

فلسفة التربية الصوفية وأبعادها النظرية والتطبيقية

د. قاسم جاجاتي

أستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة شيخ أنتا جوب بذاكار- السنغال

الملخص: يدور الموضوع الذي نعالجه في هذا البحث، بشكل جوهري، حول فلسفة التربية الصوفية. ولفهم جميع أبعاده على وجه أكثر دقة، فمننا أولاً بدراسة ظروف نشأة هذه الفلسفة ومرجعيتها، ثم عالجنا بعد ذلك، في التفاصيل، تطور هذه الفلسفة التاريخي مع تحليل جوانبها النظرية والتطبيقية، بالإضافة إلى التغيرات التي طرأت فيها وتأثيراتها في الزمان والمكان.

وتجدر الإشارة إلى أن نشأة الفلسفة الصوفية تعود إلى القرن الثاني للهجرة الموافق للقرن الثامن الميلادي، وكانت تهدف إلى تجديد رصيد التربية الخلقية والروحية لقطاع عريض من المجتمع الإسلامي الذي كان يعاني آنذاك من أزمة مرجعية دفعتها أحياناً إلى ممارسات يأبأها الدين.

Résumé

Le sujet que nous traitons dans le présent article porte essentiellement sur la philosophie de l'éducation soufie. Afin de mieux comprendre la question dans ses différentes dimensions, nous avons abordé d'abord le contexte de la naissance de cette philosophie et de son référentiel. Dans notre développement, nous avons étudié ensuite son évolution historique en analysant ses aspects théoriques et expérimentaux, ainsi que les modifications dont elle fait l'objet et l'impact qu'elle a eu aussi bien dans le temps que l'espace.

Il convient de souligner, enfin, que l'émergence de la philosophie de l'éducation soufie remonte au 2^{ème} siècle de l'hégire (8^{ème} siècle de l'ère chrétienne) et elle avait pour but de réarmer moralement et spirituellement une bonne partie de la société musulmane qui était en perte de repère et se livrait parfois à des pratiques qualifiées de blâmables.

المقدمة

الفلسفة، باعتبارها علما يتمحور حول " حقائق الأشياء والعمل بما هو أصحح" ⁽¹⁾، لها صلة وثيقة بالتربية. وفلسفة التربية الصوفية أصول ومفاهيم وقيم وأهداف نبيلة، ولها أيضا مرجعية مستمدة من التراث الديني والروحي للإسلام. وهذا ما يشير إليه عبد الرحمان بن خلدون في تعريفه لعلم التصوف: " هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصلها أن طريقة هؤلاء القوم، لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل إليه الجمهور من لذة ومال وجاء... " ⁽²⁾.

ونتصور، بناء على هذا التعريف العام لابن خلدون، أن فلسفة التربية الصوفية تُوضّح، في هذا السياق، الأسس التي يقوم عليها تراث التصوف الروحي والحضاري، وتُحدّد مفاهيمها وقيمها، وتستثمر الوسائل والإمكانات المتاحة في سبيل تحقيق الهدف المنشود، المتمثل في خلق وترسيخ سلوك يأخذ بعين الاعتبار معطيات ذلك التراث، ومتطلبات واحتياجات الحاضر والمستقبل. ويقودنا هذا التصور إلى معالجة إشكالية البحث التي تدور حول الجهود الاستمولوجية التي بذلها الصالحون من علماء الأمة الإسلامية في القرن الثاني الهجري من أجل إعادة بناء قيم الأخوة والتضامن والتعاون على البر والتقوى والابتعاد عن الاثم والعدوان، مع تقديمها في شكل نظام تربوي وسلوكي هدفه إصلاح ذلك المجتمع الذي عانى من تداعيات الفتنة الكبرى: الصراع على السلطة ونشأة أيديولوجيات متطرفة كالجبر والإرجاء والتكفير التي تركت آثارا سلبية في المجتمع، ومسّت الحاجة إلى إيجاد حلول مناسبة لها.

وتشير الدراسات التي أنجزت في هذا المجال إلى أن أولئك العلماء، الذين كان التابعي الحسن البصري من أبرزهم، رجعوا إلى قيم التقوى والزهد والورع، والعمل

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 160.

(2) ابن خلدون عبد الرحمان، تاريخ ابن خلدون (المقدمة)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، دون تاريخ، ص 467.

الصالح المستمدة من القرآن والسنة، وأخذوا منها موادًا وآليات بنّوا بها النّوّة الأولى لفلسفتهم التربوية الصوفية التي عالجوا بها الأزمات والصراعات المدمرة في المجتمع، وأقاموا على أسسها منظومة تربوية تَرَبَّى فيها الرعيْلُ الأول من المتصوفة. وكانت مدينة البصرة المركز الرئيسي لهؤلاء المتصوفة الذين انتشروا تدريجيا في أرض الله الواسعة لتعليم مبادئهم الفلسفية والسلوكية. والمنهج التاريخي التحليلي هو الذي نستعمله لدراسة ظروف نشأة وتطور مسائل هذا البحث. أما خطته فتتوزع في المباحث التالية: 1_نبذة عن أزمات وصراعات القرن الثاني الهجري وآثارها السلبية في المجتمع الإسلامي 2_نشأة فلسفة تربوية صوفية، شعارها التقوى والتسامح والعمل الصالح 3_تطور فلسفة التربية الصوفية حسب ظروفها الزمانية والمكانية 4_محاولة تقييم شامل لتجربة فلسفة التربية الروحية: الإيجابيات والسلبيات.

1- أزمات العالم الإسلامي ونزاعاته في القرن الأول والثاني للهجرة
كان أخطر أزمة هدّدت وحدة العالم الإسلامي أزمةً سياسية بالدرجة الأولى. وقد انطلقت شرارتها من الثورة التي أودت بحياة الخليفة عثمان بن عفان الذي اعتقد قطاعٌ عريض من الأمة أن حكم معظم ممثليه في الأقاليم كان فاسدا وجائرا، وأناطوا على عاتقه مسؤولية ذلك، ثم قضاوا على حياته. وتمّ بعد ذلك تعيينُ علي بن طالب خليفة جديدا للمسلمين، ولكن عددا من الشخصيات الإسلامية البارزة لم يوافق على ذلك، بحجة أن الخليفة الجديد متورط في قضية مصرع الخليفة السابق وأنهم يطلبون دم الخليفة عثمان. ووقعت اشتباكات بين أنصار مطالبى دم الخليفة المغفور له ومؤيدي الخليفة الجديد تحوّلت إلى قتال أصبح مشهورا بوقعة الجمل، حُسِم لصالح الخليفة علي⁽¹⁾.

(1) وكانت السيدة عائشة زعيمة المعسكر المنهزم الذي كان يحارب الخليفة علي، ولكن روح التفاهم سادت بينهما بعد ذلك. وحسب تعبير الطبري: "جهز عليّ عائشة بكل شيء ينبغي لها من مركب أو زاد، وأخرج معها كل من نجا ممن خرج معها إلا من أحب المقام". وهكذا ودّع الخليفة عليّ السيدة عائشة مكرّمة معزّزة بعد وقوع قتال عنيف بينهما. انصر نقاصيل ذلك في: الطبري محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المجلد الرابع، دار سويدان، بيروت، دون تاريخ، ص ص 458_546.

وبعد ذلك أرسل الخليفة علي بن طالب إلى معاوية بن أبي سفيان، الذي كان من أقرباء الخليفة عثمان وحاكم الشام، طالبا منه أن يبايعه وأن يدخل في طاعته، ولكنه رفض ذلك مدعيا أنه يطالبه بدم عثمان. وتطور الأمر إلى نشوب قتال عنيف بين الطرفين، وقع في صفين، وكاد ينتهي بفوز معسكر الخليفة علي، ولكن معاوية بن أبي سفيان وأنصاره استعملوا حيلة للخروج من الموقف الحرج الذي وجدوا أنفسهم فيه؛ تمثلت الحيلة في رفع المصاحف على رؤوس الرماح، ودعوة معسكر علي إلى وقف القتال فورا والاحتكام بكتاب الله. وقبل معسكر الخليفة علي ذلك بعد ما حاول الخليفة، دون جدوى، إقناعهم بأنها مكر وخداع الهدف منه هو النجاة من الهزيمة. واختار كل فئة ممثلا له لعقد جلسات من أجل إيجاد حل سلمي، يحقن دماء المسلمين ويضمن لهم إرساء قواعد حكم يقبله الجميع. ولكن مبادرة الاحتكام بكتاب الله التي قبلها الفريقان لم تأت بالنتائج المرجوة منها بل زاد في الطين بلّة؛ لأن الأمور تفاقم بعد إعلان مجموعة من أنصار الخليفة الانفصال عنه، بحجة أنه ارتكب ذنبا يجب عليه أن يتوب منه، بسبب قبوله تحكيم الرجال في كتاب الله عز وجل. فأجابهم الخليفة بأنه نهاهم عن قبول التحكيم وأصروا على قبوله.

وكان انشقاق الخوارج وإعلانهم الحرب على الخليفة وعلى معاوية، وفشل الاحتكام بكتاب الله، من أهم أسباب تدهور أحوال المسلمين وامتداد رقعة الفتنة فيما بينهم. وإلى جانب الحروب الأهلية، التي أودت بحياة الخليفة علي وابنه الحسين فيما بعد، ويسّرت قيام الدولة الأموية، ظهرت معارك فكرية خاضها كل فريق لتبرير موقفه ودعمه وتخطئة موقف خصومه وإدانتته. وكان ذلك إرھاصا لظهور المذاهب والمدارس الفكرية الأولى في العالم الإسلامي⁽¹⁾.

