جـــامعة الجزائـــر -2- أبـــو القـــاسم سعد الله
كليـــة العلـــــوم الإنسانية
قسم الفلسفة

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيـــل شهادة الماجستير
في الفلسفـــة العربية الإسلامية

التجديد الفلسفي في مبحث التصوف الإسلامي من منظور *طه عبد الرحمن*
- دراسة تحليلية نقدية -

إعداد الطالبة:
خيـــرة يـــوسفي

إشراف الأستاذ:
د/ أحمـــد مغـــازي

الإسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
د/مسعود لبيوض	أستاذ محاضر	جامعة أبو القاسم سعد الله	رئيسا
د/ أحمـد مغـازي	أستاذ محاضر	جامعة أبو القاسم سعد الله	مقررا
د/ مباركو حاجي	أستاذ محاضر	جامعة أبو القاسم سعد الله	مناقشا

السنة الجامعية: 2017/2016

جـــامعة الجزائـــر -2- أبـــو القـــاسم سعد الله
كليـــة العلـــــوم الإنسانية
قسم الفلسفة

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيـــل شهادة الماجستير
في الفلسفـــة العربية الإسلامية

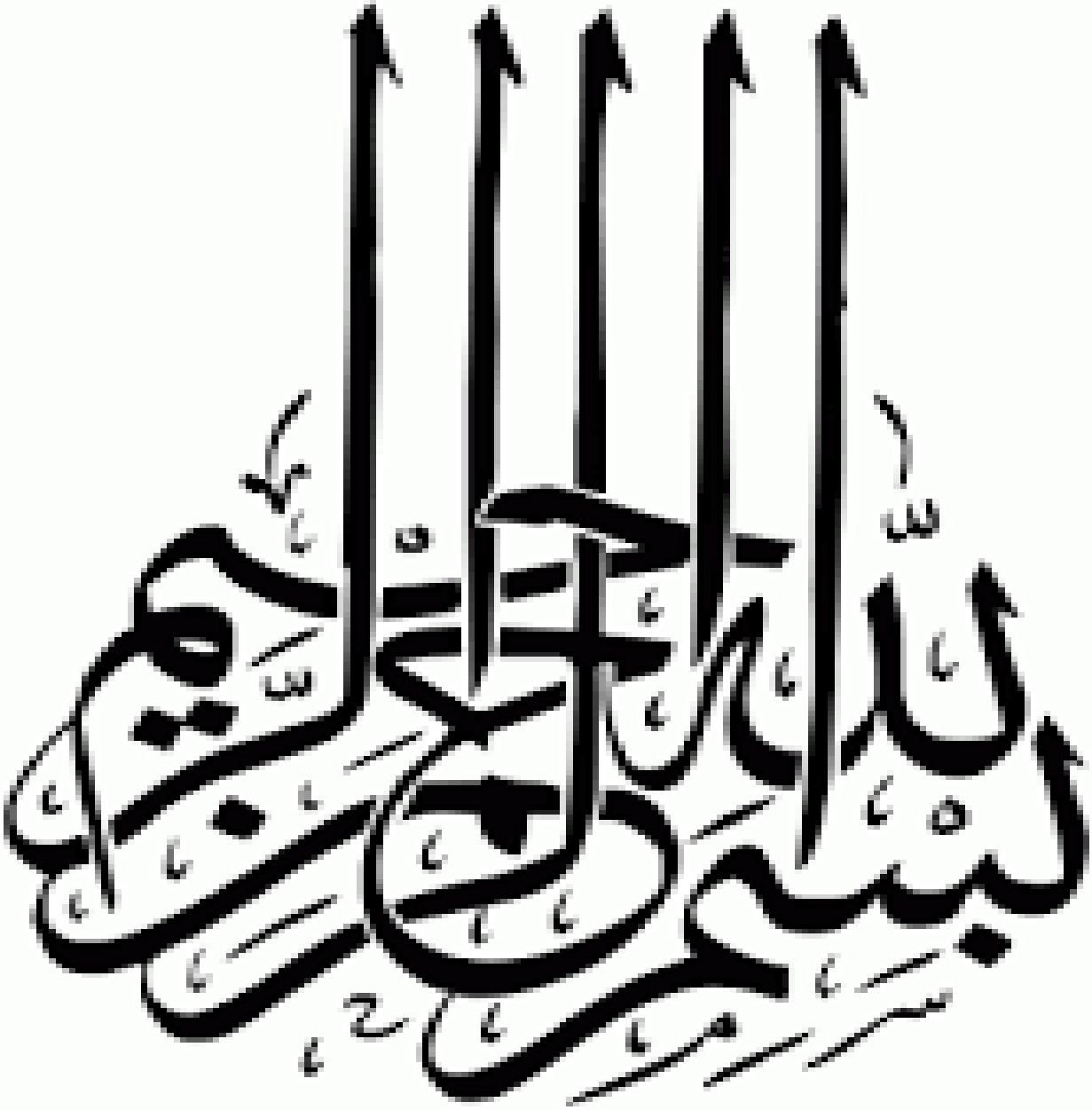
التجديد الفلسفي في مبحث التصوف الإسلامي من منظور *طه عبد الرحمن*
- دراسة تحليلية نقدية -

إعداد الطالبة:
خيـــرة يـــوسفي

إشراف الأستاذ:
د/ أحمـــد مغـــازي

الإسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
د/مسعود لبيوض	أستاذ محاضر	جامعة أبو القاسم سعد الله	رئيسا
د/ أحمـد مغـازي	أستاذ محاضر	جامعة أبو القاسم سعد الله	مقررا
د/ مباركو حاجي	أستاذ محاضر	جامعة أبو القاسم سعد الله	مناقشا

السنة الجامعية: 2017/2016


بسم الله الرحمن الرحيم

شكـــر وتقدير

لابد لنا ونحن نخطو الخطوة الأخيرة في الحياة الجامعية من وقفة نعود بها الى أعوام قضيناها في رحاب الجامعة مع أساتذتنا الكرام الذين قدموا لنا الكثير باذلين في ذلك جهودا كبيرة فينا جيل الغد لنبعث الأمة من جديد وقبل أن نمضي نقدم أسمى عبارات الشكر والامتنان والتقدير الى الذين حملوا أقدس رسالة في الحياة الى الذين مهدوا لنا طريق العلم والمعرفة الى جميع أساتذتنا الأفاضل "كن عالما فان لم تستطع فكن متعلما , فان لم تستطع فأحب العلماء" وأخص بالتقدير والاحترام الأستاذ الدكتور أحمد مغازي الذي أقول له بشراك الرسول صلى الله عليه وسلم :

(إن الحوت في البحر والطير في السماء ليصلون على معلم الناس الخير)

في مثل هذه اللحظات يتوقف اليراع ليفكر قبل أن يخط الحروف ليجمعها في كلمات , تتبعثر الحروف وعبثا نحاول تجميعها في سطور , سطور كثيرة في الخيال , ولا يبقى لنا في نهاية المطاف الا القليل من ذكريات وصور نجمعها بأشخاص كانوا الى جانبنا فواجب علينا شكرهم ونخصهم بجزيل الشكر الى قسم الفلسفة بجامعة باتنة الى الزاوية التجانية والزاوية القادرية ومن يسهر على تنسيق هذا البحث أخي السيد داودي سعد

شكرا لكم جميـــعا

إهـــــداء

وقل اعملوا فسيرى الله اعملكم ورسوله والمؤمنون

الهي لا يطيب الليل إلا بشكرك ولا يطيب النهار إلا بطاعتك ولا تطيب اللحظات إلا بذكرك ولا تطيب الآخرة إلا بعفوك ولا تطيب الجنة إلا برؤيتك , الله جل جلاله

إلى من بلغ الرسالة وأدى الأمانة إلى نبي الرحمة ونور العالمين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

إلى من كلله الله بالهيبة والوقار إلى من علمني العطاء دون انتظار إلى من أحمل اسمه بكل افتخار أرجو من الله ان يطيل في عمرك ويمد في صحتك لترى ثمارا حان قطافها بعد طول انتظار وستبقى دعواتك نجوما أهتدي بها اليوم وغدا والى الأبد والدي العزيز

يوسفي الجموعي

إلى ملاكي في الحياة إلى معنى الحب ومعنى الحنان والتفاني إلى بسمة الحياة وسر الوجود أمي الغالية كار فاطمة

لإلى من بهن أكبر وعليهن أعتمد إلى شموع متقدة تنير ظلمة حياتي إلى من بوجودهن أكتسب قوة ومحبة لا حدود لها أخواتي

مثل أي شيء وفي نهاية مشواري أريد أن أشكرهم إلى من تطلعتم لنجاحي بنظرات الأمل إخوتي

إلى من عرفت كيف أجدهم وعلموني أن لا أضيعهم زوجات إخوتي

إلى من كان معي على طريق النجاح والطلب العلم طلبتي الأعزاء

- إلى من أعرفهم ولا يعرفوني

- إلى من أتمنى أن اذكرهم إذا ذكروني

- إلى من أتمنى أن تبقى صورهم في عيوني

فهـــارس الموضـــوعـات

مقدمـــه

أولا : التأسيس المعرفي للتصوف

تمهـيـــد.....10

المبحث الأول: ماهية التصوف ومفهومه عند طه عبد الرحمن.....11

ـ ماهية التصوف.....12

ـ مفهوم التصوف عند طه عبد الرحمن.....17

المبحث الثاني: العلاقة بين البرهان بالوجدان.....21

ـ اقتران البرهان بالوجدان.....22

ـ طبيعة العلاقة بين القلب والعقل.....23

المبحث الثالث: العقلانية الحوارية.....24

ـ الحوار عند طه عبد الرحمن.....24

ـ مراتب العقلانية عنده.....25

المبحث الرابع: التعقل الكامل.....28

ـ شروط كمال العقل.....29

ـ الكمالات التحقيقية للعقل المؤيد.....31

خلاصه.....34

ثانيا- التربية الصوفية عند طه عبد الرحمن

تمهيـد.....36

المبجث الأول: التصوف التعرفي.....37

ـ التأمل المعرفـي.....37

ـ أطوار العقل.....40

المبحث الثاني: آلية الدخول إلى المعرفة الصوفية.....42

ـ مبدأ التخلق الأكمل.....43

ـ التقرب بالذكر.....45

المبحث الثالث: التصوف الأخلاقي.....47
– العبدية والعبودية.....47
ـ تبعية الأخلاق للدين.....49
خلاصـــــه.....52
ثالثا ـ العمل الصوفي وأخلاق الحرية
تمهـيـــــــد.....54
المبحث الأول:. المفهوم الديني للحرية عند طه عبد الرحمن 55
ـ نظرة طه عبد الرحمن للحرية.....55
ـ قوانين الحرية عنده.....58
المبحث الثاني: خصائص وصفات العمل التزكوي.....61
ـ الخاصية النموذجية.....62
ـ الخاصية التحويلية.....63
ـ الخاصية التكاملية.....64
ـ الخاصية الاستمرارية.....65
ـ الخاصية التصاعدية.....66
المبحث الثالث: الائتمانية.....67
ـ الائتمان كمفهوم غيبي.....68
ـ التكليف الائتماني.....69
خلاصـــــه.....72
رابعاـ النظرة الجمالية في التصوف
تمهيـــد.....74
المبحث الأول: الجمـــــال الروحـــي.....75
ـ الجمال الظاهري..... 75
ـ الجمال الباطني.....76

ـ الجمال كمفهوم أخلاقي عند طه عبد الرحمن..... 81
المبحث الثاني: الكمال الصوفي..... 83
ـ الكشف واليقين..... 83
ـ أوصاف الكمال..... 84
المبحث الثالث: الإنسان الكامل..... 86
ـ وظائف الإنسان الكامل 88
ـ شرطا نموذج الكمال عند طه عبد الرحمن..... 91
خلاصة..... 93
خـــــــــاتمة.....95
المصادر والمراجع.....101
الفهارس 110
الملاحق.....129

مـقـدمــة

نتيجة لتأثر الإنسان المسلم بمختلف الثقافات والديانات التي أدخلته في عتمة المفاهيم المتداخلة والإيديولوجيات المختلفة، وجب له الخروج منها بما يوافق تطلعاته في ضوء الإنسانية العالمية، وفي مقدمتها التمحور حول الذات من حيث أنها سؤال أنطولوجي وابستمولوجي يطرح في كثير من التساؤلات الفلسفية.

وحتى نبحث فيها بشكل جلي نجدها تظهر في أهم مباحثها من حيث أنها تبرز كقيمة أخلاقية يتحدد من خلالها مفهوم الإنسان ككل، على اعتبار أنها المحرك الأساس لمفهوم التحضر من جهة وتأسيسا للتاريخ والدين من جهة ثانية، حيث الفهم الصحيح للعلوم وفعاليتها وفق الإمكانيات التي تتوافق وفهمنا للدين وشعورنا به في ممارسة تعاليمه من شأنها أن تظهر معالم التفكير الصحيح .

والجامع لهذه الاستنطاقات كلها نجده في حقل الفلسفة والتصوف المقرر على جلاء التأمل وصفاء الكمال كأثر تربوي وخلقي في منهاج الحقيقة وكقانون فلسفي لصحة الإدراك حيت تتحقق المطابقة بين القول والفعل .

ومن خلال هاته الرؤية وحتى نستوضح المشكلة الأخلاقية التي نستخرجها من التراث الإسلامي في مرحلة من مراحله ميزها الزهد والتزكية عند صوفية الإسلام، والبحث في هذا الخطاب كمظهر فكري سيطر في فترة تاريخية تنطلق من القرن 2هـ من التطبيق إلى التنظير أخذت في التأثر والتأثير وبناء الفلسفة الإسلامية واحتوائها على الحياة الاجتماعية في الوسط الإسلامي في معالجة قضاياه وطرح إمكانية التجديد الفكري على مستوى الظاهر والباطن، وهو ما جعله محل اهتمام لكثير من الباحثين سواء على مستوى الشخصيات أو المصطلحات أو النظريات التي تأسست في التصوف.

ومن بين الباحثين نجد المفكر طه عبد الرحمن الذي كانت له تبريراته حول التصوف، لأن أصحابه برهنوا على إمكانية الدخول في المعرفة الإلهية بمستوى خاص لا يصله إلا صاحب

أخلاق قرآنية وورع علمي، ولا يعرفه إلا صاحب ذوق عرفاني يتجاوز طاقات العقلانية إلى الوحدانية الإلهية.

وهاته الخاصية هي التي جعلت من التصوف خادما للحقيقة وهنا تبرز أهمية موضوعنا الموسوم بـ:" التجديد الفلسفي في مبحث التصوف الإسلامي من منظور طه عبد الرحمن" كإضافة أردنا بها تقديم رؤية جديدة لفعل التفلسف الذي من شأنه أن ينهض بحال العقل المسلم اليوم ضمن سؤال النهضة المطروح، محاولين إيجاد سبيل لذلك انطلاقا من فكرة تأصيلية من تراثنا الإسلامي، ونجد التصوف أهم مدخل لذلك من جهتين: الأولى أنه دافع لترسيخ مبدأ الإيمان ببعده الشرعي، وثانيا أنه دعوة للعقل لإعادة بناء المعرفة عن طريق الموازنة بينه وبين فعله العملي الذي يتحدد في الأخلاق.

ولهذا كانت هذه الأهمية دافعا وراء رغبتنا في هذه الدراسة محاولين البحث عن كيفية الاستفادة من التصوف لكثرة تضمنه في الحياة اليومية للمسلم، ولكثرة تداوله في البحث العلمي بحثا عما يمكننا من التأسيس لفلسفة أخلاقية من شأنها مجاوزة ماهو حاصل للتصوف من رواسب منافية للدين و الحقيقة ومتوافقة مع الفعل الحداثي من حيث إعادة بناء المفهوم الفلسفي الإسلامي.

وبالنسبة للدراسات السابقة حول موضوعنا وجدنا ما يتقارب واشكاليتنا المطروحة ومن بينها:

- **ابراهيم مشروح**: طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2009، لبنان.

. **عبد السلام بوزبرة**: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011، لبنان.

. **يوسف بن عدي**: مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2012، لبنان.

. **محمد أحمد الصغير علي العيد**: خصائص التجربة الروحية والعقلية من منظور طه عبد الرحمن،مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2014/05/02.

ويبقى اختيارنا لطه عبد الرحمن أنموذجا لما يمثله من مرحلة مهمة للفلسفة الإسلامية تظهر في إبراز طاقات العقل الخادم للحقيقة. كل هذا بتبريرات شرعية نستطيع من خلالها الدفاع عن العقيدة الإسلامية.

وكان اهتمامنا بهذا المفكر وما يدعو إليه من يقظة فكرية بإمكانها مواجهة التحديات الفكرية لهذه الحضارة دافعا ذاتي ظاهر في معاناتنا البحثية لإشكالية النهوض التي تحتم علينا استيعابها قبل الخوض فيها.

وقد كان هدفنا من ذلك كله، أن هذا البحث هو دعوة لإعادة قراءة الذات والنظر إليها بعمق قصد تأسيسها كقيمة تخضع لجملة معايير أخلاقية فقدناها اليوم وسط هذا التزاحم الثقافي والصراع التقني.

وسنحاول في هذا البحث الإجابة على عديد التساؤلات التي تضفي بعض الغموض على الموضوع داخل إشكالية هي:

إذا كان التصوف كمنظومة دينية أخلاقية دعا من خلاله طه عبد الرحمن إلى إظهار مفهوم جديد للإنسان فهل يمكن أن يكون ذلك تأسيسا لمرحلة جديدة للفلسفة الإسلامية؟ كيف يكون السلوك الصوفي تجديدا للمنهج الفلسفي؟ ويدخل ضمنها مجموعة تساؤلات هي: ما العلاقة بين التصوف والتفلسف بمنطق طه عبد الرحمن؟ ما مدى تأثير العمل الروحي على النظر العقلي؟ هل الوعي المعرفي يشترط فهما عرفانيا؟ ما معالم التربية الصوفية عنده؟ وما المقصود بالإنسان الكامل؟

وقد اعتمدنا للإجابة على هاته الإشكالية المنهج التحليلي لما يتميز به من دقة وقدرة على تبسيط المعقد والمركب إلى أجزاء بسيطة، والمنهج النقدي الذي يقودنا إلى استنتاجات منطقية لمقدمات ومفاصل هذا البحث.

وقد قمنا في دراستنا بوضع خطة تمكننا من التحكم في موضوع البحث وتساعد على تحقيق نتائج لذلك، فقسمنا هذا العمل إلى أربع فصول صُدرت بمقدمة عرضنا فيها الخطوط العريضة للبحث ثم تتبعنا ذلك بعرض تحليلي لمضمون الدراسة وخاتمة.

- **الفصل الأول**: كان يتمحور حول تأسيس التصوف معرفيا، حددنا فيه مفهوم التصوف واقترانه بالبرهان من خلال عنصرين هما العقلانية الحوارية والتعقل الكامل وهنا يبرز موقف طه من التصوف وتعريفه الخاص عنده.
- **الفصل الثاني**: نظهر فيه معالم التربية الصوفية عند طه عبد الرحمن من خلال آلية الدخول إلى المعرفة الصوفية من منطلق التصوف التعرفي والتصوف الأخلاقي.
- **الفصل الثالث**: نبين فيه العلاقة بين العمل الصوفي والحرية من خلال مفهوم الائتمانية ودواعي العمل التزكوي.
- **الفصل الرابع**: نبرز فيه النظرة الجمالية في التصوف من خلال مفاهيم الجمال والكمال الصوفي وصولا إلى الإنسان الكامل كأبرز معالم التجديد.
- **الخاتمة**: فهي بمثابة الوعاء الذي يحتضن زبدة هذا البحث والمتمثلة في حوصلة عامة عنه تبرز النتائج المتوصل إليها.

كما نشير إلى تذييل بحثنا هذا بجملة من الفهارس مثل: فهرست (الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، المصطلحات وفهرست الأعلام لشخصيات التي ذكرت ببحثنا).

وقد اعتمدنا على مجموعة من المصادر تمثلها منتوجات طه عبد الرحمن من كتب ومحاضرات وحوارات منها روح الدين، سؤال الأخلاق، سؤال العمل، روح الحداثة، حوارات قرطاج محاضرات منها تعريفه للفطرة، ومن مراجع يمثلها ما كتب على طه عبد الرحمن في مجال التصوف خاصة مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن، خصائص التجربة الروحية والعقلية من منظور طه عبد الرحمن، وما كتب حول الموضوع عامة: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق لزكي مبارك، القول المقبول لأحمد مصطفي العلاوي، الخطط

التوفيقية لعلي باشا، حياة القلب والروح لفتح الله كولن، نظرات في التربية الروحية لعبد الواحد يحي. وقد واجهتني عدة صعوبات وعراقيل منها ما يتعلق بطبيعة الموضوع لما يتميز به الفكر الطاهائي من تدرجات لا يمكن للباحث فهمها إلا بتتبع مسارها التاريخي المنطقي، ومنها ما يتعلق بالكم الهائل من المراجع التي يصعب معها الإلمام بما كُتب في الموضوع.

الأمر الذي كان له أثره في صعوبة انتقاء أهم ما يتصل بدراستنا، ولكننا نستطيع القول إنها أمور مشتركة بين جميع طلبة العلم ، وتعد حافزا يدفعنا إلى الخوض مجال البحث والدراسة من أجل الارتقاء بالبحث العلمي في جامعاتنا.

وفي الأخير أقدم شكري للأستاذ المشرف "أحمد مغازي" الذي منح لي حرية البحث والتحليل ويسر لي السبيل، كما أشكر لجنة المناقشة على قراءة بحثنا هذا ولهم شكر مسبق على كل الملاحظات التي سيبدونها فيه من أجل تقييمه وإثراءه.

ونرجو أن يكون في هذا العمل بعض الإفادة والنفع ونعتذر عما يمكن أن يكون قد ورد فيه من زلات وهفوات نتيجة قصور علم أو ضعف معرفة فان لم يكن لنا أجر المصيب فلنا في ذلك اجر المجتهد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان أجمعين.

الفصل الأول : التأسيس المعرفي للتصوف

تمهيد

المبحث الأول : ماهية التصوف ومفهومه عند طه عبد الرحمن

ـ ماهية التصوف

ـ مفهومه عند طه عبد الرحمن

المبحث الثاني : علاقة البرهان بالوجدان

ـ اقتران البرهان بالوجدان

ـ طبيعة العلاقة بين القلب والعقل

المبحث الثالث : العقلانية الحوارية

ـ الحوار عند طه عبد الرحمن

ـ مراتب العقلانية عنده

المبحث الرابع : التعقل الكامل

ـ شروط كمال العقل

ـ الكمالات التحقيقية للعقل المؤيد

خلاصة

تمهيد

إذا كان العقل العربي قد تشكل في الحضارة الإسلامية بناء على ثلاثية البيان والبرهان والعرفان، فان ذلك يقضي بفعالية الفكر في وجود تقابلات عديدة للعقل،مثل ما بينه **طه عبد الرحمن** حين قسم العقل إلى عقل مجرد وعقل مسدد وعقل مؤيد في الممارسة الإسلامية التي يسعى فيها للوصول للكمال،بناء على الإشكاليات المطروحة في إطار سؤال النهضة وتحرير العقل الإسلامي بحقه في الاختلاف انطلاقا من هويته وحيث - العقل ذوق منشور - حسب طه من حقه البحث عن الطريق المطلوبة للإبداع الموجود في التداوليات والتخليق الذي نحتكم فيه إلى التصوف كتأصيل ومعرفة:

ما هي إذا رؤية طه عبد الرحمن للتصوف؟

وما مدى أصالة هذا المصطلح؟

وهل الوعي المعرفي يشترط فهما عرفانيا؟

وإذا كان التصوف تصرف وعمل فهل ذلك يحقق مفهوما شاملا للمصطلح من حيث حدوده الابستيمية؟

1- ماهية التصوف ومفهومه عند طه عبد الرحمن

إذا كان الفكر الإسلامي في عمومه منحى آخر للمعرفة والعلم فهو برسالته مدرسة إعداد روحي تربوي ظاهر في نهج السلف،فكانوا يقفون بالسالك إلى الله على الطريق الصحيحة للوصول إلى يقين المعرفة حتى يصل مرتبة التوحيد وذلك عن طريق العبادة التي اختص بها صوفية الإسلام، فكانوا أولى بالقبول باعتبار أن هؤلاء اجتمعت كلمتهم في قوله تعالى:

﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴾[1] وأيضا: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ [2]

وهذا كبداية تحقيقنا للمصطلح في مدى أصالته ومدى اقتناعنا به كما علمنا **جبريل عليه السلام** في حديث **عمر بن الخطاب(ت23هـ)** كما أخرجه **الإمام مسلم** حيث سأل جبريل عن الإيمان والإسلام، وعقب بسؤال آخر عن الإحسان وعرفه بكلمة جامعة لمقاصد التصوف كله

« أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»[3].

---

[1] - القرآن الكريم: سورة الأعلى، الآية 14.

[2] - القرآن الكريم: سورة الشمس، الآية 9.

[3] - حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ ، عَنْ عُمَارَةَ وَهُوَ ابْنُ الْقَعْقَاعِ ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : سَلُونِي ؟ فَهَابُوهُ أَنْ يَسْأَلُوهُ ، فَجَاءَ رَجُلٌ فَجَلَسَ عِنْدَ رُكْبَتَيْهِ ، فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، مَا الإِسْلَامُ ؟ قَالَ " : لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا ، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ " ، قَالَ : صَدَقْتَ ، قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، مَا الإِيمَانُ ؟ قَالَ : " أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ ، وَمَلَائِكَتِهِ ، وَكِتَابِهِ ، وَلِقَائِهِ ، وَرُسُلِهِ ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ كُلِّهِ " قَالَ : صَدَقْتَ ، قَال : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، مَا الإِحْسَانُ ؟ قَالَ : " أَنْ تَخْشَى اللَّهَ ، كَأَنَّكَ تَرَاهُ ، فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَكُنْ تَرَاهُ ، فَإِنَّهُ يَرَاكَ " قَالَ : صَدَقْتَ ، قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ ؟ قَالَ : مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ ، وَسَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا " إِذَا رَأَيْتَ الْمَرْأَةَ تَلِدُ رَبَّهَا فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا ، وَإِذَا رَأَيْتَ الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الصُّمَّ الْبُكْمَ مُلُوكَ الأَرْضِ ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا ، وَإِذَا رَأَيْتَ رِعَاءَ الْبَهْمِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا ، فِي خَمْسٍ مِنَ الْغَيْبِ ، لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ " ، ثُمَّ قَرَأَ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ سورة لقمان آية 34 ، قَالَ : ثُمَّ قَامَ الرَّجُلُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " رُدُّوهُ عَلَيَّ ، فَالْتُمِسَ فَلَمْ يَجِدُوهُ " ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :

" هَذَا جِبْرِيلُ ، أَرَادَ أَنْ تَعَلَّمُوا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوا. مسلم: صحيح مسلم, كتاب الإيمان, الإسلام ماهو بيانه وخصاله, الجزء01 باب 13 رقم الحديث 14.

فهذه المسلمات التي نعتقدها منبعثة من الدعوة للسلوك الصحيح لبلوغ غاية التوحيد والتصوف علم موصل لذلك، ومن بديهيات البحث في هذا المصطلح من ناحية علاقته ببحثنا هذا لنا أن ننطلق من استنباط نقيس عليه تحديد المقصود من التصوف ونسبة الصوفية وميزته لقول **ذو النون المصري (ت859م)**:

وأنت مدى سؤلي وغاية رغبتي * وموضع آمالي ومكنون إضماري**

الست دليل الركب إذ هم تحيروا * ومنقذ من أشفى على جرف هاري؟**[1]

وبين الظاهر والباطن في هذا الاستنباط حقيقة مخصوصة للتعبير عنها.

1.1ـ ماهية التصوف:

التصوف من هذه الجهة قصد طريق مخصوصة تسمو بالصوفية والأخذ بقول **أبي عثمان بن سعيد (ت289هـ)** "التصوف الصحبة مع الله بحسن الأدب ودوام الهيبة والمراقبة مع رسول الله ﷺ بإتباع سننه ولزوم ظاهر العلم"[2].

وهذا حال الصوفي كما يرى في ذلك **الإمام القشيري (ت465هـ)** الذي لزم القلب والروح فيخصون أحوالهم مع الحق سبحانه وذلك بصدق الافتقار إليه وهم بذلك صفوة أولياء الله لأنهم تحققوا بحقائق الوصال[3]، وهذا المعنى قريب من معنى **الشيخ بن الخطيب الصوفي (ت766هـ)** في أن "الصوفي هو من قلبه بالمحبة مملوء ولسانه بالمعرفة يتلو".[4]

وإذا احتكمنا في بحثنا هذه التعريفات للتصوف فانه في ذلك يحتمل فروضا كثيرة لا تقوى على تحديد معنى جامع مانع لهذا المصطلح رغم أن من يجتهد في تحديد معناه بدقة سيؤول إلى خاصية أو وصف له وتتداخل بذلك مفاهيم عديدة له،وهذا من جهة أن التصوف

---

[1] ـ عبد العزيز عز الدين السيروان: الصوفيون وأرباب الأقوال مواعظ وحكم وأقوال, ترجمة: احمد كفتارو، السيروان للطباعة والنشر، ط1، سوريا, 1990, ص 15.

[2] - كمال الدين أبي الفضل جعفر بن ثعلب الادفوي المصري : الموفى في معرفة التصوف والصوفي، حققه : محمد عيسى صالحية، مكتبة دار العروبة- ط1، الكويت، 1408/ 1988، ص35.

[3] - القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، دط، بيروت، 2001، ص ص 8،9.

[4] - كمال الدين أبي الفضل جعفر بن ثعلب الأدفوي المصري، المرجع نفسه،ص:44.

من الأمور الحادثة في الملة على حد قول **بن خلدون(1406هـ)**: "إنه من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريق هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين طريق الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله [...] ولما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني للهجرة اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية"[1].

هذا في تحديد نشأة التصوف وأصالته في الفكر الإسلامي،وبتتبعنا لطريق تاريخ الأفكار نجد هذا العلم يتحدد مذهبه ومنهجه في الزهد والتربية الروحية التي اختص بها الصوفي حسب إدراكه لأن الإنسان مدرك وإدراكه نوعان: إدراك للعلوم وإدراك للمعارف من اليقين والظن والشك والوهم وإدراك للأقوال القائمة من الفرح والقبض والبسط والرضا والشكر،فالروح العاقل والمتصرف في البدن تنشأ من إدراكات وإرادات وأقوال وبعضها ينشأ من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة وكذلك المريد في مجاهدته لا بد أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال إلى أن ينتهي للتوحيد وهي الغاية المطلوبة".[2] وهذا التحديد يمكن لنا أن نوجهه إلى تعريف آخر،قال **السراج* (ت378هـ)**: "وغاية جميع العلوم إلى علم الحقائق فإذا انتهى إليها وقع في بحر لا غاية له وهو علم القلوب وعلم المعارف وعلم الأسرار وعلم الباطن وعلم التصوف وعلم الأقوال وعلم المعاملات أي ذلك فشئت معناه واحد"[3].

ومن هذين التعريفين يتحدد لنا علم التصوف كغيره من العلوم له موضوع وغاية ويتميز بمصطلحه.وعلم التصوف الإسلامي له موضوع هو التزكية،وطبيعة هذا الموضوع ذوقية محضة وان له منهجا هو التربية الروحية.وهو اشرف العلوم باعتبار شرف موضوعه وهو الله

---

[1] - ابن خلدون: مقدمة بن خلدون ، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2003، ص ص 462 ،463 .

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

* هو أبو نصر عبد الله بن علي الطوسي السراج الملقب بطاووس الفقراء توفي سنة 378هـ،ما وصلنا منه كتاب" اللمع في التصوف".أبي نصر السراج الطوسي: اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود،طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، دط مصر، 1960، ص12.

[3]- محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب- التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان- دار المتون، ط1، الجزائر ،2006 ص ص 53 ، 54.

تعالى و"السير العلمي الصحيح في العلم هو في الحقيقة سير للوصول إلى العقل الشرعي" كما يدرج ذلك الدكتور **سعيد حوى (ت1989م)** في كتابه تربيتنا الروحية.[1]

ولان المصطلح الصوفي عموما لا يمكننا تحديد معناه إلا بحسب السياق الوجود فيه - حيث الاختلاف في أصل الكلمة في حد ذاتها تنتمي إلى فكر معين يحيط ببيئة معينة ومستوى معرفي وروحي أيضا- فتعدد دلالته وتتنوع بحسب المقامات أو ما يمكنه أن نسميه في الدلالة بالسياقات مبتعدة شيئا فشيئا عن المدلول اللغوي بحيث نرى المصطلح في بعض السياقات ذات الصلة بالمدلول اللغوي بينما تكاد الصلة تنقطع في صيغ أخرى وتبدو موغلة في الرمز . ولهذا لا ندرك معنى المصطلح في ثقافة صوفية واسعة[2].

ولهذا نجد أن كلمة صوفي تحتمل أربع فروض أو أكثر:

- **الفرض الأول:**أن يكون الصوفي منسوب إلى صوفه. والثاني أن يكون منسوب إلى الصوف. والثالث أن يكون مشتقا من الصفاء. والرابع أن يكون منسوبا إلى كلمة سوفيا اليونانية.

