل الضروري قبل الحاجي، والحاجي قبل الكمالي، ويضحي في الأدنى في سبيل المحافظة على الأعلى، وهكذا يستقيم الأمر جملة وتفصيلاً، تشريعاً وتنفيذاً.

المبحث الخامس

الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية

اشتهر عند الباحثين من علماء الغرب أنَّ قوانين الأخلاق الفلسفية تختلف اختلافاً بيناً عن قوانين الأخلاق الدينية، وأن هذا الاختلاف بينهما يبدو من وجوه شتى:

١ - من حيث موضوعهما أي (نوع العلاقات التي ينظمها كل منهما).

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

٣ - من حيث أساس التشريع (أي الأسباب التي يستند إليها). ومن حيث بواعثُ العمل وأهدافه وجزاءاته. المقررة في كل منهما.

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

١ - من حيث الموضوع:

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

وكلُّ [redacted] لا محالة يقابله حقٌ[1].

وهكذا ينفصل موضوع الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية انفصالاً تاماً.

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

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

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

---

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

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

٣ – من حيث بواعث العمل وأهدافه وأجزيته:

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

١" – يمتثل أمرها أو يعصيه جزاءً أُخروياً: مثوبةً أو عقوبةً.

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

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

وهكذا تصبح الاستقامة الخلقية عملاً حسابياً لموازنة الربح والخسارة، وليست عملاً بريئاً من الأغراض، مجرداً عن العمليات النفعية.

بينما قانونُ الأخلاق الفلسفية:

١ – لا يفترضُ جنةً ولا ناراً ولا حياةً بعد الموت.

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

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

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

أولاً – أما أنَّ موضوع الأخلاق في الدِّيانات في مادة العبادة والشؤون

الإلهية فهذه الخاصة إن صحت في دين ما. **فما أبعدها** عن أن تكون طابعاً لقانون **الأخلاق في الإسلام**، لا نكتفي بأن نقول إن هذا القانون لم يدع للنشاط الإنساني، في ناحيتيه الفردية والاجتماعية، مجالاً حيوياً أو فكرياً أو أدبياً أو روحياً، إلا رسمَ لهُ منهجاً للسلوك وفق قاعدةٍ معينة، بل نقول: إنه تخطَّى علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته ببني جنسه، فشمل علاقته بالكون في جملته وتفصيله ـ ووضع لذلك كله ما شاء الله من الآداب المرضية والتعاليم السامية، وهكذا جمع ما فرقه الناس باسم الدِّين واسم الفلسفة، ثمَّ كان له عليها المزيد.

ثانياً – وكذلك يرى الناظر في أسلوب الدعوة الأخلاقية في الإسلام أنها منزهةٌ عن ذلك الطابع التعبديِّ التحكميِّ الذي زعموه في الأخلاق الدينية. وأنها على العكس من ذلك تعتمد على الحكم المقبولة، مخاطبة الإدراك السليم، والوجدان النبيل بالأسباب المقنعة التي تبرر أمرها بما تأمرُ به، ونهيها عما تنهى عنه، تفصيلاً في ذلك تارةً، وإجمالاً فيه تارة أخرى، اقرأ إن شئت في الأسلوب التفصيلي أمثال الآيات الكريمة: ﴿ ... ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، و﴿ ... ﴾ [فصلت: ٣٤]، و﴿ ... ﴾ [الحجرات: ٦]، و﴿ ... ﴾ [الحجرات١٠]، و ﴿ ... ﴾ [الحجرات: ١٢].

وفي الأسلوب الإجمالي: ﴿ ... ﴾ [النساء: ٥٨]، ﴿ ... ﴾ [الجمعة: ٩]، حتى إنه في المواضع التي يذكر فيها الأمر مجرداً عن كل تعليلٍ، نرى النص يشفع ذلك

الأمر بما يبين أنه ليس أمراً تعنتياً تفرضُ طاعته لمجرد أنّ صاحبه ذو سلطان قاهر واجب الطاعة، بل لأنَّ هذا الأمر ذو علم واسع، وحكمةٍ بالغةٍ، فلا يأمر إلا بما يصلح البشرية ويهديها سواء السبيل: ﴿ ... ﴾ [البقرة: ٢١٦]، ﴿ ... ﴾ [النساء: ١١].

بل هاهنا ما هو أعظم من ذلك خطراً ... حيث يفخر الحكماء: بأنهم اكتشفوا للالتزام الأدبيِّ مصدراً آخر، غير الوحي السماوي. وذلك هو النور العقليُّ، أو الإحساس الأخلاقيُّ، الذي ينطوي عليه كل قلب إنساني.

ألا فليعملوا أنهم لم يأتوا بجديد غريب عن الإسلام. فالقانون الإسلاميُّ في رجوعه إلى العقل السليم، والوجدان النبيل. يرجع إليهما لا باعتبار أنهما شهيدان له فحسب بل يؤيدان حكمه .. ويشفعان له عند المخاطبين، كما بينا آنفاً، بل إنهُ يعطيهما مقاليد الحكم، ويخولهما حقَّ الأمر والنهي، في **أطوار ثلاثة**:

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

١ - **أما قبل الشرع: فإنّ القرآن الكريم يقرِّر** في أصرح عبارة أنَّ النفوس كلَّها قد منحت بفطرتها قوة التمييز بين الخير والشر، والعدل والظلم، والتقوى والفجور قال تعالى: ﴿ ... ﴾ [الشمس: ٧ - ٨]، ﴿ ... ﴾ [القيامة: ١٤ - ١٥] ثم لا يكتفي بأن يجعل هذه البصيرة قوة كاشفةً معرِّفةً، بل يجعلها آمرةً ناهيةً، وينعي على من يخالفها بأنهُ من أهل الضلال والطغيان قال تعالى: ﴿ ... ﴾ [سورة الطور: ٣١].

هذه القضية المنفصلة لا تدع مجالاً للشك في وجوب الخضوع لأوامر الأحلام

والعقول، متى اتضح أمامها طريقُ الحق والخير، وكذلك يقول صاحب الرسالة الباهرة صلوات الله عليه: "**إذا أراد اللهُ بعبدٍ خيراً جعلَ لهُ واعظاً من نفسهِ يأمرهُ وينهاهُ**".

وبعد فمالي أراك هاهنا في شيء من الدهشة والاضطراب، كأنك تخشى أن نكون في هذه القضية قد أقدمنا على أمر خطير؟؟ لعلك سمعت بعض أهل العلم يقولون: إنَّ تحكيم العقول في حسن الأفعال وقبحها إنما هو **مقالةُ أهل الاعتزالِ**، وأن أهلَ السنه لا يرون للأفعال في نفسها حسناً ولا قبحاً، وإنما الحسنُ ما أمر به الشرعُ، والقبيح ما نهى عنه الشرع.

ألا فاعلم أنه ليس في **الدنيا عاقل: أشعري، ولا معتزلي**، ولا غيرهما، **ينكر ما** منحه الله للإنسان من **ملكة التمييز بين الأفعال**. والحكم عليهما **بالحُسن أو القبح**. بمعنى أنَّ بعضها يعدُّ صفة كمالٍ، وبعضها يعدُّ صفة نقص، أو أنَّ بعضها يقبله الطبع المستقيم وبعضها يمجه الذوق السليم، أو أنَّ بعضها يمدح فاعله، وبعضها يذم مرتكبه.

فذلك كله مما لا جدال فيه، وإنما الجدال الذي سمعت خبره بين الأشاعرة والمعتزلة كان في شأن آخر: وهو أن **هذه الأحكام التي تصدرها عقولنا هل نجزم** بمطابقتها للواقع وبأنها هي **حكم الله في نفس الأمر**. وهل نعتقد أن الله كلفنا بإتباعها وسيحاسبنا عليها ويجزينا بها مثوبةً أو عقوبة. من قبل أن يرسل بها رسولاً من عنده، أو ينزل إلينا بها كتاباً نقرؤه؟ أم أننا ينبغي لنا أن لا نتخذ أحكامنا مرآة صادقةً لأحكام الله، ولا نجترئ على القول بأنها مقياس أمره ونهيهِ، إلا أن يبعث إلينا بسلطانٍ من عنده يقرنا عليها، ويلزمنا بمقتضياتها؟.

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

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

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

كلا إنَّ النور لا ينسخُ النور، ولكنه **(إما)** أنْ يؤكده ويؤيده، و**(إما)** أن يغذيه ويرفده، و**(إما)** أن يكملهُ ويزيده..

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

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

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

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

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

ولا تحسبنَّ أن نور الشريعة فيما لم يهتد إليه العقل بمفرده قد أصبح مستغنياً عن نور الفطرة جملةَ. كلا فإنه - أي الشرع - **لا يزالُ في أشدِّ الحاجة إلى رفده** وعضده بنور الفطرة، وذلك **من ثلاثة أوجه**:

(الوجه الأول): أن الشرع لا يزال يستند إليه - **نور الفطرة** - عند مطالبته للمؤمنين بأداء واجباتهم الشرعية. لا باعتبار أنها أوامر إلهية فحسب، بل **باعتبار أنها أصبحت أوامر أخلاقيةً**. بعد أن سبق تعهدهم بها تعهداً كلياً عاماً، بمقتضى عقد الإيمان الذي ينطوي على التزام السمع والطاعة، ألا ترى إلى قوله سبحانه: ﴿ ﴾ [المائدة: ٧]، وقوله: ﴿ ﴾ [الحديد: ٨].

(الوجه الثاني): أنَّ أوامر الشريعة في معظم شأنها أوامر عامةٌ كليةٌ، بكل الشرع تفصيلها وتحديدها إلى تقدير الوجدان الخلقي، الذي أودعه الله في كل نفس وفي كل جماعة بشرية، وكثيراً ما يصرح القرآن بتفويض هذا الوجدان الشخصي أو الجماعي في تحديد مقادير الحقوق والواجبات وأساليبها:

قال تعالى: ﴿ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله عز وجل: ﴿ ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

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

تنفذ أوامرهُ تنفيذاً آلياً، خضوعاً لصولة حكمه. بل لا بد قبل كل شيء أنْ تسري أوامره إلى أعماق الضمير، حتى يتشربها القلبُ، ثم تفيض عنه بعد أن تكون قد تحولت فيه إلى أوامر ذاتية انبعاثيةٍ. ذلك أنَّ **أول خطوة** في امتثال الواجب هي الإيمان بوجوبه وعدالته. **والخطوة** التي تليها هي أن يحمل هذا الإلزام إلى النفس على كف الضمير مشفوعاً بصوتٍ منبعثٍ من أعماقه. **يناديها** أيتها النفس إن الله يأمرك أن تفعلي، وأنا آمرك أن تطيعي أمره، فإنه حقٌ وعدلٌ. وأنه لا خيرة لك في ردّه، فإنْ لم ينبعثْ من الأعماق هذا التبليغ، ولم يرتفع فيها هذا الصوت الداخليُّ، ترديداً لصدى ذلك الصوت السماوي، كان العملُ كلهُ هباءً عند الله وفي نظر قانون الأخلاق.

القلبِ (أو الضمير) إذاً هو **بريد الشرع الذي لا سبيل** إلا الامتثال إلا عن طريقه وكفى بهذا رفعاً لمكانته في غضون أحكام الشريعة.

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

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

يتقدم بين يدي فصل القضاء، ويصدر حكمه على صاحبه، قبل أن يصدر عليه الحكم الأعلى، اقرأ إن شئت قوله تعالى: ﴿ ... ﴾ [الإسراء: ١٤].

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

---

(١) هكذا تقرأ في سفر التكوين قول الله لآدم وزوجته: (لا تأكلا من هذه الشجرة ولا تقرباها لئلا تموتا) (الفقرة ٣ من الفصل الثالث)، وقوله لابن أدم بعد أن قتل أخاه: (الآن ستلعنك الأرض ... فإذا حرثتها فلن تعطيك ثمراتها). (الفقرتان ١١ و١٢ من الفصل الرابع)، وقوله لنوح وبنيه بعد الطوفان: (فلتكثروا ولتتناسلوا ولتملأوا الأرض)، (الفقرة (من الفصل ٩)، وقوله لإبراهيم بعد أن أوصى بذبح ولده: (فإذا فعلت ذلك ولم ترفض التضحية بولدك الوحيد، فوعزتي وجلالي قول الإله الأبدي، لأباركنك ولأكثرن ذريتك حتى تكون كنجوم السماء ورمال السواحل، ولتملكن ذريتك أرض أعدائها)، (الفقرتان ١٦-١٧ من الفصل ٢٢).

وقال إسحاق في دعائه لابنه يعقوب (إسرائيل): (فليمنحك الله قطر السماء وشحم الأرض، وليرزقك قمحاً وافراً وكروماً عظيمة. ولتخضع لك شعوب ولتسجد أمامك أمم)، (الفقرتان ٢٨-٢٩ من الفصل ٢٧) وقوله الله تعالى ليعقوب أيضاً: (كن خصباً كثير الأولاد، فليخرج من صلبك أمة، بل أمم، سأعطيك الأرض التي وعدتها إبراهيم وإسحاق، وسأعطي هذه =

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

=

الأرض لذريتك (الفقرتان ١١- ١٢ من الفصل ٣٥) ونقرأ في سفر الخروج قول موسى لقومه: (اعبدوا ربكم الإله الأزلي وهو يبارك خبزكم وماءكم، ويباعد عنكم العلل والأدواء حتى لا يكون في أرضكم امرأةٌ عاقر، ولا تجهض فيها امرأة حامل، وسيطيل أعماركم ويبعث الرعب بين يديكم، ويهزموا الشعوب التي توصلوا إليها)، (الفقرات ٢٥ ـ ٢٧ من الفصل ٢٣). ونقرأ في سفر الأوليين = قول الله لبني إسرائيل في عهد موسى: (إذا اتبعتم أمري، وحفظتم وصيتي، سأبعث إليكم الأمطار في أوقاتها فتخرج الأرض ثمراتها، والأشجار فاكهتها، فلا تلبثون إذا فرغتم حصادة قمحكم واستخراجه من سنابلكم أن تجنوا كرومكم، ولا تفرغوا من جنى الأعناب حتى تبدأوا البذر، ستأكلون من الخبز حتى تشبعوا، وتسكنون دياركم آمنين، حتى لا يزعج أحدكم نومكم، وسأباعد عنكم أي عن بلدكم كل حيوان مفترس، ولن يدخل في دياركم سيف، ستتعقبون أعدائكم حتى يتساقطوا أمام سيفوكم، أما إذا لم تسمعوا لي ولم تنفذوا وصيتي، فإليكم ما سأفعله بكم: سأسلط عليكم الرعب والسل والحمى .. عبثاً ستزرعون أرضكم لأن أعدائكم سيأكلون مما تزرعون، وستنهزمون أمامهم ...) (الفقرات ٣ – ١٧ من الفصل ٢٦) وهكذا .. وهكذا .. في غير موضع.

(١) هكذا نقرا في إنجيل متى ومرقص قول عيسى عليه السلام لسائل حديث العهد بالإيمان به: (إذا أردت أن تكون كاملاً فاذهب وبع ما تملك واعطه للفقراء، وسيكون لك كنز في السماء ثم تعالى واتبعني)، (الفقرة ٢١ من الفصل ١٠ في إنجيل مرقص، ومن الفصل ١٩ في إنجيل متى). وفي إنجيل لوقا قول عيسى لتلاميذه (وأنتم فلا تبحثوا عما تأكلون وعما تشربون ولا تهتموا لذلك، لأن هذه الأشياء إنما يبحث عنها غير المؤمنين، وإن ربكم (أباكم) يعرف حاجتكم إليها، فابحثوا بالأحرى عن ملكوت السماء، وكل هذه الحاجات ستعطى لكم ناقلة .. بيعوا ما تملكون واجعلوه صدقات واتخذوا لكم خزانة لا تنفذ ... وكنز لا يفنى في السماء)، (الفقرات =

أما القرآن فقد نظم هذين الطرفين المتباعدين في سلك واحد، قال تعالى: ﴿ ﴾ [النحل: ٤١].

ثم لم يكتف بذلك بل قام إلى جانب مهمة الجمع والتوفيق، بمهمة البناء والإنشاء والتكميل، فوصف ما للفضيلة من الأجزية والآثار المعنوية الصالحة: روحيةً، وخلقيةً، وعقليةً، وحسيةً، عاجلةً وآجلةً. بحيث تتذوقُ فيه كلُّ نفسٍ طعم الأمنية التي تشتاقها، وتسمع كل أذن نغمة الأنشودة المحببة إليها، **اقرأ في الروحيات**، قوله تعالى: ﴿ ﴾ [فاطر: ١٠]، **وقوله:** ﴿ ﴾ [آل عمران: ٣١].

وفي الأخلاقيات، قوله تعالى: ﴿ ﴾ [العنكبوت: ٦٩]. **وقوله:** ﴿ ﴾ [محمد: ١٧].

وفي العقليات، قوله تعالى: ﴿ ﴾ [الأنفال: ٢٨]، **وقوله:** ﴿ ﴾ [الحديد: ٢٨].

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

=

٣٩ - ٣٤ من الفصل ١٢) ... وكذلك نرى الوصية عينها تتكرر على لسان تلاميذ المسيح، ويؤكدونها في كتبهم ومراسلاتهم.

(١) تأمل في وجازة هذا الأسلوب القاصد النبيل، عند إشارته إلى المتاع الدنيوي، وكيف ترفع عن التفصيل والإطناب في سرد أنواعه .. إنه حقاً كلام ملك الملوك.

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

---

(١) اقرأ مثلاً، في إنجيل لوقا، قول عيسى لأصحابه: (من أجل ذلك أعددت لكم مملكة السماء .. لكي تأكلوا وتشربوا على مائدتي .. ولكي تجلسوا على العروش لتفضوا في شأن الأثنى عشر من بني إسرائيل (الفقرتان ٢٩ ـ ٣٠) من الفصل ٢٢) وقوله في وصيته لأحد أتباعه: (إذا أعددت مأدبة غذاء أو عشاء فادع إليها بعض الفقراء والعجزة والعمي والمقعدين، وكن مغتبطاً بأنهم لا يقدرون على مكافأتك بمثلها، لأنها سيرد لك مثلها يوم يبعث الصالحون (الفقرات ١٢-١٤ من الفصل ١٤) واقرأ في إنجيل متى وغيره، قول عيسى لتلاميذه في مأدبة العشاء الأخيرة: (أقول لكم إني لن أشرب بعد اليوم من عصير العنب هذا حتى يجيء اليوم الذي أشربه معكم من جديد في مملكة ربي (أبي) ... (الفقرة ٢٩ من الفصل ٢٦)، واقرأ في إنجيل يوحنا: (سأعطي الفائزين طعاماً من شجرة الحياة التي في جنة الله، سأعطيكم من المن الغيبي، وسيلبسون ثياباً بيضاء، وسيشرب الظامئون من عين ماء الحياة مجاناً، ولن يجوعوا بعدها ولن يظمؤوا بعدها أبداً، وإن تصيبهم الشمس ولا الحرور)، (الفقرتان ٧-١٧ من الفصل ٢) والفقرات ٥ من الفصل ٣-٦ من الفصل ٢١-١٧ من الفصل ٧ من الأمثال الغيبية ومن إنجيل يوحنا) واقرأ في إنجيل يوحنا أيضاً وصفه للجنة، التي يسميها بيت المقدس الجديد: (إن المدينة مبنية من الذهب الخالص كأنها القوارير الصافية، وأن أرضها مفروشة بالأحجار الكريمة من مختلف الأنواع، وأن شجرة الحياة فيها تخرج ثمارها اثنى عشر مرة في العام، في كل شهر مره .. إلخ. (الفقرتان ١-٢ من الفصل ٢٢ من الأمثال الغيبية المذكورة.

هذه النصوص كان يفهمها المسيحيون الأولون على حقيقتها، ولكنهم أخذوا بعدُ في تأويلها وجعلها ضرباً من التمثيل، اتقاء لاعتراضات الملاحدة، والعجب أن علماءهم ما يزالون مع ذلك مجمعين على أن البعث في المعاد بدني وروحي معاً، كما أنهم لا يزالون يقررون بأن عذاب =

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

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

هذا هو تحقيق الحقِّ في شأن الأجزية الدينية والفلسفية.

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

=

النار يتناول الجسم والروح وفقاً لما دلت عليه نصوص الأناجيل، مثل قول عيسى لأصحابه: (ولا تخشوا أولئك الذين يهلكون الجسم ولا يستطيعون أن يهلكوا الروح، ولكن خافوا ذلك الذي يقدر أن يهلك الروح والجسم في جهنم (الفقرة ٢٧ من الفصل ١٠ من إنجيل متى) وقوله: (إن الذين يرتكبون الظلم سيقذفون في النار الحامية التي سيكون لهم فيها العويل وصريف الأسنان (الفقرة ٤٣ من الفصل ١٣ من إنجيل متى) ترى أي حجة عقلية أو نقلية جعلتهم هكذا يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض؟؟ ...

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

فلينظر كل امرئ أين يضعُ نفسه، وأين يوجِّه قصده؟

قال تعالى: ﴿ ﴾ [البقرة: ١٤٨].



المبحث السادس

علم الأخلاق وعلاقته بالتربية

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

والتربية الإنسانية الكاملة هي التي تتناول قوى الإنسان وملكاته جميعها:

١ - تنمية لجسمه، وحفظاً لصحته، وهذه هي التربية البدنية.

٢ - وتقويماً للسانه، وإصلاحاً لبيانه، وهي التربية الأدبية.

٣ - وتثقيفاً لعقله وتسديداً لتفكيره وأحكامه؛ وهي التربية العقلية.

٤ - وتزويداً له بالمعلومات الصحيحة النافعة؛ وهي التربية العلمية.

٥ - وترويضاً له على وسائل الكسب لعيشه؛ وهي التربية المهنية.

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

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

٨ - وتوسيعاً لأفق شعوره بالأخوة العالمية، وهي التربية الإنسانية.

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

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

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

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

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

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

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

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

آ - **فأما القدر الذي لا خلاف فيه فهو**: أن علم الأخلاق هو أول الوسائل، وأولاها بعناية المربين؛ لأنه هو المصباح الكاشف لمسالك الرشد والغي. ولأنه هو المعيار الذي توزن به نوايا العاملين وبواعثهم. فمن صادف سبيل الهدى مصادفة من غير قصد ولا شعور بإلزام الواجب فيه، كان مثلُه كمثل الذي يقضي

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

ب - **وأما القضية التي اختلفت فيها المذاهب الفلسفية منذ القدم**: فهي أن العلَم بالفضيلة هل يكفي في تحصيلها والتحقق بها؟ وبتعبير آخر هل **عِلمُ الأخلاق وسيلةٌ في التربية الخلقية التامة.**

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

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

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

(١) (قاضيان في النار وقاض في الجنة). فالذي في الجنة رجل عرف الحق فقضى به. والذي في النار رجل قضى للناس على جهل، ورجل عرف الحق فقضى بخلافه).

(٢) والنصوص القرآنية تؤيد بذلك ﴿ . . . . . ﴾ [الجاثية: ٢٣]، ﴿ . . . . . ﴾ [الأعراف: ١٧٥-١٧٦].

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

ومن تأمل كلا التقريرين، من قول (أفلاطون) لم **يجد بينهما اختلافاً**، ولم يجد في واحدٍ منهما تأييداً لقول (سقراط): **إنَّ العلم بالفضيلة كاف في تحصيلها**.

على أن **مؤرخي الفلسفة** يميلون في تفسير هذه المقالة إلى ما أشار إليه (أفلاطون) من أنه ليس المقصود بالعلم مجرد المعرفة التلقينية، أو الإدراك العقلي الجاف، بل المعرفة التي تمتد من **العقل إلى القلب**، وتصبح إيماناً عميقاً، وقوةً ملهمة متحمسة للفضيلة قالوا: ولا ريب أن هذا الضرب من العلم كاف في نجاح التربية وإثمارها للفضيلة، حتى إن الذي يفعلُ السوء يبرهن بفعله على نقصٍ في معرفته بالخير وإيمانه به[1].

(١) بحث فلسفي يذكرنا ببحث المتكلمين في المؤمن العاصي: هل تنقض معصيته إيمانه من أساسه أم لا؟ ... وهل تدخله إلى الكفر أم إلى منزلة بين المنزلتين؟؟..

الفصل الثاني
التّصوف وأهم قضاياه

المبحث الأول: تعريف التّصوف، و لمحة عن نشأته وتاريخه

المبحث الثاني: أهمية التّصوف وارتباط التّصوف وعلومه بالشريعة الإسلامية

المبحث الثالث: وسائل المعرفة عند الصّوفية والمتمثّلة في العقل والقلب

المبحث الرابع: مراتب المعرفة عند الصّوفية

المبحث الخامس: الطريق الصّوفي

المبحث السادس: غاية المعرفة وثمراتها



المبحث الأول

مفهوم التَّصوّف ونشأته وتاريخه

المطلب الأول – أصل اشتقاق كلمة (تصوف أو الصُّوفيَّة)

لقد كثرت آراء الباحثين في علم التَّصوّف حول أصل اشتقاق كلمة (تصوف أو الصُّوفيَّة)، وكونها اسماً أو لقباً لطائفة من المسلمين عرفوا بلون خاص من العلم والعمل، ولا تعدو آراؤهم تلك أن تكون مجرد فروض تفتقر إلى الدليل القاطع الذي يفيد صحة هذا الاشتقاق[1]. وأرجح الآراء تلك التي تُرجع نسبة كلمة التَّصوّف إلى الصوف باعتباره الزيّ الخاص الذي فضَّلته الطائفة الأولى من الصُّوفيَّة؛ وذلك لما يختص من خشونة تليق بحياة الزهد والتقوى والورع والتواضع التي كانوا يعيشونها.

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

---

(١) انظر: الدكتور محمد كمال جعفر، التَّصوّف طريقاً وتجربة ومذهباً ص ١، دار المعرفة الجامعية، ط ١٩٨٠م. والدكتور حسن الشافعي، فصول في التَّصوّف ص٢١ .

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

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

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

=

الترغيب والترهيب ٨٠/٣. دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٤١٧هـ. وهناك أحاديث كثيرة في الباب عن عدد من الصحابة، تفيد أن لبس الصوف علامة من علامات التواضع؛ ولذلك اتخذ الصُّوفيَّة الأوائل لبس الصوف زياً لهم عملاً بالسنة المشرفة التي تحض على التواضع وتنهى عن الكبر والترفع.

(١) قال ابن منظور في لسان العرب، مادة (قمص) ٨٢/٧: "وتَقَمَّصَ قميصَه: لَبسه"، وقال: " ... جِلْبابُ المرأةِ مُلاءَتُها التي تَشْتَمِلُ بها، واحدها جِلْبابٌ، والجماعة جَلابِيبُ، وقد تَجلْبَبَتْ"لسان العرب١/٢٧٣. مادة(جلب) الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت.

(٢) ويذكر أن نسبة الصُّوفيَّة إلى لباسهم يشبه ما نسبه القرآن الكريم إلى أصحاب سيدنا عيسى عليه السلام حيث وصفهم بالحواريين قال تعالى: {وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ } [المائدة: ١١١]؛ وذلك لأنهم كانوا يلبسون البياض الطوسي، اللمع ص٤٠، ٤١ تح: د. عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٧٧م.

(٣) ولذلك قال القشيري: "أما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال: تَصوَّف إذا لبس الصوف، كما يقال: تقمَّص إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكنَّ القوم لم يختصوا بلبس الصوف". الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف ص٣٨٥.تح: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ.

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

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

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

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

---

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

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

(٣) الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف باب التَّصوّف ص٣٨٥. ويرجح أيضاً ابن خلدون كالقشيري أن التَّصوّف "لقب وضع لهذه الطائفة علماً يتميزون به، ثم تصرفوا في ذلك اللقب بالاشتقاق منه، فقيل: متصوف، وصوفي، الطريقة تصوف، والجماعة متصوفون وصوفيون". شفاء السائل ص١٨، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، طبعة استانبول، ١٩٥٨م .

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

إلى غير ذلك من النِّسب التي لا تسلم من جهة الاشتقاق اللغوي[2].

وقد أخذ اسم التَّصوّف الذي لازم هذه الطائفة يتطور ليدل على منهج ومصطلح علمي جديد دون أن يفقد الارتباط بأصل تسميته، كما هي حال في المصطلحات العلمية التي تتطور وتنضج بمرور الزمن، ويكون بينها وبين أصولها الاشتقاقية فروقاً كبيرة بحيث لا تعد ضابطاً لها، بل ربما يُنسى أصلها الاشتقاقي أيضاً.

المطلب الثاني - تعريف التَّصوّف الاصطلاحي

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

---

(١) وممن نسب الصُّوفيَّة إلى هذا الاشتقاق أبو الريحان البيروني (ت: ٤٤٠هـ) وذلك للتشابه الذي وجده بين كلمتي(سوفية، وصوفية) وقد رُدّ على هذه المقولة بأن الفلسفة اليونانية لم تكن معروفة في هذا الوقت الذي ظهرت فيه كلمة (التَّصوّف والصُّوفيَّة)، وأيضاً فإن الاستعمال العربي لهذه الكلمة لا يؤيد أنها مستقاة من اليونانية ؛لأنه لم يؤثر عن العرب استخدام حرف الصاد في مكان السين باليونانية، ومن ذلك كلمة(فلسفة) اليونانية انظر: د. الشافعي،فصول في التَّصوّف ص٢٥.

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

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

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

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

---

(١) انظر: د. عبد الحميد مدكور، نظرات في التَّصوّف الإسلامي ص٢٧ وما بعدها. دراسات في علم الأخلاق ص١٥٨، دار الهاني، جامعة القاهرة، ٢٠٠٥م.

(٢) أبو القاسم القشيري. الرسالة القشيرية ص٣٨٥.

(٣) السهروردي، عوارف المعارف ١٤٢/١.

