الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر — كلية أصول الدين

قسنطينة — قسم العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص: العقيدة

المقامات الصوفية

دراسة عقدية نفسية

- الزهد نموذجا -

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التصوف الإسلامي

إعداد الطالبة: صباح جمعة

إشراف الدكتورة: الزهرة لحلح

لجنة المناقشة:

أ.د.لعويرة عمر	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر	رئيسا
د.الزهرة لحلح	أستاذة محاضرة أ	جامعة الأمير عبد القادر	مشرفا
د.عمار طسطاس	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا
د.حسن برامة	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا

السنة الجامعية: 1436-1437هـ/ 2015 - 2016

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وعرفان

أحمد الله وأشكره كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه أن من علي بفضله العظيم وأمدني بالقوة والصبر لإتمام هذا العمل

شكري وكل الامتنان وجميل العرفان لوالدي الكريمين حفظهما الله وأطال في عمرهما وجزاهما عني كل الجزاء

كما أتوجه بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى كل من أعانني على إتمام هذه الدراسة وأخص بالشكر أخي العزيز عز الدين وزوجته سهام على كل ما قدماه لي من مساعدة. شكرا شكرا شكرا

وأتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذة المشرفة لإشرافها على هذه المذكرة وعلى توجيهاتها القيمة

والشكر موصول إلى كل من ساعدني من بعيد أو من قريب في إنجاز هذا العمل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهداء

إلى معنى الحب والتفاني والعطاء، إلى من كان دعاؤها سر نجاحي، أمي العزيزة حفظها الله من كل مكروه

إلى والدي الكريم أطال الله في عمره

إلى زوجي الكريم محمد على صبره وتفهمه

إلى من أدخل السرور على قلبي بقدومه , ابني الحبيب إبراهيم

إلى إخوتي :

توفيق وزوجته وأولاده

عبد الغني وزوجته وابنه

محمد الصالح وزوجته وأولاده

راضية وزوجها وابنها

منير

عزالدين وزوجته

إلى كل مسلم غيور على دينه ووطنه

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمـــــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله رب العالمين الذي هدى السالكين طريق الحق إلى اليقين، والصلاة والسلام على محمد رسول الله ﷺ المبعوث رحمة للعالمين.

أما بعد:

فإن قضايا التصوف من أكثر القضايا جدلا ومن شأن الباحثين أن يقفوا عليها بالدراسة، فحاجتنا تزداد أكثر من أي وقت مضى للتعرف على قضايا التصوف وغربلته للاستفادة من صحيحه عله يكون طريقا موصلا لبداية نهضة أمتنا وذلك بإصلاح النفوس ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد، 11) فلقد أفلست القوى المادية وشعرت بقصورها عن تحقيق السعادة للناس، وآن للقوى الروحية أن تأخذ طريقها الصحيح بين الشعوب، وتتبوأ مكانها العالي بين الأمم، لأن الاتجاه المادي الذي يسيطر على العالم اليوم ويدفعه إلى التسابق المجنون في شتى ميادين الصراع يحتاج إلى قوة تكبح جماحه وتوقفه عند حدوده، ولن تكون هذه القوة سوى قوة الروح التي يستمدها الناس من الاتجاه إلى الأفق الأعلى حيث يشعرون بالأمن والراحة والاستقرار، والتصوف في حقيقته مجموعة من المبادئ تحكم تصرفات أصحابه وتطبعهم بطابع خلقي ممتاز، وهذه المبادئ في جملتها هي التي صنعت الدولة الإسلامية الأولى، وجعلت من المسلمين قوة جبارة انطلقت لتبني وتعمر وتبشر بدين الله، وقد حاول الصوفية المسلمون أن يقيموا علم التصوف على أسس عملية أخلاقية، فهو يقوم على دراسة النفس بل يعتبر بعض المؤرخين أن التصوف هو علم النفس أو علم آفات النفس، فقد اختص التصوف بالعلم الباطن دون إغفال للجانب الظاهر في الشريعة، والصوفية على اختلافهم يتصورون طريقا للسلوك إلى الله يبدأ بمجاهدة النفس أخلاقيا ويتدرج السالك له في مراحل متعددة تعرف بالمقامات، فقد حول الصوفية الأخلاق إلى مقامات يجاهدون في سبيل الوصول إليها، حتى إذا وصلوا إليها وتحققوا بها أثمر هذا التحقق درجات من المشاهدة وألوانا من المعرفة، ولكن التعبير عن هذا الوصول اختلف من صوفي لآخر كل حسب تحققه، فمنهم من عبر عنه بشكل واضح وبسيط لا يثير الجدل مثل: معرفة ومحبة الله، ومنهم من عبر عنه بشكل فلسفي معقد يثير الجدل ويحتاج إلى شرح ومناقشة مثل: وحدة الوجود، وحدة الشهود، الفناء والبقاء، وتبقى نهاية الطريق هي الغاية المطلوبة للسعادة، والتحقق بالمقامات يترك في نفوس أصحابها آثارا كبيرة تعم على المجتمع بأسره، ولا غنى لمجتمع عن الأخلاق فهي التي تدفعه إلى الكمال المنشود وتأخذ بيد أفراده إلى غايتهم الكريمة السامية، وما أحوجنا اليوم في حياتنا التي أعمت المادة فيها

عيون الناس إلى هذا القبس الصوفي الوضاء ليضيء لنا معالم الطريق ولنتنسم في ظله أنسام الصحة الروحية والعزة الدينية، وقد حاول الصوفية دائما إرجاع هذه المقامات إلى الكتاب والسنة، ولا شك في أن الجانب العملي الأخلاقي نجد له أمثلة واضحة وممتازة في الصدر الإسلامي الأول، فلقد كان الرسول ﷺ والصحابة والتابعين وما تنطوي عليه حياتهم الروحية من أقوال وأفعال تعتبر منبعا أصيلا ومصدرا حقيقيا لهذا الجانب العملي الأخلاقي في التصوف الإسلامي، والصوفية يعترفون أنهم استمدوا طريقهم الروحي من الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح وأن لهم تأويلاتهم الخاصة وموقفهم المنفرد الذي اختصوا به دون غيرهم من الفرق الأخرى، فلهم طريقة خاصة في العبادة، وأصل هذه الطريقة هي العكوف على العبادة والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، لذا حرصوا على مرجعية المقامات للكتاب والسنة رغم التشابه الحاصل بينها وبين ما هو موجود في الديانات الأخرى مثل الهندوسية والبوذية والجينية وغيرها.

وافتقارنا لمعاني الزهد في حياتنا اليومية وطغيان الجانب المادي عليها كان دافعا أساسيا لاختيار هذه الدراسة الموسومة ب:

" المقامات الصوفية " – دراسة عقدية نفسية – (الزهد نموذجا)

أهمية الموضوع:

للموضوع أهمية بالغة لأن دراسة المقامات الصوفية تتعلق بالمجاهدة والقلب والمعرفة والسير والسلوك إلى الله رب العالمين، والسلوك إلى رب العالمين سمة الصالحين الصادقين، ومن شأننا أن نعطي موضوعات علم التصوف ما تستحق من الاهتمام والتناول، فالمقامات منازل تهذيبية ووقفات تربوية تأخذ بالسالك إلى المدارج التي ترقى بالإنسان.

و للموضوع أهمية علمية نظرية حيث يبحث في التأصيل العقدي لمقام الزهد، وأهمية تطبيقية لأنه يتصل بالنفس الإنسانية وما يعود عليها من طمأنينة وسعادة، فمن شأن هذه المقامات أن تجعل من الصوفي إنسانا مشغول القلب بالله، متنعما بعز الطاعة له، شاعرا بالثقة والأمن في رحابه، وكذا ما يمكن إحرازه من فعالية حضارية تجاه مجتمعه ومسؤوليته أمام التحديات المعاصرة وبخاصة من هذه المقامات مقام الزهد، هذا بالإضافة إلى الأهمية العقدية والتي تكمن في أن التصوف دخلت عليه بعض الانحرافات العقدية والسلوكية، فاختلط صحيحه بسقيمه فترك صحيحه بسبب سقيمه، لذا

وجب علينا غربلة صحيحه من سقيمه من أجل الاستفادة من صحيحه.

وتزداد الحاجة إلى دراسة مقام الزهد في هذا العصر أكثر من أي عصر مضى، وذلك للخواء الروحي والضغوطات النفسية التي يعيشها المسلمون اليوم، وسيطرة الجانب المادي على الحياة، حيث أصبح التكالب على الدنيا هو ميزة العصر، فلعل السير في الطريق السليم عبر المقامات هو أنجع دواء لهذه الضغوطات النفسية والآفات الاجتماعية.

إشكالية البحث:

ولهذه الأهمية ارتأينا إقامة معالجتنا لهذا الموضوع على أساس الإشكالية التالية التي ترمي إلى تحديد مفهوم المقامات عامة ومفهوم الزهد خاصة وعلاقته بالنفس من حيث التأصيل العقدي أولا والفعالية النفسية والحضارية للفرد ثانيا، من حيث كونه ذات مستقلة وعضوا في نسيج اجتماعي يعول عليه في إحداث نهضة وهبة أخلاقية واجتماعية، وهذا وفق التساؤلات التالية:

- ما مفهوم المقامات الصوفية وكيف نشأت وما الغاية المرجوة من السير في طريقها؟.
- ما مفهوم الزهد وماهي العوامل التي كانت وراء نشأته وتطوره؟
- هل ثمة مرجعية أجنبية لمقام الزهد؟.
- هل هناك تشابه بين مقام الزهد عند الصوفية وبين ما هو موجود في الديانات الأخرى، وهل هذا التشابه يعني بالضرورة الأخذ والتأثر؟.
- ما هي الآثار النفسية والاجتماعية لمقام الزهد في الحياة المعاصرة للفرد والمجتمع

وكيف يمكن لمقام الزهد أن يساهم في علاج بعض العقد النفسية والمشاكل الاجتماعية؟.

أسباب اختيار الموضوع:

أما عن أسباب اختياري للموضوع فترجع إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، وتتمثل فيما يلي:

أسباب ذاتية:

- الميل الشخصي لهذا النوع من الدراسات المتعلق بالجانب العقدي الصوفي والجانب النفسي.

أسباب موضوعية:

- دراسة الشبهات القائمة حول التصوف وخاصة ما تعلق منها بالزهد.
- ارتباط المقامات بالجانب النفسي وإمكانية معالجته لبعض الآفات النفسية والاجتماعية.
- قيمة الموضوع في المجال العلمي النظري وفي المجال التطبيقي العملي.
- غربلة قضية من قضايا التصوف ومحاولة إسقاطها على الواقع المعاصر.

أهداف الدراسة:

وقد حاولت من خلال هذا البحث الوصول إلى جملة من الأهداف أهمها:

- دراسة مقام الزهد عند الصوفية والتأصيل له.
- تسليط الضوء على الأثر النفسي والاجتماعي لمقام الزهد.
- استنطاق نصوص الكتاب والسنة بما يمكن مقابلته ومماثلته مع مقام الزهد عند الصوفية.
- استنطاق نصوص لكتابات معاصرة في المجال النفسي والاجتماعي بما يمكن مقابلته ومماثلته مع مقام الزهد عند الصوفية.
- محاولة إيجاد الحلول والعلاجات لبعض العقد النفسية والمشاكل الاجتماعية عن طريق الزهد.

الدراسات السابقة:

وأما عن الدراسات السابقة لموضوع الرسالة فإنه يمكننا القول أنه لم تخل أمهات كتب التصوف من الحديث عن المقامات الصوفية وعن مقام الزهد بصفة خاصة، ولكنه في شكل وصفي تاريخي ومن أمثلتها الرسالة القشيرية واللمع للطوسي وعوارف المعارف للسهروردي والفتوحات المكية لابن عربي وغيرها وقد استعنت بها في التعريفات الاصطلاحية للمقامات والزهد والفناء، وأما الكتب المعاصرة فقد تطرق البعض منها لدراسة الجانب النفسي للمقامات ولكنه بشكل مختصر ودون ربطه بالجانب العقدي مثل كتاب: التصوف والحياة العصرية لعبد الحفيظ فرغلي علي القرني وكتاب مشكلات نفسية للإنسان وكتاب الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين وكتاب من علم النفس القرآني حيث استفدت من هذه الكتب عند دراستي للجانب النفسي للزهد فاستعنت بها خلال حديثي عن العقد النفسية ومنشؤها وعن عقدة الطمع والقلق المترتبة عن عدم الزهد،

والبعض الآخر للدراسات المعاصرة للمقامات ركز على الجانب العقدي وأغفل الجانب النفسي للمقامات واسقاطاته على الواقع مثل كتاب طريق الهجرتين وباب السعادتين لابن القيم وقد استفدت من تقسيمه الرائع للزهد وأحكامه، وكذلك كتاب مدخل إلى التصوف للتفتازاني ودراسات في التصوف الإسلامي لمحمد جلال شرف حيث استفدت منهم في التدليل على مرجعية الزهد، وكتاب مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها السيئ على الأمة الإسلامية لإدريس محمود إدريس الذي استعنت به خلال حديثي عن الزهد المذموم

ولم أقف حسب علمي على دراسة لمقام الزهد جمعت بين الجانب العقدي والجانب النفسي لمقام الزهد وإسقاطاته المعاصرة على واقع الحياة اليومية وإشكالاتها المتعددة.

مصادر الدراسة:

وقد اعتمدت في دراستي على عدة كتب في التصوف منها أمهات كتب التصوف مثل كتاب الرسالة القشيرية للقشيري وعوارف المعارف للسهروردى، ومدارج السالكين لابن القيم، وكتب معاصرة منها كتاب: في التصوف والأخلاق لعبد الفتاح عبد الله بركة،و كتاب التصوف المنشأ والمصادر لإحسان إلهي ظهير وكتب في العقيدة مثل كتاب تلبيس إبليس لابن الجوزي وطريق الهجرتين وباب السعادتين لابن القيم وكتاب الفقراء والأغنياء في ميزان الشريعة الإسلامية لمحمد عمر الحاجي.

كتب علم النفس مثل: دراسات في علم النفس لمحمد البستاني وكتاب من علم النفس القرآني لعدنان الشريف وكتاب الحديث النبوي وعلم النفس لمحمد عثمان نجاتي، بالإضافة إلى المعاجم الصوفية والعربية.

وسيأتي تفصيلها في قائمة المصادر والمراجع .

المنهج المتبع:

ونظرا لما تقتضيه الدراسة فقد اعتمدت المنهج:

– **التاريخي** بغية وضع الأفكار والمفاهيم في إطارها التاريخي ، خاصة والحديث يدور حول جملة من المفاهيم نشأت وتطورت بسبب أحداث وظروف تاريخية كانت لها الأثر الواضح في تغيير

المفاهيم.

–الاستقرائي بغية استقراء مقام الزهد من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وكذا من مختلف النصوص الوارد ذكره فيها، وذلك لتركيب صورة واضحة عن الزهد.

– التحليلي النقدي في تحليل مقولات وآراء بعض الصوفية ونقدها.

–المقارن النقدي الذي يهدف إلى الموازنة والمقارنة بين مقام الزهد عند الصوفية وبين الزهد الموجود في الديانات الأخرى مع الحرص على بيان أوجه التشابه والاختلاف.

الصعوبات المعترضة:

- صعوبة التعامل مع المصطلحات الصوفية وفك مغاليقها في أكثر الأحيان، هذا بالإضافة إلى كثرتها وتشعبها.
- غموض المصطلحات الصوفية مثل: وحدة الوجود والشهود والفناء والبقاء مما يجعل الوصول إلى فهم المقصد الحقيقي لها أمرا عسيرا ويحتمل عدة تأويلات.
- صعوبة الالتجاء إلى كتب خارج التخصص مثل: كتب علم النفس وعلم الاجتماع.

وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة وأربع فصول وخاتمة على النحو التالي:

الفصل الأول: " المقامات الصوفية "

وقد خصصت هذا الفصل للتعريف أولا بمصطلح المقامات الصوفية عموما مع بيان عددها وترتيبها وتحديد نشأتها والغاية المرجوة من السير فيها.

الفصل الثاني: "الزهد"

وفيه عالجت مفهوم الزهد وعوامل نشأته وتطوره

الفصل الثالث: "الزهد من منظور عقدي"

وقد عمدت في هذا الفصل إلى بيان الجانب العقدي للزهد وذلك بالتطرق إلى أقسامه وحكمه الشرعي ومدى مرجعيته من الكتاب والسنة مع مقارنته بالزهد الموجود في الديانات الأخرى.

الفصل الرابع:" الزهد من منظور نفسي في الحياة المعاصرة للفرد والمجتمع والحضارة". وفي هذا

الفصل حاولت ربط الزهد ببعض الجوانب النفسية والاجتماعية والحضارية.

الخاتمة: وقد تضمنت أهم ما توصلت إليه نتائج والإجابة عن الأسئلة التي طرحت في المقدمة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

المقامات الصوفية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

تعتبر المقامات من أهم محاور التصوف، ذلك أنها تتعلق بالمجاهدة والقلب والمعرفة والسير، فالمقامات منازل تعبدية وتهديبية تربوية يتدرج خلالها السالك حتى يصل إلى مقصده الأسمى، ونظرا لهذه الأهمية ارتأينا أن يكون الفصل الأول من هذه الدراسة مخصصا للحديث عن المقامات من خلال:

1 – التعريف بالمقامات أولا ليتضح معناها لغة وفي اصطلاح أهل القوم لأن تحديد المفاهيم هو مفتاح البحث ومن خلاله تتحدد معالمه وتتضح أهدافه.

2 – بيان نشأة المقامات ومعرفة أنواعها وترتيبها، وذلك لزيادة التعريف بها.

3 – تسليط الضوء على الهدف أو الغاية المرجوة من وراء السير في طريق المقامات مع بيان الاختلاف الحاصل في الغاية من المقامات بين الاتجاه السني والاتجاه الفلسفي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: تعريف المقامات

وسيعنى هذا المبحث بتوضيح مفهوم ودلالة مصطلح المقامات وفق العناصر الآتية:

المطلب الأول: لغة:

المقامات جمع مقام

المقام: بفتح الميم هو موضع القدمين، وبضم الميم فهو الموضع الذي تقيم فيه.

والمِقام والمَقام قد يكون كل واحد منهما بمعنى الإقامة، وقد يكون بمعنى موضع القيام

و قوله تعالى: ﴿لَا مَقَامَ لَكُمْ﴾ أي لا موضع لكم، وقرئ ﴿لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾[1] بالضمِّ أي لا مقام لكم ﴿حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾[2] أي موضعا [3]

و قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٢٥﴾ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٢٦﴾﴾ [4] قيل: المقام الكريم هو المنبر وقيل: المنزلة الحسنة [5]

لفظ "مقام" ورد في القرآن إما مضافا وإما موصوفا، وهو يشير إلى: [6]

1- موضع مكاني، مجلس:

قال تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾[7]

و قوله تعالى: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾[8]

---

(1) –الأحزاب / 13. برواية حفص عن عاصم.

(2) – الفرقان / 76

(3)– ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، المجلد 5 مادة قوم، ص3781

(4) –الدخان /25 -26

(5) –ابن منظور، المرجع السابق، ص3782

(6) –سعاد الحكيم، المعجم الصوفي،ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص930

(7) –البقرة /125.

(8) –النمل /39

2- مرتبة معنية معلومة:

قوله تعالى: ﴿ وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾ ﴾ [1]، فسر ابن كثير هذه الآية بقوله «أي موضع مخصوص في السماوات ومقامات العبادة لا يتجاوزه ولا يتعداه»[2]

فالمقامات إذن لها معان حسية وأخرى معنوية، وهذا ما يجعلنا نبحث عن معنى المقام في اصطلاحات الصوفية، وهل استخدموا هذه الكلمة بعناها المعنوي أم بمعناها الحسي؟

المطلب الثاني: اصطلاحا:

استعمل الصوفية كلمة مقام لتدل على مرحلة من مراحل التعمق في العبادة، وفي ذلك يقول الجرجاني (المقام في اصطلاح أهل الحقيقة عبارة عما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب ومقاسات تكلف فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك[3] وبعبارة أوضح «فإن قيل: ما معنى المقامات؟ يقال: معناه مقام العبد بين يدي الله عزّوجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عزّو جل... والمقامات مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل وغير ذلك»[4] فالمقامات محطات تعبدية يقيم فيها العبد، ويتوصل إليها ويتحقق بها عن طريق المجاهدة والرياضة.

فالمقام هو «ما يتحقق به العبد بمنازله من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف، فمقام كل أحد: موضع إقامته عند ذلك وماهو مشتغل بالرياضة له، وشرطه: أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم وكذلك من لا توبة له لا يصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد»[5].

---

(1) –الصافات / 164.

(2) – ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط1، دار ابن الهيثم، القاهرة، 2005، ج4، ص.2430

(3) الشريف علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص227.

(4) – أبو نصر السرّاج الطوسي، اللمع، تحقيق/ عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر ومكتبة المثنى، بغداد 1960 ص65.

(5) – أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ت/ عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 1989، ص133

ومعنى ذلك أن المقام منزلة تعبدية يصل إليها السالك بالمجاهدة والرياضة حتى إذا ما تحقق بها وأصبحت ملكة عنده، فعندها فقط يستطيع التنقل إلى مقام أعلى وهكذا.

ويتضح من هذا أن الصوفية استخدموا كلمة مقام بمعناها المعنوي، فهي صفة يترقى فيها المتصوف حسب تجويده للعبادة والذكر حيث يبدأ مشوارها من أول مقام كالتوبة مثلا أو غيرها من المقامات على حسب اختلاف الصوفية في ذلك، وينتهي مشواره إلى أعلى مقام كمقام القربة أو المقام المحبة أو المعرفة وذلك أيضا بحسب اختلاف المتصوفة في ذلك.

و عن هذا الترقي في المقامات يقول ابن عربي[1] «فإن النقلة في المقامات ما هي بأن تترك المقام، وإنما هو بأن تحصل ما هو أعلى منه من غير مفارقة للمقام الذي تكون فيه، فهو انتقال إلى كذا لا من كذا، بل مع كذا».[2]

فالترقي من مقام إلى مقام أعلى لايعني التخلي عما تحقق به في مقامه السابق، بل يحمله معه «إن النص الأخير الذي يثبث أن المقام "ثابث "بالفعل نفسه يميز نظرة ابن عربي إلى المقام من نظرة السلف فالسالك في مقام معين لا يخلف وراءه المقامات التي تحقق بها بل يحملها في أعماقه، إنه لا يخلف شيئا والمقام عند ابن عربي يوجد بوجود المقيم» [3].

وهذا يعني أن المقامات لا وجود لها إلا بوجود المقيم، فإذا لم يكن ثمّ مقام لم يكن ثمّ مقيم

فالمقام حقيقة معنوية يوجدها المقيم فالتوبة مثلا لا وجود لها بمعزل عن التائب، بل التائب هو الذي يخلقها بإقامته.

و قد ورد في المقامات أقوال كثيرة للصوفية لا يتسع المجال لذكرها كلها، ونضيف على هذه الأقوال أو التعريفات للمقام ما ورد في المعاجم والموسوعات الخاصة بالمصطلحات الصوفية بأنها «مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل وغير ذلك، والمقام معناه مقام العبد بين

---

[1]– هو محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي أبو عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي، طاف البلاد وأقام بمكة مدة، وصنف فيها كتابه المسمى بالفتوحات المكية وله كتاب فصوص الحكم، وله كتاب العبادلة، ولد في558 ه وتوفي في 638 ه (محمد بن شاكر بن هارون، فوات الوفيات، ت/ إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت، 1974، ج2، ص 267).

[2] –أبو عبد الله محمد، المعروف بابن عربي الحاتمي الطائي، الفتوحات، المكية، د ط، دار الفكر للطباعة والنشر، مجلد3، ص225.

[3]– سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 931 .

يدي الله عزّوجل فيما يقام فيه من المجاهدات والرياضات والعبادات، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكل ومن لا توكل له لي يصح له التسليم وهكذا»[1].

والمقام هو ما يقوم به العبد في الأوقات بما تعين عليه مقام الصابرين والمتوكلين، وهو مقام العبد بظاهره وباطنه في هذه المعاملات والمجاهدات والإرادات، فمتى أقام العبد في شيء مثله على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منها إلى مقام آخر، والمقام عبارة عن طريق الطالب وموضعه في محل الاجتهاد وتكون درجته بمقدار اكتسابه وشدة اجتهاده وصحة نيّته، والمقام كل صفة يجب الرسوخ فيها ولا يصحّ التنقل عنها كالتوبة، وهو استيفاء حقوق المراسم، فإن لم يستوف حقوق ما فيه من المنازل لم يصح له الترقي إلى ما فوقه كما أن من لم يتحقق بالقناعة حتى تكون له ملكة، لم يصح له التوكل، ومن لم يتحقق بحقوق التوكل لم يصح له السليم وهلمّ جرا في جميعها، وليس المراد من الاستيفاء أن لم يبق عليه بقية من درجات المقام السافل حتى يمكن له الترقي إلى المقام العالي، فإن أكثر بقايا السافل ودرجاته الرفيعة إنما يستدرك في العالي، بل المراد تمكنه على المقام بالتثبت فيه حيث لا يحول فيكون حالا ويصدق اسمه عليه بأن يسمّى قانعا ومتوكلا وكذا في الجميع، فإنه إنما يسمّى مقاما لإقامة السالك فيه، وإنما يسمّى الوصف مقاما إذا ثبت وأقام، فإن كان عارضا سريع الزوال سمّي حالا ولا يكمل المقام الذي هو فيه إلّا بعد ترقّيه إلى مقام فوقه فينظر من مقامه العالي إلى ما دونه من المقام فيحكم أمر مقامه [2].

فبلوغ مقام معين والتحقق به يعني بلوغ منزلة تعبدية كالتوبة والزهد وغيرها وشرط التنقل إلى منزلة تعبدية أعلى هو التمكن من تلك المنزلة حتى تصبح ملكة عند صاحبها، وغاية هذا الترقي هو الوصول إلى مقام التوحيد.

فالمريد لا يزال يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة، والمريد لا بدّ له من الترقي في هذه الأطوار، وأصلها كلها الطاعة والإخلاص، ويتقدمها الإيمان، ويصاحبها وينشأ عنها الأحوال والصفات، نتائج وثمرات ينشأ عنها أخرى وأخرى

---

[1]– عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت،1987،ص248

[2]– رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1999،ص917- 918، 920

إلى مقام التوحيد، ويكون المريد صاحب مقام إذا استوفى شروطه بالتمام، فالمقامات مكاسب، وهي استيفاء الحقوق المرسومة شرعا على التمام فإذا قام العبد في الأوقات بما تعين عليه من المعاملات وصنوف المجاهدات والرياضات التي أمره الشارع أن يقوم بها، وعيَن نعوتها وأزمانها وما ينبغي لها، وشروطها التمامية والكمالية الموجبة صحتها، فحينئذ يكون صاحب مقام حيث أنشأ صورته كما أمر.[1]

فالتحقق والتمكن من المقام يتطلب استيفاء جميع شروطه من مجاهدة ورياضة وصبر حتى يتمكن منه، وحينئد يصبح صاحب مقام.

والملاحظ أن التعاريف السالفة الذكر الواردة في المعاجم تدور كلها حول المعاني المعنوية لكلمة مقام وليس حول معانيه الحسية فالمقامات منازل معنوية كالتوبة والورع والزهد يترقى فيها السالك من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة، والتنقل من مقام إلى مقام أعلى يستوجب التحقق الكامل بالمقام السابق حتى يصبح ملكة لصاحبه وبعدها يستطيع التنقل إلى مقام أعلى وهكذا، كما يصاحب وينشأ عن هذه المنازل أو المقامات الأحوال والصفات، وكثيرا مايرتبط اسم المقامات مع الأحوال، فما الفرق بين المقام والحال؟.

المطلب الثالث: الفرق بين الحال والمقام:

و قد فرَق الصوفية بين المقام والحال تفرقة دقيقة، فالمقام عنهم يتصف بالثبوت، أما الحال فزائل، والمقام يحصل للسالك بكسبه وإرادته، على الحين أن الحال وارد عليه دون تعمد منه، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من غير الجهد، والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مترف عن حاله.[2]

و يتحدث السهروردي[3] عن الاشتباه والتداخل بين الحال والمقام فيقول: «وقد كثر الاشتباه

---

[1]– عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، ص927

[2]– ابن حدو وهيبة، المصطلح الصوفي بين المقامات والأحوال، منشورات جامعة أدرار، جامعة العقيدة أحمد دراية، أدرار، 2009/2008، العدد الأول، ج1، ص 133

[3]– هو أبو نجيب عبد القاهر بن عبد الله بن عمويه، واسمه عبد الله بن سعد بن الحسين بن القاسم بن علقمة بن النضر بن معاذ بن عبد الرحمان بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق الملقب بضياء الدين السهروردى، كان شيخ وقته بالعراق، ولد بسهرورد سنة 490هـ، ت سنة 563هـ سلك طريق الصوفية وحبب إليه طريق الانقطاع والعزلة (أبو العباس شمس الدين أحمد=

بين الحال والمقام، واختلفت إشارات الشيوخ في ذلك ووجود الاشتباه لمكان تشابهها في نفسهما وتداخلها، فتراءى للبعض الشيء حالا وتراءى للبعض مقاما، وكلا الرؤيتين صحيحا لوجود تداخلهما، ولا بد من ذكر ضابط يفرق بينهما، على أن اللفظ والعبارة عنهما مشعر بالفرق، فالحال سمي حالا لتحوله، والمقام مقام لثبوته واستقراره، وقد يكون الشيء بعينه حالا ثم يصير مقاما»[1].

فالتشابه والتداخل بين المقام والحال حاصل بسبب اختلاف التعبير عنهما من شيخ لآخر فقد يكون مقاما عند أحدهم وحالا عند الآخر، ويتميز المقام بثبوته والحال بتحوله فالتسمية مشعرة بذلك .

و جاء في الرسالة القشيرية: «الأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصيل بذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مُترف عن حاله».[2]

و يقول ابن عربي في هذا الشأن «وكل مقام في طريق الله تعالى فهو مكتسب ثابت، وكل حال فهو موهوب غير مكتسب غير ثابت، وإنما هو مثل بارق برق، فإذا برق فإما يزول لنقيضه وإما أن تتوالى أمثاله».[3]

ومعنى كلامه أن المقام يحصل بالاكتساب عن طريق المجاهدة وترويض النفس حتى يصبح ملكة عند صاحبه بعكس الحال الذي قد يرد على صاحبه كالبرق ثم يختفي.

و يقول أيضا «وهكذا كل مأمور به فهو مقام يكتسب، ولهذا قالت طائفة أن المقامات مكاسب والأحوال مواهب».[4]

أي أن كل ما أمرنا الله به في القرآن من التقوى والتوبة والتوكل وغيره ...إشارة إلى أنها

= بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج3، ص204).

[1]– شهاب الدين حفص السهروردي، عوارف المعارف، ت/عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، ج2، ص 264.

[2]– أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص 134

[3]– ابن عربي،الفتوحات المكية مجلد 2، ص 176

[4]–المرجع نفسه، مجلد 3، ص 225

مقامات يكتسبها العبد، حيث أنه لا معنى من أن يأمرنا الحق بفعل لا يحصل إلا بالوهب، ولكن هل المقامات كلها كسب عند ابن عربي؟

اعتبر ابن عربي أن النبوة والولاية [1] مقامات وراء طور العقل ليس للعقل فيها كسب، بل هما اختصاصات من الله تعالى لمن يشاء.

فالمقام إذن عند ابن عربي كسب ثابت في مقابل الحال (وهب)باستثناء مقام النبوة والولاية[2].

فالمقامات والأحوال هي مراتب الطريق الروحي والتي تعرف باسم السلم الصوفي أو منازل السالكين أو مدارج السالكين عند الصوفية المسلمين، أو سلم الفردوس كما يطلق عليها متصوفة المسيحيين، وهذا الطريق لا يقطع مرة واحدة، بل هو ينقسم إلى مراحل، ولكل مرحلة سماتها ومقدماتها الخاصة، فمقدماتها هي الأحوال ووضعها المستقر هو المقامات.

و نستطيع القول في الأخير أن جوهر التصوف أو محور التصوف هو المقامات والأحوال،وإذا نظرنا إلى التصوف نظرة فاحصة يتبين أنه طريق للسلوك يبدأ بالمجاهدة وينتهي إلى المعرفة بالله، ولكي يصل السالك إلى ما يريد لا بد له من السير في الطريق، أي يتدرج في السلوك بين يدي الله، وهذا التدرج يسمى عند الصوفية بالمقامات والأحوال.

---

(1) – فهي في حقيقة اللغة بمعنى النصرة، والولاية تعني المحبة، وهي أن يتولى الله الواصل بكثير مما تولى به النبي من حفظ وتوفيق وتمكين واستخلاف، فالولي يساوي النبي في أمور منها العلم من غير طريق العلم الكسبي، ومن شروط الولي كثمان الكرامات ومن شروط النبوة والرسالة إظهار المعجزات ليقع الفرق بين النبوة والولاية (رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص1051) .

(2)– سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ط1، ص 933

المبحث الثاني :نشأة المقامات وأنواعها:

استكمالا لما ورد في المبحث الأول وبعد أن تعرفنا على مفهوم المقامات وجب علينا البحث عن نشأتها وأنواعها، فكيف نشأت المقامات؟ وما هي أنواعها وأعدادها؟.

المطلب الأول: نشأة المقامات:

لم يعرف التصوف كعلم له أسس ومناهج وغايات إلا في القرن الثلث هـ، وما سبق هذه الفترة كان عبارة عن مراحل تصور الحياة الروحية عند المسلمين، والتي كانت تعتمد على تطبيق ما جاء به القرآن من الأخلاق الفاضلة التي تنظم حسن التعامل مع الله من جهة والمسلمين مع بعضهم من جهة أخرى، ثم الاقتداء بحياة الرسول ﷺ وصحابته الكرام الذين أخذوا عنه مباشرة وشاهدوا حياته عن كثب وبخاصة أهل الصفة والقرَاء والبكاؤون الذين اهتموا بالقرآن وحفلوا به قراءة وتدبرا وحفظا وجماعة التوابين الذين ندموا على أفعالهم التي خالفوا فها أوامر الشريعة ندما شديدا ثم تابوا توبة صادقة صارت مثلا يحتذي به كل من أراد الرجوع عن أخطائه في تطبيق الشريعة وبخاصة عندما أخبر الوحي عن قبول توبتهم؛ أي الثلاثة المخلفين المذكورين في الآية ﴿ وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾[1] وجماعة الصحابة الذين تلذذوا بالعبادة وأرادوا المبالغة فيها حتى أنكر عليهم الرسول ﷺ، وجماعة الصحابة التي تنبهت إلى خطر الحياة الجديدة في البلاد المفتوحة على الحياة الروحية بعدما كثرت الغنائم والكنوز فمن هؤلاء الصحابة أبو ذر الغفاري، وعبد الله ابن مسعود وأبي الدرداء الصحابي الجليل الذي كان من كبار الأغنياء قبل إسلامه، وعندما أسلم وسمع قوله تعالى: ﴿ رِجَالٞ لَّا تُلۡهِيهِمۡ تِجَٰرَةٞ وَلَا بَيۡعٌ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ ﴾[2] اعتزل التجارة وتفرغ للعبادة وصار من خاصة أصحاب رسول الله ﷺ ومن كبار قراء المدينة، ولما فتح المسلمون بلاد الشام أرسله عمر ابن الخطاب قاضيا على دمشق، وهناك لاحظ اهتمام الناس بالأموال والثراء والشبع، فقام ينبه الناس إلى خطر ذلك على حياتهم الروحية وأخلاقهم الإسلامية وجلس في المسجد يعظهم ويبين لهم المعاني القرآنية، فأحبهُ الكثير والتفوا حوله يأخذون عنه،

---

(1)–التوبة / 118.

(2)–النور / 37.

ويعملون بآرائه وتوجيهاته التي ساهمت في قيام علم التصوف فيما بعد، ومن ذلك دعوته إلى الصبر والرضا بالقدر والإخلاص في التوكل والاستسلام لله عزَوجل التي صارت تعرف فيما بعد بمقامات التصوف[1] ثم إن الباحث يجد أن الصوفية في القرن الثالث الهجري اتجهوا إلى الكلام عن معاني لم تكن معروفة من قبل فتكلموا عن الأخلاق والنفس والسلوك، محددين طريقا إلى الله يترقى السالك له، فيما يعرف بالمقامات والأحوال، وعن المعرفة ومناهجها، ووضعوا القواعد النظرية لهذا كله، كما حددوا رسوما عملية معينة لطريقتهم ويمكن أن يؤكد الدارس للتصوف أن القرن الثالث هو بداية تكون علم التصوف بمعناه الدقيق، واستمر هذا التصوف كذلك في القرن الرابع بحيث يمكن أن نعتبر تصوف هذين القرنين تصوفا إسلاميا ناضجا، اكتملت له كل مقوماته حيث دخل التصوف دور المواجد والكشف والأذواق، وهذا الدور يقع في القرنين الثالث والرابع اللذين يمثلان العصر الذهبي للتصوف الإسلامي في أرقى وأصفى مراتبه[2]

هذا ويعتبر ذو النون المصري[3] أول من تكلم في معرفة الأحوال والمقامات وأول من بحث فيما يسمونه المعرفة بحثا نظريا غامضا[4].

بينما تنسب للحكيم الترمذي أول محاولة باكرة وناضجة في إرساء قواعد المقامات على الرغم من أن صورة المقامات لم تكن قد تبلورت واستقرت واتخذت تحديدا واضحا في العصر الذي كان فيه الحكيم الترمذي، وأن اصطلاح المقامات لم يكن قد استقر تماما بالنسبة لها، ومع ذلك فيعتبر تصوير الحكيم لهذه المقامات محاولة باكرة وناضجة، بل إنها لتلقي ضوءا قويا على الصورة التي تحددت لها بعد، يعطيها لونا وتحديدا جديدا، وقد أفرد الحكيم للمقامات رسالة خاصة بها بعنوان "

---

[1]– داود علي الفاضل الفاعوري، فلسفة التصوف خلال النشأة والتطور، ت/ عبد الرحيم محمد السلوادي، دار زهران للنشر والتوزيع، ص 66.

[2]– عائشة يوسف المناعي، وأحمد عبد الرحيم السايح، دراسات في التصوف والأخلاق، ص 16.

[3]– هو ذوالنون المصري ثوبان بن ابراهيم الزاهد شيخ الديار المصرية، يكنى أبا الفيض، ولد في أواخر أيام المنصور، مات سنة 246 هـ (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي سير أعلام البيلاء، دار الحديث، القاهرة، 2006/1427، ج8، ص231).

[4]– إ دريس محمود إدريس، مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها السيّء على الأمة الاسلامية، ط1، شركة الرياض للنشر والتوزيع، الرياض، 1998، ج1، ص 43.

منازل العباد من العبادة "[1]

ولا ننسى أن نذكر أن المحاسبي[2] تكلم في مضمون المقامات على الجملة دون أن يستعمل هذا اللفظ، ولكن المؤلف الذي يفرض نفسه علينا كأول من قدم عن المقامات عرضا منهجيا منظما حتى غدا مرجعية أولى وأساسية في الموضوع هو أبو طالب المكي[3]، وذلك في كتاب مشهور يحمل عنوانا ذا دلالة خاصة "قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد فالكتاب إذن في "الآداب" الصوفية عموما، ومن جملتها تلك الخاصة بـ "طريق المريد إلى مقام التوحيد"، وهي المقامات التي ينتقل عبرها إلى منتهى رحلتة أو معراجه إلى الله "مقام التوحيد[4].

فالمقامات إذن ظهرت في القرن الثالث للهجرة مع بداية تكون علم التصوف وقبل ذلك لم تكن سوى إرهاصات تمثلت في أقوال بعض الصحابة كأبي الدرداء والتي صارت تعرف فيما بعد بالمقامات، وممن تكلم في المقامات نجد ذو النون المصري والحكيم الترمذي والمحاسبي.

المطلب الثاني: عدد المقامات وترتيبها:

و لأرباب السلوك اختلاف كبير في عدد المقامات وترتيبها، كل يصف منازل سيره، وحال سلوكه، ولهم اختلاف في بعض منازل السير :هل هي من قسم الأحوال؟[5]

و قسَم أهل الطريق الصوفي طريقهم إلى مراحل أو منازل أو مقامات، فالمسمى واحد وإن

---

[1]– عبد الفتاح عبد الله بركة، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، د ط، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت ج2، 261-262-263.

[2] – هو الحارث بن أسد المحاسبي وكنيته أبو عبد الله، من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر وعلوم المعاملات والإشارات، له التصانيف المشهورة منها كتاب الرعاية لحقوق الله، وهو أستاذ أكثر البغداديين، وهو من أهل البصرة ومات ببغداد سنة 143هـ (محمد بن الحسين السلمي،طبقات الصوفية،ت/مصطفى عبد القادر عطا، ط1، ار الكتب العلمية، بيروت، 1998/1419، ص61).

[3] – هو أبو طالب محمد بن علي بن عطية، الحارثي المكي صاحب قوت القلوب، كان رجلا صالحا مجتهدا في العبادة، وله مصنفات في التوحيد، كان من أهل الجبل وسكن مكة فنسب إليها وقدم بغداد فوعظ الناس فخلط في كلامه فتركوه وهجروه وامتنع من الكلام بعد ذلك، توفي سنة 386هـ ببغداد ودفن بمقبرة المالكية وقبره مشهور ويزار (ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ط1، 1971، ج4، ص303)

[4]–محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص 465

[5]– شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تقديم / محمد عبد الرحمان المرعشلي، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001، ج1، ص110

اختلفت المسميات، وقد عمدوا إلى هذه التسمية تشبيها لها بالطريق المادي حيث يجتازه المسافر مرحلة مرحلة، فإذا تخطى مرحلة نزل ليستريح ويريح راحلته ويتزود ليستأنف الرحلة من جديد.

و قد تعارف على تسميتها "بالمقامات والأحوال" وهو المشهور بين أسمائها، ولأهمية هذه المنازل ولعدم قيام الطريق إلا بها كان لكل إمام من أئمة التصوف فيها مذهب[1]

و قد قسمها البعض كالسراج الطوسي والحكيم الترمذي إلى سبعة فقط، فعند السراج هي: «التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا»[2]، فالسراج يحصر المقامات في هذه السبعة، ويريد أن تكون شاملة قدر الإمكان، فنجده يقسم كل مقام بين طبقات السالكين الثلاث، وهم الصادقون والصدقون والمقربون، ويعبر عنهم السراج بعبارات مختلفة كالعوام والخواص، وخواص الخواص، فيقول في مقام الورع مثلا: فالأول ورع العموم، والثاني ورع الخصوص، والثالث ورع خصوص الخصوص، كما يقول في مقام الزهد والزهاد على ثلاث طبقات، فمنهم المبتدؤون وفرقة منهم متحققون في الزهد، والفرقة الثالثة علموا وتيقنوا. وهكذا فالمقامات عند السرّاج واحدة لكل الطبقات، ولكنها تختلف بالكيفية من طبقة إلى أخرى.