أما صوفه الذي قيل إن الصوفي نسب إليه فهو اسم رجل انفرد بخدمة الله في بيته الحرام واسمه الغوث بن مرة فانتسب الصوفية إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله يقول **بن الجوزي (ت597هـ)** في ذلك: "أنبأنا أبو محمد عبد الغني بن سعيد الحافظ قال: سألت وليد بن القاسم إلى أي شيء ينسب الصوفي؟ فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفه انقطعوا إلى الله عز وجل وسكنوا الكعبة فمن تشبه بهم فهو صوفي، قال عبد الغني فهؤلاء المعروفون بصوفه ولد الغوث بن مر".[3]

- **الفرض الثاني:** أن يكون الصوفي منسوبا إلى الصوف حيث كان لباسهم أقرب إلى التواضع والزهد ولكونه لباس الأنبياء.

---

[1] - المرجع نفسه، ص53.

[2] - عبد الرزاق الكشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، ط1، القاهرة ،1992 ص11.

[3] - زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، المرجع السابق ، ص ص: 52، 53.

- **الفرض الثالث :** نسبة إلى الصفاء لقول **أبو الفتح البستي***:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا * قدما وظنوه مشتقا من الصوف**

ولست انحل لهذا الاسم غير فتي * صافى فصوفي حتى لقب الصوفي**[1]

والتحقيق في هذا النسب ما أورده القشيري"،وليس لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق والأظهر فيه أنه كاللقب،فأما قول من قال: انه من الصوف ولهذا يقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص، فذلك الوجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف. ومن قال أنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله ﷺ فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي،ومن قال أنه مشتق من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد عن اللغة،وقول من قال:انه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف"[2]، بمعنى أن حال التصوف من حيث الاشتقاق كان مبنيا حسب حالة الزهد التي يعيشها الصوفي، فرغم تعدد الاشتقاقات نجد أن المعنى لا يخرج عن معنى التصوف.

وهذه الاستنتاجات في عمومها نبحث فيها عن التأصيل لهذا العلم ومدى ارتباطه بالإسلام كتوحيد ومعرفة،رغم ارتباطه بالثقافات السابقة التي وجد لها اشراقات روحية هي الأخرى كالهندية والفارسية واليهودية. وارتباطه أيضا ببعض الممارسات التي أضفت للتصوف من وجهة نظرنا نوعا من السلبية على العقل الإسلامي في بنيته وما انجر على ذلك لنهايات المتصوفة ومريديهم حتى إن هذه السلبية طالت الأفكار،فخلقت نقدا وخصما وخوفا على الإسلام من هؤلاء.

---

* هو علي بن محمد بن الحسين بن يوسف بن محمد بن عبد العزيز البستي ولد في مدينة بست واليها نسب[...] أما سنة ولادته ففي سنة 360هـ[...] نشأ البستي في منتصف القرن الرابع الهجري في جو سياسي عاصف وكانت الدولة الغزنوية تنشأ في هذه الفترة حيث أسسها ألبكتين[...]توفي سنة 378هـ. أبو الفتح البستي: ديوان أبو الفتح البستي تحقيق:درية الخطيب ولطفي الصقال،مطبوعات مجمع اللغة العربية، دط،دمشق، 1989، رقم البيت 270،ص ص 3،4

[1]- أبو الفتح البستي: ديوان أبو الفتح البستي، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دط دمشق ، 1989، رقم البيت 270، ص 134.

[2]- القشيري، المرجع السابق، ص312.

لكن من اللازم القول انه جزء من الفكر العربي الإسلامي الذي ينطوي على فلسفة خالصة قائمة على التربية الروحية ولهذا تتنوع تعريفات التصوف حسب الغرض وحسب حالة الصوفي في علاقته مع الله ويدلل **الشيخ عبد الحليم محمود(ت 1999م)** على ذلك في تعريفات **الجنيد (ت910م)** الذي عرفه من عدة أوجه والتعريف التالي "يجمع بين عدة جوانب .

Le Tasawwuf, c'est la purification des cœurs afin qu'ils ne retournent plus à leur faiblesse propre,le délaissement des caractères propres l'extinction des attributs humains,l'éloignement des bas désirs de l'âme charnelle,le développement des attributs spirituels, l'attachement aux sciences de la vérité, l'accomplissement de toute oeuvre bénéfique pour l'Au-delà, le conseil sincère à toute la communauté, la sincérité dans l'observance de la vérité,et le fait de suivre la Sharî`ah du Prophète paix et bénédiction de Dieu sur lui"[1]

والجنيد هنا يشير إلى مفهوم التصوف من ناحية الصفاء، أي صفاء القلوب من الشهوات والملذات والاهتمام بتزكية النفس من الدرن والتفاني في تنمية الصفات الروحية من ناحية العمل والإخلاص لله.

وما يلخص هذه التعريفات ما قاله **الشيخ الشعراوي** (ت1998م) أن التصوف هو المصافاة والمعية مع الله وهذه العلاقة تسمى علاقة المحبوب بمحبوبه ويجب أن يكون العبد قريب حتى يكون الله قريبا[2]،وهاته الحقيقة هي انشغال بالركن من أركان الإسلام ألا وهو الإحسان والتصوف هو العلم الذي اهتم بهذا الركن وكل من ينشغل بهذا الركن يسمى صوفي وهو دلالة على التجربة الإيمانية.

[1] - Sheikh Abd Al-Halîm Mahmûd. L'Islam et le Tasawwuf (Soufisme) Traduit par Ahmad Al Murtada - Islamophile.org L'usage commercial. 2003 http://www.islamophile.org p25

[2] - الشيخ الشعراوي: تعريف الشيخ الشعراوي للصوفية، مناظرة مرئية على قناة cbc بعنوان هل التصوف خروج عن منهج الإسلام؟، 2011/10/06. www.youtube.com.

1-2- مفهوم التصوف عند طه عبد الرحمن:

التجربة الإيمانية في حدود تعريفها عامة تعبر عن مدى إخلاص العلاقة ونية العمل بين المنتسب وخالقه، ولاستفاء هذا الفكر الصافي في تحقيق اليقظة وتجددها عن طريق التجربة الحية والتعقل الخصب الذي هو نفسه ثمرة الدخول في التجربة الإيمانية والتوسع العقلي المعرفي

يرى **طه عبد الرحمن*** أن هذه التجربة بدلت أحوالنا وأوصافنا ووسعت أفاق مداركنا ومشاعرنا وأيقظت فينا أسباب المواظبة على العمل ودواعي الألفة والمحبة للخلق .

وبتحليل فلسفي لهذا الكلام لا بد لنا في بادئ الأمر من أن نوجه ذلك إلى الفطرة وهي بمثابة الرابط بين عالمين والتي يسميها طه بالذاكرة الغيبة* وهي أصلية نابعة من العالم الميتافيزيقي الغيبي تحمل حقائق روحية عن عالم المادة والتي بها يتحقق مبدأ الألهية وصفاء العبودية لله فيحدث تعقل العالم الصغير(الإنسان) لنفسه وللعالم الكبير، وهي ما نسميها في التصوف بوحدة *الشهود*، فعن **أبي هريرة (ت57هـ)** ﷺ قال **رسول الله** ﷺ: ﴿ مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاء "﴾[1]. والمقصود من ذلك أن العبادة الروحية إنما هي فطرية والإنسان له الاختيار بين عبادة الخالق أو عبادة غيره وهذا حسب تربية وأثر المجتمع في ذات الإنسان المتخلق،"والفطرة هي تحقيق لليقين الوجداني بالشيء حتى كأنه يراه بعينه".[2] وهذه الرؤية مبينة على إتباع الدين الذي به بات العقل قادرا على أن يدرك

* أدرجنا في نهاية بحثنا هذا ملحقا يعرف بالحياة العلمية والمساهمات الفكرية التي أضافها طه عبد الرحمن إلى الفكر الإسلامي قصد النهوض به.

* الفطرة الروحية هي بمثابة ذاكرة غيبية تجعله قادرا على أن يستحضر الغيب الإلهي في عالم الشهادة. طه عبد الرحمن : روح الدين، ص61.

[1] - محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن زهير ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1،(د: ب) 1422هـ ، ج2، ص 24، رقم الحديث 1385

[2] - طه عبد الرحمن: روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، ط2، المغرب،2012 ص52.

نهاية التجريد، متمثلة في تصور ذات ينزع عنها جميع الخصائص المادية وهو القادر على أن يدرك نهاية الكمال متجلية في ذاته العلية التي ليس كمثلها شيء.[1]

والدين في ذلك بمثابة الإصلاح وجهاز التوصيل والتدليل للتجربة الإيمانية وتحصيل الحقيقة ويقتضي ذاته الوجدانية والعقلية والأخلاقية ويحدد طه التربية الروحية التي يظهر فيها التصوف والذي يجتمع عنده في التقاء مفهوم فلسفي روحي يعرفه بالتطهير بالعمل وفق منهج الدين، وهذا بمبرر أن العقل في *عالم الشهادة* يبتعد عن الأصل، ونراه معقول في الواقع الإسلامي وما يجري من فتن بسبب الابتعاد عن الروح والنية الصحيحة.

والتطهير يعني تجديد التربية في جانبين:

- القيام بالأعمال على خير وجه والمواظبة عليها والزيادة فيها على قدر طلب الخروج من الطبقات المتراكمة.

- تحصيل التكامل المادي الروحي المقوم لفطرة الإنسان وذلك بادراك المقدس لاستعادة التوازن*.[2] يقول تعالى:﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ .[3]

وبذلك يكون تعريف طه للتصوف المبني على الكتاب والسنة هو حسن الأدب في إقامة حدود الله وهو العلم الذي اختص من بين العلوم الشرعية* بترتيب قوانين مراقبة السلوك فتتقبله النفوس وتتطبع به جميع جوانب الحياة[4] والتصوف هو التسلف العملي المركز على الفطرة التي يعرفها طه "أنها ذاكرة أصلية تحفظ أثار اتصال الروح السابق بعالم الغيب لأنها

---

[1] - المصدر السابق، ص63

* التوازن الذي يقصده طه هو ليس رجوع النصوص الإسلامية إلينا بل رجوعنا إلى هذه النصوص طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل،ص190. والشطر الأول من هذه العبارة هو حال سلفية اليوم .

[2] - طه عبد الرحمن : العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص191.

[3] - القرآن الكريم: سورة الروم، الآية 29

* يوافق طه في تعريفه للتصوف المذهب المالكي لأن التصوف ولد في المغرب بفضل الآثار السلوكية في مراقبة المالكية للعمل. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص192.

[4] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر نفسه، ص 192

شهدت بوحدانية الله"[1] وهذه الدلالة التي استند لها إنما يريد بها إظهار العلاقة بين العالمين الوجودي والشهودي واللذان يجتمعان في الإنسان الموحد لله .

ويتوافق هذا المفهوم عند طه مع مفاهيم أخرى فنجدها تعرف على أنها البصيرة" و"الضمير*" و"الحدس*" وهذه المصطلحات المشابهة تحلينا إلى القول أن الفطرة ليست خاصة بالمسلم بل هي لجميع الناس.

ويقول شيخ الإسلام **ابن تيمية** في تعليقه على حديث «كل مولود يولد على الفطرة»:« ونحن إذا قلنا أنه ولد على فطرة الإسلام أو خلق حنيفًا، فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين، فإن اللَّه أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئًا، ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام، ولمعرفته ومحبته ومن ظن أن (البشر) خلقوا خالين من المعرفة والإنكار، من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحدًا منهما، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر، فهذا القول فاسد؛ لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار، والتهويد والتنصير فكان ينبغي أن يقال: يُسلّمانه ويهودانه..»[2] والمترقي حسب طه في مدارج العقل المؤيد هو الذي يحصل له الهداية التي لا تكون إلا في الممارسة الصوفية والفطرة تكون بهذا المعنى تجسيدا للتوحيد الإلهي الذي جبلنا عليه" وهنا تتحقق دلالة العبدية في فعل المتقرب من الله والمشتغل به والمتعامل فيه وينقلب مفهوم

---

[1] - طه عبد الرحمن: محاضرة مرئية بعنوان الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن وتعريف عجيب للفطرة، رئاسة الجمهورية التونسية، مقطع مأخوذ من محاضرة بعنوان (الأخلاق والدين بين الفصل الدهراني والوصل الائتماني)، 2013/07/02 https://ia801803.us.archive.org/11/it...

* الضمير هو الذي يرشدنا إلى القانون الأخلاقي لأنه يتمتع بعصمة لا يتمتع بها العقل وجون جاك روسو أسند له صفة الآمرية الإلهية ويقول" أيها الضمير أنت الصوت الذي لا يفنى أنت الهادي الأمين أنت الحاكم المعصوم " طه عبد الرحمن: حوارات قرطاج، محاضرة مرئية للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، ج2/2، رئاسة الجمهورية التونسية،نشر في 2013/06/15 www.youtube.com.

* الحدس ينتقل من فكرة كافية عن الماهية المطلقة لبعض صفات الله الى المعرفة الكافية لماهية الأشياء. فؤاد زكريا: اسبينوزا 1981، ص71

[2] - بن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ط2، ج8، السعودية، 1999، ص 361

الإنسان بذلك باعتباره كائنا حيا عاملا في العقلانية المسددة إلى كائن حي عابد في العقلانية المؤيدة"[1]، وهذا المعنى يوضح الجهد الذي يبذله المسلم الذي يقاس بالحركة الخارجية والنية الداخلية التي هي أساس الوصول إلى المعاني الكمالية الموجودة بالفطرة.

[1] - عبد السلام بوزبرة: طه عبد الرحمن من التقليد والإتباع الى التجديد والإبداع،الفلسفة العربية المعاصرة، موسوعة الأبحاث الفلسفية، تأليف: مجموعه من الأكاديميين العرب،منشورات ضفاف، ط1، الجزائر،2014،ص655.

2- علاقة البرهان بالوجدان

إذا كان العلم لا ينفك عن العمل في ممارسة العقلية عند طه عبد الرحمن فهذه الرابطة تكون في حصول مستوى التجريد إلى مستوى التخلف السلوكي ويتطلب ذلك الوقوف عند *العقل المسدد* والاشتغال الذي ينتفع منه، فلا ينفك معرفة موضوع إلا بالبحث في قوانينه متى سرح فيها الفكر والملاحظ على العقل أنه يؤمن جانب معرفة يكون حالها الرفض أو القبول بحجة الموضوعية العلمية " فكل معرفة عقلية تكون مفتوحة الأفاق بحيث لا يخشى على زيادة فيها والبقاء على هذه الزيادة من أن تحيد بها عن جادة المعقول أو تسيء بها إلى المتقرب بوجه من الوجوه، فكلما كانت هذه المعرفة قائمة على الاجتهاد في العمل والتحقق به برسوخه في الوجدان فليست تزداد بهذا الاجتهاد إلا تعلقا بالقيم الموجهة وبالمعاني الهادية ورسوخا في معرفة الله"[1]. فلا يغلب الحديث بالعقل عن الحديث بالقلب رغم تغييب معنى القلب عند فلاسفة الإسلام بتأثير من فلسفة اليونانية إذ يستقل مفهوم العقل عن القلب لأن وظيفة الأول معرفية في حين وظيفة الثاني وجدانية والحال نفسه عند فقهاء الشريعة حيث العقل بابه العلل والقلب كونه محل الاعتقاد والنية.

حيث هذا الفصل أفض إلى القول إن العقل شيء مخصوص قائم داخل جسم الإنسان أي مقام ذات مستقلة موجودة إما في حيز من القلب أو حيز من الدماغ رغم أن الشواهد القرآنية تنفي هذا التشيئ فقد جاء فعل (عقل) فيها مستندا إلى القلب بوصفه الفعل الذي يختص به كما تختص العين بفعل النظر، إذ العقل ليس جوهرا قائما بحد ذاته بل يعبر عن فعالية إدراكية في مفهوم طه عبد الرحمن[2]، وكلامه في هذا معقول؛ ذلك أن العقل درجات متعددة تحكمها مجموعة من الممارسات السلوكية وأخرى فطرية في غياب لإهمال المعاني الخلقية الموجودة في فعل المعرفة، " فالعقل فعل قلبي صريح، وكل فعل قلبي هو فعل خلقي

[1]- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل،المصدر السابق، ص ص 149 ، 150

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تحدد به إنسانية صاحبه، ولا عبرة بحكم على الفعل لا يراعي حصول الثمرة الخلقية".[1] فالفعل العقلي يصدر عن القلب باعتباره يعبر عن حقيقة تصدر عنها كل الأفعال، وكما يسميه طه بأنه (الذات الخفية) التي يتوجب إصلاحها، وتأملنا للحديث الشريف﴿ أَلا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلا وَهِي الْقَلْب﴾[2]. وهذا الحديث يحقق لعقلانية ممكنة محلها القلب يتهيأ لها قلب الإنسان النموذجي في الميثاق الأول الذي تفيده الحادثة التاريخية في الإسلام ألا وهي حادثة شق الصدر التي حدثت للنبي الكريمﷺ واحتياجنا لكمال الفهم إنما راجع إلى الوجدان الذي تنطوي عليه عملية التصرف بمدلول طاهوي يدعى"الفعل الداخلي الذاتي"الذي يلحق الشعور بناء على قاعدتين وهما: قاعدة الانتظام التعرفية* وقاعدة الانتظام التخليقية* "[3]

1.2- اقتران البرهان بالوجدان:

اقتران البرهان بالوجدان ليس مجرد تعقل وإنما هي أساسا تعلق والتعلق أمر وجداني مقصده الاستمساك بوجود صلة قلبية جالبة كانت أو دافعة، حيث تحصل الهوية والانِّيَة بفضل هذه العلاقة التي لا يمكن أن يحددها العنصر العقلي وحده ذلك لأن العقل المجرد لا يمكنه إلا الاستدلال بوصف كلي مشترك لا يرقى لمستوى الخصوصية[4]. هنا تكمن محدودية العقل في التعقل الذي يتحقق بالوجدان الذي لا يمكننا تجريده في مجال التفكر والعمل، فلا يمكن للنفوس أن تتشبع بقيم ومبادئ وأفكار تنبعث في الحياة إلا إذا تحقق وصل بالمكنون

---

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص 154.

[2] - محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، (د: ب) 1422هـ، ج1، باب فضل من استبرأ لدينه، ص 20، رقم الجديث 52.

* قاعدة الانتظام التعريفية: فمتى طلبت الإحاطة في المعقول والشمول في المفعول. فاعلم أنه ما كل شيء يقبل.طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق،ص140

* قاعدة الانتظام التخليقية: أن يكون في علمك وعملك متسع لدوام الاستزادة.طه عبد الرحمن:سؤال الأخلاق،ص141.

[3] - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر نفسه، ص ص 140،141

[4]- المصدر نفسه، ص ص 140, 141.

الوجداني فالعلاقة النفسية ليست علاقة برهان خالص وإنما علاقة برهان مزدوج بالوجدان ذلك أن الدليل لا يرد مستقلا بذاته وإنما مقيدا بسياق نفسي انفعالي قيمي يخدم عرضا ويحدث أثرا، فكما نعقل الدليل بالفكر نحياه بباطن شعورنا.

2.2- طبيعة العلاقة بين القلب والعقل:

طبيعة هذه العلاقة طبيعة نسبة فخروج البرهان من وصفة الآلي إلى الوصفة الإنساني إنما هو دخول الوجدان عليه، بحيث لا يكون الأصل فيها هو النتيجة العامة الاتفاقية وإنما النتيجة النزاعية أو الاختلافية.[1]

ولعل المناظرة في التراث الفكري الإسلامي دليل محجة طه كحوار فكري يخلق انفعالا وجدانيا قاصدا صاحبها في موضوعه توجيها يؤسس لمنطق الفلسفة وتطوير النموذج الحواري[2] وما يحققه العقل من معرفة يكون خاضعا لمقتضى ما أقرته الفطرة الإنسانية بحكم تكوينها من التجارب الإنسانية في الحياة لأن العقل عند طه هو أساس التفاوت بين الناس والحوار كقدرة يمتلكها الإنسان قاصدا بها الترقي في مدارج المعرفة لأنه الوسيلة التي تصل العقل بالقلب" فالمعرفة تحتاج إلى تدبر وتفكر لأنها بحث عن الذات من خلال الآثار ولهذا السبب تستعمل المعرفة في مواجهة الإنكار فيقال:عرفه أو أنكره،بخلاف العلم فانه يقابله الجهل "[3] والآثار هنا هي تجلي قدرة الله في خلقه والعقل لا يقدر أن يصل إلى المعرفة بذاته وإنما يحتاج إلى عناية إلهية تحيط به مصدرها من المشرع.

[1]- طه عبد الرحمن: روح الدين ، المصدر السابق، ص ص 135، 136

[2]- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 2000، ص ص 92

[3] - محمد فاروق النبهان: مبادئ الفكر الصوفي، مكتبة دار التراث، ط1، سوريا، 2005، ص153.

3. العقلانية الحوارية

إن الإيمان بقيمة المحاجة العقلية وأهميتها هو الشرط الذي يسبق كل بحث فكري حيث صفة العاقل التي تلزم الإنسان إنما لكونه يفكر ويعقل بملكة العقل على الإحكام المنطقي والاتساق والالتزام وهذا تعبير عن الوعي في النظام الفلسفي، ويفهم من العقلانية عموما"rationalisme" ارتباطها بالعقلية "rational" المشتقة من اليونانية "ratio" ومعناها العقل، وهذا تأكيدا على قدرات الإنسان ببعد نظري يحمل معنى تقنيا صارت عليه العقلانية كاتجاه عام في الفلسفة[1] مناهض للتجربة وبينت هذه المفاهيم احد خيوط العقلانية وهي الفطرة كمجموعة مفاهيم مرتبطة بالقبلية لإمكانية الوصول إلى المعرفة كمبحث للبحث في الفكر الإنساني، ولكي نفهم هذه المبادئ يرى طه عبد الرحمن أن نخضع الفكر للعمل وللحوار والمحاجة، لنكون قادرين على تعميق فهمنا وأن نميز بين مفهوم الباطن و الظاهر عن طريق الحوار العقلي الاستدلالي.

1.3- الحوار عند طه عبد الرحمن:

هو نص استدلالي مبني على البلاغ فيقوم فيه العارض باطلاع المعروض عليه وهو الطرف الآخر على النتائج التي توصل إليها وعلى المراحل التي قطعها وعلى الوسائل التي استعملها مستفرغا جهده في أن يكون عرضه وفق مقتضيات تتحدد بما اكتسب من معارف مضبوطة وحصل من تصورات رياضية وتقنيات للبرهنة والتجريب كما تتحدد بما استجد من انشغالات البحث العلمي[2].

وهذا الأسلوب يحدده طه في المناظرة "وهي النظر من جانبين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها".[3]وهي مأصولة عندنا في الفكر الإسلامي" أي المحاورة الفكرية التي استخرجها من التراث وجدد العمل بها وصاغها بأدوات

---

[1]- جون كوتنغهام : العقلانية فلسفة متجددة،مركز الإنماء الحضاري ،ط1،سوريا، ،1997، ص13

[2] - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المصدر نفسه، ص41.

[3]- المصدر نفسه ، ص 46.

المنطق الحديث"[1] ويرتكز الحوار على آلية الخطاب التي يسميها طه بالتعارض وليس هدف العقلانية أن تقتفي اثر التعارض وإنما من اجل الظفر بالحقائق، فلو خيرنا بين قدر قليل من المعارف يخلو من التناقض وآخر كبير يخالطه شيء من التناقض ليكون الأقرب إلى العقلانية اختيار الكثير من التناقض والعقلانية هنا ليست سوى توافر مجموعة غير مشتقة من القضايا للتبرير والقبول[2]. و"الحوارية مبنية على الحوار والمحاور والتحاور يختص كل منها بمنهج استدلالي وآلية خطابية وبنية معرفية ونماذج نظرية وشواهد نصية وتتوافق في قدرتها على الأداة الحوارية" [3]

2.3- مراتب العقلانية ومكوناتها :

مكونات البنية الحوارية مراتب الحوارية	المنهج الاستدلالي	الآلية الخطابية	البنية المعرفية	النموذج النظري	الشاهد النصي
الحوار	البرهان	العرض	النظر	نموذج البلاغ نموذج الصدق	الحوار الحقيقي العلمي الحوار الشبيهي الفلسفي
المحاورة	الحجاج	الأعراض	المناظرة	نموذج الإبلاغ نموذج الصدق	المحاورة القريبة (المناظرة) المحاورة البعيدة (التناص)
التحاور	التحاج	التعارض	التناظر	نموذج التبليغ نموذج التفاعل	التناظر الرأسي التناظر الأفقي

جدول جامع لمراتب العقلانية ومكوناتها[4]

والحوارية مسلمة بين مقام المتكلم ومقام المستمع الأول معتقد والثاني منتقد والعكس وهذا ما توافرت عليه العقلانية الحوارية في التراث الإسلامي حيث اشتغل العقل المسلم العربي

[1] - طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1،بيروت، 2013, ص ص 27.28..

[2] - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص53- 54.

[3] - المصدر نفسه، ص 55.

[4] - المصدر نفسه، ص 57.

على الكلام فارتبطت العقلانية بالمعاقلة* التي يقصد بها طه عبد الرحمن إتباع نفس القواعد المنطقية المخولة والتي يتبعها غيرنا عن طريق مبدأ الإتباع ومبدأ الإقرار لكن القيام بهذا الفعل يكون مرادا لنا بين الفعل والمفاعلة لتقويم النزعات الفكرية التي تواجهنا حيث العقلانية الحوارية تتأسس في علم كلام جديد[1] لمواجهة الإشكالات المستحدثة ذلك أن الاستناد إلى القيم هي المعاني الفاعلة لحوار برهاني للخطاب بسماته الحوار والمحاورة والتحاور.

والعقلانية باعتبارها متعددة وليست واحدة وهي صادرة عن العقل كفاعلية صادرة عن القلب عند طه وعن القلب كقوة إدراكية لا تبقى عن حال واحدة وهي المختص بفعل القلب،والعقلانية هنا تكمن في الربط بين جميع الأشياء الخارجية والقرارات الداخلية التي تصدر عن الإنسان وتظهر في أسلوب الحوار والخطاب فيرتقي الإنسان من المادية إلى الروحية وتسمى العلانية الحوارية هنا بالعقلانية الإيمانية لأن غايتها اليقين الإيماني الأصلي باعتبار وسيلتها النص القرآني.[2]

وتظهر هذه الغاية في القيم والأخلاق لأن العقلانية عنده يجب أن تكون معاني مشخصة موجودة في العقل المؤيد نمارسها ونحسها ببعدها الديني الفطري ويربط طه هنا بين الوسيلة كرابط والقيمة كغاية تحقق في الحوار وقصده من ذلك أن" هذا التنسيب في "الحقائق" يكسر غلواء التعصب، وشهوة الازدراء بالمخالف،ويحفز على الحوار مع كل التوجهات والأفكار والمذاهب والملل والنحل، ابتغاء تحقيق قيمة الحوار،التي يعتبرها أنها "هبة إلهية" وأنها " واجبا إنسانيا"، بشرط أن يحترم كل متحاور شروط الحوار العقلاني".[3]

---

* بمعنى أنك تأتي عملا وتقر لغيرك بأن يأتي مثله، وبمعنى أنك تتبع نفس المعايير الأخلاقية والقواعد المنطقية التي يتبعها غيرك. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص155.

[1] - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وعلم الكلام،المصدر السابق، ص ص: 157 – 158.

[2] - مالك التريكي: مسارات مع طه عبد الرحمن، محاضرة مسموعة العقلانية الحوارية ، ج 3، قناة الجزيرة www.youtube.com

[3] - مصطفى بوكرن: طه عبد الرحمن فيلسوف الحوارية العقلانية، هسبريس جريدة مغربية الكترونية ، 26 أفريل 2016 http://www.hespress.com

والحوار حق من الحقوق كما يراه طه لأنه يبرهن على حرية الاعتقاد وصدق القول بناء على وسائل منطقية يتخذها العقل أداة فعالة في قبول الآراء أو دحضها لأن" حقيقة الكلام الذي جاء به الإنسان الأول كانت حقيقة حوارية، وهذا الحوار كان موصولا بالفطرة وموصولا بالوجود وموصولا بالروح، ثم دخلت فيما بعد على الحوار تهذيبات وتقنيات وظوابط محددة"[1] والتواصل هنا يكون حوارا استدلاليا يبدأ من الداخل في محاورة الإنسان لنفسه ومختلف الأسئلة التي يطرحها ويحاول الإجابة عنها بناء على حوار مع الآخر يكون خارجيا، أي حوار العقل مع ذاته ومع غيره، والأصل في المعرفة هي جملة الكلام بين الشخص وضميره أو بين عدة أشخاص، فهو إذن منة إلهية أودعها الله فينا وهي التي تأسس عليها الفكر الإنساني والتي عرف بها التوحيد.

ولهذا تظهر أهمية الحوار انطلاقا من النص القرآني المبني على الحوار كاستدلال على الخالق ودعوة لامعان العقل في مطلقية الله وإبراز حدود هذا العقل المحتاج دائما إلى عقل أكبر منه، وبعودتنا إلى النص الديني نجد قوله تعالى: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِين"[2] إثبات للمعرفة القائمة على التحاور المقنع المفضي إلى الحقيقة التي تبين أهمية الحوار في بناء الأدلة قبل الاعتراض عليها حيث التعقل يشترط بحثا متعدد الآراء قصد إيجاد الصواب منها وفق أخلاقيات تتحدد من خلالها مستوى التحاور*.

[1] - طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر, المصدر السابق، ص28.

[2] - سورة البقرة، الآيه33.

* في تفسير طه عبد الرحمن للآية" وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا " قد يكون الاسم من معنى السمو وهذا يجعل للاسم وظيفة وقيمة فعندما مثلا أنادي عبدا ب" يا عبد الله" المعنى ليس للتسمية بل المقصود لمعنى تحقيق العبودية لله. مالك التريكي: مسارات مع طه عبد الرحمن، محاضرة مسموعة العقلانية الحوارية،ج3.

4. التعقـل الكـامل

يعد القول بقاعدة أن العقل أساسه التكليف يتعدد بناء على مراتب العقلانية انطلاقا من *العقل المجرد والعقل المسدد تم العقل المؤيد*، حيث العقل المجرد أساسه التكليف القرباني والعقل المسدد مناط التكليف التخليقي فكل من قام بالتخلق على وجه يجلب له وصف النموذج هو التعقل الكامل المبني على أساس تخليقي ينطلق من الحب كصفة قربه للمقرب ((الله))[1] فيكون التعقل بالاتجاه كلية في كل أقواله وأفعاله من جهة أنه مطالب بها مسؤول عن أدائها من جهة أنها شرط التعقل.

وهذه القدرة التي يمتلكها الإنسان تجعله قادرا على تشكيل عوالم أخرى إذ لا ينفك العقل يجرد من المحسوسات صورا لا تُرى ويجرد من هذه الصور صورا ثانية من فوقها كما لو أن العقل يجري إلى عالم غير مرئي من وراء أفقه البعيد، وإذا نحن انتقلنا من تأمل ما تنتجه هذه الملكات نفسها فلا نملك إلا أن نقر بها ونقرر أن الإنسان بفضل عقله وذاكرته ومخيلته ولا شعوره يملك القدرة على الانفكاك عن العالم المرئي[2].

وهذا التعقل يضمن الحفظ والاعتدال في المعرفة التي توازي فضيلة القوة الناطقة*عند أفلاطون وأرسطو المتوقفة على مبدأ التخلق* الذي به يتحدد التعقل الكامل. ونورد في ذلك النص التالي لطه في تحديده للمفهوم" التعقل هو التحفظ في اصطناع كل تقنية ممكنة والتصون من الإكثار من هذه الوسائل، والتعقل لا ينفع ما لم يكن متناسبا مع المقتضى السيادي للنظام العلمي التقني شكلا ومضمونا، يلزم من ذلك أن التعقل لا يدرك غرضه في دفع الضرر إلا إذا كان ثمرة ترك العمل بمبدأ السيادة ولا يحصل ذلك بمجرد ممارسة النظر

---

[1]- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق ، المصدر السابق ،ص130.

[2]- طه عبد الرحمن: روح الدين، المصدر السابق، ص35.

* القوة الناطقة هي إحدى الفضائل الأربع التي أقرها أفلاطون وأرسطو فهو عبارة عن فضيلة القوة الناطقة القائمة في تحصيل المعرفة . طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص130.

* التخلق عبارة عن الاشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص133.

العلمي كما يوهمنا بذلك المعنى اللغوي للفظ التعقل، وإنما بالدخول في مجال العمل لان مطلوبنا هو بالذات الخروج من هذا العمل الآلي والدخول في عمل حي"[1] والتعبد إن جاز لنا قول ذلك بحكم أن التعبد إنما هو جمع بين التعقل والتخلق ويكون ذلك على شروط وكمالات.

1.4- شروط كمالات العقل:

يتحقق التعقل الكامل بناء على مبدأ الاشتغال المباشر وهذا يقضي إلى القول بثلاث شروط وهي:

- "أن يخرج من النظر المجرد ويدخل في العمل المباشر فلا تفيد في تخلفه التحليلات المقالية والاستماع إلى التوجيهان الوعظية وإنما الذي يفيده هو القيام الفعلي بالالتزام التعبدي على مقتضاه التربوي.

- أن لا يقف المتخلق على ظاهر التحكم الشرعي بل عليه تحقيق هذه الحكمة في سلوكه*.