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

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

وعلى هذا فإنه يمكن تصنيف التعاريف التي وضعت للتصوف إلى مايلي:

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

---

(١) ابن خلدون، شفاء السائل ص٤٨، ٤٩.

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

(٣) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧. والسراج الطوسي، اللمع٤٥.

(٤) شيخ الإسلام الهروي، منازل السائرين ص٥٩.

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

ب ـ تعاريف تربطه بالعبادة والنسك والشعائر الدينية العملية، كقولهم في معنى الصوفي أن"العبد إذا تحقّق بالعبودية وصافاه الحقُّ حتى صَفا من كَدَر البشرية ... وقارنَ أحكام الشريعة، فإذا فعل ذلك فهو صوفي ..."[2]. ومنها: "التَّصوّف ذكرٌ مع اجتماع، ووجدٌ مع استماع، وعملٌ مع اتباع"، أو" التَّصوّف الانقياد للحق"[3]. وهذه التعاريف تشير إلى الأدوات والشروط التي ينبغي على السالك أن يلتزم بها في طريق الوصول إلى الله تعالى عند الصُّوفيَّة.

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

وهناك بعض التعاريف التي حاولت أن تجمع هذه الجوانب كلها كالتعريف

---

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

(٢) السراج الطوسي، اللمع ص٤٧.

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

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

(٥) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف ٣٨٦. السهروردي، عوارف المعارف١/١٣٨.

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

الذي ذكره الجنيد (ت: ٢٩٧هـ)عندما سئل عن التَّصوّف فقال: "تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة والوفاء لله على الحقيقة واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة"[١]. ومنها قولهم: "التَّصوّف أوله علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة من الله تعالى"[٢] فهذا التعريف قد اشتمل على مجموع المعاني التي ذكرتها التعريفات الصُّوفيَّة الكثيرة.

المطلب الثالث – لمحة عن نشأة التَّصوّف الإسلامي وتاريخه:

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

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

(١) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التَّصوّف ص٣٢.

(٢) السهروردي، عوارف المعارف١/١٤١.

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

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

---

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

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (في علم التَّصوّف) ص ٤٦٨، ٤٦٧. وانظر له حول نشأة علم التَّصوّف شفاء السائل لتهذيب المسائل ص١٠، ١١.

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

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

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

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

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

---

(١) السراج الطوسي، اللمع ص٤٢، ٤٣.

(٢) السراج الطوسي، اللمع ص٤٢، ٤٣.

(٣) ابن الجوزي، تلبيس إبليس ص ٢٠١، تح. د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت ط.١، ١٩٨٥م.

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

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

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

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

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

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ص ٤٦٩.

(٢) انظر: د. الشافعي، فصول في التَّصوّف ص٢٢. ود. السيد رزق الحجر، التَّصوّف الإسلامي بين الاتباع والابتداع ص١٢.

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



المبحث الثاني

أهمية التَّصوّف وارتباط التَّصوّف وعلومه بالشريعة الإسلامية

المطلب الأول – أهمية التَّصوّف :

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

فما دام صلاح الإنسان مربوطاً بصلاح قلبه الذي هو مصدر أعماله

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

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

الظاهرة، تعيَّن عليه العمل على إصلاحه بتخليته من الصفات المذمومة التي نهانا الله عنها، وتحليته بالصفات الحسنة التي أمرنا الله بها، وعندئذٍ يكون القلب سليماً صحيحاً، ويكون صاحبه من الفائزين الناجين ﴿. . . . . ﴾ [الشعراء: ٨٨ - ٨٩]. ولذلك يقول الإمام جلال الدين السيوطي رحمه الله: (وأما علم القلب ومعرفة أمراضه من الحسد والعجب والرياء ونحوها، فقال الغزالي: إنها فرض عين)[١]. قال تعالى: ﴿. . . . . ﴾ [الأعراف: ٣٣]. وقال سبحانه: ﴿ ﴾ [الأنعام: ١٥١] والفواحش الباطنة كما قال المفسرون هي: الحقد والرياء والحسد والنفاق. وقد تواترت الأحاديث في النهي عن الحقد والكبر والرياء والحسد ... والأمر بالتحلي بالأخلاق الحسنة والمعاملة الطيبة.

وقد أوضح ذلك جلياً الفقيه الكبير العلامة ابن عابدين في حاشيته الشهيرة فقال: (إن علمَ الإخلاص والعجب والحسد والرياء فرضُ عين، ومثلها غيرها من آفات النفوس، كالكبر والشح والحقد والغش والغضب والعداوة والبغضاء والطمع والبخل والبطر والخيلاء والخيانة والمداهنة، والاستكبار عن الحق والمكر والمخادعة والقسوة وطول الأمل، ونحوها مما هو مبين في ربع المهلكات من "الإحياء". قال فيه: ولا ينفك عنها بشر، فيلزمه أن يتعلم منها ما يرى نفسه محتاجاً إليه. وإزالتها فرض عين، ولا يمكن إلا بمعرفة حدودها وأسبابها وعلاماتها وعلاجها، فإن من لا يعرف الشر يقع فيه)[٢]. فكما لا يحسن بالمرء أن يظهر أمام الناس بثياب ملطخة بالأقذار والأدران، لا يليق به أن يترك قلبه مريضاً بالعلل الخفية، وهو محل نظر الله

(١) "الأشباه والنظائر" للسيوطي ص٥٠٤

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

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

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

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

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

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

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

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

هذا وإن البحث في المعرفة عند الصُّوفيَّة يؤكد أنها تشتمل عندهم

= على المعرفة العلمية القائمة على علوم الحواس والعقل.

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

فهاتان المعرفتان العلمية والوجدانية تمثلان الأساس الذي تقوم عليه نظرية

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

المطلب الثاني – ارتباط التَّصوّف وعلومه بالشريعة الإسلامية:

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

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

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

(٢) مقدمة ابن خلدون، الفصل الحادي عشر في علم التَّصوّف ص ٤٦٨، ٤٦٧.

عن العدم؛ ولذلك قال سيد هذه الطريقة الجنيد: التوحيد إفراد القدم من الحدث، وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ولائح الشواهد، كما قال أبو محمد الجريري (ت: ٣١١هـ) رحمه الله من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلَّت به قدم الغرور فهو في مهواة من التلف"[١].

وهذه هي بعض أقوال أئمة التَّصوّف التي تؤكد ارتباط التَّصوّف بعلوم الشريعة والعمل على تحصيلها، وتأكد التزام الصُّوفيَّة بقواعد الشرع الحنيف بحيث لا تخرج علومهم ومعارفه وأعمالهم عنه ومنها: قول الدَّاراني (ت: ٢١٥هـ): "ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياماً فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين: الكتاب والسنة"[٢]، ويقول أبو يزيد البسطامي (ت: ٢٦١هـ): "لو نظرتم إلى رجلٍ أعطي من الكرامات حتّى يرتفع في الهواء، فلا تغترّوا به حتّى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنَّهي، وحفظ الحدود وأداء الشريعة"[٣]. ويقول أبو سعيد الخرّاز: كلُّ باطنٍ يخالفه ظاهرٌ فهو باطل[٤]. والظاهر هو علوم الشريعة والباطن هو العلوم الكشفية والذوقية.

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

---

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

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

(٣) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ١١١/٢٠. تح. د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.١، ١٩٨٧م.

(٤) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف ص ٩٥.

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

ارتباط الشريعة بالحقيقة عند الصُّوفيَّة:

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

وهكذا يتبين لنا من هذه النقول عن أئمة التَّصوّف ورجاله مدى تمسك الصُّوفيَّة الأوائل بمقتضى الكتاب والسنة في سلوكهم إلى الله تعالى أولاً، وفي معارفهم ومواجيدهم ثانياً، فلم يقبلوا منها شيئاً يخالف الكتاب السنة، بل كانوا حريصين كل الحرص ـ كما رأينا ـ على أن يشهد لهم الكتاب والسنة بصحة الأفعال والأقوال والمواهب، فكان الشرع ميزانهم في كل ما يخوضون فيه من بحوث

(١) رسائل الجنيد، تحقيق الدكتور جمال رجب سيدبي ص٩٦، دار اقرأ، ط. ٢٠٠٥م. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف ص ٨٦.

(٢) أبو نعيم، حلية الأولياء١٠/١٩٠.

(٣) القشيري، الرسالة القشيرية ص٤٣. والحقيقة على قول أهل التَّصوّف : هي أسرار الشريعة الذوقية.

نظرية وحالات وجدانية.

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

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

(١) انظر: مقدمة الدكتور عبد الحليم محمود على المنقذ من الضلال ص٢٨. مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٥٥م. وانظر أيضاً: الدكتور عبد الحميد مدكور، نظرات في التَّصوّف الإسلامي ص١٠٥.

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

□

(١) انظر أيضاً: الدكتور عبد الحميد مدكور، نظرات في التَّصوّف الإسلامي ص ٩٥، وما بعدها.



المبحث الثالث

وسائل المعرفة عند الصُّوفيَّة (العقل والقلب)

تمهيد - غاية التَّصوّف المعرفة:

من خلال الوجهات الثلاث التي وجدنها في تعريفات التَّصوّف نجد أن من الصُّوفيَّ من يقف بتصوُّفه عند الغاية الأخلاقية، وهي تهذيب النَّفس وضبط الإرادة وإلزام الإنسان بالأخلاق الفاضلة.

وهذا التَّصوّف يتميَّز بأنه تربويٌّ، وتغلب عليه الصبغة العملية.

وهناك من يتجاوز الغاية الأخلاقيَّة إلى غايةٍ أبعد وهي معرفة الله تعالى، ويضع لتحقيق هذه الغاية من تصوُّفه شروطاً خاصَّة، ويُعنى أصحابُ هذا التَّصوّف على وجه الخصوص بالكلام عن مناهج المعرفة وأدواتها، ويؤثرون من بينها الكشف والإلهام.

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

(١) انظر: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التَّصوّف الإسلامي ص ٩.

المقصود بدراسة المعرفة الصُّوفيَّة

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

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

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

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

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

المطلب الأول - مفهوم العقل عند الصُّوفيَّة:

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

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

(١) د. محمد كمال جعفر، التَّصوّف طريقاً وتجربة ومذهباً ص٢٠٣، ٢٠٤.

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

- معاني العقل عند الصُّوفيَّة:

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

المعنى الأول: الغريزة الطبيعية، وهو المعنى الحقيقي للعقل.

المعنى الثاني: الفهم والبيان.

المعنى الثالث: البصيرة.

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

(١) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، باب مائية العقل وحقيقة معناه ص٢٠١، ٢٠٢، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي، ودار الفكر، الطبعة الأولى والثانية نفسها ط١، ١٩٧٨، ط٢، ١٩٨٢م.

فعلاً لا يكونان إلا به ومنه، وقد سماهما الله تعالى في كتابه وسمتهما العلماء عقلاً. فأما ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره، فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يُطلِع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطَّلَعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم، وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه، فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل، الذي عرفوه به من أنفسهم[أي للعقل] بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم"[(١)].

فالعقل غريزة يُولد بها الإنسان ثم يزيد معنىً بعد معنى بمعرفة المعقولات وأسبابها الدالة عليها، وكذلك يزداد بالتجارب والخبرات التي يمارسها وهكذا في نمو وتزايد مستمر، وقد جعل الله عزَّ وجلَّ هذا العقل في المُمتحنين من عباده، خاطبهم به وجعله حجة عليهم، فيجتمع في جميع الناس برِّهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم، ويتمايزون فيه بتمايزهم في الخلقة البدنية؛ ولذلك يقول الترمذي: "هذه الوجوه تجتمع فيمن لا يؤمن بالله واليوم الآخر، مثل الفلاسفة..؛ لأن هذه الأنواع من العقل لتأييد النفوس، ومعاملة أهل الدنيا"[(٢)].

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

---

(١) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢٠١، ٢٠٢.

(٢) الترمذي، بين القلب والصدر والفؤاد واللُّب ص ٧٥، وانظر له: نوادر الأصول في أحاديث الرسول ٢/٣٤٦، ٣٥٤. تح. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت ١٩٩٢م. وانظر: المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢٠٥. تراث التستري الصوفي٢/٧٦.

ولا مجسة، ولا لون، ولا يعرف إلا بأفعاله"[1]. وقد تبنى الإمام الغزالي القول بأن العقل غريزةٌ إضافة إلى أنه يُطلق على معان أخرى متعددة؛ لأن العقل من الألفاظ المشتركة التي تستخدم لمعان مختلفة، وكونه كذلك أدى إلى اختلاف الناس في فهم حقيقته ومعناه.[2]

المعنى الثالث لمعاني العقل - حسب تقسيم المحاسبي - هو البصيرة، يقول المحاسبي: "والمعنى الثالث .. هو البصيرة والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة، ومنه العقل عن الله، فمن ذلك أن تَعظُمَ معرفتُه وبصيرتُه بعظيم قَدْر الله تعالى، وبقدر نعمه وإحسانه، وبعظم قدر ثوابه وعقابه؛ لينال به النجاة من العقاب والظفر بالثواب"[3].فالعقل بمعناه الثالث الذي هو البصيرة يتميز بأنه لا يكون إلا مع الإيمان بالله تعالى، فلا يسمى العقل بصيرةً أو عقلاً عن الله أو بصيرة عنه إلا إذا كان معظماً لله تعالى ومُجلّاً وخاضعاً لعزته وقدرته، ولا يزال على هذه الحال حتى يُبصر ويفهم حقائق معاني بيان الله تعالى، فيرغب بما عنده ويشتاق له، حتى كأنه رأي العين، فعند ذلك يكون عن الله تعالى عاقلاً؛ ولذلك سُمي هذا النوع من الفهم والتحقيق والتعظيم والمعرفة عقلاً. وفي ذلك يقول المحاسبي: "فكان عن الله تعالى عاقلاً، وسمي ذلك منه عقلاً؛ إذا كان بالعقل طلب ذلك، وبالعقل فهم ذلك، وبالعقل لزم ذلك، وبالعقل جانب ما يزايله عن ذلك، فهذا الذي عقل عن الله ... ألم تسمعه عزَّ وجلَّ: ﴿ ... ﴾

---

(١) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢٠٤.

(٢) انظر: الغزالي،إحياء علوم الدين١/٨٥،دار المعرفة، بيروت. وقد ذكر الغزالي المعاني التي يطلق عليها العقل.

(٣) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢٠٨.

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

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

كمال العقل عند الصُّوفيَّة

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

---

(١) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١١.

(٢) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٢.

(٣) الترمذي، نوادر الأصول٢/٣، ١٠٢/٣٥٤. ويقول في غور الأمور ص١١: "ثم خصَّ المؤمنين بنور العقل".

(٤) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٨.

(٥) د. محمد كمال جعفر، تراث التستري الصوفي ٢/٧٥.

غاية له؛ لأنه لا غاية لله عزَّ وجلَّ عند العاقل؛ ولا إحاطة لأحدٍ بالله تعالى، ولا بالعلم بذاتِه، ولا بحقائقِ صفاتِه، ولا بقدر ثوابه ولا عقابه، "فأعظم العاقلين عنده العارفين عقلاً عنه ومعرفة به، الذين أقرُّوا بالعجز أنهم لا يبلغون في العقل والمعرفة كُنْهَ معرفته"[1]. وكما يقول الجنيد: "إذ لا غاية للمعروف عند العارفين .. وأعلم خلقه به أشدهم إقراراً بالعجز عن إدراك عظمته"[2].

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

---

(١) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٩، ٢١٨، ٢٢٠. السلمي، طبقات الصُّوفيَّة ص٢٣.

(٢) رسائل الجنيد ص٢٠٦، ٢٠٧.

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

(٤) هذا الحديث هو حديث الصحابي الجليل حارث بن مالك الأنصاري، وقد أورده كثير من أئمة الحديث في مصنفاتهم بأسانيد كثيرة وروايات متعددة، انظر في ذلك: المعجم الكبير للطبراني ٢٦٦/٣، شعب الإيمان للبيهقي٣٦٢/٧، ٣٦٣، الزهد الكبير ٣٥٥/١. وقال ابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحكم ص٣٦: "وفي حديث حارثة المشهور، وقد روي من وجوه مرسلة، وروي متصلاً، والمرسل أصح". وقد ذكر ابن حجر في الإصابة ٥٩٧/١ -بعد =

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

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

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

=

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

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

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ٨٩/١.

أ – مكانة العقل الغريزي عند الصُّوفيَّة:

وجدنا سابقاً أن الله تعالى وهب للإنسان غريزة العقل، فميزه بها عن المخلوقات الأخرى تكريماً وتشريفاً له، فخصه بذلك بالقدرة على الفهم والبيان وتحصيل العلوم، وجعل هذا العقل مناط تكليفه بمعرفة ربه والإيمان به، فأعلى من شأن هذا العقل ومكانته؛ لأن به يُعرف الله تعالى كما قرر المحاسبي بقوله: "فبذلك العقل عرفوه وشهدوا عليه بالعقل"[(١)]. فقال التستري مبيناً دوره في صلاح الكون: "ولا يصلح الكون إلا بالعقل"[(٢)]؛ وذلك"لأن العقل عِقال عن الجهل"[(٣)].

ب – معنى عجز العقل عند الصُّوفيَّة:

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

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

---

(١) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢٠١، ٢٠٢.

(٢) د. محمد كمال جعفر، تراث التستري الصوفي ٢/٧٥.

(٣) التستري، المعارضة والرد على أهل الفرق والدعاوي..ص٧٧، تح: د. محمد كمال جعفر، دار الإنسان، ط.١٩٨٠م.

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

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

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

(١) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التَّصوّف ص ٧٦، ٧٧، المكتبة الأزهرية للتراث.

(٢) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التَّصوّف ص ٧٩.

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

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

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

---

(١) ولذلك يقول المحاسبي مبيناً دور العقل في إدراك العلوم الضرورية بطبيعته التي خلقه الله تعالى عليها وإعطائه لهذه القابلية: "فمنه فعل عن طبع يوجبه الطبع كالضرة، كمعرفة الرجل نفسه وأباه وأمه والسماء والأرض وجميع الأشياء التي تشاهد". وبمثله قال المكي: "فالعقل مطبوع على التمييز، مجبول على التحسين والتقبيح"، وكذلك قال الترمذي: "فعقل هو مطبوع، وعقل هو مصنوع". العقل وفهم القرآن ص٢٠٦، ٢٠٥، قوت القلوب ١/١٣٥.

(٢) الإمام القشيري، الرسالة القشيرية ص٤٢٠. وسئل أيضاً بماذا عرفت الله تعالى فقال: "عرفت الله بالله وعرفت ما سوى الله برسول الله ﷺ". الطوسي، اللمع ص١٤٥ وقد ذكر المناوي في الكواكب الدرية عن أبي يزيد١/٤٥٣ قوله: "عرفت الله بالله، وعرفت مادون الله بنور الله".

(٣) القول إن: "العجز عن درك الإدراك إدراك" ذكره الغزالي من قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه في المقصد الأسنى ص٥٤..، تح. بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي، قبرص، ط.١، ١٩٨٧م. والإحياء٤/٣٠٥.

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

ج – اتهام الصُّوفيَّة بأنهم يرفضون العقل:

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

---

(١) المحاسبي، العقل وفهم القرآن ص٢١٩، ٢١٨، ٢٢٠. السلمي، طبقات الصُّوفيَّة ص٢٣.

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

(٣) د. جلال شرف، خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد ص٥٠، ط.دار الفكر الجامعي، سنة ١٩٧٧م. وانظر: الدكتور السيد رزق الحجر، نظرية المعرفة بين الكندي وذي النون المصري ص٢٢٦، والتَّصوّف الإسلامي بين الاتباع والابتداع ص١٤٧.

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

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

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

فقال: كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له؟ أم كيف يدرك ذو عاهة من لا عاهة له ولا آفة؟ أم كيف يكون مكيفاً من كيف الكيف؟ أم كيف يكون محيثاً من

(١) د. راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص٦٧٢.

(٢) السراج الطوسي، اللمع ص٦٣.

حيث الحيث فسماه حيثاً ... ؟"[1].

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

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

د – معنى ذم العقل عند الصُّوفيَّة:

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

(١) السراج الطوسي، اللمع ص٦٣.

(٢) الهجويري، كشف المحجوب ٣٢٠، ٣٢١.

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

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

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

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٨٩/١ .

(٢) أبو طالب المكي، قوت القلوب، فصل٣١، كتاب العلم وتفصيله،. ولكن الصُّوفيَّة اضطروا إلى الخوض في علم الكلام كما خاض فيه غيرهم لمقارعة أهل الكلام بمثل سلاحهم، ومنهم المحاسبي في كتابه العقل وفهم القرآن، والتستري وضع رسالة باسم المعارضة والرد على أهل البدع، وكذلك الغزالي في الإحياء.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ص٤٦٧.

مرضاة الله تعالى والوصول إلى قربه وعبادته ثانياً.

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

المطلب الثاني – القلب والتركيب الإنساني عند الصُّوفيَّة:

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

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/ ٣٠٨.

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

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

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

فالإنسان في نظر الصُّوفيَّة إذاً مَركب ثنائي من جسد وروح، وظاهر وباطن، وقد علم الصُّوفيَّة أن الهدف من خلقه هو العلم والمعرفة؛ وذلك تفسيراً لقوله تعالى: ﴿ . ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ففي أوجُه تفسير هذه

=

الدكتور عبد الرحمن بدوي يميل إلى صحة نسبتها. انظر: مؤلفات الغزالي ص٢٧٠، نشر وكالة المطبوعات، الكويت. ط.٢، ١٩٧٧م.

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

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين٣/٩.

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

وهذا الاختصاص المعرفي هو الذي تميز به أبو الخلق آدم عليه السلام؛ ليكون خليفة الله تعالى، قال تعالى: ﴿ . . . . . ﴾ [البقرة: ٣١]. ولأجل هذا الخاصية التي حصلت له بنفخ الروح أمرَ اللهُ تعالى ملائكته بالسجود له تعظيماً لما خصه الله تعالى به من العلم والمعرفة، قال تعالى: ﴿ . . . . . ﴾ [:][2].

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

القلب بوصفه أداة للمعرفة الصُّوفيَّة:

يثبت الصُّوفيَّة مستوىً إدراكياً معرفياً فوق مستوى الحس والعقل هو القلب، فيرون أن هناك تفاوتاً بين المستويات الإدراكية لأدوات المعرفة من الحس والعقل والقلب، فمستوى إدراك الحواس يختلف عن مستوى إدراك العقل، وهما بدورهما

---

(١) الرسالة القشيرية ص٢٥. وانظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢٣٩/٤. تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: ١٩٩٩، ٢م.

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

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

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

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

---

(١) د. فيصل بدير عون، التَّصوّف الإسلامي الطريق والرجال ص٥١، نشر مكتبة سعيد رأفت جامعة عين شمسن القاهرة ١٩٨٣م.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، مدخل السفسطة وجحد العلوم. ص٨٧.

(٣) الغزالي، المنقذ من الضلال، حقيقة النبوة واضطرار الخلق إليها. ص١٣٤.

(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين٣/٩.

بها الإنسان فيقول: "أما بعد فشرفُ الإنسان وفضيلتُه التي فاقَ بها جملةً من أصنافِ الخلْق باستعداده لمعرفة الله سبحانه ... وإنما استعدَّ للمعرفة بقلبه لا بجارحة من جوارحه، فالقلب هو العالم بالله، وهو المتقرب إلى الله ... وهو المكاشف بما عند الله ولديه، وإنما الجوارح أتباعٌ وخدم وآلات يستخدمها القلب ... فمعرفة القلب، وحقيقة أوصافه أصل الدين، وأساس طريق السالكين"[1].

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

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

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين٢/٣، وانظر: كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ص ٤٢٠، دار الفكر، بيروت، ط١.

(٢) وأما عن وجه العلاقة التي بين القلب الذي هو اللطيفة الربانية، وبين القلب اللحمي فيقول الغزالي: "وحيث ورد في القرآن والسنة لفظ القلب، فالمراد به المعنى الذي يفقه من الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء، وقد يُكنى عنه بالقلب الذي في الصدر؛ لأن بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة، فإنها وإن كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له، ولكنها تتعلق به بواسطة القلب، فتعلقها الأول بالقلب، وكأنه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها". إحياء علوم الدين٤/٣، ٥، وانظر: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى ص١٨.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين٣/٣.

سرٌّ لطيفٌ له إلى القلب الظاهر نسبة خفية، وراءها سر الروح، الذي هو من أمر الله عزَّ وجلَّ، عرفها من عرفها، وجهلها من جهلها؛ ولذلك السرُّ وجود، وصورة ذلك الوجود ما يحضر فيه، فإذا حضر فيه غيره فكأنه لا وجود إلا للحاضر، ومثاله المرآة المجلوة، إذ ليس لها لون في نفسها، بل لونها لون الحاضر فيها"[1]. فحقيقة القلب إذاً أنه أمرٌ من أمر الله عزَّ وجلَّ، ولم يُكلَّف النبي صلى الله عليه وسلم بالكلام عنه، ولم تأت الشريعة بالتحدث عن حقيقته، وإنما ذَكرت أوصافَه من العلم والفهم والتخلق بالأخلاق إلى غير ذلك من أوصاف هذا القلب؛ ولذلك يجيب الغزالي على سائله قائلاً: "أما سؤالك ما حقيقة القلب؟ فلم يجيء في الشريعة أكثر من قول الله تعالى: ﴿ . . . . . ﴾[. :]؛ لأن الروح جزء من جملة القدرة الإلهية، وهو من عالم الأمر، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿ . . . ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فالإنسان من عالم الخلق من جانب، ومن عالم الأمر من جانب ... ومعرفة الروح صعبة جداً؛ لأنه لم يرد في الدين طريق إلى معرفته؛ لأنه لا حاجة في الدين إلى معرفته"[2].

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

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢/٢٩١.

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

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

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

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين٤/٣، وانظر معارج القدس ص١٥، ١٨. والرسالة اللدنية ٢٢٥.

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

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين٤/٣، ٥، معارج القدس ص١٥، ١٨.

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

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

ولذلك يؤكد الصُّوفيَّة على هذا الدور القلبي، وعلى ارتباطه بالإيمان واليقين والبصيرة بقولهم: "فكذلك في القلب غريزة تسمى النور الإلهي، لقوله تعالى: ﴿ ﴾ [الزمر: ٢٢]، وقد تسمى العقل، وقد تسمى البصيرة الباطنة، وقد تسمى نوراً الإيمان واليقين ... فالقلب مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة بها يدرك المعاني التي

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٢٠.

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

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

المطلب الثالث - الصلة بين العقل والقلب في المعرفة الصُّوفيَّة:

بينت سابقاً مكانة العقل وأهميته عند الصُّوفيَّة والدور المعرفي الذي يقوم به في تحصيل العلوم والاستدلال على إثبات الله تعالى ومعرفته، وهنا نريد أن نعرف ما هو الدور الذي يمارسه العقل في مجال المعرفة الصُّوفيَّة الكشفية؟

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

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣٠٧/٤. وانظر: ابن خلدون، شفاء السائل ص١٩.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) الحكيم الترمذي، بيان الفرق بين القلب والصدر والفؤاد واللُّب ص ٣٣، تح. نقولا هير، دار العرب للبستاني، القاهرة، وانظر له رياضة النفس ص٩.

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

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين٣/١٧.

ويتصل به كقول الترمذي: "لأن العقل في الرأس، وإشراقه من الرأس إلى الصدر؛ لينظر عين الفؤاد بنور العقل، فيميز بين الأمور ويدبر، فإذا رأى الشيطانُ الغضبَ قد هاج من الآدمي، طار إلى رأسه حتى يحجب العقل عن أن يُشرق في الصدر"[(١)].

ويؤكد التستري كذلك أن العقل مستقره في الدماغ فيقول: "العقل موضع الدماغ، ويكون موضع العلم المخ"[(٢)]؛ ولذلك نراه يشير إلى هذا المعنى بقوله: "كلما زيد في نور القلب طُفئ نور الرأس، حتى إذا استكمل نور القلب عاد نور الرأس ساطعاً وهاجاً "[(٣)]، فيرى أن أنوار معارف القلب تحجب العقل في أول الأمر عن استيعاب معارفه حتى يقوى نور العقل بنور الإيمان، فيستقبل أنوار القلب ويتفهم معارفه.

---

(١) الحكيم الترمذي، نوادر الأصول في أحاديث الرسول ٣٠/٤.

(٢) التستري، المعارضة والرد، ص١١٦. ولكن عبد الرحمن الصقلي بعد أن ذكر قول التستري هذا في كتاب المعارضة علق عليه بقوله: "هو مثل ضربه أبو محمد، ومجمع العلم النافع والعقل النافذ القلب".

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

المبحث الرابع

المعرفة والعلم والوجدان

المطلب الأول - مراحل المعرفة والعلم اليقيني عند الصُّوفيَّة

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

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

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

(١) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين ٧٢/١. السعد التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام ٢٣٠/١. الجرجاني التعريفات ص ١٦٨، ١٧٨، ٣٣٢.

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

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

والصُّوفيَّة يفرِّقون بين العلم والمعرفة ويخصُّون المعرفة بدرجة أسمى من

---

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

(٢) وفي ذلك قوله: "واعلم أن مستنبطات الصُّوفيَّة في معاني هذه العلوم ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغي أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء في معاني أحكام الظاهر؛ لأن هذا العلم ليس له نهاية؛ لأنه إشاراتٌ .. وهبات، يغرفها أهلها من بحر العطاء، وسائر العلوم لها حد محدود .. وليس له نهاية؛ لأن المقصود ليس له غاية، وهو علم الفتوح يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه في فهم كلامه ومستنبطات خطبه ما شاء كيف شاء"؛ وقال ابن الأعرابي: "علم المعرفة غير محصور، لا نهاية له، ولا لوجوده، ولا لذوقه". الطوسي، اللمع ص ٣٧. الذهبي، سير الأعلام ١٥/٤٠٩. تح. محمد نعيم العرقسوسي، الرسالة، ط.٩، ١٤١٣هـ.