وفي هذا السياق ظهرت النواة الأولى للمفاهيم الأساسية للمذاهب الفكرية في الإسلام، مثل مفهوم الإرجاء الذي أول من قاله هو الحسن بن محمد بن علي بن

(1) الطبري محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المجلد الرابع، ص 563-

575. انظر بقية التفاصيل في الطبري محمد بن جرير، المصدر السابق المجلد الخامس، ص 10-470.

أبي طالب، وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار، وكان يؤيد، حسب الشهرستاني، بأن صاحب الكبيرة لا يُكفر، إذ الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان، حتى يزول الإيمان بزوالها⁽¹⁾. ونجد في الإرجاء، بالمفهوم المذكور، تنقيدا على رأي الخوارج الذين يكفرون أصحاب الكبائر⁽²⁾.

فوالد الحسن هذا هو محمد بن الحنفية، أكبر أبناء الخليفة علي بن أبي طالب سينا بعد الحسن والحسين، ومؤسس أول مدرسة فكرية في تاريخ الإسلام، حسب تعبير الأستاذ علي سامي النشار الذي أوضح بأن ابنه الحسن كان مرّياً ومعلّم زعيم المعتزلة واصل بن عطاء في مدرسة أبيه بالمدينة، ثم انتقل واصل بعد ذلك إلى البصرة حيث واصل تكوينه في مدرسة الحسن البصري. وأوضح الأستاذ النشار بأن في المدينة المنورة نفسها تبلورت الفكرة التي عُرفت، في تلك الفترة، باسم القدريّة، وتُذكر هذه الفكرة أن أعمالنا إنما تجري بقدر الله، وأن علينا الخضوع التام لهذا القدر الذي لامناص منه ولا فرار. وكانت هذه الفكرة تعارض وتحدّض فكرة الجبر الذي بدأ معاوية يعلنه في الشام، لما تولى الأمر ورأى أن الناس لا يأتَمرون بأمره، وأوهمهم أن المنكر لفعله قد ظلّمه، لأنه: "لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله ما نحن فيه لغيره". وخلص الأستاذ النشار إلى القول بأن الجبر كانت دعوة سياسية استخدمها بنو أمية ضد العلويين وضد جمهور المسلمين كله، نشأ في بني أمية وملوكهم، وظهر في أهل الشام وعظمت الفتنة فيه، ورأى محمد بن الحنفية وابنه أن يعلنوا الفكرة المضادة المتمثلة في إنكار فكرة الجبر الداعية إلى الخضوع التام للقدر⁽³⁾.

وكان جهم بن صفوان من أشهر القائلين بالجبر، وثُقل عنه قوله: "إن الإنسان مجبور لا اختيار له ولا قدرة، وإنه لا يستطيع أن يعمل غير ما عمل، وأن الله

(1) الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج1، تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار صعب، بيروت، 1986، ص 144.

(2) الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج1، المصدر السابق، ص 114.

(3) النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ط8، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص ص 329-332.

قدر عليه أعمالا لا بد أن تصدر منه ⁽¹⁾. " ثم ظهرت المعتزلة الذين كانوا يُسمّون أحيانا بالقدرية؛ لأنهم وافقوا القدرية في قولهم: "إن للإنسان قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله"، ونفوا أن تكون الأشياء بقضاء الله تعالى وقدرته، وأحيانا يلقب المعتزلة بالجهمية؛ لا لأنهم وافقوا الجهمية في قوله بالجبر، ولكن بسبب موافقتهم لهذا التيار الفكري في نفي الصفات عن الله وفي قوله بخلق القرآن وباستحالة رؤية الله. وتجدر الإشارة إلى أن تأسيس المذهب المعتزلي تزامن مع الفترة التي انفصل فيها مؤسسه واصل بن عطا وزميله عمرو بن عبيد عن مدرسة أستاذه الحسن البصري، بعد أن أعلنوا أمامه أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا مطلقا ولا كافرا مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين. وكان أنصار الجبرية يؤيدون بأنه مؤمن، وفريق من الخوارج يؤكد بأنه كافر، أما الحسن البصري فكان يقول بأنه منافق ⁽²⁾.

وأكد الأستاذ أحمد أمين بأن العصبية عادت إلى حالها كما كانت في الجاهلية حينما تولى الأمويون الخلافة، وكان بينهم وبين بني هاشم في الإسلام كالذي كان بينهم في الجاهلية، " بل كان كثير من شبان بني أمية، وبعض شبان بني هاشم يعيش عيشة إلى الجاهلية أقرب منها إلى الإسلام، شراب وصيد وغزل، كيزيد بن معاوية وصحبه، فقد حكى المسعودي " أنه كان صاحب طرب وجوارح وكلاب (للصيد) ومنادمة على الشراب، وفي أيامه ظهر الغناء بمكة والمدينة، واستعملت الملاهي، وأظهر الناس شرب الشراب، وغلب على أصحاب يزيد وعماله ما كان يفعله ⁽³⁾. وفي هذه الظروف بدأت عناصرُ فلسفة تربية صوفية تظهر في الأفق وتهدف إلى إحياء قيم المجتمع الروحية، وهذا ما سنتناوله فيما يلي.

2- ظروف نشأة فلسفة تربية صوفية شعارها التقوى والتسامح

(1) أمين أحمد، فجر الإسلام، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دون تاريخ، ص 286.

(2) أمين أحمد، فجر الإسلام، الطبعة الرابعة، المصدر السابق، ص 287-289.

(3) أمين أحمد، فجر الإسلام، المصدر السابق، ص 79-81.

والفلسفة كما عرفها الفيلسوف الإسلامي الشهير الكندي هي " علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"، وغرض الفيلسوف في علمه هو إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق⁽¹⁾. والتفكير الفلسفي ظاهرة ثقافية ذات دلالة اجتماعية خطيرة. وهو حسب توضيح الأستاذ سعيد إسماعيل علي، " نشاط فكري ينشأ استجابة لحاجة اجتماعية، ويتأثر ويتلون بظروف المجتمع السياسية والاقتصادية والعلمية والدينية. وهو يقوم استجابة للحاجة إلى إيجاد التكامل في السلوك الجماعي واستعادة توازنه الذي يكون قد اختل نتيجة للتناقض في الاهتمامات والمصالح على المستوى الجماعي⁽²⁾. والتربية إذن ضرورة من ضرورات الحياة، وتعكس الفلسفة الاجتماعية، والتراث الثقافي والروحي للجماعة التي وضعت لها⁽³⁾.

ونعتقد بأن فلسفة التربية الصوفية نشأت بحكم كونها ضرورة من ضرورات حياة المجتمع الإسلامي في ذلك الزمن، وكانت تهدف إلى تلبية حاجة المجتمع في مجال استعادة توازنه الروحي والاجتماعي والفكري والسياسي الذي قد اختل نتيجة للتناقضات والأزمات والنزاعات التي أشرنا إليها سابقا. وقد عاد رواد الفلسفة التربوية الصوفية إلى تراث الإسلام المثالي ليقوموا أسسها عليه.

1 رواد فلسفة التربية الصوفية:

كان من الضروري أن يقوم عدد من أهل الورع والتقوى والزهد بالتصدي للعيشة الجاهلية التي أخذت في الانتشار بشكل واسع في المجتمع الإسلامي، وبوضع حد لنزعتها المتزايدة وتبديلها بنزعة إسلامية صرفة. وكان الحسن البصري من أبرز من بذلوا جهدا لتحقيق ذلك، واعتبر أحمد أمين الحسن البصري وابن سيرين من أشهر من خرجته مدرسة البصرة في عهد الأمويين، وكان كلاهما من أبناء الموالي من سبي مدينة ميسان حتى استولى المسلمون عليها؛ فأبو الحسن

(1) العراقي محمد عاطف، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1973، ص 32.

(2) علي سعيد إسماعيل، محنة التعليم في مصر، كتاب الأهالي، العدد الرابع، مطبعة إخوان مورافتي، القاهرة، 1984، ص 35.

(3) قورة حسين سليمان، الأصول التربوية، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1968، ص 10-11.

البصري المعروف ببسار، كان مولى لزيد بن ثابت الذي كان من أشهر علماء الصحابة، وكان نصرانيا ثم أسلم وتزوج من خيرة التي كانت مولاة لأم سلمة زوجة النبي عليه الصلاة والسلام. ولما ولد لهما الحسن بالمدينة المنورة أُعتقا، وكانت أمه محدثة وقاصة، وقد أثرت في حياة ابنها أكبر تأثير، ثم انتقلت أسرة الحسن إلى البصرة. وكان الحسن معاصرا لعدد كبير من الصحابة، وتأثر بمنهج عبد الله بن عباس في تفسير القرآن، ثم تتلمذ على عدد من عباد البصرة الكبار. وأصبح الحسن سيد القراء في البصرة، والقراء في ذلك الزمن هم الفقهاء والعلماء، وكان معروفا بعلمه الغزير وبفصاحته، وبأخلاقه الكريمة، وبزهده وورعه. وقد نصب الحسن نفسه لإنقاذ المجتمع البصري بصفة خاصة والإسلامي بشكل عام من الأزمات التي كان يعاني منها⁽¹⁾.