- أن لا يكتفي المتخلق بما يثمره الفعل الخلقي في الحال بل عليه أن ينظر في المآل الذي يؤول إليه الفعل علما بأن لكل فعل حال ومآل فان كان محمودا يأخذ به وان كان مذموما تركه"[2]. وملخص هذا الكلام صفه العبدية في العقل المؤيد.

فشروط كمال العقل لا ينفك عن العمل، فكل معرفة عقلية كاملة لا بد لها أن تنتقل من مستوى التجريد إلى مستوى التخلق السلوكي ونعبر أن هذا الاتصاف بالعبارة التالية "العلم مبدأ العمل والعمل تمام الاتصاف أوالعمل الباعث على العمل أو كمال العلم في حدوث الاتصاف".[3]

---

[1] -طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص132.

* مثلا إذا افطر الصائم في سفر فلا يفطر لمجرد الشرط الشرعي بل الحكمة من ذلك حفظ الحياة .طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص84

[2] - المصدر نفسه، ص84.

[3]- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل،المصدر السابق، ص: 146 – 147.

وهذا ما يقي المعرفة من الوقوع في مساوئ العقل المجرد لان من علق بهذا العقل خرج عن العمل ومن وقف عند العقل المسدد فلا يتصف بأوصاف المعرفة في أثرها قال **ابن المسعود**ﷺ: " كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات، لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن".[1]

ولا تنفك شروط كمالات العقل أيضا في أن كل معرفة عقلية تشكل مفتاحا للقربة، فهي طريقة لمعرفة الله متى توجه الإنسان له متدبرا في صنعه وقدرته في نظام الطبيعة الذي يختص المتخلق ببحثه وبالتحقق فيه، فالموضوعات التي تنظر فيها العلوم هي تأكيد على محل الذات الإلهية في قدرة الصناعة.[2]

فإذا كان الإنسان ذا عقل كامل وجب أن يدرك ويقترب بتأمله وتدبره وهذا الشرط يوحي لنا بلزوم أن كل معرفة يجب أن تكون خادمه للمعرفة الغيبية بمقتضى دلالة الحقيقة الإلهية وهذا يتوقف على وجود شرط آخر يتمثل في الاستزادة الدائمة فكل معرفة عقلية كاملة تكون مفتوحة الأفاق متسعة الرحاب بحيث لا يخشى على الزيادة فيها والبقاء عليها3. روي عن مالك بن أنس (رضي الله عنه) أن النبي ﷺ قال: ﴿العلم علمان :علم ثابت في القلب فذاك العلم النافع وعلم في اللسان فذاك حجة الله على عباده﴾[4] فمتى كانت هذه المعرفة قائمة على الاجتهاد في العمل والتحقق به، فليست تزداد بهذا الاجتهاد إلا تعلقا بالقيم الموجهة والمعاني السامية ورسوخا في معرفة الله.

---

[1] - حدثنا محمد بن علي بن الحسن بن شقيق المروزي ، قال سمعت أبي يقول : حدثنا الحسين بن واقد ، قال : حدثنا الأعمش عنَ شقيق ، عن ابن مسعود ، قال : كان الرجل مِنا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرق معانيهن والعمل بهن. أبو جعفر الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن,تحقيق: احمد محمد شاكر,مؤسسة الرسالة,ط1, ج1 2000,ص:80.

[2] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص: 146 – 147.

[3] - المصدر نفسه، ص: 148.

[4] – أبو محمد عبد الله الدارمي:سنن الدارمي، حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، ط1، الرياض، 1412هـ/2000م ج1 باب التوبيخ لمن يطلب العلم لغير الله ، ص 373، رقم 376. بلفظ (فذلك حجة الله على ابن آدم).

وهذا هو العرفان في أبسط معانيه لأنه جاء من فعل (عرف ويعرف ومعرفة) ويجمع هذا في معرفة التوحيد ومعرفة الحجة والبيان ومعرفة وجدانية تدل على أسمى المعارف في جمع البرهان والعرفان الذي هو نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم وموقف منه ينطلق من الفعل المؤيد.

2.4- الكمالات التحقيقية للعقل المؤيد:

إذا كان الدخول في التجربة الحية عند طه تنال بكلية الإنسان فهذا بالتجربة الصوفية، حيث عقلانية التجربة الروحية مؤيدة ما دام العقل فعل* من الأفعال والقلب الذات الحاملة له وهو الذي يختص بالفعل العقلي والقلب لا يبقى على حال والأصل في العقل كما يرى طه عبد الرحمن "فاعلية تتغير على الدوام"[1] بمعنى أنه متكثر ومتقلب باحث عن فعالية أسمى فالتكوثر* يجلب للعاقل ما فيه ظهور إنسانيته وارتقائها في مراتب متفاوتة حتى تشرف على أفق الكمال العقلي فالعقل إذن يتكوثر من أجل جلب المنفعة[2] وهذا التكوثر لا نجده إلا في التجربة الصوفية التي تتحقق كمالات العقل بناء على عقلانية مسددة أخلاقية يختص بها الإنسان المتخلق لبلوغ ما يجب على المكلف الشعور به فيستشعر وجود الصانع معرفة بالعقل وإيمانا بالجوارح بقدر وسعة في المعارف وقوته في الإيمان "الذي هو تصديق يقع في القلب يمنع الفكر من أن يتصور ضده وله استحكام في الفؤاد بقدر ما له من الصفاء وله تسلط على الجوارح فيمنعها من الوقوع في المنهيات بتوفيق الله عز وجل"[3] وهذا الكمال

---

* من مقتضيات التداول الإسلامي أن القول فيه لا ينفك عن الفعل حتى ان الفعل يصير ميزانا يوزن به القول صدقا ونفعا بحيث ينزل الفعل رتبة تعلو على مرتبة القول. طه عبد الرحمن: المحاضرة الافتتاحية المرئية لطه عبد الرحمن مؤتمر الإبداع الفكري باكادير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ج1، كلية الآداب،مراكش،2014/26/02 https://youtu.be/Yq75tGU6ztE

[1] - طه عبد الرحمن :اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998، ص21 .

* التكوثر فعل عقلي فلا يتكوثر إلا العقل والمقصود بذلك أن العقل لا يقيم على حال وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان،ص21.

[2] -المصدر نفسه، ص 22.

[3] - احمد بن مصطفى العلاوي: القول المقبول، المطبعة العلاوية ،ط3، مستغانم ، الجزائر، 1991 ص9.

إشغال بين الظاهر والباطن قال تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللّهُ مَا يَشَاءُ﴾[1]

ومبدأ التحقق هذا لا ينفك عن وصف للعبدية في أداء الفرائض والنوافل تطهيرا وزيادة في التقرب حتى تحصل له المحبة وهنا يكون التحقق كتجربة ملابسة عينية من جهة الانتفاع بالأفعال أي أن نستشعر روح العبادة في كل شيء في أن يتحقق فيها مبدأ الألوهية بإظهار العبودية فتحقق في ذات المتخلق كوجدان ويتحقق له الإيمان كإقبال العارف بالله على الله.

وعليه، يكون التصوف في كله اعتصام بالقيم فيما يراه طه عبادة وخلق مبنيان على تقوى الخالق وهي ربانية المسلم في علاقته بالله ويقول **الشيخ شهاب الدين السهروردي (ت632هـ)** "إن الصوفي من يضع الأشياء في مواضعها ويدبر الأوقات والأحوال كلها بالعلم يقيم الخلق مقامهم ويقيم أمر الحق مقامه، ويستر ما ينبغي أن يستر ويظهر ما ينبغي أن يظهر ويأتي بالأمور من مواضعها بحضور عقل وصحة توحيد وكمال معرفة ورعاية وصدق وإخلاص"[2] التزاما بالشريعة لمن يريد سلوكا روحيا يعبر عن مدى وعينا بحقيقة التصوف كجانب من الدين بإعادة تكوين كامل للعقل ولموقفنا بحقيقة المعرفة الصوفية الإسلامية المتغلغلة في التراث والتربية الاجتماعية والعمل المبني على التأمل وعلى الفطرة والموهبة حيث هذا الانسجام ارتباط بالإبداع الإلهي وبأسمائه الإلهية كالمصور والخالق، فالتصوف مساهمة واعية في المعرفة الباطنية كتراث روحي إسلامي يؤكد على مشروعية المعرفة بالمقدس وللمقدس ومن المقدس، أي أنه بحث يتجسد في معادلة:

[3]" The God The Book, and The Man "

---

[1] - القرآن الكريم: سورة إبراهيم، الآية 27.

2 - علي باشا مبارك: الخطط التوفيقية، ط1،ج1،المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق،مصر، 130هـ، ص 90.

[3] - Sam Mar : THE PHILOSOPHY OF GOD. MIND IS RELIGION.2013.p21

وبهذا نفهم أن التصوف متجسد في العقلية الإسلامية وهي فعالية سواء جاءت بمنطقها الايجابي في تقويم الأخلاق أو بمنطق سلبي لما تحتويه هذه الأفكار من مغالطات خاصة في جانبها الباطني العرفاني الرمزي ومع الصراع الإيديولوجي الموجود في التيارات الإسلامية بين رافض ومتقبل لهذا الفكر، وباعتباره كتراث نتقاسمه مع جملة أديان أخرى في معرفتها اللاهوتية.

خلاصة الفصل:

البحث في مفهوم التصوف الإسلامي يقتضي منا البحث في جذوره التاريخية واللغوية وتتبع مساراته وسط المجتمع الإسلامي لأن ذلك يفضي بنا إلى:

- إبراز انتمائه الإيديولوجي داخل الثقافة الإسلامية
- الكشف عن مضامين التصوف المعرفية
- إظهار ما جاء من أجله الصوفية من تصحيح للحياة الروحية
- إظهار موقف العقل من الحقائق الصوفية
- الاقتداء بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا
- إعادة بعث الحياة الأخلاقية سميت بحياة الزهد والتزكية

ولهذا يلخصه طه عبد الرحمن في أن التصوف هو اعتصام بالقيم لأن ما جاء به هذا الأخير دلالة على:

- كمال العقل ولا يظهر إلا في التجربة الصوفية التي تحقق كمال العقل بناء على عقلانية مسددة أخلاقية يختص بها الإنسان المتخلق لبلوغ ما يجب على المكلف الشعور به فيستشعر وجود الله معرفة بالعقل وإيمانا بالجوارح بقدر وسعة المعارف وقوته في الإيمان كتصديق يقع في القلب يمنع الفكر من أن يتصور ضده وله استحكام في الفؤاد بقدر ماله من صفاء فيمنع النفس من الوقوع في الملذات .
- التصوف إشغال بين الظاهر والباطن أو بين العقل والقلب فلا يمكننا حسب طه الفصل بينهما في تحقيق معنى الحياة الروحية, فالعقل بتأمل والقلب يستشعر.
- التصوف فعالية تتأكد في تقويم السلوك الأخلاقي عن طريق التزكية.

فالتصوف إذا ،هو الجانب التربوي الأخلاقي لما يحمله من معاني سامية ترفع الإنسان في مدارج الوصول إلى الحق سبحانه ويتطلب ذلك تعرف وآلية خاصة لمن يريد الوصول، ما هي هذه الآلية وهل التصوف باعتباره أدبا أخلاقيا راقيا يتطلب حياة روحية خاصة؟

الفصل الثاني : التربية الصوفية عند طه عبد الرحمن

تمهيد

المبحث الأول : التصوف التعرفي

- التأمل المعرفي
- أطوار العقل

المبحث الثاني : آلية الدخول إلى المعرفة الصوفية

-. مبدأ التخلق الأكمل
- التقرب بالذكر

المبحث الثالث : التصوف الأخلاقي

- العبدية والعبودية
- تبعية الأخلاق للدين

خلاصة

تمهيد

مما لا شك فيه أن التصوف كتجربة عرفانية المراد منها تجسيد الحقيقة الروحية والثبات عليها، وهذه التجربة التي تبلغ مداها في الاتصال المباشر مع الله، وما يعبر عن ذلك تمام الطهارة والخضوع لله.

وإذا كان التصوف كمنظومة دينية أخلاقية تستند إلى الكتاب والسنة النبوية وتظهر هوية الإنسان المسلم الذي لا كمال لذاته إلا بتوافقه السلوكي الأخلاقي الذي حدده طه حسب موقفه من التصوف كوسيلة للكمال والتحقق:

- فما هي معالم التربية الصوفية عنده؟
- وما مفهوم التعرف في التصوف؟
- وكيف يكون العرفان تحققا أخلاقيا؟

1- التصوف التعرفي

إن العقل في أساسه قوة مدركة وتحقيق لباطن الإنسان وغيبه الذي نشهد أثره في عالمنا السفلي،والتحقيق وسيلته التذوق بمعنى التدبر ومشاركة القلب للعقل الذي لا يمكنه المكوث في هذا العالم،فنجده من خلال تصوراته يجنح إلى إيجاد الأفضل،ولهذا يقرر طه عبد الرحمن"أن الإنسان بفضل عقله وذاكرته ومخيلته ولا شعوره ورؤاه، يملك القدرة على الانفكاك عن العالم المرئي [...] حتى تقوم بالإنسان هذه القدرة العجيبة على تجاوز المرئي".[1] وهذا الجزء هو الذي ننعته بالعالم المثالي الذي سبق للفلسفة اليونانية الحديث عنه عندما خصصت فلسفتها للذات الإنسانية ووضع **أفلاطون**[2]**(ت 423 ق.م)** العالم الخير والتعالي كمثل يتذكرها الإنسان محاولا السير عليها بتعرفه على صور كمالية في وجوده في هذا العالم السفلي، وهذا العالم نقابله في المعتقد الإسلامي بالجانب الروحي أو البصيرة كما سماها طه عبد الرحمان وتكون وسيلة التعرف.

1.1- التأمل المعرفي:

معاني الوجود تحتاج لتذوق وجداني لا نجده إلا التصوف المعرفي، لأن الإنسان خلق على القدرة في تجاوز الموجودات وهو ما يبرره طه عبد الرحمان بملكة الذاكرة والتخيل، فالأولى تحفظ صورا حدثت في ماضي المشهودات أي - عالم الوجود - والثاني قدرة يستطيع بها الإنسان أن يجاوز عالمه فينسج من خياله مبادئ له فما استحال في الواقع يصور له مشهدا في مخيلة أو في منامات نومه أو يحفظها في اللاشعور" فلقد خلق بملكات وقدرات واستعدادات تجعله قادرا على أن يتجاوز مشهوداته في العالم المرئي".[3] وهذا

[1] - طه عبد الرحمن: روح الدين، المصدر السابق، ص: 37.

[2] - المصدر نفسه، ص35.

[3] - المصدر نفسة، ص33.

الانفكاك يفضي إلى الاتصال بالعالم الغيبي* باسم الروح، حيث التعرف انتقال من الجسم إلى الروح من الخارج إلى الباطن، ولا يحصل هذا الانتقال إلا عن طريق الإيمان أي أن تؤمن الذات الإنسانية بوجود ذات أعلى واكبر هي التي خلقتها وخلقت عالم الوجود،وجعلت له عالم الغيب الذي ينتقل إليه بجزيئه الجسمي والروحي أي نقصد هنا تدخل الذات الإلهية في بعثها لروح الإنسان ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾.[1]

وصنع الله لها هذا العالم وخلقها له ودعاه لتدبرها في نفسه لقوله تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾.[2] وهذه المقابلات يأخذها طه عبد الرحمان عن فكر**ابن عربي*** **(ت 638هـ)** عندما يجمع ذلك في وحدة الوجود ووحدة الشهود التي يسميها **طه عبد الرحمان** "وجود الإنسان في عالمين اثنين لا في عالم واحد"[3]واستعداداته الروحية تمكنه من ذلك ويصف Albert Coudsy هذا التصوف ب"travers une nouvelle naissance".[4] وهذا الميلاد الجديد يشترط أفعالا يجب أن يعيشها الإنسان في أعماقه والتصوف باب لذلك اعتمادا على تطبيق ما جاء في الشريعة الإسلامية وأهم فعل نريده بالشرح هو التقوى كجامع بين المتقابلات السالفة لان"التقوى التي هي في قطب العبادة والطاعة فهم منها على الأغلب:الصفاءالداخلي

---

* الغيب هو كل ما تحصل رؤيته بالعين في الحال، سواء أمكنت رؤيته في الماضي أو المستقبل أو استحالت هذه الرؤية إلى الأبد.طه عبد الرحمن: روح الدين، ص37.

[1]- القرآن الكريم: سورة التحريم: الآية12. وفي سورة الأنبياء ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الآية91 .

[2] - القرآن الكريم: سورة الذاريات، الآية21.

* هو أبو عبد الله محي الدين محمد بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي ولد في 17 أو 27 رمضان سنة 560هـ / 27 يوليو 1165م، في مدينة مرسيليا بالأندلس. اسبانيا. تنتمي أسرة بن عربي إلى واحدة من أقدم القبائل العربية التي وفدت إلى اسبانيا، هي قبيلة طي[....] كانت تجربة الشيخ الروحية قد بدأت بالفعل وهو في اشبيلية من خلال رؤيا غيرت مسار حياته خلال فترة مرض في شبابه المبكر وقد أثار هذا التحول نظر أبيه أولا ثم إعجاب صديق الأب ثانيا بن رشد قاضي اشبيلية[...]95 نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم بن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2002، ص ص 29،59.

محي الدين اعترف له رجال التصوف وأئمته منذ القرن7هـ إلى يومنا هذا بأنه الشيخ الأكبر الذي لا يرقى إلى معارج قلمه قلم. طه عبد الباقي سرور: محي الدين بن عربي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2014، القاهرة، مصر، ص192

[3]- طه عبد الرحمن: روح الدين، المصدر السابق، ص39

[4] - Albert Coudsy: LA voie soufie، mystique DE L'islam. Revue Rose-Croix. 2007. P16

وعمق القلب والضمير وسعة الإخلاص والموقف الجاد الحازم تجاه الذنوب والمشتبهات ضمن دائرة المعصية"[1] وهو المقصود من قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً﴾[2] والمخرج هو هذا التحرر الموجود تحت عناية إلهية يعيش فيها صاحبها حال التذوق"أفعال وصفات وكلها معقولات ومفهومات ومكشوفات ومدركات بنور العقل"[3] وهذا التعرف عن طريق العقل إنما "حجة باطنية وشرع من الداخل وقد أودعه الله فينا كحجة على خلقه حول المعرفة الإلهية" [4] والتعرف المبني على"البصيرة كمنبع للعرفان في دلالة الإلهام والتفكير وهي المرتبة الأولى لأدراك الروح كنه الأشياء فهي شعور وجداني يشخص ويرى القيم الروحية"[5] وهي صفة وراثية مستمدة من ذاته العلية، والعقل هنا في التصوف ثلاث أطوار لقول المتصوف **أبي الحسن الششتري(ت668هـ):**

تلوح لنا الأطوار منه ثلاثة ** كراء ومرئي ورؤية ما قلنا**[6]

فالرائي هنا بمعنى الناظر به ويتطور بوصف الكمال والنقصان، أي يتصف العقل بالكمال باعتبار تقواه وزهده وكمال طاعته وقربه من ربه، فالعقل يزداد نوره بالطاعة،وينظر فيه باعتبار المرئي أي المنظور فيه باسم العلوم التي يسعى منها إلى التجلي أو البحث في علتها الأولى وقصده في ذلك تحقيق الإيمان عن طريق الاستدلال والبرهان فالنظر به كمال وان أيده بالكتاب والسنة فهو كمال الكمال وهذا معنى الرؤية[7].

---

[1]- فتح الله كولن: حياة القلب والروح، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار النيل للنشر، ط3، مصر، 2006، ص69.

[2] – القرآن الكريم: سورة الطلاق، الآية2

[3] - علي النمازي الشاهرودي: تاريخ الفلسفة والتصوف، ترجمة: جواد سجاد الرضوي الكربلائي، دار الحجة البيضاء، ط1، العراق، 2012، ص205.

[4] - المرجع نفسه، ص 206.

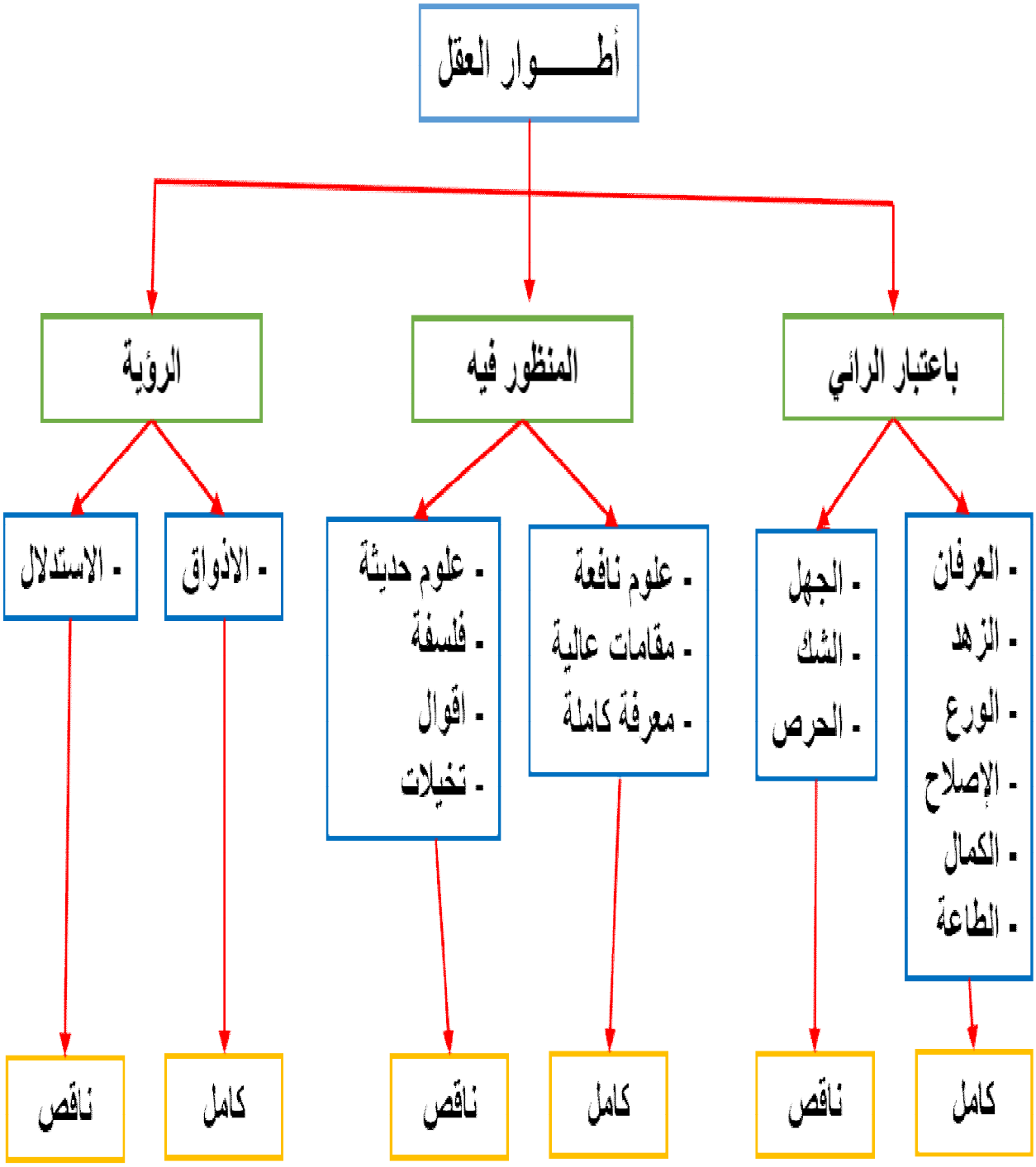
[5]- فتح الله كولن: المرجع نفسه، ص211

[6] ـ أبي الحسن الششتري: ديوان أبي الحسن الششتري، من قصيدة أرى طالبا منا الزيادة لا الحسنى البيت 23 من مجموع القصيدة حوالي65 بيتا، تحقيق وتعليق: علي سامي النشار،دار المعارف، ط1، الإسكندرية، 1960م، ص 74.

[7] – جميلة قرين: الحقيقة الصوفية بين العقل والكشف، مجلة كلية الأداب واللغات،العدد السادس، جامعة محمد خيضر، بسكرة 2010 ص 10.

2.1- أطوار العقل:

يمكن أن نوضح ذلك بهذا المخطط[1]:



المخطط رقم 2

[1] جميلة قرين: المرجع السابق، ص12.

والتعرف يكون بجانبيه العقلي والكشفي، حيث التصوف التعرفي هو محاولة للذات الإنسانية التقرب من الله عن طريق القيام بطاعات من خلال سلوكاته وتدبره في الكون وفي ذاته لأنه الناظر والمنظور فيه وصولا إلى التحقق الذي يكون بالكشف كسلوك معرفي هدفه اكتشاف ذلك العالم، والذات معا كعملية يخوضها الصوفي بالعقل كحجاب يشكله لكشف حجب أخرى بالمجاهدة أو نقول" un exercice spirituel".[1]التي يسلكها العابد في عبوديته لبلوغ أسمى درجات الروحانية والمحبة الإلهية.

1- Jambet Christian: Qu'est-ce que la philosophie islamique? ، II. IslamologIe، droit، philosophie، sciences recensé par D. De Smet IFAO. Paris. 2011 http://www.ifao.egnet.net.p15.

2. آلية الدخول إلى المعرفة الصوفية

من المعلوم أن الكلام الذي يخوض فيه طه ع الرحمان شريف العلم مادام متعلقا بالذات الإلهية والعلم المصحوب بمعرفة الله دلالة على العبودية لله والأشياء في هذا تتشرف بشرف مقاصدها، ولذلك قيل: "فضل العلم لفضل من علم به والله تعالى أجل معلوم فالمعرفة به أفضل العلوم واذا كان الله هو غاية الغايات فالمعرفة به أجل العبادات ".[1]

وحتى نفهم آلية الدخول إلى هذه التجربة لنا أن نورد من الحكم العطائية **لابن عطاء الله السكندري (ت 709هـ)** في اقتضاء فهم العبودية لله كمبدأ وغاية في التقرب من الله، وكاشتغال يبني عليه طه رؤيته العرفانية، ففي قول أبي عطاء الله السكندري" إنه ما من وقت يرد إلا ولله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد فكيف تقضي فيه حق غيره وأنت لم تقض حق الله فيه؟؟" [2]

وهذه هي حقيقة التصوف الباعثة إلى التوحيد فكل عمل إنما هو مسلك للحق سبحانه إن اقتضى العبودية فيه ومادام " العلم النافع هو الذي ينبسط في الصدر شعاعه ويكشف عن القلب قناعه".[3] ومن شروط النفع "الارتباط بتنظيم تراثي منظم وهو الذي يفترض وجود التأهيل وهو كاف لنيل الانتساب إلى الطريق". [4] وهذا يظهر في الممارسة الفقهية والاشتغال بالفرائض وفي مقدمتها الإيمان بمسألة الألوهية وما جاءت به العقيدة الإسلامية ويتحدد ذلك في عقد النية والإيمان بما جاء به محمد ﷺ، والاعتقاد عند طه عبد الرحمن لا يكون تاما دون أن تكون للسالك بيانات مستمدة إما من أشياء خبرها مثل شهادة الحس أو من أمور مسلم بها أو من أمور نقلت إليه بطريق التواترويتم بناء الاعتقاد حسبه على هذه البيانات بالتوسل بقواعد استنتاجيه مختلفة مثل قاعدة التعميم.

---

[1] - الشيخ زروق: شرح الحكم العطائية، تحقيق : عبد الحليم محمود، ،مؤسسة دار الشعب، دط، 1985، القاهرة، ص 259.

[2] - الشيخ زروق: شرح الحكم العطائية، تحقيق: عبد الحليم محمود، بيت الحكمة، ط1، الجزائر، 2010، ص 262.

[3] - المرجع نفسه، ص215.

[4] - عبد الواحد يحي: نظرات في التربية الروحية، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، ط 1، بيروت، 2014، ص137.

والاعتقاد هنا ليس درجة واحدة وإنما هو درجات تبتدئ عند تحصيل الاعتقاد، فإذا زاد الاعتقاد درجة بفضل العمل أخذ السامع(السالك) في استنتاج مبادئ وأصول أخرى للارتقاء باعتقاده، "فكلما كان البحث أعمق ترسخ الاعتقاد كان العمل أوثق في زيادة الإيمان"[1] وهذا الاشتغال هو المعروف عندنا بالطاعة،، ويتجلى ذلك في جملة الأوامر والنواهي والفعل والترك - وهي التي يسميها طه بالقربان - فمتى امتنع السامع عن القيام بحقوق الطاعة أي وقع في العصيان كان نصيبه من القربان أقل والعكس صحيح. وبرهان ذلك أن العمل في هذا المجال إنما هو دعوة لمجال أرقى، ويلزم عن هذا أن "البرهان النظري في مجال الألوهية لا يقترب من الحق إلا إذا أنبنى على مقولات عملية مثل التوبة وطلب الاستدلال على أعم الصفات الألوهية مثل الغفور والرحيم، ومنه ندرك أن النظر في الألوهية لا ينال حظا من الاستقامة إلا إذا ازدوج بالعمل بمقتضى الأمر والنهي".[2]

والمقصد من الطاعة إنما تقرب من الله تعالى مهما تعددت الأحوال والظروف والأسباب، والمهم في ذلك مدى الإخلاص في القول والفعل.

فالآلية التي يضعها طه مستلهمة من التراث الصوفي انطلاق من السلوك الأخلاقي كحالة للوصول إلى التحقق الأكمل كمقام "ويؤكد طه هنا على:

1.2- مبدأ التخلق الأكمل:

وفيه يضع طه عبد الرحمن الذكر كباب للتقرب، حيث يكون الذكر بالأسماء الحسنى.. فلا يدخل المتخلق في فعل التخلق إلا على قدر الذكر بصفاته وأسماءه الحسنى ﴿ ولله الأسماء فادعوه بها﴾[3] وهذا التخلق جزء من الأخلاق الإلهية لأن صاحبه يبني تخلقه أساسا

[1] – عبد الواحد يحي: نظرات في التربية الروحية، المرجع السابق، ص ص :73.74.

[2] - المرجع نفسه، ص 76.

[3] - سورة الأعراف: الآية180.

على سلوك نبيه الكريم، وعلى الصفات الربانية المتجلية في أسمائه"،[1]وهذا بحد ذاته "استحقاق للعبودية المشروطة بالاجتهاد ثمرة الأخلاق وهذا ما نسميه في التصوف بمقام الإحسان"[2] فمبدأ التخلق يوجب على المتخلق أن يأتي بتخلقه على مقتضى الصفات الإلهية فليس في الصفات أدل على الحياة من صفات الله عز وجل وهي "صفة الحي التي تنطوي على كل الصفات الأخرى فإذا أدرك المتخلق ذلك حصل له التحقق"،[3] لأنه لا يرى انطباع الأسماء والصفات على ذاته والعالم فيصير متأملا لذات الله والتجربة هذه إنما هي منة من الله " فحقيقة الأخلاق عنده تجارب وخبرات لا مجرد تصورات، ومعاني الأسماء الحسنى تأتيه وحقائقها تظهر له في التجربة الحية وهي تجربة إحسان ".[4]

"ولما كان الصوفي يسعى إلى تكامل أخلاقه الباطنة والظاهرة في خضم التجربة العرفانية فهو ينقطع بالذكر عن العالم لكن ذلك لا يعني إلغاء لمعارفه الحسية"[5].

فمبدأ تجدد التخلق هو أن لا يتوقف دخوله في التجربة الروحية على تعطل الإحساس،فلا تحصل له الفائدة من هذه التجربة إلا بمقدار ما تتأثر بها هذه المدارك وما تنتفع به من معانيها، "ويظهر هذا التأثر في كون الإحساسات التي تمدنا بها تنصرف عنها الدلالة المادية المحدودة التي هي مقتضاها لتلبسها المعاني العملية التي تخلع عن مدركاتها لباس الآيات الكونية الدالة على المكون، وهنا تصير التجربة الحسية منخرطة بدورها في العالم الروحي".[6]

ولا يبرز التحقق الإلهي إلا إذا دل الاسم (من أسماء الله الحسنى) على المسمى في عالم الشهادة فاسم مبدع مثلا يظهر إبداعه لهذا الكون بناء على تأمل يقود السالك إلى معاني

---

[1]. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق،المصدر السابق، ص 84.

[2]- محمد أحمد الصغير علي العيد: خصائص التجربة العقلية والصوفية من منظور طه ع. الرحمان، مقال قسم الدراسات الحديثة للدين مؤسسة دراسات وأبحاث، المغرب، ص ص1211.

[3]- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر نفسه، ص86.

[4]- محمد أحمد الصغير: خصائص التجربة الروحية والعقلية من منظور طه ع الرحمن، المرجع السابق، ص12.

[5]- طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص172.

[6]- المصدر نفسه، ص173.

أخرى كالخالق مثلا وهنا يدخل السالك في تجربة روحية انطلاقا من الذكر للاسم قصد التحقق به.

"والذاكر بتحققه باسم من الأسماء الحسنى تتحدد حقائق الإيمان في قلبه،والتحقق بأسمائه متفاوت حسب اختلاف التخلق.