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

مراحل المعرفة:

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

= فعلم اليقين: هو ما كان بشرط البرهان.

= وعين اليقين: ما كان بحكم البيان.

= وحق اليقين: ما كان بنعت البيان.

أو بعبارة أخرى كما ذكر الصُّوفيَّة:

= علمُ اليقين لأرباب العقول.

= وعين اليقين لأصحاب العلوم.

= وحق اليقين لأصحاب المعارف.

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

وحصول أنوار الإيمان والمعرفة المرادة بقوله تعالى: ﴿ . . . . . ﴾ [الزُّمَر: ٢٢] في القلوب وتجليها فيه له ثلاث مراتب[١]:

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

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

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

المطلب الثاني – اهتمام الصُّوفيَّة بالعلوم الوجدانية:

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

(١) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين ١٥/٣.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ١٦/٣.

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

(٤) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ذكر تلبيس إبليس على الصُّوفيَّة في ترك التشاغل بالعلم ص٣٩٤. الذهبي، سير أعلام النبلاء ٣٤٨/١٤.

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

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

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

وهكذا يؤكِّد الغزالي على حرص الصُّوفيَّة على العلوم الإلهامية العلية التي تنكشف فيها الحقائق، دون غيرها من العلوم الأخرى التي ربما أفنت عمرَ صاحبها دون أن تقرِّبه من الله تعالى، ودون أن تُفهمه حقائق الأمور. وطبعاً لا يقصد

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ١٥٤/٢.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢٠/٣.

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

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

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

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٢٠.

(٢) التستري، المعارضة والرد على أهل الفرق والدعاوي في الأحوال، ص٧٦، الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٤/٣٤٨.

(٣) التستري، المعارضة والرد على أهل الفرق والدعاوي في الأحوال ص٩٢.

(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٢٠.

المبحث الخامس
الطـــــريق الصـــــوفي

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

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

وقد جعل الغزالي رحمه الله كتابه إحياء علوم الدين بياناً واضحاً لمعالم هذا

---

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

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

وقد اتخذ الطريق الصوفي أسماء مختلفة مثل: (الطريقة[١]، والسلوك[٢]، والسفر[٣]، والمعراج[٤]).

ويتألَّف هذا الطريق الصوفي من المقامات والأحوال التي هي عبارة عن حالات نفسية متسلسلة يمر بها الصوفي مرتقياً من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام. فالطريق الصوفي عبْر مقاماته وأحواله هو وسيلة الوصول إلى المعرفة، وقد قرر الصُّوفيَّة وعلى رأسهم الجنيد بأن السالك لا يصل" إلى حقيقة المعرفة، وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات"[٥].

وقد أكد ذلك الغزالي بقوله لتلميذه: "وتيقن أنك لا تصل إلا بالسير"[٦].

---

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

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

(٣) عرَّف القاشاني السفر عند الصُّوفيَّة بأنه: "هو توجه القلب إلى الحق". اصطلاحات القاشاني ص ٤٢.

(٤) ويُسمَّى هذا السَّفر الذي يتوجَّه فيه قلب السَّالك إلى الله تعالى، فيكون متوجِّهاً فيه إلى الأعلى لا إلى الأمام بالمعراج، حيث يقطع فيها هنا مسافات نفسية وروحية لا مسافات حسية ومكانية. انظر: الدكتور حسن الشافعي، فصول في التَّصوّف ص ٨١.

(٥) السراج الطوسي، اللمع ص٤٣٦.

(٦) الغزالي، رسالة أيها الولد، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي السابقة ص٢٦٣.

فالطريق الصوفي قائم على مجاهدة النفس وتصفيتها والترقي بها من صفة إلى صفة ومن حال إلى حال ومن مقام إلى مقام؛ لأن هذه النفس عند الصُّوفيَّة هي أعظم حجاب يحول دون الكشف والمعرفة والاطلاع على العوالم الأخرى. وقد بين ذلك الإمام الغزالي لتلميذه ناصحاً له بالعمل ومجاهدة النفس في هذا الطريق حتى يصل إلى علم المعرفة فقال: إن"سلوك هذا الطريق يكون بالمجاهدة وقطع شهوة النفس وقتل هواها بسيف الرياضة"، وإذا لم" تقتل النفس بصدق المجاهدة، فلن يحيا قلبك بأنوار المعرفة"، حتى إنه قال له: "لو قرأت العلم مائة سنة، وجمعت ألف كتاب لا تكون مستعداً لرحمة الله تعالى إلا بالعمل"[(١)].

المطلب الأول - المقامات والأحوال:

تعريف المقامات: عرَّف الإمام القشيري المقام عند الصُّوفيَّة بأنه: ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب بما يتوصَّل إليه بنوع تصُّرفَ، ويتحقق به بضرب تطلُّب، ومقاساة تكلف. ومقام كل أحد هو موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له[(٢)]. وقد جاء تعريف الإمام الطوسي قريباً من تعريف القشيري، فعرف المقام بأنه: مقامُ العبد بين يدي الله عزَّ وجلَّ فيما يُقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عزّ وجلّ"[(٣)]. وعرفه التهانوي بأنه"الوصف الذي يَثبتُ على العبد ويُقيم، فإن لم يثبت سمي حالاً"[(٤)].

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

---

(١) الغزالي، رسالة أيها الولد ص٢٦٠، ٢٥٨

(٢) انظر: أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف ص١١٨.

(٣) الطوسي، اللمع ص ٦٥.

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

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

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

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

تعريفُ الأَحوالِ:

الحال عند الصُّوفيَّة كما ذكر القشيري "هو معنىً يرد على القلب من غير عمدٍ منهم، ولا اجتلابٍ ولا اكتسابٍ لهم"[3]،

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

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ص٤٦٨.

(٢) انظر: القشيري، الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف ص١١٨.

(٣) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف ص١١٩.

النفس[1].

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

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

- من حيث المصدر:

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

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

- وأما من حيث الطبيعة:

فيتميز المقام باستقراره ودوامه ـ كما ذكرت ـ لأنه آتٍ من معنى الإقامة والثبوت، وأما الحال فإنه مأخوذ من اسمه، أي" كما تحلُّ بالقلب تزول في الوقت". وهذا ما جعلهم يشبِّهونها بالبروق لسرعتها وتمييزاً لها عن حديث النفس؛

---

(١) الجرجاني، التعريفات ص١١٠.

(٢) الطوسي، اللمع ص٦٦. وقال الطوسي أيضاً: "وأما معنى الأحوال: فهو ما يحل بالقلوب أو تحلُّ به القلوب من صفاء الأذكار". المصدر نفسه ص٦٦.

(٣) انظر: ناجي جودة، المعرفة الصُّوفيَّة ص١٥٤.

(٤) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف ص١١٨.

(٥) الجرجاني، التعريفات ص١١٠.

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

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

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

---

(١) انظر: الرسالة القشيرية ص١١٩. وقد قال السُّهروردي: "فالحال سمي حالاً لتحوله، والمقام سمي مقاماً لثبوته واستقراره". عوارف المعارف ٢٦٤/٢.

(٢) ولذلك نجد الكلاباذي يقول: "لكل مقام بدء ونهاية، وبينهما أحوال متفاوتة، ولكل مقام علم، وإلى كل حال إشارة ومع كل مقام إثبات ونفي، وليس كل ما نفي في مقام كان منفياً فيما قبله، ولا كل ما أثبت فيه كان مثبتاً فيما دونه". التعرف ص١٠٤.

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

(٤) الجرجاني: التعريفات ص١١٠.

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

وقد اختلف الصُّوفيَّة في ترقِّي السالك بين المقامات والأحوال، فهل يصح له أن يرتقي من مقام إلى مقام، أو من حال إلى حال قبل أن يتحقق منه أو لا يصحُّ له ذلك؟:

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

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

فالأحوال والمقامات التي يمرُّ بها السَّالك في الطريق الصوفي كثيرة جداً؛

---

(١) الهروي الأنصاري، منازل السائرين ص ٥، ٦.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٢٠، انظر هذا الكلام أيضاً عند الغزالي في ميزان العمل ص٢٢٢.

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

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

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

---

(١) السراج الطوسي، اللمع ص ٦٧.

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

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

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

(٥) السلمي، طبقات الصُّوفيَّة ص١٦٢.

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

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

---

(١) انظر: الدكتور حسن الشافعي، فصول في التَّصوّف ص ٨٣.

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

(٣) السهروري، عوارف المعارف ص٢٦٩/٢، ٢٧٠.

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

المطلب الثاني – شروط وأدوات السالك في قطع الطريق الصوفي:

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

وأدوات السالك في الطريق الصوفي بعد تصحيح الشريعة قولاً وعملاً

---

(١) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف ١٢٠.

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

(٣) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف ١٢٠، ٤١٨.

(٤) انظر: الدكتور حسن الشافعي، فصول في التَّصوّف ص٨٥.

(٥) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التَّصوّف ، الباب الحادي والثلاثون ص١٠٣.

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

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

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

---

(١) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين ٧٥/٣. حيث يعد الغزالي هذه الأمور الأربعة هي أعظم الحجب بين السالك وبين ربه، فعليه أولاً أن يتخلص منها ليزيل الحجب، ويكون بمثابة من طهر نفسه، وجهزها للدخول في الصلاة.

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

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

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

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

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

- ومن الوسائل التي ينبغي اتخاذها أيضاً، أو من شروط الطريق الصوفي كما أكدَّه الصُّوفيَّة وواظبوا عليه هو السلوك على يد شيخٍ أو أستاذ مُربٍّ خبير بأحوال هذا الطريق ومقاماته[4] وآفاته، حيث يرى الصُّوفيَّة أنه لا بد منه للسالك في طريق التَّصوّف حتى ينتفع بثمرات هذا الطريق ويحصِّل نتائجه المعرفية بعد الالتزام بالشروط السابقة التي هي عناصر هذا الطريق، فإذا ما أتمَّ هذه الأمور وطهَّر نفسه؛

---

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

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ١٢/٣.

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

(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣ /٧٦.

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

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

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ١٢/٣.

(٢) الطوسي، اللمع ٥٤٥.

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

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

ويضرب القشيري لذلك مثالاً على لسان أبي علي الدقَّاق فيقول: "الشجر إذا نبت بنفسه ولم يَستنبتُه أحدٌ يُورق؛ ولكنَّه لا يثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يتخرج به لا يجيء منه شيء"[3].

وينتقد الطوسي جماعة من المريدين والمبتدئين؛ لأنهم اشتغلوا بالمجاهدات

---

(١) الطوسي، اللمع ص ٥١٨.

(٢) الغزالي، رسالة أيها الولد، ص٢٦٢، ٢٦٣.

(٣) القشيري، الرسالة القشيرية، باب الصحبة ص٤٠٢. ويؤكّد ابن خلدون الموقف الصوفي في اشتراط الشيخ في طريق السلوك والمعرفة، فيقول: "والحق أنه لا بد للسالك من الشيخ، ولا يفضي به النقل وحده إلى مطلوبه ... من أجل أن مدارك هذه الطريقة ليست من قبيل المتعارف من العلوم الكسبية والصنائع، وإنما هي مدارك وجدانية إلهامية، خارجة عن الاختيار في الغالب، ناشئة عن الأعمال على هيئات مخصوصة، فلا يدرك تمييزها بالمعارف الكسبية، بل تحتاج إلى الشيخ الذي يميزها بالعيان والشفاء، ويعلم الهيئات التي تنشأ عنها وخصوصيات أحوالها". هذا إضافةً إلى ما يحتاجه السالك من معرفة العلل الطارئة على السالك في نفسه، أو قلبه، أو حاله، ومعرفة اللقاءات القلبية التي تحصل له من كونها نفسية، أو شيطانية، أو ملكية، أو ربانية، ومعرفة الأحوال، والواردات، والمواجد الداخلة عليها، فكل هذه لا بد لها من الخبرة التامة بطريق السلوك، وإنما يعرفها الشيخ الذي سار فيها من أولها إلى غايتها. انظر: شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ٨٣، ٨٢، ٤١.

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

ويستدلُّ الصُّوفيَّة على ضرورة الشيخ المرشد في الطريق إلى الله تعالى بأن الله تعالى قد أرسل للعباد رسلاً ليرشدوهم إلى سبيله ويعرفوهم عليه، فإذا ما ارتحل الأنبياء خلَّفوا وراءهم الخلفاء مكانهم ليقوموا بإرشادهم؛ ولذلك كان الاستمساك بهم استمساكاً بطريق الله تعالى وطريق رسوله صلى الله عليه وسلم؛ وبناء على ذلك اشترط الصُّوفيَّة في الشيخ المرشد أن يكون عارفاً بالله تعالى عالماً، قد خاض طريق التَّصوّف وخبر أسراره وأغواره، متمسكاً بالشريعة ظاهراً وباطناً لا يحيد عنها قيد أنملة[2]؛ ولذلك فقد أنكر أبو يزيد البسطامي على رجل كان مشهوراً بالولاية والعبادة عندما رآه يرمي ببزاقهِ تجاه القبلة فقال: "هذا رجل ليس بمأمون على أدب من آداب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكيف يكون مأموناً على ما يدَّعيه من مقامات الأولياء والصديقين"[3].

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

---

(١) الطوسي، اللمع ص ٥٢٧.

(٢) الغزالي، رسالة أيها الولد، ص٢٦٢، ٢٦٣. القشيري، الرسالة القشيرية ص٤٠٣.

(٣) السراج الطوسي، اللمع ص١٤٥، ١٤٤.

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

فهذه هي أهمّ الشُّروط والأدوات التي كانت مركز اهتمام الصُّوفيَّة وعنايتهم، وإلا فهي كثيرة، ويطول الشرح فيها، وقد اكتفينا بذكر بعضها كمثال لبيان ما يلزم السالك من أدوات وشروط في هذا الطريق.

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

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣/٢٠.

المبحث السادس

غايــة المعــرفة وثمــراتها

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

لقد أفاض الصُّوفيَّة في بيان ثمار معرفتهم التي خصَّهم الله تعالى بها فضلاً وتتويجاً لسلوكهم في هذا الطريق الخالص إلى معرفة الله تعالى، ومن أهم ثمار هذه المعرفة التي هي غايات لها أيضاً: حبُّ الله تعالى، والفناء في الله، والسعادة، والسكينة والطمأنينة، والتخلق بأخلاق الله سبحانه تعالى.

المطلب الأول - حبُّ الله تعالى:

من ثمرات المعرفة الصُّوفيَّة وغاياتها محبة الله تعالى، وهي حالة شريفة يجدها العارف في قلبه تلطف عن العبارة، تحمله على التعظيم والاستئناس بدوام ذكر الله تعالى؛ لأن "من كُشف له الغطاء حتى عرف ربه عزَّ وجلَّ بأسمائه الحسنى وبأمثاله العُلا، كان أسبى لقلبه، وألهج لذكره"[1].

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

---

(١) الحكيم الترمذي، رياضة النفس ص٥٩.

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

أكثر الصُّوفيَّة يُقدِّمون المعرفةَ على المحبة[1].

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

---

(١) انظر: القشيري، الرسالة القشيرية ٤٢٩. وذكر القشيري أن سمنوناً الصوفي (ت: ٢٩٠هـ) كان يقدم المحبة على المعرفة.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣٣٦/١.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢٩٦/٤.

(٤) أخرجه الترمذي في المناقب، باب مناقب أهل بيت النبيﷺ (٦٦٤/٥)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وقال: حسن غريب. والحاكم في معرفة الصحابة، باب ومن مناقب أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم، المستدرك (١٦٢/٣) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٥) المناوي، الكواكب الدرية ٤٥١/١.

(٦) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣٠٠/٤.

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

المطلب الثاني – الفناء عند الصُّوفيَّة:

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

١ـ ما يشيرون به إلى معنىً أخلاقي: كقول الطوسي بأنَّ الفناء هو فناء

---

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

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣٠١/٤ .

(٣) الغزالي، روضة الطالبين ص٧٣.

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

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

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

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

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

---

(١) السراج الطوسي، اللمع ص ٤١٧.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية ص١٢٨.

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

(٤) السراج الطوسي، اللمع ص٥٤٣، ٤١٧.

(٥) القشيري، الرسالة القشيرية ص١٢٨، ١٢٩.

"فإذا فني عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً، ولا أثراً، ولا رسماً، ولا طللاً، يقال: إنه فَنِي عن الخلق وبَقي بالحق"[1]. وهو ما يسمى بالفناء عن شهود السِّوى عند المتأخرين كما سيأتي. وفي هذا النوع من الفناء يزول إحساس الصوفي بالخلق ووعيُه، فلا يعود يُحسُّ بشيء من جوارحه ولا بنفسه ولا بالعالم الخارجي؛ ولذلك يقول القشيري: "وإذا قيل: فني عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة، والخلق موجودون؛ ولكنه لا علم له بهم، ولا به، ولا إحساس، ولا خبر، فتكون نفسه موجودة، والخلق موجودون، ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير محس بنفسه وبالخلق"[2].

ويحاول الصُّوفيَّة أن يشرحوا سبب فقدان الشعور في مرحلة الفناء، وذلك بربطه بتجلي الله الخالق على العبد المخلوق، فيقول الخراز: "إن الله جلَّ ثناؤه لا ينظر إلى شيء على الكشف فيقوم له، أما ترى الجبل كيف دُكَّ وقُطع حين تجلَّى له الجبار؟ وكيف خرَّ موسى صعقاً؟"[3]. ثم يؤكد الصُّوفيَّة أن حال الفناء ليس حالاً مرضياً، فليس "الفاني بالصَّعِق، ولا المعتوه، ولا الزائل عنه صفات البشرية؛ فيصير ملكاً أو روحانياً؛ ولكنه فني عن شهود حظوظه"[4]. والفانون على قسمين: قسمٌ

(١) القشيري، الرسالة القشيرية ص٣٧. الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التَّصوّف ص١٥٠.

(٢) وذلك كمن دخل على ذي سلطان في هيبته وعظمته؛ فذهل عن كل الموجودين معه من وزرائه وحراسه، وما قصَّة صويحبات يوسف ببعيدةٍ عن فهم ذلك حين قطَّعن أيديهن عند لقاء يوسف عليه السلام وذهولهن بجماله وعظمته، فكيف بمن كُوشف بشهود الحق فهو أولى بالذهول عن كل ما سواه!. انظر: الرسالة القشيرية ص١٢٩.

(٣) د. محمد كمال جعفر، التَّصوّف طريقاً وتجربة ومذهباً ص ٢٣٤ عن كتاب الصفاء للخراز.

(٤) الكلاباذي، التعرف، الباب التاسع والخمسون ص ١٥٤.

ليس بإمام ولا قدوة للمسلمين، فيمكن أن نرى عليه أحوالاً غريبة تعد كأنها عَيْبةٌ فيه مع أنه محفوظ في وظائف الحق عليه، وقسمٌ آخر هو إمام يُقتدى به ويُأخذ عنه، فهذا يُنقل إلى حالة البقاء، فيكون تصرفه بأوصاف الحقِّ لا بأوصاف نفسه.

الفناء والتوحيد (أو الفناء في التوحيد):

يرى الجنيد أن التوحيد الحقيقي هو ثمرة الفناء عن كل ما سوى الله تعالى وليس فناء كل شيء؛ ولذلك عندما سُئل عن توحيد الخاصة قال: "أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله عزَّ وجلَّ، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته، في لُجَج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه، بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه، وهو أن يرجع العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون"[1].

فالإمام الجنيد يشير إلى نوع خاص من التوحيد يقوم على أساس الفناء عن الإرادة الذاتية، والفناء عما سوى الله تعالى، ويستند في فكرته عن التوحيد والفناء، أو الفناء في التوحيد إلى قضية الميثاق التي وردت في القرآن الكريم، حيث خاطب الله تعالى الخلق قبل أن يخلقهم ويكوِّنهم، أي خاطبهم تعالى في حال فنائهم عن ذواتهم، وهذا هو مقام الوحدانية، حيث يرجع آخر العبد في حال الفناء إلى أوله، فيكون" في الحقيقة كما كان قبيل أن يكون، وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد، أن يكون العبد كما لم يكن، ويبقى الله تعالى كما لم يزل"[2].

---

(١) انظر الطوسي، اللمع ص ٤٩، ومن ذلك قوله أيضاً: " التوحيد هو الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية".

(٢) الطوسي، اللمع ص٥٠. وللمزيد عن معاني الفناء عند الجنيد انظر كتاب الفناء له ضمن كتاب التَّصوّف طريقاً وتجربة د. محمد كمال جعفر ص٣٠٣.

فهذا النوع من التوحيد هو أعلى درجات التوحيد عند الصُّوفيَّة، وهو توحيد الخاصة منهم؛ لأنه توحيدٌ يفنى فيه كلُّ شيء سوى الله تعالى حتى يفنى العارف عن نفسه وعن توحيده؛ ولذلك قال أحمد ابن عطاء: "علامة حقيقة التوحيد نسيان التوحيد، وصدق التوحيد أن يكون القائم به واحداً". ويقصد بذلك - كما ذكر الطوسي - أن ينسى العبد رؤية توحيده في توحيده برؤية قيام الله تعالى له بذلك قبل خلقه؛ لأنه لو لم يردهم بذلك ما أرادوه ولا وحَّدوه[1].

ويتكلم الغزالي عن الفناء في التوحيد فيرى أن للتوحيد عند الصُّوفيَّة معاني عدة، بل مراتب مختلفة يترقى فيها السالكون إلى الله تعالى؛ ولذلك فهو يقسم التوحيد إلى أربع مراتب:

المرتبة الأولى من التوحيد: هي أن يقول الإنسان بلسانه لا إله إلا الله، وقلبه غافل عنه أو منكر له، وهذا هو توحيد الغافلين والمنافقين.

والثانية: أن يصدِّق بمعنى اللفظ قلبُه كما صدَّق به عموم المسلمين، وهذا هو اعتقاد العوام.

والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرةً عن الواحد سبحانه، بمعنى أنه لا يرى إلا فاعلاً واحداً بالحقيقة؛ إذ قد انكشف له الحق كما هو عليه.

والرتبة الرابعة هي: ألا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصدِّيقين، وتسميه الصُّوفيَّة الفناء في التوحيد؛ لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً،

---

(١) السراج الطوسي، اللمع ص٥١.

فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم يرَ نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده، فلا يرى نفسه ولا الخلق[1].

وهذه الرتبة الرابعة هي أعلى مراتب التوحيد؛ لأن الموحِّد فيها كما يقول الغزالي: "لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير، بل من حيث إنه واحد، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد"[2]. وعن مثل هذه الحالة يعبر الصُّوفيَّة بأنه قد فني صاحبها عن نفسه، وبالفناء عن غيره أولى، فيفنى بذلك عن كل شيء إلا عن الله الواحد؛ حتى يفنى عن شهوده وفنائه؛ لأن القلب إذا التفت إلى شهوده، وإلى نفسه بأنه مشاهد، فقد غفل عن الله المشهود فلا يصح له الفناء."..بل خمدت بالكلية بشريته، وفني التفاته إلى صفات البشرية رأساً، ولست أعنى بفنائه فناء جسده، بل فناء قلبه"[3].

فالعارف الفاني يعلم أنه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله، فلا ينظر في شيء من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل سبحانه، ويذهل عن الفعل نفسه من حيث كونه سماءً وأرضاً. فإن نظر فيه، فمن حيث إنه صنع الواحد الحق فلا يجاوزه إلى غيره، ويكون بذلك هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله تعالى وأفعاله، حتى نفسه فلا ينظر إليها إلا من حيث كونه عبداً لله. وهذا هو الذي يستحق أن يقال فيه: إنه فني في التوحيد، وفني عن نفسه وهو الموحد حقاً[4].

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢٤٥/٤.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢٤٦/٤.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢٩١/٢.

(٤) وإلى ذلك يشيرون بقولهم: كنا بنا، ففنينا عنا، فبقينا بلا نحن. انظر الغزالي، إحياء علوم الدين٣٢٢/٤.

ولكن الصُّوفيَّة ربما تصدر منهم أقوال توهم الاتحاد أو الحلول، فهم لا يؤاخذون بها، وإنما تُعد شطحات زلَّت بها ألسنتهم لغلبة أحوالهم وواردتهم من غير إرادتهم لها، ولكنَّ ذلك ماداموا يؤكدون على تنزيه الله تعالى ووحدانيته وقدمه ومخالفته للحوادث في حال صحوهم. وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: "وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب..فمن عُلم منهم فضله وإقتداؤه حُمل على القصد الجميل من هذا، فإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد وأمثاله. ومن لم يُعلم فضله ولا اشتُهر فمُؤاخذ بما صدر عنه من ذلك؛ إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسِّه، ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضاً،.."[1].

وأختم قضية الفناء بما ذهب إليه الدكتور حسن الشافعي من أن الفناء هو تجربة شهود واتصال وتوحيد، تثير معارف يقينية بكل الحقائق الدينية التي سبق للسالك أن قَبِلها قبولاً ببديهة الفطرة، أوقلَّد فيها غيره، أو أثبتها ببراهين العقل الرسمية الشكلية، ولكنه في هذه التجربة يراها بعين القلب، بغير طريق العقل، وبغير طريق النقل، وإنما ثمرة تطبيقه للنقل وتحققه به[2].

المطلب الثالث – السعادة:

تُعدُّ السعادة هي أهم ثمرة من ثمرات المعرفة الصُّوفيَّة، وهي الغاية التي يطمح إلى الوصول إليها العارفون، وقد خلق الله تعالى الإنسان، ودلَّه على الطريق الذي

(١) ابن خلدون، المقدمة ص٤٧٤، ٤٧٥. وانظر: شفاء السائل ص ٦٩.

(٢) انظر: الدكتور حسن الشافعي، فصول في التَّصوّف ص٩٠.

يوصله إلى هذه السعادة، وهيَّأهُ ومكّنه من الأدوات التي يصل بها إليها، فخلق له القلب الرباني وجعل سعادته في معرفة الله تعالى وقربه، وقد حدد الغزالي طريق السعادة وغايتها بقوله: "والقلب مخلوق لعمل الآخرة طلباً لسعادته، وسعادته معرفة ربه عزَّ وجل"[1]. وهذه السعادة التي هي مطلوب الخلق أجمعين لا تُنال إلا بقرب الله عز وجل ولقائه والنظر إلى وجهه، ولا ينال ذلك إلا بالمعرفة التي يعبر عنها بالإيمان والتصديق[2]. وهذه المعرفة التي تبلغ غايتها ودرجاتها العليا في الطريق الصوفي عن طريق الكشف والمشاهدة لا تنال إلا بالعلم والعمل والسلوك؛ فتعين بذلك أنه عند الصُّوفيَّة لا "طريق إلى السعادة إلا بالعلم والعمل"[3].

ويبني الصُّوفيَّة نظريتهم في السعادة – كما يوضح الغزالي – على اللَّذة الحاصلة من القوى والغرائز التي يتمتع بها الإنسان، فلكل قوة وغريزة لذة، ولذتها في نيلها ما يقتضي طبعها الذي خلقت له، وألمها في فقده؛ ولذلك يقول الغزالي: "اعلم أن سعادة كل شيء لذته وراحته، ولذة كل شيء تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء ما خلق له"[4]. فهذه اللذات تابعة لإدراكات هذه القوى والغرائز الموافقة لطبعها، وبالتالي فإن سعادة العين – أي قوة البصر – في حصول لذتها، وهو ما يحقق مقتضى طبعها وهو الإبصار لكل ما هو حسن وجميل؛ وكذلك قوى السمع والشم وغرائز الجوع والغضب، فلكل قوة من قوى الإدراك هذه، ولكل غريزة من غرائز البدن لذةٌ وسعادة تكمن في تحصيل طبعها على حسب مدركاتها

---

(١) الغزالي، كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ص ٤٢١.

(٢) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/٢٥.

(٣) الغزالي، ميزان العمل ص١٧٩. وانظر منه "بيان أن طريق السعادة العلم والعمل". ص١٩٤.

(٤) الغزالي، كيمياء السعادة، ص ٤٢٦. وانظر: ابن خلدون، شفاء السائل ص٦، ٢٦، ٢٧

التي خصَّها الله تعالى بها.

وبناءً على ذلك يقول الغزالي: "فكذلك في القلب غريزة ... وهذه الغريزة خُلقت ليُعلَم بها حقائق الأمور كلها، فمقتضى طبعها المعرفة والعلم، وهي لذَّتها، كما أن مقتضى سائر الغرائز هو لذتها"[1]، "ولذة القلب الخاصة بمعرفة الله سبحانه وتعالى؛ لأنه مخلوق لها ... وكذلك إذا وقع في معرفة الله سبحانه وتعالى فرح بها، ولم يصبر عن المشاهدة"[2]. إذاً فنظرية السعادة الصُّوفيَّة قائمة على أن لكل قوةٍ وغريزةٍ في الإنسان لذةٌ تتحقق بما يوافق طبعها، وإدراكاتها. والقلب قوةُ خاصة من قوى الإدراك، خلقت للعلم والمعرفة، فلذتها في تحصيل العلم والمعرفة.

المطلب الرابع – السكينة والطمأنينة:

من ثمرات المعرفة الصُّوفيَّة ومن غاياتها المنشودة الطمأنينة، وهي تعني: سكون القلب وراحته. وهي حال رفيع لا يكون إلا "لعبد رجح عقله، وقوي إيمانه، ورسخ علمه، وصفا ذكره، وثبتت حقيقته"[3]. وهذه الصفات لا تكون إلا للعارفين الذين وصلوا إلى نهاية الطريق وتحققوا بمعارفه؛ ولذلك يقول أبو علي الدقاق رحمه الله: "المعرفة توجب السكينة في القلب، كما أن العلم يوجب السكون، فمن ازدادت معرفته ازدادت سكينته"[4]. والسكينة هي من معاني الطمأنينة، كما أن الطمأنينة من معاني السكون، ويجعل الهروي السكينة على ثلاثة

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٣٠٧/٤، ٣٠٨

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

(٣) السراج الطوسي، اللمع ص٩٨.