أما الحكيم الترمذي وعلى الرغم من أن صورة المقامات لم تكن قد تبلورت واستقرت واتخذت تحديدا واضحا في عصره. إلا أنه كانت له محاولة باكرة وناضجة فللحكيم تقسيم آخر للمقامات يتبع فيه الآية الكريمة: ﴿ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلْعَـٰبِدُونَ ٱلْحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ٱلْـَٔامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَـٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.[3]

فيذكر الترمذي سبعة مقامات، لكنه يعلق عليها بأنها خاصة بهؤلاء الذين يتعاملون مع ربهم معاملة التجار، وقد أفرد لها رسالة خاصة بعنوان "منازل العباد من العبادة" ففي هذه الرسالة يسرد لنا سبعة منازل يفصل بينها ويصف كل واحد منها، لكنه لا يعطي لها كلها أسماءها، بل يبدأ بالتوبة، ثم الزهد، ثم بعداوة النفس، ثم بأهل المحبة والقربة، ثم بقطع الهوى والتطهير منه، وهذه هي المنازل التي

---

[1]– عائشة يوسف المناعي، وأحمد عبد الرحيم السايح، دراسات في التصوف والأخلاق، ص 134

[2]–أبي نصر السراج الطوسي، اللمع، ص 68 إلى ص 82

[3]–التوبة / 112

أعطى لها أسماءها، أما المنزلتين الأخيرتين فقد ذكرهما بالوصف[1]أما المكي أبو طالب والإمام الغزالي[2] فقد عدها تسعة أقسام وهي: **1** التوبة، **2**الصبر، **3**الشكر، **4**الرجاء، **5**الخوف، **6**الزهد، **7**التوكل، **8**الرضا، **9**المحبة، والسهروردي صاحب عوارف المعارف قسمها بدوره إلى عشرة مقامات وهي كالآتي: **1** التوبة، 2الورع، **3**الزهد، **4**الصبر، **5**الفقر، **6**الشكر، **7**الخوف، **8**الرجاء، **9**التوكل، **10** الرضا[3]

ويربط الجنيد[4] مقامات التصوف بأخلاق ثمانية من الأنبياء ليقول أنه من سار في طريق التصوف السني فإنما يسير في طريق الأنبياء، فقال: «السخاء صفة لإبراهيم، والرضا صفة إسحاق، والصبر صفة لأيوب، والإشارة صفة لزكرياء، والغربة صفة ليحي، ولبس الصوف صفة لموسى، والسياحة صفة لعيسى، والفقر صفة لمحمد ﷺ»[5]

و يربطها الهجويري كذلك بالأنبياء على الشكل التالي: "مقام آدم التوبة، ومقام نوح الزهد، ومقام إبراهيم التسليم، ومقام موسى الإنابة، ومقام داود الحزن، ومقام عيسى الرجاء، ومقام يحي الخوف، ومقام محمد ﷺ الذكر "ثم يؤكد أن هذا ليس على سبيل الحصر، فإن جميع الأنبياء والرسل جاؤوا بمائة وأربعة وعشرين ألف مقام وأكثر.[6]

و قد اختلف كبار الصوفية في عدد المقامات والأحوال وترتيبها –كما رأينا– والحقيقة التي نود أن ننوه إليها أنه إذا كانت المقامات وليدة الأحوال والأحوال هي مواهب من الحق عزَّ وجل،و هذه المواهب لا تعد ولا تحصى ومن ثم لا نستطيع أن نحصي لها عددا[7]

---

[1]–عبد الفتاح عبد الله بركة، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، ج2، ص 263

[2]– هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب بحجة الاسلام الفقيه الشافعي، لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله (ابن خلكان وفيات الأعيان، ج 4، ص 216)

[3]–عائشة يوسف المناعي، وأحمد عبد الرحيم السايح، دراسات في التصوف والأخلاق، ص 134-135

[4]- هو الجنيد ابن محمد أبو القاسم الخزار، وكان أبوه يبيع الزجاج فلذلك يقال له القواريري، أصله من نهاوند ومولده ومنشؤه بالعراق، وكان فقيها وهو من أئمة القوم وسادتهم مقبولا على جميع الألسنة توفي سنة 197 هـ (السلمي، طبقات الصوفية، ص55).

[5]– داود علي الفاضل الفاعوري، فلسفة التصوف من خلال النشأة والتطور، ص 89

[6]–محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 467

[7]–منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب، نشأة المعارف، الاسكندرية، ص132

و جاء اختلاف أئمة التصوف في تقسيمهم للمقامات والأحوال بسبب التدخل القائم بين هذه المقامات بعضها مع بعض من جهة، وتداخلها من جهة أخرى مع الأحوال.

المطلب الثالث: أنواع المقامات:

و المقامات منها ما يتصف به الإنسان في الدنيا والآخرة، كالمشاهدة والجلال والجمال والأنس والهيبة والبسط، ومنها ما يتصف به العبد إلى حين موته إلى يوم القيامة إلى أول قدم يضعه في الجنة ويزول عنه كالخوف والقبض والحزن والرجاء، ومنها ما يتصف به العبد إلى حين موته كالزهد والتوبة والورع والمجاهدة والرياضة والتخلي والتحلي على طريق القُربة، ومنها ما يزول لزوال شرطه ويرجع لرجوع شرطه كالصبر والشكر والورع.[1]

ومن المقامات :ما يكون جامعا لمقامين، ومنها ما يكون جامعا لأكثر من ذلك، ومنها ما يندرج فيه جميع المقامات، فلا يستحق صاحبه اسمه إلا عند استجماع جميع المقامات فيه.[2]

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]—رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي، ص 927

[2]—ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج1، ص 110

المبحث الثالث: غاية المقامات:

وإذا عرفنا بأن المقامات ماهي إلا منازل ودرجات فمن البديهي أن نتساءل عن منتهى هذه المقامات وغاياتها، فما الغاية من السير في طريق المقامات عند كل من أصحاب الاتجاه السني والاتجاه الفلسفي ؟.

المطلب الأول:الاتجاه السني:

أصحاب الاتجاه السني هم أهل السنة والجماعة المذكورين في حديث افتراق الأمة، فلما ذكر النبي ﷺ افتراق أمته إلى ثلاث وسبعين فرقة، أخبر أن فرقة واحدة منها ناجية، سئل عن الفرقة الناجية وعن صفتها فأشار إلى الذين هم على ما عليه هو وأصحابه ولسنا نجد اليوم من فرقة الأمة من هم على موافقة الصحابة رضي الله عنهم غير أهل السنة والجماعة من فقهاء الأمة والمتكلمين[1].

و الغاية من الترقي في المقامات الصوفية عند أصحاب التصوف السني تكون في بادئ الأمر غاية أخلاقية، تهدف إلى الترقي الأخلاقي من تهذيب النفس وضبط الإرادة بالتخلي عن الشهوات والتحلي بمكارم الأخلاق، وإذا ما ارتقى العبد وتجاوز هذه الغاية بسلوكه تطلع إلى ما هو أبعد منها وهو العبودية ومعرفة الله ومحبة الله.

أ- العبودية:

إن من الحقائق التي لا مرية فيها أن الإنسان لا يتأتى له أن يلج باب الله أو يسير في الطريق إليه، إلا بالعبودية الخالصة لله وحده لا شريك له [2] فالعبودية أصل الطريق وجادته التي يسلك عليها المريد بشرط أن تكون دائمة بالليل والنهار، والسفر والإقامة، والصحة والمرض، والانفراد والاجتماع والباطن والظاهر، من غير انفكاك عنها، حتى لو انفك عنها في بعض الأحيان، وغفل بسبب من الأسباب الدنيوية أو الأخروية، فقد خرج في ذلك الوقت عن طريقتهم، والتحق بجملة

---

[1]- عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977، ج1، ص 304 .

[2]– عائشة يوسف المناعي، وأحمد عبد الرحيم السايح، دراسات في التصوف والأخلاق، ص 7.

المؤمنين الغافلين حتى يعود إليها، فيدخل فيها[1] فلا طريق أقرب إلى الله من العبودية، وكان شيخ الاسلام ابن تيمية يقول: «من أراد السعادة الأبدية فليلزم عتبة العبودية»[2] ،إذا ما تمخضت العبودية لله سبحانه، وأصبح الإنسان من عباد الله المخلصين، وحقق بذلك ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فإن الله سبحانه لا يجعل للشيطان عليه من سبيل، وحقيقة العبودية أن يكون العبد موجودا بالله تعالى، متحركا به، ساكنا به، متكلما به، صامتا به، قائما به، قاعدا به، ماشيا به، واقفا به، فاهما به، مدركا به، محسنا به، بصيرا به، سميعا به، نائما به، آكلا به، شاربا به، وكل شيء يدركه بالعقل أو بالحس كذلك عنده، فجميع العالم عنده قائمون بالله تعالى ...ولا حول ولا قوة لهم إلّا به[3]، وإذا ما حقق الإنسان العبودية، فإن الله يتولاه بالإمداد بالمعرفة، إنه سبحانه وتعالى يقول عن موسى وفتاه ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[4] إنه حقق العبودية، فكان ثمرة ذلك أن يغمره الله بالرحمة وأن يفيض عليه بالعلم، وليست المعرفة هي وحدها ثمرة التحقق بالعبودية، بل إن للتحقق بالعبودية ثمارا كثيرة سامية، ولقد حقق سيدنا رسول الله ﷺ العبودية كاملة تامة، لقد حققها في ذروتها، فكانت صلاته، وكانت نسكه، وكانت حياته بأكملها، وكان موته لله رب العالمين، لا شريك له: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾[5] لقد حققها موفورة تامة، فأتاه الله عزّوجل الدنيا والآخرة[6].

و جميع الرسل إنما دعوا إلى﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فإنهم كلهم دعوا إلى توحيد الله وإخلاص عبادته، من أولهم إلى آخرهم، فقال نوح لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾[7]

---

(1) – عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، ط1، دار الجيل، بيروت، 1987، ص209.

(2)–ابن قيم الجوزية، مدارج السالك بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج1، ص326.

(3)– عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، ص209.

(4)– الكهف / 65.

(5)–الأنعام / 162/ 163 .

(6) –عائشة يوسف المناعي، وأحمد عبد الرحيم السايح، دراسات في التصوف والأخلاق، ص 8.

(7) –الأعراف / 59.

وكذلك قال هود لقومه: ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ ﴾[1] وصالح وشعيب وإبراهيم، قال الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾[2] و الله تعالى جعل العبودية وصف أكمل خلق الله وأقربهم إليه فقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ ﴾[3]

ووصف أكرم خلقه عليه، وأعلاهم عنده منزلة بالعبودية في أشرف مقاماته فقال تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ ﴾[4] فذكره بالعبودية في مقام إنزال الكتاب عليه، وفي مقام التحدي بأن يأتوا بمثله، وقال تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا۟ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ﴾[5] فذكره بالعبودية في مقام الدعوة إليه وقال: ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا ﴾[6]فذكره بالعبودية في مقام الإسراء[7].

ب– المحبة:

أما محبة الله فإنها الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات، ومن ثمارها: الشوق الأنس والرضا، وليس قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها[8].

و هي أصل جميع المقامات والأحوال، فهي إما وسيلة إليها أو ثمرة من ثمراتها، ومن ثم تعتبر روح الإيمان والأعمال والمقامات والأحوال، التي متى خلت منها فهي كالجسد الذي لا روح فيه، فبها يصل العباد إلى أعلى المنازل، وهي في بدايتها تكون حالا من الأحوال ثم إذا ترسخت تصير مقاما

---

(1)– الأعراف / 65.

(2)–النحل / 36.

(3) –الأعراف / 206.

(4)–الكهف / 1.

(5)–الجن / 19.

(6)– الإسراء / 1.

(7)– ا بن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج1، ص 86

(8)–أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، بقلم / عبد الحليم محمود، ط6، دار النصر للطباعة، القاهرة، 1968، ص 35

ويقول ابن القيم[1] عنها:

«و هي المنزلة التي فيها تنافس المتنافسون، وإليها شخص العاملون وإلى عَلَمها شمر السابقون، وعليها تفان المحبون، وبروح نسيمها تروّح العابدون، فهي قوت القلوب، وغذاء الأرواح، وقرة العيون، وهي الحياة التي من حرمها فهو من جملة الأموات، والنور الذي من فقده فهو في بحار الظلمات، والشفاء الذي من عدمه حلت بقلبه جميع الأسقام، واللّذة التي من لم يظفر بها فعيشه كله هموم وآلام، وهي روح الإيمان والأعمال، والمقامات والأحوال».[2]

نستشف من كلام ابن القيم الدرجة الرفيعة التي يحض بها مقام المحبة، ولذلك كان الغاية المنشودة من سلوك المقامات وتحمل شتى أنواع المجاهدات من أجل الوصول إليه والضفر بلذته فالحب هو الدافع الأساسي الذي يجعل السالك يبتغي من كل عمل الوصول إلى نيل رضا المحبوب –الله– وأشهر أصحاب هذا الاتجاه: رابعة العدوية، ذو النون المصري، الجيلاني، الشاذلي.[3]

رابعة العدوية[4]: دعت إلى حب الله حبا مطلقا مجردا من الخوف والرغبة والمكافأة، فجعلت الحب الإلهي أساس الطريقة.

ذو النون المصري[5]: كان أول من خطا بالتصوف خطوة هامة، عندما فرق بين معرفة الصوفي بالله والعلم بالله عن طريق العقل والبرهان، فقرن المعرفة الأولى بالمحبة وكانت دعوته فلسفية الطابع، فاضطهد وسجن.

---

[1]–هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي أحد كبار العلماء مولده ووفاته في دمشق، تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية، وهو الذي هدب كتبه ونشر علمه، ألف تصانيف كثيرة منها إعلام الموقعين، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، وغيرها (تراجم موجزة للأعلام، وزارة الأوقاف المصرية، ج1، ص 450)

[2]– شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، المعروف بابن القيم، مدارج السالكين، ج3، ص 7.

[3]– محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، ط1، وزارة الثقافة، دمشق، 1987 م، ص107.

[4] – هي رابعة العدوية أم عمر وبنت إسماعيل العتكية البصرية الزاهدة العابدة الخاشعة، عاشت 80 سنة توفيت سنة 180 هـ (شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ص 231-233).

[5]– هو ذو النون المصري ثوبان ابن ابراهيم الزاهد شيخ الديار المصرية، يكنى أبى الفيض، ولد في أواخر أيام المنصور، مات سنة 246 هـ (شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج11، ص 529).

عبد القادر الجيلاني[1]: الذي أنشأ طريقته ببغداد، مع ازدياد قوة الصوفية وانتشارها إبان الحملات الصليبية، كانت تعاليمه متساهلة شديدة التسامح فأَكْبَرَ محبة سيدنا عيسى، وبشَّر بالمحبة عامة.

أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي[2]: من أبناء " شاذلة " بتونس، ظهرت طريقته في المغرب نحو سنة 1227 م وقد عُني بتهذيب الأخلاق والمحافظة على شرائع الدين، مهتديا بتعاليم أبي طالب المكي وأبي حامد الغزالي.

أما أقوال متصوفة السنة في بيان المحبة:

فقد جاء في الرسالة القشيرية: المحبة إيثار المحبوب على جميع المصحوب.

و قيل: هي مواطأة القلب لمرادات الرب.

و المحبة استقلال الكثير من نفسك، واستكثار قليل من حبيبك، وسئل الجنيد عن المحبة فقال: دخول صفات المحبوب على المحب، أشار بهذا إلى استلاء ذكر المحبوب، حتى يكون الغالب على قلب المحب[3] وقال يحي ابن معاذ[4]: مثقال خردلة من الحب أحب إليَّ من عبادة سبعين سنة بلاحب[5] وقد وصف الله سبحانه وتعالى المؤمنين بأنهم يحبون الله أشد المحبة فقال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾[6]

---

[1] - هو عبد القادر بن أبي صالح الجيلي، قطب العارفين، ولد سنة سبعين وأربعمائة ومات سنة إحدى وتسعين وخمسمائة (ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد، طبقات الأولياء، ت/ نور الدين شريبة، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994/1415، ج1، ص246)

[2] – هو ابو الحسن علي ابن عبد الله ابن عبد الجبار المغربي الزاهد شيخ الطائفة الشاذلية، سكن الاسكندرية وصحبه بها جماعة وله عبارات في التصوف مشكلة توهم ويتكلف له في الاعتذار عنها، وعنه أخذ أبو العباس المرسي، توفي الشاذلي بصحراء عيذاب متوجها إلا بيت الله في أوائل ذي القعدة (شمس الدين الذهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق / أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج3، ص282.

[3]– أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص 521.

[4]– هو يحي بن معاذ بن جعفر الرازي الواعظ تكلم في الرجال وأحسن الكلام فيه، وكانوا ثلاثة إخوة:يحي وإسماعيل وإبراهيم، وكلهم كانوا زهادا، مات بنيسابور سنة 158هـ (السلمي، طبقات الصوفية، ص 79).

[5]– أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 57.

[6]– البقرة / 165.

وقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[1] وعن أنس ابن مالك عن رسول الله ﷺ قال: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار»[2].

و من هنا نعلم أن المحبة أو حب الله أمر واجب، وهو غاية ما يسعى إليه أصحاب الاتجاه السني ولكنه ليس الحب الذي يسعى أهله إلى اعتقاد الفناء والحلول والاتحاد بالله، فهذا اعتقاد أصحاب الاتجاه الفلسفي.

ج- المعرفة:

إن تجارب الصالحين، من عصور طويلة دلت على أن تزكية النفس وتطهيرها والالتجاء إلى الله والتقرب إليه، كل ذلك يسمو بالإنسان إلى عالم من الروحانية تستشرف فيه النفس إلى الملأ الأعلى، فتفيض عليها من نفحات وإلهامات ومعرفة لا تتأتى لذوي النفوس المادية الذين شغلوا بالدنيا عن الدين وبالمادة عن الله.[3]

و المعرفة الصوفية معرفة مباشرة لا يمكن أن يُطلع عليها أي نقلها لإنسان آخر وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالعقل، وما يعلنه الصوفي من تفسير لفحوى محتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا، ولكن محتويات الشعور الديني نفسها لا يمكن الاطلاع عليها، أي نقلها لغيره.[4]

و لما لهذه المعرفة من أهمية عدَّها الصوفية دعامة الدين، فنلاحظ عندهم في حديثهم عن منازل الطريق نقطة هامة وهي ربطهم لثمرة الطريق، وهي المعرفة بأغلب المقامات والأحوال.

---

[1]– المائدة / 54.

[2]– محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، ت/ محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة،1422 ،كتاب الإيمان ، باب حلاوة الإيمان، رقم ح 16.

[3] – أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 349.

[4]– محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الاسلام، ت /عباس محمود، ط2، دار الهداية، 1421 هـ / 2000 م، ص 30.

فكل مقام لا يصل إلى قمة التحقق به إلَّا خواص أهل المعرفة، بل إن المعرفة كما يرونها قسمان: معرفة ببداية الطريق، وفي الوقت نفسه هناك معرفة وهي غاية الطريق ونهايته.

و من المنطقي أن لا يدخل السالك لما رسم لنفسه أو ارتسم له من طريق إلا بعرفة وعلم في الغالب بهذا الطريق إن لم يكن بجزئياته وتفاصيله، فبوصفه العام، فإذا بدأه وصاحبه في ذلك معلم ودليل يرشده إلى المسلك الصحيح ازدادت معرفته وامتدت يد العون من مقصود الطريق وغايته، وهو الحق سبحانه وتعالى لتنمية هذه المعرفة وارتقى السالك من مقامه النازل فيه إلى مقام أعلى منه فكان لجهده نصيب في ارتقائه ولهبة الله النصيب الأكبر في ذلك[1]

و المشاهدة الصوفية التي هي المعرفة تكون إلقاء في القلب، وتكون بعد عملية روحية تستقر حتى يصبح مَلَكة راسخة حاصلة للسالك بسبب الممارسة والرياضة متى شاء استعملها، فحضر مع الله ويسميها الصوفية مشاهدة للحق وتوجد بالقلب فقط.[2]

فالمعرفة الصوفية إذن معرفة مباشرة وخاصة لا تتأتى إلا بعد تزكية النفس وتطهيرها، وهي المعرفة بأغلب المقامات والأحوال، وببداية الطريق وبجزئياته وتفاصيله، ومعرفة بغاية الطريق ومقصوده وهو الحق سبحانه وتعالى.

و نحن نعلم أن العلم يمكن أن يحصل إمَّا بالتعليم الإنساني أو بالتعليم الرباني، إمَّا بالعقل وإمَّا بالكشف[3] والإشراق، الأول طريقه النظر والاستدلال ويعتمد على الحس والعقل، والثاني يتضمن الرجوع إلى النفس ومجاهدتها وهو ماسماه الغزالي طريق البصيرة، وهنا يطرح الغزالي تساؤلا:

«ولكن الكثيرين يشُّكون في هذا الطريق – طريق البصيرة الذي سبيله التزكي والتطهير– الموصل إلى المعرفة، ويرون أنه أسطورة من الأساطير أو خرافة من الخرافات ويطلبون في إلحاح الاستدلال على أن هذا الطريق صحيح« ثم يجيب قائلا: «ولكن أيّ برهان يمكن أي يقدمه الإنسان على وقوع هذا الأمر ووجوده؟ إنه لمن الغريب حقا يطلب البرهان على إمكان نوع من المعرفة بدلا

---

[1]– عائشة يوسف المناعي، وأحمد عبد الرحيم السايح، دراسات في التصوف والأخلاق، ص 172.

[2]– عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، ص306.

[3] – الكشف هو الإظهار، ويقال كشف الشيء كشفا بمعنى أظهره ورفع عنه ما يواريه،ويقال كشف عنه الهم أي أزاله، كما يقال عند الصوفية كشف عنه الحجاب أي حجاب الظلمة فرأى الحقائق فهي مكاشفة لابعين البصر، ولكن بعين البصيرة (حسن الشرقاوي،معجم ألفاظ الصوفية، ط1، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987، ص 242).

من أن يحاول الإنسان أن يصل إليها بتجربته الشخصية سالكا إليها ما تتطلبه من سبل»[1] فالغزالي يرى أن التدليل أو البرهان على صحة هذا الطريق يكون بخوض غمار التجربة الصوفية وما تطلبه من سبل حتى يقف على الحقيقة لأن هذه المعرفة ذوقية شخصية، ولذلك لا يمكن الاستدلال عليها بالعقل بل بالتجربة.

و الحقيقة أن الاستدلال على طريق المعرفة الصوفية يكون بخوض التجربة، مع ما فيه من الصحة إلا أنه أصبح شمَّاعة لكل غموض أو تساؤل يطرح حول قضايا التصوف، وهذا ما جعل هذا الطريق المعرفي محل خلاف بين مؤيدين ومعارضين.

و الحديث عن المعرفة يقودنا بالضرورة للحديث عن العلم أو بالأخص العلم اللدني عند الصوفية حيث يكون تحصيل هذا العلم عندهم بعد مجاهدة وتدرج في المقامات.

و قد عرَّف الصوفية العلم اللدني بـ: «هو العلم الذي يتعلمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك أو نبي، بالمشافهة والمجاهدة كما كان للخضر عليه السلام وقيل: هو معرفة ذات الله تعالى وصفاته علما يقينيا من مشاهدة وذوق ببصائر القلوب»[2].

و يشرح ابن القيم العلم اللدني بقوله: «يشير القوم بالعلم اللدني إلى ما يحصل للعبد من غير واسطة، بل بإلهام من الله والإخلاص له وبذل الجهد في تلقي العلم من مشكاة رسوله وكمال الانقياد له، فيفتح له من فهم الكتاب والسنة بأمر يخصه به... وأما علم من أعرض عن الكتاب والسنة ولم يتقيد بهما فهو من لدن النفس والهوى والشيطان، فهو لدني ولكن من لدن من؟ إنما يعرف كون العلم لدينا رحمانيا: بموافقته لما جاء به رسول الله ﷺ عن ربه، فالعلم اللدني نوعان: لدني رحماني ولدني بطناوي والمحك هو الوحي ولا وحي بعد رسول الله ﷺ».[3]

فالعلم اللدني هو ما يحصل للعبد من غير تعلم مباشر، وإنما يحصل له بالإلهام، وقد يكون الإلهام من الله عز وجل وهو الرحماني كما قد يكون من النفس والشيطان وهو البطناوي والفيصل بينهما هو موافقة الإلهام لما جاء به رسول الله ﷺ.

---

[1] – أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 350.

[2]– عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، ص 188.

[3]– ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج3، ص

وعند الغزالي أن العلم اللدني هو في الحقيقة سريان النور الإلهي في الإنسان، ولا بد لحصوله من بعض الشروط:

1- أن يكون المريد قد قطع شوطا كبيرا على طريق المعرفة الاستدلالية الكسبية،-وهي المعرفة المكتسبة عن طريق التعلم والبحث والاستدلال-، وأن يكون قد حصل على أكبر قدر من المعارف المتنوعة.

2- على المريد أن يكون صادق في نيته صادقا في رياضته عاشقا لغايته، وعليه أن يكون مراقبا لنفسه مراقبة صارمة فلا يغفل عنها لحظة واحدة لكي لا يلتفت إلى غير ما يريد ويقصد.

3- ويترتب على ذلك أن يعود الإنسان إلى ذاته ويتفكر فيما حصَّله مع مداومة الرياضة حيث ينفتح حينئذ قلبه أمام دقات النور الإلهي التي هي في الحقيقة علم لدني.[1]

و يميز الغزالي بين الوحي والإلهام ذلك أن الوحي قد انتهى وانقطع بنزول القرآن على سيدنا محمد ﷺ فهو يرى أن المصدر الذي يأخذ عنه النبي والولي المعرفة هو في نهاية الأمر مصدر واحد، والفرق بينهما أن النبي مصطفى من قبل الله لا يعتمد في علمه على نظر وتأمل واستدلال بعكس الولي الذي لا بد أن يبدأ بالنظر والاستدلال ثم يتجاوز ذلك إلى الرجوع إلى ذاته وتصفيتها وتنقية صفحتها من شوائب البدن، ويرى الغزالي أن النفس قد ولدت عالمة وأنها قد نسيت ما سبق أن علمته لارتباطها بالبدن [2].

فالمعرفة غاية من غايات أصحاب التصوف السني حيث يعتبرونها معرفة خاصة ومباشرة، وقد دخلت عليها بعض المفاهيم الفلسفية، كما هو الحال عند أصحاب الاتجاه الفلسفي.

المطلب الثاني: الاتجاه الفلسفي:

بدأ المتصوفة في هذه المرحلة من تطور الفكر الصوفي بحثهم عن غايات أعمق للمقامات من المحبة والمعرفة، حيث أرادوا الوصول إلى أقصى قربة، فاختلفت الوسائل والغايات وتباينت، فالبسطامي اتخذ من فكرة الفناء والاتحاد بالله وسيلة لتلك القربة، أما الحلاج فقد اتخذ من فكرة الحلول وسيلة للوصول إلى درجة المقربين وكذلك شهاب الدين السهروردي الملقب بشيخ الإشراق

---

[1] – أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مطبعة كردستان العلمية، مصر المحمدية، 1328هـ، ص116

[2]–المرجع نفسه، ص 120

الذي أراد الوصول إلى أقصى قربة فاتخذ من فكرة القطبية وما يتميز به القطب[1] من حكمة إشراقية وسيلة للوصول إلى تلك القربة.

أ- **الفناء عند البسطامي**[2]:

الفناء من الموضوعات الأكثر جدلا في الممارسة الصوفية قديما وحديثا، والتدقيق في هذه المسألة ليس شيئا يسيرا وخاصة مع اختلاف الصوفية حول تعريف الفناء وحول مصدره.

و الفناء بوجه عام عند الصوفية هو «سقوط الأوصاف المذمومة».[3]

و في معجم اصطلاحات الصوفية الفناء عن عدة أمور فهو «فناء عن العادات والمألوفات بامتثال المأمورات وفناء من التعلق بالأكوان ومحبتها بمحبة الرحمان وفناء عن إرادة الأخيار وطلبها بإرادة الحق وطلبه والفناء عن الأفعال البشرية بالأفعال الإلهية، والفناء عن الملكات النفسانية بالأخلاق الإلهية والفناء عن الإلهيات الطبيعية النفسانية بالهيئات النورانية القلبية»[4].

فالفناء هو التخلي عن العادات السيئة والتعلق بالأكوان أولا ثم التحلي بالصفات الإلهية ثانيا.

و الفناء في اللغة هو نقيض البقاء، والفناء: الهرم والإشراف على الموت هرما[5].

و المقصود بالفناء أمرين: أن يفنى العبد، أي أن يتخلص من صفاته الفانية، صفاته الذميمة التي ترتبط بالبدن وتخضع له، أنَّ عليه أن يتخلص من ناسوتيته[6]، أما الأمر الثاني الذي يقصد بالفناء فهو سعي المرء بعد أن فنى عن الصفات السيئة أن يفنى في الذات الإلهية ويتوحد معها لأنه

---

(1)- القطب هو كل شيء يدور عليه أمر ما من الأمور، فذلك الشيء قطب ذلك الأمر، والقطب هو الواحد الذي هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان (رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 762) .

(2)- هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن عيسى بن علي البسطامي الزاهد المشهور، كان جده مجوسيا ثم أسلم وكان له أخوان زاهدان عابدان، والبسطامي نسبة إلى بسطام، وهي بلدة مشهورة، ويقال إنها أول بلاد خراسان من جهة العراق، توفي سنة 264 هـ (ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2، ص531).

(3)- القشيري، الرسالة القشيرية، ص 148.

(4)- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ت/ عبد العال شاهين، ط1، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع القاهرة، 1992، ص 365- 366.

(5)- ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر بيروت، 1414 هـ، ج10، ص 338.

(6)- والمراد بالناسوت النشأة الإنسانية، وقيل أن أول من تكلم به النصارى حيث قالوا في عيسى عليه السلام (رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 958).

قد فنى عن الحجب التي كانت تمنعه من هذا الفناء[1]،و عند الجرجاني «الفناء فناءان: أحدهما ما ذكر، وهو بكثرة الرياضة، والثاني عدم الإحساس بالعالم، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق، وإليه إشارة المشايخ بقولهم: الفقر سواد الوجه في الدارين، يعني الفناء في العالمين».[2]

فالجرجاني يؤكد أن الفناء يكون أولا بالمجاهدة والتخلي ثم بالتحلي بالصفات الربانية بالاستغراق في عظمة الباري حتى يذهل عن كل ماسوى الله عز وجل.

ومن الذين اشتهروا بالفناء أبو يزيد البسطامي الذي سادت شخصيته التصوف الإيراني، ووجدت أقواله في المعارف الدينية وشطحاته اهتماما حتى عند من يختلف عنه اختلافا جوهريا من الصوفية، وفي أوروبا قامت محاولات للكشف عن شخصية أبي يزيد وعن ألفاظ أقواله: «نادى أبو يزيد مرة الله أكبر فغشي عليه، فلما أفاق قال معجزة أن ينادي إنسان الله أكبر ولا يموت»[3] فكأنه يريد القول أنه من عظمة الخالق أن يصبح الإنسان لا شيء بمجرد ذكر اسمه أو قول الله برهة صادقة.

ومن أقوال البسطامي: «طلَّقت الدنيا ثلاثا بلا رجعة لها ثم تركتها وصرت وحدي إلى الله عزَّوجل فناديته بالاستغاثة، إلهي ومولاي أدعوك دعاء من لم يبق له غيرك، فلما عرف صدق الدعاء من قلبي مع الإياس مني كان أول ما أورد علي من إجابة هذا الدعاء أن أنساني نفسي بالكلية ونصب الخلائق بين يديّ مع إعراضي عنهم»[4] فهذه بعض أقوال البسطامي التي تدل على الفناء، ولكن من الصعب الحكم على شخصية أبي يزيد البسطامي من خلال أقواله التي نقلت عنه، وذلك لأنه لم يترك أي أثر مكتوب، بينما وقفنا على أقواله من خلال ما ذكرته المصادر الصوفية عنه، وأيًّا كان ما نسب إليه صحيحا أو غير صحيح فقد اشتهر عنه القول بالفناء ولا اختلاف على ذلك، فقد سعى أبو يزيد البسطامي إلى القربة من الحق سبحانه وجاهد في سبيل الوصول إلى تلك المنزلة شوقا إلى الله، إلاَّ أنه وهو في سلوكه هذا زاد وغالى في محبته فزادته حدة في القرب فتجاوز الحد ومحى

---

(1)– فيصل بديرعون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1983، ص 136.

(2)- الجرجاني، التعريفات، ج1، ص 169.

(3)– آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ت / محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، ط1، منشورات الجمل، بغداد، 2006، ص59.

(4)– عبير عزت حلمي، الاغتراب بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، ص 211.

كل المسافات التي بينه وبين ربه مما أوقعه في تلك العبارات التي أخذت عليه وعرفت بالشطحات[1]، والتي «أقل ما يقال عنها إنها عدم تأدب مع ذات الباري العظيم، وأكثر ما يقال عنها إنها كفر»[2]

ومن الباحثين من اعتبر حالة الفناء عند البسطامي بأنها ليست هروبا من الحياة بل هي زيادة شوق ورغبة في القرب من الحق تعالى، ذلك أن اللجوء إلى تلك الحالة من الفناء يعتبر هروبا من الحياة لعدم تحمل الصعاب أو عدم قدرة الإنسان على مواجهة مشاكلها، وهذا الوصف قد لا ينطبق على أبي يزيد من حيث إن موقفه لا يسمَّى هروبا بل يفسر على أنه زيادة شوق ورغبة في القرب من الحق تعالى، ففني بإحساسه عن الخلق لمشاهدة الحق، وتمحيصا لموقفه يبدو أنه وجد ما وصل إليه من المقامات والأحوال لا يحقق له مطلوبه من القربة، وقد أدى هذا الشعور الدائم بالحاجة إلى الاستزادة، فبحث عن طريق آخر ظن أنه سيعلو به إلى مرتبة أشد قربة من الله، فطلب حالة الفناء وتجرد لها إيقانا منه أنها الوسيلة الوحيدة لتحقيق القربة والسعادة، وهذه الفكرة "الفناء" غير إسلامية المصدر، وذلك لأن الشريعة تطالب الإنسان بالعبودية وليس له اختيار في إنهاء حياته، فهو مستخلف على الأرض، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ﴾[3] أي جعلكم تعمرونها جيلا بعد جيل وقرنا بعد قرن وخلفا بعد خلف[4].

فأسمى الغايات في خلق الإنسان استخلافه في الأرض بموجب قوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةً﴾[5]، ولم يقل الله في شأن شيء مما خلقه ما قاله في حق آدم حين أعلم ذلك ملائكته، ولم يكن إلا تشريفا وتكريما وتخصيصا[6].

و عن مصدرية فكرة الفناء فهناك من يرى أنها قد تمتُّ بنسب إلى فكرة النرفانا الهندية التي تعني إمحاء الوجود الذاتي والذوبان في الروح الكلية السارية في هذا الكون، غير أن هذه الفكرة قد

---

(1)– هو ما ينطق به بعض العارفين مما يوهم أو يقتضي أن لهم شفوفا أو علوا على مراتب النبيين والمرسلين (أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية ، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص 65).

(2)– محمد أحمد عبد القادر، الفكر الإسلامي بين الابتداع والإبداع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر 1988، ص64.

(3) – الأنعام / 165.

(4)– ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، ص 192.

(5)– البقرة / 30.

(6)– عبير عزت حلمي، الاغتراب بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، ص 219.

أعيد إنتاجها في الفضاء الثقافي الإسلامي واستثمرت استثمارا خلاقا واستحالت مصطلحا مركزيا يقرأ من خلاله العشاق والمتصوفة تجاربهم واختباراتهم، حيث الفناء هو آخر مقامات المحبة والغاية القصوى من أحوال العاشقين[1].

و يستشهد القشيري بقصة يوسف عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [2] أي لم يجدن عند لقاء يوسف عليه السلام على الوهلة الأولى ألم قطع الأيدي وهنّ أضعف الناس، وقلنا ما هذا بشرا ولقد كان بشرا وقلنا إن هذا إلا ملك كريم ولم يكن ملكا فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه[3]فالقشري يرى أن النسوة أصبحن في حالة فناء عندما رأين يوسف عليه السلام.

و من أعظم الحكايات وأصدقها التي أجمع مؤرخوا التصوف عليها وهي خاصة بحال الفناء، تلك التي ذكرت أن عروة بن الزبير ﷺ قد قطعت رجله وهو يصلي دون أن يحس بذلك وكان قطعها بسبب مرض، ذكر الحكماء أن عروة سيموت بسببه إذا لم تقطع رجله، وقد رفض عروة طلبهم غير أن الحكماء استشاروا أمه في هذا فقالت لهم دعوه حتى يدخل الصلاة ثم اقطعوها، ففعلوا به ذلك ولم يشعر نظرا لفنائه كلية في الذات الإلهية[4].

ب-الحلول عند الحلاج: [5]

لم يكن الفناء الذي مثله البسطامي الصورة الوحيدة في التعبير عن المحبة الإلهية من وجهة نظر أصحاب هذا الاتجاه ولكن ظهر ثمة اتجاه آخر يعبر عن تلك النزعة الصوفية، ويتمثل ذلك في عقيدة الحلول التي مثلها الحسين بن منصور الحلاج.

حيث اتخذ الفناء عنده شكلا مغايرا عن ذلك الشكل الذي ذهب إليه البسطامي، فقد نادى

---

(1) – علي حرب، الحب والفناء تأملات في المرأة والعشق والوجود، ط 1، دار المناهل، بيروت، لبنان، 1990 م، ص 148.

(2)– يوسف/31.

(3)– القشيري، الرسالة القشيرية،ص 149.

(4)– فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، ص 138.

(5)– هو أبو مغيث الحسين بن منصور، الحلاج الزاهد المشهور، ولد في البيضاء عام 244هـ بفارس، وكانت نشأته في واسط بالعراق، كان من أهل الشطح، وقد اختلف فيه الناس ما بين مكفر له ومعتقد بولايته، كان يدَّعي الحلولية مما أدى إلى تعذيبه وقتله بسبب آرائه سنة 309 هـ (ابن خليكان، وفيات الأعيان، ج3، ص 140).

الحلاج بفكرة الحلول التي كان لها أكبر الأثر على حياته، فعاش تلك الفكرة ودافع عنها وأصرَّ عليها وعذب من أجلها حتى كانت سببا في محاكمته وصلبه وقتله[1]

فالوصول إلى القربة من وجهة نظره لا تكون في سلوك طريق الأحوال والمقامات، فلم تعد تشبعه وتحقق له السعادة المرجوة، وإنما ذهب إلى طريق آخر ظن أن له جدوى أكثر في تحقيق القربة والسعادة أدى به إلى الاعتقاد بفكرة الحلول والاتحاد بالله[2]

و سنتناول بإيجاز دلالة ومفهوم عقيدة الحلول باعتبارها قمة المطاف في طريق التدرج الصوفي وغاية من غايات المقامات ولا بد من الإشارة إلى الدلالة اللغوية لمصطلح الحلول حتى يتضح أمامنا مفهومه، فالحلول في بعض المصادر اللغوية مصدر من حلَّ، ومن استعمالاته حلَّ ما كان معقودا، والحلول النزول «حل العقد يحله حلا، وكل جامد أذبته فقد حللته وحل بالمكان حلولا إذا نزل به»[3] «و حل بالمكان يحل حلولا والحلول النزول»[4].

و عند الجرجاني الحلول نوعان «الحلول السرياني: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد فيسمى الساري حالا والمسري فيه محلا، والحلول الجواري: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفا للآخر كحلول الماء في الكوز»[5].

و استعمل لفظ الحلول ليشير إلى الصلة بين الرب والعبد أو اللاهوت والناسوت وهذا يعني حلول الإله في أجسام طوائف خاصة كالأنبياء والأئمة فاكتسبوا بذلك بعض صفات الألوهية، وقد انقسموا إلى عدة فرق نتيجة لاختلافهم في الأشخاص الذين حلَّت فيهم روح الله.[6]

و القائلون بعقيدة الحلول انقسموا إلى فريقين كما يقول ابن القيم:

«فريق يقول بالحلول الخاص في بعض أفراد البشر كما ذهب إليه النصارى في عيسى عليه

---

[1]– عبير عزت حلمي، الاغتراب بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، ص 224.

[2]–المرجع نفسه، ص 247.

[3]– أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة ت / رمزي منير بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1987، ج1، ص 101.

[4]– ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص 163.

[5]– الجرجاني، التعريفات، ج1، ص 92.

[6] – صابر طعيمة، الصوفية معتقدا ومسلكا، ط2، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1985، ص 247

السلام حيث زعموا أن اللاهوت وهو الله حلَّ في الناسوت أي جسد عيسى عليه السلام وكما ادَّعاه في الإسلام السبائية أتباع عبد الله ابن سبأ[1] الذي قال هو وأتباعه بألوهية علي ﷺ،... وفريق يقول بالحلول العام وهم الذين تأثروا بالفلسفة الطبيعية عند اليونان، يرون أن الله عزَّوجل حلَّ بذاته في كل جزء من أجزاء العالم بحيث لا يخلوا منه مكان ويشبهونه تعالى الله عما يقولون بالهواء الذي يملأ الخلاء، ومع ذلك لا يراه أحد، ومنهم من يقول إن هذا العالم جسم كبير والله عزَّوجل هو الروح الكامنة في هذا الجسم المدبرة له فهو ساري في جميع أجزائه كحلول الروح في البدن الإنساني والحيواني»[2].

و قد حاد الحلاج عن الطريق الايجابي والالتزام الديني ظنا منه أن ذلك الطريق الذي سلكه يحقق له أقصى قربة واتصال بالله فصدرت عنه تلك الانحرافات الواضحة في العقيدة.[3]

وخلال الفترة التي عاشها الحلاج كانت عقيدة التوحيد تناقش من قبل الجماعات الدينية جميعها، لاسيما المعتزلة[4] الذين كانت طروحاتهم حول التوحيد تهيمن على كل المدارس حتى سموا بأهل التوحيد، فقد تناولوا هذا الموضوع عبر منهجهم العقلي الذي أدى إلى استنتاجات معقدة اعترض عليها المتصوفة بسبب أنهم يعتقدون أنه من غير الممكن تعريف توحيد الله، فلهذا تناول الحلاج التوحيد الذي يلغي كل موجود آخر، التوحيد الذي يتصوَّر وجود العالم كله وجودا واحدا.[5]

و شخصية الحلاج من الشخصيات التي أثارت جدلا كبيرا في العالم الإسلامي قديما وحديثا حيث انقسمت الآراء حول شخصيته إلى حزبين مختلفين: أحدهما يناصره ويأخذ بيده ويتناول أقواله بالتأويل والتفسير بما يتفق مع الشرع، والحزب الآخر يتهمه بالكفر والإلحاد والزندقة والشعوذة وغير

---

[1]– يهودي أصله من اليمن، قال النوبختي بأنه أول من أظهر التشيع ونادى بالوصية لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، أليه تنسب السبئية من الشيعة، وهم يقولون بالبداء وتأليه علي رضي الله عنه، وقد اختلف حول وجوده، ففريق يقول بوجوده وأنه له الدور الكبير في الفتنة بين الصحابة وأنه مؤسس مذهب الشيعة، وفريق ينفي وجوده ويعتبرونه شخصية خيالية (عضو ملتقى أهل الحديث، الوفيات والأحداث، ج1، ص30) .