2.2 التقرب بالذكر:

في معرفة الأسماء الحسنى عبارة عن تجربة تخلق وهي تجربة احسانية جامعة بين فضائل الروح ومنافع الحس وباعثة على تجديد وتخصيص طرق التخلق والتخليق التي توصل إلى معرفة الحق"[1]

وهذا ما يغلب على الصوفية، كيف لا وهم أهل الذكر ودلالة ذلك مدى التعلق بالله من أجل معرفة هذا الكنه الذي نورده في العرفان بمقام الاشتغال الظاهر والمعايشة الباطنة، وهذه هي طريقة السالكين ويحددها الشيخ **أبو الحسن الشاذلي (656هـ)**: "من أطاعني في كل شيء بإقباله على كل شيء يحسن إرادة مولاه في كل شيء أطلعته في كل شيء بأن أتجلى له في كل شيء حتى يراني كأني عين كل شيء"[2] فالكائنات مرايا الصفات "فمن غاب عن الكون غاب عن شهود الحق فيه فما نصبت الكائنات إلا لنراها ولكن لنرى فيها مولاها، فمراد الحق منا أن نراها بعين من لا يراها نراها من حيث ظهوره فينا.

ما أبنيت لك العوالم إلا * لتراها بعين من لا يراها**

فارْقَ عنها رقيّ من ليس يرضى * حالة دون أن يراها مولاها"**[3]

أليس القائل:(سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)[4] هذا ما قضته قضته المشيئة الإلهية في أن يجعل من كونه مظهرا لألوهيته وصفاته "فقضى أن يكون

---

[1] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل،المصدر نفسه ص 175.

[2] - بن عطاء الله السكندري: لطائف المنن،تحقيق: عبد الحليم محمود، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1999، ص50.

[3] - المرجع نفسه، ص: 29.

[4] - القرآن الكريم: سورة فصلت، الآية 53.

بعض هذا الكون مظهرا لذلك بمجرد الخلق والإيجاد، كالذي نراه في خلق السماوات والأرض وخلق الإنسان وما أودع فيه من فكر وعقل،وقضى أن يكون بعضه الآخر مظهرا لذلك بواسطة الأمر والتكليف ويخاطب بها العقل والإرادة."[1] وهو ما نراه في تشريعنا الإسلامي كمظهر لإلوهيته تعالى، وكان الذي يريده طه عبد الرحمان من هذه الآية إعادة اليقظة العقدية التي هي مفطورة فينا أصلا باسم التوحيد وصورتها الكاملة إنما في وضع نظرية أخلاقية كضبط السلوك المعرفي من جهة، والربط بين الواقع والاعتقاد من جهة ثانية،وذلك بانتهاج منهج متأصل من التصور الإسلامي الخالص،الذي يربط بين الذات والموضوع أي بين العقل كفاعلية والعالم الخارجي في ذات القلب والعمل واليقين الصوفي في طلب التحقق والكمال.

[1].محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، سوريا، 1997، ص 372.

3. التصوف الأخلاقـي

إن التصوف الإسلامي تربية عملية وعلمية للنفوس وغرس للفضائل وتدريب على الصبر والطاعات وهو مجاهدة للنفوس ومحاسبتها، وحفظ للقلوب وهو معرفة وتوحيد الله وتمجيد وتوجه له وإقبال عليه وإعراض عما سواه، فهو علم وتبصر وهداية.

وبما أن العقيدة الإسلامية يظهر فيها التوافق بين الظاهر والباطن وهي قاعدة كل ما نقوم به وحتى نفهم المعنى المراد من ورائه فعل شيئ وترك آخر وجب لنا القول بجانب الباطن كحقيقة تعطي للشرع معناه وهذا المعنى أي "التوحيد لا يختلف باختلاف السبل الموصلة إليه"[1].

وللتوسع في هذا المقصد فان للتربية الروحية سلوك يتحدد بها المعنى منها ويجب على الصوفي حسب طه عبد الرحمن "أن تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع، فتجعله يعنى بتزكية أعماله حتى تصير موافقة لمعارفه ثم يعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله وتجلب له أعماله محبته الخالصة"[2] فالتصوف الأخلاقي عنده يتمثل في:

1.3- العبدية والعبودية:

وهي"الشعور بالافتقار في الأوصاف الخَلقية والشعور بالاضطرار في الأفعال الخُلقية فيكون إقبال العبد على النوافل موصلا إلى إدراك التبعية الأصلية، لأنه يأخذ في ترك التبعيات المختلفة للأوصاف والأفعال بما تولد في نفسه من شعور المنة الإلهية "[3] ومعنى هذا أن التصوف إنما هو متأسس على أفعال وسلوكات تطابق ما جاء به التوحيد المتمثل في تقرب العبد من خالقة في كل حركاته وسكناته متأملا بذلك أفعاله خشية أن تكون مخالفة للشرع، والافتقار إنما نعني به طهارة العبد وحسن نيته، وهو الذي يصفه طه "بطريق النظر

[1] - عبد الواحد يحي: التصوف الإسلامي المقارن، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، المرجع السابق، ص35.

[2] - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص155.

[3] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص159.

الحي الذي هو نظر في ذات العبد أوصافا وأفعالا بدل النظر في ذات الحق حتى يتحقق بالألوهية"[1] فيتطلع المشتغل بالله إلى استغراق في العمل الشرعي حتى يصر التسديد وصفا لا ينفك عن تصوفه المعاشي، ومن كسب هذا الوصف استحق التأييد الإلهي ووصف العبودية لله ويطابق فعله هذا قوله تعالى:

﴿ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾"[2].

فالتربية كمنهاج يقيم عليها الصوفي تصرفه والذي نقابله بمصطلح التدين كأثر طابع للنفس الإنسانية في تهذيبها وتميزها بحس الخلق والأدب مع الشرع، فإذا كان التصوف حسب قول المتصوفة "والكلام منسوب **لابن عجيبة (ت1224هـ/1809م)** في كتابه الفتوحات الإلهية :

هل ظاهر الشرع وعلم باطن * إلا كجسم فيه روح ساكن**

والعلم الظاهر هو علم العبودية ** والعلم الباطن هو علم الربوبية".**[3]

وفي شرحنا لمعنى العبودية، سئل **النورسي*** **(ت1379هـ/ 1960م)** عن التصوف فقال:

---

[1] - المصدر السابق، ص176.

[2] - القرآن الكريم: سورة الجمعة، الآية 10.

[3] - إحسان بن ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة للنشر، ط1، باكستان، 1986، ص248.

* بديع الزمان النورسي كان مكان ولادته في قرية نورس وهي إحدى قرى قضاء خيزان التابع لولاية بتليس شرق الأناضول وهي إحدى ولايات الدولة العثمانية، وأما تاريخ ميلاده فقد اختلفت المصادر التي تحدثت عن ذلك فبعضها أشار إلى انه في عام 1290 والبعض الآخر في عام 1292م، والثالث في عام 1293م والرابع في عام 1294م [....] حياة بديع الزمان النورسي كلها مليئة بالحرص على طلب العلم ومحاولة الجمع بين علوم شتى والمعارف ذات الأصالة الإسلامية كالقرآن والسنة والفقه واللغة وعلوم حديثة معاصر كالفيزياء والكيمياء والرياضيات والفلسفة[...] وحياة النورسي كانت حافلة بالعلم تعلما وعلما وتأليفا من أثاره بالغة العربية إشارات الإعجاز في مضان الإيجاز، المثنوي العبي النوري، ومؤلفات بالتركية أهمها: رسائل النور وسبب تسميته الرسائل بهذا الاسم يرى النورسي " أن كلمة النور قد جابهتني في كل مكان طوال حياتي منها قريتي اسمها نورس، واسم والدتي نوريه واسم أستاذي في الطريقة النقشبندية سيد نور محمد ، وأحد أساتذتي في الطريقة القادرية نور الدين وأحد أساتذتي في القرآن النوري" 27سعيد من محمد المصلح القرني: الفكر التربوي عند بديع الزمان سعيد النورسي، بحث مكمل لنيل درجة الماجستير، كلية التربية بمكة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1418هـ، ص ص 17 18، 27.

" ليس التصوف رسوما ولا علوما، ولكنه أخلاق"[1] وبهذا يكون أصل التصوف الأخلاق والأدب وهو ما نشهده في بداياته الأولى كحركة في الزهد، يقول في ذلك **يوسف بن حسين الرازي*** **(ت304هـ)**: "بالأدب تفهم العلم وبالعلم يصح لك العمل وبالعمل تنال الحكمة وبالحكمة تفهم الزهد وتوفق له، وبالزهد تترك الدنيا"[2]وتحصيل هذا الكلام إنما نجده عند النساك والزهاد والعباد الذين وافقوا في سلوكاتهم ما جاءت به الشريعة والفقه الإسلامي، من خلال إسناد الشيئ إلى أصله وظهور الحق في الحقيقة، حيث الجمع بين التصوف والفقه إنما يعني التحقق وحتى يكتمل ذلك باعتبار أن لكل شيء أهلا ووجها ومحلا وحقيقة .

فالتصوف يجمع ذلك كله الأخلاق، من باب أنها تابعة للدين ومن باب أنها دلالة العمل كعبادة قصد إصلاح القلوب وإفرادها لله الداعي في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ وَلاَ تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ﴾.[3]

2.3- تبعية الأخلاق للدين:

جاز لنا القول إن التصوف نتيجة وغاية العمل الخلقي ومبدأه الفطرة السليمة والإرادة الخيرة أن تستتبع الأخلاق للدين كما يستتبع الفرع الأصل، ذلك أن العقل الذي تنضبط به هذا الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة والسعادة، ويوجب هذا أن نسلم "بحقيقتين إيمانيتين:

إحداهما خلود الروح، فكمال التوافق الكامل لا يمكن أن يحصل إلا بارتقاء غير متناه في مدارج الكمال الخلقي، ومثل هذا الارتقاء لا يمكن أن يتحقق إلا إذا افترضنا أن للعاقل ذاتا وهي الروح.

---

[1] - احسان بن ظهير :المرجع السابق ، ص248.

* هو يوسف بن الحسين أبو يعقوب الرازي شيخ الري والجبال، أوحد في إسقاط الجاه وترك التصنع واستعمال الإخلاص، صحب ذا النون المصري وأبا تراب النخشبي ورافق أبا سعيد الخراز في بعض أسفاره وكان عالما دينا توفي سنة أربع وثلاثمائة . عبد العزيز عز الدين السيروان: الصوفيون وأرباب الأحوال، ص71.

[2] - عبد العزيز عز الدين السيروان: الصوفيون وأرباب الأحوال، المرجع السابق، ص73.

[3] - القرآن الكريم سورة الأعراف: الآيه 205.

والحقيقة الثانية، وجود الإله كخير أسمى، والفطرة*هي بالذات هذه الأخلاق التي رزقها الخالق لمخلوقه قبل أن يخرج إلى العالم ليكتسب أخلاقا على وفقها أو على خلافها".[1]

فهي بمثابة مقتضى إدراك الإنسان لهويته ووجوده ولا فصل بين الوجود الخلقي والوجود الخلقي كسلوك وهو:

- أن الأخلاق هي بعدد أفعال الإنسان.
- أن الفعل الخلقي الواحد ليس رتبة واحدة بل رتب متعددة.
- أن الأخلاق هي طريق إدراك معنى اللامتناهي.
- أن أفعال الإنسان قد ننظر إليها من جهة معقوليتها وهي التي يسميها طه بمعقولية السطح والتي تتعلق بالسلوك أو من جهة العمق أي ما يتعلق بالفعل الخلقي، واللامتناهي يقيم في المعقولية الكاملة المتعلقة بالعمق.
- الأخلاق لها بعدين: البعد المتعلق بسلوك الفعل وهو تعلق بعالم المتناهي أي الدنيوي وأخلاق متعلقة بالعمق يسير صاحبها إلى اللامتناهي[2].

وهذه الأخلاق مبنية على ثلاث مسلمات "لا أخلاق بغير دين" و"لا أخلاق دون إنسان" و"لا أخلاق دون علم وعمل" وهذه المسلمات إنما تكون بواسطة العقل المتوسل بالقلب إلى هذه الحقيقة التي تعني الإيمان بالتوحيد، فالدليل العقلي حتى يحقق الاتساق له أن يدرك ذلك بتوجه قلبي" [3] لأنه محل النظر الإلهي، والمتصوفة أقرب إلى هذا المعنى لأن "علمهم هو الذي اهتم بالجانب القلبي وما يقابله من عبادات الذي يوصل إلى أعلى درجات

---

* لكل فطرة شرف النسبة إلى الله في الخلقة، وشرف اندراجها في النوع الإنساني في الجنس والفعل والخاصية وشرف استعدادها بذلك لبلوغ أعلى درجات الكمال الذي أعده الله لنوعها على خلاف ما زعمه المنتحلون من الاختصاص بمزايا حرم منها غيرهم. إسماعيل عبد الفتاح عبد الفتاح: الفطرة وقيمة العمل في الإسلام، مجلة سنوية تصدرها رابطة العالم الإسلامي، العدد 94، 1989، مكة المكرمة، ص21.

[1]- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص54.

[2] - المصدر نفسه،ص ص55،56

3- طه عبد الرحمن: محاضرة الدين والعقل، محاضرات قرطاج المرئية، ج2 و3، تونس.

الكمال الإيماني"[21] والتصوف الأخلاقي والعبادة الخالصة هي الموصلة لتذوق معاني الصفاء والسمو، فلا يكتفي فيه المكلف بفهم أحكام الشرع وأخلاقه بل يسير في مدارج الترقي رعاية من الله، فيحصل له التحقق الذي جاء به النبي ﷺ في سنته الشريفة.

[1] - عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، الطريقة الشاذلية، ط4، ص17.18. www.shazly.com

خلاصة الفصل:

وعليه يكون التصوف حسن مقصد يدعو له طه عبد الرحمن ولكن بناء على شروط مرتبطة بالأصل التوحيدي وما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية ويركز طه على البعد الكمالي والتحقق بالنموذج أي النبي صلى الله عليه وسلم كقدوة يكون مجال تطبيقها في سلوكاتنا وأفعالنا، وهذا مانقابله في المعجم الديني بالتقوى والتدين حتى تتجلى معالم التجربة الصوفية في صفاء النية والتقرب من الله بالعبادات والنوافل إلى أن يصل السالك إلى حالة القرب من الله، فيستشعر العناية الإلهية في عالم شهوده وظهور مقدرة الله على كل شيء وفي كل شيء،ويتذوق الوجود الإلهي في ذاته بهذا المعنى في أن يكون للذات الإلهية رعاية للسالك بالمنة والهبة.

وبالتصوف تكون النفس الإنسانية جوهرا روحانيا تعيش عالمها الأفضل، وتعيش الحرية وتكون نظيفة القلب والفعل كبعد آخر يعيشه الصوفي، ولكن كيف تكون الروح مصدرا للحرية؟

الفصل الثالث : العمل الصوفي وأخلاق الحرية

تمهيد

المبحث الأول : المفهوم الديني للحرية

- نظرة طه عبد الرحمن للحرية.
- قوانين الحرية عند طه

المبحث الثاني : خصائص وصفات العمل التزكوي

- الخاصية النموذجية
- الخاصية التحويلية
- الخاصية الاستمرارية
- الخاصية التصاعدي

المبحث الثالث : الائتمانية

- الائتمان كمفهوم غيبي
- التكليف الائتماني

خلاصة

تمهيد

تعد الحرية حقا من حقوق الإنسان الطبيعية لأنها تعبر عن معنى وجوده في الاختيار والرضا، ولهذا نجد الإسلام مجدها في الفعل الإنساني كتحرر من القيود، ونتناول في موضوعنا الذي نختص به في إيجاد معنى الحرية ووعينا بها من وجهة نظر طاهائية في أن تكون درجة من الترقي الروحي:

- فما مفهومها في فلسفة طه عبد الرحمن؟
- هل تعبر الحرية عن المطلقية؟
- هل الحرية تسقط شرط التكليف على الإنسان؟

1. المفهوم الديني للحرية

نظر الإسلام إلى الحرية نظرة خاصة، فهي حق من حقوق الإنسان وهي ملازمة للحياة بهذا المعنى، وموقف الإسلام منها موافق لما جاءت به الشريعة الإسلامية في مقابل العبودية، وهذا الموقف تتشارك فيه مختلف الديانات سماوية ووضعية، لأنها حق أصيل وشرط ضروري على اختلاف مفهومها وهي سلوك واعي ينسجم مع الإنسان في ميولاته وفطرته وإرادته، لأنها عمل يتمثل في فعل ما تشاء ، و به يعبر الإنسان عن حريته.

1.1- نظرة طه عبد الرحمن للحرية:

ليس من جهة مجالاتها إن كانت فكرية أو سياسية أو اقتصادية، بل نظر إليها كجزء من الثقافة المعاصرة لأنها أشد الموضوعات تمسكا بها، وقد نشأت حسبه "للمطالبة بالقيم الإنسانية العليا وارتفعت إلى رتبة الحقوق جاعلة منها حقوقا أصلية للإنسان لا تزال هذه الثقافة - ثقافة الحرية- تناضل لأشكال التسلط الجديد"[1] وأشكال هذا التسلط التي يقصدها طه عبد الرحمن "التيارات الفكرية في الفلسفة الحديثة وهي اللبرالية والديمقراطية والجمهورية والاشتراكية"[2]،أي قدرة الفرد على امتلاك حقوقه من جهة سياسية حددها في تعريفات للحرية من خلال هذه الأنظمة وذلك لسبب أن السياسة تنظيم إنساني عام يدخل في كل جوانب الحياة كما انه قاعدة لكل فعل حر بإظهار الدفاع عنه وإبراز الاختيار والمسؤولية فيه دون فرض للقيود.

أما عن الحرية في الإسلام فهي تستند إلى قواعد أخلاقية نابعة من قوانين الشريعة وما تدعو إليه من أخلاق تقوم المجتمع وهي لا تستند إلى الماديات والمظاهر والتقنية والسياسة التي تحدد أهدافها، بل تكون موافقة لمتطلباته الأخلاقية ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

[1] - طه ع الرحمن: سؤال العمل، المصدر السابق، ص 143.

[2] - المصدر نفسه، ص 143.

آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[1].

تأكيدا للإرادة الإنسانية كتكليف شرعي وفريضة إلهية وجزء من الحياة عامة وفي هذا التكليف إصلاح ينطلق من رفض العبودية.

وهذا الشعور إذا نظرنا إليه من جهة الأمانة ندرك انه "تحرير للعقل من قيود الجسم وارتقاء من طبيعة سفلى إلى طبيعة عليا نشعر فيها شعورا عميقا بالتحرر من عبودية الجسم والعادات"[2] وهو إبراز لواقعية الحرية في المعاملات ومجال التداول والاشتغال بها بمبدأ عام يضبطها يتمثل في الاختيار "كمبدأ ينضبط به كل فعل تدبيرٍ تعبدي يأتيه الإنسان قبولا وتنفيذا"[3] وهذا الاختيار ملازم للمسؤولية وهو الأصل في القيام بأي عمل،ف الإنسان "يختار بحكم كونه عاقل من الأعمال ما يمكّنه من تحصيل أفضل الأخلاق التي تصله بأكثر من عالم واحد"[4] مما يعني أن الحرية كسلوك يظهر في القيام بالفعل والاختيار دون إسقاط مسؤوليتنا اتجاهه وكشعور داخلي يتمثل في صلاح النفس،فالحرية التي يقصدها طه ويدافع عنها تلك التي يجلب صاحبها الخير لنفسه ولغيره وتكون نابعة من الحصانة الإسلامية لها "أما الذي يختار فهو دائما الإنسان فيستوي عنده الوضعان من حيث عرضهما على إرادته واتخاذ قراره بشأنهما واو أن العرض من لدن الواضع الإلهي عبارة عن تكريم ومن لدن الواضع الإنساني عبارة عن تنظيم"[5] أي أنها مفطورة فينا ومنة إلهية وهبها الله تعالى للإنسان ويكون مسؤولا عنها في إطار حفظها وتنظيمها حسب قوانين وضعية وضعها من أجل تأكيدها مجتهدا في طاعة الخالق لأنه مصدر الحرية.

---

[1] - القرآن الكريم سورة البقرة: الآية 178.

[2] - عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي،ط5، 1993، بيروت، ص21.

[3] - طه عبد الرحمن: روح الدين،المصدر السابق، ص 451.

[4] - المصدر نفسه، ص 452.

[5] - المصدر نفسه، ص ص455،445.

"والحرية في معنى العبادة لها ضربين: حرية اختيار لفعل دون آخر وهو مجال الإرادة البشرية والناس بهذا الاعتبار كلهم عبيد لله إذ أنهم خلقوا خاضعين لهذه الفطرة [....] وحرية تحرر من الأفعال المذمومة بوصف الشرع إلى الأفعال المحمودة"[1] وما يجعلنا نتجاوب مع هذا المفهوم أن الحرية غريزة فطرية نتجاوب معها على مستوى العواطف والتطلعات وجبلة بشرية تحقق ذاتية الإنسان وتحدد ماهيته[2] لأن غاية تحقيق الكمال الإنساني المتمثل في إفراد الألوهية والعبودية لله، وبهذا المفهوم يرى طه أن للحرية بعدين:

بعد غيبي: وهو الأصل "لان الحرية التي يحصلها الإنسان حرية شاملة ومزدوجة وعلامة شمولها أنها لا تكتفي بان يكون الحر غير مملوك إلا لله والحر من اختار أن يملكه الله بالكلية"[3] أي أن الاختيار ملازم لفعل التعبد* من مخلوق اتجاه خالقه، وهذا الاختيار له بعد إيماني داخلي يتمثل في التبعية لله من حيث القدرة والاستطاعة في أفعاله المتناهية والمحدودة، ولا يمكن أن تحمل معنى المطلقية إذا كانت مستقلة عن الذات الإلهية.

بعد عملي وواقعي: وتظهر الحرية باسم التحرر والمطالبة بالحقوق، وهو ما ثبت لنا في المسار التاريخي وواقع المجتمعات الإنسانية بين المطالبة بالحرية ورفض الاستعباد كوجه من وجوه الحرية، وكذلك نجد لهذا البعد تحرر الإنسان من المادة والشهوات، لان الاستعباد عنده ليس نوعا واحدا "ف الإنسان لا يستعبد غيره فقط بل استعبد نفسه طوعا من حيث يظن أنه سيدها المطلق"[4] وبما أن الأخلاق اختيار في فعل العمل والعمل تابع للدين غير الخارج عنه، فان الحرية هنا تتمثل في التخلص من كل أنواع الاستعباد،وكلام طه هنا هو إثبات

---

[1]- محمود بن عبد الرازق: مفهوم القدر والحرية عند أوائل الصوفية، مكتبة الإحسان، دط، 1995، القاهرة، ص 52.

[2] - علي بن حسين بن أحمد فقيهي: مفهوم الحرية دراسة تأصيلية، بحث تكميلي لمرحلة الماجستير، كلية الشريعة بالرياض، قسم الثقافة الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1431هـ، ص01.

[3] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، المصدر السابق، ص 155.

* ان نظرية التعبد تخرج الانسان من طلب حظوظ السيادة على الكون الى أداء حقوق العبودية لسيد الكون: أليس هو الذي سخر له هذا الكون تسخيرا. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص143.

[4] - المصدر نفسه، ص 156.

لقول عمر بن الخطاب: "متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا".[1]وعليه يكون مفهوم الحرية عنده "أن تتعبد للخالق باختيارك وان لا يستعبدك الخلق في ظاهرك وباطنك"[2] وهي إفراد للعبودية وتجسيد للفطرة، وحتى يكتمل هذا المعنى نجد طه قد وضع للحرية قوانين تحددها.

2.1- قوانين الحرية:

1.2.1- قانون التذكر:

وهذا القانون جاء به طه كرد على مفهوم الحرية في الغرب التي كانت في بداياتها دعوة للتخلص من سلطة الدين والكنيسة في مقابل إعطاء تصورات جديدة لها وهو حال التصور الاشتراكي والليبرالي وغيره ممن دعو للحرية دون تطبيقها لأنهم "دفعوا بأمور الغيب إلى دائرة الشأن الخاص ومحو كل أثر للغيب"[3]، وكان اشتغالهم فقط على المصلحة وأمور الدنيا والسياسة، وهذا نسيان للحرية لأنها تظل شعارا دون الشعور بها "فطلب الحرية بغير الله يؤول حتما إلى نسيان الحرية"[4]، وكل ما دعت له هذه الحريات لا يجسدها.

2.2.1- قانون التأنيس:

وهو متعلق بالفعل الخلقي كجزء من الفطرة والإرادة الخيرة* سواء أتحقق الفعل أم لم يتحقق، ولأنها فطرية فهي عنصر مشترك عند كل الأشخاص، فلكل تصوره ولكل مطالبه وتمتع الإنسان بها دلالة على الإنسانية فهي جزء من التشريع الإلهي وكل التصورات

---

[1] - عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د ط، 2012، مصر، ص107.

[2] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، المصدر السابق، ص 153.

[3] - المصدر نفسه، ص 152.

[4] - المصدر نفسه، ص 152.

* هذا المعنى مأخوذ من الفلسفة النقدية عند كانط " هذه القدرة هي شعور أخلاقي في داخلنا، ذلك الشعور هو قوة دافعة للإرادة باعتبارها إرادة حرة وسمة الإرادة الحرة هي سمة الخير، والخير مكتسب واكتسابه يتطلب إمكانية القدرة على احترام القانون الأخلاقي. "فريال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط ، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، مصر، 2001 ص68.

اتجاهها "تتفق على أنها تشمل كل تصرفات الفرد الظاهرة والمادية إلا ما لا يسأل عنه القانون الوضعي"[1] والضمير هنا هو الفطرة الذي نستند إليه في الفعل ويظهر في أسلوب التخاطب الداخلي الذي يحدث به الإنسان نفسه في أي تصرف يقوم به،إضافة للقانون الوضعي الذي يرتقي ب الإنسان إلى مرتبة الحرية.

3.2.1 - قانون التناهي:

وهو دلالة على أن للحرية حدود تصل إلى معنى السيادة في منتهاها وبما أنها تابعة للقيمة الأخلاقية فإنها ناتجة عن قيمتي الخير والشر، وهي متناهية في هذا العالم المرئي لما يصحبها من استعباد، وهي مطلقة تابعة للعالم الغيبي الإلهي إن كانت تابعة للتعبد والإنسان بينهما مخير له القدرة في اختيار سلوكه[2]،ولهذا يكون" ـ تعبد الإنسان للخالق*ـ يقتضي أن يتذكر الإنسان أن الله خالقه ورازقه ومالكه، مجتهدا في طاعة أمره ونهيه (قانون التذكر) كما يقتضي أن يحصل ما توجبه هذه الطاعة من أخلاق باطنة، فضلا عن الأخلاق الظاهرة (قانون التأنيس) وأخيرا يقتضي أن نطاق قدرته محدود وانه لا ينفك عن الالتجاء إلى قدرة الله اللامتناهية (قانون التناهي)"[3]وهذه المتلازمات أحق بان تكون تأسيسا وجوديا يرتقي من دائرة التدبير والسياسة إلى دائرة الكون والوجود رغم محدوديتها في أمور ظاهرة، ولكنها تنحو طورا آخر لإبراز قيمة الإنسان فيما يصل إليه من نتائج نتيجة للعمل الخلقي في التعامل الأخلاقي مع بقية الأفراد داخل القانون العام وتعد وسيلة من وسائل الاتصال مع الذات الخالقة لها لأنها أصل الحرية، وهذا البعد الصوفي التزكوي في أن هذه الحرية تابعة للتدبير الإلهي في هذا الكون.

---

[1] - المصدر نفسه، ص153

[2] . طه عبد الرحمن: سؤال العمل، ص152.

* ان الحر الحقيقي لا يقف عند حد تعبده الاختياري، بل لا يشعر بكمال حريته ،حتى يشهد أن الفرق قد اضمحل بين تعبده بالاختيار وتعبده بالاضطرار، بحيث تأتي أفعاله التكليفية التي تضبطها أحكام الشريعة كما لو كانت أفعالا تكوينية تظبطها قوانين الطبيعة، فتكون حريته عين عبديته. طه عبد الرحمن : سؤال العمل، ص156.

[3] . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والمفهوم الديني هذا للحرية كشعور وعمل وغاية وضع لها طه عبد الرحمن مسميات حسب غايتها لأنها أكثر المفاهيم حضورا في الفلسفة الحديثة باعتبارها استعادة للذات وتحررها،"ومعلوم أن الحرية حريتان: حرية متمثلة في الانعتاق من رق التسلطية[...] وحرية متمثلة من الانعتاق من رق التشيئية ولنسم الأولى (الحرية المكانية)باعتبارها استعادة للمكان والمكانة،ولنسم الثانية (الحرية الكونية) باعتبار أن الأوصاف التملكية المتحرر منها مظاهر وجودية"[1]،والانعتاق المقصود هنا هو تجاوز الإنسان فطريا إلى عالم آخر فوق حدود المكان والزمان بحثا عن الأفضل، وهذا هو التحرر لأن الحرية المكانية بمثابة الخروج عن السلطة إن لم تحقق المساواة وتمنح الحرية لأفرادها،وهذه الحرية يراها طه أنها موجودة لكل البشر ونشترك فيها جميعا بحثا عنها، ولكن بالنسبة للحرية الكونية كجزء من التحرر إنما تعني التخلص من سلطة الذات الداخلية وهي خاصة لا يمتلكها إلا صاحبها في العمل، لان الفعل الخلقي والإرادة الخيرة أساسها والتعبد وسيلة ذلك بان ندرك أصلها الإلهي فينا، من خلال الاستقامة في العمل والافتقار* للخالق عز وجل، ولا تكون إلا للمتقرب بالعمل من اجل الوصول إلى تحرر أعلى وهو "الحرية الربانية" يقع فيها المتقرب لله كمِنّة إلهية تحصل له نتيجة التعبد، وهذه الفعالية هي الشعور الدائم بالاحتياج في القيام بكل فعل إلى الخالق، أي أنها رزق الهي يحصل لخاصة الناس نتيجة التعبد ويمثل طه ذلك و "ببيت من بيوت الله في ملكوته "[2] إنها فيض رباني مبلغه الإيمان الذي يقع للمتقرب أو نقل الصوفي المخلص لتذوق حلاوة الإيمان، لان تمام الحرية هو أن تنال هذه المنزلة في أن ندرك أن كل هذا إنما يظهر في العمل كتزكية تسمو به النفس إلى التأييد الإلهي.

---

[1] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص139.

* الافتقار جامع للممن الإلهية خلقا ورزقا لان الافتقار هو التجرد من الأوصاف . طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص144.

[2] - طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص20.

2. خصائص وصفات العمل التزكوي

بنيت حقائق الدين كلها على الإيمان والإحسان في العمل، فإذا كنا قد توصلنا إلى حقيقة مفادها في الفصلين السابقين أن التصوف السني في أساسه أخلاق وهو ما يقابل التزكية في التصوف، فذلك يعني استظهار للقيم الروحية في كل جوانب الحياة، حيث العمل التزكوي أساسه " تسليم بأركان الدين مع عقد النية في القيام بأدائها على مقتضاها، يليه الإيمان بالأصول الغيبية، والاجتهاد في التعبد لله قلبا وقالبا وهذا الاجتهاد هو ذاته درجات يرتقي فيها الإنسان بحسب تخلصه من الأمراض الخفية التي تعتري نفسه. ونخص هذه الرتبة من العمل الديني باسم العمل التزكوي"[1] مما يعني أن العمل فعل وحركة يقوم بها الإنسان من أجل تغيير وضعه إلى الأحسن من خلال حسن أداء العمل قولا وفعلا، والدين الإسلامي الباعث على التغيير يشترط الاستعداد النفسي والروحي في عقد النية وحسن الظن كانفعال يتمثل في إتيان الأفعال على أكمل وجه، وهذه الفعالية يصل بها الإنسان المسلم إلى رتبة شريفة يمنها الله عليه إذا أحسن الفعل بابتعاده عن كل مصلحة ووسوسة داخلية، فيكون "العمل التزكوي هو الاجتهاد في التعبد لله بالقدر الذي يتوصل به إلى تخليص الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد".[2]

وهذا الاجتهاد يضيف له طه عبد الرحمن معنى آخر يتمثل في الاشتغال والممارسة الفعلية للأقوال الذاتية التي يتلفظ بها الإنسان ويكون مسؤولا عن أدائها إضافة إلى الأوامر والنواهي الشرعية ولهذا كان العمل جزء من العبادة لله " في مدى التوسيع في المدارك الذي يحصل للعابد بفضله، فما أن تتخلق الجوارح والجوانح بآثار العبادة التي تخلصها من العادات والاعتقادات الفاسدة حتى تنفتح أمام البصيرة منافذ ومشارف على مدركات في غاية

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل،المصدر السابق، ص 159.

[2] - المصدر نفسه، ص 160.

الامتداد تزيد النظر اتقادا والفكر نفاذا"[1] والتخلص من هذا العالم الدنيوي والتجرد من كل المصالح البعيدة من مستوى التخلق الصحيح، والفطرة السليمة يكون صاحبها متدرجا إلى الأفضل اجتهادا وسلوكا وممارسة لقول الشارع وما جاء به النص القرآني، الذي يفضي إلى مقاصد ودرجات أعلى، والسبب في ذلك أنه الأصل والمرجع الذي نعود إليه في كل أعمالنا وفي كيفية تصحيح أخطائنا .