(٤) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التَّصوّف ص ٤١٨.

أقسام[1]، القسم الثالث منها: هو السكينة التي أنزلت في قلب النبي صلى الله عليه وسلم وقلوب المؤمنين، وهي عبارة عن نور وقوة وروح يسكن إليه الخائف ويتسلى به الحزين.

ومما يدلُّ أيضاً على أن السكينة والطمأنينة هي من غايات المعرفة الصُّوفيَّة وثمراتها قول الحسن بن علي الدامغاني حين سئل عن قوله تعالى: ﴿ ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ﴾ [الرعد: ٢٨] فقال: "إن القلوب هشت، وبشت، وسكنت، واستأنست". ثم بين معنى ذلك فقال: "هشت من معرفة جلال الله تعالى وعظمته، وبشت من معرفة رحمة الله وفضله، وسكنت من معرفة كفاية الله وصدقه، واستأنست من معرفة إحسان الله وفضله"[2].

وقد ربط الحسن الدامغاني الطمأنينة ومعانيها بجوانب معرفة الله عزَّ وجلَّ. وكذلك فعل الشبلي عندما سئل عن معنى الداراني رحمه الله: "النفس إذا أحرزت قوتها اطمأنت فقال: إذا عرفت من يقوتها اطمأنت"[3]. وهكذا فإن تحقق الصوفي بالطمأنينة يضفي عليه قوة نفسية وحالاً قوياً يسكن معه قلبه ويستأنس، ويهش ويبش لمعرفته بربه ويسرُّ ويفرح؛ ولذلك يقول ذو النون: "فإذا أنس بالله اطمأن إلى الله، فإذا اطمأن إلى الله، كان ليله في نعيم، ونهاره في نعيم، وسره في نعيم، وعلانيته في نعيم"[4].

---

(١) انظر: الهروي منازل السائرين ص٨٣- ٨٦.

(٢) السراج الطوسي، اللمع ص ٩٨. والحسن الدامغاني من رجال القرن الرابع الهجري ولم أجد له ترجمة.

(٣) السراج الطوسي، اللمع ص ٩٨.

(٤) أبو نعيم، حلية الأولياء ٣٦٠/٩.

المطلب الخامس – التخلق بأخلاق الله تعالى:

من ثمرات المعرفة الصُّوفيَّة وغاياتها أيضاً التخلق بالأخلاق الفاضلة المعتمدة على طهارة القلب ونقائه، ولا يصل الصوفي إلى هذه المعرفة إلا بطهارة القلب وصفائه أيضاً، ولكنه إذا وصل إلى المعرفة ازداد قلبه نقاءً وإشراقاً وتخلقاً بما علم عن الله عز جل من صفاته، وعرف من أخلاق الألوهية؛ ولذلك يصف ذو النون أخلاق العارفين قائلاً: "معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى، يحتملك، ويحلم عنك، تخلقاً بأخلاق الله الجميلة"[1].

أي إن العارف بالله تعالى وصفاته يتخلق بأخلاقه سبحانه فيكون رحيماً، كريماً، رؤوفاً، صبوراً إلى غير ذلك من الأخلاق والصفات الإلهية التي يمنُّ الله تعالى بها على العارفين به بعد أن عرفوا صفات الله تعالى بعلم اليقين وحق اليقين، فيعاملون الخلق بهذه الصفات استمداداً من صفات الله تعالى التي عرفوها. فمن عرف الله تعالى برحمته على خلقه وكرمه وجوده عليهم، مؤمنهم وكافرهم وبَرهم وفاجرهم، كيف لا يتخلق بخلق الله تعالى ويكون رحيماً بهم كريماً عليهم جواداً! وكذلك من عرفَ الله تعالى بلطفه وعفوه ومغفرته على عباده كيف لا يتخلق بخلق الله تعالى الذي ارتضاه لنفسه، فيكون عفواً لطيفاً مسامحاً! وهكذا في جميع الصفات التي يجوز للخلق أن يشتركوا بها مع ربهم في أسمائها – على الاشتراك اللفظي – دون حقيقتها.

وأما الصفات التي ارتضاها سبحانه لنفسه دون خلقه فلا يتصف بها العارفون، بل يَتصِفون ويَتخلَّقون بضدها، لقوله صلى الله عليه وسلم: "العز

(١) أبو نعيم، حلية الأولياء ٣٧٦/٩، ٣٥١. القشيري، الرسالة القشيرية ص ٤١٩.

إزاره والكبرياء رداؤه فمن ينازعني عذبته»[1].

ولا يزال العارف يتخلق بالأخلاق الفاضلة حتى يكون كالأرض يطؤه البرُّ والفاجر، وكالسحاب يظلُّ كلَّ شيء، وكالمطر يسقي ما يحب وما لا يحب[2]؛ ولذلك كانت غاية العارفين وعبادتهم أيضاً هي التخلق بالأخلاق الفاضلة الجميلة، وهذا ما أوصى به يحيى بن معاذ الرازي (ت: ٢٥٨هـ) بقوله: "عبادة العارف في ثلاثة أشياء: [ومنها] معاشرة الخلق بالجميل"[3].

وأخيراً يمكن القول أن هذه القضايا التي ذكرتها هي أهم الغايات التي يسعى العارفون إلى الحصول عليها من خلال الطريق الصوفي المعرفي أو بعبارة أخرى هي أهم ثمرات المعرفة الصُّوفيَّة وإن كانت هناك بعض الثمرات الأخرى التي يحصل عليها العارفون وهي كثيرة جداً.

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر ٤/٢٠٢٣.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية ص ٤٢٠.

(٣) أبو نعيم، حلية الأولياء١٠/٥٧.

الفصل الثالث

أنموذج من قواعد التزكية

مختارات من شرح الحكم العطائية

للأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله

الحكمة التاسعة

الحكمة الثالثة عشرة

الحكمة الثامنة والستون

الحكمة الرابعة والأربعون بعد المئة

الحكمة الثالثة والسبعون بعد المئة

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

الحكمة التاسعة

تنوعت أجناس الأعمال بتنوع واردات الأحوال

الأحوال جمع حال، والحال هو الوضع الذي يمرّ بالإنسان ثم يتجاوزه دون أن يستقرّ لديه.

والأحوال تنقسم إلى قسمين : أحوال نفسية، وأخرى اجتماعية

ونبدأ بالأول منهما:

وإنما نعني بالأحوال النفسية ما اصطلح عليه علماء السلوك أو المهتمون بالتربية القلبية الموصلة إلى الله .. وهي عبارة عن مشاعر داخلية تمرّ ولا تستقر، تأتي نتيجة وقوف وتأمل، عند بعض صفات الله تعالى وأسمائه الحسنى، إذ تتأثر النفس بتلك الصفات، مما يدفع صاحبها إلى الأعمال التي تتناسب وذلك التأثير الذي هيمن على نفسه، كما تأتي نتيجة وضع مرّ به الإنسان شرد فيه عن أوامر الله وانغمس في بعض المحرمات، ثم انجاب عنه ذلك الوضع فأورثه مزيداً من الخوف من عقاب الله، وألماً من تذكر ماضيه في جنب الله عز وجل.

ففي الصالحين مثلاً من يغلب عليهم الوقوف عند صفات الرحمة والكرم والإحسان والمغفرة وسعة العفو، وكلها صفات منبثقة من بعض أسماء الله الحسنى، فيتصرف تصرفات دينية ذات طابع جمالي قائمة على أساس راسخ من حسن الظن بالله، وإذا ذكّر الناس بالله لم يذكّرهم إلا بالكثير من فضله وعطائه وآلائه ومغفرته وعفوه، وإذا اتجهإلى الطاعات والعبادات فبدافع من هذا الشعور يتجه، ويغلب على صاحب هذه الحال أن يكون اجتماعي النزعة وأن ينعكس إليه طيف من هذه الصفات نفسها. فتكون أعماله منبثقة عنها.

وفي الصالحين من يغلب عليهم الوقوف عند صفات القهر والعقاب والسلطة الإلهية الواسعة النافذة، والعقاب الذي توعد به المسرفين والظالمين، فيتصرف تصرفات دينية ذات طابع جلالي قائمة على أساس من تغلب الخوف، والشعور بالتقصير وسوء الحال. لا سيما إن كان ممن له ماض يتصف بالشرود والابتعاد عن أوامر الله والانغماس في الآثام والموبقات.

فهذه الأوضاع النفسية تسمى أحوالاً، إذ هي تعرض لصاحبها فتتلبث لديه ثم تمرّ وتمضي، ثم قد تعاوده مرة أخرى. على أنه لا يوجد ميقات محدد لبقائها، فقد يطول أمد بقائها وقد يقصر.

تنوعت أجناس الأعمال بتنوع واردات الأحوال ـ نماذج لأصحاب حالات نفسية متنوعة استلزمت تنوع الأعمال الصالحة على حسبها كان في الصالحين مثلاً من تمرّ به الليالي الكثيرة دون أن تغمض له عين لرقاد كداود الطائي الذي كان يقول: «إلهي، همّك عطّل عليّ الهموم الدنيوية وحال بيني وبين الرقاد».

وفيهم مثل فضيل بن عياض الذي وقف في عرفة مع الحجيج، دون أن يدعو كما كانوا يدعون، أو أن يردد الأذكار والأوراد المأثورة في ذلك الموقف، إذ كانت قد انتابته حالة من تذكره لماضيه يوم كان مسرفاً على نفسه، جعلته نهباً لمشاعر من الخجل من الله عز وجل، حجبته عن الانشغال بالدعاء والأوراد والأذكار. روى إسحاق بن إبراهيم الطبري أنه وقف مع الفضيل بن عياض بعرفات، فلم يسمع منه دعاء، إلا أنه وضع يده اليمنى على خده، وطأطأ رأسه يبكي خفياً، فلم يزل كذلك حتى أفاض الإمام، فرفع رأسه إلى السماء يقول: واسوأتاه والله منك، وإن غفرت لي، قالها ثلاثاً.

وفيهم من حملته هذه الحال، على الاستغفار مما يعدّ في الظاهر عبادة

وطاعة، مثل سريّ السقطي الذي كان يقول: منذ ثلاثين سنة، وأنا أستغفر الله من قولي مرة، الحمد لله ! .. قيل له: كيف ذلك؟ قال: وقع ببغداد حريق، فاستقبلني رجل، فقال لي: لقد نجا حانوتك، فقلت: الحمد لله، فأنا إلى الآن نادم على ما قلت، إذ أردت لنفسي خيراً مما حصل للمسلمين.

وفيهم من حملته حاله التي ذكرت صوراً ونماذج منها على أن يفطر وهو صائم، مثل معروف الكرخي الذي مرّ بسقّاء وهو صائم، فسمعه يقول: رحم الله من يشرب مني، فتقدم إليه وشرب من يده، فقيل له: ألم تكن صائماً؟ قال: بلى، ولكني رجوت دعاءه.

فهذه التصرفات وأمثالها، قد تكون محل نقد، ممن ينظر إلى ظاهر الطاعات والعبادات مفصولة عن الأحوال الداخلية لأصحابها. فيرى ظواهر الطاعات طاعات في كل الأحوال والظروف وبالنسبة لسائر الناس، ويرى ظواهر الأعمال والأمور المخالفة انحرافاً عن الشرعوالجادة الدينية في كل الظروف والأحوال. ولكن هذه النظرة السطحية نظرة خاطئة، بل خطيرة، يجب التنبه إليها والحذر منها. وهذا ما يبينه ابن عطاء الله في هذه الحكمة، إذ يقول: «تنوعت أجناس الأعمال بقدر تنوع واردات الأحوال».

إذن فليس عنوان العمل في ظاهره الاسمي، هو مناط المثوبة والقبول من الله عز وجل، ولكن مناط ذلك ما تفرزه الحالة التي يمرّ بها المسلم المتجه بكليته إلى الله.

ولقد كان نوع العمل الذي أفرزته حال فضيل بن عياض إذ كان يقف في عرفة مع جموع الحجيج، هو ذلك الاستغراق في مشاعر الخجل والحياء من الله، إذ كان يذكر ماضي سلوكه في شروده عن الله! .. فما من ريب أن ثواب ذلك

الاستغراق بالنسبة لحاله هو ثواب الذاكرين والداعين والمرددين للأوراد المأثورة في ذلك المقام.

وكان نوع العمل الذي أفرزته حال السريّ السقطي المتمثلة في ندمه وحيائه من الله إذ جعل حمده له ترجمة لسروره بما امتاز به عن إخوته الآخرين في السوق، إذ احترقت حوانيتهم، وبقي حانوته سالماً لم يمسه سوء، الاستغفارَ من ذلك الحمد الذي رأى أنه ليس أكثر من غلاف لما رضيه من حال الآخرين ما دام هو سالماً !..

وكان نوع العمل الذي أفرزته حال داود الطائي من الهم الواصب الذي منعه من الرقاد ليالي متوالية، هو ذلك الهم ذاته!..

ولاحظ كيف أن ذلك الهم الذي انتابه لم يترك له خياراً في أن يرقد وينام، أي فلا يجوز أن يقال في حقه: إنه خالف هدي رسول الله القائل: «أما أنا فأصوم وأفطر وأنام الليل وأتزوج النساء». إذ هو لم يختر لنفسه عملاً يخالف هدي رسول الله هذا، ولكن حاله التي انتابته اضطرته إلى وضعه الذي وصفه عن ذاته.

كذلك كان نوع العمل الذي أفرزته حال معروف الكرخي عندما سمع السقاء يقول: يرحم الله من يشرب مني، إذ أيقن بصلاح السقاء، وهزّه الشوق إلى أن يكون واحداً ممن يرحمه الله بدعائه، هو هذا الذي أقدم عليه من قطع صومه والشرب من يد السقاء. لا يقال: ولكن في الفقهاء من قالوا إن البدء بالعبادات النافلة يستوجب المضيّ فيها، لأن أولئك الفقهاء كما اجتهدوا فرأوا ذلك، كذلك معروف الكرخي دلّه حاله التي هيمنت عليه على اجتهاده الذي مال إليه.

وإذا أدركت هذه الحقيقة التي ينبِّه إليها ابن عطاء الله، والتي شرحتها وأوضحتها لك بهذه الأمثلة من أحوال الصالحين، لن يمتد لسانك بنقد أو بقالة

سوء في حق كثير من الصالحين الربانيين الذين ساقتهم أحوالهم مع الله إلى أعمال وتصرفات، قد تراها - في الظاهر - غير سديدة أو غير موافقة لظواهر الأحكام.

ولتعلم أنه يدخل في تنوع أجناس الأعمال بسبب الأحوال النفسية، تفاوت الناس في مدى قربهم إلى الله ومدى شهودهم لصفات الله تعالى واستغراقهم في مشاعر عظمته وجلاله .. قد ترى فيهم من يبتعد عن تناول الطيبات من الطعام ويعرض عن تتبع ما لذّ من الشراب، وقد ترى فيهم من إذا ساق الله إليه دون تكلف منه شيءاً من تلك الطيبات، أقبل إليها وتمتع بها وتضلّع منها.

إن الصنف الأول ليس له خيار فيما فعل، إذ إن حاله التي تهيمن عليه تجعله يغصّ باللذيذ من الطعام والشراب، كالخائف الذي سيق إلى ساحة الإعدام لينفذ فيه حكمه، أفيطيب له أم أيهنأ بتناول الطعام اللذيذ إذ يوضع بين يديه؟! .. إن في الربانيين الذين هيمنت عليهم هذه الحال التي وصفت، من يكونون من الأطعمة والمشتهيات اللذيذة في مثل شعور هذا الذي سيق إلى الإعدام.

أما الصنف الثاني، فيملك خياره وإرادته، إذ إن الحال التي هو فيها، هي حال سرور بشهود صفات اللطف والرحمة والعفو والإكرام من الله تعالى .. ومن ثم فليس في مشاعره الداخلية ما يصدّه عن التعامل والتفاعل مع قول الله تعالى: ﴿ ﴾ [الأعراف: ٣٢].

وهذا يعني أن من الخطأ أن يقول أحدنا: أفكان رسول الله يحرِّم على نفسه اللذائذ؟ أو أن يقول: أفكان في أصحاب رسول الله والتابعين، من يفرض على نفسه الحرمان من اللذائذ المباحة الموجودة؟ .. لأن حال الصنف الأول ليس حال أناس اختاروا أن يخالفوا هدي رسول الله، أو سيرة أصحابه من بعده، إذن لاعترضنا عليهم واتهمناهم بالابتداع. ولكنها حال من غُلِبَ عليهم، ففقدوا

اختيارهم من جراء المشاعر التي انتابتهم ... والمشاعر انفعالات قَسرية لا توصف بالحرام والحلال ..

على أن في أصحاب رسول الله من انتابتهم هذه الأحوال القسرية، حتى حيل بينهم وبين التنعم بالطيبات، منهم سيدنا أبو الدرداء وسيدنا أبو ذر وكثيرون.

أما الأحوال الاجتماعية، فالمراد بها ما يتعرض له الإنسان من الانتقال من حال العزوبة إلى الزواج، ومن حال الفراغ إلى التقيد بالوظائف والأعمال، كما يراد بها تنوع المعارف والاختصاصات العلمية والعملية والمهنية. وتفاوت الوظائف الإدارية والسياسية .. فهذه كلها أحوال اجتماعية يتعرض كل منا لتقلبات كثيرة فيها.

إذا تبين هذا، فاعلم أن الفرائض التي أمر الله بها تشكل الجامع المشترك بين أصحاب هذه الأحوال كلها، ذلك لأنهم جميعاً مكلفون بتلك الأساسيات التي فرضها الله عز وجل على عباده جميعاً. كأركان الإسلام الخمسة من صلاة وصيام وحج وزكاة وشهادتَي توحيد الله ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام.

ولكن ما وراء ذلك من القربات والعبادات تتنوع حسب تنوع الأحوال الاجتماعية التي يتقلب المسلم في غمارها. والسر في هذا الربط بين أنواع القربات وأنواع الوظائف والمسؤوليات الاجتماعية، أن الخدمات الاجتماعية بحدّ ذاتها تعدّ من أهم الأعمال التي يُتقرب بها إلى الله، إن صفت النية وأريد بها الحصول على مرضاة الله.

وها أنا أبرز لك هذه الحقيقة من خلال النماذج والأمثلة التالية:

شاب لم يتزوج بعد، فهو لا يحمل إلا مسؤولية نفسه، الأعمال المقربة إلى الله بالنسبة له، بعد الجامع المشترك المتمثل في الفرائض العامة، هو التفرغ لمزيد من

العبادات والإقبال على القرآن تلقياً ثم إكثاراً من تلاوته، وتتبع مجالس العلم والذكر، هذا بقطع النظر عن شؤونه الدنيوية التي هو بصدد تكوينه لذاته عن طريقها. كالتوجه إلى الدراسات وإلى المهارات التي ينبغي أن يأخذ نفسه بها.

فإذا تزوَّج، فقد أصبح ذا مسؤولية مزدوجة. إذ غدا مسؤولاً عن نفسه وعن أهله الذين هم زوجه وأولاده. ومن شأن ذلك أن يدخل تعديلاً كبيراً على الأعمال والطاعات التي كان يتقرب بها من قبل إلى الله. إن عليه أن يعلم أن السعي على أهله ليغنيهم ويكفهم عن المسألة جزء لا يتجزأ من أهم القربات، والجلوس معهم عندما يعود من وظيفته أو شؤونه للتحبب والإيناس جزء لا يتجزأ من هذه القربات، والعمل في السوق للكدح الدنيوي يغدو بالنسبة لحاله جزءاً لا يتجزأ من العبادات والطاعات، والعكوف على تربية الأولاد وتسليكهم في طرق الهداية والخير الأخروي والدنيوي جزء أساسي من هذه الطاعات. ولا شك أن هذه الأنواع الجديدة التي طرأت على حياة هذا الشاب من الأعمال الصالحة، لا بدّ أن تأخذ من حظ العبادات والقربات الأخرى التي كان يشغل نفسه بها قبل الدخول في حاله الجديدة هذه.

والعامل الذي يشتغل في معمل لحساب صاحبه، ينبغي أن يعلم أن الأعمال التي تقربه إلى الله تعالى، بعد الجامع المشترك من الفرائض والعبادات الأساسية، تتمثل في إتقان العمل الذي تعهد به والذي ائتمنه عليه صاحب المعمل.

ومعنى هذا أن ساعات العمل التي تعاقد عليها العامل مع صاحب المعمل، يجب أن ينصرف كلها إلى العمل الذي تم التعاقد عليه فيها، على أن تطرح من ذلك الدقائق التي لا بدّ منها لأداء الصلاة المكتوبة ومقدماتها من طهارة ووضوء .. أي فلا يجوز له أن يصرف، من وراءذلك، شيءاً من ساعات العمل إلى أداء نوافل

أو قراءة قرآن أو دراسة علم ولو شرعي. ذلك لأن الحال الاجتماعية التي يمرّ بها هذا الإنسان تضعه أمام نوع آخر من الأعمال المقربة إلى الله، ألا وهو العكوف على أداء ما التزم به على خير وجه. ولا يمنعه من اكتساب الأجر الوفير على ذلك من الله عز وجل، إلا أن تكون نيته غير خالصة لوجه الله عز وجل.

كثيرون هم العمال الذين إذا حان وقت الصلاة اتخذوا من انصرافهم إلى الصلاة ذريعة لتشاغل وتكاسل عن العمل الذي تحملوا مسؤوليته تجاه رب العمل، إذ يطيلون من وقت الصلاة ومقدماتها بدون موجب، وربما اجتمع المصلون من العمال يتجاذبون أطراف الأحاديث المسلية فيما بينهم، أو ربما رأيت البعض منهم يطيب له أن يواصل جلوسه في مصلاه بعد الصلاة لقراءة قرآن أو دراسة كتاب، موهماً نفسه أنه يتقرب بذلك إلى الله. مع أن انشغاله بذلك إنما هو في حقه معصية تستوجب الوزر. ذلك لأن هذه الدقائق التي صرفها إلى هذه النوافل الدينية، ليست ملكاً له، وإنما هي ملك لرب العمل، فهو بما أقدم عليه إنما مارس عدواناً على حق الغير. وهذا الحكم الشرعي مثبت في باب الإجارة من مصادر الشريعة الإسلامية.

كذلك كثيرون هم الذين يؤدون العمل الذي طلب منهم بشكل سطحي غير متقن، إمّا تهاوناً منهم وضجراً من الصبر على بذل كل ما في الوسع لأداء العمل على وجهه السليم، وإما لحقد أو لحسد يهيمن على نفوسهم تجاه صاحب المصنع أو المعمل، وأكثرهم لا يعلمون أنتهاونهم هذا لا يقل في ميزان الشرع عن حال من يتهاون في صلاته فينقص بعضاً من أركانها أو واجباتها أو يعجل بها للتخلص منها. إن نوع الطاعة، بل العبادة، التي يطالب الله بها هذا العامل ليس أكثر من العمل الذي كلف به (بعد أداء الجامع المشترك من الفرائض الأساسية) لذا فإن أي خيانة

تبدر منه في العمل تجاه رب العمل إنما هي خيانة تجاه الله عز وجل.

والموظَّف الذي أقيم وراء مكتبه لأداء الأعمال الإدارية التي كلف بها، يجب أن يعلم أن عبادته التي تقربه إلى الله تعالى تتمثل (بعد أداء العبادات الأساسية) في إتقان الوظيفة التي عهد بها إليه. ويجب أن يعلم أن الأجر الذي يدّخره الله له عليه، لا يقل عن أجر العبادات والقربات التي يتقرب بها العباد المتفرغون للنوافل والأذكار وتلاوة القرآن ونحوها، بشرط أن يقصد بذلك وجه الله عز وجل. وأن يكون العمل الذي عهد به إليه مشروعاً ومفيداً للأمة في أصله.

وصاحب المسؤوليات السياسية على اختلاف درجاتها ورتبها، ينبغي أن يعلم أنه إذا أنجز الجامع المشترك الذي كلف الله به سائر عباده والمتمثل في الفروض والعبادات الأساسية، فإن القربات التي تستنزل مرضاة الله، بالنسبة إليه، إنما تتمثل في خدمة الأمة وحماية حقوقها ورعاية قيمها، ومدّ رواق الأمن والطمأنينة والرخاء فيما بينها. إنَّ سهر وليّ أمر المسلمين، أو أي من حاشيته وأعوانه، للنظر في رعاية أي من هذه الواجبات، ليس أقل أهمية، في ميزان الطاعات المقربة إلى الله، من سهر المتعبدين والمتبتلين بنوافل الصلاة من تهجدوقيام وذكر واستغفار .. على أن يتوخى أصحاب هذه المسؤوليات في جهودهم وأعمالهم بلوغ مرضاة الله، وعلى أن لا تعوقهم جهودهم تلك عن النهوض بالجامع المشترك المتمثل في الفروض الأساسية المتمثلة في أركان الإسلام.

ولقد نوَّع الله قدرات عباده بما يهيئها للنهوض بأنواع الطاعات والقربات كلها، فكان من مقتضى ذلك أن ينهض صاحب كل قدرة متميزة بالأعمال المنسجمة مع قدرته.

فمن مظاهر هذا التنوع ما قد تراه من حال إنسان أقدره الله على استيعاب

المعارف والعلوم الإسلامية، فهو عاكف على دراستها ثم تدريسها ونشرها بالوسائل الممكنة. تلك هي القدرة التي منحه الله إياها، إذن فذلك هو العمل النوعي المنوط به، من قبل الله عز وجل، وما قد تراه من حال إنسان آخر أقدره الله على السير بين المتخاصمين من الناس بإصلاح ما بينهم، ووسع صدره للصبر على ذلك، دون أن تكون له باع عريضة في العلم ومسائله، إذن تلك هي القدرة التي منحه الله إياها، وإذن فذلك هو العمل النوعي المنوط به والذي يقرّبه إلى الله عز وجل .. وما قد تراه من حال إنسان ثالث لا يد له بهذا ولا بذاك، ولكنه ينشط بالسعي في خدمة الناس، وقضاء حوائجهم وردّ الأذى عنهم، إذن فذلك هو العمل النوعي المنوط به من قبل الله عز وجل.

وهكذا فقد وضح المعنى المراد بقول ابن عطاء الله «تنوعت أجناس الأعمال بقدر تنوع واردات الأحوال».

أما الأثر التربوي الذي تحدثه معرفة هذه الحكمة بأبعادها التي فصلت القول فيها، فهو الالتزام بضوابط الأدب مع عباد الله جميعاً ما داموا مسلمين .. إنك بعد أن عرفت هذا الذي ذكرته لك من تنوع الأعمال المقربة إلى الله، وعدم انحصارها في المظاهر العبادية المعروفة والمألوفة، لن تتمكن من إساءة الظن في حق من قد تراهم مقصرين في أداء الصلوات أو غيرها من الأذكار والقراءات، كما أنك لن تسيء الظن في أي من المتبتلين والمتعبدين الذين وردت في ترجماتهم تصرفات ومواقف، قد تراها في بادئ الأمر مخالفة للشرع، أو ترى فيها مبالغة لا وجه لها في باب التورع وحدوده. وقد عرضت لك نماذج وأمثلة منها .. ذلك لأنها نتائج لأحوال نفسية كانت تهيمن عليهم فلا تدع لهم خياراً فيما كانوا يفعلون.

وكم رأينا، ونرى، أناساً يطيلون ألسنتهم بقالة السوء، في حق هؤلاء

الصالحين دون رويّة أو إدراك لهذا الذي يقوله ابن عطاء الله.

وكم رأينا ونرى أناساً ينتشون ويطربون بقالة السوء في حق أناس أقامتهم ظروفهم في أجواء بعيدة عن التنسك والانضباط بآداب الكمالات الدينية المعروفة، دون أن يدركوا أن القربات التي ترضي الله ليست محصورة في هذه الظواهر المحدودة، ودون أن يعلموا أن الوظائف التي أقامهم الله عليها هي أجلّ من تلك الظواهر أثراً وفائدة لهم عند الله إن أخلصوا له في القيام بها على الوجه السليم.بل حتى الذين قد نراهم مقصرين في الفرائض الأساسية التي عبرنا عنها بـ «الجامع المشترك» يجب أن نذكرهم بها وندعوهم إليها، ولكننا يجوز أن نسيء الظن بهم، إذ إن انصرافهم إلى وظائفهم الأخرى التي أناطها الله بهم، ستكون على الأغلب جاذباً لهم إلى تدارك ذلك التقصير، كما رأينا من حال الكثيرين من أمثال هؤلاء.

واعلم أن ثمة فرقاً كبيراً بين واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وخطورة سوء الظن، إن الأول لا يستلزم الثاني بحال من الأحوال. أي فواجبنا أن نذكر المقصرين بالفرائض والأركان، وأن نجنح إلى حسن الظن بهم في الوقت ذاته، أي أن نرجح في باب التصورات والافتراضات المستقبلية أن الله سيلهمهم تدارك هذا التقصير، وأنهم سيؤوبون إلى الله عما قريب، بفضل وظائفهم الأخرى التي يؤدونها على النهج السليم الذي يرضي الله عز وجل.



وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

الحكمة الثالثة عشرة

كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته!

أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهواته!

أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله، وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته!

أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته!

الشطر الأول من هذه الحكمة الجديدة: «**كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته**».

إن من المعلوم أن الإنسان ثنائي التركيب، إذا طرحنا منه قفصه الجسدي الذيلا شأن ولا قيمة له، فهو مركب من ركنين أساسيين بهما تتكامل إنسانية الإنسان: العقل والقلب.

