الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشهيد حمه لخضر – الوادي
معهد العلوم الإسلامية
قسم أصول الدين

التصوف بين كتابي: التصوف العربي الإسلامي والتصوف الثورة الروحية في الإسلام
– دراسة تحليلية مقارنة –

مذكرة تدخل ضمن متطلبات الحصول على شهادة الماستر في العلوم الإسلامية
– تخصص: عقيدة إسلامية

الطالبة:
بوزنة هاجر

المشرف:
د. معمر قول

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
د. جمال الأشراف	أستاذ محاضر– أ –	جامعة الشهيد حمه لخضر – الوادي	رئيسا
د. معمر قول	أستاذ محاضر– أ –	جامعة الشهيد حمه لخضر – الوادي	مشرفا
د. زهير بن كتفي	أستاذ محاضر– أ –	جامعة الشهيد حمه لخضر – الوادي	مناقشا

السنة الجامعية: 1442/1443هـ – 2021/2022 م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى الذين تعبوا في تربيتي ونشأتي إلى والدي الكريمين

أطال الله في عمرهما...

إلى إخواني وأخواتي الذين منهم تعلمت المثابرة والنجاح...

إلى جميع أفراد عائلتي عائلة بوزنة...

إلى الذين أمدوني يد العون من قريب أو بعيد...

إلى الذين مهدوا لي طريق العلم والمعرفة...

شكر وتقدير

أشكر اللّه ﷻ على أن من علي بفضله من إتمام موضوع هذه الدراسة فله الشكر والحمد أولا وآخرا..

ثم بعد ذلك أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى أساتذة قسم العقيدة بجامعة الوادي الذين تكرموا علي بقبول دراسة هذا الموضوع ومناقشته والذي هو في حاجة ماسة إلى دراسته...

كما أخص بجزيل الشكر والعرفان لأستاذي الفاضل: الدكتور "**معمر قول**" على ما قدمه لي من علم نافع ونصح دائم طيلة مرحلة البحث وحتى إتمام الدراسة فجزاه اللّه عني خير الجزاء وبارك اللّه في أولاده وأهله وأطال اللّه في عمره على طاعته...

الطالبة:

بوزنة هاجر

مُقَدِّمَة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

وصلّ اللهم وبارك على نبينا المصطفى وحبيبنا المقتدى وشفيعنا يوم القيامة بإذن ربنا وعلى آله وصحبه ومن اتخذ سبيله لطريق واهتدى.

أما بعد:

إن الله عز وجل خلق هذا الكون البديع وأحسن خلقه وأبدع في تصوير مخلوقاته وعلى رأسها الإنسان الذي كان له التكريم والتشريف وميزة العقل وهي مناط التكليف، وعليها أنزل عز وجل كتابه القرآن الكريم على نبيه الأمين ليكون البشير النذير ورحمة للعالمين، هكذا جاء النبي ﷺ يؤدي رسالة الله التي كانت بمنتهى الدقة والتفصيل تتماشى مع بيئة وحياة ومكونات الإنسان وقد تمثلت تلك الرسالة في ثلاثة مجالات هي: الإيمان والإسلام والإحسان كما جاءت في حديث جبريل-عليه السلام- في بيان مراتب الدين الثلاث.

وإذا أسقطنا الضوء على تلك المراتب الثلاث في العلوم الشرعية كان الإيمان متمثلا في العقيدة وعلم الكلام والإسلام في أصول الفقه وفقه العبادات والمعاملات، وكان للإحسان نصيب في علم التصوف الذي هو علم التزكية والأخلاق والذي يحمل طابع إنساني وروحي، حيث بذلت فيه جهود مختلفة من طرف علماء الإسلام والباحثين المختصين في سبيل إثراء الدرس الصوفي وتحسين مضامينه العلمية والروحية والتعريف بتاريخيه وأعلامه ومصادره.

كما أن فكرة بحثي تتمحور حول التصوف دراسة تحليلية مقارنة من خلال كتابي الثورة الروحية في الإسلام لأبي العلا عفيفي والتصوف العربي الإسلامي للطيب تيزيني حيث سنرى

التصوف من خلال منظارهما ونتعرف على ماهية التصوف ونشأته ومصدريته وتطوره وعلاقة الزهد به كما سنطلع على مصطلحات الصوفية كالرمز والإشارة (المعرفة الذوقية).

ونرى أبرز أعلام هذا العلم ومنهج التعامل مع النص الصوفي (النص الصوفي بين الإدانة والتأويل) والاشتراك في دراسة علاقة الفلسفة بالتصوف ونشأة الأخير في بنية الفكر العربي الإسلامي ومصدرية التاريخية في بنية التصوف الإسلامي.

وهنا نطرح الإشكال الآتي: **ما طبيعة وقيمة الدرس الصوفي الذي قدمه كل من أبي العلا عفيفي والطيب تيزيني في كتابيهما الثورة الروحية في الإسلام والتصوف العربي الإسلامي؟**

ويتفرع عن هذا السؤال الرئيسي أسئلة جزئية أخرى منها:

- ما قيمة هذا العمل من الناحية العلمية؟.
- ما هي أوجه التشابه والاختلاف بين الجهدين؟

أهمية الموضوع

هذه الدراسة لها أهمية بالغة في عدة جوانب منها:

-الرؤية الموضوعية للتصوف من خلال أبحاث المختصين.

-القيمة الروحية للتصوف في الدين الإسلامي.

-الإضافة المعرفية والعلمية من خلال جهد المؤلفين في مجال التصوف.

-مقاربة ومقارنة مختلف الجهود التي بذلت في الدرس الصوفي المعاصر.

أهداف الموضوع

يهدف هذا الموضوع إلى:

-التعرف على مفهوم التصوف من خلال رؤية كل من أبي العلا عفيفي والطيب التيزيني.

-بيان أوجه الاختلاف والتشابه حول تصور التصوف بين كل من الرجلين.

-الوقوف على أهم قضايا التصوف التي تطرق إليها كل منهما.

-التعرف على المنهج والأسلوب الذي وظفه كل منهما.

أسباب اختيار البحث

يعود سبب اختياري لهذا الموضوع لأساب ذاتية وأخرى موضوعية منها:

أ – الأسباب الموضوعية:

- تسليط الضوء على جهد مؤلفين بارزين أسهما في إثراء الدرس الصوفي.

- التعرف على الاتجاه الفكري لكل من أبي العلاء عفيفي والطيب التيزيني.

ب – الأسباب الذاتية:

- الرغبة في الاطلاع على موضوع التصوف والتعمق في نصوصه وقضاياه.

- القيمة الأخلاقية والروحية للتصوف وأثره الإيجابي على النفس والمجتمع.

منهج البحث

تتطلب دراسة موضوع المذكرة الموضحة في عنوان البحث الموصوف منهج التحليل والمقارنة وعليه اعتمدت:

أولا: على المنهج التحليلي، ومن خلاله سيتم الكشف والوقوف على المنظور المطروح في قضايا التصوف التي طرحها كل من المفكرين؛ وذلك بتحليل المعطيات المعتمدة في دراستي ما

أمكن، والمتمثلة في كتاب الثورة الروحية لأبي العلا عفيفي وكتاب التصوف العربي الإسلامي للطيب تزيني.

ثانيا: استعملت المنهج المقارن كوسيلة للوصول إلى نقاط التشابه والاختلاف بين الرجلين.

خطة البحث

اعتمدت في بحثي خطة احتوت علي مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة وهي كالآتي:

مقدمة: احتوت على المضامين الأساسية لأي مقدمة كإشكالية الموضوع وأهميته وأهدافه وغيرها من المفردات الأخرى.

المبحث الأول بطاقة موجزة عن أبي العلا عفيفي والطيب تيزيني

المطلب الأول: عصرهما

الفرع الأول: أبو العلا عفيفي

الفرع الثاني: الطيب تزيني

المطلب الثاني: حياتهما

الفرع الأول: أبو العلا عفيفي

الفرع الثاني: الطيب تزيني

المطلب الثالث: آثارهما

الفرع الأول: أبو العلا عفيفي

الفرع الثاني: الطيب تزيني

المبحث الثاني: قضايا التصوف عند أبي العلاء عفيفي والطيب تيزيني

المطلب الأول: ماهية التصوف ونشأته و مصادره

المطلب الثاني: علاقة التصوف بالزهد والفلسفة والفقه وعلم كلام

المطلب الثالث: المحبة الإلهية في التصوف والمعرفة الذوقية

المبحث الثالث: المقارنة بين الكتابين

المطلب الأول: أوجه التشابه

المطلب الثاني: أوجه الاختلاف

خاتمة: تضمنت محاولة الإجابة عن الإشكالية المطروحة ورصد أهم النتائج.

المبحث الأول بطاقة موجزة عن أبي العلا عفيفي والطيب تيزيني

المطلب الأول: عصرهما

المطلب الثاني: حياتهما

المطلب الثالث: آثارهما

المبحث الأول بطاقة موجزة عن أبي العلا عفيفي والطيب تيزيني

المطلب الأول :عصرهما

الفرع الأول: أبو العلا عفيفي وعصره

مدخل تمهيدي: تميزت الفترة الممتدة من بداية القرن 20 إلى غاية وفاة أبي العلا عفيفي 1975م بتنوع الأحداث السياسة الهامة التي عاش في ظلها، وهذا ما يجعلنا نتعرف على طبيعة الوسط السياسي الذي عاش فيه أبو العلا عفيفي والذي أثر على جوانب حياته، وقد ركزت على أهم الأحداث السياسية ومن أبرزها:

أ-الأحداث السياسية:

1-الحرب العالمية الأولى: تفاقمت المنافسة بين الدول الأوربية الأولى في 6رمضان1332هـ (28تموز1914)، وانقسمت الدول الأوربية إلى قسمين: انكلترا، وفرنسا، وروسيا، وإيطاليا، ورومانيا، واليونان و...في جهة، وألمانيا ومعها النمسا وبلغاريا في جهة ثانية، وأي فريق انتصر فإن موقفه لن يختلف عن الفريق الثاني بالنسبة إلى الدولة العثمانية أو بالأحرى دولة الخلافة[1].

إن الحرب العالمية الأولى تمثل أهم محطات التي مر بها العالم في قرن 20 بما تحمله في طياتها من آثار سياسية: فهي ربطت بين تحالف الدول وتصادمها، كما حملت مواقف دينية كالتي بين المسلمين والصلبين، وشهدت انقسامات لدول وسقوط لبعضها، ولها آثار اجتماعية باعتبارها نقطة تحول كبيرة في عالم أوروبي، ولها أثر كبير على العالم الإسلامي آنذاك، ولها تبعاتها على كل مفكر إسلامي أو غربي، هذا لبروز النزعات والتنوع

[1] محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، التاريخ المعاصر بلاد العراق، 1342-1411هـ1924-1991م، ج11 (ط:1؛ لا.م: المكتب الإسلامي، 1416هـ-1996م)، ص29.

الإيديولوجيات في تلك الحقبة فالحرب العالمية الأولى لم تبرع فقط بالبروز بالسلاح بل ظهرت الأفكار على الصعيد الغربي وتغيرت المفاهيم في العالم الإسلامي، فتأثير تلك الأيديولوجيات لم يكن فقط على صعيد السياسي في فكر المفكرين لا بل كانت تبعاتها على الصعيد الثقافي والاجتماعي.

وأبو العلا عفيفي كان واحدا من الباحثين في ذلك العصر ورغم التطورات الحاصلة وانشغال العديد من المفكرين في تغطية أحداث وتبعات وأثر الحرب العالمية إلا أن أنامل أبي العلا عفيفي اختارت التأليف والاهتمام بالجانب الفلسفي والتصوف وعلم الكلام وعلم الاجتماع وقضايا المنطق ...وغيرها. بل وكان للتصوف والنشاط الروحي النصيب الأكبر في مؤلفات أبي العلا عفيفي، حيث وجد فيه خلاصه من عالم الماديات وسافر بعيدا عن أضواء تلك الحروب التي يعيشها العالم، كما أن التصوف بالنسبة إليه أضواء تنير عتمة العالم.

حيث راح يدرس التصوف ويبحث في أسراره ويحاول فك رموزه للوصول إلى معرفة أكثر عن هذا العلم وكانت محطته الأولى مع الشيخ الأكبر ابن عربي.

2- الحرب العالمية الثانية: تعد الحرب العالمية الثانية من أهم الأحداث التي ميزت نهاية النصف الأول من القرن العشرين، في الأسبوع الأول من أيلول1939 بدأت العمليات العسكرية الحربية بين ألمانيا وبولندا. كما صدر عن عواصم فرنسا وبريطانيا وألمانيا وايطاليا مراسيم إعلان الحرب قانونيا. ولم تأخذ الحرب سمتها الدولية إلا بعد غزوة ألمانيا للأراضي السوفيتية واندلاع الاشتباكات في الشرق الأقصى بين الولايات المتحدة واليابان[1].

[1] فاضل حسين، كاظم هاشم نعمة، التاريخ الأوروبي الحديث 1815-1939، (ط:1؛بغداد: دار الكتاب، 1982)، ص405.

لم يكتف العالم بالحرب العالمية الأولى حتى اصطدم بالثانية مشكلة هي الأخرى آثار أقوى وبقايا أعمق، ليس فقط على الصعيد الدبلوماسي والسياسي بل حتى الاجتماعي والثقافي والديني، فقد برزت قوى جديدة في العالم تحت مسمى الثنائية القطبية وهذا ما أدى اجتماعيا لتبني الدول الأوروبية الشرقية للنظام الاشتراكي وتبني الدول الأوروبية الغربية الرأسمالية فأصبح العالم يشهد أيديولوجيات جديدة لم يشهدها من قبل.

3- إلغاء الخلافة: كان كثير من العراقيين يتصور أن دولة الخلافة ستعود إلى العراق، ولا يمكن أن تترك الإنكليز الصليبيين يتحكمون في شؤون المسلمين، وقد مرت العراق بصراعات طويلة بين الدول العثمانية وجيرانهم في الشرق، فلما أعلن العثمانيون تسلمهم الخلافة بعد دخولهم مصر، وتنازل المماليك لهم عنها بذلوا جهدهم لإنقاذ العراق من خطر الرافضة وقد تمكنوا، وإن هزموا مرات غير أنهم انتصروا في النهاية، وثبتوا أقدامهم، واليوم لا يمكنهم التنازل عنها للإنكليز، وإن هزموا مؤقتا فإنهم سيعودون إليها. ومن هذا المنطلق فقد بقى زعماء كبار يرفضون الوضع القائم في العراق سرا، وأحيانا تصل الأمور إلى مرحلة العلنية، وقد كان يعرف من بعضهم هذا رغم تسلمهم مناصب عليا وحساسة في الدولة[1].

ومن هذا المنطلق أيضا كانت الأقليات في العراق ساكنة تنتظر عودة العثمانيين إليها، وهي في وضعها الحالي لا تستطيع أن تفعل شيئا، إذ أنها ضمن بحر واسع من المسلمين فهي فئة صغيرة لا يمكنها فعل شيء إن أرادت، فإن كانت هذه الأقليات من شعوب مسلمة كالأكراد والأتراك فإن شأنهم شأن بقية الشعوب المسلمة كالعرب وغيرهم ما دام الحكم إسلاميا، وهو يخص الجميع، ويجمع الكل. وإن كانت غير إسلامية كالآشوريين، واليزيديين،

[1] محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، التاريخ المعاصر بلاد العراق1342-1411هـ1924-1991م. ج11 (ط:1؛ لا.م: المكتب الإسلامي، 1416هـ-1996م)، ص80.

وربما الرافضة أحيانا وسواء أكانوا من العرب أم من غيرهم فهم فئة قليلة لا وزن لها تتحرك وسط البحر الزاخر بالمسلمين[1].

ألغى مصطفى كمال الخلافة بتوجيه من الإنكليز وغيرهم من الصليبيين في27 رجب 1342هـ (3 آذار 1924م)، وأعلن قيام الدولة التركية، وحددها بالبقاع التي ينتشر فيها الشعب التركي، واقامها على أساس العصبية القومية فإن الفكرة الانفصالية بدأت تترسخ في النفوس، وتبرز فكرة ما عرف باسم (الوطنية)[2].

إن سقوط الخلافة الإسلامية وانقسام أمصالها إلي دول والسيطرة عليها من طرف دول أوروبية كبرى ترتب عنه بروز أقليات مسلمة كالأكراد والأتراك والفرس وتفرق المسلمين وبروز أراء واختلافات عقدية ودينية وخلق طوائف ونزاعات دينية مختلفة بعد ما كانت راية الخلافة الإسلامية موحدة تجمع الجميع تحت كنفها بعيدا عن التعصبات والتفرقة.

4- الحرب الباردة: تعد الحرب الباردة صراعاً امتد في القرن العشرين بين الولايات المتحدة الأمريكية، والاتحاد السوفياتي، وحلفائهم حول القضايا السياسية، والاقتصادية، والعسكرية، والتي وُصفت في كثير من الأحيان بأنّها صراع بين الرأسمالية، والشيوعية، ويُطلق على هذه الحرب اسم الحرب الباردة لأنّها لم تشهد أي اشتباكات عسكرية مباشرة بين زعيمي الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، على الرغم من تبادل الطلقات النارية في الهواء أثناء الحرب الكورية. تعبر الحرب الباردة عن فترة من التوتر الاقتصادي، والسياسي، والعسكري، بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي بين عامي 1945 إلى 1991م، وذلك بعد نهاية الحرب العالمية الثانية عند نشوء تعقيدات تركز على تحول السلطة الدولية؛ حيث أراد الاتحاد السوفيتي الحصول على أراضٍ إضافية، وفي المقابل حاولت الولايات المتحدة الحد من

[1] محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، التاريخ المعاصر بلاد العراق، ص80

[2] المرجع نفسه، ص80

المكاسب التي يريدها السوفياتيون، وأسفرت معركة الأيديولوجيات هذه عن زيادة الأمن القومي، والتوتر الدبلوماسي، والحروب التفويضية بين الدولتين القويتين[1].

قد كانت الحرب الباردة أكثر صدى وأقوى خطرا من الحرب العالمية الثانية حيث أن حرب أخذت صبغة مختلفة عن سابقتها من حروب، حيث تحول الصراع من شرق غرب إلى شمال جنوب ،وهذا بانقسام العالم إلى متقدم ومتخلف فالأول صار نحو التطور العسكري ووسائل الإعلام والاتصال، والثاني نزل إلى تخلف وانكسار وهذا ما عانته الدول العربية والإسلامية.

التي تجزأت الوحدات السياسة فيها ونهبت ثروتها وتحولت إلى مسرح توتر باستنزاف ثرواتها.

لقد كان لهذه الأحداث تأثير بالغ في نشأة وبلورة فكر أبي العلا عفيفي فهو عاش في زمن الصراعات والحروب وسقوط الخلافة والتنازع حول الحكم والسلطة الذي انبثقت منه حركات مادية وأخرى ماركسية وبروز الفاشية والنازية وظهور اتجاهات الرأسمالية والشيوعية فهذا الكم الهائل من الأحداث من شأنه أن ينعكس على تكوين فكر أبي العلا عفيفي، وهذه الأحداث السياسة الهامة التي انبثق عنها مواقف سياسية وأراء كبرى لم يعشها فقط العالم الإسلامي فقط بل العالم بأسره وهذا ما نتج عنه عدت تحولات وهذا ما جعلني أسلط الضوء على الأوضاع التي عاشها أبو العلاء عفيفي في بلده مصر في تلك الحقبة.

وبعد أن شهد العالم أشرس حربين عالميتين في ظل الحكم الأيدلوجي بعد تراجع الدور السياسي للكنيسة، سعى الباحثون إلى دراسة مادية الحضارة الأوروبية ووجد بعضهم الجوانب الروحية في المسيحية خصوصا الكاثوليكية في أوروبا، وعلى أثر ذلك توسعوا أيضا في دراسة التصوف الإسلامي. كما كانت هجرة العرب والمسلمين إلى أوروبا دافعا لدراسة الإسلام وكل

[1] رند الصالح، ملخص حول الحرب الباردة، (https://mawdoo3.com)، 19-07-2022م.

ما يتعلق به مثل التصوف الذي نظر إليه الدارسون الأوروبيون بوصفه الحياة الروحية في الإسلام، وهى الرؤية ذاتها التي تبناها باحثون عرب للتصوف من أمثال: أبو الوفا التفتازانى، أبو العلا عفيفي، عبد الرحمن بدوى، أحمد الجزار. ثم بدأ الغربيون يعكفون على دراسة التصوف بوصفه يمثل أرضية للعيش المشترك مع الآخر لما ينطوي عليه من أفكار إيجابية عن الحب والتسامح لذا فهو جسر للحوار الثقافي والديني[1].

ب–الأحداث ثقافية:

مدخل تمهيدي: إن ما يدفعنا للدراسة والبحث في الأبعاد الثقافية لأبي العلا عفيفي هو التساؤل المطروح والذي مفاده :ما مدى تأثره بمختلف المكتسبات الغربية العربية وما دورها في تشكيل وعيه الثقافي؟ وما هي الأبعاد التي يصبو إليه فكره على صعيد الفكر العربي والغربي؟

لقد كان للفلسفة الغربية والنزعات والقومية والاستشرافية أثر كبير على الواقع العلمي لأبي العلا عفيفي إذ أنه اهتم بدراسة الفلسفة وعلم النفس وتشبع بالمعارف العربية والغربية.

1–القومية: مصطلح ظهر في نهاية القرن 19وبداية القرن 20، حيث كان يعتبر معتقدا سياسيا قائما على الوعي الجماعي لوجود الأمة وذلك بسبب وجود عناصر هذه الجامعة فالقومية تقوم على خصائص قيم الأمة، والتي تعتبرها كمبادئ عليا.

عرّف (المعجم الفلسفي) لـ(جميل صليبا)، المذهب القومي (Nationalism) بأنه مذهب سياسي قوامه إيثار المصالح القومية على كل شيء، فإما أن يظهر هذا الإيثار في

[1] سهير عبد الحميد، "المستشرقون أصحاب الفضل في إحياء الاهتمام بالتصوف"، الأهرام، مصر: مقال نشر على شبكة الأنترنت: (https://gate.ahram.org.eg/daily/News/852035.aspx)، ع 49452، 29 أبريل 2022م.

منازع الأفراد، وإما أن يظهر في منهج حزب سياسي يناضل في سبيل قومه، ويدافع عنهم ويعتز بهم[1].

يشير البعض في مسألة القومية إلى عنصري الوعي الذاتي والحركة السياسية لدى أبناء (الأمة) في سعيهم لتقرير مصيرهم وإثبات حقهم في خلق سلطتهم أو كيانهم المتميز (ثقافياً وسياسياً واقتصادياً)، أي في إنجاز مشروع دولتهم المستقلة، فإذا كانت مقومات الأمة موجودة موضوعياً، فإن القومية هي الوعي الذاتي الجماعي بهذا الوجود والحركة القومية السياسية هي من أجل التعبير عنه في شكل سياسي، ويكون هدفه في العادة هو إنشاء الدولة[2].

إن القومية مذهب سياسي تبنته الدول الشرقية بعد ما كان سائدا في الدول الغربية، هذا المذهب كان له تداعيات أيضا على الجانب الاجتماعي والثقافي، ولم يكن حكرا على جانب السياسي فقط، فالقومية حركت نظر المفكرين وخلقت قضايا عديدة وهذا ما جعلني أسلط الضوء على الوضع الذي عاشه أبو العلا عفيفي في مصر في زمن القومية.

أوضاع مصر: وفي مصر كانت الأوضاع بعد الحرب العالمية الثانية سيئة للغاية فقد ميزها تعدد الأحزاب وتطاحنها وانهماكها في الصراع على مناصب الحكم، إضافة إلى فساد القصر وتدخله في كل صغيرة وكبيرة، مما أدى إلى عدم الاستقرار، وبعد أن تأسست هيئة الأمم المتحدة وأصبحت مصر عضوا فيها دخلت في مفاوضات مع إنجلترا لكنها تعثرت بسبب رغبة بريطانيا في الاحتفاظ بسيطرتها على مصر والسودان وخاصة بعد تأكدها أن القصر الملكي لم يكن جادا في إنهاء ارتباطه مع بريطانيا، فأدى كل ذلك إلى قيام مظاهرات شعبية

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (لا.ط؛ بيروت: دار كتاب اللبناني، 1982م)، ص205.

[2] سعد الدين إبراهيم وآخرون، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة (دراسة ميدانية)، (ط:1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980م)، ص26-27.

عنيفة في الإسكندرية و القاهرة قتل فيها عدد كبير من الطلبة فكان لتلك الأحداث أثرها على الموقف البريطاني، الذي كان يميل إلى تعديل سياسته بما يحقق المطالب المصرية تحقيقا جزئيا، فاستأنفت المفاوضات بين الحكومتين المصرية و الإنجليزية والتي أسفرت عن مشروع عرف بصدقي-بيفن Ernest Bevin في 25 اكتوبر 1946،والذي كان يستهدف إعادة النظر في معاهدة 1936،لكن مشروع المعاهدة سقط لمعارضة الأمة فكرة الدفاع المشترك التي تربط مصر بإنجلترا عسكريا وتسعى فقط إلى منع وقوعها في أيدي قوى استعمارية مناوئة لبريطانيا كالاتحاد السوفياتي[1].

لقد كانت هذه الأحداث التي عاشها أبو العلا عفيفي في مصر ورغم ما عانته من ويلات الاستعمار وانقلابات وتداخل السياسيات والأحزاب إلا إن أبا العلا عفيفي كان آنذاك قد أنهى دراسته وزاول تعليمه واستمر في التدريس وبلوغ درجات عالية رغم الأحداث العنيفة من قيام للمظاهرات وقتل عدد كبير من الطلبة إلا أن مشعل أبي علا عفيفي في نشر العلم والمعرفة لم ينطفئ وواصل التدريس والتأليف وخدمة العلم والطلبة.

وقد عاش أبو علا عفيفي في زمن راجت فيه الدعوة للقومية في مصر وشعارات الوحدة والوطن والوحدة العربية كما عاش في ظل انقلابات سياسية مثلتها شخصيات كجمال عبد الناصر بتبني القومية العربية وحسن البنا مؤسس جماعة الإخوان كما كان الوضع يسوده إيديولوجيات قومية ودينية وسياسية من شأنها أن تؤثر على فكر أبي العلا عفيفي وأبحاثه في التصوف باعتباره وحدة إنسانية.

الاستشراق: ونعنى به الدراسات الغربية التي تناولت كل ما يخص الحضارة العربية الإسلامية، بدأ في التوسع مع مطلع القرن الـ 19؛ نظرا لزيادة الإقبال على دراسة اللغة العربية في

---

[1] د. ميلود ميسوم، "الأوضاع السياسية للمشرق العربي عقب الحرب العالمية الثانية 1945- 1948"، قرطاس الدراسات الحضرية والفكرية، الجزائر: جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، ع:12، جويلية2019م، ص109.

الجامعات الأوروبية في محاولة لدراسة المخطوطات الإسلامية التي بدأوا يكتشفونها من خلالها وجود جانب روحي في الإسلام بخلاف الفكرة التقليدية السائدة عن حدة الإسلام. وإن اعتقدوا في بادئ الأمر أن ذلك الجانب الروحي دخل الثقافة الإسلامية بحكم التفاعل مع ثقافات أخرى غير إسلامية كالفارسية أو الهندية أو البوذية أو المسيحية .واستمر الجدل حول مصدر التصوف الإسلامي، إلى أن نشر لويس ماسينيون[1] عام 1922، دراسته التي أثبت فيها أن كل المصطلحات المركزية في علم التصوف مستقاة من القرآن الكريم والسنة النبوية، فحسم ماسينيون بذلك الجدل الدائر بخصوص قضية مصدر التصوف. وبفضل هذه الدراسة أصبح هناك إجماع في الأوساط الاستشراقية بأن التصوف نابع عن بيئة وخبرة إسلامية خالصة[2].

بدأت دراسة التصوف كمادة علمية تهتم بتاريخ التصوف في الجامعات التركية أو "دار الفنون" كما كان يطلق على مؤسسات التعليم العالي حينها بإنشاء كلية الدراسات الإسلامية "الإلهيات" في إسطنبول عام 1924م. وكان محمد علي عيني أستاذ الفلسفة في دار الفنون بإسطنبول أول الأساتذة الذين تولوا مهمة تدريس تاريخ التصوف في كلية الإلهيات، وفي عام 1925م أصدر كتاب بعنوان تاريخ التصوف[3].

---

[1] لويس ماسينيون (1963- 1883) من أشهر المستشرقين الفرنسيين، اهتم كثيرا بشخصية الحلاج وكتب عنه، وعن الحياة الروحية في الإسلام، وكتاباته تدخل في إطار العولمة الروحية تعني بإيجاز دعوة جديدة إلى التواصل الروحي بين أديان العالم، وبهذا تكون العولمة الروحية المأمولة صوفية مستنيرة لتلك العولمة السياسية الشهيرة التي تسيطر عليها دوافع الاستغلال وتدفع حضارة الانسان اليوم نحو مصير مجهول من الضياع والهلاك، ينظر، ايلي الربضي، لويس ماسنيون، (ط:1؛ المركز الثقافي للكتاب، 2019م) ص52.

[2] سهير عبد الحميد، "المستشرقون أصحاب الفضل في إحياء الاهتمام بالتصوف". الأهرام، مصر: مقال نشر على شبكة الأنترنت:(https://gate.ahram.org.eg/daily/News/852035.aspx) ع49452، 29 أبريل 2022م.

[3] المرجع نفسه.

وفي العام نفسه أصدر صادق وجداني كتابه طومار الطرق العالية والذي اهتم فيه بحصر الطرق الصوفية وسلاسلها، أما حسين وصاف فقد ألف كتابه سفينة الأولياء وقد حوى سيرة أكثر من ألفي متصوف عاشوا في الفترة ما بين القرن 18و20ميلادي. لكن أول محاولة جادة لكتابة تاريخ التصوف كانت قد سبقت بإنشاء كلية الدراسات الإسلامية، حيث أصدر فؤاد كوبريلي دراسته عن أحمد يسوي ويونس إمره في كتابه تحت عنوان المتصوفة الأولون في الأدب التركي عام 1919م أي قبل إعلان الجمهورية[1].

وهنا بدأ الاهتمام بدراسات المستشرقين وآرائهم مثل أسين بلآسيوس[2]، ولويس ماسينيون، ورينولد نيكلسون[3]، وهنري كوربان[4]، وآرثر آربري[5]، والتي فتحت الطريق لمعرفة الأسماء المصرية التي تتلمذ البعض منهم على أيديهم.

---

[1] منار فرج محمود، "دراسات التصوف المصرية في تركيا ومكانة أبو العلا عفيفي"، مقال منشور على شبكة الأنترنت موقع طواميس للتصوف والإسلاميات، (http://tawaseen.com)، 2022/03/26م.

[2] أسين بلآسيوس: (1871- 1944)مستشرق اسباني لقد كان طودا شامخا من الأطوار الاستراق به رسخت أقدام البحث العلمي في تاريخ الإسلام الروحي في أسبانيا، واستمر أسين يتابع دراساته المثيرة التي تدور حول التأثر والتأثير بين الإسلام وبين المسيحية في الفكر الأوروبي، واهتم خصوصا بمفكرين ابن حزم والقرطبي، ومحي الدين بن عربي، حصل على الدكتورة سنة 1896 برسالة عن الغزالي: ((العقائد ، الأخلاق ، الزهد)) .ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص121،122

[3] رينولد ألين نيكلسون: (1868 - 1945 م) هو مستشرق إنجليزي. تخصص في التصوف و الأدب الفارسي ويعتبر من أفضل المترجمين لأشعار جلال الدين الرومي. له مقالات كثيرة في دائرة معارف الدين والأخلاق ودائرة معارف الإسلام. ينظر: رينولد ألين نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص6-7.

[4] هنري كوربان: (1903-1978) فيلسوف ومستشرق فرنسي صبّ اهتمامه على دراسة الإسلام وبشكل خاصّ على الغنوصية الشيعية فترجم أمهات الكتب في هذا المجال من السهروردي إلى صدر الدين الشيرازي مرورًا بابن عربي وحقّقها وعلّق عليها، أهم أعماله كتابع ((في الإسلام الإيراني)) ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص482-483.

[5] آرثر جون آربري: (1905- 1969) مستشرق إنجليزي برز في التصوف الإسلامي والأدب الفارسي. بعد من أعلام المستشرقين نظرا لتفوقه حصل على منحة لدراسة الكلاسيكيات (اليونانية واللآتينية) في جامعة كمبردج، أشهر

وفي النصف الثاني من القرن العشرين شاعت حركت الترجمة لتلك الدراسات إلى التركية وكانت في طليعة تلك الحركة دراسة الدكتوراه لأبي العلا عفيفي الموسومة بالفلسفة الصوفية لمحيي الدين بن عربي، التي ترجمها محمد داغ إلى التركية ونشرها عام 1975م ثم تلتها العديد من الدراسات ...[1].

وهنا نلاحظ طريق المستشرقين في عنايتهم بالتصوف ودراسة لتاريخه وتدريسه في مؤسسات التعليم العالي آنذاك، وبدأ نحت المستشرقين لكتب التصوف وتاريخه، فأصدروا عدت كتب ومؤلفات تتناول كل ما يتعلق بالتصوف وتاريخه والمتصوفة وما رسموه في هذا العلم.

وقد برزت عدة أسماء مثل أسين ولويس ماسينيون، ورينولد نيكلسون، وهنري كوربن، وآرثر آربري. الذين كانوا أساتذة لأبي العلا عفيفي ومؤثرين فعالين حيث كان لهم صدى بعيد وقدح لإشعال مشعل اهتمام أبي العلاء عفيفي بالتصوف، وكانت ثمرة هذا التأثير دراسته في الدكتوراه حول الفلسفة الصوفية لمحيي الدين بن عربي وترجمة عدة مؤلفات لأستاذه نيكلسون.

وفي أوائل الألفية الجديدة عادت الأنظار مجددا لأبي العلا عفيفي، حيث حازت دراسته باهتمام خاص من قبل الأساتذة الأتراك و الدارسين في كليات الدراسات الإسلامية. فلا يمكن إنكار ما تركه هذا المفكر من أثر على الدراسات الصوفية.

=أبحاثه: كتابه ((المواقف والمخاطبات)) وقد منحته جامعة كمبردج درجة الدكتوراه في الآداب سنة 1936.ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 5-6.

[1] منار فرج محمود، دراسات التصوف المصرية في تركيا ومكانة أبو العلا عفيفي، مقال منشور على شبكة الانترنت موقع طواميس للتصوف والإسلاميات، (http://tawaseen.com)، 2022/03/26م.

ويعد أكرم داميرلي رئيس قسم التصوف في كلية الدراسات الإسلامية بجامعة إسطنبول أول من اهتم بشكل جاد بدراسات عفيفي، حيث حمل على عاتقه ترجمة أهم أعماله منها كتابه الثورة الروحية في الإسلام، مشاركا ترجمته مع عبد الله قارتال في عام 1996م. وفي عام 2000م ترجم فصوص الحكم والتعليقات عليه وتلتها ترجمة لأهم مقالات عفيفي وجمعها في كتاب تحت عنوان مقالات حول الفكر الإسلامي[1].

كان أبو العلا عفيفي أستاذ من طراز خاص صاحب أفكار متميزة، نشرت مقالاته داخل وخارج مصر بالعربية والإنجليزية. ولا يمكن إغفال الفترة التي عاشها في إنجلترا ومدى تأثره بأستاذه رينولد نيكلسون الذي ساهم في بلورة النتاج الذهني له.

وقد جمع أفكاره عن التصوف المتناثرة في مقالات عديدة نشرها على فترات زمنية متباعدة في آخر أعماله كتاب التصوف الثورة الروحية في الإسلام الذي نشر عام 1963م[2].

لم يخلف أبو العلا عفيفي صدى في الفكر العربي فقط، بل كان له على الصعيد الغربي أيضا فاهتمامه بالدراسات الإستشراقية وما تناوله المستشرقون على صعيد الفلسفة والتصوف، كان له أثر بالغ في تكوين وعيه، فهو بترجمته لكتب أستاذه نيكلسون، كان همزة وصل للتعريف بأعمال المستشرقين في الفكر العربي وكل ما تناوله عن التراث العربي وإبرازا لآرائهم هذا ما شكل تميزا في اهتماماته وبعدا في رؤيته وحبا في تنوع مدارك مكتسباته ومعارفه وإبرازا لآرائه الأخرى وفتح نوافذ لطلبة العلم للتعرف على أفكار المستشرقين حول تراثنا.

---

[1] منار فرج محمود، دراسات التصوف المصرية في تركيا ومكانة أبو العلا عفيفي، مقال منشور على شبكة الانترنت موقع طواميس للتصوف والإسلاميات، (http://tawaseen.com)، 2022/03/26م.

[2] المرجع نفسه.

وقد بين أبو العلا عفيفي تأثره بالدراسات الإستشراقية حيث أن احتكاكه بأستاذه نيكولسون فتح له أبواب دراسة ابن عربي والتعليق علي كتابه الفصوص رغم ما استصعب عليه في دراسة ذلك الأخير، لكن هذا لم يمنعه من استكمال طريقه بل كان نافذة لدراسة التصوف والاشتغال بالترجمة ودراسة الفلسفة الإسلامية وغيرها من العلوم ليسطع بريق نجم مؤلفاته في العالم العربي والغربي.

وقد حكى د. أبو العلا عفيفي قصته مع ابن عربي قائلًا في مقدمته: "«يرجع عهدي بدرس كتاب الفصوص إلى سنة 1927 عندما اختار لي المرحوم الأستاذ نيكولسون المستشرق الانجليزي المعروف محي الدين بن عربي موضوعًا لدراسة الدكتوراه بجامعة كمبردج»"[1].

كما قال أيضا أبو العلا عفيفي: "«قبلتُ دعوة الأستاذ نيكولسون وأقبلت على قراءة كتب ابن عربي مبتدئًا بالفصوص، فقرأته مع شرح القاشاني عليه عدة مرات، ولكن الله لم يفتح عليّ بشيء! فالكتاب عربي مبين، وكل لفظ فيه إذا أخذته بمفرده مفهوم المعنى، ولكن المعنى الإجمالي لكل جملة أو لكثير من الجمل؛ ألغاز وأحاج لا تزداد مع الشرح إلّا تعقيدًا وإمعانًا في الغموض، ذهبت إلى الأستاذ أشكوه حالي، وأذكّره بأن هذه أول مرة استعصى عليّ فهم كتاب باللغة العربية إلى هذا الحد، فنصحني بترك الفصوص والإقبال على كتب ابن عربي الأخرى، فقرأت منها نيفًا وعشرين كتابًا ما بين مطبوع ومخطوط، منها الفتوحات المكية. وهنا بدأت تنكشف لي معاني الشيخ ومراميه بعدما أصبحت على إلْف باصطلاحاته وأساليبه. فلما عدت إلى الفصوص وجدته مع صغر حجمه خلاصة مركزة لأمهات تلك المعاني، ووضَحَ لأول مرة ما كان منه مستغلقًا، وأصبح يسيرًا عليّ فهم ما ألفيته بالأمس

[1] أبو العلا عفيفي، فصوص الحكم لابن عربي، (لا ط، بيروت: دار الكتاب العربي)، ص20.

عسيرًا. مضت بعد عودتي من انجلترا سنين وأنا مشغول عن ابن عربي وفصوصه بدراسات أخرى في التصوف وغيره من فروع الفلسفة الإسلامية، ولكن عاودني الشوق القديم إلى مجالسة الشيخ الأكبر، فأقبلت مرة أخرى على الفصوص أعده للنشر والترجمة إلى الانجليزية والتعليق، وهاأنذا أتقدم لقراء اللغة العربية بنشرة محققة لمتن الكتاب مستخلصة من ثلاثة مخطوطات»"[1].

الفرع الثاني: الطيب تزيني

أ- أحداث تاريخية وسياسة:

مدخل تمهيدي: لقد عاش المفكر طيب تزيني الفترة الزمنية الممتدة بين (1934-2019) أي85 سنة، وقد تميزت هذه الحقبة بأحداث تاريخية وسياسية كان لها تأثير في تكوين وصقل فكر طيب تزيني وتعدد اتجاهاته وتنوع آرائه واختلاف ثقافاته وتميز بفكره بين أقرانه

وهذا ما يجعلني أطرح التساؤل التالي: كيف أثرت البيئة السياسية والأحداث التاريخية في أفكار طيب تزيني؟

1-استقلال سوريا: ساعدت سورية ظروفها الخاصة إبان الحرب العالمية الثانية، على التخلص من الاحتلال الأجنبي، قبل غيرها من دول الشرق العربي فقد جلت عتها في 17أبريل 1946القوات الانجليزية-الفرنسية المشتركة.

استطاع الطيب، وعبر قرابة نيف وسبعة عقود من الزمن، الإطلالة على لحظات حاسمة من سيرة بلاده المعاصرة، فكان شاهداً على فترة التحولات الكبرى في الأربعينيات من القرن

[1] أبو العلا عفيفي، فصوص الحكم لابن عربي(لا،ط، بيروت: دار الكتاب العربي) ص21.