ويدعونا طه هنا إلى طلب أفضل العوالم، بالابتعاد عن كل المطامع الدنيوية مثلما دعى لذلك **أفلاطون** platon(347**ق م) وكانط** kant (1804 **م) وهيغل** Hegel(1831**م)** في العودة إلى الأصل من داخل ذواتنا " فتصور أن الإنسان يأتي أعماله وهو شاخص ببصيرته إلى صور الأعمال صور موجودة في عالم غير مرئي، صور مثالية يجتهد أن يحاكيها وعلى قدر محاكاته لعا يكون إتقانه للعمل".[2]وهذا التعالي قدرة يستشعرها إلا من تخلق بقيم روحية يختص بها العمل التزكوي المتميز عن غيره بخصائص النموذج والتحول والتكامل.

1.2. الخاصية النموذجية:

العمل التزكوي يكون مقترنا بالجانب الروحي كقيم يتخذها المتزكي في فعل التعبد والارتباط بالله في كل شيء خوفا منه وطمعا فيه، وهذا الارتباط "يحصل له به اكبر الفوائد ولا فائدة اكبر من تعين وجوده وتحقق سلوكه"[3] بحسن النية والإخلاص في العمل طبقا لما جاءت به الشريعة، ولهذا "يستحق أن يشكل نموذجا لأي عمل آخر لأن المتزكي يأتي به بنية القرب من الله متحريا فيه من مقتضيات الشرع كل ما يحقق له هذا التقرب"[4] فالنموذج يكون المقصود منه إتيان العمل على أكمل وجه لأنه سيكون محفزا للقيام بعمل آخر، فيخلق

---

[1] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل،المصدر السابق، ص 64.

[2] - طه عبد الرحمن: روح الدين، المصدر السابق، ص 33 .

[3] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص 130.

[4] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، المصدر السابق، ص 160.

في نفس المتزكي روح المبادرة في أشغاله الأخرى ولكن شريطة الإخلاص في العمل الذي قبله لأنه هو الذي يسمى النموذج بعد القيام به،"حتى يتحقق بالإخلاص فيه وعلى قدر إخلاصه يورثه عمله علما لم يكن يعلمه ويصير بهذا العلم الموروث أقدر على تحصيل ما ابتدأ بالتعلم من اجله".[1] وهذا جزء آخر لمعنى النموذج، فلا يكتفي المتزكي في تحقيق العمل بإتقانه بل يستفيد من جانب العمل الجانب النظري العلمي أيضا، وذلك بأخذ الخبرة، فيكسب المتخلق لأخلاق التصوف أخلاقا جديدة وسلوكات أخرى تجعله أكثر تحققا بأخلاق النموذج الأكبر (محمد ﷺ) لأن النموذج يورث الصلاح والتغيير وهو ما سنلحظه في خاصية التحول المكملة لهذا الخاصية ومشروطة عند الصوفي لقول **الإمام الغزالي(ت505هـ)**" جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"[2] وهذا الحال في صدق النية والإرادة يحقق التحول.

2.2-الخاصية التحويلية:

تتمثل التجربة الروحية في حياة الروح وحياة القيم بعدها الوجداني النفسي وبعدها المعرفي الفكري لأنها "مجموعة من القيم والمقاصد والمعاني المستمدة من الممارسة العملية"[3] والإرادة في هذا الأمر وقابلية الطلب تكون بالاستعلاء عن رغبات النفس وشهواتها، فالمتزكي أو المريد الذي يكون متوجها إلى الله والتقرب منه وعبادته حتى "يكون حرا من العبودية لكل ما سواه فكان له من الحق ما للحر على الحر(.....) ولا يقربه من الله إلا طهارة العقل من دنس الوهم وخلوص العمل من العوج والرياء"[4] فقوله تعالى:

﴿"إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ"﴾[5]

---

[1] - المصدر السابق،ص 160.

[2] - زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، كلمات عربية للترجمة والنشر، دط، مصر،2012، ص168

[3] - طه عبد الرحمن: حوارات من اجل المستقبل، مقابلات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2011، بيروت، ص 138.

[4] - محمد عماره: رسالة التوحيد للإمام الشيخ محمد عبده، دار الشروق، ط1، 1994، بيروت، ص 139.

[5] - القرآن الكريم: سورة الأنعام: الاية 79.

والحياد عن الشرك به وإفراده بالعبادة بيان للتحول داخله باعتباره "عمل يدور في أعماق النفس نافذا إلى الجذور المعلولة في نفسه فيجتثها من أصلها مستبدلا مكانها بذورا روحية لا تفتأ، بعد حسن رعاية، أن تنشئ فضاء معرفيا في باطنه أو قل - قلبه - تتحول معه مدارك الإنسان رأسا على عقب، بدءا بعقله وانتهاء بحسه"[1] وما يعنيه طه أن التحول هو انتقال من حال إلى حال أخرى فتغير الإنسان السالك يكون بادراك المعاني القلبية التي اتصف بها من الشريعة وإدراك معاني الوجود الدالة على الله، بالخوف منه والحب فيه والولاء له، وهذا الارتباط بالحق تعالى باطنا وظاهرا لابد له أن يتحقق بالخاصية التحويلية.

والعلاقة بين النموذج والتحويل أن الثانية تشترط الأولى لأنها نتيجة حتمية لها، فعند تأثرنا بالنموذج الذي نريد أن نكون مثله تنتج عنه فعالية التحول نحو الأفضل والتأثير هنا يكون على المستوى النفسي الروحي وينتج عن ذلك التغير الذي يتطلب تكاملا وانسجاما في كافة أحوالنا وأعمالنا أي الظاهر والباطن.

3.2 ـ الخاصية التكاملية:

التكامل في التصوف هو الترابط الذي يصنعه السالك في كل جوانب حياته، فليس الاشتغال عبادة وذكر وتعبد بل يسري في كل ممارساتنا اليومية وفي أعمالنا العادية التي نقوم بها ويركز طه على جانب التكامل داخل الذات وخارجها، فالخارج شرحناه والذي يلمس أجزاء حياتنا في كل تفاصيلها من معاملات، والداخل هو ذلك التكامل الذي يخلقه المتزكي في نفسه بين انفعالاته وأفكاره وتخميناته، فيستشعر تذوق إبداع الخالق في وجوده فتحصل له المعرفة في تعبده حبه له،" لأن الإنسان في العمل التزكوي عبارة عن ذات جامعة لا يستقل فيه جانب عن آخر، حسا كان أو عقلا أو إرادة أو وجدانا أو خيالا لأن نفحة الروح تسري في كليته ولا عمل تعبدي حقيقي بغير استعمال كلية الذات"[2] وحتى يستشعر ذلك لا بد له من الديمومة والاستمرار في تزكية نفسه.

---

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، المصدر السابق، ص161.

[2] - المصدر نفسه، ص 162.

4.2. ـ الخاصية الاستمرارية:

إذا كان وجود الإنسان في هذه الأرض هو استخلافه وتولي الأمانة التي ولانا الله إياها وهي استعمار الأرض وتعميرها، فذلك يعني أن وجودنا متعلق بالخالق عز وجل بجملة التكاليف التي أمرنا بها منذ وجودنا وبمختلف العقائد السماوية في ظاهر العمل وباطنه، وهذه الاستمرارية في جملة الواجبات التي نقوم بها إنما هي فعل العبودية والإخلاص لله، "نظرا لان الإنسان لم يُخلَق إلا للتعبد لله على وجه الاخلاص؛ ثم إن هذا العمل ليست له نهاية يقف عندها (...) ولذلك وصف الواصفون* عمله بـ «السير إلى الله» فهو السائر الذي وإن عرف أين يسير، فانه لا يعرف أين مستقره ولا متى يستقر فيه فلا يهتم إلا بمواصلة سيره "[1] ويقابل ذلك في التصوف حال الفناء الذي يتطلع الصوفي به إلى الاتصال بالله بالتوجه له "فالإنسان يتحول قلبا وقالبا، بحيث يصير متعبدا لله في كل شيء وفي كل وقت وفي كل أين"[2] والاستمرارية هنا ليست مشروطة بزمن ولا مكان، وإنما مكانها هي حياة القلب والتواجد مع الله متنقلا فيها الإنسان من حال إلى حال أفضل نسبة للفطرة التي جبل عليها في دين التوحيد، لان وظيفة هذه الخاصية هي تمام الاستبصار في كل فعل والاستقامة فيه.

5.2ـ الخاصية التصاعدية:

من أسباب التكامل المجاهدة والقيام بالعمل الصالح ومن أسبابه أيضا التقوى والإيمان والإحسان في خدمة الغير، فتزكية النفس بهذا المعنى تكون متدرجة إلى مناشدة الكمال

---

* ذكر هذا المصطلح في أدب ابن المقفع حين قال:" الواصفون أكثر من العارفين، والعارفون أكثر من الفاعلين، فلينظر امرؤ أين يضع نفسه ،فان لكل امرئ لم تدخل عليه آفة نصيبا من اللب يعيش به، لا يحب أن له به من الدنيا ثمنا وليس كل ذي نصيب من اللب بمستوجب أن يسمى من ذوي الألباب ولا يوصف بصفاتهم، فمن رام أن يجعل نفسه لذلك الاسم والوصف أهلا، فليأخذ له عتاده وليعد له طول أيامه، وليؤثره على أهواءه" بن المقفع : الأدب الصغير، تحقيق: أحمد زكي، جمعية العروة الوثقى الخيرية، ط1، الإسكندرية، مصر، 1911، ص ص 12،11

[1] - المصدر السابق، ص 163.

[2] - طه عبد الرحمان: روح الدين، المصدر السابق، ص 501.

الروحي بالاتصاف بمكارم الأخلاق بالمقارنة مع الترك التدرجي لمفاسد النفس وأهوائها ومراقبة النفس، ويتعلق العمل التزكوي هنا "أنه كلما ارتقى في مراتب التعبد محفوظا من أفات كل رتبة أصبح التجدد قانون تعبده"[1] ويصنع في داخل ذاته آثار روحية تكسبه التكامل والتحقق بوصف العبدية اختيار وحرية تمنعه من أن يفكر بغير الله في أعماله ويحمله هذا الاختيار إلى التصاعد المبني على احترام القوانين الإلهية حتى يحضى المتزكي بالحفظ الإلهي، ويخلق التصاعد في السالك رعاية الحق لهذا المتزكي.

وبهذه الخصائص المشتركة في العمل الصوفي وتعبد الخلق للخالق بمدى الإخلاص له يتحدد معنى الحرية الشاملة القائمة على التحرر من كل قيود الاستعباد دون العبودية.

[1] - طه عبد الرحمان: سؤال العمل، المصدر السابق، ص 164.

3. الائتمانية

كان وجود الفطرة في الإنسان بمثابة الواسطة بين الإنسان وربه والروح محلها، فلا تنفك حقائق الإيمان عنها، فيتجه الواحد منا دائما إلى ربه خاصة في حالات ضعفه يريد الأمن والأمان من خالقه متضرعا بالعبادة لله، ولهذا يكون وجود الدين في حياتنا أمرا ضروريا ملازما من أجل حياة أفضل وأكرم.

وقد جاء ذلك في تكاليف تعبر عن نظام قائم فينا داخل الذات وخارجها، والطاعة لله الواحد "فلا يقترب من الحق إلا إذا بني على مقولات عملية مثل الطاعة والمغفرة والتوبة وطلب الاستدلال على أعم الصفات الإلهية مثل الآمر والناهي والتواب الرحيم وشديد العقاب"[1] والامتثال لأوامر الشرع أعمال تكون مبنية على التوسل والتقرب بكل ما أوتينا من فرص.

وبما أن فطرة الإنسان تميل دائما إلى البحث عن جانب الأمان والائتمان في تعظيم الحق سبحانه من خلال ممارسات التقرب والاعتقاد وبفضل القيم والمعاني المستمدة من الشرع، فان هذا الاشتغال يبرز الغاية والمقصد من الطاعة، وهو ما وجدناه في مبحث العمل التزكوي والبحث عن الحرية.

"إن تمتع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يرجع العمل التعبدي والعمل التدبيري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي"[2] يجعل الحرية ملازمة للوجود الإنساني منذ وجوده في عالم الغيب في شرط الاختيار لقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإنسان إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.[3] ومعنى ذلك أن طه عبد الرحمن يرجع الائتمانية إلى الأمانة التي اختارها الإنسان في استخلافه للأرض.

---

[1] - طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل،المصدر السابق، ص74.

[2] - طه عبد الرحمان: روح الدين، المصدر السابق، ص 449.

[3] -ا لقرآن الكريم: سورة الأحزاب: الآية 72.

.1.3ـ الائتمان كمفهوم غيبي:

اختار الله للإنسان لينزل به مستواه الواقعي في تدبير شؤون الحياة في العمل التعبدي من جهة الطاعات والعبادات وفي العمل التدبيري من جهة المعاملات."إن الأمانة حقيقة واحدة لها وجهان يختلفان باختلاف النظرة إليها؛ فإذا نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم الغيبي سميناها تعبدا؛ وإن نظرنا إليها من تعلقها بالعالم المرئي سميناها تدبيرا"[1] فالإرادة الإنسانية بمعنى الائتمان تكون موافقة للإرادة الإلهية شرط ألا تخرج عن حدود الشرع، والاختيار وارد حسب الاستطاعة والقدرة، فيظهر الخير باستقامة الإنسان في سلوكه وبهذا الاختيار يتحدد الصلاح في الفعل والقول.

والائتمان بهذا المعني عند طه يتضمن معنيين، أوله أن "الائتمان عبارة عن إيداع رعاية، بحيث يكون كل ما خلق الله جل جلاله من اجل الإنسان هوعبارة عن ودائع أودعها إياه يتملكها كيف يشاء ويتحقق بها كيف يشاء شريطة أن يصون حقوقها".[2] وهذه الكرامة الإلهية منة أحدثها الله في هذا الوجود، وتحمل معنى الأمانة في أن يحافظ الإنسان عليها فهو مسؤول عن ممتلكاته الوجودية، فأعطاه الله منة الحياة والعلم والفضائل إحسانا منه،أي أن " الأمانة وفاء بتكاليف الكتاب العزيز والسنة الشريفة والائتمار بأمرها والوقوف عند حدودها والأمانة إنصاف وتجرد وأن تنزل الناس منازلهم ولا تبخسهم حقهم والأمانة شهادة لله، ونصيحة للمسلمين، وبيان للحق" [3] وببعد فلسفي يتحدد في القيمة الوجودية لمعنى إيداع الرعاية والحصانة الإلهية بأن يبث معنى كرمه وجوده من أجلنا باعتبارنا خليفته "إذا عرف الإنسان ذاته وأدرك قيمته الوجودية وكرمها اقترب أكثر من منبع الكمالات والحسنات وأحيت فيه الفضائل والمكارم والحسنات، ولهذا لا يمكننا ذم هذا النوع من حب الذات بل هو حسن

---

[1] - المصدر السابق، ص 449.

[2] - المصدر نفسه، ص 474.

[3] -عبد الله سعدون الشمري: خيانة الأمانة في تاريخ الحضارة الإسلامية، أطروحة نيل درجة الدكتوراه في فلسفة تاريخ الحضارة الإسلامية، جامعة سانت كليمنتس، العالمية، دط' 2010، بغداد، ص11.

ممدوح لأن هذه الصفة ليس حبا للذات بل هي و حب لله في الواقع"[1] والتحقق بها يعني إظهار هذه المنن التي أودعها فينا تكليفا منه واختيارا منا، فان ظهرت على استقامة فهي صلاح وخير مصدرها الإرادة، وان ظهرت فسادا فهذا مالا علاقة له بالخير الإلهي فهو نابع عن الهوى، و الإنسان بينهما مخير في الفعل.

أما المعنى الثاني فيسميه طه الاتصال الروحي، فإذا كان العمل التزكوي كما رأينا أنه تطهير للنفس الإنسانية من مفاسد الدنيا وزيادة للإيمان فيها.

والائتمان بهذا المعنى "عبارة عن اتصال روحي ينبني فيه التخلق الخارجي على التخلق الداخلي، جاعلا ظاهر الصلة ب الإنسان يزدوج بباطن الصلة بالله، كما ينبني فيه التكليف الوجودي على التكليف الشهودي، جاعلا حق الاختيار يزدوج بواجب الاضطرار"[2] وهذا المعنى متعلق بالأخلاق كمحل للاتصال من باب القربة منه، والأخلاق في خارجها التزام بواجبات الدين وفي داخلها معاني ندركها أثناء وبعد قيامنا بالفعل الأخلاقي والجامع بينهما هو التكليف الائتماني.

2.3- التكليف الائتماني:

أي الأمانة الوجودية التي تلقاها الإنسان والتحقق به في مجال الأخلاق خارجيا يكون بعلاقة الإنسان ب الإنسان من باب الإنسانية في فعل الخير وكذلك داخليا في زيادة الإيمان بمقتضى التعبد له لأن" الاختيار الائتماني يحرر المختار من التعبد لذاته نتيجة تعلقه بنظره وسيلة، وبصلاحه غاية، موسعا على قدر هذا التحرر، وجوده في العالمين: المرئي والغيبي"[3] وهذه الحرية في نظر هذا المفكر محدودة بجملة الأوامر والنواهي التي أمرنا الله بها والائتمان يحدد مجالاها الغيبي في تعلق الروح بخالقها حبا فيه وخوفا منه ومجالها الغيبي الدنيوي في إصلاح المنظومة الأخلاقية.

---

[1] - الشيخ إبراهيم الأميني: تزكية النفس وتهذيبها، دار البلاغه، ط4، 2000، لبنان، ص 84.

[2] - طه عبد الرحمن: روح الدين، المصدر نفسه، ص 476.

[3] - المصدر السابق، ص ص481 – 482

وهكذا يتحرر الائتماني من الاستعباد لذاته نتيجة لإدراكه للإيمان الذي فطر عليه والتوحيد يورث اليقين في تدبر الوجود ببعده العقلي والارتقاء إلى مجال أعلى منه وأرقى في أن يعود بذاكرته الأصلية كما يسميها طه إلى خالقها في اتصال يعبر عن قمة الخشوع ومعنى الوجود الإنساني متوقف على معنى الائتمان، والحرية مشروطة بالتحرر الروحي كغاية نريدها لمعرفة المسبب الأول وهذا هو معنى الصلاح الفكري والعمل من أجله في بعده الظاهري، فالتعبد " روح إيمانية مخصوصة يستشعرها الإنسان في كل عمل يأتيه، شاهدا الله في كل شيء من حوله وفي نفسه؛ ولا يعني هذا الشهود سوى أنه يبلغ من قوة اليقين بالله وبمعيته أن يُنسى انه يأتي شيئا من عنده ولو انه يأتيه قولا كان أو فعلا"[1].

وعليه، تكون الغاية من الحرية إدراك الأصل الإلهي كحالة تحدث للسالك في درجات الترقي وعروجه إلى مقامات صوفية قاصدا وجه الله تعالى، وحسن النية في الإتيان بالأفعال والإخلاص يعبر عن إحدى أوجه الحرية المتمثلة في الرضا عن النفس وتحقق الطمأنينة في إيجاد التوازن الفكري والسلوكي في إتباع الحق سبحانه، ولهذا يكون الشخص الذي يتطلع لذلك مشروطا بالتكليف الشرعي وفق أحكام الدين؛ لأن التكليف ليس بمعنى التقييد بقدر ماهو سبيل للحرية، حيث الامتثال للأوامر والنواهي الإلهية طريق للكمال، والوصول إلى مقام الإنسان الكامل ، وحصول الإشراق الروحي في نفس السالك للطريق الإلهي الحق.

والحرية مرتبتان عند طه: حرية واقعية لا تخرج عما تدعو له القوانين الوضعية، وحرية روحية متأصلة في الإنسان الذي يريد الخروج من طوق الاستبداد المادي إلى الدخول في التصور الديني السماوي لها عن طريق التزكية والعبودية، وليست الحرية بمعنى المطلق الذي ليس له حدود بل هي علاقة بين الأمانة* التي اختارها الإنسان لقوله تعالى:

---

[1] - المصدر نفسه ، ص 499

* وكل هذه الأقوال لا تنافي بينها ، بل هي متفقة وراجعة إلى أنها التكليف ، وقبول الأوامر والنواهي بشرطها ، وقال ابن كثير رحمه الله : هو أنه إن قام بذلك أثيب ، وإن تركها عُوقِبَ ، فقبلها الإنسان على ضعفه وجهله وظلمه ، إلا مَنْ وفق اللَّهُ. بن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر،ط2، 6ج،السعودية، 1999،ص 489

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإنسان إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [1].

وهذا التكليف يشترط أن يصير الإنسان واقفا على كل الواجبات الإلهية المفروضة اتجاهه فيسلم إخلاصا له بالعبادة والتزكية في مستوى روحي متدرج للعروج إلى الماهية والأصل أي الخالق، " فهي من أعظم الخصائص والمواهب الفطرية التي ميز الله بها الجنس البشري".[2] وهذه الخاصية هي المقصد الذي يؤول إليه طه عبد الرحمن في إنزال المفهوم بالتزكية العملية لأنها جزء من الذاكرة الأصلية كفكرة تعبر عن الماهية "الفكرة الأصلية تحتفظ بأصالتها أبد الدهر،وهي ذات طابع قدسي، وهي حقيقة ذاتية مستقلة"[3] وتظهر هذه القدسية عند طه في جانب التقرب بالعبادات والنوافل وتشترط أركان ثلاث: العقلانية* والعمل* والإحسان*[4] وتظهر في جانب القيم والأخلاق في معاملاتنا لأنها الأساس الذي تتبني عليه المعاني الصوفية كمسلك للحرية.

---

[1] _القرآن الكريم: سورة الأحزاب ، الآية 72.

[2] _ يحي رضا جاد: الحرية الفكرية والدينية ، رؤية إسلامية جديدة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 2013، ص121.

[3] _ مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، دار الفكر، ط1، سوريا، 2002، ص102.

* العقلانية: إن العابد كالمسمي ينظر في الأسماء بكل ما أوتي من أدوات التعقل والتعقيل المشروعين

* العمل: إن العابد يلتزم أداء الطاعات والاجتهاد فيها على وجوهها المشروعة والمطلوبة فالعابد أثلا عامل فضلا عن كونه ناظرا بمقتضى الركن الأول ونظره نظر مسدد لأنه مقيد بالعمل فما عقله من الطاعات قبله تصديقا وما لم يعقله منه قبله تسليما علما بأن هذا القبول مسدد إلى الصواب بفضل العمل.

* الإحسان: لما كان العابد يجمع إلى الطلب العقلي للأسماء الحسنى طلبا عمليا لها بتقربه بما افترضه الله عليه كان حظه من الإحسان الرباني أوفر وأزكى حظا من المسمي منه . طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص77

[4] _ طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص77.

خلاصة الفصل

التكليف بل تكمله لأنها تخرج الإنسان من الاستعباد المادي إلى التحرر الروحي ما نتوصل إليه في فصلها هذا جملة من المفاهيم والمعاني تتمثل في:

- الحرية حالة تحدث للسالك بمفهومها الصوفي وتتحقق في مقام الطمأنينة.
- تحقق الحرية التوازن الفكري والنفسي من خلال إتيان الأفعال على وجهها الصحيح.
- الحرية لا تناقض بمعنى الرضا.
- العلاقة بين الحرية والدين علاقة تكاملية يريد منها طه الخروج من المفهوم الواقعي إلى المعنى الروحي.
- معنى الحرية يطابق عند طه مفهوم الأمانة التي اختارها الإنسان.
- الحرية مفهوم قدسي يظهر في الفعل الخلقي المبني على أسس شرعية.
- الحرية لاتناقض العبودية بل هي وسيله لوصول إلى مقامها وهي التحرر من كل أشكال الاستعباد.
- يدعونا طه إلى بلوغ أفضل العوالم بالتعالي عن كل ماهو موجود في صورة المادة لأن ذلك من شأنه أن يكون مسلكا للحرية.

فالحرية دليل على الإحياء، هذا ما أراد طه عبد الرحمن أن يبلغه من خلال طرحه لإشكال العلاقة بين الدين والحرية وكيف تكون العبودية طريقا لها؟

الفصل الرابع: النظرة الجمالية في التصوف

تمهيد

المبحث الأول : الجمــال الروحــي

- الجمال الظاهري
- الجمال الباطني
- الجمال كمفهوم أخلاقي عند طه

المبحث الثاني : الكمال الصوفي

- الكشف واليقين
- أوصاف الكمال

المبحث الثالث : الإنسان الكامل

- وظائف الإنسان الكامل
- شرطا نموذج الكمال عند طه عبد الرحمن

خلاصة

تمهيد

ترتكز المنظومة الصوفية على الكمال كجوهر جمالي ومعرفي في التصوف، وهو ما سوف يتضح من خلال هذا المبحث الذي نريد به إظهار المفهوم الجديد للإنسان الكامل في الفكر العربي المعاصر عند طه عبد الرحمن من حيث الاتصاف بالكمال كرتبة سامية ومجمع للفضائل كسبب للسعادة الأبدية، فإذا كانت نظرته للإنسان الكامل نظرة واقعية:

- فإلى أي مدى تعبر هذه النظرة عن معنى الكمال الصوفي؟
- وفيم تتمثل السعادة كبعد صوفي ومعنى فلسفي؟

1. الجمـال الروحـي

الجميل هو ما نصفه ونعبر عنه بأحكام نلاحظها فنقول: هذا جميل وهذا قبيح، وهو ما نجده في ألوان كثيرة للجمال كقيمة نصدرها اتجاه شيء خارجي تلاحظه حواسنا أو ما يترك فينا من أثر نستشعره فنقول أنه جميل، فقد يكون في الطبيعة وقد يكون إبداعا يحدثه الإنسان في لوحة أو شعر أو موسيقى وغيرها.. ومجال هذا الوصف الجميل يكون في الفن عن طريق التذوق،لان" الإنسان بطبعه يميل إلى أن يصف ما يرضيه ويعجبه بأنه جميل"[1] ومعناه أن الانفعالات التي تحدث لنا مع الطبيعة والحياة هي مصدر التذوق الذي يعبر عن شعور اتجاه إحساسنا بجمالية الشيء، وهذا هو أساس "الفنان المبدع لا يحاكي ولا ينقل ولكنه يملك القدرة على إضافة الجديد"[2] ويكمن ذلك في حقيقة الجمال متوقفة على الذات الناظرة إليه وهو بمثابة مرآة ينعكس عليها ذلك الانسجام الموجود في الوجود، وهذا ما يجعلنا ندرك أن مفهوم الجمال يتعدى حدود الشعور به في الأشكال بقدر ما هو قوة وفاعلية تغير الفكر وتحسنه وترتقي بالروح إلى أسمى مراتبها.

ولهذا يكون الجمال نوعين: أحدهما متعلق بالظاهر، والأخر باطني خاص.

1.1 الجمال الظاهري:

والذي يخص الشكل والطبيعة، "فالحياة التي تحرك الطبيعة جميلة من حيث هي فكرة حسية وموضوعية"[3] أي أن ظاهر الجمال موجود تلقائيا في العالم الظاهر وهو جزء انسجام الوجود بأكمله، وما يتركه فينا من انطباع هو الذي يحقق معناه " فالجمال هو ما يميز هيئة بعينها سواء في حالة السكون أو الحركة"[4]، حيث التوافق موجود في أجزاء الشيء الخارجي الذي يشكل الجمال يتحدث فينا فن المحاكاة على رأي **العقاد (ت 1964م)** " فالأشياء

---

[1] - أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال، دار المعارف، دط، دس، القاهرة، ص 5.

[2] - المرجع نفسه، ص 9.

[3] - هيغل : مدخل إلى علم الجمال، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 1988، بيروت، ص206.

[4] - المرجع نفسه، ص207.

نطبق عليها الجمال بحسب ما يبدو لها من حركة فتطلق في أنفسنا معنى الحياة فنعطيها شيئا من العطف الذي هو المحاكاة"[1] أي أنها التجربة النفسية والتذوق الذي يحدد لنا اتجاه الشيء والكون عموما، وأبلغ محاكاة في هذا الجمال الظاهري يكون في مجال الأدب والشعر خصوصا، كشعور نستوحيه من الظاهر، ويتحقق المعنى من خلال هذا التفاعل في حدود المعرفة والأخلاق " فالشيء الجميل الموحد في التنوع والمعرفة مرتبطة بالقدرة على التواصل الكوني للفكر الذي يتمثل فكرة وصورة الجميل"[2] وهو الذي يحدث التوازن في إشارة للجميل والتمثل موجود في معارفنا وظاهر في مجال الأخلاق كقيم تتحدد في الجمال الباطني.

2.1- الجمال الباطني:

ويتعلق بالبعد الذي يتحقق من الشكل الخارجي، فما يتحقق الانسجام والتوافق بين الشكل والمضمون إنما هو ناتج من الصيرورة الوجودية في الخلق ككل ما تظهر فيها من قيم ندركها من التجربة الجمالية وأثرها الذي تتركه فينا في مجال الفن وتحقق المعرفة من هذه المعاني لان هذه الصيرورة تأكد على ارتقاء معاني الجمال في ثنائية الشكل والمضمون فنمارس الجمال في مختلف أشكال الفنون من أجل بلوغ غايات أسمى تتحدد في اعتبارها جزء من الإيمان لان ما يظهر من صفات لابد أن يكون مقترنا بجمال أسمى منه وبالذات لهذا الجمال، ولهذا وجد في حقل المعرفة الجمال الباطني كقيم تتحقق في الأخلاق والسلوك المنبثق من الذات الإلهية فنرى في الصورة الجمالية تمثلا للصورة الكلية في معنى الجمال الإلهي.

وهذا المعنى كان محل اهتمام معظم الفلسفات القديمة الشرقية واليونانية وكذلك الحديثة في مبحث الميتافيزيقيا والقيم، وتتلخص معطياتهم في اعتبار أن جمال العالم ما هو إلا دليلا على جمال عالم الغيب الإلهي الذي فاض عنه هذا الوجود الجميل، ومعنى الفيض هنا إنما نقصد به الإبداع الإلهي في الكون كجوهرة للإبداع الفني كصفة للجمال، وبهذا المعنى يكون

[1] - نعمات أحمد فؤاد: الجمال والحرية والشخصية الإنسانية في أدب العقاد، دار المعارف،دط،دس،القاهرة، ص 15.

[2] - غادامير، تجلي الجميل، ت: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة،دط، 1997، ص 320.

الإبداع والخلق صفتان من الذات الإلهية وهو ما تفسره الفلسفة الجمال في أثر الفن الذي"يعد أرسطو أول من أشار إليه في تحقيق التوازن النفسي"[1]وعلاج النفس بهذا يكون بارتقائها وسموها الذوقي للجمال وهو ما يحقق للإنسان اللذة الذوقية والاستمتاع.

فرغم أن مفهوم اللذةّ أخذت معاني متعددة، فتعرف في الفلسفة المثالية أنها "لا تتوقف على الرغبات والحاجات بل هي لذة عقلية ينعم بها الإنسان "[2] لأن العقل وحده سر الحقيقة المثالية التي يرتفع إليها لمعرفة الجمال على حقيقته وظل هذا المفهوم سائدا حتى في الفلسفات الإسلامية خاصة عند **ابن سينا(ت 427هـ)** في موضوع النفس وارتقائها إلى الكمال الإلهي وكذلك في الفلسفة الحديثة عند **هيغل** الذي يرى "أن الفن شأنه شأن الدين والفلسفة يكشف عن طبيعة الوجود المثالي وهو عنده علم الروح"[3] وهذه المحاكاة يصفها **أرسطو(ت 322ق م)** في فلسفته الواقعية "أن الفن يحاكي الطبيعة"[4] من حيث الفعل فيها فكما نرى في الطبيعة كائنات كاملة الشكل والصورة فكذلك الفنان يبدع صورا وكائنات كاملة الصورة، وليس هنا أن ننقل كما هو موجود لأن الصورة لا تكتمل إلا بالإبداع الذي نضيفه وهذا التمثيل يحدده **أرسطو** في أبلغ صورة له المتمثلة في فن الشعر من حيث تكامل الصورة الواقعية مع الصورة الخيالية للفنان، في حين تمثله الفلسفات النقدية **كانط (ت 1804م)** في رمزية "الجميل رمز للخير"[5] أي أن الجميل مرتبط بقيمته الأخلاقية، فالشيء الجميل هو الخير والقبيح صفة من صفات الشر.

فنجد أن كل هذه الفلسفات تتخذ بعدا أخلاقيا قيميا للشيء الجميل، بالإضافة أنها تشترك في إعطاء صورة كلية للجمال والذي نجده فيض على جمال أسمى مجاله غيبي إلهي يحقق للإنسان الارتقاء والتدرج، وهذين المفهومين اختص به الفكر الإسلامي وخاصة عند

[1] - أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال ، المرجع السابق، ص 18.

[2] - المرجع نفسه، ص 33.

[3] - المرجع نفسه، ص 34.

[4] - أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، دار قباء للنشر، دط، 1998، القاهرة، ص72.

[5] - المرجع نفسه، ص 119.

الفلاسفة والمتصوفة في تدرج من الجمال الظاهر إلى جمال الباطن المحدد في المعاني الإلهية وارتباط الجمال بالحق والخير الذي يحدد مفهوم الجمال وغايته، وحتى نحدد ذلك لنا أن ننطلق من حديث **عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه)** عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال:((لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ، قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا، وَنَعْلُهُ حَسَنَةً، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ، وَغَمْطُ النَّاسِ .)) "[1] وورد أيضا قوله تعالى: " فَصَبْرٌ جَمِيلٌ"[2]، وقوله:" فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ "[3]. وكلها متعلقة من حيث تفسيرها بالقيم الخلقية والسمو بالإيمان لأن الجمال نعمة الهبة على الإنسان، ولهذا اختص بإدراكها الصوفية أكثر من غيرها، ونخص هنا بالذكر **ابن عربي (ت 1240) والغزالي (ت1111)** لاقترابهما من أفكار طه عبد الرحمن واشتراكهم في البعد الديني من حيث المعنى.