2 مقومات فلسفة التربية الروحية للحسن البصري

بنى الحسن البصري فلسفة تربيته الروحية على أسس التراث المثالي للإسلام في عصر النبوة والخلافة الراشدة. وكان يسعى إلى إحيائه، وكان يوضح للناس الحقائق الروحية للقرآن والسنة، ويصف لهم حياة صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام ويحثهم على اتخاذها نموذجا يقتدون به ويهتدون بهديه، فيقول لهم وهو يبكي:

"ظهرت منهم (من الصحابة) علامات الخير في السيماء (السمة والعلامة)، والسمت (الهيئة الحسنة) والهدى والصدق وخشونة ملابسهم بالاقتصاد، وممشاهم بالتواضع، ومنطقهم بالعمل، ومطعمهم ومشربهم بالطيب من الرزق، وخضوعهم بالطاعة لربهم تعالى، واستقادتهم للحق فيما أحبوا وكرهوا، وإعطاؤهم الحق من أنفسهم. ظمئت هواجرهم، ونحلت أجسامهم، واستخفوا بسخط المخلوقين رضا الخالق، لم يفرطوا في غضب، ولم يحيفوا في جور، ولم يجاوزوا حكم الله في

(1) النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ط8، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص ص 128-133. انظر

ابن كثير أبو الفداء، البداية والنهاية، ج9، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص ص 224-225. انظر أيضا أمين أحمد، فجر الإسلام، المصدر السابق، ص185.

القرآن، شغلوا الألسن بالذكر، بذلوا دماءهم حين استنصرهم، وبذلوا أموالهم حين استنصرهم، ولم يمنعهم خوفهم في المخلوقين. حسنت أخلاقهم، وهانت مؤنتهم، وكفاهم اليسير من دنياهم إلى آخرتهم⁽¹⁾.

نجد فيما سبق نظامَ قيمٍ يتمحور حول الخير بكل أبعاده والهدى والصدق والتواضع المعتدل، وكسب الحلال، ومداومة طاعة الله والانقياد للحق وبذل كل مجهود من أجل إقامته، والتوسط في كل شيء مع التقيد التام بأحكام القرآن ومداومة الذكر، والتضحية في سبيل الدفاع عن الوطن والمبادئ، والتضامن وإعانة المحتاج، والتخلي بمكارم الأخلاق، والابتعاد عن الجشع والشره.

ومن أقوال الحسن البصري التي تعكس أيضا فلسفته التربوية المبنية على التقوى التي تتطلب التقيد بقواعد سلوكية محددة: "يا ابن آدم عملك عملك، فإنما هو لحملك ودمك، فانظر على أي حال تلقي عملك. إن لأهل التقوى علامات يُعرفون بها: صدق الحديث، والوفاء بالعهد، وصلة الرحم، ورحمة الضعفاء، وقلة الفخر والخيلاء، وبذل المعروف، وقلة المباهاة للناس، وحسن الخلق، وسعة الخلق بما يقرب إلى الله عز وجل. يا ابن آدم إنك ناظر إلى عملك يوزن خيره وشره، فلا تحقرن من الخير شيئا، وإن هو صغر، فإنك إذا رأيته سرك مكانه، ولا تحقرن من الشر شيئا، فإنك إذا رأيته ساءك مكانه. فرحم الله رجلا كسب طيبا وأنفق قصدا، وقدم فضلا ليوم فقره وفاقته، الخ"⁽²⁾.

وكان الحسن يقول كذلك: "العلم خير تراث، والأدب أزين خدين (خير صديق)، والتقوى خير زاد، والعبادة أريح بضاعة، والعقل خير واقد، وحسن الخلق خير قرين، والحلم خير وزير، والقناعة أفضل غنى، والتوفيق خير معين، وذكر الموت أوعظ واعظ"، وكان يقول أيضا: "لا تكن ممن يجمع علم العلماء، وحكم

(1) الأصبهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، ص 150.

(2) الأصبهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج2، المصدر السابق، ص 143.

الحكماء، ويجري في الحق مجرى السفهاء" ⁽¹⁾. وقد استخدم الحسن البصري كل إمكانياته العلمية والفكرية والمادية والمعنوية في نشر هذه القيم وترسيخها وتعميمها في مختلف أوساط مجتمع البصرة، كما قام بتكوين طلبته وتربيتهم بها، لكي يتولوا بدورهم نشرها وإنشاء مدارس لإعداد أجيال يقومون بنقلها وتوزيعها في ربوع العالم الإسلامي.

3- مراحل تطور فلسفة التربية الصوفية

كان الحسن البصري سيد القراء في البصرة، وكان في مقدمة من وضعوا قواعد المرحلة الأولى لفلسفة التربية الصوفية، وكان سكان هذه المدينة يحبونه ويحترمون ويقدرونه. وروى ابن الجوزي، في هذا الصدد، أن أعرابيا زار مدينة البصرة وسأل الناس: "من سيد هذا المصر؟ فقالوا: الحسن بن أبي الحسن، قال: فيم ساد أهله؟ قالوا: استغنى عما في أيديهم من دنياهم، واحتاجوا إلى ما عنده من أمر دينهم، فقال الأعرابي: لله دره، هكذا فليكن السيد حقا" ⁽²⁾. وكان أهل البصرة يؤكدون بأن الحسن هو أكثر أهل مدينتهم علما وورعا وزهدا وجمالا. وقد وجد الحسن البصري قراء مدينته واقفين أمام باب أميرها "ابن هبيرة" وسألهم: ما جاء بكم هاهنا؟ ثم قال لهم: "أما، والله، لو زهدتم فيما عندهم، لرغبوا فيما عندكم" ⁽³⁾.

1 إسهام طلبة الحسن البصري وأصحابه

ويبدو أن ورع الحسن البصري وتقواه، وكذلك الخدمات الجليلة التي أداها للمجتمع الإسلامي، كان السبب الرئيسي للنفوذ الواسع الذي تمتع به. وقد نجح في تكوين جيل من المربين والمرشدين الذين تركوا بصمات قوية على تراث فلسفة التربية الروحية. وسنعطي فيما يلي فكرة عن بعض إنجازات هؤلاء في هذا المجال. وقد وضع الباحث الفرنسي لويس ماسينيون المتخصص في الدراسات

(1) ابن الجوزي جمال الدين، آداب الحسن البصري، تحقيق سليمان الحرش، دار الصديق، الطبعة الأولى، دمشق، 2005، ص

41.

(2) ابن الجوزي جمال الدين، آداب الحسن البصري، تحقيق سليمان الحرش، المصدر السابق، ص 24.

(3) ابن الجوزي جمال الدين، آداب الحسن البصري، تحقيق سليمان الحرش، المصدر السابق، ص 108.

الصوفية قائمة تتضمن أسماء من وصفهم بالممثلين الحقيقيين للفكر الروحي للحسن البصري، في مقدمتهم: محمد بن واسع، فرقد بن يعقوب السبخي، يزيد بن أبان الرقاشي، مالك بن دينار، ثم ذكر في المرتبة الثانية من وصفهم بتلامذة مالك بن دينار، منهم: عتبة الغلام، عبد الواحد بن زيد⁽¹⁾.

كان للحسن البصري عددٌ كبير من التلاميذ والأصحاب، يحضرون حلقات دروسه ووعظه في المساجد وغيرها، ويتدارسون تعاليمه وإرشاداته فيما بينهم، ويتقيدون بها، ويعملون جاهدا في سبيل نشرها وجعلها أساسا للسلوك العام للمجتمع. وكان محمد بن واسع ومالك بن دينار من أبرز تلامذة الحسن البصري. وكانت تربط بالرجلين علاقة مودة وتعاون متينة. ومما شهدته مالك بن دينار لزميله وصديقه قوله: " إن من القراء قراء ذا الوجهين؛ إذا لقوا الملوك دخلوا معهم فيما هم فيه، وإذا لقوا أهل الآخرة دخلوا معهم فيما هم فيه، فكانوا من قراء الرحمن. وإن محمد بن واسع من قراء الرحمان "، وكان الحسن البصري يسمى محمد بن واسع زين القراء⁽²⁾.

1.1 الفلسفة الصوفية لمحمد بن واسع

كان الزهد في الدنيا بمثابة فلسفة روحية حرص عليها محمد بن واسع، ودعا الناس إلى التمسك بها؛ فقد قال لرجل طلب منه أن يوصيه: " أوصيك أن تكون ملكا في الدنيا والآخرة، قال له الرجل: كيف لي بذلك؟ قال: ازهد في الدنيا ". وكان لقلة الطعام قيمة روحية نوّه بها: " من قلَّ طعامه فهم وأفهم، وصفا ورقّ؛ وإن كثرة الطعام لتثقل صاحبه عن كثير مما يريد ". وهذا القول يطابق تماما مع رأي صديقه مالك بن دينار الذي قال لشخص اسمه حوشب: " لا تبيتنّ وأنت شبعان، ودع الطعام وأنت تشتهيّه ". فقال حوشب: هذا وصف أطباء أهل الدنيا. قال محمد بن واسع الذي كان يستمع إلى كلامهما: نعم، ووصف أطباء طريق

¹Massignon LOUIS, Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane, J. Vrin, Paris, 1954, p.178.

(²) الأصبهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج2، المصدر السابق، ص ص 345-346.

الآخرة أيضا. وعلق مالك بن دينار على ذلك بقوله: بخ بخ للدين والدنيا. وأكد أبو نعيم الأصفهاني أن محمد بن واسع كان عالما واعيا، لا ناقلا راويا؛ وعى فأرعوى، ونوى فاستوى، قليل الكلام والرواية، طويل الصيام⁽¹⁾.