الماضي، التي أنتجت الاستقلال عن المستعمر الفرنسي، لتتشكل بعدها قوى ثقافية واجتماعية وسياسية حملت على عاتقها تحرير المجتمع والإنسان، إذ مثلت تلك القوى حالة فريدة بتجمعها، وبالاعتبار الوظيفي تمّم كلّ بعضه، الشيوعي والقومي والليبرالي والإسلامي، فشهد صاحب كتاب "من التراث إلى الثورة" حرب الاستقلال في جزء ولو بسيطٍ منها[1].

لقد كان استقلال سوريا من بين الأحداث السياسية المهمة التي أثرت على فكر طيب تيزيني كيف لا وسوريا هي وطنه الأم، وهي التي كان تشهد غزو المستعمر الفرنسي على أرضها غزو لم يكن فقط بالأسلحة بل كان يضرب الجوانب الثقافية والاجتماعية والدينية كلها ، فما كان إلا أن يتأثر فكر طيب تزيني بالوضع الذي يعيشه واقعه وأن يكون فكره رد فعل ونقد وتحليل لم شهده من المستعمر ومخلفاته في تعدد الأيديولوجيات وتنوع الأفكار السياسية والثقافية ودحض للأصالة العربية والتراث الإسلامي فكتب كتابه من التراث إلى الثورة.

عاش طيب تزيني لحظاتٍ مهمةً من تاريخ سورية المعاصر، تجلّت في فترة النهوض بعد الاستقلال، كان قد شاهد عن قرب في تلك الأيام كيف صارت السياسة تبرز في الانتخابات البرلمانية، ليتعرف بأن هناك آخرين مناهضين لما يفكر ويؤمن به، إلا أنه كان يحترم آراء الجميع، ويقترب منهم كي يتعلم، كما صرّح أكثر من مرة في حواراته؛ وكانت أهم نقطة تمثّلت في فكره بعد جلاء الفرنسيين عن بلاده؛ إيمانه بالتعدّدية الثقافية والسياسية تحت

[1] سامر محمد إسماعيل، "السوري الطيب تيزيني فيلسوف التنوير واجه "داعش" والعولمة... دافع عن الهوية العربية ورحل". اندبندنت عربية، www.independentarabia.com، 2022/03/14م.

جبهة واحدة، ضمّت الشيوعيين والليبراليين والإسلاميين والقوميين وكان هو على رأس هذا التحالف[1].

2- الوحدة السورية- المصرية

عاش الطيّب فترة الوحدة السورية- المصرية سياسياً وفلسفياً، وكان قريباً من الحزب الشيوعيّ السوريّ، وكان وقت ذاك واحداً من أبرز منتقدي الوحدة ومما قال في هذا السياق إن الوحدة لم تكن لها مرحلة تجريبية ولا مقدمات، حتى أنه لم يحدث ما كان عبد الناصر يتمناه وتحدث عنه أكثر من مرة في خطاباته، وهو إجراء استفتاء شعبي بين الناس، فجاءت هذه الوحدة متسرّعة وعاطفية. في مطلع الخمسينيات غادر حمص إلى دمشق ليكمل تحصيله في جامعتها (كلية الآداب- قسم الفلسفة)، وما إن وصل إلى عاصمة بلاده؛ حتى بدأت الانقلابات العسكرية تتوالى في الحياة السياسية مع كلٍ من أديب الشيشكلي، وحسني الزعيم، وسامي الحناوي، إلى أن قامت الوحدة بين مصر وسورية في العام 1958[2].

كان هذا موقف طيب تزيني من الوحدة السورية –المصرية وهذا لم يكن رأيه السياسي الوحيد بل قربه من الحزب الشيوعي السوري كان له أثر على آرائه السياسة فالطيب تزيني لم يكن حداثيا ناقدا للتراث ومفكرا في الفلسفة بل كان أبعد من ذلك فآراؤه والاتجاهات السياسية كان لها أثر على واقع قارئ مؤلفاته فهو صاحب كتب : حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، الوطن العربي نموذجاً، و من التراث إلى الثورة و حول نظرية مقترحة في التراث العربي، فهذه كتب تبين اتجاهه والآراء التي كان يصب فيها فكر طيب تزيني ووجهات نظره عن الثورة والثقافة ومشاكل النهضة العالم العربي.

---

[1] سامر محمد إسماعيل، "السوري الطيب تيزيني فيلسوف التنوير واجه "داعش" والعولمة... دافع عن الهوية العربية ورحل". اندبندنت عربية، www.independentarabia.com، 2022/03/14م.

[2] المرجع نفسه.

ب– أحداث الثقافية:

مدخل تمهيدي: لقد تميز طيب تزيني بشخصية مختلفة متفردة تميزه عن باقي مفكري عصره فقد تنوعت مداركه وتعددت أراؤه واختلفت توجهاته وهذا ما يجعلنا نتتبع تحصيله الثقافي ونبحث وراء فكره ونطرح التساؤلات التالية:

–ما مدى تأثره بمختلف الثقافات والعلوم والفلسفات الغربية العربية وما هو دورها في تشكيل وعيه الثقافي؟

–ما هي الأبعاد التي يصبو إليه فكره على صعيد الفكر العربي والغربي؟

لقد تأثر طيب تزيني بالفلسفة الغربية حتى وصل إلى درجة اتخذ الماركسية منهجا له في دراسة التراث ومعالجة القضايا ،كما كان له أيضا موقف من القومية .

المادية: هي توجه فكري ونزعة فلسفية، لم تتبلور في الفكر الفلسفي الغربي– كتيار معرفي فلسفي رصين ومعياري–إلا في مراحل زمنية متأخرة ، بعد تراكمات فكرية وإرهاصات فلسفية منذ أيام التراث اليوناني حتى نهضة أوروبا الحديثة خلال القرن السابع عشر . وقد بلغت هذه الفلسفة ذروة تبلورها كنظرية معرفية، في الفلسفة الماركسية أو النزعة الفلسفية الماركسية التي صاغها كل من كارل ماركس وفريدريك (فريدريش) أنجلز الذي كان يرى أن «النظرة المادية للعالم هي النظرة للطبيعة كما هي، بدون أية إضافة خارجية»[1]. أي إن

[1] نقلا عن بوليترز، جورج وموريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية.ج1، (لا.ط؛ لبنان، منشورات المكتبة المصرية، د.ت)، ص14–15. من نبيل علي صالح، "المادية مقاربة نقدية في البنية والمنهج"، سلسة مصطلحات معاصرة، (ط:1؛ العراق: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ع16، 1439هـ)، ص18.

المادية Materialism –وهي ككلمة منسوبة للمادة هي مقولة ونظرة فلسفية تعني الواقع العيني الموضوعي الذي يوجد مستقلا ومنعكسا فيه[1].

وهكذا يعتبر أتباع هذا المنهج أن الشيء الوحيد الذي يمكن القول بوجوده في الجوهر هو المادة، ولا شيء سواها.فالمادة هي الحقيقة المطلقة، وما عداها عرضي ثانوي، ناتج منها، وخارج من رحمها. فالأصالة للمادة، وهي التي تحدد مدارك الوعي وقنواته النظرية في فهم الوجود الخاص والعام. وبالتالي يتطور الوعي بتطور المادة المحيطة بالإنسان. وهذا الوعي لا يمكن تفسيره إلا عن طريق التغيرات الفيزيوكيميائية في الجهاز العصبي للإنسان، وأما التفسيرات النفسية والأخلاقية وغيرها من العوارض الروحية فهي– بحسب أتباع هذه الفلسفة– مجرد أمور خيالية، لا وجود لها، حيث لا أساس لها في البعد العضوي المادي[2].

وأما الفلسفة المادية الماركسية التي تبلورت كأعلى مراحل المادية الفلسفية، فهي– كما جاء في نصوص آبائها المؤسسين–[3] العلم الذي يقوم بدراسة القوانين المادية لتطور الطبيعة والمجتمع، وهي العلم الذي يدرس ثورة الطبقات المضطهدة المستغلة، كما أنها العلم الذي يصف لنا انتصار الاشتراكية في جميع البلدان، وأخيرا هي العلم الذي بناه المجتمع الشيوعي[4].

---

[1] نقلا عن عمارة محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، (ط:2؛ مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر، 2004م)، ص51. من نبيل علي صالح، "المادية مقاربة نقدية في البنية والمنهج"، سلسة مصطلحات معاصرة، (ط:1؛ العراق: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ع16، 1439هـ)، ص18.

[2] نبيل علي صالح، "المادية مقاربة نقدية في البنية والمنهج"، سلسة مصطلحات معاصرة، (ط:1؛ العراق: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1439هـ) ص18.

[3] نقلا عن بوليتزر، جورج وموريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية.ج1 (لا.ط؛ لبنان، منشورات المكتبة المصرية، د.ت)، ص15. من نبيل علي صالح، "المادية مقاربة نقدية في البنية والمنهج" سلسة مصطلحات معاصرة، (ط:1؛ العراق، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ع16، 1439هـ) ص18.

[4] نقلا عن ستالين جوزيف، أخر المؤلفات حول الماركسية وفقه اللغة. (ط: باريس، 1953م.) ص59. من نبيل علي صالح، "المادية مقاربة نقدية في البنية والمنهج"، سلسة مصطلحات معاصرة، (ط:1؛ العراق: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ع16، 1439هـ)، ص19.

لقد كان لتأثر طيب تزيني بالفكر الفلسفي الغربي تداعيات جعلته يتبنى منهج الماركسية في بحوثه ومؤلفاته حول الفلسفة والتراث وغيرها من المجالات التي كتب عنها.

إن ما تقدم ذكره حول المادية ورؤيتها للتفسيرات النفسية والأخلاقية وغيرها من العوارض الروحية علي أنها – بحسب أتباع هذه الفلسفة– مجرد أمور خيالية، لا وجود لها، حيث لا أساس لها في البعد العضوي المادي يجعلنا نتساءل: عن كيفية استخدام طيب تزيني للمنهج المادي الماركسي في قراءاته؟ أو بعبارة أخر كيف استطاع طيب تزيني أن يستخدم المنهج الماركسي خلال تأليفه لكتاب التصوف في ظل ذات المنهج الذي يعتبر الحياة الروحية أمورا خيالية لا وجود لها؟.

وللإجابة عن هذا التساؤل جعلني أبحث في مفهوم المنهج الماركسي وأنواعه وكيف هي نظرة الفكر الماركسي إلى التصوف العربي الإسلامي:

ويمكن التمييز–لدى أتباع المنهج الماركسي–بين نوعين أو شكلين من المادة، هما المادية الديالكتيكية (الجدلية) والمادية التاريخية.

المادية الديالكتيكية (الجدلية) هي النظرة العالمية للحزب المادي الماركسي اللينيني، وتوصف بأنها ديالكتيكية (الجدلية) لأن نهجها للظواهر الطبيعية، وأسلوبها في دراسة هذه الظواهر، وتفهمها هو أمر ديالكتيكي (الجدلي=صراعي)، بينما تفسيرها للظواهر الطبيعية، وفكرتها عن هذه الظواهر، يقوم على بعد ونظرية مادية[1].

[1] نقلا عن ستالين جوزيف، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. (ط:1؛ موسكو: دار التقدم، أفريل1938م)، ص114. من نبيل علي صالح، "المادية مقاربة نقدية في البنية والمنهج"، سلسة مصطلحات معاصرة، (ط:1؛ العراق: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ع16، 1439هـ) ص19.

والمادية التاريخية هي مذهب فلسفي وطريقة معرفية في فهم التاريخ امتدادا لمبادئ المادية الديالكتيكية، تعنى بدراسة الحياة الاجتماعية، وتطبيق مبادئ هذه المادية على مختلف ظواهر الاجتماع البشري، ودراستها وتحليلها في ضوء قوانين المادة. وتتجه هذه المادية التاريخية إلى تفسير التاريخ (كفعل بشري في البعد الزماني) برأي او وجهة نظر أو اتجاه فكري واحد يعتبر- بحسب نظر أصحاب هذه المدرسة –كمفتاح سحري الذي يفتح أقفال كل شيء في الحياة ومختلف شؤونها وفواعلها واتجاهاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية[1].

يعتمد التيار الماركسي منهجاً خاصاً يُعرف بالمنهج المادي التاريخي أو المنهج الجدلي، جعلوه المنهج، الوحيد القادر على فهم، وكشف المقدرات الكامنة في أصول التراث، وتجليَّة العلاقات المؤثرة بين فروعه، أو فيه من خلال محيطه، أو منه في جميع ما يدور في فلكه من المتغيرات[2].

يقول حسين مروة[3]: "إن المنهج المادي التاريخي هو وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قِّيَمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعيَّة بين

---

[1] المرجع نفسه، ص19.

[2] محمد حفيان وعبد القادر سلطاني، "الحرية الصوفية و وظيفتها من خلال قراءة الفكر الماركسي العربي"، مجلة العلوم الإنسانية، الجزائر: المركز الجامعي علي كافي تندوف، ع01، 30 أفريل2021م، ص291.

[3] حسين مروة (1991-1987م)، عضو اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني سابقاً قيادي شيوعي بارز في لبنان والعالم العربي له العديد من المؤلفات ويعتبر أبرزها وأكثرها شهره على الإطلاق كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . درّس مادة فلسفة الفكر العربي في الجامعة اللبنانية في بيروت وحاز على شهادة دكتوراه فخرية من موسكو . ترأس تحرير مجلّة الطريق الثقافيّة من العام عضواً في مجلس تحرير مجلّة النهج الصادرة عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي. نظر كتاب حسين مروة، ولدت شيخا وأموت طفلا.

العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر"[1].

نظرة الفكر الماركسي إلى التصوف العربي الإسلامي: يعترف الفكر الماركسي بظاهرة التصوف، وبالوجود الواقعي لجميع أشكالها، لا ينكرها لأنه يرى فيها تعبيرا عن واقع اجتماعي وتاريخي لا يستطاع إغفاله، وإنما الذي ينكره هذا التيار هو التفسير المثالي للظاهرة، الذي يجعلها ظاهرة نفسية منعزلة ، تنشأ في منأًى عن الواقع المعيشي، في شكل مفارق للسياق التاريخي، والظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. التصوف عندهم عبارة عن علاقة حركية، لا تعرف الثبات، فهي غير سكونية تظهر من خلال تدافع بين ذات الفرد ومجتمعه الذي يعيش فيه، وبين وعيه الخاص ضمن طائفته ونشاطه العملي في مجتمعه. كل ذلك في وسط دائرة واسعة تحمل أشكالا من الصراع بين أشكال العلاقات الاجتماعية وأشكال الوعي البشري، أو بين قوانين العالم المادي وقوانين الفكر من خلال النشاط الروحي للإنسان[2].

القومية: كان طيب تزيني قوميًا ناصريًا، ثم قوميًا ممن يصفون أنفسهم بالقوميين الديمقراطيين، من أصدقاء ياسين الحافظ والياس مرقص وتلاميذهما، ثم ليبراليًا، كما يحلو لبعضهم أن يصفه وخَبِر أثر الأيديولوجية الحاجب للواقع، وأثر" الالتزام الحزبي "في تأويل الأفكار والوقائع، وذاق مرارة اللجوء إلى المداورة، خوفًا من العواقب الوخيمة .ويجب أن يعزى ذلك كله إلى المناخ

---

[1] نقلا عن حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1، (ط:2؛ بيروت: دار الفرابي، 2008م)، ص8. محمد حفيان وعبد القادر سلطاني، "الحرية الصوفية و وظيفتها من خلال قراءة الفكر الماركسي العربي"، مجلة العلوم الإنسانية، الجزائر: المركز الجامعي علي كافي تندوف، ع01، 30أفريل2021م،ص291.

[2] نقلا عن المرجع نفسه، ج 3، ص46.من محمد حفيان وعبد القادر سلطاني، "الحرية الصوفية و وظيفتها من خلال قراءة الفكر الماركسي العربي"، مجلة العلوم الإنسانية، الجزائر، المركز الجامعي علي كافي تندوف، ع01، 30 أفريل 2021م، ص292.

السياسي العام الحاكم على الثقافة وشروط إنتاجها، وعلى المثقفين والمثقفات وشروط حياتهم، وإلى انعدام أي مساحة أخلاقية للحوار والمناقشة العامة، وهذا أحد عوامل القحط المعرفي والجفاف الأخلاقي، إضافة إلى ارتهان الثقافة للسياسة وارتهان المثقفة للسياسي[1].

وعلى الرغم من أن الراحل طيب تيزيني قد ركز كثيرًا في جهده على بناء نظرية تراثية موجهة للعرب جميعهم، فإننا مع ذلك نزعم بأن تحول التيزيني منذ عام 1998 عن البحث "من التراث إلى الثورة" إلى البحث بديلًا من ذلك" من التراث إلى النهضة "يشكل انعطافًا وطنيًا سوريًا بارز المعالم، واضح القسمات .ففي هذه الحقبة الأخيرة من حياته التي امتدت إلى أكثر من عشرين عامًا، كانت أبحاثه وكتاباته جلها منصبة على الشأن الداخلي السوري حصرًا .ومهما يكن الرأي في ما قاله التيزيني، وكتبه، وفعله في هذه الحقبة الأخيرة موضع جدل واختلاف، فلا نزاع في أن الشأن السوري كان المحور الرئيس في أبحاثه فيها، وربما كانت الأبحاث التي صدرت له في هذه السنين الأخيرة أكثر تمثيلًا لفكره ووطنيته، من غير أن يعني ذلك بحال من الأحوال، الغض مما سبق له إنتاجه في وقت سابق[2].

الطيب تيزيني مفكر اقترب كثيرًا من الماركسية، ومع ذلك فإن له تميّزه وخصوصيته التي تجلت في مسيرته السياسية؛ أي تجلت في علاقته بالسلطة منذ أن أتى برسالة الدكتوراه، وفيما قيل عن محاولات السلطة تطويعَه، وجعلَه مفكرها، وفي رفضه ذلك، وتنديده الكبير بها قبل كتابه (من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني)، وتركيزه على مفهوم الاستبداد الرباعي المركب عام 2000م، وكذلك في مشاركاته نشاطات كثيرة ذات طابع حقوقي، ولاحقًا

[1] جاد الكريم الجباعي، مفكر وكاتب سوري، حدود الرؤية النهضوية في فكر طيب تيزيني، قلمون مجلة السورية للعلوم الإنسانية، قطر: مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، ع 09، سبتمبر 2019م، ص82.

[2] يوسف سلامة، كلمة العدد، قلمون مجلة السورية للعلوم الإنسانية، قطر: مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، ع 09، سبتمبر 2019م، ص10.

ضمن الثورة التي بدأت 2011م، بدا أن رجلنا يتحرك، ويفكر أخلاقيًا بامتياز، ويبكي كثيرًا على بلده الذي يكاد أن ينغلق على حطام كامل[1].

بدا صاحب كتاب "بيان في النهضة والتنوير العربي" مصراً في عامه الأخير، أكثر من أي وقتٍ مضى، على مساندة السوريين المستضعفين الذين أنهكتهم الحرب بأطرافها المتعددة، والعيش قريباً من معاناتهم وهواجسهم، مستعيداً على رغم المرض، أفكاره ومواقفه الفلسفية، ومعيداً النظر في كتبه التي أصدرها وتضمّنت نظرته إلى الإنسان والعالم، هو الذي تم اختياره عام 1998 واحداً من أهم مئة فيلسوف في العالم من قبل مؤسسة الفلسفة الألمانية–الفرنسية".دعا الطيب في آخر سنوات حياته إلى إعادة قراءة العالم في مواجهة ظاهرة الإرهاب الدولي، وكان على وشك تحويل بيته الكائن في حي دمشق الجديدة ، إلى مركز أبحاث اجتماعية، قبل أن يعيش عزلته ومنفاه الاختياري في ظل الحرب القائمة في بلاده منذ مارس (آذار) 2011، لا سيما بعد اعتقاله على خلفية مشاركته في اعتصام وزارة الداخلية في بداية الأحداث الدامية في سورية[2].

إن هذه المقتطفات التي سبق ذكرها تبين الاتجاه القومي الأيديولوجي لطيب تزيني وكيف كانت توجهاته حول القضايا السورية بشكل خاص وقضايا الأمة العربية بشكلها العام وكيف كان طيب تزيني مفكر عصره مواكبا في تتبع الظواهر الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية التي من شأنها أن تساعد على نهضة الأمة العربية والإسلامية وكيف كان ينقد ويحلل ويعالج تلك الظواهر بإعتماده على المنهج الماركسي وتمسكه بالحزب القومي الشيوعي.

---

[1] عمار ديوب: كاتب وصحافي سوري، قراءة ماركسية في ماركسية طيب تيزيني، قلمون مجلة السورية للعلوم الإنسانية، قطر: مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، ع 09، سبتمبر2019، ص86.

[2] سامر محمد إسماعيل، "السوري الطيب تيزيني فيلسوف التنوير واجه "داعش" والعولمة... دافع عن الهوية العربية ورحل"، اندبندنت عربية، www.independentarabia.com، 2022/03/14م.

الحداثة: في مسار إعادة قراءة التراث برؤية حداثية يواصل المفكر السوري طيب تزيني (1934-2019م) مسيرة معلمه حسين مروة باحثا على الصلة "فيما بين الفلسفة والتراث (1980م)، فيرى في الدين معينا نابضا، لا ناضبا، يمكن الاستعانة به في مد العصر باللمسات الإنسانية، وشرط ذلك النظر في التراث لا من حيث كونه ماضيا بل من حيث كونه علاقة اتصال بين الماضي والحاضر، وعلاقة غير اتصال من حيث إن كل فترة تحقيبية فيه هي فترة لها مكوناتها الاجتماعية الخاصة[1].

كما ترك الطيب تبزيني مجموعة أبحاث ودراسات في إشكالية التراث والحداثة، منها:

بين الفلسفة والتراث، تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة، التفكير الاجتماعي والسياسي: أبحاث في الفكر العربي الحديث و المعاصر ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة من 12 جزءا الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، مشروع رؤية جديدة للفكر كلها مؤلفات كتبها طيب تزيني يوضح فيها وجهة نظره ورؤيته جديدة للتراث حسب منظوره.

لقد بين تيزيني أسباب اهتمامه بدراسة التراث بقوله: "لقد اكتسبت قضية التراث العربي الفكري، في الآونة الأخير– على الأقل منذ السنوات العشر المنصرمة– أهمية خاصة مميزة من حيث بروز علاقتها الجدلية العميقة بالواقع الاجتماعي الطبقي والقومي والسياسي العملي وبالحياة الأيديولوجية في هذا الواقع"[2]. ولعل هذه الأسباب أو الدوافع هي التي تعين حدود

[1] زهير بن كتفي، المحاضرة الأولى في مادة الحداثة الغربية، الحداثة في مجال العربي، لسنة الثانية ماستر عقيدة، ص15.

[2] طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث، (ط:2؛ بيروت: دار ابن خلدون، 1978م)، ص10.

رؤيته والأفق الذي تتجه نحوه، وتدرجه في مسار الارتداد عن فكر النهضة والتنوير[1]، الذي أنتجته المرحلة الليبرالية، تحت شعارات النهضة والتنوير والجدلية المادية التاريخية وما إليها[2].

المطلب الثاني: حياتهما

الفرع الأول: أبو العلا عفيفي

مدخل تمهيدي: وفي هذا المطلب سنطلع على حياة أبي العلا عفيفي ونقف في محطات حياته ونتعرف على مكانته الفكرية ونشاطه العلمي ورحلته في طلب العلم والمناصب التي شغلها كل هذا يجعلني أضع تساؤلا حول :كيف كان تكوين الشخصية الفكرية لأبي العلا عفيفي؟

1.مكانته الفكرية: يعد أبو العلا عفيفي(1897.1975م) واحدا من الرعيل الأول لرواد الفكر الفلسفي الإسلامي في مصر بالعصر الحاضر؛ حيث تسلم الراية في المجال الخصب للدراسة من المستشرقين وأنبت لها تربة خاصة في مصر بما كتبه وبما ترجمه وبما حققه في ميادين الفلسفة الإسلامية المختلفة وخاصة في ميدان التصوف وعلم الكلام، وكذلك بتخريجه لجيل كامل من الأجيال التي تولت الدراسات في التراث الفلسفي الإسلامي سواء بإشرافه على أبحاثهم أو بالاشتراك في مناقشة أبحاثهم أو بمساعدتهم بالمشورة والنصح[3].

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، (ط:5؛بيروت، الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي، 2012م)، ص 24.

[2] جاد الكريم الجباعي، مفكر وكاتب سوري، "حدود الرؤية النهضوية في فكر طيب تيزيني"، قلمون مجلة السورية للعلوم الإنسانية، قطر: مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، ع 09، سبتمبر 2019م، ص65.

[3] مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، (ط:جديدة مزيدة ومنقحة، لا.م: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017)، ص73.

لقد كانت مكانة أبي العلا عفيفي مميزة لكونه من أوائل المهتمين بالفكر الفلسفي الإسلامي في مصر وتميزه يكمن في رحلة دراسته واختلاف منبت علومه حيث درس علي يد مستشرقين بدأ الاهتمام بدراسات المستشرقين وآرائهم ، فتنوعت أفكاره وتميزت مكتسباته وجعلت كتاباته إبداعية، كما أضاف إلى رصيد آثاره الفكرية الكتب التي ترجمها فكان السابق بترجمته لابن عربي وأعمال أستاذه نيكلسون وغيرها من الأعمال.

كان أبو العلا عفيفي أستاذا من طراز خاص صاحب أفكار متميزة، نشرت مقالاته داخل وخارج مصر بالعربية والإنجليزية..ولا يمكن إغفال الفترة التي عاشها في إنجلترا ومدى تأثره بأستاذه رينولد نيكلسون الذي ساهم في بلورة النتاج الذهني له.

وقد جمع أفكاره عن التصوف المتناثرة في مقالات عديدة نشرها على فترات زمنية متباعدة في أخر أعماله كتاب التصوف الثورة الروحية في الإسلام الذي نشر عام 1963م[1].

2.صورة عامة لحياته ونشاطه العلمي: ولد د.أبو العلا عفيفي في الثالث من شهر مارس 1897م بالجيزة. وتلقى تعليمه الأولى ككل أبناء جيله وأنهاه بتفوق، مما مكنه من الالتحاق بدار العلوم التي كانت مطمحا وأملا لكل محب للتراث الفلسفي الإسلامي ولكل تواق للمزيد من المعارف حول لغته العربية وتراثه الأدبي والعلمي. وأنهى دراسته بدار العلوم بتفوق أيضا عام 1921م حيث كان ترتيبه الأول على كل زملائه[2].

وهنا نلمح تفوق أبي العلا عفيفي بين زملائه منذ نشأته واستمرارية طموحه في حب للتراث الفلسفي الإسلامي كان دافعا كبيرا وعاملا قويا لإكمال التحاقه بدار العلوم وحرصه

---

[1] منار فرج محمود، "دراسات التصوف المصرية في تركيا ومكانة أبو العلا عفيفي"، مقال منشور على شبكة الأنترنت، موقع طواميس للتصوف والإسلاميات، (http://tawaseen.com)، 2022/03/26م.

[2] مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، (ط:جديدة مزيدة ومنقحة، لا.م: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017)، ص73.

على التزود بمختلف المعارف حول التراث الفلسفي الأدبي والعلمي، فتنوعت مداركه وزاد شغفه الكبير في الاطلاع والبحث، وهي كلها صفات مميزة في شخصية أبي العلا عفيفي بل كانت الحافز في دفعه نحو التقدم إلى الأمام.

3.رحلته في طلب العلم: أتيحت له بعد تخرجه فرصة السفر إلى الخارج فاقتنصها وسافر في بعثة علمية إلى إنكلترا حيث حصل هناك على دبلوم في التربية وعلم النفس عام 1924م، ثم حصل على درجة البكالوريوس في الفلسفة من واحدة من أشهر الجامعات البريطانية هي جامعة كمبردج بمرتبة الشرف وكان ذلك عام 1927م[1].

إن من عادة المفكرين السفر و الترحال لطلب العلم، وهكذا كان أبو العلا عفيفي في اغتنامه فرصة البعثة العلمية إلى إنكلترا، فكان الاجتهاد رفيقه في تحصيل العلوم، أولها دبلوم في التربية وعلم النفس وثانيا البكالوريوس في الفلسفة بمرتب الشرف وهذا دليلا على تفوقه وحرصه وتنوع تحصيله للعلوم التي كانت وثيقة ببعضها، فالإلمام بالعلوم مرتبط ببعضه البعض كالفلسفة وعلم النفس وعلم الكلام والتصوف وهو ما يجعل صاحبها ذا وعي عالي يستطيع أن يقدم في ثقة لكل من يقرأ آراءه حول الموضوعات التي يطرحها بما يقدمه من الفكر الواعي.

التقى أبو العلا عفيفي حينذاك بالعلامة الإنجليزي الشهير بدراساته في مجال الفلسفة الإسلامية وخاصة التصوف الإسلامي رينولد نيكلسون. وقد كان هذا اللقاء نقطة تحول في حياة أبي العلا عفيفي حيث وجهه نيكلسون إلى استكمال دراسته العليا في مجال تخصصه واهتمامه وهو التصوف الإسلامي. وبالفعل بدأ اهتمام مفكرنا بدراسة التصوف وخاصة شخصية الصوفي الأكبر محي الدين بن عربي الذي كتب فيه وتحت إشراف نيكلسون عدة

[1] المرجع نفسه، ص74.

دراسات بالعربية والإنجليزية كما عمل أثناء إعداد بحوثه للدراسات العليا بقسم الدراسات الشرقية بجامعة كمبردج بين عامي 1924، 1930 وهي الفترة التي قضاها في إنجلترا[1].

لم يكن رينولد نيكلسون أستاذ أبي العلا عفيفي فقط بل كان المرشد والموجه الذي أخذ بيده لاستكمال دراسته العليا في مجال التصوف الإسلامي، وهنا نلاحظ أن تأثير أستاذ نيكلسون على تلميذه أبي العلا عفيفي كبير لأنه جعله يدرس التخصص نفسه بل ألهمه في اختيار رسالة الدكتورة التي تمحورت حول شخصية مثيرة للجدل شخصية الصوفي الأكبر محي الدين بن عربي.

بذل عفيفي مجهودا كبيرا في دراسة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، في وقت كان الجميع سواء مصريين أو مستشرقين يخشون الاقتراب من هذه الشخصية أو يتعاملون معها بكل حيطة. لذلك يعد أبو العلا عفيفي أول من اقتحم مؤلفات ابن عربي ببحثه في الدكتوراه حول الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي. ويخبرنا بنفسه عن معاناته في فهم ابن عربي سواء في مقدمة تعليقاته على الفصوص أو مقالة ابن عربي في دراساتي. كما يذكر أيضا الانتقادات التي نالته لأنه ترجم ابن عربي كفيلسوف صوفي له فلسفته الخاصة في الوجود، تليق بأن تحظى بمكانة وسط الفلاسفة العالمين كإسبينوزا وهيجل وغيرهم[2].

---

[1] مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، (ط:جديدة مزيدة ومنقحة، لا.م: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017)، ص74.

[2] منار فرج محمود، "دراسات التصوف المصرية في تركيا ومكانة أبو العلا عفيفي"، مقال منشور على شبكة الأنترنت موقع طواميس للتصوف والإسلاميات، (http://tawaseen.com)، 2022/03/26م.

فكما وضع التصوف الإسلامي ضمن التراث الفلسفي العالمي، وجد أن ابن عربي ومذهبه يليق بمستوى العالمية أيضا.ومن هنا تناول مذهبه في طيات فصوص الحكم والفتوحات المكية، مقسمة بين مسائل وجودية، ومعرفية، ونفسية[1].

4.بعض المناصب التي شغلها:

عاد أبو العلا عفيفي إلى مصر بعد إنهاء دراساته العليا وعقب حصوله على درجة الدكتوراه ليبدأ حياته الأكاديمية العلمية النشطة في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حاليا) حيث اشتغل فيها بتدريس الفلسفة والتصوف منذ1930م حتى عام 1942م. وانتقل بعد ذلك إلى كلية الآداب. جامعة فاروق الأول (جامعة الإسكندرية حاليا) حيث تدرج من الدرجات الأكاديمية حتى صار أستاذا ثم رئيسا لقسم الفلسفة وظل بنفس الكلية والجامعة وظل بها يشغل نفس الوظيفة حتى وفاته في السابع عشر من أكتوبر عام 1975م. فكان لوفاته فيما يقول أحد تلاميذه أبو الوفا التفتازاني رنة حزن شديدة عند تلاميذه وعارفي فضله ومكانته وفي سائر الأوساط العلمية والأدبية.

وجدير بالذكر أن شهرة أبي العلا عفيفي قد تجاوزت مصر والعالم العربي إلى الأوساط الأكاديمية العالمية حيث انتدبته جامعة لندن بإنكلترا أستاذا زائرا لتدريس الفلسفي الإسلامية بين عامي1949- 1950م. كما انتدبته كلية هاملتون بالولايات المتحدة الأمريكية لنفس الغرض بين عامي 1960-1961م[2].

---

[1] المرجع نفسه.

[2] مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، (ط:جديدة مزيدة ومنقحة، لا.م: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017)، ص74.

وقد شغل أبو العلا عفيفي عضوية الكثير من الهيئات العلمية والأكاديمية وكان أبرزها عضويته في المجلس الأعلى لرعاية والفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في السنوات الأخيرة من حياته[1].

لقد بين أبو العلا عفيفي أصالته وتمسكه بوطنه الأم (مصر)، وهذا بالعودة إليه وتكريس كل حياته في تدريس بجامعاته كالإسكندرية والقاهرة ، فهو اختار بلده رغم الفرص التي فتحت أمامه للتدريس في الخارج وشهرته في الأوساط العالمية إلا أته اكتفى بالتدريس كأستاذ زائر في لندن وأمريكا في مقابل ارتقاء في درجات الأكاديمية بجامعة الإسكندرية، كما نلاحظ تفوقه العلمي وطموحه العالي في إبراز كل خبرته العلمية والمعرفية في سبيل تلاميذه وطلبته، فقد كان لا يبخل عليهم بالمعلومات وهذا ما جعل مكانته وفضله عميقا في نفوس من درسهم وكل من قرأ كتبه وتزود من فكره.

الفرع الثاني: الطيب تيزيني

مدخل تمهيدي: إن طيب تزيني كان شخصية مثيرة للجدل بسب تميز فلسفته وفكره ورؤيته ومعالجته للقضايا من وجهة نظره، فمن كان وراء تكوين الشخصية العلمية للطيب تيزيني؟ ومن أين استقى معارفه؟.

1. مكانته الفكرية: رحل المفكر والفيلسوف السوري الطيّب تيزيني عن عمر يناهز 85 سنة (1934- 2019) في مدينته حمص، التي ولد فيها وعاش أيامه الأخيرة، بعد عمرٍ طويلٍ حافلٍ بالعطاء والإنتاج الفلسفي الفكري أثمر طيب تزيني عن إنتاج رؤيةٍ جديدةٍ لفلسفة عروبية يسارية رصينةٍ أغنت وأثرت المكتبة العربية والعالمية بنفائس علمية معرفية ستكون خالدة خلود الدهر، إذ مثّل أحد أعمدة الثقافة العربية اليسارية لأزيد من سبعة عقود من

[1] المرجع نفسه، ص75.

الزمان، وفي مسيرته المعرفية الطويلة أنتج العديد من المؤلفات والكتب الفكرية الفلسفية باللغتين العربية والألمانية وتم ترجمة عدد منها إلى عددٍ من اللغات الأجنبية، ويتم اليوم تدريس عددٍ من مقرراتها في العديد من الجامعات العربية والأوروبية وربما في غيرها من الجامعات، وقد أصبح الفيلسوف تزيني أحد أبرز أساتذة الفلسفة ذات المنهج العربي اليساري في القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين، وقد تم اختياره من قبل مؤسسة الفلسفة الألمانية الفرنسية في العام 1998م كواحدٍ من أهم 100 شخصية عالمية مفكرة بالقرن العشرين[1].

إن المكانة الفكرية التي وصل إليها المفكر والفيلسوف طيب تزيني لم تكن عبثا، بل هي وليدة تراكمات معرفية ومكتسبات علمية ونظر عميق ورؤية معمقة، فمشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة الذي أنتجه كان أساسه مبنيا فكر فلسفي عربي يساري معتمد على المنهج الماركسي التاريخي الجدلي لرؤية جديدة للتراث مع اطلاعه المعرفي للفلسفة العربية والغربية وإتقانه للغات الأجنبية جعلته يطل بفكره ليس على العالم العربي وحسب بل كانت مؤلفاته تحصد صدى في العالم الغربي أيضا.

الملامسات الأولى التي أطلقت أجنحته في عالم الفكر السياسي كانت من حمص، ليغدو عبر عشرات الدراسات والكتب والأبحاث من أبرز المشتغلين على تأصيل فكر عربي صار جزءاً من تطور الفكر الإنساني، ناسفاً باتكائه على الجدلية الماركسية مركزية النموذج الغربي في وراثته الفلسفة اليونانية. ومعروف أنّ عائلته مثّلت جميع السوريين في تعدّد مشارب أفرادها وعلى اختلاف تطلعاتهم، فوالده كان يعمل قاضياً شرعياً، محافظاً ومتنوراً في آن، وإخوته كانوا منقسمين بين التنوير والتصوّف؛ وكان لهم كل الأثر في بناء شخصيته التي تغذّت من مكتبة الأب[2].

---

[1] د. عبد العزيز صالح بن حبتور، "الطيب التزيني.. فيلسوف العرب اللامع في القرن العشرين"، بحث منشور على شبكة الأنترنت (https://www.raialyoum.com)، 2022/07/20م.

[2] سامر محمد إسماعيل، "السوري الطيب تيزيني فيلسوف التنوير واجه "داعش" والعولمة... دافع عن الهوية العربية ورحل"، اندبندنت عربية، www.independentarabia.com، 2022/03/14م.

2.صورة عامة لحياته ونشاطه العلمي: ولد محمد طيب تيزيني في (باب الدريب) في مدينة (حمص) سنة 1936م في العاشر من حزيران، وقرأ القرآن وتعلَّم الحساب في أحد كتاتيب الحي الذي ولد فيه[1]، ثم تنقَّل في المدارس حتى نال الشهادة المتوسط (الكفاءة) وقضى وقتا بعيدا عن الاستقرار المادي والمدرسي، وبادر إلى الالتحاق بخدمة العلم التي أنهاها ونال خلالها الشهادة الثانوية العامة 1958م، وكان مما آثر في تكونه بيت أهله في ((جمال الدين)) وكان فيه غرفة واسعة يسمونها ((المنزول)) يسهر فيها زوار دائمون من مختلف المشارب في اللقاءات الأسبوعية كانت هناك مجادلات فكرية ودينية، كان فيها جذبه إليها، وكان فيها ما نفره منها، واستأثرت مشكلة الجبر والتخيير على حيز من تلك الحوارات، وبتأثير من هذا الجو الثقافي اندفع الطيب إلى العناية بالفكر الفلسفي، فقرأ المعري وتعرف فكره العقلي المستنير وموقفه من العالم، ثم قرأ تولستوي وجان جاك روسو في اعترافاتهما التي تجعل الموت الخيار الأمثل أمام الإنسان، وتعرف بابن خلدون وديكارت وماركس[2].

هنا نلمح الانطلاقات الأولى للمفكر طيب تزيني وكيف أن أول ما أسهم في بلورة فكره كان القرآن الكريم، ثم انطلق في تحصيل الشهادات الأكاديمية، بل أن المميز في أمر نشأته هي غرفة (المنزول) كانت تحتوي داخل جدرانها أفراد يخلقون مجادلات فكرية ودينية، هذا التفاعل والتأثير الذي وجده طيب تزيني في أيام شبابه والذي كان دافعا للإجابة عن أسئلته وخلق روح الفضول المعرفي جعله ينكب على قراءة الكتب ويلتهمها.

قراءة الطيب المبكرة للأدباء الروس مثل تولستوي وغوركي، ومطالعاته أفلاطون وأحمد أمين لا سيما كتابه "في الإسلام والفكر الإسلامي" لأحمد أمين، بالإضافة الى كتاب "تحرير المرأة" لقاسم أمين، دلت صاحب كتاب "من التراث إلى الثورة" إلى جذر المشكلة الاجتماعية العربية،فكان نتيجة قراءاته أن اقترب من الفكر المتنور كثيراً، مدافعاً عن النساء اللواتي كنّ يعشنَ ظلماً في محيطه الاجتماعي؛ خصوصاً أن مناقشة هذا الأمر بدأت معه في "القيناق" (كلمة عثمانية تعني المنزول)، وهو التجمع الثقافي والسياسي الذي كان يديره

---

[1] إضبارة الدكتور محمد طيب تيزيني المحفوظة في مجمع اللغة العربية بدمشق.

[2] كلمة الدكتور عبد الإله نبهان عضو المجمع في حفلة استقبال الدكتور محمد طيب تيزيني عضوًا عاملًا في المجمع، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج90، ج4، 2017م.

والده، إذ دارت فيه وقتذاك سجالات مهمة، لاحظ بعدها صاحب "روجيه غارودي بعد الصمت" أن قضية المرأة صارت قضية من القضايا الرئيسة لديه، مثل الاقتصاد والسياسة. كانت قراءات الطيب الباكرة غزيرة في الفلسفة والأدب، وأثر فيه كثيراً كتاب "العقد الاجتماعي" لروسو، واطّلع من ثمّ على معظم ما كتبه هذا الفيلسوف الفرنسي، مما قرّبه أكثر من أفكار الثورة الفرنسية لاسيما آرائها حول المجتمع المدني[1].