فالجمال عند **ابن عربي** مصدر الهي أي جمال الجلال الذي يختص فيه العارف الصوفي كحالة ومقام يصله العارف يسمى بالحضرة الإلهية نتيجة المجاهدة، وموجود في أسمائه الحسنى مثل الرزاق والجليل وهو صفة أزلية تدل على المطلق والكمال، والجمال دلالة على تجلي الله " والجمال عند ابن عربي نعوت الرحمة والألطاف من الحضرة الإلهية وهي معنى يرجع من الله إلينا في الأحوال والشاهدات وله فينا أمران الهيبة والأنس دنوا وعلوا"[4] وهذا المعنى الصوفي يتعلق بالعارف الذي يسلك الطريق لمشاهدة الحق والقرب منه ويتحدد له ذلك في معنى الأنس لان الجمال دلالة إلهية على نزول الرحمة والنعمة منه دون أن يستعبد المتأمل لجلاله الكريم وجود الهيبة والعظمة من خلال ملاحظة الجمال "والجمال إذا تجلى لنا هبنا لأنه مباسطة الحق لنا فتقابل بسطه معنا في جماله بهيبته"[5] وهذا الجمال

[1] - مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، باب131تحريم الكبر وبيانه،رقم الحديث 91.

[2] -القرآن الكريم سورة يوسف: الآية 18.

[3] - القرآن الكريم سورة الحجر: الآية 85.

[4] - درقام نادية: الفن والجمال عند الصوفية، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، ص3.

[5] - المرجع نفسه، ص4.

الحقيقي كصفة أبدية لله موجودة في خلق العالم كمشاهدة نلحظها في الأشياء الجميلة ومعنى يدل عليه بظهوره في أسمائه وصفاته الحسنى.

وعند **الغزالي** نجد أن الجمال عنده يضاف إلى معنى التوحيد والمعرفة بالله في إثبات الألوهية وتنزيهه على كل شيء "فنزاهة صفاته مسلوبة ولا ينسب نقصان إلى كمال جماله وكمال جمال أحديته مبرا عن وصمة ملاحظة الأفكار وجلال صمد لله معرى عن مزاحمة ملابسة الأذكار"[1] والتوحيد كإثبات للتفرد بالربوبية حيث لا تشبيه ولا تجسيم ولا تكون المعرفة له والتقرب منه إلا بملاحظة كنه الواحد الأحد في هذا الوجود وما أوجده من أشياء وخلو أمر كالزمان والمكان والحركة والنفس تدل على معرفة الواحد الذي أبدع في قدرته وتدبيره ولهذا يسعى الصوفي الذي أدرك قدرة الله على خلقه أن يتقرب إليه تودد وخوفا وطعما في أن يعيش حياة القلب والفطرة التي جبل عليها وهي توحيد الله ، وهذه الحياة مع الله تكون في التقيد بالطاعات والتقرب له بالذكر وحتى يتحقق الإيمان "يكون وجود الموحد في المشاهدة جمال الواحد في عين الجمع بحيث لا يشاهد غير ذات الواحد تعالى وغير صفاته عز وجل"[2]،أي أن الجمال يشاهد في خلقه تعالى بمعنى الجمع والجمع هنا هو الإحاطة أن هذا الكون بأسره منحصر داخل قدرته تعالى في تسييره وتدبيره فهو محيط به، فكل حركة يفعلها الإنسان وكل فعل يحدث في العالم لا يكون إلا بقدرته " إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن *يَقُولَ* لَهُ كُن فَيَكُونُ "[3]. وهذا الحال يسميه الصوفية بوارد الجمال الذي يرد على قلب المريد فيكون السالك عندها لله ومع الله وبالله كالتزام يصله إليه السالك بالمجاهدة وهنا يتضح الجانب الروحي في حياة الرضا والسكينة وهو ما نقصده بالتذوق الصوفي.

[1] - أبو حامد الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة، د ط، لبنان، ص41.

[2] - المرجع نفسه، ص 43.

[3] - القرآن الكريم سورة يس، ص 82.

وبما أن - التذوق أول مبادئ التجلي - عند ابن عربي وناتج عن هذه التجربة حيث العلاقة بينهما وجوده في تجلي الذات الإلهية في أسمائها ويدركها الصوفي إدراك المفاهيم والمجردات وتكون رمزية تدل على الله تعالى.

وهذه "الطرائق التحقيقية اشتهرت في تاريخ الإسلام بالتعويل على التجربة وطلب الكمال في العمل الشرعي وهي التصوف"[1] وهي بهذا المعنى مرتبطة بالأخلاق والقيم، لان ما يحقق اللذة هو الخير في نظر طه عبد الرحمن والأخلاق عنده موجودة في كل فعل تقوم به وما يترك فينا اثر جميل دلالة على جماله، فلا يتعدى مفهوم الجمال كونه مثال بل هو موجود داخل كل عمل، فإذا أبدعنا فيه وفقا لمقتضى أخلاقي فأنه يترك فينا أثرا وهذا الأثر هو الذوق الذي نحياه في وجداننا وبه يتحدد مفهوم الجميل " والجمال عند المتخلق مبني على قيم أخلاقية وهي بمنزلة قيم جمالية صريحة والشاهد على ذلك أمران: الأمر الأول أن العلاقة التي يصل المتخلق إلى إنشائها مع القيمة الخلقية ليس علاقة تقبل إلزامي وإنما علاقة تأثر شعوري وتذوق وجداني، والأمر الثاني أن القيمة الخلقية تتعدى الأسباب الظاهرة للأشياء إلى ما يكمن فيها من معان خفية تعلو بهمة الإنسان"[2] أي أن الأخلاق وسيلة لبلوغ معنى السعادة ويتم إدراكها بمقتضى ضوابط الدين ومن خلال التدرج في فهم هذا العالم المرئي والذي هو دلالة لعالم غيبي، حيث الجمال متمثل في أسمائه الإلهية " فلا يطلب أن يفهم سر الوجود إلا من يتطلع إلى الحياة السعيدة متجملا بالأخلاق التي تورث روحه الخلود، إذ بات فهم الوجود شرطا في التجمل بالأخلاق والتجمل شرط في السعادة والسعادة شرط في الخلود"[3] وهذا الترقي يحدث للمتخلق بالجمال ظاهرا وباطنا لأن الجمال دلالة على صفاء الروح.

[1] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل،المصدر السابق، ص: 119.

[2] - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص 88.

[3] - طه عبد الرحمان: روح الدين، المصدر السابق، ص 89.

3.1- الجمال كمفهوم أخلاقي عند طه عبد الرحمن:

أن الجمال عند طه لا يعدو كونه مفهوما عقليا بل فعل أخلاقي مصدره الذوق على اعتبار أن الجمال مفهوم ليس ثابت فما يكون جميل عندي فهو ليس بالضرورة جميل عند غيري، وحتى تكون الجماليات فعل ذوقي موضوعيا ضبطه طه عبد الرحمان بميزان الشرع والعمل في الفعل الخلقي الذي يكون أثره الخير وهو معنى الجمال وكل أخلاق تورث المحبة فهي جميلة، وكل فعل خلقي الغاية منه التقرب والتعبد للكمال الإلهي فهو جميل لان مصدره الهي لان الفعل الخلقي يتوجه إلى البحث فوق حدود العقل إلى معنى الذوق بحثا عن سعادته "وواضح أن هذا التذوق يتعلق بما يمكن أن نطلق عليه اسم الجماليات العليا وهي الجماليات التي تتخطى حدود العقل والتي تمد العقل نفسه بأنواره وأطواره، ولا يتعلق هذا التذوق أبدا بما تحت طور العقل، كما هو الشأن في الجماليات السفلى التي يستغرق أصحابها في الحس"[1] ويكمن الجمال في التجلي الإلهي بأسمائه الحسنى كمعاني غيبية وفي هذا الوجود المرئي بإظهار جماله الكوني وتجلي قدرة الخالق على الخلق، ولا يكفي التأمل وحده منقوص منه العقل، وإلا سيكون معنى الجمال نظري غير ثابت في إدراكه وتمام كماله يكون بالعمل المقصود منه إتيان الفعل وإتقانه والإخلاص فيه بنية الخير حتى تتحقق اللذة الجمالية في الفعل ومن خلاله نحكم على انه جميل " وهذا لا يتم إلا عن طريق التربية الدينية التي تساهم في تغيير خلق الإنسان"[2]، وهو كما سبق معنا في الفصل الأول، أن الجمال يتحقق في العقل المؤيد أو العقل العملي لأنه مبني على مبادئ الشرع من خلال التجربة الحية في القيام بالفعل حتى يحصل التأييد لان غايته تكمن " في تحصيل أسمى ما يسعى إليه المرء – وهو السعادة - وفي تزويده بأوسع نظرة للإنسان وبأرق ذوق للجمال"[3].

---

[1] - طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص89.

[2] - نورة سحري: الدين في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند طه عبد الرحمن، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد36، قسم الفلسفة، جامعة باجي مختار، 2013،عنابة، الجزائر، ص67.

[3] - طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، المصدر نفسه، ص 90.

والمراد من هذا المعنى أن العمل الديني والعناية الإلهية جزء من التحقق بهذه القيم التي تختزل في مفهوم الجمال والذي لا يمكن أن نأتيه على أفضل صوره إلا إذا اكتمل بالبعد الجلالي.

2. الكمـال الصوفـــي

لقد كان الفن وسيلة لإظهار الجمال والمحبة والسمو وتأكيد إنسانية الإنسان الأخلاقي المتجمل بأخلاق الدين التي مقتضاها الحق والجمال، مادام وسيلة للتطهير وتحرر الروح وارتباطها بالله تعالى بهدف الطهارة.

والجمالية في الإسلام تعكس ذلك لأنها ذات بعد غيبي ويكون الجمال فيها "متعة طيبة ترفع همة الإنسان إلى المزيد الكمال وكلما حصلنا منها نصيبا ارتقينا درجة في إنسانيتنا وما أن ندرك هذه الدرجة، حتى نطلب متعة فوق المتعة الأولى نرقى بها إلى درجة في إنسانيتنا فوق الدرجة الأولى وهكذا دواليك في جدلية دائمة بين الاستمتاع والاستكمال، كل متعة تنقلنا إلى كمال وكل كمال ينقلنا إلى متعة فوقها".[1]

ويظهر الكمال عنده في روح الأخلاق لأنها قيم فطرية ترقى ب الإنسان من مستوى البهيمية وإتباع الرغبات إلى مستوى الإنسانية المتخلقة المتمثلة في حركة الزهد والتزكية.
والتصوف إلى جانب كونه سلوكا في الحياة فهو منهج في المعرفة أساسه التأمل الباطني والمجاهدة الروحية التي تأخذ الصوفي في مدارج المعرفة إلى أن يصل إلى اليقين، ولهذا حتى نفهم الكمال الصوفي لا بد لنا أن نقف على أهم قسمين له: الكشف واليقين.

1.2- الكشف واليقين:

ومعناه في الأخلاق "الوقوف على كيفية التخلق بالأخلاق الإلهية"[2] وهو "الشعور بأنوار التجليات الإلهية على السلوك المطلق"[3] والكشف في اللسان: "رفعك الشيء عما يواريه وكشف الأمر: أي أظهره"[4] والكشف في التصوف هو "التحقق الصحيح بمطالعة التجليات الأسماء الإلهية"[5]، ومعنى ذلك أنه نور يقع للسالك في طريق المعرفة بأن تتجلى له معارف

[1] - طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل،المصدر السابق، ص143.
[2] - عبد الرزاق الكشاني : معجم اصطلاحات الصوفية، المرجع السابق، ص346.
[3] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[4] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[5] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فوق طور العقل وهو وسيلة لبلوغ اليقين فلا يقف فيها السالك عند حدوده العلمية الموجودة في الإحساس والإدراك، لأن الكشف مصدره القلب الذي يتجرد من هذا العالم السفلي بحثا عن الحقيقة المطلقة الموجودة في باب الغيبيات، والكشف يقابل الفلسفة الاشراقية التي ترى أن مصدر الحكمة موجود في الإشراق والإلهام الذي هو" ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها"[1] أي إشراق العقل على ما لم يستطع إثباته بالبرهان والحجة ومعرفته تكون قلبية تحصل بالتجربة الروحية.

2.2- أوصاف الكمال:

يشترط في ذلك الدكتور طه عبد الرحمن أن يكون صاحب الكشف قد اتصف بصفتين: العبدية والعينية.

" بفضل العينية يلابس المتقرب الأشياء من جهة ويتحول العمل والنظر عنده من جهة ثانية وبفضل العبدية يتحرر من رق التجريد والأفعال، ومتى سلمنا بأن الصوفي في نشر أنه الكمال والتكامل في السلوك يلزمه طلب الحصانة من أفات العمل الخلقية والعلمية"[2] ومعناه أن العبدية التي تكون بمقتضى تمام التأييد لله وإظهار الافتقار إليه تذللا ورهبة وخوفا وشوقا إليه ومحبة فيه تتحقق بمعنى العمل والسلوك الروحي، فيكون فيها المتقرب متحررا من كل الأفعال والأفكار لأنه أمام التجلي الإلهي الذي حصل بمنة إلهية متى نال للمتقرب وصف العبدية التي بها تتعين كل الأشياء والمخلوقات بأنها تابعة إلى الأصل الخالق الله تعالى ولا يكون ذلك إلا في الممارسة الصوفية التي يتحقق فيها الكمال لان الصوفي هو من يحصل له الكشف لتمام إخلاصه وطهارته القلبية وكل معارفه لا تنفك على أنها طريق إلى الله " فالموضوعات التي تنظر فيها العلوم أو الموجودات هي على التحقيق مجلى قدرة الله ومظهر صنعه، وكل من سرح فيها فكره وكان ذا عقل كامل وجب أن يدركه فيها وأن يزداد تقربا منه"[3] وهو ما يثبت قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[4] تطبيقا لما جاءت به

[1] - عرفان عبد الحميد فتاح : الفلسفة الصوفية ونشأتها، دار الجيل، ط1، 1993، بيروت، ص156.

[2] - طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص ص 146-147.

[3] - المصدر نفسه، ص148.

[4] - سورة الذاريات، الآية 56.

الشريعة ونزل في التوحيد الإلهي والتأييد في هذا يكون في التولي من لدن الحق تعالى والكمال يظهر عند الصوفي بأن يرى الله في كل شيء "فإن نظر بعينه وعقله في الموجودات لم ير إلا تجليات أسماء الله الموحد وان نظر بقلبه إلى موحد ظهرت له بدائع آيه وجلائل آلائه"[1] وهذا المقام الذي يصل إليه السالك ناتج عن حاله يعيشها بالقرب من الله والأنس به لإخلاصه في العبادة وإفراد الله في الطاعة.

والكشف مقام وصول وارتقاء للحضرة الإلهية يتطلع به المتعبد إلى المنن الإلهية معلقا قلبه بأعمال التزكية وتحرير نفسه من أعمال الظاهر دلالة على تحقيق كمال عبديته و"معرجا بروحه إلى فضاءات وجودية بعضها فوق بعض وعوالم غير مرئية بعضها أفسح من بعض ومسريا بنوره الممدود من حيث لا أحد، حتى هو نفسه، إلا الله جل جلاله"[2].

وهذا التدرج الذي مقامه الكشف كأثر ذوقي للحالة التي يعيشها الصوفي في تدبر صفاته الإلهية بصفتي الجلال والجمال والتفكر في آيات التدبير الإلهي أي مشاهدة الحق في ملكه حتى ينبسط في هذا الكشف اليقيني.

[1] - طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص151.

[2] - طه عبد الرحمان: روح الدين، المصدر السابق، ص 485.

3. الإنسان الكـامل

يعد البحث في موضوع الإنسان الكامل هو البحث في ثلاثية ـ الإنسان، الكمال، الله ـ أي بين خالق ومخلوق وحقيقة يصل إليه سالك في التصوف كعلم مكتمل وطرق لمعرفة الله والإنسان هو النموذج الذي يتمثل هذه الحقيقة لأنه يعبر عن أرقى درجات الإبداع الإلهي وهو الذي ميزه الله بالاكتمال النفسي والجسدي والعقلي وحتى يكتمل هذا التميز يدعوه للتزكية كأولى من خطوات الكمال ﴿" قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا "﴾[1] والتمسك بها يعد مقياسا في مسيرة الإنسان نحو الله.

وحتى نفهم هذا السفر يجب أن ننطلق من وجهتين:

- الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية.
- دراسة شخصيات تعتبر نموذج للإنسان الكامل.

وفي البداية يمكننا استقراء هذا المعنى في القرآن لتكريم الإنسان وكماله انطلاقا من جعله خليفة في الأرض ﴿" وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.."﴾ [2] وأكد ذلك أيضا في قوله تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ"[3]، وهذه الآيات كمثال اتخذناه في عرضنا لهذا المفهوم من أجل أن نفهم غايات وجوده في الفكر الصوفي وكذا مبرر وجوده عند المفكر طه عبد الرحمن، ولهذا نحدد تعريفنا للإنسان الكامل بناء على وجهة قرآنية يقترب منها طه عبد الرحمن، ففي قول **يحي بن معاذ الرازي(ت 871)**: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"[4]

---

[1] - القرآن الكريم سورة الشمس، الآية 9 - 10.

[2] - القرآن الكريم سورة البقرة، التيه 30.

[3] - القرآن الكريم سورة الإسراء الآية 70.

[4] - سئل بن حجر رضي الله عنه عن حديث: " من عرف نفسه عرف ربه" من رواه؟ فأجاب بقوله: لا أصل له، وإنما يحكى من كلام يحي بن معاذ الرازي الصوفي، ومعناه: من عرف نفسه بالعجز والافتقار والتقصير والذلة والانكسار، عرف ربه بصفات الجلال والجمال على ما ينبغي لهما، فأدام مراقبته حتى يفتح له باب مشاهدته فيكون من اخصائه الذين أفرغ لهم سجال معرفته وألبسهم صوافي خلافته.النووي: فتاوى النووي، المسائل المنثورة، ترتيب: علاء الدين بن العطار، تحقيق: محمد الحجار، دار البشائر الإسلامية، ط6،لبنان، 1996، ص248.

كقاعدة يقوم عليها التصوف امتثالا لما جاء به النبي ﷺ والاقتداء بهديه في تطبيق الأخلاق والآداب التي توافق المنهاج القرآني السني لما فيه من أبعاد روحية تحقق الطمأنينة والسعادة التي تكون في معنى الكمال الإنساني.

وهذا المعنى له وجهة أخرى تظهر في جانبها الخارجي المجسد في شخصية الإنسان وكنموذج لهذا الامتثال الرباني نجد أن الإنسان الكامل هو النبي ﷺ" لم يتعين أحد منهم بما تعين به محمد ﷺ في هذا الوجود من الكمال الذي قطع له بانفراده فيه، شهدت له بذلك أخلاقه وأحواله وأفعاله وأقواله، فهو الإنسان الكامل.

ولا يجوز إسناد تلك العبارات لاسم محمد ﷺ إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق وليس لأحد من الكمال ماله من الخلق والأخلاق"[1] أي انه صورة الله ومرآته ومجلاه لأنه محل للأمانة والتي تتجسد في محمد ﷺ ، ونقابل الإنسان الكامل بهذا المعنى بمعنى أخر يتمثل في الحقيقة المحمدية " فقول رسول الله ﷺ في جوابه على سؤال جابر رضي الله عنه: { أَول ما خلق الله نور نبيك من نوره}[2] وهنا يتجلى لنا ذلك البعد الديني في خاصيته التاريخية التي تبين لنا أن الحقيقة المحمدية تجلت بكاملها في الإنسان الكامل"آدم" ثم في الأنبياء والرسل وآخرهم النبي محمد ﷺ تجلت في خلفائه أو ورثائه"[3] وبما إنها تعيين الهي في البشر من الخاصة الخاضعة لله تعالى طوعا وطمعا فيه وخوفا من عظمته وإدراكا لألوهيته المتناهية في ظهورها الجمالي الكمالي في الحقيقة المحمدية لأنها "هي أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق بل هي الإنسان الكامل بأخص معانيه وان كان كل موجود هو مجلى خاص لاسم الهي فان محمد ﷺ قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع والاسم الأعظم {الله} ولذلك كانت له

[1] - عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل،المرجع السابق،ص ص207 – 208.

[2] – ممن أورده الشيخ محمد متولي الشعراوي في تفسيره، كما أورده الصنعاني المعروف بالأمير في كتابه: التَّحبير لإيضَاح مَعَاني التَّيسير. حققه وضبط نصوصه: محَمَّد صُبْحي بن حَسَن حَلّاق، مكتبة الرشد، ط1، الرياض،1433هـ/2012م ج3، ص 673. ولم يورده واحد من أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد والمصنفات باستثناء ما نُسب إلى عبد الرزاق الصنعاني،وقد اهتم به أصحاب السير والشمائل، وجلهم مؤرخ أو مدون للسر وليسوا محدثين..

[3] - عبد الوهاب موسى: مقال الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، الجمعية الدولية للمترجمين اللغويين العرب 25-1-2011 الساعة 10:27، www.wat.cc

مرتبة الجمعية المطلقة والحقيقة المحمدية التي هي أول التعيينات"[1] فلما خلق الله تعالى الإنسان "آدم" على صورته اقتضت العناية الإلهية أن تكون كل حركة وسكنة هي جزء من القدرة الإلهية لقوله تعالى في الحديث القدسي: "كنت سمعه وبصره"[2] ولهذه الصورة وظائف يصفها .

1.3- وظائف الإنسان الكامل:

يرى **بن عربي**:

1.1.3-" من الناحية صلتها بالعالم:

الحقيقة المحمدية هي مبدأ خلق العالم وأصله من حيث أنها النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء وهي أول مرحلة من مراحل النزل الإلهي في صور الوجود"[3]وهنا يصفها بن عربي وصفا انطولوجيا لأنها أول ظاهر في الوجود، بمعنى فلسفي هي العقل الأول الذي يعقل إلهه ويعقل ذاته ومنه تكون الممكنات ولهذا تلزم عنه العقول الأخرى.

2.1.3- من ناحية صلتها بالإنسان :

الحقيقة المحمدية منتهى غايات الكمال الإنساني، وهي أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي فهي صورة الكاملة للإنسان الكامل"[4] وهذا التحقق موجود بالتوجه إلى الله افتقارا له، لأنها مقام يصل إليها السالك يعبر من خلالها عن منتهى الإخلاص والعبودية له أي الفقر إلى الله لأنه طريق الحق تعالى "لما خلق الله تعالى الإنسان من جملة خلقه خلقه إماما وأعطاه الأسماء الإلهية وأسجد له الملائكة وجعل له تعليم الملائكة ما جهلوه وكمل به وفيه وجود العالم"[5] وهكذا التمكن لا يحدث إلا في حضرة العبودية المطلقة.

---

[1] - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، دط، دس، ص 347.

[2] - صحيح البخاري: 5/2384، رقم 6137.

[3] - سعاد الحكيم: المعجم الصوفي،المرجع السابق، ص 348.

[4] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - بن عربي : الانسان الكامل ، جمع وتأليف: محمود محمود الغراب، دش، ط2، دمشق، 1999،ص26.

3.1.3-"من الناحية الصوفية:

هي المشكاة التي يستقى منها جميع الأنبياء والأولياء العلم الباطن"[1] وذلك للوجود المعنوي النبوي لقوله ﷺ: "كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد"[2] وهذا الوصف يوحي إلى روحه الشريفة، حيث الحقيقة النبوية المحمدية موجودة قبل خلق آدم وقبل وجود الأنبياء عليهم السلام، وفي هذا دلالة قرآنية لا بد أن ندرجها لما فيها من حقيقة محمدية، لقوله تعالى:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾"[3].

وكل هذه المنطلقات الشارحة لمفهوم الإنسان الكامل أنما كان قصدنا بها البحث في علاقة الحق والخلق والمتمثلة في وحدة الذات. ولهذا نجد **بن عربي**" الذي مارس التصوف عملا محاولا بذلك تجسيد المعرفة كما تصورها ورآها سبيلا إلى تحقيق الكمال ومنه يكون الكمال عنده إلى جانب كونه ثمرة من ثمار المعرفة فكرا وممارسة ذا مظهر وجودي وآخر قيمي وأخلاقي وبهذا يتضح من مصطلح مكانة الإنسان في العالم وعلمه ومعارفه وقيمة الأخلاقية والجمالية".[4]

والتصوف في هذا المعنى تجسيد للمعارف وتحقيق لغايته الأخلاقية الروحية المتمثلة في تحصيل أخلاق التزكية كما يراها طه عبد الرحمن، ويذهب بهذا المعنى إلى مسلمة الميثاق مثل ما ذهب إلى ذلك بن عربي من حيث الصلة بالإنسان" فلما خاطب الإله بني آدم كافة وهم في عالم الغيب قائلا: "ألست بربكم؟" فأجابوه أجمعين شاهدين على أنفسهم "بلى!" ذلك هو الميثاق الذي أخذه الشارع الأسمى من العقلاء وعقولهم"[5] أي العهد الملزم بين بين الله والبعد يسلك بموجبه الإنسان سلوكا يضمن له العناية الإلهية، فيتبع الإنسان الأوامر

---

[1] -سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] - أخرجه سعد في الطبعات الكبرى عن عامر الشعبي قال: متى استنبت؟ فقال: وآدم بين الروح والجسد أخذ الميثاق"،ج1، ص 148

[3] - القرآن الكريم سورة آل عمران، الآية 80.

[4] - ناجي مولاي: مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة عمار ثليجي، العدد07، 2012،الأغواط .ص143.

[5] -طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص 158.

والنواهي الموجودة في منهاج الدين الإلهي المحمدي وهنا لا بد أن نشير إلى الافتقار كشعور يتمثل في الحاجة "فما خلق البارئ الخلق إلا ليفتقروا إليه، ولا افتقروا إليه إلا ليرزقهم، ولا رزقهم إلا ليظهر إحسانه عليهم(....) إذ يأخذ منه بالافتقار كل شيء ويعطيه كل شيء بالامتنان، فالعبد مفتقر بذاته غني بربه"[1] وهذه الممارسة العملية المتصلة بأوامر الميثاق الإلهي يسميها طه "بالعقل المتصل"[2] أي الدائم المتدبر إلى خالقه، المتعلق قلبه بذاته العلية، فيرى الله موجود في كل شيء، في نفسه والعالم لأنه دلالة على وجوده، حيث التعبد الإلهي إنما يكون في مدى قرب العبد من ربه إخلاصا له وحبا فيه.

أما من ناحية صلتها بالعالم، يحدد طه ذلك بمفهوم الأخلاق الكونية كمقابل للنور المحمدي وظهوره في هذا العالم لأنها ترفع همة الإنسان إلى أن يأتي أفعاله على الوجه الذي يجعل نفعها يتعدى نفسه ووصله إلى العالم بأسره"[3]، وهذا البعد الذي يتبناه طه في تجديده الفكري إنما يريد له بعدا معرفيا يرتقي فيه العقل إلى درجات العرفان ولا يحصل له ذلك إلا بالاشتغال التزكوي كجامع للمعرفة الوجود ومعرفة الموحد - أي الله – بمعنى الجمع بين الإدراك العقلي والسلوك المتقيد بالشرع الإلهي بعقد نية الوصول للحقيقة الإلهية – أي التوحيد- الذي جاء به محمد ﷺ.

ولما كانت الخاصية المحمدية موجودة في الفكر الصوفي باسم الإنسان الكامل وعرج إليها طه عبد الرحمن كمظهر للحقيقة والتي يسميها بالنموذج "التمنذج بالنموذج الرباني الأكبر عليه أفضل الصلاة والسلام"[4] كصورة أخلاقية في التخلق بأخلاق الله والتي جعلت منه دليلا على نبوته وكماله، ولهذا كان التصوف ولا يزال جزء من التراث الإسلامي النبوي قصد إصلاح الذات، ويلزم عن هذا كما يرى طه التمنذج بالقدوة النبي ﷺ.

[1] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص 141-142

[2] - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص 159.

[3] - المصدر نفسه، ص 158.

[4] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص ص 197 ، 198.

2.3- شرطا نموذج الكمال عند طه عبد الرحمن:

وقد جعل لهذا التمنذج شرطان:

1.2.3- التطهير:

وهذا الشرط يعطي للشخص الذي ينظر إلى أعماق ذاته بنور الله الحق وما جاء به من حقيقة وفي هذا المعنى للعبودية التامة الخاضعة فيها النفس من حواجز الجسد وأوهامها إلى مجال الروح الذي يعبر عن نقاءها وصفاءها الذي جاءت به "الحقيقة الدينية ومقتضاها التقرب إلى الله مراتب، وأن أفضلها وأقدرها على تحقيق التسلف ما كان مستوفيا لشروط الرسوخ، ولا يتحقق الرسوخ إلا لمن تلازم عنده العلم بالشيء والعمل به، حتى صار هذا التلازم وصفا سلوكيا"[1] فيبدأ هذا الطريق بالاهتداء والعودة في كل قراراتنا إلى الحضرة الإلهية من خلال المطابقة بين العلم والعمل، لأن التطهير ثمرة لإعادة التربية بالرجوع إلى أصلها عند السلف الصالح والنموذج المحمدي، وهو" تحصيل للتكامل المادي الروحي المقوم لفطرة الإنسان "[2]

2.2.3- الترسيخ:

تتبين القيم الدينية قولا وفعلا وفي هذا يجب أن تستند العبادات إلى مكارم الأخلاق، فاتخاذ النظر بالعمل وسيلة الترسيخ " فينظر بقوالب العمل كما يعمل بمقولات النظر، ويرجع إلى هذا الاتحاد رجوعه إلى وصف راسخ فيه رسوخ الطبائع، وما صار كالوصف الراسخ لا يتصرف صاحبه إلى على وفقه"[3] والطبع هنا عنده بمعنى الفطرة التي فطرنا عليها والمتمثلة في التوحيد كما أسلفنا الذكر. لأن الروح إذا تمكنت من المزج بين مفهوم القرآني فتدبرته وتأملته وعملت به، كانت أقدر إلى العودة إلى أصولها الربانية، وكانت أسعد، نتيجة التطهير

[1] - طه ع الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص 188.

[2] - المصدر نفسه ، ص 190.

[3] - المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

الذي حصل لها، لقوله تعالى:﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[1] والترسيخ والتطهير عند طه إنما في أساسها تعود إلى برهان تاريخي اعتمد عليه يتمثل في شخصية النبي ﷺ وهو ما يسميه (نموذج النموذج) لامتلاكه لوصف الكمال والاستمداد النوراني الذي نرجع إليه جميعا المتمثل في القرآن ومنهجه السني وكلنا في هذا نتوجه إلى هذا النموذج مثل ما توجه الصحابة رضوان الله عليهم " فقد توجه الصحابة إلى سلوك رسول الله ﷺ وراقبوه مراقبة مستمرة، وتفقدوا تفقدا مباشرا جميع أعماله وأغلب أحواله... حرصا منه على تقديم الاقتداء بالفعل مع العمل بالقول. وقد راقب التابعون نفس المراقبة من سلوك الصحابة. وراقبه تابعوا التابعين، وهكذا كل طبقة من المسلمين تراقب سلوك الطبقة التي رقبتها"[2] والسبب انه سر اجتماع القلوب في تقواها والجامع لها لأنه مركز المفهوم والمعاني وهو جوهرة الكمال وعينه في سر العظمة والجلال. وهذا التمنذج المشروط يؤكد عليه طه عبد الرحمن ويسميه " بالتنمذج التعرفي الذي ينبني على ملازمة نموذج على قيد الحياة يكون متصل السند برسول الله ﷺ ويختص هذا السند بكونه ليس سند أقوال مجاز، وإنما سند مجاز يقوم في التوجه المباشر والمراقبة الفعلية للسلوك"[3] وهنا يؤكد على الجانب السلوكي من أجل التقويم الروحيلأن لاقتداء بالنموذج يقتضي الأخذ بالتأييد الفعلي لحصول الانفعال الروحي والالتفات إلى الباطن لا بد من دخول التجربة كطلب للمعرفة ودليل على التوجه للوصول للكمال المحمدي.

[1] - سورة الروم، الآية 29.

[2] . طه ع الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص ص 191،192.

[3] - المصدر نفسه، ص 215.

خلاصة الفصل:

وعليه يكون العقل عند طه عبد الرحمن اتصالا بين الفطرة والروح لأنه الوسيلة التي بها تتجسد هذه المعاني، فبعودة الإنسان إلى فطرته التي فطر عليها، يكون قد حقق تخليقا ساميا تحقق له بإدراكه للمعاني الكلية النورانية، فكل ما جاء به محمدﷺ إنما هو تأكيد على إشعاع التوحيد، ونهضة الفكر لا تكون إلا بالعودة إلى منطقها الصحيح وفطرتها السليمة وتحقق له أيضا بها جانب السلوك الخارجي في القيام بأعمال الخير، حيث الجمع بين الظاهر والباطن لا يقبل أن يبنى على أصول عقلانية يغيب فيها روح الدين، لأنه يعد منبع لهذا المسلك، كيف لا وهو الميثاق الأول الذي يتجسد فيه النور المحمدي، لأن خلقه كان القرآن، وما علينا إلا أن نقتدي به لتحصل لنا هذه البركة العظيمة والتي بها يحي القلب والإنسان الكامل كمفهوم صوفي يريد منه طه إدراج الوعي إلى العقل كي يتشبع بأخلاقه الإسلامية التي جاءت تطهيرا وتحقيقا للمعنى العميق الذي يحتمله مفهوم الإحسان.