أما هذا القفص الجسدي فالإنسان شريك فيه مع سائر الحيوانات الأخرى لا قيمة للشكل أو المظهر الذي يبدو أنه يفرق بينهما. وإنما تعود الآثار التي يخلفهاالإنسان في المجتمعات، من حضارة وعمران وثقافة وعلوم، إلى العقل الذي من شأنه أن يعي ويدرك، وإلى القلب الذي هو مجمع العواطف والوجدان .. إن الإنسان بهاتين الحقيقتين أنشأ ما أنشأ من حضارات، ووصل إلى ما وصل إليه من علومواكتشافات، بل إنه بهاتين الحقيقتين أصلح ما أصلح وأفسد ما أفسد فوق هذه الأرض.

إذن فالعقل مهمته في حياة الإنسان الإدراك والوعي. ولسنا هنا بصدد البحث عن مركز العقل أهو في الدماغ أم في أي مكان آخر من جسم الإنسان. فلهذا التحقيق مناسبة أخرى.

وأما القلب (ولا نعني به هذا الذي يصطلح عليه الأطباء وعلماء التشريح

من العضلة المادية الجاثمة وراء الرئة اليسرى) فهو ملتقى العواطف الدافعة والرادعة والممجدة: العواطف الدافعة هي التي تتمثل في الحب والتعظيم، والرادعة هي التي تتمثل في الخوف والكراهية، والممجدة هي التي تتمثل في الانبهار والإعجاب والإجلال.

هذا المكان الخفي الذي تلتقي فيه هذه العواطف المتنوعة يسمى القلب.

إذن فأنت يا ابن آدم إنما تحققت إنسانيتك بسرين اثنين:

أولهما هذا العقل المدرك الذي يعي الأشياء ويحاول أن يبلغ أسرارها.

ثانيهما ذلك الوعاء الذي هو مجمع العواطف في حياتك به تتحقق الكراهية والحب وبه تستشعر الخوف والتعظيم.

ولا شأن لنا الآن بالعقل والحديث عنه. إنما الحديث هنا عن القلب.

بوسعنا أن نتصور الآن أن القلب عبارة عن لوحة تتمتع بحساسية مرهفة إن وقع بصرك من الدنيا على شيء ينسجم مع رغائبك ومع ما وجه الله آمالك وأحلامك إليه، انعكس من ذلك شعور على لوحة القلب، أورثك ما نسميه الحب ..

وإن وقع بصرك على ما لا يتفق مع مزاجك وأهوائك، انعكس من ذلك شعور آخر على لوحة القلبأورثك ما نسميه الكراهية ..

وإن رأيت في المجتمع أناساً قد سابقوك فسبقوك إلى مجد تبتغيه أو إلى مال تكدّ في سبيله، سرعان ما ينعكس من ذلك شعور ثالث على لوحة قلبك، هو ما نسميه الحسد أو الحقد أو الضغينة.

وإن رأيت من حولك أناساً لم يقيموا لك الوزن الذي تريد ولم يأبهوا بك في مجلس من المجالس، أو مجتمع من المجتمعات، تجلّى على هذه اللوحة من ذلك

شعور آخر، هو ما نسميه الغضب وثورة الأعصاب.

تلك هي إذن مهمة القلب، إنه عبارة عما يشبه لوحة ذات حساسية دقيقة، تسجل وتتجلى عليها المشاعر المختلفة التي تطلق عليها العواطف الدافعة أو الرادعة أو الممجدة.

إذن فلنطرح السؤال التالي: عندما يمارس أحدنا أعماله ونشاطاته المتنوعة، أفيستجيب في ذلك لدوافع عقله الذي به يدرك ويعلم، أم لدوافعه القلبية التي بها يحب ويكره ويعظم ويثور ويغضب؟!..

يقول علماء النفس: إن الدوافع القلبية هذه إلى الأعمال والأنشطة السلوكية في حياة أكثر الناس، تساوي ٧٠٪ من مجموع دوافعهم إلى السلوك. أما الدافع الفكري فيساوي ٣٠٪ منها.

ولو أن الناس كلهم كانوا يستجيبون في أعمالهم وأنشطتهم الاجتماعية لقرارات عقولهم وأحكامها، لرأيت الوفاق هو الغالب على حياتهم ولرأيت ثمار التعاون الدائم بينهم قد مدت فوقهم رواق السعادة والأمن والأمان، بل لرأيتهم جميعاً يدينون بالولاء التام لمولاهم الأوحد، وهو الله عز وجل .. ولكن الناس كانوا ولا يزالون منذ أقدم العصور يستجيبون لنوازعهم العاطفية أكثر مما يستجيبون لقناعاتهم العقلية. وإنما يستخدم العقل أداة بيد مشاعر الحب والغضب والحسد والكراهية والحقد. فهو يتحرك ويعمل، ولكن كما يحكم سلطان هذه المشاعر.

وقد علم الناس قديماً خطأ، بل خطر، تحكم العواطف بالعقل، فعالجوا ذلك بما يسمونه التربية، ولعلك تعلم أن التربية تعني اعتماد الوسائل التي تُخضع العاطفة للعقل، بدلاً مما هو الواقع الغالب من خضوع العقل للعاطفة. قد تتطور السبل التربوية وقد يتفنن المربون في وسائلها، ولكن تلك هي الغاية دائماً وعلى

كل حال. ولقد كان الناس ولا يزالون يقولون: فلان يتمتع بتربية عالية، أي إنه يخضع عواطفه لقرارات العقل وأحكامه.

إذا عرفنا هذا فلنعلم إذن أن القلب هو القائد دائماً لأنه المرجل الذي تغلي فيه العواطف. والمرجل هو الذي يحرك ويقود .. أما العقل فإنما هو مجرد مصباح يضيء، ومن ثم فهو ملكة كاشفة، كما قالوا، وليس طاقة مؤثرة.

وهنا يأتي دور كلام ابن عطاء الله الذي يشبه القلب بالمرآة، إذ تنعكس عليها مشاعر الإنسان وأحاسيسه ..

أرأيت إلى المرآة إذ توجهها إلى بئر مظلمة كيف يغدو سطحها أسود مظلماً، وإذ توجهها إلى الشمس الساطعة، كيف تتلألأ بمثل ضياء الشمس، وإذ توجهها إلى حديقة تمازجت فيها الخضرة مع أفانين الأزهار والورود، كيف تتحول إلى لوحة تحمل الصورة ذاتها .. فكذلك القلب، إن هو إلاّ مرآة تنعكس عليه صور من أحوال صاحبه.

فإذا كان الإنسان متجهاً دائماً برغباته إلى الدنيا التي تتمثل في الدرهم والدينار والدور والأثاث والمتع والزوجة والأولاد والمجد والشهرة والزعامة ونحو ذلك بحيث يصبح ويمسي وتلك هي آماله وأحلامه؛ فلا بدّ أن ينطبع ذلك كله على مرآة قلبه، ولا بدّ أن تتحول عواطفه كلها إلى جنود مجندة في خدمته. فأنى لوجود الله وسلطانه أن يجد متسعاً على صفحة هذا القلب؟ وعاء امتلأ وفاض بالآمال الدنيوية المتنوعة وبالرغائب النفسية والغريزية، ثم تكاثر فوقه الكثير من مشاعر الحقد على المنافسين، ومشاعر الحسد والبغضاء للسابقين والمتميزين، كيف يمكن أن يبقى فيه متسع للشعور بمحبة الله أو للشعور بتعظيمه والمخافة منه؟ هما ظلام وضياء إن احتل أحدهما القلب غاب عنه الآخر، إذ هما نقيضان لا يجتمعان.

وإذا غشّى القلبَ ظلام هذه الأهواء وما تجره من آثام، تزايدت من ذلك النكت السوداء عليه، كما قال رسول الله، إلى أن يعم نسيج هذا السواد القلب كله، وهو الران الذي قال عنه الله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤].

عندئذ يعاني هذا الإنسان ما يسمى بانفصام الشخصية. إنه مؤمن بعقله، لأن العقل يدرك الحقائق بطريقة آلية، كما يدرك أن ١+١= ٢. فهو عندما يسمع مثل هذا الكلام، أو يحضر مجلس تذكرة ونصح، يذعن للحق ويعترف به، ويستجمع على ذلك مزيداً من الأدلة والبراهين. ولكنه ما يكاد يخرج من المجلس حتى يعود إلى شأنه خاضعاً لأهوائه ورغائبه!..

ذلك لأن القيادة بيد العواطف وليست بيد العقل وإنكم لتشاهدون هذه الحقيقة التي أقولها في واقع الناس اليوم. إن أكثرهم يعرفون الحق ويميزونه عن الباطل، ولكن تأمَّل: كم منهم يَخضعون سلوكهم للحق الذي عرفوه؟ إنهم لا يبلغون الربع! .. لأن الذي يقودهم لهيب العواطف والأهواء، لا ضياء العقل وأحكامه.

وإذا سأل صاحب هذه الشخصية المزدوجة: ها أنا موقن بالحق الذي أسمعه من كتاب الله عز وجل، فما الذي يحول بيني وبين الاستجابة لأمره؟ يأتيه الجواب من ابن عطاء الله: «كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته» قلبك مظلم بالران الذي تكاثف فوقه. فأنت محكوم لسلطان هذا الران، لم يبق في قلبك متسع لحب يحدو بك إلى الاستجابة لأمر الله، ولا لخوف يحجزك عن معاصي الله، ولا لتعظيم يقف بك عند حدود الله! .. والحب، والخوف، والتعظيم، كل ذلك مكانه القلب لا العقل.

والقلب مليء بظلل سوداء، من التعلق بالدنيا .. بالشهوات .. بمنافسة الآخرين، بمشاعر الحسد والأحقاد عليهم .. منصرف إلى التقلب في أحلام المتع التي اقتحمْتَ غمارها واستقرت في نفسك أصداؤها.

وإذا أقبل العقل يستأذن قلبك ليغرس فيه شتلاً أو نواة لمحبة الله عز وجل، يبحث .. ثم يبحث .. فلا يجد فراغاً فيه لهذا الغرس ! ..

يتجه العقل إلى القلب، ليبلغ صاحبه رسالة الله التي يقول له فيها: ﴿ . . . . . ﴾ [الحديد: ١٦] ولكن القلب لا يجد مجالاً لأي استجابة أو خشوع، لأن صور الأكوان قد استعمرته وهيمنت عليه.

ورسالة العقل التي هي العلم، من الأهمية بمكان، ولكن الحقائق العلمية لا بدّ لها من مغرس تنمو وتزدهر فيه، ومغرسها في حياة الإنسان القلب. فإذا سدت منافذ القلب وأظلم أرجاؤه للسبب الذي يذكره ابن عطاء الله، فإن مصير رسائل العقل كلها الذبول والضياع. وكم يتجلى هذا الذي أقوله في العبرة التي يسوقها لنا كتاب الله عز وجل، إذ يحدثنا عن ذاك الذي آتاه الله آياته فانسلخ منها، فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. وأصح ما قيل في اسمه – على ما ذكره ابن كثير في تفسيره – أنه بلعام بن باعوراء، أحد علماء بني إسرائيل. لقد آتاه الله آياته علماً، كما قال عز وجل، ومستودع العلم هو العقل، ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه. وسبيل ذلك إنما هو القلب، تعلُّق قلبه بالدنيا التي كنى الله عنها بكلمة (الأرض)، فقاده قلبه بدلاً من عقله واتبع هواه. فكانت سيرته كسيرة الكلب، يلهث وراء الدنيا دون أن يشبع منها، كالكلب الذي يلهث بلسانه في كل الظروف والأحوال. واسمع في هذا كلام الله عز وجل: ﴿ . . . . . ﴾

﴿ ... ﴾ [الأعراف: ١٧٥ - ١٧٦].

إذن لن يشرق قلب انطبعت فيه صور الأكوان، فحجب صاحبه بذلك عن المكوِّن جلّ جلاله. ولعلّ فينا من يسأل: ففيم كان ذلك؟ وهلاّ استقرت في القلب بدلاً عن ذلك صفات المكوِّن، لاسيما وأن العقل موقن بالله ووحدانيته وصفاته؟

يأتي الجواب عن هذا السؤال من خلال الفقرة الثانية من هذه الحكمة، وهي قوله: **«أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبّل بشهواته؟»** أي لو لم يكن القلب مكبلاً بشهواته، لاتجه إلى الله عز وجل وابتغى من الدنيا كلها رضاه، ولو تمّ له ذلك لأعرض عن الأكوان واتجه إلى المكوّن، ولما انطبعت صور الأكوان في مرآته.

إذن فهذه الفقرة الثانية من هذه الحكمة، تتضمن بياناً لعلاج المشكلة التي تضمنتها الفقرة الأولى، وهي انطباع صور الأكوان على القلب مما جعله في شغل شاغل عن المكوِّن.

وتعال نتبين الآن العلاج الذي ترسمه الفقرة الثانية، من حيث تعبّر في الوقت ذاته عن مشكلة ثانية، سيحيل ابن عطاء الله حلها إلى الفقرة الثالثة: لو كانت الصور التي تستقر على القلوب كالصور والنقوش التي ترسم على الورق أو الجدران، لكان السبيل إلى محوها أمراً يسيراً، تعمد إلى المحاة فتمحو بها ما أثبتّه على الألواح أو الجدران، ولكن الصور التي ترسم على القلوب لا يمكن أن تمحى بالوسائل المادية والتقليدية المعروفة.

إن سبيل ذلك محصور في هذه الفقرة الثانية **«أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبّل بشهواته؟»**.

أي إن صور الأكوان لم تنطبع على فؤادك إلا بسبب الشهوات التي استعبدتك وكبّلتك، فجعلتك تثّاقل إلى الأرض. فهي التي ألقت من ذلك ظللاً من السواد على قلبك، وأنستك المكوِّن وسلطانه، لتشغلك بمخلوقاته ومكوّناته.

إذن فالعلاج الذي يمحو صور الأكوان من فؤادك، ليتهيأ لاستقبال صفات المكوّن وآلائه، إنما هو تحررك من أَسْرِ الشهوات التي كبّلتك. وإنما يكون ذلك بأن توجه حبك إلى من بيده إسعادك أو إشقاؤك بهذه الشهوات.

ولكن كيف السبيل إلى ذلك؟

كيف السبيل إلى أن يحرر أحدنا نفسه من أسر الشهوات التي تكبلنا فعلاً ببريقها ولذائذها؟.

السبيل إلى ذلك يتبين من المشكلة التي تضمنتها الفقرة الثالثة من هذه الحكمة، وهي قوله: «أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله، وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته؟».

إذن المشكلة هي غفلتك عن الله الذي بيده الخلق والأمر كله، بيده النعم التي ترنو إليها، والشهوات التي تحلم دائماً بها، هو الذي يشعرك بلذاتها إن أقبلت إليك، ويبتليك منها بالآلام والمنغصات إن أدبرت عنك.

وإذا كانت المشكلة هي هذه الغفلة، فالعلاج يكمن في أن تسعى سعيك الجاد للتخلص منها .. إذا تخلصت من الغفلة اتجَهَ منك القلب إلى الإله الذي شهواتك بيده، ونعمك من صنعه، وسعادتك من فضله، فتتعلق آمالك به، ويصفو حبك له؛ وعندئذ تتحرر من أسر الشهوات التي كبلتك، ومن ثم تغيب عن مرآة قلبك صور المكونات، لترتسم في مكانها صفات المكوّن جلّ جلاله.

ولكن ما العلاج الذي يعينك على التخلص من الغفلة التي هي سبب

وقوعك في أسر الشهوات، ومن ثَمَّ فهو سبب المشكلة التي قبلها ؟

العلاج هو الابتعاد عن الآثام والهفوات، وهو ما تضمنته الفقرة الأخيرة التي يقول فيها: «أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته؟».

إذن فكثرة الهفوات هي السبب في الوقوع في الغفلات .. والاستغراق في الغفلات هو السبب في الاستسلام لأسر الشهوات .. والاستسلام لأسر الشهوات هو السبب في هيمنة صور الأكوان على القلب، وانتشار (الران) عليه.

ومن ثم فإن العلاج يبدأ بضرورة التغلب على المشكلة الأولى، وهي مشكلة الاستسلام للهفوات والآثام .. يجب أن تتغلب على هفواتك أي على معاصيك بالابتعاد عنها والتطهر منها. ولا بدّ أنك ستقول: وهل بوسعي أن أكون معصوماً من ارتكاب الأوزار، وقد علمنا أن كل بني آدم خطاء؟ .. والجواب: ليس المطلوب هو العصمة، وإنما المطلوب أن تحرص على الابتعاد عن المعاصي جهد استطاعتك. فإذا ابتليت بشيء منها، فطهّر نفسك منها بالتوبة، واعزم بصدق على أن لا تعود، فإن اهتاجت بك النفس مرة أخرى وعدت إلى المعصية، فعد بعدها سريعاً إلى التوبة .. والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، وتلك هي عصمة الضعفاء من أمثالنا، وعنهم قال الله عز وجل، مجيباً عن توعد الشيطان بإغوائه عباد الله أجمعين، بدفعهم إلى المعاصي والفواحش: ﴿ ... ﴾ [الحجر: ٤٢] أي إن الذين تحققوا بصفة العبودية لي، لن يكون لك سبيل إلى إغوائهم، لأن مشاعر عبوديتهم لله ستدفعهم عند ارتكاب المعصية إلى الحسرة والندامة، وسيحملهم ذلك على التوبة الصادقة، وبذلك يزول وقع المعصية وينمحي وزرها ومهما عاودته نفسه إلى مثلها أعادته مشاعر عبوديته

لله إلى الندم الحقيقي وإلى التوبة الصادقة.

فإذا تخلص الإنسان بهذه الطريقة من آفة الهفوات والمحرمات، وسار ثابتاً مستقيماً في طريق الطاعات، فإن غاشية الغفلة ترتدّ عنه، وسيصحو شعوره وضميره إلى مراقبة الله عز وجل وذكره. وهكذا فإن انغماس الإنسان في المعاصي يزجه في ظلام الغفلات؛ وتوجُّهُه إلى الطاعات وتنفيذِ أوامر الله، يوقظه من سكرتها ويرقى به إلى صعيد مراقبة الله والإكثار من ذكره.

فإذا تحرَّر من الغفلة التي كان مكبلاً بها، فقد آن له أن يدخل حضرة الله تعالى، على حدّ تعبير ابن عطاء الله. وهذا التعبير منه إحالة إلى قول رسول الله، وهو يعرّف الإحسان: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» أي تنجذب بمشاعرك من الدنيا وأحوالها وآثارها، فتغيب عنك غيبة تامة ولا يبقى في إحساسك إلا الشعور بأنك في حضرة الله وبين يديه تناجيه بما تخاطبه به من قرآن أو ذكر أو دعاء كأنك تراه .. ولتعلم أن المسلم بمقدار ما يبتعد عن المعاصي ويتنزه عنها، يقرب من درجة الإحسان هذه، ويدخل حضرة الله تعالى بمشاعره التي تطهرت من جنابة الغفلات، بعد أن تطهرت من دنس الموبقات.

وتأمَّل الآن في أثر هذه اليقظة القلبية إلى شهود الله، في كبح جماح الشهوات عن النفس وإبعاد سلطانها عن القلب..

إن شهود العبد لربه لا يعني أكثر من شهود صفاته، وآلائه، ومظاهر فضله ورحمته. فهو لا يستقبل نعمة إلا ويربطها بالمنعم المتفضل وهو الله عز وجل، ولا يتقلب متنقلاً من حال إلى حال، إلا ويرى أن الله هو المتصرف به والمسيّر له، ومن شأن هذا الشعور إذا استمر، أن يصرف القلب من محبة الأغيار إلى محبة الله عز وجل، إذ هو مصدر كل تفضل وعطاء، وأن يغيب عنه تعظيم المخلوقات ليقف

أمام عظمة الخالق عز وجل.

ولا شكَّ أنَّ الإنسانَ في كلِّ الأحوال مفطورٌ على حبّ المال ومتعه، وعلى حبّ النعم بأنواعها، ولكنه عندما يعلم أن المتفضل عليه بها هو الله، وأن الذي يبعث الشعور بلذتها ونعيمها هو الله، فلا بدّ أن يتوجه قلبه بالحب إليه، لأنَّ القلوب جبلت على حبِّ من أحسن إليها، وقد علم صاحب هذا الشهود أن لا مُحسن في الكون كله إلا الله، والوسائط والأسباب التي تراها إن هي إلا جنود وخدم تحت سلطان الله، ومن ذا الذي يتخذ من هؤلاء الخدم أنداداً يحبهم كحب الله ؟! .. فإذا ثبت لصاحب هذا الشهود أن المنعم والمتفضل دائماً هو الله، وأن الذي يرجى نفعه ويخشى ضرّه واحد لا ثاني له، وهو الله، فلا شك أن المحبوب الأول والمعظم الأول والْمُهاب الأول لديه هو الله تعالى، ثم تأتي محبته للمتع التي فطر على حبها في الدرجة الثانية بل الثالثة، بل إن في أصحاب الشهود من تغيب عن أفئدتهم محبة ما عدا الله نهائياً، ولكن الله تفضلاً منه ورحمة لم يجعل من هذه الحال المقياس أو الميزان الذي لا بدّ منه لكمال الإيمان، بل جعل ميزان ذلك تسامي محبة الله على محبة الأغيار، وانظر هذا اللطف الإلهي كم يتمثل في قوله عز وجل: ﴿وَ ... ﴾ [البقرة: ١٦٥].

إذن فقد تجتمع محبَّة الله مع محبَّة أنداده في قلب المؤمن، ولكن محبَّة الله تكون هي الغالبة فيه.

كان صاحب هذا الشهود، من قبل، أي عندما كانت غاشية الغفلة تغطي فؤاده، مكبلاً بشهواته، أسيراً لها، متطلعاً إليها.

غير أنه اليوم وقد انجابت عنه غاشية الغفلة، وهيمنت عليه لذة شهود الله،

لا بدّ أن يتضاءل سلطان شهواته الدنيوية، وأن يتسامى قلبه فوقها، وليس معنى هذا أن يتحول صاحبها إلى ملَك لا يشعر بها، ولا يتعامل معها، وإنما ينفك عن أسرها ويتحرر من سلطانها. إذ إن لهمن لذة شهوده لله، وحبه وتعظيمه لله تعالى، ما يشغله عن التعلق بشهواته النفسية، إن ورد إليه شيء منها بطريقه الشرعي، استقبله بقبول حسن، وإن لاحت له شاردةً عن ضوابط الشرع وحكمه أعرض عنها وترفع فوقها.

إن صاحب هذه الشهود (وسَمِّهِ الواصل إلى رتبة الإحسان إن شئت) لا يمرّ على كلام الله كأحدنا مرّ الكرام، غير آبهٍ بمعانيه ولا متأثر بمراميه، بل يتأمل فيه تأمل من يسمعه خطاباً مباشراً من الله له .. فكيف تكون حاله، وكيف تكون علاقته بشهوات الدنيا، عندما يسمعه يقول: ﴿ . . . . . ﴾ [غافر: ٣٩]. أو عندما نسمعه يقول: ﴿ . . . . . ﴾ [عمران: ١٩٦ - ١٩٧] أو عندما يقول: ﴿ . . . . . ﴾ [النساء: ٧٧].

إن سماعه لهذا الكلام مع الحالة التي هو فيها، مما قد وصفت لك، يهوّن من أمر الشهوات التي تتراقص أمام بصره، فلا تستطيع أن تأسره لتسيره لحسابها.

واعلم بأن محبَّة الله إذا هيمنت على القلب، بددت ما كان يعشش فيه من قبل من محبة الأغيار، ومنها الشهوات والأهواء.

فإذا وصل السالك إلى الله، في معالجة مشكلاته القلبية هذه إلى هذا الحد، فإن مرآة قلبه تتحول من التوجه إلى الأكوان وما فيها من متع وأهواء ورغائب، لتتّجه إلى المكوّن وهو الله عز وجل.

أجل .. ستنمحي عنه صور الأكوان، لتترسخ عليه صفات المكوّن جلّ

جلاله. ولكن لا بمحاة مادية مما تمحى به النقوش والرسوم على الألواح، وإنما بسلسلة العلاجات التي ذكرها ابن عطاء الله.

لعلك تقول: كيف يتأتى أن ترى العينان صور المكوَّنات، ثم لا تستقر هذه الصورة في الذاكرة ثم على صفحات القلب ؟

والجواب أن صور المكَّونات لا بدّ أن تنتقل من العينين إلى الذاكرة أو المخيلة كما تقول، فإذا تجاوزتها إلى القلب، وصادفت قلباً نابضاً بحب الله وبذكره كما قلت لك قبل قليل، فإن القلب لا يتلقى بدوره هذه الصور، إلا على أنها آيات ناطقة بوجود الله ووحدانيته، يتلقاها سطوراً صيغت بأبلغ بيان ينطق بصفات الله وعظيم آلائه، يتلقاها وهو ينشد قائلاً:

وفي كل شيءٍ له آية تدل على أنَّه واحدُ

صاحب هذا القلب المحب الذاكر، نعم يرى المكونات .. نعم تنعكس صورتها على قلبه، ولكنها لا تنطبع على صفحاته إلا لتنقل حديث تسبيحها إليه، فيفقهه ذلك القلب من دون الناس جميعاً. وصدق الله القائل: ﴿ ... ﴾ [الإسراء: ٤٤]

صاحب هذا القلب المحب الذاكر، نعم، يرى زخرف الأرض من خضرة وزهور وورود ورياحين، كما يراها التائهون والغافلون، ولكنقلبه يذيبها ويحيلها إلى شعاع من الشوق إلى جمال الله، والحيرة في عظيم وبديع صنع الله .. وهو يرى في الليل صفحة السماء تتلألأ بنجومها، منورة ببدرها، ولكن قلبه لا يتلقى هذه الصورة إلا رسالة وافدة إليه من عند الله، فهو مهما قلب ناظريه في آفاق السماء، لا يتبين فيها إلا مضمون هذه الرسالة .. وهو يتأمل في السماء التي تمطر وفي الأرض التي تنبت، وفي أنواع الأطعمة والفاكهة المتنوعة في مذاقها ورائحتها

وألوانها، ولكن قلبه المحب الذاكر لا يتلقاها إلا نعماً وافدة من المولى المتفضل الكريم، ولا تنطبع على مرآته، إلا آية من نور يخاطب الله بها عباده قائلاً: ﴿ ... ﴾ [سبأ: ١٥].

وذلك هو شأن يقظة القلب بمحبة الله وتعظيمه والخوف منه. مهما انعكست عليه صور الآثار الكونية، فإنه لا يرى فيها إلا المؤثر جلّ جلاله. وتلك هي الحالة التي يسمونها وحدة الشهود، وهي المرتبة العليا التي يجب على كل منا أن يجاهد نفسه في بلوغها، في الاصطباغ الشعوري، بعد اليقين العقلي، بوحدانية الله عز وجل. وهي تختلف عن وحدة الوجود الباطلة اختلافاً جذرياً.

وإذا لم يبلغ أحدنا هذه الرتبة في الاصطباغ بحقيقة التوحيد، فلسوف تصبح صور المكونات التي يتعامل معها، حجاباً يشغله عن ذكر الله وعن حقيقة قيوميته الدائمة على هذا الكون. ولسوف يتيه بالآثار عن المؤثر، وبالصنعة عن الصانع، ولا بدّ أن يسلمه هذا التيه، من بعد، إلى يمّ من الغفلات، ثم إلى منزلقات من الهفوات والآثام.

إن العبد إذا ازداد تعلقه بعبد مثله أو بفتاة من الناس، يقع في معاملته له أو لها في هذا الذي يسمونه بوحدة الشهود، فإذا وقع بصره على شيء من آثاره أو آثارها، تاه عن ذلك الشيء وزاغت عيناه عن التأمل في حقيقته، وانصرف بخياله إلى صاحبة هذا الشيء، فلم يعد يرى فيه إلا ما يذكره بها. ألم تسمع قول مجنون ليلى وهو يتحدث عن ديار ليلى التي رآها بعد طول غياب:

أَمُرُّ على الديارِ ديارِ ليلى أُقَبِّلُ ذا الجدارَ وذا الجدارا

وما حُبُّ الديارِ شغفْنَ قلبي ولكن حبُّ مَنْ سَكَنَ الديارا

وإذا كان هذا شأن العبد مع إنسان مثله، يغيب عن آثاره به، فكيف ينبغي

أن يكون شأن العبد مع ربه الذي هو وحده ربّ هذا الكون كله؟ ينبغي أن يكون أكثر حباً له من سائر الأنداد، كما قال الله عز وجل، وإذا أصبح كذلك، إذن ينبغي إذا رأى عظيم صنع الله، وجميل إبداعه، ووافر نعمه وآلائه في المكونات، أن يتيه عنها، بما يراه فيها من عظيم صفاته، وباهر حكمته وإحسانه.

وانظر إلى الآيات التي يأمر الله فيها عباده أن يتخذوا من مظهر المكونات كلها جسراً يوصلهم إلى ذكر الله، ويعتقهم من رقدة الغفلات، تجد أنها جميعاً تبصرنا بالسبيل إلى بلوغ وحدة الشهود التي هي أولى ثمرات عقيدة التوحيد. وذلك من مثل قوله: ﴿ . . . . . ﴾ [آل عمران: ١٩٠] إلى آخر الآيات. ومن مثل قوله عز وجل: ﴿ . . . . . ﴾ [البقرة: ١٦٤].