إن التنوع الثقافي الذي كان يعيشه طيب تزيني والتعدد المعرفي واختلاف المشارب التي اكتسبها من الكتب التي كان يقرؤها،كانت عاملا مهما في تكوين شخصية المفكر ومن شأنها أن تؤثر عليه مثل المحيط الثقافي فنشأته داخل أسرة تهتم بالعلم والمعرفة كان دافعا قويا في تعزيز أفكاره.

3.رحلته في طلب العلم: درس تيزيني بعد خروجه من حلقات المرحلتين الابتدائية والإعدادية في مدرسة "الشيخ طاهر الرئيس" في حمص، لينال الشهادة الثانوية بداية خمسينيات القرن الفائت. ولعل العلاقة بين القارئ والمقروء؛ وبين المعرفة وحضور الأم، فتحت مدارك الشاب الصغير على عالم الفقراء وخصوبة هذا العالم وجحيمه، فحرّضته قصة سمعها من أهله عن الرجل الحمصي الفقير الذي اضطر إلى أن يبيع ولده كي يعيش، وأثّرت فيه كثيراً، فازداد محيطه تنوعاً وطيباً ودفعاً باتجاه الفقراء؛ والذين صار يبحث عنهم ليقدم لهم المساعدة، وكان على احتكاك يومي بالفقراء ومشرّدي الحرب في شوارع دمشق وحمص[2].

وبدأت بعدها رحلة العلم والتحصيل بجامعة دمشق أولا، حيث درس فيها سنة واحدة في فرع الثقافة العامة حيث شعر بضحالة التجربة وعمقها،فتوجه إلى أوروبا في رحلة شاقة وممتعة انتهت بالاستقرار في ألمانيا الديمقراطية، وهناك في لايبرغ وبرلين قرأ ما استطاع قراءته من الموروث الفلسفي اليوناني والإنكليزي والفرنسي والألماني وتابع تحصيله العلمي في (جامعة برلين)، فحصل على الماجستير في الفلسفة سنة 1965م، وكان عنوان رسالته فيها: (مفهوم

---

[1] سامر محمد إسماعيل، "السوري الطيب تيزيني فيلسوف التنوير واجه "داعش" والعولمة... دافع عن الهوية العربية ورحل"، اندبندنت عربية، www.independentarabia.com، 2022/03/14م.

[2] المرجع نفسه.

الهيولى في الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط)، ثم حصل على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1968م، وكان عنوان رسالته فيها: (إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الوسيط)[1].

حرص طيب تزيني على تحصيل علومه وارتقى في الدرجات العلمية والشهادات الأكاديمية، ولكن هذا لم يكفه للإجابة على تساؤلاته بل شد الرحال إلى أوربا للاطلاع على الفلسفات الغربية ثم عاد متأثرا بها فألف كتبه ورسم حبره فكره وخط قلمه ليتناول التراث العربي بواسطة منظوره.

4.بعض مناصب التي شغلها: ولما عاد إلى سورية سنة 1968م، وهو يطمح إلى العمل في التدريس الجامعي في قسم الفلسفة، ولم يكن طريقه إلى الجامعة مفروشا بالورد والريحان، لقد خاض صراعا، وعانى من البيروقراطية، ولم يستقر وضعه إلا بعد هياط ومياط، وشفاعة من نزاهته وأمانته وصلابته وحرصه المطلق على حرية الفكر واحترام الإنسان فدرَّس في قسم الفلسفة بجامعة دمشق[2] وفي هذه المرحلة جاءته فرصة لمتابعة تحصيله العلمي في (جامعة برلين)، فأعدَّ رسالة بعنوان (قضية التراث العربي الفكري وإشكاليته)، ونال بها درجة الأستاذية في العلوم الفلسفية سنة 1973م. ورجع إلى سورية وعُين أستاذًا مساعدًا للفلسفة والفكر العربي في (قسم الفلسفة) بجامعة دمشق[3].

واتجه إلى العمل على مشروع فكري واسع الآفاق إضافة إلى عمله والتدريسي، وبدأ مشروعه بكتاب أفصح فيه عن آفاقه الفكرية وسماه((مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط))، وهو كتاب تضمن الأسس التي سيبني عليها كتبه اللاحقة، وأولها كتاب

---

[1] كلمة الدكتور عبد الإله نبهان عضو المجمع في حفلة استقبال الدكتور محمد طيب تيزيني عضوًا عاملًا في المجمع، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج90، ج4، 2017م.

[2] كلمة الدكتور عبد الإله نبهان عضو المجمع في حفلة استقبال الدكتور محمد طيب تيزيني عضوًا عاملًا في المجمع، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج90، ج4، 2017م

[3] إضبارة الدكتور محمد طيب تيزيني المحفوظة في مجمع اللغة العربية بدمشق.

((من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي))، وهو كتاب ضخم، في حجمه الورقي، وحجمه الفكري، ومما أخبرني به السيد الدكتور أنه سيسميه إذا أعاد نشره: من التراث إلى النهضة. وتوالت كتبه تتري بعد ذلك، وانطلاقا من دمشق اتسع نشاطه سطحا وعمقا، أما من حيث السطح فقد كان ذلك في مجال المحاضرات الفكرية لعموم الناس والمثقفين، وفي المراكز الثقافية، والجمعيات الثقافية، وفي منظمة الشبيبة، وكان يجيب جميع الدعوات، سواء أكان ذلك في المركز أم في الأطراف، أما عمقا فإن ذلك كان في مجال تطوير أفكاره وإنمائها وتسجيلها في كتب ومقالات، سرعان ما وجدت طريقها إلى أيدي الباحثين وأفكارهم ...[1].

لقد أخذ على عاتقه مهمة نشر الوعي من منظور تنويري وعلى كل صعيد، واستهدف في بحوثه دائما تجسيد قانون العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع منطلقا من رؤية استشراقية تقوم على قناعة عقلية قوامها أن قضية التراث والنهضة كانت ومازالت هي القضية التي يمكن للمفكر أن يلج منها إلى الإشكالية الثقافية النظرية في الوضعية العربية الراهنة لتكون النتائج سلاحا فكريا دقيقا مرهفا في وطن يريد له الآخرون أن يحتضر[2].

وفي الثمانينيات، تحوّل الدكتور طيب إلى ظاهرة ثقافية، فقد كان يمتلك جمهورًا واسعًا بين الطلبة الجامعيين من مختلف الانتماءات والمناطق، هؤلاء الذين كانوا يحرصون على الوجود في محاضراته العامة، وتلك التي كان يلقيها على طلبة الفلسفة، وكان لديه منزلة

---

[1] كلمة الدكتور عبد الإله نبهان عضو المجمع في حفلة استقبال الدكتور محمد طيب تيزيني عضوًا عاملًا في المجمع، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج90، ج4، 2017م

[2] كلمة الدكتور عبد الإله نبهان عضو المجمع في حفلة استقبال الدكتور محمد طيب تيزيني عضوًا عاملًا في المجمع، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج90، ج4، 2017م.

خاصة لدى المثقفين والأكاديميين[1] خارج أسوار الجامعة، وبين الأكاديميين والمثقفين العرب الذين كانوا يتوافدون إلى دمشق للمشاركة في المهرجانات والمناسبات مثل مهرجان المسرح ومهرجان السينما، والندوات الموسعة التي كانت تنظمها مجلة النهج، هذا إلى جانب النشاطات والندوات التي كانت تُنظم تزامنًا مع معرض الكتاب، فقد كان الدكتور طيب موضع الاحترام والتقدير من قبل الجميع[2].

كانت لدى الدكتور طيب علاقات احترام متبادل مع عدد من رجال الدين المتنورين، ولم يكن يخشى من المناظرات والمناقشات، أو يتحاشاها، بل كان في مقدوره تناول أصعب الموضوعات مع أصحاب الرأي المختلف، أو المواقف المتباينة، وبموضوعية وهدوء، ومن دون أي تجاوز لأصول النقاش والحوار وآدابهما .وكان يتشارك هذه الخاصية مع صادق العظم. ونحن إذا عدنا إلى حوار طيب تيزيني مع محمد سعيد رمضان البوطي وحوار صادق العظم مع كل يوسف القرضاوي وحسن الترابي، ندرك مدى نضج علمين من أعلام الفكر اليساري العلماني السوري، بل العربي بصورة عامة[3].

تعرّف على دمشق ومؤسساتها الثقافية ومكتباتها وصالات المسرح والسينما فيها، وعمل مدقّقاً لغوياً في مجلة "ألف باء" متدبّراً بأجره البسيط منها شؤون حياته كشاب يشقّ دربه.

---

[1] عبد الباسط سيدا :حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة في جامعة دمشق 1991 ، يعمل في مضماري التدريس والبحث، شارك، في مؤتمرات عدة حول التاريخ القديم لسورية، وحاضرها، ومستقبلها، له عدد من الكتب والأبحاث المنشورة. قلمون مجلة السورية للعلوم الإنسانية، قطر: مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، ع 09، سبتمبر 2019م، ص40.

[2] المرجع نفسه، ص41.

[3] عبد الباسط سيدا :حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة في جامعة دمشق 1991 ، يعمل في مضماري التدريس والبحث، شارك، في مؤتمرات عدة حول التاريخ القديم لسورية، وحاضرها، ومستقبلها، له عدد من الكتب والأبحاث المنشورة. قلمون مجلة السورية للعلوم الإنسانية، قطر: مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، ع 09، سبتمبر 2019م، ص40.

لكن الشاب الحمصي خاض في نقاشات مثقّفي دمشق داخل الجامعة وخارجها، إلى أن تطوّر الأمر به ليكون مهتمّاً بالشؤون الاجتماعية والسياسية، فاقترب في الجامعة أكثرَ من السياسة، وصار يهتم بالدراسات السياسية في قسم الفلسفة على أيدي أساتذة كبار من أبرزهم: عبد الكريم اليافي وعادل العوا، فكانوا معلمين وأصدقاء له وسط لوحة متعدّدة المشارب، وكان ذلك مهمّاً جداً إذ وجد الطيّب ما يوازيه حتى على الصعيد الفكري التجريديّ في الحقل الفلسفيّ، وعرف أنه لا يوجد إلا خيار واحد كي تعيش سورية، هو "التعددية- قدر سورية والسوريين"- كما كان يقول[1].

المطلب الثالث: أثارهما

الفرع الأول: أثر أبي العلا عفيفي

كان الأستاذ أبو العلا عفيفي -رحمه الله -ثاني اثنين كان لهما الفضلُ الأكبر في إحياء العهد الزاهر لمدرسة الإسكندريّة الفلسفيّة، وأوّلهما الأستاذ يوسف كرم... وقد شغفت التجربة الروحيّة أستاذنا الدكتور عفيفي فانطلق مؤيّدًا لها مُعجبًا بها وناطقًا باسم أصحابها شارحًا لمواقفهم في دقّة وعنايةٍ حتّى لا تكاد تحسّ من فرط إخلاصه في العرض بأنّه واحدٌ منهم عاشقٌ لمواجدهم، متلهّفٌ على آثارهم، لما تنطوي جوانب نفسه على قبسات أو نفحات من فيض أنوارهم. اختطفه الموت كما يؤرخ له الأستاذ عبد الرحمن بدوي في السابع عشر من شهر أكتوبر عام 1966 .. ومن المعروف عن بدوي أنه لا يمتدح أحدًا إلا نادرًا، حين توفي

[1] سامر محمد إسماعيل، "السوري الطيب تيزيني فيلسوف التنوير واجه "داعش" والعولمة... دافع عن الهوية العربية ورحل"، اندبندنت عربية، www.independentarabia.com، 2022/03/14م.

الدكتور عفيفي كتب مقالاً في تأبينه ووصفه بالأستاذ النادر ووعد بأنه سيخصص بحثًا في القريب عنه للتعريف بفكره وإنتاجه[1].

اهتم الدكتور أبو العلا بدرس التصوف وتحدث عن تجربته دونما خجل خاصة في بواكير طلبه للعلم، فتحدث عن صعوبة فهم النص الصوفي نظرًا لطبيعة اللغة الصوفية التي لا تفتح مغاليقها لأي أحد بسهولة، فلا بد من دربة وسلوك طريق الصبر والعيش مع النصوص فترة من الزمان، وتحدث عن فضل أستاذه نيكلسون عليه، ولم يكن عفيفي أول من أشار إلى فضل هذا المستشرق الكبير، بل سبقه أساتذة من الأزهر وكذلك أساتذة اللغات الشرقية كما فعل الأستاذ عبد الوهاب عزّام في التعريف به على صفحات مجلة الرسالة وكما فعل الأستاذ نور الدين شريبه في مجلة الأزهر وكما فعل أقرانهما المهتمين بدرس اللغة والقرآن في كتاباتهم عن هذا الرجل.

كان فضل نيكلسون على تلميذه عظيمًا ولعل جزءًا من ترجمات عفيفي لنيكلسون اعترافًا بفضله على الدارسين لهذا الأدب الصوفي، سبق أبو العلا عفيفي إليه(محمد إقبال اللاهوري) الذي رأى نيكلسون بابًا من أبواب المعرفة كبير[2].

ترجم عفيفي دراسات عن التصوف لا تزال مرجعية للآن، وكتابه الذي ألفه عن التصوف وكان ثورة روحية في عصره فتن به من درس التصوف وسلك في طريقه من الأساتذة وقتها كأبي الوفا التفتازاني وغيره ، وتأثر عفيفي بالمستشرقين في كتاباته كما تأثر غيره، ولم يقتصر إنتاجه على الدراسات الصوفية بل بحكم تدريسه للفلسفة في الإسكندرية ترجم وألف عدة كتب في المنطق والفلسفة، وكما كتب عن التصوف كتب عن المعتزلة وحقق جزءًا من

---

[1] خالد محمد عبده، "عوارف معرفية عن الكتابات الصوفية"، https://www.alfalq.com ، تاريخ النشر: 2015/02/25م.

[2] المرجع نفسه.

موسوعة المغني للقاضي عبد الجبار، ومن أهم الدراسات التي كتبها في هذا الباب دراسته عن التصوف والاعتزال التي شارك بها في كتاب الصراط المستقيم، كذلك دراسته عن الكلمة عند الإسلاميين والأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي، والمعدومات في مذهب المعتزلة.. وهو بحث في الكتاب التذكاري لمحيي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده. ومن أخبر الناس بكتاباته اليوم الأستاذ مصطفى لبيب عبد الغني، فقبل أن يترجم كتابه عن ابن عربي المنشور مؤخرًا في المركز القومي للترجمة بمصر كان حريصًا على تعريف القرّاء بمؤلفات الأستاذ عفيفي منذ وقت مبكّر فتناول بالعرض والتحليل جزءًا من كتاباته، والفضل الأول لحصر جزء من مؤلفاته يعود إلى العلامة بدوي والتفتازاني[1].

تنوع إنتاج د.أبي العلا عفيفي الفلسفي بين التأليف والترجمة والتحقيق، كما تنوعت مؤلفاته بين مجال التصوف الإسلامي بوجه خاص.أما في مجال التأليف فله عدة كتب أهمها:

1.The mystical philosophy of Muhyid Din . Ibn Arabi . Cambridge, 1939.

وهي الرسالة أعدها للدكتوراه بجامعة كمبردج بإنجلترا. وقدما فيها محاولة علمية دقيقة لدراسة فلسفة ابن عربي الصوفية ولا تزال حتى الآن تمثيل المصدر الأكثر أهمية في دراسة تصوف ابن عربي[2].

[1] خالد محمد عبده، "عوارف معرفية عن الكتابات الصوفية"، https://www.alfalq.com ، تاريخ النشر: 2015/02/25م.

[2] مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، (ط:جديدة مزيدة ومنقحة، لا.م: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017)، ص 75.

2.المتلامتية والصوفية وأهل الفتوة:

وهي دراسة فريدة في بابها في اللغة العربية عن فرقة الملامتية الصوفية نشرها عام 1945م في 125 صفحة. وقد قسمها إلى قسمين، تحدث في أولهم عن مذهب الملامتية موضحا نشأته التاريخية والصلة بين تعاليم الملامتية وتعاليم الصوفية وأهل الفتوة. أما القسم الثاني فقد خصصه لدراسة رسالة المتلامتية ومؤلفها عبد الرحمن السلمي موضحا منزلته من تاريخ التصوف الإسلامي وتلاميذه وتصانيفه. ثم نشر نص الرسالة من 86 إلى ص120 من الكتاب.

3. التصوف الثورة الروحية في الإسلام:

وقد نشر بالقاهرة عام 1963م في ثلاثمائة وخمس وثلاثين صفحة آخر ما نشره من بحوث في مجال التصوف الإسلامي قدم فيه عرضا عاما للصورة التي يظهر فيها اختلافهم عن غيرهم من طوائف طلاب الحقيقة في التراث الإسلامي.

4. المنطق التوجيهي:

وهو كتاب ألفه لطلاب الثانوية العامة (التوجيهية)، وقد عرض فيه لكل قضايا المنطق بأسلوب مبسط جذاب؛ فقد اشتمل هذا الكتاب على أربعة عشر فصلا تحدث خلالها عن تعريف المنطق ووجه الحاجة إليه، ثم عن الألفاظ وأقسامها، ثم الكليات الخمس، ثم عن التعريف والقسمة المنطقية والتصنيف، ثم عن القضايا، وانتقل بعد ذلك للحديث عن الاستدلال وأنواعه: القياس والاستقراء والتمثيل، ثم تحدث عن التحليل والتركيب. وانتقل بعد ذلك إلى الحديث عن مناهج البحث العلمي الخاصة: المنهج الرياضي في العلوم الرياضية،

ومناهج البحث في العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية والاجتماعية، واختم بفصل خصصه للحديث عن الأغلاط المنطقية وأهم أسبابها وأشكالها[1].

5.مصطلحات الفلسفة:

وهو أول معجم عربي للمصطلحات الفلسفية باللغات الفرنسية والانجليزية والعربية وقد شاركه في تأليفه زكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي ومحمد ثابت الفندي. وقد صدر هذا المعجم الرائد عن المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة عام 1964م

وقد استند المؤلفون في هذا المعجم على المصطلحات التي حصرها أندريه لالاند في كتابه (معجم فني نقدي للفلسفة) الذي صدرت طبعته الثامنة بباريس عام1960ن. وقد اعتر المؤلفون أن هذا العمل مجرد تمهيد لمعجم شامل ستقوم لجنة الفلسفة في المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بإعداده ويتضمن تاريخ كل مصطلح عند مختلف الفلاسفة مع إيراد النصوص المؤيدة لذلك.

أما أبحاثه في مجال التصوف والفلسفة فقد تعددت وتميزت جميعها كما يشهد مؤرخوه وتلاميذه بالعمق والأصالة. وكان أهم هذه الأبحاث بحثه المعنون: «ممن أين استقى محي الدين بن عربي فلسفته الصوفية؟» الذي نشره بمجلة كلية الآداب في العدد الأول من المجلد الأول

[1] مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، (ط:جديدة مزيدة ومنقحة، لا.م: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017)، ص 75-76.

الذي صدر في مايو عام1933م. وطبع بمطبعته المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة عام1934م[1].

وتعددت أبحاثه من مؤتمر المستشرقين بكمبردج عام1954م ونشر مع تقرير عن المؤتمر بمجلة كلية الآداب بالإسكندرية، كما كتب فصلا بالإنجليزية عن ابن عربي في كتاب History of Muslim philosophy أعد للنشر بباكستان.

كما كتب تعليقا على مادة «ابن عربي» بدائرة المعارف الإسلامية في الترجمة العربية، وعن كتاب «الفتوحات المكية لابن عربي» أيضا كتب بحثا نشر في مجلة تراث الإنسانية التي كانت تصدرها المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

وقد كتب د. أبو العلا بحثا طريفا عن «نظريات الإسلاميين في الكلمة» نشر في مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد القاهرة(القاهرة) في العدد الأول من المجلد الثاني عام 1934م[2].

أوضح فيه المصادر المختلفة التي يمكن أن تكون مصدرا استقى منه فلاسفة الصوفية في الإسلام فكرة الكلمة Logos التي عرفوها بأسماء مختلفة مثل الإنسان الكامل والقطب والحقيقة المحمدية والعقل الأول.

كما كتب بحثا عن الصوفي الأندلسي أبو القاسم بن قسي وكتابه «أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام»، وقد نشر بالكتاب التذكاري للغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده. وكتب عن «شارح مجهول من شراح الرسالة القشيرية» بحثا نشر بمجلة الآداب جامعة الإسكندرية عام 1960م.

---

[1] مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، (ط:جديدة مزيدة ومنقحة، لا.م: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017)، ص76.

[2] المرجع نفسه، ص77.

كما كتب بالإنجليزية فصلا بعنوان:

«Rational and Mystical Interpretation of Islam»

وقد نشر في كتاب ظهر بأمريكا عام 1958م.

وبالإنجليزية أيضا كتب بتكليف من الجامعة العربية بحثا بعنوان:

«Sufism as Theory of Knowledge and Self discipline»

وللنشر في مجلة أمريكية تصدر بواشطن هي «Atlantic Monthly»

وبالإنجليزية أيضا كتب بعنوان:

«The Influence of Hermetic Literature in Moslem Thought»[1]

وقد نشر هذا البحث في مجلة مدرسة الدراسات الشرقية بلندن.

وبالعربية كتب «الثقافة» بحثا عن «الحب والخير والجمال في فلسفة ابن سينا» نشر في مارس 1952م. كما كتب عن «الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا» بحثا نشر في الكتاب الذهبي الذي أعدته الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية بمناسبة العيد الألفي لميلاده عام 1952م. كما كتب أيضا عن «الأثر الفلسفي الإسكندري في رسالة حي بن يقظان لابن سينا»، وكذلك عن «موقف ابن خلدون من الفلسفة»، وقد نشر هذا البحث الأخير ف بأعمال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة[2].

---

[1] مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، (ط:جديدة مزيدة ومنقحة، لا.م: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017)، ص77.

[2] المرجع نفسه، ص78.

أما أهم مترجماته فقد كان كتاب «في التصوف الإسلامي وتاريخه» الذي اختار فيه خمس دراسات لأستاذه نيكلسون حول التصوف الإسلامي هي:«نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره»، و«الزهد في الإسلام»، و«التصوف» أو«الصوفية» كما وضعها نيكلسون بالإنجليزية، و«هدف التصوف الإسلامي» ، و «فكرة الشخصية في التصوف» ونقلها إلي العربية لتكون فاتحة لدراسات واسعة حول التصوف الإسلامي وتاريخه وشخصياته قام بها بعد ذلك هو وتلاميذه والأجيال التالية من دراسي التصوف الإسلامي حتى الآن.

كما يؤثر عنه ترجمة مقالة «كلية الآداب» عام 1937م.

أما في ميدان التحقيق فقد كانت أهم جهوده هو تحقيقه لكتاب «فصوص الحكم لابن عربي» الذي نشره وقدم له بمقدمة ضافية عن ابن عربي وأوضح غوامضه وتعليقات مستفيضة كانت خير زاد لدارسي التصوف عموما وتصوف ابن عربي على وجه الخصوص في حل رموز الصوفية وإشاراتهم. وقد نشر هذا الكتاب بالقاهرة 1946م[1].

وفي مجال الفلسفة الإسلامية شارك في تحقيق كتاب الشفاء لابن سينا، بتحقيق كتاب «البرهان» من كتبه المنطيقة.

وفي مجال علم الكلام حقق كتاب «جواهر الكلم لعضد الدين الإيجي» المتوفى عام 756هـ الذي حققه عن ثلاثة نسخ خطية بدار الكتب المصرية، وقدم له بمقدمة وعلق على متنه تعليقات أوضحت وكشفت معانيه. كما حقق الجزء الثالث عشر من كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد أبادي المعتزلي» المتوفى

[1] مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، (ط:جديدة مزيدة ومنقحة، لا.م: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017)، ص78.

عام415هـ، وهو بعنوان «اللطف». وقد صدر بالقاهرة عام 1962م عن المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر[1].

ترك الدكتور أبو العلا عفيفي، آثارا كثيرة معظمها في المجلات. وقد قام الدكتور عبد الرحمن بدوي بجمع وإحصاء آثار أبي العلا عفيفي، فكان الناتج ما يلي:

1. «من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية» بحث نشر بمجلة كلية آداب القاهرة سنة 1922.

2. «نظريات الإسلاميين في الكلمة (Logos) بحث نشر بمجلة كلية آداب القاهرة سنة 1924.

3. «جواهر الإسلام» لعضد الدين الإيجي، نشر وتحقيق وتعليق . بحث نشر بمجلة كلية آداب القاهرة سنة 1925.

4.«المنطق التوجيهي» كتاب مدرسي، سنة 1928.

5. The mystical philosophy of Muhyid Din Ibn Arabi – Cambridge, 1939.

وهو الرسالة التي أحرز بها على الدكتوراه.

6. «الملامتية» بحث في مجلة كلية آداب القاهرة سنة 1942.

7. «الملامتية والصوفية وأهل الفتوة» بحث في مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية سنة 1942.

[1] المرجع نفسه، ص79.

8. «الأثر الفلسفي الإسكندري في رسالة حي أبن يقظان لابن سينا» بحث في مجلة كلية آداب الإسكندرية سنة 1944.

9. «فصوص الحكم لابن عربي» طبع للنص، وتعليقات مستفيضة عليه، في جزئين سنة 1947.

10. «تأثير الكتب المنسوبة إلى هرمس في التفكير الإسلامي» بحث بالإنجليزية نشر في لندن سنة 1951.

11. «الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا» بحث نشر في الكتاب الذهبي الذي نشر بمناسبة العيد الألفي لميلاد ابن سينا، سنة 1952[1].

12. «الحب والخير والجمال في فلسفة ابن سينا» مقال بمجلة الثقافة سنة 1952.

13. «فهرست مؤلفات ابن عربي: تحقيق النص مع تعليقات وافية، مقال نشر في مجلة كلية آداب الإسكندرية سنة 1955.

14. «بحث عن مؤلفات ابن عربي» التي بالإنجليزية في مؤتمر المستشرقين الثالث والعشرين الذي عقد في كمبردج سنة 1954.

15. بحث بالإنجليزية عن «التصوف بوصفه نظرية في المعرفة وضبط النفس» بتكليف من الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية.

16. «تحقيق كتاب البرهان من منطق الشفا لابن سينا».

---

[1] الملك محمد الخامس، "أبو العلاء عفيفي أديب التصوف والمتصوفين"، دعوة الحق، مجلة شهرية تعنى بالدراسات الاسلامية وبشؤون الثقافة والفكر تصدرها وزارة الأوقاف الإسلامية، المملكة المغربية . المشور السعيد . الرباط: مطبعة الأمينة، العددان 98 و99، دون تاريخ النشر.

17. فصل بالإنجليزية عن «محيي الدين ابن عربي، من كتاب «تاريخ الفلسفة الإسلامية الذي أصدره م.م. شريف في باكستان».

18. «أبو القاسم بن قسي وكتاب خلع النعلين» بحث نشر في مجلة كلية آداب الإسكندرية سنة 1958.

19. مقالات عن القشيري والملاقية وابن عربي بالإنجليزية، نشرت في دائرة المعارف الاوردية بالباكستان.

20. «أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام» . بحيث نشر في أعمال مهرجان الغزالي المنعقد بدمشق سنة 1961.

21. «موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف» بحث ألقي في مهرجان ابن خلدون بالقاهرة في ديسمبر سنة 1961.

22. «شارح مجهول من شراح الرسالة القشيرية» . بحث نشر بمجلة كلية آداب الإسكندرية سنة 1960.

23. «الرسالة القشيرية» مقال في مجلة «تراث الإنسانية» المجلد الأول العدد السادس

24. «كتاب الفتوحات المكية لابن عربي» مقال نشر في مجلة «تراث الإنسانية» المجلد الأول، العدد الثاني[1].

25. «تحقيق كتاب اللطف» أحد أجزاء كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي سنة 1962.

---

[1] الملك محمد الخامس، "أبو العلاء عفيفي أديب التصوف والمتصوفين"، دعوة الحق، مجلة شهرية تعنى بالدراسات الاسلامية وبشؤون الثقافة والفكر تصدرها وزارة الأوقاف الإسلامية، المملكة المغربية . المشور السعيد . الرباط: مطبعة الأمينة، العددان 98 و99، دون تاريخ النشر.

26. تحقيق كتاب «مشكاة الأنوار» للغزالي.

كما قام رحمه الله بترجمة المقالات والأبحاث الآتية:

1. «كتاب مجمل المعرفة الحديثة» تأليف أوولف.
2. «مقالة أعلام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو» في مجلة كلية آداب القاهرة.
3. «كتاب المدخل لدراسة الفلسفة لاوزفبلد كولبه».
4. «مقالات لينكلسون في التصوف» وقد جمعهم في كتاب بعنوان «فن التصوف الإسلامي وتاريخه».
5. الفصل الثاني والعشرين من كتاب تاريخ العلم لسارتون.
6. كما ترجم من العربية إلى الإنجليزية كتاب «فصوص الحكم لابن عربي مع تعليقات عليه[1].
7. **الفرع الثاني: أثر طيب تيزيني**

مؤلفاته:

1. مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق – دمشق 1971، خمس طبعات.

2. حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، الوطن العربي نموذجاً، دار دمشق، دمشق 1971، ثلاث طبعات.

3. بالألمانية:

[1] المرجع نفسه، "أبو العلا عفيفي"، نقلا عن مقال كتبه د. عبد الرحمان بدوي، راجع المجلة، عدد 120.

Die Matemie auffassung in der islamischen Philosophie des Mittelalters , 1972 Berlin.

4. روجيه غارودي بعد الصمت، دار ابن خلدون،بيروت، 1973.

5. من التراث إلى الثورة – حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت، 1976،دار الجيل، بيروت1979 ثلاث طبعات. [1]

6.فيما بين الفلسفة والتراث، المؤلف نفسه، 1980. 7.

7.تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة، بالاشتراك مع غسان فينانس، جامعة دمشق،1981.

8. التفكير الإجتماعي و السياسي : أبحاث في الفكر العربي الحديث و المعاصر، جامعة دمشق، 1981.

9.مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة من 12 جزءا، دار دمشق، 1982.

10.الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، مشروع رؤية جديدة للفكر ، الجزء الثاني – دار دمشق، 1982.

11.من يهوه إلى الله (في مجلدين)، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، الجزء الثالث، دار دمشق، دمشق 1985[2].

12.دراسات في الفكر الفلسفي في الشرق القديم، جامعة دمشق، 1988.

---

[1] سمير أبو زيد، الدكتور طيب تيزيني،بحث منشور على شبكة الانترنت:(http://www.arabphilosophers.com)، تاريخ التصفح : 2022/03/12.

[2] إضبارة الدكتور محمد طيب تيزيني المحفوظة في مجمع اللغة العربية بدمشق

13.ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده و فرح انطون / تأليف فرح أنطون؛ تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، 1988.

14.في السجال الفكري الراهن : حول بعض قضايا التراث العربي، منهجا و تطبيق ، دار الفكر الجديد، بيروت، 1989.

15.على طريق الوضوح المنهجي –كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دار الفارابي، بيروت، 1989.

16.فصول في الفكر السياسي العربي ، دار الفارابي، بيروت، 1989.

17.مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأةً وتأسيساً، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، الجزء الرابع، دار دمشق، دمشق 1990.

18.من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي – بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية، دار الذاكرة، حمص 1996.

19.النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، الجزء الخامس – دار الينابيع، دمشق 1997.

20.من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني، دار جفرا، دمشق، 2001.

21.من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 2005.

22.الفلسفة العربية الوسيطة في تحققها، وزارة الثقافة، دمشق، 2005م.

23.بيان في النهضة والتنوير العربي، دار الفارابي، 2005.

24.التصوف العربي الإسلامي، وزارة الثقافة، دمشق، 2011م.

25.استكشاف الأسئلة الجديدة في الفكر العربي الراهنة، الدار السورية اللبنانية للنشر، 2011م[1].

مؤلفاته بالاشتراك مع آخرين:

1. الإسلام ومشكلات العصر الكبرى، مع بحث لباحث آخر، دمشق، 1998.

2.الإسلام والعصر: تحديات وآفاق، بالاشتراك مع محمد سعيد رمضان البوطي، سلسلة حوارات لقرن جديد، إعداد وتحرير عبد الواحد علواني، دار الفكر، دمشق 1998.

3.الواقع العربي وتحديات الألفية الثالثة، مع آخرين، مراجعة وتقديم ناصيف نصار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2001.

4.آفاق فلسفة عربية معاصرة، بالاشتراك مع د. أبي يعرب المرزوقي، دار الفكر، بيروت، 2001.

كتب عنه:

1. الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة لأعمال حسين مروه والطيب تيزيني، توفيق سلوم، دار الحداثة، 1982.

2.ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة: رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة للدكتور طيب تيزيني، سامر اسلامبولي، دار الأوائل، دمشق، 2002.

3."طيب تيزيني – من التراث إلى النهضة"، نبيل صالح، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، أغسطس 2008.

---

[1] إضبارة الدكتور محمد طيب تيزيني المحفوظة في مجمع اللغة العربية بدمشق.

مشاركاته في المحافل العلمية:

1. نشر مئات البحوث والدراسات حول قضايا الفكر العربي والعالمي.

2. شارك في عشرات من المؤتمرات العربية والإقليمية والدولية والعالمية.

3. أشرف على عشرات من طلاب الدراسات العليا السوريين والعرب والأجانب.

4. جرى انتخابه عام 2001 عضواً في لجنة الدفاع عن الحريات في الوطن العربي – القاهرة[1].

5. ساهم في نهاية عام 2004 بتأسيس المنظمة السورية لحقوق الإنسان (سواسية) وانتخب عضو مجلس إدارة فيها.

6. نظمت الجمعية الفلسفية المصرية و والمعهد السويدي بالإسكندرية يومي 19 – 20 ديسمبر 2006 في الإسكندرية بجمهورية مصر العربية لقاء لمناقشة أعمال الدكتور تيزيني من قبل مجموعة من الفلاسفة و المفكرين والباحثين العرب والأجانب في إطار المشاركة في حوار الأجيال.

مقالات:

1. الفلسفة العربية الإسلامية – إشكالية ونقد، مجلة التراث العربي.

2. هل يمكن التأسيس لمشروع نهضوي عربي جديد؟، العلم والدين في الإسلام.

3. تحديات الثقافة العربية "من داخلها"، جريدة الاتحاد

---

[1] سمير أبو زيد، "الدكتور طيب تيزيني"، بحث منشور على شبكة الأنترنت، http://www.arabphilosophers.com، 2022/03/12م.

4.استعادة الوعي العربي، جريدة الاتحاد.

5."الدولة" في المشروع العربي، جريدة الاتحاد.

6.الديمقراطية..الضمان الأكيد، جريدة الاتحاد.

7."الدين الساكن" و"الدين المتحرك"، جريدة الاتحاد.

8.العرب بين الحداثة وما بعدها، جريدة الاتحاد.

9.العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، جريدة الاتحاد.

10.الفلسفة والمشروع العربي، جريدة الاتحاد.

11.المشروع السياسي العربي، وبناء الدولة، جريدة الاتحاد.

12.المنهجية في حوار الديمقراطية والشريعة، جريدة الاتحاد.

13.المواطنة في مجتمع متعدد الثقافات، جريدة الاتحاد.

14.الفلسفة..ومحل العرب من "الإعراب"؟، العرب اليوم.

15.بين الحاكم الجائر والفوضى، جريدة الاتحاد.

16.النهضة العربية مشروطة بقراءة علمية متفتحة للإسلام دون إهمال القومية، الراية.

17.تردد بين الهوية والكونية، جريدة الاتحاد.

18.توطين الفكر الليبرالي عربيا..سوريا نموذجا، جريدة الاتحاد[1].

[1] إضبارة الدكتور محمد طيب تيزيني المحفوظة في مجمع اللغة العربية بدمشق.

19.حوار حول النهضة، جريدة الاتحاد.

20.مفهومان للإصلاح العربي، جريدة الاتحاد.

21.مكانة الحضارة الغربية، جريدة الاتحاد.

22.نقد (العقل) العربي يبدأ بإقصائه من الفكر العربي، جريدة الاتحاد.

23.هل ثقافتنا راكدة؟، جريدة الاتحاد.

24.بين الظلامية والفلسفة، جريدة الاتحاد.

25. محمد عبده بين الإخفاق السياسي والإصلاح الديني، جريدة الاتحاد.

حوارات:

1. في حوار مع الدكتور طيب تيزيني: نسعى لتأسيس مشروع نهضوي تنويري جديد – أحمد يساوي، الفرات.

2.الثقافة العربية راكدة – حوار لموقع قنطرة (بالإنجليزية)

3.طيب تيزيني: الاستبداد الرباعي يحاصر العرب–وحيد تاجا، إسلام أونلاين المفكر السوري د. طيب تيزيني: لستُ نادماً علي نشاطي السياسي لكني أعمل على قراءة التجربة وتعميقها – خالد الأحمد، الراية الأسبوعية.

نصوص مختارة من أعماله:

1. "الجذور التاريخية والمعرفية للفكر الفلسفي المادي والمثالي" – القسم الاول من "رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط".

2."مدخل إلى معضلة محاصرة ومفتوحة" – الفصل الأول من مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر.

3."الصراع على "التراث" في الفكر العربي المعاصر" – الفصل السابع من "من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي".

4.تعليق على بحث الدكتور البوطي "الإسلام والتحديات المعاصرة" – في "الإسلام والعصر تحديات وآفاق"[1].

عضويته في الجمعيات والهيئات:

1. عضو في الجمعية الفلسفية العربية.

2. عضو في لجنة الدفاع عن الحريات العالم العربي.

3. عضو في" مجموعة الدراسات القومية العربية " بالقيادة القومية بدمشق.

4. عضو مجلس الأمناء في مركز دارسات الوحدة العربية (بيروت).

5. جرى تكريمه علميا في سورية ومصر والسويد (المؤسسة الثقافية في الإسكندرية وبرلين وعمان وبيروت).

6. اعتبر في عام 1998 واحد من مئة فيلسوف في العالم في القرن العشرين من قبل مؤسسة Concrdia الفلسفية الألمانية الفرنسية.

عناوين البحوث التي نال بها الدرجات العلمية:

1. مفهوم الهيولى في الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط . الماجستير.

[1] إضبارة الدكتور محمد طيب تيزيني المحفوظة في مجمع اللغة العربية بدمشق.

2. إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الوسيط . الدكتوراه.

3. قضية التراث العربي الفكري وإشكاليته . الأستاذية.

عين أستاذا مساعدا في جامعة دمشق للفلسفة والفكر العربي 1973 في قسم الفلسفة والدراسات الاجتماعية[1].

[1] سيرة ذاتية علمية لدكتور طيب تيزيني المحفوظة في مجمع اللغة العربية بدمشق.

المبحث الثاني: قضايا التصوف عند أبي العلاء عفيفي والطيب تيزيني

المطلب الأول: ماهية التصوف ونشأته ومصادره

المطلب الثاني: علاقة التصوف بالزهد والفلسفة والفقه وعلم كلام

المطلب الثالث: المحبة الإلهية في التصوف والمعرفة الذوقية

المبحث الثاني: قضايا التصوف عند أبي العلا عفيفي والطيب تيزيني

المطلب الأول: ماهية التصوف ونشأته ومصادره

الفرع الأول: التصوف عند أبو العلاء عفيفي

التصوف ظاهرة عالمية:

تمهيد: لقد استهل أبو العلاء عفيفي بهذا العنوان الصفحات الأولى لكتابه التصوف الثورة الروحية في الإسلام، حيث يرى أن شعوب العالم اختلفت ثقافاتهم وديانتهم وبيئتهم وتشعبت نزعاتهم وتباينت مشاربهم وبيئتهم وتميزت لغاتهم، وكل فرد يعبر عن نشاطه الروحي بطريقة خاصة وطابع متمايز عن الآخر بطريقته الخاصة، هذا ما يجعلنا نطرح التساؤل الآتي: ماذا يمثل التصوف عند مختلف الشعوب في رأي أبي العلا عفيفي؟.

يقول أبو العلا عفيفي: "من الناس أفراد يتمثل فيهم النضج العقلي والروحي في أعلى مراتبه، أو قل تتمثل فيهم الإنسانية في أعلى مراتبها أطوارها إذا اعتبرنا جوهر الإنسان وحقيقته عقله وروحه"[1].

لقد صنف أبو العلا عفيفي الناس إلى أصناف معتمدا على عامل النضج العقلي والروحي والبعض الآخر بالعامل الإنساني في أعلى مراتبه وأطواره هذا باعتبار الإنسان وحقيقته عقله وروحه، ويقصد هنا العامل الإنساني حقيقة النزعة الإنسانية في التصوف

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص11.

ووحدة الأديان فيها؛ "النزعة الإنسانية وهي كل نظرية فلسفة تتخذ من الإنسان محورا لتفكيرها وغايتها، وقيمتها العليا"[1].