وبهذا المعنى نجد طه قد جاوز معنى الإنسان الكامل كأصل للوجود مثل ما يراه المتصوفة إلى معنى النموذج عند طه كمعنى واقعي يريد به طه ملابسة تجديد التربية عن طريق الاقتداء بشخصه ﷺ .

خاتمة

خاتمــة

دفاعا عن روح الحداثة الإسلامية وأصالتها كجمله من القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالإنسان عامه وبالإسلام خاصة، نهج طه عبد الرحمن عبد الرحمن في سؤال المنطق منهجا يسير عليه من اجل تطابق الأفكار وشموليتها، وأخذ من المضمون الإسلامي إشكالية التصوف لبناء العقل الإسلامي وإحياء الأخلاق الإنسانية، فكانت ثمرة جهده دعوته إلى هذا التجديد القيمي لما فيه من أثر وجداني وفكري جامع للأصالة ومنطلق نحو الحداثة.
فلا نجد أجمل من التجديد الذي يعرض أمور الفطرة والوجدان ولا نستذوق من المسائل إلا التي تمس ما يحيينا، خاصة إذا ربطنا البحث بالدين الذي يعبر عن ظاهر وباطن الإنسان وكل هذا ونحن نراعي أنفسنا بالتزكية لننعم بأفق العناية الإلهية التي تدعونا للخير وتمنعنا عن فعل الشر لنوافق الطبيعة بهذا المفهوم، لنقول مثل ما ذهب إليه طه عبد الرحمن في تعين النفس الإنسانية داخل القانون الأخلاقي وكلاهما يجب أن يكون داخل دائرة الدين.
ومن أجل هذا الانسجام وصلنا إلى النتائج التالية:

* نجد أن طه عبد الرحمن قد حدد ذلك في الأخلاق الكونية كقانون طبيعي موجود في العقل دون الدين وأخلاق مكونيه أودعها الله في قلب الإنسان وهي أخلاق الفطرة، والأخلاق الثانية مكملة للأولى، فما بعث النبي الأكرم ﷺ إلا ليتم مكارم الأخلاق، أي لإتمام قوانين العقل ومرتكزاته، والأسوة المحمدية في هذا المستوى هي النموذج الذي به تتحقق الفضيلة.

* ظهر فن التساؤل الطاهائي في مبحث الوجود والايتيقا مجلى للحقيقة الإلهية المحضة في تجلي نورها على القلب الذي يدرك معناها من خلال المنهاج النبوي كتفعيل لفطرة التوحيد ومبدأ الهداية.

* وهذا المنهاج الرباني الذي يدعو إليه طه عبد الرحمن إنما في أصله طريق للمعرفة الحقة التي تجمع الفكر في مبدأ التأييد، فلا النظر وحده يؤسس لمعنى العلم ولا السلوك وحده يؤسس لمعنى المعرفة، بل اشتراك النظر والعمل لندرك المعرفة ونتأمل الموجود والوجود والواجد ونعمل بها وفق حدود الشرع، وهي القاعدة التي يراها في العقل العرفاني كمنهج لحقيقة الوجود ومعرفة العالم ومعرفة ذاته ومن ثمة معرفة الله كأصل وغاية.

* العرفان الذي يقصده طه عبد الرحمن يهدف إلى الوصول بالإنسان إلى أرقى مراتب الكمال،فينظر الإنسان إلى نفسه وغيره ووجوده أنها محاكاة عن الإله وعن عظمته تعالى وهذا هو تمام المعرفة التي يستشعرها السالك في هذا الطريق والمنة الإلهية في استشراف الكمال وبيان الحرية البعيدة عن معنى الاستعباد واقترابها من العبودية لله وحده حيث الإخلاص منفذ لإدراك الحقيقة والتحرر من مفاسد الجسد والنفس، وهذا التفاعل يلخصه طه عبد الرحمن في التصوف الإسلامي.

* يجمع طه عبد الرحمن بين خطاب عقلي وخطاب جمالي يصعد إلى ما وراء حدود العقل من منطلق المجاهدة وفطرة المحبة وسلوك الأخلاق كدلالة على عمق التجربة الصوفية.

* يجمع طه عبد الرحمن بين الفيلسوف والمتصوف لأن كليهما يشترك في العرفان، الفيلسوف له مستوى من التأمل نسميه الحدس، والمتصوف يصل إلى مستوى يدعى الكشف، وكلاهما استدلال معرفي نجده في المناهج المتبعة للفلاسفة والمتصوفة.

* يجمع طه عبد الرحمن الفلسفة مع التصوف في باب الرمز، وهذا على مستوى الخطاب، فيرى أن الحقيقة لا يمكن التعبير عنها بلغة العبارة لأنها لا تحمل الدلالة الكافية، ولهذا نلجأ إلى استعمال الرمز لأنه يعبر عن رؤية عميقة لا تقوى اللغة العادية على أدائها.

* نقطة الكمال عند الفيلسوف والصوفي واحدة، فدلالة كمال العقل لا يعرف إلا بمعايشة روحية خالصة، أي لابد أن يكون العقل مؤيدا بالعرفان الذي يكون في تجلي الجميل.

* هوية الفلسفة والتصوف واحدة، فالدين هو الإطار العام والمجال التداولي الذي يلتقي فيه المتفلسف بالمتصوف دفاعا عن الهوية الإسلامية وتأكيدا للجانب الروحي والأخلاقي الذي به تحدد هوية الإنسان.

* حقيقة الفلسفة والتصوف تنتهي إلى الميتافيزيقا والغيبيات في إثبات وجود الله وتمام العبودية له.

إذا يرتكز مشروع طه عبد الرحمن كله في التجديد أي تجديد التربية وترسيخ القيم الإسلامية قولا وفعلا، لأن النهوض الحداثي لابد له من عقلانية ليست بالمفهوم الغربي أو المادي بل بالمعنى الذوقي للكلمة ومدى تأثيرها في واقعنا اليوم.

ورغم أن النسق الطاهائي محكم منطقيا ولكنه يثير العديد من الأسئلة في مسألة التجديد هذه!

أولا: لو عدنا إلى المبدأ التاريخي كدلالة على واقع الإسلام لوجدنا أن التصوف الذي دعا إليه الموجود في الإسلام ونحن هنا نتفق معه في أصالة الفكرة من حيث وجودها ولكن لا ننفي وجودها أيضا قبل الإسلام، مما يحتم علينا إعادة طرح الفكرة من حيث ظهورها؟ وكيف أثرت على الإسلام؟ ولِمَ انتشرت في فترة ضعف الدولة الإسلامية؟ وكيف نعتمد على فكر صوفي ظهر في فترة تقهقر الفكر العربي الإسلامي؟ بينما نحن في وقتنا الراهن نبحث عن مبدأ قوي نتخذه أساسا للنهوض، أي كيف يمكن أن يكون الضعيف قويا؟ كيف يكون نقطة تحول ونهوض؟ لأن هذا المفهوم بالذات أثار الكثير من الجدل والتقسيمات بين معارض ومؤيد للفكر الصوفي، خاصة إذا قد عانت هذه الفئة من السياسة فاضطه عبد الرحمند جل من يَدْعُون للفكر الصوفي.

ثانيا: بنظرنا للتصوف على مستوى الخطاب يشيد طه عبد الرحمن بلغة المتصوفة في معنى الإشارة ويؤيدها لأن العبارة لا يمكن أن تستسيغ الوجود كله ولا يمكننا التعبير عما نستشعره فنلجأ للإشارة التي لا يفهمها جل العامة والمثقفين، بينما نحن اليوم نحتاج إلى خطاب واضح بسيط يعكس واقعنا وحاجاتنا، وهذا لا يتفق وخطاب المتصوفة، هل يمكن للإشارة أن تعبر عن الواقع؟ ضف إلى ذلك أن الإشارة تقابل معنى التمرد، فعلى الرغم من تأييد طه عبد الرحمن لها إلا أنها كانت سببا في الإعراض عن كلام المتصوفة واتهامهم بالكفر والإلحاد وهو ما حدث مع الحلاج والبسطامي وغيرهم كثير، فلربما إذا اعتمدنا التصوف اليوم كسلوك لابد أن نعتمد خطابه أيضا فنشك أننا سنتهم بالتمرد الذي لحق هؤلاء**!؟** وببقائنا على مستوى الخطاب دائما نرى أن اللغة هي الوعاء الذي يعبر عن معنى الوجود وهي أداة تواصلية بيننا، وهي الجامع الذي نشترك فيه، ومما هو معلوم أن لغة المتصوفة لغة منفصلة عن هذا الواقع ولا يفهمها إلا صاحبها وبما أن طه عبد الرحمن عبد الرحمن يدعو للتواصل اللغوي، كيف يستقيم الأمر مع لغة إشراقية منفصلة لا يفهمها غيري؟.

ثالثا: هل يصلح التصوف أن يكون نهضة فكرية؟

هذا ما دافع عنه طه عبد الرحمن وبرره أخلاقيا، رغم أن بحثنا في هذا الموضوع ظل ملتصقا بقيمتي الخير والشر باحثين عن سبيل الأول وإدراكه ونفي الثاني وتجاهله، وهذا هو المنطق الصحيح، فمثلما بحثنا في الخير لنلجأ له نبحث في الشر لنتجنبه، وهذا هو الأساس

الأخلاقي القويم لنهضة السلوك، وبعودتنا للموقف الطاهائي نجد أن التركيز على الأول كان موجودا والثاني كان غائبا ففي كتبه (روح الدين) و(سؤال الأخلاق) و(العمل الديني وتجديد العقل) ظهر الخير بامتياز وغاب المصطلح المقابل له الشر رغم أن الفلاسفة ما عرجوا على مفهوم الخير إلا ووضحوه بالمفهوم المضاد له، فقد يكون الشر الجسم وقد يكون هذا العالم الحسي ولكن ما مفهومه عند طه عبد الرحمن؟ ونحن عرجنا إلى سؤالنا هذا بالذات لأن طه عبد الرحمن يتحدث بلغة المنطق والمصطلحات المتدرجة والمتقابلة والمتضادة، فلم يأت بكلمة إلا وأعطى نقيضها حتى تتضح جليا في أذهاننا.

رابعا: تقييما لهذه الرؤية الصوفية المتجددة التي اقترحها طه عبد الرحمن لتكون في واجهة المفاهيم الحداثية، جاء بالتصوف ليعبر عن مناهضته للعلمانية ويجسد من خلال التصوف معنى الإسلام الحق، وهذا من أجل أن ينفي الأفكار التي لا تعبر عن الإسلام الصحيح، ولكن هل حرر طه عبد الرحمن عبد الرحمن التصوف من التبعية الشيعية؟ فلا طالما يتهم التصوف بالتبعية للتشيع ولازال، في حين يرى طه عبد الرحمن أن التصوف هو الطريق الوحيد المتحررة من كل القيود، ما مبرر ذلك؟ حتى أننا نجد طه عبد الرحمن يسمي التصوف بالعرفان في كثيرا من المواقع وهو ما نجده عند الشيعة أيضا في اعتمادهم لنفس المصطلح مكان التصوف.

خامسا: يدعونا طه عبد الرحمن للتصوف والتجربة الروحية التي ثمرتها الحرية ونهايتها الكمال وهدفها النهوض، وحتى نجدد هذا المعنى لابد أن نبحث في مأزق وتحديات التصوف وهذا ما لم يعرج طه عبد الرحمن على ذكره، تحدث عن التصوف كبديل صحيح ولكن ما مدى مشروعية هذا المغاير؟ وما صداه في واقعنا الثقافي؟ ونجيب فنقول: إن الواقع الصوفي اليوم أصبح مرادفا للتعصب والانغلاق والجهل ولابد إذن من محاربته، في حين يتحدث طه عبد الرحمن عن الحداثة باسم الأصالة الصوفية، لأننا بعودتنا إلى الواقع اليوم لا نجد التصوف ولا الصوفية وان شئنا قلنا زيارة لأطلال الأضرحة ويمارس فيها كل أنواع الجهل والظلالة وهو ما أسماه طه عبد الرحمن بالتصوف التبركي، وأعطى مقابل له هو التصوف التعرفي المنبني عن الحقيقة المعرفية، ولكن بَحْثَنا عن الحقيقة لابد أن يكون متحررا، والتصوف ثابت لذلك ولكن هل التصوف اليوم خارج عن التبعية؟ هل يمكن أن نصفه بالحرية؟ لا ندري سببا موضوعيا لماذا طه عبد الرحمن لم يعرج إلى التبعية التي يعانيها

التصوف من السياسة؟ ربما ذلك لسبب ذاتي لا يهمنا البحث فيه، ونكتفي فقط بالموضوعية والعلمية حفاظا على خصوصية البحث، وبالرجوع إلى التبعية نجد أن التصوف المتمثل في الزوايا بات يلقى استحسانا من السياسة في الاهتمام به، وليس ذلك من أجل الحقيقة المعرفية طبعا، بل نجدهم يشجعون الجانب التبركي منه ولربما تكون هذه إستراتجية سياسية لسنا بصدد الحديث فيها. ولكن طه عبد الرحمن لم يعرج إلى المشكلات التي يتخبط فيها التصوف، حتى أصبحنا نشك في المآل المعرفي الذي لابد أن يكون المقام الأول الذي من أجله جاء العرفان.

وكل ما تقدم لا يعني أننا نرفض هذه الدعوة لنهضة العقل الإسلامي لأنها مشروع نحو الأفضل لمفكر عقلاني منطقي محافظ على التراث الإسلامي، حيث استطاع إيجاد البديل من داخل الفكر الإسلامي على عكس ما جاء به غيره من مفكري العرب والمسلمون بأفكار مغايرة تماما لطبيعة الإنسان المسلم، فالأفضل أن نعالج المشكلة من الداخل لا من الخارج ولا يتوقف الأمر عند طه عبد الرحمن في تحليله للعقل الإسلامي بل نجد أيضا مالك بن نبي(ت1973م) في تأسيسه للحضارة، ونصر حامد أبو زيد(ت 2010م) في تحليله للخطاب القرآني كنماذج للبحث في سؤال "لماذا تأخرنا؟ وتقدم غيرنا!" والنموذج الطاهائي تكفيه إجابة انه ركز على الفطرة السليمة للإنسان والتعاملية التي جاء بها محمد ﷺ كتعبير عن أصالة هذا الطرح، وبانفتاح حداثي وجدناه في النظرة الشمولية التي يدعو لها طه عبد الرحمن في حوارنا مع الآخر وحوارنا مع أنفسنا من منطلق العقل العرفاني الذي نشترك فيه جميعا حسب نسق الإبداع الفلسفي الصريح نحو الاجتهاد في تحقيق النهضة، التي تعبر عن روح المجتمع العربي المسلم في الحفاظ على قيمه والتمسك بها مما يعني تميزه بالاختلاف قولا وفعلا بإعادة قراءة تراثنا الفكري، لنتمكن من الإبداع بشكل منطقي يتوافق والميثاق الإلهي، لأن ماهية الإنسان تتحدد من خلال أخلاقه، ولكن هل هذا التجديد الصوفي الطاهائي كبديل هو إجابة عن سؤال الحداثة؟ أم أنه هروب فكري من الواقع؟

المصادر والمراجع

قـــائمة المصـــادر والمراجـــع:

أ- القرآن الكريم

ب- المصادر:

1) **طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1 1998، بيروت.**
2) **طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط2 1997 بيروت.**
3) **طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، المركز الثقافي العربي، ط2 1997 بيروت.**
4) **طه عبد الرحمن: روح الدين، من ضيق العلمانية الى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، ط2، 2012، المغرب.**
5) **طه عبد الرحمن: سؤال الاخلاق مساهمة في النقد الحداثي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، المغرب.**
6) **طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي ط2 2006، بيروت.**
7) **طه عبد الرحمن: حوارات قرطاج، محاضرة مرئية للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، ج2/2،رئاسة الجمهورية التونسية، نشر في 2013/06/15 www.youtube.com**
8) **طه ع الرحمن: محاضرة الدين والعقل، محاضرات قرطاج، ج2 و3، تونس.**
9) **طه عبد الرحمان: محاضرة "القول الثقيل والترجمة التأصيلية آفاق وحدود " الكلمة التي ألقاها في المؤتمر الأول " النص الديني والترجمة"، مختبر الترجمة والتكامل المعرفي في مارس 2007، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، مراكش المغرب. الجزيرة، تاريخ الحلقة،2013/08/02.**

10) طه عبد الرحمن: المحاضرة الافتتاحية المرئية لطه عبد الرحمن مؤتمر الإبداع الفكري باكادير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ج1، كلية الآداب مراكش،2014/26/02،https://youtu.be/Yq75tGU6ztE

11) طه عبد الرحمن، محاضرة مسموعة العقلانية الحوارية،ج3 ،مالك التريكي، قناة الجزيرة، www.youtube.com

12) طه عبد الرحمن: محاضرة تجديد المصطلحات وبناء المفاهيم في الفكر الإسلامي المعاصر، يومي الأربعاء 6ماي 2015والخميس 7مايو2015 بكلية الآداب وكلية اللغة العربية بمراكش، المغرب.

13) طه عبد الرحمن: مسارات" الحداثة"، ج06، مالك التريكي، الجزيرة، تاريخ الحلقة، 2006/06/19.

14) طه عبد الرحمن: مسارات" الفلسفة والأخلاق"، ج04، مالك التريكي، الجزيرة تاريخ الحلقة: 2006/06/05

15) طه عبد الرحمن: مقطع من محاضرة بعنوان (الأخلاق والدين: بين الفصل الدهراني والوصل الإنتمائي)، 2013/07/02، تونس.

ب ـ المراجع العربية:

16) ابن خلدون:، مقدمة بن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر من صاحبهم من ذوي السلطان الاكبر، دار الفكر للطباعة والنشر - ط1، 1424هـ/ 2003م، بيروت.

17) أبو جعفر الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن،تحقيق: احمد محمد شاكر،مؤسسة الرسالة،ط1، ج1، 2000.

18) أبو الفتح البستي: ديوان أبو الفتح البستي، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دط، دمشق، 1989، رقم البيت 270

19) أبو حامد الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة، دط، دس، لبنان،

20) أبو محمد عبد الله الدارمي:سنن الدارمي، حسين سليم أسد الداراني، دار المغني ط1، الرياض، 1412هـ/2000م، ج 1، باب التوبيخ لمن يطلب العلم لغير الله ص 373، رقم 376.

21) أبي نصر السراج الطوسي: اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود،طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر،دط، مصر، 1960

22)ـ إحسان بن ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، ادارة ترجمان السنة للنشر، ط1 1986، باكستان.

23) إسماعيل عبد الفتاح عبد الفتاح: الفطرة وقيمة العمل في الإسلام، مجلة سنوية تصدرها رابطة العالم الإسلامي، العدد 94، 1989، مكة المكرمة،

24) الشيخ إبراهيم الأميني: تزكية النفس وتهذيبها، دار البلاغه، ط4، 2000، لبنان

25) الشيخ زروق: شرح الحكم العطائية، تحقيق : عبد الحليم محمود، ،مؤسسة دار الشعب، دط، 1985، القاهرة.

26) الشيخ زروق: شرح الحكم العطائية، تحقيق: عبد الحليم محمود، بيت الحكمة ط1، الجزائر، 2010.

27) النووي: فتاوى النووي، المسائل المنثورة، ترتيب: علاء الدين بن العطار تحقيق: محمد الحجار، دار البشائر الاسلامية، ط6،لبنان، 1996، ص248.

28) بن المقفع : الأدب الصغير، تحقيق: أحمد زكي، جمعية العروة الوثقى الخيرية ط1، الإسكندرية، مصر، 1911،

29) بن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، ج8، السعودية، 1999

30) بن عطاء الله السكندري: لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن، مكتبة القاهرة ، ط3،2004، مصر.

31) بن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد لسلامه، دار طيبة للنشر،ط2، ج6، السعودية،1999.

32) جورج وليم فريديريك: أعلام من الفلاسفة هيغل، دار الكتب العلمية، ط1 1993، لبنان.

33) جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1997 سوريا.

34) زكي مبارك:، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هنداوي للنشر 2012، مصر.

35) عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط 2012، مصر.

36) عبد العزيز عز الدين السيروان:، الصوفيون وأرباب الأقوال مواعظ وحكم وأقوال ت: احمد كفتارو، السروان للطباعة والنشر، ط1، 1415هـ 1990م، سوريا.
37) عبد الكريم الجبلي: الانسان الكامل في معرفة الاوائل والاواخر، دار الكتب العلمية، ط1، 1997، بيروت.
38) عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5، 1993، بيروت
39) عبد الواحد يحي: التصوف الاسلامي المقارن، تحقيق: عبد الباقي مفتاح ، عالم الكتب للنشر ، ط1 ،2013، بيروت.
40) عبد الواحد يحي: نظرات في التربية الروحية، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، ط 1، 2014، بيروت.
41) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار،مؤسسة هنداوي لنشر، د ط 2012، مصر.
42) عرفان عبد الحميد فتاح : الفلسفة الصوفية ونشأتها، دار الجيل، ط1، 1993 بيروت.
43) علي النمازي الساهرودي: تاريخ الفلسفة والتصوف، ترجمة: جواد سجاد الرضوي الكربلائي، دار الحجة البيضاء، ط1، 2012، العراق.
44) علي باشا مبارك: الخطط التوفيقية، ط1،ج1،المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق،مصر، 130هـ.
45) غادامير، تجلي الجميل، ت: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة،دط، 1997
46) فتح الله كولن: أضواء قرآنية في سماء الوجدان، ترجمة: أورخان محمد علي، دار النيل للنشر، ط2، 2006، مصر.
47) فتح الله كولن: حياة القلب والروح، ترجمة: احسان قاسم الصالحي، دار النيل للنشر، ط 3، 2006، مصر.
48) فربال حسن خليفة: الدين والسلام عند كانط ، مصر العربية للنشر والتوزيع ط1 مصر، 2001،
49) فيصل بدير عون: التصوف الاسلامي الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت للنشر دط، 1983، مصر.

50) كروستوفر وانت،أندزجي كليموفسكي: أقدم لك كانط، ت: عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، القاهرة.
51) كمال الدين أبو الفضل جعفر بن ثعلب الادفوي المصري:، الموفي في معرفة التصوف والصوفي، حققه: محمد عيسى صالحية، مكتبة دار العروبة- ط1 1408هـ/ 1988م، الكويت.
52) محمد فاروق النبهان: مبادئ الفكر الصوفي، مكتبة دار التراث، ط1، سوريا 2005.
53) محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، (د: ب)، 1422هـ
54) محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، 1997 سوريا.
55) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط9 2009، بيروت.
56) محمد عماره: رسالة التوحيد للإمام الشيخ محمد عبده، دار الشروق، ط1 1994، بيروت.
57) محمد عماره: شخصيات لها تاريخ، دار السلام للطباعة والنشر، ط1، 2008 مصر.
58) محمود بن عبد الرازق: مفهوم القدر والحرية عند أوائل الصوفية، مكتبة الاحسان، ط 1995، القاهرة.
59) مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د: ت)، ج3، باب أخذ الحلال وترك الشبهات.
60) عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار،مؤسسة هنداوي لنشر، دط مصر، 2012.
61) عرفان عبد الحميد فتاح : الفلسفة الصوفية ونشأتها، دار الجيل، ط1، 1993 بيروت، ص156.
62) طه عبد الباقي سرور: محي الدين بن عربي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة دط، 2014، القاهرة، مصر.

63) نعمات أحمد فؤاد: الجمال والحرية والشخصية الإنسانية في أدب العقاد، دار المعارف، دط، دس، القاهرة .

64) نعمات أحمد فؤاد : لمحات من حياة العقاد ،العقاد دراسة وتحية، مكتبة الأنجلومصرية، دط، دس، مصر.

65) نعمات أحمد فؤاد: الجمال والحرية والشخصية الإنسانية في أدب العقاد، دار المعارف،دط،دس،القاهرة،

66) نصر حامد أبو زيد : هكذا تكلم بن عربي، الييئة المصرية العامة للكتاب، دط 2002 .

67) هيغل، مدخل إلى علم الجمال، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 1988، بيروت.

68) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر، دط، القاهرة، 1984، القاهرة،

69) يحي رضا جاد: الحرية الفكرية والدينية ، رؤية إسلامية جديدة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 2013، ص121.

الموسوعات والمعاجم:

70) أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للطباعة والنشر، دط، 2000 القاهرة.

71) رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي، مكتبة لبنان، ط1، 1999 لبنان.

72) سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، دط، دس، ص: 347

73) عبد الرزاق الكشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: ع العال شاهين ، دار المنار، ط3،1992م، القاهرة.

74) عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية ، دار الرشاد، ط1، 1992، القاهرة.

75) عبد السلام بوزبرة ومجموعه من الأكاديميين العرب: طه عبد الرحمن من التقليد والإتباع الى التجديد والإبداع،الفلسفة العربية المعاصرة، موسوعة الأبحاث الفلسفية منشورات ضفاف، ط1، الجزائر، 2014،ص655

76) محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب - التصوف الاسلامي من الرمز الى العرفان- دار المتون، ط1، 1427هـ/2006م، الجزائر.

د- المجـــلات:

77) رجاء بطاوي:طه عبد الرحمن آخر حكماء المغرب، أسبوعية "مغرب اليوم"، الدار البيضاء، العدد 219 (السلسلة الجديدة)، من 20 إلى 26 سبتمبر 2013، http://www.tahaphilo.com

78) جميلة قرين: مقال حول الحقيقة الصوفية بين العقل والكشف،مجلة كلية الأداب واللغات والعلوم الانسانية والاجتماعية،العدد06، جامعة محمد خيضر، 2010 بسكرة، الجزائر.

79) عبد الله الطنطاوي: بديع الزمان سعيد النورسي، مجلة المنار، العدد63، 1423هـ http://www.altareekh.com

80) عبد القادر عيسى:مقال حقائق عن التصوف، الطريقة الشاذلية، ط4، ص17.18. WWW .SHAZLY. COM

81) عبد الوهاب موسى، مقال الانسان الكامل في الفكر الصوفي، الجمعية الدولية للمترجمين اللغويين العرب 25-1-2011 الساعة 10:27، www.wat.cc

82) محمد أحمد الصغير علي العيد: مقال حول خصائص التجربة العقلية والصوفية من منظور طه عبد الرحمن، قسم الدراسات الحديثة للدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود 02ماي 2014، المغرب.

83) محمد زكي ابراهيم: مقال حول أبجدية التصوف، موقع الزاوية القادرية – زاوية المكتبة الصوفية القادرية، ص4.

www.islamicsufism.net/misc/books/sualphapet.doc

84) مصطفى بوكرن: طه عبد الرحمن فيلسوف الحوارية العقلانية، هسبريس جريدة مغربية الكترونية، 26 أفريل 2016، http://www.hespress.com

85) ناجم مولاي: مفهوم الانسان الكامل في الفكر الصوفي، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية جامعة عمار ثليجي، العدد07، جانفي 2012،الأغواط، الجزائر.

86) نادية درقام:مقال حول الفن والجمال عند الصوفية،منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، كلية العلوم الاجتماعية جامعة وهران،العدد 76، 2012، الجزائر.

87) نورة سحري: الدين في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند طه عبد الرحمن، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد36، قسم الفلسفة، جامعة باجي مختار 2013،عنابة، الجزائر

هـ أطروحات:

87) عبد الله سعدون الشمري: خيانة الأمانة في تاريخ الحضارة الإسلامية، أطروحة الدكتوراه في فلسفة تاريخ الحضارة الإسلامية، جامعة سانت كليمنتس، العالمية، دط 2010، بغداد.

88) علي بن حسين بن أحمد فقيهي: مفهوم الحرية دراسة تأصيلية، بحث تكميلي لمرحلة الماجستير، كلية الشريعة بالرياض، قسم الثقافة الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1431هـ،

و مناظرات:

89) الشيخ الشعراوي: تعريف الشيخ الشعراوي للصوفية، مناظرة مرئية على قناة cbc بعنوان هل التصوف خروج عن منهج الإسلام؟، 2011/10/06. www.youtube.com.

مراجع بالأجنبية/

(90 Albert Coudsy La Voie Soufie Mystique De L'islam. Revue -; Rose Croix. 2007 . (91

(92 Jambet Christian: Qu'est-ce que la philosophie islamique? II. sciences recensé par D. De Smet IFAO. ‹ philosophie‹ droit‹IslamologIe Paris. 2011 http://www.ifao.egnet.net

(93 Sam Mar The Philosophy Of God. Mind Is Religion.2013 .

(94 Sheikh Abd Al-Halîm Mahmûd. L'islam Et Le Tasawwuf (Soufisme) . Traduit par Ahmad Al-Murtada . Islamophile.org L'usage commercial. 2003 http://www.islamophile.org .