[2]– شمس الدين بن القيم، شرح القصيدة النونية، شرح /محمد خليل الهراس، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، ج1، ص 67.

[3] – عبير عزت حلمي، الاغتراب بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، ص 247.

[4]– هو اسم يطلق على فرقة ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثاني، وسلكت منهجا عقليا متطرفا في بحث العقائد الإسلامية (البغدادي، الفرق بين الفرق ج1، ص93) .

[5]– قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ط1، مكتبة الاسكندرية، مصر، 2002، ص 22.

ذلك من الاتهامات التي تزعزع مقام الشخص ومركزه بين المسلمين[1]

و التحقق من أقوال الحلاج والحكم على شخصيته يحتاج إلى بحث عميق ومركَّز، وقد أشرنا فقط إليه في هذا المبحث وليس هو صلب بحثنا.

ج- الحكمة الاشراقية عند السهروردي (المقتول):

السهروردي في عمق فلسفته للوصول إلى أقصى قربة من الحق، لم يكتف بما كان يفعله المتصوفة المتفلسفون من ضرورة اصطناع المجاهدة والترقي الخلقي للوصول إلى معرفة الله، فإلى جانب التجربة الذوقية لا بد من توفر الحكمة البحثية النظرية للوصول إلى تلك القربة [2]

و نحن أولا بسبيل التحدث عن شخص وإنتاج يمثلان لحظة جوهرية في تاريخ الفكر الإسلامي، ألا وهو السهروردي المقتول[3] مؤسس المذهب الإشراقي الذي توفي وهو في السادسة أو الثامنة والثلاثين، وللتمييز بينه وبين من يشابهونه في الإسلام، أطلق عليه المؤرخون لقب الشيخ المقتول يرمون من ورائه ألاَّ يدعوه باسم شهيد[4].

ومذهب السهروردي في حكمة الإشراق مركب من عناصر متباينة معقدة، وتلك العناصر قد ظهرت بوضوح في الفكرة المبطنة التي تشير إليها تسميته لكتاب الرئيس (بحكمة الاشراق) الذي يحمل فكرة حكمة لدنية مشرقية، إحياء لحكمة فارس القديمة.[5]

فقد كانت حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس مؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف «والكشف في اللغة رفع الحجاب، وفي الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني

---

(1) – محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ص272.

(2) – عبير عزت حلمي، الاغتراب بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، ص .256

(3) – هو أبو الفتوح يحي بن حبش بن أميرك، الملقب شهاب الدين السهروردي، المقتول بحلب، صاحب كتاب التنقيحات، حكمة الإشراق، الهياكل، توفي سنة 587 هـ (ابن خليكان، وفيات الأعيان، ج 5، ص 312).

(4) – عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964، ص .95

(5) – هنري كوبان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ت/ نصير مروة وحسن قبيسي، ط2، عويدات للنشر والطباعة بيروت 1998، ص304.

الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا»[1] فكانت حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها.[2]

فالوجود بأسره عند السهروردي ليس إلا نورا تتفاوت درجات شدته، والنور المحض الذي يطلق عليه السهروردي اسم نور الأنوار هو الذات الإلهية والنور الأعلى وهو مصدر الوجود كله، وهو الذي يفيض إشراقا دائما به يتجلى ويوجد الأشياء جميعا، وبواسطة أشعته يمدها بالحياة وإن كل شيء في العالم ناشئ عن نور ذاته، والحصول على هذا الإشراق هو النجاة.

و الكون عبارة عن درجات متفاوتة من النور والظلمة، وبناء عليه فالمرتبة الوجودية لجميع الكائنات تتوقف على مدى اقترابها من النور الأعلى.

و يحتل علم الملائكة مركزا رئيسيا في العقيدة الاشراقية، فالملاك هو في الوقت نفسه حارس هذا العالم والوسيلة للمعرفة والموجود الذي يحاول الانسان أن يتشبه به ويسعى وراءه في هذه الحياة الأرضية[3].

و نستطيع القول أن غاية السهروردي من تصوفه وحكمته الاشراقية هو الوصول بالنفس إلى النورية التامة، فتتلقى الاشراق عن الأنوار الكاملة ثم تشرق هي على ما تحتها، ويتبين من ذلك أن أهم ما يميّز الحكمة الاشراقية، أن أتباعها لا يقفون عند العلم المستمد من الشريعة ورسومها ولا عند أحكام العقل وحججه، بل يجاوزون ذلك كله إلى المعرفة الباطنية.

و لسن بصدد شرح الحكمة الاشراقية عند السهروردي، فشرحها معقد ويطول ولكنها إشارات فقط إلى مسلك آخر من مسالك القربة وسبل الوصول إليها عند أصحاب الاتجاه الفلسفي من المتصوفة.

ونخلص في نهاية هذا الفصل إلى أن مفهوم المقامات له معاني حسية وأخرى معنوية، وقد استخدم الصوفية كلمة مقام بمعناها المعنوي والذي يدل على مرحلة من مراحل التعمق في

---

[1] – الجرجاني، التعريفات، ج1، ص184.

[2]– عبير عزت حلمي، الاغتراب بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، ص 252.

[3]– سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ط1، دار النهار للنشر، بيروت، 1971، ص 95.

العبادة،وقد نشأت المقامات في القرن الثالث مع بداية تكون علم التصوف، ويختلف عدد المقامات وأنواعها من صوفي لآخر بسبب التداخل القائم بينها، كما أن غاية المقامات لها اتجاهان، الأول سني ومقصده الوصول إلى مراتب العبودية والمحبة والمعرفة، والثاني فلسفي مقصده الوصول إلى مراتب الفناء والحلول والحكمة الإشراقية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني:

الـــزهـــد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

يعتبر الزهد من أهم المقامات عند الصوفية، وقد كثر الحديث عنه قديما وحديثا وأفردت له كتب ومجلدات، واختلفت الآراء حول مفهومه وعوامل نشأته وتطوره، ولذلك وكما خصصنا الفصل الأول للحديث عن المقامات سنخصص الفصل الثاني للحديث عن الزهد، وذلك بإيضاح نقطتين:

1- تحديد مفهوم الزهد أولا حتى نستوضح معناه الحقيقي ونتبين من خلاله معنى الزهد المحمود والزهد المذموم.

2 – الوقوف على العوامل التي ساعدت على نشأة الزهد، وكيف تطور مع مرور الزمن؟.

فتحديد المفاهيم وبيان العوامل التي أدت إلى ظهورها هو الركيزة الأساسية لبداية البحث في ذلك المصطلح.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : تعريف الزهد:

لقد كثرت التعريفات الواردة في الزهد واختلطت مفاهيمه، وهذا ما يجعنا نتساءل ونبحث عن المعاني الحقيقية للزهد .

المطلب الأول: الزهد في اللغة:

زَهد فيه وعنه، زُهدًا، وزهادة: أعرض عنه وتركه لاحتقاره أو لتحرجه منه أو لقلته، وزَهُد في الشيء رغب عنه، ويُقال: زهد في الدنيا: ترك حلالها مخافة حسابه وترك حرامها مخافة عقابه. و تزّهد: صار زاهدا وتعبد.

و الزاهد: هو العابد، جمعه زُهّد وزهاد، والزهادة في الشيء: خلاف الرغبة فيه، والرضا باليسير مما يتعين حله، وترك الزائد على ذلك لله تعالى، وكذا الزهد بمعنى الزهادة[1].

و الزهيد: القليل والضيق الخلق وازدهده عدّه قليلا.

و تزاهدوه: احتقروه[2]

المطلب الثاني: الزهد اصطلاحا:

من أهم المقامات مقام الزهد «و هو أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية، وهو أول قدم القاصدين إلى الله عزوجل والمنقطعين إلى الله والراضين عن الله والمتوكلين على الله تعالى، فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده، لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة»[3]، «و هو رأس مال السائرين إلى الله، وهو كالبذر في أرض القلب»[4]

فالزهد من المقامات المهمة في الطريق، إذ يرى الباحثون أن التصوف مجرد تطور لحياة الزهد التي عاشها السلف من المسلمين اقتداء بالنبي ﷺ والصحابة، والآيات الواردة في تحقير الدنيا

---

(1)– إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج1، ص 403.

(2) – مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، 1426 هـ / 2005 م، ج1، ص 286.

(3)- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص .72

(4)– أبو بكر عبد الله بن شاهاور الرازي، منارات السائرين ومقامات الطائرين، ت / سعيد عبد الفتاح، ط1 دار سعاد الصباح، الكويت، 1993، ص360.

والاستهانة بها وبملذاتها كثيرة، لذلك أخذ الزهد معنى التحقير والاستهانة، والترفع والابتعاد عن الملذات والمباحات، فهذا الصنف من الزهد نظره متوجه إلى الظاهر فقط أي الدنيا، ولذلك فهو لا يكون إلا بترك الدنيا وحب الفقر «فالزهد أن تترك الدنيا لا تبالي من أخذها، والزهد هو الثقة بالله تعالى مع حب الفقر».[1]

وقد أخذ الزهد غير هذه المعاني، أو أنه توسع ليشمل الظاهر والباطن معا أي اليد والقلب، وهو ما يتبين من خلال قول الجنيد «الزهد خلو الأيدي من الأملاك، والقلوب من التتبع».[2]

فالزهد هنا زهد باختيار، وهو زهد بشقيه المادي والمعنوي، ولعل الثاني هو الذي يقصده المتصوفة كثيرا، إذ أن الأول هو ثمرة الثاني، فإذا زهد القلب في الدنيا، زهدت الجوارح فيها وفي طلبها، فهذا الزهد هو ترك الرغبة، كما عبر عنه أبو حامد الغزالي «وهو عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه».[3]

وشرط انصراف الرغبة عن الشيء أن يكون المرغوب عنه مرغوبا بوجه من الوجوه كما ورد في هذا التعريف «الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه وشرط المرغوب عنه أن يكون مرغوبا بوجه من الوجوه، فمن رغب عن شيء ليس مرغوبا فيه ولا مطلوبا في نفسه، لم يسمَّ زاهدا، كمن ترك التراب لا يسمى زاهدا»[4] كما اشتمل أيضا تعريف الزهد عند الجرجاني على شقيه المادي والمعنوي «و في اصطلاح أهل الحقيقة: هو بغض الدنيا والإعراض عنها، وقيل: هو ترك راحة الدنيا طلبا لراحة الآخرة، وقيل هو أن يخلو قلبك مما خلت منه يدك».[5]

فبغض الدنيا والإعراض عنها يمثل الشق المادي، أما خلو القلب مما خلت منه الأيدي فيمثل الشق المعنوي.

---

(1)– أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص 219.

(2)– أبو بكر محمد بن اسحاق الكلابذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ت / أحمد شمس الدين،ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ص 109.

(3)– أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ت / زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، المجلد الرابع، ص 189.

(4)– وكيع بن الجراح، كتاب الزهد، ت / عبد الرحمان عبد الجبار الفريوائي، ط2، دار الصميعي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1994، الجزء الأول ص123.

(5) – الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ص 115.

و من الزهد من ارتقى بمعانيه ليتجه بنظره نحو الباطن فقط، ونلحظ معاني هذا الزهد في التعريف التالي «الزهد في الدنيا قصر الأمل وليس بأكل الغليظ ولا بلبس العباء، والزهد أن تزهد فيما سوى الله تعالى».[1]

فنلحظ في هذا التعريف للزهد أنه اقتصر على معانيه المعنوية فقط ونفى أن يكون للزهد معان مادية كلبس الغليظ مثلا.

و قد شمل تعريف الزهد في معجم مصطلحات الصوفية هذه المعاني الثلاث «و زهد المحسنين ومن تحتهم من الصالحين والمؤمنين والمسلمين إنما هو في الدنيا ولذاتها، وزهد الشهداء في الدنيا والآخرة جميعا، وزهد الصدقين في سائر المخلوقات، فلا يشهدون إلا الحق تعالى وأسماءه وصفاته».[2]

فالزهد في الدنيا ولذاتها يمثل الجانب الظاهري والمعنى الأول للزهد، والزهد في الدنيا والآخرة يشمل المعنى الظاهر والباطن للزهد وهو معناه الثاني، أما الزهد في كل المخلوقات أو في كل ماسوى الله فيمثل المعنى الباطن والثالث للزهد

و قال أحمد بن حنبل[3]: الزهد على ثلاثة أوجه:

ترك الحرام: وهو زهد العوام.

و الثاني: ترك الفضول من الحلال، وهو زهد الخواص.

و الثالث: ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى، وهو زهد العارفين[4].

ومن مراتب الزهد ومعانيه الزهد في زهد الدنيا لاستشعار حقارتها وهوانها، وهذه مرتبة خاصة في الزهد لا يصل إليها إلا القليل وهي الزهد في الزهد، وللسهروردي نظرة خاصة لهذه المرتبة من

---

(1) – أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص219.

(2)– عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، ص 121.

(3)– هو أحمد بن حنبل أبو عبد الله الوائلي إمام مذهب الحنبلي وأحد الأئمة الأربعة، أصله من مرو وكان أبوه والي سرخس، ولد ببغداد ونشأ مكبا على طلب العلم وسافر في سبيله كثيرا، وصنف المسند في ستة مجلدات تحتوي ثلاثين ألف حديث ، توفي سنة 241هـ (تراجم موجزة للأعلام، وزارة الأوقاف المصرية، ج1، ص 138) .

(4)– أبو القاسم القشيري، االرسالة القسيرية، ص 222.

الزهد، حيث يقول: «و عندي أن الزهد في الزهد غير هذا –أي غير أن الزاهد استشعر وعرف حقيقة الدنيا وحقارتها فزهد في زهده– وإنما الزهد في الزهد بالخروج من الاختيار في الزهد، لأن الزاهد اختار الزهد وأراده، وإرادته تستند إلى علمه وعلمه قاصر، فإذا أقيم في مقام ترك الإرادة وانسلخ من اختياره، كاشفه الله تعالى بمراده، فيترك الدنيا بمراد الحق لا بمراد نفسه، فيكون زهده بالله تعالى حينئذ».[1]

ويقصد السهروردي بعبارة أن الزهد في الزهد غير هذا، أي غير أن الزاهد استشعر وعرف حقيقة الدنيا وحقارتها فزهد في زهده، فهذا الزهد يكون باختيار وإرادة تستند إلى علم قاصر، ولذلك فالزهد في الزهد يكون بترك الاختيار والإرادة إلى مراد الله واختياره، فحينئذ يكون زهده في الزهد بمراد الله

ومن شيوخ السلف من جعل تعريف الزهد مرتبطا بأعمال القلوب، كالصبر على المكاره والمصائب والثقة بما في يد الله تعالى، وفي ذلك يقول الحسن البصري[2]: «الزاهد الذي إذا رأى أحدا قال هو أفضل منّي» وعند الفضيل بن عياض[3] «الزهد هو الرضا عن الله»، ويقول سفيان بن عيينة[4]: «الزاهد في الدنيا من إذا أنعم عليه شكر وإذا ابتلي صبر» أما سفيان الثوري فإنه يرى أن «الزهد في الدنيا قصر الأمل ليس بأكل الغليظ ولا بلبس العباء»، ووصف الزهري[5] الزهد «بأنه صرف النفس عن الشهوة»، ويقول ابن تيمية «لا يحصل الإخلاص إلا بعد الزهد، ولا زهد إلا

---

[1]– السهروردي، عوارف المعارف، ص 283.

[2]– هو الحسن بن يسار البصري أبو سعيد، من سادات التابعين وكبرائهم أمام أهل البصرة، ولد بالمدينة، جمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة (ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2، ص69).

[3]– هو بن مسعود بن بشر التميمي ثم اليربوعي، خرساني من ناحية مرو من قرية يقال لها فندين، ولد بسمرقند، وارتحل في طلب العلم، كان شاطرا يقطع الطريق ثم تاب لسماعه آية قرآنية، توفي سنة 187هـ (السلمي، طبقات الصوفية، ص47).

[4]– هو بن أبي عمران ميمون مولى محمد بن مزاحم الإمام الكبير، مولده بالكوفة سنة سبع ومائة 107، طلب الحديث وهو غلام، ولي الكبار وحمل عنهم علما جما، وجود وجمع وصنف وعمر دهرا وازدحم الخلق عليه، وانتهى إليه علو الإسناد (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج7، ص 414).

[5]- هو الإمام الرباني الثقة أبو إبراهيم أحمد بن سعد بن الإمام بن عبد الرحمن بن عوف الزهري العوفي البغدادي، ولد سنة ثمان وتسعين ومائة 198، كان مذكورا بالعلم والفضل موصوفا بالصلاح والزهد، من أهل بيت كلهم علماء ومحدثون (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 280).

بتقوى والتقوى متابعة الأمر والنهي»[1].

و قال الإمام أحمد «أنه عدم فرحة بإقبالها، ولا حزنه على إدبارها، فإنه سئل عن الرجل يكون معه ألف دينار، هل يكون زاهدا؟ فقال: نعم على شريطة أن لا يفرح إذا زادت، ولا يحزن إذا نقصت».[2]

و هؤلاء جميعا مع تنوع عباراتهم إلا أنها تلتقي في إضفاء المعاني الروحية على تعريفهم للزهد، فلم يقصدوا به التقشف في المأكل والملبس حيث فهم المستشرقون خطأ، ومن ثمَّ افترضوا نظرية الزهد الساذج البسيط، ومن أمثلتهم المستشرق جولدزيهر الذي يعتبر أن حركة الزهد ترجع إلى حياة التقشف التي عاشها الرسول ﷺ خلال السنوات الأولى للدعوة، ثم ضعفت معالمها بالتدريج بسبب التطلع إلى الغنائم والثروات الكبيرة التي اقتسمها المجاهدون واقتنوا الضياع الواسعة والعقارات الكبيرة وأحاطوا أنفسهم بمظاهر النعمة والثراء، كما يذكر أن البواعث الغالبة التي دفعت بالعرب إلى القيام بالفتوحات هي الحاجات المادية[3]، فعباراته تحمل صيغة تهكم خفي لايستطيع مداراته، فالإسلام في نضره كان أول أمره دين زهد في الدنيا وانصراف عن الحياة وتطلع للدار الآخرة ولكن الغنائم والفتوحات غيبت معاني الزهد من حياتهم، فالزهد في تصوره ساذج وبسيط حيث يقتصر على الجوانب المادية فقط.

و من هنا يتضح لنا خطأ قصر مفهوم الزهد على الزهد في المال وحده، فالزهد كما جاء في التعريفات على ثلاثة أصناف، ولعل الصنف الأول من الزهد هو من كان محل انتقاد من المستشرقين، وحتى من طرف الكتاب المسلمين، وسنأتي على ذكر ذلك بالتفصيل في مبحثي الزهد المحمود والزهد الذموم.

و يلخص هذه الأقوال والتعريفات ما ذكره ابن القيم في المدارج: «و الذي أجمع عليه العارفون أن الزهد سفر القلب من وطن الدنيا، وأخذه في منازل الآخرة، وعلى هذا صنَّف المتقدمون كتب الزهد، كالزهد لعبد الله بن المبارك، وللإمام أحمد، ولوكيع، ولغيرهم».[4]

---

[1]– مصطفى حلمي، ابن تيمية والتصوف، ط2، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر1982، ص70.

[2]–ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج2، ص10.

[3]– جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ت/ محمد يوسف موسى وآخرون، ط2، دار الكتب الحديثة بمصر، ص 120.

[4]– ابن القيم، مدارج السالكين، ج2، ص 11.

المبحث الثاني: الزهد المحمود والزهد المذموم:

وحتى نستوضح أكثر معنى الزهد وجب علينا التمييز بين الزهد المذموم والزهد المحمود.

المطلب الأول: الزهد المذموم:

فالزهد كما ذكرنا في التعريف على ثلاثة أصناف، صنف يتجه إلى الظاهر فقط وصنف يتجه إلى الظاهر والباطن والصنف الثالث من الزهد يتجه إلى الباطن فقط، ولعل الصنف الأول من الزهد والمبالغ فيه هو من كان محل انتقاد من طرف بعض الكتاب أمثال عابد الجابري الذي انتقد تعريف أبو طالب المكي للزهد «قوت الزهد الذي لا بد منه وبه تظهر صفة الزاهد وينفصل به عن الراغب هو أن لا يفرح بعاجل موجود من حظ النفس ولا يحزن على مفقود من ذلك، وأن يأخذ الحاجة من كل شيء عند الحاجة إلى شيء ولا يتناول عند الحاجة إلا سد الفاقة ولا يطلب الشيء قبل الحاجة»[1] حيث ينتقد الجابري هذا التعريف للزهد بقوله: «ألم يطلب القرآن من الإنسان أن يأخذ بزينة الدنيا وبنصيبه منها؟ ومن الطيبات، ألم يطلب من المسلمين إعداد العدة الضرورية لمواجهة العدو عند الحاجة؟ الواقع أن الدنيا لا تهم المتصوف، ولذلك كان ما يبعث على الزهد عنده هو الخوف، والخوف من الآخرة بالتحديد»[2] ولكن الزهد الذي ذكره أبو طالب المكي بالتقلل من طلب الدنيا إلا بما يسد الحاجة لايعني بالضرورة أن الدنيا لاتهمه ولا يعني بالضرورة عدم استعداده لمواجهة العدو، فمن الناس من يصلح معه هذا النمط من العيش بالتقلل ويكون خير معين له على الطاعة والعبادة، كما قد لايصلح مع آخرين فيكون سببا في سخطهم وتدمرهم.

ومن الذين انتقدوا زهد المتصوفة بشدة ابن الجوزي[3] في كتابه تلبيس إبليس حيث يتحدث عن العامي الذي سمع بذم الدنيا في القرآن المجيد والأحاديث فيرى حينها أن النجاة تكون بتركها، ولا يدري ما الدنيا المذمومة فيلبس عليه إبليس بأنك لا تنجو في الآخرة إلا بترك الدنيا، فيخرج على وجهه إلى الجبال فيبعد عن الجمعة والجماعة والعلم ويصير كالوحش ويخيل إليه أن هذا هو الزهد

---

[1]- ابو طالب المكي، قوت القلوب، ت/ عبد المنعم الحنفي، ط1، دار الرشاد، 19991/1412، ج1، ص149.

[2]- عابد الجابري، العقل الاخلاقي العربي، ص 470.

[3]- هو الشيخ الإمام العلامة الحافظ المفسر، شيخ الإسلام، مفخر العراق، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن... بن الفقيه القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق التيمي البكري البغدادي الحنبلي الواعظ صاحب التصانيف، ولد سنة تسع أو عشر وخمس مائة 510 (الذهبي، سير أعلام النبلاء ج15، ص 455).

الحقيقي، كيف لا وقد سمع عن فلان أنه هام على وجهه، وعن فلان أنه تعبد في جبل، وربما كانت له عائلة فضاعت أو والدة فبكت لفراقه، وربما لم يعرف أركان الصلاة كما ينبغي وربما كانت عليه مظالم لم يخرج منها، ويذكر أيضا من تلبيس إبليس عليهم أنه يوهمهم أن الزهد ترك المباحات، فمنهم من لا يزيد على خبز الشعير، ومنهم من لا يذوق الفاكهة ومنهم من يقلل المطعم حتى يَيْبسَ بدنه، ويعذب نفسه بلبس الصوف ويمنعها الماء البارد، وما هذه طريقة الرسول ﷺ ولا طريقة أصحابه وأتباعه، وإنما كانوا يجوعون إذا لم يجدوا شيئا فإذا وجدوا أكلوا. [1]

فابن الجوزي يرى أن إبليس «يلبس على الزهاد في فهمهم للزهد فيوهمهم أن الزهد هو ترك الدنيا وترك المباحات كما ذكرنا من قبل، كما يوهمهم أن الزهد هو القناعة بالدون من المطعم والملبس فحسب ويعيب عليهم لبسهم للثياب المرقعة وترك إصلاح العمامة وتسريح اللحية ليرى أن ما عنده من الدنيا من خير»[2]، فهذا زهد مبالغ فيه ويدعو للسلبية والانعزال والتضييق على النفس.

وممن بالغ كذلك في تحديد معنى الزهد الغزالي في الإحياء، حتى أن القارئ يجد استحالة تطبيقه في أرض الواقع حيث بالغ في تفصيله للزهد فيما هو من ضروريات الحياة كالمطعم والملبس والمسكن والأثاث وغيرها.

ففي المطعم اشترط على الزاهد أن يقتصر على قدر دفع الجوع عند شدة الجوع وخوف المرض وأن يدخر لشهر أو أربعين يوما وأقصاها سنة فقط وهي رتبة ضعفاء الزهاد، ومن ادخر لأكثر من ذلك فتسميته زاهدا محال.

و في الملبس اشترط على الزاهد أن لا يكون له ثوب يلبسه إذا غسل ثوبه بل يلزمه القعود في البيت، فإذا صار صاحب قميصين وسروالين ومنديلين فقد خرج من جميع أبواب الزهد، وفي هذا الأمر تعذيب للنفس وتعطيل للمصالح بالقعود في البيت إذا غسل الثوب.

و في المسكن فقد قسم الزهد فيه إلى ثلاث درجات:

أعلاها: أن لا يطلب موضعا خاصا لنفسه فيقتنع بزوايا المساجد كأصحاب الصفة .

---

[1]—جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تلبيس إبليس، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1421هـ/2001 م، ص 169، 170

[2]—المرجع نفسه، ص176.

أوسطها: أن يطلب موضعا خاصا لنفسه مثل كوخ مبني من سعف أو خص أو ما يشبهه.

وأدناها: أن يطلب حجرة مبنية إمَّا بشراء أو إجار واشترط فيه عدم الزينة أو ارتفاع السقف أكثر من ستة أدرع. [1]

فهذا الاشتراط والتضييق على النفس قد ينعكس سلبا على صاحبه ، فتتعطل مصالحه، وقد يلجأ إلى التسول ليسد احتياجاته الضرورية.

المطلب الثاني : الزهد المحمود

و الحقيقة أن الزهد في الدنيا بدون مبالغة وتنطع أمر مشروع في الإسلام... وقد دعا القرآن إلى الزهد في متاع الدنيا وحذر من الاغترار بالحطام الدنيوي الفاني، وقد وصف الله الدنيا بأنها حقيرة لا تساوي شيئا بالنسبة لنعيم الآخرة، لكن مع ذلك لم يأمر الإسلام بالبعد الكامل عن الدنيا وإهمال الواجبات فيها، بل الله سبحانه وتعالى أحل لنا أن نأكل من الطيبات ونلبس ونتزوج وننام، كل ذلك بدون إسراف ونسيان للآخرة.

و يذكر ابن القيم في مدارج السالكين أن متعلق الزهد ستة أشياء، ولا يستحق العبد اسم (الزهد) حتى يزهد فيها، وهي المال والصور والرياسة والناس والنفس وكل ما دون الله. وليس المراد رفض الملك، فقد كان سليمان وداوود عليهما السلام من أزهد أهل زمانهما مع مالهما من الملك وكان عبد الرحمان بن عوف والزبير وعثمان ﷺ من الزهاد مع ما كان لهم من الأموال، وكان عبدالله بن المبارك من الأئمة الزهاد مع مال كثير.

فالزهد عنده ليس بتحريم الحلال ولا إضاعة المال ولكن أن تكون بما في يد الله أوثق منك بما في يدك وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أصبت بها أرغب منك فيها لو لم تصبك[2].

ويرى سفيان الثوري أن الزهد أقل ما يكون في الرياسة لأن الرجل قد يزهد في المال والثياب والطعام، ولكنه يدافع بقوة عن حقه في الرياسة فهو إذا نوزع فيها حامى عنها وعادى وربما يفسر لنا هذا المعنى موقف كل من علي بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز، فإن الباحث يرى عليا وهو إمام من أئمة الزهد، رأى أنه أحق من معاوية، فلم يمنعه زهده من المطالبة بحقه فلم ينج ويُؤْثر الابتعاد،

---

[1]– أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج4،ص201، ص202، ص205.

[2]– ابن القيم الجوزي، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج2، ص12

ولكنه رأى أنه في مكان الخلافة يستطيع أن يؤدي دوره في خدمة المسلمين، كذلك فإن عمر بن عبد العزيز إمام الزهاد في عصره أيضا قَبلَ الخلافة، واستمر في عمله يؤدي المهمة التي أنيطت به.[1]

فقد كان عمر بن عبد العزيز يضرب بزهده المثل مع أن خزائن الأموال تحت يده، وهكذا كان حال الخلفاء الراشدين، ومن قبلهم سيد ولد آدم ﷺ، حيث فتح الله عليه من الدنيا ما فتح، فلم يزده ذلك إلا زهدا فيها.

فليس الزهد أن تترك الدنيا من يدك وهي في قلبك، وإنما الزهد أن تتركها من قلبك وهي في يدك، فالزهد ليس هو السلبية في مواجهة الحياة، بل حبس المال عن غير الوجوه المشروعة وإنفاقه في المشروع منها وعلى هذا يمكن أن يكون الغني زاهدا والفقير راغبا والزهد لا يكون في أصل الدنيا بل في العبودية لها والحرص عليها [2]

ومن معاني الزهد المحمود أنه إيثار الحياة الأخوية الأبدية الباقية على الحياة الدنيا الدنيئة الفانية، وباتصاف الانسان بهذا الوصف يقدر أن يعيش في هذه الدنيا آخذا منها نصيبه بقدر زاد الراكب فيتقلل في ملذاتها ولا يغتر بمفاتنها... وليس معناه ترك الكسب والاكتساب، ولا ترك الأسباب وعدم الأخذ بها والفرار من مسؤوليته الفردية والجماعية، لأن الإسلام يعتني بالحياة الدنيوية اعتناء مناسبا لإبقاء المصلحة الفردية والجماعية، فيحث المسلم على الأخذ بنصيبه من الدنيا [3] قال الله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾ .[4]

و يظهر مما تتقدم أن الزهد المحمود يعني عدم المبالغة والتنطع إلى حد البعد الكامل عن الدنيا وإهمال الواجبات الفردية والجماعية، ولا يعني أبدا السلبية في مواجهة الحياة وترك الكسب والاكتساب، فهذا مخالف للتعاليم الإسلامية، كما لا يعني ترك المال والملك والرياسة فقد رأينا زهد الملوك والأمراء والأثرياء وتمسك الزهاد بحقهم في الرياسة فحقيقة الزهد المحمودة أن تترك الدنيا من

---

[1]– مصطفى حلمي، ابن تيمية والتصوف، ص72.

[2]– أبي زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، الأمد الأقصى، ت/محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1987، ص256 .

[3]– وكيع بن الجراح، كتاب الزهد، ت/عبد الرحمان عبد الجبار الفريوائي، ط2، دار الصميعي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1994، ج1، ص127.

[4]– القصص/77.

قلبك وهي في يدك.

ثم إن دعاة التصوف ومؤيديه يرون بأن الزهد هو الوسيلة لمحاربة مادية العصر الحاضر، ويقول خصومه إن الإنسان لا يستطيع الاستغناء عن الجانب المادي لأنه جانب هام في تكوين الإنسان يعجز عن الانفلات منه، ثم إن الإسلام جاء مقررا لهذه الحقيقة مناديا بالمنهج الوسط بين إشباع الجسد وإشباع الروح، كما أنه في الوقت نفسه رفض الرهبانية ونهى عن اتخاذها سبيلا في الحياة، والموقف الإسلامي الصحيح يشجع الإنسان على الاستجابة لما ركب فيه من تطلع إلى الانطلاق من قيد الغرائز والترفع على الضرورة، ولكن بشرط ألا ينزع نفسه من الأرض وإلا انتفى الغرض من وجوده عليها.

و العبد أبصر بنفسه وبما يصلح معه «فمن الرعيل الأول الإمام أحمد بن حنبل كان يصلح معه خشن العيش، بينما كان مالك والشافعي يستعملان رقيق العيش، وهذا سفيان الثوري كان إذا سافر حمل معه اللحم المشوي والفالوذج وكان يقول: إذا لم تحسن إليها لا تعمل «يقصد نفسه».[1]

[1]—يحي بن معاذ الرازي، جواهر التصوف، ت/ سعيد هارون عاشور، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2002، ص137.

المبحث الثاني : عوامل نشأة الزهد وتطوره

وحتى نستكمل الصورة الكاملة لمعاني الزهد، وجب علينا التطرق لعوامل نشأته وتطوره.

المطلب الأول: عوامل نشأة الزهد:

اختلفت آراء الباحثين في العوامل التي أدت إلى ظهور حركة الزهد في الإسلام ومرد هذا الاختلاف هو الاختلاف في مفهوم الزهد.

فالزهد كما ذكرنا سابقا ينقسم إلى محمود ومذموم، فإذا نظرنا إلى الزهد على أنه أسلوب معين من الحياة بحياة المؤمن، وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذاتها، ومن النفس ومطامعها وعلى أنه ليس مقاطعة تامة للحياة الدنيا وهجرها في سلبية بغيضة ممقوتة من الله والمجتمع فإذا كان الزهد بهذا المعنى وهذا الفهم السليم نستطيع أن نقول أن الإسلام نفسه كان من العوامل والأسباب الهامة في نشأة حركة الزهد بين المسلمين، أمّا ما طرأ بعد ذلك على الزهد تطوير وتطرف ومغالاة وتعقيدات وما دخل عليه من نظم وقواعد وما ظهر فيه من طقوس فمَرَدُه إلى عوامل أخرى، ربما كان أبرزها الرهبنة المسيحية[1] فاعتبر أن سبب نشأة الزهد هو الإسلام نفسه لكن ما دخل عليه فيما بعد من تطورات وتعقيدات فمنشؤها هو الرهبنة المسيحية.

فالزهد ليس رهبانية أو انقطاع عن الدنيا وإنما هو معنى يتحقق به الإنسان، يجعله صاحب نظرة خاصة للحياة الدنيا يعمل فيها ويكد ولكنه لا يجعل لها سلطانا على قلبه ولا يدعها تصرفه عن طاعة ربه والزهد لا يقترن بالضرورة بالفقر بل قد يتفق للإنسان الغنى والزهد معا ونماذج كبار أغنياء الصحابة وزهدهم فيما يملكون خير دليل.

و بعد توضيحنا لمفهوم الزهد في الإسلام حتى لا تختلط المفاهيم نتطرق إلى عوامل نشأته والتي مردها إلى عاملين رئيسيين هما القرآن والسنة والأوضاع السياسية والاجتماعية في القرنين الأوليين للهجرة.

1-العامل الأول: القرآن والسنة:

فالعامل الأول والأساسي في نشأة الزهد هو ما جاء في القرآن والسنة متعلقا ببيان حقارة

[1]- طلعت غنام، أضواء على التصوف، عالم الكتب، القاهرة، ص 100.

الدنيا وزينتها، والآيات والأحاديث الدالة على ذلك تبين أن الزهد لم يخرج عن هذه المعاني،، وبذلك يكون الإسلام مصدره وليس مصدر أجنبي، وقد أوردت العديد من الآيات والأحاديث الواردة في معاني الزهد في مبحث مرجعية الزهد.

2-العامل الثاني: الأحوال السياسية والاجتماعية:

فقد اعتبرت الخلافات السياسية بين المسلمين منذ أواخر عصر الخليفة عثمان بن عفان وتحديدا منذ مقتله سببا للالتجاء إلى الزهد حيث كثرت الفتن والنزاعات بين المسلمين فاستشعر بعض الصحابة خطورة هذا الجو المشحون بالخلافات والاضطرابات السياسية وآثروا أن يقفوا من الفرق المتنازعة موقف الحياد، فعزلوا أنفسهم عن كل تلك الفرق واتجهوا بذلك إلى نوع من الزهد وحياة العزلة والعبادة تورعا من الانغماس في الفتن السياسية.

و عند حدوث الفتنة بين الحسن بن علي والأمويين وتنازل الحسن لمعاوية آثر بعض أنصار الحسن الاعتكاف في منازلهم والاشتغال بالعلم والعبادة.

فإذا عرفنا أن عصر الأمويين باستثناء فترة حكم عمر بن عبد العزيز قد شهد مظالم كثيرة واضطهادات شديدة لخصومهم، فإنه يكون من الطبيعي أن تقوى النزعة إلى الزهد والعزلة عند أفراد كثيرين، ومن أمثلة ظلم بني أمي مقتل الحسين بن علي في كربلاء.

و قد ندم جماعة من أهل الكوفة وسموا أنفسهم بالتوابين بعد استشهاد الحسين وذلك للخيانة التي صدرت منهم في حقه أو مناصرتهم لأعدائه ولتلافي ما صدر منهم سابقا زاولوا العبادة. لقد كان العصر الأموي بحق عصر إراقة الدماء وقد انتهكت فيه حرمة مكة والمدينة وعامل فيه عمال بني أمية أمثال الحجاج الثقفي[1] الناس معاملة قاسية للغاية، وذهبت أرواح كثيرة من الأبرياء وعاش كثير من الناس في رعب فدعاهم هذا إلى الزهد في الدنيا لأنه لم يعد للدنيا آنذاك في نظرهم قيمة.

يضاف إلى ما تقدم أن حياة المسلمين الاجتماعية في العصر الأموي تغيرت كثيرا عما كانت عليه في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، فقد فتح المسلمون بلدانا كثيرة وغنموا كثيرا وبدأ الثراء يظهر في المجتمع الاسلامي مقترنا بحياة الترف وما قد تستبعه من انحراف خلقي وهنا وجد المسلمون

[1]- هو الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي أبو محمد، قائد وخطيب، ولد ونشأ بالطائف في الحجاز وانتقل إلى الشام وتولى مكة والمدينة والطائف، اتفق أكثر المؤرخين على أنه كان سفاكا سفاحا (تراجم موجزة للأعلام، وزارة الأوقاف المصرية، ج1، ص163).

من الأتقياء أن من واجبهم دعوة الناس إلى ما كان عليه السلف من تقلل وزهد وورع[1].

و قد جاءت الأمزجة الزهدية لتعكس احتجاج الفئات الاجتماعية الدنيا على التمايز الطبقي الحاد الذي بدأ منذ عهد الخليفة عثمان واشتد في أيام الأمويين حيث شاع البذخ والترف وخاصة في الأوساط الحاكمة. [2]

فالزهد في الإسلام أدى أليه عاملان، عامل اجتماعي ينعكس من محاربة الأرستقراطية بإشاعة المظهر الزهدي في الإسلام، وعامل نفسي استشفه المسلمون من رسالة الإسلام ومما ورد ذكره في القرآن الكريم من عذاب الآخرة، وزاد ذلك وضوحا عاطفة المسلمين الأوائل الذين كانوا في عامتهم فقراء مستضعفين أو عبيدا، ولو لم يكن الزهد جوهريا في الإسلام لرأينا مظهر المسلمين يتبدل بعد الفتوح التي تحققت أيام عمر بن الخطاب.[3]

و بذلك كانت بداية حركة الزهد التي قامت في أول أمرها بغير تخطيط أو تنظيم من جانب بعض الصحابة الذين اهتموا بإصلاح حياتهم الخاصة، حيث لم يكن للصوفية في بداية هذه المرحلة حياة زهد منظمة داخل الزوايا والربط وما إليهما وإن كان بعض الزهاد يسيحون في البلاد يجوبون الأمصار والأقطار معهم القليل من المريدين [4]، إلا أنه مع مرور الوقت التف الناس حول من اشتهر منهم بزهده وحسن سيرة حياته، فذاع صيته وانتشر في أرجاء العالم الإسلامي كله، وهكذا تكونت حول هؤلاء الزهاد حلقات من التلاميذ تصاحبهم في حياة الزهد والعبادة والتنسك والبحث عن إصلاح الذات في شتى العواصم الإسلامية خلال القرنين الأول والثاني.[5]

فاضطراب الأحوال السياسية في العصر الأموي دفع بعض المسلمين إلى إيثار حياة العزلة والعبادة تورعا من الانغماس في الفتن السياسية كما كانت للتحولات الاجتماعية المتمثلة في البذخ والثراء وما صاحبهما من انحرافات دور في نشأة الزهد حيث نادى بعض الأتقياء بالرجوع إلى ما كان عليه السلف من تقلل وورع وزهد ومرجعهم في ذلك ما ورد في القرآن والسنة إذ يعتبران من أهم

---

[1]– أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 68-69-70

[2]– توفيق سلوم، الفلسفة العربية الاسلامية، ط1، دار الفارابي، بيروت لبنان، 2000، ص 277.

[3]– محمد بركات البتيلي، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993، ص 19 .

[4]– محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، ط1، منشورات وزارة الثقافة، مكتبة الأسد، دمشق سوريا 1990، ص100.

[5]–محمد حناوي، محاضرات المدارس الصوفية ، موقع نفحات 7، www.nafahat.net، عوين بتاريخ 2015/4/6.

عوامل نشأة الزهد.

المطلب الثاني:- تطور الزهد:

حيث انتشرت حركة الزهد الإسلامية في اتجاهات مختلفة وتكونت عدة مدارس للزهد أهمها:

1-مدرسة المدينة:

ففي المدينة ظهر زهاد كثيرون منذ وقت مبكر تمسكوا بالقرآن والسنة وجعلوا الرسول ﷺ قدوتهم في زهدهم وظلوا كذلك حتى بعد انتقال الخلافة من المدينة إلى دمشق أي على مذهب السلف وقاوم بعضهم كل أثر كان يأتيهم من قبل بني أمية سياسيا كان أو غير سياسي، ومن هؤلاء أبوعبيدة بن الجراح[1]، أبو ذر الغفاري[2]، وعبد الله بن مسعود[3] ومن التابعين سعيد بن المسيب، سشض >وقد ترجم الشعراني لبعضهم وأورد أقوالا لهم في الزهد، نتبين منها أنهم كانوا يتقللون في مأكلهم ومشربهم، وتسيطر عليهم رغبة النجاة في الآخرة وضرورة العمل الجاد من أجلها، فمن ذلك ما ينقله الشعراني عن أبي ذر من قوله «لو أن صاحب المنزل (الله) يدعنا فيه (في الدنيا) لملأناه أمتعة ولكنه يريد نقلنا منه».[4]

أما سعيد بن المسيب فقد كان من تابعي المدينة المشهورين بالزهد، وقد وصفه ابن خلكان بأنه سيد التابعين من الطراز الأول، جمع بين الحديث والفقه والزهد والعبادة والورع، و مما يروى عن زهده في المال أنه عرض عليه نيف وثلاثون ألفا ليأخذها فقال: لا حاجة لي فيها ولا في بني مروان حتى ألقى الله فيحكم بيني وبينهم.[5]

---

[1]- هو أبو عبيدة بن الجراح عامر بن عبد الله، صحابي، أحد السابقين الأولين، ومن عزم الصديق على توليه الخلافة وأشار به يوم السقيفة لكمال أهليته عند أبي بكر، شهد له النبي ﷺ بالجنة وسماه أمين الأمة، ومناقبه شهيرة جمة، توفي سنة 18هـ (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج1، ص 5).

[2]- هو جندب بن جنادة بن سفيان بن عبيد بن حرام بن غفار، أحد السابقين الأولين، وكان خامس خمسة في الإسلام، توفي سنة 32هـ (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج2، ص 46).

[3]- هو عبد الله بن مسعود بن عاقل بن حبيب بن شمخ بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن مضر (أبو الحسن البغدادي، معجم الصحابة، ت/ صلاح بن سالم المصراتي، ط1، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، 1418، ج2، ص 497).