فالإنسانية نزعة تقوم على اعتبار أن للإنسان الحق في الاختلاف في جميع جوانب الحياة ومنها الدين ،وعلى الآخر تقبل هذا الشيء، والدين ليس هو الذي يوحد بين البشر بل الأخوة الإنسانية هي الأساس الذي ينبغي أن يحكم هذه الحياة، وللإنسان الحرية المطلقة ومن دون قيود في أن يفعل ما يريد.والحق والأخلاق والمثل النبيلة ليست حكرا على دين آخر بل هي في كل الأديان، كما أن الحقيقة تعتبر في جميع المجالات مشروعا إنسان بحتا يتقدم ويتطور داخل حقل التجربة البشرية التي تعتمد كليا على قدرات الإنسان وحدها[2].

والنزعة الإنسانية تهدف إلى جمع الناس على مذهب واحد تزول معه خلافاتهم الدينية والعنصرية لإحلال السلام محل الخلاف بين كافة الأديان كما تحاول أن تكتشف الأصول الإنسانية المشركة . حسب زعمهم – وراء المظاهر المتعددة والمتباينة في البشرية لتصبح الأرض وطنا واحدا بدين واحد. ويعبد ربا واحدا يتسع لجميع مظاهر العبادة[3].

---

[1] حول إشكالية مصطلح النزعة الإنسانية، عبد الرزاق الدواي (ضمن كتاب المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية)، ص66. وينظر الوجودية مذهب إنساني، لساتر: ص86-89. نقل عن سعيد محمد حسين معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية.ج1، (ط:1؛ المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد الرشد، 1431هـ-2011م)، ص901.

[2] ينظر موسوعة لالاند الفلسفية: 2/568-570، وحول إشكالية مصطلح النزعة الإنسانية، ص66. نقل عن سعيد محمد حسين معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية.ج1(ط:1؛ المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد الرشد. 1431هـ- .2011م.)، ص901.

[3] سعيد محمد حسين معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية.ج1 (ط:1؛ المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد ناشرون1431هـ- .2011م)، ص901.

إن ما يرمي إليه العامل الإنساني هو محورية الإنسان، كما أن نزعة الإنسانية تقوم على أن الناس جميعا لهم الحق في التعبير عن آرائهم في كل جوانب الحياة ومنها الدين، مهما كانت آراؤهم مختلفة، ويجب على كافة الأفراد احترامها وتقبل الرأي الأخر، كما ترى أن الأخلاق والمثل النبيلة في كل الأديان، وهذا يؤدي إلى وحدة الأديان، وبما أن جميع البشر يشتركون في بحثهم عن حقيقة في جميع المجالات فهذا يعد مشروعا إنسانيا ويصب في مصب واحد وهو وحدة إنسانية متكاملة.

كما أن الإنسانية تدعوا إلي جمع الناس على مذهب واحد ونبذ الخلافات الدينية والعنصرية وإحلال السلام وسط صراعات الأديان واكتشاف الأصول الإنسانية المشتركة لتصبح البشرية أرضا ووطننا واحدا يعبده رب واحد. كما أن هذه النزعة وما تحمله في طياتها تضرب سيادة الدين الإسلامي عرض الحائط باعتبار أنها الأساس الذي ينبغي أن يحكم الحياة وليس الدين غير مبالية بأحكام والعقائد والشرائع التي وضعها الإسلام للإنسان لإعطاء كافة حقوقه وحمايته فهي تمنح الإنسان كل الحرية المطلقة غير مبالية بمضار تلك الحرية غير المقيدة التي تحمي بضوابطها الفرد والمجتمع وتشكل فوضى باعتبار أن لكل إنسان له حرية تصرف دون اهتمام بحرية فرد أخر في مقابل أن الإسلام وضع الحدود والأحكام والضوابط المشروعة في حماية الفرد والمجتمع لكي يعيش الإنسان داخل مجتمع يحترم فيه حرية الأخر والفرد المخالف له من الأديان الأخرى، لأن ديننا الحنيف شرع أيضا المعاملات مع غير المسلمين وحفظ حقوقهم وواجباتهم وضمن لهم التعايش السلمي مع المسلمين ولو دقق المنادون باسم تلك النزعة الإنسانية قليلا في تعاليم الإسلام لوجدوا أنه يوحد بين البشر وأنهم أخوة مصداقا لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ

لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴿13﴾ ﴾[الحجرات:13]، كما أن الإسلام يحمل في مسماه وضمن مضانه السلام بين كافة الناس ومع مختلف الأديان والشعوب كما أن الإسلام جاء رسالة من الله عزيز حكيم مبيننا قيمة إنسان وجعله خليفة في الأرض مشرعا له كيفية عبادته.

والخلاف الذي يسعى المتصوفة إلى محوه بدعوتهم الإنسانية للوحدة بين الأديان، هو ناموس من نواميس الله في خلقه، يجري على قدر، وينتهي إلى غاية عظيمة، وفق تدبير حكيم قال تعالى: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ﴿118﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾[هود: 118-119]. والدعوة إلى الإنسانية بين البشر قوامها الإنسان وحده:دعوة هدامة تسعى لهدم الأديان، وإحلال المذهب الإنساني مكانها في سبيل تحقيق ما يزعمونه من محو العصبيات التي هي بزعمهم أصل العداوات والحروب بين الناس والأمم."[1] ولرؤية الصوفية للإنسانية التي تدعو إلى وحدة الأديان جانب آخر يكون مخالفا لفطرة الاختلاف التي أرادها الله سبحانه وتعالى، كما أن الإنسانية القائمة علي أساس الإنسان تدعوا إلى المذهب الإنساني الذي يحل محل الأديان التي تحمل العداوات والعصبيات العقائدية بينها.

أما من حيث المفهوم الآخر للنزعة الإنسانية القائمة على اعتبار الإنسان بما هو إنسان هو المقياس الأمثل للحياة في شؤونها المختلفة، وبما تحويه من صور متعددة واعتقادات متباينة؛

[1] سعيد محمد حسين معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية.ج1، (ط:1؛ المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد ناشرون1431هـ-2011م)، ص931.

من جانب، والمحبة والتسامح والتعاطف مع أصحاب الديانات الأخرى؛ من جانب آخر: هو بيت القصيد هنا في مبحث النزعة الإنسانية عند المتصوفة.

أما الأصل الذي بنى عليه الصوفية قولهم بوحدة الأديان من منظار النزعة الإنسانية: فيظهر من خلال نظرتهم إلى على أنهم إخوة في الإنسانية؛ وأن الخلاف في العقائد لا يضر، فهو خلاف جزئي بسيط، لا يؤثر على رباط الإخوة الإنساني. كما تتجلى النزعة الإنسانية عند المتصوفة في السعي إلى نشر مبدأ التسامح بين الأديان لأن كل أهل ملة ينشدون الحق بطريقتهم الخاصة، ووفق السلوك الذي ترتضيه أنفسهم[1].

ونفهم مما تقدم ذكره عن المفهوم الآخر للنزعة الإنسانية وأنها متمركزة حول محورية الإنسان وهي المعيار الأجدر للحياة في كافة مجالاتها، لحملها في طياتها المحبة والتسامح والتعاطف مع أفراد ديانات مختلفة وقد أشار المتصوفة إلى وحدة الأديان وهذه الفكرة المتأصلة من النزعة الإنسانية التي تدعو التآخي في وطن الإنسانية ونبذ الخلاف والعقائدي واعتباره أمر بسيط لا يؤثر في علاقات الإنسانية وروابط الأخوية بين الناس، إحلال التسامح بين الأديان باعتبار أن أهل الملة يسعون إلى الحق بطريقتهم الخاصة ووفق ما ترتضيه أنفسهم هذا ما أرده المتصوفة نشره رغم وجود جانب الآخر للنزعة الإنسانية.

يقول أبو العلا عفيفي: "وقد اختلفت الأسماء التي أطلقت على هؤلاء الأفراد العصور المختلفة، ولكنهم جميعا يدخلون تحت مقولة عامة التي نسميها ((الإنسان الكامل)). ومهما تكن المظاهر المختلفة التي يظهر فيها نضجهم الروحي، والوسائل المتباينة التي يتخذونها في

[1] سعيد محمد حسين معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية.ج1، (ط:1؛ المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد 1431هـ-2011م)، ص903،904.

التعبير عنه، بل مهما يكن من اختلافهم فيما يختلف فيه أفراد الناس عامة من حيث المشارب والنزعات والبيئة واللغة والدين، فإنهم يشتركون جميعا في صفة واحدة عامة تتمثل في موقفهم من الوجود وحقيقته"[1].

كما ذكرنا سابقا أن أبا العلا عفيفي صنف الناس إلى أصناف معتمدا على عامل النضج العقلي والروحي والبعض الآخر بالعامل الإنساني في أعلى مراتب وأطوار هذا باعتبار الإنسان وحقيقته علقه وروحه، رغم تنوع مسميات تلك الأصناف عبر الزمان لكنهم يندرجون تحت عبارة ((الإنسان الكامل)) وهي ليست بعبارة وحسب بل هي نظرية كاملة في الدرس الصوفي ومفهوم الإنسان الكامل عند الصوفية.

نظرية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي هي فكرة فلسفية باطنية، كانت رائجة في الأمم السابقة المتصوفة قبل الإسلام، وقد بين المستشرق (هانز هينرش شيدر)[2] أن فكرة الإنسان الكامل بلغت كمال نموها في الغنوص[3] الإسلامي، وهي بدورها تعود في جذورها إلى صورة الإنسان في التفكير الإيراني القديم، والذي كان في الإنسان الأول يؤدي أولا وظيفة كونية،

---

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع. 2018)، ص11.

[2] هانز هينرش شيدر: (1896-1957): مستشرق ألماني، حصل على الدكتوراه سنة 1919 ورسالته عن ((الحسن البصري))، كان أوفر المستشرقين حظا من النزعة الإنسانية بمعناها المحدد الخاص بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر: فقد جمع بين الفن والفلسفة والعلم والدين، وعني بالتراث اليوناني بخاصة من مؤلفاته (النظرية الإسلامية في الإنسان الكامل). ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص380.

[3] الغنوصية: «من الكلمة اليونانية «غنوصيص»، ومعناها «علم» أو «معرفة» أو «حكمة» أو »عرفان». وفي التراث العربي الإسلامي، تستخدم كلمة «عرفان» عند المتصوفين لتدل على نوع أسمى من المعرفة يلقى في القلب في صورة «كشف» أو «إلهام .«و«العرفان»، حسب تعريف المؤرخين له. ينطر: عبد الوهاب المسيري، الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، ج1، (ط:1؛ مصر: دار ابن الجوزي، 2011م)، ص68.

ويلعب الدور الرئيس في نشأة العالم، ومن خلاله فسرت النظرية الإيرانية القديمة (المجوسية) نشأة الإنسانية بتصوير أسطورين[1].

إن أصول الأفكار الصوفية عن ((الإنسان الكامل)) ترجع إلى الثقافات: الفارسية، والهندية، واليونانية، مع تطوير قام به المتصوفة في حواشي الفكرة، دون أصلها[2].

هنا نرى بأن فكرة الإنسان الكامل تعود أصول أفكارها من ثقافات الأخرى كالفارسية والهندية واليونانية أي أنها ليست أصيلة في العربي الإسلامي ومستمدة من ثقافات الأمم السابقة الأخرى ومن معتقداتهم.

إذا تأملنا السياقات التاريخية لنشوء نظرية الإنسان الكامل فلا شك أن ابن عربي- كما ترى سعاد الحكيم في معجمها الصوفي- هو أول من استعمل مصطلح الإنسان الكامل ثم أتى بعده عبد عبد الكريم الجيلي الذي وصل ما بدأه أستاذه ابن عربي، وتظهر أهمية هذه النظرية في أنها- مع منظري الفكر الصوفي المتأخرين ((أصبحت هي الفكرة الموجهة للتصوف الإسلامي ذي النزعة الغنوصية))[3].

---

[1] ينظر : عايض بن سعد الدوسري، الحقيقة المحمدية أم الفلسفة الأفلوطينية، (ص:267-268)، وهو بحث مرفق ضمن كتاب: مجموع في كشف حقيقة الجزء المفقود (المزعوم) من مصنف عبد الرزاق- لمحمد زياد بن عمر التكلة (ط:1؛ المملكة العربية السعودية: دار المحدث، 1428هـ) وينظر نص الكلام بـ "نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعري" تأليف: هانز هينرش شيدر، بحث مرفق ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام لعبد الرحمن بدوي.

[2] لطف الله بن عبد العظيم خوجه، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد،(ط:1؛ مصر: دار الهدي النبوي، 1430هـ-2009م)، ص501.

[3] عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام ،(ط:2؛ الكويت: وكالة المطبوعات، 1976م)، ص65.

والملاحظ أن حقيقة معناها قد أشير لها في مصطلحات موازية كالولي والعارف بالله و كثير من تعينات الإنسان الكامل كالقطب والوتد والبدل والنقيب والشيخ[1]، مع الإقرار بأن هناك خلافا بين الدارسين في أسبقية أمم غير عربية في ابتداع نظرية الإنسان الكامل، أو أنها مشترك معرفي بين العرب وبين غيرهم[2].

يعد أبو منصور الحلاج أول من حاول فلسفة حقيقة الإنسان من خلال علاقته بربه، وذلك بالاعتماد على الأطروحات النصرانية حيث أتى بفهومي الناسوت (الطبيعة البشرية) واللاهوت (الخصائص الإلهية)، اللذين أوصلاه إلى القول بنظرية الحلول، «وهما قي نظره طبيعتان لا تتحدان أبدا، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء»[3].

بحيث تكون الإشارة إلى الآخر، وهذا هو الحلول الخاص أو السرياني، والذي يعد تمهيدا مبكرا للقول بتأليه الإنسان، أو على الأقل بوجود إنسان خاص يتمتع بصفات إلهية، أو ما سيطلق عليه ابن عربي والجيلي – فيما بعد – مسمى الإنسان الكامل، الذي لا يخرج عن كونه المألوه المطلق في مقابل الإله المطلق، والألوهة هي العبودية ؛التي هي مقابل الألوهية، فالإنسان المألوه المطلق، هو من اكتمل عنده وصف العبودية[4].

---

[1] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (ط:1؛بيروت: مؤسسة دندرة، 1401-1981م)، ص158.

[2] عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، (ط:2؛ الكويت: وكالة المطبوعات، 1976م)، ص 34،21.

[3] من كلام أبو العلا عفيفي في تعليقه على كتاب الحكم لابن عربي، (لا،ط؛ لبنان: دار الكتاب اللبناني)، ص35.

[4] طارق زيناي، "إشكالية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي . قراءة المفاهيم والتجليات" مجلة منتدى الأستاذ، الجزائر: قسنطينة المدرسة العليا للأساتذة الآداب والعلوم الإنسانية، ع21، جانفي2008م، ص204.

لم يذكر نبيه في مواطن الشرف إلا بوصف العبودية،.....، فوصف العبودية للإنسان الكامل الذي يقتضي كمال الحب وتمام الذل، والتي هي المقابل للألوهية[1].

أن فكرة ((الإنسان الكامل))عند الصوفية محورية، وغاية عليا، يسعى إليها كل من أراد التحقق بالتصوف[2]. وقد مر معنا تعريف (الإنسان)، وخلصنا أن معناه: إنسان في اللغة: الظهور، والنسيان .وفي الاصطلاح: مرئي عاقل[3]. والكمال الوارد في هذا المصطلح أيضا خارج عن الإطار المتعارف عليه، المفهوم من لغة العرب، من حيث إن الكمال إذا نسب إلى المخلوق، فكماله كمال خلقي، أي محدود معرض للنقص، لكن كمال الإنسان في المنهج الصوفي إلهي، غير محدود بنقص أو محو. إن الإنسان في تعريفات الصوفية: إما أن يكون حيوانيا، أو كاملا: فالحيواني هو الذي تقدم تعريفة لغة، بشري محض، وهو كذلك متى لم يعرف حقيقة نفسه، فإن عرفها انقلبت كاملا، له الصفات البشرية والإلهية، وكماله مستمد من حيازته الأسماء و الصفات الإلهية، وكونه على الصورة الإلهية، بنفحة إلهية، وهذا الكمال بتضمن مزايا وخصائص ذاتية متعدية، ينفرد بها[4].

والمقصد من هذا الكلام أن الكمال في المنهج الصوفي كمال إلهي لا محدود بنقص أو المحو والإنسان عند الصوفية منه من هو حيواني وهو الذي لم يعرف حقيقة نفسه حتى إذا

---

[1] المرجع نقسه.

[2] لطف الله بن عبد العظيم خوجه، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد،(ط:1؛ مصر: دار الهدي النبوي، 1430هـ-2009م)، ص171.

[3] في حاشية كتاب:(مصرع التصوف).رقم(3)،ص43، نقلا عن لطف الله بن عبد العظيم خوجه، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد،(ط:1؛ مصر: دار الهدي النبوي،1430هـ-2009م)، ص146.

[4] لطف الله بن عبد العظيم خوجه، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد،(ط:1؛ مصر: دار الهدي النبوي، 1430هـ-2009م)، ص171.

عرفها أصبح من الكاملين، وهو الذي يمتاز بصفات البشرية والإلهية وكونه على الصورة الإلهية، بنفحة إلهية.

إن صياغة مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي ترجع بداية إلى تأسيس مفهوم الحقيقية[1]، المرادف للشريعة[2]، بحيث ينسكب هذا الأمر على اعتبار البشر في بنيتهم التكوينية، لهم جانب ظاهري=كثيف=جسدي في مقابل الجانب الباطني =اللطيف= الروحي، فكمال الإنسان منوط بارتقاء[3] الروح في مقاماتها وأحوالها، واقترابها من الملكوت الأعلى، وتحققها باليقين[4]، الذي لا يدرك إلا بمعرفة الإنسان نفسه، وكمال معرفة نفسه، هي كمال معرفة ربه إذن فالمعرفة هي سبيل أو طريق الكمال الأوحد، بل هي سبيل عبادة الله، فلا عبادة حقة إلا بمعرفة حقة، يقول تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا

[1] الحقيقة: مشاهدة الربوبية، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبول. أبو القاسم القشيرى النيسابوري الشافعي، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف.(لا.ط؛ مصر: دار الشعب،1409هـ-1989م)، ص167.

[2]الشريعة: أمر بالتزام العبودية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول. فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة إنباء عن تصريف الحق. فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر، المرجع نفسه، ص167.

[3] طارق زيناي، "إشكالية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي . قراءة المفاهيم والتجليات" مجلة منتدى الأستاذ، الجزائر: قسنطينة المدرسة العليا للأساتذة الآداب والعلوم الإنسانية، ع21، جانفي2008م، ص205.

[4] اليقين: رؤية العيان بقوة الإيمان وقيل اليقين زوال المعارضات وقال الجنيد رحمه الله، اليقين ارتفاع للريب في مشهد الغيب، أبو القاسم القشيرى النيسابوري الشافعي، الرسالة القشيرية، تحقيق:عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف (لا.ط؛ مصر: دار الشعب 1409هـ .1989م)،ص 320،321.

لِيَعۡبُدُونِ ﴿56﴾ ﴾[الذاريات:56]، فإذا كان معنى يعبدون: يوحدون، فلا توحيد إلا بالمعرفة، فيكون التقدير بمقتضى الوسيلة، ما خلقت الجن والإنس إلا ليعرفون[1].

وغاية هذا أن الإنسان له بنيتان، الأولى جسد والثانية روح، وتحقق كمال الإنسان بارتقاء الروح في مقامات والأحوال يجعلها تقترب من الملكوت الأعلى ووصولها لليقين الذي لا يدرك إلا بمعرفة ذات الإنسانية وكمال معرفة الإنسان نفسه هي كمال معرفة ربه.

يقول أبو العلا عفيفي أيضا: "ذلك أن لكل إنسان–بما هو إنسان–موقفا خاصا من حقيقة الوجود، أو فلسفة خاصة في طبيعة الوجود، أدرك ذلك في نفسه أو لم يدركه، وعرف أن له من أجل ذلك فلسفة في الحياة أو لم يعرف. ذلك الموقف الواحد العام الذي يشترك فيه هؤلاء القوم الذين نتحدث عنهم يتخلص في أنهم ينكرون إنكارا باتا أن ((الحقيقة)) في ذلك العالم الواقع المحسوس؛ لأن الواقع المحسوس الذي يتشبث به غيرهم ممن هم أقل منهم نضجا في العقل والروح ويكادون يقدسونه، لا يشبع في طائفتنا نزعاتهم الروحية العالية ، ولا يروي فيهم غلة الشوق إلى معرفة ((الحقيقة)) المجردة التي تصبو نفسهم إلى معرفتها والاتصال بها.فهم يحاولون . علي حد قول خصومهم . أن ينكروا الوجود لكي يصلوا إلى الوجود: أي ينكرون الوجود الظاهر لكي يصلوا إلى حقيقة الوجود"[2].

وهنا يرى أبو العلا عفيفي اختلاف رؤى بين الناس وأن لكل فرد فلسفته في الحياة وموقفه الخاص من طبيعة الوجود، أدرك ذلك في نفسه أو لم يدرك، وهذا ما يدفع الذين

---

[1] طارق زيناي، "إشكالية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي . قراءة المفاهيم والتجليات"، مجلة منتدى الأستاذ، الجزائر: قسنطينة المدرسة العليا للأساتذة الآداب والعلوم الإنسانية، ع21، جانفي2008م، ص205.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 11،12.

يتميزون بنضج العقلي والروحي إلى إنكار الواقع المحسوس الذي تمسك فيه غيرهم من المادين بل يكادون يقدسونه لأن العالم المادي لا يشبع نزعتهم الروحية العالية ولا يسقى ظمأ الطريق إلى معرفة الحقيقة التي يبحثون عنها ومحاولة الاتصال بها وهذا لا يتحقق عندهم إلا بإنكار الوجود الظاهر للوصول إلى حقيقة الوجود.

يقول أبو العلا عفيفي: "نجد هؤلاء القوم في الشرق والغرب، في العالم القديم والمتوسط والحديث بين أهل الديانات الوثنية القديمة وأهل الديانات السماوية، وكأنهم جميعا صبوا من حيث روحانيتهم في قالب واحد، واستمدوا تلك الروحانية من نبع واحد، بل كأن قبسا من نور غير نور هذا العالم يسري في كيانهم، وينير السبيل أمامهم لنيل مطلبهم. وهذه الظاهرة طالما استرعت أنظار القدماء وأشارت إليها مذاهب اللاهوت بأساليب مختلفة"[1].

ففلاسفة اليهود- وعلى رأسهم فيلون الإسكندري [2]- يرون أن مصدر الوحي والنبوة واحد في جميع العصور هو ما أطلقوا عليه اسم ((الكلمة الإلهية))[3].

وكلمنت أحد كبار رجال اللاهوت المسيحي يصف ((الكلمة الإلهية)) (المسيح) بأنها القوة العاقلة التي كانت في الوجود قبل أن تتجسد في الصورة الناسوتية (صورة المسيح) وأنها مصدر الحياة والوجود في الكون، كما أنها مصدر الوحي والإلهام والمعرفة، وأنها هي التي

---

[1] المرجع نفسه.

[2] فيلون السكندري (30ق.م- 50م): فيلسوف يهودي وكاتب يوناني، وقد لقب بأفلاطون اليهود، لتأنقه في أسلوبه، وجودة تعبيراته، وكتاباته اليونانية، يعد فيلون أول فيلسوف جمع بين الفلسفة واللاهوت، فكان لاهوتياً أكثر من كونه فيلسوفاً، وقد تزعم المدرسة الفكرية في الإسكندرية التي جمعت بين التوحيد اليهودي وفلسفة أفلاطون. سوسن بيطار، الموسوعة العربية، ص 50.

[3] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص12.

تكلمت بلسان موسى – عليه السلام– وغيره من الأنبياء، ونطقت بلسان فلاسفة اليونان وأوحت إليهم بحكمتهم. ويصف بعض متصوفة المسلمين كابن عربي ((الحقيقة المحمدية)) بمثل ما وصف به فيلون، وكلمنت ((الكلمة الإلهية)) فيعدها منبع الفيض الروحي والعلم الباطن. وكذلك يتصور الشيعة انتقال العلم الباطن بوساطة نوع من الوراثة الروحية عن أصل واحد[1].

إن فكرة التصوف ظاهرة عالمية عند أبي العلا عفيفي فكرة عامة إذا نظرنا أن لكل الشعوب والأمم والأفراد مهما اختلفت ثقافتهم وتنوعت بيئاتهم وتعددت لغاتهم وديانتهم إلا أنهم يشتركون في النشاط الروحي والمنبع النوراني، يصبون روحانيتهم في قالب واحد، واستمدوا تلك الروحانية من نبع واحد، ولكن يعبر كل واحد منهم حسب فلسفته الخاصة، ولكن يجب أن نضع عدة خطوط تحت عبارة الإنسان الكامل وما تحملها من معاني كالـ((الحقيقة المحمدية))، والتي يرى المؤلف أن هناك اشتراك مع معتقدات في ديانات أخرى، أو كما أشارت إليها مذاهب اللاهوت بأساليب مختلفة. ففلاسفة اليهود ما أطلقوا عليه اسم ((الكلمة الإلهية)) وبمثل ما وصف به فيلون، وكلمنت ((الكلمة الإلهية)) فيعدها منبع الفيض الروحي والعلم الباطن. كذلك يتصور الشيعة انتقال العلم الباطن بوساطة نوع من الوراثة الروحية عن أصل واحد، وهذا ما جعلنا نسلط الضوء على فكرة الإنسان الكامل في ديننا الإسلامي باعتبارها تحمل معاني مشتركة في المعتقدات المسيحية واليهودية أو حتى عند الشيعة، فهذا يجعل القارئ يضع المعتقدات الإسلامية في اشتراك أو تداخل واعتبار أن الإسلام يأخذ من الديانات الأخرى، دون وجود أصالة و وضع كفة ميزان معتقد دين

[1] المرجع نفسه، ص12.

الإسلام بتساوي مع ما تحمله الديانات الأخرى من تحريفات. والإشارة إلى وحدة الأديان وهذا أمر غير مقبول لعلو قيمة الإسلام وهذا ما يجعل التصوف الإسلامي ينفرد ويتميز بمكانته وقيمته عن باقي التصوف في الديانات الأخرى عند الأمم ؛ لأن التصوف الإسلامي منبعه الكتاب والسنة ومهما كانت خصوصية التجربة الروحية فيه ورمزية التعبير عنه إلا أن مكانة التصوف الإسلامي يبقى مختلفا عن جميع الأديان والملل والنحل ومهما كانت مركزية الروح فيه التي تجمعه بشعوب الأخرى. إذن يعتبر التصوف عند أبي العلا عفيفي همزة وصل بين الأمم والشعوب ويتحد بها كل الأفراد مهما اختلفوا فيما بينهم .

فالتصوف عنده جزء من ميدان الفلسفة الروحي وللصوفية موقف خاص في المسائل الدينية والعبادية والعقائدية يختلف عن الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، حتى لو اتفقوا في بعض الخصائص العامة في المنزع والمنهج. ولذلك لا يرجح عفيفي أن نحمل الصواب أو الخطأ/الكذب أو الصدق في فهم المسائل الدينية وتأويلها طالما هي قائمة على أسس من الكتاب والسنة. فهو يصنف التراث الروحي والعقلي الذي خلفه المسلمون على أساس العمق والضحالة في درجة الروحانية التي تجلت في فهمهم للإسلام وتعاليمه. من هنا يرى التصوف وما فيه من التفسيرات العميقة والروحانية للدين الإسلامي، تشبع العاطفة ويغذي القلب لا تضاهي التفسيرات العقلية الجافة للمتكلمين والفلاسفة[1].

فيصف عفيفي التصوف بأنه "ثورة" انقلابا عارما على الأوضاع والمفاهيم الإسلامية كما حددها الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة. فأبو العلا عفيفي يحلق بالتصوف بعيدا عن أي قيود

[1] منار فرج محمود، دراسات التصوف المصرية في تركيا ومكانة أبو العلا عفيفي، مقال منشور على شبكة الأنترنت موقع طواميس للتصوف والإسلاميات، (http://tawaseen.com)، 2022/03/26م.

فقيه أو فلسفية أو عقائدية، ويعكس أرائه المتحررة المعاصرة في وصفه إياه بأنه "ظاهرة عالمية" يزيل بها الحواجز بين التصوف الإسلامي والتصوف غير الإسلامي[1].

الفرع الثاني: ماهية التصوف ونشأته ومصادره عند الطيب تيزيني

ماهية التصوف:

يقول الطيب تيزيني: "التصوف هو- أحد تعريفاته الأولية- نمط من المجاهدة والرؤية النفسية، التي قد يرافقها سلوك عملي جسدي، من حين يراد منها أن تستجيب لحاجات (التصوف) الروحية والنفسية والمجتمعية العامة"[2].

هكذا يرى طيب تزيني التصوف على أنه نمط من المجاهدة والرؤية النفسية؛ أي أن الإنسان يكون في حالة مقاومة وتصدي للشهوات والرغبات والهوى، التي تصده عن طريق الله وبفعل هذه المجاهدة يتحصل على الرؤية النفسية، والتي يستطيع من خلالها إدراك العالم والتأمل في الطبيعة وما تحمله من أسرار والتدبر في خلق الله، ليصل إلى صفاء القلب والروح وهذا يكون بعملية سلوكية وعملية، وجسدية التي تلبي حاجات التصوف الروحية والنفسية والمجتمعية العامة. أي أن المجاهدة يكون لها وقعها على الواقع وتعالج كل ما يمر به الإنسان من أحوال نفسية تعترضه.

نشأة التصوف عند الطيب تيزيني:

---

[1] المرجع نفسه.

[2] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي.(ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011م)، ص 5.

تمهيد: إن نشأة التصوف الإسلامي مسألة دار حوله جدل كبير لكل من كتب عن التصوف فكان ذلك الأخير يتأرجح بين كفتين الأصالة والتقليد أو بعبارة أخرى هل التصوف نشأ إسلاميا خالصا أم تأثر بعوامل خارجية أفقدته خصائصه؟.

يرى أبو العلا عفيفي في مسألة نشأة التصوف الإسلامي أن الطريق السوي في معالجتها: هو النظر أولا إلى البيئة العقلية والدينية والسياسية والاجتماعية التي نشأت فيها تلك الظاهرة الكبرى (التصوف) التي غيرت مجرى تاريخ الإسلام.

وقد وجه أبو العلا عفيفي نقده إلى المستشرقين في نظرياتهم حول المسألة نشأة التصوف مستشهدا بكلام محمد إقبال الذي مفاده[1]:"«ليس من الصواب أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما إلى عوامل خارجة عنها فنهمل بذلك العوامل الداخلية، فإنه لا فكرة من الأفكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس، إلا إذا كانت تمت إليهم بصلة ، فإذا جاء العامل الخارجي أيقظها، ولكنه لا يخلقها خلقا. وعندما بحث المستشرقون في أصل التصوف، ذهبوا إلى أن مرده إلي هذا العامل الخارجي أو ذلك ونسوا أن أية ظاهرة عقلية، أو تطور عقلي في أمة، لا يكون لهما معنى، ولا يفهمان إلا ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينية والاجتماعية التي عاشت فيها هذه الأمة قبل ظهور تلك الظاهرة »"[2].

ونلاحظ مما سبق أن أبا العلا عفيفي أراد معالجة مسألة نشأة التصوف بالنظر في العوامل الداخلية والخارجية على حد سواء، وأن الاهتمام بجانب دون آخر قد يقودنا إلى نتائج

---

[1] انظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 54. بتصرف قليل.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص54.

مخلوطة، وأن تمييز عامل على آخر يسوقنا إلى صورة غير صحيحة، فمعالجة مسألة نشأة التصوف تقوم على النظر إلى البيئة العقلية والدينية والسياسية والاجتماعية التي انطلق وتطور فيها التصوف على مجرى التاريخ الإسلامي، ولكي نتحصل على صورة كاملة للتصوف مهما كان تأثره وتأثيره بالعوامل الداخلية والخارجية.

ويقول أبو العلا عفيفي:" التصوف من حيث هو- سواء أكان إسلاميا أو غير إسلامي استبطان منظم للتجربة الدينية ولنتائج هذه التجربة في نفس الرجل الذي يمارسها.

فهو-بهذا الوصف- ظاهرة إنسانية ذات طابع روحي لا تحده حدود مادية – ولا زمانية أو مكانية. وليس وقفا على أمة بعينها، ولا على لغة أو جنس من الأجناس البشرية، وكذلك الحال في الفلسفة والفنون فإنها كلها وليدة تجارب روحية تعتلج في النفوس البشرية من حيث هي نفوس بشرية لا من حيث هي نفوس شرقية أو غربية، ساميَّة أو آرية"[1].

وهنا يبرز أبو العلا عفيفي خاصية أخرى للتصوف وهي: أنه ظاهرة إنسانية ذات طابع روحي لا تحده حدود مادية ولا زمانية ولا مكانية؛ أي أن هذه ظاهرة تشمل جميع الأمم بما تحمله في طياتها من عامل إنساني والروحي، ولا تقيدها مادة ولا زمان ولا مكان، ويعتبر أبو العلا عفيفي أن التصوف سواء كان إسلاميا أو غير إسلامي في نشأته أو مصدره فهو قبل كل هذا استبطان منظم لتجربة روحية دينية يخوضها الإنسان، وهذه التجربة تعود بنتائج على الذي يمارسها نفسه، فهو الذي يحصد ثمرة تلك تجربة الدينية.

وفي شرح لمعنى هذه الرأي يكتب عبد القادر أحمد عطا تمهيدا في فصل المعنون بأرضية التصوف الإسلامي: "كما نريد أن ننبه إلى ما أسلفناه من النزعة الصوفية التأملية للوصول

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام. (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص55.

إلى الحقيقة هي سمة إنسانية عامة يشترك فيها الجاهل والعالم والغني والفقير والغبي والذكي والمرأة والرجل. وننبه هنا إلى أننا سنعثر على وجوه من التشابه والوسائل التربوية الموصلة إلى توازن النفس مع العقل والروح بين التراث الصوفي الإسلامي، وغير الإسلامي، ولكن ليس معنى هذا أن التصوف الإسلامي مأخوذ برمته من تلك المصادر الأجنبية نفسها. بل إن المسلمين مارسوا التجربة بمواهبهم الطبيعية للوصول إلى حقيقة من الحقائق، ولا مانع من أن يقتبس المسلون أية وسيلة تربوية تصل بهم ما يريده الإسلام من تعاليمه بعد أن ترك الوسائل لاختيار المسلمين في نطاق الكتاب والسنة، كما هو شأن الإسلام الذي أقر الكثير من التقاليد التي لا تصادم الأصول الشرعية، ووجهها الوجهة الصحية"[1].

أن التصوف نزعة طبيعة فردية في كل إنسان. لأنه استجابة لحنين الروح إلى مصدرها الأول ذلك الحنين الذي يقوى كلما قلت سيطرة الجسد المادي على الروح. وهم لذلك يعمدون إلى إضعاف هذه السيطرة بألوان الرياضات والمجاهدات التي تضعف سلطان الجسد[2].

ويصرح أبو العلا عفيفي أيضا: "قد يكون من العبث وضياع الوقت أن نَصرف مجهودًا كبيرًا في تعقُّب أصول فلسفة فلان أو تصوُّفه أو فنه، ونُحللها إلى عناصر ونرجع تلك العناصر إلى مصادر خارجية، مع إغفال الدَّور الذي تقوم به عقلية فلان هذا ورُوحه في التفكير والهضم والتمثيل والتعبير بما يتلاءم مع تكوينه العقلي والرُّوحي؛ ولهذا لا نرى قيمة لإنكار

[1] عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي. (ط:1؛ لبنان: دار الجيل، 1407هـ-1987م)، ص167.

[2] عبد الوهاب فرحات، "عوامل وأهداف نشأة التصوف الإسلامي"، مجلة المعيار دورية دولية محكمة تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية، الجزائر: كلية أصول الدين بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع26، ص 25.

وجود فلسفة إسلامية على أساس أن أصل الفلسفة الإسلامية هو الفلسفة اليونانية، ولا لإنكار تصوُّف إسلامي على أساس أن التصوف الإسلامي في صميمه هندي أو فارسي أو أفلاطوني حديث، كما أنه لا معنى للقول بأن فلانًا من الفلاسفة أو الصوفية، أخذ فلسفته أو تصوفه عن فلان لمجرد وجود الشبه بين الاثنين. بل يجب أن نُراعي دائمًا الأمور الآتية:

الأول: يجب ألا نتكلَّم في مسألة التأثير والتأثُّر إلا إذا كانت هناك أدلة تاريخية أي اتصال تاريخي بين شخصٍ وشخص، أو أصحاب مذهب وأصحاب مذهب آخر.

الثاني: ألا نُبالغ في مسألة التأثير والتأثُّر إلى حدِّ أن نُهمل شخصية الفرد وعمله العقلي والروحي.

الثالث: يجب أن نَعترف بالمؤثِّرات الخارجية في صورها العامة لا في تفاصيلها[1].

ونفهم مما سبق أن تتبع أصول فلسفة المتصوف وتحليلها إلى عناصر ونرجع تلك الأخيرة إلى مصادر خارجية لتفسير تصوفه هو مضياعة للوقت والجهد، مع تغطية دور الشخصية المتصوف في تكوينه العقلي والروحي التي تميز كل فرد بعيدا عن محيطه ومؤثراته خارجية ،كما لا يمكن إنكار تصوف إسلامي على أساس في صميمه هندي أو فارسي أو أفلاطوني حديث. أي أن التأثيرات الهندية والفارسية أو الأفلاطونية لها مكانتها في نشأة التصوف الإسلامي مثل التأثيرات الداخلية التي هي وليدة الحضارة الإسلامية.

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 55،56.

كما أكد هذا أبو الوفا الغنيمي التفتازاني في قوله: "أن صوفية الإسلام فيما نرى لم يكونوا مجرد نقلة عن الفرس أو المسيحيين أو اليونان أو غيرهم، لأن التصوف متعلق أساسا بالشعور والوجدان، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والأجناس، وما يتصل إليه نفس بشرية بطريقة المجاهدات و الرياضات الروحية قد تصل إليه أخرى دون اتصال واحدة منها بالأخرى .وهذا يعنى وحدة التجربة الصوفية، وإن اختلف تفسيرها من صوفي إلى آخر بحسب الحضارة التي ينتمي إليها[1].

يلخص الدكتور أبو العلا عفيفي موقفه من الآراء حول نشأة التصوف الإسلامي، ويؤكد: "الذي أُريد أن يقرره أن تاريخ التصوف في الإسلام جزء لا يتجزَّأ من تاريخ الإسلام نفسه ومظهَر من مظاهر هذا الدين وما أحاط به من ظروف وما دخل فيه من شعوب، وليس شيئًا اجتُلب من الخارج دون أن تكون له صِلة بالدين الإسلامي ورُوحه وتعاليمه[2].

ويقول أبو العلا عفيفي أيضا: "إنَّ التصوف وليد تاريخ الإسلام الديني والسياسي والعَقلي والعُنصري ولم نَقُل أنه وليد الإسلام وحده، وتاريخ الإسلام الدِّيني والسياسي والعَقلي والعُنصري هو تاريخ الأمم الإسلامية، وما كان لها من حضارات وثقافات مُزجِت بالدين مزجًا"[3].

وفي إقراره هذا يبرز أبو العلا عفيفي أن التصوف مكانة وحضور التصوف ليس فقط في الدين الإسلامي، بل خط التصوف حبره في صفحات تاريخ الإسلام الدِّيني والسياسي

---

[1] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي. (ط:3؛ القاهرة: دار الثقافة،1979م)، ص34.
[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص56.
[3] المرجع نفسه، ص57.

والعَقلي والعُنصري، بإضافة إلى الأفكار حضارات وثقافات التي لا تأثيراتها بشكل أو بأخر على تاريخ التصوف والتي لا تمنع أن نعتبر التصوف الإسلامي وليد الإسلام وحضارة الإسلامية

ويؤكد لويس ماسنيون على أصالة مصادر التصوف الإسلامي بقوله :"إن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة، وهذه البذور كفيلة وحدها بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبي، وكل بيئة دينية توفر لأبنائها الإخلاص والتفكير، تصلح لأن يظهر فيها روح التصوف، فليس التصوف إذن من خصائص عصر أو لغة أو أمة، بل هو مظهر روحي ، لا تحده مثل هذه الحدود المادية، فمن القرآن – يردد المسلم تلاوته، ويتأمل في آياته، ويقوم بفرائضه – انبثق التصوف الإسلامي ونما وتطور"[1].

يجمل أبو العلا عفيفي النظريات التي قيلت في أصل التصوف إلى:

أولاً: أن التصوف الإسلامي هو تعبير عن الناحية الباطنية في الإسلام.

ثانيًا: أن التصوف رد فعل للعقل الآري ضد السامي فرض عليه فرضا، ولهذه النظرية صورتان:

أ- أن التصوف الإسلامي أصله هندي، وتحديدًا (الفيدانتا).

ب-أن التصوف الإسلامي أصله فارسي.