الفهارس

فهرس الجداول والمخططات

الرقم	عـــــــنوان الجـــــدول	الصفحة
01	**جدول جامع لمراتب العقلانية ومكوناتها**	**25**
02	**مخطط أطوار العقل**	**40**

فهرس الآيـــات القرآنـية

الآيـــة	السـورة	رقم الآية	الصفحة
(...قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى...)	الأعلى	14	11
(...قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها...)	الشمس	09	11- 87
(...فأقم وجهك... لا يعلمون...)	الروم	29	18
(...يثبت الله... ويفعل الله ما يشاء...)	إبراهيم	27	32
(...فنفخنا فيه من روحنا...)	التحريم	12	38
(...والتي أحصنت...آية للعالمين...)	الأنبياء	91	38
(...وفي أنفسكم أفلا تبصرون...)	الذاريات	21	38
(...ومن يتق الله يجعل له مخرجا...)	الطلاق	02	39
(...ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها...)	الأعراف	80	43
(...سنريهم آياتنا... لهم أنه الحق...)	فصلت	53	45
(...وابتغوا... لعلكم تفلحون...)	الجمعة	10	48
(...كتب عليكم القصاص... والأنثى بالأنثى..)	البقرة	178	56-55
(...إني وجهت...من المشركين...)	الأنعام	162	64
(...إنا عرضنا...انه كان ظلوما جهولا...)	الأحزاب	72	71-68-67
(...فصبر جميل...)	يوسف	18	79
(...فاصفح الصفح الجميل...)	الحجر	85	79
(...إنما أمره... كن فيكون...)	يس	82	80
(...وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدون...)	الذاريات	56	86
(...وإذ قال ربك... خليفة...)	البقرة	30	87
(...ولقد كرمنا بني آدم...)	الإسراء	70	87
(...وإذ أخذ الله... ولتنصرنه...)	آل عمران	80	90
(...فطرة الله التي فطر الناس عليها...)	الروم	29	93

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الحديـث	السنـد	الراوي	الصفحة
"...**أن تعبد الله كأنك تراه...**"	عمر بن الخطاب	مسلم	11
"..**ما من مولود إلا يولد على الفطرة ..**	أبي هريرة	البخاري	17
"...**ألا وإن في الجسد...**"	النعمان بن بشير	مسلم	22
"...**العلم علمان...**"	الحسن	أبو محمد عبد الله الدارمي	30
"...**لا يدخل الجنة من كان ...**"	عبد الله بن مسعود	مسلم	97
"...**كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد...**"	عامر الشعبي	أخرجه سعد	89

فهرس الأعـــلام

الشخصية	نبذه عن حيــاته	الصفحة
الغزالي	هو الإمام الكبير محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ولد في طاووس ونشأ فيها سنة505هـ, ولاه نظام الملك تدريس مدرسته ببغداد, ألف الإمام الغزالي مؤلفات منها: تهافت الفلاسفة, مقاصد الفلاسفة, إحياء علوم الدين, توفي سنة 1111هـ. أبو حامد الغزالي: مكاشفة القلوب, مختصر المكاشفة الكبرى, تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح محمد عويصة, دط, دس, دب, ص2,3.	63- 78- 79
ابن خلدون	هو الفيلسوف المؤرخ الأندلسي النشأة والتونسي المولد (732 ـ 808 هـ) صاحب كتاب " العبر وديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العجم.." في ست مجلدات, أولها المقدمة التي ذاع صيتها وترجمة إلى مختلف اللغات,وتعد من أصول علم الاجتماع . عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية دار الرشاد ط1, 1992, القاهرة,ص 144	13
سعيد حوى	الشيخ سعيد حوى (1354 ـ 1935م , 1410ـ 1989م) نشأ في عائلة معروفة , عمل في تدريس اللغة العربية والتربية الإسلامية وتولى قيادة جماعة الإخوان , من ما ترك لنا" الله جل جلاله, كتاب الرسول, كتاب الإسلام,تربيتنا الروحية, الأساس في التفسير 11 مجلدا, الأساس في السنة 14 مجلدا" . أسرة التحرير: الشيخ سعيد حوى, مجلة نور الشام, العدد36, 2015/11/2 http://islamicsham.org/nashrah/2551	14
بن الجوزي	أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (508ـ 597 هـ) نسبة إلى مشرعة الجوز من أرياض بغداد حيث مولده , وهو علم عصره في التاريخ والحديث وله نحو 300 كتاب أهمها" تلبيس إبليس" والذي ينتقد فيه نهج الصوفية, ويأخذ عليهم فيها مآخذ يقول إنها من إبليس ويقول ربما كان التصوف نتاجا أفرزه الزهد الإسلامي عند الأوائل, إلا أن صوفية هذا الزمن انحرفوا عن السنة. عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية دار الرشاد, ط1 1992, القاهرة, ص 110.	14

القشيري	أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري صاحب "الرسالة القشيرية" المشهورة في التصوف توفي سنة (465هـ) وتناول فيها شيوخ الطريقة في آدابهم وأخلاقهم ومعاملتهم وعقائدهم بقلوبهم وما أشاروا إليه من مواجيدهم .... وقد وجهها لجماعة الصوفية ببلاد الإسلام . عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية دار الرشاد, ط1, 1992, القاهرة,ص: 323.	11- 15
بن عطاء الله السكندري	هو الإمام الملقب بتاج الدين أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله السكندري المالكي المتوفي عام 709هـ . اعتنى بدراسة الفقه والتفسير والحديث واللغة وتوجه بالسلوك التربوي والسعي إلى تزكية النفس على يد عالمين جمع كل منهما بين الضوابط الشرعية و أصول التزكية وهوما الشيخ أبو العباس المرسي (686هـ) .... والآخر أبو الحسن الشاذلي (656هـ) من أهم ما وصل إلينا من كتبه (الحكم العطائية) الذي ظفر بشروح كثيرة . ابن عطاء الله السكندري: الحكم العطائية, بيت الحكمة للنشر, ط2, 2010, الجزائر, ص: 1. 2. 3.	42
ابي الحسن الشاذلي	شيخ الطائفة الشاذلية علي بن عبد الله بن عبد الجبار, الشاذلي نسبة الى شاذلة إحدى قرى تونس.... مات سنة (656هـ) ... تلقى الشاذلي علوم الطريقة على يد عبد السلام بن مشيش ومقامه في المغرب.. كان تصوفه تصوفا سنيا ابتعد عن الفلسفة, ويقول الشاذلي : إذا عرضت لكم الى الله حاجة فتوسلوا إليه بالإمام أبي حامد الغزالي وكتاب الغزالي الإحياء يورث العلم, وكتب قوت القلوب للمكي يورث النور. عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية, ص: 229 ـ 232.	45
ابن عجيبة	هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مهدي الحسني الأنجري (1160 ـ 1224هـ) له تصانيف كثيرة منها في التصوف" شرح صلوات بن مشيش, الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية, الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الآجرومية" جمع فيها النحو مع التصوف, و" إيقاظ الهمم في شرح الحكم" لابن عطاء الله, ويبدو أن اسمه ابن عجيبة كان تعبيرا من أهل زمانه عن سعة اطلاعه .عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية,ص: 285.	48

النورسي	بديع الزمان سعيد النورسي (1293 هـ -1876م) كان والده رجلا صوفيا, يضرب به المثل في الورع, حفظ القرآن وتعلم الن حو والصرف تمر حياته بثلاث المراحل: مرحلة الفلسفة الإنسانية ـ مرحلة رسائل النور- مرحلة الاهتمام الاجتماعي والتجديد الديني . توفي سنة (1960 م) من اهم ما ترك " رسائل النور" .عبد الله الطنطاوي: بديع الزمان سعيد النورسي, مجلة المنار, العدد63, 1423هـ, http://www.altareekh.com	48
ابن سينا	أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا, كتب في الفلسفة و الطب و المنطق , ومعروف عنه استيعابه الكبير للمنطق الأرسطي وترجمته, من مؤلفاته" كتاب الشفاء, وكتاب النجاة, والإنصاف, ومنطق المشرقيين, والرسالة الأضحوية في أمر المعاد, وعيون الحكمة, ورسالة في ماهية العشق, وأسباب حدوث الحروف, ورسالة في الحدود, ورسالة في أقسام العلوم العقلية, الإشارات والتنبيهات" توفي سنة(428هـ). عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية دار الرشاد, ط1, 1992, القاهرة,ص 223. 224.	77
ذو النون المصري	أبو الفيض بن إبراهيم الأخميني المصري توفي(245هـ) يعنى بالتصوف, وأوحد وقته علما وورعا وحالا وأدبا,يقول فيه المستشرق نيكلسون" هو أحق رجال الصوفية على الإطلاق أن ينسب إليه أنه واضع أسس التصوف" ... كان أول من فسر إشارات الصوفية وتكلم في هذا الطريق, وكان أول من تكلم في مصر في الأحوال ومقامات الولاية,وأول من عرف التوحيد لمعنى الصوفي, وكان له الأثر الأكبر في تشكيل الفكرة الصوفية. عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية دار الرشاد, ط1, 1992, القاهرة,ص 165	12
العقاد	ولد العقاد 28 يونيو 1889م بمدينة أسوان لأبوين عرفا بحب العزلة والصمت والتقى, تاريخ العقاد يبدأ بصحيفة " الدستور" كمحرر لها ثم انتقاله للتدريس فدفاعه عن الحرية في البرلمان المصري ... للعقاد نفس مولعة بالمعرفة الإنسانية وهو من أولائك العصاميين الذين شقوا طريقهم بالموهبة والتجربة الحية , فتميز في الأدب واللغة والترجمة بأسلوبه المنطقي الحجاجي وطابعه العلمي الذي ابرز فيه بعدا فلسفيا تأمليا لواقعه. نعمات أحمد فؤاد : لمحات من حياة العقاد ,العقاد دراسة	75

	وتحية, مكتبة الأنجلومصرية, دط, دس,مصر ص: 11, 112, 113.	
أرسطو	ولد سنة 384ق م باليونان التحق باكاديمة افلاطون في اثينا وتتلمذ على يد افلاطون, كان ينزع نزعة رياضية في تاويله اسس مدرسة اللوقيون أي واهب النور , توفي 322ق م, تقسم اثاره الى قسمين: صنف الممحاورات منها: في الخطابة, في النفس, في الفلسفة, وقسم المقالات: قسم المنطق, السياسة, الطبيعيات. ماجد فخري: ارسطو طاليس المعلم الاول, المطبعة الكاثولكية, دط, 1958, بيروت, ص ص 11...14	(3)77
أفلاطون	(924 ـ 427 ق م) ينحدر من أسرة أثينية أرستقراطية ويمثل الفلسفة المثالية اليونانية بعد أن كان تلميذا لسقراط ويرى أن الدراسة المنتظمة والتأمل الهادئ هما أساس تكوين المذهب, ما يميز فلسفته نجدة متبلورا في كتابه " الجمهورية" ومحاوراته" المأدبة, مينون, جورجياس.." وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية, ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد, دار الثقافة للنشر, دط, القاهرة, 1984, القاهرة, ص 143,144,145.	28- 37-62
كانط	ولد ايمانويل كانط في بروسيا الشرقية وهي الآن كالينجراد عام 1724م وكان من المهم عنده أن تكون الفلسفة في أحسن حال للاستجابة إلى المناقشات المعاصرة في عصر التنوير حيث كان لتطور العلم أثرها في مسائل الميتافيزيقيا والدين, من مؤلفاته" آراء حول التقدير الصحيح للقوى الحية, التاريخ الكلي للطبيعة ونظرية السماء, تفسير جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية..." كروستوفر وانت,أندزجي كليموفسكي: أقدم لك كانط, ت: عبد الفتاح إمام, المجلس الأعلى للثقافة, ط1, 2002, القاهرة, ص: 10, 15, 34, 35.	62- 77
هيغل	(1777 1831م) درس الآداب اليونانية و له دراية واسعة بالرياضيات والعلوم الطبيعية و المناهج العلمية, كان هيغل يؤمن بأننا لا نستطيع أن نتعمق في الفكر بتحليله تحليلا مجردا على الطريقة الكانطية وإنما تعمقنا للفكر يتم من خلال تعمقنا للتجربة الإنسانية, علما وأخلاقا وأدبا وقانونا وفلسفة فالفكر هو الروح المحرك للحضارة, والجدل قانون الحياة, من أهم ما ألف في الفكر " أسس فلسفة القانون. موسوعة العلوم الفلسفية...) جورج وليم فريديريك: أعلام من الفلاسفة هيغل, دار الكتب العلمية, ط1, 1993, لبنان, ص 12.	62-77

فهرس أهم المصطلحات الواردة

المصطلح	معناه	المصدر	الصفحة
اليقين	هو رؤية العيان بقوة الإيمان وهو ثلاث درجات: علم اليقين وهو أدناها, عين اليقين وهو أوسطها, حق اليقين وهو أعلاها.	محمد بن بريكه : موسوعة الحبيب التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان,ط1,2006,الجزائر,ص: 229	13- 70- 84-(2)48
القبض والبسط	حالتان من الأحوال التي يسقط بها تكلف العبد كما أن مجيئها لا يكون بالكسب, ولا ذهابها بالجهد, قوله تعالى:(والله يقبظ ويبسط) البقرة, الآية: 245. فالقبض عبارة عن قبض القلوب في حال الحجاب, والبسط عبارة عن بسط القلوب في حالة الكشف وكلا هذين من الحق.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي, مكتبة لبنان, ط1, 1999, لبنان,ص: 144.	13
الشكر	هو الكشف والإظهار, يقال: شكر وكشر إذا كشف عن ثغره وأظهره, فنشر النعم وذكرها وتعدادها باللسان من الشكر. وباطن الشكر أن تستعين بالنعم على الطاعة, ولا تستعين بها على المعصية.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي, مكتبة لبنان, ط1, 1999, لبنان,ص: 503.	13
علم القلوب	لها وصف عام ووصف خاص, فالوصف العام علم اليقين وقد يتوصل إليه بالنظر والاستدلال ويشترك فيه علماء الدنيا مع علماء الآخرة, وله وصف خاص يختص به علماء الآخرة وهي: السكينة التي أنزلت في قلوب المؤمنين ليزدادوا يمانا على إيمانهم.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف,ص: 688.	13
علم الباطن	هو علم إيمان القلوب ومعارفها وأحوالها, هو علم بحقائق الإيمان الباطنة, وهذا أشرف من العلم بمجرد أعمال الإسلام الظاهرة.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف ,ص: 666.	13
علم التصوف	الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا, وهي الأخلاق الإلهية وقد يقال إزاء إتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفاسفها لتجلي الصفات الإلهية, وعندنا الاتصاف بأخلاق العبودية.	فيصل بدير عون: التصوف الإسلامي الطريق والرجال, ص: 348.	13(3)

علم المعاملات	علوم المعاملة وان لطفت وعلت فإنما علوها وجمالها وحسنها ولطفها بالنظر إلى علوم الأفكار المدنسة بحكم النظر العقلي والافتقار وهذا وراء طور العقل فنورها أجلى ومرآتها أصفى .... وهي علوم السعادة وهذه العلوم لدنية موقوفة على الامتثال المطلق الذي لم يدنسه المخلوق بكده.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: .678	14
المقامات	عبارة عن إقامة الطالب عن أداء حقوق المطلوب بشدة اجتهاده وصحة نيته, ولكل واحد من مريدي الحق مقام كان السبب لهم في ابتداء الطلب. ومهما يصب الطالب في كل مقام ويمر بكل منها, فانه يستقر في إحداها لأن المقامات والإرادات من تركيب الجبلة لا المسلك والمعاملة.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: .917	14
الزهد	وبدايته الترك والإعراض وتمكنه بالاستئناس بتركه ونهايته دوام نسيانه حتى لا يخطر بالبال , ونهايته العظمى احتقار الزهد والمزهود فيه فلا يرى الزاهد شيئا ولا يلتفت إليه.	أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية, دار قباء للطباعة والنشر, دط, 2000, القاهرة, ص: 74.	13, 15, 48(3)- 79
الإشراق	هو اسم يعني السنا والبهاء وإشراق الشمس عند طلوعها وتبدو على نحو ثلاثي: نستطيع أن تفهم منها الحكمة اللدنية التي يشكل الإشراق أصلها باعتبار أنه يمثل ظهور وإشراق الكائن معا وفعل الوجدان الذي كشف هذا الكائن وعندما يكشفه يقوده للظهور, ويعني في العالم الحسي بهاء الصباح, وفي عالم الروح يعني تجلي المعرفة.	هنري كوربان: التصوف الإسلامي, http://www.pdffactory.com , ص: .309	70- 83
الترقي	التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف.	عبد الرزاق الكشاني : معجم اصطلاحات الصوفية , دار المنار للنشر,ط1, 1992, القاهرة, ص: .341	23- 51- 78

الألوهية	حقيقة الألوهية هو توجه الموجودات إليه بالعبادة والخضوع والتذلل والفقر والتعظيم و الإجلال والمحبة. أما معنى الألوهية يشار بها إلى الذات العلية موجودة في كل شيئ شهودا ورؤية, عارية عن كل شيئ متباعدة عن كل شيئ عيانا وحقيقة.	أيمن حمدي: قـــــاموس المصطلحات الصوفية, دار قباء للطباعة والنشر, دط, 2000, القاهرة,ص: 47.	-17-32 -(2)43 57- 79
القلب	هو جوهر نوراني مجرد يتوسط بين الروح والنفس وهو الذي تتحقق به الإنسانية ويسميه الحكمي النفس الناطقة والروح باطنه والنفس الحيوانية مركبه, وظاهره المتوسط بينه وبين الجسد كما مثله في القرآن بالزجاجة والكوكب الدري والروح المصباح.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ,ص: 769.	-12 -(5)21 -22 -23 -(2)31 -37-46 -52-66 79-84
الروح	في اصطلاح القوم هي اللطيفة الإنسانية المجردة.وفي اصطلاح الأطباء هي: من البخار اللطيف المتولد في القلب,القبل لقوة الحياة والحركة, هذا ويسمى في اصطلاحهم: النفس, والمتوسط بينهما المدرك للكليات والجزئيات القلب, ولا يفرقون الحكماء بين القلب والروح الأول ويسمونها, النفس الناطقة.	عبد الرزاق الكشاني: معجم اصطلاحات الصوفية, ص: 168 ـ 169.	-12 -13 -(2)18 -27 -37 -49 -79 83- 89
التقوى	التقوى أن تعمل بطاعة الله عز وجل على نور من الله عز وجل ترجو ثواب الله عز وجل, والتقوى ترك المعاصي...وحقيقتها في الجوارح القيام بالحق وترك المعاصي, وحقيقتها في الضمير إرادة الديان في الفرض بإخلاص العمل له .	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 194.	-(2)37 66
المجاهدة	الأصل في المجاهدة مخالفة الهوى فيفطم نفسه عن المألوفات والشهوات واللذات ويحملها على خلاف ماتهوى في جميع الأوقات.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 830	-41 -66 77- 79

الكشف	هو الاطلاع بعين البصيرة والباصرة على ماوراء الحجاب من الأمور الغيبية شهودا ووجودا, وفي في الحق المؤمن كرامة وفي حق غيره استدراج ومهانة, والكشف والمكاشفة واحد.	محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب, ص: 226.	81- 82(2), 83(2)
السالك	بداية السالك التحقق بمقام الإسلام العلمي, ونهايته التحقق بمقام الإحسان العملي, والسالك إذا خلص عمله من الشوائب وكان عمله لمعمول واحد , كان في مقام الإسلام, وإذا خلص عمله من الدعاوى فيه, كان في مقام الإيمان .	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 17.	11- 43- 44- 52- 64(2)- 66- 77 79(2)- 84- 85
الإحسان	هو أسم يجمع أبواب الحقائق ورقته الأولى, إحسان في القصد, فيهدي علما ويبرم عزما ويصفي حالا, الثانية, الإحسان في الأحوال, بمراعاتها غيرة, وسيرها طرقا,وتصحيحها تحقيقا, والثالثة, إحسان في الوقت بألا تزال المشاهدة أبدا ولا تلحظ للهمة مدى وتجعل الهجرة إلى الحق سرمدا. والإحسان مبني على أركان: الإسلام والإيمان والصلاح والركن الرابع الاستقامة .	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 16 ـ 17 ـ 18.	11- 44- 61- 93
الاستقامة	في اللغة ضد الاعوجاج, وفي اصطلاح أهل الحقيقة هي الوفاء بالعهود كلها وملازمة الصراط المستقيم .... وصورتها في البدايات الوفاء بعهد التوبة والثبات على حكمها وفي الأبواب استسلام قوى النفس بحكم القلب, وأصلها في المعاملات الاستقامة في التوجه إلى الله والسير نحوه بالثبات على طريق السنة وعدم الالتفات الكونين وحظ الدارين.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 54.	43-60

الإخلاص	إفراد الحق سبحانه في الطاعة بالقصد وهو أن يريد بطاعته التقرب من الله سبحانه دون شيئ آخر من تصنع لمخلوق أو اكتساب محمدة عند الناس أو محبة مدح من الخلق أو معنى من المعاني سوى التقرب به إلى الله تعالى, ويصح أن يقال الإخلاص تصفية الفعل عن ملاحظة المخلوقين, ويصح أن يقال الإخلاص التوقي عن ملاحظة الأشخاص.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 26.	38-43-62-63(2)-65(2)-70-88
الوجود	هو اسم للفوز بحقيقة الشيئ وورقته الأولى: وجود علم لدني يقطع علوم الشواهد في صحة مكاشفة الحق. الثانية: وجود الحق وجود عين, متقطعا عن مساع الإشارة, الثالثة: وجود مقام يضمحل فيه رسم الوجود بالاستغراق في الأزل.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 1032.	37-38(2)-59-64-68-70-75(2)-76-79-80
الخوف	عبارة عن تألم القلب واحتراقه بسبب توقع مكروه في الاستقبال.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 345.	64
الحب	الحب مقام الهي وصف به نفسه وتسمى بالودود ... وقد ورد في القرآن والسنة في حق الله وفي حق المخلوقين وذكر أصناف المحبوبين بصفاتهم وذكر الصفات التي لا يحبها الله وذكر الأصناف الذين لا يحبهم الله, فقد قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ☹ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) آل عمران: 31.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 275.	28- 64
الذكر	الذكر يغسل القلب من جميع المخالفات, اذكروا الله بالتوحيد يذكركم بالتأييد, اذكروا الله بالشكر يذكركم بالمزيد, اذكروه بالطاعة يذكركم بالنعمة, اذكروه بالمحبة يذكركم بالقرب.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 366.	43(3), 81

الفناء	الفناء إعدام الخلائق وانقلاب طبعك عن طبع الملائكة ثم الفناء عن طبع الملائكة ثم لحوقك بالمنهاج الأول وحينئذ يسقيك ربك ويزرع فيك ما يزرع إن أردت هذا عليك بالإسلام ثم الاستسلام ثم العلم بالله ثم المعرفة ثم الوجود.	عبد الرزاق الكشاني: معجم اصطلاحات الصوفية, ص: 731 ـ 732.	65
التوبة	في اللغة بمعنى الرجوع,على نحو ما يقال " تاب" أي "رجع" فالرجوع عما نهى الله عنه إلى الطيب من أمر الله تعالى هو حقيقة التوبة.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 213.	43- 67
الكمال	عبارة عن حصول الجمعية الإلهية والحقائق الكونية في الانسان فكلما كان من الأسماء الإلهية والحقائق الكونية أوفر وظهوره بها أتم والجمعية الإلهية بها أتم بجميع صفاته وأسمائه فيها أكثر كان أكمل.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي, ص: 710.	18- -(2)31 -77 -(2)84 -87-85 89
الهيبة والأنس	حالتان من أحوال طريق الحق, وذلك أنه حيت يتجلى الحق على قلب العبد بشاهد الجلال يكون نصيبه في ذلك الهيبة, وأيضا حين يتجلى على قلب العبد بشاهد الجمال يكون نصيبه في ذلك الأنس, ليكون أهل الهيبة في جلاله في تعب, وأهل الأنس في جماله في طرب .	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 101	79
عين الجمع	الجمع اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق فمتى شاهد غيره فما جمع والتفرقة شهادة لمن شاء بالمباينة, وعباراتهم في ذلك كثيرة, والمقصود أنهم أشاروا بالجمع إلى تجريد التوحيد وأشار والى التفرقة بالاكتساب, فعلى هذا لا جمع إلا بالتفرقة, ويقولون فلان في عين الجمع يعنون استيلاء مراقبة الحق على باطنه فان عاد إلى شيء من أعماله عاد إلى التفرقة.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي,ص: 686.	79

الحال	ما يرد على القلب من غير تأمل ولا اجتلاب ومن شرطه أن يزول ويعقب المثل بعد المثل إلى أن يزول ... وقد قيل : الحال تغير الأوصاف على العبد.	رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ص: 269.	63- 79
التجلي	ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب	عبد الرزاق الكشاني: معجم اصطلاحات الصوفية, ص: .173	82-39-83-81

فهرس المصطلحات الخاصة بطه عبد الرحمن

المصطلح	معنـــــاه	الصفحة
الصوفي	هو من تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع فيجعله يعنى بتزكية أعماله حتى تصير موافقة لمعارفه ثم يعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله وتجلب له أعماله محبته الخاصة. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل, المركز الثقافي العربي, ط2, بيروت, 1997، ص: 155.	41 -47-48- 60- 63- 65 -80- 83- 84-85(2)
التطهير	التمرين المكثف والمنظم على القيام بالأعمال الشرعية على خير وجه والمواظبة عليها والزيادة على قدر طلب الخروج من الطبقات المعرفية المتراكمة, أي أنه على قدر ما تراكم من الطبقات المعرفية, تكون الأعمال الشرعية الضرورية لإزالتها. طه عبد الرحمن, سؤال الأخلاق, المركز الثقافي العربي, ط01, 2000, المغرب, ص: 110.	18- 91(3)
التسلف العملي	هو تسلف يعتقد ضرورة اقتران النظر في نصوص السلف بالاستغراق في العمل حتى تكون أحكامه ملتزمة طريقا في تحصيل مضامين هذه النصوص تستوفي كل شروط الإتباع وملتزمة طريقا في تبليغ مضامينها تستوفي كل شرائط الإشارة. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل،ص: 186.	18
العقل المسدد	هو العقل الذي اهتدى إلى المقاصد النافعة. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق, ص: 71.	21-28(2)- 30
العقل المجرد	خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد لا يقين في نفعها بوسائل لا يقين في نجوعها, وقد رأينا أنها تخل بشرط النفع في المقاصد لوقوعها في النسبية والفوضى. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق, ص: 75.	22- 28- 30
الذاكرة الغيبية	الفطرة التي فطر عليه الانسان باعتبارها تحفظ ذكريات ـ لا كذكريات ـ عن أفعال وأحداث حصلت في العالم الغيبي قبل خروجه إلى العالم المرئي . طه عبد الرحمن: روح الدين, المركز الثقافي العربي, ط02, 2012, المغرب, ص: 510.	17

الحصانة الإلهية	متى سلمنا أن الصوفي في نشدانه الكمال والتكامل في السلوك, يلزمه طلب الحصانة من آفات العمل الخلقية والعملية, وسلمنا بأن التجربة الحية هي التي تحفظ من هذه الآفات بفضل ما تخلعه على المتقرب من أوصاف العبدية والعينية, أدركنا أن يجعل الصوفي من التجربة الحية ركن الأركان التي يتحقق بها السلوك عنده. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص: 147.	69
الإنسان النموذجي	هو ـ الانسان الختم ـ هو الانسان الذي تلقى آخر طور من أطوار التحقيق للجمع بين العقل والشرع, أي الطور الخاتم هو سيد البشر محمد عليه السلام. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق, ص: 160 - 161.	22
الميثاق الأول	هو يوم أن خاطب الإله بني آدم كافه وهو في عالم الغيب قائلا:" ألست بربكم" فأجابوه أجمعين شاهدين على أنفسهم:" بلى ". ذلك هو الميثاق الذي أخذه الشارع الأسمى من العقلاء وعقولهم. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق, ص:158.	22- 93
الوجدان	القوة الشعورية الداخلية التي تحرك شعور الانسان وتتميز بتعدد مراتبها متمثلة في الأحوال التي يتقلب فيها الانسان, ولا يختلف الناس في قوة إدراكية قدر اختلافهم في القوة الوجدانية لسعة ثرائها ولدوام تجددها. طه عبد الرحمن: روح الدين, ص: 315	22(3)- 23(2)
المتقرب	هو المطالب من التخلص من الأوصاف الكونية والذهاب في هذا التخلص إلى غاية تحققه بأن لا تبعية إلا الله. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل،ص: 176.	19- 21- 84(2)
الإصلاح	تصرفات تغيرية تكون إما بقصد التسييس وإما بقصد التخليق.طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل, ص: .184	17
الفطرة	عبارة عن شعور أخلاقي يولد به الإنسان في كمال خلقته, ولابد لشعور هذه الحقيقة أن يكون تلقائيا لأن الإنسان مخلوق به وأن يكون جماليا لكمال هذا الخلق, وأن يكون عمليا لتعلقه بأفعاله. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق, ص: 46.	19- 20- 24 -27- 32- 49- 57- 58- 59- 62-81- 90
التعبد	هو معنى من المعاني الغيبية التي أودعها الله فطرة الانسان عندما سوى خلقه ونفخ فيه من روحه. طه عبد الرحمن: روح الدين, ص: 270.	29- 57- 60(3)- 62(2)- 66- 68- 69-81

التخلق	عبارة عن الاشتغال الذي يدفع عن الانسان آفة العمل بمبدأ السيادة ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها.طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق, ص: 133.	(2)29- (2)28
التعقل	هو إحدى الفضائل الأربع التي أقرها أفلاطون وأرسطو, فهو عبارة عن فضيلة القوة الناطقة القائمة في تحصيل المعرفة التي تفيد في تجنب ما تخشى عواقبه من الأفعال. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق, ص: 130.	-(5)28 -27 (3)29
الاشتغال المباشر	يوجب الاشتغال المباشر على المتخلق أن يتعاطى التخلق عمليا مراعيا حكمة الفعل الخلقي ومآله ومعروفا أن العمل أقوى أثرا من النظر... فإذا يكون مبدأ الاشتغال وسيلة إلى جعل الفعل الخلقي مؤثرا وناجزا ومنتجا وكلها أوصافا تدل على حيوية الفعل الخلقي. طه عبد الرحمن, سؤال الأخلاق, ص: 86.	29
العبدية	هي معرفة الارتباط الذي به يحصل التعيين الوجودي والتحقق السلوكي ونصطلح على تسمية هذا الارتباط باسم" التبعية الأصلية". طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل,ص: 130.	(4)84 -66-19
التعالي	هناك التعالي الذي يفارق العالم المرئي رافعا همة الانسان إلى طلب العالم الذي فوقه, وهناك التعالي الذي يقارن العالم المرئي حاملا الانسان على الانحصار في عالم واحد لا ثاني له. طه عبد الرحمن: روح الدين, ص 33.	72-62 -37
المجاهدة	لا تقوم إلا بمن يوطن نفسه على خير الأعمال, زاهدا فيما أتاه منها وراغبا فيما زاد عليها, بل لا تقوم إلا بمن لا يركن إلى أي عمل مهما أتاه على رسمه الخارجي, واجتهد في القيام بشرطه الداخلي لأنه لا يأمن أن يمازج حقوق الله فيه حظ من حظوظ نفسه. طه عبد الرحمن: سؤال العمل, المركز الثقافي العربي, ط1, المغرب, 2012, ص:163 – 164.	79 -78 -66 -41

العقل	فعالية متعدية تصاحب كل الفعاليات الإدراكية الذهنية منها والحسية, ومنها كذلك أن العقل ليس درجة واحده, وإنما درجات متعددة, **ولاهو** شكل واحد, وإنما أشكال مختلفة, بمعنى أنه حقيقة متقلبة ومتكيفة,ومنها أخيرا أن حدود العقل ليست حدودا ميتافيزيقية مظنونة, وإنما حدودا موضوعية ثابتة بالبرهان العلمي. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق,ص: 153.	17(2)- 21(7)- 22(2)- 23(4)- 27(4)- 28(2)- 30(3)- 31(2)- 39(4)- 41- 46- 49- 77- 81(6)- 84(2)
الافتقار	هو شعور المتقرب بالاحتياج في كل وصف من أوصافه الوجودية التي بها حصول تملكه, إلى تجلي خالقية البارئ المصور, أو قل بإيجاز أن الافتقار هو التجرد من التملك, أو هو ترك التملك. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل, ص: 140.	12- 47(2)- 60- 84- 90
الكمال الإيماني	أن يظهر المخلوق الافتقار التام لله للخالق, فلا يرى لنفسه وصفا ولا وجودا ويدخل دخولا تحت الأحكام بالذلة, ويقبل الأسباب والمسببات قبول العبد من سيده. طه عبد الرحمن : العمل الديني وتجديد العقل ، ص141.	51
العمل التزكوي	التزكية باعتبارها عملا جذريا متدرجا وسلميا, هي القادرة على تخليص الانسان من حب التسيد السياسي القائم على التغييب وذلك بأن تورثه حب التعبد الديني القائم على التشهيد. طه عبد الرحمن: روح الدين, ص 270.	61(3)- 62- 65- 66
التدرج	التدرج حقيقتان: حقيقة وجودية وهي أن الانسان أنشأه الله على الفطرة وألهمه التقوى والفجور... والثانية حقيقة سلوكية, وهي أن الانسان يقبل أن يتزكى حتى يصير تقيا شكورا.طه عبد الرحمن: روح الدين, ص267.	77- 85
العقل المؤيد	عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي, مؤديا النوافل, زيادة على إقامة الفرائض على أكمل وجه. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل,ص121.	19- 26- 28- 29- 81

الملاحق

طه عبد الرحمن

فيلسوف أحكم عقله بقواعد المنطق، وزكى نفسه بتسابيح الإحسان، كاشفا عن ذاته بعقلانية في الحوار، وبلغة عربية يقلب أصولها الاشتقاقية بين يديه كيفما يشاء..لم يقلد الخلف أو السلف، وإنما كتب مؤلفاته، جامعا شاعرية المعاني بصرامة المباني، فتجلى من بين السطور شامخا بالقول "هذا أنا.. واسمي طه عبد الرحمن. " ولد طه عبد الرحمان في مدينة الجديدة سنة 1944، متنفحا عبق مطالبة المغاربة باستقلال البلاد من نير الاستعماروفي عاصمة منطقة دكالة تابع طه دراسته الابتدائية وبعدها انتقل إلى المدينة المجاورة الدار البيضاء ليكمل فيها دراسته الثانوية، ليحول وجهته صوب العاصمة الرباط حيث حصل على شهادة الإجازة في الفلسفة. اختار الإبحار ضد التيار الذي كان مهيمنا في الجامعات المغربية، والذي كان يعطي للفلسفة هوية يسارية ويربطها بالمقولات التي تندرج تحت هذا الإطار أو يحصرها في مفاهيم الحداثة الغربية، مؤسسا متنه الفلسفي على الجمع بين التحليل المنطقي والتشقيق اللغوي، خاصة أنه كان أول من درس المنطق وفلسفة اللغة بجامعة محمد الخامس بالرباط، إلا أن تأثره بإمدادات التجربة الصوفية جعل هذا المتن يمتح مفاهيمه الأساسية من التراث الإسلامي ويستعير بعض المقولات من الفكر الغربي المعاصر خاصة في ما يتعلق بنظريات الخطاب والمنطق الحجاجي وفلسفة الأخلاق. ولليوم، ورغم سنوات عمره الدانية من السبعين، يصر طه عبد الرحمان في صمت وبلا جعجعة، على مواصلة إبحاره الفكري في عوالم تسمو عن كل هذه السفاسف ليقدم لنا في زمن متقارب كتابين قيمين الأول بعنوان "روح الدين.. من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، والثاني بعنوان "سؤال العمل.. بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم" وكأنه يقول إنه ما زالت هناك إمكانية للتأمل والتفكير رغم الزمان ورغم جلبة المكان، وأن للفكر والعقل دائما متسع. كثيرون يرجعون السلوكيات الراقية للفيسلوف المغربي طه عبد الرحمان إلى مرجعيته وتربيته الصوفية، خاصة في أحضان الزاوية البودشيشية، وهو ما يقر به الباحث منتصر حمادة

الذي يعترف بأفضال التربية الروحية التي يزكيها التصوف في بلورة تصورات "فقيه الفلسفة" ومعاملاته في الحياة.الخطاب الفلسفي والمنطقي في كتاباته لم يكن يوما بعيدا عن القرآن ولا عن حياة المتصوفة، بل من صلبهما خرج وفيهما عرج، وهو ما يظهر في كثير من المفاهيم الفلسفية التي نحتها وهو عاكف على الآيات والسور، حتى لقب بـ"فيلسوف الأخلاق."وهو اللقب الذي لم يكتسبه من مجرد فكر أطلقه، وإنما بممارسة جسدها على الأرض، ويلخصها منتصر حمادة في كلمات وصفت الرجل بأنه ممن يؤثرون الله والآخرة، و"أنك إذا اقتربت رأيت ثمة فطرة وبراءة وابتعادا عن التكلف والتصنع، وروحا شاعرية شفافة يكاد لا يملكها غيره ممن دخلوا عالم الفلاسفة المليء بالغموض، ولعلمت أن جسده بين الناس وقلبه في الملكوت[1]. "

1- رجاء بطاوي: طه عبد الرحمن آخر حكماء المغرب أسبوعية "مغرب اليوم"، الدار البيضاء العدد 219 (السلسلة الجديدة)، من 20 إلى 26 سبتمبر 2013،
http://www.tahaphilo.com