إذن فالمرحلة الأولى من العلاج تبدأ بالعمل على التخلص من ارتكاب المحرمات بالنهج الذي أوضحته لك. فإذا أخذت نفسك بذلك، تخلصت من بلاء الغفلات التي تنسيك عبوديتك لله وعظيم مسؤولياتك تجاهه .. وإذا تخلصت من هذه الغفلات بالإكثار والمداومة على ذكر الله، فلسوف يورثك ذلك حباً وتعظيماً لله عز وجل، ولسوف ترقى بذلك إلى رتبة الإحسان التي عرّفها رسول الله بأن تعبد الله كأنك تراه .. وإذا استقر بك المقام في هذه الرتبة، غابت عن فؤادك صور الأكوان التي تراها واستقرت في مكانها صفات المكوِّن عز وجل، وتتحول المكونات كلها على صفحة فؤادك إلى أسطر نورانية تقرأ فيها باهر مظاهر حكمة الله ورحمته وإكرامه وفضله وتلك هي حقيقة وحدة الشهود التي هي ذروة ما ينبغي أن يَشُدَّ المسلمُ نفسَه إليه من حقائق التوحيد.



الحكمة الثامنة والستون

من رأيته مجيباً عن كل ما سئل، ومعبراً عن كل ما شهد، وذاكراً كل ما علم، فاستدل بذلك على وجود جهله

ثلاث علامات إن اجتمعن في الإنسان، كان ذلك دليلاً قاطعاً، فيما يقرر ابن عطاء الله، على وجود جهله.

ولعلّ كل خصلة منها، كافية في الدلالة على جهل صاحبها، ولكن يبدو أن الحيطة في الحكم حملت ابن عطاء الله على أن يعدّ الجهل ثمرة لاجتماع هذه الخصال كلها في شخص واحد.

أما الخصلة الأولى منها: فهي أن ترى الشخص لا يتردد في الإجابة عن كل ما يُسأل عنه .. ووجه دلالتها على جهل صاحبها، أن مناط الأسئلة ومتعلّقاتها، يتسع لكل ما هو موجود مما هو مرئي ومسموع ومشموم ومفهوم. إذ السؤال لا يكلف صاحبه علماً ولا فهماً، ولكنه يكلفه الاستفهام فقط، وهو مما يتأتى لكل أحد، والشأن في الاستفهام أن يتعلق بكل ما هو مجهول.

إذن فالاستفهام يتعلق بقسم المجهولات، أما الجواب فلا يتناول إلا قسم المعلومات، ومما لا ريب فيه أن مساحة المجهولات أوسع بكثير من مساحة المعلومات، وصدق الله القائل: ﴿ ... ﴾ [الاسراء: ٨٥].

إن الإنسان إنما يعيش في رقعة صغيرة جداً من هذا الكون الذي لا يعلم مدى اتساعه إلا الله، وهو محصور منه في مساحة ضيقة وداخل دائرة الزمن الحاضر، فمهما امتدت أشعة معارفه، فإنها لن تتجاوز المساحة الضيقة التي يتحرك فيها. ولن يدرك شيءاً وراء الزمن الحاضر الذي يتقلّب فيه. وكم من معارف مغلوطة تهجم عليه داخل هذه الحدود الضيقة من المكان والزمان، فيظن الوهم علماً والباطل

حقيقة والحقيقة باطلاً .. هذا على حين أن مجال السؤال والاستفهام لا يحدّه زمان ولا مكان، إذ هو ليس أكثر من تعبير عن التطلع إلى المجهول.

فمن رأيته يجيب، أي جواب العارف، عن كل ما يُسأل عنه، فاعلم أنه يغطّى جهله بدعاوي المعرفة والعلم .. إذ قد علمت أنه لا يمكن أن تتساوى مساحة المعلومات مع مساحة القضايا المسؤول عنها، حتى تغطّى هذه بتلك.

ولكن ما الذي يدعو كثيراً من الناس إلى هذا ؟

إن الذي يدعو إلى ذلك، الاستكبار! .. يربأ أحدهم بنفسه أن يُنعت بالجهل، ولا حيلة له في أن يضع حقائق المكونات وأسرارها، دون استثناء، تحت سلطان معلوماته ومدركاته، فيستعيض بدعواه اللسانية العريضة عن الاستيعاب المعرفي الذي لا سبيل له إليه.

فلو لم يكن من آفات هذا التعاليم إلا الاستكبار، لكفى ذلك إجراماً في حق العلم ومصدره، فكيف وإن من آفاته الكذب وخيانة الحقائق، والاستخفاف بقوانين الكون وكلمات المكون ؟

على أن الجهل المتعالم يهون خطبه، عندما تستعمل له بضاعة الدنيا، وعندما يكون الخلط والخبط، في مسائل يتقارب فيها كل من وجهي الصحة والبطلان، والخطأ والصواب ...

ولكنَّه داء لا دواء له، وخطب لا عزاء معه، عندما تكون مادّة هذا الجهل المتعالم حقائق دين الله الذي بعث به سائر الرسل والأنبياء، متمثلة في مبادئه الاعتقادية آناً، وأحكامه الشرعية آناً آخر.

بل إنك لتنظر فتجد أن أسواراً من الرقابة تحيط بمجالات العلوم والثقافات الدنيوية على اختلافها، تمنع الجهال المتعالمين من أن يخبطوا فيها خبط عشواء،

وتغلق عليهم سبيل العبث والقول فيها على غير هدى .. فالعلوم الكونية المختلفة، بل حتى الأدبية أيضاً، تتمتع من المجتمعات والقادة المسؤولين بحراسة دقيقة دائبة، ومن ثم لا يتأتى لأي محتال عن طريق التعالم، أن يتسلل إلى حماها، فضلاً عن أن يخترق مجالاتها.

فإذا ما تجاوزت مجالات هذه العلوم الدنيوية المختلفة، وأقبلت إلى علوم الإسلام وشرائعه، رأيت نفسك منها أمام ما يشبه كلأً مباحاً أو سفحاً مفتوحاً يجوب فيه الرائح والغادي، دون أي رسم لحدود أو اعتماد لضوابط!..

فما تجد هاوياً لشهرة صُدَّت السبل في وجهه إليها، إلا ويرى في هذا السفح بغيته، وما تجد باحثاً عن مجال أوسع للرزق، دون أن يجد لبحثه الطويل من ثمرة، إلا ويعثر في مجال آرائه وأفكاره الإسلامية التي يبتدعها، على رزقه الضائع، هذا فضلاً عن أولئك الذين سدّت أمامهم الطرق إلى الكيد للإسلام والتربص به، بشكل مباشر، فلما نظروا، فوجدوه كلأً للغادي والرائح دون أي شروط أو ضوابط، لم يترددوا في الدخول إلى مجاله باسم الغيرة على الإسلام، والإقبال إليه بالتجديد والتطوير والتحديث..

والجامع المشترك بين أنشطة هؤلاء كلهم، الحديث عنه مع الجهل به، والدخول إلى تفسير نصوصه، مع القصد المستكنّ إلى تحطيم بنيانه، وتسويق الفتاوى باسمه لتلبية الطلبات والتطلعات المتبرمة بأحكامه.

ومقتضى هذا الواقع أن لا تجد بين هؤلاء، من يمسك عن اقتحام هذه المخاضة، معتذراً بالجهل. إذا الجهل لا وجود له (أي لا إقرار به) أمام هذه الأهداف .. فالأجوبة جاهزة لسائر الأسئلة الدينية، والحلول مرسومة لسائر المشكلات الفكرية أو الاجتماعية، والفتاوى مصنوعة ومهيأة حسب الطلب! ..

ورحم الله العهد الذي حاجز الجهل، يحول دون اقتحام هذه الميادين كلها.

كان ذلك عهداً ألجم فيه المسلمون ألسنتهم عن الخوض فيما لا يعرفون، بل فيما لا يتأكدون من معرفتهم له، خوفاً من أن يصدق عليهم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» رواه الترمذي وأبو داود. فكان كل منهم يردد أمام جهالته أو شكوكه قول أبي بكر رضي الله عنه: «أي أرض تقلّني، وأي سماء تظلّني، إن أنا قلت في القرآن بما لا أعلم».

روى عبد الرحمن بن مهدي أن رجلاً أُرسل إل مالك رحمه الله، من مسيرة ستة أشهر، من الغرب، ليستفتيه في أمور، فأجاب عن بعض يسير منها، وقال له عن سائرها: لا أعلم. فقال له الرجل: فماذا أقول لأولئك الذين أرسلوني إليك بشأن هذه المسائل إن رجعت إليهم ؟ فقال له: أخبر الذين أرسلوك أن لا علم لي بها! .. فقال: ومن يعلمها ؟ قال له: الذي علّمه الله.

أما جهال هذا العصر، فَيُعْمِلون أهواءهم في تفسير القرآن لعباً وتمزيقاً. لا يصدّهم عن ذلك جهل، ولا يردّهم عنه وجل ولا خوف، ويُعملون أهواءهم في تصدير الفتاوي الحديثة التي تحمل أحكاماً لا عهد للمسلمين من قبل بها .. وإن أحدهم لينـدفع إلى الفتوى متضمنة ما يراه من الجواب عن الأحكام التي يُسأل عنها، دون أي تحفظ، كما يندفع أحدنا إلى شرب ماء عذب باردٍ على ظمأ.

فإن جاء من قال: ولكن المنصوص في مصادر الشريعة الإسلامية، خلاف الذي تقول: أجاب قائلاً: (تتبدّل الأحكام بتبدل الأزمان) وأردف ناقلاً عن رسول الله قوله: «يسروا ولا تعسروا».

ولقد تكوَّنت من هذه الجرأة العجيبة في الفتاوى على غير بينة ودون التزام بالضوابط، ما يسمى اليوم بـ (فقه الأقليات) كأن الله أنزل في قرآنه فقهين اثنين:

أحدهما لأكثرية المسلمين في بلادهم، والآخر للأقليات خارج بلادِ الإسلام! .. فأصبح الرِّبا المحرم عندهم سائغاً، والنِّكاح الباطل كنكاح الكافر المسلمة صحيحاً، والذَّبيحة المختنقة طاهرة، والتَّعامل بالخمور في محالّها أمراً مقبولاً!..

ولست أدري فيم هاجر المسلمون في صدر الإسلام من دار الكفر إلى دار الإسلام ما دامت لهم في (فقه الأقليات) هذه السَّعة التي ترفع عنهم الحرج وتردّ عنهم الضيق ؟!..

وأما الخصلة الثانية: فهي أن ترى الرَّجل يروي للنَّاس كلَّ ما شهده، إذ لو لم يكن جاهلاً، لعلم أن الأمانة تقتضي أن يمسك عن الحديث عن أكثر ما قد يراه. إذ كثيراً ما يكون الشيء الذي رآه ثم رواه، عائداً إلى خصوصيات بعض الناس، سواء كان خيراً يحمدون عليه أو شرّاً يلامون عليه .. إن نشر أخبارهم، على كلا الحالتين، لا يحلّ إلا بعد التأكد من رضاهم بذلك، على أن احتمال عدم الرِّضا في الحالة الثانية أكثر منه في الحالة الأولى.

إن ما قد تراه عيناك من خصوصيات الناس، لصدفة أو لمناسبة ما، سرّ من الأسرار التي استودعها الله عندك ابتلاءً .. وإن ما قد يصادف أن تراه من مشكلات أو خصومات، بين اثنين قد يكون دعوة من الله لك أن تكون الطرف الثالث الوحيد معهما، لتسعى سعيك في حلّ مشكلتهما أو إنهاء خصومتهما، دون ضجيج ولا حديث عنها .. وإن ما قد تقع عليه عيناك من معصية ابتلي بها أخ لك، أمانة كلّفك الشرع بصونها عن أسماع الناس بعد أن صانها الله عن أبصارهم، وإنما الواجب الذي يأمرك به، أن تمدّ رواق الستر على أخيك هذا، وتنفرد معه في نصيحة خالصة محبّة، لا يراكما ولا يسمعكما في مجالها أحد. هكذا يقول الشرع، وبهذا جاء الإسلام

فقارن بين هذا النهج الذي أُمِرْنا به، وبين حال من يتصيد الوقوع على الأخبار والأحاديث، لينقلب فيرويها لكل غاد ورائح، وليتخذ منها موادّ وموضوعات لتسليته وعوامل لجذب الناس إلى الغريب والمستطرف من أحاديثه. إنه هو الآخر دليل ثان على جهله .. أي على جهله بآداب الشرع وأحكامه.

ولكن، أفهو الجهل وحده الذي يدفع كثيراً من الناس إلى سلوك هذا النهج ؟..

الذي أعتقده وأراه أن ثمة عاملاً آخر يقود إلى هذه الرعونات، مع وجود العلم بحرمتها بل بخطورتها! .. وإذا استحكمت الرعونة، شلّت قيمة العلم في صاحبها وأفقدته أهميته.

كثيرون هم الذين يعلمون أن الله ستير يحب الستر ويأمر به، وأنه لا يجوز للمسلم أن يجلجل بأخطاء أخيه المسلم، ما دامت ولدت في السر وبقيت في الخفاء والسرّ، وأن الإخلاص لله والغيرة على مرمات الله يدعوانه إلى أن يكون عوناً له على الستر الذي أضفاه الله عليه، وأن يهمس إليه في نصيحة حارة تشهد على ما يكنه له في قلبه من غيرة وحب .. كثيرون هم الذين يعلمون هذا كله، ومع ذلك فإنهم يتجاهلون ما يعلمون، في سبيل الاستجابة لما تنطوي عليه نفوسهم في حسد أو حقد وبغضاء.

وقد ذكرت أثناء شرحي لحكمة مضت مشكلة هذا الداء، وأشرت إلى الدواء الواقي منه، فأحيلك الآن إلى ما قد ذكرت، وأضيف إلى العلاج الذي ذكرته لك آنذاك، العلاج الكلي الذي لا ينفك عن الحاجة إليه أحد من الناس، ألا وهو ضرورة تزكية النفس وتطهير القلب من الأمراض الخفية التي سماها الله، باطن الإثم.

ومن مصائب المسلمين في هذا العصر، أنهم - أو أكثرهم - معرضون عن

هذا العلاج ويستخفون به إن ذكرهم به أحد!..

ومن ثم فإنَّ قيادة خفية تستقل بتوجيه أنشطتهم ورسم أهدافهم، ألا وهي تلك التي حذر منها وبالغ في التحذير، وسمَّاها كما قلت لك: باطن الإثم.

أما سبل تزكية النفس، فالحديث عنها طويل الذيل، ولعل اتباع نصائح ابن عطاء الله في هذه الحكم، واحدة من أهم هذه السبل.

الخصلة الثالة من الخصال التي تدلّ على جهل صاحبها: أن يتحدث للناس عن كل ما علم من شأن نفسه، أو من الشؤون الأخرى.

أما عما يعلمه الإنسان من شأن نفسه، فهو إما أن يكون من الشؤون الصالحة التي وفقه الله إليها، أو من الأخطاء التي تاه فوقع فيها.

فإن كان من الصالحات التي وُفق لفعلها، فينبغي أن تمرّ فكرة التحدث بها، برجوع دقيق إلى تلمس العامل الذي يدفع إلى ذلك، فإن أيقن أن العامل هو الإعلان عن شكر الله عز وجل على توفيقه، والتحدث إلى الناس عن عظيم فضل الله عليه، حتى يكونوا شهداء على مننه التي تتوارد إليه، دون أن يكون أهلاً لها، فالعلم إذن يقتضي الحديث عنها، عملاً بقول الله تعالى: ﴿ ۓ ۓ ﴾ [الضحى: ١١].

وإن ارتاب في هذا الدافع، وغلب على ظنه أنه مدفوع إلى التحدث للناس بها، تنويهاً لهم بشأن نفسه، وإعلاماً لهم عن حسن حاله، ليعظم في نفوسهم، أو لتعود إليه منهم المنح، أو ليرفعوا من شأنه في المناسبات وبصدد الأنشطة الاجتماعية، فالعلم إذن يقتضي أن يتكتم على ذلك، وأن يسدل على أعماله الصالحة تلك ستراً فوق ستر، لتبقى سراً مكنوناً بينه وبين ربه. إذ إن ذلك هو الضمانة - في هذه الحال - لقبول الله لها، ورصد المثوبة عليها .. فإن هو خالف

هذا المبدأ، فأشاع وأذاع بين الناس خبر أعماله الصالحة وأنشطته المبرورة، فقد صنف نفسه، بذلك، في الجهال. إذ لو كان ذا دراية بما ينبغي أن يكون عليه حاله، لما أقدم على ما أقدم عليه.

وأما إن كان من الأخطاء أو السيئات التي تورط فيها، فينبغي أن يعود في هذه الحالة أيضاً إلى مساءلة نفسه، عن العامل الذي يدفعه إلى كشف حاله هذه للناس. فإن علم أنه مدفوع إلى ذلك، بقصد المباهاة بخطئه الذي ارتكبه، كما هو شأن بعض الناس، فليعلم أن حديثه لهم بهذا القصد، شرّ من أصل الخطيئة التي ارتكبها، بل ربما سرت المباهاة بالمعصية، بصاحبها، إلى الكفر في بعض الأحيان.

وإن علم أنه مدفوع إلى ذلك بدافع الشكوى والألم مما قد صدر منه، فذلك من الجهالة بمكان! .. إن عليه أن يعلم أن الذي ينبغي أن يتجه إليه بالألم والشكوى واحد لا ثاني له، هو الله عز وجل. إذ هو الذي يملك أن يزيل ألمه وأن يستجيب لشكواه، فيغفر له ذنبه ويصلح له حاله. أما الناس، فما بين شامت يفرح بشرده وخطيئته، وعاجز يصغي السمع إليه ولكنه لا يملك من أمره شيءاً. فلم يبق أمامه من باب يتجه إليه ويلوذ به إلا باب الله، وصدق سبحانه إذ قال: ﴿ ﴾ [الذاريات: ٥٠].

ثم إن المسلم كما يأمره الله أن يستر ما قد علمه من سوء صدر من أخيه، فإنه جل جلاله يأمره أيضاً أن يستر عن الناس السوء الذي صدر من شخصه هو. إذ المبدأ المطلوب واحد، لا يختلف حكمه باختلاف الأشخاص.

وبهذه المناسبة، ألفت نظر الإخوة الذين يتوبون إلى الله بعد انغماس في حمأة المعاصي والأوزار، إلى أن التوبة الصادقة تمحو كل الخطايا والآثام، مهما كانت كبيرة، ولو كان ارتكابها يستوجب الحدّ .. ومن ثم فإن المطلوب من هؤلاء التائبين

أن يستدبروا ماضي آثامهم وانحرافاتهم، وأن يستقبلوا من حياتهم عهداص جديداً يفيض بفضل الله وإحسانه وعفوه، وليعلموا أنهم قد ولدوا باصطلاحهم مع الله ولادة جديدة، فإن استطاعوا أن ينسوا ماضيهم قبل هذه الولادة فليفعلوا..

والمعاصي التي تستوجب الحد، إنما تستوجبه عند ارتفاع الأمر إلى الحاكم وثبوت المعصية أمامه بشهادة شرعية مقبولة، أو بإقرار من صاحب المعصية .. والمطلوب شرعاً منه أن يلوذ بكنف من ستر الله، وأن لا يحدث القاضي ولا يخبره بمعصيته.

نعم، يستثنى من عموم هذه المعاصي التي تمحوها التوبة الصادقة، المعاصي التي فيها انتهاكات لحقوق الناس، فلا بد لمغفرتها من إعادة الحقوق إلى أصحابها أو مسامحتهم وتجاوزهم لها.

وأما ما يعلمه الإنسان من المعارف والشؤون الأخرى، فقد علمت أنه لا يجوز لأحد من الناس أن يفضح الناس في أسرارهم، وقد أوضحت لك ذلك عند الحديث عن الخصلة الثانية من هذه الخصال الثلاث.

بقيت المعارف العامة الأخرى التي قد يتميز بها بعض الناس.

إن العلم بمبادئ الإسلام وآدابه، وآداب الدعوة إلى الله، يقتضي أن يفرق المسلم بين المعلومات التي يُصْلِحُ الناس ويفيدهم الحديث عنها، والمعلومات التي تشوش أفكارهم وتزجهم في وساوس أو ضياع.

ليس كل مسلم مهيأ لإدراك كل معلومة تتعلق بالإسلام أو غيره. ثم إن المعارف الإسلامية ليست، كلها منسقة في درجة واحدة من الأهمية، بل هي متفاوتة الترتيب في الإدراك، كما أنها متفاوتة في الأهمية ومدى الحاجة.

ومن ثم فهي تخضع عند الإقبال إلى معرفتها لما يسمى بقانون سلّم

الأولويات. وبياناً لهذا كله يقول سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله» رواه البخاري من حديث علي رضي الله عنه موقوفاً - وهو في مسند الفردوس عنه رضي الله عنه مرفوعاً.

ثم إن لكل مقام مقالاً .. فالحديث الذي يواجَه به الملحد مثلاً، غير الحديث الذي ينبغي أن يخاطَب به المسلم العاصي، والمستشكل المثقف الذي يحمل في ذهنه أوقاراً من الشبهات، يحتاج إلى حجج وبيانات لا يحتاج إليها الجاهل العامي الذي يسأل عما يحرره من جهالته.

وعلى سبيل المثال، فإنّ علم الكلام الذي يتضمن الحجج المنطقية والفلسفية على الحقائق الاعتقادية، دواء لا يصلح إلا لمن تسربت إلى عقولهم أمراض الشبهات الفلسفية، فإن عولج به المعافَوْن من هذا الداء، تحول إلى جرثومة داء قد يستقر في عقولهم.

ومن أمثلة ذلك أيضاً، بعض الموضوعات التي يعالجها فريق من خطباء المساجد في خطبهم. يصادف أن يكون الخطيب قد اطلع على بعض المعلومات التاريخية أو الاجتماعية أو نحوها، مما لا شأن لسواد الناس الذين يفيض بهم المسجد بشيء منها، ولكن رغبته في أن يلفت نظر الناس إلى ما يتمتع به من معارف قد لا يعرفها الآخرون، تحجبه عن توجيه الناس إلى ما يفيدهم، وعن دعوتهم إلى إصلاح أمورهم وتدارك أخطائهم، ومن المعلوم أن خطبة الجمعة يجب أن تدور على محور الإنشاء المتمثل في الأمر والنهي من خلال النصح، لا على محور الإخبار والإعلام القصصي أو التاريخي أو التنويه بحال بعض الناس ثناء أو تجريحاً .. فإن عرض الخطيب لذكر خبر يتعلق بحادثة، فينبغي أن يكون ذلك محصوراً بالقدر الذي يجعل منه مقدمة أو عبرة بين يدي نصيحة مفيدة للحاضرين

تتمثل في أمر أو نهي.

وكم هو عمل شاق وخطير، القيام بمهامّ خطبة الجمعة!!..

يدرك ذلك كل من يعلم أن خطيب الجمعة إنما يمثل شخص رسول الله، إذ كان بين أصحابه يخطب فيهم كل جمعة على منبره. أفترى أن أداء الخطيب اليوم، للدور الذي كان رسول الله يؤديه بالأمس، شكلاً ومضموناً، أمرٌ هين ويسير ؟!..

وبعد، فتلك هي الخصال الثلاث التي تدل على جهل صاحبها، كما قال ابن عطاء الله.

فإن لم يكن صاحب هذه الخصال جاهلاً، وبقي متشبثاً بها، فمردّ ذلك إلى جهالة من نوع أشدّ وأخطر.

ذلك لأنه يتبع في هذه الحالة رعونة نفسه، ووحي شهواته وأهوائه. ولا يصدر هذا الاتباع إلا من أشدّ أنواع الجهالة خطراً على صاحبها.

إنه لو علم مغبة انقياده لوحي أهوائه وأغراضه، معرضاً في سبيلها عن تعاليم مولاه وخالقه، لما آثر الإعراض عما فيه ضمانة سعادته ورضا مولاه عنه، في سبيل أهوائه التي لا ريب في أنها ستورده المهالك، وتزجه في نيران من الندم.



وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

الحكمة الرابعة والأربعون بعد المئة

متى كنت إذا أُعْطيت بسطك العطاء، وإذا مُنِعْت قبضك المنع، فاستدلّ بذلك على ثبوت طفوليتك، وعدم صدقك في عبوديتك

لعل المراد بالعطاء هنا، النعم والمنح الدنيوية على اختلافها إذ يتفضل الله بها على العبد، والمراد بالمنع حجب هذه النعم أو بعضها عنه.

إذ لو فُسّر العطاء والمنع بما يشمل المنح الأخروية والنعم الدينية، كالتوفيق لمزيد من الطاعات والقربات، لأشكل الحكم الذي رتبه على كل منهما ابن عطاء الله.

فمن رأى نفسه مؤيداً بتوفيق الله عز وجل للنهوض بالطاعات وأداء القربات على وجهها السليم وبقصد سليم، لا بدَّ أن يستبشر لذلك وأن يفرح بمصاحبة هذا التوفيق الإلهي له. وهذا هو البسط بعينه، ومن رأى نفسه مبتلى بالمحرمات والآفات، لا بدّ أن يضيق منه الصدر لذلك وأن تأخذ مخافة الله أو الحياء منه بمجامع نفسه، وهذا هو القبض بعينه، وكل من القبض والبسط هنا من مقتضيات صدق الإيمان بالله وكمال المراقبة له.

لا جرم إذن أن المراد بكل من العطاء والمنع ما يتعلق بشؤون الدنيا ونعمها وخيراتها.

فالمسلم الذي إذا رأى نعم الدنيا تتوارد عليه، استبشر وفرح وظن في نفسه أنه إذن من المقربين إلى الله، وأنه من هذه النعم أمام الدليل على رضا الله عنه، والذي إذا رأى هذه النعم تفوته وتتأبى عليه، ضاق ونال منه الكرب إما لفوات

حظه الذي يطمع به من الدنيا، أو لما قد يوهمه ذلك من أنه أمام الدليل على سخط الله عليه وغياب رضاه عنه، يعاني من ضعف في تفكيره وعجز في إدراكه، فهو كالطفل إذ يكون عقله محبوساً في نظره، إن رأى بين يديه ما يبهج العين، استبشر به، ولم يأبه لما وراءه ولا للذيول المنوطة به، وإن رأى أمامه ما يكدر العين مرآه، ويفقده بهجة نفسه ورغائب أهوائه، استوحش وضاق به ذرعاً، دون أن يتنبه إلى ما قد يحمله له في طياته من آمال مسعدة.

فهذه هي خلاصة ما تعنيه هذه الحكمة.

وهي في جملتيها حصيلة آيتين في كتاب الله تعالى، أما أولاهما، فقوله عز وجل: ﴿ . . . . . ﴾ [يونس: ١٠]، وأما الثانية فقوله تعالى: ﴿ . . . . . ﴾ [البقرة: ١٥٥ - ١٥٧].

وتلتقي هاتان الآيتان على جامع مشترك يعبر عنه قول الله عز وجل: ﴿ . . . . . ﴾ [البقرة: ٢١٦].

فالآية الأولى تقرر أن الخير لا يكمن في مال تجمعه أو بناء تشيده، أو مزارع واسعة تملكها، أو متع وأهواء تحققها، فربما تهيأ لك ذلك كله ولم يزدك إلا كرباً وآلاماً وشقاء. وإنما يكمن الخير في أن يتجلى الله عليك تجلّى لطف ورحمة، فمنه تتفجر مشاعر الخير والأنس والسعادة، حتى وإن لم يتحقق لك من كل تلك المبتغيات المادية والمالية شيء .. كم من أناس اتسعت تجاراتهم وكثرت أموالهم، وتنامت ممتلكاتهم، فتزايدت معها في نفوسهم الهموم والكروب، وتكاثرت عليهم

ألوان الرزايا والمصائب، دون أن يتبينوا أي موجبات لها، ومن ثم فلم يجدوا من سبيل للتخلص منها .. ولو أنهم تدبروا كلام الله ووقفوا بالتأمل عند مواعظه، لعلموا أن القلوب هى مصدر السرور والكآبة، وأنها بين أصبعين من أصابع الله، يتجلّى عليها بألطافه ورحماته فتفيض بمشاعر السرور، وينبعث فيها إلى الوجه عوامل الضحك والحبور، أو يتجلّى عليها بمقته وجبروته فتفيض بمشاعر الكآبة والهم، وينبعث منها إلى الوجه عوامل الغبرة والكرب، فلا الفقر أو العدم يستطيع أن يدخل شائبة كدر على النفس أو الوجه في الحالة الأولى، ولا المتع أو الأموال تستطيع أن تُدخل بارقة انتعاش عليها في الحالة الثانية، وصدق الله القائل عن ذاته العلية: ﴿ ﴾ [النجم: ٥٣] أي أضحك بإدخال مشاعر السرور إلى القلب، وأبكى بإدخال مشاعر الأسى والغموم إليها.

وأما الطائفة الثانية من الآيات، فهى تقرر هذا المعنى، بل هذه الحقيقة ذاتها، ولكن بنهج معاكس للطريقة السابقة إليها.

إنها تقرر أن ما يراه الإنسان مصائب في الظاهر، من الخوف والجوع ونقص في الأنفس والأموال والثمرات، هو ليس كذلك إلا فيما تتوهمه النفس وتتخيله الأهواء التي تفرّ دائماً منها إلى نقائضها.

وإنه ليس بين الإنسان الذي يتعرض لشيء من هذه الابتلاءات، وبين أن يستقبلها وقد عادت في مشاعره مناً ومنحاً ومبعث أمن وطمأنينة ورضاً، إلا أن يتعرض للنفحات الإلهية ولتجليات الرحمة الربانية، وإذا بمعنى المصيبة قد غاض منها وبظلال الوحشة قد غاب عنها، وعندئذ يستقبلها بقلب لا محل فيه للهم أو الكرب، لأنه فياض بالرضا عن الله منتش بمشاعر الثقة بحكمة الله ورحمته.