[1] عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها (ط:1؛بيروت: دار الجيل،1413هـ-1993م)، ص 45،46.

رابعًا: أن التصوف الإسلامي أصله الأفلاطونية الحديثة[1].

وبشكل موسع سنوضح النظريات التي قيلت في أصل التصوف:

أولا: أن التصوف الإسلامي هو تعبير عن الناحية الباطنية في الإسلام. وهذا هو ادعاء الصوفية أنفسهم ورثة الرسول-أي ورثة العلم الباطن. فالتصوف بهذا المعنى إدراك باطني لحقائق الشريعة المعبر عنها بلسان الظاهر. والباطنيون يؤولون القرآن تأويلا خاصا لم يؤثر على النبي أنه فعله، كما لم يؤثر عنه أنه كان صوفيا بهذا المعنى ولا باطنيا[2].

ويقول محمد مصطفى حلمي في كتابه الحياة الروحية في الإسلام أن التصوف علم لبواطن القلوب: "يحدثنا تاريخ العلوم في الإسلام بأن أحكام الشريعة في العهود الإسلامية الأولى لم تكن مدونة أو منظمة على نحو علمي؛ بل كانت هذه الأحكام سواء ما كان منها متعلقا بالعبادات والمعاملات والعقائد، تتلقى من صدور الرجال. ولكن ما لبث الناس بعد ذلك أن نظروا في أمور الدين، واستخلصوا ما يتصل بها من الأحكام الشرعية، على نظام علمي. فلما نشأ التدوين، كان أول ما عنى به الباحثون هو علم الشريعة الذي يبحث عن الأحكام العلمية الظاهرة. ومن هنا وضع الفقهاء كتبا ورسائل في الفقه وأصوله، وفي الكلام ومسائله، وفي غير هذا وذلك مما يتصل بالقرآن والحديث، وكلها علوم تدور حول محور رئيسي واحد هو أصول الدين وأحكام الشرع. ولكن لم يكن الفقهاء هم الذين ينزعون

[1] أنظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 58،59،60.

[2] المرجع نفسه، ص 58.

وحدهم هذا المنزع العلمي؛ بل كان إلى جانبهم الصوفية الذين كان يعنيهم باطن الأحكام الشرعية، بقدر ما كان يعنى الفقهاء ظاهر هذه الأحكام"[1].

علم الشريعة علمان: ظاهر وباطن[2]: انقسم علم الشريعة إذن إلى قسمين متمايزين: قسم اختص به الفقهاء وأهل الفتيا في الأحكام العامة والعبادات والمعاملات؛ وقسم اختص به الصوفية وأهل الباطن، اشتمل على ما يتعلق بهم من مراقبات ومحاسبات، ورياضات ومجاهدات، وأحوال ومقامات، وما إلى ذلك من الأمور الكثيرة التي نراها منبثة في تضاعيف أقوالهم ومعارفهم. كتب الفقهاء كتبهم فدونوا فيها الأحكام الظاهرة التي استخلصوها من القرآن والحديث. كتب الصوفية كتبهم فأودعوها مواجيدهم التي ذاقوها، وحقائقهم التي كشفوها، ومذاهبهم التي أقاموها على أساس من القرآن والحديث أيضا[3].

وقد ركز الصوفية على علم بواطن القلوب لما رأوا الفقهاء في اهتمام بعلم الأحكام الشريعة، وفقه الأصول، أو بما يعرف بعلم الظاهر، وهذا تقسيم في علوم ليس بمعنى أن الفقهاء أغفلوا عن علم بواطن القلوب، ولكن كان تركيزهم منصبا على العبادات والمعاملات وأصول الفقه والفتوى، وهذا راجع للأسباب التاريخية، وظهر في مقابل الصوفية بعلم بواطن القلوب.

---

[1] محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (لا.ط؛ مصر:دار إحياء الكتب العربية، 1364هـ)، ص 91،92.

[2] علم باطن: هو علم أعمال الباطن التي هي على الجارحة الباطنة وهي القلب. ينظر: أبي نصر السراج الطوسي، اللمع، ص 44.

[3] محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، (لا.ط؛ مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1364هـ)، ص 92،93.

ثانيا: أن التصوف رد فعل للعقل الآري ضد السامي فرض عليه فرضا، ولهذه النظرية صورتان:

أ- أن التصوف الإسلامي أصله هندي، وتحديدًا (الفيدانتا).

وهناك من المستشرقين من رأى أخذ التصوف من مصدر هندي: ويميل هؤلاء إلى رد بعض نظريات التصوف الإسلامي وضروب معينة من الرياضات العلمية إلى ما يشابهها في تصوف الهنود. ومن هؤلاء نذكر هورتن (Horten)[1] وهرتمن (Hartimann)[2].

فهورتن (ويؤيده في نزعته هرتمن) يرى أن التصوف الإسلامي انما يستمد أصوله من الفكر الهندي، وقد بذل هورتن في هذا الصدد من الجهد ما لم يبذله مستشرق آخر[3].

[1] هورتن (1874-1945): مستشرق ألماني، عني بالفلسفة والكلام في الإسلام، أصدر عددا كبيرا من الدراسات والترجمات من أبرزها: (المذاهب الفلسفية للمتكلمين النظريين في الإسلام)، حصل على الدكتوراه سنة 1902، عنوان رسالة (كتاب الفصوص للفارابي، ترجمة مع اقتباسات من شرح الأمير إسماعيل الفاراني. الجزء الأول: مقدمة وترجمة) ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص618.

[2] هرتمن (1851-1918): مستشرق ألماني، عني خصوصا بالإسلام في العصر الحاضر، حصل على الدكتوراه في اللغة العربية والدراسات الإسلامية سنة 1875، عمل على جعل علوم الإسلام دراسة قائمة برأسها. وتناولت دراساته ومحاضراته كل بلاد الإسلام، من أهم مؤلفاته كتابه: (المسألة العربية)، ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص607.

[3] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي. (ط:3؛ القاهرة: دار الثقافة، 1979م)، ص30.

وقد أبان الدكتور عفيفي عن أن هورتن ارتأى بعد تحليله لتصوف الحلاج [1] والبسطامي [2] والجنيد [3] أن التصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري كان مشبعا بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي هو أظهر ما يكون في تصوف الحلاج [4].

وفي بحث من بحوثه يحاول أن يؤيد النظرية نفسها، أعنى أن التصوف من مصدر هندي، عن طريق بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثا فيلولوجيا، وهو ينتهي إلى أن التصوف الإسلامي هو بعينه مذهب الفيدانتا الهندية [5].

أما هرتمن فقد ساق حججا كثيرة لإثبات أن مصدر التصوف الإسلامي هندي: نذكر منها:

---

[1] الحسين بن منصور الحلاج (244هـ-309): الشاعر الصوفي صاحب المأساة المشهورة في الفكر والتصوف باسم مأساة الحلاج، واختلفوا فيه فردته جماعة وأنكرته ، وقبلته جماعة وأثنت عليه وحكت عنه، وقبل في اسمه الحلاج ان أباه كان يعمل في صناعة الحلج، وقال أتباعه إنما سمى كذلك لأنه كان يكاشفهم بما في قلوبهم وأطلقوا عليه حلاج الأسرار، من مؤلفاته الطواسين، ينظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية، (ط:1؛ د.م: دار الرشد، 1412-1992م)، ص 126.

[2] البسطامي: (188-261هـ) سلطان العارفين أبو يزيد الأكبر طيفور بن عيسى، من بسطام خراسان، لم تؤثر عنه كتابات في التصوف ولكن أقواله رصدها أصحابه ومحبوه وخصومه على السواء، وهي تشكل مذهبا في التصوف قولوا فيه إنه الطيفورية، وهو مذهب في المحبة الصوفية والفناء الصوفي، ولعل أكمل المراجع في سرته ومعراجه الروحي، كما يقول عنه البعض، كتاب السهلي ((النور عن كلمات أبى طيفور)). ينظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية، (ط:1؛ د.م: دار الرشد، 1412-1992م)، ص51.

[3] الجنيد: (297هـ) :أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد، أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد، أصله من نهاوند، ومذهبه يقيده بالكتاب والسنة، فحفظ تصوفه من شبه الغلاة، وصانه من العقائد الذميمة، فكان مقبولا من الجميع، وكان الكتبة يحضرون مجالسه لألفاظه، والشعراء لفصاحته، والمتكلمون لمعانيه. وكان يعرف بالقواريري نسبة لعمل الفوارير. ينظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية.(ط:1؛ د.م: دار الرشد، 1412-1992م)ص107.

[4] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي. (ط:3؛ القاهرة: دار الثقافة،1979م)، ص30.

[5] المرجع نفسه، ص30.

1- أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربي، كإبراهيم بن أدهم[1]، وشقيق البلخلي[2]، وأبي يزيد البسطامي، ويحي بن معاذ الرازي[3].

2- أن التصوف ظهر أولا وانتشر في خراسان.

3- أن تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقى الديانات والثقافات الشرقية والغربية، فلما دخل أهلها في الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة.

4- أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندي[4].

5-أن الزهد الإسلامي الأول هندي في نزهته وأساليبه، فالرضا فطرة هندية الأصل، واستعمال المخلاة والسبح عادات هندية[5].

---

[1] ابراهيم بن أدهم (161هـ): هو ابراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد ين جابر، أبو إسحق ، التميمي العجلي، زاهد مشهور من كورة بلخ ،الأمير الشحاذ كما يصفه المستشرقون، والذين شبهوا بدايته في التصوف ببداية بوذا، ينظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية، (ط:1؛ د.م: دار الرشد، 1412-1992م)، ص16.

[2] شقيق البلخلي (194هـ): هو أبو على شقيق بن إبراهيم من أهل بلخ، أول من تكلم في علوم الأحوال، أي علوم الصوفية، من أهل خراسان، ولسانه يغلب عليه التوكل والزهد، كان أستاذا لحاتم الأصم وتلقى التصوف عن إبراهيم بن أدهم،ينظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية، (ط:1؛ د.م: دار الرشد، 1412-1992م)، ص247.

[3] يحي بن معاذ الرازي (258هـ): هو أبو زكريا بن معاذ بن جعفر الرازي، وكان يتكلم في الرجاء وله لسان في المعرفة، وكان يسائل نفسه لما خلقه الله، ويتحدث كثيرا عن الفناء، ويرجو أن يغفر له الله ذنوبه فهو لم يختر أم يذنب واختار أن يعرف، فلما عرف أدرك أن عليه أن يعمل، ويختار من العمل أشرفه وهو اثنان بناء المنابر وتعبية العساكر، يعني أن شغله في الدعوة والجهاد، ينظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية، (ط:1؛ د.م: دار الرشد، 1412-1992م)، ص169.

[4] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي. (ط:3؛ القاهرة: دار الثقافة، 1979م)، ص31.

[5] المرجع نفسه، ص31.

ب–أن التصوف الإسلامي أصله فارسي.

هناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن التصوف من مصدر فارسي: "ومن هؤلاء ثولك وهو من قدماء المستشرقين في القرن التاسع عشر، والذي ذهب إلى أن التصوف مأخوذ من أصل مجوسي[1]، وحجته في ذلك أن عددا كبيرا من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال إيران بعد الفتح الإسلامي وأن كثيرا من مشايخ الصوفية الكبار ظهروا في الشمال في إقليم خراسان، وأن بعض مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي.

ومنهم أيضا المستشرق دوزي (Dozy)[2] الذي يرى أن التصوف جاء إلى المسلمين من فارس حيث كان موجودا قبل الإسلام، وأنه جاء إلى فارس من الهند، فقد ظهرت في رأيه في فارس منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن اللّه والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته، وأن الموجد الحقيقي هو اللّه، وكل هذه المعاني يفيض بها التصوف الإسلامي[3].

ويعلق المؤلف على هاتين النظريتين بقوله: "وسواء قيل إن أصل التصوف الإسلامي هندي أو فارسي فإن السبب فيه راجع إلى تعصب لفكرة الآرية ضد السمية، والادعاء من جهة المتعصبين بأن العقلية السامية ليست أهلاً للفلسفة ولا للتصوف ولا للعلوم والفنون،

---

[1] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، (ط:3؛ القاهرة: دار الثقافة،1979م)، ص26.

[2] رينهرت دوزي (1820- 1883): مستشرق هولندي، اشتهر خصوصا بأبحاثه في تاريخ العرب في إسبانيا وبمعجمه: (تكملة المعاجم العربية)، حصل على الدكتوراه سنة 1844، وعنوان رسالته أخبار (بني عباد عند الكتاب العرب) ومن أشهر مؤلفاته: تاريخ المسلمين في إسبانيا، ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص659،662.

[3] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، (ط:3؛ القاهرة: دار الثقافة،1979م)، ص26.

ولذلك تنكر نظرياتهم في التصوف الإسلامي كل أصالة، وتجعل منه نتجا للتفاعل السلالي واللغوي والقومي للشعوب الآرية التي غزاها الإسلام[1].

رابعًا: أن التصوف الإسلامي أصله الأفلاطونية الحديثة:

والقائلون بهذا الرأي من المستشرقين كثيرون، إلا أنهم يعنون بالتصوف الآخذ من مصدر يوناني نوعا خاصا منه هو التصوف الإلهي الفلسفي الذي بدأ في الظهر في القرن الثالث الهجري على يد ذي النون المصري [2]المتوفى سنة 245هـ. وقد تساءل أوليري عن مصدر الكلام في الالهيات الذي نشأ في التصوف الجديد، وانتهى إلى القول بأن هذا المصدر كان الأفلاطونية المحدثة، كما برهن على ذلك الاستاذ نيكولسون في قصائده المختارة من ديوان ((شمس تبريز))، وكذلك براون في الفصل السادس عشر من كتابه ((تاريخ فارس الأدبي))[3].

ويعلق الدكتور عفيفي على تلك النظريات كلها بأنها: "أخفقت كلها في تفسير نشأة التصوف وتطوره في الإسلام. لأن كل واحدة منها تحاول أن ترد هذه الحركة الكبيرة المعقدة إلى أصل واحد. وتنظر إليها من جانب خاص دون الجوانب الأخرى،مع أنها-كما قلنا- حركة سايرت في نشأتها وتطورها نشأة التاريخ الإسلامي وتطوره في بيئاته المختلفة وشعوبه

---

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص59.

[2] ذو النون المصري (283-353هـ): أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم الأخميمي المصري، هو أحق رجال الصوفية على الإطلاق أن ينسب إليه أنه واضع أسس التصوف. وقيل في اسمه ذي النون لأنه امتحن في دينه مثل النبي يونس وأذى كثيرا لكونه أتى بعلم جديد وهو علم التصوف. ينظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية، (ط:1؛ د.م: دار الرشد، 1412-1992م)، ص165-166.

[3] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي. (ط:3؛ القاهرة: دار الثقافة،1979م)، ص32،33.

المتعددة وثقافاته الكثيرة. في كل واحدة من هذه النظريات شيء من الحق، ولكن ولا واحدة منها تعبر عن الحقيقة كاملة"[1].

يوضح أبو العلا عفيفي فشل النظريات في تفسير نشأة التصوف وتطوره، وهذا راجع إلى توحيد مصدرية الظاهرة دون إلالمام بجوانبها المتعددة التي واكبت تطور التاريخ الإسلامي، والذي تضمن تباين البيئات المختلفة وتعدد الثقافات وشعوب، وهذا من شأنه أن يرسم صورة كاملة لتصوف.

ويحاول بعض المستشرقين الذين كتبوا في التصوف الإسلامي أن يظهروا بمظهر الاعتدال وهذا بالنظر إلى أن التصوف مصدره الإسلام أولا ثم تأثر بمؤثرات خارجية، ومن بين المستشرقين: نيكلسون الذي غير أفكاره أو طورها عند البحث عن أسباب التصوف وأصوله في الإسلام فيقول: "وإني أرى الآن أنا بدلا من أن نضيع الوقت عبثا في البحث عن مصدر واحد للتصوف، يجدر بنا أن ندرس العوامل المختلفة التي ساعدت مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفي، وأن نضع كلا من هذه العوامل في موضعه اللائق به وندرس الصلة بينها، ثم نميز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من أثر، فإن هذه العوامل في جملتها تكون الظروف التي نشأ فيها التصوف وترعرع، سواء في ذلك العوامل السياسية أو الاجتماعية أو العقلية، كالاضطرابات والفتن الداخلية الدامية في عصر بني أمية والتعصب العقلي الذي طغى على

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص59.

المسلمين في العصر العباسي الأول، وكالتطاحن بين أصحاب المقالات والفرق، أو الجمود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء"[1].

وجملة القول أننا إذا أردنا أن نكون لنا رأينا في مصدر التصوف يلائم نشأته وطبيعته، فقد وجب علينا إذن أن نتجنب الوقوع في الخطأ الناشئ من النظر إلى التصوف على أنه–في جملته وتفاصيله– مذهب ديني أو فلسفي له حدوده التي تجعل منه شيئا مصطبغا بصبغة نزعة معينة من النزعات، أو متأثرا بعامل من العوامل الأجنبية، دينية كانت هذه العوامل أو فلسفية، وإنما ينبغي أن ننظر إليه على أنه طائفة متعددة من الطرقات التي تصطنع في رياضة النفس، وكشف الحقيقة، وتجلى أنوارها في أعماق النفوس التي وإن تعددت بتعدد أفرادها، هذا فيما يتعلق بالتصوف من طرق لرياضة النفس، ووسائل تعين على تصفيتها، أما فيما يتعلق به من الوجود، فذلك ما لا يمكن أن ننكر تسرب بعض العناصر الأجنبية إليه، ولو أن تسربها إلى أقوال صوفية المسلمين ومذاهبهم كان في عصور متأخرة عن العصر الذي ألقيت فيه البذرة الأولى للحياة الروحية في قلب المسلم الأول، وهو محمد ﷺ [2].

---

[1] **لعور كمال**،"**حركة التصوف الإسلامي في ميزان الاستشراق: بين التأثير الأجنبي والعوامل الدينية الداخلية**"، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، الجزائر: **جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف**، ع76،جوان 2022م، ص109. نقلا عن:

Palleja de Bustinza Victor. Le soufisme : les débuts de son étude en Occident. In: Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire, N°30, 1996. La Walaya. Etudes sur le soufisme d'Ibn 'Arabî. pp. 97-107.

[2] محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام،(لا.ط؛ مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1364هـ)، ص 79،98.

نشأة التصوف عند الطيب تزيني:

ويعالج طيب تزيني مسألة نشأة التصوف بطرح تساؤلات مفادها: "كيف نشأ التصوف في قلب الفكر العربي؟ وهناك سؤال تأسيسي آخر هو: ما هي الشروط التاريخية والاجتماعية والسياسية الثقافية، التي حفزت على نشأة هذا التصوف، وكذلك الفلسفة، أو الفقه، أو العلم، أو الفن، بوصف كون هذه الأنساق أنماطاً من الوعي العربي المذكور؟"[1].

إذن، هما سؤالان: الأول من **داخل البنية الفكرية**، التي تتبلور في منظومة فكرية عربية قائمة على التعددية والاختلاف. أما الثاني فيتصل **بالبنية التاريخية والاجتماعية والسياسية**. وهذا سيبرز حينما نتناول التصوف مخصصاً .وسنلاحظ أنه أتى من تحت حوافز التحولات الكبرى في المجتمع العربي الإسلامي[2].

والمهم إننا لم نصل إلى تحديد الخصوصية العربية الإسلامية عموماً فحسب، بل ضروري كذلك أن نشير إلى أن تلك الأنماط كان لا بد لها أن **تعبر** القناة الدينية على نحوٍ ما، بقدرٍ أو بآخر وبكثير أو بقليل من الوضوح والترجيح، كي تستمد قدراً من الشرعية تسهل حركتها وتنقلها .وشيئاً فشيئاً ضاق الإطار، وكان عليه أن يتسع أكثر وأكثر.

---

[1] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، (ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب،2011م)، ص9.

[2] المرجع نفسه، ص10.

وهذا نعبر عنه **بالانتقال من العقل الديني إلى العقل الحر** .أما هذا الانتقال فيعني الشيء الكثير بالاعتبار الديني والاجتماعي والسياسي الثقافي .لذلك، نستطيع الآن النظر إلى الفكر العربي على أنّه الحامل الأساسي لما ظهر من أنماط فكرية جديدة، منها التصوف[1].

ويشير الطيب تزيني في معالجته مسألة نشأة التصوف داخل الفكر العربي إلى أن ذلك الأخير يتبلور داخل بنية فكرية عربية قائمة على التعددية والاختلاف، حيث أن الفكر العربي كان يتمتع بعقل ديني ثم انتقل إلى عقل حر، وهذا التحول كانت مرجعيته تحولات تاريخية دينية ثقافية سياسية التي كان لها أثر في خلق علوم لم تعهدها من قبل، كعلم الكلام والفقه والفلسفة الإسلامية وصولاً إلى التصوف الذي قوانينه تاريخية واجتماعية وسياسية.

ويضيف الطيب تزيني: "ويبرز من هذه الجوانب الاعتقاد بأن التصوف الإسلامي العربي يقوم على التمسك بالشريعة الإسلامية من ناحية، أو على القول بأنه يجد معياره في السّنة **من ناحية ثانية؛** أو بأنه يجسد حالة مرضية من **ناحية ثالثة؛ إضافة إلى وجهة النظر الرابعة القائلة** بأن التصوف المذكور، الإسلامي العربي، إنما هو **ذو مرجعية أخرى هندية** أو فارسية أو صينية أو مسيحية(وتُفهم هذه الأخيرة **هنا** على أنها وافد غربي أي **أجنبي،** أو على أنها منَتج شرقي، **لكن** دونما علاقة ذات بعد ما هوي مع الإسلام بمثابته، كذلك، منَتجاً شرقياً.)"[2].

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، (ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011م)، ص 14.

ويحاول طيب تزيني أن يوضح بنية التصوف بتفكيك الجوانب كلها، والاعتقاد بأن التصوف الإسلامي الذي يقوم على التمسك بالشريعة والسنة أو يجسد حالة مرضية أن له مرجعية خارجية.

مصادر التصوف عند أبي العلا عفيفي:

تمهيد: إن الحديث عن مصادر التصوف الإسلامي عقب ما تقدم ذكره عن نظريات التي قيلت في نشأته، يرتبط ذلك الأخير ارتباط وثيقا بالأول أي أننا؛ سنرى مصادر أو التأثيرات الأجنبية هي إحدى مصادر التصوف الإسلامي وبالتحديد التصوف الفلسفي.

فما هو التصوف الفلسفي وما هي مصادر التصوف الإسلامي؟.

وللإجابة عن التساؤل الأول عن ماهية التصوف الفلسفي يجب علينا أولا معرفة المراحل التي مر بها التصوف وفي هذا يقول أبو العلا عفيفي:

"لقد مر التصوف بأدوار مختلفة لكل دور خصائصه ومميزاته. انتشر في بيئات وشعوب متباينة تباينا ثقافيا وعقليا واجتماعيا بقدر مما كانت متباينة تباينا جغرافيا. ولم يكن بين الشعوب الإسلامية- عندما ظهر التصوف-من الروابط التي تربطها سوى وحدة الدين واللغة"[1].

فكان من الطبيعي أن تنمو البذور الأولى للظاهرة الجديدة وتترعرع وتؤتي ثمارها متكيفة بظروف البيئات التي نبتت فيها: ولذلك ظهر في تاريخ التصوف الزهد البسيط السني. كما ظهر فيه الزهد الرهباني أو القريب من الرهباني وظهرت فيه المدارس التي انفردت كل منها

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص61.

بلون خاص من حيث تعاليمها النظرية والعلمية ومن حيث اصطلاحها، فمدرسة البصرة غير مدرسة الكوفة[1].

وهما غير مدرسة بغداد. ومدرسة خراسان وما وراء النهر. وهذه كلها غير مدرسة مصر والشام. ومدارس التصوف الفلسفي غير مدارس التصوف البحت وهكذا. بل أن ما يقال عن المتصوف في إحدى هذه المدارس قد لا يقال على متصوف آخر من المدرسة نفسها. فما يقال عن ابراهيم بن أدهم غير ما يقال عن معروف الكرخي[2] وما يقال عن أبي يزيد البسطامي غير ما يقال عن ذي النون المصري . وما يقال عن الجنيد والمحاسبي[3] غير ما يقال عن الحلاج، وما يقال عن هؤلاء جميعا غير ما يقال عن ابن عربي[4].[5]

ونفهم مما سبق أن التصوف قد عبر على مراحل مختلفة وفي كل مرحلة تميزة كل مرحلة عن سابقتها بخصائص، وفي كل مرحلة كان للتصوف تأثيرات داخلية وخارجية.

---

[1] المرجع نفسه، ص62.

[2] معروف الكرخي (200هـ): هو أبو محفوظ معروف بن فيروز أو ابن الفيرزان، من جلة مشايخ العراق الذين يذكرون بالورع والفتوة، كان نصرانيا من موالي على بن موسى الرضا فأسلم وهو طفل على يديه. واسم الكرخي نسبة إلى الكرخ إحدى قرى بغداد. ينظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية.(ط:1؛ د.م: دار الرشد، 1412-1992م)، ص 366.

[3] المحاسبي (243هـ): هو أبو عبد الله الحارث بن أسد من أصل البصرة ،وشهرته المحاسبي فقد كان شديد المحاسبة والمراقبة لنفسه حتى تميزت طريقته فأطلقوا عليها المحاسبية ومنهجه تحليلي نفساني، من مؤلفاته الرعاية (لحقوق الله ﷻ)، ينظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية.(ط:1؛ د.م: دار الرشد، 1412-1992م)، ص351.

[4] ابن عربي محي الدين (560-638هـ): هو محمد بن محمد بن العربي الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بالشيخ الأكبر، ولد في مرسية بالأندلس وانتقل إلى أشبيلية ثم رحل إلى مصر والعراق والشام والحجاز وبلاد الروم واستقر في دمشق له نحو خمسمائة كتاب ورسالة من أهمها "الفتوحات المكية" وهي من أشهر موسوعة في معارف الصوفية. ينظر: أيمن حمدى، قاموس المصطلحات الصوفية، (د.ط:؛ مصر: دار قباء، 2000م)، ص107.

[5] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص62.

ويوضح لنا حامد طاهر مراحل التصوف في كتابه معالم التصوف الإسلامي فيقول: "فالواقع أن التصوف الإسلامي قد أخذ عدة أشكال، ارتبطت بمراحل مختلفة يمكن أن نلخصها في المراحل الخمس التالية:

1-مرحلة العبادة.

2-مرحلة الزهد.

3-مرحلة التصوف العملي.

4-مرحلة التصوف الفلسفي.

5-مرحلة الطرق الصوفية"[1].

ولا يعني هذا التقسيم أن كل مرحلة قد بدأت في اللحظة التي انتهت فيها سابقتها .فإن ظاهرة روحية مثل التصوف، لا يمكن أن توضع حدود دقيقة لتطورها، فقد تتداخل مرحلتان أو أكثر في فترة بعينها، دون أن يوجد خط قاطع يفصل بينهما .كما أن جوهر التصوف نفسه واحد على الرغم من اختلاف الأشكال التي يظهر فيها أو المراحل التي يمر بها[2].

وعلى ذلك فإن الغرض من مثل هذا التقسيم ينبغي أن يكون واضحا منذ البداية، وهو أنه لمجرد تبسيط ظاهرة معقدة التركيب، ومحاولة تقريبها إلى الأذهان[3].

ونلاحظ مما سبق أن تاريخ وواقع التصوف حافل بالتغيرات والتأثيرات الداخلية والخارجية التي من انبثقت عنها مراحل التصوف، وتميز كل مرحلة عن سابقتها، وهنا نحن بصدد التعرف على المرحلة الرابعة وهي التصوف الفلسفي وقد ركز أبو العلا عفيفي على مصادر التصوف الفلسفي خصوصا والتصوف بصفة عامة، وقد يشغلنا مسألة تقديم شرح التصوف

---

[1] حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، (ط:1؛ مصر: دار نهضة، 2010)، ص81.

[2] المرجع نفسه، ص82.

[3] حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، (ط:1؛مصر: دار نهضة، 2010)، ص82.

الفلسفي عن المراحل الأخرى والجواب: أنني سأبقي شرح المراحل التالية: التصوف- العبادة- الزهد العلمي (السني) في المطلب الثاني الذي يتعلق بعلاقة التصوف والزهد.

أما المرحلة الرابعة، التي يطلق عليها التصوف الفلسفي، فتتمثل فيما كتبه بعض فلاسفة التصوف الإسلامي من أمثال السهروردي[1] وابن عربي .. فمع السهروردي نلتقي بما يسمى "فلسفة النور" التي ترى أن الله هو النور الكامل، تليه مستويات أخرى من الأنوار الأقل كمالا، وأن الصوفي بإمكانه أن يتدرج في هذه الأنوار كلما طهر قلبه من أغراض الدنيا، واستغرق في معرفة الله .أما ابن عربي، فهو صاحب فلسفة وحدة الوجود، التي ترى أن الله والعالم وجهان لشيء واحد، وأن الإنسان عبارة عن نسخة مختصرة من العالم، وأن قلبه مثل المرآة التي يمكن، إذا صفاها، أن يتلقى فيها صورة الله.ومن المعروف أن كلا من هذين الفيلسوفين قد تعرض لحملة نقد عنيفة من فقهاء المسلمين، واعتبرت مذاهبهما أحيانا خروجا عن الإسلام بمفهومه الصحيح[2].

ويعرف محمد ياسين التصوف الفلسفي في كتابه مدخل إلى التصوف الفلسفي دراسة روحية سيكوميتافيزيقية، فيقول:"والمقصود بالتصوف الفلسفي ذلك التصوف النظري الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا ينتمي إلى الفلسفة وعلم الكلام أكثر مما ينتمي إلى التصوف. ويميل بعض

[1] السهروردي: (539-632هـ)، هو أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد بن عبدا لله بن عَموية، صاحب المتن الأشهر (عوارف المعارف)، ونسبه إلى سهرورد من بلاد زنجان، وقدم بغداد صغيراً وصحب عمه الصوفي الكبير أبا النجيب عبد القاهر السهروردي، وتتلمذ عليه في التصوف، ثم انقطع مشتغلا بالعبادة، أملى في الرد على الفلاسفة (رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية) ينظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية.(ط:1؛ د.م: دار الرشد، 1412-1992م)، ص213.

[2] حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي، (ط:1؛مصر: دار نهضة، 2010م)، ص84.

الذين أرخوا للتصوف الفلسفي إلى الاعتقاد بأنه تجاه ظهر في القرنين السادس والسابع الهجريين خصوصا مع ظهور الصوفي العظيم محيي الدين بن عربي المتوفى 638هـ"[1].

ويقول أبي العلا عفيفي:"أضف إلى أن التصوف – ابتداء من القرن السادس الهجري دخل في دور فلسفي وصل إلى ذروته في تصوف أصحاب وحدة الوجود الذين استفادوا من نظريات التصوف القديم ومصطلحاته وأضافوا إليها ما لم يخطر ببال القدماء"[2].

ونلمح هنا أن التصوف الفلسفي الذي ظهر في القرنين السادس والسابع الهجريين تميز لونه بمزيج من أذواق المتصوفة وأنظارهم العقلية، وهذا راجع إلى مؤثرات علم الكلام والأفلاطونية الحديثة والتصوف الهندي والمسيحية، رغم المرجعية الأولى للتصوف والتي انبثقت من القرآن والحديث.

لم يظهر التصوف الفلسفي في العالم الإسلامي إلا في القرن الثاني الهجري إبان الدولة العباسية مع اختلاط مجموعة من الشعوب والأجناس مع العرب المسلمين (الفرس والهنود والروم...)، وازدهار حركة الترجمة بتأسيس بيت الحكمة في عهد المأمون لنقل الفكر اليوناني، وانتشار المدارس الدينية والفلسفية في معظم أرجاء الإمبراطورية الإسلامية، فساعد هذا كله في تلقيح التصوف الإسلامي بملامح خارجية أبعدته عن الصواب وجعلته فكرا منحرفا متأثرا بالأفكار الأجنبية الضالة كالغنوصية والهرمسية وأفكار الشيعة والرافضة المبتدعين[3].

وفي هذا يقول أحمد أمين: "ولكن لما فتحت الفتوح الإسلامية واختلطت الثقافات المختلفة وكانت تموج في المملكة الإسلامية الفلسفة اليونانية، وخاصة الأفلاطونية الحديثة والنصرانية والبوذية والزرادشتية، وجدنا أن هذا الزهد وهذا الحب الإلهي يتفلسفان، وتتسرب إلى التصوف بعض التعليمات من كل هذا. فالفلسفة كانت منتشرة في الشرق منذ فتوح

---

[1] إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، مدخل إلى التصوف الفلسفي دراسة روحية سيكوميتافيزيقية، (ط:2؛ مصر: كلية الآداب جامعة المنصورة، 2002م)، ص19.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص62.

[3] أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج2، (ط:5؛ بيروت: دار الكتاب العربي، 1969م)، ص150.

الإسكندر. وكانت لها مدرسة في حران وهي التي تسمت بالصائبة. وقد ترجموا كتبا يونانية كثيرة إلى السريانية ثم إلى العربية.كما كانت هناك فلسفة هندية وفارسية، وإن كانت فلسفتهم أقل انتشارا من الفلسفة اليونانية. وكانت للهند مدرسة في جنديسابور كانت تدرس فيها علوم اليونان والهند على السواء.كل هذه كانت تتسرب منها تعاليم إلى التصوف بعد عصره الأول"[1].

ونفهم مما سبق أن مرحلة التصوف الفلسفي كانت مرحلة مميزة عن سابقتها لأن الإسلام انتشر في ربوع العالم، وهكذا كان للتصوف أن يتأثر بألوان لم يشهدها من قبل من حضارات اليونانية والديانات السماوية كالمسيحية والهندية وغيرها من ثقافات بعد ما كانت انطلاقة التصوف من تعليم الكتاب والسنة

كما نلاحظ أيضا تنوع منابع مصادر التصوف وهذا راجع إلى الظروف التي صادفت التصوف في تاريخيه وفي هذا يقول أبى العلا عفيفي: "كان من الطبيعي إذن أن تعدد العوامل والمصادر من إسلامية وغير إسلامية في نشأة هذه الألوان المختلفة من التصوف وتطورها، وأن يصب في مجرى التصوف العام أثناء سيره في تاريخه الطويل- روافد من الفكر تصل إليه كلما شق طريقه في بلاد الدولة الإسلامية المترامية الأطراف، وكان من الطبيعي أيضا أن يعالج الباحثون التصوف على أساس أنه نتاج إسلامي أولا، وعلى أنه متأثر بمؤثرات خارجة عن الإسلام ولكنهم قلبوا الوضع وظلوا الطريق"[2].

وينقد أبو العلا عفيفي الباحثين الذين عالجوا مصدرية التصوف بأنه متأثر بعوامل خارجية عن الإسلام ولم ينطلقوا من مبدأ أن التصوف هو نتاج إسلامي، فهذا الخلط جعل الباحثين على خطأ، وهذا راجع لعدم فهم طبيعة تعدد مصادر التصوف والذي يتضمن المصادر الإسلامية منها وغير الإسلامية.

---

[1] أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج2، (ط:5؛ بيروت: دار الكتاب العربي، 1969م)، ص151.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 62.

لخص الدكتور أبو العلا عفيفي مصادر التصوف (الفلسفي) الإسلامي في خمسة مصادر، هي:

أ –القرآن والحديث: قد استغلَّ مُتصوِّفة الإسلام هذين المصدرين كما استغلَّهما المتكلِّمون والفلاسفة والشيعة وكل مُفكِّر إسلامي، واستخدم الصوفية في فهمها طرقًا متنوعةً من التأويل، وقرءوا في نصوصهما معانٍ جديدة لم يُسبقوا إليها، وحمَّلوا هذه النصوص أحيانًا ما لا تَحتمل كما فعل ابن عربي في كتابه «فصوص الحكم» الذي يُخرِّج في كل فصل من فصوله صورة من صور مذهبِه في «وحدة الوجود» مُستندًا إلى طائفة من آيات القرآن، وهو في هذا الكتاب وفي غيره من كتبه يَكتُب بلغتَين؛ لغة الظاهر التي تُفهم من منطوق النص القرآني، ولغة الباطن وهي التأويل الصوفي الفلسفي الذي يخضع النص القرآني له. «فالوجه» في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص:88] هو الذات الإلهية التي لا تَفنى ولا يعتريها التغيُّر والفساد، في مقابل المظاهر الوجودية المتغيِّرة المتحوِّلة التي نُسميها عالَم الظاهر أو الوجود الخارجي[1].

ب –علم الكلام: وهو مصدرٌ أغفَلَه كثيرٌ من الباحثين ولم يُقدروا أثره في تطور العقائد الصوفية مع أن كثيرًا من المسائل الصوفية الفلسفية مُتصلٌ بمسائل علم الكلام، أو هي ظاهرة في ثوبٍ صوفي، والناظر في كتب التصوف أمثال «اللُّمع» للسراج و«التعرُّف» للكلاباذي و«الرسالة» للقشيري، يجد في أقوال الصوفية مدى استغلالهم لعلم الكلام ومَزجهم لنظريات المتكلِّمين وأساليبهم بنظريات التصوُّف وأساليبه، وقد تسرَّب إلى التصوف الفلسفي كثير من نظريات الأشاعرة والكرَّامية والشيعة والإسماعيلية الباطنية والقرامطة[2].

---

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 72،73.

[2] المرجع نفسه، ص73.

ونكتفي بالإشارة هنا إلى فكرة وحدة الوجود التي هي أخص مظهر للتصوف الفلسفي الإسلامي. فإنها – فيما نعتقد – راجعة في أصل نشأتها إلى تفكير كلامي بحت، وليست، كما يقول بعض المستشرقين، وليدة عامل خارجي كالفلسفة الهندية»[1].

ج –الأفلاطونية الحديثة: من غريب الأقدار أن يكون ذلك المصدر الهام الذي أثَّر في جميع مناحي الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي مجهول الأصل عند المسلمين مما يدلُّ على أنهم لم يَعرفوه في منبعه، وإنما عرفوا ما عرفوا عنه بطريق التلقين الشفوي من جهة، وبواسطة المختصَرات التي ألَّفها بعض السريان المسيحيِّين من جهة أخرى. فهم لا يعرفون «أفلوطين» المؤسس الحقيقي لمذهب الأفلاطونية الحديثة ولا كتابه «التاسوعات»، وإن كان يُشير إليه الشهرستاني إشارة عابرة ويُلقبه بالشيخ اليوناني[2].

وقد يطول بنا الكلام لو عددنا الأفكار الأفلاطونية الحديثة التي تسرَّبت إلى التصوف الفلسفي الإسلامي وامتزجت بعناصره الأخرى، ويكفي أن نقول على سبيل المثال: إن نظرية المتصوفين في الكشف والشهود أفلاطونية حديثة في صميمها، وكذلك نظرياتهم في المعرفة التي هي ترجمة لكلمة «غنوص» اليونانية، وفي النفس وهبوطها إلى هذا العالم، وفي العقل الأول والنفس الكلية، بل في الفيوضات: كلها مستمَدَّة من مصادر أفلاطونية حديثة مع قليل أو كثير من التحوير[3].

د– التصوف الهندي: وقد شقَّت الثقافة الهندية طريقها إلى بلاد الفرس وبلاد غربي آسيا مما يلي الحدود الهندية قبل الفتح الإسلامي للهند بنحوِ ألف عام؛ أي قبل فَتحها على يد السلطان محمود الغزنوي المتوفَّى سنة 421هـ، والدليل على ذلك أن مدينة بلخ كانت قبل الفتح الإسلامي بقرونٍ من أهمِّ مراكز التصوف البوذي ومركزًا لكثير من الأديرة القديمة، وقد استمرت شهرة هذه المدينة وسمعتها الصوفية بعد الإسلام ونشأ فيها عدد كبير من أوائل

---

[1] المرجع نفسه، ص74.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص75.

[3] المرجع نفسه، ص75.

المتصوِّفة؛ منهم: إبراهيم بن أدهم الذي قال فيه الأستاذ جولد يهر[1] أن قصته حيكَت على مثال قصة بوذا، وشقيق البلخي[2] وأبو حامد بن خضرَويه[3] من مشايخ خراسان، ومن الذين كان للتصوف الهندي أثرٌ فيهم من غير شك أبو يزيد البسطامي الذي يقول عن نفسه أنه تلقى طريقته عن أبي علي السِّندي الذي كان يُعلمه الطريقة الهندية المعروفة بمراقبة الأنفاس[4].

هـ –المسيحية: الإسلام الذي دعا إلى الزهد في الدنيا بالمعنى العام ، لم يدعُ إلى الرهبنة التي هي الانقطاع إلى العبادة وترْك الكسب وهجر الحياة الاجتماعية، ولا إلى الترهبُن بمعنى حياة العزوبة، بل هو صريح في اعتبار الرهبانية بدعة ابتدعها المسيحيون في قوله تعالى:﴿ وَرَهْبَانِيَّةً

---

[1] جولد تسهير"اجنتس"(1850-1921): مستشرق مجري من أسرة يهودية لها مكانة وقدر كبير. مما كان له أثر في تحديد وتشكيل نظرته للحياة العامة، اتجه إلى الدراسات الشرقية في سن السادسة عشرة. اشتهر بتحقيقه في تاريخ الإسلام وعلوم المسلمين وفرقهم. وهو يعد من أعلام المستشرقين. أشهر أبحاثه: "محاضرات في الإسلام"، كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام ظفر بالدكتوراه الأولى 1870م، وكانت رسالته عن شارح يهودي في العصور الوسطى شرح التوراة. ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص199،197.ويحي مراد، معجم أسماء المستشرقين،(د.ط)، كتب عربية (د.ت)، ص436.