[4]- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الاسلامي، ص 72.

[5]-ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج1، ص 28.

2-مدرسة البصرة:

نحت هذه المدرسة منحى آخر في الزهد والتصوف حيث اعتمدت على المجاهدات والرياضات البدنية والروحية من تعذيب للبدن وصوم متواصل وكبح للملذات لتنقيتها (البدن والنفس) من الدرن، وقد حاولوا ربط ذلك بالقرآن الكريم وسنة المصطفى والصحابة والتابعين رغم أن الرسول ﷺ كان ينبذ الرهبانية وترك طيبات ما أحل الله تعالى.

و قد زاد إلى تصوفهم بعدهم عن كل ما له علاقة بالحياة السياسية وقد ازداد أتباع هذه المدرسة نتيجة الظروف التي بدأت تعرفها الدولة الإسلامية من فتن وترف وبروز الفرق، ومن رواد هذه المدرسة نذكر شخصية الحسن البصري المعروف باسم شيخ المتصوفة ويرجع له الفضل في تأسيس الفكر الصوفي بالالتزام بالنهج الإسلامي عملا وفعلا وسلوكا حتى أخرج التصوف في حلة روحية خالصة في البصرة والكوفة وقد عاصر عمر بن عبد العزيز، وكان من طائفة البكّائين الذين يبكون من خشية الله.

ومن شيوخ هذه المدرسة الذين امتازوا بالزهد والورع والخوف الشديد من الله والبكاء أو طائفة البكائّين نذكر مالك بن دينار[1] وشخصية رابعة العدوية التي أخذت نهجا معينا في التعبد والزهد الانعزالي البعيد عن الحياة العامة، وقد لفتت الانتباه بزهدها وطريقتها التعبدية المتفردة، وقد ازدادوا في طريقة تصوفهم فيما بعد حتى قيل ما عرف الزهد في البصرة من المبالغة ما لم يعرف في مكان آخر[2]

3-مدرسة الشام:

يرجع الفضل في قيام هذه المدرسة إلى الصحابي الجليل أبي الدرداء والذي كان من كبار الأغنياء قبل إسلامه، وعندما أسلم وسمع قوله تعالى: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ

---

[1]- هو ابو يحي مالك بن دينار البصري، وهو من موالي بني سامة بن لؤي القرشي، وكان عالما زاهدا كثير الورع قنوعا لايأكل إلا من كسبه (ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص 139).

[2]- معتوق جمال وبن فرحات فتيحة، بحوث في التغير الاجتماعي، ظاهرة التصوف الاسلامي، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2013م، ص26.

ﷺ[1]، اعتزل التجارة وتفرغ للعبادة وصار من خاصة أصحاب رسول الله ﷺ ومن كبار قرّاء المدينة ولما فتح المسلمون الشام أرسله عمر بن الخطاب قاضيا على دمشق وهناك لاحظ اهتمام الناس بالأموال والثراء والشبع، فقام ينبه الناس إلى خطر ذلك على حياتهم الروحية وأخلاقهم الإسلامية وجلس في المسجد يعظهم ويبين لهم المعاني القرآنية فأحبه الكثير والتفوا حوله يأخذون عنه ويعملون بآرائه وتوجيهاته التي ساهمت في قيام علم التصوف فيما بعد، ومن ذلك دعوته إلى الصبر والرضا بالقدر والإخلاص في التوكل والاستسلام لله عز وجل التي صارت تعرف فيما بعد بمقامات التصوف، كما كان أبو الدرداء يدعوا إلى الابتعاد عن الشبع والاهتمام بالجوع لشعوره بخطر الشبع على المسلمين واستمر يدعوا إلى ذلك ويؤكد عليه حتى تأثر به تلاميذه وكوّنوا من بعده مدرسة خاصة عرفت بالمدرسة الجوعية [2].

4-مدرسة الكوفة:

ظهرت الحياة الروحية الأولى في الكوفة على يد عبد الله بن مسعود الذي أرسله عمر بن الخطاب إليها ليَليَ قضاءها وبيت مالها وليعلم أهلها القرآن وعلى يد عبد الله تكونت طائفة القراء في الكوفة، ومن هذه الطائفة تخّرج العبّاد والزهاد وكوّنوا مدرسة من أكبر مدارس الزهد في الإسلام.[3]

و هذه المدرسة كانت تعتمد على السياسة وكانت أقرب إلى التشيع وهي امتداد للفكر الشرقي ومزيج من العقائد والفلسفات الأخرى، اليونانية والشرقية.[4]

و من رواد هذه المدرسة نذكر: سفيان الثوري وسفيان بن عيينة[5]

5-مدرسة بغداد:

تعدّ هذه المدرسة امتداد لمدرسة رابعة العدوية في البصرة، فقد انتقل عامل الحب الإلهي إلى

---

[1]– النور /37.

[2]– داود علي الفاضل الفاعوري، فلسفة التصوف من خلال النشأة والتطور، ص 66.

[3]– المرجع نفسه، ص 59.

[4]– عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، ط1، دار الفرقد للطباعة والنشر، 2006، ص 175.

[5]– معتوق جمال وبن فرحات فتيحة، بحوث في التغيير الاجتماعي ظاهرة التصوف الاسلامي، ص 26.

صوفية بغداد، لكنه بطريقة مخالفة عما كان في مدرسة رابعة، إذ قام أئمة الصوفية بمزج عامل الحب الإلهي مع عامل الولاية وجعلوا منها عاملا واحدا.[1]

و قامت هذه المدرسة على مجموعة من الأفكار والسمات كالتوحيد والحب الإلهي والقرب ورؤيا الله في الدنيا والآخرة باعتمادهم أنواعا من الرياضات والمجاهدات المأخوذة من عقائد وديانات أخرى كالفارسية والبوذية...إلخ، وعرفت ممارساتهم نوعا من الغلو أو الشطح الصوفي الذي أدى إلى رميهم بالزندقة والمروق والكفر، ومنهم من تعرّض للسجن والتعذيب والتنكيل والقتل.

و من رواد هذه المدرسة نذكر أبا القاسم الجنيد وأبا يزيد البسطامي والحسين بن منصور الحلاج المقتول بسبب أقواله وشطحاته في وحدة الوجود والحلول والفناء.[2]

ثم بدأت المدارس والمذاهب تنتشر في كل مكان حتى تدرج التصوف من زهد بسيط بدون قواعد علوم وأصول إلى علم شامل وقواعد يرتكز على الأوصاف الدينية مستندا إلى قواعد العبادة وعلوم الشريعة الإسلامية تسودها أساليب الرياضة والمجاهدة وتنوعت الاتجاهات الصوفية.[3]

و ملخص هذه الآراء أن نشأة الزهد كانت إسلامية بحتة نتيجة لعوامل من بيئة إسلامية وهي القرآن والسنة والأحداث السياسية والأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة في القرن الأول والثاني للهجرة وأن الزهد قد نشأ في أول مرة بدون تخطيط من بعض الصحابة ولكن بمرور الزمن ومع كثرة الفتوحات الإسلامية واختلاط المسلمين بباقي الأجناس تطور مفهوم الزهد البسيط وأصبحت له معاني جديدة وقواعد ورسوم لم تكن معروفة من قبل وأصبح الزهد علما قائما بذاته عرف باسم الصوفية، وصار الاسم – الصوفية- متداولا من القرن الأول للهجرة حتى المراحل الأخرى وأصبح له علماء ورجال يحملون لواءه كالحسن البصري ورابعة العدوية والحلاج والجنيد وابن عربي، والكثير ممن ظهر في المشرق وزادوا استحداثا لهذه الظاهرة وتطويرا لها فيما بعد بتعذيب النفس والجسد والعزوف عن الزواج والسفر في البوادي والصحارى والعبادة المتواصلة وعزلة الناس في الكهوف وهجر النوم والتزام لباس معين، أي المغالاة في التصوف إلى حد الشطط والانحراف[4]، وقد تطور مفهوم

---

[1]– عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 155.

[2] – معتوق جمال وبن فرحات فتيحة، بحوث في التغيير الاجتماعي ظاهرة التصوف الإسلامي، ص 27.

[3]– عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، ص 175.

[4]– جمال معتوق وفتيحة بن فرحات، بحوث في التغير الاجتماعي ظاهرة التصوف الإسلامي، ص 60.

الزهد في الكوفة والبصرة في القرآن الثاني للهجرة على أيدي كبار الزهاد أمثال: إبراهيم بن أدهم، مالك بن دينار، وبشر الحافي، ورابعة العدوية إلى مفهوم لم يكن موجودا عند الزهاد السابقين من تعذيب للنفس بترك الطعام وتحريم تناول اللحوم والسياحة في البراري والصحاري وترك الزواج، وذلك دون سند من قدوة سابقة أو نص كتاب أو سنة.[1]

والقول بإسلامية نشأة الزهد لا ينفي وجود أقوال أخرى حول هذه النشأة، ففي جانب آخر هناك من يرى بأن الزهد وجد قبل الإسلام في مختلف الأديان والفلسفات،فالزهد حركة تسبق الإسلام وجدت في مختلف المجتمعات والأديان والفلسفات كنزعة فردية ثم جماعية[2]، فالتصوف الذي يعني الزهد والنسك من قبل هو عالمي المنشأ والتداول حيث عرف عند العديد من الشعوب وحتى الأفراد فهو ظاهرة دينية محضة كان لها مكانة في الأديان القديمة والعقائد والفلسفات الوضعية المعروفة، وهو يختلف في التسمية من دين لآخر، فمن النسك إلى الرهبنة فالورع والزهد لنصل إلى مفهومه الإسلامي الذي يتعلق بالتصوف الجامع لمختلف الملفوظات السابقة الذكر.[3]

و نشير كذلك إلى أن الزهد والورع كان منذ الجاهلية ثم برز واضحا بمجيء الإسلام، وانفجر كردّة فعل في العصر الأموي، ثم انقلب تصوفا واضحا منذ مطلع العصر العباسي فالزهد والورع قديمان في البشر وقد كان بين العرب زهّاد وعبّاد منذ الجاهلية ثم جاء الإسلام فبرز عنصر الزهد بروزا واضحا، وفي العصر الأموي اتسعت الإمبراطورية وتدفقت الأموال على الشام والحجاز خاصة فاندفع كثيرون إلى الترف والإسراف في اللهو والشهوات، فأحدث ذلك ردّة فعل عنيفة عند جانب آخر من أفراد البيئة الإسلامية فأوغل هؤلاء في الزهد وكره الدنيا، وقبل أن ينتهي العصر الأموي كان في المسلمين رجال مشهورون من أهل الزهد والورع والصلاح، ومنذ مطلع العصر العباسي بدأ الزهد ينقلب تصوفا واضحا.[4]

ففي القرنين الأول والثاني للهجرة لا يستطيع أحد أن يفصل الزهد عن التصوف أو يميّز بينهما

---

[1]– مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ط4، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1420 هـ، المجلد الأول، ص 250.

[2]–جمال معتوق وفتيحة بن فرحات ، المرجع السابق، ص 21.

[3]– المرجع نفسه، ص 43.

[4]– عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1983، ص 471.

بل إن كثيرا من المسلمين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الصوفية حتى القرن الثالث الذي ظهرت فيه التفرقة بين الزهد والتصوف واضحة جليّة، لم يكونوا في الحقيقة إلا زهادا على حظ قليل جدا من التصوف فالأولى إذن أن نعتبر أوائل الصوفية منتمين إلى حركة الزهد التي نحن بصددها.[1]

ونلاحظ مما سبق ذكره عن الزهد أنه تميّز خلال القرنين الأول والثاني بالطابع العملي، ولم يُعن أصحابه بوضع القواعد النظرية له، ومن وسائله العملية العيش في هدوء وبساطة تامة، والتقليل من المأكل والمشرب والإكثار من العبادات والنوافل والذكر مع المبالغة في الشعور بالخطيئة والخضوع المطلق لمشيئة الله والتوكل عليه وهو بهذا يهدف إلى غاية أخلاقية، وأنه يقوم على أساس فكرة ترك الدنيا من أجل الظفر بالآخرة متأثرا في ذلك بتعاليم القرآن والسنة وبالظروف السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع الإسلامي آنذاك.

و لكن ومنذ مطلع القرن الثالث للهجرة طرأ تحول واضح على الزهد ولم يعد الزهاد في هذه الفترة يسمّون بهذا الاسم وإنما عرفوا بالصوفية واتجهوا إلى الكلام عن معاني لم تكن معروفة من قبل.

وفي ختام هذا الفصل نستطيع القول بأننا وقفنا على مفهوم الزهد لغة واصطلاحا وبينا معاني الزهد المحمود ومعاني الزهد المذموم، وخلصنا إلى أن نشوء الزهد يقف وراءه عاملان أساسيان هما القرآن والسنة والأحوال السياسية والاجتماعية، وأن مفهوم الزهد قد تطور مع مرور الزمن وأصبحت له عدة مدارس أهمها: مدرسة المدينة، مدرسة البصرة، مدرسة الكوفة، مدرسة بغداد.

[1]– التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص8.

الفصل الثالث:

الزهد من منظور عقدي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

وبعد أن خصصنا الفصل السابق للحديث عن الزهد واستوضحنا من خلاله معاني الزهد وعوامل نشأته وتطوره، سنتطرق في هذا الفصل للحديث عن الزهد أيضا، ولكن من منظور عقدي، وذلك ببحث جوانبه العقائدية من خلال التطرق إلى أقسامه والحكم الشرعي لكل منها، وكذا التأصيل لمقام الزهد وبيان مرجعيته من الكتاب والسنة وسير الصحابة رضوان الله عليهم، ثم التطرق إلى الحديث عن الزهد في الديانات الأخرى كالبوذية والجينية والهندوسية والمسيحية، مع بيان أوجه الاختلاف والاتفاق الحاصل بينها وبين الزهد عند الصوفية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: أقسام الزهد وحكمه

إن الحكم على الزهد يختلف باختلاف أقسامه، لذلك وقبل الحديث عن مشروعية الزهد وأحكامه لا بد من التطرق إلى أقسامه والتي من خلالها نستنبط أحكاما للزهد، ومن خلال بحثنا رأينا أن أفضل من تحدث عن هذا التقسيم هو ابن القيم رحمه الله حيث قسّم الزهد إلى أقسام[1]زهد في الحرام وهذا فرض عين على كل مسلم، وزهد في المكروه، وزهد في فضول المباحات والفتن في الشهوات المباحة وهذا نوع مستحب، وتتفاوت درجة الاستحباب بحسب المزهود فيه، وبيان تفصيل ذلك كالتالي:

المطلب الأول: الزهد في الحرام:

و هو فرض عين على كل مسلم، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [2] فالمحرمات ليست داخلة في حسابه إطلاقا لا يشتهيها ولا يتمناها ولا يتمنى أن يكون محل من انغمس في هذه الشهوات، فالقلب السليم هو القلب الذي سلم من شهوة لا ترضي الله، فالزهد في الحرام فرض عين على كل مسلم.

المطلب الثاني:الزهد في الشبهات:

و هو بحسب مراتب الشبهة، فإن قويت التحقت بالواجب، وإن ضعفت كانت مستحبة، والله عزّوجل لحكمة بالغة جعل قضايا واضحة كالشمس بينات وجعل قضايا محيرة من زاوية مباحة ومن زاوية محرمة، وأحيانا هناك شعرة بين الحلال والحرام كما قال عليه الصلاة والسلام: «الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومَنْ وقَع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرْعَى حول الحمى يُوشك أن يواقعه».[3]

فإذا ازدادت نسبة الشبهة صار الواجب تركها وإذا ضعفت نسبة الشبهة في الشيء أصبح

---

[1]– محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن القيم طريق الهجرتين وباب السعادتين، ط2، دار السلفية، القاهرة، 1394 هـ، ص252.

[2]– الأحزاب /36.

[3]– البخاري، الجامع المسند الصحيح ، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم ح52.

المستحب تركها، والفرق كبير بين أن تتركها وجوبا وأن تتركها استحبابا وزهدا في الفضول.

المطلب الثالث: زهد في الفضول وزهد فيما لا يعني من الكلام والنظر والسؤال واللقاء

قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ﴾.[1]

و اللغو هو الخوض في كل ما سوى الله من موضوعات ومماحكات وخلافات وأخبار وتحليل قضايا لا تعنينا والخوض في شؤون لا تتصل بنا ولا تعنينا لا من قريب ولا من بعيد.

المطلب الرابع: زهد في الناس: الاستئناس بالناس من علامات الإفلاس.

المطلب الخامس: زهد في النفس بحيث تهون عليه نفسه في الله: أي أن الله عزّوجل قصده ورضاه مطلبه فإذا وقع في موقف صعب تهون عليه نفسه، ولا تأخذه في الله لومة لائم.

المطلب السادس: زهد جامع لهذا كله وهو الزهد فيها سوى الله:

الذي يزهد في الدنيا هو أشد الناس طموحا على الإطلاق، فثمّة إنسان طمح في الأبد، الإنسان طمح في دنيا محدودة لا تساوي جناح بعوضة كما قال عليه الصلاة والسلام: «لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء»[2].

وأفضل الزهد إخفاء الزهد: فلا داعي للبس الثياب المرقعة وتصنع الزهد لأن أفضل أنواع الزهد أن تخفي الزهد وتجعله بينك وبين الله كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده».[3]

أما القشيري فيذكر اختلاف الناس في الحكم على الزهد بين المباح والواجب والفضيلة فمنهم من يرى أن الزهد في الحرام لأن الحلال مباح من قبل الله تعالى، ومنهم من يرى أن الزهد في الحرام واجب وفي الحلال فضيلة.[4]

وجاء تقسيم ابن القيم للزهد شاملا وجامعا ومفصلا لأقسام الزهد والحكم عليه، وبالتالي استوضحنا من خلاله مختلف معاني الزهد وأحكامه.

---

[1]– المؤمنون /03.

[2]– محمد بن عيسى بن سوره بنى موسى الضحاك الترمذي، الجامع الكبير سنن الترمذي، ت/ بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، 1998، أبواب الزهد، باب ما جاء في هوان الدنيا على الله عز وجل، حديث صحيح غريب من هذا الوجه، صححه الألباني، رقم 2320، ج4، ص560.

[3] – سنن الترمذي، الترمذي، باب ما جاء إن الله يحب أن يرى أثر نعمته عليه، حديث حسن، رقم 2819، ج5، ص 132.

[4] –القشيري، الرسالة القشيرية ن ص 218.

المبحث الثاني: مرجعية الزهد

لقد رأينا في المباحث السابقة اختلاف وجهات النظر حول تعريف الزهد ونشأته،ولذا وجب علينا البحث عن مرجعيته والتأصيل له.

المطلب الأول: من الكتاب:

إن لفض الزهد لم يرد في القرآن الكريم إلا في آية واحدة من سورة يوسف عليه السلام حيث قال تعالى: ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴾[1] و لم تتضمن كلمة الزهد في هذه الآية أي معنى من معاني التصوف، ولكن معاني الزهد التي يقصدها المتصوفة موجودة بكثرة في القرآن الكريم، فالمتصفح لكتاب الله عزّوجل يجد كثيرا من الآيات الكريمة تصغّر من شأن الدنيا وتبيّن حقارتها وسرعة زوالها، وانقضاء نعيمها، وأنها دار الغرور وفتنة الغافلين، ومقصود الحق من ذلك أن يزهد الناس فيها بإخراج حبها من قلوبهم حتى لا تشغلهم عمَّا خلقوا له من معرفة الله تعالى وإقامة دينهم قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ ﴾[2] و قال أيضا ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾[3] و قال تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴾[4] كما يوضح لنا الله عزّوجل في آيات كثيرة بأن الأرض وما عليها من زينة وبهجة وملذات وزخرف وأموال وشهوات ما هي إلا اختبار للإنسان حتى يتعرف الخالق على أحسن الأعمال فيجزي أصحابها خير الجزاء بما عملوا وصنعوا، وأن الدنيا بما فيها زائلة في النهاية فيقول تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾ وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا ﴿٨﴾ ﴾[5] والأرض وما عليها رخيصة عند خالقها فلو شاء لأغدقها إغداقا على الكافرين لأن متاعها زائل بزوالها حيث يقول عزّوجل: ﴿

---

[1]– يوسف/ 20

[2]–فاطر / 5.

[3] – العنكبوت / 64

[4]– الكهف / 46

[5] – الكهف 07 / 08

وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿٣٣﴾ وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ ﴿٣٤﴾ وَزُخْرُفًا ۚ وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٣٥﴾﴾[1] و يذكرنا الخالق سبحانه وتعالى بأن بعض الناس يفضلون الحياة الدنيا وما فيها من ملذات عن غيرها التي أعدت للمتقين حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴿١٧﴾﴾[2] وهكذا سائر الآيات الكريمة التي تدور حول هذه المعاني وترمي إلى هذا الهدف العظيم.

المطلب الثاني: من السنة:

لا شك في إن حياة الرسول ﷺ قبل البعثة كانت مليئة بأحداث لها جوانب روحية عميقة ، فلقد كان عليه الصلاة والسلام قبل البعثة وقبل الوحي يذهب إلى غار حراء بعيدا عن صخب الحياة العربية الجاهلية، وبعيدا عن ضجيع الحياة المادية، وألوان الترف والنعيم فيها، وكانت حياة الرسول ﷺ قبل البعثة وبعدها تتميز بالتحنث والخلوة والاكتفاء بالقليل من الزاد والإكثار من المجاهدات والرياضات، وهي حياة تمثل الصورة الأولى المشرقة للحياة التي كان يحياها الزهاد والعباد والصوفية فيما بعد.[3]

و إذا استعرضنا سيرة رسول الله ﷺ نجده كثيرا ما يوجه أصحابه إلى العزوف عن الدنيا والزهد في زخارفها، وذلك بتصغير شأنها وتحقير مفاتنها، كل ذلك كي لا تشغلهم عن المهمة العظمى التي خلقوا من أجلها، ولا تقطعهم عن الرسالة المقدسة التي يحملونها.

فتارة يبين أن الله تعالى جعل الدنيا زينة لنا ابتلاءً واختبارا لينظر هل نتصرف فيها على نحو ما يرضيه أم لا؟ فيقول عليه الصلاة والسلام: «إن الدنيا حلوة خضرة، وإن الله تعالى مستخلفكم فيها،

---

[1]–الزخرف /33 /34 /35.

[2]–ا لأعلى 16 / 17.

[3]– محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الاسلامي شخصيات ومذاهب، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 1991، ص 37.

فينظر كيف تعملون، فاتقوا الدنيا، واتقوا النساء»[1].

و تارة ينبه الرسول ﷺ أصحابه إلى أن الدنيا ظل زائر ومتعة عابرة حتى لا يركنوا إليها فتقطعهم عن الله تعالى، فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: اخذ رسول الله ﷺ بمنكبي فقال: «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل».[2]

وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول: «إذا أمسيت فلا تنتظر الصباح، وإذا أصبحت فلا تنتظر المساء، وخذ من صحتك لمرضك ومن حياتك لموتك».[3]

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: نام رسول الله ﷺ على حصير فقام وقد أثَّر في جنبه، فقلنا يا رسول الله لو اتخذنا لك وطاء، فقال: «مالي وللدنيا، ما أنا في الدنيا إلاَّ كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها».[4]

و تارة يشير الرسول ﷺ إلى حقارة شأنها في نظر الحق سبحانه فيقول: «لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء».[5]

كما نجد أحاديث للرسول ﷺ يدعو فيها إلى الزهد صراحة ويعتبر الزهد وسيلة لنيل محبة الله تعالى، فقد روى سهل بن سعد الساعدي ﷺ قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول اله دُلَّني على عمل إذا عملته أحبني الله وأحبني الناس قال له: «ازهد في الدنيا يحبك الله وازهد فيما في أيدي الناس يحبوك».[6]

وهكذا سار الرسول عليه الصلاة والسلام هو وخلفاؤه وأصحابه الكرام على هذا المنهج الكريم فعزفت نفوسهم عن الدنيا وزهدت قلوبهم فيها.

---

[1]– مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل، ت/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب أكثر أهل الجنة واكثر أهل النار النساء وبيان الفتنة بالنساء، رقم 2742.

[2]– المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل، مسلم، كتاب الرقائق، رقم 6416، ج8، ص 89 .

[3]– البخاري، كتاب الرقائق، باب قول النبي ﷺكن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل رقم 6416.

[4] – الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الزهد، باب ما جاء في هوان الدنيا على الله عزوجل، حديث صحيح، رقم ح 2320، ج4، ص 559.

[5]– المصدر نفسه، حديث صحيح، رقم 2321، ج4، ص 460.

[6]– ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، ت/ شعيب الأرنؤوط، ط1، 2009/1430، دار الرسالة العالمية، أبواب الزهد، باب الزهد في الدنيا، حديث ضعيف، رقم 4102، ج5، ص 325.

المطلب الثالث: من سير الصحابة:

و لا يختلف منهج الصحابة والخلفاء عن منهج الرسول ﷺ في العزوف عن الدنيا وزهد قلوبهم فيها، فقد مرت بهم فترات من الفقر والشدائد والمحن فما ازدادوا إلاَّ صبرا وتسليما ورضاء بحكم الله، ثم جاءتهم الدنيا صاغرة وألقت بين أيديهم خزائنها ومقاليدها فاتخذوها سلما للآخرة، ووسيلة إلى رضوان الله تعالى دون أن تشتغل قلوبهم عن الله تعالى وطاعته أو توقعهم في الترف والبطر، أو الكبر والغرور، أو الشح والبخل، ونبدأ بالحديث عن زهد أبي بكر الصديق.

1- أبو بكر الصديق:

فقد خرج أبو بكر رضي الله عنه عن ماله كله في سبيل الله فقال له رسول الله ﷺ: «ما تركت لأهلك؟ قال: تركت الله ورسوله»[1] وهذا الموقف يمثل تصوف وروحانية في أعلى مراتبها وأسمى معانيها، وقد كان الصاحب الأول غنيا فاستعمل ماله في سبيل نشر الاسلام، وتحرير رقاب الأرقاء من المسلمين، ويذكر ابن سعد أن أبا بكر كان معروفا بالتجارة وكان يملك أربعين ألف درهم عندما بعث النبي ﷺ، فاخذ يعتق منها ويقوي المسلمين حتى أصبحت خمسة آلاف فقط حيث هاجر إلى المدينة ثم كان يفعل فيها ما كان يفعل بمكة [2].

وحين ولي الخلافة أراد الاستمرار في كسب عيشه عن طريق التجارة لإطعام عياله، ولكن عمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح نهياه عن مزاولة تجارته بأنه تولى أمر المسلمين وانشغل بالعمل من أجلهم «و فرضوا له في كل سنة ستة آلاف درهم». [3]

و لم قدم زعماء العرب وملوك اليمن وعليهم الحلل والبرد المثقلة بالذهب والتيجان، فلما شاهدوا ما عليه من اللباس والزهد والتواضع والنسك، وما هو عليه من الوقار والهيبة، ذهبوا مذهبه ونزعوا ما كان عليهم. [4]

---

[1]– الترمذي ، سنن الترمذي، أبواب المناقب، باب مناقب أبو بكر الصديق رضي الله عنه، حديث حسن صحيح، رقم 3275

[2] –أبو عبد الله محمد بن سعيد بن منيع الهاشمي، الطبقات الكبرى، ت / زياد محمد منصور، ط2، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1408 هـ، ج3، ص172.

[3]– محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري، ط2، دار التراث، بيروت لبنان، 1983، ج 3 ص 54.

[4] – مصطفى حلمي، ابن تيمية والتصوف، ص 99.

مثل هذا النص يوضح زهده وتواضعه وهو خليفة المسلمين إذ أراد أن يكون قدوة لهم، وكان كثيرا ما يُحذرهم في خطبه من الميل إلى الدنيا والأخذ بأسباب الرفاهية وينصحهم بالابتعاد عن الحرير والديباج حتى لا تعتاد أجسامهم على كل ما هو لين وتؤدي بهم إلى رخاوة الأجساد وطراوتها فيتألمون من الاضطجاع على الصوف.[1]

و عند وفاته أمر أن يرد ما عنده إلى بيت مال المسلمين، رافضا أن يبقى شيئا منها لديه، وأدهش عمر بن الخطاب تشدد الصديق على نفسه حيث قال عنه: "يرحم الله أبا بكر لقد أتعب من بعده"[2] والحديث عن أبي بكر ﷺ وثيق الصلة بالشيخ الثاني ألا وهو عمر بن الخطاب.

2-عمر بن الخطاب:

عرف عن الخليفة الثاني رضي الله عنه أنه أساس الزهد والتصوف القائم على العلم اللدني والذوق، فعلى الرغم من أنه إذا تكلم أسمع وإذا مشى أسرع وإذا ضرب أوجع لأنه كان شديد في الحق فسمي بالفاروق، فإنه مع ذلك كان الناسك حقا من حيث أنه كان يعيش عيشة تقشف لا مثيل لها بين الصحابة والخلفاء، وكان لعمر بن الخطاب مقام معلوم عند أهل التصوف وقد احتلت تلك الصورة الصوفية عندهم مكانة حياة الرجل الزاهد حقا. [3]

و كان لأهل التصوف والزهد أسوة وتعلق بعمر، وذلك لمعاني خص بها من ذلك:

1- لبس المرقعة.

2- الخشونة وترك الشهوات واجتناب الشبهات.

3- إظهار الكرامات.

فقد قيل أن عمرا خطب الناس وهو خليفة عليه إزار فيه اثنا عشر رقعة، وقد عبرت عن ذلك حفصة ابنة عمر حيث قالت لأبيها:يا أمير المؤمنين لو اكتسيت ثوبا هو ألين من ثوبك وأكلت طعاما هو أطيب من طعامك فقد وسع الله من الرزق وأكثر من الخير، ولكن أمير المؤمنين لم يوافقها على ذلك بل عبّر عن تمسكه بهذه الحياة أسوة بالرسول وصاحبه أبي بكر، مما يصح أن يكون مثالا

---

[1]– تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج3، ص 53

[2] –ابن سعد الطبقات الكبرى، ج3، ص 187

[3]– محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الاسلامي شخصيات ومذاهب، ص 59

للصوفية يحتذونه في زهدهم، فقال لها: إنّي سأخاصمك إلى نفسك أما تذكرين ما كان رسول الله ﷺ يلقى من شدة العيش وكذلك أبو بكر، فما زال يُذكّرها حتى أبكاها فقال لها: أما والله لأشاركنهما في مثل عيشهما الشديد لعلي أدرك عيشهما الرخي.[1]

و قد ضرب المثل الأعلى في العدل بعد صاحبيه، وكانت حياته على الكفاف، فلم يستحل لنفسه من بيت مال المسلمين إلا ما هو ضروري، مستشهدا بالآية: ﴿ وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا ٦ ﴾ ﴿ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ ﴾[2] فقال «إني أنزلت مال الله مني بمنزلة مال اليتيم فإن استغنيت عففت وإن افتقرت أكلت بالمعروف».[3]

و مع هذا فقد أخذ نفسه بالشدة بالرغم من اتساع رقعة بلاد الإسلام في عهده وما تبعه من كثرة الغنائم، وقد شوهد وهو خليفة وعليه إزار فيه اثنتا عشرة رقعة.[4]

و لم يقتصر عمر بن الخطاب على نفسه وإنما دعى إلى التقشف ورغّب فيه فكان يحذر المسلمين من ارتداء زي الأعاجم والتشبه بهم في النعم ولم بلغه أن يزيد بن أبي سفيان يأكل عدة ألوان من الطعام ولا يكتفي بلون واحد استأذن منه مرة لمشاركته في عشائه الذي بدأ بثريد اللحم فلما أحضروا الشواء ومد يزيد يده ليتناوله استنكر عمر الاستزادة بهذا الصنف من الطعام وتساءل: يا يزيد بن أبي سفيان طعام بعد طعام؟ والذي نفس عمر بيده لئن خالفتم عن سنتهم ليخالفن بكم عن طريقهم[5] فقد رأى عمر أن الاقتصار على طعام واحد من السنة.

و من العجب أن عمّاله اتبعوه في سائر أفعاله وشيمه وأخلاقه، لأنه كان هو نفسه يحمل

---

(1)– جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمد الجوزي، صفة الصفوة، ت / أحمد بن علي، د ط، دار الحديث القاهرة مصر، 1421 هـ / 2000 م، ج1، ص 108.

(2)– النساء /06.

(3)– ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج3، ص 276.

(4)– ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج1 ن ص 108.

(5)– إبراهيم ابن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الاعتصام، ت / سليم بن عيد الهلالي، ط1، دار بن عفان، السعودية، 1412 / 1992 م، ج1، ص 93.

القربة على كتفيه وهو ما يدل على قوة شخصيته مما كان له من تأثير في عمّاله، وربما معاصريه أيضا الذين كان يدعوهم إلى الخشونة ونبذ أسباب الرفاهية كما ذكرنا [1] وكم هي عديدة نماذج السلوك التي يتضح فيها عمر بن الخطاب الزاهد حقا، ويضيق المجال عن ذكرها كلها.

وفي النهاية مات عمر بطعنة غادرة، ولكن خرج من الدنيا نقي الثوب بريئا من العيب وكما استشهد عمر بن الخطاب، كانت الشهادة أيضا من نصيب الخليفة الثالث عثمان بن عفان الذي يُقتل منكبا على المصحف يتلو آيات الله.

3- عثمان بن عفان:

و لن نتناول الجانب السياسي الذي تضخمت به المصادر وجذبت اهتمام علماء الإسلام بالتحليل والدراسة مع الانقسام بين أهل السنة والشيعة في موقفهم منه وانفجار الأحداث الواحد تلو الآخر، ونكتفي بالقول بأن ما دار حوله من جدال حجب الكثير من مآثره وصدق ذو النون المصري حيث رأى أن أحد الطرق التي دخل منها الفساد على المسلمين هو تصعيدهم لأسباب الخلافات واتخاذها حجة لأنفسهم ودفنوا أكثر مناقب السابقين.[2]

ذلك لأن الانصراف إلى تسجيل الانشقاقات أدى إلى طمس معالم شخصية أحد الخلفاء الراشدين، والذي نقصده هو الناحية المتصلة بموضوعنا، وهي زهد ذي النورين ومضمون الحياة الوجدانية عنده، فقد اشتهر بأنه كان من التجار الأثرياء، خصص جانبا كبيرا من ثروته لصالح المسلمين، فقام بتوسيع المسجد، وجهز نصف جيش العسرة وأنفق عليه من ماله غير مكترث بعظم هذه النفقات بجانب رضاء الله. [3]

فالخليفة الثالث من الصحابة العشرة المبشرين بالجنة ومع هذا فقد انكب على العبادات قانتا آناء الليل خائفا من المصير في اليوم الآخر راجيا رحمة الله تعالى ورضاه، وهذا هو تفسير ابن عمر للآية: ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ﴾ [4]، إذ قال ابن

---

[1]- مصطفى حلمي، ابن تيمية والتصوف، ص 104.

[2]- الشاطبي، الاعتصام، ج1، ص 108.

[3] - ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج1، ص 116.

[4] - الزمر /09.

عمر إن المقصود بهذه الآية هو عثمان بن عفان رضي الله عنه وأرضاه.[1]

ومن مظاهر زهده أنه كان يطعم المسلمين الطعام الشهي ويدخل إلى بيته فيأكل الخل والزيت[2] وأنه كان يصوم النهار ويقوم الليل إلا هجعة من أوله ثم اتخذه الصوفية فيما بعد مثلا أعلى للتضحية بالروح والمال في سبيل الله.[3]

وكان ينهل من كتاب الله كل ليلة لا يشغله عنه شاغل وظل يقرأ في الكتاب إلى أن اختلطت دماؤه بكلماته، وأصبحت خاتمة حياته عنوانا على التقاء النظر بالتطبيق، والقول مع العمل.

4- علي بن أبي طالب:

و أمّا علي بن أبي طالب رضي الله عنه فله أيضا عند الصوفية منزلة خاصة رفيعة وكان علي مثلا بارزا في الزهد والتقشف والدعوة إليهما، وقد قال عنه ابن عيينة أنه كان أزهد الصحابة وشهد له الإمام الشافعي بأنه كان عظيما في الزهد.[4]

و أنه لم يعرف الكفر والشرك مطلقا ولم يشارك قريش في أعمال الجاهلية أبدا، بل لم يكن يعرف سوى الخير فقط وقد تربى في بيت النبوة الطاهر فاستحق أن يكون كبير عبّاد المسلمين وزهادها وعلمائها.[5]

وخلاصة القول إذن أن الحياة الروحية في عهد الصحابة كانت تتسم بالزهد المعتدل القائم على الكتاب والسنة، ولقد كان الصحابة أنفسهم نماذج صادقة للحياة الروحية التي كان يحياها زهاد المسلمين وصوفية الإسلام السنيين.

---

(1)– ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج1، ص 188.

(2)– أبو عبد الله أحمد محمد بن حنبل بن الهلال بن أسد الشيباني، الزهد، ت /محمد عبد السلام شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1420 هـ / 1999 م، ص 106

(3) – أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1992م، المجلد الثالث، ص1037

(4)– الطوسي، اللمع، ص 179 - 182

(5) – محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، ص 63.

اتضح لنا من خلال المبحث السابق أن للزهد مرجعية من الكتاب والسنة وسير الصحابة، ولكن هل هذه المرجعية تعني بالضرورة أن نشأته إسلامية أم أن هناك زهدا سابقا عليه في الديانات الأخرى، وكيف تطور مفهوم الزهد مع مرور الزمن؟.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: مقام الزهد بين صوفية الإسلام والديانات الأخرى

يشترك التصوف في جوهره وتوجهه حول تنقية الباطن والسمو بالروح مع العديد من الأديان السماوية والوضعية وكذلك الفلسفات القديمة ويعتبر الزهد من أهم وسائل تنقية الباطن والسمو الروحي، ولذلك سنحاول البحث عن أوجه التشابه بين الزهد في الإسلام وفي الديانات الأخرى لنقف على مدى التأثر والتأثير بين الزهد الصوفي والزهد في الديانات الأخرى.

و قد تفردت الهند بكثرة العقائد والديانات وتعددت أشكالها وطقوسها منذ آلاف السنين ومن هذه الديانات في الهند: الهندوسية والبوذية والجينية، ولم يكن هناك تباين بين تلك الديانات إلا في الشكل فهي تتوحد في بحثها عن الحقيقة وسعادة الفرد والتي تتحقق عند ترك الملذات والشهوات التي هي سبب معاناته التي تنشأ من تعلق المرء بما لا يملك، ودعاة هذه الأديان والمعتقدات أرادوا الابتعاد عن الملذات الجسدية ليعيشوا في الملذات الروحية، ومن هذه الديان: البوذية والجينية والهندوسية والمسيحية

المطلب الأول: البوذية:

هي إحدى الديانات الوضعية القديمة ولا تختلف رؤيتها عن بقية الأديان الأخرى (الهندية) في مسائل عديدة كالشقاء الإنساني والحياة والموت والشر والخير، وتدعوا إلى الزهد في كل شهوة[1]. و تهدف الفلسفة البوذية إلى حل مشكلة الحياة والخلاص من آلامها، وذلك باعتزال الحياة وترك الانغماس فيها أخذا أو عطاء والاكتفاء بالحياة داخل النفس والعمل على تخليصها من الجسد الذي يحتويها حتى تستطيع بعد هذا الخلاص أن تصل إلى النيرفانا[2] وتذوب في الَّانهائي كما تذوب القطرة من الماء في البحر المحيط حيث يضيع وجودها وتذهب ذاتيتها في هذا البحر الخضم فلا تشعر

---

(1)– معتوق جمال وبن فرحات فتيحة، بحوث في التغيير الاجتماعي ظاهرة التصوف الاسلامي، ص 45

(2)- ومعناها في اللغة الهندية القديمة المنطفىء، وتستعملها الكتب البوذية المقدسة بعدة معاني، فهي حالة من السعادة يصلها الإنسان في هذه الحياة باقتلاعه لكل شهواته الجسدية اقتلاعا تاما، وهي تحرير الفرد من عودته إلى الحياة، وهي انعدام شعور الفرد بفرديته، وهي اتحاد الفرد بالله، وهي فردوس من السعادة بعد الموت، كما تتخذ الكلمة في معظم النصوص معنى السكينة التي لا يشوبها ألم، والتي يثاب بها المرء على إعدام نفسه إعداما خلقيا (محمد بوالروايح، مختصر تاريخ الأديان، نوميديا للطباعة والنشر، 2010، ص 149)

بشيء من الألم أو اللذة[1].

وتعتبر البوذية فلسفة للعبيد ولا يغيّر الموقف أن ينطق بها أمير(بوذا) لأنها ترمي إلى وجوب الزهد في كل شهوة وفي كل كفاح ومثلها الأعلى هو حالة جمود لا يعرف الرغبات[2]. و البوذية حركة فاشلة لا تكفل حاجات البشر لأنها تعيش في الخيالات والأوهام ولا تواجه مشاكل الحياة وصعابها وهي أقرب إلى الفلسفة في الحياة منها إلى الدين وتقوم على التجرد والزهد تخلصا من الشهوات والآلام وكان مؤسسها قد أحيط بالقصص الغرامية والأساطير الخرافية التي لا يؤيدها العقل والمنطق[3]

و تنسب هذه الديانة إلى بوذا (الرجل المستنير) (غوتاماسد هارتا بوذا) الذي ولد في عام 560 ق.م في سفوح جبال الهيمالايا، توفي في عام 485 ق.م، أدرك بأن مواجهة المشكلة ومعايشتها خير وسيلة من النظر عليها من بعيد، فهو الرجل الثري الذي أصبح ملكا على البلاد وعاش في برج عاجي وغنى فاحش وإمبراطورا على كل بلاد الهند، وعندما كان عمره 19 عاما تزوج غوتاما أميرة من الجوار ولم يهنأ له العيش في حياته واكتشف أنه غير سعيد في هذه الحياة، فأراد أن يهجر الحياة التي يعيشها، وفي نهاية العقد الثالث من حياته بعد أن أنجبت زوجته طفلا وشعر بأن الوقت قد حان لتحقيق رغبة في نفسه خلع ملابسه الثمينة وارتدى ثوبا أصفر خشنا اقتداء بناسك قد رآه يوما من الأيام وهام على وجهه لمدة ست سنوات في البراري وقد كان يجول في ذاته صراع داخلي للبحث عن الحقيقية واستمد هذه الطريقة من الهندوس، وطريقة النسك الصارم على غرار الجاينين، وهي طريقة في النسك والعبادة والتأمل، هذا الصراع الذي لازمه طيلة هذه الفترة حتَّ في نفسه أسئلة كثيرة ورأى أنه سيلقى بعض الأجوبة من خلال هذه المعاناة التي سلكها ليتحرر من الرغبة والملذات التي يعيشها ومن كل توق جسدي.[4]

---

[1]– عبد الباري محمد داوود، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1417 هـ/ 1997م، ص 51

[2]– عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، ص 44

[3]– محمد ضياء الرحمان الأعظمي فصول في أديان الهند، الهندوسية والبوذية والجينية والسيخية وعلاقة التصوف بها، ط1، دار البخاري للنشر والتوزيع، المدينة المنورة 1417 هـ / 1997 م، ص 129

[4]– عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، ص 44-45

و من الأساطير التي أحيطت بمؤسسها (بوذا): قيل إنه لما بلغ أشده خرج ذات يوم من قصره فرأى شيخا هرما وخرج يوما ثانيا فرأى رجلا مريضا وخرج يوما ثالثا فرأى ميتا على جنازة فسأل محافظه عن الهرم وسببه وعن المرض وسببه وعن الموت وسببه ولما أخبره بأن كل مولود مصيره الهرم والمرض ثم الموت، كره بوذا هذه الدنيا والبقاء فيها وخرج ليلا من قصره يطلب النجاة من الهرم والمرض والموت إلى الصحاري والغابات، هكذا يحاول بوذا عبثا أن يخلص نفسه من الهرم والمرض والموت فبقي يتحمل المشاق في السفر والحضر ويعذب جسمه بالحر والبرد ويحرمه من الشراب والطعام ست سنوات مع الرهبان والنساك، يتنقل من غابة إلى غابة حتى يئس من مطلبه واضمحل جسمه من كثرة التعذيب، فنوى رجوعه إلى ملكه ليبدأ من جديد حياة رغدة.