إذن لا تبحث عن سعادتك في العوامل والأسباب المادية التي تراها عيناك،

بل ابحث عنها في أسباب رضا الله عنك ورحمته بك، فإذا انهمرت عليك الدنيا لا تنتظر أن يكون نعيمك وسرورك عن طريقها وبسببها، وإذا تسربت إليك المصائب، لا تتوهم أنها ستكون السبب في شقائك وآلامك. بل اعلم أن قلبك في كل الأحوال بيد الله، يبعث فيه مشاعر السرور والحبور عندما يشاء وكيفما يشاء، ويسرّب إليه عوامل الكآبة والحزن عندما يشاء وكيفما يشاء، وليست الأسباب الظاهرة التي تراها فتخدع بها إلا جنوداً تحت سلطان الله، يسخرها لما يريد، وهذا هو الذي يجعلك تُفاجأ بالخير والسرور منبعثاً مما توهمه سبباً للكآبة والشرور، وهو الذي يجعلك تُفاجأ بالضيق والهم منبعثاً مما تتوهمه سبباً للسعادة والنعمى، وصدق الله القائل: ﴿ ﴾ [البقرة: ٢١٦].

هذا كله من حيث الآثار الدنيوية لمظاهر العطاء والمنع، على حدّ تعبير ابن عطاء الله رحمه الله.

أما من حيث الآثار الدينية فالأمر أخطر من ذلك.

قد تنهمر عليك الدنيا بأصنافها، فتنة واستدراجاً لك، والشأن فيها عندئذ أن توردك المهالك، وتكون الدنيا عندئذ في إقبالها إليك أشبه ما تكون بشراب يغريك بريقه، ويلذّ في فمك طعمه، حتى إذا وصل منك إلى الجوف، تخبطت منه نفسك ونالك دُوار واهتاجت في جسمك منه آلام.

وأنت لا تدري على أي الوجهين أقبلت هذه الدنيا إليك؟ أعَلى وجه المنة والإكرام، أم على وجه الاستدراج والابتلاء؟ لا جرم إذن أن سرورك بإقبالها دون أن تتأمل وتتبين الوجه الذي أقبلت به إليك، سذاجة كالتي يعاني منها الأطفال.

وليس لك أن تزكي نفسك من الشوائب، وتطمئن إلى أنها ما أقبلت إليك

إلا على وجه الإكرام بها من الله لك، فإن تبرعك لنفسك بهذه الشهادة واطمئنانك إلى أنها نعمة أسديت لك وليست فتنة امتحنت بها، من أوضح الأدلة على أنها إنما أرسلت إليك على وجه الاستدراج، وأنها ليست إلا فتنة لك.

وقد ذكرت لك في مناسبة مرت أنه لما سيقت إلى عمر بن الخطاب في خلافته غنائم الفرس على أعقاب حرب القادسية، قال: «اللهم إنك منعت هذا رسولك ونبيك، وكان أحب إليك مني وأكرم عليك مني، ومنعته أبا بكر وكان أحب إليك مني وأكرم عليك مني، فأعوذ بك أن تكون أعطيتنيه لتمكر بي» ثم بكى حتى رحمه من كان عنده.

فمن ذا الذي يملك أن يزكى نفسه من الشوائب، أمام فتنة المال، بعد عمر بن الخطاب، واتهامه نفسه بهذا الذي رأيت؟

هذا من حيث العطاء وإقبال الدنيا إليك.

أما من حيث المنع وإدبار الدنيا عنك، فما أكثر ما يكون هذا المنع، على اختلاف أنواعه وأشكاله، رسول خير إليك ... كأن تكون مثقلاً ببعض الأوزار والتبعات، فيبتليك الله تعالى بنقص في المال أو بمرض في الجسم أو بموجب من موجبات الهم والغم، ليجعل لك منه كفارة لأوزارك وطهوراً لتبعاتك، وقد علمت أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر، يوم جاءه يقول مضطرباً خائفاً بعد نزول قول الله تعالى: ﴿ ... ﴾ [النساء: ١٢٣]، كيف الفلاح بعد هذه الآية، فكل سوء عملناه سنجزى به؟ فقال له رسول الله: «يغفر الله لك يا أبا بكر، ألست تمرض، ألست تنصب، ألست تحزن، ألست تصيبك اللأواء؟» قال: بلى، قال: «فذلك ما تجزون به».

إذن فكثيراً ما تكون الصورة عطاء والمضمون منعاً وابتلاء، وكثيراً ما تكون

الصورة منعاً والمضمون عطاء وتكريماً، والعاقل هو الذي لا يجعل من نفسه أسيراً للشكل تائهاً عن المضمون.

وقد ذكر ابن عطاء الله هذا المعنى أو قريباً منه، في حكمة سابقة وهي قوله: (ربما أعطاك فمنعك، وربما منعك فأعطاك)، فعد إن شئت إلى ما قلته في شرحها، لتستكمل ما ينبغي أن تعلمه في هذا المعنى، والله المستعان.

الحكمة الثالثة والسبعون بعد المئة

إن أردت ورود المواهب عليك، صحح الفقر والفاقة لديك

(إِنَّما الصدقة للفقراء)

الإنسان أياً كان، وفي سائر الأحوال والظروف والتقلبات، عاجز وفقير إلى الله، إنه فقير إلى الله في وجوده الذاتي، فكيف لا يكون فقيراً إليه في أوصافه العارضة؟ وصدق الله القائل: ﴿ ... ﴾ [فاطر: ١٥].

ولكن فيهم من يتيه عن حقيقة فاقته وفقره، بسبب عوارض المنن والمنح الآتية إليه من ربه، فيستغني بها عنه، ويحجب بها عن واقع افتقاره إليه.

وإنه لعجيب حقاً أن يتصدق غني بلقيمات من طعام على فقير مدقع، فتنسيه اللقيمات فقره، ثم يتباهى بها عليه، ويرى في نفسه أنه قد بلغ بها قمة الشموخ والاستغناء !..

وتلك هي حالة من أنساه إكرام الله له فاقته وافتقاره إليه، بل إن هذه لأعجب من تلك، فإن احتياج الإنسان إلى الإنسان حالة عارضة أما احتياج العبد إلى مولاه ومالكه فحقيقة ذاتية ثابتة.

ونظراً إلى شيوع هذه الحالة وكثرتها، يقول ابن عطاء الله:

إن أردت أن يكرمك الله بالفتوحات العرفانية والمواهب اللدنية، وأن يجعلك محلاً لعنايته وأن يتجلى عليك بألطافه ورحمته، فاتخذ إلى ذلك سبيلاً من التحقق بافتقارك إليه، والرجوع بالاستسلام إلى واقع فاقتك بين يديه.

فإن أنت تجردت من أوهام حولك وقوتك، ووقفت موقف الذل والفاقة بين

يدي الله في كل الأحوال، أثناء إقبال الدنيا بكل أمجادها وزخارفها إليك، وأثناء إعراضها عنك ونسيانها لك، موقناً بأنك في ملكوت الله لا شيء، به تم ويستمر وجودك، وبه عرفته، وبه تصول وتجول وتغدو وتروح .. أقول: إن أنت تجردت عن أوهام حولك وقوتك كلياً بهذا الشكل، جعلك الله في كلاءته ومتعك بقوته وأحاطك بحمايته، وأمدّك بتوفيقه، ورحم فاقتك وضعفك بالمغفرة والصفح.

فهذا هو المعنى المراد بتصحيح الفقر والفاقة.

وإنه لأمر عسير إلا على من يسر الله ذلك له. أجل .. إنه لمن العسير أن يتحرر الإنسان من أوهام قوته السارية في كيانه، فيجزم أنه ضعيف وأنه لا يملك من هذا الذي يسري في كيانه شيئاً ... وإنه لمن العسير أن يتحرر الإنسان من أوهام غناه المتمثل في الكنوز التي يبسط يديه عليها ويتصرف بها كما يشاء .. وإنه لمن العسير أن يتحرر الإنسان من أوهام علومه التي يتحدث عنها ويتبجح بها ..

ذلك لأنه يمارس هذه الأوهام، ممارسة المالك لها والمهيمن عليها، ويستمر ذلك منه ويتكرر بلطف وتمكين من الله عز وجل، فتستيقظ من ذلك عوامل الطغيان والاستكبار بين جوانحه، فيقرر عند نفسه ما قرره قارون عندما آتاه الله من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة، قائلاً: إنما أوتيته على علم عندي.

وهذا الطغيان المتبجح هو أيضاً مظهر من مظاهر ضعف الإنسان، إذ سرعان ما تعصف بحصافته وعقله هذه الأوهام، فينسى أنه كتلة افتقار وعجز تحت سلطان الله وحكمه، وينسى أن كل هذا الذي يتمتع به ليس إلا من عطاء الله وفضله ورحمته، ويوشك أن يُستلَب ذلك كله منه في لحظة واحدة، فإذا هو أمام هويته الحقيقة، عبد مملوك لله لا يملك من أمر نفسه شيئاً.

واعلم أنه لا مطمع في أن يحظى المسلم برتبة العصمة من النقائص والأوزار،

مهما بذل وحاول، بل ليس هو المطلوب منه لبلوغ مرضاة الله عز وجل، وإنما السبيل المفتوح أمامه والمطلوب منه السير فيه، أن يعلم منتهى فقره وهو يتقلب بين كنوزه ومدّخراته، وأن يعلم منتهى ضعفه وهو يتمتع بأوج قوته، وأن يعلم شدة ضآلته وجهله وهو يرى الدنيا كلها تنهل من معارفه وحكمته، وأن يعلم بالغ تقصيره وعظيم إساءته في جنب ربه وهو الصوام القوام الذاكر المنقطع لخدمة الله وعبادته.

هذا هو المطلوب من الإنسان: أن يتمتع بهذه الأعطيات كلها، على أن يتجرد في الوقت ذاته من أوهام امتلاكه لها، وأن يتحقق بعبوديته العارية عن كل ما قد يشوبها.

فإن هو أنجز هذا المطلوب، فإن المعاصي لا تضره، وإن مظاهر فاقته وضعفه تقربه ولا تبعده. كيف، وقد غدت - بعد تحققه بها - سفينة نجاته من سائر الآفات والأخطار .. إن قصّر وأخطأ زاده ذلك شعوراً بضعفه وفاقته، ودفعه إلى مزيد من التذلل على أعتاب مغفرة الله وعفوه، وإن هو استقام وأحسن، زداه ذلك أيضاً شعوراً بمنة الله وتفضله عليه، ورأى نفسه مغموراً بكرم الله وصفحه، إذ قبله وافداً عليه داخلاً إلى ساحة ضيافته وإكرامه.

والواصلون، إنما قطعوا المفاوز القائمة بين نفوسهم وبين الله عز وجل، بسلوكهم هذا السبيل .. وما هي المفاوز التي تبعد الإنسان عن مقام القرب من الله؟ .. إنها رؤية النفس والتربع على كرسي الـ «أنا» بدلاً من المثول في محراب اللاشيء بين يدي من بيده كل شيء ومردّ كل شيء ومن هو المالك لكل شيء.

ولما قطع الواصلون هذه المفاوز، وأقبلوا إلى الله لا يحملون إليه إلا فاقتهم وانكسارهم وفقرهم، متجردين عن أوهام حولهم وقوتهم، حقت لهم الصدقات

من الغني الأوحدوالكريم الصمد، وهل يستحق الصدقة إلا الفقير؟ فتواردت إليهم المواهب، وامتدت أمامهم الموائد، وتجلى الله عليهم بألطافه وعجيب إيناسه.

وإنما كان سبيلهم الوحيد إلى ذلك، تلك المفاوز النفسية التي قطعوها وتجاوزوها، حتى صفا لهم وِرْدُ العبودية الصادقة المحضة لله.

وانظر بتدبر إلى عظيم ما يبدو لك من أهمية هذا الوِرْد في قول الله تعالى، وهو يقطع آمال الشيطان من إغوائه السالكين في هذا الطريق إليه: ﴿ ... ﴾ [الحجر: ١٥] فليس المراد بالعباد هنا كل من كان مطبوعاً بطابع العبودية لله، أياً كانت نحلته ومذهبه ودينه، وإنما المراد الذين تحققوا بوصف العبودية لله ثم سلكوا إليه هذا السبيل، لا يملكون إلا فقرهم وضعفهم وكامل احتياجهم إليه.

فهؤلاء مكلوؤن بعناية الله محفوظون في حرزه، مستظلون برحمته، حتى وإن تورطوا في الآثام ونال الشيطان منهم منالاً، لأن سلطان عبوديتهم لله - وقد سلك بهم السبيل الذي ذكرته لك - يثير بين جوانحهم مشاعر الندم ويقودهم إلى باب الإنابة والتوبة كلما زلت بهم القدم ونال منهم الضعف، فيتوب الله عليهم ويصفح عنهم .. وهكذا، كلما فرح الشيطان بإغوائهم، ناله الكرب الخانق بتوتبتهم وتذللهم وانكسارهم، وصدق الله القائل: ﴿ ... ﴾ [آل عمران: ١٣٥].

إذا وفقك الله للطاعات ويسّر لك سبيل الاستقامة على شرعه، فلا ترينّ لنفسك أي فضل في ذلك، واعلم أن الله هو المتكرم عليك إذ جعلك أهلاً لطاعته وشرّفك بالاستقامة على شرعه.

وإذا تغلّبت عليك غرائزك وقادتك نفسك إلى ما نهاك الله عنه، فاذكر فاقتك

وعجزك، وأقبل إلى الله مستجيراً من ذنوبك بعفوه، واشكُ إليه ضعفك وتبرأ إليه من أوهام حولك وقوتك.

وإذا رقصت النعم في دارك، وازدهرت العافية في جسدك، وتكاثر المال في يدك، فلا تنسينّ فقرك وعجزك، واذكر أنك إنما تجلس من ذلك كله على مائدة الرحمن، ويوشك - إن أراد - أن يطردك منها فإذا أنت جائع عارٍ شارد عن الأهل والدار، تعاني من الأسقام والآلام.

واعلم أنك إن ألزمت نفسك بهذا اليقين، وتحصنت من حياتك بحصن الافتقار، في كل الأحوال وسائر التقلبات، رضي الله عنك وأرضاك، وإن كانت بضاعتك في الطاعات مزجاة.

ثم اعلم ألا طريق لك في الوصول إلى الله إلّا هذا الطريق، وإنه لطريق قصير، ولكن عقباته كثيرة، وحظوظ النفس فيه عديمة، ولذلك قل السائرون فيه، كما قال سيدي الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله روحه.

وقل رب زدني علما
Damascus University

Damascus University Publications

College of Sharia

the fourth year

Ethics and Self Purification

Part of English Language

University of Damascus **2020 - 2021**

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

Morals and Values in Islam[1]

The Purpose of Morals:

Ethics deals with the principles of good and evil, and shows how people should treat one another, it sheds light on the aim they should seek, and illuminates their way to what should be done.

No doubt morality is the basic pillar that keeps the structure of a nation firm that is why scholars and philosophers agree on its importance to the welfare of the individual and the community. Since the individual harms himself when he follows the course of evil through envy, deceit and the like, a society would decay when such qualities spread among its members.

Consequently, the first step that philosophers and legislators have highlighted is to advocate refined morality, because it is the basic pillar in the structure of every healthy nation. Chateaubriand even considers morals as the foundation of every society. That is why the message of

(١) هذا النص مأخوذ بتصرُّف وتحريرٍ من كتاب "The spirit of Islam: Doctrine and Teachings". وهو في الأصل ترجمة لكتاب "روح الدِّين الإسلامي" للأستاذ عفيف طبارة، وترجمة الأستاذ حسن شقير، ومراجعة الدكتور روحي بعلبكي.

prophets was to urge people to hold to refined morals. The Koran emphasizes the necessity for adhering to them, since it is these morals which secure the attainment of paradisal bliss to people.

1 - Righteousness and Spiritual Promotion and Purification:

Man's life is engulfed in good and evil, and he is often driven to one of them by inner motives or outside factors.

Among the basic goals of religion is to protect man against the temptation of evil, by revealing its harm, warning against it, and calling on its victims to turn to righteousness as God instructed mankind. This is because righteousness leads to moral promotion and brings well - being and peace to people.

If man is not armed with righteousness, his embarkation upon good becomes weaker, and he gets easily exposed to involvement in vice. Islam gives special care to righteousness, offering God's promise of good reward unto the righteous in both the present world and the hereafter. God says:

“As for those who say, ‘Our Lord is God,’ and take the straight path towards Him, the angels come down to them and say, ‘Have no fear or grief, but rejoice in the good news of Paradise, which you have been promised. We are your allies in this world and in the world to come, where you will have everything you desire and ask for as a welcoming gift from the Most Forgiving, Most Merciful One”. (41: 30 - 32).

God further assures righteous people, saying: “For those who say, ‘Our lord is God,’ and then follow the straight path there is no fear, nor

shall they grieve". (46: 13).

A man once came to God messenger Mohammed (peace be upon him) and asked for advice. The prophet answered in brief, saying: "say: I have faith in God, and stay upright".

Spiritual promotion:

Spiritual promotion goes hand in hand with uprightness because involvement in evil leads one and the whole community to very bad consequences. That is why God promises those who amend their spirits, with forgiveness and contentment: "But if anyone repents after his wrongdoing and makes amends, God will accept his repentance: God is most forgiving, most merciful". (5: 39).

God addresses mankind, calling on them to amend themselves: "Children of Adam, when messengers come to you from among yourselves, reciting My revelations to you, for those who are conscious of God and live righteously, there will be no fear, nor will they grieve". (7: 35).

Spiritual purification:

The "Spiritual purification" referred to in The Koran, also goes hand in hand with uprightness. Spiritual purification combines the cleanliness of one's heart from corruption and rising above disgrace so that one can attain his share of God's contentment, as well as dignity among people.

The Koran urges people to purify themselves, promising those who do so with prosperity: “Prosperous are those who purify themselves”. (87: 14). “The one who purifies his soul succeeds, and the one who corrupts it fails”. (91: 9 - 10).

God then explains that Spiritual purification will benefit firstly those who embrace it; that are why one should keep one's care for this purity: “whoever purifies himself does so for his own benefit, everything returns to God.” (35: 18).

Uprightness and the promotion and purification of the spirit give hope to those who are already indulged in vice, so that they might change for the better. This helps keep despair away from their hearts and make their amendment possible and easy; because when one falls a prey to despair, he turns into a helpless victim of evil.

2 - Beneficence:

Beneficence denotes charity and kindness, but it covers a wider range of meaning. It includes the doing of good as opposed to the doing of evil.

Good deeds include all kinds of virtuous and humane treatment that discipline one's character and bring him closer to the Creator. In this sense, the Commandments of The Koran call for beneficence and induce people to practise it in their daily living.

The Koran deals with beneficence in a way that leaves a strong impact on people especially regarding their motive for work. It explains the qualities of philanthropists, specifies certain groups of people who deserve charitable donations more than others, and calls on people to do Beneficence so that they may achieve the noble and refined ideals that philosophers and reformers are still calling for.

The Worth of Beneficence in Islam:

The Koran explains that the doing of beneficence should be the natural duty of every person, and that, as God has bestowed His blessings on man; the latter should likewise be beneficent to others: “Do good to others as God has done good to you” (28: 77).

Similarly the Koran explains that the reward of beneficence shall go in fact to those who do it: “whether you do good or evil it is to your own souls”. (17: 7).

This is because philanthropists experience a sense of peace which

others do not. It suffices that they are met with amity, affection and high esteem from those to whom they are beneficent, which enters satisfaction into their hearts. Evil, however, makes its people rejected and despised, and rob comfort and stability from their hearts.

God commands people to do beneficence and puts a special emphasis on it by saying: “God commands justice, doing good, and generosity towards relatives and He forbids what is shameful, blameworthy, and oppressive.”(16: 90).

The Koran gives a special worth to beneficence and links it with devotion to God, describing both as the noblest qualities of a pious person: “Who could be better in religion than those who direct themselves wholly to God, do good”. (4: 125).

God explains the reward of beneficence, saying: “Whoever directs himself wholly to God and does good work has grasped the surest handhold, for the outcome of everything is with God.” (31: 22).

In other words, he has grasped the most reliable means that leads to God’s contentment.

God also urges people to do good by saying: “Whoever has done a good deed will have it ten times to his credit” (6: 160).

And he promises those who do good with good reward and peace on the Day of Resurrection “whoever comes with a good deed will be

rewarded with something better, and be secure from the terrors of that Day" (27: 89).

Some Qualities of philanthropists:

Among the qualities of philanthropists, as stated in the Koran, is that they stay up most of the night praying, and as night approaches its end they plead forgiveness from God. They reserve part of their money to give to the poor and the deprived so that they may meet their needs: "The righteous will be in Gardens with [flowing] springs. They will receive their Lord's gifts because of the good they did before: sleeping only little at night, praying at dawn for God's forgiveness, giving a rightful share of their money to the beggar and the deprived" (51: 15 - 19).

Another quality of beneficence is the great effort made in the Cause of God, both in body and money: "But We shall be sure to guide to Our ways those who strive hard for Our cause, God is with those who do good". (29: 69).

Beneficence also includes adherence to the Message of Mohammad: "It is the one who brings the truth and the one who accepts it as true who are mindful of God. They will have everything they wish for with their Lord. Such is the reward of those who do good". (39: 33_34).

Forgiveness is another attribute: "Overlook and pardon them God loves those who do good". (5: 13).

Patience also has its share here: “Be steadfast: God does not let the rewards of those who do good go to waste”. (11: 115).

The reader must have noticed the way the Koran leads people to do good, promising them with all they wish for. Because people of good enjoy a sensitivity of feeling and a vivid conscience. When they are stricken by rejection or ingratitude from their community, the Koranic Commandments hurry to console them, reduce their dejection, and provide them with the good tiding of God's Contentment.

Those who deserve beneficence more than others:

The Koran specifies certain groups of people who are worthier of beneficence than others. In the first place come the parents. God says: “Your Lord has commanded that you should worship none but Him, and that you be kind to your parents. If either or both of them reach old age with you, say no word that shows impatience with them, and do not be harsh with them, but speak to them respectfully and lower your wing in humility towards them in kindness and say, Lord, have mercy on them, just as they cared for me when I was little”. (17: 23 - 24).

This Koranic passage shows how God couples His worship with acts of beneficence conferred on parents especially when they attain old age. Five points are mentioned in particular, so that the son may show utmost

kindness to them:

1- He should not show contempt of what they say or do.

2- He should not disturb them with words of repulsion.

3- Instead, he should talk nicely and respectfully to them.

4- He should humble himself to them with a sense of mercy, like a mother bird lowers her wings in tenderness to keep her little ones close to her, and

5- Out of gratitude, he should plead to God to bestow His Mercy on them.

Similarly, The Koran specifies further acts of beneficence to be conferred on other groups of people who might be either relatives or neighbors of the person, or those who have lost their means of support and thus now deserve it from others. God says: “Worship God; join nothing with Him. Be good to your parents, to relatives, to orphans, to the needy, to neighbors near and far, to the companion by your side, to travelers in need, and to your slaves. God does not like arrogant, boastful people”. (4: 36).

The verse above combines a wide range of good deeds, which, when people abide by, spread a general well - being among all of humanity. At the beginning comes the worship of God. Then comes being good to parents, and to relatives like brothers, uncles and their children,

and to other relatives, which might lead to the promotion of the nation, for a nation consists mainly of groups of families. Then God commands people to do good to orphans because they have lost their supporter.

When an orphan is neglected, he turns into a harmful member of society because of ignorance and moral negligence.

Similarly God commands good be done to neighbors of kin and those not of kin, so that the residents of the same quarter may live with affection binding them together, and that they may cooperate on terms good. Then God recommends good be extended to one's companions, or that those who share one a travel or are one's associates at school, at work, or elsewhere. Being good to such people establishes a firm companionship which results in abundance and contributes to the general welfare. Then God instructs good be conferred on the way - farer, especially the one who has lost his money on the way before arriving at home. And here also are included those whom your right hands posses, or the dumb animal captives and human slaves that one owns, doing good to these means the deliverance of slaves and treating them kindly.

3 - Tolerance in Islam:

Disputes among disciples of religions:

With a look at history, one finds that disturbances of peace were mostly due to religious disagreement. Sects never tired of revolting against those who held opposite beliefs, which led to savage massacres that left a blot of disgrace on the brow of humanity. No doubt this was due to instructions made by religious and sectarian authorities to their subjects against those who adhered to other religions and sects.

Some European thinkers falsely hold that religious freedom and tolerance has been recently established, but this belief is not true because the freedom of religion was actually established by Islam fourteen centuries ago, and to approve this, one can refer to the Koran, to the sayings and the biographies of the prophet, and to the early history of the Muslims.

Freedom of religious belief:

While leaders of most religions instructed their followers to use coercive means to make others adopt their faith, which led to the murder of thousands, one notices that Islam instructs its adherents never to compel anyone to give up his faith and embrace Islam. “There is no compulsion in religion, true guidance has become distinct from error, so whoever rejects false gods and believes in God has grasped the firmest

hand - hold, one that will never break. God is all hearing and all knowing". (2: 256). "Had your Lord willed, all the people on earth would have believed. So can you [Prophet] compel people to believe?"(10: 99).

In other words, it was neither in Mohammad's own ability, nor it expected of the Message he was sent to compel people to embrace Islam.

It was by this principle that the Muslims abided in their relations with non - Muslims. Whenever they conquered a certain country, they granted its people the freedom to stick to their faith on condition they paid the poll - tax. In return for this, most Muslims protected the non - Muslims against aggression, and respected their beliefs, rites and places of worship. A good example in this connection is the pledge that Caliph Omar Ibn Alkhatab made to people of Jerusalem. In his book " history of nations and kings " the Muslim historian Al - Tabari comments on this, saying that Omar "granted them security for their lives, property, churches, crosses, … his instructions were clear that their churches be not used as places of residences or destroyed, nor should any degradation or profanation be practised against churches, crosses and property. … ".

The same pledge had been previously made by Caliph Abu Bakr to the Christians of Najran whom he promised, by command of God and his Prophet, protection for their lives, properties, religious beliefs and rites,

those present and those away, priests and monks, as well as all their belongs, whether little or abundant. They would not be subjected to any loss or hardship, nor would any priest or monk be transferred from his post. It was in full compliance with the promise made to them by the Prophet for always…

Among the signs of the freedom of religious belief are the principles of decorum that Islam established regarding arguments and conversation on religious topics with the People of the Book. God says: "[Believers], argue only in the best way with the People of the Book, except with those of them who act unjustly. Say, 'We believe in what was revealed to us and in what was revealed to you; our God and your God are one [and the same]; we are devoted to Him". (29: 46). "[Prophet], call [people] to the way of your Lord with wisdom and good teaching. Argue with them in the most courteous way, for your Lord knows best who has strayed from His way and who is rightly guided". (16: 125).

God specifies how Muslims should treat non - Muslims, as follows: "God does not forbid you to deal kindly and justly with anyone who has not fought you for your faith or driven you out of your homes: God loves the just. But God forbids you to take as allies those who have fought against you for your faith, driven you out of your homes, and helped others to drive you out: any of you who take them as allies will truly be

wrongdoers". (60: 8 - 9).

God commands Muslims to treat non - Muslims justly and to show kindness to them. Kindness is superior to justice, because the former springs only from compassion, affection and good intent. But God excludes those who oppress Muslims and fight against them, and this sound justice.

However, Islam gives greater weight to conciliation and amity than to hostility and hatred: "God may still bring about affection between you and your present enemies, God is all powerful, God is most forgiving and merciful". (60: 7).

Along the same line and regarding one's obligation to show kindness and gratitude to one's parents. The Koran requests that equal respect be paid to faithful as well as polytheist parent. God says: "We have commanded people to be good to their parents: their mothers carried them, with strain upon strain, and it takes two years to wean them. Give thanks to Me and to your parents– all will return to Me. If they strive to make you associate with Me anything about which you have no knowledge, then do not obey them. Yet keep their company in this life according to what is right, and follow the path of those who turn to Me. You will all return to Me in the end, and I will tell you everything that you have done". (31: 14 - 15).

There is tolerance also when Muslims are permitted to share the food and slaughtered animals of the People of the Book _except pork, blood and dead meat_ as well as the legal marriage by which a Muslim man weds a non - Muslim girl.

God says: “Today all good things have been made lawful for you. The food of the People of the Book is lawful for you as your food is lawful for them. So are chaste, believing, women as well as chaste women of the people who were given the Scripture before you, as long as you have given them their bride - gifts and married them, not taking them as lovers or secret mistresses. The deeds of anyone who rejects faith will come to nothing, and in the Hereafter he will be one of the losers”. (5: 5).

This no doubt leads to good relations and understanding among people. In this connection, the prophet requests that zimmis be will treated: “Opponent to me are all those who offend a zemmi, and such, to whom I am now an opponent, are also my opponent on the Day of Judgment”.

Islam's war against fanaticism:

Islam refutes the fancies that dominated the minds of non - Muslims who adopt the foul attitude of racial fanaticism by claiming themselves as God’s Chosen People and that paradise will be theirs

alone: “The Jews and the Christians say, ‘We are the children of God and His beloved ones.’ Say, ‘Then why does He punish you for your sins? You are merely human beings, part of His creation: He forgives whoever He wills and punishes whoever He wills. Control of the heavens and earth and all that is between them belongs to Him: all journeys lead to Him”(5: 18). In another place of the Koran, we read: “They also say, ‘No one will enter Paradise unless he is a Jew or a Christian’ This is their own wishful thinking. [Prophet], say, ‘Produce your evidence, if you are telling the truth.’ In fact, any who direct themselves wholly to God and do good will have their reward with their Lord: no fear for them, nor will they grieve”. (2: 111 - 112).

The Koran teaches that all humanity deserves divine honor, with no distinction as to color, race, or nationality: “We have honored the children of Adam and carried them by land and sea; We have provided good sustenance for them and favored them specially above many of those We have created”. (17: 70).

On this basis, there is no such thing in Islam as God's Chosen People, it is the whole of humanity that deserves honor according to Divine Will.