2.1 الفلسفة الصوفية لمالك بن دينار

تحدث مالك بن دينار عن أطيب شيء في الدنيا فقال: "خرج أهل الدنيا من الدنيا ولم يذوقوا أطيب شيء فيها. قالوا له: وما هو يا أبا يحيى؟ قال: معرفة الله تعالى". وكان الذكّر وكثرة قراءة القرآن الكريم والصدق والبعد عن الشهوات في قلب الفلسفة الصوفية لمالك بن دينار. وكان يقول: "لم يبق من روح الدنيا إلا ثلاثة: لقاء الإخوان، والتهجد بالقرآن، وبيت خال يُذكر الله فيه"⁽²⁾.

وكان يقول: إن الصديقين إذا قرئ عليهم القرآن طربت قلوبهم إلى الآخرة، وكان يقول أيضا: قرأت في التوراة: أيها الصديقون تتعموا بذكر الله في الدنيا، فإنه لكم في الدنيا نعيم، وفي الآخرة جزاء عظيم. وكان يقول أيضا: يا حملة القرآن ما زرع القرآن في قلوبكم؟ فإن القرآن ربيع المؤمن كما أن الغيث ربيع الأرض، الخ. ومن قوله أيضا: الصدق يبدو في القلب ضعيفا فيتفقده صاحبه ويزيده الله تعالى. ويتفقده صاحبه فيزيده الله حتى يجعله الله بركة على نفسه، ويكون كلامه دواء للخطئين. وكان يحذر من الشهوة، ويؤيد أن من غلب شهوة الحياة الدنيا ابتعد عنه الشيطان، بل خاف من ظله⁽³⁾. وكان عبد الواحد بن زيد من أصحاب مالك بن دينار الذين ساهموا في بناء فلسفة التربية الصوفية في عصرهم.

3.1 إسهام عبد الواحد بن زيد

كان عبد الواحد بن زيد عابدا زاهدا، وواعظا، وكان كثير السفر والسياحة مع محمد بن واسع ومالك بن دينار؛ زار معهما فارس وبيت المقدس، وحمص وأقطاراً أخرى في بلاد الشام وغيرها. ومن المفاهيم البارزة في تجربته الروحية مفهوم

(1) الأصبهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج2، المصدر السابق، ص 351-354

(2) الشعراي عبد الوهاب، الطبقات الكبرى، ج1، مكتبة صبيح، القاهرة، دون تاريخ، ص 32.

(3) الأصبهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج2، المصدر السابق، ص 357-365.

الرضا الذي اعتبره " باب الله الأعظم، وجنة الدنيا، ومستراح العابدين ". وقال عنه أيضا: " ما أحسب شيئا من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضا، ولا أعلم درجة أرفع ولا أشرف من الرضا، وهي رأس المحبة ". وكان يقول أيضا: " وعزتك لا أعلم لمحبتك فرحا دون لقائك، والاستقاء من النظر إلى جلال وجهك، الخ " (1).

وقد انتبه الأستاذ النشار إلى أهمية المحبة الإلهية في الفكر الروحي لعبد الواحد، وأخير بأنه كان أول محب حقيقي من الزهاد. وكان من أوائل من نادوا بالمحبة الإلهية، وصوروها على أنها نهاية طريق العابدين. وكان له مقام كبير لدى أجيال من الصوفية من بعده، وقد ترك لهم ميراثا في الحب الإلهي، وأبان طريق المحبة لمعاصرتة رابعة القيسية المشهورة برابعة العدوية، بل كان أستاذها (2). ولتأكيد أهمية التجربة الروحية لعبد الواحد وقوة تأثيرها، وكذلك أهمية البصرة كمركز روحي له الصدارة في بناء فلسفة التربية الصوفية الأولى، نقل الأستاذ النشار ما قاله الإمام ابن تيمية في هذا المجال: " وأوّل ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأوّل من بنى دويرة، أصحابُ عبد الواحد بن زيد، من أصحاب الحسن. وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك، ما لم يكن في سائر الأمصار، ولهذا كان يقال: فقه كوفي، وعبادة بصرية " (3).

2 أبعاد التجربة الصوفية لرابعة العدوية

ونلاحظ في التجربة الصوفية لرابعة العدوية بُعدا خاصا يتمثل في انتقال امرأة شابة من حياة اللهو واللعب والخضوع للشهوات، إلى حياة العبادة والزهد؛ وبعدا آخر له صبغة نوعية تتجلى في منافستها القوية للرجال، في جو تسوده الأخوة الدينية والاحترام المتبادل، وتفوّقها على بعضهم في مجال الزهد والعبادة والتعبير

(1) النشار على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، المصدر السابق، ص 156-163.

(2) النشار على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، المصدر السابق، ص 178-183.

(3) النشار على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، المصدر السابق، ص 188. انظر أيضا ابن تيمية، الصوفية والفقراء، دار المنني، القاهرة، دون تاريخ، ص 15.

عن فلسفة صوفية جيدة السبك، تدور حول الحب الإلهي ومفهومه وتطوره العميق من الناحية النظرية والتطبيقية.

2 1 ظروف خروجها من حياة اللهو إلى العبادة والزهد

فلم تكن رابعة العدوية المرأة الوحيدة التي خاضت، في عصرها، تجربة صوفية مكثفة، ويبدو أن الذي لفت الانتباه إليها أكثر من غيرها هو نشاطها السابق كعازفة ناي جميلة، كرّست وقتها للهو واللعب والانقياد للشهوات، ثم تركت كلّ ذلك فجأة، وتابّت وتحولت إلى العبادة والزهد، وأصبحت تتغنّى بالحب الإلهي وتتحدى الرجال في هذا المجال. ويتساءل الأستاذ عبد الرحمن بدوي عن سبب توبتها وكيفتها، ويفترض " أنها أثناء انتهابها للذات كانت بين الحين والحين تخلو إلى نفسها. فكان يطوف بها بين الفينة والفينة طائفٌ من التائب والتذكير بالطريق السوي"، ثم اقتنعت في النهاية بضرورة التوبة والإقبال إلى عبادة ربها بإخلاص. وافترض الأستاذ بدوي، من ناحية أخرى أن يكون سبب توبتها راجعا إلى احتمال حضورها في مجالس الوعاظ في البصرة وتأثرها من وعظهم وإرشاداتهم، فحملها ذلك على أطراح حياتها اللاهية والتفرغ للعبادة⁽¹⁾.

2 2 علاقة رابعة بالعبادة البصرية حيونة

أما الأستاذ النشار فيؤكد بأن ما يُعرف من سيرة حياة رابعة السابقة كمغنية قليل جدا. وتؤكد المصادر بأنها كانت مغنية في غاية الجمال تعيش حياة اللهو واللعب، ثم تابّت وانخرطت في سلك العبادة والزهاد، والبكاء والخوف، والتهجد في الليالي الطوال. وأضاف بأن رابعة العدوية اتصلت بعبادة من أكبر عابدات البصرة اسمها حيونة، وكانت على اتصال بعبد الواحد بن زيد، وكانت تتغنّى بالحب الإلهي ورضا المحبوب وتقول:

يا ذا الذي وعد الرضا لحبيبه أنت الذي ما إن سواك أريد

(1) بدوي عبد الرحمان، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1962، ص ص

وكانت حيونة تقول أيضا: " من أحب الله أنس ومن أنس طرب، ومن طرب اشتاق، ومن اشتاق وله، ومن وله خرم، ومن خرم وصل. ومن وصل اتصل، ومن اتصل عرف، ومن عرف قرب، ومن قرب لم يرقد "⁽¹⁾. ونلاحظ في هذه العبارات صياغة عجيبة لمفهوم المحبة الإلهية تُجسّم مراحل المعراج الروحي للمحب الذي ينتقل، بفضل تربيته الصوفية، من درجة إلى أخرى أكثر علوا وارتقا إلى أن يصل إلى مرتبة المعرفة والقرب التي كان يهدف إليها. ونجد في ذلك أيضا بعدا عميقا من التعبير الدقيق والمنظم لأهم جوانب التجربة الصوفية المعروفة بجهد النفس الذي له مراحل تحدّد مقامات وأحوال.

وقد اهتمت رابعة العدوية بهدي حيونة، وهذا ما أكده الأستاذ النشار بقوله: " فقد كان لحيونة من التأثير في رابعة الشيء الكبير، وكان لا بد لرابعة أن تلجأ إلى امرأة، وهي في أول الطريق، وقد حاكت حياتها واستمعت إليها وهي تقول:

يا ذا الذي وعد الرضا لحبيبه أنت الذي ما إن سواك أريد

واستمعت رابعة إليها وهي تدعوه بواحدتها: " يا واحدي: تمتعني بالليل التلاوة، ثم تقطعني عنك في ضياء النهار، وددت أن النهار ليل حتى أتمتع بقربك "⁽²⁾.

ويمكن تقسيم تجربة رابعة الروحية إلى قسمين، قسم كانت تمارس فيه الزهد والعبادة والاستماع إلى الآيات القرآنية بخشوع وبكاء شديد، وتقضي ليالي كاملة في الصلاة، وتعلن أنها ترغب في أن تتال رضاء الرسول عليه الصلاة والسلام يوم القيامة، وفي أن يباهي الأنبياء بعملها. وكانت تكثر من الاستغفار. وكانت قيامها بالليل إما وحدها أو مع أصحابها. وقد تحدث الإمام الثوري، الذي كان واحدا منهم، عن ليلة من الليالي التي قضاها في الصلاة معها قائلا: " كنت عند رابعة ذات ليلة، فصلّت حتى مطلع الفجر، وصليت أنا كذلك. وفي الصبح قالت:

(1) النشار على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، المصدر السابق، ص 197-200.