يقال: إنه كان على هذه الحالة من القنوط واليأس لما فات حتى تنورت له الدنيا كلها، وحصل له علم كل شيء، ادعى أنه علم إلهي وكشفت له ظلمات البر والبحر وظهرت له حقيقة الموت والحياة فبدأ ينشط من جديد وألزم نفسه أن يبقى راهبا ويعيش راهبا ويدعوا الناس إلى دينه ويموت على ذلك.[1]

و لقد اكتشف بوذا أنه لم يجد السعادة والحقيقة التي بدأ يلتمسها عندما كان يعيش الرفاهية والثراء، وكذلك لم يجد أيضا في درجة تقشفه هذه وزهده ونسكه للوصول إلى الحقيقة، السعادة والمتعة التي كانت نفسه تسعى إليها وهذا ما ساعده على الإفصاح بالحكمة والفلسفة الحياتية، حيث اختار تبني طريقا وسطا بينهما واستعان بضبط النفس، والتطهير فأصبح غوتاما المستنير (بوذا). عاش النيرفانا (السعادة)، ووضع بوذا مجموعة من التعاليم ومنها الوصايا العشر (لا تقتل-لا تسرق- لا تزن-لا تكذب-لا تتناول المخدر- ولا السم- كل باعتدال ولا تتناول طعاما بعد الظهيرة- لا تحضر حفلات الرقص والغناء والتمثيل- لا تستعمل الأسرَّة المرتفعة أو العريضة- لا تقبل الذهب والفضة[2].

ويذكر محمد عبد الله الشرقاوي قول بعض المستشرقين حين قارنوا بين قصة بوذا وقصة الصوفي الزاهد ابراهيم بن أدهم (و مما يستحق الملاحظة أن الزاهد إبراهيم بن أدهم المتوفي 162 هـ يوصف

---

[1]– محمد ضياء الرحمان الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، ط 2، مكتبة الرشد، ناشرون السعودية الرياض، 2003، ص 640.

[2]– عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، ص 46-47.

عادة بأنه أمير بلخى، ترك العرش ليصبح درويشا ويقول نيكلسون متابعا في ذلك جولدزيهر: ويجب أن نذكر هنا إبراهيم بن أدهم أحد أمراء بلخ الذي حيكت قصته على مثال قصة بوذا –ثم يعلق على هذه المشابهة بين القصتين – وعند الدراسة الفاحصة لا يبدوا على أي حال أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جدا لأن ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية ويوجد شبه سطحي بين النيرفانا البوذية وبين الفناء الصوفي).[1]

والرأي عندي أن الزهد عند الصوفية يشبه ظاهريا الزهد البوذي وذلك في أشكال التقشف والسياحة في البراري وترك كل أشكال البذخ ولكنهما يختلفان من حيث المبدأ والغاية. فالزهد البوذي يبدأ من رحلة البحث عن النجاة من الهرم والمرض والموت كما فعل بوذا وبحثا عن خلاص النفس من الجسد حتى تحصل لها النيرفانا.

أما الزهد الصوفي فيبدأ حُبا أو خوفا من الله عزوجل أو هروبا من الفتن خوفا على دينه كما رأينا في مبحث نشأة الزهد، فالزاهد الصوفي يعرف حقيقة الموت والمرض والهرم ولا يطلب النجاة منها وإنما يطلب النجاة والخلاص مما يشغله عن خالقه، أما بوذا فلا يعرف خالقه أصلا حيث يقول في ذلك محمد ضياء الرحمان الأعظمي (يلاحظ القارئ الكريم أن بوذا في آخر لحظة من حياته قبل موته لم يؤمن بالله سبحانه وتعالى ولم يوص أتباعه بالايمان به، ولذا وصف بعض العلماء بأن بوذا كان ملحدا ومات على ذلك) [2]

المطلب الثاني: الجينية:

الجينية إحدى أديان الهند الكبرى، عمادها الزهد والرياضات الشاقة والتقشف والتشدد في العيش ويسمى هذا الدين دين الانتحار إذ يحث على الصوم حتى الموت فكلمة جينا معناها الذي يتغلب على شهواته، والجينية ديانة من الديانات الهندية القديمة.[3]

كما نجد نوعا من التقارب بينها وبين البوذية وكذلك تجمع التعاليم الهندوسية في ثناياها، وقد أقرت مبدأ الزهد والتقشف ومبدأ الامتناع عن إلحاق الأذى بأيّ كان وهي الطريق إلى الخلاص وظهر

---

[1] – محمد عبد الله الشرقاوي، الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، مطبعة المدينة، القاهرة، ص 42

[2]–محمد ضياء الرحمان الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، ط 2، مكتبة الرشد، ناشرون السعودية الرياض، 2003، ص 641

[3]– الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، ص 44.

أنها ديانة متطرفة وقاسية في الزهد إلى حد الشطط، ومن أتباعها من كان لا يأكل حتى يموت ليصل إلى العلا والنرفانا الأبدية[1]

و تؤمن الجينية كأمها الهندوسية بالكارما – أي قانون الجزاء– وتعتقد بأن التخلص من هذا القانون يتم بالتقشف وبالحرمان من الملذات لأن الروح متحدة بالكارما أسيرة في يدها ولا سبيل لتخليصها منها إلا بالتطهير من الرغبات، وحين ينتهي الإنسان على مر الأيام وبالتناسخ[2]من الرغبات البشرية تتخلص روحه من الكارما وتبقى في نعيم خالد، وهذا ما يسميه الجينيون النجاة الذي يعادل النيرفانا في الهندوسية والبوذية[3]

و تنسب هذه الديانة إلى مهاويرا الذي ولد سنة 599 قبل الميلاد ويدعى (جينا) أي القاهر والمتغلب وبهذا الوصف سميت الفرقة كلها وسميت به الديانة الجينية لأن مؤسسيها عرفوا بقهر شهواتهم والتغلب على رغباتهم المادية.

و نشأ مهاويرا في بيته المجيد، وسط الرخاء وطيب العيش وكانت أسرته تستقبل من حين لآخر وفود الرهبان وجماعات النساك حيث يجدون في دار الأمير إقامة طيبة وحسن ترحيب، وكان مهاويرا منذ نعومة أظفاره يحب مجالستهم ويستمع إلى حكمهم وإرشاداتهم وتأثر مهاويرا بهم وبفلسفاتهم فعزف عن المتع والملاذ الدنيوية ومال إلى الرهبانية والتبتل والزهد.

و من مظاهر ترهُّب مهاويرا وزهده، يذكر أحمد شبلي أنه صام يومين ونصف ونتف شعره جسمه وبدأ يجوب البلاد حافيا وفي زي الزهاد والنساك ولجأ إلى الزهد والجوع والتقشف وغرق في التفكير، واهتم بالرياضة الصعبة القاسية والتأملات النفسية العميقة، وبعد ثلاث عشر شهرا من ترهبه خلع ملابسه دون حياء، إذ كان قد قتل في نفسه عواطف الجوع والاحساس والحياء وكان أحيانا يعتكف في المقابر، ولكن أكثر وقته كان يمضيه متجولا في طول البلاد وعرضها وكان يغرق في المراقبة إلى حد لا يشعر فيه بالحزن أو السرور ولا بالألم أو الراحة، وكان يعيش على الصدقات

---

[1]– معتوق جمال وبن فرحات فتيحة، بحوث في التغيير الاجتماعي ظاهرة التصوف الإسلامي، ص 46.

[2]– وهو عقيدة تقوم على اعتقادهم بأزلية الرب والروح والمادة، فالروح لاتفنى فناء كاملا بل إذا خرجت من جسم حلت بجسم آخر، وهكذا تنتقل الروح من هنا إلى هناك حتى تقوم الساعة (محمد ضياء الرحمن، دراسات في الديانات الهندية، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ج9، ص 138)

[3]– سعدون محمد الساموك، المعتقدات والأديان وفق منهج القرآن، ط1، دار وائل للنشر والتوزيع، 2006 ص271

الطفيفة التي تقدم إليه[1]

و الزهد في الديانة الجينية له قواعد وضوابط يجب أن تُتَّبع، حيث يبدأ الجانتي حياته العادية كشخص عادي من الناس إلا أنه إذا أراد أن ينتقل إلى مراحل متقدمة فلا بد أن يتمسك بقواعد الزهد ومبادئ طهارة الروح، فإذا تمسك بهذه المبادئ فإنه يستطيع أن يصل في نهاية المطاف إلى تحرير الروح من الكارما، وقواعد الزهد ثمانية وعشرون قاعدة تؤلف المنهج الذي يتمسك به الزاهد وهي النذور الخمسة والقواعد الخمسة والواجبات الست اليومية والقواعد المتممة.

النذور الخمسة: هي:

1-التعهد بعدم قتل أي كائن حي متحرك أو غير متحرك والتخلص من شهوة التسلط على هذه الكائنات.

2-عدم الكذب وعدم حض الآخرين على الكذب أو الموافقة على أقوالهم الكاذبة وعدم قول الكلام النابع عن غضب أو طمع أو خوف أو خداع.

3-عدم السرقة والالتزام بعدم أخذ ما لم يعط للزاهد.

4-التخلي عن كل رغبة جنسية.

5-التخلي عن كل ارتباط أو علاقة بكل شيء حي أو غير حي.

القواعد الخمس:

1- الحرص الكامل أثناء المشي والحركة والكلام والشرب.

2- عدم الاضرار بالكائنات الحية.

- فإذا تمسك الزاهد بالمبدأين السابقين فلا بد من التمسك بالضوابط التي تفرض على العقل واللسان والجسد.

3-على العقل.

4-على اللسان.

[1]– أحمد شبلي، مقارنة الأديان، ط9، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1987، ج4، ص 114-115

5-على الجسد.

و معنى هذه الضوابط أن لا يفكر العقل إلا في الالتزام بأوامر الجيناوات "من وصل إلى قمة المجاهدات" ولا يتحرك اللسان إلا بالعبادة والثناء على الجيناوات وقراءة الكتب المقدسة[1]

الواجبات الست اليومية:

بعد التقيد بالنذور الخمسة والقواعد الخمسة فلا بد من التمسك بالواجبات الست اليومية وهي:

1-فحص الزاهد لأفكاره ودوافعه والاعتراف ثم التوبة.

2-أن يتجنب التفكير أو الكلام أو أي عمل آخر يسيء للقديسين أو يخالف قواعد السلوك الصحيح.

3-تلاوة الكتب المقدسة بشرط التأمل فيما يقرأ وفهمه.

4-الطاعة والخضوع التام للجيناوات والمعلمين الروحيين.

5-التأمل ثلاث مرات يوميا على الأقل ولا بد أن يتأمل ويفكر جيدا في روحه وما بها من آثام حتى تتطهر تماما.

6- إهمال الجسد ولو لوقت قليل وأن يتخلص من كل ارتباط بهذه الدنيا وما فيها من شهوات وملذات.

القواعد المتممة:

بعد التمسك بما سبق لا بد أن يتمسك الزاهد بقواعد أشد تقشفا وهي: ضبط الحواس، السمع، البصر، الشم، اللمس، الذوق والتمسك بالعري، وعدم الاستحمام وعدم غسل الأسنان بالفرشاة والنوم على الأرض وأن يقتلع بيديه كل شعره ويتناول الطعام مرة واحدة يوميا وهو واقف، وبذلك تكتمل القواعد الثمانية والعشرون التي يجب أن يتمسك بها الزاهد حتى يصل إلى مرحلة متقدمة من النظام الزهدي للجانتية[2]، وتدعي الجانتية أن هذه المبادئ تطلق الإنسان من الوثاق

---

[1]– أحمد رمضان عبد العال، الجانتية، ط 1، خطوات للنشر والتوزيع، دمشق، 2007 م، ص 242

[2]– أحمد رمضان عبد العال، الجانتية، ص 242.

الذي يشده بالحياة ويسلب عنه الراحة الذهنية والطمأنينة القلبية، وإذا اتصف أحد بهذه الصفات فإنها تخرجه من الظلمات التي تحيط به بسبب هموم الدنيا ومشاكلها العديدة حتى تصير روحه حرة طليقة تنساب في سماء المعرفة والنور العلوي وتحيط بالعلوم الربانية والكشف الباطني فتكون في سرور دائم ولذة معنوية مطلقة وهذه هي الطريقة الجانتية للنجاة. [1]

فالتمسك بقواعد الزهد في الديانة الجينية غاية في الصعوبة فلا يستطيع أن يتمسك بها إلا القليل من البشر ولذا لم يصل إلى مرتبة الألوهية الجانتية إلا الجيناوات.

طريق الزهد وقواعده ونظمه في الديانة الجينية يتفق مع الزهد الصوفي في بعض النقاط ولكنه من حيث الجوهر والمبدأ والغاية يختلف عنه كل الاختلاف، فالزهد الجيني يتفق مع الزهد الصوفي في عدة نقاط من قواعده وواجباته التي ذكرناها سابقا، فمن نقاط الاتفاق نذكر: عدم الكذب، عدم السرقة، الصدق، التأمل، ومن نقاط الاختلاف: أخذ الحرص في المشي والحركة والكلام والأكل والشرب وعدم الإضرار بالكائنات الحية، فالزاهد الصوفي المعتدل يدعوا إلى الرفق والتأني وعدم الإضرار بأحد ولكن دون أن يصل ذلك إلى حد الهوس والانتباه، فحياته حياة مسلم وإنسان عادي في محيط عادي بينما حياة الجانتي الملتزم مشقات وصعوبات يكلف نفسه بها دون طائل وكذلك إهمال الجسد والعري وعدم الاستحمام والنوم على الأرض واقتلاع الشعر وتناول الطعام مرة واحدة فكل هذا مخالف لعقائد الاسلام ولمنهج الزاهد الصوفي المعتدل.

و بشكل عام فإن معظم القواعد السابقة للزهد عند الجانتيين في نظر الإسلام خارجة عن الحد المألوف للإنسان وتكلف الناس فوق ما يستطيعون مع العلم أن بعض القواعد في حد ذاتها حسنة مثل: الصدق والعفو، وصحيح أن الإسلام أيضا يدعوا للزهد لكن بلا مغالاة ولا تطرف.

وغاية طريق الزاهد في الديانة الجينية هو النجاة أو الانتحار، فالنجاة هي غاية الكون وهي التطهر من أوساخ العواطف والشهوات الحيوانية والتخلص من قيود الحياة ، والسبيل إلى النجاة شاق وعسير ولا يطمع فيها إلا الخاصة من الرهبان، ولا بد للنجاة كذلك من قهر جميع المشاعر والعواطف والحاجات ومؤدّى هذا ألا يحس الراهب بحب أو كره ولا بسرور أو حزن ولا بحرّ أو برد ولا بخوف أو حياة ولا بجوع أو عطش، والجيني بذلك يصل إلى حالة من الجمود والذهول فلا يشعر بما حوله

[1]– أحمد شلبي، مقارنة الأديان، ج4، ص 120.

ودليل ذلك أن يتعرى فلا يحس بحياء وينتف شعره فلا يتألم لأنه لو أحس فمعنى هذا أنه لا يزال متعلقا بالحياة وبعيدا عن النجاة، ولما كان أبرز مافي هذا التنظيم هو العرى والجوع حتى الموت، سميت الجينية دين العرى ودين الانتحار.[1]

و حالة الذهول وعدم الاحساس التي يصل إليها البوذي قد تشابه حالة الفناء عند أصحاب التجاه الفلسفي من الصوفية.

فالوصول إلى غاية النجاة عند طريق إماتة الشهوات وقهر النعم خروج عن الفطرة الانسانية التي فطرنا الله عزوجل عليها، والزاهد الصوفي السني قد تضعف عنده هذه الأحاسيس، أي أحاسيس الفرح والحزن والخوف على الرزق، فقد تضعف عن طريق التحقق بالزهد ولكنها لا تموت لأنها مفطورة في كل إنسان سوي.

أما الانتحار فقد كان نتيجة للتخلي عن كل عمل وترك كل ما يغذي الجسم لعدم الاحساس بالجوع ولقطع الروابط بالحياة وللتدليل على أن الراهب أو الراهبة لم يبق له اهتمام بهذا الجسد الفاني فهو يجيعه وينتف شعره ويعرضه لظواهر الطبيعة القاسية حتى الموت وقد انتشر الانتحار بالجوع بين رهبان الجينية قديما [2].

فمن العجب والتناقض أن يحرص الجينيون بالغ الحرص على الحياة لكل حشرة وكل دابة ثم يجعلون انتحار الرهبان جوعا قربى من القربات وغاية من أسمى الغايات.

و هذا لا يتفق مطلقا مع غاية الزهد الصوفي السني الذي يُرجى من ورائه الوصول إلى طمأنينة النفس وسعادتها بدل الانتحار وتعذيبها.

المطلب الثالث: الهندوسية:

إن الديانات الهندوسية نشأت منذ 1700 ق.م وهي من الديانات الشرقية القديمة وكان هدفها أن الإنسان سيعيش ويهنأ بحياة ثانية أفضل من حياته التي يعيشها الآن في حاضره الزمني إذا سلك الطرق والتعاليم التي نادى بها فلاسفتهم وحكماؤهم ومعلموهم الكهنة وارتضوا بها في مسائل

---

[1]– أحمد شلبي، مقارنة الأديان، ج4، ص 122 -123

[2]– المرجع نفسه، ج4، ص 124.

التنسك والزهد والرهبنة[1]

والهندوسية ديانة وضعية في الهند عرفت تنوعا في العقائد والمعتقدات والطقوس وهي قديمة جدا كان لها حضور ولا زال إلى وقتنا الراهن، تحمل طابعا فلسفيا انتهجه الحكماء في هذه الديانة معتمدين على التأمل والعذاب الروحي والجسدي معا، كما أنها تبحث عن سعادة الفرد وخلاصه أو ما يسمى بالنيرفانا، وكذلك تدعوا إلى ترك الملذات التي هي سبب عذاب الإنسان.[2]

ويظهر الزهد في عقائد هذه الديانة وبالتحديد في عقيدة النيرفانا، حيث غلبت نزعة التشاؤم في الحياة على الفلسفات الهندية، فاحتاج علماؤهم إلى عقيدة النيرفانا للتخلص من هذا التشاؤم، ومعنى النيرفانا النجاة وهي حالة الروح التي بقيت صالحة في دورات تناسخية متعاقبة ولم تعد تحتاج إلى تناسخ جديد –التناسخ هو انتقال الروح بعد موتها من جسم لآخر كما سبق تعريفها–

فيحصل له النيرفانا (النجاة) من الدورات التناسخية وتتحد الروح بالخالق.

والهدف الأسمى للحياة عند الهندوس هو التحرر من رق الأهواء والشهوات فإن الروح إذا خرجت من جسم تنتقل إلى جسم آخر وهكذا تظل متنقلة من جسم حتى يحصل لها النيرفانا وهو العودة إلى أصلها الذي صدرت عنه، والاتحاد والاتصال به وهو (براهما) (إله الهندوس)، والنيرفانا هي أعلى درجات وأسمى غايات لكل هندوسي وبوذي، ولا يصل أحد إلى هذه المرتبة إلا بعد أن يقضي على جميع شهواته الحيوانية ورغباته المادية والجسدية ويكون في النهاية في مرتبة لا شيء أريده.[3]

وبالنسبة لمؤسس الهندوسية، فليس هناك مؤسس لها يمكن الرجوع إليه كمصدر لتعاليمها وأحكامها، فالهندوسية دين متطور ومجموعة من التقاليد والأوضاع تولدت من تنظيم اللآريين لحياتهم جيلا بعد جيل بعدما وفدوا على الهند وتغلبوا على سكانها الأصليين واستأثروا دونهم بتنظيم المجتمع، وقد تولد من استعلاء اللآريين الفاتحين على سكان الهند الأصليين ومن احتكاكهم بهم تلك التقاليد الهندوسية التي اعتبرت على مر التاريخ دينا يدين به الهنود ويلزمون بآدابه، ويمكن القول أن أساس

---

[1]– عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، ص 36.

[2]– معتوق جمال وبن فرحات فتيحة، بحوث في التغيير الاجتماعي ظاهرة التصوف الإسلامي، ص 43 –44.

[3]– محمد ضياء الرحمان الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، ط2، مكتبة الرشد ناشرون الرياض السعودية، ص 630-633.

الهندوسية هو عقائد الآريين بعد أن تطورت بسبب اختلاط الآريين – وهم في طريقهم البطيء إلى الهند– بشعوب كثيرة وبخاصة بالإيرانيين ثم تأثرت هذه العقائد بعد احتلال اللآريين للهند بسبب الاتصال بأفكار السكان الأصليين وبفلسفات وأفكار نشأت في الهند في مراحل متباعدة من التاريخ حتى أصبحت الهندوسية بعيدة عن العقائد الآرية الأصلية، والهندوسية أسلوب في الحياة أكثر مما هي مجموعة من العقائد والمعتقدات، تاريخها يوضح استيعابها لشتى المعتقدات والفرائض والسنن وليست لها صيغ محدودة المعالم ولذا تشمل من العقائد ما يهبط إلى عبادة الأحجار والأشجار وما يرتفع إلى التجريدات الفلسفية الدقيقة. [1]

فالهندوسية إذن تنطبع بطابع التشاؤم والنظر إلى الحياة الدنيا على أنها تعاسة والعيش فيها ويل، والتغير والزوال أساس الحسرات وأصل الآلام وتتخذ من الزهد وسيلة للوصول إلى هدفها وهو الاتحاد بالخالق عن طريق القضاء على الشهوات والرغبات المادية والجسدية، وهذا يخالف الزهد الصوفي تماما في المبدأ والغاية فالزاهد الصوفي لا يعتبر الحياة تعاسة وتشاؤم وبالتالي يهرب منها إلى الزهد فيها ولكنه يزهد في الدنيا وهي بين يديه ولا يكون زهده بالقضاء على الشهوات والرغبات ولكن بالتغلب عليها في إطار المعقول الذي لا يخرجه عن الفطرة التي فطره الله عليها ليصل إلى هدفه الأسمى وهو معرفة وحب وعبودية الله وليس الاتحاد بالخالق كما هو عند الهندوس.

المطلب الرابع: المسيحية:

بالإضافة إلى ديانات الهند نجد نوعا من التشابه بين الزهد عند الصوفية وفي الديانة المسيحية ولكن هل هذا التشابه يعني بالضرورة التأثر بهذه الديانة؟

و يظهر أثر النصرانية عند نفر من المتصوفة المسلمين في جانبين:

1- تعذيب النفس

2-التبتل وترك السعي في الدنيا[2]

والمسيحية التي ظهرت فيها الرهبنة والامتناع عن الملذات وأن خلاص العالم من هذه الخطايا استجمعت في صلب المسيح ومخلص البشرية من الآثام التي اقترفوها، وبالتالي يرون تلك السعادة

---

[1]–أ حمد شلبي، مقارنة الأديان، ج4، ص 43 -44.

[2]– عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط4، دار العلم للملايين، بيروت لبنان 1983، ص 475.

بصورة العذاب، ويجب أن يسلك النساك والعابدون لهذا الدين بهذه المعاناة.

و عندما جاء الإسلام أشار في تعاليمه إلى أنه لا رهبنة في الإسلام، ففيه الاعتدالية والوسطية فهناك جانب للعمل وجانب للعبادة فكان دنيا ودين[1].

ويفرّق جولدزيهر (**IGNAZ GOLDZIHER**) بين ناحيتين للتصوف هما: الزهد والتصوف، والزهد في رأيه وثيق الصلة بروح الإسلام ومذهب أهل السنة، وإن كان متأثرا إلى حد كبير بالرهبانية المسيحية، حيث اعتبر أن الإسلام في أول أمره كانت تسوده فكرة إطراح العالم والزهد فيه وذلك في نفس الوقت الذي غلبت فيه فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق لله، ويعتبر أيضا أن الفكرة التي أثارت في النبي الدافع لأداء رسالته النبوية هي تصور هلاك العالم والحساب الأخير يوم القيامة، كما بعثت في نفوس أولئك الذين اتبعوه ميولا واستعدادات للزهد والتقشف فأصبح من شعار المسلمين ازدراء حطام الدنيا والتهوين من شأنه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتحدث عن نهي النبي ﷺ عن المبالغة والتجاوز في الزهد وترك الدنيا بالكلية، فيذكر أنه كثيرا ما يصادفه في وثائق الفكر الديني دلائل الاستنكار الصريح غير الخفي للزهد المتجاوز للحد المألوف لما تتطلبه أحكام الشريعة، ثم ساق أحاديث كثيرة للنبي ﷺ تنهى عن صوم الدهر والسهر الدائم في العبادة[2].

و التناقض في أقوال وأحكام جولدزيهر يتضح إذا عرفنا أنه حين يرى الزهد من مصدر إسلامي يرى في نفس الوقت أن محمدا والزهاد قد استمدوه من المسيحية أو من العهد الجديد وبهذا يكون الزهد مسيحيا في أصله[3] حيث يقول في ذلك «و قد أكمل أصحاب هذه النزعة في الزهد مذهبهم بما انتحلوه من شواهد وعبارات من العهد الجديد، إذ أن أقدم مؤلفات الزهد في الاسلام تحوي شواهد خفية كثيرة منتحلة من أسفار العهد الجديد وأن المبادئ الخاصة بالتوكل في أحاديث النبي توافق ما جاء في الانجيل...و الزهاد المسلمين حاكوا نساك النصارى ورهبانهم فارتدوا الصوف الخشن».[4]

و لقد ناقش التفتازاني هذه الادعاءات مناقشة موضوعية تستند إلى النصوص الصحيحة وإلى

---

(1)– عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، ص 16.

(2)– جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 134.

(3)– التفتزاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص66-67

(4)– جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الاسلام، ص 153.

حقائق تاريخ التصوف ثم قرر أن رأيا كهذا فضلا عن غرابته بعيد عن الروح العلمية المنصفة لاختلاف زهد الإسلام عن زهد المسيحية في الطابع وأنه من الطبيعي أن يستمد زهاد المسلمين مبادئهم أول ما يستمدون من القرآن والسنة وليس من العهد الجديد أو من أي مصدر أجنبي آخر.[1]

ثم إن ما يزعمه بعض المستشرقين من أن الفقر والزهد في الدنيا والذكر أمور أخذها الصوفية المسلمون عن النصرانية فذلك ما لا سبيل إلى موافقتهم عليه لا سيما أن من آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ ما يدل دلالة واضحة قوية على أن لهذه الأمور مصدرا إسلاميا صريحا.[2]

و مع ذلك فإن تأثر بعض الصوفية المتفلسفين بالمسيحية حاصل بالفعل على نحو ما نجد عند الحلاج الذي استخدم في تصوفه اصطلاحات مسيحية كالكلمة واللّاهوت والناسوت وما إليها ولكن هذا لم يظهر إلا في وقت متأخر أي أواخر القرن الثالث الهجري بعد أن كان زهد الزهاد قد استقر في القرنين الأول والثاني الهجريين وأصبح دعامة لكل تصوف لاحق، أي أن مذاهب الصوفية ترجع في أصلها إلى مصدر إسلامي، غير أنها بمرور الزمن وبحكم اتصال الأمم واحتكاك العقائد داخلها شيء من التأثير المسيحي أو غير المسيحي، فظن بعض المستشرقين خطأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن المسيحية[3].

و في الأخير نخلص إلى القول أن معظم الدراسات التي أرجعت أصل الزهد والتصوف إلى الديانات كانت دراسات استشراقية، وحتى من كتب من العرب والمسلمين حول هذا الموضوع استشهد بهذه الدراسات ونقل عنها .

ويمكن القول إن ملاحظات المستشرقين عن المصدر الهندي التي أشرنا إليها ليس فيها ما يقوم دليلا قاطعا على نشأة التصوف الإسلامي فضلا عن نشأة الزهد ترجع إحداهما أو كلتاهما إلى مصدر هندي، ولكي نثبت أن مصدر الحياة الروحية الإسلامية هندي، برهمي، أو بوذي فنحن مضطرون إلى أن نثبت أولا وجود مسارب انتقلت خلالها هذه الأفكار.[4]

---

[1]– ا لتفتزاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 68.

[2] – محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الاسلام، ط2 الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 60-61.

[3]– محمد عبد الله الشرقاوي، الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، مطبعة المدينة، القاهرة ص 29-30.

[4]– المرجع نفسه، ص 47

و لكي نثبت أن مصدر الحياة الروحية الإسلامية هندي، برهمي أو بوذي مضطرون إلى أن نثبت أولا أن بعض التعاليم البراهمية أو البوذية في الزهد والفقر والتفكر كانت شائعة في تلك البيئة العربية التي نشأ فيها محمد ﷺ سواء قبل الإسلام أو بعده، تلك لعمري مسألة ما زال يعوزها الدليل المادي الذي لا شبهة فيه ولا غبار عليه، فقبل أن بعرف المسلمون بالعقائد والفلسفات والعلوم الهندية كان يتحنث النبي ﷺ ويتقشف أصحابه ويكثر من بعدهم الزهاد والعباد. [1]

وكذلك فتبادلات الأفكار بين الصوفية والبراهمية التي وقعت عندما استقر الإسلام في شبه القارة الهندية، وتبني المسلمين مصطلحات ومقولات معينة منهم، فان كل ذلك قد حدث في الوقت الذي كانت فيه أسس التصوف الإسلامي قد وضعت منذ زمن بعيد وترسخت بصورة يستحيل تغييرها بمثل هذه العناصر غير الإسلامية وإن يكن لهذه العناصر الأجنبية من تأثير على التصوف الإسلامي فهو تأثير عرضي وقف عند حدود التشابه الظاهري ولم يمس إلّا السطح فحسب[2].

و هناك فرض معقول طرحه التفتازاني مؤدّاه أن صوفية الإسلام لم يكونوا نقلة عن غيرهم لأن التصوف متعلق أساسا بالشعور والوجدان، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والأجناس، وما تصل إليه نفس بشرية بطريقة المجاهدة والرياضة الروحية قد تصل إليه أخرى دون اتصال أي منهما بالأخرى وهذا يعني وحدة التجربة الصوفية.[3]

فليس التصوف ثقافة كسبية تتأثر بهذا الاتجاه أو ذاك وإنما هو ذوق ومشاهدة يصل الإنسان إليهما عن طريق الخلوة والرياضة، والتشابه الحاصل بين الديانات راجع إلى كون الحقيقة واحدة.[4]

و القول بالتشابه أو التأثر والتأثير بين الديانات يحتاج إلى رابطة تاريخية وأمثال هذه الأحكام وإن يكن لها نصيب من الصحة، تغفل البديهية التي تحتم لإقامة رابطة تاريخية بين –أ– و–ب–[5].

كما أنه لا يمكن لفكرة ما أن تستحوذ على روح شعب من الشعوب ما لم تكن على نحو ما ملكا خاصا لهذه الشعب، وربما استطاعت المؤثرات الخارجية أن توقظ روح شعب من سباقها

---

[1] – محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 47

[2] – محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق ، ص 50

[3] – أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 35

[4] – عائشة يوسف المناعي وأحمد عبد الرحيم السايح، دراسات في التصوف والأخلاق، ص 13-14.

[5] – محمد عبد الله الشرقاوي، الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، ص45.

العميق، لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبدا أن تخلق تلك الروح من العدم[1]

ومن جهة أخرى لا ننسى أن نشير إلى أن الزهد حركة تسبق الإسلام وجدت في مختلف المجتمعات والأديان والفلسفات كنزعة فردية ثم جماعية، وعلى الرغم من أن الزهد الإسلامي أو الصوفي نشأ كما رأينا في المبحث السابق في بيئة إسلامية وبعوامل من بيئة إسلامية نفسها وعلى المنهج الإسلامي، فإنه يجد أسسه في عقائد واردة من المسيحية وأديان الهند لها فلسفة متميزة في الحياة تقوم على قهر النفس وكبتها وتحقير الدنيا وذمها والزهد فيها ولعل هذا ما جعل البعض يرجع أصل الزهد إلى المسيحية وأديان الهند.

وقد لخص قاسم غني مجمل هذه الآراء المطروحة ثم علّق عليها قائلا «إن الصوفية يرون أن من الإهانة والاحتقار لأنفسهم أن تكون أقوالهم ومعتقداتهم وأفعالهم مقتبسة من الوثنيات الهندوسية أو البوذية أو أن تكون تقليدا للمسيحية».[2]

و نجمل القول في الأخير بأن الزهد عند الصوفية يستمد حقيقته من الإسلام كدين معتدل، كما يستمد حقيقته من ثقافات أخرى مجاورة أو بعيدة تغلغلت في الذهنية الإسلامية.

ومن خلال دراستنا لهذا الفصل خلصنا إلى عدة نتائج مفادها أن الزهد ينقسم إلى أقسام وكل قسم له حكمه الشرعي الخاص به، كما أن مقام الزهد له أصل ومرجعية من الكتاب والسنة وسير الصحابة رغم التشابه الحاصل بينه وبين ماهو موجود في الديانات الأخرى مثل البوذية والهندوسية والجينية والمسيحية، فالزهد يستمد حقيقته من الإسلام كدين معتدل، كما يستمد حقيقته من ثقافات أخرى مجاورة أو بعيدة تغلغلت في الذهنية الإسلامية.

---

[1]– محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ت/حسن محمود الشافعي، ط1،الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1989/1409، ص81.

[2]– محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق , ص92.

الفصل الرابع:

الزهد من منظور نفسي في الحياة المعاصرة للفرد والمجتمع والحضارة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

لقد انصرفت مادة الفصل السابق إلى التطرق إلى الجوانب العقدية للزهد، ولتمام الإلمام بموضوع الزهد أردنا التطرق إلى جوانبه النفسية من خلال دراسة الأثر النفسي لمقام الزهد في حياة الفرد والمجتمع وما ينعكس منه على الجانب الحضاري.

فما هي الآثار النفسية الناجمة من التحقق بمقام الزهد والتي تنعكس على الفرد والمجتمع والحضارة؟

وكيف يمكن للزهد أن يلعب دور المعالج لبعض العقد النفسية والمشاكل الاجتماعية والحضارية؟.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : الأثر النفسي لمقام الزهد في حياة الفرد

تنصرف مادة هذا المبحث لبيان الأثر النفسي لمقام الزهد في حياة الفرد وما يعود عليه من سعادة وأمن نفسي وصحة نفسية خالية من العقد، فما هي هذه الآثار وكيف لعب الزهد دور المعالج والطبيب النفسي؟

المطلب الأول: السعادة

1-حقيقتها:

إن مفهوم السعادة من المفاهيم التي خاض فيها الكثير من الفلاسفة والباحثين، وكل يتصورها من وجهة نظره، وقد ربطت السعادة عند الكثيرين وخاصة عند العامة من الناس بالمال والجاه، لما يبدو فيهما من ظاهر النعيم والترف، ولكن هل السعادة تكون بجمع المال والتعلق به أم بالزهد فيه وفي مطامعه؟

لو استعرضنا آيات القرآن الكريم لم نجد الحديث عن السعادة أو أحد مشتقات الكلمة إلا في سورة هود فقط في قوله تعالى:﴿ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ ﴾[1]. ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾[2]. والملاحظ أن كلمة السعادة مرتبطة بالآخرة وليست بالدنيا.

وفي القرآن أيضا إشارات ذات مدلول واضح وصريح، من ذلك قوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴾[3].

لقد ساق البيان القرآني هنا السعادة الظاهرية وجمعها بقوله « النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث» وسبقها بكلمة زُين أي حسن إليهم وحبب إلى نفوسهم الميل نحو الشهوات، فالقرآن الكريم صور لنا كل مانراه من شهوات، وكل ما تتخيله

---

(1) – هود/ 105.

(2) – هود/ 108.

(3)– آل عمران/ 14.

عيوننا ونظنه هو السعادة بأن ذلك ليس إلا وهما بوهم.

فالسعادة المطلوبة في القرآن الكريم هي تلك التي تنبع من الداخل فتترقرق وتصفو، لا التي تلمع وتبرق وتغري، ولا يكون الإنسان سعيدا بواسطة الأشياء الخارجية من مال إنما السعيد من نبعت السعادة من داخله، من هنا كان اهتمام الإسلام بالروح تزكية وصقلا وتهذيبا، حتى تصبح حرة لا قيود عليها وعندها يتحرر الإنسان من كل ما حوله من مكبلات لينطلق إلى الله خاضعا له ذليلا أمامه معلنا عبوديته الكاملة في محرابه، طالبا منه المدد والعون والرزق، وهذه هي قيمة التحرر وهذه هي السعادة الحقة، أما أولئك الذين يرون السعادة في جمع الشهوات بأنواعها فهم عبيد مقيدون بها لاهتون وراءها لذلك فهي سعادة زائفة [1].

فسعادة المال سعادة ظاهرية وكثيرا ما يشوبها القلق والخوف، نعم في المال واللذة والشهوة والسلطة إلخ سعادة ما، ولكنها سعادة نخاف أن تزول بزوال ما ترتبط به من ذلك [2].

فالسعادة تعني الاستغناء والتحرر من المطامع، وهو بتعبير الصوفية الزهد،وإذا كان أصل الشقاء هو شعور المرء بالحرمان والنقصان على قدر ما يكون له من التعلق بالمصالح والمطامع، فإن أصل السعادة هو شعور المرء بالاستغناء والتمام على قدر ما يكون له من التحرر من هذه المصالح والمطامع..... ولما كان استغناء المتخلق أو تحرره من قيود الأغراض متواصلا على الدوام فإنه يكون أقرب إلى تحصيل السعادة لنفسه وتحصيل الإسعاد لغيره،هذا إذا لم يكن متمتعا بهذه السعادة على الوجه الذي لا يشاركه فيه سواه لأن سعادته ليست سعادة ظاهرة تذهب مع ذهاب أسبابها–وهي العطاءات المادية– وإنما سعادة خفية لأن سببها باق لا يذهب وهو العطاء الروحي [3].

فالسعادة الحقيقة هي التي تكون بالفوز بالآخرة، وفي الدنيا بالترفع عن ملذاتها والزهد فيها وعدم الطمع في عطاءاتها المادية لكي لا تكون حجابا حاجزا عن العطاءات الروحية التي بها تسعد النفس البشرية حق سعادتها.

---

[1]– محمد عمر الحاجي، الفقراء والأغنياء في ميزان الشريعة الإسلامية، راجعة وقدم له /شوقي أبو خليل، ط1، دار المكتبي، سوريا، 1418-1998، ص262.

[2] – محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص260.

[3] – طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص87.

2–من مصادر السعادة:

أ – عدم اللهث الزائد وراء المال:

يقول الرسولﷺ« تعس عبد الدينار والدرهم والقطيفة والخميصة، إن أعطي رضي، وإن لم يعط لم يرض» [1].

فالرسول ﷺ يعلن صراحة تعاسة اللاهث وراء المال حيث أسماه بعبد الدينار، والظاهر الذي تراه العين أن الغني الذي يملك الدينار والدرهم والأثاث واللباس والزينة غير تعيس لكنه في حقيقة الأمر يتقلب من غصص في الدنيا نتيجة خوفه على المال وصفقات التجارة واحتمالات الخسائر والسرقات، لينتقل إلى غصص أشد وأشد، إنه يرى بعينه وهو على فراش الموت كيف يتكالب أقرب الناس إليه، وأصدقاؤه وأحبابه وحتى أولاده وزوجته عليه، يراهم وهم ينتظرون الساعة التي تخرج فيها روحه لينقضوا على ما جمع من مال فيتقاسمونه فيما بينهم مما يؤدي في نفسه إلى غصة على ذلك.

و الغني الذي لا يسير على شرع الله وسنة رسوله ﷺ تراه في كل يوم يحلم بأن يصير أغنى من أقرانه، وإذا وصل إلى تلك الدرجة عاد ليحلم بأنه سيصير أغنى من أولئك الذين هم أكثر غنى منه، وهكذا يحلم بأن يكون عنده مصنع ضخم وسيارات وعقارات وخدم وحشر ويحلم بأنه سيصير مليونيرا فإذا صار حلم بأنه سيصر مليار ديرا، لكن في واقع الأمر تسلمه أحلامه إلى نكد وتعب وإرهاق، وعند المساء يهوي برأسه الثقيل على وسادته ليرقد ويرتاح فتأتيه الأفكار وكأنها مطارق من حديد، فيتقلب ساعات في الفراش ويطير النوم من عينيه فينقض على علبة حبوب النوم ليتعاطى منها الواحدة تلو الأخرى كي يستطيع النوم ولو لساعات قليلة، أين هي السعادة التي يعيشها هذا الإنسان الغني، وهذا الوضع المتكرر يسلمه إلى أمراض كثيرة كضغط الدم وتشحم الكبد وزيادة السكر في الدم وغيرها، لذلك لا تجد هؤلاء يعيشون السعادة، إنما يعيشون في أحلام السعادة في ظاهر السعادة ولا يعيشون حقيقتها [2].

أن تثبت أنك لست بحاجة إلى المال إلى الدنيا إلى اللهث وراءها، إذا أنت غني، أنت غني

---

[1]– البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، رقم 2886، ح4، ص34.

[2] – محمد عمر الحاجي، الفقراء والأغنياء في ميزان الشريعة، ص256.

عنها، وهذا معنى الغنى، وهنا يبرز معنى القول المشهور: الغني غنى النفس.

ب- عدم الطمع في الدنيا على حساب طاعة الله ورسوله:

لا ينكر أحد منافع المال إن كان من مصدر حلال، لكن في الجانب الآخر أخطار تصيب الفرد والأمة من جراء الطمع في ذلك، وخير شاهد على ما نقول ما حدث في غزوة أحد فبعد الانتصار الساحق الذي حققه المسلمون على المشركين في معركة بدر جاءت غزوة أحد تحت إشراف سيد الخلق محمد ﷺ حيث نظم الجيش وجعل منهم خمسين راميا بقيادة عبد الله بن جبير وضعهم على الجبل ليحموا مؤخرة الجيش ونبههم إلى عدم النزول إلا بأمره، وأمرهم أن يثبتوا مكانهم إلى آخر لحظة، لكن ما الذي حدث !

وبعد قليل من بدء المعركة مال النصر إلى المسلمين فهرب قسم من المشركين تاركين وراءهم الأغراض والأموال والمتاع فما كان من أولئك الخمسين الرماة إلا أن نزلوا من الجبل وراحوا يأخذون الغنائم وخالفوا أمر رسول اللهﷺ وهاج المسلمون وماجوا وقتل من قتل منهم، وجرح من جرح منهم[1].