Muslim treatment of others:

The Prophet gives a graceful example, in this regard, on the

treatment of the People of the Book. It reported that he used to attend their feasts visit their sicks, welcome their delegations and honor them. He borrowed money from them and mortgaged his personal possessions against his debts. It is said he even died and his shield kept in mortgage with a Jew in Madina, and it was later returned by his successors. He did this not because the Companions could not afford lending him the money he needed, many of them were well - to - do, and ready to sacrifice all they could to satisfy his wishes. The purpose was to set a good example for his nation to follow.

The Muslims followed this good example and they associated with non - Muslims in peace and concord. Christians and Jews neighbored the Muslims and exchanged visits and gifts with them; they only separated in places of worship. Reports say that one servants of Ibn Abass, a reputed companion of the Prophet, once slaughtered an ewe, Ibn Abass told him not to forget giving some of its flesh to their neighbor the Jew, and repeated his request until the servant retorted “how often you request this” he replied: “the prophet makes a special recommendation of neighbors that one fears they might claim the right to inherit”. Ibn Abass was a neighbor of a Jew and he made it a point to take care of him as he did to his other neighbors. This illustrates Islam’s refusal of differentiation between Muslims and non - Muslims.

The Caliphs realized the significance of the free exercise of religious belief. Of these Caliphs, one can mention Omar Ibn Alkhtab who once made his presence at the Church of the Holy Sepulcher in Jerusalem when it was time of prayer. He did not pray there, lest people should take the place as a mosque and wrong the people of the Church.

Early Muslims scholars show special respect to the rights of the People of the Book. They say that the people of the Book should be well - treated and protected against those who try to inflict harm on them. AL_Shehab Al_Qaraphi, for instance, one of the scientific leading authorities in Islam, offers the following in his book "the distinctions": "the covenant settled with the People of the Book gives them certain rights on our part. They are our neighbors and are under our protection, they are also under the protection of God, His Prophet, and Islam. If one commits aggression against them_ though only through bad words or backbiting or the like _ or just shares in such acts, he violates the protection of God, His Prophet, and Islam".

In his book "Ranks of unanimity " Imam Ibn Hazm explains:

" if some people come to our country after a zimmi to kill him, our duty is to set out to fight them… and offer whatever sacrifice we can for this end, turning him over to them means breaking the covenant settled with the People of the Book".

Finally in this regard it could be better to quote a testimony on the Islamic tolerance, made by an outstanding scholar (Adam Metz) in his book “Renaissance of islam”: “What distinguishes the Kingdom of Islam from Christian Europe in the Middle Ages is that the latter was inhabited by a great number of those who embraced other religions than Islam, the case of the former was not so. In the Kingdom of Islam, Churches and synagogues remained outside government authority, as if they were not part of the Kingdom, thus depending on previous agreements and the rights that these agreements granted them. It was necessary that Jews and Christians live in the neighborhood of Muslims, which helped to create an atmosphere of tolerance that Europe did not know in the Middle Ages. The Jews or Christians was free to stick their Faith…. ”.

Damascus University

ترجمة لمعاني سورة الحجرات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١﴾

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٢﴾

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَٰتَهُمْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ ۚ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٣﴾

إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾

وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُواْ حَتَّىٰ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ﴿٦﴾

وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ﴿٧﴾

فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعْمَةً ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٨﴾

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ
فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ
يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٩

إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٠

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن
يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ
وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ١١

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم
بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ
رَّحِيمٞ ١٢

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ
ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣

قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ وَإِن
تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتۡكُم مِّنۡ أَعۡمَٰلِكُمۡ شَيۡـٔٗاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ١٤

إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمۡ يَرۡتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ
فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ١٥

قُلْ أَتُعَلِّمُونَ ٱللَّهَ بِدِينِكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٦﴾

يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾

إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾

THE PRIVATE ROOMS

Translated by Dr. M.A.S. Abdel Haleem

This Medinan sura takes its title from the reference to the Prophet's private rooms in verse 4. It guides the believers on how to behave with proper respect towards their leader (verses 1–5), and with mutual respect and trust towards each other (verses 9–12). The sura stresses the unity of mankind and God's intention that people should live together in harmony (verse 13). It criticizes the desert Arabs for their presumptuous attitude to their faith and to God (verses 14–18).

In the name of God, the Lord of Mercy, the Giver of Mercy

1 Believers, do not push yourselves forward in the presence of God and His Messenger, be mindful of God: He hears and knows all

2 believers, do not raise your voices above the Prophet's, do not raise your voice when speaking to him as you do to one another, or your [good] deeds may be cancelled out without you knowing.

3 It is those who lower their voices in the presence of God's Messenger whose hearts God has proved to be aware, they will have forgiveness, and a great reward

4 but most of those who shout to you [Prophet] from outside your

private rooms lack understanding.

5 It would have been better for them if they had waited patiently for you to come out to them but God is all forgiving and merciful.

6 Believers, if a troublemaker brings you news, check it first, in case you wrong others unwittingly and later regret what you have done.

7 and be aware that it is God's Messenger who is among you: in many matters you would certainly suffer if he were to follow your wishes. God has endeared faith to you and made it beautiful to your hearts; He has made disbelief, mischief, and disobedience hateful to you. It is people like this who are rightly guided.

8 through God's favour and blessing: God is all knowing and all wise.

9 If two groups of the believers fight, you [believers] should try to reconcile them; if one of them is [clearly] oppressing the other, fight the oppressors until they submit to God's command, then make a just and even - handed reconciliation between the two of them: God loves those who are even - handed.

10 The believers are brothers, so make peace between your two brothers and be mindful of God, so that you may be given mercy.

11 Believers, no one group of men should jeer at another, who

may after all be better than them; no one group of women should jeer at another, who may after all be better than them; do not speak ill of one another; do not use offensive nicknames for one another. How bad it is to be called a mischief - maker after accepting faith! Those who do not repent of this behaviour are evildoers.

12 Believers, avoid making too many assumptions, some assumptions are sinful, and do not spy on one another or speak ill of people behind their backs: would any of you like to eat the flesh of your dead brother? No, you would hate it. So be mindful of God: God is ever relenting, most merciful.

13 People, We created you all from a single man and a single woman, and made you into races and tribes so that you should recognize one another. In God's eyes, the most honoured of you are the ones most mindful of Him: God is all knowing, all aware.

14 The desert Arabs say, 'We have faith.' [Prophet], tell them, 'You do not have faith. What you should say instead is, "We have submitted," for faith has not yet entered your hearts.' If you obey God and His Messenger, He will not diminish any of your deeds: He is most forgiving and most merciful.

15 The true believers are the ones who have faith in God and His Messenger and leave all doubt behind, the ones who have struggled

with their possessions and their persons in God's way: they are the ones who are true.

16 Say, 'Do you presume to teach God about your religion, when God knows everything in the heavens and earth, and He has full knowledge of all things?'

17 They think they have done you [Prophet] a favour by submitting. Say, 'Do not consider your submission a favour to me; it is God who has done you a favour, by guiding you to faith, if you are truly sincere.'

18 God knows the secrets of the heavens and earth: He sees everything you do.

Damascus University

قائمة بأهم المفاهيم والتراكيب الاصطلاحية

Faith	إيمان
Jew	يهودي
Christian	مسيحي
Church	كنيسة
Synagogue	كنيس يهودي
Religion	دين
People of the Book	أهل الكتاب
Middle Ages	العصور الوسطى
Testimony	شهادة
Islamic tolerance	التسامح الإسلامي
Renaissance of Islam	نهضة الإسلام
Unanimity	إجماع
Covenant	ميثاق
Protection	حماية
Aggression	عدوان
Backbiting	غيبة
Authority	سلطة
outstanding scholar	عالم بارز
time of prayer	وقت الصلاة
places of worship	أماكن العبادة

Recommendation	توصية
the Companions	الصحابة
Peace	السلم
Mortgage	رهن
Nation	أمة
good example	أسوة حسنة
Concord	انسجام
personal possessions	ممتلكات شخصية
Delegation	وفد
Divine Will	إرادة إلهية
Distinction	تمييز
Day of Judgment	يوم الحساب
Fanaticism	التعصب
Humanity	إنسانية
Paradise	الجنة
Sin	ذنب
racial fanaticism	تعصب
Attitude	موقف
God’s Chosen People	شعب الله المختار
Muslims scholars	علماء مسلمون
the Rights	الحقوق

Hereafter	الآخرة
good relations	علاقات طيبة
legal marriage	زواج شرعي
Scripture	كتاب مقدس
Chaste	طاهر/ عفيف
Lawful	شرعي
Hostility	عداوة
Faithful	مؤمن
Polytheist	مشرك
Hatred	كراهية
Conciliation	توفيق بين الناس
Amity	صداقة
good intent	نية طيبة
Wrongdoer	ظالم
Gratitude	امتنان
Degradation	انحطاط خلقي وفكري
Profanation	تدنيس للمقدسات
Property	مِلكية
religious beliefs	عقائد دينية
Wisdom	حكمة
firmest hand - hold	العروة الوثقى

Instructions	تعليمات
coercive means	وسائل إكراه
no compulsion in religion	لا إكراه في الدين
Sect	طائفة
Decorum	لياقة
Sayings of the prophet	أقوال النبي صلى الله عليه وسلم
religious freedom	الحرية الدينية
biography of the prophet	سيرة النبي صلى الله عليه وسلم
religious disagreement	نزاع ديني
Monk	راهب
Rites	شعائر
poll - tax	ضريبة/جزية
Principle	مبدأ
Tolerance	تسامح
deliverance of slaves	تحرير العبيد
Beneficence	الإحسان
Ignorance	الجهل
Orphans	يتيم
Needy	محتاج
Mercy	رحمة
Patience	صبر

Arrogant	متكبر
Devotion	ورع
amity,	صداقة
Esteem	اعتبار
Affection	مودة
Reformer	مصلح
Charity	عمل الخير
Creator	الخالق سبحانه
Generosity	كرم
Stability	استقرار
the truth	الحقيقة
Despair	يأس
Prosperity	فلاح/ازدهار
Dignity	كرامة
Legislator	مشرِّع
Evil	شر
Good	خير
Deceit	خداع
Society	مجتمع
Welfare	مصلحة عامة
Individual	فرد

Community	جماعة
Ethics	علم الأخلاق
basic pillar	ركن أساسي
Morality	أخلاق
God’s contentment	رضا الله سبحانه
Foundation	أساس
Necessity	ضرورة
outside factors	دوافع خارجية
inner motives	دوافع داخلية
temptation of evil	إغواء الشيطان
Righteousness	استقامة
Corruption	فساد
Peace	سلام
Vice	رذيلة
Repentance	توبة
Cleanliness	طهارة
Forgiveness	مغفرة
Negligence	إهمال
Envy	حسد
Deprived	محروم
charitable donation	صدقة

Philanthropist	محسن
Justice	عدل
Tenderness	حنان
Repulsion	نفور
Dejection	غمّ
Sensitivity	حساسية
Conscience	ضمير

الحمد لله رب العالمين

Publications de l'Université de Damas

Collège de charia

la quatrième année

Ethique et auto purification

Partie de la langue française

Université de Damas **2020 - 2021**

□

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

LE SYSTEME MORAL DE L'ISLAM

L’Islam a établi un certain nombre de droits fondamentaux, valables pour l’humanité toute entière et qui doivent être observés et respectés en toutes circonstances.

Dans ce but, l’Islam fournit, non seulement des garanties juridiques, mais aussi tout un système moral très efficace. Ainsi, pour l’Islam tout ce qui conduit au bien - être de l’individu ou de la société est moralement bon, et tout ce qui lui est nuisible est moralement mauvais. L’Islam attache tant d’importance à l’amour de Dieu et à l’amour de l’homme qu’il met en garde contre trop de formalisme.

Nous lisons dans le Coran: "La piété ne consiste pas à tourner vos faces vers l’Orient ou vers l’Occident. Mais la piété, c’est de croire en Dieu, au Jour Dernier, aux Anges, à l’Écriture et aux prophètes. C’est d’apporter - pour l’amour de Dieu - un témoignage de générosité à ses proches, à l’orphelin, au pauvre,

à l'étranger de passage, à ceux qui implorent un secours, et pour le rachat des captifs.

C'est la vertu de ceux qui observent la Prière et l'Aumône, respectent les engagements conclus, et sont patients dans l'adversité et au moment du danger: voilà les Croyants véridiques et voilà ceux qui craignent Dieu!" (Sourate 2, verset 177).

Nous avons là une belle description du croyant vertueux et qui, craignant Dieu, obéit aux préceptes salutaires mais sans cesser de fixer son regard sur l'amour de Dieu et de son prochain.

C'est la volonté divine, en tant qu'expression de la vérité absolue et de la justice parfaite qui s'impose, et non un commandement abstrait émanant d'une autorité morale suprême mais mal définie.

Donc, la distinction entre "l'obligation juridique" et "le devoir éthique" n'existe pas en Islam: les deux sont intimement liés, pour affirmer la force du système.

Nous avons reçu quatre préceptes:

1. Notre foi doit être vraie et sincère.

2. Nous devons être préparés à le montrer par des actes de

charité envers notre prochain, et non par un "habit" de piété.

3. Nous devons être de bons citoyens et apporter notre soutien aux organisations sociales.

4. Notre âme doit être ferme et inébranlable en toutes circonstances.

Car découlant de ce monothéisme eschatologique, Dieu Seul est le pilier du système moral de l'Islam: vers Lui se fera l'ultime retour, et Lui Seul nous rétribuera.

C'est là le critère selon lequel tout comportement individuel est jugé comme bon ou mauvais. Ce critère est en quelque sorte le noyau autour duquel viennent s'articuler tous les éléments qui constituent la conduite morale de chacun.

Avant d'établir des préceptes moraux, l'Islam cherche à implanter fermement dans le cœur de l'homme, la conviction qu'il est en constant rapport avec Dieu, Qui le voit à tout moment et en tout lieu.

Il peut se cacher du monde entier, mais pas de Dieu.

Il peut tromper n'importe qui, mais pas Dieu. Il peut fuir l'emprise de n'importe qui, mais pas celle de Dieu.

Ainsi, en faisant de "ce qui plaît à Dieu" l'objectif premier de toute vie humaine, l'Islam a posé le critère de moralité le

plus élevé qui soit, ouvrant ainsi à l'évolution morale de l'humanité des perspectives illimitées.

Voyant dans la révélation divine la source première de toute connaissance, l'Islam donne permanence et stabilité aux principes moraux qui, bien que laissant une marge raisonnable pour certaines adaptations et innovations, excluent les perversions, les déviations, les mœurs dissolues, le relativisme atomiste ou le relâchement de la vie morale.

Il fournit une sanction à la moralité par l'amour et la crainte de Dieu qui incitent l'homme à obéir à la loi morale sans aucune pression extérieure.

À travers la croyance en Dieu et au Jour du Jugement, l'Islam fournit une force qui permet à chacun d'adopter une conduite morale et sincère de tout son cœur et de toute son âme.

Il ne cherche pas à inventer, à travers quelque fausse originalité ou innovation, des vertus morales nouvelles, ni à minimiser l'importance des normes morales bien connues.

Il ne confère pas non plus, une importance exagérée à certaines normes tout en négligeant certaines autres sans raison.

Il reprend toutes les vertus morales communément connues et, avec un sens remarquable de l'équilibre et des

proportions, il assigne à chacune d'elles une place et une fonction convenables dans le schéma global de la vie.

Il élargit l'horizon de la vie humaine individuelle et collective, son existence domestique, sa conduite civique, ses activités dans les domaines politique, économique, législatif, éducatif et social.

Il couvre la totalité de son existence (de la maison à la vie en société, de la table au champ de bataille et aux conférences sur la paix), depuis le berceau jusqu'au tombeau.

En bref, aucune sphère de sa vie, n'échappe à l'application universelle et infiniment vaste des principes moraux de l'Islam.

Ainsi, grâce à cette suprématie de la moralité, toutes les choses de la vie, au lieu d'être dominées par des désirs égoïstes et mesquins, sont réglées par des normes morales.

L'Islam se fonde, par essence, sur la Justice, et non seulement sur l'Amour, car ce dernier est subjectif et la Justice normative.

Cette Justice confère à l'Homme des droits, mais encore plus, des devoirs.

La Déclaration des droits de l'Homme nous dit que chacun a droit au travail, droit au respect, droit à la culture; l'Islam

nous dit aussi cela, mais en plus l'Islam nous dit que chacun a le devoir de rechercher du travail, le devoir de respecter autrui, le devoir de chercher le Savoir. **Simple addition, grande différence.**

L'Islam érige un système de vie fondé sur tout ce qui est bon, en rejetant tout ce qui est mauvais.

Il exhorte les individus non seulement à pratiquer la vertu mais aussi à la faire triompher, à éliminer le vice, à tendre et exhorter vers le Bien et à empêcher le Mal.

Il veut la suprématie du verdict de la conscience et ordonne que la vertu, ne soit pas soumise au mal.

Ceux qui répondent à cet appel, sont groupés dans une communauté et portent le nom de Musulmans.

Le but qui préside à la formation de cette communauté (Oummah) est un effort organisé en vue d'établir et de cultiver le Bien, de supprimer et éliminer le Mal.

On trouvera ici quelques renseignements moraux fondamentaux, se rapportant à différents aspects de la vie d'un Musulman.

Ils couvrent aussi bien une large gamme de la conduite morale personnelle du Musulman que ses responsabilités

sociales.

Conscience de Dieu:

Le Coran stipule que cette conscience est la plus haute qualité que puisse posséder un Musulman:

“Le plus noble d’entre vous, auprès d’Allah, est le plus pieux” (Sourate 49, verset 13)

L’humilité, la modestie, le contrôle des passions et des désirs, la vérité, l’intégrité et la patience, la persévérance et le maintien des promesses sont des valeurs morales, soulignées sans cesse dans le Coran:

“ ... et Allah aime les endurants” (Sourate 3, verset 146)

“Et concourez au pardon de votre Seigneur, et à un Jardin (paradis) large comme les cieux et la terre, préparé pour les pieux, qui dépensent (pour plaire à Dieu) dans l’aisance comme dans l’adversité, qui dominent leur colère et pardonnent à autrui - car Allah aime les bienfaisants - ” (Sourate 3, versets 133 - 134)

“ ... accomplis la Salat (prière), commande le convenable, interdis le blâmable et endure ce qui t’arrive avec patience. Telle est la résolution à prendre en toute entreprise.

Et ne détourne pas ton visage des hommes, et ne foule pas

la terre avec arrogance: car Allah n'aime pas le présomptueux plein de gloriole. Sois modeste dans ta démarche, et baisse ta voix, car la plus détestée des voix, c'est bien la voix des ânes" (Sourate 31, versets 17 - 19)

D'une façon qui résume le comportement moral d'un Musulman, le Prophète (que la Paix et la Bénédiction soient avec lui) a dit: "Le Seigneur m'a donné sept commandements pour rester conscient de Dieu, que ce soit en privé ou en public:

1. de parler avec justesse, que je sois en colère ou joyeux,

2.être modéré aussi bien pauvre que riche,

3. de renouer l'amitié avec ceux qui l'ont rompue avec moi,

4. de donner à celui qui me refuse,

5. que mon silence soit rempli de pensée,

6. que mon regard soit une admonition,

7. que je commande ce qui est juste".

Responsabilités socials:

Les enseignements de l'Islam concernant les responsabilités sociales sont fondés sur la bonté et la

considération pour autrui.

l'Islam insiste sur les actes spécifiques de bonté et définit les responsabilités et les droits de chacun dans les différents types de relation.

Dans un cercle grandissant de relations, notre première obligation va à la famille proche (les parents, le conjoint et les enfants) ensuite aux autres relations (les voisins, les amis, les connaissances, les orphelins et les veuves, ceux de la communauté qui sont dans le besoin, nos frères et sœurs musulman(e)s et tous nos semblables, enfin les animaux).

Les parents:

L'islam insiste beaucoup sur le respect envers les parents, qui est une partie très importante de la foi d'un musulman.

« Et votre Seigneur a décrété de n'adorer que Lui et d'être bon envers ses parents. Si l'un d'eux ou tous les deux atteignent la vieillesse auprès de toi, garde - toi de leur dire ne serait - ce que « fi! » ou de leur manquer de respect. Adresse - leur toujours des paroles respectueuses. Fais preuve d'humilité vis - à - vis d'eux, témoigne - leur ta tendresse et dis:

« Ô mon Seigneur! Sois miséricordieux envers eux, car ils m'ont élevé lorsque j'étais petit. » (Coran 17: 23 - 24).

Autres parents:

« Et donne au proche parent ce qui lui est dû, ainsi qu'au pauvre et au voyageur. Et ne gaspille pas tes biens indûment ... » (Coran 17: 26)

Les voisins:

Le Prophète a dit:

« N'est pas croyant celui qui se remplit la panse alors que son voisin a faim. »

« N'est pas croyant celui dont les voisins ne sont pas à l'abri de son comportement nuisible. » (sahih al - Boukhari).

La morale islamique, bienveillance envers l'Univers:

Selon le Coran et la sounnah, le musulman a une responsabilité morale non seulement envers ses parents, les membres de sa famille et ses voisins, mais envers l'humanité tout entière, la flore et la faune y compris. Par exemple, chasser des oiseaux et des animaux par pur loisir est interdit.

De même, couper des arbres ou des plantes qui portent des fruits n'est pas permis à moins qu'il ne soit vraiment nécessaire de le faire.

L'islam établit donc un système de moralité plus élevé que tous les autres, par lequel l'humanité peut exploiter tout son

potentiel. L'islam purifie l'âme de l'égotisme, de la tyrannie, de la dépravation et de l'indiscipline.

Il élève la conscience de Dieu chez les croyants, fait d'eux des gens dévoués à leurs idéaux, pieux, abstinents, disciplinés, qui ne font aucun compromis en ce qui a trait à la vérité.

Il rend les gens moralement responsables et développe chez eux une grande maîtrise de soi.

L'islam suscite chez les gens la gentillesse, la générosité, la miséricorde, la sympathie, la paix, la bienveillance désintéressée, la justice et la vérité envers toute la création, en toutes circonstances.

Il nourrit chez les gens de nobles qualité desquelles ne peut découler que du bien.

Tel est l'Islam qui doit vivre en chaque musulman.

ترجمة لمعاني سورة الحجرات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١﴾

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٢﴾

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَٰتَهُمْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ ۚ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٣﴾

إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾

وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُواْ حَتَّىٰ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ﴿٦﴾

وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ﴿٧﴾

فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعْمَةً ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٨﴾

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ
فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ
يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٩

إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٠

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن
يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ
وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ١١

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم
بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ
رَّحِيمٞ ١٢

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ
ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣

قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ وَإِن
تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتۡكُم مِّنۡ أَعۡمَٰلِكُمۡ شَيۡـٔٗاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ١٤

إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمۡ يَرۡتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ
فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ١٥

قُلْ أَتُعَلِّمُونَ ٱللَّهَ بِدِينِكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٦﴾

يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾

إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾

AL - HUJURAT (LES APPARTEMENTS)

18 versets - Post - Hégire

Au nom d'Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

1. ô vous qui avez cru ! Ne devancez pas Allah et Son messager . Et craignez Allah. Allah est Audient et Omniscient.

2. ô vous qui avez cru ! N'élevez pas vos voix au - dessus de la voix du Prophète, et ne haussez pas le ton en lui

parlant, comme vous le haussez les uns avec les autres, sinon vos oeuvres deviendraient vaines sans que vous vous en rendiez compte.

3. Ceux qui auprès du Messager d'Allah baissent leurs voix sont ceux dont Allah a éprouvé les coeurs pour la piété. Ils auront un pardon et une énorme récompense.

4. Ceux qui t'appellent à haute voix de derrière les appartements, la plupart d'entre eux ne raisonnent pas.

5. Et s'ils patientaient jusqu'à ce que tu sortes à eux, ce serait certes mieux pour eux. Allah cependant, est

Pardonneur et Miséricordieux.

6. ô vous qui avez cru ! Si un pervers vous apporte une nouvelle, voyez bien clair [de crainte] que par inadvertance vous ne portiez atteinte à des gens et que vous ne regrettiez par la suite ce que vous avez fait.

7. Et sachez que le Messager d'Allah est parmi vous. S'il vous obéissait dans maintes affaires, vous seriez en difficultés. Mais Allah vous a fait aimer la foi et l'a embellie dans vos coeurs et vous a fait détester la mécréance, la perversité et la désobéissance. Ceux - là sont les bien dirigés.

8. c'est là en effet une grâce d'Allah et une bienfait. Allah est Omniscient et Sage.

9. Et si deux groupes de croyants se combattent, faites la conciliation entre eux. Si l'un d'eux se rebelle contre l'autre, combattez le groupe qui se rebelle, jusqu'à ce qu'il se conforme à l'ordre d'Allah. Puis, s'il s'y conforme, réconciliez - les avec justice et soyez équitables car Allah aime les équitables.

10. Les croyants ne sont que des frères. établissez la concorde entre vos frères, et craignez Allah, afin qu'on vous fasse miséricorde.

11. ô vous qui avez cru ! Qu'un groupe ne se raille pas d'un autre groupe: ceux - ci sont peut - être meilleurs qu'eux. Et que des femmes ne se raillent pas d'autres femmes: celles - ci sont peut - être meilleures qu'elles. Ne vous dénigrez pas et ne vous lancez pas mutuellement des sobriquets (injurieux). Quel vilain mot que “perversion” lorsqu'on a déjà la foi . Et quiconque ne se repent pas ... Ceux - là sont les injustes.

12. ô vous qui avez cru ! évitez de trop conjecturer [sur autrui] car une partie des conjectures est péché. Et n'espionnez pas; et ne médisez pas les uns des autres. L'un de vous aimerait - il manger la chair de son frère mort? (Non !) vous en aurez horreur. Et craignez Allah. Car Allah est Grand Accueillant au repentir, Très Miséricordieux.

13. ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entreconnaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand - Connaisseur.

14. Les Bédouins ont dit: “Nous avons la foi”. Dis: “Vous n'avez pas encore la foi. Dites plutôt: Nous nous sommes simplement soumis, car la foi n'a pas encore pénétré dans vos

coeurs. Et si vous obéissez à Allah et à Son messager, Il ne vous fera rien perdre de vos oeuvres". Allah est Pardonneur et Miséricordieux.

15. Les vrais croyants sont seulement ceux qui croient en Allah et en Son messager, qui par la suite ne doutent point et qui luttent avec leurs biens et leurs personnes dans le chemin d'Allah. Ceux - là sont les véridiques.

16. Dis: "Est - ce vous qui apprendrez à Allah votre religion, alors qu'Allah sait tout ce qui est dans les cieux et sur la terre ? " Et Allah est Omniscient.

17. Ils te rappellent leur conversion à l'Islam comme si c'était une faveur de leur part. Dis: " Ne me rappelez pas votre conversion à l'Islam comme une faveur. C'est tout au contraire une faveur dont Allah vous a comblés en vous dirigeant vers la foi, si toutefois vous êtes véridiques".

18. Allah connaît l'Inconnaissable des cieux et de la terre et Allah est Clairvoyant sur ce que vous faites.

قائمة بأهم المفاهيم والتراكيب الاصطلاحية

Sympathie	تعاطف
Miséricorde	رحمة
Bienveillance	رفق
Creation	خلق
Gentillesse	لطف
Générosité	كرم
Les voisins	جيران
l’égotisme	غرور
Tyrannie	استبداد
Indiscipline	عدم انضباط
comportement moral	سلوك أخلاقي
Depravation	فساد أخلاقي
Bienfaisants	إحسان
Colère	غضب
Arrogance	تكبر
le convenable	المعروف
le blamable	المنكر
orphelins	أيتام
considération pour autrui	تقدير الآخرين

La Déclaration des droits de l’Homme	إعلان حقوق الإنسان
la bonté	الطيبة
l’amour de Dieu	حب الله سبحانه
la piété	تقوى
responsabilités sociales	مسؤوليات اجتماعية
renseignements moraux	تعليمات أخلاقية
Formalisme	الشكلية
l’humanité	الإنسانية
droit au travail	حق العمل
l’obligation juridique	الواجب القانوني
les mœurs	الأخلاق
principes moraux	مبادئ أخلاقية
la révélation divine	الوحي الإلهي
l’amitié	الصداقة
Verdict de la conscience	حكم الضمير
la vérité absolue	الحقيقة المطلقة
autorité morale	السلطة الأخلاقية
justice parfait	العدالة التامة
la volonté divine	الإرادة الإلهية
la Prière	الصلاة

l’Aumône	الصدقة
Monothéisme	التوحيد
Charité	عمل الخير
devoir éthique	الواجب الأخلاقي
Deviations	الانحرافات
préceptes moraux	قواعد أخلاقية
organisations socials	منظمات اجتماعية
bon citoyen	مواطن صالح
l’évolution morale	التطور الأخلاقي
conduite morale	سلوك أخلاقي
Passions	أهواء
le Mal	الشر
le Bien	الخير
Vertu	فضيلة
le devoir de rechercher du travail	واجب البحث عن العمل
le devoir de respecter autrui	واجب احترام الآخرين
valeurs morales	قيم أخلاقية
la modestie	تواضع
Désirs	رغبات
la vérité	الحقيقة

l’intégrité	نزاهة
la patience	الصبر
Perseverance	مثابرة
Guaranties juridiques	ضمانات قانونية
Pensée	فكر
Nuisible	ضار
système moral	نظام أخلاقي
Droits fondamentaux	حقوق أساسية
la croyance en Dieu	الإيمان بالله تعالى
Domaine politique	مجال سياسي
Domaine économique	مجال اقتصادي
Domaine législatif	مجال تشريعي
Domaine éducatif	مجال تربوي
Domaine social	مجال اجتماعي
suprématie de la moralité	سيادة الأخلاق
le vice	الرذيلة
le relativisme	النسبية
Égoïste	أناني
Equilibre	توازن



سعر المبيع : (٩٠٠) ل.س

مطبعة جامعة دمشق