[2] شقيق إبراهيم هو:أبو علي شقيق بن إبراهيم البخلي من مشايخ خراسان. له لسان في التوكل وكان أستاذ حاتم الأصم قيل سبب توبته: أنه كان من أبناء الأغنياء، خرج للتجارة إلى أرض الترك، وهو حدث. فدخل بيتاً للأصنام، فرأى خادما للأصنام فيه؛ قد حلق رأسه ولحيته، ولبس ثيابا أرجوانية. فقال شقيق للخادم: إن لط صانعاً حياً عالماً قادراً، فاعبده... ولا تعبد هذه الأصنام التي لا تضر ولا تنفع. أبو القاسم القشيرى النيسابوري الشافعي، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، (لا.ط؛ مصر: دار الشعب، 1409هـ- .1989م)، ص 23.

[3] أبو حامد أحمد بن خضروية البخلي من كبار مشايخ خراسان، صحب أبا تراب التخشبي. قدم نيسابور، وزار أبا حفص، وخرج إلى بسطام في زيارة أبي يزيد البسطامي وكان كبيرا في الفتوة. وقال أبة حفص: ما رأيت أحدا أكبر همة ، ولا أصدق حالا من أحمد بن خصرويه، أبو القاسم القشيري النيسابوري الشافعي، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، (لا.ط؛ مصر: دار الشعب،1409هـ- .1989م)، ص 29.

[4] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص78،77.

﴿ ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿27﴾ ﴾[الحديد:27][1].

وقد اعتمد زهاد المسلمين الأوائل كل الاعتماد على ما ورد في القرآن من آيات تُشير إلى الزهد وموقف الإنسان من الدنيا ومن النفس ومن الله والدار الآخرة، واستوحوا معاني هذه الآيات في إقامة نظامٍ للزهد له قواعد وأصول ورياضات. ثم جاء المتأخِّرُون فخرجوا من الآيات القرآنية ما شاء لهم التخريج وتوسعوا في معانيها توسعًا ارتفع بها إلى مستوى البحوث النظرية، وذلك في ظل تجاربهم الروحية من جهة، وظلِّ الثقافات والفلسفات الأجنبية غير الإسلامية من جهة أخرى[2].

هذا هو موقف الإسلام من الرهبنة ومن الزهد اللذين يجب أن نفرق بينهما. ليس من شك في أن القرآن وسيرة النبي يُشيران إلى الزهد في الدنيا، لا إلى هَجرها والخروج منها أو العيش فيها عيشة الأموات. لم يُحرِّم الإسلام التمتُّع بالحلال من أمور الدنيا، ولكن الذي حرَّمه هو الانغماس في شهواتها التي تشغل القلب عن ذكر الله: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾[الأعراف:32]، ﴿ وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿88﴾ ﴾[المائدة:88]، الإسلام دين يأخذ بفضيلة الوسط: لا إفراط ولا تفريط. يدعو إلى الزهد في الدنيا: أي القصد في الشهوات، لا إلى الحرمان واعتزال الدنيا ومن فيها وما فيها. يَدعو إلى التمتُّع بالحلال، لا إلى الانهماك في الحلال والحرام؛ لأن الإسلام قبل كل

[1] المرجع نفسه، ص65.
[2] المرجع نفسه، ص68.

شيء وبعد كل شيء دِين عملي اجتماعي، والزُّهد بالمعنى المسيحي أو البوذي مخالف لرُوح الحياة الاجتماعية.[1].

ذكرنا ما فيه الكفاية عن صلة الزهد في الإسلام بالرهبنة المسيحية وأشرنا إلى الفوارق الأساسية بينهما، كما بيَّنا أن الذي كان له شيء من التأثير في الزهد الإسلامي هو الرهبنة المسيحية لا الدين المسيحي من حيث هو دين. أما التصوف الإسلامي فقد كان لبعض العقائد المسيحية أثرٌ فيه، فقد قال بعض الصوفية بالحلول بالمعنى المسيحي كالحسين بن منصور الحلاج الذي يقول:

"سبحان من أظهر ناسُوتُه سرُّ سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهرًا في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب"[2]

وفي هذه الأبيات إشارة إلى ثنائية الطبيعة الإنسانية؛ اللاهوت والناسوت، وهما اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحيِّين السريان الذين استعملوهما للدلالة على طبيعة المسيح، وقد رُويَ عن الحلاج أبيات أخرى صريحة في الحلول، والحلول عقيدة يقرنها المسلمون دائمًا بالمسيحية، فهو يصف روحه والروح الإلهي في حالة مزج تام حيث يقول:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص67،68.

[2] المرجع نفسه، ص78.

فإذا مسك شيءٌ مسني فإذا أنت أنا في كل حال"[1].

وخلاصة الكلام عن مصادر التصوف يلخصها عبد الرحمان بدوي في نقاط الآتية:

1- أن التصوف الإسلامي نشأ من التأمل المتواصل للقرآن والأحاديث النبوية وهكذا تكون نشأته إسلامية خالصة ومن داخل الإسلام نفسه.

2- أنه مع تطور التصوف والاتصال بالأفكار الأجنبية أضافت إلى التصوف الأول قسمات من أصول أجنبية كانت زخارف وتنويعات.

3- وأنه إلى جانب الأصول الإسلامية العقائدية (القرآن والحديث) أثر في إيجاد النزعات الصوفية عوامل اجتماعية أو فردية، من أزمات سياسية أو أزمات نفسية.

4- أن أبرز هذه السمات الأجنبية الأصل هي تلك المستمدة من التراث الفلسفي اليوناني، ومعظمها مصطلحات، ثم من الرهبانية المسيحية وهي مجرد عادات في التقوى، أما النظائر الإيرانية فلا تزال بمعزل عن كل دليل أما النظائر الهندية التي قال بها البيروني ودارا شكوه فلا تتجاوز نطاق المشابه العامة وليس ثمة دلائل على وقوع تأثير وتأثر بما يتعلق بها[2].

وينقد أحمد صبحي منصور في كتابه (العقائد الدينية في مصر المملوكة بين الإسلام والتصوف) أبا العلاء عفيفي حول رأيه عن تطور التصوف ومصادره فيقول:

---

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص79.

[2] عبد الرحمان بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، (ط:1؛ الكويت: وكالة المطبوعات، 1975م)، ص 48.

"والغريب أن أبا العلاء عفيفي يعود و يعترف أن الإسلام لا يمكن أن يكون دينا صوفيا (وما كان ليصير دينا صوفيا لو أنه ظل محصورا في الجزيرة العربية ، لأنه دين يخاطب العقل أكثر مما يخاطب الوجدان، ويدعو للنظر في خلق السماوات والأرض ليستدل الناظر بما يشاهده على قدرة الله ووحدانيته، لا ليؤديه تأمله في العلم وفي نفسه إلى إنكار ذاته وفنائه في الله والاتحاد به عن طريق الفناء، كما يقول الصوفية)، ويرى أن الإسلام (بعقيدته البسيطة في الوحدانية التي يقتنع بها العقل بفطريته لم يكن ليظهر عنه تصوف وما في التصوف من نظريات معقدة .. فلم يلق الإسلام داخل الجزيرة العربية تأويلاً فلسفياً ولا صوفياً. ولكن بدخول أهل الحضارات والديانات تناولوه بالتفسير والتأويل) ومبعث التناقض لدى أبي العلا عفيفي هو في الخلط بين الإسلام كدين إلهي وبين المسلمين كأشخاص ، وواضح أن الإسلام شيء والشعوب التي اعتنقته شيء آخر، وأرى أنه من الأنسب أن يقال (تصوف المسلمين) لا (التصوف الإسلامي) لأن التصوف والإسلام مختلفان لا ينبغي الجمع بينهما"[1].

وهي وجهة نظر ،لكن ينبغي أن نعلم أن التصوف هو جزء لا يتجزأ من رسالة الإسلام وأنه يجسد منظومة الإحسان الواردة في حديث جبريل-عليه السلام-وما كان جزء نت الإسلام صار الاستغناء عنه إخلالا بالأصل وهدما له، لا سيما إذا علمنا أن أغلب نصوص القرآن الكريم أشادت بمنظومة القيم وتزكية النفس وتحليتها.

[1] أحمد صبحي منصور، العقائد الدينية في مصر المملوكة بين الإسلام والتصوف، (لا.ط؛ مصر: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت)، ص25.

مصادر التصوف عند الطيب تزيني:

يقول الطيب تزيني: "انطلقنا فيما قدمناه من أن مصدرية أو مصدريات التصوف العمومي(لدى شعوب العالم والحضارات المختلفة) والخصوصي المعني هنا(الإسلامي العربي)، أرهصت عن نفسها بدءاً وأولياً في الدين، ثم حاولت الخروج منه، وكذلك تمت عملية التأسيس الأولي الصوفي النظري انطلاقاً من أمثال رابعة العدوية والحسن البصري أساساً .ومن شأن هذا أن يرتب علينا إقراراً بأن التصوف الأخير، الإسلامي العربي، انحدر **من الإسلام** بمثابته منظومة من المبادئ الاعتقادية، بما يترتب عليها من محظورات ومسموحات وغيرها، وكذلك **في** الإسلام من حيث هو جماع القول في منظومتين اثنتين .أما الأولى فتتمثل في تلك «المذكورة» في حين إن الثانية تقوم على مجموعة مبادئ وقواعد تدخل في الحقول المجتمعية وما يتصل بالوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي وكذلك الوعي النقدي الضالع بقوة في دنيوية النظر إلى الحياة والعيش بمقتضى ذلك"[1].

وهنا نفهم مما تقدم أن طيب تزيني يقسم مصدريات التصوف إلى عمومي وخصوصي، فأما الأول يشمل كافة شعوب العالم والحضارات المختلفة، وأما الثاني خصوصه يكمل في خصيته أنه إسلامي عربي، وانطلق هذا الأخير من منبت الدين، ثم حاول الخروج منه بمؤثرات خارجية، فالتصوف العربي الإسلامي انحدر من الإسلام وكان تأسيسه نظريا انطلاقا من شخصيات صوفية كرابعة العدوية والحسن البصري، أما التصوف العام فقد يقوم على

[1] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، (ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب،2011م)، ص 60،61.

التداخل في الحقول المجتمعية وما يتصل بالوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي وكذلك الوعي النقدي الضالع بقوة في دنيوية النظر إلى الحياة والعيش بمقتضى ذلك.

ويقول الطيب تزيني أيضا :"بيد أن أمراً آخر يطرح نفسه بصيغة التساؤل عما إذا كان البحث العلمي يقود إلى اكتشاف مصدرية أخرى للتصوف، تنحدر من خارج« الدين » ولعل المسألة هنا تمتلك بعض الوضوح، إذا استعدنا التمييز التقليدي بين أديان «سماوية ». وأخرى«وضعية» وإذا أُتبعنا ذلك بأن الزمرة الأولى تتجلى في مجموعة من الأديان أظهرها اليهودية والمسيحية والإسلام، وبأن الزمرة الأخرى تتجلى في كثير من اعتقادات الشعوب القديمة والوسيطة وما يدخل فيها من منظومات سحرية وخرافية وأسطورية وغيرها، فإنه سيغدو الحديث ممكناً عن خطوط عرض وطول قامت بين هذه الطُّرز من «تجليات السماء والأرض » وجدير بالإشارة إلى أن الخطوط المذكورة بين الفريقين كانت تتعاظم **تشابكاً** عمقاً وسطحاً، **حين** تتوضع في صلب المعطيات المشخصة، التي تتدخل في حياة أتباع وأنصار تلك التجليات .ومن شأن هذا أن يضع يدنا على مفصلٍ كامنٍ في عملية ذلك التوضع، التي تتجلى فيما يطلق ، عليه، بالاصطلاحية التفقهية الإسلامية «**ثنائية التنزيل**»"[1].

ويشير الطيب تزيني إلى أمر آخر حول التساؤل عما إذا كان البحث العلمي يقود إلى اكتشاف مصدرية أخرى للتصوف أي؛ أن هناك مؤثرات خارجية تؤدي إلى وجود مصادر للتصوف خارج الدين الإسلامي، وهي أديان الأخر وهنا يفرق طيب تزيني تأثير الأديان

[1] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، (ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب،2011م)، ص61.

السماوية ليست كتأثير الديانات الوضعية لأن الأولى منبعها تنزيل سماوي والثانية منبعها من اعتقادات الشعوب القديمة والوسيطة يدخل فيها السحر والخرافة والأسطورة، فيصل طيب تزيني إلى الفرق بين الأديان ما هو تنزلي وما هو مستحدث من الشعوب.

ويختم رأيه في مسألة مصادر التصوف فيقول: "ونود التعبير عن ذلك بصيغة أخرى أكثر مباشرة، فنرى أن التصوف العربي الإسلامي تأثر بكل المصادر، التي ذكرناها وربما التي لم نذكرها وكذلك التي لا نعرفها بعد، على أنحاء مختلفة ومتعددة، ولكنه ظل التصوف بالهوية العربية الإسلامية، التي تجد تعبيرها الخصوصي في اصطلاحيتها، وفي مفهوميتها .وثمة وجه آخر من المسألة، ويقوم على أن موضوع بحثنا هذا وإن نشأ في ظل هيمنة الإسلام الإعتقادية كما تأثر به بقوة، إلا أنه – في مسار تاريخيته – راح يبحث عن استقلاله النظري والدلالي والإيديولوجي، بحيث إنه استطاع أن يحقق ذلك أو نسبة حاسمة منه، كي يمتلك مصداقية الزعم بأنه نسق ذهني جديد، بالاعتقاد النّسقي النسبي التاريخي .وفي هذه الحال، يغدو من الخطل بمكان"[1].

[1] المرجع نفسه، ص 39.

المطلب الثاني: علاقة التصوف بالزهد والفلسفة والفقه وعلم كلام

الفرع الأول: علاقة التصوف بالزهد والفلسفة وعلم الكلام والفقه التصوف عند أبي العلاء عفيفي

علاقة التصوف بالزهد:

تمهيد: إن سبب تقديم شرح التصوف الفلسفي أو مرحلة التصوف الفلسفي عن مرحلة التصوف الأولى التي تميز بالزهد هو لإظهار تباين مصطلح الزهد عن التصوف ومعرفة كل منهما على حدى، وهذا يدفعنا لطرح التساؤلات الآتية: ما هو الزهد؟ وما عوامل نشأته في التصوف؟.

يخبرنا أبو العلاء عفيفي في كتابه الثورة الروحية في الإسلام بأن: "الزهد هو الناحية العمَلية من التصوف، وهو أسلوب من الحياة يحياه المؤمن، وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذاتها، ومن النفس ومَطامعها، وأخذ الإنسان نفسه بأنواع الرياضات والمجاهَدات الروحية والبدنية، وهو بهذا المعنى الإسلامي حثَّ عليه الدين وأخذ به النبي –عليه السلام– وكثير من الصحابة الذين نَعُدُّ من أبرزهم أبا ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي والبراء بن مالك، وبهذا المعنى العام نستطيع أن نقول إن الإسلام نفسه كان العامل الأول والأهم في نشأة حركة الزهد بين المسلمين. أما ما طرأ على الزهد بعد ذلك من تعقيدات، وما دخل فيه من نُظُم وقواعد، وما ظهر فيه من طقوس، فمردُّه إلى عوامل أخرى ربما كان أبرزها الرهبنة المسيحية"[1].

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص63.

والمقصد من هذا الكلام هو أن أبا العلاء عفيفي يعتبر الزهد هو الناحية العملية من التصوف لأنه؛ يعبر عن أسلوب حياة المؤمن ويحمل في طياته كيفية التعامل مع شهوات الدنيا ومغرياتها، وكيفية ضبط النفس باعتماد على مختلف وسائل الرياضات والمجاهدات الروحية والبدنية، كما يعتبر الإسلام هو العامل الأول في نشأة حركة الزهد بين المسلمين وأي تطورات أخرى تأثر بها الزهد كانت بفعل عوامل خارجية كالرهبنة المسيحية. وبهذا التصريح يقر أبو العلا عفيفي أصالة الزهد في الدين الإسلامي وبيان أنه ليس مستمد من الرهبانية بل تأثر لاحقا بها.

تعريف الزهد: قال ابن الجلاء: "(الزهد هو النظر إلى الدنيا بعين الزوال لتصغير في عينك فيسهل عليك الإعراض عنها)

وقيل: (الزهد عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف)

وقال الإمام الجنيد رحمه الله تعالى:(الزهد استصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب)"[1].

فالزهد تفريغ القلب من حب الدنيا وشهواتها، وامتلاؤه بحب الله ومعرفته. وعلى قدر تخلص القلب من تعلقاته بزخارف الدنيا ومشاغلها يزداد الله تعالى حبا وله توجها ومراقبة ومعرفة، ولهذا اعتبر العارفون الزهد وسيلة للوصول إلى الله تعالى، وشرطا لنيل حبه ورضاه، وليس غاية مقصودة لذاتها[2].

[1] أبو القاسم القشيرى النيسابوري الشافعي، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، (لا.ط؛ مصر: دار الشعب،1409هـ- 1989)،ص56.

[2] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، (ط:16؛ سوريا:دار العرفان، 1428هـ)، ص280،281.

الزهد في الإسلام إذن منهج في الحياة، قوامه التقليل من ملذات الحياة و الانصراف إلى الجاد من أمورها، فتتحقق بذلك حرية الإنسان المتمثلة في ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه بمحض إرادته، مع قدرته في نفس الوقت على تحقيق تلك الشهوات، والسير وراء هذه الأهواء، ولكن يمنعه من ذلك إيمان قوى بالله وبثوابه وعقابه في الآخرة[1].

عوامل نشأة الزهد في الإسلام:

اختلفت آراء الباحثين من المستشرقين وغيرهم في العوامل التي أدت إلى ظهور حركة الزهد في الإسلام إبان القرنين الأول والثاني الهجريين.

فيرى نيكولسون مثلا أن الزهد إسلامي النشأة، ولكنه متأثر إلى حد قليل بالمسيحية، فيقول:

"ولكننا مع اعترافنا بأن المسيحية كان لها أثر في تشكيل التصوف في صورته الأولى، لا نرى أن في أقوال متصوفة الزهاد من أمثال إبراهيم بن أدهم (المتوفى سنة 161هـ) وداود الطائي[2] (المتوفى سنة165) والفضيل بن عياض[3] (المتوفى سنة 167) وشقيق البخلى(المتوفى سنة194هـ) ما يدل على أنهم تأثروا بالمسيحية، أو بأي مصدر أجنبي آخر، إلا قليلا"[1].

---

[1] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، (ط:3؛ القاهرة: دار الثقافة،1979م)،ص60.

[2] داود الطائي:هو أبو سليمان داود بن نصير الطائي وكان كبير الشأن .أخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السملي، رحمه الله. قال : أخبرنا أبو عمرو بن مطر قال: حدثنا محمد بن المسيب ابن خبيق قال، قال يوسف بن سياط: ورث داود الطائي عشرين دينارا فأكلها في عشرين سنة. أبو القاسم القشيري النيسابوري الشافعي، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف.(لا.ط؛ مصر: دار الشعب،1409هـ- .1989)،ص29.

[3] ابن عياض: (105-187هـ)، هو أبو على الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي البربوعي، شيخ الحرم المكي، كان ثقة في الحديث، وأخذ عنه خلق كثير منهم الإمام الشافعي. وطريق الفضيل قوامها الخوف من الله، وكان من

بعبارة أخرى يبدو أن هذا النوع من التصوف (يقصد الزهد الذي يعتبر تمهيدا للتصوف) كان-أو على الأقل من المحتمل أنه كان وليدا لحركة الإسلام ذاته، وأنه كان نتيجة لازمة لفكرة الإسلام عن الله، أما جولد تسيهر فيرى أن ثمة تيارين في التصوف الإسلامي: الأول الزهد، وهذا في نظره قريب من روح الإسلام ومذهب أهل السنة، وأن كان متأثرا إلى حد كبير بالرهبانية المسيحية، والثاني التصوف بمعناه الدقيق، وما يتصل به من كلام في المعرفة والأحوال والمواجد والأذواق، وهو متأثر من ناحية بالأفلاطونية الحديثة، ومن ناحية أخرى بالبوذية الهندية. وعلى هذا فالزهد الإسلامي في رأى جولد تسيهر متأثر إلى حد كبير بالرهبانية المسيحية. وبذلك يرى هذان المستشرقان أن الزهد في الإسلام وليد عاملين أساسيين هما الإسلام ذاته، ثم الرهبانية المسيحية، مع اختلاف في مدى تأثير هذا العامل الأخير[2].

ويرى أستاذنا المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي أن عوامل نشأة الزهد في الإسلام أربعة، وهي عنده على النحو التالي باختصار:

"**العامل الأول**: تعاليم الإسلام نفسه القرآن يحث على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها، ويحقر من شأن هذه الدنيا، ويعظم من شأن الآخرة، ويدعو إلى العبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد والصوم، ونحو ذلك مما هو صميم الزهد. والقرآن يصور الجنة والنار بصورة دفعت

=خوفه نحيفا بادى الحزن والغم، فإذا ذكر بالله أو ذكره أو سمع القرآن استشعر الوجل وفاضت عيناه وبكى حتى ليرحمه من بحضرته ينظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية، (ط:1؛ د.م: دار الرشد، 1412-1992م)، ص301.

[1] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، (ط:3؛ القاهرة: دار الثقافة،1979م)، ص60.

[2] المرجع نفسه، ص61.

كثيرا من المسلمين إلى التفاني في العبادة طلبا للنجاة .وألقت الرعب في قلوب آخرين خوفا من الوقوع في النار، فقضوا الليالي في التوبة والاستغفار.

العامل الثاني: ثورة المسلمين الروحية ضد النظام الاجتماعي والسياسي القائم.

العامل الثالث: الرهبنة المسيحية، وفي رأيه أن العرب تأثروا قبل الإسلام بالرهبان المسيحيين، واستمر تأثيرهم في زهاد المسلمين بعد ظهور الإسلام، وكان تأثير الرهبنة في الناحية التنظيمية أكثر منه في ناحية المبادئ العامة في الزهد، وتلك المبادئ التي ظلت إسلامية في الصميم. وكثيرا ما نقرأ عن زيارات عباد المسلمين للرهبان في صوامعهم وأخذهم عنهم بعض تعاليمهم. وذلك ما روى عن إبراهيم بن أداهم أنه قال:« تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان».

العامل الرابع: الثورة ضد الفقه والكلام، ويرجع هذا العامل في رأيه إلى ظروف إسلامية بحتة، شأنه في شأن العاملين الأول والثاني، وذلك أن أتقياء المسلمين لم يجدوا في فهم الفقهاء والمتكلمين للإسلام ما يشبع عاطفتهم الدينية، فلجأوا إلى التصوف(كذا) لإشباع هذه العاطفة[1].

ونلاحظ أن عوامل نشأة الزهد في الإسلام التي ذكرها أبو العلاء عفيفي وهي:

العامل الأول: تعاليم الإسلام نفسه القرآن يحث على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها

[1] أنظر: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، (ط:3؛ القاهرة: دار الثقافة، 1979م)، ص61، 62نقلا عن أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 63.

والعامل الثاني: ثورة المسلمين الروحية ضد نظام الاجتماعي والسياسي القائم والعامل الثالث: الثورة ضد الفقه والكلام. كلها تمثل عوامل داخلية أي عوامل التي ساعدت في نشأة الزهد داخل الإسلام، وهذا يجعل الزهد أصيلا في الإسلام، كما نلمح أن أبا العلاء عفيفي رغم تتلمذه علة يد أستاذه نيكلسون ألا أنه خالفه الرأي في نشأة الزهد في الإسلام وهذا يعبر عن موضوعية أبي العلاء عفيفي في معالجته مسألة الزهد وإلمامه بعوامل نشأته.

ولعله قد تبين لك من الآراء السابقة اتفاق على أن الزهد من مصدر إسلامي أولا، ولكن الخلاف بين رأى منها وآخر هو في مدى تأثير المسيحية على نشأة هذا الزهد، فبينما يميل نيكولسون والدكتور عفيفي إلى التقليل من أهمية في تلك النشأة نجد جولد تسيهر يؤكد أن له دورا كبيرا فيها ويضيف الدكتور عفيفي عاملين آخرين في نشأة الزهد هما ثورة المسلمين على النظام نيكولسون أيضا إلى العامل الثاني منهما في بعض بحوثه[1].

ونحن نوافق الدكتور عفيفي على العاملين الأولين في نشأة الزهد، وهما تعاليم الإسلام، وثورة المسلمين على النظام السياسي والاجتماعي (في العصرين الأموي والعباسي)، ولكننا نرى أن الرهبنة المسيحية لم تكن عاملا من عوامل نشأة الزهد الإسلامي، وكذلك فإن ثورة المسلمين ضد الفقه والكلام لم تكن لها صلة بنشأة الزهد، وأن كان لها أوثق الصلة بنشأة التصوف منذ القرن الثالث الهجري وما بعده. وفيما يلي نحاول بيان العاملين الرئيسيين في نشأة الزهد في رأينا، وهما القرآن والسنة، والأوضاع السياسية والاجتماعية في القرنين الأولين للهجرة[2].

---

[1] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، (ط:3؛ القاهرة: دار الثقافة، 1979م)، ص 62.

[2] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، (ط:3؛ القاهرة: دار الثقافة،1979م)، ص 63.

الفرق بين الزهد بالتصوف:

أما الزهد فهو من الناحية العلمية التي يحياها الناسك القانت في مظهره الخارجي من تقشف في المأكل والمشرب والملبس والانقطاع كثيرا إلى الله، وفي مظهره الداخلي من خشية ورع وتقوى وذكر الله[1].

وأما التصوف فهو تصفية النفس ومجاهدتها ورياضاتها، والانتقال بها من حال إلى حال، حتى يصل بها صاحبها إلى المقام الذي يطلق عليه الصوفية مقام الشهود والوجود أو الفناء[2].

وقد ظهر الزهد في كل دين سماوي وغير سماوي، ولكن التصوف المتطور عن الزهد، وإن شاركت فيه الأديان السماوية وغير السماوية إلا أنه حادث في الملة كما يقول ابن خلدون، فالإسلام وإن دعا إلى التقوى والقناعة وفضائل النفس العدالة، فإنه لم يدع إلى الترهب لا في الكتاب ولا في السنة، فإذا قيل إن النبي –صلى الله عليه وسلم –كان في التصوف أو كانت حياته قبيل الوحي في حال تصوف فإنما كان هذا تَحَنُّثًا، واستعداداً لتلقى الوحي، ولم يكن أمراً مذهبياً فلسفيًّا في الدين[3].

ونرى أن الفرق بين الزهد والتصوف هو أن الأول ناحية عملية أي أنه طريقة وأسلوب حياة يحيا به المؤمن في داخله بالورع وخشية الله وذكره وتقواه ويظهر في خارجه مظهر تقشف في المأكل والمشرب والخلوة إلى الله ، أما الثاني(التصوف) يعتبر أشمل من الزهد باعتباره عملية تصفية ومجاهدتها بالرياضات أي تجربة صوفية ينتقل فيها الصوفي من حال إلى حال ومن يرتقى بها من مقام إلى مقام.

---

[1] عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: دار الفكر العربي، 1966م-1967م)، ص10.
[2] المرجع نفسه، ص10.
[3] المرجع نفسه، ص11.

بين الزهد والتصوف:

1 ـ اعتبر الكثيرون أن الزهد مرحلة انتقالية أدت إلى ظهور التصوف في القرن الثالث الهجري ومنهم ابن الجوزي الذي فرق بين الزهد والتصوف (.. إلا أن الصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال – والتصوف طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلى) والتفتازاني –الصوفي والباحث المعاصر–جعل للزهد مراحل ووصل بها إلى مرحلة اعتبرها بين الزهد والتصوف، عد من روادها إبراهيم بن ادهم والفضيل بن عياض ورابعة العدوية ، ولم يعتبرهم صوفية بالمعنى الدقيق للتصوف الذي ظهر في القرن الثالث[1].

2 ـ ومع تمسكنا بوجود فروق أساسية بين الزهد والتصوف ، إلا أننا نعتقد في أن لكل من الزهد والتصوف عوامله الخاصة التي ساعدت على نشأته وتطوره منفردا عن الآخر.

3 ـ ودليلنا في استقلالية نشأة الزهد عن التصوف هو استمرار الزهاد. بمعزل عن الصوفية، وقد عاب الغزالي علي زهاد عصره مغالاتهم في الصلاة والصوم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر احتسابا وتشديدهم في أعمال الجوارح، وفي الوقت نفسه الذي هاجم فيه الصوفية المعاصرين له بصفات تناقض ما اشتهر به الزهاد فرمى الصوفية المنكرين للفرائض بدعوى وصولهم. للحق واتحادهم به، مما يدل على أن الفارق جوهري بين الطائفتين في المعتقدات والسلوك . فالزهاد يتشددون في الصلاة، والصوفية ينكرونها لأنهم جزء من الله[2].

وقد تميز عصر الغزالي بتقرير التصوف، ولو كان الزهد حركة انتقالية أدت للتصوف لذاب الزهاد في الحركة الصوفية الجديدة المعترف بها ولانتقلت حركة الزهد إلى

---

[1] أحمد صبحي منصور، العقائد الدينية في مصر المملوكة بين الإسلام والتصوف، (لا.ط؛ مصر: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت)، ص25،26.

[2] المرجع نفسه، ص 26.

متحف التاريخ عندما توطدت حركة التصوف ، وتاريخيا فقد استمر الزهد منفصلا عن تيار التصوف الآخذ في الانتشار[1].

إن تقسيم الحياة الروحية عند المسلمين إلى قسمين رئيسيين 1-الزهد 2- التصوف فيه من الافتعال الشيء الكثير. ولم يكن جولد تسهير-فيما تصور المستشرقون المحدثون- أول من فعل هذا لقد سبقه في هذه المحاولة كثيرون من مؤرخي الحياة الروحية عند المسلمين، وعلى الأخص ابن الجوزي في كتابه المشهور تلبيس إبليس، وابن خلدون في مقدمته. أما أن في هذا التقسيم افتعالا، فهو واضح للأسباب الآتية: كلمة الزهد ليست مصطلحا قرآنيا أو حديثا. وكان رواد الروح الأوائل في الإسلام يتعلقون بالمصطلح القرآني أو بالمصطلح الحديثي يعيشون فيه ويطلقونه على أنفسهم أو يطلق عليهم أو ينحتون مصلحتهم منه أو ينحت عليهم. ونحن نعلم أن أول مصطلح أطلق على رواد الحياة الإسلامية الأولين كان مصطلح الصحابة. هؤلاء الذين تخلوا عن عبادة الأوثان ونأوا عن حياة الجاهلية-ملذاتها وآثامها وشرورها وأضارها. آمنوا بالتوحيد- وأقبلوا يستمعون إلى القرآن ويتدبرونه. ثم حين تخلى الكثيرون منهم عن أموالهم ومتاعهم وقبائلهم، وانتقلوا إلى المدينة، وسموا بالمهاجرين، وسمى من فعل هذا من أهل المدينة بالأنصار، وتشملهم كلمة الصحابة جميعا[2].

---

[1] أحمد صبحي منصور، العقائد الدينية في مصر المملوكة بين الإسلام والتصوف، (لا.ط؛ مصر: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت)، ص 26.

[2] على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين)، ج3، (ط:8؛ القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص 61.

الفرع الثاني: علاقة التصوف بالزهد بالفلسفة وعلم الكلام والفقه عند الطيب تزيني

علاقة التصوف بالزهد

يقول الطيب تزيني: "ظهر الزهد والتزهد للجميع ممن أحبوا الفقراء دون التماهي معهم وبهم، بمثابتها حالة من الشرف والتشرف أو ربما القداسة، التي قد تكون ضرورية للتقوى والإيمان؛ هذا دون أن نتعرض لحالات أخرى لعلها كمنت وراء التزهد من قِبل مجموعة أو أخرى .ومهم لنا أن نتبع كيف نكتشف دلالة الاقتران العميق بين الزهد–التزهد من طرف، وبين الدعوة القائم على الضبط والتقعيد، في ضوء « العقل الفقهي » للتحرر من المنحى الأرسطي للمنطق، من طرف آخر، مع إضافة ما تلجأ إليه أطراف من الفقهاء إلى قدر أو آخر من التزمت ومن الدعوة للحجر على العقل باسم الإسلام، كما يرونه. أما من طرف ثالث، فتبرز الخصوصية المرهفة لعملية الانطلاق من ذلك الاقتران بين الزهد والتمرد على تفقيه الفقهاء، في مسارهما ونتاجهما، وذلك على نحو يفضي إلى التصوف **في داخله، أو يشي بحضوره.** فهي – إذن –عملية مركبة بين هذا وذاك وذلك؛ مما قد يعني أنك من أين انطلقت، فإنك واصل إلى الجناحين الكبيرين كليهما :التزهد والتصوف[1]

نفهم مما سبق أن طيب تزيني أشار إلى ظهور حركة الزهد كانت من طرف جميع من أحبو الفقراء، وأنهم وجدوا في زهد وسيلة لزيادة إيمان وتقوى، كما أشار أن هذا من أحد أسباب ظهور الزهد ودافع ثاني كان التمرد على تفقيه الفقهاء، بما أن الزهد قد يختلف في طياته عن ما جاء به العقل الفقهي.

---

[1] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، (ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 133.

ويشرح طيب تزيني مصدر الزهد في الإسلام فيقول: "ورغم أن بعض مصدر الزهد في الإسلام كان قائماً في عقائد سابقة عليه مثل المسيحية، فإن ثمة قولين اثنين حول ذلك فأخذ بهما كليهما مع التشديد على الثاني منهما: 1-حين يقال إن الزهد الإسلامي تأثر بالزهد المسيحي أو بغيره، فإنه ليس في ذلك ما يدعو لمدافعته ورفضه؛ فكل أنماط الاعتقاد والفكر تتأثر وتؤثر. 2-في العلاقة بين صيغتي الزهد المذكورتين **لا مجال للتحدث عن مرجعيتين** اثنتين مختلفتي **الانتماء الحضاري**"[1].

علاقة التصوف بالفلسفة عند أبي العلاء عفيفي:

تمهيد: أن التصوف والفلسفة علمان وعالمان مختلفان رغم اشتراكهم في هدف واحد ألا وهو البحث عن الحقيقة ومعرفة طبيعة العالم وتعمق في أسرار الحياة الروحية وهذا ما يجعلنا نبحث في ترابط التصوف بالفلسفة ؟ أو بعبارة أخر ما علاقة التصوف بالفلسفة؟.

يقول أبو العلا عفيفي: "من بين الأساليب المتعدِّدة التي حاولت الإنسانية أن تُشبع بها رغبتها في معرفة «الحقيقة» أسلوبان هامان لا يزالان يتنازعان قصب السبق في مضمار الحياة الروحية وما يكتنفها من أسرار، وهما أسلوبا الفلسفة والتصوف"[2].

ويقول: "وإذا كان غرضُنا أن نرسم صورة لمعراج النفس نحو هدفها الأعلى ونبين-على الأقل- بعض الطرق التي سلكها روَّاد الحقيقة للوصول إليها، كان لزامًا علينا أن نوضح الفروق الجوهرية التي يتميَّز بها كلٌّ من التصوف والفلسفة، والوسائل التي اصطنعاها في

[1] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، (ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011م)، ص 134.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص13.

الوصول إلى غايتهما المشتركة، والأدوات النفسية التي اتخذاها عمادًا لهما في تحقيق غرضهما، ثم نُقدِّر بعد كل هذا النتائج التي حصَّلها الفلاسفة والصوفية بهذه الأدوات والوسائل ليتبين لنا مدى قرب كلٍّ من الفريقين أو بُعده من الهدف الذي نصب نفسه للوصول إليه، ولكن هذه مسائل يحتاج تفصيلها إلى كتاب برمته؛ ولهذا سنلجأ في عرضها هنا إلى الإيجاز وسنقصر همنا على معالجة النواحي التي تكفي في بيان أن المعراج الروحي الحقيقي إلى عالم الحقيقة هو المعراج الصوفي لا الفلسفي"[1].

رغم كل الوسائل التي اصطنعتها الفلسفة في مضمار الحياة للوصول إلى عالم الحقيقة بمنافسة مع وسائل التصوف إلا أن أبا العلا عفيفي مال إلى الرأي الثاني مستغنيا عن الأول أي معترفا بأن التصوف معراج روحي حقيقي الذي يقود إلى عالم الحقيقة.

وقد بين أبو العلاء عفيفي أن: "التصوُّف في جوهره «حالٌ» أو «تجربةٌ روحيةٌ» خاصةٌ يعانيها الصوفي، ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفي في تمييزها عن غيرها مما تعانيه النفس الإنسانية من أحوال أخرى"[2].

وهنا يوضح أبو العلاء عفيفي لب التصوف في التجربة الروحية الفردية خاصة بالصوفي والحال الذي ينتابه وأن هذا الحال أو تجربة تتميز بمميزات تميزها عن غيرها من أحوال النفس الإنسانية.

وقد بين لنا أبو العلاء عفيفي الفرق الجوهري بين الفلسفة والتصوف إذ يقول: "وفي هذا القدر وحده ما يكفي للقول بأن التصوف ليس فلسفة إذا قصدنا بالفلسفة البحث العقلي

---

[1] المرجع نفسه، ص13.
[2] المرجع نفسه، ص13.

النظري في طبيعة الوجود بقصد الوصول إلى نظرية عامة خالية من التناقض عن حقيقته أو حقيقة أي جزء من أجزائه، وليس للصوفي –من حيث هو صوفي –أن يتفلسف بأن يتخذ من تجربته الروحية أساسًا لنظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود؛ لأن النظرية الميتافيزيقية «دعوى» يقال لها إنها صادقة أو كاذبة ويطالب صاحبها بالدليل على صدقها وسلامتها من التناقُض، فينبغي ألا يكون أساسها «تجربة» شخصية أو «حالًا» معينة يعانيها فرد بعينه؛ لأن مثل هذه الحال لا يقال فيها إنها صادقة أو كاذبة ولا يطالب صاحبها بإقامة الدليل عليها، بل الناس في أمره بين شيئين؛ إما أن يُصدِّقُوا ما يخبرهم به أو يضربوا بكلامه عرض الحائط"[1].

ويقصد من هذا الكلام الفرق بين الفلسفة والتصوف هو أن الفلسفة بحث نظري في طبيعة الوجود قصد الوصول إلى نظرية عامة خالية من التناقض عن حقيقة العالم المحسوس، وهذا الشرط الأساسي في الفلسفة ويجب أن تكون تجربة التي تبحث في نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود دعوى تحتمل الصدق والكذب، وهنا خلاف التصوف والتجربة الروحية إذ أنها حال شخصية وتجربة روحية معنية بفرد وأن كل فرد له تجربة منفردة ومتميزة عن غيره فليس من بضرورة أن يشاركه الآخرون، وهذا ما يميز التجربة الروحية أن صاحبها لا يطالب بالبرهنة على صدق تجربته بمقابل أن الأشخاص لهم حريتهم في تصديق تجربتهم أو تكذيبها.

وقد طرح أبو العلاء عفيفي نقطة هامة وهي أن: "بعض الفلاسفة كانوا متصوِّفة أيضًا كأفلاطون وأفلوطين من القدماء وأسبنوزا من المحدَثين، وبعض الصوفية كابن عربي

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 14،13.

والسهروردي الحلبي وابن سبعين، هل نذهب في تعليل ذلك إلى ما ذهب إليه بعض النقاد من أن أمثال هؤلاء الفلاسفة المتصوِّفين والصوفية المتفلسفين كان لهم بالفطرة «مزاج أفلاطوني»: أي مزاج فلسفي شعري، وأن تصوفهم كان نتيجةً لتفاعل ذلك المزاج مع الدين؟ أم نذهب إلى عكس ذلك؛ أي إلى أن مزاجهم –مزاجهم الأفلاطوني– كان نتيجةً للتفاعل بين نزعتين فيهم؛ إحداهما عقلية والأخرى صوفية"[1].

أن النقطة الهامة التي طرحها أبو العلاء عفيفي تكمن في وجود بعض فلاسفة متصوفين أو متصوفين فلاسفة ، وقد تساؤل أبو العلاء عفيفي عن التمازج بين عالم الفلسفة والتصوف؟ محاولاً تفسير هذه الظاهرة على ما تقوم؟ ،وهذا بالعودة إلى ما ذهب إليه النقاد بأن الفلاسفة المتصوفين أو العكس كانوا يتميزون بمزاج (الأفلاطوني) فلسفي شعري مكنهم من تفاعل مع الدين، أو أن المزاج الأفلاطوني كان نتيجة تفاعل نزعتين العقلية والصوفية.

ذهب أبو العلاء عفيفي إلى تعليل تلك الظاهرة بالرجوع إلى رأيين هما:

الرأي الأول: يكون تصوفهم نتيجةً لعملٍ فلسفيٍّ خاص في الدين، وهو المزاج الذي يُسمُّونه بالمزاج الأفلاطوني.

الرأي الثاني: تكون فلسفة المتصوفة نتيجةً لمحاوَلة العقل تفسير التجربة الصوفية وما تكشفه لصاحبها من الحقائق، ويلزم من هذا أن التجربة الصوفية سابقة في وجودها على حركة العقل التفسيرية هذه[2].

---

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 14.

[2] المرجع نفسه، ص 14.

ويخلص أبو العلاء عفيفي في الأخير إلى: "الميل بالأخذ بالرأي الثاني؛ لأنه تؤيده الوقائع التاريخية المستخلصة من حياة الصوفية أنفسهم: وضع أفلوطين فلسفة عقلية أولًا، فلما تصوف تجاوز حدود هذه الفلسفة وحاوَلَ أن يُخضِع فلسفته لتصوفه لا تصوفه لفلسفته؛ أي حاول أن يجعل من تصوفه تأييدًا لفلسفته ومن فلسفته تفسيرًا لما شاهده في «حاله»"[1]. وهنا أرى أن أبو العلاء عفيفي من خلال شرحه بين أن فلسفات أفلوطين عقلية التي تابعتها تجارب صوفية في بعد لم تأثر تلك فلسفات على التجربة الروحية لأن؛ التجربة الروحية فريدة من نوعها، بل أخرجت أفلوطين من دائرة الفلسفات العقلية المحدودة إلى تجربة لا متناهية نورانية، بل وأن تأثير تصوف أفلوطين على فلسفته العقلية جعلت فلسفته تكون تفسيرًا وشرحاً لما شاهده حاله وتأييداً لتصوفه.

ويتابع أبو العلا عفيفي القول بأن: "وكذلك فعل ابن عربي، وكذلك رأى الغزالي أن «العلم» وحده لا يجعل من العالم صوفيًّا، وأن جميع ما حصله من العلوم –بما في ذلك علم التصوف نفسه – لا يغني فتيلًا في تحصيل حالات الصوفية والوصول إلى معارفهم، وأنه – لكي يتذوَّق مذاق القوم – لا بد أن يسلك طريقهم ويجاهد مجاهداتهم"[2].

ويقول: "هذه شهادة صريحة من الغزالي بأن التصوف في صميمه «تجربة روحية» وأنه شيء مختلف تمام الاختلاف عن العلم وعن الفلسفة: لا يُكتسَب بهما ولا يستند إليهما، وأنه ليس نتيجةً لعمل مزاج فلسفي خاص في المسائل الدينية؛ أي ليس وليدًا لعمل عقل ذي مزاج فلسفي خاص هو «المزاج الأفلاطوني» على حد تعبيرهم، بل هو وليد العمل والمجاهدة

[1] المرجع نفسه، ص 14.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص14.

النفسية، أو السلوك المرسوم في الطريق الصوفي. فإذا كان للصوفي فلسفة كانت هذه الفلسفة تأييدًا لمشاهداته الصوفية وتجاربه وليست شيئًا مستقلًّا عنها"[1].

وهنا بين الإمام الغزالي أمر مهم بأن التصوف أو التجربة الصوفية لا تدرك فقط بالعلوم حتى علم التصوف لا يكفي لإشباع وتحصيل حالات الصوفية وبلوغ معارفهم وأن الوصول إلى مرحلة التذوق أو بعبارة أخرى إلى مقام الذوق لابد من مجاهدة مثل مجاهداتهم.

الفرق بين التصوف والفلسفة:

وفي هذا يقول أبو العلاء عفيفي: "فرق جوهري وأساسي بين طبيعة التصوف وطبيعة الفلسفة من حيث هما طريقان لمعرفة الوجود المطلق أو الوجود الحق. هذا عالم وذلك عالم آخر. التصوف تجربة تتجه فيها «الإرادة» الإنسانية نحو موضوعها الذي تتعشَّقه وتفنى فيه، فتعرفه النفس عن طريق الاتحاد به معرفةً ذوقيةً. فالصوفي يعرف «المطلق» اللامتناهي بقدر ما يتجلى له ذلك المطلق في قلبه، ومعرفته له وشهوده إياه واتحاده به شيء واحد، أو هي تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة"[2].

ونفهم مما سبق أن التصوف أساسه التجربة التي تتخذ فيها الإرادة الإنسانية نحو قضاياها، وكما نعرف أن الإرادة هي قوة في النفس تمكن صاحبها من اعتماد أمر ما وتنفيذه، والصوفي في رحلته لمعرفة الحق عز وجل (المطلق اللامتناهي) تتوازى بقدر تجلي تلك المعرفة للمطلق في قلبه.

ويتابع أبو العلا عفيفي القول بأن: "الفلسفة عمل من أعمال العقل المقيَّد بمقولاته، العاجز عن أن يتحرَّر من الحبالات التي نصبها حول نفسه؛ ليتخبط فيها ولا يرى لنفسه

---

[1] المرجع نفسه،ص15.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)،ص15،16.

خلاصًا منها. يحاول الفيلسوف إدراك اللامتناهي بأدوات لا تعرف إلا المقيد المتناهي، ويطبق مقولات هذا العالم على عالم ليس من طبيعته الخضوع لهذه المقولات. هذا هو السر في فشل «ما بعد الطبيعة» كما أدركه الفيلسوف «كانت»"[1].

والواضح هنا أن أبا العلاء عفيفي يعلن فشل الفلسفة في الوصول إلى المعرفة الحقيقة لأن؛ الفلسفة نتاج اجتهاد عقلي بحت، ومقيد بوسيلة العقل ومقولات التي لا تخرج من حيز تحليل العقلية، ولا تجعل النفس الإنسانية تعرف الخلاص، وكيف للنظريات العقلية محدودة أن تدرك اللا محدود؟. أي أن يستخدم العقل والقواعد الصورية والنظريات العقلية التي لا تقبل التناقض في معرفة المطلق اللامتناهي والذي لا نستطيع إدراكه بآليات مقيدة.

بين التصوف والفلسفة

التقى محيي الدين بن عربي في مطلع شبابه بابن رشد، فسأله ابن رشد: هل القمة التي وصل إليها الفلاسفة بالعقل والفكر، هي القمة التي وصل إليها المتصوفة بالتصفية والتجرد والذكر؟ فقال له محيي الدين: نعم، ولا. وبين «نعم ولا» تطير الأرواح

نعم، لأن العقل قد يهدي إلى الله، ويدرك ويلمس أسرار الكون وعجائبه وآياته، ولكن العقل المجرد مع وصوله إلى تلك القمة ينحدر وينزلق، ويضل في المتشابهات، ويضل في تفهُّم ذات الله سبحانه، فضلًا عن ابتعاده عن التعبد والتطهر، وتحلله من الكمالات الشرعية والعبادات الربانية. أو كما يقول محيي الدين في حديثه عن ابن رشد: كان بيننا حجاب رقيق، فكنتُ أراه ولا يراني.

والعقل المجرد، ليس له من القيود ما يعصمه من سبحاته، التي تتطاير حول المعارف مع الريح في شتى الاتجاهات والغايات؛ فتصيب حينًا وتخطئ أحيانًا، ولهذا قال محيي الدين: وبين نعم ولا تطير الأرواح.

---

[1] المرجع نفسه، ص16.

ولا جدال في أن الفلسفة قد وثبتْ بالمعارف الإنسانية والعلوم النظرية وَثَبَات لها أثرها ومكانتها في الفكر الإنساني، ولكن الفلسفة قد ضلَّتْ في الإلهيات؛ لأن ما وراء الطبيعة من فوق مدارك العقل، ولا أمان فيها إلا لطريق الوحي والإلهام .

يقول الغزالي في مقدمة كتابه «تهافت الفلاسفة»: «إن الفلاسفة من عهد أرسطو إلى عهدنا هذا، قد بنَوْا مذاهبهم في الإلهيات على ظنٍّ وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية من التخمين، كعلومهم الحسابية والمنطقية؛ لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية والمنطقية»[1].

وهو قول صريح في أن الفلسفة قد وصلتْ إلى معارف يقينية في علوم الحياة؛ ولهذا اتفقت العقول على صحة هذه المعارف ولم تختلف فيها؛ وإنما وقع الخطأ وإنما وقع الاختلاف في علوم الإلهيات وما وراء الطبيعة؛ ولهذا لم يتفق الفلاسفة على رأي واحد في تلك المعارف، فبين أرسطو وأفلاطون على ما بينهما من صِلات وتلمذة، خلاف ظاهر ملموس في نظرتهم إلى حقيقة الخالق، وحقيقة اتصاله وهيمنته على مخلوقاته، وحقيقة صفاته وعلمه بالكليات والجزئيات، وإلهامه للأصفياء من عباده والمختارين من رسله.

اختلفوا في النهج والطريقة، كما اختلف الفلاسفة قاطبة حول هذه المعرفة، بينما رجال الله من الأنبياء والرسل والأولياء والمتصوفة، قد اتفقوا —— كما يقول محيي الدين —— من لدن آدم إلى يومنا على نهج واحد في الإيمان بالله، وما يجب له وما يتصف به، لقوله تعالى:

﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَالَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ

[1] نقلا عن: طه عبد الباقي سرور، محي الدين بن عربي، (لا.ط؛ لا.م: مؤسسة هنداوي، 2015)، ص95.

وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنَ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ﴾[الشورى:13]. والتصوف هو بلا ريب فلسفة الإسلام، والمتصوفة هم فلاسفة الإسلام بالتعريف المحمدي والحدود الربانية[1].

علاقة التصوف بالفلسفة وعلم الكلام عن أبي العلاء عفيفي:

ويعتبر أبو العلاء عفيفي أن التصوف كان ثورة على الفلسفة وعلم كلام حيث قال: "ثار الصوفية على علم الكلام والفلسفة كما ثاروا على الفقه، ولم يُرضِهم فَهمُ نُظار المتكلمين والفلاسفة لعقائد الدين كما لم يُرضِهم فهم الفقهاء لمعنى الشريعة والغاية منها، وقد امتدَّت ثورتهم إلى المنهج الذي اتبعه النظار، متكلِّمين كانوا أم فلاسفة، في وصولهم إلى قضاياهم التي يُعبرون بها عن معنى الألوهية ويصورون بها الصلة بين الله والعالم، والله والإنسان بوجه خاص"[2].

وضح أبو العلاء عفيفي أن التصوف كان ثورة قام بها الصوفية على علوم الآخر كعلم الكلام والفلسفة والفقه، كما أراد أن يبين لنا أبو العلاء الكيفية التي ظهر بها التصوف وبرز بين العلوم الأخرى ليقدم آراءهم حول قضايا الإنسان وعلاقته بالله والمعاني التي تتسم بها علاقة انسان بخالقه.

وعلاقة التصوف بعلم الكلام يبرزها أبو العلاء عفيفي من خلال رأي الغزالي: "أما «الكلام» فكما يقول الغزالي: قد يَرضى به من يُسلِّم للمتكلمين بمُقدماتهم، ولكنه لا غناء فيه لمن يطلب العلم اليقيني الذي لا يتسرَّب إليه الشك بوجه من الوجوه، وعماد علم الكلام الدليل العَقلي على صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتدعة والملحدين، ولكن الدليل العقلي

[1] طه عبد الباقي سرور، محي الدين بن عربي. (لا.ط؛ لا.م: مؤسسة هنداوي،ة2015)، ص 95.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص145.

يُمكن هدمه بدليل عقلي آخر مُعارض له؛ ولذلك نرى نظار المتكلِّمين لا يكادون يجمعون على مسألة واحدة من مسائل العقائد لاختلاف أساليب فهمُهم وأدلتهم" [1].

وهنا نرى رأي الغزالي الذي استدل به أبو العلاء عفيفي في شرحه لعلاقة التصوف بعلم الكلام فنشاهد أن الغزالي يذكر الجانب السلبي من علم الكلام الذي لا غنى فيه لمن طلب العلم اليقيني الذي لا يتسرَّب إليه الشك بوجه من الوجوه؛ أي لا غاية للوصول إلى اليقين بسب مقدمات المتكلمين التي تعتبر نتائجها متصلة بالشك في الوجود، كما يتميز علم الكلام بدلائل عقلية والتي يثبتها الإسلام والقرآن في عدة نصوص، ولكن الغزالي يشير إلى معنى آخر هو أن الدلائل العقلية تفندها دلائل أخرى وهكذا...،كما أشار أيضا إلى نقص وجود العامل الإيماني اليقيني في قضايا علم الكلام العقلية، والإنسان يبحث أيضا عن طمأنينة القلب والروح الذي وظفه التصوف من خلال درسه.

وعلاقة الفلسفة بعلم الكلام يبرزها أبو العلاء عفيفي من خلال قوله: "وأما الفلسفة فأكثر اعتمادًا على المنهج العقلي من علم الكلام، وأشد تشبُّثًا به، وهي ترى الشيء ونقيضه، وتبرهن على كلٍّ منهما بأدلة متكافئة في القوة، وتستعمل العقل وأدواته ومقولاته في ميدان البحوث الإلهية الخارجة بطبيعتها عن طور العقل؛ لذلك لا يظفر الفيلسوف من فلسفته إلا بالحيرة وتبلبل الفكر إذا تصدى للنظر في مسائل الألوهية والنفس وصلة الله بالإنسان ونحو ذلك" .وقد تمثَّلت ثورة الصوفية ضد المنهج العقلي الذي انتهجه الفلاسفة والمتكلمون فيما قالوا به من منهج ذوقي في المعرفة"[2].

وهنا نلمح أن أبا العلاء عفيفي أن أراد أن يبرز لنا مزايا الفلسفة وكيفية معالجتها لمسائل الألوهية والنفس وصلة الإنسان بالله باستعمال المنهج العقلي الذي يعتمد على نقيض

[1] المرجع نفسه، ص 145،146.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 146.

الأشياء والبرهنة والأدلة، كما انتقد العقل ومقولاته في تفسير ظواهر الميتافيزيقية التي تخرج عن حدود العقل وكل هذا يقود في نهاية إلى حيرة الفيلسوف، وهنا بعدما قام أبو العلاء عفيفي بتفنيد أدوات الفلسفة في بحثها عن علاقة مخلوق بالخالق ووصف نتائجها بأنها توصل إلى حيرة، وهنا يرى أن كل هذا كان العامل والحافز في قيام ثورة التصوف على الفلسفة.

وخلاصة الكلام في علاقة التصوف بالفلسفة وعلم الكلام يبرزها أبو العلاء عفيفي بقوله: "ولكن الفلاسفة والمتكلمين الذين أخفقوا – في نظر الصوفية – في منهجهم فشلوا أيضًا فشلًا ذريعًا في تصورهم للألوهية وباعدوا بين الله وخلقه. فالله في نظر جمهور الفلاسفة والمعتزلة من المتكلمين، مبدأٌ يكاد يكون مجردًا عن الصفات إلا ما كان منها سلبيًّا"[1].

وقد بالغوا في تنزيهه إلى الحد الذي قضى على «الشخصية الإلهية» وتعطيل الصفات التي وصف الله بها نفسه في القرآن، كما بالغوا في التوحيد إلى الحد الذي أفسد التوحيد وتصوَّر المتكلمون الصلة بين الله والإنسان صلة بين عابد ومعبود، في حين تصور الصوفية هذه الصلة صلة بين محب ومحبوب وقالوا إن العبادة فرع المحبة [2].

ونفهم مما سبق أن أبا العلاء عفيفي صرح بالفشل الذريع لعلم الكلام والفلسفة ومنهجهم في تصور الألوهية، بحيث أنهم باعدوا بين الله وخلقه عكس ما كان طموحهما إلى تقريب الخلق بالخالق، ويعود هذا إلى أن الفلاسفة والمعتزلة من المتكلمين أن وسائلهم ومناهجهم العقلية أوصلتهم إلى اعتبار الله مجردا عن الصفات حتى الذي أثبتها عن نفسه، ومبالغتهم في تنزيه الله وتعطيل صفاته، وهذا ما أوقعهم في الخطأ، وهذا ما جعل الصوفية يبدعون في معانيهم وأراءهم من خلال تصور صلة الإنسان بخالقه على أنها صلة محب ومحبوب واعتبار العبادة فرع المحبة بعدما كانت صلة الإنسان بالله تقتصر بين عابد ومعبود.

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص146.

علاقة التصوف بالفلسفة عند الطيب تزيني:

ويتحدث طيب تزيني عن علاقة التصوف بالفلسفة فيقول: "وهذا يجعلنا نضع يدنا على المشترك في رأي دي بور وعبد الرازق، وهو إن التصوف – **في تمرحله التاريخي الباكر** –كان ذا علاقة قريبة وربما كثيفة بالشريعة والفقه وبالدين عموماً. ولكنه – **في مساره اللاحق** – كان يقترب من الفلسفة، دون الامتثال لخصوصيتها ومعضلاتها. وقد يكون ذلك بمثابة أطروحة مناسبة لفهم **التخوم المتحركة** بين التصوف والفلسفة .إنها تخوم جمعت بينهما **تاريخياً** ولفترة زمنية تماهت مع بدايات التكون الصوفي من طرف أول، وإنها – من طرف ثان – تخوم فصلت بينهما **بنيوياً**؛ خصوصاً[1]مع استكمالات أولية للتصوف النظري على نحوٍ أفضى إلى تكريس استقلاله **الأولي** عن الفلسفة وعن غيرها .وهنا، يغدو القول – مع كثير من الكّتاب والمؤرخين – وارداً **بوجود صوفي متفلسف وفيلسوفٍ متصوف**، كما تجّلى، مثلاً، **في ابن سينا وشهاب الدين السهروردي الحلبي وابن عربي**"[2].

ويوافق طيب تزيني المستشرق دي بور وعبد الرازق في رأيهم الذي مفاده أن التصوف كان منذ بداياته ذا علاقة قريبة بالشريعة والفقه وبالدين ولكن فيما بعد تطور وفي تطوره احتكاك بالفلسفة أكثر مما شكل تقاربا كبيرا بينهما دون المساس بخصوصية أحدهما عن الآخر، ومع كل هذا كان تأثر التصوف بالفلسفة أو العكس حاصل من صدر عنه وجود صوفي متفلسف وفيلسوف متصوف.

---

[1] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، (ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب،2011)،ص 21.

[2] المرجع نفسه، ص22.

ويقول طيب تزيني أيضا: "من طرف آخر وعبر تجاوز الحدود النسبية الفاصلة بين الأنساق الذهنية المتعددة وبالتالي من موقع التشكيك في خصوصية التصوف الاصطلاحية والدلالية، يوصلنا نيكلسون في إحدى دراساته حول التصوف إلى تلفيق مصطلح مركب، حين يعرف النسق المذكور بأنه (أي التصوف)إنما هو« فلسفة الإسلام الدينية»؛ أو بأنه «الاتجاه الروحي الذي يجب أن يعد أهم وأخصب مظهر للتدين الإسلامي».(فهنا يدور الحديث على الفلسفة والإسلام، وعلى فلسفة الإسلام الدينية؛ وهذا من شأنه أن يخربط الحدود النسقية والمنطقية، أو أن يطيح بها. وبهذا تكون الشكوك قد اخترقت التصوف بمثابته نسقاً ذهنياً يحوز على حد من الاستقلال حيال الأنساق الذهنية الأخرى، مثل الفقه وعلم الكلام؛ لكن مع الإقرار ببقاء علاقة المتاخمة بينه وبين تلك، وخصوصاً منها هذين الأخيرين وغيرهما أولاً، وبالقول باضطراب هذه العلاقة وعدم وضوحها وعدم استقرارها في المراحل الباكرة من نشأته ثانياً"[1].

وهنا يشير طيب تزيني إلا نقطة مهمة وهي تجاوز الحدود الفاصلة والأنساق الذهنية التي تميز كل من الفلسفة والتصوف، وهذا من شأنه أن يشكك في خصوصية الاصطلاحية والدلالية للتصوف، خصوصا في تعريف نيكلسون الذي عرف التصوف على أنه فلسفة الإسلام الدينية، وهذا ما جعل طيب تزيني يعمد إلى التنبيه عن التجاوز الذي يتم الوقوع فيه في الخلط بين نسق الفلسفة والتصوف، أو الخلط بين الفلسفة والإسلام و فلسفة الإسلام الديني، وقد يسبب هذا التجاوز في انتهاك خصوصية التصوف والفلسفة، والواجب إظهار الحد الفاصل بينهما لكي يتباين وتميز كل على حدى.

[1] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، (ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب،2011)، ص 22.

علاقة التصوف بالفقه عند أبي العلاء عفيفي:

ثورة الصوفية على الفقه: هكذا عبر أبو العلاء عفيفي عن علاقة التصوف بالفقه حيث يرى التصوف أيضا إنقلابا في مفاهيهم لم يشهدها الفقه من قبل، كما يشرح لنا أبو العلاء عفيفي كيف حدث هذا التباين بين العلمين من خلال قوله:

"وكانت أحكام الشريعة في أول عهد الإسلام تؤخذ بالرواية؛ أي بالتواتر، لا فرق في ذلك بين عبادات واعتقادات أو مُعاملات، ولكن ما لبث المسلمون أن بدأوا يُناقشون في مسائل الدين ويتدارسُونها، ويَبحثُون عن علل الأحكام على نمطٍ علمي، ثم يُدوِّنون ما يَتناقشون فيه، وكان أول ما اتجهت الهِمَم إلى النظر فيه مسائل الشريعة؛ أي الأحكام العمَلية التي يَدرسها علم الفقه، حتى إن كثيرًا من المسلمين قد حسب أن الاشتغال بهذا العلم والعمل به هو الغاية من الدين"[1].

كان هذا دور الاجتهاد الذي ظهر فيه الأخذ بالرأي في المسائل الفقهية .غير أنَّ هذه الحال لم تَدُم طويلًا، فقد بدأ بعض المسلمين يَنظُرون إلى كمالٍ ديني آخر غير هذا الكمال الذي هو استنباط الأحكام الشرعية والعمل بمُقتضاها. ذلك الكمال الديني الآخر هو البحث في المعاني الباطنة للأحكام بالإضافة إلى معانيها الظاهرة، وكان هذا إيذانًا بظهور علم جديد، هو التصوُّف، إلى جانب علم الفقه. أي بظهور علم باطن الشريعة إلى جانب علم الظاهر[2].

وهكذا يروي لنا أبو العلاء عفيفي بداية ظهور علم الفقه وكيف كانت أحكام الشريعة لا تنقسم إلى عبادات واعتقادات ومعاملات، والذي دفع نشأة ظهور علم الفقه هو تناقش المسلمين حول مسائل الدين والنظر في مسائل الشريعة، وكما كان عامل ظهور الفقه هو

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص104.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

طرح النقاش والنظر في المسائل، كان هذا أيضا حال التصوف الذي برز من خلال بحث المسلمين عن المعاني الباطنية لأحكام الشريعة بالإضافة إلى المعاني الظاهرية التي ركزت عليها جل اهتمامات الفقه، وهذا ما جعل علم التصوف يظهر ليطرح آرائهم حول التجارب الروحية ويشرح المعاني الباطنية.

وهنا يبرز لنا أبو العلاء عفيفي كيف كانت علاقة الفقه بالتصوف حين ظهر، فيقول: "ولما ظهر الصوفية وأخذوا بمنهجهم في فهم الدين، بدأ الفقهاء يتوجسون منهم خيفةً مدة من الزمن، ثم ما لبثوا أن ناصبُوهم العداء علانيةً واضطهدُوهم كلَّ نوع من أنواع الاضطهاد التي يُحدثنا عنها التاريخ؛ ذلك أن شقة الخلاف بينهم قد اتسعت على مر الزمن، وأصبح لكلٍّ من الطائفتين وجهة نظر خاصة في ماهية الدين نفسه وكيف يجب أن يفهم، وماهية الأحكام الشرعية وكيف يجب أن تستنبط وتعلل، وماهية العبادة وعلى أي نحو تؤدَّى، وما هو الحلال وما هو الحرام، وأيهما أفضل الفروض أم النوافل، وعلى أي نحو يجب أن نتصور الصلة بين الله والإنسان: أهي صلة محبٍّ بمحبوبه أم صلة عابدٍ بمعبوده؟ وما هو التوحيد: أهو إفراد الموحَّد بصفات تميزه عن المحدثات، أم إفراده بالوجود الحق؟ إلى غير ذلك من المسائل التي كانت في صميم الدين"[1].

كان من الطبيعي إذن أن يقع الصدام بين الطائفتين لاختلافهما في الفكرة والمنهج والعاطفة، وظهر الخلاف على حقيقته حوالي المائتين بين فقهاء ومتصوفة البصرة والكوفة، ثم تلته سلسلة من الاضطهادات في مصر والشام والعراق انتهت في سنة ٣٠٩ بمأساة الحسين بن منصور الحلاج[2].

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص105.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لم تكن الثورة التي قام بها الفقهاء ضد الصوفية في الحقيقة إلا ردَّ فعل للثورة الروحية التي أراد الصوفية أن يُحدثوها في الدين، فقد أدرك الصوفية أن الدين قد أصبح في عرف الفقهاء جملة رسوم وأوضاع لا حياة ولا روحانية فيها، وهذه الرسوم والأوضاع إن أرضت ظاهر الشرع وأشبعت عقول المشرعين المفتونة بتقعيد القواعد وتعميم القوانين حتى ولو أدى ذلك إلى اصطناع «الحيل» و«المخارج» غير المعقولة، لم تكن لتُرضي باطن الشرع ولا تُشبع العاطفة الدينية عند الصوفية؛ لذلك كان لا بدَّ من أن يَنقسِم «علم الشريعة» إلى قسمَين؛ علم ظاهر الشرع الذي يَدرس الأعمال التي تجري على الجوارح، وهي :العبادات كالصلاة والصوم والحج، والمعاملات مثل الحدود والزواج والطلاق والعتق والبيع، وقد سُمي ذلك «علم الفقه»، وهو علم الفقهاء وأهل الفتيا، والثاني علم الأعمال الباطنة أو أعمال القلوب، وهو التصوُّف أو علم الحقائق الذي سُمي أهله بالصوفية وأرباب الحقائق وأهل الفهم من أهل العلم، كما سُمِّي الآخرون أهل الظاهر وأهل الرسوم[1].

وخلاصة الكلام في علاقة التصوف بالفقه أن التصوف كان ثورة عن الفقه، وخلافا بين الفقهاء والتصوف واختلاف أرائهم في عديد من المسائل، وتباين أفكارهم ومناهجهم، وخلاف الفقهاء ضد الصوفية في الحقيقة إلا ردَّ فعل للثورة الروحية التي أراد الصوفية أن يُحدثوها في الدين، فقد أدرك الصوفية أن الدين قد أصبح في عرف الفقهاء جملة رسوم وأوضاع لا حياة ولا روحانية فيها.

علاقة التصوف بالفقه عند الطيب تزيني:

وفي هذه العلاقة يقول الطيب تزيني: "عليك بالتزهد والتحرر من الفقهاء، ثمة حالة نموذجية وملزمة كانت تفرض نفسها على من يجد نفسه من المسلمين متجهاً منجذباً نحو

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 106،107.

عالم التصوف ، عالم الحقيقة الكونية، أن يكتشف بل أن يقر بأنه خارج دائرة المفقِّهين المقعدين- الفقهاء في حال أول؛ وأن يكون شريداً طريداً في حياته يسعى، دائماً وبحالة من القلق الوجودي، إلى **قطع** كل ما يربط بينه وبين الحياة، أي **الوجود الممتلئ**، في حال ثان . وقد تبلور هذان المنحيان في مجموعات معينة مِمن يعيش في هوامش المدن الآخذة في الاتساع عمقاً وسطحاً، كما في أوساطٍ من الفئات الوسطى المستنيرة والباحثة – غالباً عبثاً –عن حدود أولية من الكرامة والكفاية المادية والحرية، إضافة – وهذا مهم في حينه –إلى باب مفتوح أو شبه مفتوح من التفكير العقلي **الذاتي**"[1].

ونفهم من كلام الطيب تزيني أنه يرى الزهد طريقا للتحرر من الفقهاء بمعنى القواعد الفقهية عند طيب تزيني تعتبر قيود، كما أشار إلى أن من ينجذب نحو عالم التصوف عليه أن يقر بأنه خرج من دائرة الفقهاء أو كما وصفهم بلهجة شديدة المفقهين المقعدين مما يجعلنا نفهم حدة توتر علاقة المتصوفة والفقهاء.

[1] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، (ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب،2011م)،ص 130.

المطلب الثالث: المحبة الإلهية في التصوف والمعرفة الذوقية

الفرع الأول: المحبة الإلهية في التصوف والمعرفة الذوقية عند أبو العلاء عفيفي

المحبة الإلهية

تمهيد: لم يكن ظهور التصوف كثورة مقصورا على علم كلام والفلسفة والفقه؛ أي أن التصوف لم يأت فقط ليختلف عن الآراء الأخرى فقط، بل أتى ليبرز تفرده وتميزيه إبداعه في معالجة مسائل المتعلقة بالألوهية وصلة الانسان بخالقه بمنظور آخر يختلف عما سبق ذكره في علوم آخر وليبدع في وصف بواطن المعاني القلبية والتجارب الروحية ويجعل الإنسان المؤمن يخطو خطوات أحواله ويتدرج في مقامات ليصل إلى البارئ المصور ومن بين طرق التي توصل العبد إلى ربه هي المحبة، أو بعبارة أخرى مقام المحبة، فما هي المحبة الإلهية؟ وكيف ظهرت؟

المحبة الإلهية: "المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها، كالشوق والأنس والرضا.. ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد. والمحبة لا تحد بحد أوضح منها، والتعاريف والحدود لا تزيدها إلا خفاء، فتعريفها وجودها؛ إذ التعاريف للعلوم. أما المحبة فهي حالة ذوقية تفيض على قلوب المحبيين، ما لها سوى الذوق إفشاء. وكل ما قيل في المحبة ما هو إلا بيان لآثارها، وتعبير عن ثمارها، وتوضيح لأسبابها[1].

نشأة المحبة الإلهية: وهنا سنرى رأي أبي العلا عفيفي كيف عالج مسألة ظهور المحبة الإلهية في التصوف، فيقول: "ظهر في التصوف الإسلامي منذ عصر مبكر نزعتان: تتمثل النزعة الأولى في المسلم الزاهد الذي نظر إلى الله نظرته إلى قوة هائلة قاهرة قادرة على كل شيء،

[1] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف.(ط:16؛ سوريا:دار العرفان،1428هـ)،ص320

مهيمنة على كل شيء، مريدة لكل شيء، لا تجري في الكون حركة ولا سكنة إلا بأمر الله وطوع إرادته: يبطش بمن يشاء، ويعذب من يشاء، ويغفر لمن يشاء"[1].

أما رجال المرحلة الثانية وما يليها فتقوم نزعتهم الصوفية – أو فلسفتهم الصوفية إن صح هذا التعبير –على أساس أن أهم صفات الألوهية ليست الإرادة المطلقة المسيطرة على كل شيء، بل الجمال المطلق والحب المطلق المنبثقين في سائر أنحاء الوجود، والعالم في نظرهم مظهر من مظاهر الإرادة الإلهية من غير شك، ولكنه فوق ذلك مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الإلهي، وصورة يتجلى فيها الحب الإلهي، والله الذي صوره أوائل الزهاد بصورة «المعبود» الذي يجب أن يذل له العبد ويخشاه، صوَّره هؤلاء بصورة «المحبوب» الذي يحبه العبد، ويناجيه ويستأنس بقربه ويطمئن إلى جواره، ويشاهد جماله في قلبه وفي كل ما ظهر في الوجود من آثاره[2].

ونفهم مما سبق أن للتصوف نزعتين الأولى الزهد والثانية المحبة الإلهية وجاءت الأولى كرد فعل عن الثانية إذا أن الأولى كان التصوف قائما عن نظرة المسلمين لله نظرة قاهرة قادرة على كل شيء، يبطش بمن يشاء ويعذب من يشاء، كما استولى على قلوب المؤمنين الرعب والخوف من الله وعذابه، بل كان الخوف هو الدافع الأكبر في كل ما أتوا به من طاعة وعبادة.وهكذا أتت نزعة المحبة الإلهية كرد فعل عن الزهد أو بعبارة الأخرى جاءت المحبة الإلهية ترافق الخشية والخوف من الله وبهذا يصبح المؤمن يعبد الله رغبة ورهبة، بالإضافة إلى أن المحبة الإلهية تبعث في الإنسان دافعا أقوى، فطبيعة الإنسان إن أحب خالقه سلم أمر له كما يسلم محبوب لمحبوبه وكيف إذ كان هذا المحبوب الله الرحيم والودود اللطيف الذي يبعث في قلب المؤمن الطمأنينة والراحة والسكينة.

---

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص190.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص191.

ويقول أبو العلاء عفيفي أيضا: "بل إن بعضهم ذهب إلى القول بأن «الحب الإلهي» هو سر خلق الله العالم؛ لأنه تعالى أراد أن يكشف عن سر جماله الأزلي ليظهره في صفحة الوجود ليكون دليلًا عليه كما قال تعالى عن نفسه في حديث قدسي: «**كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني**»[1] وكان من نتائج هذه النزعة ظهور نظرية الحب الإلهية وذيوعها في أوساط الصوفية طوال العصور، وظهور فكرة الجذب الصوفي وفكرة الاتصال بالله"[2].

ويقول: "لا مجال إذن للقول بأن نظرية الحب الإلهي نظرية ليست إسلامية، أو أنها لا سند لها من القرآن والحديث، وأنها أمر استحدث عند المسلمين عندما تأثروا بأصحاب الديانات الأخرى كالمسيحية والمانوية، وإن كان لهاتين من غير شك أثر غير قليل في تشكيل هذه النظرية وأساليب التعبير عنها. لقد صرح القرآن بأن الله يحِب ويحَب في مثل قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[المائدة:54]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾[البقرة: 165]، ويحكى عن النبي ﷺ لما سأله أبو رزين العقيلي: يا رسول الله، ما الإيمان؟ أنه قال: «**أن يكون الله ورسوله أحب إليك من سواهما**»[3]، وفي حديث آخر قال: «**لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه من سواهما**»"[1]

---

[1] ذكره العجلوني في كتابه كشف الخفاء وقال عنه: (وهو واقع كثيرًا في كلام الصوفية، واعتمدوه وبنوا عليه أصولًا لهم) وقال في موضع آخر: (قال ابن تيمية :ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر في" اللآلئ"، والسيوطي وغيرهم). ينظر: أبو الفداء إسماعيل العجلوني (ت 1162هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، ط 1، المكتبة العصرية، 1420هـ-2000م، ج 2، ص 155-156.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)،ص،192.

[3] أخرجه:

أما الأحاديث النبوية التي ورد فيها ذكر الحب الإلهي، فتتجاوز في عددها ومعانيها ما ورد في القرآن في هذا الصدد، ولا شك أن كثيرًا منها قد وضع للتعبير عن الأفكار الصوفية التي نمت تحت تأثير عوامل خارجية ظهر أثرها في التصوف منذ منتصف القرن الثاني الهجري، ومن الأحاديث الصحيحة التي يكثر الصوفية من روايتها والتعليق عليها، الحديث القدسي الذي يقول الله تعالى فيه: «**لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي عليها، إلخ**»[2][3].

"فظاهر من كل ما تقدم أن في القرآن والحديث نصوصًا صريحة الدلالة على محبة الله لعباده ومحبة عباده له، وأن هذا أمر لا يجحده إلا جاهل أو مكابر. أما أن هذه البذور الأولى قد نمت في البيئة الإسلامية تحت تأثير ثقافات أجنبية حتى ظهر عنها نظرية بل نظريات في الحب الإلهي، فهذا أمر يجب أن نسلم به وإن كان يجب ألا نبالغ في شأنه، وأقوى المصادر الأجنبية تأثيرًا في نظريات الحب الإلهي عند المسلمين: المسيحيةُ والمانوية والأفلاطونية الحديثة."[4] وهكذا بين أبو العلاء عفيفي أصالة نزعة المحبة الإلهية وأنها مستمدة من الإسلام وتعاليم القرآن والأحاديث النبوية في الباب، وكل التأثيرات الأجنبية التي جاءت فيما بعد كان من شأنها أن تطور نزعة المحبة الإلهية إلي نظريات.

- أحمد بن حنبل (ت241هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، ط 1، مؤسسة الرسالة، 1421هـ-2001م، ج 26، ص 113، رقم الحديث: 16194.

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] أخرجه:

- البخاري، الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط 5، دمشق، دار اليمامة، 1414هـ-1993م، كتاب الرقاق، باب التواضع، ج 5، رقم الحديث: 6137، ص 384.

[3] المرجع نفسه، ص193.

[4] المرجع نفسه 193، 194.

المحبة الإلهية عند طيب تيزني:

عن المحبة الإلهية يقول الطيب تزيني: "وقد تحول الحب(أو تحولت المحبة) إلى باب من أبواب التصوف. وشُغِل المؤلفون والمتصوفة بالكتابة عنه وبالتصنيف فيه؛ مما جعل المهتمين والآخرين ينظرون إليه على أنه أحد أركان الحياة الاجتماعية الراقية، ناهيك عن أنه أحد أبواب التصوف أو الباب المؤسس له"[1].

وهنا يشير الطيب تزيني إلى أن المحبة ظهرت في مراحل متقدمة من تطور التصوف ولم تكن في بداية التصوف، فأصبحت المحبة الإلهية أحد أركان الحياة الاجتماعية الراقية وأحد أبواب التصوف لما تحمله من معاني في طياتها.

ويقول الطيب تزيني أيضا: "فأن يكون المحبوب الإلهي محبوباً من حبيبه الإنسي، يعني هنا أن تكون العلاقات القائمة بينهما ذات نسيج وحراك جدليين: إن الإلهي يتعلق بالإنسي تعلقاً ماهوياً، يبقي- على كل حال-حداً معيناً من ذاتية كل منهما، كي يعرف أن النسيج الجديد هو جديد، بقدر ما يفصح عن مستويين اثنين ضمن الإّنية الواحدةِ؛ مما يفسِح الطريق أمام لحظة من **الحرية، حرية الحب** بين فريقيه، وذلك حين يغدو البعد المنطقي للمسألة وارداً، دون الوقوع في غلط منطقي أو في مفارقة جدلية .فالحرية الداخلية للإنسي من أجل أن يكون جديراً بالإلهي، تقتضي- والحال كذلك -ضرورة الندية؛ والأمر نفسه يظهر في علاقة الفريقين انطلاقاً من اللاهوتي ونزولاً نحو الإنسي .إن علاقة بين الفريقين من ذلك النمط هي من مقتضيات العدل .فالحب يخرج من حيزه، إذا قام على اللاعدل. وهذا

[1] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، (ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص158.

بدوره يجعل الحراك بين الفريقين قائماً على أساس كل الاتجاهات العمودية والأفقية والدائرية وغيرها"[1].

لقد قدم طيب تزيني شرحا عن علاقة المحبة التي تربط الإنسان بالله أي الحبيب بمحبوبه.

المعرفة الذوقية عند أبي العلاء عفيفي:

تمهيد: لقد كانت نظرة الصوفية للمعرفة مختلفة إذا يرون أنه يمكن للإنسان أن يتذوق المعرفة، وهكذا تميز رؤية الصوفية للمعرفة، فما هي أداة المعرفة الذوقية؟ هل للمعرفة أداة غير العقل؟ وهل العقل وحده أو الحس وحده يضمنان للإنسان المعرفة اليقينية؟.

[1] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، (ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص164.

أداة المعرفة الذوقية: يقول أبو العلا عفيفي فيها: "يعتقد الصوفية أن مركز المعرفة الصوفية وأداتها هو «القلب» لا العقل، وأنه أيضًا مركز المحبة الإلهية والتجلي الإلهي، وإن كانوا أحيانًا يفصِّلون فيختصون المعرفة بالقلب والمحبة بالروح والتجلي بالسر، ولكن الحقيقة أن المعرفة والمحبة والتجلي في نهاية التحليل مظاهر ثلاثة لشيء واحد أو قوة واحدة هي التي نطلق عليها اسم «القلب» بمعنى عام .وليس المراد بالقلب تلك المضغة الصنوبرية الجاثمة في الصدر، بل هو لطيفة ربانية غير مادية يدرك بها الإنسان الحقيقة الوجودية، وفيها يتجلى الحق لعبده، وبها يحب العبد ربه. بعبارة أخرى هو مركز الإدراك الذوقي في الإنسان .وقد تبدو وظيفة القلب على نحو ما يصوره الشعر الصوفي أدنى إلى الجانب العاطفي منها إلى جانب الإدراك، ولكنا ذكرنا أن القلب في نظر الصوفية عامة مركز الحب والإدراك جميعًا، بل ذكرنا أن المعرفة الذوقية بالله والحب الإلهي وجهان لحقيقة واحدة" [1].