ولكن ألا يحق للعاقل أن يسأل لماذا حدث ذلك لجيش فيه عمالقة الصحابة، عمر وأبو بكر وبلال ومصعب بن عمير وعلى رأسهم رسول الله ﷺ؟ إنه الدرس الخالد الذي يجب أن يعيه المسلمون على مر الدهور والأزمان: أن لا يتكالبوا على الدنيا أن لا يلهثوا وراءها، وأن لا يقدّموها على طاعة الله ورسوله[2].

فالطمع في الدنيا قد يؤدي إلى عصيان أوامر الله تعالى ورسوله ﷺ، كما أنه سبب في كثير من النزاعات التي تحصل بين البشر، فالله تعالى يعلم أن النزاع كثيرا ما يقوم على المطامع الشهوانية والرغبات المادية والتطلع إلى الجاه والمناصب، وإن السعادة لا تتحقق إلا بالزهد في الدنيا وحطامها الزائف الزائل، لذلك نراه جل شأنه يرغب في عمل الآخرة أكثر مما يرغب في عمل الدنيا، ويدعو إلى ضبط النفس وكبح جماحها حتى تهدأ ولاتستسلم لشهواتها ولا تخضع لرغباتها[3]، فيقول عز

---

[1] – ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، ت/أبي الفداء عبد الله القاضي، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427/2006، ج2، ص103.

[2] – محمد عمر الحاجي، الفقراء والأغنياء في ميزان الشريعة، ص213.

[3] – عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، التصرف والحياة العصرية، المكتبة العصرية، القاهرة، 1984/1404، ص57.

وجل: ﴿ ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗاۖ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٞ شَدِيدٞ وَمَغۡفِرَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٞۚ وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ ﴾[1].

المطلب الثاني: الأمن النفسي:

1-تعريفه:

حظي موضوع الأمن النفسي بكثير من الاهتمام من قبل علماء النفس لتأثيره على توازن شخصية الإنسان وإيجابيتها، ولذا نجد كثرة التعاريف النظرية لمفهومه، فهو «شعور المرء بقيمته الشخصية واطمئنانه إلى وضعه وثقته بنفسه»[2].

فهذا التعريف ركز على الحالة الشعورية والإحساس.

كما نجد له مفهوما آخر متعلق بالشعور والوزن الداخلي وانعكاسه على المجتمع كما في هذا التعريف:« هو شعور الفرد بأمنه الداخلي نفسيا، وهذا يعني التوازن النفسي عند الفرد الذي يؤدي إلى حالة من الأمن الذاتي والتوازن الشخصي، وهذا التوازن ينعكس بالطبع على علاقة الفرد بأسرته ومجتمعه»[3].

وجاء مفهوم الأمن النفسي باعتبار الجانب العقدي، وهو« أن تكون النفس موقنة بالحق لا يخالجها فيه ظن أو تردد، وأن تكون آمنة لا يستفزها خوف ولا حزن، وأن تنتهي بآمالها ورغباتها إلى ربها»[4].

ونستخلص من هذه التعاريف أن المقصود بالأمن النفسي هو ضمان استقرار ذاتي للإنسان يشمل مختلف جوانب حياته، فالإنسان إذا لم يستطيع إشباع حاجاته العضوية أو النفسية أو الاجتماعية تخلق لديه حالة توتر واضطراب ناجمة عن سيطرة أحد الجوانب وخاصة المادية منها والتي يصعب إشباعها عند الطبقة الفقيرة من الناس، ولذلك فلن تحصل هذه الطبقة على الأمن النفسي

---

[1] – الحديد/ 20.

[2] – أسعد زروق، موسوعة علم النفس، مراجعة عبد الله الدايم، ط3، بيروت، 1987، ص38.

[3] – محمد ياسر لأيوبي، النظرية العامة للأمن، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2008، ص68.

[4] – الشرباطي، موسوعة أخلاق القرآن، ط1، دار الرائد العربي، بيروت، 1401-1981، ج1، ص80.

لعدم إشباع رغباتها المادية إلا عن طريق الزهد فيها والترفع عنها، والتوجيهات الإسلامية سلطت الضوء على كيفية التحكم في الدوافع المادية والسيطرة عليها بأن دعت المسلم إلى حفظ نفسه وتزكيتها، وبهذا يستقيم في سلوكه مع الله ومع نفسه ومع الناس فيتمتع بحياة هادئة مطمئنة ويشعر بالراحة والسكينة.

2- الحاجة إلى الأمن النفسي:

إن الأمن النفسي مطلب بشري وهدف إنساني عام يتطلع إليه كل شخص ويسعى إلى تحقيقه في حياته التي لا يمكن الاستمرار فيها بدونه، فقضيه الأمن النفسي تتعلق باختلال أو توازن الشخصية وبالتالي إنسان سوى يبني الحضارة أو إنسان مضطرب نفسيا بهدم الحضارة، ثم إن فلسفة الأمن بالمعنى الواسع تنبثق من المفهوم الأساسي لوجود الإنسان على الأرض، أي خلافته للأرض فالإنسان خليفة الله في أرضه، والخلافة تعني العمارة والتقدم وبسط الأمان والطمأنينة، فلولا الأمن لما كان وجود حضاري، فالأمن رسالة وقضية قائمة بذاتها وهي بالتالي فلسفة وجود والأمن إما فردي ينعم به كل فرد على حدة وإما عام بنعم به مجموع أفراد المجتمع، وعلى هذا الأساس يكون الأمن العام قائما على عنصرين أساسين: أولهما عدم الخوف والإحساس بالطمأنينة وثانيهما اشتراك مجموع الناس في هذا الإحساس[1].

وتبز أهمية الأمن النفسي وندرك قيمته الحقيقة وحاجتنا إليه عندما نفقده، فبضدها تتميز الأشياء فالأشياء والظواهر والمفاهيم قد يصعب تفسيرها وإدراكها إلا إذا عرفنا وعشنا الحالة المعاكسة لها عملا بالمبدأ القائل (وبضدها تتميز الأشياء) فقيمه الحياة لا تعرف إلا عند الموت، وحالة الأمن لا تعرف قيمتها إلا عند الخوف، وكذلك سائر المفاهيم التي نعيشها[2].

وليس أدل على أهمية توفير الأمن النفسي للإنسان في الدين الإسلامي من ذكره في القرآن الكريم ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[3]. وقوله تعالى:﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ

---

[1] – محمد ياسر الأيوبي، النظرية العامة للأمن، ص60.

[2] – المرجع نفسه، ص58.

[3] – البقرة/ 115.

فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴾[1].

وشعور الإنسان بالأمن النفسي سبب للسعادة ومؤشر من مؤشرات الصحة النفسية، ولا شك في أن شعور الإنسان بالأمن النفسي في معيشته في الجماعة التي ينتمي إليها، وصحتة البدنية وخلوه من الأمراض وإشباعة لحاجاته الفطرية الضرورية لبقائه من جوع وعطش وغيرهما من الحاجات الفسيولوجية الفطرية الأخرى، إنما هي من المؤشرات الهامة للصحة النفسية [2].

المطلب الثالث: العقد النفسية ومنشؤها:

1 – تعريف العقد النفسية:

إن النفس عرضة للإصابة بأنواع كثيرة من العلل والأمراض النفسية التي تخرجها عما ينبغي إلى مالا ينبغي من الأخلاق والسلوك، فالعقد النفسية هي عدم تكيف الشخص مع نفسه، فيكون قلقا متشائما منقبض النفس، ويفقد تكيفه مع بيئته الاجتماعية، فيكون منطويا أو عصبيا منحرفا أو مستهترا غير مبال بالقيم الاجتماعية والأخلاقية والعادات الاجتماعية،والنفس قبل أن تصاب بهذه العلل والأمراض أو بواحدة منها تكون صحيحة سليمة متكيفة مع الأوضاع الاجتماعية، ولهذا يجب على العاقل أن يحافظ على صحتها وسلامتها، إذ الوقاية خير وأجدى وأيسر من العلاج، فالنفس بطبيعتها تميل إلى الفضائل وتعشقها كميلها إلى مساوى الأخلاق، إن لم يعمل الفرد على تزكية الميل الأول وتنميته بمجالسة الصالحين والحذر من مجالسة أهل الشر والفساد، فإذا ما عرض للنفس علة طارئة فإنها تستوجب على العاقل المبادرة إلى علاجها قبل أن يعظم خطرها ويشتد ضررها على النفس وعندئذ يصعب العلاج [3].

فكل النفوس عرضة للأمراض والعقد النفسية،هذه الأخيرة تؤثر على سلوك وأخلاق الفرد ولذا وجب التنبيه إليها والحفاظ على النفس من الوقوع في شباكها بدوام التزكية، لأن خطر الأمراض العصبية يتعدى إلى البدن فيصيبه بكثير من العلل، وما يصيب النفس من أمراض يؤثر في البدن فقد

---

[1] – النحل/ 112.

[2] – محمد عثمان نجاتي، الحديث النبوي وعلم النفس، ط2، دار الشروق، 1993/1413، ص287.

[3] – محمد السيد محمد الزعبلاوي، المراهق المسلم، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1419-1998، ج3، ص92.

يضطرب، ويرتعد، ويصفر، ويحمر، ويهزل ويلحقه كثير من أنواع التغير، فيجب لذلك أن نتفقد مبدأ الأمراض إذا كان من نفوسنا، فإن كان مبدؤها من ذاتها كالفكر في الأشياء الرديئة، وإجالة الرأي فيها، وكاستشعار الخوف، والخوف من الأمور العارضة والمرتقبة، والشهوات الهائجة قصدنا علاجها بما يخصها[1].

وهناك الكثير من الرغبات النفسية والمادية التي قد تتحول إلى عقد نفسية عندما تجنح النفس الإنسانية بصاحبها إلى التعلق والمغالاة في طلبها.

والعقد النفسية لا وجود لها إلا عند الإنسان وهو المخير دون سائر المخلوقات التي يسيرها خالقها، لذلك هي سوية في تصرفاتها السلوكية وسعيدة بتصرفاتها وأحاسيسها.

وفي القرآن الكريم إشارات وتنبيهات إلى العقد النفسية في عدة مواضع حيث رمزت آيات الكتاب الكريم إلى هذه العقد النفسية بالعقبات والطاغوت والشهوات والأهواء والأرباب، ولقد درجت العادة أن يسمي علماء النفس مصادر ومسببات الانفعالات الشعورية والتصرفات السلوكية المرضية بالعقد النفسية، ولقد رمزت آيات الكتاب الكريم إلى هذه العقد النفسية بالعقبات والطاغوت والشهوات والأهواء والأرباب[2].

ونستطيع ربط العقد النفسية بمعاني الشهوات والأهواء والأرباب والعقبات والطاعون الواردة في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ ﴾[3].والعقبة هنا تعني العقدة النفسية والإشارة واضحة إلى عقدة الشح أي البخل.

وقوله تعالى:﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾ ﴾[4].

---

[1] – محمد عشان نجاتي، الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، ط1، دار الشروق، بيروت، 1414-1993، ص87.

[2] – عدنان الشريف، من علم النفس القرآني، ط1، دار العلم للملايين، 1993، ص90.

[3] – البلد/ 11-14.

[4] – آل عمران/ 14.

هنا الشهوات تعني العقد النفسية أيضا، وذلك عندما تجنح الشهوة بالإنسان نحو المغالاة، والإشارة واضحة إلى عقدة الشح والسلطة وحب التملك.

وقوله تعالى:﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾[1]. والإشارة إجمالية إلى كل العقد﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾ ﴾[2]. والواضح هنا أن كلمة هوى تعني أيضا عقدا نفسية.﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[3]. والأرباب تعني عقدا نفسية﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ ﴾[4]. والطاغوت كل شيء يجعل من النفس سيدا على العقل، والعقد النفسية شعورية أي معروفة من أصحابها، وليس كما يدعي بعض المحللين النفسيين من أتباع مدرسة فرويد أنها لاشعورية، أي مجهولة ومدفونة في أعماق النفس الإنسانية[5]. وهذا ما يدفعنا للبحث عن مسببات هذه العقد النفسية ومنشؤها خاصة ما تعلق منها بالجانب المادي ومحاولة إيجاد العلاج الشافي لها عند طريق الزهد.

2- منشأ العقد النفسية:

تتعدد العقد النفسية بعدد مسبباتها واختلافها، فمن العقد النفسية ما يكون سببها مادي ومنها ما يكون معنوي أو بفعل التربية والتنشئة والجهل، فالعقد النفسية الأساسية تنشأ من انحراف حاجات أو غرائز النفس الإنسانية الأساسية نحو الفقدان أو المغالاة بفعل التربية البيتية والمدرسية الخاطئة أو العوامل الاجتماعية الظالمة..... فمن غريزة حب التملك، وبفعل التربية البيتية والمدرسية الخاطئة أو الظروف الاجتماعية الظالمة تنشأ عقدة الشح وعقدة هم المستقبل وخوف المستقبل وعقد السلطة وحب السلطان وقد تتحول هذه العقد إلى نقيضها كعقدة الإسراف والتبذير، ثم إن فقدان أو انحراف أو عدم المعرفة بأسس التربية البيتية والمدرسية السليمة المبنية على مبادئ أخلاقية صحيحة

---

(1) – الجاثية/ 23.

(2) – النازعات/ 41.

(3) – التوبة/ 31

(4) – النساء/ 76.

(5) – عدنان الشريف، من علم النفس القرآني، ص92.

مستمدة من تعاليم السماء الحقة، السبب الرئيسي لنشوء وتجذر العقد النفسية عند الناشئة، وفي الإسلام نجد الأسس السليمة الواجب أن يعتمدها الآباء والمربون إذا أرادوا أن يتخلصوا هم أولا من عقدهم النفسية ويجنبوا أولادهم والناشئة أخطار الانزلاق في مهاوي العقد النفسية [1].

فمبدأ الأمراض والعقد النفسية يكون من داخل النفس البشرية بسب ما ذكرنا من فعل التنشئة الخاطئة، إضافة إلى إطالة الفكر فيما يجلب هذه الأمراض كالتفكير في الفقر أو الخوف على المستقبل أو كثرة النظر إلى ما عند الغير، فمبدأ الأمراض من نفوسنا كالفكر في الأشياء الرديئة وإجالة الرأي فيها، وكاستشعار الخوف، والخوف من الأمور العارضة والمرتقبة، والشهوات الهائجة [2].

فالجانب المادي في حياة الإنسان من أهم وأخطر الجوانب المؤدية إلى الأمراض النفسية والنزاعات والمشاحنات، خاصة إذا غال الإنسان في طلبه أو حرم منه ولم يرب أو ينشأ على كيفية التعامل السليم معه والزهد فيه، فينتج عن ذلك عقد نفسية مختلفة أهمها، القلق، حب التملك، الشح، الحسد، الحزن، خوف المستقبل وغيرها.

المطلب الرابع: بعض مظاهر العقد النفسية وعلاجها

1-القلق:

أ- تعريفه:

يعتبر مفهوم القلق أحد المفاهيم المركزية في علم النفس« ولاشك أن القلق النفسي من أخطر الأمراض التي تهز كيان الإنسان هزا وتقلق مضجعه، وتحرمه من الاستمتاع بأي متعة من متع الحياة»[3].«والقلق حالة نفسية عامة تدل على اضطراب الشخصية، ولا يكون القلق حالة مرضية إلا في حالة الاضطراب الشديد الذي يفقد الشخص اتزانه وثباته، والقلق ينشأ عادة من توقع حصول مكروه غير محدد المعالم والأطر»[4].

---

[1] – عدنان الشريف، من علم النفس القرآني، ص 89، 90، 92.

[2] – محمد عثمان نجاتي، الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، ط1، دار الشروق، بيروت، 1414/1993، ص87.

[3] – خديجة النبراوي، مشكلات نفسية للإنسان، ط1، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، 1999، ص71.

[4] – محمد السيد محمد الزعبلاوي، المراهق المسلم، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1419-1998، ج6، ص162.

«ويظهر القلق في المواقف التي يقيمها الفرد على أنها مهددة وغير مضمونة ويصعب السيطرة عليها، ويشعر الفرد بالانزعاج والضيق منها.... ويحتمل أن يكون كل الناس تقريبا قد عانوا لمرة من القلق أو الفزع، كما هو الحال في المواقف الخطيرة أو المهددة التي تعترضنا....

وللقلق الكثير من الوجوه والأسباب، فكل موقف خطير ومهدد يمكن أن يسبب القلق، وكذلك مشكلات الحياة المرهقة والهموم، وقلما يوجد موقف حياتي لا يثير القلق، ويمكن كذلك للقلق وردود أفعال القلق أن تظهر كأعراض جانبية للأمراض الجسدية، كما هو الحال عند فرط نشاط الغدة الدرقية أو في أمراض القلب»[1].

ومن خلال التعريفات الواردة في معنى القلق تظهر خطورته، فهو بمثابة المرض الخطير والداء العضال الفتاك، وقد انتشر واستشرى في المجتمعات المعاصرة حتى غدا من أخطر الأمراض المؤثرة على الصحة النفسية والعقلية والجسمية، فهو مرحلة أولية لجميع الأمراض، وللقلق أسباب عدة كقلق الإنسان على مصيره وكيفية دخوله القبر وقلق المرضى من آلامهم، وقلق المظلومين وذوي المصائب والفقراء والمساجين وما أكثر أسباب القلق، وسنركز الحديث عن القلق الناجم من انتشار الاتجاه المادي وقلة الزهد في ماديات الحياة، فمع الاتجاه المادي ينتشر القلق ويعظم خطره، ولهذا يلاحظ على الماديين أنهم قلقون دائما، قلقون في حالة الغنى والفقر، أما قلقهم في حالة الغنى فلأنهم لا يقنعون بل يطلبون المزيد بما يستهوي نفوسهم وتلتذ به، وأما قلقهم في حالة الفقر فلمزيد إلحاحهم في الطب والسعي لتحقيق رغباتهم التي لا يجدون سبيلا لتحقيقها، وقد سرت عدوى القلق في المجتمعات الإسلامية بسبب ما استقبلته هذه المجتمعات من رفات الحضارة الغربية الكافرة وقد أفسحت المجالات أمام الثقافة الغربية المضطربة في أصولها ومبادئها واتجاهاتها، وقد تكفل الإعلام بنشر الثقافات الغازية عبر الأثير وبالصورة المرئية والصحفية المقروءة ولا تزال المسلسلات والأفلام تعمل على ترويج الاتجاه المادي ولم يكفها أن قست القلوب وتمزقت أواصر المودة والمحبة بين أفراد المجتمع فقراء وأغنياء، كما أن صلة الأرحام قد انحسرت في أضيق نطاق، وقد ساد القلق حياة الغالبية من الأفراد [2].

---

[1]—سامر جميل رضوان، الصحة النفسية، ط2، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2007/1427، ص261.

[2] – محمد السيد الزعبلاوي، المراهق المسلم، ص163.

ب- علاجه عن طريق الزهد:

فالملاحظ أن أكثر موضوعات القلق ذات صلة وثيقة بماديات الحياة، وهنا تبرز أهمية الزهد في علاج هذا المرض، وفي تحقيق التوازن الداخلي للشخصية فالزهد-أساسا- ينطلق من المبدأ القائل أن الدنيا بأكملها متاع عابر لا قيمة له قبال العطاء الأخروي الذي لا حدود له، فامتلاكك لدار فخمة، أو منصب اجتماعي كبير، يضل إشباعا عابرا قبال الإشباع الأبدي أخرويا، وهذا ما يقود الشخصية إلى أن تقلل من قيمة الدار أو أهمية المنصب، مكتفية من ذلك بالإشباع بقدر الحاجة دون أن يؤثر فيها أي منبه بيئي يتعامل بلغة الزهو في امتلاك الآخرين للدار الفخمة [1].

فالزهد في الإشباع المادي الزائد عن الحاجة يمسح كل آثار التوتر أو الصراع الذي يسببه الإحباط في إشباع الحاجات التي تعودت الشخصية الأرضية أن تعنى بها، مع ملاحظة أن طموحات الإنسان لا حد لها البتة، فالتاجر مثلا لا يقف طموحه عند ربح معين، والموظف لا يقف طموحه عند موقع رسمي يحتله، وصاحب الدار لا يقف عند تملكه لمجرد الدار، والكل يتطلع إلى المزيد من الإشباع، وهو أمر يستدعي مزيدا من التوتر، على العكس من الاستجابة الزاهدة التي تمسح أية محاولة تزيد عن الحاجة.

2- حب التملك:

أ- تعريفه:

يحرص الإنسان ويجتهد في حياته لأن يتملك الأموال على اختلافها من نقود وعقارات وأثاث وألبسة وغيرها، فما تعريف التملك؟ وهل هو فطري أم مكتسب؟ وما هي الدوافع التي تقوية في نفس الإنسان؟

دافع التملك هو الرغبة في الاستحواذ على الأشياء التي لها قيمة، ويظهر دافع التملك بوضوح عند كثير من الحيوانات، فهي تقوم بتخزين الطعام وإعداد مأوى خاص بها تقوم بالمحافظة عليه، ويظهر دافع التملك بوضوح أيضا بين أفراد كثيرة من المجتمعات الإنسانية، فهم يحرصون على جمع الطعام والمال وامتلاك الأراضي والعقارات وكثير من الأشياء الثمينة الأخرى [2].

---

[1]- محمود البستاني، دارسات في علم النفس الإسلامي، ط2، دار البلاغة، 14111-1991، المجلد الأول، ص186.

[2] - محمد عثمان نجاتي، علم النفس في حياتنا اليومية، ط10، دار القلم الكويت، 1403-1983، ص92.

ويسيطر دافع التملك على معظم الناس فيندفعون دون هوادة إلى امتلاك المال والأراضي والعقارات والأنعام والخيول والأثاث والتحف، وغير ذلك مما يميل كثير من الناس في عصرنا الحاضر إلى امتلاكه، وكلما ازدادت أموالهم وأملاكهم ازدادوا نهما وطمعا في امتلاك المزيد [1]، وتعتبر الأموال غاية كثير من الناس في هذه الحياة، بل إن تكديس الثروة بشكل مثالهم الأعلى، وما ذلك إلا لأن المال زينة الحياة الدنيا وهو أحب متاعها إلى قلب الإنسان المتعلق بأهداب هذه الدنيا، وقد بين القرآن الكريم متع الحياة الدنيا وتعلق الناس بها بقوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴾[2].

ففي النص القرآني نموذج لشهوات النفوس على كثرتها وتنوعها، وذلك كله متاع الحياة الدنيا وليس متاع الحياة العالية الرفيعة،لأن ما عند الله تعالى وما ينتظر المؤمنين في مآلهم في الآخرة خير من كل ما في هذه الأرض[3]، فهذه التعاريف تبين لنا شيوع دافع التملك عند كثير من المجتمعات الحيوانية والإنسانية، مما يوحي لنا بوجود غريزة التملك، وهذا ما ذهب إليه بعض الباحثين أي القول بوجود غريزة التملك، غير أن الدراسات الحديثة لا تؤيد هذا الرأي القائل بوجود غريزة للتملك، فقد وجدت مجتمعات أخرى كثيرة لا يظهر فيها دافع التملك بوضوح[4]، فقد أجريت عدة دراسات لأهالي جزر وقبائل لا يظهر فيها دافع التملك عند أفرادها وتنعدم فيها الملكية الفردية، فالأرض والمحاصيل الزراعية والقوارب ومنتجات الصيد تعتبر ملكا للأهالي جميعهم،كما تربي هذه القبائل أطفالها على ضرورة اقتسام طعامهم ومياههم مع بقية الأفراد، كما أجريت بعض الدراسات على الأطفال الصغار في مجتمعات مختلفة، وبحثت رغباتهم في الاستحواذ على الأشياء وتملكها وجاءت هذه الدراسات بنتائج مختلفة تبعا لاختلاف الحضارات التي ينشأ فيها الأطفال، وبتحليل نتائج هذه الدراسات يمكن أن نفسر تملك الأطفال للأشياء بتجاربهم السابقة وبما اكتسبوه من ميول واتجاهات،

---

(1) – محمد عثمان نجاتي، الحديث النبوي وعلم النفس، ط2، دار الشروق، 1413-1993،ص68.

(2)– آل عمران/ 14.

(3) – سميح عاطف الزين، معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1411-1991، ص172.

(4) – محمد عثمان نجاتي، علم النفس في حياتنا اليومية، ص92.

وبرغبتهم في السيطرة والشهرة، أو بمجرد رغبتهم في اللهو والمرح،وتوحي نتائج هذه الدراسات أن دافع التملك يخضع لتأثير العوامل الحضارية والاجتماعية، وأنه من الصعب إثبات وجود غريزة فطرية للتملك [1].

ونستطيع القول إذن أن دافع التملك لا يعتبر غريزة وفطرة مركوزة في الإنسان بل يعتبر دافعا نفسيا مكتسبا، وفي قصة آدم عليه السلام مع الشيطان حين وسوس إليه ليأكل من الشجرة خير دليل على أن دافع التملك لم يكن موجودا أصلا في الإنسان وأن آدم عليه السلام قد تعلم هذا الدافع عن طريق إيحاء إبليس له وتأثيره فيه، فمن الممكن أن نفهم أن إبليس حاول أن يثير في نفس آدم دافعا لم يكن موجودا لديه بالفعل في ذلك الوقت، وبذلك يكون آدم قد تعلم دافع التملك عن طريق إيحاء إبليس له وتأثيره فيه[2].

ويتبين من كل هذه الاعتبارات السابقة أن دافع التملك دافع اجتماعي يكتسبه الإنسان تحت تأثير العوامل الحضارية والاجتماعية التي ينشأ فيها وهو ليس غريزة فطرية، ولكن هل حب التملك غاية في ذاته أم وسيلة لإشباع بعض الدوافع الأخرى؟

ويبدو أن التملك ليس غاية في ذاته وإنما هو وسيلة لإشباع بعض الدوافع الأخرى مثل دافع الأمن، والسيطرة والشهرة، ففي بعض المجتمعات البدائية يعتبر امتلاك مقادير وفيرة من الطعام والأراضي والمواشي والأشياء التي لها قيمة من دواعي الفخر والشهرة في المجتمع، ونحن نشاهد أمثلة كثيرة تؤيد صحة هذا الرأي في مجتمعنا المتحضر أيضا [3]، فدافع التملك إذن من الدوافع النفسية التي يتعلمها الإنسان في الأغلب أثناء تنشئته الاجتماعية، فالإنسان يتعلم من الثقافة التي ينشأ فيها ومن خبراته الشخصية حبه لامتلاك المال والعقارات والأراضي والممتلكات المختلفة التي تشعره بالأمن من الفقر وتمده بالنفوذ والجاه والقوة في المجتمع، وجميل أن يشعر الإنسان بالأمن من الفقر وبالقوة في المجتمع، ولكن إذا زاد حب التملك عن حده المعقول أصبح مرضا يستدعي علاجه والسيطرة عليه، فكيف نعالجه ونسيطر عليه؟

---

[1]—محمد عثمان نجاتي، علم النفس في حياتنا اليومية،ص93.

[2] — محمد عثماني نجاتي، القرآن وعلم النفس، ط5، دار الشروق، ص45.

[3] — المرجع نفسه، ص93.

ب- علاج حب التملك:

يسيطر دافع التملك على معظم الناس فيندفعون دون هوادة إلى امتلاك المال والأراضي والعقارات والأنعام والخيول والأثاث والتحف وغير ذلك مما يميل كثير من الناس في عصرنا الحاضر إلى امتلاكه، وكلما ازدادت أموالهم وأملاكهم ازدادوا نهما وطمعا في امتلاك المزيد، وخير علاج لدافع التملك هو استحضار النفوس لما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من توعد وذم لمن يكنز الذهب والفضة ويلهث وراء جمع المال، وفي المقابل ما ورد من حث على السلوك المضاد وهو الإنفاق والبذل.

وقد توعد الله عزوجل الذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله، ولايتصدقون على الفقراء والمساكين بعذاب أليم، فقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1].

وكذلك دعا الرسول اللهﷺ إلى السيطرة على دافع التملك، ونهى عن الحرص على الازدياد في الغنى، والإكثار من تملك متاع الدنيا، وحث على القناعة والرضا بما قسمه الله تعالى للإنسان من رزق، فعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «ليس الغنى من كثرة العرض، ولكن الغنى غنى النفس»[2].

وقد ذم الرسول الله ﷺ انصراف همة الإنسان إلى جمع الأموال وتملك أنواع متاع الدنيا المختلفة لما في ذلك من الانشغال بها عن ذكر الله تعالى وعبادته، وإن من يكون همه في الحياة جمع الأموال وتملك متاع الدنيا فإنما يصبح عبدا لما يملك، يسعد إذا حصل عليه، ويشقى إذا فقده، فعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال:«نعس عبد الدينار والدرهم والقطيفة والخميصة، إن أعطي رضي، وإن لم يعط لم يرض»[3].

ونهى الرسول ﷺ عن الاستكثار من تملك الضياع والأراضي والعقارات حتى لا يقبل الإنسان على الدنيا، وينشغل بها عن الآخرة، فعن عبد الله بن مسعود أن رسول اللهﷺ قال « لا تتخذوا

---

[1] – التوبة/ 34.

[2] – البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقائق، باب الغنى غنى النفس، رقم 6446، ج8، ص95.

[3] – البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، رقم 2886، ح4، ص34

الضيعة فترغبوا في الدنيا» [1].

وحث الرسول ﷺ المسلمين على الإنفاق في سبيل الله، وعلى إعانة المحتاجين، والتصدق على الفقراء والمساكين، ورغبهم في ذلك ترغيبا شديدا بذكر الثواب العظيم الذي يناله من ينفق نفقة في سبيل الله، والأحاديث في هذا المعنى كثير وكلها تأكيد لما ورد في القرآن الكريم في هذا المعنى، قال تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[2].

وكذلك أكد رسول الله ﷺ على أن إنفاق المال في وجوه الخير لا ينقصه، بل يؤدي إلى زيادته، فعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال:«ما نقصت صدقة من مال»[3].

أي أن الإنسان إذا أنفق في وجوه الخير وسع الله تعالى في رزقه.

يتضح لنا من كل هذه الأحاديث النبوية الشريفة التي ذكرناها سابقا أن الرسول اللهﷺ كان يدعو المسلمين إلى السيطرة على دافع التملك، وكان يعلمهم كيف يسيطرون عليه، وذلك بتوجيههم وحثهم على القيام بالسلوك المضاد للتملك والشح، وهو الإنفاق والبذل والعطاء، وكان عليه الصلاة والسلام يرغبهم في هذا السلوك ترغيبا شديدا بالثواب العظيم في الدنيا والآخرة حتى يقوي فيهم حب الإنفاق والبذل والعطاء، ويضعف فيهم الميل إلى التملك والشح والأنانية.

وبهذا الأسلوب، وهو علاج السلوك بضده، استطاع الرسول ﷺ أن يعلم أصحابه رضي الله عنهم السيطرة على دافع التملك، ثم إن أسلوب علاج السلوك بضده، أسلوب استخدمه فيما بعد المتصوفون في تعديل سلوك أتباعهم وتلاميذهم، فالغزالي مثلا استخدم هذا الأسلوب في علاج سوء الخلق وأمراض القلوب، وقام فيما بعد بعض المعالجين النفسيين في العصر الحديث من أتباع مدرسة العلاج السلوكي باتباع هذا الأسلوب في العلاج النفسي وبخاصة في علاج القلق والمخاوف المرضية[4].

---

[1] – الترمذي، سنن الترمذي، رقم 238، ج4، ص565.

[2] – البقرة/ 261.

[3] – مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، كتاب البر والصلة والآداب، باب استحباب العفو والتواضع، رقم 69، ج4، ص2001.

[4] – محمد عثمان نجاتي، الحديث النبوي وعلم النفس، ص72.

ولاشك أن التحقق بمقام الزهد يقلل من حرص الإنسان على جمع المال وتملكه وعدم إنفاقه والإسلام حدد أن المال الذي يختص به الفرد حقا، هو ما يكفي حاجته، وما زاد وفضل فهو حق لغيره، وهي رؤية تحقق لكل إنسان الأمن على معاشه ومقومات حياته.

وكذلك سلك الإسلام بالملكية مذهبا معتدلا، إذا أقر الملكية الفردية لآحاد الناس ولكن في حدود تشريعات توازن بين المصلحة الشخصية ومصلحة الجماعة، وهو بهذا يختلف عن المذهب الشيوعي الذي لا يعترف بالملكية الخاصة ويختلف أيضا عن النظام الرأسمالي الذي فتح للملاك الخواص السلطان المطلق بغير قيد من الدولة أو القيم الأخلاقية (وموقف الإسلام من علاقة الإنسان بالثروات والأموال وحقوقه في الخيرات والكنوز التي خلقها الله، مؤسس على نظرية الاستخلاف الالهي للإنسان لاستعمار الأرض وعمرانها)[1]. ووفق هذا المفهوم يكون المالك الحقيقي هو الله تعالى الخالق الواهب﴿ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ ﴾[2].

والخلافة تفرض على الإنسان أن يتصرف في الثروة بحسب تعليمات المالك الحق، قال تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾[3]. وهذا ما يجعل للمحروم حق في مال الغني عليه أن يؤديه ليقيم علاقة التكافل والتضامن والرعاية بين أفراد المجتمع الإنساني قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴾[4].

3-الحزن:

أ- تعريفه:

يقال: لغة: الحزن والحزن: خشونة في الأرض.

«والحزن خشونة في النفس لما يحصل فيها من الغم ويضاده الفرح»[5].

« والحزن شعور في النفس مضاد للفرح، وهذا الشعور غالبا ما يلازم الإنسان الذي تحف به

---

(1)– محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1418-1998، ص30.

(2) – طه/6.

(3) – النور/ 33.

(4) – المعارج/ 24-25.

(5) – الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، ص123.

المكاره أو يواجه المتاعب، فقد يأتي من فقدان عزيز أو خسارة شيء ذي قيمة كبيرة أو فشل في تحقيق أمر هام»[1].

وفي القرآن الكريم آيات فيها نهي عن الحزن﴿ وَلَا تَحْزَنُوا ﴾[2].﴿ وَلَا تَحْزَنْ ﴾[3].﴿ لَا يَحْزُنكَ ﴾[4].﴿ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[5]. ﴿ لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ ﴾[6].

ولايعني النهي عن تحصيل الحزن لأنه لايحصل بالاختيار بل عن تعاطي ما يورث الحزن لأنه يضر بصحة الإنسان، وفي هذا يقول عبد الله المصلح:

«فإنه قد ينبغي ألا يدمن الإنسان على الغم ولا يستعمل الغضب ولا يكثر من الهم والفكر ولا يستعمل الحسد فإن ذلك كله مما يفسد مزاج البدن ويعين على إنهاكه..... ومن كان مزاجه حادا فإن هذه الأعراض تولد الحميات الرديئة بمنزلة حمى الدق وقرحة السل وما يجري هذا المجرى، فلذلك ينبغي أن يتجنب الإنسان الأعراض النفسانية كلها، وأن يلهم نفسه الفرح والسرور فإنه قوي الحرارة الغريزية ويحركها إلى ظاهر البدن ويزيد النشاط ويقوي النفس»[7].

وفعلا فقد ضرب لنا القرآن الكريم مثلا عن أثر الحزن الشديد على الجسم بما قصه علينا من حزن يعقوب عليه السلام بفقد يوسف إذ ظل يبكيه حتى ابيضت عيناه، وبعد سنيين طويلة استعاد بصره لفرحه الشديد ببشرى وجود ابنه وعودته، يقول تعال:﴿ وَقَالَ يَا أَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ

---

(1) —سميح عاطف الزين، معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1411-1991، المجلد1، ص180.

(2) – فصلت/ 30.

(3) – الحجر/ 88.

(4) – المائدة/ 41.

(5) – البقرة/ 62.

(6)– آل عمران/ 153.

(7)– عبد الله بن عبد العزيز المصلح، منهج الإسلام في صيانة المجتمع، موقع إسلام أون لاين، محاضرات، www. Islamonline.com ، ص35 عوين بتاريخ 2015/5/11.

وَٱبۡيَضَّتۡ عَيۡنَاهُ مِنَ ٱلۡحُزۡنِ فَهُوَ كَظِيمٞ ﴾[1].﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلۡبَشِيرُ أَلۡقَىٰهُ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ فَٱرۡتَدَّ بَصِيرٗا ﴾[2].

وكذلك حزن أم موسى عليه السلام حين وضعته في الصندوق وألقت به في نهر النيل فقذفه الموج بعيدا عنها، عندها هلع قلبها وحزنت عليه، فجاءها الإلهام من الله تعالى بالصبر﴿فَرَدَدۡنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ كَيۡ تَقَرَّ عَيۡنُهَا وَلَا تَحۡزَنَ ﴾[3]. وأيضا الحزن الذي أصاب فقراء المسلمين وهم لا يجدون مالا ينفقونه لتجهيز أنفسهم والذهاب مع رسول الله ﷺ في جيش العسرة، فتولوا عنه وهم يبكون من الحزن، قال تعالى:﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوۡكَ لِتَحۡمِلَهُمۡ قُلۡتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحۡمِلُكُمۡ عَلَيۡهِ تَوَلَّواْ وَّأَعۡيُنُهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ ﴾[4]. للحزن إذن أسباب مادية وأخرى معنوية وقد يكون حزنا مذموما كما سنركز الحديث عنه لاحقا وقد يكون محمودا كما هو عند الصوفية «فإذا رجعنا إلى معنى الحزن عند الأئمة لوجدنا أن الحزن يتجاوز هذه الحدود الحسية، وتلك المقاييس الجامدة، أو الظواهر السطحية التي يحكم بها أصحاب علم النفس الحديث على الحزين»[5].

والحزن كما يراه الصوفية «أنين صادر من القلب، يمنع النفس من طلب السرور والطرب والفرح إذ أنه يجعل الإنسان دائم التفكير في حاله، عديم الرضا عنها، وبذلك يعتبر طريقا لتنقية النفس وبابا لتطهيرها»[6]. فالحزن الذي يقصده الصوفية هو حزن في الله وليس حزنا على متاع الدنيا وضياع لذاتها وشهواتها وهذا الأخير أي الحزن على متاع الدنيا هو ما سنتناوله بالدراسة ونحاول إيجاد العلاج المناسب له عن طريق الزهد.

---

(1) – يوسف/ 84.

(2) – يوسف /96.

(3) – القصص/ 13.

(4) – التوبة/ 92.

(5) – حسن محمد الشرقاوي، نحو علم نفس إسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر،1984، ص261.

(6) – الطوسي، اللمع، ص272.

ب- علاجه:

لما كان الحزن من آلام النفس، فمن الواجب علينا أن نعنى بدفع هذه الآلام النفسانية مثلما نعنى بدفع آلام أجسامنا، «فإصلاح النفس وإشفاؤها من أسقامها أوجب شديدا علينا من إصلاح أجسامنا، فإننا بأنفسنا نحن لا بأجسامنا وأجسامنا آلات لأنفسنا تطهر بها أفعالها، فإصلاح ذواتنا أولى بنا شديدا من إصلاح آلاتنا»[1].

وينصح بأن يتم إصلاح النفس وعلاجها من آلام الحزن على التدريج، بأن نلزم أنفسنا بالقيام بالعادة المحمودة في الأمور السهلة أولا وذلك بالرضا وعدم الحزن على ما فقدناه أو ما فاتنا من صغائر الأشياء المحبوبة أو المطلوبة، ثم نتدرج بالنفس إلى الالتزام بالعادة المحمودة في الأمور الصعبة، ثم نرقى بها بعد ذلك إلى الأمور الأصعب، ويستمر هذا التدرج حتى نصل إلى الأمور التي هي غاية في الصعوبة «فينبغي أن نحتمل في إصلاح أنفسنا من بشاعة العلاج وصعوبة واحتمال المؤن فيه أضعاف ما نحتمل من ذلك في إصلاح أجسامنا، مع أن إصلاح أنفسنا أقل بشاعة وأخف مؤونة كثيرا مما يلحق في ذلك من إصلاح الأجسام، لأن إصلاح أنفسنا إنما هو بقوة العزم على المصلح لنا، لا بدواء مشروب، ولا حديد ولا نار، ولا بإنفاق مال، بل بالتزام النفس العادة المحمودة في الأمر الأصغر الذي سهل علينا ثم نرتفع من ذلك إلى لزوم ما هو أكبر منه، فإذا اعتادت ذلك نرقى بها إلى ما هو أكبر من ذلك في درج متصلة حتى نلزمها العادة في لزوم الأمر الأعظم كلزوم العادة لها في الأمر الأصغر فإن العادة تسهل بما وصفنا، ويسهل بذلك الصبر على الفانيات والسلوة على المفقودات»[2].

ولاشك أن الذين قالوا بمبدأ التدرج، إنما تعلموا هذا المبدأ من القرآن الكريم الذي استخدمه استخداما فعالا في التخلص من بعض العادات السيئة القوية التي كانت شائعة بين العرب، مثل شرب الخمر، والربا [3].

ومن الأساليب الفعالة في التخلص من الحزن، أن نفكر في الحزن ونقسمه إلى نوعين:

---

[1]– الكندي، رسائل فلسفية، ت/عبد الرحمن بدوي، ط3، دار الأندلس، بيروت، 1983، ص6.

[2]–المرجع نفسه، ص12.

[3] – محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، ص173.

نوع يحدث نتيجة فعل نقوم به، ونوع آخر يحدث نتيجة فعل يقوم به غيرنا، فأما الذي يحدث نتيجة فعلنا، فيمكن التخلص منه بتجنب القيام بهذا الفعل، وأما ما يحدث بسب فعل غيرنا، فينبغي علينا أن لانحزن قبل حدوث هذا الفعل، فإذا وقع هذا الفعل وأدى إلى حزننا، فمن الواجب علينا أن نجتهد في الحيلة للتلطف لتقصير مدة الحزن، فإنا إن قصرنا ذلك كنا مقصرين في مهمة دفع البلاء الذي يمكننا دفعه[1].

ويخفف من درجة الحزن استشعارنا أن جميع الأشياء الدنيوية التي يمكن لكل الناس الوصول إليها، أو الحصول عليها، فإنما نحن لسنا بأحق بها من غيرنا، وإنما يحصل عليها من سبق إليها، وغلب غيره في الحصول إليها، وأما الأشياء التي لنا وحدنا، ولا يشاركنا فيها أحد، ولا يملكها غيرنا، فهو ما نمتلكه من الخيرات النفسانية فهذه هي التي لنا العذر في الحزن عليها إن فقدناها من أنفسنا.

وينبغي أن نتذكر أن كل ما نمتلكه إنما هو عارية لمعير، هو الله عزوجل، وهو يمكن يسترد عاريته متى شاء، وينبغي أن لانحزن إذا استرد المعير عاريته منا.

كما أن عدم الزهد في اقتناء الأشياء يسبب لنا الهم في طلبها، ذلك أن الإنسان، من دون سائر الكائنات الحية، يريد اقتناء أشياء كثيرة ليست ضرورية في إقامة ذاته وصلاح عيشته، وإن جميع هذه الأشياء تسبب له الهم في طلبها، والألم في فقدها، والحسرات لفواتها، فإن مع كل مفقود من المرادات مصيبة، ومع كل فائت حسرة وأسف، ومع ترقب كل معدوم حزن وقلق[2].