(2) النشار على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، المصدر السابق، ص 202-203.

علينا أن نصوم شكرا على هذه الصلوات التي أقمناها الليلة⁽¹⁾. أما القسم الآخر من التجربة فيدور حول فلسفتها في المحبة الإلهية التي سنقوم بتحليل جوانبها المختلفة فيما يأتي.

2 3 مراحل الخوف والرضا والحيرة والطمأنينة

وأخبر الأستاذ النشار بأن رابعة عاشت مدة طويلة في مقام الخوف، الأمر الذي جعلها إذا سمعت ذِكر النار أُغمي عليها، وقد سمعها مالك بن دينار تقول: " يا رب أما كان لك عقوبة ولا أدب غير النار ". ثم انتقلت إلى مقام الرضا الذي أجابت حين سُئلت: " متى يكون العبد راضيا؟ ": " إذا سرته المصيبة كما سرته النعمة ". ولم تعد تميز بين اللذة والألم، وقد حدث أن أصدمت رأسها بجدار فأدماه، فلم تلتفت لذلك، فقيل لها: ما تحسين بالألم؟ فأجابت: شغلي بموافقة مراده فيما جرى، شغلني عن الإحساس بما ترون. ثم انتقلت إلى مرحلة الحيرة التي عبرت عنها متسائلة: " من يدلنا على حبيبنا؟ فنقول لها خادمتها: حبيبنا معنا، ولكن الدنيا قطعتنا عنه. ولم يفارقها الخوف، وناجت ربه بهذه الكلمات: " إلهي: أتحرق بالنار قلبا يحبك؟ فهتف هاتف تفهم منه ما يلي: ما كنا نفعل هكذا، فلا تنظني ظن السوء. فوضع ما سمعته حدا لخوفها، وأصبحت مطمئنة في مناجاتها، واختفت آلام الدنيا، وتجاوزت نظرُها النعيم الأخروي المادي. وسألها سفيان الثوري: ما حقيقة إيمانك؟ فأجابت: ما عبدته خوفا من ناره، ولا حبا لجنته، فأكون كالأجير السوء الذي يعمل بسبب خوفه. بل عبدته حبا له وشوقا إليه⁽²⁾.

2 4 مفاهيم الحب والشوق والخلة

بيّن أبو طالب المكي في معرض توضيحه لمفهوم الحب الإلهي بأن " رابعة كانت إحدى المحبين، وكان سفيان الثوري يقعد بين يديها ويقول: علمينا مما أفادك الله من ظرائف الحكمة "، فتقول له رابعة: " نِعَمَ الرجل أنت، لولا أنك تحب الدنيا ".

(1) بدوي عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، المصدر السابق، ص ص 29-30. انظر النشار على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، المصدر السابق، ص ص 202-206.

(2) النشار على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، المصدر السابق، ص ص 206-207.

وأضاف أبو طالب المكي بأن سفيان الثوري كان زاهدا في الدنيا وعالما، ولكن رابعة كانت تعتبر اهتمامه الكبير بالحديث، الذي كان من أكبر المتخصصين فيه، وكذلك علاقته بعدد كبير من الناس، بابا من أبواب الدنيا⁽¹⁾.

وكان حبها الإلهي يشغلها عن غيرها، ولهذا السبب رفضت الزواج بشيخ عباد البصرة عبد الواحد بن زيد، وبأميرها محمد بن سليمان. وانتقلت بين مقامات المحبة والشوق والخلة والرضا. وأفاد الأستاذ بدوي بأن نظرية رابعة في الحب يدخل فيها معنى الخلة، ويعتقد بأنها تمثل الجانب العملي والأخلاقي منها، أما الجانب العاطفي الخالص فيتمثل في بعض الأبيات المنسوبة إليها، وأشهرها الرباعية المشهورة:

أحبك حبين: حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عن سواك
وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراك
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا⁽²⁾

وقد علق أبو حامد الغزالي على هذه الأبيات بهذه الكلمات: " ولعلها أرادت بحب الهوى: حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة، وحبها لما هو أهل له: الحب لجمال وجلاله الذي انكشف لها؛ وهو أعلى الحبين وأقواهما. ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال حاكيا عن ربه تعالى: " أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " {أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة⁽³⁾}. وأوضح الإمام الغزالي بأن أسعد الخلق حالا في الآخرة أقواهم حبا لله تعالى، فإن الآخرة معناها القدوم على الله ودرك سعادته لقائه، وما أعظم نعيم المحب إذا قدم على محبوبه بعد طول شوقه. إلا أن هذا النعيم على قدر قوة الحب، فكلما

(1) المكي أبو طالب، قوت القلوب، ج2، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ص 57.

(2) بدوي عبد الرحمان، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، المرجع السابق، ص 64.

(3) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، المجلد الرابع، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ، ص 310-311.

ازدادت المحبة ازدادت اللذة. وإنما يكتسب العبد حب الله تعالى في الدنيا، وأما قوة الحب واستيلاؤه حتى ينتهي إلى الاستهتار الذي يسمى عشقا فيحصل بسببين: السبب الأول هو قطع علائق الدنيا وإخراج حب غير الله من القلب؛ والسبب الثاني هو قوة معرفة الله واتساعها واستيلاؤها على القلب، وذلك بعد تطهير القلب من جميع شواغل الدنيا⁽¹⁾.

2 5 تقييم التجربة الصوفية لرابعة العدوية

أثرت تجربة رابعة بشكل بارز على التصوف الإسلامي بمختلف تياراتها؛ أي التيار السني التقليدي، والتيار الفلسفي. وحسب التحليل الذي قدمه الأستاذ النشار في هذا السياق، أن التيار الصوفي التقليدي يعتبر رابعة في قمة المنازل الصوفية، وبخاصة في مقامات الرضا والمحبة والخلة. أما في مقام الرضا فقد وضعها مؤلف قوت القلوب أبو طالب المكي في أعلاه، وأيد الأستاذ النشار بأنها تتفوق على سفيان الثوري الذي علمته حقيقة أعلى مقامات اليقين، أي الرضا. كما تتفوق على سفيان الثوري وعبد الواحد بن زيد في مجال مقام المحبة. وأضاف بأن صاحب القوت وضعها في مقام الخلة، والخلة في نظره هي أعلى المقامات. وأوضح الأستاذ النشار بأن تأثير تجربة رابعة بادية في الفكر الصوفي لشقيق البلخي، وإبراهيم أدهم، وسهل ابن عبد الله التستري، وذو النون المصري، وأبو يزيد البسطامي، والحلاج، والشبلي. ولا تخلو حياة واحد من المتصوفة الذين أتوا بعدها من أثر التراث الصوفي لرابعة⁽²⁾.

2 6 فلسفة التربية الصوفية لأبي سليمان الداراني

تمكن عبد الرحمن عطية المشهور بأبي سليمان الداراني من بناء فلسفة تربية صوفية تركت بصمات قوية على التراث الصوفي برمته. وتُمثل هذه الفلسفة نهاية مرحلة تطور لمدرسة الشام الروحية ومنطلق مرحلة جديدة لها صبغة خاصة. فأبو سليمان الداراني عراقي الأصل، وهو من مدينة واسط، ولكنه مشهور بشاميته

(1) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، المجلد الرابع، المصدر السابق، ص 315-316.

(2) النشار على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، المصدر السابق، ص ص 213-214.

وبانتسابه إلى قرية من قرى دمشق. كانت له آداب سلوك في بداية حياته في بلده الأصلي واسط، وفي تنقلاته إلى كوفة وسماعه الحديث، وأخذ عن سفيان الثوري، وفي زيارته للبصرة حيث أخذ عن الزاهد صالح بن عبد الجليل، كما أخذ عن معروف الكرخي. ويرى الأستاذ النشار أنه أول من استعمل مصطلح " أهل الليل"، الذي استقى مادته من الآيات القرآنية والأحاديث التي تحت على قيام الليل وكثرة العبادة فيها. وكان يقول: " أهل الليل في ليلهم ألد من أهل اللهو في لهوهم". وقد بين سليمان الداراني مصطلح أهل الليل لمريديه بقوله إنهم ينقسمون إلى ثلاث طبقات: منهم من إذا قرأ متفكراً بكى؛ ومنهم من إذا تفكّر صاح؛ ومنهم من إذا قرأ وتفكّر بهت ولم يصح.

وأوضح أن أصناف أهل الليل ثلاثة: 1 جماعة يقطعهم الليل، وهم المريدون الذين يقرعون الأوراد والأحزاب، ويكابدون الليل ولكن الليل يغلبهم. 2 جماعة قطعوا الليل، وهم العالمون الذين يقطعونه بالصبر والمصابرة فيغلبونه. 3 جماعة قطع الليل بهم، أي يمر الليل بهم بسرعة وهم في اليقظة الكاملة، وهم أهل الفكر والمحادثة، وأهل الأنس والمجالسة، وأهل الذكر والمناجاة، ينقص الليل عليهم كل حال يرد عليهم، رفع الحبيب عنهم نومهم، إنه هناك دائماً وهم إليه شاخصون، في مناجاة دائمة. إن أنوار المعرفة خفت عليهم قيامهم⁽¹⁾.

ومصطلح **الجوع** من القيم الروحية الهامة في تجربة أبي سليمان الداراني، فقد أيد بأن الجوع هو مفتاح الآخرة وأصل كل خير في الدنيا والآخرة، وأن الشبع مفتاح الدنيا، وأن الله يعطي الدنيا من يحب ومن لا يحب، وأن الجوع عنده في خزائن مدخرة، ولا يعطي إلا من أحب خاصة. ولأن أدع من عشائي لقمة أحب إلي من أن أكلها وأقوم الليل كلها. والمعرفة من القيم الروحية التي أولى لها أبو سليمان اهتماما خاصا، وربطها بالجوع؛ لأن القلب إذا جاع وعطش صفا ورق. فلا بد من تصفية القلب، ولن يصل الزاهد العابد إلى الأنوار التي تشع على القلب إلا إذا

(1) النشار على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، المصدر السابق، ص ص 307-308.

كان خاليا من سوى الله. وأوضح أبو سليمان الداراني بأن الناس في العراق اختلفوا في الزهد " فمنهم من قال: " الزهد في ترك لقاء الناس "؛ ومنهم من قال: " في ترك الشهوات "؛ ومنهم من قال: " في ترك الشبع ". ثم أعطى رأيه قائلا: " وكلامهم قريب بعضه من بعض، وأنا أذهب إلى أن الزهد في ترك ما يشغلك عن الله ". ومما حدده في هذا المجال قوله: " ولا طاعة كأداء الفرائض، ولا تقوى كاجتناب المحارم، ولا عدم كعدم العقل، ولا عدم عقل كقلة اليقين، ولا فضيلة كالجهاد، ولا جهاد كجهاد النفس، ولا ذل كالطمع، ولا ثواب كالعفو، ولا جزاء كالجنة ".

ومن ناحية أخرى، تحدث أبو سليمان الداراني عن ظروف اكتسابه للمعرفة قائلا: " كنت بالعراق أعمل، وأنا بالشام أعرف "، وسُئِلَ ابنه عن معنى ذلك، فأجاب: " معرفة أبي الله بالشام، لطاعته له بالعراق. ولو ازداد الله بالشام طاعة لازداد بالله معرفة ". ويُفهم من ذلك أن المعرفة ثمرة للطاعات. وكان أبو سليمان الداراني يقول: " أن العارف إذا صلى ركعتين لم ينصرف منهما حتى يجد طعمهما، والآخر (غير العارف) يصلي خمسين ركعة لا يجد لها طعما ". وقال أيضا: " ومن تمت معرفته اجتمع همه في أمر الله، وكان أمر الله شغله " ⁽¹⁾.

كان أبو سليمان الداراني رائدا من رواد التنظيم المنهجي للمصطلحات الأساسية لفلسفة التربية الصوفية. ونلاحظ ذلك في تقسيماته لمصطلح أهل الليل، وفي تحديد مفهوم الجوع والزهد وغيرهما من القيم الروحية. ونرى بصماته في صياغة مقامات وأحوال المتصوفة في أثناء مجاهداتهم ورياضتهم، ونجدها بوجه خاص في قوله: " من شُغِلَ بنفسه شُغِلَ عن الناس، وهذا مقام **العاملين**. ومن شُغِلَ بربه شُغِلَ عن نفسه، وهذا مقام **العارفين**. والزاهد لابد وأن يكون في أحد هذين المقامين؛ ومقامه الأول أن يشغل نفسه بنفسه، وعند ذلك يستوي عنده المدح والذم والوجود والعدم، ولا يستدل بإمساكه قليلا من المال على فقد زهده أصلا " ⁽²⁾.

(1) الأصبهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، المصدر السابق، ص 258-278.

(2) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، المجلد الرابع، المرجع السابق، ص 242.

4- ظروف تدوين مصطلحات فلسفة التربية الصوفية وتحديد مفاهيمها

بيّن ابن خلدون ظروف تدوين المصطلحات والمفاهيم المذكورة موضحاً بأن للمتصوفة " آداباً مخصوصة بهم، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، تتعلق بالمجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والموارد العارضة في طريقهما، وكيفية الترقّي منها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك" ⁽¹⁾.

وكان هذا التراث الروحي متداولاً عن طريق الرواية الشفوية، تماماً مثل ما كان يحدث بالنسبة للعلوم الأخرى قبل وصولها إلى مرحلة التدوين: " فلما كتبت العلوم ودوّنت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله، والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجالٌ من أهل هذه الطريقة في طريقهم؛ فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعله القشيري في كتاب الرسالة، والسهروردي في كتاب عوارف المعارف وأمثالهم. وجمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين في كتاب الإحياء، فدون فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم، وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم. وصار علم التصوف في الملة علماً مدوّناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تُتلقّى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دُوّنت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك" ⁽²⁾.

ونلاحظ إن العلامة ابن خلدون اكتفى بذكر المؤلفين المتأخرين وحدهم، أي أبو حامد الغزالي المتوفى عام 505هـ/1111م، وأبو النجيب محمد السهروردي المتوفى 563هـ/1168م، وعبد الكريم القشيري المتوفى عام 565هـ/1172م. وأهمّل ذكر بعض من سبقهم في هذا المجال أمثال أبو نصر السراج، المتوفى سنة 378هـ/988م، صاحب كتاب مهم في التصوف عنوانه: اللمع؛ وأبو بكر الكلاباذي، المتوفى سنة 385هـ/995م، الذي ألف كتاباً قيماً في التصوف اسمه

(1) ابن خلدون عبد الرحمان، تاريخ ابن خلدون (المقدمة)، المرجع السابق، ص 467.

(2) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

التعرف لمذهب أهل التصوف؛ وكذلك أبو طالب المكي، المتوفى عام 386هـ/996م، مؤلف كتاب قيم اسمه قوت القلوب.

وقد أسهم هذه النخبة من المتخصصين الأوائل في التصوف في التعريف به وفي بلورة مفاهيم وقيم فلسفة التربية الصوفية وتحديد مرجعيتها. وحسب هذه الكتب المصدريّة، أن مصطلح التصوف كان معروفا في العصر الجاهلي، وسُمي بالصوفي رجلا كان يزور مكة ويطوف بالكعبة ثم يعود إلى بلده البعيد؛ وأن عددا من الأشخاص يقال لهم صوفة عاشوا قرب الكعبة في العصر الجاهلي، وكرسوا حياتهم لعبادة الله، وجرّت العادة على إعطاء لقب الصوفية إلى كل من تشبه بهم. وأكد أبو نصر السراج بأن مصطلح التصوف لم يستعمل في صدر الإسلام بسبب هيمنة وغلبة مصطلح صحابة الرسول الذي فاق شرفا على غيره. ولكن مصطلح الصوفي بدأ يُستعمل من جديد، في القرن الثاني الهجري، كلقب لطائفة معينة من الصالحين المتقين، وذلك لأسباب عديدة؛ منها ما يرجع إلى ارتدائهم لباس الصوف الذي كان لباس الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء، فيضفي عليهم هذا اللقب معاني ورموز العلوم والأعمال والأخلاق النبيلة التي كان الأنبياء والأصفياء يتميزون بها؛ ومنها ما يرجع إلى صفاء أسرارهم ونقاء آثارهم؛ ومنها ما يعود لصفاء قلوبهم لله؛ ومنها أيضا ما يرجع إلى كون أوصافهم قريبا من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا من أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام الساكنين في مسجده بالمدينة⁽¹⁾. وسنحاول فيما يلي تحديد أهمية مقامات وأحوال المتصوفة.

(1) السراج أبو نصر، اللمع، دار الكتب العلمية الحديثة بمصر، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، 1960، ص ص 40-43. انظر الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980، ص ص 21-26.

5- أهمية المقامات والأحوال في فلسفة التربية الصوفية:

1 مفهوم المقام

والمقام، حسب تعريف عبد الكريم القشيري، من الإقامة، أي ما يتحقق به العبد بنزوله فيه أو باكتسابه له من الآداب. فمقام كل أحد هو موضع إقامته في ذلك الأمر الذي زاول الرياضة والمجاهدة من أجل الوصول إليه⁽¹⁾. وعَرَّف أبو نصر السراج المقام بأن "معناه: مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات، والرياضات، والانقطاع إلى الله عز وجل"⁽²⁾.

2 مفهوم الحال

وقد عَرَّف السراج الحال بهذه الكلمات: "وأما معنى الأحوال فهو ما يحل بالقلوب، أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار"، واستشهد بقول الإمام الجنيد: "الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم"⁽³⁾. وأوضح أبو بكر محمد الكلاباذي بأن علوم الصوفية علوم الأحوال، وعَرَّف الأحوال بأنها: "مواريث الأعمال، ولا يرث الأحوال إلا من صحَّ الأعمال"⁽⁴⁾. أما تعريف عبد الكريم القشيري للحال فهو: "معنى يرد على القلب، من غير تعهد منهم، ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم، من طرب، أو حزن، أو بسط، أو قبض، أو شوق، أو انزعاج، أو هبة، أو احتياج"⁽⁵⁾. ويبدو أن للحال علاقة قوية بالمقام، وهذا ما سنحاول التأكد منه فيما يلي.

3 العلاقة بين المقام والحال

أوضح عبد الكريم القشيري بأن "الأحوال مواهب، والمقامات مكاسب"، وأضاف بأن "الأحوال تأتي من عين الجواد، والمقامات تحصل ببذل المجهود. وصاحب

(1) القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، الجزء الأول، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1972، ص 204.

(2) السراج أبو نصر، اللمع، المصدر السابق، ص 65.

(3) السراج أبو نصر، اللمع، المصدر السابق، ص 66.

(4) الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، المصدر السابق، ص 86.

(5) القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص 206.