يوضح أبو العلاء عفيفي أن أداة المعرفة الذوقية مركزها القلب لا العقل وهكذا يختلف المتصوفة عن الفلاسفة وغيرهم باعتقادهم هذا، ويقصد بالقلب لطيفة ربانية غير مادية التي يديرك بها الإنسان الحقيقية الوجودية وتتمركز فيه المحبة الإلهية؛ إذن يعتبر القلب أداة ومركز الإدراك الذوقي تتجلى في العاطفة والإدراك معا.

ويصرح أبو العلاء عفيفي عن شرعية الأداة الذوقية؛ فيقول: "وليس بعجيب أن يعد الصوفية القلب مركزًا للإدراك الذوقي أو الفهم كما يسمونه أحيانًا، أو المعرفة اليقينية على الإطلاق، فقد جرت لغة القرآن الكريم بهذا الاستعمال فجعلت من القلب محلًّا للإيمان الصحيح، ومركزًا للفهم والتدبر. يقول الله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 242،241.

أَقْفَالُهَآ ﴿24﴾ ﴾[محمد: 24]، ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾[المجادلة: 22]، ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾ [آل عمران: 7]، ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾[البقرة: 7]، ﴿ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ ﴾[البقرة: 88]، ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴿3﴾ ﴾[المنافقون: 3]، ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾[الأنعام: 25]، ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴿14﴾ ﴾[المطففين: 14]"[1].

وهكذا يبين الصوفية شرعية أداة المعرفة الذوقية ألا وهي القلب والوسلية للوصل إلى المعرفة اليقينية من خلال آيات القرآن.

ولكن القلب لا يصبح محلًّا للإدراك الذوقي والمعرفة اليقينية، ولا مركزًا للمحبة الإلهية، إلا إذ صفت صفحته وانجلت غشاوته، وارتفعت عنه حجب الشهوة والهوى، وتخلص من تأثير العقل، ولذا نرى قلوب السالكين إلى الله مسرحًا لنضال عنيف بين جند الرحمن وجند الشيطان على حد قول الغزالي، يطلب كل الظفر بالقلب لنفسه .فإذا كانت الغلبة لجند الشيطان، انحط الإنسان إلى مرتبة البهائم، وإذا كانت لجند الرحمن، ارتفع إلى مرتبة الملائكة، وللقلب بابان تدخل من أحدهما المعرفة ومن الآخر الوهم، وتدخل المحبة الإلهية من الأول

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص242.

ويدخل الاشتغال بما سوى الله من الثاني. هذا عالم وذلك عالم آخر، والصوفي الصادق هو الذي يتخذ مكانه في البرزخ بين العالمين، كما يقول جلال الدين الرومي"[1].

وقد وضع الصوفية شروطا في استعمال القلب لكي يصل إلى الإدراك الذوقية والمعرفة اليقينية، ويكون مركزا للمحبة الإلهية، وهذه الشروط تتمثل في صفاء القلب وانجلاء غشاوته وابتعاده عن الشهوة والهوى، وهكذا يصبح المؤمن في صنف جند الرحمان مترفعا عن جند الشيطان.

الفرق بين القلب والعقل: وفي هذا يقول أبو العلاء عفيفي: "وكما فرق الصوفية بين القلب والعقل من حيث هما أداتان للإدراك، ميزوا كذلك بين نوعي الإدراك الحاصلين منهما، واختصوا كلًّا منهما باسم، فسموا إدراك العقل «علمًا» وإدراك القلب «معرفةً» وذوقًا، وسموا صاحب النوع الأول «عالمًا» وصاحب النوع الثاني «عارفًا»، والفرق الجوهري بين المعرفة والعلم أن المعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم، والمعرفة «حال» من أحوال النفس يتحد فيها الذات المدركة والموضوع المدرَك، والعلم حال من أحوال العقل يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين سلبًا أو إيجابًا، أو يدرك مجموعة متصلة من هذه النسب، والمعرفة «تجربة تعانيها النفس»، والعلم حكم ينطق به العقل"[2].

ونفهم مما سبق أن الصوفية قسموا القلب والعقل في كيفية استخدامهم للإدراك، فإدراك العقل يسمى علما وإدراك القلب يسمى معرفة وذوقا.

ويقول أيضا: "وضع الصوفية هذه التفرقة بين المعرفة والعلم منذ تكلموا عن المعرفة، وعن معرفة الله بوجه خاص، وكان للتمييز بينهما أثر عميق في موقفهم من الله ومحبته والاتصال

---

[1] المرجع نفسه، ص243.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 244.

به وغير ذلك مما لا مجال للعقل فيه كما قلنا. بل إنه جاء دور من أدوار التصوف كانت «المعرفة» فيه هدفًا من أهداف الطريق الصوفي، أو الهدف الأكبر فيه، واعتبر كل ما عداها وسيلة لها، وإذا قيل إن الحياة الصوفية تهدف إلى الاتصال بالله، فليس لهذا الاتصال من معنى عند جمهور الصوفية سوى معرفة الله عن طريق حبه، أو حب الله عن طريق معرفته، والله عند الصوفية حقيقة تعرف، بل هو الحقيقة على الإطلاق، وكل ما يُدْرَك من الحق يشير إليه"[1].

وهكذا تكون المعرفة عند الصوفية مرتبطة بالقلب المحصل للإدراك الذوقي وهكذا يكون الصوفي عارفا متصلا بالله فكل ما زادت معرفة الإنسان بربه ومحبه له كان عارفا قريبا لخالقه.

المعرفة الذوقية عند الطيب تزيني:

وفيها يقول الطيب تزيني: "إذا كانت تلك الخصائص تعبر عن بنية التصوف ونسيجه، فإن أداة هذا التعبير تتمثل في ما يخرج عن العقل ويتقاطع معه، في آن واحد، نعني الحدس .وثمة ملاحظة ذات رهافة، هي إن أداة التعبير، هنا، هي كذلك موضوعه. «الأحوال». الصوفية، مثلاً، التي تجد في الحدس تشخيصها التعبيري الأداتي، هي كذلك مادة هذا الأخير (أي الحدس)، بْقدر ما يظهر هذا مادةً لتلك"[2].

ويعتبر الطيب تزيني أن الحدس أداة التعبير التي تعبر عن خصائص بينة التصوف ونسيجها، وكما أشار الطيب تزيني أن تعبير بالحدس قد يتقاطع مع تعبير بالعقل؛ لأن الثاني يخرج عن دائرته ولا يستطيع أن يدرك ما يدركه الحدس، كما وصفه طيب تزيني بأنه وثمة ملاحظة ذات رهافة.

---

[1] المرجع نفسه، ص 244.

[2] الطيب تزيني، التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي، (ط:1؛ سوريا: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 56.

فالحدس يترجم أحوال صوفية التي يعجز العقل عن إدراكها وصياغتها، فحدس يعتبر أداة تعبيرية وتشخصية لتجربة الروحية الصوفية، والدس يعتبر مادة الأحوال الصوفية.

المبحث الثالث: المقارنة بين الكتابين

المطلب الأول: أوجه التشابه

المطلب الثاني: أوجه الاختلاف

المبحث الثالث: المقارنة بين الكتابين

يثير طرح المفكرين أبو العلاء عفيفي والطيب تيزيني لظاهرة التصوف تقاربا واختلافا في الوقت نفسه، فما هي أوجه التشابه عند المفكرين؟ وما هي أوجه اختلافهما؟

المطلب الأول: أوجه التشابه

أ- أوجه التشابه في الفكر والثقافة بين أبي العلاء عفيفي وطيب تزيني

- عاش أبو العلا عفيفي وطيب تزيني أيضا في عصر النهضة الفكرية والدينية السياسية والاقتصادية والثقافية حيث كان صيت الشخصيات الفكرية يسطع مثل حسن البنا وجمال عبد الناصر وأبو الحسن الندوي وبديع الزمان سعيد النورسي.

-كانت الأحداث السياسية لكل من الأوطان(مصر، وسوريا) أبو العلا عفيفي وطيب تزيني تتخللها الحروب الصليبية والانقسامات الحزبية، كما كانت هناك أوضاع اجتماعية مسيطرة كالطائفية وتعدد المذاهب في المجتمع الواحد.

-اهتمام كل من أبي العلاء عفيفي وطيب تزيني بالقومية المصرية والسورية، والتمسك بأوطانهما واختيار تدريس فيها بدل الدول الأوربية، والافتخار بحب الانتماء إلى أوطانهم وثقافتهم وأصالتهم.

– وفي جانب التحصيل العلمي درس كل من أبي العلا عفيفي وطيب تزيني الفلسفة والفكر الفسلفي الإسلامي والاستشراق والتراث العربي الإسلامي وعلى الصعيد الثقافي اجتهد كل منهما في التحصيل المعرفي منذ الصغر وبلوغ المراكز العليا والتدرج في الرتب الأكاديمية.

ب–أوجه التشابه في التصوف من خلال منظار أبي العلاء عفيفي وطيب تزيني

تمثل طاهرة التصوف عند أبي علاء عفيفي وطيب تزيني هاجسا مشتركا بينا حملاه واشتغلا عليه واهتما به، فكلاهما وجد في عصر واحد، لتكون بذلك مساهمة في دعم التصوف على شاكلته ثورة روحية، وفكراً منبثقا من الثقافة العربية الإسلامية، فعالج أبو العلاء عفيفي وطيب تزيني التصوف وقضاياه كل حسب منظوره.

–ومن أوجه الشبه في مسألة نشأة التصوف يرى أبو العلاء عفيفي أن مسألة نشأة التصوف بالنظر في العوامل الداخلية والخارجية على حد سواء، وأن الاهتمام بجانب دون آخر قد يقودنا إلى نتائج مخلوطة، وأن تميز عامل على آخر يسوقنا إلى صورة غير صحيحة، فمعالجة مسألة نشأة التصوف تقوم على النظر إلى البيئة العقلية والدينية والسياسية والاجتماعية التي انطلق وتطور فيها التصوف على مجرى التاريخ الإسلامي، ولكي نتحصل على صورة كاملة للتصوف مهما كان تأثره وتأثيره بالعوامل الداخلية والخارجية.

ويرى طيب تزيني أن التصوف العربي الإسلامي تأثر بمؤثرات خارجية ولكنه ظل تصوفا بهوية عربية إسلامية.

-ومن أوجه الشبه في مسألة مصادر التصوف يرى أبو العلا عفيفي أن معالجة مصدرية التصوف تكون بنظر إلى أنه نتاج إسلامي، ثم ننظر في ما بعد إلى المؤثرات الخارجية، ويوافقه في هذا الرأي طيب تزيني فيرى هو أيضا؛ أن التصوف بصيغة خصوصية يكون تصوفا عربياً إسلامياً من إسلام ثم تأتي التأثيرات الخارجية.

- ومن أوجه التشابه في مسألة علاقة التصوف بالفلسفة فيرى أبو العلاء عفيفي أن الفرق بين الفلسفة والتصوف هو أن الفلسفة بحث نظري في طبيعة الوجود قصد الوصول إلى نظرية عامة خالية من التناقض عن حقيقة العالم المحسوس، وهذا الشرط الأساسي في الفلسفة ويجب أن تكون التجربة التي تبحث في نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود دعوى تحتمل الصدق والكذب، وهنا خلاف التصوف والتجربة الروحية إذ أنها حال شخصية وتجربة روحية معنية بفرد وأن كل فرد له تجربة منفردة ومتميزة عن غيره فليس بالضرورة أن يشاركه الآخرون، وهذا ما يميز التجربة الروحية أن صاحبها لا يطالب بالبرهنة على صدق تجربته بمقابل أن الأشخاص لهم حريتهم في تصديق تجربتهم أو تكذيبها، كما يشير طيب تزيني إلا نقطة مهمة وهي تجاوز الحدود الفاصلة والأنساق الذهنية التي تميز كل من الفلسفة والتصوف، وهذا من شأنه أن يشكك في الخصوصية الاصطلاحية والدلالية للتصوف وهذا ما جعل طيب تزيني ينبه عن التجاوز الذي يقع فيه في الخلط بين نسق الفلسفة والتصوف، أو الخلط بين الفلسفة والإسلام و فلسفة الإسلام الديني، وقد يتسبب هذا التجاوز في انتهاك خصوصية التصوف والفلسفة، والواجب إظهار الحد الفاصل بينهما لكي يتباين وتميز كل على حدى.

-ووجه الشبه في مسألة علاقة التصوف بالفقه يرى أبو العلاء أن التصوف كان ثورة عن الفقه، كما نشاء خلاف بين الفقهاء والتصوف واختلاف أرائهم في عديد من المسائل، وتباين أفكارهم ومناهجهم، وخلاف الفقهاء ضد الصوفية في الحقيقة إلا ردَّ فعل للثورة الروحية التي أراد الصوفية أن يُحدثوها في الدين، فقد أدرك الصوفية أن الدين قد أصبح في عرف الفقهاء جملة رسوم وأوضاع لا حياة ولا روحانية فيها .

ونفهم من كلام طيب تزيني أنه يرى زهد طريق تحرر من الفقهاء بمعنى القواعد الفقهية عند طيب تزيني تعتبر قيودا، كما اشار إلى أن من ينجذب نحو عالم التصوف عليه أن يقر بأنه خرج من دائرة الفقهاء أو كما وصفهم بلهجة شديدة المفقهين المقعدين مما يجعلنا نفهم حدة توتر علاقة المتصوفة والفقهاء

-ووجه الشبه في مسألة المحبة الإلهية بين أبي العلاء عفيفي أصالة نزعة المحبة الإلهية وأنها مستمدة من الإسلام وتعاليم القرآن والأحاديث النبوية التي أسردها، وكل التأثيرات الأجنبية التي جاءت فيما بعد كان من شأنها أن تطور نزعة المحبة الإلهية إلى نظريات.

كما يشير طيب تزيني إلى أن المحبة ظهرت في مراحل متقدمة من تطور التصوف ولم تكن في بداية التصوف، فأصبحت المحبة الإلهية أحد أركان الحياة الاجتماعية الراقية وأحد أبواب التصوف لما تحمله من معاني في طياتها.

المطلب الثاني: أوجه الاختلاف

رغم التشابه الذي عرفه أبو العلاء عفيفي وطيب تزيني في تناول مسائلة التصوف وقضاياه، إلا أن كلا منهما اتجه واستعمل منهجا وأسلوبا مغايرا للآخر في هذه الدراسة .

نذكر البعض منها:

أ- هدف الدراسة

وإجابة عن الإشكالية الأساسية التي مفادها: طبيعة العمل الذي قدمه كل من أبي العلا عفيفي في كتابه الثورة الروحية في الإسلام هو من أفضل الكتب التي تناولت موضوع التصوف وقضاياه وأهم رجاله ومدارسه، مع إبراز التصوف بوصفه يمثل ثورة روحية إسلامية ضد التفسير العقلي الجاف لتعاليم الإسلام من قِبل المتكلمين والفلاسفة، وضد التفسير الصوري النظري للفقهاء.. فيقول د.أبو العلا عفيفي، في مقدمة كتابه، توضيحًا لفكرة وموضوع هذا الكتاب:

"ولما كان التصوف في نظري أروع صفحة تتجلى فيها روحانية الإسلام، وتفسيرا عميقا لهذا الدين فيه إشباع للعاطفة وتغذية للقلب، في مقابلة التفسير العقلي الجاف الذى وضعه المتكلمون والفلاسفة، والتفسير الصوري القاصر الذى وضعه الفقهاء، كتبت هذه الصفحات لأبرز فيها بعض معالم الصورة التي يتلخص فيها موقف الصوفية من الدين والله والعالم... وسميت هذا الموقف (الثورة الروحية في الإسلام) لأن التصوف كان انقلابًا عارمًا على

الأوضاع والمفاهيم الإسلامية كما حددها الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة. وهو الذى بث فى تعاليم الإسلام روحًا جديدة أدرك مغزاها من أدركه وأساء فهمها من أساءه..."[1].

يطرح الدكتور تيزيني في مقدمته كتابه التصوف العربي الإسلامي: السؤال التأسيسي التالي: كيف نشأ التصوف في قلب الفكر العربي؟ والسؤال آخر: ما هي الشروط التاريخية والاجتماعية والسياسية الثقافية، التي حفزت على نشأة هذا التصوف، وكذلك الفلسفة، أو الفقه، أو العلم، أو الفن، بوصف كون هذه الأنساق أنماطا من الوعي العربي.

ويرفض تيزيني البحث عن التصوف خارج تاريخيته، وخارج خصوصيته التكوينية البنيوية. ويقول أن المحيط التاريخي الذي انطلق منه الإسلام في مقدمات القرن السابع الميلادي، لم يكن صفرا أو خواء لا تاريخيا، بل متضخما ومفعما بالثقافات المحلية القريبة والخارجية البعيدة، مما يضعنا أمام المعطى الهام التالي على الصعيد المنهجي: إن مقاربة الموضوع عبر معطيات التحليل النقدي السوسيولوجي التاريخي يمكن أن تضع يدنا على تلك الثقافات ضمن سياق اكتشافها في نسيج الإسلام نفسه، أي في مكوناته السوسيو ثقافية والنفسية والاعتقادية.

ويؤكد تيزيني بأن يعبر التصوف العربي الإسلامي عن نفسه بما جاء عليه بصيغة اصطلاحية محددة لهويته، أي بكونه تصوفا عربيا إسلاميا. وأنه سيكون من قبيل القصور المعرفي والمنهجي وضع حاجز حاجب بين التصوف وبين انطلاقه في فضاء الفكر العربي الإسلامي الفسيح.

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م)، ص 10.

هاهنا ويصبح التصوف شأنا من شؤون المجتمع، قبل أن يكون شأنا من شؤون الإسلام الاعتقادي والمذهبي المحدود.

ب- الأسلوب

من خلال دراستي لكتاب الثورة الروحية في الإسلام عند أبي العلاء عفيفي وجدته فصيحا في كتابته وسلسا في أسلوبه يضبط مواضيع وقضايا التصوف الكلية بعناوين كلية ويتطرق إلى الجزئيات فيعنونها هي أيضا فيجعل تنظيم المواضيع وترتيبها في نسق منظم يتيح للقارئ معرفة إلى أين تتجه كل فكرة.

أما طيب تزيني في كتابه التصوف العربي الإسلامي فإنه يحتاج قارئه إلى جهد، وخاصة ممن ليس له تجربة سابقة في قراءة كتب طيب تزيني الذي يعتمد على المنهج المادي الجدلي الماركسي التاريخي.

فهنا تكمن الصعوبة بالإحاطة بشساعة طرحه للأفكار حيث يعالج مواضيع التصوف وقضاياه بشكل موسع بمنهج فلسفي جدلي وهنا تكمن صعوبة ضبط حدود أنساق الموضوع.

ج- أوجه اختلاف في فكر وثقافة أبو العلاء عفيفي والطيب تزيني

- عاش أبو العلاء عفيفي والطيب تزيني في القرن العشرين أي العصر ذاته وقد تميز بأحداث سياسية كبرى (الحرب العالمية الأولى والثانية وسقوط الخلافة والحرب الباردة) كل هذه الأحداث انبثقت عنها أيديولوجيات كبرى كالاشتراكية والرأسمالية وخلقت فلسفات مادية

وأخرى ماركسية وحروب أفكار الفاشية والنازية واللبرالية والشيوعية، هذا كله كان له أن يؤثر على مسار فكر كل من أبي العلا عفيفي وطيب تزيني وهذا الأخير تأثر بالفكر المادي وتبنى الماركسية كمنهج له أما أبو العلاء عفيفي فوجد في المستشرقين والتصوف الملاذ الروحي والصفاء نفسي بعيدا عن الصراعات الفكرية.

– أدت الأحداث التاريخية إلى التأثير في أبي العلاء عفيفي وطيب تزيني على الصعيد الثقافي، وبعبارة أدق أثرت على البيئة الثقافية ، فكان الحدث التاريخي المهم: هو سقوط الخلافة الذي خلق تراجعاً في الفكر الإسلامي، مما أدى فيما بعد إلى ظهور نهضات فكرية وآراء ووجهات دينية، تبحث حول المسائل الدينية المثارة في ذلك العصر، فاختار أبو العلاء عفيفي الهجرة إلى أوروبا لدراسة الإسلام وكل ما يتعلق به مثل التصوف الذي نظر إليه الدارسون الأوروبيون بوصفه الحياة الروحية في الإسلام، واتجه الطيب تيزيني إلى إعادة قراءة التراث الفلسفي والنظر في الفكر العربي الإسلامي .

د–أوجه اختلاف في التصوف من خلال منظار أبي العلاء عفيفي وطيب تزيني

–ووجه الاختلاف في مسألة علاقة الزهد بالتصوف وهو أن أبا العلاء عفيفي يعتبر الزهد هو الناحية العملية من التصوف لأنه؛ يعبر عن أسلوب حياة المؤمن ويحمل في طياته كيفية التعامل مع شهوات الدنيا ومغرياتها، وكيفية ضبط النفس باعتماد على مختلف وسائل والرياضات والمجاهدات الروحية والبدنية، كما يعتبر الإسلام هو العامل الأول في نشأة حركة الزهد بين المسلمين وأي تطورات أخرى تأثر بها الزهد كانت بفعل عوامل خارجية كالرهبنة المسيحية. وبهذا تصريح يقر من خلاله أبو العلا عفيفي أصالة الزهد في الدين الإسلامي

وبيان أنه ليس مستمدا من الرهبانة بل تأثر لاحقا بها ويشير طيب تزيني إلى أن ظهور حركة الزهد كانت من طرف جميع من أحبوا الفقراء، وأنهم وجدوا في الزهد وسيلة لزيادة الإيمان والتقوى، كما أشار أن هذا من أحد أسباب ظهور الزهد والدافع الثاني كان التمرد على تفقيه الفقهاء، بما أن الزهد قد يختلف في طياته على ما جاء به العقل الفقهي –ووجه الاختلاف في مسألة أداة المعرفة الذوقية في التصوف: يوضح أبو العلاء عفيفي أن أداة المعرفة الذوقية مركزها القلب لا العقل وهكذا يختلف المتصوفة عن الفلاسفة وغيرهم باعتقادهم هذا، ويقصد بالقلب لطيفة ربانية غير مادية التي يديرك بها الإنسان الحقيقية الوجودية وتتمركز فيه المحبة الإلهية؛ إذن يعتبر القلب أداة ومركز الإدراك الذوقي تتجلى في العاطفة والإدراك معا.

ويعتبر طيب تزيني أن الحدس أداة التعبير التي تعبر عن خصائص بينة التصوف ونسيجها، وكما أشار طيب تزيني أن التعبير بالحدس قد يتقاطع مع التعبير بالعقل؛ لأن الثاني يخرج عن دائرته ولا يستطيع أن يدرك ما يدركه الحدس، كما وصفه طيب تزيني بأنه وثمة ملاحظة ذات رهافة.

فالحدس يترجم الأحوال الصوفية التي يعجز العقل عن إدراكها وصياغتها، فالحدس يعتبر أداة تعبيرية وتشخصية للتجربة الروحية الصوفية، والحدس يعتبر مادة الأحوال الصوفية.

خَاتِمَة

خاتمة

لقد كان التصوف منارة من منارات الإسلام يشع بنوره على قلوب من عرفه، فكان مثل الشعاع الذي يخترق الأنفس والأرواح ويجعل الإنسان يتدرج في الأحوال والمقامات ليمهد للإنسان طريق الصفاء والنقاء إلى الله عز وجل وليتذوق محبته، وهذا ما جعل أبو العلاء عفيفي وطيب تزيني يلتفتان إلى التصوف وينال هذا الأخير نصيبا من بحثهما وتحليلهما تقديرا منهما لمكانته، حيث رأينا التصوف من حدقتي منظار أبي العلاء عفيفي وطيب تزيني لتميز كل منهما في طريقته وعرضه ومعالجته لقضايا ومواضيع التصوف، فذهب الأول رؤية التصوف ثورة روحية على كل المفاهيم التي لم يشهدها الإسلام من قبل، ويبرز لنا طيب تزيني أصالة التصوف وانتمائه لحقل عربي إسلامي ويؤكد على ذلك مهما شهد التصوف من مؤثرات خارجية، لقد سافر بنا المفكران إلى عالم التصوف مبرزين لنا ماهية التصوف نشأته ومصادره معالجين هذه القضايا على نسق معرفي شامل مبرزين الآراء المعارضة والمؤيدة لأصالة التصوف أو اعتباره دخيلا ثم ساقوا لنا علاقة التصوف بالزهد والفلسفة وعلم الكلام والفقه فأبرز كل منهما وجهة نظره، كما تعرفنا من خلالها على أراءهم حول المحبة الإلهية والمعرفة الذوقية وهكذا تشكل في الأخير كتابان الثورة الروحية في الإسلام والتصوف العربي الإسلامي ليبرزا قيمة التصوف، فالكتاب الأول كان طرحا مختلفا اعتبر التصوف انقلابا على المفاهيم الفلسفية والعقلية والكلامية والفقهية ليبرز أراء جديدة حول مفاهيم الدين الإسلامي ويبعث في روح الإنسان الطمأنينة والسكينة في كشفه لأسرار وطبيعة العالم ويجعل من لغة الرمز تقديسا لمعاني الأخلاق وليتذوق المحبة الإلهية ويعرفها ويتقرب من الله ﷻ، أما الكتاب

الثاني التصوف العربي الإسلامي فقد طرح لنا التصوف بطريقة جديدة لم نشهدها من قبل فقد عرض لنا الخطاب الصوفي العربي الإسلامي الأصيل بطريقة شاسعة وبمنهج مادي ماركسي تاريخي.

وفي الختام أحمد الله ﷻ الذي من علي بفضله أن أتممت هذه الدراسة التي حاولت فيها الإجابة على الإشكالية المطروحة في مقدمة الدراسة، والتي تدور حول: **طبيعة العمل الذي قدمه كل من أبي العلا عفيفي في كتابه الثورة الروحية في الإسلام. والطيب تيزيني في كتابه التصوف العربي الإسلامي.**

وفي إطار الإجابة العامة على الإشكالية أرصد جملة من النتائج، وهي كالآتي:

1- حاول كل من أبي العلاء عفيفي وطيب تزيني إبراز التصوف بشكل مختلف وجديد وتناوله من جوانب عدة.

2- التصوف يعتبر من مراتب الدين الثلاث المتمثل في الإحسان.

3- يعتبر منبت التصوف الإسلامي إسلاميا فهو أصيل منذ نشأته التي ابتدأت من الزهد متطورا إلى التصوف السني وصولا إلى التصوف الفلسفي والطرق الصوفية، ومهما تأثر بمؤثرات خارجية يبقى متمسكا بأصالته العربية والإسلامية.

4- من خصائص التصوف أنه ذو طابع عالمي تشترك فيه الإنسانية ويحتوي جميع الديانات مهما كان طريقتها في التصوف.

5- يشترك التصوف مع جميع ثقافات الشعوب ولكن التصوف الإسلامي يتميز بخصوصية طابعه الإسلامي والعربي.

6-التصوف كان مفتاح للإنسان لهروبه من ضجة الحياة التي تعكر صفاء روحه وسكينة نفسه فهو الدواء لأمراض القلوب والنفوس وهو الإكسير الغائب في الحضارة الغربية المادية الراهنة.

الفهارس العامة

- ✓ فهرس الآيات القرآنية.
- ✓ فهرس الأحاديث النبوية.
- ✓ فهرس الأعلام.
- ✓ قائمة المصادر والمراجع.
- ✓ فهرس المحتويات.

فهرس الآيات القرآنية

شطر الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ.....	الذاريات	56	73
﴿ كُلُّ شَيْءٍ	القصص	88	102
﴿ وَرَهْبَانِيَّةً.....	الحديد	27	104
﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ.....	الأعراف	32	105
﴿ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ.....	المائدة	88	105
﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ	الشورى	13	129
﴿ يُحِبُّهُمْ.....	المائدة	24	141
﴿ وَالذِينَ ءَامَنُوٓاْ	البقرة	165	141
﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ.....	محمد	24	145
﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ.....	المجادلة	22	146
﴿ فَأَمَّا ٱلذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ.....	آل عمران	7	146
﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ.....	البقرة	7	146
﴿ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا.....	البقرة	88	146

﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ.....	المنافقون	3	146
﴿ وَمِنۡهُم مَّن يَسۡتَمِعُ	الأنعام	25	146
﴿ كَلَّا بَلۡ رَانَ عَلَىٰ.....	المطففين	14	146

فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديث	الصفحة
«كنت كنزًا مخفيًّا.....	141
«أن يكون الله ورسوله.....	141
«لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل.....	142

فهرس الأعلام

الأعلام	الصفحة
لويس ماسينيون.....	15
أسين بلآسيوس.....	16
رينولد ألين نيكلسون.....	16
هنري كوربان.....	16
آرثر جون آربري.....	16
حسين مروة.....	26
عمار ديوب.....	29
عبد الباسط سيدا.....	42
فيلون السكندري.....	75
هورتن.....	87
هرتمن.....	87
الحسين بن منصور الحلاج.....	88
البسطامي.....	88
الجنيد.....	88
ابراهيم بن أدهم.....	89
شقيق البلخلي.....	89
يحي بن معاذ الرازي.....	89
رينهرت دوزي.....	90

ذو النون المصري.....	91
معروف الكرخي.....	97
المحاسبي.....	97
ابن عربي محي الدين.....	97
السهروردي.....	99
جولد تسهير"اجنتس".....	104
شقيق إبراهيم.....	104
أبو حامد أحمد بن خضروية البخلي.....	104
داود الطائي.....	114
إبن عياض.....	114

قائمة المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم برواية ورش عن نافع (مصحف ورش الإلكتروني)

ثانيا: المصادر ومراجع

1-محمد بن عبد الرحمن بن محمد شمس الدين السخاوي، ت: محمد عثمان الخشب، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة (ط:1؛لبنان: دار الكتاب العربي، 1405هـ-1985م).

2-القاسم القشيرى النيسابوري الشافعي، الرسالة القشيرية، تحقيق:عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف.(لا.ط؛ مصر:دار الشعب،1409هـ- .1989).

3-أحمد أمين، ظهر الإسلام. ج2(ط:5؛لبنان: دار الكتاب العربي، 1969م).

4-أحمد صبحي منصور، العقائد الدينية في مصر المملوكة بين الإسلام والتصوف.(لا.ط؛ مصر: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت).

5-أيمن حمدى، قاموس المصطلحات الصوفية (د.ط:؛مصر: دار قباء،2000)ص107.

6-أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، (ط:1؛ القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2018م).

7-أبو العلا عفيفي في تعليقه على كتاب الحكم لابن عربي، (لا،ط؛ لبنان: دار الكتاب اللبناني).

8-أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي. (ط:3؛ القاهرة:دار الثقافة،1979م).

9-أندلايه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ت: محمد أحمد خليل، م1(ط:2؛سرويا: منشورات عويدات، 2001).

10-إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، مدخل إلى التصوف الفلسفي دراسة روحية سيكوميتافيزيقية.(ط:2؛ مصر: كلية الآداب جامعة المنصورة، 2002م).

11-بدر الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي، ت: مصطفى عبد القادر، التّذكرة في الأحاديث المشتهرة.(ط:1؛لبنان:دار الكتب العلمية،1406هـ-1986م).

12-بوليترز، جورج وموريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية.ج1 (لا.ط؛لبنان:منشورات المكتبة المصرية، د.ت) .

13-جميل صليبا، المعجم الفلسفي،(لا.ط؛بيروت:دار كتاب اللبناني،1982م)،

14- جان بول ساتر، الوجودية مذهب إنساني،ت:عبد المتعم الحفني، (ط:1؛مصر: دار الفكر،1964).

15حامد طاهر، معالم التصوف الإسلامي.(ط:1؛مصر: دار نهضة، 2010).

16-حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.ج1(ط:2؛ بيروت: دار الفرابي،2008م).

17-زهير بن كتفي،المحاضرة الأولى في مادة الحداثة الغربية ، الحداثة في مجال العربي ،لسنة الثانية ماستر عقيدة.

18- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (ط:1؛بيروت: مؤسسة دندرة،1401-1981م)

19- سعد الدين إبراهيم وآخرون، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة (دراسة ميدانية)، (ط:1؛بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 1980م).

20- سعيد محمد حسين معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية.ج1(ط:1؛ المملكة العربية السعودية:مكتبة الرشد الرشد، 1431هـ .2011م).

21- ستالين جوزيف، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. (ط:1؛ موسكو:دار التقدم، أفريل1938م).

22-ستالين جوزيف، أخر المؤلفات حول الماركسية وفقه اللغة. (ط: باريس، 1953م).

23- طيب تزيني،التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور والوجودي والاستحقاق القيمي.(ط:1؛ سوريا:منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب،2011).

24- طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة :حول نظرية مقترحة في قضية التراث، (ط:2؛بيروت: دار ابن خلدون،1978م).

25- عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام ،(ط:2؛ الكويت: وكالة المطبوعات،1976م).

26- طه عبد الباقي سرور، محي الدين بن عربي. (لا.ط؛ لا.م: مؤسسة هنداوي،2015).

27- عبد الرحمان بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني.(ط:1؛ الكويت: وكالة المطبوعات،1975م).

28- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، (ط:3؛لبنان:دار العلم للملايين،1993).

29-عبد الرزاق الدواي ، المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية.(ط:1؛لبنان: دار الطليعة،1992).

30-عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي. (ط:1؛لبنان:دار الجيل، 1407هـ-1987م).

31-عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف.(ط:16؛ سوريا:دار العرفان،1428هـ).

32-عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام .(ط:1؛القاهرة:دار الفكر العربي،1966م-1967م).

33-عبد الله العروي، مفهوم العقل،(ط:5؛بيروت، الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي، 2012)

34-عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية.(ط:1؛ د.م:دار الرشد، 1412-1992م).

35-عبد الوهاب المسيري، الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة.ج1.(ط:1؛ مصر: دار ابن الجوزي،2011).

36- عبد الرزاق– لمحمد زياد بن عمر التكلة، المصنف (ط:1؛ المملكة العربية السعودية: دار المحدث،1428هـ.

37-عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها (ط:1؛بيروت:دار الجيل،1413هـ-1993م).

38-على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين).ج3 (ط:8؛القاهرة:دار المعارف،د.ت).

39-عمارة محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام. (ط:2؛مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر،2004م) .

40-فاضل حسين، كاظم هاشم نعمة، التاريخ الأوروبي الحديث 1815-1939.(ط:1؛بغداد:دار الكتاب،1982).

41-لطف الله بن عبد العظيم خوجه، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد،(ط:1؛ مصر:دار الهدي النبوي، 1430هـ .2009م).

42-محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام،(لا.ط؛مصر:دار إحياء الكتب العربية،1364هـ).
محمود شاكر، التاريخ الإسلامي،التاريخ المعاصر بلاد العراق1342-1411هـ1924-1991م.ج11.

43-مصطفى النشار،رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة،(ط:جديدة مزيدة ومنقحة، لا.م: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017) .
44-ميلود ميسوم،"الأوضاع السياسية للمشرق العربي عقب الحرب العالمية الثانية 1945-1948".قرطاس الدراسات الحضرية والفكرية،الجزائر: جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان.

45-Palleja de Bustinza Victor. Le soufisme : les débuts de son étude en Occident. In: Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire, N°30, 1996. La Walaya. Etudes sur le soufisme d'Ibn 'Arabî. pp. 97-107.

ثالثا: المجالات

1- الملك محمد الخامس، أبو العلاء عفيفي أديب التصوف والمتصوفين،دعوة الحق، مجلة شهرية تعنى بالدراسات الاسلامية وبشؤون الثقافة والفكر تصدرها وزارة الأوقاف الأسلامية، المملكة المغربية . المشور السعيد . الرباط:مطبعة الأمينة، العددان 98 و99، دون تاريخ النشر.

2- جاد الكريم الجباعي،مفكر وكاتب سوري،حدود الرؤية النهضوية في فكر طيب تيزيني، قلمون مجلة السورية للعلوم الإنسانية، قطر:مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الإجتماعية، ع 09، سبتمبر 2019م.

طارق زيناي، "إشكالية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي . قراءة المفاهيم والتجليات ." مجلة منتدى الأستاذ، الجزائر: قسنطينة المدرسة العليا للأساتذة الآداب والعلوم الإنسانية، ع21، جانفي2008م.

3- عبد الباسط سيدا :حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة في جامعة دمشق 1991 ، يعمل في مضماري التدريس والبحث، شارك، في مؤتمرات عدة حول التاريخ القديم لسورية، وحاضرها، ومستقبلها، له عدد من الكتب والأبحاث المنشورة. قلمون مجلة السورية للعلوم للعلوم الاجتماعية، ع 09، سبتمبر2019.

4- عمار ديوب :كاتب وصحافي سوري،قراءة ماركسية في ماركسية طيب تيزيني، قلمون مجلة السورية للعلوم الإنسانية، قطر:مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الإجتماعية، ع 09، سبتمبر2019.

5- كمال لعور، "حركة التصوف الإسلامي في ميزان الاستشراق: بين التأثير الأجنبي والعوامل الدينية الداخلية"، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، الجزائر: جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف، ع76،جوان2022.

6-كلمة الدكتور عبد الإله نبهان عضو المجمع في حفلة استقبال الدكتور محمد طيب تيزيني عضوًا عاملًا في المجمع، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج90، ج4، 2017م.
إضبارة الدكتور محمد طيب تيزيني المحفوظة في مجمع اللغة العربية بدمشق.

رابعا: المواقع

1-خالد محمد عبده، عوارف معرفية عن الكتابات الصوفية، https://www.alfalq.com، تاريخ النشر: 2015/02/25م.

2-رند الصالح، ملخص حول الحرب الباردة،(https://mawdoo3.com)،
سامر محمد إسماعيل ،السوري الطيب تيزيني فيلسوف التنوير واجه "داعش" والعولمة... دافع عن الهوية العربية ورحل. اندبندنت عربية، www.independentarabia.com .

3-سمير أبو زيد، الدكتور طيب تيزيني،بحث منشور على شبكة الانترنت:(http://www.arabphilosophers.com)، تاريخ التصفح: 2022/03/12.

4-سهير عبد الحميد، " المستشرقون أصحاب الفضل في إحياء الاهتمام بالتصوف". الأهرام، مصر: مقال نشر على شبكة الانترنت:
(https://gate.ahram.org.eg/daily/News/852035.aspx)، ع 49452.

5- عبد العزيز صالح بن حبتور، الطيب التزيني.. فيلسوف العرب اللامع في القرن العشرين، بحث منشور علي شبكة الأنترنت
(https://www.raialyoum.com)،2022/07/20).

3 منار فرج محمود، دراسات التصوف المصرية في تركيا ومكانة أبو العلا عفيفي، مقال منشور على شكبة الانترنت موقع طواميس للتصوف والإسلاميات
(http://tawaseen.com).

فهرس المحتويات

الإهداء
شكر وتقدير
مقدمة.....أ
المبحث الأول بطاقة موجزة عن أبي العلا عفيفي والطيب تيزيني 7
المطلب الأول: عصرهما 7
المطلب الثاني: حياتهما 31
المطلب الثالث: أثارهما 43
المبحث الثاني: قضايا التصوف عند أبي العلا عفيفي والطيب تيزيني.....64
المطلب الأول: ماهية التصوف ونشأته ومصادره.....64
المطلب الثاني: علاقة التصوف بالزهد والفلسفة والفقه وعلم كلام.....11
المطلب الثالث: المحبة الإلهية في التصوف والمعرفة الذوقية 139
المبحث الثالث: المقارنة بين الكتابين.....151
المطلب الأول: أوجه التشابه 151
المطلب الثاني: أوجه الاختلاف.....155

خاتمة 161
فهرس الآيات القرآنية 166
فهرس الأحاديث النبوية 167
فهرس الأعلام 168
قائمة المصادر والمراجع 170
فهرس المحتويات 177

الملخص

تناولت في هذه الدراسة التصوف دراسة تحليلية مقارنة من خلال :كتابي الثورة الروحية في الإسلام لأبي العلاء عفيفي والتصوف العربي الإسلامي لطيب تزيني، كما نهدف من خلالها إبراز الرؤية المعرفية والمنهجية لأبي العلاء عفيفي وطيب تزيني حول التصوف ومن خلال منظارهما، ودراسة بيئتهما التي أثرت في طريقة عرضهم للتصوف، وإشكالية الدراسة المرجو الإجابة عنها تتمثل في التساؤل عن طبيعة العمل الذي قدمه كل من أبي العلا عفيفي في كتابه الثورة الروحية في الإسلام والطيب تيزيني في كتابه **التصوف العربي الإسلامي**. وقد قسمت الدراسة إلى مقدمة وثلاثة مباحث بينت فيها قضايا التصوف من وجهة أبي العلاء عفيفي وطيب تزيني بالإضافة إلى خاتمة التي جمعت فيها نتائج الدراسة.

Summary

In this study, I have discussed Sufism in an analytical and comparative way using the two books of: Al-thawra al-rouhia fi al-islam by Abu Al-Ala Afifi and Al-tasawof alarabi alislami by Tayeb Tezini. We also aim at showing the epistemological and methodological view of both writers about Sufism; as well as studying their environment that had an impact on their way of viewing Sufism. The problem that this study aims at solving is questioning the type of work that both writers presented in their previously mentioned books. This study is divided into an introduction and three sections in which Sufism was discussed from the points of view of Abu Al-Ala Afifi and Tayeb Tezini, as well as a conclusion that sums the results of the study.