والملاحظ أن أغلب أسباب الحزن المذكورة تدور حول الأشياء الدنيوية وهم اقتنائها والحصول عليها.

ويعرف الحزن أيضا بأنه «ألم نفساني لفقد محبوب أو فوت مطلوب»[3].

فالسبب الرئيسي للحزن إذن هو الحسرة على ما نفقده من محبوباتنا من الأشخاص، أو من المقتنيات الدنيوية ومتاعها، فإذا علم الإنسان أن جميع ما في عالم الكون غير ثابت ولا باق، وإنما الثابت والباقي هو ما يكون في عالم العقل، لم يطمع في المحال، ولم يطلبه، وإذا لم يطلبه لم يحزن

---

[1]– الكندي، المرجع السابق، ص13-14.

[2]–الكندي، رسائل فلسفية، ص22.

[3] – مسكويه، تهذيب الأخلاق، ت/عماد الهلالي، منشورات الجمل، ص180.

لفقد ما يهواه، ولا لفوت ما يتمناه في هذا العالم.

و الشخص الذي يحزن لفقده ملكا، أو لطلبه شيئا لم يجده، إذا نظر إلى الناس الآخرين ووجد أنه ليس لهم هذا الملك، ولا هذا المطلوب، وهم مع ذلك سعداء وفرحون، لعلم أن الحزن أمر غير ضروري، وغير طبيعي وينبغي عليه أن يعلم أن جميع ما يملكه من خيرات ومقتنيات إنما هي ودائع من الله تعالى عندنا وله تعالى أن يرجع عاريته متى شاء، ومن العار علينا أن نحزن برد العارية التي لدينا إلى صاحبها والمنعم بها علينا، بل يجب أن نشكر الله تعالى على أنه ارتجع أخس ما أعارنا، وترك لنا أفضل ما أعارنا، وهي النفس والعقل والفضائل الموهوبة لنا [1].

فعلاج الحزن إذن هو عدم الحرص على طلب مقتنيات الدنيا الزائلة، وامتلاك متاعها الفاني، فإن من فعل ذلك أمن فلم يجزع، وفرح فلم يحزن، وسعد فلم يشق [2].

وبعبارة أخرى نستطيع القول أن الزهد في طلب مقتنيات الدنيا هو العلاج الفعّال للحزن وكلما زهد الإنسان وقلّ تعلقه بالأشياء كلما خفّ حزنه وألمه على فراقها أو لفقدانها.

4- الخوف من الجوع وفوات الرزق:

أ- تعريف الخوف:

هو «توقع مكروه عن أمارة مظنونة أو معلومة، ويضاد الخوف الأمن»[3].

وهو عند علماء النفس «انفعال فطري يشعر به الإنسان في مواقف الخطر»[4].

«والخوف من الانفعالات الهامة في حياة الإنسان، وهو انفعال فطري يشعر به الإنسان في مواقف الخطر التي تلحق به الأذى والضرر، أو التي تهدد حياته بالهلاك والموت»[5].

فالخوف انفعال فطري وطبيعي كما ورد في التعاريف والخوف الطبيعي مفيد في حياة الإنسان

---

(1) – محمد عثمان نجاتي، الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، ص92.

(2) _ مسكويه، المرجع السابق، ص 181.

(3) _الراغب لأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 166.

(4) _ رشاد علي عبد العزيز موسى، أساليب العلاج النفسي في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، ط1، مؤسسة المختار، القاهرة، 2001، ص 158.

(5) _ محمد عثمان، الحديث النوبي وعلم النفس، ص 98.

بأنه يدفعه إلى تجنب مواقف الخطر وإلى الابتعاد عمّا يؤذيه ويضرّه، فالخوف إذن مفيد للإنسان من هذه الناحية، فهو يساعده على التهيؤ لمواقف الخطر وعلى الاستعداد لمواجهتها فخوف الطلاب مثلا من الرسوب في الامتحانات الدراسية يدفعه إلى بذل كثير من الجهد في استذكار دروسه، وخوف العامل من فقدان وظيفته إذا أهمل في أداء واجباته يدفعه إلى بذل أقصى جهده لأداء عمله على أحسن وجه، وأعظم خوف هو خوف الإنسان من عذاب الله تعالى، فهو يدفعه إلى التمسك بواجباته الدينية وإلى القيام بكل ما يرضي الله تعالى وتجنب كل ما ينهي عنه،قال تعالى:﴿ **وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ** ﴾[1].

وإلى جانب الخوف الطبيعي هناك الخوف المرضي، وأهم أنواعه الخوف من الجوع وفوات الرزق هذا الأخير قد يدفع بصاحبه إلى الرشوة أو التخلي عن كرامته وشرفه وقد يصل به حتى إلى التخلي عن معتقداته الدينية، ومما لا شك فيه أن هموم العيش الثقيلة من أول ما يشغل بال الناس، حتى أنه قد تدفع أحيانا، الكرامة والشرف ثمنا ورشوة له بل قد تسلب المقدسات الدينية مقابل ذلك... ويفهم من بعض الروايات أن الجوع سيؤدي دورا مهما في فتنة آخر الزمان وأن أهل الضلالة سيحاولون بهذا التجويع إغراق أهل الإيمان الضعفاء الجائعين في متطلبات هموم العيش حتى ينسوهم مشاعرهم الدينية أو يجعلونها في المرتبة الثانية أو الثالثة بحيث يجد أهل الدين أنفسهم معذورين قائلين: ماذا نعمل إنها ضرورة،فيتركون جادة الحق لهاثا وراء متطلبات العيش»[2].

وما أكثر انتشار هذا الخوف بين الناس خاصة عند غياب الوازع الديني، ولذلك فإن علاجه لن يكون إلاّ بالرجوع إلى القرآن الكريم أولا وبالزهد في ماديات الحياة ثانيا.

ب–علاجه:

رغم أن الآيات القرآنية تثبت أن الرزق بيد القدير الجليل وحده، ويخرج من خزينة رحمته دون وساطة إلاّ أن هناك الكثيرون الذين يخافون من الموت جوعا، أو من فقدان الرزق، ولذلك جعل القرآن قضية الرزق من القضايا اليقينية التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية، وأنها من الغيبيات التي يستأثر بها علم الله، وذلك حتى لا تحتل تلك القضية أكثر من المكانة اللائقة بها من تفكير المسلم

---

[1] _ آل عمران /175.

[2] _ خديجة النيراوي، حلول قرآنية لمشكلات إنسانية، ص 51.

ووجدانه، فيتحول عن مساره العقائدي، يلهث وراء لقمة العيش غير مبالي بما ينتهك من حرمات الله[1].

فقال المولى عز وجل:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَۖ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾[2].

فالضمان الإلهي للرزق وكونه من القضايا اليقينية في العقيدة الإسلامية بأن الله هو الرزاق الكريم يحرر الإنسان من الخوف من الجوع أو فوات الرزق نهائيا، كما يحرر عقله من كثرة التفكير في قضايا الرزق، ففي القرآن شفاء من الاتجاهات المختلفة في الشعور والتفكير فهو يعصم النفس من الانحراف والعقل من الشطط، فلا ينفق الإنسان طاقته الشعورية والفكرية فيما لا يجدي، بل يسير على منهج مضبوط يجعل نشاطه منتجا ومأمونا كما ينفق طاقته الجسدية باعتدال ولا إسراف، فيحفظه سليما معافى، ومن ثمّ كان القرآن الكريم دواء شافيا لنفوس العالمين أجمعين[3].

وكم هي عديدة الآيات الكريمة التي تقوي عقيدة المؤمن في أن الرزق بيد الله فلا خوف عليه كما في قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ ٥٨ ﴾[4].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَاۚ كُلّٞ فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ﴾[5].

وقوله تعالى: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٖ لَّا تَحۡمِلُ رِزۡقَهَا ٱللَّهُ يَرۡزُقُهَا وَإِيَّاكُمۡ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾[6].

فهذه الأبيات تثبت وتعلن بان الله سبحانه هو الذي يتكفل بالأرزاق، فالضمان الإلهي للرزق كفيل بعلاج الخوف من فوات الرزق، ويعزز هذا العلاج الزهد في ماديات الحياة، وقد ذكرنا سابقا عدة آيات تزهد في متاع الدنيا الفاني، فانعدام الزهد في طلب متاع الدنيا يجعل الإنسان دائم الخوف

---

(1) _ خديجة النيراوي، حلول قرآنية لمشكلات إنسانية، ص 52.

(2) _ لقمان/34.

(3) _ سميح عاطف الزين، معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، ص 148.

(4) _ الذاريات 85

(5) _ هود/6.

(6) _ العنكبوت/60.

ودائم البحث عن ما هو ضروري منها وغير ضروري، وقد يدفع الثمن الباهظ لأجل الحصول عليه، وقد يخسر عزّته وكرامته وحتى دينه فيصبح ذليلا خائفا يترقب، فالذي يسيء استعمال الرزق لا يستطيع أن يتخلى عن الحاجات غير الضرورية التي غدت ضرورية عنده نتيجة الابتلاء ببلاء التقليد، وثمن الحصول على هذا الرزق باهظ جدا، ولا سيما في هذا الزمان، حيث لا يدخل ضمن التعهد الرباني، إذ قد يتقاضى ذلك المال لقاء تضحيته بعزته سلفا، راضيا بالذل، بل قد يصل به حد السقوط في هاوية الاستجداء المعنوي، والتنازل إلى تقبيل الأقدام، لا بل قد يحصل على ذلك المال المنحوس الممحوق بالتضحية بمقدساته الدينية التي هي نور حياته الخالدة، إنه ينبغي في هذا الزمان العجيب للتحرر من الخوف من الجوع الاقتصار على الحاجات الضرورية، ومراعاة قاعدة "الضرورة تقدر بقدرها" فليس للمضطر أن يأكل من الميتة إلى حد الشبع، بل له أن يأكل بمقدار ما يحول بينه وبين الموت، ثم عليه التوكل على الله فيرزقه من حيث لا يحتسب [1].

فعلاج الخوف من فوات الرزق يكون إذن بالتخلي عن الحاجات غير الضرورية والتي يدفع الإنسان الثمن الباهظ للحصول عليها، وهذا من صميم الزهد حتى ولو لم يذكر اسم الزهد صراحة.

[1] _ من كليات رسائل النور، اللمعات، بديع الزمان سعيد النورسي، ت/إحسان قاسم الصالحي، ط3، شركة سوزلر، مصر 2001، ج3، ص 98-99.

المبحث الثاني: الأثر النفسي لمقام الزهد في المجتمع

فالأثر النفسي لمقام الزهد على الفرد الذي استوضحناه في المبحث السابق تنعكس آثاره وثمراته بالضرورة على المجتمع الذي هو مجموعة أفراد، فما آثار الزهد على المجتمع؟

المطلب الأول: الأمن المجتمعي:

1- تعريف الأمن المجتمعي:

إن الهاجس الأمني والبحث عن الأمن وإيجاد الحلول للمشكلات الأمنية كان منذ البدء ظاهرة اجتماعية من أقدم الظواهر على الإطلاق عبر تاريخ البشرية ووجود الإنسان على الأرض، فهي تتعلق بحياته ونفسه وروحه وماله وأسرته وحاضره ومستقبله، وتحكم علاقاته بالآخرين وبالمجتمع الذي ينتمي إليه أو يعيش فيه وظاهرة الهاجس الأمني ظاهرة عامة تشمل كل المجتمعات البشرية ويعاني منها الإنسان الأبيض والأسود والأصفر في القارات الخمس، والأمن المجتمعي هو الأمن الذي ينعم به مجموع الأفراد في مجتمع معين، وهذا يشمل الاستقرار وعدم الخوف من ناحية واشتراك جميع أفراد المجتمع بهذا الشعور المطمئن من ناحية أخرى [1] وهو أيضا اطمئنان الإنسان إلى سلامته فيشعر أنه يحيا في مجتمع سليم لا وجود للجريمة والانحراف فيه فالجريمة والانحراف عاملا اضطراب للأمن الاجتماعي يهددان كيان الفرد والمجتمع، فتتزعزع الثقة بين الأفراد وتتولد الريبة ببعضهم بعضا، وينمو الحذر القاتل فتنشأ العداوة وكره الغير وعدم الثقة به والحذر منه[2].

2- الحاجة إلى الأمن المجتمعي:

قد يصعب علينا أحيانا تفسير وإدراك بعض الظواهر والمفاهيم إلاّ إذا عرفنا وعشنا الحالة المعاكسة لها عملا بالمبدأ القائل وبضدها تتميّز الأشياء، فقيمة الحياة لا تعرف إلاّ عند الموت، وحالة الأمن لا تعرف قيمتها إلاّ عند الخوف، وكذلك سائر المفاهيم التي نعيشها في حياتنا الاجتماعية كالجوع والعطش والظلم والفقر والحزن والتعب ولمرض والبطالة والجهل والتخلف وسواها فعندما نعايشها نعرف قيمة نقيضها ونشعر بأهميته وضرورته.

وهكذا فإنه يتعذر علينا وعي الحالة الأمنية كظاهرة اجتماعية واستيعابها إلاّ إذا عشنا حالة

---

[1] _ محمد ياسر الأيوبي، النظرية العامة للأمن، المؤسسة الحديثة للكتاب طرابلس، 2008، ص 107.

[2] _ المرجع نفسه، ص 225.

النقيض، أي وضع الإخلال بالأمن، وانعدام الثقة وسيادة الفوضى وتدهور الأحوال الأمنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، عند ذلك يمكننا إدراك قيمة الأمن المجتمعي، والأمن حاجة الإنسان الأولى كفرد يعيش في المغارة أو الصحراء أو شعاف الجبال، وحاجة الجماعة عندما يتلاقى أفرادها ويعيشون في إطار القبيلة أو القرية أو المدينة وحاجة المجتمع الراقي الذي يعيش في إطار الدولة المنظمة الحديثة، وحاجة الدولة الصغيرة والكبيرة عندما تتصادم المصالح وتتضارب الآراء ويتفجّر الإرهاب بأشكاله المختلفة، إنه باختصار حاجة الإنسانية جمعاء [1].

وهاجس الأمن المجتمعي يشكل الحيّز الأكبر من اهتمام البشرية وتكمن أهميته والحاجة إليه في كونه أساس قيام الحضارات، فبدون الأمن المجتمعي لا يكون تقدم ولاصناعة ولا سياحة ولا حضارة، فالإنسان غير الآمن على نفسه وممتلكاته لا يمكنه الإنتاج السليم، والدولة غير الآمنة ليس بوسعها مواكبة الحضارة والمدنية.

ولعلّ أهم الأسباب المؤدية إلى انعدام الأمن المجتمعي تكالب الناس على الأموال والثروات والممتلكات فتكثر حينها الجريمة والسطو، ومردّ كل هذا راجع إلى انعدام الزهد في ماديات الحياة.

المطلب الثاني: التكافل الاجتماعي:

1- تعريفه:

التكافل الاجتماعي في الإسلام عبارة عن منهج متكامل يستوعب جميع نواحي الحياة داخل المجتمع المسلم.

والتكافل مشتق من (كفل) بمعنى: ضمن والكفيل: الضامن والقائم بالأمر، وفي قوله تعالى ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ﴾[2]، أي ضمنها حتى تكفل بحضانتها[3].

والتكافل معناه الضم أي ذمة إلى ذمة لتتقوى إحداهما بالأخرى عند الطلب كما في كفالة الدين فينضم الكفيل مع المدني في الوفاء عند الطلب من الدائن، والتكافل الاجتماعي معناه التزام كل فرد قادر في المجتمع على أن يعين غير القادر من أفراد المجتمع، والقدرة هنا في وجودها وفقدها

---

[1] _ محمد ياسر الأيوبي، النظرية العامة للأمن، ص 103.

[2] _ آل عمران/37.

[3] _ ابن منظور، لسان العرب، المجلد7، مادة كفل، ص699.

ليست القدرة المادية فحسب بل القدرة بجميع صورها المادية والصحية والعلمية وغيرها، فالمسلم القادر يعود على المسلم غير القادر بما يفيض عن حاجته ويوفي به حاجة غيره، وهذا هو المعنى العام للتكافل [1].

فمدلول التكافل الاجتماعي لا يقتصر على النواحي المادية فحسب، فهو التزام الأفراد نحو بعضهم البعض، ولا يقتصر في الإسلام على مجرد التعاطف المادي، ولكن يشمل التعاطف المعنوي أيضا، فهو التزام يؤديه كل فرد قادر على معونة أخيه المسلم، أيّا كانت هذه المعونة، ويتمثل في عدة خطوط، بحيث تشمل الحياة كلها، وللدولة أيضا دورها في عملية التكافل، وإن كان التزام المسلم نحو أخيه هو المعول عليه أولا في هذه العملية [2].

كما يتسع مجال التكافل ليشمل الجميع، الفرد والجماعة والدولة ، وهذه الصيغة (تكافل) تدل على التفاعل التي تعني المشاركة بين طرفين، وبذا يمكن أن ندرك مبدأ المسؤولية المتبادلة بين الفرد والمجتمع، والفرد والدولة في عملية التكافل، وإلا غدا مفهوما فارغا لا قيمة له [3].

فاتساع مجال التكافل ليشمل الفرد والجماعة والدولة، يؤكده أيضا ما جاء في هذا التعريف «فالمعنى الاصطلاحي لكلمتي التكافل الاجتماعي أن يتضامن أبناء المجتمع ويتساندوا فيما بينهم، سواء أكانوا أفرادا أو جماعات، حكاما أو محكومين على اتخاذ مواقف إيجابية كرعاية اليتيم أو سلبية كتحريم الاحتكار بدافع من شعور وجداني عميق ينبع من أصل العقيدة الإسلامية ليعيش الفرد في كفالة الجماعة وتعيش الجماعة بمؤازرة الفرد، حيث يتعاون الجميع ويتضامنون لإيجاد المجتمع الأفضل ودفع الضرر عن أفراده»[4].

ويعرف التكافل على أنّه كفالة القادرة لغير القادر وبالتالي دفع الأضرار عن البناء الاجتماعي، وأن المغزى من التكافل هو إحساس كل فرد بواجبه تجاه المجتمع حتى لا ينهار هذا البناء، وأنّه يوجب المساواة في أصل الحقوق والواجبات ويسد حاجة المحتاجين، ويقصد بالتكافل الاجتماعي في معناه

---

[1] _ جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1413هـ/1992م، ص357.

[2] _ زينب عبد السلام أبو الفضل، عناية القرآن بحقوق الإنسان، دار الحديث، القاهرة، 1429هـ/2008م، ص269.

[3] _ المرجع نفسه، ص270.

[4] _ عبد الله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلامي، دار السلام، ص9.

اللفظي أن يكون آحاد الشعب في كفالة جماعتهم، وأن يكون كل قادر أو ذي سلطان كفيلا في مجتمعه يمده بالخير، وأن تكون كل القوى الإنسانية في المجتمع متلاقية في المحافظة على مصالح الآحاد ودفع الأضرار، ثم في المحافظة على دفع الأضرار عن البناء الاجتماعي وإقامته على أساس سليمة... والتكافل في معزاه ومؤداه أن يحس كل واحد في المجتمع بأن عليه واجبات لهذا المجتمع يجب عليه أداؤها، وأنه إن تقاصر في أدائها فقد يؤدي ذلك إلى انهيار البناء عليه وعلى غيره... وإن التكافل الاجتماعي يوجب أن يكون الناس جميعا متساوين في أصل الحقوق والواجبات...وإن التكافل الاجتماعي يوجب سد حاجة المحتاجين ممن لا يستطيعون القيام بعمل [1].

وقد أحاط تعريف السابق للتكافل الاجتماعي بكل جوانبه ونوّه على ضرورة إقامته للحفاظ على البناء الاجتماعي، وحذّر من عدم إقامته وما يؤدي إليه ذلك من انهيار للبناء الاجتماعي.

والتكافل الاجتماعي نابع من تعاليم القرآن الكريم، فمنهج القرآن وضاء ومشرق، يحمل السعادة والأمان لكل الناس، فيخطط للتكافل المعيشي في موارده ومصارفه بصورة فذة لا تغادر ثغرة إلا وأتت بما يناسبها من التشريع المحكم العادل... وحيث يضع المنهج القرآني ألوانا للتكافل، لا يجعلها مجرد أسطورة في الخيال، إنما يحققها واقعا عمليا يدفع إليه المجتمع بطريقته في التربية وذلك بغرس إحساس الإخاء الإنساني في القلوب [2].

فالتكافل الاجتماعي كما جاء في التعاريف التزام الفرد القادر بإعانة غير القادر من المجتمع سواء في النواحي المادية أو المعنوية، غير أن مقصودنا هنا هو التكافل في النواحي المادية لعلاقته الوطيدة بالزهد، فكلّما تمكن مفهوم الزهد في النفوس كلما تقوى واتسع التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع.

2- الحاجة إلى التكافل الاجتماعي:

التكافل في الإسلام ليس مجرد إنسانية وتعاطف وجداني بين المسلم وأخيه ولكنه عبادة من العبادات وفريضة من الفرائض الكفائية التي يأثم الجميع إن لم تتحقق في المجتمع، وتكمن ضرورة التكافل الاجتماعي وتظهر الحاجة إليه في كونه يضمن حقوق كل فرد من أفراد المجتمع وبالتالي

---

[1] _ محمد أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر، القاهرة، 1991، ص7

[2] _ عبد الفتاح عاشور، منهج القرآن في تربية المجتمع، ط1، دار الجيل، مصر، 1399هـ/1979م، ص671

ضمان أمن واستقرار المجتمع ولذلك لم ينشأ التكافل الاجتماعي في الإسلام تدريجيا ولم تتبيّن الحاجة إليه بسبب ظروف المجتمع ولم توضع أحكامه لمواجهة تطور اجتماعي أو اقتصادي معين ولكنه أي التكافل الاجتماعي يمثل حقا للإنسان في المجتمع تمليه سنة الحياة الاجتماعية التي تحفظ للمجتمع أمنه واستقراره ولذلك نظمه الشرع بأحكام عامة وخاصة [1].

ويُثمّن القول بضرورة التكافل الاجتماعي والحاجة الماسة إليه عناية القرآن الكريم بهذا الجانب حيث نجد العديد من آيات القرآن الكريم تؤسس التكافل الإسلامي الواسع وتجعله حقا لكل فرد يعيش في هذا المجتمع، فالله تعالى قد أقام الأخوة بين المؤمنين ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾[2] وجعل الولاية بينهم متبادلة﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[3] بل إن القرآن الكريم ليسمو بهذه الفريضة الاجتماعية إلى درجة أن عدها من البر، شأنها في ذلك شأن الإيمان بالله وأركان الإسلام الكبرى ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[4].

وأرشد القرآن الكريم إلى الإنفاق في السراء والضراء حتى يتعود المؤمن على هذا السلوك الإسلامي وامتدح ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِى ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ ﴾[5]، ودعا القرآن الكريم إلى الانفاق بأسلوب يرسخ هذا السلوك في المجتمع المسلم فامتدح ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[6]، وثمة توجيهات قرآنية عديدة عن الحق في التكافل الاجتماعي صريحة كل الصراحة وواضحة كل الوضوح

---

[1] _ جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، ص358.

[2] _ الحجرات/10

[3] _ التوبة/71

[4] _ البقرة/177

[5] _ آل عمران/134

[6] _ البقرة/274.

﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾﴾[1]، كما أن هناك من الآيات الكريمة ما ورد مورد العبرة والعظة كأصحاب الزرع الذين أرادوا أن يحرموا فقراء قومهم من حقهم فيه وأرادوا الاحتيال بحصاده في الخفاء فكان الجزاء ﴿فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ ﴿١٩﴾ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ ﴿٢٠﴾﴾[2]، أي هلكت جنتهم التي أرادوا حرمان الفقراء من حقهم في ثمرتها.

وهذه الآيات هي الأساس العام في حق الإنسان المسلم في التكافل الاجتماعي؛ أي كفالة الأغنياء للفقراء، فالغنى والفقير موجودان في المجتمعات الإنسانية منذ وجد المجتمع الإنساني، ولا يخلو مجتمع من الفقر خلوا تاما، وقد رفع الله عز وجل مرتبة التكافل إلى مرتبة العبادات، فالمسلم يمارس التكافل والتعاون مع شعائره الكبرى، بحيث لا تنفصل شعائره التعبدية عن شعائره التكافلية، ويكفي هذا برهانا على أنّ التكافل الاجتماعي في الإسلام لا تدانيه أية تشريعات بشرية، أو مواثيق دولية، إذ لم نسمع قط عن تشريع جعل من التكافل فريضة وعبادة وقربى وشعيرة من شعائر الدين كما هو الحال في الإسلام[3].

ولا شك أن التحقق بمقام الزهد يجعل عملية الإنفاق سهلة على قلب المسلم، حيث يصبح المال في يده لا في قلبه، وهذا مما يعزز ويقوي ظاهرة التكافل الاجتماعي.

المطلب الثالث: الوسائل العملية في تحقيق التكافل الاجتماعي:

كان لا بد لكي يتحقق التكافل بمعناه الكامل الشامل الذي شرعه الله للجماعة المسلمة من وسائل عملية تضمن تحقيقه، وهذه الوسائل تقوم على مسؤولية المجتمع وهي قسمان:

قسم يطالب به الأفراد على سبيل الوجود والإلزام.

وقسم يطالبون به على سبيل التطوع والاستحباب.

---

(1) _ المعارج/24-25.

(2) _ القلم/19-20.

(3) _ زينب عبد السلام أبو الفضل، عناية القرآن بحقوق الإنسان، ص277.

أ-ما كان على سبيل الوجوب والإلزام ويشمل أهم الأمور التالية:

1-فريضة الزكاة

الزكاة هي الركن الثالث للإسلام، وقد ثبتت فرضيتها في الكتاب والسنة:

أما الكتاب فلقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ٢٥﴾[1]،.

وأما السنة فلقوله عليه الصلاة والسلام: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلا»[2].

ولا يخفى أن مبدأ الزكاة حين طبق في العصور الإسلامية السالفة نجح في محاربة الفقر وأقام التكافل الاجتماعي، ونزع من القلوب حقد الفقراء على الأغنياء، وقلّل كثيرا من الجرائم الخلقية والاجتماعية، وذلك بإزالة أسبابها من الفقر والحاجة وعوّد المؤمنين على البذل والسخاء، وهيأ سبل العمل لمن لا يجد المال[3]، فالزكاة من أهم الوسائل العملية في إقامة التكافل الاجتماعي والزكاة ليست إلاّ نقل الأمة بعض مالها من إحدى يديها –يد الأغنياء- إلى اليد الأخرى –يد الفقراء- وكلتاهما يدان لشخصية واحدة تعمل لخدمة هذه الشخصية، وبذا قضت الزكاة على أهم سبب من أسباب تفكك المجتمعات، وسريان داء الحسد والحقد فيها، وهو تمركز الثروة [4].

2-النذور:

ومن وسائل التكافل ما ينذره المسلم من مال ونحوه كأن يقول: «لله عليّ ألف دينار صدقة على الفقراء» والوفاء واجب به لقوله تعالى: ﴿وَلۡيُوفُواْ نُذُورَهُمۡ﴾[5].

---

[1] _ المعارج/24-25.

[2] _ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ «بني الإسلام على خمس» رقم8، ج1، ص11.

[3] _ عبد الله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص62.

[4] _ زينب عبد السلام أبو الفضل، غاية القرآن بحقوق الإنسان، ص285.

[5] _ الحج/29.

3-الكفارات:

ومن وسائل التكافل ما يوجبه الله على المسلم من إطعام للمساكين، أو تصدق على الفقراء إذا عمل مخالفة شرعية في صوم أو حج أو يمين تكفيرا لخطئه وعقوبة على مخالفته، فمثلا كفارة اليمين ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ ﴾[1].

ومن كفارة من يفطر في رمضان عمدا ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾[2].

ولا يخفى أن موارد الكفارات لها أكبر الفائدة في إعانة الطبقة الفقيرة وتمويل مشاريع التكافل الاجتماعي.

4-الأضاحي:

والأضحية واجبة على المسلم القادر في كل عام وكم أسعفت عوائل فقيرة وبيوت محرومة حين وزعت لحوم الأضاحي في أيام العيد على الفقراء والمستحقين[3].

5-إسعاف الجائع والمحتاج:

لا يصح في شريعة الإسلام، ولا يجوز في عرف الشهامة والمروءة أن يرى المسلم قريبة أو جاره أو من يعلم جوعه وحاجته يتلوى في العري والجوع والحرمان، وهو من ذوي المقدرة ولا يقدم له معونة من مال أو مساعدة من طعام أو كساء، بل نجد في نصوص الشريعة أن الذي يتأخر عن إسعاف المحتاج ويتهاون بإطعام الجائع يخرج من حظيرة الإيمان، وكان رسول الله ﷺ يدعو إلى إطعام الغير حيث يقول «من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس»[4].

وقد فهم الصحابة –رضوان الله عليهم–من وصايا النبوة أن كل إنفاق يعطى إلى فقير، وكل فضل من زاد أو مركوب يقدم إلى محتاج هو من باب الوجوب والإلزام حتى رأوا أنه لا حق لأحد

---

(1) _ المائدة/89.

(2) _ المجادلة4/.

(3) _ عبد الله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص 64.

(4) _ البخاري، صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب السمر مع الضيف والأهل، رقم 602، ح1، ص 124.

منهم في فضل من طعام أو مال وإخوانهم في حاجة وذلك في الحديث الذي رواه أبو سعيد الخذري عن الرسول ﷺ أنه قال: «من كان معه فضل ظهر (أي مركوب) فليعد به على من لا ظهر له ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له: فذكر رسول الله ﷺ من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل»[1].

فالمعاني الواردة في الحديث الشريف يصعب على النفس تحقيقها ما لم تتحقق بمقام الزهد.

ب–ما كان على سبيل التطوع والاستحباب ويشمل أهم الأمور التالية:

1–الوقف الخيري:

من وسائل التكافل الوقف الخيري، وهو من الصفات المندوبة التي يستمر خيرها ويتجدد ثوابها إلى ما بعد الموت والأصل في ذلك قول الرسول ﷺ «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له»[2].

والوقف لغة هو الحبس، وهو مصدر الفعل حبس، يقال وقف فلان الشيء وقفا أي حبسه حبسا وجعله في سبيل الخير موقوفا[3].

وأما في اصطلاح الفقهاء، فالوقف يعني التحبيس والتسبيل، تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة، أي جعلها في سبيل الله، أو هو حبس العين على حكم ملك الله تعالى والتصدق بالمنفعة حالا أو مالا.

والوقف هو حبس العين التي يمكن الانتفاع بها مع بقاء أصلها، عن جميع التصرفات الناقلة لملكيتها وتسبيل ملكيتها لجهة من جهات الخير ابتداء وانتهاء.

والتسبيل والتحسين صريحان يؤكدان ماهية الوقف ومدى تكييفه المعنوي الذي يتمحور حول:

منع التصرف في رقبة العين المحبوسة للانتفاع بها دوما، فلا يجوز من ثم بحقها البيع، أو الرهن،

---

[1] _ مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، كتاب اللقطة، باب استحباب المواساة بفضول المال، رقم 18، ح3، ص 1354.

[2] _ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقائق، باب قول النبي ﷺ كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل، رقم 6416، ج8، ص89.

[3]– شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مغني المحتاج ألى معرفة ألفاظ المنهاج، ط1، دار الكتب العلمية، 1994/1415، ج3، ص 522.

أو الهبة، أو التوريث، أما منفعتها فتصرف على غير وجه من وجوه البر والمنافع العامة، وفي محددات شرطية يقررها الواقف نفسه وفق ما شرع الله عز وجل[1].

وللوقف أركان أربعة وهي:

أ- الواقف: وهو الحابس للعين

ب- الموقوف: وهي العين المحبوسة

ج- الموقوف عليه: وهي الجهة المنتفعة من العين المحبوسة

د- الصيغة: ويقصد بها لفظ الوقف وما في معناه، وهناك ألفاظ صريحة وأخرى كناية[2].

ولا يخفى علينا صلة الزهد بالوقف الخيري، فكلما تمكن الزهد من النفوس كلما كثر الوقف الخيري وعم خيره ووصل إلى مستحقيه.

2-الوصية:

ومن وسائل التكافل أن يوصي المسلم قبل موته من ماله بحدود الثلث لجهات البر والخير، وقد ثبتت الوصية بالقرآن والسنة، أما القرآن فلقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾[3].وأما السنة فلقوله عليه الصلاة والسلام ﷺ «ما حق امرئ مسلم له شيء يوحى فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده»[4].

ولا يصح أن يعطي من مال الوصية لقرابة الميت الوارثين لقوله ﷺ « لا وصية لوارث»[5]. والحكمة في هذا ليستفيد من الأموال أكبر عدد من الأفراد من جهة وأن لا يستأثر بالمال طائفة دون أخرى من جهة أخرى وصدق الله العظيم حين قال: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[6]. وهذا

---

[1]- عطية فتحي الويشي، أحكام الوقف، ط1، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 2002/1423، ص 9

[2]- بهرام بن عبد الله الدمياطي المالكي، الشامل في فقه الإمام مالك، ت/ أحمد عبد الكريم نجيب، ط1، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 1429/ 2008، ج2، ص 810

[3] _ البقرة/180.

[4] _ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوصايا، بابا الوصايا وقول النبيﷺ «وصية الرجل مكتوبة عنده، رقم 278، ج4، ص3.

[5] _ البخاري،صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، ج4، ص 4.

[6] _ الحشر/7.

التدبير الحكيم من أهم العوامل في تحقيق التوازن الاجتماعي بين أفراد المجتمع[1]، والوصية عموما سواء أكانت للأقربين أم لغيرهم مورد هام من موارد التكافل المادي والمعنوي وهي أيضا لون من ألوان الصدقة الجارية التي تنفع المتوفى في قبره، ولأهمية الوصية وأثرها التكافلي الكبير نجد القرآن الكريم ينص على ضرورة إنفاذها قبل الشروع في توزيع تركة المتوفى لقوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾[2]. وذلك للتأكيد على وجوب إخراجها ولضمان عدم إهمالها من جانب الورثة[3].

3-العارية:

ومن وسائل التكافل الانتفاع بحوائج الغير مجانا، كان يستعير الجار من جاره متاعا أو دلوا أو غير ذلك ثم يرده له بعد الانتفاع به دون مقابل، وهذا ما يسمى بالعارية وهي من أعمال الخير التي تقتضيه الإنسانية النبيلة لأن الناس لا غنى لهم عن الاستعانة ببعضهم والتعاون فيم بينهم وقد تكون العارية واجبة كأن احتاج شخص من آخر مظلة في الصحراء وقت الحر الشديد توقفت عليها حياته أو إنقاذه من مرض فإنه يجب على صاحبها في هذه الحالة أن يعيرها إياه، وإذا امتنع يكون آثما[4].

وقد شدّد الله النكير على من يمنع الناس الماعون في حال الاستطاعة ووعدهم بالويل والعذاب إن هم فعلوا ذلك: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ٤ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ ٥ ٱلَّذِينَ هُمۡ يُرَآءُونَ ٦ وَيَمۡنَعُونَ ٱلۡمَاعُونَ ٧﴾[5].

والماعون كما فسّره ابن كثير «هو كل ما ينتفع به من شؤون البيت وغيره، وكل ما يستعيره الناس فيما بينهم كالفأس والقدر والدلو وأمثالها»[6].

ويلاحظ أن الله سبحانه وتعالى جمع بين هذه الآثار الثلاث-السهو عن الصلاة-مراءاة الناس-منع الماعون-ورتب عليها عقوبة واحدة ليدل ذلك على أنه ليس من فاصل في الإسلام بين

---

(1) _ عبد الله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص 67.

(2) _ النساء/11.

(3) _ زينب عبد السلام أبو الفضل، عناية القرآن بحقوق الإنسان، ص 294.

(4) _ عبد الله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص 68.

(5) _ الماعون /4-5-6-7.

(6) _ ابن كثير/تفسير القرآن العظيم، الجزء الرابع، ص 3114.

ممارسة الشعائر التعبدية وممارسة الفرائض الاجتماعية، وأن انطواء القلوب على خصلة من خصال النفاق، أو منع الخير والمعونة عن الناس كل منها تعادل من حيث الإثم واستحقاق العقوبة السهو عن الصلاة والغفلة عنها وهي أعلى العبادات منزلة في الإسلام، بل إنها عماد هذا الدين[1].

فمنع الخير والماعون عن الناس من الخطورة بمكان ولذلك وجب علينا التنبّه لهذه المسالة ومحاولة علاجها في النفس، فإذا ما تعلق الإنسان بالأشياء المادية صعب عليه إعارتها للغير، وقد يخفف من تعلق الإنسان بالأشياء المادية زهده فيها.

4/الضيافة:

ومن الصور الجميلة التي ينفرد بها الإسلام في تحقيق التكافل المادي صورة إكرام الضيف، ولا شك أن هذا اللون من ألوان التكافل هو أكثر ما يميّز الأمة العربية والإسلامية، وقلّما يعرف الغرب هذا اللون من الكرم فليس لهم حساب في الضيافة ولا الضيفات.

والضيافة من التقاليد العربية الأصيلة التي أمر الإسلام بها وحافظ عليها، وإكرام المسلم إن كان سنة عند الجمهور من الفقهاء إلاّ أنه من الأعراف الإسلامية التي لا مناص عنها ولا بد منها، وإن كل مقصّر في إكرام الضيف، وكل متساهل في الحفاوة به يعد مذموما في عرف المجتمع والأخلاق الكريمة لأنه خالف آداب الإسلام في الكرم الاجتماعي والحفاوة الإنسانية[2].

لهذا نجد أن الرسول ﷺقد عدّ إكرام الضيف من مقتضيات الإيمان بالله واليوم الآخر حيث قال «من كان مؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيف جائزته قالوا وما جائزته يا رسول الله؟ قال يومه وليلته، والضيافة ثلاثة أيام فما كان وراء ذلك فهو صدقة»[3].

قال الإمام مالك في قوله ﷺ"جائزته يوم وليلة" «يتحفه ويكرمه ويخصه يوما وليلة وثلاثة أيام ضيافة»[4].

وفي بعض المذاهب الفقهية الضيافة فرض وواجب، قال ابن حرم «الضيافة فرض على البدوي

---

[1] _ زينب عبد السلام أبو الفضل، عناية القرآن بحقوق الإنسان، ص 295.

[2] _ عبد الله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص 67.

[3] _ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الآداب، باب إكرام الضيف وخدمته إياه بنفسه، ج8، ص 32.

[4] –ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار التقوى، القاهرة، مجلد 10، ص 441.

والحضري، يوم وليلة وإتحاف، ثم ثلاثة أيضا ضيافة»[1].

ويؤخذ من هذا كله أن الضيافة أمر لازم، تعد في عرف الإسلام من أهم الآداب الإسلامية والضرورات الاجتماعية ولا سيما في القرى والأرياف حتى يؤمّن للمسافر أكله ومبيته وراحته وهذا من أهم وسائل التكافل التي أمرت الشريعة بها وحضّت عليها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] _ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى، دار الفكر للطباعة والنشر، ج9، ص174.

المبحث الثالث: الأثر الحضاري للزهد:

بالإضافة إلى الأثر النفسي والاجتماعي للزهد فهناك أيضا الأثر الحضاري والذي يمكن للزهد أن يساهم في ازدهاره وتنميته من خلال عدة نقاط أهمها:

المطلب الأول: التحرر من عبودية المادة والتسابق نحوها:

لكي تبنى الحضارة يجب علينا أولا بناء شخصية الإنسان المتحرر من عبودية المادة التي قد تحجب عن عينيه الرؤية الواضحة والسديدة للأمور، ولن يتحرر الإنسان من عبودية المادة إلاّ بالزهد فيها، فالزهد في الإسلام معناه ارتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواتها وهذا معناه أن يتحرر تماما من كل ما يعوق حريته[1].

«وقيل لأحد الزهاد الأوائل، وهو إبراهيم بن ادهم ت (11هـ) أن اللحم قد غلا سعره، فقال أرخصوه أي لا تشتروه وأنشد:

إذا غلا شيء علي تركته فيكون أرخص ما يكون إذا غلا»[2].

وهذا الزهد مستمد من أدب القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ وصحابته، وقد رأينا أمثلة واضحة لذلك في فصول سابقة، ولم يكن الزهد عند النبي ﷺ وصحابته ليعني انصرافا تاما عن الدنيا، وإنما كان يعني الاعتدال أو التوسط في الأخذ بأسبابها وملذاتها، وهذا مشار إليه في قوله تعالى:﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[3]. وفي قوله﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْأَخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ ﴾[4]. وورد في الأثر أيضا اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل آخرتك كأنك تموت غدا.

وكان صحابة الرسول نتيجة الزهد أقوياء على نفوسهم، فلم يفتتنوا بمال أوجاه، ومن أمثلة ذلك ما يروى عن عمر بن الخطاب من أنه حملت إليه كنوز كسرى فنظر إليها وقال: «اللهم إني

---

[1] _ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 5.

[2] _ القشيري، الرسالة القشيرية، ص 6.

[3] _ البقرة/143.

[4] _ القصص/77.

أعلم أنك تقول في كتابك الكريم﴿ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1]، وأمر بوضعه في بيت المال. ولم يكن الزهد ليصرف المسلمين الأوائل عن حياة المجتمع بل كان يمدهم بطاقات روحية لا حصر لها تعينهم على حياة المجتمع ذاتها، فلم يكونوا عبادا للمال أو الجاه أو الشهوات، لذلك حققوا العدالة الاجتماعية في أسمى صورها [2].

فالزهد في الإسلام إذن منهج في الحياة قوامه التقلل من ملذات الحياة والانصراف إلى الجاد من أمورها، فتتحقق بذلك حرية الإنسان المتمثلة في ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه بمحض إرادته لينطلق بعدها إلى تحقيق استخلافه على الأرض، والتعلق بالمصالح والمطامع يعيق المرء من الوصول إلى مقصوده ويكبّله بقيود الحزن والشعور بالنقص والرحمان، ولذلك فالتحقق بالزهد يورث صاحبه القدرة على الاستغناء والتحرر من كل ما لا يفيده التقرب من مقصوده الأسمى، والمقصود الأسمى هو الوصول إلى مرتبة العبودية والاستخلاف والتي بها تقام الحضارات الخالدة، وإذا كان أصل الشقاء هو شعور المرء بالحرمان والنقصان على قد ما يكون له من التعلق بالمصالح والمطامع، فإن أصل السعادة هو شعور المرء بالاستغناء والتمام على قدر ما يكون له من التحرر من هذه المصالح والمطامع ومعلوم قطعا أن التخلق المؤيّد يورث صاحبه القدرة على الاستغناء والتحرر من كل ما لا يفيده مزيد التقرب من مقصوده الأسمى، فلا يتعلق إلاّ بما يحقق له هذا التقرب، وحتى تعلقه به لا يكون تعلقا لذاته، وإنما لمطلوبه الذي هو دائما وأبدا أمامه، فيحتاج إلى أن يدوم على عادة الخروج من هذه التعلقات[3]، فحتى يصل المرء إلى مقصوده يجب عليه التحرر من المصالح والمطامع التي تعيق طريقه وإن تعلق بها فلا يكون تعلقه بها لذاتها وإنما لمطلوبه الذي هو دائما نصب عينيه، كما يجب عليه المداومة على عادة الخروج من هذه المتعلقات حتى تصبح عادة راسخة عنده، وهذا ما يقابل في اصطلاح الصوفية التحقق بمقام الزهد.