الحال مُمكن في مقامه، وصاحب الحال مُترقّ عن حاله ". ثم استشهد بالبيتين التاليين اللذين لم يذكر اسم مؤلفهما:

لو لم تحُل ما سُميتُ حالا وكل ما حالٍ فقد زالا

انظر إلى الفيء إذا ما انتهى يأخذ في النقص إذا طالا⁽¹⁾

وأكد أبو النجيب محمد السهروردي وجود تشابه قوي وارتباط شديد بين المقام والحال: " قد كثر الاشتباه بين الحال والمقام، واختلفت إشارات الشيوخ في ذلك، ووجد الاشتباه لكان تشابههما في نفسيهما وتداخلهما، فتراءى للبعض الشيء حالا وتراءى للبعض مقاما، وكلا الرؤيتين صحيح لوجود تداخلهما ". ومع ذلك يرى أبو النجيب أن من الضروري وضع ضابط يفرق بينهما؛ لأن لفظهما وعبارتهما يشعران بوجود فرق بينهما. ويبيّن بأن الحال " سمي حالا لتحوّله، والمقام مقاما لثبوته واستقراره، وقد يكون الشيء بعينه حالا ثم يصير مقاما، مثل أن ينبعث من باطن العبد داعية المحاسبة، ثم تزول الداعية بغلبة صفات النفس ثم تزول. فلا يزال العبد حال المحاسبة يتعاهد الحال، ثم يحوّل الحال بظهور صفات النفس ثم تعود ثم تزول، فلا يزال العبد، حال المحاسبة، يتعاهد الحال بظهور صفات النفس إلى أن تتداركه المعونة من الله الكريم، ويغلب حال المحاسبة، وتتقهر النفس وتنضبط، وتتملكها المحاسبة فتصير المحاسبة وطنه ومستقره ومقامه، فيصير في مقام المحاسبة بعد أن كان له حال المحاسبة ". وخلص أبو النجيب محمد السهروردي إلى القول بأن المقامات مكاسب، والأحوال مواهب⁽²⁾.

4 عملية التداخل والترابط بين المقام والحال

بدأ أبو النجيب محمد السهروردي شرح عملية التداخل بين المقامات والأحوال بالإشارة إلى اختلاف وجهات النظر حول كيفية الانتقال من مقام إلى آخر. فبينما تؤيد وجهة نظر عدم جواز الانتقال من مقام لم يكتمل بعد ولم يبلغ درجة تكوّنه

(1) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص ص 206-207.

(2) السهروردي أبو النجيب محمد، كتاب عوارف المعارف، الملحق بكتاب إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ، ص

النهائي، إلى مقام أعلى وأرفع منه درجة؛ ويؤيد رأي آخر جواز ذلك بحجة أن المقام الذي هو فيه لا يكمل إلا بعد ترقيه إلى مقام فوقه. ثم أعطى أبو النجيب السهروردي رأيه الشخصي في الموضوع بقوله: " إن الشخص في مقامه يُعطى حالا من مقامه الأعلى الذي سوف يرتقي إليه، فيوجدان ذلك الحال يستقيم أمر مقامه الذي هو فيه، ويتصرف الحق فيه كذلك. ولا يضاف الشيء إلى العبد، أنه يرتقي أو لا يرتقي، فإن العبد بالأحوال يرتقي إلى المقامات، والأحوال مواهب ترقى إلى المقامات التي يمتزج فيها الكسب بالموهبة، ولا يلوح للعبد حال من مقام أعلى مما هو فيه إلا وقد قرب ترقيه إليه، فلا يزال العبد يرقى إلى المقامات بزائد الأحوال ". واختتم أبو النجيب توضيحه بهذه العبارة: " فعلى ما ذكرناه يتضح تداول المقامات والأحوال، ولا تُعرَف فضيلة إلا فيها حال ومقام؛ وفي الزهد حال ومقام، وفي التوكل حال ومقام، وفي الرضا حال ومقام "(1).

وقد أتى العلامة ابن خلدون بتوضيحات مشابهة بالتالي أتى بها أبو النجيب محمد السهروردي، وذكر بأن " المريد في مجاهداته وعباداته، لابد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة حالٌ نتيجة تلك المجاهدة، وتلك الحال إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد ". وأضاف بأن " المريد لا يزال يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة وإذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل فنعلم أنه إنما أتى من قبل التقصير في الذي قبله، فلهذا يحتاج المريد إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله، وينظر في حقائقها؛ لأن حصول النتائج عن الأعمال ضروري، وقصورها من الخلل فيها "(2).

5 السدود والحجب وتحديات المجاهدة في فلسفة التربية الصوفية
ذكر الإمام الغزالي سدودا وتحديات لابد من أن يواجهها المريد في مجاهدته؛ لأنه يحول بينه وبين ربه، وهي: المال، والجاه، والتقليد، والمعصية. ويبيّن له طرق مواجهتها بقوله: " ويرفع المريد حجاب المال عن طريق تخلصه من سيطرته

(1) السهروردي أبو النجيب محمد، كتاب عوارف المعارف، المرجع السابق، ص 226.

(2) ابن خلدون عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون (المقدمة)، المرجع السابق، ص 468.

وتأثيره عليه، وعدم الاحتفاظ منه إلا قدر الضرورة. ويرفع حجاب الجاه بالبعد عن موضع الجاه، والتواضع وإيثار الخمول والهرب من أسباب الذكر. ويرفع حجاب التقليد بترك التعصب للمذاهب، وبتصديق معنى قوله لا إله إلا الله محمد رسول الله تصديق إيمان، ويحرص في تحقيق صدقه على أن يرفع كل معبود له سوى الله تعالى، وأعظم معبود سواه هو الهوى ⁽¹⁾. وخلص الإمام الغزالي إلى القول بأن المريد إذا فعل ذلك انكشفت له حقيقة الأمر في معنى اعتقاده الذي تلقّاه تقليداً؛ فينبغي أن يطلب كشف ذلك من المجاهدة لا من الجدل، ولكنه في حاجة إلى شيخ وأستاذ يساعده على تحقيق هدفه ⁽²⁾.

6 حاجة المريد إلى شيخ وأستاذ

أكد أبو حامد الغزالي بأن المريد في حاجة إلى شيخ وأستاذ، له كفاءة وخبرة، يقتدي به ليهديه إلى سواء السبيل ويرشده إلى الصواب، فينبغي على هذا الشيخ " أن يطبّب نفوس المريدين وأن يعالج قلوب المسترشدين، وأن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص وفي طريق مخصوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم. وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكتهم وأماتت قلوبهم. بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد وفي حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنّيته من الرياضة". فالشيخ، في نظر أبي حامد الغزالي، هو الذي يحمي المريد من السدود والمخاطر، ويضعه في حصن حصين يحول بينه وبين قواطع الطريق. وتتألف أركان الحصن المذكور من الخلوة، والصمت، والجوع، والسهر ⁽³⁾.

(1) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، المجلد الثالث، ص ص 74-75.

(2) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، المجلد الثالث، ص ص 75.

(3) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، المجلد الثالث، انظر ص 61 وص ص 75-76.

7 رتبة الشيخ المربي وعلاقته بالمريد

وقد بدأ أبو النجيب محمد السهروردي توضيحه لهذا الموضوع بالآثر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: " والذي نفس محمد بيده لئن شيء أقم لأقسمن لكم، إن أحب عباد الله تعالى إلى الله الذين يُحِبُّون الله إلى عباده، ويحبون عباد الله إلى الله، ويمشون في الأرض بالنصيحة " (1)، ثم أكد بأن هذا الذي ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم " هو رتبة المشيخة والدعوة إلى الله تعالى؛ لأن الشيخ يحبب الله إلى عباده حقيقة، ويحبب عباد الله إلى الله. ورتبة المشيخة من أعلى الرتب في طريق الصوفية، ونيابة النبوة في الدعاء إلى الله. ويحبب الشيخ الله إلى عباده لأنه يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن صح اقتداؤه واتباعه أحبه الله تعالى. قال تعالى: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ }، آل عمران 31. أما وجه كونه يحبب عباد الله إليه فيمكن في أنه " يسلك بالمريد طريق التزكية، وإذا تزكت النفس انجلت مرآة القلب؛ وانعكست فيه أنوار العظمة الإلهية، ولاح فيه جمال التوحيد، وانجذبت أحداق البصيرة إلى مطالعة أنوار جلال القدم ورؤية الكمال الأزلي، فأحب العبد ربه لا محالة، وذلك ميراث التزكية. قال الله تعالى: { قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا }، الشمس 9. وفلاحها هو ظفرها بمعرفة الله تعالى " (2).

6- انحرافات وتجاوزات في تطبيقات فلسفة التربية الصوفية

قدم الإمام الغزالي، في إحياء علوم الدين، تحليلات نقدية شملت العلماء، والعباد، والمتصوفة، وأرباب الأموال. نقطف منها بعض الجوانب المتعلقة بالمتصوفة، ونبدأ بالفرقة التي تدعي علم المعرفة ومشاهدة الحق، ومجاوزة المقامات والأحوال، وهو لا يعرف من هذه الأشياء إلا مجرد أسمائها التي يرددها كأنه يتكلم عن الوحي ويخبر عن سر الأسرار، ويشتم العباد والعلماء، " ويدعي لنفسه أنه

(1) حديث مقطوع، رقمه 13، عن جعفر بن شريك، عن لوين عن حزم القطعي عن الحسن. انظر موسوعة الحديث، موقع انترنت

اسلام ويب: [www. Library.islamweb.net/hadith/](http://www.Library.islamweb.net/hadith/)

(2) السهروردي أبو النجيب محمد، عوارف المعارف، المرجع السابق، ص 73.

الواصل إلى الحق، وأنه من المقربين، وهو عند الله من الفجار المنافقين، وعند أرباب القلوب من الحمقى الجاهلين، لم يُحكم قط علما، ولم يهذب خُلُقًا، ولم يرتب عملا، ولم يراقب قلبا سوى اتباع الهوى ⁽¹⁾.

وهناك فرقة أخرى ادعت المقامات من الزهد والتوكل والرضا والحب، من غير وقوف على حقيقة هذه المقامات، وشروطها، وعلاماتها، وآفاتها. فمنهم من يدعي الوجد والحب لله تعالى، ويزعم أنه واله بالله ولعله قد تخيل في الله خيالات هي بدعة أو كفر؛ فيدعي حب الله قبل معرفته، ثم إنه لا يخلو عن مقارفة ما يكره الله عز وجل، وعن إثارة هوى نفسه على أمر الله، وعن ترك بعض الأمور حياء من الخلق، ولو خلا لما تركه حياء من الله تعالى. وليس يدري أكل ذلك يناقض الحب. وبعضهم ربما يميل إلى القناعة والتوكل، فيخوض البوادي من غير زاد ليصح دعوى التوكل، وليس يدري أن ذلك بدعة لم تتقل عن السلف والصحابة، وقد كانوا أعرف بالتوكل منه، فما فهموا أن التوكل هو المخاطرة بالروح وترك الزاد، بل كانوا يأخذون الزاد وهم متوكلون على الله تعالى لا على الزاد ⁽²⁾. وما من مقام من المقامات إلا وفيه غرور، حسب تعبير الغزالي الذي أكد مع ذلك بأن المرید المخلص إذا فرغ من تهذيب نفسه وأخلاقه، وراقب القلب حتى صفا من جميع المكدرات، واستوى على الصراط المستقيم، وصغرت الدنيا في عينه فتركها، وانقطع طمعه عن الخلق فلم يلتفت إليهم، ولم يبق إلا هم واحد وهو الله تعالى، والتلذذ بذكره، ومناجاته والشوق إلى لقائه، وقد عجز الشيطان عن إغرائه؛ إذ يأتيه من جهة الدنيا وشهوات النفس فلا يطيعه، الخ ⁽³⁾.

الخاتمة:

قمنا بدراسة وتحليل عدد كبير من نصوص تراث الفكر الصوفي، وحاولنا تحليله وتوضيح أسس فلسفته التربوية فوجدنا أن الأزمات السياسية والفكرية

(1) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، المجلد الثالث، ص 405.

(2) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص 406.

(3) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص 412.

والأخلاقية التي عانى منها المجتمع الإسلامي في القرن الثاني الهجري دفعت الصالحين المصلحين من أبناء الأمة في تلك الفترة إلى العمل بإخلاص من أجل إيجاد حلول لها، وكان التابعي الحسن البصري أبرز هؤلاء؛ فهو بالإضافة إلى علمه الموسوعي وورعه وتقواه، كان محترما ومحبوا لدى قطاعات عريضة من المجتمع الإسلامي.

وعى الحسن البصري بجسامة وخطورة دوره الإصلاحية التاريخي، وشرع يستوحي مقومات فلسفته الروحية من القرآن والحديث وتراث صحابة الرسول. وكان يجمع بين النظرية والتطبيق، ويحارب آفات الحياة الاجتماعية والدينية عن طريق إعادة الاعتبار لقيم ومفاهيم بنى عليها الإسلام عزه ومجده، ولم يعد يهتم بأمرها ويراعي حقها في ذلك الوقت إلا عدد محدود من الناس. وكانت في مقدمة تلك القيم مفاهيم الهدى والصدق، والاقتصاد والتواضع، والعمل والكسب الحلال، وطاعة الله بإخلاص تام، وقبول الحق والانقياد له مهما كانت الظروف، ومداومة تلاوة القرآن الكريم وتدبر معانيه والتقيّد بأحكامه، والدفاع عن الوطن، والقيام بصلة الرحم، ورحمة الضعفاء، والتعاون على البر والتقوى والابتعاد عن المعاصي والعدوان، وكذلك إعانة المحتاج، والتخلي بمكارم الأخلاق، والابتعاد عن الجشع والشره. وقد قضى الحسن البصري حياته كلها في بناء القيم المذكورة ونشرها والإشراف على حسن تطبيقها، كما كوّن فريقا من أحسن تلامذته وجهّزهم أحسن تجهيز مكنهم من نشرها وتوزيعها في العالم الإسلام. وقد أسهم ذلك في التخفيف من حدة النزعة القبلية والتقاليد الجاهلية التي كانت تغزو المجتمع الإسلامي في ذلك الحين وتشعل نار العنف والعداوة والبغضاء بين فئاته.

وقام تلامذة الحسن بتطوير قيم ومفاهيم فلسفته التربوية تطويرا ملائما مع ظروفهم ومتطلبات بيئتهم، وهذا ما وجدناه في فلسفة التربية الصوفية لمحمد بن واسع المبنية على قيم الزهد وقلة الطعام التي تسهل الفهم وتيسر التفهيم، وتصفي القلب والروح. ووجدنا ذلك أيضا في فلسفة التربية الصوفية الخاصة

بصديقه ورفيقه مالك بن دينار المبنية على قيم لقاء الإخوان والتعهد بالقرآن وذكر الله في بيت خال، وهي قيم تقود، في نظره، إلى معرفة الله. أما رفيقهما عبد الواحد بن زيد فقد وضع في قلب فلسفة التربية الصوفية الخاصة به مفهوم الرضا الذي سماه بباب الله الأعظم، وجنة الدنيا، ومستراح العابدين ورأس المحبة. وكان الرجال الثلاثة كثيري السفر والسياحة في أقطار العالم الإسلامي التي نشروا فيها فلسفتهم التربوية. وهيات مساهماتهم ظروف ظهور فلسفة تربوية صوفية نابغة من تجربة رابعة العدوية التي أفلعت عن عزف الناي، وابتعدت عن اللهو واللعب والشهوات، وكُرست حياتها للعبادة والزهد، والتغني بحب إلهي يشكل قمة فلسفتها التربوية التي كان لها أثر بعيد المدى على التصوف الإسلامي بمختلف تياراته وعصوره. وكان لشيخ متصوفة الشام سليمان الدراني دور أساسي في بناء فلسفة تربوية صوفية تتمحور حول مصطلح أهل الليل، ومفهوم الجوع والزهد، ومقام العاملين ومقام العارفين، وغير ذلك من القيم والمفاهيم التي تركت بصمات قوية في فلسفة التربية الصوفية بصفة عامة.

وأسهم رواد تدوين فلسفة التربية الصوفية أمثال السرج والكلاباذي، والمكي والسهوردي والقشيري والغزالي الخ، في ترتيبها بشكل منهجي، وتحليلها وتوضيحها بطريقة أزلت الكثير من غوامضها، وهذا ما لاحظناه في الجهود التي بذلوا في توضيح مفهوم المقامات والأحوال وتبيين دورها الأساسي في عمليات المجاهدة والرياضة والمحاسبة الصوفية، وكذلك في تحديد علاقة murid بالشيخ الذي يشرف على تربيته. وحذروا أيضا من الوقوع ضحية النصابين والمحتالين الذين يدعون التصوف. وبالجملية يمكن القول بأن فلسفة التربية الصوفية تهدف بصورة عامة إلى تنمية روح الإخاء والتضامن والإيثار ومكارم الأخلاق بكل أبعادها، وتُهيأ بذلك لمن يهمهم الأمر ظروف العيش في جو يسوده العدل والسلم والوئام.

المصادر والمراجع:

- ابن الجوزي جمال الدين، **آداب الحسن البصري**، تحقيق سليمان الحرش، دار الصديق، الطبعة الأولى، دمشق، 2005.
- ابن تيمية، **الصوفية والفقراء**، دار المدني، القاهرة، دون تاريخ.
- ابن خلدون عبد الرحمان، **تاريخ ابن خلدون (المقدمة)**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، دون تاريخ.
- ابن كثير أبو الفداء، **البداية والنهاية**، ج9، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
- السراج أبو نصر، **اللمع**، دار الكتب العلمية الحديثة بمصر، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، 1960.
- السهورودي أبو النجيب محمد، **كتاب عوارف المعارف**، الملحق بكتاب إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ.
- أمين أحمد، **فجر الإسلام**، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دون تاريخ.
- بدوي عبد الرحمان، **شهادة العشق الإلهي رابعة العدوية**، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1962.
- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- الشعراني عبد الوهاب، **الطبقات الكبرى**، ج1، مكتبة صبيح، القاهرة، دون تاريخ.
- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، ج1، تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار صعب، بيروت، 1986.
- الأصبهاني أبو نعيم، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.
- الطبري محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المجلد الرابع، دار سويدان، بيروت، دون تاريخ.

العراقي محمد عاطق، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1973.

الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، المجلد الرابع، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ.

القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، الجزء الأول، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1972.

الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980.

المكي أبو طالب، قوت القلوب، ج2، دار صادر، بيروت، دون تاريخ.
النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1 وج3، ط8، دار المعارف، القاهرة، 1980.

علي سعيد إسماعيل، محنة التعليم في مصر، كتاب الأهالي، العدد الرابع، مطبعة إخوان مورافتلي، القاهرة، 1984.

قورة حسين سليمان، الأصول التربوية، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1968.
Massignon LOUIS, Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane, J. Vrin, Paris, 1954