وإذا ما تحقق المرء بمقام الزهد وتحرر من عبودية المادة وخرج من عالم الأشياء عندها يستطيع الانتقال بنفسه إلى علم الأفكار، أي الانتقال من عالم الأشياء إلى عالم الأفكار، كما يقول مالك بن نبي.

---

(1) _الأعراف/182.

(2) _ التفتازاني، مدخل إلى التصوف، ص 60.

(3) _ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 2000، ص 87.

المطلب الثاني: الانتقال من عالم الأشياء إلى عالم الأفكار:

أ- عالم الأشياء والأفكار والأشخاص:

عالم الأشياء وعالم الأفكار وعالم الأشخاص، تحدث مالك بن نبي عن هذه العناصر الثلاث من حيث هي مكونات المجتمع ومن حيث هي داخلة في صناعة التاريخ «...إن صناعة التاريخ تتم تبعا لتأثير طوائف اجتماعية ثلاث، تأثير عالم الأشخاص، وتأثير عالم الأفكار، وتأثير عالم الأشياء»[1]. ولكنه لا ينفك يؤكد على أن غنى المجتمع الحقيقي هو غناه بالأفكار وأما الأشياء فلا تعد مقياسا بحال من الأحوال، ويضرب مالك مثالا بألمانيا حيث إن الحرب العالمية الثانية دمرت كل جهاز فيها للإنتاج، ومع ذلك استطاعت النهوض من تحت الأنقاض بل وتجاوزت البلدان التي احتلها، هذا يشر إلى غناها بالأفكار التي تستطيع أن تحقق النهضة في فترة وجيزة[2].

فتأثير هذه العوالم الثلاث يصنع التاريخ ولكن مع وجود فكرة دينية تربط بين هذه العوالم، وهذا يعني أن دخول الفكرة الدينية لمجتمع معين ينتج عنه تكوين علاقة وظيفية بين هذه العوالم، حيث أن الفكرة الدينية هنا هي المركّب أو العامل الرئيسي لتفاعل هذه العناصر لتصبح وحدة عضوية اجتماعية جديدة تقوم بدورها في حركة المجتمع التاريخي عندما يأخذ مكانه في دورته التاريخية بفضل شبكة العلاقات الاجتماعية بين هذه العوالم الثلاثة: الأشخاص، والأفكار، والأشياء...وهذا يعني أن الفكرة الدينية توجد الرابطة التي تجعل عالم الأشخاص يتحرك وفق المحددات التي رسمها عالم الأفكار بوسائل من عالم الأشياء [3].

وكي يتم لنا تفسير تأثير الدين عند دخوله لمجتمع ما فإنه يجب علينا ملاحظة واقع المجتمع قبل دخول الدين إليه وبعد دخوله، وبناء على هذا قسّم مالك المجتمع من حيث تأثير الدين فيه إلى:

-مجتمع ما قبل الحضارة.

-مجتمع الحضارة.

-مجتمع ما بعد الحضارة.

---

(1) _ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ت/عبد الصبور شاهين، دار الفكر الجزائري، ص22

(2) _ مالك بن نبي، شروط النهضة، ت/كامل مسقاوي شاهين، ط1، دار الفكر، دمشق، 2012، ص 141.

(3) _ نورة خالد السعد، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ص 121.

وسنذكر هنا سمات مجتمع ما قبل الحضارة ومجتمع الحضارة بعد دخول الدين إليه وسنشرح باختصار بعض سمات مجتمع ما بعد الحضارة الذي طغى عليه عالم الأشياء.

ب- مجتمع ما قبل الحضارة:

هو المجتمع البدائي الذي يواجه نشاطاته البدائية بوسائل تمثل عالمه الثقافي المتواضع[1]. والذي يتميّز بالسكون وضيق نطاقه بل محدوديته، ولا سيما من الناحية الفكرية ودوراته حول الأشياء بدلا من الأفكار والفرد في هذا لمجتمع هو ذلك الإنسان الذي لم تتكيف غرائزه ولكنه يملك مخزونا يؤهله لدوره في المجتمع.

و في رأي مالك أن البيئة الجاهلية في المجتمع العربي تمثل هذا المجتمع أصدق تمثيل وبعد دخول الدين ينتقل المجتمع إلى مرحلة التحضر، أي يتحول إلى مجتمع تاريخي متحضر يمس التغيير كل أنظمته الاجتماعية.

ج- المجتمع المتحضر:

حيث يكون المجتمع متحفزا لبناء حضارة، وتكون شبكة العلاقات الاجتماعية شديدة القوة، حيث تؤدي الفكرة الدينية دور المركب لعناصر هذه الحضارة «ويبدأ المجتمع المتحضر في هذه المرحلة التفاعل بكفاءة مع أحداث التاريخ بعد دخول الفكرة الدينية وتأثيرها في بنائه الثقافي... وتقوم الفكرة الدينية في هذه المرحلة بدفع المجتمع لاستخدام الأشياء لخدمة الأفكار»[2]. وفي هذا الصدد يقول مالك: «فدور الدين الاجتماعي منحصر في أنه يقوم بتركيب يهدف إلى تشكيل قيم تمر من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني، ينطبق على مرحلة معينة لحضارة، وهذا التشكيل يجعل من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من الوقت الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة بساعات تمر وقتا اجتماعيا مقدرا بساعات عمل، ومن التراب الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط مجالا مجهزا مكيفا تكييفا فنيا يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة تبعا لظروف عملية الإنتاج فالدين إذن هو مركّب القيم الاجتماعية، وهو يقوم بهذا الدور في حالته

---

[1] _ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ص 57.

[2] _ نورة خالد السعد، التغيير الاجتماعي في فكرة مالك بن نبي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ص 153ص 154.

الناشئة حالة انتشاره وحركته، عندما يعبّر عن فكرة جماعية»[1].

وهذه المرحلة في التاريخ الإسلامي هي تلك التي تلت نزول الوحي مباشرة وامتدت إلى معركة صفين والمجتمع المتحضر يتكون من إنسان الحضارة وهو الإنسان الذي يستطيع إيجاد التوازن بين عوالمه الثلاثة: الأفكار والأشخاص والأشياء [2].

د- مجتمع ما بعد الحضارة:

عند خروج المجتمع من الحضارة يسود الركود عالم الأفكار، وهنا يسيطر عالم الأشياء على عالم الأفكار حيث تستعيد الأشياء سلطتها على العقول والوعي، ويتمثل مالك هذا النموذج في مجتمعنا الإسلامي عندما يتحول عالم الأشخاص في النموذج الأصلي الأول الذي كان سائدا في مرحلة المجتمع المتحضر ليصبح عالم الدجالين والمخادعين[3]. ويتميز مجتمع ما بعد الحضارة بميزتين:

1- طغيان عالم الأشياء على عالم الأفكار:

يرى مالك أنه في ظل اختلال علاقة التوازن بين عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء، وفي ظل تمزّق شبكة العلاقات الاجتماعية فإن مجتمع ما بعد الحضارة يعاني من طغيان الأشياء على الصعيد النفسي والأخلاقي والفكري، إذ يقيّم الفرد في ضوء الأشياء التي يملكها ويقيّم الكتاب مثلا بعدد الصفحات، كما يعاني من طغيان الأشخاص وفي ذلك خطر كبير إذا إن أخطاء الشخص الذي يتجسد فيه المثل الأعلى تحسب على المجتمع الذي جعل منه المثل الأعلى والقدوة، وإن جميع انحرافاته تقع نتائجها على هذا المجتمع[4].

ونظرا لسيطرة علم الأشياء فإن المجتمع يتحول إلى الشيئة والتكديس.

2- الشيئية والتكديس:

انطلاقا من طغيان عالم الأشياء وعالم الأشخاص على عالم الأفكار واختلال التوازن الاجتماعي بين هذه العوالم، فإن نزعة التعلق بالكم والنظر إلى الأشياء من خلال حجمها أو عددها

---

(1) _ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 32.

(2) _نور خالد السعد،، ص، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي 142.

(3) _ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 80.

(4) _ نورة خالد السعد، المرجع السابق، ص 178.

تعتبر سمة ومظهرا من مظاهر التخلف التي حددها مالك وشرحها في الواقع الثقافي للمجتمع، ففي هذه المرحلة من التهور يختفي دور الفكرة وتطفو على السطح الشيئية والتكديس، فالمجتمع حين يكتفي ببعدي الشيء والشخص ويفقد بعد الفكرة فإن ثقافته تغص بعالم من الشيئية ويبدأ عالمه الثقافي يدور في فلك الشيء حيث تحتل هذه الأشياء القمة في سلم القيم وتتحول الأحكام النوعية إلى أحكام كمية من غير أن يشك صاحب هذه الأحكام أنه ينزلق نحو الشيئية، أي نحو تقييم كل الأمور بمقياس الأشياء، ويرى مالك أن المجتمع الإسلامي يتخذ من المادة موقفا غريبا لأنه منحصر التعلق في المرحلة الراهنة من تطوره بعالم الأشياء لا بالأفكار، إنه قد ينصرف عن مادية الفكرة ولكنه يهوي في المادية الشيئية تماما كالطفل الذي لا يرى في العالم أفكارا ولكنه يرى أشياء [1].

فمجتمع ما بعد الحضارة ما زال غارقا في الشيئية ويرى كل الأمور بمنظار الأشياء، ولم يرق بعد إلى عالم الأفكار، فهو كالطفل الذي لا يرى من العالم سوى أشياءه ولعبه.

وتتصل بالشيئية التكديس، فبدلا من أن نبني حضارة فإننا تقوم بتكديس منتجاتها [2] فالمسلم أو إنسان ما بعد الموحدين بسبب عقدة تخلفه يرى أن المسافة التي تفصله عن الدول المتقدمة ليست هي المسافات الجغرافية، وإنما هي مسافات من طبيعة أخرى يردها إلى نطاق الأشياء، وما يتبع هذه الوجهة النفسية من وجهة اجتماعية نتيجة التكديس.

وقد تناول مالك هذه الظاهرة الخاصة بالتكديس والشيئية في العديد من مؤلفاته ووضح تأثيرها في التقويم الاقتصادي والنفساني لبلاد تبحث عن التخلص من شروط التخلف ويؤكد دائما على مقولته المشهورة «الحضارة تلد منتجاتها وليس العكس»[3].

«إذ ليست الحضارة تكديسا للمنتجات، بل هي بناء وهندسة»[4].

فالتعلق بالأشياء سمة من سمات تخلف المجتمع الذي يرى أن المسافات الحضارية التي تفصله عن المجتمعات المتقدمة هي مسافات في نطاق الأشياء فقط، ومن ثم يتحكم هذا المنطق في حلوله لمشكلاته بحيث يلجأ لتكديس منتجات الحضارة بدلا من إنتاجها اعتقادا منه أن هذا التكديس

---

[1] _ نورة خالد السعد، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، ص 179.

[2] _ مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ت/الطيب الشريف، مكتبة النهضة، الجزائر، 1991، ص 5.

[3] _ مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر، دمشق، 1991، ص 58.

[4] _ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 69.

للأشياء سوف يبني حضارته ناسيا أن الحضارة هي التي تصنع منتجاتها وليست منتجاتها هي التي تكونها «وأن الحضارة عندما تمنحنا أشياءها ومنتجاتها فإنما تمنحنا الهيكل وليس الروح التي كانت الدافع لبنائها، وهكذا يغرق المجتمع في التكديس والشيئية لأنه فقد فعالية الفكرة وبقي في مستوى منطق الشيء وليس منطق الفكرة»[1].

فمالك يدعو من خلال فكره إلى الخروج من عالم الأشياء ليرقى إلى عالم الأفكار، كما يدعو إلى عدم الجري وراء منتجات الحضارة الغربية وتكديسها لأن ذلك لا يصنع الحضارة، فمالك ينظر إلى الأشياء والماديات على أنها وسيلة وليست غاية فوسائل عالم الأشياء يتحرك بها عالم الأشخاص وفق محددات يرسمها عالم الأفكار، وهذه المعاني قريبة من معاني الزهد في ماديات الحياة، فالزهد في الماديات لا يعني عدم بناء الحضارة، ولكنه يسمو بالإنسان إلى الطريق الصحيح لبناء الحضارة.

ونستطيع القول في الأخير بأن مقام الزهد له آثار نفسية واجتماعية تعود على من تحقق به، فالتحقق بمقام الزهد يضمن لصاحبه السعادة والأمن النفسي كما يساعد التحقق به على زيادة التكافل الاجتماعي، بالإضافة إلى أن آثار الزهد تمتد من الجانب النفسي والاجتماعي لتنعكس على الجانب الحضاري حيث يتحرر الإنسان من قيود المادة لينتقل بذلك من عالم الأشياء إلى عالم الأفكار وبالتالي إلى البناء الحضاري.

[1] _ نورة خالد السعد، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، ص 118.

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخاتمة:

وقد تضمنت أهم ما توصلت إليه من نتائج والإجابة عن الأسئلة التي طرحت في الإشكالية،

فمن خلال الدراسة تبين أن:

- مفهوم المقامات له معاني حسية وأخرى معنوية، وقد استخدم الصوفية كلمة مقام بمعناها المعنوي والذي يدل على مرحلة من مراحل التعمق في العبادة.
- المقامات نشأت في القرن الثالث مع بداية تكون علم التصوف.
- عدد المقامات وأنواعها يختلف من صوفي لآخر بسبب التداخل القائم بينها.
- غاية المقامات لها اتجاهان الأول سني ومقصده من المقامات الوصول إلى مراتب العبودية والمحبة والمعرفة، والثاني فلسفي مقصده الوصول إلى مراتب الفناء والحلول والحكمة الإشراقية.

ومن النتائج الأساسية أيضا :

- الوقوف على مفهوم الزهد لغتا واصطلاحا وبيان الفرق بين الزهد المحمود والزهد المذموم.
- يقف وراء نشوء الزهد عاملان أساسيان هما القرآن والسنة والأحوال السياسية والاجتماعية.
- لقد تطور مفهوم الزهد مع مرور الزمن وأصبح له عدة مدارس أهمها: مدرسة المدينة، مدرسة البصرة، مدرسة الشام، مدرسة الكوفة، مدرسة بغداد.
- ينقسم الزهد إلى أقسام وكل قسم له حكمه الشرعي الخاص به.
- لمقام الزهد مرجعية من الكتاب والسنة ومن سير الصحابة رغم التشابه الحاصل بينه وبين ماهو موجود في الديانات الأخرى مثل البوذية والهندوسية والجينية والمسيحية.
- الزهد يستمد حقيقته من الإسلام كدين معتدل، كما يستمد حقيقته من ثقافات أخرى مجاورة أو بعيدة تغلغلت في الذهنية الإسلامية.
- مقام الزهد له آثار نفسية واجتماعية تعود على من تحقق به.

- التحقق بمقام الزهد يضمن السعادة والأمن النفسي والمجتمعي.
- التحقق بمقام الزهد يساعد على تحقيق التكافل الاجتماعي.
- آثار الزهد تمتد من الجانب النفسي والاجتماعي لتنعكس على الجانب الحضاري.

حيث يتحرر الإنسان من قيود المادة لينتقل بذلك من عالم الأشياء إلى عالم الأفكار وبالتالي إلى البناء الحضاري.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

أولا: فهرس الآيات القرآنية

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية

ثالثا: فهرس الأعلام

رابعا: قائمة المصادر والمراجع

خامسا: فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا:فهرس الآيات القرآنية

طرف الآية	الرقم	الصفحة
سورة البقرة		
﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾	30	27
﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾	62	102
﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾	143	123
﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ ... وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾	115	90
﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾	125	3
﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا﴾	165	28
﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ ... وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ﴾	177	114
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ ... وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾	180	119
﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ ... وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾	261	100
﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ ... وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾	274	114

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سورة آل عمران		
﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ ... حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴾	14	84، 92، 97
﴿ وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ﴾	37	111
﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ ﴾	134	114
﴿ لِّكَيْلَا تَحْزَنُواْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ ... وَلَا مَآ أَصَـٰبَكُمْ ﴾	153	102
﴿ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾	175	107
سورة النساء		
﴿ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ...فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾	6	64
﴿ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ﴾	11	120
﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ ﴾	76	82
سورة المائدة		
﴿ لَا يَحْزُنكَ ﴾	41	102

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ...وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾	54	21
﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ ...أَوْ كِسْوَتُهُمْ ﴾	89	117
سورة الأنعام		
﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ ...وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾	-162 163	17
﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَـٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ ﴾	165	27
سورة الأعراف		
﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ﴾	59	18
﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ...مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ﴾	65	18
﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾	182	124
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ...وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ ﴾	206	18
سورة التوبة		
﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾	31	93
﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ ...بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾	34	199

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾	71	114
﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ ...مَايُنفِقُونَ ﴾	92	103
﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ...وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾	112	13
سورة هود		
﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ ...كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾	6	108
﴿ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ ...وَسَعِيدٌ ﴾	105	85
﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ ... غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾	108	85
سورة يوسف		
﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍۭ بَخْسٍ ...مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ ﴾	20	59
﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ﴾	31	28
﴿وَقَالَ يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ ... فَهُوَ كَظِيمٌ ﴾	84	103
﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ ...بَصِيرًا ﴾	96	103
سورة الرعد		

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾	11	ب
سورة الحجر		
﴿وَلَا تَحْزَنْ﴾	88	102
سورة النحل		
﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا ...ٱلطَّٰغُوتَ﴾	36	18
﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً ...يَصْنَعُونَ﴾	112	91
سورة الإسراء		
﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾	1	18
سورة الكهف		
﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ﴾	1	18
﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً ...جُرُزًا﴾	8-7	59
﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ...وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾	46	59

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ...عِلْمًا ﴾	65	17
سورة طه		
﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ...ٱلثَّرَىٰ ﴾	6	101
سورة الحج		
﴿وَلْيُوفُوا۟ نُذُورَهُمْ ﴾	29	117
سورة المؤمنون		
﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴾	3	58
سورة النور		
﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾	33	101
﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾	37	50 ،10
سورة الفرقان		
﴿ حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴾	76	3
سورة النمل		

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿أَنَاْ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾	39	3
سورة القصص		
﴿فَرَدَدۡنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ ...وَلَا تَحۡزَنَ﴾	13	103
﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ ...مِنَ ٱلدُّنۡيَا﴾	77	124 ،50
سورة العنكبوت		
﴿وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ ...وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾	60	109
﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ ...يَعۡلَمُونَ﴾	64	59
سورة لقمان		
﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ ... خَبِيرٌ﴾	34	108
سورة الأحزاب		
﴿لَا مُقَامَ لَكُمۡ﴾	13	3
﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ ...مِنۡ أَمۡرِهِمۡ﴾	36	57
سورة فاطر		

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ...ٱلۡغَرُورُ ﴾	5	59
سورة الصافات		
﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٞ مَّعۡلُومٞ ﴾	164	4
سورة الزمر		
﴿ أَمَّنۡ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ ...رَحۡمَةَ رَبِّهِۦ ﴾	9	39
سورة فصلت		
﴿وَلَا تَحۡزَنُواْ ﴾	30	102
سورة الزخرف		
﴿ وَلَوۡلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ ...لِلۡمُتَّقِينَ ﴾	35 -33	60
سورة الدخان		
﴿ كَمۡ تَرَكُواْ مِن جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ...وَمَقَامٖ كَرِيمٖ ﴾	26-25	3
سورة الجاثية		
﴿أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ ...أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾	23	93

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سورة الحجرات		
﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾	10	115
سورة الذاريات		
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾	85	109
سورة الحديد		
﴿ ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ...مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴾	20	92
سورة المجادلة		
﴿ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾	4	118
سورة الحشر		
﴿ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾	7	121
سورة القلم		
﴿ فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ ...كَٱلصَّرِيمِ ﴾	20-19	117
سورة المعارج		

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ...وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾	25 -24	101، 116، 117
سورة الجن		
﴿ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبۡدُ ٱللَّهِ يَدۡعُوهُ ... لِبَدٗا ﴾	19	18
سورة النازعات		
﴿ وَأَمَّا مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ ...هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ ﴾	41-40	93
سورة الأعلى		
﴿ بَلۡ تُؤۡثِرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا...وَأَبۡقَىٰٓ ﴾	17 -16	60
سورة البلد		
﴿ فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ ...ذِي مَسۡغَبَةٖ ﴾	14 -11	92
سورة الماعون		
﴿ فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ...ٱلۡمَاعُونَ ﴾	7-4	121

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا:فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديث	الصفحة
إذا أمسيت لا تنتظر الصباح	64
إذا مات ابن آدم انقطع عمله	119
أزهد في الدنيا يحبك الله	61
إن الدنيا حلوة خضرة	61
إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده	17
بني الإسلام على خمس	117
تعس عبد الدينار والدرهم	87، 100
الحلال بيت والحرام بين	56
لا تتخذوا الضيعة	100
لا وصية لوارث	120
لو كانت الدنيا تعدل جناح بعوضة	57، 61
ليس الغنى من كثرة العرض	100
ما تركت لأهلك	62
ما نقصت صدقة من مال	100

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ماحق امرىء مسلم	120
مالي وللدنيا	62
من كان عنده طعام اثنين	118
من كان عنده فضل ظهر	119
من كان يؤمن بالله واليوم الآخر	122
كن في الدنيا كأنك غاريب أو عابر سبيل	62

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثا: فهرس الأعلام

فهرس الأعلام	الصفحة
أحمد بن حنبل	38
البسطامي	25
الجنيد	14
الجوزي ابن	41
أبو حامد الغزالي	14
الحسن البصري	39
أبو الحسن الشاذلي	20
الحلاج	29
أبو ذر الغفاري	49
ذو النون المصري	11، 19
رابعة العدوية	19
الزهري	39

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سفيان بن عيينة	39
السهروردي	7
السهروردي المقتول	31
أبو طالب المكي	12
عبد القادر الجيلاني	20
عبد الله بن مسعود	50
أبو عبيدة بن الجراح	50
ابن عربي	5
الفضيل بن عياض	39
ابن القيم	19
مالك بن دينار	51
المحاسبي	12
يحي بن معاذ	20

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

رابعا: قائمة المصادر والمراجع :

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

المصادر والمراجع

1. إبراهيم ابن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الاعتصام، ت / سليم بن عيد الهلالي، ط1، دار بن عفان، السعودية، 1412 / 1992 م.
2. ابراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج1.
3. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار التقوى، القاهرة، مجلد10.
4. ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر بيروت، 1414 هـ.
5. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
6. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى، دار الفكر للطباعة والنشر.
7. أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، الأمد الأقصى، ت/محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1987.
8. ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، ت/أبي الفداء عبد الله القاضي، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427/2006.
9. أحمد رمضان عبد العال، الجانتية، ط 1، خطوات للنشر والتوزيع، دمشق، 2007 م.
10. أحمد شبلي، مقارنة الأديان، ط9، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1987، ج4.
11. إدريس محمود إدريس، مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها السيّء على الأمة الاسلامية، ط1، شركة الرياض للنشر والتوزيع، الرياض.
12. توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، دار الفارابي، بيروت لبنان، 2000.
13. أسعد زروق، موسوعة علم النفس، مراجعة عبد الله الدايم، ط3، بيروت، 1987.

14. آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف، ت / محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب ط1، منشورات الجمل، بغداد، 2006.

15. أبو بكر عبد الله بن شاهاور الرازي، منارات السائرين ومقامات الطائرين، ت / سعيد عبد الفتاح، ط1، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993.

16. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمد الجوزي، صفة الصفوة، ت / أحمد بن علي، د ط، دار الحديث القاهرة مصر، 1421 هـ / 2000 م

17. جمال الدين أبو الفرج، عبد الرحمان بن علي بن محمد الجوزي، تلبيس إبليس، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1421هـ،2001م

18. جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1413هـ/1992م.

19. جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الاسلام، ت / محمد يوسف موسى وآخرون، ط 2، دار الكتب الحديثة بمصر.

20. أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مطبعة كردستان العلمية، مصر المحمدية، 1328هـ.

21. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، بقلم / عبد الحليم محمود، ط6، دار النصر للطباعة، القاهرة، 1968.

22. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ت / زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.

23. حسن محمد الشرقاوي، نحو علم نفس إسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر،1984.

24. خديجة النبراوي، مشكلات نفسية للإنسان، ط1، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، 1999.

25. داود علي الفاضل الفاعوري، فلسفة التصوف من خلال النشأة والتطور، ت /عبد الرحيم محمد السلوادي، د ط، دار زهران للنشر والتوزيع.

26. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

27. رشاد علي عبد العزيز موسى، أساليب العلاج النفسي في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، ط1، مؤسسة المختار، القاهرة، 2001.

28. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1999 أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة ت / رمزي منير بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1987.

29. زينب عبد السلام أبو الفضل، عناية القرآن بحقوق الإنسان، دار الحديث، القاهرة، 1429هـ/2008م.

30. سامر جميل رضوان، الصحة النفسية، ط2، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2007/1427.

31. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي،ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت.

32. سعدون محمد الساموك، المعتقدات والأديان وفق منهج القرآن، ط1، دار وائل للنشر والتوزيع، 2006.

33. سميح عاطف الزين، معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1411-1991.

34. سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ط1، دار النهار للنشر، بيروت، 1971

35. الشرباطي، موسوعة أخلاق القرآن، ط1، دار الرائد العربي، بيروت، 1401-1981.

36. الشريف علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، ط2، دار الكتب العلمية،

37. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة.

38. شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تقديم / محمد عبد الرحمان المرعشلي، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

39. شمس الدين الذهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق / أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج3.

40. شمس الدين بن القيم، شرح القصيدة النونية، شرح /محمد خليل الهراس، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.

41. شهاب الدين حفص السهروردي، عوارف المعارف، ت/عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة.

42. صابر طعيمة، الصوفية معتقدا ومسلكا، ط2، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1985.

43. طلعت غنام، أضواء على التصوف، عالم الكتب، القاهرة.

44. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، 2000.

45. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.

46. عائشة يوسف المناعي، أحمد عبد الرحيم السايح، دراسات في التصوف والأخلاق، دار الثقافة، الدوحة.

47. عبد الباري محمد داوود، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1417 هـ/ 1997م.

48. عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.

49. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964.

50. عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ت/ عبد العال شاهين، ط1، دارالمنار للطبع والنشر والتوزيع القاهرة، 1992.

51. عبد الفتاح عاشور، منهج القرآن في تربية المجتمع، ط1، دار الجيل، مصر، 1399هـ/1979م.

52. عبد الفتاح عبد الله بركة، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، د ط، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

53. عبد القادر أحمد عطا، التصوف الاسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، ط1، دار الجيل، بيروت.

54. أبو عبد الله أحمد محمد بن حنبل بن الهلال بن أسد الشيباني، الزهد، ت /محمد عبد السلام شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1420 هـ / 1999 م.

55. أبو عبد الله محمد بن سعيد بن منيع الهاشمي، الطبقات الكبرى، ت / زياد محمد منصور، ط2، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1408 هـ.

56. أبو عبد الله محمد، المعروف بان عربي الحاتمي الطائي، الفتوحات، المكية، د ط، دار الفكر للطباعة والنشر.

57. عبد الله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلامي، دار السلام .

58. عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية،ط2، دار المسيرة، بيروت،1987.

59. عبير عزت حلمي، الاغتراب بين التصوف السني والفلسفي، دار كلمة للنشر والتوزيع، الإسكندرية .

60. عدنان الشريف، من علم النفس القرآني، ط1، دار العلم للملايين، 1993.

61. علي حرب، الحب والفناء تأملات في المرأة والعشق والوجود، ط 1، دار المناهل، بيروت، لبنان، 1990م.

62. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى ايام ابن خلدون، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1983.

63. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1992م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

64. عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، ط1، دار الفرقد للطباعة والنشر، 2006.

65. فيصل بديرعون، التصوف الاسلامي الطرق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1983.

66. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ت/ عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة.

67. ابن قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ط1، مكتبة الاسكندرية، مصر، 2002

68. كثير، تفسير القرآن العظيم، ط1، دار ابن الهيثم، القاهرة.

69. الكندي، رسائل فلسفية، ت/عبد الرحمن بدوي، ط3، دار الأندلس، بيروت، 1983.

70. مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر، دمشق، 1991.

71. مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ت/الطيب الشريف، مكتبة النهضة، الجزائر، 1991.

72. مالك بن نبي، شروط النهضة، ت/كامل مسقاوي شاهين، ط1، دار الفكر، دمشق، 2012، ص 141.

73. مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق.

74. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ت/عبد الصبور شاهين، دار الفكر الجزائري.

75. مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ط4، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1420.

76. مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، 1426 هـ / 2005م.

77. محمد أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر، القاهرة، 1991.

78. محمد أحمد عبد القادر، الفكر الإسلامي بين الابتداع والإبداع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر 1988.

79. محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ت /عباس محمود، ط2، دار الهداية، 1421 هـ، / 2000.

80. محمد السيد محمد الزعبلاوي، المراهق المسلم، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1998-1419.

81. محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن القيم طريق الهجرتين وباب السعادتين، ط2، دار السلفية، القاهرة، 1394 هـ.

82. محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري، ط2، دار التراث، بيروت لبنان، 1983.

83. محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الاسلامي، شخصيات ومذاهب، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر.

84. محمد ضياء الرحمان الأعظمي فصول في أديان الهند، الهندوسية والبوذية والجينية والسيخية وعلاقة التصوف بها، ط1، دار البخاري للنشر والتوزيع، المدينة المنورة 1417 هـ/1997م.

85. محمد ضياء الرحمان الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، ط2، مكتبة الرشد ناشرون الرياض السعودية.

86. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

87. محمد عبد الله الشرقاوي، الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، مطبعة المدينة، القاهرة.

88. محمد عثمان نجاتي، الحديث النبوي وعلم النفس، ط2، دار الشروق، 1413-1993.

89. محمد عثمان نجاتي، الحديث النبوي وعلم النفس، ط2، دار الشروق، 1413-1993.

90. محمد عثمان نجاتي، الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، ط1، دار الشروق، بيروت، 1414-1993.

91. محمد عثمان نجاتي، علم النفس في حياتنا اليومية، ط10، دار القلم الكويت، 1403-1983.

92. محمد عثماني نجاتي،القرآن وعلم النفس، ط5، دار الشروق.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

93. محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1418-1998.

94. محمد عمر الحاجي، الفقراء والأغنياء في ميزان الشريعة الإسلامية، راجعة وقدم له /شوقي أبو خليل، ط1، دار المكتبي، سوريا، 1418-1998.

95. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ط2 الهيئة المصرية العامة للكتاب.

96. محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، ط1، وزارة الثقافة، دمشق، 1987

97. محمد ياسر لأيوبي، النظرية العامة للأمن، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2008.

98. محمود البستاني، دارسات في علم النفس الإسلامي، ط2، دار البلاغة، 14111-1991، المجلد الأول.

99. مسكويه، تهذيب الأخلاق، ت/عماد الهلالي، منشورات الجمل من كليات رسائل النور، اللمعات، بديع الزمان سعيد النورسي، ت/إحسان قاسم الصالحي، ط3، شركة سوزلر، مصر 2001.

100. مصطفى حلمي، ابن تيمية والتصوف، ط2، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر، 1982.

101. معتوق جمال وبن فرحات فتيحة، بحوث في التغير الاجتماعي، ظاهرة التصوف الإسلامي، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2013م.

102. منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب، نشأة المعارف، الإسكندرية

103. أبو نصر السرّاج الطوسي، اللمع، تحقيق/ عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر ومكتبة المثنى، بغداد.

104. نورة خالد السعد، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، الدار السعودية للنشر والتوزيع.

105. هنري كوبان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ت/ نصير مروة وحسن قبيسي، ط2، عويدات للنشر والطباعة بيروت 1998.

106. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

107. وكيع بن الجراح، كتاب الزهد، ت / عبد الرحمان عبد الجبار الفريوائي، ط2، دار الصميعي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1994،

108. يحي بن معاذ الرازي، جواهر التصوف، ت/ سعيد هارون عاشور، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2002

المجلات:

109. ابن حدو وهيبة، المصطلح الصوفي بين المقامات والأحوال، منشورات جامعة أدرار، جامعة العقيدة أحمد دراية، أدرار، 2009/2008، العدد الأول.

المواقع الإلكترونية :

110. محمد حناوي، محاضرات المدارس الصوفية.

عوين بتاريخ 2015/4/6.www.nafahat.net

111. عبد الله بن عبد العزيز المصلح، منهج الإسلام في صيانة المجتمع ، موقع إسلام أون لاين .

عوين بتاريخ 2015/5/11 www. Islamonline.com

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خامسا: فهرس الموضوعات

المقدمة	أ
الفصل الأول: "المقامات الصوفية "	
المبحث الأول: "تعريف المقامات"	3
المطلب الأول: لغة	3
المطلب الثاني: اصطلاحا	4
المطلب الثالث: الفرق بين المقام والحال	7
المبحث الثاني: "نشأة المقامات، عددها وأنواعها "	10
المطلب الأول: نشأة المقامات	10
المطلب الثاني: عددها وترتيبها	12
المطلب الثالث: أنواعها	15
المبحث الثالث: " غاية المقامات "	16
المطلب الأول: الاتجاه السني	16
1- العبودية	16
2 - المحبة	18
3- المعرفة	21
المطلب الثاني: الاتجاه الفلسفي	24
1 - الفناء عند البسطامي	25
2 - الحلول عند الحلاج	29
3 - الحكمة الإشراقية عند السهروردي	31

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: الزهد	
المبحث الأول: تعريف الزهد	36
المطلب الأول: لغة	36
المطلب الثاني: اصطلاحا	36
المبحث الثاني: الزهد المذموم والزهد المحمود	41
المطلب الأول: الزهد المذموم	41
المطلب الثاني: الزهد المحمود	43
المبحث الثالث: عوامل نشأة الزهد وتطوره	46
المطلب الأول: عوامل نشأة الزهد	46
1-العامل الأول: القرآن والسنة	46
2-العامل الثاني: الأحوال السياسية والاجتماعية	47
المطلب الثاني: تطوره	49
1-مدرسة المدينة	49
2-مدرسة البصرة	50
3-مدرسة الشام	51
4-مدرسة الكوفة	51
5-مدرسة بغداد	51
الفصل الثالث: الزهد من منظور عقدي	
المبحث الأول: أقسام الزهد وحكمه	57
المطلب الأول: زهد في الحرام	57

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: زهد في الشبهات	57
المطلب الثالث: زهد الفضول	58
المطلب الرابع: زهد في الناس	58
المطلب الخامس: زهد في النفس	58
المطلب السادس: زهد جامع لهذا كله	58
المبحث الثاني: مرجعية الزهد	59
المطلب الأول: من الكتاب	59
المطلب الثاني: من السنة	60
المطلب الثالث: من سير الصحابة	62
1- أبو بكر الصديق	62
2- عمر بن الخطاب	62
3- عثمان بن عفان	65
4- علي بن أبي طالب	66
المبحث الثالث: مقام الزهد بين صوفية الإسلام والديانات الأخرى	68
المطلب الأول: البوذية	68
المطلب الثاني: الجينية	71
المطلب الثالث: الهندوسية	76
المطلب الرابع: المسيحية	78
الفصل الرابع: الزهد من منظور نفسي في الحياة المعاصرة لفرد والمجتمع والحضارة	
المبحث الأول: الأثر النفسي لمقام الزهد في حياة الفرد	86

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: السعادة:	86
أ- حقيقتها	86
ب- مصادرها	87
1- عدم اللهث الزائد وراء المال	87
2- عدم الطمع في الدنيا على حساب طاعة الله ورسوله	88
المطلب الثاني: الأمن النفسي	89
1- تعريفه	89
2- الحاجة إليه	90
المطلب الثالث: العقد النفسية ومنشؤها	91
1- تعريف العقد النفسية	91
2- منشأ العقد النفسية	93
المطلب الرابع: بعض مظاهر العقد النفسية وعلاجها	94
1- القلق	94
أ- تعريفه	94
ب- علاجه عن طريق الزهد	95
2- حب التملك	95
أ- تعريفه	95
ب- علاجه	99
3- الحزن	102
أ- تعريفه	102
ب- علاجه	104

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

4- الخوف من الجوع وفوات الرزق	106
أ- تعريف الخوف	106
ب- علاجه	107
المبحث الثاني: الأثر النفسي لمقام الزهد في المجتمع	111
المطلب الأول: الأمن المجتمعي	111
1- تعريفه	111
2- الحاجة إليه	111
المطلب الثاني: التكافل الاجتماعي	112
1- تعريفه	112
2 - الحاجة إليه	114
المطلب الثالث: الوسائل العملية في تحقيق التكافل الاجتماعي	115
أ- ما كان على سبيل الوجوب والإلزام	116
1- فريضة الزكاة	116
2- النذور	116
3- الكفارات	117
4- الأضاحي	117
5- إسعاف الجائع والمحتاج	117
ب- ماكان على سبيل التطوع والاستحباب	118
1- الوقف الخيري	117
2- الوصية	119
3- العارية	120

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

4- الضيافة	121
المبحث الثالث: الأثر الحضاري للزهد	123
المطلب الأول: التحرر من عبودية المادة والتسابق نحوها	123
المطلب الثاني: الانتقال من عالم الأشياء إلى عالم الأفكار	125
أ- عالم الأشياء والأفكار والأشخاص	125
ب- مجتمع ما قبل الحضارة	126
ج- المجتمع المتحضر	126
د- مجتمع ما بعد الحضارة	127
1- طغيان عالم الأشياء على عالم الأفكار	127
2- الشيئية والتكديس	127
الخاتمة	131
الفهارس	
أولا: فهرس الآيات القرآنية	134
ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية	144
ثالثا: فهرس الأعلام	146
رابعا: قائمة المصادر والمراجع	148
فهرس الموضوعات	157

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص الدراسة :

تعتبر المقامات منازل تهذيبية ومحطات تعبدية تأخذ بالسالك إلى السمو والرقي الروحي، وهنا تكمن أهمية الموضوع في كونه يتصل بالنفس الإنسانية وما يعود عليها من طمأنينة وسعادة تنعكس إيجابا على المجتمع وما يعود عليه من أمن وتكافل، كما تنعكس على الجانب الحضاري حيث يرتقي الإنسان من عالم الأشياء وسيطرة الجانب المادي على حياته إلى عالم الأفكار والبناء الحضاري.

ومن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة الموسومة بـ "المقامات الصوفية، دراسة عقدية نفسية، الزهد نموذجا " لتسلط الضوء على المقامات الصوفية عامة ومقام الزهد خاصة من خلال الإجابة على الإشكالات التالية: ما مفهوم المقامات الصوفية وكيف نشأت وما الغاية المرجوة من السير في طريقها؟ مامفهوم الزهد وماهي العوامل التي كانت وراء نشأته وتطوره؟ هل ثمة مرجعية أجنبية لمقام الزهد؟ هل هناك تشابه بين مقام الزهد عند الصوفية وبين ما هو موجود في الديانات الأخرى, وهل هذا التشابه يعني بالضرورة الأخذ و التأثر؟ ما هي الآثار النفسية و الاجتماعية لمقام الزهد في الحياة المعاصرة للفرد والمجتمع؟ وكيف يمكن لمقام الزهد أن يساهم في علاج بعض العقد النفسية والمشاكل الاجتماعية ؟

ومن أجل الإلمام بالموضوع والإجابة على إشكالياته المطروحة اعتمدت على أربعة فصول، حيث خصصت الفصل الأول منها للتعريف بالمقامات وما تعلق بها من نشأة وأنواع وغايات، كما خصصت الفصل الثاني للتعريف بمقام الزهد وما تعلق به من عوامل نشأته وتطوره، وأما الفصل الثالث فقد عمدت فيه إلى بيان الجانب العقدي للزهد وذلك بالتطرق إلى أقسامه وحكمه الشرعي ومدى مرجعيته من الكتاب والسنة مع مقارنته بالزهد الموجود في الديانات الأخرى، وكان الفصل الرابع والأخير مخصصا للجانب النفسي والاجتماعي وعلاقته بالزهد.

ومن أهداف الدراسة التعريف بالمقامات عامة ومقام الزهد خاصة وذلك بالتطرق إلى تأصيله العقدي وتسليط الضوء على الأثر النفسي والاجتماعي لمقام الزهد في محاولة مني لربط مقام الزهد ببعض الجوانب النفسية والاجتماعية والحضارية من خلال استنطاق نصوص الكتاب والسنة ونصوص بعض كتب علم النفس وعلم الاجتماع بما يمكن مقابلته ومماثلته مع مقام الزهد عند الصوفية .

وقد أفضى التحليل والبحث إلى التوصل إلى نتائج عديدة أهمها: أن الزهد يستمد حقيقته من الإسلام ومن ثقافات أخرى. التحقق بمقام الزهد ينعكس على الجانب النفسي والاجتماعي والحضاري للفرد والمجتمع.

وخلاصة القول أن هذه الدراسة تعتبر جهدا متواضعا من الطالبة قد يشكل منطلقا لدراسات أخرى في هذا المجال.

Abstract:

Shrines are considered the well-behaving houses and stations devotional take paths to Highness and spiritual elevation, and here lies the importance of the subject of being related to self-humanity and on what come back from the tranquility and happiness reflects positively on the society and return it to the security and solidarity, as effected on the civilized side where man go beyond the world of things and the monopoly of the physical side of his life to the world of ideas and cultural building.

Starting from this study tagged as "Shrines of Sufism, Creed-Psychological study, Asceticism Model" to shed light generally on the Shrines of Sufism and specifically shrines asceticism by responding to the following problems: What is the concept of shrines of Sufism and how is originated and what the desired aim in walking on its way? What is the concept of asceticism and what are the factors that were behind its creation and evolution? Is there any foreign reference to the shrines of asceticism? Is there any similarity between the shrine of Sufism's asceticism and of what exist in other religions, and whether this similarity t necessarily means taking and vulnerability? What are the psychological and social impacts of the shrine of asceticism in the contemporary of the individual life and society? How can the shrine of asceticism participate in the treatment of some of the psychological and social complexities?.

And in order to overall the subject and to answer the imposed problematic I relied on four chapters: where I devoted its first chapter to the definition of shrines and all what is attached to their origins and types and purposes, also I devoted its e second chapter to the definition of the shrine of asceticism and all what is linked to its origins' factors and its evolution, Then in the third chapter was refereed to show the side of creed asceticism by mentioning its parts and its legal rule and to what extent was relevant to the Quran and the Sunnah with its comparison to the asceticism existing in other religions, and the fourth chapter the last one was specified to the psychological and the social sides and its relation with asceticism among the study's goals were generally the definition of shrines and the shrines of asceticism specially in dealing with the creed rooting and made a spotlight on the psychological and social effect for relating it to the litters besides the

civilized side through the speech of Quran and Sunnah texts and of some texts of psychology and sociology by what we can comparing and converting to the asceticism of shrines at Sufism .

And the analysis and the research had induced and arrived to a various results the most important were: the asceticism truth derived from Islam and other cultures.the realization of the shrines' of the asceticism impacted the psychological, the social and the civilized side of the individual and of the society.

We shall say that this study will be considered as the student's humble effort which can be taken as a launch for further studies in this field.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية